

“文明移植”论与康有为后期思想的转向

朱 忆 天

摘 要:流亡时期的康有为,确立了“文明移植”观,它强调文明绝不是一个地区、一个民族的专有产物,任何文明的繁盛,都是与外部碰撞交流之结晶。由此,康有为断言近代欧洲文明之崛起,并无秘诀可言。只要引进“外来文明的积极因素”——“物质”之学,中国的迅速崛起,亦非难事。通过提升“物质”的地位,康有为力图突破“中体西用”论的坚硬框架,另一方面,康有为又割裂“物质”与道德哲学,拒绝以“物质”标准来评判文明社会的优劣,更倾向于中华文明在精神领域的优位性。由此,在世界文明多样性与中华文明中心主义之间,难以完成其理论的整合性,这也成为解读流亡时期康有为思想从“革新”转向“保守”的关键所在。

关键词:康有为;“文明移植”;“物质救国”;中体西用

1898年9月“百日维新”失败,康有为被迫流亡海外,直至1913年11月方才归国。康有为回国后,曾请著名篆刻家吴昌硕刻过一枚印章,上面写道:“维新百日,出亡十六年,三周大地,游遍四洲,经三十一国,行六十万里。”这二十七个字,生动地概括了其游遍世界的丰富阅历。

逃亡期间,康有为的思想发生剧烈转向,钱穆指出:“……则长素主张变法之极端激昂,居可见矣。乃自戊戌出亡,辛亥归国,而其思想乃以极端守旧闻。”^①变法运动时最具革新精神的他,一变而为保守派的重镇。并且,由于这种保守的气质,也让他在中国的政治舞台上失去了耀眼的光芒,这构成了迄今为止康有为后期思想研究的主流视角^②。

钱穆十分留意流亡前后康有为思想走向的“两极端”现象,后他读到康有为的部分欧洲游记,方觉康有为思想“两极端”的真正原因在于游历欧洲:“南海早年,实为欧洲文明之讴歌崇拜者,其转而为批评鄙薄,则实由其亲游欧土始……故曰:南海思想之激变,实以欧游为转纽也。”^③

可能是因为接触到的康有为的游记所限,当时钱穆仅仅注意到了康有为的欧洲游历,但事实上,流亡后的康有为,漫游世界各国,不仅考察了欧洲各国,写下了《意大利游记》(1904)、《德国游记》(1904)、《英国游记》(1904)、《法兰西游记》(1905)、《西班牙游记》(1907)、《葡萄牙游记》(1907)、《补法国游记》(1907)、《补德国游记》(1907)、《希腊游记》(1908)、《补英国游记》(1909)等,也到过美国、

作者简介:朱忆天,华东理工大学人文科学研究院教授(上海 200237)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究一般项目“迈向近代国家的探索——康有为后期思想体系研究”(11YJA770076)、国家社会科学基金重大项目“推动物质文明与精神文明协调发展研究:10年来文明城市创建的理论、实践与制度构建”(15ZDC007)子课题“推动物质文明与精神文明协调发展新视域:创建文明城市理论与缘起研究”的阶段性成果。

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第753页。

② 从革新的变法派到保守的保皇派,指出康有为前后期思想之矛盾性、两面性的学者有很多,具有代表性的有:钱穆《康氏思想的两极端》(《中国近三百年学术史》第十四章);[日]小野川秀美《清末政治思想研究》(东京:みすず书房,1969年)等。

③ 钱穆:《中国学术思想史论丛》第8册,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第369—371页。

日本等新兴国家,还实地考察了印度等走向衰落的古典文明国家,留下了颇具影响的《印度游记(1901)》等。值得一提的是,即便在欧洲的游记中,康有为也是纵横挥洒,极其注重历史文明的比较研究,涉足领域包括欧洲、南、北美洲、中国、印度、阿拉伯世界等。正是在流亡海外的过程中,康有为逐步形成了恢宏的“文明移植”观。在康有为看来,欧洲文明的发展史,或者说欧洲文明的世界扩张史,实际上就是一部全球性的文明移植史、文明交流史,他最终得出这样一个结论:“凡文明之物必有自来,不能以一国尽创之。”^①这一观念,对康有为后期思想的变化、转型,起到了巨大的推动作用。

遗憾的是,康有为流亡时期形成的“文明移植”观,长期以来未能引起学界的重视,这涉及多种原因:一是康有为本人没有专门针对“文明移植”展开系统论述,其想法散见于游记等文献的各个角落,显得零碎而没有条理;二是康有为的一系列游记,在相当长的时期内,未能系统整理、出版,藏于深阁之中,很少有人能通读他的全部游记;三是康有为后期思想被贴上“保守”的标签,受到“冷落”。康有为死后不久,胡适替美国《社会科学大辞书》(*Encyclopedia of Social Sciences*, 1932)写过“康有为”一节,但只是写了康有为领导变法运动及他的大同学说等,只字未提他流亡之后的思想。稍后,王森然著《近代二十家评传》^②,杨荫深编著《中国学术家列传》^③,也只写到《大同书》为止,对康氏后半生的海外活动,鲜有涉足。连康有为后期诸多重要的政论文章都被忽视,自然很少有人能静下心来,关注、研读、把握其游历世界所迸出的思想火花。

对康有为“文明移植”观有所涉及,并肯定其价值的,当推台湾学者徐高阮,他这样指出:

有为在鉴赏中看到了欧洲文明在近代的突起,于是领会了历史书所说的欧洲因十字军战争输入东方文明才有文艺复兴。这也就是得了文明移植的观念:文明种种因素是由具体的种种历史条件在一定地域造成的;这些因素,单个的或相连的,又可以赖种种具体的历史条件而传入另外的地域,促成新的文明。……文明移植在有为不只是一个历史的题目。这个历史的看法使有为看出一个民族尽有采取文明一种或多种因素的具体机会,一个一时或长期落后的文明尽有赖采取外国因素而突起猛进,后来居上的机会。欧洲在十二、三世纪以后才有“精巧之物”,而终于“以制造、物质之精横掩大地”,就是赖文明移植而后来居上的实例。^④

