

佛学与戊戌前后知识人精神世界的重构^{*}

——以《忘山庐日记》为个案的分析

蒋海怒

(浙江理工大学马克思主义学院/宗教与文化研究所 杭州 310018)

摘要: 戊戌前后是晚清知识人心灵秩序从崩溃到重建的转折期,佛学为此提供了重要的思想支撑。孙宝瑄《忘山庐日记》对这一时段知识人佛学兴趣的高涨、政治文化思潮与佛教思想的交涉、儒学内在调整过程中的儒佛关系均有翔实的记录。从《日记》中亦可可见:就思想的形上超越层面而言,在“哲学”学科最初构建的晚清时期,佛学与中国古代心性之学、西方哲学心理学传统结合,造就了佛学色彩浓厚的,以“心物图式”为核心的“新世界观”;就思想的社会政治层面而言,春秋公羊学是今文经学的中坚,也是戊戌维新运动的思想基础,《日记》对知识界中流行的“三教三世”、“未来净土”等论题有较丰富的记载,由此可见,佛学对清末公羊春秋学的渗入,佛学丰富了维新派政治变革的理论内涵,强化了他们人类精神自我救赎的政治信念。

关键词: 《忘山庐日记》;晚清;戊戌;心灵秩序;佛学;今文经学;公羊学;世界观

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.01.012

近代众多名人日记中,《忘山庐日记》以其思想史价值为人所重视。著者孙宝瑄字仲璜,籍钱塘,官至分部主事。宝瑄家世可算显赫,其父孙诒经是光绪朝内阁学士、分部侍郎,其兄孙宝琦曾任宣统朝驻外公使、山东巡抚,后为北洋政府国务总理,其岳父则是两广总督李瀚章。著者非循规蹈矩的儒生,故于科举仕宦着墨不多;他亦非名公巨卿,故于政事外交记载也颇阙略。然著者笃志问学,广涉东西方思想。戊戌前后,孙氏先在京师、后南下上海,与梁启超、谭嗣同、夏曾佑、章太炎、严复过从繁密,书斋宴席间,论议风生水起,多重立场思潮深入碰撞,《日记》中重现了这些直接、生动的“思想现场”。“天下至速者莫如思想”,孙氏坦言自己居沪八年,到京三年,“于种种学问,皆曾渔猎”,“议论盖凡数变”,所以对于知识精英精神世界的苦闷、困境和重建,《忘山庐日记》可作为“直接史料”来对待,由此可见戊戌前后这一思想文化的新旧嬗递期的某些新知识形态。^①有趣的是,上述这些新知识人又多喜佛,且往往将佛学牵连于晚清政治风潮、中西思想交流、科技文化输入等方面。我们又可以经由《忘山庐日记》透视佛学在知识人精神世界重构过程中的意义和价值。^②

一 心灵秩序的危机

清季以来,知识精英佛学兴趣的高涨,公共知识领域中佛教内容的激增,佛教思想不断向政治学、科学与文化哲学的扩散现象,曾经受到广泛的关注。学界对这一思想文化转型时代新趋势,一般从政治思潮角度进行读解,但其中也蕴含着传统儒家的宇宙观和价值观的结构性动摇所带来的“精神取向危机”或儒学“核心价值受到挑战。”^③这一确认理应展开更为复杂的论域,即是要去描述传统儒家的价

^{*} 本文为国家社科规划一般项目“晚清佛学与儒家经学流派关系研究”(14BZJ010)及国家社科规划重点项目“中国佛教解经学专题研究”(13AZD031)的阶段性成果。

^① 陈旭麓《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社,1992年,第180页。

^② 关于《忘山庐日记》的先行研究,请参阅拙著《晚清政治与佛学》第四章,上海:上海古籍出版社,2012年。

^③ 张灏《中国近代思想史的转型时代(1895—1925)》,许纪霖、宋宏编《现代中国思想的核心观念》,上海:上海人民出版社,2011年,第10页;许纪霖《寻求意义:现代化变迁与文化批判》,上海:上海三联书店,1997年,第26—27页。

价值观危机的剖面,捕捉不同阶段知识人对于精神世界重建要素的抉择。也就是说,儒家本身是个复杂的义理系统,哪一种儒家义理遭受了危机,哪一种获得了新生,都需要进行再清理。再者,我们要警惕刘擎在讨论“批判性的语境主义”时提出的文化化约主义(reductionism)的危险:将中国文化化约为传统文化,将传统文化化约为儒家文化,将儒家文化化约为儒家经典文本,并以此来界定中国本土语境的特质,^①从而遮蔽了传统思想中其他成分——例如佛学——在晚清引发的思想资源重新整合的历史。此外,精神世界的重构,中学、西学和其他资源(如此文所说佛学)之间是如何配置的,它们间的义理关联处何在?这些都需要进行细致的分析。

沃格林(Eric Voegelin)认为,社会构建原则有两套秩序:政治秩序和心灵秩序。在传统帝制中国的文明形态中,政治秩序是霸王道杂之,心灵秩序则是以礼制为核心,以儒家思想为基本层,汲取佛道二教思想资源形成的“儒道佛三教”,所谓儒家的存心养性、佛教的明心见性、道教的性命双修。而到了晚清时期,随着国家“内忧外患”政治局面的长期延续,“霸王道杂之”的“政治秩序”受到前所未有的挑战,儒学中本来就无多建树的“政道”面临着西方庞大多元的政治理论的压迫,与之相呼应的是“心灵秩序”也相应进入“动荡”的阶段。这正如沃格林所言,一个社会的秩序所经受的威胁可能以两种不同的形式出现:“实践层面的公共秩序受到致命的打击,从而使其在意识中把握到的关于自身生存的秩序失去实践中的承载者,从而面临逐步瓦解的危险。”“这个社会在意识中把握到的秩序受到致命的挑战,导致这个社会的人们大都不再奉持这种秩序。在这种情况下,作为实践层面的社会公共秩序之依托的精神秩序的丧失,将迅速导致实践层面公共秩序的瓦解,也就是国家政府正当性的丧失导致政府的垮台。”^②

