

章太炎思想儒道淵源略論

嚴壽澂

新加坡南洋理工大學國立教育學院

章太炎論治論學，時或過激，時或守舊。前期後期，固自不同；真諦俗諦，乃亦有異。然而變之中有不變者在。不變者何？可以兩端概括。一曰尚獨行，重氣節。其早年以孔子為「湛心利祿」，儒術為「淆亂人之思想」，正之之道，則在「學隱」，在「明獨」，在立人之根本，尤在鼓人之勇氣。試問儒家道德之要，非固如是乎？無怪其晚年標舉《孝經》、《大學》、《儒行》、《喪服》，以為乃「國學之統宗」也。二曰體忠恕，倡平等。以為聖人之道，端在忠恕一貫。能盡忠恕者，厥惟莊周。其〈齊物〉一篇，「以百姓心為心」，等視有情，破除名相，「內以疏觀萬物，持閱衆甫」，「外以治國保民，不立中德」，內聖外王兼詳，世出世法並舉，合浮圖孔老而一之，洵「內外之鴻寶」也。太炎思想之歸宿，其在於斯夫。

關鍵詞： 章太炎 儒家 道家 忠恕 齊物

一、序說

餘杭章炳麟太炎，預辛亥革命之役，以學術文章為世所稱。論治論學，時或過激，時或守舊。前期反孔非儒，以為「孔子之教，惟在趨時，其行義從時而變」，「譏鄉願而不譏國願」，可見其「湛心利祿」。又以為「儒術之害」，不在「堵塞人之思想」，而在「淆亂人之思想」，故「程、朱、陸、王諸家，所以有權而無實也」。至於孔子之功，一是「變祿祥神怪之說而務人事」，二是「變疇人世官之學而及平民」。此二事亦可謂「夙絕千古」，然而「二千年來，此事已屬過去，獨其熱中競進在耳」。¹易言之，孔子與儒家，歷史上的功績固然甚大，但是對於二千年後的今日，其實已無多少現實意義可言。

太炎又認為，就思想與道德層面而言，孔子固是可取者不多，但是就史學著眼，孔子終究是一個「良史」。「輔以丘明而次《春秋》，料比百家，若璇璣玉斗」，司馬談、遷父子繼之，「後有《七略》」；「孔子死，名實足以抗者，漢之劉歆」。²以輔佐王莽篡漢的劉歆與孔子相比並，似乎是大不敬。然而須知，太炎心目中，劉歆地位甚高，³而立國於天地之間，大有賴於「良史」。⁴由此可知，即便早年反孔意氣頗盛之時，太炎對孔子實未全盤否定（更遑論中年以後了）。他所致譏於儒家者，大略可歸結為兩端：一是以利祿為心（所謂「國願」），

1 傅傑編校：〈諸子學略說〉（錄自《國粹學報》丙午年第八、九冊），《章太炎學術史論集》（昆明：雲南人民出版社，2008年），頁220-221。

2 章炳麟著，徐復注：〈訂孔第二〉，《馮書詳注》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁51。

3 據民國五、六年間，太炎弟子吳承仕所筆錄之《葑漢微言》，太炎有云：「莊生之玄，荀卿之名，劉歆之史，仲長統之政，諸葛亮之治，陸遜之諫，管寧之節，張機、范汪之醫，終身以為師資。」章太炎著，虞雲國標點整理：《葑漢三言·葑漢微言》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁42。〔按：范汪乃東晉名醫，此書誤作「范、汪」，茲改正。〕

4 民國二十二年，太炎在蘇州，為數弟子自述治學之功夫及志向，有曰：「夫國于天地，必有與立，所不與他國同者，歷史也，語言文字也。二者國之特性，不可失墜者也。」見諸祖耿：〈記本師章公自述治學之功夫及志向〉，收入傅傑編校：《章太炎學術史論集》，頁487。

亦即獻媚於國家而不知為民之義；⁵ 二是論學不免「汗漫」，不敢放言高論，自立一宗。⁶

至於道家，太炎不取「黃老足以治天下，莊氏足以亂天下」之說，揭出《老子》「將欲取之，必固與之」（今本第三十一章）二語，以為「其所以制人者，雖范蠡、文種，不陰鷲於此矣」；又引《韓詩外傳》卷六「行一不義，殺一不辜，雖得國可恥」，指出儒家與道家，其大別正在於此。盜儒家之術者，「不過為新莽」，「而盜道家之術者，則不失為田常」。漢高祖入咸陽，「財帛婦女不私取」，而終於得天下，正是「將欲取之，必固與之」之例，與《莊子·外物篇》所謂以《詩》《禮》發冢者相較，「其廟算已多」。可見就為盜而言，道家之術勝於儒家。後世有「偽儒」之稱，而無「偽道」之名，是謂有防於竊鉤而逸竊國之大盜。要言之，道家之術，「清靜」其表而「陰鷲」其裏。故「儒與道辨，當先其陰鷲，而後其清靜」。⁷

即此可見，太炎早年〔按：《煇書》初刻本出版於光緒廿六年庚子 [1900]〕，於儒家尚有怨辭，於老子為代表的道家，則全以陰謀術數視之，可說毫無正面的評價。至於莊子，「以天下為沈濁，不可與莊語」，故「託卮言以自解」，超越於治亂之上，無與於國家之興廢。⁸ 約十年後完成的《國故論衡》，對老子的評價與前大異，以為「老聃為周徵藏史，多識故事」，深知往史所載種種權謀術數，於是

5 太炎有曰：「世之有人也，固先于國。且建國以為人乎？將人之為國之虛名役也？韓非有見于國，無見于人；有見于羣，無見于子。政之弊，以眾暴寡，誅巖穴之士。法之弊，以愚割智，『無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師』。（〈五蠹〉）」傳傑編校：〈原道下〉（錄自《國故論衡》卷下），《章太炎學術史論集》，頁 288。〔按：此乃太炎論治的根本義，持之甚堅，略無變改。〕

6 〈諸子學略說〉開首即云：「所謂諸子學者，非專限于周、秦，後代諸家亦得列入，而必以周、秦為主。蓋中國學說，其病多在汗漫。春秋以上，學說未興。漢武以後，定一尊于孔子，誰欲放言高論，猶必以無礙孔氏為宗，強相援引，妄為皮傳，愈調和者愈失其本真，愈附會者愈違其解故。故中國之學，其失不在支離，而在汗漫。」收入傳傑編校：《章太炎學術史論集》，頁 216。

7 章炳麟著，徐復注：〈儒道第四〉，《煇書詳注》，頁 62-66。

8 太炎云：「夫莊周憤世湛濁，已不勝其怨，而託卮言以自解，因以彌綸萬物之聚散，出於治亂，莫得其耦矣。其於興廢也何庸？」同上注，頁 62。

「箬五千言以極其情」，伊尹、呂尚之術因而大白於天下。人人知其術，其術自敗，猶如墨翟守城，其巧過於公輸般，公輸般攻城之具便成無用。《老子》有曰：「古之善為道者，非以明民，將以愚之；民之難治，以其智多。」（今本第六十五章）太炎就此說道，愚之道，在於使其智大明於世；例如「駟儉則欺罔人，然不敢欺罔其同類」，因為如何欺人，其同類之間，彼此皆知，故駟儉對於同類，即「耿介甚」。由此可知，「去民之詐，在使民戶知詐」。亦即惟有「得盜之情」，方能「網捕」之。得此「發姦擿伏之具」者，莫若老聃。故老聃能「反於王伯之輔，同於莊周」，較儒家為勝。⁹

