臺大歷史學報第 58 期
2016 年 12 月，頁 105-155

BIBLID1012-8514(2016)58p.105-155
2015.10.12 收稿，2016.3.15 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.2016.58.03

晚清的「生元思想」及其非啟蒙傾向
——以康有為與譚嗣同為中心

吳 展 良*

提 要

清末士人面對傳統政治與教化體系全面土崩瓦解的危機，在傳統求道思維方式的影響下，一些最優秀的讀書人乃致力於探索「宇宙人生暨政治社會最高道理」，以因應從人生到文化的各種問題。繼承中國學術思想特重天地萬物之生化本原的傳統，此種探索發展為一種高度重視人生、國族、文化以及宇宙根本生命力與價值之思想，簡稱為「生元思想」。他們深感挑戰及危機深重，所以傾向於剝盡民族文化的糟粕，只保留最精粹與根本的部分，並以其迎接進化、科學世界觀、物質化、元素、動態、自由、解放、民主、平等、博愛等各種西方思想，以回應現代性的挑戰；或曰回歸中華文化的根本以解放及恢復從個人到民族原有的生命力，重建核心價值，迎向現代文明，以徹底再造中國文化。

現實政教社會體系的問題無比深重，解放生命力與再造中華的要求又極為迫切，此「生元思想」因而具有一種高度的反傳統與反既有秩序性質。他們批判乃至反對一切形式化、秩序化、分別化、理則化事物，使其思想帶有一種深刻的非啟蒙，乃至反現代化傾向。此思想既促發了近現代波濤洶湧的變法與革命現象，也同時使中國的現代化過程更為艱難。本文以康有為與譚嗣同為代表，企圖對這種思想做出初步的闡釋。

關鍵詞：生元　生生　非啟蒙　本體　康有為　譚嗣同

* 國立臺灣大學歷史學系教授
10617 臺北市大安區羅斯福路 4 段 1 號；E-mail: wuwei@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、康有為
二、譚嗣同
結 語

前 言

晚清思潮澎湃洶湧，是為中國近現代思想的奠基時期。學者對此時期思想的研究雖多，卻似乎未曾重視其中兩種重要的思想傾向。其一為清末一種追求宇宙人生及國族文化的根本或原初生命力與價值，並因而關注「本體」的思想，筆者簡稱其為「生元思想」。其二為對於一切形式化、秩序化、分別化、理則化事物的反感，以及其中所蘊含的一種深刻的非啟蒙乃至反現代化的思想及傾向。這兩者密切相關，前者是清末士人面對傳統政治與文化體系全面土崩瓦解的危機之下，所強力訴求的再造中華民族之基本力量及思維。[1]後者則源於全盤改制乃至革命的要求所生出的求變、反傳統及反一切形式與約束思想。在政、教體系的全面危機下，因為要求再造中華，所以不免全面地反對已形僵化、束縛化與形式化的傳統秩序。[2]前者可以說是根本需求，後者則是衍生傾向。兩者

1 關於清末國家、種族、文化、思想、心理、價值及意義的全面危機，可參考 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987); 張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，收入氏著，《幽暗意識與民主傳統》（北京：新星出版社，2006），頁 268-304；張灝，《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》(桂林：廣西師範大學出版社，2004)，頁 12。

2 關於全盤反傳統思想，可參 Yu-sheng Lin, *The Crisis of Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), 以及 Yu-Sheng Lin, "Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism," in *Reflections on the May Fourth Movement: a Symposium*, ed. Benjamin I. Schwartz and Charlotte Furth (Cambridge: Harvard University Press, 1972), pp. 23-58. 不過林毓生著重新文化運動期間，隨著普遍王權（universal kingship）崩潰所造成的全面危

臺灣大學學術期刊資料庫

均與傳統的學術、世界觀及思維方式有密切的關係，不僅代表現實的需要，更有其深刻的學術及思想基礎。他們一方面訴諸生命與文化的原力以再造中華，一方面要打破一切現有的制度規範。這一則促成波濤洶湧的變法與革命現象，一則使建立新秩序的過程更為步履維艱。這兩方面都值得我們深入研究。

所謂「生元」或曰「生生之元」，意指天地萬物生化之本原，兼指生命所賴以維繫的元氣。其意出於大易「生生」、「元亨利貞」與「無極而太極」等中國傳統世界觀與學術思想的核心觀念，在晚清學人思想中做出現代轉化，而不易於西方思想中找到適切的對應。世界各大文明莫不重視天地萬物的根本或源頭，然而路數大為不同。希臘哲學傳統看重超越時空而不變動的本質性（substantial）存有（on、being），希伯來與伊斯蘭傳統將一切推本於創造萬物的上帝，印度則認為萬有皆神。各大文明在過去莫不以最大的心力探索其心目中天地萬物與生命的根源。中國傳統不重視存有、上帝、諸神等問題，卻特別看重天地萬物與人類生化的現象與本原，而表現在易學、兩漢經學、理學等學術傳統之中。大易生生、元亨利貞、無極而太極等概念均來自中國傳統天人合一式的世界觀。將內外、主客、心物、人我、體用、聖俗、真俗、乃至神人混融，同歸於一個生生不息、流行不已的宇宙歷程，並以道、元氣、陰陽、太虛、無極而太極等概念統攝之。

「生」字與生命（Life）觀念接近，然而大易生生不止論及現代科學的生命界，也包含無生命界，認為天地間一切存在都屬於一個處處有生意及生機的大宇宙。古人看萬物與人之生生，包含貫通了心與物或現代所謂精神與物質兩個範疇，因此生字通常具有心物合一的內涵，這與西方近代或主唯物論或主唯心論的生命觀大為不同。「元」字主本始、源頭意，[3]與原理（principle）之意略近，[4]然而後者源於本質主義

機及全盤反傳統思想，與本文有所不同。

3 許慎《說文》曰：「元，始也，從一，兀聲。」徐鍇曰：「元者，善之長也，故從一。」參見〔漢〕許慎，《說文解字》（北京：中華書局，1963），卷 1 上，頁 1。《周易・

臺灣人學學術期刊資料庫

（substantialism），原具有超越（transcendent）及「存有本體」的意涵，與元字不同。中文元字既主本始意，而本與末、始與終不可相離，是以無超越意涵。元字雖亦可帶有傳統體用不二式的本體內涵，卻並非西方的本質（substance）或存有化本體論述。[5]元亨利貞如春夏秋冬，以春元為本，而貫乎四季。人之元氣根於五臟六腑而佈於四體，亦不以單一器官為其依歸。所以元字實不宜以超越或固定的本體視之。同時因元字並不指涉具體形質，所以亦不具有西方的元素（element）意。

古人雖極重視天地萬物生化之根本與生命所賴以維繫的元氣，然昔

乾・彖傳》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」朱子注：「乾元天德之大始，故萬物之生，皆資以為始也。」〔宋〕朱熹，《周易本義》（北京：北京大學出版社，1992），〈周易彖上傳第一〉，頁 88。是故元字本意為「始」，從一，而兼萬物與眾善之本原意。

4 Principle 的拉丁字源為 principium，意為開始、基礎（beginning、foundation），從 princeps（第一，first）來。西方傳統重視線性因果（linear causality），在古典哲學體系中，Principle 一詞通常指涉存有的本質與事物的第一因，一切事物從之而出。到了近現代思想隨著形上學的衰落，Principle 應用範圍益廣，才比較不必然涉及本體與形上學的範疇。

5 （1）關於中國傳統缺乏超越性思維，最完整深入的論述請參見 Roger Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (New York: State University of New York Press, 1998)。筆者以為，中國思想的特色是從各人的真實心靈出發，透過「推擴」，或曰仁心的不斷擴大，從而企圖達到盡可能包容廣大，乃至「上達」於天的最高境界。其究竟所得雖然也具有超越意義，卻與西哲及基督教傳統從一個超越的「理相」或上帝出發之態度截然不同。在此「推擴」過程中，「超越」的概念從來不是重點。然而現當代中華學人受西方影響，不禁努力尋求中國思想中的超越意涵。如何描述中國思想所具有的「超越性」，因而成為一大難題。余英時、湯一介等學者提出「內在超越」說，係相對於基督教與理性主義的「外在超越」傳統而言。然而在西方傳統中，超越與內在（immanent）二詞本屬矛盾，所謂「內在超越」意思頗為混淆。筆者曾有「內化的超越」一說，則指理氣不離不雜，「理一」即在「分殊」之中，此所謂超越之道，不在外求，而已內化於事事物物當行之理之中。然此說實屬「無以名之」的不得已之說，參見吳展良，〈朱子的世界秩序觀之組成方式〉，《九州學林》第 5 卷第 3 期（2007 秋，香港），頁 25-31；與張灝的「內化超越」說亦有所不同，詳見該文。若必以超越義求諸中華傳統思想，實有削足適履之感。（2）「元」字本意為「始」，無超越意涵。在理學的影響下，開始具有「內化的超越」意涵。到了近現代，受西學影響，康、譚等人賦予其更多的超越意涵，仍然不脫體用、始終、內外、天人一體的意思，似超越而又不真正超越。（詳見下文）

臺灣人文學術期刊資料庫

人本於周易繫辭「生生之謂易」之經文，常言「生生」，卻絕少連言「生元」或「生生之元」。此或因「生生」二字屬於現象的描述，不涉及本原或本體問題。元字則涉及生生之道的本原、本始，乃至一定的本體意涵，並不易指陳。中國天人合一的思想本來是一個偏重現象綜述，不重視對象化地分析事物本質或本體的傳統，古人是以極少連用生與元字。[6]晚清學人繼承此傳統，除孫中山外，亦不使用「生元」或「生生之元」一詞。孫中山西學出身，他於《孫文學說》中特別標出「生元」一詞，意指細胞，已帶有元素意。此雖非古義，但他卻可能因為受到中國天人合一傳統及基督教的影響，強調「生元」同時具備知覺、精神與物質的性質。[7]至於其他晚清學人雖然並不連用「生」與「元」，卻經常運用易

6 有則見於道教或醫家追求原初與本元狀態的傳統。例如明代冷謙注《太上黃庭內景玉經》〈脾長章〉「厥字靈元名混康，治人百病消穀糧」經文所說的「靈元，達心神之靈；萬物非土不生，乃生生之元也。納百物，而使身體混融康泰，故曰混康，自能治百病而消穀糧」。再者如《靈寶無量度人上品妙經》所載：「一合再合，自然至真。流精五色，太和入身。身中之真，泥丸尊神。輔卿弼仙，三元帝君。守護玉闕，調養生元。」另外，明代萬全的〈瘡疹惟腎無候論〉說：「今瘡毒之火，起於三焦，煎熬腑臟，燔灼皮肉，非腎水有以制之，則慓悍之勢，莫之能御矣。惟腎無候者，所以存生生之源，見陰陽造化之妙也。」見〔明〕冷謙注，〈黃庭經秘義．太上黃庭內景玉經〉，收入〔唐〕梁丘子等注，《黃庭經集釋》（北京：中央編譯出版社，2015），頁 297；《靈寶無量度人上品妙經》第 1 冊（臺北：新文豐出版社，1985 據上海涵芬樓影印本），卷 2，〈玉宸大道品．元始无量度人上品妙經．北方九天〉，頁 18-1；〔明〕萬全，《痘疹世醫心法》（合肥：黃山書社，2008 據明萬曆陳允升刻本），〈格致要論卷 1．瘡疹惟腎無候論〉，頁 123。中醫藥界則一般頗喜用生元二字。

7 （1）基督教認為生命源自上帝，偏於唯心觀。當代科學於生命主張唯物的解釋。20 世紀初，西方曾流行過以柏格森（H. Bergson）為首的生機（life force）論。柏格森為天主教徒，其實仍在主張一種物質之外，具唯心本質的生命觀。（2）孫中山用「生元」二字翻譯細胞，這與中醫與儒學傳統認為生元之無具體形質可指大為不同。他接受柏格森的信徒、諾貝爾獎得主、法國生理學家 Alexis Carrel「細胞有知」說的生機論，主張「生元有知」，將細胞看成是具有知覺與思維能力的有機體。（孫中山撰，中國國民黨中央委員會黨史委員會編，《國父全集》第 1 冊〔臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1981 再版〕，頁 426）這種混心物為一體的思想，又與傳統的生生思想接近。孫中山在其《孫文學說》中特別看重「生元」的概念，表現出一種中西交融的本體、宇宙暨生命論。其說法與晚清其他學人的生元思想有相通處，但內容遠較他人西化。

臺灣大學學術期刊資料庫

學、理學與經學傳統中的生生、元、氣、陰陽、無、太極等相關概念，並開始大量探討有關本原、本體與原理等問題。他們受到時代及新思想的刺激，對於「宇宙人生暨政治社會生化的本原」的看法，雖具有「現代性」，卻又因其對於本原與本體的新見解，發展出顛覆傳統的內涵。本文將根據文本及歷史背景，仔細分析其內涵。

本文所謂「非啟蒙」，包含「反啟蒙」及「啟蒙之外」的雙重意涵。「反啟蒙」取 Isaiah Berlin 的名篇 “Counter-Enlightenment” 一文對於「反啟蒙」定義。[8] Isaiah Berlin 指出啟蒙運動思想的核心是理性主義（rationalism），而以批判、反對理性主義之宰制來定義反啟蒙。至於所謂「啟蒙之外」，則指雖未必反對理性主義，卻主張或使用理性主義以外的思想或認知方法。中國學界一般認為晚清康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898）、章太炎（1869-1936）等為最早輸入各種西方現代思想的「啟蒙思想家」。殊不知此僅屬表面現象。晚清學人深受傳統思維方式與世界觀之影響，在思想核心處，實具深刻的排斥西方理性主義傾向。西方理性主義為啟蒙運動之核心，如證實晚清變法與革命大思想家具有深刻的反啟蒙傾向，則大有助於解釋何以所謂啟蒙藍圖（Enlightenment Project）一直難以在近現代中國實現。[9]然而晚清思想家之「非啟蒙」傾向，除章太炎外，多非直接對於啟蒙式理性主義的批判，而源於其「生元思想」，是以本文仍以生元思想的研究為主。

前人對於晚清思想的研究甚為廣泛深入，但大多以西方觀念及術語為題。例如烏托邦、啟蒙、自由、平等、博愛、進化、民主、科學、民約、無政府、社會主義、資本主義、反傳統、存在危機、激進主義、知

8 Isaiah Berlin, “The Counter-Enlightenment,” in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. and with a bibliography by Henry Hardy (London: Hogarth Press, 1979).