由政治秩序危机逼仄出的心灵秩序的危机表征之一是心理层面的“缺憾意识”。在甲午以前,虽然士大夫阶层中的精英也提“自强”,办“洋务”,但是其心灵秩序还是传统的程朱理学,这也是曾国藩以下洋务派都自称为“理学经世派”和“理学修身派”,并未感到心灵秩序危机的原因。倭仁咸丰六年奏折中认为立国之道“根本之图不在人心不在技艺”^③、“道理经程朱阐发,已无遗蕴。”又言,“夫学岂有异术哉?此道经程朱辨明,后学者惟有笃信敏求。”^④这种“自足”、“和谐”是甲午前士大夫阶层的普遍心态。无论是保守主义还是自强新政派(或称),无不以传统的文化思想为所依,将国家富强,人民富足之关键核定为“正道人心”。但是在甲午以后,上述的“自足”与“和谐”的“心境”被一场惨败颠覆了,取而代之的则是对自身传统文明的“不安”、“焦急”、“沮丧”和“愤懑”。^⑤梁启超曾分析近代以来变革的内在需求是“不足”感,也就是“器物”、“制度”和“文化根本”上感觉不足,第3个不足在于“旧心理与新制度”的困境。^⑥其实这一困境,自清季就出现了。桑兵在描述晚清民国知识转型时,也认为中国的思想和体制在戊戌前后有了根本性的变化,表现在思维的语汇和概念、思潮、学科分类的知识系统方面,与变化之前的中国人的精神世界有了重大区别。^⑦

这种心灵秩序的危机在孙宝瑄《忘山庐日记》中也有体现,由于日记缺少1895和1896两年,而1894年日记中由于“倭人肇衅”,五至十月亦缺而不记。在余下的十一、十二月日记中,可以看出当时京城慌乱景象,谣言四起,官民思变,“长安居者,迁徙纷纷”(第55页)。^⑧孙氏也发出“时事如此,不知作何了结”(第63页)的感喟。孙宝瑄观察到,甲午以前,孙宝瑄阅读范围还属于传统的旧式学问《左传》、《明记》、《明史》、《月赋》、《北山移文》、《游仙诗》,而在甲午以后,其阅读范围则远为扩大,《危

① 刘擎《中国语境下的自由主义:潜力与困境》,《开放时代》2013年第4期。

② 叶颖《普世秩序的多元表达——埃里克·沃格林与现代性背景下的帝国问题》北京:北京大学博士研究生毕业论文,2007年,第29—30页。

③ 引自中国史学会编《中国近代史资料丛刊·洋务运动》,上海:上海书店出版社,2000年,第30页。

④ 《倭文端公遗书》卷五、卷八,第21页,光绪元年六安涂氏求我斋本。

⑤ 详细的分析可参阅葛兆光《中国思想史》第二卷第九节《1895年的中国:思想史上的象征意义》,上海:复旦大学出版社,2011年。

⑥ 梁启超《五十年中国进化概论》,《饮冰室合集》第3册,北京:中华书局,1989年,第43—45页。

⑦ 桑兵《晚清民国的知识与制度体系转型》,《中山大学学报》(社会科学版)2004年第6期。

⑧ 孙宝瑄《忘山庐日记》,上海:上海古籍出版社,1983年。下文引用此书,仅在正文中标明页码。

言》、《西事类编》、《时务报》、《日本外史》、《万国公报》、《心灵学》、《万国近政考略》、《几何原本》、《交涉公法论》、《天演论》等。^①他寻找到汤寿潜(蛰仙)《危言》,认为其书“足以辟中朝士大夫数百年之蒙蔽”(第56页)。这种危机意识带来了孙氏思想取向的变化。他对于“主流意识形态”的宋学非常不满,对于知识精英“日寝馈于考证琐碎之间”(第387页)也颇多非议。

以儒学为支柱的传统士人“心灵秩序危机”,要从儒学意识形态自身的“合法化危机”中找寻原因:西方政治思想的引入打破了君权神授的神话,挑战了古代儒家理论基础,连带及华夏文明的优越性观念。古代儒家思想之所以占据主流地位,与其适合帝制中国的一统之力、专制之权这种宰制性政治治理分不开,与之相应的是,秦汉以后儒家凸显了“三纲五常”的政治伦理观念。因此,随着专制政治秩序自身的紊乱和被质疑,儒家所主导的心灵秩序自然也面临极大的困境。考察康有为、谭嗣同等人的著述,可以看到,儒学在他们思想中的至尊地位已经丧失了,甚至低于西方思想和佛教。例如在康氏公羊三世学说体系中,儒家被界定为“据乱世”的思想,在层级上低于处于“升平世”西方思想和处于太平世的佛教思想。

“心灵秩序危机”的首要变化发生在儒学解释系统里。帝制中国士大夫心灵秩序中,儒学占据主导性地位,这种心灵秩序的瓦解必然蕴含着传统儒学解释系统自身的瓦解。学界相沿成习地将康有为、梁启超、谭嗣同(包括孙宝瑄)等戊戌知识人的思想归于儒学,这并不精确。考察当时思想界,儒学本身即在变异过程中,这些新知识人大都激烈地批评清代主流儒学派别,他们不满足于程朱理学和陆王心学,也对汉学不满。此外,他们对于荀子大多持批评态度。至于他们所持的公羊改制理论,其面貌不仅大异于西汉流行的公羊学,甚至和“常州学派”也不一样。虽然他们主张以公羊学为武器来推行政治改良,但这个公羊学已经无法被古代儒家经学所涵括。在戊戌知识人精神意识中,儒学的内涵和使命已经改换。