民國肇造，太炎對《煇書》再次增修重訂，改題為《檢論》。對老子的評價更有進者。有曰：「最觀儒釋之論，其利物有高下遠邇，而老聃挾兼之。仲尼所謂忠恕，亦從是出也。」¹⁰ 至於孔子，則以之與浮圖、老聃、莊周並列，稱為「東極之聖，退藏于密，外虞機以制辭言，從其品物，因變流形」。如此評價，與《煇書》初訂本絕異。孔子雖能審虞機，從品物以流行，不執著於一隅之見，然而仍有其一貫之道，即忠、恕。太炎以為，忠恕不僅是躬行之事，更當「侈以為學」。說道：「心能推度曰恕，周以察物曰忠。」「聞一以知十，舉一隅而以三隅反」等等，乃「恕之事」，所以「守恕者善比類」；然而「比類」並不能「遍知」萬物，因「絜矩」固「可以審方圓」，但世上的物情，紛紛擾擾，「非若方圓可以量度也」。「故用渠者困，而務比類者疑」。於是須用「忠」以濟之。¹¹ 易言之，「凡事不可盡以理推，專用恕術，不知親證，於事理多失矣。救此失者，其唯忠。忠者，周至之謂。檢驗觀察必微以密，觀其殊相，以得環中，斯為忠矣」。¹² 即此可知，「忠恕于學，猶鳥有兩翮，而車之左右輪」。而「體忠恕者，獨有莊周。〈齊物〉之論，恢恠譎怪，道通為一」；「茲蓋老聃之所流傳」，「儒道所以不相舛牾」者，以此。

9 傅傑編校：〈原道上〉（錄自《國故論衡》卷下），《章太炎學術史論集》，頁 279–280。

10 傅傑編校：〈道本〉（錄自《檢論》卷三），《章太炎學術史論集》，頁 293。

11 傅傑編校：〈訂孔下〉（錄自《檢論》卷三），《章太炎學術史論集》，頁 247。

12 章太炎著，虞雲國標點整理：《荀漢微言·荀漢三言》，頁 27。

又引《孔子三朝記·小辨》〔按：今載《大戴禮記》〕孔子答魯哀公問「小辨」，「對以力行忠信」，云：「知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外，……內思畢心〔按：「心」原作「必」，太炎改為「心」。王聘珍《大戴禮記解詁》亦謂當作「心」〕曰知中，中以應實曰知恕，內恕外度曰知外。」曰：「此言以忠恕為學，則無所不辨也。」¹³

總之，孔子所以能與佛陀、老子、莊周並列為「東極之聖」，在於其忠恕之道。太炎畢生論學之歸結處，正在這「忠恕」兩字。議論至於如此，並非自早年激進，倒退而為保守反動，而是順其早年思想的內在理路，自然進展至此。此內在理路可以一語概括，即「依自不依他」。其畢生行事與言論，或過激，或守舊，既提倡民族主義，又主張個人自由，個中關楨，正在於此。茲請試論之於下。

二、重氣節，尚獨行：依自不依他

《馗書》有〈學隱〉一篇，引魏源（默深）所作李兆洛（申耆）傳記，認為乾隆中葉，惠棟（定宇）、戴震（東原）、程瑤田（易疇）、江聲（叔澐）、段玉裁（若膺）、王念孫（懷祖）、錢大昕（曉徵）、孫星衍（淵如）及臧庸（在東）、臧禮堂（和貴）兄弟，「爭治漢學，錮天下智慧為無用」。太炎對此，以為信而有徵，然而又指出，此所謂無用，正是漢學家值得表揚之處。他說道，當清廷鉗制漢族之際，須知所謂有用，究竟是為誰所用，其後果又是如何。太炎並指出身處當時「無望之世」，若「炫其術略」以為有用，只能是助紂為虐；反之，若試圖與清廷相競，則「羅網周密」；偵伺甚嚴，則「執羽籥除暴」，焉能有成功之望？處此境地，真是進退兩難。上述諸人，既「能事無所寫」，若不「施之訓詁」，又將如何？且如古代經師，如伏生、鄭玄、陸德明，「窮老箋注」，豈真是「泊然不為生民哀樂」之人？「亦遭世則然也」。而清儒如李光地、湯斌、張廷玉，「朝讀書百篇，夕見行事」，果然是「其用則賢矣」。然而揆之以袁宏頌荀彧（文若）所謂「始救生人，終明風概」，其

13 傅傑編校：〈訂孔下〉，《章太炎學術史論集》，頁 247-248。

所謂用，又是如何？只能是《莊子·外物》所謂「儒以《詩》《禮》發冢」而已。將此類「臚傳」、「壓顛」的「大儒」、「小儒」與清代自甘無用的漢學家相比度，何者為賢，何者為不肖，豈非昭然若揭乎？¹⁴

〔按：上述袁宏語，出自所著《後漢紀·三國名臣序贊》（此文收入《文選》）。錢賓四（穆）有〈袁宏政論與史學〉一文，云「宏乃一衰世人物，又沈浸於當時清談學派之氛圍中，故其思想多融會老莊道家，而究不失為以儒術為其思想體系之主幹」。指出袁宏的思想，乃是「由名教而貫通於性理」，「又本禮樂而言風俗，別華夷」。¹⁵若以此評價用於中年以後的太炎，似亦無不可。總之，太炎之所以推重魏晉人，不在其蕩檢逾閑，而在其融會儒道，而又不廢名教（其弟子周樹人亦重魏晉人，然而所以重者，則與乃師絕異）。〕

〈學隱〉又謂，自惠定宇歿，漢學諸公羣推戴東原為大師。東原「知中原黜黜不可為」，且無絲毫權勢可以藉手，而其時士大夫，皆以利祿為心，為免「竊仁義於侯之門」，故以漢學教士大夫，「絕其恢譎異謀，使廢則中權，出則朝隱，如是足也」。亦即處不可為之世，以無用為大用，使士大夫保持風概於不墜。¹⁶《論語·微子》謂「虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權」。太炎所稱頌於清世漢學諸公者，著眼處即在於此。其思想的來源，正是孔子所謂「天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯》）。賓四所謂「究不失為以儒術為其思想體系之主幹」，豈非正是如此？

〈學隱〉一文，太炎後來收入《檢論》，頗有增補，指出「近世為樸學者有三善」：一是「明微定保，遠於欺詐」；二是「先難後獲，遠於徼幸」；三是「習勞思善，遠於媮惰」。職此之故，「其學不應世尚，多惴惴寡尤之士」。而魏源「深詆漢學無用」，「更與常州漢學同流」，以妖妄「誣民」，以夸毗「媚虜」，「大者為漢姦、劇盜，

14 章炳麟著，徐復注：〈學隱第十七〉，《遺書詳注》，頁176-177。

15 錢穆：《中國學術思想史論叢》第三卷（合肥：安徽教育出版社，2004年），頁71、75、81。

16 同注14，頁180。

小者以食客容于私門，三善悉亡，學隱之風絕矣」。¹⁷感慨至深。而凡此三善，皆為儒家道德題中應有之義。「人之生也直，罔之生也幸而免」（《論語·雍也》）；「仁者先難而後獲」（同上）；「仁而不佞」（《論語·公冶長》）；「君子欲訥於言而敏於行」（《論語·里仁》）云云，豈非即「遠於欺詐」，「遠於徼幸」，「遠於媮惰」之謂乎？

