

## 晚清變法思想中的漢學與佛學（下）

◎ 楊際開

### 四 從變法到革命

梁啟超說，夏曾佑是清末思想界革命的先驅，清末唯識學價值的發現者<sup>1</sup>。夏父是譚獻的學友，當時杭州思想界的佛學關心不會不對青年曾佑有所影響。唯識思想獨立於專制意理，因此成了清末變法運動的一個泉源。變法思想的另一個泉源是儒家的「復古」思想。孔子的「復古」思想包含著打破既存權力枷鎖，從人的自然權力出發重建社會契約的革命思想。清代樸學孕育出了工具文化，而工具文化在自身目的化的過程中使作為統制工具的八股文喪失了價值依據，這又帶來了政治合法性危機。清末思想界的佛學關心旨在回答清代樸學所提出的反理學課題，甲午戰後，在變法志士的心目中，日本有位無權的天皇形象取代了有權有位的清帝形象，一個符合儒家政治理念的政治革命胚胎於近代東亞政局的權力政治之中。文明變遷是在文明衝擊中進行的。在西方國家體系與中華世界體系的碰撞中，變法志士重鑄起了一個具有實踐道德意義上的全球國家藍圖<sup>2</sup>。

宋恕是在1889年參加已醜恩科浙江鄉試被黜以後開始學佛的。他滯居杭州七寶寺讀《華嚴經》、《寶積經》等佛典<sup>3</sup>。夏曾佑在這年冬天去七寶寺拜訪宋恕<sup>4</sup>，這是兩人的初識。第二年，夏進士及第入翰林院，供職禮部，受到家鄉前輩的矚望<sup>5</sup>，遂被時人目為龔自珍的傳人。1895年上半年，汪康年邀曾佑在上海議開報館，宋也參與其事並於<sup>5</sup>月初寫信給曾佑論學，夏也作了答覆。兩人第二次見面是1895年8月23日在上海俞明震家中<sup>6</sup>。同年10月19日，宋從夏的談話中得知吳鐵橋通佛，章炳麟通《左傳》<sup>7</sup>。宋恕1896年2月24日（舊曆）在上海格致書院與譚嗣同相識<sup>8</sup>，譚於同年上半年北遊訪學時，在京結識吳雁舟、夏曾佑、吳小村父子後開始傾心佛學的<sup>9</sup>。譚回到南方後於9月25日到上海拜訪宋恕。在這個圈子中，夏曾佑與吳雁舟是當時公認的佛學家，但他們並沒有給後人留下與魔決一死戰的戰鬥者形象。倒是宋恕與譚嗣同發揮了佛教戰鬥的本色。

宋恕在杭州學佛，曾佑主動去看他，這說明宋恕在夏心目中的地位。宋恕對這次見面的印象是「仁和夏穗卿，見解頗近恕，恨未深談！」<sup>10</sup>兩人相識於學子求友論道的時期，都潛心佛學又有相近的感悟。第二年，夏進士及第，躋身中央官界，而宋則去武昌投奔張之洞，開始遊說變法。兩人境遇不同，對現實政治的態度也不同。1892年宋去天津遊說李鴻章變法，甲午戰後，李鴻章失勢，宋失去了可以推動他變法計畫的支持者。於是宋只得又回到上海，開始尋找自下而上推動變法的主體。1895年初宋與各路變法志士相會於上海，已是公認的變法專家。宋1895年5月在給夏的信中披露了自己對中國文明病根的看法。這一看法就是他日後展開的「陽儒陰法」論。

宋在上海時已對夏的「改教」主張有所風聞，所以宋是針對夏這一主張立論的。宋站在夏立論的平台感歎到「神州教不勝世，泰西教勝世，其天乎！」夏是從西方宗教與政治二元的層面思考變法的。在這一平台上回望中國，宋認為春秋戰國時代的諸子百家「師徒授受，源潔流清，世法自世法，教宗自教宗，固截然也。」<sup>11</sup>這是一種在回應西方文明衝擊時，重新發現傳統文化中對應要素的方法。但在發現對應要素的過程中文化要素的功能卻發生了轉變。與西方文明中的基督教教統相對應的是諸子百家的學統。要求學統獨立於政治就意味要求回到儒教的王道政治。宋恕要求學術自立的立場開始抽去專制王權的合法性資源。這一要求出自清代樸學的學術倫理，而一種倫理的合法性訴求宣告了專制王權的死刑。夏的改教說較之宋恕的復教說尤為激烈，但宋的復教說落在佛教上造就了譚嗣同的烈士精神，落在政治上造就了章炳麟的反滿革命，落在學術上造就了儒學的近代復興。

宋恕的復教說是以西方宗教革命為參照並把日本儒家古學派作為奧援的。宋將日本視為東亞王道的中心從而翻新了東亞的國際道德。這樣，通過重建傳統中國的國際道德，宋獲得了推動變法的雙重主體。夏在給宋的回信中認為「孔子之教，雖同一不說他方世界，而不禁奢華，即以當世為報境，而又有榮名之可貴，子孫之可懷，故不數年其教大行」<sup>12</sup>，並提出了「經世之教通於出世之教」<sup>13</sup>的命題。儒教是入世的政治社會倫理，佛教是出世的宗教倫理，政治之知立足於這兩頭而有自己的領域。甲午戰爭促使變法志士在文明存在論的起點上去重獲政治之知。在夏看來，中國本土的「各教盡亡」<sup>14</sup>，只有改教基督才有希望。宋認為「夏子之學，可謂廣大矣，精微則未也」<sup>15</sup>。「精微則未也」是說夏並未抓到問題的要害。在宋看來，一部中國政治史還原到思想史，就是一部「陽儒陰法」的演變史。

順著「陽儒陰法」的思路向歷史的原點回溯，就會遭遇到孟子的王霸論。入世的儒家政治倫理透過孟子的王霸論又回到了孔子虛擬王權的思想原點。這一政治智慧中的虛焦點與日本天皇形象重合時，傳統中國的君主制就變成了一個維持巨獸動物體的大魔。宋由此發現了秦漢以後形成的禮法觀念是回護君主制的盾牌。他把這樣的禮法觀念比喻為古代埃及尊奉為神的貓犬：「中國三代以降，邪黨與正黨戰，恒以秦漢禮法為貓犬，使正黨軍見之不敢施矢，遂以破滅正黨。」<sup>16</sup>視權源為法源的觀念回護著君主制，君主制又利用禮法觀念獲得了施暴的合法性：「即就朱明一代觀之，如方正學[孝孺]、周吏部[順昌]輩，其勇豈不無上，惜其以十分之勇為魔幹城，不為聖禦侮也。此則諸君子認魔作父之誤也」<sup>17</sup>。這樣的禮法觀念實是一種對來自內外雙重暴力的心理障礙，因為儒家心目中的虛擬權威在現實政治中無法找到與之對應的政治實體。錯不在於君主制，而在於權力與法源的倒錯。因為當禮法與權力發生了倒錯異化以後，禮法實已名存實亡。

譚嗣同從佛教倫理的立場向以三綱為中心的禮法觀念發出了炮火。他認為中國的危機由於國家的暴力內化壓垮了人權。這一思路得自於宋恕。譚1896年9月25日（八月初九）拜訪宋恕以後，又與十五、十六、十七、十八日連續與宋暢談、會飲，十九日約七人合影<sup>18</sup>。清末活躍在上海的變法人士中，宋與譚「最為相契」<sup>19</sup>。10月18日譚又託梁啟超轉送來答詩兩首。宋的贈詩中有「微言孔去何曾絕，大義劉興漸不支」<sup>20</sup>一句。譚的答詩中「以三五教聖長死，此二千年閔小餘」<sup>21</sup>就是回答這句的。譚自作注：「倫而不言天人，已足殺盡忠臣孝子弟，於吞聲飲泣莫可名言之中。」<sup>22</sup>這是說，只講儒家的社會倫理而不以像基督教那樣的宗教倫理為綱就會產生出一個強權社會。這是在回應夏曾佑提出的改教課題，但此時譚的批判

