

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

以太-心力——基督教如何影響了譚嗣同《仁學》「以太」概念 [Ether — Power of Mind: How did Christianity Affect the Concept of Ether in Tan Sitong’ s Benevolence (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	ZHANG, Xiaolin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 23:56:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164420

以太—心力

——基督教如何影響了譚嗣同《仁學》「以太」概念¹

張曉林

華東師範大學哲學系教授

北京大學哲學博士

香港中文大學哲學博士

譚嗣同是中國近代資產階級激進改良派思想家，參與過維新變法運動，其《仁學》所闡發的理論既是維新運動的精神指導，也是近代思想史的重要內容。關於譚嗣同《仁學》思想的研究，論著數十種，而《仁學》與基督教思想的關係，也並未完全逸出研究者的視野，多種論著論及這個關係。譚嗣同本人的經歷及其《仁學》提供了這種關係的思想史的和學理的依據。譚嗣同生命短暫，與基督教的實質性接觸多集中於其一生的重要時期，即北遊訪學時期。²其時，他接觸

1. 本文是教育部「基督教與中國現代平等觀念的型塑」課題的一部分，於二〇一一年三月在香港道風山漢語基督教文化研究所開始撰寫，二〇一一年六月在香港中文大學崇基學院神學院完稿，二〇一二年二月至四月在香港道風山漢語基督教文化研究所修訂，期間得到上述兩機構的大力資助，特此致謝！本文也受到國家社科重大課題「中國文化的認知基礎和結構」之子課題「中國傳統宗教理論與實踐的認知向度及其特點」的項目資助。
2. 一八九六年二月，譚嗣同離開湖北去南京等待接受其父為其重金捐來的候補知府委任的途中，遊歷上海、天津、北京，「於六月十八日出京，廿九日到南京，……計北遊迄此，幾五箇月」。一八九六年七月二十三日，譚嗣同給歐陽中鵠致書，親述遊歷期間的見聞及思想變化，並稱該書信為《北遊訪學記》。據此，北遊訪學的時間截點可以有兩個：其一，一八九六年二月至六月十八日譚嗣同離京；其二，一八九六年二月至七月二十三日譚嗣同給歐陽中鵠致書。本文取後者。根據《北遊訪學記》的敘述，北遊訪學是為遂其宏願，即「願徧見世間碩德多聞之士，虛心受教，挹取彼以自鑒觀；又願多見多聞世間種種異人異事異物，以自鑒觀」。北遊訪學期間，於上海訪傅蘭雅，從傅了解西方格致之學和《治心免病法》之心學（張灝說：「傅蘭雅還特別向譚嗣同介紹了他自己譯的《治心免病法》一書」，見《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》〔廣西師範

了基督教傳教士及其相關教書，深受其影響。譚嗣同活動的晚清時期，基督教傳教士宣揚西學、西政、西教，及對中國時政發表看法的出版物是中國知識分子（也是譚嗣同）的重要讀物。³《仁學》有多處明確提及其思想的基督教源頭，例如，《仁學》開篇介紹作為仁學思想基礎的中外思想傳統時，除了中國傳統佛儒道墨諸家著作及西學著作之外，特別提到：「凡為仁學者……於西書當通《新約》……」。⁴北遊訪學時期是譚嗣同思想成型及撰寫《仁學》的關鍵時期。

所有這些，足以使研究者注意到譚嗣同思想與基督教的關係，並在論著中述及。但是，幾乎在所有論及這種關係的地方，都未能在具體層面展開。以至於一方面我們從閱讀中得知譚嗣同《仁學》深受基督教影響；另一方面，我們卻又從這些讀物中看不到關於這種影響的具體內容的詳盡敘述。⁵

本文擬從《仁學》核心概念「以太」入手，分析其中所包含的基督教思想因素，為理解譚嗣同《仁學》所受基督教影響的具體內容提供一個說明。

大學出版社，2004），頁42-43。）；同時「徧訪天主、耶穌之教士與教書」。在北京「又晤耶穌教中人，宗旨亦甚相合。」此外，北遊訪學期間，譚嗣同也了解並研究了天津在理教，結識了梁啟超及佛教學者吳嘉瑞（字雁舟）、夏曾佑（字穗卿）、吳德瀛（字小村）父子，拜見了帝黨官僚翁同龢。〈北遊訪學記〉雖明確說訪晤傳教士，但除傅蘭雅外，對其他傳教士的訪晤均無具載。〈北遊訪學記〉也明確說徧訪基督教教書，但只提到兩部，一為《治心免病法》，是在北遊訪學時期重經上海時得讀；另一為韋廉臣的《古教彙參》，〈北遊訪學記〉只概述了《古教彙參》及其內容主旨，但未述及何時得讀。（以上引文見譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，載《譚嗣同全集》（中國近代人物文集叢書，中華書局，1981），頁458、459、461。）

3. 其中與本文主題有關的如《萬國公報》。

4. 譚嗣同，《仁學·界說》，載《譚嗣同全集》，頁293。

5. 翻看上世紀八十年代以前的著述，譚嗣同研究的主線是：譚嗣同是進步思想家，因而其維新思想或其啟蒙思想應是先進思想的代表，而宗教神學屬於落後意識形態，代表僵死的封建思想，所以，譚嗣同研究者諱言其思想所受基督教影響的一面，或把譚嗣同所受基督教影響視為其思想局限性而輕描淡寫地加以處理。九十年代以後，這種傾向有所改進，但一些研究仍受這種觀念支配。由於這種背景，故大部分那一時期的譚嗣同研究都不能客觀公允地直面譚嗣同《仁學》與基督教的關係。

一、以太界定

《仁學》雖以「仁」題名，但以太概念實具有核心意義，我們從《仁學》關於以太概念的界定可以看得很清楚。

按照《仁學》的界定，「以太」至少有兩個意義：其一，在與仁的相互關係上，如果仁的基本意義是「通」，那麼，以太則是指通的媒介、工具（「所以通之具」）；作為媒介，譚嗣同也將以太與「電力」和「心力」共用，換言之，以太即是電力和心力的代稱。《仁學》首篇《仁學界說》第一條說：「仁以通為第一義。以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具。」⁶但是，如果說《仁學》最終訴諸「心力」以實現「通」，在此意義上，以太則是心力藉以傳達仁的質體性媒介。所以《仁學界說》緊接着上條說：「以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。」⁷以太作為實現仁的媒介及其主要指向心力，是《仁學》賦予以太的首要意義。

其二，以太是宇宙間所有物質事物和精神事物的共同本體。作為物質本體，以太不僅被描述為貫穿法界、虛空界和眾生界並使之成立的「物」，亦即構成宇宙萬象乃至人的身體的物質；而且被描述為維繫人類社會血緣、倫常關係的物質原理。而作為精神本體，以太在與仁的體用關係中得到闡明。以太作為本體的這種意義，在譚嗣同如下一段話中得到明確表述：「徧法界、虛空界、眾生界，有至大、至精微，無所不膠粘、不貫洽、不筦絡、而充滿為一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰『以太』。其顯於用也，孔謂之『仁』，謂之『元』，謂之『性』；墨謂之『兼愛』；佛謂之『性

6. 譚嗣同，《仁學·界說》，載《譚嗣同全集》，頁291。

7. 同上。

海』，謂之『慈悲』；耶謂之『靈魂』，謂之『愛人如己』、『視敵如友』；格致家謂之『愛力』、『吸力』；咸是物也。法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。……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，而相維繫不散去者，曰惟以太。」⁸

根據以上界定，以太似乎具有雙重性質。一方面，以太是充滿宇宙的「一物」，雖然無色無聲無味，甚至無名，但因其是宇宙有形事物、無形事物（虛空）、宏觀事物、微觀事物的生成、作用、運動和統一原理，或「法界的基本建構物質」（*primal building material*），⁹所以，可以稱之為物質原理。

另一方面，以太又具有精神屬性。《仁學》中，以太的這種性質是以「顯於用」來表述的。從前述引文可以看出，即使在描述以太的精神屬性時，譚嗣同也表現出某種混亂，即他把格致家的「愛力」，尤其是「吸力」與孔、墨、佛、耶等精神範疇並列，統稱之為「物」（「咸是物也」）。儘管如此，這裏仍可以看出，當譚嗣同從「顯於用」來描述以太的性質時，以太屬於精神性範疇。有研究者用「道德—精神」範疇，來說明以太的性質，¹⁰可以說恰當反映了以太概念所具精神屬性的某種特質，所謂儒家的