9 大抵在整個 20 世紀，中國的政治社會一直未曾按照一理性化設計的憲法與法律體系運作；其官僚體系雖開始採取理性化分工，然而經常受政治與頂層意志的重大干擾，分工與權責均不甚確定。至於科學、理性、民主、自由、人權等啟蒙價值，在中國落實的程度，至今頗有疑義。

臺灣大學學術期刊資料庫

識分子的興起與定位等。[10]這類研究自有其重要性，卻未必能表現出身儒、釋、道、諸子傳統的晚清學人思想之基本面貌。以傳統的「生生」或「元」的概念為題的研究是一種全新的嘗試。[11]張立文〈康有為仁心元一體論〉一文點出康有為的思想「以元為體」，與本文的主張類似。張文主旨在於指出康氏「以天欲人理顛覆宋明理學的天理人欲，從而張揚出濃郁的自我主體精神和對『人人獨立，人人平等，人人自主，人人不相侵犯，人人交相親愛』的『人類之公理』的強烈訴求，這無疑具有沖決『九界』網羅的思想解放的意義」。[12]所論雖頗深入，亦可與本文論康有為部分相發明，惟其方向及重點均與本文不同。

張灝的大作《危機中的中國知識分子》與《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，集中討論全面危機下中國知識分子的反應，對本文而言有高度的參考價值，然而他並未特別捻出這種「高度重視人生、國族、文化以及宇宙的根本或原初生命力與價值」的「生元」思想。這兩本書比較全面、深入且精密扼要地研究康有為、譚嗣同、章太炎與劉師培（1884-1919）等人思想發生的歷史與個人背景、核心觀念和世界觀的詳細發展過程、內外關係及其激進化的轉折，誠為此領域必讀的經典作品。然而可能因為照顧方面較廣又偏重思想的「理型」（form）分析，這兩部書似乎未曾集中析論康、譚、章等人的「道論」——關於宇

10 參考徐鶴濤，〈近二十年中國近代思想史研究的若干趨勢——圍繞問題意識與研究方法的討論〉，《史林》2015 年第 2 期（上海），頁 204-212；龔書鐸、董貴成，〈五十年來的中國近代思想史研究〉，《近代史研究》1999 年第 5 期（北京），頁 84-103；耿雲志，〈關於中國近代思想史研究對象與方法的思考〉，《廣東社會科學》2003 年第 2 期（廣州），頁 18-22；鄭大華、賈小葉，〈20 世紀 90 年代以來中國近代思想史研究的回顧與展望〉，《教學與研究》2005 年第 1 期（北京），頁 53-61；歐陽哲生，〈作為學科的中國近代思想史研究（上）、（下）〉，《社會科學論壇》2013 年第 6、7 期（石家莊），頁 83-107、92-111。

11 本文初稿以〈晚清的生元思想及其非啟蒙傾向初探〉為題，2009 年 12 月 16 日發表於「民族認同與歷史意識：審視近現代日本與中國的歷史學與現代性國際學術研討會」（上海復旦大學主辦），應為最早的一篇。

12 張立文，〈康有為仁心元一體論〉，《齊魯學刊》2015 年第 1 期（曲阜），頁 5。

臺灣人文學術期刊資料庫

宙人生及國族文化最高的「動態」根源與指導原理的思想——之內涵。[13]另外，其書以英文或英文式詞彙書寫，也難免以「道德玄學世界觀」（moral metaphysical worldview）、「宗教性心靈」等西式語詞形容康、譚等人的核心思想，與本文較重視傳統語彙與思想的特殊性、連續性及發展性有所不同。

另外，宋志明〈論中國近代本體論轉向〉一文，分別研究康有為、譚嗣同、章太炎、嚴復（1854-1921）等人的「本體論」，指出中國近代思想界如何「突破了天人合一的哲學思維模式，選擇了主客二分的哲學思維模式」。[14]此說法值得重視，卻難以成為定論。作者同時指出：「在中國近代思想家那裡，本體論獲得了新的形態：即由過去重在探究人生之『理』，轉向探討世界變化之『元』。面對內憂外患的嚴峻形勢，中國近代思想家們探討哲學本體，不是出于純粹的自然哲學的興趣，而是為了解決『中國向何處去』的問題。」[15]中國傳統思想是否適合用西方「存有型本體論」的概念論述，以及中國近代的本體論獲得何種新型態，必須另做討論。[16]然而思想關注重點從「理」到「元」的轉變，配合「主客二分的思維模式」的興起及「中國向何處去」的問題，則很值得注意。[17]筆者以為，晚清學人對於對象化或曰「主客二分」的本體論的興

13 張灝認知康、譚等人具有動態且強調變動的世界觀，卻未曾就此點集中而深入地析論。例如：Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 33;《烈士精神與批判意識》，頁 59、64-65、74-75。

14 宋志明，〈論中國近代本體論轉向〉，《社會科學戰線》2011 年第 10 期（長春），頁 12。

15 宋志明，〈論中國近代本體論轉向〉，頁 13。

16 竊謂中國傳統的本體論述較之西方傳統本體論有以下三大基本特質：（1）描述型的本體論而非存有性（ontological, ontic）的本體論，所謂道可道，非常道也。（2）不立本體，體用不二、即現象即本體的本體論。（3）流行變化中的本體，而非本質（substance）論述的本體。到了近現代受西學影響，其論述雖有部分的存有、本質、對象化的傾向，然而在演化論流行與西方形上與本體論衰微的時代大趨勢下，並未真正走上存有型的本體論，反而保留原有流行變化，即現象即本體的本體論模式。此以近現代最流行的三種宇宙觀：嚴復的天演論、胡適的實驗主義及馬克斯與恩克斯的唯物辯證法，均屬流行變化、非形上學、重現象的宇宙論可以證之。

17 宋志明自己也指出「受到天人合一模式的限制，古代哲學家不可能從主客體關係的角度

臺灣人文與社會科學引用資料庫

趣固然大為增加，然而中國近現代主要流行的依然是繼承傳統的「體用不二」乃至現象論的思維。除新儒家外，很少深入探索所謂超越本體。張灝曾指出康有為與譚嗣同的思想仍在中國天人合一的傳統之中，筆者同意其論斷。[18]天人主客一體，即難以產生真正「主客二分」的存有型本體論。雖然如此，宋志明所謂受西學影響的新興「主客體關係」，亦有其道理。康有為與譚嗣同雖然仍活在天人合一式的世界觀中，卻因西學的影響，開始試圖對自身世界觀的基本型態從事客觀之反思，因而有「以元為體」的開創性論述，及種種對於本體之本質的論斷。其說可能可以歸類成從傳統到現代的過渡型產物。

本文討論「生元」或天地萬物生化的本原，一些學者可能以其為當屬「本體論」領域之思想研究。然而如前所述，「元」字是否適合用西方存有型「本體論」的概念加以論述，實大有問題。康有為與譚嗣同基本上未脫天人合一式的傳統世界觀。他們在討論元或萬物之本原時，雖然深受西方科哲學乃至佛老及理學的影響，大肆論述有關「本體」的觀念，卻缺乏客觀的邏輯辨析。亦即其思想根本不循西方路術「對象化」地窮究及論辨本體的性質，反而是以曠觀萬事萬物之「領悟」作綜合論斷。因此若以西方本體論的角度研究其生元思想，實難以得其真。是以

對元氣作本體論詮釋」。易言之，古人在「天人合一」的思維模式之下，難以真正「對象化」地分析作為自身存在的源頭，遑論永恆不變之存有本體。（參見宋志明，〈論中國近代本體論轉向〉，頁 13）如此說來，中國古代並沒有西式的本體論，自然也就無所謂作者所說的「中國近代本體論轉向」。從無到有，不能叫「轉向」，只能說誕生，然而誕生需要其他種種條件。中國近現代崇尚演化論、終極不可知論、實驗主義與動態的歷程主義，均較近於天人合一下的現象思維傳統，而遠於形上學及本體論。至於從主客相融轉向於客觀、對象化的認識方式則有之。

18 張灝指出康有為具有天人合一式的思想（〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 274）。康有為自己亦曾說：「物我一體，無彼此之界；天人同氣，無內外之分。……物即己而己即物，天即人而人即天。」（康有為，《中庸注》，收入姜義華、張榮華編校，《康有為全集》第 5 集〔北京：中國人民大學出版社，2007；以下簡稱《康有為全集》〕，頁 384）。另外，張灝亦曾指出譚嗣同具有天人合一式的思想。見張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 29。

臺灣人學與研期刊資料庫

本文並不從西方存有型本體論的角度來審視晚清生元思想，反而是從思想史的角度，分析植根於傳統學術及世界觀，而在新時代「追求宇宙人生以及國族文化的根本或原初生命力與價值」的晚清思想界，如何形成種種探本求源的思想。

晚清的「生元」思想，其實遠有所承。同樣以儒學、理學及三教融會為基底，晚明曾經普遍流行「生生」思想。[19]晚明的「生生」思想受陽明學、社會經濟快速發展、政治體系腐敗僵化的影響，企圖從法家化與日益僵化劣化的洪武式儒家體制中解放。晚清「生元」思想興起的背景與晚明「生生」思想頗為相似，但在批判、解放、追求個體自由與建立理想世界的傾向，則遠大於晚明。這主要是受到中國前所未有的政教危機之刺激，社會經濟的新發展，與西方文明的巨大挑戰與啟示所致。晚明「生生」思想仍在傳統「天人合一」的世界觀中運作，企圖恢復天地生生之道，依乎良知與天理使天地與人間恢復其本有的生機及秩序。晚清的「生元」思想，一方面繼承傳統的生生思想，一方面卻極力檢討現有的一切秩序與運作，企圖用回歸「本元」的方式，批判與打破一切非根本態的人為限制與流弊。這種回歸本元的方式，一方面繼承理學家回歸本體以變化氣質之拘蔽的傳統，一方面卻激進地批判一切現存的秩序與天理觀念，只接受本原態下生機蓬勃、無分別相、徹底自由、解放、平等與互愛的理想狀態，因而具有激烈的變革潛力。[20]

19 〔日〕島田虔次，〈明代思想的一個基調〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》第 7 卷（北京：中華書局，1993），頁 125-136；張學智，〈王夫之的《周易》詮釋與明清學術嬗變〉，《儒教文化研究》第 7 期（2007 年 2 月，首爾），頁 79-82。島田一文著重於說明並分析明嘉靖以降，王學學者對於「生生」、「生生不容已」、「生生不息」、「生機」、「生理」等觀念的大量使用，以其為晚明思想的一個重要基調，很值得重視。

20 理學家回歸本體可參見朱註《大學》「大學之道，在明明德」一句所云：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人慾所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984），頁 1。

臺灣人文學術期刊資料庫

張灝等學者早已注意到如譚嗣同等人所具有的激烈變革與批判意識，然而張灝傾向於用「宗教心靈」來解釋譚嗣同在飽經情感與死離之折磨後，本於天人合一的世界觀，所發展出的一種「深信心靈秩序和宇宙秩序是息息相關」的信念與思想，以及由之而生的激烈批判意識及烈士精神。[21]此說雖有一定的道理，譚嗣同乃至部分晚明學人也確實具有相當的宗教性，然而嚴格地說，「宗教心靈」一詞未必能適當地說明譚嗣同的內心。若從本文所主張的「生元」思想出發，似乎更可以解釋這種「天人合一」觀下，以「生元」為萬化之本與大道之源，由之而生的一往孤注、九死不悔之「志道」心思。

與自由主義、烏托邦、無政府主義或基督宗教等外部引進的思想不同，生元思想深刻且直接地源於儒釋道三家傳統的核心，從而反映中國自身思想往現代演化的一種核心脈絡。康、譚等人深入傳統學術思想的精微，並企圖以之積極面對中國政教體系前所未有的巨大危機及西方文化的挑戰，因而能對時代產生巨大的影響。其具體的言說與工作固然未必能解決時代的危機，然而其思想卻對其後一連串的政治及文化的變法與革命運動造成深遠的影響。已有張灝、余英時等眾多學者指出民初的新文化運動的諸多內涵，其實淵源於晚清康、譚等新思想家。然而新文化運動的全盤西化意識形態與傳統決裂，卻也因此其自由、民主、法治、科學等思想，始終難以在中國的土壤中生根，有待中國傳統發生創造性的轉化。[22]與新文化運動之後的學人不同，晚清思想家依然以傳統學術思想的精微處為其思想的核心，也因此雖然提倡激烈的改革及西化，最終卻仍能在關鍵處延續傳統。他們最後雖被新時代的人物視為保守退化，然而他們在晚清所提倡的思想卻充滿變革的契機。20 世紀的中國一直流行的解放、進化、動態、重生、自由、平等、博愛、互助、返本、大同、社會主義、共產、激進、基進、革命等思想似乎都能在晚清「生

21 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 29、32-37、40-42、88-89。

22 林毓生，〈中國傳統的創造性轉化〉，《歷史月刊》第 99 期（1996 年 4 月，臺北），頁 72-82。

臺灣人文學術期刊資料庫

元思想」的體系中找到很強的對應。[23]尤其毛澤東所強調的解放、動進、民粹、大同、共產、無分彼此、無階級、一體互愛、唯物又唯心的革命思維，更自然讓人想到他與晚清思想家的傳承關係。是以晚清的「生元」思想及其流衍很值得我們深入研究。限於篇幅，本文將先集中研究康有為與譚嗣同這兩位代表性晚清學人。[24]

一、康有為

晚清最具改革力及影響力的思想家康有為，正是晚清最早提出及提倡生元思想的人。他從人生到政治社會的改革思想，都奠基在其具有本

23 譬如李大釗、郭沫若、傅斯年的思想中，便含有諸多上述因素。參見張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 268-304；吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（臺北：五南圖書公司，2000），頁 xiii-xviiii、245-252。

24 本文雖僅探討康、譚兩人的思想，但類似者其實極多。例如同一時代經學及易學大師劉師培所主張的無政府主義就遠承古代道家無為而治的思想，以一切組織與規則均有害於人道。另一無政府主義者吳稚暉也是一位道家式的人物，主張自由，自然、演化、唯物、反對儒家的綱常名教。兩人均希望回歸道家的平等、自然、生生不息之義，且提倡博愛與萬物一體的思想。此兩家雖然也都提倡所謂的普遍公理，其思想本質卻都偏向去除一切形式、秩序、名相而帶有反啟蒙或曰反理性主義的傾向。另外，如孫中山也主張心物合一、宇宙與人生合一式的生元思想，認為民族的生機在於發揮固有道德與智能；而其貫通一切歷史與人生的民生暨革命史觀，亦與此密切相關。(Wu Chan-liang, “Culturally Conservative Modernism: The Philosophy of Life of the Chinese Nationalists,” Questioning Modernity－International Conference on Critical Engagement with Western Knowledge in Late Imperial and Republican China, Centre for Modern East Asian Studies [Georg-August-Universität, Göttingen, 2013.11.23]). 嚴復經由進化論發掘一切生命、社會與人生的原動力，而其天演論卻同時繼承易經與道家的世界觀。他雖然提倡科學啟蒙與邏輯理性，卻同時也帶有重視變化（becoming）、動進、排斥固定與普遍化理則的非啟蒙因素。見吳展良，〈中西最高學理的綰合與衝突：嚴復「道通為一」說析論〉，《臺大文史哲學報》第 54 期（2001 年 5 月，臺北），頁 305-332。至於章太炎則從史學與樸學的角度，深入剖析中華民族之生命要素與歷史過程；並同時從唯識佛學與莊子發展出一種近於大易生生傳統，不斷言萬物本體之具體本質，而主張物各自主、平等而解放的新生命觀。這些思想的內涵，都還有待我們作進一步分析。

