

生死·道德·革命

——晚清“志士”理想中的个体、社会与道德

张志强（中国社会科学院教授）

在晚清“新学家”们的言论中，日本幕末时期维新志士的精神感召是明治维新成功的决定性因素。因此，朝向志士理想的精神革命，在晚清“新学家”那里，便成了传统帝国向现代国家转变的精神条件：“志士”是一种与现代国家匹配的“新民”，“新民”之所以为“新”，在于其具有了某种超越旧道德、冲决旧伦理秩序的新道德，一种以“群治”为理想的新道德，一种与新的人间秩序相匹配的“公德”。正如“群治”的理想不同于差序格局下的旧伦理社会，“群治”所要求的“公德”作为一种平等自主的服务大群的“德性”，也不同于旧伦理秩序中由不同伦理关系所设定的相对义务，即所谓“私德”。

不过，在晚清语境下，“公德”的确立却需要两种相反相成的面相：它首先是一种“舍生忘死”的宗教性的道德情操，而这种超越生死的献身精神，却要以一种新的生死观为前提。换言之，这种超越生死的宗教性情操的意义之所以能够得到确立，首先需要确立起其所要超越的“生死”的价值。所谓“生死”之价值，意在表明“生死”已经不是既定预成之价值秩序所能安排，而意味着“生死”已经成为“问题”。“生死”问题之自觉，表明自我必须独自面对虚无，而人生之意义已非现成而自明，也正因此，自我方才可能彻底摆脱既定预成之价值秩序束缚，而成为“孤绝的自我”，无所依傍。同时，“生死”问题之解决，似乎又只有超越“生死”、献身大群，使“自我”在新的价值秩序之创造中，最终摆脱“孤绝”状态，才能实现。正是在此意义上，“志士”的理想具有了双重的义涵，也就是说，他首先必须成为一种孤绝的自我，然后才能

够使他对自我的超越具有新的宗教性的道德意味。正是在此意义上，晚清“志士”的理想，承担起了双重的任务，它一方面是对“冲决网罗”的现代主体的确立，而另一方面则同时赋予这个新的现代主体以超越自己的道德内涵，成为新秩序的建设者。同时承担起破坏与建设使命的志士，如何能够将面临生死挑战的自我的孤绝性，升华为一种克服生死的独立担荷的大我情操，而又能避免贪生畏死的退缩？又如何能够使大我的宗教性情操在具有了自我的真实动力的同时，不被自我的孤绝性所怀疑和侵蚀呢？

实际上，作为新道德理想的志士理想所面临的吊诡性情境，恰恰体现了中国近代所谓“群治”问题的特质，亦即，在完成将“有机一致”（*corporate*）的“共同体”（*universitas*）向“个体组合”（*partnership*）的“社会”（*societas*）¹这一社会构成之理的现代改造任务时，却仍然不可避免地采取了有机（*corporate*）的手段：道德，而非有限个体在权利平等基础上的系统整合手段，契约。还不止于此。由于对有机手段——道德——的依赖，中国近代的思想家们对于何谓“群治”的构成之理，也展开了自己独特的思考，进而形成了中国自己的“近代”。

因此，探询这种志士理想背后的社会构成之理的思想和历史逻辑，把握其思想和历史展开中相应的社会政治结构，或许是我们理解中国“近代”的一个重要维度。在中国近代，特别是晚清思想家们那里，如何设想个体，如何设想社会，又如何设想个体与社会之间的道德，直接关乎如何建设、以及建设一个什么样的新中国的问题，也涉及到“有限个体如何构成社会”这样一个现代性的基本问题。因此，我们有必要通过“生死问题”所揭显的中国近代“个体性”问题的思想与历史特质，去深入探究中国近代的社会理论思考，进一步去理解和反省中国式的“近代”。

1

无论是以“启蒙的合理主义”、“人本的主体性”之确立及其挫折，还是以“反现代的现代性”²，来确定中国“近代”的内涵，实际上都预设了一种关于“现代性”的规范性理解。这种规范性理解无疑来自于西方近代历史。更有

甚者，这种出自西方的“现代性”，不仅被作为理解中国近代历史的规范性尺度，更被作为中国近代历史或正面或负面的动力与目标。因此，这样的理解不是从中国“独自性”出发的历史认识。沟口雄三先生基于一种比较史视野的中国“近代”特性之研究，实际上已经摆脱了规范性预设的牵绊，而形成了一套关于中国自己的近代历程的、从思想史出发的历史解释。³根据这套解释，中国的近代是前近代的中国思想与历史的连续而辩证的发展后果。沟口先生的研究为我们理解中国近代问题，提供了一个更为长时段的、也更为内在而整体的历史视野。或许，我们可以把沟口先生关于中国近代的思想史解释，作为本文对中国近代个体性与社会构成问题之思考的论辩性前提。