8. 譚嗣同，《仁學一》，載《譚嗣同全集》，頁293-294。譚嗣同《以太說》在歷數宇宙各種現象的成因時，說了一段話，可為此段參照：「是何也？是蓋偏法界、虛空界、眾生界，有至大至精微，無所不膠粘、不貫洽、不筦絡而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而嗅味，無以名之，名之曰：『以太』。其顯於用也，為浪、為力、為質點、為腦氣。法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。無形焉，而為萬形之所屬；無心焉而為萬形之所感，精而言之，夫亦曰『仁』而已矣。」（譚嗣同，《以太說》，載《譚嗣同全集》，頁434。）

9. Ingo Schafer, 〈譚嗣同的自然哲學、物理和形而上學〉（*Natural Philosophy, Physics and Metaphysics in the Discourse of Tan Sitong*），載 Michael Lackner, Iwo Amelung & Joachim Kurtz 編，《新意念新名詞》（*New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*；Leiden, Boston: Brill, 2001），頁262。

10. 見張灝，《危機中的中國知識分子》（太原：山西人民出版社，1988）。

仁和元及性，墨家的兼愛等等；不僅如此，在《仁學》的界定中，以太顯於用時，還表現出「宗教—精神」的特質，所謂佛家的性和慈悲，基督教的靈魂和博愛等等。¹¹有研究者從以太無所不能、無所不在的作用，將以太視為一種神秘的不可言說的東西，¹²也許這也是以太之宗教—精神特質的表現。

概言之，作為本體，以太兼有物質和精神雙重屬性，但顯於用，則表現為精神原理，或者說道德—宗教原理。

以太的物質性規定，是西方科學知識（出自基督教傳教士譯介的西方科學書）和中國傳統氣論（尤其是王夫之氣論）結合的產物，這一點已為眾多研究者所揭示；¹³而以太的精神性的規定，即其作為道德—宗教原理，則受到基督教相關原理的重大啟發，這一點尚未得到充分揭示。

二、《仁學》之以太—心力原理

如前所述，《仁學》對以太的第一界說將以太作為實現仁的媒介，且主要指向心力，換言之，在以太的第一界說中，以太與心力為共名。所謂「以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具」。在通仁的工具（媒介）意義上將以太和心力相提並論這種觀念，《仁學》並未展開。相反，《仁學》緊接着又在另一種意義上說明以太和心力的關

11. 徐義君稱：「譚嗣同……還將『以太』與佛學的『慈悲』、『性海』及耶穌教的『靈魂』相比附，使『以太』這個在當時尚屬自然科學領域的概念，變成有濃厚的宗教色彩的主觀精神本體。」徐義君還根據譚嗣同對以太顯於用的界定，稱「『以太』還不僅是通常所謂的精神形態，而且是根本性的精神形態。」見《譚嗣同思想研究》（湖南：湖南人民出版社，1981），頁 94、92。張灝稱：譚嗣同「又以各宗教傳統的基本觀念去強調『以太』的精神性」。（張灝，《烈士精神與批判意識》，頁 70。）

12. 見王儒年，《譚嗣同》（昆明：雲南教育出版社，2009），頁 78。

13. 如張灝，《烈士精神與批判意識》，《危機中的中國知識分子》；朱漢民，〈「仁學」的原道精神〉；李增，〈譚嗣同以太之形上學解析〉；夏劍欽，〈試論王夫之思想、行性對譚嗣同的深刻影響〉；及宋偉明，〈譚嗣同對王船山思想的繼承與發展〉，均載田伏隆、朱漢民主編，《譚嗣同與戊戌維新》（長沙：岳麓書社，1999）。

係，即認為以太和電都是用來表示心力質體的名稱，以太和電都是心力的「粗淺」工具或媒介。為了便於理解，我們可以借用西方哲學「質料」和「形式」概念或中國哲學體用概念來描述譚嗣同這個意義上的以太和心力。換句話說，在仁學第二界說中，以太和心力的關係，變成了質料和形式或體與用的關係，以太為質料、為體，心力為形式、為用，這與第一界說形成鮮明對照。不過，對我們來說這種不一致並不重要，《仁學》後來主要不是在第一界說意義上，而是第二界說意義上討論以太和心力的關係。

在《仁學》中，心力指支配、維繫、驅動精神事物的力量，當然也是驅動物質事物的力量。在此意義上，譚嗣同視心力為實在。譚嗣同早期追求「實」，如在《壯飛樓治事》中，專門有一篇〈辨實〉，其中說到：「耳目之所構接，口鼻之所攝受，手足之所持循，無所往而非實者。即彼流質氣質，以至太虛洞窟之際，莫不皆有實理實物。」¹⁴在此，譚嗣同提到「實理」。當然，他是在名實關係意義上提到實，亦即「欲祛名之弊，亦惟有務實而已矣」，¹⁵名實之辨，也是《仁學》的中心內容之一，譚嗣同以此批評俗儒（後儒）以名誤實之弊。這種「實理」觀，在《仁學》中被發展來規定心力，當然，這種發展還有其他更內在、更重要的原因促成，後文會專門論及。這種「實理觀」用在心力上，就是心力實在觀。

《北遊訪學記》首次提及心力實在觀。¹⁶多年來養成的社會同情心，以及北遊期間一路的見聞，尤其見到北方水

14. 譚嗣同，《壯飛樓治事十篇·辨實》，載《譚嗣同全集》，頁436。

15. 同上。

16. 《北遊訪學記》是《仁學》的雛形或初稿，《仁學》的重要思想觀念，尤其是心力觀念，皆在其中成形或現端倪，故考察《仁學》的觀念及其思想來源，應將《北遊訪學記》同觀。賈維說：「從發生學角度看，《北遊訪學記》特別值得重視，因為它真實地揭示了《仁學》誕生的精神過程，集中地反映了作者的創作意圖。後來出現在《仁學》中的許

災難民的慘狀，譚嗣同「遂復發大心：誓拯同類，極於力所可至」。¹⁷但是，「京居既久，始知所願皆虛，一無可冀。慨念橫目，徒具深悲，平日所學，至此竟茫無可倚。……因念人所以靈者，以心也。人力或做不到，心當無有做不到者。……自此猛悟，所學皆虛，了無實際，唯一心是實。心之力量雖天地不能比擬，雖天地之大可以由心成之、毀之、改造之，無不如意。……若能了得心之本原，當下即可做出萬萬年後之神奇，較彼格致家唯知依理以求，節節而為之，費無窮歲月始得者，利鈍何止霄壤？傅蘭雅精於格致者也，近於格致亦少有微詞，以其不能直見心之本原也。」¹⁸譚嗣同的意思是，與心力相比，格致之學以及他以前所學的學問，皆不能匡救世道和世人，而唯有心力可以達此任務，在此意義上，格致之學和其他學問都是虛，唯心力為實。這裏所謂的傅蘭雅（John Fryer, 1839-1928）不滿於格致之學不能直見心之本原，「心之本原」即心力實在之謂。

心力實在觀，按照譚嗣同的理解，主要體現為心「力」的實在，而且心力至大。上文譚嗣同說到，人所以靈者，在於心，「人力或做不到，心當無有做不到者」，「心之力量雖天地不能比擬，雖天地之大可以由心成之、毀之、改造之，無不如意。……若能了得心之本原，當下即可做出萬萬年後之神奇」。《仁學》繼續發揮這種思想：「夫心力最大者，無不可為。」¹⁹譚嗣同認為，他所處的時代，大劫將至，劫運的根源是人之機心，唯有以心力克服劫難

