

“天”之重释与“仁”之重光

——纪念《天演论》与《仁学》发表 120 年

○ 张曙光

(北京师范大学 哲学学院, 北京 100875)

〔摘要〕严复的《天演论》与谭嗣同的《仁学》，是近代中国历史大转折时期问世的两部重要著作。这两部著作不仅严厉抨击了君主专制，率先表达了自由平等民主的诉求，而且对作为中国思想基本问题的天人关系问题，给出了创造性阐发，促使传统的宇宙观与道德观，向着新的世界观、社会观和价值观转变，为新思想新理论做出本体论与方法论的奠基。这两部著作都带有中国传统文化所给予的“前见”，又因其所依据的思想资源、思维坐标与方法路径的差异，在理论上构成一定的对比与互补关系。对它们进行较为深入的分析并总结出成就与局限，可以为我们在今天的时代条件下“重启天人之思”，提供宝贵的经验教训。

〔关键词〕天；人；仁；自然选择；社会选择；目的；信仰；批判

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2018.02.001

距今 120 年前的 1898 年，严复译述的《天演论》正式出版；是年，维新变法失败，谭嗣同等六位维新志士血染北京菜市口，翌年谭著《仁学》由梁启超在日本刊发。在人们的印象中，《天演论》讲的是“物竞天择，适者生存”，是对达尔文进化论的介绍和发挥；而《仁学》则是中国儒家“仁道”思想的新表达，如“糅佛儒”、“重心力”、“通天下”、“致平等”；这两部著作，前者为西学，后者属中学，不仅无内在联系，观点似乎还是对立的。其实，这两部著作在当时所体现的学术旨趣，是高度一致的，这就是为救亡和变法而阐扬西学、创新中学，努力将中西思想融为一体；其致思路向与基本观点，则既有相通相近之处，又有显著的区别，在一定意义上构成比较和对话的关系。

一个多世纪以来,学术界对这两部著作的时代背景、写作动机、文字内容、中心思想、社会影响、学术地位等,都进行了大量的分析研究,有些已有定论。应当说,这两部著作,特别是《仁学》,本来就存在着枝蔓芜杂的问题,以今天的学术认知及水平来看,它们的许多观点和论述,尤显简单粗疏,有些则明显陈旧了。那么,我们还有进一步研究的必要吗?答案是肯定的。因为这两部著作所体现的问题意识及思考问题的方式,仍然给我们重要的启示和教益;它们的主旨及其所涉及的变法与革命、富强与文明、演化与进步、科学与道德、自然与人为、事实与价值、自由与平等、现代与传统、西学与中学、国家与世界等论题,更是远未过时,并且实际上成为支配中国现代学术的思考框架;其普世性的思想视野与取向,更是与我们今天所要建构的“人类命运共同体”一脉相通。在这两部著作问世两个“甲子”之际,为了更为深入地理解近代以来中国与世界所发生的巨大变化,自觉地传承并创造性地转换中国传统的思想文化,笔者拟从一个更具涵盖性和哲学意蕴的视域,即“天人关系”的视域对这两部著作的学术范式与思考框架的合理性及相关问题给予再认识,并以此纪念这两部著作及其作者。

—

众所周知,中国传统思想最崇高的概念是“道”,并认为“道之大原出于天,天不变,道亦不变”(董仲舒)。“天”可指人类头顶上的苍天,主宰一切的至上神,周行不殆的法则与秩序,包罗万象的宇宙。这样的天,似乎与“人”并不构成相对的关系。然而,感知和言说“天”的,却是人,即使天的先在性、恒在性或绝对性,也是由人意识和认定的。人生天地间,“参天地,赞化育”,为自己营造生活的家园,既感受着天地父母般的博大胸怀、威严与神秘^[1],顺应天时地利,又体现出人自己的愿望与目的。人谈论天或研究天,就是要弄清天为何物及对人的意义。因而,对于人而言,“天人”关系才是根本性总体性的关系,在这种关系中历史地形成的“家园”,及其“文化”与“政治”,既是天人互动和结合的产物,又构成了“天下”主要的乃至核心的内容。中国人早在原始宗教时期就产生天人之思,经春秋战国的诸子之手,天人关系问题遂成为中国思想学术的基本问题^[2]。

历史地看,作为人类家园的主体,最初却不是一个个独立自主的个人,而是由血缘关系维系在一起的家庭和家族。从众多家庭或家族中脱颖而出的最具影响力的家长或家族长,先后成为酋长和部落首领,某些有大功于部落的首领则被后人追封为“帝”“王”。在古人心目中,“帝者,生物之主,兴益之宗”;“因其生育之功谓之帝”^[3]。“帝”如同天地之生育万物,能予民众以休养生息;“王”则是贯通天地人三方的贤明的领袖。然而,后来世袭王朝的帝王,尤其是秦始皇自封为“皇帝”之后的帝制时代的帝王们,虽然自诩为“天子”,却不可能再有古圣贤之德和公天下之心;只是由于他们统治着天下,垄断着对“天”的祭祀权和解释权,故而在世人心目中,也如“天”一般地高高在上并有了神圣性。这是政治意义上的天,改朝换代则是“变天”。但即使新王朝替代了旧王朝,政治意义上的“天”变

了，只要天下的政治秩序一仍其旧，世人因循着传统的生产生活方式，儒家思想依然引领着文化，那么，就仍然可以说“天不变，道亦不变”。

中国历史的轨道，延展到 19 世纪中期，却遇到了空前未有的巨大变故，中国人不仅面临西方人的坚船利炮，还逐渐意识到，在中华帝国主导的“天下”之外，有一个过去闻所未闻的“西方世界”，在那里通行的是一套异样的文化和文明。爆发于 1840 年的鸦片战争，已经让以魏源林则徐为代表的那些“睁眼看世界”的士人和官员，产生了严重的危机意识，但大多数官员特别是有权势的官员还醉心于“天朝上国”的尊荣，本能地维护着“祖宗之法”，同时也维护着他们对上是“奴才”对下是“老爷”的身份认同与生活方式，至于他们自己以及民众的另类活法，他们既无力想象，也不愿想象。又过了半个世纪，中国经历了三十余年的洋务运动，在 1894 年的甲午海战中，竟然败给一向在文化上处于跟随地位，向西方学习时间并不长的日本，朝廷还要与之签订丧权辱国的条约，这刺激就非同一般了。于是群情激愤，不仅有各省举人的联名上书，还有都察院御史与地方官员的上奏极谏。而对于包括严复谭嗣同在内的许多维新人士来说，事情远非只是中日之间的胜败与战和的问题，而是民族已到了生死存亡之秋，“天”变了“道”也要变，“天下”也不能不变，中国人必须从根本上换一种新思想、新活法。然而，生活在这个老大帝国中的众多官员和百姓，依然处于懵懵懂懂、浑然不知的状态，即使有所忧虑的士人也未必真正懂得危机的严重程度和性质。于是，他们决心以言说乃至行动来表达自己的思想和态度。

严复的《天演论》与谭嗣同的《仁学》，就是在中国历史的这一大转折时期，对作为中国思想基本问题的天人关系问题，所给予的新的阐发，涉及宇宙观、世界观、社会观和价值观。前者通过进化论的译述，对“天”与“天道”给予全新阐释，激励当时的中国人团结奋斗，努力掌握自己的命运；后者则认为“仁”是包括人类在内的宇宙中连通万有的介质与力量，它能贯通一切而臻于平等，因而与之相反的那些造成隔阂与禁锢的各种网罗，就必须加以冲决和消除。

在 1895 年这一年，严复就发表了《论世变之亟》《原强》《辟韩》《原强续篇》《救亡决论》等多篇文章。《论世变之亟》开篇即大声疾呼：“今日之世变，盖自秦以来未有若斯之亟也”；而“秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳”（《辟韩》），皇权专制政治及尊君贱民之论，“坏民之才，散民之力，漓民之德”（《辟韩》）；中国要从根本上改变这一状况，转穷为富、由弱变强，就要效法西洋，变“国”为“斯民之公产”，使“王侯将相”成为“通国之公仆隶”（《辟韩》）；同时发起“鼓民力，开民智，新民德”（《原强》）的启蒙运动。这些在当时来说非常大胆的主张，都以进化论的“物竞天择”作为理论根据：“‘物竞’者，物争自存也；‘天择’者，存其宜种也”；“民物物，各争有以自存，其始也，种与种争，群与群争，弱者常为强肉，愚者常为智役。”（《原强》）“夫如是，则一种之所以强，一群之所以立，本斯而谈，断可识矣。盖生民之大要三，而强弱存亡莫不视此：一曰血气体力之强，二曰聪明智虑之强，三曰德行仁义之强。是以西洋观化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者断民

种之高下,未有三者备而民生不优,亦未有三者备而国威不奋者也。”^[4]由此“吹响维新变法思潮的第一波号角”。而在当时社会上形成重大影响的,当然还数严复译述的《天演论》。

《天演论》是严复对赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825—1895)在牛津大学讲演后修订而成的《进化论与伦理学及其他论文》^[5]的第一、二部分的意译与节译。除自序外,上卷导言十八篇,下卷论十七篇;自“察变”始,至“进化”终,中间依次排列“广义”“趋异”“人为”“互争”“人择”“善(成)败”等等,系统地论述了包括自然与社会在内的“进化”理论,尤其是人类社会的进化问题与解决方式。内容主要译自赫胥黎,也引述斯宾塞,严复本人亦多有发挥铺陈,文后“案”语则是对他们观点的解释、引申或评论,既有赞扬,也有批评。《天演论》内容丰富,涉及面很广;就观点而论,撮其大要有以下三方面:

一是释天演。天演是天运即变化中之不变,天演为体,物竞天择为用。物竞者,物争自存,以一物以与物物争,或存或亡,而其效则归于天择。天择者,物争焉而独存,其存必有其所以存;既得之于天分,亦离不开己能,与对周遭时空环境之适应,由此形成互济共生之生物界。

二是论人治。天行人治,皆属天演。天行听任万物自竞,而人治则人为干预,去留、增删,全凭人意。人治乃济天工之穷,如园林台榭、电车铁舰,皆出于人的意愿与设计;但人本身属于天,且要借助自然之力,尽物之性。由此言之,人治亦可理解为天假手于人,“故假人力以成务者天,凭天资以建业者人”。人治施之于人类群体,犹如治园林,有害于人群者消除之,有益于人群者维护之,而端在“知治人之人,固赋于治于人者也”,即“于民力、民智、民德三者之中求其本也”。为此就要倡科学、办教育,促成“智仁勇之民兴”,“群力群策之资”厚,“而后其国乃一富而不可贫,一强而不可弱也。”人群之道在于公道,其原则为“人得自由,而以他人之自由为界”。

三是说文教学术。学术乃格物之学,旨在求真,重在验证。其中,逻辑、数学、化学、力学既精确且管用,而身心、性命、道德、治平之学,则有模糊的问题。赫拉克利特论“变”与“火”的学说是进化论源头,亚里士多德的学说则囊括物理人性气质生命,由此推断天人关系之原委,与中国儒学最为接近。但学术终究难以解决个人的生老病死和苦乐问题,且人类越是文明进化越会感到倦怠无聊,而又越发敏感,“前愈醜至,后愈不堪。及其终也,但觉吾生幻妄,一切无可控揣,而尚犹恋恋为者,特以死之不可知故耳。呜呼,此释、景、犹、回诸教所由兴也。”释即佛教对宇宙人生似更能彻底洞察。

《天演论》对中国传统的天人关系,给出的显然是具有革命性的解释,一方面,“天”的神圣性和人格化被祛除,天的变化即天运被突出,“天”与“天道”由此而自然化,而包括“天行”与“人治”在内的“天演”就是“天道”,这个普遍的道,既支配着生物界,也支配着人类世界。至于遥不可及、无法观察的整个宇宙或宇宙之因,则只能谓“不可思议”;相应地,“人”也被经验性地考察和认识。人无论把