沟口先生关于中国近代的历史解释中有两个彼此配合的观念架构，一个是“理观”的变革问题，另一个则是“儒理学”概念的提出。在沟口先生看来，一方面，从朱子学的天理观向清末公理观的理观变革，是对“理欲”或“公私”关系加以重构的历史和思想过程。在这个过程当中，“私”或“欲”逐渐从天理之对立面，转变为与“理”相互内在的关系，从而逐渐具有了正面的价值。天理所预设的先天预成的价值秩序，逐渐向由“私”或“欲”所代表着的现实性意义上的价值诉求转向。理观变革的政治涵义，意味着所谓从“富民分制式”体制到“全体人民生存权”之“民生与民权合一”之体制，对“一君万民”体制的反动；理观变革的社会涵义，则意味着社会构成之“理”不再是既定预成的，而是需要从“私”或“欲”所代表的现实性需要当中加以推导。另一方面，这种理观变革或理欲关系的重整，尽管在思想上表现为对以朱子学为代表的体制儒学的反动，但它仍然是在新的历史条件下，对儒家“道统本体”的新的生机焕发，是儒家义理价值立场的延伸和发展。在此意义上，他提出了“儒理学”的概念，把那些“反理学”甚至是反“正统”的新思想，重新收纳入儒学的框架之内。“儒理学”概念框架的意义在于，它为理解中国思想和历史的发展提供了一个价值维度上的连续性视野。正是在此意义上，他把近代社会革命对“全体人民”生存权问题的解决，看作是儒家“万物一体之仁”价值的体现。

不过，值得注意的是，明清以来关于理欲关系调整的思考中，对“私”或“欲”的肯定其实并不能完全等量齐观。我们甚至可以说，明末作为对“富民

分制式体制”之表达的“私”的诉求，其实很快便让位于对“全体人民生存权”之强调，在思想上的表现，便是将“欲”与“私”加以区分。沟口先生也曾补充指出，即使是明末那些对“私”和“欲”未加区分便加以肯定的思想家那里，实际上也是在以“私”或“欲”的名义在为万民争取生存权而已。⁴对“私”与“欲”加以明确简别的观念，在清中期的戴震那里获得了完整的表达。在戴震看来，对“欲”的肯定其实并不同时意味着对“私”的肯定，而“克私”亦非“制欲”，则是要在“人欲”之上建立所谓“通情遂欲之仁”。在“私”与“欲”之间的简别，意味着肯定人欲，其实并不意味着对作为领域自主的“私域”的肯定，“私”仍然是一个在道德上负面的价值。对由“人欲”所体现的人的现实有限性之肯定，并未进一步成为对个体“私性”或“私域”之肯定，正是中国前近代“有限人性论”的特质，这种“有限人性论”对后续历史之展开，具有重要的影响。可以说正是这种“有限人性论”，构成了中国近代个体性原理形成的前提和基础，甚至也成为中国式近代之特质的某种来源。

因此，在我们进入近代个体性问题之前，似乎有必要先来分析一下清中期戴震的“有限人性论”所具有的理论特质与历史内涵，以作为进入晚清的准备。

如果说，我们可以将“存天理灭人欲”的朱子学之精神，概括为“无欲以成其公”的话，那么，戴震思想之旨趣或许便可以概括为“有欲以成其公”。它既是明末作为朱子学之反题的“自然人欲之私”前提下，对朱子学的合题，实际上又是老庄释氏“无欲以成其私”的直接的反题。他说：“老庄释氏，无欲而非无私；圣贤之道，无私而非无欲；谓之私欲，圣贤固无之”。明确肯定了人欲，但却将私与欲加以简别，而试图在人欲与大公之间建立起一种看似相反实则相成的综合关系。

戴震同时代人，也是其重要思想对手的彭绍升，曾准确地指摘出戴震理论的几个要点加以批评。首先，彭绍升把戴震根据《大戴礼记》中“分于道谓之命”而得出的“限于所分谓之命”的结论，总结为一种“命有自分，即性有所限”的有限人性论，在他看来，这正是戴震思想的关键要害所在。这种有限人性论已经改变了《中庸》中“得天而具于心”的天命观，可以说，《中庸》中的天命观是一种“天之所以为天，无去来，亦无内外，人性于命也亦然，昭昭之天，即无穷之天，孰得而分之？”⁵的无限人性论。因此，在戴震的人性论

之后，是一种新的天命或天道观，所谓“苟知阴阳气化为天道，则知性矣。”⁶天道即是阴阳气化。在彭看来，以阴阳气化为天道的意义在于承认“离物无则，离形色无天性”，天理的规范性丧失，也就变相地承认了先有方圆后有规矩。他还进一步指出，戴震所谓“德性必资于学问”的德性观，其实是认为德性“不足以尽道”。从而把戴震的人性论区别于那种认为人性中已经本自圆足了“得于天而具于心”、仅待“复其初”便可“尽量”以成“圣智”的德性观。⁷

彭绍升批评戴震的主旨在于指出，“率有限之性以为道”而能“位天地，育万物”之不可能。实际上这即是在揭露，戴震的有限人性论其实不足以成立“天地万物一体”之仁的“道德”，最终只会“使人逐物而遗则，徇形色，薄天性，其害不细”。⁸这也就是说，戴震所谓“有欲以成其公”的理论努力其实是失败的。彭绍升对戴震的批评，可以说从反面切中了戴震理论的核心关切，揭明了戴震有限人性论之实质性诉求，那就是试图从人欲的现实性需要中，建立起道德的可能性来。这是一种建立新的道德原理的尝试。

在戴震看来，所谓“性”，是“分于阴阳气化”而作为生命之根柢的东西，凡是成为生命之后“所有之事，所具之能，所全之德”，都把性作为其根柢。由于是从气化之所分而来，因此，随其所分而有偏全、厚薄、清浊、昏明这样的“不齐”，这些“不齐”之性，可以根据血气、心知、品物加以区别。因此，“性”虽分于气化，但却不是以气化为性，而是以分于气化而成之性为性，前者是一种就天道而言的普遍性，而后者则是一种就具体“人物”而言的特殊性。“性”是区别不同“人物”的根本，也是不同“人物”得以发展的本始。因此，“性”也就是不同“人物”所具之不同的“血气心知”。