多主題，都已經具體而微地包含在《北遊訪學記》之中了。」（賈維，《譚嗣同與晚清人士交往研究》〔長沙：湖南大學出版社，2004〕，頁205。）

17. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁459。

18. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁459-460。

19. 譚嗣同，《仁學》，載《譚嗣同全集》，頁357。

的根源，世道才有救：「使心力驟增萬萬倍，天下之機心不難泯也。」²⁰

心之力量何以如此至大？譚嗣同也有所說明，概言之即心之力量緣於慈悲。《北遊訪學記》將慈悲視為心之良用，心力之表現，視為化解機心的「妙藥」。譚嗣同寫道：「心之用莫良於慈悲；慈悲者，尤化機心之妙藥。」²¹《仁學》進一步發揮這種思想，乃至將慈悲視為心力之實體，稱：「蓋心力之實體，莫大於慈悲」，「慈悲為心力之實體」。²²他這樣說，也是在以慈悲之心克制世之機心，從而達成《仁學》最終目的平等理想的意義上。從《仁學》思想整體看，作為心力之實體的慈悲，既是儒家的仁、墨家的兼愛、基督教的博愛，甚至是格致家的「愛力」，當然也是更廣泛意義上的善，只不過譚嗣同以佛教語言表述出來而已。

心力還具有精神傳遞、感應作用，這也是譚嗣同《仁學》賦予心力概念的一個基本規定。也是在《北遊訪學記》中，心力的精神傳遞、感應作用或功能，就受到譚嗣同的關注。譚嗣同向歐陽中鵠剖白自己新近對心力的認識，舉例說，歐陽中鵠當年辦賑之時，因為心存「仁恕和平」之念焚香告天，此心念即通過（以太）空氣震盪質點的方式，作用於他人的腦氣筋（神經系統），使之同生此善念（仁恕和平之念），共襄善舉。此種善念在人與人之間的傳感，即是心力所具有的精神傳遞、感應功能。

心力之所以具有傳遞、感應功能，是因為人有腦氣筋等作為心力傳遞的媒介，譚嗣同寫道：「蓋天下人之腦氣筋皆相連者也。此發一善念，彼必有應之者，如寄電信然，

20. 同上。

21. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁467。

22. 譚嗣同，《仁學》，頁357。

萬里無阻也。」²³腦氣筋何以成為心力傳遞的媒介？原因其實很簡單，根據《仁學》的說明，腦氣筋是以太之「分佈於四肢及周身之皮膚」者，是「以太之用之至靈而可征者」。如前所述，《仁學》開篇即界定說：「以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。」如果以太是心力的質體，或質體性媒介，那麼，這個媒介體現在人身上就是人的腦氣筋。不僅如此，在這裏，譚嗣同將以太和電相提並論，統稱之為心力的質體媒介。事實上，譚嗣同認為，以太之「用之至靈而可征者」，在人身為腦，而在虛空則為電，他的這個說法是要解決心力在人與人之間傳遞或感應的問題：以太既構成人腦及神經系統（腦氣筋），也構成虛空中的電，人之心念即由腦氣筋發出，通過虛空中電的媒介進行傳達、感應。關於這一點，《仁學》明確說：「以太之用之至靈而可征者，於人身為腦。……其分佈於四肢及周身之皮膚曰腦氣筋。於虛空則為電，而電不止寄於虛空。蓋無物不彌綸貫徹。腦其一端，電之有形質者也。腦為有形質之電，是電必為無形質之腦。人知腦氣筋通五官百骸為一身，即當知電氣通天地萬物人我為一身也。是故發一念，誠不誠，十手十目嚴之；出一言，善不善，千里之外應之。莫顯乎微，容色可征意思；莫見乎隱，幽獨即是大廷。我之心力，能感人使與我同念，故自觀念之所由始，即知所對者品詣之高卑。彼己本來不隔，肺肝所以如見。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，時乃不仁。雖然，電與腦猶以太之表着於一端者也；至於以太，尤不容有差別，而電與腦之名亦不立。」²⁴

至此，我們可以解決前文提及的譚嗣同《仁學》第一

23. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁462。

24. 譚嗣同，《仁學》，頁295。

界說和第二界說之間的矛盾問題。前面我們曾認為，在對以太和心力之關係的理解上，譚嗣同的兩個界說表現出前後不一致，但現在，我們認為這種不一致有其合理的解釋。

《仁學》第一界說和第二界說的矛盾，反映了以太、心力和仁等《仁學》主要概念的層層遞進的關係。在一種意義上（即在與仁的關係意義上），以太、電、心力，同為仁通的工具、媒介；在另一種意義上，即使作為仁通的工具、媒介，以太、電和心力也是有區別的，即以太和電又是心力的媒介。第二種意義可以視為對以太和仁的關係的進一步說明。因為以太和電力在《仁學》中也被視為物質性的力量，而心力只是精神性的力量，雖然三者皆可以以太概念概括之，但精神現象之間的作用關係，本質上應以精神性概念說明之，所以譚嗣同主要借助心力概念；但是，另一方面，心力作為精神性的力量，其發揮作用，似乎也須借助物質力量，比如，心力傳遞善念，需要借助人身的腦氣筋，借助虛空中的電。在這種關係中，上述第二種意義即獲體現。可以簡略地概括上述核心概念之間的關係：仁（慈悲、愛、善念）由心發出，通過腦氣筋和虛空中的電，進行傳感。

心力與愛和慈悲相連，則與仁為同義，這也有助於理解何以譚嗣同將以太和心力等同後，又稱以太是心力的媒介。正如以太是仁的媒介一樣，心力作為愛和慈悲，亦即是仁，亦以以太為媒介。而且，在此意義上，心力本身即是通，正如譚嗣同說「仁以通為第一義」，心力也應以通為第一義，心以仁通，以善通，以愛通，以慈悲通，則天下平等，人我平等。在這種詮釋中，愛、慈悲、仁都是心的本體、實體。愛、慈悲、仁都具有精神感應力量，而其傳遞或感應，須借助以太之媒介。心力所具有的精神傳遞、

感應能力，是它作為慈悲和善的實在力量，在現實中得以實現的方式或途徑。

除了界定心力和以太的關係外，心力概念在《仁學》中還主要被用於闡發「心力挽劫」的救世方案。《仁學》下卷集中討論社會現象，譚嗣同充分運用了心力概念：心力不僅是造成社會「劫運」的根源，同時也是「挽劫」以達成社會「治化」的根本途徑。²⁵「心力挽劫」概念也出自《北遊訪學記》。譚嗣同認為：他所處時代，大劫行至，雖然劫運由獨夫民賊之罪和眾生業力感召所致，但其根本原因在於人之機心，或人心之機用的發揮。緣此，則劫運的撥亂反正或世道的由劫而治也在乎人心。他寫道：「大劫將至矣，亦人心製造而成也。西人以在外之機器製造貨物，中國以在心之機器製造大劫。今之人莫不尚機心，其根皆由於疑忌。……無術以救之，亦唯以心救之。緣劫既由心造，亦可以心解之也。」²⁶他不僅認為心力挽劫是救治當時中國社會的唯一有效方案，還把這個方案推廣運用於全人類，表達了類似於基督教普世救贖和佛教普渡眾生的宗教情懷。他說：「嗣同既悟心源，便欲以心度一切苦惱眾生，以心挽劫者，不唯發願救本國，並彼極強盛之西國與夫含生之類，一切皆度之。」²⁷

在敘述心力至大、心力慈悲，以及心力挽劫原理時，譚嗣同提出並運用了「機心」概念，以示他所謂的心力非指機心。「機心」觀念，在中國文化中，最早見於先秦道家的著述，如在莊子的使用中，意指算計、機械、功利、實用之心。西方傳統哲學所謂知性及西方現代哲學所謂工

25. 徐義君認為，《仁學》下卷集中談論社會現象，譚嗣同以心力概念取代了以太概念。見徐義君，《譚嗣同思想研究》，頁102。

26. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁466-467。

27. 譚嗣同，《北遊訪學記》，頁460。

具理性，可以和機心比照理解。在《北遊訪學記》中，機心的使用意指與「慈悲」心相對的「疑忌」之心，「爭鬥」之心，分別、利己、虛偽之心等。在《仁學》中，《北遊訪學記》討論機心的段落，基本未經刪改被覆述一遍。然而，《仁學》關於機心的討論，也有進一步的發展，這就是關於凹凸力和心力之關係的辨析。