“心灵秩序危机”带来了精神资源的重新配置需求,这就导致了某些“边缘”或“异质”思想的扩张。首要的变化当然是西方思想的不断涌入;第二个变化是“诸子学的兴起”,传统学术中处于边缘或异端地位的“墨学”、“名学”、“老庄之学”在晚清出现了复振趋势。第三个变化是佛学受到士人前所未有的重视和认同(详见下文)。陈黻宸《经术大同说》曾描述这些变化,他说道:“况于今日,时势所趋,而百家诸子之见排于汉初者,今日骎骎乎有中兴之象,则皆与我经为敌者也。环海通道,学术之自彼方至者,新义迥出,雄视古今,则又皆我经所未道者也。”^②

二 佛学兴趣的高涨

晚清、民国虽同属一个大的“转型时代”,在思想倾向方面则存在诸多“连续中的断裂”,甚至“截然相反”的趋势,对待宗教的态度就是如此。我们知道,反宗教的结社和宣传构成“五四”思潮的一个分支,但甲午以后,知识界曾弥漫相当浓重的宗教情结,对儒佛耶三教的比较盛极一时,并视宗教为国家富强的精神资源,甚而有康有为师徒推“儒教”为“国教”的运动。这种“极端地迷信宗教”和“极端的排斥宗教”对峙势态,忠实地反映出现代性在中国展开的曲折历程。五四时期的“反宗教”带有“现代性”的鲜明的世俗面向,而甲午以后的宗教尊崇则是中国“早期现代性”的“融通”精神。中国早期现代化理论家之款纳佛教,也是看重了佛学的融通精神。

有清一代,佛学经历了“先抑后扬”的历史,其中缘由耐人寻味。本来,自两汉之际至清代的佛教中国流传期的大大部分时间里,在公共知识领域中,佛学仅仅具有“附属性”价值。清初僧团曾因被视为最佳的“遁逃藪”而大兴“星移物换之际,逃于西竺者多矣”。^③在“亡国、亡天下”的忏悔声中,顺康知识

① 孙燕京《略论晚清北京社会风尚的变化及其特点》,《北京社会科学》2003年第4期。

② 《陈黻宸集》,北京:中华书局,1995年,第539页。

③ 全祖望《鮑塘亭集》卷二七《周思南传》。

精英普遍采取谴责佛学的态度,这其中不仅包括清学先师顾炎武,同样不缺少秉承王学一脉的黄宗羲。这种心迹袒呈于其《明儒学案》序“二氏之学,程、朱辟之,未必廓如,而明儒身入其中,轩豁呈露。用巫家倒仓之法,二氏之葛藤,无乃为焦芽乎”。当雍正“以国主据法王”,进退禅乘,入室操戈之后,清初禅学所具有的“叛逆性”或“解放性”也被驱逐了。乾嘉“经学复盛时代”,对于佛学,诸汉学巨擘多视为知识学上无甚价值的“厌魅”,从他们的文辞中,我们甚至寻觅不到宋明诸儒对佛教的“排诋”和“担忧”心态。戴震、卢文弨与彭绍升往复辩论,只是要说明“孔孟自孔孟,老释自老释”,对于后者“引程朱为同乎己”,论为“褻越而不尊”。^①钱大昕谓“其说难以欺三尺童子”而“不足与深辩”。^②汪中“斤斤焉斥詈西域金人一切淫祀之属”。^③总体上看来,清代中期以前,佛学似乎难逃被摒弃于知识界的命运。

然而,斗转参横,在晚清的知识精英中,佛学却赢取其最后的荣光。道咸以后,国变日亟,而政治与佛学思想,亦同时丕变。佛学之发达,其缘由有三。一者,由于国力羸弱,而固有思想郁而不起,不得不另寻义理,冀以学术转移世运。公羊家、新学家多嗜佛,而释门遂由边缘走向中心;二者,西学东侵,无法受容于固有学术,新旧学问,遂凿枘不通。当时政治思想人物亟需的调和物,而佛学适逢其会;三者,清代宗门浸衰,丛林浸微,高僧寡薄,而学士儒生多参究教乘,遂颠倒四众次序,以外兼内。基于上述三种原因,晚清形态的佛学与政治,遂同时峰起,而汉宋东西之学,遂并为一谈。

戊戌前后新学家普遍存在一个“佛教尊崇期”现象。自同治年间始,康有为即“搜合诸教”“探儒佛之微旨,参中西之新理”。在1896年《南海康先生口说》抄本里,出现大量比附诸宗教异同的内容。另一位佛教“先觉”夏曾佑对佛学有长期的思考,他曾经写信给“近代佛教复兴之父”杨文会,认为“近来国家之祸,实由全国民人太不明宗教之理之故所致,非宗教之理大明,必不足以图治也。至于出世,更不待言矣。”^④1894年梁启超携夫人入京,开始与夏曾佑往来频繁。两人分别住在粉头琉璃街新会馆和贾家胡同,“衡宇望尺咫”,他们各自操着广东官话和杭州腔开始交流。夏曾佑将自己理解的那套佛学向梁启超介绍,被后者赞为“近世第一位认识唯识学价值的人。”^⑤此时,梁启超亦结识了汪康年和谭嗣同,他们也分享了梁启超和夏曾佑的佛学知识。随后,这个“佛学圈”不断扩大,孙宝瑄、吴嘉瑞、沈曾植、严复等人也加入进来。这些人具有两重身份,他们既是新学家,又自认为是某种程度上佛学家,佛学义理成为政治思想的参考框架、理论基础和语料宝库。在政经制度和格致之学而外,新学家们普遍认为“宗教”是西方的富强背后的人文动源,经由这种视角来返观中华文明,对中国固有思想“宗教”维度的挖掘遂成为他们的重要使命。梁启超曾自省“当时吾辈方沉醉于宗教,视数教主非与我辈同类者,崇拜迷信之极,乃至相约以作诗非经典语不用。所谓经典者,普指佛、孔、耶三教之经。”^⑥

