

晚清變法思想中的漢學與佛學（上）

◎ 楊際開

一 問題的提起

日本已故著名漢學家島田虔次在《關於章炳麟——中國傳統學術與革命》中認為，在中國近代革命中，發揮了積極作用的只有儒教與佛教¹。他以辛亥革命的宣傳家章太炎為例，指出：「通過與醜美善惡一起正確地了解民族的歷史而產生的對民族的愛，這才是在太炎思想中把學問與革命聯繫起來的東西。」²太炎對中國歷史的了解是通過浙東史學的認識框架進行的。這是一種否定「歷史—社會」結構革命論的思維路向：重建推動社會革命的歷史主體³。氏在學術與革命的交叉點上審視中國革命，為我們提供了一個連接學術史與政治史的近代中國研究典範。美國漢學家艾爾曼（Benjamin A. Elman）在《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》中則提出了一個學術史—政治史—社會史三元互動的分析框架⁴。但仍然沒有說明從「從來不是革命的」常州今文學向革命轉變的內在契機。

筆者認為，要理解近代中國革命的內在契機，必須從清代樸學的學術史演變轉而衍生出回歸佛性的精神史再進而發展出地方社會力量抬頭的 political 史這三元互動的視角，才能把握住辛亥革命指導理念中大乘革命與政治革命的雙重性格。佛學傳入中國，對國人體認生命世界中的精神現象起了莫大的作用。經過了長期的文化磨合過程⁵，到唐代，出現了儒釋道三教鼎立的局面，而到宋元明，儒學又佔了上風，但進入清代，由於清朝對佛教採取了封閉政策，佛教遂進入了家庭，出現了居士佛教盛行的現象。這一現象在政治史上意味著甚麼？從這一視角，中國學者也已積累了有分量的研究成果⁶。但多集中在龔、譚、章、康、梁身上，對從龔到譚的過渡性人物宋恕語焉不詳，本文想以宋恕為中心來探討這一問題。

晚清知識份子的佛學興趣已為學界所注目，如張灝、王汎森、葛兆光都有所言及。張灝指出了大乘佛教中所含蘊的超越意識與「否定邏輯」不時會浮現出來，對正統儒家思想作出挑戰與衝擊⁷。王汎森認為，唯識學中的轉化理論在晚清被復興了，到清末民初唯識的批判方向明顯的轉移到社會政治上去⁸。葛兆光提出了戊戌變法前後知識人佛學興趣的問題，他認為佛學思想的一些因數「可能是瓦解固執的傳統意識形態的強烈腐蝕劑」，並指出這一興趣來自兩個不同源頭的啟發：一是楊文會，一是康有為⁹。筆者認為晚清知識份子佛學關心的源頭擬可追溯到龔自珍、魏源。龔、魏開了有清一代學術的新風¹⁰。他們學術的內在支點正是佛學。晚清變法思潮是從知識與佛教雙方對程朱理學與專制王權的反叛。對讀書人來說，佛法是作為精神實體的自我的存在證明。楊仁山對佛學的關心在太平天國運動中的杭州開始的¹¹，魏源的到達點正是仁山的出發點。杭州確是晚清佛教革命的發源地。我們可以把這一現象看作

是中國讀書人回應西方文明衝擊的一種獨特方式¹²。這是一個向內用力的過程與日本向外用力的取向形成了對照。這一對照又展現了東亞文明在面臨西方衝擊時權源與法源的衝突。

在西方文明的內面衝擊下，支撐傳統專制王權的正統儒學意理開始與權力解紐，佛教學理作為讀書人與專制王權保持內在間距的宗教倫理重新獲得了需要。西方衝擊是持續的，所以對佛學的關心也保持了連續性。晚清的變法家開始走出漢學營壘，利用民間的佛教資源來回收西方的文化衝擊，喚起內在的道義自信，進而更新政治，推動變法。這與北宋援道排佛的理學思潮適相反，從而啟開了近代中國反理學的端緒。甲午以後，這一關心與日本佛教界以及知識界的動向發生了互動關係，產生出了東亞文明的整體意識¹³。

在清朝中葉，就已出現了反理學名教的社會思潮。在這股思潮背後，我們可以看到居士佛教的強大影響。龔自珍是戴（震）學的傳人，譚獻（1832-1901）又是晚清龔學的傳人¹⁴。在譚的學風影響下，宋恕繼承並發展了龔學。章太炎則將清末的居士佛學興趣轉變成了革命宗教，推動了佛教界的革新。從龔、魏到宋、章，佛教資源促進了政治典範的轉換，熔鑄為中國文化再建的基礎建構。

戴震（1724-1777）對理學的批判是通過揭露朱子對佛教觀念的轉用進行的¹⁵。他把理學概念的佛教出典暴露出來，實際上也就抽走了理學的觀念根據，捍衛了佛教學理本身的價值空間。抽走了作為專制意理的理學的觀念根據意味專制王權陷入了合法性危機，從而奏響了晚清變法運動的序曲。戴震指出「理與事分為二而與意見合為一，是以害事。」¹⁶從中，我們可以看到戴受到西方就事論事的科學分析精神的影響，同時，也可以看到他繼承了陸王心學對程朱理學的批判視角¹⁷。這裏面涉及到程朱理學與陸王心學對佛學資源持不同心態的問題。

張立文認為是華嚴宗首先使用了「理」來討論宗教哲學的問題¹⁸。釋迦牟尼悟道以後在《華嚴經》中所講的包含萬有的一真法界在漢語的語境中可以用「理」來表述。但在華嚴宗看來，無論是「事」，還是「理」，都是「一心」的顯現，心才是本原，二者不可混同。這一具有巨大能量的觀念通過翻譯語在不同文化中的遊走，發生了「寶石箱效應」¹⁹，《華嚴經》中總該萬有的「一心」變成了理學中「萬物皆是一理」²⁰的「一理」。通過這一轉手，理學家獲得了一個批判佛學的視座，如程灝認為「佛者一點胡爾，佗本是個自私獨善，枯槁山林，自適而已。」²¹一個否定一切有為法的宗教家被看作是一個獨善其身的人，而且還帶了種族歧視的色彩。朱熹也認為「釋氏其實是愛身，放不得，故說許多。」²²這一指控說明以虛擬王權為中心的儒家信條與以內在超越為目的的佛教學理不能在一元論上和平共處。因為，虛擬王權在外壓下就向專制王權蛻變難免不與佛教倫理發生競爭。

按照理學家「敬以直內，義以方外」²³的標準，道德本身不是目的，而是要通過「義」給世俗世界帶來秩序。這就是「方外」，「方」要作動詞講。無方外之義，即權力意志的佛教學理「其直內者，要之其本亦不是。」²⁴權力意志與從佛學中轉換出來的理學觀念相結托，具有了凌駕於宗教倫理之上的威勢。但權力意志也要獲得政治合法性，於是，程頤設計出了「夫王者，天下之義主也」²⁵的政治合法性話語，把儒家王道理念提升為一種理性的秩序實體。然而，把佛教出世的宗教觀念轉變為儒家入世的王道觀念以後，由儒家的「天」自我合法化的權力意志所管理的「事」與華嚴宗的「理」合而為一，變成了新儒家政治意理的「天

理」。這樣的天理觀念以佛教學理從屬於權力意志為前提，提供了暴力壓力的意理依據。儒家是把「天子」設定為整個天下，也就是文明的主權者的，而依靠暴力獲得天下最高政治權利的王者又是以奪取天下視聽為治理原理的。道統是對法源的追求，要求把權源置於法源之下，而在現實中則往往是執法的權源異化成了法源。

余英時從知識與道德的認識論視角來探討儒家學理中「道問學」與「尊德性」的內在關係。而杜維明則從心性倫理的視角來探討儒家學理中道、政、學的關聯。杜的思維確實繼承了心性儒學與政治儒學表裏一體的路向，但仍偏重於心性而未能打通兩者的隔閡。從權力論的視角看，當專制王權與權力意志打入心性儒學與政治儒學之間，「道問學」與「尊德性」遂斷為兩截，一廢具廢。按照牟宗三的講法，從北宋周濂溪到明末劉戡山的理學學脈「實是一息息相關有機之發展」²⁶。牟從儒、釋之判來區別程朱理學與陸王心學也確有卓見。黃宗羲認為王陽明「點出心之所以為心不在明覺，而在天理，金鏡已墜而復收，遂使儒、釋疆界，渺若山河。」²⁷程朱講天理，陸王也講天理，但講法不同。