已經從君權上升到「性天之原」<sup>23</sup>的層面。在《仁學》中，譚寫道「三綱之懾人，足以破其膽，而殺其靈魂，有如此矣。」<sup>24</sup>這就是對宋恕所說的「秦漢禮法」的現實寫照。可以說，《仁學》中的名教批判是在回應宋恕「陽儒陰法」的命題。譚已看到「秦漢禮法」是以專制皇權為前提的秩序預設，皇權僭越了中國人政治倫理中虛擬焦點的天子地位。

合影七人為：吳雁舟、譚嗣同、宋恕、梁啟超、汪康年、胡惟志、孫寶瑄。孫寶瑄稱這些人「多喜圓教統，志遊覺海」<sup>25</sup>，對他們來說，變法是認識自性的佛教復興運動。甲午戰後，清帝權威失墜，中國社會需要重建置根於人心的社會契約，於是佛教的宗教倫理開始成為變法志士關心的焦點。「秦漢禮法」是在佛教倫理與基督教倫理的對話過程中暴露出其背後的專制性原理的。清帝權威與「秦漢禮法」的解紐帶來了儒教與佛教復興的雙向進程。宋恕認為：「余謂學者案頭不可一日無《論》、《孟》、《五經》，然不可一日有洛、閩經說；不可一日無《圓覺》、《楞嚴》，然不可一日有和尚語錄。」<sup>26</sup>這說明，清末知識界出現了探討原始儒學與原始佛學教義的動向。這實是一重建社會契約的過程。而世出世間的對話開出了再建儒學政治倫理的路向。

宋恕在1897年出版的《卑議》「廣白」中寫道：「無量劫，無量世界，莫不有物，斯莫不有人；莫不有人，斯莫不有國；莫不有國，斯莫不有政。」<sup>27</sup>晚清以來的佛學關心最終落到了變法實踐上。宋暗示在中國，個人獲得佛性的過程與社會脫離專制的過程是一致的。這一暗示引導了譚嗣同、章太炎。佛教的無量世界與人世間是二元共存的，而政治自由正在於這兩個世界的二元對立。

譚的「心學」是要沖決內在於道德層面的專制意理。他主張「人之機為我忘，亦必能自忘；無招之者，自不來也」<sup>28</sup>。專制意理使人陷入內外雙重的敵性預設，而這樣的敵性預設又以專制王權為解藥。要改變敵性預設，就必須借助「但自內觀，求伏其心」<sup>29</sup>的佛教中觀倫理，改換敵性預設。是植根於國人文化觀念中的雙重敵性預設使專制王權合法化了。對這一現實政治中暴力信仰的反思是晚清變法家佛學關心的出發點。因此，譚對宋恕說「君修苦行甘阿鼻，我亦多生困辟支」<sup>30</sup>，表示願步宋的後塵去地獄受苦。這樣，宋恕風俗革命的主張經譚的轉換變成了追求人內在尊嚴的價值革命。禁錮國人心靈的皇權權威失墜以後，西方自主平權思想伴隨著佛教眾生平等的觀念在變法志士心中蘇醒。宋恕看到了時代的特徵在於知識與人權的雙向進程：「文明之極，人人皆智，人人自主，上帝猶不得主之也，況同類乎！」<sup>31</sup>晚清的變法運動持續了近百年，最終提出了要改變「秦漢禮法」——左右了二千年中國社會走向的強權政治原理。

變法志士發現了正是這個強權政治原理阻礙了社會溝通。如何重建社會溝通，實現人在社會中的價值就成了要求變法的出發點。所以，宋恕說：「『通明為聖』，古訓也。周以前所稱之『聖人』與周以後所稱之『通人』，一也」<sup>32</sup>。宋是以他自己定義的「通人」自居的。他認為「惡者恒懼風俗之趨於通，必曲為『通不如陋』之說，託之義理以阻通力。而善者多為其所愚，亦群附和之，以為通不如陋，至死不悟。於是阻力盛而通力微，萬古長夜，哀莫大於是矣！」<sup>33</sup>要打通社會與政治之間的溝通障礙正是清末變法家的共識。譚嗣同的《仁學》反映的就是這一主題。他認為「仁以通為第一義」，而通又有四層含義：中外通；上下通；男女內外通；人我通<sup>34</sup>。他已認識到正是中國社會內部的溝通障礙堵塞了中國與世界的溝通管道，因此，主張要建立一個「通學」、「通政」、「通教」、「通商」的世界<sup>35</sup>。這個

「通」意味著文明對話與文明功能互補指向文明融合的全球秩序。

島田虔次認為，《仁學》是「明明白白的革命思想」。<sup>36</sup>有論者說，《仁學》是十九世紀末中國的人權宣言。<sup>37</sup>譚已認識到了民權觀念是當時的國際道德與君主制不能相容。他說「纏足之酷毒，尤殺機之暴著者也。」<sup>38</sup>專制大一統的集權政治把外壓轉化成了內壓，而女性又成了暴力內化的祭品。以內化暴力來吸收國際衝突，這種解決衝突的傳統方式使中國喪失了國際溝通的能力。譚認為在專制政治下人民只是國家安全的被動主體：「民與國已分為二，吾不知除民之外，國果何有？」<sup>39</sup>他看到民沒有享受國民待遇而要民愛國實是要民服以保國為名的君主權威。在這一「民」與「國」二元對立的圖式下，他把矛頭指向了君權：「今也不中者誰歟？君主之禍，所以烈矣。」<sup>40</sup>龔自珍「中不立境」的天台思想與君主制正面交鋒了。在此，譚留下了民權要在政治參與中才得以實現的課題。

與強勢文明的遭遇使在來文明的存在理由遭到了質疑。從「秦漢禮法」的專制意理中重新提煉出作為儒家社會倫理的「仁」意味在中國的傳統文明中特化出了西方人權觀念的對應物。「仁」作為儒家的社會倫理是以儒家虛擬王權的政治倫理為前提的。強權政治固然是結症之所在，但「秦漢禮法」已成為一種思維方式與生活方式，蛻變為約定成俗的秩序預設。專制性原理正是建立在這樣的秩序預設上的。清末的變法家是從大一統的政治建構與國人政治權威取向的內在因果關係來反思強權政治的。他們雖然多少都有一種潛在的民族主義意識，但把對衝擊源日本的敵性預設轉換成了儒家王道理念發信地的東亞文明共同體意識。這種新生的政治倫理催生了辛亥革命。

譚嗣同在《仁學》中說「法人之改民主也，其言曰：『誓殺盡天下君主，使流血滿地球，以泄萬民之恨。』」<sup>41</sup>盧梭的《社會契約論》利用了東亞文明中道德共同體的觀念為西方近代國家提供了人權革命的意理依據。日本自明治維新以後國內也發生了民權觀念的革命，而這一新型的民權觀念通過甲午戰爭的炮火呈現在變法家的意識過程中。譚的革命思想背後處處是在回應衝擊源的日本。他說甲午一戰日本是「與君為仇，非與民為敵」<sup>42</sup>，通過兩國交戰中敵性預設由國家向政體的轉變，接受了發自法國的人權革命的資訊。在儒家教理中「仁」是社會倫理，而「禮」則是政治倫理。作為虛擬權威的「天子」是這兩種倫理的紐帶，「仁」的價值覺醒是在「禮」的投向焦點由外在的皇權向內在的天子的轉換中進行的，這是一個隨著社會倫理的覺醒重新定位政治倫理虛焦點的內在革命過程。從《紅樓夢》的反禮教課題向譚嗣同的反名教課題的轉換說明中國文明自身的政治革命課題已轉變成了東亞文明整體進程中的互動革命。他晚年的生命遂成了實踐他自己東亞雙向國際倫理的獻禮。