臺灣人權學術期刊資料庫

體——宇宙論（ontic-cosmological）意涵的生元思想之上。[25]康有為的弟子譚嗣同深受其影響，思想形態與他非常類似。康、譚二人都認為宇宙人生最重要的道理是認識生生之本元。在易學、理學、公羊學、佛學與時代的影響下，他們都好言本體與發用。然而與古人不同的是，他們藉「電氣」、「熱力」、「吸力」、「以太」等西方科學觀念，開始斷言宇宙乃至人生本體之具體性質。其論斷與有關思想雖然缺乏嚴格的科學或傳統學術支持，卻含藏豐富的傳統與現代資源，並在中國近現代思想史上產生極宏大的作用，值得深入分析。[26]

康有為的生元思想與他「求道」歷程和所得不可分。他自幼極為自信，過人的天賦加上傳統的聖人理想，使他發心學聖人，並追求最高的道理。[27]他早年從學於朱九江，佩服其學能「發先聖大道之本」，並相信循之以學，「聖賢為必可期」。[28]然而傳統儒學在當時無論在動力與內涵上都面臨嚴重的困境，中國也處於政教衰微、內憂外患的狀態。朱九江之學對於清代樸學，本多所批評。康有為有感於時勢劇變，批評更為激烈。21 歲，他於「道術」初有所得，便認為韓愈及宋明以降的文學大家，「實無有知道者」。同年又因「求道心切」，以至發心疾。[29]他從此全面上下求索，自闢蹊徑，為儒學作新詮釋，找尋新出路。揉合儒學、佛學、道家、西學、乃至天文、地理、律算及其他各家各派之學，以成就其心目中學術思想與政治教化的最高境界。經過一番修練與讀書，光緒十年（1884），康有為 27 歲時，自信融通古今中外各家思想而

25 康有為的生元思想不是西方存有論式的本體論，卻具有本體論的意涵。其說繼承天人合一的世界觀，體用不二分，本體與流行兼述，若以西方術語翻譯，則 ontic-cosmological 一詞庶乎近之。

26 關於康、譚二人學術思想駁雜及附會之病，參見錢穆，《中國近三百年學術史（下）》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 899。

27 康有為，《康南海自編年譜》（臺北：文海出版社，1975 翻印，易名為《康南海自訂年譜》），頁 1-6。

28 康有為，《康南海自編年譜》，頁 7-8。

29 康有為，《康南海自編年譜》，頁 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

「聞道」，28 歲「手定大同之制，名曰人類公理」，自認已「聞道」，可以死而無憾，此後的思想不需再進亦無可再進。[30]這一段「成學」與「聞道」的過程，從頭到尾都表現了強烈地追求最高也最根本的大道心態。[31]「聞道」之後，他自謂解脫自在，人間一切不足繫戀。然而因為生在中國，目睹斯民生活困苦，國勢凌夷，於是大發「不忍人之心」，以救世為務。[32]而欲達此救世目的，則必須以所悟之道度人。

康有為所得之道以尋求萬物之根源，通萬物之變化，破一切分別相為宗旨，其本體暨宇宙論之具體內涵則為混圇之元氣。在《康南海自編年譜》中，他有一長段對於自己於光緒十年「悟道」所得的敘述，他首先說：

> 因顯微鏡而悟大小齊同之理，因電機光線而悟久速齊同之理……剖一而無盡，吹萬而不同，根元氣之混侖，推太平之世。[33]

認為萬物同出於混圇之「元氣」，一切時空形質所造成的分別相，皆非究竟真實。萬物本為一氣之化，新機械與科學又顯示「大小」、「久速」皆可相通，他由此推論人世亦當平等而太平。若不平等、太平則屬非道，這是他大同思想的重要基礎。康有為此處多用莊、墨與名家術語。先秦名家當初討論齊同問題的目的即在於破分別相，以證成萬物一體，人當兼愛天下。至於莊子〈齊物論〉所謂的「吹萬而不同」，則主張天

30 康有為因大病而著《人類公理》一書，並自謂「既聞道，既定大同，可以死矣」。此至高道理乃「合經子之奧言，探儒佛之微旨，參中西之新理，窮天地之賾變」，企圖融一切學說事理為一，而以之「安身立命」與救度眾生。（《康南海自編年譜》，頁 14-15）其所謂不需再進亦無可再進一說，雖有瑕疵，然康有為的基本思想傾向在 27 歲之後確已成立，其所大悟的宇宙人生根本道理，也確實成為他一生學術思想的核心。關於康有為大同思想形成的過程，尤其是早期的散見於諸篇章的大同思想，可參見任軍，〈康有為大同思想的東方文化色彩〉，《歷史研究》1993 年第 6 期（北京），頁 72-82。

31 吳展良，〈清末學人的求道心態〉，《近代中國》第 145 期（2001 年 10 月，臺北），頁 117-129。

32 康有為，〈與沈刑部子培書〉，收入《康有為全集》第 1 集，頁 236-239。關於康氏自比聖人與菩薩，可參見 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 24-25.

33 康有為，《康南海自編年譜》，頁 14。

臺灣人學學術期刊資料庫

地為一氣之化，人應當破除一切分別之見解，與天地大化同遊。如此所證悟之本原，自然含有一體兼愛，一氣流行的意思。

本於此元氣之混圇，康有為說：

> 既知無來去，則專以現在為總持。既知無無，則專以生有為存存。既知無生死，則專以示現為解脫。既知無精粗，無淨穢，則專以悟覺為受用。既以畔援歆羨皆盡絕，則專以仁慈為施用。其道以元為體，以陰陽為用。[34]

破除一切分別相後，「其道以元為體，以陰陽為用」，並「專以生有為存存」，可以稱之為「生元」思想。其說融合了易學、大乘佛學、老莊、理學，認為來去有無之知見皆屬分別相，執著於斯，皆非至道。萬物一體不能別分，所以現在即有恆，生生不息的「生有」即一切。此「生有」乃生生不息之宇宙造化，與西方「存有」（on）的概念無涉。屬於現象的表述，並且不認為在此生生不息之現象外，別有所謂存有的本體。「生元」則指作為生生不息的宇宙造化之本與始的元氣，亦非在此變動不居的氣化流行之外，別有一生元本體。這與西方形上學與本體論傳統在變動的現象之上別尋一超越永恆之本體極為不同。康有為認為萬物皆出於元氣，此氣亙古長存無生死，得此本源，當下即終極解脫。一切分別相既為虛妄，人當維持高度清明、敏銳、無限廣大的心境，不陷溺於對世界的部分認知，時時刻刻處於覺悟狀態。既知一切的分別相為假，自然不當再攀附任何固定具體的事物。此因事物變動不居，執著於不變的假象，徒增痛苦，唯有仁慈救世之心，不執著於任何事物，方能相應於萬物一體的道理。萬物皆為一體，只有回到最根本不分的「元」，才能充分掌握各種變化。事物恆在變化中，此動靜變化即為陰陽之道。由此可以通於一切物理、宇宙各界、一切德性、三統三世、古今中外各種學理，並以之「合國合種合教一統地球」。[35]上述這番話，與他之後在〈與沈刑部子培書〉自述的悟道所得，若合符節：

34 康有為，《康南海自編年譜》，頁 14。

35 康有為，《康南海自編年譜》，頁 14-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 於是內返之躬行心得，外求之經緯業務，研辨宋、元以來諸儒義理之說，及古今掌故之得失，以及外夷政事、學術之異，樂律、天文、算術之瑣，深思造化之故，而悟天地人物生生之理，及治教之宜。陰闔陽辟，變化錯綜，獨立遠遊，至乙酉（光緒十一）之年而學大定，不復有進矣。[36]

因「深思造化」的根本，從而「悟天地人物生生之理」，由此盡通天地的「陰闔陽辟，變化錯綜」。既已知萬事萬物之本原及變化，其學因此「不復有進」，關鍵正在那生生不息的原理。

康有為上述思想中，「以元為體」正對應易學中的太極；「陰闔陽辟，變化錯綜」則對應陰陽與五行的變化；「無來去」、「無無」、「無生死」等對於「無」的強調，雖出於佛老，在一定程度上可對應於「無極」。[37]這源出於周濂溪（1017-1073）在〈太極圖說〉中所刻畫的世界觀：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」[38]由太極本元之中分出陰陽動靜，然而陰靜中有陽動，陽動中有陰靜，陰陽為一體，陰陽與太極亦為一體。這並非西方超越性的「本體論」，而屬於宋代「體用一源、顯微無間」的「體用不二」思維。[39]至於去一切分別相

---

36 此書寫於光緒十五年（1889）九月之前。康有為，〈與沈刑部子培書〉，頁 237。

37 康有為在光緒二十二年（1896）由其弟子助編而成書的《春秋董氏學》中，進一步提出「元為萬物之本，人與天同本於元，猶波濤與漚同起於海，人與天實同起也」的觀點，時間較晚。見康有為，《春秋董氏學》，卷 6 上，收入《康有為全集》第 2 集，頁 373-374。為了追溯淵源，本文集中分析他最早的成說。康氏「以元為體說」成熟於其光緒十年至十一年（1884-1885）「悟道」之時，而逐漸擴及其全體學說。

38 周敦頤，《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975），卷 1，〈太極圖說〉，頁 1。按：康有為曾批評周敦頤《太極圖說》「太極動而生陽，動極而靜，靜極而生陰」的說法。他認為「元與太極，太一，不可得而見也。其可見可論者，必為二矣。」見康有為，《春秋董氏學》，卷 6 上，頁 374；參考鄭紅峰，《中國哲學史》（北京：北京燕山出版社，2011），第四編，第三章〈變法維新時期的哲學思想(3)〉，頁 305-320。換言之，康有為也明白：「元與太極，太一」，不可得見亦不可論。然而他自己卻不免於一再論述有關於「元」的種種性質。

39 宋志明認為：「康有為建構的元學，是一種以進化論為基礎的本體論學說。第一，按照進化論的說法，世界不是神的創造物，而是自然而然的客觀的進化過程。那麼，世界客

臺灣大學學術期刊資料庫

的思想，則出於大乘佛學，而與墨學、老莊及其所領會的近代科學相通。宋代理學家對於無分別相的無極太極，與有分別相的陰陽五行萬物採取一體並重的態度。認為太極本非實存之一物，離陰陽五行與萬物無所謂太極，太極與萬物名為二，實則一。然而康有為則根據佛學，大力排斥一切有分別相的狀況，認為眾生之苦皆起於此。亦即偏重太極生元而看輕與批判天地生化過程中所產生的種種分別相，此思想顯然與佛教山河大地皆為見病的說法相近。他以為此種「造本」的生元之說可以融合易學、理學、名學、墨學、佛學、老莊及西方科學等古今中外之偉大學問，自謂獲得宇宙人生的根本大道，並從而發明去一切分別相的大同思想。《大同書》共分十部，總論中提出人類的九界之苦，其他九部則描寫及說明如何克服因國界、級界、種界、形界、家界、產界、亂界、類界、苦界之分所造成的種種苦痛。希望能造成一個無家、無國、無民族、無私產、無階級、無分類相爭相殺、人人平等、民主、共產、一體互愛無分別的全人類乃至全「宇宙生命」世界。

康有為既然破除一切的分別、有限相，其所肯定的，便惟有代表至道之「元氣」。[40]所謂「元氣」，從其後文「既知知氣神精無生死，則專以示現為解說；既知無精粗、無淨穢，則專以覺悟為受用」，[41]可知包含了可以輪迴「無生死」的「知氣神精」，即精神乃至靈魂的成分在內。[42]這種繼承傳統心物合一，同時包含物質與精神性的解釋，始終是

觀性的本體論依據是什麼？康有為認為就是『元』。」見宋志明，〈論中國近代本體論轉向〉，頁 14。然而進化論的重要性正在於並不談西方傳統超越性的本體論，而是本體與現象合一的論述，反而接近中國體用不二的傳統。

40 康有為繼承何休《公羊傳解詁》，主張：「元者，氣也。無形以起，有形以分。起造天地，天地之始也。」（康有為，《春秋董氏學》，卷 4，頁 362）然而此處的「元氣」說，年代早於該說，更可見其淵源。

41 康有為，《康南海自編年譜》，頁 12。

42 康有為既重視原質、元氣，以為萬有與人出於「原質」，又提出靈魂與輪迴說。他認為「人各分天地原質以為人。人各具一魂，故有知識，所謂智也」、「人於死後其魂有自能投生者；有不能自主，然亦團聚而投生者」、「人取原質以為人，子死後雖靈魂或未聚散，然質體則復歸原質」，是則其所謂心魂與靈魂均為原質之部分表現，源於傳統元

臺灣大學哲學術期刊資料庫

其元氣論的基調。康氏於其早期著述（約 1893 年）曾對此元氣多做較為物質性的解釋：

> 凡物皆始於氣，既有氣，然後有理。生人生物者，氣也；所以能生人生物者，理也。
>
> 朱子以為理在氣之前，其說非。
>
> 有氣即有陰陽，其熱者為陽，凍者為陰。
>
> 現考地之所生，從日出，而月從地出。[43]
>
> 有熱而後生，學者熱力，則可以生生矣。
>
> 凡有濕，則能生。故石上無土，亦可生蓴苔。
>
> 生物始於苔，動物始於介類。[44]

這些說法顯然受到西洋天文、地理、與生物進化論諸學的影響。雖較偏於物質，卻依然為一「有生」與心物合一的宇宙觀，並非「唯物」論。[45] 他說：

> 天地之大德曰生，生生之謂曰易。聖人只是做得「生生」二字，天下之理祇一「生」字。
>
> 聖人扶陽而抑陰者，尊生而抑死也。[46]

實即傳統的生生思想，特別重視其氣化之源頭。所謂「有熱而後生，學者熱力，則可以生生矣」，「聖人扶陽而抑陰者，尊生而抑死也」，以熱力為生命之始，上接易學「扶陽而抑陰」的傳統，並比附推源至於太

氣之心物合一說，然已有較多心物二分的傾向。雖然如此，其主張仍偏於物質化的原質、元氣一方面。見康有為，《實裡公法全書》，收入《康有為全集》第 1 集，頁 148、150、157。

43 康有為，〈萬木草堂口說．學術源流一〉，《康有為全集》第 2 集，頁 133。當說於光緒十九年（1893）之際。

44 康有為，〈萬木草堂口說．學術源流三〉，《康有為全集》第 2 集，頁 137。

45 康氏的氣兼心物，具有知性能力（something sentient and noetic）。可參見 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 36.