牟認為「其言『金鏡已墜而復收』，『已墜』者從伊川始，朱子大成之；『復收』者上本象山而仍歸復於明道之初義也」²⁸。從「已墜」到「復收」完成了從理學向心學的典範轉換。也就是說，理學典範是以「理」來斷儒釋的界限，而心學典範是以「心」來斷儒釋的界限。這樣，「天理」的「天」就與「心」合而為一，一個外在強迫觀念的「天理」變成了內在良知萌動的「天理」。內在的「天理」即「明覺」，以佛教學理為理據，兩者若即若離，因此「渺若山河」。這一轉變實意味著向把權力涉入倫理的「天理君權」²⁹的告別。當朱熹要把君權也置於「天理」之下，理學就陷入了個人權利與公共利益的兩難困境。心學則通過向內求秩序之原的方法來克服這一困境。這就又回到了與佛教發生內在對話的二元空間。而正是這一空間把個人超越為目的的佛教倫理轉換成了儒家以虛擬王權為認同焦點的政治倫理。原始儒教宗教性的復活是近代中國革命的前奏。

北宋的統一以及對知識份子的優待政策喚醒了士大夫的政治意識。對北方遊牧民族外壓的擔憂促使他們去關心世俗政治。對世俗政治的關心又激起他們去攻擊佛教。張橫渠認為「釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本。」³⁰如果把儒家五倫（君臣、父子、夫妻、長幼、朋友）這樣一個以政治權威為核心的一元論社會倫理為價值準則，那麼出世倫理的佛教學理就是離經判道。由此可見，理學作為一種政治意理與專制王權相始終。程頤認為「聖人本天，釋氏本心。」³¹這看似一種二元論的理解，但他硬要把「本心」的佛教納入到「本天」的儒教中來：「釋氏有出家出世之說。家本不可出，卻為他不父其父，不母其母，自逃去可也。至於世，則怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得，然又卻渴飲而饑食，戴天而履土。」³²這實是政教一元論的法西斯思想。象山對佛教已帶有二元論的寬容心態，陽明則是一種心性一元論的思想，他在心路歷程上已走到了伊川的反面，又回到了人心的內面。

對程頤「聖人本天，釋氏本心」的命題，戡山則認為儒家也是本於心才本天的，但「吾儒之言覺也以心，而釋務覺其心也」，「吾儒之言空空也以心，而釋務空其心也」³³。在宗周看來，儒家的心是手段，而佛教的心則是目的。由此可以推論出儒家有一作為目的的政治倫理，而這對釋氏來說並不重要。這樣，若把儒家的政治倫理落在現實的人生上就可以開出民主之花。這樣的現實人生與佛教信仰非但不矛盾，還是二元共存，互為前提的。因此，宗周認為「佛氏之教，遺世獨立，空其性而歸之覺，與吾儒迥不相及，如南北之殊方，人物之異

族，使貶吾道而從之，固其所不受；即張吾道而攻之，亦其所不入也。」³⁴與程頤對佛教的一元論態度相比，顯然，宗周持一二元論的態度。在個人的宗教倫理與團體的政治倫理得以共存的世界中，個人的尊嚴才有以生命相賭的價值。可能是由於注重現世的基督教神學的衝擊，晚明的佛教學理已進入了庶民百姓的現世生活³⁵。

杜維明認為，劉宗周的思維方式開了戴震批判理學的先河³⁶，確實，段玉裁也認為程朱理學的手法是「特以理學易心字」³⁷。這就與劉宗周所持的儒佛二元論的立場一脈相承。戴只是從偏重儒學的角度，而彭紹升則是從偏重佛學的角度發展了劉的立場。

本來，理學作為一種思潮是為了清除佛教的影響以挽救王道的危機。然而，王道的危機並非由佛教的影響造成，相反，佛教得以在中國傳播是因為佛教的宗教倫理可以補儒家社會倫理之不足。心學對理學的顛覆策略是針對理學的內在矛盾，對「天理」進行概念轉釋。在二程思想中，程顥偏重於心性，而程頤則偏重於政治。但程頤在講王道政治的時候強化了儒家君尊臣卑的職分觀念，同時又開發出了一個外在客體的「天理」觀念。心學雖在內在理路上克服了理學的內在矛盾，但未能開出「外王」的政治儒學。劉宗周的心性之學瘠廢於滿洲的鐵騎之下、而朱舜水把聖學的種子埋在了日本。譚獻在同治元年的日記中寫道「陽明之學未流曼衍，至蕺山而正、梨洲而大，王佐之才。」³⁸西方宗教之知與經驗之知的雙重衝擊帶來了東亞政治之知的覺醒。而在中國，作為一個客體權威的「理」的崩潰是在與日本天皇文化相遇以後。

余英時根據龔自珍（1792-1814）的自敘，認為清代學術之運為「道問學」³⁹，這也可以看作是對陽明心學過於強調「尊德性」的一種反動⁴⁰。然而，明末清初，心性儒學仍舊保持了與政治儒學的內在緊張，孕育了新的義理之學。但進入乾隆以後，這兩者之間的緊張失去了平衡，「道問學」遂蛻變成了對文字訓詁的考證之學，喪失了方向感。究其原因，清王朝的高壓政策固然罪責難逃，缺少外來衝擊，社會長治久安也是一個原因。到乾嘉之際，中國社會內部中央與地方權力關係的變化，加上西力東侵的加速，出現了新的機運。龔自珍認為「自乾隆初元來，儒術而不道問學。所服習非問學，所討論非問學，比之生文家而為質家之言，非律令」⁴¹。這是說乾隆以來形成的考證學風已失去了儒學所固有的內在生命。自珍已看到了乾嘉學風中儒學典範的危機。龔所指向的是通過對王權的功能轉釋來重建政治儒學。

時代的轉變是在外壓與內壓的相互作用下進行的。當龔自珍把儒學典範的道德原點放在虛擬王權——「天」上時，佛教學理作為一個有力的精神支點，成了推動晚清變法運動的精神泉源。其淵源上可以追溯到王充、天師道、天台宗，下可以追溯到南宋浙學，到陽明學為源流的浙東精神史學而獲得了新的綜合⁴²。作為虛擬王權的天子處於這一精神史的中心。人不能離開自己的這個內在中心去力行。專制王權正是在這樣的道德主體的力行實踐中毀於無形。要釐清宋恕變法思想的精神資源，還須從自珍著手。

二 乾嘉年間的佛學關心

江藩（1761-1831）1818年在廣東出版了《國朝漢學師承記》，後附《國朝經師經義目錄》。初稿成於嘉慶十七年以前，有汪跋為證。江的著書目的在於釐清清代漢學源流，總結成績，提出問題，傳之後輩。誠如汪氏所說「彙論經生授受之旨」⁴³。龔自珍在1817年寫了「《江子屏所著書序》附箋」。在這個附箋中，龔批評江藩「若以漢與宋為對峙，尤非大方

之言」⁴⁴，於是，江又在1823年出版了《國朝宋學淵源記》並《附記》。他將黃宗羲、顧炎武置於《師承記》傳後，引起了經師、人師之爭⁴⁵。但學界忽略了龔在《江子屏所著書序》中以師道待江的立場。龔認為江藩「既老，勒成是書，窺氣運之大原，孤神明以探往，義顯，故可以縱橫而側求；詞高，故可以無文字而求」⁴⁶。龔是漢學大師段玉裁的外孫，對江講述的漢學理路是心有獨鍾的。龔又說「古之學聖人者，著書中律令，吾子所謂代不數人，數代一人，敢問誰氏也？」⁴⁷可見江對這個後輩晚生的期許與龔繼往開來的自負⁴⁸。江置於傳後的人師黃、顧正是龔的出發點。

朱維錚認為在《淵源記》中「江藩所以貶抑南方理學家，更其擯斥桐城諸家，真正理由並不在於他們推崇朱熹，甚至不在於他們援儒入佛」，而在於他們「不務躬行，惟騰口說，徒增藩籬，於道何補？」⁴⁹這個批評全不中要的。其實，江藩在此提出了如何重新評價朱熹的問題。他批評南方理學家「好騰口說，其蔽流於釋、老，甚至援儒入佛，較之陸、王之說，變本加厲矣」⁵⁰。可見，江認為「援儒入佛」大為不可，而這正是程朱理學的特徵⁵¹。在《附記》後記中，江引述了他父親的話後寫道：「余謹守庭訓，少讀儒書，不敢辟佛，亦不敢佞佛，識者諒之。」⁵²可見，江是站在儒佛二元的立場來批判理學的。這一立場受之於戴震：「夫以理為學，以道為統，以心為宗，探之茫茫，索之冥冥，不若反求諸六經。此《原善》之書所以作也」⁵³。這也是阮元在序中闡明的清代漢學原先的宗旨。可見，時人已意識到了內在於「道問學」與「尊德性」本身的典範危機⁵⁴。