戴震也讲“性善”。他把性分为血气心知两方面，作为血气之属的“性”，是“凡血气之属，皆知怀生畏死，因而趋利避害”，是就“欲”而言。作为“怀生畏死，饮食男女与夫感于物而动者”，都不能“脱然无之”，以归于“无欲”。“性善”是就性中之心知而言。他说，“人之心知，于人伦日用，随在而知恻隐，知羞恶，知恭敬辞让，知是非，端绪可举，此之谓性善。”而并非在心知之外，别有所谓“如有物焉藏于心”者。可见，“性善”是就“心知”之知善知恶、“能不惑于所行”的认识能力而言。“性善”虽非就“欲”而言，但

不离于欲之外而求之。他说，“已知怀生而畏死，故怵惕于孺子之危，恻隐于孺子之死，使无怀生畏死之心，又焉有怵惕恻隐之心？”可见，“欲”恰恰是心知恻隐而为善的前提。

他进一步总结说，作为人异于禽兽的善性，其实仅是就人之“心知”而言，能从自身“怀生畏死、饮食男女”之欲，而知他人“怀生畏死、饮食男女”之欲，作为自己行为的根据，便是对德行的成就。于是，所谓理义，亦是就心知之“能所”而言。一方面，就能边而言，理义是指“人之心知，有思辄通，能不惑乎所行”，是一种能够认识到“心之所同然”的能力。所谓，“举理，以见心能区分；举义，以见心能裁断”，指心的区分和裁断“同然与否”的能力，是就知的能力而言；另一方面，理义也就心知所认识到的“同然之理”而言。所谓“明理者，明其区分”而“精义者，精其裁断”。理指在对同然与否的区分中所认识到“不易之则”。“私而不仁”的不道德状态，基本上是一种“求理义而智不足”的状态。因此，反过来也可以说，“蔽于自智，任其意见，执之为理义”的以意见为理义的认知状态，本身就是“偏私而不仁”的不道德状态。

因此，如果说“通情遂欲谓之仁”的话，那么仁的实现需要有两个条件，一是以“情”或“欲”的肯定为前提，一是以“通”而“遂”之的心知能力。因己之有欲，而了解并承认别人之欲，因而在“遂己之欲”的前提下，也能“遂人之欲”，那么就达到了“不可胜用”之“仁”。而“快己之欲而忘人之欲”则“私而不曰仁”，这是执着于一己之欲，而不能认识到别人之欲的不道德状态。依此推之，因己之有欲，而推之于天下，便能通天下之欲，那么，在血气心知之中建立的“通情遂欲”之“仁”，便成为天地生养之道。“通情遂欲”意义上的“仁”便也具有了“位天地，育万物”的参赞化育之道德地位。这表明，从人的现实有限性出发，仍然可以达致道德状态。

戴震的论理说明了，人的有限性不仅不是道德的障碍，却恰恰是道德成立的条件：自己的有限性，是理解和同情他人有限性的条件；在有限性相通的前提下，道德始能成立。通过心知之能而实现的人我相通的道德状态，是建立起人与人之间社会关系的渠道，实际上成就了一种协调人我关系而使天地生养之道得以顺遂的社会构成原理。这种建立在人的有限性之上的道德原理，同时也是一种新的社会构成原理。这种社会构成原理，把以天理为中介而形成的等级

秩序，改造为一种人我之间的建立在人的有限性基础之上的平等相通的秩序。

值得重视的是，同样是以人的有限性为基础，西方的市民社会原理，却是把人的有限性绝对化为一种私性的权利，而不是把它作为通向人我连带的道德状态的基础。因此，在市民社会原理中，“私”不再具有道德负面的意义，却反而成为构成市民社会的基础，对人我之间在私欲上的冲突不是通过道德，而是经由契约关系来加以协调。通过道德状态实现的平等的社会状态，似乎仍然是一种强调人与人之间自然相养之道的共同体（*universitas*）而非社会（*societas*）。这就是戴震的有限人性论的理论实质和社会理论内涵。

不过，戴震的理论在确立人的有限性基础上的道德原理时，也仍然存在着于理未安之处。例如，心知对理义的认知作为性善的前提，却没有继续回答，心知又是以何为条件而能够认识到同然之理的呢？作为性善基础的心知，是否还需具备其他善性之条件呢？在戴震那里，实际上保证心知能够知善的条件，还是一个经验的历史的理由，那就古圣贤之教的教化作用。在他看来，天下同然之理实际上在古圣贤之教中已经认识完全了，我们只要接受其教化便可获得性善之认知及善行懿德。戴震这种安顿儒家价值的方式，实际上便使后来章太炎反而能够切断古文经学与儒家义理立场之间的内在关联成为可能，同时也使一种不以儒家名义出现的社会道德理论之出现，成为可能。