譚嗣同說，他所說挽救的心力，並非生滅心之心力，他以力學家之凹凸力，來摹狀這類力的特徵，說這種力「佛所謂生滅心也，不定聚也。自擾擾人，奇幻萬變，流衍無窮，愈以造劫。吾哀夫世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起。」²⁸根據這段說法，人們平常賴以辦事的心力，是有限的生滅心之心力，因物而動，變化萬端，自擾擾人，是造劫的機心，並非挽救的心力。譚嗣同明確說，以凹凸力摹狀的這種心力不能挽救。他用佛教的原理說明這種力的本質，即意識力或分別心之力，這種力使人執着我相，造成人我分別，阻隔人與人的相通。而且更重要的是，人若執持這種心力，則真正能夠挽救的心力被障蔽，不能發揮其作用。借用傳統哲學術語說，機心（凹凸力）和心力的區別，乃是人心與道心的區別，與此相應，用以挽救的心力，乃指道心之心力。²⁹

凹凸力所摹狀的各種力，具有兩面性，一方面人用此力於相互爭鬥，遂致為害於世；另一方面，人又賴之以辦事。怎麼辦？譚嗣同說，可以將其用於仁通，使其得其所用。他說：「天賦人以美質，人假之以相鬥，故才智愈大者，爭亦愈大。此凹凸力之為害也。然苟無是力，即又不

28. 譚嗣同，《仁學》，頁363-364。

29. 有研究者認為，凹凸力乃是「是非心」之力，斷意識後所呈現的心力指「大公心」、「眾生心」、「真如心」之力。見蔣廣學、何衛東，《譚嗣同評傳》、《梁啟超評傳》（南京：南京大學出版社，2005），頁571。

能辦事。宜如之何？曰：何莫並凹凸力而用之於仁？」³⁰以往在上位者與在下位者之間、民族與民族之間、男女之間，概言之，人與人之間，之所以相互阻隔，相互疑忌，相互爭鬥，其原因在於人心發用為機心，用譚嗣同新近從傅蘭雅處（《治心免病法》[*Ideal Suggestion Through Mental Photography*]）學到的觀念說，叫腦氣筋動法不同，腦氣筋受外物牽引，致人心發用為機心。譚嗣同說：「原夫人我所以不通之故，腦氣之動法各異也。」³¹所以，現在要使心力發揮它的仁通作用，就要改變腦氣筋的動法。他用佛教原理闡述了如何改變腦氣筋的動法，此即「斷意識」之說。

「斷意識」，即實踐實質上為佛家（道家）的修行之法，譚嗣同稱之為「靜觀」，即使心不受外界各種誘惑的牽引，反觀內省，由人心思念之繁亂而歸於易簡，甚至歸於無。這樣一來，執持我相和分別的意識即斷，意識一斷，腦氣不妄動，仁通的平等理想境界就可達到。他說：「凹凸力之為害，即意識之為害也。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，斯意識斷矣。意識斷，則我相除；我相除，則異同泯；異同泯，則平等出；至於平等，則洞徹彼此，一塵不隔，為通人我之極致矣。佛氏之言云：『何是山河大地？』孔氏之言曰：『何思何慮？』」³²意識斷，人心滅，我相、異同泯，最終就是世道平等，達到《仁學》所理想的通人我之境界，譚嗣同也把這個境界視為佛教的和儒教的理想境界。這裏譚嗣同把機心或凹凸力與佛教的意識力、我執力相提並論，而把心力與儒家的仁相提並論。他的意思是，腦氣筋動法一變，即由動而靜，意識即斷，

30. 譚嗣同，《仁學》，頁364。

31. 同上。

32. 同上，頁365。

意識斷，作為本體的心力即得顯現，本體之心顯現，仁的境界也就達到。仁的境界，也就是平等的境界。譚嗣同用儒家的仁概括心力本體顯現的境界，但從前文敘述可知，這個仁，也即是佛教的慈悲、墨家的兼愛、基督教的博愛。

腦氣筋動法之改變，斷意識之方法的實踐，凹凸力之用於仁通，其過程既是仁通理想的實現，世道平等的達成，也是心力本體顯現或是人心歸向道心的過程。譚嗣同這樣描述這個雙向的過程：「腦氣所由不妄動，而心力所由顯。仁矣夫！」³³心力以仁以慈悲為體，作為道心的心力（本體）的顯現和仁的達成，是一回事。心力本體顯現的過程，即是人心歸向道心的過程，也即是世道由不平等歸向平等、由不仁歸向仁的過程。

三、《治心免病法》之以太—心力原理

既明確了《仁學》中以太和心力的關係以及心力原理的內容，我們可以着手討論它們與基督教思想的關係了。以太是西方近代自然科學假定的物質，惠更斯（Christiaan Huygens, 1629-1695）用以解釋光的傳導，麥克斯韋（James Clerk Maxwell, 1831-1879）稱之為傳導光和電的介質。十九世紀末由英國傳教士傅蘭雅翻譯的西方科學書傳入中國，近代中國啟蒙思想家康有為、譚嗣同、章太炎、孫中山等，都曾根據自己的理解和思想體系的需要，改造、運用以太概念。由於以太是西方近代科學術語，而且隨西方科學書的傳譯傳入中國，容易使人誤以為以太概念僅是西方現代科學概念。實際上，近年來的研究顯示，至少譚嗣同《仁學》的以太概念或其精神性規定來自基督教，即來自傳教士傅蘭雅所譯具有基督教—心理學意義的《治心免

33. 同上。

病法》一書，或確切說來自傅蘭雅在翻譯此書時基於基督教宗教立場對以太概念所作的精神性解釋。³⁴正是這種解釋，促發了譚嗣同以太—心力概念的產生。

一八九六年由上海格致書院印行的美國人烏特（Henry Wood）所著之《治心免病法》是一本宗教心理學和醫學書，是「利用宗教神秘主義的心理健全法進行心身醫學治療的心理學讀本。它是通過其中訣要達到宗教信仰的自我暗示，從而發掘患者自身的生理潛力和心理潛力來戰勝疾病。」³⁵梁啟超的《西學書目表》將其列入醫學類，但其中的若干原理遠遠超出了心理學和醫學的範圍，例如關於以太和心力之關係的原理、心力或思念之力的原理、心力感應之理、知覺級層的原理、愛力之作用的原理等。所以，梁啟超自己在他處也說，該書「所言之理，與尋常醫書截然不同，蓋彼中之新學也，藝也，而漸近乎道矣」。³⁶所謂「漸近乎道」，應該是指貫穿書中的上述原理。而且，可以進一步說，「漸進乎道」，也是指上述原理所滲透的基督教宗教精神和觀念。事實上，《治心免病法》不唯在敘述上述原理時處處訴諸基督教信仰，而且下卷專門介紹以《聖經》的內容編成的二十七首口訣，稱之為「治心訣要」

34. 「『以太』本是一種客觀物質性的東西，而在傅蘭雅的解釋中，卻變成了精神性的靈魂，成為存在於人們意識中的一種神秘之物。」（楊代春，〈譚嗣同與傅蘭雅〉，載田伏隆、朱漢民主編，《譚嗣同與戊戌維新》，頁540。）

「《石菊影廬筆識》尚無『以太』概念，譚嗣同是在一八九六年得到並仔細閱讀了傅蘭雅翻譯的烏特的《治心免病法》之後，受這本書的啟發採用這個概念的。」（Ingo Schafer，〈譚嗣同的自然哲學、物理和形而上學〉，頁261。）

「以往許多學者認為譚的『以太』知識是來自一八九〇年傅蘭雅譯的《光學圖說》。但從《仁學》的表述來看，更可能是受《治心免病法》的影響。《治心免病法》英文原版中，僅提到『以太』概念，但傅蘭雅中譯本中卻作了一番詳盡的闡釋，……傅蘭雅把『以太』概念從客觀存在的物質性的東西賦予了精神性的靈魂，『以太』成了存在於人們意識中的一種神秘的東西。」（鄭振環，〈影響中國近代社會的一百種譯作〉〔北京：中國對外翻譯出版公司，1996〕，頁109。）

35. 鄭振環，〈影響中國近代社會的一百種譯作〉，頁106-107。

36. 梁啟超，〈讀西學書法〉；梁啟超編，〈中西學門徑書七種〉（上海：上海大同譯書局石印本，1898），頁12。

或「公法」。作者在該書中說：「西經（指基督教之《聖經》——引者注）亦與格致之理相同……但格致所考，以形體為界，猶為下層之公法，而耶穌所講，乃上層之公法也。」³⁷所謂「上層公法」，也稱「心法」，在該書中指基督教教義和觀念。從《仁學》所闡發的以太—心力概念的思想內容看，譚嗣同當是在「道」和「上層公法」的意義上閱讀並吸收《治心免病法》之原理的。

