

人兽之辨的越洋递演： 从沃德、岸本能武太到章太炎

彭春凌

摘要：达尔文的进化论，将人类也整合进自然秩序之中。章太炎在《民报》时期的著述中屡次以有无过去、未来之念，作为人类与鸟兽的殊别。这一基于生物进化学说来界定人如何“诞生”的判断，文献上最早见于他1902年所翻译的日本学者岸本能武太《社会学》。从美国社会学家莱斯特·F.沃德的《动态社会学》，到岸本能武太受沃德影响、创作《社会学》，再到章太炎译介岸本的《社会学》，章太炎人兽之辨的命题，经历了在内在逻辑上越洋递演的过程。这一命题的越洋递演，又伴随着其内涵持续增殖，以及每一回合的授受双方在观念上的博弈。岸本能武太通过分析“欲望由肉欲与将来之观念综合而成”，把沃德所放逐的宗教，重新引入对人本质的理解，并对继承达尔文本旨的沃德之人兽界域进行了第二次划线。章太炎意识到投射美好憧憬的“将来之观念”是世间林林总总的宗教取向得以存在的依据。此后，章太炎结合在日本传播的德国形而上学资源及佛教唯识学说，继续推进岸本的命题。他解构了受进化学说所指导的“社会学”朝向幸福的方向感，并且着重对于岸本仅有提到、而未尝展开的“过去之念”及其驱动人类行为及建立价值秩序的方式，进行了理论阐发和历史实践。以宇宙与人的物质性作为前提，来展开的人兽之辨，实则是在变相解析生活的目的。由此，世纪之交不同国别的思想家对该命题的经营，也关涉着他们面对各自现实的政治和社会问题所进行的思考。

关键词：章太炎；岸本能武太；莱斯特·沃德；社会学；过去未来

作者简介：彭春凌，中国社会科学院近代史研究所(北京 100101)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.003037

一、引 论

章太炎1908年撰《驳中国用万国新语说》，指出，“人类所以异鸟兽者，正以其有过去、未来之念耳”。^①同年的《印度人之论国粹》也有类似判断，“人类所以殊于鸟兽者，惟其能识往事，有过去之念耳”。^②达尔文的进化论，将人类也整合进自然秩序之中。“赭石赤铜箸乎山，菁藻浮乎江湖，鱼浮乎藪泽，果然攫狙攀援乎大陵之麓，求明昭苏，而渐为生人”。^③清末趋新知识界逐渐认同生命从这个物质宇宙中诞生，人由动物进化而来。^④章太炎从生物进化的意义上辨别人兽界域，标尺划定在是否具备过去、未来之念，文献上初见于他1902年梓行的译作《社会学》。《社会学》本来是1896年日本学

① 太炎《驳中国用万国新语说》，《民报》第二十一号，1908年6月10日，第70页。

② 太炎《印度人之论国粹》，《民报》第二十号，1908年4月25日，第36页。

③ 章太炎《原人》，见《章太炎全集·〈廛书〉初刻本》，上海：上海人民出版社，2014年，第19页。

④ 关于中国近代接受进化论思想的整体研究，可参见浦嘉珉《中国与达尔文》，钟永强译，南京：江苏人民出版社，2014年；王中江《进化主义在中国的兴起：一个新的全能式世界观》（增补版），北京：中国人民大学出版社，2010年。关于早期西学译著对自然进化论的引介，参见熊月之、邹振环、汪子春的相关研究。

者岸本能武太(1866—1928)在东京专门学校的讲义。^①岸本以有无“过去、未来之思想”,^②作为区别人与非人动物(原人)的重要依据。他的逻辑是,“一切非人动物,有肉欲而无欲望”。人与非人动物皆拥有肉欲(食欲、睡欲、牝牡欲);欲望,则为人独特的禀赋、人高于非人动物的根本。而欲望,“由肉欲与将来之观念综合而生”。沿波以讨源,岸本一再强调欲望为社会发达之“原动力”,^③乃是因为《社会学》继承了美国社会学之父莱斯特·F.沃德(1841—1913)《动态社会学》的哲学基础,“幸福的欲望是在所有社会运动之下的根本动力”。^④

本文要爬梳分析的,正是章太炎从进化论角度出发的人兽之辨,在学理上由沃德、岸本能武太越洋递进、演变而来,又一波三折的这条脉络。沃德基本上重复了达尔文《人类的由来》对人如何诞生的判断。岸本却在沃德“动态社会学”的根本处借题发挥,营构出人与非人动物的分殊在有无“过去、未来之思想”,对达尔文、沃德的人兽界域进行了第二次划线。岸本的结论投契了革命时期章太炎的心境,并参与到其用“宗教发起信心”、以“国粹激动种性”的理论建构中。^⑤后来,章太炎又结合在日本传播的德国形而上学资源及佛教唯识学说,继续推进岸本的命题,并丰富了岸本稍显单薄的理论表达。与宗教家岸本执着于阐述“未来”的价值不同,民族革命者章太炎把更多的精力挹注于“过去”之于人的意义。在人兽之辨的越洋递演中,英日中不同语言圈的知识人,都致力于重新阐述生而为人的尊严何在。然而,怀着不同的问题关切,他们与各自特殊时空中的观念对手进行缠斗,给出了侧重点不尽相同的答案。这却又提供了一个综合性视角,即人兽之辨的论述,普遍受到对现代社会世俗化或宗教性、乐观或悲观不同预期的牵掣。

二、岸本能武太对沃德人兽界域的第二次划线

内战后,美国迎来了工业资本主义大发展的“镀金时代”,并出现急遽的阶级分化。沃德成长于西进运动边疆拓荒的生存环境,参加过南北战争。战后,他希望通过政府理性有目的的计划,来遏制自由放任资本主义的弊端,他的立场通常被归纳为“以民主为基础的非马克思主义的社会主义”。^⑥沃德的社会学著作将宗教视域排除于公共生活之外,具有强烈的世俗化特征。其代表作《动态社会学》一方面受到斯宾塞社会学的规范和限制,^⑦另一方面强调“盲目的自然力量对社会的控制应该让位给人类的深谋远虑”,^⑧因为“欲望是所有行为的根本基础,也是这个感性世界的真正力量”。^⑨

宗教与精神生活,则是理解日本学者岸本能武太生平和思想的关键。他1882年即在同志社英学校受洗入教,1890年至1894年在美国哈佛大学神学院学习比较宗教学,其间皈依上帝一位论派(Unitarianism,属

① 关于岸本能武太《社会学》的创作背景,以及岸本引介的斯宾塞学说与章太炎思想的关系,见彭春凌《从岸本能武太到章太炎:自由与秩序之思的跨洋交流》,《历史研究》2020年第3期。

② 此为章太炎译文,见岸本能武太著、章炳麟译《社会学》,见《章太炎全集·译文集》,上海:上海人民出版社,2015年,第76页。为查阅方便,与1902年广智书局原刊版无误处,本文皆采用该版本的译文,特此说明。

③ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第76、145页。

④ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology, or Applied Social Science, as Based upon Statical Sociology and the Less Complex Sciences*, New York: D. Appleton and Company, 1883, Vol. I, p. 25. 下文书名简称为 *Dynamic Sociology*。

⑤ 太炎《演说录》,《民报》第六号,1906年7月25日,第4页。

⑥ 关于沃德的生平及思想,参见 Edward C. Rafferty, *Apostle of Human Progress: Lester Frank Ward and American Political Thought, 1841-1913*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. 引文见该书第4页。

⑦ Daniel Breslau, *The American Spencerians: Theorizing a New Science*, in *Sociology in America: A History*, edited by Craig Calhoun, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007. p. 49.

⑧ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, p. 706.

⑨ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, p. 468.

