

著

保颐清
国秉
蒋余陶

晚清
哲学

安徽人民出版社

责任编辑:王世超 装帧设计:宋文岚

图书在版编目(CIP)数据

晚清哲学 / 蒋国保等著. —合肥:安徽人民出版社, 2002. 10
ISBN 7-212-02094-X

I. 晚… II. 蒋… III. 哲学史—中国—清后期 IV. B25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 078224 号

晚 清 哲 学

蒋国保 余秉颐 陶 清 著

出版发行:安徽人民出版社

地 址:合肥市金寨路 381 号九州大厦 邮编:230063

发 行 部:0551-2833066 0551-2833099(传真)

经 销:新华书店

制 版:合肥市中旭制版有限责任公司

印 刷:合肥远东印刷厂

开 本:880×1230 1/32 印张:20.25 字数:500 千

版 次:2002 年 9 月第 1 版 2002 年 9 月第 1 次印刷

标准书号:ISBN 7-212-02094-X /B·127

定 价:30.00 元

印 数:00001-05000

本版图书凡印刷、装订错误可及时向承印厂调换

目 录

绪 论	(1)
第一章 鸦片战争时期先驱思想家的哲学	(29)
第一节 鸦片战争时期的时代主题与先驱思想家的 思想取向	(29)
第二节 魏源的“经世”思想及哲学思想	(32)
第三节 冯桂芬的改革图强思想	(78)
第二章 太平天国的反礼教斗争与封建卫道哲学	(100)
第一节 社会危机的爆发 ——太平天国运动	(100)
第二节 农民革命的哲学依据 ——洪秀全、洪仁玕的思想	(105)
第三节 反对农民革命的封建卫道哲学 ——曾国藩的思想	(129)
第三章 洋务运动时期的新学与旧学	(146)
第一节 洋务运动与近代中国社会	(146)
第二节 “以西法导中国利用之” ——李鸿章的洋务思想	(153)

第三节	“中学为体,西学为用” ——张之洞的洋务思想·····	(162)
第四节	顽固派反对洋务运动的思想·····	(178)
第五节	自然科学领域的哲学之争·····	(183)
第六节	新学与旧学之争的哲学阐释·····	(198)
第四章	早期改良与近代启蒙(上)·····	(204)
第一节	西学东渐与中西文化颉颃·····	(204)
第二节	晚清思想启蒙的心路历程·····	(213)
第三节	早期改良派的改革思想·····	(220)
第五章	早期改良与近代启蒙(下) ——严复的近代启蒙思想·····	(261)
第一节	生平及思想演变过程·····	(261)
第二节	“改铸国民”重在“开民智”·····	(263)
第三节	“开民智”须树立西方近代意识·····	(267)
第四节	“自由为体,民主为用”·····	(272)
第五节	研究政治的三种方法·····	(280)
第六节	哲学思辨的三大倾向·····	(290)
第六章	维新派思想家的哲学·····	(312)
第一节	维新运动及维新派的思想取向·····	(312)
第二节	维新温和派代表康有为的哲学·····	(318)
第三节	维新激进派代表谭嗣同的哲学·····	(373)
第七章	经学传统在晚清的流变(上)·····	(401)
第一节	经学和经学学派·····	(401)
第二节	“清学”和清代经学·····	(411)
第三节	晚清今文经学的复兴·皮锡瑞·····	(430)

第四节	晚清今文经学的兴盛·廖平	(440)
第八章	经学传统在晚清的流变(中)	
——	康有为的经学思想及其演变	(453)
第一节	经学立场的转变·《新学伪经考》	(453)
第二节	经学观念的转变·《孔子改制考》	(465)
第三节	由变法维新到孔教救国	(484)
第九章	经学传统在晚清的流变(下)	(504)
第一节	晚清国粹派的经学思想	(504)
第二节	新文化运动对传统经学的批判	(516)
第三节	梁启超的新史学思想	(526)
第十章	辛亥革命时期的社会思潮与革命派哲学	(569)
第一节	辛亥前夕的社会批判思潮	(571)
第二节	革命派与保皇派的论战	(583)
第三节	章太炎的进化学说与认识论观点	(594)
第四节	孙中山的进化论思想和知行观	(609)
第五节	中国资产阶级革命派的理论特征	(621)
附录:	晚清哲学大事年表	(627)
后 记		(641)

