

■ 中国传统文化

康有为 1888 年上书的文化渊源

贾 晓 慧

(天津大学 社会科学系, 天津 300072)

[作者简介] 贾晓慧(1954-), 女, 天津人, 天津大学社会科学系教授, 历史学博士, 主要从事中国近现代思想文化史研究。

[摘 要] 康有为 1888 年上书与他的早期大同思想有直接的联系。“内圣外王”是康有为的思想体系, 其渊源来自朱熹理学。他依循朱熹的伦理哲学, “修养”分为内外两个方面: 其内的心性修养, 产生了救国献身的精神力量; 其外的穷究义理, 得到了“治国平天下”的公理, 为今后的变法行动作好了理论准备。由“内圣”走向“外王”, 第一步就是《第一次上清皇帝书》。

[关键词] 康有为; 内圣外王; 上书

[中图分类号] K256 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2005)01-0040-07

学界对于康有为 1888 年上书有不同评价。一曰康有为上书很大程度是受清议风尚的影响, 主要目的是为寻求出仕机会^[1](第 197 页); 一曰康有为是为了解决“国运之兴废存亡”问题, 康有为选择 1888 年底上书与光绪皇帝将要亲政有关^[2](第 138 页)。本文想从康有为上书前的早期大同思想^①来揭示康有为上书的缘由, 会对评价康有为 1888 年上书有所裨益。

一、学术渊源: “内圣外王”之道

萧公权先生对康有为思想的轨迹有这样的描述: “康有为的社会思想活动在两个阶层中。一方面他将其心力指向于中国的庶务; ……在另一方面, 他不去关心当时的情势, 而投向对现实较少直接接触的理论建构和思辨中。……他扮演着双重角色: 一个实际改革者, 和一个乌托邦式的思想家。”^[3](第 39 页) 为什么康有为在 1888 年上书之前专注于和社会现实脱节的乌托邦构想? 为什么从第一次上书开始他又成为社会改良实践家的角色? 这要从康有为的学术思想中找到渊源。

康有为出生于一个广东名族世家, 其先人都是笃行盛德的理学者, 信奉的是程朱理学。在这种家庭环境里, 他从小受到理学思想熏陶, 广泛接触了儒家经典^②。自幼立下成圣人之志, 但苦于无人向导。1876 年他乡试落第, 愤学业无成, 投奔了朱九江。从此“洗心绝欲, 一意归依, 以圣贤为必可期, 以群书为三十岁前必可尽读, 以一身为必能有立, 天下为必可为”^[4](第 112 页)。朱九江对康有为思想体系的形成和以后所走的道路起了很大的作用。

朱九江, 名次崎, 字子襄, 广东著名大儒。其学亦主融汉宋。他融汉宋之学“则在纳康成于朱子”^[5](第 640 页)。以宋学为主, 继承朱熹的圣人之道。宋学的主旨是“修身齐家治国平天下”, “明夫圣人体用以为政教之本”^[5](第 2 页)。理学家都以此为己任。在宋学中朱子与“陆王”对“格物致知”理解不同, “内圣外王之道”的修养方法也不同。朱子的宋学, 其事始于学, 要求穷义理, 而“陆王”的宋学, 其事始于心,

要求明德性。朱九江赞成朱子的义理之学,认为朱熹承继了孔子之大道,使孔子之道焕然大明。他教育学生说:“孔子之学……修身读书,此其实也。”“读书者格物之事也,……既不读书,何以致良知。”“读书者何也,读书以明理,明理以处事,先以治其身心,随而应天下国家之用。”又说“通经将以致用也。……学之无用者,非通经也。”^[6](第25-30页)朱九江为学之意非常简明地概括了“内圣外王”之道。圣人之学,内要修身,读书明辨义理,然后学以致用,推己及人,即实现外王。

康有为深深地带上朱九江传授的理学思想烙印,可从1891年他在长兴里讲学时的思想中得到印证。康有为在跟朱九江读遍了群书后,没有达到他所期望的目的,辞九江先生而入西樵山道观,读过佛书,并在西樵山遇见了张延秋,由此“尽知京朝风气,近时人才及各种新书,道、咸、同三朝掌故。”传入的西方新学,让康有为知晓了“外夷政事学术之异”,找到了学以致用的“归依之处”^[4](第114-115页)。