徐高阮明确点出了康有为的“文明移植”观,并有意识地将之与康有为的“物质之学”相连,这种研究取向值得肯定,但徐高阮的研究,仍有两点不足:第一,他仅仅截取了十字军东征这一段历史时期的“文明移植”,而事实上,康有为从古希腊罗马、印度文明、中华文明、阿拉伯文明等碰撞交汇、跌宕起伏的世界性恢宏视角出发,纵横几千年,全面论述了“文明移植”的历史进程,这种博大气势和内在逻辑结构,徐高阮显然未能把握住;第二,徐高阮虽然对“文明移植”进行了“点题”,但未能全面展开论述,也未能将“文明移植”论置入康有为后期思想的核心框架中,从而失去了进一步探讨康有为后期思想变化的可能性。

考察康有为欧美乃至印度等国的游历过程,深入挖掘其在各国游记中所体现出来的思想变化,进一步梳理“文明移植”论的内在思想发展脉络,或许是究明康有为后期思想转向深层根源的关键所在。

一、康有为的“文明移植”论

在康有为所撰的各国游记中,随处可见他对“文明移植”的阐释,并显示出鲜明的历史层次性和递进性。

① 康有为:《葡萄牙游记》(1907),姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第8卷,北京:中国人民大学出版社,2007年,第312页。

② 王森然:《近代二十家评传》,北京:杏岩书屋,1934年,第121—150页。

③ 杨荫深:《中国学术家列传》,上海:光明书局,1948年,第483—485页。

④ 徐高阮:《戊戌后的康有为——思想的研究大纲》,《学术研究》1988年第1期,原载《大陆杂志》1971年第7期。

康有为确认,欧洲文明源于古希腊和罗马文明,“虽彼雅典之文明,亦不过比我今数县,而四面临海,舟船四达。其时南若埃及、腓尼西亚,东若巴比伦、叙利亚,皆文明久启,商市互通。地既不远,希腊人士得以游学探险,虚往实归,采各国之所长以文其国”^①。康有为认为,雅典的辉煌,源自其“四面临海”的特殊地理环境,这种环境,令其胸怀开阔,与外界互动频繁,有“采各国之所长”的天然优势,确立了“文明移植”之可能性。

康有为进一步指出:“(罗马)惟灭希腊后,雅典之文学、政法、美术渐输入之,故法律、文艺渐有可观。而希腊本集埃及、巴比伦、亚西利亚建筑、雕塑之长者,罗马人亦师之。故王宫、公室、神庙、浴堂、技场、园囿,皆极天下之壮丽,亦以敌财为之。”^②也就是说,罗马文明的崛起,并非另起炉灶、自成体系,而是继承了希腊文明的精髓,是汲取希腊文明成一统的必然产物。

罗马帝国之后横空出世的波斯帝国,在康有为看来,更是汇聚了五大文明之巨大能量:“波斯之立国,以武事而兼以文艺,与罗马痛,故能日辟百里,然既合并诸文明国之一统,又东商印度,西侵希腊,凡二百年,则其文明之业,必有灌输而互进者矣。……此为西方第一期开辟之一统大国,其汇合埃及、巴比伦、腓尼基、巴勒斯坦、波斯五文明国之泉流而为大流。”^③

公元前4世纪,位于希腊北部的马其顿帝国崛起,迅速征服波斯、小亚细亚、埃及等地,一度还南下侵入印度,在印度河谷建立了两座亚历山大城。亚历山大的东征,开辟了东西方的贸易通路,东方城市出现了优美的希腊式雕塑和建筑,东方的天文学和数学知识亦传入希腊,丰富了欧洲的知识宝库。对此,康有为这样分析:

马其顿亚历山大灭波斯,而进及印度,都于尼比伦,而杂糅波、希之文化。以其为欧人也,尤藉藉于人口。此为西方第二期之一统大国。夫希腊之突出于欧洲也,山岳耸峙,分为十二。雅典以商立国而成民政,斯巴达以兵立国而成大同;政体离奇,学艺妙发。波斯之君政、邮传、道路、兵律,希腊之民政、哲理、雕刻、画乐,皆为特出。又汇合埃及、巴比伦、腓尼基、巴勒斯坦诸文明之源泉,而更成大流。夫汇流多则水大,汇流小则水细。以此而言,谁能比于此五海三洲之片土耶?^④

康有为明确将波斯帝国、马其顿帝国定位为“西方第一期开辟之一统大国”、“西方第二期之一统大国”,强调东西方文化交流、各民族之间互通融合的重要意义。

康有为对“文明移植”的论述,并未就此停步。沿着历史发展的脉络,康有为进一步指出:“摩诃末之创业于麦加也,合并君师而一之,西并西班牙,东吞印度,南控北非,北尽里海,中据君士但丁,交通中国,而开阿剌伯文明之业,恢恢乎二万里之大国,跨大海大陆而成新治教之大国。盖兼印度、波斯、罗马、中国之文明而尽有之,盖大地古今之文明至阿剌伯而尽集其大成,以组织新政教也。”^⑤

在康有为看来,阿拉伯帝国的兴起,是“大地古今之文明”的集大成。正因为如此,欧洲虽经历了中世纪的黑暗岁月,但作为欧洲文明源流的古希腊和罗马文明,依托“文明移植”,在阿拉伯地区很好地保存下来。康有为这样指出:“在四百年前,欧洲当中世黑暗之时,全欧各国皆无学校,惟僧领其教权,欧人几无识字者。以柏拉图、亚里士多图哲学之精深,而欧土已无其书,至假十字军之力从阿剌伯而得之,重译而后通之,况其他乎?”^⑥

在这里,康有为要强调的是,近代欧洲文明是通过十字军东征导入东方文物而得以复兴的。康有为描述说:“阿剌伯自摩诃末后,文明大启,久与中国、印度交通,收集其华实,天文、地舆、物质、算

① 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第380页。

② 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第387页。

③ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第404—405页。

④ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第405页。

⑤ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第406页。

⑥ 康有为:《恶士弗大学图记》(1904),《康有为全集》第8卷,第109页。

学,皆分设科于学校,甚盛。十字军屡起,乃大转输其学术物巧以入于欧。玻璃亦自是入,筑室法亦得而效法之;画理、词诗皆有感益……中国之丝、帛、麻、苧、棉、蔗、梅、桑,皆假道阿剌伯而入欧。……故九次无功,而东方文明皆赖十字军多次以输入,欧土文明曙光实自是启明。今遍观欧土各国博物院,皆于十二、三纪后乃有精巧之物,可以观欧人进化之序。而今者欧人以制造物质之精,横掩大地;孰知其原因,则十字军之累败启之。”^①