宋恕1897年1月19日在上海時務報館與章炳麟相識，3月4日始見《黃書》、《惡夢》，4月3日譚嗣同、章炳麟來訪。張灝認為王夫之作用於譚嗣同的是儒家經世致用的思想與種族思想<sup>43</sup>。可以說，宋恕從《黃書》中得到的啟發則是對秦漢政體合法性的顛覆與儒家王道秩序的重建。宋同年七月二十六日在給籌辦《經世報》的胡道南、童學琦的信中寫道「船山之識稍遜梨洲，就此書[《黃書》]論，其文章雅練則勝梨洲。要之，均非陋儒所能窺其底蘊，吾輩固不可不力任表彰之責」<sup>44</sup>。王在《黃書》中認為「人不能自矜以絕物，則天維裂矣。華夏不自矜以決夷，則地維裂矣。天地制人以矜，人不能自矜以決其黨，則人維裂矣。是固三維者，三極之大司也」<sup>45</sup>。儒家思維中天地人三極在人事上對應著宗教倫理、政治倫理、社會倫理。這「三維」在清末遭遇到來自西方的總體挑戰帶來了中國文明在倫理層面的存在論危機。

《黃書》作於1656年，此時滿清已征服了中國，但王仍然認為清王朝不具有宰製中國的合法性。王是從專制性原理本身與華夏之辨的雙重視角來論證這一命題的。他說「迄於孤秦，家法淪墜，膠膠然固天下於攬握，顧盼驚猜，恐強有力者旦夕崛起，效己而劫其藏」<sup>46</sup>。王已認識到秦滅諸國建立中央集權意味著中國進入了對內對外雙重暴力與雙重敵性預設的時代。權力本身成了競逐的目的，儒家家法中人與虛擬王權的內在契約被法家家法中人與權力的外在強制所取代。在明末清初的政局大變動中所產生的反君主制思想在清末又重新復活說明這一課題仍具有現實意義。譚嗣同從倫理上對傳統中國的總體性攻擊源自於王夫之的思維路向。宋恕對王夫之、黃宗羲政治思想的推崇引發了對君主制合法性信念的動搖。

章太炎回憶說1897年春，「會平陽宋恕平子來，與語，甚相得。平子以瀏陽譚嗣同所著《仁學》見示，餘怪其雜糅，不甚許也」<sup>47</sup>。章在同宋恕、陳黻宸的談論中，「常持《黃書》相角，以為不去滿洲，則改政變法為虛語，宗旨漸分」<sup>48</sup>。章認識到了變法思潮的焦點是專制王權的合法性，而要顛覆專制王權的合法性就要倒滿。倒滿是推進變法運動的恰好手段。

「變法」與「革命」的分野只是從目的向手段的過渡。《黃書》中的種族思想是為了說明儒家家法的，要恢復儒家家法就要從反滿革命開始。這是宋恕的變法思想經譚嗣同到章太炎的邏輯歸結。章的心路歷程經歷了佛教革命與政治革命的雙重歷程。宋恕勸章讀佛典中論，章不甚好，「偶得《大乘起信論》，一見心悟，常諷誦之」<sup>49</sup>。此時，章的思想還停留在變法階段。從譚嗣同到上海與宋恕重會，到1897年4月3日章、譚出現在上海宋家，正是《仁學》的成書過程。《仁學》是太炎反滿思想的出發點，也是雙重敵性預設為民權觀念取代的過程。

牟宗三認為《起信論》的「一心開二門」是要把阿賴耶識統攝到如來藏中來，屬於康得哲學「實踐的形上學」範疇<sup>50</sup>。《起信論》認為阿賴耶識是「真妄和合識」，而唯識宗則認為是「妄識」。太炎1904年在上海租界獄中讀《因明入正理論》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》，「乃悟大乘法意」<sup>51</sup>。章出獄以後被同志迎到東京，1906年6月在留學生歡迎會上發表演講，主張「要用華嚴、法相二宗，改良舊法」<sup>52</sup>。這基本上是譚嗣同的思路，此時，章已明確提出了要以佛教的平等觀念去廢黜專制政治。顯然，唯識宗是太炎從變法轉向革命的內在依據。他認為宋恕推薦的《三論》尚是「持空論言快捷方式者」<sup>53</sup>，「非質言，無以應今之勢，此則唯識法相為易入」<sup>54</sup>。可見，太炎的革命思想是從中觀經《起信論》再向唯識的轉變中產生出來的。太炎自救要靠「自心」的主張則與宋、譚一脈相承。

唯識宗與中觀派的二諦不同，認為三性（遍計所執性、依他起性、圓成實性）才是根本真實。唯識宗的核心是識與三性。而識繼承了中觀派中假的思想。從佛教倫理看，假是實體，而從儒家社會倫理看，這個在佛教倫理看來是假的實體則是人的本體。遍計所執性是假構出來的，虛妄的存在，依他起性是相互間認可的依存於他者的存在，圓成實性是從有的世界隔絕開來的唯一的實在。佛家用蛇繩麻的比喻來說明識的轉換——轉依。蛇覺的遍計所執性滅卻，繩覺的依他起性包含圓成實性才會可能。繩覺滅蛇覺，麻覺滅繩覺是悟入遍計非有的同一轉依過程。可見，龔自珍「立中無境」的思想實已是唯識無境的邏輯。晚清變法思想憑藉唯識思想識破了專制意理，並通過轉換依他的遍計的一分來獲得圓成的一分，試圖以此把世法納入佛教世間法的軌道<sup>55</sup>。世法立足於破壞內在的政治倫理，而要恢復人內在的政治倫理，就要以佛教倫理為入路清除專制意理。在主張無第一因的佛教倫理面前，以第一因自詡的政治強權失去了立足之地。

## 五 回顧與展望

陽明學的問題意識是針對秦漢禮法的，而秦漢禮法的本質是安全需要與政治權力的倒錯。儒家提出了內中華外夷狄的安全觀，而實現安全的方法是實行名教政治。本來，名教政治是在虛擬王權下的禮法政治，王者的功能在於虛擬權威本身。朱子學把視野的焦點放在王者——文明的主權者上，而陽明學認為個人的權利才是文明的前提。在西方文明中，要到霍布斯才提出了類似的主張：主權者是自然狀態向社會狀態轉變的前提。但在中國，王者獲得了王者的地位以後不能滿足於維持儒家秩序預設中的王者虛擬權威的功能。於是，作為秩序預設的名教轉變成了服務於權力的工具，在權力下得到了安全的眾生又在名教中發現了權力的護符。權力通過名教治理人民，人民通過名教服從權力，權力本身成了目的，安全反而成了手段。名教的一頭是權力，另一頭是意理，意理依仗權力侵襲個體的生命空間。

外壓——大一統——內壓這樣一個由國際政治向國內政治的暴力轉換遂成了中國現實政治的治理原則。來自於內外的雙重暴力又是基於對外對內的雙重敵性預設的。從外來的直接暴力向對內的間接暴力的轉化過程中，男性原理占了上風，女性成了整個暴力體制內化後的承受主體。這是國際政治囚徒困境的內化。這樣的治理原則可以稱作是纏足體制。纏足盛行於清代，要到晚清才有人對這一陋俗從政治原理上進行反思。宋恕說「自洛閩遺黨獻媚元、明，假君權以行私說，於是士族婦女始禁再適，而亂倫獸行之風日之熾，逼死報烈之慘日聞」<sup>56</sup>，熊月之據此認為，宋恕已注意到了父權的加強與君權的強化有內在的聯繫<sup>57</sup>。這就道出了從外壓向內壓轉化時暴力的轉換原理——通過男性中心主義的確立，暴力以國家的名義由公共領域向私人領域浸透。晚清以來的反禮教思潮到了清末已轉向對君主專制性原理的反思。