自己想象成什么,他事实上是由动物进化而来,且永远具有生物性,因而必定体现自然选择的作用,人的趋利避害、趋乐避苦,以及灵活与合群的本能,就是人经由自然选择形成的生存本领,人的“自行其是”就是依据这本能的活动。但是,人人自行其是,又将导致人与人的争斗和冲突,那样人不仅走不出野蛮状态,也形不成集体力量和公益精神。为了群体整体的生存发展,人们就要“自我约束”,培养出情感良知,形成伦理道德,团结合作,“泯其争于内”,“而胜其争于外”,由此结成共生共荣的文明社会,这也可以说是人择或社会选择的目的与结果。——概而言之,通过对天、人及其相互关系的重释,一个新的天下即处于进化之中的人类社会呈现在我们面前。完全可以说,《天演论》对中国传统的天人关系的重释具有“颠覆性”^[6]。至于这期间赫胥黎、斯宾塞与严复三人观点之异同,尤其是所蕴含的深层问题,留待下节讨论。

较之严复,谭嗣同有着更为强烈的道德实践精神与政治使命感,因而其批判意识也格外显著^[7]。基于对深重的民族危机的认识,谭嗣同在政治上也首先将批判的矛头指向秦以来的皇权专制及其辩护士。他在《仁学》“自序”中由自己的身世遭遇,引出冲决网罗的论断:“吾自少至壮,遍遭网伦之厄,涵泳其苦,殆非生人所能任受”;“窃揣历劫之下,度尽诸苦厄,或更语以今日此土之愚之弱之贫之一切苦,将笑为诳语而不复信,则何可不千一述之,为流涕哀号,强聒不舍,以速其冲决网罗,留作券剂耶?”冲决网罗就是冲决一切束缚、一切差别和对待,冲决的次序,由近至远、由俗至圣,“初当冲决利禄之网罗,次冲决俗学若考据、若词章之网罗。次冲决全球群学之网罗,次冲决君主之网罗,次冲决伦常之网罗,次冲决天之网罗,次冲决全球群教之网罗,终将冲决佛法之网罗。”在正文中,他更是频频批判君主专制。严复辟韩,谭嗣同不仅辟韩,更将矛头指向荀子,如其所言:帝王术之于上,韩愈术之于下,所谓君出令臣行令民出财物以事上,完全背离民贵君轻之理。“民生之厄,宁有已时耶!故常以为二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚于大盗。二者交相资,而罔不托之于孔。被托者之大盗乡愿,而责所托之孔,又乌能知孔哉?”^[8]严复所借重的荀子的“群学”,成为谭嗣同最厌恶的“乡愿”之学,足见谭嗣同反皇权专制及其意识形态的态度是何等激烈而决绝。

那么,君主凭借什么统治天下?谭嗣同认为,他们根本上凭借的是对“天”的垄断:“中国自绝地天通,惟天子始得祭天。天子既挟一天以压制天下,天下遂望天子俨然一天,虽胥天下而残贼之,犹以为天之所命,不敢不受。民至此乃愚人膏肓,至不平等矣。”因而,要拨乱反正,从根本上终结帝制,就要破除大小统治者对“天”的垄断,包括他们制造和维护的“天理”,让“仁”贯通一切,让“平等”主导一切。于是,以平等为最高宗旨,谭嗣同努力将孔子的“仁”道发展为“仁学”,他提出“仁”的本性与功能就是“通”,其目的是通向“平等”。这种观念虽然源于传统儒学与佛教,体现的主要还是谭嗣同所感受的时代要求,即对内铲除贵贱尊卑的等级关系,对外实现自由平等的交流和交往。他特别推举在19世纪的科学界

极为流行的“以太”介质说^[9]，借以表明“仁”所具有的本体论性质，既仁不止是人的道德理想，更是整个宇宙的本性或真谛。他还认定佛、孔与耶三教皆崇平等，且佛教的思考最为纯粹彻底因而居诸教之首。在《仁学》“界说”中，他列举二十七条，提纲挈领地标示出他的基本主张和观点。

界说开宗明义：“仁以通为第一义”，以太、电与心力，则为通之工具。后面诸条解释所谓“通”，即清除世界上一切隔阂、界限、障碍，而尤为重要的，是“中外通”、“上下通”、“男女内外通”、“人我通”。通的表象、表现则是“平等”。那么，仁何以能通达一切？因为“仁为天地万物之源”，“天地间亦仁而已矣”，仁既是宇宙的本原，也是不生不灭本体，它涵盖贯通一切，使一切趋向平等。不平等是有对待，有对待然后无对待，然后平等。平等意味着由多归一，道通为一，此“一”也就是“仁”。“仁”无往不在，无所不通；天下由之太平。换言之，仁的内在目的就是平等，平等就是仁合目的的实现。

由于谭嗣同多方面地继承了传统思想资源，尤其是儒家关于天的“理气”说与仁者“万物一体”“天下一家”的思想，大乘佛教“发大悲心以普度众生”的宗旨，又吸取了当时他所接触到的西学，试图在《仁学》中将其冶为一炉，却未及精研覃思，故内容丰富而驳杂，涉及哲学、科学、政治、经济、宗教、中外关系等不同领域及学科，既有科学的以太之玄奥，佛学之缘起性空，也有极为现实的政经与实务，如对现代行业与部门的设想，对通商与机器的具体论述；既围绕变法与自强展开，又表达了众生平等的信念与期待。《仁学》显然不是一般的学术著作，而通篇闪耀着谭嗣同悲天悯人的情怀、决心赴难的意志，既是他的变法宣言，也是他的自我觉解，其对皇权专制和三纲的批判，对社会伦理尤其是朋友一伦与男女平等的论述，对民权的呼吁，都特别有冲击力。梁启超的解说是：“仁学何为而作也？将以光大南海之宗旨，会通世界圣哲之心法，以救全世界之众生也。南海之教学者曰：‘以求仁为宗旨，以大同为条理，以救中国为下手，以杀身破家为究竟。’仁学者，即发挥此语之书也。而烈士者，即实行此语之人也。”^[10]

的确，谭嗣同后来受到康有为“三世”说进化观的很大影响，对康有为所服膺的今文经学尤其是“与世推移”“经世致用”的旨趣，更是高度认同，但就思想和学术而言，这主要是谭嗣同传承张载王夫之等广义的“致用之学”或“道德实践精神”的体现，且由于其情怀和志趣凝练出“宗教心灵”的特点，使其仁爱平等之信念愈发执著，批判社会的意识也愈发强烈。^[11]谭嗣同与康有为思想的差异也是相当明显的，如康有为认为人类进化凭借的是“不忍人之心”的善性与“求乐免苦”的本能，谭嗣同则极力弘扬龚自珍的“心力”说；康有为以天道之元是宇宙的根本，人道的仁是社会的根本，谭嗣同则认为天人合一于“仁”与“通”，仁与通既是道德的价值，也是宇宙的本质，等等^[12]。谭嗣同重新解释了天道与人道，这就是基于“仁一通”的平等之道，而平等之道是人类和非人类都要遵循的无彼此、无对待之道。谭嗣同这一思想的依据与成就何在，问题是什么，我们也放在下节论述。

二

显然，严复与谭嗣同的这两部书，都基于强烈的民族责任感，体现着经世致用的原则与鲜明的政治目的，但它们不属于政论之书，更非针对实际问题的策论。换言之，两位作者并未由于因应社会政治急务，而缺少基本学理的诉求，也不因对民族命运的忧虑，而主张民族主义，相反，他们各自阐发了一套普世性的理论，表现出“世界主义”的眼光和胸怀。

那么，就天人观而言，这两部书是否触及到天人关系的根本并开显出不易之公理？就天下观而言，它们是否从思想理论上冲击了传统天下的根基，并为新的天下即他们理想的人类社会做出了思想的奠基？前面我们通过文本的概述，对此已有所解答，下面我们继续分析讨论。

先来看严复。

人们早就注意到《天演论》的下述矛盾，这就是严复在所译述的赫胥黎《进化论与伦理学及其他论文》中，却对斯宾塞推崇有加。赫氏此书不仅忠实于达尔文的进化论，而且谨守着生物学的分际，将“天行”与“人治”视为性质完全不同的领域，即人类社会的“伦理进程”之迥异于物竞天择的“宇宙进程”，故而明确反对斯宾塞以自然选择的原则解释人类社会的“社会达尔文主义”。严复对赫胥黎的这一基本立场是非常清楚的，如其所言：“赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流，其中所论，与吾古人有甚合者，且于自强保种之事，反复三致意焉。”然而，严复在按语中对赫胥黎有多处批评，却对斯宾塞的学说大加称赞。这所为何故？又如何理解？

著名汉学家史华慈的《寻求富强：严复与西方》一书，给出了如下解释：与传统中国反差极大的“西方的景象与严复对富强的急切关注之间的关系太直接了。在西方，进化过程不受约束地前进，这正是西方富强的原因，而进化过程受阻，又正是中国贫弱的根源。”“斯宾塞不仅提供了一幅新的宇宙整体生气勃勃的景象，也提供了极其兴奋骚动的、灿烂辉煌的‘社会有机体’的景象。”“严复从斯宾塞那里得到的牢固信念是：使西方社会有机体最终达到富强的活力是蕴藏于个人之中的活力；这些活力可以说是通过驾驭开明的利己来加强的，自由、平等、民主创造了使开明的利己得以实现的环境。在这样的环境中，人的体、智、德的潜力得以充分展现。”^[13]也就是说，严复之所以对赫胥黎的观点有所保留，而对斯宾塞大加颂扬，就在于他认为斯宾塞的学说对“富强”的原因或奥秘做出了最系统最充分的揭示。

当然，史华慈认为“富强”虽然成为严复的主导思想，但严复并非只是围绕民族富强思考问题，在理论上陷入短视，相反，严复正是从所谓“在在见极，不可复摇”的“名理”“公例”“公理”的高度，看待和接受达尔文的进化论，并以其作为思考包括富强在内的所有人类社会问题的理论基础的。因而，如同史华慈所指出的，严复之所以抑赫胥黎而扬斯宾塞，还在于赫氏肯定“伦理进程”而否定“宇宙

进程”，将人类社会与自然宇宙对立起来，导致二分化；斯氏则不仅肯定“宇宙进程”，而且认为人类的“同情”，甚至“被赫胥黎坚决否认的人性中‘利己’和‘维护自我权利’的成分，也是推动人类进步的宇宙策略的一部分。”^[14]换言之，不是赫胥黎而是斯宾塞使进化论成为统一的世界观和宇宙观。

其实，严复认为支配一切的“天演”之学，昌盛于达尔文进化论，就有过度诠释或夸张之嫌。达尔文对人类起源及人的某些心理的解释，固然借助了自然选择和生物学，但并未进一步用来解释人类文化现象和社会发展，更未将无目的的自然“演化”(evolution)与人类社会有目的的“进步”(progress)混为一谈。这里需要特别说明一下，达尔文进化论的“自然选择”说，固然可以概括为生物在自然环境孕育和压力下的“物竞天择，适者生存”，其间当然有优胜劣汰甚至“弱肉强食”，但这不等于“惟有强者才能生存”(It is not the strongest of species that survive, but the one most responsive to change)，适应环境的低等生物、弱势动物同样可以生存，有些还与高等生物、强势动物形成“共生”关系。稍微具体地说，“自然选择”大体包含三个层次的内容：一是从特定环境中演化出来的物种与环境的天然适应，二是环境变化的压力与物种之间及内部竞争对生命个体的挑战，促使它们条件反射及行为方式的变化；三是能够适应环境的个体差异与变异，通过生理遗传而相对保存和稳定下来。现在称之为有机体的基因的繁殖或复制。由此，该物种的个体之间和物种之间形成相克相生的秩序，从而在多样的复杂的环境下得以存活和繁衍^[15]。自然选择所强调的，当然是自然环境为选择方，生物物种及个体是被选择方，虽然许多生物特别是高级生物的活动，表现出相当高的能动性和对环境一定的选择能力，但总体上没有超出对自然环境的本能地适应。因而达尔文进化论既否定了神学目的论，也不承认生物演变的具体目的论解释。然而，任何生物都本能地执著于自身存活与种类繁衍这一最基本的“合目的”性设定，构成了进化论的前提，并体现为“适者生存”，是不可能被进化论否定的。