太炎所再三致意者，端在「氣節」與「名教」。暮年作《葑漢昌言》（民國廿二年[1933]，收入《章氏叢書續編》），有云：

宋世儒學，實自范希文（仲淹）造端，其始只患風俗媮靡，欲以氣節振之。明之白沙（陳獻章），亦以名節為道之藩籬。其時世衰道微，未如今之甚也。當今之世而欲人殊于禽獸，非敦尚氣節，遵踐民教，又何以致之？氣節之敝，或使人愎諫遂過，誠如子路，人告之以有過則喜，又何愎諫遂過之有？且季心（楚漢間人，季布之弟，亦以任俠名世），遊俠之未聞道者耳，氣蓋關中，而遇人恭謹，儒者可不若季心乎？

又曰：

大司徒以鄉三物教萬民六行，曰孝、友、睦、婣、任、恤。然則任俠豈異于儒哉？獨其睚眦報仇為非。以儒兼俠，自無逾軌之事矣。琴張與子桑戶、孟子反友，期於登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮，而欲弔宗魯。陶靖節縱浪大化，不喜不懼，而極詠荊軻。魯與軻是非不足論。要之高明之士竟信其志，則慨然有慕于任俠，固其性也。學者日益媮薄，至於寡廉鮮恥，以任俠之道對治，猶厲石可以攻玉。

17 傅傑編校：〈學隱〉（錄自《檢論》卷四），《章太炎學術史論集》，頁421-422。

又曰：

自胡清入主，有志者不願立于其朝。其仕者如狎海鷗而已，安有守節效死之事？故風操日墮，而負氣節者至比于癡頑。夫不施氣節于胡主，是也。義利之辨，所以修己；朋友之信，行乎同類。而一切廢墮，可乎？訖于新說恣行，而民如麋鹿矣。是以救敝之道，必以儒俠相附。¹⁸

所極力反對的乃是媵媚取容、闔然媚於世的鄉願或國願；所疾呼而提倡者，則是特立獨行的氣節之士。更以為，今日「新說恣行」之際，更須提倡「儒俠相附」，否則只能是羣趨於禽獸行。「儒俠相附」一語，可說是太炎畢生一以貫之的宗旨。

這一宗旨的背後，是「依自不依他」的信念。其〈答鐵錚〉一書，於此反復說明，聲稱：「要之，僕所奉持，以依自不依他為臬極。」以為「支那德教，雖各殊途，而根原所在，悉歸于一，曰依自不依他耳」。所謂依自不依他，首先是「不以鬼神為奧主」。申論道：

上自孔子，至於孟、荀，性善性惡，互相闢訟。訖宋世則有程、朱；與程、朱立異者，復有陸、王；與陸、王立異者，復有顏、李。雖虛實不同，拘通異狀，而自貴其心，不以鬼神為奧主一也。

鬼神既不可為「奧主」，更遑論世俗團體如政黨之類了。特立獨行之士，雖或「不免偏於我見」，然而畢竟遠勝於猥瑣鄙陋之輩。其言曰：

佛學、王學雖有殊形，若以楞伽、五乘分教之說約之，自可鑄熔為一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已。及其失也，或不免偏於我見，是自信，而非利

18 章太炎著，虞雲國標點整理：《荊漢三言·荊漢昌言·經言三》，頁87。

己（宋儒皆同，不獨王學），猶有厚自尊貴之風，尼采所謂超人，庶幾相近（但不可取尼采貴族之說）。排除生死，旁若無人，布衣麻鞋，徑行獨往，上無政黨猥賤之操，下無懦夫奮矜之氣，以此揭櫫，庶於中國前途有益。¹⁹

〔按：這一段話，大可視為太炎的夫子自道。特立獨行之士，雖厚自尊貴，卻絕非利己，而是「吾非斯人之徒與而誰與」（《論語·微子》），心繫於社會大羣的憂患。（此即「儒俠相附」。）於是有「大獨必羣」之說。〕

《煊書·明獨》有曰：「大獨必羣，不羣非獨也。」此所謂大獨，正是儒而兼俠者。有三類人，一是「卓詭其行，虬然與俗爭，無是非必勝，如有捲勇，如不可敵」，是謂「驚夫」；二是「厚其泉貝，膏其田園」，守之不捨，「莫肯費半菽」，是謂「嗇夫」；三是隱於「深谿博林」，「幽閒以自樂」，「務以尊其生」，是謂「曠夫」。「三者皆似獨，惟不能羣」，故不得有「獨」之名。總之，獨不能離乎羣。故曰：「大獨必羣，羣必以獨成。」「小羣，大羣之賊也；大獨，大羣之母也。」如《後漢書·獨行列傳》中人物，「迹其行事，或出入黨錮」，若「非獨」，何以有黨？²⁰太炎的自我期許，正是由「大獨」以聚「大羣」。曰：

余，浙之賤氓也。生又羸弱，無驥驚之氣、焦明之志，猶慄慄忉忉，悲世之不淑，恥不逮重華，而哀非吾徒者。竊閔夫志士之合而莫之為綴游也，其任俠者又顛羣而失其人也，治不獨行，不足以樹大羣。雖然，吾又求獨而不可得也。於斯時也，是天地閉、賢人隱之世也。吾不能為狂接輿之行喙，吾不能為逢子慶之戴盆。吾流汗於後世，必矣！²¹

19 傅傑編校：〈答鐵錚〉（錄自《太炎文錄初編·別錄》卷二），《章太炎學術史論集》，頁117、111。

20 章炳麟著，徐復注：《煊書詳注》，頁485、487、489。

21 同上注，頁496。

這是他早年的自述。此物此志，至老並不少衰。

晚年有書致其弟子吳承仕，云：

僕嘗謂近世教授學童，必於經傳妙選數種，使之服習。自《論語》而外，括囊民義，不涉天道，莫正於《大學》；奮厲志行，兼綜儒俠，莫隆於《儒行》；尋揚天性，遏絕悖德，莫尚於《孝經》；輔存禮教，維繫民俗，莫要於《喪服》。此蓋自童卯以至白首，皆應服膺勿失者。教授以此，講學亦以此。其他博大深邃之言，則俟其人而告之可也。近代人材不起，國無紀綱，原其大端，不出二事：論政者務治人而忘修己，言學者主游藝而不依仁。²²

治人者必須砥礪節操，求知識技能者必須具有仁心，此乃太炎論政論學的要義。因此，此書中尤為諄諄者，在《儒行》所列十五儒，以為「大氏侔儻奇偉之士，東漢士風頗近之」。宋代理學先驅的范文正（仲淹），旨在「以節操風厲斯世」，因此尊崇高風亮節的嚴子陵，貶斥歷仕五朝八姓十三帝、自命「長樂老」的馮道。「其後理學轉盛」，崇尚「中行」，氣節之風「反致頹靡」。北宋雍熙時，「嘗以《儒行》賜新進士」，南宋紹興時欲踵行之，有高閥者，「言《儒行》詞多夸大，類戰國縱橫之言，請罷之」。當時議論既是如此，無怪乎宋代「少死節之士」了。²³

太炎友人桐城馬通伯（其昶），「主張讀三部書，一《孝經》，二《大學》，三《中庸》」。²⁴ 太炎認為，《中庸》是「天學」，「修己治人」可以無取於「天學」。《孝經》、《大學》則攸關做人的根本。