46 康有為，〈萬木草堂口說．學術源流三〉，頁 137。

臺灣大學學術期刊資料庫

陽。[47]且於《康子內外篇》一書中特闢〈濕熱〉一篇以發明濕熱為陽，人當「常任濕熱之自然，而時以乾冷為之節」的道理。[48]「濕熱」則生，「乾冷」易死。此種氣化、生生、陰陽的宇宙觀，固然源於漢唐暨宋明儒學的傳統，康有為卻特別強調重氣質、欲望與熱力的一面，從而接軌於西方科學並賦予現代意義，對其弟子輩梁啟超、譚嗣同、唐才常等人的基本思想大有影響。[49]康有為也據此批判朱熹（1130-1200）理先氣後之說，大力主張血氣、愛惡與慾望的重要，認為「人道歸之氣質而已」，並自認為一熱質特多、愛力與「不忍人之慾」特強之人。[50]並曾提出「天欲人理」一說。[51]這種推尊陽氣、熱力、愛力、慾望的思想，與時代的需求及西學的影響有很大的關係，卻未必如張灝所說屬於「普羅米修斯」的型態，反而是他乾元思維的延伸。[52]

另一方面，康有為又經常發出「山河大地，皆吾遍現；翠竹黃花，

47 「太極以前，無得而言。／日大質，爆而為地。／光緒十一年日有大點，點測得十三萬里。／道家始於命門，醫家亦然，蓋捨熱質無以為人。」康有為，〈萬木草堂口說・學術源流五〉，《康有為全集》第 2 集，頁 140。按：「／」表示原文之段落。

48 康有為，〈康子內外篇・濕熱〉，《康有為全集》第 1 集，頁 105。

49 參見梁啟超光緒二十四年（1898）〈說動〉一文，收入《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989），第 1 冊，文集之 3，頁 38。大旨極類康氏此說。該文特書「譚嗣同曰：『日新烏乎本？曰：乙太之動機而已矣。』『王船山邃于《易》者也，于有雷之卦，說必加精而微至焉。屯之所以滿盈也，豫之所以奮也，大壯之所以壯也，無妄之所以無妄也，復之所以見天心也，震之所以不喪匕鬯而再則泥也，罔弗由於動也。』是故『君子之學，恒其動也。吉凶悔吝，貞乎動也。《易》抑陰而扶陽，則柔陰與剛動異也。』」可見梁、譚二人之說法均源於易學，而與康氏之學有密切關係。〈說動〉一文又記：「唐才常曰：『西人以動力橫絕五洲也。』」可見梁氏等力主「扶陽」、「說動」以為生生之原理的時代精神。

50 參見康氏光緒十二年（1886）所作《康子內外篇》之〈愛惡〉及〈不忍〉篇，見《康有為全集》第 1 集，頁 172-176、180-181；與 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 33.

51 「夫有人形而後有智，有智而後有理。理者，人之所立。賈誼謂立君臣、尊上下，此非天之所為，乃人之所設。故理者，人理也。若耳目百體，血氣心知，天所先與。嬰兒無知，已有欲焉，無與人事也。故欲者，天也。程子謂天理是體貼出，此不知道之言也，蓋天欲而人理也。」康有為，〈康子內外篇・理氣〉，《康有為全集》第 1 集，頁 111。

52 張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 36-37。

臺灣大學學術期刊資料庫

皆我英華」、[53]「人之靈明，包含萬有。山河大地，全顯現於法身；世界微塵，皆生滅於性海。廣大無量，圓融無礙，作聖作神，生天生地」、「魂靈者，清明光潔，端莊粹一，……卓然立青雲之上，不物於物而造物」[54]等類似說法，並好為精神性的「天遊」，從而表現出高度重視靈魂與精神性的一面。換言之，他心物合一式的元氣觀，讓他得以馳騁在從唯物到唯心的連續光譜，以完成其融通古今中外、科學與宗教、入世出世間法的大願。而其駁雜附會之處，亦顯然有之。

根據易學及理學傳統，此生生之元氣說，本來屬於演化型世界觀。康有為受到西方地質及生物科學影響，賦予其進化論的意涵。康氏所謂的進化論，不脫陰陽變化及循環演化說的影響，並非簡單直線化的演化觀，只能說是在西學影響下，包含陰陽往復的變化，卻「指向終極未來的線性史觀」。[55]是以康氏所謂的「進化論」觀點，其實源於易學及宋明理學的生生思想，並附會加入了西方進化學說以及他對於現代性的憧憬。[56]康氏在光緒十年時，雖然已有「根元氣之混侖，推太平之世」的「進化」思想，卻還未提出公羊學的三世進化歷史觀。[57]其種種最早期言論，均係將宋明理學與「大易生生」的演化型宇宙觀，做進化論式的現代解說。雖然公羊三世演化之說也在光緒十三年（1887）左右成為其

53 康有為，《中庸注》，收入《康有為全集》第 5 集，頁 384。

54 康有為，《孟子微》（北京：中華書局，1987），頁 23-24、52。

55 非簡單線性，參見張汝倫，《現代中國思想研究》（上海：上海人民出版社，2014），頁 65-68。張汝倫同時指出康有為批判了達爾文的物競天擇說。「指向終極未來的線性史觀」則參見張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 276。

56 康有為相信現代性加上古典的生元說，可以創造一個理想世界，雖然其過程不免有所反覆。他提出：「太平世以開人智為主，最重學校。自慈幼院之教至小學、中學、大學，人人皆自幼而學，人人皆學至二十歲，人人皆無家累，人人皆無惡習，圖書器物既備，語言文字同一，日力既省，養生又備，道德一而教化同，其學人之進化過今不止千萬倍矣。」見康有為，《大同書》（北京：華夏出版社，2002），頁 327。換言之，他相信現代的教育、科學、養生與溝通方式可以輕易地創造一個大同世界。然而其人性論基礎則在於他本元至善論與性善論的信仰。

57 康有為以公羊三世論理之事，當始於光緒十三年。參考錢穆，《中國近三百年學術史（下）》，頁 914。

臺灣大學學術期刊資料庫

論點，我們卻似乎不宜將公羊學作為其演化論乃至一切學術與思想的根本。[58]

康有為的生元思想與進化論的結合，在思想史上具有重大意義。康有為與嚴復是中國近現代最早提出進化思想的大家。康有為的進化思想已如上述，嚴復的「天演論」則提倡自由與「物競天擇」以發明宇宙人生得以不斷演進的根本道理。然而於此同時，嚴復其實大量繼承了易學、道家與宋明理學的世界觀，並明白用儒、道及先秦諸子的學術語言去闡述西方的天演學說。[59]換言之，康、嚴二人，都在傳統易學、理學、經學、道家乃至佛家變化觀等基礎上，大力引進了以「進化論」為根基的現代世界觀，使中國傳統思想轉化為近現代思想。康有為直接從傳統生生思想轉化，嚴復則以其為背景。兩者都具有透過徹底探索宇宙人生的根源性生命力而使中國文明新生的意圖。

此生生之元，既然為萬化之根本，可以代表天道天德，康有為更進而賦予其宗教意涵。他說：「孔子統天以元，與佛言三十六天無異。」[60]「統天以元」出自《周易．乾．彖傳》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」朱子注：「乾元天德之大始，故萬物之生，皆資以為始也，又為四德之首，而貫乎天德之始終，故曰統天。」[61]「乾元」之陽動，為萬物生生之始，元亨利貞天地生物的四德之首，故以其統天德。康有為心中的理想人生乃生生之乾元的充分展現，可以與天地合德，贊天地之化

58 張汝倫認為康有為的進化暨循環演化思想源於其公羊學，列出不少相關材料，在關鍵處卻未能仔細論證，尤其缺乏最早期材料。參見張汝倫，《現代中國思想研究》，頁 56-66。張灝也指出：「與其說康有為的史觀受今文學家影響，不如說是受宋代新儒學含有未來指向的兩階段論史觀的影響。如前所論，宋代新儒學深切期盼，透過人的道德奮發與作為，可能在未來重建古代的太平盛世。」參見張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 276。

59 吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，收入氏著，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》，頁 134-146。

60 康有為，〈萬木草堂口說．春秋繁露二〉，《康有為全集》第 2 集，頁 205。

61 朱熹，《周易本義》，頁 88。

臺灣大學學術期刊資料庫

育，推動歷史的理想進程，屬於典型天人合一的世界觀。[62]面對新時代的挑戰，他企圖發揮傳統，以法天的「乾元」生生之道，振起民族的生命力，並作為改革的動力。然而所謂「與佛言三十六天無異」，則具有宗教意涵。康有為自述其 27 歲所大悟，在「其道以元為體，以陰陽為用」之後，緊接著說：

> 理有陰陽，則氣之有冷熱，力之有吸拒，質之有凝流，形之有方圓，光之有白黑，聲之有清濁，體之有雌雄，神之有魂魄，以此統物理焉。以諸天界、諸星界、地界、身界、魂界、血輪界、統世界焉。以勇禮義智仁五運論世宙。……務以仁為主。[63]

以太極生元為體，並以理有陰陽說包含附會西方科學氣、力、質、形、光、聲、體乃至精神內含之「陰陽二分」變化。不僅以此統「物理」，還要進一步統「諸天界、諸星界、地界、身界、魂界、血輪界」等所有世界。此種思維方式，基本上是以太極陰陽說為基底，擴大附會解釋他透過佛法與西方科學所知的一切新事物，以張大此「元」的價值。此元之體用既包含物理與一切世界，自然具有世界最高本體的位置。他曾說：

> 孔子發此大理，托之《春秋》第一字，故改「一」為「元」焉，此第一義也。老子所謂「道」，婆羅門所謂「大梵天王」，耶教所謂「耶和華」。[64]

以公羊學「元年春王正月」，之「元」比作老子的「道」、婆羅門的「大梵天王」、耶教的「耶和華」，自然具有「統世界」的宗教意涵。康有為一生以教主自居，喜做天遊談「諸天講」，都是他越過儒學傳統，企圖融攝人類一切宗教與科學的表現。

康氏對於生生之元繼承了宋明理學，做了「仁」德的詮釋，然而亦

62 張灝也主張康有為具有個體與宇宙並無主客對立的「天人合一」式世界觀。參見張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 277。

63 康有為，《康南海自編年譜》，頁 14；亦見於張伯楨，《南海康先生傳》，收入滄海叢書第 2 輯之 1（臺北：傅斯年圖書館藏民國二十一年〔1932〕東莞張氏刊本），頁 5b。

64 康有為，《春秋筆削大義微言考》（北京：三聯書店，1957），卷 1，頁 284。

臺灣人文與社會科學資料庫

進一步賦予其宗教性與科學性的內涵。前段記康有為論道的引文說「其道以元為體」始，而以「務以仁為主」結束，已表現此意涵。他釋元德為仁：「仁者，天性之元德。」[65]並本於孔子之教，強調仁德是人道最重要的基礎：「故天下未有去仁而能為人者也。」[66]他的入室弟子梁啟超在概括其思想核心時曾說：「先生之論理，以仁字為唯一之宗旨，以世界之所以立，眾生之所以生，國家之所以存，禮義之所以起，無一不本於仁，苟無愛力，則乾坤應時而滅矣。……其哲學之本，蓋在於是。」[67]仁字與作為仁之發端的「惻隱」或曰「不忍人」之心，確實是康氏學說最核心的主張。而他一方面繼承《易傳》與宋人「生生之謂易，天地設位而易行乎其中，乾坤毀則無以見易」的思想，同時受到從現代科學宇宙觀特重相引之力的影響，看重人與人之間的互愛的力量。[68]他說：

> 仁從二人，人道相偶，有吸引之意，即愛力也，實電力也。人具此愛力，故仁即人也。苟無此愛力，即不得為人矣。[69]

又說：

> 不忍人之心，仁也，電也，以太也，人人皆有也。……不忍人之心，仁心也；不忍人之政，仁政也。[70]

此「電力」、「愛力」、「以太」之說，具有科學想像及提倡生命力量的時代意義。康有為認為作為天性的元德之仁，乃一切天道與倫理道德的基礎，他取董仲舒之說：「天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之。人取仁於天而仁也，故有父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，

65 康有為，《論語注》（北京：中華書局，1984），頁 176。
66 康有為，《長興學記》（北京：中華書局，1988），頁 5。
67 梁啟超，《康有為傳》（北京：中華書局，1992），頁 251。
68 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），〈河南程氏遺書卷第十二〉，頁 136。
69 康有為，《中庸注》，收入《康有為全集》第 5 集，頁 379。
70 康有為，《孟子微》，頁 9。

臺灣人學學術期刊資料庫

文理燦然而厚，智廣大而博。」又說「仁者，在天為生生之理」，[71]認為天地與人倫的一切，正是天地生生之德的展現。是以賴此生元之仁德可以推動並保證其終極大同理想的實現。[72]以天地之大德為生、元、仁雖源自易學、公羊學與理學的傳統，然而附會宗教與科學以張大其範圍及力量，又強調其「本元」的無分別態，則為康氏的發明。

在政治社會與學術方面，康有為之主張雖屢變，卻均與生元說密切聯繫。除上述最早也最核心的大同思想外，他先有《民功篇》（約光緒十二年〔1886〕），根據《繹史》等書所載之古代傳說，推尊自黃帝以迄於大禹的禮樂制度。貶抑大禹以下，以為後代之失政，均因不知古義。蓋欲將其心中最理想之政治，比附中國政教史從黃帝以迄於大禹的元初時期。[73]大抵同年而後出之《教學通義》，則尊黃帝唐虞與周制，然而昌言「孔子改制」，以為「後世皆《春秋》之治」。[74]此時他已知古人之法不可盡從，必須師從其精神學理，而非盡襲其故。所以雖然推尊古初之聖哲，卻同時有改制思想，並主張學者當博古而「從今」。康氏引朱子之言，以為「古禮必不可行於今，如有大本領人出，必掃除更新之」，[75]換言之，即主張天下無不變之法，有為者應斟酌損益，隨時變通，「非徒法先王、法後王可以為治也，當酌古今之宜，會通其沿革，損益其得失，而後能治也」。[76]他認為「天下之能立功立事者，惟

71 康有為，《中庸注》，頁 379。「天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之」一段，由康氏節取自《春秋繁露》王道通三篇。以上兩段之引文部分，頗參考張立文，〈康有為仁心元一體論〉一文，然而另有不同發揮。

72 參考張灝，「康有為注《孟子》時問道，『仁』的道德理想為何能在『太平世』風行草偃？他的回答是，孟子相信人有天賦向善的潛能。只要人人踐行心中的善性，理想秩序（康有為有時又稱之為『大同之世』）就可以實現。」只是這段話未必能證成張灝所說：「康有為的史觀同時包含了超乎人力的決定論與道德意志論的思想。」張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 277。

