

從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同 思想之旨趣

白崢勇*

〔摘要〕

「以太」、「仁」與「心力」這三項命題可說是譚嗣同《仁學》思想架構的核心，《仁學》一書所具有的「以心挽劫」之精神，亦是奠基於此三項命題而開展的。本文論述的重點在於說明：其一，「以太」是譚嗣同學說立論的根據，它有傳統思想的繼承，亦有西學東進的影響。「仁」是譚嗣同思想的最高理想，它雖然是古老的德目，卻在基於「以太」的認識下被譚嗣同賦予通一平等的新內涵。其二，「以太」及「仁」在通一平等的意義上被譚嗣同聯繫起來，「以太」是爲了彰顯、實踐「仁」而設立。其三，「心力」則是實踐「仁」的方法，爲了論證「仁」的可被落實，譚嗣同由佛學法相唯識思想的摻入，進一步消融天地萬物人我一切相的分別、對立，形成比「以太」更高一層次的通一平等，再透過《治心免病法》的啓示，然後「仁」才得以在譚嗣同的學說中具備可被實踐的當然性。

關鍵詞：譚嗣同、仁學、心力、以太

* 國立高雄海洋科技大學基礎教育中心講師

收稿日期：2008年4月6日，審查通過日期：2008年5月10日

責任編輯：江素卿教授

壹、前言

譚嗣同(1865-1898)，字復生，號壯飛，是清末維新變法的代表人物之一，亦為變法而犧牲生命，就譚嗣同短暫的三十三年生命歷程而論，有幾個轉捩點是極具意義的。從其撰於光緒十年(1884)的〈治言〉來看，他執持的是「中國之道不可變」的觀點，仍視中國為一泱泱大國而有「華夷之辨」的論點與民族優越感；¹光緒十五年(1889)從劉人熙(蔚廬，1844-1919)學後，不僅「始識永嘉之淺中弱植，俶覩橫渠之深思果力，聞衡陽王子精義之學」，²更撰寫了〈張子正蒙參兩篇補注〉及〈王志〉，³開啓其器先道後思想的轉變；光緒十九年(1893)受吳樵(鐵樵，1866-1897)的影響而廣泛閱讀由江南製造局所譯之西洋自然科學書籍，以及由廣學會所譯之有關西洋地理、歷史、政治、宗教等方面的著作，開拓了譚嗣同的新知領域及西學的視野，尤以結識英人 Fryer John (傅蘭雅，1839-1928)更對他日後《仁學》「心力」說的提出具有關鍵性的啓示；光緒二十年(1894)甲午之戰中國的慘敗帶給他極強烈的震撼，從而使他在思想上產生急遽的轉變，所謂「三十之年，適在甲午，地球全勢忽變，嗣同學術更大變。」⁴光緒二十二年(1896)則結識楊仁山(文會，1837-1911)並從之學習佛學。

這幾個轉捩點對譚嗣同一生而言是極為重要的，每經歷一次人生轉折，在譚嗣同思想中便多了一份不同的影響，諸如傳統中國學術的影響(特別是主張「氣一元論」的張載及王夫之)、西洋宗教及格致(科學)新知的啓發(基督教、ether的認識)、佛學思想的薰陶(特別是法相唯識思想)等等，而這些來源不同、性質各異的學說、知識與思想卻同時匯集在譚嗣同身上，以致於使他的思想呈現出「知見不免失之浮雜」⁵的傾向。其一生生命雖短暫，卻遺留一部《仁學》著作，根據他的自述，《仁學》一書的思想體系之背景可謂極其多元，其中包含傳統學術思想、

¹ 見清·譚嗣同撰，蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》(增訂本)(北京：中華書局，1998年6月，1版3刷)，頁231-236。(案：本文所徵引之《譚嗣同全集》皆同此版本，故以下僅註明篇名、頁數，以省篇幅)。

² 見〈報劉淞芙書一〉，頁9。

³ 見〈三十自紀〉，頁56。

⁴ 見〈與唐絳謙丞書〉，頁259。

⁵ 見熊十力(1885-1968)撰，《讀經示要》(台北：洪氏出版社，1982年，初版)，頁149。

西方宗教及科學概念、佛學思想等等。⁶《仁學》當中的幾項基本命題如「以太」、「仁」、「心力」等，正是在他這種多元思想背景下建構出來的。

本文即根據譚嗣同思想當中「以太」、「仁」、「心力」三項命題為架構，首先分別論述「以太」與「仁」的特質及其與傳統學術的聯繫處；其次論述「以太」與「仁」所共同具備的通一平等之義，以及兩者間器、道之關係；最後論述「心力」是溝通「以太」與「仁」的橋樑，它是譚嗣同思想所建構出來的由「以太」達到「仁」的方法論。換言之，「以太」是其學說立論的根本依據，「仁」是其學說的終極理想目標，「心力」則是此一理想目標的實踐方法，而譚嗣同「以心挽劫」思想之基礎便是由此三項命題所建構出來的。

貳、「以太」的特質及其與傳統理論之聯繫

譚嗣同對於何謂「以太」，作了如下的說明：

徧法界、虛空界、眾生界，有至大之精微，無所不膠粘、不貫粘、不筦絡、而充滿之一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰「以太」。……法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。⁷

就譚嗣同這段言論來看，「以太」是構成這個世界（法界、虛空界、眾生界）的基礎所在，而這個「充滿之一物」的「以太」，卻又不是吾人依賴目、耳、口鼻所能觀察其存在的存在，這是由於「以太」極其細微，非吾人感官所能得以知之，他說「剖其質點一小分，以至於無，察其為何物所凝結，曰惟以太。」⁸如此看來，譚嗣同所謂的「以太」，是一種物質性的存在，以及它是構成萬物的最根本的單位。鄭志明先生（1957-）說：「譚嗣同是以『仁』來作為『以太』之用，可見『以太』

⁶ 〈仁學界說〉：「凡為仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書；於中國書當通《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。」頁 293。

⁷ 〈仁學一〉，頁 293-294。

⁸ 〈仁學一〉，頁 294。

絕對不是物質，反而是高度精神性的宇宙本體。」⁹但是事實上，譚嗣同已明言：「夫仁，以太之用，而天地萬物由之以生，由之以通。」¹⁰因此，顯然「以太」並非精神性的宇宙本體。

「以太」是 ether 的音譯名詞，它是十九世紀西洋科學家所設想的概念，當時科學家認為 ether 是傳遞光、熱、電磁與引力等等的媒質，而且它瀰漫在一切的空間當中。譚嗣同接受了西洋科學的影響，認為整個宇宙無非是由「以太」所組成，而現象世界之所以繁複且多樣，則是肇因於「以太」組成的方式不一所致，他指出：

彼動植之異性，為自性爾乎？抑無質點之位置與分劑有不同耳。質點不出乎六十四種之原質，某原質與某原質化合則成一某物之性；析而與他原質化合，或增某原質，減某原質，則又成一某物之性；即同數原質化合，而多寡主佐之少殊，又別成一某物之性。……香之與臭，似判然各有性矣，及考其成此香臭之所以然，亦質點布列，微有差池，……苟以法改其質點之聚，香臭可互易也。¹¹

根據譚嗣同的看法，宇宙一切物無一不由「質點」所構成，而且他又說「至於原質之原，則一以太而已」，¹²意即「原質」（譚氏有時稱其為「質點」）剖析至其最細微且不可再分割時，即是「以太」，因此說萬物皆由「質點」所構成，意即是萬物皆由「以太」所構成。¹³「質點」的排列組合不同、成份多寡相異，正是造成萬物多樣性的原因，他舉例認為所謂香與臭的差別，亦是由於「質點」（以太）排列組合之方式有所不同，倘若重新改變兩者之質點的排列組合型態，則香、臭本身即可互易。

⁹ 鄭志明撰，〈譚嗣同的宗教觀〉，收錄於《鵝湖月刊》，2000年，第26卷，第2期，頁2。

¹⁰ 〈仁學一〉，頁297。

¹¹ 〈仁學一〉，頁306。

¹² 〈仁學一〉，頁306。

¹³ 任繼愈（1916-）：「這是譚嗣同利用他所了解的當時化學知識（當時還不知道化學元素可以蛻變）來證明事物表面上的生滅存亡成毀分合，實質上物質世界是不生不滅的，化學元素（原質）如此，作為『原質之原』的『以太』就更是如此了。」見任繼愈主編，《中國哲學史》（北京：人民出版社，1990年3月，1版1刷），冊4，頁249。

譚嗣同「以太說」除了借取了西方科學 ether 的概念外，同時亦承襲宋代張載（橫渠，1020-1077）、清代王夫之（船山，1619-1692）的「氣」一元論的主張，林慶元先生（1936-）說：

他在接觸到《治心免病法》一書後，接受了「以太」這一西方物理學的範疇借以構建他的本體論。但他發揮「以太」學說的基本思想，卻是古代「氣」學說的基本思想，同時也是利用古代的「體用」架構來建立他的「以太說」。