这种视佛学为政治思想文化“中心”的言谈特征在戊戌前后比较流行,孙宝瑄的《日记》对此有详细的记载,其中最为人知的是“七贤像”的故事。据其《日益斋日记》,光绪二十二年丙申(1896年)旧历八月十四日,孙宝瑄醮复生、卓如、穰卿、燕生诸子于“一品香”。纵谈近日格致之学多暗合佛理,人始尊重佛书,而格致遂与佛教并行于世。八月十九日的午后,孙“诣谭复生,与燕生、雁舟、穰卿、仲巽、卓如及复生七人同映一像。或趺坐,或倚坐,或偏袒左臂右膝着地,或踞两足而坐,状类不一。”照片上提到的复生即谭嗣同、燕生即宋恕、雁舟即吴嘉瑞、穰卿即汪康年、仲巽即胡惟志、卓如即梁启超,而仲愚即孙宝瑄。^⑦

佛教本系出世的宗教,为何在戊戌前后如此入世,甚至加入到构建新政治思想进程中去,其中缘由

① 戴震《答彭进士允初书》,《戴东原集》卷八;卢文弨《答彭允初书》,《抱经堂文集》卷一八。

② 钱大昕《轮回论》,《潜研堂文集》卷二。

③ 孙星衍《汪中传》,《五松园文稿》卷一。

④ 《杨仁山居士文集》,合肥:黄山书社,2006年,第343页。

⑤ 梁启超《亡友夏穰卿先生》,《饮冰室合集·文集44》,第18页。

⑥ 《新民丛报》1903年3月。

⑦ 关于这张照片的详细分析,请参阅拙著《晚清政治与佛学》,第91—93页。

耐人寻味。一个重要的变化是:戊戌前后的新学思想家大大增强了对佛学“入世”精神的诠释,忽略了其“出世”的消极成分。就孙宝瑄而言,他认为“持出世学者,专以抱一守真为道;持入世学者,专以伦常日用为道。岂知道无不包。得道者,小之可以持身,可以处世,可以驭变;大之可以治国平天下,可以超九天,穷九渊”(第894页)。在孙氏脑海中,佛学未尝不可以“治国平天下”。《日记》中有一段著名的文字“我国向来治佛学者,大抵穷愁郁抑不得志之徒,以此为派遣之计,故堕于空也。若能真治佛学者,其慈悲热力,不知增长若干度,救世之心愈切矣。救世之心切,则一切有益于群之事,无不慷慨担任,且能勘破生死一关,如谭浏阳其人者,谁谓佛学之空哉!且以经济著名如康梁辈,皆研治佛学之人,如谓习佛便空,则此一辈人皆当息影空山,为方外人,何必抢攘于庙堂之上,以图变法救国耶!”(第392页)。

在戊戌诸子看来,佛教之“救世”之大者在“强国”。孙宝瑄就持“二导”之说:内导为宗教,外导为政治,外内相济。“始疑东西诸国风化之美,外导使然,与内导无涉。故视世界上之有教,几等赘疣,曰教惟行于据乱耳,若升平太平之时代,非教之能为功。今又加数年读书观理之力,乃恍然于世界之平因由于内导外导相辅相成者也。内导之力,先贯注于一二人之脑筋,乃能昌明。外导之理,漫衍于千万之脑筋,于是遂因其理而创其法”(第306页)。此外,戊戌时期知识界多认为日本明治之后富强的原因之一是扶持佛教。孙氏言道“日本维新变法,而于释氏一教未尝废之”(第278页)。孙宝瑄反对传统的士大夫“辟佛”成见,反对佛教“亡国”的固陋之见(如韩愈的《原道》),《日记》有言语道“或又谓中国亡于佛教,不知日本佛法最盛,然卒以兴国,释氏亦何负于人耶?要之,此皆浮妄不究事理之论”(第263页)。他驳严复“西国政法,不关于教”之言道:览《公法论》……载法师议论教门与国律法界限难分。又云:律法之源流,略从教门而生……观此可知,谓政与教无关者,皆未考源流故也(第118、124页)。在他看来,佛教之所以能够促进富强,是基于其义理的内核。孙氏言道“华严十地品之第五难胜地中有云:此菩萨为利益众生,故世间技艺靡不该习……观以上所说,则知世间人以为讲佛学者,皆将屏弃一切,不尽人事者,误也。且所谓技艺,无论天算、格致、化学、质学(如地火水风四字,包括西学无限)、光学、声学、医学、农学、工学、矿学及种种技能,包括无遗,亦可异矣”(第184页)。

三 心 与 物

新派士大夫对于“哲学”也表现出浓厚的兴趣,并提出了一个以“心物”为枢纽的,带有佛学色彩的“世界观”,以解决日益加重的内在紧张感。

晚清是域外知识大激增时期,全新的外部环境和急涌而入的繁杂知识体,对于当时尚处于传统秩序中的知识人,不仅施加了前所未有的压力,也造成了短期的紊乱感。为了应对这种危机,与“量”的扩张相比,更为迫切的是对如此繁杂的知识奠定一个完善的、包罗万象的解释框架,以寻求理解世界和人自身的思想支点。因此,毫不奇怪,当西方政治制度、科学技术成为当务之急之时,知识精英也投入了相当大的精力研究作为“玄远之学”的“哲学”。在他们看来,“哲学”是诸学问的基础,是理解其他学科的前提,掌握了知识体系中的“哲学”,如同获得了通往现代知识大厦的钥匙,或者激活东西方知识系统的“点金之手”。故孙宝瑄在日记中宣称“义理之学的复盛:我国哲学,发源于周末诸子,而大盛于宋元明诸儒。本朝又尚文学、考古,而哲学稍衰,至今日哲学又稍稍发萌焉。然而今之谈哲学者,其闻见广博,其胸臆伟大,无一不通东西古今学术源流与政治之沿革者,以是而讲哲学,宜其新理日发,精微奥美,决非宋元诸儒所可拟而及之也”(第499页)。