《治心免病法》明確提及以太並把以太與心力（思念）相聯繫，它說：「考萬力之大，以人思念為最。思念有變化，其有相關者最煩。近西國考知萬物內必有一種流質，謂之以太，無論最遠之恆星，中間並非真空，必有此以太滿之。即地上空氣質點之中，亦有此以太……以太傳思念同一理，不問路之遠近與五官能否知覺之事物，凡此人發一思念，則感動以太傳於別人之心，令亦有此思念。一遇同心，則彼此思念和合；如遇相反，則厭之而退。人雖不覺思念有形聲，然實能感通人心，此理常人皆知，而不明夫思念不可作為空虛，須視如金石之實，然以金石比，則金石猶如朝露，唯思念乃真實耐久也。」³⁸以太是人心思念（心力）之媒介，心力因以太之媒介作用而能感而「通」，人心思念之力（心力）至大、至實在。從前文我們可以看到，《仁學》關於以太—心力原理的內容要點，幾乎全部包含在這句話中。

概括言之，《治心免病法》之以太—心力原理包含着如下重要觀念，這些觀念皆與《仁學》的思想關係密切。

第一是心力實體或心力實在觀念。在論思念之力的第三章，烏特說：「思念為萬物之本，萬物空虛，思念為實」，

37. 亨利·烏特著，傅蘭雅譯，《治心免病法》（上海：格致書室，光緒二十二年[1896]），頁25-26。

38. 同上，頁13。

「人心思念為實力」；「思念不可作為空虛，須視如金石之實，然以金石比，則金石猶如朝露，唯思念乃真實耐久也」；「凡人心其實處不為有形之體，乃為無形之思念」。³⁹在總論第五章，烏特繼續表述心力實在觀，說：「質體虛也，人心實也，質體者心力所暫時據憑以顯其內之思念而已，而老則釋之，則質仍歸原，故實理之本不在質體而在用此質體之心力。」⁴⁰所謂「質體」指身體的物質器官。這是從身心關係講心力實在。

第二是人心思念之力以愛力為總，愛力至大的觀念。在總論第五章，烏特說：「凡治各病之法，以治心內之思念為本，思念之善者以一愛字為總……夫愛力大矣，人孰能知其限，能加人之力，天下幾無不能做之事……總之愛心亦為萬物之公法，能引人心與天心合，與眾人之心合，轉禍而為福也。」⁴¹這句話從善念治病引申到善念、愛力能成就天下所有事，尤其是愛心能夠使人達成基督教的天人合一（或神人合一），達成人我合一，所謂的「引人心與天心合，與眾人之心合」，把心力指向愛力或善，稱之為萬物「公法」。

第三是愛力如電，其發用以通為貴的觀念。也是在總論第五章，烏特說：「至今常有愛力大者，能成永不能成之事，此亦非異事，亦因天賜，止在人收用之而已……今世要事在有愛心，此心與天合，則身無不服，病無不治，其用法以通為貴，如電必用法通之，不接通路，無力能顯。人心之愛，亦必向外通發，則四周之人俱受其益。」⁴²此段繼續發揮愛力（愛心）至大觀念，此外強調「通」，即愛

39. 同上，頁 11-13、16。

40. 同上，頁 26。

41. 同上，頁 28-29。

42. 同上。

心的發揮作用，在於通（貴在通或以通為貴），即人之愛心，必須「向外通發」，才能成為一種力，才能影響到他人，使之受益。這裏的關鍵是「通」。

第四是心力感應或傳遞觀念（感應之理）。在論思念之力的第三章，烏特說：「凡此人發一思念，則感動以太傳於別人之心，令亦有此思念。一遇同心，則彼此思念和合；如遇相反，則厭之而退。人雖不覺思念有形聲，然實能感通人心。」⁴³這句話意思是說，人心思念之力通過以太媒介可以感通他人，引起他人也有相同思念。人與人之間的思念感通，具有正反效應，同心之人，思念和而合；異心之人，思念厭而退。在總論第五章，烏特繼續發揮道：「凡心中之思念不能不向外傳其力，如無風水面投以小石，則成圈形之浪層層推開，遇邊岸猶成迴浪，其力皆一小石之力也。思念所發，亦成此浪。又如琴瑟，彈動其一弦，則左右同式之弦，必發同聲，此感動之力也。思念感動人之理亦與此同。」⁴⁴這句明確說到心力之思念具有感動、感應之力量，所謂的感應之理。而且，以比喻說明心念感通的特徵，即思念一發，即形成思念之浪向外發散，或以同聲感動他人。按照烏特的意思，正因為心力有此感應和傳遞的功能，所以，愛心和善念才可以在人與人之間相互傳達，相互影響。

第五是心力挽劫觀念。《治心免病法》通篇並無明確劫運觀念，但細讀之下，卻可以從心力治病的原理中，引申出間接的救心觀念。《治心免病法》在談及心力治病時，頻繁使用新與舊、和與亂、福與禍、善與惡等相對範疇，均表明它已超出了單純的治病範圍，而具有匡正人心的教

43. 同上，頁13。

44. 同上，頁25。

化意味。事實上，該書明確表達其推廣治心免病法的宗旨說，治心免病法不僅是為了治病，而是為了改變「惡者常眾而善者常少」這種狀況，為了「複心之原以合天心」。⁴⁵一般而言，救心是救世的前提，這是古今各種宗教教說的核心內容。不僅如此，《治心免病法》還模糊涉及心力救世的觀念。該書在論思念之力的第三章，借反對者設問思念力或心力能否「令世上改禍為福」，⁴⁶在總論第五章，則間接回答了這個問題。在那裏，當烏特闡發人心思念之力以愛為總，愛力至大的觀念時，說到人心之愛力能夠移易他人疑害之心，能夠感動世人化敵為友，「總之，愛心亦為萬物之公法，能引人心與天心合，與眾人之心合，轉禍而為福也。」概言之，《治心免病法》雖直接談論通過治心達到治身的重要性，雖無明確的心力挽劫觀念，但其中隱含着心力救世的觀念。

第六、《治心免病法》在其知覺級層以及靈心（或神靈知覺）與天心、與感官知覺和理精知覺的關係的分析中，並未將感官知覺和理精知覺的原理在與人心的猜忌、畏懼等相關的意義上提出與靈心相對的機心概念，但是，該書在敘述人致病和治療的心理機制時，頻繁提及，致人患病的一個很重要的原因就是患者的疑忌心、畏懼心、醫生的職業對待心，⁴⁷甚至患者父母、祖先過往的心理疑忌和畏懼，也能致其患病，這種說法可以視為「原罪」說在治心

45. 同上，頁7。

46. 同上，頁13。

47. 《治心免病法》說：「醫生診病，告人曰：病深矣！難治。病人信之，病果加而死。又有人少覺心跳，並非要症，因畏求醫，醫生正色作容，診久言曰：大概肉心有病，須慎飲食舉動，否則將成險症。其人發懼心亂，念念在此：肉心其形如何，其跳動如何，其發迴血如何，愈有此思念則心愈難行職，無病而為有病，久之亦死。此皆非死症，乃為醫生一言所定。……又問有醫生主無病之說，而語氣過重，轉令病人生疑。又有真病，雖不告病人，而令親友知之，則仍有相感之力。」（同上，頁17。）此即醫生的「職業對待心」。

免病方面的運用。當然，治療的關鍵，也在於從心理上去除疑忌、畏懼和對待，保持良好、健康的心態。就實質而言，這種疑忌心、畏懼心，即是機心之表現。

《治心免病法》在知覺級層的分類中，將人的知覺置於動物知覺和天心之間的第五、第六層，第五層稱之為「人層」，與動物層相別，其特點為「有見識思念能製造貿易等事」。⁴⁸第六層謂之靈心層或知覺神靈層（神靈知覺）。與天心相比，此種意義上的人心雖非本體，但於五官之外另具有第六感，此感不目而見、不耳而聽，不觸而摸。如果再將人的知覺細分，可分為五官之知覺、理精之知覺和神靈之知覺。進一步，神靈之知覺或靈心，通過操練思念，能變化上升至第七層即天心層與天心合而為一。靈心能通曉天心之指教，傾聽天語，⁴⁹在此意義上，與情欲心（感覺心）和智識心相比，此種人心實具有根本意義。