康有为为学没有脱离朱九江的影响,即宋学中的朱学的思想体系。在宋学中朱子与陆王都是以“仁”为修养的最高目标。朱子达“仁”的方法分为内外两面,“内的方法为居敬,外的方法为穷理。前者属于内心方面,为情意之涵养;后者属于外物方面,为智识之陶冶。前者由内而外,后者由外而内。内外合一,浑融同体,于是达于修养之极致。”^[7](第131页)即不但要修养心性,而且要通于义理。陆王一派达“仁”的方法则只是心的方面,“其心之仁本若是,其与天地万物而为一也”^[8](第359页)。只要尽我之心,便与天同,为学只是理会此,所以致良知即可。

康有为的修养方法和朱熹一样,达“仁”的路径为内外两面,因为他们都认为“实在”有两个世界。

朱熹认为:“天下之物,则各有所以然之故,与所当然之则。盖人心之灵,莫不有知,而天下之物莫不有理”。“所谓穷理者,事事物物,各自有了事物的道理,穷之须要周尽。”^[9](第1页)康有为说:“夫万物之故,皆有所以然之理,……学也者,穷物理之所以然,裁成辅相,人理之当然而已。”^[10](第172页)这与陆王心学认为心就是理,只有一个世界的“实在”是不同的。

康有为从属于朱熹的思想体系^③,并不等于康有为的修养方法与朱熹完全一样。他对“格物”的理解与朱熹不同,“格物致知”的方法也因时代不同而有所变化。梁启超说,19世纪末,在民族危机,国家积弱的情况下,国家政治形势的剧变,促成思想上的剧变。当时许多青年都提倡经世致用之学,其精神是“超汉学,超宋学”。“那时新思想的急先锋是我亲受业的先生康南海。”^[11](第29页)在提倡经世致用的风气下,康有为最早改造的是宋学“格物致知”的方法。康说:“近代大宗师,莫如朱熹,然朱学穷物理,而问学太多,流为记诵,王学(明)本心,而节行易耸,流于独狂,或专尚经制则少涵养,专重践履则少振拓。”^[10](第383页)这些先儒之学各有流弊,怎么能适应时代的需要,救今之弊,兴起人心,成就人才?康有为自己建立起一套“格物致知”的方法。

二、心性修养:借助显微镜验证

在中国儒家思想里有一种神秘的修养方法,由宇宙人生觉悟的“高低”来看人的修养境界。个人对于宇宙人生自觉了解的程度越高,境界就越高,其道德修养就越高,推之的仁爱之心就越广,仁德也就越大。觉识的深浅广狭可决定修养的程度^④。

对康有为来说,这一方法在没有显微镜之前,是一种别人无法理解,自己无以证明的学问。“虽使舜、禹、仲尼”圣人“证之,疑信半焉”。他说:“学者告人吾以天天为家,以地地为身,以人类为吾百体,吾爱之周之,血气通焉,痛痒觉焉,人必以为夸诞大漫不之信,……以学难验也。”^[10](第185页)

康有为在1884年看到显微镜后,从镜中“视虱如轮,见蚁如象”的放大现象里悟出“大小齐同之理”,转年“而学大定”^[10](第380页)。显微镜把实体和空间上的“大小齐同”直观地展现出来,使康有为意识到,在人的视觉里,蚁决不会是象,但借助工具就可以是象。如果有“缩大镜推之,今之以为天为大者,亦不知更有巨物以吾天为其血轮,为其微生物乎?”“知至大之外,尚有大者;至小之内,尚包小者。剖一而