于不信仰三位一体的基督教派别)。^① 1896年,他与姉崎正治(1873—1949)组织比较宗教学会,后长期在早稻田大学和东京高等师范学校任教。作品包括《社会学》(1896、1900)、《宗教研究》(1899)、《伦理宗教时论》(1900)、《冈田式静坐三年》(1915)等。岸本《社会学》主要综合了斯宾塞与沃德两家的社会学。^② 该书讨论社会的目的,以欲望作为根本社会动力,倡导用人为手段促进社会的进步,相当多的篇幅承继自沃德《动态社会学》。

沃德《动态社会学》“人的起源”一章指出,大脑整个质量的增长,是从猿过渡到真正的人的必要步骤。而伴随着大脑发育出现的跣行直立及清晰语言交流能力,就意味着人的“诞生”。^③ 诸般逻辑和理据明显借鉴达尔文《人类的由来》。^④ 然而,岸本对沃德的判断是不满足的。岸本综合《动态社会学》“人的起源”与“社会的起源”两章的部分内容,撰写了《社会学》第一章“原人状态”的第六节“自太古至有史时代各种长物之发见”。该节讲述了自太古到有史时代漫长数十万年间,原始人通过十种长物的发见,逐渐实现了从非人动物到人的进化。岸本着意描述“将来”观念的萌芽与逐渐抽象化在人类进化中的意义。《新民丛报》1903年全力推荐章太炎所译岸本《社会学》,就把该节单独登载出来。记者在按语中意味深长地说,“其所论深足潜人智慧,故录之”。^⑤ 这显示,恰是岸本在承继沃德之余,别有发挥的、对人与非人动物差别的理解,特别触动时人。

岸本论十种发见。最初两种“直立之发见”和“言语之发见”,虽然是重复沃德的判断,不少语句也有翻译沃德原文的痕迹。^⑥ 然而,岸本更着力于探究“高尚思想”产生的源头。如,同样论述直立行走、解放双手的意义,沃德现实地分析自由灵巧的双手有利于人类依靠策略工艺和计谋来保护生命、维持生存。^⑦ 岸本则颇具想象力,谓直立使手足功能分途,足“专司进退”,手“以采作为事”,人亦能仰望苍穹、环顾四周,引发高尚观念。之后展开火、器具、欲望、自己、畜牧、农耕、社会与道德八种发见,也都围绕高尚观念,特别是愈加抽象的对将来之预期来进行论述。如谓农耕较畜牧更加进步,原因之一,乃是果实不能立即呈现于眼前,这说明,农耕时代人人都有“冀将来之利益,而不惜现在之投资”的经验和期望。^⑧

将来之观念最重要的突破,发生在“欲望之发见”阶段。岸本说,原始人的状态,“如庶物,如小儿,偷乐一时,而无过去、未来之思想,故仅为肉欲之动物,未得云欲望之动物也”。这表现在,原始人“饥则思食,渴则思饮,疲则思卧,当肉欲起时,与一切动物无异。已往之经验,不记也;将来之备豫,不虑也”。“夫欲望者由肉欲与将来之观念综合而生,故一切非人动物,有肉欲而无欲望”。^⑨ 换言

① 岸本能武太早期生平,参见古贺元章《1865-93年における岸本能武太のキリスト教とのかかわり——ユニテリアンへの歩み》,《比較文化研究》(83),弘前:日本比較文化学会,2008年,第163-176页;星野靖二:《ハーバード大学時代の岸本能武太と小崎成章について》,(日本《宗教研究》88卷別冊,2015年,第213-214页。岸本能武太与日本宗教学的关系,参见Norihisa Suzuki(鈴木範久),Nobuta Kishimoto and the Beginnings of the Scientific Study of Religion in Modern Japan, *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 11, No. 3/4 (Sep.-Dec., 1970), pp. 155-180。岸本与上帝一位论派的关系,参见Michel Mohr, *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality*, Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Asia Center, 2014。

② 章太炎《章太炎全集·译文集》,第60页。章太炎翻译的版本是岸本能武太讲述《社會學》(東京専門學校藏版,刊年不明)。该书封面标“東京専門學校文學科三年級講義録”字样,乃是1896年岸本在该校所作讲义。以下称作“1896年講義版”。岸本对自身社会学借鉴斯宾塞及沃德的相关表述,参见该版第26页。

③ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, pp. 429, 447.

④ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, pp. 430-447。相关部分大致对应 *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (Charles Darwin, London: John Murray, 1871, pp. 34-69, 107-157) 第二章和第四章的内容。

⑤ 记者《论初民发达之状态》,《新民丛报》第24号,1903年1月13日,第23页。

⑥ 岸本能武太讲述《社會學》,1896年講義版,第66页;Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, p. 434。

⑦ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, p. 431。

⑧ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第74-78页。

⑨ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第76页。

之,岸本认为,“人”不是一次性“诞生”的。哪怕具备了生理和外形(跂行直立及清晰语言交流能力)上“人”的属性,只要还限于肉欲,就不能真正称作人。在这里,岸本能武太对沃德的人兽界域进行了第二次划线。对沃德而言,“人之起源”主要是生物学的判断。欲望作为社会的原动力,是理解人产生之后的社会构成与进步的关键,而并不直接关涉人与非人动物之间的殊别。岸本《社会学》则综合《动态社会学》“人的起源”与“社会的起源”两章,巧借“社会力量”(social force)一节对欲望作为社会根本驱力的论述,从而将作为精神属性的将来之观念植入到人的本质,甚至重要到足以分殊人与禽兽。章太炎的翻译,深化了岸本的意图。他将原文的“下等动物”统统都译为“非人动物”,更明晰化其中人与非人(禽兽)的界限。^①汉语中批评人乃禽兽,本就并非着意于人的生物学层面。岸本和章太炎的人兽之辨,事实上结合了近代的进化科学与传统对人道德情操性灵的要求这两个方面的内容。

沃德和岸本对“欲望”不同的分类和解析,彰显着他们偏于世俗化或宗教性的不同取向。沃德将欲望,也就是社会力量,分为“基本力量”(Essential Forces)与“非基本力量”(Non-essential Forces)两类。基本力量包括保存自己(Preservative Forces)和保存种族(Reproductive Forces)的力量。非基本力量则包括美感力量(Aesthetic Forces)、情感(或道德)力量(Emotional (moral) Forces)、智慧力量(Intellectual Forces)三类。“基本”(essential)这一用词,就已经表明沃德对生存欲及繁殖欲的肯定性价值判断。因为,“人全然是依赖于这些纯粹的自然力量来维持生存……并且构成直接或间接的,他大部分活动的动机”。人类在这些基本力量的驱动下,构建了生产、消费各个社会部门,逐渐形成阶级和治理体系,拥有了爱情,建立了婚姻制度。生存与繁殖属于有机世界共有的本性,在沃德看来,人们应当理直气壮追求这些欲望。在基本力量的运用上,“劳动”(Labor)就已经体现了人相比于其他动物的根本优势,即能够宰制自然。^②“劳动”也是沃德与马克思主义者共享的概念。^③

沃德笔下伟大的“基本力量”,其实就是岸本《社会学》中处于下位的食、睡、牝牡之“肉欲”。对岸本而言,肉欲只有与将来之观念相结合,才产生欲望,人才拥有了质地。将来观念引发贮蓄观念,进而产生所有观念。此后“欲望之数量与其性质,积世递增”,依次产生权力、名誉、社交、智识、道德、美术、宗教诸欲望。宗教欲望是人类欲望进化的顶点。岸本认为人生究极之目的在“任受完具之幸福”。而完具的幸福囊括从形体趋向于精神的七种类别,最低是“在躯体者”的衣食居睡、牝牡、长寿诸欲,最高是“在宗教者”的崇拜欲与依赖欲。有限人生,各种欲求难免产生冲突。岸本倡导三条法则:一是品味识别律,“形体之乐,卑于精神”;二是下位自由律,“当贵贱两种愉乐不相冲突时,则得充分任受”;三是上位制限律,“贵贱两种愉乐相冲突时,则下位当服从上位”。^④岸本一贯认为,“给予人生究极的目的者乃是宗教”,^⑤这也使他更倾向于以体现宗教性特征的“将来”之观念,作为区分人与非人动物的尺度。从这个意义上讲,《社会学》同《宗教研究》《伦理宗教时论》一样,都包含岸本为宗教信仰进行辩护的因素。^⑥

沃德《动态社会学》其实也处理了“将来之观念”,内中可见他对宗教的批判态度。沃德的分析恰似植入岸本《社会学》理论城堡的“特洛伊木马”(The Trojan Horse)。沃德指出,“非基本力量”中的道德力量分成两类,爱的力量(love-forces)与恐惧的力量(fear-forces)。它们又各以自身对立面为基础。

① 岸本能武太原文表述为“下等動物”,参见岸本能武太講述《社會學》,1896年講義版,第72頁。太炎对应译文处理为“非人动物”,见《章太炎全集·译文集》,第76页。

② Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. 1, pp. 470, 475.

③ Edward C. Rafferty, *Apostle of Human Progress: Lester Frank Ward and American Political Thought*, 1841-1913, p. 133.

④ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第144、151—152页。

⑤ 岸本能武太《倫理宗教時論》,東京:警醒社,1900年,第184頁。

⑥ Norihisa Suzuki(鈴木範久), Nobuta Kishimoto and the Beginnings of the Scientific Study of Religion in Modern Japan, *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 11, No. 3/4 (Sep. - Dec., 1970), p. 175.