绪 论

《晚清哲学》乃《清代哲学》的续篇，亦可谓《清代哲学》的下卷。《清代哲学》在写作之始，原本拟分上下卷，上卷包含古代（清初至清中叶）部分，下卷包含近代（晚清）部分，后写成出版的《清代哲学》，下限实际上止于清代中叶，并没有涉及晚清。《清代哲学》出版后，在海内外学术界产生了积极的影响（例如，大陆的《哲学研究》、台湾的《哲学与文化月刊》都发表了长篇书评，予该书以肯定的评价；该书曾获安徽省第三次社会科学优秀成果一等奖；中国社会科学院哲学研究所有关专家组成的“中国哲学史学科发展状况与趋势调查组”，于1995年写出《关于中国哲学史发展状况及其趋势的调查报告》，此报告于《三中全会以来本学科代表性学术论著举例》内，将《清代哲学》列目；华夏出版社1997年出版的《二十世纪中国哲学》第三卷《论著述评》内，亦收有关于《清代哲学》的长篇述评；1995年底《清代哲学》被译成韩文在韩国出版），得到了诸多好评。但学术界同仁在给予该书好评的同时，亦指出《清代哲学》没有包含“晚清哲学”不能不是一个缺憾。为弥补缺憾，回应学术界同仁的指教，我们决定继续完成《晚清哲学》的写作。

晚清，就严格的历史范畴而论，是指从道光元年（1821年）到宣统三年（1911年）这九十一年间。但从道光二十年（1840年）开始，以鸦片战争为标志，中国社会由古代社会进入了近代社会。所以，不严格限定的话，晚清社会实际上也就是中国的近

代社会。因此,以近代的视角把握晚清哲学之逻辑展开,就很自然地成为本书写作的根本的方法论原则。而且,需特别指出的是,正因为我们已预先在认识上将晚清社会视为等同于中国近代社会,所以我们在下面就本体论层面论述晚清哲学的思想演变轨迹时,为凸现晚清哲学的时代性,便径直将晚清哲学称作中国近代哲学。

我们既然视晚清社会等同于中国近代社会,那么必须对中国近代社会的历史上下限作出自己的判断。而要作出这一判断,我们须对学术界在这个问题上已有的见解作出取舍。学术界关于中国近代社会的历史进程的认识,虽然存在着不少的分歧,但主要分歧在于对中国近代社会的历史下限的见解不尽相同,一部分同志主张以 1911 年辛亥革命推翻帝制作为确立中国近代社会之历史下限标志,另一部分同志则主张应以 1949 年新中国建立作为确立中国近代社会之历史下限的标志。尽管后一种见解越来越被多数研究中国近代史的学者所接受,但我们在写作此书时,仍认同前一种见解。我们认为,从思想史的角度看,辛亥革命前和辛亥革命后,应区分为两个时代,因为:就历史使命而言,辛亥革命前的主流的社会思潮之趋向在于追求西化,而辛亥革命后的主流的社会思潮之趋向则在于追求现代化(这意味着不赞成将西化等同于现代化);就思想界的格局而言,辛亥革命前主要表现为资产阶级改良派与封建顽固派以及资产阶级内部的革命派与保守派的斗争,而辛亥革命后则主要表现为资产阶级右派与无产阶级革命派的斗争。而且,在这里要强调指出的是,尽管我们将中国近代社会的历史下限确立为 1911 年,但本书的写作,在研究对象之选择、研究资料之取舍上,仍将下限延至 1919 年的“五四运动”。之所以这样处理,是基于如下考虑:虽然就历史讲,1911 年辛亥革命以后,中国社会便进入了现代,但由中国近代社会所产生的社会思潮,实际上一直接续到

1919年“五四运动”以后方才被新的社会思潮所取代；至于某些生活于晚清社会的思想家，像康有为、梁启超等，其思想上的演变，甚至在“五四运动”以后仍然没有停止。

二

当我们探讨晚清哲学时，我们遇到了许多难题，在诸多难题中，最使我们感到棘手的难题有二，其一，该怎样反驳“清代无哲学”这一流行观点；其二，晚清哲学的基本特征该如何把握。对这两个问题，我们的认识尚有待深入，但不妨在这里先谈一点肤浅的看法。