无尽,吹万而不同。……盖知大小无定无尽也。”^[10](第 544 页)在他看来,显微镜验证了可以使心性达于不可思议的境界。如果有人要证实由心来悟觉宇宙,“欲其喻之,亦必尝一引镜焉”^[10](第 187 页)。他又联想到西方传入的光学知识“因电机光线一秒数十万里,而悟久速齐同之理”^[12](第 117 页)。他把自己既同恢廓宏大的宇宙相比,又和比自己小无数倍的微物相比,说:“天地生于无极之中,至渺小也,人生于天地之中,又渺小之至也。以为身则七尺,以为时则数十年,而又疾病困之,境遇限之,少嬉老衰,蚀之之,中间有为之日亦几矣。极其大者言之,我所以为千万年者,不有以为顷刻者乎?自其小者言之,我所以为顷刻者,不有以为千万年者乎?极其功业之大,不过数千里;极其名声之远,不过三千年,置于无极之中何如乎?”^[10](第 179-180 页)“故视天地甚小,而中国益小,视一劫甚短,而一身益短也。”^[10](第 544 页)自己在这种广褒无垠的宇宙中间,“既无大无小,无寿无夭,无长无短。”“无畔援,无歆羨,雅然无欲无事。”^[10](第 544 页)只有作为血气之伦而有觉知的“不忍人之心焉,以匹夫之力,旦夕之年,其为不忍之心几何哉?”于是就尽其心性,别无他求。他说:“有不忍人之欲,只知所就有限,故亦纵之。小则一家,远则一国,大则地球……”^[10](第 180 页)

显微镜像点金术一样,使康有为顿悟了许多道理,思想产生了飞跃。他摒弃了个人私欲,放眼于黎民疾苦。他说:“视民物颠连困苦,是皆与吾同生于天地者也。吾岂忍焉?……然因是一不忍之念,先不忍所生之国,而思救之。”遂以救国救民为己任,立一弘愿,“愿以身为蓐荐,使人寝处其上,溲溺垢秽之,吾无间焉,期有济于世而已。”浩然正气激发于胸,为国为民可杀身成仁。此时就是“梦中之心,醒时之心也;匹夫之心,天下万世之心也”^[10](第 381 页)。大我的人格齐于宇宙,“故天地我立,万化我出,宇宙在我,又何暇泥涂轩冕辂玉哉?”^[12]在民族危机的情况下,康有为以一介书生之力能同封建统治者抗衡,其内在力量就源于此。

三、化西为中:新质的“内圣外王”

根据朱熹理学体系,其“内圣”修养不仅是心与天地同,而且理要与天地同,这才是真正的知天同天。所以,在 1884 年康有为达到了自己的心性与天地同以后,就着手定这个范围内的人物之理。1885 年,“乃手定大同之制,名曰人类公理。”^[4](第 118 页)1886 年著《康子内外篇》,“说天人之故”^[4](第 119 页)。

康有为信奉的是“治国平天下”的圣人之道,他对世界的看法是中国传统的“天下观”。在儒家看来,“东海有圣人出焉,此心同也,此理同也;西海有圣人出焉,此心同也,此理同也;南海有圣人出焉,此心同也,此理同也,北海有圣人出焉,心同也,此理同也。”^[13](第 96 页)在寻求义理时,完全以天下同一为出发点,而非现代的国家、民族观念。康有为也认同此理。他说:“四州之祖莫不同也。”^[10](第 1039 页)又说“君臣之义无所逃于天地之间,凡人道所莫能外者乎?”^[10](第 183 页)西学不过是天下另一种过去不曾知道的学问,“义理之公”都是“因乎人心之自然,推之四海而皆准,则又何能变之哉?钦明文思允恭克让之德,元亨利贞刚健中正之义,及夫皋陶之德,洪范之三德,忠信笃敬,仁义智勇,凡在入道,莫不由之,岂有中外之殊乎?”^[10](第 1038 页)他以天下为一家,中国为一人,以人类为吾百体,以天下(世界)为己任。所以,他所穷究的义理是地球大通之后的“人类公理”。

康有为采用“公理”一词,是西方传入的几何学术语。他认为宋学中的所穷的“义理”与几何学中的“公理”有其相通之处,“凡天下之大,不外义理、制度两端。义理者何?曰实理,曰公理,因为它们都是实理。他说:“有实测之实,格致家所考明之实理也。”“有虚实之实,如出自几何公理之法,则其理较实。”^[10](第 276-278 页)不论是在实践中得到考察与明验的实测之实,还是实实在在存在着的虚实之实,皆是被科学或实践证明的真理,事物的客观规律,所当然之理。康有为就是本着“凡纪一事,立一说,必于‘实测’二字,确有可据”^[10](第 273 页)的精神,接受了几何学方法,制定人类公理。可能是不太熟悉、不太容易的原因,他著《人类公理》虽然开始于 1885 年,但最后完成则在上书言变法,走向“外王”的行动之后^⑤。