爱的对立面是恨,恐惧的对立面是希望。所有的感情,包括爱(恨)与恐惧(希望),都跟欢乐(a pleasure)或痛苦(a pain)相连。但相连时的时间感受不同。就目标而言,爱与恨的感情是“直接而即时的”,恐惧和希望的感情则“间接而遥远”——“恐惧和希望,从它们的本性出发,是与将来相关的。有所恐惧的痛苦与有所希望的欢乐都是未来的事物。然而,就在这一预期中,能感到实在的痛苦和欢乐,有时甚至比真正所承担的更加强烈”。如果欲望是避苦趋乐的代名词,那么人类所有的行动都由恐惧和希望的情感所驱动。恐惧的力量又分为两类。一是身体的(physical)恐惧力量,它们从来都是现世而世俗的(temporal and secular),可切近可遥远,可真实可虚构。比如,对匮乏的恐惧,是人类大多数社会和经济活动要应对的问题;对来自于人、动物或自然暴力之恐惧,对疾病的恐惧等都属于身体的恐惧力量。二是形成宗教基础的、精神的(psychical)恐惧力量,人们将所经历的这些恐惧和希望、有害或有益的经验,都指向他们认为的非物质的部分——灵魂。而越抽象辽远的“将来”观念,越构成“宗教感觉的经纬”(the warp and woof of the religious sentiment)。在所有宗教中,拥有不朽的教义,“将中心的信念体现为未来的回报和惩罚的宗教”有更大的影响力。^①

换言之,岸本《社会学》“欲望由肉欲与将来之观念综合而生”的命题,返回到沃德《动态社会学》,其实是讨论恐惧与希望的情感如何驱动人类行为。在沃德看来,宗教的不朽教义“轻视现在,蔑视真实和物质,为心灵喂食一些含混的想象”,“对思想、知识和物质文明的进步施加了极其恶劣的影响”;以致“所有的宗教都是非进步性的”。因为,进步的定义,“不是拥抱从希望衍生出的假设的欢乐”,而是实际享受的增加。根据《圣经》箴言“希望延迟而使心灵受伤”(hope deferred maketh the heart sick),“那些仅仅包含希望和期待的欢乐,事实上并无享受。他们把痛苦错当成了欢乐”。^②沃德的分析提供了一面透视镜:原来,岸本有意模糊了“将来之观念”背后,所涉及的身体(世俗、现世)与精神(宗教)两种恐惧或希望力量的差别,企图将宗教的价值包蕴在世俗化社会对“欲望”的一般性肯定之中。在岸本看来,“宣传未来的存在、死后的赏罚、神佛的喜怒”的宗教,固然有害无益。他更认同基督教的新潮流,“科学的而非神秘的,历史的而非臆断的,社会的而非来世的”。^③尽管切实感受着明治社会上升期的生存楚痛与烦恼,岸本始终坚信,“黄金时代,不在既往,而必在将来”。^④黄金时代,在沃德看来,就是“从希望衍生出来的假设的快乐”,是“把痛苦错当成了欢乐”。在岸本那里,它却使灵魂获得圆满,形造了人生究极的目的。

岸本与沃德围绕“将来之观念”的“交锋”,某种程度上再现了美国保守宗教界与继承斯宾塞学说的社会学界之间的冲突。斯宾塞原本通过“不可知”来调和科学精神与宗教信仰,^⑤然而却不能被美国宗教界接受。《纽约时报》就称斯宾塞是“不可知论的白色沙皇”(the White Czar of Agnosticism)。^⑥《动态社会学》甫出版,《天主教世界》即刻刊文,抨击它宣传“物质主义和不可知论建构了这块土地上的法则”;“生命之河仅知其当下转瞬即逝之流,其所流自的源泉,它将填充以及被吸纳的海洋都像是不可知似的”;沃德心目中,“没有上帝,没有未来的生活”。^⑦岸本1893年在芝加哥万国宗教大会上讲演《日本将来之宗教》,批评由于“斯宾塞的不可知论,孔德的唯物主义,叔本华、哈特曼的悲观主义”影响,日本受教育阶级冷漠宗教,“在他们之中既无上帝的形象,在他们之前亦无光明的未来”。

① Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, pp. 675 - 676, 682, 694 - 695.

② Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, p. 694, Vol. II, pp. 168, 284.

③ 岸本能武太《伦理宗教时论》,第32、257页。

④ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第146页。

⑤ 关于斯宾塞用“不可知”来调和科学与宗教,以及中国思想界的接受情况,参见彭春凌《何为进步:章太炎译介斯宾塞的主旨变焦及其投影》,《近代史研究》2019年第1期。

⑥ *The New York Times*, April 5, 1880, p. 1.

⑦ Walter Elliott, *Dynamic Sociology, The Catholic World*, December 1883, pp. 383 - 389.

岸本相信,人“不能被任何缺少无限性的东西所满足”,所以无论在日本还是在其他任何地方,宗教最终将战胜非宗教。^① 简言之,岸本《社会学》对沃德《动态社会学》的承续与反驳,体现了美国镀金时代世俗化与宗教性持续拉锯的思想脉动,在太平洋西侧的日本亦掀起波涛。这是理解章太炎以人兽之别在“有过去、未来之念”时,所必要的来自观念隧道那一头的背景。

三、章太炎接受人兽之别在“有过去、未来之念”

在1902年阅读、译介岸本《社会学》的时空环境中,理解章太炎如何接受人兽之别在“有过去、未来之念”,大概有两个层次。

首先,既有的荀学背景,使章太炎特别能认同岸本将糅合肉欲与将来之观念的“欲望”作为社会发展的原动力——并且,这样的“欲望”主要指向沃德所强调的身体性、世俗化的恐惧或希望的情感。

岸本指出,社会起源于原始人因欲望而争斗,生存竞争“使原人去离散孑立之域,而入协力团结之域”。^②章太炎早年“独于荀卿、韩非所说,谓不可易”;^③岸本的描述,特别吻合他以荀学为基础的政治哲学观念。《廋书》初刻本的《明群》篇,将“群”解释为处理民之争斗问题的社会和政治方式。“群者,争道也。古之始群其民者,日中为市,交易而退,其义则取诸《噬嗑》,而明罚飭法自此始。吾是以知先有市井,而后有街弹之室;其卒则立之天王、大司马,以界域相部署,明其分际,使处群者不乱”。在这个层面上,可以说“君者,群也”。^④在荀学脉络下,解决争讼、建立法制是“群”最基本的职能。

从译作对原作一段内容的调整,能看到章太炎对既有观念的执着。岸本分析农耕产生于畜牧之后:一是农耕表明了“将来之观念”的推进;二是牧畜可行于逐水草而居的时代,农耕则非定居社会不可,原因是农耕需要制造复杂器具,并掌握关于耕种的种种技能和知识,这都是定居社会才能实现的。译作添加了原作没有的一句话,“令耕者越畔以侵他人之陇亩,则争讼繁兴,而何暇尽力于农事?”^⑤这已非岸本原意,而是章太炎根据社会“明罚飭法”的法制功能,阐发农耕与定居社会的关联。他因之总结道,“观农耕时代之所以成,则知其社会之已具也”。由此可见,欲望一争斗一建立社会的逻辑,有助于章太炎接受人兽之别在有“将来”之观念。然而,章太炎对欲望的理解类似于霍布斯所阐发的,人远远不像动物那样,“只顾眼前的饥饿,他也展望未来的饥饿,所以他是最掠夺成性、最狡诈、最凶猛、最危险的动物”。^⑥这也是沃德所分析的,身体性、世俗化的恐惧或希望之情感。

其次,岸本不仅在过去、现在、未来的时间观念中讨论欲望,并且将人类社会置诸过去、现在、未来的阔大宇宙图景和历史意识之中。章太炎因之叹服该书,“不凝滞于物质,穷极往逝,而将有所见于方来”。^⑦既有的佛教知识,现实中的儒教改革论者,以及结合斯宾塞社会进化观念与基督教宗教感觉的日本社会学家,各方表述杂错交叠。章太炎逐渐体认到,辽远而抽象的“将来之观念”指涉的是宗教感觉,亦是世间林林总总的宗教取向得以存在的依据。在宗教心理学的学理和革命欲求的双重作用下,他承认,岸本以未来为“黄金时代”的主张,在改造社会中拥有价值。

① Nobuta Kishimoto, Future of Religion in Japan, in *The World's Parliament of Religions, An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893*, Vol. 2, edited by John H. Barrows, Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893, pp. 1279 - 1280.

