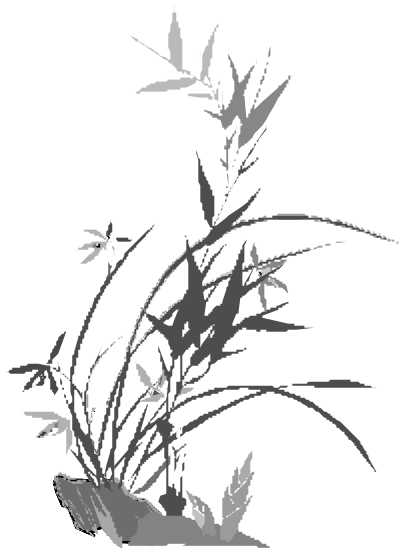


仁學注析

蔡日新 著



二〇〇九年八月重新校訂

目 錄

凡例

仁學自敘

仁學界說

仁學卷上

第一篇

第二篇

第三篇

第四篇

第五篇

第六篇

第七篇

第八篇

第九篇

第十篇

第十一篇

第十二篇

第十三篇

第十四篇

第十五篇

第十六篇

第十七篇

第十八篇

第十九篇

第二十篇

第二十一篇

第二十二篇

第二十三篇

第二十四篇

第二十五篇

第二十六篇

第二十七篇

第二十八篇

第二十九篇

第三十篇

仁學卷下

第三十一篇

第三十二篇

第三十三篇

第三十四篇

第三十五篇

第三十六篇

第三十七篇

第三十八篇

第三十九篇

第四十篇

第四十一篇

第四十二篇

序 錄

第四十三篇

第四十四篇

第四十五篇

第四十六篇

後記

第四十七篇

第四十八篇

第四十九篇

第五十篇

再記

附錄一：譚嗣同與金陵刻經處

附錄二：譚嗣同齋室別名集釋

淺析《仁學》的哲學思想框架（代自序）

作完譚嗣同《仁學》的注析之後，認真地閱讀近幾年來學術界研究《仁學》的論文，頗覺得其中有些問題很值得商榷。尤其是對於《仁學》這部在思想上比較博雜的哲學著作，倘若不清理其哲學思想之框架，則其持論將會偏執於一端，而難中其肯綮。這也正好落入了譚嗣同當年的預計之中：“則將來之知解爲誰，或有無洞挾幽隱之人，非所敢患矣。”（《仁學自敘》）基於這一點，筆者擬撰此文，權將《仁學》的哲學思想之框架作些粗淺的剖析，以期讀者能從整體上來把握住《仁學》這部書的哲學思想。

大凡一代名人的哲學思想的形成，既有其特定的時代思想之烙印，又有其獨特的人生心路歷程之印記。倘使人生過於順利，那些青雲直上之輩，他們的人生往往並無多大的建樹；倒是那些人生坎坷、歷盡艱辛而又百折不撓的人，他們往往能大有作為。譚嗣同的一生是很不幸的，無論是作為他個人與整個中華民族來說，他個人的境遇與他所處的那個歷史年代，都是令人感傷的。帝國主義列強的頻頻入侵，一系列喪權辱國的條約的簽訂，尤其是甲午年間牛莊一戰的失敗之後的《馬關條約》的簽訂，則已達到了一切不平等條約的峰巔。作為一腔熱血、不甘淪爲弱國子民的譚嗣同，則倍感痛心疾首，他當時慨然揮毫，寫下了“四萬萬人齊下淚，天涯何處是神州”的悲壯詩句。並分別向歐陽中鵠與貝元徵各致長函，闡述了他勵精圖治的思想主張。另一方面，作為封建官宦世家的子弟來說，譚嗣同個人的遭際也是十分不幸的。光緒二年（1876年），京師急性傳染病流行，譚氏一家遭疾，譚嗣同短死三日而復活，故其父賜名爲“復生”，而他的伯兄、仲姊以及其生母徐夫人則在五天內相繼逝世。這“五日三喪”的家庭遭遇已夠令人感傷的了，然而，譚嗣同在生母去世以後，他又爲“父妾所虐，備極孤孽苦”（見梁啟超《譚嗣同傳》），這些則更爲這位不幸的官宦弱子雪上加霜。可見，在家庭生活中，譚嗣同是沒有任何幸福可言的。在個人的仕途上，譚嗣同自二十一歲到三十歲，“十年中六赴南北省試，幾獲者三，卒坐斥”。這六試六不第的科場經歷，雖然使譚嗣同認識到了“八股文”的無裨於世，但其仕途之進取畢竟也是很失意的。光緒二十三年（1896年），其父譚繼洵爲兒子捐了一個候補知府，這年八月，

譚嗣同到南京去以候補知府的身份等待空缺，他的這種身份與地位在當時也未免不遭到當地官僚階層的白眼。這一系列的人生不幸遭遇，都集中在譚嗣同一個人身上，因而也形成了譚嗣同獨特的人物性格與獨特的思想風格，也形成了其《仁學》對封建倫常的批判思想。

信如學界所云，《仁學》是譚嗣同一生最具代表性的著作。然而，《仁學》之創作，為何不早不遲，偏偏處在他到南京做候補知府的這一特定的歷史年代裏呢？這就有一個很值得探索的問題，那便是譚嗣同個人的學歷與閱歷的積澱，以及金陵的學佛而觸發的他對既往所積蓄的知識的整理與提升。譚嗣同五歲入私塾，能辨四聲，能屬對，其老師為畢蕁齋先生；其年八歲，他與伯仲二兄同師韓蓀農先生，仍為塾讀；至十歲時，譚嗣同受業於同縣鴻儒歐陽中鵠，歐陽中鵠善船山之學，自號“瓣姜”（因王夫之的齋室名薑齋，以故中鵠以“瓣薑”示其私淑船山之學）。譚嗣同十三歲以後，學歷與閱歷大開，他不但涉獵了西方新興的自然科學知識，而且遍游大江南北，嫻習騎射，廣交社會各界友人，他在《與沈小沂書》中寫道：“幼嫻技擊，身手尚便，長弄弧矢，尤樂馳騁。往客河西，嘗於隆冬朔雪，挾一騎兵，問道疾馳，凡七晝夜，行千六百里，巖谷阻深，都無人跡，載饑載渴，斧冰作糜。比達，髀肉狼藉，濡染禪襦……”“駒隙任添新歲月，馬頭還我好山河”（譚嗣同《入關詩兩首》之一），譚嗣同那種豪壯的情懷與任俠的性格，於斯可以畢見。在這段時期內，譚嗣同“來往於直隸、新疆、甘肅、陝西、河南、湖南、湖北、江蘇、安徽、浙江、臺灣各省，察視風土，物色豪傑（見梁啟超《譚嗣同傳》）。與此同時，譚嗣同在這一期間內不只是精讀經學，而且還接觸了不少西方新興的自然科學，這在《仁學》中處處可以見出，特別是 1887 年英國傳教士韋廉臣在上海成立廣學會，翻譯西方自然科學著作，對譚嗣同的影響尤鉅。廣博的生活閱歷、豐富的東西文化涵養，已經為他的《仁學》創作打下了堅實的基礎。因而，當譚嗣同赴南京師事楊仁山時，佛法啟迪了這位天資穎悟的學子，使之成就了其畢生的得力之作——《仁學》。因而，在《仁學》中融中西古今之學於一體，而又以佛法“一以貫之”，這就成就了《仁學》“卽墨之兩派，以近合孔、耶，遠探佛法”（見《仁學自敘》）的基本思想框架。因為，在譚嗣同看來，佛法本身就博大精深，又具有極強的哲理思辯性，它正好成了他貫串天下羣教羣學的“道”之

序 錄

本體。所以，在《仁學》中，處處閃爍著佛學思想的哲光，處處體現了大乘佛教利樂眾生、拔濟眾生的慈悲思想。

*

*

*

在初步廓清了《仁學》創作的特定的歷史背景之後，我們再來研究《仁學》的哲學思想框架，也就有了一定的基礎。在譚嗣同看來，“仁”就是能摩頂放踵、以殺身破家來成就救度天下蒼生的大無畏行爲；“學”就是格物致知，貫通天下羣教羣學於一體的事業。而在譚嗣同個人來看，他主張知行合一，故其《仁學自敘》云：“仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉！”諸人論《仁學》，忽視了這一點，故對於譚嗣同的思想，尤其是對於他臨難不避、履險如夷的大無畏行爲的內在精神支柱，則不甚了然。譚嗣同之所以認爲“能爲仁之元而神於无者有三：曰佛、曰孔、曰耶；佛能統孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁不同”（《仁學自敘》），也就是因爲他尊重中國大乘佛教的解行相應的精神。

顯然，“仁”到了譚嗣同這裏，與孔子之“仁”便大相徑庭了，也就是說：“仁”在《仁學》中已被譚嗣同注入了全新的思想內涵。由於譚嗣同主張以佛統孔、耶，又以孔、耶作爲“教”（宗教）的代表來統攝天下的羣學、羣業，以故成就了《仁學》特定的哲學思想框架。只要我們稍將《仁學自敘》一讀，就不難發現譚嗣同的這一哲學思想框架：“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，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球羣教之網羅，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，道通爲一。凡誦吾書，皆可於斯二語領之矣。”在這裏，譚嗣同已經明確地告訴了讀者怎樣去從整體上把握住《仁學》的思想框架，怎樣去領會《仁學》的主要精神。我們如果認真地把握住了這段文字，則對於從整體上來把握《仁學》的基本思想，便猶如有了涉水之津、入門之管。

譚嗣同將天下的羣教、羣學一共剖分爲九個層面：利祿、俗學、全球羣學、君主、倫常、天、全球羣教、佛法。而在這九個層面中，譚嗣同認爲“利祿”這類物質性的東西，是最容易衝破的，故置之於最低一個層面。對於俗學（若考據、若詞章），相對於學人來說，又難得衝破一些，譚嗣同本人也是在三十歲之後才將之徹底放棄，轉

而“究心泰西天算格致政治歷史之學”的。全球之學，相對於中國本土當時已經相當成熟的考據、詞章之學，又要富有生命力一些，因而譚嗣同將之列為第三個層面。以上二者，可以視為“學”的範疇。而君主這一專制制度設施，相當於“學”來說，它既有根深蒂固的歷史基礎，又有強大的暴力專制機器，要將這一網羅衝決，就比以上要難得多。相對於君主這一專制專制設施來說，倫常（三綱五常）這些作為維護君主專制統治、以說明其合法性與合理性的思想意識的網羅，比起君主專制的政治設施來說，又要堅固得多，因而譚嗣同將它列為第五個層面。“天”在儒與道兩家中的概念各不相同，而在譚嗣同的《仁學》中，以佛法為最高層面，因而在這裏“天”的概念應當是屬於佛教的思想範疇的。在佛教中，佛與菩薩位以下的階層均統稱為眾生，若再將眾生分成若干層面，則又可以分成天、人、修羅、畜牲、餓鬼、地獄等六個層面。眾生若未能了斷無始以來的無明惑業，修證到佛與菩薩的果位，則會隨他當世所造業（含善業與惡業）的程度而決定他來生落在以上六個層面的相應層面中。凡是未修證到果位（佛與菩薩）的眾生，都免不了這一關，這在佛教中叫做“六道輪迴”。而“天”處在六凡界的最高層面（若依佛理細分，“天”還可以分為三十三個層面），它相當於維護君主統治的綱常倫理等社會意識來說，畢竟又高了一個層次。全球羣教（人類的一切宗教），在譚嗣同看來，它比六道中的“天”又要高出一個層次，因而他將之置於第八個層面。真能圓融萬法，貫通有無，徹見人生之實相者，唯有佛法，這是譚嗣同在金陵候補時師事楊仁山所體會最深的，因而《仁學》將佛法置於第九個層面，也是整個《仁學》哲學思想框架中的最高層面。

以佛法的至理貫通以上八個層面，從而達到融天下羣教羣學於一體，通古往今來於一時的境界，這也是《仁學》的最高境界。在這裏，“網羅”指的是不通，“衝決”指的是“通”，而“終將衝決佛法之網羅”一語，則更是耐人尋思。眾所周知，佛教在印度時就產生了許多派別，印度的大乘佛教傳到中國以後，又逐漸發展成八個比較大的宗派。每個宗派都有它特定的師承歷史，都有其依仗的特定的經教，都有其特定的教理與判教方式，還有其特定的修持方法。因而各個宗門之間的差異性，往往使得各宗見解互不相同，乃至冰炭不容，因此而引起過教內的爭論。在這裏，譚嗣同最後連同佛法名相的網羅也要衝決，這也就是他的高明之處。顯然，譚嗣

同在這裏既帶有掃蕩一切名相執著的特色，同時也帶有相容佛教各宗，使之成爲一個整體的思想。

事實上，在《仁學》一書中，對於佛教各宗雖然偏重於華嚴、禪、法相三宗，但他對於天台之止觀、密宗之感應亦無所不涉獵。這樣博採雜取，融會貫通，自然是取大乘佛教之精髓，去其宗門間的隔閡，達到融通佛教各宗派的境地。我們姑從《仁學》中擷取一段文字來看吧：

吾聞??之講《大學》，《大學》蓋唯識之宗也。唯識之前五識，無能獨也，必先轉第八識；第八識無能自轉也，必先轉第七識；第七識無能遽轉也，必先轉第六識；第六識轉而爲妙觀察智，《大學》所謂致知而知至也。佛之所謂知，意識轉然後執識可轉，故曰：“欲誠其意者，必先致其知。”致知藉乎格物；致知者，萬事之母。孔曰：“下學而上達也。”朱紫陽《補格致傳》實用“華嚴之五教”。“華嚴”，小教小學也，非《大學》所用。其“四教”者：《大學》始教，“必使學者即天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之”，“始教”也；“以求至乎其極”，“終教”也；“至於用力之久，而一旦豁然貫通焉”，“頓教”也；“則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣”，“圓教”也。無論何事，要必自格致始，此之謂妙觀察智。第七識轉而爲平等性智，《大學》所謂誠意而意誠也。佛之所謂執，孔之所謂意。執識轉然後藏識可轉，故曰：“欲正其心，必先誠其意。”執者，執以爲我也，意之所以不誠，亦以有我也。惟平等然後無我，無我然後無所執而名爲誠。（《仁學》第二十六）

《仁學》第二十六篇通篇談八識的轉依，其中還牽涉到了天台的止觀，若全錄之，則恐篇幅過長。姑從以上文字，即可看出譚嗣同的絕頂聰明之處。《四書》中的《大學》一篇，在他手裏信手拈來，比附佛教中的唯識學（即法相宗）與華嚴宗之五教，卻又得體。這就不只是貫通了儒佛之隔閡，而且打破了佛教宗門之閼限，將之熔爲一爐，從而達到譚嗣同所謂的究竟“通”的至境。

誠然，這種做法是否可取，姑俟異日研究。但我們至少不能否定這樣一個事實：在中國的傳統文化中，儒、釋、道三家文化各自佔有相當大的比重，而這三家文化既相互排斥又相互融合。站在最

高層次上講，三教畢竟有許多切合之處。比如“元亨利貞”，在《周易》謂之卦之四德；而“春夏秋冬”於時令謂之四時；“生老病死”於生命謂之一期；“成住壞空”於世界謂之一劫。其中，後二者屬於佛教之理。若掃蕩門戶之限，從至境上講，以上四個方面何嘗又不互相融通。可見，譚嗣同《仁學》中比附貫通之法，未見得無一可取之處，至於他的《仁學》是否處處貫通而無牽強之處，則不敢云。

貫通佛教一切宗門，以般若的實相義去觀照森羅萬法，這便是譚嗣同《仁學》中衝決佛法決網羅的義蘊。那麼，譚嗣同是用什麼方法去貫通佛教的各個宗門的呢？他認為：“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，道通爲一。”（《仁學自敘》）在這裏，譚嗣同所用的是《金剛經》中的那種否定形式，在《金剛經》中，有“佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜”的提法。在經文中，第一句是針對常人所執的事相而言，第二句是針對一切執著的虛妄性而言，第三句是從義上談實相義。天台宗人緣此而提出一心三觀、三諦圓融之說。事實上，所能否定的只是一種虛妄不實的名相與執著，而其合理的旨趣是真常不變的，若要識得這個真諦，也就全賴般若之慧了。可見，譚嗣同在這裏的衝決網羅，達到究竟通的境地，完全是借助佛法中的般若中道觀來實現的。因而，他所衝決的佛法之網羅，也就僅只限於佛法的名相等妄執，而絕非佛法中“常樂我淨”的義趣，以故《仁學·界說》中極力推崇“不生不滅”的境界，在《仁學》上卷中，也有不少文字描述“不生不滅”的境界。

說來說去，譚嗣同借用《金剛經》中破除一切對待的方式來掃蕩天下羣教羣學的對待，乃至連同佛法中的名相對待也要破斥乾淨，其目的無非是要達到一切無礙的究竟平等的境界。在這裏，“破對待”（《界說》中提得很多）也就是《自敘》中所說的“衝決網羅”，也就是《仁學》中的“通”（仁）。而要通，也就要掃蕩一切，掃蕩一切也必然要革新，這也就是譚嗣同爲維新運動在理論上所找到的依據。同時，這也是譚嗣同高於康有爲之處，而對於這一點又是人們所習而不察之處：康有爲作《新學偽經考》、《孔子改制考》，是打著復古的旗號來倡導維新；而譚嗣同是利用佛法的平等實相觀來倡導維新，這不只是使得他的理論不同於康氏，而且使得他所倡導的維新要比康氏更爲徹底、更爲合理。倘使天能加譚嗣同以壽元，

序 錄

譚嗣同以後也必然會與康有為分道揚鑣，且比康有的思想為更為成熟，這也是近代史研究所不可不察的。

要之，《仁學》在哲學思想上組織了一個博大而又嚴密的框架，它將世間網羅萬法分為九個層面，然後以佛法一以貫之，使得全書渾然一體，組織嚴密。只有瞭解到這一點，我們讀《仁學》才能執簡馭繁，我們研究《仁學》才不會偏執於一端。誠然，要通天下羣教羣學於一體，撫古往今來於一時，也並非易然，因而《仁學》中也不免存在許多不通之處，這自然也在情理之中。但我們絕不可以一眚掩大德，譚嗣同這一哲學思想框架的組織，至少是前賢之所未有，對此，我們不可不加以珍惜，也不可不將之完善，這是我們研究《仁學》所應持的態度。

凡 例

一、本書是對譚嗣同烈士的哲學著作《仁學》所作的注析，全書含《仁學》原文、注釋、語譯、析義四個部分，故名之爲《仁學注析》。

二、本書之“注釋”部分力求核實原著之典實，一一注明原文出處，並儘量疏通文意。然因烈士作是書時，“際筆來會，急不暇擇”，亦恐尚有個別地方查不到出處，而只得暫付闕如。

三、本書之“語譯”部分以真實於作者的原著爲宗旨，而後求通俗暢達，再求文字之雅善。若有所不逮者，蓋作者心力所不濟，謹表歉意。

四、本書之“淺析”文字，是爲補充注釋、語譯之所不足而作。因《仁學》一書言簡意豐，誠如《仁學自敘》所言：“況少有神悟，又決非此世間之語言文字所能曲達，乃至非此世間之腦氣心思所能徑至。”爲此，筆者於語譯之後，作析義文字，旨在使烈士言外之意略能顯其一二，使讀者能因此而得見《仁學》之微言大義。

五、《注析》所本之《仁學》，以中華書局所刊行的蔡尚思、方行本爲底本，若有個別文字未從此者，皆將一一注明所本。

六、《仁學》之“自敘”及“界說”是綱紀全書的部分，故注析對這兩部的分析特別詳細，並分段注析，而對於其他部分則未作分段注，謹此說明。

仁學自敘

“仁”從二從人，相偶之義也^[1]。“元”從二從儿，“儿”，古人字^[2]，是亦“仁”也。“无”，許說通“元”爲“无”，是“无”亦從二從人^[3]，亦“仁”也。故言仁者不可不知元，而其功用可極於无^[4]。

【語譯】“仁”字的結構從人從二，它具有二人相偶爲敬之意。“元”字的結構是從二從兒，“兒”即古人字，這也是（具有）“仁”一類意義的字。“無”字許慎認爲通“元”爲“無”，這個“無”字從二從人，也是屬於“仁”的意義範疇。所以，討論“仁”的義界不可不知道“元”字，而“仁”的功用可窮盡於“無”字之中。

【淺析】譚嗣同《仁學?自敘》開篇即從文字訓詁破題，一共訓釋了“仁”、“元”、“無”三個字的形與義。如此破題的原因大抵如下：滿清一代重文禁而興文字訓詁小學，至於清季，此風尚不少減，譚嗣同在此是仍此一代之學風，此其一也。據梁啟超爲譚嗣同所作的傳記，謂嗣同“少年曾爲考據箋注、金石刻鏤、詩、古文辭之學”，查《譚嗣同全集》，從他的《石菊影廬筆識》的“學篇”中，亦可見出他攻《說文》的數則心得，足見譚嗣同曾於小學用過功，

[1] 《說文》卷八上人部曰：“仁，親也，从人从二。”徐鉉曰：“仁者兼愛，故從二。”相偶：謂相人耦爲敬也，詳《段注說文》所釋。

[2] 《說文》卷一上一部曰：“元，始也，從一從儿。”徐鍇曰：“元者善之長也，故從一。”在這裡，元字本來“从二从儿（人）”，乃人之頭部之意，譚嗣同將之解釋爲從二從人是他自己的臆測，並不符合訓詁本義。今按：《六書正譌》曰：“元，从二从人，仁則從人從二；在天爲元，在人爲仁人。”譚嗣同之訓蓋本乎此。

[3] 《說文》卷十二下亡部曰：“無，亡也。”又曰：“𠄎，奇字无，通於元者，王育說：‘天屈西北爲無。’”譚嗣同之所引即許書中的奇字“無”。

[4] 譚嗣同以“無”爲仁的至境，他在“界說”中說：“無對待，然後平等”，又曰：“無無，然後平等。”

只是他的比附爲說在小學上是很不謹嚴的。其“自敍”如此破題，蓋亦出於作者所操術業的緣故，此其二。譚嗣同所立的《仁學》之哲學思想，在於矢志摧毀腐朽的名教，實現平等而又敷治於宇宙萬有的實性義的“仁”。由於他對於腐朽的禮教批評的十分強烈，所以，他的破題立意，特別注重於字形字義的分析，此其三。今觀其所訓三字，“仁”既是全書的題目，又具有相敬相偶相輔之意，所以作者首標其義界。元者善之長，譚嗣同之所析，雖未能全順許慎之意，然如其《自敍》所說：“際筆來會”，“文辭亦自不求工”，且他的《仁學》旨在立新說，故不避小嫌。況且，許慎也引了王育“通於元”之說，故譚嗣同藉此以說明“仁”之義爲“善”。“無”是譚嗣同《仁學》中的至境，段注《說文》於所引王育說之末尚綴有“虛無道也”四字，它比較契於譚嗣同“仁”的哲學本體義，故《自敍》曰“仁”的“功用可極於無”。從“仁”到“元”，再到“無”，足可見出嗣同“仁”的義蘊爲善之長，其本體爲“無”，這大抵是嗣同由訓詁破題的深意所在。

能爲仁之元而神於无^[5]者有三：曰佛，曰孔，曰耶。佛能統^[6]孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁^[7]不同。能調變聯融^[8]於孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔、墨，孔、墨誠仁之一宗也，惟其尚儉非樂，似未足進於大同^[9]。然既標兼愛之旨，則其病亦自足相消^[10]，蓋兼愛則人我如一，初非如世之專以尚儉非樂苦人也^[11]。故墨之尚

[5] “神於無”，指達到了“無”的境界。

[6] 統：統攝。

[7] “所以仁”：所用來達到仁的方法與途徑。

[8] 調變聯融：調變，謂調和變理；聯融，謂融會貫通。

[9] “孔、墨誠仁之一宗也”一語中，“孔”疑爲衍文。在《墨子》中，有《節用》、《節葬》、《非樂》諸篇，體現了其尚儉的思想。大同：見《禮記？禮運》，文中描述了那那種“老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養”的理想社會模式。

[10] 墨翟主張兼愛，謂“兼相愛，交相利”（《兼愛》中）。病：弊病；相消：相互抵銷。

[11] 苦人：使人受苦。

序 錄

儉非樂，自足與其兼愛相消，猶天元代數^[12]之以正負相消，無所於愛焉^[13]。墨有兩派，一曰“任俠”^[14]，吾所謂仁也，在漢有黨錮^[15]，在宋有永嘉^[16]，略得其一體；一曰“格致”^[17]，吾所謂學也，在秦有《呂覽》^[18]，在漢有《淮南》^[19]，各識其偏端。仁而學，學而仁^[20]，今之士其勿爲高遠哉^[21]！蓋即墨之兩派，以近合孔、耶，遠探佛法，

[12] 天元代數：算術之一，其法本於古之九章方程，借“天元一”代未知數，與後世借根方代數術相似。宋代秦九韶的《算術九章》、元代李冶的《測圓海鏡》皆以此演算；至明代其學失傳；清初借方根術由歐洲引進，其理與天元相通：式內以未知、已知兩組相抵消，即如代數的等式，然演算繁重，不如代數簡便。

[13] 愛：本具吝惜之意，由此而引申爲不足、缺少之意。

[14] 任俠：任謂任使其氣力，俠謂以權利輔人。墨子本人就具有“摩頂放踵，利天下爲之”的實踐精神，這一精神後世發展爲以實踐行動輔助人的任俠精神。

[15] 黨錮：東漢恒帝時，宦官勢力盛極，士大夫李膺等對此深惡痛絕，遂捕殺其黨。宦官乃言李膺等與大學士爲朋黨，誹謗朝廷，由是二百餘人被禁錮終身。靈帝時，李膺等人復被啟用。李膺與大將軍竇武謀殺宦官，後事敗，李膺等百餘人被殺，死、徙、廢、禁者達六、七百人。事具《後漢書·黨錮傳》。

[16] 永嘉：南宋時薛季宣、陳傅良、葉適等人組成的永嘉學派。葉適爲永嘉人，他參與了慶元黨禁之事，開禧年間，葉適因附和韓侂胄用兵而被彈劾，譚嗣同這裏就是指此事。

[17] 格致：《禮記·大學》曰：“格物在致知”，後省稱爲“格致”，謂窮究事物之理而推極其知識也（舊指理、化、博物等學）。

[18] 《呂覽》：又名《呂氏春秋》，秦代呂不韋命賓客匯合先秦各家學說而編成《呂氏春秋》一書，全書二十六卷，分十二紀、八覽、六論、共一百六十篇。因司馬遷《史記·太史公自序》中有“不韋遷蜀，世傳《呂覽》”之句，故《呂氏春秋》又稱《呂覽》。

[19] 淮南：即《淮南子》，又名《淮南鴻烈》，西漢淮南王劉安集賓客蘇非、伍被等著。《漢書·藝文志》載其分內外二篇，今僅傳其內篇，它是雜糅先秦百家思想於一體的著作。

[20] 仁而學，學而仁：“仁”在譚嗣同這裏指的是實踐性方面，“學”在譚嗣同看來是指理論性的方面（包含學習自然科學等內容）。“仁而學，學而仁”是指理論與實踐兩方面有機地統一起來。

[21] 其：在這裏帶有大概、大抵的意思；爲：認爲。

亦云汰矣^[22]。

【語譯】 能夠達到“仁”與“元”而又臻於“無”的境界之學說有三種：即佛教、孔教與耶穌教。佛教能統攝孔教與耶穌教，孔教與耶穌教所要達到的“仁”之目的是一致的，但它們所用來達到“仁”的途徑與方式卻不相同。能夠協調融會孔教與耶穌教思想的是墨學。周秦間的治學者必稱孔、墨，(可見，)孔與墨的確是“仁”這一個體系中的學說。只因墨學崇尚節儉、反對享樂，似乎沒有達到孔子所描述的大同世界的境地。但是，墨學已經標榜了兼愛的旨趣，那麼，它在那一方面的缺失也足以與此相抵銷了。大抵主張兼愛則視人我如一(人我平等無別)，(墨子的)初衷也並非如世人的專門崇尚節儉、反對享樂那樣以使人受苦。所以，墨學的崇尚節儉與反對享樂，本身就足以與它兼愛的思想相抵銷，這就如同天元代數裏的正負數相抵銷，(二者相抵銷)並無絲毫缺少。墨家有兩派：一派是任俠的(即付諸行動的一派)，它就是我所說的“仁”的這個範疇，在漢代時有黨錮事件、在宋代時有永嘉一派，他們略得了墨學精神中實踐的這一方面；另一派是窮究事物原理的一派，在秦代有《呂覽》之著，在漢代有《淮南鴻烈》之纂，他們各自認識了墨學思想中的一個部分。(倘使)“仁”且兼有“學”，“學”且兼有“仁”，今天的學人大抵不會認為(我這學說)十分高遠吧！(若)融攝墨學的兩派，並將它們比合於孔教和耶穌教，再向深遠之處探索佛法，也可以算是一門大學問了。

[淺析]譚嗣同認為能夠達到“仁”的境界的只有佛、孔、耶三教，他以佛統孔、耶。他認為孔與耶所要達到的“仁”基本上相同，但它們所用來達到“仁”的途徑與方式畢竟不同，由是而引出了能融會孔、耶二家的墨學。周秦間的孔、墨二家均屬顯學，而非墨者抓住墨子的尚儉與非樂不放，而譚嗣同認為墨子的兼愛思想足以與它的這一缺失相抵銷。墨學有兩派，一是摩頂放踵以利天下的墨家行一派，另一派是窮究物理、融攝百家的墨家學派。譚嗣同主張兼

[22] 汰：陸德明《檀弓釋文》曰：“汰本作大”(見《經籍纂詁》卷六十八)。今按：譚嗣同即墨家兩派思想之長，“以近合孔、耶，遠探佛法”，自然可算是一門大學問，《仁學》本身也是批判數千年的封建禮教專制制度的宣言書。

擅二家之長，即文中所謂的“仁而學，學而仁”，於是二派的偏頗自可相抵銷，而一種高遠的學說主張便可成立。事實上，譚嗣同主張相容墨家二派之長，再之以與孔耶比合，最後遠探佛法之蹟，以成其獨特的哲學體系。

值得注意的是嗣同的主張“仁”與“學”相容，理論與行動一致，這是譚嗣同思想中最為可貴之處，也是《仁學》的精義所在。在“仁”的方面，譚嗣同身體力行，這從他的“好任俠”、興新學、倡維新，乃至以身殉難等事蹟足可見出。烈士在臨難前慷慨說道：“各國變法無不從流血而成，今中國未聞因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之，請從嗣同始！”此等語決非等閒可以說出，若無摩頂放踵以利天下的精神，是斷乎不會如此說、如此行的。再讀他的《仁學》二卷，不但雜取了本土文化的儒、釋、墨三家之長，而且對於西方的耶穌教與西方的自然與人文學科均能兼取，誠為近代之《呂覽》與《淮南鴻烈》。但譚嗣同的《仁學》在學術價值與思想價值上似乎又在《呂覽》與《淮南》之上，那就是因為譚嗣同的《仁學》不但熔鑒天下的羣教與羣學於一體，從而達到通天下一切學問的境地；而且又將摩頂放踵以利天下的思想貫注其中，使其學說不但有博通天下羣學的學術水平，而且還具有舍己以利天下的崇高思想境界。

若從譚嗣同一生的思想行狀來看，他是行與學統一的，即《自敘》中所說的“仁而學”；若從《仁學》著作的內涵來看，譚嗣同是學與行統一的，即《自敘》中所說的“學而仁”。若烈士無普利天下的大行，他是斷乎不敢去做捨身以利天下的大事的；若烈士無博通天下羣教與羣學的智慧以支配他的行動，他是斷乎不會如此臨難不避、從容就義的。若不識得此《敘》中的“仁而學”，我們研究譚嗣同將會缺陷一半；若不識得此《敘》中的“學而仁”，我們所讀的《仁學》也只有半部。治學者當知此六字實在是全《敘》與全書中的最吃緊之處，切不可輕淡視之。

吾自少及壯，徧遭網倫之厄^[23]，涵泳^[24]其苦，殆非生人所能任

[23] 網倫：三綱五倫(常)。三綱：指君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱；五

序 錄

受。瀕死累矣，而卒不死^[25]，由是益^[26]輕其生命，以爲塊然軀壳^[27]，除利人以外，復何足惜。深念高望，私懷墨子摩頂放踵^[28]之志矣。二三豪俊^[29]，亦時切亡教之憂^[30]，吾則竊不謂然。何者？教無可亡也。教而^[31]亡，必其教之本不足存，亡亦何恨^[32]！教之至者，極其量^[33]不過亡其名耳，其實固莫能亡矣。名非聖人之所爭，聖人亦名也，聖人之名若姓皆名也，即吾之言仁言學皆名也。名則無與於^[34]

倫(常)：指仁、義、禮、智、信。綱倫指封建統治者所規定的倫理道德標準，也是封建禮教的羅網所在，作者在這裏既有對封建家庭禮教的批判，更有對封建社會束縛人們的禮教的批判。在作者十二歲時，其仲姊、母親與伯兄因染白喉相繼故世，因而他在《湘痕詞序》中說：“少更多難，五日三喪。”在母親去世之後，而後譚嗣同備受父妾的虐待，這便是他所遭逢的“綱倫之厄”。

[24] 涵泳：沉浸其中，細心體會。

[25] 殆：大概；生人：活著的人；任受：承受。光緒六年(1876年)，北京大疫流行，譚嗣同的生母及仲姊與伯兄皆遭疫而死，嗣同亦染疾，短死三日方甦，以故又名“復生”。二十五歲那年，譚嗣同與仲兄在漢口渡江，遇上大風浪，幾乎翻船，這些便是他的“而卒不死”。

[26] 益：更加。

[27] 塊：泥土；塊然軀殼即這如同泥土一般的肉體。一說爲孤獨狀。

[28] 摩頂放踵：《孟子·盡心上》曰：“墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。”摩頂放踵意謂磨顙頭頂，下至腳跟，即不辭勞苦之義。

[29] 二三豪俊：查譚訓聰《譚嗣同年譜》，其《仁學》作於光緒二十二年(1896年)，是年，譚嗣同在北京結識了吳嘉瑞等佛教學者，同時謁帝師翁通蘇，結識吳鐵樵、梁啟超，他讚美康有爲之學。後來，譚嗣同在南京金陵刻經處楊文會門下研究佛學，偕黃穎初至南京，爲之協助《仁學》之鈔校工作。譚嗣同在這裏的所指，殆即以上人士，或亦有其他夙昔之交遊。

[30] 教：指孔教。康有爲、梁啟超等人在戊戌變法前擔心耶穌教在中國廣爲流傳，從而會使孔教滅亡，故提出了“保教”的口號。但當時的進步人士均不贊成保教，嚴復的《有如是三保》與梁啟超的《保教非所以尊孔論》，便是反對保教的作品。

[31] 而：假若。

[32] 恨：遺憾。

[33] 極其量：充其量。

[34] 與：參與。

存亡：呼馬，馬應之可也；呼牛，牛應之可也；道在屎溺^[35]，佛法是乾屎橛^[36]，無不可也。何者？皆名也，其實固莫能亡矣。惟有其實而不克^[37]其實，使人反瞽^[38]於名實之爲苦。

【語譯】我從少年到成年，飽嘗了家庭與國運（由封建名教所造成的）的苦厄，細心體會其中的痛苦，大抵不是一般活著的人所能承受得起的。（我人生中）接近於死亡的情形已經有多次了，而我終究沒有死去，從此（使我）更加看輕自己的生命了，（我）認爲這如同泥土一般的軀殼，除了利人之外，又有什麼值得可惜的！我深懷高遠的期望，內心十分仰慕墨子那種摩頂放踵的情操。數位志趣相同的英才，相聚時常常對孔教的將亡懷有迫切的憂患感，我私下裏卻認爲並不如此。其原因如何呢？孔教是不會滅亡的。孔教若是滅亡了，一定是這個“教”本來就不值得存在，（那麼）滅亡了又有什麼值得遺憾的呢？教中的契於至道者，充其量不過是滅亡其名而已，它的實際內涵本來就不可能滅亡。名並不是聖人所爭奪的東西，“聖人”二字本身也只是一種名稱，聖人的名與姓都不過是名稱而已，這就如同我們論“仁”論“學”，都只是名稱一樣。名號是不參與存亡的：叫馬，就以馬的名號答應行了；呼牛，就以牛的名號答應行了。道即使在屎尿中也存在，佛法（甚至還）可以稱爲“乾屎橛”，（叫什麼名號）都無所不可。爲什麼呢？都不過是名稱罷了，

[35] 呼馬呼牛：《莊子·天道》載：“昔者子呼我牛也而謂之牛；呼我馬也而謂之馬。苟有其實，人與之名而弗受，再受其殃。”道在屎溺：見《莊子·知北遊》，莊子謂道是無所不在的：道在螻蟻、在瓦礫、在屎溺……意謂道是一個牢籠宇宙萬有的永恆存在之本體。後來，佛教禪宗亦援引此說，趙州從諗的“我是一條驢”的公案即是其例。

[36] 乾屎橛：便後淨肛門的竹片或木片。“乾屎橛”的公案語本是出自德山宣鑒語，後來便成爲了禪宗中的一個話頭。《古尊宿語錄》載學人問臨濟義玄曰：“如何是無位真人？”義玄道：“無位真人是什麼乾屎橛。”又《五燈會元》卷十五載有僧問雲門文偃“如何是佛”，文偃道：“乾屎橛。”此後“乾屎橛”便成了禪門中著名的話頭，禪師們舉這個話頭，旨在破斥學人的人我、法我二執，截斷學人的言語心行，使之頓悟。譚嗣同在這裏援引“乾屎橛”，旨在說明道是無所不在的，他是對禪門公案的靈活運用。

[37] 克：能夠。既：盡。案：中華書局本《仁學》作“既”，別本作“傳”，今按：作“傳”於義要通順得多。

[38] 瞽：音冒（mào），本指眼目昏花，這裏指心緒混亂。

其內在的實質本來就不會滅亡。(可悲的是)但有其實質卻不能盡其實質之責，反使人迷惑於名與實之間而受苦。

【析義】此段文字敘述了一位身逢季世的志士之不幸遭際，而其中猶可貴者，乃在於作者並沒有溺於個人的不幸而心志不振，相反，他推己及人，輕視個人生死而心懷天下。這就是烈士精神的可貴之處，也是《仁學》思想的閃光點。繼而，譚嗣同就孔教之將會滅亡展開了討論，提出了至教但可亡其名而不可能亡其實的確論，使人從名實的昏瞶中覺醒，從而使人認識到至教的本體是無所不在、永不滅亡的這一哲理。事實上，《仁學》一書中所蘊含的某些至理，本身也是一種超乎時空、周遍法界的永恆存在。

以吾之遭，置之娑婆世界^[39]中，猶海之一涓滴^[40]耳，其苦何可勝道！竊揣歷劫^[41]之下，度盡諸苦厄，或更語以今日此土之愚、之弱、之貧、之一切苦，將笑爲誑語而不復信。則何可不千一述之，爲流涕哀號，強聒不舍^[42]，以速^[43]其衝決網羅，留作券劑^[44]耶！網羅重重，與虛空^[45]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，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，

[39] 娑婆世界：即娑婆世界。娑婆：梵語 saha 之音譯，又譯爲沙訶、娑婆訶樓陀、索訶，爲“勤忍”之義。佛經中言娑婆世界，指我們這個須忍諸苦的世界，與佛國的極樂世界形成了鮮明的對比。

[40] 涓滴：小水滴，這裏指細小的事物。

[41] 揣：揣度。歷劫：劫爲梵語“劫波（Kalpa）”的音譯之略，意爲分別時節，又譯爲大時。《釋迦世譜》云：“劫波，此土譯之名長時也。”劫有二種：一名器世間，就世界成壞而立之數量，如成劫、壞劫、增劫、減劫等。二名歲數劫，算晝夜日月之數量者。譚嗣同在這裏的“歷劫”指的是一個器世間的成住壞空之週期，其時間十分曠久。

[42] 千一：猶千分之一。強聒：極力呼籲。強聒不舍猶不管人家是否愛聽，還是硬講給人家聽。“舍”通捨。

[43] 速：招致。

[44] 券劑：皆契券之類，發展到後世則成了合同。古者契券，彼此各執一半，以爲憑信者。劑也屬於券一個類型的憑信物，只是契券之大者曰質，小者曰劑而已。

[45] 虛空：即《仁學》第一篇所說的“虛空界”，虛空界即空界，爲六界之一，指無邊之虛空。

次衝決倫常之網羅，次衝決天^[46]之網羅，次衝決全球羣教之網羅，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，道通爲一^[47]。凡誦吾書者，皆可於斯二語領之矣。

【語譯】拿我個人的遭遇，放到娑婆世界中，就如同大海中的一滴水小水珠，那娑婆世界裏的苦哪里可以說盡呢？我私下裏揣度一個劫波之內，（所要）度盡的無數苦厄，（倘若）有人再來說這塊土地上的愚昧、怯懦、貧窮以及一切苦，（與前者相比）將會被人認爲是假話而被人所譏笑並不再相信了。那麼，我爲什麼不從千分之一的比例來說它，而要替它流淚哀號，爲它極力呼籲個不停呢？（這是）用以招致人們來衝決網羅，以之當作實現這一目的的質押品哩。網羅重重，與虛空界一樣沒有邊際。（我們）首先應當衝決功名利祿這重網羅，接著衝決俗學諸如考證、詞章這重網羅，接著衝決全球一切科學的網羅，接著衝決君主這一重網羅，接著衝決封建倫常制度這重網羅，接著衝決天界這重網羅，接著衝決全球一切宗教的網羅，最終將要衝決佛法的網羅。然而，真能被衝決的，也自然非網羅，果真沒有網羅，才可以說衝決。所以說衝決網羅，便是不曾衝決網羅，如此循環而無端點（即無起點與終點），“道”與“通”是一個義界。凡是讀我這部書的人，都可以從這兩句話中去領會其中的奧義。

【析義】此段文字，作者以個人的遭際之苦，與娑婆世界之苦

[46] 考據：指對古文字音韻、古代名物典章制度等作考證與訓詁的學問。詞章：指繼承唐宋八大家或漢魏六朝文選派的散文詩賦創作。羣學：指社會學等。天：天界，在佛教中指天道，在耶穌教中指天堂，在孔教中指天數。

[47] “然真能衝決網羅，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，道通爲一”一語，是套用了《金剛經》中“佛說……，即非……，是名……。”的格式。這種貌似黑格爾式的否定之否定的形式，實質上是我、法二執竟除的至境，切不可視爲普通的哲學中的否定形式。譚嗣同以“循環無端，道通爲一”（其中“道通爲一”一語出於《莊子·齊物論》）囊括了全序博奧之義，應當細心涵泳：由於究竟二法並除，無人我，無一切分別法，由是而顯現實相平等法。可見，譚嗣同所謂的“仁”與“學”，是涵蓋宇宙、周遍法界、無所不通達的哲學本體，所以無端緒可尋，因而循環無極。

來相比較，再以一個劫波長的苦厄與目前之苦相比較，三者之間不可同世而語。然而，作者卻要強調目前的苦，並爲之流涕哀號、極力呼籲，其目的是爲了號召人們起來衝決網羅。由是譚嗣同歷數了如下網羅：利祿的網羅、俗學的網羅、全球羣學的網羅、君主的網羅、倫常的網羅、天的網羅、全球羣教的網羅、佛法的網羅。作者所列舉的網羅是層遞而上的，並以佛法當作最終（最高）的網羅，如此破斥，所謂世法、佛法悉被除卻，真正達到了“離四句，絕百非”的境界。其收束語曰：“故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅，循環無端，道通爲一”，那種“華嚴”法性遍十方界、了無掛礙的境界，禪家所謂悟了同未悟的曠旨，於此數語畢見。從這一方面可以見出譚嗣同從楊文會學佛的高深造詣；另一方面，我們可以從譚嗣同衝決一切封建禮教的網羅，乃至人類積習以成的各種社會的機械心理的鴻願。嗣同視舉凡網羅並非網羅，不但契於佛家“三界唯心，萬法唯識”的至理，更可見出譚嗣同矢志改造腐朽的封建社會，乃至因此而臨難不避，色不少變的原因：他的慷慨就義，並非有絲毫的魯莽與輕率，而是出自其理性的抉擇。

所懼智悲未圓^[48]，語多有漏，每思一義，理奧例曠^[49]，空湧奔騰^[50]，際筆來會^[51]，急不暇擇，修詞易刺^[52]，止期直達所見，文詞亦自不欲求工。況少有神悟，又決非此世間之語言文字所能曲達^[53]，乃至非此世間之腦氣心思所能徑至。此古之達人，悼乎詞害意、意害志^[54]，所以寧終默爾也。莊不云乎：千世而一遇大聖人，知其解

[48] 智悲未圓：佛門中的行持講究自利利他，因而必須悲智圓具，這是菩提所應當具備的兩種品質。“智”謂上求菩提，以達自利；“悲”謂下化眾生，屬於利他。

[49] 理奧例曠：謂推究“仁”之奧義，舉例以明其曠旨。

[50] 空音笨（b è），並列之意。

[51] 際筆來會：謂興會際筆而來。

[52] 易刺：簡易，乖戾。

[53] 曲達：謂表達詳盡，亦即全部表達出來。

[54] 悼：感歎。詞害意，意害志：《孟子·萬章上》曰：“故說詩者不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是爲得之。”譚嗣同在這裏師法《孟子》語之

序 錄

者猶旦暮也^[55]。夫既已著爲篇章，卽墮粗跡^[56]，而知解不易，猶至於此。何哉？良以一切格致新理悉未萌芽，益復無由悟入，是以若彼其難焉。今則新學競興，民智漸闢，吾知地球之運，自苦向甘。吾慚吾書未暨觀聽^[57]，則將來之知解爲誰、或有無洞挾幽隱之人，非所敢患矣^[58]。

成書凡五十篇，分爲二卷，首“界說”二十七條。

華相眾生自敘於蟲蟲蟲天之微大弘孤（一本作“孤”）精舍

[59]

意，意謂語言對於表意具有很大的局限性，而語義又對於表達人生志趣具有很大的局限性。

[55] 見《莊子·齊物論》，原文爲“萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。”王先謙注曰：“解人難得，萬世一遇，猶旦暮然。”

[56] 粗跡：指文字這一語言載體。意謂文字未能盡傳心意，故只能屬於粗淺的形跡之範疇。

[57] 暨：滿足。

[58] 此處各本作“吾慚吾書未暨觀聽則有之，若夫知解爲誰某爲幾何，非所敢患矣”，今據中華書局蔡尚思本。洞挾幽隱：謂深入發掘其奧義。

[59] 華相眾生：“眾生”在佛教中謂佛界以外的天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地域等六凡界的有情。“華相”殆“華嚴”與“法相（唯識學）”之縮稱，譚嗣同在《界說》第二十七條中說：“凡爲《仁學》者，於佛書當通《華嚴》及心宗（禪宗）、相宗（唯識宗）之書”，此處以“華相”合稱，蓋即指此二宗。而周振甫先生認爲是觀阿彌陀佛的華座之相的人，蓋另是一家之言。又及，華相在佛典中具有空華之相（虛幻的影像）之意。《大乘起信論疏記會本》卷二：“唯依眼病而有華相，若離眼病，即無華相。”又如《宗鏡錄》卷第二十六：“一切世間，山河大地，生死涅槃，皆即狂勞，顛倒華相。”，又《景德傳燈錄》卷第十八：“如今現前見有山河大地，色空明暗，種種諸物，皆是狂勞華相，喚作顛倒知見。”殆云華相衆生者，暫時幻現之有情而已。蟲蟲蟲天：《莊子·庚桑楚》曰：“夫工乎天而倥乎人者，唯全人能之，唯蟲能蟲，唯蟲能天。”注曰：“鳥飛獸走，能蟲也；蛛網蜣丸，能天也。”意謂蟲能具有蟲的長處，如鳥的善飛，獸的善跑；而蟲往往又具有天生的本領（無需後天的學習），如蜘蛛的結網，蜣的推丸一樣。這二者都是人所不及的，如果將這二者合起來，就會達到“工乎天而倥乎人”的境界。微大弘孤（各本作“孤”）：既微小而又廣大，既弘大而又孤微，這大概是取諸華嚴宗“一多相容”的思想。精舍：此名自祇園精舍而來，後來作爲寺院的別稱，意爲精進者所居，此

序 錄

【語譯】我擔心自己的悲智二德並未圓具，（書中）語義多有缺漏。我每思考一層意思，總得理清其幽奧，舉例說明其深意。（時時）思緒並列湧現，興會際筆而來，（在激情與靈感噴發時）便急忙寫作而無暇選擇詞語，在修辭上也很平易，甚至有乖戾之處，我只期望能直接表達自己的意思，在語言上也不追求工練。何況少有神悟之意，又決非這個器世間的語言文字所能表達得了的，乃至需要非此器世間的腦力與心思才能直接表達。這就是那些古代的通達大智慧的人感歎語言有礙於表意，意有礙於志趣的表達，因而寧肯始終保持沈默的原因了。《莊子》不是說過麼，千代之久才遇見一次大聖人，（足見）知其義解者就如同旦暮一遇。已經寫成了文章，就墮入了有形的粗淺的字跡之中了，然而知其義解的不容易又到了如此的地步。爲什麼呢？的確因爲一切科學尚未萌芽，更加無從悟入（至道），因此才那樣地感到爲難。今天，各種新興學科競相興起，民眾的智慧也逐漸地開發了，我們已經知道地球運轉的學說了，人類社會的生活水準也由原始的艱苦條件轉向了較好的水準，（因而）我自慚此書不能滿足讀者的要求，至於將來知解此書的人是誰、或者有無能夠徹底發掘此書奧義的人，（那）並不是我所擔心的。

寫成的書共有五十篇，分爲上下二卷，卷首列出“界說”二十七條。

華相眾生自敍於蟲蟲蟲天之微大弘孤精舍

【析義】此段文字說明了兩個問題：一是《仁學》乃際筆來會之作，它只求達意而不求文辭之工，況且文字的表意功能也是十分有限的。因而後人讀《仁學》既要從字句上識得其義解，又必須跳過文字去悟到蘊含在字裏行間的博大奧義。倘若泥於文字上強生義解，則將錯會嗣同此書的妙旨，因而作者當時就估計到了對於此書知解者與“洞挾幽隱”之人不多。第二，作者自慚此書未能滿足讀者的要求，因譚嗣同所處的那個年代非同莊子的春秋時期，各種新

處指清淨的修行處所。對於譚嗣同的精舍名，昌發所撰寫的《譚嗣同著作概述》

（載長沙市政協編寫的《譚嗣同研究資料彙編》）中作“蟲蟲蟲天之微大弘孤”。中華書局1978年所刊之《譚嗣同全集》中《仁學自敍》“孤”作“孤”，而在1957年的刊本中又作“孤”，此外的各本均作“孤”，可見蔡尚思逝世後，方行才疏學淺，校刊之誤也。

序 錄

興的自然科學競相興起，作者試圖將宗教的、哲學的、自然科學的、人體學科的等舉凡人類的羣教羣學融會於一體，從而達到通天地之賾的境界。如許駁雜的學術要納於“仁”（通）這樣一個哲學體系之中，自然難免有些閉格不通之處，但我們絕不能有一眚掩大德而輕視這一部精深博大的哲學著作。且烈士作此書時，年值而立，若他能遲十餘年犧牲，則其《仁學》將會更加精謹而無懈可擊。無奈“彼蒼者天，殲我良人”，且孔子年至五十時尚有“加我數年”之歎，我們又焉能苛求於年輕的譚嗣同烈士呢！

仁學界說^[1] 二十七界說

一、“仁”以“通”爲第一義^[2]，以太^[3]也、電也、心力也，皆指出所以通之具^[4]。

二、以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質^[5]心力。

三、通之義，以“道通爲一”最爲渾括^[6]。

四、通有四義：中外通，多取其義於《春秋》，以太平世遠近大小若一故也^[7]；上下通，男女內外通，多取其義於《易》^[8]，以陽

[1] 界說：義界之說也。

[2] 第一義：佛教用語，又稱了義、最了義、第一義諦等，梵語作 paramartha-satya，指佛法無上甚深的妙理（即佛理的本體）。在譚嗣同這裏是指“通”，爲“仁”的本體義。

[3] 乙太：Ether 又譯爲以脫，是十七世紀所創立的電磁理論。科學家假設它是虛無微妙的一種物質，其彈性特別大，一部分微有振動就產生橫波，迅速傳達至上下四方，光、熱、電均由此而傳遞。到了二十世紀，創立了相對論，則取消了對乙太的假設學說。又，譯作乙太時，往往指哲學家心理上的一種不可思議的感動力。從“界說一”的文意來看，似乎是指能迅速傳遞電磁波的載體這一物質。

[4] 具：器具，從哲理上講，屬於“器”的範疇。

[5] 質：本義爲質押，引申爲“正”，這裏具有替代之義。

[6] “道通爲一”：見《仁學自敘》注^[47]。渾括：囊括，概括。

[7] 《春秋》：相傳爲孔子據魯國史料修訂而成的編年體史書，全書所載始於魯隱西元年，終於魯哀公西狩獲麟，凡十二公，二百四十二年。該書以魯國紀元爲綱，而於每年內依時記載天子、諸侯各國侵伐、朝聘、祭祀等事。太平世：《公羊隱元年傳》曰：“所見異辭”，何休《解詁》云：“至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一，用心尤深而詳。”謂夷狄進化了，與中國一樣，故曰“中外通”。又，何休在《解詁》中提出了“太平世”、“升平世”、“衰亂世”之說。

[8] 《易》：亦名《周易》、《易經》，據司馬遷《太史公自序》，有“文王拘而演《周易》”之句，今人或認爲《易經》非文王所作。《周易》是一部反映了中國古代哲學思想的卜筮之書，全書經文共分六十四卦，三百八十四爻；《易傳》部分有《彖》、《象》、《繫辭》（以上各分上下篇）、《文言》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》，共十篇，故又名《十翼》，相傳爲孔子所作。

下陰吉、陰下陽吝：泰否^[9]之類故也；人我通，多取其義於佛經，以“無人相，無我相”^[10]故也。

【語譯】 一、“仁”以“通”作為最契於本體的義趣。以太、電、心力（思維），都是用來說明如何“通”的權宜語彙（它們屬於形而下的範疇）。

二、以太、電，是屬於粗淺的“器具”的範疇，（僅僅只是）借它們的名號來替代心力而已。

三、“通”的內蘊，是以“道”與“通”契合而為一個義蘊最具概括性。

四、“通”具有四重意義：中外通，多從《春秋》一書中取其義，因為太平社會時地域的遠近與國土的大小都一如平等這個緣故；上下通，男女、內外通，多從《易經》中取其義，因為陽爻下於陰爻則吉，陰爻下於陽爻則吝，以泰、否二卦就是屬於這一類現象的緣故；人我通，多從佛經中取其義，因為經文中主張“無人相，無人相”的緣故。

【析義】“界說一”首標“仁”的本體義界為“通”，“通”不但是貫穿於二十七條義界中的一根主線，而且也是《仁學》全書的主旨所在。至於以太、電、心力等語彙，都只是借用來說明“通”的形而下的器用的範疇。這就明示了讀者：《仁學》一書，除了“通”為“仁”的道之本體以外，其餘都屬於形而下的範疇，體用二者爽然明矣。“界說二”緊承上條，再析以太、電、心力三者的關係。其中，以太與電同心力相比，又屬於粗淺的器用範疇，而心力才是近乎“體”的器用。“界說三”緊扣“界說一”，重申了“道通為一”的主旨，進一步明確了只有“通”才契於“仁”的道本體。“界說四”從四個方面對“通”作了闡述：曰中外通、上下通、男

[9] 坤上乾下（即？上？下）為泰卦，泰之義為通（亨）、為吉；乾上坤下（即？上？下）為否卦，否之義為塞、“不利君子貞”，故吝。案：坤為陰、為卑、為女、為柔，是一切陰柔類事物的代表；乾為陽、為尊、為男、為剛，是一切陽剛類事物的代表。

[10] “無人相，無我相”：語出《金剛經》，經中反復破斥學人的我執、人執、眾生執、壽者執，從而使之悟入平等一如之法。這平等一如之法即如經中所說的“無我相、無人相，無眾生相，無壽者相”。

女內外通、人我通。作者又取《春秋》、《易》、佛經來說明“通”的涵義，使“通”這個道之本體不但能窮盡其無限的外延，而且又能通羣學於一體，還具有很強的思辯性。

五、“仁”亦名也，然不可以名名也^[11]。惡^[12]名名者，故惡名；知惡名，幾無《仁學》^[13]。

六、不識仁，故爲心亂^[14]；亂於名，故不通。

【語譯】 五、“仁”本身也只是一個名稱或符號，但又不能用一個確切的詞語來給它命名。沒有任何名號適合給它命名，所以（它）沒有確切的名號；（我們）知道（它）沒有確切的名號，（這也）近乎沒有（一個可以表述）《仁學》（的語彙）。

六、不認識“仁”（的本體義），所以被“仁”的名相所惑亂；被“仁”的名相所惑亂，所以不通（即不明“仁”的實際內涵）。

【析義】這兩條界說主要在於廓清“仁”的名與實的界線。“界說五”旨在說明“仁”是沒有任何名稱可以適合於它的，亦即沒有任何語言文字可以將其實際涵義表述。實際上，作者的命名爲“仁”、爲“仁學”，都只是一種權宜的手段。“界說六”進一步說明了人們不認識“仁”的本體義，乃至被“仁”的名相所惑亂，因而不能“通”（“通”即“仁”的契合本體的義蘊）。

七、“通”之象^[15]爲平等。

八、通則必尊靈魂；平等則體魄可爲靈魂^[16]。

[11] 名名：前一個“名”爲確切的名稱之義，後一個“名”爲命名之義。“不可以名名”：即不可以用一個確切的名稱來稱呼它。

[12] 惡：何也，什麼。今按：譚嗣同在“界說”中的“惡”字均有“什麼”、“無”之義，然遍檢字典辭書，卻無作此訓者，蓋取“烏”之音近也。讀譚嗣同《仁學》一書，我們應當不以“詞害志”，應當以意逆志，故依其文意作此義訓。

[13] 幾：近乎。

[14] 亂：惑亂。

[15] 象：外在表現。

[16] 靈魂：指寓於人體之中並主宰人的一種非物質的屬性（或曰一種非物質性的存在）。體魄：指身體。《禮記·禮運》曰：“體魄則降，知氣在上”，又《祭義》曰：“魄也者，鬼之盛也。”《疏》曰：“魄，體也。”

序 錄

九、靈魂，智慧之屬也；體魄，業識^[17]之屬也。

十、智慧生於“仁”。

十一、“仁”爲天地萬物之源，故唯心，故唯識^[18]。

十二、仁者寂然不動，感而遂通天下之故^[19]。

【語譯】 七、“通”的外在表現爲平等。

八、（要）“通”就必須尊尚靈魂；若以平等心視之，則身體也可以視爲靈魂。

九、靈魂是屬於智慧的範疇；身體是屬於業識的範疇。

十、智慧產生於“仁”（這個本體）。

十一、“仁”是天地萬物的起源，所以完全在於一心之內。

十二、“仁”只有在心慮凝寂的境界中，（才能）對天下產生感應，（從而）通達（明瞭）天地的本原。

【析義】“界說七”進一步指出了“通”的外在表現爲平等，從而爲第八、第十四、第十五、第十九至第二十四等條“界說”揭開了序幕。“界說八”從耶穌教的角度立說，靈魂與體魄在耶穌教中是對待之詞，然而，以平等觀視之，二者究竟無差別，亦可見出耶穌教與佛教之教義相比，它畢竟非了義，亦非“仁”之了義。“界說九”與十分別論述了靈魂與體魄的屬性，從而明確了“仁”是統攝於精神與物質界的一個本體。“界說十一”說明了“仁”是天地萬物之源，亦即哲學的本體，它並且是屬於“心內”的範疇。“界說十二”說明了認識“仁”的方法，它必須以“寂然不動”的理性思辯的方式才可以獲得，而並非是通過邏輯推理等方式可以獲得的。

[17] 屬：範疇。 業識：佛教用語，它是有情流轉於六道的根本識。《大乘起信論》曰：“一者名爲業識，謂無明力不覺心故。”有情緣無明而產生的心念（動機）謂之業識，若斷無明，則可轉染爲淨，轉識成智。

[18] 唯心：佛教用語，謂一切法唯在內心，心外無法，是謂唯心，亦曰唯識。心者集起之義，集起諸法故曰心；識者了別之義，了別諸法故曰識。《華嚴經·十地品》云：“三界所有，唯是一心”，即是其義。

[19] “寂然不動，感而遂通天下之故”：語出《周易·繫辭上》，韓康伯《注》曰：“至神者寂然而無不應。”《孔疏》曰：“既無思無爲，故寂然不動，有感必應，萬事皆通。”朱熹謂“寂然者，感之體；感通者，寂之用。”

序 錄

十三、不生不滅，仁之體^[20]。

十四、不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等。

十五、生近於新，滅近於逝；新與逝平等，故過去與未來平等。

十六、有過去，有未來，無現在；過去、未來皆現在^[21]。

十七、“仁”一而已；凡對待之詞^[22]，皆當破之。

十八、破對待，當參伍錯綜其對待^[23]。

十九、參伍錯綜其對待，故迷而不知平等。

二十、參伍錯綜其對待，然後平等。

二一、無對待，然後平等。

二二、無無^[24]，然後平等。

【語譯】 十三、不生不滅是“仁”的本體。

十四、不生與不滅是平等一如的；那麼，生與滅就平等一如了，生滅與不生不滅也就平等一如了。

十五、生近於新興，滅近於消逝；新興與消逝平等，所以過去

[20] 不生不滅：見般若類經典，《般若波羅蜜多心經》曰：“舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減……”生與滅是對待之詞，佛教認為萬法皆是因緣和合而生，所以不能將色法執為恒常的實有。以故龍樹菩薩在《中論》中說：“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。”

[21] 過去、未來、現在是佛教中權宜而設立的三個時間詞語，它們皆是相對而言。實際上，時間是屬於一種永恆運動的範疇，後一時間相對前一時間為未來；而待再後一個時間的到來便是過去，有如起伏不斷的波浪。只要在前一個一時間消逝之際，則原先被認為是未來的時間此時已經成了過去。時間便這樣波波相續不斷（亦即時間流逝不止），則無確定與恒常的前後可分。所以，《金剛經》中說：“過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。”

[22] 一：平等一如之義，也就是作者所說的“通”。對待：指相對而建立的差別概念，諸如前面的生與滅、過去與未來等即是。

[23] 參伍錯綜：《周易·繫辭上》曰：“參伍以變，錯綜其數。”《孔疏》曰：“或三或五以相參合、以相改變，交錯總聚其陰陽之數。”此處謂交錯相參，然後綜合歸納於一體。

[24] 無無：相似於佛教般若學中所說的“空空”，意謂連“無”的概念也要破斥乾淨，從而達到畢竟空的境界。

與未來也平等。

十六、有過去，有未來，卻沒有現在；過去、未來都可以視為現在（即視為平等一如而無差別）。

十七、“仁”（的內蘊）是平等一如而已，凡是對待差別的詞語（概念），都應當全部破斥乾淨。

十八、破斥對待差別（的觀念），就必須交錯相參其對待，然後再將其歸納綜合起來。

十九、交錯相參並綜合其對待，所以迷於（前者）而不知道平等（就在其中）。

二十、交錯相參並綜合其對待，然後才有平等一如（的境界）。

二一、沒有對待差別，然後才能出現平等一如。

二二、連“無”的概念也要破斥乾淨，然後才能見出平等一如。

【析義】以上十條“界說”均是就破斥對待而立平等之說，其實，第二二、二四也是屬於這一範疇之內的，因牽涉到代數演算式，恐其文字繁重，故節為下一部分。“界說”第十三立“仁”之本體為“不生不滅”，從而引出“仁”的究竟義為“平等”，平等則“通”，這一立論取諸佛教的般若學與三論學。第十四條承上而推演出生滅、不生不滅等法究竟平等，由是而推演出第十五、十六條的過去、現在、未來究竟平等。第十七條至二二條旨在說明實現平等一如的方式與方法：即如何徹底破斥對待。第十七條總說破斥對待；第十八至二十條指出了破斥對待的方法：即參伍錯綜其對待；第二一條總結了以上三條；第二二條是徹底破斥乾淨對待以後的境界：即連“無對待”的“無”字也得徹底破斥乾淨。佛法中畢竟空的境界，在譚嗣同這裏得到了淋漓盡致的發揮與運用。

二三、平等生萬化，代數之方程式^[25]是也。其為物不貳^[26]，故生物不測^[27]；不貳則無對待，不測則參伍錯綜其對待。代數如權衡^[28]然，參伍錯綜之不已，必平等，則無無。

[25] 代數方程式即《仁學自敘》中的“天元代數”，詳上文注釋。

[26] 《禮記·中庸》載：“天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。”此處的不貳偏重其絕待性，即只有一個道。

[27] 生物不測：即所產生的事物不可測度。

[28] 權衡：衡器。權即秤錘，衡即秤桿。

序 錄

試依第十四條“不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等”之理，用代數演之。命生爲甲，命滅爲乙，不字爲乘

$$\begin{array}{ll}
 \text{甲} = \text{生} & \text{甲} = \text{乙} \\
 \text{乙} = \text{滅} & \text{不} \times \text{甲} | \text{不} \times \text{乙} = \text{不} \times \text{乙} | \text{不} \times \text{甲} \\
 \text{乘} = \text{不} & \text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} | \text{不} \times \text{甲} \\
 \text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} & \text{不} \times \text{乙} = \text{不} \times \text{甲} | \text{不} \times \text{乙} \\
 \text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不}} & \text{不} \times \text{甲} | \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} | \text{乙} \\
 \text{甲} | \text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{乙} | \text{不} \times \text{甲}}{\text{不}} & \text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} | \text{乙} | \text{甲} \\
 \text{不} \times (\text{甲} | \text{乙}) = \text{不} \times \text{乙} | \text{不} \times \text{甲} & \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} | \text{乙} | \text{不} \times \text{甲} \\
 \text{不} \times (\text{甲} | \text{乙}) = \text{不} \times (\text{乙} | \text{甲}) & \text{乙} = \text{不} \times \text{甲} | \text{甲} | \text{不} \times \text{乙} \\
 \text{甲} | \text{乙} = \text{乙} | \text{甲} & \text{甲} | \text{乙} = \text{不} \times \text{甲} | \text{不} \times \text{乙} \\
 \text{甲} = \frac{\text{乙} | \text{甲}}{\text{不}} & \\
 \text{乙} = \frac{\text{甲} | \text{乙}}{\text{不}} & \text{[21]}
 \end{array}$$

數^[29]，列式如左：

二四、平等者，致一^[30]之謂也。一則通矣，通則仁矣。

【語譯】二三、平等則會產生無數變化，（如）代數的方程式就是其例。（平等）作爲事物則不會產生差錯，因而所產生出的事物也無法測度；不違背則沒有差別與對待，不可測度則交錯相參並綜合其對待。代數式的兩邊式子就像秤（天平）一類的衡器一樣，交錯相參而又綜合它不停，（兩邊的式子）必然會平等，那麼，連“無”的概念也將會消除。

下面試就第十四條中的“不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等”之理，用代數方程式進行演算。設“甲”爲生，設“乙”爲滅，用“不”字作係數，列出代數式在左邊。

二四、平等就是達到一如的境地之意。一如便達到了“通”的境地，通就實現了“仁”。

【析義】此二條“界說”，旨在說明平等爲“仁”這一哲學的合理內核。第二三條旨在說明如何參伍錯綜其對待，以達到平等、“無無”的境界。在此條中，譚嗣同以代數方程式的形式參伍錯綜

[29] 清代的代數尚無以英文字母代替數位之例，這裏的“甲”與“乙”，就相當於今天代數裏的“X”與“Y”。“不字作乘數”，即用“不”字作係數，式中的“不×甲”與“不×乙”，即相當於今天的“2X”“2Y”或“3X”“3Y”之類。下面將譚嗣同所列的代數式的用意分析如下，爲了使讀者能夠理解譚嗣同代數式中的意思，姑以現代方程式的形式與譚嗣同的原式兩相比照，以見其義（見插頁）。

[30] 致一：使之達到一如的境地。

演算，達到了將生與滅、生滅與不生不滅皆錯綜權衡，最終歸於平等的地步。這裏足見譚嗣同精於算學與格致，他在《上歐陽中鵠書》中提倡“興算學”，他還與唐才常一起在其故里瀏陽辦了“瀏陽算學社”。在《瀏陽興算學議》中，譚嗣同深疾時俗“溺於考據詞章而怙以虛驕”，主張“設立算學格致館，招集聰穎子弟肄業其中”。由此可見，譚嗣同不但精於算學格致，而且他還十分主張普及此學。第二四條是對以上十一條的總結。所謂“平等”，就是要達到視萬物皆一如的境界；達到了視萬物皆一如的境界則對於萬事萬物無所不通了；能“通”則真正地實現了“仁”。由“一如”到“通”，再到本體“仁”，經過以上如許多的歸納與概括（參伍錯綜），終於回歸到了“仁”的道之本體。這便將“仁”的義界作了精當的分析，同時也廓清了“仁”、“通”、“一如”三者之間的關係，且對於前面的二十三條“界說”也毋寧是一個總結性的歸納。在此，我們也得說明，不生不滅之理是一種哲學與宗教的超越，絕不是數學方程式般的實證。可見，譚嗣同在剛剛接觸到方程數學時便獵奇，不辨精粗，一概搬進其著作，實在顯得淺薄。

二五、凡爲《仁學》者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗^[31]之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學^[32]之書；於中國書當通《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》^[33]，及陶淵明^[34]、周茂叔^[35]、張橫渠^[36]、陸子靜^[37]、

[31] 華嚴：即《華嚴經》，是佛教大乘有宗的一部主要經典，主要譯本有東晉佛陀跋陀所譯的六十卷本《華嚴經》、武周時實叉難陀所譯的八十卷本《華嚴經》。隋代的杜順依此經之義而創立了“華嚴宗”。心宗：即禪宗，相傳此宗以釋迦牟尼佛在靈山法會上拈花示眾爲源起，當時會中唯有迦葉破顏微笑，釋尊便說：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶大迦葉。”（見《人天眼目》）是後此宗標榜“以心傳心”，故後世謂之心宗。相宗：即法相宗，又名唯識宗、慈恩宗。此宗以《解深密經》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》等經論作爲理論依據，以分析名相法義見長。其創始人爲玄奘，傳至其弟子窺基以後便衰亡了。

[32] 《新約》：即《新約全書》，是《聖經》中的後一部分。算學、格致：見前文注釋。社會學：研究人類社會的生活及其發展的一門學科。

[33] 《易》詳上文注釋。《春秋公羊傳》：《春秋三傳》之一，舊題爲戰國

序 錄

王陽明^[38]、王船山^[39]、黃梨洲^[40]之書。

二六、算學卽不深，而不可不習幾何學：蓋論事辦事之條段^[41]在是矣。

二七、格致卽不精，而不可不知天文、地輿、全體、心靈^[42]四學，蓋羣學羣教之門徑在是矣。

【語譯】 二五、凡是治《仁學》的人，在佛書方面應當通曉《華嚴經》以及禪宗與法相宗的著作；在西方的著作方面，應當通曉《新約》以及算學、理化等自然科學與社會學的書；在中國的著作方面，應當通曉《易經》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，以及陶淵明、周敦頤、張載、陸九淵、王守仁、王夫之、黃宗羲等人的著作。

二六、若不深明算學，便不可以不學習幾何學，大抵論事與辦

時公羊高所撰，初僅口頭流傳，漢初才成書。它是今文經學的要籍，重在闡述《春秋》的微言大義而略於史事。《論語》：是由孔子的門徒整理的一部記載孔子及其門徒言行的語錄體著作，全書共二十篇，是儒家重要的經典之一。《禮記》：即《小戴記》（因《大戴記》未收入《十三經》中），相傳爲西漢時戴聖所編纂，全書共四十九篇，是研究中國古代社會的文化與制度的儒家經典。《孟子》：爲戰國時孟軻與其弟子萬章等人編纂的一部語錄體著作。全書共七篇，書中記載了孟子及其弟子的政治活動及哲學、教育、倫理等思想。《莊子》：戰國時莊周及其後學所著，全書共三十三篇，是一部具有極高的哲學與文學價值的著作。《墨子》：是戰國時代墨翟的後學進一步發揮墨子思想的著作，全書共五十三篇，其內容涉及到了哲學、邏輯學、數學、力學、心理學及經濟學等。《史記》：西漢司馬遷所著，它是我國第一部紀傳體通史。全書分爲本紀、表、書、世家、列傳五個部分，共一百三十篇。

[34] 陶淵明：又名陶潛，東晉時著名的田園詩人。

[35] 周茂叔：北宋理學家周敦頤。

[36] 張橫渠：北宋哲學家張載。

[37] 陸子靜：南宋哲學家陸九淵。

[38] 王陽明：明代哲學家王守仁。

[39] 王船山：明末清初的著名哲學家王夫之。

[40] 黃梨洲：明清之際的著名哲學家黃宗羲。

[41] 條段：條理。

[42] 地輿：即地理學。全體：依譚嗣同在南學會的講義中的《論全體學》一文，全體學應當就是人體學。心靈：即今天的心理學。

事的條理全在其中了。

二七、若不精通理化等自然科學，便不可不懂得天文學、地理學、人體科學與心理學這四門學科，大抵掌握一切科學與一切宗教的入門途徑全在於此了。

【析義】末三條“界說”旨在說明治《仁學》的方法與途徑。第二十五條從佛學著作、西方著作與中國著作三個方面向讀者提供了治此學的參考書。第二十六、二十七條是針對算學與格致二學不甚精通者提出了補救的辦法，實質上是為對西學不甚精通者提供了一個治《仁學》的入門途徑。誠然，譚嗣同在這裏幾乎羅列天下羣書羣學，其間也未免沒有好大喜功、誇大其詞的因素。

序 錄

界說的方程式

甲 = 生

乙 = 減

乘 = 不

$$\text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙}$$

$$\text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不}}$$

$$\text{甲乙} = \frac{\text{不} \times \text{乙} | \text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \quad \text{不}}$$

$$\neg \times (\text{甲}|\text{乙}) = \neg \times \text{乙}|\neg \times \text{甲}$$

$$\text{不} \times (\text{甲}|\text{乙}) = \text{不} \times (\text{乙}|\text{甲})$$

$$\text{甲}|\text{乙} = \text{乙}|\text{甲}$$

$$\text{甲} = \overline{\text{乙甲}}$$

$$\text{乙} = \overline{\text{二甲乙}}$$

$$\text{甲} = \text{乙}$$

不 × 甲 | 不 × 乙 = 不 × 乙 | 不 × 甲

不 × 甲 = 二不 × 乙 | 不 × 甲

$$\text{不} \times \text{乙} = \overline{\text{二不} \times \text{甲} | \text{不} \times \text{乙}}$$

$$\text{不} \times \text{甲} | \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} | \text{乙}$$

$$\text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} \mid \text{乙甲}$$

$$\text{甲} = \text{不} \times \text{乙} \mid \overline{\text{乙} \times \text{不} \times \text{甲}}$$

$$\text{乙} = \text{不} \times \text{甲} \mid \text{甲} \text{不} \times \text{乙}$$

$$甲|乙 = 不 \times 甲|不 \times 乙$$

方程式的係數消除

甲 = 生

乙=減

乘 = 不

$$\text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙}$$

$$乙 = \frac{不 \times 乙}{不}$$

$$\text{甲乙} = \frac{\cancel{\text{不}} \times \text{乙} | \cancel{\text{不}} \times \text{甲}}{\cancel{\text{不}} \quad \cancel{\text{不}}}$$

$$\cancel{不} \times (甲|乙) = \cancel{不} \times 乙 | \cancel{不} \times 甲$$

$$\cancel{不} \times (\text{甲}|\text{乙}) = \cancel{不} \times (\text{乙}|\text{甲})$$

$$\text{甲}|\text{乙} = \text{乙}|\text{甲}$$

$$\text{甲} = \overline{\text{乙甲}}$$

$$\text{乙} = \overline{\text{甲}} \mid \text{乙}$$

$$\text{甲} = \text{乙}$$

$$\cancel{不} \times \cancel{甲} | \cancel{不} \times \cancel{乙} = \cancel{不} \times \cancel{乙} | \cancel{不} \times \cancel{甲}$$

$$\cancel{不} \times 甲 = \overline{\cancel{二} \cancel{不} \times 乙 \mid \cancel{不} \times 甲}$$

$$\cancel{\text{不}} \times \text{乙} = \overline{\cancel{\text{二}} \cancel{\text{不}} \times \text{甲} \cancel{\text{不}} \times \text{乙}}$$

$$\cancel{木} \times \text{甲} | \text{甲} = \cancel{木} \times \text{乙} | \text{乙}$$

$$\cancel{\text{不}} \times \text{甲} = \cancel{\text{不}} \times \text{乙} \mid \text{乙甲}$$

$$\text{甲} = \cancel{\text{不}} \times \text{乙} \mid \text{乙} \cancel{\text{不}} \times \text{甲}$$

$$乙 = \cancel{不} \times 甲 \mid 甲 \cancel{不} \times 乙$$

$$甲|乙 = \cancel{不} \times 甲|\cancel{不} \times 乙$$

仁學界說方程式分解圖

《果說》中各式 現代方程式的比較表

甲 = 生

乙 = 減

乘 = 不

不 × 甲 = 不 × 乙 不生 = 不減 (不生不減平等)

$$\frac{\text{乙}}{\text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不}} \quad \dots \quad \frac{\text{乙}}{\text{不} \times \text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不}} \quad \frac{\text{乙}}{\text{乙}} = \frac{\text{乙}}{\text{甲}}$$

$$\frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} \quad \dots \quad \frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不}}}{\frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不}}} \quad \frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\text{乙}}{\text{甲}}$$

$$\text{不} \times (\frac{\text{甲}}{\text{乙}}) = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} \quad \dots \quad \text{不} \times (\frac{\text{甲}}{\text{乙}}) = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} = \frac{\text{乙}}{\text{甲}}$$

$$\text{不} \times (\frac{\text{甲}}{\text{乙}}) = \text{不} \times (\frac{\text{乙}}{\text{甲}}) \quad \dots \quad \text{不} \times (\frac{\text{甲}}{\text{乙}}) = \text{不} \times (\frac{\text{乙}}{\text{甲}})$$

(即上式提取公因式)

$$\frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\text{乙}}{\text{甲}} \quad \dots \quad \frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\text{乙}}{\text{甲}}$$

$$\text{甲} = \frac{\text{乙} \times \text{甲}}{\text{甲}} \quad \dots \quad \text{甲} = \frac{\text{乙} \times \text{乙}}{\text{甲}}$$

$$\text{乙} = \frac{\text{乙} \times \text{甲}}{\text{乙}} \quad \dots \quad \text{乙} = \frac{\text{乙} \times \text{乙}}{\text{乙}} \quad \text{乙} = \text{甲}$$

甲 = 乙 生 = 減 (生減平等)

$$\frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} \quad \dots \quad \frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}}$$

$$\text{不} \times \text{甲} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} \quad \dots \quad \text{不} \times \text{甲} = \frac{\text{乙} \times (\text{不} \times \text{乙})}{\text{不} \times \text{甲}} = \text{不} \times \text{乙}$$

$$\text{不} \times \text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}} \quad \dots \quad \text{不} \times \text{乙} = \frac{\text{乙} \times (\text{不} \times \text{甲})}{\text{不} \times \text{乙}} = \text{不} \times \text{甲}$$

$$\text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙} \quad \dots \quad \text{不} \times \text{甲} = \text{不} \times \text{乙}$$

$$\text{不} \times \text{甲} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} \quad \dots \quad \text{不} \times \text{甲} = \frac{\text{甲}}{\frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}}}$$

$$\text{甲} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}} \quad \dots \quad \text{甲} = \frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}}$$

$$\text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}} \quad \dots \quad \text{乙} = \frac{\text{不} \times \text{乙}}{\text{不} \times \text{甲}}$$

$$\frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}} \quad \dots \quad \frac{\text{甲}}{\text{乙}} = \frac{\text{不} \times \text{甲}}{\text{不} \times \text{乙}}$$

(生減 = 不生 不減)

(生減與不生不減平等)

仁學卷上

第一篇

徧法界、虛空界、眾生界^[1]，有至大、至精微，無所不膠粘、不貫洽、不筦絡^[2]、而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味^[3]，無以名之，名之曰“以太”。其顯於用也，孔謂之“仁”、謂之“元”、謂之“性”^[4]；墨謂之“兼愛”；佛謂之“性海”、謂之“慈悲”^[5]；耶謂之“靈魂”、謂之“愛人如己”、“視敵如友”^[6]；格致家謂之“愛力”、“吸力”^[7]，咸是物也。法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇^[8]，其筋肉、血脈、臟腑^[9]又若干有奇，所以成

[1] 徧：周遍。法界：梵語達磨駄都（dharma-dhatu）的意譯，意譯為法界，又曰法性、實相。法界的涵義有多種：就事而言，法者諸法也，界者分界也，諸法各有自體而分界不同，故名法界。可見，諸法之一切名可以稱為法界，總該萬有的那個本體也叫做一個法界，故華嚴宗判教立四法界之義。這裏的法界應當指總該萬有的那個法性。虛空界：注見《界說》部分。在這裏似乎指星球以外的虛空，比星球界更為廣大。眾生界：在十法界中，除了佛界以外，其餘九界（即聲聞、緣覺、菩薩、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）統稱眾生界。

[2] 貫洽：貫徹，融洽。筦絡：筦同管，管絡謂管轄、聯絡。

[3] 色：指視覺的對象物；聲：指聽覺的對象物。臭味：臭為氣味；味為味道。

[4] 仁、元：參見《自敘》部分的注解。性：人性。

[5] 性海：佛教用語，謂真如之性深廣如海，故曰性海。慈悲：佛門中將慈悲喜捨稱為四無量心，其中與樂曰慈，拔苦曰悲。

[6] 靈魂：參見《界說》部分注釋。

[7] 愛力：化學名詞，謂兩種以上的物質相遇時，互相吸引，使之變成新的物質的力量，今天稱之為化合力。吸力：即吸引力。

[8] 奇：零餘，即整數後面的零數，相當於今天所說的“有餘”。人體的骨骼由大小二百零六塊組成，故曰“二百有奇”。

[9] 筋肉：指肌肉。臟腑：指人體的內臟系統。中醫稱人體有五臟六腑，其中心、肝、脾、肺、腎為五臟，胃、膽、三焦、大腸、小腸、膀胱為六腑。

是而粘砌是使不散去者，曰惟以太。由一身而有夫婦，有父子，有兄弟，有君臣、朋友；由一身而有家、有國、有天下，而相維繫^[10]不散去者，曰惟以太。身之分爲眼耳鼻舌身，眼何以能視？耳何以能聞？鼻何以能嗅？舌何以能嘗？身何以能觸：曰惟以太。與身至相切近莫如地，地則眾質點^[11]粘砌而成。何以能粘砌？曰惟以太。剖其質點一小分，以至於無，察其爲何物所凝結，曰惟以太。至與地近，厥惟月。月與地互相吸引，不散去也。地統月，又與金、水、火、木、土、天王、海王爲八行星；又與無數小行星、無數彗星互相吸引，不散去也。金、水諸行星，又各有所統之月，互相吸引，不散去也。合八行星與所統之月與小行星與彗星，繞日而疾旋，互相吸引不散去，是爲一世界^[12]。此一世界之日，統行星與月，繞昴星而疾旋；凡得恒河沙數，成天河之星團，互相吸引不散去，是爲一大千世界^[13]。此一大千世界之昴星，繞日與行星與月，以至於天河之星團，又別有所繞而疾旋；凡得恒河沙數各星團、星林、星雲、星氣^[14]，互相吸引不散去，是爲一世界海。恒河沙數世界海爲一世

[10] 維繫：聯絡起來使之成爲一個整體。

[11] 質點：Particle，物理學名詞，即構成物質量的點，它是物質體內不能再分的部分，物體的內在運動也就是相對於質點運動而言，今天稱基本粒子。又，在譚嗣同在這裏似指已被發現的各種物質元素，唐才常有《質點配成萬物說》一文，謂“天無質無點，分質點於地球所有之六十四元素”，嗣同的質點蓋指此。

[12] 世界：源於佛教用語，“世”有遷流之義，“界”謂東西南北之界畔。在本文中指宇宙裏一個像太陽系一樣大的恒星體系。

[13] 昴音卯，二十八星宿中的西方七宿之一。恒河沙數：佛教用語，意謂如恒河中沙粒一樣多得不可計數。大千世界：佛教用語，亦稱三千大千世界。佛經中說世界有小千、中千、大千之別，合四大洲日月諸天爲一世界，一千個世界才可以稱爲一個小千世界，一千個小千世界稱之爲一個中千世界，一千個中千世界稱之爲一個大千世界。在這裏是指一個像銀河系一樣大的宇宙系。

[14] 星團：由無數恒星緊密簇聚而成的星系，用高倍天文望遠鏡可以看到，望之如一片白雲。星林：未詳。大概指比星團疏散一些的恒星群。星雲：在天文望遠鏡中看起來像雲霧一樣的星體。星氣：比星團更微眇者，用天文

界性，恒河沙數世界性爲一世界種，恒河沙數世界種爲一華藏世界^[15]，至華藏世界以上，始足爲一元^[16]。而元之數，則巧曆^[17]所不能稽，而終無有已時，而皆互相吸引不散去，曰惟以太。其間之聲、光、熱、電、風、雨、雲、露、霜、雪之所以然，曰惟以太。更小之於一葉，至於目所不能辨之一塵，其中莫不有山河動植^[18]，如吾所履之地，爲一小地球；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。學者第一當認明以太之體與用，始可與言“仁”。

【語譯】在周遍無盡的法界、虛空界、眾生界中，有一個極其大、極其精細微妙，無所不粘合、無所不貫通融洽、無所不包容聯絡、且充滿於整個宇宙中的物質存在。（這種物質是）人的視力不能見到它，人的聽力不能聽到它，人的嗅覺與味覺也不能感知到它，沒有十分切合它內涵的名詞給它命名，權且稱它作“以太”。

望遠鏡也無法見出其顆粒，望之如氣，故曰星氣。

【15】世界海、世界性、世界種、華藏世界：均見於《大智度論》、《華嚴經》等大乘經典之中。在《華嚴經·華藏世界品》中，所描繪的華藏世界最下部分爲風輪，風輪之下有香水海，香水海中生大蓮華，這個蓮華包藏了眾多的微妙世界。唐譯八十卷本《華嚴經》卷八載普賢菩薩告諸佛弟子曰：“此不可說佛刹微塵香水海中，有不可說佛刹微塵數世界安住，一一世界種復有不可說佛刹微塵數世界。諸佛子！彼諸世界種於世界海中，各各依住，各各形狀，各各體性，各各方所，各各趣入……”又曰：“諸佛世尊！世界海莊嚴不可思議。”又“彼世界海中，有世界性，名一切佛光明願音。”至於世界種，《大智度論》卷五十曰：“如是佛世界海，數如十方恒河沙世界，是佛世界種。如是世界種，十方無量，是名一佛世界。”依經典所說，有無數的香水海在華藏世界海中，最中央的香水海叫做無邊妙華光。以出現一切菩薩形的摩尼王幢作底，內中出現大蓮花，叫做一切香摩尼王莊嚴。有世界種住其上，名叫普照十方熾然寶光明，又有無數世界在其中布列。根據經典，一個華藏世界包藏了無數功德莊嚴的世界。今按：譚嗣同在這裏只是借用佛經中的名相以充天文學名詞不夠用之缺，而不可一一依照佛經中的說法去落實。

【16】一元：未詳，蓋指一個宇宙。

【17】巧曆：又作巧曆，指精通算術的人。《莊子·齊物論》曰：“一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？”稽：計算。

【18】動植：指動物與植物。

它所表現在“用”的方面（即外在的表現），（即如同）孔教所說的“仁”、所說的“元”、所說的“性”；（又如同）墨子所謂的“兼愛”；（如同）佛家所說的“性海”、“慈悲”；（如同）耶穌教所說的“靈魂”、所說的“愛別人如同愛自己”與“將敵對人物看成朋友”；（也如同）格致家（科學家）所說的化合力與吸引力；以上（所說）都是屬於物質（以太）的範疇。法界是由它而產生的，虛空是由它而建立的，眾生界也是由於它才出現的。最切近於人的物質存在莫過於人的身體，人的身體有骨骼二百多塊，它的肌肉、血脈、臟腑又各有若干數目。能夠將以上物質組成人體並且將之粘合起來（使之成為一個整體）而不離散的主宰只有“以太”。（作為社會性的）一個人（則）有夫婦關係，有父子關係，有君臣、朋友關係；由一個人擴展到一個社會則有家庭、有國家、有天下，能維繫這種社會結構使之不離散的主宰物，（也）只有“以太”。身體的感覺器官分為眼耳鼻舌身，眼睛憑什麼能看見外界的事物？耳朵憑什麼能夠聽見聲音？鼻子憑什麼能夠聞到氣味？舌頭憑什麼能夠嘗到味道？身體（的各部位）憑什麼能有觸覺？也只因為有“以太”。與人的身體最切近的莫過於地，地是由許多種物質粘合而成的。它們通過什麼（方式）來粘合呢？只有“以太”。剖分物質元素的一個細小部分，以至達到不能再剖分的地步，再去考察它是由什麼物質凝結起來的，（也）只有“以太”。與地球相距最近的星球只有月亮，月亮與地球互相吸引，不相離散。地球統轄了月亮，又與金星、水星、火星、木星、土星、天王星、海王星組成八大行星（系統）；（其中）又有無數的小行星、無數的彗星吸引而不離散。金星、水星等眾行星，又各有所統轄的如同月亮一樣的行星，互相吸引而不離散。集合八大行星與其所統轄的（如同）月亮一樣的行星與許多小行星及彗星，（它們）繞著太陽飛速旋轉，互相吸引而不離散，這便形成了一個世界。這一個世界的太陽統轄行星與月亮，繞著昴星飛速旋轉；由無數個這樣的太陽系羣星聚合起來便形成了銀河系中的星團，（它們）互相吸引而不離散，這便構成了一個大千世界。這一個大千世界的昴星，統轄著太陽、行星與月球，以至於銀河系中的星團，又另有所繞（的恒星）而飛速旋轉；聚合無數個各種星團、星林、星雲、星氣，（它們）互相吸引而不離散，這便形成了一個世界海。再聚合無數個世界海便形成了一個世界性，再聚合無數個世界性便形成了一個

世界種，再聚合無數個世界種便形成了一個華藏世界。到了華藏世界以上，才夠稱得上一個“元”。而“元”的數目（之多），即使是精通算術的人也無法去計算它的，且（“元”以上的再聚合）也始終沒有一個止境，（而使）它們都（能夠）互相吸引而不離散的主宰物，只有“以太”。其中星球間所出現的聲、光、熱、電、風、雨、雲、露、霜、雪等自然現象之所以會那樣（合乎自然規律），也只（因為）有“以太”。（從微觀的角度看），小到一片樹葉，乃在於肉眼所不能看清楚的小塵埃，在它們之中也無不有山河與動植物存在，也就如同我們腳所踏著的地球一樣，是一個小地球（即一塵一地球，如華藏世界中一葉一如來）。小到一滴水之中，其中也無不存在著千萬個微生物；再將它們縮小以至達到“無”的境地，其中也無不有微生物浮游棲息於空氣之中，（這些現象的形成）只因爲有“以太”。學者首要的是明確地認識清楚“以太”的（形而上的）“體”與（形而下的）“用”，才可以參與“仁”的討論。

【析義】“以太”是通篇中著重討論的問題。雖然，譚嗣同在《界說》中認爲“以太”是“粗淺之具”，只是“藉以質心力”而已，但他對於這無法用言語表達的“仁”的哲學本體，也只能借“以太”來作權宜的表述了。在這篇裏，譚嗣同借“以太”來說明“仁”這個“道”的本體是無所不在、無所不包、無所不滲透的。他爲了使讀者對“仁”的本體有更深刻的認識，不惜博設譬喻；他分別從孔、墨、佛、耶、格致五個方面取譬，使人們對“仁”之本體的廣大涵蓋性有了更爲明確的認識。值得注意的是此篇以“以太”貫穿全文，但我們切不可視“以太”爲“仁”的本身，而只能把“以太”當作用以表述“仁”這個哲學本體的名相。

作者在擺出了五家的“以太”觀點之後，接著從三個角度闡述了“以太”的體與用。首先是對人的物質性與社會性作了討論，從而論證了使人的骨骼、肌肉、血脈、臟腑等物質粘合而不離散者，乃在於“以太”的作用；另一方面，作爲人的各種社會關係乃至以人爲主體的各種社會結構之所以能夠維繫不散，也是在於“以太”的作用。接著，作者從宏觀的角度討論了“以太”的作用。一方面作者對於構成地球的質點之所以能粘合不散作了討論，明確了“以

太”的作用；另一方面，作者對於星球間的相互吸引不散，乃至無窮大的宇宙間能夠相互維繫的原因作了討論，明確了“以太”的作用。未了，作者從微觀的角度討論了“以太”的作用：他從一葉、一塵、一滴水以及空氣中各種微生物的依存關係中，闡述了“以太”的作用。作者論述的角度十分宏廣，其思維也十分縝密，遠到天體，近到人身與社會，大到地球與宇宙，小到一葉一微塵，“以太”的作用無處不體現。這就十分雄辯地證明了作者在開篇中所說的“以太”“無所不膠粘、不貫洽、不管絡”的特性。

值得注意的是作者在卒章之處要求讀者認明“以太”的體與用，而在此篇中表面上看來似乎又只論述了“以太”的“用”，那麼，我們如何去認識譚嗣同所謂的“以太”的形而上的“體”呢？在哲學上，要就本體作透徹的論述，往往是舉凡中外的大聖所為難為的命題。綜觀歷代大哲論道，無不從“用”中見“體”。倘使我們透過譚嗣同關於人體與社會、地球與天體、一葉一塵一滴水之生物等角度對“以太”的論述，則會認識到“以太”是無所不在、無所不滲透、無所不涵蓋的一個維繫人與宇宙的“道”本體。還有一個問題，那就是作者要求在認識“以太”的體與用之後，才可與之討論“仁”，這便意味著“以太”並不是“仁”的本身。作者之所以假“以太”為說者，也正如同佛家所謂的“指月”因緣，我們必須因指以見月，而不能將目光停留在別人的指尖上。也就是說，我們不但要認識到“以太”的體與用，更應當透過“以太”的體與用去把握“仁”的哲學本體。

誠然，譚嗣同處在十九世紀末期那個特定的歷史年代，他的假“以太”以論述“仁”，未免不帶有種種歷史的局限性，何況“以太”的學說早已不復存在了。但我們對於他敢於大膽立言，且能具有很強的哲理思辯性這一點，仍然是應當肯定的。

第二篇

以太之用之至靈而可徵^[1]者，於人身爲腦。其別有六：曰大腦、曰小腦、曰腦蒂、曰腦橋、曰脊髓^[2]，其分布於四肢及周身之皮膚曰腦氣筋^[3]。於虛空則爲電，而電不止寄於虛空，蓋無物不彌綸貫徹^[4]，腦其一端，電之有形質者也^[5]。腦爲有形質之電，是電必爲無形質之腦。人知腦氣筋通五官百骸^[6]爲一身，即當知電氣通天地萬物人我爲一身也。是故發一念，誠不誠，十手十目嚴之^[7]；出一言，善不善，千里之外應^[8]之。莫顯乎微，容色可徵意思；莫見乎隱，幽獨即是大廷^[9]。我之心力，能感人使與我同念，故自觀念之所由

[1] 徵：證實，驗證。

[2] 今天的大腦組成部分的命名爲大腦、小腦、腦幹三個部分，再細分爲大腦兩半球、間腦、腦垂體、中腦、腦橋、延腦、小腦。大腦：爲中樞神經系統中最重要的部分，正中有一道縱溝，分左右兩個半球，表面有很多皺襞。大腦表層稍帶灰色。叫大腦皮層，也叫灰質。內部白色，叫白質。小腦：後腦的一部分，在大腦的後下方，腦橋和延髓的背面。小腦的主要作用是對人體的運動起協調作用，小腦受到破壞，運動就失去了正常的靈活性和準確性。譚嗣同當年的人體科學研究也許尚未如今天這樣進步，故所說大腦名詞往往有些過時。腦蒂：在大小腦之間，管調節運動與維持身體平衡等。腦橋：在腦蒂與延髓間，管調節面部經絡等。脊髓即延髓，在小腦前方，主管中樞神經。

[3] 腦氣筋：即今天所說的大腦神經系統。

[4] 彌綸貫徹：彌綸，包羅統括；貫徹，貫通。

[5] 形質：有外形存在的物質實體。

[6] 五官百骸：泛指周身的每一個部位。

[7] 十手十目嚴之：《禮記·大學》曰：“所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也……曾子曰：‘十目所視，十手所指，其嚴乎！’”

[8] 《易·繫辭上》：“君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？”應：反應，感應。

[9] 《禮記·中庸》：“莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。”幽獨：

始，即知所對者品詣之高卑^[10]。彼己本來不隔，肺肝所以如見。^[11]學者又當認明電氣即腦，無往非電，即無往非我，妄有彼我之辨^[12]，時乃不仁。雖然，電與腦猶以太之表著於一端者也；至於以太，尤不容有差別，而電與腦之名亦不立。

【語譯】“以太”的用（外在表現）的最靈驗而又可證實的方面，在人體上要算大腦。大腦的部位區分有以下六種：大腦、小腦、腦蒂、腦橋、脊髓，它（大腦）的分佈於人體四肢乃至周身每個部位的（物質）叫做腦氣筋（即神經系統）。（腦氣）在虛空中則表現為電現象，而電不但存在於虛空之中，它在任何事物中也無所不包羅貫穿，腦（腦電波）只是其中的一種，它是電的存在於有外在形體的物質中的這一類。腦是帶電的有外在形體的物質，（那麼）電一定是沒有外在形體的“腦”。人們知道腦神經分佈於人體的每一個部位，就應當知道電氣也是貫通天地、萬物、人我於一體的（一種特殊物質）。所以，人們每產生一個意念，其心誠與不誠，是十手所指、十目所視那樣地嚴厲；說一句話，善與不善，將在千里之外產生感應。

（由此可見）沒有比細微的事物更為顯著的了，從人們的面容可以驗證其內心的用意與心思；沒有比隱秘的地方更容易被發現的了，偏僻無人之處就如同處在大庭廣眾之下。我的心力（心念之感召力）能感動別人使他具有與我相同的觀念，所以，從（對方）觀念的才一產生（動機之一現），就可以知道所面對的人的品質的高低。人與我本來不相隔閡，其內在的思想如同親眼所見。學者又應當認識清楚電氣就是腦（的原理），無處沒有電（現象），就是無處沒有我，（但是，人們卻）糊塗地執著人我的分別（即人我不通），這就是不“仁”。雖然如此，那麼電與腦就是“以太”所表現於外在的一個方面。至於“以太”（本身），更不能容許有任何差別，（否則）電與腦的名稱（概念）也就不能確立。

【析義】本篇就人體的大腦神經系統的分析入手，由腦氣筋的通於人體任何一個部位，推理出腦與電波相通的原理。再由電氣的

幽僻無人之處。大廷：外朝廷。君臣議會的地方。

[10] 品詣：品質，造詣。

[11] 《禮記·大學》：“人之視己，如見其肺肝然。”

[12] 辨：分辨，這裏略帶有“爭辯”之意。

通於天地、萬物、人我於一身，推理出人我相通之理：人我相通則仁，妄生彼我之分別則不仁。也由於“無往非電”、“無往非我”，所以，人的起心動念仁與不仁，別人全都知道；又由於人我相通，所以對方才一產生一個意念，便可以知道他品行的高下。由此可見，腦與電波都具有“通”的作用，“通”則體現了“以太”的一個方面（亦即近乎“仁”的外在表現的某一方面），相對於無任何差別可言的“以太”來說，“電”與“腦”的概念也便確立了。

細心玩味作者此篇的意旨，“腦”與“電”只是“以太”的本體所表現在於的一個局部，而“以太”本身是無所不在的。至於人的腦電波能通於人的周身，能通人我之心，那並不是“以太”的本體義，更不是“仁”的本體義。但人的自身與人我通，卻又是“以太”的一個局部表現，也是“仁”一個局部表現。離開了無數個局部的現象，也就無從見到“以太”，更無從見到“仁”的本體了。

誠然，在譚嗣同所處的那個年代，人體科學的研究還沒有達到今天的水平，但他敢於大膽地設想心靈感應，並認為腦電波可以超越空間而溝通人我，自然是值得肯定的。但這些大膽的構想，在今天心理學中似乎尚未完全驗證，因而其大膽的立言之中，也未免不帶有幾分幼稚。況且，譚嗣同在《界說》中說“以太”只是粗淺之具，只是借用來“質心力”，而在這裏似乎又是把“以太”當作了統攝一切的“道”之本體，如此前後矛盾，似乎其立言過於在粗糙了一點。

第三篇

若夫仁，試即以太中提出一身而驗之：有物驟而與吾身相切^[1]，吾知爲觸；重焉，吾知爲癢爲痛。孰知之？腦知之。所切固手足之末，非腦也，腦何由知之？夫固言腦即電矣，則腦氣筋之周布即電

[1] 相切：相接觸。

線之四達，大腦、小腦之盤結即電線之總匯^[2]一有所切，電線即傳信於腦，而知爲觸、爲癢、爲痛。其機極靈，其行極速。惟病麻木痿痺^[3]，則不知之，由電線之已摧壞，不復能傳信至腦，雖一身如異域然，故醫家謂麻木痿痺爲不仁^[4]。不仁則一身如異域，是仁必異域如一身。異域如一身，猶不敢必盡仁之量^[5]，況本爲一身哉！一身如異域，此至奇不恆有，人莫不怪之^[6]。獨至無形之腦氣筋如以太者，通天地、萬物、人我爲一身，而妄分彼此，妄見畛域^[7]，但求利己，不恤其他^[8]，疾痛生死，忽不加喜戚於心^[9]，反從而忌、蝕之^[10]、齟齬^[10]之、屠殺之，而人不以爲怪，不更怪^[11]乎！反而觀之，可識仁體^[12]。

【語譯】若要論“仁”，試就“以太”的範疇中提出人的身體來驗證它：（例如）有東西突然接觸到我的身體，我便會產生觸覺；就其力度的輕重而言，我就會產生或癢或痛的感覺。誰能產生這些知覺呢？大腦能有（產生）這些知覺（的功能）。所接觸的部位固然是手足等這些身體的末端之處，並非大腦本身，（那麼）大腦通過什麼產生知覺呢？（我）本來就說過腦就是腦電，那麼腦神經的周布全身就如同電線的（在周身）四通八達，大腦與小腦中盤繞聯結的神經系統就如同是電線之總的匯合之處。一旦有所接觸，電線就會傳遞資訊給大腦，便會知道被物所接觸，產生或癢或痛的感覺。它的機能極其靈敏，其傳遞速度也極其快。只有患麻痺痿縮症狀的人，其

[2] 盤結：盤繞相連結。

[3] 痿：中醫指身體某些部分痿縮或失去運動機能這一症狀。痺：中醫指由風、寒、濕等因素引起的肢體麻木病症。這裏主要指痿痺麻木等症狀。

[4] 不仁“在中醫中指失去知覺。

[5] 盡：達到；量：最大的量，極限。

[6] 怪之：以之爲怪。

[7] 畛域：界線，地界。

[8] 恤：憐憫，體恤。

[9] 忽：毫忽，絲毫。喜戚：喜憂。

[10] 蝕：損傷；齟齬：咬齧，吞噬。

[11] 前一個“怪”字義爲奇怪，後一個“怪”的字義爲可怪。

[12] 此語卒章顯志，謂反前者之道而行之，即可識得“仁”之體。

身體部位才沒有知覺，那是因爲其身體內的“電線”已經破壞了，（因而）不再能傳遞資訊給大腦了，雖然各部位同處在一個身體之中卻如同處在不同的地域一樣，所以，醫家稱麻木痿痺症狀爲“不仁”。不仁則雖同處在一個人體卻如同處在不同的地域，（那麼）“仁”就是不同的地方也如同處在同一身體中一樣。在不同的地域如同處在一個身體之中，還不敢說一定達到了“仁”的內涵的極限，何況同在一身而如同處在異域呢？同在一身如同處在異域，這種現象至爲奇怪且不常有，人們沒有不把它當作怪事的。唯獨到了（那）無形的腦氣筋就如同“以太”一樣，（它）貫通天地、萬物、人我，如同處在一身。（而人們）卻要妄自分成彼此，妄自分出各種界線，只求對自己有利，不同情別人，（對於）別人的疾病與痛苦乃至生死，絲毫也不存悲喜於心。（非但如此）反而乘人之危去妒忌他們、損傷他們、侵噬他們、屠殺他們，但人們卻不認爲這種現象奇怪，（這一現象）不更加令人覺得可怪麼？如果（人們）站在與上面（純然）相反的角度來看待它（以上現象），便可以認識到“仁”的本體。

【析義】此篇文字就人的一身之中不同部位而有不通的現象（不仁），與通天地、萬物、人我（異域）於一身的“仁”進行對比，從而破斥人們妄生彼此、畛域等差別心理（不仁之心）。由是生發開去，對那些“但求利己，不恤其他”的人類自身積澱的劣根（陳腐思想）作了深刻的批判，對那些乘人之危損傷他人的行爲作了鞭撻。作者寓“立”於“破”之中，在破斥以上諸種人類社會的劣根思想（不仁）的同時，“仁”的思想也便自然確立於其中（即確立了“通天地萬物人我於一身”、視“異域於一身”的思想）。篇終收束的“反而觀之，可識仁體”一語，是卒章顯志的筆法。由此足可見出烈士思想的至仁至善之處，同時也可以見出烈士的至仁至善不但有其理論依據，而且還有著至爲深邃的哲學思想基礎。

第四篇

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。如《易》首言“元”，即

仁學卷上

繼言亨。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^[1]。彼鄙夫駸豎^[2]，得一美食，則色然喜^[3]，喜其得於我也。其時乍見有我之力量^[4]，遂止於此，而不能通之於人；爭奪之患起，雖父子兄弟，乾餼以愆矣^[5]。少賢於此，則能通於一家而不能通於鄉里，寢假^[6]而一鄉一縣又不能通於一國；寢假而一國，而語及全球則又僂焉^[7]不欲任受，夫是以仁者希也。抑豈不以全球爲遠於一身一家哉！然全球者，一身一家之積也。近身者家，家非遠也；近家者鄰，鄰非遠也；近此鄰者彼鄰，彼鄰又非遠也；我以爲遠，在鄰視之，乃其鄰也；此鄰以爲遠，在彼鄰視之，亦其鄰也；啣接^[8]爲鄰，鄰鄰不斷，推之以至無垠，周則復始，斯全球之勢^[9]成矣。且下掘地球而通之，華之鄰即美也，非有隔也。更廣運^[10]精神而通之，地球之鄰，可盡虛空界也，非有隔也。安見夫全球之果大，而一身一家之果小也！數十年來，學士

[1] 《周易?乾卦》之彖辭曰：“元亨利貞”，《文言傳》曰：“君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。”在這裏“貞”作“正”解；貞固：知正所在，加以固守。朱熹《周易本義》曰：“元：大也；亨：通也；利：宜也；貞：正而固也。”譚嗣同在這裏用彖辭的這四個字詮釋其“仁”爲“通”。

[2] 駸豎：駸音埃（ái），謂愚蠢之小人。

[3] 色然喜：謂喜形於色。

[4] “其時乍見有我之力量”：中華書局蔡尚思本作“其時乍見有我，見之力量”，今據各本改之。

[5] 乾餼以愆矣：《詩經?小雅?伐木》：“民之失德，乾餼以愆。”乾餼（餼音侯）：乾糧；愆：過失。此句謂民間甚至可以爲了乾糧這樣的小事而（產生爭奪，乃至）造成過失。

[6] 寢假：寢乃漸也，寢假即逐漸。

[7] 僂焉：僂音蟬（chán），僂焉：謂形狀不整齊，不一致，這裏指意見不統一而不願接受。

[8] 啣接：同銜接。啣乃銜之異體字。

[9] 勢：勢態，規模。

[10] 廣運：推廣運用。

大夫，覃思典籍，極深研幾^[11]，罔不自謂求仁矣，及語以中外之故，輒曰“閉關絕市”，曰“重申海禁”^[12]，抑何不仁之多乎！夫仁，以太之用，而天地萬物由之以生，由之以通。星辰之遠，鬼神之冥漠，猶將以仁通之；況同生此地球而同爲人，豈一二人之私意所能塞之？亦自塞其仁而已。彼治於我，我將師之；彼忽於我，我將拯之^[13]。可以通學，可以通政，可以通教，又況於通商之常常^[14]者乎！譬如一身然，必妄立一法曰：“左手毋得至於右，右手毋得至於左，三焦^[15]百脈毋得相貫注。”又有是理乎？而猥^[16]曰閉之、絕之、禁之，不通矣：夫惟不仁之故。

【語譯】 因此仁與不仁的區別，在於它的通與塞；通與塞的根本，只在於它的仁與不仁。通則如同電線一樣四通八達，無論多遠的地方都沒有不到達的，（即使在）不同的地域也如同處在同一個身體之內。所以，《易經》中乾卦的彖辭首先說“元”，接著說“亨”。“元”就是“仁”的意思，“亨”就是“通”的意義。如果（能）“仁”，自然無所不通。也因為“通”，“仁”的內涵才可能全部體現。由這一目的出發而自利利他，且永恆而又堅固。那些見識短淺的愚癡小人，得到一頓美味的食物，就喜形於色，其喜在於那美食爲“我”所得。當時他第一眼見到的（只看到了）“我”的力量，於是止塞在那個角度，卻不能通之於人；（於是）爭奪財富

[11] 覃思：深思。極深研幾：研究極爲精深極爲變化的道理。幾：細微幽深之處，也是吉凶之先見者。《周易·繫辭上》：“夫易，聖人之所以極深而研幾也。”

[12] 閉關絕市，重申海禁：清代乾隆二十三年，詔令禁止外國商船再到寧波等其他港口通商，限定只在廣州一個口岸通商。此後還陸續下過這方面的禁令，乃至帝國主義列強打開中國的大門之後，清廷仍未改變這個主張。

[13] 彼治於我：謂對方比我方治理得好，亦即比我方進步。師：師法，學習。忽：原意爲弱小，這裏指落後。或曰忽奶亂亡，以《詩經·皇矣》有“是絕是忽”語。

[14] 常常：即尋常之意。

[15] 三焦：中醫學謂自舌下沿胸至腹部可分爲三焦。其中上焦在胃上口，主飲食；中焦在胃中脘，主消化；下焦在膀胱上口，主排泄。見《難經》。

[16] 猥：猥瑣，平庸，不大方。一說爲“乃”。

的災患往往由此而發生，即使是父子、兄弟之間，（甚而至於）爲了一塊乾糧那樣小的事情也會引起爭端。稍微比這種人賢達一點，則能通於一家卻不能通於一鄉一里，並逐漸發展到通於一鄉一縣卻又不能通於一國；再逐漸發展到能通於一國，但一談到全球（的事情），卻又意見不一致而（表示）不原意接受：（由此可見）真正能達到“仁”的人是何等地少呀。難道又不是認爲全球比一人之身、一個家庭要遙遠嗎！雖然如此，但是全球也是由一個個人、一個個家庭所積累起來的，與自身最切近的是家庭，家庭並非很遠；與家庭相近的是鄰居，鄰居並非是很遠；相近於這家鄰居的是那家鄰居，那家鄰居又並非是很遠了；我認爲是遠的，（但）在鄰居那裏看來只是與他相鄰；相對於這家鄰居來說認爲是遠，但在那家鄰居的眼裏看來，也只不過是與之相鄰。（這樣）一家家的鄰居銜接起來，連續不斷，以至推廣到無邊無際的境地，如此周而復始，那全球的規模便已形成了。況且，向地球下面深掘而通達西半球，中國的鄰居便是美國了，並非有所阻隔。如果更加推而廣之，運用精神去溝通它，則地球的鄰居可以窮盡虛空界，並無阻隔。怎麼會見得地球果然大而一人、一家果然小呢？幾十年來，學者與士大夫深入思考儒家經典，乃至鑽研到了極其細微之處，（他們）無不自認爲探索到“仁”了，（但）等到與他們談論起中外之間的大事來，動輒說要“封閉關口斷絕海外貿易”、說“重申海關禁令”（禁止民船出海貿易，限制外國商船進口貿易）又何其不仁之甚呀！“仁”的外在表現爲以太，天地萬物通過它而產生，通過它而溝通。星辰的遙遠，乃至鬼神的幽渺，（都）將通過“仁”來溝通；何況共同生活在這個地球上且同樣都是人，難道會因爲幾個人的個人意志的阻撓而將之閉塞嗎？（他們也只不過是）自己阻塞住他們的“仁”罷了。（如果）鄰國比我國治理得好，我們便要向他們學習；（如果）鄰國比我國弱小，我們便要去救濟他們。（我們）可以（用“仁”）去通曉學問，可以（用“仁”）去通達政務，可以（用“仁”）去溝通宗教，何況於通商這類十分尋常的小事呢？譬如人的一個身體一樣，如果一定要妄自訂下一個規矩：“左手不能活動到右邊去，右手不能活動到左邊來，三焦與百脈的氣血不能互相貫注相通”，（哪里）又有這樣的道理呢？然而，他們竟然小氣地說要封閉關口、斷絕貿易、禁止海上通商，（這是）不通的表現：其根源只在於“不仁”的緣故。

【析義】本篇的立論旨在闡述“仁”與“不仁”的標誌在於“通”與“塞”，而其論述的立足點又在於“通商”一事。在論述步驟上，作者由小及大，層層剝筍，步步深入：由一人之身的通論到一家之通，繼而由一鄰論及一鄉、一國，乃至全球之通。如此逐步深入地破斥人們所執著的人我與畛域的差別心，從而達到通人我、通天下而於一身的境地。果然至此境地，區區通商一事，又何足掛齒！在論證方法上，作者精通格致，故長於邏輯推理，使其論述比較謹嚴。然而，作者在精於推理的同時，又博取類比論據為說：諸如美食喻、乾餼之愆喻、雙手與三焦百脈之禁令喻等即是。如此論述，則使文章在精於邏輯推理的前提下，又能文采斐然。

此外，作者在百年之前就提出了“彼治於我，我則師之；彼忽於我，我則拯之”的國際觀與外交觀，在今天看來，它仍然有著重要的積極意義。而烈士當年所處的歷史條件尚未如今天進步，且又正當年少，他能提出這樣石破天驚的理論，自然可以他出其過人的聰穎來。此外，他的“下掘地球而通之，華之鄰即美也”這一奇想，既表現了他在思想上仍存在幼稚的一面，又體現了他敢於大膽奇想的一面。

第五篇

天地間亦仁而已矣。佛說：“百千萬億恒河沙數世界，有小眾生起一念，我則知之，雖微至雨一滴，能知其數。”^[1]豈有他神

[1] 《毗尼止持音義》稱佛眼“具肉、天、慧、法四眼之用，無不知見。如人見極遠處，佛見則為至近；人見幽暗處，佛見則為明顯；乃至無事不見，無事不知，無事不聞，聞見互用，無所思維，一切皆見也。”在佛教中有五種神通之說，即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、如意通（或曰神境通、神足通），這五種神通佛全具備。至於其引文“百千萬億恒河沙數世界，有小眾生起一念，我則知之，雖微至雨一滴，能知其數”，並不是對佛經原文的引用，只是櫟取其意。在《大方廣佛華嚴經》卷十三，有這樣的頌語：“等觀眾生心，

奇哉？仁之至，自無不知也。牽一髮而全身為動，生人知之，死人不知也。傷一指而終日不適，血脈貫通者知之，痿痺麻木者不知也。吾不能通天地萬物人我為一身，即莫測能通者之所知，而詫以為奇^[2]；其實言通至於一身，無有不知者，至無奇也。知不知之辨，於其仁不仁。故曰：天地間亦仁而已矣，無智之可言也。

【語譯】天地之間（所充滿的）也只有“仁”而已。佛經上說：“百千萬個多得像恒河中沙子一樣數不清的世界，（每一個世界中任何一個）細小的生命所產生的每一個念頭，我（佛）都知道。即使是細微到雨滴那樣小的事物，（佛）也能知道它的數目。”（這）難道還有別的神奇之處嗎？仁的境界到了極點，自然沒有不知道的。牽一根頭髮能使全身都動，活著的人知道（即能感知，故動），（但）死了的人卻不能感知（謂不仁，即不通）。損傷一個指頭便會使人感到整天都不舒適，（這對於）周身血脈貫通者來說能感知，（但對於）患有痿痺麻木等病症的人來說則不能感知（由於不通）。（我如果）不貫通天地萬物人我於一身，就無法測度其他能貫通的人的所感知，但不能（因此）而驚訝為怪事；其實說（血脈）貫通於周身，是沒有人不知道的，（也是）最不值得奇怪的事情。明白（通）與不明白（不通）的根本區別，（全）在於他仁與不仁。所以說：天地之間只有一個“仁”而已，並無（什麼）智慧可以說的。

【析義】本篇緊承上篇而論述“仁”，旨在論證“通不通之辨在於仁不仁”之理。作者在論證中引述了佛理，說明了“仁者”除了自身通以外，還須具有“他心通”的本領，那才是究竟的“通”（仁）。本篇特別值得一提的是：作者認為“吾不能通天地萬物人我為一身，即莫能測能通者之所知”。在這裏，譚嗣同非但從理論上提出了“通”（仁），而且極力主張付諸實際行動之中，以切身體驗來論“通”（仁），這一點實在是難能可貴的。

不起諸分別，入於真實境，如是業應作。悉舉無邊界，普飲一切海，此神通智力，如是業應作。思惟諸國土，色與非色相，一切悉能知，如是業應作。十方國土塵，一塵為一佛，悉能知其數，如是業應作。”

[2] 詫：驚異、驚詫。

第六篇

孔子曰：“仁者必有勇。”^[1]手足之捍頭目，子弟之衛父兄，其事急，其情切^[2]，豈有猶豫顧慮而莫敢前者！勇不勇之辨，於其仁不仁。故曰：天地間亦仁而已矣。無勇之可言也^[3]。義之爲宜^[4]，出於固然，無可言也。吾知手必不能爲足之所爲，足必不能爲手之所爲也，苟其能而無害^[5]，又莫非宜也。信之爲誠，亦出於固然，無可言也。知痛癢，知捍衛，吾知其非外假也^[6]，非待設心^[7]而然也，非有欲^[8]於外之人也。禮者，卽其既行之跡^[9]，從而名之。至於禮，抑末矣，其辨皆於仁不仁。故曰：天地間亦仁而已矣。

【語譯】 孔子說：“具有仁的品德的人一定具有勇。”人們的手與腳自覺地去保護頭與眼睛，兒子與弟弟的保衛父親與兄長，是因爲事情緊急（突然發生），（所以）其情意也很真切，哪里有（時間去）猶豫顧慮而不敢向前的呢！勇敢與不勇敢的區別，在於他的仁與不仁。所以說：天地之間只有“仁”字而已，（並）沒有（什麼）“勇敢”可說的。“義”具有“宜”的含義，是出自於其（仁的）本來的意義，（也是）無法用言語表達的。我知道手並不能去做腳所做的事情，腳也一定不能去做手所做的事情，如果它們能夠去做而

[1] 語見《論語·憲問》，全文爲“子曰：‘有德者，必有言；有言者，不必有德。仁者，必有勇；勇者，不必有仁。’”。

[2] 急：緊急；切：真切。

[3] 無勇之可言也：因孔子說過“仁者必有勇，勇者不必有仁”的話，故爲作者所引。

[4] 義之爲宜：《說文》曰：“義：己之儀也”，徐鉉曰：“此與善同意。”劉熙《釋名》謂“義：宜也，裁制事物使各宜也。”

[5] 害：妨礙。

[6] 外假：憑藉外物。

[7] 設心：指經過心思考慮。

[8] 欲：慾求，即有所求於人。

[9] 禮者，卽其既行之跡：《說文》：“禮，履也，可以事神致福也。”這裏指人們用以約束其行爲的約定俗成的規則。

仁學卷上

且互不妨礙（的話），又無非是合宜的（事情）了。“信”具有誠懇的含義，也是出自於（仁的）本義，並且是無法用言語表達的。感知到痛癢，知道自我保護以及保衛父兄，（這些）並非是要等到深思熟慮後才這樣去做的，也並非是有所求於別人（才這樣去做的）。禮就是人們已經約定俗成了的各種行為規則，後來人們便給它安了“禮”（履）這個名字。至於禮本身，也屬於末端（的範疇）了，其區別的標誌在於仁與不仁了。所以說：天地之間僅有一個“仁”是（永恆）的存在而已。

【析義】本篇從封建倫常的角度對“仁”展開討論，通過對“五倫”的逐一分析，最後百川歸海，統之於“仁”。這樣闡述不僅對“仁”的博大內涵有了更深的開掘，而且對封建倫常與名教的束縛從理論上作了破斥。此篇首先論“勇”字，其結論為“勇不勇之辨，於其仁不仁”；次論“義”字，其義也出於“仁”之固然；再論“信”字，其義亦本於仁不仁；最末論“禮”字，其結論為“其辨皆於仁不仁”。如此次第展開論述，將義、禮、智、信等四倫全統攝於一個“仁”字之中，如此則識得一個“仁”字，那麼，封建名教的綱常（五常）的網羅便會不破而自破了。

第七篇

吾悲夫世之妄生分別也，犁然不可以締合^[1]。寐者遽遽^[2]，乍見一我，對我者皆為人^[3]；其機始於一人我^[4]，究於所見，無不人我者。見愈小者，見我亦愈切。愚夫愚婦，於家庭則肆其咆哮之威，愈親則愈甚，見外人反畏而忘之，以切於我與不切於我也。切於我者，易於愛；易於愛者，亦易於不愛；愛之所不及，亦不愛之所不及。

[1] 犁然：狀分別。《禮記·少儀》“犁而不提心”，《釋文》：“犁本作離”。

[2] 遽：驚動的樣子，《莊子·齊物論》載莊周夢為蝴蝶，“俄而覺，則遽遽然周也”。

[3] 對我者：謂與我相對者。

[4] 機：根源，通幾，由初始之義引申而來。

仁學卷上

同一人我，而人我之量，斯其小者；大於此者，其人我亦大。湘人士不幸處於未通商之地，不識何者爲中外，方自以爲巍巍然尊^[5]，任我以非禮施設^[6]，而莫余敢止。雖同里之人，曾疑忌詆毀之不已：於是乎好謠言，於是乎好攻擊。及出而遊歷，始驚天地之大，初不若吾向者之所私度^[7]，直疑不勝疑，忌不勝忌，攻擊不勝攻擊，又未嘗不爽然^[8]自失，不能自解向者之何以爲^[9]也。莊曰：“室無空虛，婦姑勃谿”^[10]，以所處者小故也。漢儒訓“仁”爲相人偶^[11]，人於人不相偶，尚安有世界？不相人偶，見我切也，不仁矣，亦以不人^[12]。雖然，此之分別，由於人我而人我之也^[13]。甚至一身而有人我，何則？仁而已矣，而忽有智、勇之名，而忽有義、信、禮之名，而忽有忠、孝、廉、節之名。仁亦名矣，不可立而猶可立者也，傳^[14]以智、勇、義、信、禮云云，胡爲者^[15]？故凡教主如佛、如孔、如耶，則專言仁，間有旁及，第就世俗所已立之名，藉以顯仁之用，使眾易曉耳，夫豈更有與仁並者^[16]哉！學人不察，妄生分別，就彼

[5] 巍巍然：高大的樣子。

[6] 非禮施設：實行不合法度的做法，意即任意胡作非爲。

[7] 私度：私下裏揣度。

[8] 爽然：茫然。清 王士禛《池北偶談·談芝八·梅詩》：“予每與施愚山侍讀言及《宛陵集》，施輒不應，蓋意不滿梅詩也。一日，予曰：‘扁舟洞庭去，落日松江宿。此誰語？’愚山曰：‘韋蘇州、劉文房耶？’予曰：‘乃公鄉人梅聖俞。’愚山爲之爽然久之。”

[9] 何以爲：爲什麼。

[10] 《莊子·外物》：“室無空虛，則婦姑勃谿；心無天遊，則六鑿相攘。”勃谿即爭鬥，謂居室內沒有寬餘之地，乃至婆媳之間也產生爭鬥。

[11] 漢儒：在這裏是指鄭康成。“相人偶”：見鄭康成注《儀禮·聘禮》，注文爲“每門則擇揖者，謂相人偶爲敬也”，這是一種古代的互相尊敬的禮節。

[12] 亦以不人：即“也因爲不把別人當作人來看待”。

[13] 人我而人我之：謂以人我的分別心（觀念）來看待人與我。

[14] 傳：附會。

[15] 胡爲：爲何。

[16] 並：相並列，並駕齊驅之意。

則失此，此得彼又喪，徘徊首鼠^[17]，卒以一無成而兩俱敗，祇見其拘牽文義，嫌疑罣礙，分崩離析^[18]，無復片段，猶一身而斷其元首，剖其肺腸^[19]，車裂支解其四體^[20]，磔膊斃割其肌肉^[21]，而相率以疊斃^[22]於分別之下。彼人我之人我^[23]，車裂之刑也；此一身之人我^[24]，寸磔之刑也。不其悲夫！不其悲夫！

【語譯】我深有感傷的是世人妄生分別心理，這種分別心十分對立而不可彌合。（那些迷惑於分別心的人）像忽然從夢中十分吃驚地見到了一個“我”，其他與“我”所相對的全是“人”（的範疇）：這種觀念所產生的源頭全在於一個“人我”的分別心理，窮究其所見無不在於一個“人我”（在作怪）。（這類人中）見識越少的，“我見”也就越厲害。（那些）愚夫愚婦對於其家庭成員則會肆意地施展其咆哮之威，對於與他愈親的人便表現得愈厲害。（若是）遇見了外人反而畏懼起來乃至忘卻了他們原來的“我執”，（這一現象的產生）全在於與“我”的關係切近與不切近這一點。與“我”切近的人易於為我所愛，易於被“我”所愛的人也易於不被“我”愛，愛的所不及之處，也是不愛的所不及之處。（對於家庭來說）同樣是一個“人我”，但這個“人我”的量畢竟是比較小的，比這個範圍大的“人我”的量也就相應地增大了。湖南人不幸處在不與海外通商的地域，不知道什麼叫做“中外”（關係），（卻）正在（洋洋得意地）妄自尊大，（認為可以）任我實行一切非禮的做法，（都）沒有人敢來

[17] 首鼠：即“首鼠兩端”的省略語，《史記·魏其武安侯列傳》：“何為首鼠兩端。”意謂猶豫不決，進退徘徊。

[18] 拘牽文意：謂被文字之意所束縛。嫌疑罣礙：因被懷疑而心生掛礙。分崩離析：見《論語·季氏》，意謂分裂離散。

[19] 元首：頭顱。剖音枯（kū），意謂剖開、挖空。

[20] 車裂：又叫五馬分屍，是古代的一種極刑，將被處罰的人用車馬活活地撕裂而死。支解：即將四肢一一分割的酷刑。

[21] 磔：分裂肢體，膊同磔，《左傳·成公二年》：“殺而膊諸城上”，《注》曰：“膊：磔也。”斃割：細塊細塊地切割。

[22] 相率：一個接一個；疊斃：堆疊著死去。

[23] 人我之人我：與本篇注？同。

[24] 一身之人我：在一個人自己的身體上也產生人我的分別心。

制止我。即使是同處在一個鄉里的人，也竟然互相猜忌、誹謗個不停：於是乎形成了喜好造謠、喜好互相攻擊的不良風氣。等到他們出省作遊歷，才對天下之大感到驚訝，才知道（天下）並不像他們原先所揣度的那個模樣，乃至於到了猜疑不勝其猜疑、嫉妒不勝其嫉妒、攻擊不勝其攻擊的程度，（他們到了這時）又何嘗不茫然感到失去了原先的那個“我”，（乃至）不能理解自己先前為什麼要那樣做的原因。《莊子》說：“屋子裏沒有寬餘的地方，（乃至使）婆媳間也產生了爭鬥。”（這是）因為她們所居住的地方過於狹小的緣故。漢儒解釋“仁”為“互相尊重”，人與人之間如果不互相尊重，怎麼會形成世界呢？不互相尊重，主要是“我見”太重（的緣故），（這種現象）夠不仁的了，也因為（他們）不把（別人）當作人來看待。雖然如此，但是這種分別心理所產生的根本，在於有了根深蒂固的人我觀念並以這種觀念來看待身外的人們。甚至於在同一個人身上也存在人我觀念，為什麼呢？（天地間本來只有）一個“仁”字，而忽然間又產生了“智、勇”的名字，忽然間又冒出了“義、信、禮”的名稱，忽然又有了“忠、孝、廉、節”的提法……“仁”本身也只是一個名稱符號而已，（它從實際意義上講）不能成立（但是在方便的角度上講）還是可以成立的，（那麼為什麼又要要在“仁”上面）附會那些“智、勇、義、信、禮”（這些名號）呢？因此，所有的教主諸如佛祖、孔子、耶穌，（他們）只專門論述“仁”，偶爾向旁門有所涉及，也僅僅是就世間中已經建立了的名號而言，借它們以表現“仁”之現象界的特點，使眾人易於明白（仁）而已，難道還有與“仁”並列的第二個觀念存在嗎？學人對此不加明察，妄自產生分別心理，（他們）就此便失去了彼，在這方面有得在那方面卻又有失，（他們因而）徘徊不進，終於以一事無成而兩者俱敗的結果告終。只見那些人被“仁”的字義所束縛，（因而對“通”）產生懷疑而出現掛礙的心理，（以至於人我間）分崩離析，（在他們那裏）“仁”已經沒有片段的完整意義存在了，就像一個人的身軀被砍斷了腦袋、挖空了內臟、車裂了四肢、切割了肌肉，而又一個個地堆疊著死在分別心之下。那些以人我的分別心來看待人我的人，其心理就如同遭受了車裂的刑法；那些在同一個人身上還產生分別心理的人，其心理就如同遭受了細斫碎切的酷刑。這難道不是可悲的現象嗎！這難道不是可悲的現象嗎！

【析義】本篇文章從人們的心靈深處分析“不仁”的根源，最終從人們的心理上來解決“仁”這一深刻的哲學命題。作者認為：人們之所以昧於“仁”的精義，其根本原因在於存在著人與我的分別心理：大而至於天地間的人我分別心理，小而至於一鄉一里一家的人我分別心理，更細微到同一個人身上還存在著人我（名實）的心理分別。由於有了這種分別心理，人與人之間的關係便產生了隔閡，甚而至於在同一個人身上也產生“此我”與“彼我”的衝突。有分別則不通，不通則不仁，要“仁”（通），就必須究竟消除人我的分別，尤其是消除人們自我心靈中的分別與衝突。

其實，本篇文章就是對“界說四”中“人我通”所作的深入剖析。惟其無人我，所以能夠“通”，能“通”則“仁”的究竟平等的義蘊才能體現。

第八篇

仁之亂也，則於其名^[1]。名忽彼而忽此，視權勢之所積；名時重而時輕，視習俗之所尚。甲亦一名也，乙亦一名也，則相持。名，名也；不名，亦名也：則相詭^[2]。名本無實體，故易亂。名亂焉，而仁從之，是非名罪也，主張名者之罪也^[3]。俗學陋行，動言名教，敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議^[4]。嗟乎！以名為教，則其教已為實之實^[5]，而決非實也。又況名者，由人創造，上以制^[6]其下，

[1] 名：名相，名稱，與實相對。

[2] 詭：欺騙。

[3] 此句的大意為“這並非是名本身之罪，乃是提倡名者之罪也。”