2

以往关于晚清思想史的认识，往往着重于其作为思想变革的含义，而对那些主张变革旧体制的思想家们，则一概以梁启超所称谓的“新学家”视之。然而，通过对明清以降思想史的深入认识，我们更多地看到了晚清与晚明以来思想史的连续性和关联性。尽管值得注意的是，晚清以来思想史的发展，表面上已经难以以沟口雄三先生所谓的“儒理学”框架来框限，而是具有更为多样的思想和学问形态，甚至也具有更为曲折乃至歧出的方式，但就其与晚明以来思想史的连续与关联来看，我们仍然可以将其视为是对“道统本体”之诉求的多重回应。在一定意义上，作为清中期之思想，无疑成为密切而紧接晚清思想史的前提性环节。其中戴震、章学诚与常州学派的学术与思想分别影响了晚清以

来学术和思想史的不同面向，而具有当然的重要性。下文将着重从社会理论与人性论之关联方面，探讨晚清思想家们与戴震思想议题的相关性，并以此来观察中国近代个体性问题的脉络与特质。

发表于1906年的《红楼梦评论》一文，可以看作是王国维接受西学，特别是叔本华哲学影响之后，用之以诠释中国文本，并表达自己哲学思想的著作。《红楼梦》作品中洋溢着的生命悲观气息和佛教色彩，及其与叔本华哲学之间形成的诠释关系，颇为耐人寻味地揭示出清代思想史的某种气氛，而这种气氛在王国维自己的哲学思考中得到了一定程度的理论表达。我们或许可以将这种理论表达看作是对戴震有限人性论的深化。

王国维从叔本华的意志哲学受到启发，给予“欲”以本体性的地位：“生活之本质何？‘欲’而已矣。”“宇宙一生活之欲而已。”所谓“欲”，即是生存之意志。根据叔本华的哲学，意志是不自觉的业力，正是此不自觉的业力产生了特殊的实物以及时空中生活着的个体。正是这种不自觉的业力挣扎生存，变化生命，在个体的生存中客观化而为生存的意志。从普遍的意志到生存的意志，便是个体化形成的原理。反过来，也可以说，由不断挣扎着的生存意志可以说明意志是现象界的源泉，是永续的生存欲。于是，我们看到，在戴震那里游移于公私之间的人欲，已经获得了一种普遍性的实体地位，略当于“气化”或“业力缘起”的本体论地位。同时，值得注意的是，“欲”由普遍性的意志向个体的生存意志之转化，已经使“欲”无可避免地具有了“私”的特性。不过，王国维虽然肯定了此“欲”从普遍意志向生存意志的转化，但却由于生存意志或生存欲之无法满足，而对其持悲观的态度，并把它认作是人生悲剧性的来源。他说，“人生之所欲，既无以逾以生活，而生活之性质又不外乎苦痛，故欲与生活、苦痛，三者一而已矣。”因此，我们可以说，王国维在晚清思想史上的独特贡献在于，他籍着叔本华和佛教，向我们理论地展现了生命悲剧性的本质，而这恰恰是个体性形成的最为彻底的环节。

因此，王国维虽然肯定了欲的本体性地位，但在伦理观上则以否定“欲”、“拒（灭）绝意志”为其主要的价值关怀。不过，对于以拒（灭）绝意志为救度手段的解脱如何可能的问题，王国维与叔本华之间发生了颇具思想史意义的分歧。他说：“夫由叔氏之哲学说，则一切人类及万物之根本，一也。故充叔

氏拒绝意志之说，非一切人类及万物，各拒绝其生活之意志，则一人之意志，亦不得而拒绝。何者？生活之意志之存于我者，不过其一最小部分，而其大部分之存于一切人类及万物者，皆与我之意志同。”故而“如叔本华之言一人之解脱，而未言世界之解脱，实与其意志同一之说，不能两立者也。”于是，他强调“小宇宙之解脱，视大宇宙之解脱以为准故也。”个体的解脱或快乐，要以群体的解脱或快乐为前提。不过，王国维在这里并没有进一步强调个体如何通过自己的努力，通过促使宇宙之解脱来实现自身的解脱。对于悲剧性的个体生存是否有可能具备转向他者和大群的、由自利而利他的道德潜能，王国维在此还语焉未详。反而在这里，由于整体解脱之难度，而提出了自己关于解脱的主张和方法：

“今使解脱之事，终不可能，然一切伦理学上之理想，果皆可能也欤？今夫与此无生主义相反者，生生主义也。夫世界有限，而生人无穷；以无穷之人，生有限之世界，必有不得遂其生者矣。世界之内，有一人不得遂其生者，固生生主义之理想之所不许也。故由生生主义之理想，则欲使世界生活之量，达于极大限，则人人生活之度，不得不达于极小限。盖度与量二者，实为一精密之反比例，所谓最大多数之最大福祉者，亦仅归于伦理学者之梦想而已。夫以极大之生活量，而居于极小之生活度，则生活之意志之拒绝也奚若？此生生主义与无生主义相同之点也。苟无此理想，则世界之内，弱之肉，强之食，一任诸天然之法则耳，奚以伦理为哉？”¹⁰

他以“生生主义”作为“无生主义”之解脱不可能达成后的方便替代的解脱途径。在此有限的世界之上，能够容纳无穷之人且使其人生得其顺遂满足，唯有一个方法，那就是使世界生活之量达于极大限，而个人生活之度达于极小限，使度与量成一“精密之反比例”。于是，“生生主义”的理想不再是追求最大群体之最大福祉，而是通过尽量减少生存意志来达到人人得其顺遂的生活。在此意义上，“生生主义”庶几接近于“无生主义”了。于是，个体对自身生存欲的约束或否定，具有了超出于个体之外、指向他者和大群的社会伦理意义。因此，王国维的“生生主义”理想也是一种曲折的“万物一体之仁”的道德和