重新回到六經的原點意味著甚麼？江藩在卷上前言中說得很清楚：「儒生讀聖賢書，期於明道，明道在於修身，無他，身體力行而已，豈圖以口舌爭哉！」⁵⁵《國朝宋學淵源記》的序作者滿洲人達三完全領會作者的這一意圖，他說：「自宋儒道統之說起，謂二程心傳直接鄒魯，從此心性事功分為兩道，儒林道學判為兩途，而兩漢之傳經，唐儒之衛道，均不啻糟粕視之矣」⁵⁶。很明顯，時代要求讀書人向力行經世轉變。這就要求回到清代漢學的原點，重建政治儒學，於是，黃宗羲、顧炎武又被想起。重新回到六經的原點，另立新宗，這正是《師承記》轉達給自珍的訊息。為黃宗羲立傳是為了表彰乃師蕺山的學風⁵⁷。江在《國朝宋學淵源記》中還為兩位蕺山學的傳人張履祥、黃商衡立了傳。要力行就要回到蕺山儒釋二元的立場，而一回到儒釋二元的立場，建立在程朱理學一元論政治意理之上的專制體制就失去了理法上的憑據。時間向上的推移過程也就是政治儒學複權以及程朱理學政治意理的解構過程。龔自珍完成了這一工作。

龔不滿江對宋學與漢學的劃分說明他對重新恢復心性儒學與政治儒學的內在緊張，轉換學術典範抱有自覺。嘉道年間，一個新的學術典範開始胚胎。錢穆說：「嘉、道以還，清勢日陵替，堅冰乍解，根蘖重萌，士大夫乃稍稍發舒為政論焉」⁵⁸。錢看到了學術典範的轉換是與政治勢力的陵替消長為轉移的。錢說自珍科場失意，「乃稍稍寄媚於經術，又放情於金石，流玩於釋典而終不忘其用世。」⁵⁹這給人的印象是晚清居士的佛學學養與他們的用世精神並沒有內在的關聯。梁啟超是晚清變法運動的殿軍，視龔為精神上的導師，他提醒我們，佛學是晚清思想的一個伏流⁶⁰。這就道出了晚清變法運動與佛學的復興有內在的關聯。佛學學理是變法家抒發政論的精神回路。在這一回路中，他們又重建了近代中國的學術典範，使各自為陣的宋學、佛學與漢學獲得了近代形式的綜合，從政治意識的層面顛覆了傳統中國的政治模式。

嘉道年間在知識界出現的佛學關心源自於乾隆年間活躍在蘇杭一帶的理學家兼佛學家彭紹升（1740—1796）居士。江藩在《師承記》中為他立了傳。余英時說「彭紹升又號知歸子，後來以佛學大師知名於世，龔定庵便是他的再傳弟子」⁶¹。自珍自號「懷歸子」，可見對彭的仰慕⁶²，他在「知歸子贊」中寫道「震旦之學於佛者，未有全於我知歸子者也」⁶³。學佛是當時讀書人一般的風氣，為何偏要對彭用「全於」二字呢？龔在文中作了解釋「且求諸外，且索諸內，皆不厭吾意。於斯時也，猝焉而與其向者靈異智慧之心遇，遇而不逝，乃決定其心，蓋三累三折之勢，知有佛矣」⁶⁴。這是說與佛相遇是宗教心靈萌發的需要，是為了回答世俗生活中的精神超越問題。而彭認為「求一大根大器，直下了得者，竟難其人，若複不擇方便門求解脫路，生死來到作何抵對？」⁶⁵彭的入佛只是「方便」，目的在於救己救世，而非逃避。自珍回答了彭提出的問題。

龔晚年回憶說，江沅（字鐵君，1766—1837）是他的第一個佛學導師⁶⁶，江沅是江聲（1721—1799）的孫子，從段玉裁治小學三十幾年，與自珍關係自當近切。江藩的兩位老師是彭紹升的學友，自珍當從江藩處得知彭的學行。余英時說龔是彭的再傳弟子，恐不會有錯。江聲是惠棟（1697—1785）的弟子，又是江藩的受業師。清代漢學是從明末空談誤國的教訓出發的。不談義理只作考據也可以看作是對程朱理學政治意理的意識回避。也就是戴山奉行的儒釋二元的思維方式得到了繼承，不同的只是用力物件從心性轉向了考據⁶⁷。但是這一轉向已包含著對專制政治的抗議姿勢。惠棟認為「宋儒之禍，甚於秦灰」⁶⁸。這是說，秦的焚書坑儒還只是用暴力來消除異己，而程朱理學則是在精神層面內化了暴力。權力成了目的，對人精神的意理控制遂變為合法手段。學風轉變背後有著體驗深切的政治認識。戴震的反理學思想從清代漢學中冒出也決非偶然。

江藩介紹惠棟「經、史、諸子、百家、雜說及釋道，靡不穿穴」⁶⁹。可見，佛學道教仍是清代學人宗教倫理的支點，只是沒有浮出水面而已。清代學人探究佛理，流玩釋典出自他們精神上的需要。江藩出入於儒釋之間，得自家教，也得自薛起鳳、汪縉二位老師的引導。乾隆年間的政治高壓出現了王者心中權力欲與讀書人心中良知萌動之間的對峙局面。也正是這一佛學工夫使他們有了反芻理學心性真味，濯除政治意理的內在體驗，於是，在江浙地區，出現了讀書人脫離漢學典範的新氣象。自珍從漢學入手治學，自然也接觸到了他們的精神底蘊、佛學興趣，並把這一精神內裏的真實宣諸於世。

戴震曾與彭紹升往復辯難。對此，余英時則認為「紹升與東原辯論時，年尚不足四十，似仍守儒家立場。未全為釋氏扳去」⁷⁰，因此，他主張彭仍是「用舊義理來對抗新義理」⁷¹。從年齡上看，彭要比戴小十六歲，不會比戴更不合時宜。錢穆說「蓋乾嘉以往詆宋之風，自東原起而愈盛」⁷²，彭是為了從戴震對理學的攻擊中捍衛心學的合理內核必須退到佛學的防線。從江藩寫的《彭尺木居士》來看，彭「究出世法，絕欲素食」⁷³，確比同時代學人更接近佛家世界，但他所論之事未出儒家藩籬。不同的只是經世議論更為透徹。江說紹升年輕時「尤喜陸、王之學」⁷⁴，而空空子寫的《知歸子傳》中說他「治先儒書以明道先生為的。」⁷⁵可見，彭是在探究理學的心原時領悟到佛法的。他在給羅台山的信中表達了走出宋明理學的喜悅：「弟復何心為陸、王樹幟哉」⁷⁶，在給汪縉的信中則表達了走出理學的心得：「往時千病萬痛只是於心外見佛」⁷⁷，彭體悟到了不能領會佛的境界也就不能領悟宋明理學作為政治倫理的內在含義。扳住王道政治倫理不滑入世界權力欲殼中的正是佛教出世的宗教倫理。

彭進一步說：「近始決定信得只有求放心三字是正當工夫，是儒佛兩家入門緊要處。往時正所謂放其心而不知求也。從此念佛便覺進裏著己，回看儒書，更覺充然有悅心之味，不至與淨土法門劃成兩橛。」⁷⁸「求」是對「大根大器」的追求，旨在於重建政治倫理。抵抗權力獸欲只得借助佛法為奧援。這裏面已經包含著對專制王權的精神抗議，是一種宗教倫理與政治倫理相融的喜悅。程頤認為「喜怒哀樂未發謂之中」的「中便是喜怒哀樂在其中矣」⁷⁹，程顥則認為「與其為中所亂，卻不如與一串數珠」⁸⁰，他已認識到在「中」的領域中，佛教是有一席之地的。朱子認為「中也者，言寂然不動者也，故曰天下之大本」⁸¹。王陽明則認為「良知即是未發之中」⁸²。這個「中」實是專制意理與宗教倫理的共有地帶，同樣也面臨公地悖論。陽明已認識到如不把「知」放在價值本體⁸³上那就不是「良知」。可以說，「良知」是人回到在國家意識以前秩序預設的權利⁸⁴。