[4] 名教：指以正名定分為主的封建禮教，即以長幼、尊卑為序的封建禮教。晉 袁宏《後漢紀·獻帝紀》：“夫君臣父子，名教之本也。”三國魏 嵇康《釋私論》：“矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。”宋曾鞏《上杜相公書》：“重名教，以矯衰弊之俗。”渝：改變。國憲：國法。

[5] 《莊子·逍遙遊》說：“名者實之實也，吾將為實乎！”在這裏指出

而不能不奉之，則數千年來，三綱五倫之慘禍烈毒^[7]，由是酷焉矣。君以名桎臣^[8]，官以名輓民^[9]，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒^[10]，而仁尚有少存焉者得乎？

然而“仁”之亂於名^[11]也，亦其實自然^[12]也。中國積以威刑箝制天下，則不得不廣立名為箝制之器。如曰“仁”，則共名也，君父以責臣子，臣子亦可反之君父^[13]，於箝制之術不便。故不能不有忠孝廉節等一切分別等衰^[14]之名，乃得以責臣子曰：“爾胡不忠，爾胡不孝，是當放逐也，是當誅戮也。”忠孝既為臣子之專名^[15]，則終必不能以此反之。雖或他有所摭，意欲詰詬^[16]，而終不敵忠孝之名為名教之所出^[17]，反更益其罪，曰“怨望”^[18]、曰“觖望”^[19]、曰“怏怏”^[20]、曰“腹誹”^[21]、曰“訕謗”^[22]、曰“亡等”^[23]、曰“大

了名實不符。

[6] 制：制服。

[7] 慘禍烈毒：意謂為禍甚慘，為毒甚烈。

[8] 桎：桎梏，在這裏謂束縛人們的枷鎖。

[9] 輓：本意為套在牲口肩上用以負重牽引的曲木，此處為駕馭之義。

[10] 挾：挾持；抗拒：即互相抗衡。

[11] 亂於名：被名所惑亂。

[12] 其勢自然：謂其發展趨勢所自然形成。

[13] 反之：反過去以之（責備）。

[14] 等衰：等第，等差，是按不同等級逐步減低的。《左傳·桓公二年》指天子、諸侯、卿大夫、士到庶人工商“各有分親，各有等衰。”

[15] 專名：即專有名稱。

[16] 所摭：有所選取；詰詬：反詰，控訴。

[17] 敵：匹敵，抵擋。

[18] 怨望：怨恨。《漢書·韓信傳》：“由是日怨望，居常鞅鞅，羞與絳（絳侯周勃）灌（灌嬰）等。”

[19] 觖望：《史記·盧綰傳》：“為群臣觖望”，《索隱》曰：“觖望，猶怨望也。”

[20] 怏怏：心懷不滿，不服氣的樣子。《史記·絳侯世家》：“此怏怏者非少主也。”

[21] 腹誹：在內心誹謗，即不出聲的誹謗。《史記·平准書》：“（張）湯奏‘（顏）異當九卿，見令不便，不入言而腹誹，論死。’自是之後，有腹誹

逆不道”^[24]。是則以爲當放逐，放逐之而已矣；當誅戮，誅戮之而已矣；曾不若狐豚之被繫縛屠殺^[25]也，猶得奮盪呼號，以聲^[26]其痛楚，而人不之責也。施者^[27]固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰：“得罪名教，法宜至此。”而逢、比^[28]、屈原^[29]、伯奇^[30]、申生^[31]之流，遂銜冤飲恨於萬古之長夜，無由別白其美^[32]。實不幸更不逮逢比諸人之遭，則轉厚被之以惡名^[33]。《易》曰：“豐其蔀，日中見斗。”^[34]此其黑暗，豈非名教之爲之蔀耶？

然名教也者，名猶依倚乎教也。降而彌盛^[35]，變本加厲，乃亡

之法也。

[22] 訕謗：誹謗。

[23] 亡等：亡通無，無等就是無視上下尊卑的等級。

[24] 大逆不道：極大的叛逆，不合封建倫常的道德標準。《漢書·楊惲傳》：“爲妖惡言，大逆不道，請逮捕治。”

[25] 繫縛：捆綁

[26] 聲：呼喊，控訴。

[27] 施者：執行刑法者。

[28] 逢比：關龍逢，夏桀時的大臣，他向桀進忠諫，桀不能採納，但他不走，堅持進諫，故被桀所殺。比：比干，是商紂王的叔父，他向紂王進諫，三天不去。紂說：“吾聞聖人心有七竅。”於是將他剖腹挖心而死。事具《史記·殷本紀》

[29] 屈原：戰國時楚大夫，他因向楚懷王進忠諫而遭放逐，後來懷王的兒子頃襄王即位，再度放逐屈原。屈原見國是日非，因懷石而自沉湖南汨羅江。

[30] 伯奇：周大夫尹吉甫之子，他因遭到後母進讒言而被父親趕走。伯奇被逐後自傷無罪，乃援琴而作《履霜操》之曲，其父親聞而感悟，便到野外找伯奇。

[31] 申生：春秋時期晉獻公的太子，因遭後母驪姬進讒言而被迫自殺。譚嗣同在這裏列舉了眾名多的遭後母虐待的事例，也許與他幼年時備受庶母的虐待有關。

[32] 別白其美：即表明其內心之善美。別白：表達清楚。

[33] 被：加上，安上。

[34] 見《周易·豐卦》中“六二”的象辭，蔀即障蔽之義，“豐其蔀，日中見斗”即謂太陽被外物障蔽了光明，因而白天也能看見星斗。

[35] 降而彌盛：發展下去將會更加厲害。

仁學卷上

其教而虛牽於名^[36]，抑憚^[37]乎名而竟不敢言教，一若西人乃有教，吾一言教即陷於夷狄異端^[38]也者。凡從耶教，則謂之教民，煌煌然見於諭旨^[39]，見於奏牘^[40]，見於檄移文告^[41]，是耶教有民，孔教無民矣。又遇中外交涉事，則曰：“民教相安”，或曰“反教爲民”，煌煌然見於諭旨，見於奏牘，見於檄移文告，是憚乎教之名，而世甘以教專讓於人^[42]，而甘自居爲無教之民矣。嗟乎！因衛教而立名，不謂名之弊乃累教於此也^[43]。

【語譯】“仁”的（意旨）淆亂主要是在它的名稱上。“名”的含義一會兒偏向那邊一會兒又偏向這邊，它隨著權勢的所積聚而傾斜；“名”的含義時而輕時而重，它隨著時尚習俗而改變。甲是一個名相，乙也是一個名相，（於是二者之間）便形成了對峙。稱名，屬於名相的範疇；不稱其名，也屬於名相的範疇：（二者之間）便互相欺騙。名分本身沒有一個實在的義體，所以易於淆亂。由於名分淆亂了，因而“名也隨著淆亂了：這並不是名稱本身的過錯。專攻俗學的那些見識淺而又品行卑劣的人，動輒說到名教（用以定尊卑等級名分的封建禮教），（對名教）尊敬得如同天命一樣不敢有絲毫改變，對它畏懼的如同畏懼國法一樣不敢議論。（這是多麼）可悲呀！以名分來替代孔子的“仁”教，那麼，其教已經只是原來實際內涵的附屬物了。況且（名教中的）名分也是由人創造的，地位居上的人可以利用它來制服屬下，（而屬下）卻不能不奉承它。那麼，幾千年以來的三綱五倫所給人民造成的慘毒烈禍，從此便更加殘酷了。國君可

[36] 乃：竟然至於。

[37] 抑憚：且又害怕。

[38] 夷狄異端：中國素有夷夏之大防，往往視外來文化爲異端邪說。夷與狄都是指古代的少數民族（古代少數民族有東夷西戎南蠻北狄之謂），在這裏是指外國。

[39] 諭旨：指國君告諭臣民的聖旨這類文書。

[40] 奏牘：指臣子向君王作報告的奏章這類文書。

[41] 檄移：其中檄文是用於聲討、征調、曉慰的官方文書；移文是移風易俗的官方文書，但有時“武移”也略等於檄文（爲挑戰書）。

[42] 甘：謂心甘情願。

[43] 謂：意料；累教：連累及教。

以利用名分來束縛臣子的身心，官吏可以利用名分來駕馭老百姓，父親可以利用名分來壓迫兒子，丈夫可以利用名分來困厄妻子，兄弟朋友之間也可以各自挾持著一個名分來互相抗衡，（這樣做）

“仁”還有少量的實際內涵可以存在嗎？

然而“名”的被名分所淆亂，也是在其歷史發展的趨勢中自然形成的。中國積習以久的便是利用酷刑來鉗制天下人，這便不得不處處立下名分來作為鉗制人民的工具。如果說到“仁”只是一個公用的名分，國君與父親可以通過它來責備臣下與兒子，臣下與兒子也可以反過來通過它（“仁”）去責備國君與父親，它（仁）對於使用（“仁”這個名來作為）鉗制天下之術的人來說就很不方便了。所以，他們就不得不巧立“忠、孝、廉、節”等一切分別等級的名分，才得以專門指責臣下與兒子，（從而冠冕堂皇地）說：“你為什麼不忠？”“你為什麼不孝？”“這個人應當放逐（流放）”、“這個人應當殺掉”……“忠孝”既然已經成了臣下與兒子的專有名詞，那麼他們就始終不能通過這個（“仁”這個名分）反過去責問（國君與父親）了。即使有人對此另有所據取（持有異議），想要對名教提出反詰與控訴，但始終敵不過（他們）替名教安下的“忠孝”等名分的鉗制，（那樣做）反而加重了他們的罪過，（於是便給他們）安下“怨望”、“觖望”、“訕謗”、“腹誹”、“亡等”、“大逆不道”等種種罪名。這樣做便可以認為某人應當放逐，於是便放逐他好了；（如果認為某人）應當殺掉，那便將他殺掉好了：（他們）竟然不如狐狸、小豬被捆紮著屠殺時那樣，還能有奮力掙扎號叫以表明自己痛苦的自由，（況且）人們也不會去責備那些畜生。（對人的行刑就不一樣，）執行刑罰的人處在很安穩的地位且從不被人懷疑，天下的人也跟著附和著說：“（這個人）依名教的法規算犯了罪，依照法規對他的（這樣）是處罰應當如此的。”因而使關龍逢、比干、屈原、伯奇、申生這一類人，從此蒙冤死去而含恨於漫漫的長夜之中，而無從使他們清白的情操得以昭顯。（今人遭遇）的不幸實在還不如關龍逢、比干他們那些人，（在他們蒙冤屈死後）還要給他們（今人）安上沉重的惡名。《易經》說：“（太陽）被障礙得厲害時，乃至白天也如同黑夜一樣能見到星斗。”這種黑暗，難道不是因為名教對“仁”的障蔽所造成的嗎？

但是，名教的名稱還是依附在“教”字上的。由此發展下去（名

不副實的現象)便更為嚴重。乃至變本加厲，竟然因為其教的滅亡而牽連到其名也虛而不實了，並且因為害怕其(“仁”的)名而竟然不敢提到“教”字，好像只有西方人才有教，我們一提到“教”就陷入了外來的異端邪說的罪名之中了。凡是信仰耶穌教的民眾，都被認為是合法的信教民眾，昭昭明明地見於皇帝召告天下的諭旨之中、見於臣子們的奏牘之中、見於佈告天下的檄移等文告之中，這(說明了)耶穌教有教民，而孔教沒有教民。又如遇到外事交涉時則說：“耶穌教與民眾的需要相適應”，或者說：“(我們)反對外來的宗教是爲了(本國)的人民”，昭昭明明地見於諭旨、見於奏牘、見於檄移之類的佈告，這是因為懼怕於“教”的名稱，因而世世代代甘心把“教”的專利讓給外國人，而自己甘心居於無宗教之的國度。多麼可歎呀！爲了捍衛教而立下了“名”，沒有料想到名的各種弊端竟然將“教”也連累到如此地步！

【析義】本篇從“仁”的名與實剖析入手，將維護封建統治的三綱五倫等名教，與“通天地萬物人我於一身”的“仁”作了鮮明的對照，從而昭示了名教非但不能替代孔教，反而淆亂了“仁”的實際內涵的罪惡實質。作者進而對名教所產生的深刻社會背景作了分析，指出封建統治者利用名教來偷換孔教“仁”的概念的目的，乃在於便於他們鉗制天下的人民。“君以名桎臣，官以名輓民，父以名壓子，夫以名困妻子，兄弟朋友各挾一名以相抗拒”，這是何等鞭辟入裏的論述呀！也由於有了“忠孝廉節”等名教以鉗制天下，因而“怨望”、“觖望”、“腹誹”、“訕謗”、“大逆不道”等罪名也便應運而生，於是封建統治者便可以肆意地並冠冕堂皇地將稍不稍順從的人放逐、誅戮，而且還要給他們安上種種沉重的罪名。名教的極其不仁的實質，經過譚嗣同這樣層層深入一分析，便昭然若揭了。但更可悲的是：到了後世，由於以“名”亂“教”的做法愈演愈烈，乃在於連“教”的名也變得虛而不實了，最後乾脆將“教”的名讓給了西方人。這在中國的近代，何嘗不是一個令志士仁人痛心疾首的社會現實！

譚嗣同在《自敘》中極力呼籲衝決網羅，且在他所列舉的所應當衝決的九種網羅中，就有“君主”之網羅與“倫常”之網羅兩

種。本篇文字實質上是對數千年來的這兩個網羅的一種猛烈抨擊，它是一篇徹底討伐幾千年來桎梏中國人民身心的封建社會名教的戰鬥檄文。烈士的撰寫此篇，迄今已逾百年，然百年之後，重溫烈士華章，頗覺得至今仍有較大的現實意義：居上者可以借名教來鉗制天下，而天下人不得以“仁”反過去責問於上，這種現象至今似乎仍然存在。倘使中國能做到“名”與“教”相符，君臣上下相通，則歷史上皆堯舜而無桀紂，中國也應當早就躋身於世界先進的行列之中了。

第九篇

仁亂而以太亡乎？曰：無亡也。匪惟以太也^[1]，仁固無亡；無能亡之者也，亦無能亡也，亂云者^[2]，即其既有條理，而不循其條理之謂。孰能於其既有也而強無之哉？夫是，故亦不能強無而有。不能強有，雖仁至如天，仁乎何增^[3]？不能強無，雖不仁至如禽獸，仁乎何減？不增，惟不生故；不減，惟不滅故。知乎不生不滅，乃今可與談性^[4]。

生之謂之性^[5]，性也；形色天性^[6]，性也。性善，善也；性無，亦性也。無性何以善？無善，所以善也^[7]。有無善然後有無性，有

[1] 匪：同非。

[2] 亂云者：猶曰“亂者”。

[3] 仁乎何增：猶言“仁何增乎”。

[4] 性：心性。《說文》：“性：人之陽氣性善也，從心從生。”

[5] 生之謂性：《孟子·告子上》：“告子曰：‘生之爲性。’”趙岐注曰：“凡物生同類者皆同性。”意謂人的天生資質叫做性，這是就氣質、秉賦而言。

[6] 形色天性：《孟子·盡心上》：“形色，天性也。”趙岐注：“形：謂君子體貌也。……色，謂婦人妖麗之容。”又王船山《讀四書大全說》卷一謂“故言形色天性”，意謂形體容貌是天生的（這是就人的外表因素而言）。

[7] 性善：《孟子·滕文公上》：“孟子道性善，言必稱堯舜。”“性無：亦性也”：即性無也是性善。作者既肯定性善，又認爲善惡不是絕對的，他爲

無性斯可謂之善也。善則性之名固可以立，就性名之已立而論之，性一以太之用，以太有相成相愛之能力^[8]，故曰性善也。

性善，何以情有惡^[9]？曰：情豈有惡哉？從而爲之名耳。所謂惡，至於淫殺而止矣。淫固惡，而僅行於夫婦，淫亦善也。殺固惡，而僅行於殺殺人者，殺亦善也。禮起於飲食^[10]，而以之沉湎而饕餮^[11]者，卽此飲食也；不聞懲此而廢飲食，則飲食無不善也。民生於貨財^[12]，而以之貪黷而劫奪者^[13]，卽此貨財也；不聞戒此而去貨財，則貨財無不善也。妄喜妄怒，謂之不善，然七情^[14]不能無喜怒，特不當其可耳，非喜怒惡也。忽寒忽暑，謂之不善，然四時不能無寒暑，特不順其序耳^[15]，非寒暑惡也。皆既有條理，而不循條理之謂也。故曰：天地間仁而已矣，無所謂惡也，惡者，卽其不循善之條理名之。用善者之過也^[16]，而豈善外別有所謂惡哉？若第觀其用，而可名之曰惡，則用自何出？用爲誰用^[17]？豈惟情可言惡，性亦何

了要破除“人欲爲惡”之說，所以說：“性無，亦性也”。“無善：所以善也”：指無善的名稱（即從內心消除了善不善的分別），才可以真正地到達善的境界。

[8] 此句的語義參見第一篇之“格致家謂之‘愛力’、‘吸力’”中注⑦。

[9] 情：人情。性善情惡：《論衡·本論》：“董仲舒覽孫孟之書（即《荀子》、《孟子》，王充避諱，改荀爲孫），作情性之說曰：‘……性生與陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰也。’”

[10] 禮起於飲食：《荀子·禮記》：“故禮者養也，芻豢稻粱，五味調香，所以養口也。”起“起源”。

[11] 沉湎：飲酒過度，沉迷而不能自拔。饕餮：傳說爲龍生九子之一，因爲它貪吃，古人多將它的形象鑄造在鼎器上，後人以之比作兇惡貪吃的人。

[12] 民生於貨財：謂老百姓依賴物質財富以生存。

[13] 貪黷：貪婪與濫耗。

[14] 情：《禮記·禮運》載“何謂七情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。”若依明代人朱橚《普濟方·因論》，則爲：喜、怒、憂、思、悲、恐、驚。在譚嗣同這裏應當是指人的各種情感等因素。

[15] 序：時序。

[16] 用善者：使用善這個名分的人。

[17] 自何出：從何而產生；爲誰用：替何人所用。

不可言惡？言性善，斯情亦善，生與形色又何莫非善？故曰皆性也

[18]

世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡^[19]，不知無人欲，尚安得有天理！吾故悲夫世之妄生分別也。天理，善也；人欲，亦善也。王船山有言曰：“天理即在人欲之中；無人欲，則天理亦無從發見。”^[20]適合乎佛說佛即眾生，無明即真如矣^[21]。

且更即用徵之^[22]：用故有惡之名矣，然名，名也，非實也；用亦名也，非實也。名於何起？用於何始？人名名，而人名用^[23]，則皆人之爲也，猶名中之名也。何以言之？男女構精，名之曰“淫”，此淫名也^[24]。淫名，亦生民以來沿習既久^[25]，名之不改，故皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘、宴饗之鉅典^[26]，行

[18] 皆性也：都是本性。

[19] 世俗小儒……以人欲爲惡：這是指宋儒朱熹之說。朱熹認爲：“學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。”（見《宋儒學案？晦齋學案？語要》）《朱子語錄》曰：“聖人千言萬語，只是叫人存天理，滅人欲。”

[20] 王船山的這一觀點是確實如此，但不知譚嗣同所引出自其何種著作（因譚嗣同的著作歷來不講究引文的核實，有時甚至張冠李戴）。在王船山的《周易外傳》卷一中說：“天理人欲同行異情。”又《張子正蒙注》說：“理與欲皆自然而非人爲。”又《讀四書大全說》曰：“人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，無人欲之或異。”又曰：“於天理達人欲，更無轉折，於人欲見天理，須有安排，只此爲仁恕之別。”陳確《無欲作聖辨》：“人心本無天理，天理正從人欲中見。人欲恰到好處，即天理也。”

[21] 佛即眾生：佛教主張一切眾生平等而無差別，《華嚴經》曰：“心佛及眾生，是三無差別。”無明即真如：亦是佛教平等觀的體現，《維摩經》曰：“煩惱即是菩提，無二無別。”

[22] 即用：就用。徵：驗證。

[23] 人名名：即人名的命名。人名用：即人名的使用。

[24] 名；名號，名相。

[25] 生民：《詩經？大雅？生民》載有後稷的事蹟，《詩傳》曰：生民，尊祖也。後世用以指人類的始祖，這裏指人類的起源時期。沿習：相沿成了習慣。

[26] 朝聘；古代諸侯定期朝見天子，《禮記？王制》曰：“諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。”宴饗：指皇帝大宴群臣賓客之

仁學卷上

之於朝廟^[27]，行之於都市，行之於稠人廣眾，如中國之長揖拜跪^[28]、西國之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其惡者？乍名爲惡，即從而惡之矣。或謂男女之具^[29]，生於幽隱，人不恒見，非如世之行禮者光明昭著^[30]，爲人易聞易觀，故易謂淫爲惡耳。是禮與淫，但有幽顯之辨^[31]，果無善惡之辨矣。向使生民之始，天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？戕害生民之命^[32]，名之曰“殺”，此殺名也。然殺爲惡，則凡殺皆當爲惡。人不當殺，則凡虎狼牛馬雞豚之屬又何當殺者，何以不並名惡也^[33]？或曰：“人與人同類耳”，則虎狼於人不同類也，虎狼殺人，則名虎狼爲惡，人殺虎狼，何以不名人爲惡也？天亦嘗殺人矣，何以不名天爲惡也？是殺名，亦生民以來沿習既久，第名殺人爲惡，不名殺物爲惡耳。以言其實，人不當殺，物亦不當殺，殺殺之者^[34]，非殺惡也。

孔子曰：“性相近，習相遠”^[35]，沿於習而後有惡之名。惡既爲名，名又生於習，可知斷斷乎無有惡矣。假使誠有惡也，有惡之時，善即當滅；善滅之時，惡又當生；不生不滅之以太乃如此哉？或曰：“不生不滅矣，何以有善？有善則仍有生滅。”曰：“不滅者，彼此之詞也，善而有惡，則有彼此，彼滅則此生，獨善而已，復何生滅？”或曰：“有善矣，何以言性無？性無，則善亦無。”曰：“有無亦彼此之詞也。善而有惡，則有彼此，彼無則此有，獨

禮。 鉅典；大典。

[27] 朝廟：朝廷與宗廟。

[28] 長揖：古人相見時，拱手自上至下以爲禮。

[29] 具：指生殖器。

[30] 光明昭著：即處在人人可以見到的顯明地方。

[31] 辨：區別。

[32] 戕害：殺害，殘害。

[33] 並名：一併名之。

[34] 指屠殺人民的劊子手一類人。

[35] 性相近，習相遠：《論語·陽貨》：“性相近也，習相遠也。”指人的本性是相近的，因爲後天的染習使之產生了很大的差距。

善而已，復何有無？“雖然，世間無淫，亦無能淫者；無殺，亦無能殺者；有善，故無惡；無惡，故善之名可以不立。佛說：“自無始來，顛倒迷誤。執妄爲真。”^[36]當夫生命之初^[37]，不問^[38]何一人出而偏執一義，習之數千年，遂確然定爲善惡之名^[39]，甚矣！眾生之顛倒也^[40]，反謂不顛倒者顛倒！顛倒生分別，分別生名。顛倒，故分別亦顛倒。謂不顛倒者顛倒，故名亦顛倒。顛倒，習也，非性也。

【語譯】“仁”的內涵之淆亂便（表現爲用的）以太也會隨著滅亡嗎？其回答是不會滅亡的。不但以太不會（滅亡），“仁”的實際內涵本來就不會滅亡；沒有（人）能使它滅亡，也無法使它滅亡。所謂“亂”，就是指它本身有一定的規律，（而人們）卻不遵循其規律去做。誰又能將一個本來就存在的東西用強制的手段消滅得了呢？惟其如此，因而也不能勉強地將不存在的東西（說成）是有的。由於不能將（不存在的事物）勉強說成存在，雖然其“仁”至於天，（而對於）“仁”的本體義又有何增加呢？不能勉強使之不存在，雖然（他的）不仁達到了如同禽獸的地步，“仁”的實際內涵對於他來說又有何減少呢？不增加，只由於“不生”這一原理之故；不滅，只由於“不滅”這一原理之故。明白了不生不滅的原理，才可以與他談“性”。

天生的（即與生俱來的）的資質叫做“性”，（這是）“性”（的本來內涵）；天生的體形與外貌叫做“性”，（也固然）是“性”（的範疇）；“性善”是“性”的範疇；“性無”也屬於“性”的範疇。沒

[36] 《圓覺經》曰：“一切眾生，從無始來，種種顛倒，猶如迷人，四方易處，由有無始，本起無明。”佛教認爲眾生（有情）的生命並不是一期就了斷了的，只有如同佛那樣的大覺才能做到了斷，大多數眾生都在六道中流轉生死。因此，作爲有情來說，他們的生命是前無起點，後無終點的（除非他們證得了佛果，才可以了斷生死），因而現世所產生的種種顛倒，完全是由無量過去世所造作的業力所致。

[37] 生命之初：指人類的遠古時期。

[38] 不問：不論。

[39] 確然：堅定地、牢固地。

[40] 此句詞序有倒置，意謂“眾生之顛倒亦甚矣”。

有“性”如何能善？沒有善（即無善惡的差別觀念），（才是）真正達到“善”的途徑。有了“無善”的境界然後才有“無性”的境界，有了“無性”的境界才可以真正地叫做“善”了。達到了“善”便可以使“性”的觀念成立，就“性”的觀念已經成立而論，“性”本身也是一種以太的“用”（外在表現），以太具有互相吸引與互相化合的能力，所以說“性”是善良的。

人性本來善良，為什麼人情中又存在著“惡”的一面呢？人情的本身哪有“惡”存在呢？（它是）隨著“惡”的現象產生而被安上了“惡”的名稱而已。所謂性惡，到了淫與殺則達到了極點。“淫”固然惡，但“淫”如果僅僅是限於夫妻之間，（那種）“淫”本身也是屬於“善”的。“殺”固然是“惡”，但如果“殺”僅僅限於殺掉那些殺人的人，（這種）“殺”也是“善”的。禮起源於飲食，但因為有人沉迷於食欲中而成了兇惡貪吃者，這才就飲食而制定“禮”；但沒有聽說爲了要懲罰那些貪吃的人而廢掉飲食，那麼就飲食本身來說也沒有善與不善的分別。老百姓依賴於物質財富以生存，但因為有人貪婪地佔有、濫耗財富乃至爲此而行劫搶奪，這才就財富（制定相應的法規），卻沒有聽說過爲了懲罰那些貪財與劫奪財富的人而放棄財富的，那麼就財富本身來說是不存在善與不善的。喜怒無常的人叫做不善，然而在“七情”中卻不能喜、怒這兩種情感，只因爲（前者的）喜怒表現得無常而已，並不是喜怒這兩種情感有什麼惡處。忽然寒冷忽然炎熱，（人們）稱之爲不善，但一年四季之中又不能沒有寒與暑，只因爲（它們）不遵循時序規律而已，並不是寒暑本身有什麼惡處。只因爲（天地間萬物）都有它們本來的規律（即“條理”），但（有的人和事物）卻不遵循規律去做而已。所以說：天地之間只有一個“仁”罷了，並沒有真正的“惡”存在。所謂“惡”是指（他們）不遵循規律去辦事而給他們安上的名號。（以上）是使用“善”這個名稱的過錯，難道“善”的本體以外另外有一個“惡”存在嗎？如果僅僅觀察它的用，而可以給同安上一個“惡”的名稱，那麼，“用”從那裏產生？用又被誰所用？難道只有人的情感可以說是“惡”嗎？（人的）本性又何嘗不可以說是“惡”呢？說性善，那情感也隨之而善，生性與形體外貌又哪里不是善的呢？所以說：（人情、人性等）都是善的。

（那些）世俗的陋儒，認爲天理是善的，而人的情欲是醜惡的，

殊不知沒有人欲，還怎麼能有天理呢！所以我感傷世間的人妄生分別心理。天理，是屬於善的範疇；人欲，也是屬於善的範疇。王船山曾經這樣說過：“天理就存在於人欲之中，沒有人欲，天理也就無從發現了。”（此說）適合於佛教中所說的佛就是眾生，無明就是真如的提法。

況且再從用的方面來驗證它：用本來就有“惡”的名號，但名號只是一個符號，並非是它的實際；用也是一種名號，並非是它的實際。名號是從哪里產生的？是從什麼時候開始啟用的？人名是符號，而這人名的使用，就完全是人爲的，猶如在名號之中再安上一個名稱。（我）憑什麼要這樣說呢？（譬如）男女間的性交，（人們）稱它作“淫”，（但）這個“淫”僅是一個名號而已。“淫”的這個名稱也是人類始祖相沿成了習慣至今已經很久了，名稱是不會改變的，所以人們都習慣稱“淫”作“惡”了。假使先前的人類始祖，就相沿成習慣地把“淫”當作朝聘、宴饗等大典，將它使用於朝廷與宗廟之中，將它使用於人口眾多的大都市之中，（把它看得）如同長揖與拜跪等禮節一樣，如同西方人的擁抱與接吻一樣，（像這樣）相沿成習慣至今，還有誰會認為它是醜惡的呢？（因為）人們起初就給它安上了惡名，（淫）從此就被人認為是醜惡的了。有人認為男女的生殖器生長在人體的隱秘之處，人們不能常常見到它，不像世間的行禮那樣擺在光天化日之下，易於被人們聽見看到，因此容易認為“淫”是醜惡的。這“禮”與“淫”（它們）僅僅有一個隱秘與昭顯的區別，果真（實質上）沒有善與惡的區別了。假使人類的始祖，其先天不將生殖器生長在隱秘的地方，卻生長在面部或額頭上，（使人）抬頭就能看到它，人們將會把“淫”來當作見面禮了，又從何認為它是醜惡的呢？殘害活著的人的生命，（人們）稱之為“殺”，這個殺實際上也只是一個名稱。然而殺被人看作是醜惡的，那麼凡是幹殺那個勾當的都應該是惡。人是不應當被殺的，那麼凡是虎、狼、牛、馬、雞、豬之類的動物又為什麼應當被殺？為什麼不將（這類殺）也一併視之為惡？有人說：“人與人是屬於相同的一類。”那麼，虎狼等動物相對於人是不同的一類了，虎狼等動物吃人，就被人認為它們是惡；（而）人類去捕殺虎狼，憑什麼又不稱人類是惡呢？（況且）老天爺也曾經殺過人（指天災），為什麼不給老天爺也安上惡名呢？這個“殺”的名稱，也是人類始祖相沿成習

慣已經很久的事了，(因而)只將殺人稱為“惡”，而不將殺害動物稱為“惡”。如果談到它的實質，人是不應當被殺的，動物也不應當被殺，只有殺掉那些幹殺人勾當的人的“殺”才不是“惡”。

孔子說：“人的先天秉性本來相近，由於後天的染習產生了變化而有了差距。”相沿成了習慣所以才有“惡”的名稱(概念)。

“惡”既然只是一種名稱，而這名稱又形成於人們的習慣，由此可知(世間)並沒有絕對的“惡”可言。假使的確有“惡”存在，有(當)惡存在的時候，善就應當滅亡了；“善”滅亡的時候，“惡”又應當產生；(那個)不生不滅的以太竟然像這樣嗎？有人說：“不生不滅為什麼有‘善’存在？有‘善’存在則仍然有生滅存在。”又說：“生滅是彼此對待的觀念，有善便有惡，(這)就有了彼此存在，彼滅便此生，唯有善存在而已，又哪里存在生滅呢？”又有人說：“有了善存在，憑什麼說沒有‘性’？(如果)沒有‘性’存在，(那麼)也沒有善存在了。”又說：“有無也是彼此之詞(概念)，有善就有惡，這就有了彼此，彼無(消失)便此有(存在)，唯獨有善存在罷了，又哪里會有‘有無’存在呢？”雖然如此，但是世間(如果)沒有“淫”(這個概念)，也就沒有人能夠行淫了；(如果)沒有“殺”的觀念存在，也就沒有能夠殺人的人存在了；有善存在，所以就沒有惡了；因而“惡”的名稱也無從確立。佛祖說：“從無起點的遠古時代以來，(眾生)沉迷於顛倒惑亂之中，往往執著虛妄的東西並將之視為真實的存在。”在遠古的人類始祖時，不論誰人出來偏執於一義，相沿成習慣達數千年，於是便堅確地將它定為“善”或“惡”的名稱了。眾生的顛倒是多麼地厲害呀！但他們反而認為不顛倒的人是顛倒！(由於)顛倒便產生分別心，(由於)生分別心便產生各種名相(概念、觀念)。(由於)有顛倒，所以分別心也是顛倒(的範疇)；自認為見地不顛倒的人(卻)處在顛倒之中，所以“顛倒”這個詞的概念也給顛倒了。顛倒是由於人們長期的染習所造成的，它並不是事物的本性。

【析義】上篇是從封建統治者以“名”來亂教，乃至造成“名”亦隨之而亂的現象而立論進行破斥的；本篇則是站在“仁”的的本體義上來分析名與實的關係，從而論證了“仁”是一種不生不滅的宇宙本體。在具體的論述中，本篇首先從“仁”這一涵蓋宇

宙的本體的內涵及人性的實質，指出人性的實質是依緣“仁”這個本體而“善”的。所謂“不善”只是因為某些人“既有條理而不循條理”所造成的。因而“惡”這一名號也隨之給安上了，但這一名號並無礙於人性本質的“善”。值得注意的是這裏的立論援引了佛教的般若思想，“無善，所以善也”一語，使“性善”的本體義達到了般若的“緣起性空”的境界。作者接著便緊承上文深入論述“惡”的名與實之辨，從而得出了“惡”之名稱是初民沿習而形成的結論。在論述過程中，作者繼續以“淫”與“殺”這兩個天下人認為是“醜惡”的事物為論據，從正反等不同角度展開演繹論證，雄辯地證明了人的本性皆善，“惡”這個名詞是相沿成習而後才有的，因而溥天下唯有一個“仁”而已矣的總論點，至此便從一個側面得到了有力的論證。

值得注意的是譚嗣同在舉“淫”為論中，集中地體現了他衝決一切舊的傳統觀念的維新思想傾向，也體現了他不懼封建禮教桎梏之殘酷的大無畏精神。“淫”作為一個傳統觀念是屬於“惡”的，則舉凡“淫”行不分正當與不正當，皆名之為“惡”，這確實是不仁之至也。作者在演繹論證中從兩個方面來破斥傳統觀念：一是若生民之初沿習以“淫”為朝聘等大典，則今人不會謂之為“惡”；二是若人的生殖器如果不生長在幽隱之處而生長在面額，則人們也不會以“淫”為“惡”。在當時的歷史條件下，人們依傳統觀念視生殖器與性行為為“惡”，而譚嗣同以平等觀視之，他認為這些都是人體的一個組成部分，都是人的一種正當的生理需要，這是何等進步的一種思想觀念。這種思想觀念與他主張以“通”為“仁”之第一義的觀點是一個有機的整體：天地、萬物、人我尚且要通於一身，那麼，在人體上的一種器官與人的一種生理需要上，又為何如此閉格不通呢？

最後，作者對全篇作了總結，他是站在“離四句，絕百非”的佛法了義的角度，對人們的各種顛倒妄執作了乾淨的破斥。作者以設難的方式從四個方面提出了偏執觀念；一、不生不滅則無善，二、有善則無生滅，三、性無則善亦無，四、有善則無彼此乃至連無也

應當無。凡此四種偏執，都是虛妄不實的戲論，因此作者引佛典而加以破斥，指出這些偏執是緣起於眾生無始以來的無明顛倒。作者繼而再向深處破斥，得出了一個堅確不易的結論：眾生的顛倒妄想並非始於其性，而是由數千年來的顛倒習俗造成的。這不只是合乎佛法的第一義諦，而且也為全書中“仁”的本體義的論述增強了說服力。

通觀全篇，譚嗣同的立論是大膽的，而且有許多提法在當時是很新穎的。但儘管全篇立論頗有可取之處，然而也無可否認其中的許多不夠成熟的地方，且有些提法甚而至於有些荒謬。尤其是對“淫”與生殖器的論述，就很帶有這方面的偏頗，而這種偏頗在下篇中似乎表現得更加突出了，我們將在下文作出評述。

第十篇

斷殺者何？斷不愛根故^[1]；斷淫者何？斷愛根故。不愛斷而愛亦斷者何？有所愛必有所不愛故。譬諸吸力焉：必上下四方，齊力並舉，敵引適均^[2]，無所偏倚，然後日星於中運^[3]，大地於中舉^[4]，萬類於中生。向使一面吸力獨重，則將兩相切附^[5]，而畢棄其餘；畢棄其餘，則吸力不周^[6]；而既兩相切附，則膠固為一，吸力亦且無由以顯^[7]，而亡於無^[8]。夫吸力即愛力^[9]之異名也，善用愛者，所

[1] 不愛根：即不相愛（兼愛）的根源，下皆同此。

[2] 齊力並舉：謂向四周同時均勻用力。敵引適均：即排斥力與吸引力正好相當。

[3] 日星於中運：謂太陽與月亮運行於其中。

[4] 於中舉：謂產生於其中。

[5] 切附：切近、依附，即二者互相靠攏的意思。

[6] 不周：不全面。

[7] 無以顯：無從顯現。

[8] 無；指無吸引力。

[9] 愛力：這裏與前文中格致家所指的“愛力”略有不同，其中兼有相愛

仁學卷上

以貴兼愛矣。有所愛，必有所大不愛也；無所愛，將留其愛以無不愛也^[10]。是故斷殺，必先斷淫；不斷淫，亦必不能斷殺。淫而殺，殺而淫，其情相反，其事相因^[11]。殺即淫，淫即殺，其勢相成，其理相一^[12]。陷桁楊^[13]，膏蕭斧^[14]，罪獄^[15]多起於淫，恣擄掠，沓奸黷^[16]，橫決皆肆於殺^[17]。此其易明者也。若乃其機^[18]，則猶不始此。殺人者，將以快己之私，而洩己之欲，是殺念即淫念也。淫人者，將以人之宛轉痛楚^[19]、奇癢殊顫，而爲己之至樂，是淫念即殺念也。同一女色，而髻齡室女^[20]，尤流俗所涎慕^[21]，非欲創之至流行哀啼而後快耶^[22]？殺機一也。穿耳以爲飾，殺機又一也。又其甚者，遂殘毀其肢體，爲纏足之酷毒，尤殺機之暴著者也^[23]。纏足不知何昉^[24]，據其見於詩詞吟詠，要以趙宋爲始盛^[25]。嗚呼悲哉！彼北狄之

之力量。

[10] 無不愛：無所不愛。

[11] 相因：謂相因陳，相因襲。

[12] 相一：合一，統一。

[13] 桁楊：桁音杭（háng），桁楊即夾腳及夾頸的刑具。

[14] 膏：指行刑時血肉沾染在刑具上。蕭斧：指肅殺而又剛利的斧頭，它是古代刑具。

[15] 罪獄：犯罪行爲。獄：案件。

[16] 沓奸黷：沓謂雜沓，零亂；奸謂男女間私通；黷音鳥（niǎo），指男女間互相戲論、互相糾纏；奸黷即姦淫之意。

[17] 橫決：本意爲洪水的橫決，在這裏應當指人欲橫流。

[18] 機：動機，念頭。

[19] 宛轉痛楚：宛轉：曲折，即說不盡也說不出口；痛楚：痛苦。

[20] 髻齡室女：髻齡：指童年，在這裏指年輕；室女：謂未出嫁的女子（古人多謂未有過性生活的女子）。

[21] 涎慕：垂涎羨慕。

[22] 創：本意指創傷，在這裏指姦淫、蹂躪。

[23] 暴著：即顯著。

[24] 何昉：何時開始，昉：開始。

[25] 《史記·貨殖列傳》稱趙女鄭姬“躡利屨”（穿尖頭鞋），這可能是纏足的萌芽。余懷《婦女鞋襪考》謂南唐李後主使宮嬪以帛纏足，屈上作新月狀，著襪舞特製金蓮花中。又宋人張邦基《墨莊漫錄》卷八及明人陶宗義《輟

綱紀文物^[26]，何足與華人比並者^[27]，顧自趙宋以後，奇渥溫、愛新覺羅之族，迭主華人之中國，彼其不纏足一事，已足承天畀佑^[28]，而非天之誤有偏私也。又況西人治化之美，萬萬過於北狄者乎？華人猶不自省其亡國之由^[29]，以畏懼而亟變纏足之大惡^[30]，則愈淫愈殺，永無底止，將不惟亡其國，又以亡其種類，不得歸怨於天之不仁矣。且又不惟中國，非洲之壓首^[31]，歐洲之束腰^[32]，皆殺機也。斷殺以斷淫，不能不以一切剷除^[33]之也。

若夫世之防淫，抑又過矣，而適以召人於淫^[34]，曰錮婦女使之不出也，曰嚴男女之際使不相見也，曰立淫律也^[35]，曰禁淫書也，曰恥淫語也……雖文明如歐美，猶諱言牀第^[36]，深以淫爲恥辱，信乎達者之難覯也^[37]。夫男女之異，非有他，在牝牡^[38]數寸間耳，猶夫人之類也。今錮之、嚴之、隔絕之，若鬼物，若仇讎^[39]，是重視

耕錄》均載纏足之俗始於五代，盛於趙宋。所見於詩詞者：如劉過《沁園春？美人足》曰：“襯玉羅襪，銷金樣窄，載不起盈盈一段春。……知何似，似一鉤新月，淺碧籠雲。”這些都應當是歌詠纏足的句子。

[26] 北狄：對北方少數民族的賤稱。綱紀文物：即典章制度。

[27]]比並：並列，齊等。

[28] 顧：但是。奇渥溫：元朝皇族的姓氏。愛新覺羅；清朝皇族的姓氏。承天畀佑：承蒙老天爺給予保佑。畀：音必（bì），給與。

[29] 省音醒（xǐng），省察，反省；由：緣由。

[30] 亟：趕快，立即。

[31] 壓首：指用頭來頂重物。

[32] 束腰：指西方婦人以細腰爲美，故將腰部纏束而使之變小。然束腰之俗應當在中國早已有之，戰國時的楚國盛行此習，至唐代杜牧寫詩，尚有“楚腰纖細掌中輕”之句。

[33] 剷除：同剷除。

[34] 適：恰好；召：招惹。

[35] 淫律：禁淫的法律或法規。

[36] 牀第：第音子（zǐ），牀第即床席。《左傳？襄公二十七年》：“牀第之言不逾閭（門限）”在這裏指房中之私事。

[37] 信乎：誠然，的確；達者：洞悉至理的人；覯：遇見。

[38] 牝牡：牝謂雌性生殖器，牡謂雄性生殖器。

[39] 仇讎：死對頭，仇敵。

此數寸之牝牡，翹之以示人，使知可貴可愛，以豔羨乎淫^[40]。然則特偶不相見而已，一旦瞥見，其心必大動不可止^[41]，一若方苞之居喪^[42]，見妻而心亂。直以淫具待人^[43]，其自待亦一淫具矣，復何爲不淫哉！故重男輕女者，至暴亂無理之法也。男則姬妾羅侍^[44]，縱淫無忌；女一淫即罪至死。馴至積重流爲溺女之習^[45]，乃忍爲蜂蟻豺虎之所不爲。中國雖亡，而罪當有餘矣。夫何說乎？佛書雖有“女轉男身”之說^[46]，惟小乘法爾。若夫《華嚴》、《維摩詰》諸大經，女身自女身，無取乎轉，自絕無重男輕女之意也。苟明男女同爲天地之菁英^[47]，同有無量之盛德大業^[48]，平等相均，初非爲淫而始生於世，所謂色者，粉黛已耳，服飾已耳，去其粉黛服飾，血肉聚成，與我何異！又無色之可好焉。則將導之使相見，縱之使相習，油然相得，澹然相忘，猶朋友之相與往還，不覺有男女之異，復何有於淫？淫然後及今可止也。藏物於篋^[49]，懼使人見，而欲見始愈切，坦坦然剖以相示，則旦日^[50]熟視而若無覩矣。夫淫亦非有他，機器

[40] 以豔羨：因豔美而使人羨慕。

[41] 動：指心亂。

[42] 方苞：清代古文學家，散文桐城派的創始人。至於他居喪見妻而心亂一事，則出處不詳。

[43] 待人：對待別人。

[44] 姬妾羅侍：指封建社會中的男子往往有三妻四妾。

[45] 馴：逐漸演變；溺女：指以淫律溺殺婦女，在封建社會裏，婦女若犯淫律，無論國法或者族規都可以用溺殺的刑罰來處置婦女。

[46] “女轉男身”：在佛典中往往有這種說法，《妙法蓮華經·普門品》中就有舍女身而成男身之說。又《瑜伽師地論》卷三十八：“又非女身能證無上正等菩提，何以故？一切菩薩於過第一無數劫時，已捨女身，乃至安坐妙菩提座，曾不爲女。”又《華嚴經》卷三十二亦載：“六欲天中，一切天女皆捨女身，悉爲男子，得不退轉菩提之心。”

[47] 菁英：精華。

[48] 盛德大業：盛大的德行與事業。

[49] 篋；音 qì è 小箱子。

[50] 旦日：各本作“且日”，今依中華書局蔡尚思本作“旦日”。旦日猶翌日，晨朝，在這裏指大白天。

之關振沖盪已耳^[51]。沖盪又非能自主，有大化之爐鞴鼓之^[52]。童而精少，老而閉房，鳥獸方春而交，輪軸緣汽而動。平澹無奇，發於自然，無所謂不樂，自無所謂樂也。今懸爲厲禁，引爲深恥，沿爲忌諱，是明誨人此中之有至甘焉^[53]，故爲吝之秘之，使不可即得，而迫以誘之。瘞金壁者^[54]曰：“皆不得發焉”，是使人盜也。陳漿醕者^[55]曰：“皆不得飲焉”，是使人渴也。戒淫者曰：“而勿淫”^[56]，是淫之心由是而啟也。不惟人以爲禁爲恥爲諱，又自禁之，自恥之，自諱之，豈不以此中有至甘焉，深耽篤嗜^[57]，惟恐人之譏責，而早爲之地耶？迂儒乃曰：“以此防民，民猶有踰者，奈何去之？”是果以防爲足斷淫耶？淫者自淫^[58]，防豈能斷耶？不淫自不淫^[59]，抑豈防之力耶？且逆水而防，防愈厚，水力亦愈猛，終必一潰決，氾濫之患，遂不可收拾矣。水患，防所激成^[60]，淫禍亦禁與恥與諱所激成也。俗間婦女，昧於理道，奉腐儒古老之謬說爲天經地義^[61]，偶一失足，或涉疑似之交^[62]，卽爲人劫持^[63]，箝其舌，使有死不敢言，至於爲人玩弄，爲人脅逃^[64]，爲人鬻販^[65]，或忍爲婢媵^[66]，或

[51] 關振：機軸。

[52] 大化：指人的自然生理化機，它是屬於一種天然的現象，與大自然現象相似。爐鞴：爐指冶煉的火爐，鞴指風箱中的活塞。鼓：鼓動，這裏指鼓風。

[53] 至甘：最甜美。

[54] 瘞：音 y ì，埋。

[55] 漿醕：清酒，美酒。

[56] 而通爾，你。

[57] 深耽篤嗜：非常喜好，以故沉溺於其中。

[58] 淫者自淫：謂以之當作淫欲的人自然會行淫。

[59] 防：本意爲修築堤防，在這裏是防範的意思。

[60] 激成：謂激發而成。

[61] 天經地義：經：常道；義：正理。天經地義謂理所當然，無法改變。

[62] 疑似：嫌疑，說不清。

[63] 劫持：要脅，脅迫。

[64] 脅逃：被人脅迫以逃亡。

[65] 鬻販：販賣。

流爲娼妓，或羞憤斷吭^[67]以死。而不知男女構精，特兩機之動，毫無可羞醜，而至予人間隙也^[68]。中國醫家，男有三至，女有五至之說^[69]，最爲精美，凡人皆不可不知之。若更得西醫之精化學者，詳考交媾時筋絡肌肉如何動法，涎液質點如何情狀^[70]，繪圖列說^[71]，畢盡無餘，兼范蠟肖人形體，可拆卸諦辨，多開考察淫學之館^[72]，廣布闡明淫理之書，使人人皆悉其所以然，徒費一生嗜好^[73]，其事乃不過如此如此，機器焉已耳，而其動又有所待，其待又有待，初無所謂淫也，更何論於斷不斷，則未有不廢然返者^[74]。遇斷淫之因緣^[75]，則徑斷之。無其因緣，蓋亦奉行天地之化機^[76]，而我無所增損於其間。佛說：“視橫陳時，味同嚼蠟。”^[77]雖不斷猶斷也。西

[66] 婢媵：奴婢，小妾。

[67] 斷吭：謂自殺，其方式大抵爲刎頸，或者吞金。

[68] 間隙：空子，“予人間隙”即“予人有可乘之機”。

[69] 男有三至，女有五至：並不見于《黃帝內經》等經典醫書。在《古今圖書集成·藝術典第四百四卷·醫部彙考三百八十四·萬全廣嗣紀要》載：“男女未交合之時，男有三至，女有五至，男女情動，彼此神交，然後行之，則陰陽和暢，精血合凝，有子之道也。若男情已至而女情未動，則精早泄，謂之孤陽；女情已至而男情未動，女興已過，謂之寡陰。”醫家一般認爲男性的性高潮次數要比女性少，至於三至、五至之說，也未盡然。有人認爲“三至”與“五至”是指性感覺的三種或五種之不同。

[70] 情狀：情形。

[71] 繪圖列說：畫出圖形，並且列出解說文字。

[72] 考察淫學之館：即相當於今天的性醫學研究機構。

[73] 嗜好：指一生的愛好。

[74] 廢然：放棄的樣子。

[75] 因緣：佛教用語。佛教講緣起，一切事物的產生都受“因”的支配，就如同草木的生長起源於種子一樣；與此同時，事物的產生還與一定的條件相關，這就是“緣”，它如同種子的萌芽需要陽光、水分、空氣等因素一樣。只有因緣和合，才可以使某種事物產生。

[76] 化機：指自然規律。

[77] 見《首楞嚴經》卷八，原文爲“我無欲心，應汝行事，於橫陳時，味同嚼蠟。”意謂（人們）若無心受事，將視非禮所加者如同嚼蠟一樣沒有任何味道。

仁學卷上

人男女相親，了不忌避^[78]，其接生至以男醫爲之，故淫俗卒少於中國。遏之適以流之，通之適以塞之，凡事蓋莫不然，況本所無有而強致之，以苦惱一切眾生哉！遇斷殺之因緣，亦徑斷之可也；卽不斷，要不可不斷於心也。闢佛者^[79]動謂斷淫則人類幾絕；斷殺則禽獸充塞。此何其愚而悍^[80]也！人一不生不滅者，有何可絕耶？禽獸亦一不生不滅者，將欲殺而滅之乎？野處之禽獸，得食甚難，孳衍稍多^[81]，則無以供，雖不殺之，自不能充塞。其或害人，乃人之殺機所召^[82]，不關充塞不充塞也。家畜之禽獸^[83]，尤賴人之勤於牧養，芻豢^[84]偶缺，立形衰耗^[85]。明明人將殺之，而故蕃之^[86]，豈自能充塞乎？以論未開化之游牧部落或可耳，奈何既已成國，既艱食而粒我^[87]，猶爲口腹殘物命^[88]，愈殺以愈生，顧反謂殺之始不充塞乎！故曰：世間無淫，亦無能淫者；世間無殺，亦無能殺者。以性所本無故^[89]，性所本無，以無性故^[90]。

【語譯】 斷殺的原因是什麼？是爲了斬斷人與人之間的不互相愛護的緣故；斷淫的原因是什麼？是爲了斬斷人與人之間的（執

[78] 忌避：顧忌，回避。

[79] 闢佛：同辟，具有排斥之義。

[80] 悍：魯莽，淺陋。

[81] 孳衍：繁衍，繁殖。

[82] 召：招致。

[83] 畜音蓄，蓄養。

[84] 芻豢：飼養動物的草料。

[85] 立形衰耗：謂形體立即消瘦。

[86] 蕃：繁衍。

[87] 艱食：謂經過艱難勞動而獲得的食物，指播種的糧食。《尚書·益稷》：“庶艱食鮮食（指以鳥獸爲食）。”粒我：用米粒作我的糧食。《尚書·益稷》：“烝（眾）民乃粒（吃米）。 ” 謂艱於獲得糧食而能達到可以用穀米粒數爲食物了。

[88] 殘物命：謂殘害動物的生命。

[89] 性：自性，本性。

[90] 在這裏援引了佛家般若性空的思想。“性所本無，以無性故”，謂自性本無殺機，因爲自性也沒有實性，因而找不到一個特定的自性。

著的)相愛(情欲)的根源之故。不相愛的根子要斬斷而相愛的根子也要斬斷的原因是什麼呢？是(因為)人們有所愛就必然會有所不愛的緣故。譬如(宇宙間)的引力一樣：必須向上下四方同時均等發出吸力，才可以使二者間的排斥力與吸引力正好相等，宇宙間各種事物才不會偏離自己固有的軌跡，如此以後太陽與其他行星(才能正常地)在宇宙空間中運行，大地才能在其中產生，各種生物才能在其中生存。倘使一個方面的吸引力過於重，就會使兩者(即與其相近的星球或其他物質)互相靠攏，因而放棄乾淨了對其他物質(或星球)的吸引力，(由此)使它的吸引力不能均勻地向四周發佈；且兩者間既然互相靠攏，便會逐漸牢固地膠合在一起形成一個整體，使它的吸引力無法再向別的事物體現，因而自行滅亡於無(吸引力)。(其實)吸引力就是愛力的別稱，善於使用愛的人，(他們)貴在能兼愛這一點上。有所偏愛，就有所很不愛的(東西)；無所愛，則將留下他的愛心去達到無所不愛的境地。因此要斷殺首先就必須斷淫，不斷淫，也必然不能斷殺。因為淫而至於殺，因為有殺而產生了行淫，其情感相反，(但)其事理卻互相因襲。殺便是淫，淫便是殺，其趨勢相輔相成，其原理互相統一。(那些)披枷戴鎖死於肅殺的利斧之下的犯人，其案發原因多是因“淫”而引起的；(那些)恣意搶劫、雜遝通姦以及以非禮加於他人(強姦)的人，都是因為放縱其情欲而恣意殺人，這是很容易明白的道理。若要(探究)他們殺人的動機，那麼還並不是從這裏起源的。殺人的人，是為了要達到使自己的私心痛快，並現實發洩個人的私欲的目的，這個殺的念頭便是淫的念頭。姦淫別人的人，就是把別人說不出口的痛苦、奇癢與特殊的顫抖的感受等，當作自己最大的快樂。這個淫念實質上就是殺念了。同樣是屬於女色一類，其中年輕並且未出閨的室女，特別被庸俗之人垂涎覬覦，(他們)非要把(這些女子)迫害到悲哀地啼哭以後才感到痛快嗎？這與殺的動機是一致的。鑽穿耳朵以佩首飾，與殺的動機又是一致的。還有比這厲害的：乃至有殘毀(她們)的肢體(的禮俗)，作出纏足這類殘酷的勾當來，這是殺的動機更為顯著的現象。纏足的禮俗不知起源於何時，據見之於詩詞吟詠的記載來看，大率以趙宋時才盛行。多麼可悲呀！那些北方少數民族的典章制度，哪里能夠與華夏文化相比呢？但是從趙宋以後，奇渥溫、愛新覺羅等民族，交迭主宰華夏民族的中國，他們僅不實行纏足這一件

事，就足以使上蒼保佑他們了，而並非老天爺的錯誤或有所偏心。又何況西方人的治國化民，大大地超過了北方的那些少數民族呢？華夏民族的人們如果還不省察自己亡國的原因，因而產生畏懼馬上改變纏足的這種惡習，那麼不但會亡其國，而且還會亡其種族，（到那時）就不得歸咎於老天爺不仁了。況且（這類事）不僅發生在中國，非洲人“壓首”的習俗，歐洲婦女“束腰”的習俗，都是殺機的表現。斷殺是爲了斷淫，不能不將此二者一齊剷除乾淨。

如果要論世間所防範“淫”的行爲，還是太過火了，（這樣做）正好招惹人們行淫。諸如禁錮婦女使她們不能出門，嚴禁男女間的交際使他們不能互相見面，立下禁淫的法律，禁止出版淫書，（以及）將說出有關色情的話當作恥辱等第……雖然像歐洲那樣的西方文明國家，尚且忌諱談到房中的事，（他們）深深地把“淫”當作羞辱，（在這個世界）實在是難以遇到洞悉至理的人了。男女之間的差別，並非有別的不同，只在生殖器那幾寸大小的地方，（男女）還是同屬於人這一類的。現在（對男女之間）禁錮之、嚴厲防範之、隔絕（男女）相見、（將生殖器）視爲鬼一樣的東西、看作仇敵一樣、這純是看重那幾寸大小的生殖器，突出的將它給人看，使人知道（它的）可貴可愛，從而使人對淫感到豔目而產生傾慕。雖然如此做，但只是偶爾間不相見而已，（男女）一旦互相看見了，他們的心態便會產生紊亂而（淫欲）不可制止，恰似清代散文家方苞在守喪期間因看見妻子而亂了方寸一樣。（如果）只認爲（對方）是以淫具（生殖器）在等待你，（那麼）你自己的對待別人（對待你的人）也是一種淫具，又爲什麼不稱之爲“淫”呢？所以那些重男輕女的人甚至於實行一些粗暴無理的做法。男人則允許有許多妻妾圍著侍候自己，恣意行淫而無顧忌，婦女一旦有外遇就犯下了死罪。漸漸地演變到積重難返（的地步）而流行溺殺（因犯淫律）的婦女這一惡習，這竟然是蜂蟻豺虎等兇惡的動物也不忍心去做的事。中國雖然滅亡了，但（在這方面）還應當是罪有餘辜的。爲什麼這樣說呢？在佛經中有“女轉男身”之說，但那只是小乘的教法而已。如果在《華嚴經》、《維摩詰經》等大乘經典中，女身本身就是女身，也無須取決於“轉”，自然更沒有重男輕女之意。如果能明白男人與女人同樣是天地間的精華，同樣具有無量的盛大德行與事業的道理，就會平等地看待男女地位了。（其實）女人的最初出現於世並非只是爲了

“淫”，所謂的“色”，不過是粉黛罷了，服飾罷了，如果除去其粉黛與服飾後來看待她們，則同樣是血肉之軀，與我有何區別！（因而）也就沒有“色”可好了。那麼，就將引導她們使她們與男人相見，解放她們使她們習慣於與男人相處，（達到）自由自在，淡然相忘（男女關係）的境界，就如同朋友之間的互相往來一樣，不覺得有什麼男女的差異，又將哪來的“淫”的概念呢？（這樣做以後）“淫”才會從此以後真正地制止。把東西藏在小箱子裏，擔心被人看見，（這樣做）反而使人想要見到它的心情更加迫切；（如果）公開地把它打開給人看個究竟，則（把它擺在）白日裏也會使人（對此）熟視無睹了。“淫”本身也並無別的（稀奇），只不過是人體這架機器的機軸互相沖蕩罷了。這種沖蕩又不由人的意志所主宰，它純是人的自然生理機制這架風箱的活塞在運動而已。男子少年時會缺少精液，女子老年時會停經，鳥獸在春季會發情，活塞會因蒸汽的推動而運行，（這些現象）是平淡無奇的，它產生於自然，無所謂不快樂，自然也無所謂快樂。今天將房中之事加以嚴厲的禁錮，將之視為極其羞恥的事，相沿而成為人生中的一種忌諱，這分明是在告訴人們這裏面有極其美味的東西存在，因而將之視為珍貴與秘密的東西，使人不可馬上得到它，從而使人產生迫切心情而引誘人們（去求得它）。埋藏黃金與玉璧的人說：“誰都不能去發掘它”，這實際上是叫人去盜取它。擺設美酒的人說：“誰都不能去喝它”，這分明是讓人迫切地想去喝。禁淫的人說：“你不要行淫”，人們那淫欲的大門便由此而打開了。非但使別人把淫當作禁區、當作恥辱、當作忌諱，（同時）又使他們自己也受到禁錮、自己也認為是恥辱、自己也忌諱提到它。難道不是認為這中間有極其美味（的東西）存在，（因而）對它產生很深的嗜好並且沉溺其中，（所以）唯恐別人譏刺與指責，於是趁早給自己找個退步之餘地嗎？（那些）迂腐的儒生竟然說：“用禁止的辦法來防範老百姓，百姓還有超越規矩的，為什麼要解除這些禁令呢？”用防範的手段果真能斷淫嗎？以淫為樂的人自然會去行淫，防範的手段豈能斷淫呢？不以淫為樂的人自然不會去行淫，難道是防範的外力作用（所致）嗎？況且因阻擋水流而修築堤防，堤防修築得越高，水的衝決力就越大，最終必然會潰決，造成洪水氾濫的災禍，乃至不可收拾。這水災是堤防所激發而造成的，“淫”的災禍也是禁錮、視為恥辱與忌諱所激發而造成的。民

間的婦女，不明道理，將那些腐儒陳古的謬說當作不可更改的正理，偶然一次失足，或者涉及到了嫌疑的交往，就被別人所要脅，並且堵塞其嘴（使之不敢向外人說），使她們寧肯死也不敢說出來，以至被人任意玩弄，被人挾持外逃，被人所販賣，有的甚至忍辱當奴婢與別人的小老婆，有的淪落為娼妓，有的含羞鬱憤而自殺身亡。

（她們）居然不知道男女之間的性交，只是兩種機器的運轉，並沒有十分值得羞恥的地方，乃至於給人有機可乘。中國的醫學家有男性三次、女性五次（性高潮）的說法，此說最為精美，人人都不可不知道。假若再在西醫中有精通化學的人，去詳細考察性交時筋絡與肌肉是如何運動的，精液中的元素是什麼情形，畫出圖形並且附以文字說明，將之描述得淋漓盡致。更兼用蠟來製造人體模型，可以拆開來看個究竟，多多開設研究性醫學的機構，廣泛流通性醫學的書籍，使人人都知道“性”這一現象的所以然，（他們）白費畢生的興趣與精力，所研究的事情也莫過如此：（性交如同）機器而已，而且它的運動又有所對待（即必須是雙方的，因而就有待於對方），被對待的對方又有所待（即如同對待者一個樣），（人類）最初並沒有所謂“淫”的概念，更何從談起斷淫與不斷淫，（人們如果明白了此理）就沒有不放棄原來的錯誤觀念（淫的觀念）而返回到本原上來的。遇上了斷淫的機緣，就應當直接斷除它。沒有這個因緣，大抵只能奉行天地間的自然規律，而人身在其中本無絲毫的增損。佛經說：“看待（被人）非禮所加時，（從心理深處不接受，則）其味道如同嚼蠟一樣。”

（這樣做）雖然沒有斷淫還是如同斷淫了。西方的男女之間的互相親熱，全無顧忌與回避，他們的接生這一工作還讓男醫生去做，所以淫亂的習俗終於比中國少。（對於客觀事物）阻止它正好達到了使它流行的效果，疏導它正好達到了杜絕它的效果，所有的事物大概都無不這樣，何況本來就沒有這種觀念而要強加於它之上，從而使一切生靈沉溺於苦惱之中呢？遇上斷殺的機緣就直接斷除它行了，即使不能斷殺，重要的是不能不從內心的深處斷除它。排斥佛教的人動輒說斷淫就會使人類近乎絕種；斷殺就會使禽獸充滿於世間。這是何等愚蠢而又草率的看法呀！人本來是一種不生不滅的（屬性），又如何能使之斷絕呢？禽獸也是一種不生不滅的屬性，將會因為殺而絕種嗎？野生的禽獸獲得食物很艱難，稍微繁殖得多一點，（大自然）就無法供給它們的食物，雖然不去殺掉它們，自然也不會發展

到遍地都是的地步。其中有的動物傷害人類，乃是人類自身的殺機所招致的，與它們的數量多與不多並不相關。家庭飼養的禽獸，更加依賴人的精心餵養，草料偶爾有所缺少，它們的形體馬上就會消瘦。明明是人類將要殺掉它們，卻故意使它們繁殖，難道它們自身能發展到充塞於世間的程度嗎？用這種看法來談尚未開發的遊牧部落或許還行得通，為何已經發展到建立了國家，能夠通過艱辛的勞動種植糧食來作為食物（即已經能夠靠吃飯生活了），還要為了口腹之味而傷殘動物的生命呢？（對動物）愈殺它們反而愈使它們孳生，倒反而說只有殺才不使它們達到充塞的地步呢？所以說：世間沒有“淫”的實際概念，也沒有能夠淫亂的人了；世間如果沒有“殺”這個概念，也就沒有能殺的人了。因為人的自性中本來就沒有（淫與殺）的緣故，人性中所本來所沒有的緣由，是因為沒有“性”的實相（即緣起性空）的緣故。

【析義】本篇的內容比較繁重，它是圍繞“淫”與“殺”這兩個觀念來展開論述的；從淫與殺的現象論述到其實質，然後論述淫與殺所產生的動機以及心理與社會的根源，最後提出斷淫與斷殺的途徑與方法。作者首先論述了淫與殺都要斷除的道理，在論述中，作者先從宏觀的角度以星球與世間一切物質的運動作類比論證，使人們更易於理解“愛”與“不愛”均須斷除的道理（即淫與殺均須斷除）。接著，作者又深入一層論述，提出了“斷殺必先斷淫”的中心論點，並從對社會犯罪的根源分析入手，得出了“淫”為罪惡的根源的結論，使“斷殺必先斷淫”這一論點確立得更為牢固。

接著，作者緊承上文，從“殺”的動機分析入手，得出淫欲與殺機無二無別的結論。繼而對於穿耳、改變形體等惡劣的習俗，逐一展開論述，從而指出這些做法的動機與“殺”是一致的。與此同時，作者對於盛行於趙宋時期的纏足惡習作了深刻的歷史反思，從中悟出了北狄能夠統治華夏的根本原因。作者站在亡國亡種的高度，向社會鄭重呼籲革除這種陋習，這在當時是有著比較重要的歷史進步意義的（因滿清政府統治時，纏足之習俗尚且存在，譚嗣同也曾創立過“不纏足會”）。通過反復的演繹論證，作者認為“淫”與“殺”是相輔相成的，因而必須一齊剷除。

在從宏觀的角度闡述了“斷殺必先斷淫”的道理以後，作者進一步從人類社會的心理深處挖出了“淫”這一錯誤概念的根源：它的產生在於男女之間的分別心，在於重男輕女的傳統觀念。這自然是就“界說四”中“男女內外通”而立論的，也是針對數千年來腐朽的封建禮教網羅的一次猛烈衝擊。在封建社會裏，“淫”幾乎成了婦女的一種“專利”，無論夫妻床第，或者“木瓜桃夭”，都被罩上了“淫”的帽子。而舉凡一切房中之事，其“淫”之名又只在婦女，而絲毫不及男子：這自然是天下極不公平的事。因此，譚嗣同站在平等一如的觀點上，對這數千來陳腐的封建陳念痛下針砭，其立論也確然成立。在封建社會裏，婦女的地位是極其低下的，而從譚嗣同對解放婦女的民主思想的提出，足以見出其歷史進步意義。因為，在滿清異族殘酷統治的那個特定的歷史背景下，能提出這種先進的民主思想，實在是難能可貴的。

接著，作者對於“淫患”造成的社會歷史根源作了深刻的分析，指出其根本原因在於對性生活的防禁。從而在社會觀念上造成了這樣一個錯誤觀念：性生活羞恥的，因而對此非但禁錮甚嚴，而且忌諱甚深。由於對性生活的正當與否不加區別，一律禁止，由此造成的災禍也是十分嚴重的，而其中受苦最深的又莫過婦女。由於傳統觀念中把“淫”（包含了性生活）當作羞恥而不可告人的事，因而許多婦女被人乘虛劫持蹂躪、販賣、乃至含羞銜憤而冤死。數千年來的封建禮教給廣大婦女造成的這些血淋淋的罪惡，在譚嗣同的筆下得到了無遺的揭露與控訴。作者最後指出：“淫”只不過是人的機體的一種自然現象，並不足為奇，也不應當有“淫”的概念。儘管譚嗣同的不分性生活的正當與否而下此結論，頗有不夠嚴謹之處，但他站在生理學的角度來看待性生活，自然是不無道理的。然而，人終歸是生理與心理的結合體，如果過於強調人的生物性，而忽視了人的正常的性生活中的情感等心理因素，未嘗又不失之偏頗，這無疑是譚嗣同當年思考欠精當之處。尤其是譚嗣同將那機輪的活塞運動與人類的性生活視為等同，完全漠視男女之間的愛慕之情，則更是落入了無稽與荒誕之中。但站在整體角度上來講，譚嗣

同對於衝決舊的所謂“淫”的傳統觀念之網羅，爲千千万萬被壓迫的婦女解除精神上的枷鎖與肉體上的痛苦，從這方面講，無疑是有著進步的歷史意義的。

作者在通篇收束之處，提出了斷殺與斷淫的原則性方法。在斷淫方面，作者認爲要視因緣而定：如果因緣成熟，則應當直接斷除淫欲；如果因緣尚未成熟，即當聽其自然。而對於世俗間的禁淫，作者認爲“遏之適以流之，通之適以塞之”，也就是說，“通”倒反而杜絕了“淫患”的蔓延。“通”是作者一貫的哲學主張，也符合全書中“仁以通爲第一義”的宗旨。在斷殺方面，作者同樣認爲在因緣成熟時就應當直接斷除，即使不能從行爲上斷除，也不能不從心理上斷除。最後，作者設爲問答，用以攻爲守的方式批駁了辟佛者的錯誤言論，從而提出了“世間無淫，亦無能淫者；世間無殺，亦無能殺者”的結論。篇終收束的“以性無故”一語，接近於佛法的“緣起性空”觀，足見譚嗣同在楊文會那裏學佛，其收穫良多。

通觀全篇，重在從斷淫與斷殺兩個方面立論，其行文縱橫開闔，其論述詳盡備至。由斷殺必須首先斷淫論及淫所產生的動機、以及淫與殺之間的關係，再論及“淫”所產生的社會歷史根源，最終得出淫、殺必須均斷的結論。通篇首尾搖曳，遙相呼應，在理論上基本形成了一個有機的整體。

第十一篇

或難曰：“草木金石，至冥也，而寒熱之性異^[1]，鳥獸魚鱉，至愚也，而水陸之性異^[2]。謂人無性，毋乃不可乎？”曰：就其本

[1] 寒熱之性：這是站在中醫藥性的角度上來講的，中醫將藥性分爲寒、涼、溫、熱、平等五種性質。

[2] 水陸之性：這裏是站在生活的習性上講的，因而有水處陸居之別。

仁學卷上

原言之，固然其無性明矣；彼動植之異性，爲自性爾乎^[3]？抑無質點之位置與分劑有不同耳^[4]。質點不出六十四種之原質^[5]，某原質與某原質化合則成某一物之性；析而與他原質化合，或增某原質，減某原質，則又成一某物之性；即同數原質化合，而多寡主佐之少殊^[6]，又別成一某物之性。紛紜蕃變^[7]，不可紀極^[8]，雖聚千萬人之畢生精力治化學，不能竟其緒而宣其蘊^[9]，然而原質則初無增損之故也。香之與臭，似判然^[10]各有性矣，及考其成此香臭之所以然，亦質點布列^[11]微有差池^[12]，致動觸人鼻中之腦氣筋，有順逆迎拒^[13]之異，故覺爲香爲臭。苟以法改其質點之聚^[14]，香臭可互易也。此化學家之淺者，皆優爲之^[15]。烏覩所謂一成不改之性耶^[16]？庖人之治庖也^[17]，同一魚肉，同一蔬笋，調和烹煮之法又同，宜同一味矣。而或方正切之，或斜切之，或以藿葉切之^[18]，或欒切之，或糜之^[19]，

[3] 自性：即本性。

[4] 分劑：分量。

[5] 原質：指物質的細小部分，相當今天所說的化學元素（Element）。所有的元素大分有金屬與非金屬兩種，細分則依元素週期表有一百零六種。在譚嗣同當年，自然科學尚未發展到今天這個高度，因而不可能有這樣確切的提法。但六十四種元素之說是見於亞東本《仁學》，而在文明版《仁學》中則有七十三種之提法。

[6] 多寡主佐：指同一物質內各種元素的多少與主次的變化等因素。

[7] 紛紜蕃變：即紛紜繁雜。

[8] 紀極：記載完整，說盡。

[9] 竟其緒而宣其蘊：謂理清其端緒，發掘其內蘊。

[10] 判然：明顯地。

[11] 布列：排列。

[12] 差池：差錯，差別。

[13] 順逆迎拒：在這裏，順與迎是指氣味香的一類，逆與拒指氣味臭的一類。

[14] 聚：指排列組合。

[15] 優於：長於，擅長。

[16] 性：性質。

[17] 庖人：廚師；治庖：指做烹飪這項工作。

[18] 以藿葉切之：指切碎得如同豆葉形狀。《廣雅·釋草》：“豆角謂之

或巨如塊，或細如絲，其奏刀異^[20]，其味亦因之而不同矣。此豈性也哉？由大小斜正之間，其質點不無改變，及與舌遇，遂改變舌上腦氣筋之動法，覺味有異耳。故論於原質，必不容有寒熱云云諸性明矣。然原質猶有六十四之異，至於原質之原^[21]，則一以太而已矣。一故不生不滅；不生故不得言有；不滅，故不得言無。謂以太卽性可也；無性可言也^[22]。

【語譯】 有人設難說：“草木金石等無情物質，可謂無知到了極點，但它們存在著寒性與熱性的差異；鳥獸魚鱉等動物，它們可謂愚昧至極了，但仍然有水居與陸處的生活習性的差別。（如果要）認爲人沒有性，豈不是說不通嗎？”回答是：就宇宙的本原來說，固然是沒有永恆不變的實性可言的，（這件事）是明擺著的；那些動物與植物之間某些性質的差異，是屬於它們自性（卽宇宙的本原）的範疇嗎？它們無非是質點的位置與分量的有所不同而已。質點沒有超出六十四種元素，某元素與某元素化合便成了某一種（新的）物質的性質了，將它們分解再與別的元素化合，或者增加某些元素，或者減少某些元素，就又成爲了某一種（新的）物質；即使是同樣的元素化合，而其中各種元素的分量的多少與主次少有不同，則又將變成另外一種物質了。（元素的化合）變化繁多紛紜，不能盡舉，儘管聚集千萬個人來用盡他們畢生的精力去研究化學，也不能理清其端緒，發掘其內蘊。然而世間物質（元素的數量）始終沒有增減（依然如故，卽物質不滅）。香與臭，似乎是明顯地各有特性，等到考察那些物質之所以形成香與臭的原因，也莫過是元素的排布稍有差別而已，乃至與人的鼻孔中的神經系統接觸，就有順逆與迎拒的差異，因而（人們）感覺出它們的香與臭了。如果用化學方法改變它們的質點排列，那麼，其（原物質）香與臭可以互相交換。這在化學家看來仍然是很膚淺的學問，他們都擅長做這項工作。（綜觀以上）怎麼能見到一成不改的物性存在呢？廚師的烹飪菜肴，同一種魚肉類

英，其葉謂之藿。”

[19] 齏：切成小塊（的肉）。糜；切斫成肉餅或肉泥。

[20] 奏刀：進刀。

[21] 原：本原。

[22] 無性可言也：指無實性（永恆不變的物性）可以說。

菜，或者同樣一種蔬筍類菜，調味品的配備與烹飪的方法又相同，其味道應當是相同的。但其中有的是菜是切成正方形，有的是切成斜形，有的是切成豆葉形，有的菜是細切的，有的斫成了泥，有的切成大塊，有的切成了細絲，其間刀法不同，其味道也因之而異。這難道也是物性（不同）嗎？由於大小斜正的刀法之間，使菜肴的質點不無改變（今按：譚嗣同此說未妥，刀法只能使物質產生物理變化，而不會使物質產生化學變化，因而無法改變菜肴的質點性質。在烹飪中，作料與菜肴經火力大小一加工，才真能使物質產生化學變化。在這裏面，作料的配備與火候的處理，才是改變味道的關鍵點。在譚嗣同的當年科學並不昌明，他的這一錯誤，似乎也是可以原諒的），等到與舌頭相接觸，便改變了舌頭上神經系統的運動方式，於是便覺得味道有差異了。所以要論述物質的元素，必然不容許用寒性與熱性的說法來解釋物性（這一點）已經很明顯了。但物質的元素仍然有六十四種的差異，至於元素的本原，則是統一於一個以太罷了。（物質的元素之本原）能統一（於以太），因而不生不滅：“不生”就不能說“有”，“不滅”就不能說“無”。認為以太是事物的本原是可以的，（但它）並沒有究竟永恆的實性可言。

【析義】本篇緊承上篇“性所本無，以無性故”而展開闡述。作者利用自然科學中化學的觀念，分析了物質內部元素的化合與分解等各種變化，從而闡明了物質產生變化的內在原因在於元素的組合與各種元素分量的多少，這一科學觀點在當時無疑是十分進步的。在分析物質的元素變化時，作者側重於用見諸嗅覺與味覺的兩類物質作為論據，其中論述味覺部分未見得全正確，但也反映了作者在當時是精於格致的。由於物質的變化取決於元素的分解與化合，而整個天下構成物質的各種元素並未在本質上產生變化，那麼再去追溯其元素的本原，作者便認為只有一個永恆不變的“以太”了，而沒有永恆不變的“自性”可言。在本篇中，作者由微觀到宏觀，由現象界到本質界，作了理性的闡述，從而得出了宇宙的本質屬性（本體）是離言絕相的這一結論。

本篇相對於上篇，其聯繫較為密切。上篇側重於對社會罪惡現實的分析，最後得出了人性的本質屬性並沒有一個固定善與惡的結論。本篇側重於對宇宙的本體界的認識，他以化學分析的方式入

手，從而得出了“無性可言”的結論。這兩者互為表裏，相得益彰，讀者切莫分而視之。

在這裏，我們也不得不指出，憑中國醫學數千年的經驗積累，將藥物分成寒、涼、溫、熱、平等五種性質，不但符合事物的本來規律，也很符合科學。須知，不同性質的藥物，其組成的化學分子式也完全不同，因而其藥性也全然不同。以故將其分子結構相近之類的藥物比併，乃有寒、涼、溫、熱、平等藥性之歸類。另外，作者在這裏既然做化學分析，卻又突然冒出一個“以太”，便將化學元素中的金屬與非金屬等屬性全然抹殺，實在也有些不妥。由此可見，譚嗣同在金陵候補時所接觸到的西方自然科學也只是皮毛，可他卻急於展示自己的所知，因而造成了他的其極不科學與極不謹嚴。

第十二篇

不生不滅有徵乎^[1]？曰：彌望皆是也^[2]。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合，用其已然而固然者^[3]，時其好惡，劑其盈虛^[4]，而以號之曰某物某物，如是而已；豈能竟消磨一原質^[5]，與別創造一原質哉？礦學之取金類也，不能取於非金屬之礦；醫學之禦疢瘍也^[6]，不能使疢瘍絕於天壤之間。本為不生不滅，烏從生之滅之^[7]？譬於水加熱則漸涸，非水滅也，化為輕氣氧氣也^[8]。使收其輕氣氧氣，重與原水等，且

[1] 徵：驗證。

[2] 彌望：滿目，滿眼。

[3] 已然而固然：已經如此且本來如此的規律。

[4] 劑：調劑。

[5] 竟：全部。

[6] 疢瘍：指各種流行疾病，如瘟疫等。

[7] 烏從：何從。

[8] 輕氣即氫氣，水的分子式為“ H_2O ”，它是由兩個氫元素與一個氧元

熱去而仍化爲水，無少減也。譬如燭久熱則盡跋^[9]，非燭滅也，化爲氣質、流質、定質也^[10]。使收其所發之炭氣，所流之蠟淚，所餘之蠟煤，重與原燭等。且諸質散而滋育他物，無少棄也。譬如陶埴^[11]，失手而碎之，其爲器也毀矣。然陶埴，土所爲也。方其爲陶埴也，在陶埴曰成，在土曰毀；及其碎也，還歸乎土，在陶埴曰毀，在土又以成。但有回環^[12]，都無成毀。譬如餅餌，入胃而化之，其爲食也亡矣；然餅餌，穀所爲也，方其爲餅餌也，在餅餌曰存，在穀曰亡；及其化也，還糞乎穀^[13]，在餅餌曰亡，在穀又以存；但有變易，復何存亡^[14]？譬如風，朝南而暮北，昨颶而今颶^[15]，由質點動靜往來徐疾之互殊，而此風卽彼風，非此生而彼滅也。譬如雨，東雲霖而西雲曦^[16]，秋患旱而春患潦，由地氣寒熱燥濕舒鬱之所致^[17]，而上之霖霖^[18]，卽下之淵泉，川之泛濫，卽陸之蒸潤^[19]，非於霄生而於壤滅也^[20]。譬如陵谷滄桑之變易^[21]，地球之生，而不知幾

素化合而成的。水除了受到特別劇烈的高溫或採用電解以外，它的分子內部結構是不會產生變化的，最多是變成氣態的形狀；而水在遇到低溫時，結成冰，它只是一種固態的形狀，其內部分子結構也沒有產生任何變化。譚嗣同對於水的分解與化合的理解未免不受時代局限性的影響，因而對他也無須去厚非。

[9] 熱音若（ru ò），燃燒之意。燼跋：跋爲燭的殘本，《禮記·曲禮》：“燭不見跋。”燼跋卽蠟燭的餘燼。

[10] 氣質、流質、定質：在這裏指物質的的氣態、液體、與固態。

[11] 陶埴：指用粘土陶制器物。

[12] 回環：循環。

[13] 糞乎：充作肥料。

[14] 在這裏指構成餅餌的元素本身並沒有存亡。

[15] 颶：颱風。颶：輕柔的風。

[16] 霖：下雨；曦：出太陽。

[17] 舒鬱：舒展，積鬱。

[18] 霖霖：霖音（m ù），霖音沐脈（m à），均指小雨。

[19] 蒸潤：指水的蒸發爲氣體。

[20] 在這裏指水並不是在天上生成雲氣變爲雨水，然後又在地上就消失了，而是指水作爲一種不生不滅的物質只是在形態上發生了變化，而作爲水的元素本身是並沒有生滅的。

仁學卷上

千幾百變矣。洲渚之壅淤^[22]，知崖岸之將有傾頽^[23]；草木金石之質^[24]，日出於地，知空穴之終就淪陷^[25]；赤道以還速而隆起，即南北極之所翕斂也^[26]；火期之炎，冰期之沍^[27]，即一氣之所舒卷也。故地球體積之重率，必無軒輊於時；有之，則畸重而去日遠，畸輕而去日近，其軌道且歲不同矣^[28]。譬於流星隕石之變：恒星有古無而今有，有古有而今無；彗孛^[29]而有循橢圓線，而往可復返，有循拋物線而一往不返。往返者，遠近也，非生滅也；有無者，聚散也，非生滅也。木星本統四月^[30]，近忽多一月^[31]，知近度之所吸取。火、木之間依比例當更有一星，今惟小行星武女等百餘^[32]，知女星之所

[21] 陵谷：謂高山變為深谷，深谷變為高山。《詩經·十月之交》：“高岸為谷，深谷為陵。”滄桑：指滄海變成桑田。《神仙傳》載麻姑說：“已見滄海三為桑田。”以上二者都是說地貌所產生的巨大變化。

[22] 壅淤：淤塞。

[23] 傾頽：倒塌。這裏指洲渚是因為崖岸道坍淤塞而成的。

[24] 質：指物質的性質，質點，即元素。

[25] 空穴：指從地下採礦時提取走了礦物，以及草木的生長也從地下吸收了某些元素，因而造成了地中的空穴，而日久天長這些空穴終將淪陷。

[26] 翕斂：收斂，收縮。謂地球以南北極為軸而旋轉，所以南北極收斂而成橢圓形。

[27] 火期：佛家謂世界毀壞的劫數有火、水、風三大災禍，火期屬於其中的一種，這裏可能指火山的爆發等地理現象，但在這裡似乎是指熱帶。炎：熱。冰期：地質時期中有冰河期，那時歐洲及北美的北部都為冰河覆蓋，這裡似乎指寒帶。沍：沍音互（hù），冰凍。在這裏似乎是分別指盛夏與寒冬。

[28] 軒輊：高下。“必無軒輊於時”：謂地球的重量與離太陽的遠近都構成了相對不變的比例，因而維繫了地球與太陽之間正常的運行軌跡。畸：偏頗，偏重。

[29] 彗孛：彗音倍（bèi），彗星。

[30] 木星本統四月：木星的周圍本來有九個衛星，其中四個較大，作者的“四月”就是指的四個如同月亮一樣的衛星。

[31] 近忽多一月：謂最近忽然發現木星多了一個衛星，在譚嗣同時期還只發現了木星的五個衛星。

[32] 按：火星與木星之間並沒有大行星，卻有小行星一千一百多個。譚嗣同當時只知道有五百多個。武、女：均指星名。

剖裂，即此地球亦終有隕散之時，然地球之所隕散，他星又將用其質點以成新星矣。王船山說《易》，謂“一卦有十二爻，半隱半見。”^[33]故《大易》不言有無，隱見而已。孔子之論禮，謂“殷因於夏，周因於殷”^[34]，故禮有不得與民變革損益而已。凡此諸誼，雖“一一佛有阿僧祇身，一一身有阿僧祇口”^[35]，說亦不能盡。

【語譯】不生不滅之說有憑據嗎？回答說：滿目都是。前文所說的化學中各種道理，窮盡這門學科的全部內容，也不過是將某些物質內的各種元素進行分解，以及化合幾個元素使之成為新的化合物。運用它已經具有（的規律）並且是必然如此的規律，順應其分解與化合的原理，調劑各種元素數量的多少，（從而形成某種新的物質），再給它們命名為某物，（這門學科）莫過如此罷了；難道他們還能將某一元素從根本上消滅，或者另外創造一種新的元素嗎？地礦學的提取金屬也屬於這一類，（他們）決不能從非金屬礦物中（提取金屬）；醫學家的預防瘟疫等各種疾病流行（是有效的），但他們卻不能將各種流行病消滅。（天下的事物）本是不生不滅的，怎麼能使之生與滅呢？譬如水加熱就會蒸發而乾涸，但並非是水的本身消失了，而是分解為氫氣與氧氣了。假使收集其氫氣與氧氣，它們的重量將會與原來的水之重量相等，況且其熱量散去後又將變成水，與原來的水量不會有絲毫的減少。譬如蠟燭燃久了就只剩下餘燼，但

[33] 王夫之《周易稗疏》：“卦各有六陰六陽，陰見則陽隱於中，陽見則陰隱於中。”也就是說一卦之中有六爻，而每爻中若表現為陰則孕陽於其中，若表現為陽則孕陽於其中，故曰“半隱半見”，由是六爻之變則共有十二。又王夫之《周易外傳·繫辭下傳第六章》：“陰陽各六，而見於撰者半，居為德者半。合德撰而陰陽之數十二。故《易》有十二，而定位於六者，撰可見，德不會見也。”“？”為陰爻，坤卦（䷁）是由六個陰爻組成；“—”為陽爻，乾卦（䷀）由六個陽爻組成，所以說“陰陽各六”。只有陽爻或只有陰爻都不完整，因此稱看到的六個陽爻或六個陰爻稱“見於撰（事）者六，是半現”；與可見的六個陰爻相配的六個陽爻，以及與可見的六個陽爻相配的六個陰爻，是看不見的，故曰“為德者半，是半隱”，而合隱現一共有十二。

[34] 《論語·為政》：“子曰：‘殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。’”因謂因襲。

[35] 誼同義。一一：每一個。阿僧祇：梵語音譯，一個阿僧祇為一千萬萬萬萬萬萬萬兆數。

並非是構成蠟燭的元素消失了，而是它已經化為氣體、液體與固體等其他物質了。假使收集其釋放的炭氣、所流失的蠟淚、所剩下的蠟煤，其重量應當與原來蠟燭的重量相等。況且各種元素散發後孳生別的物質，其散發的元素沒有絲毫丟失。譬如陶制粘土為器物，不小心失手打碎了它，作為陶器來說已經毀壞了。但是，製造陶器，是運用粘土作材料的。當它作為陶器時，相對陶器來說是成就了，而相對粘土來說是毀壞了；等到打碎了它，回歸到了泥土之中，相對陶器來說是毀壞了，而相對泥土來說又是成就了。世間的事物只有循環變化，均無成就與毀壞（可言）。譬如糕餅類的食品，進入人的腸胃就消化了，它作為食品已經消失了；但糕餅類的食品是運用五穀做成的，當它成為糕餅時，相對於糕餅是存在，相對於五穀是消亡；等到它被消化後，又可以作為肥料滋潤五穀，（這樣）相對於糕餅來說是消亡了，而相對於五穀來說，卻又是存在了：（物質）只有各種變易，（構成物質的各種元素）又何嘗有存亡？譬如風，早晨刮南風而晚上卻又刮北風，昨天還刮颱風而今天卻又轉為柔和的清風，（這是）因為氣體元素運動的動靜、往來、快慢互不相同而已，然而先前的風（空氣）就是現在的風（空氣），並不是這種風產生時原來的風便消失了。譬如下雨，東邊下雨而西邊天晴，秋季鬧旱災而春季發水災，（這是）因為地氣的寒熱、燥濕、舒卷與積鬱所造成的。因而天上下的小雨，就是由地下的潭水與流泉生成，河水的氾濫是源於陸地水汽的蒸發：並非是從天上產生而在地下消失了。譬如高山與深谷的變化以及滄海的化為桑田，（從）地球的形成以來，不知道有過幾千幾百次這樣的變化了。從河流中洲渚的淤塞，則可以預計高岸或山崖將會產生崩塌；草木金石之類的物質，每天從地上產生，（這）由它們所造成的地下空穴（即指挖礦石所掏空的地穴以及草木吸收掉的地下養料等所造成）最終將會造成地陷。地球的赤道因為高速旋轉而突起，這是南北兩極的收斂所造成的；火期（盛夏，殆熱指帶）的炎熱與冰期（寒冬，殆指寒帶）的寒冷，就是因為空氣的收斂與舒展造成的。因此地球的體積與比重，在四季中必然是無差別的；（如果）有的話，那麼偏重時便距離太陽遠，偏輕時便會距離太陽近，其運行的軌跡將會每年都不同了。譬如流星與隕石之類的天體變化：有的恒星古來沒有而現在卻有了，有的恒星則古來有而今天消失了；彗星有的循橢圓軌跡運行，因而可以循環往返，有的彗

星循拋物線運行，因而一去不復返了。（有無）往返（這一現象）是就其遠近而言，並非是說星球產生了生滅；（恒星的）有與無，是就構成恒星的物質的聚合與分散而言，並非是說構成恒星的物質本身存在生滅。木星本來統攝了四個衛星，近來忽然多出現了一個，從其（與木星）靠近的程度知道（那些衛星）是被木星所吸引。火星與木星之間按照比例應當還有一顆行星，今天所發現的只有小行星與武、女兩等百多顆星星，（如果）知道女星所分裂的情況，就會知道我們這個地球最終也會有隕落與消散之時，但是（在）地球的隕落與消散（之後），別的行星又將運用地球的元素構成新的星球了。王船山在解釋《易經》時說：“每卦有十二爻，其陰陽之事與理在卦爻中半隱半現。”所以，《易經》中不說有與無，是因為有無本身僅存在於隱顯之中的原因。孔子在論述“禮”時說：“殷禮因襲於夏禮，周禮因襲於殷禮”，因此，“禮”又不得不隨著民俗的變革進行增減了。以上各種義理，雖然每一尊佛有無數個化身，每個化身有無數張口，也無法說盡。

【析義】本篇緊承上篇的結語，著重就事物的“不生不滅”之理進行了論述。在論述過程中，作者首先從化學的角度上論述了物質元素的“不生不滅”之理，然後逐一舉例論證。其中，引用了水的加熱之例證、蠟燭氧化的例證、陶器成壞的例證、糕餅消化後還原於五穀的例證、雨旱等自然現象的例證、陵谷滄桑等地貌變化的例證、隕石彗星等天體變化的例證……這些例證既有物理變化的，也有化學變化的，它們從多方面、多角度表現了宇宙間事物雖然千變萬化，而其原質（元素）本身並未增減的道理，十分契合“物質不滅”的科學原理，也接近於佛教中“不生不滅”的中道實相觀。篇終引用了王船山的說《易》與孔子的論“禮”，進一步從理論上論證了陰陽互見、變化相因的哲理。

通篇論據充足，勝於雄辯。作者處在百餘年前，當年中國的科學技術並不昌明，社會生產力還相當低下，而譚嗣同卻能樂於學習西方的自然科學，而且能夠靈活運用，融會貫通。這在譚嗣同來說，反映了他知識的豐富與為學的勤奮，同時也體現了他思維的敏銳性。不過，他在說明水的蒸發等物理現象時，認為是水產生了化

學變化，那顯然是錯誤的，充分體現了他所掌握的自然科學只是一鱗半爪而已。

第十三篇

好生而惡死也，可謂大惑不解者矣！蓋於“不生不滅”瞢焉^[1]，瞢而惑，故明知是義，特不勝其死亡之懼，縮朒而不敢爲^[2]，方更於人禍所不及^[3]，益以縱肆於惡，而顧景汲汲^[4]，而四方蹙蹙^[5]，惟取自快慰焉已爾，天下豈復有可治也！今夫目力所得而諦觀審視者^[6]，不出尋丈^[7]，顧謂此等尋丈遂足以極天下之所至，無復能有餘，而一切因以自畫^[8]，則鮮不謂之大愚。何獨於其生也，乃謂止此卒卒^[9]數十年而已，於是心光之所注射^[10]，雖萬變百遷，終不出乎飲食、男女、貨利、名位之外^[11]。則彼蒼之生人^[12]，徒以供玩弄，而旋即毀之矣乎？嗚呼，悲矣！孔子曰：“未知生，焉知死。”^[13]欲

[1] 瞢音萌（m éng），昏惑不明。

[2] 縮朒：朒音女去聲（n ù），指行動遲緩，內心怯弱，畏縮不前。

[3] 這句的含義是：“他對於人爲的災禍所不涉及（司法）的”，即法律所不涉及之事情。

[4] 汲汲：心情迫切，努力追求的樣子。景同影。

[5] 蹙蹙：迫切的樣子，《詩經·節南山》：“我瞻四方，蹙蹙靡（無）所聘。”

[6] 諦觀審聽：觀察清楚，聽個明白。

[7] 尋：古代的計量單位，爲八尺；尋丈：指距離很短。

[8] 自畫：自己劃定區域，意謂自我封閉禁錮。《論語·雍也》：“力不足者，中道而廢，今女畫。”

[9] 卒卒：猶猝猝，匆促的樣子。

[10] 心光：指心力，亦即心理意識的所指向。注射：注目，關注。

[11] 出乎：超出。

[12] 彼蒼：那蒼天；生人：降生爲人。

[13] 此語見《論語·先進》，意謂“如果不明白活著的意義，又怎麼能明白死呢？”

仁學卷上

明乎死，試與論生。生何自^[14]？而生能記憶前生者，往往有之。偕曰生無自也，則無往而不生矣^[15]。知不生，亦當知不滅。匪直其精靈然也^[16]，即體魄之至粗，爲筋骨血肉之屬，兼化學之醫學家^[17]則知凡得鐵若干、餘金類若干、木類若干、磷若干、炭若干、小粉若干、糖若干、鹽若干、油若干、水若干、餘雜質若干、氣質若干，皆用天地固有之質點粘合成人。及其既敝而散^[18]，仍各還其質點之故，復他有所粘合成新人新物。生固非生，滅亦非滅。又況體魄中之精靈，固無從觀其生滅者乎？莊曰：“善吾生者，乃所以善吾死也。”^[19]此言最爲學道入聖之始基^[20]。由是張橫渠有“太和”之說^[21]，王船山有“一聖人死，其氣分爲眾賢人”^[22]之說；其在耶，則曰“靈魂”，曰“永生”^[23]；在佛則曰“輪迴”，曰“死此生彼”

[14] 生何自：人的生命從哪里起源。

[15] 無往而不生：依據佛教生死輪迴之說，此生彼滅，生生滅滅，永無終止，故曰無往而不生。

[16] 精靈：在這裏指靈魂。

[17] 化學之醫學家：猶今天精通生物化學學科的專家。

[18] 敝：破舊。

[19] 《莊子·大宗師》：“夫大塊（大自然）載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善我生者，乃所以善我死也。”意謂“能正確對待自己的生的人，才真正地能正確對待自己的死”。

[20] 始基：基礎。

[21] 張橫渠：即張載，他著有《正蒙》，其中的第一篇就是《太和》，其文字曰：“聚亦吾體，散亦吾體，知死之不朽者，可與言性矣。”他又認爲“太和所謂道，中涵浮沉升降，動靜相感之性，是生細縕相蕩，勝負屈伸之始。”其中“太和”之名源於《易經》乾卦之彖辭，曰：“保合太和乃利貞。”

[22] 王夫之《張子正蒙注》：“聚而成形，散而歸於太虛，氣猶是也。神者，氣之靈。”謂“氣的聚而成形體，形體散而又爲氣，世間只有聚散而沒有生滅，人死則形散，而氣留於天地之間。他又說：“故堯舜之神……存於細縕之中，至今而不易。”謂堯舜的精神流傳在後世之中，因而譚嗣同認爲聖人的氣分爲賢人。

[23] 靈魂：注釋見《界說》部分；永生：依據基督教新教（中國謂之耶穌教）的教義：世人都有罪，且無力自救。耶穌是上帝的兒子，他爲了拯救人類而降生於世，凡是相信他（救世主）的人，其靈魂可以得到拯救而升入天堂，

^[24]。或疑孔子教無此，夫《繫易》固曰：“原始反真，故知生死之說，精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。”^[25]何爲不言乎！

英士韋廉臣著《古教彙參》，雜陳東西古今之教，至爲殫賾^[26]，有極精微者，亦有荒誕不可究詰^[27]者。然不論如何精微荒誕，皆用相同之公理二：曰“慈悲”、曰“靈魂”。不言慈悲靈魂，不得有教；第言慈悲，不言靈魂，教而不足以行。言靈魂不極荒誕^[28]，又不足行於愚冥頑梗之域^[29]。且荒誕云者，自世俗名之云爾，佛眼觀之，何荒誕之非精微也？鄙儒老生，一聞靈魂，咋舌驚爲荒誕^[30]，烏知不生不滅者固然其素矣^[31]！今使靈魂之說明^[32]，雖至闇者猶知

從而獲得永生。

[24] 輪迴：佛教認爲凡是沒有證得菩提果而進入涅槃境界的人，都將會隨著他生前（包含了他們此前的無量世）的善惡業力，而決定他在六凡界（見前面的注釋）的相應地界中流轉生死。稱輪迴者，謂死此生彼，殊無了期，如同輪子的不停旋轉一樣。

[25] 這段引文見《周易·繫辭上》。朱熹《周易本義》曰：“原者，推之於前；反者，要之於後。陰精陽氣，聚而成物，神之伸也；魂游魄降，散而爲變，鬼之歸也。”其大致含義是：推究事物的本原，返回到終結點上，所以明白了死生的學說（原理），它是陰精陽氣聚合而成物，魂遊魄散而爲變，因而能知道鬼神的真實情狀。

[26] 韋廉臣：（1829年—1890年）英國蘇格蘭長老會的教士。1884年，他與赫德等人在上海創立同文書會（後更名廣學會），自任總幹事。《古教彙參》原名《古代宗教及哲學》，旨在宗本教，排斥異教。全書共三卷，第一、二卷介紹古代宗教，第三卷採摭古希臘羅馬哲學家三十人的事蹟，合爲一卷。此書在光緒七年（1881年）由益智書局出版。殫賾：謂駁雜而幽深。作者在《上歐陽瓣薑師書》二十二中說：“然不論何教，皆有相同之公理二：一曰慈悲，吾儒所謂仁也；一曰靈魂，《易》所謂‘精氣爲物，游魂爲變’也。”此語可以當作譚嗣同這段話的參照。

[27] 究詰：刨根問底。

[28] 不極荒誕：謂（如果）不說得極其荒誕。

[29] 愚冥頑梗：愚昧而又冥頑不靈。

[30] 咋舌：驚訝，害怕，乃至說不出話來。

[31] 烏知：哪里知道；素：本來。

[32] 說明：使此說明白於世間。

仁學卷上

死後有莫大之事，及無窮之苦樂，必不於生前之暫苦暫樂而生貪著厭離之想。知天堂、地獄，森列於心目^[33]，必不敢欺飾放縱^[34]，將日遷善以自兢惕^[35]。知身為不死之物，雖殺之亦不死，則成仁取義，必無怛怖於其衷^[36]。且此生又未及竟者^[37]，來生固可以補之，復何所憚而不臺臺^[38]。此以殺為不死，然已又斷殺者，非哀其死也，哀其具有成佛之性^[39]，強天閼之使死而又生也^[40]。是故學者當知身為不死之物，然後好生惡死之惑可祛也^[41]。？？？^[42]曰：“西人雖日為槍礮殺人之具^[43]，而其心實別有所注^[44]，初不在此數十年之夢幻。

[33] 森列：森然布列。

[34] 欺飾：虛偽，矯飾。

[35] 兢惕：小心謹慎。

[36] 怛怖：畏懼。

[37] 竟：完結。

[38] 臺臺：臺音偉（wěi），勤勉的樣子。

[39] 佛教認為一切有情都具有成佛的可能，因而力戒殺業。此說經過東晉時竺道生法師的闡發，已經在佛門中形成了定論，加之北涼曇無讖的《大涅槃經》翻譯出來以後，其說更為堅確。

[40] 天閼：夭折，摧折。死而又生：佛教認為一期生命的終止並不就是了結，它將會輪迴再生，且除了成佛以外，這種輪迴是沒有終結的，這就是死而又生的道理。

[41] 祛；除去。

[42] ？？？：此處三字各本皆作奪文，中華書局蔡尚思本作“譚嗣同”。案：《譚嗣同全集》中《上歐陽瓣薑師書》二十二說：“吳雁舟曰：‘西人雖日日研求槍礮一切殺人之具，而其心卻時時顧謫天之明命，故其政俗幾乎開五大洲太平之局；亦彼教靈魂之說，足以竦動其心，遂臺臺於善也。’因此，此處奪文可能就是‘吳雁舟’三字。但《仁學》的最早刊行本是光緒二十四年（1898年）的《清議報》本，當時清朝政權尚未被推翻，梁啟超作《清代學術概論》時尚稱譚嗣同於此書自署名為‘臺灣人所作書’，因此書中直呼‘愛新覺羅’而言之，且有不少反清言論，因而也就會儘量地不涉及時人的名字（以避免別人被株連）。《仁學》一書中的奪文還有數處，且均為人名，似乎一時還難以確定。而《亞東》本《仁學》是由唐才常提供的底本，其刊行略後於《清議報》本一月，其奪文亦大略如是。

[43] 礮同炮。

所謂顧諟天之明命^[45]，眾惑盡祛而事業乃以勃興焉。”或曰：“來生不復記憶今生，猶今生之不知前生。雖有來生，竟是別爲一人，善報惡報，與今生之我何與？”則告之曰：達此又可與忘人我矣^[46]。今生來生本爲一我，而以爲別一人，以其不相知也^[47]。則我於世之人，皆不相知，皆以爲別一人，即安知皆非我耶^[48]？況佛說無始劫之事^[49]，耶曰“末日審判”^[50]，又未必真無記憶而知之日也。若夫道力不足任世之險阻，爲一時憤怒所激，妄欲早自引決^[51]，孱弱詭避^[52]，轉若惡生好死者，豈不以死則可以倖免矣^[53]。不知業力所纏^[54]，愈死且愈生，強脫此生之苦，而彼生忽然又加甚焉，雖百死復

[44] 所注：所關注。

[45] 《書經·太甲》：“先王顧諟天之明命。”指成湯注視老天的命令；顧：注視；諟：是；這裏指敬仰上蒼（上帝）。

[46] 與：猶“與之言”。

[47] 不相知：指不瞭解（自己的生死因緣）。

[48] 皆非我：都不是我。在這裏是依據緣生的佛法觀念，認爲世間並沒有一個恒常不變的“我”存在。

[49] 無始劫：指一個漫長的時間概念。“劫”的注釋見於前文，即指一個器世間的成壞那麼長的時間；而在時間上是前無起點，後無終點的，故曰“無始劫”，或曰“曠劫”。

[50] 末日審判：又曰“最後審判”。基督教認爲上帝將在世界末日（即現實世界的罪惡充滿到不可改造爲善，而只能毀滅這個世界的那一天），一切死去的人將會復活，與活著的人一同接受上帝的審判，其中善人將會升入天堂，惡人將會墮入地獄。故曰“末日審判”。

[51] 引決：自殺。《漢書·司馬遷傳》：“不能引決自財（裁）。”

[52] 孱弱詭避：怯懦而又違避現世。

[53] 倖免：指僥倖地免去現世的痛苦，但事實上這是不可能的。

[54] 業力：“業”在佛教中具有“造作”義，人們的身、口、意無時不在造業。按照“業”的性質可以分爲善業、惡業與無記業三種，而其中善、惡二業對於人們未來世的苦、樂二果有著必然的支配作用（即行善得樂報，作惡得罪報），這一作用稱之爲“業力”。因而要改變自己的未來生命，就得靠自己現世的行善，而在這一點上，是任何人也不能幫助的，故佛教又有“自作自受”的說法。

仁學卷上

何濟^[55]？《禮》於畏、壓、溺謂之三不弔^[56]，孟曰：“知命者不立於巖牆之下。”^[57]此修身俟命之學所以不可不講^[58]，而輪迴、因果、報應諸說，所以窮古今無可詘焉^[59]。

【語譯】貪戀生存而厭惡死亡，可以說是（對於人生）的最大的疑惑而未解決呀！這大概是對“不生不滅”的至理（處在）糊塗之中，（人生）糊塗且又迷惑，因此明明知道這個意義，只是經不起對死亡的畏懼（而已），（因而對什麼事情都）退縮而不敢有所作為。（他們）只要在法律規定之外（即不觸犯刑律），便更加放縱自己、肆意作惡，面對如夢如幻的東西（即各種物質享受）則努力去追求，兩隻眼睛迫切地盯著四周，（他們）只要求取得自身的快適而已。（像這樣做）天下難道還有治理好（的可能）嗎！現在人的視力所能明辨的清楚（的範圍），不超出一丈，（但他們）還認為這一丈左右的範圍足以窮盡天下的一切，（達到）不再有遺漏的地步，因而一切都固步自封，（這就）很少有人認為他們不是最愚蠢的。（那些人）何止是對於自己的一生（認識如此），他們居然認為人生只是短暫的幾十年，於是（他們）所關注的東西雖然是千變萬化，但終究沒有超出飲食、男女、財富、名位等範疇之外。那上蒼之所以降生人類到這個世間，（難道）只是供人玩弄，而不久又將之（人）毀滅嗎？啊！多麼可悲呀！孔子說：“不明白活著的道理，也就不明白死的道理。”（如果）要明白死的道理，就試與他們先來談談活著的道理。生命從何處起始呢？今

[55] 何濟：謂無濟於事。

[56] 三不弔：《禮記·檀弓上》：“死而不弔者三：畏、厭、溺。”畏：指因害怕或含冤而自殺；厭同壓，即被壓死；溺：謂溺水而死。古代因這三種情況而死（大率相當於非正常死亡）的人，別人是不会弔喪的。

[57] 《孟子·盡心上》：“是故知命者不立乎巖牆之下。”巖牆：指高而危險的牆。

[58] 俟命：等到盡天年，而不是橫死。《孟子·盡心下》：“君子行法（行為合乎法則），以俟命而已矣。”

[59] 輪迴：參見本篇注[24]。因果報應：佛教講究業緣果報，前生及前此無量生的善惡業為定業，它決定了人們今生所受的福報與罪報，迄至報盡為止。而今生所造作的善惡業，相對於來生又成了定業，由此報通三世，循環無端。詘：屈，指否定。

生能記憶前生的人往往有之。借著生命沒有一個起點（這個命題）展開來說，那麼就無處不是生命（的起點）了。明白了“不生”的道理，也應當明白“不滅”的道理。非但其靈魂如此，即使是其至為粗重的身體，（也是）由筋骨、血肉之類組成的。更兼精通化學的醫學家，（通過他們的研究）就知道（人體中）共有鐵元素若干、金屬類元素若干、木質若干、磷元素若干、炭元素若干、澱粉若干、糖的成分若干、鹽的成分若干、脂肪若干、水分若干、其他雜質若干、氣體若干，（這）都是用天地間所固有的元素粘合而成人的。等到這些物質已經破舊而消散了，（只是）仍舊還原為其原來的元素而已，（而那些元素）又有另外的粘合而成新的人或者新的事物。“生存”本來就不是“生存”，“消亡”也不是“消亡”。又何況身體中的靈魂，本來就無從見過它有生滅呢？莊子說：“（只有）正確對待自己生存的人，才會正確對待自己的死亡。”這句話最能當作學道進入聖人境界的基礎。因此，張載創有“太和”之說，王船山也有“一個聖人死後，其精神分散在眾多的賢人身上”之說；在耶穌教中，則提出了“靈魂”、“永生”之說；在佛教中則提倡“輪迴”、“在此處死而在別處生”的主張。有人懷疑孔子的言教中沒有這類說法，（其實）在《易傳》中就有“推究事物的本原返回到終結點上，所以明白了死生的道理：陰精陽氣的聚合便形成了一種物質（包含了人），等到魂游魄散之後又產生了變化（即化為他物），由此便可以知道鬼神的真實情狀。”（孔子）為什麼沒有說呢！

英國人士韋廉臣著了一本《古教彙參》，參雜羅列了東西方與古今的宗教，其內容極其繁雜幽深：有極其精微的論述，也有荒誕到不可刨根問底的問題。但不論如何地精微與荒誕，它都是用兩種相同的公理來統攝的：即“慈悲”與“靈魂”。（如果）不提倡“慈悲”與“靈魂”，就不存在宗教；（如果）僅僅說“慈悲”，而不提“靈魂”，其宗教便不會流行。談“靈魂”如果不（到）極其荒誕（的地步），又不足以流行於愚昧且冥頑不靈的地域。況且說它荒誕，是站在世俗的角度來給它命名的，（如果）用佛眼來觀察它，哪種荒誕又未嘗不是極其精微的東西呢？那些見識短淺的宿儒，一聽到“靈魂”二字，便十分驚訝地認為是荒誕以極，（他們）哪里知道不生不滅的規律是世界本體的真實狀況呢！如果使靈魂的學說被世人所明瞭，即使是最糊塗的人也知道死還後有極大的事情，以及無

窮的苦果與樂果，（那麼，他們）必然不會對生前的暫苦、暫樂產生貪戀或者厭離的想法了。知道天堂、地獄（的情形），森然布列於心目之中，其為人必然不敢虛偽、放縱了，而將會一天比一天地向善並且小心謹慎地從事了。明白了自身（靈魂）是一個不死的東西，雖然殺死了他的軀體但它（的靈魂）還是不會死去，那麼，對於成仁取義的大舉，（人們就）一定不會有恐懼存在於心中了。況且此生業報尚未了結的人，來生自然可以補上，又為什麼不生恐懼心而勤勉地為人呢？在這裏認為身軀被殺而靈魂不死，但自己又戒殺的原因，並不完全是同情別人（或其他動物）的死去，而是憐憫他們（它們）都具有佛性，即便是他們（它們）橫遭夭折而死去但他們（或它們的靈魂）又會復生的。因此學者應當知道身體（中的靈魂）也是一個不死的東西，這以後貪生怕死的迷惑才可以除去。??? 說：“西方人雖然每天在造槍炮等殺人的器械，而他們的用心實在另有所關注，其初心並不是限定在這幾十年的夢幻歲月之中。所謂明察上蒼的意旨，消除乾淨所有迷惑其事業才可以蓬勃發展。”有人說：“來生不再能記憶今生，如同今生不知前生。雖然有來生，終究會被看作是另外一個人，善報與惡報，與今生的‘我’有什麼相關？”（我）便告訴他說：達到了這種境界（即明白了不生不滅的至理）又可以（與其）談“忘記人我”的問題了。今生與來生本來就是一個“我”，但（有人）認為是另外一個人，那是因為他們不明白自己前生的原因。那麼，我與世間的人全都不瞭解，都認為是另外一個人，又從何知道都不是“我”呢？況且佛祖說的的事情其前後是無始劫之漫長，耶穌所說的是（遙遠的未來的）“末日審判”，（這二者）又未必全是真正沒有記憶的人所預知的日期。如果道行修養的功力不足以承受世間的險阻，（只是）被一時的憤怒所激發，便糊塗地想自殺（早日死去），（如此）怯懦與違避（現世），轉化為厭惡生存而愛好死亡，（他們）難道不是認為死後就可以僥倖地免去（活著時現世的痛苦）嗎？（殊不知）受業力的牽引，愈是死得快便愈是出生得快，勉強地解脫此生的痛苦，而來生的痛苦忽然又比今生更加厲害了，儘管是數百次頻頻地死去又有何益處？《禮記》中將自殺、壓死、溺死（三種死）三者叫做“三不吊”（即三種不弔喪之死），孟子說：“通達命運道理的人，不會站在高而危險的牆下（以免橫死）。”這些修身養性以全天年的學問不能不向世人宣講，而“輪迴”、“因果”、“報

應”等學說，是（可以）窮盡古今事理而不可使之折服的。

【析義】本篇緊承上篇“不生不滅”之說而深化論述，作者重點就人類的生死觀作了闡述，它是我們瞭解譚嗣同《仁學》的思想內涵，以及瞭解烈士當年之所以從容就義的重要文獻。

本篇的開端從人的貪生怕死入題，指出了貪生怕死、唯一己之利是圖的人對社會造成的惡劣影響。進而指出這一社會現象所產生的癥結，在於人們不明白“不生不滅”的至理。爲了向社會闡明這一至理，作者先利用人體科學的原理，對於構成人體的質點（即元素）作了分析：指出人體的構成是由天地間固有的元素結合而成的，人體的消亡同樣是由於構成人體的元素的散敗所致，且其所消散的元素又將重新結合而成新人或新物。站在物質不滅的觀點來看待構成人體的物質材料（軀殼），則究竟無生滅可言。接著，作者站在人的精神（靈魂）的角度來論述不生不滅之理。在這裏，譚嗣同的立論所涉及雖然過於駁雜了一些，但他對於佛、孔、耶及王船山、張橫渠諸種思想卻能融會貫通，而將之統攝於佛教的“輪迴”思想之中，揭示了三世本爲一我，“愈死”且“愈生”的道理。可見，在譚嗣同看來，人的精神是一個永恆的不泯滅的存在，因而根本就沒有究竟的“生死”可言。在對論據的選擇上，作者徵引了英國韋廉臣的《古教彙參》一書，重點闡述了向世間宣傳“靈魂”之理，對於維護社會倫理道德觀念的重要意義：它可以使最愚昧的人也不會對“生前之暫苦暫樂而生貪著厭離之想”，使爲惡者“日遷善以兢惕”，使有志之士在成仁取義之時“必無怛怖於其衷”。由於體魄的（物質的）與精神的人都是“不生不滅”的，所以“好生惡死”的觀念即可不破而自破，而佛家的“輪迴”與因果報應則可“窮古今而無可詘”。

值得注意的是譚嗣同在以“不生不滅”的觀點批判“好生惡死”的思想傾向的同時，對於與之相反的“惡生好死”思想傾向同樣作了破斥。他在具體的破斥中引用了《禮記》中的“三不弔”之說，孟子的“知命者不立乎巖牆之下”的論述作爲論據，作了比較透徹的論證。可見，譚嗣同在反對貪生怕死的同時，同樣反對“妄

欲早自引決”，那種爲了逃避目前的“暫苦”而過早地結束生命，是作者所深深不取的。他所唯一贊成的是“成仁取義”而無怛怖：因爲，只有這樣的死才是真正通達了“不生不滅”的至理，也只有這樣的死才是通死生之辨而臻於“仁”的地步了。“仁”在譚嗣同的哲學觀中表現爲“通”，自然其生死觀也不會外乎此，明白了這一點，也就對於譚嗣同的慷慨就義的理性選擇有了比較深刻的瞭解。

有的學者不明白譚嗣同《仁學》的思想內涵，認爲烈士當年的殉難是出自於湘人的一種魯莽氣質，此說未免不有些武斷。譚嗣同的《仁學》是寫作於光緒二十二年（1896年）八月至光緒二十三年（1897）四月之間，它是烈士蒙難前年許之作，也是烈士一生在哲學上思想最爲博曠的著作。從此篇對生死觀的宏論來看，譚嗣同的“臨難無苟免”不但沒有絲毫的輕浮與草率，他而是將一種成仁取義的人生價值觀付諸實際行動之中。這種對人生歸宿的抉擇，無疑是有著一種深層次的理性觀念支撐的：其內在的“不生不滅”之哲學思想是其對“死”的理性選擇；而其“成仁取義”的人生價值觀念，則是他臨難不避、作出以身殉國的抉擇的內在動力。

誠然，此篇在討論不生不滅之至理的同時，對於當時帝國主義列強“日爲槍炮殺人之具”以入侵中華，卻認爲是“其心實別有所注”，甚至認爲是“顧謬天之明命”，這自然是無法立足的偏激之論。但這些部分的不足，在通篇中爲數並不太多，也只能說是文中的白玉微瑕而已，它並不會完全抹煞到全文的閃光之處。

第十四篇

雖然，西人言靈魂，亦有不盡然也^[1]。同一大圓性海^[2]，各得

[1] 不盡然：謂不全正確。

[2] 大圓性海：即大圓成之性海，謂大圓滿的真如理性深廣如海，此乃如

仁學卷上

一小分，稟之以爲人、爲動物、爲植物、爲金石、爲沙礫水土、爲屎溺。乃謂惟人有靈魂，物皆無之，此固不然矣^[3]。佛說：“人化爲羊，羊化爲人”^[4]，而惡道中有畜牲一道。人不保其靈魂，則墮爲動物；動物苟善保其靈魂，則還爲人。動物與人，食息不能或異^[5]，豈獨無靈魂哉？至若植物，似於人遠矣。然亦食淵泉雨露，息炭養二氣也^[6]。非洲之毒草，則竟有食人物血肉者^[7]。人之肺在內，植物之肺在外，即是葉也。悉去植物之葉，而絕其萌芽，則立槁矣^[8]：無肺固無以呼吸矣。西人謂《詩》“東門之楊，其葉肺肺”^[9]，體物象形，爲最工緻。此亦訓詁之奇而確者^[10]。至若金石、沙礫、水土、屎溺之屬，竟無食息矣，然而不得謂之無知也。何以驗其知？曰：有性情。何以驗其有性情？曰：有好惡。有好惡，於是有攻取^[11]；有攻取，於是有異同；有異同，於是有分合、有生克^[12]。有此

來化身之境也。在這裏應當是指大圓性海之世界。

[3] 此固不然：謂此說本來就不正確。今按：佛家講輪迴、講成佛，一般都是指有情（即包含人在內的具有神經系統的動物），而並不涉及到無情之物。自隋唐以來，在佛門中雖然也展開過“無情”是否有性的討論，但並沒有一個確定的結論。在這裏，譚嗣同也如同禪宗之南陽、洞山、天台之湛然一樣主張“無情有性”。

[4] 人化爲羊，羊化爲人：《首楞嚴經》卷四：“隨力強弱，遞相吞食，是等則以殺、貪爲本。以人食羊，羊死爲人，人死爲羊，如是乃至十生之類，死死生生，互相來噉。”

[5] 食息；謂飲食與呼吸。

[6] 息炭養二氣：謂吸收二氧化碳與氧氣這兩種氣體。

[7] 關於食血植物，尚未十分清楚。據說豬籠草、狸藻、貉藻、毛氈苔等植物，它們能捕捉蟲類動物並將之消化。

[8] 立槁：立即枯槁。

[9] 見《詩經·陳風·東門之楊》，在《詩經》中“肺肺”即“芾芾”，茂盛的樣子。而在這裏，譚嗣同是指西人將“肺肺”解釋爲呼吸的肺部。

[10] 奇而確：離奇而又確切。可見，譚嗣同對於西方人的注解是贊同的。

[11] 好惡：謂愛好與厭惡，這是屬於情性的範疇。攻取：就相互排斥與相互吸引而言。

[12] 分合：指分解與化合。生克：謂相生與相克，在中國的傳統哲學中，認爲世間的物質可以分爲金、木、水、火、土五大類，其中金克木，木克土，

諸端，醫家乃得而用之，水火電熱聲光學乃得而用之，農礦工藝製造學乃得而用之^[13]。夫人之能用物，豈有他哉？熟知其好惡之知^[14]，而慎感之已耳^[15]。推此則虛空之中，亦皆有知也。而世咸目植物以下者爲無知^[16]，直不當以人所知之數例之^[17]，所以疑莫能明。人之爲繁，動物次之；植物以下，惟得其一端，如葵之傾日，鐵之吸電，火之炎上，水之流下。知雖一端，要非人所不能有也^[18]。在人則謂之知，在物乃不謂之知，可乎？且夫人固號爲有知矣，獨是所謂知者，果何等物也？謂知出乎心，心司紅血紫血之出納^[19]，烏觀所謂知耶？則必出於腦，剖腦而察之，其色灰敗，其質脂^[20]，其形窪隆不平，如核桃仁^[21]，於所謂知，又無有也。切而求之，心何以能司血？腦之形色何所於用？夫非猶是好惡攻取也歟^[22]？人亦一物耳，是物不惟有知，抑竟同於人之知，惟數多寡異耳。

或曰：“夫如是，何以言無性也？”曰：凡所謂有性無性，皆使人物歸於一體而設之詞^[23]，莊所謂“道行之而成，物謂之而然”也^[24]。謂人有性，物固有性矣；謂物無性，人亦無性矣。然則即推

土克水，水克火，火克金，這就是相克；而金生水，水生木，木生火，火生土，土生金，這就是相生。

[13] 以上兩個句子在中華書局蔡尚思本中所無，今據《國民報》本補入。

[14] 知：這裏是指物性。

[15] 慎感之：謂謹慎地接觸它，並且利用它。

[16] 咸目：全認爲。

[17] 直：只是；例之：界定它。

[18] 此句的意思是“要在除非人以外所不能具有”。

[19] 司：主持；出納：指輸入與輸出。

[20] 灰敗：灰暗色；其質脂：謂其質地如同脂肪。

[21] 窪隆：凹凸不平；如核桃仁：謂大腦的溝痕布列如同核桃仁一樣。

[22] 此句謂大腦的作用在於以好惡攻取的方式作爲生理機制與以對待的觀念作爲心理機制。

[23] 設之詞：即所假定的詞語（概念）。

[24] 這段話見《莊子·齊物論》。其意思是；路是靠人走出來的，事物的名稱也是人們叫出來的。因而上文中的有性與無性也是作者用來說明人與物歸於一體，它是從性的本體上來講的。

仁學卷上

物^[25]無知，謂人亦無知，無不可也。今既有知之謂矣，知則出於以太，不生不滅同焉；靈魂者，即其不生不滅之知也^[26]。而謂物無靈魂，是物無以太矣，可乎哉？西人論心靈，進窮豔麗之所本，因謂角齒羽毛^[27]、華葉附萼^[28]、雲譎波詭^[29]、霞絢星明^[30]，凡物皆能自出其光彩以悅人。然則其中莫不有至精靈者焉^[31]，何復自背其說^[32]，謂物無靈魂？故知此必不然矣。抑彼更有大謬不然者，既知靈魂之後果為天堂地獄，或永苦、或永樂，獨不明靈魂之前因為何，求之不得，乃強為之說^[33]曰：“人皆有罪”。似矣，罪於何起？則又強為之說曰：“始祖亞當、夏娃，及歷代祖宗所遺之罪。”^[34]夫前人之罪，前人實承之，於後人何與？罪人不孥^[35]，人法猶爾^[36]，豈天之仁愛乃不逮人乎？且彼所重之靈魂，而原罪於前人，是又專重體魄矣。體魄為前人所遺，豈靈魂亦前人所遺乎？然則前人之靈魂又

[25] 推物：推究及物。

[26] 知：靈知。

[27] 齒角羽毛：指動物的牙齒（如象牙）、角（如犀角）、以及美麗的羽毛等。

[28] 華葉附萼：鮮豔的花瓣以及其末梢附著的小綠葉片。

[29] 雲譎波詭：色彩奇譎的雲霓與變化無窮的波浪。

[30] 霞絢星明：絢麗的雲霞與燦爛的明星。

[31] 至精靈者：謂至精至靈者。

[32] 自背其說：自己違背自己的說法。

[33] 強為之說：謂牽強立說。

[34] 亞當、夏娃：據《舊約·創世記》所載，上帝用泥土做成了亞當（人類的第一個始祖），再從亞當的身上取一根肋骨造成了亞當的妻子夏娃，並且讓他們兩個人生活在伊甸園之中，吩咐他們不要偷吃園中能分別善惡的果子。後來，夏娃因為受蛇的唆使偷吃了這種禁果，她又把這種禁果給亞當吃了，這便違反了上帝的命令，他們於是被趕出了伊甸園。亞當、夏娃生了該隱、亞伯兄弟，上帝看中了亞伯，該隱於是產生嫉妒心，他把亞伯殺了，這又犯罪了。於是，上帝處罰他到處流蕩。這個故事以後就成了耶穌教原罪說的源頭。

[35] 罪人不孥：語見《孟子·梁惠王》，謂加罪於人不牽連到他的妻子與子女。

[36] 人法：人間法律。

何往？若謂將轉爲後人之靈魂，是一性自爲輪迴^[37]，與其教之宗旨不合，與永樂永苦猶不合也。審是^[38]，則靈魂亦自有罪而自受之；自無始來，死生流轉，曾無休息^[39]，復於生體魄不生靈魂之前人何與^[40]也？《易》雖有“餘慶餘殃”^[41]之說，殆以觀形起化言之，所謂余者，慶不一慶、殃不一殃^[42]之謂，必非餘而遺諸後人矣。乃中國之談因果，亦輒推本前人^[43]，皆泥於體魄，轉使靈魂之義晦昧而不彰，過矣！失蓋與西人同耳。

泥於體魄，而中國一切誣妄惑溺^[44]，殆由是起矣。事鬼神者，心事之也，卽自事其心也，卽自事其靈魂也，而偏妄擬鬼神之體魄^[45]，以至土木肖之^[46]。土木盛而靈魂愚矣，靈魂愚而體魄之說橫矣。風水也、星命也、五行也、壬遁也、雜占雜忌也^[47]，凡爲禍福富貴

[37] 原罪：推究罪惡的根源。基督教有天堂地獄的說法，作惡的靈魂將入地獄。他們又認爲罪惡是從祖宗遺傳下來的，因祖宗的靈魂已經入天堂或地獄，所能遺傳下來的只有體魄，因此原罪於前人是專重體魄。自爲輪迴：自然構成了輪迴說。

[38] 審是：明辨此理。

[39] 休息：休止。

[40]]前人：指前代人乃至始祖。何與：何干。

[41] 餘慶餘殃：見《周易》坤卦之《文言》，其文字爲：“積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。”

[42] 觀形起化：作爲模範來給人看，從而起教化作用。慶不一慶，殃不一殃：謂福報不止一次福報，罪報也不止一次罪報。

[43] 推本：推究其本原。

[44] 誣妄惑溺：指虛妄迷惑的溺俗。

[45] 妄擬：無根據的猜測。

[46] 以土木肖之：指用土木雕塑鬼神的偶像。

[47] 風水：迷信術數中的一種，它主要是在於選擇好的宅基地與墳地，其依據爲地理形勢、風水的走向等。中國傳統觀念認爲如果住宅建造在好的地方，主人可以得到福報；墳地選擇在好地方，則死者的後人可以享受福報。星命：推測人的命運之術，此術認爲人類的行爲命運可以從天上與之相應的星宿的位置與運行中觀察出來，因而個人有其星命，時日有其吉凶。五行：相命術之一種，其術以人的出生年、月、日、時辰（合稱四柱）來排列其五行，從而預測人的一生禍福。壬遁：“六壬”與“奇門遁甲”之合稱，其中“六壬”

利益而爲之者，皆見及於體魄而止。不謂儒之末流，則亦專主體魄以爲教。其言曰：“吾所以異於異端者，法度文爲^[48]，皆自親而及疏也^[49]。彼墨子之兼愛，亂親疏之言也。”嗚呼！墨子何嘗亂親疏哉？親疏者，體魄乃有之。從而有之，則從而亂之。若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身，復何親疏之有^[50]？親疏且無，何況於亂？不達乎此，反詆墨學，彼烏知惟兼愛一語爲能超出體魄之上而獨任靈魂^[51]，墨學中之最合以太者也。不能超體魄而生親疏，親疏生分別。分別親疏，則有禮之名。自禮明親疏^[52]，而親疏於是乎大亂。心所不樂而強之，身所不便而縛之^[53]，縛則升降拜跪之文繁^[54]，強則至誠惻怛之意汨^[55]。親者反緣此而疏^[56]，疏者亦可冒此而親^[57]，日糜其有用之精力^[58]，有限之光陰，以從事無謂之虛禮^[59]。

以五行與天干相配，定壬爲陽水，癸爲陰水，以之爲占筮。“奇門遁甲”亦稱“遁甲”。民間的術數之一，其法以乙、丙、丁爲三奇，以八卦的變相“休、生、傷、杜、景、死、驚、開”爲“八門”，故稱奇門；其中十天干中的“甲”尊貴而不顯露，“六甲”常隱於“戊、己、庚、辛、壬、癸”（六儀）之內，三奇與六儀分佈爲九宮，而“甲”不獨佔一宮，故名“遁甲”。雜占：謂其他各種占筮的方法，其中包含了拆字、扶乩等占筮之術。雜忌：謂各種禁忌。

[48] 法度文爲：法度指封建社會規定的典章制度；文爲：指禮儀。

[49] 謂先親而後疏。

[50] 何親疏之有：即有何親疏之分別心。

[51] 獨任靈魂：獨自承擔起靈魂。

[52] 自禮明親疏：猶言自從用“禮”明辨親疏。

[53] 縛之：指用“禮”的規範來約束人們的行爲。

[54] 升降：指根據“禮”的規定來安排的位次（含聚會的座次）之高低。拜指拜手，先以兩手下拱至地，然後用頭頓至手的一種行禮。跪是一種兩膝著地而伸直臀部及腰部的行禮。在這裏是泛指封建禮教所規定的一切行爲性的禮儀動作。

[55] 汨：各本作“汨”，今按：作“汨”於義不順，當作“汨”，具有汨沒、淹沒之意，殆抄寫之訛也。

[56] 緣此：因此。

[57] 冒此：謂蒙此，即假借這一“禮制”。

[58] 糜：損耗。

[59] 無謂：無意義。

即彼自命爲守禮，亦豈不知其無謂，特以習俗所尚^[60]，聊僞以將之云耳^[61]。故曰：“禮者，忠信之薄，而亂之首也。”^[62]夫禮，依仁而著，仁則自然有禮，不待別爲標識而刻繩^[63]之，亦猶倫常親疏，自然而有，不必嚴立等威而苛持之也。禮與倫常皆原於仁^[64]，而其究^[65]也，可以至於大不仁，則泥於體魄之爲害大矣哉！

【語譯】雖然如此，但是西方人所說的“靈魂”，也有不全正確的地方。在同一個大圓性海的世界中，（每一事物）各自得到其中的一小部分，稟持它以成爲人、成爲動物、成爲植物、成爲金屬岩石、成爲沙礫與水土、成爲屎尿。（西方人）竟然認爲只有人才有靈魂，物（人以外的動植物）都沒有靈魂，此說本來就不正確。佛經說：“人死後變成羊，羊死後變成人”，而惡道中有畜生一道。人（如果）不善自保護他們的靈魂，就會墮爲動物；動物如果能善自保護好它們的靈魂，就可以還原爲人。動物與人，在飲食與呼吸上並沒有差異，（它們）豈只是沒有靈魂嗎！至如植物，似乎與人的距離要遠一些。但它們也飲用（吸收）地下的泉水與地面的雨露，吸收炭氣與氧氣。非洲的某些毒草，竟然有吃人與動物的血肉的。人的肺部生長在體內，植物的肺部在體外，那就是它們的葉片了。（如果）除去植物的葉與它們萌發的嫩芽，（植物體）便會立即枯槁：（因爲）沒有肺就無法呼吸了。西方人認爲《詩經》中“東門之楊，其葉肺肺”這兩句詩，描繪事物的形象極其工練細緻，這也是訓詁的離奇而又確切的例子。至如金石、沙礫、水土、屎尿之類，畢竟沒有飲食與呼吸的功能，但不能認爲它們就屬於無知的範疇。用什麼去驗證它們的知覺呢？回答是（它們）具有情性。用什麼去驗證它們具有情性呢？回答是它們具有愛好與厭惡之情性。具有愛好與厭惡之情性，於是對於事物就有排斥與吸引；具有排斥與吸引，於是就產生了異同；產生了異同，於是就有分解與化合、有相生與相克。