《治心免病法》提出通過「操練思念」的方法，達成人之靈心與天心的合一。它說：「凡人任為何業，晝夜必有安靜時或夜不能睡，俱為操練思念機會；或按時在淨室寂園休息，五官掃除世念，專使心發善念。試行一月已得大樂，有不能自己之勢，不久則心中有耳，其靈足以分辨天父之言語，初時聲微，久則能清。心中有目，亦漸在暗中微得明光，其光漸大，覺人心與天心相照，五官似息，心有平波萬里，水天一色之致，而發大仁愛心，治病力足。」⁵⁰天心之天，即是基督教之上帝，⁵¹由此段可知，所謂「操練思念」，指通過基督教宗教修行，使人之靈心與天心合而為一。

48. 同上，頁 18。

49. 參見同上，頁 18-19。

50. 同上，頁 20-21。

51. 深通中國文化的傅蘭雅，在翻譯《治心免病法》時，用中國概念「天」，翻譯基督教概念「神」。（參見阪元弘子，〈譚嗣同思想與民族認同、性別意識〉，載田伏隆、朱漢民主編，《譚嗣同與戊戌維新》，頁 260。）

四、結論：兩種心力原理之關係分析

由上可見，《仁學》之心力概念及其相關原理，與《治心免病法》之心力概念及其相關原理具有十分密切的關係。不僅以太與心力的聯繫、心力概念的使用及其內涵的闡發、與心力概念相關的諸原理的內容及其闡發，都令人頻頻聯想到《治心免病法》的相關內容及其闡發；而且行文中的遣詞造句隨處可見許多可比的類似。讀者細讀上述來自《仁學》和《治心免病法》的引文，自能比較玩味其中異曲同工之處。

雖然，譚嗣同吸收了《治心免病法》之心力概念及其相關原理，但是，它並未完全照抄，而是經過了自己的消化吸收，在此消化吸收的過程中，中國傳統思想觀念如佛、儒的相關觀念和原理，也起了重要的作用。以下詳述之。

第一、《仁學》接受了《治心免病法》的心力實在觀念，以及以太—心力之關係觀念，以心力描述以太的精神本質，但是沒有接受該書頻繁提及的天心觀念。《治心免病法》認為，人之心力來自天心，它說：「人心即天心之一小分」，「人心為天心之影響」，在上述意義上，甚至可以認為「人心即天心」。⁵²天心及其作為人心之來源的觀念，表明《治心免病法》的基督教宗教立場，譚嗣同接受了《治心免病法》的心力觀念，但並未將天心觀念一並帶入《仁學》心力概念的說明中。這是他基於中國文化立場的基本取舍。

由於捨棄了「天心」觀念，《治心免病法》關於人心和天心之關係觀念，也沒有進入《仁學》的視野。《治心免病法》認為，治心免病的根本，而且也是人改惡從善的根本，在於使人心與天心合而為一。它說人耽於名利和感

52. 亨利·烏特著，傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁7-8、11、9。

官享樂不會令心知足，唯有「人心與天心相合乃為真福」。它還從基督教宗教修行的角度表達這個觀念，認為人通過操練思念，可以「覺人心與天心相照」。它甚至宣稱，「復心之原以合天心」，不僅是「新創」治心免病法的目的；而且也是立教的根本。⁵³

《治心免病法》上述天人合一理念，無疑在譚嗣同思想中引起了共鳴。《仁學》雖採用了儒家天人合一的觀念框架，但其內容除了儒家的和佛教的以外，也包含着基督教的思想，例如關於機心和心力的區分，既可視為儒家人心和道心的區分，視為佛教的業識和智慧的分，也可視為，《治心免病法》人心和天心的區分。而關於機心向心力的回歸，既可視為儒家的格物致知、正心誠意，視為佛教的「轉識成智」，也可視為《治心免病法》的「復心之原以合天心」。⁵⁴

第二，《治心免病法》將心力與愛（或善）相聯繫，認為人心思念之力以愛力為總，愛力至大，愛心「以通為貴」，可以達成天人合一，人我合一。《仁學》接受了這些觀念，將心力致力於仁通，以達成其平等理想——人我通。⁵⁵不過，《仁學》在表述這個原理時，並未使用「愛」這個觀念，而是使用了佛教的慈悲觀念，即所謂心力以慈悲為實體。《仁學》這樣處理的緣故也是基於中國傳統文化。在中國傳統諸家文化中，愛一般都被理解為與身體相關的感情而被輕視，例如在儒家思想中，愛指人的情和欲，屬於人心而非道心，在某種意義上，是屬於要通過修養逐漸剔除的東西。清初戴震呼籲「以情絜理」，控訴宋儒「以理殺人」，從反面說明傳統儒學對情欲的極端排斥和防範。

53. 同上，頁7、10。

54. 參見張灝，《烈士精神與批判意識》，頁65-66、80。

55. 參見鄭振環，《影響中國近代社會的一百種譯作》，頁109。

戴震的批判只是孤鳴，並未從根本上改變傳統，五四新文化運動繼續批判「吃人」的禮教即是明證，由此可以解釋譚嗣同對「愛」這個概念的慎用。《仁學》明確將愛歸於物質性的力量，稱為「格致家所謂愛力」，足見譚嗣同對這個概念之性質的認識。所以，「心力以慈悲為實體」的命題，一方面表明譚嗣同吸收（接受、認同）了《治心免病法》心力以愛（或善）為總的觀念，另一方面捨棄了在中國文化語境中容易招致非議的「愛」，而代之以在中國文化語境中更易為人接受的佛教的慈悲。

第三，《治心免病法》有知覺級層尤其是人的知覺層之靈心與感官知覺和理精知覺的分析，《仁學》有機心（凹凸力）和心力（道心）之關係的辨析，雖然，後者未必直接來自前者，但兩者之間仍有某種可比性。如前所述，《仁學》所謂心力的「心」，非指肉心（heart）、非指智識之心（mind），而是指本體之心、道心之心。《仁學》之道心，本身即是最後本體，本身自足，不存在與天心的關係，因其以仁以慈悲為本，故可以稱之為道德本體。《治心免病法》之心力之「心」，亦非指感官知覺和理精知覺，而指靈心或神靈知覺（spirit）。⁵⁶神靈知覺就其能夠向上提升與天心合而為一而言，具有本體意義；而且靈心以善以愛為其根本規定，也具有道德意義，就此而言，與《仁學》之道心相類。另一方面，就靈心尚屬低於天心的級層而言，它尚需上升為本體，還不是本體，就此而言，它又與《仁

56. 靈心或知覺神靈就是靈魂。《仁學》也用基督教之靈魂來界說「以太之顯於用」，但在《仁學》的使用中，靈魂說似只適用於「愚頑」之教化，而不適於「賢智」之教化。譚嗣同說：「言慈悲不言靈魂，止能教賢智而無以化愚頑；言靈魂而不極其誕謬，又不足以化異域之愚頑。吾儒鄙外教之誕謬，外教亦不喜吾儒之無其誕謬，二者必無相從之勢也。唯佛教精微者極精微，誕謬者極誕謬。佛之精微，實與吾儒無異。」（譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁464。）由此可以理解譚嗣同在辨析機心與心力的關係時，不使用靈魂概念的緣故。關於《仁學》之以太一靈魂觀，需專文論述。

學》的道心不同。可以看出，《仁學》之道心或本體心，雖未必就是《治心免病法》的靈心或知覺神靈，但就道德屬性和某種程度上的本體意義而言，兩者可以類比。當然，譚嗣同對心的辨析，表面上運用了佛教的觀念，但其實質，與《治心免病法》關於五官知覺、理精知覺和神靈知覺的區分辨析，並無分別。道心不屬於感官知覺和理精知覺，機心不屬於靈心或神靈知覺，道心和靈心，機心和感官直覺、理精知覺，可以相互對應。雖然道心並非靈心或神靈知覺，但機心必源自感官知覺和理精知覺。《治心免病法》沒有明確的機心概念，但其所描述的致病的心理機制，即疑忌、畏懼和對待之心態，其實就是機心。