康有为与朱熹一样都认为事物有所以然之理。在理与其他事物的关系问题上,康有为与朱熹不同。朱熹认为,理是宇宙万物的基本,“惟其理许多,故物有许多,”做出那事,便是这里有那;凡天地生出那物,便是那里有那理。”“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地。若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了。有理,便有气流行发育万物。”^[9](第1页)总之,朱熹认为“理”在其物之先,存在于其物之上。

康有为用自然科学知识说明,“地之始凝也,外质为石,石质生水,湿气相蒸而苔生焉,苔生百草,百草生百木,百木生百虫,百虫生百兽……人独云清阳之质,既出生矣。”^[10](第13页)人是热、重力、光电的化合作用,由“原质变化而成焉”。^[10](第195-196页)他把“质”作为世界的本体,由此出发必然就是“人各分天地原质以为人”。既然人在自然本质上都是一样的,就应是“天地生人,本来平等”^[10](第290页)。康有为的看法同卢梭的“天赋人权”思想如出一辙。这种唯物主义自然观的确立,决定了康有为从封建士大夫向近代资产阶级知识分子的转变。

接着,康有为又把这一观点引到中国传统思想中人性善恶等基本问题上。康认为,人是享有物质的阴阳二气所生,其爱恶是质为之也。“其爱恶存者名为性,其爱恶发者名为情。”^[10](第174页)因此性情也同爱恶一样,都是“质为之也”。他说,人的这种爱恶的情欲是因为人的脑髓发育的结果,“人之有大脑小脑也,脑气筋之有灵也”。由于有了人脑,“合万亿人之脑而智日生,合亿万世人之脑而智益生,于是理出焉。”^[10](第196页)是理在物之中。其智越多,而爱恶的情欲愈多。他用进化论的观点说明,人脑这种物质产生的智与爱恶情欲的关系,智与理的关系,彻底批判了封建理学“兴天理,灭人欲”的禁欲主义思想。

理学家认为,“人之所以生,理与气合而已。”^[9](第28页)理与气合而成为具体的人,此气中之理,就是所谓性,所以性即理也。“人得于理而后有其性,得于气而后有其形。性为天理,即所谓道心也。因人之有气禀之形而起之情,……则皆为人欲,即所谓‘人心’也。人欲亦称为私欲。”^[9](第15页)天理为人欲所蔽,如宝珠在水中。因此要“穷天理,灭人欲”。

康有为对理学家观点专门进行了批驳,他说:“朱子谓天地之性,专以理言,气之性杂理气言之。未有此气,性却常在,气有不存而性却常在。虽其方在气中,然气自气,性自性,不相杂。……不知理与性皆是人理。”又说“不知理与性皆是人理人性,未受气之前,何谓性理耶。”^[10](第190页)他说明多种物质的现象和理的生成,“若积气而成为天,摩励之久,热重之力生矣,光电生矣,原质变地而成焉,于是生日,日生地,地生物。”产生人之后,“夫有人形而后有智,有智而后有理,理者人之所立。”^[10](第197页)所以“理”就是“人理”,没有什么“天理”。同样,人的性情是原质所具有,“凡为血气之伦必有欲,有欲则莫不纵之,若无欲则惟死耳”^[10](第180页)。其爱恶皆有智来,智是人脑这种物质产生的,因此“欲者,天也”。他与理学家“兴天理,灭人欲”观点相反,“盖天欲而人理也”^[10](第197页),将“兴天理,灭人欲”改为“灭天理而穷人欲也”^[10](第110页)。阐发了近代资产阶级人道主义,在此基础上定出十分激进的《人类公理》^⑥。