這一理路的君主制批判起源於陽明心學。陽明學者看到了世教不行所導致的社會倫理的淪喪是因為宗教倫理與政治倫理失去了合理的內在緊張。王陽明的「致良知」以佛教的世間法為內在媒介旨在重建儒家的政治倫理。王在「答顧東橋書」中認為「蓋『知天』之『知』，如『知州』、『知縣』之知，知州則一州之事皆己事也，知縣則一縣之事皆己事也，是與天為一者也；事天如子之事父，臣之事父，猶與天為二也」<sup>58</sup>。在與弟子徐愛的對話裏也有相同的話語<sup>59</sup>。與天同定人是自己行為的主體，與君同定人是君權意志的客體。在這裏，陽明已意識到了政治的公共領域與父子之間的私人領域是不能混同，三綱是強權對人倫的異化。政治家與治所的法理關係本於公共性原理，而非專制性原理。黃宗羲「天下為主，君為客」<sup>60</sup>的思想就起源於此。這是中國政治思想史上權原觀念的一次革命。

這一批判針對由程朱理學所建立起來的三綱名教意理。王陽明說「且如事父不成，去父上求個孝的理；事君不成，去君上求個忠的理；交友治民不成，去友上、民上求個信與仁的理：都只在此心，心即理也」<sup>61</sup>。在此，陽明是在做「名」與「教」的分離手術——顛覆了「理」與「權」結合的理學典範。陽明還批判了把權力關係用父子關係向君臣關係外在類推的思維方式：「不是事君的良知不能致，卻須又從事親的良知上去擴充將來，如此又是脫卻本原，著在支節上求了。」<sup>62</sup>帝王利用名教把公共政治空間納入了帝王家法的私人空間。

陽明已看到了這個政治生活的公共空間是獨立於帝王家法的：「夫道，天下之公道也；學，天下之學也；非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。」<sup>63</sup>可以說，陽明心學是對政治之知

的近代發現。是君臣父子背後的強權邏輯扭曲了社會倫理，造成了一個內在的封閉社會。如抽去這個強權邏輯，人生就可以獲得其原有的地位。這就是王陽明提出的「萬物一體」的東亞文明精神史觀<sup>64</sup>。彭紹升「還我一體」<sup>65</sup>的訴求融合了佛教宗教倫理與儒家政治倫理，揭開了晚清變法思潮的序幕。

呂坤在陽明心學的理路上指出：「三代以來，上下不聯屬久矣。是人各一身，家各一情也，死生欣戚不相感，其罪不在下也。」<sup>66</sup>晚明士人已認識到了秦漢以來的君主制本身是問題的所在。這與近代西方國家的國民意識十分接近。劉宗周說「是心也，未嘗不空，而政不必空其空，懼其病吾理也；未嘗不覺，而政不必覺其覺，懼其蝕吾性也，未嘗不知生死，而政不必並無生死，懼其衡吾命也。」<sup>67</sup>周已看到自上而下政治意志是對理——社會倫理，覺——佛教倫理，命——政治倫理的內在破壞。王夫之認為這種政治意志「愛以我私，而制盡人族，與仁義背馳，而求治天下，亦難矣。」<sup>68</sup>晚明中國已遭遇到來自西方與周邊的雙重衝擊，而來自周邊如滿清、日本的衝擊則又是對西方衝擊的間接回應。明王朝難於承受著雙重壓力走向了崩潰。這是晚明遺老深有體驗的地方。

在中國，問題的解決要從個人的精神領域裏剔除名教意理著手，也就是人生問題。這要等到晚清江南反禮教思潮的興起。晚清居士佛教以及反理學思潮的興起是對基督教文明衝擊的內在回應，這規定了清季革命具有天台革命與政治革命的雙重性格，而這一雙重革命的源頭又可以追溯到陽明心學。天台革命的物件是名教意理，政治革命的物件是專制君權。

陽明心學孕育出了東亞文明的代替模式日本，明治維新以後，日本在全球政治結構中獲得了一個位置，回應日本衝擊的辛亥革命也就具有了全球革命的性格。梁啟超說譚嗣同的《仁學》旨在「會通世界聖哲之心法，以救全世界之眾生也」<sup>69</sup>。這一看法自有其根據，但未必如梁所說，是為了「光大南海之宗旨」<sup>70</sup>，而是在回應宋恕重建王道世界的秩序預設。譚嗣同看到因甲午戰爭而「地球全勢忽變」<sup>71</sup>，宋恕認為儒家立憲建制的思想在明治日本「皇權復古」<sup>72</sup>的過程中得到了體現，日本的君主立憲制是中國的普世王權政制在東亞文明中演進的終局，放出了全球文明的曙光。

日本學者柴田篤認為陽明心學的「良知」指向超越言語的本我<sup>73</sup>。這說明陽明心學的問題意識是要滌除文化中的專制意裏，這一對文化心態本身的反思意識孕育了清代漢學的學術典範。樸學本來是通過研究古音探明三代之治的工具之學，然而，文字考證與古音辨析的結合發生了工具意識與目的意識合二為一的現象。段玉裁把辨析古音視同聞道<sup>74</sup>，龔自珍留下家訓：「儉腹高談我用憂，肯肩朴學勝封侯。」<sup>75</sup>阮元在給江藩寫的《國朝漢學師承記》序中寫道「我朝儒學篤實，務為其難，務求其實，是以通儒碩學有束發研經，白首而不能究者，豈如朝立一旨，暮即成宗者哉。」<sup>76</sup>學術研究本身成了目的。這種學術倫理從方法與目的上都與八股制藝背道而馳。

當意識到了樸學本身就是學者值得終生追逐的目的的時候，八股制藝就暴露成為利祿的工具。清末學者開始意識到自己的文化生命只是專制政體通過八股制藝操縱的工具<sup>77</sup>，於是取代現實中專制政體的三代政治藍圖在古音中的復活成了一股批判八股，顛覆專制政體的實踐力量。甲午戰後，中國的變法志士能夠超越戰爭的衝擊進而展開東亞整體的文明對話是以「良知」為媒介的。

譚嗣同的反名教思想自是來源於甲午戰爭的衝擊，然而他感知與體認到了戰爭背後的法源。譚完全贊成宋恕變法「必自易西服始」<sup>78</sup>的主張，並進一步把「易西服」與反君主制結合起來了。譚認為君主制是落實在繁重的禮俗上的<sup>79</sup>。易西服意味要變禮俗，而變禮俗則意味向君主制宣戰。從八股到禮俗，從禮俗到名教，包裹在君主制身上的外衣從外到裏一件一件剝去，在只剩一個裸體的帝王面前，包裝好的暴力不再成為法源，那末，法源就又回到了壓在權力底層的人的良知良能。譚認為「今夫空山修證，潔治心源，此世俗所謂度己者也。然心源非己之原也，一切眾生之源也。無邊海印，萬象森羅。心源一潔，眾生皆潔。」<sup>80</sup>法源之所以成為法源要從個人的良知良能向集體的良知良轉換，這是靠佛教倫理達成的。程朱理學的「理」於專制王權互為依託，蛻變成把外來暴力轉化為內在合法化暴力的政治意理以後，轉為觀念上的私法從而完成了內化外來暴力的過程。而宋恕日本「皇權復古」的思想又把佛教倫落實到了現實人生的政治倫理上，使「理」走向了雙重解構。

日本明治時期自由民權運動的初衷是爭取參政權而非奪取國家權力。黃遵憲看到了日本國民這樣的民權意識正是中國讀書人所缺少的。黃讚揚被幕府處死的維新志士吉田松陰：「丈夫四方志，胡乃死檻車。倘遂七生願，祝君生支那。」<sup>81</sup>吉田受的是陽明學的教育，在鴉片戰爭、太平天國的衝擊下，主張變法維新，有重建以日本為中心的東亞秩序的構想。黃希望他的精神能在中國轉生。這是一種陽明學在東亞文明中不同政治主體間的雙向對話。甲午戰爭日本作為西方近代國家的一員，遵守當時國際法的戰爭準則，改變了中國人對國際戰爭的觀念。譚嗣同感歎道：「仁義之師，所以無敵於天下者，夫何持？持我之不殺而已矣。」<sup>82</sup>西方主權國家的國際法秩序預設已經開始塑造東亞的國際秩序<sup>83</sup>。東亞文明內部的國際戰爭不再是成王敗寇，而是文明中心的轉移。可以把《仁學》看作是黃遵憲與日本維新志士對話的繼續旨在確立東亞在民權基礎上的新型國際道德。