这也说明，生物“演化”(或自然演化)的确没有“进步”含义，生物演化是指复杂性、能动性和适应性的程度，人类进步则主要指人的心智的开发与能力的提升、人性的丰富与文化修养以及生存环境的改善，即所谓从蒙昧、野蛮到文明，而这总是关乎人类有目的的选择与创造，关乎人类对自身生存的理想与价值评价。就此而言，赫胥黎明确地把支配自然生物界的法则与支配人类社会的法则区别开来，当然是合理的。问题在于，赫胥黎认定这种区别是对抗性的，两者只有对立而无相通相似之处，就倒向了二元论，使人类社会脱离了大自然的支持与制约；并且，他在把“善”(伦理、文明)奉送给人类社会的同时，其实就将“恶”(争斗、冲突)指派给了自然选择及人的本能。严复的不满自有其道理。

实际上，赫胥黎知道，人类作为生物进化的产物，不可能不受自然选择的作用；人类在开化之前，所凭借的包括灵活的肢体与合群性在内的本能，就是自然选择的结果。即使进入文明状态，人类也往往本能地“自行其是”，但问题在于自

行其是会造成人类内部的冲突和压迫。于是他认为,在人类社会进程中,自然选择的作用与伦理文明的作用,相互冲突,两者此消彼长,呈反比关系;人类必须从“自行其是”转向“自我约束”,经历一个从“猿与虎的生存斗争”向人类“伦理原则”的飞跃,才成其为文明的人类社会。在他看来,虽然“伦理的本质来自宇宙的本质,而又必然与它的来源不相容。”所以他反对斯宾塞的社会达尔文主义,反对以进化论解释社会伦理现象,主张人类不应依据自然选择,而必须依靠自己从情感与良知中形成的伦理道德,文明与正义,才能让人的“伦理过程”不断取代自然的“宇宙过程”^[16]。而在严复看来,这就如同人之张弓射箭,“张弓者之两手也,支左而屈右,力同出一人也,而左右相距。然则天行人治之相反也,其原何不可同乎?同原而相反,是所以成其变化者耶。”^[17]从“相反”处看出“相成”,从“对立”中看出“统一”,且视为变化的内在动力,这一源自中国古老易经的辩证思维,使严复在事关生物演化与人类进步、“自行其是”(天性本能)与“自我约束”(理性道德)的重大关系问题上,较赫胥黎高出一筹。

诚然,赫胥黎认识到“应然”之伦理与“实然”之自然具有异质性,天行并不遂人愿,人的愿望的实现有赖于自己的作为,包括对外部环境的改造和对自身某种生物本能的限制或克服,并由此形成伦理道德与文明,是颇有见地的。但是,看不到人类及其社会将永远具有生物性特点,人的伦理道德和文明也具有进化属性,其标准或尺度往往是群体的利益,其有益于人生存与提升的功能也首先属于特定群体,因而必定具有一定的自利性与狭隘性,又是他的局限所在。这也表明他未能明确地认识到人类行为与文化的“选择”性质,即:如果说自然选择是一般生物演化的机制,那么,与自然选择相通而又不同的“社会选择”,则是人类社会进步的机制。他认定人类社会与自然界完全对立,把人类社会指认为“伦理进程”即伦理化,固然有一定道理,但又过于理想化,既会忽视人类自身具有“生物”与“文化”的两重性,也容易否定自然环境对人类既“支持”又“制约”的双重作用。这一问题的出现,与赫胥黎所服膺的达尔文的自然选择说过于突出“生存斗争”,而轻视同一物种内部与物种之间所存在的“合作”、“互助”及“共生”关系,也是构成自然选择的要素,有着直接的关联。

而严复对斯宾塞大加赞扬,显然是认为斯氏的理论不仅符合作为统一世界观的进化论,还在人类社会领域给予极大地发展。如严复所说:斯宾塞“本天演著《天人会通论》,举天、地、人、形气、心性、动植之事而一贯之,其说尤为精辟宏富。”“斯宾塞尔之天演界说曰:‘天演者,翕以聚质,辟以散力。方其用事也,物由纯而之杂,由流而之凝,由浑而之画,质力杂糅,相剂为变者也。’”“天演之义,所苞如此,斯宾塞氏至推之农商工兵、语言文学之间,皆可以天演明其消息所以然之故”。^[18]

史华慈认为,这又是严复对斯宾塞学说的严重误解,因为斯宾塞只承认自己是一个“超然物外的、冷静地阐述社会进化过程的公正观察者”,“人们不应该从‘外部’干扰庄严的、不以人的意志为转移的社会进化过程。”而“在严复看来,这

些原理却不仅仅是在解释社会,而且还能提供一个改造社会的方案,即能使中国达到像斯宾塞所在的英国已显然达到的那样富强的一种方案”;“在严复眼中,达尔文的理论不只描述了现实,而且还给出了人们应具备的价值观念和行动准则。这个理论才是真正的‘力量的源泉’”^[19]。也就是说,斯宾塞对人类社会的进化过程只是给予实证地描述和客观地说明,而非价值方面的理解;如果说他对这种社会进程终究有一种价值态度的话,那就是任其“自由放任”,禁止“人为”的干预。那么,这是否属于前面严复所说赫胥黎所要救治的斯宾塞“任天为治之末流”呢?

且看严复对斯宾塞与赫胥黎“言治之殊”的比较:“斯宾塞氏之言治也,大旨存于任天,而人事为之辅,犹黄老之明自然,而不忘在宥是已。赫胥黎氏他所著录,亦什九主任天之说者,独于此书,非之如此,盖为持前说而过者设也。”意即赫胥黎过去过多地讲了“任天”之说,故要在此书中强调“任人”。严复进一步解释斯宾塞任天说的合理性,譬如人饥而欲食,本属自然;然而,非要消除这一人的自然本能,即使有良医设计出进食之科学程序,失掉本能的人恐怕也要饿死了;又如父母之爱子出于天性,如消除人的这一天性,而对其大讲繁衍保种之重要,人类也不可能机械地生育后代。“由是而推之,凡人生保身保种,合群进化之事,凡所当为,皆有其自然者为之阴驱而潜率,其事弥重,其情弥殷。”问题只在于不要“任情而过”,即“任习而非任情也。”^[20]这是很有道理的。人类的经验教训证明,即使人类越来越趋向理性和文明,也不能替代与生俱来的本能、潜意识或非理性,单纯地施予道德和文明的规训、限制,还会造成人的精神压抑,发生疾患甚至人格分裂;积极的建设性的办法,是为所有人都提供一定的条件和环境,使其潜能得到正常地发挥、发泄和升华,这已有弗洛伊德与荣格的理论所验证解释。人类的所谓“自觉”,固然包括理性不断提升及对本能的认识与范导,即人的自我“约束”自我“干预”,但这种规范、约束或干预,必须包括对人的本能、天性给予合理地尊重、疏导与实现。如同真正的良医看病用药目的在于恢复病人的免疫功能,而非让药物替代甚至破坏这功能,那不止是舍本逐末,简直有谋财害命之嫌了。

显然,在严复看来,天演之所以涵盖人类及其进化,就在于人首先属于天,永远有与生俱来的天性。人的所有活动即广义的人为,凡出于本能的也是基本的生存活动,都是自然的,有天然合理性,所以“任天”也包含“任人”即任人的天性之展开,特别是广大民众为满足基本需要所从事的活动。而有别于“天”(天行)的“人事”或“人为”,不是指人的所有活动,而是特指人们超出其本能或天性的“自觉”或“主观意志”。人出于天性的活动机制是基础性的第一位的,自觉的理性活动是第二位的,尤其是那些“刻意”所为。后者的合理性与价值,完全在于尊重并服务于前者,即使是引领性的,也旨在让前者意识到自己的可能与未来,将潜能与创造力主动地发挥出来。当社会的管理者或统治者治理民众和社会时,他们就要慎之又慎,对民众怀敬畏之心,尊民众为主体,视自己为辅佐,这才是顺

天应人。反之,以“自觉”“高明”自居,对民众的生产生活随意干涉,甚至强暴其意志,即使所谓“主观愿望是好的”,也必定由于否定“以人为本”之本,导致天怨人怒。

事实上,斯宾塞的所谓社会达尔文主义并非一无是处,其问题在于他与赫胥黎分别走向两个极端,赫氏将自然演化(天行、天择、宇宙进程)与人类社会历史(人治、人择、伦理进程)判为两概,斯氏却认为后者只是前者的逻辑延伸或推展,未能重视这其中的否定性与异质性,以及对人类自身正负两重作用,因而也未能对复杂的“人为”活动给予必要的分疏,做出不同的评价。严复从斯宾塞所述的“社会事实”中看出人的“价值取向”,虽然不符合斯氏本意,也可以部分地归因于严复“寻求富强”的价值观念的强烈,但从学术上却反映出严复自己独到的见解。而严复对斯宾塞的误读与见解,与中国传统“天人”观念的深层模式给予他的“前见”是分不开的,正是这种前见使其将进化论视为统一的世界观或宇宙观。这里关涉的显然是本体论与方法论问题,这个问题有必要联系谭嗣同的《仁学》一并分析。

在谭嗣同那里,这个本体论与方法论问题表现得尤为突出。我们还是先回到谭嗣同以“平等”为最高和最终目的的思想上来,最后再与严复进行比较并引出合理的结论,

确如海外学者张灏所言,单看谭嗣同的著述,他不算了不起的思想家,其论述也多有枝蔓芜杂的问题。但将其放到近代中国大转折、大转型的时代背景及思想脉络中,则具有重要的历史意义^[21]。以笔者之见,这意义主要有两点,一是谭嗣同树立了一个传统士人向具有现代意识的仁人志士转换的时代典范;二是他的自我意识的觉醒,成为他由“仁”与“平等”重释天人关系的思想机制,并使传统的天人之道得到一定的变换。

面对身世之厄与时代之变,谭嗣同借助儒家道家与佛教的宇宙意识、道德意识与宗教意识,极大地唤醒和激发了他的“自我意识”,不仅确立“自我”人格,伸张“自我”意志,还要自作主张,而这种“主张”所体现的,也正是他的自我觉解,这就是一切生命,本乎一体,作为有仁心之人,自当体察众生之苦,度己度人,最终实现众生平等的信念。谭嗣同的自我意识,自我觉解,集中地体现为他关于“心”与“心力”的理解。如果说,谭嗣同在少年时期就是个“有心人”,但那时的“心”多半是情感性的,受动的,其中充满了委曲、痛苦、忧伤与愤懑,乃至由于过多地看到亲人与朋友的夭亡,而生发一种虚无感,但这情感并没有使他走向消沉,而与他自幼形成的豪放侠义的性格一道,催促他借助先圣时贤的思想,努力寻找解救人生苦难与社会溃烂的医药良方,他的“心”也迅速地向着无畏的意志、道德理性与批判意识转换和提升,并凝聚成一种宗教信仰。他的自我意识不仅关照自己的生命,他人的生命,也投射于四面八方、古往今来,无远弗届,于是,小我成为大我,心灵通达宇宙,超脱生死,无分内外。刘勰在其《文心雕龙·神思》篇中借战国人“形在江海之上,心存魏阙之下”的说法,引出“神思”这一极重要的概念,谓