有趣的是,彼时知识人多理解的“哲学”,在内涵和外延上都与今日有不少差异。晚清知识人(如孙宝瑄)所谈及的哲学,实是古代学术中的“义理之学”,尤指“心性之学”、“心物之学”。例如1902年9月创刊的《新世界学报·序例》中对于学科的分类中,就用“心理学”涵盖今人理解的“哲学”内容,并解释道“周秦大家,东西哲学,梵辞精奥,语录杂糅,斯皆心理学之萃萃大端。”^①笔者以为,《新世界学报》

^① 桑兵《近代“中国哲学”的发源》,《学术研究》2010年第11期。

之所以用“心理学”代指“哲学”的内容,很可能是认识到中国古代尤其是唐宋以后哲学主体实是“心性之学”这一面貌。问题在于,就时间而言,“心性之学”流衍于所谓的“经学时代”。这是一种将帝制中国中运行的政治社会法则“内化”为主体意识的内省性学问,具体表现为儒家的“修身养性”,佛教的“明心见性”和道教的“修心炼性”这三种融知识和修证为一体的“心性学”。很明显,这种“反身自省”性学问业已无法容纳现代性社会各种异质知识,并且其所依托的政治框架已经面临瓦解的命运。于是,为新世界寻求崭新的、带有现代性气息的“心性之学”、“心物之学”成为晚清知识人面临的一个任务。

孙氏好友谭嗣同的《仁学》就建立了一个佛学气味浓厚,同时又带有机机械唯物主义色彩的“仁学”哲学体系。“仁学”具有“整体主义”特征,可以通之于中国和西方世界,这也就是梁启超《清代学术概论》中所说的“世界主义”视角。谭嗣同“仁学”体系的核心与其说是其字面所反映的伦理学意蕴,毋宁说是一种绝对的以“心灵”为承载对象的“主体意识”。首先,谭嗣同在《仁学》中将世界的基质界定为“以太”,“以太”并非仅存于物理世界,可以贯通于伦理道德和人的内在心灵世界。“其显于用也,孔谓之‘仁’,谓之‘元’,谓之‘性’;墨谓之‘兼爱’;佛谓之‘性海’,谓之‘慈悲’;耶谓之‘灵魂’,谓之‘爱人如己’、‘视敌如友’;格致家谓之‘爱力’、‘吸力’;咸是物也。”其次,谭嗣同认为“仁”以“通”为第一义,而之所能“通”,要归结为“心力”。最后,谭嗣同认为“以太”这种“心物合一”的“世界基质”是世界的本体,它无所不在、无所不通,故又是世界的本体。“偏法界、虚空界、众生界,有至大、至精微……法界由是生,虚空由是立,众生由是出。”由此可见,《仁学》体系具有心学特质,他既带有机机械唯物主义色彩,也有“物活论”色彩,这反映出中国早期现代性理论家思想的幼稚性。

基于建构某种绝对的主体意识的考虑,戊戌知识人对刚刚引入的西方心理学发生了极大的兴趣。谭嗣同如此,孙宝瑄亦是如此。谭嗣同有一个“牢固”的见解,就是在此欧洲现代化图景下,各个学科必有一共同普遍之理。由于当时西方文化主要由传教士翻译传播,于是谭“遍访天主、耶稣之教士与教书,伏读明辨,终无所得,益滋疑惑。殆后得《治心免病法》一书,始窥见其本原”^①。可见,谭嗣同深受傅兰雅此译著影响。《治心免病法》为心理科学著作,但是,谭嗣同却在里面看到了元哲学、元心理学的价值。在他看来,此书的基本原理非仅涉及自然科学,而是凭借其依据的“格致”之学,发明“感应之理”。正如谭嗣同后来感悟到的,科学的“无理”之中,必有“至理”,此“至理”乃通一切,为最普遍的道理,因为政事、宗教学术中均有此“至理”存在,所以“西人之学,殆不止于此(按:指科学之理)”。据谭氏所言“此书所言感应之理,皆由格致得来,是即化电之根原。各国苟能讲心学,一切杀人之具自皆弃置勿复道”,又言“持此以读六经,往往可得神解”,故谭嗣同从该书中认识到“格致”、“政务”乃至文化皆来自“心学”的道理。再者,他认为《治心免病法》已入小乘,并且与儒家“诚”的哲学有相通之处。在此,我们不难发现《仁学》那种融物理、化学、天文等自然科学、心理学、佛学于一体的方法,已奠基于此。值得注意的是,《治心免病法》也为当时其他新学家所重视,并援以沟通佛学,例如宋恕也认为《治心免病法》“其中精理名言多可印证内典”。1897年2月宋恕给天津育才馆开列的心性学书目有三种:《明儒学案》、《楞严经》、《治心免病法》。宋恕认为《治心免病法》是“白种最新心性学家所著”(第253页)。而在《自强报》的《序》中,宋恕又言“白人心性学虽日日新,然终不能出黄人古学上。盖心性学黄人已造其极。”^②为什么宋恕对东西方心学如此感兴趣呢?因为他认为,佛教心性学、西方心性学都可以援取,与明代心学一起补足当时士林思想中心性维度的缺失之憾,所以他说“乾嘉以降,士讳谈心,新安、姚江,坠绪罕昭”。^③类似地,1897年,孙宝瑄阅及《心灵学》。此《心灵学》应指美国牧师和心理学家约瑟·海文(Joseph Haven)于1880年所撰 *mental philosophy*,该书由中国基督教圣公会早期的华人牧师、上海圣约翰书院的开创者颜永京所译,益智书会校订,于1889年出版。是中国第一部心理学著作。孙宝瑄评论此书道“晰言人心之运用”“西人格致家渐从事于心性,可谓知本矣”(第97—98页)。