康有为由此断言:“十字军用兵凡九次,绵百五十年,死人二百余万,可谓欧亚之交第一大事矣。”^②尽管十字军东征打击了当时可能是全球最强大、最具活力的穆斯林世界,但它又是一个关键的起点,十字军东征推动欧洲从一个黑暗的孤立时代走向近代世界,阿拉伯数字、代数、航海罗盘、火药和棉纸等,都是在这一时期传入西欧,这为欧洲文艺复兴的掀起,奠定了坚实的基础。

在分析欧洲近代文明通过碰撞、交汇、移植走向兴盛这一历程的同时,康有为站在世界文明交流史的高度,以欧洲近代文明的发展为参照系,开始有意识地聚焦印度文明和中华文明,深入分析其从鼎盛走向衰败的深层原因。

康有为极为关注印度悠久的历史:“印开化在六千年前,欧洲人种且自印度移出,十进之数学则希腊自印度传来,其教化之早,四千年前已有婆罗门四韦陀矣。”^③他高度赞赏印度文明:“若谓文学、工艺中国独美,以此夸比于印度,抑可谓过班门而弄斧也。文学、工艺,尤印度所擅长也;其哲学、物理学、道德学、论理学、声学、诗歌文章,为大地文化最古,今欧人已译其书数百种矣。……吾审英人及波斯、亚喇伯造句调音,皆出印度。除中国外,大地无不师印文者矣。……至其工艺,尤为冠绝大地。其建筑之精工伟大,间架奇诡,皆为中国梦想所未到。”^④

但有一个问题一直困扰着康有为:曾经取得如此辉煌成就的印度文明,为什么到了近代会逐步走向衰败呢?康有为认为:一是政治体制之问题。印度人分省自立,一盘散沙,在体制上缺乏凝聚力,容易被各个击破:“吾居印度久,粗考其近世史,乃得其所以致亡之由,即诸子所日慕之望之自立也。”^⑤这一认识,也构成了康有为坚持君主立宪、反对革命,力主中国必须保持大一统格局的立足点。二是印度人极端推崇宗教之道德,不讲求物质的力量,因而难以抵抗欧美列强的侵略:“夫以印度之民,爱及虫蚁,终日讽经拜祷,不尚武争,故二千年来,累灭于外族,则道德之鞭辟太深,仁厚逊让之俗太甚所至也。”^⑥这种判断,也是触发流亡时期康有为提倡“物质救国”思想的一大动因。

除了这两点之外,康有为认为还有一点至关重要——印度文明未能从其他文明中汲取养分,最终导致其发展活力的丧失:“夫物相杂谓之文,物愈杂则文愈甚。故文明者,知识至繁、文物至盛之谓。支那之文物无所加于印度,故印度之智慧不增,至今手食地坐,衣无缝衣。”^⑦康有为得出结论:“印人之地产工艺,百物已足,无取资于中国者,而中国人则多取资于印度。其胜负优劣,不待论矣。”^⑧康有为似乎是要向世人证明这样一点:印度文明在近代走向衰亡,而中华文明尚存活力,两者出现这种差距,关键就在于中国汲取了印度文明的部分精华,而印度文明则未能从中华文明中获得任何补给。

在观照了中华文明和印度文明的这种发展差别后,康有为又进一步对比了中华文明与欧洲文明的发展差别:

① 康有为:《法兰西游记》(1905),《康有为全集》第8卷,第173页。

② 康有为:《法兰西游记》(1905),《康有为全集》第8卷,第173页。

③ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第340页。

④ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第341页。

⑤ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第334—335页。

⑥ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第66页。

⑦ 康有为:《印度游记》(1901),《康有为全集》第5卷,第509页。

⑧ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第342页。

夫此土(欧洲——引者注)既有埃及、巴比伦之南北源泉,已大怪矣。而东大陆则突出波斯,西大海岛则突生希腊,有无穷之推广,实为地势之奇特致然。若我国则只中原独有文明,此外北之匈奴,西之羌胡,南之闽、粤、交、滇,东之朝鲜、辽东,皆夷蛮之俗,犹在野蛮,于我文明毫无所助。三吴开于泰波,朝鲜开于箕子,辟国至古;然只推广中原之文明,未能有分毫之创立。……又彼(欧洲——引者注)通印度,在于周世;我通印度,乃在六朝。夫以印度之文明输于我者在千年之后,输于彼者在千年之前;故我与印度自作自生,无分毫之外助。^①

康有为认为,因地理位置优越等,欧洲文明得以博采各文明之所长,而中国虽有灿烂之中原文明,但周边多为“夷蛮”,故“未能有分毫之创立”,另外,欧洲与印度的交流,在于“周世”,而中国通印度,则“在六朝”,两者的时间差达千年。更为关键的是:“惜二千年之游印度者既极寡,或有其人,皆佛法之裔,仅传佛之经典,而于印度之政俗、婆罗门及诸教之瑰异,皆不及考。举印度至古之文明而委弃不收,此则二千年来最可叹惜痛恨之事也!”^②康有为想要说明的是,印度在六千年前就已开化,后虽其佛教思想流入中国,对中华文明产生了巨大影响,但也仅限于此而已。康有为对中国失去与印度文明全面交织碰撞的机遇而痛惜不已。

通过以上的对比研究,康有为为印度文明的颓败、中华文明在近代的一时落后,找到了理论之依据。依托这种“文明移植”观,令康有为认识到了世界文明的多样繁杂性,并明确了一点:任何文明的繁盛,都是与外部碰撞交流之结晶,换句话说,欧洲近代文明的崛起,并非闭门造车的产物,它没有先验之特权。同样,按照这种逻辑的推演,中华文明亦称不上世界文明的中心存在,而只不过是世界文明长河中的一朵浪花而已。

印度古典文明的繁盛,令康有为深刻意识到,中华文明绝非当仁不让的世界第一:“夫印度者,大地之骨董,教俗、文字、宫室、器用至古,为欧美文明祖所自出,文明所关至大也。”^③“以吾所游大地几遍,风俗之职仁厚者,应以印度为冠焉。……如以道德论文明也,则吾断谓印度之文明,为万国第一也。”^④康有为断言:“故以开化之早,则逊于印度;若言教学文明之盛,则益不若印度远矣。”^⑤康有为承认印度文明为“万国第一”,这一论断,可谓石破天惊,在新的理论层面上给予“天朝迷梦”以猛烈之一击。