“文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里。……夫神思方运，万涂竞萌；规矩虚位，刻镂无形。登山则情满于山，观海则意溢于海；我才之多少，将与风云而并驱矣。”移来形容谭嗣同极其活跃地思考与构思《仁学》，也是十分恰当的。

众所周知，谭嗣同长期涵泳于传统思想文化，有强烈的道德意识及“万物一体”、“天下一家”的观念，又为清末兴盛的佛学特别是大乘佛教所吸引，认为其洞悉宇宙人生之真谛，超越生死，普度众生，具大无畏精神，因而令其信服。他甚至认为佛学是天下“最纯最广”的学问，西学也源于佛学。所以他对天人关系、宇宙人生的根本看法，主要凭借的是儒与佛的资源，在方法上则诉诸道德直觉、超越信念和循环论证，将德性之知与见闻之知一体贯通。他的《仁学》以“平等”为最高价值，提出“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识”；“不生不灭；不生故不得言有；不灭故不得言无”；“不生不灭乌乎出？曰：出于微生灭”等命题，还援引了不少佛学词汇和观念，体现出佛学对他的深刻影响。但正因为宇宙不生不灭、非无非有，并非纯粹的虚幻空无，他信奉佛学不是为了出家，而是为了入世，为了解救众生之苦，因而，在他身上及其《仁学》中，我们并未看到本体论的虚无主义，看到的是“以出世精神做入世事业”的决心与气概，即使在一个网罗密布、不仁不义的世界里，他也要凭借“心力”，冲破一切桎梏和障碍，让仁心光耀世界，造就出“遍地民主”，乃至“无民主”，“一切众生，普遍成佛”。这使他在价值论上与尼采“积极的虚无主义”倒是有了几分相通或相近。

对于这一理想境界，他自知会有“陈义太高”之诘，那么，何以能够让普通人理解并为之奋斗？值得注意的是，谭嗣同在推崇“心力”的同时，也强调了心之“感通”的作用，人的身心之“感通”甚至成为“仁以通为第一义”的最佳说明：仁爱之人，爱人如己，所谓情如手足；无仁无爱，则形如槁木心如死灰，故有“麻木不仁”之说。“不仁则一身如异域，是仁必异域如一身。异域如一身，犹不敢必尽仁之量，况本为一身哉！”他由此批评那些张口闭口“求仁”的俗儒，一说到“中外”关系，“辄曰闭关绝市，曰重申海禁，抑何不仁之多乎！夫仁，以太之用，而天地万物由之以生，由之以通。星辰之远，鬼神之冥漠，犹将以仁通之；况同生此地球而同为人，岂一二人之私意所能塞之？亦自塞其仁而已。彼治于我，我将师之；彼忽于我，我将拯之。可以通学，可以通政，可以通教，又况于通商之常常者乎！譬如一身然，必妄立一法曰：‘左手毋得至乎右，右手毋得至乎左，三焦百脉毋得相贯注。’又有是理乎？而猥曰闭之绝之禁之，不通矣。夫惟不仁之故。”^{〔22〕}以个体生命之感通性和有机整体性来理解“仁”及其实现与境界，将全人类乃至宇宙作为一个休戚与共的生命整体来看待，是宋儒以来的传统。严复也极为重视“感通”，如其所言：“善群者何？善相感通者是”；“能群之吉德，感通为始，天良为终”。^{〔23〕}严复的“感通”只涉及人类社会，是人类良知伦理与团结合作的初始机制，而谭嗣同却由之说明人类平等乃至万物一体，这是否超出了感通的限度？前面已提到，谭嗣同不止强调感通，更诉诸“心力”——理想化的意志与人的超越精神，所谓

“心力最大者，无不可为”，他要以此激励、坚定世人变法的决心和救世的信念，但此心力用于克服自己的惰性和弱点则可，用于社会改造，如果对社会现实的内在逻辑及可行性缺少深入了解，率性而为，则难免陷入唯意志论，造成各种灾难。

值得一提的是，有些天天讲仁者与天地万物为一体的儒生，却不乏既尊崇卑之等级，亦严夏夷之防者，谭嗣同却由感通讲出一番中外通的道理，固然可以说是对“万物一体”观念的发挥，然而其关键，则在于他既秉承儒家的仁道精神，又敏锐地感应着时代的变迁，尤其是由西学东渐所带来的“万国”一体的“地球”和“世界”概念，使他所信奉的佛教“众生平等”宗旨，转换为全球“仁通”与“平等”的新理念。如其所言：“以心挽劫者，不惟发愿救本国，并彼极强盛之西国，与夫含生之类，一切皆度之。心不公，则道力不进也。故凡天主教徒，不可自言为某国人，当如耶稣之立天国，平视万国，皆其国，皆其民，质言之，曰无国可也。立一法，不惟利于本国，必无损于各国，使皆有利；创一教，不惟可行于本国，必合万国之公理，使智愚皆可授法。以此为心，始可言仁，言恕，言诚，言絮矩，言参天地，赞化育。”〔24〕

应当说，谭嗣同的理想极高，而思想跨度也巨大。要真正贯通中外古今，既要解析这其中的各种矛盾，还要联通起所有重要的环节，而这并非易事。如果以为凭借心力意志，就可以排除一切隔阂，甚至人的灵魂、精神本身所要附丽或体现的千差万别的形式、形体(体魄)，也因为有分别和界限，成为心力所要破除的对象，那就会成为精神在自身世界即意识中的游戏。如谓“天地间亦仁而已矣”，那如何理解天下那么多不仁不义的现象？传统儒家以人“性”为“善”，以人“欲”为“恶”加以解释，也有所谓“理善”“气恶”之说，谭嗣同继承王夫之“天理寓于人欲”、“气外无理，理在气中”的观点，对此是坚决反对的；然而，他以人的“灵魂”（心）为善，却以“体魄”（身）为恶，如谓“泥于体魄，而中国一切诬妄惑溺，殆由是起矣”；“世俗泥于体魄，妄生分别”——人泥于其体魄，用梁漱溟先生的话说即只是“顺躯壳起念”，而不能“超躯壳反躯壳”起念，人就难以走出本能状态，只考虑自己的苦乐得失，陷溺于一己或一家私利，固然应当批判，但如果由此而将人的“灵魂”与“体魄”二元划分，并给予此善彼恶之判断，与宋儒之说又有多大区别？完全“逆躯壳”起念，又如何做得到？即使做到了，难道不会带来另一种人性的泯灭？

再回到平等与自由的关系上。从人类历史来看，人类不仅存在着先天的差异，而且是由一部分人率先获得自由，引发更多的人追求自由、寻求平等，由此推动历史的进步并导致动态平衡，认为平等是终极状态，不过是人在严重不公不义的历史境遇下的想象。自由与平等总是历史地联系在一起。但谭嗣同以平等为鹄的，对平等与自由的关系却语焉不详，也未论及仁与自由的关系，这既缘于他本人对各种隔阂尤其是等级压迫的极端痛恨，也说明他未能从“重整体轻个体”、“重平等轻自由”、“重同一轻多样”的传统思想中完全跳出来。他所要挣脱和批判的，不仅是传统的专制政治，还有传统的价值观，但他却没有清楚地意识到，传

统价值观与传统思维模式密切相关。如果说他实际上把自由包含在平等之中了,那么,他也未能发现,自由与平等是取向不同的两种价值,既有相通之处,也有矛盾,要整合它们就要诉诸现代“正义”观念。由于谭嗣同对这些基本理论问题,缺乏深入探讨,故不能不留下逻辑上的模糊和矛盾。

且看谭嗣同对其所推崇的五伦中“朋友”一伦的论述。他说:“五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其惟朋友乎。”按照由“感通”引向“平等”的原则,最能感通的应当是同胞“兄弟”,兄弟也是构成“家”的基本元素。但就“平等”而言,五伦中的朋友明显超过兄弟。谭嗣同提出人与人交往的原则,第一是“平等”,第二是“自由”,第三是“节宣惟意”,并谓“总括其义,曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近,可为其次。余皆为三纲所蒙蔽,如地狱矣。上观天文,下察地理,远观诸物,近取之身,能自主者兴,不能者败。公理昭然,罔不率此。”^[25]显然,谭嗣同是要以形成朋友关系的自主之权即每个人的独立自主性,引出所有人之间的平等关系,并以此消解他所痛恨的皇权专制制度和旧的家庭制度。所以他说朋友一伦,不拘泥于形体,不妄生分别,而有淡水之乐,这表明他重视的人际关系是精神性的,且有古君子之交的遗风。他进而断定,人与人皆朋友关系,则“无所谓国,若一国;无所谓家,若一家;无所谓身,若一身。夫惟朋友之伦独尊,然后彼四伦不废自废。”——在这里,他既谓“无所谓国”“无所谓家”,甚至“无所谓身”,又以“一国”“一家”和“一身”,来表达由无数“朋友”结成的平等世界,既表明他是个儒者,而又留下了内在矛盾^[26]。相较于兄弟,朋友无血缘关系,独立自主,以情志相交,平等相待,当然也相互信任、相互帮助;然而,独立自主的人结成的共同体或社会,却不是家庭,而接近俱乐部或自由人联合体。如其所言:“地球之治也,以有天下而无国也。庄曰:‘闻在宥天下,不闻治天下。’治者,有国之义也;在宥者,无国之义也。”他认为康有为解“在宥”为“自由”,揭示了庄学之大旨,并发挥道:“人人能自由,是必为无国之民。无国则畛域化,战争息,猜忌绝,权谋弃,彼我亡,平等出;且虽有天下,若无天下矣。君主废,则贵贱平;公理明,则贫富均。千里万里,一家一人。”“殆仿佛《礼运》大同之象焉。”^[27]谭嗣同针对当时社会严重的贵贱不平、贫富不均,提出以“贵贱平”“贫富均”为基本要求的“一家一人”这一中国传统最富有仁爱温情,也最不容异己与分别的价值意象,以之作为人类内部关系的最高理想,并喻“大同”,其愿望固然美好,然而其理却非自明,问题就在于它真的无碍于“人人能自由”的价值吗?