① 蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》,北京:中华书局,1981年,第459页。

②③ 胡珠生编《宋恕集》,北京:中华书局,1993年,第259页;第184页。

在传统儒佛道三教心性学范围中,孙宝瑄以佛教通于其他二家。据《日记》,孙氏喜心性之学,一开始他秉承的观点无异于明清士大夫,主张静坐体悟“性真本体”。他主张儒释互通,以佛释儒、释道。例如,他曾言“《禅林宝训》与儒门相通者甚多”(第2页),又认为列子近佛,其“死之与生,一往一返”(第37页)语即佛教轮回之说。他认为中国佛教基本典籍《起信论》与儒门相通“大学在明明德,即教人悟真如也;在新民,度众生也;在止于至善,修无上涅槃果也”(第69页)。他阅杨雄《法言》:“天下有三门:由于情欲入自禽兽;由于礼仪入自人门;由于独智入自圣门”(第100页),就想起了佛教“六道轮回”的教义。如果他的观点仅止于此,那么和历代“耽于禅悦”的儒生并没有区别。

与谭嗣同类似,孙宝瑄也创造性地提出了富于时代气息的“新宇宙观”,这就是以“心”和“物”为枢纽的“世界图式”。孙宝瑄用自己发明的世界观去理解西方传来的各种科技知识,《日记》记载了他运用《周易·说卦》中对“八卦”的解释来与现代科学知识搭配的见解,他因“离”中含“明”“使物相见”之义,轮船、火车之功,因“震”卦有雷的含义,配以科学中的“雷声学”,因“巽”卦中含风的含义,配以科学中的“风气学”、“热学”,因坎中含水义,配以科学中的“泽水学”等等。作为最基础的学问,他认为是“心”:“神也者,妙万物而为能者,心灵学也,电学亦足当之。各种之理及能力,本自然具于太虚中,以变化成万物……泰西人性能精之,遂成种种新器、新机,以夺造化。精之者谁何,曰:心灵耳。心灵即神之别名”(第107页)。孙宝瑄曾撰《太虚歌》,对宇宙进行整体性把握,他认为“太虚造境奇,恢恢自雄大”、“明星大如瓜,世界多如沙,充塞布天际,飞洒无周遮”、“借问何人为创设,世间惟有佛能知”(第165—166页)。“太虚公理皆始于一而终于万,故开创世界者贵有君权,而守成法,则以民权”(第178页)。与谭嗣同一样,孙氏对于“电”也有自己领悟,他曾阅《电学须知》认为“电多相摩而生,隐伏万物内”,它极稀薄而无重,有通信、燃灯、镀金、治病、运动机器等功能,孙氏认为电是“天地万物之脑气筋”。“佛言众生同入觉海,数万里外有一波动,悉皆知觉。今之电报,亦能妙忽间达志意于数万里,但须藉器而通耳。惟佛国则不藉器而通,所通者神矣,非电所及也。然吾不知神耶,电耶,果有分耶,其无分耶”(第102页)。在他看来,佛教给予物质世界以灵气。他曾阅《观所缘缘论》以释“格致家”,谓“性灵在质点内即佛,故识生于极微,为所缘义,质点即极微义也”(第147页)。孙宝瑄认为,学佛并非“屏弃一切,不尽人事”,而是技艺学习范围广泛,包括天算、格致、化学、质学、光学、声学、医学、农学、工学、矿学(第184页)。

戊戌时期知识人将佛学概论引入形上玄思领域,视之为沟通西方哲学思辨的桥梁,在这种态势下,佛学和中国古代心性之学传统、西方哲学心理学、西方科学相配,以“心物关系”为思考核心,为他们构建了一个理解东西文化的“世界观”。这种带有浓重佛学色彩的“世界观”,虽然在“科学性”上并无多强的说服力,却为激荡时代的知识人提供了某种自我意识上的稳定感。用佛教的话说,这就是“从无住本,立一切法。”^①

四 变革与救赎

清季公羊学风靡一时,知之者谓“专讲大义微言”,不知者谓其多“非常异义可怪之论”。改良派以“好学深思者,大都皆通今文学”誉之^②,顽固派以“举国若狂,不可收拾”毁之^③。其中最启疑窦者,是公羊学义理中佛学的露入,如梁启超在《清代学术概论》中列举了彭绍升、龚自珍、魏源、杨文会、康有为、谭嗣同和自己等一长串名单后感叹:“今文学家多兼治佛学……晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关系”。确如梁启超所言,在康有为师门以及谭嗣同、孙宝瑄等人的公羊学说中,佛学的比重颇大,佛教典籍的记载给予了这些公羊学家充分的想象空间,他们所摹画的人类社会救赎的途径和理想世界

① 参考葛兆光《西潮又东风:晚清民初思想、宗教与学术十论》,上海:上海古籍出版社,2006年,第102页。

② 夏曾佑《中国古代史》第1章,第62节,北京:三联书店,1955年。

③ 叶德辉《叶吏部与石醉六书》,《翼教丛编》卷六,光绪24年石印本。

的图景,几乎是按照佛经的说法图摹出来的。此“未来世”和“救赎”的历史理论话语,一方面赋予新派知识精英现实政治变革的理论依据,另外一方面给予他们精神解放的信念。

清末公羊学所凭依的思想资源是一个包括佛学、西学、儒学等多种话语成分的庞杂体,其学术运思也远非传统的“经学训诂”方法所能涵括,毋宁说是对中西印思想的联想式类比、挪用和整合。康有为的公羊学与传统经学训释传统中的公羊学大相径庭,由于他过分的自信和思想资源的驳杂,最终改变了公羊学的面貌。我们看到,在西学资源外,康有为大量援引佛教的典籍来论证“三世”和“大同思想”。这种援佛入儒,以佛教的“净土世界”图景来图绘大同世界的倾向在谭嗣同那里也存在。^①