汪縉在《內王》中說「中也者，天之命，人之性，聖之心，一之精，化之本，王道之體，六經之歸，互古今四海而無弗在焉者也」⁸⁵。他認為王道存在於人的內面。對此，紹升認為「竊謂本來之善即是真空，真空之體有何可得？今於真空中把住一物，不肯放手謂之曰本來之善可乎？知見立知即無明本，等之惡見，或不誣也。」⁸⁶他看到了人的尊嚴最內在的空間是屬於宗教領域的，這是無知之知，也是意見之知的墳場。這個領域與專制意理是不能相容的，於是，就出現了儒佛「撤兩家之藩而通其闕」⁸⁷的必要。彭還批評仍堅持儒家立場的汪縉說「弟聞兄與人言論於時俗之學每多回護，在兄自謂寬以居之，不知此中受病總是為己之心不切……不知人已一體，切於為己即未有不切於為人者。」⁸⁸為己之學是心性儒學的一個基本觀點，但紹生是從佛教倫理的角度與之相印證的。彭認為「東西二教，如日月相推，並行不悖，要其教人明自本心，見自本性，則一而已。」⁸⁹借助佛教的宗教倫理，彭樹立起了一種內在於東亞文化傳統的人權觀念。

當時的讀書人流行用通信來討論問題，交換思想。從現在保存在《戴震集》裏的戴、彭二人往復的信件來看，他們彼此之間是有內在碰撞的。段玉裁說是戴震先「以所作《原善》、《孟子字義疏證》示之」⁹⁰，彭讀後，呈《二林居制義》並談了對《原善》與《孟子字義疏證》的感想而後得到戴的回信的。戴是以程朱理學中心性論的合理內核為武器來反理學的，這就回到了陸、王心學的立場。而心學的對岸就是佛學了。彭在給戴震的回信中說：「將欲避『真宰』、『真空』之說，謂『離物無則，離形色無天性』，以之破執可也，居為定論，則實有未盡。以鄙意言之，離則無物，離天性無形色。」⁹¹戴震抽走了理學意理背後的佛學觀念依據以後，「物」成了物自體，「形色」也就成了形色自身。如果，不把「物」納入「則」——法，把「形色」置於天性——佛教佛理之上，依然無以蛻變出一個新秩序。

呂思勉認為戴震思想並未脫離理學的範疇⁹²，這從戴捍衛儒學義理的立場看，確是如此，因為，他仍想在理學的底盤上重建道德形上學，但我們要看到他的反理學思想是道德哲學的課題，同時也是政治學上的課題。他的《原善》背後有一個把專制皇權視為原惡的問題預設。這也可以看作是基督教原罪思想的一種折射。嵇文甫認為戴山的反理氣二元思想是戴震的先驅，理氣二元論與反理氣二元論的對立如同歐洲經院哲學中實在論與唯名論的對立⁹³。然而，在戴震唯名論式的「智識主義」⁹⁴的背後有一提升到了人權本體論層面的反專制思想，理氣一元論是陽明心性一元論的發展，這就是戴、彭二人有內在碰撞的原因。戴震是從儒家知識論，而紹升則是從佛教心性論的角度來反抗名教意理的。這也是民國時期，胡適與鈴木

大拙論爭的分歧點之所在。

戴在「答彭進士允初」中告訴他自己的著書目的是「破圖貌之誤，以正吾宗而保吾族，痛吾族之久墜，吾族之久散為他族，敢少假借哉」⁹⁵。在此，戴提出了受容外來文化觀念時的學術倫理問題。「外族」正是利用理學意理來宰製中國的。因此，學人學術倫理的喪失是有罪責的。彭則認為，德性與知識是二元的，不能以學術來代德性，而受容外來宗教觀念不是學術問題，而是信仰。二人的共同點在對「理」的克服上，而分歧點主要在知識是目的，還是心性是目的上。也就是在如何克服「理」的方法上，戴認為知識是有效的，而彭認為佛教是有效的。戴對彭說「誤圖他人之貌者，未有不化為他人之實者也。誠虛心體察六經、孔、孟之言，至確然有進，不惟其實與老、釋絕遠，即貌亦絕遠，不能假託，其能假託者，後儒失之者也。」⁹⁶這是說，儒家的政治倫理自有其一以貫之的目的，在根本上是不用假借外來文明觀念的。

紹升從「深於陸王之學，故於朱子不能無疑」⁹⁷的立場悟入佛教，比戴震走出理學而又回歸到「智識主義」更進了一步，他認為「仁非在外也，亦還吾一體而已矣」⁹⁸。這個「還」字是對政治專制的道德抗議，已包含了政治革命的要求。段玉裁說戴震通過「答彭進士允初」闡明瞭他自己「以六經、孔、孟之旨，還之六經、孔、孟，以程、朱之旨還之程、朱，以陸、王、佛氏之旨還之陸、王、佛氏」⁹⁹的立論主張。彭否定了權力本位的世法就要對儒家的治世理念作新的解釋，因此，他認為「以身還身，以家還家，以國還國，以天下還天下，不役其心，不動於意，不役於物，是謂『身修』、『家齊』、『國治』、『天下平』」¹⁰⁰。心靈一旦超越了權力的內在束縛，儒家的政治秩序理念就會回到其本位。彭並不因入佛而否定「知」，他說：「蓋亂吾知者，意也，意之動而好惡形焉。是不可得而遽泯也，慎之於獨而已矣；慎之於獨，『無有作好、無有作惡』而已矣。」¹⁰¹因為入佛，使他走出了戴山的「主意說」¹⁰²，回到了陽明「無善無惡心之體」的價值本體論立場¹⁰³。而正是這一回歸因明亡而無以展開的政治儒學的課題就成了晚清的時代主題。

三 佛學與晚清變法

乾隆年間，號稱盛世。乾隆一邊以「十大武功」相標榜，拓展邊疆，平定叛亂，一邊又發動了空前未有的文字獄，加強了對知識份子的思想控制。在巨大化與安定性的兩難之中，清廷喪失了管理能力，只得靠暴力來維持政治意理，儒家的價值理想已被政治權力掏空，社會同一性從內部開始瓦解。於是，從漢學的研究典範中滋生出了新芽。

在十八世紀中葉以後從清代漢學的研究典範中又分出了常州今文經學與章學誠的文史校讎之學。戴震與彭紹升的反理學思想是在專制社會中的道德訴求，預告了歷史的變動，而常州今文經學則給將要來到的歷史變動提供了一個來源於傳統文化內部的政治變動史觀。章氏的文史校讎之學又把失去了方向感的文字考證納入了意義體系。龔自珍的變法思想就出現在這三股思潮的交彙之中。龔的棄官南回象徵著南方讀書人對清廷的認同轉變，標誌著變法運動從要求中央的「自改革」向社會的自主更新的方向轉變。龔的計劃是要通過主體的認同轉換來實行的，觸動了權力裝置的根源。譚獻一生致力於龔自珍文集的收集與傳佈，是龔學中常州今文學學統的傳人。

在杭州，章氏的校讎學與詁經精舍的考證學風相結合出現了子學研究的新典範¹⁰⁴，而這一新

典範與譚獻的今文經學的歷史哲思相結合，一個由宋恕、章太炎所提倡的來自於古文經學的變法改制思想就應運而生了。清代漢學的工具文化意識最後瓦解了以專制政體為前提的理學政治意理。經元善從陽明學的立場出發認為「心」才是本原，風俗與政治的變革要從「心」這個本原開始¹⁰⁵。從中，可以讀出陽明思想中以心性為政治合法性根源的資訊，但宋恕認為變法要從風俗開始，而後名教、政體，風俗是政體的表像。風俗的轉變又與外來文明的呈現有關。「心」的改變意味價值預設在與外來文化——不同價值預設的接觸與對話中發生了轉變。宋指出中國「女子多不識字而老死鄉里，非但終生未見有不裹足之女，且未聞有不裹足之說，視裹足為世間女子之公法」¹⁰⁶，並提出識字與遊歷以開風氣。

艾爾曼指出，常州今文經學從來就不是革命的¹⁰⁷。這是說，今文經學只是在清王朝的體制內構築改革的話語。但錢穆認為，晚清的經世致用思想是從章學誠的六經皆史衍出，由龔自珍展開的¹⁰⁸。這個「經世致用」的思想在龔自珍那裏就帶有反體制的味道，而在魏源那裏就沒有，個中原因確實可以從章學誠史學經世的思想中去尋找。柳詒征認為龔從章氏史學學到了道德觀念實出於史的觀點¹⁰⁹。為何史學可以經世？這是因為史學可以更新人的道德觀念。當大家從自己的歷史中獲得了共同的道德觀念，就會成為歷史變動的主體。在章學誠的浙東學派的敘述中，一代知識精英感受到了自己生命中的歷史道德本體，為了實現自己作為一個人的道德訴求而把矛頭指向了專制體制。這就是「史之化為，有因有革」¹¹⁰的歷史之知，也是歷史哲學的課題。