(一)在《清代哲学》的《绪论》中，我们曾特意论及清代的理论取向和“风气”即它的“主义”。这一论断的提出，其实就是为了反驳“清代无哲学”的观点，因为某种“主义”说到底即某种哲学。但是，以清代前中期的“主义”(哲学)作为例证并不足以彻底驳斥“清代无哲学”观点，因为这个观点实际上针对晚清而言，并非泛指整个清代。这样说，并非臆断，要证明之，对我们来说，并不难。它既可以从某些中国哲学史的论著之取舍中找到答案，例如劳思光的三卷本《中国哲学史》、方东美的《中国哲学之精神及其发展》，都是只写到戴震即终止；也可以从某些著名哲学家的申明中得到证实，例如牟宗三在结束《中国哲学十九讲》课程时曾说：“我们这个课程只讲到这里，明亡以后，经过乾嘉年间，一直到民国以来的思想，处处令人丧气，因为中国哲学早已消失了”；又如方东美曾说：“从乾嘉年以后，我们几乎也要说：‘中国哲学已经死亡了’。”

无论是劳思光、牟宗三还是方东美，都堪称大家。就他们的学识和见地而论，他们应该有能力正确判断人文科学范畴内的任何问题。可他们为什么都一致认为“晚清无哲学”呢？这是因为他们不是以哲学史家的眼光看待晚清思想，而是以哲学家的

眼光看待晚清思想。换言之,他们之所以断言“晚清无哲学”,与其说是以一个哲学史家的眼光对晚清思想作出的客观、公允的评断,不如说是以一个哲学家的眼光对晚清思想作出的否定性的评判。这种否定性质的评判,其基本的价值取向,即是以哲学家自己的哲学来取舍与衡量历史上的哲学,凡不合其哲学基本原理的历史上的哲学,皆在抛弃与否定之列。比如方东美,他坚持柏格森“生命哲学”路数,从“形上学的途径”把握中国哲学之精神及其发展,从而认定中国哲学之本体论属于“既超越又内在之形上学”。当他将这一判断上升为一种研究中国哲学的方法论原则时,他必然要“独钟原创性与气象瑰玮”的形上学理论,而排斥中国哲学史上那些对该本体论不具有典型意义的哲学思想。这一价值取向,使方东美在把握“中国哲学之变迁趋势”时,将中国哲学之现代发展直接上承清代前中期的新儒家哲学(方东美用以统称王夫之的功能派自然主义,颜元、李塨的实用派自然主义及戴震的物理派自然主义),而完全否认清代中叶以降的中国近代哲学对深化中国哲学精神的价值。又比如牟宗三,他在建构其“道德的形上学”时,为了克服康德哲学将“本体界”与“现象界”截然分开的缺陷,所推崇的是中国哲学史上从孟子到王阳明一派的“心学”路数,故凡不属于“心学”路数的哲学,都被他轻视或否定。在这个价值取向的驱使下,他连博大精深的朱熹哲学也轻视之贬低之,何况本身具有鲜明反“心学”色彩的晚清哲学。

(二)我们否定“晚清无哲学”这一观点,当然是为了强调“晚清有哲学”。既然我们认为“晚清有哲学”,那么我们就有责任从总体上揭示晚清哲学的基本特征。当我们试图揭示晚清哲学的基本特征时,我们才发现要准确地揭示晚清哲学的基本特征相当困难。作为时代精神之精华,晚清哲学应是中国近代之时代精神的集中体现。但由于中国近代社会的特殊性(例如,社会性

质是半封建、半殖民地,社会发展进程相当短等),所以反映“中国向何处去”这一要求的中国近代之时代精神,其趋向并不统一,致使晚清哲学在内容上显得十分复杂,既表现为改良思想与革命思想的混淆,又表现为反封建思想与大同思想的交织,还表现为进化论思想与相对主义的纠缠。但是,如果不论晚清哲学的时代性,仅从形式上把握晚清哲学演变的逻辑轨迹,我们仍然可以大致把握晚清哲学的基本特征。