14

這種看法當然是信而有徵的，張橫渠說：

太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。¹⁵

太虛並非虛空無物，而是遍佈充滿著「氣」，氣極其細微，散而不可得見，彷彿虛無，但是氣的聚散卻造成萬物的生成與消亡，因此「氣」是具體的存在，雖然「氣聚則離明而有形，氣不聚則離明不得施而無形」，¹⁶然而從張橫渠的理論中，顯然是視天地萬物人我皆同是一氣之聚，而宇宙的本體並非如佛老所說的虛無，可見「氣」為張橫渠宇宙本體論的基礎。

清代王夫之承繼張橫渠的主張，提出「太虛無形，氣之本體」的看法，並認為氣是第一性，而理是氣之理，若無其氣則無其理，他說：

理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後。理善則氣無不善；氣之不善，理之未善也。……理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。……天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛託孤立之理也。

¹⁴ 見林慶元撰，〈譚嗣同對中西學的匯通（下）〉，收錄於《孔孟月刊》，2001年，第39卷，第11期，頁32。

¹⁵ 《正蒙·太和篇》。見宋·張載撰，《張載集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年9月16日，初版），頁7。

¹⁶ 《正蒙·太和篇》。見宋·張載撰，《張載集》，頁8。

理、氣即是道、器，王船山以「氣外更無虛託孤立之理」之說批判了宋、明以來理氣二元論的主張，反對宋、明儒者以理氣二分之法所建構出來的天理、人欲對立的學說。視器（氣）為體，以道（理）為用的主張在清代其實也逐漸被知識份子所重視，例如戴震（東原，1723-1777）即是。

從傳統學術思想的發展檢視之，譚嗣同的「以太說」確實具有張橫渠、王船山「氣一元論」的特質，事實上譚嗣同亦曾清楚的指出：

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」曰上曰下，明道器之相為一也。衡陽王子申其義曰：「道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言。雖然，苟有其器矣，豈患無其道哉！」¹⁸

譚嗣同不但對於《易》所謂的形上之道與形下之器作了「道器相為一」的解釋，更直接徵引王船山之言，由此可見，譚嗣同不僅肯定王船山之見，更進一步承續王船山之意而更言：

由此觀之，聖人之道，果非空言而已，必有所麗而見。麗於耳目，有視聽之道；麗於心思，有仁義智信之道；麗於倫紀，有忠孝友恭之道；麗於禮樂征伐，有治國平天下之道。¹⁹

換言之，必須先有具體之器見之於耳目、心思、倫紀、禮樂征伐，方有與之相應之道。譚嗣同此論可謂與王船山同出一轍。王船山不僅撰寫了《張子正蒙注》，更言「張子之學，上承孔、孟，下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者也。」²⁰可見其景仰、推崇張橫渠之學乃是毋庸置疑的事實。因此，由張橫渠、王船山、譚嗣同三人之論，可見譚嗣同的「以太說」，若從傳統學術發

¹⁷ 見清·王夫之撰，《讀四書大全說》冊下（北京：中華書局，1989年1月，1版2刷），卷10，頁3。

¹⁸ 〈報貝元徵〉，頁196。

¹⁹ 〈報貝元徵〉，頁197。

²⁰ 見清·王夫之撰，《張子正蒙注·序論》（台北：世界書局，1980年10月，3版），頁3。

展的脈絡尋繹，正是延續了張、王二氏的「氣一元論」。

不過，「氣」的概念就張橫渠、王船山而言是一種哲學思想層面的設說，藉以解釋宇宙人生之所以生成與變異的現象，是抽象的哲學命題。譚嗣同生當晚清之際，受當時西洋科學知識傳入中國的影響，為傳統的「氣」論找到了科學上的理論根據，使得他用「以太」（原質）具體化了傳統氣論的抽象性，²¹雖然「以太」（ether）這種學說在二十世紀初相對論和對場理論的建立之下已被推翻，然而就譚嗣同當時的認識而言，他的態度與立場是嚴肅的。

參、釋「仁」及傳統理論之延續

譚嗣同對於「仁」這個中國傳統德目，有其特殊的詮釋及看法，他說：

「仁」从二从人，相偶之義也。「元」从二从儿，儿古人字，是亦「仁」也。「无」，許說通「元」為「无」，是「无」亦从二从人，亦「仁」也。²²

譚嗣同從「仁」字之字形字義著手，指出「仁」字从二从人，「二」、「人」構成「仁」字，並且其義為相偶。可見譚嗣同認為「仁」字是會意字。「元」、「无」二字亦皆从二从人，則此二字之義應與「仁」字相同，故譚嗣同說此二字「亦仁也」。「偶」即是一雙、一對（二人為「仁」）之意，因此又可以引申為「平等」之義，此為其思想中最重要的意義，這是譚嗣同釋「仁」字之義為「相偶」的用意與苦心。²³譚

²¹ 當時受到西學影響而用「質點」（以太）這種概念解釋宇宙萬物的生成與變異，除了譚嗣同撰有〈以太說〉（頁432-434）之外，譚氏友人唐才常（1867-1900）亦接受此觀點而撰有〈質點配成萬物說〉一文，見唐才常撰，《唐才常集》（北京：中華書局，1982年8月，1版2刷），頁66。

²² 〈仁學自序〉，頁289。

²³ 朱漢民（1954-）、李兵（1971-）：「譚嗣同直接以《仁學》命名這部重要著作，表明他對『仁』的社會道德意義與宇宙本體意義的雙重繼承與發展。」（見〈論譚嗣同《仁學》與中國近代政治思維〉，收錄於《中國哲學》，2001年，第6期，頁98。）「仁」的社會道德意義於《仁學》一書中表現出譚氏對於名教倫常的批判，此非拙文討論的範疇，拙文所論為「仁」的本體意義，因為在譚嗣同思想中，「仁」的社會道德意義是奠基於本體意義上的。

嗣同說：

仁以通為第一義。通之象為平等。平等者，致一之謂也。一則通矣，通則仁矣。²⁴

「第一義」原是佛家語，其義為無上、究竟圓滿之理的意思。譚嗣同以為「仁」字之根本究竟之義為「通」，而「通」在具體表現上是「平等」之象。平等即是無分別、高下、等級等等差異之象，因此他說「平等」即是「致一」之意。他說「通」有四義，即「中外通」、「上下通」、「男女內外通」、「人我通」，²⁵其意即為「中外平等」、「上下平等」、「男女內外平等」、「人我平等」，而這便是譚嗣同心中理想之「仁」所展現後的狀態，羅光先生（1911-2004）說：

所謂通，在於相合為一，彼此相連結。由《易經》的思想，陰陽相通，天地相交，故男女以仁相通達。長幼上下以仁相通達。由《春秋》太平世中外都相通，故世界各國以仁相通達。又由佛經無人執無我執，故我和非我沒有障礙，彼此以仁相通達。²⁶

簡言之，依據譚嗣同的理路思索，「仁」字之真義即是「平等」，欲使「平等」得以被實踐於天地萬物人我一切，則必須先以「通」貫穿於天地萬物人我一切，這便是「相合為一」。因此，若能無差別的看待一切，即是掌握了「仁」的精髓。

至於若不能平等的看待一切時，譚嗣同稱其為不仁：

是故仁與不仁之辨，於其通與塞；通塞之本，惟其仁不仁。通者如電線四通達，無遠弗屆，異域如一身也。故《易》首言元，即繼言亨。元，仁也；亨，通也。苟仁，自無不通，亦惟通，而仁之量乃可完。²⁷

²⁴ 此數語與分別見於〈仁學界說〉第1條、第7條、第24條，頁291-293。

²⁵ 〈仁學二〉，頁364。

²⁶ 見羅光撰，《中國哲學思想史·清代篇》（台北：台灣學生書局，1981年11月，初版），頁462。

²⁷ 〈仁學一〉，頁296。

既然「仁以通為第一義」，則不仁即是不通，即是「塞」，即是「不平等」。譚嗣同以電能無遠弗屆的傳佈於四方為例，說明若能仁、通，則「異域如一身」，又從傳統經典《易》釋「元、亨」為「仁、通」來證明「仁」與「通」的不可分割性。譚嗣同所欲表達的是：「仁」之所以能被實踐，乃是奠基在對於天地萬物人我一切皆「通」的認知上；反之，唯有先透過體認「通」的意義，「仁」才有被落實的可能。

譚嗣同以「通」、「平等」釋「仁」，從中國傳統學術發展上檢索，是有其承續之脈絡可尋的。²⁸宋代張載說：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。²⁹

朱熹（1130-1200）說：「『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。』塞，如孟子說『塞乎天地之間。』塞只是氣。吾之體即天地之氣。」³⁰張橫渠論證「氣」為宇宙本體的目的即在於為「民吾同胞，物吾與也」建立理論上的根據。既然萬物與人我皆為一氣之聚散，則我當視萬物與他人如同手足同胞，這便是萬物一體之仁，張橫渠之弟子楊時（龜山，1053-1135）便指出「〈西銘〉只是要學者求仁而已。」³¹換言之，在通天地人我皆為一氣的前提下，人我萬物自然應當平等相待，這便是張橫渠建構氣一元論的用意。

稍後的程顥（明道，1032-1085）亦有相似的看法，他說：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義禮智信皆仁也，識得其理，以誠信存之而已，不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以明之。