龔在寫於1814年的《良明論四》中認為：「天下無巨細，一束之於不可破之例，則雖以總督之尊，而實不能以行一謀、專一事。夫乾綱貴裁斷，不貴垂拱無為，亦論之似者也。然聖天子亦總其大端而已矣。」¹¹¹「不可破之例」是一無形的權力法則——執法者與立法者複合為法源，權力既是目的，又是手段。但吊詭的是當最高執法者皇帝履行職務的時候已經喪失了作為法源的象徵作用了。於是法意在自上而下的執行過程中被權力所取代。無形的專制意理與有形的專制體制互為前提成了官僚層層專權的合法性依據。唐以前周公與孔子地位並列，保持了政治與學術的平衡，這時在法理上，王權只是像周天子那樣的虛擬權威，龔是希望把清代的君主權轉換為周代的虛擬權威的。

龔發現了中國社會危機源自這一執法與立法合而為一，誤以權源為法源的政體。他提出：

「仿古法以行之，正以救今日束縛之病。」¹¹²這還原為現實生活中的變法主張就是1823年的《農宗》構想——還權于民，建立自下而上的權力運作程式，「天」只是立法合法化的內在承認規則。這是從儒家政治倫理的角度回應了彭紹升對世法的抗議。

在1826年寫的《古史鈎沈論一》中，龔指出專制政體的運作法則是「去人之廉，以快號令，去人之恥，以崇高其身」¹¹³。在此，龔說出了戴震說到嘴邊，但沒有說出來的「以理殺人」背後的元兇——政治意理與君主專制的合謀。這一法則違反了人權法則，結果是「既殄、既獮、既夷，顧乃席虎視之餘蔭，一旦責有氣之臣，不亦暮乎！」¹¹⁴一個文明為了生存選擇了皇帝制度，但隨著世界權力的擴大使敵性預設由對外轉向了對內，維護國人安全的專制國體變成了壓制國人生命權力的專制政體。龔氏的立論克服了這一安全困境：掃除自上而下的權力桎梏，恢復人的道德主體性才是文明防衛論的要義。而權力的桎梏是通過審美轉變為禮義規範、道德倫理並滲透到生活細部的。龔在晚年寫的《病梅館記》就點破了這一秘密。但一種審美趣味乃至禮義規範、道德倫理的轉變已是文明衝突的課題了。

在龔的思想中我們可以看到西方文明物心兩面衝擊的痕跡。而西方衝擊落在深層的宗教價值層面激起了對佛學佛理的關心。這就是為甚麼佛學成了晚清變法運動伏流的原因。而當變法志士把自我認同的中心從王權轉向了自己的生活世界，價值原點也隨之從外在的王權轉向了內在人格的覺醒。一種把政治與宗教區別開來的近代思維露出了端倪。

正當乾隆把清朝的國力推到了頂峰的時候，一個反禮教的思想透過曹雪芹、袁枚的文學話語滲透到了讀書階層，到乾嘉之際，反舊理學已成為新的學風。儒釋的重心轉換意味讀書人學術倫理由政治意理向學術自身的轉換，同時也意味推動變法運動的道德主體的誕生。彭在1884年入山習靜，給家人留下夢語：「當沈舟破釜，血戰一番，掃盡群魔以還無明。」¹¹⁵「以還無明」四字是江藩所加。「無明」在小乘佛法裏是十二因緣的起首，意為人的思想情緒。在儒家的政治倫理中天子的政治權威是先天的，「以還無明」意味著給人的精神世界留一方獨立的空間。這就需要與世俗權力與政治意理展開搏鬥。龔繼承了彭這一與世法決一死戰的姿態。天台宗源於《法華經》的末法思想，天台思想在晚清的抬頭成了辛亥革命的精神源流。

彭紹升在《居士傳》中列出了一百零七位活躍在明末清初的居士，其中百分之六十七點三來自江、浙二省。據此，陳榮富認為居士佛教是有地域性的現象¹¹⁶。龔自珍從彭的著述中接觸到了一個明末以來江南居士佛教的傳統是無可置疑的。兩人內面相遇的契機是時代的刺激，他們以內在的變遷來回應時代的挑戰企圖建立起一個獨立於世法的內在倫理。我們可以把陽明心學看作是對西力東侵早期的內在回應，而彭、龔的佛學關心則是在西學東漸背景下對陽明心學的深化。

龔自珍對佛教的關心有兩個源頭。一個是他的「天台家言」¹¹⁷，一個則是江沅的引導。天台宗以龔的生家浙江為背景，而江沅的引導則從《圓覺經》入手。《圓覺經》是一乘圓教，歸入華嚴宗，可以滿足讀書人高級的宗教需要。晚清變法家的精神世界是與世俗世界保持高度緊張的。龔在1823年給江沅的信中寫到：「重到京師又三年，還山之志，非不溫縈寤寐間，然不願汨沒此中。政未易有山便去，去而復出，則為天下笑矣。」¹¹⁸此是自珍才三十一歲，已有「還山之志」，他的宗教心靈就是在這樣的出世與入世的葛藤中萌發的。對中央政治的不滿促使他去尋求精神上的慰藉。而在精神世界中的宗教學理提升又意味與世法的對決。

「還山」就是從社會自身出發去打造一個社會再建的一家之言。這也就是自珍佛學關心的原點。龔以天台傳人自居，把居士佛教帶出了家門，使之成了浙江地域精神的一個泉源。

龔是在1812年開始治校讎之學，1819年從劉逢祿受公羊春秋，從此，「推究治學本原，深明周以前家法」¹¹⁹。龔在1829年的進士朝考時提出了「以邊安邊」的主張¹²⁰，同年，他還要求加強內閣的作用¹²¹，旨在實行中央官制的改革以削弱皇帝獨裁的專制政體。在龔的心目中，章學誠的文史校讎之學與劉申受的西京之學之間是有一個內在的結合點的。這個結合點就是「周以前家法」。錢穆認為，家法即章句¹²²，而周以前的家法就是孔子的一家之言。章賦予了清代朴學以古學上的意義——歷史哲學，這意味對專制政體合法性的挑戰。劉又把這一挑戰引向了對現實政治的關心。中國的專制政體是通過理學的政治意理來控制「社會-歷史結構」的¹²³，而反理學思潮透過龔的話語催生出了一個歷史主體。這個歷史主體要求改變由專制政體所控制的這個「社會-歷史結構」。章學誠說的「言性命者必究於史」的浙東學風與天台宗的佛教學理相融合意味讀書人與民眾心理達成了一致，一個推動變法運動的歷史主體出現了。

杭州是自古以來的佛地。「天台家言」說明龔是與浙江的地域文化精神自我認同的。在浙江佛教史上華嚴與天台是同起同落的¹²⁴，龔在杭州從問佛學的師長中以慈風和尚與錢林（1762—1828，字東父）居士最著名。龔的年譜著者吳昌綬說「慈公深於相宗，東父則具教、律、禪、淨四問」¹²⁵。相宗即唯識宗，在晚清的杭州還有一脈流傳，後經章太炎的提倡在民國時成為佛教界的主流。錢林的佛教學養融教、律、禪、淨於一爐，從中也可以看到龔氏佛學修養之一斑。錢也是有清一代的學術史家，可見杭州在晚清的學術界自具一格。龔是通過喚起歷史的記憶來轉達佛教義理的。如龔在悼念晚明紫柏大師時寫道「何處復求龍象力，金光明照浙西東」¹²⁶。他把晚明佛教復興的記憶與浙東西聯繫起來，期盼著江浙能成為推動變法的歷史主體。當居士心目中的「空王」變成了社會認同的普遍價值的時候，建立在權力崇拜上的專制體制也就不打自跨了。杭州自此，成了融合朱王、漢宋、今古文經、東西文化的近代思潮中心¹²⁷。