那么,对晚清哲学的基本特征应怎样看呢?有的同志认为,晚清哲学的“近代性”同样(就与西方哲学比较而言)表现在它重视认识论,而且就认识论亦即方法论来讲,晚清哲学在方法论上同样体现了机械论的色彩。这些看法或许不无道理。但是,我们认为,从本体论的层面揭示晚清哲学的特色,较之从认识论层面揭示晚清哲学的特色,更能准确地揭示晚清哲学的“近代性”,因为从方法服从体系来讲,晚清哲学的认识论,只不过是用来建立哲学本体的方法。一旦将眼光落在本体论层面,我们便不难发现,中国近代哲学的理论建设,不可能像西方近代哲学那样,将重点直接由本体论转向认识论,而是在近代不得不继续重视本体论的建构。这算得上中国近代哲学(晚清哲学)的最显著的特征。为了证明这一点,我们在下面将具体阐述晚清思想家在建构哲学本体论方面如何承前启后。

三

中国近代哲学是对中国古代哲学的继承和超越。就继承这方面讲,中国近代哲学的理论建设,固然可以也应当汲取一切古代的思想资料,但若从超越这一方面讲,中国近代哲学的理论建构所能把握的突破口,就只能是中国古代哲学发展到最后阶段出现的缺失与困境。这就要求我们,在概述中国近代哲学精神发展之前,不得不对中国古代哲学末期发展所存在的缺失作一

点说明。中国古代哲学的末期,在形成王夫之“气一元论”的精神高潮之后,主要是沿两个精神方向展开。这两个精神方向具体反映在戴震和龚自珍的哲学里,如果说戴震的“气化流行”的自然哲学所体现的经验论的致思方向,代表着18世纪中国思想界对于建立哲学本体的轻视的话,那么龚自珍崇尚“心力”的历史唯心论所体现的意志论的致思方向,则代表着19世纪初中国思想界已拒绝建立哲学本体论。

戴震以反宋明理学家“以理杀人”而著名。但他反理学,已不再拘于揭露理学家的道德说教与自身道德行为的悖反这一方面,而是重在驳斥理学的哲学基础,也就是说注重分析理学家所谓“理”的荒谬性。他认为理学家所谓“理”,有两个理论错误,一是将理本体化,“以理为如有物焉,得于天而具于心”(《孟子字义疏证》卷上《理》);二是“截然分理欲为二”(《孟子字义疏证》,卷下《权》),将理与欲截然对立起来,以为存理就是灭欲。基于这一认识,他始终反对别物以言理,离情以言理,坚持从“别物”与“适情”的视角来论述“理”,确立了他的新“理”。一方面,他从“适情”的视角,将“理”规定为欲望的满足、认识的不谬、行为的得当;另一方面,他强调“理者,察之而几微必区以别之名也”(同上,卷上《理》),将“理”界说为是使品物的类区别开来的“条理”。前一个方面讲的是“道出于身”(《原善》卷下),是从主体层面把握的;后一方面讲的是“在物之质”(《孟子字义疏证》,卷上《理》),是从客体方面把握的。它们的着眼点虽然不同,但都贯彻了一个基本的精神导向,即基于否定“无形无迹者为实有”(同上,卷中《天道》)的经验论的立场而否认“理”具有实体性质。这样,他的自然哲学对于世界的认识就停留在“自然”而“必然”(当然)的层次上,不可能再进一步追究“当然”背后的“所以然”。他说,如果追究世界本原的话,只能追究到阴阳五行,没必要也不可能再进一步追究下去。“阴阳五行”亦即“气化流行”,在戴震