73 康有為，〈民功篇〉，《康有為全集》第 1 集，頁 63-94。

74 康有為，〈教學通義．春秋第十一〉，《康有為全集》第 1 集，頁 40。

75 康有為，〈教學通義．從今第十三〉，《康有為全集》第 1 集，頁 44。

76 康有為，〈康子內外篇．闡辟篇〉，《康有為全集》第 1 集，頁 98。

臺灣人文學術期刊資料庫

其熱氣為之也」，為政者當大用「闔闢」之術，賞其所欲，罰其所惡，以驅天下之人，於是「地無不墾」、「水利無不開」、「農足」、「商興」、「百工器械無不精」、「學校禮樂無不修」、「水陸之兵師無不練」，「二十年為政於地球，三十年而道化成矣」。[77]此種極為自信的思想，均來自於他所謂融合中西古今之學所得之大道。他說：「今有道焉，渺造化之跡，通神明之數，氣天宙合，變動形化，四通六闢，其運無不貫，其粗跡為君師之事。」[78]蓋康氏自以為貫通一切最高道理，所以能因時變化，運天下於掌上，認為只要奮其熱力，發明此源於上古、一以貫之而生機無窮的至道，便可於二、三十年之間行教化於全地球。

而其具體的模範，則為本於「天元」的孔子改制。康有為提倡如孔子般隨時應變的制作：

> 孔子制作，專重變易，故特立三統。能知此，而後可以讀孔書。[79]

主張天下無久不易之法，聖人觀天下大勢，當變則變。孔子改易周制，所以為後世立法。康有為自信絕人，號「長素」（長於素王孔子），實欲應時而興，改易舊法，以為新時代之素王，立不朽之功績。而其論改制的基礎，則在於天地元氣。他說：

> 孔子改制之學，皆本於天。元，氣之始。故以元統天，以天統君，以君統人。[80]
>
> 《元命苞》：「天地含流精，然後布氣。」《易》曰：「大哉乾元。」《春秋》：「元年春王正月。」皆以元統天之義。
>
> 《繁露》言陽，言歲宮，即日也。
>
> 諸教之始，皆由於天，不但孔子為然。
>
> ……天地之未崩弛者，惟其熱也。學者，亦須有熱力。[81]

77 康有為，〈康子內外篇・闓辟篇〉，頁 99。
78 康有為，〈康子內外篇・覺識篇〉，《康有為全集》第 1 集，頁 106-107。
79 康有為，〈萬木草堂口說・學術源流一〉，《康有為全集》第 2 集，頁 134。
80 康有為，〈萬木草堂口說・孔子改制一〉，《康有為全集》第 2 集，頁 147。
81 康有為，〈萬木草堂口說・學術源流十〉，《康有為全集》第 2 集，頁 146。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

亦即本乎他認識到的天地宇宙元氣之道，觀天下事變，而推行所應行的新制。大易元亨利貞，變化不已，聖人亦因時制宜，隨時更新。一般凡夫，受限於所生所習，苟且偷安，小變亦不敢，遑論於大變、全變。康有為則自信於其所認識之宇宙根本道理，敢於徹底改易舊制，其變法思想，頗根源於此。故曰：

> 以三統論諸聖，以三世推將來，而務以仁為主。故奉天合地，以合國、合種、合教，一統地球。[82]

今文學家的三統，代表夏商周三代的制度，各有其重要意義與價值，應隨時變化，以合乎天道。康有為對於經學與古史傳說中的三代制度，下了許多功夫，得出許多他心目中的理想政治作法。並將這些作法與西方制度相比附，以為自由、民主、平等、國民教育等制度，早見於三代聖王。唯因後世不肖，孔學不明，所以不能推行這些理想制度。他應時而行，正要以元氣渾淪的無限熱力，大行其「闔闢」之術，將其應時之理想新制，一新中國乃至一統地球。其所謂「以三世推將來」，表示人類終將經由據亂世、升平世而進於大同世界的太平世。在大同世界中，一切等差分別盡除，人人相親相愛如一體，均以仁心為體。人類社會發展至於此時，可以「奉天合地，以合國合種合教，一統地球，又推一統之後，人類語言文字飲食衣服宮室之變，男女平等之制，人民同公之理，務致諸生於極樂」，[83]破除一切的分別，回到最高、無分別，一體之仁的終極大道，而臻極樂狀態。其理想之高，迥出一般。而其所以能如此，則因其自以為宇宙人生之大道、萬事之本原在手。所以能隨意運用變化，縱橫一世。此種氣魄與心理，後世唯毛澤東近之。

康有為的生元思想略述如上，而其所蘊含之非啟蒙傾向亦甚為明顯。啟蒙思想的核心是理性主義。亦即對外以理性認識自然界不變而普遍的理則，向內則本於人性的共通理念及律則立法。其共同處在於理性所認識的法則為超越時空，普遍（universal）而固定不變，所以可為自

82 康有為，《康南海自編年譜》，頁 14。

83 康有為，《康南海自編年譜》，頁 14。

臺灣大學學術期刊資料庫

然與人世之立法基礎。康有為的思想則正好走上相反的方向。如前所述，他認為此一氣之化的宇宙在永恆流轉中，具有無窮的變化及生命力。[84]宇宙從無始以來，直奔未來，好比人類歷史或個人生命，乃一生有變化的無盡過程。個人生命的變化與宇宙的不斷遞嬗本質上一氣相通，這基本上繼承了中國傳統的宇宙觀。他所肯定的「生有」，亦即生生不息，變化不已的宇宙存有。因其流變不居，所以必須因時制宜，且隨時變法，以因應無窮。此說本於易學，融儒、釋、道三家為一，並加入現代西方的物質主義思想，所以側重元氣之說。諸法無常，世界恆變。在無常恆變之中，強求不變，便成執著，不得解脫。解脫之道，唯有順著這條變化萬千的巨流，當下即是，自然便能刻刻解脫。如是，當然不需要綱常名教與任何國家、種族、階級、性別、貧富等分別相。他進而在《大同書》中主張廢除私有制與家庭制，以徹底打破人在世間因財產與情感上所產生的根本束縛，從而使人獲得真正的解放。[85]康有為敢於強調「大變、速變、全變」，固然基於時代的刺激，亦與此重變化的基本思想不可分。故以此永恆又不斷變化的根本道理為前提，打破社會中各種的僵化枷鎖。在一定的意義，康氏的這番講法，可視為傳統世界觀的現代化。以易經與佛、道的宇宙觀為根基，將人從舊法、舊學、綱常名教及各種固著的觀念中解放出來，回到本根元氣，從而生機暢望。此一片生氣與元氣的宇宙，乃自然觀、一體之仁的宇宙觀與大同世界理想的結合。在此世界觀中，一切的道理規範與事物的界線都是相對而局部的：

---

84 關於康氏恆變、恆動的宇宙觀，可參考 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, p. 33.

85 雖然如此，康有為不僅不是無政府主義者，廢除私有制及家庭制後（無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人），其理想政府將設立「胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院」，以負擔所有重要的家庭及社會功能。「成年男女，例須以若干年服役于此諸院」，並「由政府指派分任農工等生產事業」。然而這只是社會義務，與財產與家族情感對人所產生的深層心理「束縛」不同。這種高度理想化的自由平等義，深受佛學影響。引文來自梁啟超在《清代學術概論》一書中對《大同書》內容的概括。參見梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 68。

臺灣大學哲學系學術期刊資料庫

> 學也者，窮物理之所以然。裁成輔相，人理之當然而已。然當然之理未易言也。內外有定而無定，方圓、陰陽、有無、虛實、消長、相倚者也，猶聖人之與佛也。義理有定而無定，經權、仁義、公私、人我、禮智相倚者也。猶中國之與泰西也。……若夫上下百年，鑒古觀後，窮天地造化之故，綜人物生生之理，探智巧之變，極教治之道，則義理無定。[86]

究竟而言，「義理無定」，一切法則規範，終需隨時變化，並無普遍性，更非固定不變。這一切與啟蒙時代理性主義的精神，正好相反。[87]

---

86 康有為，〈康子內外篇．理學篇〉，《康有為全集》第 1 集，頁 100。

87 探討華夏思想中的普遍性的問題，必須回到傳統思想與心靈的運作方式。傳統人文與倫理思想，受家族主義的影響，鼓勵大家從各人的具體心靈出發，面對真實處境，透過「推擴」，或曰仁心的不斷擴大，妥善涵容照理周圍人事物。賢者並進而尋此理路，企圖達到盡可能地包容廣大，乃至「上達」於天的最高境界，從而為天下國家建立禮法。上達於天以及為天下國家建立禮法，自然有其普遍性。然而在此過程中，個體必須從自己的身家環境出發，順乎各自特殊情境中的理路，本於仁義自然等基本道理處事，並進一步尋求兼顧一切的上達。人人所處家庭、家族與周圍情境不同，是以從其實際運作的過程中而言，一律化的「超越」與「普遍」均非重點。中西現代學人，深知西方學術文化的成就深植於其傳統中的「超越主義」與「普遍主義」，不免在中國傳統中努力研討類似的思想。或否定中國思想具有普遍主義（馬克斯．韋伯與帕森思），或提出中式普遍主義——「普遍主義與特殊主義的綜合」，亦即「脈絡化的普遍主義」。（以上參見林端，〈全球化下的儒家倫理：社會學觀點的考察〉，第二屆《中華文明的二十一世紀新意義》學術研討會論文〔Stanford: Stanford University, 2001〕，頁 3）各家思想均有所見，卻不免將中國思想陷入或不具普遍性，或雖具普遍性而其普遍性又不離特殊性的奇特處境。實則依中國思想的形成過程，「共通性」與「涵括性」遠重於嚴格意義的「普遍性」。嚴格意義的——亦即超越個體特殊關係與處境的，無處不適用的——普遍主義，確實是西方城邦政治、科哲學與基督教傳統的特質。中國傳統在發展人文理道的「共通性」與「涵括性」時，雖亦具或高或低的普遍性，但實在不是中國傳統，以及本文所探討康有為等人思想的基本出發點與特質。至於中國的自然思想，亦深受其人文與倫理思想的影響：從心靈出發，力求涵括廣大，並不特別看重客觀、普遍性，亦不將觀察對象徹底「對象化」。從而形成一種主客交融、深受認知者修養與功夫所影響，論述方式靈動多姿的知識體系。這一點在中醫當中表現得特別清楚。康、譚、章三人的論述，亦時時表現這樣的特質。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

二、譚嗣同

康有為生元思想的根源來自儒、佛、道諸家，尤其是易經及理學的傳統。他遭到西方科學與文化的挑戰，在追求一貫至道的驅力下，乃以西方的科學世界觀融入傳統的世界觀，從而得出其所謂一貫的大體系。他相信萬物一體，生生之元氣化為萬有，而且只此為萬物根本，其他事物都會變化毀壞。不僅如此，此生生不息之元氣遍佈此一體之世界，相應於人心之仁可充擴宇宙全體，具有宗教性的力量。其弟子譚嗣同寫於光緒二十二年底至二十三年（1896-1897）的《仁學》，也有類似思想，其批判一切規矩、禮法、名相與分別相的力道，猶大於其師。[88]這與譚嗣同的出身及成長背景有密切的關係。

譚嗣同出身官宦世家，其父譚繼洵官至湖北巡撫，他因而接受了最好的古典教育。然而他 12 歲時，一家染上白喉，母親與兄姐皆死，他自己則死而復生，因此其父字之曰復生。[89]其後又「為父妾所虐，備極孤孽苦」，自謂「吾自少至壯，徧遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，瀕死累矣，而卒不死。由是益輕其生命，以為塊然軀殼，除利人之外，復何足惜」。[90]這種非常遭遇，使得他性格上具有激進的潛力。然而他深受最好的傳統教育，在年輕時思想其實非常保守，篤信傳統的

88 張灝指出：「表面上看，譚、康二人的烏托邦主義相當一致，譚極為重視『仁』，與康殊無二致。譚嗣同在作品中公開贊同康有為的歷史三階段論，而且特別強調『大同』的烏托邦理想。而且，譚嗣同曾視康南海為思想導師。不過，譚嗣同的思想並非始終一貫。他雖然贊同康有為的歷史哲學，但其作品卻流露壯烈的情懷，表現出『激進』烏托邦主義的態度。」張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 286。另外，譚嗣同雖為康門弟子，其思想在甲午之後、認識康有為之前，已頗為激進，並自有其理路。參見張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 57-66。

89 〔清〕譚嗣同著，蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》上冊（北京：中華書局，1981），〈先妣徐夫人逸事狀〉，頁 52-53。

90 譚嗣同，〈仁學．自序〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 289-290。並參見張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 30-37。

臺灣大學學術期刊資料庫

世界秩序與道理。在甲午戰後才深受刺激，開始認為大道在西方而不在中國，並產生激烈的反滿、批判傳統法令制度、學術習俗、乃至徹底懷疑君主體制與三綱五倫的看法。[91]

家世關係使譚嗣同有機會遍歷名山大川，行八萬餘里，結交天下賢豪，這大大拓展他的器局與視野。他少好任俠，甲午年（1894），30 歲之後開始懷疑中國傳統的道理與政教體系，轉而「究心泰西天算格致政治歷史之學」，自號「壯飛」。乙未年（1895）他提出「盡變西法之策」，始聞康有為之教，自稱「私淑弟子」。之後他又大好佛學、基督教、墨家與道家，最後死難於戊戌變法。[92]自幼非常的遭遇與教養，甲午的刺激，加上新學問的啟發，使得他行事超凡絕俗。從懷疑傳統政教體系，到激烈反抗家族主義與綱常名教，譚嗣同成為主張推翻一切傳統規矩桎梏，全力追求融通中外的宇宙人生最高道理與境界的一代豪傑。他的氣質與康有為一拍即合，皆代表打碎一切舊規矩以追求國族新生命的時代精神，然而兩人的思想卻都缺乏建立新秩序與制度的堅實基礎。

如同康有為，譚嗣同的思想建築在儒、釋、道三家之上，卻對中國傳統的現況極為不滿。他們都欣羨西方的政治、學術與文化，於是將他們所瞭解的西方思想文化的長處，附會在其所認為元初而純粹至善的傳統思想上。譚嗣同所作風行一時的《仁學》，充分表現這些特質，指出宇宙的本體是「以太」，一種無所不在的原質或元氣：

> 偏法界、虛空界、眾生界，有至大、至精微，無所不膠粘、不貫洽、不筦絡、而充滿之一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰「以太」。[93]
>
> 元氣氤氳，以運為化生者也。[94]
>
> 一故不生不滅。不生故不得言有，不滅故不得言無。謂以太即性，

91 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 57-87。

92 楊一峯，《譚嗣同》（臺北：中央文物供應社，1959），頁 122-129。

93 譚嗣同，〈仁學界說〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 293。

94 譚嗣同，〈石菊影廬筆識．思篇第八〉，《譚嗣同全集》上冊，頁 159。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