康有为定《人类公理》是在“合经子之奥言,探儒佛之微旨,参中西之新理,穷天人之蹶变,搜合诸教,披析大地,剖析今故,穷察后来”^[4](第117-118页)的基础上,超出了当时西方政治学说初入中国的水平。梁启超说康有为对当时西方的“政治哲学,毫无所及,而先生以其天禀学识,别有会悟,能举一以反三,因小以知大,自是于其学力中,别开一境界”^[14](第8页)。康有为的思想能超越西学传入中国的思想水平,一方面与他对于“前乎我者数千年之治教,吾辨考之而求之,存其是非得失焉;后乎我者数千年之治教,吾揣测而量之,听其是非沿失焉”^[10](第180页)的理论准备有关;另一方面是他采用了能“举一反三”的几何学方法,几何学给康有为穷究义理以一个科学的门径。

在做了很多限定和条件后,康有为模仿几何学的演绎方法确立了几条有关人和人性的公理,然后将这几条基本公理推及到夫妇、父母、子女、师弟、君臣、长幼、朋友等诸关系,以及人类社会所共有的礼仪政教之事。康有为确定的关于人和人性的公理是“人各分天地,原质为人”;“人各具一魂,故有知识,所

谓智也”；“人之始生，有信而无诈，诈由习染而有”^[10]（第 279 页）。从这些被视为当然之理的几条公理中，康有为推出了“人有自主之权”；“以平等之意，用人立之法”；“天地生人，本来平等”；“立一议院以行政，并民主亦不立”；“圣不秉权，权归于众”；“以兴爱去恶之法；重赏信罚诈之法”等等符合资产阶级的自由、平等、民主、博爱观念的法则，并推出了超越资本主义社会性质的法则。如：由“人各分天地原质为人”的公理，推及到“父母子女”关系，则定出这样的公法：“凡生子女者，官为设婴堂以养育之，照其父母所费之原质及其母怀妊辛苦之功，随时议成定章，先代其子女报给该父母。”^[10]（第 284-285 页）这种由官设育婴堂，消灭家庭，具有空想社会主义性质的思想，康有为后来在《大同书·己部·去家界为天民》中作了详细的论述。

四、“上书言事”：由“内圣”走向“外王”

康有为不是空言心性的理学家，他把穷理的过程看成是“讲求经世救民之学”^[12]（第 380 页）。他认为，“今天下博闻强识之士不少，患无知道者，尤患无任道者”^[10]（第 379 页）。他以“知道”、“任道”为己任，在早期大同思想中酝酿了他今后变法行动所要走的道路。

康有为探讨宇宙本体时，知晓了宇宙万物是由物质发展变化而生成的，因而确立了社会进化的观点。“上古之时，智为重，三代之世礼为重，秦汉至今义为重，后此之世智为重。”^[10]（第 192 页）在他“深思天人之故”后，又知事物发展变化之理，正像易卦中的《剥》则有《否》，《泰》则有《否》。“治乱相乘，有无相生，理之常也”。是事物的肯定和否定，决定着事物的产生、发展、消亡。“物理抑之甚者必伸，吾谓百年之后必变三者：君不专、臣不卑、男女轻重同，良贱齐一。”^[10]（第 190 页）然而六十四卦“终于《既济》、《未济》”，此一事既成，彼事犹未成也。这正像朱子所说：“看来天下事，终于不成，事何必求其成。”康有为由此理而推及到君子如何治理，“然君子之于治，欲其尽之也”，也是不可能的，“躁者不知察此，急于一时以赴事功，事功有天焉。”^[10]（第 171-172 页）这种进化观点是康有为改良变法的思想基础。他认为治理国家应该“明于时势，近于人心，顺而尊之，曲而致之。”法不变不行，凡法立之久则弊生，令行久而奸起，但是变又不能过激，“不能不依于势，无其势不能为也”^[10]（第 165 页）。他考辨古今中外审时度势，“以天子之尊，独任之权，一喜若日月之照临焉，一喜怒若雷雨之震动焉，卷舒开合，抚天下于股掌之上。……故居今日地球各国之中，惟有中国之势独能之。”^[10]（第 165 页）因“以其君权独尊也”。他认为中国皇帝具有“挟独尊之权，诚如阖闾之术”。即使人材之乏也不足患，风俗之失也不足忧，兵力之弱也不足虑，皇帝的至高无上的权力能移风易俗，“一二人谋之，天下率从之，以中国治强，犹如反掌也，惟此时之势为然”^[10]（第 166 页）。这一思想与康有为后来的变法策略即经光绪帝开创新制正为合节。