哲学里属于“自然”的层次,而他用来与“自然”构成对立统一关系的“必然”范畴,一是指事物之当然条理,所谓“实体实事,罔非自然,而归于必然,天地、人物、事为之理得矣”(同上,卷上《理》);另是指人之行为当然的准则,所谓“尽乎人之理非他,人伦日用尽乎其必然而已矣”(同上)。“当然”只涉及事物固然的本性,并不涉及事物本质之“所以然”。所以戴震才说:“归于必然适全其自然,此之谓自然之极致。”(《原善》卷上)“必然”作为“自然之极致”,并不是指将“自然”的本质从根本上归于“必然”,而是指“必然”只是对“自然”本质的最完备的概括。因此,从“自然”推至“极至”所把握的“必然”不具有本体上的含义:“推而极于不可易之为必然,乃语其至,非原其本。”(同上卷上《理》)

戴震避免在哲学上建立本体论固然有其理论上的原因,也具有反理学的积极一面,但毕竟把人的认识停留在“当然”的层次,限制了认识的深入发展,是个不小的缺失,这样戴震就为他以后的哲人留下了一个难题:如果中国哲学的古代发展也像西方古代哲学似的难以超越本体论发展阶段的话,那么如何克服戴震哲学的缺陷而建构一个真正合逻辑的本体论呢?龚自珍作为严格意义上的中国古代最后一位思想家,他本应当担起这个责任,可遗憾的是,由于他面对“万马齐喑”的衰败社会而幻想“颓波难挽挽颓心”,非但对戴震所探索的“自然”而“必然”(当然)问题毫无兴趣,而且完全改变了经验论的致思方向。龚自珍的“心力”论,先确立“人”对于世界的决定作用;其次以“我”揭示“人”之本质所在;再次以“心力”说明“我”的力量之所在;最后将“心力”归于“大人之志”。从其理论展开所导致的最终结论来看,他强调决定世界的力量是圣人的意志,但其展开理论的出发点却是抽象的“人”,所谓“天地,人所造,众人自造”(《壬癸之际胎观第一》)。抽象的人应包含具体的圣人,可他“我”作为人之本质时,实际上又将圣人排斥在“众人”之外,这样他势必陷入

困境:当他讲人造天地时,他是在强调非圣人造天地,而是众人造天地;当他讲我造天地时,他是在强调非众人造天地,而是圣人造天地。他最终又将人的本质(我)说成是根源于“性”,所谓“夫我也,则发于情,止于命而已矣”(《遵命二》)。既然人之本质根源于“性”,那么圣人之性与庶人之性应该是一样的,但他为了突出“我”的力量,又强调“民我性不齐”(《壬癸之际胎观第二》),并指出圣人与庶人在“性”上面的相同,只体现在“知”上而不体现在“觉”上。“觉”属于不学而知、不学而能的“神悟”,它是圣人固有的本性。由此看来,龚自珍的“心力”论,非但没有从理论上克服戴震哲学的缺失,而且由于他自身固有的困境,又将中国哲学的近代展开的困难更加深了,因为在戴震哲学内含的“个性”与“共性”冲突的缺失尚未克服的情况下,他的哲学又将“群体”(民)与“个体”(我=圣人)尖锐对立的困境留待后人解决。

四

就中国近代哲学的发展不能回避戴震和龚自珍哲学的固有缺失来讲,中国近代哲学的理论建设不可能将重点放在认识论层面,必然要继续重视本体论建构。那么,晚清思想家是如何建构哲学本体论呢?要弄清这个问题,须对康有为、谭嗣同、章太炎、严复、孙中山的哲学加以分析,因为这五大家的致思方向典型地体现了中国近代哲学在本体论建构上的方向。

(一)给康有为哲学定位,颇棘手。李泽厚说:“从内容上说,它是当时传入的自然科学影响和当时初起的中国资产阶级政治、经济要求的表现,从形式说,它是中国古代哲学的继续,是这一古典传统在近代的终结。”(《中国近代思想史论》第98页)那么,我们是在古代哲学范畴下去探讨其哲学的近代意义好呢?还是在近代哲学范畴下把握其哲学的古代痕迹好呢?其实,这不必费心深辨,因为古代与近代的纠缠不清,正是康有为思想的