可也；無性可言也。[95]

此一元的以太，猶如康有為所說的「元氣」，為一切化生及無盡生滅的源頭。因其永遠存在，所以超越有限的生滅與有無，而屬不生不滅。「法界由是生，虛空由是立，眾生由是出」，「以運為化生」，如同「元氣」，以太乃生之元。[96]

譚嗣同此種認為宇宙乃「氣本」的一氣之化之看法，繼承了理學，尤其是張載（1020-1077）與王船山（1619-1692）的看法。[97]譚嗣同早年曾說「天以其混沌磅礴之氣，充塞固結而成質，質立而人物生焉」，肯定氣本與氣化說。[98]他又說「聲光雖無體，而以所憑之氣為體」，認為西方人所講的聲光化電亦以氣為體。[99]《仁學》基本上繼承了這個看法。至於認以太為氣，則係光緒二十二年（1896）直接受到美國亨利．烏特（Henry Wood, 1834-1908）所撰《治心免病法》（*Ideal Suggestion Through Mental Photography*）一書的影響，認為西方新發現的以太說正可以作為古人氣化說的根據。他根據書中所說以太無所不在與溝通一切的性能，來「科學地」肯定傳統氣論的類似功能。[100]

然而古人以氣指稱宇宙根本而貫通的原質只是「形容」其性質，並未實指其物為何，屬於一種「不立本體」的「描述型本體論」，具有豐富的開放性。認以太為氣，則係借用西方存有論化（to be），有具體定義的「名詞」來界定氣，其實是將傳統「描述型本體論」轉成了「存有型本體論」，其適切性大有問題。隨著科學界揚棄以太說，並進一步追

95 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 307。

96 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 294；〈石菊影廬筆識．思篇第八〉，《譚嗣同全集》上冊，頁 127。

97 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 27-29。

98 譚嗣同，〈石菊影廬筆識．思篇第十〉，《譚嗣同全集》上冊，頁 128。

99 譚嗣同，〈石菊影廬筆識．思篇第十四〉，《譚嗣同全集》上冊，頁 130；參見張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 27-29。

100 參見白峻勇，〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，《文與哲》第 12 期（2008 年 6 月，高雄），頁 635-637、648-649。

臺灣人學學術期刊資料庫

求各種基本粒子、場論、弦論、多次元時空論之時，譚嗣同的以太即氣說自然被時代淘汰。然重點不在於氣是否能用以太說明，而在於譚嗣同借用了當時最先進的科學理論為中國古老的氣化世界觀做張本。此種氣化型或曰相信宇宙有某種「一貫流通、生生不已」的根源之思想，繼承了傳統，而在中國近現代思想史上一直有很大勢力。從康有為的「元氣」說到譚嗣同的「以太」說，其實都在尋求某種生生不已之元。

譚嗣同繼承理學傳統，從以太元氣生生不息之意，肯定天地之大德曰生，並認定此大德就是天地之「仁」，代表宇宙最根源性的道理。[101] 既然是最根源性的道理，所以是元亨利貞之元，繼承宋人所強調仁為元德之意。其內涵通乎中外一切至高之道德倫理，並直指最根本之情感及吸引力，整本《仁學》的基礎在此：

> 其顯於用也：孔謂之「仁」，謂之「元」，謂之「性」；墨謂之「兼愛」；佛謂之「性海」，謂之「慈悲」；耶謂之「靈魂」，謂之「愛人如己」、「視敵如友」；格致家謂之「愛力」、「吸力」；咸是物也。法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。……學者第一當認明以太之體與用，始可與言仁。[102]

此仁乃以太元氣流行所表現的情狀，所以稱之為以太之用。他一方面強調仁在心靈與倫理上的愛與慈悲意涵，一方面強調他在宇宙論上的「愛力」與「吸力」意涵。他認為讓「恆河沙數各星團、星林、星雲、星氣」以及日月星辰、人倫萬物所賴以「粘砌」或「相維繫不散去」者，皆為以太。[103]此說將以太、元氣、化生萬物、引力、相愛、聚合力融成一爐，以一個仁與元字說明萬有根源之理，典型地表現出他希望用現代科

101 張灝曾經指出譚嗣同「認為宇宙的底質不是一片靜寂，而是一個生生不息、充滿著活躍變動的過程」，並強調譚嗣同的這些思想繼承王船山氣本論的，確實深有所見。然而因為氣化與生生、仁說為理學傳統所共享，所以此處直言理學傳統。另外，張灝雖特別提及譚嗣同這方面的思想，可與本文相發，但他似乎並未深入發揮，亦未注意到從生生到「生元」的轉變。參見張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 74-75。

102 譚嗣同，〈仁學界說〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 293-295。

103 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 294。

臺灣人學與術期刊資料庫

學與世界諸宗教來重新詮釋宋明理學式世界觀的企圖。

宋明理學的世界觀是一種「生命化」的世界觀，譚嗣同明白地繼承了這個傳統。[104]他說：

> 目所不能辨之一塵其中莫不有山河動植，如吾所履之地，為一小地球；至於一滴水，其中莫不有微生物千萬而未已；更小之又小以至於無，其中莫不有微生物，浮寄於空氣之中，曰惟以太。[105]

用西方微生物的理論來強調宇宙處處有生命，並加上佛家「芥子納須彌」之說，推至無論多麼微細之處，其中皆有一「山河動植」之世界。是即萬有皆有生命，而認以太為生出此一切生生不已的大千世界之元氣。作為生元與含生之物的以太，通於一切吸力、引力、維繫四肢百骸不散去之力，是為通貫儒、墨、釋、耶四教的「仁學」在本體暨宇宙論上的基礎。此說法與前述康有為的觀點非常類似，也難怪譚嗣同如此推崇康有為。

譚嗣同身受傳統綱常名教之害，意在「衝決網羅」，特別強調此仁與此生元之「無」，以保留傳統的核心，但去除其僵固難化之處：他說「言仁者，不可不知元，而其功用可極於無。」[106]此所謂「無」，非一無所有，而係無形體、方所，「無所不膠粘、不貫洽、不筦絡、充滿之物」的以太性質之形容。因其氣化般無所不在又無具體形質，所以稱之為無。此種有無相涵的本體觀，直接繼承理學「無極而太極」的傳統，也與道家「有生於無」、佛家「空有不二」的思想相通。

譚嗣同如此強調以太與仁作為「元」或本體的意義，然而他所謂的「體」，從未經過西方極端嚴格化的本體論證，反而直接繼承中國天人合一式的理學世界觀傳統，並往存有式的西方本體論嫁接，造成高度混淆的結果。如前文所引，譚嗣同認為本體以太，「其顯於用也」，包含

104 關於宋明理學之為一種「生命化」的世界觀，請參看吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期（2008 年 5 月，臺北），頁 152-156。

105 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 294-295

106 譚嗣同，〈仁學．自序〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 289。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

各大教主與現代科學所說的最要事物與道理：仁、元、性、兼愛、性海、慈悲、靈魂、愛人如己、視敵如友、愛力、吸力。意即認這些「名相」為一體無分別相的以太本體之不同面相顯現。對於現代學者而言，將這些「本質」截然不同的事物放在一起，誠屬不可思議。而譚嗣同的思想之所以如此，應是將兩種本體論與世界觀混淆的結果。

理學傳統因相信天人合一與體用一源的「此世一元論」，所以認為一切事物不能二分。至於西方所謂的精神與物質現象，或曰心物，在理學傳統內亦不能二分。[107]是以繼承此傳統，作為本體的「以太」，自然能統攝天地間一切心物之現象。然而古人的「此世一元論」，「六合之外存而不論」，對於上下四方可見可察之外的事物，並不深論。譚嗣同卻因嫁接至西方存有論式的本體論，並受到佛學無盡世界觀的影響，將其無限擴張，所以有此結果。依西方存有型本體論，將譚氏論述中的「以太」二字改為「上帝」或「第一因」，其論述顯然就合理得多。

譚嗣同的以太之體用說，原本近於張載所說：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」[108]只是張載的太虛或氣乃籠統虛說，保留極大的認識空間。以太或電力則為實指，不容假借。是以如本文所一再強調，問題出在譚嗣同將理學式的本體論比附至西方存有論式的本體論，將太虛或元氣認做以太或曰究竟存有，從而可以無所不包。殊不知西方存有式的本體論在學術史上從無定論，絕非如中國傳統「觀象」或曰「形容共相」的本體論之容易取得共識。存有式的論述首重定義本質，譚嗣同從不深究以太乃至元氣、仁、元、性、兼愛、性海、慈悲、靈魂、愛力、吸力等物之定義，所以能夠輕易將其「共相」融合在一起。然而中西傳統用不同方式所立之名，其意涵與用法皆

107 譚嗣同主要繼承橫渠、船山與陽明，卻同享此種此世一元論。參見吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，頁 148-152。

108 〔宋〕張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1978），〈正蒙・太和篇〉，頁 7。

臺灣人學學術期刊資料庫

不同，絕不可如此混用。

受過嚴謹科學教育的嚴復，曾痛斥譚嗣同的以太說荒唐附會，[109]不過譚嗣同繼承傳統又貫通一切新事物的說法卻頗能滿足時代之需求。他所謂的「偏法界、虛空界、眾生界」的以太即仁、即萬物之元的說法，其實是儒家倫理化氣化觀之翻版。他以儒家傳統的元氣說為根基，運用佛家除去儒說當中肯定名相、理則與實存之物的部分，再附會至當時的物理、天文、生物學以成其說。看似荒唐附會，其中的理路卻頗為流暢，且看似能融通一切古今中外的最高道理，所以極受依然浸潤在儒釋道傳統世界觀與思維方式的清末民初人士所喜愛。[110]

這套思想以心物合一的傳統「元氣」與「萬物一體」說，接上現代的以太、電氣、生命等概念，而以之融會儒、釋、道乃至西方的思想。其所以從以太一躍而為仁與人心，則因「以太」同於氣，沒有固定的形狀與方所，流動不居而無所不至，其「性質」與人類的心靈最為接近。他認定此心物合一的以太構成並代表了宇宙人生與心靈的本質，貫通一切存在界，使人能跳脫人我與物我的限制，而成為貫通一切事理的基礎。故曰：

> 仁以通為第一義。以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具。[111]
> 通之象為平等。平等者，致一之謂也。一則通矣，通則仁矣。[112]
> 是故仁不仁之辨，於其通與塞；通塞之本，惟其仁不仁。通者如電線四達，無遠弗屆，異域如一身也。故《易》首言元，即繼言亨。

109 嚴復：「類譚復生之《仁學》……中國學者，於科學絕未問津，而開口輒曰吾舊有之，一味附會。」見〈與張元濟書〉之 13，收入《嚴復集》第 3 冊（北京：中華書局，1986），頁 550。

110 例如毛澤東之師楊昌濟曾說過：「余研究學理十有餘年，殊難極其廣大，及讀譚瀏陽仁學，乃有豁然貫通之象。其序言網羅重重，與虛空無極，人初須沖決利祿之羅網，次須沖決倫常之羅網，終須沖決佛教之羅網。心力邁進，一向無前，我心隨之，猝增力千萬倍。」見楊昌濟，《達化齋日記》（長沙：湖南人民出版社，1978），頁 159。

111 譚嗣同，〈仁學界說〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 291。

112 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 296。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

> 元，仁也；亨，通也。苟仁，自無不通。亦惟通，而仁之量乃可完。由是自利利他，而永以貞固。[113]

強調元之為仁及其亨通意。譚嗣同以自身受虐的遭遇，深恨不仁的對待。而人的不仁，首先因為人我乃至物我的各種區別所造成的不平等。所以他認同康有為所言，要去盡一切分別相，強調徹底的平等，以實現大同境界。希望將仁心發揮至極致，無所不通，而不再有各種因分別與不平等而起的壓迫與痛苦。[114]

譚嗣同的仁學與以太說，特別突出「心力」。他源本於理學的世界觀，本來就強調感通、仁愛與心的力量。佛學的洗禮，更使他深入華嚴與法相宗以心生萬法的世界。而他的心力說，如同其以太說，則直接受到《治心免病法》一書的影響。該書說：

> 考萬力之大，以人思念為最。……近西國考知萬物內必有一種流質，謂之以太，無論最遠之恆星中間並非真空，必有此以太滿之，即地上空氣質點之中亦有此以太。……空氣傳聲，以太傳思念，同一理。不問路之遠近與五官能否知覺之事物，凡此人發一思念，則感動以太，傳於別人之心，令亦有此思念。[115]

以太之傳心思，有如「無風水而投之以小石，則成圈形之浪，層層推開」。[116]譚嗣同讀到此書如獲至寶，認為心力，尤其是出乎仁德的心力，可以傳至天地，通乎「眾人之腦氣筋」，從而改變世界。[117]

張灝一再用「宗教心靈」、「唯心論」說明譚嗣同這種天人合一、

113 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 296。

114 關於譚嗣同仁與平等思想之關係及其歷史淵源，可參看白峰勇，〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，頁 636-640。

115 〔美〕亨利．烏特（Henry Wood）著，〔英〕傅蘭雅（John Fryer）譯，《治心免病法》（上海：格致書室，光緒二十二年〔1896〕鉛印本），第 3 章，頁 13。同時參考白峰勇，〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，頁 648。

116 參考白峰勇，〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，頁 648。傅蘭雅譯，《治心免病法》，第 3 章，頁 13-14。

117 參考白峰勇，〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，頁 649。

臺灣人權學術期刊資料庫

以至誠之心推動影響萬物的心力思想。他指出《治心免病法》一書帶有相當的宗教意涵，該書強調「天父造身，所以為心也，心器身以行意，是以心為身主」、「欲治身，心先治心」，從而「復心之原，以合天心」。[118]然而譚嗣同雖然寶愛此書，卻僅認為該書：「已入佛家之小乘法，於吾儒誠之一字，亦甚能見到。」[119]小乘指的是此法能度己，至於譚嗣同所嚮往的大乘境界，則有待於破除有我之念。是以此書最大的意義，應是從西學與基督教的立場，肯定他所一向相信的天人合一，己心通於天心，心誠可以感動萬事萬物的理學思維。從譚嗣同所用「吾儒」的語言觀之，他係以佛學、基督宗教，乃至於其他的宗教來擴展他的理學思維。他確實有強烈的唯心論傾向，然而所堅信的「以太」又源於唯物的氣質。這種心物合一、宗教性與入世性合一的思維，與其用「宗教心靈」，不如用源自傳統的「天人合一」、「生元」或「求至道」等概念來形容他的核心思想。