²⁸ 「仁」雖然是儒家思想的舊德目，但筆者認為譚嗣同以「通」、「平等」釋「仁」，較先秦孔、孟的親疏等級之「仁」，在內涵上已經擴大，唯有宋、明理學家的「一體之仁」與譚嗣同所釋之「仁」，在意義上最為貼近。

²⁹ 《正蒙·乾稱篇》。見宋·張載撰，《張載集》，頁62。

³⁰ 見宋·朱熹撰，宋·黎靖德編，《朱子語類》冊七（台北：文津出版社，1986年12月，初版），頁2520。

³¹ 見清·黃宗義撰，清·全祖望補，清·王梓材、馮雲濠、何紹基校，《宋元學案·橫渠學案下》冊上（台北：世界書局，1973年12月，3版），頁443。

天地之用，皆我之用，孟子言：「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃得大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？³²

明道釋「仁」是「渾然與物同體」的狀態，即是視物我平等無差別之意，所謂「此道與物無對」，即是仁者與萬物無對立，我人若能「反身而誠」，即可識得「仁」的真義。「誠」為無妄、真實不欺，可見明道認為先「誠」而後即能「識仁」，能「識仁」而後即能達到「渾然與物同體」，如此即可得「與物無對」的圓融結果；反之，若未誠則不能識仁，則造成「二物有對」的對立狀態。

明代王陽明（守仁，1472-1528）進一步推衍程明道的識仁之說：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。³³

大人、小人之說乃承孟子之言而來。陽明認為能夠彰顯內心本有之仁的人，便是個「以天地萬物為一體」的「大人」；所謂「間形骸而分爾我」，意謂著人我之間存有分別，此分別乃肇因於人我私心作祟，因此人若能彰顯心中本有之仁，即可祛除私意，自然能夠平等看待萬物，這就是仁心呈現的結果。

由上述可得知，從張橫渠、程明道、王陽明論仁之說來觀察，「民吾同胞，物吾與我」、「仁者渾然與物同體」、「大人者，以天地萬物為一體」等言論，其共同之處即在於破除萬物人我之界限隔閡，這便是「通」、「平等」的意義，譚嗣同說「無對待，然後平等」，³⁴就是在此層面上，譚嗣同承續了三子對於仁的詮釋。

肆、「以太」與「仁」之間的關係

以往學者們通常將譚嗣同所提出的「以太說」歸屬於物質界，而「仁說」則

³² 〈識仁篇〉，見《宋元學案·明道學案上》冊上，頁316。

³³ 〈大學問〉，見《王陽明文集》，卷6，頁89。收錄於《王陽明全集》（台北：大申書局，1983年7月，初版）。

³⁴ 見〈仁學界說〉，頁292。

劃歸為精神界，於是便產生譚嗣同之學說思想究竟是唯物或唯心的爭議，或以為唯物，或以為唯心，甚者以為譚嗣同之學說糾葛於唯物與唯心論之間，³⁵然而誠如高柏園先生（1958-）所說：

因為《仁學》一書本是十分快速寫作完成的作品，尚缺乏細密的再反省，其中的洞見頗多，但彼此的關係並不一致也不十分嚴謹，因此，若試圖由其在形上學的根本觀念來掌握整個系統，便難以適應《仁學》一書的特殊性格。³⁶

此數語可謂一針見血的道破了《仁學》之所以引發後人種種爭議的所由來。本文之所以將譚嗣同學說中的「以太」與「仁」先作分別的論述，是為了下文所欲說明的一項事實，即是，在譚嗣同的學說架構中，「以太說」是他用以說明物質世界之所以形成、變異、生滅的原因，這個物質世界涵蓋了所有一切人與物，即佛家所謂的「一切相」，它是物質的、形下的層次；「仁說」則是他奠基在「以太說」的基礎上所宣說的一套人與人、甚至於人與萬物應如何互相對待的理論，它是精神的、形上的層次。筆者以為，必須先釐清兩者之異，而後進一步去了解兩者於其學說思想中的本末重要性（即：譚嗣同究竟欲說明與主張什麼？），卻絕不能一開始便執持唯物或唯心的理論框架去解讀它，否則便容易陷入於唯物、唯心的糾葛及矛盾而無法真實的透析譚嗣同思想的真義。

³⁵ 關於譚嗣同思想是唯物或唯心，例如張灝（1937-）認為是「譚嗣同的『以太』毫無疑問又是張載與王夫之的氣一元論的迴響」見《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》（北京：新星出版社，2006年2月，1版1刷），頁284；胡濱（1966-）認為是「具有唯物論傾向和具有辯證因素的哲學觀點。」見《戊戌變法》（上海：新知識出版社，1956年，1版），頁51；麻天祥（1948-）認為譚嗣同的思想「基本上是一種具有經世意義的佛學，是圍繞政治思想而展開的理性思辨。」見《晚清佛學與近代社會思潮》（冊上）（台北：文津出版社，1992年11月，初版），頁139；張豈之（1927-）認為「有時在謳歌自然科學的場合，表現出某種唯物論的傾向，有時在崇贊宗教的『心力』說的場合又滑向主觀唯心主義。」見《中國思想史》冊下（台北：水牛出版社，1992年6月，初版），頁981。

³⁶ 見高柏園撰，〈譚嗣同《仁學》的理論內容與思想性格〉一文，收錄於《鵝湖月刊》，卷21，第5期，頁14。

一、客觀物質層次：「以太」的「通」義

「以太」既然是構成物質世界的最細微之質點，是一永恆的存在，人身亦為一物質的存在，因此人身同樣是由「以太」所構成，譚嗣同說：

夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇，其筋肉、血脈、臟腑又若干有奇，所以成是而粘砌是不使散去者，曰惟以太。由一身而有夫婦，有父子，有兄弟，有君臣朋友；由一身而有家、有國、有天下，而相維繫不散去者，曰惟以太。身之分為眼耳鼻舌身。眼何以能視，耳何以能聞，鼻何以能嗅，舌何以能嘗，身何以能觸？曰惟以太。³⁷

首先，譚嗣同以人身為例，骨骼、筋肉、血脈、臟腑以及眼耳鼻舌雖然呈現出不同的相，但析至其極，皆是「以太」和合而成；其次，「以太」不同的組合所形成的不同物相便具有不同的名與功用，此故眼能視、耳能聽、鼻能嗅、舌能嘗、身能觸。因此，夫、婦、父、子、兄、弟、君、臣、朋友是名、相的差別，若從「以太」的角度分析之，其人亦無一不是六十四原質（以太）所構成，但既形成不同之相，便有不同之名，所以在社會人倫中便具有不同的對應關係。王樾先生（1955-）認為譚嗣同的「以太」是一種有生命、有精神的東西，他指出：

「眼何以能視，耳何以能聞，鼻何以能嗅，舌何以能嘗，身何以能觸，曰惟以太。」就連個人骨肉血脈之「粘砌不散」，乃至於由一身所衍生出的人倫關係、社會組織、國家、天下也依賴「以太」之維繫。這些功能都不是以太的物質性所能做到的。因此，譚氏的以太所構成的宇宙觀是兼有物質性和精神性的。³⁸

這種觀點正是唯心、唯物爭議之所由來，即認為譚嗣同的「以太」兼具物質性與精神性，然而這樣的看法恐怕值得再商榷。筆者以為譚嗣同的「以太說」自始至終皆是物質性的。以譚嗣同的觀點而言，譚嗣同「以太說」的目的在於解構一切

³⁷ 〈仁學一〉，頁 294。

³⁸ 見王樾撰，《譚嗣同變法思想研究》（台北：台灣學生書局，1992 年 9 月，初版 2 刷），頁 54。

世間之相，使其歸於「以太」(原質)，如此，既然皆同一「以太」，即使於名、相上有所別，但從本質上仍可使其彼此通一、平等，譚嗣同並非認為「以太」本身就具有視聽嗅嘗或社會人倫的功用，而是當「以太」和合成眼耳鼻舌及人身之後，才使其產生了視聽嗅嘗及社會人倫的功用，而這樣的理論基礎之根源其實就是王船山所謂的「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管弦而無禮樂之道。則未有子而無父道，未有弟而無兄道。」³⁹的進一步發展，只不過譚嗣同將弓矢、車馬、牢醴璧幣、鐘磬管弦、父子、兄弟這些名、相之所以生成之因皆用「以太」解釋之而已。以道、器的說法來論，則「以太」是器，由「以太」和合而成的「眼耳鼻舌身」亦是器，而「視聽嗅嘗或社會人倫等等功用」則是在「器」生成之後才產生的「道」。

大千世界物種之繁複乃由於物物所合成之「以太」成份、多寡不一所致，譚嗣同說：

如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合，用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已；豈能竟消磨一原質，與別創造一原質哉？……譬於水加熱則漸涸，非水滅也，化為輕氣養氣也。使之收輕氣養氣，重與原水等，且熱去而仍化為水，無少減也。譬於燭久燃則盡跋，非燭滅也，化為氣質流質定質也。使收其所發之炭氣，所流之蠟淚，所餘之蠟煤，重與原燭等。且諸質散而滋育他物，無少棄也。譬於陶埴，失手而碎之，其為器也毀矣。然陶埴，土所為也。方其為陶埴也，在陶埴曰成，在土則毀；及其碎也，還歸乎土，在陶埴曰毀，在土又以成。但有回環，都無成毀。⁴⁰