社会理想。他的伦理理想仍然在于一种各遂其生的社会生活，尽管是一种尽量减少生存欲求的社会生活理想。这是一种另类的通情遂欲的社会理想，另一个有关“个体如何构成社会”的思考。

于是，我们可以说，个体化形成的原理或有限人性论，虽然在王国维这里获得了较为充分的表达形式，但即使在王国维这里，作为他核心关切的个体生存的悲剧性本质，也仍然具备着转化为一种伦理性实存的逻辑可能，“生生主义”的社会理想之提出本身，实际上已经不自觉地预设了实现理想的手段，一定需要一种“克己”的伦理自觉，它仍然不是自然权利的基础。

不过，王国维对于自己思想主旨之理解，或许并不在伦理理想方面。他关于文艺之美学价值的伦理意义的看法，大概更能代表他的思想趣向，因而也更具思想史意义。他说：

“夫优美与壮美，皆使吾人离生活之欲，而入于纯粹之知识者。”

“故美术之为物，欲者不观，观者不欲；而艺术之美所以优于自然之美者，全存于使人易忘物我之关系也。”¹¹

美的作用与美术的价值在于能够使人远离生活之“欲”的困扰，改变人与世界、物我之间的利害关系为一种纯粹超然的关系。美术对于人的意义，一在“示人生之真相”，二则“示解脱之不可已故”。于是，美学之最终目的与伦理学之最终目的其实相合，都在于救济人生之苦痛，所不同的是，美术是于实行之不可能时之一种替代，“夫以人生忧患之如彼，而劳苦之如此，苟有血气者，未有不渴慕救济者也，不求之于实行，犹将求之于美术”，因此，“美术之价值，对现在之世界人生而起者，非有绝对的价值也。”美的伦理意义之所以必要，其实表明了这样一个态度，亦即，个体的悲剧性并不必然且当地地通过转向道德途径而能够加以克服。由于籍大群之解脱来实现个体悲剧性之克服的伦理理想，事实上其实无法达成，使得美对于个体悲剧性之缓解更具有现实性，也正因此，美的价值实际上更加突显了个体有限性的悲剧性本质。

正如叔本华的意志哲学所具有的悲观主义意味得自于佛教的影响，王国维以生存意志来理解生存欲，实际上也已经具有了佛教生命观的色彩。明末以来

的思想家们是通过将自然去天理化，而实现了将自然从本来预成的天理规范性中解救出来，使其具有现实之自然的意味，如果说这种做法实际上正是以道家的自然观来取代儒家的自然观，并在此意义上，将自然之道与人文相关之理加以区分的话，那么，从道家的自然观向佛教生命观的转变，则构成了晚清“新学家”们的一个共同趋向。当然，这种转变的前提是，晚清以来的佛教认识已经逐渐摆脱传统中国佛教教理和实践框架的束缚，而具有了通过回归其根源性而另树正统的意味。而这种根源性诉求的一个重要表征，便是对佛教信仰之前提的重建，那就是轮回因果中的生命有限性意识的强调。于是，发生在明末以来儒学中的由本来性向现实性的理观转向，实际上也同样发生在晚清佛教思想当中。我们甚至可以将其看作是同一种时代精神的反映，而且在思想史上实际上也相互为用，而最终形成一系列颇具中国特色的近代人性和社会理论。

3

晚清以谭嗣同、梁启超为代表的受佛教影响的“新学家”们，大都几乎一边接受佛教生命观影响下的个体有限性，一边则又纷纷将生命意义落实在对小我的否定之上。不过与佛教正统教义所不同的是，这种否定大都不是以“解脱”为名，而是以“革命”的名义指向大群、成就大我。

被梁启超誉为“此中国为国流血第一烈士”的谭嗣同，是晚清志士理想的典范。因而如何由“烈士之烈”，进而推求“烈士”之所以为“烈士”的“烈士之学”，以此陶铸锻炼更多的烈士，是晚清新学家们的核心关切之一。在梁启超看来，谭嗣同的意义表现在两个方面，第一是其“冲决网罗”、打破偶像的意义，实际上这是树立起超越旧价值秩序、建立新价值理想和人格理想的第一步；第二则是梁启超所谓“吾辈所以崇拜浏阳、步趋浏阳者”、亦是浏阳一生得力之处的，由无我之信仰而确立的“成仁取义”的牺牲精神。这种精神，在梁启超看来，正是谭嗣同“应用佛学”而成就之精神。

所谓“无我”之信仰的实质，是去除有我之见而建立起“道通为一”的仁心仁感的道德状态。梁启超说：“有我之见存，则因私利而生计较，因计较而后生窒碍，因窒碍而生恐怖，驯至一事不敢办，一言不敢发。充其极也，乃至

孺子入井而不怵惕，闻邻榻呻吟而不动心，视同胞国民之糜烂而不加怜，任团体众生之痛痒而不知觉；于是乎大不仁之事起焉。古孔子绝四，终以毋我。佛说曰：‘无我’。¹²可见，“无我”实际上是打通人我的状态，与“以通为第一义”的“仁”相表里。因此，所谓“无我”，究其实际，是一种“大公”的道德状态，因其“大公”，所以世界得以安立，群体得以安立。在此意义上，在梁启超看来，宣传无我信仰的佛教，是可以作为建设“群治”的精神资源的。