② 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第116页。

③ 章太炎《葑汉微言》,见虞云国标点整理《葑汉三言》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第60页。

④ 章太炎《明群》,见《章太炎全集·〈廋书〉初刻本》,第51页。

⑤ 原文参见岸本能武太讲述《社会学》,1896年讲义版,第81页。译文见《章太炎全集·译文集》,第79页。

⑥ 列奥·施特劳斯《霍布斯的政治哲学》,申彤译,南京:译林出版社,2001年,第10页。

⑦ 章太炎《〈社会学〉自序》,见《章太炎全集·译文集》,第45页。

原作一段文字涉及社会学之于社会改革的意义,章太炎译作进行了调整。下面,就从这里展开讨论。章太炎译文称“凡改革政治者,毋眩于一时之近效,而当思千百年之长计也……夫欲具此识力,当以何道求之?非研究社会全体之现象,与三世(谓过去现在未来)社会之趋势者,孰能以通识长算辅助此乎?”^①此段译作将原作“過去現在將來を一貫する社會の趨勢を研究する社會學”(参考译文:研究过去现在将来一贯的社会趋势的社会学)一句,修改为研究“三世(谓过去现在未来)社会之趋势者”。“三世”是译作新增加的内容,原作的“过去现在未来”,反而成为译作“三世”之说明语。

将“三世”解释为过去、现在、未来,本是佛教的常识。《魏书·释老志》即曰“浮屠正号曰佛陀……凡其经旨,大抵言生生之类,皆因行业而起。有过去、当今、未来,历三世。”^②马礼逊 1822 年的《英华字典》称“过去现在未来谓之三世”,^③也是遵循佛教的一般习惯。章太炎此前已涉猎众多佛经,他这里当然是直接援用佛教知识。然而,章太炎译文特为列出“三世”,内心的对话对象,其实是正大力宣传《春秋》公羊学之据乱世(拨乱世)、升平世、太平世“三世”之说的康有为、梁启超师徒。康有为戊戌时期的《孔子改制考》就以孔子“为大地教主”,“据乱而立三世之法”。^④章太炎 1902 年旅日,寓居《新民丛报》馆,与梁启超一起涉猎明治西学。《新民丛报》刊登梁启超《新史学·史学之界说》,称“《春秋》家言,有三统,有三世……三世者,进化之象也;所谓据乱、升平、太平,与世渐进是也”。^⑤康有为《孟子微》,谓“孔子立三世,有拨乱、有升平、有太平”。^⑥章太炎翻译《社会学》时,日常所要面对的,正是儒教改革论者康、梁的“三世”说。章太炎以“过去、现在、未来”释“三世”,意在戏谑康梁“据乱、升平、太平”的“三世”说,既不得佛典原义,又不明社会进化本旨。这层意思,章太炎从日本归国后撰写的《尊史》有明白阐发“世儒或喜言三世,以明进化。察《公羊》所说,则据乱、升平、太平,于一代而已矣。礼俗革变,械器迁讹,诚弗能一代尽之。《公羊》三统指三代,三世指一代。三统文质迭变,如连环也。三世自乱进平,如发镞也。二者本异,妄人多混为一。”^⑦章太炎指出,《春秋公羊传》据乱、升平、太平指涉的是一代之内的事情,而“进化”所涉及的“礼俗革变,械器迁讹”,仅一代的时间是完不成的。(康梁“妄人”,混淆了“三代”的“三统”与指“一代”的“三世”,^⑧以附会进化学说,从而为具有宗教倾向的儒教改革理论搭建指向辽远未来的“太平世”憧憬。

岸本追随斯宾塞、沃德,以进化为万物之大法。“過去現在將來を一貫する社會の趨勢を研究する社會學”一句,就全书氛围而言,“过去现在将来”当然指向他要解析的“进化”。岸本 1900 年修订《社会学》时,将此句修改为“又過去現在將來を一貫する社會進化の原則を究究する社會學は”(参考译文:研究过去现在将来一贯的社会进化原则的社会学)。^⑨他更加挑明,所谓的“过去现在将来一贯的社会趋势”就是“社会进化的原则”。事实上,斯宾塞的“进化”法则,指从同质性(homogeneous)向异质性(heterogeneous)的转化;^⑩对于社会来说,进化意味着社会职能的不断分化。换言之,将社会

① 原文参见岸本能武太讲述《社會學》,1896 年講義版,第 49 頁。译文见《章太炎全集·译文集》,第 68 页。原书“谓过去现在未来”用的是小字,而非括号。着重号系本文作者所加,下文同。

② 《魏书》,北京:中华书局,1974 年,第 3026 页。

③ Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language*, part III, Macao: The Honorable East India Company's Press, 1822, p. 313.

④ 康有为《孔子改制考》,见《康有为全集》第三集,北京:中国人民大学出版社,2007 年,第 3 页。

⑤ 中国之新民《新史学·史学之界说》,《新民丛报》第 3 号,1902 年 3 月 10 日,第 59 页。

⑥ 明夷《孟子微》,《新民丛报》第 10 号,1902 年 6 月 20 日,第 37 页。

⑦ 章太炎《尊史》,见《章太炎全集·〈尊史〉重订本》,上海:上海人民出版社,2014 年,第 324 页。

⑧ 章太炎在《春秋左传读》(1891—1896)中就引用刘歆的说法,称“夏商周三代各据一统,明三统常合而迭为首”(见《章太炎全集·春秋左传读》,上海:上海人民出版社,2014 年,第 48 页)。

⑨ 岸本能武太《社會學》,東京:大日本圖書株式會社,1900 年,第 45 頁。

⑩ Herbert Spencer, *Progress: Its Law and Cause, Essays: Scientific, Political, and Speculative*, London: Williams and Norgate, 1868, Vol. I. p. 22.

进化的大法,简单处理成“过去现在将来的一贯趋势”,并非斯宾塞本义,而是彼时具有基督教背景的日本社会学家们的操作。岸本的“共谋”者,包括浮田和民。

浮田和民(1859—1946)与岸本熟识,知识与信仰背景也高度相似。章太炎致信梁启超,评价东人的“《史学原论》,及亚细亚、印度等史,或反于修史有益”。《史学原论》正是浮田的著述。而事实上,浮田1901年还出版了《社会学讲义》。浮田的《社会学讲义》涉及斯宾塞、沃德等诸家学说,其分析社会学与社会相关诸学的关系,以社会学为终极的科学等等,都可与岸本的《社会学》互证。有差别的是,岸本几乎不涉及历史学的任何问题,而浮田则颇为关心历史学,将之视为与社会学相关的科学。1902年,章太炎“酷暑无事,日读各种社会学书”,^①最后虽选择翻译岸本《社会学》,但浮田《社会学讲义》大有可能亦在他的涉猎范围之内。

浮田就认为,历史学隶属于社会学,其目的是“研究社会进化的顺序及法则”;^②有价值的历史事实乃是“能生长能发达能进化之事实”,“能联络过去、现在、将来之事实”。对于岸本、浮田而言,与其说“将来”已是事实,不如说他们相信“将来”所指向的“未来之幸福”“黄金时代”,必会成为事实。这就体现了他们身上的宗教品格。并且,他们将宗教信仰捆绑社会进化学说。岸本《社会学》谓,“以今视昔,则今优于昔;以后视今,则后必优于今;是故黄金时代,吾不为盲昧者之求于既往,而有所望于将来”。^③浮田《社会学讲义》说,“宗教的结果是追求未来之救”。^④明治三十年代后,日本逐渐进入了精神烦闷期。岸本和浮田都倡导发挥宗教的功能,将适度的改革、而非破坏性的革命,作为应对社会危机的方式。针对“死为极乐,生为至悲”的厌世论调,岸本指出,“忿嫉时俗,痛思社会改革者”的厌世,其实可谓“乐天”,“彼虽谓黄金时代不可再见于今,其心犹有所豫期焉”。^⑤浮田则说,宗教的社会作用,表现在“相信未来之幸福,可以防止革命的激发”,“改善社会必须有宗教”。^⑥

除了浮田外,从日本摄取的其他知识,也对章太炎理解岸本寄予在“未来”之中的宗教倾向,有所助推。其一,岸本好友姉崎正治《宗教学概论》指出,不少文明都有遥指未来幸福的“宗教观念之豫言”,作为一种理想,驱动人类的活动,从而掀动现实。^⑦章太炎建立类比关系,认为中国文化中的“讖纬”,岸本豫期中的“黄金时代”,都是宗教观念之豫言。《遁书》重订本(1904)《通讖》篇据此,将《周易·系辞上》“神以知来,知以藏往”,^⑧衍生为“史者为藏往,讖者为知来”,并称纬书“豫言来事,徵验实众”。^⑨章太炎撰《〈社会学〉自序》,批评过往的社会学“藏往则优,而匿于知来”;岸本著作的优点恰是“穷极往逝,而将有所见于方来”,^⑩易言之,能够用宗教撩动人心。其二,章太炎和梁启超几乎同时阅读了角田柳作所翻译的英国社会学家本杰明·基德(1858—1916)《社会之进化》。^⑪基德重视宗教在社会进化中的作用。梁启超阅读后更得出结论,“进化之义,在造出未来,其过去及现在,不过

① 《章太炎来简》,《新民丛报》第13号,1902年8月4日,第57页。

② 浮田和民《社會學講義》,帝國教育會編,東京:開發社,1901年,第33頁。

③ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第146页。

④ 浮田和民《社會學講義》,第72頁。

⑤ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第145、146页。

⑥ 浮田和民《社會學講義》,第71、72頁。

⑦ 姉崎正治《宗教学概论》,《姉崎正治著作集》第六卷,東京:国書刊行会,1982年,第65—66頁。译文出自章太炎《通讖》,见《章太炎全集·〈遁书〉重订本》,第164页。相关研究参见彭春凌《章太炎对姉崎正治宗教学思想的扬弃》,《历史研究》2012年第4期。