譚嗣同以當時所知的科學知識說明凡所有一切世間之相無一不是由六十四種原質(以太)依不同的排列組合所構成，原質或分或合即形成不同的物相，他以水加熱為例，沸騰後的水蒸發，並非水的消亡，而是液態之水化成氣態的輕(氫)、養(氧)而已，此二者形態不同是因原質分合(排列)不同罷了，而其究竟根本的

³⁹ 見清·王夫之撰，《周易外傳·繫辭上傳第十二章》(北京：中華書局，1990年8月，1版3刷)，卷5，頁203。

⁴⁰ 〈仁學一〉，頁307。

單位——原質仍然如一。這是近代科學的所謂「質量不滅定律」；同樣的，蠟燭的燃燒並非其本身消滅，而是使其轉化成碳氣、蠟淚、蠟煤而已。他又以陶埴代表一物，以土代表原質，指出土（原質）可以合成陶埴（物），陶埴又可還歸成土，正可說明萬物之間只有相（外在形態）的不同，並不存在著本質上的差異，譚嗣同用「以太說」掃除物相上的成毀之別，萬物之間「但有回環，都無成毀」。換言之，假如能夠體認萬物皆為六十四原質的回環分合，則成毀之相即能夠被消融與破解，如此即可獲得萬物人我皆通一、平等的認識。

二、人生倫理層次：「仁」的「通」義

譚嗣同說：

若夫仁，試即以太中提出一身而驗之：有物驟而與吾身相切，吾知為觸；重焉，吾知為癢為痛。孰知之？腦知之。所切固手足之末，非腦也，腦何由知之？夫固言腦即電矣，則腦氣筋之週佈即電線之四達，大腦小腦之盤結即電線之總匯。一有所切，電線即傳信於腦，而知為觸、為癢、為痛。……惟病麻木痿痺，則不知之，由電線已摧壞，不復能傳信至腦，雖一身如異域然，故醫家謂麻木痿痺為不仁。不仁則一身如異域，是仁必異域如一身。

41

此處譚嗣同以人身的觸受為例，以電線能傳導電比喻腦氣筋（即醫學上人的觸覺神經系統）能傳達各種觸。⁴²外物與我相切，便經由腦氣筋使我之腦得知，從而產生癢或痛的覺受。腦之所以有此覺受，乃是腦氣筋於「通」的情況下的傳導，假如腦氣筋「麻木痿痺」則是「不通」，即喪失傳遞觸的功能，則腦便無從發出為癢或為痛之覺受，猶如在「電線摧壞」的情形下便會喪失傳導電的功能。依譚嗣同的思路，「麻木痿痺」便是「不通」，「不通」就是「不仁」（因為「仁以通為第一義」），而「不仁」便產生隔閡障壁，必然導致「一身如異域」的結果。

當然，譚嗣同藉著人身的觸與覺受反應為例的說明，只是善巧方便的說法，

⁴¹ 〈仁學一〉，頁 295-296。

⁴² 另外，譚嗣同亦說：「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。」見〈仁學一〉，頁 295。

其目的在於揭示「仁」的「通」義，他說：

獨至無形之腦氣筋如以太者，通天地萬物人我為一身，而妄分彼此，妄見畛域，但求利己，不恤其他，疾痛生死，忽不加喜戚於心，反從而忌之、蝕之、齟齬之、屠殺之，而人不以為怪，不更怪乎！反而觀之，可識仁體。

43

人之所以不仁，譚嗣同認為是肇因於人我之間「妄分彼此，妄見畛域」，換言之，即人以分別、對立、差別的心看待他人所造成的結果，為求利己，全然忽視他人之「疾痛生死」，甚者更對他人加以迫害而不以為怪，譚嗣同指出這便是人不能體認「通天地萬物人我為一身」的緣故，若能視人我為一身而不妄分彼此，則他人之疾痛生死在「通」的原則下亦當為我之疾痛生死，猶如在「通」的情況下，電線能傳導電、腦氣筋能傳達觸於腦。譚嗣同說：

天地間亦仁而已矣。佛說：「百千萬億恆河沙數世界，有小眾生起一念，我則知之。雖微至雨一滴，能知其數。」豈有他神奇哉？仁之至，自無不知也。牽一髮而全身為動，生人知之，死人不知也。傷一指而終日不適，血脈貫通者知之，痿痺麻木者不知也。⁴⁴

譚嗣同以佛能夠得知無量世界中任一眾生之起心動念、瞭然下雨之雨滴數量為例，正為了說明佛因能破除我、人、眾生、壽者等等分別相之妄見，所謂心、佛、眾生無二，這就是「通天地萬物人我為一身」的境界。既然如此，彼眾生有一念，佛自能知之而絲毫不爽，即使細微如雨水一滴，佛亦能知其數量。因此，人若能滌除使人痿痺麻木的妄見，則能得通一之體認，反映於人生社會倫常上自然能夠平等與和諧，他說「漢儒釋仁為相人偶。人於人不相偶，尚安有世界？不相人偶，見我切也，不仁矣，亦以不人。」⁴⁵人一存我見私心，則與他人「不相偶」（即不平等），不能平等的對待他人，這便是不仁。

⁴³ 〈仁學一〉，頁 296。

⁴⁴ 〈仁學一〉，頁 297。

⁴⁵ 〈仁學一〉，頁 298。

三、以通一平等溝通「以太」及「仁」

「通一平等」的精神在譚嗣同的思想中具有最根本重要的意義，李增先生（1945-）認為譚嗣同的「仁學」亦可稱之為「仁通學」，⁴⁶這種看法是毫無疑議的。從譚嗣同的生平背景亦可窺見一二，他自謂「弱嫻技擊，身手尙便，長弄弧矢，尤樂馳騁」。⁴⁷於其十三歲時（光緒三年，1877）與同鄉少年唐才常（伯平，1867-1900）結交，一起師事歐陽中鵠（瓣姜，1849-1911），唐才常為人「志在鋪其蠻力於四海，不勝則以命繼之」，⁴⁸這與譚嗣同「撫劍起巡酒，悲歌慨以忼。束髮遠行遊，轉戰在四方」⁴⁹的抱負可謂意氣相投，其後更結識王正誼（子斌，1854-1900，人稱「大刀王五」、胡致廷（人稱「通臂猿胡七」）等人，這在在顯示出譚嗣同其人具有俠氣性格的一面，他對墨家學派的推崇正是在這一方面，他說「墨有兩派：一曰任俠，吾所謂仁也，……一曰格致，吾所謂學也。」⁵⁰而墨家為利天下而摩頂放踵的任俠精神與「兼愛」的情操，⁵¹無疑的受到譚嗣同的推崇且心嚮往之，而利天下、兼愛的行為正是無私心的通一平等精神表現。

另外，就譚嗣同個人的特殊遭遇而言，「吾自少及壯，徧綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受。」⁵²光緒二年（1876）譚嗣同二姊譚嗣淑、母親徐氏、大哥譚嗣貽於五日之內相繼病卒，⁵³這段幼年喪親的劇烈不幸遭遇使他日後回憶起而說道：「少更多難，五日三喪。惟親與故，歲以凋謝。營營四方，幽憂自軫。」⁵⁴這種人世間悲痛的死別，使他對於生命的脆弱有了深刻的體認。光緒十五年（1889）其仲兄譚嗣襄亦客死臺灣，這對譚嗣同的打擊甚大，他說：

⁴⁶ 見李增撰，〈譚嗣同之仁通學〉，收錄於《國立政治大學哲學學報》，1996年12月，第3期。

⁴⁷ 〈與沈小沂書一〉，頁4。

⁴⁸ 〈上歐陽中鵠〉，頁478。

⁴⁹ 〈河梁吟〉，頁68。

⁵⁰ 〈仁學自序〉，頁289。

⁵¹ 譚嗣同認為墨家「兼愛」是「超出體魄之上而獨任靈魂，墨學中之最合以太者也。」見〈仁學一〉，頁312。

⁵² 〈仁學自序〉，頁289。

⁵³ 見〈先妣徐夫人逸事狀〉，頁52-55；〈先仲兄行述〉，頁91。

⁵⁴ 見〈湘痕詞八篇并序〉，頁70。

方余之遭仲兄憂，偕從子傳簡困頓海上也，眇雲水之混茫，夕營魂而九逝，心誦《南華》，用深感乎方生方死、方死方生之言。⁵⁵

他涉入生死齊一的道家思想以解除生死倒懸之苦，以企求解除喪親之憂傷亦肇因於此，而道家思想對譚嗣同的影響亦是在於其通一平等的理念。

從上文論述可得知，「以太」與「仁」在「通一」、「平等」的意義上是相通的，譚嗣同乃是取二者皆具「通一」、「平等」之義，⁵⁶「通一平等」無疑是其思想之精髓處，葉海煙先生（1951-）說：「他拈出『通』字卻大有意思。通人通天通地，以至於通天下之一切，所謂道通為一，正充分顯示了譚氏的整體主義。」⁵⁷此故，「以太說」要求在認知上泯除物質世界之一切相，破除物物之障壁，則物物可以相通；「仁說」則是以此通一平等之義作為政治社會人倫之理想，即：