張灝指出，在近代中國思潮中出現的「觀念創造文明」的信念與譚嗣同的「心學」有關<sup>84</sup>。王汎森則提出了在近代中國「為何有許多思想家以打破中國舊有的倫理結構為愛國救國之手段？」<sup>85</sup>其實，要打破舊有的倫理結構是源自於陽明心學的人權訴求，這本身就是目的，而非愛國救國的手段。中國人沒有西方近代國家的觀念，反專制禮法是為了自救<sup>86</sup>。從清末自救的課題向民初愛國救國的課題轉換說明中國已背離了自己文明演進的內在理路。清末變法家認識到了中國政治是靠一種「軟暴力」來運作的。這就是禮法、名教。宋恕認為，禮從人生的需要向強權崇拜的轉換——「以法亂儒」是漢儒叔孫通完成的<sup>87</sup>。宋在《卑議》印本中主張「自叔孫通采秦儀，媚漢主，而三代以前君臣相接之禮遂不得復見，趙宋後更盛；而白種諸國君臣相接，猶存古禮，首宜則效」<sup>88</sup>。西方衝擊首先發生在禮法層面，其次才是武力，甲午戰爭給與中國的衝擊包含了這兩個層面。

對中國秦漢禮法層面的衝擊是日本無為而治的天皇文化帶來的。這一東亞文明古典模式的替代文化促成了法源由君權向民權轉換過程中出現的禮法由「縱的集中」向「橫的集中」的轉換<sup>89</sup>。禮是建立在個人內在的中心與集體公共的、外在的中心——虛擬權威的感應上的<sup>90</sup>。當這個外在的中心由中國的專制皇權向日本的虛擬皇權轉換時，個人意識到了自己是禮法的主體而非客體。「復古」與「反傳統」的複合實是禮制虛焦點的轉換<sup>91</sup>。譚嗣同目擊甲午戰敗，先是「割心沈痛，如何可言」<sup>92</sup>，繼而認為「所當自反，豈得怨人哉！」<sup>93</sup>譚看到民主是西方戰鬥力的泉源：「有所謂民主者，尤為大公致正，彬彬唐、虞揖讓之風，視中國秦以後

尊君卑臣，以隔絕不通氣為握固之愚計，相去豈止天壤。」他認為，民主是一種政治倫理，只有在顛覆秦制的過程中才能實現。日本已成了型塑中國的泉源。

確實，晚清以來，在絕對的專制性原理下的生命吶喊、人權訴求亦帶有沖決網羅的仁勇了，這本是從被西方文明衝擊所啟動的儒學老根中生長出來的新芽。像宋恕、譚嗣同這種類型的變法家既非保守的傳統主義者，又非激進的反傳統主義者，而是沿著孔子的理路，在汲取傳統資源的過程中解構專制意理，釀造變法空氣，可以說是保守的自由主義者。他們的生命取向是在歷史之中超越歷史，在超越之中吸納價值，從而推動傳統中國向近代轉變。

譚把陽明的良知觀念提升為具有全球倫理高度的東亞國際道德，這對他來說，是內在倫理生命「複生」的過程。他比誰都更多地感受到了來自內外的雙重暴力，因而走上了皈依佛教倫理，剔除專制意理，實現自我更新的道路。雖然他看到法國革命將「血流滿地球」，而在中國，他卻選擇了流自己血的道路。這決定了中國革命的出發點並非完全是像法國革命那樣的意理革命，而是陳亮式的民族主義情緒被冷徹的佛教學理與內在的暴力體驗轉化成了內觀的感情<sup>95</sup>，他的世界意識正是這種感情與外壓遭遇後的產物。而在梁啟超的思想裏可以看到的卻完全是另一種感情：與外壓源中的暴力精神同化，把外壓源的文化作為手段來壯大自己。蔡元培也有類似的傾向。

史華茲(Benjamin I. Schwartz)指出，獻身於作為民族而被認知的社會體的保持與發展超過了獻身於其他一切價值與信條的時候，也就是其他一切價值與信條從民族的保持與發展的角度進行衡量，而非相反的時候，正確意義上的民族主義就出現了<sup>96</sup>。史氏認為青年嚴復正是這樣的民族主義者。筆者認為，甲午戰後，張之洞、梁啟超也走上了與嚴復相同的民族主義道路，而宋恕、譚嗣同恰是一個反命題。他們把外壓源中暴力背後的民主民權視作政治生活的新型價值源，也就是把外壓源的文化作為目的來更新自己。章太炎通過反滿實現了合命題。五四以後的思想課題是在近代國家的框架內展開的，清末變法志士的世界意識成了他們追求國家權力的手段，中國成了內在於近代國家的兩種意理——社會主義與資本主義——的思想戰場。

在辛亥革命後成長起來的一代又一代新型中國知識份子的自我形象中萌發出來的大國意識使他們不滿於甲午戰敗的歷史，遠離了晚清以來變法志士以佛教為立國之本的精神與實踐，以魯迅的名義背叛魯迅的反專制精神，倒是梁漱溟在思想理路上繼承了清末變法志士的問題關心<sup>97</sup>，可以看作是對胡適戴震研究的社會學回應。

宋恕、譚嗣同是基於儒家傳統的秩序預設，尋找中國在列強環顧的現實世界中的方向，進入二十世紀，梁啟超、蔡元培則開始用西方近代國家觀念來重新塑造中國。問題倒不是中國不能變身為近代主權國家，而是中國的世界法秩序與西方的國際法秩序如何才可以相容？戊戌變法失敗以後，梁啟超東渡日本開始吸收經日本學者選擇了的近代國家思想，並把在甲午戰爭後日本所興起的帝國主義思潮用其生華的妙筆向中國轉播<sup>98</sup>。在甲午戰後的十年間，中日關係有敵對轉向了友好，但中國已悄然間向昨天的敵國學習制敵的秘密武器——近代國家的法理。梁以伯倫知理(Bluntschli Johann Caspar)的國家至上主義觀念向國人宣告：知有天下而不知有國家，知有一己而不知有國家<sup>99</sup>。以這樣的觀念，作為在專制王權下的被動主體的人民不得不放棄「民」與「國」之間微弱的二元關係而投入到與近代國家的一元化關係中來。

梁啟超的本來意圖是想讓中國立於世界民族之林，使中國加入到由近代國家組成的國際法體

系中去，因此他強調說「國家主義也者，內之則與地方主義不相容，外之則與世界主義不相容者也。」<sup>100</sup>他所說的世界主義是儒家的秩序預設，也就是李文森所說的文化主義<sup>101</sup>。梁面對儒家文化主義與西方國家主義的兩難困境實際上為中國的未來開出了一個操作可能的極權主義藥方。這一藥方要求個人把自己的精神空間從專制王權的桎梏轉讓給近代國家的桎梏，而在把外壓轉化為內壓這點上則完全是秦漢以來傳統政治的手法，「理」轉生成了「國家理性」。蔡元培甚至說：「國之有主權，猶人之有心性」<sup>102</sup>。這雖是國家有機體觀的比喻，但也說明瞭在傳統中國尚可與專制王權對峙的心性道德，到了近代，則內化成了國家倫理而無法向超越國家利益的全球倫理提升。

鄭匡民認為，明治時代的日本政府用伯倫知理的國家有機體理論「建立了一個國權優於民權的國家」<sup>103</sup>。確實，在明治政治史上，民權運動與「國權運動」合而為一，民權沒有上升為一種國際道德，而國權淪為帝國主義。但從日本國內的角度看，這兩者是達到了平衡的。正如戴季陶所說，日本在國內已經實現了王道<sup>104</sup>。這也是孫中山、章太炎提倡革命的原點。革命黨人是把日本的王道政治視為目的，而梁啟超則把日本的國家主義視為人類的共同目的，認為中國也不能置於這一世界大潮之外。所以到了日本，梁很快成了伯倫知理國家至上主義的信徒，因此批評中國「有部民資格而無國民資格」<sup>105</sup>。這是針對宋恕所提出的變法構想的。在宋的政制改革構想中，要把中國的行省給為「部」，他自己最後也是從浙江的近代改革來推動變法運動的。