我们知道,谭嗣同不满于老子之主柔静,却向往于庄子的精神独立与超然,并力求将儒家的仁爱与庄子的精神自由结合起来,的确表明忧乐天下的中国士人既传承儒家,心灵深处却无不有庄子的精神自由的逍遥浪漫。但儒庄结合的最高境界,谭嗣同还是以“一家”“一身”“一人”来表达,突出“一”而非“多”、“致一”,而非“致多”,固然是要突出整个人类犹如一个“大生命”,心心相印,息息相通,然而,由此通向人人自主自由,不经分别、分界之否定环节,却是做不到的。因为“一”本身是不分彼此,没有对待的,是“同质”而非“异质”的,它可以指代无

差别的平等，却难以表达人人自主自由。因为人的任何自主自由，都要以人与人的差异、区分，以他们各自意志的独立为前提，并由此承担起自己的责任。而无害于自由的平等，则是这些独立自主的个体，在他们自己制订出来的规则或制度下的平等，即规则面前，谁都无特权，而决非要消除他们之间的差异与个性。而谭嗣同以“一家”“一人”所形容的平等，却是无彼此、无分别的，这当然也就取消了个人的自由与责任。事实上，这种无任何差别的平等，到头来只能是千人一面，不可能有益于人的个性与自由的实现。

谭嗣同对“一”容易导致“一元论”问题似乎有所认识，似乎担心以“一”表征仁爱与平等，会被“说一不二”的君主专制或家长制所利用，取消个人的独立自主，于是引用并赞成佛教的“一多相容”，“三世一时”，以及“一切入一，一入一切”，意在说明“一”与“多(万)”的相对性与辩证性，即双方互为中介、相互过渡的关系，从而将双方统一起来。然而“一”与“多”既然意味着现象界的两端或两极，那么，真理就应当在它们的中间。如果用黑格尔或马克思具体普遍性的语言，这可以表达为“多种规定的综合，多样性的统一”；用当代哲学语言，则可以表达为“差异互动”或“差异互补”。然而，那就不能一方面突出“一”，另一方面又要破除属于“多”的“彼此”、“分别”和“对待”，否定包括人的“体魄”在内的具相、形式，那要么走向同质化的整体，要么走向抽象化的精神。还须指出，谭嗣同认为人有“体魄”就会分“亲疏远近”，且不说亲疏远近属于人的生活事实，有其必要的合理的一面，而造成亲疏远近的，与其说是人的体魄，不如说是人心之“情”，即使传统儒家所讲的“心性”，也不完全是道德，“仁爱”，无论是“孝悌”，还是“爱人如己”，“泛爱众”，其道德虽然不单纯由情感构成(如还有意志与族类意识)，却必定缘自情感，情感自然有亲疏，所谓“爱有等差”；只有理性才能对人一视同仁，并引导情感的开放与提升。这也是人们之所以永远要协调情与理的矛盾所在。

其实，以儒家所讲的“君子和而不同，小人同而不和”，既可以恰切地形容“朋友关系”，也可以指称人类社会的统一而非单一或同一的问题。可惜谭嗣同却未在《仁学》中援引这一儒家最有时代意义的观念。

当然，如果以“道”为“一”，如谭嗣同援引庄子的“道统为一”，这里的“一”只能是“道一”，而非“物一”，那就同样要肯定物的多样性，即万物的差异与规定，不能救平千姿百态、千变万化的世界。要跳出“物自贵而相贱”的狭隘自私，只须站在“道”包容一切、贯通一切的高度看待万事万物，使其各尽其性、各得其所，而又互动互济，相得益彰。谭嗣同引易经“天下同归而殊途，一致而百虑”，并谓“不言殊途同归，百虑一致者，殊则不复同，而不害其为同，固不得强同之矣；百则不复一，而不害其为一，固不得强一之矣。噫嘻，天下之势，其犹川之决乎！一逝而万古不合，此《易》之所以始《乾》而终《未济》也。”^[28]此处“不得强同”，“不可强一”，可以视为对“一家”“一身”理想之补正；又谓“天下之势，犹川之决”，并以“未济”作结，这就无武断之嫌，而属高明之见了。

谭嗣同以平等的“朋友”关系为人类理想状态，与中国人一向重视的“家庭”

为原型来理解未来社会,无疑构成近代中国社会转型的重大议题,这就是处于“个体”与“类”之间的“共同体”问题。历史地看,以血缘为纽带的家庭和与文化为纽带的民族这两大类共同体,在现代化和社会转型的过程中受到极大的冲击,也发生了形态甚至性质的重大变化(如家庭中父母和子女之间平等关系的出现),但由于具有人类学本体论的地位和历史意义,其最核心的东西毕竟经受住了历史的汰洗,表现出不容置疑的价值。谭嗣同在当时提出以“朋友”为原型的共同体,推动了近代人性解放、国民性改造运动和上述两大共同体的变化,也可以说构成了后来改革开放中形成的“朋友”(也称“哥们”)式企业的思想资源,是有重要的进步意义的。他要将朋友之伦推向整个人类社会,这没有错,问题在于以“一家”“一身”因而“无所谓家”“无所谓身”作为理想境界,既要把家庭的伦理亲情光大于全社会,又传承古君子的超然态度,更向往自由平等的现代制度,融多元价值于一炉,却不能不因缺失社会科学的理性分析而带有空想色彩。

不可忽视的是,谭嗣同并未因平等的终极祈向而忽视历史的演进,他既认为人生社会、文明教化只能循序渐进,不能躐等而就,也注意到时代变化所导致的平治天下方式的不同。这也说明《仁学》研究虽然主要凭借道德直觉或目的论逻辑,没有也不可能完全摆脱经验性历史的叙事,而是将后者置于前者的框架下加以运用。

谭嗣同通过分析西周封建与秦郡县之重大区别,认定各有其治国平天下的逻辑,就显示出他与世推移的思想。如其所言,宗法行而天下如一家。故必先齐其家,然后能治国平天下;自秦以来,封建久湮,宗法荡尽,国与家渺不相涉。家虽至齐,而国仍不治;家虽不齐,而国未尝不可治;而国之不治,则反能牵制其家,使不得齐。于是言治国者,转欲先平天下;言齐家者,亦必先治国矣。大抵经传所有,皆封建世之治,与今日事势,往往相反,明者决知其必不可行。而迂陋之僻儒,辄喜引经据典,侈谈古制,妄欲见诸施行,而不悟其不合,良足悼焉。^[29]他还以乾卦解释人类历史由“逆三世”而“顺三世”,并谓上九卦所喻之太平世,“合地球而一教主,一君主,势又孤矣。孤故亢,亢故悔。悔则人人可有教主之德,而教主废;人人可有君主之权,而君主废。于时为遍地民主。与人为功夫纯熟,所谓‘从心所欲,不逾矩’也。”但即使如此,仍有分别之迹象。“至于用九”,“则一切众生,普遍成佛。不惟无教主,乃至无教;不惟无君主,乃至无民主;不惟浑一地球,乃至无地球;不惟统天,乃至无天;夫然后至矣尽矣”^[30]。其想象不可谓不大胆、不彻底,也给人以鼓舞和希望,但这想象毕竟是历史“终极”的“乌托邦”式想象,终极是永远达不到的,乌托邦也不可能存在于现实世界,历史倘若终结于此,那很可能是现代物理学上所讲的混沌状态,甚至是无法做功的均衡的热寂状态。所谓处处平等、一切平等,不管能力、贡献和各种差异与境遇的偶然,于人格、机会、规则和法律平等之外,还要结果平等,生活状态一般无二,那与人们美好的期望,只会适得其反。

——这里有一个很有意思的比较:同样面对人类历史,谭嗣同《仁学》以乾卦

解释其“进化”，严复依据达尔文“进化论”给予说明，适成对比，颇堪玩味。前者认为人类历史由“逆三世”而“顺三世”，所谓“初九”即人类初始是太平世，于时洪荒太古，无教主无君主，民众蒙昧；“九二”升平世，有了教主君主；接着“九三”进入据乱世，因君主横行不法，教主与之周旋。然后这个顺序颠倒过来，“九四”从据乱世开始，君主统治，孔子怀救世之心，知其不可而为之；“九五”为孔子迄今的升平世，世界诸国奉同一君主、诸教奉同一教主，天下走向一统；“上九”则人人可为教主、君主。

与之不同，严复依据进化论，认为万物“始于简易，终于错综”，过程中有必然之“运”，亦有偶然之“会”。“国种之始，无尊卑、上下、君子小人之分，亦无通力合作之事。其演弥浅，其质点弥纯，至于深演之秋，官物大备，则事莫有同，而互相为用焉；“动植始皆柔滑，终乃坚强；草昧之民，类多游牧，城邑土著，文治乃兴，胥此理也。”其中，由“流”（流变）而“凝”（凝聚成型），由“浑”（混沌不清）而“画”（划界区分），否则，事物就必定陷入混乱衰败状态。又云“人道所为，皆背苦而趋乐，必有所乐，始名为善，彰彰明矣。故曰善恶以苦乐之广狭分也。然宜知一群之中，必彼苦而后此乐，抑己苦而后人乐者，皆非极盛之世。极盛之世，人量各足，无取挹注，于斯之时，乐即为善，苦即为恶，故曰善恶视苦乐也。”“盖善乐皆对待意境，以有恶忧而后见，使无后二，则前二亦不可见。生而瞽者不知有明暗之殊，长处寒者不知寒，久处富者不欣富，无所异则即境相忘也。曰：然则郅治极休，如斯宾塞所云云者，固无有乎？曰：难言也。大抵宇宙究竟，与其元始，同于不可思议。不可思议云者，谓不可以名理论证也。吾党生于今日，所可知者，世道必进，后胜于今而已。至极盛之秋，当见何象，千世之后，有能言者，犹旦暮遇之也。”^[31]

——可见，谭嗣同与严复所持的进化说，都蕴含人类从洪荒、蒙昧而文明的“进步”逻辑，都有对经验与常理的援用，都体现一定的直觉与“辩证”，然而，两说却又大不相同，前者目的论或预成论明显，因是从理想未来反推过往历史，将康有为托孔子所倡之“三世”说，置入易经乾卦的变化逻辑中，说明人类历史由不理想而终至理想境界，故难免主观臆断，其辩证中亦不无诡辩；后者实证性显著，由可观察的事实——包括人性之趋乐避苦——出发论述人类分化整合的进程，以及人的观念的形成与功能，其辩证亦在于阐明事物相对之理。谭嗣同传承并光大儒家道德价值，德性之知与见闻之知不分，似乎如神目洞悉一切，也必定在认识上留下虚妄的问题；严复本科学之实证和有限性原则，并认可赫胥黎在终极问题上的“不可知论”，对宇宙始因与人类终极状态问题，认为均超出理性范围，而不置可否，表明其清醒的界限意识，也传承了孔子关于“知”的谨慎谦虚态度。

当然，我们在这里不是非要为谭严分高低，亦非苛求前人，而是为了引出必要的教益。因而最需要我们分析的，也不是谭嗣同所憧憬的终极理想，而是这其中所蕴含的本体论与价值观，是近代众多知识人难以摆脱空想和意志论的原因。诚如张灏所说，传统儒家的宇宙观与其道德意识是连在一起并相互依存的，宇宙

不止是自然存在,还是赋予道德意义的秩序,他们以此解答天人关系这个总括一切的大问题,自然容易得出“天人合一”且合一于道德价值的结论。谭嗣同对宇宙的看法也常常与其道德意识掺杂在一起,他所接受的来自于西方的科学的自然论的宇宙观,也被他整合于传统儒家目的论的宇宙观之中。就此而言,他的思想仍然反映了传统的心态^[32]。谭嗣同主张平等、自由、民主与改革的政治观,已大大地突破传统的政治思想体系,然而反映在天人关系上的宇宙观与道德观,则未能走出传统的局限。应当说,传统儒家“天人合一”的观念,既为人的生命健动与道德人格提供了最大的保障,也蕴含着上述重合轻分、重一轻多的问题,且必定弱化天的绝对性之维。孔子“唯天为大,唯尧则之”的信念,并未转换出天的“至上性”信条,却在人无限地伸张道德主体性与优越感的过程中,出现“吾心便是宇宙”的自大意识。谭嗣同不满天子挟“天”之权威压制天下,大小权势者也假“天命”“天理”的名义欺凌孤弱,因而他所理解的“天人合一”的观念,究极而言是要破天“大于”“高于”人的信念,乃至要“超天”、“非天”,所以,他虽然认为耶教主主张上天(上帝)面前人人平等,人人各为天之一分子,且皆有自主之权,是一大进步,然而犹觉不足,进而推崇佛教出世法“出天之上”,与易经乾卦之“元”,“先天而天弗违”,以示“平等”之高于一切。谭嗣同这里所说的“天”含义相当模糊,无论是有形的“物质之天”还是无形的“神圣之天”,大都与人类的感觉与崇拜相关,未必指无限的宇宙,但他并未肯定天外有天,却为了突出平等的绝对性而否定高于人的天,不仅使平等失掉根据和标准而流于混沌,也为人的妄自尊大提供了口实。如果既不重犯庄子所批评的“以人灭天”,又不陷入荀子所批评的“蔽于天而不知人”,而在对天的绝对性和母体性给予应有敬畏的前提下,充分发挥人的智力和德性,创造一个人人自由平等,人类与生物界亦能良性共生的世界,就要对传统的天人合一说给予应有的突破和创造性转换。严复虽然也有传统给予的先见,但他在《天演论》所体现并明确提到的本体论与方法论,较《仁学》更为自觉。那么,现在就需要直面一个根本性的问题了,这就是从本体论和方法论上看,这两部著作较之传统的天人观,在“天人关系”问题上究竟做出了多大的突破和创新,惠及后来中国人的世界观与价值观?其局限和问题的根源又何在?我们今天应当如何“接着讲”?