⑧ 十三经注疏整理委员会整理《周易正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第338页。

⑨ 章太炎《通讖》,见《章太炎全集·〈遁书〉重订本》,第163页。

⑩ 章太炎《〈社会学〉自序》,见《章太炎全集·译文集》,第45页。

⑪ 角田柳作《社會の進化》,東京:開拓社,1899年。原作为 Benjamin Kidd, *Social Evolution*, New York and London: Macmillan and Co., 1894。章太炎1902年在《新民丛报》第15号上发表《文学说例》(第53—54页),援引过角田译作的内容。

一过渡之方便法门”。^①

章太炎关注宗教,还因承认其凝聚人心、促成革命的价值。然而,不同于岸本炽热地信仰宗教,章太炎始终以功利眼光来认知现实中宗教的功用,并且以警戒、观望的心态来看待教会。两者的差异也体现在章太炎对岸本《社会学》教会改造部分的翻译。岸本认为,“教会是礼拜祈祷、人民精神修养的场所”,是“形造社会改良的动机、道德涵养的源泉、博爱慈善的中心”。这些内容,章太炎译文有所呈现。然而,岸本对宗教的最高期许,即其“应使人人知天命、安生死,并且愈发接近真善美的理想”(按“進んで凡ての人々をして天命を知りて生死に安心を得せしめ、且つ真善美の理想に向つて愈々接近發達せしむるものとなるべし”)。^②章太炎却没有翻译。并且,译文增添了一句话,即教会“必为人修养道义,形造善心,然后足以自植。不然,有识者将鄙之矣”。^③这句话,体现的正是章太炎本人对教会的警戒立场。

四、章太炎理解岸本能武太命题的增益与转调

从1902年阅读、译介岸本《社会学》,接受人兽之别在“有过去、未来之念”,到1908年《驳中国用万国新语说》等作品再次陈述这一命题,时间跨度达六年。章太炎1903—1906年入狱期间更是经历了学术生涯“转俗成真”、由儒入佛的关键转型。除了唯识佛学外,在日本传播的、以叔本华为代表的德国形而上学,亦构成了其思想转型的催化剂。知识语境的整个更新,意味着章太炎的人兽之辨,并非单纯重复岸本的判断,而是赋予了这个命题别样的理解框架,增益了其内涵。与此同时,“过去”和“未来”之念,在章太炎那里,有此涨彼消、一起一伏的趋势。一方面,他揭露,寄寓未来的黄金世界以求幸福与愉快,属于更加偏执的虚妄;另一方面,“过去”所指向的历史记忆,“激动感情,不入空漠”,^④有利于建立民族的自觉心,成为革命时期的章太炎着意经营的领域。在与岸本对话的同时,章太炎实现了对人兽之辨命题的转调。

章太炎的主观唯心论,受到了唯识佛学与西洋哲学的交互熏染。^⑤《民报》所刊《建立宗教论》《五无论》《四惑论》等文反复论述,“世界本无”、^⑥“宇宙本非实有”,^⑦森罗万象的物质世界都只是“阿赖耶识”这一本体幻出的世界,是心中之幻象。据此,他根本否定了进化论的宇宙观,否定了进化论所解析的宇宙与人的由来,“所谓进者,本由根识迷妄所成,而非实有此进……有机物界,世见其进化之幻象也。而无机物界,并此幻象亦不可睹”。^⑧既然物质宇宙乃心之幻象,那么,由生物进化论所衍生出来的人兽之辨的命题,就必须拥有一个新的讨论前提。对章太炎而言,该命题只能在“依他幻有”“随顺进化”的层面上进行讨论。“随顺进化”,是理解革命时期的章太炎在认识与实践,在唯识佛学幽邃的玄理与革命行动即刻的要求之间,反复措意又进退有据的关键概念。在这一概念的内外两侧,章太炎安顿了圆成实自的真如与依他起自的幻象两个世界。有限肉身既然不能飞跃出由幻象构成的世界,对现实生活的安排便只能“以随顺有边为初阶”。^⑨面对意欲盲动之下,善与恶、苦与乐纠缠葛无垠的世界,在“引去”与“随顺”两种厌世观念中,章太炎选择“随顺进化”,“于进化诸事类中,亦

① 中国之新民《进化论革命者颌德之学说》,《新民丛报》第18号,1902年10月16日,第26页。

② 岸本能武太讲述《社会学》,1896年讲义版,第376页。

③ 此为岸本《社会学》的章太炎译文,见《章太炎全集·译文集》,第155页。

④ 《本社特别广告(二)》,《民报》第十九号,1908年2月25日。

⑤ 小林武《章炳麟と明治思潮:もう一つの近代》,东京:研文出版,2006年,第175页。

⑥ 太炎《五无论》,《民报》第十六号,1907年9月25日,第9页。

⑦ 太炎《建立宗教论》,《民报》第九号,1906年11月15日,第16页。

⑧ 太炎《四惑论》,《民报》第二十二号,1908年7月10日,第10页。

⑨ 太炎《五无论》,《民报》第十六号,第22页。

惟择其最合者而倡行之”。^① 因为,他仍深爱着由“圆颅方趾之人群”所组成的“有情世间”。他强调有“度脱众生之念”“不执一己为我,而以众生为我”的“我执”,是不容厌弃、不能断灭的。^② 而以“随顺进化”为前提,人兽之辨的命题也就重新变得有意义了。

在翻译岸本《社会学》之后,到《民报》诸文重述人兽之辨判断之前,目前所见章太炎所阅读到的文献中,明确提到将有无过去、未来观念作为区分人兽依据的,是森内政昌的《认识与实践、实在观念与理想观念》。《国粹学报》1905年刊载了章太炎的《读佛典杂记》,文中两次提到森内的名字,并引用了该文文段。在章太炎囚禁于上海、思想上“转俗成真”的关键阶段,《读佛典杂记》是少有的能窥见他思想动态的作品。^③ 森内的分析,对章太炎是有所触动的。

森内指出,从进化的历史来看,野蛮时代的原始人,“在知性上还未有区分过去与将来,而是跟从瞬时的情力活动来展开行动,可以说是‘瞬时主义的时代’(Souveränität des Augenblickes),与下等兽类相距不远矣。然而,渐渐的,开始知晓过去与未来的关系,目前的快乐可能导致将来的苦恼,或今日的苦痛反过来输入将来的快乐。于是努力在自己的一生中完全情的活动,享有比较的完全的快乐。这就可以称为‘个人主义的时代’(Souveränität des Individuums)”。^④ 与此同时,森内还用“自觉(selbstbewusstsein)的发现”,来为过去未来观念之所以能成为区分人兽的标尺,进行了理论诠释。他指出,从生物学来看,下等动物的活动,劣等者是回应外来刺激的直接的活动,即所谓的“反射运动(Reflex Bewegungen)”,比如打喷嚏。渐渐发展到高等的鸟类兽类,虽然拥有了比反射运动更进一步的“天性的活动(Instinktäußerungen)”,比如食欲及两性间的爱情,但也并没有自觉的活动。只有人类,才具备左右自己行动的“自觉(selbstbewusstsein)的发现”。^⑤ 换言之,具备过去、未来之念是人获得自觉、拥有自我意识的表征。章太炎《驳中国用万国新语说》在论述人类与鸟兽之异时,特别提到“瞬间”,并将之对峙“过去、未来”。他说,“若谓过去之念,当令扫除,是则未来之念,亦可遏绝,人生亦知此瞬间已耳,何为怀千岁之忧,而当营营于改良社会哉”。^⑥ “瞬间”在岸本原先的表述中未尝出现,但却体现在森内的论述里(“瞬时”)。并且,《印度人之论国粹》中除“过去未来之念”外,也同时用“自觉心”来区分人兽,谓“国所以立,在民族之自觉心,有是心,所以异于动物”。^⑦ 《驳神我宪政说》甚至称,禽兽之所以劣于人类,要点还不在“未来之欲,过去之念”,而是更本质的“少自觉心”。^⑧ 如此这般,均可见出森内的论述对于太炎的启发。

森内的影响不仅于此,其还解释了欲望的本质。他从“风雨雷霆”的自然活动,“血液流通”的生活活动,论及人类的精神活动,指出,“人的行动的目的,与宇宙一切现象相同,不外是活动”。欲望属于“情的活动”,指向“被情力的知性的形式所陶冶,并有一定目的的自觉活动”。^⑨ 进一步,人生之目

① 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,1906年9月5日,第12、13页。太炎区分“引去”与“随顺”两种厌世观,颇受到哈特曼(Eduard Von Hartmann, 1842-1906,太炎译为“赫尔图丁”)《宗教哲学》的影响,限于篇幅,这里不再详论。

② 太炎《建立宗教论》,《民报》第九号,第19-21页。

③ 关于章太炎《读佛典杂记》及他与井上哲次郎所主编的《哲学丛书》的整体关系,见彭春凌《章炳麟〈读佛典杂记〉与井上哲次郎编〈哲学丛书〉》,神戸外国語大学《外国学研究》第93号,2019年12月。