利用省民對鄉土的歸屬感來重建一個近代社會，鄉土社會本身是目的。這樣，民權經過譚嗣同的轉化內化成了具有地球倫理性格的佛教倫理，而君權則在以太皇形象為虛擬權威的儒家政治倫理轉生中消與無形。這是一把刺向東亞君主制幽靈向國家至上主義轉生的雙刃劍。梁啟超在日本鼓吹國家主義的實際背景是宋恕1903年在日本遊歷時所說的「彼國前數年欲扶我國者甚多，今皆灰心，固有白種之帝國主義確不可拔，亦由看破我堂堂中國之種性萬不能與共圖新也。」<sup>106</sup>梁啟超鼓吹「國家倫理」<sup>107</sup>與章太炎提倡佛教倫理都是針對中國人的「種性」，然而，對前者來說，「國家倫理」是實現國家權力的手段，對後者來說，佛教倫理則是人生目的的終極實現。從天下國家向近代民族國家的變身過程中，人生的課題讓位給了近代國家，而近代國家建設的課題又讓位給了政治權力。

梁啟超在東京辦《清議報》，宋恕曾去信說「《清議報》期期讀，字字讀，撰譯皆勝《時務報》，恨不能銷於內地」<sup>108</sup>。這說明，戊戌變法失敗後，變法運動的主體已轉向日本，宋恕對轉經日本的變法思潮還抱有希望。然而，宋恕1903年在日本遊歷時，發現「日本現象與我國直一一無可比較，此數千年歷史使然，非二三十年之事也。」<sup>109</sup>針對梁啟超在日本發現的「國家倫理」，宋指出「此由歷史上有特別之勝利，非易深解，決非今之粗心暴氣之心党所能解矣！非但我國人多不解，即日本平常人士亦大抵不解此理。」<sup>110</sup>這一日本觀出於宋恕的東亞文明互動史觀，而這正是宋、譚推動變法運動的指導思想。

宋恕1901年在「留別杭州求是書院諸生詩」中寫道：「儒佛同聲苦勸仁，眾生受惠數千春。區中久黜實權教，海外猶尊鳴、樹倫。求譯藏編有西族，列科京校是東鄰。文明果出慈悲種，太息時流誤認新。」<sup>111</sup>他認為內在於東亞文明中的文化環境在日本透過儒佛二元倫理的長期對話得以保存。日本人對國家的感情源自於其獨特的文化環境，而這也只是東亞文明的特化現象，梁啟超把這種感情與其背後的人生落腳的文化環境切為兩斷，作為「國家倫理」介紹給中國，新一代讀書人開始把國家權力當作人生目的，體驗到了以國家名義追求個人權

利的興奮從而揭開了把人生讓位於「國家」的二十世紀中國歷史的序幕。

在梁啟超的民族國家思想哺育下成長起來的新一代已失去了晚清以來儒釋二元的精神餘裕，陳獨秀在創設中國共產黨前一個月感歎道：「教學者如扶醉人，扶得東來西又倒」<sup>112</sup>，五四以後在對日本的愛憎症候情結中確立起來的自我開始指向一元化的極權政治，歷史的指標以主權的名義又回到了皇權再造的向度。然而，國家權力與個人權利的混淆與倒錯又使現實人生面臨了新的困頓與挫折。孫中山後來向日本國民提出「究竟是做西方霸道的鷹犬，或是做東方王道的幹城」<sup>113</sup>的責問也要從目的與手段倒錯的層面來理解。日本把東亞的王道文化作為西方霸道的手段，而中國又把日本的王道文化作為東亞霸道的手段，東亞的王道政治遂失去了安身之所。梁啟超在以國家權力為目的上發展了孫的政治意向。

二十世紀的中國內戰是世界資本主義陣營與社會主義陣營間國際戰爭的內化，人人自危的囚徒困境成了中國人的生活原理。中國內化了世界政治的安全困境，因此，中國內部的倫理進程與全球的倫理進程也是同步的。譚嗣同「地球之治也，以有天下而無國也」<sup>114</sup>的預言暗示了中國回應西方列強的政治衝擊是以世界法取代國際法的過程。宋、譚所構想的是一個全球文明下的世界國家藍圖。這一藍圖正是變法的指導原理。在一個沒有人權保障的國度，獲得權力是一種自我保障。皇權政治是安全保障與社會契約的結合。儒教思想中的政治倫理是把虛擬權威的天子視作實體的。而名教是以專制王權為法源的秩序預設，其結果，造就出了一個摧毀人權的纏足社會。如果沒有佛法對人性中權力欲的內在消解，社會就會流於把權力誤為實體的法西斯主義。這說明，同樣是「名教」，若以權力為其核心，就會製造出一個人間地獄，而以生命價值為核心也可以製造出一個人權社會。人權意識的覺醒是人類對自己生命中「主觀規律」的發現，這一發現是推動近代國際意識形態戰爭的內在動力，形成了一個以世界共同體為目標的文明間互動。

晚清居士佛教自楊仁山開始與日本近代佛教學術建立了回應關係，這給中國古老的唯識宗帶來了生機從而助長了晚清的天台革命向以人間淨土為指歸的辛亥革命的轉變。宋恕1903年訪問日本時在給南條文雄的信中寫道：「佛教雖高，而易入於空而不實，泛而不切之境，故必須融為一治，而後此世界能放大異彩，人類之幸福能進。且非但儒、基、佛也，凡東西洋古今哲學家之說皆宜融而合之。」<sup>115</sup>宋的這一佛教學術理想經歐陽竟無完成了「將瑜伽中觀融於一境」<sup>116</sup>。在政治行為的層面，章太炎認為判斷政治合法性的尺度是「心之合法」<sup>117</sup>，「心之合法」的依據是佛教倫理。太炎在辛亥革命前提出的建立宗教的主張經魯迅的演繹形成了近代中國的批判文學，經太虛的人間佛教運動發展成了從東亞文明發信的全球倫理。

孫中山領導的民主政治革命如不植根於這樣的人間佛教革命上是無以落實的。晚清的居士革命經孫中山——梁啟超——陳獨秀的轉換發展成了西方啟蒙思想本位的社會主義運動<sup>118</sup>，而陳的功利主義人生觀作為一種新型的社會倫理與中國社會的集體原欲相結合又演變出了毛澤東的極權軍事倫理。晚清居士領導的大乘革命旨在通過向裏用力來回應東亞周邊佛教國家的近代化進程，而五四以後的啟蒙運動則是向外用力的近代民族國家的建設運動。一個以自救為目的的晚清大乘革命運動經辛亥革命以後，發展成了在救亡的名義下追逐世界權力的建國運動。在目的與手段的倒置過程中，內在神的佛陀被外在的軍事權威與集權意理所取代。

「反日」成了型塑近代中國的主導力量。對外壓源的整體敵視預設是中國政治世界竟逐權力的古老故事。由打倒了君主制而釋放出來的集體原欲壓倒了通過人格救濟實現個人權利的民主進程。

感謝島田虔次與艾爾曼為我提供了理解近代中國的平台，然而，講學術與革命的關聯而不講東亞在近代互動的整體進程，講常州今文學而不講晚明以來江南反理學思潮中的佛學復興運動都內藏了視野上的盲點。我的努力是要把這兩位學人的視野盲點結合為一個透視近代東亞文明雙向對話的立體視座。辛亥革命的雙重性格可以用麻天祥對佛學「雙相二重否定」的把握來表現。這是一種精神與世俗雙重目的與互為手段的邏輯結構。包括魯迅、周作人在內的「五四」知識界的正面文化遺產是對晚清以來佛教革命運動的發展而非否定<sup>119</sup>。