三

可以说,严复的《天演论》与谭嗣同的《仁学》,虽然都提出并阐发了一种新的天人观,但《天演论》更具有本体论与方法论的自觉,因而也就能较为深入地发现传统天人观的问题以及合理的出路。我们不妨先来看严复所发现的传统天人观的问题,以及他所认可的合理的出路。

前面已提到,《天演论》所述进化论对“天”与“人”及相互关系的界说,与中国思想既有相通之处,又有明显差别,这种差别在一定意义上,也反映了西方人对世界和自身认识上的变化。可以说,正是从这里,让严复得以肯定地提出普世有

效的统一的宇宙观和世界观。如“观西人名学，则见其于格物致知之事，有内籀之术焉，外籀之术焉。内籀云者，察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也；外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也。乃推卷起曰：有是哉！是固吾《易》《春秋》之学也。迁所谓本隐之显者，外籀也；所谓推见至隐者，内籀也，其言若诏之矣。”^[33]这是从方法上言之；从内容上言之：“古者以大地为静居天中，而日月星辰，拱绕周流，以地为主”；“古者以人类为首出庶物，肖天而生，与万物绝异”的观念，既可见于中国古老的易经，也是西方基督教的基本信念。而“自歌白尼出，乃知地本行星，系日而运。”“自达尔文出，知人为天演中之一境，且演且进，来者方将，而教宗转土之说，必不可信。盖自有歌白尼而后天学明，亦自有达尔文而后生理确也。”“天(文)学”，“生理(生物)”学这两门近代科学的出现，将传统的神圣、义理之“天”加以自然化的同时，也将道德化的“人”首先给予实证地看待，这无论在西方还是在东方，对传统观念都形成了巨大的冲击，对基督教创世说的冲击还更大一些。然而，这却不是根本无法理喻的“天方夜谭”，一方面，人们在日常生活中早已意识到天地的自然属性和人自身的生物属性，另一方面，包括天文历法在内的传统典籍和被后世重视的古人论述，也有与之接近的思想，即使“物竞天择”的观念，也非耸人听闻的歪理邪说。严复对此多有比较和评论，有些未必可靠，但大多言之有理或有启迪意义，除了上述，如他将西方的逻辑学、数学、化学与物理学，比之中国《易》中的“名数力质”，将天行天演，比之于《易》中的乾坤阴阳、“翕辟成变”；认为亚里士多德的学问与孔子的儒学相近，斯宾塞的观点与黄老之学相通等等。为了避免“附会扬己”之批评，他还满怀感叹地说：“古人发其端，而后人莫能竟其绪；古人拟其大，而后人未能议其精，则犹之不学无术未化之民而已。祖父虽圣，何救子孙之童昏也哉！”^[34]诚哉斯言，痛哉斯言！而足以振聋发聩，促世人知耻而后勇。

正是基于此，严复译述“进化”论为“天演”论时，才不避烦难，而必欲“见其理极”及“所以得此理之由”。而属于“理极”“理由”者，必关乎本体与方法。下面这段话，正是他对中外思想在本体与方法上的一个高度概括：“伊古以来，本天立教之家，意存夫救世，于是推人意以为天意，以为天者万物之祖，必不如其梦梦也，则有为天讼直者焉。”^[35]所谓“推人意以为天意”，其实可以有两种理解，一是将人意直接等同于天意，不仅以人之存在而且以人之目的，作为天的存在和目的，无视天与人的异质性，因而也无视事实与价值或实然与应然的区别，这就必定穿凿附会，产生类似董仲舒“天人相类”“天人感应”那样的问题；另一则是从人的存在与意识出发，通过考察天与人之间的各种关系，既不回避天与人之相异，又肯定天与人的相通，天地作为人之母体和人的活动舞台所给予人的可能性，从而明确人应该且能够做什么、怎么做，最终达到既符合“天意”或“天则”^[36]，又实现人的目的与愿望的效果。所以，这样的“推人意以为天意”，就不是主观的一厢情愿，而有可能反过来，类似易经那样的“推天道以明人事”，尽管也可能出现另一种牵强。

从历史上看,在“天人”互释中,大量出现的是以人意附会天意,以道德应然诠释宇宙实然,并且由于人们的社会地位与主观愿望存在着多样的甚至重大的差异,他们的“人意”及其所理解的“天意”,也必定有很大的不同,如果各执己见,相互否定,就势必强化他们的矛盾与冲突。如同严复所评论的,“故言灾异者多家,有君子,有小人,而谓天行所昭,必与人事相表里者,则靡不同焉。顾其言多傅会回穴,使人失据,及其蔽也,则各主一说,果敢酷烈,相屠戮而乱天下,甚矣,诬天之不可为也。”^[37]如果排除那种假托天命装神弄鬼以售其奸的情况,如何在“人”(意)与“天”(意)的关系问题上找到合理且可行的答案?

欲寻求解决此类问题之方法,莫如探明此类问题之由来。严复“推人意以为天意”这段话本身就蕴含着问题的由来。如其所言,自古以来,大凡以救世为目的,且能开宗立派者,多以天为本原,以万物和人类为天地所生育造化,即使纷乱繁复、矛盾丛生,但顺序思考,此中亦有因果关联,因而面对问题,亦可由果溯因,所谓“述往思来”,而述与思的主体与目的所在,仍然是人自己的存在。如果说,一切生物都本能地执著于自身的生存与物种的繁衍,那么,人类不仅因意识而具有自觉性或自明性,且更是有意识地寻求自身的“可大可久”、“长生久视”,在自由的寻求中实现自身的丰富完满。因而“推人意以为天意”,就不仅体现由果溯因之方法,亦表明人赋有“自为起点”“自为终点”,或“自为目的”“自为手段”之性质。这也是历史上出现以“人为万物尺度”,以及以“自我”为本体的哲学之原因。

然而,人毕竟是天地的造物,且只能在天地中生存,最后又要如其他生物一样,回归天地之中。换言之,一方面,天是人之所出,人之所归,这是可以经验实证的基本事实,罔顾这一基本事实是不行的;另一方面,人又是自己之所出,自己之所归,作为具有自我意识的存在者,人存在的意义就在于自为地创造并体验生活的价值。然而,价值不等于事实,而是由内在目的所实现的功能,但它必须附丽于事实。因而,人的自我生成与自我相关,就不可能是人在自己意识中的冥想,或不涉及外部世界的自我循环,而必须以自己的肉身为中介外化、对象化的方式,投身于天地之中,而同时亦为天地所化,这就是上述天与人双方的互为中介和互相转化,或称之为“自然的人化”与“人的自然化”之双向生成,也是人不断地向着外部世界同时向着人自身开放的有感性质料的循环。形象地说,人的存在的价值与意义,既离不开人间烟火,也必定在世俗的功利与超越的精神信仰之间,形成极大的张力,展开无限的层级与位阶,这其中当然也包括人类内部的功利性关系与超越性关系之分野。

以此观之,人与天地的关系就有了双重维度或形态,一是历时态的“经验性”,即由过去至现在的经历与验证;人虽然在天地之中,与万物却内外有别,不仅感觉到昼夜四季的环境变化,亦能感觉到自己肉身的变化,生老病死,如一物然;一是共时态的“存在性”,当人意识到自己活着时,他已然人生在世,生存于当下之此时此刻,如鱼在水,如鸟在林;且与人共在,与万物共在,自在而自明,瞬间而永恒。

前者转换为思维方式,主要表现为依据时间性的前因后果看问题,属于经验性或客观性思维。人与天地万物总有一定分别,乃至形成主客二分的认知关系,一切经验科学都是这种认知的产物,在一定条件和范围内具有真理性,而超出这条件和范围,就可能变成谬误,所以经验科学既要讲证实,也要讲证伪。严复《天演论》所述之进化论,尤其是赫胥黎所主张的生物进化论,显然主要属于这个范畴。

就后者而言,人与天地万物又总是难分难解,相依为命,如庄子所云“天地与我并生,而万物与我为一”。人之存在的价值与意义,缘于天性的感通、体验、直觉与精神上的自由,而似乎无关客观认知。转换为思维方式,则主要表现为直觉地也是逻辑地把握问题,诉诸自省自明之伦理道德或超越信仰之人文学和宗教神学,即来自于此。儒家的“天道性命”以及《仁学》的基本主张和观点,显然属于这个范畴。孔子由人(“己”)的自省自觉而形成“仁”的理念,提出“忠恕”之道;孟子的“上下与天地同流”和“万物皆备于我”的体验与气概;张载则云“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼;圣,其合德;贤,其秀也。凡天下疲癯、残疾、惴独、鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。”不正是《仁学》所要传承和光大的吗?儒家传统的确一脉相通于谭嗣同,只是谭嗣同痛感世间无处不在的隔阂与欺压,要凭借超越性直觉,并借助地位日隆的科学对“仁”做出新的理解,即大倡“平等”之为人间至理、宇宙真谛。因此,也可以说《仁学》是对一切人文宗教坐标与路径取向的继承,因为凡人文宗教,之所以不同于科学尤其是自然科学,就在于它们都有强烈的价值意识与超越取向,只不过人文学多以人自身为价值与意义之起点和目的,而宗教神学则将这种价值与意义的本源甚至归宿视为人类之上的“天”、“天道”或“上帝”。《仁学》学教兼容,驳杂多方,故并未简单地以人意为天意,而是立足于天(以太、电、宇宙)人(仁、爱、心力)一体贯通。从方法上言,如谓在严复那里,经验性实证多于超越性直觉,那么,在谭嗣同这里,则是超越性直觉高于经验性实证。

以上所论,严复从思想史的角度亦多有涉及。依据“天行”与“人治”之分,他引出如下论点:如以尚力为天行,尚德为人治,争且乱则天胜,安且治则人胜。则“此其说与唐刘、柳诸家天论之言合,而与宋以来儒者以理属天,以欲属人者,致相反矣。大抵中外古今,言理者不出二家,一出于教,一出于学。教则以公理属天,私欲属人;学则以尚力为天行,尚德为人治。言学者期于证实,故其言天不能舍形气;言教者期于维世,故其言理不能外化神。赫胥黎尝云:天有理而无善。此与周子所谓诚无为,陆子所称性无善无恶同意。荀子性恶而善伪之语,诚为过当,不知其善,安知其恶耶?至以善为伪,彼非真伪之伪,盖谓人为以别于性者而已。后儒攻之,失苟旨矣。”^[38]严复认为从理性角度而言的“不可思议”,其实是“谈理见极”之“境”,不可谓荒谬。足见严复的思想既缜密又开明,所以他对宗教

也抱同情理解的态度。可惜的只是他未由此深入探讨并强调“天地”“宇宙”既然不可能完全知识化、科学化,而又内在地关联着人的“宗教感”和意义世界,就必须作为人类敬畏和信仰的对象。