《忘山庐日记》里留存了较多甲午前后新派知识人谈论公羊学的言论,值得注意的是,这些言谈大多将公羊学与佛学、西学联系起来讨论,尤其着力于探研三者 in 历史意识和人类社会在未来世界集体救赎方面的联系。正是对于乾嘉以后朴学的失望,使得孙氏迅速地接受并坚信康有为师门所宣扬的公羊改制学说,尤其是其中的“三世说”。他曾言“春秋张三世……此理如铜墙铁壁,更无疑义”(第149页)。孙氏对三世说推崇的原因,自然是基于现实政治考量的。他曾言“今人皆悟民主之善,平等之美,遂疑古圣贤帝王所说道义,所立法度,多有未当,于是敢非圣人。自据乱、升平、太平三世之说兴,而后知古人多少苦衷,各因其时,不得已也,春秋公羊家之所以可贵”(第158页)。又言“晡,访枚叔谭。愚谓孔子苟得志于世,必开议院”(第154页)。他解周易“或跃在渊”一语道“《易·乾》九四‘或跃在渊’一节,可为公羊孔子改制之证,无所谓王鲁也,隐然为在渊之龙耳,所谓素王也”(第152页)。可见,孙宝瑄对公羊“三世”理论是拳拳服膺的。

类似于康有为、谭嗣同公羊学思想,在孙宝瑄那里,“三世说”并不是纯儒学的内容,而是大量融入佛教、基督教的理论,对之进行了宗教化解释。概而言之,在孙氏的精神意识里,“据乱世”行“孔教”,“升平世”行“耶教”,“太平世”行“佛教”。

首先需要审视这种在宗教学理论中“不严肃”的“宗教混合主义”。值得注意的是,虽然“宗教混合主义”是传统中国思想的重要特征,但是戊戌知识人的纠合诸教的行为有了新的内涵,它不再是儒佛道的混融,也不带有底层信仰的功利性。新的“宗教混合主义”是知识精英调用世界各种宗教资源,用以证明他们心中的“精神乌托邦”思想的结果。这种做法并不显得异常,因为其他新学家如康有为、梁启超、夏曾佑此时均存在纠合诸教,融而为一的思想特征,此不详论。就孙宝瑄而言,他一方面致力寻求儒耶佛三教在义理上由此及彼的桥梁,另外一方面则将三教排出一个递进的序列。就前者而言,如《日记》中言“孔子,未成道之佛也;释迦,始成道之佛也;耶稣,已成道之佛也”(第459页)。“览景教书,其译称为上帝,余改之称曰神物。神物者何,佛家所谓金刚不坏身;儒家所谓发育万物,峻极于天;道家所谓窈窕冥冥,其中有精。景教状神物曰:无形无象。又曰,无所不知,无所不能,无所不在。其言与儒佛老之状道体同”(第458页)。“《大学》物格而后知至,所格者何物?即佛祖所称:吾有一物,无头无面,无首无尾之物也。知至而后意诚,意诚而后心正。所谓知止而后有定也,心正而后身修炼己之功也,身修而后家齐筑基之功也,家齐而后国治还丹之功也,国治而后天下平,则丹成拔宅虚空粉碎之时”(第460页),“览《华严·如来相海品》。如来有九十七大人相,于此可知孟子所云天民大人,《易·乾坤》所谓大人与天地合德,其所称大人皆指佛言,更无疑义”(第184页)。他对《论语》“性与天道”一节作如下解释“此三统之见端,文章治据乱世也;天道即基督所谓天治升平教;性觉海也,太平教”(第123页)。在学佛进路上,孙宝瑄下意识地用当时政治思想中流行的“公羊三世说”来说明。认为“入门”须从净土,而后进之于禅宗。因为净土归命阿弥陀佛的思想有助于学道之人敛壹其心,是佛门的“据乱之统”,经由净土教导引入道后,久之则进入禅宗所言“无念”之涅槃境界。在俗世言,如同从“有君”之世进入“无君”之世(第112页)。

孙氏“三教三世论”对社会的历史进程进行了“宗教人类学”的解答,包括人类社会的起源、社会纷

^① 参见拙著《晚清政治与佛学》第5、6章。

争的原因,以及人类救赎的未来等诸多方面。此“三教”又和“三统”相配合“仲尼、基督、释迦,教异术也。贯之以三统,由浅入深,不淆其序,三教通矣”(第80页)。在孙宝瑄看来,政治根于人心的动乱,他曾与胡惟志(仲逊)纵谈教旨“性体本一也。自妄念动,而海沓发,遂有贰成世界焉。贰则有分别,生爱力、拒力,所谓淫与杀也。淫杀盛,而万苦缠缚。三教圣人悲之,以次相救拔”(第115页)。儒耶佛三教都是为了“对治”这一人类历史困境而生,但是它们之间有整齐的“政治序列”和“精神序列”,一起协同发展,所谓“由浅入深,不淆其序”(第80页)。孔子以“仁”节制之,胜众生之据抗之力,所以为“据乱教”;基督教“推仁渐广,持义更严”,所以是“升平教”;释家则“淫杀悉化,遂入佛统,复归于一”,所以是“太平教”。孙氏将“太平世”描述成为从“无家”、“无国”乃至“无身”,其“身化”世界“无人见,无我见,无众生见。夫国化者,非无国也,合众国以为国也。家化者,非无家也,合众家以为家也。身化者,非无身也,合众身以为身也”(第108页)。他并且展望道“万年之后,合世界众生如蛾脱茧,都成仙佛,快哉”(第115页)。值得注意的是,这种现在看起来非常幼稚的、杂融儒家大同论、佛教净土世界、基督教天堂说的乌托邦思想在当时非常流行,甚至被康有为加以理论化,构成《大同书》的根本旨趣。饱含着“净土世界”内容的佛学乌托邦思想之所以在清末流行,与其所挟带的精神解脱允诺有密切联系,有的学者看到这一层面,认为“紧急的心情与压迫感逼使人们想望非常的救赎,最好是可以逃脱所有恼人的羁绊而又能在最短的时间内一次解放所有问题”。^①