## 註釋

- 1 見梁啟超「亡友夏穗卿（曾佑）先生」《東方雜誌》，21卷九月號（1924年5月），收入《飲冰室文集》，44卷上。
- 2 陳虬的《治平三議》，康有為的《大同書》，宋恕的王道思想是具有代表性的。
- 3 胡珠生編《宋恕集》，下，頁1095。宋在1895年寫的《津談》中說「餘於《內典》，海內有刊本者十九過目，最喜《寶積經》一百二十卷」。《宋恕集》，頁85。《寶積經》屬中觀思想，與天台宗為一脈。
- 4 胡珠生編《宋恕集》，上，頁526。
- 5 夏曾佑（1863–1924），光緒16年（1890）進士。（據《汪康年師友書紜》「各家小傳」）譚獻在光緒16年4月12日的日記中寫夏中進士為「翔步雲衢，華年妙選」。（《複堂日記》，頁341）
- 6 胡珠生編《宋恕集》，下，頁935。
- 7 胡珠生編《宋恕集》，下，頁935。
- 8 胡珠生編《宋恕集》，下，頁936。
- 9 島田虔次認為譚、夏初識是1895年在北京。（見《中國革命の先驅者たち》、東京：筑摩書房，1965，頁22。但據嗣同光緒22年7月23日在南京給歐陽中鵠的信中說「在京晤佛學者，如吳雁舟、如夏穗卿、如吳小村父子，與語輒有微契」。（蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，北京：中華書局，1981，頁461。）譚、夏初識當在1896年。這封信表明譚的批判思想已經近于成熟，可能受到夏的影響。
- 10 胡珠生編《宋恕集》，上，頁526。
- 11 胡珠生編《宋恕集》，上，頁527。
- 12 胡珠生編《宋恕集》，上，頁530。
- 13 胡珠生編《宋恕集》，上，頁531。
- 14 胡珠生編《宋恕集》，上，頁530。
- 15 胡珠生編《宋恕集》，上，頁532。
- 16 胡珠生編《宋恕集》，上，頁68。
- 17 胡珠生編《宋恕集》，上，頁532。
- 18 胡珠生編《宋恕集》，下，頁937。
- 19 胡珠生編《宋恕集》，下，頁1104。
- 20 胡珠生編《宋恕集》，下，頁803。
- 21 胡珠生編《宋恕集》，下，頁803。
- 22 胡珠生編《宋恕集》，下，頁803注8。

- 23 譚嗣同1897年初在給汪康年的信中寫道「非精探性天之大原，不能寫出此數千年之禍象」。  
（參見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，北京：中華書局，1981，頁493。）
- 24 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，北京：中華書局，1981，頁348。
- 25 孫寶瑄《忘山廬日記》，上，上海：上海古籍出版社，1983，頁94。
- 26 胡珠生編《宋恕集》，上，頁51。
- 27 胡珠生編《宋恕集》，上，頁165。
- 28 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，北京：中華書局，1981，頁357。
- 29 見《寶積經今譯》，北京：中國社會科學出版社，2003，頁30。
- 30 胡珠生編《宋恕集》，下，頁804。
- 31 胡珠生編《宋恕集》，上，頁79。
- 32 同上。
- 33 胡珠生編《宋恕集》，上，頁69-70。
- 34 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁291。
- 35 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁297。
- 36 島田虔次《中國革命の先驅者たち》、東京：筑摩書房1965，頁222。
- 37 參見譚嗣同著、吳海蘭評注《仁學》，北京：華夏出版社，2002，「評介」頁11。
- 38 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁303。
- 39 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁341。
- 40 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁348。
- 41 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁342-43。
- 42 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁346。
- 43 參見張灝《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，頁36；79。
- 44 胡珠生編《宋恕集》，上，頁577。
- 45 楊家駱主編《梨州船山五書》，台北：世界書局，1974，《黃書》，頁1。
- 46 楊家駱主編《梨州船山五書》，《黃書》，頁4。
- 47 見王雲五主編《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》，台北：台灣商務印書館，1980，頁5。
- 48 見王雲五主編《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》，頁6。
- 49 見王雲五主編《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》，台北：台灣商務印書館，1980，頁6。
- 50 牟宗三《中國哲學十九講》，上海：上海古籍出版社，1997，頁281。
- 51 見王雲五主編《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》，頁10。另參見唐文權、羅福惠著《章太炎思想研究》，第七章，《西來之風，應機而化——章太炎的佛學思想》武昌：華中師範大學出版社，1986，頁238-93。
- 52 章炳麟《章太炎的白話文》，台北：藝文印書館，1972，頁93。
- 53 見王雲五主編《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》，頁6。
- 54 章炳麟《答鐵錚》，《民報》，第十四號。
- 55 梁啟超說譚嗣同「以為『世法』之極軌，而通之於佛教」。（見梁啟超《清代學術概論》，北京：東方出版社，1996，頁83。）另參見平川彰等編《講座大乘佛教》，第八卷：《唯識思想》第七章，工藤成樹《中觀與唯識》，日本東京：春秋社，1982，頁211-33。

- 56 胡珠生編《宋恕集》，上，頁149。
- 57 熊月之《中國近代民主思想史》（修訂本），上海：上海社會科學院出版社，2002，頁209。
- 58 陸九淵、王守仁《象山語錄、陽明傳習錄》，上海：上海古籍出版社，2000，頁212。二程政治思想中如「今之監司，多不與州縣一體」（《二程遺書》，頁68）、「蓋天下之勢，正如稻塍，各有限隔，則卒不能壞」（同前書，頁94）的主張到了陽明心學的出現轉變成了對秦漢禮法的批判，如陽明主張：「吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義，有個夫婦，還他以別」（《象山語錄、陽明傳習錄》，頁270）。
- 59 參見陸九淵、王守仁《象山語錄、陽明傳習錄》，頁172。
- 60 沈善洪主編《黃宗羲全集》，第一冊，杭州：浙江古籍出版社，1985，頁2。
- 61 陸九淵、王守仁《象山語錄、陽明傳習錄》，頁168。
- 62 陸九淵、王守仁《象山語錄、陽明傳習錄》，頁255。
- 63 《象山語錄、陽明傳習錄》，頁248。
- 64 參見吳震「島田虔次：《中國思想史的研究》」，《中國學術》，北京：商務印書館，2003，第二期（總第14輯），頁281-90。
- 65 江藩《國朝漢學師承記——附國朝經師經義目錄、國朝宋學淵源記》，頁187-88。
- 66 呂坤、洪應明《呻吟語、菜根談》，上海：上海古籍出版社，2000，頁274。
- 67 戴璉輝、吳光主編《劉宗周全集》，二，頁332。
- 68 楊家駱主編《梨洲船山五書》，台北：世界書局，1974，《黃書》，頁25。
- 69 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁373。
- 70 同上。譚嗣同在《仁學》中說「言乎大一統之義，天地間不當有國也，更何有於保？」與「人人可有教主之德，而教主廢；人人可有君主之權，而君主廢」（見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁356；370）。的人權思想為世俗立了一極，同時又立了「普遍成佛」的超世俗極則。這種二元思維不同於康有為大同書中的一元思維。
- 71 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，上，頁259。由此可見，譚嗣同與宋恕一樣，是從東西方力量轉變的角度來看甲午戰爭的。
- 72 據胡珠生先生提供的宋恕「《岡本子》跋」的草稿中，在「扶桑於吾土，于古一也，然於今則文明之度殆甲世界」（《宋恕集》，頁306。）後面還有「漢魏以後，文明日進，至德川氏之代，而文章政教庶幾三代之盛及皇權復古，創立憲法，大興學校，文明進步之速不可思議」一句。
- 73 參見吳光主編《陽明學研究》，中華文化研究集刊，2，上海：上海古籍出版社，2000，頁82。
- 74 余英時認為，清儒是以「尊德性」的精神來從事「道問學」的。（氏著《論戴震與章學誠》，頁355）筆者認為清代樸學是工具文化的成熟。對工具的追求要求平實的文風，這就與八股制藝的心態大不同。對工具的追求產生出來的平實心態要求把成為權力工具的八股制藝轉換成平實文風。工具文化帶來了價值觀整體的轉變，意識到了內在於工具文化中的目的性。
- 75 劉逸生《龔自珍己亥雜詩注》，頁364。
- 76 江藩《國朝漢學師承記——附國朝經師經義目錄、國朝宋學淵源記》，頁1。
- 77 宋恕認為科舉「帥天下之士，疲之五趕（趕出考、趕歲科考、趕鄉試、趕會試、趕放差）之中，而所餘無幾矣」（《宋恕集》，上，頁182）。
- 78 胡珠生編《宋恕集》，上，頁502。
- 79 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁362。
- 80 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁371。
- 81 黃遵憲著、錢仲聯箋注《人境廬詩草箋注》，上，上海：上海古籍出版社，1981，頁286。