④ 森内政昌《認識と實踐、實在觀念と理想觀念》,《哲學叢書》第一卷第三集,東京:集文閣,明治三十四年(1901年)一月三日,第838頁。本文对原文德语引文的翻译,基本是把森内的日文汉字译词直接转换成汉语。原因是章太炎不懂德文,他是通过森内的汉字译词来进行理解的。下文也都如此处理。按照现代汉语,Souveränität des Augenblickes可翻译为“瞬时主义的权威性”,Souveränität des Individuums可翻译为“个人主义的权威性”。

⑤ 森内政昌《認識と實踐、實在觀念と理想觀念》,《哲學叢書》第一卷第三集,第853-854頁。Instinktäußerungen今天可译为“天性的表现”;Selbstbewusstsein译为“自我意识”。

⑥ 太炎《驳中国用万国新语说》,《民报》第二十一号,第70页。

⑦ 太炎《印度人之论国粹》,《民报》第二十号,第35页。

⑧ 太炎《驳神我宪政说》,《民报》第二十一号,第41-42页。

⑨ 森内政昌《認識と實踐、實在觀念と理想觀念》,《哲學叢書》第一卷第三集,第821、822頁。

的并非为了满足欲望以获得快乐与幸福。“快乐是遂行情力的活动时可感到的主观状态,但却非行动的目的”。并且,以活动而非以快乐为目的,是从斯多葛学派,到康德、费希特等“直觉派”(Intuitionismus)一贯的主张。^①比如,寻医问药、妇人分娩的过程中,人或将面临暂时的、或许更大的痛苦,但承受这些痛苦,恰恰是为了摆脱伤病所带来的阻碍生命活动之力。章太炎将之总结为,“日本森内政昌因之谓人爱活动,非爱快乐”。^②森内政昌否决以快乐为目的,埋伏下章太炎否定岸本能武太展望的未来黄金时代、完具幸福的线索,开启了章太炎对人兽之辨命题转调的先声。

尽管森内帮助章太炎重新界定欲望、认识人类行动的目的,然而,森内和章太炎在伦理选择上是截然不同的。森内不认同人生的去向,是叔本华所提倡的“活动的抑压(Verneinung des Willens)”,^③或者佛教所主张的去情欲而求涅槃。在他看来,人类需要在自我内部以及自他之间,调和各种存在冲突的情力之活动,以达于至善的理想观念。章太炎则更倾向于叔本华及佛教的伦理观。《俱分进化论》谓,索宾霍尔(叔本华)“以世界之成立,由于意欲盲动,而知识为之仆隶。盲动者……如捷足者之逐日月,乐不可得,而苦反因以愈多。然后此智识者,又为意欲之净臣,止其昌狂妄行,与之息影于荫下也。则厌世观始起,而稍稍得望涅槃之门矣”。^④意志或曰欲望的盲动,令世间成为苦海,也使一切寄予于未来的黄金时代、完具幸福落空。

人兽之别固然在有无过去、未来之念。章太炎想说的是,在愈加抽象的未来之念中寄予快乐与幸福,只能招致更深的痛苦。苦觉的产生,肇端于声色香味触所引发的贪欲之心,这本是佛教一再申说的话题。章太炎的创新在于,他以生物进化学说为背景,来解说人间的苦感与未来观念的关系。由此,他就实现了和岸本《社会学》的对话。

章太炎《俱分进化论》指出,进化的进程使得高等级的生物所能体验的苦乐都愈加增多。首先是感觉器官的进化。“最初生物,若阿米巴,若毛柰伦,期于得食而止耳。视觉、听觉、嗅觉皆未形成,则所以取乐者少”,^⑤鱼类和鸟类亦不识人间的美色与乐音。哺乳动物愈发进化,五官逐渐完具,令其对苦乐的体验都更深切。章太炎以为,正因如此,人间妇女的娩乳之苦大于犬羊。其次,是人类形成了独有的摄受观念。“摄受”,乃是佛学用语,意指“摄取”,大体可与岸本《社会学》的“所有观念”相对应。在岸本看来,正是将来观念,引发了贮蓄观念,从而产生了所有观念。章太炎用自己的话描述了同一个进程,称“人则非独有五官之乐也,其乐固可以恒久;自五官而外,其乐又有可以恒久者,于是摄受之念始成。”乐恒久固定下来的意识,就是将来观念引发贮蓄及所有观念的原因。从此也可见出,虽然使用了不同的话语,岸本《社会学》中的关键问题始终萦绕于章太炎的脑海。章太炎也同样根据由具体到抽象的趋势,为欲望划分等级。与“以形质现前为乐”的“饱暖妃匹”之欲不同,土地钱帛、高官厚禄、名誉与快乐的关系是“间接”的。但是,人们逐渐把这些“间接”的东西当成了快乐本身,甚至为了它们而牺牲“饱暖妃匹之欲”。为了追求它们,人类的痛苦也渐次升级,从“奔走喘息、面目黎黑”的追求五官之欲,发展到“含垢忍辱”“为外物所陵藉”去追逐土地钱帛、高官厚禄以及世俗之名誉。最艰苦者,乃是追求最高的名誉——“道德、功业、学问之名誉”,以至于“杀身灭种,所不恤矣”。^⑥

① 森内政昌《認識と實踐、實在觀念と理想觀念》,《哲學叢書》第一卷第三集,第822、823頁。Intuitionismus今天可译为“直觉主义”。

② 章太炎《读佛典杂记》,《国粹学报》第一年第三号,1905年4月24日,《国粹学报》影印本第四册,扬州:广陵书社,2006年,第1338—1339页。

③ 森内政昌《認識と實踐、實在觀念と理想觀念》,《哲學叢書》第一卷第三集,第830頁。Verneinung des Willens今天可译为“意志的否定”。

④ 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,第1页。

⑤ 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,第3—4页。

⑥ 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,第4—5页。

在岸本那里,“所有观念”产生之后,名誉、智识、道德欲望的递增,意味着人们将享受更大剂量的愉悦和幸福。章太炎完全推翻了这一设计,并且指出,人类痛苦的根源之一,其实就在愈加抽象的未来之观念,“思想愈精,利害较著,其思未来之乐愈审,其虑未来之苦亦愈审。”^①前文提到,沃德《动态社会学》揭示,辽远的“将来之观念”意味着恐惧(希望)的力量在驱动人的行为;而寄望于“黄金时代”,事实上是错把痛苦当成了快乐。“将来之观念”恰似沃德植入到岸本《社会学》理论城堡的“特洛伊木马”。有意思的是,章太炎在与岸本对话的过程中,用佛教的话语,剥掉了“特洛伊木马”的伪装,用“将来之观念”攻城扎寨,撕解岸本《社会学》“黄金时代”“完具幸福”的虚妄。

事实上,章太炎不仅不满意具有强烈宗教指向的岸本《社会学》所勾勒的“黄金时代”和“完具幸福”,他也并不认同如沃德世俗化取向的“社会学”那样,诉诸于“劳动”以宰制自然、收获现世的幸福。《四惑论》批评以“劳动”为人之天性、“循其天性而谋进化”的观点,称“动者人之天性,劳者非人之天性。惟好动也,故其心掉举不安,乍动于此,辄弃而转动于彼,必无坚忍以就一事者。”^②总的来说,无论是世俗化如沃德,还是宗教性如岸本,受进化学说指导的“社会学”都将愉悦和幸福置诸于或切近或辽远的未来。章太炎要排斥的,正是受进化学说所指导的“社会学”这种看似不容置疑的方向感。《俱分进化论》拎出了吉丁斯的《社会学》来进行批判“抑吾又读羯通哥斯之《社会学》矣,其说曰‘凡彼乐受,先由轱辘。第一轱辘,惟是苦观,第二轱辘,始有乐观。’”^③“羯通哥斯”,指美国社会学家弗兰克林·吉丁斯(1855—1931),太炎之前又译作“葛通哥斯”或“葛通古斯”。吉丁斯也是美国早期社会学的奠基人,他在明治三十年代很有影响。章太炎1902年翻译岸本《社会学》的同时,也阅读了远藤隆吉所译吉丁斯的《社会学》,并多次提及或援引该书。^④《俱分进化论》引用的这段文字,就出自远藤隆吉所译吉丁斯《社会学》。吉丁斯讨论了社会人口联合(association)过程中,“冲突”(conflict,远藤日译本作“軋轆”)发挥的作用。他指出,冲突分为两种样式。“最初的冲突,是征服。其势猛烈,至少会倾覆一方的独立运动,并扑灭其凝聚力。第二阶段的冲突,是争斗。它相对比较温和。冲突者仅仅变动自己的运动及形态。进化开始于第一次的冲突,其结果是结合;进化完成于第二次的冲突,其结果是分化”。^⑤