以太→破除天地萬物人我之相 →通一平等 →以心挽劫之立論基礎（器）
仁→祛除政治綱常名教之名 →通一平等 →以心挽劫之理想成果（道）

簡言之，「以太說」的提出是譚嗣同藉以說明客觀世界之一切生滅及其變異萬端之所以然，「仁說」則為譚嗣同「以心挽劫」之學說精神的根本歸宿處，但它必須以「以太說」為其基礎，否則「仁說」便失去成立的根據，李澤厚先生（1930-）說：「譚氏整個哲學是建築在物質性的『以太』上。」⁵⁸確然。譚嗣同自謂「學者第一當認明以太之體與用，始可與言仁」，⁵⁹即「以太」是「仁」之體，「仁」是「以太」之用。因此，筆者欲說明的是，即使譚嗣同的學說中兼具了唯物與唯心的觀點，然而從他的學說上來分析，他並沒有混淆此二者，換言之，就其理論而言，唯物觀點（以太說）的建立是為唯心觀點（仁說）的展開而鋪設。

⁵⁵ 〈石荊影廬筆識·思篇〉，頁133。

⁵⁶ 「平等」、「通一」是譚嗣同《仁學》所追求的目標，除了墨家的「兼愛」、道家的「齊一死生」之外，基督教的「愛人如己」、佛教之「慈悲」等，亦為譚嗣同所推崇，而這都是「平等」、「通一」精神的表現。

⁵⁷ 見葉海煙撰，〈譚嗣同仁學的人學意義〉，收錄於《東吳哲學學報》，1998年，第3期，頁24。

⁵⁸ 見李澤厚撰，《中國近代思想史論》（台北：三民書局，1996年月，初版），頁262。

⁵⁹ 〈仁學一〉，頁295。

伍、「心力」的提出——「以心挽劫」的方法

譚嗣同於光緒十九年（1893）於上海結識英國人 Fryer John（傅蘭雅），不但從其中獲得了西洋新知識，而且亦對基督教產生濃厚興趣，這對他思想當中通一平等的信念是具有正面影響及意義的；⁶⁰光緒二十二年（1896）又從 Fryer John（傅蘭雅）所譯的《治心免病法》（作者為美國 Henry Wood〔烏特亨利〕）一書中獲得了新的啓發，Henry Wood 說：

考萬力之大，以人思念為最……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。及地上空氣質點之中，亦有此以太。……空氣傳聲，以太傳思念，同一理。無間路之遠近，與五官能否知覺之事物。凡此人發思念，則感動以太，傳於別入之心，令亦有此思念。⁶¹

在 Henry Wood 的認識中，「以太」是以流質的狀態充滿於空氣中，同時亦具有傳導聲音等等的媒介功能，這是當時西洋物理科學上的新認識。不過 Henry Wood 卻賦予「以太」另一項超出科學所能驗證範疇之外的功能，即「以太」具備傳遞思念的功能，其傳遞的方式：

其力如無風水而投以小石，則成圈形之浪，層層推開，遇邊岸猶成回浪，其力皆小石之力也。思念所發亦成此浪。⁶²

很顯然的，「以太」除了是一切物構成之最基本要素外，它還扮演著傳遞思念的媒介作用，它以「圈形之浪，層層推開」的方式傳導。人之「思念」就如同「小石」，

⁶⁰ 譚嗣同說：「故凡天主教徒，不可自言是某國人，當如耶穌之立天國，平視萬國皆其國，皆其民，質言之，曰無國可也。」見〈仁學二〉，頁 358。可見譚嗣同是站在「平等」的立場肯定基督教教義。

⁶¹ 見美國·烏特亨利（Henry Wood）撰，英·傅蘭雅（Fryer John）譯，《治心免病法》（*Ideal Suggestion Through Mental Photography*）（上海：上海格致書室，光緒 22 年〔1896〕），第 3 章，頁 13。（案：收藏於中央研究院·中國文哲研究所，影印本。）

⁶² 見傅蘭雅譯，《治心免病法》，第 3 章，頁 14。

擲小石入水的力量能引發水生起漣漪（浪）以傳導該力量，猶如思念所發出之力量撞擊「以太」並使其傳遞該思念。這樣的觀點與譚嗣同「以太說」、「仁說」所具備的「通」義相合，消除人我之間對立障礙便是「通」，在「通」的情況下，猶如電線能傳導電、腦氣筋能傳達觸於腦一般，而這也就是何以譚嗣同會說「重經上海，訪傅蘭雅，欲與講明此理，適值其回國，惟獲其所譯《治心免病法》一卷，讀之不覺奇喜」⁶³這樣的感想，其「心力說」理論的提出，正奠基於《治心免病法》「以太能夠傳遞思念」的觀點所給予他的「奇喜」啟發，他說：

即如函丈（按：歐陽中鵠）辦賑之時，天時人事，一無可恃，……，特函丈當初仁恕和平之一念為之也。當函丈焚香告天時，一心之力量早已傳於空氣，使質點大震盪，而入乎眾人之腦氣筋，雖多端阻撓，而終不能不皈依於座下。⁶⁴

譚嗣同認為歐陽中鵠辦理賑災事務之所以能成功，即在於其心之力量震盪空氣中的質點（以太），並傳遞至人之「腦氣筋」所致。這完全是 Henry Wood 所謂「以太」能傳遞思念的看法。不過，值得注意的是，譚嗣同與 Henry Wood 不同之處在於他指出歐陽中鵠心之力量的特質是「仁恕和平」，換言之，「仁恕和平」是毫無「妄分彼此、妄見畛域」的平等、通一之心念，這又是 Henry Wood 「以太傳遞思念」之說所不具備的意義，易言之，譚嗣同將「思念」賦予「仁恕和平」的特殊內涵。譚嗣同說：「傅蘭雅精於格致也，近於格致亦少有微詞，以其不能見心之本原也。」他認為 John Fryer 固然精通西方格致之學（科學），但並沒有從其中領悟出心力的可貴處，而他則恰巧相反的從當中（案：指《治心免病法》）獲得啟發且建立其「以心挽劫」的信念。

承續前文所論，「以太說」是譚嗣同借用當時西洋科學新知取代傳統的「氣」論，其目的在於證明「仁」具備可被實踐的當然性。既然「以太」與「仁」在譚嗣同的學說中是以通一、平等之義聯繫二者，而人之所以不通、不仁，皆由於人心「妄分彼此、妄見畛域」的緣故，如何使我人泯除妄分妄見，則必須提出一套方法以供我人能夠從之著手去實踐，而後才能獲得泯除對立、不通之效以達到「仁」

⁶³ 見〈上歐陽中鵠〉，頁 461。

⁶⁴ 〈上歐陽中鵠〉，頁 460。

之境，「心力說」便是如何達到「仁」的實踐方法。⁶⁵

一、去機心即能挽劫運

譚嗣同說：

人為至靈，豈有人所做不到之事？……因念人之所以靈者，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，惟一心是實。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。⁶⁶

人之所以至靈來自人心所展現的力量，而心的力量之大難以擬測，通一、平等與否皆可由心決定之。面對當前中國處境的危機，他說「大劫將至矣，亦人心製造而成也。……緣劫既由心造，亦可以心解之也」。⁶⁷由人心所製造之「機心」已導致中國面臨幾不可挽的困局，他認為：

吾觀於中國，知大劫行至矣，不然，何人心之多機械也。西人以在外之機械，製造貨物；中國以在內之機械，製造劫運。今之人莫不尚機心，其根皆由於疑忌。⁶⁸

中國之大劫乃心「尚機心」所致，尚機心正根源於「疑忌」而來，而疑忌的根本肇因其實就是人心妄分彼我所導致。既然「劫」由「心」造，則挽劫之關鍵當由人心著手，因為心的力量能夠成毀天地，所以亦能改造天地。至於「心力」的特點為何？譚嗣同說：

心力可見否？曰：人之所賴以辦事者是也。吾無以狀之，以力學家凹凸力

⁶⁵ 日本學者坂元弘子認為譚嗣同於《治心免病法》中獲得「以太」、「心力」的概念，並以此使其《仁學》理論科學化。見〈譚嗣同思想與民族認同、性別意識〉一文，收錄於田伏隆、朱漢民主編，《譚嗣同與戊戌維新》（湖南：岳麓書社，1999年，1版），頁262-266。