22 傅傑編校：〈與吳承仕論學書〉（錄自《制言》第十二期），《章太炎學術史論集》，頁97-98。

23 同上注，頁98。

24 通伯撰有《三經義詁》，序曰：「大哉聖人之道，莫切於《孝經》，莫辯於《大學》，莫邃於《中庸》。……孔子以此三書為切為辨為邃，居三累之上。不敢以淺見寡聞說也，集眾家之注而精取焉，以餉同志。世方廢經蔑孔子，誠不自揆，乃區區致力於此。」見《抱潤軒文集》（民國十二年癸亥京師刻本），卷五，頁十六下、十七下。

今人「以愛國為口頭禪」，而所謂愛國，乃是「愛一國之人民」，「愛國之念由必愛父母兄弟而起，父母兄弟不能愛，何能愛一國之人民哉？由此可知，『孝弟為仁之本』，語非虛作」。《孝經》講孝，分為五等。「民國人人平等，五種階級，不必全依經文」，當「師其意而活用之，由近及遠，逐項推廣」。至於《大學》，太炎不取宋儒「格物」及「新民」之說。以為朱子以「格物」為「窮至事物之理」，「今之新學小生」誤信其言，「乃謂道德而不根據科學者，不是道德」。太炎對此，大不以為然。認為所謂道德，「將以反抗自然」，「若隨順自然」，則殺人放火，皆「可以科學為之根據」，如此豈有道德之可言？經書中所謂新民，則是「使殷民思想變換，移其忠於殷者以忠於周室耳」，並「非天下之常經，不可據為典要」。依太炎之見，社會變遷只能漸致，不可急切，以「廢舊從新」為「新民之旨」，決不是《大學》的本意。因此，當以古本《大學》為準，不應改「親民」為「新民」。更指出，歷來政治不良，皆因《大學》末章所列舉的弊病而起：一是「好人之所惡，惡人之所好」；二是「人之彥聖，媚疾以惡之」；三是「長國家而務財用」。此三者乃是「亡國之原則，從古到今二三十年，無有不相應者。反之，即可以平天下」。故曰：「《大學》者，平天下之原則也。從仁義起，至平天下至，一切學問，皆包括其中。治國學者，應知其總匯在此。」²⁵

因此可說，《孝經》、《大學》乃是攸關「人之根本」。「然無勇氣，尚不能為完人」，所以必須「標舉《儒行》」，以鼓舞勇氣。《儒行》所列十五儒，雖「未必皆合聖人之道，然大旨不背於《論語》」。《論語·子路》：「子貢問：『何如斯可謂之士矣？』子曰：『行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。』」《論語·憲問》孔子答子路問成人，曰：「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」太炎即此說道：「士與成人，皆是有人格之意，反之不能為人，即等於禽獸。《論語》所言，正與《儒行》相符。《儒行》『見死不更其守』，即《論語》見危授命之意；『久不相見，聞流言不信』，

25 傅傑編校：〈國學之統宗〉（錄自《制言》第五十四期），《章太炎學術史論集》，頁24、25-26、27-28。

即《論語》久要不忘平生之言之意，可見道理不過如此，《論語》、《儒行》初無二致。」又指出，「宋人以《儒行》中『有過可微辨而不可面數也』一語，立意倔強，與子路『人告之以有過則喜』殊異，即加反對」，而其「自身卻坐此病」，意見相反之時，「書函往復，互相譏彈，幾於絕交」。其實除孔、顏外，其他賢者恐皆不免有使氣之時。「然而兩漢人之氣節，即是《儒行》之例證。」宋亡以後，「比迹馮道者，不知凡幾」，正是「輕視氣節之故」。當時正值倭寇侵略孔亟之時，太炎指出：「如今倭人果滅中國」，國人若是「盡如東漢儒者，則可決其必不服從」；若是「為南宋諸賢，吾知其服從者必有一半」。因此，「欲求國勢之強，民氣之尊，非提倡《儒行》不可也」。²⁶

〔按：兩漢多氣節之士，東漢尤甚。《後漢書·獨行列傳》開首即云：「孔子曰：『與其不得中庸，必也狂狷乎！』」又云：『狂者進取，狷者有所不為也。』此蓋失於周全之道，而取偏至之端者也。然則有所不為，亦將有所必為者矣；既云進取，亦將有所不取者矣。」又謂傳中諸人物，「情節殊雜」，而「操行俱絕」。太炎以為，此類有氣節的狂狷，儒而兼俠，與謹飭有餘、擔當不足的所謂中行之士相較，有其殊勝，勝處即在一「獨」字。所謂獨，正是韓昌黎〈伯夷頌〉所謂「特立獨行，窮天地亙萬世而不顧者也」。〕

年輩後於太炎的雙流劉鑑泉，以為《儒行》揭示了「儒之真」，因為儒本有剛柔二端，「剛者強而有為，柔者靜而有守」，二者不可偏廢。《儒行》所反復講明者，在於「儒者之非干祿」。「同乎流俗，合乎污世，奄然媚於世，循利祿之途，是妄托於柔而不知剛毅特立者也。」明乎此，便可知《儒行》之義不可不究。²⁷太炎為何標舉《儒行》，即此更可了然。至於其早年對孔子及儒家多致不滿，原因在於只見其柔，不見其剛。中年以後，於儒家剛毅特立的一面了解漸深，因而對儒的評價與前殊異。

26 傅傑編校：〈國學之統宗〉，《章太炎學術史論集》，頁28-29。

27 黃曙輝編校：《推十書·左書·儒行本義》，見《劉咸忻學術論集：哲學編（上）》（桂林：廣西師範大學出版社，2010年），頁81、84。

又，鑑泉論墨家，引宋人黃震《黃氏日鈔》之說，以為墨者之道，「輕家奉天」，與儒者「報本反始」之義相反，「視孝親與愛人無以異」，雖有父，猶如無父，而「中國沿農村之化」，以家為本，故墨學、耶教「皆不能盛行於中國」。²⁸ 太炎對華夏特性的看法，與此亦不殊，所以特別提出《儀禮·喪服》，以為「此事於人情厚薄，至有關係。中華之異於他族，亦即在此」，故「亟須保存」。因此之故，將《喪服》與《孝經》、《大學》、《儒行》並列，視為「國學之統宗」、「萬流之匯歸」，「不但坐而言，要在起而行」。²⁹

原子式的個人聚合而成大社會，此乃近世中國人取自西方的觀念（西方是否果真如此，茲姑不論。而近世國人心目中，西方正是如此，故而是進步所必需）。太炎所謂大獨，固然是指具有獨立人格、獨立精神的個人，然而此種個人乃是植根於父母兄弟之間，鄰里鄉黨之內。因此強調：孝弟為仁之本，「愛國之念由必愛父母兄弟而起，父母兄弟不能愛，何能愛一國之人民」。³⁰ 他早年所詬病於儒家者，乃在其「以富貴利祿為心」，「宗旨多在可否之間，議論止於函胡之地」。³¹ 醉心利祿，便不能有獨立人格；宗旨函胡，便不能有獨立精神；亦即無以成大獨。而非大獨，即不能成大羣。欲搏聚成大羣而不散，必須講求人之所以為人之道，而孝弟正是人之所以為人之道。商鞅最應受指責者，不在「酷烈」（太炎以為，商鞅乃是「酷烈」，與「苛細」殊異，二者之別，即「治亂之殊，直佞之所繇分」；而且商鞅志在勵精圖治，與公孫弘、張湯之「媚人主」不同），而在「毀孝弟、敗天性」。諸葛亮治蜀，即行商鞅之法，然而絕不破壞先王的「至德要道」。「而輓近之言新法者，以父子異財為憲典」，此乃取法於商鞅之秕糠。³² 太炎對於韓非的指責，正在於以求治而敗俗，有云：「今無慈惠廉愛，則民為虎狼也；無文學，則士為