康有为修养的胸中“有道眇造化之迹，通神明之教”；其心性能于“气天宇合，变动形化，四通六辟，其运无乎不贯”，其方寸之心与万物同一，万物之理皆然于方寸之间，修己成圣。由于知道天下之理，也就能治理天下。因此要“粗迹为君师之事，该本末，恰度数”，使“生生之伦”都能“拨出幽暗而文明，照千万祀而若揭”。除非康有为这样的气魄和学识，“其孰能与于斯”^[10]（第 187 页）？这时他如禅者一大事，因缘出现于世，经世致用，采取了救国变法的行动。

1888 年康有为第二次进北京，“是时学有所得，超然物表而游于人中，倜傥自喜……”他“游西山，时讲求中外之事已久，登高极望，辄有山和人民之感。”^[4]（第 120 页）在改良派人物的支持下，呈递了近代历史上第一份变法的致皇帝书，成为倡导变法改制的第一人。

在《上清帝第一书》中，康有为向光绪皇帝陈言在穷理中得出的变通之理：“穷则变，变则通”。“夫治国之有法，犹治病之有方也，病变则方亦变，若病既变而仍用旧方，可以增病，而仍用旧法，可以危国”。希望清政府能自上而下改变旧法。他告诉清政府“今之时局……若知为前朝所无也”。所以要“官易新法以易之”。他说：“中国有人民之众，二帝三王所传，礼治之美，列圣所缔构，人心之固，加上皇太后皇上

仁明之德。何弱不振哉。”^[10] (第359-360页)这就是康有为酌今古之宜而得出的因其势、顺自然、施之宜的解救中国的办法,即像日本那样依靠开明的皇帝自上而下地改良变法。

总之,康有为在“慕先圣往贤之义,外度之天时人事,……内求之精神年力”之后,自喻为管宁、田畴、顾亭林,“不揣猥贱,妄上封事”^[10] (第381页)。于1888年上书前完成了自己“内圣”的修养,毅然决然地投入了中国现实的政治生活中,开始了变法维新的政治活动。因此康有为上书不是抱个人的目的,而是中国传统文化知识分子由“内圣”走向“外王”的表现。可以说,早期大同思想不仅为康的《第一次上清帝书》做了思想与理论准备,也为往后的变法行动奠定了基础。

康有为思想所以表现为理想与实际之两阙,与内圣外王思想体系有关。穷心物理,是穷天地之变,要“见其大者,”所以“思必出位”。而“外王”则是“行必素位,所以应人事之常”,他说:“生于今世及中国者,必循其时与其地之俗,而不~~違~~焉”^[10] (第545页),不能把修养中最高境界理想等于现实政治生活。正像梁启超所述:“是故其思想恒穷于极大极远,其行事恒践乎极小极近,以是为调和,以是为次第。”

通过对康有为上书渊源探究,还可以看到中国传统文化博采西方文化的特质,康有为以心有天下、义理不分中西之胸襟,惟求放之四海而皆准的气魄和态度对待外来文化,不但在当时对中国历史起着进步的作用,而且对当今全球化下的文化交流也有着积极的借鉴意义。

注 释:

- ① 萧公权认为1884—1887年是康有为进行乌托邦构想的时期,1888年开始,他走向实际政治的改革,中止了这种探索,1902年又继续这一构想,完成了乌托邦作品《大同书》(见萧著《理想与现实——康有为的社会思想》第40—41页)。学界一般称1884—1887年为康的早期大同思想时期,康自称著“人类公理”,但至今尚无存本。作者认为这一理论成果在康的《康子内外篇》、《实理公法全书》等早期著作中。
- ② 康说:“予小子六岁而受经,十二岁尽读周世孔氏遗文受经说及宋儒先之言。”见《礼运注序》。
- ③ 在康有为的早期著作中,康有为对朱熹、“陆王”都有看法,不仅没有“独好陆王”,而且有朱熹理学的痕迹。如他在《答朱容生书》中说“以仆言之,少受朱子,学于先师九江先生,~~謹~~ 笃谨。”又说“仆虽愚,于穷理之学,窃有一日之长”。(《致朱容生书》)后人以为康有为“独好陆王”,忽视了康有为的朱学根基,这样康著《人类公理》成了无源之水。
- ④ 康有为称谓“觉识”,冯友兰称为“觉解”,可参阅冯友兰著《三松堂学术文集·儒家哲学之精神》。
- ⑤ 在1888年以前,与早期大同思想有关的著作是《康子内外篇》,成稿于1886年至1887年间。康有为于1885年“手定大同之制,名曰《人类公理》”,1886年“又作《公理书》”。(《康南海自编年谱》)以上两部书至今皆无存本,仅有《万身公法书籍》的主要部分《实理公法全书》尚存。这是康1891年以后所著的手抄本,可能在综合以上二稿的基础上撰成。
- ⑥ 指我们能见到的《实理公法全书》。

[参 考 文 献]

- [1] 马忠文. 1888年康有为在北京活动探微[J]. 浙江学刊, 2002, (4).
- [2] 房德邻. 论康有为1888年上书[J]. 浙江学刊, 2003, (4).
- [3] 萧公权. 近代中国思想人物论——社会主义,理想与现实——康有为的社会思想[M]. 台北:时报文化出版事业有限公司, 1985.
- [4] 康有为. 康南海自编年谱[A]. 中国近代史资料丛刊·戊戌变法:第4册[Z]. 上海:神州国光社, 1953.
- [5] 钱 穆. 中国近三百年学术史[M]. 北京:中华书局, 1984.
- [6] 简朝亮. 朱九江先生年谱[M]. 清光绪三十二年刻本.
- [7] 周子同. 周子同经学史论著选集[M]. 上海:上海人民出版社, 1983.
- [8] 王阳明. 传世藏书,诸子6,大学问:卷26[M]. 海口:海南国际新闻出版中心, 1996.
- [9] 朱 熹. 传世藏书,诸子5,朱子语类:[M]. 海口:海南国际新闻出版中心, 1996.
- [10] 康有为. 康有为全集:第1卷[M]. 上海:上海古籍出版社, 1987.
- [11] 梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 北京:中国书店, 1985.

- [12] 康有为. 戊戌轮舟中绝笔书及戊午题跋后[A]. 中国近代史资料丛刊·戊戌变法: 第 1 册[Z]. 上海: 神州国光社, 1953.
- [13] 肖 父. 中国哲学史: 下[M]. 北京: 人民出版社, 1986.
- [14] 梁启超. 康有为传[A]. 中国近代史资料丛刊·戊戌变法: 第 4 册[Z]. 上海: 神州国光社, 1953.
- [15] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第 42 卷[M]. 北京: 人民出版社, 1979.

(责任编辑 桂 莉)

Origin of KANG You-wei's Memorial Submitted in 1888

JIA Xiao-hui

(Department of Social Science, Tianjin University, Tianjin 300072, China)

Biography: JIA Xia-hui (1954-), female, Doctor of History, Professor of Department of Social Science, Tianjin University, majoring in modern cultural history.

Abstract: The memorial submitted in 1888 by KANG You-wei has a close relation with his early Utopias thought. Kang's theory structure, which is traceable from the Neo-confucianism in the Song and Ming dynasties of Zhuxi, is "improve the inside ethics to be a sage and administer the country in high principle". Following Zhuxi's theory, he divides "cultivating" into two fields: one is the inside cultivation of moral character, which evokes his passion to devote for the country; the other is pursuing the universal truth and principles to run a country, which is theoretically prepared for the political reform. The premier process from "internal saints" to "external kingcraft" is the *First Memorial to the Empire of Qing Density*.

Key words: KANG You-wei; early utopias thought; internal saint and external kingcraft; *First Memorial to the Empire of Qing Density*