[60] 尚：尊尚。

[61] 聊：暫且；將之：從之，順之。

[62] 這段引文見《老子》第三十八章。

[63] 刻繩：刻意（苛刻地）用“禮”來加於矯正。繩：木匠所用的墨線。

[64] 等威：等級，威儀；原於仁：謂本於仁。

[65] 其究：其實際，在這裏是指其用的方面。”

具有以上幾種特點，醫學家才能使用它們（利用其藥性），水、火、電、熱、聲、光等方面的科學家才可以運用它們，農業、礦業、工藝、製造業才可以利用它們。人類之所以能夠使用（世間）的事物，難道有別的原因嗎？是因為人們熟悉（那些）事物具有愛好與厭惡的情性，從而謹慎地去接觸並且利用它們而已。由此推廣則虛空之中的物質也都具有情性，但世人都認為植物以下的所有物質是沒有情性的，只是不應當用人所感知的那種標準去衡量它們，這是人們對此的疑點不能明白的原因。人的情性最為複雜，動物的情性次之，植物以下，（其感知）只局限於一個方面，例如葵花的向日、鐵（金屬）的導電、火的熱量向上散發，水則向下流動（其濕性向下滲透）。物性的知覺（情性）雖然局限於某一點，重要的是並非人以外所不具有。相對於人來說叫做知覺，相對於物來說竟然不叫做知覺，（這樣做）行嗎？況且人本來就號稱是有知覺的，唯獨這個所謂的“知”，究竟是一種什麼事物？（人們）認為知覺產生於“心”（其實是大腦），心臟主管紅血（鮮血）與紫血（即靜脈所回歸的血液）的循環，何從能看出它的所謂“知性”來呢？那麼知性必然產生於大腦，解剖大腦來觀察，其顏色灰暗，其外形凹凸不平，就如同核桃仁一樣，對於所謂的知性，又無從發現出來。進一步考究它，心臟為什麼能循環血液，大腦的形狀與顏色有什麼作用？不還是屬於“好惡”與“攻取”的範疇嗎？人（作為生物機體）也屬於一種物體，這種物體不但有知覺，又竟然與（所有）人類的知覺相同，這是在認識（事物）的數量上存在差異而已。

有人說：“既然如此，為什麼說（別的事物）沒有知性呢？”其回答是：凡是所說的有性與無性，都只是（為了）使人與物歸於一個整體而權且設置的詞語，莊子所謂路是由於有人走才形成的，（那麼）物也是因為人們稱呼它（即給它們命名）才如此的。認為人是具有情性的，（其實）物本來也具有情性；（如果）認為物沒有情性，（那麼）人也沒有情性了。既然如此，那麼推究物是無知的，（則）認為人也同樣無知，是無所不可的。現在既然認為人是有知的，其知性是出自於以太，那不生不滅的原理是相同的；靈魂也就是那不生不滅的靈知。但（有人）認為物是沒有知性的，這便是認為物沒有以太，（這種說法）行得通嗎？西方人論述心靈，進而窮極對美感所產生的根源，於是認為動物的牙齒、犄角、羽毛、鮮豔的花瓣以及綠

色的萼葉、奇譎的雲霓與起伏變化的波浪、絢麗的霞光與燦爛的明星，（自然界）一切事物都能自行表現出其美麗的光彩來使人賞心悅目。既然如此，那麼其中就不無至為精靈的東西存在，（耶穌教）又何必自己違背自己的學說，說物沒有靈魂呢？因此，（我）知道他們的說法必然不正確了。而且他們還有更加錯誤的說法：（他們）已經知道靈魂的後果是升入天堂或墮入地獄，有人長久地受苦、有人長久地享受樂，（但他們）唯獨不明白靈魂的前因是什麼，他們沒有推究得出來，便牽強立說曰：“人人都有罪”。此說似乎正確，（但）那罪源又從何而起呢？（他們）於是又牽強地說：“是人類的始祖亞當、夏娃，以及歷代的祖宗遺留下來的罪孽。”那前人的罪孽，實在應當由前人自己來承擔，與後人又有何干？（孟子說）加罪於人不牽連到他的妻子與兒女，人間的法律尚且如此，難道上帝的仁愛還不如人類麼？況且他們（耶穌教）所重視的是靈魂，卻又將罪惡歸咎於前人，這事實上是專門注重體魄了。體魄（身體）是前人所遺留下來的，難道靈魂也是前人所遺留下來的嗎？那麼，前人的靈魂又到哪里去了？如果認為將會轉化為後人的靈魂，這一性質本身就是輪迴的觀念，與他們的教義不相符合，與那“永苦”與“永樂”的教理更加不符合了。明白了這個道理，那麼，其靈魂自身有罪也應當由它自己去承擔；從沒有起點的人類社會以來，（人們）在生死中流轉，不會有過休止，這又與出生身體而不出生靈魂的前人有何干係呢？《易經》中雖然有“余慶餘殃”之說，大概是從豎立模範以教化天下的角度來說的，所謂的“有餘”，是指福報不止一代人的福報、罪報也不止一代人的罪報，絕對不是將那些餘剩福報或罪報遺留給後人。居然中國人談因果，也動輒推究根源於前人，（這些）都是拘泥於體魄（身體），反而使靈魂的內涵暗昧不明，（這是多麼大的）過錯呀！（中國人的）失誤大概也與西方人相同。

（因為）拘泥於身體，因而中國一切荒誕迷惑的習俗，大概也是從這裏產生的。侍奉鬼神的人應當是從心裏去侍奉，也就是侍奉自己的那顆本心，也就是侍奉自己的靈魂，但（他們）偏偏要模擬鬼神的身體，乃至採用土木等材料去雕塑鬼神的偶像。偶像崇拜的盛行則使靈魂反而被愚弄了，靈魂被愚弄以後體魄之說便橫行於世了。諸如風水啦、星命啦、五行八字啦、六壬遁甲啦、雜占雜忌啦，凡是對人生禍福、富貴、利益而立說的人，他們的目光都局限在體

魄的範疇之內。不料那些末流的儒生，專門以體魄爲中心而設教。他們說：“我們的說教與異端邪說所不同之處，在於有典章制度與禮儀規矩，（這些）都是以從親到疏爲序的。那墨子的兼愛學說，是使親疏關係紊亂的理論。”可歎呀！墨子何嘗又使親疏關係紊亂過呢？所謂親疏，站在體魄的角度才會有。從體魄的角度才有親疏的分別，也是從體魄的角度才真正使親疏關係紊亂了。假如那不生不滅的以太，（它能）通天地萬物人我於一身，又哪里存在什麼親疏關係呢？連親疏的觀念尚且也沒有，何況說去亂親疏？（他們）不明白這個道理，反而去詆毀墨學，他們哪里知道只須墨子的“兼愛”這句話就能超出體魄之上而獨自承受住靈魂，（可見）墨學是中外最符合以太學說的理論了。不能超越體魄就會產生親疏觀念，有了親疏觀念就會有分別心。有了分別與親疏，就有了“禮”的名分。自從利用禮來明辨親疏，而真正的親疏關係從此就大亂了。人家心裏所不樂意去做的事情卻要強迫人家去做，人家行動上不方便之處便以“禮”去約束他，由於有了約束便產生了繁多的尊卑、揖讓、拜手、下跪等繁縟的禮儀，由於強迫則至爲誠信之意與惻隱之心也隨之湮沒了。親人反而由此變得疏遠，沒有親緣關係的人也可以通過“禮制”而轉爲親近，每天耗費他們有用的精力，浪費他們有限的時間，用以從事這些毫無意義的虛偽的禮節。即是那些自命爲遵守禮制的人，也難道不知道這一套禮數沒有實際的意義麼？只是因爲習俗所崇尚，姑且假意順從其俗而已。所以說：“禮是使人的忠信淡薄，從而使（人倫）紊亂的元兇。”禮本來是依據“仁”的宗旨而建立的，達到了“仁”便自然具有了“禮”，不必等到另外建立規矩來刻意矯正他們，這也如同倫常中的親疏關係，自然而會產生，無須嚴格地建立等級威儀且苛刻地執行這一套禮制了。禮與倫常都產生於仁，而它在實際的運用中，（竟然）可以達到大不仁的境地，那麼，拘泥於體魄的做法的害處實在是大得很呀！

【析義】本篇專門就靈魂與體魄的關係展開論述，其論述的次序是確立靈魂的標準，界定哪些事物具有靈魂，然後分別對耶穌教與中國的名教的陋習中拘泥於體魄而輕視靈魂的偏見加於破斥。其具體的論述大致可以分爲三個部分，以下逐一加以介紹。

本篇的開端提出了這樣一個問題：作者認爲靈魂是徧法界、虛空界的廣泛存在的一種屬性，它而且也是廣泛存在於一切動植物

以及木石等無情物之中的一種屬性，它同時也是出自於以太的知性的一種屬性。爲了確立這一觀點，譚嗣同對於那些認爲只有人才具有靈魂的說法作了破斥，而他破斥的次序又是從人至動物，再至植物、再至土木沙礫等無情之物的。在確立人與動物都具有靈魂時，作者利用呼吸與飲食二者作爲論據，他的引用“東門之楊”作爲論據，既是牽強附會至極，又是他聰明絕頂之處。在論述植物以外的事物也有靈魂時，譚嗣同先是利用事物的好惡、攻取、異同、分合、生克等屬性來立說的，從而論證一切無情之物都具有知性；然後又逆轉過來對作爲萬物之靈的人知性器官（心與大腦），在解剖學的角度作了說明，從而證明了作爲人的生理機制的心與大腦也如同其他物質一樣，是屬於質點（元素）的粘合而成的，因而也可以通過好惡、攻取、生克等方式去作論證。如此作逆推理，則可以論證物與人皆然，它們同樣具有知，因而同樣具有性的觀點就可以確立了。

在這裏，譚嗣同所討論的問題，也正是佛門中曾引起過較大的論爭的問題。佛門普遍認爲一切有情都具有佛性，無論它們是處在三界六道中的哪個階層，其覺性是沒有消失的。至於動物以外的植物與其他無情之物，它們是否也具有這一屬性，這在佛門中大多高僧是持反對意見的。事實上，站在周遍一切法界的法性來說，是不存在無情與有情的界線的；如果站在成佛的覺性這一角度來說，自然應當存在有情與無情之區別。顯然，在譚嗣同這裏，完全是一種泛神論的觀點，也是難以成立的一種理論。然而，他在破斥耶穌教的重體魄而輕靈魂、將靈魂與體魄混爲一談、乃至將罪孽歸咎於祖先等荒謬說法方面，仍然是有著十分積極的意義的；與此同時，他對於中國傳統的崇拜鬼神偶像、重視陰陽術數、分別親疏關係等一切錯誤觀念的破斥，也無疑有著進步的意義。

接著，譚嗣同對於西方耶穌教教義的乖謬處痛下針砭，他對其中的兩個錯誤觀念作了批駁。一是西方人站在審美學的角度上認爲天地間一切事物都具有美的靈性，而他們站在靈魂的角度上卻又認爲人以外的事物都沒有靈魂。這種說法前後牴牾，自相矛盾，顯然不能自圓其說，因此譚嗣同在這裏對耶穌教狹隘的宇宙觀與認識

論作了有力的駁斥，對於其分別心也作了破斥。二是西方人的“原罪說”與靈魂說之間也自相矛盾。西方人既然崇尚靈魂，但又認為人人的靈魂都有罪，而其罪惡的根源又在於亞當、夏娃以及人類的祖先那裏，按照這種說法來推理，前人遺留給後人的只有身體，必然不會是靈魂，那麼其罪惡則不是存在於靈魂而是存在於身體之中了，於是他們的“靈魂說”也就自然站不住腳了。耶穌教的這兩個重大謬誤，經過譚嗣同的批駁，自然也是沒有立錐之地了。但譚嗣同批判耶穌教這兩個謬誤的目的無非也只有兩個：一是建立普天下的事物都有靈魂之說，從而消除耶穌教的分別心，建立起平等一如的觀念。二是破斥耶穌教的“原罪”說，從而糾正他們崇尚體魄而輕視靈魂的錯誤傾向，建立起三世輪迴、咎由自取、自作自受的正確思想，從而讓人們從現世中行善以自求多福。這些觀點自然是來源於佛教之中，作者在《自敘》中說“佛能統孔耶”，因而他是將佛教思想奉為準繩的。值得注意的是從本篇文章，我們似乎可以見出譚嗣同比較宗教學思想的萌芽，雖然後世這種學說盛行，但在他這裏似乎仍然有著伊始之功。

末了，譚嗣同就中國的民俗與禮教中重體魄而輕靈魂的錯誤傾向加以破斥。其破斥主要表現在兩個方面：一是批判中國人拘泥於體魄而崇拜偶像，二是批判中國人重體魄而制定禮數約束人們，以親疏分別關係區別人們。由於中國人拘泥於體魄，因而在侍奉鬼神中崇尚偶像崇拜，並且由此而衍生了風水、星命、壬遁等各種重體魄而輕靈魂的誣妄之術。倘使重靈魂，則事鬼神也無須假諸偶像；倘使重靈魂，而一切誣妄之術也不會如此橫行。這對於中國民俗的劣根可以說是針砭入骨的了，其立論也是振聵發聵、發人深思的。在批判儒門末流利用禮數來約束人們的身心時，作者從他們重體魄而輕靈魂的根本處入手，控訴了那些繁文縟節湮沒了人們至誠的本心、乃至連惻隱之心也隨之湮沒的罪惡，這才是真正的亂親疏。譚嗣同認為：如果能崇尚靈魂則會注重墨子的兼愛思想，由是通天地萬物人我於一身，那將又有何親疏的觀念存在呢？這些提法，無疑都是發自作者對於改造現實的種種陋習與種種罪惡的那種

至誠的心，無論在當時還是在後世，都是有著一定的進步意義的。

通過全篇，譚嗣同的立論基本上還是遵循佛家旨意的，其所宣說也重在昭顯佛家的平等觀以及佛教自作自受的輪迴觀。這在其《界說》中，就有“佛統孔耶”以及“通則必尊靈魂”的立論，在這裏也無疑是對《界說》中的這些思想的闡發。自然，譚嗣同的治學無疑是非常粗糙的，他假借佛教思想在哲學上確立了一個無所不涵蓋、無所不包容、且又不生不滅的本體，這是他的聰明之處。但他卻又好奇鬥博，強不知以爲知，雜糅以太、知、性、無情、有情於一體，凡是他所聽到過的新詞語，幾乎都讓他使用到了。但他不加甄別，不作理解，雖有通天地萬物人我於一體的志願，而在立論與論據的選擇以及論證的具體過程中，往往參差駁雜，瑕瑜互見，這也無疑會使得《仁學》一書缺乏嚴密的邏輯性與深邃的哲理性。

第十五篇

不生不滅烏乎出？曰：出於微生滅^[1]。此非佛說菩薩地位^[2]之微生滅也，乃以太中自有之微生滅也。不生不滅，至於佛入涅槃^[3]，蔑^[4]以加矣，然佛固曰不離師子座，現身一切處，一切入一，一入一切^[5]，則又時時從兜率天宮^[6]下，時時投胎，時時住胎，時時出世，

[1] 微：細微，微生滅即細微生滅。

[2] 菩薩地位：佛教十法界中的第九地，是行者經無數劫六度萬行的修持之果。菩薩是梵語菩提薩埵（bodhi-sattva）之略稱，舊譯爲大道心眾生，道眾生等，新譯曰大覺有情，覺有情等。

[3] 涅槃：佛家修持的最高果位，《大般涅槃經》卷十四有“生滅滅已，寂滅爲樂”之說。舊譯“涅槃（nirvana）”爲滅度、寂滅、不生、無爲、安樂、解脫等。它就是佛門所常說的“圓寂”、“成佛”，是一種人生修持的證果，其殊勝的義趣是無法用言語表述的。

[4] 蔑：無。

[5] 師子座：佛爲人中師子，故稱佛之座爲師子座。《大智度論》：“佛爲人中師子，凡所坐若牀若地，皆名師子座。”師子亦可寫作獅子“現身一切

時時出家，時時成道，時時降魔，時時轉法輪，時時般涅槃^[7]。一刹那頃^[8]，已有無量佛生滅，已有無量眾生生滅，已有無量世界、法界生滅^[9]。求之過去，生滅無始；求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息息^[10]，過乎前而未嘗或往^[11]。是故輪迴者，不於生死而始有也，彼特大輪迴耳^[12]。無時不生死，即無時非輪迴。自有一出

處”：指佛的神通廣大，能現身於一切地方，而且還可以現種種身為種種眾生說法，這在《妙法蓮華經》之《普門品》中就有記載。“一切入一，一入一切”：這是從“一即一切，一切即一”一語演變而來。這在華嚴宗與天台家那裏可以找到理論依據，更是華嚴宗的“一多相容”的思想表現，在禪宗三祖僧璨的《信心銘》中，就有“一入一切”的提法。

[6] 兜率天宮：兜率為“知足”之意，謂於五欲境知足故。此天依空而居，人間四百年而為此天之一晝夜。相傳兜率天宮是彌勒菩薩的住處，這在《彌勒三經》中有比較詳細的記載。

[7] 上文中的“成道”與“降魔”顯然次序顛倒，譚嗣同的著述純是即興而成，故有此錯誤。“降魔”是釋迦牟尼佛在泥連禪河邊的菩提樹下修行的情形，而成道乃是釋迦佛“降魔”的圓滿結果。轉法輪：即說法。《法華文句》：“轉佛心中化他之法，度入他心，名轉法輪。”般：船的旋轉。般涅槃：即轉入涅槃。

[8] 刹那：梵語 ksana 的音譯。它是佛教中的一個最短的時間單位，《華嚴探玄記》卷十八曰：“一刹那者，此云念頃，於一彈指間，有六十刹那。”

[9] 法界：梵語為 dharma-dhatu，指意識所緣的一切境界。十八界之一。法界的“法”，原有軌持之意，即一切事物都能保持各自的特性，互不相繁，且能讓人理解其究為何物。“界”，有種族、分齊之意，即分門別類的不同事物，各守其不同的界限。

[10] 息：呼吸，息息：謂呼吸一般息息相續，如如不斷。生滅息息：指生滅不斷，每一次呼吸之間都會生滅現象產生。

[11] 過乎前而未嘗或往：謂過去世稍縱即逝，而未來世則又接踵而至，因而找不到一個定性的時間。

[12] 輪迴：注見前文。大輪迴指一期生命的了結，而對於人體內細胞等物質的生滅，在作者看來則是小輪迴，這種小輪迴在一呼一吸之間都具有。其實，譚嗣同的這種看法也未見得正確，莊子有“朝菌不知朔晦，蟪蛄不知春秋”（見《逍遙遊》）之說，可見一期生命相對於不同的有情來說，又存在長短的不同，而譚嗣同連莊子的見地尚且未能達到。

一處，一行一止，一語一默，一思一寂^[13]，一聽一視，一飲一食，一夢一醒，一氣縷，一血輪^[14]，彼去而此來，此連而彼斷。去者死，來者又生；連者生，斷者又死。何所爲而生，何所爲而死，乃終無能出於生死輪迴之外，可哀矣哉！由念念相續而造之使成也^[15]。例乎此^[16]，則大輪迴亦必念念所造成。佛故說“三界惟心”^[17]，又說：一切惟心所造^[18]。人之能出大輪迴與否，則於其細輪迴而知之矣。細輪迴不已，則生死終不得息^[19]，以太之微生滅亦不得息。

莊曰：“藏舟於壑，自謂已固，有力者夜半負之而走。”^[20]吾謂將並壑而負之走也^[21]。又曰：“鴻鵠已翔於萬仞，而羅者猶視乎藪澤。”^[22]吾謂並藪澤亦一已翔者也^[23]。又曰：“日夜相代乎前”

[13] 一出一處：謂一次暫時的出世與一次暫時的住世。寂：這裏指離言絕慮的語默境界。

[14] 一氣縷，一血輪：謂一縷縷不斷的呼吸，一脈脈循環不斷的血液。

[15] 念念相續：指人們的意念往往是念念相續不斷的，前念才去，後念又來，循環無極。而只有聖人才能斷意識流，從而了斷生死。

[16] 例乎此：謂依此例而類推。

[17] 三界惟心：本作“三界唯心”。“三界”欲界、色界、無色界。其中欲界是具有淫欲與食欲等有情所住的世界；色界所住的眾生雖然沒有淫欲與食欲，他們的身體與那裏的宮殿、國土都極其美好，但他們耽戀那裏的優美環境，故爾也未能了脫；無色界在色界之上，在這裏沒有身體、宮殿、國土，只有意識住在深妙的禪定境界裏，但也未能達到佛土的境界。佛教認為這三界都是一心所造的，故《華嚴經·十地品》說：“三界所有，唯是一心。”

[18] 一切惟心造：當爲“一切唯心造”，古《華嚴經》偈曰：“三界唯一心，心外無別法。”由《華嚴經》卷十九亦有偈子曰：“若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。”

[19] 息：止息。

[20] 見《莊子·大宗師》，原文爲“藏舟於壑，藏山（指島）於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。”王先謙《集解》曰：“造化默運，而藏者猶謂在其故處。”在這裏是謂山川地理無不在產生變化，因而無法找到一個固定的處所。

[21] 並壑：連同山壑一起，並同併。

[22] 此處的引文與《莊子》的原文不相符合，而在《史記·司馬相如列傳》中曰：“猶鵠明（鳳凰一類）已翔乎寥廓，而羅者猶視乎藪澤。”“藪澤”謂

仁學卷上

^[24]，吾謂代則無日夜者。又曰：“方生方死，方死方生”^[25]，吾謂方則無生死也^[26]。王船山曰：“已生之天地，今日是也；未生之天地，今日是也。”^[27]吾謂今日者，即無今日也^[28]。皆自其生滅不息言之也：不息故久，久而不息。則暫者綿之永，短者引之長^[29]，渙者統之萃^[30]，絕者續之互^[31]，有數者渾之而無數^[32]，有跡者溝之而無跡^[33]，有間者強之而無間^[34]，有等級者通之而無等級。人是故皆爲所瞞^[35]，而自以爲有生矣。孔在川上曰：“逝者如斯夫，不舍晝

長滿了草的湖澤。

[23] 並藪澤：連同藪澤一道。這裏謂藪澤也是變化無窮的。

[24] 見《莊子·齊物論》，其原文爲“日夜相代乎前，而莫知其所萌。”《集解》曰：“日與夜相代，於何萌生？”事實上，代則無日夜，不僅日夜在互相交替，一個日夜之中又有許多時辰、刻鐘、甚至剎那在互相交替。因而不等地交替這一現象來說，是沒有絕熱的日夜之分別的。

[25] 方生方死：《莊子·齊物論》：“雖然方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是，是以聖人不由。”《集解》曰：“隨生隨滅，隨滅隨生，浮游無定。”在這裏是指生滅的現象是永無終止的遷流，剛剛出生又轉化爲立即死去，剛剛死去有轉爲立即出生。因而生滅也只是一個相對的概念，而無絕對的生滅可言。

[26] 方：正當。作者認爲有“方”的存在，就有時間斷續的觀念，因而也就不存在遷流不息的生死現象了。

[27] 見王夫之《周易外傳》卷四《未濟》，原文爲：“以理求之，天地始者，今日也；天地終者，今日也。其始也，人不見其始，其終也，人不見其終。”它說明了宇宙在時間上是沒有起點與終點的。

[28] 此句指時間沒有休止地運行，因而在這個無始無終的時間鏈上是找不到一個確切的今日的。

[29] 暫者綿之永：謂時間短暫者延綿而使之長。

[30] 渙者統之萃：渙散的經過統一形成一個集合體，萃：集合。

[31] 絕者續之互：斷絕的連接使之不斷。互：即《說文》中古“木恒”字，後假爲“互”，具有連接之意。

[32] 渾：混合。

[33] 溝：溝通。

[34] 強：勉強，謂使之無間隙。

[35] 瞞：蒙蔽。

夜。”^[36]晝夜卽川之理，川卽晝夜之形^[37]。前者逝而後者不舍，乍^[38]以爲前，又以居乎後，卒不能割而斷之曰孰前孰後也。逝者往而不舍者復繼，乍以爲繼，適以成乎往^[39]，卒不能執而私之曰孰往孰繼也^[40]。可攝川於涓滴，涓滴所以匯而爲川^[41]；可縮晝夜於瞬息，瞬息所以衍而爲晝夜^[42]。亦逝而已矣，亦不舍而已矣。非一非異，非斷非常^[43]。旋生旋滅，卽滅卽生^[44]。生與滅相授之際，微之又微，至於無可微^[45]；密之又密，至於無可密^[46]。夫是以融化爲一，而成乎不生不滅。成乎不生不滅，而所以成之之微生滅，固不容掩焉矣^[47]。

【語譯】 不生不滅的道理產生於哪里？回答是：產生與細微的生滅之中。這並不是佛教中所說菩薩地位的那種“細微生滅”，乃是以太中本身就具有“細微生滅”的屬性。不生不滅的道理，直到佛陀進入涅槃境界，（則）無以復加了。然而，佛陀本來就說他沒有離開過師子座，展現其化身在一切地方（度化眾生），一切可以統攝於“一”之中，“一”又可以容納到一切之中去，那麼佛陀將時時從兜率天宮下到世間來，時時投胎，時時住於胎中，時時出現於

[36] 見《論語·子罕》。逝者：謂流逝的，在這裏借流水指時間；不舍晝夜：謂晝夜不停地流逝，亦卽時間如同流水一樣不停地流逝。

[37] 理：道理，謂晝夜就如同川流的道理；形：指外在的表現，謂川流就是晝夜時間流逝的外在表現。

[38] 乍：剛剛，剛才。

[39] 適：與“乍”義近，具有“适才”之意。

[40] 私之曰：私下裏（卽以個人意志）給同命名。

[41] 這句話是借華嚴宗“十玄門”中的“一多相容”思想爲說，其中“攝川於涓滴”純然是華嚴宗“芥納須彌”的思想之體現。

[42] 衍：衍生，積累。

[43] 非一非異，非斷非常：源於龍樹菩薩《中論》中“八不中道”的思想。其注解在前面已經提到。

[44] 旋：不久；卽：卽刻。

[45] 微：細微。

[46] 密：周密。

[47] 掩：掩蓋，掩飾。

世，時時出家，時時降魔，時時成道，時時說法，時時進入涅槃境界。一個剎那之間，（就）已經有無數的佛生滅，有無數的眾生生滅，有無數的世界、法界生滅。推究過去，生滅是沒有起點的；追溯未來，生滅沒有一個終點；求索現在，生滅如呼吸息息相續而無休止，經過在前面的東西（瞬息之間）何曾不成爲過去。所以輪迴這種現象，不只是在生死這個觀念上才存在，那只是一個大的輪迴而已。（事實上）世間無時沒有生死，也就是說無時沒有輪迴出現。（自然界）自然有一個短暫的出現與一個短暫的住世、一個運動與一個靜止、一個說話與一個沉默、一個思考與一個離言絕慮、一個聽覺與一個視覺、一個喝與一個吃、一個做夢與一個醒悟、一個如縷不斷的呼吸、一個循環不斷的血脈，（它們是）這邊離去那邊又到來，這邊連續而那邊又斷絕（的規律）。離去的已經消亡，而到來的又生存；連續的生存，而斷絕的又消亡。哪里是（確實）的生存，哪里又是（確切）的消亡？（它們）終究無法超出生死輪迴的範疇之外，可悲呀！（生死）是因為人們的念念相續而使它形成的，依此例而類推，那麼大輪迴也一定是由念念相續所造成的。因此佛說“三界唯是一心”，又說：一切唯心所造。人們能否超脫這個大輪迴，則在細輪迴中（檢驗）就可以知道（見得出來）了。細輪迴是沒有止息的，那麼生死也始終沒有一個止息，以太的細微生滅也沒有止息。

莊子說：“將船藏在深山溝裏，自己認爲已經牢固了，誰知有大力氣的人（指造化的運行）在半夜把它背著跑了。”（但）我認爲是連同山溝也一起搬走了。他又說：“鴻鵠已經到萬仞高空中翱翔了，可是捕捉它的人卻還張網注視著那長滿了草的湖澤。”而我認爲是連同湖澤一同飛翔到高空中去了。他又說：“日與夜互相替代於目前。”而我認爲有替代就沒有絕然分別的日夜存在了。他又說：“當一個事物產生的時候正是另一個事物消亡之時，而當這個事物到了消亡時，那個（又有另外的新事物）事物又剛剛產生了。”而我認爲有“方”（正當）這個概念存在便不存在生死（存亡）了。王船山說：“已經產生的天地，今天就是；沒有產生的天地，也今日即是。”而我認爲“今日”的含義就是不存在“今日”的意思。

（這些）都是就其生滅沒有止息而言的，沒有止息因此能長久，能長久自然也不存在止息了。那麼，短暫的（事物）可以延綿使之增長，短的事物可以將之拉長，渙散的事物可以統攝使之集中，斷絕

了的事物可以延續使之不斷，有形跡的事物可以溝通而使之沒有形跡，有間隙的事物可以彌合而使之沒有間隙，有等級的事物可以貫通它使之沒有等級。人們因為這些（虛妄的）緣故都受到了蒙蔽，而自認為是有一個絕對的“生存”存在。孔子站在小河邊說：“那流逝的東西（這裏是借水以喻時間）也如同這河水一樣嗎？它是這樣晝夜不停（地流）。 ”晝夜的交替就是川流不息的道理，而川流便如同晝夜這類時間觀念的外在表現形式。前者剛剛流逝而後者又不停地湧來，起初認為是前面的事物，倏忽之間又落到後面去了，終於不能將之割裂開來而確切地說誰是前誰是後（即沒有一個確切的前後概念可言）。流逝的已經過去了而不停地流過來的又到達了，乍看認為是接著來的，适才又成了過去之物，終於不能執著一端以個人意志給它們命名為哪是過去哪是未來。可以將川流統攝於一滴水之中，因為滴水的積累可以匯合成為川流；可以將晝夜縮短在瞬息之間，而瞬息的衍生（積累）便成了晝夜。（這裏面）就是一個（時間）流逝而且不停的原因。（天下的事物）並非是統一又並非是存在差異的，並非是斷滅又並非是恒常的，（它們）是瞬息生滅，剛好出生又剛好消亡（的規律）。在生與滅交替的臨界點上，細微而又細微，乃至不能再細微了；周密而又周密，乃至無法再周密了。所以它們能夠融化為一個整體，（用以）成就不生不滅（的規律）。成就了不生不滅的規律，而因之以形成這細微的生滅，（這一規律）固然是不容被掩蓋的。

【析義】本篇專門論述不生不滅的哲理，它是站在哲學本體的角度來深入論述的，故有著一定的哲理思辯性。但綜觀作者所論述的“不生不滅”，主要是站在時間的無間斷（前無起點，後無終點）且運動不止這一角度而立論的，也十分契合佛家“四緣”中“等無間緣”的義諦。

作者在開篇以設問入題，從而得出“微（細微）生滅”這一論題；接著，作者借佛家輪迴之說而闡明刹那時間的細微點上的小輪迴之理。如果站在究竟義的角度上來看，過去是沒有起點的，未來也是沒有終點的，而現在則生生滅滅，“過乎前而未嘗或往”，其實質是去者死而來者又生，此生彼滅，彼滅此生，全無確切的生滅可言。這時間上的生滅，就如同心所法的念念相續，了無斷際可尋。此篇的立論，作者基本上本乎佛法而又能統攝世法於其間，以達到

周密無際、圓融無礙的地步。諸如作者引用《莊子》學說以說明造化隨生隨滅之理，但作者卻能向上一路，連莊周所立的名相也給破斥乾淨了；又如作者引用王船山之說，也能將其“今日”二字除竟；至如引用孔子的“不舍晝夜”說，則能深明“前者逝而後者不舍，乍以爲前，而又以居乎後，卒不能割而斷之曰孰前孰後”之理。從時間的相續不斷來觀照世間的生滅觀，自然是虛妄不實的，因而也無確切的生與滅可言，所以，“無生滅”之理也確然建立了。

推理頗爲嚴密，思辯性也較強，融世出生法於一體，而又旨在說明其中的義趣，這便是本篇論證的基本特點。站在究竟義的角度上講，天地之間並無一、異與斷、常可言，則也沒有本質意義上的生滅可言，由是而不生不滅之理可以建立，這是本篇所立論的主旨。至於文中所牽涉到的“一多相容”、“三界唯心”等佛學思想，其宗旨在於說明不生不滅之理，且作者在後文中也有具體論述，故在這裏不贅述。要在這種思想並非一個簡單的名相，而是一個理論體系非常嚴密的宗派佛學，也決非譚嗣同在金陵刻經處數月期年之內所能瞭解得了的，看來譚嗣同也可能只涉及其皮毛，而無法瞭解其實際內涵。何況譚嗣同的治學歷來淺嘗輒止，好奇鬥博，故弄玄虛，我們也無須多去深究。

第十六篇

今夫我何以知有今日也？比於過去、未來而知之。然而去者則已去，來者又未來，又何以知有今日？迨乎我知有今日，則固已逝之今日也。過去獨無今日乎？乃謂之曰過去。未來獨無今日乎？乃謂之曰未來。今日宜爲今日矣，乃閱明日^[1]，則不謂今日爲今日。閱又明日，又不謂明日爲今日。日析爲時^[2]，時析爲刻，刻析爲分，

[1] 乃閱：於是看待，如果經歷了。

[2] 析：分。

分析爲秒忽^[3]，秒忽雖生而隨滅，確指某秒某忽爲今日，某秒某忽爲今日之秒忽，不能也。昨日之天地，物我據之以生，今日則皆滅^[4]；今日之天地，物我據之以爲生，明日則又滅。不得據今日爲生，即不得據今日爲滅，故曰：生滅即不生不滅也。抑嘗有悟於夢矣^[5]，一夕而已，而夢中所閱歷者，或數日、或數月、或數年、或數十年。夫一夕而已，何以能容此？此而能容，當不復醒矣^[6]。及其既醒，而數日、數月、數年、數十年者，即又何往？庸詎知千萬年前之今日^[7]，非今日之今日^[8]？庸詎知千萬年後之今日，非今日之今日？佛故名之曰：“三世一時”^[9]。三世一時，則無可知也。自以爲知有今日，逝者而已矣。

今夫我又何以知有我也？比於非我而知之。然而非我既已非我矣，又何以知有我？迨乎我知有我，則固已逝之我也。一身而有四體五官之分，四體五官而有筋骨血肉之分，筋骨血肉又各有無數之分，每分之質點，又各有無數之分，窮其數可由一而萬萬也^[10]。今

[3] 秒忽：很小的計時單位，相似於剎那之間。

[4] 據之以爲生：謂依靠它作爲生存條件。

[5] 抑嘗：又曾；有悟於夢：對於做夢有所感悟。

[6] 此而能容：謂此若能容。

[7] 庸詎：難道，怎麼。

[8] 非今日之今日：謂不是今天這個實際模樣，指時間剎那剎那地不停遷流，前一剎那與後一剎那之間迥異。

[9] 三世一時：三世：謂過去世、現在世、未來世。但三世的說法只是一種權宜（相對）的說法，其間是找不出截然的時間分界點的，因而作者認爲可以於一時之中見出三世來。《維摩詰經·弟子品》：“若過去生過去生已滅，若未來生未來生未至，若現在生現在生無住。”又曰：“一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住。”由此可知，三世之中沒有一世是恒常而住的。又依《華嚴經·十玄門》所立的“十玄門”之第一“同時具足相應門”，則知十方三世一切諸法，緣起使之然，因而同一時具足圓滿，彼此照應而顯現也。在晉譯《華嚴經·初發心功德品》中曰：“知無量世是一念，知一念即是無量劫。”譚嗣同之所指殆即如此。

[10] 可由一而萬萬也：即可由一而析之爲萬萬數之分也。

試言某者是我，謂有一是我，餘皆非我，則我當分裂^[11]；謂皆是我，則有萬萬我，而我又當分裂。由胚胎以至老死^[12]，由氣質、流質以成定質，由膚寸之形以抵七尺之幹^[13]，又由體魄以終於潰爛朽化，轉輾變為他物，其數亦由一而萬萬也。試言某者是我，謂有一是我，餘皆非我，則我當分裂；謂皆是我，則有萬萬我，而我又當分裂。我之往來奔走也，昨日南而今日北，謂我在北，則昨南之我何往？謂我去南，則今北之我又非終於不去。確指南者是我，北者是我，不能也。我之飲食呼吸也，將取乎精英以補我之氣與血。然養氣也旋化而為炭氣，紅血也旋變而為紫血；或由九竅而出之^[14]，為氣、為唾涕、為泗洩、為矢溺^[15]、為凝結之物；或由毛孔出之，為熱氣、為濕氣、為汗、為油、為垢膩；或為鬚髮之脫、或為爪甲之斷落^[16]。方氣血之為用也，曾不容秒忽而旋即謝去^[17]，確指某氣縷之出入為我、某血輪之流動為我，不能也。以生為我，而我倏滅^[18]；以滅為我，而我固生。可云我在生中，亦可云我在滅中。故曰：不生不滅即生滅也。

抑嘗有悟於思矣，謂思在腦，腦之形有量而思無量^[19]，或一世界，或數世界，或恒河沙數世界，莫不朗懸目前，了了可辨^[20]。夫

[11] 一是我：謂有一個固定恒常的“我”；“我”當分裂：謂前一剎那與後一剎那的“我”是絕然不同的，若要找到一個恒常的“我”，那麼這個“我”就會分裂。

[12] 胚胎：指在母體內尚未發育成熟的嬰兒。

[13] 膚寸：古代的度量單位，其中一個指頭的寬度為一寸，四個指頭的寬度為膚，《公羊傳公三十一年傳》：“膚寸而合。”在這裏是指細小的身軀。抵：到達。

[14] 九竅：指頭部的七竅與下身二便處的二竅之和。

[15] 唾涕：唾沫與眼淚；泗洩：鼻涕；矢溺：尿尿；凝結之物：指各種凝結性的分泌物。

[16] 以上兩個句子是說：或變成鬚髮脫落，或變成指甲斷落。

[17] 曾：竟然；旋；立即，很快。

[18] 倏：很快。

[19] 謂大腦的外形與體積是有限量的，但它的思維範圍卻是無限量的。

[20] 朗懸：清楚地懸現；了了：清晰。

仁學卷上

以無量入有量，有量何往？及所思既倦^[21]，而無量又何往？一切眾生，併而爲我，我不加大^[22]；我徧而爲一切眾生，我不減小。故名之曰“一多相容”^[23]。一多相容，則無可知也。自以爲知有我，逝者而已矣。王船山亦有言：“以爲德之已得，功之已成，皆其逝焉者也。”^[24]夫目能視色，迨色之至乎目，而色既逝矣；耳能聽聲，迨聲之至乎耳，而聲既逝矣；惟鼻舌身亦復如是^[25]。體貌顏色，日日代變，晨起而觀，人無一日同也。骨肉之親，聚處數十年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也。則日日生者，實日日死也。天曰生生，^[26]，性曰存存^[27]。繼繼承承，運以不停^[28]。孰不欲攀援而從之哉？而勢終處於不及，世人妄逐既逝之榮辱得喪，執之以爲哀樂。過駒不留^[29]，而墮甑猶顧^[30]，前者未忘，而後者皆至。

[21] 所思既倦：語出王羲之《蘭亭集序》，在這裏是指所思已經感到困倦而停止思維。

[22] 加大：擴大。

[23] 一多相容：華嚴家“十玄門”中的第三，爲“一多相容不同門”。此玄門謂一法之勢分可以入其他一切法，而其他一切法之勢分可以入自於一法（即個別裏面包含了一般，而一般裏面又包含了個別），如此一多相容而不失一多本位，故謂之“一多相容不同門”。唐譯《華嚴經·盧舍那佛品》曰：“以一國土滿十方，十方入一亦無餘。世界本相亦不壞，無此功德故能爾。”在華嚴家的哲學思想中，包含了一種非常圓融的思辯模式：即可以攝一切法於一法之中，而又能平等不礙差別。

[24] 王船山的話見《四書訓義》卷十三《論語·子在川上曰章》之義訓，其意思是：認爲德行與功業已經成就的人，其德行與功業都已經消失了。

[25] 以上是寫五根（即五種感覺器官：眼、耳、鼻、舌、身）感受五塵（即色、聲、香、味、觸）而產生的五種境像，而世間的任何事物都是在剎那剎那地隨緣生滅，因而待到被感受的東西進入感覺器官時，又不復是原來的東西了。

[26] 生生：謂孳生不絕，《書經·盤庚》：“往哉生生”，《周易·繫辭》：“生生之謂易。”

[27] 存存：存在，《周易·繫辭》曰：“成性存存，道義之門。”《爾雅·釋訓》：“存存，萌萌，在也。”

[28] 運：運行。

[29] 過駒：指迅速地流逝的時間。《莊子·知北遊》曰：“人生天地之間，

終其身接應不暇，而卒於無一能應，不亦悲乎！

【語譯】現在，我憑什麼知道有今天呢？（這是由於）比照過去、未來而知道的。然而，過去的事物已經過去，未來的事物又還不會到來，又憑什麼知道有一個“今天”呢？等到我知道有一個今日，那麼，原來被我所認為的今日又已經是消失了的今日。在過去中就唯獨沒有“今日”這個詞的概念嗎？（而我們）竟然統統將它們稱之為過去。未來之中就唯獨沒有“今日”這個概念嗎？而我們竟然將之稱作未來。在今天這個時間裏（我們）則宜將之稱為“今日”了，但如果看待明日，就不會再認為這個“今日”是今天了。再向後參看明天，則又不會認為以後的明天是今天了。將一天剖分為時，再將時剖分為刻，再將刻剖分成分秒乃至更細的時間單位，（那些）細小的時間單位是隨生隨滅的，如果要確指某秒某忽是屬於今日的，某秒某忽是今日的秒忽，那都是不可能的。昨日的那個天地，物與我依據它而生存，到了今天則已經消失了；今天的這塊天地，物與我也依據它以生存，但到了明天它又消失了。（如果）不能依據今天的天地以生存，那麼就不得依據今天的天地而消失（消亡），所以說：生滅就是不生不滅。（我）曾經對做夢有所感悟：那只不過是一個晚上而已，但在夢中所經歷的事情有時是幾天、有時是幾個月、有時是幾年、有時甚至是幾十年。（在夢中）只是一個晚上的時間而已，為什麼能容納得如此長的時間？這些若是能容納下來，那就不再會從夢中醒了。等到（人們）已經醒來，（原來的）幾天、幾個月、幾年、幾十年，又到哪里去了？哪裏知道千萬年以前的“今天”並非是具有“今天”這個概念的今天呢？佛祖因而稱之為“三世一時”。“三世一時”的內涵是無法用邏輯知解的方式獲得的。（人們）自認為知道有今天，（但這個今天）已經是消失的時間而已。

今天的我又憑什麼知道有我呢？（這是）與不是我的人比較而知道的。但是不是我的人瞬息又已經變成不是原來的那個“非我”

若白駒之過郤，忽然而已。”白駒：謂快馬；謂如同快馬一樣流逝的時光。郤：同隙，間隙。

[30] 墮甌：《後漢書·郭太傳》載孟敏“客居太原，荷甌墮地，不顧而去。郭林宗（郭太）見而問其意，對曰：‘甌已破矣，視之何益？’”在這裏是指對失去的事物應當不再介意。

了（即原來的非我又產生了變化），又（究竟）憑什麼知道有一個（固定）的我？等到我知道有我時，則已經是逝去了原來的那個我。一個身軀有四肢與五官的區分，四肢與五官之中又有筋骨與血肉的區分，筋骨與血肉又還有無數的細分，每個細小部分的元素，又還有無數的細分，若要窮盡其數目可以由一到萬萬的數目。今天試說某人是我，認為有一個一成不變的“我”，其餘的都不是我，那麼，這個“我”應當分裂；如果認為都是我，則將有一萬萬個我，而這個“我”又應當分裂。（人體）由胚胎發育成人直到老死，由氣體、液體性的物質到形成固體性的物質，由細小的胎兒到成長為具有七尺之軀幹的人，又由軀體的終結而腐爛與風化，輾轉變為別的物質，其數量也可以由一推衍到萬萬的數位。試說某人是我，認為有一個確定的“我”，其餘的都不是我，那麼，這個“我”應當分裂；（如果）認為都是我，就會有一萬萬個我，那麼這個“我”又會分裂。我在往來奔走之中，昨日向南而今天又朝北，如果認為我在北，那麼，昨天在南的那個“我”又到哪里去了？如果認為我在南邊，那麼，今天在北邊的那個“我”又並非是始終不離開的。要確指南者是我，或者北者是我，都是不可能的事情。我的飲食與呼吸，將從空氣與食物中吸收營養來補充我的氣與血。但是氧氣轉瞬之間變成了二氧化碳，帶氧的鮮血轉瞬之間又變成了（缺氧的）紫血；（那些物質）有的從九竅中排出，變成了氣體、唾液與淚水、鼻涕、屎尿或其他凝結性的分泌物；有的從毛孔中排出，變成熱氣、濕氣、汗水、油脂、或其他污垢之物；（有的營養物質）變成了胡鬚與頭髮之後又脫落，有的變成指甲而斷落。當氣血在體內循環時，竟然不容有秒忽的時間停留而很快地代謝後便離去，要確指某一縷氣的呼吸是屬於我的，某一個血液的循環是屬於我的，都是不可能做到的。把生存的現象視為我，而那個“我”倏忽之間又消失了；將消失了的那個我視為我，而我又本來是生存在這裏。（因而）可以說我是在生存之中，也可以說我是在消失之中。所以說：不生不滅就是生滅的本身。

我又對於人的思維有所感悟，（如果）認為思維是在於大腦，大腦的外形與體積是有限量的，而思維（在時空方面）是沒有限量的：有時是一個世界、有時是幾個世界、有時是無數個世界的時空，無不明朗地懸現在人們的眼前，可以清清楚楚地辨別出來。將無量的

世界進入有限量的大腦之中，那個有限量的大腦又到那裏去了？等到人們的思維困倦（停止）時，原來那個無限量大的世界又到哪里去了呢？將一切眾生合併成爲一個“我”，而這個“我”不會增大；將“我”分身遍於一切眾生，而這個“我”也不會減小。所以（將這種現象）稱之爲“一多相容”。“一多相容”，是無法（用世俗的邏輯推理等方法）去認識的。自己以爲認識了“我”，而那個“我”只不過是消失了的現象而已。王船山也這樣說過：“（那些）認爲德行與功業都成就了的人，其德行與功業都已經消失了。”人的眼睛能看見東西，等到被你感知的事物進入你的目光時，那原物早已消失（產生了變化）了；耳朵能聽聲音，等到聲音進入你的耳朵時，那原來的聲音早已消失（改變）了；至於鼻、舌、身等其他感覺器官的感受事物也是如此。人的形體外貌與臉色，天天在代謝變化，但（人們）早晨起來自己照鏡子看，（總覺得）沒有一天相同。一個家庭裏的人，聚居在一起幾十年，是不能察覺家人的變化的，但如果是回憶起幾十年以前的情景，就會覺得（自家的親人）前後仿佛是兩個人了。（世間萬物）天天在產生，實質上也天天在消失。天性（自然規律）是生生不息的，物性是存在不滅的（即生滅便是不生不滅）。（它們是）前後繼承，（具有）不停地發展運行的（規律）。人們誰不想攀援外境從而使自己得以存在呢？但自然發展的趨勢終於使人不可能實現，世間的人迷妄地追逐（執著）已經逝去的榮譽辱與得失，執著這些東西將之當作哀樂。（然而）時光如白駒過隙，一刻也不停留，但（他們）對於已經逝去的東西（如同孟敏打破的甌一樣）還在回顧不舍，（殊不知）前面的事情還沒有忘卻，而後面的事情又紛紛到來。（使他們）終身應接不暇，但又終於對世事沒有一件能夠應付得了的，（這種人）難道不值得悲哀麼！

【析義】本篇緊承上篇，進一步深入地從宇宙的本體界來論述生滅與不生不滅平等的哲理。由於其思辯性較強，且作者又作了繁復的演繹推理，因而給讀者的閱讀造成了一定的困難。

但如果細品文意，則會發現通篇都是本乎佛旨而發揮的。首先，作者站在佛教對於時空生滅義的角度上，論述了沒有確切的“昨日”、“今日”、“明日”之理。由於時間是一個遷流不息的存在，如果站在微觀的角度上看，面對那剎剎那的時間代謝，畢竟

不能說出一個確切的“今日”或“明日”來。自然，依此類推，在時間上也無法說出一個一成不變的過去世、現在世與未來世來。因而，作者又從夢中能夠容納數天乃至數十年於一夕的現象生發開去論述，展示了其融三世於一時，於一時中見三世的境界（即譚嗣同自己創立的“三世一時”說）。

由剎那生滅義自然是可以推演出“諸行無常”之義的。作者在闡明了“三世一時”之義以後，又對於構成人體的元素剎那生滅與人們的行處無定等方面展開論述，從而得出構成“我”的物質並非是恒常不變的，由此自然可以推理到“諸行無常”的佛理來。正因為人體是剎那生滅不息的，所以在器世間中是找不到一個恒常不變的“我”來的，自然其他事物也絕無恒常不變者，於是，“諸法無我”的佛理又由此而得以確立（“諸行無常”與“諸法無我”是佛教“三法印”中的兩個法印）。由於闡明了“諸行無常”之理，則可進入“三世”於一時之境界了；而明白了“諸法無我”之理，則又可以入得華嚴的“一多相容”之門了。

誠然，作者雖然處處在闡明佛理，但他的目的卻是引導世人如何正確地對待生活。這雖然沒有違背“佛法在世間，不離世間覺”的意旨，但他這樣做，母寧也使得佛法過於世俗化了一點。然不管如何，譚嗣同在這裏基本上是依據佛教的“諸行無常”與“諸法無我”這兩個法印來立論的，他由此而在本體上闡述了“生滅即不生不滅”、“不生不滅即生滅”的哲理，從而對《界說》作了充分的補充論述。也由於他依據這兩個法印來立論，自然也幫助人們建立起平等心了，站在對人們實際生活的指導意義上講，就是要求人們不要執著昨日，而要重視生生不息的“明日”，從而捨棄“既逝之榮辱得失”，以發展的眼光迎接未來。惟其能闡明這一點，所以譚嗣同的此篇仍然具有一定的思想價值。若欲論及其行文諸多方面，則仍然不免有繁冗與嚼舌之嫌，這也是他此篇甚至是他整個著作不可諱言的過失。

第十七篇

“一多相容”也，“三世一時”也，此下士所大笑不信也，烏知爲天地萬物自然而固然之真理乎！真理之不知，乃緣歷劫之業力障翳深厚^[1]。執妄爲真，認賊作子^[2]，自擾自亂，自愚自惑，遂爲對待所瞞耳。對待生於彼此，彼此生於有我^[3]。我爲一，對我者爲人，則生二；人我之交，則生三。參之伍之，錯之綜之^[4]，朝三而暮四，朝四而暮三，名實未虧，而喜怒因之^[5]。由是大小多寡，長短久暫，一切對待之名，一切對待之分別，毅然闕然^[6]。其瞞也，其自瞞也，不可以解矣。然而有瞞之不盡者，偶露端倪^[7]，所以示人以路也。一夢而數十年月也，一思而無量世界也。尺寸之鏡，無形不納焉；銖兩之腦，無物不志^[8]焉。西域之技，吐火而吞刀；真人之行，火不熱而水不濡^[9]。水爲流質，則相浮游泳。若處於空地而爲圓體^[10]，則倒豎橫斜，皆可以立。同一空氣，忽傳聲忽傳光而

[1] 鄣翳：障蔽。

[2] 認賊作子：源於“認賊作父”這條成語之意謂認仇人作恩人。

[3] 有我：即有我執，由我執而產生分別心。

[4] 參之伍之，錯之綜之：見《周易？繫辭上》，其文字爲：“參伍以變，錯綜其數。”意謂三五以變而相參驗，再交錯相參而綜合其理。

[5] 《莊子？齊物論》：“狙公（養猴子的人）賦茅（橡子）曰：‘朝三而暮四。’眾狙皆怒。曰：‘然則朝四而暮三。’眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。”

[6] 毅然闕然：同淆，意謂混亂喧囂。

[7] 端倪：苗頭，端緒。

[8] 銖兩：銖，古代的重量單位，二十銖爲一兩。志：記憶。

[9] 西域之技：《太平御覽？方術部一八》：“崔鴻《北涼錄》曰：‘玄始十四年七月，西域貢吞刀吐火秘幻奇伎。’”真人：《莊子？大宗師》：“且有真人，而後有真知。何謂真人？古之真人不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，過而弗悔，當而不自得也；若然者，登高不栗，入水不濡，入火而不熱：是知能登假於道者也若此。”在這裏，真人即是能明白大道的人。

[10] 若處於空地而爲圓體：指一個球形的圓體處於空間，相對於球形來說是無所謂倒豎橫斜的。又有人認爲：地球是圓體，又在不停地轉動，所以立

不穀也；同一電浪，或傳熱或傳力而不舛也^[11]。虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣。非彼大矣，以我小也。有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣。非彼小也，以我大也。何以有大？比例於我小而得之^[12]；何以有小？比例於我大而得之。然則但我見，世間果無大小矣，多寡長短久暫^[13]，亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也。何幻非真？何真非幻？真幻亦對待之詞，不足疑對待也。驚以爲奇，而我之能言能動能食能思，不更奇乎？何奇非庸^[14]？何庸非奇？庸奇又對待之詞，不足驚對待也。凡此皆瞞之不盡者，而尤以西人格致之學，爲能畢發其覆^[15]。漲也縮之，微也顯之，亡也存之，盡也衍之。聲光虛也，可貯而實之^[16]；形質阻也，可鑒而洞之^[17]。聲光化電氣重之說盛，對待或幾幾乎破矣^[18]。欲破對待，必先明格致；欲明格致，又必先辨對待。有此則有彼，無獨有偶焉^[19]，不待問而知之，辨對待之說也。無彼復無此，此即彼，彼即此焉，不必知亦無可知，破對待之說也。辨對待者，西人所謂辨學也，公孫龍，惠施之徒時術之^[20]，“堅白異同”^[21]之

在地球上的人，由於地球的轉動而橫斜倒豎地立著。今按：這種解釋似乎與譚嗣同下文“皆可以立”不協調。因爲，在譚嗣同看來，球形並不是正方形，它無所謂有一個固定的方位，因而也就無所謂倒豎橫斜了。

[11] 舛：乖舛，差錯。

[12] 比例：以兩個事物擺在一起比照，從而見出其差異。

[13] 多寡長短久暫：謂數量的多少、距離的長短、時間的長短。

[14] 庸：平庸，平常。

[15] 覆：覆蔽，謂被遮蔽、蒙蔽。

[16] 貯而實之：指以科學的方法保存聲音與光等物質然後進行復現，即如留聲機的保存聲音，照相機、X光片的保存光線圖像等現象即是。

[17] 謂形質之物可以通過科學的手段而洞視其奧。

[18] 幾幾乎：幾，近乎；幾乎，差不多。幾幾乎：即十分接近。

[19] 無獨有偶：不是僅此一例，尚有第二例。

[20] 辨學：邏輯學。公孫龍：戰國時趙人，是中國名家學說（邏輯學）的代表人物。惠施：戰國時期宋人，名家學說的代表人物之一。時術之：當時專攻此學。

[21] 堅白異同：《公孫龍？堅白論》：“堅、白石……二，可乎？曰：可。……

仁學卷上

辨曲達之，學者之始基^[22]也。由辨學而算學，算學實辨學之演於形者也；由算學而格致，格致而實辨學、算學同致於用者也，學者之中成也。格致明而對待破，學者之極詣也^[23]。孔子曰：“下學而上達”^[24]，未有可以躡等而蹴幾^[25]，亦何可以中止而自畫也。故嘗謂西學皆源於佛學，亦惟有西學而佛學乃復明於世。彼其大笑而不信，抑又何據而然乎？豈不以眼耳鼻舌身所不及接也？此其愚惑也滋甚。

眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已^[26]。以法界、虛空界、眾生界之無量無邊^[27]，其間所有，必不止五也明矣。僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉！是故同爲眼也，有肉眼、有天眼、有慧眼、有法眼、有佛眼^[28]。肉眼見爲國土爲虛

視之（石）不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊之不得其所白，而得其所堅者，無白也。”在這裏，“堅白”即“離堅白”，它是公孫龍學派的核心思想。所謂“離堅白”，乃是離析萬物之相同，乃至於認爲“白馬非馬”；“異同”乃是“合異同”，即合萬物之差異，惠施認爲“大同與小同異，此之謂小同異；萬物畢同異，此之謂大同異。”其說散見於莊子、荀子、韓非、呂覽諸書中。

[22] 始基：基礎。

[23] 極詣：造詣至極。

[24] 見《論語·憲問》，原文爲：“子曰：‘不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！’”“下學而上達”：據皇侃《論語義疏》，“下學”謂學人事，而人事有泰否，故不尤人；“上達”乃達天命，天命有窮通，故不怨天。

[25] 躡等：超越等級，在這裏指越級或跳級。蹴幾：謂一蹴而就，即走一步就可以接近。蹴：躡；幾：近。

[26] 自畫：《論語·雍也》：“冉求曰：‘非不說（悅）子之道，力不足也。’子曰：‘力不足者，中道而廢，今女畫。’”色聲香味觸：是與五官所相對的五種感覺對象，在佛教中謂之“五塵”。

[27] 以上三界見第一篇中注釋。

[28] 以上是取佛教中的“五眼”爲說，見《大智度論》卷三十二。其大致內容爲：肉眼，即肉身所有之眼，人與諸眾生皆有之；天眼：是色界天人所有之眼，人類中修習禪定的人可以得到它，具有天眼則不管遠近內外晝夜都能看見。慧眼：謂修大小二乘的人能照見真空無相之理的智慧；法眼：菩薩爲廣

空，天眼或見爲海水爲地獄；無所見而不異焉^[29]。慧眼以上，又各有異，奈何以肉眼所見爲可據也^[30]！耳鼻舌身亦復如是。卽以肉眼肉耳論，有遠鏡、顯微鏡所見^[31]，而眼不及見者焉，又有遠鏡、顯微鏡亦不及見者焉；有電筒、德律風^[32]所聞，而耳不及聞者焉，又有電筒、德律風亦不及聞者焉。且眼耳所見聞，又非真能見聞也。眼有簾焉^[33]，形入而繪其影，由簾達腦而覺爲見，則見者見眼簾之影耳，其真形實萬古不能見也。豈惟形不得見，影既緣繪而有是，必點點線線而綴之，枝枝節節而累之^[34]，惟其甚速，所以不覺其勞倦^[35]，迨成爲影，彼其形之逝也亦已久矣；影又待腦而知，則影一已逝之影^[36]，並真影不得而見也。故至遠之恆星，有毀已千萬年，而光始達於地者。推光行之速率^[37]，至於密邇，亦何莫不然。耳有鼓焉^[38]，聲入而肖其響^[39]，由鼓傳腦而覺爲聞，則聞者聞耳鼓之響耳，其真聲實萬古不能聞也。豈惟聲不得聞，響既緣肖而有是，必彼之既終^[40]，而此方以爲始，惟其甚捷，所以不覺其斷續^[41]。迨成爲響，彼其聲之逝也亦已久矣；響又待腦而知，則響一已逝之響，

度一切眾生而照見一切法門的智慧；佛眼；乃佛陀所具備之眼，它兼具了前四種之眼。

[29] 謂不同的眼界之所感受則會不同。

[30] 可據：可以作依據。

[31] 遠鏡：望遠鏡。

[32] 電筒：指當時用以傳聲的電路裝置設備，大抵如同擴音器與揚聲器之類；德律風；卽電話（Telephone）的音譯。

[33] 簾：在這裏指視網膜。

[34] 指視神經系統感受圖像的方式是以點與線的連綴與累疊而形成的。

[35] 勞倦：疲勞、倦怠。

[36] 已逝之影：謂已經消失了的身影。

[37] 速率；速度。

[38] 鼓：耳鼓。

[39] 肖：模擬。

[40] 終：終止。

[41] 覺：察覺。

仁學卷上

並真響不得而聞也。故雷礮之遠發，山谷之徐應^[42]，有踰時^[43]而聲始往返者。推聲浪之速率，至於切近，亦何莫不然。懸虱久視，大如車輪^[44]；床下蟻動，有如牛鬪^[45]。眼耳之果足恃耶否耶？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃，均也^[46]。恃五以接五，猶不足以盡五^[47]，況無量無邊之不止五！彼其大笑而不信，乃欲恃五以接不止五乎？恃五則五寡矣，然恃五又多此五矣。苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思^[48]，轉業識而成智慧^[49]，然後“一多相容”、“三世一時”之真理乃日見乎前，任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未嘗逝。真理出，斯對待不破以自破。

【語譯】“一多相容”與“三世一時”等觀念，是被天下的平庸人士所嘲笑而不相信的，（他們）哪里知道這是天地萬物自然所本來就具備了（即固有的）的真理呢？（他們）不明白這一真理，是因為他們受無量世以來的業力所深厚地障蔽了真理的緣故。（他們）執著虛妄不實的東西而將之當作真實的存在，認仇人當作親人，自己擾亂自己的知覺，自己產生愚癡與迷惑的觀念，（他們這樣作）乃是被對待的觀念所蒙蔽了的原因。對待產生的根源來自於彼此的觀

[42] 徐應：回應的聲音很慢才產生。

[43] 踰時：超過一個時辰（兩個小時）。

[44] 懸虱：《列子·湯問》：“紀昌者又學射於飛衛，飛衛曰：‘必學視而後可視小爲大。’紀昌以犛（犛牛的尾毛）懸虱於牖，南面而望之。三年之後，如車輪焉。”紀昌由於有了這樣嚴謹的視力訓練，以故他以後能射穿蝨子的中心而懸毛不斷。

[45] 床下蟻動：有如牛鬪：《晉書·殷仲堪傳》：“仲勣父嘗患耳聰，聞床下蟻動，謂之牛鬪。”

[46] 均也：謂均如此也。

[47] 盡五：謂窮盡這五大類感受對象。

[48] 以上事實上就是佛家所謂的“關閉六窗”，回觀返照自身的靜慮修持方式。

[49] 智慧：在這裏並不是指世間所說的聰明、機智等含義，而是指的佛法的般若（Prajña）之智慧，那是一種“照見五蘊皆空”的究竟無露的智慧，也是人們所常說的“出世間智”。

念，彼此的觀念產生於執著我見。“我”作爲一個觀念（存在），與我相對的便是外人了，這便是產生了“二”；（加上）人我之間的交際，便產生了“三”。將三與五以相參雜錯綜，早上三個而晚上四個（椽子），與早上四個而晚上三個（椽子），（二者之間）名與實並沒有發生變化，但（那猴子聽見後）卻因而產生了喜怒的情感變化。從此（以後）大小、多少、長短與快慢等，一切對待分別的觀念，（於是）便混亂喧擾了起來。（他們）被對待的蒙蔽，是由於自我的蒙蔽，（乃至發展到了）不可解決的地步。雖然如此，但是仍然有妄見蒙蔽所不能盡及的地方存在，只要偶爾露出一些苗頭，便給學人指示了一條（破除對待蒙蔽）的路徑。做一個夢可以容納數十年長或許多月的時間，一閉上眼思考便會考慮到無量世界大的空間。尺寸大小的鏡子，沒有任何外在事物不被吸納（反映）的，區區大的腦袋，沒有什麼事物不記憶在裏面的。西域的雜技發展到了吐火與吞刀；能豁達至理的人（真人）的行爲，入火不會覺得熱而入水不會粘濕。水是流動的物質，（如果瞭解了它的特性）便可以浮在裏面游泳。假若是處在空中的一個球體上，它本身就不存在顛倒與橫斜的分別，（無論在哪一個角度）都可以站立。同樣一種空氣，（它）忽而傳遞聲波忽而傳遞光波卻不互相混淆；同一種電磁波，有時傳遞熱量有時傳遞力量而二者互相不會出現差錯。在太空中有無數的星星與（無數）的太陽（或太陽系），在各個星星與太陽之中又存在無數的虛空，真可謂大了。然而並非是它們大，而是因爲我們小。有人們不能發現的微生物，還有連微生物自己也不能看見的微生物，可以說是極小了。（然而）並非是它們小，而是因爲我們大的緣故。爲什麼會存在大呢？與“我”相比照而大於我而得出的；爲什麼還有小存在呢？與我相比照小於我而得出的。既然如此，那麼（其中畢竟）只有“我執”存在而已，世間是果真沒有絕對的大小存在的了。多少、長短以及時間的久與暫，也是這個道理。懷疑世間的事物是虛妄的，即使是“我”也同樣是虛妄的。（其實）哪種幻境又不是真境呢？哪種真境又不是幻境呢？“真”與“幻”也只是對待之詞，不值得去懷疑（它們是）對待了。（對於世間事物）感到驚奇，而相對於我自身的能說話、能活動、能吃東西、能思考（等現象），不會更加覺得驚奇嗎？（其實）哪一種奇異的東西不是平常的東西，哪一種平常的東西又不存在奇異之處？奇異與平常也只是對待之詞，不值得對這種

對待現象產生驚奇。所有這些都是不能完全被蒙蔽的事物，特別是採用西方的格致之學（自然科學），是可以徹底發現其中被蒙蔽的部分的。（格致學可以將）膨脹的東西縮小，將細微的東西擴大，將（即將）消失的東西保存下來，將絕跡的東西繁衍起來。聲音與光線都是比較虛無的東西，（格致學者）可以將它們貯存起來去研究它們；有形的實體可以阻礙視線，（格致家）可以採用科學的手段洞視它們的內在。聲學、光學、化學、電學、（研究氣體與重量等的）物理學等科學的昌盛，對待的觀念也將接近破斥乾淨了。要破斥對待，必須首先明白科學道理；要懂得科學道理，又必須先辨別對待。有此（的觀念存在）就有彼（的觀念存在），並不是獨此一例，尚有其二，不必等待問才能明白它，（這就是）辨別對待的學說了。沒有彼也就沒有此，此就是彼，彼就是此，不必知道它也無從知道它，（這就是）破斥對待的學說。辨別對待（的學說），西方人叫做辨學，（中國的）公孫龍、惠施那些人曾經研究過它，“離堅白”與“合異同”之名辨學可謂曲盡其旨了，（它是）治格致學的人們入門的基礎。由名辨學發展到算學，算學實質上是名辨學演變而成的外在形式；由算學而發展到格致學，格致學實質上是名辨學與算學一起體現在實用上的產物，治格致學是在治名辨學與算學之中而形成的。格致學明瞭而對待終於會被破斥，這也是治學所達到的最高造詣。孔子說：“向下學人事而向上通達天命。”沒有可以超越等級便一蹴而就的途徑，又哪里可以半途而廢而固步自封呢！所以，（我）曾經認為西學都是源於佛學，也因為有了西學而使得佛學反而又昭明於世了。他們會對此（我所說的）會大加嘲笑而不相信，（將質問我）又根據（什麼）而認為如此呢？這難道不是因為（他們的）眼耳鼻舌身等五種感覺器官所不能接觸得到（的原因）麼？這種（現象）的愚昧與糊塗也就更加厲害了。

眼耳鼻舌身之所接觸的事物，（不過是）色聲香味觸等五大類感受對象而已。而對於無量無邊的法界、虛空界、眾生界，其中所存在的事物，必然不止這五大類這一點是明擺著的。僅僅憑藉我們所具有的五官，以妄自揣度無量無邊的宇宙，而以主觀去臆斷其有無，怎麼能行呢？因此同是眼睛，就有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼的區別。肉眼所能見到的是國土與虛空這一領域，天眼所見到的是海水與地獄這一領域，不同的眼界所見到的領域沒有是相同

的。慧眼以上的眼界，所見又各有差異，怎麼能以肉眼所見的領域作為依據呢！（其他感覺器官）如耳鼻舌身等也是如此。就拿肉眼與肉耳來說吧，有的事物在望遠鏡與顯微鏡下能看到，而肉眼卻不能感知，還有連望遠鏡與顯微鏡也不能看到的事物；有的聲音能通過電筒、電話聽到，但肉耳卻不能聽到，還有連電筒與電話也不能聽到的聲音。況且，肉眼與肉耳所能感知到的東西，又並不是真實的見到與聽到的東西。眼睛有視網膜，外在事物接觸它時它便感受其影像，由視網膜而傳遞給腦神經才產生視覺，那麼被肉眼所看見的東西只是視網膜中影像罷了，其外在事物的真實狀像實質上是萬古也不能見到的。豈止是事物的外形不能見到，影像既然是通過視網膜感受以後才產生的，（因而）必須將外部圖像作點點線線的掃描連綴，作枝枝節節的疊累才能形成圖像，只因爲其傳遞速度很快，所以（其）視神經系統才不覺得疲勞，等到影像的形成，那真實存在的事物早已消失很久了；而影像又依靠大腦才能感知，那麼其影像則（不止）是一個已經消逝的影像，連同（那個被感知的）真實的影像也不可能得到。所以，距離地球很遠的恒星，有的毀滅達千萬年了，但它的光線才照射到地球上來。推算光線運動的速度，至爲神速，也無不如此。耳朵有耳鼓，聲音傳遞進去就模擬其響聲，由耳鼓傳遞給大腦才產生聽覺，那麼人們所聽到的只是耳鼓所模擬的聲音，其真實的聲音是萬古也不能聽到的。豈止是真實的聲音不能聽到，聲響既然是根據模擬才能產生，一定是在被感知物已經消逝了以後，而這裏才開始感知它，只因爲其速度很快，所以才沒有察覺它的斷續來。等到耳鼓感受的聲音產生聲響，那原來的響聲已經消逝很久了；響聲又依賴大腦而感知，那麼大腦所感知的是一個已經消逝了的響聲，連同它所感知時的那個響聲也不可能聽到。因此雷炮的響聲產生在遠處，山谷慢慢地才產生回應的聲音，（甚至）有的聲音超過一個時辰才能反射（往返）過去。推算聲波的速度，非常迅速，（而它）也無不是如此。久久地注視懸掛著的蝨子，就會覺得它如同車輪那樣大；（聽覺靈敏的人）對於床下螞蟻的蠕動，也覺得如同牛鬥架那樣響。眼睛與耳朵這兩個感覺器官的感知果真值得依靠與否呢？鼻子所感知的是已經逝去的香氣，舌頭感知的是已經逝去的味道，身軀所感知的是已經消逝的觸覺，它們的不值得作為憑據是相同的。依靠五種感覺器官以接觸五類的外在事物，尚且不足以

窮盡這五種類型的事物，何況無量無邊的宇宙並不止這五類事物！他們又將會對我所說的大加嘲笑而不相信了，（他們）竟然要依靠這五種感覺器官接觸本來不止五種的外在事物嗎？依靠這五種感覺器官本來就不夠，但外在事物卻比這五種感覺器官要多（得多）。如果不（單純地）憑藉眼睛去看事物，不（單純地）憑藉耳朵去聽事物，不（單純地）憑藉鼻子嗅覺事物，不（單純地）憑藉舌頭品嘗事物，不（單純地）憑藉身軀觸感事物，乃至連心思意識也不參與進去，（這樣切斷六根的妄知妄覺）則會將自己的無明業識轉化為大智慧，這樣做以後，“一多相容”與“三世一時”的真理便日益顯現於你的面前，任憑消逝的事物消逝掉而我不隨之而消逝去，任憑我的消逝而所消逝的東西終究不會消逝。真理出現了，那對待自然可以不破而自破了。

【析義】上篇圍繞“無常”、“無我”而立論，此篇則就“我執”再向深處破斥。有“我執”則有彼此觀念，有彼此觀念便會產生對待觀念，由是可知，要將“我執”破斥乾淨，就必須徹底破斥乾淨對待觀念，因而破斥“對待”觀念成了本篇立論的核心。

作者首先站在佛教的角度，從根本上分析了對待觀念所產生的內在心理根源，指出乃是因為眾生歷劫的無明業識所致，以至執妄為真，因而朝三暮四與朝四暮三二者之間，在名與實方面並未產生變化，而使之喜怒因而產生。接著作者緊承上篇談到了夢中的時間容量一夜之中可達數十年之久，區區一個大腦卻可以貯存無量大的世界，依此類推而大小、長短、久暫、多寡等各種分別對待的觀念，皆緣自於“我執”。站在平等法上來看，是沒有以上對待可言的，且“何幻非真，何真非幻”，“何庸非奇，何奇非庸”，一切對待在平等法中自然可以消融。

在論述破斥對待的方法上，作者認為利用西方的格致學來破斥對待，是極好的方法。這與他在《自敘》中所標舉的“任俠”與“格致”二義，以及在《界說》中所列的“破對待，當參伍錯綜其對待”等說是一脈相承的。總之，“欲破對待，必先明格致；欲明格致，又必先辨對待”之說，成了本篇思想方法的要點之一。既然明確了西方的格致是破斥對待的良好途徑，由是，作者對於格致一

學作了舉例探討。譚嗣同認為要精通格致必須先明辨學，辨學明而算學易於明瞭，因為算學是辨學演化於外在的東西；所以辨學與算學皆明即格致自然精通了，因為格致是辨學與算學致於實用的東西。作者依此類推，得出了“西學皆源於佛學，亦惟有西學而佛學乃昌明於世”的結論。對於這種看法，在後來的（民國初年）尤智表也寫過《一個科學者研究佛經的報告》的小冊子，似乎與這種看法相同。而在科學技術高速發展的今天來看，譚嗣同的這種看法顯然是不正確的：在今天來看，科學的發展不知要超過譚嗣同當年多少倍了，人們的物質生活水平也不知道要提高了多少倍，但由於科學發達所造成的人們的心智分裂，以及使人們日益遠離了那種寧靜肅穆的古樸生活等方面，卻顯得日益突出。環境的破壞、生態的失去平衡、人們外求的馳逐心也日益加劇，乃至因此而衍生各種犯罪行為……這是因為科學要求實證，要求向外追求，要求瞭解外在的那個世界，然而他們卻忽視了對自己的內心世界的省思，甚而至於一些對於科學頗有建樹的人，他們居然對於自身一無所知。凡此種種，足以見出譚嗣同式的以科學實證的方法來解剖佛教的做法不只是行不通的，而且也是既荒唐而又幼稚的。誠然，許多科學家從佛教的思辯哲學中獲得了某些啟示，這對於他們的科學發明自然不無幫助，但這並不見得他們就對佛教有所證悟了，相反，他們對於佛教的原理甚至還是門外漢。對於這一點，在譚嗣同當年來看，他是無法預計到科學發展到二十世紀的這種結局的，因而，我們也無去須厚非這位年輕的作者了。

譚嗣同在闡明了格致學的本原以後，他便利用格致學對於人們的五官所感受的五塵而產生的五種妄覺，作了淋漓盡致的破斥。而在破斥五官所緣五塵而生之五種妄見時，作者側重以視覺與聽覺為重點而加以破斥。作者指出視覺觀念的形成，是源於人們的大腦接受視網膜的影像而成，而待到外界事物被視網膜感受之時，其外在事物的本原則早已消逝了；若再待到視網膜將影像傳遞給大腦時，又非視網膜當時所感受的那個影像了：由此可知，視覺所生成的感知是虛妄不實的。作者接著又以聽覺為例而推演論證：聽覺是

耳鼓接受聲音而產生的一種感覺，而這種感覺的產生還依賴於耳鼓將感覺資訊傳遞給大腦，才可以形成。當人們的耳鼓感受聲音時，其聲音已經遠非原來所產生的那個響聲了，等到耳鼓再將聲音資訊傳遞給大腦時，則與原來的那個響聲之差距更加大了：由此可以推斷聽覺的感知是虛妄不實的。自然，作者在對視覺與聽覺作了比較詳細的討論，得出了人們的這兩種感覺都是虛妄不實的結論之後，對於其他三種感覺的破斥也就不破而自破了。人們依賴五種感官去認識遠非五種存在的宇宙間事物，本來就萬不及一，更何況人們的五種感官根本就無法認識外在世界中這五個領域裏的所有事物呢？惟其如此，作者主張閉塞五官，連人們的心思意識也不要參與到認識領域之中去，只有這樣才能轉業識而成智慧，從而破斥一切對待，證悟到“三世一時”與“一多相容”的真理。

本篇之用意是在於破斥對待，而在方法與論證上卻大談格致學，讀者若不明白作者的用意，也許還會錯會作者。不管譚嗣同的以科學證明佛理的觀點是否能成立，但他爲了使人們破除分別心理，從而見出平等一如之法，這一用心是昭然若揭的。而對於他的這一用心，我們今天仍然是應當首肯的。

第十八篇

反乎逝而觀，則名之曰“日新”^[1]，孔曰：“革去故，鼎取新”^[2]，又曰：“日新之謂盛德”^[3]。夫善至於日新而止矣，夫惡亦至於

[1] 日新：《禮記·大學》：“《湯之盤銘》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’”日新：謂一天比一天更新。

[2] 革去故，鼎取新：《周易·雜卦傳下》：“革去故也，鼎取新也。”《革》之彖辭曰：“巳日乃孚，元亨利貞，悔亡。”《象傳》曰：“天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時大矣哉！”《鼎》之彖辭曰：“元亨，吉。”《象傳》曰：“鼎，象也，以木巽火；亨，飪也，聖人亨以亨上帝，而大亨以養聖賢。巽而耳目聰明，柔進而上行，得中而應乎剛，是以元亨。”

[3] 日新之謂盛德：《周易·繫辭上》：“富有之謂大業，日新之謂盛德。”

仁學卷上

不日新而止矣。天不新，何以生？地不新，何以運行？日月不新，何以光明？四時不新，何以寒燠發斂之迭更^[4]？草木不新，豐縉者歇矣^[5]；血氣不新，筋絡者絕矣；以太不新，三界萬法皆滅矣。孔曰“改過”^[6]，佛曰“懺悔”^[7]，耶曰“認罪”^[8]，新之謂也。孔曰“不已”^[9]，佛曰“精進”^[10]，耶曰“上帝之國近爾矣”^[11]，新而又新之謂也。則新也者，夫亦羣教之公理已。德之宜新也，世容知之，獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法^[12]，何哉？是將挾其爾敝惰怯之私^[13]，而窒天之生^[14]，而扼地之運行^[15]，而蔽日月之光明，而亂四時之迭更，而一獮百產萬靈之芸芸^[16]，不恤亡

朱熹引《張子》曰：“日新者，久而無窮。”

[4] 寒燠發斂：指寒冷、溫熱、生長發育、收斂蜇藏。

[5] 豐縉：茂盛。

[6] 改過：《論語·學而》：“過則勿憚改。”孔子常常讚賞能改過自新者，在《論語·雍也》中，孔子亟稱“有顏回者好學，不遷怒，不貳過”即是其例。

[7] 懺悔：《華嚴經·普賢行願品》：“我昔所造諸惡業，皆由無始貪、瞋、癡，從身、語、意之所生，一切我今皆懺悔。”《摩訶止觀》卷七曰：“悔名陳露先惡，懺名改往修來。”

[8] 認罪：《舊約·耶利米書》第三章：“只要承認你的罪孽，就是你違背耶和華你的上帝（也可得救）。”耶穌教認為人類的始祖亞當、夏娃以及列祖遺留下來了許多罪惡，所以人人都有罪。但它又認為：只要認罪，靈魂就可以升入天堂，從而獲得永生。

[9] 不已：即不息，《周易·乾卦·象傳》：“天行健，君子以自強不息。”

[10] 精進：佛門中修行的六波羅蜜之一，意謂勇猛精純地修持善法。《慈恩上生經疏》卷下曰：“精謂精純，無雜惡故；進謂升進，不懈怠故。”

[11] 上帝國近爾矣：《新約·馬太福音》第三章：“王國近了，你們應當悔改。”上帝國在耶穌教中稱為神國，又謂之天國。該教認為凡是得到耶穌贖罪的人，其靈魂就會升入天國裏，獲得永生。

[12] 容：或許。斷斷然：忿嫉爭辯的樣子。

[13] 爾敝惰怯：爾音爾（ě），劣弱；敝：破舊；惰：懶惰；怯：怯弱。

[14] 窒：使……窒息。

[15] 扼：中華書局蔡尚思本作“尼”，殆方行不學無術，將“厄”誤作“尼”也。今查1954年中華書局蔡尚思本作“扼”，因依舊本改正。

[16] 獮：殺戮；百產萬靈：所有的產業與生靈；芸芸：眾多的樣子。

學亡政亡教，以拗戾乎不生不滅者也。雖然，彼之力又何足以云爾哉？毋亦自斷其方生之化機^[17]，而與於不仁之甚^[18]，則終成爲極舊極敝一殘朽不靈之廢物而已矣！

乃彼方詡^[19]於人曰“好古”者，是又大惑也已。古而可好，又何必爲今之人哉？所貴乎讀書者，在得其精意以充其所未逮焉耳，苟以其跡而已^[20]，則不問理之是非，而但援事之有無，梟獍四凶^[21]，何代蔑有？殆將一一則之效之乎？鄭玄箋《詩》“言從之邁”，謂當自殺以從古人^[22]，則嘗笑其愚。今之自矜好古者，奚不自殺以從古人，而漫鼓其輔頰舌以爭乎今也^[23]？夫孔子則不然，刪《書》則斷自唐、虞^[24]，存《詩》則止乎三百^[25]，然猶早歲從周之制作也。

[17] 方生：正在生長。

[18] 與於：達到。

[19] 詡：自詡，矜誇。

[20] 以其：謂循其跡，蹈其舊轍。

[21] 梟獍：泛指一切阻礙社會發展的邪惡勢力。梟：貓頭鷹一類兇悍的惡鳥，食母；獍：古代傳說中爲虎豹一類的凶獸，食父。四凶：傳說中舜帝時四個不順從的部落元兇，見於《書經·堯典》，在《左傳·文公十八年》中有：“流四凶族：渾敦、窮奇、檮杌、饕餮”之記載，四凶即上文中的這四者。蔑有：沒有。

[22] 鄭玄字康成，北海高密人，東漢著名的經學家。箋：注釋形式的一種。《詩》：謂《詩經》。“言從之邁”見《小雅·都人士》。鄭玄對此語的箋釋爲“言亦我也；邁：行也。我今不見士女，此蝕心思之，欲從之行，言已憂悶，欲自殺求從古人。”

[23] 漫鼓：胡亂地鼓吹；輔頰舌：指口舌。《周易·咸卦》之象辭有“咸其輔頰舌”之句。

[24] 《書》指《書經》，又曰《尚書》，是一部編纂上古歷史文獻與追述上古歷史事蹟的著作，相傳爲孔子所編纂，該書紀事的時間上限爲唐、虞（堯舜時期）。刪《書》：在《史記·孔子世家》中僅說孔子“序書傳”，並沒有“刪《書》”的記載。《尚書序》的《正義》稱鄭玄作《書論》，依《尚書緯》：“孔子求書，得黃帝玄孫帝魁之書，迄於秦穆公，凡三千二百四十篇，斷遠取近，定可以爲世法者百二十篇。”今按：譚嗣同在這裏取緯書之說，實在很不可信。且譚嗣同治學歷來不切實際，不求甚解，唯從楊文會哪里學到了比附的方法，其餘實不可取。包括下文中的孔子改制等說，事實上都是憑空捏造，均是無稽

晚而道不行，掩涕於獲麟^[26]，默知非變法不可，於是發憤作《春秋》，悉廢古學而改今制^[27]，復何嘗有好古之云云也？？？？^[28]曰：“《論語》第七篇，當是《默而》第七^[29]，劉歆私改‘默’為‘述’，竄入‘述而不作，信而好古，竊比我於老彭’，^[30]十四字以申其古學，

之談。

[25] 《詩》：指《詩經》。存《詩》：《史記·孔子世家》：“古者詩本三千餘篇，（及至孔子）去其重，取其可施於禮樂者……”又“三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合詔、武雅頌之音……”孔子的刪詩與定禮樂，體現了他對中國文化的重大貢獻。

[26] 從周：《論語·八佾》：“周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。”獲麟：《左傳·哀公十四年》：“春，西狩於大野，叔孫氏之車子鉏商獲麟，以為不祥，以賜虞人。仲尼傷之，曰：‘麟也。’然後取之。……”孔子由是感傷“吾道窮也”。而在《公羊哀十四年傳》中，則有孔子“反袂掩面，涕沾袍”之記載。

[27] 《春秋》：是孔子根據魯國舊史料編寫的一部編年體通史，其文簡約，而褒貶之義盡寓其中，故《孟子·滕文公下》謂“孔子成《春秋》而亂臣賊子懼”。在這裏，譚嗣同說孔子作《春秋》而倡導改革，是依據《春秋公羊傳》所“張三世”說，“三世”即“據亂世、升平世、太平世”，其社會愈改愈進。這種說法創始於康有為，但完全是附會之說，而譚嗣同當年由於推崇康有為到了極點，故不加思考的照搬康有為的說法。

[28] 此處奪文三字可能是“康有為”，而中華書局蔡尚思本謂“似為‘譚嗣同’”，恐怕不大近乎實際。綜觀譚嗣同下文的引論，多為康有為的思想，因而應作“康有為”，才與下文連貫。

[29] 《默而》：《論語》第七篇第二章首句為“默而識之”。《論語》一共二十篇，每篇的篇名都是取第一章的開頭二字以命名，如果將第七篇開頭第一章的十四字去掉，則篇名應當作《默而》。今按：《論語》是屬於語錄體的著作，它的篇章之間未見到有十分嚴密的內在關係。而康有為的托古改制，為了找到理論依據，故對《論語》等儒家經典著作作了一番新的闡述。據梁啟超《清代學術概論》二十三，有“有為最初著書，曰《新學偽經考》”，“‘新學’者，謂新莽之學”，“凡古文皆劉歆偽作”，“謂《史記》、《楚辭》經劉歆竄入者數十條”，“此實事理之萬不可通者，而有為必力為之”等記載。可見，康有為的這套說法自然不無牽強附會之嫌。

[30] 劉歆：西漢末年的經古文學家，曾在新莽時參與過文化事業。以上所舉十四字是《論語》第七篇的第一章。

篇名遂號《述而》矣。”“我非生而知之者，敏以求之者也。”^[31]“生知”與“敏求”相反相對，文義自足，無俟旁助；而忽中梗“好古”二字，語意都不連貫，是亦歆竄矣。世豈甘爲莽、歆之奴隸也乎^[32]？則好古亦其宜也。？？？^[33]曰：“於文從古，皆非佳義^[34]。從艸則苦，從木則枯，從艸木則槁，從网則罟，從辛則辜，從支則故^[35]，從口則固，從歹則殍，從疒則瘡，從監則鹽^[36]，從牛則牯，從疒口則瘡，從水口則涸。且從人則估，估客非上流也^[37]。從水爲沽，孔子所不食也^[38]。從女爲姑，姑息之謂細人^[39]。吾不知好古者何去何

[31] 《論語·述而》曰：“我非生而知之者；好古，敏以求之者也。”在這裏，譚嗣同懷疑上文中的“好古”二字是劉歆竄入的，但他這樣下斷語似乎也還有證據不足之嫌。

[32] 莽、歆：即王莽與劉歆。王莽在西漢末年篡位，建立了新朝，當時劉歆做了他的經古文學家的“國師”，殆亦爲他的篡位作了理論上的宣傳工作。後來，王莽被誅而事泄，劉歆遂自殺。

[33] 以上的三字奪文未詳。中華書局蔡尚思本的校注曰：“似爲‘譚嗣同’”，也有一定的可能。因譚嗣同在《石菊影廬筆識·學篇》中，也偶收其訓詁筆記，頗具此種風格。

[34] 文：《說文》中分析漢字字形的術語，凡是稱之爲“文”者，一般都是指漢字的意符，或謂形符，它是表示一個漢字基本意思的偏旁。而譚嗣同在這裏所援引的“古”字大多數都是聲符，而通觀《譚嗣同全集》，卻很少見到他研究聲韻之學的材料。但此學在滿清一代卻十分興盛，也許譚嗣同對於小學只是一知半解，他僅僅是爲了倡導革新而隨性發揮的罷了。

[35] 從：《說文》作“从”，在《說文》中凡是說“从某”，即謂該部首是意符。槁：荊木之類，可以以來做箭杆，引申而有不堅固之義。罟：網也。辜：罪也。故：舊也。

[36] 殍：《說文》：“枯也。”瘡：《說文》：“久病也。”鹽：《詩經》：“王事靡盬”，《傳》曰：“不堅固也”，引申有粗惡之義。

[37] 牯：被閹割了的水牛。瘡：積久難醫的頑症。案：譚嗣同在這裏所謂“從疒口”以及下文“從水口”的說法是根本不通訓詁的提法，這兩個字應當分別是“從疒固聲”與“從水固聲”。像他這樣標新立異，簡直不是在做學問，也無怪乎他的舉子業六試而六不第了。估：賈客，即商人，他們在封建社會裏不屬於上層人物，故曰“非上流”。

[38] 沽：買，多指買酒漿之類。“孔子所不食”：《論語·鄉黨》：“沽

從也！”歐美二洲，以好新而興；日本效之，至變其衣食嗜好。亞、非、澳三洲，以好古而亡。中國動輒援古制，死亡之在眉睫，猶棲心於榛狉未化之世，若於今熟視無覩也者。莊曰：“悲莫於心死，而身死次之。”^[40]諺曰“至愚”^[41]，可不謂之大哀！

【語譯】回過頭去觀察過去，就可以稱之為“一天比一天新”了，（這正如）孔子所說的“革去故，鼎取新”，又（如）他所說的“一天比一天新才稱得上具備了盛德”。（可見）善到了“日新”的地步則達到了至境，惡也到了不“日新”的地步則達到了至境。老天爺（如果）不更新，憑什麼能生存？大地（如果）不更新，憑什麼能運行？日月（如果）不更新，又憑什麼產生光明？四季（如果）不更新，如何能使寒、暖、發育、收斂（等自然現象）正常更迭？草木（如果）不更新，那豐茂的氣象將會衰歇；（人的）氣血（如果）不更新，則其筋絡便會斷絕（聯繫）；以太（如果）不更新，三界的一切事物都會消逝乾淨。孔子說“改過”、佛陀說“懺悔”、耶穌說“認罪”，都是更新的提法。孔子說“不已”、佛陀說“精進”、耶穌說“上帝國接近於你了”，這是新而又新的提法。那麼，更新的觀念，可以說是天下羣教的一條公理了。道德觀念等應當更新，世人或許會包容它，唯獨有那些守舊的鄙陋儒生，憤憤然提出不當變法，為什麼呢？這無非是要挾持他們那劣弱、破舊、懶惰而又怯弱的私心，而使天下的生機遭到窒息，（這樣做將要）阻扼地球的運行，遮蔽日月的光明，使四時的更迭紊亂，（從而）使普天下眾多的產業與生靈全部遭到扼殺。（他們絲毫）不體恤學業的滅亡、政治的滅亡、宗教的滅亡，而極力阻礙不生不滅的客觀發展規律。既然如此，那麼他們的力量又哪里足以一提呢？無非也只是他們自己斷絕自己那正在生長的化機而已，且達到了不仁之甚的地步，最終將

酒、市脯，不食。”

[39] 姑息：謂婦女小兒。《禮記·檀弓》：“細人之愛人也以姑息。”細人：指見識短淺的人，在這裏謂以婦女小兒的方式來愛人。在譚嗣同這裏所舉的“罍、估、沽、姑”等字均無貶義，是他牽強附會而為說。榛狉：草木叢雜，野獸出沒而未開發的地方。

[40] 《莊子·田子方》：“夫哀莫大於心死，而人死亦次之。”

[41] 這裏的諺號顯然是譚嗣同對於守舊派一種攻擊。

會成爲極其陳舊、極其破敗的一個殘疾腐朽而又冥頑不靈的廢物罷了！

（但）他們居然在人們面前自誇是“好古”的人，這又是一種很大的糊塗（的表現）。如果可以喜好古舊的話，又何必成爲現代社會裏的人呢？讀書的可貴之處在乎從書本中吸取其精華以彌補自己的不足，如果（只是）因循書中的陳跡而已，就會不問道理是非，僅僅根據古書中有沒有（此事作爲準繩），乃至成爲）梟、獍與四凶那樣一類的邪惡勢力，（像這種情況）哪一個朝代沒有過？（他們）大概要一一奉爲準則而效法（那些老朽）嗎？鄭玄在注釋《詩經》中“言從之邁”一句時，認爲應當自殺了以順從古人，（對此，我）曾經嘲笑過他的（含《詩經》中所說的那種現象）愚昧。今天的那些自誇是好古的人，何嘗不是在自殺以求合乎古人之道，而胡亂地搖唇鼓舌與今人相爭辯呢？孔子就不是這樣做，他刪削《書經》就將歷史的上限斷在堯舜時期，保留古代的詩歌也只限定在三百餘篇，但這些都是他早年根據周代的禮制所作的。（在他）晚年其學術不能盛行於世，對於“西狩獲麟”曾經感歎歔噓，他這才從內心深知非變法不可了，在這時他發憤而寫成了《春秋》一書，全部廢除古代的學術而改成今制，（孔子）又何嘗有過“好古”的提法呢？說：“《論語》中的第七篇應當是‘默而第七’，劉歆私自篡改‘默’字爲‘述’，憑空加進‘述而不作，信而好古，竊比我於老彭’等十四個字，用以宣揚其經古文學，其篇名從此也稱之爲《述而》了。”（在孔子的）“我非生而知之者，敏以求之者也”這一句中，“生知”（先天知之者）與“敏求”（勤勉地求學）兩個辭彙是相反相對的，其文意本來就很充足了，無須別的辭彙來幫助它表達語義；但在這中間忽然冒出“好古”二字作梗，使前後語義都不連貫了，這也是劉歆所竄改的。世人難道甘心作王莽與劉歆的奴隸嗎？那麼，“好古”就是理所當然的了。說：“在文字偏旁中凡是與‘古’相關的，都不具有很好的意義。從‘艸’的字爲‘苦’，從‘木’的字是‘枯’，從‘艸、木’的字是‘梏’，從‘网’的字是‘罟’，從‘辛’的字是‘辜’，從‘支’的字是‘故’，從‘口’的字是‘固’，從‘歹’的字是‘𣦵’，從‘疒’的字是‘痞’，從‘監’的字是‘監’，從‘牛’的字是‘牯’，從‘疒、口’的字是‘瘡’，從‘水口’的字是‘涸’。況且，從‘人’的字是

‘估’，估客在社會階層中不是處在上流。從‘水’的字是‘沽’，(沽酒)是孔子所不吃的。從‘女’的字是‘姑’，姑息是小人的行爲。我不知道那些好古的人將要去何從了。”歐、美二洲，因為喜歡革新而興旺起來了，日本向他們學習，乃至改變了他們的飲食與衣著等生活習慣。亞、非、澳三個洲，因為好古而日趨滅亡。中國動輒援引古制，其滅亡已經迫在眉睫了，(可是)還要傾心於那種未開發的遠古社會，對於今天的世界卻如同熟視無睹。莊子說：“哀莫大於心死，而軀體的死亡要次之。”(給那些好古的人)賜個諡號叫做“最愚蠢”，(也許)可以不稱之為“大哀”了吧！

【析義】上幾篇是站在本體的角度上來闡述“不生不滅”的哲理，從而昭顯“無常”、“無我”之理，最後提出“破對待”之結論。而本篇則是從“用”的角度上提出了“日新”的觀點，作者認為只有“日新”才合乎“不生不滅”的客觀規律，合乎社會發展的自然規律。

在具體的論述中，作者提出了“日新”的維新觀點之後，便從孔、佛、耶三教中找到了各種理論依據，從而得出“日新”是天下羣教之公理的這一論斷。接著，作者援此而對頑固守舊的勢力進行了猛烈的抨擊，指出守舊派如此“拗戾不生不滅”之理，最終只能成為“極舊極敝一殘朽不靈之廢物”這樣一個下場。這是一種以破為立，以攻為守的筆法，加之其文句排闥而出，故爾有一定的說服力。

本篇與上篇在論據的選擇上也略有不同，上篇偏重於從格致學中擷取論據，而此篇則偏重於從儒家經學的典籍中找論據。作者先從《毛詩》的鄭玄箋注中找到了“自殺以從古人”的訓詁材料，並由此而大笑守舊派何以不自殺以從古人，而要搖唇鼓舌於當今之社會，其文筆頗為犀利辛辣。接著，作者又在孔子的著作中找到了劉歆竄改的論據，從而正本清源，以緘守舊派的輔頰舌，使“日新”之義昭顯於世。作者還從孔子的刪詩書、定禮樂，作《春秋》而變古法等材料中找到了理論依據，進而批判了劉歆為了新莽政權服務而竄改古經的做法。作者對《述而》一篇的研究，也是頗具慧心，這既表現了譚嗣同讀書不拘泥於文字的習性，同時也表現了譚嗣同

治學的標新立異，極不謹嚴的特點。他的許多材料都只是從康有爲那裏聽說而已，又沒有做具體的深入的研究，就引爲信證，這種治學方法是很不可取的。特別是在利用《說文》中從“古”的文字之訓詁論據方面，就更加顯得荒唐可笑：他居然可以杜撰字義，毫無根據的訓釋文字。像這種單憑小聰明而不開顯大智慧的人，焉能不遺禍後人，也於己無益。倘使譚嗣同當年能靜下心來讀好幾本書，能不急功近利（在的《報貝元徵書》中，他已經把自己的“躡等”、“不樂小成”等缺點講得清清楚楚了），或許戊戌維新不會失敗得那麼快，光緒帝也不會囚禁得那樣快（因爲這與譚嗣同將光緒的衣帶詔草率地交給袁世凱很有關，否則慈禧也沒有立即囚禁光緒的有力證據）。在篇終，作者採用比較論證的方法，說明了歐、美以好新而日益興旺，亞、非、澳以守舊而日趨衰亡的事實。而在亞洲中，又以日本能效法西方，故有日新的趨勢，而中國已經處在滅亡的邊緣了，可守舊派還是那樣地頑固不化，這對於“性躁”的譚嗣同來說，就不得不以“至愚”來相攻擊了。

通觀全篇，作者主張革新的思想仍然是值得肯定的。但他在論述的方法上、在立論的嚴密等方面，似乎仍然有許多疏漏之處。作爲治學來說，它需要的是理性的思考，需要的是縝密的論證，需要的是踏實的學風，只有這樣，才可以給後人留下有價值的東西，才能給社會與人生以啟迪。站在這個方面來看，譚嗣同似乎缺少一種學者所不可或缺的氣質。因此，我們只有客觀地對待古人，從古人的著作中吸收有用的東西，排除其糟粕性的東西，才有利於我們的文化建設。

第十九篇

日新烏乎本？曰：以太之動機而已矣^[1]。獨不見夫雷乎？虛空

[1] 動機：事物發動之機倪（端緒）。

仁學卷上

洞查^[2]，都無一物，忽有雲雨相值，則合兩電^[3]，兩則有正負，正負則有異有同，異則相攻，同則相取^[4]，而奔崩轟^[5]發焉^[5]。宇宙爲之掀鼓^[6]，山川爲之戰撼^[7]，居者愕眙^[8]，行者道仆^[9]，懦夫孺子，掩耳而良久不怡，夫亦可謂暴矣。然而繼之以甘雨，扇之以和風，霧豁天醒，霾斂氣蘇^[10]，霄宇軒昭，大地激滌^[11]，三辰晶英於上^[12]，百彙孚甲振奮於下^[13]，蜎飛蠕動^[14]，雍容任運而自得^[15]。因之而時和，因之而年豐，因之而品彙亨通^[16]，以生以成，夫孰非以太之一動，而由之以無極也^[17]。斯可謂仁之端^[18]也已！王船山邃^[19]於《易》，於有雷之卦^[20]，說必加精，明而益微。至《屯》之滿盈也^[21]，《豫》之

[2] 洞查：遼遠空闊。

[3] 合兩電：即帶上正、負電荷的兩種雲團相合。

[4] 攻：排斥；取：相吸引。而文中所運用之義似乎正好相反，應當是“異則相取，同則相攻”。

[5] 奔崩轟^確：象聲詞，象雷聲。^確音轟（h ōng）。

[6] 掀鼓：掀，翻動；鼓：振動，發動。

[7] 戰撼：震撼。

[8] 愕眙：因受驚而目瞪。眙音 ch ì，直视，瞪。

[9] 道仆：（因受嚇而）倒在道路。

[10] 霧豁：霧氣消散乾淨；霾斂：陰雲收斂。

[11] 軒昭：空闊明亮；激滌：洗濯得很激淨。

[12] 三辰：即三星，乃參宿，這裏泛指星星。

[13] 百彙：“百彙”，獨蔡尚思本作“百昌”，蓋誤。“彙”猶品彙，百彙乃各種品彙（種類）也。孚甲：植物種子的外部殼或皮。

[14] 蜎飛蠕動：“蜎”當作“蜎”，泛指飛行或蠕動的小蟲類。

[15] 雍容：從容的樣子。任運：謂聽憑命運安排。《宋書·王景文傳》：“有心於避禍，不如無心於任運。”

[16] 亨通：順利，暢通。

[17] 無極：無窮。

[18] 端：表現。

[19] 邃：謂深明、洞明。

[20] 於有雷之卦：《周易》六十四卦是由八個母卦組成的，其中的震卦（？）代表雷，“有雷之卦”謂六十四卦中的上下卦含有震卦（？）者，一共有八個。譚嗣同之所說，在王夫之的《周易外傳》等著作中可以發現。

所以奮也^[22]，《大壯》之所以壯也^[23]，《無妄》之所以無妄也^[24]，《復》之所以見天心也^[25]，《震》之所以不喪匕鬯而再則泥也^[26]，罔不由於動。天行健^[27]，自動也。天鼓萬物，鼓其動也。輔相裁成^[28]，奉天動也。君子之學，恆其動也。吉凶悔吝，貞乎動也。謂地不動，昧於曆算者也。《易》抑陰而扶陽，則柔靜之與剛動異也^[29]。夫善治天下者，亦豈不由斯道矣！夫鼎之革之^[30]，先之勞之，作之興之^[31]，

[21] 《屯》之彖傳云：“雷雨之動滿盈，天造草昧，宜建侯而不寧”

[22] 《豫》之象傳云：“雷出地奮，豫。先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。”《象》曰：“雷出地奮。”又曰：“豫順以動。”

[23] 《大壯》之《象傳》云：“大者，壯也。剛以動，故壯。大壯利貞：大者，正也，正大而天地之情可見矣！”

[24] 《無妄》之《象傳》云：“天下雷行，物與無妄；先王以茂對時，育萬物。”

[25] 《復》之《象傳》云：“復亨；剛反，動而以順行，是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？”

[26] 《震》之《象辭》云：“震：亨。震來虩虩，笑言啞啞。震驚百里，不喪匕鬯。”匕：飯匙，湯匙；鬯：用鬱金草和秬黍釀成的祭神酒。匕鬯在這裏指主祭地位。又《震》九四的象辭說：“震遂泥。”

[27] 天行健：乾卦之象傳云：“天行健，君子以自強不息。”

[28] 天鼓萬物，鼓其動也：《周易·繫辭上傳》：“鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”輔相：泰卦之象傳云：“輔相天地之宜，以左右民。”

[29] 吉凶悔吝：《周易》中每卦每爻的斷吉凶之語。《繫辭上傳》曰：“是故，吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也。剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。”貞乎動也：《周易》在占卜中往往在一卦的六爻中取其動爻以定吉凶，《繫辭上傳》第九章對“揲著取動爻”之法言之頗詳，《左傳》與《國語》中所載的某卦之某卦，也是獲取動爻之法。

《易》抑陰而扶陽：詳見《界說》之四，又《繫辭下傳》：“陽卦多陰，陰卦多陽，其故何也？陽卦奇，陰卦耦。其德行何也？陽一君而二民，君子之道也。陰二君而一民，小人之道也。”

[30] 鼎之革之：參見上篇，即“取新去舊”之意。

[31] 作之興之：作：振作；興：興旺。合起來具有將之振興之意。《論語·

廢者舉之，敝者易之，飽食、煖衣、逸居，則懼其淪於禽獸^[32]；烏知乎有李耳者出^[33]，言靜而戒動，言柔而毀剛^[34]！鄉曲之士，給饘粥^[35]，察雞豚，而長養子孫，以之自遁而苟視息焉^[36]，固亦術之工者矣^[37]；烏知乎學子術焉，士大夫術焉，諸侯術焉，浸淫而天子亦術焉^[38]。卒使數千年來成乎似忠信似廉潔一無刺無非之鄉愿天下^[39]。言學術則曰“甯靜”，言治術則曰“安靜”。處事不計是非，而首禁更張；躁妄喜事之名立^[40]，百端由是費弛矣。用人不問賢不肖^[41]，而多方遏抑，少年意氣之論起，權柄則頹暮矣^[42]。陳言者則命之曰“希望恩澤”，程功者則命之曰“露才揚己”^[43]。既為糊名

子路》：“子路問政。子曰：‘先之，勞之。’請益。曰：‘無倦。’”先之：身先於民；勞之以身任勞。

[32] 飽食、煖衣、逸居，則懼其淪於禽獸：《孟子·滕文公上》：“人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸”

[33] 李耳：相傳為春秋時期思想家，道教的創始人。姓李名耳，字聃，故亦稱老聃，春秋時期楚國苦縣人。著《道德經》五千言，亦名《老子》，為道教的經典著作。

[34] 老子的學說崇尚陰柔，故有“知其雌，守其雄”、“致虛極，守靜篤”、“柔弱勝剛強”等說。

[35] 鄉曲：謂偏僻的山村之中；給：供給，使之充足。饘粥：指比較稠的稀飯。

[36] 苟視息：謂苟且生息。

[37] 術之工者：指長於養生之術者。

[38] 浸淫：逐漸推廣；術：以之為術業。

[39] 鄉愿：本作鄉原，指外表真誠謹慎，實質上為欺世盜名的人。《論語·陽貨》載孔子認為“鄉原，德之賊也。”《孟子·盡心下》：“過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！”

[40] 躁妄喜事之名立：謂躁妄、喜事這兩條罪名成立。

[41] 賢：有德行，多才能；不肖：不成材，不正派。

[42] 少年意氣之論起，權柄則頹暮矣：謂“少年意氣”的提法一成立，國家的權力便落到了積暮之輩的手中。

[43] 程功：考核功績。露才揚己：班固《離騷賦序》曰：“今若屈原，揚才顯己，競乎危國群小之間，以離讒賊。”

仁學卷上

以取之^[44]，而復隘其途^[45]；既爲年資以用之，而復嚴其等^[46]。財則憚闢利源，兵則不貴朝氣。統政府、臺諫、六部、九卿、督撫、司道之所朝夕孜孜不已者^[47]，不過力制四萬萬人之動，繫其手足，塗塞其耳目^[48]，盡驅以入契乎一定不移之鄉愿格式。夫羣^[49]四萬萬之鄉愿以爲國，教安得不亡，種類安得而可保也？

嗚呼，吾且爲西人悲矣！西人以喜動而霸五大洲，馴至文士亦尚體操，婦女亦侈遊歷^[50]，此其崛興爲何如矣？顧^[51]哀中國之亡於靜，輒曰此不痛不癢頑鈍而無恥者也，爲危詞以怵之，爲巽語^[52]以誘之，爲大聲疾呼以警之，爲通商以招之，爲傳教以聒之，爲報館爲譯書以誨之，爲學堂爲醫院以拯之，至不得已而爲兵戈槍礮水雷鐵艦以大創之，然而中國則冥然而罔覺，悍然而不顧，自初至終而未嘗一動也。夫掘塚中枯骨^[53]與數百年之陳死人而強之使動，烏可

[44] 糊名：封建科舉考試，在考卷上將考生姓名貼住，以免閱卷作弊，謂之“糊名”。

[45] 隘其途：阻礙下人晉升的路途，謂當時的士子除了科舉之外，別無進取之途。

[46] 嚴其等：使其等級制度更爲森嚴。

[47] 統政府：整個政府。臺諫：唐宋時的御史臺主管糾察百官，諫官主規諫，清代以爲臺諫，則指都察院的官員。六部：指朝廷的吏、戶、禮、兵、刑、工等六個主管衙門。九卿：即在六部尚書之外加上都察院御史、大理寺卿與通政司史（依照明代職官）。清代爲都察院、大理寺、太常寺、光祿寺、鴻臚寺、太僕寺、通政寺、宗人府、鑾儀衛等。督撫：總督及巡撫，主管數省的地方長官爲總督，主管一省的地方長官爲。司道：即兩司（布政使、按察使），道員（鹽法道、糧儲道、分巡兵備道），均府、州一級的行政長官。以上泛指從中央到地方得各級官員。孜孜不已：謂勤勉不停地工作。

[48] 塗塞其耳目：《史記·貨殖列傳》：“輒近世塗塞耳目，則幾無行矣。”

[49] 羣：聚集。

[50] 侈遊歷：多事旅遊，喜好旅遊。

[51] 顧：只是。

[52] 巽語：謙遜的言語。

[53] 塚中枯骨：猶言死人。用以譏諷志氣卑下、沒有作爲的人。《三國志·蜀志·先主傳》：“北海相孔融謂先主曰：‘袁公路豈憂國忘家者邪？塚中枯骨，何足介意。今日之事，百姓與能，天與不取，悔不可追。’”

得乎哉！西人方拳拳焉不以自阻，可謂愚矣，故足爲悲也。西人之喜動，其堅忍不撓，以救世爲心之耶教使然也。又豈惟耶教，孔教固然矣；佛教尤甚。曰“威力”，曰“奮迅”，曰“勇猛”，曰“大無畏”，曰“大雄”^[54]，括此數義，至取象於師子^[55]。言密必濟之以顯，修止必偕之以觀^[56]。以太之動機，以成乎日新之變化，夫固未有能遏之者也！論者聞於佛、老之辨，混而同之，以謂山林習靜而已，此正佛所詆爲頑空、爲斷滅、爲九十六種外道^[57]，而佛豈其

[54] 威力：即威神力，指佛陀的威嚴與神通的力量。可畏爲威，可敬畏德。奮迅：又名“師子奮迅三昧”，佛入此三昧則奮大悲世界之身，開大悲之根門，現應機之威，使外道三乘之小蟲懾伏。勇猛：謂勇猛精進以修善行，《無量壽經》曰：“勇猛精進，志願無倦。”大無畏：又云無所謂，佛在大衆中說法，具有泰然無畏的德行。大雄：佛之德號，意謂偉大的英雄。因佛有大力，能伏魔障，故稱大雄。《華嚴經》卷十二曰：“諸佛子！此娑婆世界東，次有世界，名爲密訓。如來於彼，或名平等，或名殊勝，或名安慰，或名開曉意，或名聞慧，或名真實語，或名得自在，或名最勝身，或名大勇猛，或名無等智……。如是等百億萬種種名號，令諸眾生各別知見。”

[55] 師子：梵語 simha，又作獅子。獅子爲百獸之王，因此諸經論中每以獅子比喻佛的無畏與偉大；又如佛的座席稱爲師子座、獅子座，佛的說法稱師子吼、獅子吼，均是此義。

[56] 言密必濟之以顯：指宣說佛教中密宗必須借助顯教的幫助。修止必偕之以觀：謂修習“止”的人必須同時修習“觀”，從而達到止觀雙運。止是梵語 Samatha（奢摩他）的意譯，即指精神統一而達無念無想的寂靜狀。觀是梵語 vipasyana（毗鉢舍那）的意譯，指以智慧思惟觀察某一特定的理趣或事物。止觀是印度佛教修行方法中的兩大支柱，在我國的天台宗之中更成爲禪定方法中的特殊法門。

[57] 頑空：指執著於空觀而不能圓融空有的偏頗，它屬於佛門中的一種邪見。佛家有十八頑空之說，在《大般若經》中所屢屢列舉者爲：內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。斷滅：又作斷見，即否定諸法因緣相續的原理，主張眾生死後完全斷滅。即印度外道所執六十二見中，依後際（未來）而起的分別見。九十六種外道：九十六種佛世前後出現於印度而異於佛教的流派，又作九十六術、九十六徑、九十六道、九十六種異道，是一切與佛教相左宗派的總稱。因統計外

然哉！乃若佛之靜也，則將以善其動，而徧度一切眾生。更精而言之，動即靜，靜即動，尤不必有此對待之名，故夫善學佛者，未有不震動奮厲而雄強剛猛者也。

【語譯】日新的所本是什麼？回答是：（不過是）以太所產生的端緒而已。（你們）唯獨沒有聽過雷聲嗎？在那虛空遼遠之處，完全沒有任何東西，忽然間雲雨相遇，便將帶有兩種不同電荷的的雲團碰到一起去了，兩種雲團的電荷有正有負，有正負便有異同，異電相遇則互相排斥，同電相遇則相互吸引，因而奔崩轟^礚的雷聲便產生了。宇宙被它所翻動，山川也被它所震撼，住在家裏的人被它驚嚇，行路人被它嚇倒在路上，膽小的孩子則捂住耳朵乃至很久還心不安，這可謂是極其兇暴了。但（在雷聲之後）接著來的便是甘甜的雨水，刮來的也是清爽的和風，雲霧消散後天空（格外）朗徹，陰雲收斂之後清氣也便復生，大地被洗滌得（格外）乾淨，星辰晶亮於天上，各種萌發的植物頂著種子的外殼從泥土中振奮冒出，空中飛騰的昆蟲與地面上爬行的蟲子也各自從容地任隨自然規律而怡然自得。四時因（雷雨）而調和，穀物也由於（雷雨）而豐登，各類事物因此而順利通暢了，因此而能生育也因此而能成熟，這一切何嘗不是以太的那一運動，由此而帶來了無窮的變化。這可以說是“仁”的具體表現呀！王夫之精通於《周易》學說，他對於帶有表示“雷”（震卦）卦爻，其解說更加精細，（達到了）明白而又（深入）細微（的地步）。至於“屯卦”之所以盈滿，“豫卦”之所以奮發，“大壯卦”之所以能壯，“無妄卦”之所以無妄，“復卦”之所以能見天地之心，“震卦”之所以能（受嚇）不丟掉匕匙與香酒而再震則墜於泥中，無不由於雷動而產生。（乾卦的）“天行健”是自身之動。上天鼓動萬物，鼓（雷擊）就是其動了。（由於雷動）能按照規律運行，因而促成（世間萬物之）生長收藏得以成功。君子的治學，要常守住其動。《周易》中的“吉凶悔吝”等斷語，也是從動中占卜而來。（有人）認為大地是不動的，那是不明白曆法與算學的緣故。《周易》抑制陰而扶持陽，那麼柔靜與剛動（這兩種範疇）在經中（的斷語）便全然不同了。

那些擅長治理天下的人，難道又不是循此規律麼！取新去故，

道六師各有弟子十五，共計有九十，再加上六師本人，便是九十六了。

身先於人且能任勞，使（天下事物）產生並振興，讓廢弛了的事物重新興旺，讓破舊的事物換上新裝，讓那些飽食、暖衣而缺乏教養的人能夠懼怕自己淪落成禽獸。哪裏知道有個名叫李耳的人出世，（專門）主張“靜”而禁止“動”，（其學說）主張“柔”而毀棄“剛”！那些山溝裏的村民（指老子），（能夠）得到充足的稠粥，守住家裏的牲畜，而繁衍其子孫後代，憑藉自身的隱遁於山林而苟且生存，本來就是養生術中之高明者。哪裏知道（後世的）學子也以之爲術，士大夫也以之爲術，諸侯們也以之爲術，漸次發展到帝王也以之爲術，最終使得幾千年（的中國社會）成爲似乎忠信、似乎廉潔、一切都順從（不提反對意見）沒有是非觀念的“鄉願”天下。研究學問的人則說“寧靜”，研究治國方法的人則說“安靜”。（如果）處理事情不分別是非，（便會使）起先禁止的事物更加發展；（如果）“躁妄”（狂躁）與“好事”（愛多事）這兩條罪名得以成立，天下的百舉將會因此而廢止。用人（如果）不分別賢能與不才，（對人才）多方去壓抑與遏制，（讓）“少年意氣”的說法興起，那麼權柄就會落到頹暮的老年人手裏。向上提出建議的人被稱之爲“希望恩澤”，考核功績的人被稱之爲“露才揚己”。已經通過科舉制度錄用的人，卻又要阻塞（後人的）進取之途；已經通過年資錄用的人，卻又要使（後人的）升遷等級更爲森嚴。對於財富則擔心開闢了有利的來源，對於軍中則不崇尚朝氣。整個政府中的臺諫、六部九卿、總督、巡撫及其道員等所有大小官員早晚勤勉不已所做的，不過是極力遏制四萬萬人的“動”，束縛他們的手腳，使他們的耳目閉塞，將他們統統驅趕到符合固定不變的“鄉願”模式之中。羣聚四萬萬的鄉願組成一個國家，宗教怎能不滅亡？民族（的生存發展）怎能保障呢？

可歎呀！我且替西方人感傷。西方人（因爲）喜好“動”而稱霸五大洲，漸次發展到文人也愛好體操，婦女也多樂遊歷，他們的崛起與興旺是爲了什麼呢？只是因爲同情中國將要滅亡於“靜”中，便指責（中國的那些）不知痛癢、冥頑愚鈍且缺乏廉恥感之徒，用嚇人的話去嚇唬他們，用柔順的話語來誘導他們，用大聲疾呼的方式去驚醒他們，用招商的方式來吸引他們，用開報館、翻譯書籍的方式去宣教他們，用辦學堂、醫院的方式去拯救他們，到了萬不得已才用兵器、槍砲、水雷、鐵艦來將他們大加創傷，但國人（對此）卻冥頑而無知覺，蠻橫地不加理睬，自始至終不曾一“動”。

要發掘這如同塚中枯骨的幾百年來陳腐死人勉強讓他們“動”，怎麼能實現呢？（可是）西方人正懇切地（工作）不認為自己受到了阻礙，可謂是（一種自作多情的）愚蠢，因而很值得（我）感傷。西方人喜好“動”，他們的具有堅韌不撓（的精神），是因為以救世為本的耶穌教精神使他們如此。豈止是耶教，孔教本來也如此，佛教尤其注重（救世）。（佛教中）稱“威力”、“奮迅”、“勇猛”、“大無畏”、“大雄”等，概括以上多種意義，直至佛陀的取象於“師子”（均說明了這一點）。論密教必須借助顯教的教義，修習“止”（這一法門）必須結合“觀”（之法門）來修習。以太的運動機能，成就了日新月異的變化，本來就沒力量能遏止它！立說的人不明白佛、老的分別，將二者混同起來，認為都是山林習靜罷了，這種觀念正是（屬於）佛陀所破斥為頑空、斷滅、九十六種外道之類，而佛陀本身哪裏是那樣（簡單得山林習靜）的呢？至於佛陀的修靜，乃是為了更好的（展示）“動”，從而普度一切衆生。更精確一點說，（佛陀的）“動”便是“靜”，“靜”便是“動”，更不必有這些對待的概念，因而善於學佛的人，沒有不（主張）震動、奮發凌厲、勇猛剛強的。

【析義】本篇緊承上篇“日新”的主張而大談革新。通篇圍繞一個“動”字來發揮，其目的乃是試圖來一次天翻地覆的社會大變革，以徹底推翻中國幾千年的專制制度。

本篇首先取雷動為譬，藉萬鈞之雷霆之威力以摧枯拉朽。作者運用其犀利的筆法，震懾了某些懦夫怯漢，掃蕩了傳統落後勢力的部分枯枝敗葉，他所企望的是天地日月由此而更新，萬類因之以亨通，從而迎來一個富有生命力的嶄新社會。這也預示著中國社會的變革必須經過一場翻天覆地的變化，才可能使中國這架陳腐的機器徹底粉碎，從而建立起一種平等的積極向上的嶄新社會制度。在比作者早半個世紀的大哲龔定盦先生那裏，曾經說過“九州生氣恃風雷”（《己亥雜詩》），在譚嗣同這裏則得到了理論上的印證，可謂異曲同工。作者接著採用船山與《易經》中含有“震（雷）”的卦爻來演繹論述，說明了《周易》主“動”的思想，也為作者的維新變革在傳統的經典中找到了理論依據。然而，譚嗣同此篇的說“《易》

抑陰而扶陽”與他上文中所說的“陽下於陰則吉”、並取泰否兩卦爲說（還見於《界說》），分明自相牴牾。這既體現了譚嗣同過於年輕，其哲學思想尚未形成完整的體系，也體現了作者立論的極不周密。作爲年輕的士子譚嗣同，他讀書極襍，可以說無書不讀，而其立言也可謂極爲蕪雜，舉凡言說論據，無論中西古今，凡他所聽所聞，一概不辯精粗搬了進來，因而造成了其論說的前後牴牾，也處處可見其論點與論據的不匹配。由此可見，譚嗣同非但對《周易》並無研究，而且對船山學說也僅限於他從歐陽老師那裏得到的一些皮毛。如果用《周易》的哲學理念來看，陰與陽、動與靜，剛與柔等哲學範疇之間的關係，都應當是一種不偏不倚的依存關係，而不會有任何倚輕倚重的偏頗出現。

然十分可貴的是譚嗣同用“動”來觀照數千年如同一潭死水的中國，從對老子的批判入手，於不同方面、不同角度歷數了中國現實社會的種種弊端，處處針砭入骨，直至洞見腐朽社會的根源。尤其是對中國數千年的“鄉願”式人格的評析，乃至將中國從上到下的大小官吏的政績，用“力制四萬萬人之動”、“盡驅以入契乎一定不移之鄉願格式”數語來概括，可謂精當至極。而今閉目反思，上至數千年以前，下迄當今社會，幾乎還在因仍這種格式。通篇有此一語，足以補其各種瑕疵，也讓我們의披沙揀金不至於徹底失望而歸。

接著，作者舉西方人以尚“動”而雄霸五洲爲證而論。若是以西人之富強來反襯中國之落後，從而總結其經驗教訓，倒也無傷大體，但作者把百年以前帝國主義列強對中國的文化、經濟、軍事諸方面的掠奪視爲仁慈地拯救中國、教育國人，這簡直是大不當。對於窒息於晚清黑暗統治中的譚嗣同，他本人深惡痛絕這種封建專制，自然是情有可原，但他本人目擊列強逼迫中國所簽訂的一系列不平等條約，也耳聞當時列強一系列的辱國辱民舉措，總不該置若罔聞。從這裏足可見出譚嗣同的褊狹性格，他爲了推翻晚清統治，乃至不顧出賣民族利益而逢迎帝國主義列強。誠然，他的這褊狹性格之形成，與他在家庭中所遭受的種種壓迫（繼母之虐待）、與其母

親兄妹之亡故、與其科舉六舉六不中，以及候補金陵時遭人白眼等一系列因緣密切相關。

在篇終收束之處，作者又回歸到了宗教層面。在對孔、耶、佛三教的比較中，作者認為佛教的境界最高，這自然與他當時正在楊文會那裏學佛密切相關。並且從佛語中引出“威力”、“奮迅”、“勇猛”、“大無畏”等語彙以論證佛之好“動”。與此同時同時，對於尚“靜”的老子，作者作了毫不留情的批判，其中自然不無其褊狹的情結。克實而言，佛教是否尚“動”，這實在是一個很值得討論的命題，撇開別的不說，但就佛陀的臘八証道來看，便離不了那菩提樹下的靜坐。譚嗣同也情知自己的論點站不住腳，因此纔有“乃若佛之靜也，則將以善其動”、“動即靜，靜即動，尤不必有此對待之名”等詭辯之辭。

要之，通篇以“動”字為管絡，使之連綴成為一個整體，在行文結構上基本上保持了完整與縝密。其針砭時弊，批判封建專制制度，固然有著雷霆萬鈞之力，其所揭露的封建弊端也可謂入木三分。但從其學術思想的齊一性、作為立論的縝密性、作為論據的確切性，以及其論證的雄辯性諸多方面來看，譚嗣同的此篇還是很不成熟的。

第二十篇

李耳之術之亂中國也，柔靜其易知矣。若夫力足以殺盡地球含生之類^[1]，胥天地鬼神之淪陷於不仁^[2]，而卒無一人能少知其非者，則曰儉。儉，從人，僉聲，凡儉皆僉人也^[3]。且夫儉之與奢也，吾

[1] 《老子》六十七章：“我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。”因而譚嗣同從《老子》的“儉”發難。含生：又叫含識，有情，是佛教對六凡界衆生的總稱。

[2] 胥：全部。

[3] 凡儉皆僉人也：作者在這裏並不是謹嚴的訓詁，而只是率性脫口而出。按：

又不知果何所據而得其比較，差其等第，以定厥名^[4]，曰某爲奢、某爲儉也。今使日用千金，俗所謂奢矣，然而有倍蓰^[5]者焉，有什百千萬者焉。奢至於極，莫如佛，金剛以爲地^[6]，摩尼以爲坐^[7]，種種纓絡帝網^[8]，種種寶幢寶蓋^[9]，種種香花衣雲^[10]，種種飲食勝味，以視世人，誰能奢者？則奢之名不得而定也。今使日用百錢，俗所謂儉矣，然而流氓乞丐^[11]，有日用數錢者焉，有掘草根，屑樹皮，

儉：《說文》：“約也，从人僉聲。”僉，《說文》“皆也”，《方言》訓“夥也”，最初並無“僉人（小人）”之意。古人對於儉樸歷來崇尚，在《易·否象傳》則有“君子以儉德避難”之說；《左傳·莊公二十四年》則謂“儉，德之共也”；孔子曾經說過“禮，與其奢也，寧儉”、“奢則不孫，儉則固。與其不孫也，寧固”的話，同時“溫、良、恭、儉、讓”也被孔門所遵；《孟子》也認爲“賢君必恭儉禮下，取於民有制”。還有很多，在這裏不再枚舉。作爲奢與儉兩者，如果走向極端，均不可取，還是不偏不倚爲佳。僉人：指小人。

[4] 厥：代詞，他（它）的。

[5] 蓰：五倍爲蓰，蓰音 xǐ。倍蓰：一倍與五倍。

[6] 金剛以爲地：金剛，寶石，即今之所謂金剛石（鑽石），在佛教中以之爲堅利可摧一切魔障的象徵物，故佛經“般若部”中有“能斷金剛分”。但此處的金剛爲地顯然有訛，佛經中但曰“黃金爲地”，不知作者所據何典。

[7] 摩尼：又作末尼，梵語 mani 的音譯，意譯珠或寶珠。又稱摩尼寶、摩尼珠，此外，又稱爲如意珠、如意寶珠，是一切寶珠之總稱。

[8] 纓絡：編玉而懸於身者，印度的男女貴族均有此習俗。帝網：帝釋天宮之網，其網之綫，珠玉交絡。

[9] 寶幢：即莊嚴佛、菩薩的旗幟，常以諸寶嚴飾。據《大日經疏》卷五所載，幢上置如意珠，故稱寶幢。寶蓋：飾以寶玉之天蓋，懸在佛、菩薩及講師、讀師的高座上。《維摩經·佛國品》曰：“毘耶離城有長者，子名曰寶精，與五百長者子，持七寶蓋，來詣佛所。”

[10] 香花：香和花均爲常用的供佛之物，謂之“香花供養”。《法華經·序品》謂：“有香華伎樂，常以供養。”香的品種極多，如檀香、塗香、末香、丸香、棒香、線香等。衣雲：不見於佛典，可能是衣祴之訛。衣祴：長方形的布帛，男女多掛於肩，用以拭手，或盛物。《法華經·譬喻品》曰：“當以衣祴，若以机案，從捨出之。”《阿彌陀經》曰：“各以衣祴盛眾名華，供養他方十萬億佛。”

[11] 流氓：指無業可爲的遊民之類。

苟食以待盡，而不名一錢者焉^[12]。儉至於極，莫如禽獸，穴土棲木以爲居，而無宮室，毛羽蒙茸以爲煖，而無衣裘，恃爪牙以求食，而無耕作販運之勞，以視世人，誰能儉者？則儉之名不得而定也。本無所謂奢儉，而妄生分別以爲之名，又爲之教曰黜奢崇儉，雖唐虞三代之盛^[13]，不能辨去此惑，是何異搏虛空以爲質、捫飄風而不釋者矣^[14]。

雖然，無能限多寡以定奢儉，則試量出入以定奢儉^[15]。俗以日用千金爲奢，使入萬金焉，則固不名之奢而名之儉，以其尚儲九千於無用之地也。俗以日用百錢爲儉，使入不逮百錢，則不名之儉而名之奢，以其聰明才力僅足以及此也。溢則傾之，歎而納焉^[16]，是儉自有天然之度^[17]，無待崇也。

且所謂崇儉，抑又矛盾之說也。衣布衆^[18]足矣，而遣使勸蠶桑胡爲者？豈非導之奢乎？則蠶桑宜禁矣。通有無足矣^[19]，而開礦（一本作卣，“卣”即古礦字）取金銀胡爲者？豈非示之汰乎？則金銀宜禁矣。推此，雖曰膠離朱之目，擺工倕之指^[20]，猶患不給。凡開物成

[12] 不名一錢：一文錢也沒有。名：佔有，擁有。

[13] 唐虞三代：指夏、商、周三代。唐：指帝堯；虞：指帝舜。

[14] 搏虛空以爲質：把虛空捏合而作爲實在的東西，搏：捏合，揉合。捫飄風而不釋：捫摸旋風而不放手，飄風：《爾雅》：“扶搖謂之颺。”飄風就是颺風，一種旋風。

[15] 量：權衡，審度。

[16] 歎：少，不夠。

[17] 度：尺度。

[18] 衆音 xǐ，原指大麻的雄株，只開雄花，不結果實，稱“衆麻”。布衆：在這裏泛指麻織品。

[19] 通有無：指那種以物易物的原始貿易方式。

[20] 離朱：離朱，黃帝時人，相傳他能百步見秋毫之末，一曰能見千里鍼鋒。

《莊子·駢拇》：“是故駢於明者，亂五色，淫文章，青黃黼黻之煌煌非乎？而離朱是已。”陸德明《釋文》引司馬彪曰：“離朱，黃帝時人，百步見秋毫之末。一云見千里鍼鋒。”工倕：古代的巧匠，相傳堯時被召，主理百工，故稱工倕。《莊子·達生》：“工倕旋而蓋規矩，指與物化，而不可以心稽。”陸德明《釋文》：“工倕，堯工，巧人也。”《莊子·胠篋》：“滅文章，散五

務^[21]，利用前民，勵材獎能，通商惠工，一切制度文爲，經營區畫，皆當廢絕。嗟乎！金玉貨幣與夫六府百產之饒^[22]，誠何足饗豪傑之心胸？然而歷代聖君賢相貴之重之，何哉？以其爲生民之大命也。持籌握算^[23]，銖積寸累，力遏生民之大命而不使之流通。今日節一食，天下必有受其饑者；明日縮一衣，天下必有受其寒者。家累巨萬，無異窮人，坐視羸瘠盈溝壑，餓殍蔽道路^[24]，一無所動於中，而獨室家子孫之爲計，天下且翕然歸之曰：儉者美德也。是以奸猾桀黠之資^[25]，憑藉高位，尊齒重望，陰行豪強兼并之術，以之欺世盜名焉。此鄉愿之所以賊德^[26]，而允爲僉人之尤矣^[27]。

向以爲米鹽凌雜，雞豚詬誶，特老嫗竈婢之所用心，及泛覽於今之士大夫，乃莫不然。寧使粟紅貫朽^[28]，珍異腐敗，終不以分於人；一聞興作工役^[29]，罔不動色相戒懼，以爲家之索也。其教誡子

采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣。毀絕鉤繩而棄規矩，擺工倕之指，而天下始人有其巧矣。” 擢音麗 (lì)，折斷。

[21] 開物成務：謂通曉萬物之理，並依據此理把事情辦好。《周易·繫辭上傳》：“夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。”

[22] 文爲：文物製作。六府：《尚書·大禹謨》：“地平天成，六府三事允治，萬世永賴，時乃功。”孔穎達疏：“府者，藏財之處；六者，貨財所聚，故稱六府。”又《左傳·文公七年》：“六府、三事，謂之九功。水、火、金、木、土、穀，謂之六府。”可見，古人是以水、火、金、木、土、穀爲“六府”的。六府百產：泛指各種物產。

[23] 持籌握算：籌與算均是古代計算用的工具。持籌握算：即精心算計以理財。

[24] 殍音 pǐ ǎ，本義爲“列骨之殘”，亦指餓死的人。餓殍：即餓死的人。

[25] 桀黠：指兇暴狡詐之徒。

[26] 賊德：謂傷害道德。《論語·陽貨》：“子曰：‘鄉原，德之賊也。’”指鄉愿是敗壞道德的小人。

[27] 允：信，的確；尤：過錯，罪過。

[28] 粟紅：指糧食因陳積過久而霉爛變紅；貫朽：謂穿錢的繩子朽爛了。《史記·平准書》：“漢興七十餘年之間，國家無事，非遇水旱之災，民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師之錢累巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。”

[29] 工役：指土木建築等工程。

弟，必以儉爲莫大之教訓（一本作實訓），而子弟卒以狂蕩破家聞。抑嘗觀於鄉矣，千家之聚，必有所謂富室焉^[30]，左右比鄰以及附近之困頓不自聊者^[31]，所仰而以爲生也。乃其刻豁瑣瑯^[32]，彌甚於人，自苦其身，以剝削貧民爲務。放債則子巨於母而先取質，糶糴則陰伺其急而厚取利^[33]，扼之持之，使不得出。及其鉗絡久之，胥一鄉皆爲所併吞，遂不得不供其奴役而入租稅於一家。《周禮》有保富之文^[34]，富而若此，豈堪更保之耶？居無何^[35]，鄉里日益貧，則流而爲盜賊，伺釁劫奪焚殺^[36]，富室乃隨之煨燼^[37]。卽幸而不至此，愈儉則愈陋，民智不興，物產凋廡^[38]，所與皆窶人^[39]也，己亦不能更有所取，且暗受其銷鑠^[40]。一傳而後，產析而薄，食指加繁^[41]，又將轉而被他人之剝削併吞，與所加乎人者無或異也。轉輾相苦，轉輾相累，馴至人人儉而人人貧，天下大勢遂乃不可以支。《葛屨》、《園桃》之刺^[42]，詩人有遠憂焉。蓋坐此寂寂然一鄉，而一縣，而

[30] 家之索：《尚書·牧誓》：“惟家之索。”索：盡，完結。富室：財主，豪紳。

[31] 困頓：窮窘。不自聊者：生活沒有依靠的人。

[32] 刻豁：刻薄；瑣瑯：瑣屑吝嗇。

[33] 子：利息。母：本錢。質：抵押品。糶：賣出糧食；糴：買入糧食。

[34] 保富：通檢《周禮》全書，既無“保富”之篇，也無“保富”之提法，獨有“保氏”一篇，所言乃師保，與保富毫不相干。又《大司徒》中有“以保息六養萬民，一曰慈幼，二曰養老，三曰振窮，四曰恤貧，五曰寬疾，六曰安富。”殆保富乃“安富”之訛。

[35] 無何：不久。

[36] 伺釁：窺伺機會，釁具有縫隙、破綻之義。

[37] 煨燼：焚毀乾淨，這裏指毀滅。

[38] 凋廡：指量少而質劣。

[39] 窶音 jù，貧窮，這裏指窮人。

[40] 銷鑠：消熔，熔化。

[41] 食指：人口。

[42] 《葛屨》、《園桃》之刺：謂《葛屨》、《園桃》之類的諷刺。《葛屨》見《詩經·魏風》，鄭玄箋曰：“此詩爲刺魏君褊急、無德教。”《園桃》：即《園有桃》，同出《魏風》，《毛傳》以爲“憂其君國小而迫，又無德教，以致日以侵

一省，而逋毒於四海^[43]，而二萬里之地，而四萬萬之人，而二十六萬種之物，遂成爲至貧極窘之中國。不惟中國，彼美洲、澳洲及中亞之回族，美洲之土番，印度、巫來^[44]由之雜色人，越南、緬甸、高麗、琉球之番邦^[45]，其敗亡之由，咸此而已矣。言靜者，情歸之暮氣，鬼道也^[46]；言儉者，齷齪^[47]之昏心，禽道也。率天下而爲鬼爲禽，且猶美之曰“靜德”、“儉德”，夫果何取也！

【語譯】老子學說的惑亂中國，主要在於“柔”與“靜”已經是明擺著的。假如其能力足以殺盡地球上一切衆生，（乃至）使整個天地間的鬼神也淪陷在不仁之中，卻終究沒有一人能夠稍微知道他的過錯，（能達到這一目的乃在於）一個“儉”字。“儉”字從人僉聲，凡是（主張）“儉”都是小人。況且（對於）儉之與“奢”，我又不知道究竟是依據什麼標準進行比較，（從而）分別其等第，確定其名稱，（判定）某（人）爲奢侈，某（人）爲儉樸。假使（現在有人）每天耗費千金，按世俗觀念可謂奢侈了；但是還有比這超出一倍乃至五倍者存在，（甚至還有）超出十倍、百倍乃至千萬倍的人存在。奢侈發展到極點，沒有超出佛陀的。（他們）用金剛石鋪地，用摩尼珠裝飾其座具，用種種瓔珞與帝釋網作爲陳設，種種法幢、寶蓋用具完備，（有）種種香、花與衣飾莊嚴功德，有種種味道殊勝的飲食供養。以之與人間相比，（有）誰能比佛更加奢侈？那麼，奢侈的名分無從得以確定了。假使現在（有人）每天花銷百文錢，（這在）世俗看來是比較儉樸的，然而在遊民與乞丐那裏，有的每天只消費了幾文錢，（還）有的人是挖草根、削樹皮（充飢），以苟且盡其天年，（他們的）消費（可謂）不值一文錢。儉樸到極點，沒有超出禽獸的：（它

削。”

[43] 逋毒：流毒。

[44] 土番：土著人。巫來由：即文萊。

[45] 高麗：即朝鮮；琉球：即臺灣。番邦：殖民地。

[46] 情歸：《孫子·軍爭》：“是故朝氣銳，晝氣情，暮氣歸。”《說文》：“人所歸爲鬼。”因而作者乃有“情歸之暮氣，鬼道也”之說。

[47] 齷齪：器量局促；狹小。《文選·張衡〈西京賦〉》：“獨儉嗇以齷齪，忘蟋蟀之謂何。”薛綜注：“《漢書》注曰：齷齪，小節也。”這裏的齷齪指吝嗇，並無卑劣或骯髒之意。

們)或挖土穴或在樹上(筑巢)居住,無須要宮室的建築;它們)以自己的毛或羽蔽體以禦寒,無須衣裘之類的消費;它們)用自己的爪與牙去獲取食物,無須耕種與長途販運的勞苦。拿(動物)與世間的人比較,有誰比它們更儉樸?那麼儉樸的標準無從得以確定了。(事實上)本無所謂奢侈與儉樸,(指因人們)錯誤地產生分別心理(才)有(奢侈與儉樸)的名稱。儘管堯舜及夏商周三代的興盛,也不能辨明(它)並除去這種錯誤觀念,(真要辨明它)又何異於要把虛空捏成實在的一團、捫摸著旋風而不放手呢。

雖然如此,但還是不能以限定(使用財富的多少)來確定其奢侈或儉樸,那麼試就權衡收支來確定其奢侈或儉樸。世間以每天花銷千金作為奢侈,假如(這人)每天收入達萬金,那麼就不得再將(日用千金)稱之為奢侈而應當稱之為儉樸了,因為他還存儲了九千沒有使用。世間把每天花銷百文錢看作儉樸,假使其人收入不到百文,那麼他的花銷就不得稱之為儉樸而要稱作奢侈了,因為他的聰明才智僅能達到這個水準。(收入)充溢時就要傾倒出來,(收入)不夠就要增加一些收入,可見“儉樸”本來就有一個天然的尺度,無須等到人們去崇尚。

況且所謂的崇尚儉樸,還是一種矛盾的說法。穿麻衣就夠了,而(朝廷)每年派人(到農村)鼓勵農民發展蠶桑業又是為什麼?難道不是誘導他們(走向)奢侈麼?如此則蠶桑業應當禁止了。(在貿易方面用以物易物的方式)互通有無就夠了,而開礦業提煉金銀又是為了什麼?難道不是在表明其奢侈麼?那麼金銀的提煉又應當禁止了。以此類推,儘管是每天黏住離朱德眼睛、折斷工倖的手指,還是擔心不能滿足(儉樸的要求)。通曉外物規律而成就事業,讓民衆提前獲利,獎勵有才能的人,開通商貿並讓工匠獲利,一切制度及文字限定(生產力)者,(對於)經營設定界限(的文件),全部應當廢除。哎!金玉、貨幣以及各種天下豐饒的物產,的確不足以擾亂志士們(寬廣的)胸襟,可是歷代的聖明君王與賢良的臣子們均把它們(金玉等)看得貴重且重視(它),(這是)什麼原因呢?因為這些(財富)是老百姓的命脈呀。(他們)十分精明地理財,一銖一寸(一分一毫)地積累(指增加朝廷積累),極力遏制老百姓的命脈不讓它(金玉、貨幣)流通。(君王與臣子們)今天節省一頓飯,天下(百姓)一定有受飢餓者出現;明天省穿一件衣,天下(百姓)必然有受凍的。(他

們雖然)家裏積蓄了巨大的財富,(其生活品質)與窮人沒有兩樣。(他們)袖手旁觀乾瘦的屍體填滿了溝壑,冷眼餓死的人遍佈道路,(內心)一點也不會觸動,只有家庭與子孫才在他們考慮的範圍之內。(可是)天下人還全部附和他們說:儉樸是美德。這是用(他們)奸詐兇殘的天資,憑藉很高的地位、資歷與重望,暗地裏實行豪強兼併的勾當,用此(儉樸)來實現欺世盜名的目的。這些鄉願之所以讓道德受到傷害,確實都是小人的罪過。

之前認為瑣屑的柴米油鹽、養家畜,只是家庭婦女所該操心的事情,等到我普遍考察今天的士大夫,竟然沒有一個不也是如此的。(他們)寧肯讓家裏的糧食發霉、穿錢的繩子朽爛、山珍海味腐爛,也始終不肯分給別人;一聽說要興辦工程,沒有不變色而互相驚懼的,認為會把家產耗盡。他們在告誡自己的子弟方面,一定會把儉樸當作首要的訓條,但他們的子弟終於因為奢靡無度而使家業破敗者往往有聞。我又曾考察於鄉村,聚居千戶人口的鄉村,就一定會有豪紳存在,(他)周邊的鄰居以及附近的窮困無依者,均仰仗他為生業。(可是他)竟然刻薄、猥瑣、吝嗇,比一般人還厲害,(他)不但使自身受苦,並把剝削貧民當作他的本行。(他們)放債時便讓利息比本錢還大且事先要拿取抵押物,買賣糧食也暗中窺伺人家的危急而謀取暴利;並且(設法)駕馭並挾持(貧民),使他們不能離開鄉里。等到富豪們對貧民鉗制羈絡的日子一長,整個一鄉全被他所兼併,(貧民們)不得不供他家奴役或租種他家土地。《周禮》中有“保富”的文字,富有如果是這種情況,哪裏值得再保護他們呢?