长期以来,在华夷认知框架下的中华文明,一直被视为天下第一、全世界普遍之公理。不仅仅是洋务派,即便是早期变法派代表人物王韬、薛福成、郑观应等人,也深陷这种“情结”之中。尽管他们坦承中国积弱这一严峻现实,主张不仅要学习西洋的机器、技术,还要积极地导入西洋的教育制度、议会制度等;但另一方面,他们又深信:来自西洋的器物、学问、制度,绝非西洋人发明,它们的源头,来自“古”中国。他们确信这样的神话:秦代的儒学知识阶层,因为残酷的压制政策而选择逃亡,通过他们的传播,中华深邃的思想流向西洋,并造福西方。由此,他们高度颂扬唐虞三代,并将唐虞三代视作是最高道德理想与价值所在。

王韬在提倡“变法”时,表示“盖天既合,地球之南,朔东西而归于一,亦必化天下诸教之异同而归于一源”,确信“数百年之后,道必大同”^⑥。郑观应则说:“由强歧霸,由霸图王,四海归仁,万物得所,于以拓车书大一统之宏规,而无难矣。”^⑦薛福成更是对中国传统文化之复兴充满自信:“孔子之

① 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第405页。

② 康有为:《印度游记》(1901),《康有为全集》第5卷,第509页。

③ 康有为:《印度游记》(1901),《康有为全集》第5卷,第509页。

④ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第66页。

⑤ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902年),《康有为全集》第6卷,340页。

⑥ 王韬:《弢园文录外编(选录)·变法(上)》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,上海:神州国光社,1955年,第132页。

⑦ 郑观应:《盛世危言(选录)·道器》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,第44页。

教,则如日月经天,阅万古而益明。欧亚诸洲,不与中国相通则已;通,则其教未有不互行者。余是以知耶稣之教之将衰,儒教之将西也。”^①在这种论证逻辑之下,他们乐观地预言:通过以唐虞三代为理想的“复古式改革”,在遥远的将来,必能出现奠基于传统儒学之上的世界单一政府。

日本学者手代木有几针对早期变法派的这种思维定式,曾这样点评:华夷的世界像虽然被限定在“古”代,但华夷的世界像本身,并没有解体,而是融入到他们思想的深处,继续发酵、作用。换言之,通过将华夷的世界限定于“古”代,反而缓解了其在近代西洋文明强力冲击之下的尴尬境地,令其获得某种稳定性,并投影于未来。对早期变法派而言,华夷的世界像虽然无法以现在时继续存在,但至少可以在过去形及未来形中持续存在下去^②。

但是,这种中华文明优位性的乐观主义判断,其背后的保障究竟又是什么呢?在西洋近代文明猛烈冲击和压迫的背景之下,康有为显然意识到,这种理论框架已经很难自圆其说,时代迫切需要新的理论支撑点。康有为在流亡时期提出“文明移植”论,力图站在世界文明发展的宏观基点之上,通过强调世界文明的多点产生、碰撞互动,从根基上摒弃西洋文化的“古”中国起源论,进而冲击根深蒂固的华夷构造体系。这种构思,可看作是康有为在新世纪降临之初对早期变法派理论构想的一种崭新回应,较早期变法派而言,康有为的这种认识,更多了一份清醒的现实感。

二、“文明移植”视角下的“物质救国”论

为了进一步补充和完善“文明移植”论的构想,并作为“文明移植”论的思想延伸,康有为在几乎同一时期抛出了“物质救国”论。流亡海外的康有为,一方面,亲眼目睹了西方世界凭借物质力量创造文明的奇迹,另一方面也看到了印度等国空谈哲学、赤手空权抗击侵略的悲壮与无奈,更进一步认识到了物质、经济力的重要性。1904年,康有为开始写作《物质救国论》,内分《彼得学船工》、《论欧洲中国之强弱不在道德哲学》、《论中国近数十年变法者皆误行》、《中国救急之方在兴物质》、《论欧人之强在物质而中国最乏》、《论今日强国在军兵、炮械,其本则在物质》、《实行兴物质学之法在派游学延名匠》等20多个章节,逐渐形成了“物质救国”的观念。

康有为的“物质救国”思想,从提出之日起,就引发了激烈争论。就连同时代的康有为的亲友、弟子等,亦对“物质救国论”颇有微词。康有为将物质放到“救国的急药”的重要位置之上,黄遵宪对此非常冷淡。1905年1月,黄遵宪在写给梁启超的信中,针对康有为“中国能精物质之学,即霸于大地”“原不必遽争民权”的主张,明确指出:

近得南海落机山中所发书……惟此函所云中国能精物质之学即霸于大地,以之箴空谭则可,以此为定论则未敢附和也。渠谓民主革命之说在今日为刍狗,在欧洲则然,今之中国原不必遽争民权,苟使吾民无政治思想,无国家思想,无公德,无团体,皮之不存,毛将焉附,物质之学虽精,亦奚以为哉?^③

在黄遵宪看来,不是康有为的“物质救国”,而是梁启超的《中国之武士道》、《中国国债史》,才是“救世的良药”。康有为在写完《物质救国论》后,将原稿送至上海广智书局,但书局负责人梁启超难以苟同康有为的观点,将其长期搁置,导致此书直至1908年2月方才出版。1919年该书再版之际,康有为仍愤愤不平:“当吾昔欲发布此书时,吾门人梁启超以为自由、革命、立宪足以爱国,深不然之,搁置久不印刻,宜国人之昧昧也。”^④

康有为的“物质救国”论,长期不为人所理解,但如果将之放在“文明移植”论的框架之中重新审

① 薛福成:《薛福成日记》“光绪十六年三月十五日”条,长春:吉林文史出版社,2004年,第539页。

② [日]手代木有几:《嚴復における尚古主義と世界像の変容》,东京大学中国社会文化学会:《中国——社会と文化》第5号(1990年)。

③ 黄遵宪:《致饮冰室主人书简》(1905年2月21日),陈铮编:《黄遵宪全集》(上),北京:中华书局,2006年,第457页。

④ 康有为:《物质救国论后序》,蒋贵麟编:《康南海先生遗著汇刊》第15册,台湾:宏业书局,1976年,第9页。

视,则诸多疑点可迎刃而解。康有为在《物质救国论》(1904)序文中,首先回顾了中国自洋务运动以来在摸索振兴之途中所走过的“弯路”:

当同光之初,曾文正、李文忠、沈文肃诸公,草昧初开,得之太浅,则以为欧美之强者,在军兵炮舰,吾当治军兵炮舰以拒之,而未知彼军兵炮舰有其本也。至乙未东败之后,知之渐进,以为欧美之强在民智,而开民智在盛学校也。于是十年来,举国争事于开学矣。至戊戌之后,读东书者日盛,忽得欧美之政俗学说,多中国之所无者,震而惊之,则又求之太深,以为欧美致强之本,在其哲学精深,在其革命自由,乃不审中国病本之何如,乃尽弃数千年之教学而从之。^①