28 黃曙輝編校：《子疏定本·墨宋第五》，見《劉咸炘學術論集：子學編》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁82-83。

29 傅傑編校：〈國學之統宗〉，《章太炎學術史論集》，頁25。

30 同上注，頁25-26。

31 傅傑編校：〈諸子學略說〉，《章太炎學術史論集》，頁219、221。

32 章炳麟著，徐復注：〈商鞅第三十五〉，《煊書詳註》，頁566-573、577。

牛馬也。有虎狼之民、牛馬之士，國雖治，政雖理，其民不人。」³³在太炎眼中，以韓非之術治國，其結果是：表面上秩序井然，實則民失人性，猶如虎狼；士無教養，宛若牛馬。試問如此見解，能說不出於儒家？

太炎晚年，作《葑漢昌言》，對孔子評價更高。以為當今「世衰道微，邪說暴行，所在蠭起」，「所以拯起之者」，無須高論，「弟使人與禽獸殊絕耳」，孔子之教，正是使人別於禽獸。曰：

「入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁，行有餘力，則以學文」，可謂弟子矣。「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」，可謂成人矣。「行己有恥，使于四方，不辱君命」，可謂士矣。此三者足以敦薄俗，立懦夫，于今救世之急，未有過于是者也。恢之以子路之行，博之以十五儒，義稍廣矣；語之以致良知，論稍精矣。隨其資性，上規閔、冉，下希明道、白沙，則視其人之所為也。若夫文王、孔、顏之所以超越倫萃者，邁往之士，何遽不可以至？然自兩漢以來，鮮能久矣。³⁴

又其自述謂，往時以為，孟、荀之「道術」超越孔子，只是「才美」不及，而流俗所重者，則是才美，故孟、荀「終身無魯相之政、三千之化」。民國初年，「間氣相搢，逼于輿臺，去食七日，不起于牀」，於是「始翫爻象，重籀《論語》諸書」，方知「聖人之道，罩籠羣有，不以辯智為賢」。其一貫之道，端在「忠恕」二字。³⁵太炎晚年定論，其在於斯乎。

33 傅傑編校：〈原道下〉，《章太炎學術論集》頁287-288。

34 章太炎著，虞雲國標點整理：《葑漢三言·葑漢昌言·經言三》，頁86-87。

35 傅傑編校：〈訂孔下〉，《章太炎學術史論集》，頁246-247。

三、體忠恕，倡平等：以孔通莊

太炎早年，貶斥老子的「陰鷲」，而有取於其清靜自然。又認為，「法家略有二種：其一為術，其二為法」。為法者主張「憲令著于官府，刑罰必于民心，賞存乎慎法，而罰加乎奸令」，「與道家相反」。為術者如慎到，《莊子·天下篇》謂，其術乃是「椎柏輓斷，與物宛轉」；「推而後行，曳而後往……」，這正是老子所謂「聖人無常心，以百姓心為心」（今本第四十九章），「與道家相近」。³⁶

中年以後，撰成《檢論》，其〈道本〉一篇論道法之異，認為「雖古法家亦言自然」。以《尚書·咎繇謨》為例：「咎繇始作士，自稱『予未有知，思曰：贊贊襄哉！』」以為「贊者佐也」，襄則意謂「因」（據馬融說）。「佐」即是「輔萬物之自然」（今本《老子》第六十四章），「因」則是「以百姓心為心」（今本《老子》第四十九章）。雖時世更易，「飾偽萌生，變詐蠱出」，凡執政者，「終莫能易咎繇之言」。然而「道家貴自然，流而為法」，終至慎到、申不害、韓非的「慘覈少恩」。原因何在？太炎的解釋是：老子有云：「寵辱若驚，貴大患若身。……何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」（今本第十三章）太炎以為，「以者，用也。」《莊子·在宥篇》作「貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。」意思是說：「貴用其身於為天下，愛用其身於為天下，所謂施身及國也。」亦即不但「貴愛其身」，「又貴大患也」。由此可說：「夫有身不期于大患，而大患從之；大患不期于託寄天下，而託寄天下從之。」孔子所謂忠恕，正是從此而出。既愛其身，又貴大患（亦即既愛己身，又心繫社會大羣的憂患），二者並行而不相悖。而慎、申、韓諸人，只知「自然」，卻不知「貴大患若身」，於是不能「以大患商度情性」（亦即不以大羣中人人之情性為重），終於流為「慘覈少恩」。³⁷

36 傅傑編校：〈諸子學略說〉，《章太炎學術論集》頁227-228。

37 傅傑編校：〈道本〉，《章太炎學術史論集》，頁294，291，293。

既愛其身，又貴大患，即是忠恕的體現，而忠恕實為儒、道所共宗（依太炎之見，「儒家、法家皆出于道，道則非出于儒也」³⁸）。莊子於此，較老子更勝。太炎云：

仲尼以一貫為道為學，貫之者何？只忠恕耳。諸言絜矩之道，言推己及人者，于恕則已盡矣。人食五穀，麋鹿食薦，即且甘帶，鴟鴞嗜鼠，所好未必同也。雖同在人倫，所好高下，亦有種種殊異。徒知絜矩，謂以人之所好與之，不知適以所惡與之。是非至忠，焉能使人人得職邪？盡忠恕者，是惟莊生能之，所云齊物，即忠恕兩舉者也。³⁹

所謂恕，就是如心，即將心比心，所謂己所不欲勿施於人。己所不欲，固不當施於人。然而己所欲施於人，亦不可取。因人之好尚，萬有不同，己所欲者，或正是人之所惡。若強將己之所欲施於人，或不免造成慘禍。如墨子，「辯以經說，主以天志，行以兼愛、尚同」，終將不免「以眾暴寡」。因為既講天志、尚同，若有人異於天志，不同於羣眾，「不為眾之所暴，得乎？」⁴⁰太炎因此聲言：

兼愛為大迂之談，偃兵則造兵之本，豈虛言邪！夫託上神以為禰，順帝則以游心，愛且暫兼，兵亦苟偃。然其繩墨所出，斟酌有量，工宰之用，依乎巫師。苟人各有心，拂其條教，雖踐屍喋血，猶曰秉之天討也。夫然，兼愛酷於仁義，仁義憚於法律，較然明矣。⁴¹

38 傅傑編校：〈原道上〉，《章太炎學術史論集》，頁 282。

39 章太炎著，虞雲國標點整理：《荊漢三言·荊漢微言》，頁 27。

40 傅傑編校：〈訂孔下〉，《章太炎學術史論集》，頁 248。

41 章太炎著，王仲華校點：《齊物論釋定本·齊物論釋·篇題》，《章太炎全集》第六冊（上海：上海人民出版社，1986 年），頁 61。以下所引《齊物論釋》，皆此「定本」。

造成此等後果的原因是：「惟盡恕」而遠於「忠」。所謂忠，即是人人出於己心之所欲，以盡己力之所能，不隨俗而披靡，流遁失所，亦即人人依自而不依他。所以說，惟有「至忠」，方能「使人人得職」。⁴²