吉丁斯所描绘的,也正是新大陆上崛起的移民国家美国,其社会人口联合从猛烈征服到温和争斗,从大结合到内部再分化的过程。吉丁斯颇显主观意愿地强调,美国由各具差别的社群,逐渐走向了同一性的语言、思维方式和生活标准,从第一阶段冲突的“苦”演变到第二阶段冲突的“乐”。这些诞生于美国的社群融合经验(或者愿景),对中国知识人章太炎来说,很难不产生隔膜感。因为他既对明清易代时期的血腥暴力记忆深刻,又正经验着近代帝国主义扩张背景下的民族屈辱。受斯宾塞影响的“社会学”,在“未来”寄予了关于“乐”的承诺,在章太炎看来只能是遍计所执的虚妄。“苦乐相参”,甚至世间万苦,才是他真实的体验。《俱分进化论》是章太炎出狱后,初抵达东京,除《演说录》外,在《民报》上正式发表的第一篇论文。这说明,通过整合唯识佛学和叔本华哲学,他在理念上已经大体完成了对岸本能武太人兽之辨命题的增益与转调。《民报》上后此诸文,更多是在与思想对手论辩过程中,针对某些具体层面和特殊问题,作进一步的论述和阐发。

① 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,第11页。

② 太炎《四惑论》,《民报》第二十二号,第12页。

③ 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,第12—13页。对应的日文原文,参阅米國ギッチングス著、遠藤隆吉譯:《社會學》,東京:東京專門學校出版部,1900年,第124頁。

④ 提及或援引的情况包括《〈社会学〉自序》(1902年)提及“美人葛通哥斯之言”,见《章太炎全集·译文集》,第45页。另外《〈书〉(重订本)《序种姓》上篇(1904年),两次援引远藤隆吉所译吉丁斯《社会学》,并译吉丁斯为“葛通古斯”,见《章太炎全集·〈书〉重订本》,第170、178页。

⑤ Franklin H. Giddings, *The Principles of Sociology*, London, New York: Macmillan and Co, 1896. p. 101.

1907年6月革命党内部的无政府主义派别在法国巴黎创刊《新世纪》。《新世纪》主张无政府、无种界、无国界,“众生一切平等”的未来,是一个至乐的世界。^①《新世纪》上发表署“民”的文章《金钱》。作者读罢《俱分进化论》后,追问章太炎“世界社会,果终于双方并进,永无众生平等、世界极乐之日乎?若是,则世界社会之扰扰攘攘,日言进化何为哉?不如单简度日,善不进,恶不满,福不增,祸不盈,崇尚无为,优游山中而死可耳。何必竭体力,穷智识,废时日,绞脑髓,名为增幸造福,而实不啻助罪长恶哉。”^②这些质疑直戳本质。如果丧失了对美好未来的期待,如果未来和现在一样、甚至远不如现在欢乐幸福,那么人活下去的动力是什么?希望是光,光一旦消失,人将堕入虚无与颓废的深渊——与其有为,不如无为;与其奔放,不如收摄。道德、秩序、美,这些搭建在憧憬之上的筑物也将随之崩塌,人类文明将暗无天日。

《新世纪》所代表的无政府主义派别,是章太炎在革命派内部最大的思想对手。章太炎于《五无论》中提醒无政府主义者,人类种群间掠夺的趋势是必然的。在帝国主义全球殖民扩张的时代,弱小民族的人民不仅触不到无政府、无种界的极乐未来,眼下还面临着吉丁斯所谓的人群联合中第一次“轧轹”,即征服所带来的深重苦难。现在畅想极乐未来的远景预期,侵略者一方这样讲,固然是骗局。比如言无政府主义的俄人、法人,正在侵蚀中国的北方和南方地区,“始创自由平等于己国之人,即实施最不自由平等于他国之人”。^③而受倾轧一方如此倡言,则属不顾同胞当下苦痛的帮凶。根本上讲,太炎对人性持悲观立场,因人性中“执我而起”“纯是恶性”的好胜心,^④而使恶永难消失,恶造成的人间苦难也不会灭亡,不会出现至乐纯善的未来。他反对一切悬置未来黄金时代的宗教和政治意识形态。他的对手,除了吴稚晖代表的革命党内部无政府主义派别,还包括以太平大同世作为号召的康有为代表的立宪改良派。章太炎批评,“言幸福者,复与黄金时代之说同其迷罔”;^⑤“同其迷罔”之“同”,勾连起岸本能武太、吉丁斯、吴稚晖、康有为等中外持不同政治宗教立场的思想者。他们的“同”,体现在充分利用人区别于非人动物的“未来之念”,通过铺设极乐的幸愿愿景来进行政治或宗教的动员工作。

尽管如此,类似《金钱》的质疑,即章太炎消解对美好未来的期待,实际上也在轰毁人类行动意志和道德秩序的基石,是他必须直面的理论问题。即从“随顺进化”、对现实有所行动的层面上讲,在这个由人心幻化出来的世界里,不冀望于未来,人们如何获得行为的驱动力及道德感的依据。太炎特别警惕过度撩拨“未来之念”会蛊惑人心。章太炎革命时期工作的重点,是岸本《社会学》有提及却未尝展开的“过去之念”。在未来和过去之间,《印度人之论国粹》(1908)干脆只讲“过去之念”,称“人类所以殊于鸟兽者,惟其能识往事,有过去之念耳,国粹尽亡,不知百年以前事,人与犬马当何异哉?”^⑥《驳中国用万国新语说》(1908)虽然两者并提,但也仅实际讨论了“过去之念”——“若谓过去之念,当令扫除,是则未来之念,亦可遏绝,人生亦知此瞬间已耳,何为怀千岁之忧,而当营营于改良社会哉?”^⑦

章太炎将重心转移到“过去之念”。他首先分析了在激动人心、动员革命方面,“过去之念”可以发挥与“未来之念”相当的作用。因为,人对现在正有之境爱得微茫,却对“过去、未来之无有”爱得笃

① 《与友人书论新世纪》,《新世纪》第3号,1907年7月6日,第1版。

② 民《金钱》,《新世纪》第3号,第3版。

③ 太炎《五无论》,《民报》第十六号,第5—7页。

④ 太炎《俱分进化论》,《民报》第七号,第7页。

⑤ 太炎《排满平议》,《民报》第二十一号,第1页。

⑥ 太炎《印度人之论国粹》,《民报》第二十号,第36页。

⑦ 太炎《驳中国用万国新语说》,《民报》第二十一号,第70页。

厚。^①章太炎呼吁“用国粹激动种性,增进爱国的热肠”。^②史传,并非“蒿里死人之遗事”;文辞,亦非“无益民用之浮言”。^③章太炎指出,对过去的热爱,所产生的驱使人们行动的能力,丝毫不亚于对未来的憧憬。“史籍所载人物制度、地理风俗之类”,使人体念民族之可爱,进而产生守护家园的热情。用它们来灌溉,民族主义才会“蔚然以兴”。^④在这里,章太炎实则越过岸本,遥相呼应了沃德的理念,即“总是具有客观目标的”(always objective)“爱的情感”,是一种重要的“社会力量”。^⑤

其次,和不少宗教宣传赏善罚恶、地狱天堂,诉诸于人们对未来惩罚的恐惧,来维系现世之道德不同,章太炎表示,“过去之念”亦能推动建立价值标准和道德轨范。针对历史上残贼作奸之事层出不穷,他的回答是,“义有是非,取是舍非者,主观之分;事有细大,举大而不遗细者,客观之分。国粹诚未必皆是,抑其记载故言,情状具在,舍是非而徵事迹,此于人道损益何与”。^⑥这里涉及逝去的事实与价值(义)之间的关联。如怀特海(1861—1947)所论,历史提供的是逝去的持续的时间中一个变化的世界,它包含着各种各样在“价值等级”(grades of value)不同位置上的事物。当一种高等级的价值被低等级的价值所挫败时,恶就出现了。“过去之念”——记忆,使人类脱离了纯粹的物质性,因为“纯粹的物质世界没有向我们表明善或恶的概念”,“我们在其中不能觉察到价值等级的系统”。^⑦一个逝去的持续的时间中变化的世界(历史)则提供了这样的价值等级系统,以供人们去进行鉴别和选择。所以章太炎说,“主观、客观,部伍有异,故并行而不相灭也”。章太炎清醒地意识到,人类各种群的价值等级系统对于品德的基本要求,大致是相当的,此即“纯德琦行之士,无国无之”。然而,各民族在历史发展中也形成了自己在某些层面上特殊的价值序列和行为取向。^⑧无论是建设普遍性的道德秩序,还是辨识具有民族特色的行为轨范,“过去之念”都发挥着不可或缺的作用。

章太炎如此倾心于召唤“过去”,而非撩动“未来”,亦可以从他的学术立场来进行解说。作为“谨守朴学”的清学传人,^⑨章太炎强调治学“重左证”“戒妄牵”。^⑩过去与未来虽然都是虚无空有之境,但从历史意识发挥的民族主义,能够“激动感情,不入空漠”。建筑在“过去之念”上的历史可以归入“依他起性”,仍旧“唯物”。^⑪从口传的佚事、掌故,到载于竹帛的杂史遗集诗歌小说,再到仍有痕迹的建筑陵寝,过去的历史能够依托于它们而后“现形”,也就拥有了较为坚实的基础。聚集于《国粹学报》《民报》的清末国粹派革命党人,致力于有选择地搜集整理历史遗迹,来夯筑民族主义的基石。《民报》登载广告,要征集“明末佚事及清代掌故”,“宋季明季杂史遗集,下及诗歌小说之属”。^⑫顾炎武“甄明音韵、纤悉寻求,而金石遗文、帝王陵寝亦靡不殚精考索,惟惧不究”,以“存诚之学”来“兴起幽情、感怀前德”,^⑬正是章太炎的榜样。然而,岸本《社会学》首先从生物进化的角度,将拥有过去与未来之念,作为人区别于非人动物的属性介绍给章太炎。之后,章太炎通过整合唯识佛学与在日本传播的德国形而上学,实现了对岸本命题的升华。可以说,近代民族主义史学在追溯、建构自身历史谱

① 太炎《国家论》,《民报》第十七号,1907年10月25日,第9—11页。

② 太炎《演说录》,《民报》第六号,第4页。

③ 这是章太炎在《驳中国用万国新语说》(《民报》第二十一号,第70页)中对《新世纪》言论的总结。

④ 太炎《答铁铮》,《民报》第十四号,1907年6月8日,第116页。

⑤ Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, Vol. I, p. 676.