(如此)過了不久,鄉鄰們日益貧困,(有的)逐漸淪落為盜賊,伺機搶奪燒殺,富豪(的家產)也因此而毀滅殆盡。即便(有的)僥幸而沒遭此下場,(但)越是儉樸便吝嗇鄙陋,老百姓的智慧也不會提升,當地物產也會量少而質劣,與他們接觸的全是窮人,也不能再在他們身上再榨取什麼,(富豪)將在無形中受到消鎔(資產貶值)。經過第一代傳承之後,財產因分家而變少,(加之)人口增多,(其境況)又將轉而被別人所剝削併吞,(他所遭受的)與他之前施加給別人的沒有任何差別。如此輾轉使人受苦,如此輾轉使人牽累,逐漸發展到人人儉樸而人人貧窮。天下的大局,因此而不可支撐。《詩經》中諸如《葛屨》、《園有桃》之諷刺,(其中孕含了)詩人的遠憂。大抵由於(有)這樣寂然的一鄉,(再而)一縣、(再而)一省,不久將

流毒天下，（擁有）兩萬萬的地土，四萬萬的國民，二十六萬種物產，竟然成了最貧窮最困窘的中國。不但中國，那非洲、澳洲以及中亞的回族，美洲的土著人，印度與文萊的雜色人，越南、緬甸、朝鮮、臺灣的殖民地，它們敗亡的緣由，全是如此。主張“柔靜”者，（代表了）懶惰、垂暮的老氣，落在鬼道當中；主張節儉者，（體現了）狹隘昏庸的思想，屬於禽獸之道。帶領天下成為鬼成為禽獸，還要美其名曰“靜德儉德”，這到底有什麼可取之處呢？

【析義】上篇主要破斥老子的柔靜之說，本篇的重點則落在對老子“儉德”的批判，體現了譚嗣同“尚奢”的思想傾向，其中也體現了其片面的真理。其實，在生活作風上，對於儉樸與奢侈兩者，均不可有所偏頗，否則便會走向極端，造成不可逆料的後果。孔子認為“禮，與其奢也，寧儉”、又曰“奢則不孫，儉則固；與其不孫也，寧固”；《孟子》也認為“賢君必恭儉禮下，取於民有制”。且“溫、良、恭、儉、讓”也一直是儒家所奉行的行為準則，其中就包含“儉樸”這一內容。由此可見，我們不但不能過於強調“奢靡”，而且也有必要提倡節儉。二十一世紀初（2008年）由美國帶頭掀起的“金融風暴”，就是因為西方人過於“尚奢”，他們寅支卯糧，造成了金融系統負債累累，最終不得不導致企業破產，員工失業，造成前所未有的經濟大蕭條。可見，譚嗣同的提法只具有片面的真理，其偏激的部分，我們切不可盲從。

要破“儉德”，首先就必須確立奢侈與節儉的標準，因而作者從“儉”的訓詁入手，從而指出“凡儉皆僉人也（小人）”。儘管其訓詁很草率，也很不專業，但作為他所長於比附且好牽強立論的個性來看，此處仍是他的得意之筆。值得肯定的是譚嗣同對“奢”與“儉”所確立的相對標準，其中自然包含了片面的真理。他認為：“俗以日用千金為奢，使人萬金焉，則固不名之奢而名之儉，以其尚儲九千於無用之地也；俗以日用百錢為儉，使入不逮百錢，則不名之儉而名之奢，以其聰明才力僅足以及此也。溢則傾之，歎而納焉，是儉自有天然之度，無待崇也。”這種量入為出的原則，仍不失為確定“奢”與“儉”的客觀標準。至於他所謂的“以其尚

儲九千於無用之地也”之說，也還是很有問題的，這其中也牽涉到一個支出與積蓄的比例問題。誠然，如果像漢代文景時期那樣“貫朽而不可校”、“太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食”，固然不值得稱道，但我們也不可忽視文景時期“民則人給家足，都鄙廩庾皆滿”的一面。無論家庭或國家，均不可以將全部收入消費乾淨，否則遇上急難非常之事，又有什麼財力來支撐！但也無可諱言，中國人確實比較節儉，很多富豪的日子過得比貧民並好不了多少，他們僅僅充當了十足的守財奴，這對於社會的發展，對於富豪的自身，均無任何積極意義。

在明辨了“奢”與“儉”的基本標準之後，作者對於當時社會盛行的“儉德”，進行了痛斥。他認為歷代的君王與臣子，他們所孜孜不捨的便是“持籌握算，銖積寸累”乃至家累巨萬、粟紅貫朽，珍異腐敗，而面對社會的貧富不均，面對“贏瘠盈溝壑，餓殍蔽道路”的社會現象，它們卻無動於衷。相較之下，何其不仁也！也由於統治階級擁有財富獲取的優勢，而他們又在千方百計地阻礙財富的流通，因而使得天下百姓備受其苦。特別是那些鄉曲財主，他們一心之所想，乃是如何“放債則子巨於母而先取質，糶糴則陰伺其急而厚取利”，也由於他們如此敲詐盤剝窮人，竟然造成了窮人因日益貧窮而“流而為盜賊，伺釁劫奪焚殺”的局面，因而在他們得以致富的同時也給埋葬了他們自身。由鄉曲的這種經濟基礎組成的縣，進而省，進而至全國，這種經濟模式自然嚴重地阻礙了生產力的發展，也給這種社會體制自掘了墳冢。

但我們也得指出，作者在本文中仍有不少偷換概念之嫌，他筆下對那些富豪如何盤剝窮人的描寫，與“儉德”委實不太相干，包括富豪面對飢荒的熟視無睹而不援手救濟，也與“儉德”風馬牛不相及，但他卻牽強地拉到一起，這實在不敢恭維。其次，對於“今日節一食，天下必有受其饑者；明日縮一衣，天下必有受其寒者”之說，我們也無法從中找到富人省衣食而窮人受飢寒的內在聯係。還有，人類社會的消費與巢居穴處的動物生存之間，畢竟有著霄壤之別，而作者混而同之，實在也是失之粗疏。再則，佛經的序分對

於佛陀的說法環境往往有很多功德莊嚴的描寫，諸如“黃金爲地”、瓔珞珠寶，也常出現於經典的起始部分。但這些環境描寫並不說明佛教“尚奢”，只要看看佛陀本人所經歷的頭陀生活以及他嗣後傳法的托鉢生涯，便知覺悟的道路是清苦的，並非紈袴兒可以想象的。另外，對“儉德”的批判是對傳統理念的一種批判，應當持以冷靜與理性的態度，諸如“儉至於極莫如禽獸”、“禽道也”、“鬼道也”之類的憤激之詞，也大大地減低了文章的雄辯力。誠然，作者處在頑固守舊的清季，他敢於針砭社會的弊端，敢於向封建貴族乃至侯王宣戰，其批判精神仍是值得嘉許的。

第二十一篇

夫豈不知奢之爲害烈也，然害止於一身家，而利十百矣。錦繡、珠玉、棟宇、車馬、歌舞、宴會之所集，是固農工商賈從而取贏^[1]，而轉移執事者所奔走而趨附也。楚人遺弓，楚人得之，孔子猶嘆其小^[2]；刈耨而遺簪，田婦方且不惜^[3]。奈何私壟斷天下之財，忽不一散以沾潤於國之人也^[4]！即使流弊所極，利不勝害，不猶愈於堅握生民之大命，死之於鄙吝猥陋之小夫哉！然欲求百利而無一害，抑豈無道以處此？必令於富者曰：“而瘁而形，而劬而力^[5]，而以而

[1] 贏：利潤。

[2] 楚人遺弓，楚人得之，孔子猶嘆其小：典見《孔子家語·好生》與劉向《說苑》。《說苑·王公》：“楚共王出獵而遺其弓，左右請求之。共王曰：‘止！楚人遺弓，楚人得之，又何求焉？’仲尼聞之曰：‘惜乎其不大！亦曰人遺弓人得之而已，何必楚也？’仲尼所謂大，公也。”

[3] 刈耨而遺簪：《韓詩外傳》：“子出遊少源之野，有婦人中澤而哭，其音甚哀。孔子使弟子問焉，曰：‘夫人何哭之哀？’婦人曰：‘鄉者刈耨薪，亡吾耨簪，吾是以哀也。’子曰：‘刈耨薪而亡耨簪，有何悲焉？’婦人曰：‘非傷亡簪也，蓋不忘故也。’”

[4] 忽音夾(ji ā)，漠不關心的樣子。

[5] 而同爾，第二人稱代詞。瘁：勞累。劬音 q ú 勞累，勞苦。

有之積蓄，而悉以散諸貧無貨者”，則爲人情所大難，夫亦孰爲必使之散之哉^[6]？且將大聚之，在流注灌輸之間焉耳^[7]。有礦焉，建學興機器以開之，凡闢山、通道、濬川、鑿險咸視此^[8]。有田焉，建學興機器以耕之，凡材木、水利、畜牧、蠶織咸視此。有工焉，建學興機器以代之，凡攻金、攻木、造紙、造糖咸視此。大富則設大廠，中富附焉，或別爲分廠。富而能設機器廠，窮民賴以養，物產賴以盈，錢幣賴以流通，己之富亦賴以擴充而愈厚^[9]，不惟無所用儉也，亦無所用其施濟^[10]，第就天地自有之利，假吾力焉以發其覆，遂至充溢溥遍而收博施濟眾之功^[11]。

故理財者慎毋言節流也，開源而已。源日開而日亨^[12]；流日節而日困，始之以困人，終必困乎己。猶大旱之歲，土山焦，金石流，惟畫守蹄涔之涓涓^[13]，謂可私於己，果可私於己乎？則孰若濬清渠，激洪波，引稽天之澤，蘇渺莽之原^[14]，人皆蒙惠，而己固在其中矣。

[6] 孰爲：誰認爲。

[7] 流注灌輸：注與灌之義近，具有接納之意；流與輸義相近，爲出（輸出）之義。流注灌輸即出納流通之意。

[8] 濬川：疏通河道；鑿險：指打通險隘；咸視此：全部以此類推。

[9] 己之富：指自己的財富。

[10] 施濟：佈施，救濟。

[11] 發其覆：開發其生產潛力。博施濟眾：廣泛地救濟大眾。《論語·雍也》“子貢曰：‘如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？’子曰：‘何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。’”

[12] 《荀子·富國》：“百姓時和，事業得敘者，貨之源也；等賦（分等收稅）府庫者，貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉。”亨：通。

[13] 畫守：劃界固守。蹄涔（cén）：小水，涓涓：細流。《淮南子·汜論》：“牛蹄之涔，不能生鱔鮪，而蜂房不容鵠卵。”

[14] 稽天之澤：《莊子·逍遙遊》：“之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而熱。”稽天：指與天齊高之意，稽天之澤即天那麼高的水源。蘇渺莽之原：使廣闊原野上的植物復蘇。

然而昧者聞之，又將反其實^[15]，曰：“機器奪民之利。”噫！何不觀於歐、美諸洲而一繩其得失也^[16]？今且詰之曰：“民之貧也，貧於物產之饒乎，抑貧於物產之絀乎？求富民者，將豐其物產以富之乎，抑耗其物產以富之乎^[17]？”彼必曰：“饒富而耗貧。”又詰之曰：“百人耕而養一人，與一人耕而養百人，孰爲饒，孰爲耗？”彼必曰：“耕一養百者耗，耕百養一者饒。”然則機器固不容緩矣。用貨之生齒^[18]遠繁於昔，而出貨之疆土，無關於今，其差數無異百之於一也。假而有貨焉，百人爲之不足，用機器則一人爲之有餘，是貨百饒於人也^[19]；一人百日爲之不足，用機器則一人一日爲之有餘，是貨百饒於日也。日愈益省^[20]，貨愈益饒，民愈益富，饒十則富十倍，饒百則富百倍。雖不識九九之人，不待布算之勞^[21]，可定其比例矣。人特患不能多造貨物以廣民利耳，或造矣而力未逮，或逮矣而時不給^[22]。今用機器，則舉無慮焉，其爲功於民何如哉！稱天之德，不過曰造物而已，而曰奪民利，何耶？且所省之人工日工，又將他有所興造，利源必推行日廣，豈有失業坐廢之虞^[23]！譬之一家焉，伯制器，仲販運，叔耕以供養，季織以供衣^[24]。若用機器助力，伯所制器必加多；用機器運物，仲又捨其販運而增制機器；機器無衣食之費，叔季初不加其供億^[25]，益將委耕織於機器而增制機

[15] 反其實：反對以上事實。

[16] 繩：準繩，這裏用作動詞，爲衡量之意。

[17] 耗其物產：指薄其物產，指物產減少。

[18] 生齒：人口。

[19] 貨百饒於人：指通過機器生產所創造的財富比人工生產超出百倍。

[20] 愈益：更加。

[21] 九九：算數之一種，即今天的九九乘法口訣。布算：排列算籌，進行推算。

[22] “力未逮”與“時不給”均是沒有使用機器所致。

[23] 坐廢：沒有生產而白白消費，即如今日之“坐吃山空”。虞：憂，顧慮。

[24] 伯、仲、叔、季是中國傳統的兄弟排行的四種次序。其中，伯一定是老大，仲一定是老二，季也必須是兄弟中最小的。獨有“叔”居於仲與季之間，可以是老三，也可以代表老四、老五等，沒有定指。

[25] 供億：供給。《左傳·隱公十一年》：“寡人唯是一二父兄不能共億，其敢以許自爲功乎？”

器；以視向者所獲，不既多乎？

難者又曰：“機器興，物產饒，物價宜廉矣，而歐、美反貴者，何也？”曰：此機器之所以利民也。小民窮歲月之力，拮据辛勞^[26]，以成一物，豈不欲多得值哉^[27]？而價止於此，此其可哀甚矣。蓋物價之貴賤，隱視民命之重輕以爲衡^[28]。治化隆美之世^[29]，民皆豐樂充裕，愛惜生命，不肯多用人力，人亦從而愛惜之焉。故創造一物，即因其力之可貴而貴之。苟或不貴，固不急求售，亦將不復造。且民皆富矣，雖多出值復何吝？然非機器，又何由皆富厚若此？機器興而物價貴，又以見機器固非奪民利矣。中國之民，至鬻其身以爲奴隸^[30]，驅使若犬羊，繫役類重囚^[31]，然尚爲美國、南洋所迫逐，而不遑得食^[32]。身且如此，更何論所造之物？此所以雖賤極猶莫能售也。

乃今之策士又曰^[33]：“中國醇俗龐風^[34]，爲不可及也；工價之廉，用度之儉，足以制勝於歐、美。”轉若重爲歐美憂者。嗟乎，此何足異！中國守此不變，不數十年，其醇其龐，其廉其儉，將有食槁壤^[35]，飲黃泉，人皆餓殍，而人類滅亡之一日。何則？生計絕則勢必至於此也。惟靜故惰，惰則愚；惟儉故陋，陋又愚。兼此兩愚，固將殺盡含生之類，而無不足。故靜與儉，皆愚黔首之慘術^[36]，

[26] 拮据：指手病，謂手工操作之勞苦。《詩經·豳風·鴉鳴》：“予手拮据，予所捋荼，予所畜租，予口卒瘁，曰予未有室家。”

[27] 值：報酬。

[28] 衡：準衡，標準。

[29] 治化隆美：謂治隆化美，即治國興隆，化民淳美。

[30] 鬻其身以爲奴隸：從 1868 年以來，美國爲了開採西部金礦和修築鐵路，招了大批華工去從事艱苦的勞動。1877 年，美國發生經濟恐慌，便頒佈新憲法，嚴禁華工駐美，對華工加以壓迫與驅逐。鬻音 yù，賣。

[31] 繫役：指控制人身自由使之從事苦役。

[32] 不遑：無暇。遑：空暇。

[33] 策士：出謀劃策之謀士。

[34] 醇俗龐風：風俗淳厚樸實。龐通龐，厚也。

[35] 槁壤：乾土，枯土。《孟子·滕文公下》：“夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉。”

[36] 愚黔首：使老百姓受愚弄。賈誼《過秦論》：“於是廢先王之道，焚百家

而擠之於死也。夫以歐、美治化之隆，猶有均貧富之黨，輕身命以與富室爲難，毋亦坐擁厚貲者，時有褊之心以召之歟？則儉之爲禍，視靜彌酷矣。

【語譯】難道不知道奢侈作風爲害的嚴重性嗎？但（奢侈）的爲害只局限於一人或一家，而它給社會帶來的好處將是十倍與百倍。錦繡衣服、珠玉珍寶、華宅美寓以及歌舞宴會之所的集中地，本來是農民、工人與商人獲取利潤的地方，轉而使得主管官吏也業奔走趨附（這些）處所。（對於）楚國人丟失了弓，自然是楚國人拾取它（因爲遺失在楚國的地域）的提法，孔子還認爲其境界狹小。因割著草而丟失髮簪，農婦尚且不感到可惜，奈何（老是）想著要壟斷天下財富，一點也不疏散以使國人獲益呢！即使（奢侈的）流弊達到了極限，其利已經超出了害，還不會比那些緊緊握著老百姓的命脈，（最終）死在鄙陋吝嗇、猥瑣淺薄之中的小人那麼厲害。既然如此，要達到百利而無一害（的目的），又哪裏沒有途徑實現呢？（如果）一定下令富人說：“（必須）讓你們從事體力勞動，讓你們感到（獲取物質財富的）勞苦，（還得把）你們全部的積蓄疏散給那些貧苦大眾。”那是在人情上很難的事情，又有誰認爲一定要讓（富人）那樣疏散（自己的財富）呢？況且將要大規模地聚斂財富者，（必然）在（財富）的流通之中獲取。有礦產於此，興辦學校添置機器以開採它，諸如開山、修路、疏浚河道、開鑿險隘等全部以此類推。有田土於此，興辦學校添置機器去耕種它，諸如林業、水利、畜牧與蠶桑業等全部以此類推。有工業生產在此，（便）興辦學校添置機器以取代手工勞動，諸如冶金、木材加工、造紙與碾米加工等全部以此類推。大富的人便建大廠，中等富人則依附（大廠），或者另外開設分廠。富人有能力添置機器，窮人依賴機器生產獲取生活資料，物產依賴（這樣）充盈，貨幣依賴這種途徑而流通，已經富有的人也依賴這種手段來擴充其財富使之更加富庶。不只是不須提倡儉樸，也不需要富人去疏財濟民；僅就天地間本有的財富，通過我們的努力去開發其潛力，以至使財富普遍充足而收到普濟大眾的功效。

所以理財的人慎莫提出節流，只有開源而已。財源越開發越是

之言，以愚黔首。”黔首：指用黑色頭巾裹頭的老百姓。《史記·秦始皇本紀》：“分天下以爲三十六郡，郡置守、尉、監。更名民曰黔首。”

通暢，（而）流越是節越是一天比一天困窘。起初用（節流）使別人受困，最終必然使自己也受困。就像大旱之年，（達到了）山野與田土變焦枯，乃至金石之類也被曬化（的程度），只是固守那腳跡那麼大的水源，認為這樣對自己有利，（如此）果真能使自己受益嗎？哪裏比得上疏浚清澈的水渠，激起滿渠洪波，引來齊天的水量，讓那些原野的植物復蘇，讓人人蒙受好處，而（他）自己自然也在其中（獲益）了。然而，那些不明事理的人聽了，又將反對以上事實，說“機器會奪走民衆的利益”。哎！爲什麼不去考察歐、美各洲而（以之爲標準）來權衡得失呢？現在我姑且反詰他說：“民衆的貧困，是由於社會財富豐饒？還是由於社會財富的缺少呢？還是虧損（減少）財富可以讓他們富有？”他們肯定會說：“財富豐饒則富裕損耗（減少）財富則貧窮。”再詰問他們說：“百人耕種養活一人與一人耕種養活百人，哪樣豐饒，哪樣虧損（減少）？”他們一定會說：“一人耕種養活百人（財富）虧損（減少），百人耕種養活一人（財富）豐饒。”如此則利用機器生產本是刻不容緩的事了。使用財富的人口，遠比過去要多，而提供物產的疆土無法開闢了，兩者間相差的數字無異百之與一的比例。假如有項生產任務在這裏，用百人去生產還不夠，使用機器則一人尚且有多，那麼（使用機器）便是百倍地超過人工。（若果）一百人一天幹不完的活，用機器生產一人一天便有餘，這樣的財富增長（生產力）便比人工加快百倍。生產時間更加減少，產品（財富）更加豐饒，民衆更加富有。物產比原來多十倍民衆則富有十倍，物產比原來多百倍民衆則富有百倍。儘管不懂九九算數的人，也無需付出籌算之勞，即可推定其比例了，人們只是擔心不能多生產財富以使民衆廣泛受益而已，（傳統的生產方式）有的是因生產能力不夠，有的是因生產時間不夠。現在使用機器，便全無顧慮了，其（機器）造福於民（的效果）又將如何呢！（人們）讚頌上蒼之德，（那）也莫過是能造物罷了，（有的人）卻要說（機器）奪走了老百姓的利益，爲什麼呢？況且所節省的人工與時間，又可以用來從事別的生產，（如此則）財源一定推行得更廣，哪裏會有失業或因之廢止某一產業的擔憂？比方一個家庭，老大製作器用，老二販運貨物，老三耕種以養家，老四織布供給大家穿戴。如果借助機器的生產力，老大所生產的器用將會增多；採用機器販運，老二又將放棄販運而增加機器製造；機器沒有衣食等消

費，老三、老四並不需要增加生活供給，更將把耕種與紡織交給機器生產而再增加其機器，將之與之前（人工生產的）收穫比較，不是已經增多了嗎？

詰難的人又將說：“機器生產興起，物產將會豐饒，物價將會下降，而（為何）歐、美地區的物價反而很貴呢？”回答是：這是機器生產之所以利民（的地方）。老百姓花幾月的時間辛辛苦苦生產一件東西，難道不想多掙幾個錢嗎？但價格如此賤，這便是他們的很值得同情之處。大抵物價的貴賤，隱性中以老百姓身價的高低作為標準。國家大治民俗醇美的時代，民衆富足快樂，（因而也更）愛惜自己的生命，不願意多用人工，人們從而也吝惜自己的力氣，因而生產一件東西，便會隨著勞力的值錢而價格提高。如果賣不起價（不暢銷），不會急於出售，也將不再生產那一產品。況且民衆都富有了，即使多出幾個錢又哪裏只得去吝嗇？然而不是因為機器生產，（大家）又通過什麼方式富有至此地步？機器生產興起卻物價提高，又足以見出機器本來就不奪走民衆的利益了。中國的民衆，（貧苦）到賣身（去海外）做奴隸，被人像驅使牛羊那樣奴役，控制其人身自由也如同對待重囚一樣，如此勞苦還要被美國、南洋所驅逐，乃至無暇生存。他們自身尚且如此，更不用說他們生產的東西了，這便是（國貨）物價雖然很低但產品仍然售不出去的原因。

現在的謀士將會又說：“中國的民風淳厚，（是西方）所不及的；工價的低廉，用度的節儉，也足以制勝歐、美。”他們（似乎）轉過來要替歐、美擔心了。可歎呀！這哪裏值得奇怪。中國（如果）保守現狀不變革，不出幾十年，（連同）它的淳樸厚重、它的廉潔儉樸（一道），將會有吞食焦土，葬身黃泉，活活餓死，乃至亡國滅種的一天。為什麼呢？謀生的路斷了，便勢必會到此地步。唯有“靜”必然會“惰”，由於懶惰必然會愚昧；唯有“儉樸”必然寡陋，寡陋則必將愚昧。兼有這兩種愚昧，必將殺盡一切生命，（其殺傷力）沒有不夠的地方。因此“靜”與“儉”都是愚弄老百姓的卑劣手段，直至把民衆全擠進死地（為止）。歐、美地區治國化民均很進步，但還有為均貧富奮鬥的羣體存在，那些人看輕自的生命專門與貴族為難，（這難道不是因為）擁有巨資者具有氣量狹窄吝嗇的胸襟所感召的嗎？那麼，“儉樸”的危害，比“寧靜”更加厲害呀！

【析義】上兩篇重在破“靜”與破“儉”，從理論上將中國傳

統的尚靜尚儉的陋習做了徹底的破斥，本篇則站在“用”的角度來闡述開發財源、提高生產力等問題。站在當時的歷史條件下來看，此篇可以視為清末中國工業革命的宣言書，自然具有一定的歷史進步意義。

本篇開端以“奢”、“儉”對比，凸現了儉陋褊狹之弊，繼而借“楚弓楚得”典故，展示其濶大的胸懷。面對社會的貧富懸殊，在如何均衡社會財富、如何解決窮人的生計方面，譚嗣同顯然是站在富人的立場，他所提出的讓富人引進機器生產，從而提高窮人的就業機會，無非也只是展示了一副開明富豪的面孔，其最終目的無非是要實現“己之富亦賴以擴充而愈厚”的目的。機器生產可以提高生產力，增進社會物質文明，這是毋庸置疑的，但未見得機器生產的引進就可以消除貧困，這在後世中已經得到了驗證。可見，譚嗣同的突發奇想，他見到機器生產這一新生物便眼睛只看到其優點，對於其發展的弊端則毫不考慮，足見其褊狹心理素質。從現今的社會生產力來看，不知要超出作者那個年代多少倍，而伴隨著每一次工業生產革命總要造成不少員工失業，可見其機器生產可以解決窮人生計的看法，只是他自己囿身於自己製造的伊甸園裏所唱出的讚美詩。

接著，作者站在開源的角度來進一步批判節儉，提倡擴大機器生產，提高生產效率，增進社會財富。作者對於機器生產可以節省人工，節省時間，增加社會財富等方面的論述應該還是比較成功的。諸如“假而有貨焉，百人爲之不足，用機器則一人爲之有餘，是貨百饒於人也；一人百日爲之不足，用機器則一人一日爲之有餘，是貨百饒於日也”等類比推理，也具有一定的說服力。但作者的思維僅僅固定在有利的一面，始終沒有看到機械化生產過渡膨脹的嚴重後果，他只是簡單地認為“且所省之人工日工，又將他有所興造，利源必推行日廣，豈有失業坐廢之虞”。殊不知世間的任何事物都是相輔相成的，開源與節流兩者，只有在不偏不倚的運作中，社會才能保持良好的發展態勢，否則地球與人類資源消耗殆盡，造成環境污染、生態破壞，種種弊端接踵產生。尤其是他片面

地認為“機器無衣食之費”，更是可笑：殊不知任何動力的運行均需要能源，連這樣一個簡單的原理他也視而不見。在這方面，作者缺乏辯證的眼光，也缺少理性的思辨能力，因而其論述總是在走“偏鋒”。

繼而，作者就機器生產提高效率之後將要產生的物價問題提出了他幼稚的看法，他認為“機器興而物價貴”。他仍然躲在自己營造的伊甸園裏，設想將來“民皆豐樂充裕，愛惜生命，不肯多用人力，人亦從而愛惜之焉”，“故創造一物，即因其力之可貴而貴之”。誠然，隨著人力資源價格的提高，物價自然會提高，這是不錯的，但隨著機器生產（尤其是自動化機器生產）勞動效率的提高，產品的增多，其價格自然也會下降，這是不易的規律。對於生產過剩方面，作者展現了其更為可笑的幻想：他認為“苟或不貴，固不急求售，亦將不復造”，但他絲毫沒有考慮企業的投資之回收，也沒有想過企業因產品積壓、資金周轉失靈而將破產的嚴重後果，更沒有想到企業破產後員工失業的淒慘境況。

作者在篇終引出守舊人士“中國醇俗龐風為不可及也，工價之廉，用度之儉，足以制勝於歐美”的言論，並對它做出了猛烈的抨擊，從而提出了自己變革社會的積極主張，這些都是值得肯定的。但他在哲理層面上，進一步將守舊單純地歸結為“靜”與“儉”，認為“惟靜故惰，惰則愚；惟儉故陋，陋又愚”，因而“兼此兩愚，固將殺盡含生之類而無不足”。這無疑也是一種極為偏頗的見地：因為無論是“動”或“靜”，抑或是“奢”或“儉”，均有其固然之度，一旦偏激於一方，則會遠離中道而站不住腳。

要而言之，站在清末社會來看，作者的引進機器生產，提高社會生產力這一主張，仍然具有一定的歷史進步意義。與此同時，針對守舊頑固的晚清社會，作者極力號呼革新，也是值得肯定的。雖然說機器生產對於提高生產力很有幫助，但也未見得所有的產品均能採用機器完成，尤其是工藝品的生產，一旦有機器的參與，便大大地降低了其藝術價值。可見，作者在持論方面總是只能見到一端，而忽視甚至是漠視了其另一端，因而其論點未免不存在嚴重的

偏激，充分體現其了其年輕氣盛的弱點，也展現了其褊急、躁等的心理氣質。

第二十二篇

假貨於人而歲責子金百之一^[1]，世必謂之薄息矣；易以月則厚，易以日則愈厚，是猶一與十二與三百六十之比也。執業（一本作藝）於肆^[2]，歲成一器，雖獲利百之十，世猶謂之賤工矣；易歲以日^[3]，富莫大焉，猶十與三百六十之比也。稗販於千里之外^[4]，歲一往還，雖獲利十之二，世猶謂之窘賈矣；歲百往還，則猗頓莫尚焉^[5]，猶二與百之比也。故夫貨財之生，生於時也，時靡貨財歎，時嗇貨財豐^[6]，其事相反，適以相成。機器之制與運也，豈有他哉？惜時而已。惜時與不惜時，其利害相去，或百倍，或千倍，此又機器之不容緩者也。時積而成物，物積而值必落^[7]，於是變去舊法，別創新物，以新而救積^[8]。童子入市，知所抉擇焉^[9]，而值自上；又有新者，

[1] 假貨：借貸，即借給別人錢以謀利息。責子金百之一：取利息為本金的百分之一。

[2] 肆：工場，作坊。

[3] 易歲以日：將一年的期限改為一日。

[4] 稗販：小販；買賤賣貴以取利的人。《梁書·武帝紀上》：“掖庭有稗販之名，姬薑被干戈之服。”

[5] 猗頓：戰國時大富商。《孔叢子·陳士義》：“猗頓，魯之窮士也。耕則常飢，桑則長寒。聞陶朱公富，往而問術焉。朱公告之曰：‘子欲速富，當畜五特。’於是乃適西河，大畜牛羊於猗氏之南，十年之間其滋息不可計，貨擬王公，馳名天下。以興富於猗氏，故曰猗頓。”《史記·貨殖列傳》：“猗頓用鹽鹽起，而邯鄲郭縱以鐵冶成業，與王者埒富。”

[6] 靡：耗費，奢靡；嗇：節省。

[7] 值：價格。

[8] 救積：挽救積壓物資。

[9] 抉擇：選擇。

仁學卷上

值又上。人巧奮，地力盡，程度謹於國，苦窳絕於市^[10]，游惰知所警，精良偏於用。西人售物於中國，則以其脆敝者^[11]，云中國喜賤值也。喜賤值由於國貧，國貧由於不得惜時之道，不得惜時之道由於無機器。然則機器興而物價貴，斯乃治平之一效矣^[12]。

治平進而不已，物價亦進而不已。衰國之民，饔飧不給^[13]，短（一本作短）褐不完^[14]，雖有精物，無能承受。而不解事之腐儒，乃曰天地生財，止有此數，強抑天下之人，使拂性之本然^[15]，而相率出於儉^[16]，物價自不能違其儉，而孤以騰踊^[17]。其初以人謀之不臧（一本作減）而諉過於天^[18]，其繼以窒天生之富有^[19]，而挾以制人。

[10] 程度謹於國，苦窳絕於市：商品的質量標準在一國之內統一，粗製濫造的產品絕跡於市場。程度：在這裏指產品質量標準；苦窳：指粗糙低劣的產品。

[11] 脆敝：質地不堅牢且有破損者。

[12] 治平：謂政治清明，社會安定。《晏子春秋·諫上七》：“故明所愛而賢良衆，明所惡而邪僻滅，是以天下治平，百姓和集。”

[13] 饔飧不給：謂三餐不飽。《孟子·滕文公上》：“賢者與民並耕而食，饔飧而治。”趙岐注：“饔飧，熟食也。朝食曰饔，夕曰飧。”

[14] 短褐：一本作短褐，粗布短衣，古代貧賤者或僮豎之服。《漢書·貢禹傳》載貢禹上書曰：“臣禹年老貧窮，家訾不滿萬錢，妻子糠豆不贍，短褐不完。”

[15] 天地生財，止有此數：《宋史·司馬光傳》載王安石與司馬光對話，“安石曰：‘不然，善理財者，不加賦而國用足。’光曰：‘天下安有此理？天地所生財貨百物，不在民，則在官，彼設法奪民，其害乃甚於加賦。此蓋桑羊欺武帝之言，太史公書之以見其不明耳。’”又《明史·呂坤傳》：“臣觀陛下昔時勵精爲治，今當春秋鼎盛，曾無夙夜憂勤之意，惟孜孜以患貧爲事。不知天下之財，止有此數，君欲富則天下貧，天下貧而君豈獨富？”拂：阻撓；違：背。

[16] 相率：一併。

[17] 孤以騰踊：指緊俏的貨物價格飛漲。孤：指緊俏、奇缺之貨物；騰踊：謂飛漲，飆漲。

[18] 臧：善。《詩經·小雅·小旻》：“謀之不臧，則具是依。”諉過：推諉過錯。

[19] 窒：使……窒息。

自儉之名立，然後君權日以尊，而貨棄於地，亦相因之勢然也。一旦銜勒去^[20]，民權興，得以從容謀議，各遂其生，各均其利，杼軸繁而懸鵠之衣絕^[21]，工作盛而仰屋之嘆消^[22]。礦禁弛，誰不輕其金錢；旅行速，誰不樂乎遊覽；復何有儉之可言哉！

且驗之幣政^[23]，又有然矣。上古之時，以有易無，無所謂幣也。風化漸開^[24]，始有用貝代幣者。今美洲土番，猶有螺殼錢，即中國古時之貝，可爲風化初開之證。久之，民智愈啟，始易以銅；又久之，易以銀；今西國又進而用金。使風化更開，必將捨金而益進於上。夫治平至於人人皆可奢，則人之性盡^[25]；物物皆可貴，則物之性亦盡。然治平至於人人可奢，物物可貴，即無所用其歆羨畔援^[26]，相與兩忘，而咸歸於淡泊。不惟奢無所眩耀，而奢亦儉，不待勉強而儉。豈必遏之塞之，積疲苦之極，反使人欲橫流^[27]，一發不可止，

[20] 銜勒：馬嚼口和馬絡頭。銜指嚼口，即橫在馬口中的鉄棒；勒指絡在馬頭的繩索。引申爲控制、限制。唐戴孚《廣異記·張嘉祐》：“不能聞義而舉，反受楊堅銜勒。”《明史·湖廣土司傳》：“永樂初，苗告繼絕，襲冠帶，益就銜勒。”

[21] 杼軸：織布機上的兩個部件，即用來持緯（橫線）的梭子和用來承經（直線）的筘，因以指代織布機。《詩·小雅·大東》：“小東大東，杼柚其空。”朱熹《集傳》：“杼，持緯者也；柚，受經者也。”懸鵠之衣：指襤褸的衣衫。懸鵠：鵠鳥類尾者，用以喻衣衫破爛。《荀子·大略》：“子夏家貧，衣若縣（懸）鵠。”

[22] 仰屋之嘆：形容無計可施。《後漢書·寒朗傳》：“及其歸舍，口雖不言，而仰屋竊歎。”

[23] 幣政：這裏指貨幣流通之沿革。

[24] 以有易無：指以物易物的交換。《孟子·公孫丑上》：“古之爲市也，以其所有易其所無者，有司者治之耳。”風化：指風教，風氣。《詩·豳風·七月序》：“周公遭變，故陳后稷先公風化之所由。”

[25] 人之性：人的本性，這裏指人對物質生活的需要。

[26] 歆羨：指羨慕；畔援：指爭奪。《詩經·大雅·皇矣》：“帝謂文王，無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。”

[27] 人欲：人的俗望嗜好。《禮記·樂記》：“人化物也者，滅天理而窮人欲者也。”人欲橫流：在這裏指人的原始欲望（低級的欲望）橫行，乃至泛濫成災。

終釀爲盜賊反叛，攘奪篡弑之禍哉！故私天下者尚儉^[28]，其財偏以壅^[29]，壅故亂；公天下者尚奢^[30]，其財均以流，流故平。

【語譯】借貸資金給別人而每年取百分之一的利息，世人一定會認爲是很低的利息了；（如果）換成一月取百分之一則息金便多了，（再）換成每天取百分之一則息金更多了，這便是一和十二與三百六十之間的比例（差距）。在手工業作坊作役，每年做成一件器物，雖然獲取的利潤達百分之十，（但）世人還是認爲他是下等工匠。將一年提前爲一天，（獲取的）財富就非常大了，如同十（這裏應當爲一）與三百六十之間的比例差了。在千里之外做長途販運，每年才往返一次，儘管能夠獲取利潤十分之二，（但）世人還是認爲他是蹩腳的商人。（假若）一年（能夠）往返百次，那麼即便如古代猗頓那樣的富商（其財富）也不會超出他，如同二與百倍之間的比例差了。所以財富的產生，（其多少）產生在時間（多少）上，耗時多便獲得的財富少，耗時少便獲得的財富多。二者（指時間與財富）之間相反，恰好又相成。（使用）機器製造與販運，難道還有別的原因嗎？（無非）是珍惜時間罷了。惜時與不惜時，其間的利害相差有的百倍，有的千倍，這是採用機器生產刻不容緩（的原因）。（耗費）很長時間才造成一件東西，等到貨物積累了其價格勢必跌落，在這時改變舊的生產方法，另外開創新產品，用新產品補救貨物的積壓。（這時）小孩子到市面購物，也一定知道如何選擇，產品的價格因而也提高，（若）再有新產品出現，其價格又更高。人們的聰明才智奮發出來，當地的資源也得到了充分利用，國家有產品優劣的嚴格標準，低劣產品不再出現在市場，（對）遊手好閒的人有所警醒，賢良的人才普遍得到使用。西方向中國出售貨物，（往往推銷）劣質破敗產品，說中國人喜歡廉價貨物。喜歡廉價是因為國家貧窮，國家貧窮乃是因為沒有獲得惜時的方法，沒有獲得惜時的方法在於沒使用機器；如此則機器生產興起物價便貴，這是（使）政治清明、社會安定的一個舉措。

[28] 私天下：以天下爲私有。

[29] 偏以壅：指（財富）因不均（掌握在少數人手裏）而造成不流通。壅：壅塞。

[30] 尚奢：崇尚奢侈。

政和人通的趨勢發展不停，物價的升值也會不停。弱國的民衆三餐不飽，衣不蔽體，儘管有精美的產品，也沒有購買能力。而那些不明事理的腐儒竟然認爲天下的財富只有這個數目，因而極力抑制天下人（發展生產），使人們違背本來的天性，一併進入儉樸（之中），（如此則）物價自然不能違背“儉”的規律，因而物資緊俏而價格便飛漲。起初認爲是人們謀事不妥，將過錯推給老天爺，接著使天生的財富窒息（不生），從而挾持（財富）以制服天下人。從“儉”的名分確立之後，君權日益尊貴起來，而財富被丟棄在地上（不會開發），也是從封建專制制度的沿襲所發展而來的。一旦束縛人民的羈絆解除，民衆的權利產生了，民衆能夠與統治者一起商議（大事），（便會）各自得到滿意的生計，各自得到均衡的利益，紡織業興旺而檻樓的衣衫絕跡，工業興盛而（因生計困難造成的）無可奈何的哀嘆消失。放寬採礦禁令，誰不看輕金錢；旅行速度快，誰不樂於遊覽觀光；又哪裏有“儉樸”可說呢？

權且考察貨幣的沿革，又將得出如此的結論。上古的時候，（人們）以物易物以通有無，並沒有使用貨幣。現在的美國土著人，還在使用螺殼錢，那便是中國古代的“貝錢”，這可以視爲社會初步進化的證據。進化越久，民衆的智慧更加開發，便將貨幣改成銅錢；再度進化，貨幣又改稱了銀錢；當今的西方國家採用金作爲貨幣。假使更加進化，（貨幣）又將會放棄金（採用）更貴重的物品。天下平治可以讓人人都能夠奢侈，那麼人人的天性都能滿足；（也讓）任何貨物都值錢，那麼貨物的職能也獲得充分的體現了。也由於盛世達到了人人能夠奢侈、任何貨物均值錢，則沒有必要去羨慕（人家）也沒有必要去爭奪財富了，（奢與儉）兩者均會忘記，全部進入淡泊的境界。不但奢侈無所炫耀之空間，即便是奢侈也成了儉樸，無須勉強（人們）也能儉樸。難道一定要去阻遏杜塞（社會財富的開發），使（人人因）疲勞困苦積累而走向反面，反而造成人慾橫流，一發而不可收拾，最終釀成盜賊、反叛產生，（乃至使）爭奪天下的災難出現。因此把天下看成私有者崇尚儉樸，其社會財富不均且不流通，（因）不流通而天下大亂；把天下看成公有者崇尚奢侈，其社會財富均衡且流通，由於能流通因而天下安定。

【析義】本篇承上篇繼續討論機器生產，因而有的版本將之歸併在上篇中，自然具有一定的道理。這裏依據蔡尚思本，仍然斷爲

一篇，以其重在對提高社會生產力的討論，尤其是討論提高單位時間的勞動效率。

作者一開篇就用放貸來類比如何提高單位時間的勞動效率，雖然不甚貼切，但總算是開了篇。接著，作者就器物的製作、貨物的販運等事例來討論勞動效率，從而得出“惜時”的結論，因而提出了他提高勞動效率以發展生產的主張。作者對於生產發展之後的產品更新，以及推進社會物質文明進步的論述也有一定的道理；他對於提高產品質量、杜絕劣質產品，以及制定產品質量標準等一系列的憧憬，也具有一定的進步意義。時至今日，我們對於那些高能耗、低效能的企業正在不斷取締，足見作者當年的預見是非常正確的。同時，作者認為隨著產品的不斷更新而價格也會一直上漲（“又有新者，值又上”），這似乎也有片面的道理。但物價的高低，應該始終與當時社會民衆的購買力相伴隨，是一種相對的概念；另外，在新產品的競爭中，當更新的產品出現時，之前的所謂新產品也會隨著市場的逐漸淘汰而降價，也不可能是一種固定遞增上升的規律。

接著，作者繼續闡述他尚奢的主張，他認為只有通過發展生產，讓人民追求物質財富的要求得到滿足，才可以推動社會進步。作者堅持他一貫的主張，對於中國傳統崇尚儉樸的理念作了批判，他認為在通過發展生產解決物質財富需要的同時，也可以使“民權興”，這自然具有一定的進步意義。對於“天地生財，止有此數”的看法，作者也進行了猛烈的抨擊，其中固然也有部分正確的一面，通過提高勞動效率、發展生產力，確實也可以解決社會對物質財富之急需。但社會的資源（包括地球資源）是有一定限度的，這點古人並沒有說錯，因而僅僅發展生產還是不夠的，只有讓財富保持相對均衡的比例，社會才會真正安定與進步。

在末尾，作者通過對貨幣的沿革進行討論而展示社會進化的規律，做出幣值越高社會越進步的結論，這固然有一定的道理。爲了實現這一目的，作者繼續提倡他崇尚奢侈的觀點，他認為“治平至於人人皆可奢，則人之性盡；物物皆可貴，則物之性亦盡”。乃至因爲人人富足了之後，連同“奢侈”與“儉樸”的概念也會隨之消

失；如果繼續崇尚儉樸則會降低生產力，造成社會財富的匱乏而引起社會動蕩不安。誠然，他的這種看法自然有其正確的一面，但是我們必須看到社會的動蕩並不完全取決於社會財富的匱乏，在很大程度上還取決於社會財富的分配是否相對公平。早在兩千多年的孔子就看出了這個問題，他曾告誡其弟子曰：“丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。”中國數千年來的農民起義，“均田免糧”幾乎成了一個共同的口號，這些便足以證明這一點。

第二十三篇

夫財均矣，有外國焉，不互相均，不足言均也，通商之義，緣斯起焉^[1]。西人初亦未達此故，以謂通商足以墟人之國，恐刮取其膏血以去，則柴立而斃也^[2]。於是有所謂保護稅者，重稅外人之貨以陰拒其來^[3]。鄰國不睦，或故苛其稅，藉以相苦，因謂稅務亦足以亡人國也。而其實皆非也。一父有數子，數傳之後，將成巨族。西人因詳稽夫家之豐耗^[4]，每一歲中生死相抵，百人可多一人，使無水旱、疹癘、兵戈及諸災眚^[5]，不數十年，本國之物產必不能支。將他闢新土，而勢處於無可闢，則幸而有外國之貨物輸入而彌縫之^[6]，不啻爲吾之外府而歲效其土貢^[7]，且又無關地之勞費，自然之大

[1] 緣斯：因此，由此。

[2] 墟人之國：掏空別人的國家，使之成爲廢墟。柴立而斃：形銷骨立而死。柴立：《莊子·達生》：“無入而藏，無出而陽，柴立其中央。”斃：倒下。

[3] 重稅：指對進口貨物加重關稅。

[4] 豐耗：這裏指家庭人口的多少。

[5] 疹癘：泛指流行病。疹音 lǐ，謂因天地四時之氣不和而生的災害。癘：疫病，《周禮·疾醫》：“四時皆有癘疾。”災眚：災害。《尚書·堯典》：“流宥五刑，鞭作官刑，撲作教刑，金作贖刑。眚災肆赦，怙終賊刑。”

[6] 彌縫：彌補。

[7] 不啻：不但。外府：外庫。歲效：每年進納。土貢：進貢土特產。

利，無便於此者^[8]。故通商者，相仁之道也^[9]，兩利之道也，客固利，主尤利也。

西人商於中國，以其貨物仁我，亦欲購我之貨物以仁彼也，則所易之金銀將不復持去；然輒持去者，誰令我之工藝不興，商賈不恤^[10]，而貨物不與匹敵乎^[11]。即令中國長此黷黯^[12]，無工藝，無商賈，無貨物，又未嘗不益蒙通商之厚利也。己既不善製造，愈不能不仰給於人，此其一利矣。彼所得者金銀而已，我所得者千百種之貨物，貨物必皆周於用，金銀則饑不可食而寒不可衣，以無用之金銀易有用之貨物，不啻出貨傭彼而爲我服役也^[13]，此又一利也。或以爲金銀即貨物，金銀竭，貨物亦亡。是無礦之國，則可云爾矣。中國之礦，富甲地球，夫誰掣其肘、擺其指^[14]，不使其民採之取之，而僅恃已出之支流^[15]，以塞無窮之漏卮乎^[16]？此之不明，而曰以通商致貧，蓄怨毒於外國，不自振奮而偏巧於推咎^[17]，情者固莫不然也。

夫彼以通商仁我，我無以仁彼，既足愧焉；曾不之愧而轉欲絕

[8] 便：便利。

[9] 相仁：互惠。

[10] 不恤：不憂憫，不顧惜。《書·湯誓》：“我后不恤我衆。”孔穎達疏：“我君夏桀不憂念我等衆人。”按：這裏的不恤應當指不爭氣，或不發達。

[11] 匹敵：相當。

[12] 黷黯：黑暗不明。黷音 d ō，深黑色。

[13] 傭：雇傭。

[14] 掣其肘：《呂氏春秋·具備》：“宓子賤治亶父，恐魯君之聽讒人，而令己不得行其術也。將辭而行，請近吏二人於魯君，與之俱至於亶父。邑吏皆朝，宓子賤令吏二人書。吏方將書，宓子賤從旁時掣搖其肘；吏書之不善，則宓子賤爲之怒。吏甚患之，辭而請歸……魯君太息而歎曰‘宓子以此諫寡人之不肖也。’”後因以“掣肘”謂從旁牽制。擺音 l ǐ，切斷，斬斷。

[15] 已出之支流：謂已經出產的金銀，相對巨大的金銀礦藏僅僅只是支流。

[16] 漏卮：漏酒的卮，卮：音 zh ī，古代一種盛酒器，圓形，容量四升。

[17] 推咎：推卸罪責。

之^[18]，是以不仁絕人之仁。且絕人之仁於我，先即自不仁於我矣。絕之不得，又欲重稅以絕之。稅固有可重者，徒重稅亦烏能絕之哉？英人嘗重稅麥入矣，率以大困，旋去其稅，惟重稅其不切民用者^[19]。故凡謂以商務稅、務取人之國，皆西人之舊學也。彼亡國者，別有致死之道，即非商與稅，亦必亡也。印度、南洋羣島，豈有一可不亡之政哉？閱歷久而利害審^[20]，今且悉變其說焉。

且夫絕其通商，匪惟理不可也，勢亦不行。今之吳、楚，古之蠻夷也^[21]，自河南、山東視之，儼然一中外也。驟使畫江而守^[22]，南不至北，北不至南，日用飲食各取於其地，不一往來焉，能乎？不能乎？況輪船、鐵路、電線、德律風之屬，幾縮千程於咫尺，玩地球若股掌，梯山航海，如履戶闥^[23]，初無所謂中外之限，若古之夷、夏，更烏從而絕之乎？爲今之策，上焉者，獎工藝，惠商賈，速製造，蕃貨物，而尤扼重於開礦（一本作什）^[24]。庶彼仁我而我亦

[18] 曾不之愧：猶曾不愧之，即竟然不對此感到慚愧。

[19] 英國何時加重小麥關稅不詳，但在 1849 年，愛爾蘭的馬鈴薯產區還沒有從病害中恢復起來，愛爾蘭還有大約一百四十萬人，即將近四分之一的殘存人口在請領濟貧金的時候，聯合王國各種穀物和麵粉的進口曾經達到了最高額。英國大概是在這次飢荒中減輕小麥進口關稅的。

[20] 閱歷：經歷。利害：指利與害。審：明白，明瞭。

[21] 吳：古國名。也稱爲 勾吳、攻吳。姬姓，始祖爲周太王之子太伯，至十九世孫壽夢稱王，據有今江蘇、上海大部 and 安徽、浙江的一部分，建都於吳（今江蘇蘇州市）。傳至夫差，於公元前 473 年爲越所滅。楚：古國名。芈姓。始祖鬻熊。西周時立國於荊山一帶，建都丹陽（今湖北秭歸東南）。周人稱爲荊蠻。後建都於郢（今湖北江陵西北紀王城）。春秋戰國時國勢強盛，疆域由湖北、湖南擴展到今河南、安徽、江蘇、浙江、江西和四川，爲五霸七雄之一。戰國末漸弱，屢敗於秦，遷都陳（今河南淮陽），又遷壽春（今安徽壽縣）。公元前 223 年爲秦所滅。蠻夷：古代對四方邊遠地區少數民族的泛稱，亦專指南方少數民族。《書·舜典》：“柔遠能邇，惇德允元，而難任人，蠻夷率服。”

[22] 驟：突然，忽然。

[23] 梯山：架梯子度（攀）山。戶闥：門檻。闥音 yù，門限。

[24] 扼重：把握重點。

有以仁彼^[25]，能仁人，斯財均而已亦不困矣。次之，力即不足仁彼而先求自仁，亦省彼之仁我。不甘受人仁者，始能仁人；既省彼之仁我，即以舒彼仁我之力，而以舒之者仁之矣^[26]。不然，日受人之仁，安坐不一報，游惰困窮，至於爲人翦滅屠割^[27]，揆之上天報施之理^[28]，亦有宜然焉耳。夫仁者，通人我之謂也；通商僅通之一端，其得失已較然明白若此。故莫仁於通，莫不仁於不通。

【語譯】要均衡財富，還有外國存在，（國與國之間財富）不互相均等，不足以叫做均衡，通商的意義就從這裏產生。西方人起初也不明白此中緣故，認爲通商足以掏空別國的經濟，擔心搜刮別國的財富而離去，（被搜刮國）將會形銷骨立地倒下。在這時才有所謂“保稅”的制度產生，加重外商的稅收，暗中達到拒絕其往來（的目的）。兩國的外交關係不好，便故意加重對方的稅收，借此讓對方受苦，因爲他們認爲憑稅務手段也足以使別國滅亡。而其實際情況並不如此。一個父親養育了幾個兒子，經過幾代的傳承之後，將會成爲大家族。西方人於是詳細考察這個家庭人口的多少，（得出）每年中出生與死亡的人口相抵銷，百人之中可以增加一人，假使沒有水旱災、各種流行病、戰亂及其他災害，不出幾十年，本國的物產必將不能支撐（其人口的消耗）。將會另辟新的耕地，而在情勢上無法開闢新耕地，則幸虧有外國的貨物輸入以彌補國內資源的不足，（外貿）不但是我國的海外倉庫，能每年輸入其土特產，並且無需開闢耕地的辛勞與費用。自然間的大利益，沒有如此便利的。所以通商是互相仁惠的辦法，是雙方獲利的舉措，客商一方本來就獲利，主人一方更加獲利。

西方人在中國經商，拿他們的貨物來仁惠我國，也想購買我國的貨物使自己受仁惠，那麼貨物交易時的金銀（貨幣）不會帶走；然而即便有帶走金銀的情形（也不能怪外商），誰讓我國的生產技術不發達，（誰讓）我們的商人沒有憂患意識，且（我們出售的）貨物不與（外商的貨物）價值相當呀。即便中國長此黑暗，沒有生產技術，

[25] 庶：庶幾，或許。

[26] 舒：舒展，擴充。

[27] 坐不一報：坐享別人之惠而不回報。翦滅屠割：消滅，屠宰。

[28] 揆音 k ú，揣度，揣測。

沒有出色的商人，又沒有出色的產品，也未嘗不蒙獲通商的大好處。既然自己不會製造，更加不能不仰仗別人了，這是第一個好處。對方所得不過是金銀罷了，我所得到的是千百種貨物；貨物必然全部派上用場，金銀之類是既不能當飯吃又不能當衣穿的。拿無用的金銀去交換有用的貨物，不但雇傭對方替我服勞役，這是第二大好處。有人認為金銀就是貨物，（國內）金銀儲備枯竭，貨物也將沒有。如果是沒有礦藏的國家，才可以那麼說。中國的礦藏，在地球上是最富有的，又有誰牽制你的手腳、折斷你的手指，不讓你的國民去開採它，而僅僅拿已經生產出來的（很少的這部分）金銀，去堵塞那無窮盡的漏酒卮呢？這個道理不明，卻要說“通商造成貧窮”，在外國人那裏積下怨恨，不自我振作卻偏偏巧於推卸責任，懶惰的人無不如此。

對方以通商來使我方受惠，我方無以使對方受惠，已經很慚愧了；竟然自己不感到慚愧卻要斷絕通商，這是拿“不仁”去斷絕人家的“仁”。況且斷絕別人有惠於我，首先是對自身的“不仁”。斷絕不成，又用加重稅收來使之斷絕，稅收本來有能加重的（權力），但僅僅加重關稅又怎麼能使之斷絕呢？英國曾經對進口小麥加重關稅，終於造成自己的被動，不久就減輕了小麥進口稅收，只因稅收重不切合民衆消費。因此凡是認為可以通過商務、稅務手段奪取別國（的說法），全是西方人的舊說。那些滅亡的國家，另有滅亡的因素，即使沒有商務與稅務的冷戰，也必然滅亡。印度、南洋群島諸國，哪有一國（具有）不滅亡的國政？經歷的事情多了對時局的利害便看得明白，現在將全部改變其說法（舊說）了。

況且斷絕其通商，不但在情理上說不通，在社會發展趨勢上也通不過。今天的江南一帶，在古代屬於蠻夷之地，站在河南、山東的角度看，（與江南）儼然形成了一種中外關係。（倘使）立即劃江而治，南方人不去北方，北方人不來南方，食品與日用品各自取用當地物產，不作任何交換，能行還是不行？何況輪船、鐵路、電線、電話之類，幾乎可以把千里縮短在咫尺之間，（人們可以）把地球玩弄在股掌之間，架上梯子登山（乘大船）與千里航海，如同同邁出門檻一般容易，起初並無所謂中外的界限，就像古代的那種夷夏（關係），又怎能斷絕它呢？作為今天的對策，上策是扶植（新生的）生產技術，使商人受惠，加快商品生產，讓貨物增加，更加注重於開

礦。希望在別國通商惠我時我也有拿來惠他的東西。能以“仁”待人，則社會財富會均衡，且自身也不至於受困了。次之（的策略），自身能力既然不足以惠對方，先求得使自己受惠，也可以省去對方對我施惠；（只有具有）不甘心（單向地）接受別人施惠（的思想），才能施惠給別人。既然（想要）省去對方的施惠，便可以擴充對方惠我的力量，用這種擴充的仁惠去惠及對方。否則，天天接受別人的仁惠，安然坐享而不回報一次，（必然養成）遊手好閒的習慣而（終身）受窮困，乃至被人所消滅宰割，揣度上蒼報施的原理，（這）也是應當有（的報應）。所謂“仁”，就是溝通人我的意思；通商僅僅只是其中的一個部分，他的得失已經如此顯然明白。所以（天下）沒有比“通”更“仁”的（事情）了，也沒有比“不通”更“不仁”的（事情）了。

【析義】本篇以“通商”為核心展開討論。作者從他的“仁以通為第一義”的基本思想出發，極力主張開放海禁，大力發展對外貿易，以達到他所謂的“仁商”、“兩利之道”的目的。這對於改變晚清中國閉關自守的落後現狀，無疑是具有一定積極意義的。但如果真要達到作者所謂的“相仁之道”、“兩利之道”，則外貿間的兩國必須是處在平等地位，必須是好友的貿易。而在作者所處的那個時代，兩次鴉片戰爭他應該都身經目驗了，帝國主義列強憑藉其船堅炮利，把危害中國人民的毒品不斷地輸入中國而取走中國大量的黃金白銀，這毋庸置疑是一種比戰爭更殘酷的經濟掠奪與國民摧殘。此外，站在金本位的立場上看，一定的黃金儲備對外可以平衡國際收支、穩定匯率，對內可以穩定國民經濟、控制通貨膨脹，並不像作者所說的“饑不可食而寒不可衣”。

在開篇中，作者站在全球的高度認為通商是一種兩國互惠的行為，對認為外貿會“墟人之國”的錯誤看法作出了批判。與此同時，作者不但認為應當開放海外貿易，而且還應當取消採用加重關稅以阻礙外貿的行為。這些看法，在頑固且閉關自守的晚清時代中，自然具有一定的歷史進步意義。然而，作者天真地拿外國當作“外府”，認為外貿可以“歲效其土貢”，顯然是一種錯誤的看法。要知道，無論是外交，抑或是外貿，均只有在國力相當且平等

的情形下，才能真正實現互通有無、互利互惠的目的，但也沒有任何國家願意平白無故地給外國提供生活物資的。而在國力暗弱、外交貿易關係均處在極不平等的情形下，中國的閉關政策自然不行也將為外國所攻破（如兩次鴉片戰爭等）；而一味順從地接受外國的貨物，不去積極發展本國生產，也勢必導致國力的進一步匱乏。

接著，作者討論了通商中的貨幣結虧盈算等問題，這個問題在今天就是所謂的貿易逆差。作者認為在我國國力暗弱、生產力落後的情形下，應當盡量引進外國的先進產品與設備，而不應當關閉海關或者加重關稅，這也頗有道理。事實上，落後國家也只有通過外貿引進先進的產品，尤其是引進先進的生產技術與設備，才可能加快本國生產力的進步，從而增強國力。然而，作者幼稚地認為可以不惜金銀大力購買國外產品，然後大力發展金礦、銀礦開採，以滿足貿易中的貨幣需要。果真如此，世界上任何一國都會單純地去生產金銀而忽視其他產品了。殊不知金銀的生產之艱難，因而國際貿易的金本位制直至上世紀七十年代才取消與美元的脫鉤，但黃金儲備量的多少仍然是作為國力強弱的重要標誌。

最後，作者站在全球的觀念上主張“通商”，他認為隨著交通與通訊的迅猛發展，地球上的各國關係也就如同中國古代夷夏關係一般，因而對於各國間的通商是無法去制止的。為此，他主張“獎工藝，惠商賈，速製造，蕃貨物”，從而積極發展海外貿易。對於實力不強的國家，作者認為應當“先求自仁”，接受海外的先進產品與技術，然後自我振作以回報外國。他也認為那種坐享惠施而不圖報的思想，是造成遊手好閒乃至被人宰割與消滅的根本原因。由是篇終以“故莫仁於通，莫不仁於不通”收束，進一步強調了作者主張開關通商的思想主張。如果把這些放在作者所處的那個特定的歷史年代，以上主張無疑代表了進步的革新思想，仍然值得肯定。

第二十四篇

惜時之義大矣哉！禹惜寸陰，陶侃惜分陰^[1]。自天子之萬機，以至於庶人之一技；自聖賢之功用，以至於庸眾之衣食，咸自惜時而有也。自西人機器之學出，以制以運，而惜時之具乃備。今第卽運言之^[2]，執途人而語之曰^[3]：“輪船鐵道，可以延年永命，無則短祚促齡。”鮮不笑其妄矣^[4]，而非妄也。有萬里之程焉，輪船十日可達，鐵道則三四日。苟無二者，動需累月經年，猶不可必至。此累月經年之中，仕宦廢其政事，工商滯其貨殖^[5]，學子荒其藝文^[6]，傭走隳其生計^[7]，勞人傷於行役^[8]，思婦嘆於室庭。緬山川之履綦^[9]，邇音書而飛越^[10]，寒暑異候^[11]，盜發不時^[12]，此父母兄弟骨肉朋友

[1] 寸陰：短暫的光陰。《淮南子·原道訓》：“聖人不貴尺之璧，而重寸之陰，時難得而易失也。”分陰：謂極短的時間。《晉書·陶侃傳》：“大禹聖者，乃惜寸陰，至於衆人，當惜分陰。”陰：指日影。

[2] 第卽：但就。

[3] 執途人：指常年奔走於路途的人。

[4] 妄：虛妄，荒謬。

[5] 貨殖：謂經商營利。《論語·先進》：“賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。”

[6] 藝文：六藝群書的統稱。漢班固《典引》：“苞舉藝文，屢訪羣儒。”這裏應當指學業；藝乃學習，文乃聖賢著作及辭章習作。

[7] 傭走：指被雇傭的勞工。傭：被雇傭的人；走，跑。謂給人跑運輸的傭工。

[8] 勞人：勞苦之人。《舊五代史·晉書·高祖紀》：“己亥，罷洛陽、京兆進苑園瓜菓，憫勞人也。”行役：舊指因服兵役、勞役或公務而出外跋涉。《詩·魏風·陟岵》：“嗟！予子行役，夙夜無已。”

[9] 緬：？？。《穀梁傳·莊公三年》：“改葬之禮總，舉下，緬也。”履綦：足跡，蹤影。《漢書·外戚傳下·孝成班婕妤》：“俯視兮丹墀，思君兮履綦。”顏師古注：“言視殿上之地，則思履綦之跡也。”這裏指代遠隔山川的遠行人。

[10] 邇音書而飛越：謂遙遠的書信何時可以到達。邇：遙遠。

[11] 寒暑異候：指時序不順，氣候反常。

[12] 盜發不時：指時時有盜賊產生。

之親，死生契闊、離別憂悲之什所由作焉^[13]。坐此僕僕無所事事之氣體^[14]，雖生而無所裨生人之業^[15]，則生不異於死，是此經年累月之命短焉矣^[16]。由此類推，無往而非玩時愒日^[17]，即幸而得至百年，無形中已耗其強半^[18]。又況軍務之不可遲而遲，賑務之不容緩而緩，豪傑散處而無以萃其羣^[19]，百產棄置而無以發其采^[20]，固明明有殺人殺物之患者矣。有輪船鐵路，則舉無慮此。一日可兼十數日之程，則一年可辦十數年之事；加以電線郵政機器製造，工作之簡易，文字之便捷^[21]，合而計之，一世所成就，可抵數十世，一生之歲月，恍閱數十年。志氣發舒^[22]，才智奮起^[23]，境象寬衍，和樂充暢，謂之延年永命，豈爲誣乎^[24]？

故西國之治，一旦軼三代而上之^[25]，非有他術，惜時而時無不給，猶一人併數十人之力耳。《記》曰：“爲之者疾。”^[26]惟機器足

[13] 死生契闊離別憂悲之什：指描寫生離死別的作品。契闊：久別的情懷。《詩·邶風·擊鼓》：“死生契闊，與子成說。”《毛傳》：“契闊，勤苦也。”

[14] 坐：因爲。僕僕：奔走勞頓貌。宋范成大《酹江月·嚴子陵釣台》詞：“富貴功名皆由命，何必區區僕僕。”氣體：氣候，生活景象。

[15] 生人：活著的人。

[16] 是此經年累月之命短焉矣：謂因時間的大量浪費使得有限的生命變短了。

[17] 玩時愒日：本作“玩歲愒日”，謂貪圖安逸，虛度歲月。《左傳·昭公元年》：“趙孟將死矣，主民，翫歲而愒日，其與幾何？”愒音 k à，貪戀；貪圖。

[18] 強半：大半

[19] 萃其羣：集成群。

[20] 發其采：發現與開採。采：開採。漢桓寬《鹽鐵論·復古》：“往者豪強大家得管山海之利，采鐵石鼓鑄，煮海爲鹽。”

[21] 文字之便捷：指文字通過電報代碼的方式傳輸，因而方便快捷。

[22] 發舒：發揮。

[23] 奮起：作起，開發。

[24] 誣：不實之辭，妄言。

[25] 軼：超出，超越。

[26] 《禮記·大學》：“生財有大道，生之者眾，食之者寡，爲之者疾，

仁學卷上

以當之。夫惜時之效若此，不惜時之害若彼，語曰：“化世之日舒以長，亂世之日促以短。”^[27]有具以惜之，與無具以惜之，治亂之大閑，閑於此也^[28]。若夫微生滅之倏過乎前，與不生不滅相緯而成世界^[29]，因而有時之名。於此而不惜，乾坤或幾乎息矣^[30]。今不惟不惜，反從而促之：取士則累其科目^[31]，用人則困以年資^[32]，任官則拘於輪委^[33]，治事則繁爲簿書^[34]，關吏則故多留難^[35]，鹽綱則抑使輪銷^[36]，皆使天下惟恐時之不疾馳以去也。嗟乎！時去則豈惟亡

用之者舒，則財恒足矣。”《記》：指《禮記》。

[27] 王符《潜夫論》卷四：“治國之日舒以長，故其民間暇而力有餘；亂國之日促以短，故其民困務而力不足。所謂治國之日舒以長者，非謁義和而令安行也，又非能增分度而益漏刻也，乃君明察而百官治，下循正而得其所，則民安靜而力有餘，故視日長也。”

[28] 大閑：大防，大的界限；閑於此：分界在這裏。

[29] 若夫微生滅之倏過乎前，與不生不滅相緯而成世界：指細微生滅的時間與不生不滅的物質空間交錯而構成現實世界。

[30] 乾坤或幾乎息矣：《周易·繫辭上》：“乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣。”謂易是變化，乾坤息則變化不行，因而趨向滅亡。這裏指不惜時、不進化，便會毀滅。

[31] 累其科目：增加考試科目。唐制取士之科有秀才、明經、俊士、明法、明字、明算等五十餘科。顧炎武《日知錄·科目》：“唐制取士之科，有秀才，有明經，有進士，有俊士，有明法，有明字，有明算，有一史、有三史，有開元禮，有道舉，有童子；而明經之別，有五經，有三經，有學究一經，有三禮，有三傳；有史科，此歲舉之常選也。其天子自詔曰制舉……見於史者凡五十餘科，故謂之科目。”明清以八股取士，雖然只有一科，但包含了前代的所有科目，因而相對前朝則科目增多了。《明史·選舉一》：“明制，科目爲盛，卿相皆由此出，學校則儲才以應科目者也。”

[32] 困以年資：用年資標準去阻遏後人。

[33] 輪委：輪流委任。清朝候補的官吏很多，實際的職位很少，於是不分賢愚，出現職位缺額時，由候補官輪流委任。

[34] 簿書：指官署的公文。

[35] 留難：稽留、爲難。

[36] 鹽綱：大批量的運鹽銷售。輪銷：清代鹽商憑鹽引（執照）在指定

其國，將並其種而亡之，抑豈惟存亡爲然哉？宣尼大智^[38]，至七十而從心^[39]；善財凡夫，乃一生而證果^[39]。然則惜時之義，極之成佛成聖而莫能外。

【語譯】愛惜光陰的意義很大呀！大禹愛惜每寸光陰，陶侃愛惜每分光陰。從天子的成千上萬件事務，到百姓的精通於某一技藝；從聖賢的（重大）作用，到普通民衆的穿衣吃飯；全部要通過惜時才會有。自從西方人機器學說的產生，用機器來製造與運輸，惜時的工具才具備了。現在僅就運輸來說，長期奔波在外的人說：“輪船與鐵路，可以使人延長壽命，沒有它（輪船與鐵路）便會減少福報縮短壽命。”（剛聽這話）很少有不嘲笑他是騙人的。有萬里的行程如此，坐輪船十天可以到達，坐火車三四天便到了。如果沒有這兩種交通工具，動輒整年數月，有時還不能到達。如此數月整年（的時間消耗）之中，官衙會因此而荒廢政事，工商將會（因此而）滯留（流通的）貨物，學子將會因此而荒廢學業，跑運輸的傭工也會因此破壞謀生之道，服勞役的人將會感傷道里之遙，而（遠在天涯）思念（在外家人的）婦女只能在庭院或屋裏長歎。（那）遙遠的山川之外的親人，（那）遠方的書信（需要）飛越（才）到達，（若是遇上）氣候反常（行人必生病），（或者）盜賊之禍時常出現，這是（表現）父母、兄弟等骨肉情誼與朋友的至情，（與表現）生離死別感傷情懷的篇什之創作緣由。由於（處在）旅途勞動而無所事事的境象（之中），（人們）即使或著對於人間的事業也無所裨益，（如此）便活著與死去沒有什麼不同，這是因爲有限的生命在經年累月的耗費中減短了。由

的區域內銷售食鹽，由於鹽商多而鹽引少，因而規定鹽商按期限輪流領取鹽引經營。

【38】宣尼：漢平帝元始元年，追諡孔子爲褒成宣尼公，後因稱孔子爲宣尼。《漢書·儒林傳》：“初，平帝時王莽秉政，乃封孔子後孔均爲褒成侯，追諡孔子爲褒成宣尼。”

【39】七十而從心：《論語·爲政》載孔子說：“吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。”

【39】善財：即善財童子，即佛教寺廟供奉的觀世音菩薩左邊侍立的那一位童子，也是以“五十三參”事蹟爲人所知的佛教青年。《華嚴經》載他一共參訪五十三位善知識之後，最後見彌勒菩薩而成道，成就一生正果。

此類推，無處不是在浪費時日，即便僥幸地活到百歲，無形中讓（有效生命）耗費了一大半。況且軍務的火急不容遲緩（因此）而遲緩，賑濟事務刻不容緩而（因此）延誤；傑出的人才分散（各地）而無法把它們集中起來，各種產業廢棄而無法發展那些產業；所以（原始的生產方式中）明明存在著殺人殺物的禍害了。有了輪船鐵路，便一點也不要顧慮這些。一天可以跑完十多天的路程，那麼一年便可以辦完十多年的事了；加上電話、郵政與機器製造，工作變得簡單容易了，文字的處理也方便快捷了，（將以上優點）合計起來，一生的成就可以抵得上十輩子，人生中的一年一月，仿佛是經歷了好幾十年。人們的志向能夠施展出來，聰明才智得到（充分發揮），（人生的）前景（也變得）廣闊起來，（人們的情緒也）愉悅、充實、快暢，（將它）稱作延年益壽，難道是謊話嗎？

所以西方國家之治理，一天之內超越我國的夏商周三代盛世之上，並非有別的方法，（只因）惜時而時間沒有不夠，就像一個人具有幾十個人的力量。《禮記》說：“讓生產力加快。”（這一使命）只有機器（用生產）才能夠擔當起來。（可見）節約時間的功效如此（之優），不節約時間的害處如此（之劣）。古語說：“治世的日子顯得寬鬆且長，亂世的日子顯得緊迫且短。”有工具（機器）以節約時間，與沒有工具（機器）以節約時間，天下治亂的分界綫，就用這個為標準。那細微生滅的時間倏忽在眼前逝去，（它）與那不生不滅的空間一起組成現實世界，因而纔有時間的名稱。現今社會不但不珍惜時間，反而促使時間浪費，科舉取士用很多科目去勞累（他們），提拔官員採用年資去困厄（後人），委任官吏要輪流排隊，官署公事多為瑣屑的文書，守關官吏對於行人採用稽留的方式設難，食鹽的經銷卻抑制商人讓他們輪流持証經營，（這些）都是唯恐讓天下人的時間不加快消逝（的做法）。可嘆呀！像孔子那樣的大聖人，也是到七十歲（以後）才從心所欲的；像善財童子這類凡夫，經過（五十三參）才證得一生善果。那麼，珍惜時光的意義，（哪怕是實現）成佛成聖這樣（的人生極頂的事情）也不能例外。

【析義】本篇站在“惜時”的角度，反復闡明使用機器生產的好處，由於其內容與上幾篇存在重合之處，因而有的版本將它合併到了上文之中。由於作者的整部《仁學》作品，都是一種即興而作

的隨筆文字，這正如作者自己所說的“際筆來會，急不暇擇，修詞易刺，止期直達所見”。因此，我們沒有必要硬性地在《仁學》中找出一個嚴密的章法，也沒有必要將相同的内容進行整合，姑且也與作者一道“際筆來會”，這樣似乎比較切合作者的本旨一些。

本篇開宗以“惜時之義大矣哉”一語標明其論點，然後徵引古聖賢惜時格言爲證，則自然會誘出惜時的工具——西人之機器。在此，作者權且以運輸爲例，採用對比論證，將使用輪船火車與徒步行走之間做出比較，得出機器可以使過去經年累月的事情變成十天或數日完成，其間使用機器可以節約時間的結論便不言自明。緊接著，作者依此類推，指出無論是仕宦，還是工商、學子、傭走（運輸工）、勞人等階層，均會因爲不使用機器而大大降低勞動效率，因而也白白地耗費掉自己的光陰。自然，如果採用機器生產或運輸，則會提高數十倍的效率（如果採用的今天的飛機，則遠非數十倍），加上使用機器的降低勞動強度，以及便捷通訊交通等因素，則與採用原始生產方式相比，“一世所成就，可抵數十世，一生之歲月，恍閱數十年”。通過以上對比論證與數字佐證，便有力地說明了機器乃昔時之“具”，從而也表明了作者極力主張引進西方工業設備與生產技術的主張。

接著，作者採用正反論證的方式，將西方社會進步的一日千里與守舊落後的中國現狀相比，進一步論證“惜時”的重要意義。在作者看來，西方國家的“一旦軼三代而上之”，乃在於他們使用了機器生產；而在中國，則“取士則累其科目，用人則困以年資，任官則拘於輪委，治事則繁爲簿書，關吏則故多留難，鹽綱則抑使輪銷，皆使天下惟恐時之不疾馳以去也”。兩相對比，前者效率飛快，後者效率低下，因而前者“惜時”，而後者“耗時”，其義自明。如此則惜時之邦國治，而耗時之邦國亂，這便正如古人所說的“治世之日舒以長，亂世之日促以短”。在卒章之處，作者進而引出孔子的“七十而從心所欲”與善財童子的五十三參方成道，概括地說明無論是社會的進步，抑或是個人的成就，均與“惜時”密切相關。這樣一筆不但進一步彰顯了本篇的主旨，同時也回應了篇首的

“惜時之義大矣哉”，使通篇成爲一個有機的整體。

第二十五篇

微生滅烏乎始？曰：是難言也。無明起處^[1]，惟佛能知，毛道不定，曷克語此^[2]？雖然，吾試言天地萬物之始：洞然杳然，恍兮忽兮，其內無物，亦無內外^[3]。知其爲無，則有無矣；知其有無，是亦有矣^[4]。俄而有動機焉，譬之於雲，兩兩相遇，陰極陽極，是生兩電，兩有異同，異同攻取，有聲有光，厥名曰“雷”。振微明玄^[5]，參伍錯綜，而有有矣^[6]。有有之生也，其惟異同攻取乎？其成也，其惟參伍錯綜乎？天地萬物之始，一泡焉耳^[7]。泡分萬泡，如

[1] 無明：梵語 avidyā 的意譯，是煩惱的別稱。指不能如實知見，即闇昧於事物，不通達真理、不能理解事相或道理的那種精神狀態，它以愚癡爲其自相。泛指無智、愚昧，特指不解佛教道理的世俗認識。無明是佛教中十二因緣之一，又作無明支。十二因緣即無明（貪瞋痴等煩惱爲生死的根本）、行（造作諸業）、識（業識投胎）、名色（但有胎形六根未具）、六入（胎兒長成眼等六根的人形）、觸（出胎與外境接觸）、受（與外境接觸生起苦樂的感受）、愛（對境生愛欲）、取（追求造作）、有（成業因能招感未來果報）、生（再受未來五蘊身）、老死（未來之身又漸老而死）。以上十二支，包括三世起惑、造業、受生等一切因果，周而復始，至於無窮。

[2] 毛道：梵語 vālapatha，又作毛端、毛頭，指極小的場所。在這裏指凡夫，謂凡夫心行不定，猶如輕毛隨風飄盪。曷克：何能。

[3] 《老子》第二十一章：“道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”杳然：深遠的樣子。

[4] 有無：謂仍然還有“無”的概念，並沒有達到究竟的“無”（即連無的概念也沒有）的境界。知其有無，是亦有矣：指既然存在有與無的概念，便是沒有真正破斥乾淨“有”的觀念。

[5] 振微：指雷聲震動細微的東西（微生物等）；明玄：光亮照見幽遠之處。

[6] 有有：指出現各種客觀事物。

[7] 一泡：又叫作一漚。佛教用水泡來形容世間萬物的虛妄，形容人生

鎔金汁，因風旋轉，卒成圓體。日又再分，遂得此土。遇冷而縮，由縮而乾；縮不齊度，凸凹其狀，棗暴果嘆^[8]，或乃有紋，紋亦有理，如山如河。縮疾乾遲，溢爲泔水^[9]；乾更加縮，水始歸墟。沮洳鬱蒸^[10]，草蕃蟲蝟^[11]，壁他利亞^[12]，微植微生，螺蛤蛇龜，漸具禽形。禽至猩猩，得人七八。人之聰秀，後亦勝前。恩怨紛結，方生方滅，息息生滅，實未嘗生滅。見生滅者，適成唯識^[13]；即彼藏識，亦無生滅^[14]。佛與眾生，同其不斷。忽被七識所執^[15]，轉爲我

的空幻。《首楞嚴經》卷六曰：“空生大覺中，如海一漚發。”作者在這裏指太陽最初如同一個小泡，蓋本太陽由漩渦狀星雲構成之說。

[8] 棗暴果嘆：如同棗子或果子的曬乾。暴音 p ù 曬。嘆音 h ài，同燠，乾枯。

[9] 泔水：同洪水。

[10] 沮洳：低溼之處。《詩·魏風·汾沮洳》：“彼汾沮洳，言采其莫。”孔穎達疏：“沮洳，潤澤之處。”鬱蒸：凝聚和蒸騰。《太平廣記》卷四十引唐裴鉞《傳奇·陶尹二君》：“天地尚能覆載，雲氣尚能鬱蒸，日月尚能晦明，川岳尚能融結。”

[11] 草蕃蟲蝟：謂野草中繁殖著各種小蟲子。蝟：小蟲子。

[12] 壁他利亞：細菌，英文 bacteria 的音譯。這裏指細菌或其它微生物。

[13] 唯識：梵語 vijñapti-matrata，音譯毘若底摩呾喇多。唯者簡別之義，簡別識外無法，謂之唯；識者了別之義。後來演變爲中國佛教的一大宗派。

[14] 藏識：即唯識學中八識（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶等識）中的第八阿賴耶識。阿賴耶，譯曰藏，謂含藏一切種子之識也。佛家認爲它能攝藏種子，而種子又有本有種子與新薰種子兩種，本有種子是謂阿賴耶識（第八識）中本來含藏的有漏、無漏一切有爲法之種子（即業有種子）。新薰種子是由後天現行諸法薰習所成的種子。由於藏識中的種子無論本有或新薰，在轉依之中都只是將有漏的種子轉化爲無漏種子而已，因此作者認爲沒有生滅。

[15] 七識：即第七識，是爲梵語 manas 的音譯，意譯爲意，思量之義。唯識宗將有情的心識立爲八種，末那識便是八識中的第七識。它是恆常執第八阿賴耶識爲“我”的染污識，與第六意識（梵語 mano-vijñāna，即意識）區別。此識恆與我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱相應，恆審第八阿賴耶識之見分爲“我”、“我所”而執著，因而其特質爲恆審思量。又此識爲我執的根本，若執著迷妄則造諸惡業；反之，則斷滅煩惱惡業，徹悟人、法二空的真理，故稱

相；執生意識^[16]，所見成相，眼、耳、鼻、舌、身，又各有見，一一成相^[17]。相實無枉受薰習^[18]，此生所造，還入藏識，爲來生因^[19]。因又成果，顛倒循環，無始淪陷^[20]。淪陷不已，乃灼然謂天地萬物矣^[21]。

天地乎，萬物乎，夫孰知其在內而不在外乎？雖然，亦可反言之曰：心在外而不在內。是何故乎？曰：心之生也，必有緣，必有所緣^[22]。緣與所緣，相續不斷^[23]；強不令緣，亦必緣空^[24]。但有彼此迭代^[25]，竟無脫然兩釋^[26]。或緣真，或緣妄，或緣過去，或緣未來；非皆依於真天地萬物乎，妄天地萬物乎，過去之天地萬物乎，未來之天地萬物乎？世則既名爲外矣，故心亦在外，非在內也。將

染淨識，又稱思量識、思量能變識。

[16] 執生意識：由於執著便產生意識。意識：六識之一，它依意根而起，是了別法境的心王。廣義言之，就是我們所有經驗，也包括了從原始的感覺到高度的思考等範疇。凡是具有統攝多種經驗內容的作用，均稱爲意識。

[17] 所見成相：指意識所見乃意識依緣過去或現在的法塵（幻相）。眼、耳、鼻、舌、身，又各有見，一一成相：謂眼、耳、鼻、舌、身這前五識又各有所感知，因而一一產生幻相。

[18] 薰習：梵語 *vasana*，又作熏習，略稱薰，如人以香氣薰染衣服。指現行的染淨迷悟諸法（特指人們的身、語、意三業；業，即行爲）的薰染，留存在我們心識上，因稱爲薰習。

[19] 還入藏識，爲來生因：謂今生所造的善惡業作爲種子收藏在第八識，成爲來生一切善惡業的前因。

[20] 淪陷：指生生滅滅沒有停止。

[21] 灼然：明顯貌。《中論·審大臣》：“文王之識也，灼然若披雲而見日，霍然若開霧而觀天。”

[22] 緣：這裏指因緣，前緣。所緣：即所緣之境，指爲能緣的心所取、所緣慮的對境。在因緣中，“因”是產生結果的內在直接原因，“緣”是資助因的外在間接條件。

[23] 緣與所緣，相續不斷：指前因與後緣相續，從無間斷。

[24] 緣空：指緣於空，即落入頑空。

[25] 迭代：更替代換。

[26] 脫然：猶蛻然，如同蟬蛻之發生質變。兩釋：謂法與我二者均放下。

仁學卷上

以眼識爲在內乎？眼識幻而色^[27]，故好色之心，非在內也。心棲泊於外^[28]，流轉不停，寢至無所棲泊，執爲大苦^[29]。偶於色而一駐焉^[30]，方以得所棲泊爲樂。其令棲泊偶久者，詫以爲美，亦愈以爲樂。然而既名之棲泊矣，無能終久也。棲泊既厭，又轉而之他。凡好色^[31]若子女、玉帛，若書畫，若山水，及一切有形，皆未有好其一而念念不息者，以皆非本心也，代之心也^[32]。何以知爲代？以心所本無也^[33]。推之耳鼻舌身，亦復如是。吾大腦之所在，藏識之所在也^[34]。其前有圓窪焉，吾意以爲鏡，天地萬物畢現影於中焉；繼又以天地萬物爲鏡，吾現影於中焉。兩鏡相涵^[35]，互爲容納，光影重重，非內非外。

【語譯】細微生滅如何產生的，回答是：這很難說呀！煩惱產生的那個時段，只有佛陀才能知道。世間的凡夫心行不定，怎麼能向他們說這些。雖然這樣，我還是嘗試著來談談天地萬物的伊始：天地之始是幽深遼遠的，（當初宇宙）隱約不明，難以辨認，也不存在什麼可見物質，也沒有內外之分。我們知道它是屬於“無（空）”

[27] 眼識幻而色：指視覺感官因感知外物的幻相而產生視覺。

[28] 棲泊：居留，停泊，寄居。陳子昂《古意》：“聞君太平世，棲泊靈臺側。”

[29] 執爲大苦：謂猶執著之前的幻相作爲（人生的）很大痛苦。執：執著。

[30] 駐：謂駐心，住心。

[31] 好色：指能夠引起視覺美感的對象，包括人或物。

[32] 皆非本心也，代之心也：謂並非是本來的心，而只是緣幻相而產生的妄心。

[33] 心所：即心所有法，略稱心所法、心所，舊譯心數法、心數、數。即從屬於心王，與之相應的精神作用。

[34] 吾大腦之所在，藏識之所在也：作者認爲藏識是藏於大腦之中，這固然有一定的現代科學道理。但藏識並不等於大腦，大腦可以隨一期生命而生滅，而藏識則永遠伴隨一個有情，不會因爲有情的生死輪回二離開。

[35] 其前有圓窪焉，吾意以爲鏡：作者認爲大腦前面呈圓形而凹下去的部分，便是感知外物的鏡子，這種看法顯然是錯誤的。兩鏡相涵：指將大腦之所感知與客觀世界的本來面目互相包涵。

的屬性，這便落下了“無”這個概念了；知道有一個“無”的概念存在，（這個“無”）也屬於“有”的範疇了。不久（宇宙間）有一種運動產生了，譬如雲朵一樣，兩種雲朵相遇，陰極與陽極之間，釋放兩種電荷，兩種（電荷）便有異同，有異同便有吸引力與排斥力，於是產生聲與光，它的名字叫做“雷”。使細微的生物振作，使處在幽玄的事物明朗，經（過）三五錯雜而綜合，然後產生了“有（物質）”。物質世界的產生，大抵只是產生於（電荷的）異同以及引力與排斥力麼？它的成就，大抵也只是三五相錯相綜合麼？天地萬物的產生，起初不過只是一個小泡罷了。由一個小泡衍生出千萬個泡，如同金屬熔化成液態，因風力煽動旋轉，終於成為了圓體（太陽）。太陽又再分化，才得以成就這片土地（地球）。遇到冷便收縮，由於收縮而乾枯；又由於收縮程度並不一致，（因而外形出現）凹凸不平的形狀，（如同）棗子或其他果子被曬乾，有些地方有紋路，紋路上又有更細的紋理，就如同（地球上的）山河。收縮得快的地方乾燥得遲，（其水分）充溢變成了洪水；進一步乾枯收縮，水分便消逝在乾土堆之中。（而）地勢低窪的地方（籠罩著）水蒸氣，雜草中小蟲正快速孳生，諸如細菌、微生物之類，還有螺絲、蚌蛤、蛇與龜類，便逐漸地（依次）形成。動物發展到猩猩、猿猴，（已經）具備了人的七～八成。人類的聰明秀美，（說明了）後期的生命的超越了早期的生命。恩恩怨怨雜亂交錯，此處產生彼處消失，（世間事物）如人的呼吸一樣不斷地生滅，其實質是不會有生滅的，（能）見到生滅，正好成了唯識。即使那阿賴耶識，也是沒有生滅的，佛與衆生，同樣不會斷滅。忽然被第七識（末那識）所執持，轉化為執著自我之相。

（第由七識的）執著便產生了意識，（因而人們的）所見（全部）是已成的幻相。眼、耳、鼻、舌、身（等前五識）又各有虛妄的感覺，全部是已成的幻相。外部事物實質上不接受薰習，而今生所造（業，現行種子），又會存儲在藏識之中，作為來生造作的前因。（於是）前因（又）成為後果，如此顛倒循環，生生滅滅沒有止境。（由於）生滅之不休止，才明白地將之稱為天地萬物。

天地麼，萬物麼，有誰知道它在內而不在外呢？雖然如此，也可以反過來說：心在外而不在內。這是什麼緣故呢？回答是：心的產生，必然會有個緣（條件），有它所緣的對象。條件與依緣的對象，是相續不斷地（衍進的）；強制它（心）不依緣（有，即外境），它也必

然會依緣空。只存在緣緣相續間的彼此替代，竟然不能在本質上做到法、我兩釋。(心)有時緣真，有時緣妄，有時緣過去，有時緣未來；並非全是依緣真實的天地萬物？(還是)虛妄的天地萬物？(還是)過去的天地萬物？(還是)未來的天地萬物？世法既然稱之爲外了，因而心也是在外了，並非是在內。(您也許)還是認爲眼識在內麼？眼識虛幻而感知色境，因而喜好美好視覺物的心，並非在內。心棲止於外境，(隨外境生滅而)流轉不停，逐漸發展到沒有地方棲息，(乃至執著原先的棲泊)形成極大痛苦。偶爾對一處美景而駐心，正是(心能)得到棲止之所而產生快樂。如果讓他的心偶爾棲止(某境)稍久一點，便詫異(某境)認爲很美，也就更加快樂了。雖然如此，但是已經稱之爲棲止了，就不可能保持很長久。(心的)棲止已經滿足之後，又將轉而(棲止)別的對象。所有美好的視覺對象如年輕女子、玉帛、書畫、山水，以及其他一切有形的欣賞物，(人們)都沒有愛好專一而念念不斷的，因爲他們的心都不是本心，而是替代的(妄)心。通過什麼知道是被妄心替代？通過心所有法的本不存在。(由此)推廣到耳、鼻、舌、身各識，也是如此。我的大腦之所在，便是藏識的所在。大腦前面有圓形的凹陷紋路，(用)我的意識作爲鏡子，天地萬物便全部影現在裏面；接著又拿天地萬物作爲鏡子，我便將身影映現在其中。兩面鏡子互相涵容，互相容納，光影重重，就沒有內外的分別了。

【析義】本篇文章雖然不多，但它涉及到了哲學的本體界，它既探究了宇宙的起源，也探討了人類思想意識現象的諸種問題，其中既有利用西方格致學原理的部分，更有援引佛教唯識學闡釋部分。在全書的五十篇之中，此篇恐怕算是難度較大的篇什之一。

在討論天地萬物的起源方面，作者開言雖本乎佛旨，但對於宇宙的衍進多有取乎西方格致(包含了達爾文的進化論)的成分。作者認爲宇宙的形成經歷了杳冥的混沌時期，然後才由於宇宙運動而產生了雷電，而後由一泡方有太陽，才逐步形成物質世界。等到由太陽而分化出地球之後，隨著地球表面的收縮狀況不一而形成山河，而後有水，而後有低級生命，而後有脊椎類動物，再而後有人類出現。在這裏，作者充分運用他豐富的想象，描繪了因“遇冷而縮，由縮而乾；縮不齊度，凸凹其狀，棗暴果嘆，或乃有紋，紋亦有理，如

山如河”而形成的地貌，展現了他十分形象而又幼稚的宇宙觀。

在論述人類的意識現象時，作者頗有幾分見地，也體現了他對佛教唯識學的充分運用。面對人類“恩怨紛結，方生方滅，息息生滅”的意識現象，作者首先從唯識學的第八識談起，由藏識中染淨種子的出納未已而證其不生不滅。因而作者繼續討論“恆審思慮”的第七識（末那識），由於末那識具有執爲我見的特性，故而我相具矣，前六識也相繼而成；同理，眼、耳、鼻、舌、身等前五識又各有所執而生幻相，且這些影像一一受我執的薰習而成爲新薰種子進入藏識，成爲來生所執之因。按照這種方式，人類生生滅滅循環不已，而始終沒有超越生死之流。

緊接著，作者扣住“心”究竟在內還是在外展開論述，從而對人們的我執與法執在理論上作了破斥。作者認爲，“心之生也，必有緣，必有所緣”，而“緣與所緣”之間又是“相續不斷”的關係，即便強制心無所緣，它也必然緣於空而落入頑空。而所緣之法，或真或妄，或過去或未來，因而並非“皆依於真天地萬物”。在個案的論述上，作者對眼之緣色作了深入討論，由此得出“眼識幻而色，故好色之心，非在內也”的結論。又由於心對外境的依緣總是遷流不息的，因而心不可能長久地住在一境，由是“凡好色若子女、玉帛，若書畫，若山水，及一切有形，皆未有好其一而念念不息者”。作者在篇終突發奇想，讓人的意識作爲鏡子去照察宇宙萬物，接著又拿宇宙萬物當作鏡子來照察人，通過這種方式來實現“兩鏡相涵，互爲容納，光影重重，非內非外”的超越。這種方式是譚嗣同所特有的思維模式，雖然在某些方面借鑑了《華嚴經》中“華藏世界”的意境，但並不契於佛典，也不見於傳統哲學著作。且以這種方式所得到的結果，最多也只是一種“相對的”出離內外結論，它與“離四句，絕百非”的畢竟超越境界，簡直是相去天壤。

誠然，譚嗣同當年在楊仁山處學佛，充其量也不足一年時間，何況在此期間他還要東奔西波的。我們再看《楊仁山居士全集》，發現楊文會對佛學的研習也僅僅是膚面而已，因而譚嗣同對佛學的認識自然也不免存在很多缺憾。尤其是他在文中提出“吾大腦之所

在，藏識之所在也”，則與佛學的意蘊大相徑庭。人類的大腦隨著一期生命的結束必然滅亡，而作為有情的藏識是不會因為一期生命的結束而結束的，它對有情的輪回有著決定性的意義。再則，以意識的鏡子看宇宙萬物，以宇宙萬物的鏡子看人類自身，這也並不是佛教修學的解脫之道。至於文中對宇宙之形成、對地球山川之形成、對生命的產生與進化等一系列討論，其間疏漏亦往往見之，在此不再一一列舉。

第二十六篇

其謂有始者，乃即此器世間一日一地球云爾^[1]。若乃日、地未生之前，必仍為日、地，無始也；日、地既滅之後，必仍為日、地，無終也；以以太固無始終也^[2]。以太者，亦唯識之相分^[3]。謂無以太可也；既托言以太矣，謂以太有始終不可也。然則識亦無終乎？曰：識者，無始也，有終也。業識轉為智慧，是識之終矣^[4]。

[1] 器世間：三世間之一。又稱器世界、器界，或單稱器。即指自然世界、無生物界、物質世界。佛典中的“世間”，可分為有情世間（眾生世間）與器世間二種。其中，山河、大地、草木、城宅等眾生可居住、生活之國土世界，稱為器世間。此器世間相當於依、正二報中的依報。又上述二種世間，若加上五蘊世間，或智正覺世間，則成為三種世間。

[2] 日（太陽）與地（地球）之生滅，站在物質不滅的觀點上講是不生不滅的，站在佛法的角度上講，便無所謂生滅。

[3] 唯識之相分：佛家有見分與相分之說。相分指唯識宗所立的四種心法（心之作用）之一，又作所取分。即外界之事物映現於心之後的影像。可分為四種：（一）實相名相，其體為真如，是真實相之故。（二）境相名相，為能作根心的對境之故。（三）相狀名相，此唯“有為法”有相狀之故。於三類境中，通於獨影境及帶質境，是由識所變現的。（四）義相名相，指能詮及所詮的義者。但一般所謂的相分，於上記四種相中，唯取後三相為相分之相。

[4] 業識轉為智慧：即把染汙的業識轉化為智慧。業識：謂依根本無明之感而使本心為之動者，即有情流轉的根本識。又作業相、業相識。智慧：在這裏並非指一般的聰慧，而是指出離生死流的般若之智。梵語若那 Jñāna，譯

仁學卷上

吾聞??之講《大學》^[5]，《大學》蓋唯識之宗也。唯識之前五識，無能獨也^[6]，必先轉第八識；第八識無能自轉也，必先轉第七識；第七識無能遽轉也^[7]，必先轉第六識；第六識轉而為妙觀察智^[8]，《大學》所謂致知而知至也^[9]。佛之所謂（一本有“意，孔子所謂”）知，意識轉然後執識可轉^[10]，故曰：“欲誠其意者，必先致其知”^[11]，致知藉乎格物；（一本有“格物”）致知者，萬事之母。孔曰，“下

曰智；般若 Prajña，譯曰慧。決斷曰智，簡擇曰慧。《大乘義章》卷九曰：“照見名智，解了稱慧，此二各別。知世諦者，名之為智，照第一義者，說以為慧，通則義齊。”

[5] ?? 二字，蓋為“仁山”或“文會”二字之奪文。在《楊仁山居士遺著》中，收有他許多比附儒、道著作以顯發佛義的文字，而譚嗣同當年候補金陵，寓居花牌樓楊府潛心學佛，他的《金陵聽說法》詩可為佐證。今查楊仁山的遺著，其中收有《論語發隱》一卷，對於“顏淵問仁”一章多有比附發揮。對於其中的“克己復禮為仁”，楊仁山比附曰：“己者，七識我執也；禮者，平等性智也；仁者，清淨平等覺也。轉七識為平等性智，則天下無不平等，而歸於清淨本覺矣。蓋仁之體，一切衆生本自具足，祇因七識染污意，起俱生分別我執，於無障閤中妄見種種障閤。若破我執，自復平等之禮，便見天下人無不同仁，此所以由己而不由人也。”今案：《仁學》一書之寫作，多仿仁山居士的這種比附之法，而譚嗣同的真正安心學佛也不足一年，所謂“作吏一年，如同入山”也。

[6] 唯識之前五識，無能獨也：指唯識的前五識（眼耳鼻舌身）不能單獨轉依，為了更加明確地說明唯識的“轉八識成四智”，在篇末附有示意圖。

[7] 第七識無能遽轉也：由於第七識具有恒審思慮的特性，它將恆執我見而難以轉依（詳上篇註釋）。

[8] 妙觀察智：為顯教四智之一，即巧妙觀察諸法而自在說法之智，它需要轉第六意識才能得到。

[9] 《大學》所謂致知而知至也：原文為“古之欲明明德於天下者……欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。”即致知在於格物，通過格物然後才有正確的認識（知至）。

[10] 意識轉然後執識可轉：這裏是說必須先讓第六意識轉依之後，第七執藏識（末那識）才可能轉依。

[11] 見《禮記·大學》。誠其意：謂使其意誠。

學而上達也。”^[12]朱紫陽《補格致傳》^[13]，實用華嚴之五教^[14]。華嚴小教，小學也^[15]，非《大學》所用。其四教者^[16]，《大學》始教：“必使學者即天下之物，莫不因其已知之理而益窮之”^[17]，始教也；“以求至乎其極”，終教也；“至於用力之久，而一旦豁然貫通焉”^[18]，頓教也；“則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣”^[19]，圓教也。無論何事，要必自格致始，此之謂妙觀察智。

[12] 下學而上達也：《論語·憲問》：“子曰：‘不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！’”謂向下學習人事而向上通達天命。

[13] 朱紫陽：即朱熹。紫陽在今安徽歙縣城南，朱熹的父親朱松曾經在那裏讀書，因而後來朱熹居福建崇安時，榜其廳事曰“紫陽書室”，後人因在歙縣建紫陽書院。朱熹的自號“紫陽”，蓋以其廳事名而移為人名也。《補格致傳》：見朱熹《四書章句集注》，指朱熹對程子（程頤）“格致傳”部分的補注。下文引號中的話，即出自《補格致傳》。

[14] 華嚴之五教：華嚴宗的判教，賢首（法藏）大師所立：稱為賢首五教。即：（1）小乘教：又稱愚法小乘教。此教以隨機故，單說人空，不明法空，但依六識三毒，建立染淨根本，未盡法源，唯論小乘，故名小乘教，如《阿含經》。（2）大乘始教：又稱生教、權教、分教。此教廣說法相，少說法性，未盡大乘法理，是大乘之初，故名始教，如《般若經》。（3）大乘終教：又稱熟教、實教。此教多說法性，雖說法相，亦會歸性，是大乘之終極，故名終教，如《楞伽經》。（4）頓教：此教明一念不生，即名為佛，不依地位漸次而說，故名頓教，如《維摩經》。（5）圓教：又稱一乘圓教。此教所法，唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，故名圓教。

[15] 華嚴小教，小學也：作者認為“華嚴宗”的小乘教，類同中國的小學（文字訓詁）。

[16] 其四教者：指其他四教，即華嚴宗的大乘始教、大乘終教、頓教、圓教。

[17] 此處引文出自《補格致傳》（朱熹〈大學章句〉第五章），下面三處的引文同此。全文為：“必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。”益窮之：進一步曲推究它。

[18] 引文詳註釋[17]。

[19] 引文詳註釋[17]。全體大用：指全部作用。

仁學卷上

第七識轉而爲平等性智^[20]，《大學》所謂誠意而意誠也^[21]。佛之所謂執，孔之所謂意。執識轉然後藏識可轉，故曰：“欲正其心，必先誠其意。”^[22]執者，執以爲我也^[23]，意之所以不誠，亦以有我也。惟平等然後無我，無我然後無所執而名爲誠。“所謂誠其意者，毋自欺也”^[24]，以我欺我也。“如惡惡臭，如好好色”^[25]，當其好惡之誠，不知有我也。“小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善而著其善”^[26]，不惟有我，且有二我也^[27]。“人之視己，如見其肺肝然”，灼然見其有我也。欲其無我，必修止觀^[28]。

[20] 平等性智：又作平等智，乃如來四智之一。指凡夫第七識的我見，轉依而得此智慧，以證自、他平等的妙理，對於初地以上的菩薩，現他受用的身土，常行大慈大悲的化益。

[21] 誠意而意誠也：《禮記·大學》：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。”

[22] 執識轉然後藏識可轉：指第七末那識轉依之後，第八阿賴耶識才可以獲得轉依。由於第七識具有恒審思慮的特性，因而乃我執之根源，故名執識；又因阿賴耶識具有能藏（具有含藏一切善惡種子之識的功能）的特性，因而名之曰“藏識”。

[23] 執以爲我也：乃執著“我”的立場看待世間事物。

[24] 此處引文乃《大學》原文。毋自欺：乃不自我欺騙。

[25] 參見《大學》第六章，原文爲“所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！”惡惡臭：厭惡難聞的氣味；好好色：喜歡好看的东西。

[26] 語見《大學》第六章。揜同掩。

[27] 二我：指存在兩個“我”，一個是內在執著不善（閒居爲不善）的本我，另一個是外表爲善（揜其不善而著其善）的假我。站在究竟義上講，二者均不是“真我”。

[28] 止觀：“止”是梵語samatha（奢摩他）的意譯，“觀”是梵語vipasyana（毗鉢舍那）的意譯。止者停止之義，停止於諦理不動也，此就能止而得名。又具止息之義，謂止息妄念也，此就所觀而得名。即指精神統一而達無念無想的寂靜狀。觀者觀達之義，觀智通達，契會真如也，此就能觀而得名。又具貫穿之義，智慧之利用，穿鑿煩惱而殄滅之也。即指以智慧思惟觀察某一特定的理趣或事物。“止觀”是印度佛教修行方法中的兩大支柱，在我國的天台宗之中更成爲禪定方法中的特殊法門。

“君子必慎其獨”^[29]，孔門之止也。曾子“十目所視，十手所指，其嚴乎”^[30]，孔門之觀也。十手十目，佛所謂之千手千眼^[31]。千之與十，又何別焉？又以見“人十能之己千之”也^[32]，此之謂平等性智。第八識轉而爲大圓鏡智，《大學》所謂正心而心正也^[33]。佛之所謂藏，孔子所謂心^[34]。藏識轉然後前五識不待轉而自轉^[35]，故曰：“欲修其身者，必先正其心”^[36]。心一有所，即不得其正，亦即有不在焉。藏識所以爲無覆無記^[37]。心正者無心，亦無心所，無在而無不在，此之謂大圓鏡智。前五識轉而爲成所作智^[38]，《大學》所謂

[29] 語見《大學》第六章。

[30] 語見《大學》第六章。原文爲：“曾子曰：‘十目所視，十手所指，其嚴乎！’”

[31] 千手千眼：六種觀音之一。謂這種觀音在兩手兩眼之外，左右各具二十手，手中各有一個眼睛，四十只手四十只眼睛配於二十五，而成千手千眼。

[32] 語見《中庸》第二十章。原文爲“人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。”

[33] 大圓鏡智：又作大圓鑒智。謂可如實映現一切法的佛智，乃法相宗所說的四智之一，由轉第八識（阿賴耶識）而得。亦即在證入佛果之時，阿賴耶識捨斷一切煩惱習氣，轉依而成純粹的無漏智。此智能明察三世一切諸法，萬德圓滿，無所欠缺，猶如大圓鏡那樣能顯現一切色像，故稱爲大圓鏡智。正心而心正也：語見《大學》第一章，原文爲“意誠而後心正，心正而後身修。”

[34] 佛之所謂藏：佛家所謂的藏識。藏：藏識，阿賴耶識。

[35] 藏識轉然後前五識不待轉而自轉：第八識轉依之後，則前五識的一切業識種子全部消除，因而不須轉依而自轉，因而又叫做“五識轉一品”。

[36] 語見《大學》。

[37] 無覆無記：又作無覆、淨無記，爲“有覆無記”的對稱。如果以人們行爲（業）的性質來劃分，可大致分爲善、惡、無記三大類。其中，無記係指非善非不善，不能記爲善業或惡業之法，又可分爲有覆與無覆兩種。無覆無記，即指不覆障聖道的非善非惡之法。

[38] 心：即心王，相對“心所”而言，六識或八識的意識主體本身稱爲心王，意爲精神作用的主體。心所：又作心數、心所有法、心所法、心數法。從屬於心王，與心相應而同時存在，具有種種複雜的精神作用。概括地說，心王者，總了別所對之境；心所者，對之而起貪嗔等之情也。成所作智：又作作事智，爲四智之一。即轉前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）所得之智，

仁學卷上

修身而身修也。佛之所謂眼耳鼻舌身，孔皆謂之身。孔告顏以“四勿”^[39]，第就視聽言動言之，其直截了當如是，可知顏之藏識已轉也。藏識轉，始足以爲仁。“三月不違”^[40]，不違大圓鏡智也。曰三月者，孔自計觀顏之時，至於三月之久也。觀之三月之久，不見其違，可信其終不違也。“其餘日月至焉”，第七識之我執猶未斷也。至若前五識皆轉，無所往而非仁，齊家治國平天下不足言也，故“壹是皆以修身爲本”，此之謂成所作智^[41]。

夫孔子大聖，所謂初發心時，即在正果，本無功夫次第之可言。若乃現身說法，自述歷歷，亦誠有不可誣者^[42]。“十五志學”也者，亦自意誠入手也^[43]；“三十而立”，意已一而不紛矣^[44]，然猶未斷也；“四十不惑”，意誠轉爲妙觀察智矣^[45]；“五十知天命”，我執斷矣，然猶有天命之見存，法執猶未斷也^[46]；“六十耳

蓋因自證、化他之二利應作，故稱所作；大悲隨類應同之妙業必得成就，故稱成。

[39] 四勿：語見《論語·顏淵》，“子曰：‘非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。’”

[40] 三月不違：語見《論語·雍也》，“子曰：‘回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。’”

[41] 壹是皆以修身爲本：語見《大學》，“自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！”

[42] 現身說法：原謂佛、菩薩顯示種種化身宣說佛法。這裏比喻用自己的經歷爲例證，對人進行講解或勸導。

[43] 十五志學：語見《論語·爲政》，“子曰：‘吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。’”

[44] 意已一而不紛矣：謂意念已經專一而不散亂了。一：專一。

[45] 意誠轉爲妙觀察智矣：由於意能誠而轉依成妙觀察智了。

[46] 我執：又作人我執、生執，執著實我之意。蓋眾生之體，原爲五蘊之假和合而成，若妄執具有主宰作用的實體個我之存在，而產生“我”與“我所”等之妄想分別，即稱我執。法執：“我執”的對稱，又作法我執、法我見，略稱法我、假名我。指將所有的外界存在（法）的本質認爲是固定不變、有實體之物，因而稱爲法執。

順”，法執亦斷，爲平等性智矣^[47]；“七十從心所欲，不逾矩”，藏識轉爲大圓鏡智矣^[48]。轉識成智，蓋聖凡之所同也。智慧者，孔謂之道心；業識者，孔謂之人心。人心外無道心，即無業識，亦無由轉成智慧。王船山曰：“天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見。”^[49]最與《大學》之功夫次第合；非如紫陽人欲淨盡之誤於離^[50]、姚江滿街聖人之誤於混也^[51]。且夫《大學》又與四法界合也^[52]：格物，事法界也；致知，理法界也；誠意正心修身，理事無礙法界也；齊家治國平天下，事事無礙法界也。夫惟好學深思，六經未有不與佛經合者也，即未有能外佛經者也。

八識轉四智圖

[47] 案：僅僅斷法執並不能轉依俱平等性智，關鍵在於斷除我執。

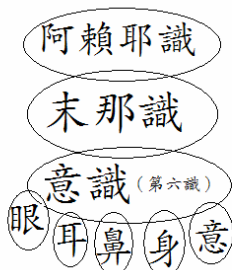
[48] 大圓鏡智：指可如實映現一切法的佛智。此種佛智，如大圓鏡的可以映現一切形像。

[49] 道心、人心：《尚書·大禹謨》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。”天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見：這一觀點，散見於王夫之的各種著作之中，然非原文。例如在王船山的《周易外傳》卷一中說：“天理人欲同行異情。”又《張子正蒙注》說：“理與欲皆自然而非人爲。”又《讀四書大全說》曰：“人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，無人欲之或異。”又曰：“於天理達人欲，更無轉折，於人欲見天理，須有安排，只此爲仁恕之別。”

[50] 朱熹主張“去人欲，存天理”，《晦庵先生朱文公集》卷四十五〈答吳德夫〉：“去人欲，存天理，且據所見去之存之，功夫既深，則所謂似天理而實人欲者，次第可見。”

[51] 姚江滿街聖人：《傳習錄》卷下：“一日，王汝止出遊歸，先生問曰：‘遊何見？’對曰：‘見滿街人都是聖人。’先生曰：‘你看滿街人是聖人，滿街人倒看你是聖人在。’”姚江：在浙江省餘杭縣南，又名舜江。

[52] 四法界：華嚴宗觀察差別無限的宇宙，所立的四種法界。即事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。語出澄觀《法界玄鏡》卷上。(1)事法界：即差別的現象界。指萬有各別，諸法皆由因緣生，有著分隔齊限存在。(2)理法界：即超差別的實體界。指真如平等之理性通貫萬有，其體性普遍恒常。(3)理事無礙法界：謂現象界與實體界一體不二的關係。指理由事顯，事攬理成，理事交絡，無礙自在。(4)事事無礙法界：即於現象界上直認絕待不可思議。指森羅差別的事法事事融通，法法無礙，即入自在。



即阿賴耶識轉爲大圓鏡智，末那識轉爲平等性智，意識（第六識）轉爲妙觀察智，前五識轉爲成所作智。

【語譯】其間認爲（世間萬物）有起始的，便是這個物質世界的一個太陽與一個地球而已。至於太陽、地球沒有形成之前，必定仍是太陽、地球，沒有起始；太陽、地球消失之後，也必然還是太陽與地球，沒有終點：因爲以太本來就是沒有始終的。以太也就是唯識說中的相分，認爲沒有以太也可以。既然假托了以太的名稱，認爲以太有始終是不可以的。既然如此，那麼意識也沒有終點麼？回答是：意識沒有起點，（但）有終點。（人們的）業識（錯誤認識）一旦轉依爲般若智慧，便是意識的終點。

我聽過？？講述《大學》，《大學》大概與唯識宗相吻合。唯識宗中所列的前五識，是無法獨立轉依的，必須先讓第八識轉依；（但）第八識又無法自行轉依，（因而）必須先轉依第七識；第七識不能馬上便轉依，必須先轉依第六識，第六識的轉依成妙觀察智，（便是）《大學》中所謂的達到明理（目的）而事理已經明了。佛教中所謂（的意識，便是孔子所謂的）明理，意識轉依之後執藏識才可以轉依，因此說：“要使其意念誠懇，必然要先明白事理。”要明白事理，就要憑藉格物（的手段來實現）；（通過推究事物原理的手段）而明白事理，（本是了解）一切事物的要訣。孔子說：“向下學習人事向上通達天命。”朱熹在《大學》中的《補格致傳》，實質上運用了華嚴宗的“五教”說。華嚴宗中的小乘教，便是文字訓詁一類的小學，並非《大學》所採用。其餘的四教，《大學》中的始教：“必須使天下的學者對於天下的事物，無不通過其已知的事理而進一步窮究（其源）”，這便是《大學》中的始教；“以使推求事理達到極限”，這便是《大學》中的終教；“經過了很久用功，因而（現

實了）一朝豁然貫通（真理）”，這便是《大學》中的頓教；“那麼萬物的表裏精粗等屬性無不涉及，我的心智的全部作用也無不明朗”，這便是《大學》中的圓教。無論做任何事，關鍵必須從格致入手，這便叫做妙觀察智。第七識轉依成平等性智，（則是）《大學》所謂的要使意念誠懇而意念已經誠懇了。佛教所謂的執識，在孔子叫做意。執識轉依之後藏識才可以轉依，所以說：“要讓自己心正，必須先使自己的意識。”所謂“執”，便是執著（一個虛妄的）“我”，意念之所以不誠懇，也是因為有這個“我”（作梗）。只有平等然後才能達到“無我”，“無我”以後才會無所執著而叫做“誠”。“所謂使其意念誠，便是不要自我欺騙”，（因為）以我執去欺騙（那個）本來的我。“如同厭惡難聞的氣味，如同喜歡好看的东西”，當他的好惡意念誠懇時，便會不知道還有一個“我”了。“小人獨居時幹壞事，無所壞事不做盡，（當他們）見到君子之後裝出滿足的樣子，掩藏他們的不善之處而彰顯他們的善”，（這些人）不但存在我執，而且有兩個“我”（在變現）。“別人看待我，如同看到了（我的）心肺（那樣清楚）”，這便明顯地發現我有我執存在。要實現“無我”的境界，必須修學止觀法門。“君子必須慎重對待獨居”，是孔門的“止”。曾子的“十眼所見，十雙手所指，實在嚴格呀”（一語），便是孔門的“觀”。十雙手十雙眼睛，佛門叫做千手千眼。千與十（這些虛數之間），又哪裏有差別呢？又可以發現別人十次學會我（便）千次學習，這就叫做“平等性智”。第八識轉依而成為“大圓鏡智”，便是《大學》所謂的糾正心思而心思已經正了。佛門所謂的藏，在孔門叫做心。藏識轉依之後前面的五識不須轉而自然轉依，所以說：“要修養自身者，必須先讓自心正。”心思一旦有所（執著），便不能得到中正的見地，也就是心不在焉。藏識因此（具有）無遮覆、無善惡記（的屬性）。心思正的人沒有心王，也沒有心所，（心）無所存在而又無所不在，這便叫作大圓鏡智。前五識轉依成為“成所作智”，便是《大學》中所說的修養自身而自身達到了修養的目標。佛門所說的眼、耳、鼻、舌、身，孔門統稱為“身”。孔子告誡顏淵的“四不”（非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動），僅僅只是就視、聽、言、行等方面來說的，其（用語）直截了當到如此地步，可以知道顏淵的藏識已經轉依了。藏識轉依之後，才值得去從事“仁”。顏淵的“三月不違背仁”，

是不違背大圓鏡智。(之所以)提出“三月”，孔子憑自己計算觀察顏淵的時間，到了三月之久。觀察他有三月之久，沒有發現他違背過“仁”，可以相信他終身不會違背“仁”了。“其餘的時間(也會)達到了(仁)”，第七識的我執還沒有斷除。至於前五識均已轉依，(便)無往而不是仁了，“齊家、治國、平天下”是不值一提了，因此“全是將修身作為根本”，這就叫做“成所作智”。

(像)孔子這樣的大聖人，(他本人就如佛經)所說的剛一發心就成就正果的，(他的修身)本來就沒有什麼功夫次第可說。至於他的以切身經驗來說法，(講述)自己經歷清清楚楚，(其說)實在是不能不信。“十五歲就立志修學”，也是從“誠意”入手的；“三十而有建立”，意念已經專一而不紛雜了，但還沒有斷；“四十歲便不糊塗”，意識確實轉依為“妙觀察智”了；“五十歲知道天命”，(其)我執已經斷除，但還有“天命”的觀念存在，(因而)法執並沒有斷除；“到了六十歲一聽別人話語就能明辨(真偽善惡)”，法執也斷除了，成為“平等性智”了；“七十歲時便隨心所欲，(任何行為)不會超越規矩”，(其)藏識已經轉依成“大圓鏡智”了。轉依業識為智慧，大抵是聖人與凡人所相同的。智慧在孔門叫做“道心”；業識在孔門叫做人心。在人心之外沒有道心，也沒有業識，也無從轉依成般若智慧。王夫之說：“天理就在人的欲望之中，離開了人的欲望天理便無從發現”，與《大學》的功夫次第最為切合，並非如同朱熹那樣主張人欲斷除乾淨而造成(天理與人欲)兩分離、像王守仁那樣稱滿街聖人而造成(聖、凡)混淆。況且《大學》又與佛門的“四法界”相吻合：格物，即事法界；致知，即理法界；誠意、正心與修身，即理事無礙法界；齊家、治國與平天下，即事事無礙法界。只要好學深思，(便會發現)儒門六經沒有不與佛經相吻合的，亦即沒有超出佛經(範疇)。

【析義】本篇以《四書》中的《大學》與佛教唯識宗的“四智轉依”思想相比附為主軸，其間又用佛門華嚴的“五教”、“四法界”相參，且雜取天台之止觀，以明“六經未有不與佛經合者也，即未有能外佛經者也”的主題。從本篇足以見出譚嗣同在楊仁山門下之所學，其師承脈絡歷歷可見；同時通過其比附為說，也足以見出譚嗣同的聰明過人之處。與此同時，由於作者過於強調儒、佛

的相通，自然也造成了其比附內容的駁雜，造成其論說的牽強，這毋寧也是《仁學》中的致命弱點。

在具體的論述中，作者緊扣八識的轉依四智，襟以華嚴、天台，從中找出可與《大學》比附的對應關係，率多探微發蹟，謹列舉如下。作者開篇由宇宙的終始發軔，得出了宇宙無始無終而人類的業識無始有終（轉識成智則終）的命題，從而引進了對唯識學的討論。對於唯識學的八識四智的轉依上，作者首先標明綱領：先轉第六識，再轉第七識，然後轉第八識則前五識隨之而轉（五識轉一品）。而《大學》以格致爲修身之基始，而譚嗣同雖深惡朱熹理學，但他對於《大學章句》中朱熹的《補格致傳》也能合理採用，且一眼窺出其取華嚴五教之處，這不能不說是作者的聰明絕頂之處。世人多明朱熹取華嚴思想建立起其“理一分殊”的哲學框架，這是眾所周知的，而獨闢蹊徑，到《大學章句》中去找出其與華嚴五教一一對應的語句，且基本上能夠成說，此誠爲不易也足見其聰慧。

作者在借朱熹之說以明格致之理以後，由是得出了“無論何事，要必自格致始”的初步結論。因爲，格致明瞭，也就意味著第六識已經轉依爲“妙觀察智”了。在此基礎上，作者進而論述第七識的轉依，正好與《大學》中的“意誠”耦合。佛門周知，要將唯識的第七識轉依爲平等智，那並不是容易的事情，因爲其中要斷除“恆”與“審”二者，自然也就要去掉我執與法執，然後才能進入平等的無我境界，方可真實現儒家的“意誠”。唯其如此，作者反復徵引《大學》中“小人閒居”的“揜惡著善”，指明這類人不但我、法未斷，反而多了一“我”（二我）。對於斷除末那的修持方法，作者在這裏權用天台的“止觀”，其間“慎獨”與“十手十目”的比附，雖然有失牽強，但也還可以勉強扯到一起。然而，他的觀音千手與儒家的十手所指的比附實在過於牽強，而又以“人十能之己千之”爲佐證，則更顯荒唐。對於第八識的轉而爲大圓鏡智，作者抓住“佛之所謂藏，孔子所謂心”來闡述，從而落實到《大學》的“正心而心正也”，他認爲“心正者無心，亦無心所”，因而也就達到實現“大圓鏡智”的轉依。也由於藏識轉依了，前五識也就