孙宝瑄的思想无疑带有中国早期现代性的特征。他对于“人类公理”的认同,对于世界各国宗教思想平等的主张,以及上述“三教三世论”所反映的“整全性”历史意识,都是这一特质的鲜明表达。他曾引述陆象山“东方有圣人,此心同,此理同。西方有圣人,此心同,此理同”的命题,推而广之“孔子为我国数千年之伟人,如印度之有释迦牟尼,耶教之有基督,回教之有默罕默得,希腊之有苏克第、柏拉图、亚利斯度德,人人各自以为生民所未有,卒之不能评定其优劣而轩轻其间也”(第674页)。孙宝瑄“三教三世论”所表述的“历史演化意识”不同于稍后严复所宣扬的以“力”为本“进化论”,相反是伦理道德的进化,所谓孔子之道扩充之则为耶稣,耶稣之道扩充之则为佛(第117页)。孙宝瑄同样反对严复所宣传的“西国政法,不关于教。教别设,无不重轻”的主张,在他看来,各种宗教和思想学说中所宣扬的伦理道德的作用如同日月,“转移于无形”,使得“万物皆相见,必能自立公法而成善治”(第118页)。现在看来,相比于严复鼓吹“力”的竞争的社会达尔文主义,孙氏的理论有其良性价值。

由上文可见,佛学进入晚清公共领域,根源于戊戌知识人所面临的“心灵秩序危机”,由此产生了两重效果:其一,就佛学自身而言,经由对佛教概念和命题的重新使用,佛学成为“政治行动”的思想资源,其在晚清民国时段里干预现实社会的“政治功能”亦得以塑就。其二,佛学促成了戊戌知识人“心灵秩序的重建”,它使得带有普遍主义意涵、以“心物”为核心的世界观得以建立,而佛教净土思想和儒家公羊春秋“三世”理论的契接则强化了戊戌知识人历史理论话语中的“乌托邦”色彩。我们也认识到,在近代思想史脉络中,对于各种思想成分的挪用和重新诠释,其目标不仅在于追逐现实物质层面的“救亡之道”,也内在包含着知识人在精神领域中努力搭建“总体世界意义架构”所寻求的“救心之道”。

(责任编辑 孔令琴)

^① 王汎森《中国近代思想与学术的系谱》,长春:吉林出版集团,2011年,第224页。

Keywords: WEI Yuan , administering state affairs , historical consciousness , theory of substance and function , pure land , Utopia

Buddhism and the Reconstruction of Intellectuals' Spiritual Realm around the Hundred Days Reform: A Case Study on the *Diaries in Wangshan Cottage*

(by JIANG Hai-nu)

Abstract: The period around the Hundred Days Reform witnessed the transition of intellectuals' mentality from collapse to reconstruction in the late Qing Dynasty , for which Buddhism had provided important mental support. SUN Bao-xuan's *Diaries in Wangshan Cottage* provides informative records of intellectuals' rising interest in Buddhism , the confrontation between political and cultural thoughts and Buddhist ideas , and the relations between Confucianism and Buddhism in the adjusting process of Confucianism. It also shows that at the metaphysical level , when the philosophy discipline was initially established in the late Qing Dynasty , the combination of Buddhism with the doctrine of mind in ancient China and philosophy and psychology in the West led to a "new view of the world" in a strong Buddhist tune , taking a "schema of mind and things" as the core. As for the social and political thought , the study of *Gongyang* was central to New Text Confucianism and also functioned as the ideological foundation of the Hundred Days Reform. The *Diaries* provides informative records about the popular topics of that time such as "three religions and three lives" and "future pure land". The influence of Buddhism on the study of *Gongyang* in the late Qing Dynasty enriches the theoretical connotation of the Hundred Days Reform and strengthens the political belief that human beings' spirit can save itself.

Keywords: *Diaries in Wangshan Cottage* , late Qing Dynasty , Hundred Days Reform , mentality , Buddhism , New Text Confucianism , the study of *Gongyang* , view of the world

The Quest for Certainty: On FU Ssu-nien's View of Life in the May 4th Period

(by YU Hai-bing)

Abstract: FU Ssu-nien's thought was extremely exuberant in the May 4th Period , and he had discussed the issue of life earnestly. His discussion reflects his intellectual orientation of searching for certainty , and reveals his life and spiritual realm in the May 4th Period. Before the May 4th Movement , FU Ssu-nien had begun to explore the issues of society and life. However , the May 4th Movement provoked the contradiction between "nature" and "life" in his thought , so he decided to study psychology to search for certainty. Eventually , he gave up psychology with disappointment and began to carry out positive study of history and linguistics. FU was under the influence of positivism in the "self-reforming" and the construction of the order of individual , society and history. He believed in positivism , while it could not provide the meaning of life. This spiritual crisis reflects the crisis of mentality in the May 4th Period.

Keywords: FU Ssu-nien , the issue of life , May 4th Movement , certainty

An Empirical Analysis of the Deficiencies of Government's Economic Management System and Foreign Funds Demand Preference

(by HU Li-fa)

Abstract: At present , the corporatization of local governments , the segmentation of local markets and political rent seeking are outstanding problems in government's economic management system. They are also important factors influencing foreign funds demand preference in China. An empirical analysis shows that there is negative correlation and causation between the deficiencies of government's economic management system and foreign funds demand preference. Hence , to change the government achievement evaluating and appraising system of local governments and to legally regulate the government's economic management function is