譚嗣同通過「斷意識」來克服機心，回復道心的方式，也與《治心免病法》通過操練思念使靈心與天心合一的方式有很大可比之處。就個體而言，人能通過修行，使其凹凸力之心逐漸朝向仁通方面發展，回復道心，即所謂意識斷，腦氣筋所由不妄動，心力顯，仁境達。《仁學》以譚嗣同自身的體驗，敘述了這個他稱為「靜觀」的修行過程。同樣的過程，在《治心免病法》中以「操練思念」的概念得到描述：即通過於靜中「五官掃除世念，專使心發善念」，⁵⁷可以體驗人心與天心相照，並最終與天心合一。細考兩書的相關段落，雖一個實踐的主要是佛教的靜觀，一個實踐的是基督教操練思念，但其可比之處甚多，諸如過程開始和進行中的善念和仁的心態以及感官和意識的息斷，過程進行中的明光和白光的體驗及直覺的出現，以及過程結束時的天心相照和心力的顯現等等。當然，不可否認，這種可比性也可視為中國宗教文化與西方基督教宗教文化之間的

57. 亨利·烏特著，傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁21。

一般可比性。但考慮到《仁學》與《治心免病法》之間的具體關係，這種可比性在此就具有特殊的意義了。

《仁學》說，為了增加道心之力，以克服機心，從而挽劫，應開創一個學派，專門講心學，通過心學的普及，培養佛家的願力（或慈悲心力）。《治心免病法》強調心學的重要，在述及格致之學和心學的關係時，稱前者為下品，後者為上品，批評常人徒勞心思於下品之學，而對於上品之心學「不知亦不求」，故此它特別提出要提倡心學，認為，學問以「治心為要」，故心學為「治學之要」。⁵⁸事實上，《仁學》也提及格致之學和心學的關係，並視後者為重要，提及傅蘭雅對格致之學有微詞，其意也在於引入心學。而且，它把心學的開創，慈悲心力的培養，同樣也視為《治心免病法》所提倡的。譚嗣同明確說：「使心力驟增萬萬倍，天下之機心不難泯也。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，英士烏特亨立所謂治心免病法。」這段話清楚表明，在譚嗣同心目中，開心學以培養慈悲心，與《治心免病法》治心學以培養靈心或神靈知覺的說教，完全一致。他所要提倡的心學，應該既是佛教的心學，儒教的心學，毫無疑問也是《治心免病法》所介紹的基督教的心學。甚至可以毫不誇張地說，在《北遊訪學記》和在撰寫《仁學》時，《治心免病法》就是譚嗣同創設心學的藍本或參照，或者說就是他心目中的心學。

第四，心力挽劫概念也透露出相同的融合或綜合傾向。《治心免病法》主要談論心力與救治世人身體之病兼及救治世人之心的含義，但是，甚少涉及基督教普世救贖原理，當然也可將《治心免病法》治病和治心的討論視為基督教普世救贖原理的具體化。儘管如此，我們仍可以從

58. 參見亨利·烏特著，傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁22。

學理上認為心力挽救概念與傅蘭雅及譚嗣同北遊訪學期間接觸到的基督教傳教士及基督教教書有關係。除了《治心免病法》外，譚嗣同還讀過《新約》書，讀過《古教彙參》，這些書及傳教士對這些書中的基督教教義所作的傳播性解說，一定和譚嗣同心中的救世情懷相互印證，加強了他的救世觀念。但在表達這種觀念時，他選取了對他來說更為親切的佛教的觀念「心力挽救」。換言之，心力挽救雖主要是佛教的觀念，但其中包含着基督教的普世救贖原理，關於這一點，《仁學》敘述心力挽救的段落即是明證，所謂以心挽救，不惟發願救本國，而且發願救萬國。

第五，許多研究者異口同聲地指出《仁學》的心力感應觀念或感應之理，來自《治心免病法》，⁵⁹在《仁學》敘述這個觀念或原理的相關段落，我們甚少發現它與中國傳統文化的直接聯繫，相反，更多地看到的是與《治心免病法》的直接聯繫。例如，《仁學》關於心力通過以太傳遞善念，感應他人達到共鳴的觀念，尤其是心力傳遞善念、感應他人的具體過程，所使用的若干概念和敘述方式受《治心免病法》影響的痕跡非常明顯。如心力、以太、腦、腦氣筋、虛空、電、空氣中質點震盪，正是這些概念的連結及其內容的展開，展示了心力的精神傳遞和感應過程。而這些概念均為《治心免病法》敘述同樣的感應之理時所使用的概念。試比較以下段落，讀者自會看清楚兩書敘述感應之理的相同之處達到甚麼程度：《仁學》說：「是故發一念，誠不誠，十手十目嚴之；出一言，善不善，千里之外應之。……我之心力，能感人使與我同念，故自觀念之所由始，即知所對者品詣之高卑。彼己本來不隔，肺肝所

59. 參見賈維，〈譚嗣同與晚清人士交往研究〉，頁 206、207；鄧澤洲，〈為改革而獻身的譚嗣同〉（長沙：岳麓書社，1998），頁 63。

以如見。」《治心免病法》說：「凡此人發一思念，則感動以太傳於別人之心，令亦有此思念。一遇同心，則彼此思念和合；如遇相反，則厭之而退。人雖不覺思念有形聲，然實能感通人心。」

北遊訪學期間，譚嗣同於西人格致之學有疑惑，而此疑惑也為傅蘭雅對西學的微詞所印證，譚嗣同因之得出結論「西人之學，殆不止於此」，故他於格致之外，尋求心之本原；其次，譚嗣同認為西人政事明理，風俗齊一，其中必有緣故。正是在這種思想疑惑並欲解惑的狀態下，譚嗣同「遍訪天主、耶穌之教士與教書，伏讀明辨，終無所得，益滋疑惑。殆後得《治心免病法》一書，始窺見其本原。」⁶⁰這裏所謂的「本原」，即指「心之本原」或「心力」。譚嗣同緊接着這句話又說：「今之教士與教書，悉失其真意焉。」⁶¹有研究者根據這句話作出結論說，譚嗣同「認為此書才算真正傳遞了西方宗教的本質」。⁶²可見，譚嗣同是在《治心免病法》中找到與他當時的思想吻合並能解決他當時的思想疑惑的原理，這就是《治心免病法》所講的「心學」，尤其是其中所講的「心力實在」、「心力」（「思念之力」）或「愛力」傳遞影響作用的原理（感應之理、感通之理）。事實上，譚嗣同在讀到《治心免病法》之前，應該已在與傅蘭雅晤談中了解到該書的心學內容。⁶³從譚嗣同上歐陽中鵠書中可知，他在與傅蘭雅見面之後，思想上

60. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁 459。

61. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁 459。

62. 鄭振環，《影響中國近代社會的一百種譯作》，頁 109。

63. 張灝說：譚嗣同「在一八九六年北遊訪學時，道經上海，曾訪問英國學者傅蘭雅，並與他論學請益，傅蘭雅還特別向譚嗣同介紹了他自己譯的《治心免病法》一書，使譚對基督教的興趣也大為提高」。（《烈士精神與批判意識》，頁 42-43。）蔣廣學、何衛東在其《譚嗣同評傳》中也說，在上海，「從英國人傅蘭雅處他見到了『神奇』的計算器、X 光機、化石等器物，大開眼界；同時接受了所謂的『心力』影響，並對一本叫作《治心免病法》頗感興趣。」（蔣廣學、何衛東，《譚嗣同評傳》、《梁啟超評傳》，頁 469。

對傅蘭雅介紹的西學西教有所吸收消化，特別是對其中的心學感悟頗深。上歐陽中鵠書中談到，在與傅蘭雅談話後不久，他即對人心之靈有所感悟，其後在京居期間，他有了進一步的感悟，這就是心力實在觀的確立以及心力原理的成形。