一大特色。梁启超曾以“不中不西即中即西”(《清代学术概论》)一语来揭示康有为理论体系的特征,可谓揭示得十分准确。然而问题的可关注性在于:如果说“即中即西”属于继承——既有汲取西方近代知识的一面,又有继承中国古代思想的一面——的话,那么“不中不西”就属于对这两个方面的超越。但从价值层面讲,只有体现康有为思想的“不中不西”这一面,才足以代表他的思想贡献。就其思想贡献来看,我们认为康有为在中国近代哲学史上承前启后地位,正体现在他的“不中不西”之哲学体系在形式上的近代而在内容上的古代性这一点上,而不是相反。从本体论的视角来看,康有为哲学的确体现了这种新形式与旧内容的奇妙结合。首先,康有为哲学在内容上无疑是古代的。这不但表现在他用来作为其哲学的最高范畴的“元”,如许多论者一致强调的那样,“主要取自董仲舒的哲学”(李泽厚语);还表现在他用来规定或揭示“元”的主要范畴,诸如“气”、“太极”、“太一”、“道”、“仁”等,都属于中国古代哲学范畴;更表现在他建构其哲学本体论的出发点,仍然是为了对中国古代史上一向关注的“理”“气”先后之争问题作出自己的回答,而且他要驳斥的直接对象,仍然是朱熹的“理在气先”说。在康有为哲学中,确实有许多来自西方的概念,如“以太”“电”“元素”“星云”等。虽然这些概念,就内容上讲,往往与“元”“气”之类的概念完全重合,但正如有些论者所指出的,它们被采用,是被简单地填进“元”“气”概念之中的,是为了透彻地说明或准确地揭示“元”“气”这类概念,而不是为了用它们来代替这些概念,这种选择的实质,套用当时流行的一句老话,仍属于“中体西用”。从“用”的层面看,尽管丰富多彩,而从“体”的层面看,却本质不变。其次,不能因为其哲学内容上的古代性而将康有为“以元为本”的哲学本体论简单地归结为“气本论”在古代意义上的丰富和发展,而应将他视为近代意义上的新发展,因为康有为在建构其哲学体系时汲取

了西方的进化论。由于引进了进化论,他突破了中国古代“气本论”固有的缺陷——将世界视为基于“气”之聚散的循环过程,从而把世界看作不断进化的过程。以“气”作为“天地之本”这一立场并没有改变,但世界的日新变化,不再被简单地解释为由于“气”之聚散,而是被详细地解释为由于“气”本身固有的“气热”即引力和拒力的相互作用而产生的由低级向高级发展的进化过程。

就哲学的发展实质在于形式上的更新而言,康有为哲学可以说突破了古代;但就其哲学内容上的古代性而言,他的哲学虽然是近代中国社会政治、文化的产物,然而在思想上受古代的牵绊胜于受近代的影响。更由于他在王夫之“气一元论”的成熟体系形成之后,企图跳过王夫之而径直接续宋明理学的话题去建构他的哲学体系,使他在思想上完全忽视了推进戴震哲学,结果他的哲学本体论,就理论的深度讲,仍然停留在戴震哲学的水平上。他说:“万物之故,皆有所以然之理。”(《康子内外篇》)这个“所以然之理”,根据他自己的话来解释,便是指阴阳,例如他曾一再强调阴阳乃天地之理:“天地之理,惟有阴阳之义无不尽也”“理惟有阴阳而已”“天地之理,阴阳而已”(均同上)。阴阳“其发于气”又是“立气之道”(同上),即所谓“以元为体,以阴阳为用”(《自编年谱》)。可见,在康有为看来,万物存在之“所以然之理”,归根到“元”,就是指万物“皆运于气”(《春秋董氏说》)。所谓“元者,气之始”、“元即气也”(《万木草堂口说》)。“元即气”不仅是指“凡物皆始于气”,也是指“生人物者气也”(同上)。所以,为了强调“气”之作为世界始“元”的意义,康有为使用了“太极”、“以太”概念对它加以限定:“太一者,太极也,太极以前,无得而言”(同上),反对将认识引向超越“以元为本”的更高层次,坚持以“气”作为世界终极的真实存在。