⁶⁶ 〈上歐陽中鵠〉，頁460。

⁶⁷ 〈上歐陽中鵠〉，頁466-467。

⁶⁸ 〈仁學二〉，頁356。

之狀狀之。愈能辦事者，其凹凸力愈大；無是力，即不能辦事，凹凸力一奮動，有挽強持滿，不得不發之勢，雖千萬人，未或能遏之而改其方向者也。⁶⁹

由譚嗣同之論來看，顯然其所謂之「心力」是不可見、無以狀之的，卻又確實存在其作用的，所以能成為成就事功之因。譚嗣同為了解釋此一「心力」，借用物理運動力（即其所謂的「凹凸力」）作為說明之例，並列舉了十八種力學之力以比擬「心力」。⁷⁰筆者以為，譚嗣同認為「愈能辦事者，其凹凸力愈大；無是力，即不能辦事」之說，正是在於藉此說明人之「心力」愈大者，則其成、毀、改造天地之力量便愈強大，因此，「心力」若達「挽強持滿」之勢，即使千萬人亦不能遏阻之。這是譚嗣同極力強調心力之力量強大。馮友蘭先生（1895-1990）說「他用這些名詞（筆者案：指此十八種凹凸力）形容他所謂「心力」，可見他所謂心力也是有物質性的。」⁷¹這種說法恐怕還必須仔細斟酌，因為譚嗣同自言是在「無以狀之」的情況下，所以藉此「凹凸力」形容「心力」，因此其所羅列之十八種凹凸力，應該只是譚嗣同以此十八種凹凸力說明「心力」的發揮必須專一的方便之說，因為緊接著譚嗣同便說：

此諸力者，皆能挽劫乎？不能也。此佛所謂生滅心也，不定聚也。自攬攬人，奇幻萬變，流行無窮，愈以造劫。吾哀夫世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起。天賦人以美質，人假之以相關，故才智愈大者，爭亦愈大。此凹凸力之為害也。然苟無是力，即又不能辦事。宜如之何？曰：何莫併凹凸力而用之于仁？⁷²

此十八種凹凸力皆為物理物質力量，依佛教思想論之，無一不是生滅不定且遷流不息的，而「機械」之製造卻是根據這些凹凸力的原理；人心亦有各種妄見心、執著心、分別心等等，然此諸心同樣是生滅、遷流之心，而「機心」之發生卻是

⁶⁹ 〈仁學二〉，頁 363。

⁷⁰ 諸如「銳力」、「鉤力」、「彈力」、「轉力」、「速力」等等。見〈仁學二〉，頁 363。

⁷¹ 見馮友蘭撰，《中國哲學史新編》冊六（台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年12月，初版），第67章，頁146。

⁷² 〈仁學二〉，頁 363-364。

我人的差異心所造成。所謂「無是力，即又不能辦事」，若無諸凹凸力之原理作為基礎，便無「機械」之發明；同理，若無「心力」之呈顯，亦無能挽劫。只不過「天賦人以美質，人假之以相鬥」，意即我人本具「仁」、平等通一之心，而我人卻使之不仁、不平等通一而產生對立，這就是「機心」。因此，譚嗣同說此諸力（凹凸力）皆不能挽劫，其實其深意正在於說明「機心」的力量亦不能挽劫，唯有在「通一平等」之下的心力才能發揮挽劫的效果。譚嗣同所以說「吾哀夫世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起」，更可見「機械」在他的比喻之下是負面意義的，換言之，各種「凹凸力」即是代表著各種分別、對立心；「凹凸力」是「機械」發明之源，猶如「分別、對立與妄見」是「機心」形成之因，而「仁」（通一、平等）之心力的產生便必須泯除各種分別、對立、妄見之下生成的機心，所以這正是譚嗣同所謂的「何莫併凹凸力而用之于仁」之意。⁷³

二、「以太」是「識」之相分

「以太」固然永恆存在，但其本身卻具有產生變動的能力，因此六十四原質（以太）能在不停變動中化合成萬物，而一切相的變化即是「以太」運動的結果，譚嗣同將此現象稱之為「微、密生滅」：

不生不滅烏乎出？曰：出于微生滅。此非佛說菩薩地位之微生滅也，乃以太中自有之微生滅也。⁷⁴

然而此「微、密生滅」的過程與狀態極其細微：

⁷³ 王向清（1960-）：「譚嗣同用物理學上的凹凸力來界定心力，但這種界定是不恰當的，因為心力不是物理力，而是主體精神範疇中的能動的創造力，主體的意志力。」（見〈譚嗣同與中國近代哲學革命〉，收錄於《中國哲學》，2002年，第10期，頁95。）根據本文所論，筆者以為，譚嗣同並沒有將「凹凸力」等同於「心力」。譚嗣同認為「蓋心力之用，以專以一」（〈仁學二〉，頁361），而十八種凹凸力代表不專一之意，唯有「併凹凸力而用之于仁」，意即使諸凹凸力合併成無分別、對立之力，猶如泯除「機心」而歸之於「平等通一」的心力。這應是譚氏的比喻之說，而非譚氏將物理學之凹凸力等同於心力。

⁷⁴ 〈仁學一〉，頁312-313。

生與滅相授之際，微之又微，至於無可微；密之又密，至於無可密。夫是以融化為一，而成乎不生不滅。⁷⁵

換言之，「不生不滅」是從「以太」的本質上說的，而「微、密生滅」則是就一切相之所以有生成、發展、變易的現象之因而言。當然，譚嗣同提出「微、密生滅」之說有其哲學思惟上的積極精神。⁷⁶不過「微、密生滅」的發生，卻造成吾人對一切相的錯誤認識，譚嗣同說：

夫目能視色，迨色之至乎目，而色既逝矣；耳能聽聲，迨聲之至乎耳，而聲既逝矣；惟鼻舌聲亦復如是。⁷⁷

又說：

且眼耳所見聞，又非真能見聞也。眼有簾焉，形入而繪其影，由簾達腦而覺為見，則見者見眼簾之影耳，其真形實萬古不能見也。……鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃，均也。⁷⁸

根據譚嗣同的說明，由於一切相皆由「以太」構成，而「以太」生滅相續、無有間斷的處於「微、密生滅」的狀態，然而吾人對於一切相的認識卻必須經過一個歷程，物之相入眼簾，再經過「繪其影」的過程，然後再透過腦氣筋（視覺神經）傳達至腦，如此方完成「見」的歷程，而在吾人進行認識的歷程中，萬物本身仍持續變動不居（微、密生滅），因此吾人所認識之物又已有所變易，因而物相的形狀永遠無法被吾人認識。如此，吾人藉由感官對於一切相的認識始終只是一切相的已逝之色、聲而已，郭湛波先生（1891-1962）認為根據譚嗣同的認識論而言，「認識只有『我見』，無所謂真偽、是非。」⁷⁹所以感官（眼耳鼻舌身）並不可依恃。

⁷⁵ 〈仁學一〉，頁 314。

⁷⁶ 「微生滅」即是「日新」，這是譚嗣同提倡政治變法的哲學理論根據。

⁷⁷ 〈仁學一〉，頁 315。

⁷⁸ 〈仁學一〉，頁 317-318。

⁷⁹ 見郭湛波撰，《近代中國思想史》（香港：龍門書局，1973年3月，初版），第四篇〈譚嗣同〉，頁 78。

一切相之所以無法認識其真實面目，既然乃肇因於「以太」的「微、密生滅」現象，對於此現象譚嗣同又擴大以「輪迴」說明之：

是故輪迴者，不於生死而始有也，彼特大輪迴耳。無時不生死，即無時非輪迴。……何所為而生，何所為而死，乃終無能出於生死輪迴之外，可哀矣哉！由念念相續而造之使成也。例乎此，則大輪迴亦必念念所造成。佛故說三界惟心，又說一切惟心所造。⁸⁰

一切相無時無刻皆處於生滅狀態，故無時無刻皆是輪迴。首先，譚嗣同指出輪迴是「念念相續」所造成的現象，換言之，生滅（包括微、密生滅）的現象是因我人「念念相續」的結果；其次，譚嗣同又說：

以太者，亦唯識之相分，謂無以太可也。既託言以太矣，謂以太有始終不可也。然則識亦無終乎？曰：識者，無始也，有終也。業識轉為智慧，是識之終矣。⁸¹

所謂「念」，即是指吾人心意識的活動，譚嗣同認為意識的活動將產生妄分妄見，因為「以太」只是「識之相分」，意即「以太」本身是我人之「識」的活動中所幻化出來的，「以太」的生滅現象亦復如此，若無意識活動，則無「以太」及其生滅，此故他說「謂無以太可也」。不過他曾說「微生滅烏乎始？曰：是難言也。無明起處，惟佛能知。」⁸²吾人一旦有意識活動即形成「無明」，而此無明究竟起於何時，譚嗣同亦無法明言，既然如此，則由意識活動所變現出來的「以太」同樣無終始可言，此故他說「既託言以太矣，謂以太有終始不可也」，易言之，有意識活動即生無明，有無明即有以太。