康有为对当时中国进步缓慢的原因,进行了反思,在他看来,近代中国的一系列探索,归根到底,均未能认识到物质产业对人类社会历史的发展所引起的划时代影响。康有为敏锐地观察到:在新世纪的转折点上,工业文明的时代已经到来,在这样一个日新月异的时代,社会生产力飞速发展,海外市场不断扩大,世界已逐渐连为一体。一方面,中国已不可能像以前那样,与世隔绝,闭关自守。另一方面,如果不及时发展近代机器工业,中国必将在国际竞争中无立足之地。基于以上认识,康有为不惜笔墨,对“物质”大唱赞歌:

以吾遍游欧美十余国,深观细察,校量中西之得失,以为救国至急之方者,则惟在物质一事而已。物质之方体无穷,以吾考之,则吾所取为救国之急药,惟有工艺、汽电、炮舰与兵而已,惟有工艺、汽电、炮舰与兵而已!^②

若以立国御敌乎?强军富民乎?则一切空论之学皆无用,而惟物质之为功。然则今日救国之术,惟有急急专从事于物质工学之事斯已耳。^③

但以一国之强弱论焉,以中国之地位,为救急之方药,则中国之病弱非有他也,在不知讲物质之学而已。^④

然则吾国人之所以逊于欧人者,但在物质而已。物质者,至粗之形而下者也,吾国人能讲形而上者,而缺于形而下者,然则今而欲救国乎?专从事于物质足矣。^⑤

夫势者,力也,力者物质之为多,故方今竞新之世,有物质学者生,无物质学者死。^⑥

康有为此断言:“以无物质之媒介桥航,则此文明有如绝流断港,不可至也。故道德之文明,可以教化至也;文物之文明,不可以空论教化至也。物质之学,为新世界政俗之源本,为新世界人事之宗祀。不从物质学措手,则徒用中学之旧学,固不能与之竞,即用欧美民权、自由、立宪、公议之新说,及一切法律章程,亦不能成彼之政俗也。”^⑦

太平天国运动之后,中国的改革阶层在维护“中体”的前提下,开始导入欧美的科学技术,并派遣留学生,设立翻译局,希冀通过技术立国,实现清王朝之复兴。但中日甲午战争的惨败,令“中体西用”论的局限性和内在破绽暴露无疑,康有为认识到,光靠引入欧美的科学技术和洋枪洋炮,这条路是走不通的。基于这种反思,变法运动时期的康有为积极主张全方位的政治改革,这构成其最优先关注的课题。“物质救国”论再一次将重心移到产业振兴领域,绕了一圈,似乎又回到了洋务派出发的基点,这可能就是梁启超、黄遵宪等人难以苟同的原因。正是有了这样一层铺垫,流亡时期的康有为,突然打出“物质救国”的旗号,确实给人一种唐突之感。

从“政治救国”论转向“物质救国”论,这不能不说是康有为流亡时期的一大思想“断裂”。但是,

① 康有为:《物质救国论·序》(1904),《康有为全集》第8卷,第63页。

② 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第71页。

③ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第82页。

④ 康有为:《物质救国论·序》(1904),《康有为全集》第8卷,第63页。

⑤ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第67页。

⑥ 康有为:《物质救国论·序》(1904),《康有为全集》第8卷,第63页。

⑦ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第84页。

如果将“物质救国”论置于“文明移植”的框架中,可以发现,康有为实际上是站在一个新的理论平台上,在表述自己主张的同时,谨慎地与前人的思想划清界线。在“文明移植”论的探讨中,康有为发现:文明绝不是一个地区、一个民族的专有产物,文明唯有在汲取、交流、碰撞的过程中,才能发展、壮大。即便欧洲文明近代领一时之风骚,但它亦有中世纪断层之黑暗一页。因此,一个一时落后的文明,不必气馁,不必绝望,只要正确定位,清醒认识到自身的不足,并认真摄取外来文明的积极因素,便可在短期之内突飞猛进,后来居上。基于这种认识,康有为关注的焦点,或者说要集中论证的是:中国缺乏的“外来文明的积极因素”,究竟是指什么?康有为断言,所谓“外来文明的积极因素”,最重要、最紧迫的就是“物质之学”。由此,康有为一改变法运动时期政治变革最优先的立场,转而视“物质”富强为第一要务。期待依托“物质”的超常规引进,助推中华文明的再度复兴。很显然,“文明移植”论的理论视角,为“物质救国”论提供了一个坚实的论证基石。

更需要指出的是,康有为的“物质救国”论,并不仅仅停留于“物质”论事,它有着更具哲学意味的指向性,它最大的指向目标,便是“中体西用”论。“中体西用”论是将西洋的科学技术、政治制度视为形而下的“器”,与之相对,将中国的伦理纲常视为形而上的“道”,著名的论述如:“如以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术,不更善之善者哉”^①,“今诚取西人器数之学,以卫吾尧舜、禹汤、文武、周孔之道”^②等,“体”和“用”在这里被解释为事物的本体与事物的功用,或者说是“道”和“器”,《易传·系辞上》的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”可谓其构想的根源所在。“中体西用”论者希望通过引进西洋近代的机器、技术、学术、制度等“西用”,致力于守护、补强以维护传统秩序“三纲五常”恭顺伦理为核心的体制教学,同时,以“西用”为手段,推动“中体”成为全世界普遍的公理。

但是,“中体西用”论者必须直面这样一个问题:统一世界的“公理”(中体)在中国,而西洋的器物,只能算是低层次的“用”,既然是低层次的“用”,那么,是否有必要积极摄取呢?面对这一难题,“中体西用”论者或主张西洋学问的源头在中国,或依托将西洋的外来之物与中国传统的固有之物挂钩起来的“附会论”,在“古已有之”、“礼失而求诸野”等口号之下,将需要摄取的西洋思想和器物,统统归入中国传统学术的库存目录,从而证明其引入的合理性、正当性。