不轉而自轉，這在儒門也就實現了“修身而身修”。在此基礎上，作者又援引顏淵的事例爲佐證以論述修身，尤其是在孔子考察顏淵修身的那些時間數字與四智轉依的對應關係方面，則更爲牽強附會，也更顯得荒謬。要知道，唯識宗的修學，真要做到轉染爲淨，並不是如此大膽乃至信口開河便能實現了的，而是需要漫長而又踏實的磨礪。如果是修學唯識學，也非一年半載所揀取幾個名相就完事的，它需要系統地扎實地修學，才能真正獲得唯識學的筌蹄。至於作者所斷定孔子考察顏淵修身階段的“藏識已轉”、“我執猶未斷也”等說，則更是信口亂謊了，不足爲據了。

對於儒門的修行次第，作者取孔子的“十五志學”等六個階段來比附唯識學論述，從而得出孔子在不同年齡段的修身程度。至於孔子是否三十便“意已一而不紛矣，然猶未斷也”，四十便“意誠轉爲妙觀察智矣”，五十便“我執斷矣，然猶有天命之見存，法執猶未斷也”，六十便“法執亦斷，爲平等性智矣”，七十便“藏識轉爲大圓鏡智矣”，則不敢妄言。顯然，這些都只是譚嗣同的向壁虛造，毫無事實與理論依據可循，若是擺在唯識學者面前，自然會笑他初生牛犢。對於業識與智慧、人心與道心、天理與人欲等範疇，作者認爲是不即不離的關係，從而批判了朱熹的背離人欲而求天理，同時也批判了王守仁的聖凡相混之濫，這一見地倒是頗能立足。況且，任何脫離世法而求出世法、離開煩惱而證菩提的做法，均會爲佛所呵斥。最後，作者將《大學》與華嚴宗的四法界比附爲說，他的“格物，事法界也；致知，理法界也；誠意正心修身，理事無礙法界也；齊家治國平天下，事事無礙法界也”的提法，顯然體現了他豐富的聯想，但並不見得二者之間能找出如此對等的關係，足見其論說的草率。

比附論說，既是楊仁山佛學之所長，也是譚嗣同此篇論述之所妙。作者運用豐富的聯想、馳騁大膽的想象，構築了儒佛之間溝通的橋梁，也時時可以見出作者的絕頂聰明之處。但比附的過於牽強，立論的過於草率，思想的過於駁雜，非但是本篇的不足，同時也是《仁學》整體的弱點。

第二十七篇

□□□曰^[1]：“三教其猶行星之軌道乎！”佛生最先，孔次之，耶又次之。乃今耶教則既昌明矣，孔教亦將引厥緒焉^[2]，而佛教仍晦盲如故^[3]。先生之教主，教反後行；後生之教主，教反先行；此何故歟？豈不以軌道有大小^[4]，程途有遠近^[5]，故運行有久暫，而出見有遲速哉！佛教大矣，孔次大，耶爲小。小者先行，次宜及孔，卒乃及佛，此其序矣。

□□□曰^[6]：“佛其大哉！列天於六道^[7]，而層累於其上^[8]。孔其大哉！立元以統天^[9]。耶自命爲天已耳^[10]，小之，其自爲也。”

[1] 此處的□□□與下文的□□□，應當指康有爲。在這裏把孔、佛、耶均視爲宗教，應當是康有爲的主張。提出佛教最大、孔教次之，耶教最小，也是康有爲的看法。《大同書·癸部·靈魂之樂》：“耶教以尊天愛人爲誨善，以悔罪未斷爲悚惡，太平之世，自能愛人，自能無罪，耶穌之教，至大同則滅矣。至於是時，孔子三世之說已盡行，惟《易》之陰陽消息，可傳而不顯矣。佛學者，不生不滅，不離乎世間而出乎世間，尤出乎大同之外也。”

[2] 引厥緒：步其後。

[3] 晦盲：指光線昏暗。《荀子·賦篇》：“列星殞墜，旦暮晦盲。”這裏謂昏暗不明。

[4] 軌道有大小：指星球運行的軌跡直徑存在大小的不同。

[5] 程途：路程，指軌跡的長度。

[6] 此處殆康有爲。

[7] 列天於六道：各本作“列天下六道”，未妥，今從蔡尚思本改。佛教認爲凡界可分爲六個層面，天居於其上層。六道：分別指地獄，餓鬼，畜生，阿修羅，人間，天上。

[8] 層累於其上：指佛在各個層面的累疊中居最高層面。層累：層層疊累。

[9] 立元以統天：指建立一個“元”來統攝天，這顯然是作者牽強的看法。《周易·乾卦·彖傳》：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。”在這裏，元具有始得含義。又《春秋·隱公元年》：“元年春，王正月。”《公羊傳注》云：“元者，氣也。無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。”《春秋三傳》

雖然，其差如此，而其變不平等教爲平等則同，三教殆皆源於婆羅門乎^[11]？以同一言天，而同受壓於天也。天與人是不平等，斯人與人愈不平等。中國自絕地天通，惟天子始得祭天^[12]。天子既挾一天以壓制天下，天下遂望天子儼然一天，雖胥天下而殘賊之^[13]，猶以爲天之所命，不敢不受。民至此乃愚入膏肓^[14]，至不平等矣。孔出而變之；刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》^[15]，考文字，改制度，而一

胡注：“元即仁也。”此處的“元”僅僅只是表年號之始。

[10] 《新約·馬太福音》稱耶穌的母親馬利亞沒有結過婚，就從聖靈懷孕了，產下耶穌。馬利亞的丈夫約瑟則夢見上帝使者對他說：“必有童女，懷孕生子，人要稱他的名字爲馬內利（上帝與我同在）。”這便是耶穌自命爲天帝之子的由來。在此處，作者認爲佛教和孔教均高於天這個層面，而耶穌僅僅只是與天同在一個層面，所以小於佛與孔。

[11] 婆羅門：梵語 br āhmaṇa 之音譯，音譯又作婆囉賀摩拏，意譯淨行、淨志、外意、承息、靜胤等。在古印度社會，人群分爲四個階級，婆羅門是最高的貴族階級。他們自認爲是梵天的後裔，位居四姓（四種階級）的最上位。在古印度社會中，除了四姓中的最下層首陀羅之外，其餘三姓（婆羅門、刹帝利、吠舍）皆可讀誦《吠陀》，且可爲自己舉行祭祀供犧。但只有婆羅門可以教授他人《吠陀》，爲他人行祭祀，接受佈施。故印度宗教上的權力可說完全掌握在這個階層之中。

[12] 絕地天通：《尚書·呂刑》：“（舜）乃命重、黎（二臣子），絕地天通，罔有降格。”古代祭祀鬼神天地的典禮並無嚴格規定，舜帝命重、黎（二臣子）規定各種祭禮，從此“天子祭天地，諸侯祭社稷，君臣之分凜不可犯矣。”

[13] 胥：全部，都。《詩·小雅·角弓》：“爾之遠矣，民胥然矣。”殘賊：《孟子·梁惠王下》：“賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”《集注》：“賊，害也；殘，傷也。害仁者凶暴淫虐，滅絕天理，故謂之賊。害義者顛倒錯亂，傷敗彝倫，故謂之殘。”

[14] 膏肓：古代醫學以心尖脂肪爲膏，心臟與膈膜之間爲肓，這裏比喻難以救藥的失誤或缺點。《世說新語·儉嗇》“王戎，儉吝。”劉孝標注引晉王隱《晉書》曰：“戎性至儉，不能自奉養，財不出外，天下人謂爲膏肓之疾。”

[15] 刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》：《史記·孔子世家》：“古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義。”又“孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺，追跡三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。……

寓其權於《春秋》^[16]。《春秋》惡君之專也，稱天以治之，故天子諸侯，皆得施其褒貶，而自立爲素王^[17]。又惡天之專也，稱元以治之，故《易》、《春秋》皆以元統天^[18]。《春秋》授之公羊，故《公羊傳》多微旨，然旨微猶或弗彰也。至於佛肸、公山之召而欲往^[20]，孔子

故《書傳》、《禮記》自孔氏。”

[16] 考文字，改制度，而一寓其權於《春秋》：指稽考古史文字，改訂史制，這些全部寓於《春秋》的筆法之權衡之中。《史記·孔子世家》：“乃因史記作春秋，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代。約其文辭而指博。……貶損之義，後有王者舉而開之。春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。”

[17] 素王：本來指空王，謂具有帝王之德而未居帝王之位者。《莊子·天道》：“以此處下，玄聖、素王之道也。”郭象注：“有其道爲天下所歸，而無其爵者，所謂素王，自貴也。”此處指孔子。《孔子家語》卷九載齊太史子與適魯見孔子之後，感嘆說：“或者天將欲與素王之乎！”又漢王充《論衡·定賢》：“孔子不王，素王之業在《春秋》。”

[18] 稱元以治之：指以“元”爲最高標準以治天下。《春秋》：“元年春，王正月。”《漢書·董仲舒傳》：“臣謹案《春秋》之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者，天之所爲也；正者，王之所爲也。其意曰：上承天之所爲，而下以正其所爲，正王道之端云爾。”經今文家主張秉承天意來治國，認爲《春秋》中所記日食、地震等均是上天對人君的警示。案：譚嗣同所謂的“稱元以治之”，實在是牽強得很，與紀年的“元”之含義相去太遠。

[20] 《春秋》授之公羊：《公羊傳·隱公元年疏》認爲：《春秋》的微似之語，獨傳子夏，子夏傳與公羊氏，五世乃至漢。微旨：即指“微似之語”。

《漢書·藝文志》“公羊子，齊人。”顏師古注曰：“名高。”《春秋考》卷三：“以子夏爲春秋受學之宗，《公羊》、《穀梁》皆親受于子夏，以公羊爲名。高傳其子平，平傳其子地，地傳其子敢，敢傳其子壽。漢景帝時，壽始傳其門人胡毋子都，與董仲舒方著于竹帛者。”佛肸、公山之召：《論語·陽貨》：“佛肸召，子欲往。子路曰：‘昔者由也聞諸夫子曰：親於其身爲不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔，子之往也，如之何！’子曰：‘然。有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能系而不食？’”又“公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：‘末之也已，何必公山氏之之也。’子曰：‘夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？’”佛肸：《史記·孔子世家》：“佛肸爲中牟宰。趙簡子攻範、中行，伐中牟。佛肸畔，使人召孔子。孔子欲往。”公山：即公山不狃，春秋時費國人。

之心見矣。後儒狃於君主暴亂之法，幾疑孔爲從逆，而輟遺經大義而不講，彼烏知君者公位也。莊子曰，“時爲帝”；又曰，“遞相爲君臣”^[21]，人人可以居之；彼君之不善，人人得而戮之，初無所謂叛逆也。叛逆者，君主創之以恫喝天下之名^[22]。不然，彼君主未有不自叛逆來者也。不爲君主，卽冒以叛逆；偶爲君主，又謫以帝天^[23]。中國人猶自以忠義相誇示，真不知世間有羞恥事矣！夫佛肸、公山之召而欲往，猶民主之義之僅存者也，此孔之變教也^[24]。

泰西自摩西造律^[25]，所謂十誡者^[26]，偏倚於等威名分，言天則私之曰以色列之上帝^[27]，而若屏環球於不足道，至不平等矣。耶出而變之，大聲疾呼，使人人皆爲天父之子，使人人皆爲天之一小分，

[21] 時爲帝：《莊子·徐無鬼》：“桔梗也，雞癰也，豕零也，是時爲帝者也，何可勝言！”謂藥物有君臣搭配，隨著處方的改變，具體藥物的主次作用也會改變，因而像桔梗、芡實、豕零也會遞相爲主。其遞相爲君臣：《莊子·齊物論》：“百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與爲親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有爲臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相爲君臣乎？其有真君存焉！”

[22] 恫喝：恐吓。《明史·林公黼傳》：“諸奸又以危言恫喝，聞者惴惴。”

[23] 謫：信口胡言，信口編造。

[24] 變教：謂改變教義。

[25] 泰西：猶極西，舊泛指西方國家，一般指歐美各國。清方以智《東西均·所以》：“泰西之推有氣映差，今夏則見河漢，冬則收，氣濁之也。”摩西造律：摩西是古猶太人的領袖。《舊約·出埃及記》記載他帶領在埃及做奴隸的猶太人遷回迦南，並在西奈山上接受上帝寫在石板上的兩塊“十誡”。猶太教將《聖經》的前五卷稱作“律法書”，並稱出自摩西之手。

[26] 十誡：第一誡，除了我以外，你不可有別的神。第二誡，不可爲自己雕刻偶像，也不可作什麼形像仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。第三誡，不可妄稱耶和華的名字；第四誡，當紀念安息日，守爲聖日。第五誡，當孝敬父母；第六誡，不可殺人；第七誡 不可姦淫；第八誡，不可偷盜；第九誡，不可作假見證陷害人；第十誡，不可貪戀別人的房屋、妻子、僕婢、牛驢，以及其他一切所有。

[27] 據《舊約·出埃及記》所載，只有摩西才可以親近上帝，長老等數十人可以遠遠拜見上帝，百姓不能上山，就這樣分出等級來。又，上帝對摩西說：“你要對以色列人這樣說：耶和華，你們祖宗的上帝。”

使人人皆有自主之權，破有國有家者之私，而糾合同志以別立天國，此耶之變教也^[28]。印度自喀私德之名立，分人爲四等^[29]，上等等者世爲君卿大夫士，下等等者世爲賤庶奴隸，至不平等矣。佛出而變之；世法則曰平等，出世法竟愈出天之上矣，此佛之變教也。三教不同，同於變；變不同，同於平等。

【語譯】□□□說：“（佛、孔、耶）三教大概就如同行星的軌跡吧！”佛教最早產生，孔教次之，耶教又次之。今天耶教竟然昌明了，孔教也將接著它的後塵而興盛，但佛教仍然如同原先那樣昏暗不明。先產生的宗教，（其教義）反而後推行，後產生的宗教，教義反而先推行，這是什麼緣故呢？難道不是因爲其軌跡有大小，行程有遠近；因而運行的所需時間也有長短不同，（因此）出現的時間也有早晚嗎！佛教（軌跡）最大，孔教（軌跡）次之，耶教（軌跡）最小。（軌跡）小的運行在先，其次當會是孔教，最終才輪到佛教，這便是其（運行）秩序。

□□□說：“佛陀是多麼偉大呀！他（將）天排列在六道的上面，然後層層疊累（至三十三天）而以佛居最上。孔教多麼偉大呀！（它）設立”元“來統攝天。耶教自命爲天而已；比（佛、孔）要小，也是它自己造成的。”雖然（三者）的差距如此，但它們改變天下的不平等爲平等的目標卻是相同的，三教大概都起源於婆羅門種性吧？因爲（它們）同樣說天，且同樣受壓迫於天。天與人不平等，（於是）人與人更不平等。中國人自己將地與天的溝通隔絕，只有天子才有權力祭天。天子便已經挾持了一個“天”來壓制天下，天下（人）望見天子便儼然如同看到了天，儘管（天子）把整個天下人進行殘害，（人民）還會認爲是上天的意願，不敢不接受。人民到此境地便愚昧到了不可救藥，社會也就極其不平等了。孔子出世之後將之變革，他刪削《詩經》、《尚書》，審定《禮》與《樂》，稽考古史文字，改革制度，將全部藏否之意寄托在《春秋》一書中。《春秋》一書厭惡君王的專制，（因而）稱“天”作爲標準來治天下，所以天子、

[28] 《新約·約翰一章》載耶穌爲了普天下人的罪作了挽回祭，又說：使我們得以稱爲上帝的兒女。遵守上帝的命令，就住在上帝裏面。

[29] 喀私德：cast 的音譯，即種性。印度的種性分爲四類，即婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅。

諸侯全部能夠施展其褒貶筆法，而（孔子）自己立爲“素王”。（孔子）又擔心“天”的專制，（因而）以“元”作爲標準來治理天下，因而《周易》與《春秋》均以“元”來統攝天。《春秋》傳授給公羊高，因而《公羊傳》中頗多臧否的微辭，然而含義隱微還或有不彰顯的。到了佛肸、公山不狃召孔子而孔子打算去，孔子的思想才體現出來。後世的腐儒拘泥於君王篡弑等成法，幾乎懷疑孔子在贊同叛逆，（認爲孔子）放下剩下的經典不講授，那些人哪裏能領悟君王位子是公有的呢？《莊子》說：“輪流爲君。”又說：“更替做君臣。”（君位）是人人可以坐的。那國君不善，人人有權把他殺戮（放逐），起初並沒有“叛逆”這個（罪名）。“叛逆”這個詞，是君主創造出來用以嚇唬天下人的罪名。若不這樣，那些君王沒有誰不是從叛逆而取得王位的。（如果叛逆）沒有做成君王，便會被罵作“叛逆”；偶然成爲君王，又將有人以“帝”、“天”的美名來獻媚。中國人還用“忠”、“義”來誇獎（獻媚者），真正是不知道世間還有羞恥的事情。（在）佛肸與公山不狃召（孔子）而擬去（這件事上），便是民主思想的僅存部分了，這也是孔子改變現實的地方。

西方從摩西制定法律之後，那所謂的“十誡”，是偏重於等級與威嚴等名分的，稱“天”使用私心說是“以色列上帝”，似乎是要摒棄全球爲不足道，這是極爲不平等的。耶穌出世之後改變了它，（他）大聲疾呼，讓人人都能成爲上帝的兒子，讓人人都能成爲天的一個細小部分，讓人人都有自主權利，從而打破擁有國家或某一地域的私有權利，組織同仁另外建立一個天國，這就是耶穌對現實的變革之處。印度自從種性制度的建立，將人群分成四等，上等人可以世襲做國王、公卿、大夫或士族，下等人便世代代作爲奴隸被人奴役，（這是）極爲不平等的。佛陀出世之後改變了它，站在世間法上提倡平等，站在出世間法上竟然超出了天界之上，這便是佛教對傳統社會現實的改變之處。三教儘管有所不同，但具有相同的變革思想，改變現狀的情形雖然不同，但目標均是平等。

【析義】本篇通過對於佛、孔、耶三教進行了比較，從而異中求同，得出了“三教不同，同於變；變不同，同於平等”的結論。惟其平等，不但深合《界說》中破對待而求平等的主旨，同時對於改造晚清的封建專制制度也具有進步意義。儘管文中不少地方存在牽強，尤其是受康有爲《公羊》學影響的那一部份，則更爲捍格不

通，然這些並不足以掩蓋其進步的思想傾向。

作者一開篇就徵引康有為的言論，就三教的產生與目前的傳播狀況做出比較，從而得出“猶行星之軌道乎”的看法。如此闡釋三教的產生時間與傳播狀況，雖然形象直觀，但畢竟缺乏歷史的、宗教的內在發展規律作為依據。然而，作者的這段話畢竟只是作為全篇的破題之語，而他的重心主要落在孔子對社會現實的變革主張上，因而我們也無須膠柱鼓瑟來看待作者的這段文字。

在破題之後，作者重點就孔子的儒教如何改造不平等的社會現實進行闡述，體現了作者強烈要求社會平等的思想。在討論中國儒教改造現實社會的主張時，作者首先援引了康有為“立元以統天”的說法，那顯然也是對《公羊傳》的一種誤解，也是沿襲新莽時期經古文學以學術參與政治的做法。但作者在引證之後，筆鋒一轉，直接指出中國帝制在天與地之間故意挖掘一道鴻溝，然後限定只有天子才享有祭天的權利，這便是挾持“天”來壓制天下人民。因而國君乃獲得天子（天之子）之稱，他便享有普天下人所不可能享有的權利，乃至他們殘酷地剝削與壓榨天下人民也是合理的事情（天之所命）。惟其如此，人民對於這些剝削與壓榨稍有不遜，便會獲得“叛逆”的罪名，招致天子的討伐。對於這種極其不合理的社會現實，孔子提出了很大的改造設想，他“刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，考文字，改制度，而一寓其權於《春秋》”，通過《春秋》對暴君暴政的微辭來寄托其革新的政治主張。作者認為《春秋》“稱天以治之，故天子諸侯，皆得施其褒貶”，同時他又因“惡天之專”故改“稱元以治之”，“以元統天（顯然牽強之說）”，以打破君王的專制。至於佛肸、公山之召而孔子欲往，孔子的本意是想利用中牟與費這類小國為平臺，以施展其治國平天下的理想（參見《論語·陽貨》原文）。而到了譚嗣同這裏便扭曲為“君者公位也”、“時為帝”、“遞相為君臣”，這顯變成了一種簡單的“皇帝輪流做”的口號。從這一主張出發，作者認為“彼君之不善，人人得而戮之”，這顯然也與《孟子》的“聞誅一夫紂矣”的思想耦合。在此基礎上，作者認為在人類社會的早期是沒有“叛逆”這個名詞的，它不過是

後世的“君主創之以恫喝天下之名”，況且開國君主無不因叛逆而登基，只有失敗者才被冠以“叛逆”的罪名。唯其如此，孔子對於佛肸、公山之召而欲往，非但不是叛逆，而正好是打算行使其民主的權利。顯然，譚嗣同的這些詮釋與《論語》的本義之間相去天壤，而他之所以要這樣牽強地比附為說，無非是要表達他要求民主的強烈願望而已。站在謹嚴的治學態度上說，譚嗣同的這些說法顯然是郢書燕說，不足為據的；而站在變革社會、改變晚清專制制度的進步意義上講，譚嗣同的這些說法在剔出了其比附的牽強因素之外，仍然是值得提倡的。

在卒章之處，作者進而討論耶穌教與佛教對黑暗社會現實的變革，從而進一步彰顯三教的“平等”進步思想。對於耶穌教，作者認為在《舊約》中的摩西所造的“十誡”中，仍然存在著很多不平等的成分，乃至連“天”也變成了以色列的專屬。因而耶穌出世之後便變更了這些不合理的成分，使人人可以成為“天父之子”，使人人可以成為“天之一小分”，使人人都具有“自主之權”，這樣便把佔據國家作為私有的理念徹底打破了，從而“別立天國”，實現人人平等的目標。對於佛教，自印度的種性制度建立以來，人分四等，從而維繫一種不變的世襲制，這是極為黑暗、且極為不合理的。到了佛陀出世之後，在世間法上提倡平等，而在佛法上主張超乎“天”之上，自然其境界更高。作者對於佛教的這些評價，固然具有片面的道理，但教理上所討論的東西畢竟是理性與思辯的，並非如同社會學那般現實、那般直接（類同口號）。

作者通過異中求同的手法，指出三教儘管存在著產生時間的遲早、教義的高低等不同因素，但它們對於社會的進步同具積極意義，同樣是為人類社會的平等而立言（“變不同，同於平等”）。我們由此反觀本書通天下群教與群學於一體，從而建立徹底的平等之主旨，不難見出作者立言的前後呼應，形成了一個渾然整體。再者，本篇從破題的提出三教差異，繼而逐步論述三教變革社會的主張，最終收束全篇，其結構也算是全書中最為謹嚴的一篇。

第二十八篇

由前之說，佛其至矣；由後之說，孔、佛皆至矣^[1]。然而舉不足以定其等級也，何也^[2]？凡教主之生也，要皆際其時^[3]，因其勢，量眾生之根器^[4]，而爲之現身說法。故教主之不同，非教主之有等級也。

眾生所見者，教主之化身也^[5]，其法身實一矣^[6]。今試斷章取義，則《景教流行中國碑》之“強名言兮演三一”^[7]，可爲三教之判語。

[1] 謂站在前者的角度來說，佛的境界極高；而站在後者的角度來看，孔、佛兩家皆爲至教。

[2] 舉：全部。

[3] 際其時：指切合其時代特點。

[4] 因其勢：順應當時的時勢。量眾生之根器：權衡衆生的根器。根器：即資質。植物的根能生長枝幹花葉，器物能容物，但根的所生、器的所容，存在大小多少的不同；修道者能力也有高下，因此宗門中用根器作爲譬喻。

[5] 化身：佛的三身或四身之一。指佛菩薩爲教化、救濟眾生而變化示現出各種形相之身。由於古來對佛身有三身、四身等異說，故化身也有下列不同的說法。（一）應身的異稱：佛應眾生的根機，由法身或報身所化現之身，稱爲應身，這是就應眾生根機而言。至於稱爲化身，則系就由本身化現而言。（二）指報身或應身的分身化佛：如《觀無量壽經》載“無量壽佛化身無數，與觀世音及大勢至常來至此行人之所。”（三）指應身所變化之人、天、鬼、畜等身：佛應機而現的佛形身，稱爲應身。非佛形身則稱爲化身。（四）指變化身：相對於自性身、受用身。即佛爲地前菩薩及二乘、凡夫而化現的化佛或五趣隨類應同之身。範圍略與法、報、化三身中的化身相同，主要爲法相宗所說。

[6] 法身：指佛所說的正法、佛所得的無漏法，以及佛的自性真如如來藏。又作法佛、理佛、法身佛、自性身、法性身、如如佛、實佛、第一身。

[7] 《景教流行中國碑》：此碑於唐建中二年（781年）2月4日由波斯傳教士伊斯（Yazdhoizid）建立於大秦寺的院中。碑文由波斯傳教士景淨撰刻，朝議郎前行台州司參軍呂秀岩書並題額。碑身高 197 釐米，下有龜座，全高 279 釐米，碑身上寬 92.5 釐米，下寬 102 釐米，正面刻著“大秦景教流行中國碑並頌”，上有楷書三十二行，行書六十二字，共 1780 個漢字和數十個敘利亞文。演三一：指推衍三位一體說。即上帝只有一個，但包含了聖父、聖子、

乃夫本一而卒不一，則眾生之爲之，而教主亦會有不幸也。以《公羊傳》三世之說衡之^[8]，孔最爲不幸。孔之時，君子（疑爲“主”）之法度，既已甚密而孔繁，所謂倫常禮義，一切束縛鉗制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革。既已爲據亂之世^[9]，孔無如之何也。其於微言大義^[10]，僅得托諸隱晦之辭，而宛曲虛渺^[11]，以著其旨。其見於雅言^[12]，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳。據亂之世，君統也，後之學者，不善求其指歸^[13]，則辨

聖靈三個位格，而三者又結合爲一個整體。《大秦景教流行碑頌序》云：“掄玄樞而造化，妙眾聖以元尊者，其唯我三一妙身，無元真主阿羅訶歟！”

[8] 指《春秋》公羊家主張的歷史演變的三個階段，即所見世、所聞世、所傳聞世。這家學派斷春秋十二公爲三時，其分法爲將隱、桓、莊、閔、僖五公之時代斷爲傳聞世，亦名所傳世；將文、宣、成、襄四公之時代斷爲所聞世；將昭、定、哀三公之時代斷爲所見世。《公羊傳·隱公元年》：“所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。”何休注略云：“於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚麤簡，故內其國而外諸夏”；“於所聞之世，見治昇平，內諸夏而外夷狄”；“至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一”。康有爲由三世之說推衍出太平世（所傳聞世）、昇平世（所聞世）與據亂世（所見世），並將之與《禮記·禮運》中的“大同”思想結合起來，作爲託古改制的理論依據。譚嗣同自稱爲康有爲的私淑弟子，因而本篇多取其說。

[9] 據亂之世：康有爲的三世說之一，即《公羊傳》中的“所見世”。而作者這裏，以君統爲據亂世，天統爲昇平世，元統爲太平世。

[10] 微言大義：微言，精深微妙的言辭；大義，舊指有關《詩》、《書》、《禮》、《樂》諸經的要義。語出漢劉歆《移書讓太常博士》：“乃夫子沒而微言絕，七十子卒而大義乖。”

[11] 宛曲虛渺：猶婉轉曲折，虛玄幽邈。

[12] 雅言：雅正之言。古時指通用語，同方言對稱。《論語·述而》：“《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。”楊伯峻注：“雅言，當時中國所通行的語言。”在這裏殆指孔子的著述。

[13] 牽率：牽拉，影響。《後漢書·孔融傳》：“日磾以上公之尊，秉髦節之使，銜命直指，寧輯東夏，而曲媚姦臣，爲所牽率，章表署用，輒使首名。”指歸：主旨，意向，亦作旨歸。《三國志·吳志·諸葛瑾傳》：“與權談說諫喻，未嘗切愕，微見風彩，粗陳指歸，如有未合，則捨而及他。”

上下，陳高卑，懷天澤，定名位^[14]，祇見其爲獨夫民賊之資焉矣^[15]。耶次不幸。彼其時亦君主橫恣之時也，然而禮儀等差之相去，無若中國之懸絕，有昇平之象焉，故耶得伸其天治之說於昇平之世而爲天統也^[16]。然亦爲其舊教所囿^[17]，無能更出於天之上者也。由今觀之，其稱阿羅訶天主^[18]，則《成唯識論》執一大自在^[19]，天之法執也；稱靈魂永生，又近外道之神教也^[20]。惟佛獨幸，其國土本無所稱歷代神聖之主，及摩西、約翰^[21]、禹、湯、文、武、周公之屬^[22]，

[14] 懷天澤：畏懼尊卑制度。懷：畏懼。天澤：喻上下、尊卑。語出《易·履》：“上天下澤”。

[15] 獨夫民賊：謂禍國殃民、眾叛親離的統治者。資：賴以統治的依據（本錢）。

[16] 作者將昇平之世與天統比附。

[17] 囿：局限，限制。

[18] 阿羅訶天主：阿羅訶本爲佛陀十號之一，譯曰應供，即應當受眾生的供養。這裏應當是基督教上帝耶和華名字的異譯，因而稱天主。

[19] 《成唯識論》：共十卷，護法等造，唐代玄奘譯。是對唯識三十論頌的注釋書，也是法相宗（唯識宗）所依據的重要論書之一。大自在：在這裏指大自在天，在印度教中，大自在天被視爲世界最高位的神，是宇宙世界的創造者。此神被吸收入佛教後，成爲居住在色究竟天（Akanistha，阿迦膩吒天）的聖者，在大乘佛教中，更被視爲是位居法雲地的聖者。

[20] 外道：指佛教以外的一切宗教。相當於儒家所謂的異端。由於佛教並不承認靈魂的存在，因而基督教的靈魂永生說法被視爲外道。神教：有神論宗教。

[21] 約翰：耶穌的十二門徒之一，傳說他是耶穌最喜愛的門徒，晚年被流放到拔摩島。《聖經》中的《約翰福音》與《啓示錄》，相傳就是他所作。但這裏應當指的是施洗的約翰，耶穌曾從他受洗（見《馬太福音》）。

[22] 禹、湯、文、武、周公之屬：指中國遠古三代的開國君王。禹：姒姓，名文命，鯀的兒子。原爲夏后氏部落領袖，奉舜命治理洪水，領導人民疏通江河，興修溝渠，發展農業。據傳治水十三年中，三過家門不入。後被選爲舜的繼承人，舜死後即位，建立夏代。後世視爲聖王。湯：商朝的開國之君。文：指周文王，周武王的父親。武：指周武王，西周的開國君主。周公：西周初期政治家。

琢其天真，漓其本樸^[23]。而佛又自爲世外出家之人，於世間無所避就，故得畢伸其大同之說於太平之世而爲元統也^[24]。

夫大同之治，不獨父其父，不獨子其子；父子平等，更何有於君臣^[25]？舉凡獨夫民賊所爲一切鉗制束縛之名，皆無得而加諸^[26]，而佛遂以獨高於羣教之上。時然也，勢不得不然也^[27]，要非可以揣測教主之法身也。教主之法身，一而已矣。□□□^[28]曰：“三教教主一也，吾拜其一，則皆拜之矣。”斯言也，吾取之。

【語譯】站在前面（時間）的角度來說，佛陀（的造詣）已經到了極點；站在後面（時間）的角度來說，孔、佛（的造詣）都達到了極點。但是全部不足以據此來確定其等級，這是什麼原因呢？凡是教主的產生，關鍵在於與時代相適應，順應時勢，（從而）權衡衆生的資質，再給他們說法。因而教主的不同，並非教主存在著等級。

衆生所看到的，只是教主的應化衆生的變現之身而已，而（與）他們真實的法身實質上是一致的。現在權且讓我採用斷章取義的方式爲說，那麼《大秦景教流行中國碑》中的“強名言兮演三一”一語，可以作爲三教的判定之語。（由於）它們（的思想）之所本是一致的而（結果）終究不一致，那麼對（不同）衆生的實施（教義），（對於）教主也會有不幸產生。用《公羊傳》的“三世”之說來權衡這一現

[23] 琢其天真，漓其本樸：指雕琢其本來的天真，減少（其文飾以接近）本來的樸質。漓：音 lǐ，淺薄，澆薄。

[24] 畢：完全，全部。元統：是譚嗣同在康有爲三世基礎上創立的名詞，與太平世相應。

[25] 大同：《禮記·禮運》：“大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。”更何有於君臣：指君臣平等，不存在那種君臣的等級觀念。

[26] 加諸：施加給他（她）。諸乃之於的合音。

[27] 時然也，勢不得不然也：指時代如此，其發展趨勢也不得不如此。

[28] □□□：從上下文意來看，這裏的脫文應當指康有爲。在康有爲的《禮記注》中，有“印度婆羅門謂之大梵天王，猶太謂之耶和華，迦南謂之碧綠，波斯謂之呵馬札，其爲上帝則一也。”

象，孔子是最不幸的。在孔子所處的那個時代，君子（君主）的法令制度，已經非常細密而且苛繁了，所謂“倫常禮義”等一切束縛與鉗制（人民）的名目（制度），已經深深地滲透到了人人的心目之中，因而在短時間內是無法改變的。既然處在據亂之世，孔子（對時世）也是無可奈何。他那以精當的語言蘊含深遠大義的教理，僅僅只能假托已經十分隱晦的言辭，用婉轉曲折而又幽玄的方式，以表明其意旨。他的見之於著述的文字，仍不能不被君主的舊制度所牽累，（其說法）也只能限定在據亂世的法義之中。據亂世那個時代，是屬於君統（君王統治）時期，後世的學者不能正確地考究（孔子的）思想，便去辨明上下（關係），陳列地位的高下，畏懼尊卑制度，確定功名品位，（他們）只看到了那些作為獨夫民賊統治的依據（資本，而忽視了孔子的民主思想）。耶穌教的不幸次之，他所處的時代也是君主橫行恣意之時，但是禮儀尊卑的差距，不像中國那樣懸殊太大，具有昇平的氣象，因此耶穌能夠在昇平世伸展其上帝治理天下之說從而建立其“天統”。但是他們也被舊的教義所限制，不能進而超越天統之上。從現在的情形來看，他們所稱的“阿羅呵天主”，便相當於《成唯識論》中所說的執著一個大自在天，屬於天的法執；他們的認為靈魂可以獲得永生，又接近外道的有神論類宗教。只有佛教最幸運，他們的國內根本沒有被稱作歷代神聖的君主，以及如同摩西、約翰、夏禹、成湯、周文王、周武王與周公之類（的聖人），（完全可以）雕琢其本來的天真民性，減少（其文飾以接近）本來的樸質。況且佛陀又是出家的方外之人，對於世間（的制度文為）無所謂迴避與靠近了，因而得以完全伸展其大同的思想於太平之世並建立起其“元統”。

大同社會的政化，不但父親盡其為人之父的責任，兒子盡其為人之子的責任；而且父子之間是平等關係，哪裏還有君臣尊卑的關係呢？一切獨夫民賊所用來鉗制與束縛人民的名目（制度），全部不能施加給它（大同社會），因而唯獨佛教能夠超出於群教之上。時代如此，其發展的趨勢也不得不如此，重要的是不能妄自揣測教主的真實法身。教主的法身是一致的。□□□說：“三教的教主是一致的，我禮拜其中的一位教主，便（可視為對其他教主）也全部禮拜了。”（對於）這種說法，我（表示）贊同。

【析義】上篇捨三教之異而求同，本篇由三教之同而求異。從

歷史的角度分析了三教產生差異的時代背景、社會制度及其他諸因素，從而論述了三教化身異而法身同這一現象產生的社會根源。在本篇中，作者對康有為的《公羊》學做了直接的借鑑，作者又在康有為太平世、昇平世與據亂世的基礎之上，創設了“元統”、“天統”與“君統”三個名相，從而化康氏之學為己用。然而，無論是康有為的“三世說”也好，抑或是譚嗣同的“三統說”也罷，均是一種牽強附會之說。但在本篇中，譚嗣同能化康說為己用，毋寧也是他的高明之處。

作者的開篇提出了不該給教主確定等級（“不足以定其等級”）的觀點，作為統攝全文的一個綱領。作者進而指出教主的說法，均受特定的歷史條件的制約，也受所教化地域的衆生根性之限定，因而形成了他們之間教義的差異。像這樣一種一如平等的觀念，固然值得首肯，但我們又將發現作者的這一說法與他在《自敘》中“佛能統孔、耶”的提法頗為齟齬。其實，譚嗣同的思想並沒有嚴格的一致性，它總是在不斷地變來變去，這一點不但在他的《全集》中體現得很明顯，且在他短期內完成的《仁學》中亦充滿了前後的首施。作為一種學術思想，如果缺少了嚴密的內在邏輯關係，缺少論點與論據的齊一性，缺少前後觀點的一致性，也便失去了其學術價值，這不能不說是作者治學的一大缺失。

接著，作者討論了佛、孔、耶三教的各自差異，分析了這些差異產生的社會根源。作者認為孔子是最不幸的，在他所處的那個時代，各種君主制度已經是相當完善了（即據亂世，君統時代），而且人們也由於長久地受這些制度的浸漬形成了一種逆來順受的習慣，因此要改變這種習慣是不容易的。面對這種現狀，孔子也是無可奈何，他只好“托諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨”。而後世的人們不明白這一點，僅從孔子的著作中看到了“辨上下，陳高卑，懷天澤，定名位”的表象，而忽視了孔子的平等之終極目標。耶穌處在昇平之世，雖然當時的君主也能橫行恣肆，但沒有形成中國這樣嚴密的等級制度，因此耶穌教可以建立“天統”，以上帝的意願治理天下。與此同時，作者也看到了耶穌教的執著於“天”的不足

(法執)，特別是其靈魂永生之說，則更是近乎外道的有神論。作者認為只有佛陀是最幸運的，在他所處的國土上沒有神聖的壓抑，也沒有諸如聖賢一類的偶像（處在太平世），因而可以隨性雕琢民性而至本原。尤其佛陀本人已經出家了，因而對於世間的制度更無所謂觸犯，因此可以如願地建立其“元統”的宗教思想構架。誠然，這些只是譚嗣同對佛教的一種主觀認識而已，我們翻閱所有的佛典，恐怕也難以找到“元統”這個語彙，僅在個別註釋經典的文字中偶有涉及。況且，在佛陀的時代，種性制度已經非常森嚴（四姓之界線非常嚴格），並非是沒有等級對立。對於作者的這種不顧歷史事實，不顧文獻記載，以主觀手段強塞給佛教的成分，我們是無法接受的。

在卒章之處，作者展望了“不獨父其父，不獨子其子”的那種父子與君臣平等的大同社會，折射了作者要求變革滿清專制制度的強烈願望。而在收束之處援引康有為的“三教教主一也，吾拜其一，則皆拜之矣”，進一步照應開頭所提出的三教教主“法身實一矣”，使通篇形成一個有機的整體。

第二十九篇

孔之不幸，又不寧惟是^[1]。孔雖當據亂之世，而黜古學，改（一本作“考”）今制，託詞寄義於昇平、太平，未嘗不三致意焉^[2]。今第觀其據亂之雅言，既不足以盡孔教矣^[3]。況其學數傳而絕，乃並至粗極淺者^[4]，亦為荀學攙雜^[5]，而變本加厲，胥失其真乎？孔學衍

[1] 不寧惟是：不止如此。

[2] 改：各本誤作“考”，今據中華書局本《全集》。三致意《史記·屈賈列傳》：“其存君興國而欲反覆之，一篇之中三致志焉。”後人說《易》，也說“孔子於繫辭三致意焉”。

[3] 第：但。盡孔教：謂窮盡孔教的旨歸。

[4] 至粗極淺：極為粗淺者。

[5] 荀學：荀子學派。荀子：（約公元前313年～前238年）名況，字卿，因“荀”與“孫”二字古音相通，故又稱孫卿。戰國時期趙國猗氏（今山西安

仁學卷上

爲兩大支^[6]：一爲曾子傳子思而至孟子^[7]，孟故暢宣民主之理，以竟孔之志；一由子夏傳田子方而至莊子^[8]，莊故痛詆君主，自堯、舜以上，莫或免焉。

不幸此兩支皆絕不傳，苟乃乘間冒孔之名^[9]，以敗孔之道，曰“法後王，尊君統”^[10]，以傾孔學也；曰“有治人，無治法”^[11]，

澤）人，著名思想家、文學家、政治家，儒家代表人物之一。遊於齊，曾三次出任齊國稷下學宮的祭酒，後赴楚，春申君用爲楚蘭陵（今山東蘭陵）令，遂著述終老於斯，有著作《荀子》三十三篇傳世。荀子對儒家思想有所發展，提倡性惡論，常被後人拿來與孟子的性善論比較。攙雜：混雜，攙和。攙音 ch ā n。

[6] 衍爲：繁衍成。

[7] 曾子（前 505 年～前 453 年），名參，字子與，春秋時期的魯人，爲孔子弟子。《漢書·藝文志》載他有著作《曾子》十八篇，今已佚。子思（前 483 年～前 402 年），孔子的孫子（即孔鯉的兒子），名伋，曾爲魯穆公師。《漢書·藝文志》載子思有著作二十二篇，唐代時散佚。孟子（前 372 年～前 298 年）名軻，字子與，戰國時期魯國鄒人（今山東鄒城人）。孟子遠祖是魯國貴族孟孫氏，後家道衰微，從魯國遷居鄒國。孟子三歲喪父，孟母艱辛地將他撫養成人。孟子師承子思的門人，繼承並發揚了孔子的思想，成爲僅次於孔子的一代儒家宗師，有“亞聖”之稱，與孔子并稱爲“孔孟”。曾歷遊齊、宋、滕、衛等國，曾一度任齊王客卿，因主張不同，退而與萬章之徒著書立說。有著作《孟子》（七篇）一書傳世，它是一部記錄孟子語言與行爲的儒家經典著作。

[8] 孟故暢宣民主之理：梁啟超《清代學術概論·二十五》：“啓超謂孔門之學，後衍爲孟子、荀卿兩派：荀傳小康，孟傳大同。……”子夏：春秋時期晉人（一說衛人），孔子的弟子，又名卜商。孔子死後，他講學於衛國的西河。田子方：戰國時期衛人，與段干木齊名，魏文侯曾經師事過他。莊子（約前 369 年～前 286 年），戰國時期宋國蒙人，名周，字子休（一說子沐），後人稱之爲“南華真人”。莊子曾經做過漆園吏這樣的小官。其學說發展了《老子》的辯證思想，有《莊子》三十三篇傳世。

[9] 苟：指荀子。冒：冒稱。

[10] 法後王：《荀子·儒效》：“逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書，其衣冠行偽已同於世俗矣……”尊君統：《荀子·不苟》：“上則能尊君，下則能愛民。”又《君道》：“知隆禮義之爲尊君也。”

[11] 有治人，無治法：《荀子·君道》：“有亂君，無亂國；有治人，無

陰防後人之變其法也。又喜言禮樂政刑之屬，惟恐鉗制束縛之具之不繁也^[12]。一傳而爲李斯^[13]，而其爲禍亦暴著於世矣。然而其爲學也，在下者術之^[14]，又疾遂其苟富貴取容悅之心，公然爲卑諂側媚、奴顏婢膝而無傷於臣節^[15]，反以其助紂爲虐者名之曰“忠義”^[16]；在上者術之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放縱橫暴而塗錮天下之人心。

故秦亡而漢高帝術之於上^[17]，“從吾游者吾能尊顯之”^[18]，君主之潛施其餌也。叔孫通術之於下^[19]，“今而後知皇帝之貴”^[20]，

治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。”

[12] 陰防後人：暗中提防後人。具：指制度設施。

[13] 李斯：（公元前 280 年～公元前 208 年）姓李，名斯，字通古，秦代著名的政治家、文學家和書法家。戰國末年楚國上蔡（今河南上蔡西南）人。早年爲郡小吏，后從荀子學帝王之術，學成入秦。初被呂不韋任以爲郎，後勸說秦王嬴政滅諸侯、成帝業，曾被任爲長史、丞相等。他反對分封制，堅持郡縣制；又主張焚燒民間收藏的《詩》、《書》、百家語，禁止私學，以加強專制主義中央集權的統治。還參與制定了法律，統一車軌、文字、度量衡制度。秦始皇死后，他與趙高合謀，偽造遺詔，迫令始皇長子扶蘇自殺，立少子胡亥爲二世皇帝。後爲趙高所忌，於秦二世二年（前 208 年）被腰斬於咸陽鬧市，並夷三族。

[14] 術之：猶推行之；術：以之爲術。

[15] 卑諂側媚、奴顏婢膝：指卑躬屈膝，阿諛討好以邀寵君王。

[16] 助紂爲虐：猶幫助紂王爲虐；紂，殷末暴君。忠義：忠貞義烈。

[17] 漢高帝：劉邦（前 256～前 195），字季（一說原名季），沛縣豐邑中陽里（今江蘇豐縣）人，起兵於沛（今江蘇沛縣）。公元前 207 年 12 月，劉邦所率義軍率先攻入秦都咸陽；公元前 202 年 2 月 28 日，劉邦在定陶城邊的汜水北岸稱帝，7 月建都長安（今陝西省西安市）。登基后，採取的休養生息的寬松政策，使四分五裂的中國真正的統一起來，對民族與中國的統一具有一定的貢獻。死後諡號高皇帝，因司馬遷在史記中筆誤，後世多稱爲漢高祖。

[18] 《漢書·高帝紀》十二年的詔書中有：“賢士大夫有肯從我遊者，吾能尊顯之，布告天下，使明知朕意”之句。

[19] 叔孫通：漢代薛縣（今山東省滕州市）人，初爲秦博士，秦亡從項羽，後歸劉邦，任博士，并賜封號“稷嗣君”。

[20] 今而後知皇帝之貴：《史記·劉敬叔孫通列傳》載漢七年，叔孫通

綿蕞之導君於惡也^[21]。漢衰而王莽術之於上，竟以經學行篡弑矣^[22]；劉歆術之於下，又竄易古經以煽之矣^[23]。新蹶而漢光武術之於上^[24]，“吾以柔道治天下”^[25]，蓋漸令其馴擾，而已得長踞之焉。桓榮術

爲劉邦制定朝儀，改變了原來朝廷君臣會見的譁然局面，做到了“自諸侯王以下莫不振恐肅敬”，且尊卑秩序井然。此時，劉邦深有感慨地說：“吾乃今日知爲皇帝之貴也！”

[21] 綿蕞：細密繁縟，指禮數的瑣屑。蕞音 z ŭ。《史記·劉敬叔孫通列傳》載，叔孫通欲爲漢高祖創立朝儀，使徵魯諸生三十餘人，叔孫通“遂與所徵三十人西，及上左右爲學者與其弟子百餘人爲縣蕞野外”，習肄月餘始成。

[22] 王莽：王莽（前 45～23），字巨君，新朝的建立者，魏郡元城（河北大名縣東）人。公元 8 年～223 年在位。西漢哀帝自元壽二年六月（公元前 1 年）去世后，九歲的漢平帝即位，元后臨朝稱制，以王莽爲輔政大臣，出任大司馬，封“安漢公”。公元 9 年元旦，王莽篡位稱帝，登基成爲一朝開國君主，改國號爲“新”、年號“始建國”。公元 23 年，赤眉綠林軍攻入長安，王莽被殺，在位共 15 年，死時 69 歲。以經學行篡弑：梁啟超在《清代學術概論》中認爲“劉歆所以作偽經之故，因欲佐莽篡漢，先謀湮亂孔子之微言大義。”今案：梁啟超的這種說法實在有些武斷。

[23] 劉歆：（約前 46 年～23 年）字子駿，漢哀帝時爲應讖緯而改名秀，字穎叔，劉向少子。西漢皇族，沛（今江蘇沛縣）人。他是西漢著名的經學家、目錄學家、文學家與西漢古文經學的開創者，也是中國儒學史上的一個頗有爭議的人物。竄易古經以煽之：王莽改制時，始稱《周官》爲《周禮》，根據《周禮》而採取了一系列措施，“專念稽古之事”。而劉歆以古文經學服務於王莽的改制活動，建置《周官經》博士，這自然是無學術價值可言的。當時，左將軍公孫祿對王莽說：“國師嘉信公顛倒五經，毀師法，令學士疑惑。”（《漢書·王莽傳下》）至於劉歆的竄改古經，在《仁學》十八篇已有詳說。

[24] 新蹶：新朝滅亡。漢光武：漢光武帝劉秀（前 6 年～57 年），字文叔，蔡陽人，漢景帝後裔。新朝王莽末年，起兵反對王莽，在昆陽之戰中，劉秀挽狂瀾於既倒，致使王尋等百萬之眾一時土崩瓦解。王莽政權的喪鐘，由此而敲響。統一天下後，定都洛陽，重新恢復漢室政權，爲漢朝中興之主。在位三十三年，死後諡號“光武”。

[25] 吾以柔道治天下：《後漢書·光武帝紀》：載劉秀說過：“吾理天下，亦欲以柔道行之。”又《通鑑·漢紀》載劉秀言“黃石公記曰：柔能克剛，弱能制強”，此又一例也。

之於下，“車服，稽古之力也”^[26]，挾《尚書》以爲稗販，無所用恥焉^[27]。如是者四百年，安得不召三國虎爭、五胡湯沸、南北分割之亂哉^[28]！

至唐一小康矣，而太宗術之於上^[29]，“天下英雄，皆入吾彀中矣”^[30]，此其猜忌爲何如邪？韓愈術之於下^[31]：“君者出令者也，

[26] 馴擾：順服，馴伏。《文選》禰衡《鸚鵡賦》：“矧禽鳥之微物，能馴擾以安處。”張銑注：“況禽微賤，能順柔安處也。”車服，稽古之力也：《後漢書·桓榮傳》載帝召桓榮說《尚書》，甚愜帝意，於是“以榮爲少傅，賜以輜車、乘馬”，“榮大會諸生，陳其車馬、印綬”，說：“今日所蒙，稽古之力也，可不勉哉！”桓榮：東漢沛郡龍亢人，字春卿。少學於長安，習歐陽《尚書》，授徒數百人。光武時拜議郎，授太子經，累遷天子少傅，後遷太常。明帝即位，以帝師之尊拜爲五更，封關內侯。

[27] 指桓榮的取得高官，乃在於販賣《尚書》之功。

[28] 三國：指東漢解體之後形成的魏、蜀、吳三個政治集團，當時的天下也形成了三分的政治局面。五胡：即匈奴、鮮卑、羯、氐、羌這五個少數民族（即“五胡”）。這些少數民族在兩晉南北朝時期，先后建立了五涼（前涼、后涼、南涼、北涼、西涼）、四燕（前燕、后燕、北燕、南燕）、三秦（前秦、后秦、西秦）、二趙（前趙、后趙）、大夏等十五個北方政權和一個西南政權成漢。南北分割：指兩晉時期的南北對峙的政治局面。

[29] 太宗：即唐太宗李世民（599年～649年），隴西成紀（今甘肅省靜寧縣成紀鄉）人，政治家、軍事家、書法家、詩人，是唐朝第二位皇帝。唐太宗開創了歷史上的“貞觀之治”，經過主動消滅各地割據勢力，虛心納諫、在國內厲行節約、使百姓休養生息，終於使得社會出現了國泰民安的局面。

[30] 天下英雄，皆入吾彀中矣：參見五代時期王定保《唐摭言》卷一，有“（唐太宗）嘗私幸端門，見新進士綴行而出，喜曰：‘天下英雄入吾彀中矣！若乃光宅四海，垂祚三百，何莫由斯之道者也？’”彀中：原指箭射出所能達到的有效範圍，這裏指圈套、掌控。

[31] 韓愈：（768年～824年）唐代文學家、哲學家。字退之，河陽（今河南省焦作孟州市）人，祖籍河北昌黎，世稱韓昌黎；晚年任吏部侍郎，又稱韓吏部；諡號“文”，又稱韓文公。貞元八年進士及第，十九年任監察御史，元和二十年升刑部侍郎，後任國子祭酒，兵部、吏部侍郎等職。他與柳宗元同爲唐代古文運動的倡導者，主張學習先秦兩漢的散文語言，破駢爲散，擴大文言文的表達功能。宋代蘇軾稱他“文起八代之衰”，明人推他爲唐宋八大家之首，與柳宗元並稱“韓柳”，有“文章巨公”和“百代文宗”之名，著作有《昌

臣者行君之令而致之民者也，民者出粟米、麻絲、作器皿、通貨財以事其上者也”^[32]，竟不達何所爲而立君，顯背民貴君輕之理，而諂一人，以犬馬土芥乎天下^[33]。至於“臣罪當誅，天王聖明”^[34]，乃敢倡邪說以誣往聖，逞一時之諛說，而壞萬世之心術，罪尤不可逭矣^[35]。

至宋又一小康，而太宗術之於上^[36]，修《太平御覽》之書^[37]，以消磨當世之豪傑；孫復術之於下，造《春秋尊王發微》^[38]，以割絕

黎先生集》傳世。

[32] 這段話出自韓愈《原道》，收在《全唐文》卷 558。又曰：“帝之與王，其號名殊，其所以爲聖一也。”

[33] 犬馬土芥乎天下：即把天下人看作犬、馬、土、芥一般。

[34] 臣罪當誅，天王聖明：《全唐詩》卷 336 載韓愈有《琴操十首》，謂“文王美里作”，其中有“嗚呼，臣罪當誅兮，天王聖明”之句。《唐宋詩醇》卷二十七：“伊川程子曰：‘退之作《琴操》，有曰：臣罪當誅兮，天王聖明。道文王意中事。……謂文王囚美里。’”又《古今圖書集成·皇極典·卷二》謂韓退之云：“臣罪當誅兮，天王聖明。”

[35] 這裏指韓愈逞邪說譏謗上古時代的聖人，對後世造成了極壞的影響。逭：逃避。《說文》：“逭，逃也。”

[36] 太宗：指宋太宗趙炅（939 年～997 年），本名趙匡義，後因避其兄宋太祖諱改名趙光義，即位后改名炅。22 歲時參與陳橋兵變，擁立其兄趙匡胤爲帝，曾參與太祖統一四方的大業。太祖駕崩，38 歲的趙光義登基爲帝，是爲太宗，在位共 21 年，59 歲去世，是宋朝的第二個皇帝。

[37] 太平御覽：中國古代類書。宋太宗命李昉等 14 人編輯，始於太平興國二年（977 年），成於八年（983 年）。初名《太平總類》，太宗按日閱覽，改題此名。全書 1000 卷，分 55 部，每部之下又分若干子目，共 4558 類，以引證廣博見稱。全書引用圖書 1690 種，連同雜書、詩、賦、銘、箴等，引書實達 2579 種。因所引用的古書十之七、八已失傳，是保存古代佚書最爲豐富的類書之一。此書體例是每條引證都先寫書名，次錄原文，按時間先后排列，不加以己見。所採多爲經史百家之言，小說和雜書引得很少。消磨當世之豪傑：劉壎《隱居通議》：“宋初編《文苑英華》，以當時削平諸侯，其降臣聚朝，多懷舊者，皆位之館閣，使編纂群書，遲其歲月，困其心志。”

[38] 孫復：（992 年～1057 年）字明復，晉州平陽人。舉進士不第，退泰山，學《春秋》，著《春秋尊王發微》十二篇。慶曆中，范仲淹、富弼薦他

上下之分，嚴立中外之防，慘鷙刻覈，盡窒生民之靈思使不可復動，遂開兩宋南北諸大儒之學派^[39]，而諸大儒亦卒莫能脫此牢籠，且彌酷而加厲焉。嗚呼！自生民以來，迄宋而中國乃真亡矣！天乎，人乎，獨不可以深思而得其故乎？

至明而益不堪問，等諸自鄧以下可也^[40]，慮（一本作“類”）皆轉相授受，自成統緒，無能稍出宋儒之胯下，而一覩孔教之大者。其在上者，亦莫不極崇宋儒，號爲洙泗之正傳^[41]，意豈不曰宋儒有私德大利於己乎？

悲夫，悲夫！民生之厄，寧有已時耶！故常以爲二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜^[42]，二者交相資，而罔不託之於孔^[42]。執（一本作“被”）託者之大盜鄉愿，而責所託之孔，又烏能知孔哉！

【語譯】孔教的不幸，又不僅只是如此。孔子雖然處在據亂的時代，但他廢黜古學，改成今制，將昇平與太平之意寄托於字裏行

有經術，除秘書省校書郎、國子監直講。累遷殿中丞。《春秋尊王發微》說：“諸侯非有天子之事，不得出？諸侯，況會戎哉！凡書會者，皆惡之也。”以諸侯會盟爲惡，即絕上下之分也。又曰：“荆（楚）爲中國患也久矣，自方叔薄伐之後，入春秋肆禍復甚，聖王不作故也。”即是嚴防中外之意。

【39】慘鷙刻覈：猶殘酷刻毒。兩宋南北諸大儒之學派：《宋元學案·泰山學案》：“宋興八十年，安定胡先生（瑗）、泰山孫先生，徂徠石先生，始以師道明正學，繼而濂、洛興矣。”其中濂溪先生周敦頤代表了南方學派，而北方的以程頤、程顥爲首的學派爲洛學。

【40】等諸：等於。自鄧以下：《左傳·襄公二十九年》載吳公子季札觀周樂，“自鄧（檜）以下無譏焉”。其實，在鄧以下還有《曹風》。“無譏”，即不值得一提之意，後世因用“鄧下”指代相形見絀。

【41】慮：無慮，即大率，大都。胯下：同袴下。《史記·淮陰侯列傳》：“罵辱之曰：‘信能死，刺我；不能死，出我袴下。’於是信孰視之，俛出袴下，蒲伏。”洙泗：《禮記·檀弓》載曾子曾對子夏說過“吾與女事夫子於洙泗之間”的話。魯國的洙水與泗水之間曾是孔子的設教之處，後世因以“洙泗”指代孔學。

【42】工媚：工巧於諂媚。

【42】二者交相資：一本作“二者交相交資”，今從中華書局本。

間，一篇之中未嘗不是反復體現這種含義。現在但就孔子在據亂時代留下的文字來看，已經不能夠完整地見出孔教的意蘊了。何況他的學說經過好幾代的傳承之後便失傳了，乃至連同極為粗淺的意涵也被荀子學說所混淆，從而使得原本失真的孔教變本加厲，全部失去真實面貌。孔子的學說衍變為兩個支脈：一支是由曾子傳給子思再傳孟子，孟子因而極力宣揚民主思想，以表現孔子未竟的大志；另一支由子夏傳給田子方之後再傳莊子，莊子因而痛快淋漓地詆毀君主制度，（甚至）連堯、舜以上的君王，也不能幸免（其批判）。

不幸的是這兩個支脈均已絕傳，荀學因而乘機冒稱孔子的名分，以敗壞孔子的學說。（他）說“效法後世的國王，尊重君王的地位”，用以傾覆孔子學說；（他）說“（只有）治理天下的人（國君），沒有治理天下的法則”，（實質上）是暗中防止後人改變他所建立的成法。（荀子）又喜好論述禮、樂、刑、政之類（的上層建築），唯恐鉗制、束縛（人民的思想行為）的設施不繁多。荀子學說一傳到了李斯時，這種學說的禍害天下便顯著地暴露於後世了。但作為他的這家學說，屬於君王以下的人採用它，（能）很快地滿足其苟且富貴且獲得主子歡心的目的，（認為）公開地表現出諂媚、奴顏卑膝並不損傷臣節，反而把助紂為虐的行徑看作是“忠義”；君王採用它，更加有利於（實現）君尊臣卑（的體制）以（達到）愚弄人民的目的，其自身則放縱專橫殘暴並禁錮天下人的思想。

因此秦朝滅亡以後漢高帝採用它執政，（提出）“隨從我一塊走的人（即甘為走狗者）我能讓他的地位提高且名聲顯著”，這是暗中向人民撒下的誘餌。叔孫通在下面（臣下）採用它（給劉邦制訂朝儀），讓劉邦感到“從今以後才知道皇帝位子的尊貴”，（這是）用那種繁縟的禮儀引導國君為惡。西漢衰亡之後王莽採用它篡國，竟然發展到以竄改經學來為篡位（作理論準備）；劉歆在臣下的角度採用它，又通過竄改古經的文字在學術上起煽動作用。新莽滅亡後漢光武帝採用它治國，（提出了）“我用柔和的方式治國”（的主張），大抵是讓民衆逐漸馴服，從而使自己得以長久地坐在王位上。桓榮在臣下的角度採用它，（在門下面前）說：“（帝王賞賜的這些）車馬服飾，是我通過稽考《尚書》獲取的。”他挾持著一部《尚書》做販賣，真是恬不知恥。就這樣過了四百年，怎能不招致三國的虎爭、五胡如同沸湯般廝殺與南北對峙的分裂局面。

到了唐朝實現了小康社會，唐太宗利用它來治國，（他玩弄權術說）“天下英雄都在我的掌控之中”，大概這（話中體現出他對下人的猜忌心（否則）又將是什麼呢？韓愈在臣下的角度採用它，（他提出了）“國君是發號施令的人，臣子是將國君的號令貫徹到民衆那裏的人，老百姓是繳納糧食、布帛且製作器皿與溝通貿易以侍奉統治者的人”（的理論）。他（韓愈）竟然不明白憑什麼要建立國君（的道理），顯然違背“民爲貴君爲輕”的原理，卻（只）諂媚於一人（國君），把天下人看得如同牲口、泥土小草一般卑賤。至於“臣罪當誅，天王聖明”的提法，竟然敢於倡導邪說以誣賴古代聖人，（他）馳騁一時的阿諛之說，敗壞了後世人的心術，其罪責更加不乏逃避。

到了宋朝又是一個小康社會，宋太宗採用它治國，讓臣下修纂《太平御覽》，用以消磨當時豪傑的意志；孫復在臣下的角度採用它，撰寫了《春秋尊王發微》十二篇，用以使上下等級截然分明，使中外關係的界限更加嚴格，（真是）兇殘刻薄到了極點，讓人民的思想完全窒息了，使人民不能再有所行動，（由此）便開創了兩宋南北的（濂、洛）大儒學派，而（後世的）那些大儒終於沒有誰能擺脫（孫復的）這個羈絆，且更加殘酷更加變本加厲了。哎！自炎黃社會產生以來，延續到宋朝時中國算是真正滅亡了。（怪責）老天，（怪責）人民，唯獨不去深刻反思（自己）而找到真正的原因。

到了明朝則更不用說，（與前朝相比）等於是相形見绌了，（之前被扭曲的孔教）全是輾轉傳授而來，自然形成了一種道統，無法稍微超越宋儒的制約，從而發現孔教的博大內涵（本來面目）。（統治者）無不極其崇尚宋儒，號稱是孔教的正傳，其意下難道不認爲宋儒對自己有很大的私利麼？

可悲呀，可悲！人民生存的厄運，哪裏有休止呢？因此，（我）時常認爲兩千年來的政治是秦政，（其國君）都是大盜（竊國者）；兩千年來的學說都是荀子學說，（其學人）全部是鄉願。只有大盜（才會）利用鄉願，只有鄉願才長於諂媚大盜。二者互爲助力，無不托名於孔教。（站在）被託名的大盜與鄉原（的角度），去討論（那個）所托的孔教，又哪能認識真正的孔教呢？

【析義】本篇站在歷史的角度，對孔教進行了一番全面的審視，考究了孔教的傳承，找出了數千來惑亂孔教的歷史罪人，從而正本清源，還原孔子的本來面目，使人們正確地認識孔教。站在某

種角度上講，我們可以認為本篇是一篇文筆犀利的討伐封建專制的檄文，文中所論述的歷代大盜式的國君與鄉願式的佞臣所組成的封建專制政體，正好砒中了中國數千年以至迄今的腐朽制度之癥結。更兼文中列舉了歷代專制政體君臣稗販孔教的事實，雄辯地論證了兩千年的政治是秦政，“皆大盜也”，兩千年來的學說是荀學，“皆鄉願也”。誠然，孔教思想的發展可能並不完全像作者所說的那樣，其中難免有個別細節的疏漏，也或者有某些語彙的失之偏頗，但作者的主體思想應該是能站住腳的，其進步意義也是很值得肯定的。

本篇的開篇部分主要從“正本”的角度闡述，從而理清孔子思想及其發展的基本脈絡，找出篡改孔教的歷史罪人。按照譚嗣同的看法，孔子所處的歷史時代為據亂世，但孔子並不為時世所左右，他採取廢黜古學、改訂今制的積極方式，將太平、昇平的思想滲透於其中，乃至在一篇之中反復體現這種意圖。目前，我們如果僅僅根據相關文獻，還是無法見出孔子思想的原貌的，更何況孔教的流傳還經過了歷代大盜與鄉願的篡改呢！與此同時，作者認為孔子的正宗嫡傳有兩個派系，一個派系由曾子傳子思而至孟子，此派能“暢宣民主之理以竟孔之志”；另一個派系由子夏傳田子方而至莊子，這個派系“痛詆君主，自堯舜以上，莫或免焉”。至於莊子的思想傳承，學界歷來認為屬於老子那個派系，而譚嗣同由於本人的酷愛《莊子》，他因此也不惜採用移花接木手段了。在這裏，作者所標榜的這種孔教思想也許不會完全是歷史的真實，其間自然包含了作者對孔子的理想化，也包含了作者對荀子及其後世哲學家弊端的擴大化。但如果撇開這些細微差異，站在全局的立場上來看待本篇，則作者反對專制、倡導民主的進步思想，仍然應當首肯。

作者在“正本”的基礎上進而“清源”，對孔教思想的變異作了翔實的探討。作者認為孔教的不幸乃在於孟子與莊子這兩個派系都沒有傳承下去，因此致使荀子乘機冒稱孔學而行敗壞孔教之實。荀子主張“法後王，尊君統”，實質上是對孟子中的“民貴君輕”的民主思想之顛倒；他所主張的“有治人，無治法”，無疑也開了

中國數千年來“人治”的首惡。加之荀學對於“禮、樂、政、刑”等上層建築領域也大肆滲透，因而大大地加固了封建專制的壁壘，從而使之變成了牢固束縛人民思想的工具。荀子的思想發展到了李斯則更甚，他將荀學運用到實踐中幫助秦嬴政創立了第一個封建專制帝國。關於李斯的過失，賈誼在《過秦論》中曾這樣說過：“於是廢先王之道，焚百家之言，以愚黔首”，“墮名城，殺豪俊……以弱黔首之民。”從此以後，一種君王用荀學以愚弄百姓，臣下用荀學取媚君主的上層封建文化便形成了。

作者在此基礎上順著歷史向後延伸，對歷代君臣運用荀學統治天下的實際作了一次系統梳理，以翔實的事實揭露了大盜式的國君與鄉願式的臣子之醜陋面目，表達了作者反對封建專制的強烈要求，同時也體現了作者進步的民主思想。對於兩漢社會，其西漢開國君主漢高帝公開地提出過“從吾游者吾能尊顯之”，透過他所投放的這個誘餌，我們不難見出其中所蘊含的“順我者昌”的意旨。再看叔孫通的制訂朝儀，那種繁縟的君臣禮節，正好是束縛臣下的無形枷鎖。漢末王莽利用經學為他的篡位提供理論依據，劉歆也幫他推波助瀾，於是創立了短暫的新朝。到了東漢，光武帝採用“柔道”治天下，而桓榮憑藉他對《尚書》的研究取得了高官厚祿，均已遠遠地背離了孔教的宗旨。惟其如此，便造成了此後三國鼎立、五胡與中原對峙乃至劃江分治的政治局面。

中國的唐宋應該是封建社會最繁榮的歷史階段，但在盛唐社會裏，唐太宗也在使用權術讓天下英雄進入他的“彀中”，而韓愈《原道》中對於國君、臣子與百姓的詮釋，更是將君臣的尊卑界限作了嚴格的劃分，而對於百姓則簡直是視為“犬馬土芥”了。特別是韓愈《琴操》中的“臣罪當誅，天王聖明”等語，則更是開萬代奴顏之先例，也嚴重地歪曲了周文王的形象。到了宋代，宋太宗採用編修《太平御覽》的方式來消磨志士的意志，而孫復的撰寫《春秋尊王發微》，則更將君臣上下與中外的界限明確了，從而將民衆的思想牢牢地禁錮了起來。爾後的濂、洛兩大儒家學派，遂在這種思想構架下來闡述儒家經典，從而把這個體系進一步完善起來。在譚嗣

同看來，中國的真正滅亡乃在於宋，這種看法雖然有點偏激，但也不無道理，只要看看肇端於趙宋的理學到明清時期一直作為統治人民的精神枷鎖，便會明白宋儒對後世的負面影響了。至於明代社會，且不說朱元璋的取消孟子配享與刪削《孟子》中具有民主思想的章節，即便明朝所崇尚的“洙泗正傳”，也無法逃離宋儒的羈縛。

經過一番歷史的檢討之後，作者得出了“二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也”的結論。這不但是對中國兩千多年封建政治的一種高度概括，同時也是對中國兩千多年封建專制的無情鞭撻。雖然，在作者所徵引的歷史事實中難免不存在以偏概全的局限，他所操的語言也難免不有偏激之處，但他對於中國由大盜與鄉愿組成的封建專制政體的認識，應當是入木三分的，此言也誠可謂千古不刊之論。再從章法上看，卒章的結論，正好與開篇的孔教因“數傳而絕”、“胥失其真”之間遙相呼應，使得通篇形成了一個完美的整體。

第三十篇

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^[1]。豈謂為荀學者，乃盡亡其精意，而泥其粗迹，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^[2]。且即以據亂之世而論，言倫常而不臨之以天^[3]，已為偏而不全，

[1] 康有為《孔子改制考》中有《孔子創儒教改制考》、《孔子改制托古考》等篇，認為孔子立儒教，黜古學，改今制。梁啟超《清代學術概論》二十四，說康有為“以《春秋》‘三世’（據亂世、昇平世、太平世）之義說《禮運》，謂‘昇平世’為小康，‘太平世’為‘大同’。”於是孔學包括小康、大同，即包含了平等、民主等思想。作者這裏本乎康說，顯然是有些附會。汲汲然：心情急切貌，引申為急切追求。《莊子·盜蹖》：“子之道狂狂汲汲，詐巧虛僞事也。”

[2] 授君主以莫大無限之權：《荀子·臣道》：“尊然後義，殺然後仁，

其積重之弊，將不可計矣^[4]；況又妄益之以三綱^[5]，明創不平等之法，軒輊鑿枘，以苦父天母地之人^[6]。無惑乎西人輒詆（一本作“云”）中國君權太重，父權太重，而亟勸其稱天以挽救之，至目孔教爲偏畸不行之教也。

由是二千年來君臣一倫^[7]，尤爲黑暗否塞，無復人理^[8]，沿及今茲，方愈劇矣。夫彼君主猶是耳目手足，非有兩頭四目，而智力出於人人（一本作“人”）也^[9]，亦果何所持以虐四萬萬之眾哉？則賴

上下易位然後貞，功參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯武是也。”荀子認爲君主如果不肖，可以奪其權，可殺，也可以易位，可見荀子並沒有授給君主莫大的權力。顯然，作者並非是謹嚴的治學，他只是憑自己的好惡來評價歷史人物，因而他還把莊子強拉進了孔門之中。倫常：人與人相處的常道。特指封建社會的倫理道德。即認爲這種道德所規範的君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五種關係，即五倫，是不可改變的常道。

[3] 言倫常而不臨之以天：作者認爲講倫常要用天帝來警戒君主，否則就偏於壓制臣下，不夠全面。

[4] 積重：謂因積久而加重。《明史·宦官傳一·王振》：“振權日益積重，公侯勛戚呼曰翁父。”

[5] 妄益之以三綱：《韓非子·忠孝》：“臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。”“人主雖不肖，臣不敢侵也。”這纔是把君權絕對化的三綱之說，這些內容竟被妄加進孔孟學說之中。三綱：我國封建社會中謂君爲臣綱、父爲子綱、夫爲妻綱，合稱三綱。漢班固《白虎通·三綱六紀》：“三綱者，何謂也？君臣、父子、夫婦也。”《禮記·樂記》“然後聖人作，爲父子君臣，以爲紀綱。”

[6] 軒輊：車前高後低叫軒，前低後高叫輊。引申爲高低、輕重、優劣。鑿枘：“方鑿圓枘”之省語，比喻兩者不相投合。語本《楚辭·九辯》：“圓鑿而方枘兮，吾固知其鉅語而難入。”父天母地：謂人都是天地父母所生，即指人人皆是平等的。這裏泛指人民。

[7] 君臣一倫：封建社會中五倫之一，指君臣之間的關係。

[8] 否塞：閉塞不通。《後漢書·周舉傳》：“陰陽閉隔，則二氣否塞。”否音 pǐ 人理：做人的道德規範。《莊子·漁父》：“其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞。”

[9] 出於人人：指超出所有的人。

乎早有三綱五倫字樣^[10]，能制人之身者，兼能制人之心，如莊子所謂“竊鉤者誅，竊國者侯”^[11]，田成子竊齊國，舉仁義禮智之法而並竊之也^[12]。竊之而同爲中國之人，同爲孔教之人，不可言而猶可言也；奈何使素不知中國，素不識孔教之奇渥溫、愛新覺羅諸賤類異種^[13]，亦得憑陵乎蠻野凶殺之性氣以竊中國^[14]？及既竊之，即以所從竊之法還制其主人^[15]，亦得從容覲顏，挾持素所不識之孔教，以壓制素所不知之中國矣，而中國猶奉之如天，而不知其罪。焚《詩》《書》以愚黔首^[16]，不如即以《詩》《書》愚黔首，嬴政猶鈍漢矣乎^[17]！彼爲苟學而授君主以權，而愚黔首於死，雖萬被戮，豈能贖其賣孔之辜（一本坐“罪”）哉^[18]！孔爲所賣，在天之靈宜，如何太息痛恨？凡爲孔徒者，又宜如何太息痛恨，而慙（一本作“竟”）不一

[10] 五倫：舊指君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間五種倫理關係。也稱五常。

[11] 竊鉤者誅，竊國者侯：《莊子·胠篋》：“彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭諸侯，竊仁義並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。”

[12] 田成子竊齊國：《莊子·胠篋》：“昔者齊國鄰邑相望，雞狗之音相聞，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千餘里。闔四竟之內，所以立宗廟社稷，治邑屋州閭鄉曲者，曷嘗不法聖人哉？然而田成子一旦殺齊君而盜其國，所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之，故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安。”

[13] 奇渥溫：元代皇族的姓。愛新覺羅：清代皇族的姓。賤類異種：這是作者對元、清兩代統治者的憤怒痛斥（怒罵）。

[14] 憑陵：亦作馮凌，馮陵。猶憑持，憑藉。《宋書·謝晦傳》：“又以陛下富於春秋，始覽政事，欲馮陵恩倖，闕望國權。”

[15] 以所從竊之法：指三綱、五常等封建倫理道德。

[16] 覲顏：害羞的樣子。這裏當爲反訓，即厚顏。焚《詩》《書》以愚黔首：指秦始皇統一天下之後，曾採納李斯的建議燒毀六國的書籍。《史記·秦始皇本紀》載秦始皇三十四年頒令天下：“天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語詩書者棄市。”

[17] 嬴政：秦始皇的姓名。鈍漢：愚笨的人。

[18] 賣孔之辜：出賣孔教的罪責。辜：罪過。

掃蕩廓清之耶^[19]？

且耶教之初，亦猶是也，其立天國，即予人以自主之權，變去諸不等者以歸於平等，猶孔之稱天而治也^[20]。教未及行，不意羅馬教皇者出，即藉耶之說，而私天於己，以制其人^[21]。雖國王之尊，任其廢立，至舐手吮足以媚之；因教而興兵者數百，戰死數千百萬人；猶孔以後君主之禍也^[22]。迄路德之黨盛，而教皇始蹶，人始觀耶教之真矣^[23]。故耶教之亡，教皇亡之也；其復之也，路德之力也。孔教之亡，君主及言君統之偽學亡之也；復之者尚無其人也，吾甚祝孔教之有路德也。

[19] 慙音 y ñ, 願意, 情願《國語·楚語》：“吾慙實之於耳。”注：“猶願也。”

[20] 耶教之初：耶穌教最初是被壓迫者的宗教，它是屬於奴隸、農奴、貧人與無權者的，即被羅馬帝國所征服和壓迫的人民的宗教，宗旨乃拯救這些被壓迫者出離苦難。

[21] 羅馬教皇：原本是羅馬城的主教，五世紀時，利奧（440年～461年）始稱教皇，他將羅馬教會提升至西方教會的最高地位，並從羅馬皇帝手中取得羅馬主教的合法地位。到了775年，法蘭克王丕平獻意大利倫巴第部分土地給教皇，教皇於是有了領地。後來，教皇具有廢立各國君主的權利，君主的即位也要由教皇來加冕。

[22] 舐手吮足：指向教皇的致敬禮。因教而興兵：歐洲天主教主在中世紀時，爲了鎮壓人民反對教會的運動，曾多次發動戰爭。規模比較大的有十五世紀初葉捷克人民反教的“胡斯戰爭”，十五世紀末期意大利宗教改革家薩伏那洛拉的起義，以及發生在十六世紀法國胡格諾派與天主教的內戰。又如十一世紀至十三世紀，基督教因要恢復耶路撒冷聖地（耶穌葬地），與回教徒發生戰爭，前後就有七次，史稱“十字軍東征”。

[23] 路德（公元1483～公元1546年）：全名馬丁·路德，是十六世紀德國宗教改革運動的發起者，基督教（新教）路德宗的創始人。1517年，路德發表《九十五條論綱》，抨擊教皇出售贖罪券，成爲公開鬥爭的一個信號。此後，這一運動在歐洲各地展開：他們在宗教上反對羅馬教皇對各國教會的控制，反對教皇擁有地產，提出以《聖經》爲信仰的最高準則，不承認教會有解釋教義的絕對權威，強調教徒個人可以直接與上帝相通，無需由神父作爲中介等。由於路德倡議並發起一系列的改革，此後的基督教教義產生了根本性的變化。蹶：跌倒，失敗。

【語譯】當孔教剛剛建立的時候，廢黜古學，改爲今制，廢除君王道統，提倡民主，改變不平等（法制）成平等（法制），也算是在急切地實施這一舉措了。哪裏料到（落到）研習荀子學術的派系手中，竟然完全揚棄孔教的精義，而拘泥於孔教的外在形式，反而交給君主無限大的權力，使得（君主可以）挾持孔教來制服天下（人民）。那些研習荀子學術的人，一定會拿“倫常”二字來冒稱孔教的精深境界，（他們居然）沒有感悟到那是（孔子）處在據亂世所立下的法度。況且就拿據亂世來說，講倫常沒有不放在上天的鑑臨之下的，（後世）已經形成偏頗不全（的局面），它所累積的深重弊病，將是不可估算的；何況（他們）又妄自添加“三綱”進去，分明是在創立不平等的法制，與孔教完全違背，使天下人民蒙受痛苦。無怪乎西方人動輒詆毀中國的君權太大，父權太大，因而迫切地奉勸中國人以上帝來挽救這種政局，乃至認爲孔教是一種偏頗不當流傳的宗教。

從此以後兩千多年的君臣關係，最爲黑暗閉塞不通，不再符合人間道德規範，發展到今天，正更爲惡劣。那些君主也不過是有手腳耳目的人，並非是有兩個腦袋四只眼睛，但他們的智慧與能力卻要超出所有的人，（不然）又哪有依恃來殘害四萬萬人民（的本領）呢？那是依賴早就創立了“三綱”、“五倫”這些字眼，（不但）具有制約人們行爲的作用，又能控制人們的思想，就如《莊子》所說的“偷衣鈎的人被殺，偷國家的人卻成爲了王侯”，田成子竊取了齊國的政權，（連同）齊國的“仁義禮智”也全部盜取了。竊國的人（如果）同是中國人，同是奉行孔教的人，（雖然）不能說（正確）還有可以說（的地方，即同種同文）；爲何讓素來不懂得中國、素來不懂得孔教的奇渥溫、愛新覺羅等卑賤的外族，也能憑藉著他們野蠻兇殘的本性而竊取中國？已經竊取中國之後，便拿他們所竊取的三綱五常等法度來制服其主人，（他們）也能從容厚顏地挾持素不了解的孔教，去壓制他們素不認識的中國人，可中國人還把他們當作天來侍奉，卻不知道他們（竊國的）罪行。採用焚燒《詩》、《書》以愚弄百姓的做法，還不如就拿《詩》、《書》來愚弄百姓，在這方面秦始皇還算是個笨漢呀！那些治荀學的人交給君主（很大的權力），（以至）愚弄百姓到了死地，（他們）儘管被殺一萬次，哪能贖他們出賣孔教的罪呢？孔教（被他們）所賣，（孔子的）在天之靈將會怎樣地歎息呢？凡

是作為孔教的徒眾，又將如何地歎息，（難道會）情願不將他們全部掃蕩乾淨嗎！

況且耶穌教起初也是這樣，它所創立的“天國”，便給與了人們自主的權利，（並）變革不平等（的法度）使之達到平等，就等於是孔子的稱天而治天下。耶穌的教義還來不及推行，不料羅馬教皇出世，便憑藉耶穌的教義，將上帝變成他所私有，從而制服所有的人。儘管位至國王之尊，（也得）聽任他去廢立，乃至於（產生了）吻手吻腳等諂媚的禮節；因為宗教而爆發的戰爭就有好幾百次，戰死了千百萬人，（這便是）孔教以後的君主所制造成的禍害。到了路德那個教派的興盛，教皇的地位才崩潰，人們才看到耶穌的真實面目了。所以耶穌教的滅亡，只是教皇制度的滅亡；（本義的）耶穌教之恢復，是（通過）路德的努力實現的。孔教的滅亡，（也應當是）君主制與君統等偽孔教的滅亡；恢復真實孔教目前還沒有人去做，我很祝願孔教中也產生路德式的人物。

【析義】本篇緊承上篇，進一步清算君主專制及孔門偽學對孔教的誣蔑與篡改。作者在這裏振臂疾呼，號召人們起來消滅殘暴的封建君主專制，恢復孔教的本來面目，實行平等的民主制度。與此同時，作者對於異族統治滿懷憤怒，他甚至還說出了“賤類異種”等辱罵的話，由此足以見出他對晚清專制制度的極端不滿。

作者在開篇從正面肯定孔教之後，立即對荀學進行了深入的批判，指出其篡改孔教的關鍵在於給予君王莫大的權力，而他們賴以維持君權者乃是所竊取的孔教中之“倫常”。平心而論，把孔子學說稱之為宗教，應該是很不妥當的，而說荀子學說給予了君王極大的權力，也與歷史上的荀子很不相同。真正在理論上給予君王極大權力的，恐怕還得從漢代的董仲舒那裏說起，委實與荀子並不相干。但譚嗣同的作文歷來只從個人的好惡出發，並不很顧全歷史事實，也不會認真地去研究先秦諸子，他只是為了維新而假托孔、荀罷了。諸如康有為等人所創立的“三世說”，也只不過是如同王莽那樣借學術研究來表達政治訴求而已。在這裏值得肯定的是，處在晚清那種封建專制極其殘酷的社會裏，譚嗣同能夠站出來痛批五倫中的“君臣”關係，提出平等的民主思想。哪怕是拿後世來看，他

的這種敢爲人先，敢於向封建統治者批逆鱗的精神，仍是難能可貴的。

在作者看來，被封建專制政體所崇奉的“三綱五常”不但嚴重地束縛了人們的行爲，而且也非常殘酷地控制了人們的思想。與此同時，作者也看到了統治者在獲得政權之後的高明之處，乃在於他們他們能夠因襲前朝的制度文爲來作爲統治基礎，這就如同莊子所說的“竊國者爲諸侯”、“并與其聖知之法而盜之”。唯其如此，竊國者無論其道德之高下，也無論其種族之異同，他們因襲這套綱常制度均能高枕無憂，穩坐江山了。從這一立場出發，作者對於“賣孔”的行爲做出了無情的鞭笞，從而號召民衆起來掃蕩廓清這種極不合理的制度，實現社會的平等與民主。

與此同時，作者也透過耶穌教的改革歷史，鼓勵中國的民衆起來步“路德”之後塵，發動對孔教的革新。西方的耶穌教自從羅馬教皇出現之後，教權逐漸擴大，乃至凌駕帝王之上，這種現象與中國的政體畢竟還是大異其趣。但路德的發動宗教改革運動，畢竟推翻了教皇至高無上的權利，恢復了耶穌教的真實面目。因此，作者也在向國人振臂號呼，希望有路德這樣的人物出現，從而掃蕩“君主及言君統之偽學”，恢復孔教的本來面目。顯然，作者這裏是試圖通過思想理論的革命，實現改進封建專制政體的目的，這也合符當時維新的思想主張。

仁學卷下

第三十一篇

君統盛而唐、虞後無可觀之政矣，孔教亡而三代下無可讀之書矣^[1]！乃若區玉檢於塵編^[2]，拾火齊於瓦礫^[3]，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》其庶幾乎^[4]！其次為王船山之《遺書》^[5]，皆於君民之際有隱恫焉^[6]。黃出於陸、王^[7]，陸、王將續莊之仿

[1] 唐、虞：唐堯與虞舜的併稱；亦指堯與舜的時代，古人認為是太平盛世。《論語·泰伯》：“唐、虞之際，於斯為盛。”三代：指夏、商、周。《論語·衛靈公》：“斯民也，三代之所以直道而行也。”邢昺疏：“三代，夏、殷、周也。”

[2] 玉檢：玉牒書的封篋。《漢書·武帝紀》“登封泰山”，顏師古注引三國魏孟康曰：“玉者功成治定，告成功於天……刻石紀號，有金策石函，金泥玉檢之封焉。”這裏指優秀的著作。塵編：指古舊之書。唐唐彥謙《題宗人故帖》詩：“所忠無處訪相如，風笈塵編跡尚餘。”這裏指繁多的塵積古舊之書。

[3] 火齊：即火齊珠。《文選·張衡西京賦》：“翡翠火齊，絡以美玉。”李善注：“火齊，玫瑰珠也。”瓦礫：破碎的磚頭瓦片，亦以形容荒廢頹敗的景象。

[4] 黃梨洲：即黃宗羲，參見界說部分註釋。《明夷待訪錄》：全書計有論文 21 篇，成書於 1663 年。“明夷”是《周易》中的一卦，其彖辭曰：“明夷於飛垂其翼，君子於行三日不食。有攸往，主人有言。”所謂“明夷”指有智慧的人處在患難地位；“待訪”即等待後代明君來採訪採納。書中寄托了對夏、商、周三代清明政治的美好理想，對於封建專制的現狀予以了尖銳的批判，帶有明顯的托古改制的政治傾向。其間《原君》、《原臣》、《原法》等篇頗具代表性，該書在清乾隆年間一直被列為禁書。梁啟超、譚嗣同將此書刻印散佈，用以提倡民主思想。庶幾：近乎，差不多。

[5] 王船山：即王夫之，參見界說部分註釋。《遺書》：即《船山遺書》，原著共收著述一百多種，1933 年上海書店所刊行的《船山遺書》，收有其著述七十多種。

[6] 隱恫：難言之痛，深痛。

[7] 黃出於陸、王：黃宗羲少年受業於劉宗周，劉宗周繼承了陸九淵與王守仁學派。因而黃宗羲不攻訐王學，但糾正了王學的末流，主張治史學。陸、

佛^[8]。王出於周、張^[9]，周、張亦綴鄒嶧墜緒^[10]。輒有一二間於孔之徒，非偶然也。若夫與黃、王齊稱，而名實相反得失背馳者，則爲顧炎武^[11]。顧出於程、朱^[12]，程、朱則苟學之雲祢也^[13]，君統而已，豈足罵哉！夫君統有何幽邃之義，而可深耽熟玩^[14]，至變易降衷之恒性，變易隆古之學術^[15]，至殺其身家，殺其種類，以宛轉攀戀於

王：指陸九淵與王陽明，分別見界說部分註釋。

[8] 陸、王續莊之彷彿：指陸、王大致繼承了莊子思想。陸、王認爲人人皆可爲堯舜，並不尊重君權，正好與莊子不重君權的思想相接近。續：繼承。《詩·魯頌·閟宮》：“奄有下土，續禹之緒。”

[9] 王出於周、張：指王夫之的思想出自於周敦頤與張載。王夫之很推崇張載，著有《張子正蒙注》，而張載上承周敦頤。

[10] 綴鄒嶧墜緒：指繼承孟子行將滅亡的學說。鄒嶧：指山東省鄒縣的嶧山，即孟子的故鄉。墜緒：指行將絕滅的學說。唐韓愈《進學解》：“尋墜緒之茫茫，獨旁搜而遠紹。”

[11] 名實相反：指名聲與實質相反。顧炎武（1613- 1682）：蘇州府昆山縣（今江蘇昆山）人，原名綽，字忠清。明亡后改名炎武，字寧人，亦自署蔣山傭。明末清初著名的思想家、史學家、語言學家。曾參加抗清鬥爭，後來致力於學術研究，著有《日知錄》、《音學五書》等。顧炎武不承認宋明理學，曾猛烈抨擊王守仁，提出了“經學即理學”的口號。

[12] 顧出於程、朱：由於程、朱成爲了清代帝王的御用學派，而顧炎武開創的考據學又把人們的智慧與精力困在故紙堆裏，因而有利於清王朝的統治，因此譚嗣同對於程、朱與顧炎武均表示極其不滿。

[13] 程、朱則苟學之雲祢也：作者認爲程、朱都是苟學，乃是指他們尊君統這一點。其實，非但荀子並不完全尊君統，程、朱與荀學之間也並完全不同，在這裏譚嗣同只是憑個人的好惡而下斷語罷了，並不見得符合客觀事實。雲祢：遠孫。《爾雅·釋親》：“子之子爲孫，孫之子爲曾孫，曾孫之子爲玄孫，玄孫之子爲來孫，來孫之子爲晁孫，晁孫之子爲仍孫，仍孫之子爲雲孫。”郭璞注：“仍亦重也。”又“言輕遠如浮雲。”

[14] 深耽熟玩：深深迷戀，反復玩味。

[15] 變易降衷之恒性：指改變民衆秉受於上蒼所給的永恒善性。降衷：施善，降福。《書·湯誥》：“惟皇上帝，降衷於下民。”孔傳：“衷，善也。”隆古之學術：指遠古的學術，猶太平世的大同思想。隆古：遠古。唐代蕭穎士《過河濱和文學張志尹》：“隆古日以遠，舉世喪其淳。”

數千年之久^[16]，而不思脫其軛耶^[17]？

嗚呼！盍亦反其本矣^[18]。生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民^[19]，而不下儕於民也^[20]。夫曰共舉之，則因有民而後有君；君末也；民本也。天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，爲民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。觀夫鄉社賽會^[21]，必擇舉一長，使治會事^[22]，用人理財之權咸隸焉^[23]。長不足以長則易之，雖愚夫愚農^[24]，猶知其然矣，何獨於君而不然？豈謂舉之戴之，乃以竭天下之身命膏血^[25]，供其盤樂怠傲，驕奢而淫殺乎^[26]？供一身之不足，又濫縱其百官，又欲傳之世世萬代子孫，一切酷毒不可思議之法，由此其

[16] 宛轉攀戀：反復攀附、依戀。攀戀：攀住車馬，不勝依戀；常用於褒義。北周庾信《周車騎大將軍宇文顯和墓志銘》：“在州遭疾，解任還朝，吏人攀戀，刊石陘山。”

[17] 軛：牛馬拉物件時駕在脖子上的器具，在這裏指控制與約束。

[18] 盍：何不的合音。

[19] 分際：界限；分寸。《史記·儒林列傳》：“臣謹案詔書律令下者，明天人分際，通古今之義，文章爾雅，訓辭深厚，恩施甚美。”

[20] 不下儕於民也：謂不下於民衆之輩，即略高於百姓。儕：同等，同類。

[21] 鄉社賽會：指鄉間一年農事畢，陳酒食以報土神，飲酒作樂的民俗活動。此制後世沿襲，用簫鼓、雜戲等方式迎神，故稱賽會。

[22] 會事：指與賽會相關的籌備事務。

[23] 隸：歸屬。

[24] 愚夫愚農：指樸實敦厚的鄉間農民。

[25] 身命膏血：民衆的性命與民脂民膏（財富）。

[26] 盤樂：遊樂，娛樂。《漢書·五行志下之上》：“臨事盤樂，炕陽之意。”怠傲：亦作怠傲、怠驚，怠慢驕傲。《荀子·儒效》：“內不自以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法，而不敢怠傲，是雅儒者也。”驕奢：驕橫奢侈。淫殺：淫亂殺戮。

繁興矣^[27]。

民之俯首帖耳，恬然坐受其鼎鑊刀鋸^[28]，不以爲怪，固已大可怪矣，而君之亡猶欲爲之死節^[29]。故夫死節之說，未有如是之大悖者矣。君亦一民也，且較之尋常之民而更爲末也。民之於民，無相爲死之理；本之與末，更（一本作“尤”）無相爲死之理。然則古之死節者，乃皆不然乎？請爲一大言斷之曰^[30]：“止有死事的道理，決無死君的道理^[31]！”死君者，宦官宮妾之爲愛，匹夫匹婦之爲諒也^[32]。人之甘爲宦官宮妾，而不免於匹夫匹婦，又何誅焉？夫曰共舉之，猶得曰吾死吾所共舉，非死君也；獨何以解於後世之君，皆以兵強馬大力征經營而奪取之^[33]，本非自然共戴者乎！況又有滿、漢種類之見^[34]，奴役天下者乎！夫彼奴役天下者，固甚樂民之爲其死節矣。

【語譯】君主制興盛則堯舜以後沒有可觀的政體了，孔教滅亡之後三代以下沒有可讀的書了！假如一定要在繁多蕪雜的著作中

[27] 供一身之不足：謂供給自身還不夠。繁興：紛紛興起，興起甚多。《國語·晉語二》：“天降禍於晉國，讒言繁興。”

[28] 恬然：安然。鼎鑊刀鋸：指古代殺人刑具。鼎鑊：指用鼎鑊烹人。刀鋸：古代刑具，指用刀或鋸殺人。《國語·魯語上》：“中刑用刀鋸。”韋昭注：“割剗用刀，斷截用鋸。”

[29] 死節：爲保全節操而死。《春秋胡氏傳》卷七：“春秋重死節之臣，而法有特書。”

[30] 大言：正大的言論。《莊子·齊物論》：“大言炎炎，小言詹詹。”

[31] 死事：死於國事。《禮記·月令》：“〔仲冬之月〕飭死事。”孔穎達疏：“因殺氣之盛以飭軍士，使戰者必有死志。”

[32] 匹夫匹婦之爲諒也：《論語·憲問》：“子曰：‘管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被發左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。’”指管仲不可能像普通老百姓那樣守著小節小信，而是要成就大事業。匹夫匹婦：指普通男女，泛指平民百姓。諒：信用。

[33] 兵強馬大：指強大的軍事武裝力量。

[34] 滿、漢種類之見：指滿、漢種族之偏見，即不同種族存在不同的等級待遇。

區分優秀著作，(如同)到瓦礫堆中去找火齊珠，(從而)希冀有略為符合孔教思想的(著作)，那麼黃宗羲的《明夷待訪錄》或許接近這個標準吧！其次是王夫之的《遺書》，(以上著作)對於君民關係都有難言的隱痛。黃宗羲的學術思想源於陸九淵與王陽明，陸、王大致繼承了莊子的思想。王夫之的哲學思想出自於周敦頤與張載，周、張也繼承了孟子那將要失傳的思想。(他們的著作中)有十分之一二是從孔子的後人那裏聽來的，這種現象也並非偶然。假如(要說)與黃宗羲和王夫之的名聲相等而實質上相反、學術思想背道而馳的人，便是顧炎武了。顧炎武的思想出自於程頤與朱熹，程、朱乃是荀子學說的繼承人，(是)主張君統的，哪裏值得一罵呢！以君主為道統的思想有什麼幽深的意義，值得(學者們)去深深依戀反復玩味，乃至改變人們發自內心的永恒善性，改變遠古的(純正)學說，以造成身家遭殺、種族遭殺，以至纏綿依戀它達數千年之久，還不要擺脫它的羈縛呢？

哎！何不回到本質上來(說)呢。在遠古的初民時期，本無所謂君臣的，全部都是老百姓。(由於)民與民之間(的關係)不能治理，(民衆)也沒有空暇去變理那種社會關係，在這時才由大家推舉出一個民來做君王。既然是大家推舉的，那便不是君王來選擇民衆，而是民衆選擇君王了。既然說是大家推舉的，那麼君民之間的距離又將不會很遠，但又不會在百姓之下(即略高於百姓一點)。既然說是共同推舉的，那麼一定是因為有民衆然後才有君王的，君王是枝末，而民衆才是根本。天下沒有因為枝末而連累到根本的，又哪裏可以因君王而連累到民衆呢？既然是大家推舉的，那麼一定可以由大家來廢黜他。所謂君王，便是給民衆辦事的人；所謂臣子，乃是幫助(君王)給民衆辦事的人。向民衆徵收賦稅，是用來作為辦事的經費。在這種情況下事務還不能辦好，則事務沒有辦好便要換人，這也是天下公認的道理。看看那些鄉村的賽會，一定會推選一人為首，讓他來處理賽會事務，將用人與財務權力全部交給他。為首的人不勝任便撤換他，儘管是樸實的鄉村民衆，也知道這個道理，為什麼唯獨到國君那裏就不是這樣？哪裏認為是推舉擁戴他，竟然是用盡天下人民的生命與財富，以供養他(國君)恣情享樂且怠慢(國事)而高踞上位，乃至驕橫奢侈而荒淫殺戮(天下人民)呢？供給國君一人(享樂)還不夠，又要放縱他手下的百官，又要將(特

權)傳授給他的萬世子孫,一切兇殘不可思議的法度,從此便繁縟起來了。

民衆的俯首帖耳,安然接受(國君)的各種酷刑,(且)不將之當作怪事,本來就已經值得奇怪了,可在國君死亡之後還要替他去死(謂之死於節義)。死於節義的說法,沒有比它更不合情理的了。國君也是一個老百姓,況且與普通老百姓相比更加為枝末。平民與平民之間,尚且沒有互相替人去死的道理,根本與枝末之間,便更沒有替他去死的道理了。既然如此,那麼古代那些死於忠節的人,便全是不對了嗎?請讓我用一個概括性的話來裁斷它:“只有死於國事的道理,絕沒有死於節義的道理。”替國君去死,那是宮中太監與嬪妃偏愛的體現,(是那種)平庸民衆(爲了取得天下人)的信任(的做法)。那些人(居然)甘心去做太監與嬪妃,又不免於(成就)匹夫匹婦式的忠信,爲什麼還要去誅殺他們呢?既然是大家推舉的,還得說我死於我所推舉的人,不是死於君王;唯獨憑什麼去理解後世的國君,(他們)倚仗著強大的軍事勢力去謀劃奪取王位,(他們)本來就不是大家所擁戴呀!何況又用滿、漢不同種族的偏見,從而奴役天下人(即滿人可以奴役漢人及其他民族)!那些奴役天下的人,本來就很樂於民衆替他去死節。

【析義】本篇主要針對“君統”議題展開討論,以初民時期君王所產生的社會背景及其職份與後世驕奢淫逸的國君相比,從而指出“君統”的背離初民選舉制度,由是其不合理性便從中凸現了出來。本篇的論述也很明顯地接受了黃宗義《明夷待訪錄·原君》思想的影響,作者在文中對封建專制進行了無情的撻伐,其中對滿清異族統治者的抨擊尤為猛烈。但也無可諱言,譚嗣同對於歷史人物的評價往往存在個人的偏見,尤其是對考據學的認識則顯然是錯誤的,這毋庸也體現了其年輕氣盛及其觀點偏激等缺失。

作者的開篇,從評介近代著作入手,指出但有黃宗義與王夫之的著作值得肯定,而對顧炎武的學術則做出了徹底的否定。作為一代語言學者,顧炎武不但在清初也曾加入過反清鬥爭,而且他也拒絕參與清政府對《明史》的纂修,他把畢生精力投入了語言學的研究之中,開一代樸學之風,他在這方面其功實不可沒。況且,顧炎武認為“善爲國者,藏之於民”,他也大膽地懷疑君權,並提出了

具有早期民主啟蒙思想色彩的“眾治”之主張。由此看來，譚嗣同真的沒有認真去看過顧炎武的著作，因而才會草率地認為顧炎武為“出於程朱，程朱則荀學之雲祚也，君統而已”。但作者對比論證的主要目的，仍然在於打破“君統”這個根本點上，他認為“君統”不但沒有幽邃的哲理可供人玩味，因而很不值得學人去改變自己本具的善性去研究它，而應該考慮如何去擺脫“君統”的羈縛。

接著，作者追溯了君主產生的社會根源，他認為遠古的初民選舉便是“君主”的萌芽，由此推定出君主是由民衆來推選的，而不是由君王來選定民衆，由是其民貴君輕的思想變突顯了出來。唯其如此，在君王不勝任時，民衆也完全可以用大家的願意去罷免君王（則且必可共廢之），實現真正的民主。在譚嗣同看來，君王不過是給民衆辦事的人，而臣子也不過是幫助（君王）給民衆辦事的人，賦稅的徵收也不過是解決辦事的經費罷了。他還拿鄉村賽會來作類比論證，進一步說明“長不足以長則易之”的道理，從而痛斥後世君王竭盡天下人身家性命與財富以享樂的罪惡。並由此而論及群臣，論及封建的世襲制度，從而彰顯君主專制的極其不合理，達到號召天下人將它推翻的目的。

在卒章一節，作者由“死節”一事生發開去，指出其不合情理之處，尤其是對臣下為君王“死節”一事，作者更是認為大悖人情，更不值得一談。在作者看來，既然民貴君輕，而民與民之間尚且沒有為之而死的道理，便更沒有理由要讓居根本地位之民給居枝末地位之君去死的道理了。為此，作者提出了他“止有死事的道理，決無死君的道理”的論點，指出替君王死節不過是“宦官宮妾之為愛，匹夫匹婦之為諒”罷了。更何況後世的君王根本就不是民衆推選出來的，他們都是憑藉強大的軍事實力奪取的，因而更無為之死節的道理。在結尾處，作者的一語“滿漢種類之見”，無疑飽含了他對當時種族歧視的不滿，也表露了對滿清統治極其反感的情懷。

第三十二篇

一姓之興亡渺渺乎小哉，民何與哉^[1]？乃爲死節者，或數萬而未已也^[2]。本末倒置，甯有加於此者^[3]？伯夷、叔齊之死，非死紂也，固自言以暴易暴矣^[4]，則亦不忍復觀君主之禍，遂一瞑而萬世不視耳。且夫彼之爲前主死也，固後主之所深惡也，而事甫定^[5]，則又禱之、祠之，俎豆之，尸祝之^[6]，豈不亦欲後之人之爲我死？猶古之娶妻者，取其爲我詈人也^[7]。若夫山林幽貞之士^[8]，固猶在室之處

[1] 民何與哉：與老百姓有何相干。與：相干。

[2] 未已：不止。

[3] 甯有：豈有。加於此：比這還厲害。

[4] 據《史記·伯夷列傳》所載，伯夷、叔齊本是殷商末期的孤竹君之兩個兒子。孤竹君生前想傳位給叔齊，等到孤竹君死，伯夷逃而讓位給弟弟叔齊，但叔齊因不願意廢長立幼也逃了。兄弟二人擬投周文王而終老，路上遇見周武王伐紂，伯夷、叔齊叩馬而諫曰：“父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？”左右殺兵他們，姜太公說：這是義氣人，便將他們兄弟“扶而去之”。等到武王平定殷亂之後，天下宗周，“而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，採薇而食之。”最後餓死在首陽山。以暴易暴：是伯夷、叔齊臨死前所作的《採薇歌》中歌詞，其原文爲“登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農虞夏，忽焉沒兮，我安適歸矣？于嗟徂兮，命之衰矣！”

[5] 甫：不久，剛剛。

[6] 禱：向神祝告祈求福壽，這裏指祭祀；祠：爲他們建廟而祭祀。俎豆：俎和豆，古代祭祀、宴饗時盛食物用的兩種禮器。這裏泛指祭祀之事。尸祝。立尸而祝禱之。尸：被祭祀者的神像。

[7] 猶古之娶妻者，取其爲我詈人也：《戰國策·秦策一》：“楚人有兩妻者，人誅其長者，詈之；誅其少者，少者許之。居無幾何，有兩妻者死。客謂誅者曰：‘汝取長者乎。少者乎？’‘取長者。’客曰：‘長者詈汝，少者和汝，汝何爲取長者？’曰：‘居彼人之所，則欲其許我也；今爲我妻，則欲其爲我詈人也。’”詈音lì，罵。

[8] 山林幽貞之士：指不出仕的隱士。謂棲隱山林，保持高潔情操。幽貞：指高潔堅貞的節操。張之洞《讀史絕句》：“伯玉幽貞孤竹詠，延清鯁直老松詩。”

女也，而必脅之出仕^[9]，不出仕則誅，是挾兵刃樓處女而亂之也。既亂之，又詬其不貞，暴其失節^[10]，至爲貳臣傳以辱之^[11]。是豈惟辱其人哉？又陰以嚇天下後世，使不敢背去。夫以不貞而失節於人也，淫凶無賴子之於娼妓，則有然矣。始則強姦之，繼又防其奸於人也，而幽錮之^[12]，終知奸之不勝防，則標著其不當從己之罪^[13]，以威其餘。夫在弱女子，亦誠無如之何，而不能不任其所爲耳。奈何幾億兆智勇材力之人^[14]，彼乃娼妓畜之，不第不敢微不平於心，益且詡詡然曰^[15]“忠臣！忠臣！”古之所謂忠乃爾愚乎？

古之所謂忠，以實之謂忠也^[16]。下之事上當以實，上之待下乃不當以實乎？則忠者，共辭也，交盡之道也，豈又專責之臣下乎^[17]？孔子曰：“君君，臣臣。”又曰：“父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦。”^[18]教主言（一本無“言”）未有不平等者^[19]。古之所謂

[9] 脅之：脅迫他。

[10] 樓：《說文》：“曳聚也。”詬：責罵。暴其失節：公佈她失節的罪過。暴音 pù 暴露，公佈。

[11] 貳臣傳：清乾隆四十一年，詔於國史增《貳臣傳》，列明朝降臣一百二十餘人。《貳臣傳》分甲、乙兩編，附錄於《清史列傳》之卷七十八與七十九兩卷中。

[12] 幽錮：囚禁。此處指限制她們出入，不讓她們接觸外人。

[13] 不當從己：指不應當服從自己（無賴子）。

[14] 幾億兆：各本作“四萬萬”，今從亞東本。

[15] 娼妓畜之：指用對待娼妓的方式對畜養之。詡詡然：得意的樣子。詡詡：自得貌。焦贛《易林·離之中孚》：“魴鱖詡詡，利來無憂。”

[16] 以實之謂忠也：《國語·周語》：“忠，文之實也。”實：指誠實，即雙方互相誠實才可以叫做“忠”。又《荀子·禮論》“其忠至矣”，注：“忠，誠也。”

[17] 交盡之道：指相互應盡之道。交：交互，相互。專責：專門追究。

[18] 君君，臣臣：《論語·顏淵》：“齊景公問政於孔子。孔子對曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？’”父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦：《周易·家人·彖辭》：“彖曰：家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。”

忠，中心之謂忠也^[20]。“撫我則后，虐我則讎”^[21]，應物平施，心無偏袒，可謂中矣，亦可謂忠矣。君爲獨夫民賊，而猶以忠事之，是輔桀也，是助紂也^[22]。其心中乎，不中乎？嗚呼！三代以下之忠臣，其不爲輔桀助紂者幾希。況又爲之掎克聚斂^[23]，竭澤而漁^[24]，自命爲理財，爲報國，如今之言節流者，至分爲國與爲民二事乎？國與民已分爲二，吾不知除民之外，國果何有？無惑乎君主視天下爲其囊橐中之私產^[25]，而犬馬土芥乎天下之民也。民既擯斥於國外^[26]，又安得少有愛國之忱？何也？於我無與也。繼自今，卽微吾說，吾知其必無死節者矣。

【語譯】一家一姓的興亡，是何等的渺小，與老百姓有什麼相干？竟然要替他們去爲忠節而死，有時（居然）超過了幾萬人。（如此）本末倒置，難道還有比這更厲害的嗎？伯夷、叔齊的死，並不是爲了給紂王死節，本來（如同）《採薇歌》中的所說的不願意看到用一種暴力方式去改變另一種暴力方式，也就是不忍心看到君主制造成天下的災禍，才採用一閉眼就永世不見（世間醜惡）的做法。況

[19] 各本作“教主未有不平等者”，今從中華書局蔡本。

[20] 中心之謂忠：《周禮·大司徒疏》：中心曰忠，中下從心，謂中出於心，皆有忠實也。又《文山集》卷十五：“易曰：‘君子進德修業。’忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也；中心之謂忠，以實之謂信，無妄之謂誠，三者一道也。”

[21] 撫我則后，虐我則讎：語見《尚書·泰誓下》。王天與《尚書纂傳》卷十九：“若撫我者，即以爲后；虐我者，即以爲讎。”后：君主；帝王。

[22] 是輔桀也，是助紂也：即在幫助夏桀與商紂這類暴君。

[23] 掎克：加倍地勝人，指驕傲。《詩·大雅·蕩》：“曾是彊禦，曾是掎克。”《毛傳》：“掎克，自伐而好勝人也。”又曰爲聚斂，搜括，朱熹《集傳》：“掎克，聚斂之臣也。”聚斂：搜刮。

[24] 竭澤而漁：戽幹池水捕魚；後多比喻只圖眼前利益，不作長遠打算。

《呂氏春秋·義賞》：“竭澤而漁，豈不獲得，而明年無魚。”

[25] 囊橐：古代盛物的口袋。《詩·大雅·公劉》：“迺裹餼糧，于橐於囊。”《毛傳》：“小曰橐，大曰囊。”又謂囊指有底的口袋，橐指無底的口袋。

[26] 擯斥：排斥，排除。

且，他們（若是）替前朝的國君去死，本來就是後朝君王所深深憎惡的，但在周朝大局剛剛穩定，（後朝的君主）卻給他們祈禱、給他們建祠廟、用俎豆祭奠他們，還給他們塑像以祭祀，難道不也是（爲了）要後世人替自己（周天子）去死嗎？這就如同古人的娶妻，選擇其中那個以罵我的方式（拒絕與我私通的女人）。那些棲隱深山的高潔之士，本就如同閨房中的處女，但（君王卻要）脅迫他們出來做官，（如果）不出來做官就要殺頭，這就等於是拿著兵器去強暴人家的處女。已經強暴了她之後，又要辱罵她不守貞節，（甚至還）要公布她們失去貞潔的罪過，乃至編纂《貳臣傳》一類的史書讓他們蒙羞。這豈止是侮辱那些前朝的降臣麼？又在暗中起了恫嚇後世人（後世臣子）的作用，使他們不敢背叛自己。因不守貞節而在人前失去節氣，（相對於）那些好色的無賴之徒對待娼妓，便有那麼回事。起初是把女子強姦，接著又防止她們與別人私通，（從而）嚴格控制她們（的出入與交往），最終知道通奸是防不勝防的，便公布她們當初不應該與自己私通的罪過，以威懾其餘（的女子）。在這些弱女子那裏，（對那些無賴行徑）實在無可奈何，不能不聽任那些無賴爲所欲爲。爲何讓幾萬萬具有智慧、勇敢等能力的人們，也被他們用圈養妓女的方式養起來，不但不敢稍有不平的思想存在於內心，而且還自矜說：“忠臣！忠臣！”古人所說的忠（難道）是你們的（這種）愚昧嗎？

古人所說的“忠”，（是）以誠實作爲忠的標準的。下屬對待上級應當誠實，上級對待下屬竟然不應當誠實麼？那麼這個“忠”，是上下共同約束的詞彙（理念），（是）交互應盡的職責，哪能專門去追究下屬呢？孔子說：“君王應盡君王的職責，臣下應盡臣下的職責。”又說：“父親應盡父親的職責，兒子應盡兒子的職責，兄長應盡兄長的職責，弟弟應盡弟弟的職責，丈夫應盡丈夫的職責，妻子應盡妻子的職責。”教主的話沒有不平等之處。古人所說的“忠”，只要心能夠擺在正中位置就叫做“忠”了。《書經》說“（誰要是）柔撫我便拿他當作君主，（誰要是）作踐我就拿誰當作敵人”，平等地對待（各種）事物，心思沒有任何偏袒，可以說得上正中了，也可以算得上“忠”了。君王（如果）是獨夫民賊，卻還用“忠”的方式去侍奉他，這便（如同是）在輔助夏桀與商紂一類暴君。像這樣的心是處在正中嗎，還是偏離了正中？唉！夏商周三代以後的忠

臣，其中不是輔助桀紂類國君的太少。何況還要替國君去加倍地搜刮民脂民膏，乃至竭盡水澤去捕捉乾淨魚蝦，他們自命爲（君王）理財，爲了報效國家，當今提出節流的人，至於要把國家與人民分成兩處麼？國家與人民已經分成兩起，我不知道除了人民以外，果真哪還有國家？無怪乎君王把天下當作自己口袋裏的私有財產，把人民當作牛馬、泥土與小草一般看待。人民已經被排斥在國家之外，又哪能使人民稍具愛國的熱忱？這是什麼原因呢？因爲（國家）與我無關。從古至今，即便沒有我的這番話，我也知道其中（君統中）一定沒有死節的道理。

【析義】本篇緊承上篇的“死節”議題深化討論，進而論述其核心議題“忠”。作者從訓詁與實證兩個角度，指出統治者所推行的“愚忠”，不過是他們宰割天下人民的手段而已。“忠”果然如同作者那麼詮釋，則國人不會再有真正的愛國熱忱了，也不會再有所謂的忠臣產生了，因爲這個國家與人民已經沒有任何關係了。

在第一部分中，作者從一個家族的興亡談起，他認爲就中國家天下的國情來看，一個朝代的興亡並不意味著國家的興亡。接著，作者舉伯夷、叔齊在武王伐紂取得政權之後的隱居首陽山一事爲佐證，以揭露統治者教化天下“愚忠”的實質。因爲，儘管伯夷與叔齊分明與本朝（周朝）不合作，但他們卻對商朝盡忠了，因此周天子的給他們建廟立像祭祀：其目的不外乎要讓當朝的臣子也效法伯夷、叔齊的“愚忠”。在此基礎上，作者進而採用類比論證的方式，指出統治者對於那些隱居的高潔之士的脅迫，是無異於社會上那些流氓無賴的脅迫懦弱室女的，這個譬喻既辛辣又深刻，可謂將專制統治者醜惡嘴臉的描繪達到了窮形盡相的地步。文中所涉及的《貳臣傳》一事，雖然只是浮光掠影的一筆，但足以揭露清統治者的“無賴”面孔：其猙獰足以令人毛骨悚然，其猥瑣足以令人嘔吐。在本節的末尾，作者振臂喚醒四萬萬“智勇材力之人”，希望他們不要再步古人“愚忠”的後塵，充滿了強烈的叛逆精神。

在本篇的第二部分，作者就“忠”展開具體的討論，從而正本清源，恢復“忠”的本來面目。作者從“忠”的最初含義入手討論，指出“忠”的本義乃是“誠實”，是雙方同時具有的行爲，不

能“專責之臣下”。接著作者引證孔子的“君君臣臣”之說，說明“忠”乃是君必須盡君道，臣必須盡臣道。在這基礎上，作者繼而引述古書“中心之謂忠”來進一步詮釋“忠”，並援引《尚書》“撫我則后，虐我則讎”來證明君臣之間應該是一種互相依存的關係，而不是單方面的苛責於一方。在理論上討論了“忠”之後，作者便站在歷史現實上提出三代以下少忠臣的看法。因為，國君少有不是獨夫民賊的，那麼給這樣的君王盡忠，也無非是“輔桀助紂”了。在卒章之處，作者深入分析了封建專制“家天下”的實質，指出它將家與國分成兩個部分，因而這個普天下被統治者視為“囊橐中之私產”的國家，也已經將人民全部排斥在國家之外，那麼這個“國家”與天下的人民之間則並無任何干系了。毫無疑問，這一社會現實正是造成國人愛國熱忱消失的根本原因，自然也是最終埋葬封建專制制度的掘墓人。

從全局來看，對“忠”的詮釋與分析，與破斥封建專制制度下“死節”的愚忠之間，應該是一個完整的有機體，二者之間互為印證，相得益彰。

三十三篇

天下為君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。然而有知遼、金、元之罪浮於前此之君主者乎^[1]？其土則穢壤也^[2]，其人則羶種也^[3]，其心則禽心也^[4]，其俗則毳俗也^[5]；一旦逞其凶殘淫殺

[1] 浮於：比……顯著。

[2] 穢壤：髒土，惡土。皮日休《心箴》：“君為穢壤，臣為賊塵。”

[3] 羶種：指食羊肉的種族。羶：音 shān，指羊的氣味。《周禮·天官·內饔》：“羊，冷毛而羶，羶。”

[4] 禽心：猶禽獸之心，指心行狠毒。這裏的禽殆偏指鷹準類猛禽。

[5] 毳俗：指北方遊牧民族的習俗，因北方少數民族穿羊皮之類的皮製品。毳音 cuì，指獸的細毛。

之威，以攫取中原之子女玉帛^[6]，礪狻猊之巨齒^[7]，效盜跖之奸人^[8]，馬足蹴中原，中原墟矣^[9]！鋒刃擬華人，華人靡矣！乃猶以爲未饜^[10]。峻死灰復燃之防^[11]，爲盜憎主人之計^[12]，錮其耳目，桎其手足，壓制其心思，絕其利源，窘其生計，塞蔽其智術；繁拜跪之儀以挫其氣節，而士大夫之才窘矣^[13]；立著書之禁以緘其口說，而文字之禍烈矣^[14]；且卽挾此土所崇之孔教，緣飾皮傳，以愚其人，而爲藏身之固^[15]。悲夫！悲夫！王道聖教典章文物之亡也^[16]，此而已矣！

[6] 攫取：奪取；子女玉帛：指人民及其財產。

[7] 狻猊（y à ŭ）：一種危害人類的野獸。《淮南子·本經訓》記載了帝堯曾派遣后羿“上射十日，而下殺狻猊”一事。

[8] 盜跖：《莊子》中有《盜跖》篇，謂“孔子與柳下季爲友，柳下季之弟名曰盜跖。盜跖從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯。穴室樞戶，驅人牛馬，取人婦女。貪得忘親，不顧父母兄弟，不祭先祖。所過之邑，大國守城，小國入保，萬民苦之。”奸人：殆肝人之訛，把人的肝臟切細做成菜肴吃。《史記·伯夷列傳》云：“盜跖日殺不辜，肝人之肉。”《索隱》曰：“劉氏云‘謂取人肉爲生肝’，非也。按《莊子》云：‘跖方休卒太山之陽，膾人肝而餽之。’”

[9] 蹴：踏，即蹂躪。墟：指變成廢墟。

[10] 饜：飽，滿足。

[11] 死灰復燃：亦作死灰復燃，比喻失勢者重新得勢或停息的事物又重新活動起來。《史記·韓長孺列傳》：“蒙獄吏田甲辱安國，安國曰：‘死灰獨不復燃乎？’田甲曰：‘然即溺之。’居無何，梁內史缺，漢使使者拜安國爲梁內史，起徒中爲二千石。田甲亡走。”

[12] 盜憎主人：亦作盜怨主人，比喻奸惡的人怨恨正直的人。語出《左傳·成公十五年》：“伯宗每朝，其妻必戒之曰：‘盜憎主人，民惡其上，子好直言，必及於難。’”

[13] 繁拜跪之儀：把君臣相見的拜跪禮節制定得非常苛繁。

[14] 文字之禍：清皇朝統治中國，爲了在思想上奴役漢人，屢屢大興文字獄。康熙時有《明史》獄，莊克鑄鑄刻《明史》，在書中有斥責清皇族的内容，因而株連被殺者達七十多人。又如《南山集》獄，戴名世在《南山集》中主張用南明的年號，乃引起清廷興大獄。雍正時有呂良之獄，也是因他的著作中有民族思想而引發大獄。乾隆時有彭家屏、段昌緒之獄，原因是兩家收藏有明末的野史等書。還有徐述夔之大獄，原因是徐的詩集中含有攻擊清廷的話。

[15] 緣飾皮傳：如雍正頒佈《大義覺迷錄》，說“舜爲東夷之人，文王

與彼愈相近者，受禍亦愈烈。故夫江淮大河以北，古所稱天府膏腴，入相出將^[17]，衣冠耆獻（“耆獻”一本作“文物”）之藪澤^[18]，詩書藻翰之津塗也^[19]，而今北五省何如哉？夫古之暴君，以天下爲其私產止矣，彼起於游牧部落，直以中國爲其牧場耳，苟見水草肥美，將盡驅其禽畜，橫來吞噬^[20]。所謂駐防^[21]，所謂名糧^[22]，所謂釐捐^[23]，

爲西夷之人，曾何損於聖德乎？”又說：“蓋民生之道，惟有德者可以爲天下君”，“又豈因何地之人而有所區別乎？”指清統治者援用儒家經典粉飾自己以愚弄人民。皮傳：指膚淺的附會。

[16] 王道：古代明君以仁義治天下之道。《孟子·梁惠王上》：“養生喪死無憾，王道之始也。”聖教：聖賢的古訓。典章：制度法令等的統稱。《後漢書·順帝紀》：“即位倉卒，典章多缺，請條案禮儀，分別具奏。”文物：指禮樂制度；古代用文物明貴賤，制等級。《左傳·桓公二年》：“夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨百官。”

[17] 入相出將：指出戰領兵爲將，入閣理事爲相的文武全才。

[18] 衣冠耆獻：德高望重的士大夫。衣冠：代稱縉紳、士大夫。《漢書·杜欽傳》：“茂陵杜鄴與欽同姓字，俱以材能稱京師，故衣冠謂欽爲‘盲杜子夏’以相別。”顏師古注：“衣冠謂士大夫也。”耆獻：猶耆宿。章炳麟《東夷詩》之四：“策杖尋其聲，耆獻方高會。”

[19] 詩書藻翰：指文學與辭章。《詩》《書》乃文學之總稱。藻翰：文采，辭藻。王粲《硯銘》：“墨運翰藻，榮辱是若。”

[20] 以上主要指蒙古侵略者佔領江南之後的野蠻行徑。清軍入關後，大肆霸佔土地，僅皇帝所圈佔的內務府莊田就達到 9000 頃，屬於各族王公、宗室的莊田達到 13300 多頃。其次，被圈佔的良田，分給八旗宗室貴族后，盡管有些土地仍在耕種，但由於農業生產技術落后，產量降低，有些良田則被變成牧場，減少了耕地面積。再次，那些被迫“圈換”土地的自耕農，由於生產條件惡化，使簡單的再生產也難以維持。

[21] 駐防：清統治者將滿族人的旗兵分駐在各省重要的城邑，用以鎮壓與奴役漢人。

[22] 名糧：清朝的賦稅根據魚鱗冊徵收，魚鱗冊以田畝爲主，戶口繫在田下，由田地多少決定交糧數。由於田地的歸屬經常變更，官吏因而作弊，常有大戶逃稅而轉嫁給小民的現象。

[23] 釐捐：又稱釐金、釐金稅。晚清實行的一種行商稅。在水陸要隘設立關卡，徵收過往商品百分之一的捐稅，百分之一爲釐，故名釐捐。《清史稿·食貨志六》：“釐金抽捐，創始揚州一隅，後遂推行全國。咸豐三年，刑部右

及一切誅求之無厭^[24]，刑獄之酷濫，其明驗矣。且其授官也，明明托人以事，而轉使之謝恩，又薄其祿入焉^[25]。何謝乎？豈非默使其剝蝕小民以爲利乎？

雖然，成吉思之亂也，西國猶能言之^[26]；忽必烈之虐也，鄭所南《心史》記之^[27]；有茹痛數百年不敢言不敢紀者，不愈益悲乎^[28]！

《明季稗史》中之《揚州十日記》、《嘉定屠城紀略》^[29]，不過略舉一二事，當時既縱焚掠之軍，又嚴薙髮之令^[30]，所至屠殺虜掠，莫不如是。即彼準部，方數千里，一大種族也，遂無復乾隆以前之舊籍，其殘暴爲何如矣^[31]！亦有號爲令主者焉，及觀《南巡錄》所載淫擄無賴，與隋煬、明武不少異^[32]，不徒鳥獸行者之显著《大義覺

侍郎雷以誠治軍揚州，始於仙女廟等鎮創辦釐捐。”

[24] 誅求：勒索，強制徵收。《左傳·襄公三十一年》：“以敝邑褊小，介於大國，誅求無時，是以不敢寧居，悉索敝賦，以來會時事。”杜預注：“誅，責也。”無厭：沒有飽足。

[25] 薄其祿入焉：即減少其工資收入。

[26] 成吉思：元代開國主奇渥溫鐵木真，稱成吉思汗。1223年，攻佔中央亞細亞的花剌子模等國，繞里海攻佔亞美尼亞、格魯吉亞、阿塞爾拜疆，進入南俄草原，敗俄羅斯聯軍，所以西洋史記載他。

[27] 忽必烈：成吉思汗的孫子，滅宋，即元世祖。鄭所南：名思肖，南宋末人，宋亡不仕。著有《心史》，用鐵函固封，沉入吳中承天寺的井中，明崇禎時始發現，書中飽含南宋滅亡之痛。

[28] 茹痛：銜痛抱恨。指對待滿清兩百多年黑暗統治之苦忍痛而不能抒發。

[29] 《明季稗史》凡二十三種，不著編者名。《揚州十日記》，清王秀楚撰，記述清兵南下攻陷揚州時屠殺的慘狀。《嘉定屠城紀略》：清朱子素撰，當時清下剃髮令，嘉定城中軍民死守不降，被攻陷後遭大屠殺。

[30] 嚴薙髮令：清軍平定江南，下剃髮易服令，限旬日盡使剃髮（頭皮上剃去一些髮，打辮子），“仍存明制，不隨本朝之制度者，殺毋赦！”薙同剃。

[31] 準部：即準噶爾部，額魯特蒙古四部之一，清初勢最強，併吞諸部，據有今新疆等地。乾隆時發兵進攻，準部本有六十餘萬口，時患痘疫，疫死者達十之五，其餘的準部人口或被清兵屠殺或散入其他部落。

[32] 《南巡錄》：記錄乾隆南巡時荒淫無道的書，是當時的禁書之一，作者不詳。隋煬：隋煬帝巡遊江都（揚州），極侈靡《隋書·食貨志》：“（煬

迷錄》也^[33]。臺灣者，東海之孤島，於中原非有害也。鄭氏據之，亦足存前明之空號^[34]，乃無故貪其土地，攘爲己有^[35]。攘爲己有，猶之可也，乃既竭其二百餘年之民力，一旦苟以自救，則舉而贈之於人^[36]。其視華人之身家，曾弄具之不若^[37]。噫！以若所爲，臺灣固無傷耳^[38]，尚有十八省之華人，宛轉於刀礮之下，瑟縮於販賣之手，方命之曰：此食毛踐土者之分然也^[39]。夫果誰食誰之毛？誰踐誰之土？久假不歸，烏知非有^[40]？人縱不言，己甯不愧於心乎？吾

帝）又造龍舟鳳舳，黃龍赤艦，樓船箴舫。募諸水工，謂之殿腳，衣錦行袴，執青絲纜挽船，以幸江都，帝御龍舟，文武官五品已上給樓船，九品已上給黃箴舫，舳舻相接，二百餘里。所經州縣，並令供頓，獻食豐辦者加官爵，闕乏者譴至死。”明武宗朱厚照巡游大同，又南至南京等地，耽樂嬉游，奢靡無度。他還專門設“豹房”作淫亂之所，房裏的大床能睡七八個人，他常與嬪妃群交。平時一般讓兩個美女同時陪睡，而且房內設機關，每到高興之處，武宗朱厚照就打開機關，三人抱著掉入下層，再開一次，又掉入一層。

[33] 鳥獸行：亂倫的行爲。雍正的淫殺和謬論都是違反倫理的。《大義覺迷錄》：此書乃雍正七年（1729年）清世宗雍正因曾靜反清案件而刊布的。內收有上諭十道、審訊詞和曾靜口供四十七篇、張熙等口供兩篇，後附曾靜《歸仁說》一篇。

[34] 鄭氏：明亡，鄭成功取臺灣作根據地，奉明朝年號。成功死，兒子鄭經、孫鄭克塽相繼立。

[35] 攘：盜竊，竊取。《新唐書·狄仁傑郝處俊等傳贊》：“武后乘唐中衰，操殺生柄，劫制天下而攘神器。”

[36] 二百餘年：清康熙二十二年（1683年），清軍進佔臺灣。甲午中日戰敗，光緒二十一年（1895年）割讓臺灣給日本，清佔領臺灣共二百十二年。

[37] 曾：竟然。弄具：戲具，指各種博戲之具。《晉書·禮志下》：“元帝又詔罷三日弄具。”

[38] 《孟子·梁惠王上》“以若所爲”，以這樣的所作爲。無傷：含有臺灣割給日本後，人民處境並不比在清朝統治下壞的意思，這是作者針對清朝反動統治的腐敗而說的激憤之話。

[39] 食毛踐土：《左傳》昭公七年：“封略之內，何非君土；食土之毛，誰非君臣？”毛，指谷物蔬菜。

[40] 《孟子·盡心》：“久假而不歸，惡知其非有也。”假，借。惡，何，表疑問。

願華人，勿復夢夢，謬引以爲同類也。夫自西人視之，則早歧而爲二矣，故俄報有云：“華人苦到盡頭處者，不下數兆，我當滅其朝而救其民。”凡歐、美諸國，無不爲是言，皆將藉仗義之美名，陰以漁獵其資產。華人不自爲之，其禍可勝言哉！

【語譯】天下成爲君王口袋裏的私有財產，並非是從今天開始的，本是幾千年來就如此的。但是（世人）還能知道遼、金、元等君王的罪行比之前的國君更加昭著的麼？他們所居住的是污穢的土地，他們的人種是帶有羊的膻氣的，他們的居心如同鷹鷂一般，他們的風俗穿著羊皮製品；一朝放縱他們兇殘的姦淫屠殺之淫威，以攫取中原民族的人民與財富，磨礪他們如同猙獰一樣的大牙，效法盜跖膾炙人肝的兇殘，（當）他們馬蹄踏入中原之時，（原本富庶的）中原變成了廢墟！（他們兵器的）鋒刃指向漢人，漢人便倒下了！（他們如此兇暴）竟然還不認爲滿足，又高筑防止死灰復燃的堤防，做出怨恨正直人物的舉措，閉塞他們（漢人）的視聽，束縛他們（漢人）的手腳，壓抑他們（漢人）的思想，斷絕他們（漢人）的財路，使他們（漢人）的生計窘迫，從而使他們（漢人）的智慧受到蒙蔽與困塞；

（又用）繁多的拜跪禮節來挫傷他們（漢人）的民族氣節，從而使士大夫的才氣窮竭；（他們還要）設立著述的禁區用以封鎖他們的言論，於是文字獄的災禍日益慘烈了；況且還挾持本土所崇奉的孔教，用一些（孔教的）皮毛內容來粉飾自己，以愚弄天下人民（漢人），作爲自己鞏固的藏身之所！可悲呀！可悲！明君的治國之道、聖賢的古訓、（一切）合法的制度與禮樂等的消滅，全就在這裏了！與這些異族統治者越是接近的地方（靠近統治中心），遭受的災禍越是厲害。江淮與黃河北地地區，古來就是膏腴的天府，（那裏的）人才文武雙全，是士大夫中耆彥鍾聚德地方，也是詩書辭章所盛行之地，而今這北方五省的狀況又如何呢？古代的暴君，（只是）把天下當作私有財產便止步，而那些從游牧部落發跡的統治者，只是把中國（中原）當作他們的牧場罷了，如果發現水草肥美之地（如江南的良田），一定驅趕他們的禽獸前來野蠻吞噬。他們所設立了“駐防”、“名糧”、“釐捐”等制度，以及一切無厭的搜刮（手段），殘酷刑罰的濫用，便是其明證。況且他們的授官，明明是要委託人替他們辦事，卻反過來要讓別人給他謝恩，又要減少他們的俸祿收入。要謝他們什麼呢？莫非是要暗中讓他們剝削人民作爲他們的利益嗎？