當然，譚嗣同得到明確的「心力」概念及樹立「心力挽救」大願，其中也有北遊期間佛教的影響因素，更有譚嗣同思想上的傳統儒家因素的積澱在起作用。他自己喜讀《治心免病法》之後，即刻把它的思想與佛教和儒家相關思想相提並論，也道出了在接受《治心免病法》之心力概念時他思想中的傳統儒佛思想背景，他說，此書（的思想）「已入佛家之小乘法，於吾儒誠之一字，亦甚能見到」。⁶⁴而且，既使從《治心免病法》本身來說，傅蘭雅在翻譯該書時，使用了許多中國思想傳統中的概念，心力概念似也應視為中國思想中已有之概念。⁶⁵所以，他對心學的感悟不應看作是單純受基督教影響所致。但從譚嗣同心學的基本觀念來看，其心力概念與以太概念的密切聯繫、以太作為傳達心力的媒介等認識，心力實在、心力至大、心力傳遞（感通）等原理，這些在《北遊訪學記》中已形成，後來構成《仁學》核心思想的觀念，不論在用詞上還是在詞意上，都與《治心免病法》有直接的、不可分割的關係。關於這一點，許多研究者都有共識。⁶⁶

64. 譚嗣同，《上歐陽中鵠十》，頁461。小乘正量部主張補特伽羅有我說，承認心之實體，儒家誠乃真實無妄之意，所以，譚嗣同這樣說，表明他從《治心免病法》獲得的是心力觀主要是心力實在觀。當然，佛家小乘法也意味着經由自我心的解放而達成自我解脫的意思，《治心免病法》之心力及其作用的觀念，也正與此合。

65. 阪元弘子說：「中國通的傅蘭雅將原著（《治心免病法》——引者注）中的『神』用以『天』的漢語翻譯，很多類似的術語他都用中國思想中固有的概念來對置。為此，譯書與原著發生差距的部分也不少，但是，正是這些差距部分卻使譚嗣同醉心不已。」（阪元弘子，《譚嗣同思想與民族認同、性別意識》，頁260。）

66. 賈維：「《治心免病法》以格致講感應之理，企圖創造一種集宗教、科學於一身，帶有神秘色彩的感應學。為此書中將『心力』和『以太』兩個概念結合起來……這種『心力

北遊訪學期間，譚嗣同訪晤梁啟超，⁶⁷梁啟超後來評論二人會面時譚氏的思想狀況時寫道：「當君之與余初相見也，極推崇耶氏兼愛之教，而不知有佛，不知有孔子」。⁶⁸梁啟超這話不必是指譚嗣同其時對佛教和孔子一無所知，而應理解為其時譚嗣同思想的核心部分突出了基督教的原理，而佛教和孔子的觀念不在他的視域中心。在《清代學術概論》中，梁啟超說譚嗣同的學問有三次大變化，首先是「好王夫之之學，喜談名理」，而「自交梁啟超後，其學一變。自從楊文會聞佛法，其學又一變」。⁶⁹有研究者認

一以太」的概念結構，為譚嗣同構思其《仁學》提供了重要的思想素材。」（賈維，《譚嗣同與晚清人士交往研究》，頁206-207。）

張灝：「但是，大乘佛教無論如何重要，決不是他產生對人類心力信仰的唯一原因。其時，他還是一個基督教的虔誠門徒，並傾心於亨利·伍德（Henry Wood）關於心理治療的著作。出於新教徒的對人類精神力量的信仰，伍德宣揚精神具有超越肉體的力量，甚至能夠治愈肉體的疾病。譚此時非常贊同伍德關於精神力量的觀點，並將其與儒家和『誠』的概念相比較。……對於譚來說，這一點是明確的，即，基督教在精神能力方面的篤信是和佛教或儒教相一致的。這樣，他研究的所有宗教教義似乎都在互相強化，並使他確信人通過他自己的心的力量能夠拯救他自己。」（張灝，《危機中的中國知識分子》，頁108。）

鄧澤洲：「譚嗣同正為此（看到中國禍亂根源在於人的『機心』、私見和計較私利——引者注）而感到困惑、焦灼，忽然看到《治心免病法》，覺得其中所闡述的『感應之理』，正是適合他救世匡時願望的東西。他又把這個『感應之理』跟儒家的『誠』、佛教的『慈悲』結合起來，認為人們對於『用機之人』……只要自己先消除『機心』，抱着『慈悲』的誠懇的心念和熱情去對待，就能使對方消除『機心』，彼此產生友誼。」（鄧澤洲，《為改革而獻身的譚嗣同》，頁63。）

楊代春：「譚嗣同在獲得《治心免病法》之前，已在構思一種『衝決網羅之學』，『欲以心度一切苦惱眾生，以心挽劫』。而讀了《治心免病法》之後，其思想產生了強烈的共鳴。可以這樣說，《治心免病法》為譚氏《仁學》最終產生提供了依據。」（楊代春，《譚嗣同與傅蘭雅》，頁539。）

67. 關於譚嗣同初識梁啟超的時間，有三說：一說一八九五年；一說一八九六年三月在北京；一說一八九六年五月在上海。李喜所認為「第二說可取」（參見李喜所，《譚嗣同評傳》（鄭州：河南教育出版社，1986），頁121注2），本文採納其說。

68. 梁啟超，《譚嗣同傳》，載《譚嗣同全集》，頁556-557。

69. 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998），頁91。一些研究者籠統地將譚嗣同心力概念歸於北游訪學之後在南京通過楊文會對於佛教大乘（唯識宗、華嚴宗）的了解，認為譚嗣同心力概念乃是受到大乘佛教相關思想的影響所致。但實際上，關於從楊文會處獲得了何種佛學原理的啟發，在譚嗣同的自述中，沒有明確提及（不似《上歐陽中鵠》提及心之實體和心力概念與《治心免病法》的關係那樣明確），所以我們不能得知譚嗣同的心力概念究竟受到大乘佛教的何種影響。但是，與楊文會的接觸，楊文會以大乘佛教救世的情懷，可能給予譚嗣同重要啟發。如果說與楊文會的相識對《仁學》有甚麼具體影響的話，可能就是構成《仁學》下卷主要內容的「心力挽劫」概念。

為，譚嗣同認識梁啟超後，從他受到今文經學和佛學的影響。⁷⁰所以，後兩次變化可以理解為譚嗣同開始將佛學元素納入《仁學》。《仁學》中心力以慈悲為實體的觀念、心力與凹凸力之關係的辨析，「斷意識」的原理，以及「心力挽劫」原理等，都可以視為佛教影響其思想變化後的產物。按照時間順序，譚嗣同初見梁啟超是在與傅蘭雅晤談之後，而且其時梁啟超說譚嗣同推崇耶教，不知有佛有孔子，根據這兩點，再結合譚嗣同《北遊訪學記》關於心力原理的敘述，可以得出結論：雖然佛教也使用心力等相關概念，但譚嗣同的心力概念及其相關原理更可能是從《治心免病法》得來。當然，考慮到《北遊訪學記》的寫作時間，即在與梁啟超、佛學學者接觸之後，也不排除其中的心力觀念已經受到佛教的影響。

最後，《仁學》以太一心力原理與基督教的關係，可以用以下描述概括言之：譚嗣同用得自基督教讀物《治心免病法》的以太一心力概念框架，重新發掘、重組了中國傳統佛、儒、道思想資源，對之進行了詮釋學的解讀，並將得自基督教的相關概念和原理與中國傳統佛、儒、的相關概念、原理，融合於《仁學》中，構成《仁學》獨特的思想體系。

關鍵詞：譚嗣同 《仁學》 基督教 《治心免病法》

以太 心力

作者電郵地址：xlzhang@philo.ecnu.edu.cn

70. 見鄧潭洲，《譚嗣同傳論》（上海：上海人民出版社，1981），頁35；丁平一，《譚嗣同與維新派師友》（長沙：湖南大學出版社，2004），頁196。

Ether — Power of Mind: How did Christianity Affect the Concept of Ether in Tan Sitong's *Benevolence*

ZHANG Xiaolin

Ph.D., Peking University

Ph.D., The Chinese University of Hong Kong

Professor, Department of Philosophy

East China Normal University

Abstract

The theory of the Power of the Mind described by *Benevolence* depicts the religious and ethical characteristics of Ether, which is closely related to Christianity. Some principles about Ether-Mind such as its structure, the idea of reality, the idea of the greatest, the compassion of the power of the mind, telepathy and rescue by the power of the mind, are directly or indirectly influenced by *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, a psychology brochure of Christianity.

Keywords: *Benevolence* by Tan Sitong; Christianity;

Ideal Suggestion Through Mental Photography;

Ether; Power of Mind