在梁启超那里，作为安立群体，建设群治之精神资源的无我信仰，是一种建立在新的生死观之上的人生理想。发表于1904年的《余之死生观》一文，几乎可以视为梁启超那一代晚清志士们的人生宣言，洋溢着“精神革命”的主题。

《余之死生观》一文的独特贡献在于，梁启超在接受生命有限性的同时，又提出了一个属于生命无限性意味的“精神”概念，或者说“精神生命”的概念。由于这个概念的提出，生命因此被两分化：“综诸尊诸哲之异说，不外将生命分为两界，一曰物质界，二曰非物质界。”生命被分成精神生命与物质生命两截。他运用了一系列概念对子来表示这个两分的结构：主观我与客观我、真我与假我、自动自觉自决不变之我与被动无常之我，等等。重要的是，由于“精神生命”的出现而建立起的这些对立的生命层次所含有的价值意味，“一切众生皆死而有不死者存”，这说明在两个生命界别之间有死与不死之间的对立。于是生命有限性本身所具有的悲剧性本质便被改变了。生命有限性的悲剧性本质原本在于它首先承认了有限生命的价值，而其悲剧性也恰恰来源于这种生命价值之无法克服的有限性。而在梁启超的精神概念中，生命的有限性本身却成为有限生命无价值的体现。在他看来，真正有价值的是精神生命而非有限生命。

梁启超创造性地运用佛教“业”（羯磨，kama）的概念，来贯穿并附会于进化论的遗传和基督教的圣灵概念，来解释“精神”概念的意涵。他把佛教里的别业与共业两个概念，分别诠释为作用于个体的行为，即么匿体，作用全体的行为，即拓都体，成为两种业的类型。作用于全体之共业，则由其身后之全体受报，故其身虽灭而其作用力不灭。作用于个体，则其个体的后身受报。在此意义上，他将共业附会于进化论之遗传性，认为身后之子孙所受之遗传，即是此种共业之性质。同时，他又将这种共业附会于基督教的圣灵概念，将其

视为贯穿个体与上帝的全体性的“灵魂”。在此基础上，他又把“佛说之羯磨，进化论之遗传性”，皆名之曰“精神”，亦即是所谓“死后而有不死者存”。作为全体性之业的精神，其不死性在于群体的不死性，于是，梁启超宣示说：

“吾辈皆死，吾辈皆不死，死者，吾辈之个体也，不死者，吾辈之群体也。”¹³

精神概念提出的意义在于树立“社会的观念与将来的观念”，而这两种观念之发达正是人类异于禽兽之标准。这两种观念的树立，实质上即是要树立起人“虽死而能有不死的价值”的观念，从而将人的个体生命的价值赋之于群体，从而为“牺牲精神”这样一种志士的道德理想确立根基，从而也为群体之存续确立起道德的基础。在他看来，由生死之不可避免问题所揭显的生命有限性的悲剧性本质，不过是人类意志力薄弱的表现。他说：

“常情莫不贪生而避死，然生终未闻以贪而能常，死终未闻以避而能免。夫亦尽人而知之矣。明知其不能常不能免，而犹贪焉避焉者，则人类志力薄弱之表征也。要之于‘死后而有不死者存’之一义见之未莹也。”¹⁴

于是，生命的意义在于通过意志力来克服生死之困扰，甚至把“死”作为一种利群的责任，在这种利群责任的实现中获得精神不死的价值酬报。因此，利群的“赴死”牺牲，是通过对小我“生死”的绝对限制性和绝对否定性的肯定，来肯定精神和群体的价值。精神概念的提出，虽然同时即意味着对有限生命的悲剧性本质的克服，然而，正是这种克服本身显示出了精神生命的价值意义。因为，如果没有生命有限性的悲剧性作为前提，那么这种克服的价值便无法展现了。我们也正是从此看到了志士理想的精神价值，甚至也从这种精神价值中看到了一种“知其不可而为之”的悲剧性意味。

不过，在梁启超所建构的精神生命与物质生命或大我与小我之间的对峙关系中，在精神对躯壳的克服、大我对小我超越之间，缺少了一从小我到自我、从躯壳到精神的辨证超越的环节。我们似乎只看到了大我对小我的压倒性

的胜利：精神对物质的克服是无条件的。当然，我们充分了解，梁启超建立起精神概念的用意，在于奠定群体的价值，以及确立实现此种群体价值的道德意志。但是，问题在于，尽管志士是可以培养和期待的，但我们是否可能期待一个纯粹由志士构成的群体社会？我们是否可能设想一个纯粹由“精神”构造的社会？或许是由于对于促成群治之德性的迫切需要，或许是由于对佛教理论之误解，梁启超的精神概念以及在其上形成的志士理想，成为一种过度乐观而高调的理想。梁启超的生死观，让我们看到了集体主义道德与社会理想的原型及其局限。我们可以说，梁启超的“无我以建立群体”的思考，是一种在人性有限性基础上建立的最为美好也最为极端的道德和社会理想。关于“有限个体如何构成社会”问题，他给出的答案对中国近代历史影响最为深远。

4

如果说梁启超以“无我”之信仰安立世界和群体，在一定程度上是误解了佛教通过“无我”来安立“缘起”——佛教是经由“无我”所显示的缘起理来安立“群体”的，而同样要破除群体之“我执”——教理的话，那么章太炎对佛教之应用，在某种意义上也是一种创造性地误用，但却成立了另一种颇具代表性也极富理论意义的个体观和社会构成理论，提供了另一种“有限个体如何构成社会”的尝试性答案。