- 82 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁346。
- 83 秦力山1901年在東京發行的《國民報》上撰文說「北省之亂也，為大日本順民者到處皆是，有志者聞之莫不深恨而恥之。夫亦何怪其然也，既可以大金、大元、大清朝也，夫孰不可以大英、大法、而大日本」（彭國興、劉晴波編《秦力山集》，北京：中華書局，1987，頁76）。譚嗣同希望通過天下觀念的轉生來重建東亞乃至世界秩序，而革命黨人與梁啟超一樣認為要告別天下觀念按西方主權國家的邏輯重建中國。
- 84 參見張灝《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，頁138。
- 85 參見王汎森《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》，頁243。
- 86 夏曾佑認為中國「至秦以後，天下無諸侯，天子之暴，必由兆民起而自救之，遂為漢高、明太之局。此中國古今革命之大界也」（氏著《中國古代史》，石家莊：河北教育出版社，2000，頁256。顧炎武「天下興亡，匹夫有責」的主張也是士大夫對文明的道德承當精神。譚嗣同的革命思想已把這一中國革命的範疇推倒了政治革命的邊緣。
- 87 參見胡珠生《宋恕集》，上，頁527；556。
- 88 胡珠生《宋恕集》，上，頁154。
- 89 王汎森指出「對清末民初的中國而言，欲作到『群』有兩條途徑：一是縱的集中：晚清思想強烈要求『通』上下之情即是出於這種要求。一是橫的集中：他們大膽地要求打破中國傳統的倫理結構」（氏著《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》，頁244-45）。但王認為章太炎反孔之最初動機，未必是受外來的影響（同前書，頁183）。然而來自日本的東亞文明內壓力是針對中國專制皇權的，這一衝擊帶來了秦漢禮法的解紐。
- 90 參見 Herbert Fingarette《孔子——即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2002，頁46。
- 91 參見王汎森《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》，頁176。
- 92 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，上，頁196。
- 93 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，上，頁198。
- 94 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，上，頁197-98。
- 95 雖然文明間很難進行功能比較，美國學者田浩（Hoyt Cleveland Tillman）同意我把朱熹歸為理想主義，陳亮歸為現實主義的分類法，據宋恕的記載：「嗣同夙慕宋陳同甫，故自名嗣同。」（胡珠生編《宋恕集》，下冊，頁815）可見，從譚嗣同到毛澤東，中國激進現實主義的傳統在現代復活的源頭可追溯到陳亮。
- 96 平野健一郎譯《中國の近代化と知識人——嚴復と西洋》，日本東京：東京大學出版社，1978，頁20。
- 97 梁漱溟《中國文化要義》第十章《治道和治世》、第十一章《循環於一治一亂而無革命》的論點來自夏曾佑《中國古代史》。如梁據夏氏的孔子觀說「開出此大一統之局面者，不是儒家，而穩定此大一統之局者，則是儒家」。（《中國文化要義》，上海：上海人民出版社，2003，頁244。）梁還據夏氏「未有舊教不裂而新教可由中而蛻者」（見第十一章，注五）的觀點，認為「『五四』新文化運動，直向舊禮教進攻，而後探已根本，中國乃真革命了」。（前揭書，頁262。）梁認為近代中國革命的本質是禮俗革命，並且從晚清到五四有內在的連續性。禮俗革命的觀點與宋恕、譚嗣同不約而同。梁漱溟援引萬民一以保養取代安的中國文化特色認為「安的問題原出保的問題之後，而中國古人襟懷，其對外亦有對內意味」（氏著《中國文化要義》，上海：上海人民出版社，2003，頁269）。梁已認識到是中國人的安全觀出了問題。
- 98 參見鄭匡民《梁啟超啟蒙思想的東學背景》，上海：上海書店出版社，2003，頁170，注1。
- 99 梁啟超《新民論》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994，頁28。
- 100 梁啟超《中國前途之希望與國民責任》，《飲冰室文集》，十八卷，頁49。轉引自李文森（Joseph R. Levenson）《梁啟超與中國近代思想》，成都：四川人民出版社，1986，頁153。
- 101 參見李文森（Joseph R. Levenson）《梁啟超與中國近代思想》，第二編，第四章：《改變傳統

- 思想》，成都：四川人民出版社，1986。
- 102 蔡元培《中國倫理學史》，北京：商務印書館，2000，頁190。
- 103 鄭匡民《梁啟超啟蒙思想的東學背景》，頁252。
- 104 戴季陶《日本論》，上海：民智書局，1928，頁24-25；87。
- 105 梁啟超《政治學大家伯倫知理之學說》，《飲冰室合集》文集之十三，轉引自鄭匡民《梁啟超啟蒙思想的東學背景》，頁260。
- 106 胡珠生編《宋恕集》，下，頁730。
- 107 梁啟超《新民論》，頁17。
- 108 胡珠生編《宋恕集》，下，頁603。
- 109 胡珠生編《宋恕集》，下，頁731。
- 110 胡珠生編《宋恕集》，下，頁731-32。
- 111 胡珠生編《宋恕集》，下，頁857-58。
- 112 《新青年》，第九卷，第二號，「隨想錄」欄，頁2-3。轉引自《余英時文集》，第二卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004，頁69。歐陽竟無的弟子王恩洋在中國共產黨成立以後不久預言道：「狂醉之思想，非宗教固不足以一之，紛亂之社會，非武力固不足以平之；而脆薄溺喪之人心，又至易以宗教暴力惕服之也。」梁漱溟指出過中國的傳統政治是靠武力與宗教來維繫的。五四以後的中國知識青年選擇了具有中國傳統政治色彩的「內王外聖」的政治宗教。其手法是把晚清以來的大乘佛教個人救濟運動轉換成了重建政治權威的集體暴力運動。個人的精神救濟待望成了皇權再造的手段，而皇權本身成了目的的時候，社會已失去了保護個人精神的二元空間。
- 113 陳錫祺主編《孫中山年譜長編》，下，北京：中華書局，1991，頁2081。
- 114 見蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》，下，頁367。
- 115 胡珠生編《宋恕集》，上，頁616。
- 116 參見徐清祥、王國炎《歐陽竟無評傳》，南昌：百花洲文藝出版社，1995，頁177。
- 117 《章太炎全集》，四，上海：上海人民出版社，1985，頁412。
- 118 張國燾回憶說，陳獨秀認為「如果中國共產黨人不參加類似辛亥革命的革命運動和反日愛國運動，則就根本不必成其為共產黨。」（張國燾《我的回憶》，上，北京：東方出版社，2004，頁91）可見，陳獨秀領導的社會主義運動是繼辛亥革命之後的西方型意識形態革命。
- 119 參見哈迎飛《『五四』作家與佛教文化》，上海：三聯書店，2002。

楊際開 浙江杭州人，日本東京大學博士候選人，主攻晚清政治思想史，現供職於杭州師範學院。

---

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十三期 2004年12月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十三期（2004年12月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。