三、顯心力必須斷意識

就「以太是識之相分」的論點來看，「心力說」的建立除了受西學《治心免病

⁸⁰ 〈仁學一〉，頁 313。

⁸¹ 〈仁學一〉，頁 331。

⁸² 〈仁學一〉，頁 331。

法》的啓發外，顯然亦離不開譚嗣同的佛學思想背景。譚嗣同深入佛學之時為光緒二十二年（1896），該年他非但結識了吳雁舟（嘉瑞）、夏曾佑（穗卿，1863-1924）、吳季清（德瀟）等清末佛學名家，⁸³又認識金陵刻經處的創辦人楊仁山（文會，1837-1911）。譚嗣同說：「吳雁舟先生嘉瑞為余學佛第一導師，楊仁山先生為第二導師，乃大會於金陵，說甚深微妙之義，得未曾有。」⁸⁴梁啟超（任公，1873-1929）〈譚嗣同傳〉亦載：「（譚嗣同）作官金陵之一年（按：1896），日夜冥搜孔佛之書；金陵有居士楊文會者，博覽教乘，熟於佛故，以流通經典為己任，君時時與之游，因得徧窺三藏，所得日益精深。」⁸⁵金陵於清季為中國佛學研究的重鎮，譚嗣同在此的這段時間浸染於佛學研究的氣氛中並受其影響而研究佛學，梁啟超說「（楊）文會深通『法相』、『華嚴』兩宗，而以『淨土』教學者，學者漸敬信之。嗣同從之遊一年，本其所得以著《仁學》。」⁸⁶因此佛學思想對於譚嗣同的影響莫過於其「心力說」理論的提出。⁸⁷

既然「機心」障礙人我之通，譚嗣同說：「原夫人我所以不通之故，腦氣之動法各異也。」何謂「腦氣之動」？他說：

其動者，意識也；大腦之用也。為大腦之體者，藏識也。其使有法之動者，執識也；小腦之體也。為小腦之用者，前五識也。⁸⁸

⁸³ 〈上歐陽中鵠〉：「在京晤諸講佛學者，如吳雁舟、如夏穗卿、如吳小村父子，與語輒有微契。」見《譚嗣同全集》，頁461。

⁸⁴ 〈金陵聽說法詩〉，頁246。

⁸⁵ 見梁啟超撰，〈譚嗣同傳〉，收錄於《譚嗣同全集》，頁557。

⁸⁶ 見梁啟超撰，《清代學術概論》，附於梁氏《中國近三百年學術史》（台北：里仁書局，1995年2月，初版），頁84。

⁸⁷ 根據湯志鈞（1924-）的考定，譚嗣同「《仁學》一書的寫作，蘊釀於1896年，而寫成則在1897年春。」而1896年譚嗣同恰巧從楊文會等人學習佛學。如此，則譚嗣同《仁學》一書所涉及的佛學思想及「心力」的建立顯然深受佛學思想的啓發。見湯志鈞、湯仁澤校注，《仁學》（台北：台灣學生書局，1998年11月，初版），「前言」的部分。另外，張灝亦說「他寫《仁學》的時候，他正在南京從楊仁山研究佛學。在大乘佛學的強烈影響之下，他特別強調儒佛在心學方面的會通。」見《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，頁279-280

⁸⁸ 〈仁學二〉，頁364。

首先關於「藏識」，譚嗣同認為「吾大腦之所在，藏識之所在也。其前有圓窪焉，吾意以為鏡，天地萬物畢現影於中焉。」⁸⁹依據唯識論的「八識」理論而言，「藏識」即是第八意識——阿賴耶識。由於萬物萬相皆是因緣和合而生，故一切相（包括自我及外在一切境相）皆無自性，並非真實的存在，而是由含藏於阿賴耶識中無量無邊的種子所變現出來的，換言之，一切相只不過是在阿賴耶識之識鏡中呈現而已，所以譚嗣同說「為大腦之體者，藏識也」；「執識」即是指第七識——末那識，又稱之為思量識，因為末那識必須根據阿賴耶識才能生起作用，它以阿賴耶識作為境或對象，並強烈執著之以為實我；第六識——意識具有思維、分別之能力，是一切分別、判斷及貪愛取等等能力之所以發生的肇因，它受末那識的影響，吾人各種意志活動即屬第六意識的運作，此即譚嗣同所謂的「其（筆者案：腦氣）動者，意識也」。既然對一切相的妄分妄見是意識的作用所造成，因此斷意識便能夠達到泯同異的效果，他認為：

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，則洞澈彼此，一塵不隔，為通人我之極致矣。……腦氣所由不妄動，而心力所由顯。仁矣夫！⁹⁰

凹凸力即象徵分別、對立之心，前文以論及。譚嗣同認為凹凸力如同由意識所產生的種種妄分妄見之心，因此唯有斷意識才能獲得通一。他說：「吾聞□□之講《大學》，《大學》蓋唯識之宗也。唯識之前五識，無能獨也，必先轉第八識；第八識無能自轉也，必先轉第七識；第七識無能遽轉也，必先轉第六識。」⁹¹斷意識並非停止意識活動，而是轉變意識的思維模式。譚嗣同指出前五識所現之相（色聲香味觸）只是藏識的反映，本身並非真實客觀存在，若能使末那識不再執著阿賴耶

⁸⁹ 〈仁學一〉，頁 294。

⁹⁰ 〈仁學二〉，頁 365。

⁹¹ 〈仁學一〉，頁 331。譚嗣同以八識詮解《大學》，並認為「轉意識」即是「知至」，「轉末那識」即是「意誠」，「轉阿賴耶識」即是「心正」。這種詮解是否合宜，本文不討論，但從這種比附的方式而言，譚嗣同匯通儒佛之學確實是對他個人《仁學》的理論建立有甚大的影響。

識爲實我，意識便可解除來自末那識的影響。至於如何轉變第六意識，他提出「必自改其腦氣之動法」的方式，換言之，即是改變我人意識活動之模式。依照唯識理論，一切相既是阿賴耶識所變現，本身虛幻不真，因此吾人必須停止第六意識的思維活動，一心觀想諸法實相的妙理，便可得一「妙觀察智」，這就是「外絕牽引」，不被虛妄相所迷惑，牟宗三先生（1909-1995）說：「我們必須聽聞佛法、頌讀佛經，才能由正聞薰習得無漏種，……薰成種以後，此種即寄存於阿賴耶識中。」⁹²換言之，「妙觀察智」乃由聽聞佛法、頌讀佛經等思維模式薰習而得，它能於阿賴耶識中形成無漏清淨種子，如此一來則末那識的人我偏執便不再形成，便能以平等真如之心觀照一切相，如此便可得一「平等性智」，這即是「內歸易簡」。一切分別心、差異心既由意識產生，而其結果卻造成不通一、不平等，若轉變意識思維，使其不陷於妄想、分別、執著等，則一切相的對立、差別自然泯除，所謂「腦氣所由不妄動，而心力所由顯」，意識（腦氣）不妄動，我人即可不受意識之牽引迷惑，則平等通一之心力自然呈顯，易言之，「腦氣」與「心力」之關係是一而非二，腦氣妄動則平等通一之心力滅；腦氣不妄動則平等通一之心力顯。譚嗣同說：「自有眾生以來，即各各自有世界；各各之意識所造不同，即各各之五識所見不同。……三界惟心，萬法惟識。世界因眾生而異，眾生非因世界而異」，⁹³心識活動的不同，即變現出不一的相，有無量無邊之眾生，即產生無量無邊的世界，世界人我原本是通一，心識的妄想、分別、執著即生成無量無邊的障壁，形成不同的世界，他又指出「佛說出三界，三界又何能出？亦言其識與度而已。」三界乃是心識妄動所變現，欲出離三界，就必須在心識中下工夫，而所謂「度」，正是指心力的破識顯通。

譚嗣同說「以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。」⁹⁴其意即提出「以太」、「電」是爲了藉以說明「心力」。「以太」是物質世界能夠通一的基礎，「電」可傳導於一切處，亦含有通義，因此「心力」的特點便是「通」，「心力」就是我人對待、溝通世間一切相的態度及方法，倘若能夠照破一切相之差異無非是「腦氣」（意識）妄動所致，則我人即能以平等通一之心對待一切，譚嗣同說：「蓋心力之實體，莫大於慈悲。慈悲則我視人平等，而我以無畏；人視我平等，而人亦

⁹² 見牟宗三撰，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1995年3月，初版6刷），第14講。

⁹³ 〈仁學二〉，頁372。

⁹⁴ 〈仁學界說〉，頁291。

以無畏。無畏則無所用機矣。佛一名『大無畏』。」⁹⁵又說：「心之用莫良於慈悲；慈悲者，尤化機心之妙藥。」⁹⁶可見譚嗣同將佛教的「慈悲」以「平等」釋之，因平等而無機心，誠如郭朋先生（1920-2004）所言：「譚氏確是處處均從積極的方面來領會佛學的精神。」⁹⁷又如王向清先生（1960-）所說：「以慈悲為內函的心力，本質上是一種善良意志，它以『仁』為價值取向和終極關懷。」⁹⁸，以「慈悲」的態度與觀點對待他人，就是以通一、平等之心作為基礎，這是譚嗣同何以又說「以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具」⁹⁹的原因。

陸、結語

根據本文所論，初步可以獲得幾點結論，茲說明如下：

首先，雖然討論譚嗣同的思想者，以往由於其「以太」、「仁」、「心力」等命題的提出而陷入唯物（物質性）與唯心（精神性）不易釐清的困境，然而就其學說的立論基礎而言，「以太」無疑是最根本的基石。以「以太」分析並建立萬物人我之相在本質上的通一，這是彰顯與實踐「仁」的第一步，同時亦是其學說最重要的前提。「以太說」的提出固然延續了傳統的「氣」一元論，但是為了使「氣」的哲學概念具體化，譚嗣同身處西學東進的時代，面對「學問飢餓」的大環境，¹⁰⁰由西洋格致學所提出的 ether 學說，恰巧被譚嗣同用來作為傳統「氣」論的科學根據，這對譚嗣同而言是一項重要的新發明。