⑥ 太炎《印度人之论国粹》,《民报》第二十号,第35—36页。

⑦ Alfred North Whitehead, *Immortality* (1941), in *Essays in Science and Philosophy*, London: Rider and Company, 1948. p. 62. p. 68.

⑧ 太炎《印度人之论国粹》,《民报》第二十号,第36—37页。

⑨ 章太炎《蓟汉微言》,《蓟汉三言》,第60页。

⑩ 太炎《定经师》,《民报》第十号,1906年12月20日,第77页。

⑪ 章太炎撰,庞俊、郭诚永疏证《国故论衡疏证》,北京:中华书局,2008年,第598页。

⑫ 《本社特别广告(二)》,《民报》第十九号。

⑬ 太炎《答梦庵》,《民报》第二十一号,第131页。

系的同时,也通过融汇中西日多渠道的近代性思想来丰富它的理论内涵。一旦将《新世纪》撩动“未来”的实践也综合进来考察,图景会更加立体——革命思想家自觉认知并有意识地经营以生物、社会进化学说为依据的、对人兽之辨的理解,推动了清末的革命动员工作。《新世纪》《民报》分别代表革命派内部无政府主义和民族主义两种立场,共同撑开了这一认知的实践空间。

五、结 语

从沃德《动态社会学》,到岸本能武太创作《社会学》,再到章太炎译介岸本的《社会学》,章太炎接受人兽之辨在有无过去、未来之念,其实经历了一个越洋递演的过程。这一命题的越洋递演,又伴随着其内涵持续增殖,以及每一回合的授受两方在观念上的不懈博弈。

美国社会学家沃德基本上遵循了达尔文生物进化学说的本旨,把大脑发育所引动的跖行直立及清晰语言交流能力当作人与非人动物的分界点。沃德站在世俗化的进步立场上,坚信人类通过“劳动”奋斗,足以改造自然、满足欲求以收获现世的幸福。他批判宗教家展望黄金时代,错把痛苦当成了欢乐。沃德以“欲望为社会运动之下的根本动力”,通过强调个人激情在进步中的价值,来拒绝斯宾塞的自由放任理念。日本上帝一位论派的信徒岸本能武太接过沃德的核心理念,却将重点调整到分析“欲望由肉欲与将来之观念综合而成”。通过“将来之观念”,岸本改造了沃德对欲望的世俗化指涉,从而把沃德所放逐的宗教,重新引入对人本质的理解。他以有无过去、未来观念作为标尺,事实上在生物进化学说的掩护下,对沃德的人兽界域进行了第二次划线。他呼吁人们相信未来之幸福,以改良的方式来避免过激的革命。通过翻译岸本《社会学》,章太炎接受了岸本对人兽之辨的判断,并且意识到投射美好憧憬的“将来之观念”是世间林林总总的宗教取向得以存在的依据。革命时期倾向于主观唯心论的章太炎,在“随顺进化”的立场上再次确认了岸本的命题,论述上却明显受到森内政昌的影响。章太炎结合唯识佛学和叔本华哲学来讨论欲望的盲动,解析人间的苦感与未来观念的关系,也解构了受进化学说所指导的“社会学”朝向幸福的方向感。他逐渐将重心调整到经营“国粹”,对于岸本仅有提到、而未尝展开的“过去之念”及其驱动人类行为及建立价值秩序的方式,进行了理论阐发和历史实践。

人兽之辨,亘古以来聚讼不决;即便本文主要涉及的思想家,言谈中也会夹杂传统道德情操层面或一般意义上多维度的人兽差别。^① 而从生物进化角度,挖掘原初意义上人的本质,实则在变相解析生活的目的。召唤出生活的目的,就意味着为处理各自现实的政治和社会问题奠定了根基。沃德强调激情在社会进步中的作用,已经在反思纯任自然的进化立场。来自基督教、佛教不同宗教背景的学者介入讨论,为这一问题添加了人类不同文明的斑斓色彩。通过这三位思想家以及从文献上勾连起他们所辐射的三国的思想世界,我们也仿佛看到了三个空间中各自的某些时代面影。沃德诠释了流行于19世纪中期美国的谚语 Root, hog, or die(直译“刨食,野猪,否则死”,可意译为“自力更生”),以劳动改造自然的西部拓荒精神与世俗价值。岸本对信仰的坚守,对时代矛盾的隐忍,折射出明治日本的国家上升时期社会之空前压力。章太炎想要灭却意志以彻底解脱出人间的苦海,但却又必须有所行动来拯救有情世间的妇孺同胞,而这正是在悲凉中抗争的中国身影。

(责任编辑:王正华)

^① 比如,章太炎在《五无论》中就曾从一般意义上说“人之异于禽兽者,在其体力有差”(《民报》第十六号,第13页)。

mainly distributed in the northwest and elsewhere. The second was along the principle of the Central honghu, to expand the standard measuring device to accommodate its legally increased consumption number. For example, if an additional 1.5 dous per unit dan was consumed in a certain area, the cangdou in that area was expanded by 1.5 dous per dan on the basis of the standard dou. The third was to use the local standard shidou as the cangdou. Due to the different sizes of the standard shidou in various regions, the size of the unit dou varied from place to place. The fourth was to use the local universal shidou instead of the cangdou to collect grain.

**The Evolution of the Nature of Human Differentiating from Animals Across the Pacific Ocean:
From Lester F. Ward, Kishimoto Nobuta to Zhang Taiyan** Peng Chunling

Charles Darwin's theory of evolution integrated human into natural order. Zhang Taiyan pointed out the consciousness of past and future as signs of human differentiating from animals several times in *Min Bao*. Based on the biological theory of evolution, Zhang Taiyan's judgement could be traced back to the book *Sociology* by Japanese scholar Kishimoto Nobuta that he translated into Chinese. From American sociologist Lester F. Ward's *Dynamic Sociology*, which influenced Kishimoto deeply, to Zhang Taiyan's translation of *Sociology*, this question of nature of human changed in inner logic and increased in substance step by step across the Pacific Ocean. Analyzing desire means joining essential needs with the consciousness of the future, Kishimoto reintroduced religious characters expelled by Ward into the nature of human, and drew a line between human and animal different from Ward whose ideas totally followed Charles Darwin. Zhang Taiyan realized that the idea of future reflecting a beautiful longing was the reason why different religions could exist. Zhang Taiyan developed Kishimoto's ideas more fully by German philosophies spread in Japan and Buddhist theories mainly from the Vijnaptimātratā School. However, Zhang Taiyan denied the certainty of future happiness emphasized by Kishimoto, and elaborated the value of past consciousness ignored by Kishimoto. Based on the materiality of the whole universe uncovered by the theory of evolution, the debates on human nature actually tried to explain the meaning of life. Meanwhile their discussions still reflect the specific social and political problems in the respective countries.

Reunderstanding the Concept and Category of the Long March Cultural Relics

Wu Jun, La Mingying, Xu Xueshu

The Long March cultural relics are the material cultural relics that witness the history of the Long March, showing the culture of the Long March, and revealing the spirit of the Long March. They are the important cultural resources for preserving and studying the history and culture of the Long March, carrying forward the spirit of the Long March, and building the National Cultural Park of the Long March. Due to the lack of a clear definition of the concept and category of the Long March cultural relics, the protection and utilization of the Long March cultural relics has caused obvious constraints, which will also form many constraints on the construction of the National Cultural Park of the Long March. This paper discusses the concept and category of the Long March relics according to the actual situation of the Long March relics in the ethnic minority areas of Sichuan, hoping to provide scientific and theoretical reference for correctly understanding the Long March cultural relics, promoting the protection and utilization of the Long March cultural relics and the construction of the National Cultural Park of the Long March.