自《苏报》案陷于狱中研读佛典后，章太炎思想进入了第二个发展期。这个时期准确地开端说，应该在他到达东京主笔民报后，他那句名言，“用宗教发起信心，增进国民的道德；用国粹激动种姓，增进爱国的热肠”，就是他于《东京留学生欢迎会演说词》中说出的。这个时期他发表了一系列宣传佛教、建立道德的文章。

章太炎提倡佛教的目的与梁启超一样，都是为了建立适应时代的新道德。在他看来，“佛教的理论，使上智人不能不信；佛教的戒律，使下愚人不能不信。通彻上下，这是最可用的”。但是为发挥佛教发起信心，建立道德的功用，则必须对旧佛教加以改良。在他看来，华严宗的实践在道德上最有益，因为华严宗强调“自力利他”的道德，“要在普度众生，头目脑髓，都可施舍与人。”¹⁵

而法相宗万法唯心的理论，则可以为华严的道德提高理论的支持。同时，他也曾强调禅宗在实践上“自贵其心，不援鬼神”，坚定无所依傍的勇猛无畏精神。同样的，他也认为禅宗只能“得其事而遗其理”，仍然需要法相的“唯心胜义”之教来作理论的基础。

在他看来，需要建立的宗教，是以华严和禅宗的道德实践精神与法相宗的“唯心胜义”之说加以熔铸而成。经由这种新佛教而建立的道德，是一种“依自不依他”的道德。他说：“仆之所持，以依自不依他为臬极”，“盖以支那德教，虽各殊途，而根原所在，悉归于一，曰依自不依他”。所谓“依自不依他”，就是一种“自尊贵己”“自尊无畏”的宗教性情操，是一种“排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，下作儒夫奋矜¹⁶之气”的志士精神。这种精神，庶几接近于尼采超人的道德，是一种对自我绝对肯定的自信精神。

对自我的绝对肯定，之所以不是利己，那是因为章太炎所确立的自我，是一个超越了小我的真实自我。根据法相的唯心胜义，他将这种真我称之为“阿赖耶识”：“我为幻有，而阿赖耶识为真。即此阿赖耶识，亦名为如来藏。”¹⁷于是，我们发现，章梁二人同样都曾写过一篇运用佛教资源建立无我的《人无我论》，但二人所建立的“无我”却具有不同的精神面向，其在道德理想上的落实上也有着不同的着眼点。在梁启超那里，“无我是为建立群体”，因此，无我的道德基本上是一种公德。而在章太炎看来，所谓是通过真实的自识之建立，来相对化被私见执着的小我。而由自识之建立所发明的道德，则是一种“自尊无畏”“确固坚厉、重然诺、轻死生”的道德，而这种道德之建立，却不以公私德之划分为限。章太炎认为“道德者，不必甚深言之”，不主张对道德进行公私领域和性质的划分，因此，更不认为“公德不逾闲，私德出入可也”，在他看来，“于小且私者，苟有出入矣；于大且公者，而欲其不逾闲，此乃迫于约束非自然为之也”。¹⁸如果说梁启超无我的道德作为一种公德，是以群体的价值取代个体的价值的话，那么，章太炎由自识之确立而生发的“自尊贵己”的道德，则将个体放到了一个新的道德基础之上。换言之，如果说章太炎通过建立宗教、确立“自识”的目的在于发起一种新的自尊贵己的道德的话，那么，他经由宗教之建立、“自识以为宗”所确立的道德，则反过来成为“自识”这

个真实个体的道德证明。如果说在章太炎那里，“自尊贵己”的道德早先还只是为革命之用而确立的话，那么在后来，他则转而把由这种自尊贵己的道德所证明的“自识”个体，作为了价值目的本身。

作为价值目的本身的“自识”个体，是“独生”而“非为他生”：“非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生。”于是，人对于世界、社会、国家以及他人“本无责任。责任者，后起之事。”他更甚而言之，“人伦相处，以无害为其限界”，把伦理对人的约束降到了最低。在这种个体终极性价值的肯定之下，他进一步破除“公理”对人的束缚之害。所谓公理，“犹云众所同认之界域”，而实际上，人们所持的公理，“皆以己意律人，非人类所公认。”在他看来，人类所公认者，应该是“不可以个人故，陵轶社会；不可以社会故，陵轶个人。”而实际上的公理，则仅仅是把无益于社会者，都视为违背公理。故而他批判说：“天理之束缚人，甚于法律；而公理之束缚人，又几甚于天理矣。”与专制、天理相比，“言公理者，以社会常存之力抑制个人，则束缚无时而断。”“言公理者，以社会抑制个人，则无所逃于宙合。然则以众暴寡，甚于以强陵弱。而公理之惨刻少恩，尤过于天理。”¹⁹

那么，绝对的个体，又应该根据什么样的原则组成社会，又组成怎样的社会呢？对这个问题的回答，是章太炎一生最为得意作品之一《齐物论释》的主题。在他看来，一个由纯由个体组成的完全不束缚和陵轶个体的社会之所以可能的原则，就是“齐物”：“使万物各从所好”，使“人所得自主，非大群所当诃问也”。而大群发挥作用的范围只在“有害于人者”的情况下，而“有害于己，无害于人者”与“与有益于己，无益于人者”²⁰这样的情况，都是大群不得入而诃问干涉之的状况。这样的大群，实际上是把约束降低到最低点，因而也把伦理降低到最低点的社会。这样的社会，基本上是一个“依自不依他”的社会，依靠个体“自尊贵己”的个体道德来维持。