以“学”与“教”两大类形态所体现的科学与人文宗教,作为人类自己发明的学问,其实相反而相成。即使从对象世界出发,且力求客观,也不能全然摆脱人作为主体与认识者的特点与视域;即使从自身愿望出发,自我中心,完全陷溺于主观臆想,也不会与感性物质世界全然无关。作为人类生存活动的不同关系和不同面向的产物,它们如同一个打开的扇面,既相互关联、依存并贯通,而又取向不同,功能各异,或如一个光谱,越是在两端差异越大,甚至呈现对立之势,而越是靠近中间,则差异越小。这也表明,当人们要叩问和理解人类自身的命运时,不能单靠任何一方面,而必须借助科学、人文与宗教几方面的学问,而解答“天人关系”问题,更要如此。因为天与人更不可能截然二分,似乎天是天,人是人,事实上天中有人,人中有天,天与人的区分完全是相对的、有限的;天与人也都具有多重形态和多重含义,由此也就可以想见天人关系之复杂。因而,上述学与教在其运用中,发生某种龃龉或误解,也在所难免,而终究能够相互理解并接近,乃至试图完全融合在一起,以一种“根本性”的出发点达到“总体性”的视域。但这种所谓的“根本性”,也不可能是单纯的同一,而必定具有双重乃至多重性,有内在生长与分化的生命力,古语“和实生物,同则不继”所昭示的,正是此理。

行文至此,有三个非常关键却一直若隐若现的问题,终于浮出水面,变得清晰起来,第一点,体现天行与人治两方面的人类感性的也是有意识的活动所起的作用;第二点,在这种活动中形成的人类社会及作为其“灵魂”和“遗传”机制的文化,与自然选择是什么关系;第三点,人类进入现代社会的过程中产生的“社会理论”,与传统的“学”与“教”是什么关系?属于科学还是人文,或将其集于一身?这些问题在《天演论》与《仁学》都有其根苗,而有待于我们根据一个多世纪以来人类思想学术的发展给予新的阐发。限于篇幅,我们下面只能简略地加以论述。

先说第一点。严复不认可天行与人治的二分,他所理解与阐发的“人治”“人择”“人事”“人为”以及“体合”的概念,既不等于伦理道德,也不止是如园丁一般选择合意的物种加以栽培,原则上它们属于人类的自主选择或自我选择,包括人对外物的选择,人们的相互选择与个体对自己的选择。这种“选择”其实就是人类感性的有意识的活动,包括生产劳动、人际交往活动,人的这种活动最突出的性质在于其对象性,即对象化及对象的扬弃。人的对象性活动最初也是在自然选择的压力下形成的,但当着这一活动的主体越来越有意识地把自身体和外物作为工具运用,把自己的力量与意志投射到对象上去,与外部环境之间形成既关联又区分、既顺应又改变的关系,在营造出适合自己需要的人工环境的同时,也使自己的本能得到开显和相应地改变,人类及其生活环境就与天然自然有了质的区别。这就是马克思所讲的“人的力量的对象化及其扬弃”,也就是以“肯定”与“否定”为基本环节的“劳动的辩证法”。事实上,人类从动物界脱胎出来,

自我创生、自我发展,这本身就是具有某种“神性”的“事件”(用西方学者的话说,这表明人“分有了神性”),它意味着在一个“自在”的世界上出现了“自由”,而自由不仅意味着人类不再单纯受制于自然选择的压力,也不再只是适应并匍匐于特定的自然环境,而有了选择与创造环境的能力,可以把地球上几乎所有的地方变成自己的家园,同时也意味着人类成为自己的主人。即人既是自己生活大戏的剧中人,也是剧作者。

再说第二点。人类凭借自己的对象性活动,将自然地理环境改造成人工的物质环境,如房屋田园,同时也就在内部展开了社会交往和关系的建构活动。从某种意义上说,人类与动物的区别在于动物没有真正的个体,任何个体都可以被其他个体替代,所以,达尔文的进化论虽然着眼于生物个体的遗传变异,要说明的却是物种整体的生息繁衍。人类则不然,人类从自然界中分化出来的过程,也是人与人和人与自身的分化过程,人的社会化与个体化是相反相成地展开的,而经由生产劳动的“分工”“合作”,人们有了社会性和精神性的分化整合,如文野、尊卑、贵贱之分,在中国古代就是以“礼”的形式给予的“别异”与“整合”^[39],从而形成由各种关系体系为网络的共同体或社会。用荀子的话说,这就叫“明分使群”。严复之所以肯定荀子的“群学”,在于群学揭示了人们分工合作的社会整合之道;而谭嗣同之所以斥荀学为“乡愿”,则在于荀子主张的礼治把人区分为不同等级。客观而言,一方面,共同体与社会将无数的个体整合在一起,既形成群体的力量,共同对付自然界的挑战,也为所有个体发挥自己的能力和获取自己的利益,提供了规则制度的引导和互动交流的舞台;然而,另一方面,人类进入的阶级社会之后又有了内部利益与等级和阶层的区分,有了压迫和掩饰歪曲社会真相的“意识形态”。这就涉及到观念与文化的问题。

作为共同体或社会的“价值与意义系统”或“灵魂”的,是他们共同创造出来的文化。在生产活动和人际交往中产生的各种符号或仪式,与人的内在意识构成开放的循环,使人的心理生发为信、知、情、意、直觉、想象等各种机能,推动人们追求真、善、美、圣等价值,并创造出科学、艺术、道德、宗教等观念和学问,使人类意识拓展成为丰富的心灵与精神世界。以人的对象性活动为动力,以人的心灵为源泉,以各种符号和仪式为载体,最终又转换为人的精神和生活世界之价值与意义的文化,其为人类社会的“灵魂”或“软件”,实则意味着它对人类社会的维系、激励与引领作用,这关键在于文化就是人类生物学遗传之外的社会性遗传机制,即保存、生产、交流和传播人类经验、知识与智慧的“遗传”机制。我们知道,经由“自然选择”的“适者生存”,是通过生物的遗传—变异功能,即生物的生理反应与繁殖行为所实现的,而人类基于自身活动所形成的“社会选择”,根本上是人类在自然条件下的自我选择,其性质与方式也必定随着人类自身及社会条件的变化而变化,因而也可以称之为“历史选择”。但无论如何变化,社会选择都会有“优胜劣汰”的功能,只不过这里所说的“优劣”,不等于生物界“适者生存”的“适者”,而是能够为所在群体或人类创造宜于生存的环境,使所在群体或人类生存

在空间上“可普遍”在时间上“可持续”的人,亦即有德有才之人,尤其是那些思想深刻、才智卓越、德艺双馨的人士。这里所说的“胜”与“汰”,则是人类自我否定和自我超越的表现形式。以孟子“可欲之为善”来解读“善”即人类“可求”之品质才具,也可以把“社会选择”概括为“人竞群择,善者生存”,这里的“竞”指人类良性的竞争,即有助于合作与共生的竞争,虽然包括“竞长争高”,却不等于一味地争强好胜;这里的“群”,既可以指共同体,也可以超越共同体,指发生互动关系的所有人。人与人之间竞争合作的“游戏规则”,包括性质与方式,是要由所有的参与者,以及与之相关或可能参与的人们共同选定的,所以从历史上看,从一些人“为民做主”到“民主”,从“国内民主”到“国际(或世界)民主”,是符合社会选择的原则与人类进步的逻辑的。惟有如此,才能保障人类在大自然的挑战,也在人类内部的互动关系中,立于不衰之地和不腐之境。

但是,由于人们利益的区分、思想的狭隘和目光的短浅,尤其是阶级社会的统治者为了维护自己的统治秩序,掩盖或弥合社会的分裂,就会借助文化观念来炮制自己的意识形态,将自己的特殊利益说成社会的普遍利益,因而就会给予上述社会选择机制以有意或无意地曲解和破坏,甚至以一种“劣胜优汰”的制度或潜规则加以替代,这就必定导致社会的萎靡和风气的败坏,甚至陷入恶性竞争。而这恰恰助长了人性的弱点与阴暗,所谓人类社会的“丛林法则”,其实是对“自然选择”的错误理解与恶性运用。我们知道,人世间从来不乏“庸俗”“势利”“钻营”“苟且”“阿谀”“欺骗”“倾轧”“霸凌”等行为,但总会遭到有人格、有正义感,有精神追求的人士的反感和不耻,难以成为社会的主流价值观,否则,那就意味着“天下失道”,社会严重病态化。而一个健康的向上的社会,总是要分清价值上的是非、真假、善恶、美丑、正邪、义与不义,并给予合理的褒贬,这就是让社会的进步与文化遗传机制正常地发挥作用。肯定人类的“进步”取向,也是人类走向自由平等、人性丰富和精神超越的取向。我们肯定“进步”并非说进步是任何人也破坏不了的“铁律”,亦非主张线性的且往往是功利性的“进步主义”。

那么,这是否仍然会把人区分为“精英”或“庸众”,而对精英有利?直白地说,人类由于先天与后天的各种原因,在德智体美各方面都会有差异,这种差异往往带来他们社会地位、影响力和收入报酬方面的差别,这是不容回避的事实,也是社会选择的产物。非要以“平等”为口实取消这个差别,就会导致社会的停滞甚至倒退。但是,承认这个差别并不意味着要使其永恒化或给予扩大。第一,我们认可的社会选择,其选择的主体是所有的参与者,选择的规则历史地指向公正与平等,因而能够在选择中脱颖而出的人士,从理论上来说,不仅本身具有人们所需要和向往的优秀品质,而且其自我实现也将有益于群体的利益与进步;第二,我们所主张的社会选择尽管具有价值上的必要性,却未必具有事实上的必然性,也不是社会中唯一的尺度和取向,原因就在于人类社会的事实是人自己造成的,蕴含着人们不同的利益诉求和动机。作为一种社会理论,即使它终究能够在各种思想理论的争鸣中胜出,转换为社会的主导性机制,也并不等于它是人类

“理想”的或“最好”的生存机制。这也是笔者认为除了应当重视诉诸于“经验性实证”的科学、学术，还要重视凭借“超验性直觉”的宗教，就因为人类的超越取向与精神信仰，可以为人类提供一种“绝对”的尺度或标准，尽管这种“绝对”似乎完全属于“应然”之理想，或有某种乌托邦色彩，但只要谨守观念与精神的分际，不强加于人，它就会在提升人的精神境界，给人类以希望的同时，成为现实社会的参照系与批判力量，并与社会选择构成互斥互补、良性互动的关系。在当代，随着社会生产力的巨大发展、财富的快速增长和文明素养的提升，人类越来越向往自由平等，越来越认可价值的相对性与多元化，少数族裔、弱势群体、底层或边缘人士的诉求受到全社会的重视，甚至成为新的“政治正确”。这不止反映了社会选择机制的进化，也与人们接受现代的人文宗教观念分不开。然而，如果矫枉过正，走向相对主义，则必定妨害人类的文明进步，造成价值与意义的“虚无主义”问题。因而在强调价值的水平式差异与“横向超越”时，决不应根本否定价值的垂直式区分和“纵向超越”。而这又在一个更加深广的层次上，回到上面严复与谭嗣同都极其重视的“学”与“教”的论题上。