能體上述「忠恕」之道者，太炎以為，「獨有莊周」。其〈齊物論〉一篇，內聖外王兼詳，釋迦孔老合一，乃「內外之鴻寶也」。其言曰：

印度素未一統，小國林立，地狹民寡，才比此土縣邑聚落，其君長則宗子祭酒之倫也。其務減省，其國易為，則政治非所亟。加以氣候溫燠，穀實易孰，裘絮可捐，則生業亦非所亟。釋迦應之，故出世之法多，而詳于內聖。（佛典有《出愛王經》，為世尊論政之言，絕無深語，足知非所措意也。）支那廣土眾民，競于衣食，情實相反，故學者以君相之業自效，以經國治民利用厚生為職志。孔老應之，則世間之法多，而詳于外王。兼是二者，厥為莊生。即〈齊物〉一篇，內以疏觀萬物，持閱眾甫，破名相之封執，等酸鹹于一味；外以治國保民，不立中德，論有正負，無異門之釁，人無愚智，盡一曲之用，所謂衣養萬物，而不為主者也。遠西工宰，亦粗明其一指。彼是之論，異同之黨，正乏為用，撓寧而相成，雲行雨施而天下平。故〈齊物論〉者，內外之鴻寶也。⁴³

《莊子·在宥》曰：「昔者，黃帝始以仁義撓人之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形。……施及三王，而天下大駭矣。」太炎指出，此乃「莊生不欲以仁義撓人心」，「純為出世法之言也」。

42 傅傑編校：〈訂孔下〉，《章太炎學術史論集》，頁248；章太炎著，虞雲國標點整理：《荀漢三言·荀漢微言》，頁27。

43 章太炎著，虞雲國標點整理：《荀漢三言·荀漢微言》，頁23。〔按：所引此書，頗有標點錯誤，茲改正。〕

《莊子·人間世》引仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。……為人臣子者，固有所不得已，行事之情，而忘其身，何暇至於悅生而惡死？」此則為「不壞世法之言也」。⁴⁴簡言之，既齊萬物，而又不忘一己之命與義，明出世法而不壞世法。莊生之所以卓絕者，在此。

所謂齊物，依太炎之見，乃是「一往平等之談」，不當如王安石、呂惠卿等，以「物論」連讀，而「應從舊讀」，即以「齊物」連讀。因莊子此論，「非專為統一異論而作」，而是「因物付物，所以為齊」。「詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合〈齊物〉之義」。此文破名家之執，而後即泯絕人我、法我，並空「見相」，如此便一切「蕩然」，毫無隔閡。若是彼我之情未除，是非之見猶在，雖講「汎愛兼利，人我畢足」，然而既已有了此疆彼界，又有何「齊物」之可言？⁴⁵太炎更指出，莊子著書，不僅在明「南面之術」而已。如「名家出於禮官」，禮官所重，在上下名分，而名家的惠施則「去尊」；道家「本以宰世」，而道家的莊子則「殘法」。凡此並非故意與「舊術相戾」，而是「捨局就通」。既捨局而就通，便知「有君為不得已，故其極至于無王；有聖或以利盜，故廓然未嘗立聖（論中言聖人者，但是隨俗之名。）」。終至舉出「世法差違」，如俗有都、野之不齊，切不可齊此不齊者以為齊，當使「野者自安其陋，都者得意於嫺」，如此「兩不相傷，乃為平等」（此即忠恕的根本義）。⁴⁶〔按：今世流行的文化多元主義，其要旨實不外乎此。如太炎者，亦可謂孤明先發者矣。〕

今世的「都者」，自詡其「文明」，常欲化「野」為「都」，世界便從此多事了。依太炎之見，原因在於「成心」作怪。〈齊物論〉云：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」太炎以為，「成心」即

44 章太炎著，虞雲國標點整理：《菴漢三言·菴漢微言》，頁14。

45 章太炎著，王仲榮校點：《齊物論釋定本·齊物論釋·篇題》，頁61。

46 同上注，頁63-64。

是佛教唯識宗所謂種子，「種子者，心之礙相」，當眼、耳、鼻、舌、身、意此六識未動之時，即潛藏於「藏識意根」（即末那識）之中；「六識既動，應時顯現，不待告教，所謂隨其成心而師之也」。不論智者愚者，皆有此「成心」的種子，日用而不知。人間世種種是非，即由此而來。「是非所印，宙合不同，悉由人心順違以成串習，雖一人亦猶爾也。」成心有兩種：一是羣體的，客觀的，此乃「係乎他者，曲直與庸眾共之」；一是個體的，主觀的，此為「存乎己者，正謬以當情為主」。《莊子·寓言篇》云：「孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今日所謂是之非五十九非也。」可見即一人之身，是非亦隨時而變遷。既然「道本無常，與世變易」，便知「執守一時之見，以今非古，以古非今」，乃是「顛倒之見」，猶如〈齊物論〉所謂「今日適越而昔至」。世俗之人，或「守舊章」，或「順進化」，皆是「未喻斯旨」。⁴⁷〔按：涇縣胡樸安，民國三十二年出版《儒道墨學說》一書，有云：「生活之存在，當合空間時間計之。新者只有時間而無空間……一切措施，必於空間有所窒礙也。舊者只有空間而無時間……一切措施，必於時間有所窒礙也。」⁴⁸所言簡明扼要，可作太炎此說的注腳。〕

《莊子·外物篇》云：「夫流遁之志，決絕之行，噫，其非至知厚德之任與！覆墜而不反，火馳而不顧，雖相與為君臣，時也，易世而無以相賤，故曰至人不留行焉。」近人胡遠濬《莊子詮詁》引明人唐順之曰：「名分莫嚴於君臣，易世則賤，況其他邪？不留行，即無住著意。」⁴⁹〔按：亦即萬變遷流，因時而異，切不可執著於今世的標準以判斷古人之是非。〕太炎因此說：「順進化者，以今非古，則誣言也。」⁵⁰〈外物篇〉又曰：「夫尊古而卑今，學者之流也。且以豨韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能游於世而不僻，順人而不失己。」此處「孰能不波」之「波」，錢穆《莊子纂箋》

47 章太炎著，王仲華校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁 74-75。

48 胡樸安：〈自序〉，《儒道墨學說》（安吳胡氏樸學齋刊，民國三十二年六月），頁二。

49 胡遠濬撰，吳光龍點校：《莊子詮詁》（合肥：黃山書社，1996 年），頁 236。

50 同注 47，頁 76。

引劉師培之說甚諦。劉氏曰：「『波』借作『頗』，與下文『僻』字並文，皆謂偏頗。」⁵¹胡遠濬引馬其昶云：「至人與時偕行，若尊今卑古，一往而不顧，是僻學之患也。」而後按曰：「老子所以欲絕學者，正以其食古不化，已不自得，以之治人，且強人以必得也。」⁵²〔按：綜上所述，可知此節意謂：若以古人的眼光看今世，則可說無一事不偏頗。〕太炎故曰：「守舊章者以古非今，是亦一孔之見矣。」⁵³胡遠濬釋〈外物篇〉此節，有曰：「游於世而不僻，則非決絕；順人而不失己，則非流遁。」⁵⁴太炎之意，當亦如此。故總結云：

是云非云，不由天降，非自地作，此皆生於人心。心未生時，而云是非素定，斯豈非以無為有邪！夫人雖有伎心，不怨飄瓦，以瓦無是非心，不可就此成心論彼未成心也。然則史書往事，昔人所印是非，亦與今人殊致，而多辯論枉直，校計功罪，猶以漢律論殷民，唐格選秦吏，何其不知類哉。《老子》云：「道可道，非常道。」董仲舒云：「天不變，道亦不變。」智愚相懸，乃至於此。⁵⁵