应该说在《五无论》《四惑论》等文章中，章太炎以论理的方式，把由个体如何构成社会的原则彻底化，为我们描摹了一幅纯粹由个体构成的社会理想。其社会理论的意义非常重大，实际上成为了中国近代思想史上最为重要的社会批判思想的来源。

梁启超和章太炎的社会理想和个体观念，大致居于晚清社会思想的两端，

而恰成反照。但他们在建构理论时出现的极端化倾向，在一定意义上与他们佛教资源的创造性误解有关。实际上，在中国现代思想史上，由欧阳竟无所完成的近代新佛教运动的理论构造，通过对佛教资源的彻底完整准确的运用，建立起一套自己的人性论和社会理论，而分别对治了梁启超和章太炎理论构造中的问题。

根据欧阳竟无所发挥的印度大乘佛教的系统理论，无论是梁启超的集体主义理想，还是章太炎的纯粹个体社会，实际上都是对佛教缘起理论的误解误用。这种误解的后果，便是无法正确处理个体与群体或社会之间的辩证连接关系。在梁启超那里，无我以安立社会的方式，实际上只看到缘起对个体我执的破除，却忽视了缘起实际上更要破除群体的我执。在章太炎那里，通过“自识为宗”而确立的依自不依他的道德和社会原则，实际上则是误将阿赖耶识等同于真如，等同于圆成实性的结果。根据奘基所传唯识今学的理论，阿赖耶识严格说来只是缘起（依他起）的枢纽，缘起的道理通过阿赖耶识方能完备地建立。阿赖耶识一方面执藏因缘种子，另一方面则又以真如为所缘缘，成为自身染净缘起的认识上的依据。故而真如为迷悟依，阿赖耶识为染净依。阿赖耶识不离真如，而非真如本身。

根据正确的唯识理论，阿赖耶识之所以不局自体，并非是在众生都有此阿赖耶识，都有此真如的意义上的“不局”，而是说，在缘起的意义上，他者都与自己相关，甚至他者就是自己。所谓“以他为自”，即是说他者其实都是阿赖耶识中具有本质的相分种子，而为见分所缘，在此意义上，他者和自我都是在缘起的流转中相互依持成立的。于是，“以他为自”的缘起理，同时即是同体大悲的道德原理。这种“以他为自”的同体大悲，当然不同于依自不依他而成就的“贵己自信”的尼采超人式的革命道德，而是一种能够将个体彼此熔铸为一体的道德和社会原理。在欧阳竟无运用佛学建设的社会理论中，我们看到了一种能够在个体基础之上构成不束缚个体之社会的可能原则。对此，由于篇幅的原因，不多加申论了。

注释

- 1 参见, [法]路易·迪蒙著,《论个体主义》,70页。谷方译,上海人民出版社,2003年版。
- 2 参见侯外庐,《中国近代哲学史》,岛田虔次《中国近代思维的挫折》,汪晖《现代性问题之问答》等相关著作和论文。
- 3 本文所论沟口先生之观点,主要基于《中国前近代思想之曲折与展开》和《作为方法的中国》,以及《中国理气论的形成》等多篇论文。近年来沟口先生对辛亥革命之解释,实际上已经逐渐从着重于思想史的历史解释转向了着重于社会史的历史解释。参见《思想》2006年9月号及《台湾社会研究》第六十七期等。本文的论述不以此为重点。
- 4 关于明清思想史上对“私”和“欲”加以简别的思想所具有的思想史意义,沟口先生多有论述,但对于究竟是“私”还是“欲”成为辛亥革命的历史和思想动力方面,沟口先生似乎表现出某种矛盾。在《作为方法的中国》中,他基本上把辛亥革命和共产革命,都作为对全体人民生存权之追求意义上的近代大同式社会革命来看待,因此,是把“欲”而非“私”作为根据的革命。而在他最近关于辛亥革命之发生的社会原因之解释上,则似乎转而把“富民分制式”的“私”的诉求作为根据。
- 5 彭绍升,《与戴东原书》。《孟子字义疏证》172页。
- 6 戴震,《孟子私淑录》。《孟子字义疏证》129页。
- 7 彭绍升,《与戴东原书》。同上,172页。
- 8 彭绍升,《与戴东原书》。同上,172页。
- 9 王国维,《红楼梦评论》,《王国维文集》第一卷,2页。中国文史出版社。
- 10 同上,18页。
- 11 同上,4页,5页。
- 12 梁启超,《仁学序》,《谭嗣同全集》,373页。中华书局版。
- 13 梁启超,《余之死生观》,《中国佛教思想资料选辑》第三卷第四册,53页。中华书局版。
- 14 同上。
- 15 章太炎,《东京留学生欢迎会演说词》,《章太炎文选》,142页。上海远东出版社。
- 16 章太炎,《答铁铮》,《章太炎学术史论集》,83页。中国社会科学出版社。
- 17 章太炎,《人无我论》,《章太炎文选》,224页。上海远东出版社。
- 18 章太炎,《革命之道德》,《章太炎文选》,186页,上海远东出版社。
- 19 章太炎,《四惑论》,《章太炎文选》,304页,上海远东出版社。
- 20 同上。