但是,康有为对自己并没有彻底地贯彻这个原则(反对超越

“气”去把握世界本体)。从“以元为本”出发,他强调“以元统天”,将“天”同样视为由“气”所生。这应该说是合乎逻辑的展开。但由于他把“天”完全等同于“气”,所以将“气”运物的作用直接归结为“天”生物。这使他由“理惟有阴阳”走向了“天下之理只一生字”(同上),并因此而强调“天地生之本”(同上)。那么,这里所讲的“理必本于天”(同上)与上面所讲的“理”发于“气”,正相悖。但是,在康有为看来,发于“气”的“理”是“自然之理”(同上),而本于天的“理”是“天命之理”(同上)。“天命之理”乃“气”之上的鬼神(《万木草堂口说》有云“气所上即鬼神也”),它高于“自然之理”。所以他强调说“天不深正其元则不能成其化”(《春秋笔削大义微言考》卷一),将“气”生物从根本上说成是由于“天”之所“正”。这表明康有为最终以“天命论”取代了“以元为本”论。

(二)谭嗣同的哲学建构集中体现在《仁学》。《仁学》从形式上看,颇繁杂不经,而且不难发现其自相矛盾之处。对谭嗣同的自相矛盾,尽管论者一直都给予了足够的重视,也提供了不少很有见解的分析,但迄今仍未取得共识。其实,如果我们从比较哲学的视角去深入探讨的话,就会发现谭氏的自相矛盾,正是他(姑且不论其主观是否自觉)企图解决戴震和龚自珍的缺失,继续完善中国哲学本体论建构而陷入的困境。谭嗣同哲学与戴震哲学的联系,虽然目前尚无史料上的佐证,但从哲学发展的自身规律来看,他的哲学理应视为既是对戴震哲学的合逻辑的延伸,也是对戴震哲学的有意义的超越。谭嗣同不满足像戴震那样,将哲学探究止于“自然”而“必然”(当然)的层次,他不但要追究“自然”之“固然”。还要追究“固然”之“所以然”;因此,戴震所竭力回避的“本体”问题,便成为他在哲学上最为关注的问题,而他的“以太说”,正是这一关注的产物。谭嗣同所谓“以太”,虽然是借用西方近代物理学既有的概念,但从他一再强调“以太”乃“通

天地万物人我为一身”(《谭嗣同全集》下第 312 页,以下所引,凡同此书者,只注页码)来判断,它已经不是物理学家所假设的自然界普遍存在的“介质”,而是哲学家所讲的世界本体,这一点,无论是研读他的《仁学》还是研究他的短文《以太说》,都不难了解。《仁学》二卷分为 50 则,第一则开头便云:“遍法界、虚空界、众生界,有至大、至精微,无所不胶粘、不贯洽、不管络,而充满之一物焉,目不得而色,耳不得而声,口鼻不得而臭味,无以名之,名以曰‘以太’。”(第 293 页)这个定义,在强调“以太”是世界普遍存在的最终实体的同时,规定“以太”的惟一特征就是他的超经验性,或者说不可称谓性。则超经验性应视为他对“以太”特征的最基本的把握,是他进一步规定“以太”的出发点。经验范围的存在,都是有生有灭的,“以太”既然是超经验的存在,则他“不生不灭”(第 312 页);有生有灭在时间上才会有始终,“以太”既然“不生不灭”,则它在时间上“因无始终也”(第 331 页)。“无始终”的存在,当然是一个永恒的存在,所以他自问自答道:“以太亡乎?曰无亡也。”(第 300 页)。

谭嗣同既然否认“以太”的经验性,那么他对‘以太’的把握,在认识论上也就自然地超过了戴震。按照戴震的逻辑,从具体的事物追溯到“阴阳五行”(气),便意味着认识由现象进入到本质,也就是认识由“自然”的层次进入到“必然”(当然)层次。但是,谭氏认为,因为“遍法界、虚空界、众生界”这三界可以依据现象与本质的区分划归“有”“无”这一对范畴,所以它们都是“有对待”的存在。“有对待”的存在,无论是可观的现象界,还是不可观的本质界,都没有超越经验的范围,而只能属于“自然而固然”(第 316 页)的层次,认识由“自然”进入“固然”,譬如由具体的动植物而追溯到其内在的分子(所谓六十四原质),尚未达到“本体”层次,因为“本体”作为“天地万物自然而固然之真理”(第 316 页),它不是“固然”意义上的事物“原质”,而是指超越“原