譚嗣同的思想確實有相當的宗教性，然而如前所述，既以氣化與頗為物質化的以太為宇宙萬物之體，就難以具有充分的宗教性。他的《仁學》雖然是在大讀佛書、深受大乘佛法影響的情況下所寫，具有頗強的宗教性，[120]惟其核心依然是天人合一式的理學與儒學。張灝援引譚嗣同天人合一、天人相感、己心通於天地的思想，以及他對於道教、莊子、佛教、基督宗教與其他多種宗教的興趣來說明他的「宗教心靈」與「神秘主義」。[121]又指出譚嗣同對於「道通為一」的仁、心力、靈魂，平等無分別且宇宙同體的心靈之存在狀態之強調。[122]這確實可以說明譚嗣同

118 轉引自張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 43-44。

119 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 45。

120 楊一峯，《譚嗣同》，頁 37、42、124-125。

121 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 39-44、59-60、68、79、90。張灝認為譚嗣同的神秘主義源於孟子與張載，並受到莊子與大乘佛教的影響。從西方理性主義的角度來看，這或許是神秘主義；然而從古人的角度看，儒道兩家的觀點出於真實且人人可有的生命與心靈體驗，並不源於宗教式的「神秘」經驗。

122 張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 91-92。

臺灣人學與佛期刊資料庫

強烈的「棄俗」、「慕道」與「宗教化」傾向，尤其是他所深受的大乘佛學的影響。然而譚嗣同畢竟未曾皈依於任何宗教，更未曾形成對於上帝、佛或神明界的深入思考。他 30 歲之後的詩文中確實呈現了不少「宗教化」的內涵，例如〈贈梁卓如詩四首〉便很有佛教上天下地之意思，不過結尾依然是「斯文未喪寄生國，公法居然賣餅家；聞道潮音最親切，更從南海覓靈槎」，準備走上康有為融通儒學、佛學與西學的《實理公法》道路。[123]梁啟超說譚嗣同原來「極推崇耶氏兼愛之教，而不知有佛，不知有孔子。繼而聞南海先生所發明《易》、《春秋》之義，窮大同太平之條理，體乾元統天之精義則大服」，又說他大服於華嚴性海「無人無我、無去無住」與法相宗「種種差別與圓性無礙之理」。[124]換言之，他所一心嚮慕的，主要是「兼愛」、「無人我」、「無差別」、「大同太平」等學理與心靈境界，所以最後融中西印之學與教以成其「仁學」。可以稱之為具有高度宗教情操的儒學，但若以「宗教心靈」名之，似乎終究不切。

既然是「天人合一」，就不是真正的宗教，而更近於儒學與理學傳統。如張灝所言，譚嗣同的天人合一、天人相感、己心感通也一體於天地的思想確實有「宗教性」的層面，但譚氏思想始終從屬於儒學與理學大傳統，並不是西方的宗教概念。棄俗而遊於佛、道乃至其他宗教，在儒學與理學傳統中亦屬平常。譚嗣同確實因身世與時代之感，而有更多的出離與「宗教」傾向，但他畢竟以天人合一式的「仁學」及拯世救民為依歸，並不宜以「宗教心靈」說之。他融合中西印的以太本體論，基本上還是在氣論的範疇；其仁學與心力感通說，則屬於傳統天人感應說的擴大。這是一種天人合一世界觀下，因應極大變革壓力，訴諸萬有與生命之原以重塑一切的「生元」思想，而非宗教思想。中國現代史上眾多譚嗣同思想與人格繼承者，包括大量無神論的無政府主義者與共產黨徒，也顯現出類似的特質。

123 譚嗣同，〈贈梁卓如詩四首〉，《譚嗣同全集》上冊，頁 244。

124 梁啟超，〈譚嗣同傳〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 547。

臺灣大學學術期刊資料庫

譚嗣同志在重塑一切的生元思想，一方面直接繼承宋明理學的萬物一體以及「天下一家、中國一人」說，一方面極力批判儒家傳統的倫理架構，並揚棄程朱一系理氣不雜的天理觀。[125]此因譚嗣同思想的動力首先來自於他自幼「徧遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，瀕死累矣」，在儒釋道三家的傳統影響下，他進而追求宇宙人生最高與最根本的道理，以將自己從這極大的痛苦中解放出來。在《仁學》一書中，他掃去儒教所有的枝葉，僅留下其根源性的仁說與元氣說，而後將他所相信古今中外一切的最高學理，通通融入其中。他一再強調此道理是「道通為一」。此所謂一，超越了一切分別與有限相，而指向無所不通、無所不包、合天地人為一的最高境界。譚嗣同又反覆運用大乘佛說，大力發揮此無名、無相、無對待、平等、無分別的盡去所執境界，以便掃除現實中的各種名教、分異與結構。這也使他的思想呈現高度的非啟蒙性質，因為理性與啟蒙的特質，正是要將一切名相定義清楚，並在清楚的名相與律則上重建這個世界。

譚嗣同回頭用此種思想大力批判中國傳統，認為中國數千年的綱常名教將人捆綁一起，造成種種慘禍。而今應當打破一切舊倫理，回到同於宇宙根本元氣，具有無限生發力量與一體之仁的人心本來狀態。他說：

> 仁之亂也，則於其名。名忽彼忽此，視權勢之所積；名時重時輕，視習俗之所尚。……嗟乎！以名為教，則其教已為實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之，數千年來，三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷矣？[126]
>
> 仁亦名也，然不可以名名也。惡名名者，故惡名。[127]

125 如張灝所指出，譚嗣同的思想基調得自於張載與王船山的理學。（張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 57-87）另外，譚嗣同與梁啟超都崇拜王陽明，譚氏對於朱子的學說雖亦時加援引，卻不甚親近。

126 譚嗣同，〈仁學二〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 342。

127 譚嗣同，〈仁學界說〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 291。

臺灣大學學術期刊資料庫

這番批評，直指中國倫理體系的核心。儒家倫理在歷史實踐上，與綱常名教密不可分。綱常名教持續數千年，積弊深重。譚嗣同希望去其桎梏，返其根本。他肯定孔子所說的仁，但反對名教與禮教，並主張綱常名教不等於孔子學說。流傳在社會上的所謂倫理綱常，出於荀子等後儒，並長期成為君主與威權統治體系以上制下的首要工具。這顯示不僅舊的倫理體系將要大變，依附其上的政治體系，亦難以維持。錢賓四先生（1895-1990）曾表示：

> 近世以來，學術思想之路益狹，而綱常名教之縛益嚴，未有敢正面對而施呵斥者，有之自復生始也。[128]

學術及思想越窄，越墨守成規，便越缺乏回歸本源的能力。清人的學術思想因而成為缺乏創造力與實際功能的學問，在生活中也只能死守綱常名教，真正的生命力日漸消沉，對人的束縛日益增多。譚嗣同的思想，正是要打破這長期的束縛，以追求民族文化的生機。他因而有著名的衝決網羅之說：

> 網羅重重，與虛空而無極。初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球群學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球群教之網羅，終將衝決佛法之網羅。然真能衝決，亦自無網羅；真無網羅，乃可言衝決。故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅。循環無端，道通為一，凡誦吾書，皆可於斯二語領之矣。[129]

此種氣魄，可謂前無古人。而其意境，則與康有為《大同書》類似。這一方面反映出他自身的特殊遭遇，一方面也反映出中國在全面危機中所需要的一種時代新精神。

譚嗣同又有「日新」之說，強調：

> 天不新，何以生？地不新，何以運行？日月不新，何以光明？四時

128 錢穆，《中國近三百年學術史（下）》，頁 667-668。

129 譚嗣同，〈仁學自敘〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 290。

臺灣大學學術期刊資料庫

不新，何以寒煥發斂之迭更？草木不新，豐縟者歇矣。[130]

企圖以日新之德，喚起天地與民族的生機。而下語至為沉痛：

日新烏乎本？曰：以太之動機而已矣。獨不見夫雷乎？……嗚呼，吾且為西人悲矣！西人以喜動而霸五大洲，馴至文士亦尚體操，婦女亦侈遊歷，此其堀興為何如矣。顧哀中國之亡於靜，輒曰此不痛不癢頑鈍而無恥者也，為危詞以怵之，為巽語以誘之，為大聲疾呼以警之，為通商以招之，為傳教以聒之，為報館為譯書以誨之，為學堂為醫院以拯之，至不得已而為兵戈槍傲水雷鐵艦以大創之，然而中國則冥然而罔覺，悍然而不顧，自初至終未嘗一動也。夫掘冢中枯骨與數百年之陳死人而強之使動，烏可得乎哉！西人方拳拳焉不以自阻，可謂愚矣，故足為悲也。[131]

以冢中枯骨與死人自比中國，甚至認為中國人如此不痛不癢、頑鈍無恥，害得西方人用盡辦法仍無法啟動中國，不免為這些侵略者感到悲哀。此種語言，見於甲午之後，只能說愛深痛劇，亦可見時代危機感之深重。而其打破一切舊制度與舊倫理以呼喚民族生機的企圖，亦顯然可見。他說：

方孔之初立教也，黜古學，改今制，廢君統，倡民主，變不平等為平等，亦汲汲然動矣。豈謂為荀學者，乃盡亡其精意，而泥其粗跡，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下！彼為荀學者，必以倫常二字，誣為孔教之精詣，不悟其為據亂世之法也。且即以據亂之世而論，言倫常而不臨之以天，已為偏而不全，其積重之弊，將不可計矣；況又妄益之以三綱，明創不平等之法，軒輊鑿枘，以苦父天母地之人。無惑乎西人輒詆中國君權太重，父權太重，而亟勸其稱天以挽救之，至目孔教為偏畸不行之教也。由是二千年來君臣一倫，尤為黑暗否塞，無復人理，沿及今茲，方愈劇矣。[132]

130 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 318。

131 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 319-321。

132 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 337。

臺灣大學學術期刊資料庫

用康有為的孔子改制說，認為孔子雖處於君主之世，然而他「黜古學，改今制」，其真義在於「廢君統，倡民主，變不平等為平等」。其微言大義見於《春秋》，發之於《公羊傳》的三世之說。如康有為之提倡動進變化，孔子之學亦「汲汲然動矣」，絕非如其後學之只知「辨上下，陳高卑，懍天澤，定名位，祇見其為獨夫民賊之資焉矣」。[133]亦即認為儒學的根本在於與時協行，動進不已，而其最高理想，則在於無分別相的平等博愛，使人人皆得自由。與西方耶教、印度佛教及西方現代文明無殊。[134]

譚嗣同的思想如野火燎原般影響了他的時代。他批判君主制度與三綱五常，斥孔子以下一切舊學，尤其使人心興奮。君主制與綱常名教實行數千年，出現了各種明顯的流弊。各式各樣僵化的教條成為外在束縛，使人無法獲得自由與生機。故步自封、死氣沉沉，與近代西方一相對比，差距太大，而成為眾矢之的。譚嗣同思想的力量，在於從根本處批判這一切的桎梏，而號召一種源於傳統的新生命。為了尋找新生命，他感到必須徹底批判舊事物，也必須對宇宙人生的根本原理原則進行新探索與新詮釋。中國舊思想體系在這個時期快速崩潰，人們強烈需要新的原理與原則來指引其未來，康有為與譚嗣同返本溯源型的思想也因此具有強大的吸引力。

他們所返回之本源，追根究底，依然是儒釋道三家的基本原理。然而此基本原理，在剪去一切傳統的主幹與枝葉後，只成為一種懸空的理想。他們所比附的自然科學與宗教，均各有其無可轉移的基礎。他們根據生元理想所類比的自由、民主、平等、博愛，動進不已的現代世界，也自有其複雜深厚的政治、經濟與社會文化基礎。因此他們對於一切既

133 譚嗣同，〈仁學一〉，《譚嗣同全集》下冊，頁 335。

134 此種動進不已的思想，亦可用張灝所說的動力主義（dynamism）來形容：「從譚對『仁』的闡釋，我們還可看到動力主義與行動主義在譚嗣同的大同無私之理想中的重要性，如此才能真正瞭解他的烏托邦主義的性格。譚嗣同想像的無私的理想世界，並非靜如死水，而是動態的和諧。譚嗣同認為，儒家的『仁』肯定生生不息的生命，而這正是生氣勃勃的理想世界的基礎。」參見張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，頁 288。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

成理則與規矩的破壞力道雖極強，卻難以藉此建立新的理則與規矩。新思想的重點只是反覆陳述人心與人生的最高理想為如何，現實傳統乃至人類一切已成的名相與規矩如何要不得。至於新時代的秩序與理想之基礎何在，則無從說起。西方現代性與啟蒙傳統所看重的理性與法律建構，更全付闕如。此種思想，其長處在於激發人心，奮起從事批判、鬥爭與破壞的革命大事業；缺點則在於無從建立可大可久的社會政治秩序。從康、譚二人的生元思想中，處處可以看到許多毛澤東思想的淵源。20 世紀的中國思想史的一種主要潮流，其系譜實源於此。

結　語

清末士人面對中國自古以來未有的挑戰，大敵環伺，中國政教傳統面臨全面土崩瓦解的危機。他們四顧茫然，在傳統「求道」思想的影響下，極力探索宇宙人生的最高道理，以企圖解決從個人到整體的各種問題。他們既有亡國滅種之憂，又發現西方政教文化昌盛，中國傳統僵化束縛太深，於是開始深入思考民族與文化生命力源頭究竟何在。面對時代危機，他們並未訴諸上帝、諸神或絕對理念等超越性存有，反而延續中國傳統，探本求源地尋求天地萬物生化之道。他們普遍繼承了儒道思想中「天人合一」與「大易生生」的有機暨動態世界觀，或直接析論天地生化之本原，或從歷史文化中找尋民族的生機，或援引佛學、西學以求開出新生命，從而凝成的本文所稱的生元思想——亦即企圖返回宇宙人生的根本以使個人與民族徹底重生的思想。所涉及的學者眾多，本文只選取在思想史上影響特別深遠的康有為與譚嗣同加以深入研究。

康有為面對晚清世局，融合佛學、道家、儒學與有限的西方科學民主之知識，展開他以解放、動進、逍遙、自由、兼愛、齊同與萬物一體為宗的思想，並據此發動全面變革傳統學術與政治的主張。他在《大同書》中主張徹底救苦之道在於破除國、級、種、形、家、產、亂、類、苦九界，亦即去除宇宙及人生一切分別相與「疆界」，達到所謂佛、道、

臺灣大學藝術論叢

儒以及西學、西教所能企及的最高境界。這種思想傾向，與啟蒙重理性、分別、秩序、普遍性與個體「疆界」的思想恰為相反。他雖同時大力主張輸入西方現代資本主義社會的民主法治等各種制度，但根本上卻企圖超越改變，所以很難立其根基。

譚嗣同的衝決網羅、揚棄三綱五常、去除一切傳統桎梏的思想，與康氏有異曲同工之妙。與康有為的思維方式類似，其《仁學》企圖融合儒釋道與西方科學宇宙觀，以追求一以貫之的最高道理，主張以太與仁為萬物根本，可以徹底貫通宇宙人生與社會的一切。明得此一貫的生元大道，才能激發最大的生命與文化動力，衝決一切桎梏。其後毛澤東的許多基本思想，實頗淵源於此二人。