其次，「以太」和「仁」是器與道的關係，「仁」的終極關懷是政治社會人倫的平等，這是譚嗣同其人一生最高的理想，而此一理想是否能有被實踐的可能，則有待從「以太」所架構出來的對天地萬物人我皆通一的認知上，易言之，唯有先體認「以太」的存在及其通一平等特質，「仁」才能依據此體認而開展，即先器

⁹⁵ 〈仁學二〉，頁 357。

⁹⁶ 〈上歐陽中鵠〉，頁 467。

⁹⁷ 見郭朋撰，〈譚嗣同的佛學思想〉，收錄於《普門雜誌》，1991年，第140期，頁13-17。

⁹⁸ 見王向清撰，〈譚嗣同哲學思想的啟蒙意蘊〉，收錄於《鵝湖月刊》，2004年，第30卷，第5期，頁60。

⁹⁹ 〈仁學界說〉，頁291。

¹⁰⁰ 見梁啟超撰，《清代學術概論》，附於梁氏《中國近三百年學術史》（台北：里仁書局，1995年2月，初版），頁82。

而後有道。

再者，「心力說」的提出則是一套藉由「以太」以達到「仁」的方法。「以太」具備格致學（科學）上的根據，「仁」則是其思想的理想境地，譚嗣同將此二者共同具備的「通一平等」義彰顯出來，而後「心力說」則成為溝通此二者之橋樑。世間一切存在確實森然萬象，如何弭平一切相的差異性？譚嗣同從「心」下工夫，在接受法相唯識學的薰陶及《治心免病法》的啟發之下，前者用以論證萬象森然乃是眾生心識幻變的結果，進而從「斷意識」、「腦氣不妄動」著手，徹底瓦解一切相的對立、分別與差異，使我人得一真如平等無對待之心；後者則促使譚嗣同體認到唯有執此一真如平等無對待之心去應世，才能展現出「心力之大，雖天地不能比擬」的特質，¹⁰¹或許有人會質疑譚嗣同一方面肯定「以太」的物質性，另一方面卻又主張「以太是識之相分」，兩者是矛盾不通的。然而筆者認為必須留意的是，「以太說」對於譚嗣同而言，應該只是他宣揚「仁」、「心力」的一種方便之說，「以太說」在當時固然有格致（科學）上的根據、價值與意義，不過那應該不是譚嗣同關注的焦點，譚嗣同關心的問題是在於如何為建立平等的政治社會人倫尋求理論上的根據，因此絕不能認為譚嗣同的思想最後只是歸向於佛學、走向虛無而已，¹⁰²畢竟譚嗣同的思想所關注的始終是政治社會人倫的層面。

（感謝二位匿名審查學者惠予拙文之寶貴意見）

¹⁰¹ 劉清華、唐梅桂、唐文認為譚嗣同宣傳心力說的目的是在於「突出個體意志自由和主體創造性。」見〈譚嗣同論「通」的思想〉，收錄於《河池學院學報》，2007年，第1期，頁87。

¹⁰² 陳慶坤：「如果我們把他的哲學體系作為純佛學體系來對待，而說他的《仁學》宗旨是暢衍佛學的宗風，那就錯了。」見陳慶坤撰，《中國近代啟蒙哲學》（長春：吉林大學出版社，1988年12月，1版），頁199。

引用文獻

(依本文引用順序排列)

《譚嗣同全集》(增訂本),清·譚嗣同撰,蔡尙思、方行編,北京:中華書局,1998年6月,1版3刷。

《讀經示要》,熊十力撰,台北:洪氏出版社,1982年,初版。

〈譚嗣同的宗教觀〉,鄭志明撰,《鵝湖月刊》,2000年,第26卷,第2期。

《中國哲學史》(冊4),任繼愈主編,北京:人民出版社,1990年3月,1版1刷。

〈譚嗣同對中西學的匯通(下)〉,林慶元撰,《孔孟月刊》,2001年,第39卷,第11期。

《張載集》,宋·張載撰,台北:漢京文化事業有限公司,1983年9月16日,初版。

《讀四書大全說》(冊下),清·王夫之撰,北京:中華書局,1989年1月,1版2刷。

《張子正蒙注》,清·王夫之撰,台北:世界書局,1980年10月,3版。

《唐才常集》,清·唐才常撰,北京:中華書局,1982年8月,1版2刷。

〈論譚嗣同《仁學》與中國近代政治思維〉,朱漢民、李兵撰,《中國哲學》,2001年,第6期。

《中國哲學思想史·清代篇》,羅光撰,台北:台灣學生書局,1981年11月,初版。

《朱子語類》(冊七),宋·朱熹撰,宋·黎靖德編,台北:文津出版社,1986年12月,初版。

《宋元學案·明道學案上》(冊上),清·黃宗羲撰,清·全祖望補,清·王梓材、馮雲濠、何紹基校,台北:世界書局,1973年12月,3版。

《王陽明全集》,明·王陽明撰,台北:大申書局,1983年7月,初版。

《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》,張灝撰,北京:新星出版社,2006年2月,1版1刷。

《戊戌變法》,胡濱撰,上海:新知識出版社,1956年,1版。

《晚清佛學與近代社會思潮》(冊上),麻天祥撰,台北:文津出版社,1992年11月,初版。

- 《中國思想史》(冊下),張豈之撰,台北:水牛出版社,1992年6月,初版。
- 〈譚嗣同《仁學》的理論內容與思想性格〉,高柏園撰,《鵝湖月刊》,卷21,第5期。
- 《周易外傳》,清·王夫之撰,北京:中華書局,1990年8月,1版3刷。
- 《譚嗣同變法思想研究》,王樾撰,台北:台灣學生書局,1992年9月,初版2刷。
- 〈譚嗣同之仁通學〉,李增撰,《國立政治大學哲學學報》,1996年12月,第3期。
- 〈譚嗣同仁學的人學意義〉,葉海煙撰,《東吳哲學學報》,1998年,第3期。
- 《中國近代思想史論》,李澤厚撰,台北:三民書局,1996年月,初版。
- 《治心免病法》(*Ideal Suggestion Through Mental Photography*),傅蘭雅譯,上海:上海格致書室,光緒22年(1896)。
- 〈譚嗣同思想與民族認同、性別意識〉,坂元弘子撰,田伏隆、朱漢民主編,《譚嗣同與戊戌維新》,湖南:岳麓書社,1999年,1版。
- 《中國哲學史新編》(冊六),馮友蘭撰,台北:藍燈文化事業股份有限公司,1991年12月,初版。
- 〈譚嗣同與中國近代哲學革命〉,王向清撰,《中國哲學》,2002年,第10期。
- 《近代中國思想史》,郭湛波撰,香港:龍門書局,1973年3月,初版。
- 《清代學術概論》,梁啟超撰,附於梁氏《中國近三百年學術史》。台北:里仁書局,1995年2月,初版。
- 《仁學》,湯志鈞、湯仁澤校注,台北:台灣學生書局,1998年11月,初版。
- 《中國哲學十九講》,牟宗三撰,台北:台灣學生書局,1995年3月,初版6刷。
- 〈譚嗣同的佛學思想〉,郭朋撰,《普門雜誌》,1991年,第140期。
- 〈譚嗣同哲學思想的啓蒙意蘊〉,王向清撰,《鵝湖月刊》,2004年,第30卷,第5期。
- 〈譚嗣同論「通」的思想〉,劉清華、唐梅桂、唐文撰,《河池學院學報》,2007年,第1期。
- 《中國近代啓蒙學》,陳慶坤撰,長春:吉林大學出版社,1988年12月,1版。

From "The Ether" 、 "The Charuty" and "The Mind Strength" Discusses the Tan Sih-tong's Thought Purport

Bai, Jeng-yung *

[Abstract]

"The ether" , "the charity" , "the mind strength " three exponents may be Tan Sih-Tong (譚嗣同) with "Jen-hsueh " a thought core, " Jen-hsueh " (仁學) one has the spirit, also is lays a foundation to this three exponents but unfolds. This article states heavily lies in clearly : First, "the ether" is the Tan Sih-Tong withstands the root , it has the thought to receive west, also has shade . "The charity" is the Tan Sih-Tong same thought highest ideal, it however is ancient apothegm, with is given by Tan Sih-Tong passes an equality to be new contains. Second, "the ether" and "the charity" in passes an equal Italy on by Tan Sih-Tong with , "the ether" was assumed , "the charity" but has constituted. Third, "the mind strength " is "the charity" method, "charit" may practice , Tan Sih-Tong with mixes into by the Buddha law only thought, step melts the worldperson I all minute , stands, forms is higher than "the ether" to pass an equality, again passes " 《Ideal Suggestion Through Mental Photography》 (《治心免病法》) " shows, then "the charity" only then can in the Tan Sih-Tong with center may by however nature.

Keywords: Tan Sih-Tong, Jen-hsueh, ether, the mind strength

* Lecturer, the center for General Studies, National Kaohsiung Marine University.