章學誠把戴學歸為浙西之學，也就是朱子學，而他自己則屬於浙東之學，也就是陸王心學。龔的家學淵源仍是戴學，龔父是段玉裁的入門弟子，而段又是戴震的入門弟子。龔十一歲就從外公段氏受許氏部目，治古學，以學宗外家為自豪¹²⁸。戴認為「古今治亂之源在是」¹²⁹，這是說文字考證的樸學可以通向弄清古今治亂之源的古學。也就是說，在文字考證的工具意識中有一種實事求是的學術倫理¹³⁰，據此，戴震認為「古賢人、聖人，以體民之情、遂民之欲為得理，今人以己之意見不出於私為理，是以意見殺人，咸自信為理矣。此猶舍字意、制度、名物，去語言、訓詁，而欲得聖人之道於遺經也。」¹³¹這是說，理學意理是集體精神暴力的共有觀念，這一觀念既遊離於生活的日常感覺，又無視治學的程式工夫。龔透過樸學的學術倫理發現了與理學意理相對立的目的意識——佛教學理。作為本體的專制王權在此失去了政治意理的容身之所¹³²。權力只是工具，不能成為人生的目的。這就是清代樸學開出的「古方」最終演變出了宗教革命的內在理路。

可以說龔是天台宗這一古老宗教的近代復興者。他對天台宗有獨到的體認。杭州是浙江的省會，但不是天台宗的本山，然而，江浙的居士多以天台為宗也是事實，《紅樓夢》的人生觀出自佛教中觀一系的二諦論，這令人想起天台宗的「圓融三諦」。袁枚到晚年還去天台山巡禮，彭紹升「兩頭坐斷」¹³³的說教也本於天台教理。龔棄官回杭後去向慈風和尚請教天台疑義，慈風裝聾不答，說這是佛法¹³⁴。這是暗示天台教義只可體認，不可言傳。但如錢林那樣也並非江浙居士都是宗天台的。龔在晚清的杭州以天台傳人自居反而是例外。杭人徐懋在給龔供奉的天台智者大師檀香像前寫的楹聯是「智周萬物而無所思，言滿天下而未嘗議。」¹³⁵這樣，龔晚年對天台教義的領悟以及傳播提高了讀書人精神世界中佛學的地位帶來了晚清知識階層的價值革命。譚獻在同治十三年日記中寫道「偶翻釋乘，欲以《遺教》、《楞伽》、《楞嚴》、《圓覺》、《法華》、《維摩》、《四十二章》、《金剛》、《華嚴》為佛九經，益以《八大人覺》、《涅槃》、《心經》、《阿彌陀經》，足以比十三經」。¹³⁶由此可見晚清知識階層的佛教學養是相當高的。

龔自珍所表達的對天台教義的體驗以及使用的因明推論方式可以看作是後來的變法志士思維方式的原型。龔自珍在《已亥雜詩》中描寫宗教體驗的詩主要有第七八、一五一、一六一、一六五、一七十、一八八、二一九、二二六、三一五一共九首。在第七八首的注中，龔寫道「丁酉[1837]九月二十三夜，不寐，聞茶沸聲，披衣起，菊影在扉，忽證法華三昧」¹³⁷。作者的視聽覺、茶沸聲、菊影構成了一個三維的虛擬實景使作者體認了《法華經》的佛學境

界。這也是對智顛「三諦圓融」的體認。龔把這種體認賦予了一種獨特的時間觀念，他在第一五一首中寫道「天台悟後無來去，人道蒼茫十四年」¹³⁸，這裏的「無來去」與彭紹升的「兩頭坐斷」是一個意思，不同的是，龔在這裏給時間賦予了佛學義理。個體在三維空間中的同定超越了時間，成了歷史的自覺載體。

龔在第一六一首中寫道「如何從假入空法？君亦莫問我莫答。若有自性互不成，互不成者誰佛刹？」¹³⁹個人的悟道體認是無法言傳的，但如何使個人的體悟變成人與人相互溝通的前提呢？這也正是《華嚴》所講的「惟無自性，乃有互性」的課題。在這裏有一個集體佛性的觀念。李四龍指出，從二諦思想到智顛的「三諦圓融」，形成了一個體相用的三元結構¹⁴⁰。這個「相」即假名，李認為「智顛的假名同時兼備方法論和本體論的意義」¹⁴¹。「假相」即天台義理的實相，也就是虛擬實景，是萬物的本體。龔說：「我立中無境，佛依空假境。」¹⁴²對他來說，佛教倫理既是當下行動的指南，又是本體的體認。從「立中無境」的立場來看，本體也只是假相，而從「空假境」的觀點來看，本體卻是實相。可見在「立中無境」的宗教觀念裏實已包含了恢復本體的政治革命底蘊。這一思維方式與陽明心學一脈相承，構成了近代中國知識人在佛教義理指導下的行動樣態。

（待續）

註釋

- 1 島田虔次：《中國革命的先驅者們》，東京：築摩書房，1965，頁169。
- 2 前揭書，頁235。
- 3 在近代中國的進程中，考察知識份子是何時意識到自己是權力的客體與歷史的主體是一個年代界定的標誌。依據維爾夫雷多·帕雷托（Vilfredo Pareto）的精英理論，革命是一種由社會精英發起的宗教運動。筆者認為陽明心學的出現是近代中國革命的前奏，可以看作是對早期資本主義世界體系的回應。彭紹升的出儒入佛則是中國近代革命的標誌。這是有晚明以來反理學思潮背景的。如李贄的思想就是彭的精神泉源。從這一流源裏出現的辛亥革命可以說是非暴力的大乘精神革命。中國的馬克思主義運動則是對這一精神運動的反動。論者常根據孫中山在《三民主義》中的「民權主義」的自述，認為「民權」、「自由」是直接由精英從西方輸入成了近代中國革命的資源，而事實上，孫氏是在明治日本這個東方政治革命的實驗場中發現了受容西方「民權」、「自由」不是觀念上的操作，而是權（天皇）與能（議會政治）分職的過程，這也是東亞從「道」統於「政」的政治文化中自我更新的過程。辛亥革命在推翻專制皇權上的成功在於孫氏及其同黨完成了陽明心學在長期的轉播過程中向政治體制的突破。桑兵：《庚子勤王與晚清政局》（北京大學出版社，2004）從社會網路互動的視角重新審視了從來的革命史觀，而日本學者深町英夫：《近代廣東的政黨、社會、國家——中國國民黨及其黨國體制的形成過程》（北京：社會科學文獻出版社，2003）則從國家與社會的關係中分析了近代中國黨國極權體制的成因。
- 4 參見艾爾曼：《經學、政治和宗法——中華帝國晚期常州今文學派研究》，南京：江蘇人民出版社，1998，序頁3。
- 5 關於佛教在中國的早期轉播，參照[荷]許理和：《佛教征服中國——佛教在中國中古早期的轉播與適應》，南京：江蘇人民出版社，2003。有關「佛法何故能行於中國」的問題，梁啟超認為是因為佛教學理滿足了國人尋求「宇宙間有一種必然之大法則」的欲望。（見氏著：《佛學研究十八篇》，上海古籍出版社，2001，頁5。筆者認為，佛教是一出世的宗教倫理正可彌補儒學入世的政治倫理之不足。