大意是：所謂是非，本由人心而生，而人心之所以有如此而不如此之是非，則因時因地而異。所以既不可以昔人的是非論今日之正謬，亦不可以今日的是非論古時之成敗。「道可道，非常道」，乃是的論；「天不變，道亦不變」，則為瞽說，因為並無亙古不變的「天」，亙古不易的是非。此即所謂齊物平等之義。

太炎於是又指出：

及在名言，白表白相，黑表黑相，菽表菽事，麥表

51 錢穆撰：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁230。

52 胡遠濬撰，吳光龍點校：《莊子詮詁》，頁236。

53 章太炎著，王仲華校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁76。

54 同注52。

55 同注53。

麥事，俗詮有定，則亦隨順故言，斯為照之於天，不因己制。是故指鹿為馬，以素為玄，義所不許。所以者何？從俗則無爭論，私意變更，是非即又蠱起，比於向日，罷訟滋多，是以有德司契，本之約定俗成也。

「有德司契，本之約定俗成」一語，可說是太炎論治的準則。故曰：「聖人無常心，以百姓心為心，故不由而照之以天。」⁵⁶其〈自述學術次第〉曰：「余於政治，不甚以代議為然，曩在日本，已作〈代議然否論〉矣。國體雖更為民主，而不欲改移社會習貫，亦不欲盡變舊時法制，此亦依於歷史，無驟變之理也。」他反對當時新刑律之照搬西方，說道：「法律固不與道德相謀，豈不與人情習俗相謀耶？」指出西方諸國法律，「干犯宗教神廟者，罪或加重，在彼亦謂人情習貫宜然；自中國視之，亦若為道德耳」。須知「人情習俗，方國相殊，他國之法，未嘗盡從一概。獨欲一屈中國之人情習俗以就異方，此古所謂削趾適履者矣」。⁵⁷此等議論之依據，正在上述齊物平等之義。

太炎對於〈齊物論〉中「兩行」一節，評價至高。此節云：「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。……是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」太炎以為，此節所破者，乃「名守之拘」，亦即「執一切皆有自性」。此則出於意根中人我法我二執；而此二執，則是「原型觀念」。莊子之法，在於探求名實，以破此二執。太炎認為，「名必求實，故有訓釋之詞」。訓釋之詞，除「古今方國代語」（即以此時此地的語言解釋彼時彼地的語言）以外，可分三類：一是「說其義界」，二是「責其因緣」，三是「尋其實質」。三者皆是「依我執法執而起」。以說其義界而論，凡作訓釋，「不能捨字解字」，而「字數有盡，不得不互相解」，既互相解，最終必然回到原點，如何能「明了其義

56 章太炎著，王仲榮校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁77。

57 傅傑編校：〈自述學術次第〉，《章太炎學術史論集》，頁475、478。

界」。「故曰惡乎然，然於然，惡乎不然，不然於不然。言捨本字，更不能解本字也。」⁵⁸以責其因緣而論，展轉相推，終無以得最後之因，於是「不得不云自爾」（即自然如此，本來如此）。「故曰惡乎然，然於然，惡乎不然，不然於不然。言本無真因可求也。」⁵⁹以尋其實質而論，欲尋實質，「必先念萬物皆有實質」，然而「萬物皆有實質」之一念，「亦非隨於現量比量，惟是隨於原型觀念，惟是隨於法執」。此一觀念根據於兩種學說：「一據有方分，言分析無盡，非種非原故。」〔按：亦即認為萬物可以無窮分析。〕二則「說為無方分」，如佛法假立堅溼煖輕「四大種子」，由此假立「造色種子」。若說有方分，則「剖解不窮，本無至小之倪」，「何者為原，誰為最初之質」，畢竟了不可得。若說無方分，則須知凡「不可見聞臭嘗觸受」者，則非現量；而所謂無方分，乃指構成萬物的普遍者，既是普遍者，即不可量度，故亦是「無比量」。凡此「惟由原型觀念法執所成」，「惟是俱生法執，故曰惡乎然，然於然，惡乎不然，不然於不然。言更無現量可證，比量可推也」。⁶⁰聖人明乎此，故「內了無言，而外還順世。順世故和之以是非，無言故休乎天鈞」。「和以是非」，即是「假天鈞為用，所謂隨順言說」。「休乎天鈞」，則是「觀天鈞自相，所謂性離言說」。如是，則「一語一默，無非至教」，此即所謂兩行。⁶¹〔按：孔門忠恕之道，簡言之，就是不強人以從己，同時也不強己以從人。其依據是人各有心，人各有志。己所不欲，勿施於人，各因其是，人我兩得，豈非即是「兩行」？仲尼與老聃、莊周，在此是相通了。〕

太炎經此分析，得出結論說：「又詳〈齊物〉大旨，多契佛經，獨此一解，字未二百，大小乘中皆所未有。」可謂讚譽備至。理由是：「《華嚴》惟說菩薩心欲於一字中，一切法句言音差別皆悉具足；《大般若經》惟說善學一切語言，皆入一字，善學於一字中攝一

58 章太炎著，王仲華校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁 79-80。

59 同上注，頁 80-81。

60 同上注，頁 81-82。

61 同上注，頁 82-83。

切字，一切字中攝於一字；而不推明其故。」若知字義皆是展轉相互為訓，即可知「一名字中具有一切名字」，而此乃「輔萬物之自然，非有琦祕，亦自非強為也」。⁶²

〈齊物論〉第三章云：「故昔者堯問於舜曰：『我欲伐宗、脰、胥敖，南面而不釋然，其故何也？』舜曰：『夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！』」郭象注曰：「將寄明齊一之理於大聖，故發自怪之問以起對。」「夫物之所安無陋也，則蓬艾乃三子之妙處。」「今欲奪蓬艾之願而伐使從己，於至道豈弘哉，故不釋然神解耳。若乃物暢其性，各安其所安，無有遠近幽深，付之自若，皆得其極，則彼無不當而我無不怡也。」太炎認為，此解「獨會莊生之旨」，因為「〈齊物〉之用，將以內存寂照，外利有情」，世情原是不齊，文野本亦異狀，當使之各安其舊貫，無所虛慕於外。「然志存兼并者，外辭蠶食之名，而方寄言高義，若云使彼野人，獲與文化」。此等「文野不齊之見」，分明是「桀紂之嚆矢」。以墨子為例，「雖有禁攻之義」，一旦言及「天志」、「明鬼」，則以為違之者「當夷滅而不辭」，與耶、回之教的見解無異。又，《孟子·滕文公下》載「葛伯仇餉」事：湯居亳，與葛為鄰。葛伯不行祭祀，湯贈以牛羊，又「使亳眾往為之耕」，欲其行祭祀。葛伯非但仍不祀，反而「率其民，要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之。有童子以黍肉餉，殺而奪之」。湯為此而出兵征伐。太炎指出，此乃「成湯、伊尹之謀」，「藉宗教以夷人國」。孟子主張，善戰者當服上刑，於湯征葛之事，則曰：「四海之內皆曰：『非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。』」太炎感歎道，孟子大儒，「尚復蒙其眩惑」，而莊生對於此類以文明名義滅國之事，「能破其隱慝」；兩者「長短相較」，不可同日而語。總之，「文野之見，尤不易除」，「故應物之論，以齊文野為究極」。⁶³〔按：昔日是以文明名義滅人之國，今天則是以此名義宰制他者。後現代或後殖民論述中對文化帝國主義的批判，正是集矢於這「文野之