最后说第三点。回溯传统社会，人们所重视的，为什么一是“天”及自然，一是“人”及自己的道德，并构成“学”与“教”的主要内容？这显然与人们生产生活的性质分不开。农业生产的对象是自然的动植物，遵循特定的生长周期，且高度依赖风调雨顺，人的劳作只是处于辅助地位，人们当然要重视观察“天象”，讲究顺应“天时地利”，在产生对“天”的崇拜的同时，注意积累各种自然知识；另一方面，人们在生产生活中是“勤”是“懒”，在休戚相关的共同体中，是重“公义”还是“私利”，都会直接影响自己与群体的生存状态，因而，人们重视伦理道德，既重“世俗性道德”，更重“宗教性道德”（李泽厚语），也是情势使然。所以，在“天人”关系问题上，就容易形成所谓“学”与“教”两大类精神产品。它们作为理性认知和生命信仰的不同体系，系统地表达了人自己的认知与精神追求。而“学”以自然科学为典范，“教”以优入圣域为宗旨，呈现出互斥互补、相反相成的关系，并且后者往往主导前者，则不仅表明人们群体性生活的需要，还表明了人类在天地之间形成的价值观，主要属于“纵向超越”，即站立在大地上的人对上天的敬仰与向往。在中国特殊的自然历史条件下，中国人一方面重视自然与日常生活的经验，另一方面重视作为天命下贯和人之自觉的“仁爱”，并形成“敬天法祖”和“天地君亲师”的祭拜系统与意义世界，并越来越认定“德性之知”优于“见闻之知”，反映了类似的价值取向。

当然，古人也生活在社会中，对处于“天地之间”也是“天人之间”的“人类社会”即中国人所谓的“天下”，是重视的，自古以来，往圣前贤对天下的经济、政治与文化都有大量研究，荀子还建构出严复所说的“群学”。然而，到头来，人们还是要把天下“还原”为“自然”与“道德”这两个方面，而又认为一方产生或主导另一方。在中国传统思想学术中，这一点尤其明显，不同类型的“天人合一”说，大都由此而来。这说明人们传统生活世界的性质，不仅是半自然的，还直接处于大

自然的掌控之中,而大自然既是神圣的,又具有道义的属性,面对人的主体性的一定发展和随之产生的人际关系的疏离与冲突,人们很自然地要以此为尺度或准绳来解决。只有当人类从传统的农业社会逐步走向工商社会,一个不再主要凭借血缘伦理和熟人关系,而是依靠每个人自己的聪明才智与契约关系建立起来的“现代人类社会”,才真正矗立于天地之间,成为相对独立并具有主导作用的系统。原来的大自然也因而相对地区分为“自然界”、“社会界”和“精神界”这“三界”。然而,无论是斯宾塞和严复所看重的,还是他们之后的一个世纪中迅速发展起来的,显然是以“社会”为研究对象的各门社会理论,如经济学、政治学、社会学、法学、管理学以及贯穿在它们之中的社会选择论,并因为运用自然科学的方法而被称之为“社会科学”,其实,它们总是包含着人文价值的内容,而人文价值不等于“主观偏好”,它们也自有其普遍性和永恒性,是另一种毫不逊色的“真理”^[40]。由此,人类传统的“宇宙意识”与“道德意识”之二分,也就不能不转换为“自然意识”“社会意识”与“价值意识”之三分。当然这三种意识的区分也是相对的,所以才有了为严复所赞赏的斯宾塞的所谓“社会达尔文主义”及建立统一“世界观”的努力^[41]。由于“社会理论”处于自然科学与人文宗教的中介位置,所以也就有了从社会理论出发,联结或贯通自然科学与人文宗教的努力;以社会存在为本体并将社会方法普遍化的哲学,包括经济哲学、历史哲学、社会哲学、政治哲学等,也先后成为哲学的显学。

然而,无论如何,人类社会永远处于大自然的怀抱之中,也难以完全摆脱“自然选择”的支持与制约作用;人类也永远要生发并保持“仰望星空”的超越意识和精神追求,而同时以历史的发展的眼光看待人类既有的生存方式及认识成果。回头看严复《天演论》之“天”,包括“天行”“天择”与“天演”,显然主要属于“自然界”,即构成人类社会基础和条件,且能够为人类所观测的“自然界”。如此之自然界,不过是人类不可企及因而“不可思议”的“宇宙”整体极为有限的一部分。而作为人类与天地万物的母体,也是包容三界之永恒绝对的实体之宇宙或“宇宙之天”,只能是人类信仰的对象,并且应当成为人类最高的信仰。

在行将结束本文时,再次反思、体会严复《天演论》与谭嗣同《仁学》的思想意义,在笔者脑海中浮现出来的,是“确立终极信仰”与“坚持理性批判”这两大相辅相成的命题,因为这两大命题,都或多或少、或明或暗地蕴含在这两部著作的字里行间,并构成本文所谓“‘天’之重释”与“‘仁’之重光”的命意所在。由此,我们在当代“重启天人之思”,才能真正使传统的天人之学得到创造性转换和创新性发展。

注释:

[1]张载:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。”(《正蒙·乾称》)

[2]中国人对天人关系问题的思考,可以追溯到传说中颀项的“绝地天通”,在所谓“轴心时代”的春秋时期,被诸子各家普遍作为思想的基本问题,并逐渐形成各种天人之学。司马迁的“究天人之际,通古今

之变”，可以说是一种准确的概括。参见陈来：《古代宗教与伦理》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第2章—第5章；余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，北京：中华书局，2014年。

[3]孔颖达在《周易正义》中引王弼《易经·益卦》的注曰：“帝者，生物之主，兴益之宗。”《礼记·效特牲》“祭帝勿用也”的疏说：“因其生育之功谓之帝。”

[4]《原强》，《严复集》（第1册），北京：中华书局，1986年，第16页。

[5]赫胥黎1893年在牛津大学罗马尼斯讲座演讲完之后，即以《进化论与伦理学》（*Evolution and Ethics*）的书名发表，1894年修订后改为《进化论与伦理学及其他论文》（*Evolution and Ethics and other Essays*）并出版，这也是严复所依据的版本。参见赫胥黎：《进化论与伦理学》，宋启林等译，北京：北京大学出版社，2010年。

[6]王中江论严复“进化主义”，冠之以“在天道与人道之间”，并由此揭示出严复进化主义的“复合结构”，颇有见地。但惜乎未将其置入中国思想学术“究天人之际”的脉络中加以考察，明确严复在这个中国思想基本问题上的贡献与局限。参见王中江：《进化主义在中国的兴起》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第3章。

[7]参见梁立民：《谭嗣同传》，北京：北京时代华文书局，2016年；参见谭嗣同：《仁学》，印永清评注，郑州：中州古籍出版社，1998年；另参见张灏：《烈士精神与批判意识——谭嗣同思想的分析》，北京：中央编译出版社，2016年。

[8][22][24][27][28][29][30]谭嗣同：《仁学》，印永清评注，郑州：中州古籍出版社，1998年，第169、87—88、219、235、245—246、235—236、239页。

[9]“以太”是英文Ether或Aether的音译。古希腊人以其泛指蓝天或上层大气，后来成为某些物理学家假想的媒介物质，能传递各种力的作用。笛卡尔、牛顿等都曾持此说。19世纪的许多科学家受经典力学的影响，也假想宇宙到处存在着一种称之为以太的物质，在光的传播中起到介质的作用。然而实验和理论表明，没有任何观测证据表明“以太”存在，且物理现象照样可以有更为简单的解释。因此以太理论被科学界抛弃。

[10]转引自谭嗣同：《仁学》，印永清评注，郑州：中州古籍出版社，1998年，第62页。

[11]张灏由谭嗣同的身世、经历、性格与师承，特别是对王夫之之包含功利的广义的“致用之学”或“道德实践精神”的继承，指出了谭嗣同强烈的道德意识的特点及形成的原因，尤其是他在《仁学》一书中所表达的基于“仁通”信念的强烈的批判意识。参见张灏：《烈士精神与批判意识——谭嗣同思想的分析》，北京：中央编译出版社，2016年，第9—44、83—100页。

[12]参见印永清：《谭嗣同与〈仁学〉》，谭嗣同：《仁学》，印永清评注，郑州：中州古籍出版社，1998年。

[13][14][19][美]史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，北京：中信出版集团，2016年，第52、57、102—103、34、35、42页。

[15]至今，生物学界对达尔文进化论已提出许多批评和修正，如达尔文重视物种内部与物种之间的生存竞争，而轻视了合作、互助与共生现象；重视渐变而忽视了突变等，从而使进化论获得了丰富和发展。事实上，上世纪初克鲁泡特金的互助论在中国风靡一时，既呼应了中华民族团结起来抵御外侮的需要，也在一定程度上起到了对达尔文进化论纠偏的作用。

[16]所谓“伦理过程”，即人们从情感、良知与正义感中形成的伦理道德与文明，它制止人们内部的生存斗争与等级式压迫；“宇宙过程”即不由任何超自然的力量干预的进化过程，也就是自在的自然演化过程。在具体现象上，赫胥黎是实证主义者，而关乎宇宙进程的来源，或涉及宇宙整体及终极原因的问题，他则是“不可知论”者。

[17][18][20][34][35][37]严复：《天演论》，载赫胥黎：《进化论与伦理学》，宋启林等译，北京：北京大学出版社，2010年，第160、154—156、160、145、185、185页。

[21]张灏：《烈士精神与批判意识——谭嗣同思想的分析》，北京：中央编译出版社，2016年，第3—7页。

[23][31]参见严复：《天演论》，载赫胥黎：《进化论与伦理学》，宋启林等译，北京：北京大学出版社，

2010年,第168、169、155—156、175页。

[25]谭嗣同:《仁学》,印永清评注,郑州:中州古籍出版社,1998年,第200页。谭嗣同崇“仁”批“礼”,根本上在于构成礼教核心的“三纲”无任何平等可言,五伦中的“君臣”、“父子”、“夫妇”之伦,完全成为支配与被支配的权力关系和上下尊卑关系,而这一关系原则又被统治者神圣化、礼法化,并作为对其他所有伦常关系的纲领,被谭嗣同痛斥其造成数千年的“惨祸烈毒”。

[26]历史上,恰恰是佛教在“家”及“孝悌”问题上与儒家发生严重争执,而终于双方妥协,形成“居家”为主、“出家”为辅的制度。谭嗣同虽然将释置于孔之上,以“无所谓家”喻他理想中的平等世界,并严厉批判了君父以“忠孝”钳制臣子的问题,但思想底色仍然更近儒者而非佛徒。

[32]参见张灏:《烈士精神与批判意识——谭嗣同思想的分析》,北京:中央编译出版社,2016年,第27—33页。

[33]严复:《天演论》,载赫胥黎:《进化论与伦理学》,宋启林等译,北京:北京大学出版社,2010年,第145页。古汉语“籀”有引申、推演之意,严复以此指代思维方法,其内籀近于归纳法,外籀为演绎法。引文中的“迂”指司马迂。

[36]所谓“不知不识,顺帝之则”,“天生丞民,有物有则”,天则可以理解为自然法则或严复说的天行、天演。严复:《天演论》,载赫胥黎:《进化论与伦理学》,宋启林等译,北京:北京大学出版社,2010年,第185页。

[38]严复:《天演论》,载赫胥黎:《进化论与伦理学》,宋启林等译,北京:北京大学出版社,2010年,第200页。引文中认为“学”(学术、科学)“言天不能舍形气”,即不能舍弃感性形状与质料;所谓“教”(宗教神学)“不能外化神”,即不能自外于神,如佛教所谓“佛法不离世间法”。

[39]西周的“礼乐”文明,是通行于天子诸侯士大夫的行为规范与文化仪式,且“礼以别异”“乐以和同”。汉之后兴起的由儒家主导的“礼教”,虽兼有西周礼乐两种功能,但变成了规范整个社会的“纲常”体系,集政治、道德甚至律法于一体。参见蔡尚思:《中国礼教思想史》,上海:上海古籍出版社,2006年。

[40]参见[德]加达默尔:《真理与方法》(上下卷),洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,2004年。

[41]今天我们常说的“世界”或“世界观”,其实也具有多重含义,如谓“人类世界”则接近于人类社会,如谓“整个世界”则接近“地球”乃至“宇宙”概念,主要视语境而定。

〔责任编辑:马立钊〕