- 6 如麻天詳認為晚清佛學「哲學革命和救世主義鋪就了一條反觀人生的玄覽之路。」（氏著：《反觀人生的玄覽之路——近現代中國佛教研究》，貴陽：貴州人民出版社，1994，頁73），鄧子美則指出了辛亥革命與佛教革命同命運。（氏著：《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師範大學出版社，1994，頁104），高振農提出了「為甚麼譚嗣同在哲學上是一個佛學唯心主義者，卻能在政治上成為一個反封建專制制度的闖將？」（氏著《近現代中國佛教論》，北京：中國社會科學出版社，2002，頁220）這三人都指出了在近代中國革命中佛教革命的現象。
- 7 參見張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，台北：聯經出版公司，1988，頁30-31。
- 8 參見王汎森：《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》，台北：時報出版公司，1985，頁38。
- 9 《二十一世紀》，香港中文大學，中國文化研究所，1998年，二月號，頁44。
- 10 見王氏：《沈乙庵先生七十壽序》，《觀堂集林·綴林》。
- 11 參見楊步偉：《一個女人的自傳》，台北：傳記文學出版社，1979，頁83-92。
- 12 梁啟超認為，晚清對大乘相宗的興趣也多少受西學的引發。這是有根據的，從文明對話的角度看，首先是對基督教義的對抗意識引發了對佛教教理的興趣，其次是受三段論的啟發引起了對佛教因明學的興趣。
- 13 陳少明認為儒佛之間的緊張「本系傳統格局內部的事情，但是，一旦時局急劇轉變，舊格局無法保持，這種緊張變趨向破裂，非正統因素從旁向正統發起攻擊。這就是佛學近代復興的歷史契機」（氏著：《漢宋學術與現代思想》，廣東：廣東人民出版社，1995，頁93）。筆者認為，晚清佛學的復興到戊戌變法達到高潮，這要從東亞政治格局大轉變的角度才可以理解。甲午戰爭的衝擊促使變法志士借助佛教的「否定邏輯」來超越王權獲得自我，而覺醒的自我又把專制皇權轉換成了虛擬權威的政治倫理。人權的價值正是在這一轉換中實現的。
- 14 譚獻在同治元年十月初一的日記中寫道「閱《漢學師承記》。予嘗取《學海堂經解》別擇為《國朝經義表》，暇更當撰《國朝經師別傳》以正其失，在阮伯元、江藩之後出者皆在焉。憾此事無可商定，中白（莊棫）、子高（戴望）皆奉戴震為圭臬者，與予異趣，其他更無論矣」。（譚獻《複堂日記》，石家莊：河北教育出版社，2001，頁216。）戴望被認為是常州今文學的傳人，而他實際上是顏元學說的近代發現者，以戴學傳人自居。譚獻是常州今文學傳人，這是龔氏學術轉向政論的旁支，而宋恕則繼承了漢學內在問題的主流。
- 15 戴氏認為朱子「不過就老、莊、釋氏所謂『真宰』、『真空』者轉之以言夫理」。（見湯志鈞校點：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980，頁277。）
- 16 《戴震集》，頁274。
- 17 陸象山認為「此道與溺於利欲之人言猶易，與溺於意見之人言卻難。」見《象山語錄》上。錢穆認為「蓋戴派學者，其持論本與浙東王學相通」。（氏著：《國學概論》，北京：商務印書館，1997，頁298。）
- 18 參見張立文：《朱熹思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2001，頁12-14。
- 19 日本學者柳父章所說的「寶石箱效應」是指不管裏面放著甚麼東西，寶石箱本身從外面看就給人裏面像是有寶石的印象。新的東西並非知道其用途，由於需要而接受，而是先接受以後才知道其用途，賦予意義。所謂寶石箱效應就是東西先於需要與意義給人印象的效應。語言的寶石箱效應本質上與東西的寶石箱效應是相同的。參見氏著：《ゴッドと上帝—歴史の中の翻訳者》，東京：筑摩書房，1986，頁240注34；244注36。
- 20 程顥、程頤：《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，2000，頁203。
- 21 程顥、程頤：《二程遺書》，頁74。
- 22 朱熹、呂祖謙：《近思錄》，上海：上海古籍出版社，頁125。
- 23 程頤認為「若修其言辭，正為立己之誠意，乃是體當自家敬以直內，義以方外之事實」（《二程遺書》，卷一）。朱熹則說「君子主敬以直其內，守義以方其外」（《近思錄》，卷二）。

這是一種以道德為手段的政治倫理。

- 24 程顥、程頤：《二程遺書》，頁74。
- 25 程顥 程頤：《二程遺書》，頁328。
- 26 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001，319。
- 27 《明儒學案·姚江學案》。
- 28 牟宗三：《心體與性體》，上，上海：上海古籍出版社，1999，67。
- 29 參見張立文：《朱熹思想研究》，頁106-09。
- 30 張橫渠：《大心篇》。
- 31 程顥、程頤：《二程遺書》，頁329。
- 32 程顥、程頤：《二程遺書》，頁244。
- 33 戴璉輝、吳光主編：《劉宗周全集》，三，下，台北：中央研究院，1997，頁1085。
- 34 戴璉輝、吳光主編：《劉宗周全集》，三，下，頁714。
- 35 杜維明認為劉宗周的思想是一種平民哲學。（參見杜維明、東方朔：《杜維明學術專題訪談錄——宗周哲學之精神與儒家文化之未來》，上海：復旦大學出版社，2001，頁36；106。）程頤認為「幽王失道，始則萬物不得其性，而後恩衰于諸侯以及其九族，其甚也，至於視民如禽獸。」（程顥、程頤：《二程遺書》，頁328。）這一以虛擬王權為中心的道德契約史觀表達了民生的內在痛楚，開了浙東史學的先河。晚明佛學進入了生活世界，可參照《采根談》。如「軀殼之我要看得破，則萬有皆空，而其心常虛，虛則義理來居；心性之學要認得真，則萬理皆備，而其心常實，實則物欲不入。」（「修省」）洪應明還認為「一念常惺，才避去神弓鬼矢；纖塵不染，方解開地網天羅。」（「修省」）晚明人已意識到網羅是內在的意理觀念。蕺山也說「學者未曆過上五條公案（凜閒居以體獨、奮動念以知幾、謹威儀以定命、敦大倫以凝道、備百行以考旋）通身都是罪過。既已曆過上五條公案，通身仍是罪過。」（《劉宗周全集》，二，頁10。）這是一種洗滌內在意理觀念的儒家修身術，與基督教的贖罪思想一樣，也是一個落實到個體行為上的秩序預言。這說明，晚明的倫理課題已進入了與基督教倫理的對話空間。
- 36 參見杜維明、東方朔：《杜維明學術專題訪談錄——宗周哲學之精神與儒家文化之未來》，上海：復旦大學出版社，2001，頁163。
- 37 《經韻樓集》卷三，《在明明德在新民說》。轉引自陳銘：《龔自珍評傳》，南京：南京大學出版社，1998，頁64。
- 38 譚獻：《復堂日記》，石家莊：河北教育出版社，2001，頁206。
- 39 余英時：《論戴震與章學誠》，北京：三聯書店，2000，頁34。
- 40 余英時認為宋明理學到了清代並沒有失蹤而是逐漸地溶化在經史考證之中了（氏著：《論戴震與章學誠》，頁353）。晚明士人徒有道德熱情沒有建立起在工夫上的典範，清代樸學是對明學的超越與完成。
- 41 王佩誥校：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，頁193。
- 42 王鳳賢認為浙東學術「經、史相通，窮經與讀史並重，正是宋明以來的學術傳統」。（氏著：《探索集》，北京：團結出版社，1994，頁229。）這點出了陽明心學的浙江本土淵源。
- 43 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》，北京：中華書局，1983，頁134。
- 44 王佩誥校：《龔自珍全集》，頁347。
- 45 龔自珍在給江藩的信中寫道：「近有一類人，以名物訓詁為盡聖人之道，經師收之，人師擯之，不任深論，以誣漢人，漢人不受。」（同上）這是對江把黃、顧二人的傳置於書後的不滿。朱維錚對個中原因作過探討（見朱維錚：《求索真文明——晚清學術史論》，上海：上海

- 古籍出版社，1996，頁21。）但江把黃置於顧前表明了他的選擇傾向。
- 46 王佩誥校：《龔自珍全集》，頁194。
- 47 王佩誥校：《龔自珍全集》，頁194。
- 48 龔在《江子屏所著書序》中還寫道：「不以文家廢質家，不用質家費文家，長悌其序，臚以聽命，謂之存三統之律令，江先生布衣，非其任也。」（同上）這年，龔已有志於今文經學中的三統說。江藩在《國朝經師經義目錄》的「春秋」欄中寫到「宋以後貴文章，治左氏，公穀竟為絕學。」（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144。）顯然，龔接近公羊是想走出清代漢學的隘路。
- 49 朱維錚：《求索真文明——晚清學術史論》，上海：上海古籍出版社，1996，頁27。
- 50 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》，北京：中華書局，1983，頁164。
- 51 江藩在《國朝宋學淵源記》後記中認為「蓋宋儒言心性，禪門亦言心性，其言相似，易於混同，儒者亦不自知而流入彼法矣。」（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190。
- 52 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190。
- 53 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89。
- 54 江藩在《國朝宋學淵源記》中認為錢明「即物窮理，其病在於無本；六經注我，其誤在於無末」的觀點「可謂破的之論，辯朱王之異同者，何嘗見及此哉！」（《國朝漢學師承記——附國朝經師經義目錄、國朝宋學淵源記》，頁175。
- 55 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153。
- 56 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151。
- 57 江在黃宗羲傳中寫道：「宗羲之學出於蕺山，雖姚江之派，然以慎獨為宗，不恣言心性，墜入蟬門，乃姚江之諍子也。又以南宋以後講學家空談性命，不論訓詁，教學者說經則宗漢儒，立身則宗宋學。」（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127。）
- 58 錢穆：《中國近三百年學術史》，下冊，北京：商務印書館，1997年，頁592。
- 59 錢穆：《中國近三百年學術史》，下冊，頁602。
- 60 梁啟超：《清代學術概論》，北京：東方出版社，1996，90。
- 61 余英時：《論戴震與章學誠》，頁108注2。
- 62 彭紹升在「示學子」中說「師法廢，人材壞，首見於文章，浸肆為風氣而天下國家病之矣…要以視彼蕩而不知所歸者，則已遠矣」（《汪羅彭薛四家合鈔》，《彭尺木文鈔》，卷四）。彭看到了問題的所在在於師法廢，而師法廢，人才就無從造就，人才無從造就，人心就蕩而不知所歸。這實是關閉自守所造成的文化危機的寫照。乾嘉年間江南知識階層已認識到了這一問題的重大。而要回歸自我，就要像陸象山所說的「要決裂破陷井，窺測破個羅網」（《象山語錄》，下），這是說籠罩在人內在價值觀中的專制意理，由內轉向外，改變體制的變法思想就呼之欲出了。
- 63 王佩誥校：《龔自珍全集》，頁396
- 64 王佩誥校：《龔自珍全集》，頁396-397。
- 65 彭紹升：《一行居集》，卷四「與諸同學」。
- 66 劉逸生：《龔自珍己亥雜詩注》，北京：中華書局，1980，頁200。
- 67 余英時認為，宋明理學在清代並沒有消失，而是改換成了「道問學」的面目（余英時：《論戴震與章學誠》，頁353）。這是明清學風的一大轉變。梁啟超說過，明末連佛學界也「感覺調弄機鋒靠不住，自然回過頭來研究學理」（梁啟超：《中國近三百年學術史》，天津：天津古籍出