中日甲午战争之后,“中体西用”论的思想体系遭受重创,其理论整合性遭到了前所未有的挑战。西洋学问的源头在中国的现实依据是什么?对“附会论”而言,二千年以前的中国传统经典,又如何能够预知现在全部的西洋学问?这些棘手的问题,作为时代的课题,留待康有为等新一代思想家去解决。流亡中的康有为,依托世界性的观察视角,指出:“物质”已不再是“中体西用”论者所论证的那样,是中国古代原本就有的东西。恰恰相反,中国一直以来缺乏对“物质”发展的重视,中华文明本身就缺乏“物质”这一环节。康有为明确表明:“凡此物理灵魂之学,博大精深,即希腊诸贤亦从印学而出,实多为吾国所未有。”^③在康有为看来,物理学等应用学说,并非如当时的中国人所主张的那样,是源于中国并经印度传往西洋的,而恰恰是起源于印度,并很早就移植到古希腊,这奠定了欧洲近代器物文明的基础。康有为毫不掩饰地承认,在机械和科学技术等物质要素方面,中国确实有所欠缺,这也是造成近代中国落后挨打的重要因素。

通过这种颠覆性的论述,康有为一举推翻了“中体西用”论“物质”之学源于中国、“古已有之”的论调,由此,“中体”和“西用”两者不再是不平等、非对称的关系,“西用”也失去了必须纳入“中体”的合法化理由。当康有为大声疾呼“物质救国”之时,两者更多的是转换为一种互补互动的关系。很显然,康有为通过对“物质”的“正名”和“松绑”,一方面为“物质”在中国的发展壮大,开辟一条崭新的道路,另一方面,也可将之视为突破、解构“中体西用”论的一种大胆尝试。

① 冯桂芬:《校邠庐抗议(选录)·采西学议》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,第28页。

② 薛福成:《筹洋刍议(选录)·变法》,中国史学会编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第1册,第160页。

③ 康有为:《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》(1902),《康有为全集》第6卷,第340页。

此外,康有为在“物质救国”论中对“物质”的过度“偏爱”,也与他“文明移植”的认识密切相关。康有为承认,推动物质发展,比起政治救国的征程更为艰难曲折:

盖议院虽要,而可一朝而大开。官制虽紊,而可数月而改定。外交、民法、海港之法律虽未备,而亦可期年而粗举。译书虽重,而可一、二年而佳书略具。理财虽难,而理之得法,亦可一二年而国用粗支。惟工艺、汽电、炮舰及兵诸事,非有六七年不能成,最速者,亦非三四年不能举一业而推行之。……盖凡百政制,皆可吾欲之则为之,惟物质之工业,则非欲之而即得、旋至而立效者也。^①

尽管如此,康有为并不悲观,因为从“文明移植”的视角来看,这并非致命的问题,物质发展虽非一朝一夕之功,但也绝不是不可为之。康有为说:“汽船也,汽车也,电线也,之三者,缩大地、促交通之神具也。汽船成于我生之前五十年,汽车成于我生之前三十年,电线成于我生之前十年,而万物变化之祖为瓦特之机器,亦不过先我生八十年。凡欧美之新文明具,皆发于我生百年内外耳。”^②康有为的言下之意是,欧洲的器物文明,亦只不过是近百年来的产物而已,只要中国积极汲取外来器物文明,重点明确,处置分明,那么,依托“物质”之力量,在较短的时间内后来居上,赶超欧美,迅速崛起并屹立于世界民族之林,也绝非不可能。康有为为能够开出这样一份拯救中国的“药方”而自豪,而这其中又渗透着他对中国未来复兴的乐观期待。

三、“文明移植”论与康有为思想之转向

康有为详细勾画出“文明移植”的内在进程,这一方面给了康有为一个乐观主义的支点——也就是如上所述的那样,依托物质之振兴,中华文明的复兴,指日可待。另一方面,康有为又引申出另一层认识:正因为近代欧洲文明并不是在封闭环境中自发形成的,它的发生、发展、壮大,经历了一系列的波折起伏,是世界各种文明要素碰撞、交流的产物,因此,其崛起并没有什么秘诀可言,它并不具有高人一等的“遗传因子”,也没有任何先验的“特权”。

基于上述认识,流亡时期的康有为越来越感觉到:西方被称为新文明的国家,虽然在物质上是强盛的,但在道德教化方面,却并不是完美无缺的。康有为似乎找到了一个观察的切入点,他倾向于认为,仅仅通过物质的繁盛,来简单化地推导文明之强盛,可能是一大误区。道德教化和器物文明,绝非是粘连在一起、不可分割的。康有为由此得出结论:西方的崛起,并非是道德教化的强盛,它只是建立在器物文明之上的表面繁荣而已。

变法运动时期,康有为虽然是站在中国传统文化的基石上来解读西洋近代文明,但从总体上而言,他对西方器物文明的背后必有道德精神为其本原这一点,深信不疑,并对西洋的政治、思想、文化等,抱有较高的评价,但伴随着“文明移植”论的展开,康有为的思想为之一变:既然欧洲近代文明只是建立在物质繁荣的基础之上,而物质走向繁荣,并非遥不可及,本身是可以在短时期内实现的。那么,这种文明,又有多少神圣性可言呢?基于这种看法,康有为逐步放弃了欧洲近代文明优越性的认识。

康有为这样点评美国:“美国者,百年新造之国,至浅鲜也,而今者富冠大地。虽兵不多,昔仅二万,今六十万,近者东定古巴,西取吕宋。欧洲诸强,侧睨而涎望,莫敢正视者,非有他也,物质之学盛而工艺最精故也。将谓其文明之美耶?则奸诈贪邪,不可枚举。”^③

对欧洲国家,康有为也是不吝批判,在《意大利游记》的开头部分,康有为指出:“未游欧洲者,想其地若皆琼楼玉宇,视其人若皆神仙才贤,岂知其垢秽不治、诈盗遍野若此哉!故谓百闻不如一见也。吾昔尝游欧美至英伦,已觉所见远不若平日读书时之梦想神游,为之失望。今来意甫登岸,而更爽然。”^④

① 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第82页。

② 康有为:《欧洲十一国游记序》(1904),《康有为全集》第7卷,第344页。

③ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第83页。

④ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第351页。

康有为又从历史文化渊源之角度,进一步有意识地“贬低”古希腊罗马文明的价值和重要性:

(罗马)今欧人艳称之,然以之与我汉世相较,有远不逮者。今略举之,得五焉:一曰治化之广狭……夫意大利之方域,当今世仅能比我直隶、云南之一省。二曰平等自由之多少……罗马开国千三百余年,上世勿论,外域勿论,其自成罗马国土以后,贵族平民之争数百年……罗马人所有权利,限于一城数十万人之内;我汉扩之百郡万里五千万人之远,此其平等自由之相去何如矣!三曰乱杀之多寡……每读《晋书》及《五代史》,哀其时君臣人民之惨杀酷戮,为之掩卷。此乃中国数千年绝无仅有之世代,而中国人所怵心者。罗马人乃视为朝夕餐饭之事,岂不哀哉!四曰伦理之治乱……罗马以家族为治,与中国同……惟其淫乱之俗,则不及我国远甚。其他废后、杀子、弑母,不可殫数。五曰文明之自产与借贷,故罗马实为武功之国,不得为文学之国。文明本非其资产,乃借贷于希腊而稍用之,此与北魏、辽、金、元之入中国相同。^①

基于此,康有为尖锐地批评那些鼓吹西化论者:“我国人耳食而未尝亲游者,徒惊今日欧美之盛美,而误信其所出之罗马,乃亦同而尊仰之,则大谬矣!甚矣!吾国人今日之不自立,乃忘己而媚外也。”^②“若夫因物质以求物理,此固欧人奇特之心得,诚为吾国所未有。若夫虚学,则吾国所最擅长而绰绰有余者。而今学者,乃以欧美一日之富强而尽媚之,以为无一不超出吾国者;见吾国一日之弱,遂以为绝无足取焉。”^③从戊戌之际醉心于欧美政治之学,到流亡后鼓吹中国文明体制已经“绰绰有余”,康有为前后期思想之“断裂”,可在此找到端倪。

为了进一步论证西洋近代文明的非完美性,康有为还从“三世进化”论出发,在理论层面继续寻找依据。在康有为看来,人类社会的发展,可归纳为“据乱世”经“升平世”到“太平世”的三世进化过程。当时的中国尚处于“据乱世”,而欧美列强已经实现了由“据乱世”进入“升平世”的升级转型,中国确实比西方列强落后了一个历史阶段。尽管如此,依托“文明移植”论,康有为认为:这种落后,也只仅限于物质的层面,在道德教化领域,则是另外一回事。康有为进一步指出:19世纪后半期欧美资本主义的机器文明,绝非万能的灵丹妙药:

若夫工业之争,近年尤剧。盖以机器既创,尽夺小工……而小工无所谋食矣。而能作大厂之机器者,必具大资本家而后能为之。故今者一大制造厂、一大铁道轮船厂、一大商场乃至一大农家,皆大资本家主之。一厂一场,小工千万仰之而食,而资本家复得操纵轻重小工之口食,而控制之或抑勒之,于是富者愈富,贫者愈贫矣。^④

康有为敏锐地观察到,欧美资本主义的机器文明,一方面带来了空前的物质繁荣,另一方面也催生了贫富不均等严重的社会问题,在西洋近代文明的框架之下,蕴含着深刻的内在矛盾:

若工事之精,制造之奇,汽球登天,铁轨缩地,无线之电渡海,比之中古有若新世界矣。商运之大,轮船纷驰,物品交流,遍于五洲,皆创数千年未有之异境。文明日进,诚过畴昔。然新业虽瑰玮,不过世界之外观,于民生独人之困苦,公德之缺乏,未能略有补救也。^⑤

康有为发现,随着工业化的进展,传统道德日益受到现代技术与商业化的侵蚀,出现了物质越发达,道德越解体的奇特现象:“以吾所游大地几遍,风俗之至仁厚者,应以印度为冠焉……可由是推之,鄙僻之区多道德,而文明之地道德反衰。”^⑥康有为强调,不论是欧美的“升平世”,还是中国的“据乱世”,均非真正合乎人的天性,随着历史的进化,必将为至善至美的“太平世”所替代。

康有为认为欧美国家远未实现人类的发展目标与追求,与他心目中理想的国家形象相距甚远。

① 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第401—403页。

② 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第370页。

③ 康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》(1904),《康有为全集》第8卷,第31页。

④ 康有为:《大同书》(1902年后),《康有为全集》第7卷,第154页。

⑤ 康有为:《大同书》(1902年后),《康有为全集》第7卷,第153页。

⑥ 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第66页。

由此,康有为转而鼓吹中华文明,并试图从中华文明的底蕴中摸索中国新的出路。为了烘托出中华文明的卓越不凡,康有为有意识地比较了中华文明和欧洲文明:“故以欧美人与中国比较,风俗之善恶,吾未知其孰优也。推其孰为冲繁简僻乎,则道德俗尚之醇美浇漓可推也。如以物质论文明,则诚胜中国矣,若以道德论之,则中国人数千年以来,受圣经之训,承宋学之俗,以仁让为贵,以孝弟为尚,以忠敬为美,以气节名义相砥,而不以奢靡淫佚争竞为尚,则谓中国胜于欧美人可也。”^①

不仅如此,在《物质救国论》中,康有为还比较了横跨欧亚的俄罗斯和中国:“俄本野蛮,政法皆无,所乏非独物质也。若中国则数千年之政法,本自文明,所乏者独物质耳。若能如彼得之聚精会神,率一国之官民,注全力以师各国之长技,则中国之盛强,远过于俄彼得,又可断断也。”^②在康有为看来,中国虽然物质产业未发展,但目前的文明体制完备,有着数千年的文明和自己独特的历史,与俄罗斯不可同日而语。

康有为还有意识地比较了中华文明和印度文明、波斯文明:“大地古文明国,人种惟我与印度、波斯独存,即波斯种已杂乱大失,而印度久为奴隶。然则古文明国地至大,人至多,传至古,文字、种类、宫室一切皆不少变,而能保存者,横览大地,惟有我耳。”^③康有为虽然承认印度文明、波斯文明的源远流长,但他又认为这些文明在近代已经严重衰败,难以与中华文明比肩而论。

通过以上的铺垫,康有为总结说:“鄙人八年于外,列国周游,小住巴黎,深观法俗,熟考中外之故,明辨欧华之风,鉴观得失之由,讲求变革之事,乃益信吾国经三代之政,孔子之教,文明美备,万法精深,升平久期,自由已极,诚不敢妄饮狂泉、甘服毒药也。”^④在此基础上,康有为乐观地预言:“吾国苟稍能致力物质,自强之后,通译诸经之精义微言,则最切于人道,而为彼土所未能至者。世界苟未至于大同之境,则诸经之教旨终可久远而普及于欧美间。”^⑤