康、譚二人的基本論述雖源於易學、理學、佛學與公羊學，特別強調生生不已的世界觀，然其內容卻從傳統的現象論述開始向西方的本質論述轉化，對於生元的內涵做了許多「本質性」論斷。亦即從傳統方向性、體會性暨充滿保留性的道論，開始轉向西式斷言化的本體論。這種轉變可以產生無比巨大的自信與力量，卻也容易造成理論與實質上的嚴重問題，使其具體內涵就中西學術傳統而言，均難以成立。其返本求源化的本質論述，一方面批判傳統家族主義及分別親疏遠近的天理觀，一方面卻將傳統家族主義擴大成「人類暨眾生家族主義」，從而具有社會及共產主義的傾向。[135]其特重本質化生元的傾向，則促成他們嚮往衝決、顛覆、烏托邦、變革乃至革命的思想。在人類家族主義及萬物一體思想的影響下，其所謂「本元」，不是真正客體化的超越本體論，而不脫主客與天人合一的體用不二思維，可說是一種轉型或過渡時期的產物。

以中式本體論嫁接西式本體論，可以在知識與政治上產生災難性的後果。康有為與譚嗣同的本體論皆以表面唯物化的至高本體包含強烈的唯心企圖，從而加強他們極強烈的自信與不顧現實的傾向，這一點明顯為毛澤東所繼承。毛澤東既主張唯物與無神論，同時又表現出強烈的「唯意志論」。民國之後長期宰制了中國近現代思想史的「唯物」與

135 參見任軍，〈康有為大同思想的東方文化色彩〉，頁 80-81。

臺灣大學學術期刊資料庫

「唯心」本體論爭，一方面源於西方存有式的本體論，一方面加上中國「道論」的絕對性與排他性；使得內涵豐富而意象化的「道」論，變成專斷式的「存有本體」性質之爭，同樣也造成政治與學術文化上災難性的後果。[136]康有為，尤其是譚嗣同的生元思想出於不同本體論傳統的盲目嫁接，然而這種本元論或曰本體論的追求，其實代表中國文化在巨大危機中尋求最高主導與生命力量的一種企圖，是以影響巨大。譚嗣同以以太與仁為元的說法，在清末民初風行一時。新文化運動之後，思想界不再喜歡此混合中西的本體論述與世界觀，而直接由西方輸入唯心或唯物的思想，然而其追求最高本體以利於指導一切變革的想法，則一以貫之。

康、譚的生元思想因其重根源性、活力與創造性，而傾向於反對一切束縛與剛性規律；又因其重變化、「改制」或自由生發而不重普遍一致性（universality）及體制或規則的穩定性。在儒釋道三家的影響下，他們重視整體的融通，並批判從固定的名相、本質與定位看事物。其哲理化的生元思想因其特重一貫一元的核心，特別忽視個體界線，也不重視個別領域的秩序及法律建構。這些特質使其生元思想帶有很高程度的非啟蒙乃至反啟蒙傾向。簡言之，康、譚的生元思想訴諸於源泉滾滾的宇宙、人生及文化原動力，其非啟蒙與反啟蒙傾向則排斥一切既存分別化的規則與秩序。這兩者對於中國現代化的進程，都有著根本性的影響。

晚清生元思想一方面企圖保存傳統思想文化的根源，一方面也結合科學宇宙觀、自由、解放、平等、博愛、進化、動態等關鍵的現代西方思想。康、譚企圖將其生元思想直接與現代科學本體觀結合，雖不免牽

136 這一點在 1949 年之後極為明顯。至於新文化運動時期的唯物化的「科學主義」盛行，科玄論戰與其後所謂物質派與科學派對於玄學派的勝利，均建立在存有的本質為物質這一命題上。更具哲學與思想深度的德國唯心論，基本上不為當時人所理解。當時人習於將自己所信奉的教條、科學、馬列、民族等各種主義與之後的毛澤東思想做為至高無上的大道，彼此激烈排斥與爭戰。傳統上「道可道，非常道」具有很高的開放性與彈性，與西方本體論嫁接後，則容易產生絕對化的專斷性。這其實是中國近代專制主義的一大根源。

臺灣人文與社會科學期刊資料庫

強附會，然而他們保持了儒釋道思想的根源與核心部分，並提出與現代世界觀與精神接軌的一條可能道路，從而在現代中國思想史上造成巨大而持久的影響力。這種以傳統的核心直接嫁結現代西方思想的努力，雖可產生強大的生命力，也很容易造成不良影響。近現代主流思想所具有的「解放、進化、動態、重生、自由、平等、博愛、互助、心力、返本、大同、烏托邦、社會主義、共產、激進、基進、變法、革命」等特質，多可於其生元思想中見之；因之而起的種種破壞、解構、失序等特質，亦如影隨形。

晚清生元思想是儒家傳統下的士人驚覺國家民族衰敗，深感自家數千年文明竟已體質虛弱、元氣大衰之下的危機型產物。此思想雖具有巨大的歷史意義，急切之間，卻也產生不少問題。追尋生生之元，其目標在於大補國家民族之元氣，然而晚清學人不免有病急下新藥與重劑，以及貌似陽剛、內實不足的意味。他們大變經學傳統，大量引用佛學、老莊、墨學與名家，同時偏好引用西方以太、電力、無限宇宙、進化等可以推擴無垠的學說。企圖融合中西古今，以開出一種一體流行、無執無礙，生發且融通一切，並足以批判中國長期積累的限制僵固之至高大道。這種對於至高、無礙境界的激烈追求，使康、譚所開藥方偏於陽剛猛烈，足以救急並大補元氣，卻偏於發散而無法斂聚，實非身體大虛之人所能承受，而有違於醫家調補元陰元陽之道。康有為剛健而偏於狂放，譚則體弱、悲憤而有秋氣。觀其二人一生所做所為，不免讓人有難以成事之感。是以晚清生元思想只能代表國族危機中一種企圖大補元氣的作法，內涵雖深廣卻實有所不足。雖具有巨大的振奮人心及改變歷史的力量，可以推動變法與革命，卻難以真正收拾局面。這似乎也預示了中國近現代史的基本走向。其得其失，均在其中。

（責任編輯：歐陽宣　校對：石昇烜　洪麗崴）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

〔漢〕許　慎，《說文解字》。北京：中華書局，1963。
〔宋〕朱　熹，《四書章句集注》。臺北：鵝湖出版社，1984。
〔宋〕朱　熹，《周易本義》。北京：北京大學出版社，1992。
〔宋〕周敦頤，《周子全書》。臺北：廣學社印書館，1975。
〔宋〕張　載著，章錫琛點校，《張載集》。北京：中華書局，1978。
〔宋〕程　顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》。北京：中華書局，1981。
〔明〕冷　謙注，〈黃庭經秘義．太上黃庭內景玉經〉，收入〔唐〕梁丘子等注，《黃庭經集釋》。北京：中央編譯出版社，2015。
〔明〕萬　全，《痘疹世醫心法》。合肥：黃山書社，2008 據明萬曆陳允升刻本。
〔清〕譚嗣同著，蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1981。
《靈寶無量度人上品妙經》。臺北：新文豐出版社，1985 據上海涵芬樓影印本。
孫中山撰，中國國民黨中央委員會黨史委員會編，《國父全集》。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1981 再版。
康有為，《春秋筆削大義微言考》。北京：三聯書店，1957。
康有為，《康南海自編年譜》。臺北：文海出版社，1975 翻印；易名為《康南海自訂年譜》。
康有為，《論語注》。北京：中華書局，1984。
康有為，《孟子微》。北京：中華書局，1987。
康有為，《長興學記》。北京：中華書局，1988。
康有為，《大同書》。北京：華夏出版社，2002。
康有為著，姜義華、張榮華編校，《康有為全集》。北京：中國人民大學出版社，2007。
梁啟超，《飲冰室合集》。北京：中華書局，1989。
梁啟超，《康有為傳》。北京：中華書局，1992。
梁啟超，《清代學術概論》。上海：上海古籍出版社，2005。
楊昌濟，《達化齋日記》。長沙：湖南人民出版社，1978。
嚴　復，《嚴復集》。北京：中華書局，1986。

二、近人研究

白峥勇，〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，《文與哲》第 12 期，2008 年 6 月，高雄，頁 631-662。
任　軍，〈康有為大同思想的東方文化色彩〉，《歷史研究》1993 年第 6 期，北京，頁 72-82。
吳展良，《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》。臺北：五南圖書公司，2000。
吳展良，〈中西最高學理的綰合與衝突：嚴復「道通為一」說析論〉，《臺大文史哲學報》

臺灣大學藝術期刊資料庫

第 54 期，2001 年 5 月，臺北，頁 305-332。
吳展良，〈清末學人的求道心態〉，《近代中國》第 145 期，2001 年 10 月，臺北，頁 117-129。
吳展良，〈朱子的世界秩序觀之組成方式〉，《九州學林》第 5 卷第 3 期，2007 秋，香港，頁 2-34。
吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期，2008 年 5 月，臺北，頁 135-167。
吳展良，〈晚清的生元思想及其非啟蒙傾向初探〉，「民族認同與歷史意識：審視近現代日本與中國的歷史學與現代性國際學術研討會」。上海：荷蘭萊頓大學東亞研究中心、復旦大學文史研究院、日本東京大學哲學研究中心合辦，2009 年 12 月 16 日。
宋志明，〈論中國近代本體論轉向〉，《社會科學戰線》2011 年第 10 期，長春，頁 12-19。
林　端，〈全球化下的儒家倫理：社會學觀點的考察〉，第二屆《中華文明的二十一世紀新意義》學術研討會，Stanford: Stanford University，2001。
林毓生，〈中國傳統的創造性轉化〉，《歷史月刊》第 99 期，1996 年 4 月，臺北，頁 72-82。
徐鶴濤，〈近二十年中國近代思想史研究的若干趨勢——圍繞問題意識與研究方法的討論〉，《史林》2015 年第 2 期，上海，頁 204-212。
耿雲志，〈關於中國近代思想史研究對象與方法的思考〉，《廣東社會科學》2003 年第 2 期，廣州，頁 18-22。
張　灝，《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》。桂林：廣西師範大學出版社，2004。
張　灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，收入氏著，《幽暗意識與民主傳統》，頁 268-304。北京：新星出版社，2006。
張立文，〈康有為仁心元一體論〉，《齊魯學刊》2014 年第 1 期，曲阜，頁 5-13。
張汝倫，《現代中國思想研究》。上海：上海人民出版社，2014。
張學智，〈王夫之的《周易》詮釋與明清學術嬗變〉，《儒教文化研究》第 7 期，2007 年 2 月，首爾，頁 71-88。
張伯楨，《南海康先生傳》，收入滄海叢書第 2 輯之 1。臺北：傅斯年圖書館藏民國二十一年（1932）東莞張氏刊本。
楊一峯，《譚嗣同》。臺北：中央文物供應社，1959。
鄭紅峰，《中國哲學史》。北京：北京燕山出版社，2011。
歐陽哲生，〈作為學科的中國近代思想史研究（上）、（下）〉，《社會科學論壇》2013 年第 6、7 期，石家莊，頁 83-107、92-111。
鄭大華、賈小葉，〈20 世紀 90 年代以來中國近代思想史研究的回顧與展望〉，《教學與研究》2005 年第 1 期，北京，頁 53-61。
錢　穆，《中國近三百年學術史（下）》。臺北：聯經出版公司，1998。
龔書鐸、董貴成，〈五十年來的中國近代思想史研究〉，《近代史研究》1999 年第 5 期，北京，頁 84-103。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔美〕亨利・烏特（Henry Wood）著，〔英〕傅蘭雅（John Fryer）譯，《治心免病法》。上海：格致書室，光緒二十二年（1896）鉛印本。

〔日〕島田虔次，〈明代思想的一個基調〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》第 7 卷，頁 125-163。北京：中華書局，1993。

Ames, Roger. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York Press, 1998.

Berlin, Isaiah. “The Counter-Enlightenment.” In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Edited and with a bibliography by Henry Hardy. London: Hogarth Press, 1979.

Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Lin, Yu-Sheng. “Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism.” In *Reflections on the May Fourth Movement: a Symposium*. Edited by Benjamin I. Schwartz and Charlotte Furth. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Lin, Yu-sheng. *The Crisis of Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Wu, Chan-liang. “Culturally Conservative Modernism: The Philosophy of Life of the Chinese Nationalists.” Questioning Modernity－International Conference on Critical Engagement with Western Knowledge in Late Imperial and Republican China, Centre for Modern East Asian Studies. Georg-August-Universität, Göttingen, 2013.11.23.

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 58 (December 2016), pp.105-155
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.2016.58.03

Philosophy of the Source of Life and its Non-Enlightenment Tendency in Late Qing China: Focusing on Kang Youwei and Tan Sitong

Wu, Chan-liang*

Abstract

While facing the unprecedented crisis of China's political and cultural system, late Qing Chinese literati, especially some leading intellectuals among them, began to devote themselves to the study of the highest cosmo-anthropological and socio-political principles of the world so as to find "The Way" for China. The crisis and challenges were so deep, that their study, by inheriting Chinese tradition, developed into a kind of "philosophy of the source of life," and paid utmost attention to the original life force and fundamental meaning of life, nation, culture, and universe. In doing so, they tended to abandon everything that was trivial or unnecessary and concentrated on the most fundamental part of Chinese culture, and used it to absorb the newly introduced Western world worldview—the evolutional, scientific, materialistic, elements-oriented, dynamic, liberal, emancipated, democratic, egalitarian, and philanthropistic new thought, so as to meet the challenge of modernity. This also meant that they tried to return to "the root" of traditional culture so as to emancipate and revive the vigor and strength of Chinese people and culture.

The present article delineates the basic characteristics of this philosophy by focusing on two leading Chinese intellectuals: Kang Youwei, and Tan

* Professor, Department of History, National Taiwan University.
No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Taipei 10617, Taiwan (R. O. C.);
E-mail: E-mail: wuwei@ntu.edu.tw.

臺灣人文學術期刊資料庫

Sitong. Both of them, influenced by both Chinese and Western traditions, accentuated a "philosophical" but assertive account of "the ultimate substance" and believed that they could grasp the highest principles of the universe and cope with everything by understanding the ultimate substance, or the source of life. The real-world socio-political problems were so severe and their quest for emancipating people's vitality so urgent, their philosophy of the source of life was progressive and came to have a highly anti-traditional and iconoclastic character. It criticized any formal, orderly, individualized, and rationalized form of existence, and created a deep non-Enlightenment and even anti-modernity tendency. It brought with it great reformist and revolutionary marvels, but also made the process of modernization somehow even more difficult.

Keywords: Philosophy of the Source of Life, Ceaseless Generating, Non-Enlightenment, Substance, Kang Youwei, Tan Sitong.

臺灣大學學術期刊資料庫