既然如此，那麼成吉思汗的暴亂，西方人還能說出來；忽必烈的肆虐，鄭思肖的《心史》也有所記載；（然而還）有銜痛抱恨達幾百年而不敢說不敢寫的（事實），不更讓人感覺悲哀嗎！《明季稗史》中的《揚州十日記》與《嘉定屠城紀略》這兩種著作，不過是略舉他們罪行的十分之一二罷了，當時的統治者不但縱容他們軍隊殺人放火，又頒發嚴厲的“薙髮令”，所到之處屠殺擄掠，無不如此。就拿準噶爾部來說，他們的領地方圓千里，（儼然是）一個大的種族，（經過殺戮之後）竟然不再有乾隆以前的原戶籍數了，他們的殘暴到了何等程度呀！也有號稱為賢君的皇帝，等到閱讀《南巡錄》中所記載他的荒淫擄掠等無賴行徑，則與隋煬帝和明武宗並無多少區別，不但他們醜陋的獸性行為（用心）在《大義覺迷錄》（的頒發中）中得到明顯的暴露。臺灣本是東海的一個孤島，與中原之間並無利害關係。（由於）鄭氏佔領了那裏，也足以保留前明朝的那個空名號，竟然無辜貪婪其土地，搶佔為己有。把它搶為己有倒也可以，竟在竭盡那裏人民二百多年來的膏脂之後，一朝為了苟且自保，卻拿臺灣贈送給別人（日本）。（清統治者）看待漢民的身家性命，竟然連玩具也不如。噫！以他們的行徑，對於臺灣（人民）本來並無傷害，（但）還有十八個省份的漢民，還在（他們殺人）的刀砧上徘徊，還在被他們販賣的手中瑟瑟發抖，（他們）告訴漢民說：這是食用國君土地蔬穀、生活在國君土地上之人的本分。到底是誰吃了誰土地上的蔬穀？是誰居住在誰的國土上？久久佔領而不歸還給人家，（他們）哪裏知道不屬於他們所有？別人（對方）縱使不說，難道自己就無愧於心嗎？我希望華人不要再沉睡夢中，不要錯誤地把他們視為同種。（如果）從西方人的視角來看待，早已經分成兩處了，因而俄國的報紙說：“華人的痛苦達到極限的，不下幾億人，我們應當消滅那個昏庸的王朝拯救那些百姓。”還有歐、美各國，無不是這樣說，（他們）都想憑藉仗義的美名，暗中侵略中國的財產。華人如果不是自己好自為之，後禍將是不堪說的呀！

【析義】本篇著重討論異族統治給漢人造成的深重災難，作者在筆鋒掠過金、元之後，直逼當朝的滿清統治者，通篇充滿了強烈的反清意識，處處顯露了其可貴的民族氣節。誠然，站在今天民族大融合的角度上說，譚嗣同的觀點似乎是有些偏激，但如果把它放在晚清腐敗統治的背景下，則作者反清的進步意義便會突現出來。

作者開篇破題之後，便以本民族的統治者與外族統治者相比較，則後者有過之而無不及。儘管作者的“穢壤”、“羶種”、“禽心”、“毳俗”等語彙充滿了強烈的民族偏見，但只要回想當年異族統治者對漢人的燒殺擄掠、無惡不作的事實，則作者這種語氣也是情有可原的。但這些異族統治者並不只是做一次或數次流寇性的燒殺掠奪，而是想長期佔有中原乃至中華大地。相對本民族的統治者來說，這些少數民族的統治更加殘酷，他們不但禁錮漢人的思想行爲，而且還斷絕漢人的生計，乃至讓跪拜之禮更加繁縟，而文禁更加森嚴。而他們在政教上，仍不外乎在淺表層上附會在孔上，繼續愚弄廣大漢民。接著，作者筆鋒急轉直下，朝滿清統治者逼進，揭露了被他們奴役的中原地域的種種悲慘景象。素有中華文明搖籃的中原地域，千里沃野竟然成爲了異族的牧場，而一切名目苛繁的賦稅，也全部落在漢民族人民的身上。即便是授官給漢人，也要漢人給他們謝恩，還要故意降低他們的俸祿，種種不平等的民族歧視與民族剝削，在這筆下得到了淋漓盡致的揭露。

在第二部分裏，作者的筆鋒所指全部在滿清統治者身上。他認爲元統治者的殘酷統治，其劣行惡跡還有《心史》之類的文獻記載，漢人也可以透過文字吐一口氣，而更有殘酷壓制了好幾百年而人民不敢說也不敢寫的殘酷現實，這當然是指晚清的黑暗統治了。雖然說《揚州十日記》、《嘉定屠城紀略》等筆記體史料，只能窺見清統治者暴行的一二，但其中所記的事實就夠令人乍舌了。清統治者的“縱焚掠之軍”與“嚴薙髮之令”，幾乎是要將滿族以外的民族徹底同化。而他們對於蒙古準噶爾部所實行的種族滅絕政策，至今也令蒙古後裔心寒。再看乾隆帝的南巡，那種驕奢淫逸的德行，簡直與隋煬帝和明武宗沒有區別。特別是雍正的頒發《大義覺迷錄》那一招，更是陰險刻毒以極，他居然把對漢人的審訊筆錄也公諸天下。再看滿清對臺灣的佔領，他們經過兩百多年對臺灣人民財富的攫取之後，居然又爲了自保而一朝將臺灣拱手送與別人……如此殘酷的統治，如此卑劣的行徑，被作者公諸筆下，自然會讓讀者產生強烈的民族義憤，其喚醒民衆反抗異族統治者的效果也會自然形

成。

在逐一揭露了滿清統治者的種種罪行之後，作者有將筆鋒轉向俄、歐、美各國，指出了他們假借仗義的旗號，虎視眈眈中國人民的生命財產的狼子野心。在作者看來，中國人民不能再沉睡在夢中了，應該猛醒，自己站起來，爭取民族解放，實現平等與自由，才是唯一的出路。

第三十四篇

法人之改民主也，其言曰：“誓殺盡天下之君主，使流血滿地球，以洩萬民之恨。”^[1]朝鮮人亦有言曰：“地球上不論何國，但讀宋、明腐儒之書，而自命爲禮義之邦者，即是人間地獄。”^[2]夫法人之學問，冠絕地球，故能唱民主之義^[3]，未爲奇也。朝鮮乃地球上最愚闇之國，而亦爲是言^[4]，豈非君主之禍至於無可復加，非生人所能任受耶^[5]？

夫其禍爲前朝所有之禍，則前代之人既已順受，今之人或可不較^[6]；無如外患深矣，海軍燬矣，要害扼矣^[7]，堂奧入矣，利權奪矣，

[1] 指法國大革命，那是 1789 年在法國爆發的一場革命，通過這場革命，推翻了法國的君主專制政體。大革命的結束時間有多種說法，其中一種觀點認爲 1794 年 7 月雅各賓派統治的結束爲革命的終結，另有觀點認爲 1799 年的霧月政變爲革命終結的標志。使流血滿地球：在法國革命之中，自 1791 年～1794 年，巴黎設置斷頭臺，三年內被斬首的反革命份子達 6 萬～7 萬人之多。

[2] 此處未詳爲朝鮮何人所說，比較公認的看法是作者假托朝鮮人之口，藉以抒發其憤懣。

[3] 法國盧梭在 1762 年著《民約論》，主張人權平等，對思想界影響極大，所以說法人“唱民主之義”。

[4] “朝鮮乃地球上最愚闇之國，而亦爲是言”，各本作“朝鮮亦爲是言”，今依中華書局本。

[5] 生人：活著的人。任受：承受。

[6] 較：計較，計算。

[7] 光緒二十年（1894 年），爆發了中日甲午海戰。次年二月，日軍攻佔

財源竭矣，分割兆矣，民倒懸矣^[8]，國與教與種將偕亡矣。唯變法可以救之，而卒堅持不變，豈不以方將愚民，變法則民智；方將貧民，變法則民富；方將弱民，變法則民強；方將死民，變法則民生；方將私其智其富其強其生於一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與己爭智爭富爭強爭生，故堅持不變也。究之智與富與強與生，決非獨夫之所任爲，彼豈不知之？則又以華人比牧場之水草，甯與之同爲齋粉^[9]，而貽其利於人，終不令我所咀嚼者還抗乎我^[10]。此非深刻之言也，試徵之數百年之行事，與近今政治及交涉，若禁強學會^[11]，若訂俄國密約^[12]，皆毅然行之不疑，其跡已若雪中之飛鴻^[13]，泥中之鬪獸，較然不可以掩^[14]。況東事亟時^[15]，決不肯假民以自爲

威海衛軍港，北洋艦隊全軍覆沒。至當年三月，日軍攻佔了牛莊、營口與田臺莊等地，因而作者說“海軍燬矣，要害扼矣”。燬音 jì ān，指軍隊潰敗，如燬亡（燬滅，滅亡）。要害猶要塞，即軍事衝要之地。

[8] 甲午海戰失敗之後，中國與日本簽訂了喪權辱國的馬關條約。條約規定中國除了向日本賠償白銀兩億兩以外，還得割讓臺灣、澎湖、遼東半島給日本，並向日本開放重慶、沙市、蘇州、杭州爲商埠。因此，作者認爲堂奧、利權與財源完全喪失了。堂奧：本指廳堂和內室，這裏指中國的腹地。分割兆矣：指分割中國領土的野心已經表現出來了。倒懸：本指人頭腳倒置地或物上下倒置地懸掛著，這裏以人之倒掛比喻處境極其困苦或危急之中。《孟子·公孫丑上》：“當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。”

[9] 齋粉：粉碎。《五代史·蘇逢吉傳》說史弘肇怨蘇逢吉，逢吉起先想求外調，後又不敢請，說：“苟捨此（朝廷）而去，史公一處分，吾齋粉矣。”齋，細切的鹹菜。

[10] 咀嚼者：被咀嚼的東西，即口中的食物。這裏指被他們所壓迫與剝削者。還抗：反抗。

[11] 禁強學會：光緒二十一年（1895年）七月，康有爲在北京的柞子橋嵩云草堂創辦強學會，擬三日一會。八月，李鴻章要求入會，被拒絕，李很氣憤，遂指使御史楊崇伊於十二月彈劾強學會“植黨營私”，即被封禁。

[12] 訂俄國密約：1896年2月，李鴻章與俄國訂立密約，協力對日，及允俄國通過黑龍江、吉林兩省鋪設鐵道。

[13] 雪鴻：蘇軾《和子由澠池懷舊》：“人生到處知何似，應似飛鴻踏雪泥，泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。”言雪中的飛鴻居止無定。

[14] 泥中之鬪獸：蘇軾《上神宗皇帝書》：“今所圖者，萬分未獲其一

戰守之權，且曰：“甯爲懷愍徽欽^[16]，而決不令漢人得志。”固明明宣之語言，華人寧不聞而知之耶？乃猶道路以目^[17]，相顧而莫敢先發，曰畏禍也。彼其文字之冤獄凡數十起，死數千百人^[18]；違礙干禁書目凡數千百種，並前數代若宋、明之書，亦在禁列^[19]。文網可謂至密矣，而今則莫敢誰何^[20]。

故天命去則虐焰自衰^[21]，無可畏也。《詩》曰：“上帝臨汝，無貳爾心。”^[22]武王、周公之呼吸，直通帝座矣。《易》明言“湯、武革命，順乎天而應乎人”^[23]，而蘇軾猶曰“孔子不稱湯、武”，真誣說也^[24]。至於謂湯、武未盡善者^[25]，自指家天下者言之，非謂其

也。而迹之布於天下，已若泥中之鬪獸，亦可謂拙謀矣。”較然：明顯，昭著。《史記·刺客列傳論》：“自曹沫至荊軻五人，此其義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！”司馬貞《索隱》：“較，明也。”

[15] 亟時：指危急之時。

[16] 懷愍(m ģ)：311年，匈奴劉聰攻陷洛陽，俘晉懷帝。316年，劉聰攻長安，晉愍帝出降，西晉亡。徽欽：1125年，宋徽宗傳位於宋欽宗。1127年，宋徽宗、欽宗被金軍所俘，北宋亡。

[17] 道路以目：路上相見，以目示意，不敢交談；多表示政治黑暗暴虐。《國語·周語上》：“厲王虐，國人謗王，邵公告曰：‘民不堪命矣！’王怒，得衛巫，使監謗者，以告，則殺之。國人莫敢言，道路以目。”

[18] 參見上篇注[14]。

[19] 違礙干禁書目：清乾隆間開四庫館編《四庫全書》，議定查辦違礙書目條款，凡宋、明書中稱遼、金、元爲敵國者，俱皆改過，有違礙的即加禁毀，計銷毀的書將近三千餘種，六七萬部以上。

[20] 誰何：盤詰查問，猶譙呵，責問。《史記·陳涉世家》：“良將勁弩，守要害之處，信臣精卒，陳利兵而誰何。”司馬貞《索隱》：“猶今巡更問何誰。”這裏指清朝威勢已失，不必害怕。

[21] 天命：天數。

[22] 《詩·大雅·大明》：“殷商之旅，其會如林。矢於牧野，維予侯興。上帝臨女，無貳爾心。”謂武王、周公伐紂，上帝監臨在上，所以呼吸相通。

[23] 湯、武革命，順乎天而應乎人：《周易·革·彖辭》：“天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣哉！”

[24] 蘇軾《志林十三首》第一首：“蘇子曰：武王非聖人也。昔者孔子蓋罪湯武，……曰：‘大哉，巍巍乎堯舜也’，‘禹吾無間然’，其不足於湯

不當誅獨夫也。以時考之，華人固可以奮矣。且舉一事，而必其事之有大利，非能利其事者也。故華人慎毋言華盛頓、拿破侖矣^[26]，志士仁人求爲陳涉、楊玄感^[27]，以供聖人之驅除^[28]，死無憾焉。若其機無可乘，則莫若爲任俠，亦足以伸民氣，倡勇敢之風，是亦撥亂之具也。西漢民情易上達而守令莫敢肆，匈奴數犯邊而終驅之於漠北^[29]，內和外威，號稱一治。彼吏士之顧忌者誰歟？未必非游俠

武也亦明矣。”又蘇軾《武王論》：“蘇子曰：武王非聖人也，昔者孔子蓋罪湯、武……”又《容齋續筆》卷二：“《東坡志林》云：武王非聖人也，昔者孔子蓋罪湯武。伯夷、叔齊不食周粟，而孔子予之，其罪武王也甚矣。……”

[25] 《論語·八佾》：“子謂韶（舜樂），盡美矣，又盡善也；謂武（武王樂），盡美矣，未盡善也。”何宴《集解》：“武王從民而伐紂，是會合當時之心，故盡美也。而以臣伐君，於事理不善，故云未盡善也。”

[26] 華盛頓：喬治·華盛頓（George Washington, 1732年-1799年），美國開國總統。早年當過土地測量員。在美國獨立戰爭中，他任大陸軍總司令，爲美國的獨立作出了巨大的貢獻。1789年當選總統，1793年再選連任。由於他對爭取美國獨立、發展美國經濟、建設民主法制和鞏固聯邦基礎所作的貢獻，被美國人尊稱爲“國父”。1797年兩屆任滿後，華盛頓拒絕再參加競選，隱退回鄉。此舉開創了美國歷史上摒棄終身總統制及和平轉移權力的範例。拿破侖·波拿巴（Napoléon Bonaparte, 1769年～1821年），法蘭西第一共和國第一執政（1799-1804），法蘭西第一帝國及百日王朝的皇帝、法蘭西共和國近代史上著名的軍事家、政治家，曾經佔領過西歐和中歐的大部分領土，使法國資產階級革命的思想得到了更爲廣闊的傳播，直至今日一直受到法國人民的尊敬。

[27] 陳涉：名勝，秦末農民起義的領袖，兵敗死。楊玄感：隋煬帝的禮部尚書，起兵反叛，兵敗死。這是說，不要高談民主建國，只求起來反清。

[28] 以供聖人之驅除：替聖人開路。《史記·秦楚之際月表序》：“鄉秦之禁，適足以資賢者爲驅除難耳。”

[29] 據《史記·匈奴列傳》所載：漢武帝太初四年，“漢使光祿徐自爲出五原塞數百里，遠者千餘里，築城郭列亭至廬朐，而使遊擊將軍韓說、長平侯衛伉屯其旁，使彊弩都尉路博多築居延澤上。”當時的邊塞軍情很易於傳遞到漢廷，漢武帝也對匈奴發動了多次戰爭。最後一次由衛青、霍去病領軍征討匈奴，奠定了漢軍勝利的大局。漠北：指蒙古高原大沙漠以北的地區。《漢書·王莽傳中》：“又令匈奴卻塞於漠北，責單于馬萬匹，牛三萬頭，羊十萬頭。”

之力也。與中國至近而亟當效法者，莫如日本。其變法自強之效，亦由其俗好帶劍行游，悲歌叱吒，挾其殺人報仇之氣概^[30]，出而鼓更化之機也。儒者輕詆游俠，比之匪人^[31]，烏知困於君權之世，非此益無以自振拔，民乃益愚弱而窳敗^[32]。言治者不可不察也。

【語譯】法國人在民主改革中，他們宣言說：“誓將天下的君主殺盡，讓鮮血遍流地球，以宣洩所有民衆的憤恨。”朝鮮人也有這樣的言論：“地球上不論哪個國家，只要還讀宋、明那些腐儒的著作，而又自名為‘禮儀之邦’（的國家），便是人間地獄。”法國人的學問在地球上首屈一指的，因而能提倡民主的大義，這也不足為奇。（而）朝鮮是地球上最愚昧的國家（之一），但他們也能夠提出這樣的看法，莫非是君主的災禍已經到了無以復加的地步，不是活著的人所能承受的麼？

那些災禍（已經）是前朝就存在的，那麼前朝人民已經順從了，今天的人或許可以不去計較；無奈外患加深了，海軍被殲滅了，要塞被人佔領了，國家的腹地被人進據了，國家的權利被人奪走了，國內的財源枯竭了，國土將要被人分割了，民衆將要處在水深火熱之中了，國家與國教及種族將一同滅亡了。只有變法才可以挽救這種局面，但（清廷）卻堅持不變法，難道不是（他們）正要愚弄民衆，而變法可以開發民智；（他們）正要使民衆貧窮，而變法卻可讓民衆富有；（他們）正要使民衆變得懦弱，而變法可以使民衆自強；（他們）正要使民衆死去，但變法可以使民衆獲得生機；（他們）正要把智慧、財富、強壯與生機作為個人的私有財產，從而把愚昧、貧窮懦弱與死亡歸屬於民衆，（而）變法便會讓民衆與自己爭智慧、爭財富、

[30] “挾其殺人報仇之氣概”，各本作“挾其殺人報仇之俠氣”，今依中華書局本。

[31] 輕詆游俠：在《史記·遊俠列傳》，司馬遷給予了遊俠高度的評價，認為“今遊俠，其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，蓋亦有足多者焉。”但是到了《漢書·游俠傳》，則頗有微詞：“以匹夫之細（微），竊殺生之權，其辜（罪）已不容於誅矣。……惜乎不入於道德，苟放縱於末流，殺身亡宗，非不幸也。”

[32] 窳(yǔ)敗：陳舊破敝，這裏指貧窮困苦。

爭強壯與爭生機，因此他們堅持不變法。（若是）深究智慧、財富、強壯與生機（的本原），絕不是獨夫民賊所能承擔得了的，他們哪會不知道（這個道理）呢？那麼（他們）又把華人比作他們牧場上的水草，寧肯與之一起變成粉末，而將利益送給別人，始終不願意讓（如同）處在他們的口中之物（的華人）反抗他們。這並不是深刻的言論，試拿（他們）幾百年的行事來驗證，（以及參看他們）現今的政治與外交，例如封禁強學會，例如簽訂《中俄密約》，他們毅然實施而沒有疑問，其蹤跡如同白雪上的飛鴻（一樣沒有定址），又如同泥淖中的打鬥的野獸一樣（計謀困拙），（其劣跡）清晰得無法掩飾。況且在東洋的戰事緊急（指甲午海戰）時，（他們）決不肯把保家衛國的權利交給民衆，並且說：“寧願做晉懷帝、晉愍帝、宋徽宗與宋欽宗那樣的亡國之君，也決不讓漢人得志。”本來就明明白白地揚言在外，華人難道能不聽見嗎？竟然在路上相遇互相使眼色，相對不敢首先發聲，說是懼怕災禍。他們（清廷）所發動的文字獄多達幾十起，因此而被殺的達好幾千人；被他們列爲“違礙干禁”的書目多達幾千種，連同前朝幾代如宋、元的書籍，也被列入禁書之中。這種文禁的網羅也夠細密的了，到了今天（他們大勢已去）自然不敢再去盤詰（古籍）了。

由於天數盡則其肆虐的氣焰便衰落，（對他們）沒有可畏懼的。

《詩經》說：“上帝在鑑臨著你，不要改變你們的初衷。”武王與周公的呼吸，與上帝的意旨息息相通。《易經》分明說“商湯王、周武王的革命，上順天命而下應民心”，可蘇軾說“孔子不稱讚商湯王與周武王”，這種說法真是錯誤的。至於認爲商湯王與周武王革命的不盡善之處，乃是針對他們“家天下”（這方面）而言，並非認爲不應當誅討獨夫民賊。從當前時局上來考察，華人真正可以奮起了。況且發動某一事，必須是這件事的本身具有很大的利益，並非是（行動）能讓這件事產生利益。所以華人慎莫提起華盛頓與拿破崙，（如果是）志士仁人只求成爲陳涉與楊玄感之類的人物，以做聖人的前驅，（那樣即便）犧牲也沒有遺憾了。如果無機可乘，便不如做行俠仗義之士，也足以伸張民衆的正氣，倡導勇敢無畏的風氣，這也是撥亂反正的做法。西漢王朝民情容易傳遞到朝廷因而地方官不敢輕慢職守，匈奴多次騷擾邊境而最終被驅趕到了蒙古高原大沙漠以北的地區，（當時）內部團結對外揚威，（也可）號稱一代治世。

那些官吏們所顧忌的是什麼呢？未嘗不是因為有遊俠的勢力存在。與中國習俗接近而急需學習的（國家），莫過於日本。他們變法自強的成就，也由於其風俗喜好佩劍遊歷，悲歌慷慨、叱吒風雲，挾持他們殺人報酬的俠氣，而產生鼓動變化的契機。讀書人輕率地詆毀遊俠，將他們與非人類相比，哪裏知道被君權困厄的時世，除此以外更沒有自我振作（的途徑），民衆也將更加愚昧、懦弱與貧窘。論述治國的人不能不明察這些呀。

【析義】本篇針對晚清統治內憂外患的實際情況，深入分析其癥結，從而積極提倡變法，打破清統治這種腐朽黑暗的政體。面對滿清統治者的反對變法，作者不只是揭穿了滿清統治者堅決反對變法的險惡用心，而且也在激勵仁人志士奮起衝決羅網。爲了改變晚清極其殘酷而又竄敗的政體，作者甚至還主張任俠，“以供聖人之驅除”，從而加速清政權的滅亡。通篇充滿了反抗精神，具有強烈的民主意識，而且也具有明確的號召民衆反叛清廷的意圖，這在晚清社會無疑均是難能可貴的。由於作者改變不合理社會現實的要求非常迫切，乃至在某些地方也存在偏激，也有某些地方對古書的詮釋存在望文生義。儘管文中存在這些缺憾，但相對當時“萬馬齊瘖”的社會現狀來看，作者那偏激的高呼仍是具有很強的進步意義的。

本篇開頭以引證入手，作者起先引用法國民主改革的誓將殺盡一切反動派以洩民憤的言論，繼而假托朝鮮人之口，批判了宋、明理學的竄敗，從而凸現出君主制的腐朽黑暗。但作者的目標並不完全在此，他通過對君主專制的批判，進而爲揭露晚清異族統治之腐朽，以及他們對待內憂外患的無能與反動，起了墊高拽滿的作用。

作爲內憂外患交織的晚清專制政權，他們抱定“寧與之同爲齏粉，而貽其利於人，終不令我所咀嚼者還抗乎我”的態度，因而不管海軍的被殲，也不管衝要的被佔，還不管外強的佔據中國腹地，更不管國家財富的重大損失，他們始終堅持守舊落後的政策不變。作者進而挖掘了統治者守舊反動心理產生的根源，因為他們歷來拿愚民、貧民、弱民、死民作爲治國之策，如果變法就很可能會出現民智、民富、民強、民生的局面，這樣便很不利於他們的統治。從

這一反動腐朽的統治思想出發，清統治者在甲午海戰爆發之後，面對外強的入侵，他們寧肯做亡國之君也不肯授權給民衆自衛。對待外侮，他們卻甘心接受，諸如簽訂《中俄密約》、簽訂《馬關條約》，乃至割地賠款，他們一一俯首帖耳從之。而對於國內的民衆，他們無所不用其極，乃至文字獄也造成幾十件，就連前朝的著作也列入了文禁之中，更不用說其他苛捐雜稅、巧取豪奪了。面對晚清統治者的猙獰面目，作者希望民衆不要只是“道路以目”，而要敢爲人先，敢於推翻這種不合理的專制政體。

在第三部分中，作者振臂號召人民起來反抗晚清統治，他還認爲即便找不到反抗的機遇也要發揚任俠精神，只有如此才能加速腐朽政權的滅亡。作者公然散布晚清氣數已盡的言論，而且還引用《詩經》“上帝臨汝，無貳爾心”來激勵民衆的鬥志，這些也只有敢爲人先的譚嗣同才能做到。他一方面希望志士仁人要具有陳涉、楊玄感那樣的發難精神；然而面對統治者嚴密控制局勢的殘酷現實，他也希望人們發揚遊俠精神，“悲歌叱吒，挾其殺人報仇之俠氣”，以震撼腐朽政權的統治基礎。因爲這樣做勢必會形成各地許多零星的暴動，由於有許多零星暴動的形成，也勢必會使統治者勤於應付，從而達到動搖晚清專制政權的目的。另外，作者也極力主張效法日本的變法，同時鼓勵民衆學習日本的任俠精神，這些自然也有一定的道理。與此同時，作者對蘇軾“孔子不稱湯武”與《漢書》“輕詆游俠”的批駁，也獨具慧眼，很值得首肯。然而，作者在評論“湯武未盡善者”一事上，卻單憑主觀臆測，認爲是“指家天下者言之”，顯然失誤。關於這一點，何宴在《論語集解》中早有詮釋，在此便不贅言。

要之，作者對晚清統治者的腐朽心態的剖析是入木三分的，作者對當時中國政局的認識非常清醒的，尤其是他敢爲人先的叛逆精神，則更是一般衣冠仕子之所缺乏的。唯其如此，在晚清搖搖欲墜的那個時代裏，譚嗣同充分顯現了他作爲黑夜中彗孛的光華。

第三十五篇

幸而中國之兵不強也，向使海軍如英、法，陸軍如俄、德，恃以逞其殘賊，豈直君主之禍愈不可思議，而彼白人焉，紅人焉，黑人焉，櫻色人焉，將爲準噶爾，欲尚存噍類焉得乎^[1]？故東西各國之壓制中國，天實使之，所以曲用其仁愛，至於極致也。中國不知感，乃欲以挾忿尋仇爲務，多見其不量，而自窒其生矣^[2]。又令如策者之意見，竟驅彼於海外，絕不往來。前此本未嘗相通，仍守中國之舊政。忸忸倪倪^[3]，爲大盜鄉愿吞剝愚弄，綿延長夜，豐蔀萬劫^[4]，不聞一新理，不觀一新法。則二千年由三代之文化降而今日之士番野蠻者^[5]，再二千年，將由今日之士番野蠻降而猿狖^[6]，而犬豕，而蛙蚌，而生理殄絕^[7]，惟餘荒荒大陸，若未始生人生物之沙漠而已。夫焉得不感天之仁愛，陰使中外和會，救黃人將亡之種以脫獨夫民賊之鞅軛乎^[8]？

[1] 準噶爾：參見第三十三篇註釋。噍類：指活著的人。《漢書·高帝紀上》：“項羽爲人慍悍禍賊，嘗攻襄城，襄城無噍類，所過無不殘滅。”顏師古注引如淳曰：“無復有活而噍食者也，青州俗呼無子遺爲無噍類。”

[2] 不量：不自量。

[3] 忸(xǐ ĩn)忸倪(xī àn)倪：韓愈《祭鱷魚文》：“忸忸覲覲，爲民吏羞。”忸忸，狀恐懼。倪倪，同覲覲，不敢仰視。《通雅》卷九：“賈生曰：‘歲惡阡危，直爲此忸忸也。’注：‘危也，蓋與懍懍通。’《食貨志》‘晁錯曰：爲此懍懍。’本因寒氣凜凜而有此危懼之義。《集韻》或作沁沁，《平水》曰：‘沁，恐貌。’《韻略》曰：‘忸忸倪倪，恐也。韓文作忸忸覲覲。’

[4] 大盜鄉愿：大盜指國君，鄉愿泛指國君身邊的群臣。豐蔀：《易·豐》：“豐其蔀。”指嚴加覆蔽。

[5] 土番：原指我國西部或西南部的少數民族。土番野蠻者：在這裏指沒有進化的原始人。

[6] 猿狖：均指猿猴，靈長類動物。狖：古書上說的一種長尾猿。

[7] 生理：生長繁殖之理。《百喻經·種熬胡麻子喻》：“昔有愚人，生食胡麻子，以爲不美，熬而食之爲美。便生念言，不如熬而種之，後得美者。便熬而種之，永無生理。”殄絕：滅絕。

[8] 鞅軛：馬頸革帶和車前駕馬的橫木，喻控制，束縛。

遠者吾弗具論，湘軍之平定東南^[9]，此宛宛猶在耳目者矣。洪、楊之徒見苦於君官^[10]，鋌（中華書局本作“挺”）而走險^[11]，其情良足憫焉。在西國刑律，非無死刑，獨於謀反，雖其已成，亦僅輕繫數月而已。非故縱之也，彼其律意若曰：謀反公罪也，非一人數人所能爲也^[12]。事不出於一人數人，故名公罪。公罪則必有不得已之故，不可任國君以其私而重刑之也。且民而謀反，其政法之不善可知，爲之君者，尤當自反^[13]。藉曰重刑之，則請自君始。此其爲罪，直公之上下耳，奈何湘軍乃戮民爲義耶？雖洪、楊所至頗縱殺，然於既據之城邑，亦未嘗盡戮之也。乃一經湘軍之所謂克復，借搜緝逋匪爲名^[14]，無良莠皆膏之於鋒刃，乘勢淫擄焚掠，無所不至。捲東南數省之精髓，悉數人於湘軍^[15]，或至逾三四十年無能恢復其元氣，若金陵其尤凋慘者矣^[16]。中興諸公^[17]，正孟子所謂“服上刑者”^[18]，

[9] 湘軍：清末以曾國藩爲首在湖南省編成的封建軍閥武裝。湘軍是咸豐三年（1853年），由曾國藩主持以營官自招的方式組建的，全軍有水師五千人，陸軍六千五百人，以及役夫工匠一萬七千多人，而後編制還在不斷擴大。湘軍以屠殺搶掠、兇惡殘暴著稱，深受所到之處的民衆痛恨。平定東南：指鎮壓太平天國革命。1864年，湘軍徹底鎮壓了太平天國革命。

[10] 洪、楊：太平天國起義領袖洪秀全、楊秀清。見苦：被毒害，受苦。

[11] 鋌而走險：指被迫起義。鋌，狀疾走。見《左傳·文公十七年》。

[12] 所謂西方國家的謀反公罪論處，遍稽文獻，未詳所出何典。然西方於謀逆，亦是嚴懲不貸，若詳其原委，大率爲譚嗣同之所杜撰，用以痛斥君權也。

[13] 自反：自我反省。《孟子·公孫丑上》：“吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。”

[14] 搜緝：搜捕；逋匪：指逃亡的太平軍。

[15] 曾國荃攻陷南京，縱湘軍大施焚掠屠殺，搶劫財物，運回湖南，從而引起清廷的責問道：“歷年以來，中外紛傳，‘逆賊’（對太平軍的污蔑之辭）之富，金銀如海。克服老巢而全無貨財，實出意料之外。”見黎庶昌《曾文正公年譜》同治三年七月。

[16] 《曾文正公年譜》同治三年七月：“金陵之克，賊所造宮殿行館，皆爲官軍所毀。”由此足見太平軍的首府南京在被曾國藩攻克之後，其手下野蠻破壞之一斑。

[17] 中興諸公：清朝曾國藩、李鴻章等鎮壓太平天國革命之舉，後被稱

乃不以爲罪，反以爲功。湘人既挾以自驕，各省遂爭慕之，以爲可長恃以無敗。苟非牛莊一潰^[19]，中國之昏夢將終天地無少蘇。夫西人之入中國，前此三百年矣，三百年不駭詫以爲奇，獨湘軍既興，天地始從而痛絕之；故湘人守舊不化，中外仇視，交涉愈益棘手，動召奇禍^[20]；又法令久不變，至今爲梗^[21]，亦湘軍之由也。善夫《東方商埠述要》之言曰^[22]：“英人助中國蕩平洪、楊^[23]，而有識之士僉謂當日不若縱其大亂^[24]，或有人出而整頓政紀，中國猶可煥然一新，不至如今日之因循不振。蓋我西國維新之政，無不從民變而起”云云。是則湘軍助紂爲虐之罪^[25]，英人且分任之矣。奈何今之政治

爲“同治中興”。

[18] 服上刑：《孟子·離婁上》：“善戰者服上刑。”《疏》曰：“爭地以戰而殺人至於盈滿其野，爭城以戰而殺人至於盈滿其城，此所謂率土地而食人之肉也。其罪必不容於死，以其罪大，雖死刑不足以容之也，故善戰者服上刑。”

[19] 牛莊一潰：牛莊，在遼寧海城縣西、營口東北。甲午中日之戰，淮軍援朝大敗，清廷起用湘中舊將魏光燾、李光久等人。光緒二十年(1894年)二月，敵軍進襲牛莊，魏部下三營，李部下十一營俱被敵包圍，魏、李棄軍逃跑，湘軍傷亡將近二千人，被虜七八百人，全軍潰敗。

[20] 交涉愈益棘手：如1870年5月，天津教案，法領事豐大業以橫暴被毆死，曾國藩殺國人來媚敵。1871年5月，帝俄佔領伊犁。1873年10月，四川黔江毆死法教士案起。1874年3月，日本擅自出兵攻臺灣生番等等都是。

[21] 爲梗：謂從中阻止。

[22] 東方商埠述要：《知新報》的一個欄目。據吳恒煒《知新報緣起》一文對辦報宗旨所作的闡述：“報者，天下之樞鈴，萬民之喉舌也，得之則通，通之則明，明之則勇，勇之則強，強則政舉而國立，敬修而民智。”《知新報》的主要欄目有：論說、上諭恭錄、京外近事、農事、工事、商事、礦事、路電擇錄、路透電音、東方商埠述要等。善夫殆當天在“東方商埠述要”欄目中撰文作者。

[23] 英人助中國蕩平洪、楊：美人華爾、英人戈登先後編練洋槍隊，稱“常勝軍”，幫助清軍鎮壓太平天國革命。

[24] 僉謂：全部認爲。

[25] 助紂爲虐：比喻幫助惡人做壞事。紂，殷末暴君。

家，猶囂然侈言兵事^[26]，豈其膚革堅厚乃逾三尺之鋼甲^[27]，雖日本以全力創之^[28]，曾不少覺辛痛耶？

若夫日本之勝，則以善倣效西國仁義之師^[29]，恪遵公法，與君爲仇，非與民爲敵，故無取乎多殺。敵軍被傷者，爲紅十字會以醫之；其被虜者，待和議成而歸之。遼東大饑，中國不之恤^[30]，而彼反糜巨金汎粟以賑之^[31]。且也摧敗中國之軍，從不窮追，追亦不過鳴空礮懾之而已。是尤有精義焉：蓋追奔逐北^[32]，能斃敵十之五六，爲至眾矣，而其未死者，必鑒於奔敗之不免於死，再遇戰事，將憤而苦鬪以求生；是敗卒皆化爲精兵，不啻代敵操練矣。惟敗之而不殺，使（一本作“偵”）知走與禽^[33]，皆求生之道；由是戰者知不戰不死，戰必不勇，守者知不守不死，守必不堅，民知非與己爲敵，必無固志，且日希彼之惠澤。當日本去遼東時，民皆號泣從之，其明徵也。嗟乎！仁義之師，所以無敵於天下者，夫何恃？恃我之不殺而已矣。《易》曰：“神武不殺”^[34]。不殺卽其所以神武也。佳兵不祥，

[26] 囂然：喧嘩的樣子；侈言：大談，奢談；兵事：軍事。

[27] 膚革：皮膚的表裏，肌膚。《禮記·禮運》：“四體既正，膚革充盈，人之肥也。”孔穎達《疏》：“膚是革外之薄皮，革是膚內之厚皮革也。”在這裏是指鎧甲等護身之具。

[28] 日本以全力創之：指甲午戰爭之後的牛莊戰役中，湘軍所遭受的沉重打擊。

[29] 仁義之師：指按照國際公法，由紅十字會救護傷員及和議？歸還俘虜。當時日本發動的是侵略戰爭，殘酷屠殺，絕非仁義之師。尤其是後來日軍侵華燒殺姦淫，無所不用其極，種種獸行簡直是罄竹難書。在這裏，作者爲了要強調維新的好處，所以故意這樣說，這自然也是很牽強的。

[30] 不之恤：猶不恤之，即不救濟他們。

[31] 糜巨金：耗費重金；糜，耗費。汎同販，販賣。

[32] 追奔逐北：猶“追亡逐北”，即追擊敗逃的敵人。《史記·田單列傳》：“燕軍擾亂奔走，齊人追亡逐北。”

[33] 使：中華書局本作“偵”，今據他本改。禽同擒。

[34] 神武不殺：《易·系辭上》：“神武而不殺者夫。”韓康伯注：“服萬物而不以威刑也。”《紫巖易傳》卷七：“神武而不殺者夫，夫易，聖人非獨以善一身，蓋將以善天下也。”指真正的威武不在於殺戮。

盍圖之哉^[35]！

【語譯】幸虧中國的軍隊不夠強大，倘使（中國的）海軍如同英國與法國（那般強大），陸軍如同俄國與德國（那般強大），（他們）將會憑依其強大逞其殺戮之淫威，（那麼）豈止是君主的災難不可思議，就連（地球上的）白種人、紅種人、黑種人與棕色人種等，還想要留下活人嗎？因而東西方各國的壓制中國，是上蒼讓他們如此做的，用曲折的方式達到表現仁愛的目的，到這裏已經臻於極致了。中國人不明白這個道理，竟然要挾持私憤以尋釁報仇作為當務，大可見出他們的不自量力，而且也讓自家的生路窒息了。（他們）又按照策士們的意見，竟然要（將洋人）驅趕到海外，斷絕與他們的往來。在此之前本來不會與海外相通，（現在）仍然保守中國的舊政不變。

（人民）戰戰兢兢，被大盜式的國君與鄉願般的群臣所剝削愚弄，（使中國）處在漫長的黑暗之中，（讓人民）在黑暗中萬劫不變，不能聽到一個新的道理，也不能看到一個新的政法。如此再過兩千年（中國）便由三代文化退化到今天野蠻的少數民族人種那種原始水準，再過兩千年，便由現在的土番人種退化猿猴、進而退化到豬狗、進而又退化到蛙類蚌類，（再退化）便是生命物種滅絕，只剩下一個荒涼的大陸，如同沒有人類出現的沙漠而已。（如此看來）又怎能不感激上蒼的仁愛，（上蒼）暗中讓中國和外國交往，（不是為了）挽救將要滅亡的黃種人以脫離獨夫民賊的束縛麼？

時間距今久遠的我們姑且不論，其中湘軍的平定東南省份，這是宛然在目的事情。洪秀全與楊秀清那班人因被君主與酷吏迫害深受其苦，（乃至）冒險走上起義的路，這種情形很值得同情了。按照西方國家的刑律，並非沒有死刑，唯獨在謀反一事，雖然其罪名成立，也僅僅只是關押幾個月罷了。（這樣做）並非是縱容罪犯，（他們國家）法律的意旨是說：謀反是一種公共犯罪，不是一個人的行為。案件不是出自一人或幾個人，所以叫做公共犯罪。公共犯罪中一定存在不得已的緣故，不能聽憑國君按照個人意志而施加重刑。況且

[35] 佳兵不祥：《老子》三十一章：“夫佳兵者不祥之器，非君子之器。”《河上公道德經注》卷上：“祥，喜也。兵者，驚精神、濁和氣、不善人之器也，不當修飾之。”謂兵器乃不祥之物，兵：指兵器。王念孫《讀書雜誌》認為“佳”當作“佳”，古“唯”字。盍：何不。

民衆如果謀反，其國政法律的不好之處便可以發現，作爲國君更應該自我反省。假使要實行重刑，那麼也應當從（行政不善的）國君開始。這謀反作爲罪行，只是上下（國君與民衆）的公共犯罪罷了，爲什麼湘軍竟然把屠戮民衆作爲正義呢？儘管洪秀全與楊秀清所到之處恣意殺戮，但（他們）對於已經佔據的城邑，也不曾（把人民）完全殺盡。（不料）一經湘軍所謂的收復之後，（便）假借搜捕逃匪作爲名義，無論良民還是逃犯全被殺害，並乘機姦淫擄掠，（乃至）無惡不作。（他們）把東南幾省的精華（財富）捲走，全部進入了湘軍頭目的口袋，（而東南幾省）或許再過三～四十年也無法恢復元氣，像南京便是其中最爲凋敝淒慘的了。那些所謂的“中興”諸公（曾、李等），正是孟子所說的“應該處以上刑的人”，竟然不加罪於他們，反而認爲是立功。湘中的人們已經挾持（平定太平天國）自矜，各省之人也爭相倣慕他們，認爲可以憑藉（這些軍功）而常勝不敗。如果不是牛莊戰役的潰敗，中國人深沉的睡夢將會永遠（天地消逝）不會稍微蘇醒。那些西方人的進入中國，是在此之前的三百多年的事情了，三百來年不感到驚詫奇怪，唯獨湘軍興起之後，天下才開始痛恨洋人了；所以湘中人士的守舊不化，（造成）中外仇視，（使）外交越加棘手，動輒招致天大的麻煩；更兼法令久不變革，至今還在作梗的，也是湘軍的原因。善夫在“東方商埠述要”欄目中說：“對於英國人幫助中國平復洪、楊起義，有識之士均認爲還不如縱容太平軍大亂，（大亂之後）或許有人出來整頓政教法紀，中國面目還可以煥然一新，不至於像現在這樣因循不振作。我們西方國家的維新政治，沒有不從民衆的變亂而產生。”可見湘軍助紂爲虐的罪行，英國人也將要分擔一部分了。爲何現在的政治家還在喧嘩地奢談軍事，難道他們的皮膚與鎧甲的堅硬與厚度會超過三尺厚的鋼甲麼，儘管日軍用全力創傷了它，（他們）竟然一點也不感到痛苦嗎？

日軍的取勝，便是憑藉善於學習西方仁義軍隊（的長處），嚴格遵守國際公共法令，只與敵國的國君爲仇，不與（敵國的）民衆爲敵，因而並不取決於多殺人。（對於）敵軍中負傷者，成立紅十字會進行醫治，對於敵軍的俘虜，等待議和成功之後便釋放他們回國。遼東地區出現大規模飢荒，中國不能賑濟，而他們（日軍）反而耗費重金購買糧食賑濟饑民。況且日軍打敗中國軍隊之後，從不窮追不捨，追趕時也不過是放空炮以震嚇（中國軍隊）罷了。這中間還有更

深的含義在：（一般來說）追趕失敗的軍隊，能讓敵軍造成十分之五～六的傷亡，（這已經）是很多人數了，但是其中沒有犧牲的士兵一定會借鑑敗逃不能幸免於死的教訓，再次遇到戰爭時，將會奮起苦戰以求生存；這些敗兵終於轉化為精兵了，（追趕敗兵）不過是代替敵方操練軍隊罷了。唯有對敗兵不殺，讓他們知道逃跑與被俘都是求生的方法；通過這些讓作戰的兵士知道不去奮戰就不會死（的道理），其作戰一定不勇敢，守護關隘的軍隊知道不死守不會犧牲，其守備也一定不會堅決，民衆知道並非與自己爲敵，一定不會有堅定（的反抗）意志，而且還會日益期盼敵方的恩賜。當日本軍隊離開遼東時，民衆都哭著跟從他們，這便是很明確的例證。可嘆呀！仁義的軍隊之所以無敵於天下，（他們）所依恃的是什麼？所憑藉的就是我們不大肆殺戮而已。《易經》說：“威武的最高境界是不殺戮。”不殺戮便是他們神武的地方。（老子說）最好的兵器是不祥之物，何不考慮（一下）這些呢！

【析義】從整體角度來看，譚嗣同《仁學》中大多內容是很值得肯定的，然而本篇卻很難得到後人的首肯。其原因乃是作者過於偏激，乃至走向了反面，從而嚴重地粉飾了帝國主義列強對中國野蠻侵略的罪行，也使作者自己站到與人民爲敵的角度上去了。可見，其過於褊狹的性情，不只是讓作者的學術思想顯得嚴重地不夠成熟，同時也讓作者的事業招致了最終的失敗。試想戊戌維新進行時，倘使維新人士能夠不過於冒進，不過於躐等，也不至於讓慈禧那般感到焦慮而斷然採取非常舉措。誠然，我們如果能夠冷卻作者心中的火氣，客觀地看待本篇，則其偏激本是事出有因，他對於晚清政權的恨鐵不成鋼之心也是昭然可的見了。

本篇一破題，作者便是慶幸中國的軍隊不夠強大，否則不只是君主制之災禍不能斷絕，甚至連地球上的人種也會被他們所消滅。這自然是激憤之語，也是頗有偏激的觀點，然而這些似乎還能勉強被人們接受。但作者認爲東、西方帝國主義列強的入侵，是上蒼在暗中以一種曲折的方式施仁愛給中國人民，這種看法自然是荒謬絕倫的。不說別的，在作者出生之前所爆發的兩次鴉片戰爭（第一次鴉片戰爭：1840年～1842年；第二次鴉片戰爭：1856年～1860年），便是帝國

主義列強憑藉船堅炮猛野蠻入侵中國，最終強迫中國人民接受鴉片這一毒品的客觀事實。爾後，中國的大門打開了，中國賠款輸出了，壓在中國人民身上的大山除了本國的封建君主之外，又增加了帝國主義入侵者。誠然，當時中國之所以貧窮懦弱，固然有不少地方值得自我檢討，對於滿清政府閉關自守的政策也很值得批判，但這並不意味著就需要敞開大門接納外強的鴉片，致使國人愈益愚弱。因而在積極與海外發生交往的同時，如何保障國家與民族利益不遭受損失，如何維護國家與人民的主權，自然是不容忽視的大事。因此，作為反抗外侵的義和團，作為抵禦鴉片入侵的林則徐，他們絕不是所謂“以挾忿尋仇”，而是維護國家與民族利益的英雄。誠然，作者提出亟需維新的主張，甚至以中國不維新將退化到“猿狢，而犬豕，而蛙蚌，而生理殄絕”的地步來恫嚇國人，也良有作者欲速不達的苦衷。

第二部分著重討論了湘軍的歷史沿革。對於平復太平天國一事，文中對湘軍與太平天國的評價，固然有其正確的一面，但也存在其失之偏頗的缺憾。作為太平天國的起義，作者認為是“見苦於君官，鋌而走險，其情良足憫焉”，也應當能夠站住腳。他認為謀反在西方並不重罰，不知有何文獻依據，可他就是通過這一點對湘軍來大加否定，似乎仍是不得其體。在這一部分裏，作者對湘軍所到之處燒殺姪掠，以及席捲東部財富中飽私囊的罪惡作了無情的揭露，經湘軍所糟蹋的江東數省，乃至在三～四十年內無法恢復元氣。時至今日，由於曾家後裔綿長，乃至影響了人們對曾國藩的評價，但無論如何我們也無法原諒曾國藩的蹤軍姪掠，也無法原諒曾國藩對國人的大肆殺戮，也就更莫說他站在反動立場上對起義軍的鎮壓了。接著，作者用湘軍的牛莊戰役來與之前平復太平軍對比，指出湘軍首領（曾、李）的“守舊不化，中外仇視”，乃是造成湘軍外強中乾的真正原因。在這一部分中，作者對湘軍鎮壓太平天國的反對，對湘軍的牛莊敗於日軍原因的分析（略微偏面一點），無疑還是稍可以站穩腳的。

然而，在第三部分中，作者重點討論日軍侵華的行徑，文中大

肆美化日本的對華侵略，也過度地醜化了中國的軍隊，因而很難成立，也勢必會遭到後世的唾棄。由於文獻的缺失，我們一時無法找到日軍當年在遼東是如何懷柔國人的，但至少在稍後幾十年的侵華戰爭中，國人應該一睹日軍燒殺姪掠的種種暴行，應該深味當年那種種族滅絕的慘痛教訓。前後不到半個世紀，我不相信原本是“仁義之師”的日軍轉瞬之間可以變成了禽獸，因而對於作者給侵華日軍的這一系列美化，我們實在是無法接受的。誠然，我們也可以透過譚嗣同這一徹底走向反面的偏激，見出譚嗣同極端褊狹的性格：他爲了快速（甚至是一個早上）改變清朝不合理的制度，乃至不惜引進外強來干預中國國政。因而，我們也可以料想：若是他在戊戌維新中沒有犧牲，說不定他還可以成爲第二個吳三桂，也說不定哪天他真的會帶領外國軍隊來向清廷“逼宮”。

第三十六篇

中國之兵固不足以禦外侮，而自屠割其民則有餘。自屠割其民，而方受大爵，膺大賞^[1]，享大名，矜然驕倨^[2]，自以爲大功者，此吾所以至恥惡湘軍不須臾忘也。雖然，彼爲兵者，亦可謂大愚矣。月得餉銀三兩餘，營官又從而減蝕之^[3]，所餘無幾，內不足以贍其室家，外僅足以殖其生命；而且饑疲勞辱，無所不至，寒凝北征，往往凍斃於道，莫或收恤^[4]，其無所賴於爲兵如此也。然而一遇寇警，則驅使就死。養之如彼其薄，責之如此其厚，自非喪心病狂生而太愚者^[5]，孰肯願（“肯願”一本作“能任”）爲兵矣？迨聞牛莊一

[1] 膺：接受。

[2] 矜（jī àn）然：仰視，狀驕傲。

[3] 營官：營一級的長官。《清史稿·兵志三》：“二年，乃改仿湘軍成規，以五百人爲一營，設營官、哨隊官及親兵。”減蝕：指從中克扣。

[4] 收恤：指收斂遺體，撫恤家屬。

[5] 喪心病狂：喪失理智，昏亂失常；形容言行荒謬可惡至極。《宋史·范如圭傳》：“公（秦檜）不喪心病狂，奈何爲此？必遺臭萬世矣！”

役，一戰而潰，爲之奇喜，以爲吾民之智，此其猛進乎！至於所謂制兵^[6]，養雖愈薄，然本不足以備戰守，又不足論。

且其召募，皆集於臨事，非素教之也^[7]。敵既壓境，始起而奪其農民之耒耜，強易以未嘗聞之後膛槍礮^[8]，使執以禦敵，不聚殲其兵而饋械於敵，夫將焉往？及其死綏也^[9]，則委之而去，視爲罪所應得。旌恤之典，盡屬具（一作“虛”）文^[10]。妻子哀望，莫之過問^[11]。卽或幸而不死，且嘗立功矣，而兵難稍解^[12]，遽遣歸農，扶傷裹創，生計乏絕。或散於數千里外^[13]，欲歸不得，淪爲乞丐，而殺游勇之令又特嚴酷^[14]。吾初以爲游勇者，必其兵勇之逃亡爲盜賊者，然不得爲盜賊之證也^[15]。既乃知不然，卽其遣散不得歸者也。今制：獲游民，先問其曾充營勇否，曾充營勇，卽就地正法，而報上官曰：“殺游勇若干人。”上官卽遽以爲功。所謂游勇者，此而已矣^[16]。嗚呼！吾今乃知曾充營勇爲入於死罪之名。上既召之，乃

[6] 制兵：清代稱綠營編制的地方常備軍爲“制兵”。《清史稿·兵志二》：“綠營規制，始自前明。清順治初，天下已定，始建各省綠營。綠營之制，有馬兵、守兵、戰兵。戰守皆步兵。額外加委皆馬兵。綜天下制兵都六十六萬人。”

[7] 非素教之也：指平素沒有進行過一定的軍事訓練。

[8] 後膛槍礮：指近代的槍砲，在後膛裝入子彈或砲彈以發射。

[9] 死綏：在退卻中戰死。綏，退卻。

[10] 旌恤：表彰死者並撫恤其遺屬。具文：徒有形式而無實際作用的空文，大約相當現在俗套格式的悼詞之類。《漢書·宣帝紀》：“上計簿，具文而已，務爲欺謾，以避其課。”顏師古注：“雖有其文，而實不副也。”

[11] 妻子：妻子與子女。哀望：悲哀，怨望。

[12] 兵難：指軍情戰事。

[13] 或散於數千里外：指有的兵士被遣散在離家幾千里之外的異鄉。散：指遣散。

[14] 游勇：失去統屬的逃散的兵士。勇，清代指地方臨時招募的兵卒，亦泛指士兵。俞樾《春在堂隨筆》卷三：“今海內新遭髮難之禍，元氣已極敝矣，無業之遊民，失職之游勇，伏戎於莽，紛紛皆是。”

[15] 證：指證據。

[16] 所謂游勇者，此而已矣：一本作“所謂游勇者而已矣”。

卽以應召者爲入於死罪之名，是上以死罪召之也。設陷穽以誘民，從而扼（一作“掩”）之殺之，以遇禽獸或尚不忍矣，奈何虐吾華民，果決乃爾乎（一作“耶”）！

殺游勇之不足，又濟之以殺“會匪”^[17]。原“會匪”之興，亦兵勇互相聯結，互相扶助，以同患難耳，此上所當嘉予讚歎者^[18]。且會也者，在（一本無“在”）生人之公理不可無也^[19]，今則不許其公。不許其公，則必出於私，亦公理也。遂乃橫被以“匪”之名^[20]，株連搜殺，死者歲（一本有“輒”）以萬計。往年梅生、李洪同謀反之案^[21]，梅生照西律監禁七月，期滿仍逍遙海上；而中國長江一帶則血流殆遍^[22]。徒自虐民，不平孰甚^[23]！況官吏貪於高擢，賤勇誕於厚賞^[24]，於是誣陷良民，枉殺不辜，蔑所不有矣^[25]，凡此皆所謂穽也。

彼其治天下也，於差役亦斯類也。既召而役使之矣，復賤辱之，蹴踏之^[26]，三代不得同（一本無“同”）爲良民^[27]，著於（一作“有”）令甲^[28]。且又不唯兵與役之爲穽也，其所以待官、待士、待農、待

[17] 會匪：指在兵營中結會而成的小團體，主要是互相照顧、互相幫助。

[18] 嘉予讚歎：嘉獎並予以表彰。

[19] 公理：社會上公認的正確道理。《三國志·吳志·張溫傳》：“競言豔及選曹郎徐彪，專用私情，愛憎不由公理。”

[20] 橫被：橫加。

[21] 梅生、李洪同：不詳。梅生當爲教民，李洪同當爲幫會首領，所以清朝對梅生不敢按清律治罪，對幫會或平民則大施殺戮。

[22] 從長江一帶血流殆遍來看，李洪同應當是聚衆起事者，因而受其牽連者甚多。

[23] 不平孰甚：即沒有比這還不公平的事情。

[24] 誕於厚賞：指垂涎於厚賞，即指望很大的賞賜。

[25] 蔑：無。

[26] 蹴踏：踐踏，蹂躪。

[27] 三代不得同爲良民：指三代之內不能獲得良民身份。

[28] 令甲：第一道詔令，或法令的第一篇；後用作法令的通稱。《漢書·宣帝紀》：“令甲，死者不可生，刑者不可息。”

工、待商者，繁其條例，降其等衰（一本作“差”），多爲之網罟^[29]，故侵其利權，使其前跋後蹢^[30]，牽制百（一本作“萬”）狀，力倦筋疲，未由自振，卒老死於奔走艱蹇^[31]，而生人之氣，索然俱盡。然後彼君主者，始坦然高枕曰：“莫余（一本作“予”）毒也已。”^[32]此其弃天下之故。莊所謂“游於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也”^[33]，今也不中者誰歟？君主之禍，所以烈矣！

【語譯】中國的軍隊本來就不足以抵禦外來侵略者，但是屠戮本國的民衆倒是綽綽有餘。屠戮本國的人民才可以獲得高官，接受大的賞賜，享有盛名，昂首驕橫，自認爲是立有大功，這是最恥笑最厭惡湘軍乃至不會片刻遺忘它的原因。雖然如此，那些當兵的人，也可算是最愚蠢的了。每月餉銀才三兩多，（但）營官又要從中克扣一些，到手的餉銀已經所剩無幾，對內不足以贍養家小，對外也僅足以維持自家生命；還要忍受飢餓勞累與人格侮辱，（各種人間苦楚）無所不有，寒冬時向北進軍，（兵士）常常凍死在路上，（而）沒有人去收斂其屍體撫恤其家屬，當兵的無所依靠（竟然到）如此地步了。可一旦遇上敵情，就驅趕（他們）去送死。生活待遇如此之差，而對他們要求如此之多，自然除非是喪心病狂或生來就很愚蠢的人，誰肯去當兵呢？等到我聽說牛莊那次戰役，（湘軍）一開戰就潰敗，（我）對此感到非常驚喜，認爲我們民衆的智慧，由此可以提高一大步了。至於那些地方軍隊（或儀仗隊），（對他們的）奉養雖然更菲薄，但他們原本不足以（參與）戰爭，因而也就不值得一提。

況且對軍隊的招募，都是到了戰爭即將爆發的前夕，（因而兵士）

[29] 網罟：羅網。《釋文》：“取獸曰罔（網），取魚曰罟。”

[30] 前跋後蹢（即蹢 zhì）：進退不得。《詩·豳風·狼跋》：“狼跋其胡，載蹢其尾。”指老狼前進踏住頸下的垂肉，后退踏住尾巴。

[31] 艱蹇：艱難，不順利。

[32] 莫余毒也：《左傳·僖公二十八年》載晉文公打敗楚子玉，聽說子玉自殺了，“晉侯（晉文公）聞之，而後喜可知也，曰：‘莫余毒也！’”莫余毒，即莫毒余；毒，危害。

[33] 《莊子·德充符》：“游於羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也。”羿是古代的神箭手。彀中，射程內。意思是說進入羿的射程內，在中央的，是射中的範圍；然而也有不被射中的，那是命運關係。

也不是訓練有素的。(當)敵軍壓境時，才去搶走農民手裏的農具，強制性地塞給他們帶有後膛的槍砲，讓他們拿起這些武器去抵禦敵軍，不(出現)全部殲滅這些士兵而丟送武器給敵軍(的局面)，又將何去何從？等到士兵們在撤退中犧牲，便扔下他們的屍體走了，把他們(這樣的悲慘結局)看作是罪有應得。(那些)表彰死者並撫恤其遺屬的儀式，全是一些虛偽的官樣文章。(死者)的妻兒不勝悲哀怨望，(卻)沒有人過問他們。即使僥幸不被戰死，並且曾經立功，但在戰事稍微緩解之時，馬上把它們遣散去務農，(他們)帶著戰場上留下的創傷(喪失原有的勞動力)，(也很)缺乏謀生能力。有的兵士被遣散在離家幾千里遠的地方，想要回家也不可能，(於是)便淪落成乞丐，但殺戮游勇的法令又特別苛嚴。我起初認為散兵一定是士兵從軍營逃亡之後幹出偷盜等勾當的人，只是找不出他們偷盜的證據(而已)。現在才知道不是這麼回事，就是遣散之後不能回到家鄉的那批人。按照現今的法律：擒獲了游民，首先訊問他們是否當過兵，(假如)曾當過兵，便就地正法，然後報告上級官衙說：“殺了逃亡散兵若干人。”上級衙門也馬上給他們記功。而今所說的游勇，就是這麼回事罷了。可悲呀！我現在才知道曾經當過兵便是列入了死罪的名錄之中。皇上既然是徵召他們，竟然又把應召者列入死罪的名錄中，這便是皇上用死罪去招募他們。設下陷阱來引誘民衆，從而扼制他們並殺害他們，(人們)即便遇上禽獸尚且不忍心這樣做，為何殘虐我們華人，竟然會如此地果斷呢！

(他們)殺害游勇還認為不夠，又增加了殺害“會匪”的名目。若推究會匪產生的原因，也就是(兵營中)士兵互相聯絡、互相幫助，以共同度過患難(的組織)而已，這正是皇上所應當嘉獎表彰的事情。況且所謂“會”，站在人類的公理上講是不能沒有的，現在卻不允許這種公理存在。不允許公理存在，便必然會導致出自於私意的現象，這種現象也是一種公理。竟然對(入會的士兵)橫加“爲匪”的罪名，並將與之牽連者一併搜捕殺害，如此被殺者每年有上萬人。前些年的梅生與李洪同謀反案，梅生依照西方法律監禁了七個月，期滿釋放後仍在沿海逍遙；但(因搜捕李洪同的同黨便造成了)中國長江流域一帶人民的流血幾乎遍地(的慘狀)。(對於清廷)只會虐待本國的民衆(一事)，(我的)不平之心沒有比這厲害的。況且官吏們貪圖升遷，低賤的士兵垂涎於豐厚的賞賜，因而誣陷良民，造成

(不少)枉殺無辜的現象，已經無所不有了，凡是這些都是所謂（人間）陷阱。

他們的治理天下，對於差役也採用了這種手段。既然徵召他們服役，又要輕賤他們、侮辱他們、蹂躪他們，讓他們三代以內不得列入良民之中，（並將這些）寫進了法律的頭條。況且又不止是兵役與差役是陷阱，（清統治者）所用來對待官吏、對待士子、對待農民、對待工人、對待商人的那一套（做法），訂立繁縟的條律，降低漢人的等級，多方設立羅網，故意侵犯他們的權利，使他們進退不得，對他們施加各種牽制，讓他們精疲力竭，無法自我振作，終於老死在艱難的人生奔走之中，致使人們的生機消失得乾乾淨淨。這樣以後那些君主才舒坦且高枕無憂地說：“沒有對我構成危害的人了。”這便是他們以陷阱對待天下人的緣故。《莊子》所說的“在后羿的射程內游離，處在中央位置的是射中的範圍；但也有不被射中的情形，那是其命運的關係”，現在有不被射中的人麼？君主的災禍，因此（更加）慘烈了呀！

【析義】本篇緊扣湘軍來討論清統治者的軍隊體制，從而窺視了晚清政權的腐朽黑暗之全貌。作者用飽蘸著血淚的筆墨，控訴了由湘軍而形成的清政府黑暗的募兵制度，揭露了上下官吏對服役士兵的種種摧殘與蹂躪。篇終由兵役制度延伸到清代社會的方方面面，對清政府黑暗的統治作了淋漓盡致的揭露，具有喚起民衆改變這一不合理社會現實的作用。

作者一開頭就檢討中國軍隊“不足以禦外侮”的原因，從而痛斥湘軍屠戮人民以領取厚賞的本質。在此基礎上，作者直接揭露由湘軍建制而形成的滿清兵制，揭穿了士兵微薄的餉銀在經過營官的克扣之後所剩無幾的現實，加上北征路途凍死者無人收斂且家屬無人撫恤，這一系列的黑暗現實與腐敗制度乃是造成兵不戀戰，戰而必敗的根本原因，更是造成湘軍牛莊戰役慘敗的實質所在。也是由於湘軍在中國軍隊中開了這樣一個惡例，此後的中國軍隊吃軍餉、吃空額等惡習便一直在向後延伸，因而也造成了中國軍隊戰鬥力的銳減。作者再將目光投射到非戰鬥性部隊中，那些作為清朝“制兵”的部隊，給養之更加差便是可想而知的事情了。

作者對於清軍內幕的揭露並不只是停留在克扣軍餉、對陣亡或因公犧牲士兵的毫不存勛等方面，而是將筆鋒轉向士兵的招募、對散兵的處置、對軍中“會匪”的殘害等方面，從而全面徹底地揭露由湘軍而形成的兵制之腐朽黑暗。湘軍缺乏戰鬥力的原因固然與克扣軍餉及缺乏撫恤等因素相關，但另一方面，作戰的士兵並不是訓練有素的，他們是在戰爭爆發前臨時放下農具的農民，且莫說其行伍陳法，就連槍砲的使用也不熟悉，因而不可能有很強的戰鬥力。加之對待作戰中傷亡的士兵，“則委之而去，視為罪所應得”，儘管也有表彰將士存勛遺屬的典禮舉行，但那些純屬官樣文書，對於陣亡兵士的家屬毫無益處。即便沒有在戰爭中犧牲的士兵，他們也將面臨戰事緩解後而被遣散的下場，有的士兵甚至被遣散在離家幾千里遠的外鄉，使他們徒有望鄉興嘆而已。但更殘酷的是那些被遣散在異鄉的兵士，他們由於生計的缺乏，往往會淪落成乞丐，而當局殺害“游勇”的政策則更加殘酷，他們即便不死在戰場也往往被當作游勇而殺害。更有甚者，凡是遊民中有當過兵者必需處死，而當局又對殺害游勇大加獎賞，因而造成了遣散後的士兵陷入走投無路的斷絕。由此看來，在晚清當兵便陷入了死亡之中，即便不戰死，也會在戰後因遣散而殺死，縱管部分遣散之後回鄉了的士兵，他們那在戰爭中造成的累累創傷的身體也無法肩負農活，自然也會餓死。徵兵殺敵、保家衛國，本是極其光榮的事情，而在如此刻薄的兵役制度之下，兵無鬥志，也自在情理之中。

作者在揭露清廷殘忍地處理游勇之後，又對在軍中殘酷地屠戮“會匪”的現實作了無情的揭露。清軍中士兵的結會，也不過是為了在極其艱苦的環境中互相聯絡、護相幫照而已，在作者看來這也是非常符合人類社會的公理之事。然而，在清軍中則被橫加“匪”名，“株連搜殺，死者歲以萬計”，可見這種殘酷地管理軍隊的方式幾乎到了慘絕人寰的地步。更何況“官吏貪於高擢，賤勇誕於厚賞”，無形中擴大了“會匪”的範圍，招致了兵營中樁樁血案不斷的發生。由此可見，清廷的治理天下，整個就是一個陷阱，他們無論是對待差役，還是對待兵役，均是召之以役，然後進行無情的蹂

躡、侮辱，乃至於置之死地而後快。尤其是對待兵役，諸如“游勇”、諸如“會匪”的罪名一旦扣上，就讓那樣的家族三代也得不到良民的合法身份。像這類荒唐絕頂的做法，居然還寫進了清廷的法律文字之中，可見其虐民之兇殘非但見諸行動，而且也落下了傳世的文字！

作者透過清廷的兵役這個窗口，進而拓展到了士農工商各個領域，指出清政府對漢人處處“繁其條例，降其等差，多爲之網罟，故侵其利權，使其前跋後蹇，牽制百狀，力倦筋疲，末由自振”的種種罪行。而他們之所以會這樣做，無非是要讓民衆疲於奔命，無暇去思考自身處境的改變，而作爲統治者這覺得漢人不會對他們構成危害了。篇終引述《莊子》之說，進而喚醒大家：誰也無法逃出清廷所設下的陷阱，因而鼓動民衆推翻這種不合理的政權的深意也就寓含其中了。

第三十七篇

君臣之禍亟^[1]，而父子、夫婦之倫遂各以名勢相制爲當然矣^[2]。此皆三綱之名之爲害也。名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃并錮其心使不敢涉想^[3]。愚黔首之術，故莫以繁其名爲尚焉^[4]。君臣之名，或尚以人合而破之^[5]。至於父子之名，則真以爲天之所合，捲舌而不敢議^[6]。不知天合者，泥於體魄之言也，不見靈魂者也。子

[1] 亟：危急，慘烈。

[2] 名勢：名份，威勢，即名聲與權勢。《列子·黃帝》：“中夜，禾生、子伯二人，相與言子華之名勢。”

[3] 關其口：使其口封閉。關：緘。昌言：公開表露言論，謂直言不諱。涉想：念及，想像。南朝何遜《爲衡山侯與婦書》：“帳前微笑，涉想猶存。”

[4] 愚黔首之術：愚弄民衆的方法。尚：高明。

[5] 人合：人與人的組合關係，即由自然人組合成的社會。破：破斥。

[6] 天之所合：即天合，指父子兄弟等天然的血親關係之組合。宋蘇軾《哭王子立次兒子迨韻》之二：“恨子非天合，猶能使我思。”捲舌：不開口，

爲天之子，父亦爲天之子^[7]，父非人所得而襲取也，平等也。且天又以元統之^[8]，人亦非天所得而陵壓也^[9]，平等也。莊曰：相忘爲上，孝爲次焉。^[10]相忘則平等矣。詹詹小儒^[11]，烏足以語此哉？雖然，又非謂相忘者遂不有孝也。法尚當捨，何況非法^[12]？孝且不可，何況不孝哉？

夫彼之言天合者，於父子固有體魄之可據矣，若夫姑之於婦，顯爲體魄之說所不得行，抑何相待之暴也？古者舅姑饗婦，行一獻之禮，送爵薦脯，直用主賓相酬酢者處之^[13]。誠以付托之重，莫敢不敬也。今則虜役之而已矣，鞭笞之而已矣。至計無復之，輒自引決^[14]。村女里婦，見戕於姑惡，何可勝道？父母兄弟，茹終身之痛，

閉口不言。《文選·揚雄〈解嘲〉》：“是以欲談者捲舌而同聲，欲步者擬足而投跡。”李善《注》：“言不敢奇異也。故欲談者捲舌而不言，待彼發而同其聲。”

[7] 作者歷來主張廢除不平等的等級制度，稱天而治，因爲父親與兒子又同是天之兒子。又《詩·大雅·蕩》：“天生烝民。”所以子也是天生的，父也是天生的。

[8] 作者在上卷二十七篇謂孔子“又惡天之專也，稱元以治之。”又《易·乾·彖傳》：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。”在這裏，作者以“元”爲“仁”，又用“仁”來統攝一切，故曰“以元統之”。

[9] 陵壓：欺凌，壓迫。

[10] 《莊子·天運》：“夫至仁尚矣，孝固不足以言之。……故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，而忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。”

[11] 詹詹：一作“咕咕”，指言詞煩瑣、喋喋不休的樣子。《莊子·齊物論》：“大言炎炎，小言詹詹。”

[12] 《金剛經》第六分：“以是義故，如來常說：‘汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。’”佛經中以筏喻法，渡河後自然要捨筏，所以說“法尚應捨，何況非法”。

[13] 《禮記·昏儀》：“舅姑共饗婦以一獻之禮，奠酬。”古代的婚禮，公婆待新婦，公奉杯酒，婆奉肉，共成一獻，如賓主相待。送爵，奉杯酒。薦脯，奉肉。酬酢：對答。

[14] 計無復之：無路可走。之，往。引決：自殺。

無術以援之，而卒不聞有人焉攘臂而出，昌言以正其義^[15]。又況後母之於前子，庶妾之於嫡子^[16]，主人之於奴婢，其於體魄皆無關，而黑暗或有過此者乎！三綱之懾人，足以破其膽而殺其靈魂，有如此矣！

《記》曰：“婚姻之禮廢，夫婦之道苦。”^[17]本非兩情相願，而強合漠（一本作“渺”）不相關之人，繫之終身^[18]，以爲夫婦，夫果何恃以伸其偏權而相苦哉？實亦三綱之說苦之也。夫既自命爲綱，則所以遇其婦者，將不以人類齒。於古有下堂求去者^[19]，尚不失自主之權也。自秦垂暴法，於會稽刻石^[20]，宋儒煬之，妄爲“餓死事小，失節事大”之瞽說^[21]，直於室家施申、韓，閨闈爲岸獄^[22]；是何不幸而爲婦人，乃爲人申、韓之，岸獄之！

[15] 攘臂：捋起衣袖，伸出胳膊，常形容激奮的樣子。《老子》：“上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。”昌言：在這裏指倡言，提倡。昌，通“倡”。

[16] 庶妾：庶妾。《穆天子傳》卷六：“女主即位，嬖人羣女倍之……宮賢庶妾倍之。”郭璞注：“庶妾，衆散妾也。”嫡子：正妻所生之子，多指嫡長子。《左傳·僖公二十四年》：“以盾爲才，固請於公，以爲嫡子，而使其三子下之。”

[17] 《大戴記·禮察》：“故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。”

[18] 繫：捆綁。

[19] 下堂求去：婦離夫家，指離異。《後漢書·宋弘傳》：“糟糠之妻不下堂。”

[20] 會稽：今浙江紹興。刻石：《史記·秦始皇本紀》三十七年在會稽刻石：“有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫佚，男女絜誠。夫爲寄猥，殺之無罪，男秉義程。妻爲逃嫁，子不得母，咸化廉清。大治濯俗，天下承風，蒙被休經。皆遵度軌，和安敦勉，莫不順令。黔首脩絜，人樂同則，嘉保太平。”

[21] 宋儒：在作者這裏指程頤、朱熹等理學家。煬：使火旺，扇揚。“餓死事小，失節事大”，見《二程遺書》卷二十二。又朱熹《晦庵集》卷二十六：“昔伊川先生嘗論此事，以爲餓死事小，失節事大。自世俗觀之，誠爲迂濶；然自知經識理之君子觀之，當有以知其不可易也。”瞽說：瞎說。

[22] 施申韓：行酷法，戰國時申不害、韓非都是法家。岸獄：岸，通“犴”。語本《詩·小雅·小宛》：“哀我填寡，宜岸宜獄。”陸德明《釋文》：“《韓詩》作犴，音同。云鄉亭之繫曰犴，朝廷曰獄。”

此在常人，或猶有所忌而不能肆；彼君主者，獨兼三綱而據其上，父子、夫婦之間，視爲錐刃地耳^[23]。書史所記，更僕難終^[24]。今制伯叔父若從祖、祖父，雖朝夕燕見，不能無拜跪^[25]，甚至於本生父母，臣之妾之，而無答禮^[26]。中國動以倫常自矜異，而疾視外人，而爲之君者，乃真無復倫常，天下轉相習不知怪，獨何歟？尤可憤者，己則瀆亂夫婦之倫，妃御多至不可計，而偏喜絕人之夫婦，如所謂割勢之閹寺與幽閉之宮人^[27]，其殘暴無人理，雖禽獸不逮焉。而工於獻媚者，又曲爲廣嗣續之說，以文其惡^[28]。然則閹寺、宮人之嗣續，固當殄絕之耶？且廣嗣續之說，施於常人且猶不可矣。中國百務不講，無以養，無以教，獨於嗣續，自長老以至弱幼、自都邑以至村僻，莫不視爲絕重大之事，急急以圖之，何其惑也！徒泥於體魄，而不知有靈魂，其愚而惑，勢必至此。向使伊古以來^[29]，人人皆有嗣續，地球上早無容人之地矣，而何以爲存耶？又況天下者，天下之天下，徒廣獨夫民賊之嗣續，復奚爲也？獨夫民賊，固

[23] 錐刃地：殘害的場所。錐刃，猶殘殺。

[24] 更僕難終：脫自“更僕難數”一語。《禮記·儒行》：“遽數之不能終其物，悉數之乃留，更僕未可終也。”陳澧《集說》：“卒遽而數之，則不能終言其事；詳悉數之，非久留不可。僕，臣之擯相者。久則疲倦，雖更代其僕，亦未可得盡言之也。”後因以“更僕難數”或“更難僕數”形容事物繁多，數不勝數。

[25] 從祖祖父：祖父的兄弟，即伯祖、叔祖。《爾雅·釋親》“父之世父、叔父爲從祖祖父”燕見：平時相見；燕，燕私、私下、平時。

[26] 臣之妾之：指帝王對父母以對臣妾的禮節來接待。指兒子的地位等級比生身父母還高，在生身父母行禮時也無需答禮，猶《紅樓夢》中元春省親，賈府大小無論尊卑皆爲之跪拜。

[27] 割勢：割去男性生殖器官的器官。閹寺：指宦官。幽閉之宮人：指被幽禁在皇宮中的宮女。

[28] 廣嗣續：多繁衍後代。《周易集解》卷二十七：“是以聖人制禮，三十而娶，二十而嫁，有國之君一娶九女，同姓之國以娣姪，從所以廣嗣續之原，固婚姻之義也。”文：文飾，掩蓋。

[29] 伊古：遠古。

甚樂三綱之名，一切刑律制度皆依此爲率^[30]，取便己故也。

【語譯】（由於）君臣關係的災禍之慘烈，因而父子、夫妻等人倫關係便各自用名聲與權勢去制服便是當然的事情。這些都是三綱的名份所造成的危害。名份的威勢存在，不但讓人們緘口不敢公開表露言論，甚至連同其思想也禁錮起來讓人們不敢考慮（超出三綱以外的事情）。（所有）愚弄民衆的權術，本沒有比讓名份繁細（的方式）更高明的。君臣之間的名份，或許還可以用人與人的社會組合方式去破解它。對於父子之間的名份，便真正認爲是天然的血緣關係，（人們）便閉口而不敢議論它。殊不知所謂天然的血緣關係，（乃是）拘泥於肉體（延續關係）的說法，（這種說法）昧失了靈魂方面。兒子作爲上蒼的兒子，父親也是上蒼的兒子，父親的名份則不是人們能夠世襲取得的（隨著人的下代繁衍而稱呼隨之而變），（父子之間）是一種平等的關係。況且上蒼又被“元”所統攝，人們也不會因爲從天而得乃至遭天的欺壓了，（人與天）又是平等關係了。《莊子》說“互相忘卻”是最高境界，孝順是次要的事情。”互相忘卻便平等了。（對於）那些口裏喋喋不休的腐儒，哪裏值得給他們講這些大道理呢？儘管如此，又並非是認爲“互相忘卻”便不存在孝了。佛法尚且要捨棄，何況我們的語言並不是佛法本身？孝順尚且不可能，何況是不孝順呢？

那些提出天然血緣關係的人，對於父子關係本來就有肉體遺傳作爲依據了，假如對待婆婆與媳婦之關係，顯然是血緣關係說所行不通的，（婆婆）對待（媳婦）爲什麼要那般殘暴呢？古代的公公與婆婆宴請新媳婦，尚且要行“一獻之禮”，公公奉酒杯、婆婆奉肉給媳婦，公婆共同完成這一獻之禮，姑婦與姑舅之間只是（採用）一種賓主酬答的方式相處。實在因爲所托付的任務重大，不敢不尊重她（新婦）。而今對待媳婦便是採用對待俘虜的方式奴役而已，（公婆們）採用鞭答的方式對待媳婦。（媳婦）在逼迫得無法恢復原先的人倫關係（無路可走）時，便會自殺。那些鄉間的小媳婦，被兇狠的婆婆所殘害（的情形），哪裏能說盡？（媳婦家裏的）父母與兄弟，忍受著終身的苦痛，（卻）沒有辦法去幫助她，始終沒有聽說有人振臂出來，（主持正義）提倡正確的待婦之道。況且後母的對待前妻所生

[30] 率：標準。

子女，小妾的對待正妻所生子女，主人的對待奴婢，（這些人）對於（他們）的肉體遺傳來說均不相干，因而其中的黑暗或許還有超過上述情形的呢！（用）三綱秩序的名份震嚇世人，足以嚇破世人的膽而戕殺其靈魂，就如同這樣了。

《大戴禮記》說：“婚姻禮儀的廢弛，夫婦之間的關係便會痛苦。”本來不是兩情相願，卻要勉強把兩個毫不相關的人湊合到一起，（把他倆）終身捆在一起，作為夫妻，果真是憑藉什麼來伸展其偏頗的權威以使天下的夫妻互相痛苦呢？實質上也是三綱之說使他們受苦。丈夫既然自命為“綱”，那麼他的對待妻子，將會不把（妻子）當作人類來看待。在古代便有妻子下堂要求離去（離婚）的情形，（如此）還不會失去她們的自主權。自從秦始皇頒佈殘暴的律法之後，（他還）在會稽將這律條銘刻在石上，加上宋儒從中煽動，妄自鼓吹“餓死事小，失節事大”的瞎說，簡直要在家庭中施展酷法，將閨閣變成牢獄；這做婦女的是何等不幸，乃至被人施加酷刑，囚禁牢獄。

對於普通百姓，或許（還）有所顧忌而不敢放肆；那些君主獨自掌握了三綱而佔據最高位置，父子、夫妻之間的關係因而也被視為殘殺的場所。據史書所記，（此類事情）罄竹難書。按照現今的制度則伯叔父乃至伯叔祖父等人，即便是平時的早晚見面，不能不向（晚輩的皇帝）行拜跪禮節，甚至是親生父母，也是用對待臣妾的方式處置，（竟然在他們行禮之後）無須答禮。中國動輒用“倫常”來自我誇耀，而仇視外國人，作為國君的人真正是不存在倫常，但天下人輾轉相沿成習而不覺得奇怪，是什麼原因呢？尤其令人氣憤的是自己可以褻瀆夫妻這一人倫，（宮中的）妃嬪多到不可計數，卻偏偏喜歡斷絕別人的夫妻之倫，例如所謂的割去生殖器的太監與幽禁深宮的妃嬪，（對他們）的殘暴無人性（行為），即便是禽獸也趕不上（其殘忍）。（又有）長於獻媚的人提出“擴大後嗣”之說，用以掩飾君主的罪惡。（既然如此）那麼太監、宮女的後嗣，本來就應當斷絕嗎？況且擴大後嗣的說法，用在普通人那裏還不行。（對）中國的各種事務不做考究，（老者）沒有贍養，（幼者）缺乏教育，唯獨在擴大後嗣上，從老到小、從城市到農村，無不看作極其重大的事情，急急忙忙地去辦理它，（這些）是何等地糊塗呀！只是拘泥於肉體，而不知道還有靈魂，（由於他們的）愚昧與糊塗，勢必會這樣。假使自遠古

以來人人都有後嗣，地球上早就沒有容納人的地方了，人類又憑什麼去生存呢？況且天下是天下人的天下，僅僅去擴大獨夫民賊的後嗣，又是爲什麼呢？（那些）獨夫民賊本來就很樂於三綱的名份，一切刑法律條與典章制度全部依此爲標準，（這是）取其方便自己的緣故。

【析義】本篇的重點在於對封建社會“三綱”制度的批判，作者由父子倫常而論及夫妻倫常，繼而討論君臣倫常，層層剝筭，揭露了“三綱”倫理秩序的腐朽與黑暗。在文中，作者對“三綱”倫理的批判，其重點自然落實在“君臣”這一倫上，事實上也只有徹底粉碎極其不合理的君臣倫常，才可以建立平等自由的人際關係。因而，我們完全可以視本篇爲討伐封建倫常的檄文，也可以視本篇爲推翻封建君主秩序的挑戰書。

作者一入題，就提綱挈領，指出“三綱”中的“父子”與“夫婦”這兩倫，乃是“君臣”倫常的派生物，頗有單刀直入腐朽的君主專制之氣勢。然而，對於具體的論述，作者仍然只能層層剝筭，由“父子”而“夫婦”，最後論述“君臣”倫常的不合理性。對於“父子”這一倫常，由於其存在天然的血緣關係，因而要破斥它並不像破斥其他倫常那般容易。在作者看來，人們對“父子”倫常的堅持，乃在於他們對肉體遺傳關係的拘泥，因而很難走出“父子”這個倫常。作者堅持他一貫的重靈魂而輕體魄的觀點，又以他“稱天而治”的理念夾雜其中，認爲無論是父親抑或是兒子，都是上蒼的兒子，因而父子之間是平等的關係。而且，作者還堅持他所構築的哲學理念，在“天”之上再加上一個“元”來統轄，以便讓“天”不至於去欺壓父與子。儘管這些哲學層面的東西在譚嗣同這裏已經是順理成章的了，但這一人倫構架是否被所有的人所接受呢？顯然是很難的事情。迄今爲止，對於“父子”這一人倫的認識是：父子之間不可能不存在輩分上下，即兒子不可以不尊重父親；而作爲獨立的社會自然人來說，父親也不可以不尊重兒子獨立的人格。這樣的人倫關係，無論是對於社會，抑或是對於家庭，均是非常有益且又合情的。如果站在譚嗣同的角度來說，要徹底相忘父子

關係，連孝與不孝的理念也要一併相忘。儘管他在這裏引述了《金剛經》的文句，認為站在佛法究竟平等的境界來看，世間一切是無不平等的；但他忽視了佛法在平等中見出差別，在差別中見出平等的境界，纔是究竟平等的法則。他也忘卻了佛法中“法住法位”的根本原則，只是一味地追求平等與空，因而必然也墮入了“頑空”之中。

作者在討論了“父子”倫常的平等之後，進而討論“夫婦”這一倫常。只要有“夫婦”關係存在，也就有姑舅關係、婆媳關係存在，因而作者站在輩分角度首先討論媳婦與公婆之間的關係。在作者看來，媳婦與公婆之間，顯然是體魄之說（血緣關係）行不通的，那麼婆婆對待媳婦為何要那般兇暴呢？況且古人在與新媳婦見面時，還要行“一獻之禮”，用以體現公婆對媳婦的尊重。為何這種人倫關係到了後世變成了婆婆的折磨媳婦，乃至“虜役之”、“鞭笞之”，甚至造成媳婦在走投無路時自殺。而且這種現象也被視為是合法的，乃至媳婦的娘家對此也只能忍氣吞聲，無法伸張正義。從這種不合理的倫常關係擴展開去，則繼母的虐待前妻所生子女、妾媵的欺負正妻嫡子，以及主人的折磨奴婢，則是常有發生了。

對於“夫婦”一倫，除了媳婦與公婆關係之外，更重要的還有夫妻之間的關係。傳統的婚姻被父母與媒妁所控制，男女之間根本沒有自由選擇的權利，如此則將兩個素昧平生的人強制捆到一起過日子，必然造成夫妻關係的不和諧。而在“夫婦”一倫中，“夫既自命為綱”，那麼丈夫對待妻子的暴行自然也被看成合法的事情。儘管古代允許婦女離婚，但經過暴秦的立法刻石，再經過宋代道學家的鼓吹之後，婦女已經是走投無路了。由此可見，“夫為妻綱”的制度是極其不合理的，封建社會的婦女地位自然也是最低下的，她們除了要承受來自於君王、公婆的壓迫之外，還要承受丈夫的壓迫。

然而，在三綱之中，起決定性作用的乃是“君臣”這一綱，“父子”、“夫婦”這兩個倫常關係乃是由君臣這一倫常延伸而來的。為了表現君王至高無上的權利，非但臣子見了君王要行跪拜之禮，

就連君王的叔伯、叔伯祖父，甚至親生父母見了君王也要跪拜。事實上中國君王的這一倫的成立，在另一方面又把“父子”這一倫給徹底破壞了，但他們卻還要以此為矜誇。至於君王這一倫對於“夫婦”這一倫的破壞則更大了：除了后宮佳麗三千以外，還要啓用太監管理后宮。如此一來，則作為“夫婦”的這一倫常，在皇宮中被徹底打破了。然而，卻又有一些工於諂媚的臣子提出“廣嗣續”之說，借以文飾君王荒誕無恥的生活方式，如此則作為后宮的女子、作為太監的男子便該當絕後！這是極其不合理的邏輯，也是極其不近人情的行徑！由此可見，在“三綱”之中，最為腐朽、最為黑暗的終歸是“君臣”這一倫，那些獨夫民賊的為了自己的荒誕生活可以不顧破壞被他們所認可的父子、夫婦綱常，因而要破除三綱的羅網，其關鍵自然就在衝破君臣這一倫常了。

“三綱”作為一種維繫封建社會秩序的倫理觀念，在幾千年來一直是統治人民身心的枷鎖，而封建君王之所以樂於強調“三綱”秩序，甚至將之作為建立一切刑律制度的標準，乃在於“三綱”對於他們自身是最有利的。因此，只有徹底粉碎“三綱”的倫理觀念，才能真正讓天下人民在身心上獲得解放。

第三十八篇

五倫中於人生最無弊而有益^[1]，無纖毫之苦，有淡水之樂，其惟朋友乎！顧擇交何如耳。所以者何^[2]？一曰“平等”，二曰“自由”，三曰“節宣惟意”^[3]。總括其義，曰不失自主之權而已矣。兄弟於朋友之道差近^[4]，可為其次。餘皆為三綱所蒙蔽（一作“蔽”），

[1] 舊指君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間五種倫理關係。也稱五常。

[2] 所以者何：即擇交之標準如何。

[3] 節宣惟意：即情感的節制與宣洩唯適其意。節宣：節制宣洩。《隋書·高祖紀下》：“五嶽四鎮，節宣雲雨，江、河、淮、海，浸潤區域。”

[4] 差近：接近，相差不大。

如地獄矣。上觀天文，下察地理，遠觀諸物，近取之身^[5]，能自主者興，不能者敗，公理昭然，罔不率此^[6]。倫有五，而全具自主之權者一，夫安得不矜重之乎^[7]！

且夫朋友者，固統住世出世所不得廢也^[8]。自孔、耶以來，先儒牧師所以爲教^[9]，所以爲學，莫不倡學會，聯大羣，動輒合數千萬人以爲朋友。蓋匪是即不有教^[10]，不有學，亦即不有國，不有人。凡吾所謂仁，要不能不恃乎此。爲孔者知之，故背其井里^[11]，捐棄其君臣父子夫婦兄弟之倫^[12]，而從孔遊^[13]。其或干祿爲宰，離羣索居，孔必斥之，甚至罪爲“賊夫人之子”^[14]，而稱“吾與點也”以

[5] 《易·系辭下》：“古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”

[6] 罔不率此：無不以此爲標準。

[7] 倫有五：謂人倫有五種。《孟子·滕文公上》：“聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。”

[8] 住世出世：指佛家所說的入世與出世。

[9] 牧師：基督教新教的一種神職人員，負責教徒宗教生活和管理教堂事務。

[10] 匪是：不如此。

[11] 背其井里：離開家鄉。井里：鄉里；古代同井而成里，故稱井里。《荀子·大略》：“和之璧，井里之厥也。”楊倞注：“井里，里名。”

[12] 捐棄：拋棄。

[13] 據《史記·孔子世家》所載，“孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。”

[14] 干祿爲宰：孔子並不很主張干祿，《論語·爲政》：“子張學干祿。子曰：‘多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。’”說明孔子強調內在的修養，不大看重外在的官祿。離羣索居：《禮記·檀弓》載子夏喪其子而喪其明，曾子吊之，並援引孔子的教導開導他，致使子夏感悟而說：“吾過矣！吾過矣！吾離群而索居，亦已久矣。”謂子夏哭兒子哭瞎了眼，愛子過於孝親，是因離開同學散居之故。賊夫人之子：《論語·先進》：“子路使子羔爲費宰，子曰：‘賊夫人之子。’”說明孔對大官的不滿。

誘之^[15]；及至終不可（一本無“可”）留，睽迸四出，猶咨歎曰：“從我於陳、蔡者，皆不及門也。”^[16]其惋惜也如此。爲耶者知之，故背其井里，捐棄其君臣父子夫婦兄弟之倫，而從耶游。甚至稅吏、漁師^[17]，皆舍其素業，而同歸於天國。雖親死歸葬，耶猶不許，曰：“聽其死人葬死人。”^[18]其固結也又如此。然此猶世法也。若夫釋迦文佛^[19]，誠超出矣，君臣父子夫婦兄弟之倫，皆空諸所有，棄之如無^[20]，而獨於朋友，則出定入定，無須史離^[21]。說法必與幾萬幾千人俱，必有十方諸佛諸菩薩來會^[22]，而己亦不離獅子座，現身一切處，徧往無量（一本作“酬”）無邊恒河沙數世界，與諸佛諸菩薩

[15] 吾與點也：我贊同曾點的看法。《論語·先進》記曾點不愿做官，說：“‘莫（暮）春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎（於）沂，風乎舞雩（求雨臺），詠而歸。’夫子喟然歎曰：‘吾與點也。’”

[16] 睽迸：離散。《論語·先進》：“子曰：‘從我於陳蔡者，皆不及門也。’”跟孔子在陳蔡受難的學生，這時都不在門，已散去。

[17] 稅吏、漁師：耶穌的門徒馬太是稅吏，彼得是打魚的。

[18] 聽其死人葬死人：《新約·馬太福音》第八章：“又有一個門徒對耶穌說：‘主阿，容我先回去埋葬我的父親。’耶穌說：‘任憑死人埋葬他們的死人，你跟從我罷。’”

[19] 釋迦文佛：即釋迦牟尼佛，梵名Śākya-muni，意即釋迦族出身的聖人。又作釋迦文尼、奢迦夜牟尼、釋迦牟尼、釋迦文。略稱釋迦、牟尼、文尼。意譯作能仁、能忍、能寂、寂默、能滿、度沃焦，或梵漢並譯，稱爲釋迦寂靜。又稱釋迦牟尼世尊、釋尊。即佛教教祖。

[20] 指釋迦牟尼佛捨棄君臣、室家等一切世間法而修行，用空觀來對待這些世間法。空觀：指觀想一切諸法皆空之觀法。一切諸法，盡爲因緣所生，因緣所生之法本無自性而空寂無相；觀此空寂無相之理即爲空觀。

[21] 出定：指由禪定的精神狀態回復到一般的精神狀態之中。又作出起、起出、出離。爲“入定”（samāpatti）的對稱。《觀無量壽經》：“出定、入定恒聞妙法，行者所聞，出定之時憶持不捨，令與修多羅合。若不合者名爲妄想，若與合者，名爲麤想見極樂世界，是爲想像。”入定：即入於禪定。有時得道者的示寂，也稱爲入定。定爲三學、五分法身之一，能令心專注於一境。

[22] 幾乎所有佛經的序分（開頭部分）在表明六種成就時，總會提到佛陀在何時、何地說法，參與聽法的諸大比丘僧及諸大菩薩等，幾乎每種經都會提到不少參與聽法者。

會^[23]，往來酬（一本作“問”）答，曾無休息。甚至如《華嚴經》所說：雖暫住胎中，而往來聚會說法如故。^[24]此其於朋友何如也？

世俗泥於體魄，妄生分別，爲親疏遠邇之名，而末視朋友^[25]。夫朋友豈真貴於餘四倫而已，將爲四倫之圭臬^[26]。而四倫咸以朋友之道貫之，是四倫可廢也。此非譚言也^[27]。其在孔教，臣哉鄰哉，與國人交，君臣，朋友也^[28]；不獨父其父，不獨子其子，父子，朋友也^[29]；夫婦者，嗣爲兄弟^[30]，可合可離，故孔氏不諱出妻，夫婦，朋友也^[31]；至兄弟之爲友于^[32]，更無論矣。其在耶教，明標其旨曰：

[23] 獅子座：因佛是人中獅子，所以不論其所坐者是床是地，都叫做獅子座。無量無邊恒河沙數：這裏泛指數量之極多。

[24] 佛示現人間，有八種相，名八相成道。成道雖只是八相之一，但也是八相中的主腦，故特標成道之名。大乘所說的八相是：降兜率、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入滅。小乘所說的八相是從兜率天下、託胎、出生、出家、降魔、成道、轉法輪、入涅槃。此中大乘有住胎，無降魔，小乘有降魔，無住胎。遍稽《華嚴經》，並無作者上述文字，經中倒是提到過佛陀的八相成道。“如於住兜率宮菩薩所，如是於住胎、出胎、在家、出家、往詣道場、成等正覺、轉正法輪、入於涅槃，如是中間，或住天宮，或住龍宮，乃至或復住於人宮，於彼一一諸如來所，我皆如是而爲供養。”（《華嚴經》卷六十七）

[25] 末視：看作最末。

[26] 圭臬：標準。圭，測日影器；臬，靶子。

[27] 譚言：誣妄之言，無稽之談。劉勰《文心雕龍·諸子》：“譚言兼存，瓊語必錄。”

[28] 臣哉鄰哉：《書·益稷》：“臣哉鄰哉！”臣啊是左右輔助啊！與國人交：《禮記·大學》：“與國人交止於信。”舜以臣爲輔助，文王與國人講信，輔助與信是朋友之義。

[29] 不獨父其父，不獨子其子：《禮記·禮運》：“故人不獨親其親，不獨子其子。”視自家的雙親和子女同別人的雙親和子女一樣親愛，是朋友平等之義。

[30] 夫婦者，嗣爲兄弟：《詩·棠棣》：“妻子好合，如鼓琴瑟。兄弟既翕，和樂且湛。”以兄弟接夫婦，所以說嗣爲兄弟。

[31] 孔氏不諱出妻：《家語·後序》：“孔氏三世出妻。”

[32] 友于：《書·君陳》：“惟孝友于兄弟。”後即以“友于”爲兄弟友

“視敵如友。”^[33]故民主者，天國之義也，君臣，朋友也；父子異宮異財，父子，朋友也^[34]；夫婦擇偶判妻，皆由兩情相願，而成婚於教堂^[35]，夫婦，朋友也；至於兄弟，更無論矣。其在佛教，則盡率其君若臣與夫父母妻子兄弟眷屬天親^[36]，一一出家受戒，會於法會^[37]，是又普化彼四倫者，同爲朋友矣。無所謂國，若一國；無所謂家，若一家；無所謂身，若一身。

夫惟朋友之倫獨尊，然後彼四倫不廢自廢。亦惟明四倫之當廢，然後朋友之權力始大。今中外皆侈談變法，而五倫不變，則舉凡至理要道^[38]，悉無從起點，又況於三綱哉！

【語譯】在五倫之中對於人生最無害而有益、沒有絲毫的痛苦、有著如飲淡水般（君子之交淡如水）快樂的，大抵只有朋友了吧！不過在於擇交之道如何而已。以什麼標準來擇交呢？第一是平等，第二是自由，第三是朋友之間的感情節制與宣洩可以任意。總括其大意，就是要不失去自主權罷了。兄弟這一人倫與朋友之關係比較接近，可以作爲（合理）人倫之次者。其餘（三種人倫）全部被“三綱”所蒙蔽，如同處在地獄一般黑暗。仰頭觀看天文，俯首察看地理，向遠處觀察萬物，向近處取象於自身，（足見）其中能夠自主的

愛之義。《後漢書·史弼傳》：“陛下隆於友于，不忍遏絕。”

[33] 視敵如友：《新約·馬太福音第五章》：“只是我告訴你們，要愛你們的仇敵。”

[34] 異宮異財：父子分開住，經濟也各自獨立。

[35] 判妻：離婚。成婚於教堂：西洋人大都信教，所以在教堂結婚。

[36] 眷屬：梵語 parivāra，眷爲親愛，屬爲隸屬，指親近、順從者。佛家稱師徒關係爲眷屬，是由佛法的授受結成親密關係。天親：又作世親。音譯婆藪槃豆、筏蘇槃豆、筏蘇畔徒、婆藪槃頭、婆修槃頭。四世紀或五世紀時印度小乘《俱舍論》的作者，也是大乘瑜伽行派的重要學者。大約在佛滅九百年左右，出生於北印度犍駄羅國，世壽八十，寂於阿踰陀國。《百論序疏》：“天親者，天帝之弟也。”

[37] 出家：出離煩惱之家，亦即出離在家的生活，去修沙門的淨行。受戒：又稱納戒。即在家或出家人從師或依自誓而納受戒法。法會：即說法及供佛施僧等集會。《法華經·隨喜功德品》曰：“若人於法會得聞是經典。”

[38] 至理要道：最正確、最重要的道理。

人會興旺，不能自主的人便敗落，這一公理已經昭然，無不以此爲標準。人倫有五類，其中完全具有自主權的只有一種，怎能不重視它並倚靠於它呢！

況且朋友之道，本來就是統攝世間與出世間兩個領域所不能廢棄的。自從孔子、耶穌以來，先儒與牧師所以開創宗教，所以創立學說，無不倡辦學會，聯絡一大群人，動輒達到以幾千幾萬人作爲朋友。大概不如此做便不能產生宗教，（不如此做）便不能創立學說，也就不能建立國家，（也就）不能有人類了。凡是我所論述的“仁”，要在不能不仰仗於它（朋友一倫）了。信仰孔教的人知道它，背離故鄉，拋棄他的君臣、父子、夫婦與兄弟等人倫，而隨從孔子遊學。其中如果出現了干祿（想做官）的人，（或者）離群獨居的人，孔子一定會斥責他們，甚至還自責爲“教壞了別人的兒子”，而他以稱頌“我贊同曾點（的意見）”來誘導其門人；到了終於不能挽留，朋友離散的情形四起時，孔子還在嗟歎說：“跟從我在陳國、蔡國受難的學生，都已經不再在我身邊了。”他那惋惜的神情是如此深沉。信仰耶穌教的人知道朋友之道，因此背離家鄉，拋棄他的君臣、父子、夫婦與兄弟等人倫，而隨從耶穌遊學。甚至徵收賦稅的官吏、捕魚的人，全捨棄他們平素所從事的行業，同耶穌一起奔赴歸屬於他們所嚮往的天國。雖然是父親死了要去安葬，耶穌也沒有同意，告訴他說：“任憑死人去安葬他們的死人，你還是跟從我吧。”他們的團結到了如此牢固的程度。但這些還只是世間法而已。如果在釋迦牟尼佛那裏，的確已經超出了他們（的境界），君臣、父子、夫婦與兄弟等人倫，全被用佛法的“空觀”來觀照，被拋棄得無影無蹤了，唯獨在朋友這一人倫上，則無論佛陀的入定還是出定，都沒有片刻分離。說法時必然與幾千幾萬人在一起，一定有十方諸佛與菩薩來聚會，而佛陀自己也不會離開獅子座，卻現化身於一切地方，走遍無量無邊如同恆河中沙子那麼多的世界，與那些世界中的諸佛與諸菩薩聚會，並互相問答，不會有頃刻間歇。甚至如同《華嚴經》中所載（的佛陀八相成道一般），佛陀儘管暫住胎中，但他往來聚會說法還如同原來一般。像佛陀這樣對待朋友又怎樣呢？

世人拘泥於血緣遺傳觀念，妄自產生許多分別的心理，設立了許多親疏遠近的名份，卻把朋友看成最末一等。朋友這一人倫豈止是真正比其他四種人倫可貴而已，（它）還將是其他四種人倫的（正

確)標準。如果其他四種人倫全部用朋友之道來貫穿，(那麼)其他四種人倫可以廢除了。這並不是無稽之談。(如果)在孔教那裏，國君把臣子看作輔佐的鄰居，與國人交往(講信用)，(如此則)君臣之間也成了朋友；不但拿自己的父親當作父親看(也把別人的父親當作自己的父親看)，不但把自己的兒子當兒子看(也把別人的兒子當自己的兒子看)，父子之間也成了朋友關係；夫婦之後便是兄弟這一人倫，夫婦可以結合也可以離異，因此孔子並不隱諱自己的離婚，夫妻也成了朋友關係。至於兄弟之間的友愛，就更不用說了。這在耶穌教，明確地表述其宗旨說：“把敵人看作朋友。”所以民主便是天國的含義。君臣只是朋友關係了；父子之間居住與財產各自獨立，父子之間儼然朋友了；夫妻之間的互相選擇結婚與離異，都是取決於兩廂情願，而婚禮也選擇在教堂，夫妻也成了朋友；至於兄弟關係，則更無需說了。在佛教中，便率領其君與臣以及父母、妻兒、兄弟、隨從者與天親，全部出家受戒，聚會在法會中，這又是將其他四種人倫普遍教化，(讓它們)一同轉化為朋友關係。(佛門)無所謂國家，(把天下)看成一個國家；(佛門)無所謂家庭，(把天下)看成一個家庭；(佛門)無所謂自家的軀殼，(把天下人)看成一個軀殼。

惟有朋友這一人倫獨尊，而後其他四種人倫不廢弛而自然廢除。也惟有其他四種人倫應當廢除，而後朋友的權力才會擴大。現在中外都在大談變法，若五倫的關係不改變，那麼所有最為正確且重要的道理，全無從談起，又何況是對“三綱”(的改變)呢！

【析義】上篇著重破斥封建倫理中的“三綱”理念，本篇則在上篇的基礎上對於“五倫”作了全面的剖析，提出了“朋友”一倫的重要性，從而將其他四倫逐一併入朋友一倫之中，實現作者所展望的“平等”與“自由”。全文破中有立，以破其他四種人倫來確立朋友一倫，亦以建立朋友一倫而使其他四倫不破而自破，兩者互輔相成，相得益彰。

本篇一發軔就崇尚朋友這一人倫，在作者看來，朋友是人生中“最無弊而有益，無纖毫之苦，有淡水之樂”的人倫關係，而朋友這一人倫所展示的合理性則在於“平等”、“自由”與“節宣惟意”。在作者看來，五倫中除了朋友之外，只有兄弟次於朋友，其餘三種人倫則全部被“三綱”所蒙蔽，則其所構成的人際關係如同

地獄一般黑暗。作者認為人類社會中能夠繁榮發展的社會模式應該是自由民主，因而對於一切阻礙民主自由的倫理觀念，作者自然會不遺餘力地去掃蕩，而對於平等自由的人倫則格外崇尚。

爲了高揚朋友這一人倫，作者分別從孔、耶、佛三教的角度來深入探索，有力地證明了朋友一倫是三教之所共同倚重的，從而確立了朋友一倫的堅礪地位。與此同時，作者也是立中有破的，他在三教如何注重朋友一倫的論述中，自然也對其它四種人倫作出了應有的批判。由於三教均有其傳教的因素所決定，因而“動輒合數千萬人以爲朋友”，也是非常尋常的事情。但我們也得說明，在譚嗣同看來，三教的師徒之間是朋友關係，不知他所依據又在哪裏？如果站在獨立的人格上講，師徒是一種平等的關係；如果站在傳道授業解惑的角度上講，弟子必須對師傅尊敬。可見，這裏的師徒關係並不完全是他所說的“平等”、“自由”與“節宣惟意”的那種關係，顯然是偷換了概念。更何況教主與教徒之間，那種主與從的關係則更是鮮明了，二者之間是很難平等的，更不是可以隨意節宣的那種關係。作者認為三教的弟子是完全“捐棄其君臣、父子、夫婦、兄弟之倫”而從之游，從而形成了一種鞏固團結的教團，因而隨著教團的建立，其他四倫便隨之而消失。在文中，作者不惜援引孔子極力挽留學生的事跡，也不吝摘引耶穌教“聽其死人葬死人”以鞏固教團的說法，對於佛陀則更是援引佛經序分天人、菩薩甚眾的場面。如此一來，教團自然鞏固壯大起來了，但畢竟對於構成社會的君臣、父子、夫婦與兄弟四倫也不能偏廢，否則整個社會就會失去一種正常運作的秩序。誠然，將其它四倫中不平等的部分進行改革，讓他們趨於合情合理同時又合法，那纔是正確的提法。也就如同作者心目中認為最合理的教團師徒關係一樣，其實那也只是一種相對平等的關係，如果讓其他四倫也變成了相對平等關係，不更爲殊勝麼！

我們且看作者對朋友以外四倫的破斥，其思維方法也不外乎《界說》中所說的“破對待必參伍錯綜其對待”的方法。然而，社會倫理觀念的改變，並不像作者所運用的代數式運算一樣簡單，也

不會想當然而當然那般容易解決，更何況這是沿襲了幾千年的一種意識形態。在作者看來，不應該把朋友一倫放在末尾，而應該拿朋友一倫作為準衡其他四倫的圭臬。作者在闡明了教主注重朋友一倫之後，又借教主的行業來確立朋友一倫為其他四倫的圭臬，從而讓其他四倫在朋友這一倫的建立中不廢而自廢。在孔教中，國君把臣子看成鄰里與幫手，他與國人交往講究信用，由是君臣關係轉化為朋友關係了；再看人們“不獨父其父，不獨子其子”，由是父子之間轉化為朋友關係了；又因為“婦者，嗣為兄弟”，且孔子也不諱言自己的“出妻”，因而夫婦之間也是朋友關係了。至於耶穌教，在作者看來，天國的教義就把君臣關係弭平了，而父子的“異宮異財”也使父子平等了，而在西方的夫婦一倫歷來比東方平等，自然不必多言。對於佛教，作者認為佛陀“盡率其君若臣與夫父母妻子兄弟眷屬天親，一一出家受戒，會於法會”，這就將其他四倫普遍教化了，同為朋友關係了。在作者那裏，滿懷希望地憧憬“無所謂國，若一國；無所謂家，若一家；無所謂身，若一身”的人間社會前景，其展望固然美好，但與社會發展的實際，與社會運行的客觀規律之間，依然存在很大的距離，因而他的這一憧憬永遠只能停留在他夢想的伊甸園裏中。

批判五倫中不合理的部分固然體現了作者思想的進步性，但破之與立之間始終是一種相輔相成的關係，並不是標榜一倫便可以廢除其他四倫的，而是如何在原有基礎上改造其中的不合理部分，使之轉化為合理，更為適合社會發展的運行。可見，作者的革新思想可嘉，但他過於理想化，過於主觀化乃至顧此失彼，引起種種訛誤，這也不能不說是他思想中的一大缺失。

第三十九篇

西人憫中國之愚於三綱也，亟勸中國稱天而治，以天綱人^[1]，

[1] 亟：屢次，多次。稱天而治：提倡宗教，用上帝來教化人民。綱人：

世法平等，則人人不失自主之權，可掃除三綱畸輕畸重之弊矣。因（一本作“固”）祕天爲耶教所獨有，轉議孔教之不免有闕漏，不知皆孔教之所已有。《大易》之義，天下地，泰，反之，否^[2]；火下水，既濟，反之，未濟^[3]。凡陽下陰、男下女，吉；反之，凶且吝^[4]：是早矯其不平等之弊矣。且《易》曰“統天”，曰“先天而天弗違”^[5]，殆與佛同乎！是又出於耶教之上。特此土眾生根器太劣^[6]，不皆聞大同之教^[7]。今所流布者，言小康十居七八^[8]，猶佛之有小乘^[9]、

爲人之綱，統率人。綱：綱紀，統率。

[2] 《大易》：即《周易》，又名《易經》。天下地，泰，反之，否：在《周易》中乾？爲天，坤？爲地。坤？上乾？下（䷁）便是泰卦，而乾？上坤？下（䷁）乃是否卦。泰者通也，因而彖辭說：“小往大來，吉，亨。”否者塞，因而彖辭說：“否之匪人，不利君子貞。”

[3] 火下水，既濟，反之，未濟：離？爲火，屬於陽；坎？爲水，屬陰。坎？上離？下（䷵）是既濟卦，而離？上坎？下（䷵）是未濟卦，這也是《周易》中最末的兩卦。按：譚嗣同說《周易》，之前尚有“《易》抑陰而扶陽，則柔靜之與剛動異也”之說，如此前後矛盾，很不得一提。

[4] 這裏是說尊下於卑，君下於臣，男下於女，便是吉利的卦象，否則便是不吉利。吝，在《周易》的斷語中具有悔恨之義。

[5] 統天：《易·乾》：“彖曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天。”乾元統貫上天之德，萬物靠它得以開始生長。《周易·文言》：“先天下而天不違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？”

[6] 根器太劣：指天資非常低下。根器：根生枝葉，器容物，這裏比喻天資。

[7] 大同：見《禮記·禮運》，是孔子所描繪的理想社會模式。其大意是“大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。”

[8] 小康：《禮·禮運》：“……禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以爲殃，是謂小康。”指夏商周三代盛世的政治；以天下爲家，次於大同。

[9] 小乘：大乘佛教的對稱。又作南傳佛教、南傳上座部佛教。指上座

有權教^[10]；而又竄亂淆奪於鄉愿之學派^[11]，是以動爲彼所持也。今將籠眾教而合之^[12]，則爲孔教者鄙外教之不純，爲外教者即笑孔教之不廣^[13]，二者必無相從之勢也^[14]。二者不相從，斯教之大權，必終授諸佛教。

佛教純者極純，廣者極廣，不可爲典要，惟教所適^[15]。極地球上所有羣教羣經諸子百家，虛如名理，實如格致^[16]，以及希夷不可聞見^[17]，爲人思力所僅能到，乃至思力所必不能到，無不異量而相容^[18]，殊條而共貫。佛教雖創於印度，而爲婆羅門及回教所厄，卒未

部系的十一部派及大眾部系的九部派（即所謂的小乘二十部），及其所屬的經律論典所說的教義。所謂小乘，意指採用劣小的交通工具馳向涅槃之彼岸；不強調救濟世人，只專心致力於自己的道業。小乘佛教之稱，是自認爲是菩薩佛教的大乘家，對長老上座的羅漢佛教的貶稱，因此，小乘方面，從來不承認自己是小乘。如站在歷史角度，則對小乘佛教的正確稱呼，應該稱之爲部派佛教。

[10] 權教：對實教言，一時機宜的說法爲權教，究竟不變的說法爲實教。華嚴、天台等一乘家判法相、三論之三乘教爲權教，而華嚴、天台自己的一乘教爲實教。

[11] 按照譚嗣同的看法，這裏的鄉愿學派應當指荀子、韓非、李斯，以及宋代的程頤與朱熹等。

[12] 籠：涵蓋，概括。

[13] 不廣：指視野（胸襟）不開闊。

[14] 相從：相協調。

[15] 不可爲典要，惟教所適：佛教只求適應教化，沒有固定教條。

[16] 虛如名理，實如格致：在抽象的方面如同明理，在實證的方面如同格致。名理：指魏晉及其後世清談家辨析事物名和理的是非同異的思辨之學。《三國志·魏志·鍾會傳》：“及壯，有才數技藝，而博學精練名理。”

[17] 希夷：《老子》：“視之不見名曰夷，聽之不見名曰希。”後因以“希夷”指虛寂玄妙。

[18] 異量：佛家把心、心所量知所緣之對境的相狀差別分爲現量、比量與非量。其中現量即指對所緣之境無任何分別籌度之心，各各遍附自體，顯現分明，照了量知。比量指由已知之境比附量度，而正確了解未現前及未知之境。如見煙而知有火，由所作之性而知無常。非量即與前面真正的現量、比量似是而非的“似現量”、“似比量”的總稱。作者這裏的異量殆非量之訛。又曰：稱眼識見色、耳識聞聲爲現量，眼耳鼻舌身意各識不同爲異量。

得徧行^[19]，故印度之亡，佛無與焉^[20]。據佛書，釋迦文佛嘗娶三妻^[21]，諸大菩薩亦多有妻者，出家乃其一法耳^[22]，何嘗盡似今日之僧流乎？英士韋廉臣著《古教彙參》^[23]，徧詆羣教，獨於佛教則歎曰：“佛真聖人也！”美士阿爾格特嘗糾同志創佛學會於印度，不數年，歐、美各國遂皆立分會，凡四十餘處^[24]。法國信者尤眾，且翕然稱之曰^[25]：“地球上最盛之教，無如耶者；他日耶教衰歇，足以代興者，其佛乎？”英士李提摩太嘗翻譯《大乘起信論》^[26]，傳於其國

[19] 爲婆羅門及回教所厄：佛教在印度盛行時，婆羅門教也很盛行。婆羅門教劃分各種階級，排斥主張階級平等的佛教。到十一世紀，印度幾乎已經沒有佛教。十三世紀初葉，從佛教中心據點被回教徒軍隊蹂躪以來，除了特殊地方如尼泊爾、錫金、東孟加拉國、克什米爾的拉達克等之外，佛教教團逐漸在印度消失。印度境內，形成了由印度教與新支配者的回教對立并存的時代。十六世紀初，帖木兒後裔巴卑爾征服印度，建莫臥兒帝國，那時印度早已沒有佛教了。

[20] 印度之亡，佛無與焉：大意是佛教在印度滅亡，而真正的佛教教義並沒有滅亡。

[21] 釋迦文佛嘗娶三妻：《法苑珠林·千佛篇·納妃部》：“又《五夢經》云：太子有三妃。第一妃姓瞿曇氏，是舍夷長者女，長者名水光，其婦名餘明。婦居近邊城，生女之時日將欲沒，餘明照其家內皆明，因立字之瞿夷。即是太子第一妃也。第二妃生羅雲名耶檀，亦名耶輸，其父名移施長者。第三妃名鹿野，其父名釋長者。”《翻譯名義集》卷三、《佛祖綱目》等所載略同。

[22] 出家乃其一法：謂出家修行只是其中的一種方式，也可以在家修學。

[23] 韋廉臣：英國蘇格蘭長老會教士，曾在上海成立廣學會，介紹西方自然科學。《古教彙參》，韋廉臣所著，全書綫裝三冊，上海美華書館清光緒二十五年刊印。

[24] 阿爾格特：今譯爲奧爾科特，1891年5月，由斯里蘭卡達摩波多與美國奧爾科特等人發起，在斯里蘭卡的科倫坡成立菩提伽耶摩訶菩提會（後來簡稱摩訶菩提會），由奧爾科特任會長兼首席顧問，達摩波羅任秘書長，不久即成爲一個很有影響的國際性佛教組織。

[25] 翕然：一致貌。《漢書·鄭當時傳》：“聞人之善言，進之上，唯恐後。山東諸公以此翕然稱鄭莊。”

[26] 李提摩太(Timothy Richard, 1845年~1919年)：英國的傳教士。出身於南威爾斯的農民家庭，先后就學於斯旺西師範學校和哈佛福韋斯特學

^[27]，其爲各教折服如此。日本素以佛教名於亞東，幾無不通其說者。近日南條文雄諸人^[28]，至分詣絕域，徧搜梵文古經，成梵文會，以治佛學。故日本變法之易，亦因（一本作“緊惟”）佛教隱爲助力^[29]，使變動不居^[30]，以無膠固執著之見存也。統（一本作“總”）之佛教，能治無量無邊不可說不可說之日球星球^[31]，盡虛空界無量無邊不可說不可說之微塵世界^[32]。盡虛空界，何況此區區之一地球？故言佛教，則地球之教，可合而爲一^[33]。

院。1870年2月12日被英浸禮會派來中國，主持廣學會達二十五年之久，出版《萬國公報》等十幾種報刊，並出版2000多種書籍和小冊子，成爲中國出版規模最大的機構之一。1919年4月20日在倫敦逝世。主要譯著有：《在華四十五年》、《七國新學備要》等20多種。《大乘起信論》，共一卷，馬鳴造，梁真諦譯。這是以如來藏爲中心理論，爲發起大乘信根而作的一部大乘佛法概要的論書。

[27] 謂李提摩太將他的英譯本《大乘起信論》傳播到了英國。據說這個譯本並不很好，與《起信論》的思想差距甚大。

[28] 南條文雄(1849年～1927年)：日本淨土真宗大谷派佛教學者。美濃(岐阜縣)人，原爲誓運寺英順之子，后爲憶念寺南條神興所收養。明治元年(1868年)就學於高倉學寮，研習英語與漢學。明治九年，與笠原研壽同被派赴英國牛津大學留學，從穆勒(Max Muller)學梵語及佛學。明治十七年返國，后擔任東京大學文科大學講師，講授梵語，爲日本大學教授梵語之始。其後，被選選爲帝國學士院會員，并任大谷大學校長。昭和二年逝世，享年七十九。嘗至印度，巡禮菩提伽耶等佛教聖跡，歸途特至我國五臺山參訪。又嘗應楊仁山之請，搜求流散於日本的中國佛經，供金陵刻經處刊行。主要著作有《英譯大明三藏(北藏)聖教目錄》(Nanjo Catalogue，通稱爲《南條目錄》)、《英譯十二種綱要》、梵漢對照《新譯法華經》、《佛說無量壽經梵文和譯》、《佛說阿彌陀經梵文和譯》、《碩果詩草》、《懷舊錄》等；又與穆勒合作英譯梵語《大無量壽經》、《金剛般若經》、《阿彌陀經》等。

[29] 亦因：一本作“緊惟”，緊爲發語詞，沒有實際含義。

[30] 變動不居：靈活變動，不拘泥常法。

[31] 無量無邊不可說不可說：泛指其數目之多。

[32] 微塵：在這裏也是喻數目之多，猶微塵之數也。

[33] 合而爲一：指整合天下群教歸佛教而成一體。

由合一之說推之：西人深贊中國井田之法^[34]，爲能禦天災，盡地利，安土著，平道路，限戎馬，均貧富^[35]。其治河爲縱橫方畛之堤^[36]，實陰用之而收奇效。故盡改民主以行井田之法，則地球之政，可合而爲一。又其不易合一之故，由語言文字萬有不齊，越國即不相通，愚賤尤難徧曉；更若中國之象形字，尤爲之梗也^[37]。故盡改象形字爲諧聲^[38]，各用土語，互譯其意，朝授而夕解，彼作而此述，則地球之學可合而爲一。

【語譯】西方國家的人們同情中國人被“三綱”所愚弄，多次奉勸中國用上帝來教化人民，用上帝來綱紀世人，使世間萬事平等，那麼人人不會失去自主的權利，便可以掃除“三綱”倚輕倚重的弊端。因爲他們神秘地把天看成是耶穌教的專有，（所以）反而議論孔教不免有疏漏之處，（殊）不知（他們所說的那些）都是孔教中已經具有的了。依照《大易》的義理，天（乾）下於地（坤）則通泰，反之則否塞；火（離）下於水（坎）便已經渡河，反之便沒有渡過。凡是陽爻下於陰爻、男性下於女性，便呈吉兆；反之，便會出現兇兆且有悔恨：這些早就矯正了不平等的弊病。況且《易經》提出了以“元”來統攝天（的主張），認爲“乾元先於天而又不違背天道”，（這些）大抵與佛教中平等的意旨相同吧！這些又是超出耶穌教之上的了。只因爲本土衆生的天資過於低劣，不能全部聽聞“大同”的教義。現今所傳播的有十分之七～八是“小康”的教化，就

[34] 井田：相傳古代的一種土地制度。以方九百畝爲一里，劃爲九區，形如“井”字，故名井田。其中爲公田，周圍八區爲私田，八家私田均爲百畝，同養公田。公事畢，然後治私事。從春秋時起，井田制日趨崩潰，逐漸被封建生產關係所取代。

[35] 這裡指在田間筑起各種廣狹交錯的道路，開掘廣狹交錯的溝渠，可以防水災，興水利。使耕者有其田，所以說安土著，均貧富；道路通行，所以說平道路；溝渠縱橫，所以說限戎馬。

[36] 方畛：指棋盤上的方格。《文選·韋昭博奕論》：“然其所志不出一枰之上，所務不過方畛之間。”張銑注：“畛，線之間方目也。”

[37] 象形字：本指漢字的造字法之一，按照物體的形象造字，這裡指漢字。梗：阻礙。

[38] 諧聲：本指形聲，這裡指拼音文字，即改漢字爲拼音文字。

如同佛教中有小乘教、有權教一樣；而（這些教義）又被那些鄉願學派所竄改混淆，所以動輒被他們所挾持。現在我準備把所有宗教概括起來並整合它，那麼研習孔教的人將會鄙視外教的不純正、作為外教便會嘲笑孔教胸襟不夠開闊，二者之間一定沒有協調的趨勢。

（由於）二者的不協調，因而宗教的大權終究交給了佛教。

佛教從純的角度看極為純一，從廣的角度來看內容極其宏闊，且又不被佛典經籍的教條所束縛，只有適合於教義的弘傳而已。概括地球上所有的宗教與所有的經典如諸子百家之類，抽象的內容如名理之類的思辯，實證的內容如格致之學，以及虛寂玄妙不能訴諸見聞的內容，（或）僅為人們想象能力能夠企及，（有的內容）甚至連想象力也無法企及，（佛教）無不按照不同識量而兼容起來，將不同條理貫穿在同一義理上。佛教雖然是創始於印度，但被婆羅門教與回教所困厄，（使之）最終不能在印度廣泛傳播，所以印度佛教的滅亡，而作為佛教的本身（教義）並沒有消亡。根據佛書所載，釋迦牟尼佛曾娶有三個妻子，諸多大菩薩也大多有娶妻子，出家只是其中的一種修行方法而已，何嘗全部像今天的僧人那樣呢？英國的韋廉臣著有《古教彙參》，書中對天下群教批評遍了，唯獨對佛教表示讚歎說：“佛陀真是聖人呀！”美國的阿爾格特曾組織一批志同道合者在印度（斯里蘭卡）創立“摩訶菩提會”，不到幾年，在歐、美各國均設有分會，一共有四十多處分會。法國的信眾特別多，他們一致稱讚說：“地球上最興盛的宗教莫過於耶穌教，將來耶穌教衰亡，足以替代它而興盛起來的，大概就是佛教了麼？”英國的提摩太曾經翻譯了《大乘起信論》，將英譯本傳播到了本國，佛教讓其他教派的教徒折服到了這種地步。日本素來以研習佛教聞名於東亞，（國民）幾乎沒有不懂得佛學的。最近南條文雄等人分別到境外各個邊遠的地域，廣泛搜集梵文古本經典，成立梵文學會，用以研究佛學。因而日本變法的容易，也因為佛教在暗中給他們助力，使他們的法度變動而不拘常格，因為他們沒有頑固的執著（與偏見）了。（將天下群教）統攝於佛教之中，能夠治理好數目多到無止境的太陽系與銀河系星球，（能治理好）多到無數的如同微塵那麼多的世界。（既然能）窮盡虛空界，又何況這麼小小的一個地球呢？所以說佛教是全球的宗教，（其他宗教）可以整合成為一個（佛教）。

從整合到一個宗教的學說推演來看：西方人深深讚歎中國的井

田方法，認為能夠抵禦天災，讓土地的潛力發揮出來，讓本土人安定，能疏通道路，限制戰車（入侵），讓貧富均等。他們（中國人）治理河道便修築縱橫如棋盤的堤壩，實質上是暗中運用（井田法）而收到如此奇效。因此改革成民主並實行井田法，那麼全球的政治，可以整合成一種（即一體）。而其中不容易整合成一體的緣故，在於語言文字的各不相同，走到不同國家便不能溝通，天資低的人更難全部通曉；特別是中國的象形文字，尤其從中作梗。因此改革象形文字成拼音文字，各國仍舊使用本土語言，（用共同使用的拼音文字）來翻譯其意義，早晨交給人家晚上就明白其內涵，在那一國家寫作而到這一國家可以表述出來，那麼地球上的學問可以整合成一體了。

【析義】本篇主要討論天下的群教，作者主張將天下群教整合到佛教之中，從而溝通天下所有宗教；又主張推行中國的井田之法，從而溝通天下的語言文字乃至思想。事實上，作者的這些提法，乃是從他“仁以通為第一義”的主張出發，從而輾轉論述最終歸結為“一”（通）的。

本篇破題借西方人的口吻批評中國的“三綱”，提倡用上帝來治理天下，形成平等人權，掃除“三綱”偏倚的種種弊端。作者旋即提出他一貫的主張，即中國的孔教不但不昧失“天”，而且還用“元”來統天，“先天而天弗違”，已經達到了比耶穌教更為平等的境界。只因為中國民衆的資質過於低下，因而不能聽聞孔教的“大同”之教，而今世間所傳播者非但只是孔教的“小康”之教，且又被鄉願學派所扭曲了。而在作者看來，既然耶穌教與孔教之間無法溝通，更無法整合成一個宗教體系，因而這一整合的任務便委諸佛教了。顯然，這些只是作者的主觀想象罷了，事實上全球的宗教與意識形態始終是多元的，倘若在多元的意識形態中提取某些共通性的東西固然可以，如果要把如此紛紜的意識形態合併成一種，那顯然是行不通的。譚嗣同口口聲聲說用佛法來溝通天下群教，從而實現平等，而他卻不懂得佛法中“平等不礙差別，差別不礙平等”的基本原理，更忽視了在一如平等的境界中依然是法住法位。因此，儘管他到儒典中拾取了“天”、“元”這些字眼，到佛法中拾取了“破對待”、“平等”這些字眼，用在他的那個學術體系

中，始終是牽強而又相互齟齬的。

接著，作者對於佛教的種種優越性作了描述，也對國際人士認識佛教的情形作了交待，從而凸現了佛教在十九世紀的重要地位。文中透過英國韋廉臣的著作《古教彙參》、李提摩太的翻譯《大乘起信論》、美國阿爾格特的成立摩訶菩提會、日本南條文雄的不辭辛勞搜購梵文佛典等各種事跡，足以見出國際上對佛教的重視。而作為佛教自身，它具有極其純正、極其博大，且又不拘泥於典籍而方便圓融等特性，因而足以承擔起溝通與整合天下群教的重任。如果用作者的話來說，佛教對宇宙與人生的認識，“虛如名理，實如格致”無所不涉，它甚至還可以深入到人們的想象力所無法達到的領域，這些是其他宗教所望塵莫及的。然而，作者對佛教的認識，在很大程度上帶有他主觀的揣測，更帶有其主觀的期望與憧憬。他甚至拿釋迦牟尼出家前曾經娶有三個妻子，很多大菩薩也有娶妻等事例為據，認為出家僅僅只是佛教的一種修行方式，並不像今天的僧人那樣獨身。這也就是說，完全可以用佛法的教義來作為治理天下的思想，而不必以佛教出家的形式來作為社會生活模式。誠然，關於佛法在世間的弘傳，也常有用出世的思想來做入世的事業之說，但那僅僅只是一種思想修養而已，並不見得就是佛教的本身（含教制、教團、教義等諸因素）。再從客觀的歷史角度來看，釋迦牟尼出家之前或許娶有三個妻子，但他自出家之後便一直過著獨身的生活；諸大菩薩出家前也可能多有娶妻者，但出家之後絕對獨身。如果改變佛教獨身的傳統，真的像日本那樣形成家族化的佛教有限公司，則將使佛教為之全然變味。由此可見，譚嗣同所談到的佛教並不是客觀存在的佛教，而是他心目中憧憬的佛教，是取其思想而去其教制的佛教。

在卒章之處，作者又甚為稱頌中國的井田法，認為可以“禦天災，盡地利，安土著，平道路，限戎馬，均貧富”。若據實案之，則作者這裏所謂的井田並不是春秋時期的“井田”，那是以方九百畝為一里，劃分為九區，每區為百畝，形如“井”字；其中心為公田，周邊八區為私田，由這八家同養公田，只有“公事畢”然後才

可以治私事。而在譚嗣同這裏所說的“井田”，便是陶淵明所謂的“阡陌交通”，即“縱橫方野之堤”，足見他在語詞概念理解上的模糊。整部《仁學》非但思想並不成熟，而且不修文法，語詞多不達意，尤不可原諒者乃故意冗長語句，以致首尾不顧、晦澀不通，令人不忍卒讀。作者借中國農田的“阡陌交通”來闡述其“通”的理念，認為那些縱橫交錯的水渠或田間小路可以防禦天災，可以發掘土地潛力，可以安定民衆，可以阻止戰車入侵，甚至還可以均衡貧富。顯然，他在這裏是誇大其詞了，因而也無需過多地去做分析。但他之所以提出“井田”，其用意乃在於要將全球的思想語言文字統一於一體，他甚至還設想了一種溝通各國語言的拼音文字作為共同語，用以溝通各國語言。在十九世紀的當年，作者能有這些大膽的設想，固然很值得肯定，但社會發展的軌跡已經很殘酷地否定了他的這些設想，後世形成的“國際音標”也只在學習各國語音上聊有裨益。前些日子看呂叔湘的文章，發現他臨死還沒有忘記文字改革，還在念叨著漢語的拼音文字化，如果他活到今天看到電腦的處理漢字，將會慨歎自己早年的杞人憂天了。

總而言之，本篇的主題最爲駁雜，理路也最爲紊亂，但我們仍可以透過那些雜亂如麻的文字，見出作者試圖以佛教的思想來貫通天下群教，從而作為統一全球的思想的意圖。因而，他所主張的“仁以通爲第一義”，在本篇雜亂的闡述中，仍是一根貫穿首尾的主綫。

第四十篇

孔教何嘗不可徧治地球哉！然教則是，而所以行其教者則非也。無論何等教，無不嚴事其教主^[1]，俾定於一尊，而牢籠萬有^[2]；故求智者往焉，求財者往焉，求子者往焉，求壽者往焉，求醫者往