版社，2003，頁11)。但是支撐這一學術態度背後的倫理是甚麼？筆者以為，明代知識份子的學術倫理是社會倫理與政治倫理的一元複合，蕺山的死就是明證。而清代則是佛教倫理與儒家社會倫理的二元共存。乾隆以後這一二元共存的平衡開始喪失，於是，佛教宗教倫理與專制王權發生了衝突。

- 68 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，頁354。
- 69 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23。
- 70 余英時：《論戴震與章學誠》，頁108注2。
- 71 余英時：《論戴震與章學誠》，頁108。
- 72 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，頁355。
- 73 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。
- 74 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。
- 75 彭紹升：《一行居集》，卷首。
- 76 彭紹升：《一行居集》，卷四。
- 77 彭紹升：《一行居集》，卷四。
- 78 彭紹升：《一行居集》，卷四。
- 79 程顥、程頤：《二程遺書》，2000，頁229。
- 80 程顥、程頤：《二程遺書》，頁75。
- 81 朱熹、呂祖謙：《近思錄》，2000，頁29。
- 82 陸象山、王守成：《象山語錄、陽明傳習錄》，2000，頁232。
- 83 伽達默爾認為價值本體論討論的是「一種不依賴評價者的東西是否『存在』著價值」的問題（參見《伽達默爾集》，上海：上海遠東出版社，2002，頁280。
- 84 王鳳賢認為儒家的「良知」是先念的道德意識，而筆者認為是「個人的前國家性權力」訴求。（參見大沼保昭：《人權、國家與文明》，北京：三聯書店，2003，頁50。）
- 85 《汪羅彭薛四家合鈔》，《汪大紳文鈔》，卷一。
- 86 彭紹升：《一行居集》，卷四。
- 87 《汪羅彭薛四家合鈔》王荳孫「原敘」
- 88 《汪羅彭薛四家合鈔》，《彭尺木文鈔》卷四。
- 89 《汪羅彭薛四家合鈔》，《彭尺木文鈔》卷四。
- 90 湯志鈞校點：《戴震集》，頁480。
- 91 湯志鈞校點：《戴震集》，頁494。
- 92 見呂思勉：《理學綱要》，北京：東方出版社，1996，頁215。
- 93 嵇文甫：《晚明思想史論》，北京：東方出版社，1996，頁110。
- 94 參見周昌龍：〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉，《新思潮與傳統——五四思想史論集》，台北：時報出版公司，1995，頁43-99。
- 95 《戴震集》，頁168-69。
- 96 《戴震集》，頁175。
- 97 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189。
- 98 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188。
- 99 湯志鈞校點：《戴震集》，頁480。

- 100 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188
- 101 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188。
- 102 關於「主意說」，參見錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002）下篇，第三章。
- 103 紹升在給王縉的信中說「『無善無噁心之體』，此語誠無可疑」（《一行居集》，卷四，「與汪大紳二」）。
- 104 關於杭州詁經精舍的學風，參見張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：湖北教育出版社，2001），第三章第二節「阮元、孫星衍與詁經精舍之崇禮說」。詁經精舍的學風已有反理學的傾向，章學誠與孫星衍交往頗深，孫也可能在潛移默化中受到章的影響，太平天國以後，詁經精舍重建，譚獻以龔、章傳人為己任，推動了晚清後期諸子學的發展。
- 105 經元善認為「士大夫皆肯致功心學，以良知為體用，一正君而國定矣」。（氏著：《居易初集》，下卷，頁44A面。
- 106 胡珠生編：《宋恕集》，上，北京：中華書局，1993，頁71。
- 107 艾爾曼(Benjamin A. Elman)：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，南京：江蘇人民出版社，1998，頁226。
- 108 參見錢穆：《中國史學名著》，北京：三聯書店，2000，頁256。
- 109 柳詒徵：《國史要義》，上海：華東師範大學出版社，2000，頁165。
- 110 柳詒徵：《國史要義》，頁336。
- 111 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁35。
- 112 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁35。
- 113 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁20。
- 114 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁20。
- 115 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189。據收錄在《汪羅薛薛四家合鈔》，《彭尺木文鈔》卷四中的「蓼語示諸兄子」，「掃盡群魔」後面是「此心端拱，命由此立，形由此踐，天地古今，通一無二」。這裏的「心」是悟佛道的出世之心，同時也是與世俗權力格鬥的救世之心。
- 116 陳榮富：《浙江佛教史》，北京：華夏出版社，2001，頁529。
- 117 龔自珍以天台宗的傳人自居（參見劉逸生：《龔自珍己亥雜詩注》，頁118，八二）。「天台家言」可以理解為江浙讀書人的文化遺傳。王陽明認為「若只牽文泥句，比擬仿像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣」。（《象山語錄、陽明傳習錄》，頁234。）可見陽明的良知宗乃從天台宗翻出。
- 118 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁345。
- 119 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁603。
- 120 參見劉逸生：《龔自珍己亥雜詩注》，頁61。
- 121 參見劉逸生：《龔自珍己亥雜詩注》，頁65。
- 122 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，北京：商務印書館，2001，頁223。
- 123 參見誇克(Jean-Marc Coicaud)：《合法性與政治》，北京：中央編譯出版社，20202，頁78-92。
- 124 陳榮富：《浙江佛教史》，北京：華夏出版社，2001，頁151；337。
- 125 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁607。

- 126 參見劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁204，一四五。
- 127 參見譚其驥：〈近代杭州的學風〉（《求索時空》，天津：百花文藝出版社，2000，頁112-22）。
- 128 參見劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁79，364，365。
- 129 湯志鈞校點：《戴震集》，頁480。
- 130 樸學事實求是的方法源自西方自然科學在中國的傳播，戴震是把西方天文曆法的研究方法轉用到樸學上而獲得成功的（參見梁啟超：《清代學術概論》，北京：東方出版社，1996，頁22；32）。這也意味著西方科學信仰的態度的轉入，這種態度可以說是科學倫理。博蘭尼（Michael Polanyi）認為「科學人在自己的內心衝突方面，在他的社會環境的衝突方面，都得稱王做主；與此同時，他也得擺脫形而上學的欺騙，繼而拒絕服從於任何無法證明為其適當利益的職責」（氏著：《自由的邏輯》，長春：吉林人民出版社，2002，頁9）。
- 131 湯志鈞校點：《戴震集》，頁480。
- 132 權力是靠意理獲得合法性依據的，因此，需要一個維持政治意理的教育灌輸體系。然而，這一政治意理的崩潰胚胎於樸學的研究方法與問題意識之中。
- 133 彭紹升認為「一心之要，全在兩頭坐斷。當坐斷時，更無能念之人，亦無所念之佛。無所念之佛，故念即使佛。無能念之人，故佛即是念。不假方便，其在在乎」。〈氏著：《一行居集》，卷四，頁24 B面。
- 134 參見劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁232，一六五。
- 135 參見劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁281，二一三。
- 136 譚獻：《復堂日記》，頁259。
- 137 劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁112。
- 138 劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁212。
- 139 參見劉逸生：《龔自珍已亥雜詩注》，頁225。
- 140 李四龍：《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，2003，頁150。
- 141 李四龍：《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，頁144。
- 142 王佩諍校：《龔自珍全集》，頁371。

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。