简而言之,康有为的论证思路,可归纳如下:其一,欧美百年来物质的兴盛,曾令国人“忘己而媚外”;其二,这种物质之发达,实际上与“道德教化”并不相干;其三,中国数千年来“文明美备,万法精深”,已达“彼土所未能至”之境界;第四,如中国能实现物质之进步而自强,则中国“诸经之精义微言”,必将发扬光大,实现于“大同之境”。康有为预言的“诸经之教旨终可久远而普及于欧美间”的“世界一统”宏图,应该说,与早期变法派的乐观主义构想,是一脉相承的。当然,与早期变法派相比,康有为更多了一份现实感,他对中华文明的评价,也并非全盘肯定,康有为这样指出:

罗马人之政俗,实为北魏、辽、金、元之比例而已,虽号文明,未脱野蛮之本者也;非今欧人之比,亦非我中国之比也。但其产育之美,有足异者。罗马以其本出于土番小部,故为团体民政。是故虽限于贵族,自私一城,而其图书馆、博物馆、戏场、浴场、公园、女学、恤贫院,皆与其城之一族人共之。而今者欧人师之,乃推而遍及人民。而我国虽号文明,所有宏丽之观,皆帝王自私之,否则士夫一家自私之,而与民同者乃反少焉。^⑥

康有为坦承,罗马全城共有的图书馆、博物院、戏场、浴场等公共设施,远远优于中国古代一家之私的帝王产业。康有为站在三世进化的观察视角之下,将中国和欧美一同放在“太平世”的指标下审视,而“太平世”的目标,正如《礼记·礼运》篇所言,是“大道之行也,天下为公”。康有为显然看重西方文明中那些适用于全人类的、能够实现大同的要素,从中也可凸显其放眼世界、站在“文明移植”高度思考全体人类命运的胸襟。

① 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第67页。

② 康有为:《物质救国论》(1904),《康有为全集》第8卷,第65页。

③ 康有为:《希腊游记》(1908),《康有为全集》第8卷,第466页。

④ 康有为:《法兰西游记》(1905),《康有为全集》第8卷,第201—202页。

⑤ 康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会记》(1904),《康有为全集》第8卷,第27页。

⑥ 康有为:《意大利游记》(1904),《康有为全集》第7卷,第403页。

四、结 语

在漫长的流亡生涯中,康有为站在文明发展史的宏观视角,展开了一系列富有成效的思考,具有重要的理论意义。康有为“文明移植”论的构想,大致包括以下几点:第一,文明绝非一个地区、一个民族的专有产物,任何文明的繁盛,都是与外部碰撞交流之结晶;第二,欧美近代文明之崛起,并无秘诀可言,也不拥有先验之“特权”,无非是在文明交汇、碰撞、移植过程中捷足先登而已;第三,中国在近代的一时落后,主要根源在于“物质”的不振,因此,唯有全力提升器物文明,才能实现救国之宏愿;第四,“物质”的暂时落后,并不代表道德哲学的衰败,中国的道德哲学,早已踞世界之巅,中国在这方面的发展,不必求助于外;第五,站在“太平之世”的视角之下,只要辅以“物质”的进步,并将中国传统中的“一己之私”升格为“天下为公”,那么,中华文明的复兴,指日可待。

与变法运动时期相比,流亡海外后的康有为的思想,以下几点值得关注:

第一,变法运动时期的康有为,虽然主张以中国传统思想为根本,汲取西洋近代文明,但从总体而言,当时的康有为,对西洋的政治制度、法律制度、文化思想等,抱有较高的期待。可是,流亡海外后的康有为,通过对欧美各国等的实地考察,追随“文明移植”的发展历程,越来越倾向于认为,西洋近代文明除了机械和科学技术外,几乎没有凌驾于中国的东西。康有为意识到,西洋近代文明滋生的贫富不均等社会问题,其本身难以自我完善、自我解决,为此,他转而发掘中华文明的内在价值,力图从中华文明的内部,摸索未来的发展之路。康有为此后始终坚持尊孔保教,一贯视儒学为民族精神之魂等,均可从这里找到其思想发展之源流。

第二,流亡海外后的康有为,虽然日渐显露保守的价值取向,但简单地将之视为思想的倒退,并不妥当。康有为透过“文明移植”论和对“物质”的一系列深层思考,承认中华文明本身缺乏“物质”这一环节,颠覆了“物质”之学源于中国、中国“古已有之”的论调,从而切断了将“西用”纳入“中体”的合法化依据,由此,“中体”和“西用”两者不再是不平等、非对称的关系,而是相互补充的互动关系,从中也可以感受到康有有力图突破“中体西用”论坚硬外壳的努力。另一方面,康有为虽然将振兴“物质”视为救国之最重要方略,具有明显的“物质”万能、“物质”本位说的色彩,但他又将“物质”与道德哲学割裂,只是视“物质”为社会发展的一块跳板或是一个中转站,拒绝以“物质”标准来评判文明社会的优劣,不难发现其表述上缺乏必要的连贯性。尽管如此,在其背后隐藏着康有为对中西文明的一系列崭新思考,它一方面为科学技术和器物文明在中国的生根开花开辟了道路,另一方面也为中国传统思想的优位性提供了一种理论上的支撑,可以说是一种非常讨巧的论证逻辑。

第三,康有为的“文明移植”论,也存在着难以克服的内在矛盾和混乱。“文明移植”概念,必然导出世界文明多样性的主张,也就是说,中华文明只是世界文明长河中的一朵浪花而已。但是,伴随着对西洋近代文明的“失望”,康有为又倾向于从中华文明的深处来寻觅中国新的活路,这种“传统文化的回归”,必然暗藏着这样一个前提——中华文明在精神领域具有无可比拟的优越性。这种中华文明屹立于世界之巅,必将以此实现未来世界一统的乐观主义主张,显然未能超越早期变法派的理论构想。最终,康有为的“文明移植”论,在世界文明多样性与中华文明中心主义之间,难以找到契合点,也无法完成其理论的整合性。

流亡海外的康有为,一方面,依托“文明移植”的构想,提升“物质”地位,希冀以新的理论视角突破“中体西用”论的沉重框架,处处可感受到其新思想的萌动;另一方面,当康有有力图以一元的“中学”价值为基准,确保中华文明“先验”的优位性时,又可以体察到他身负的传统重压。由此,流亡海外后的康有为,其思想构成了一种奇特的矛盾混合体,这种剪不断理还乱的彷徨,既是时代的产物,也是解读其思想从“革新”转向“保守”的一大关节点。