[1] 嚴事：莊嚴侍奉。

[2] 牢籠：包羅；容納。《淮南子·本經訓》：“牢籠天地，彈壓山川，含吐陰陽，伸曳四時，紀綱八極，經緯六合。”

焉。由日用飲食之身，而成家人父子之天下，寤寐寢興^[3]，靡纖靡巨^[4]，人人懸一教主於心目之前，而不敢紛馳於無定，道德所以一，風俗所以同也^[5]。中國則不然。府廳州縣雖立孔子廟，惟官中學中人乃得祀之^[6]；至不堪，亦必納數十金鬻一國子監生，始賴以駿奔執事於其間^[7]。農夫野老，徘徊觀望於門牆之外，既不覩禮樂之聲容^[8]，復不識何所爲而祭之^[9]，而已獨不得一與其盛，其心豈不曰：孔子廟，一勢利場而已矣^[10]。如此，又安望其教之行哉！且西人之尊耶穌也，不問何種學問，必歸功於耶穌，甚至療一病，贏一錢，亦必報謝曰：“此耶穌之賜也。”附會歸美^[11]，故耶穌龐然而日大，彼西人乃爾愚哉^[12]？事教主之道，固應如此也。

中國之所謂儒，不過孔教中之一端而已^[13]。司馬遷論六家要指，

[3] 寤，醒；寐，睡；寢，睡覺；興，起床。

[4] 靡纖靡巨：無論巨細，即不論大小事情。

[5] 道德所以一：指道德觀念的統一。一：統一，同。

[6] 府、廳、州、縣：清朝地方政治區域，省下爲府，府下爲縣。廳級的直隸廳屬省，散廳屬府。州級的直隸州屬省，散州屬府。

[7] 鬻：買。國子監生：國子監，本是京城國立大學，到清朝，國子監不再進行教育，可以出錢去買一個國子監生的頭銜。駿奔：快跑，指奔走。執事：從事工作；主管其事。《周禮·天官·大宰》：“九曰閒民，無常職，轉移執事。”鄭玄注引鄭司農云：“閒民，謂無事業者，轉移爲人執事，猶今傭賃也。”

[8] 聲容：聲音與容貌。韓愈《答李秀才書》：“今者辱惠書及文章，觀其姓名，元賓之聲容，恍若相接。”

[9] 何所爲：爲什麼，即爲何所。

[10] 勢利場：爭權奪利、互相傾軋的場所。劉克莊《題林戶曹寒齋》詩：“舉世爭馳勢利場，君子冷處看人忙。”

[11] 歸美：稱許，讚美。《晉書·鄭沖傳》：“昔漢祖以知人善任，克平宇宙。推述勳勞，歸美三俊。”

[12] 乃爾：竟然如此。《後漢書·方術傳下·蓊子訓》：“道過滎陽，止主人舍，而所駕之驢忽然卒僵，蛆蟲流出，主遽白之。子訓曰：‘乃爾乎？’”

[13] 一端：指事情的某一點或一個方面。王充《論衡·實知》：“夫術數直見一端，不能盡其實。”

其微意可知也^[14]。而爲儒者乃欲以儒蔽孔教^[15]，遂專以剝削孔子爲務^[16]。於事（一本作“治”）功則曰“五尺羞稱”也^[17]；於學問則曰“玩物喪志”也^[18]；於刑名又以爲申、韓刻覈^[19]；於兵陳又以爲孫、吳慘黷^[20]；於果報輪迴又以爲異端邪說^[21]，皆所不容。孔子之道日削日小，幾無措足之地。小民無所歸命，心好一事祀一神，甚至一人祀一神，泉石尸祭，草木神叢^[22]，而異教乃真起矣。爲孔者終不思行其教於民也，漢以後佛遂代爲教之，至今日耶又代爲教之。爲耶者曰：“中國既不自教其民，卽不能禁我之代爲教。”彼得（一

[14] 六家要旨：《史記·太史公自序》講太史公司馬談論六家要旨，不是司馬遷，是司馬遷的父親。六家指陰陽、儒、墨、名、法、道德。司馬談認爲從先秦到漢主要的學派有六家。其微意可知：指司馬談把儒家列爲六家中的一家，他的用意并不把孔丘作爲儒家，而是超出於六家之上。按：司馬談推重道家，并不尊孔；司馬遷推重孔子，把諸子列入列傳，而獨尊孔丘爲世家；作者要推尊孔丘爲教主，三人的看法各不相同。微意：隱藏之意；精深之意。

[15] 以儒蔽孔教：以儒家來覆蓋（代替）孔教。作者以儒爲百家中的一家，以孔教包括百家。

[16] 剝削：指歪曲篡改。

[17] 事功：功績；功業；功勞。五尺羞稱：《荀子·仲尼》：“仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯（霸）。 ”

[18] 玩物喪志：謂沉迷於所愛好的事物，而喪失遠大的理想。《書·旅獒》：“玩人喪德，玩物喪志。”孔傳：“以器物爲戲弄則喪其志。”《近思錄》：“謝顯道云：‘嘗錄古人善行，別作一冊。’明道先生曰：‘是玩物喪志。’ ”

[19] 申、韓刻覈：戰國時法家申不害、韓非皆主張任用刑法，嚴刻寡恩。刻覈：苛刻，刻薄。《南史·恩倖傳·呂文顯》：“文顯臨事以刻覈被知。”

[20] 兵陳：即兵陣。孫、吳慘黷：孫吳，即孫子、吳起，都是著名軍事家。孫子，春秋末期的孫武和戰國時的孫臏。慘黷：慘酷而黷武。

[21] 果報輪迴：佛教的根本教義之一。佛教認爲世間一切皆是自作自受，衆生的輪回於六道中的哪一道，完全取決於自己今生之所造作（即所造的業）的性質。行善者必然升天堂，作惡者必然入地獄。異端邪說：指不正當或非正統的學說、言論。

[22] 泉石尸祭，草木神叢：把泉石草木當作神來祭。尸，古代以人代神主稱尸。叢：叢祠，古代叢林中祀神處。神叢：叢祠中的神。

本作“日”)托於一視同仁,我轉無詞以拒。豈惟無詞以拒,往者諸君子抱亡教之憂^[23],哀號求友,相約建孔子教堂^[24],倣西人傳教之法,徧傳諸愚賤。某西人聞之曰:“信能如是,吾屬教士皆可歸國矣。”不悟斯舉適與愚黔首之旨背戾,故(一本作“竟”)遭禁錮^[25]。後雖名為開禁,實則止設一空無所有之官書局^[26],徒增一勢利場而已矣。於力不能拒之耶教,則聽之,且保護之;於衰微易制之孔教,則禁之,且嚴絕之。痛哉痛哉!先聖何辜,生民何辜,乃橫(一本作“胥”)遭天閼於獨夫民賊之手^[27]!其始思壓制其人,則謬為崇奉孔教之虛禮,以安反側^[28];終度積威所劫^[29],已不復能轉動,則竟放膽絕其孔教^[30]。此其狠毒,雖蝮蛇鳩鳥^[31],奚以逮此!生其間者,反不如汪洋恣肆於異教^[32],轉可以行其志矣。

天津有在理教者^[33],最新而又最小。其書浮淺,了無精義,乃

[23] 諸君子:指康有為、梁啟超等。在戊戌變法時期,康、梁提出以“保國、保種、保教”作為其三大目標。梁啟超在《保教非所以尊孔論》說:“保教之論何自起乎?懼耶教之侵入,而思所以抵制之地。”實際上,“尊孔保教”提出的動機,不只是抵制基督教,還有吸收,模仿基督教教義、禮義以改革中國孔教的動機在內。亡教之憂:憂孔教滅亡,當時有保教尊孔說,其實孔子學說並不是宗教。

[24] 建孔子教堂:康有為創辦強學會,以孔丘為教主,相約建孔子教堂。

[25] 1895年(清光緒二十年)11月中旬,強學會成立。清光緒二十一年十二月初三(1896年1月17日),御史楊崇伊奏參強學會“植黨營私”,北京、上海兩地強學會相繼被封閉。

[26] 強學會被封閉后,次年(1896年)2月,御史胡孚宸奏請解禁,於是北京的強學會改為官書局。

[27] 天閼:阻攔,扼殺,摧殘。《莊子·逍遙游》:“背負青天而莫之天閼者。”天具有折之意,閼具有止之意。

[28] 反側:指不服從命令的人。《後漢書·光武帝紀》:“令反側子自安”

[29] 積威所劫:指被君主所累積的淫威所劫持(懾服)。

[30] 放膽:大膽。

[31] 蝮蛇:一種毒蛇。鳩鳥:傳說中的一種毒鳥。以羽浸酒,飲之立死。

[32] 汪洋恣肆:恣意行事,無所顧忌。恣肆:放肆,無顧忌

[33] 在理教:清初即墨人楊來如所創,有“一心滅滿清”五字真經,以供奉觀音菩薩來做掩飾。後來這種民族主義精神逐漸衰退,只成為戒酒、戒煙、

刺取佛教、耶教、回教之粗者而爲之^[34]；然別有祕傳，誓不爲外人道。吾嘗入其教以求之，蓋攘佛教“唵嘛呢叭嚩吽”六字^[35]，借爲服氣口訣而已^[36]，非有他奧巧也。然且從其教者，幾徧直隸^[37]。非其教主力能爾也，賴有果報輪迴諸說，愚夫愚婦輒易聽從；又嚴斷煙酒，亦能隱爲窮民節不急之費。故不論其教如何，皆能有益於民生，總愈於中國擯棄愚賤於教外，乃至全無教也。原夫世間之所以有教^[38]，與教之所以得行，皆緣民生自有動而必靜、倦而思息之性^[39]，然後始得迎其機而利導之^[40]。人卽至野悍^[41]，迨於前塵之卽謝，往跡之就湮，循所遭遇，未嘗不戀戀拳拳^[42]。相彼禽族，猶有啁啾之頃者，此也^[43]。此而無教以慰藉而啟發之，則可哀孰甚焉！傳曰：“饑者易爲食，渴者易爲飲。”^[44]豈爲政爲然哉？生無教之時，民苦無所系屬，任取誰何一妄人所倡至僻陋之教^[45]，皆將匍匐往從^[46]，不尤可哀乎！雖然，又豈惟愚賤之不教乎！

【語譯】孔教何嘗不能治理全球呢？然而教理雖然如此，但是

戒貪嗔、戒妄語、戒忤逆的民間宗教。

[34] 回教：即伊斯蘭教。粗者：即粗淺者，皮毛。

[35] 攘：竊取。唵嘛呢叭嚩吽：佛教的六字真言，是咒語。

[36] 服氣：亦作食氣，即吐納，道家養生延年之術。《晉書·隱逸傳·張忠》：“恬靜寡欲，清虛服氣，餐芝餌石，修導養之法。”口訣：佛家、道家以口頭傳授的道法或祕術的要語。

[37] 直隸：河北省的舊稱。

[38] 原：推究。

[39] 緣：由於；性：天性。

[40] 迎其機而利導之：即因其勢而利導之。

[41] 野悍：粗野兇悍。

[42] 迨：等到。戀戀：依依不捨，亦指依依不捨之情。《後漢書·何進傳》：“惟受恩累世，今當遠離宮殿，情懷戀戀。”拳拳：眷愛貌。劉向《列女傳·魏芒慈母》：“拳拳若親。”

[43] 啁啾之頃：指鳥類之間和悅相處的頃刻。啁啾：細碎的鳥叫聲。

[44] 此處引文見《孟子·公孫丑上》，與《左傳》毫無關係。

[45] 妄人：無知妄爲的人。

[46] 匍匐：用手足在地上爬著走，此處比喻人們對該教的誠心歸仰。

執行教義的人卻並不如此（扭曲了教義）。無論哪一種宗教，無不莊重地侍奉他們的教主，使其信眾固定在一個偶像下，由此（教主而）囊括一切；因而求智慧者嚮往教主，求財富者也嚮往教主，求子嗣者也嚮往教主，求長壽者也嚮往教主，求醫藥者也嚮往教主。從人的日用飲食，到組成家庭、父子乃至天下的社會關係，無論是睡覺或起床，無論大小事情，人人都有一個教主放在心目之中，因而心思不敢散亂不定，道德觀念因而統一（起來），風俗習慣也因而一致了。中國卻不是這樣。府、廳、州、縣各級雖然設有孔子廟，但只有做官的人與進學的人才能祭祀他；（有的人）經不起這種冷遇，但也必須交納幾十兩銀錢買一個國子監的頭銜，才能憑藉這個頭銜奔走其間參與具體事務。村夫野老，只能在孔廟的門外徘徊觀望，既不能親身感受孔教的禮樂，又不知道怎麼樣要去祭祀它，唯獨因自己不能參與這種盛會，他們心裏難道不說：孔子廟不過是一個爭權奪利、互相傾軋的場所而已。如此一來，又怎能指望孔教推行呢！況且西方人的崇拜耶穌，不論哪種學問，一定要歸功於耶穌，甚至治療一種疾病，賺取一分錢，也一定要報答說：“這是耶穌賜給我的。”（由於西方人）將一切好事歸功於耶穌，因而耶穌教日益壯大，那些西方人竟然如此愚昧嗎？是因爲侍奉教主的態度，本來應當如此。

中國人所說的儒家，只不過是孔教中的一個部分而已。在司馬遷（談）的《論六家要指（旨）》中，所隱含的精深大義是可以察覺的。研習儒學的人竟然想要取代孔教，便把曲解孔子思想當作他們的當務。（他們）對待建功立業便說“那是五尺童子也羞於啓齒的事情”，對待學問便說“那是玩物喪志”，對待刑律便認爲是實施申不害、韓非式的刻薄律法，對待行軍作戰又認爲是孫子、吳起式的殘酷的窮兵黷武。對待果報與輪回學說又認爲是異端邪說，（一切）都不被他們所容。孔子的思想被一天天地削弱而變小，幾乎到了沒有立足之地。（由於）普通民衆的信仰無所歸屬，（因而）心裏喜歡（希求）某件事就去祭祀某個神，甚至（發展到了）每一個人各自祭祀一神（的地步），乃至把草木泉石也當作神來祭祀，異教便真正產生了。治孔學的人始終不想推行孔教到民衆中，（因而）漢代便有佛教代之教化民衆，到今天又有耶穌教代之教化民衆。從事耶穌教者說：“中國既然不教化自己的民衆，便不能禁止我們代替他來進行教化。”

他們托詞於“一視同仁”，我們反而沒有言辭去拒絕他們。豈止是沒有言詞拒絕，先前某些志士仁人懷著孔教滅亡的憂患，哀慟地號呼以喚取友人幫助，大家約定建立孔子教堂，仿效西方的傳教方法，把孔教普及到普通民衆。某位西方教士聽到以後說：“（如果）真能如此，我們這些傳教士可以回國去了。”不料這一舉措與當局愚弄民衆的意旨相違背，因而遭到了禁錮。後來在名義上雖然解禁，但實質上只是設立一個空無所有的官辦書局，僅僅只是增加一個爭權奪利的場所。而對於他們能力所無法拒絕的耶穌教，則聽從傳播，並且保護他們；對於力量衰微容易制服的孔教便禁錮它，並且嚴厲斷絕其傳播。可痛惜呀可痛惜！先聖（孔子）有什麼罪過，民衆有什麼罪過，竟然橫遭扼殺於獨夫民賊的手上！君主起初想要壓制民衆，便偽裝出崇奉孔教的虛假禮儀，用以安定不聽從命令的民衆；最終估計（民衆）被他們累積的淫威所懾服，已經不能再有所改變，竟然大膽地滅絕孔教。像這種狠毒的行徑，儘管是毒性很強蝮蛇或鴆鳥，哪能達到這種程度！生長在這種的國度的人民，反而不如無所顧忌地奉行異教，進而可以實現自己的志向。

天津有個在理教，最新產生而規模也最小。其教理書籍內容膚淺，毫無深刻義理，乃是摘取佛教、耶穌教與回教的某些皮毛捏合而成；但另有秘密傳授的方法，誓死不向教外人宣說。我曾經加入他們的教會求法，大概是盜用佛教的“唵嘛呢叭嚩吽”六字大明咒，作為他們導引修煉的口訣罷了，並沒有別的奧秘。然而信奉他們這個教的民衆，幾乎遍佈河北一省。並非是其教主的能力可以如此，而是依賴於果報輪回學說，那些文化與智商不高的民衆才容易聽從；（加之）又嚴禁抽煙喝酒，也能暗中為民衆節省一些不必要的開支。所以不論他們的教義如何，都能有益於民生，總比中國的將普通民衆擯棄在教外，乃至完全沒有宗教要好，推究世間之所以有宗教的原因，以及宗教之所以能推行，都是因為人民生活有動必然有靜、具有勞倦之後必然想歇息的天性，然後才能迎合他們的根機朝有利的地方誘導。即便性格剽悍的人，等到往事已經消逝，過去的蹤跡將要湮沒時，回顧自己的人生經歷，未嘗不戀戀不捨。且看那些禽類，還有和悅啁啾相處的頃刻，就是這個道理。人民沒有宗教去慰藉其心靈並啟發其智慧，那麼其悲哀還有比這厲害的嗎！

《左傳》《孟子》說：“飢餓的人容易去滿足食物，乾渴的人容易

去滿足飲料。”難道只有爲政者是如此的嗎？生活在沒有宗教的時代，民衆苦於無所依怙，任意選取一個無知者所倡導的極爲粗陋的宗教，（民衆）都會誠懇地去信奉它，這不是更加可悲的事情嗎！儘管如此，又哪裏是民衆不可教化呢！

【析義】本篇主要控訴了君主對孔教的禁錮，從而揭示了民衆心靈無所依怙的現實，批判當局扼殺孔教的種種罪惡。如果把這一內容放在外教入侵、民族不振的十九世紀之中國，作者的這種提法固然是具有一定進步意義的。在戊戌維新時期，康有爲與梁啟超等人曾經提出“保國、保種、保教”三大目標，且擬建立“孔子教堂”，通過推行孔教來抑制西方耶穌教的入侵，達到宣揚維新思想的目的。然而，他們在宗教學上犯了一個常識性錯誤，因爲孔子的學說最多只能稱之爲一種哲學思想（居多位倫理思想），而絕不能謂之爲宗教。對於“教”與“非教”的界定，在維新人士那裏，顯然是非常模糊的，因而誤認爲孔廟便是教堂，誤將四書五經判爲教義，這些在今天看來則是荒唐可笑的事情。

本篇開端，作者單刀直入，從正面提出孔教可以“徧治地球”，至於孔教沒有達到這一社會功用的原因，作者認爲乃是被封建君主所扼殺。在作者看來，凡是宗教的盛行，其民衆往往要達到“求智者往焉，求財者往焉，求子者往焉，求壽者往焉，求醫者往”的迷狂程度，這樣才會讓教主的形象在信眾心目中牢牢扎根。然而，中國各級政府所建的孔廟，除了“官中學中”之人以外，農夫野老只能“徘徊觀望於門牆之外”，這樣的孔廟在中國事實上已經演變成一個“勢利場”，對於孔教的弘傳也是非常不利的。作者的看法不無道理，統治者將普通民衆擯棄在孔廟之外的做法，自然也是很不妥當的。然而，孔廟畢竟只是代表中國文化與教育的紀念場所，而並非是適應廣大民衆朝夕祭祀的祠廟。說誠實言，如果讓村夫野老也去拜謁孔聖人、參加祭孔活動未嘗不可，但是能否也讓他們來學《四書》、《五經》呢？能否也讓他們去進學作文呢？在外教入侵的當年，讓民衆盲目地崇拜孔子，乃至將任何功德全歸之於孔子，能否真正抵禦耶穌教的入侵，能否真正成爲廣大民衆的共同意

志，那將是很值得商榷的事情。何況《四書》、《五經》之學，窮畢生精力方可升堂入室，對於普通民衆來說畢竟是一道難以翻越的蕭牆。

接著，作者對於儒之與孔，又作了界線分明的切割，他認為孔可以囊括儒，而儒僅僅只是孔學中的一個部分。而他爲了論證這一觀點，援引了《史記·太史公自序》中的“論六家要指”，作者認為司馬遷沒有將孔子列入六家，乃是認為孔子可以囊括六家，這顯然也是作者的一種誤解。真正客觀地看待孔子，則他僅僅也只是儒家學派的創始人，他的重要貢獻在於對中國傳統文化的整理，在於對中國教育的重大貢獻（打破了學在王宮的限制）。如果將文化教育方面的孔子與宗教勉強捏合到一起，顯然會很彆扭，這是習學子業的康、梁等人所未認識到的，也是步趨後塵的譚嗣同之所疏失。作者認為後世的儒者在一步步地曲解孔學，乃至“於事功則曰‘五尺羞稱’也，於學問則曰‘玩物喪志’也，於刑名又以爲申、韓刻核，於兵陳又以爲孫、吳慘黷，於果報輪迴又以爲異端邪說”，致使孔子之道日益消弱，以致無立錐之地，這樣才導致民間出現了泛神信仰的局面。在這裏，作者又出現了一個概念錯誤：真正的宗教並不等於神祇，也就是說原始的神靈崇拜雖然可以胎育出宗教來，但原始的神靈崇拜並不等於是宗教本身。而在中國幾千年的歷史中，從未產生過能夠統一國人思想、統一國人風俗的宗教，即便是外來的佛教與基督教，雖然有過某些歷史階段的興旺，但始終也無法達到佔統治地位的意識形態。因而想要通過宗教的手段來統一中國人民的意識形態，顯然是不符合具有多元思想的中國國情的。同時，由於中國的統治階級一方面壓制宗教的自由傳播，另一方面又試圖通過宗教來麻痹人民的思想，因而至今也沒有形成佔統治地位的宗教。

誠然，作爲一個國家或者一個民族，必須有一種信仰或者說一種倫理價值觀念來維繫，才能讓民衆心靈有所依靠。在國力暗弱，民不聊生的晚清時代，民心肯定是浮躁不安的，因而即便是極其淺陋的在理教，也成了在激流中掙扎得非常困倦的民衆之救命稻草。

但我們也必須清楚地看到，在理教雖然抽取了佛教、耶教、回教中某些內容，但不可忽視的是它化簡了以上宗教的複雜方面，讓民衆易信易從。然而像在理教這類的小宗教，也只有在統治階級疲於奔命的間隙中，才可以找到他們暫時的安身立命之處；一旦封建專制強化，他們便會在統治階級的清剿中消失殆盡。由於中國幾千年的封建歷史積澱，直至而今也沒有形成自己的國教；而外來的宗教儘管會有某個階段的興旺，但至今也沒有一個宗教能作為統一全國人民意識形態的工具。這種狀況恐怕不只是過去存在，現在也存在，恐怕將來相當長一個歷史階段還會存在。

第四十一篇

談者至不一矣^[1]。約而言之，凡三端：曰“學”，曰“政”，曰“教”。學不一，精格致乃為實際；政不一，興民權乃為實際；至於教則最難言，中外各有所囿^[2]，莫能折衷^[3]，殆非佛無能統一之矣。言進學之次第，則以格致為下學之始基^[4]，次及政務，次始可窺見教務之精微。以言其衰也^[5]，則教不行而政敝，政敝而學亡。故言政言學，苟不言教，則等於無用，其政術學術亦或反為殺人之

[1] 至不一：極其不統一。

[2] 囿：局限。

[3] 折衷：亦作“折中”；取其中正，用作判斷事物的準則。《楚辭·九章·惜誦》：“令五帝以折中兮，戒六神與嚮服。”在這裏指調和各種意見是指統一。

[4] 以格致為下學之始基：把自然科學（如物理、化學、博物等科學）的學習當作治學的基礎，這與譚嗣同提倡西學、格致的一貫主張是統一的。下學：謂學習人情事理的基本常識。《論語·憲問》：“子曰：不怨天，不尤人，下學而達。”何晏《集解》引孔安國曰：“下學人事，上知天命。”在這裏指自然科學。

[5] 言其衰：謂論述社會的衰亡。

具。然而求保國之急效^[6]，又莫捷於學矣。法之敗於普也，師燿君禽^[7]，已無存理。普之力，非不能徑滅之，然卒與言和者^[8]，畢士馬克稔知德民之學遠不逮法^[9]，各有疆域，猶可拒守；若滅之，則渾然一國，形見勢絀^[10]，莫可遁逃，普其終爲法奴役。若安以一女子復其國^[11]，夫固法之已事矣。故破其國而不敢有，法人之學爲之也。故曰：“保國莫捷於學也。”萬國公法，兩國開戰之時，於學堂、學會、書院、藏書樓、博物院、天文臺、醫院等，皆視同局外，爲礮彈槍子所不至，且應妥爲保護。然則其朝廷即不興學，民間亦當自爲之，所以自保也。且朝廷無論如何橫暴，終不能禁民使不學。中國之民，惟此權尚能自主，則由此充之，凡已失之權，無不可因此而胥復也^[12]。

錮水於鍋爐^[13]，勿謂水弱也，烈火燔其下^[14]，雖鍼鐵百重^[15]，而

[6] 保國：保全國家；急效：速效。

[7] 普魯士爲了統一德國，在 1864 年及 1866 年先後擊敗了丹麥及奧地利，但法國卻仍然在幕後操控著南德意志諸邦，阻礙德國統一。爲此，在普魯士首相俾斯麥的策動下，以西班牙王位繼承問題製造爭端，並發出“埃姆斯密電”激發出普、法兩地人民的民族仇恨，令法皇拿破侖三世於 1870 年 7 月 19 日對普宣戰，普魯士藉此團結德意志民族，進攻法國。9 月 1 日，法軍大敗，法帝拿破侖三世乞降。普魯士：十七世紀至十九世紀間的普魯士王國，是德意志境內諸多小王國中的強國。燿，同殲；禽，同擒。

[8] 1871 年，法國向普魯士乞降。2 月 26 日，法國梯也爾與俾斯麥簽訂和約。

[9] 畢士馬克：即奧托·馮·俾斯麥(Otto Von Bismarck)，生於 1815 年，死於 1898 年，普魯士宰相兼外交大臣，是德國近代史上傑出的政治家和外交家，被稱爲“鐵血宰相”。稔知：熟知。

[10] 形見勢絀：猶相形見絀，互相比較之下，一方顯得很遜色。

[11] 若安：當指貞德，貞德全稱爲若安·貞德，法國女傑，農家女，自幼篤信宗教。英軍圍奧爾良時，年僅十九，率義軍六千人往援；十四日而圍解。按：貞德是英法百年戰爭中的英雄，與上句所指普法戰爭者係兩件事。

[12] 因此：通過這種手段；胥復：全部恢復。

[13] 錮水：指將水封閉嚴實。

[14] 燔：焚燒。

[15] 鍼鐵：具有鋼性的鐵；百重：指鍋爐的厚度很大。

鍋爐必爲汽裂，漲力之謂也。豫章之木^[16]，勾萌於石罅^[17]，勿慮無所容也，日以長大，將漸據石所據之地，石且爲之崩離，擠力之謂也。惟學亦具此二力。才智日聰，謀慮日宏，聲氣日通^[18]，生計日豐，進無求於人，退無困於己，上而在朝，下而在野，濟濟盈廷，穆穆布列，皆同於學^[19]，即皆爲學之所攝。發政施令，直舉而措之可也。某某所謂變亦變，不變亦變^[20]；某某所謂通亦通，不通亦通^[21]。猶意大利之取羅馬城也，初不煩兵刃，直置教堂於不聞不覩，任其自生自死焉耳^[22]。閱焉則存之，否則去之，無不在我，彼何能爲哉？漲力以除舊，擠力以布新，猗歟休哉^[23]，而有學也！是以揖讓爲征誅，易（一本無“易”）揭竿斬木爲受籙膺圖也^[24]；而睟睟思

[16] 豫章：屬於樟科的常綠性喬木。高可達 50 米，樹齡成百上千年，可稱爲參天古木，爲優秀的園林綠化林木。

[17] 勾萌：彎曲地生長；石罅：石縫。

[18] 宏，遠大；聲氣，聲勢，氣魄。

[19] 濟濟：盛多的樣子；穆穆：莊嚴盛美的樣子；同於學：一同致力於學。

[20] 某某：指梁啟超。梁啟超《變法通議》：“變亦變，不變亦變。變而變者，變之權操諸己，可以保國，可以保種，可以保教。不變而變者，變之權讓諸人，束縛之，馳驟之，嗚呼，則非吾之所敢言矣。”作者著《仁學》，時常與梁商討，“每共居，則促膝對坐一榻中，往復上下，窮天人之奧，或徹數日夜廢寢食，論不休。”（參見梁啟超《仁學序》）

[21] 某某：此處殆指梁啟超。《仁學》以“通爲第一義”，而站在究竟義上講，通亦通，不通亦通，這也是譚嗣同的理念。

[22] 1864 年，意大利王維克多·伊曼紐爾取羅馬城，但不進攻教皇土地。

[23] 猗歟：嘆詞。表示讚美。《詩·周頌·潛》：“猗與漆沮，潛有多魚。”鄭玄箋：“猗與，歎美之言也。”猗，贊美詞；休，美好。

[24] 揖讓：行禮。征誅：指用武力推翻一個政權。揭竿斬木：指農民起義，即砍下樹木當作兵器，舉起竿子當作旗幟而起義。賈誼《過秦論》：“斬木爲兵，揭竿爲旗。”受籙：古代皇帝自稱受命于天，接受所謂天賜的符命之書，叫受籙。《詩·大雅·文王序》“文王受命作周也”孔穎達疏：“伐崇，作靈臺，改正朔，布王號於天下，受籙應《河圖》。”膺圖：承受瑞應之圖。指帝王得國或嗣位。

逞，期一泄怨毒於其上者，復何爲乎？^[25]且民而有學，國雖亡亦可也。無論易何人爲之君，必無敢虐之，直君亡耳。視君亡猶易臧獲^[26]，於民甯有害焉？故泰西諸國，有此國偶乏其君，乃聘請別國渺不相涉之人以爲之君^[27]，或竟併數國爲一國，如古之英倫三島^[28]，瑞典之於挪威^[29]，以及所謂聯邦，皆是也。《春秋》之義，天下一家，有分土，無分民^[30]。同生地球上，本無所謂國，誰復能此疆爾界，糜軀命以保國君之私產，而國遂以無權。國無權，權奚屬？學也者，權之尾閭而歸墟也。^[31]

【語譯】討論天下大事的人意見極不統一。概括地說，一共有三個方面：一是學問，二是政體，三是宗教。學問不能達成一致的標準，只有精通格致才是最切實際的；政體也不能要求一致，使民權興盛才是切於實用的；至於宗教則最難說了，中外之間（的宗教）各有所局限，不能折中各種意見歸於統一，大概除了佛教之外沒有能將之統一的了。要討論治學的次序，就應當把格致當作基礎，其次再涉及政務，再其次便可以窺見教務的精微之處了。若論社會的衰亡，那麼宗教不盛行其政治便敗，政治破敗則學術滅亡。因而討論政治與學術，如果不討論宗教，就等於無用，它的政治、學術也許反過來變成了殺人的工具。雖然如此，要得到快速保全國家的措施，又沒有快過興學的了。法國在敗於普魯士時，軍隊被殲滅國

[25] 睚眦：狀恨視。這是說，有了學問，就可改革不合理的政治制度，不用革命而取得政權，人民也不用怨恨統治者而謀起義，這是改良主義的主張。

[26] 臧獲：奴隸；奴曰臧，婢曰獲。

[27] 渺不相涉：猶言與該國國籍毫不相干。

[28] 英倫三島：英格蘭、蘇格蘭、愛爾蘭三島，爲英國本土。1907年，英國女王安那合併英格蘭、蘇格蘭。安那死后，日爾曼的漢諾威選侯佐治第一繼承王位。

[29] 1814年，挪威并入瑞典。

[30] 《春秋》之義：《公羊傳·隱公元年》：“何言乎王正月，大一統也。”天下一統於天子，所以稱天下一家。天子以土地分封諸侯，所以有分土；人民共戴天子，所以無分民。

[31] 尾閭：古代以爲海水宣泄處。《莊子·秋水》：“尾閭泄之。”歸墟：猶尾閭。

君被俘獲，（按理說）法國已經不能存在了。普魯士的國力，也並非不能完全消滅法國，但終於和法國議和的原因是，畢士馬克深知德國民衆的學力遠不如法國，（假如）各有疆域，還可以與法國人互相抵禦防守；如果消滅他們，則兩國變成一國，（兩國的國民）便相形見絀，且無可逃避，普魯士的人民最終還是要被法國人所奴役。法國的若安·貞德以一女子身份光復了法國，這已經是法國的往事了。所以攻破別國而不敢佔有，是因為法國人的學術造詣所造成的。因此說：“保衛國家的快捷措施莫過於興學。”按照國際公共法則，兩國交戰之時，對於學校、學會、書院、藏書樓、博物館、天文臺、醫院等設施，（軍隊）必須視為戰場以外，（非但）是砲彈與子彈所不攻擊的地方，而且還要妥善保護那些單位。既然如此，那麼朝廷即使不興學，民間也應當自發地興辦學校，這也是用來自我保護的措施。況且無論朝廷如何橫暴，終究不能禁止民衆興學。中國的民衆，也只有這項權利還能自主，那麼由此擴充開去，凡是（國家）已經喪失的權利，無不可以通過這種方式全部恢復了。

將水嚴實地封閉在鍋爐裏，不要認為水很柔弱，當烈火在下面焚燒時，雖然鍋爐的鋼殼厚度很大，而（鍋爐）最終也會被蒸汽脹裂，這便是膨脹力的作用。那些樟樹彎曲地生長在石罅中，不用擔心它缺少生長空間，（隨著）一天天長大，將逐漸擠佔石頭所在的空間，石頭將因它的擠佔而分崩，這便是擠佔力的作用。只有學術也具有這兩種力量。民衆的才華智慧日益開發，謀慮也日益寬廣，聲勢與氣魄也一天天亨通，謀生之路便日益多，進取時無需求人，退守時也不會困住自己，上至朝廷，下至民間，充盈朝堂，整整齊齊排列，全部致力於學，（頑固勢力或帝國主義）便全會被學術所震懾。發佈政令時，只要列舉條令交到他們那裏便可以執行。某某所說的變法也是變，不變法也是變；某某所說的通暢是通，不通暢也是通。就像意大利攻佔羅馬城，起初並不顯用軍隊，只是把教堂等建築放在不聞不見的範疇，聽其自生自滅罷了。同情它便讓它生存下去，否則便趕他下臺，（其主動權）無不在自己手裏，對方還能有什麼作為呢？膨脹力可用以除舊，擠佔利可以用來佈新，（這是）多美好的事情呀，（因為）有學術存在。因此用揖讓的禮節替代戰爭征伐，轉換揭竿起義為接受天命的圖籙授受（政權和平交替）；（那些）怒目相視打算逞其暴力向統治者發洩怨憤的人，又將幹什麼呢？況且民衆

有了學術，儘管國家滅亡了也沒問題。無論換上那個人來做君王，一定不敢虐待其國民，（因為）只是滅亡了國君而已。看待國君的滅亡如同更換一個奴婢，對於民衆哪裏有害處？所以西方各國，有這個國家偶爾缺少國君，居然聘請鄰國毫不相干的人來做國君，有時竟然合併幾個國家成爲一國，例如古代的英倫三島、瑞典的兼併挪威，都是這類事例。（按照）《春秋》的義理，整個天下是一個大家庭，只有分封的土地，不存在分封的人民。（大家）共同生活在地球上，本來無所謂國家，誰還能再去劃定這是（某國）的邊疆那是（某國）的邊界，（甚至）犧牲生命去保全國君的私有財產，而讓該國從此失去主權。國家並無主權，主權歸屬於誰？學問才是國家權力的最終歸屬。

【析義】本篇圍繞興學作了深入的討論，從而提出了中國當時興學的重要意義，也強調了中國當時興學的急迫性。作者的這一觀點站在當時的歷史時期來說，是具有一定的進步意義的，同時也足以代表了少數維新人士的遠見卓識。作爲極力提倡興學的譚嗣同本人，他也並非停留在口頭上，而是落實在具體的行動之中，他的協助湖南巡撫陳寶箴創辦“時務學堂”便是其例。但在具體的行文之中，作者在強調某事的重要性時，往往會不顧其他因素，只突出該事的重要，因而出現一些偏頗。作者認爲只要興學，一切便萬事大吉了，可用“揖讓”替代“徵誅”，甚至可以不要國君或把國君的更換看作“易臧獲”，從而將天下之大權全部歸屬給“學問”。從他的這些論述來看，未免不存在顧此失彼的偏頗，也未免不會造成他立論的前後牴牾。

在第一部分中，作者對學術（或曰學問）的重要地位做了闡述，並引述西方近世紀以來的事例爲證，認爲只要興學，則“凡已失之權，無不可因此而胥復也”。站在理論的角度，作者認爲在學、政、教這三個方面，透過格致這個基礎便可以涉及政務，然後“窺見教務之精微”；反之則“教不行而政敝，政敝而學亡”。況且，在作者看來，如果單純地研習學術與政務而不涉及教務，則政與學也變成了殺人的工具。如此看來，學術畢竟還只能作爲宗教統攝下的一種意識形態，但作者忽然反過來認爲“保國之急效，又莫捷於學

矣”。接著作者舉普法戰爭爲例，指出普魯士戰勝法國而不敢佔領的原因，乃是德國學問不遠不及法國，擔心“普其終爲法奴役”，這自然也只是作者的一種猜測而已。繼而作者又列舉西方關於保護戰爭中文化事業的國際公約，以體現西方國家對於學術的重視，因而奉勸國人興學，從而實現“保國”的目的。在這裏作者認爲清廷對於宗教是限制的，但對於辦學是無法限制的，因而興學成了拯救中華民族的一種良方。而他在強調興學的重要意義時，認爲國家一切失去的權利，完全可以通過興學而全部恢復，這似乎有些強調過度，也與他所說的“故言政言學，苟不言教，則等於無用”互相矛盾。

在第二部分，作者進一步強調興學的重要性，他用水加熱後的脹爆鍋爐與樹根生長的擠破石頭作譬喻，有力地說明了民衆才智提高的不可估量的作用。他由此展望了朝野一同力學的那種美好前景：以“捐讓爲徵誅，揭竿斬木爲受籙膺圖”，似乎是戰爭從此便可以消失。繼而作者又認爲不必過於在意國家主權，他主張“天下一家，有分土，無分民”，乃至全球可以成爲一國，至於國君的更換則不過是更換奴婢罷了。像這些論述，與“保國”等言論似乎又互相衝突，而結尾的“學也者，權之尾閭而歸墟也”，則更與之前以宗教統攝學術的觀點自相矛盾。從短短的一篇文章來看，作者顧此失彼、前後矛盾，顯然是一種很不縝密的思維，也是很周嚴的立論。

第四十二篇

以言乎大一統之義，天地間不當有國也，更何有於保？然此非可以一蹴幾也^[1]。世亂不極，亦末由撥亂反之正^[2]。故審其國之終不

[1] 一蹴幾也：猶一蹴而就。謂邁一步就成功，形容事情輕而易舉，一下就能完成。蘇洵《上田樞密書》：“天下之學者，孰不欲一蹴而造聖人之域。”

[2] 末由：無從。撥亂反之正：治理混亂的局面，使恢復正常。《公羊傳·

治也，則莫若速使其亂，猶冀萬一能治之者也。且其間亦有劫運焉^[3]，雖獨夫民賊之罪，要由眾生無量生中之業力所感召而糾結^[4]。吾觀中國，知大劫行至矣，不然，何人心之多機械也^[5]！西人以在外之機械製造貨物；中國以在內之機械製造劫運。今之人莫不尚機心，其根皆由於疑忌。乍見一人，其目灼灼然^[6]，其口緘默^[7]，其舌矯矯欲鼓^[8]，其體能卑屈^[9]，而其股肱將欲翱翔而攫搏^[10]，伺人之瑕隙而踏焉^[11]。吁！可畏也。談人之惡則大樂，聞人之善則厭而怒。以謾罵為高節、為奇士，其始漸失其好惡^[12]，終則胥天下而無是非。故今人之論人，鮮不失其真焉。京朝官益以攻擊為事，初尚分君子小人之黨^[13]，旋并君子小人而兩攻之。黨之中又有黨，黨之中又自相攻；一人而前後歧出，一時而毀譽矛盾^[14]。如釜中蝦蟹，囂然以

哀公十四年》：“撥亂世，反諸正，莫近於《春秋》。”

[3] 劫運：佛家稱天地毀滅的定數。

[4] 業力：即業的力量。善業有產生樂果的力量，惡業有產生惡果的力量。佛家稱眾生的所作所為造成的一種趨勢，作者認為這種趨勢產生惡果使中國趨於毀滅的劫運。糾結：亦作“糺結”。纏繞連結。《後漢書·皇甫張傳贊》：“戎驂糾結，塵斥河潼。”

[5] 機械：巧詐；機巧。《淮南子·原道訓》：“故機械之心，藏於胸中，則純白不粹，神德不全。”高誘注：“機械，巧詐也。”

[6] 灼灼：明白鮮明的樣子，這裏指用目光炯炯注視對方。

[7] 緘默：閉口不言。《宋書·范泰傳》：“泰又上表曰：‘……深根固蒂之術，未洽於愚心，是用倡狂妄作而不能緘默者也。’”

[8] 矯矯欲鼓：指外表緘默，但內心只想說話。矯矯：勇武貌。《詩·魯頌·泮水》：“矯矯虎臣，在泮獻馘。”

[9] 卑屈：屈從奉迎。《南史·孔奐傳》：“時子鑒，景之腹心，朝士莫不卑屈，奐獨無所下。”這裏指卑躬屈膝以奉迎。

[10] 股肱：大腿和胳膊。《書·說命下》：“股肱惟人，良臣惟聖。”攫搏：搏鬥，攫取。

[11] 伺：窺伺；瑕隙：破綻或空隙；踏：踐踏，蹂躪。

[12] 失其好惡：指失去好與壞的標準。

[13] 黨：朋黨，指同類的人所結成的集團，後指因政見不同而形成的相互傾軋的宗派。

[14] 前後歧出：指對一個人的評價出現前後不一的狀況。毀譽矛盾：對

仁學卷下

閼^[15]，火益烈，水益熱，而閼益甚，故知大劫不遠矣。且觀中國人之體貌，亦有劫象焉。試以擬諸西人，則見其委靡^[16]，見其猥鄙^[17]，見其粗俗^[18]，見其野悍^[19]。或瘠而黃，或肥而弛，或萎而偃僂^[20]，其光明秀偉有威儀者，千萬不得一二。或曰：中國人愁困勞苦，喧隘不潔，易生暗疾^[21]。向之所見，蓋無無病者也，固也。然使既以遭遇攻其外，不更以疑忌巧詐自蠹其中^[22]，彼外來之患害猶可祛也^[23]，豈非機心之益其疾耶^[24]？無術以救之，亦惟以心解之。緣劫運既由心造^[25]，自可以心解之。

【語譯】依照大一統的理念，天地之間本不應當有國家存在，更不存在要保其國了。但這種社會並不是一蹴可就的。社會動亂若不達到不可治的極點，也無從實現撥亂反正的目的。所以看（考察）到那個國家終究不可治了，不如讓它快點亂起來，還可以希冀它能夠有萬分之一治理的可能。況且其中也有劫運（的定數）存在，儘管

於一個人的譏謗與讚揚也互相矛盾。

[15] 囂然：擾攘不寧貌。韓愈《唐正議大夫尚書左丞孔公墓誌銘》：“安南乘勢殺都護李象古……嶺南囂然。” 閼：哄鬧。

[16] 委靡：同萎靡，頹唐，精神不振的樣子。韓愈《送高閑上人序》：“頹墮委靡，潰敗不可收拾。”

[17] 猥鄙：卑劣；低劣。沈德符《野獲編·列朝二·進詩獻諛得罪》：“嘉靖十三年，朝天宮道士張振通……有詩上進，乞賜宸翰序文。下部議，以猥鄙陳瀆，僭踰狂悖，希圖進用，詔下法司逮繫訊問。”

[18] 粗俗：粗野，俗氣。

[19] 野悍：野蠻兇悍。

[20] 瘠而黃：面黃肌瘦；肥而弛：虛胖，肌肉鬆弛；萎而偃僂：個子矮小而背脊彎曲。

[21] 指中國人由於生活拮据，加上所處的生活環境不佳，十分吵鬧、狹小且不衛生，因而容易染上各種慢性疾病。

[22] 蠹：蛀蝕。

[23] 祛：祛除，除去。

[24] 益其疾：增加其頑疾。

[25] 緣劫運既由心造：佛門認為世間萬法皆是由心所興造，《華嚴經》卷十九有“若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造”的偈子。緣：由於，因為。

獨夫民賊的作惡多端，關鍵要通過衆生無數輩子中的業力所感召而纏繞聯結。我觀察中國（的局勢），知道一場大劫不久將要來到，不然的話，爲什麼國人的心思有那麼多的機詐呢！西方人以外在的機械製造產品，中國人卻用內在的機械製造劫運。現在的（中國）人無不崇尚機詐之心，其根源全在於（人與人之間）的猜忌。初見一個人時，其目光總是炯炯地盯住對方，（雖然）語言緘默，但舌頭（暗中）躍躍欲言，其身體能做出卑躬屈膝的表現，（但）他的手與腳卻將要與對方搏鬥並將之攫取，（只是）在窺伺對方的空虛以便乘機（將對方）踐踏。噓！真可怕。談論到人家的壞處便（暗中）歡喜，聽說別人的長處（優點）便討厭乃至發怒。用謾罵的方式展示自己的高尚節操、（自）認爲是奇士，從此開始便漸漸失去了好壞的標準，最終便是整個天下全無是非（觀念）。因而評價現在的人，很少有不失真的。朝廷中官員更是把攻擊別人作爲能事，起初還分別以君子與小人（爲群體）結黨，不久便連同君子與小人一道進行攻擊。黨派中又再產生黨派，（同一）黨派內部又互相攻擊；對一個人的評價前後不一，（對同一）時間（的事物）譏謗與讚譽也十分矛盾。就像熱鍋中的蝦子與螃蟹（一樣），鬧哄哄地，竈中的火更加大，鍋子中的吵鬧便更加厲害，因而知道大劫的到來不久了。再看中國人的外貌，也像是有劫象存在。試以西方人來比較，便可見出中國人的萎靡不振，見出中國人的庸俗鄙陋，見出中國人的粗魯俗氣，見出中國人的野蠻兇悍。（外形方面）有的人面黃肌瘦，有的人虛胖而肌肉鬆弛，有的人矮小而脊梁彎曲，其間容顏光明英俊具有威儀的，千萬人之中找不到一兩個。有人說：中國人的生活憂愁勞苦，又處在喧囂狹小而不乾淨的環境中，容易感染慢性疾病。（由此看來）之前所見到的種種跡象沒有不是病態的，本來就是如此。然而倘使遇上外來勢力的進攻，不更加用（他們）猜忌懷疑的心態奸詐地在內部進行侵蝕，那些外來的禍患還是能夠祛除的，難道不是（這）機巧心在增加其疾病嗎？沒有方法可以挽救他們，也只有用心才能解除它。因爲劫數既然是由心造作的，自然可以用心去解除它。

【析義】本篇採用中外對比的方式，挖掘了中華民族的劣根，揭示了中國人的種種心理病態。《黍離》之憂，《麥秀》之歎，盡寓於字裏行間，面對無論何人都無以改變的這種民族心理病態，表現

了作者對當時中國社會現實所深懷的隱懣。“三界唯心”，“萬法唯心造”，作者最終只得祈求以佛法來摧毀國人的心理機械，從而挽救這個處在風雨飄搖之中岌岌可危的民族。

文中針對中國民族的劣根思想的發掘，可謂入木三分，無不切中肯綮。縱觀譚嗣同所針砭的中國人之劣根，大致概括有以下兩種：一曰機械心思，二曰內閥能力。在西方人運用機械發展生產力的那個年代，中國人卻在充分運用其機械心製造劫難：人與人之間的猜忌、互相窺伺以加害於人，使得人心惟危，窮畢生精力以處理這種複雜的人際關係尚且還難逃別人算計，又何暇去從事研究、創造，以開創人類社會的美好明天？縱使有人跳出機械心的桎梏，努力為民族與人民利益奔走，最終也將會被衆多的包藏著機械心的鄉願所攻訐、所咬噬、所侵吞，直至最終死去為止。這種病態的民族心理，這種病態的社會意識形態，不只是釀造了中國人自身的悲劇，同時也鞏固了頑固兇殘的中國封建專制政體之堡壘。

由於中國人的機械心甚重，以故內閥的力量也更強。只要有兩個以上的中國人存在（除非只有一個中國人），其內閥的潛力便得以充分顯現。出現在朝堂上起初還是以君子與小人結成不同黨派的紛爭，嗣後非但君子小人的界限模糊，而且黨派之中又產生新的黨派，造成一種政局分崩離析的狀態。對於人或事物的評價，可能對同一人物有不同評價，或同一人對同一人物的前後評價截然不同，如此互相攻訐，當然有益於君王的掌控大局面。對於中國人的內閥，作者做了一個形象的譬喻，就像“釜中蝦蟹，鬯然以閥，火益烈，水益熱，而閥益甚”，可見晚清的朝堂不過一熱鍋蝦蟹而已，諾大中國也莫過是一熱鍋蝦蟹而已。

面對國人的這兩大劣根，作者進而審視國人體貌，以之與西方人比較，則相形見絀。作者認為國人之性格不乏委靡、猥鄙、粗俗、野悍等缺憾，而其外貌則“或瘠而黃，或肥而弛，或萎而偃偻”，“其光明秀偉有威儀者，千萬不得一二”。在積貧積弱的十九世紀之中國，作者所說的這些應該是有據可依的，這也是作者深有隱憂的內衷之如實坦露。面對此事此景，作者深入反思劫難形成的原

因，從而提出了解劫的方法：“緣劫運既由心造，自可以心解之”。

通觀全文，我們在肯定作者進步思想的同時，也不難發現他褊急驕等的個性。比如面對積貧積弱的中國，作者認為“審其國之終不治也，則莫若速使其亂，猶冀萬一能治之者也”，這無疑是他褊急性格的體現。另外，由於受生活條件的限制，中國人的外貌確實遠不如西方人，因而說中國人外貌如何差均可以，而說國人心性上委靡、猥鄙、粗俗、野悍，則似乎不妥。且在作者眼中的天之驕子西方人，雖然外表巍巍堂堂，但其內修養未見得沒有委靡、猥鄙、粗俗、野悍者，這在文藝復興以後的小說中屢有描繪，未見得西方便沒有真實的這種人。

第四十三篇

夫心力最大者，無不可爲。惟其大也，又適以召阻險：格致盛而愈多難窮之理，化電盛而愈多難分之質，醫學盛而愈多難治之症，算學盛而愈多難解（一本作“取”）之題，治理盛而愈多難防之弊。道高一尺，魔高一丈^[1]，愈進愈阻，永無止息。然反而觀之^[2]，向使不進，乃並此阻而不可得。是阻者進之驗，弊者治之效也^[3]。同消同長^[4]，道通爲一，惟在不以此自阻焉耳^[5]。苟畏難而偷安^[6]，

[1] 道高一尺，魔高一丈：吳承恩《西游記》第五十回：“道高一尺魔高丈，性亂情昏錯認家。可恨法身無坐位，當時行動念頭差。”指佛家修行達到了一定的階段之後，破壞他道行的魔羅也隨之而轉變得更厲害，用以告誡修行人要心定於道，不隨外境所轉。

[2] 反而觀之：回過頭來看待它。

[3] “驗”與“效”含義相同，指功效。

[4] 同消同長：指同時生滅。消，滅亡；長，生長。

[5] 不以此自阻：不因爲遇到阻礙而自行停滯。

[6] 偷安：只圖目前的安逸，苟安。《史記·秦始皇本紀》：“小人乘非位，莫不悅忽失守，偷安日日。”

仁學卷下

防害而不敢興利，動援西國民黨之不靖^[7]，而謂不當學西法，不知正其治化日進之憑據也^[8]。即有小亂，當統千萬年之全局觀之^[9]，徒童窺於一孔^[10]，謂頭痛當醫頭，腹痛當醫腹，遂並置全局於不顧，此其心力，誠不足道矣！然而知心力之大可恃，不審心力之所由發，直情徑遂，壯趾橫行^[11]，則將（一本作“持”）以平機心之心力，轉而化為機心。以機愈機，軸輪雙轉^[12]，助劫而已^[13]，焉能挽劫哉？

然則如之何？曰：盍於一人試之^[14]。見一用機之人，先去乎自己機心，重發一慈悲之念，自能不覺人之有機。人之機為我忘，亦必能自忘^[15]；無召之者，自不來也。此可試之一二人而立效^[16]，使心力驟增萬萬倍^[17]，天下之機心不難泯也^[18]。心力不能驟增，則莫若開一講求心之學派，專治佛家所謂願力^[19]，英士烏特亨立所謂《治心免病法》^[20]。合眾入之心力為之，亦勿慮學派之難開也。各教教

[7] 不靖：不安寧；騷亂。《漢書·翟義傳》：“故東郡太守翟義，擅與師動衆，曰：有大難於西土，西土人亦不靖。”

[8] 治化：謂治理國家、教化人民。陳亮《廷對策》：“其為朕稽古今之宜，推治化之本，凡可以同風俗、清刑罰、成泰和之效者，悉意條陳之。”

[9] 統：綜合。

[10] 徒童：猶徒僮，指見識淺薄的人。一孔：猶一孔之見，比喻見解狹隘片面。桓寬《鹽鐵論·相刺》：“持規而非矩，執準而非繩，通一孔，曉一理，而不知權衡。”

[11] 直情徑遂：《禮·檀弓》：“有直情而徑行者。”任著情意直率做去。壯趾：勇於前進。

[12] 軸輪：車軸與車輪。

[13] 助劫：助長劫運。

[14] 盍：何不的合音，翻譯為“為什麼不”。

[15] 自忘：忘卻自己的機心。

[16] 立效：立即生效。

[17] 心力：心智能力；驟：馬上。

[18] 泯：滅，消失。

[19] 願力：佛教認為自制其心名曰“誓”，志求滿足名為“願”。願力即誓願的力量，亦曰本願力。陸遊詩曰：“香火徒勤願力違。”

[20] 《治心免病法》：作者在上海美國教士傅蘭雅處看到他所譯的《治心免病法》，認為此書“已入佛家之小乘法，於吾儒誠之一字，亦甚能見到。”

主，皆自匹夫一意孤行而創之者也^[21]。蓋心力之實體，莫大於慈悲^[22]。慈悲則我視人平等，而我以無畏；人視我平等，而人亦以無畏。無畏則無所用機矣。佛一名“大無畏”；其度人也，曰“施無畏”^[23]。無畏有五，曰：無死畏，無惡名畏，無不活畏，無惡道畏，乃至無大眾威德畏^[24]。而非慈悲則無以度（一本作“造”）之，故慈悲為心力之實體。今夫向人涕泣陳訴，惻怛沉痛^[25]，則莫不暫息（一本作“釋”）其機心而哀憐之。故僅悲而不慈，已足感人若此^[26]，又況以天地民物為無量之大慈悲乎！

【語譯】人的心智能量最大的限度，可以達到無所不為的境界。只因為其能量大，又正好因此而招致阻撓：格致（自然科學）越是興盛卻難以窮通之理越是增多，化學、電學興盛而難以分解的物質越是增多了，醫學興盛了難治之症也越是增多，算學興盛而難以解答的題目越是增多，治理天下的學說越是興盛難以防範的社會弊

“此書所言感應之理，皆由格致得來，是即化電之根原。”見《上歐陽瓣師書·二十二》。《治心免病法》的作者烏特亨利是美國籍，作者認為是英國人，不搞。

[21] 匹夫：一個人。一意孤行：原指頑固按照自己的想法，獨斷獨行，不採納他人的意見。這裏是指意志堅定，按照自己的意志做下去，絕不回頭。

[22] 慈悲：與樂曰慈，拔苦曰悲。乃“四無量心”（慈悲喜捨）中的二無量心也。

[23] 佛一名“大無畏”：這裏顯然譚嗣同的主觀說法，查遍佛經，也沒有佛陀“大無畏”的別名。《華嚴經》卷三十九的偈子中有“向金剛藏而請言，大無畏者真佛子”兩句。所謂無畏，指心中無所怖畏。施無畏：以無畏施給人；持戒的人無殺害之心，一切眾生的無畏莫過於此，名曰無畏施。無畏施也是佛門三？布施（財施、無畏施、法施）之一。

[24] 無畏有五：《大乘理趣六波羅蜜多經》卷九：“一切眾生執我取相，有五怖畏：一不活畏，常積資財恐不活故。二惡趣畏，造不善業恐墮三塗怖畏故。三者死畏，愛惜身命恐喪失故。四者惡名畏，恒作諸惡以自覆藏，恐人間聞知常怖畏故。五者大眾威德畏，於大眾中所發言詞懷怖畏故。”

[25] 惻怛：哀傷。《禮記·問喪》：“惻怛之心，痛疾之意，悲哀志憑氣盛，故袒而踊之。”

[26] 故僅悲而不慈，已足感人若此：中華書局本作“彼僞悲而不慈，奚足感人若此”。

病越是增多。(所謂)道高一丈，魔高一丈，越是進步了越是險阻多，永遠沒有止息。然而回過頭來看，倘使不前進，就連這些險阻也不可能遇到。這些險阻正好是進步標誌，弊端也正好是治理的效驗。二者互相消長，道與通本是一體，只在於不把這些險阻當作阻力來扼制自己的進步而已。如果畏難而貪圖暫且的安逸，防範害處而不敢開發利源，動輒援引西方國家民主黨派的不安寧，便認為不應當學習西方的治法，殊不知這正好是西方國家治國化民日益進步的憑證。即使有細小的動亂發生，也應當綜合幾千年的歷史來從全局考察它，(不能)見識短淺而單憑一孔之見，頭痛便認為要治頭，腹痛便認為應當治腹，竟然連同全局也置之不顧，如此的心智之力，實在不值得稱道呀！然而知道心智能量之大可以依憑，(卻)不明白心智力從哪裏產生，恣情率意去做，勇敢向前而不退縮，那麼(會)把平復機械心的心力，轉化為機械心了。用機械心去戰勝機械心，(如同)車軸與車輪同時轉動，(只是)助長了劫運而已，(又)怎麼能挽救劫運呢？

既然如此又將怎麼辦呢？回答是：何不在一個人身上來試驗它。發現了一個用機械心的人，先去掉自己的機械心，重重地發起一種慈悲心，自然能不察覺別人的機巧心了。別人的機械心被我所忘記，也一定能夠忘卻自家的機械心；沒有感召它的誘因，(機械心)自然也不來了。這種做法可以拿來去試驗一兩個人會立即生效，(此後)能讓心智突然增長萬萬倍，天下的機械心並不難泯滅。(如果)心智不能突然增加，便不如開辦一個研究心智的學派(研究所)，專門去研究佛家所說的願力，(如同)英(美)國傳教士烏特亨立所著的《治心免病法》(那樣)。匯聚衆多人的心智去從事某事，也不用擔心學派的難以開創。各個教派的教主，都是獨自一人以一往無前的精神開創其教派的。大抵心智的實體，沒有比慈悲心大的。具有了慈悲心便看待世人平等了，因而自我也就無畏了；別人看待我平等，則別人也會無畏了。無畏便是沒地方使用機械心了。佛陀也有個名字叫做“大無畏”；他的救度世人叫做“施給人家無畏”。無畏有五種：沒有對死亡的畏懼，沒有對壞名聲的畏懼，沒有對生活資源匱乏難以生計的畏懼，沒有擔心墜入惡道的畏懼，乃至在大眾或大德的面前發言也無畏懼。但除了慈悲之外便無法救度世人，因而慈悲便是心智力的實體。現在(我)向世人哭泣著陳述，

內心充滿了沉痛與悲哀，那麼大家何不暫時放下機械心以向我表示同情。因此僅僅悲慟而沒有慈憫心，便已夠能感動人到這種地步，又何況把天地、人民、萬物當作無量的大慈悲（來布施）呢！

【析義】上篇就中國人因機械心而引發內闕而立論，本篇著重就心力來討論，作者對於如何開發心智與破除機械心，提出了其獨特的看法。在作者看來，要真正地提升心力，從而有益於社會的發展，既要具有不畏艱險的精神，又要避免盲目、固執的偏頗。而要避免落在這兩種缺失之中，作者認為唯一的辦法是用佛家慈悲的心量來處置，只有這樣才能做到“大無畏”，從而真正實現心力的提升。

對於心力的能量，在作者看來是無所不為的，也由於心力可以提升到無窮大的程度，因而在擴展心力的過程中很可能會招致阻力，面對這種情況必須以那種一往無前的精神來衝破阻力。在作者看來，“阻者進之驗，弊者治之效”，倘使停滯不前，將會連前途的阻力也無法見到，因此人們萬不可因為畏難而苟安。同理，對於社會的進步，也不能單單看到西方“民黨之不靖”，而應當以全局觀念來看待這些現象。在另一方面，對於依恃自家心力“直情徑遂，壯趾橫行”的盲目行為，作者也並不表示贊同。他認為這樣做將會把平復機巧心的心力，“轉而化為機心”，正好助長了劫運。

那麼對待心力的擴展，究竟怎樣才能避免因噎廢食（停滯不前）或暴飲暴食（一意孤行前行）這兩種偏頗呢？作者認為最佳的辦法乃是佛家的慈悲心，只有慈悲心才能對治機巧心，挽救江河日下的中國社會。在具體的論述中，作者仍是採用從格致的方法來闡述的，他認為如果有一個人能夠發慈悲心去掉自家的機巧心，他便會不察覺對方的機巧心；由於對方的機巧心被我所忘記，對方也會忘卻自家的機巧心；再如此擴展下去則天下人的機巧心全會忘卻了，人們的心力也便能擴展萬萬倍。而面對心力無法提升的現實，作者甚至還認為可以創立研究心力的研究所，專門來就這一課題做出研究。對於作者的這些提法，我們認為很有值得尊重的一面，但也不得不指出，社會的運行，並不像他所說的這般簡單，還有很多不可逆料

與無法逆轉的因素存在。即便果真有一人發慈悲心去掉機巧心，除了會被充滿機巧心的社會吞噬之外，不會再產生任何影響。要知道，憑佛教在中國傳播的近兩千年歷史，其中應當不乏具慈悲心的高僧大德，為何沒能改變中國社會現實於萬一？這難道不是發人深思的課題麼？

唯其如此，則帶頭去掉機巧心的那個人，也便如同創立宗教的教主一樣，他必須具有單槍匹馬一往無前的精神。在作者看來，“慈悲為心力之實體”，又因為慈悲看待人我平等，便會出現“人視我平等，而人亦以無畏”的局面，有了無畏則機巧心便派不上用場了。為此，作者在這裏幾乎是向天下哭號著提出自己的見解，他真希望人們能“莫不暫息其機心而哀憐之”。然而，作者的這種美好願景，直至今今天還無法實現，但我們也真希望能有實現的一天。

第四十四篇

以心挽劫者，不惟發願救本國，并彼極強盛之西國，與夫含生之類^[1]，一切皆度之。心不公，則道力不進也。故凡教主教徒，不可自言為某國人^[2]，當如耶穌之立天國，平視萬國皆其國，皆其民，質言之曰無國可也^[3]。立一法，不惟利於本國，必無損於各國，使皆有利；創一教，不惟可行於本國，必合萬國之公理，使智愚皆可授法。以此為心，始可言仁，言恕，言誠，言絜矩，言參天地、贊化育^[4]。以感一二人而一二化，則以感天下而劫運可挽也。

[1] 含生：含有生命者，與含靈同。《西域記》卷十二曰：“捨金輪而臨制法界，摘玉毫而光撫含生。”

[2] 作者認為宗教的了義是沒有畛域之分的，因而不能有“某國人”之稱。

[3] 質言：如實而言，直言。《史記·張釋之馮唐列傳》：“上就車，召釋之參乘，徐行，問釋之秦之弊，具以質言。”裴駘集解引如淳曰：“質，誠也。”

[4] 言仁：《論語·雍也》：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”

今夫西國，豈非所謂極盛強者哉？然以衡諸地球萬萬年之全運^[5]，爲人言思擬議所不能及之盛^[6]，則猶堆積盈野之繭，特徵引其緒耳^[7]，烏足爲極！且致衰之道亦不一矣，中國、土耳其、阿富汗、波斯、朝鮮，海內所號爲病夫者也。英、美、德、法諸國，不併力強革其弊政以療其病，則其病將傳染於無病之人。而俄羅斯則故曲徇（一本作“徇”）其守舊之意^[8]，虛爲保護之貌，惟恐他國革其弊政，所以陰弱之。又以自固其君主國之勢，又使守舊者感其惠，而守舊之國，亦竟深相倚寄！中國則定密約矣^[9]；朝鮮寄居其使館，且授兵柄矣^[10]。乘渴而飲以鴆酒，乘饑而飽以漏脯^[11]。愚公之愚^[12]，

言恕：《論語·衛靈公》：“子貢問曰：‘有一言而可以終身行之者乎？’子曰：‘其恕乎，己所不欲，勿施於人。’”言誠：《中庸》：“唯天下至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。”言絜矩：《大學》：“所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先后；所惡於后，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。”絜，度量；矩，畫方形的用具，引申爲法度。儒家以絜矩來象徵道德上的規範。言參天地、贊化育：《禮記·中庸》三一章：“唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”贊，助。與天地參，與天地並立爲三。

[5] 全運：全部過程。

[6] 言思擬議：指語言、思維與揣度比量等。擬議：揣度議論。多指事前的考慮。《易·繫辭上》：“擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。”

[7] 緒：指絲的端點。焦贛《易林·豫之同人》：“飢蠶作室，昏多亂纏，緒不可得。”

[8] 曲徇：委屈順從。徇同徇，通“殉”，爲達到某種目的而不惜獻身。

[9] 密約：即中俄密約。1896年（光緒二十二年）5月初，清政府欽差頭等出使大臣李鴻章赴聖彼得堡，慶賀沙皇尼古拉二世加冕。沙俄以中俄共同防日爲名，利誘賄賂李鴻章與其財政大臣謝爾蓋·維特、外交大臣羅拔諾夫（1824—1896）秘密談判，並於6月3日簽訂此約。共6款。從此，中國東北三省逐漸變爲沙俄的勢力範圍。

[10] 1896年2月，朝鮮排日派引俄兵入漢京，擁國王入俄國使館。

固折入於俄而不足惜；彼旁觀者，獨不慮孫策坐大乎^[13]？中國官吏虐殺回回（一本作“回教”）人^[14]，西寧有已降老弱婦孺萬餘人，鎮將鄧增一夕盡殺之，而以克復三國關張皇入告^[15]。回回（一本作“回教”）切齒，思歸俄國。土耳其又虐殺希臘教人、革雷得島亞米尼亞人，兵連禍結，數年不息^[16]。希臘教人切齒，思歸俄國。嗚呼！吾將見可殺克之馬兵蹂躪歐、亞兩洲^[17]，而各國寧能無恙耶！即彼兩國，亦寧能無物極必反，俱傷而兩敗耶！地球戰禍，殆於不可紀極矣^[18]，顧此猶其顯而易見者也。

若夫各國致衰之由，則不寧惟是，吾敢明斷之曰：各國欺凌遠近東病夫之道，即其所以致衰之道^[19]。何也？國於天地，必有與立，則信與義，其內治外交之膠粘物也^[20]。各國之強盛，罔不由於信義^[21]，天下既共聞而共見之矣；不幸獨遇所謂病夫者，以信義待之，

[11] 鳩酒：相傳鳩羽有毒，用來制成毒酒，飲之立死。漏脯：敗壞發臭味的乾肉，古人認為此肉為漏水沾濕，有毒，食之可致人命。嵇康《答難養生論》：“故嗜酒者自抑於鳩醴，貪食者忍饑於漏脯。”

[12] 愚公：這裡指愚蠢的人，與《列子·湯問》中的愚公含意不同。

[13] 孫策坐大：諸葛亮《出師表》：“使孫策坐大，遂併江東。”指帝俄安然而擴張勢力。

[14] 回回人：在明、清兩代的文獻中，主要指回族，即回回民族；有時指伊斯蘭教，如回回教。

[15] 西寧：在青海省，清朝屬甘肅省西寧府治。《北游訪學記》記甲午中日之戰魏午莊軍戰敗后，“魏軍赴甘，遇強回輒敗。適西寧有降已半年之老弱婦女，西寧鎮鄧增至，一旦盡殺之，悉括其衣服器飾，凡萬餘人，雖數月小孩，無一得免者。魏軍次日至，遂攘以為功，以克復三關，張皇入告，並大開保舉。”

[16] 革雷得島：即克利地島，為歐洲地中海東部一大島。亞米尼亞人：即希臘的多利亞人。1866年，克利地島多利亞人獨立運動發生，宣稱與希臘合併。

[17] 可殺克：哥薩克人，在俄羅斯頓河流域等地的人，以騎兵著名。

[18] 紀極：窮盡。《北史·李先傳》：“國家政化長遠，不可紀極。”

[19] 致衰之道：致使別國（鄰國）衰亡的手段。

[20] 膠粘物：即黏合劑，在這裏指凝聚力。

[21] 罔不：無不。

彼反冥然罔覺^[22]，悍然不顧。於是不得已而脅之以威，詐之以術。又不幸脅與詐而果得所欲，且逾其初志焉^[23]，將以爲是果外交之妙用也已。相習成風，轉視信義爲迂緩^[24]。則以之待病夫者，旋不覺以施諸無病之人。無病之人不能忍受，別求所以相報^[25]。由是相詭相遁，外交之信義亡矣。又相習愈深，以待與國者^[26]，旋不覺以施諸國中之人。上下同列，相詭相遁，內治之信義又亡矣。信義不立，其不同爲病者與有幾？故夫人與己，本非二致；而人心者，又可固不可撓者也^[27]。撓之以信義，在有道者觀之，猶以爲其效必（一本無“必”）極於不信不義，況撓之以不信不義，其禍胡可言哉！今將挽救之，而病夫者，非是則莫肯率從。甚矣病夫之累人，而各國遭遇之苦，誠有不幸也！然爲各國計，莫若明目張膽，代其革政，廢其所謂君主，而擇其國之賢明者爲之民主^[28]，如墨子所謂“選天下之賢者，立爲天子”^[29]，俾人人自主，有以圖存，斯信義可復也。

若慮俄國之擾也，則先修歐、亞兩洲東西大鐵路，東起朝鮮，貫中國、阿富汗、波斯、東土耳其，梁君士但丁峽^[30]，達西土耳其，作爲萬國公路，皆不得侵犯之。按諸地圖，此諸病夫者，同在北緯

[22] 冥然：愚昧無知貌。田北湖《論文章源流》：“最古之民，冥然罔覺，偏隅爲固，八風不通。”罔覺：無知。

[23] 且逾其初志焉：並且超出了他們起初所希冀的範疇。

[24] 迂緩：遲滯；緩慢。《藝文類聚》卷五二引王粲《儒吏論》：“竹帛之儒，豈生而迂緩也。起於講堂之上，遊於鄉校之中，無嚴猛斷割以自裁，雖欲不迂緩，弗能得矣。”

[25] 相報：互相報復，相互報應。顏之推《顏氏家訓·治家》：“至有諺云：‘落索阿姑餐。’此其相報也。”

[26] 與國：盟國，友邦。《管子·八觀》：“與國不恃其親，而敵國不畏其彊。”

[27] 不可撓：不可擾亂。

[28] 民主：民衆之主，即君王。

[29] 《墨子·尚同上》：“夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以爲天子。”

[30] 指在君士但丁海峽上架橋。梁：架橋梁。君士但丁峽：君士但丁峽：即土耳其的君士坦丁堡旁的博斯普魯斯海峽，爲黑海地中海的咽喉。

三十度至四十度之間，天若豫爲位置，令其土壤成一直線。苟因天之巧，濟以人力，以三萬餘里之鐵軌穿爲一貫，如牛鼻之有錐^[31]，魚鰓之有柳^[32]，諸病夫戢戢相依^[33]，托餘生於鐵路，不致爲大力者負之而走^[34]，其病亦自向蘇^[35]，而各國所獲鐵路之利，抑孔厚矣^[36]。

俄國西比利亞之鐵路成^[37]，則東西洋之商旅皆將出於其途，俄之厚，鄰之薄也^[38]。今修此路，則彼爲其弧，此爲其弦^[39]，遠之於近，其利一^[40]。彼路長則成功勞^[41]，此路短則成效速，難之於易，其利二。彼路長則行李稍淹^[42]，此路短則計日加捷，遲之於速，其利三。彼越烏拉嶺之南北幹山，與鐵路正交，此循葱嶺之東西幹山^[43]，與鐵路平行，險之於夷^[44]，其利四。彼近寒帶，天時凜冽，此

[31] 錐：穿牛鼻器。這裏是指用錐子割穿那鼻子之後，再在牛的兩個鼻孔之處橫穿一根小木棍，以便上牛絢以控制牛。

[32] 柳：穿魚鰓的柳條。這裏指魚鰓穿上了柳條，即控制住魚了。

[33] 戢戢：狀聚集。

[34] 大力者負之而走：《莊子·大宗師》：“夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣！然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。”參見《仁學》十五篇注[20]。這裏是說不用擔心有竊國家的人據爲己有。

[35] 向蘇：向好轉。

[36] 孔厚：很厚，即很優厚。孔：很。

[37] 西比利亞：即西伯利亞。作者在《論湘粵鐵路之益》里說：“俄人注全力於亞洲，於是經營西伯利亞大鐵路，自森彼得羅堡（聖彼得堡）以達海參崴，綿亙三萬餘里。”

[38] 俄之厚，鄰之薄也：《左傳·僖公三十年》：“鄰（晉）之厚，君（秦）之薄也。”

[39] 弧：指弓的木質彎曲部分；弦：指聯結弓之木杆兩端的牛筋之類。在這裏作者以“弧”指彎曲部分，用“弦”指直截的部分。

[40] 其利一：謂有利方面之第一。下面列數之格式大都如此，不再註釋。

[41] 成功勞：指修成功所需的勞費大，即需要付出很多人力物力。

[42] 行李：指旅途；淹：淹留，滯留。

[43] 烏拉嶺：即烏拉山脈，爲亞洲和歐洲之界山，縱貫南北，山低而幅廣，無礙交通。葱嶺：在新疆西南境，自北而南，山極高大。這裏說“東西幹山”，指葱嶺南部的山脈。

[44] 險之於夷：謂險阻與平坦相比。

在溫帶，天時和煦，寒之於暖，其利五。彼荒寒枯瘠，物產蕭寥，此農礦膏腴，物產充牣^[45]，歉之於盈，其利六。彼工藝製造，寂然無聞，此商貨灌輸，日不暇給，僻之於繁，其利七。彼人民野悍，駕馭難周，此人民柔順，驅使易效，梗之於馴，其利八。彼人少工價昂，此人多工價廉賤，散之於聚，其利九。彼一國孤撐（一本作“撐”），此眾擎易舉，重之於輕，其利十。彼專利於一方，此溥利於萬國^[46]，私之於公，其利十一。彼以危人之安，此以安人之危，利之於義，其利十二。彼路為眾心共疾，此路為羣情爭向，惡之於好，其利十三。彼路成，適以召天下之兵，此路成，足以定天下之亂，失之於得，其利十四。總此十四利，則彼之借款難，此之招股易，背之於向，其利十五。總此十五利，則彼之償息多，此之償息少，疑之於信，其利十六。總此十六利，則彼之成本重，此之成本輕，耗之於省，其利十七。總此十七利，則彼之獲利微，此之獲利鉅（一本作“巨”），嗇之於豐，其利十八。總此十八利，則彼之鐵路，十年積慮，盡擲黃金於虛牝，此之鐵路，一旦出爭，立致青雲於頃刻^[47]，廢之於興，其利十九。總此十九利，則彼不能以鐵路侵入國土，此轉欲以鐵路致其死命，敗之於功，其利二十。且夫弭將發之兵端，保五洲之太平，仁政也；拯垂亡之弱國，植極困之遺黎^[48]，義舉也；籠總匯之商務，收溢散之利源，智謀也；爭棋劫之先着^[49]，杜橫流之後患^[50]，勇功也。以言乎其實，則詳於二十；以言

[45] 充牣：豐足。宋濂《送錢允一還天臺詩序》：“計其士馬之精強，城邑之壯麗，府藏之充牣、意盛氣得，亦可謂一時之雄。”

[46] 溥利：普施利益。

[47] 虛牝：空谷，韓愈《贈崔立之詩》：“可憐無益費精神，有似黃金擲虛牝。”青雲：比高位，這裏指高額利潤。《史記·范雎傳》：“（須）賈不意君能自致於青雲之上。”

[48] 植：扶持。遺黎：亡國之民。《晉書·地理志下》：“自中原亂離，遺黎南渡，並僑置牧司，在廣陵、丹徒南城，非舊土也。”這裏指弱國的人民。

[49] 棋劫：圍棋被圍稱劫。先着：謂必須先辦的事。高攀龍《與涇陽論知本》：“失了先著，便不可入道。先着即在格物。”

[50] 橫流：滄海橫流，見范寧《谷梁傳序》，喻戰禍。

乎其名，則略舉有四^[51]。此蓋蓋天絕地之勳德，夫何憚而久不爲也？英、法、德、意、奧、和、比、日、葡、瑞、挪、丹、日本皆以商爲國^[52]，即皆宜肩此責。而英之商務尤大（一本無“尤大”），尤宜倡首。英見美修萬餘里之大鐵路，遂於加拿大效其所爲，修路以與之平行。夫加拿大不及美之土地富厚，猶欲與之爭馳，有反乎此者，乃熟視而淡忘之與？美國固素守局外，然此於商務有關，亦何可甘居人後！且華盛頓倡民主於前，林肯復釋黑奴於後^[53]，義聞宣昭，炳耀寰宇^[54]，乘此時攘臂而出，先烈可續（一本作“績”）^[55]，鼎足成三，不必別爲弭兵之費，抑無俟公斷之約，神武睿智，其有取諸^[56]？日本《國民雜誌》稱：由中部亞洲而出揚子江畔爲第一好路^[57]，不獨中國之利，天下亦將享受其便。英倫《泰晤士報》稱：俄路既通之後，當通第二條華路，中國一切商務，可由波斯、土耳其而達歐洲，與俄路平行。亦各粗著其效端，惜乎未究厥旨。眾生業力將消，中外必多同心者矣。

[51] 略舉有四：指上文的仁政、義舉、智謀與勇功。

[52] 和：荷蘭。日，蓋重出，因後文中有日本，而歐洲領土應無日本國，因而應去此“日”字，爲“英、法、德、意、奧、和、比、葡、瑞、挪、丹、日本皆以商爲國”方妥。

[53] 林肯：美國第十六任總統，主張解放黑奴，遭南部各州反對，引起南北之戰，1865年北部得勝，但林肯被刺死。

[54] 義聞宣昭，炳耀寰宇：正義的聲聞（聲譽）昭著於世，光耀全球。宣昭：宣揚，顯揚。《詩·大雅·文王》：“宣昭義問。”王引之《經義述聞·毛詩中》：“宣昭猶言明昭。”炳耀：昭彰；昭揚。劉勰《文心雕龍·詔策》：“衛觀禪誥，符命炳耀，弗可加已。”

[55] 攘臂：捋起衣袖，伸出胳膊。常形容激奮貌。《老子》：“上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。”先烈可續：前人光輝的事業可以繼承。續：繼承。一本作“績”，殆成就之義。

[56] 神武睿智，其有取諸：這裏是說神武在於（來自於）睿智（智慧），大抵在這裏有所借鑑吧。

[57] 揚子江：即長江，因古有揚子津渡口而得名。揚子江原本只是指長江較下游的部份，但由於這是西方傳教士最先聽到的名字，“揚子江”（the Yangtze River）在外語中也就代表了整個長江。

然則中國謀自強，益不容緩矣。名之曰“自強”，則其責在己而不在人，故慎毋爲復仇雪恥之說，以自亂其本圖也。任彼之輕賤我，欺凌我，我當視爲兼弱攻昧，取亂侮亡^[58]，彼分內可應爲，我不變法，卽不應不受。反躬自責^[59]，發憤爲雄，事在人爲，怨尤胥泯^[60]，然後乃得一意督責，合併其心力，專求自強於一己。則詆毀我者，金玉我也；干戈我者，藥石我也^[61]。無事不可借鑒，卽隨地皆可見功。耶曰，“視敵如友”，亦誠有友之益也。管子之術，“人棄我取”，“因禍爲福”，“轉敗爲功”^[62]，斯亦天下之至巧者矣。蓋心力之用，以專以一。佛教密宗，宏於咒力^[63]，咒非他，用心專耳。故梵咒不通繙（一本作“翻”）譯^[64]，恐一求其義，卽紛而不專。然而必尚傳授者^[65]，恐自我創造又疑而不專。思之思之，鬼神通之。孔曰：“民可使由之，不可使知之。”^[66]殆謂此也。自強者，強自

[58] 兼弱攻昧，取亂侮亡：《書·仲虺之誥》：“佑賢輔德，顯忠遂良，兼弱攻昧，取亂侮亡，推亡固存，邦乃其昌。”意謂兼併弱國，攻取政治腐敗的國家。這裏是替列強的侵略辯護，顯然是錯誤的。

[59] 反躬自責：回過頭來責備自己。

[60] 怨尤胥泯：怨恨全部消失。怨尤：埋怨，責怪。《呂氏春秋·誣徒》：“人之情，惡異於己者，此師徒相與造怨尤也。”胥：全部。

[61] 金玉：比喻珍貴和美好。《詩·小雅·白駒》：“毋金玉爾音，而有遐心。”藥石：比喻規戒。《左傳·襄公二十三年》：“季孫之愛我，疾疢也；孟孫之惡我，藥石也。”這裏是作者對帝國主義列強的美化，顯然錯誤。

[62] 《史記·貨殖列傳》；“而白圭樂觀時變，故人棄我取，人取我與。”《管子·國蓄》：“視國之羨不足而御其財物，穀賤則以幣予食，布帛賤則以幣予衣，視物之重輕而御之以準，故貴賤可調。”卽人棄我取。《史記·管晏列傳》：“其爲政也，善因禍而爲福，轉敗而爲功。”

[63] 密宗：或稱瑜伽密教，是中國佛教中的一個宗派。由於此宗依理事觀行，修習三密瑜伽（相應）而獲得悉地（成就），故名密宗，或名瑜伽密教，以念咒爲修行要法。

[64] 梵咒不通繙譯：佛教對於經典有“五不翻”之規矩，咒語屬於不翻譯之例。

[65] 密教非常注重師承，況且傳法的儀式很秘密，尤其是灌頂的儀式則更是秘密。

[66] 見《論語·泰伯》。

而已矣；知其爲自，已覺多此一知，況欲以加乎人哉？

今夫自強之策，其爲世俗常談者，吾弗暇論；論其至要，亦惟求諸已而已矣。行之則王，否則亡。不俟蓍蔡^[67]，毅然可決，則曰變衣冠。文化之消長，每於日用起居之繁簡得同式之比例。人惟竄情，不欲興事，則心無意於求簡，而聽其繁。苟民智大開，方將經天緯地，酬酢萬物之不暇^[68]，豈暇事此繁縟之衣冠？繁必滯，簡必靈；惟簡然後能馭繁。故繁於物者，必先簡於己。一定之理，無可移易。吾聞西人之論方言矣：教化極盛之國，其言者必簡而輕靈，出於唇齒者爲多，舌次之，牙又次之，喉爲寡，深喉則幾絕焉^[69]。發音甚便利，而成言也不勞；所操甚約，而錯綜可至於無極^[70]。教化之深淺，咸率是以爲差^[71]。此亦繁簡之辨也。又聞之法律家矣：頭等教化之國，國律時時（一本作“財時”）更改，以趨於便，而變通盡利，斯法爲人用，人不至反爲法用；其次則有一定之律矣。教化之深淺，咸率是以爲差。此又靈滯之辨也。夫於衣冠，又何獨不然？既非上衣下裳，而偏爲長齋博袖^[72]；既非席地屈坐，而偏爲跪拜頓首^[73]。事之顛倒失理，甯（一本作“寧”）或過此？以士大夫而

[67] 蓍：蓍草，可占吉凶。蔡：出於蔡地的大龜甲，可以占卜。

[68] 經天緯地：形容政治才識卓越不凡，因而能規劃天地。鄭亞《會昌一品集序》：“惟公蘊開物致君之才，居元弼上公之位，建靖難平戎之業，垂經天緯地之文，萃於厥躬，慶是全德。”酬酢：應對，應付。《易·繫辭上》：“顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。”韓康伯注：“可以應對萬物之求，助成神化之功也。酬酢，猶應對也。”

[69] 唇音如幫、滂、并、明，齒音如精、清、從、心，舌音如端、透、定、泥，牙音如迦、佉，淺喉如曉、匣，深喉如影、喻。

[70] 無極：無窮盡。

[71] 咸率是以爲差：全部以這個標準確定等差；率：標準。

[72] 上衣下裳：上身穿衣，下身穿裙子。長齋：長袍。博袖：廣袖。齋音 z ī，衣下之裳。

[73] 席地屈坐：古人席地而坐，坐時屈兩腿。跪拜頓首：古人席地而坐，坐時屈兩腿，臀部坐於足上，所以聳身即跪，跪拜皆甚便，後來不再席地坐而跪拜，就不便了。

爲此，則猶可言矣；顧農夫之於畎畝^[74]，工役之於機器，兵卒之於戰陣，傭隸之於趨走，於今之衣冠禮範有不大便者，而亦不聞異其制，何耶？嗚呼！君主之弱天下也，必爲甚（一本作“正”）繁重之禮與俗，使竭畢生之精神，僅足以勝其繁重，而保其身以不戾於時，則天下必無暇分其精力，思與君主抗。積之既久，忘其本始，遂以爲理之當然，而事之固然，不恤役志於繁重，以自塞錮其聰明，雖禍患在眉睫，亦將不及顧，或語以簡便，則反詫爲詭異。故中國士民之不欲變法，良以繁重之習，漸漬於骨髓；不變其至切近之衣冠，終無由聳其聽聞，決其志慮，而咸與維新也。日本之強，則自變衣冠始，可謂知所先務矣。乃若中國，尤有不可不亟變者，薙（一本作“剃”）髮而垂發辮是也^[75]。姑無論其出於北狄鄙俗之制，爲生人之大不便；吾試舉古今中外所以處髮之道，聽人之自擇焉。處髮之道凡四：曰“全髮”，中國之古制是也。髮受於天，必有所用之，蓋保護腦氣筋者也，全而不修（一本作“偏”），此其所以長也；而其病則有重腿之累^[76]。曰“全薙（一本作“剃”）”，僧制是也。清潔無累，此其所以長也；而其病則無以護腦。曰“半剪”，西制是也。既足以護腦，而又輕其累，是得兩利。曰“半薙（一本作“剃”）”，蒙古、韃靼之制是也。薙（一本作“剃”）處適當大腦，既無以蔽護於前，而長髮垂辮，又適足以重累於後，是得兩害。孰得孰失，奚去（一本作“捨”）奚從，明者自能辨之，無俟煩言而解矣。

【語譯】發心挽救劫運的人，不但要發願救助本國，連同極強盛的西方國家，與一切有情之類，全部都要救度。處心不公，道力就不會長進。所以凡是教主或教徒，不能說自己是某國人，應當像耶穌的建立天國一樣，平等看待各國都是自己的國家，都是他們的人民，以實言之便沒有國家可言（無畛域之界）。設立一種法律，不

[74] 畎畝：亦作“畎畝”；田地，田野。《國語·周語下》：“天所崇之子孫，或在畎畝，由欲亂民也。”韋昭注：“下曰畎，高曰畝。畝，壟也。”

[75] 薙髮：即剃髮。清制要求剃去額前部分頭髮，留下頭頂及腦後頭髮扎成辮子垂在腦後。

[76] 重腿(zhu ì)：本指腳腫，這裡指臃腫累贅。

但要有利於本國，也要無損於鄰國，讓他們全部受益；創設一種宗教，不但要能在本國內流行，也一定要符合各國的公理，使智力高下不同者都可以接受其教法。將這種思想當作本心，才可以稱得上“仁”，稱得上“恕”，稱得上“合符法度”，才可以稱得成天地之參、幫助教化與保育（民衆）。以此之道感化一二人而一二人接受其教化；再用此道去感化天下人便會挽救劫運。

今天的西方國家，難道不是（人們）所說的最強最盛的嗎？但是用地球萬萬年的全部過程來衡量它，便是人們的言語思維與揣度等方式不能表述的強盛，便如同堆積滿野的蠶繭，只是略微理出它的一個絲頭罷了，哪裏足以窮盡它？況且導致社會衰落的原因也不一致，中國、土耳其、阿富汗、伊朗、朝鮮，是海內所號稱“病夫”的國家。英、美、德、法等國，（如果）不一齊努力革除其弊政以治療其國病，那麼其疾病一定會傳染給沒有病的人（國家）。但俄羅斯卻故意曲從守舊的意圖，假裝保護的樣子，唯恐別國革除其弊政，無形中讓他們本國受到消弱。又因為他們自身（做出了）鞏固了君主的架勢，又讓守舊的國家感他們的恩，守舊的國家竟然也深深地依靠他們！中國便與俄國簽訂密約；朝鮮國王也寄居俄國使館，並且交給他們兵權。乘人之渴而讓人去飲用毒酒，乘人的飢餓而讓人飽餐腐敗肉食。（由於）愚蠢諸公的愚昧，（他們）本身折損在俄國並不值得可惜；那些旁觀的國家，唯獨不擔心（俄國像）孫策一樣擴張了勢力麼？中國官吏殘忍地殺戮回民，西寧有已經投降的老弱婦女與小孩萬多人，當地守將鄧增一夜之間把他們殺盡，卻用“收復三關”的捷報誇張上報。回民（對此）切齒痛恨，只想投靠俄國。土耳其又殘殺希臘教人與革雷得島的亞米尼亞人，導致戰禍連年不絕。希臘教人切齒痛恨，想要投靠俄國。唉！我們將會看到哥薩克的騎兵蹂躪歐、亞兩洲的，（其他）各國能夠安然無恙嗎！即便那兩個國家，也怎能不物極必反，造成兩敗俱傷的結局呢？地球上的戰禍大抵是不能全部記載的，不過（上述）這些是其中顯而易見的。

造成各國衰敗的緣由，卻不只是這些，我敢明確地下斷語說：各國欺凌遠近所謂“東亞病夫”的方式，便是造成他們衰敗的原因。為什麼呢？（一個）國家在地球上必然有所以建立者，那就是信與義了，（這便是）他們治國與外交的粘合劑。各國的強盛，無不由於（有）信與義，（這是）天下共聞共見的了；不幸唯獨遇上所謂

“病夫”的國家，（鄰國）用信義對待它，它反而愚昧無知覺，悍然而不顧。因此（西國）不得已而以武力威脅之，用權術欺詐它。不幸的是採用威脅與欺詐的手段果然獲得了所想要的，並且超出原先的預想，他們將會把威脅與欺詐當作外交的神妙作用了。如此相沿成爲風氣，反而會把信義看作迂曲緩慢了。那麼他們用來對待“病夫”的方式，不久也將不自覺地施加在沒有病的人（國家）。無病的人（國家）不能忍受，從另外角度尋求報復。從此（各國間）互相欺騙互相違背，外交上的信義便消失了。（這種狀況）相沿襲更深，用來對待邦交國的方式，也不自覺地施加到了國人。（國中）上下同時使用這種方法，互相欺騙互相違背，治國的信義便又消亡了。信義不能建立，其間不同成爲病人者能有幾個？所以別人與自己，本來就沒有二致；而國人之心又只能安定而不能擾亂它。用信義去擾亂他們，站在有道者看來，還會認爲其效果一定比不信不義還差勁，何況用不信不義去擾亂他們，其災禍那裏可以說呢！現在要挽救他們，而作爲病夫者，不這樣便不肯聽從。病夫的牽累多麼嚴重，因而各國（人民）所遭遇的災難，實在有不幸啊！但替各國打算，不如明目張膽地代替（病夫之國）改革政體，廢除他們的君主，選擇他們國家中賢良開明的人作爲國君，如同墨子所說的“選擇天下的賢人立爲天子”一樣，使人人能夠自主，有用來謀取生存之道，如此則信義可以恢復了。

如果擔心俄國的騷擾，便不如先修築一條橫貫歐亞東西方向的大鐵路，東起朝鮮，橫穿中國、阿富汗、波斯、東土耳其，穿過梁君士但丁峽，達到西土耳其，作爲萬國的公用鐵路，（各國）都不能侵犯它。按照地圖，這些所謂病夫的國家，同在北緯三十度至四十度之間，老天好像預先給它們安排好了位置，讓它們的國土形成一條直綫。如果順著天然的巧合，以人力去幫助（它們），用三萬多里的鐵軌把它們穿成一串，如同牛鼻子穿上橫木、魚鰓穿上柳條，讓那些病夫之國緊緊相依，把餘生寄托在鐵路上，不至於被有大力的人背走，他們的病也會逐步好轉，因而各國（從）鐵路獲利又將很豐厚。

俄國西伯利亞的鐵路修成，那麼東、西方各國的商賈都可以在這條路上奔走，俄國的富饒，便是鄰國的小弱。現在修築這條路，那麼俄國鐵路處在彎曲的“弧”，這條鐵路處在直接的“弦”上，

遠近比較，這是此路有利之一。俄路長因而完成（一事）耗費多，這條路路程短便見效快，困難與容易相比，這是此路其有利之二。俄路長便旅行時間長，這條路短便時間減短，時間快慢相比，這是此路的有利之三。俄路穿越烏拉嶺的南北幹山，與鐵路正好相交，這條路順著葱嶺的東西幹山前行，與鐵路正好平行，路途的險阻與平坦相比，這是此路的有利之四。俄路接近寒帶，氣候寒冷，這條路處在溫帶，天氣和暖，氣候的寒暖相比，是這條路的有利之五。俄路處在寒荒貧瘠之地，物產蕭條，這條路農產品與礦產品豐厚，物產充足，物產的歉與豐之相比，是此路的有利之六。俄國工藝製造並不聞名，這一帶商業交流日不暇給，商業的冷清與繁榮相比，是這條路的有利之七。俄國的人民粗野兇悍難以駕馭，這一帶的人民柔順容易統治，人民的反抗與順從相比，是此路的有利之八。俄國人口少而工價高，這一帶人口多而工價廉，人口的多少相比，是此路的有利之九。俄路由一個國家單獨支撐，這條路由多國承受，承受力的輕重相比，是此路的有利之十。俄路屬於一國的專利，這條路屬於多國的共利，私與公相比較，是此路的有利之十一。俄路對別國安全造成危害，此路對別國構成安全，利益與道義相比，是此路的有利之十二。俄路是衆人所痛恨的，此路是群情所嚮往，愛與恨相比，是此路的有利之十三。俄路修成正好招致天下的戰爭，此路修成足以安定天下之亂，得失相比，是此路有利之十四。綜合以上十四種有利，那麼俄路借款會難，此路的吸納股份容易，向背相比，是此路的有利之十五。綜合以上十五種有利，那麼俄路的償還利息多，此路的償還利息少，懷疑與信任相比，是此路的有利之十六。綜合以上十六種有利，那麼俄路的成本高，此路的成本低，經費開支的大小相比，是此路有利之十七。綜合以上十七種有利，那末俄路的獲利小，而此路的獲利大，利潤的大小相比，是此路的有利之十八。綜合以上十八種有利，則俄路十年的謀慮，完全是把黃金仍在空谷裏，此路一旦出來競爭，則頃刻可以達到青雲之上，衰廢與興盛相比，是此路有利之十九。綜合以上十九種有利，則俄路不能通過鐵路入侵別國，此處國家反而可用鐵路置之於死地，（戰事）的失敗與勝利相比，是此路有利之二十。況且平息即將要發生的戰爭，保護五大洲的和平，（便是）施以仁政；拯救垂亡的弱國，扶植其極為貧困的人民，是正義的舉措；統攝商務的總匯，收集散

溢的財源，是智慧的謀略；爭取圍棋的搶先一着子，杜絕戰爭的後患，是勇武的功績。以論其實利，則會比二十條還多；以論其名份，則大致有四個方面。這大抵是頂天立地的功德，又爲何要懼怕而不行動呢？英、法、德、意、奧、和（荷蘭）、比、葡、瑞、挪、丹、日本全以經商作爲國策，就應當承擔這一責任。英國的商務尤其發達，更應該第一個出來發起倡議。英國發現美國修築萬里長的大鐵路，便在加拿大仿效其作爲，修築一條鐵路與（美國鐵路）平行。（但）加拿大不如美國土地富饒，要（用鐵路）與他們競爭，（目前）有與加拿大情況相反的國家（指中國等），（英國）竟然熟視而淡忘了嗎？美國歷來保持一種中立的立場，但這些與他們的商務政策有關，（他們）何嘗甘心居於人後呢！況且華盛頓倡導民主在前，林肯又頒佈釋放黑奴政策在後，正義的聲名昭明於天下，其光彩輝耀海內。（他們）乘此時勒袖而出，可以繼承（前人）光輝功業，形成（天下）鼎足而三（美、英、加）的格局。無需另外花銷平息戰爭的費用，也無須等待世界公斷的條約出現，（其）神武（產生於）睿智，其中或許有值得借鑑的地方吧！日本的《國民雜誌》說：從亞洲中部而經過揚子江畔是天下第一的好鐵路，不但中國獲利，天下也將獲得便利。英國的《泰晤士報》說：俄路修通之後，應當修通第二條中國的鐵路，中國的所有商務可以經波斯、土耳其到達歐洲，與俄路形成平行。

（二種報章）也是粗淺地點出其苗頭，可惜沒有深究其中內涵。衆生的業力將要消亡，中外一定會有很多的同心合力者了。

雖然如此，中國圖謀自強，更是刻不容緩了。稱之做“自強”，則其責任在自身而不在別人，因而慎莫提出復仇雪恥的言論，從而攪亂了自己的本來意圖。任憑（外強）如何輕賤我們，欺凌我們，我們應當看作兼併弱國、攻取政治腐敗的國家，奪取亂國侮辱將要滅亡民族，是他們份內所應當做的，（如果）我們不變法，就不應當不接受（這些欺凌）。回過頭來責問自己，發憤強大，事情在於人去，（這樣）怨憤就會全部消失，這樣以後才會專心督察自己，合併大家的心力，只求自強於本身。那麼（人家）詆毀我，便是把我們當作金玉般值錢；人家軍事攻打我們，便是對我們的規誡。沒有任何事情不可以借鑑（上述這些），便隨時隨地可以見出其功效。耶穌說，“把敵人看作朋友”，也的確有認識朋友的益處。管子的學術是“別人拋棄的我接受”，“順勢將災禍轉爲祥福”，“轉化失敗

爲成功”，這也是天下最爲靈巧的人了。心力的運用，達到專一的程度，教的密宗，注重於念咒，持咒並無別的作用，在於讓心專一而已。因而佛教中的咒語不翻譯，是擔心人們一旦去求其義解，用心就紛亂而不專。而密宗的崇尚傳授，是擔心修學者自己去創造而產生疑心以造成不專。想著想著，其感應便與鬼神相通。孔子說：“民衆可讓他們知道如何去做，但不可以讓他們知道爲何要這樣做。”大概就是指的這類事。自強，就是讓自己強大而已；知道它在於自己，便已經覺得多了這一重知解，更何況又要將之施加給人呢？

今天所說的自強之策，其間被世俗所常談的，我無暇去討論（它）；討論其中最重要的問題，也只是反身求己罷了。能依此而行便可稱王天下，否則便會滅亡。不必等到著草與龜甲的占卜，就可以做出明確的決斷（者），就是要改變衣冠服飾。（民族）文化的興衰，每每與日用起居的繁簡保持相應的比例。只因人性懶惰，不想多事，心中便無意要求化簡，（一切）聽憑其繁瑣。如果民衆的智慧大開，將會有規劃天地之宏圖，應酬萬物尚且不及，哪裏有時間來對付如此複雜的衣冠禮制？繁瑣必然呆滯，簡潔必然靈巧，也只有簡潔然後才能駕馭繁雜。因此對於事物研究得繁細者，一定先對自己簡化。這是必然的規律，無法改變。我聽說西方人的討論方言：教化極其強盛的國家，其語言一定簡單而靈巧，發音出於唇音、齒音的幾率特別多，其次是舌音，牙音又次之，喉音比較少，深喉音則幾乎沒有。發音特別便利，而形成語言也不費力；所操控的很簡單，而錯綜變化可以達到無窮的地步。（一個國家）教化的深淺，全部可用此作爲標準來確定等差。這也是繁簡的分辨。又聽法律家談論過：教化屬於第一流的國家，國家的法律時時更改，以趨於簡便，而變通它使之完全有利於社會，這是法律被人所用，人不至於反而被法律所用；其次便是有某些固定的法律了。教化的深淺，全部拿這作爲標準來衡量等差。這又是靈活與呆滯的分辨。在衣冠（禮制）方面，又哪裏不是如此？既然不是上衣下裳的制服，卻又偏偏要穿長袍大袖口的服裝，既然不是席地而坐的禮制，卻偏偏要行跪拜頓首之禮。事情的顛倒不合常理，難道有比這厲害的嗎？作爲士大夫如此做還可以說得通；只是農夫的勞作於田間，工人的工作在機器旁，士兵的行軍作戰，傭工的奔走於路途，在現今的衣冠禮制上對

於他們很不方便，但沒有聽說要改變服制，是什麼原因呢？哎！君主的愚弱天下人民，一定會設計非常繁重的禮節與風俗，使（人民）窮畢生精力僅僅足以勝任其繁重，從而保證其行為不會與時俗違背，那麼天下已經沒有多餘時間分散精力去考慮與君主對抗了。（如此）已經累積很久了，（人民）便會忘記其本來面目，竟然會把這些當作理所當然，不顧惜（他們的）志節被繁重的禮俗所役使，以至禁錮而阻塞自己的視聽，儘管禍患迫在眉睫，也將來不及考慮，有人告訴他們以簡便之道，他們反而會驚詫為奇異（不合常理）。所以中國的士民不想變法，的確因為繁重的陋習，逐漸浸漬到了其骨髓之中；不改變最為切近的服裝，終究無從使其聽聞擴大，使其志慮堅定，從而完全參與維新。日本的強大，便是從改變服裝開始的，可以說是知道自已的首要之務了。而像中國，還有不能不馬上改變的，（那就是）剃前額頭髮而垂下辮子這事。（我們）姑且不論這是出自北方少數民族的禮制，成為活著的人之最不方便；我試舉古今中外處置頭髮的方式，聽憑大家自己去選擇。處置頭髮的方式有四種：一是“全髮”，中國古代的禮制是如此。頭髮受命於天然，一定有它的用處，大概是具有保護腦神經的作用，保留全部頭髮不作修剪，這是其長處；作為其缺點是給人（腦後）帶來了臃腫的累贅。第二種是全剃，僧人的髮制如此。清潔而無累贅，這是它的長處；其缺憾是無以保護腦神經。第三是“半剪”西方的髮制是如此。（這種方式）既足以保護腦神經，又減輕了髮辮的累贅，在兩方面均有利。第四是“半剃頭”，蒙古、韃靼人的髮制是如此。所剃髮的地方正處在大腦，既無法遮護前面的腦神經，又留下長髮辮子，恰好足以作為後面的沉重累贅，這種髮式得到了兩種害處。（四種髮式）哪種好哪種不好，人們該何去何從，聰明的人自能辨別，無需等待別人繁瑣的解釋了。

【析義】本篇的文字很多，內容也很蕪雜，但其主旨仍不外乎變法，從而挽救劫運。文中對於西方帝國主義列強的凌侮採用平等心看待，僅對於沙俄則予以了強烈的抨擊，這種畸輕畸重的做法似乎很值得商榷。再者，對於帝國主義列強的凌侮，作者認為“慎毋為復仇雪恥之說”，甚至還認為“則詆毀我者，金玉我也；干戈我者，藥石我也”，這顯然是一幅崇洋媚外的奴才嘴臉，更不值得後

人原諒。誠然，作者主張用平等心來挽救劫運的精神，提倡民主，以及極力主張變革服裝與髮型等看法，仍是略具進步意義的。

作者首先確立了發心挽救劫運者的心願與胸襟之標準，那就是要具有佛陀那樣普度一切含生的大願，因而不能有畛域之分，也不應有民族之分，而應當具有“平視萬國皆其國，皆其民”的胸襟。平心而論，要在地球上建立起一種平等的社會秩序，單純地在某國或某地區實行顯然是不夠的，那些沒有實行平等政治的國家或地區，必然會影響實行了平等政治的國家或地區的正常社會秩序，造成牽連效應。譚嗣同在這一點上的認識應當是正確的，馬克思之所以說無產階級只有解放全人類，最後才能解放自己，便是指的這個道理。

接著，作者對當時的國際形勢作了分析，他依據國情把世界大致且分成三個部分：一是如“中國、土耳其、阿富汗、波斯、朝鮮，海內所號為病夫者也”，二是如“英、美、德、法諸國”，三是“故曲徇其守舊之意，虛為保護之貌”的俄羅斯。在作者看來，英、美、德、法諸國如果不努力幫助中國、土耳其、阿富汗等“病夫”之國醫治其弊病，“其病將傳染於無病之人”，最終會連累到英、美等國。況且如果不幫助那些所謂“病夫”的國家，則會讓俄羅斯坐大，乃至造成俄之大乃諸國小的結局。在這一部分中，作者對沙俄的認識固然正確，但他對英、美等帝國懷有偏心，尤其是對日本的虎視眈眈視而不見，則顯然是錯誤的。再者，在民族情緒低落的當時，面對“東亞病夫”的羞辱，作者在這裏恬然接受，雖然具有痛定思痛之目的，但仍不免有自甘墮落之嫌。

面對東亞各國衰落的現實，作者反思其緣由，認為關鍵在於“信與義”的喪失。信義的危機不但造成了所謂“東亞病夫”的病入膏肓，也勢必會造成國際間關係的破壞，最終乃至危及英、美等進步國家。按照作者的邏輯，由於病夫類國家的不講信義，導致了西方國家“不得已而脅之以威，詐之以術”，這樣信義在國際間便蕩然無存了。又由於西方國家通過不講信義的手段獲取比他們原來意想要豐的財富，日久天長，非但他們對國際關係不講信義，甚

至還會逐漸發展到不自覺地對本國國民也不講信義，由是信義便在天下蕩然無存。因而要建立正常的國際關係，就必須恢復國際關係之間的膠粘物“信義”，才可以保障天下秩序的正常運行。對於那些不講信義的病夫之國，作者認為西方國家有權“代其革政，廢其所謂君主，而擇其國之賢明者爲之民主”。事實上譚嗣同的這種提法，在後世的帝國主義建立殖民地甚至殖民國中，無不一一現實了。然而國有大小，制度有優劣，但國與國之間應該是一種平等、互相尊重的關係，而不應該出現強凌弱、眾暴寡的現象。對於作者甘當殖民地子民的奴才思想，我想是很不值得一提的，也將遺臭萬年，而中國人民也是不會甘心淪爲今之阿富汗、伊拉克之子民的。

對待沙俄的擴張勢力，作者站在科學救國的立場上提出了修築歐亞大鐵路的大膽設想，儘管作者當初雄心勃勃、振振有辭，但這條大鐵路至今也沒有修成，可見其設想之天真，之想入非非。在建議修築這條鐵路時，作者又在津津樂道“病夫”之國，實在令讀者汗顏，大有無地自容之感。對於修建歐亞大鐵路的好處，作者一共列數了二十條，但這些所謂的有利條件，很多內容是前後包括的，而且不少有利條件只是出自於作者的想入非非，因而很不得一提。

對於當時如同中國等弱國來說，主張“自強”固然是正確的，但作者的“自強”居然是建築在“慎毋爲復仇雪恥之說”、“任彼之輕賤我，欺陵我，我當視爲兼弱攻昧，取亂侮亡”的基礎之上，而且還認為在我們沒有實行變法的前提下，帝國列強的入侵是具有合法權力的（彼分內可應爲，我不變法，即不應不受）。像這一類說法，顯然是一幅賣國賊嘴臉，該當千刀萬剮、永遠不齒於民族之列了。一邊是弱國，又一邊還要甘心承受列強的欺凌與剝削，何時可以強大！自古至今，民族要解放，人民要獨立，皆是不可抗拒的歷史潮流，何來俯首帖耳甘當亡國奴之說！隨後作者思路紊亂，又援引佛教密宗爲說，甚至還援引孔子“民可使由之，不可使知之”，以說明他的賣國謀略只能讓百姓執行，而不能讓百姓知其所以然，則更是荒謬絕倫。

最後作者站在繁簡的角度來論述變法的重要性，並且提出了改進著裝、改變髮型的建議，其間確有一些值得採納的部分。然而，作者在討論繁簡與變法的關係時，卻又要拿某一民族或地域約定俗成的語言來發難，實在是既蕪襍又無聊。而且，他對於著裝的改進，似乎僅僅只限於廣大下層民衆的需求，對於士大夫似乎仍可接受，更沒有看到他的“左衽”之痛，實在耐人尋味。而對於滿清剃髮蓄辮的做法，作者提出了改進意見，僅這一點還應該首肯。

第四十五篇

心力可見否？曰：人之所賴以辦事者是也。吾無以狀之^[1]，以力學家凹凸力之狀狀之^[2]。愈能辦事者，其凹凸力愈大，無是力即不能辦事。凹凸力一奮動，有挽強持滿不能不發之勢^[3]，雖千萬人未能遏之而改其方向者也。今略舉之，約十有八。曰永力，持（一本作“性”）久不變，如張弓然。曰反力，忽然全變，如弛弓然；曰攝力，挽之使近，如右手控弦然。曰拒力，推之使遠，如左手持弓然；曰總力，能任羣重，如槓杆之倚點然^[4]。曰折力，能分條段，如尖劈之斜面然^[5]。曰轉力，互易不窮，如滑車然。曰銳力，曲而能入，如螺絲然^[6]。曰速力，往來飛疾，如鼓琴而弦顫然^[7]。曰韌力，

[1] 無以狀之：指無法形容它。

[2] 凹凸力：指物體受力的作用而改變其位置時的運動。若依文義來看，似指物理學中的動能與勢能等。

[3] 挽強持滿：拉硬弓，把弓弦拉足如同滿月。

[4] 槓桿：一種簡單的機械，它在外力作用下，能繞一個固定點轉動，如天平、鉗等。倚點：即支點或定點。

[5] 尖劈：一種助力器械，上爲劈背，下爲劈刃，刃薄背厚，背和刃之間爲斜面，如楔子、斧、刀等皆用尖臂助力。

[6] 曲而能入：指以旋轉式的曲綫鑽入。

[7] 速力：指的是振蕩力。琴絃之顫，指物體的振動像琴絃般具有一定的振幅。

阻制馳散，如游絲之節動然^[8]。曰擰力，兩矯相違，如絞網而成繩然^[9]。曰超力，一瞬即過，如屈鋼條而使躍然。曰鉤（一本作“構”）力，逆探至隱，如餌釣魚，時禽時縱然。曰激力，雖異爭起，如風鼓浪，乍生乍滅然^[10]。曰彈力，驟起擊壓，無堅不摧，如弩括突矢，突矢貫札然^[11]；曰決力，臨機立斷，自殘不恤，如劍鋒直陷，劍身亦折然^[12]。曰偏力，不低即昂，不令相平，所以居已於重也，如碓杵然^[13]。曰平力，不低不昂，適劑其平，所以息物之爭也，如懸衡然^[14]。

此諸力者，皆能挽劫乎？不能也！此佛所謂生滅心也^[15]，不定聚也^[16]，自攪攪人，奇幻萬變，流衍無窮^[17]，愈以造劫。吾哀夫世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起。天賦人以美質，人假之以相鬪（一本作“鬥”），故才智愈大者，爭亦愈大，此凹凸力之爲害也。然苟無是力，即又不能辦事，宜如之何？曰：何莫併凹凸力而用之於仁？仁之爲道也凡四：曰上下通，天交地泰；不交否；損上益下，益；反之損是也^[18]。曰中外通，子欲居九夷^[19]，《春秋》大黃

[8] 游絲：裝在儀表指針的轉軸上或鐘錶的擺輪軸上的彈簧，是用金屬絲捲成的，能使轉軸或輪擺做往復（旋轉）不停運動。

[9] 兩矯相違：指繩子的兩股相互交織而成繩。

[10] 指激蕩力的忽生忽滅。

[11] 彈力：指爆發力。弩：用機械發射的弓。括：箭末扣弦處。突矢：發射箭。貫札：射穿鎧甲。

[12] 決力：決斷力。陷：刺入。

[13] 碓杵：農村舂米的工具。

[14] 懸衡：即懸著的秤杆。

[15] 生滅心：即存在生滅之見。指執著世間諸造作現象（即有爲法）剎那生滅的錯誤見地。

[16] 不定聚：猶不定性，指通過聲聞（聞佛說教）、獨覺、菩薩（覺有情）可以成阿羅漢（斷盡一切見思惑的聖）、辟支佛（獨覺的）和佛等，沒有一定的。

[17] 流衍：流轉發展。

[18] 天交地泰：《周易·泰·彖傳》：“則是天地交，而萬物通也；上下交，而其志同也。”又《否·彖辭》：“則是天地不交，而萬物不通也；上下不交，而天下無邦也。”損上益下，益；反之損是也：《周易·益·彖辭》：

池之會是也^[20]。曰男女內外通，“子見南子”是也^[21]。終括其義，曰人我通，此三教之公理，仁民之所以爲仁也。

原夫人我所以不通之故，腦氣之動法各異也。吾每於靜中自觀，見腦氣之動，其色甚白，其光燦爛，其微如絲，其體紆曲繚繞。其動法長短多寡有無屢變不定，而疾速不可名言，如雲中之電，無幾微之不肖^[22]。信乎！腦即電也^[23]。吾初意以爲無法之動，繼乃知不然。當其萬念澄澈，靜伏而不可見，偶萌一念，電象即呈，念念不息，其動不止。易爲他念，動亦大異。愈念愈異，積之至繁，即又淆濁不復成象矣^[24]。於其異念則異動，因知動法皆摹擬乎念，某念即某式，某念變某式，必爲有法之動，且有一定之比例。惜其理至蹟^[25]，牽涉萬端，爲時太暫，不容一瞬，雖欲詳考，其道無由。昔天文家誤以天王、海王二星爲無法之動，久始察知其外攝力甚（一本作“正”）雜，運行易致參差^[26]。然統計眾軌道之全體^[27]，仍可駁

“益，損上益下，民說無疆，自上下下，其道大光。”又《損·彖辭》：“損下益上，其道上行。”

[19] 《論語·子罕》：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”孔子因道不行，想到外族地方去居住，以實現其理想。作者在這裏把九夷當作外國，所以說中外通。

[20] 《春秋》大黃池之會：《左傳·哀公十三年》：“公會晉侯及吳子於黃池（在河南封丘縣）。”晉是中國，吳在春秋時是夷狄，晉吳會盟，是中外通。《穀梁傳》稱：“孔子曰：‘大矣哉夫差！’”孔子稱大，因吳國合諸小國來同晉會盟，尊周天子。

[21] 《論語·雍也》：“子見南子，子路不說。夫子矢之曰：‘予所否者，天厭之！天厭之！’”作者認爲孔子去見衛靈公的夫人南子，便是男女通的例子。

[22] 幾微：細微；不肖：不相似。

[23] 腦即電也：今天醫學尚有腦電波之說，殆作者當年乃孤明先發。

[24] 淆濁：混亂。不復成象：不再形成圖像。

[25] 至蹟：極其深奧微妙。亦指極深奧微妙的道理。《易·繫辭上》：“言天下之至蹟而不可惡也。”

[26] 參差：原指長短不齊的樣子，這裏指錯亂無規律。

[27] 全體：指全部軌跡。

之入算，列之成圖，非無法也。腦氣之動，殆正類此。其動者，意識也，大腦之用也^[28]；爲大腦之體者，藏識也^[29]；其使有法之動者，執識也，小腦之體也^[30]；爲小腦之用者，前五識也^[31]。惟睡夢癡癲輒爲無法之動，意識未斷而執識先斷也^[32]。執識亦非斷盡，即我執未斷而法執先斷也^[33]，大腦明而小腦半昧也。唯識所謂昏沈舉，第七識暫斷者也^[34]。

夫斷識本有定序^[35]，先意識而後執識，先我執而後法執。今全倒其序，是以成爲無法之動也。睡夢者，乃其平日前五識所受之染^[36]，深鏤其體質品狀於大腦之藏識^[37]，而小腦司其啟閉^[38]，使布列井井，條理咸備。法執苟斷，是斷其小腦之半，故夢中未嘗不知有我，以我執猶在也。意識漸從藏識中發露，一一復呈所染於前五識^[39]，恍然猶前五識重與之接，因而成夢^[40]。其實前五識爲小腦之用，

[28] 意識：即唯識學所指的第六識，可以參閱上卷二十六篇之相關註釋。

[29] 藏識：指唯識學所指的第八識。

[30] 執識：唯識學所指的第六識。

[31] 前五識：指眼、耳、鼻、舌、身等五種感覺器官所感受外境而生成的意念等。

[32] 指八識的轉依秩序顛倒，不但不能轉識成智，反而會出現神志昏迷的現象。

[33] 我執：妄執具有主宰作用的實體我的存在，而產生“我”與“我所”等妄想分別，稱爲我執。法執：將所有外界存在（法）的本質認爲是固定不變、恆有實體的事物，稱爲法執。

[34] 作者認爲小腦爲大腦的前五識之用，因而我執未斷而法執先斷，以故小腦半昧。昏沈舉：即昏沉掉舉。昏沉者，昏鈍沉墜也。謂神識昏鈍，懵然無知，不加精進之功，遂致沉墜苦海也。掉舉者，搖動也。謂心念動搖，不能攝伏，於諸禪觀無由成就也。

[35] 定序：一定的秩序，即固定的規律。

[36] 染：熏染。

[37] 指前五識所薰習的種子已深入藏識之中。

[38] 啟閉：猶開關。

[39] 前五識不但有五識的根、塵、識，而且有五識所薰習的種子。一旦機緣成熟，五識的種子即緣執識、意識而復現於前五識。

[40] 指前五識受所薰種子的業感而成夢。

小腦既斷，則是前五識已斷矣。然輒迷離謬悠，湊泊無理^[41]，幾能別自創一世界，則以無次第整齊之法執也^[42]。是以孩提無夢^[43]，智識未盛也；愚人無夢，藏識不靈也；至人亦無夢^[44]，前五識不染也：此睡夢之腦氣動法也。推之瘋癲，亦應如是，惟前五識未斷耳。夫腦氣動法既萬有不齊，意識乘之，紛紜而起，人與人，地與地，時與時，事與事，無所往而不異，則人我安得有相通之理？凹凸力之爲害，卽意識之爲害也，今求通之，必斷意識。欲斷意識，必自改其腦氣之動法，外絕牽引，內歸易簡，簡之又簡，以至於無^[45]，斯意識斷矣。意識斷則我相除，我相除則異同泯^[46]，異同泯則平等出。至於平等，則洞澈彼此，一塵不隔，爲通人我之極致矣^[47]。佛氏之言云：“何是山河大地？”^[48]孔氏之言曰：“何思何慮？”^[49]此其斷意識之妙術，腦氣所由不妄動，而心力所由顯，仁矣夫！

[41] 湊泊：凝合，聚合。《景德傳燈錄·慧寂禪師》：“我今分明向汝說聖邊事，且莫將心湊泊，但向自己性海如實而修。”

[42] 指無秩序無規律地復現外界的現象。

[43] 孩提：幼小；幼年。《孟子·盡心上》：“孩提之童，無不知愛其親也。”趙岐注：“孩提，二三歲之間，在襁褓知孩笑，可提抱者也。”孩：笑貌。

[44] 至人：指超凡入聖的人。《莊子·齊物論》：“至人神矣！大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。”

[45] 以至於無：指達到沒有纖毫分別心的境界。

[46] 我相：指我的相狀，卽由妄想所變現似我之相。卽凡夫誤認爲有實我而執著它，卽我執的實體。

[47] 極致：最佳的意境、情趣，達到的最高程度。何休《春秋公羊注疏序》：“昔者孔子有云：‘吾志在《春秋》，行在《孝經》。’此二學者，聖人之極致，治世之要務也。”

[48] 何是山河大地：在佛經中並無這種原文，在這裏蓋是取經意而沒有嚴格徵引原文。佛教認爲山河大地皆是幻有，而並非實有，以故作者乃有此語。《景德錄》卷二十一載：“我此間粥飯因緣爲兄弟舉唱，終是不常；欲得省要，却是山河大地與汝發明，其道既常，亦能究竟。”

[49] 《易·系辭下》：“子曰：‘天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？’”

【語譯】人的心智力可以見到嗎？回答是：人們所賴以辦事的力量就是心力。我無法形容它，姑用力學家凹凸力的情狀來描述它。越是能辦事的人，他的凹凸力就越大。沒有這種力量便不能辦事。凹凸力一旦奮發，具有拉滿硬弓如同滿月而不能不發射之情勢，即便千萬人也不能阻遏它使之改變其方向。今約略列舉凹凸力，大約有十八種。一種叫做永力，具有持久不變的屬性，如同拉開弓一樣。第二種叫做反力，即忽然間改變了力的方向，如同弛弓一樣。第三種叫作攝力，拉緊它使之靠近身體，如同右手的拉弓一樣。第四種叫做拒力，推開它使之距離人遠，如同左手的持弓一樣。第五種叫做總力，能夠承擔所有重量，如同槓杆的支點一樣。第六種是折力，能使物體分成數段或數條，如同楔形類工具劈削出來的斜面一樣。第七種是轉力，相互輪轉不停，如同滑車一般。第八種是銳力，旋曲而進入，如同螺絲釘的擰緊一樣。第九種是速力，往來急劇飛行（振動），如同琴絃的顫動一樣。第十種是韌力，能阻止力的鬆散，如同鐘擺上的游絲一樣。第十一種是擰力，兩股力量相糾纏，如同絞鋼絲變成鋼繩一樣。第十二種是超力，一眨眼就過去了，如同彎曲鋼條然後使之彈射一樣。第十三種是鉤力，可以迎探至為隱微之物，像上了魚餌的魚鉤一樣，時而擒住時而放縱一樣。第十四種是激力，雖然像異爭紛起，但又如同風吹起波浪，忽起忽落一樣。第十五種是彈力，突然發生衝壓力，無論怎樣堅固的東西沒有不摧毀的，如同機弩上突發的箭，可以穿透鎧甲一樣。第十六種是決力，當機立斷，乃至自殘也不顧惜，如同劍鋒直扎入物體（人體）而劍身也被折斷一樣。第十七種是偏力，不低即高，不讓它平衡，用以使自己處在重心，如同舂米的碓杵一樣。第十八種是平力，不低不高，正好保持平衡，用以平息高低之爭，如同懸著的秤杆一樣。

以上所有的力量，都能夠挽救劫運嗎？不能啊！這些力量是佛陀所說的生滅心，其定不性，能夠自擾也能擾人，呈各種奇幻且變化無窮，更加製造劫運。我感歎世間的有機械存在，無一不是因這些力量而產生。上蒼賦予人優美的資質，人們卻憑藉它來互相爭鬥，因而才智越大的人鬥爭力也越大，這便是凹凸力的危害處。但如果沒有這種力量，便又不能辦事，應當怎樣才好？回答是：何不合併凹凸力將之使用到“仁”之中去？“仁”的外在表現方式一

共有四種：如上下通，天與地交則通泰，天地不交便否塞；損上以益下便是增益，反之便是減損。如中外通，孔子想要到少數民族所在地居住，《春秋》中所載的吳晉的黃池之會便是其例。如男女內外通，孔子的會見南子便是其例。最終概括其含義，便是人我通，這是三教（佛 孔 耶）的公理，以仁術施之於民衆的所以被稱為“仁”了。

推究人我間之所以不通的緣故，是腦氣筋運動的方式不同所致。我每每在靜中觀察自己，發現腦氣筋的運動，它的顏色很白，它的光澤很燦爛，它細微得如同小絲，它的外形迂曲繚繞。它的運動方式長短、多少、有無等屢屢變化不定，其速度快得不能形容，就像雲中的電，沒有細微的不相像。真是呀！大腦就是電啊。我起初認為腦氣筋是無規則的運動，然後才知道不是這麼回事。當人們的一切念頭消失得乾乾淨淨時，腦氣筋便靜蛰而不能發現，偶爾萌生一個念頭，那種放電現象就出現，（如果）念念不忘，放電現象也不停止。轉換成另外一個意念，腦氣筋的運動方式也很不相同。越是產生新意念腦氣筋的運動方式也越加不同，積累到最為繁雜時，便又混淆而不再成為腦氣筋的圖像了。由於意念不同腦氣筋便產生不同的運動，因而知道其運動方式全是模擬意念的，某種意念便是某種運動方式，某種意念又改變成某種運動方式，一定是有規則的運動，而且也有一定的比例。可惜這種理論太深奧，牽涉到各種現象，（且運動）時間太短，不到一眨眼功夫，儘管要詳細考察，也無從進入。過去的天文學家誤認為天王、海王二星是在不規則的運動，經久觀察之後才知道它們的外部吸引力很複雜，因而運行中容易出現不規則的現象。然而綜合它們所有軌跡之全貌，仍然是可以駕馭並列入算式的，（可將之）列成圖樣，並非沒有規則。腦氣筋的運動，大概正與此相似。它的運動，便是意識，大腦作用的外在表現；作為大腦的本體，便是藏識；致使它的運動有規則者，便是執識，也是小腦的本體；作為小腦的功用者，便是前面的五識。只有在睡夢中或神志癡狂時其運動才沒有規則，是因為意識沒有停止而執識先停止了。執識也並非完全停止，乃是我執沒有斷除而法執先斷除了，（因而造成）大腦清晰而小腦處在半昏昧之中。唯識學中所說的昏沉與掉舉，便是第七識的暫時斷除。

斷識轉智本有一定的順序，先斷除意識然後才斷除執識，先斷

除我執然後斷除法執。現在將它的順序全部顛倒了，因此成爲了無規則的運動。睡夢之中便是平時前五識所受的熏染，深深地鐫刻其（那些事物）外形與質地在大腦的藏識之中，而小腦掌控這些事物的影像之開關，使得那些影像排列得井井有序，條理完整具備。如果法執斷除了，便是斷除了小腦的一半，因而在夢中不會不知道有我，因爲我執還存在。意識漸漸從藏識中發露出來，一一復現所熏染的種子呈現到前五識，恍佛還在與前五識重新連接，因而形成了夢。其實前五識只是小腦功用的表現，小腦已經斷除，那麼前五識也斷除了。然而卻出現模糊乖振，無條理以聚合的現象，幾乎可以另外創造一個世界，就是因爲缺少統轄次序與規則的法執。因此小孩子沒有夢，是因爲智慧與執識沒有發育成熟；愚人沒有夢，是因爲他的藏識不靈；超凡入聖的人沒有夢，是因爲前五識不受熏染：以上便是睡夢中腦氣筋的運動方式。推廣到瘋癲之人，也應該如此，只是前五識沒有斷除罷了。腦氣筋的運動方式既然參差不齊，意識乘虛而入，其運動方式變化紛紜而起，人與人，地與地，時與時，事與事，無處沒有不同，那麼人我豈能有相通的道理？凹凸力的爲害，就是意識所造成的害處，現在我們要求溝通人我，就必須斷除意識。要斷除意識，就必須改變自己腦氣筋的運動方式，對外斷絕牽引，對內歸於簡易，化簡到最簡單的程度，乃至於無的地步，這樣意識便斷除了。意識斷除便使我相斷除，我相斷除便消泯了異同，消泯了異同平等便產生了。到了平等境界，便能看清楚彼此，達到一塵不隔的境地，這是通人我的最高境界了。佛教有言說：“什麼是山河大地？”孔子也有話說：“有什麼思維與考慮？”這便是斷除意識的奇妙方法，腦氣筋由此不胡亂運動，而心力也通過如此得以顯發，多麼仁啊！

【析義】本篇與第二十六篇互爲表裏，重在運用佛教的唯識學理論與近代心理學理論，論述如何消除凹凸力的有害的一面，從而使人們的心智得到充分的顯發，最終實現人我通的最高境界。值得注意的是作者本篇之所闡述，多有人們可能意想不到的領域，有或許能意想而無法認同的部分，尤其是作者對腦神經運動的描述，似乎是具有有神仙附體而言的風格，我們只能姑妄言之姑聽之。因爲，我們無法排除作者是否有特異功能，況且作者也離世百有餘年，更是無從稽考。其次，對於作者將腦神經運動的規律與唯識學

中八識的轉依結合起來，也確乎提出了其獨特的見地，似乎也值得我們認真對待。

作者以凹凸力的作用入題，提出沒有凹凸力便無法辦事，與此同時，凹凸力也存在其負面的影響。對於作者所列舉的十八種力，我們沒有必要多加分析，且從力學的觀念出發，對於力這種現象完全可用方向與大小來概括，無需那般廢話。那麼，如何才能將人類的心力用於挽救劫運呢？在作者看來，“何莫併凹凸力而用之於仁”，只有這樣才可以去除機械心，將人的心智用在正面的事業之中。在作者那裏，將人的心智用在正面的事業，無非還是要實現他所謂的上下通、男女內外通與人我通的目標，尤其是實現人我通，更是作者所期望的最高境界。上下、男女、內外（中外）與人我通，是作者在“界說”中所屢屢提出的，它們成了詮釋作者所謂的“仁”的四個要件，也是《仁學》的哲學構架之重要組成部分。

爲了實現以上四個方面的暢通，作者就心智作了更爲深入的分析，他引進了西方的神經學說與精神分析理論，同時又把佛教的唯識理論穿插其中，從而形成了獨特的心理分析說。對於作者在靜中所發現的腦神經的運動方式，由於不能判定作者是否具有特異功能，我們只能不做評判。在作者看來，腦神經的運動非但具有一定的規律，而且還可以在佛教的唯識學中找到對應得關係。如果把作者所認定的腦神經系統與唯識學中的八識之對應關係羅列出來，則大致可以繪出下表格。

大腦	體	藏識（第八識）
	用	意識（第六識）
小腦	體	執識（第七識）含我執、法執二者
	用	前五識（含眼、耳、鼻、舌、身）

在此基礎上，作者對於做夢這種現象採用唯識兼精神分析兩種方式作出了討論。作者認爲睡夢這種現象本是平時前五識所薰染的種子深深地鑄刻在大腦之中，由小腦掌管那些熏染種子的開關，一旦打開昔日的種子便井井有條羅列出來。在作者看來，“孩提無夢，智識未盛也；愚人無夢，藏識不靈也；至人亦無夢，前五識不受染

也”，除此之外者必然會做夢。由做夢的現象深化開去，作者認為凹凸力的負面作用乃在於“意識之爲害也”，因而很有必要斷除意識的作用。而要斷除意識的負面作用，便是要改變“腦氣之動法”，只有在“外絕牽引，內歸易簡”的前提下，意識才可能會斷除。惟其意識斷除，因而我相便斷除，我相斷除便人我平等了，也就達到了作者所謂“仁”的境界。

對於作者的這些認識，是否完全符合科學，似乎還很值得研究。尤其是他做候補知府時因閒得無聊才去楊文會那裏學佛，而不到一年時間的學佛，他究竟掌握了多少？加之外來的神經學說對於他來說也是頗感新鮮的，但他究竟掌握了多少？至於他所觀察到的腦神經運動方式能有多少真實，這些也只能交給後人去評價了。

第四十六篇

天下皆善其心力也，治化之盛當至何等地步？曰：此未易一二言，吾試言其粗淺，則地球之治，必視農學爲進退。孟子曰：“天下之生久矣，一治一亂。”^[1]夫治而有亂，其必有大不得已之故，而保治之道未善也。大不得已之故，無過人滿^[2]。地球之面積，無可展拓，而人類之蕃衍^[3]，代必倍增，所產不敷所用，此固必亂之道也。今幸輪船鐵路，中外盡通，有餘不足，互相酌劑，總計荒地正多，即丁口再加百十倍，猶易生活。吾觀西國辟地通商，汲汲爲殖民政策，而嘆其志慮宏遠矣。王船山嘗恨兩漢史官昧於政體^[4]：

[1] 見《孟子·滕文公下》。“天下之生”，指天下的生民。

[2] 人滿：指人口遍佈，土地無法承載人口的消耗。

[3] 蕃衍：繁殖昌盛。《周書·于謹傳》：“子孫繁衍，皆至顯達，當時莫與爲比焉。”

[4] 王夫之《讀通鑒論·漢光武》：“蓋（光武）先後所受降者，指窮於數。戰勝矣，威立矣，乃幾千萬不逞之徒聽我羈絡，又將何以處之耶？……此必有大用存焉，史不詳其所以安輯而鎮撫之者何若，則班固（《世祖本紀》）荀悅（《漢

時承大亂之後，歸降動至百萬數十萬人，其用兵之數，當不止此，皆不農不耒無業游民也^[5]，一旦歸休，如何安置，如何勞來^[6]。還安定集之^[7]，又操何術，使有執業，足自給而不爲亂，當時至大至艱（一本作“難”）之事，甯有過於此者？而史官一字不及，真可謂無識焉耳。於古既無所徵，後世遂百思不得其故。曾國藩深慨遣散兵卒之難甚於募練，至於無法以善其後^[8]。散勇之潰叛，降人之反覆，不一而足，至今爲戒。試爲思一處置之法，則無若遷耕曠土之爲得也。是以俄遷波蘭人於西比利亞^[9]，英遷罪徒於澳洲^[10]，各國或遷於非洲，美釋黑奴而封之於曲蘭斯佛耳爲民主國^[11]，皆以農政爲消納人口之計；而尤以美封黑奴，稱震古鑠今之仁政焉^[12]。故人滿之患，必生於他日之土滿也^[13]，非真滿也。土滿之患，必生於居處之

紀》），徒爲藻幌之文，而無意於天下之略也。”

[5] 不農不耒：指不從事農作。耒，農具，這裏是用作動詞。

[6] 勞來：慰勞招徠，即以恩德招之使來。《詩·小雅·鴻雁序》：“萬民離散，不安其居，而能勞來還定，安集之。”又《孟子·滕文公上》：“放勳曰：‘勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。’聖人之憂民如此，而暇耕乎？”

[7] 還安定集之：回歸（還原）於定居，使之安定在集居地。

[8] 黎庶昌《曾文正公年譜》同治三年七月：“今幸大局粗定……將金陵全軍裁撤其半，鎮江馮子材之兵全行裁撤。……但使欠餉有著，當不至別生枝節。”又同治四年三月：“時有御史朱鎮參奏湖南兵勇在江南騷擾情形，即遣散回籍。”在江南各地恣行騷擾的，多爲被裁撤後無法生活的兵勇。

[9] 波蘭在十八世紀末葉被俄、普、奧三國所瓜分，所以有俄遷波蘭人於西伯利亞事。

[10] 澳洲：1901年組成澳大利亞聯邦，由英王任命的總督統治，所以英國把犯人流放到澳洲。

[11] 曲蘭斯佛耳：今譯脫蘭斯瓦爾，爲南非共和國之一省，與美無關。此處當作西非的蒙羅維亞，1822年，“美國殖民協會”在利比里亞建立黑人移民區，名蒙羅維亞，1838年改爲利比里亞聯邦，1847年獨立，定國名爲利比里亞共和國。

[12] 震古鑠今：震驚古代，顯耀當世；形容事業或功績偉大。

[13] 土滿：指土地所能容納人口的度達到了飽和。

不均，墾闢之不講^[14]，亦未能定爲真滿也。苟統五大洲人士兩均^[15]，而猶患人滿，斯真滿矣。斯農之所以貴有學也，地學審形勢，水學禦旱潦，動植學辨物性，化學察品質，汽機學濟人力，光學論光色，電學助光熱。有學之農^[16]，獲數十倍於無學之農。然竭盡地球之力^[17]，則尤不止於此數。使地球之力竭盡無餘，而猶不足以供人之食用，則必別爲他法，考（一本作“攷”）食用之物爲某原質配成^[18]，將用各原質化合爲物，而不全恃乎農。使原質又不足以供，必將取於空氣，配成質料^[19]，而不全恃乎實（一本無“實”）物。且將精其醫學，詳考（一本作“攷”）人之臟腑肢體所以必需食用之故，而漸改其性，求與空氣合宜^[20]，如道家辟穀服氣之法^[21]，直可不用世間之物，而無不給矣。

又使人滿至於極盡，即不用一物，而地球上駢肩重足猶不足以容^[22]，又必進思一法。如今之電學，能無線傳力傳熱，能照見筋骨肝肺^[23]，又能測驗腦氣體用，久之必能去其重質，留其輕質^[24]，損

[14] 講：講求，研究。

[15] 人士兩均：指將人口分佈在各個地域保持均衡度。亦即讓各地人口密度保持同一比例。但這種做法只能是相對的，因爲土地存在資源分佈的不均，有的土地人口多而資源可以供給；有的土地資源少，儘管人煙稀少還是生活資源匱乏，例如沙漠、高寒山地等。

[16] 有學之農：指掌握了科學技術的農民。

[17] 地球之力：指地球承受人類生存的能力。

[18] 原質：相當於今天所說的元素。

[19] 質料：指合乎原質的材料。

[20] 合宜：相適應。

[21] 《史記·留侯世家》：“乃學辟穀，道引輕身。”辟穀謂不食五穀，但吃果子等，是道教的一種修煉術。辟穀時，仍食藥物，並須兼做導引（吐納）等工夫。服氣：即吐納（呼吸），道家養生延年之術。《晉書·隱逸傳·張忠》：“恬靜寡欲，清虛服氣，餐芝餌石，修導養之法。”

[22] 駢肩重足：又作“駢肩累跡”，這裏指人口密集到了肩並肩、足接足的程度。

[23] 能照見筋骨肝肺：指採用 X 光等穿透力極強的電磁波檢測人體骨骼與臟器。

其體魄，益其靈魂，兼講進種之學^[25]，使一代勝於一代，萬化而巳；必別生種人^[26]，純用智，不用力，純有靈魂，不有體魄。猶太古初生，先有蠢物，後有靈物；物既日趨於靈，然後集眾靈物之靈而爲人^[27]。今人靈於古人；人既日趨於靈，亦必集眾靈人之靈，而化爲純用智純用靈魂之人。可以住水，可以住火，可以住風，可以住空氣，可以飛行往來於諸星諸日，雖地球全毀，無所損害，復何不能容之有！惟是眾生之業力難消，地球之變局日甚：地球由熱而冷，由漲而縮，由鬆而緊，由軟（一本作“軟”）而堅，由圓而扁。歲差數十秒，七十餘年而差一度，二萬餘年而復其始^[28]。復其始，又不能真復其原點，則積無量二萬年，而地球之南北極，與天空之南北極，兩相易位。其間之水火海陸，不知凡幾經大變，而地球亦有終毀之時。他日之治亂興衰，誠非人之私意所能逆料，然而極之彌勒下生^[29]，維摩病起^[30]，人民豐樂，山河如鏡，真性如如^[31]，充

[24] 重質：指重濁的物質；輕質：指輕清的物質。

[25] 進種之學：改進人種的學科。後世的優生優育，便是這一學科。

[26] 別生種人：指另外產生一種不同的人。

[27] 集眾靈物之靈而爲人：指聚合天下靈物之長而形成人。

[28] 歲差：春分、秋分兩點，即黃道（人視太陽在恒星間漸次移動一年內一周天球的大圓）赤道的交點，每年沿黃道向西退行約 50.2 秒，約兩萬五千八百年回轉一周。

[29] 彌勒下生：彌勒，生南天竺家。釋迦佛預言他將來繼承佛位，在華林園龍華樹下三會說法，廣度一切眾生。據《彌勒下生經》說，於未來蟻佉轉輪聖王時，彌勒自兜率天下生，以修梵摩爲父，梵摩越爲母。成道後教化善財、父母等八萬四千大眾，並與今世之釋迦佛同對眾生勸說三乘教法。

[30] 維摩病起：維摩，天竺的毗耶離城的大居士。城中五百長者子諸佛說法，維摩現病不往，佛派諸比丘向他問病。維摩病起，請佛說法化度眾生。維（Vimalakirti），又名維摩羅詰，是佛陀在世時毗耶離城的居士。自妙喜國化生於此，委身在俗，是輔釋迦教化的法身大士。

[31] 真性如如：《唯識論》：“真謂真實，顯非虛妄，如謂如常，表無變易，謂此真實於一切法，常如其性。”《大乘義章》：“諸法體同，故名爲如；彼此皆如，故曰如如。”指真性不變。真性：不妄不變的真實本性，即真如之性。如如：《三藏法數》：“不變不異，真如之理也。”

滿法界，一切眾生，普遍成佛；其未成佛者，捨（一本作“舍”）此世界地球極治之時，必即在地球將毀之時矣。何者？眾生之業力消，地球之業力亦消；眾生之體魂去，地球之體魄亦去。夫地球亦眾生也，亦一度眾生者也；地球之不得即毀，眾生累之也。

【語譯】（如果）普天下的人都善於使用自己的心力，則社會進步（即治國化民）的程度將要達到何等的地步？回答是：這個問題不容易說出其中十分之一二，我嘗試著說說其粗淺部分，那麼地球的治理程度，將要以農業科學的進步程度作為衡量標準。孟子說：“天下的生民經過很久的歷史，（必然會）產生一治一亂（的交替）。”天下大治之後又產生動亂，其間一定有很不得已的緣故，因保持治世的法度並未完善。最大的不得已的因素，莫過於人口的過多。地球的面積是無法拓展的，而人類的繁殖發展每代人之後一定會倍增，（土地）的出產不夠供給人口所需，這本來就是必然致亂的緣故。而今幸虧有輪船鐵路，中外交通完全貫通，（各國土地的）有餘與不足，可以互相酌情調劑，總計（地球的）荒地正多，即便人口再增加百倍、十倍，還容易解決生活（物資）。我觀察西方國家開闢荒地與溝通商務，努力地實行殖民政策，因而慨歎他們的志向很遠大。王夫之曾對兩漢史官的不明政體感到遺憾：當時正緊承大亂之後，歸降的兵士動輒百萬或幾十萬人，他們自己使用軍隊的人數應當不止這個數目，（這批人）都是不從事農業生產的遊民，一旦休兵歸降，如何安置他們，如何慰勞招徠他們。讓他們回歸到定居並安於所居之地，又將採用什麼辦法，讓他們有謀生之業，足以自給而不擾亂天下，在當時是最難的事情，豈有超過此事的？可史官隻字不提，真正可以說是沒有學識。對於古代的事情已經無所徵引，後世竟然百思不解其緣故。曾國藩對遣散兵卒比招募士兵還難一事深表慨歎，以至於沒有辦法解決善後問題。遣散後的士兵的潰亂反叛，投降士卒的軍心不穩，不一而足，至今應當引以為戒。（我）試給它想個處置的辦法，那麼不如把（遣散士兵或降兵）遷往土地閒曠的地域為是。因此俄國會把那些波蘭人遷往西伯利亞，英國把罪犯遷往澳洲，各國或有遷民到非洲的，美國將釋放的黑奴分封在曲蘭斯佛耳（實為利比亞）建立共和國，都是以農墾作為接納人口的辦法；特別是美國的分封黑奴，稱得上是震驚古代光耀今天的仁政。因此人口過多的禍患，一定產生於今後土地的負荷滿了，（其實）並非真正

滿了。土地上人口負荷滿了的禍患，一定產生在人口分佈不均上，對於墾荒闢地不講求，也不能確定是真正的滿了。如果將整個五大洲的人口與土地兩相均衡，還出現人滿爲患的現象，那才是真的人口飽和了。這（時）農業之所以貴在有學問，地理學可以審察地形，水力學可以研究防禦旱澇，植物學可以辨明生物屬性，化學可以明察物品性質，汽機學（動力學）幫助人力，光學分辨光色，電學可以提供光和熱。具有科學的農業，其收穫將超出沒有科學的農業幾十倍。然而（如果）竭盡地球的資源潛力，便還不止這個數目。讓地球的潛力竭盡到沒有剩餘，還是無法滿足人口的食用之需，便一定另有別的辦法，考察食與用的物資是由某些元素組成，再將各種元素（按照食品或用品的原分子式）化合成爲食品或用品，而不完全依靠農業。假使元素又不足以供給所需，一定會到空氣中提取，配成元素材料，而不完全依靠實物。並且還會精通醫學，詳細考察人體的臟腑與肢體之所以必需那些的食品或用品的原因，從而漸漸地改變其性狀，以求與空氣相適應，如同道家的辟穀服用空氣方法，只要可以不用世間的實物，因而（食品等）就沒有不夠的了。

又假使人口多到了極限，即使不用任何物品，但地球上人口肩並肩、足接足沒有容身之地了，又必然進而想出一種辦法。如現今的電學，能夠不通過電線傳遞力與熱，能照見筋骨與肝肺，又能測驗出腦氣的體和用，久而久之一定能去掉重濁的元素，保留其輕清的元素，減損其外在的身體，增益其靈魂，更兼講求人種進化之學，讓一代人勝過一代，如此進化不停，一定會生成另外一種人，純用智慧，不用體力，只有靈魂，沒有身軀。就像遠古的生物產生，先是產生蠢物（低等生物），然後才產生靈物（高等生命）；物種既然日益趨於靈敏，然後才集中所有靈物的靈敏形成人。今人比古人靈敏；人種既然日益趨於靈敏，也必然會集中所有靈物的靈敏，從而進化爲純用智慧純用靈魂的人。（這種人）可以住在水上，可以住在火上，可以住在風中，也可以住在空氣中，可以飛行往來於眾星球與眾太陽中，儘管地球完全毀滅，對他們也不會有所損害，又哪裏存在不能容納之理！只因爲衆生的業力難以消除，地球變化的局勢日益嚴重：地球由熱變得冷，由膨脹變得收縮，由鬆散變得緊密，由軟變得硬，由圓變得扁。地球運行的時差每年有幾十秒，每過七十多年地球運行軌跡相差一度，每過兩萬多年便恢復到原來的軌跡

上。所謂恢復原來軌跡，並不是真正(完全)回到原點，那麼累積無數個兩萬多年，地球的南北極與天空的南北極將會互相轉換位置。其間的水星、火星、(地球的)海洋與陸地，不知一共經歷了幾次這樣大的變化，且地球最終也有毀滅的時刻。那以後的社會治亂興衰，確實不是以個人意志能逆料的。然而在(人類社會)達到極盛時彌勒菩薩下生人世，維摩居士的示疾再度出現，人民豐足和樂，山河明淨如鏡，真如之性恆常不變，充滿於十方世界，一切衆生普遍成佛；其間尚未成佛者，(他們)捨棄這個治化極盛的地球之時，也一定就在地球即將毀滅之時。什麼原因呢？衆生的業力消除了，地球的業力也會消除；衆生的軀殼去除了，地球的軀殼也將去除。那地球也(如同)一個衆生，(同時)也是一個度衆生的載體；地球的不能馬上毀滅，乃是衆生的業感所拖累。

【析義】本篇著重論述了如何解決地球上人口過多的問題，提出了他均衡人口分佈、墾地興農等一系列安民濟世措施，以及採用科技來開發食品與用品以廣生活資源的設想。面對人口繁衍達到了極限，乃至連地球也無法容納的地步時，在作者之前有洪亮吉等人表示過憂患，但並無具體解決這一問題的措施。而在作者這裏，他認為隨著人口的增長，人種亦將發展成為損其體魄益其靈魂的人，最終發展到純用智慧之人，因而可以在地球的任何地方均能居住。作者最終站在佛法的角度指出，待到地球毀滅之日，也便是衆生的度盡之時；今天的地球之所以不會滅者，乃是衆生業力之所牽累的緣故。至於作者對人類社會發展的種種構想是否符合科學規律，他對食品與用品的採用人造是否符合現實，還有未來人種只有智慧沒有體魄是否純屬妄想，這些自然是很值得商榷的。

作者在開篇便提出地球的“治化”水準，應當以農業的進步程度作為標準，接著就此觀點分析下去，指出天下致亂的“大不得已之故”在於“保治之道未善”。依作者看來，其間最重要的矛盾乃在於人口密度過大，而土地之產無法供給人口所需，因而導致一系列的社會動蕩出現。要解決這一難題，除了充分利用交通運輸，調節各地物產的盈歉之外，更重要的是要借鑑西方國家的移民政策，把人口稠密地區的人民遷徙到人口稀少的地方進行墾殖。作者列舉

了俄國的遷徙波蘭人到西伯利亞、英國的遷徙犯人到澳洲與美國的釋放黑奴而組建利比利亞共和國，有力地說明了通過移民手段解決人口分佈不均的有效作用。誠然，人口稀少的地區，除了其未被世人認識的因素之外，在很大程度上存在著氣候、土壤，以及其他自然資源構成的差異等因素，例如沙漠與高寒的石山，便是決不能移民墾殖的。除了移民之外，作者認為發展農業科技，將各種既有的科技成果運用到農業生產之中，也是提高農業收入的一個重要手段。毫無疑問，作者的這一設想是非常正確的，且在今天已經不斷地得到了驗證。如果在發展科技、提高農業生產效率的基礎上仍然無法滿足人口消費的話，作者認為又可以根據食用品的化學分子結構來生產人造的食品等。他的這一設想在後世也有運用，其中既有成功的經驗，也有失敗的教訓，尤其是在上世紀的六十年代的飢荒之中，各種人造食品畢竟無法解決人們對營養的需要，足以說明此路並不暢通。如果人造食品還無法滿足人們的需要，作者認為可以根據人體“臟腑肢體所以必需食用”的原理，漸漸改變屬性，使之與空氣相適應，“如道家辟穀服氣之法”，如此則“可不用世間之物而無不給矣”。從移民到提高農業科技水平，再到人造食品與採用空氣作為人攝取養料的來源，作者的思維也可謂清晰而又豐富，這在他當時所處的歷史條件下，顯然是孤明先發的。只可惜其構想成敗俱存，譏譽參半，可見作者的構想過於超前，過於超現實，這也是他整部著作的缺憾所在。

在此基礎上，作者進一步設想未來人類進化的軌跡，他甚至還考慮過地球上的人多到“駢肩重足”的地步，但他認為那時候的人種將會“去其重質，留其輕質，損其體魄，益其靈魂”，乃至產生一種“純用智，不用力，純有靈魂，不有體魄”的新人種。作者甚至還構想未來的人種“可以住水，可以住火，可以住風，可以住空氣，可以飛行往來於諸星諸日，雖地球全毀，無所損害”。重靈魂而輕體魄，本是《仁學》的一個重要命題，作者在此這裏此構想自然是在情理之中，但地球上未來是否真會出現這樣的人種，那就不得而知了。由於這些饒有科幻特色的想象，不管如何描述，最終都

是無法終結的，也是不究竟的，因此作者不得不借助佛學來爲他收場。他憧憬了未來“彌勒下生，維摩病起，人民豐樂，山河如鏡，真性如如，充滿法界，一切眾生，普遍成佛”的情景，他認爲地球之所以沒有毀滅的原因，也在於衆生業力未消，假使衆生業力能消，地球自然也就沒有存在的必要。

平心而論，譚嗣同的設想委實有些大膽，他對人類社會發展趨勢的預見有些地方也過於虛玄，至於人類社會的發展是否果會如其說，那就不得而知了。而不管怎樣說，作者學佛時間雖然不長，可他有時突發的奇想，倒也獨具創建。尤其是他“夫地球亦眾生也，亦一度眾生者也；地球之不得即毀，眾生累之也”的看法，真有幾分新意。可見，我們對於譚嗣同的學說決不可一概認同，但也不可隨意否定，只能披沙揀金，方不失公允。

第四十七篇

地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：“聞在宥天下，不聞治天下。”^[1]治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。□□□曰^[2]：“‘在宥’，蓋‘自由’之轉音。”旨哉言乎^[3]！人人能自由，是必爲無國之民。無國則畛域化^[4]，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出；且雖有天下，若無天下矣。君主廢，則貴賤平；公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也^[5]；視其人，

[1] 見《莊子·在宥》。在宥，在於寬宥，即戒干涉，主放任，主張自然。

[2] □□□：疑即康有爲。康有爲《論語注》卷五：“莊周言在圉天下，大發自由之旨。”

[3] 按：謂“在宥”與“自由”通轉，或許在聲韻學上能找到語音依據，但要在訓詁學上找到義證才能作出結論，乳或不然，則恐未然。旨哉：美好呀。《書·說命中》：“王曰：‘旨哉！說乃言惟服。’”孔傳：“旨，美也。美其所言，皆可服行。”

[4] 畛域：境域，國界。

[5] 逆旅：客舍，旅館。《左傳·僖公二年》：“今虢爲不道，保於逆旅。”

同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其友恭^[6]，夫婦忘其倡隨^[7]。若西書中百年一覺者，殆仿佛《禮運》大同之象焉^[8]。

蓋（一本作“而”）國治如此，而家始可言齊矣。然則《大學》言“家齊而後國治，國治而後天下平”^[9]，非歟？曰：非也。□□□曰（一本無“□□□曰”）：彼所言者，封建世之言也。封建世，君臣上下，一以宗法統之^[10]。天子，大宗也；諸侯、卿大夫皆世及，復各爲其宗^[11]。民受田於其上，而其上之制祿，亦以農夫所入爲差，此龔定龢所以有《農宗》之作也^[12]。宗法行，而天下如一家。故必

杜預注：“逆旅，客舍也。”

[6] 《史記·五帝本紀》：“舉八元，使布五教于四方，父義，母慈，兄友，弟共（恭），子孝，內平外成。”

[7] 倡隨：猶夫唱婦隨。《關尹子·三極》：“天下之理，夫者唱，婦者隨。”唱，一本作“倡”。謂妻子唯夫命是從，處處順從丈夫。

[8] 百年一覺：見美國華盛頓·歐文作《呂柏大夢》。書中人睡了百年才醒來，已經沒有父子、兄弟、夫婦，也無所用其慈孝、友恭、倡隨了。《禮記·禮運》：“故人不獨親其親，不獨子其子。”也就無所謂慈孝。

[9] 《禮記·大學》：“物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。”

[10] 封建：封邦建國。古代帝王把爵位、土地分賜親戚或功臣，使之在各該區域內建立邦國。相傳黃帝爲封建之始，至周代制度始備。《禮記·王制》：“王者之制祿爵，公、侯、伯、子、男凡五等……天子之田方千里，公、侯田方百里，伯七十里，子、男五十里。”宗法：古代以家族爲中心，按血統、嫡庶來組織、統治社會的法則。

[11] 《禮記·大傳》：“別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也；宗其繼別子者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗。敬宗，尊祖之義也。”如周天子最尊，天子的子弟被封爲諸侯稱別子，諸侯的嫡長子一代代傳下去，爲家族的大宗。諸侯的子弟爲卿大夫，卿大夫的嫡長子一代代傳下去，爲家族的小宗。大宗和小宗一起都尊周天子，則周天子成爲最高的大宗。

[12] 龔定龢：龔自珍(1792-1841)，近代思想家、文學家。字爾玉，又字璣人，號定庵；更名易簡，字伯定；又更名鞏祚，號定龢，又號羽琇山民。浙江（今杭州）人，是近代思想家、文學家及改良主義的先驅者。龔自珍在《農宗》中，設想把全部農村人口分爲“大宗”、“小宗”、“群宗”和“閒民”

先齊其家，然後能治國平天下。自秦以來，封建久湮^[13]，宗法蕩盡，國與家渺不相涉^[14]。家雖至齊，而國仍不治；家雖不齊，而國未嘗不可治；而國之不治，則反能牽制其家，使不得齊。於是言治國者，轉欲先平天下；言齊家者，亦必先治國矣。大抵經傳所有，皆（一本作“此”）封建世之治（一本作“制”），與今日事勢，往往相反，明者決知其必不可行。而迂陋之僻儒^[15]，輒喜引經據典^[16]，侈（一本作“僞”）談古制，妄（一本作“實”）欲見諸施行，而不悟其不合，良足悼焉^[17]。

或曰：“天下至平者無天下，國至治者無國，家至齊者無家，無他，輕滅體魄之事，使人人（一本無“人”）不困於倫常已矣^[18]。

四個等級。實行長子繼承制。如大宗的長子承襲為大宗，次子立為小宗，三子、四子立為群宗，五子以下為閒民。小宗的長子承襲為小宗，次子立為群宗，三子以下為閒民。群宗長子襲為群宗，次子為閒民。大宗受田 100 畝，小宗、群宗各受田 25 畝。長子繼承父田，並向官府為餘夫（小宗或群宗）申請田畝。閒民不分配土地，“使為佃”。關於經營方式，龔自珍的設想是大宗“百畝之田，不能以獨治，役佃五；餘夫二十五畝，亦不能以獨治，役佃一”。“佃同姓不足，取諸異姓”。在上述兩種經營單位的土地產品中十分之一納稅，十分之一供“佃”戶，其他大部分（糧食、桑、木、棉、竹漆、果等）自用，並取其中一部分用以交換其他日用品。但貨幣流通要受到限制。據龔自珍的計算，大宗一，小宗和群宗四，共計有田 200 畝，可以養無田的“佃”者 9 人。設一縣有田 40 萬畝，就可以養無田之民 18000 人。推而廣之，人人都可以有所養，社會秩序也就可以維持了。

[13] 久湮：湮沒已久。

[14] 渺不相涉：即毫不相干。

[15] 僻儒：見閭狹隘淺陋的儒士。《宋書·王微傳》：“常謂生遭太公，將即華士之戮；幸遇管叔，必蒙僻儒之養。”

[16] 引經據典：引用經書，根據典籍。語本《後漢書·荀爽傳》：“爽皆引據大義，正之經典。”

[17] 悼：可悲，可憐。

[18] 無天下：指天下已經太平，不需要平天下。輕滅體魄：即上文指的要去體魄而任靈魂，這完全是唯心的幻想。不困於倫常：按破除了封建的倫常的束縛，還不能夠國至治、家至齊，更與輕滅體魄無關。

然世有娼妓者，非倫常，非非倫常^[19]，非以困人，亦非不以困人。禁之歟，抑聽之歟？”曰：體魄之事盡，則自無娼妓^[20]，不待禁也。苟其不盡，雖禁不止。子不見西國乎？治化不爲不盛，而娼妓日多，卒無術以禁止之，遂成爲五大洲通行之風俗。然而既不能禁，即不能終聽之矣。凡官之於民，如家人父子然，見有不善，力能禁，禁之固善^[21]；力不能禁，即當引爲己任，而與之同其利害^[22]，非可閉塞耳目，置諸不理，以不聞不問，苟焉爲自潔也^[23]。娼妓亦其一事焉。明知萬不能禁，則胡不專設一官，經理其事^[24]？限定地段，毋與良民雜處；限定名額，寧溢毋隱；潔清其居，毋使致疾；整齊其法，毋使虐待^[25]；抽取費用，如保險之利^[26]，爲在事諸人之薪俸^[27]。規條燦然，莫能欺遁，而陷溺者亦自有止境^[28]。豈非仁政之大者哉？雖然，以論於中國民事，有更大於此者，尚且隔膜坐視，不加喜戚於心^[29]，又況娼妓之區區者耶^[30]！

【語譯】在全地球達到大治之時，僅有天下而沒有國界之分。莊子說：“（我只）聽說過對天下存在寬宥之心，沒有聽說過（用人的努力去）治理天下。”治理一詞，便是有國家存在的意思；寬宥一詞，便是沒有國家的含義。□□□說：“‘在宥’大概就是‘自由’

[19] 非倫常：娼妓不是夫婦，所以非倫常。娼妓又是屬於男女關係，所以非非倫常。

[20] 指娼妓與嫖客之間的生理慾求已盡，則無淫事。可見娼妓現象是難以杜絕的。

[21] 固善：本來好。

[22] 同其利害：與之共同分任其利與害。

[23] 苟焉爲自潔：若果暫且潔身自好。

[24] 經理：經營管理。

[25] 整齊其法：整飭法度。毋使虐待：指不允許對娼妓進行性虐待。

[26] 保險之利：即如保險金之類。

[27] 薪俸：工資。

[28] 陷溺者：陷於困境，墮落而不可自拔者，應多指娼妓。亦兼指墮落煙花柳巷的良家子。自有止境：指其墮落自然會有個限度。

[29] 喜戚：憂喜。

[30] 區區：小小的。

的聲轉。”（這是）多麼美好的高論呀！人人能夠自由，這一定是沒有國界的人民了。沒有國家國界便會消失，戰爭便會平息，猜忌便會斷絕，人我的分別心便會消亡，平等的境界就會出現；況且（人主）雖然佔有天下，也會像沒有天下一樣。君主制度廢除，則貴賤等級便弭平；公理明朗，則貧富也會均衡。千里萬里區域，如同一家一人。看待自己的家庭，不過是旅館罷了；看待（天下）人，都是同胞。作為父親無處施展其慈愛（天下人之子皆為子），兒子也無處表現其孝心，兄弟之間忘記兄友弟恭，夫妻間忘記夫唱婦隨。就像西方書中所描繪的睡上一百年大覺的人（醒來的情景一樣），大抵如同《禮運》中所描繪的“大同”氣象了。

大抵（只有）國家治理到如此地步，家庭才可以談得上整飭了。雖然如此，但《大學》中說“家庭整飭然後國家才能治理，國家治理然後才能使天下平定”，（這種說法）不對嗎？回答是：不是。□□說：《大學》所說，是針對封建制社會而言。在封建社會裏，君臣上下，全部用宗法制度（一種家族系統的制度）來統攝。天子是最大的宗族；諸侯、卿大夫都是世襲的，又各自成為其中的一小宗。人民的田地是從上級接受的，而位居上者的制定俸祿，也用農民所繳納的賦稅多少來確定等級，這便是龔自珍之所以有《農宗》之作的原因了。宗法制推行以後，天下便如同一家。因此必須先整飭家庭，然後才能治國平定天下。從秦朝以來，封建制淹沒已久，宗法制度也蕩然無存了，國與家是兩個毫不相干的東西。（儘管）家庭極為整飭，但國家仍然沒有治理；家庭雖然不整飭，但國家未見得不能治理；但國家的不治，倒是反而可以牽累到家庭，使之不能整飭。在這一時期討論治國的人，反而轉過話題要先平定天下；論整飭家庭的人，也必須先治理國家了。大抵經傳中所記載的內容，都是針對封建制社會的治國，與今天的事理與事務往往相反，明瞭事理的人一定知道它絕不能在今天推行。但一些迂腐鄙陋的儒生動輒喜歡引經據典，大談古代的典章制度，妄想將之付諸實施，而沒有體悟到與時宜不合，實在值得同情。

有人說：“天下最平等的境界是沒有天下，國家最治理的境地是沒有國家，家庭最整飭的情形是沒有家庭，沒有別的原因，輕視體魄方面的事情，讓人人不被倫常所困厄而已。但世間存在娼妓，她們（與嫖客之間）不是倫常關係，但又不是完全沒有倫常（依然是男

女之事），並非因此事（倫常）使人困擾，也並非不以（倫常）使人受困。是禁止它，還是聽任它去呢？”回答是：身體上的生理慾求已經斷盡，便自然不會有娼妓，不必等到禁止。如果（人們）的慾求（性欲）不斷，即便禁也不能使之止。您沒有發現西方國家嗎？治理國家教化民衆不是不興盛，但娼妓一天比一天多，終於沒有辦法去禁止，乃至成爲了五大洲通行的風俗。既然不能禁止，便不能聽任它去（自行處斷）了。所有官吏對於民衆，如同家庭中的父子關係一般，發現有不好的地方，能力上能禁止的，禁止它本來就好；能力上不能禁止的，就應當把它當作自己的責任，與他們一道分擔利害，不能閉上眼睛塞住耳朵，置之不理，對此事不聞不問，姑且潔身自好。娼妓也是其中的一事啊。分明知道萬萬不能禁止，那麼何不專門設立一官員，主管此事？限定（娼妓從業）的地段，不讓她們與良民混居一起；限定從業的名額，寧可人數多也不讓暗娼存在；讓她們的居室清潔，不要讓她們感染疾病；整飭這方面的法規，不許虐待娼妓；從中抽取一些費用，如同保險金，用作管理人員的工資。法規條例明確，沒有人能相欺或逃避處罰，而深陷其中者也自然有個止境（限度）。（這些）難道不是一項最大的仁政嗎？儘管如此，但要討論中國民間的事務，還有比這更大的事情存在，（爲政者）尚且能隔膜不顧坐視旁觀，沒有任何憂喜存心，又何況只是娼妓這類小事呢！

【析義】本篇重點討論致天下“大同”之道。作者首先從正面提出了致天下於大同的措施：即先平天下而後治國、齊家、修身；接著作者駁斥了陋儒援引經典而奢談“修身、齊家、治國、平天下”，指出其不識時務之異而墨守古訓之迂。最終，作者回歸到重靈魂而輕體魄的觀點上，認爲人倫之困及娼妓等人間陋俗之不禁，全在於人們的體魄未盡之故。因而，處在這樣的時世，爲官做宰者應當與民同利害，而切不可坐視不顧，而應盡其爲政之責，從而爲挽救人間劫運做出應有的貢獻。

本文一入題就描述了大同世界的境界：即有天下而無邦國畛域的自由世界，那是一種“畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出”的境界。然而，面對現今的世界，要進入這種大同的社會，首先就得平天下，廢除君主，然後才有平貴賤、均貧富的可

能，然後才可能使天下同胞如同一家：無論親疏皆如同胞，乃至連“父慈、子孝、兄友、弟恭、夫唱婦隨”等倫常觀念也隨之消亡。作者認為要達到這種大同治世，其步驟正好與經典上傳統的提法相反，即須先平天下而後治國、齊家。

惟其如此，那麼《大學》中傳統的“修身、齊家、治國、平天下”的提法，難道就不正確嗎？爲此，作者站在歷史變遷的角度做出了闡述：他認為《大學》中所提出的達到大同的步驟，是針對封建的宗法制度而言，因而必須由修身、齊家、治國而後平天下。但是自秦朝之後，中國的封建宗法制度已經蕩然無存，國與家之間已經不存在必然的聯係，“家雖至齊，而國仍不治；家雖不齊，而國未嘗不可治”，倒是國之不治還將會牽累其家。隨著時世的這些變遷，實現大同社會的步驟則不可能不變，而僻儒們的墨守經典古訓奢談古制，不通時勢之變，也委實可悲。站在作者力求變法的角度來看，他的這種提法似乎是很新穎的，也與康、梁的托古改制思想比較接近。但是，站在訓詁的角度，站在自我修養的角度上講，《大學》提出來首先修身、然後才是齊家、而後才治國、最後才平天下的秩序未嘗有半點錯。也就是說，只要社會的每個細小分子達到了大同的標準，則整個社會未嘗不可大治；且站在教育學的角度上先從個體的人做起，也自然是合符社會建設的需要。可見，我們對於作者的託古改制思想的進步意義進行肯定之餘，對於他隨性詮釋古訓、曲解古書的做法，似乎並不值得去贊同。

最終，作者還是回歸到他重靈魂而輕體魄的觀念上來了，他認為當今社會的不治，乃是人們的體魄未盡的緣故。對於人倫的困厄世人，作者從中列舉了“非人倫而非非人倫”的娼妓一事爲例，做了比較透徹的說明，且作者對於娼妓的管理之建議很富於建設性，也很得體。至於作者認為娼妓現象的無法禁止，乃在於體魄的需要（人的性欲需求）誠然沒錯，但作為樹立正確的社會倫理，建設良好的道德觀念來說，便不能只停留在自然人的層面了，更不能單純地去照顧人的動物性了。作為人來說，既有動物性的一面，又有社會性的的一面，只有在公共的社會道德準則下實現自己的動物性方

面，才不會遭到社會輿論的譴責。可見，作者在過於強調體魄之時，完全忽視了作為人的精神一面，在他那裏只是一個具有動物特性的肉體的人，而不是一個具有社會道德觀念的人。況且，對於人類的繁衍，最終是否成為沒有軀體僅有靈魂的人，這種設想是否成立，似乎也很待商榷。誠然，作者提出處理娼妓的一系列方法，倒是很有建設性意義，對於他“限定地段，毋與良民雜處；限定名額，寧溢毋隱；潔清其居，毋使致疾；整齊其法，毋使虐待”的建議，也可供社會的相關部門借鑑。

第四十八篇

難者曰：“子陳義高矣^[1]，既已不能行，而滔滔然為空言，復奚益乎^[2]？”曰：吾貴知，不貴行也。知者，靈魂之事也；行者，體魄之事也。孔子曰：“知之為知之，不知為不知，是知也”^[3]。知亦知，不知亦知，是行有限而知無限，行有窮而知無窮也。且行之不能及知，又無可如何之勢也^[4]。手足之所接，必不及耳目之遠^[5]；記性之所至，必不及悟性之廣；權尺之所量，必不及測量之確；實事之所肇，必不及空理之精^[6]；夫孰能強易之哉？僻儒所患能知而不能行者，非真知也，真知則無不能行矣。

教也者，求知之方也。故凡天主教徒，皆以空言垂世，而不克

[1] 子陳義高矣：謂您所論述的義蘊太高深了。

[2] 復奚益乎：又有何益處呢。奚：何，什麼。

[3] 《論語·為政》：“子曰：‘由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。’”

[4] 作者認為“行”的範疇不及“知”的範疇廣，但又對於“行”的如何付諸實施而又無可奈何。如此則行不能及知，即知的道理還有不能行的，但他又說“真知無不能行”，則知的都能行，顯然是自相矛盾。

[5] 接：接觸；耳目：指耳目感知的事物。

[6] 空理：指抽象的理論。

仁學卷下

及身行之^[7]，且爲後世詬詈戮辱而不顧也^[8]。耶殺身，其弟子十二人皆不得其死^[9]。孔僅免於一身，其弟子七十人，達者蓋寡^[10]。佛與弟子，皆饑困乞食，以苦行終^[11]。此其亡軀命，以先知覺後知，以先覺覺後覺^[12]，豈暇問其行不行哉（一本作“者”）！惟摩西、穆罕默德^[13]，以權力行其教，君主而已矣，何足爲教主？然則知之與行，孰爲貴而孰爲賤也？且夫詆行者斯不行已耳，詆知者豈能出於知外乎^[14]？亦猶詆教者無能出於教外也。^[15]今之談者，輒曰“吾專言學”，是以學教也。否則曰，“吾專言政”，是以政教也。或竟（一本作“並”）明言曰“吾不言教”，是自成爲不言教之教也。不言教

[7] 不克及身行之：不能達到親身實行的地步。

[8] 詬詈：辱罵；戮辱：殺戮侮辱。

[9] 耶穌在耶路撒冷傳教，爲當地政府所忌，被釘死在十字架上。耶穌的弟子十二使徒，即彼得、安得烈、雅各（西庇太之子）、約翰、腓力、巴多羅買、多馬、馬太、雅各（亞勒非之子）、達太、西門、猶太，也都被迫害。

[10] 孔子僅免於一身，指孔子在遊學中，曾厄陳、蔡，處境並不很好。《史記·仲尼弟子列傳》：“孔子曰：‘受業身通者七十七人。’”作七十人，舉成數說。孔子弟子顯達的極少，當推卜商，字子夏，爲魏文侯師。但在孔子看來，最得意的弟子只有顏回。《論語·雍也》載：“哀公問：‘弟子孰爲好學？’孔子對曰：‘有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。’”

[11] 乞食：十二頭陀行之一。佛教認爲乞食是清淨的正命，若自作種種生業而謀活，稱爲邪命。佛教又認爲乞食可以省事修道，福利世人，以世人對佛布施會獲福。苦行：即爲求解脫、或達到某種願望所採用折磨自己的修行方式。按：這裏與作者在第二十篇中所說的“奢至於極莫如佛，金剛以爲地，摩尼以爲坐，種種繆絡帝網，種種寶幢寶蓋，種種香花衣雲，種種飲食勝味，以視世人，誰能奢者？則奢之名不得而定也”等等，顯然互相矛盾。

[12] 《孟子·萬章上》：“使先知覺後知，使先覺覺後覺也。”

[13] 摩西：希伯來人的教主和首領，公元前十四世紀前半期，率領希伯來人離開埃及，回到巴勒斯坦。穆罕默德：阿剌伯人，創伊斯蘭教。在麥地那傳教，執掌該地軍政大權，征服阿剌伯大部。

[14] 出於知外：謂超出於知的範疇。

[15] 各本無“且夫詆行者斯不行已耳，詆知者豈能出於知外乎？亦猶詆教者無能出於教外也”，今依中華書局本補入。

之教，禪宗所謂不立文字^[16]，又謂運水搬柴，盡是神通妙用是也^[17]。蓋教能包政、學，而政、學不能包教。教能包無教，而無教不能包教。彼詆教者，不知教之大，為天下所不能逃，而刻意欲居於教外^[18]，實深墮（一本無“墮”）入乎教中，則何其不知量之甚也！故佛說有云：“謗佛者即是信。”^[19]以其既已知有佛矣，不能以謗而自滅其知也。明乎此，復何疑於吾言？

且吾言地球之變，非吾之言，而《易》之言也。《易》冒天下之道，故至賾而不可惡^[20]，吾嘗聞□□□之論《乾卦》矣^[21]，於《春秋》三世之說（一本作“義”）有合也。《易》“兼三才而兩之”，故有兩三世；內卦逆而外卦順^[22]。“初九，潛龍勿用”，太平世也，元統也；無教主，亦無君主^[23]。於時為洪荒太古，氓之蚩蚩，互為

[16] 禪宗：佛教的宗派名，相傳初祖為天竺高僧達摩，南北朝梁時來中國，在嵩山少林寺面壁九年，在靜默中傳授無言的心印。不立文字：指以心傳心。禪宗認為悟道的境界是無法用文字言語表述的，必須經過師徒之間心心相傳才能實現，這種以心傳心的情境，稱為不立文字。

[17] 《傳燈錄》：“龐居士見石頭和尚偈云：‘神通并妙用，運水及搬柴。’石頭然之。”

[18] 刻意：克制意志。《莊子·刻意》：“刻意尚行，離世異俗。”

[19] 師子游戲等十大菩薩雖精進修業，未能證道，於佛法生疑惑，捨戒還家，作鄙劣之行。時阿闍世王設大布施。不畏行菩薩問佛十大菩薩事，佛為他說明過去世謗佛的因緣，並說明消滅惡業之功用。參見元魏菩提流支所譯《謗佛經》。

[20] 《易·系辭上》：“言天下之至賾而不可惡（厭）也，言天下之至動而不可亂也。”

[21] □□□：以上奪文未詳，蓋多指梁啟超，作者撰寫《仁學》常去上海咨詢於梁。而他在變法之前，只是私淑康有為，似並未有直接謀面聽聞康為他講說之事。

[22] 《易·系辭下》：“兼三才而兩之，故六。”如乾的單卦為☰，此三爻分別代表天、地、人三才。乾卦的重卦為☰☰，為“兼三才”（即重復了天、地、人三才）。作者以三才來代表三世（即每爻代表一世），故兩三才（上下卦相重），即是兩種三世：由治至亂的逆三世，以及由亂到治的順三世。即以乾卦前三劃為外卦，指順三世；後三劃為內卦，指逆三世。

[23] 《周易》中每卦六爻，凡是陽爻用“九”表示，凡是陰爻用“六”

酋長已耳；於人爲初生^[24]。勿用者，無所可用者也。“九二，見龍在田，利見大人”，昇平世也，天統也^[25]；時則漸有教主君主矣，然去民尚未遠也，故曰在田；於時爲三皇五帝，於人爲童穉^[26]。“九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎”，據亂世也，君統也^[27]。君主始橫肆，教主乃不得不出而劑其平，故詞多憂慮；於時爲三代，於人爲冠婚^[28]。此內卦之逆三世也。“九四，或躍在淵，無咎”，據亂世也，君統也^[29]。上不在天，下不在田，或者試詞也。“知其不可爲而爲之”者，孔子也^[30]。於時則自孔子之時至於今日，皆是也，於人則爲壯年以往。“九五，飛龍在天，利見大人”，昇平世

表示。占卜時取動爻，則是看該爻是否由九變成六，或由六變成九。乾卦的六劃稱六爻，凡爲陽爻稱九。倒數第一爻稱初九，倒數二爻稱九二，倒三爻稱九三，倒四爻稱九四，倒五爻稱九五，最上一爻稱上九。初九的爻辭“潛龍勿用”。作者認爲龍潛伏不用，比喻沒有教主，沒有君主，人人平等，所以是太平世。

[24] 洪荒：混沌、蒙昧的狀態，借指遠古時代。徐陵《在北齊與楊僕射書》：“凡自洪荒，終乎幽厲。”蚩蚩：敦厚貌；一說無知貌。《詩·衛風·氓》：“氓之蚩蚩，抱布貿絲。”毛傳：“蚩蚩者，敦厚之貌。”朱熹集傳：“蚩蚩，無知之貌。”作者在這裏取朱熹說。

[25] 九二：指乾卦由下朝上數的第二爻。“見龍在田，利見大人”，是這一爻的爻辭。譚嗣同認爲龍出現了，比喻教主君主出現了；龍在田，比喻教主君主離人民不相遠，是三皇五帝以德教爲治，所以是昇平世。

[26] 童穉：即童稚，少年。

[27] 九三：乾卦由下向上數的第三爻，其爻辭爲：“君子終日乾乾（自強不息），夕惕若（到晚警惕），厲無咎（雖危無咎）。”作者把君子的警惕比做教主的警戒君主，爲據亂世。

[28] 三代：指夏商周時期。冠婚：古代男子二十歲（天子、諸侯可提前至十二歲）舉行的加冠之禮，表示其成人，此後才具有婚娶與參與各種大事的權利。女子十五歲可以舉行笄禮，乃可婚娶。

[29] 九四：乾卦由下向上數的第四爻；爻辭爲“或躍在淵，無咎。”

[30] 作者認爲龍躍於淵，不是沒有龍，不是太平世；龍不在田，不是昇平世，所以是據亂世。或：表不定，試一下。指孔子生當亂世，知其不可而爲之。《論語·憲問》：“是（此，指孔子）知其不可而爲之者與（歟）？”

也，天統也^[31]。地球羣教將同奉一教主，地球羣國將同奉一君主。於時爲大一統，於人爲知天命^[32]。“上九，亢龍有悔”，太平世也，元統也^[33]。合地球而一教主，一君主，勢又孤矣。孤故亢，亢故悔。悔則人人可有教主之德，而教主廢；人人可有君主之權，而君主廢。於時爲遍地民主，於人爲功夫純熟，所謂“從心所欲，不踰矩”也^[34]。此外卦之順三世也。然而猶有跡象也。至於“用九，見羣龍無首，吉”，天德不可爲首也^[35]。又曰“天下治也”^[36]，則一切眾生，普遍成佛。不惟無教主，乃至無教；不惟無君主，乃至無民主；不惟渾一地球，乃至無地球；不惟統天，乃至無天；夫然後至矣盡矣，蔑以加矣。嗚呼！尊教主者，寧教主之願也哉^[37]？有惡劣之眾生，而後有神聖之教主，不願眾生之終於惡劣，故亦不願教主之長爲神聖，此推窮治理，必以無教爲極致矣。孔子曰：“天下有道，丘不與易也。”^[38]孟子曰：“予豈好辯哉？予不得已（一本無“已”）也。”^[39]夫教主之出現，誠不幸而遇於不得已焉耳。悲夫！悲夫！

【語譯】質疑的人說：“您所陳述的見地太高深了，（您既知道

[31] 九五：乾卦由下向上數的第五爻；爻辭爲“飛龍在天，利見大人。”作者認爲飛龍在天，比喻一教主獨尊，一君主獨尊，是大一統，升平世。

[32] 《論語·爲政》：“五十而知天命。”

[33] 上九：乾卦由下向上數的第六爻；爻辭爲“亢龍有悔”。作者認爲上九是最高一爻，最高的位子，所以有悔。物極必反，轉向相反方向，由教主君主獨尊而轉向廢教主君主，成太平世。

[34] 《論語·爲政》：“七十而從心所欲，不踰矩。”

[35] 用九：《周易》六十四卦獨乾、坤兩卦有用爻，其餘均無。其爻辭爲“用九，見羣龍無首，吉”。大意是用陽爻的，看到羣龍無首，是吉利的。作者認爲羣龍無首，表示人人平等，人人成佛，是最高境界。

[36] 《易·乾卦·文言》：“乾元用九，天下治也。”以上對《易·乾卦》爻辭的解釋與漢宋諸儒的解釋不同，全是維新派的說法。

[37] 蔑：同蔑，無，沒有。寧：豈，難道。

[38] 見《論語·微子》，原文爲：“鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。”天下有道，丘不與易也：指天下倘已太平，我不去改變它。

[39] 見《孟子·滕文公下》。

所論）已經不能實行，卻又滔滔不絕地發表空頭議論，（對社會）又有何益處呢？”回答是：我貴在認知（真理），不貴在具體行動上。認知這方面，（屬於）靈魂所司的範疇；行動，屬於軀體所司之事。孔子說：“認知了（某事）便是認知，沒有認知（的東西）就是不知，這是聰明的做法。”知道的東西屬於認知的範疇，不知道的東西也屬於認知（的對象），這是因為人們的實際行為有限度而認知的領域沒有限定，行動有止境而認知是無止境的。況且行為不能達到認知的領域，人們對此又是不能怎麼辦的事。手腳所接觸的範圍，必然不如耳目所感知的範圍廣遠；記憶力所涉及的範圍，一定不如悟性所涉及的領域廣；衡秤與丈尺所度量的數字，必定不如（儀器）測量的精確；核實事物所產生的原因，必然不如抽象理論那般精當；又有誰能（以主觀意願）強行去改變它呢？陋儒所擔心的能認知而不能實行的東西，並非是真正認知了（它們），真正認知了便沒有不能實行的了。

宗教是（教給人）求知的的方法。所以凡是教主與教徒，都用抽象的言教來流傳後世，但不能親身去履行它，並且把（因此而遭）後世人辱罵或殺戮等置之不顧。耶穌自己被殺，他的弟子十二人都沒有得到好死。孔子僅僅幸免了殺身之禍，他的七十多個弟子中，飛黃騰達者很少。佛陀與他的弟子們都過著乞食的飢餓困苦日子，以苦行來終結（自己）生命。他們之所以能夠捨棄身軀生命，（其目的）在於用自己的先知去促使後知的人們覺悟，以自己的先覺來使後覺同樣覺醒，哪裏還有時間去過問（其教義）的實行與不實行呢！只有摩西與穆罕默德憑藉權力實行其宗教，那只是君主罷了，哪裏值得稱為教主呢？雖然如此，那麼認知與行動二者，（究竟）誰比誰重要呢？況且詆毀實際行動的人正好是不（打算）付諸實施的人，詆毀認知的人又豈能超出認知的範疇之外呢？也就像詆毀宗教的人不能超出宗教的範疇之外。今天那些發表議論的人，動輒說“我專門討論學術”，是用學術來教育人。否則就說“我專門研究政治”，是用政治來教化人。有的竟然明目張膽地說“我不談論宗教”，這是自己形成不談宗教的宗教了。不談宗教的宗教，（如）禪宗所說的“不立文字”，又認為挑水搬柴等勞作，全是禪的神通與妙用。大抵宗教能包含政治、學術，但政治與學術卻不能包括宗教。宗教能包括非宗教，但非宗教卻不能包括宗教。那些詆毀宗教的人，不知道宗

教的內涵多麼博大，是天下人所無法逃避的，（但他們）卻刻意要讓自己站在教外，實質上已經深深地落在宗教之中，（他們是）何等地地不自量呀！因而佛教有句話說：“謗佛的人恰恰就是信佛的人。”因為他們已經知道有佛了，不能不採用譏諷的方式來消滅自己已經獲得的認知（即所知道的佛）。明白了這個道理，又哪裏會對我的話產生懷疑？

況且我們所說的地球的變化，並非出自我一家之言，而是《易經》中所說觀點。《易經》可以涵蓋天下的一切道理，所以其意蘊極為深刻而又無法窮盡它，我曾經聽□□□論述過《乾卦》，和《春秋》三世的學說有些耦合。《易經》“兼有三才而重復之（以成卦）”，所以有兩個“三世”，其內卦是逆向的三世而外卦是順向的三世。初九一爻的爻辭是“潛龍，勿用”，這意味著是太平世，是元統；既沒有教主也沒有君主。那個時代處在太古的渾沌時期，民衆十分愚憨，互相成為酋長而已；如果擺在人生便是初生時期。“勿用”的含義便是無所可用。九二一爻的爻辭是“見龍在田，利見大人”，這便如同昇平世，是天統的階段；處在人類社會便是出現了教主與君主時期，但離人民的距離還沒有很遠，所以說“在田”；在歷史階段便是三皇五帝時期，擺在人生便是童年。九三一爻的爻辭是“君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎”，（所描述的是）據亂世，處在君主時代。君主從此開始橫行肆虐了，教主這才不得不出來調劑其社會平衡關係，因而爻辭中多有憂患；在歷史階段則處在三代（夏、商、周）時期，擺在人生便是二十歲左右。以上所說的是內卦的逆向三世。九四一爻的爻辭是“或躍在淵，無咎”，（這是描述的）據亂世，在歷史上屬於君統時期。（以龍，即君主）上不在天，下又不在田，“或”是一個表揣測意義的詞。“明知其不可為而為之”的人，是孔子了。歷史階段則自孔子時期直至今今天全是如此，擺在人生便是壯年以後了。九五一爻的爻辭是“飛龍在天，利見大人”，（所描述的是）昇平世，屬於天統時期。地球上的所有宗教將信奉同一教主，地球上所有國家將奉行同一君王。作為時代處在大一統，擺在人生便是五十歲左右。上九一爻的爻辭是“亢龍有悔”，（所描述的是）太平世，屬於元統。整個地球只有一個教主、一個君王，勢力很孤單了。（由於）孤單因而位置顯得更高，因更高而有悔。有悔則人人都具有教主的德行，而教主最終被廢除；又因

爲)人人都具有君主的權力，因而君主也可以廢除。作爲時代則遍地民主，作爲人生便是功夫純熟的階段，如同孔子所說的“從心所欲，不踰矩”了。這便是外卦的順三世之說。雖然如此，但還有更加興盛的跡象在。到了用九，其爻辭是“見羣龍無首，吉”，(便表示)天德不能作爲元首。經中又說“天下治也”，那麼一切衆生已經普遍成佛了。不但沒有教主，乃至連宗教也沒有；不但沒有君主，甚至連民主也沒有；不但將整個地球視爲渾然一體，乃至連地球也不存在；不但天被統治，乃至連天也沒有；這樣以後人類社會便是最高階段，無法再有進步了。哎！尊敬教主，哪裏是教主的本願呢？有惡劣的終生出現，然後才有神聖的教主產生，(因爲)不希望衆生始終是惡劣的，所以也不希望教主長久地神聖，由此推衍盡治理天下的道理，一定會把沒有宗教當作最高境界。孔子說：“(倘使)天下有道(太平)，我不去改變它。”孟子說：“我哪裏是愛好辯論？我是不得已。”教主的出現，實在是(人類社會的)不幸且處在不得已的情勢下啊。可悲！可悲！

【析義】本篇主要論述宗教的產生、發展與消亡，但其間也涉及到了知與行等哲學命題。針對教主與君主的去留問題，作者引用了《周易》中的乾卦比附爲說，雖然過於牽強了一點，但畢竟表達了作者對人類社會發展的美好期望，也充分表達了作者進步的社會發展觀。

對於“知”與“行”這對哲學範疇，作者明確地提出了他“貴知不貴行”的主張。乍看這一主張，便覺得與他在《敘言》中提出的“仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉”之間，確乎十分牴牾。造成這一自我齟齬的原因除了作者的論述歷來缺乏齊一性、缺少系統性等缺憾之外，還在於作者往往在彼處爲強調某事而盡全力去強調之，而在此處爲強調某事又盡全力以強調之，因而往往顧此而失彼，造成前後首施。在這裏，作者主要是想強調他重靈魂而輕體魄的理念，這在他的“界說”中，也有“通則必尊靈魂，平等則體魄可爲靈魂”與“靈魂，智慧之屬也；體魄，業識之屬也”兩條。另一方面，它所謂的“知”，除了認知的屬性之外，還具有理性的抽象思維等屬性，這便是他所謂的“知亦知，不知亦知，是行有限而

知無限，行有窮而知無窮”了。

接著，作者就宗教展開了討論，進而將他的“知行觀”付諸對教主的論述之中。在作者看來，所有教主都是“以空言垂世，而不克及身行之”，他們這樣做甚至還不在乎當世的殺戮與後人的“詬詈”了。作者認為從耶穌到孔子，再到釋迦牟尼，他們師徒的際遇未嘗有佳者，乃是他們選定了這樣的人生路途。但值得注意的是，作者在第《仁學》二十篇中認為：“奢至於極莫如佛，金剛以為地，摩尼以為坐，種種纓絡帝網，種種寶幢寶蓋，種種香花衣雲，種種飲食勝味，以視世人，誰能奢者”，而在這裏居然說“佛與弟子，皆饑困乞食，以苦行終”，自是前後矛盾。其實，佛陀之宮殿及起居用具未免如作者之前的所形容，而行乞者乃是佛門清規，也並不若作者此處所謂的“飢困”。誠然，作者在此處之所論，乃在於彰揚其佛法本大、無所不包的主旨。因而，無論言政言學，抑或“不言教”，均無法逃脫佛法的涵蓋面，即便是謗佛者，亦在信佛者之列，“以其既已知有佛矣，不能以謗而自滅其知也”。由此可見，世間任何抽象的理論，沒有能逃出佛法之範疇者，如何面對抽象理論的涵蓋面之廣之大，也是作者貴知而不貴行理論提出的又一原因了。

最後，作者取擷《周易》中的乾卦的爻辭，擬配公羊三世、歷史時代、人生年齡等，再加上他所謂的元統、天統與君統學說，做了比較系統的闡述。但我們必須說明，作者所擬配的這些詞彙之義界，以及其所詮釋，無不帶有牽強附會的弊病。就連作者的引文也是如此，例如上文所引的“知之為知之，不知為不知，是知也”，本是表現孔子實事求是精神的言語。而到了作者這裏則望文生義，信口而說出“知亦知，不知亦知，是行有限而知無限，行有窮而知無窮也”，前後顯然牛頭不對馬嘴，這在他的附會之中也多如此。我們權且把他對乾卦的詮釋表格化，或許脈絡更加清楚。

爻	爻 辭	三 世	歷 史 時 期	人 生
初九	潛龍勿用	太平世，元統	太古，無教主君主	初生

仁學卷下

九二	見龍在田，利見大人	昇平世，天統	三皇五帝時，有教主君主	童穉
九三	君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎	據亂世，君統	三代，君主橫肆，教主乃劑其平	冠婚
九四	或躍在淵，無咎	據亂世，君統	自孔子之時至今日	壯年以往
九五	飛龍在天，利見大人	昇平世，天統	大一統，全球同一教主，同一君主	五十歲
上九	亢龍有悔	太平世，元統	合地球而一教主，一君主	七十歲
用九	見羣龍無首，吉	天下治也	一切眾生普遍成佛，無教主與君主	

我們透過作者對乾卦的比附論述，可以見出他對人類社會美好發展趨勢的展望，也可以見出他在《自敘》中“終將冲決佛法之網羅”一語的用心。姑且看看他對“用九”的詮釋，到了那個歷史階段，“一切眾生普遍成佛”，“不惟無教主，乃至無教；不惟無君主，乃至無民主；不惟渾一地球，乃至無地球；不惟統天，乃至無天；夫然後至矣盡矣，蔑以加矣”。這便是譚嗣同對人類社會的最高理想，也是他東拼西湊，勉強立說的最終目標。

不管怎樣說，作為作者的出發點始終是美好的，但是他的立論著述始終是淆雜的，我們但取其美而去其不善，乃是學習《仁學》的真實受用。

第四十九篇

救人之外無事功，卽度眾生之外無佛法。然度人不先度己，則

己之智慧不堪敷用，而度人之術終窮；及求度己，又易遺棄眾生，顯與本旨相違，若佛所謂證於實際，墮落二乘矣^[1]。然則先度人乎？先度己乎？曰：此皆人已太分之過，諦聽諦聽，當如是：知人外無己，己外無人，度人即是度己，度己即是度人^[2]。譬諸一身，先度頭乎？先度手乎？頭亦身之頭，手亦身之手，度即并度，無所先後也。若因世俗，強分彼此，則可反言之曰：度己，非度己也，乃度人也；度人，非度人也，乃度己也。何以言之？今夫空山修證^[3]，潔治心源，此世俗所謂度己者也。然心源非己之源也，一切眾生之源也。無邊海印^[4]，萬象森羅。心源一潔，眾生皆潔。度人孰有大於此者？況四萬八千尸蟲在己身^[5]，已有無數眾生，安見己身果己

[1] 二乘：指小乘。乘爲運載之意。運載眾生度生死海的方法，有二種區別，故稱二乘。二乘有多種解釋：（一）大乘與小乘。佛陀一代所說的教法可大致分爲大、小二乘。佛爲聲聞、緣覺所說之法稱小乘，佛爲菩薩所說成佛之法稱大乘。（二）聲聞乘與緣覺乘。即小乘法分爲二種：（1）直接聽聞佛陀之教說，依四諦理而覺悟者，稱聲聞乘。（2）不親聞佛陀之教說，係獨自觀察十二因緣之理而獲得覺悟者，稱緣覺乘。（三）一乘與三乘。出自《華嚴五教章》卷一。（1）法華以前說聲聞、緣覺、菩薩三乘證道有別，是爲三乘。（2）法華會上，會三乘歸於一佛乘，是爲一乘。一般來說，大乘求度人，小乘求度己。實際上不能度人，便墮落爲只能度己的小乘了。

[2] 人外無己，己外無人：圓融度己與度人，既是作者所倡導的“人我通”的至境，也很符合佛教的大乘教義。

[3] 空山修證：也可以說作“空山修定”，指在深山中獨自靜修，以證佛法。

[4] 海印：《寶積經》二十五：“如大海，一切眾流悉入其中，一切諸法入法印中，亦復如是，故名海印。”一般指海印三昧，《安盡還源觀》云：“海印者，真如本覺也，妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清無象不現，……所以名爲海印三昧也。”

[5] 四萬八千尸蟲：應當爲八萬四千屍蟲，又作八萬四千病或八萬四千塵勞。佛家認爲衆生身上有無數的煩惱，因以“？”來泛指其多。作者可能認爲煩惱就在衆生身上，因而稱之爲屍蟲。在《蓮華面經》卷上也載佛陀告誡阿難語：“阿難：譬如師子命絕身死，若空、若地、若水、若陸，所有眾生不敢食彼師子身肉；唯師子身自生諸虫，還自噉食師子之肉。阿難：我之佛法非餘能壞，是我法中諸惡比丘猶如毒刺，破我三阿僧祇劫積行勤苦所集佛法。”

身有耶？故曰：“度己，非度己也，乃度人也。”今夫方便施捨，廣行善事^[6]，此世俗所謂度人者也。然僅能益眾生之體魄，聊爲小補，眾生迷誤，則如故也。雖法施廣大，宏願熏習^[7]，不難資以他力，要視眾生之自力何如^[8]，非可人人強之也。由是以談，度人未能度到究竟^[9]，而己之功德則已不可量矣^[10]。故曰：“度人，非度人也，乃度己也。”嘗以此說質之□□^[11]，則曰：“子前之說是也。後之說謂度人未能度到究竟，亦尚有未盡。今試予人一錢，扶人一步，其爲度也微矣。然而由此推之^[12]，鍥而不舍^[13]，極於無量數，終必度到究竟。以度到究竟之因緣，自此而結，度人者勿以善小而不爲可矣。^[14]”

在後世便有“獅（師）子身上蟲”之譬喻。

[6] 方便：指隨方因便，以利導人。施捨：以自己的財物，分施給別人。布施有三種，一、財施，即以財物去救濟疾病貧苦的人；二、法施，即以正法去勸人修善斷惡；三、無畏施，即不顧慮自己的安危去解除別人的怖畏。這裏主要是指財施。

[7] 宏願熏習：指衆生過去或現在世曾發過宏大的誓願，欲成正道，因而受此願力薰修的衆生，不難資借外力以爲增上緣而成正道。若衆生沒有這些宏願以作爲自力，則外力很難對他起作用。

[8] 自力：爲“他力”的對稱。指依靠自己的力量，以達解脫之境；反之，藉佛、菩薩等的力量以達解脫者，則稱爲他力。

[9] 度人未能度到究竟：指以法度人而未能使人悟到佛法的了義。

[10] 功德則已不可量：即功德無量。站在方便的角度上講，佈施與度人均有無量的功德。但站在了義的佛法上講，並無究竟的功德可言。功德：功能福德之意。

[11] 質之：質疑，諮詢。□□：未詳。依文義揣測，大率爲“仁山”（楊文會）。因作者在《仁學》寫作期間，曾往返上海與南京之間，而此處乃討論佛學的義理，因而到上海請教梁啟超的可能幾乎沒有，倒是請教楊文會的可能性比較大。且“勿以善小而不爲可矣”，鍥而不舍地從事利經事業，也正是楊仁山孜孜不倦精神的復現。

[12] 推之：推而廣之。

[13] 鍥而不舍：不斷地鏤刻，比喻堅持不懈。《荀子·勸學》：“鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。”舍當作“捨”。

[14] 《全三國文》蜀先主《遺詔敕后主》：“勿以惡小而爲之，勿以善

【語譯】（人生除了）救助別人之外可謂無功業可言，（也）就是除了度衆生之外便無佛法。但是度人（如果）不先度自己，那麼自己的智慧就不夠用，而度人的方法終至窮盡；到了追求度己，又容易遺棄衆生，顯然與度人的本願相違背，就如同佛所說的苛求於實證，（便將）墮落在小乘之中。既然如此，那麼先度別人，還是先度自己？回答是：這都是別人與自己的分別太多的過錯，仔細仔細地聽著，應當是這樣：知道別人之外沒有自己，自己之外沒有別人，（那麼）度人就是度自己，度自己便是度人。譬如一個人的身軀，是先度頭呢？還是先度手？頭也是身軀的頭，手也是身軀的手，要度便一起度，沒有先後之分。如果按照世俗的見解，便會勉強地產生彼此的分別，便可以反過來（對他）說：度自己不是度自己；度別人不是度別人，乃是度自己。現在（那些）深山修證佛法（的人），（不過是）爲了讓自己的心地潔淨（而已），這（便是）世俗中所說的度自己。但這個心源並不是自己的心源，（乃是）一切眾生的心源。無邊無際如同大海的法全部印在一個法印之中，各種景象在心中便森然羅列。（如果）心源一旦潔淨，衆生也將全部潔淨。哪裏有比度別人（的事）更大的事呢？何況八萬四千個屍蟲全在自己身上，（則）自己身上便有了無數個衆生，哪裏見得自己的身軀便全歸自己所有呢？所以說：“度自己，並非是度自己，乃是度別人。”現在那些方便施捨財物，廣泛做善事的行爲，這便是世俗所說的度別人的人。但這些做法僅僅對於衆生的體魄有益，對別人略微有所補益，衆生的迷誤，仍然會如同原先一樣。儘管佛法的佈施很廣大，衆生受宏願的薰習，不難借助他力，但關鍵要看衆生的自身的願力如何，並非是人人可以勉強他達到的。從這個角度來說，度別人沒能度到徹底，而自己的功德便不可稱量了。所以說：“度別人，並非是度別人，乃是度自己。”我曾拿這種說法諮詢於□□，（他）便說：“您前面的說法是對的，後面的說法認爲度人沒能度到徹底也還存在不全對的（地方）。現在試舉給人一文錢、攙扶人走一步（爲例），作爲‘度人’也是很微小的了。但是由此推而廣之，鍥而不捨地努力下去，（以至）達到無數次（這樣的度人），最終必然會度到徹底。因爲度別人到徹底的因緣，從此終結，（所以）度別人者（只要）不

小而不爲。”

因爲善小而不去做便行了。”

【析義】本篇主要討論了度人以出離苦厄的菩薩行，其中自然也牽涉到了度人與度己的關係問題，作者經過採用佛法來加以論述，得出了人我同度的圓融結論。在度人的方法上，財物的佈施只能裨益衆生的體魄，而法施對於缺少願力的、或缺少智慧的衆生又無濟於事。爲此，作者通過採用問答的方式，兼容了兩種佈施，而以“度人者勿以善小而不爲可矣”收束全文。

本文一開頭，作者就提出了除了救度別人之外，別無可事之功的觀點。然而，要救度別人自己若無廣大無邊的智慧，便無法使人真正得度；但另一方面，若轉向單純地度自己則又會遺棄了衆生。於是，在度人與度己之間，便產生了誰先誰後的矛盾。究竟誰先誰後呢？其實，一旦產生了先後之見、人我之分，便遠離了佛法的了義。因而，作者姑用人之一身爲譬喻，在救度的過程之中自然不能對於頭與手有誰先誰後的差異了，從而進一步消除了度人與度己的隔閡。接著，作者再以空山修證以潔淨心源而論，明確了所謂心源者乃源於一切衆生之理，從而實現以無邊的法海歸諸一實相印的境界，因而潔淨自家的心源也就是潔淨衆生之心源了。

在度人的方法上，作者認爲財物的佈施只是對衆生的體魄（軀殼）略有小補而已，對於提升衆生的智慧作用不大，這顯然也體現了作者重靈魂而輕體魄的一貫主張。而如果採用法佈施，雖然說法力無邊廣大，但是衆生的宏願如果不深，或者智慧沒有開顯，也終難使他們獲益。因而在這兩種佈施上面，又存在這些矛盾，將如何解決呢？作者由是採用問答的方式，闡明了兼融兩種佈施，從細小的善處做起，以鍥而不捨的精神來使度人做到終結的理念。

要之，此篇廣論度己度人，既闡明了度己與度人的辯證關係，又明確了度人方法中財施與法施的辯證關係。其間，人我同度與財法兼施的結論，尤其是從善小處做起以將度人做到究竟的看法，無論站在世出世法，都是可以立足的，由此可見作者的曲終奏雅。

第五十篇

眾生度得盡否？當在何時度盡？曰：時時度盡，時時度不盡^[1]。自有眾生以來，即各各自有世界。各各之意識所造不同^[2]，即各各之五識所見不同^[3]。小而言之，同一朗日皓月，緒風晤雨^[4]，同一名山大川，長林幽谷，或把酒吟嘯，觸境皆虛；或懷遠傷離，成形即慘：所見無一同者^[5]。大而言之，同一文字語言，而仁者見仁，智者見智^[6]；同一天下國家，而治者自治，亂者自亂；智慧深，則山河大地，立成金色^[7]；罪孽重，則食到口邊，都化猛火：所見更無一同者^[8]。三界惟心，萬法惟識^[9]。世界因眾生而異，眾生非因世界

[1] 時時度盡，時時度不盡：這是站在佛法中道實相觀上來看待衆生的，因而不允許有任何“斷”與“常”的邊見存在。在《金剛經》中，有“如是滅度無量、無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有眾生相，即非菩薩。”

[2] 意識所造：指衆生第六識朝妙觀察智轉依的程度（造詣），從某種角度上看，也代表了衆生的根器，或者說衆生自性的染淨。

[3] 五識：指眼、耳、鼻、舌、身這五種感官所感受外物而生成的意念。而這五種感官又各各受第六意識的影響，致使所感受的觀念與感受物之間形成不同的差異。

[4] 《楚辭·九章·涉江》：“欸秋冬之緒風。”緒，餘。秋冬緒風，指北風。晤雨：即遇上天雨，或面對下雨、劈面來雨均可。周振甫認為：可能指下雨天老友來相晤。杜甫詩小序：“臥病長安，旅次多雨。尋常車馬之客，舊日雨來。”按：這種說法似乎有些迂曲，亦與“緒風”互補銜接。其實這裏以“晤雨”與“緒風”相對，則“晤雨”便是遇雨也。

[5] 所見無一同者：由於衆生的根器各不相同，感物所生情感也各自不同，因而同一景物可以讓不同的人產生各種不同的感想。

[6] 《易·系辭上》：“仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。”謂對同一問題各有各的見解。

[7] 山河大地成金色：據佛典所稱，佛告眾弟子，由於智慧深，所見山河大地皆極莊嚴，因用足趾觸大地，大地立現莊嚴寶相。

[8] 食化猛火：佛家稱目連母親墮餓鬼道，目連救母，向母進奉食物，但食物到她嘴邊即化為猛火。

[9] 三界：佛家分世界為三：一，欲界，有淫欲食欲的眾生住所；二色界，

而異。然則世界眾生度盡度不盡，亦隨眾生所見何如耳。且即其實而言之，佛與眾生，同一不增不減之量^[10]。謂眾生度不盡，則眾生將日增；謂眾生度盡，則佛將日增。有所增亦必有所減，二者皆非理也。其實佛外無眾生，眾生外無佛；雖真性不動^[11]，依然隨處現身；雖流轉世間，依然遍滿法界^[12]。往而未嘗生，生而未嘗往。一身無量身，一心無量心。一切入一，一入一切^[13]。尚何盡不盡之可言哉？是故佛既說“有一小眾生不得度者，我誓不成佛”；又說“卒無有一眾生得滅度者”^[14]，亦盡亦不盡也。《易》言：“天下同歸而殊途，一致而百慮。”^[15]不言殊途同歸、百慮一致者，殊則不復同，而不害其爲同^[16]，固不得強同之矣。百則不復一，而不害其爲一，固不得強一之矣。噫嘻！天下之勢，其猶川之決乎？一逝而

在欲界上，無淫欲食欲的眾生住所，眾生的身體及宮殿國土都極美好；三、無色界，在色界之上，這裏無所謂身體，也無所謂宮殿國土，只用心識住於深妙的禪定。佛家以爲三界惟心所造。

[10] 佛與眾生，同一不增不減之量：即心、佛、眾生，三無差別。所謂無差別，是指衆生各自具足的佛性在根本上無差別，但就其清淨自性則有染淨不同之分。依此則廣而論之，一切衆生終當成佛。

[11] 真性：不妄不變的真實本性，即我們本具的心體。佛教主張人們所具的真性，與佛、菩薩的真性本無二致。

[12] 法界：指意識所緣的一切境界，十八界之一。法界的“法”，原有軌持之意。即一切事物都能保持各自的特性，互不相繁，且能讓人理解其究爲何物。“界”，有種族、分齊之意，即分門別類的不同事物，各守其不同的界限。

[13] 一切入一，一入一切：緣自華嚴宗“一即一切，一切即一”的思想。所謂“一切即一”，謂一與一切相互融合，其體無礙。指在本體上，個體（一）與全體（一切）之圓融無礙、空有相即。

[14] 有一小眾生不得度者，我誓不成佛：指佛、菩薩發願度盡一切衆生然後成佛。如地藏菩薩，他曾發願：地獄不空，誓不成佛。

[15] 天下同歸而殊途，一致而百慮：語見《周易·繫辭下》：“易曰：‘憧憧往來，朋從爾思。’子曰：‘天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？’”

[16] 害：妨礙

萬古不合，此《易》之所以始《乾》而終《未濟》也^[17]。

【語譯】衆生能度得盡嗎？應當在什麼時候度盡？回答是：時時度盡了，而又時時度不盡。自從有衆生以來，就各自有各自的世界。（由於）各自的意識所達到的造詣不同，便使得前五識的所見也各不相同。小而言之，相同的一個晴朗的日光與明朗的月亮，（相同的）北風與撲面而來的驟雨，同一個名山或同一大川，抑或同一深林幽谷，有人把酒吟嘯，所感受的意境便很縹緲；有的人懷念遠方親友、感傷離別，感觸的景物便很淒慘：（可見不同人對同一景物）的感觸沒有相同的。大而言之，對於同一種語言文字材料（文章），仁者見之謂之仁，智者見之謂之智；對於同一個國家，認為治理的人便感覺國家已經治理，認為國家混亂者自然感覺的是混亂；智慧深遠的人，所見山河大地立刻變成金色；而罪業深重的人，即便食物到了嘴邊也全部變成了猛火：他們的感受沒有一處是相同的。三界唯在一心，萬法全在人的心識。世界因衆生的感覺而出現差異，但衆生並沒有因為世界而產生變異。雖然如此，那麼世界上的衆生能度盡還是不能度盡，也會隨著衆生的所見如何而如何罷了。況且就其實質而言，佛與衆生，同樣是一個不增不減的數量。認為衆生度不盡，那麼便是衆生在天天增加；認為衆生已經度盡，那便是因為佛在天天增加。有所增加必然有所減少，（因而）二者都不是實理。其實，佛之外沒有衆生，衆生之外沒有佛；即便真如的體性沒有改變，（但）依然可以隨處現身；雖然在世間流轉，（但）依舊遍佈於法界。離開世間的未嘗再生，再生者未嘗離世。一個法身可以產生無量的化身，一心可以變現成無量的心。一切可以歸納到一，一又可以進入一切之中。還有什麼盡與不盡之說呢？所以佛已經說過“有一個細小的衆生沒有得度的話，我誓不成佛”；又說“終竟沒有一個衆生得到了救度”，（這就是）又盡又不盡的道理。《周易》說：“天下同一目的地而到達的路途（可以）不同，很多種思考途徑而（可以

[17] 這裡認為一與一切，盡與不盡，同與殊，一致與百慮，都是相對的。有了一就有一切，沒有一也沒有一切，沒有一切也沒有一，別的也都一樣。那末究竟度得盡嗎？說盡就證明有不盡，倘沒有不盡也就無所謂盡了。作者認為實際上是度不盡的，所以列舉《易》以《未濟》結束。《易》以《乾卦》開頭，以《未濟卦》結束。《易·序卦傳》：“物不可窮也，故受之以未濟終焉。”

得到)同一意見。”不說不同路徑而到達同一目的地、不同的思考角度而達成同一目的，(是因為)“殊”便不會再相同，但又不妨礙他們相同，(是)本來就不能勉強使之相同的。百種思慮不再歸一，但又不妨礙它們歸一，本來就不能勉強它們歸一。噫嘻！天下的發展趨勢，大概就像河川的決口麼？一旦流逝出去以後便是萬古也無法再聚合了，這便是《周易》以《乾卦》開始而以《未濟卦》終結的原因。

【析義】本篇是全書的收束，也當是全書的壓卷之作。從後面四篇的佈局來看，更加趨於以佛法來闡釋“人我通”的道理，而本篇則純粹用佛法的實相觀來觀照衆生的度盡與度不盡，從而得出不增不減之中道觀。對於衆生能否度盡這一命題，作者認為若以衆生意識造詣的差異而言，則各有仁智之見；而以佛法的中道實相觀來照察，則“佛外無眾生，眾生外無佛”，也就無所謂盡與不盡了。篇終之處，作者驗諸《周易》，“《易》之所以始《乾》而終《未濟》”，殆亦盡猶未盡也。

本篇一破題就提出“眾生度得盡否”與“當在何時度盡”兩個議題，而作者接著的回答是“時時度盡，時時度不盡”。乍看這似乎是一種模稜兩可的戲論之辭，其實不然，這是出離兩邊、出其斷常的實相觀，這自然也成了通篇的主旨。繼而作者由衆生根器的不同而感受迥異，同一語言文字因人不同而仁智互見，進而論述到佛智可以感化山河大地成金色，而罪業深重者居然美食到口也化爲猛火。很有力地說明了不同的業感，可以讓衆生對同一事物、同一景致乃至同一國土也產生各種歧見。“三界惟心，萬法惟識”，衆生的能否度盡，在很大程度上隨衆生的所見差異而異，難有一致的意見。

在另一方面，作者又站在佛法的了義上，認為佛與眾生在真性這一根本點上畢竟是不存在差異的，只在個人自性的染淨上存在程度的差異而已。從這一觀點出發，衆生的救度非但沒有盡與不盡之區別，甚至連度與不度也不存在根本區別。如果據實理而推之，“謂眾生度不盡，則眾生將日增；謂眾生度盡，則佛將日增”。如果站

在真如體性的角度上看，雖然真性不動，但佛可隨處現身，遍十方界，由一佛身而現無量佛身，由一真如之心而見無量之心，它既可以納於一體，又可以體現在一切事物中。若以華嚴家的思想來看待，則自然是無盡與不盡可言了。誠然，站在慈悲的角度上講，佛經中有度不盡衆生誓不成佛的提法；而站在了義的實相觀上說，則所謂度盡衆生者，乃是“卒無有一衆生得滅度”。作者在這裏圓融空有，闡明了度生非但無盡與不盡之別，而且佛與衆生之間也無究竟差別，由是其“人我通”的思想便得以昭顯。

誠然，篇終的數筆，自是難得的曲終雅音。雖說是作者的徵引《周易》頗有附會之嫌，但他的“百則不復一，而不害其爲一，固不得強一之矣”的提出，實質上是比較接近八不中道的“不一不異”的命題。尤其是他的決川之譬喻，則更把世間事理做了深化：學術的研究何嘗不是層層堆壘的進化，前者相對後者，自然也如同“一逝而萬古不合”了。《周易》的最末兩卦是《既濟》與《未濟》，則《仁學》在譚嗣同時期自然是“仁”，今而觀之則未見得“仁”也。

後 記

《仁學注析》一書作於 1994 年，迄今已經五周年了。在此期間既有過對文獻出處辛勤的查找，也有過對譚氏紊亂的思想作了反復而又耐心地梳理，還有過幾個寒暑的增刪……但越作總覺得越不對勁，像這樣一部思想體系極其不嚴密的隨筆式文字，怎麼能稱得上是哲學著作呢？像這樣的著作流通，究竟能給後人有多少教育意義呢？加之作者不修文法，言語極不幹練，實在艱於卒讀。爲此，我曾感到茫然，感到惶惑，於是也就將它束之高閣，一晃又是五年了。

但中國政協常委、中央民革榮譽主席賈亦斌先生已是八十多高齡的前輩了，他老人家曾經三次登門與我商量，禮賢下士，使我這樣的晚輩有受寵若驚之感，也甚有感恩戴德的那種赤子之情。爲此，我又對《仁學注析》作了一番閱讀，準備在紀念譚氏及戊戌維新一百周年的國際學術研討會上出版，政府決定由國家提供出版經費，並委由湖南嶽麓書社具體印刷。但無奈嶽麓書社是一家只能翻印古人舊書的出版單位，根本就沒有審稿的專業人員，因此致使本書未能付諸印行。對於這一點，我並無任何後悔之意，因爲，我本來就是研究禪宗文化的，在禪宗的哲學與美學方面已經出版了十多本專著了，這本書對於我來說，也莫過是學術人生中的一個副產品而已。

但在國際學術研討會結束之後，賈公一直不放心這本書的出版，又多次來電垂詢，由是感激，我才想到要克服困難將之錄入電腦，以了卻賈老的這番熱情關懷。但在錄入的具體工作中，由於本人並未退休，好多雜事繁冗，實在抽不出時間來專門作這項工作，在錄入到了第十九篇時，便再也無從再做下去了，只得放下。剩餘的一大半文字，只有等待發心襄助拙著印行者的幫助了。但我對於其中的內容還是要認真地作一番校改的，力求使讀者你夠通過這本書瞭解到譚氏思想的真實面目。時公元一九九九年一月二十二日，長沙蔡日新識於興漢門外之酌爽齋。

再記

前些天整理書籍，不料又觸到了十五年前的一大包文稿，它便是《仁學注析》原稿，把它打開疊起足有一尺多厚。此書的寫作緣起大致如下：

1994年，臺灣中華仁學會秘書長三次飛往大陸，尋找能夠完成《仁學》的注析與翻譯的學人，很不容易找到了本人，遂定下撰稿事宜。當時，對方的要求比較苛刻，而且時間也催得緊，由於能廢寢忘食地工作，本人終於在當年11月底完成了全稿。當時我並無電腦，又兼正稿被仁學會拿走，自己保存的只有復印稿，因此文稿的體積才有如此大。當時按照對方的要求，必須採用豎式稿紙、用繁體字與豎式標點來謄寫文稿，因此只得請印刷廠專門印製這樣的稿紙來作業。等到全稿完成，復印裝訂出來，足有十五本，疊起來足有一尺多厚。

完成文稿赴臺訪問之後，由於中華仁學會的秘書長對仁學並不諳熟，他僅僅只是譚嗣同的宗親而已，因而在出版方面很難達成共識。尤其是像這樣一種三十多萬字的專著，本是筆者一人獨自完成，而那位秘書長卻要求在書的封面上加上很多我所陌生的人名，這讓我無法接受，於是該書在臺灣的出版宣告流產。

隨後，湖南擬舉辦國際譚嗣同學術研討會。當時，特別是中國政協常委、中央民革榮譽主席且八十六歲高齡的賈亦斌先生，他老人家曾經三次從北京來光臨寒舍，禮賢下士，使我這樣的晚輩真有受寵若驚之感，也甚有感恩戴德的那種赤子心情。為此，我又對《仁學注析》作了一些必要的修改，準備在紀念譚嗣同及戊戌維新一百周年的國際學術研討會上出版，組委會也決定由國家提供出版經費，並委由湖南嶽麓書社具體承印。但無奈嶽麓書社是一家只能翻印古人舊書的出版單位，根本就沒有專業的審稿的人員，因此諸多意見齟齬，讓我真有秀才遇上兵之鬱悶感，最終導致本人拿回書稿，保留版權。

此後，本人潛心禪學研習，《仁學注析》便從此束之高閣了。今天打開舊稿，當年撰稿勞累之情狀猶閃現在目前，尤其是諸多典故的查找，在沒有電腦的情形下，其工作量之大是可以想見的。有好多次，筆者由於勞累過度，就站在書桌旁睡著了……而對於這樣一本凝聚了筆者心血的著作，如果本人不再度努力將它變成電子文

仁學卷下

檔，交付有關部門，則會隨著時間遷移而化爲一堆廢紙。因此，本人才動心忍性，冒著酷暑，經過將近兩月的努力，終於把全稿錄入電腦，了卻了人生中的一筆舊債。時二〇〇九年九月四日，長沙蔡日新再識於北郊外懷瑜居

附錄：譚嗣同與金陵刻經處

譚嗣同與楊仁山及金陵刻經處的內在關係到底如何？對於這個問題，筆者 1994 年作《仁學注析》，今年作《楊仁山居士評傳》，頗有一些新的發現。今謹列如下，以供學者指正。

楊仁山與譚嗣同相識時，他已五十多歲了，而譚嗣同才三十二歲，爲什麼他倆會一見如故，而成了忘年之交呢？其一，他倆在性格與學識觀點上居多契合之處，這是最重要的原因。《楊仁山居士事略》說他“性任俠”，而譚嗣同則生來就具有豪俠精神，他在《仁學自敘》中亦力主“任俠”。其次，楊仁山一生好奇書，精製造，亦長於詩詞，而“雅不喜舉子業”；而譚嗣同則六次參加科舉，均是迫於父命，故六次未第，而他對於奇書乃至西方的格致之學，尤爲喜好。其三，楊仁山曾兩度出使西歐，對於西方的政教科學十分瞭解，而且還“制有地球圖，並輿圖尺，以備將來測量之需”；而甲午以後的譚嗣同則盡棄舊學（應試的八股之學、經學等），而傾心於西方科學，這是他親近楊仁山的理由之三。其四，候補知府是個閑得無聊的職務，且又未免不遭同僚的白眼（因是捐錢買來的），因而譚嗣同索性躲到楊府學佛。他這樣做既有自己的精神寄託，又可以找到人生的知己而共訴內衷。

非但如此，譚嗣同還與楊府的其他家庭成員相處也十分友好。據楊仁山的長孫女楊步偉的自傳所記載，1898 年，譚嗣同在北京殉難時，楊仁山居士的長子楊自新正好也在北京，他在譚嗣同就義後幫助其下人設法收了他的屍體，才南歸金陵。待到自新抵金陵後，將譚嗣同殉難的消息告訴了家人，楊府舉家一時泣不成聲，如喪至親，這就足以說明譚嗣同與楊府的深厚感情了。而這一感情的形成，恐怕遠非以上四種緣由，也遠非譚嗣同與楊仁山之間的佛學師承關係，以及楊仁山對譚嗣同《仁學》寫作的直接影響等因素了。在這中間，譚嗣同對金陵刻經處的巨大的幫助，恐怕是楊府視譚嗣同如家人的重要原因了，這也是沒有引起學界重視的一個史實。

楊仁山來到金陵之前，“家無儋石儲”，生活十分拮据。他後來“董江寧工程之役”，其收入亦不豐，而家庭人口甚多，兼居士又多以其資刻經，因而楊仁山不可能有很多家庭積蓄。因此，楊仁山自 1866 年創立金陵刻經處，一直到 1896 年譚嗣同到南京的這三十年間，都是賃屋而居。楊仁山曾爲了解決好這個問題，當然更重

要的是爲刻經處營造一個永久之所，他費盡了心機。先是 1875 年左右，楊仁山曾在金陵北極閣選中了一塊宅基地，但不久這塊地又被別人看中，引起了爭端，楊仁山只得將之放棄，將經板搬到家裏來從事刻經。自然，放棄這塊地皮的內在原因，恐怕還是因爲經費不足：楊仁山雖多年辦工程，但他不貪，“不受褒獎”，一有餘資，則用於刻經，自然是無財力去與人家爭購此地的了。1882 年，楊仁山又與同人到蘇州元墓山香雪海去勘測宅基地，以便營造刻經處，又因地價過高而只得放棄。此前，居士曾一度出使歐洲，但因不受褒獎，亦不作官，因而還是無經濟能力建造宅第。直到 1897 年，楊仁山才在南京延齡巷買下刻經處的宅基地，1898 年冬正式營造刻經處，1899 年夏，刻經處才竣工。居士的母親在搬進自己造的屋子裏住下不久便逝世了，但總算實現了她生前“死也要死在自己造的屋子裏”的宿願。

那麼，楊仁山爲什麼經過前後三十多年的努力都未能建造好刻經處的宅第，而在 1897 年以後就一舉營建成了金陵刻經處呢？這中間自然少不了譚嗣同的熱心幫助。在《楊仁山居士事略》中，有兩段這樣的文字：

戊寅，曾惠敏奉使赴歐洲，隨赴英法，考求法國政教生業甚詳，精究天文顯微等學，制天地球圖，並與圖尺，以備將來測繪之需。

厥後由海外得來藏外書籍二三百種。因擇其最善者，亟付剞劂，資不給，則出售西洋齋回之各種儀器充數。

歐陽漸《楊仁山居士傳》也有一段文字記載：

居士聰慧嫻科學，從曾惠敏赴英法，又復從劉芝田赴倫敦，廣有製造，悉售於湘時務學校，而以其資創金陵刻經處。

根據以上材料，我們可知：楊仁山居士售出了兩種儀器，一種是自製的，一種是從西洋帶回來的；而售款的用途一是用於刻經，一是用於建造金陵刻經處的宅第。

當時的國家是非常閉塞的，在那個科學還很不發達的時代，像這類先進的儀器是很難找到買主的（一種可能是無人識貨，另一種可能是支付不起經費）。而在這中間，只有譚嗣同才有可能樂於幫助楊仁山出售這批儀器，使之順利地營造好這幢金陵刻經處。因爲，1897 年，譚嗣同等人在金陵成立了測量會，嗣同手訂章程，《章

程》中列出了近三十種儀器，且對儀器的保護和使用都有詳盡的規定（見《譚嗣同全集》）。而測量會的這批儀器又來源於哪里呢？根據《楊仁山居士事略》中“以備將來測量之需”，而嗣同此會又設於金陵，則儀器之來源於楊仁山居士家是無疑的了。而在這年九月，嗣同應湖南巡撫陳寶箴之招，回長沙襄辦時務學堂，正好時務學堂也需要添置一批儀器，用作教學之需。在當時國內有這種儀器的人不會太多，像時務學堂這樣的買主也不會太多，而能夠知曉這兩方情況的人也獨有譚嗣同一人，因而他成了楊仁山這批儀器出售的最理想的仲介人。也因為這批儀器能順利地出售，楊仁山就在當年順利地買下來南京延齡巷的宅基地，同時不久便營造好了刻經處，使他的母親孫太夫人能死而瞑目。站在這個角度上講，譚嗣同不只是楊仁山門下的高足，同時也是楊府的恩人，他對楊府、對金陵刻經處所作的貢獻，實在是功不唐捐。至於楊仁山的這批儀器是如何辦理轉賣手續的，賣了多少錢，這些細節，尚無文獻記載，我們也犯不著去做那些無謂的考證了。但我們至少可以廓清這樣一個歷史事實：在金陵刻經處宅第的營建中，凝注了譚嗣同的奔走之勞。因而，我們今天在紀念金陵刻經處時，不能忘記了譚嗣同的那一份功勞。

總之，譚嗣同不只是楊仁山的得意門人，同時也是楊仁山的忘年莫逆之交。在譚嗣同的《仁學》中，延續著楊仁山比附儒道以顯佛義的思想因素；而在金陵刻經處（今天已經捐作十方公產）這幢楊仁山的豐碑中，也少不了譚嗣同為之添磚增瓦。

附錄二 譚嗣同齋室別名集釋

按：十五年前（1994 年），我赴台交流，曾受臺灣中華仁學會之委託在大陸組織論文，經過努力終於獲六篇論文，親攜至臺北交付該會。其中，《譚嗣同齋室別名考釋》一文，便是由我所命題，請湖南師大趙振興先生撰寫。本人當時將譚嗣同所有齋室別名告知了趙先生，且也告知了相當部分齋室別名的出處，趙當時大致寫了近七千字，但並未將本人羅列的所有齋室別名完全做出詮釋，因而本人只得補作，僅此說明。

我國古人的姓名是非常繁多的，舊時一般人通常都有名、字、號，後來逐步發展到了別號、齋室名號。據孔穎達《禮記正義》說，《坊記》中稱孟子夫人的“且子”二字，便是後世的別名；到了周秦之間，甚至出現了別號著稱而本名反而隱去的現象。宋元以後，這種作風更爲發展了：有的人因出生地或祖籍而命名（地望），有的人因職官而命名，有的人因事而命名，有的人托物即興而命名，有的人以宦游紀恩而命名，有的人因境遇變遷而命名……一個人因此可擁有別名（或因屢次遷徙之齋室更名）多到幾十個，而每一個別名（或齋室名）的字數兩字三字不等，有的竟然多達二十來字。加之古人的齋室別名往往施諸尺牘，入諸文字，而後人作文稱名爲了藻飾，又往往捨本名而稱別名、齋室名，故而導致了別名愈顯而本名遂隱的現象。若細加考察，翔實敘述，中國的別名文化足以用巨著來承載，這裏只是挂一漏萬地提提而已。

譚嗣同身處清季，這種別名文化在當時猶是甚興。加之當時朝政腐敗、外侮日亟，社會局勢變化發展很快，而譚嗣同又尚遊歷，一生足跡遍佈大江南北、塞外京師，因時因地之異而其別名亦隨之而異。通計《譚嗣同全集》收錄的著作中所出現的齋室別號，就多達十五個。而這十五個齋室別名，則又分別留下了譚嗣同在不同年代與不同地域的生活印記。因這十五個別號及齋室名均含有傳統文化的掌故，今天的人對於它們肯定頗爲費解，爲了使大家能夠對譚嗣同其人其思想能有全面的了解，我們擬逐一詮釋，以消除大家的文字隔膜。

一、譚嗣同齋室名集釋

(一) 寥天一閣

《譚嗣同全集》中收有《寥天一閣文》二篇，題署爲“東海騫冥氏三十以前舊學第一種”。“寥天一”典故出自於《莊子·大宗師》，文中有“安排而去化，乃入於寥天一。”郭象的註釋爲：“安於推移而與化俱去，故乃入於寂寥而與天爲一也。”王先謙《集解》曰：“由此觀之，凡事皆非己所及安排，冥冥中有排之者，今但當安於所排，而忘去死化之悲，乃入於虛空之天之至一者耳。”太虛之境，任其自然，入於寂寥，與天合一，即無爲的人和無形的天之諧和爲一。譚嗣同的“舊學四種”刊於清光緒二十二年（1897年），是在金陵刊出的。作者之所以用“寥天一”來命名齋室，大抵因爲他當年所追求的是一種“混沌未分的太虛”之境。加之作者三十歲以前，人生打擊良多，諸如五日三喪的家庭不幸、庶母的虐待、“十年之中六赴南北省試，幾獲者三，卒坐斥”；尤其是光緒十五年（1889年），其兄嗣襄去臺灣未幾而卒，無何，其從子傳簡亦卒，這對譚嗣同的打擊尤大。因而，作者取《莊子》“安於推移，與化俱去”的涵義，以忘憂忘世。隨後他所命的“遠遺堂”，也是取陶淵明《飲酒》詩中的“汎此忘憂物，遠我遺世情”之意。

(二) 莽蒼蒼齋

“莽蒼蒼齋”是譚嗣同寓住北京“瀏陽會館”時的書齋之名。譚嗣同九歲時徙居瀏陽會館，會館座落在北京宣武門外大街南門口不遠處的“北半截胡同。”會館里房屋不多，前院有東房五間，後院有西房五間，後五間是瀏陽會館的主房。譚嗣同住在後五間屋的北套間裏，他自題所住房間爲“莽蒼蒼齋。”查《譚嗣同全集》，收有《莽蒼蒼齋詩》二篇，《補遺》一篇，題署爲“東海騫冥氏三十以前舊學第二種”。“莽蒼蒼”三字，似可從《莊子·逍遙游》中找到出處。文中有“適莽蒼者三飡而返，腹猶果然”，成玄英《疏》云：“莽蒼，郊野之色，望之不甚分明也。”謂一望無際的彌濛之景也。後人在“莽蒼”的基礎上增加一疊音的“蒼”字（亦有各增一字爲“莽莽蒼蒼”者），進而體現一種蒼茫無際的景象，例如《清江三孔集》卷二十二“惟天莽蒼蒼，乃立此門闕”；《吉州道中》“馬蹄前路莽蒼蒼，回指寒林是故鄉”；《遵巖集》卷一“林麓莽蒼蒼，亭幽人獨上”等皆是。譚嗣同一生好讀《莊子》，因而借“莽蒼”二字，拓展成“莽蒼蒼”以爲齋室名。“莽蒼蒼”之氣

度，“寥天一”之化境，皆是作者之所崇尚也。

（三）遠遺堂

《譚嗣同全集》中收有《遠遺堂集外文》初、續兩篇，自署爲“東海寰冥氏三十以前舊學第三種”。作者在《初編·自敘》中敘述了他的仲兄嗣襄與從子傳簡相繼去世，給他心靈留下了巨大的創傷，他於是“乃克檢仲兄遺文手書一通，單詞奪簡，莫成卷帙。言行之大，見於行述、志名及哀誄之文，無所離麗，命曰‘集外文’爾”。在《續篇自敘》中，作者又說“爲先仲兄所作也”。“遠遺”二字，取陶淵明《飲酒》組詩中的“汎此忘憂物，遠我遺世情”之意。可見，譚嗣同編撰這兩個集子，完全是爲了表達對仲兄與從子亡故的深切哀悼，作者通過出版文集的方式來達到“遠我”，進而實現遺忘世情的超然境界。

（四）石菊影盧

《譚嗣同全集》中收有《石菊影盧筆識》一種，自署爲“東海寰冥氏三十以前舊學第四種”。瀏陽盛產菊花石，這種石頭內芯隱含了如同菊花花絲的紋理，細心雕琢可見全花。據譚訓聰先生所作的《譚嗣同年譜》說，譚嗣同當年就是使用這種石硯。又《遠遺堂集外文續編》中收有石菊硯銘共八篇：其中第一篇是爲唐才常送給梁啟超的菊花石硯所作銘文，還有三篇分別是爲龍爪霖、吳小珊、唐筠盧所作，剩下的四篇均是給自己的石硯所作。這四篇銘文，每篇後面的都有說明文字，其中《菊花石秋影硯銘》云：“菊二，備莖葉，水池在葉下，池有半蟹，其半掩於葉，名之曰‘秋影’。”在《菊花石瘦夢硯銘》後面，作者曰：“硯製極小，厚才分許，任石形之天然，無取雕琢。觚棱宛轉，不可名以方圓；色澤黯澹，有凋敝可憐之意。殘菊一，大如指，名之曰‘瘦夢’。”在《菊花石瑤華硯銘》中，作者識曰：“文質並茂，光潤次玉，名之曰‘瑤華’。”在《菊花石觀瀾硯銘》中，作者識曰：“墨池琢之甚光坦，餘任其巉巖矗疊，然序次鱗鱗有波瀾奇趣。一花敷浮其上，名之曰‘觀瀾’。”從以上各種文字來看，“石菊影”之命名，緣於作者家鄉的菊花石硯池，更何況作者自家便使用過“菊花石秋影硯”。《筆識》中的“學篇”，主要收集了作者的文字聲韻等小學筆記以及閱讀經史的札記；“思篇”中的筆記重在格致、數理等學，皆是作者少年用功而成，因以家山之石名之。

(五) 楚天涼雨軒

譚嗣同在《三十自紀》一文中載他有“《楚天涼雨軒懷人錄》，思舊也”然此篇尚未竣稿，故《全集》未有收錄。“楚天涼雨”之典故，一時未詳。然在《遠遶堂集外文初編自敘》中，有以下文字，似可見其一端。

憶夫煙雨在簾，蛙聲夜噪，或敗葉窸窣，霜鐘動宇，然鎧共讀，意接神親，追溯所及，方怦怦於心中，而兄之訃至矣！創鉅痛深，晉不省事，哭踊略定，則志隳形索，清刻至骨，自顧宛五六歲孺子也。於時蒼然之感，不可以解。當其幽思潛抽，莫可告語，道逢林叟耕夫，輒欲流涕，引與話舊。觀禾黍布隴，廢塚斷碑，以及壞牖蛛絲，皆若與我有一日之好。使得見囊之童僕，且將視爲肺腑，且不能一日離。然自恃尚有傳簡在，未幾而傳簡歿……嗚呼！機必先發，情極則返，折心之痛，行三年矣！

“楚天”實南方（兩湖）之泛指，涼雨者猶淒涼之舊雨，乃懷念往昔“煙雨在簾”之舊事也。因年月湮久，作者是書未能成書刊行，故而一時難以稽考。

(六) 寸碧岑樓

譚嗣同在《三十自紀》一文中，載他會有《寸碧岑樓玩物小記》一書，其內容爲“耆古也”。但此書未能竣稿，以故《全集》未有收錄。譚嗣同的玩物，大率爲石菊硯、殘雷琴，或書畫與劍器等物，此篇便是爲這些器物所作之記。“寸碧岑樓”中“寸碧”指遠方景物。山水樹林等綠色景物，因遠視之形體甚小，故稱“寸碧”。韓愈與孟郊合作的《城南聯句》有：“遙岑出寸碧，遠目增雙明。”宋代王之道《秋日即事》詩也有“怪來病眼雙明甚，喜見逢山寸碧纖”之句。明代宋杞《趙彥徵畫》也有“遠山入空青，老樹擎寸碧”兩句。“寸碧岑樓”中“岑樓”的典故大致出自《孟子·告子下》：“不揣其本而齊其末，方寸之木可使高於岑樓。”趙岐注云：“岑樓，樓之高銳似山者”，“若不取其下之平，而升寸木於岑樓之上，則寸木反高，岑樓反卑矣。”作者在這裏將寸碧與岑樓結合起來，顯然具有“欲回天地入扁舟”（杜詩）的意蘊。即玩物雖小，然小小玩物中自有一片天地，其中自有其乾坤，從一個小小玩物之中自可見出“寸碧”，亦可於方寸之木見出岑樓。

(七) 思緯壹壹臺

《譚嗣同全集》中收有《思緯壹壹臺短書》一篇，其中收錄了他寫給貝元徵的長信與《治言》一篇，遂自題敘言，勒成一篇。“壹壹”即“壹壹”之異寫，“壹”音氫，“壹壹”即“氣不得伸也”。所謂“思緯壹壹”，即思緒紛紛，心中之氣不能伸張之意。因為，他寫給貝元徵的長信是在光緒二十一年（1895年），全文長達兩萬三千多字。當時，正值甲午海戰之後，中國政府的種種腐敗畢現，北洋水師的覆沒以及國內潛伏的種種危機，使得作者不得不作一番全面而又深刻的思考（思緯壹壹）。譚嗣同在《信》中認為：中國非盡變西法不足以圖存，並就“籌變法之費”、“利變法之用”、“嚴變法之術”、“求變法之才”等方面，提出了他的具體主張。在《信》中，他認為倘若無望於是清廷，建議仿照歷史上河西吳越據地自保之策，亦不失為一時霸道。他同時也在《信》中，還對康、梁等人的“公車上書”寄予了厚望。依文定題，故爾作者有“思緯壹壹”之謂。

(八) 秋雨年華之館

《譚嗣同全集》中收有《秋雨年華之館叢書》兩卷，均是譚嗣同三十歲以後（1894年之後）的著作。這個時代，也是一個多事之秋，時世之艱，大有白居易“秋雨梧桐葉落時”之謂。值此年代所作文稿，故以“秋雨年華”名之。

(九) 蟲蟲蟲天之微大弘孤精舍

《譚嗣同全集》中收有《仁學》兩篇，其《自敘》款識為“蟲蟲蟲天之微大弘孤精舍”。“蟲蟲蟲天”，《莊子·庚桑楚》曰：“夫工乎天而倥乎人者，唯全人能之，唯蟲能蟲，唯蟲能天。”注曰：“鳥飛獸走，能蟲也；蛛網蜣丸，能天也。”意謂蟲能具有蟲的長處，如鳥的善飛，獸的善跑；而蟲往往又具有天生的本領（無需後天的學習），如蜘蛛的結網，蜣的推丸一樣。這二者都是人所不及的，如果將這二者合起來，就會達到“工乎天而倥乎人”的境界。微大弘孤（各本作“孤”）：既微小而又廣大，既弘大而又孤微，這大概是取諸華嚴宗“一多相容”的思想。當年，譚嗣同在山陰做候補知府，寓居花牌樓楊府學佛，一邊撰寫其《仁學》。對於譚嗣同的學佛情況，楊文會的弟子歐陽漸《楊仁山居士傳》中，稱“譚嗣同善《華嚴》”，在《秋雨年華叢書》卷一中，也收有其《金陵聽說

法》詩，可爲佐證。精舍：此名自祇園精舍而來，後來作爲寺院的別稱，意爲精進者所居，此處指清淨的修行處所。對於譚嗣同的精舍名，昌發所撰寫的《譚嗣同著作概述》（載長沙市政協編寫的《譚嗣同研究資料彙編》）中作“蠹蟲蟲天之微大弘孤”，其他各本大率作“微大弘孤”。中華書局 1978 年所刊之《譚嗣同全集》中《仁學自敘》“孤”居然作“孤”，而在 1957 年的《譚嗣同全集》刊本中又作“孤”，此外的各本均作“孤”，殆蔡尚思逝世後繼無人，因而校刊之誤也。

（十）壯飛樓

《譚嗣同全集》中收有《壯飛樓治事》十篇，也是作者三十歲之後的作品。“壯飛”一名，據譚嗣同《三十自紀》所載，“處中外虎爭，文無所用之日；丁盛衰互紐，膂力方剛之年，行並其所悔者悔矣，由是自名‘壯飛’。”意謂“雕蟲篆刻，壯夫不爲”，他將盡棄往昔舊學而從新學。又李白《宣州謝朓樓餞別校書叔雲》有“俱懷逸興壯思飛，欲上青天覽明月”之句，似可狀譚嗣同三十以後舒展大志之情。

二、譚嗣同別名集釋

（一）復生

譚嗣同在《三十自紀》的韻文部分稱“死而復生，字余維嘉”。光緒二年（1876 年），譚嗣同十二歲，是年其仲姊嗣淑染白喉症，其生母徐夫人到京師去省視，亦遭受感染，旋即死去。而其仲姊則比徐夫人早四天去世，其伯兄嗣貽則比徐夫人後一天離世。譚嗣同本人也感染了此疫，短死三日（三日不省人事），然後才復活，因而其父親給他命名“復生”。

（二）東海褰冥氏

譚嗣同將三十歲以前的著作加以整理在金陵出版，自署爲“東海褰冥氏舊學四種”。又於《三十自紀》中，作者也說：“東海褰冥，厥系孔多，姓嬴氏譚，作瀏於家。”“嬴”，《說文》“少昊氏之姓，從女嬴省聲。”關於“嬴姓”的來歷，《史記·秦本紀》有詳細的記載。¹由於在嬴姓之後，逐漸分封了徐氏、郟氏、莒氏、

1 《史記·秦本紀》：“秦之先，帝顓頊之苗裔孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子，曰女華。女華生大費，與禹平

終黎氏、運奄氏、菟裘氏、將梁氏、黃氏、江氏、脩魚氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏等姓，因此譚嗣同才說“姓嬴氏譚”²。譚的本字作鄆，《說文》：“鄆，國也。齊桓公之所滅，從邑覃聲。”徐鉉曰：“今作譚，非是。《說文注義》有譚長，疑後人傳寫之誤。”段玉裁認為鄆、譚是古今字。在《史記·齊世家》，寫作“鄆”。徐鍇《說文繫傳》卷十二：“鄆，臣按：杜預東海襄冥是也，子爵，魯莊十年滅。”由此可知，譚姓之祖“源出春秋時譚子，以國為氏。”（《先仲兄行述》）由於杜預注“譚”為“東海襄冥”，而譚嗣同家族又是春秋時譚子（即東海襄冥氏）的後裔，“自宋為閩人，明季遷今湖南瀏陽縣。”（《先仲兄行述》）因此，譚嗣自稱“東海襄冥氏”，以光其祖望。

（三）通眉生，通眉苾芻

譚嗣同在《三十自紀》的韻文部分稱自己“曰通眉生，衛詩匹儀。辰在軋紐，維吾則訛。”且在《和仙槎除夕感懷》之四，亦有“自向冰天煉奇骨，暫教佳句屬通眉”之句。“通眉”，即雙眉相連，又叫連心眉（即眉毛幾乎長到了一起）。唐李商隱《李賀小傳》：“長吉細瘦，通眉，長指爪，能苦吟疾書。”譚嗣同自名“通眉生”，非取“通眉”之形似（因他的眉宇開闊），乃取“通眉”之神似而已。再從他的“衛詩匹儀”來看，也足以體現作者眉宇之軒昂³。“苦吟疾書”乃是李賀的創作特色，而譚嗣同對李賀的這一創作風格是頗為讚賞的，他在《致劉淞芙書》中說：“嗣同？韻語，初亦從長吉、飛卿入手。”惟其如此，他也以“通眉生”而自名。又以譚嗣同赴金陵之後，與佛緣份日深，因而他又以“苾芻”自名。“苾芻”本是比丘的異譯，即指出家入道，受具足戒的男子。

（四）華相眾生

水土。已成，帝錫玄圭。禹受曰：‘非予能成，亦大費為輔。’帝舜曰：‘咨爾費，贊禹功，其賜爾阜遊。爾後嗣將大出。’乃妻之姚姓之玉女。大費拜受，佐舜調馴鳥獸，鳥獸多馴服，是為柏翳。舜賜姓嬴氏。”

2 《史記·秦本紀》：“秦之先為嬴姓。其後分封，以國為姓，有徐氏、郯氏、莒氏、終黎氏、運奄氏、菟裘氏、將梁氏、黃氏、江氏、脩魚氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏。”郯氏便是譚氏的異寫

3 《詩經·衛風·碩人》中有“螭首（方廣如螭的額）蛾眉（蠶蛾觸鬚細長而彎曲），巧笑倩兮，美目盼兮”之句。

附 錄

華相眾生：“眾生”在佛教中謂佛界以外的天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六凡界的有情。“華相”殆“華嚴”與“法相（唯識學）”之合稱，譚嗣同在《界說》第二十七條中說：“凡爲《仁學》者，於佛書當通《華嚴》及心宗（禪宗）、相宗（唯識宗）之書”，此處以“華相”合稱，蓋即指此二宗。而周振甫先生認爲是觀阿彌陀佛的華座之相的人，蓋另是一家之言，然未詳其典。又及，華相在佛典中具有空華之相（虛幻的影像）之意。《大乘起信論疏記會本》卷二：“唯依眼病而有華相，若離眼病，即無華相。”又如《宗鏡錄》卷第二十六：“一切世間，山河大地，生死涅槃，皆即狂勞，顛倒華相。”，又《景德傳燈錄》卷第十八：“如今現前見有山河大地，色空明暗，種種諸物，皆是狂勞華相，喚作顛倒知見。”殆云華相衆生者，一暫時幻現之有情而已，此義亦可通。

譚嗣同除了有上述別名之外，尚有“壯飛”、“寥天一閣主”等別名，由於這些典故在上文中詮釋過了，在此不贅言。

按：十五年前（1994年），某赴台交流，曾受臺灣中華仁學會之委託在大陸組織論文，經過努力終於獲六篇論文，親攜至臺北交付該會。其中，《譚嗣同齋室別名考釋》一文，便是由某所命題，請湖南師大趙振興先生撰寫。本人當時將譚嗣同所有齋室別名告知了趙先生，且也告知了相當部分齋室別名的出處，趙當時大致寫了近七千字，但並未將本人所羅列的所有齋室別名完全做出詮釋，因而本人只得補作，僅此說明。

我國古人的姓名是非常繁多的，舊時一般人通常都有名、字、號，後來逐步發展到了別號、齋室名號。據孔穎達《禮記正義》說，《坊記》中稱孟子夫人的“且子”二字，便是後世的別名；到了周秦之間，甚至出現了別號著稱而本名反而隱去的現象。宋元以後，這種作風更爲發展了：有的人因出生地或祖籍而命名（地望），有的人因職官而命名，有的人因事而命名，有的人托物即興而命名，有的人以宦游紀恩而命名，有的人因境遇變遷而命名……一個人因此可擁有別名（或因屢次遷徙之齋室更名）多到幾十個，而每一個別名（或齋室名）的字數兩字三字不等，有的竟然多達二十來字。加之古人的齋室別名往往施諸尺牘，入諸文字，而後人作文稱名爲了藻飾，又往往捨本名而稱別名、齋室名，故而導致了別名愈顯而本名遂隱

的現象。若細加考察，翔實敘述，中國的別名文化足以用巨著來承載，這裏只是挂一漏萬地提提而已。

譚嗣同身處清季，這種別名文化在當時猶是甚興。加之當時朝政腐敗、外侮日亟，社會局勢變化發展很快，而譚嗣同又尚遊歷，一生足跡遍佈大江南北、塞外京師，因時因地之異而其別名亦隨之而異。通計《譚嗣同全集》所收錄的著作中所出現的齋室別號，就多達十五個。而這十五個齋室別名，則又分別留下了譚嗣同在不同年代與不同地域的生活印記。因這十五個別號及齋室名均含有傳統文化的掌故，今天的人對於它們肯定頗為費解，爲了使大家能夠對譚嗣同其人其思想能有全面的了解，我們擬逐一詮釋，以消除大家的文字隔膜。

一、譚嗣同齋室名集釋

（一）寥天一閣

《譚嗣同全集》中收有《寥天一閣文卷》二篇，題署爲“東海騫冥氏三十以前舊學第一種”。“寥天一”典故出自於《莊子·大宗師》，文中有“安排而去化，乃入於寥天一。”郭象的註釋爲：“安於推移而與化俱去，故乃入於寂寥而與天爲一也。”王先謙《集解》曰：“由此觀之，凡事皆非己所及安排，冥冥中有排之者，今但當安於所排，而忘去死化之悲，乃入於虛空之天之至一者耳。”太虛之境，任其自然，入於寂寥，與天合一，即無爲的人和無形的天之諧和爲一。譚嗣同的“舊學四種”刊於清光緒二十二年（1897年），是在金陵刊出的。作者之所以用“寥天一”來命名齋室，大抵因爲他當年所追求的是一種“混沌未分的太虛”之境。加之作者三十歲以前，人生打擊良多，諸如五日三喪的家庭不幸、庶母的虐待、“十年之中六赴南北省試，幾獲者三，卒坐斥”；尤其是光緒十五年（1889年），其兄嗣襄去臺灣未幾而卒，無何，其從子傳簡亦卒，這對譚嗣同的打擊尤大。因而，作者取《莊子》“安於推移，與化俱去”的涵義，以忘憂忘世。旋後他所命的“遠遺堂”，也是取陶淵明《飲酒》詩中的“汎此忘憂物，遠我遺世情”之意。

（二）莽蒼蒼齋

“莽蒼蒼齋”是譚嗣同寓住北京“瀏陽會館”時的書齋之名。譚嗣同九歲時徙居瀏陽會館，會館座落在北京宣武門外大街南門口不遠處的“北半截胡同。”會館里房屋不多，前院有東房五

間，后院有西房五間，后五間是瀏陽會館的主房。譚嗣同住在后五間屋的北套間裏，他自題所住房間爲“莽蒼蒼齋。”查《譚嗣同全集》，收有《莽蒼蒼齋詩卷》二篇，《補遺》一篇，題署爲“東海褰冥氏三十以前舊學第二種”。“莽蒼蒼”三字，似可從《莊子·逍遙游》中找到出處。文中有“適莽蒼者三飡而返，腹猶果然”，成玄英《疏》云：“莽蒼，郊野之色，望之不甚分明也。”謂一望無際的彌濛之景也。後人在“莽蒼”的基礎上增加一疊音的“蒼”字（亦有各增一字爲“莽莽蒼蒼”者），進而體現一種蒼茫無際的景象，例如《清江三孔集》卷二十二“惟天莽蒼蒼，乃立此門闕”；《吉州道中》“馬蹄前路莽蒼蒼，回指寒林是故鄉”；《遵巖集》卷一“林麓莽蒼蒼，亭幽人獨上”等皆是。譚嗣同一生好讀《莊子》，因而借“莽蒼”二字，拓展成“莽蒼蒼”以爲齋室名。“莽蒼蒼”之氣度，“寥天一”之化境，皆作者之所崇尚也。

（三）遠遺堂

《譚嗣同全集》中收有“遠遺堂集外文”初、續兩篇，自署爲“東海褰冥氏三十以前舊學第三種”。作者在《初編·自敘》中敘述了他的仲兄嗣襄與從子傳簡相繼去世，給他心靈留下了巨大的創傷，他於是“乃克檢仲兄遺文手書一通，單詞奪簡，莫成卷帙。言行之大，見於行述、志名及哀誄之文，無所離麗，命曰‘集外文’爾”。在《續篇自敘》中，作者又說“爲先仲兄所作也”。“遠遺”二字，取陶淵明《飲酒》組詩中的“汎此忘憂物，遠我遺世情”之意。可見，譚嗣同編撰這兩個集子，完全是爲了表達對仲兄與從子亡故的深切哀悼，作者通過出版文集的方式來達到“遠我”，進而實現遺忘世情的超然境界。

（四）石菊影盧

《譚嗣同全集》中收有《石菊影盧筆識》一種，自署爲“東海褰冥氏三十以前舊學第四種”。瀏陽盛產菊花石，這種石頭內芯隱含了如同菊花花絲的紋理，細心雕琢可見全花。據譚訓聰先生所作的《譚嗣同年譜》說，譚嗣同當年就是使用這種石硯。又《遠遺堂集外文續編》中收有石菊硯銘共八篇：其中第一篇是爲唐才常送給梁啟超的菊花石硯所作銘文，還有三篇分別是爲龍爪霖、吳小珊、唐筠盧所作，剩下的四篇均是給自己的石硯所作。這四篇銘文，每篇後面的都有說明文字，其中《菊花石秋影硯銘》云：“菊二，備

莖葉，水池在葉下，池有半蟹，其半掩於葉，名之曰‘秋影’。”在《菊花石瘦夢硯銘》後面，作者曰：“硯製極小，厚才分許，任石形之天然，無取雕琢。觚棱宛轉，不可名以方圓；色澤黯澹，有凋敝可憐之意。殘菊一，大如指，名之曰‘瘦夢’。”在《菊花石瑤華硯銘》中，作者識曰：“文質並茂，光潤次玉，名之曰‘瑤華’。”在《菊花石觀瀾硯銘》中，作者識曰：“墨池琢之甚光坦，餘任其嶮巖矗疊，然序次鱗鱗有波瀾奇趣。一花敷浮其上，名之曰‘觀瀾’。”從以上各種文字來看，“石菊影”之命名，緣於作者家鄉的菊花石硯池，更何況作者自家便使用過“菊花石秋影硯”。《筆識》中的“學篇”，主要收集了作者的文字聲韻等小學筆記以及閱讀經史的札記；“思篇”中的筆記重在格致、數理等學，皆是作者少年用功而成，因以家山之石名之。

（五）楚天涼雨軒

譚嗣同在《三十自紀》一文中載他有“《楚天涼雨軒懷人錄》，思舊也”然此篇尚未竣稿，故《全集》未有收錄。“楚天涼雨”之典故，一時未詳。然在《遠遺堂集外文初編自敘》中，有以下文字，似可見其一端。

憶夫煙雨在簾，蛙聲夜噪，或敗葉窸窣，霜鐘動宇，然鐙共讀，意接神親，追溯所及，方怵怵於心中，而兄之訃至矣！創鉅痛深，嘗不省事，哭踊略定，則志隳形索，清刻至骨，自顧宛五六歲孺子也。於時蒼然之感，不可以解。當其幽思潛抽，莫可告語，道逢林叟耕夫，輒欲流涕，引與話舊。觀禾黍布隴，廢塚斷碑，以及壞牖蛛絲，皆若與我有一日之好。使得見囊之童僕，且將視為肺腑，且不能一日離。然自恃尚有傳簡在，未幾而傳簡歿……嗚呼！機必先發，情極則返，折心之痛，行三年矣！

“楚天”實南方（兩湖）之泛指，涼雨者猶淒涼之舊雨，乃懷念往昔“煙雨在簾”之舊事也。因年月湮久，作者是書未能成書刊行，故而一時難以稽考。

（六）寸碧岑樓

譚嗣同在《三十自紀》一文中，載他曾有《寸碧岑樓玩物小記》一書，其內容為“耆古也”。但此書未能竣稿，以故《全集》未有收錄。譚嗣同的玩物，大率為石菊硯、殘雷琴，或書畫與劍器等物，

此篇便是爲這些器物所作之記。“寸碧岑樓”中“寸碧”指遠方景物。山水樹林等綠色景物，因遠視之形體甚小，故稱“寸碧”。韓愈與孟郊合作的《城南聯句》有：“遙岑出寸碧，遠目增雙明。”宋代王之道《秋日即事》詩也有“怪來病眼雙明甚，喜見逢山寸碧纖”之句。明代宋杞《趙彥徵畫》也有“遠山入空青，老樹擎寸碧”兩句。“寸碧岑樓”中“岑樓”的典故大致出自《孟子·告子下》：“不揣其本而齊其末，方寸之木可使高於岑樓。”趙岐注云：“岑樓，樓之高銳似山者”，“若不取其下之平，而升寸木於岑樓之上，則寸木反高，岑樓反卑矣。”作者在這裏將寸碧與岑樓結合起來，顯然具有“欲回天地入扁舟”（杜詩）的意蘊。即玩物雖小，然小小玩物中自有一片天地，其中自有其乾坤，從一個小小玩物之中自可見出“寸碧”，亦可於方寸之木見出岑樓。

（七）思緯壹壹臺

《譚嗣同全集》中收有《思緯壹壹臺短書》一篇，其中收錄了他寫給貝元徵的長信與《治言》一篇，遂自題敘言，勒成一篇。“壹壹”即“壹壹”之異寫，“壹”音氤，“壹壹”即“氣不得伸也”。所謂“思緯壹壹”，即思緒紛紛，心中之氣不能伸張之意。因爲，他寫給貝元徵的長信是在光緒二十一年（1895年），全文長達兩萬三千多字。當時，正值甲午海戰之後，中國政府的種種腐敗畢現，北洋水師的覆沒以及國內潛伏的種種危機，使得作者不得不作一番全面而又深刻的思考（思緯壹壹）。譚嗣同在《信》中認爲：中國非盡變西法不足以圖存，並就“籌變法之費”、“利變法之用”、“嚴變法之術”、“求變法之才”等方面，提出了他的具體主張。在《信》中，他認爲倘若無望於是清廷，建議仿照歷史上河西吳越據地自保之策，亦不失爲一時霸道。他同時也在《信》中，還對康、梁等人的“公車上書”寄予了厚望。依文定題，故而作者有“思緯壹壹”之謂。

（八）秋雨年華之館

《譚嗣同全集》中收有《秋雨年華之館叢脞書》兩卷，均是譚嗣同三十歲以後（1894年之後）的著作。這個時代，也是一個多事之秋，時世之艱，大有白居易“秋雨梧桐葉落時”之謂。值此年代所作文稿，故以“秋雨年華”名之。

(九) 蟲蟲蟲天之微大弘孤精舍

《譚嗣同全集》中收有《仁學》兩篇，其《自敘》款識爲“蟲蟲蟲天之微大弘孤精舍”。“蟲蟲蟲天”，《莊子·庚桑楚》曰：“夫工乎天而倂乎人者，唯全人能之，唯蟲能蟲，唯蟲能天。”注曰：“鳥飛獸走，能蟲也；蛛網蜣丸，能天也。”意謂蟲能具有蟲的長處，如鳥的善飛，獸的善跑；而蟲往往又具有天生的本領（無需後天的學習），如蜘蛛的結網，蜣的推丸一樣。這二者都是人所不及的，如果將這二者合起來，就會達到“工乎天而倂乎人”的境界。微大弘孤（各本作“孤”）：既微小而又廣大，既弘大而又孤微，這大概是取諸華嚴宗“一多相容”的思想。當年，譚嗣同在金陵做候補知府，寓居花牌樓楊府學佛，一邊撰寫其《仁學》。對於譚嗣同的學佛情況，楊文會的弟子歐陽漸《楊仁山居士傳》中，稱“譚嗣同善《華嚴》”，在《秋雨年華叢書》卷一中，也收有其《金陵聽說法》詩，可爲佐證。精舍：此名自祇園精舍而來，後來作爲寺院的別稱，意爲精進者所居，此處指清淨的修行處所。對於譚嗣同的精舍名，昌發所撰寫的《譚嗣同著作概述》（載長沙市政協編寫的《譚嗣同研究資料彙編》）中作“蟲蟲蟲天之微大弘孤”，其他各本大率作“微大弘孤”。中華書局 1978 年所刊之《譚嗣同全集》中《仁學自敘》“孤”居然作“孤”，而在 1957 年的《譚嗣同全集》刊本中又作“孤”，此外的各本均作“孤”，殆蔡尚思逝世後，因而校刊之誤也。

(十) 壯飛樓

《譚嗣同全集》中收有《壯飛樓治事》十篇，也是作者三十歲之後的作品。“壯飛”一名，據譚嗣同《三十自紀》所載，“處中外虎爭，文無所用之日；丁盛衰互紐，膂力方剛之年，行並其所悔者悔矣，由是自名‘壯飛’。”意謂“雕蟲篆刻，壯夫不爲”，他將盡棄往昔舊學而從新學。又李白《宣州謝朓樓餞別校書叔雲》有“俱懷逸興壯思飛，欲上青天覽明月”之句，似可狀譚嗣同三十以後舒展大志之情。

二、譚嗣同別名集釋

(一) 復生

譚嗣同在《三十自紀》的韻文部分稱“死而復生，字余維嘉”。光緒二年（1876 年），譚嗣同十二歲，是年其仲姊嗣淑染白喉症，其

生母徐夫人到京師去省視，亦遭受感染，旋即死去。而其仲姊則比徐夫人早四天去世，其伯兄嗣貽則比徐夫人後一天離世。譚嗣同本人也感染了此疫，短死三日（三日不省人事），然後才復活，因而其父親給他命名“復生”。

（二）東海褰冥氏

譚嗣同將三十歲以前的著作加以整理在金陵出版，自署為“東海褰冥氏舊學四種”。又於《三十自紀》中，作者也說：“東海褰冥，厥系孔多，姓嬴氏譚，作瀏於家。”“嬴”，《說文》“少昊氏之姓，從女嬴省聲。”關於“嬴姓”的來歷，《史記·秦本紀》有詳細的記載。⁴由於在嬴姓之後，逐漸分封了徐氏、郯氏、莒氏、終黎氏、運奄氏、菟裘氏、將梁氏、黃氏、江氏、脩魚氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏等姓，因此譚嗣同才說“姓嬴氏譚”⁵。譚的本字作鄆，《說文》：“鄆，國也。齊桓公之所滅，從邑覃聲。”徐鉉曰：“今作譚，非是。《說文注義》有譚長，疑後人傳寫之誤。”段玉裁認為鄆、譚是古今字。在《史記·齊世家》，寫作“郯”。徐鍇《說文繫傳》卷十二：“鄆，臣按：杜預東海褰冥是也，子爵，魯莊十年滅。”由此可知，譚姓之祖“源出春秋時譚子，以國為氏。”（《先仲兄行述》）由於杜預注“譚”為“東海褰冥”，而譚嗣同家族又是春秋時譚子（即東海褰冥氏）的後裔，“自宋為閩人，明季遷今湖南瀏陽縣。”（《先仲兄行述》）因此，譚嗣自稱“東海褰冥氏”，以光其祖望。

（三）通眉生，通眉苾芻

譚嗣同在《三十自紀》的韻文部分稱自己“曰通眉生，衛詩匹儀。辰在軋紐，維吾則訛。”且在《和仙槎除夕感懷》之四，亦有

4 《史記·秦本紀》：“秦之先，帝顓頊之苗裔孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子，曰女華。女華生大費，與禹平水土。已成，帝錫玄圭。禹受曰：‘非予能成，亦大費為輔。’帝舜曰：‘咨爾費，贊禹功，其賜爾皐遊。爾後嗣將大出。’乃妻之姚姓之玉女。大費拜受，佐舜調馴鳥獸，鳥獸多馴服，是為柏翳。舜賜姓嬴氏。”

5 《史記·秦本紀》：“秦之先為嬴姓。其後分封，以國為姓，有徐氏、郯氏、莒氏、終黎氏、運奄氏、菟裘氏、將梁氏、黃氏、江氏、脩魚氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏。”郯氏便是譚氏的異寫

“自向冰天煉奇骨，暫教佳句屬通眉”之句。“通眉”，即雙眉相連，又叫連心眉（即眉毛幾乎長到了一起）。唐李商隱《李賀小傳》：“長吉細瘦，通眉，長指爪，能苦吟疾書。”譚嗣同自名“通眉生”，非取“通眉”之形似（因他的眉宇開闊），乃取“通眉”之神似而已。再從他的“衛詩匹儀”來看，也足以體現作者眉宇之軒昂⁶。“苦吟疾書”乃是李賀的創作特色，而譚嗣同對李賀的這一創作風格是頗為讚賞的，他在《致劉淞芙書》中說：“嗣同？韻語，初亦從長吉、飛卿入手。”惟其如此，他也以“通眉生”而自名。又以譚嗣同赴金陵之後，與佛緣份日深，因而他又以“苾芻”自名。“苾芻”本是比丘的異譯，即指出家入道，受具足戒的男子。

（四）華相眾生

華相眾生：“眾生”在佛教中謂佛界以外的天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六凡界的有情。“華相”殆“華嚴”與“法相（唯識學）”之合稱，譚嗣同在《界說》第二十七條中說：“凡為《仁學》者，於佛書當通《華嚴》及心宗（禪宗）、相宗（唯識宗）之書”，此處以“華相”合稱，蓋即指此二宗。而周振甫先生認為是觀阿彌陀佛的華座之相的人，蓋另是一家之言，然未詳其典。又及，華相在佛典中具有空華之相（虛幻的影像）之意。《大乘起信論疏記會本》卷二：“唯依眼病而有華相，若離眼病，即無華相。”又如《宗鏡錄》卷第二十六：“一切世間，山河大地，生死涅槃，皆即狂勞，顛倒華相。”，又《景德傳燈錄》卷第十八：“如今現前見有山河大地，色空明暗，種種諸物，皆是狂勞華相，喚作顛倒知見。”殆云華相眾生者，一暫時幻現之有情而已，此義亦可通。

譚嗣同除了有上述別名之外，尚有“壯飛”、“寥天一閣主”等別名，由於這些典故在上文中詮釋過了，在此不贅言。

⁶《詩經·衛風·碩人》中有“螭首（方廣如螭的額）蛾眉（蠶蛾觸鬚細長而彎曲），巧笑倩兮，美目盼兮”之句。