62 章太炎著，王仲榮校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁 83。

63 同上注，頁 99-101。

見」。太炎多孤明先發之論，此為又一例。〕

〈齊物論〉末章「昔者莊周夢為蝴蝶」云云，太炎以為，莊子「實無欣羨寂滅之情」，「本不以輪轉生死遣憂」，「但欲人無封執，故語有機權爾」。指出莊子的「特別志願」，「本在內聖外王，哀生民之無拯，念刑政之苛殘，必令世無工宰，見無文野，人各自主之謂王，智無留礙然後聖」。若是「專以滅度衆生為念」，而中心無惻怛之情，則「雖抱大悲，猶未適於民意」。故曰：「夫齊物者以百姓心為心，故究極在此，而樂行在彼。」《莊子·天下篇》所謂「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」，即是「知一切法本來涅槃，應化不盡」，而「畢竟不入涅槃也」。⁶⁴ 太炎所謂究極在此而樂行在彼，正是指此。亦可說這是太炎的夫子自道。

此齊物平等之義，乃是太炎論治論學的宗旨。就治而言，一國之內，法律必須齊一，而好惡則當任其不齊，切不可人為干預。故曰：「賞罰不厭一，好惡不厭歧，一者以為羣眾，歧者以優匹士，因道全法，則君子樂而大姦止。」⁶⁵ 就學而言，則「學術無大小，所貴在條貫制割」。大體不過兩類：一為求真，二為致用。「下驗動物、植物，上至求證真如，皆求是耳。人心好真，製器在理，此則求是致用更互相為矣。生有涯而知無涯，是以不求遍物，立其大者，立其小者，皆可也。此如四民分業，不必兼務，而亦不可相非。若以其所好，毗所不知，是為中德，乃凶德之首矣。」又強調，學術必須任人自由發展，絕不可驅天下於一途。「不學稼者，仲尼之職業也，因是欲人人不為稼，可乎？勤四體，分五穀者，荷篠丈人之職業也，因是欲人人為稼，可乎？吏、農、陶、冶，展轉相資。必欲一人萬能，勢所不可。自政俗觀之，九兩六職，平等平等。自學術觀之，諸科博士，平等平等。但于一科之中，則有高下耳。」⁶⁶ 須知大道本是多歧，豈可強迫一致？若大道無歧，則今日之宇宙，當仍是混沌一團，何來日月星辰、山河大地，更遑論飛走動植與人類

64 章太炎著，王仲榮校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁 118–120。

65 傅傑編校：〈原道下〉，《章太炎學術史論集》，頁 289。

66 章太炎著，虞雲國標點整理：《薊漢三言·薊漢微言》，頁 38。

了。故曰：「道若無歧，宇宙至今如搏炭，大地至今如孰乳已。」⁶⁷
〔按：此即《老子》第二十八章所謂「樸散則為器」。樸散為器，乃是自本而末，由體及用，不得不然，自己如此，故曰自然。〕

要而言之，「齊物者，吹萬不同，使其自己。官天下者以是為北斗招搖，不慕往古，不師異域，清問下民，以制其中」。⁶⁸亦即治理當今的天下，必須依據當今的民情風俗，切不可古代或外國為準繩；是謂太炎論治之歸宿。「齊物云者，謂一切知見，若淺若深，若真若俗，若正若側，和以天倪，靡不會歸真諦，亦非是無高下差別也」。⁶⁹亦即世間諸說並存，若和以天倪，休乎天鈞，則一體平等，然而這不等於說，其間並無高下之差別；是謂太炎論學之歸宿。

四、結語

綜上所述，太炎思想的歸趣，可以兩言總括：不墮人禽之大別，不驅天下於一途。其早年致譏於孔子者，主要在「湛心利祿」（即所謂國願），因而於做人之道有虧；亦可說，所以詆孔者，本是出於儒家的道德觀念。中年以後，有〈與柳詒徵論學書〉，自謂早年「深惡」康有為孔教之說，「遂至激而詆孔」。中年以後，「詆孔則絕口不談」，「亦由平情斟論，深知孔子之道，非長素輩所能附會也」。⁷⁰晚年有感於時世，對孔子更為尊崇。尊崇的理由與早年詆譏的理由，其實並無二致，即人之所以為人，必須遵守一定的道德及禮法，不可下同於禽獸，儒家的可貴處，正在於此。這一看法，可謂持之終身無少變。晚年在無錫演講〈適宜今日之理學〉，以為「理學之名不甚妥當」，因為「立身之道，發乎情，不能一斷以理。一國有其禮法，一鄉有其風俗，皆因情立制，不盡合於理也」。故「當正其名曰儒學」，因為「儒家成法，下學而上達」，「本以修己治人

67 傅傑編校：〈原道下〉，《章太炎學術史論集》，頁 289。

68 同上注，頁 281。

69 章太炎著，虞雲國標點整理：《荊漢三言·荊漢微言》，頁 37。

70 傅傑編校：〈與柳詒徵論學書〉（錄自《章太炎政論選集》），《章太炎學術史論集》，頁 108-109。

為歸宿」。「若以修己治人為主」，則「教人自處亦易簡而有功」。須知「向來儒家之學，止於人事，無明心見性之說，亦無窮究自然之說」。而如今的學者，「好談哲學，推究宇宙之原，庶物之根，辨駁愈多，爭端愈出，於是社會愈亂，國愈不可治矣」。「若在太平之世，以此消遣，亦復賢乎博弈」，在亂世而如此，「則東晉之禍，正是前車」。以西洋哲學而言，「但究名理，不尚親證」，「與躬行無涉」。「科學者流，乃謂道德禮俗，皆須合於科學」。太炎以為，「此其流弊，使人玩物而喪志，縱欲而敗度」。而「今之中華，國墮邊防，人輕禮法，但欲提倡科學，以圖自強，是知其一不知其二也。」⁷¹ 易言之，人禽之大別是一切的根本，儒家修己治人之學專注於此，所以非講明不可。

太炎同時又認為，修己治人有其區別，切不可以一己的標準施諸人人。朱子《大學》改本，以「親民」作「新民」，太炎大表反對，理由即在於此。認為《大學》所謂「財聚則民散，財散則民聚，君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利」，正是所謂親民。「晚世縱弗能至，然猶順人情因舊常以為政」，不言所謂新民。而清末以來主張新道德、新文化者，「專己自是，以拂民之舊貫」，致使新法推行二十餘年，削足適履，人民不便，政治日益紊亂，「使人淫縱敗常而已矣」。可以說，這是朱子「新民之說導其端」。⁷² 更指出，人與飛走動植之類，「情用或殊」，即使同是人類，好尚亦往往大有差異。如「蜆醢，古人以為至味，燔鼠，粵人以為上馐，易時異地，對之欲噁，亦不應說彼是野人，我有文化」，因為這類事本無所謂文野之別。〔按：如此見解，遠較現在一般西方人為通達。〕又曰：「轉復驗之同時同地者，口之所適，則酸腐皆甘旨也；愛之所結，雖嫖母亦清揚也。此皆稠處恆人，所執兩異，豈況仁義之端，是非之塗，而能有定齊哉？但當其所宜，則知避就取舍而已。」若將己之所

71 傅傑編校：〈適宜今日之理學〉（此係演講稿，錄自《制言》第五十七期），《章太炎學術史論集》，頁344-345、346-347。

72 傅傑編校：〈《王文成公全書》後序〉（錄自《太炎文錄續編》卷二之上），《章太炎學術史論集》，頁380。

好視為「塵性自然，物感同爾」，此乃一孔之論。〔按：今日西方人，往往將自己的好惡視為自然的標準以衡量他者，正坐此弊。〕同時，若因他人之所感，而認為自己亦應如此，那也是「曲士之見」。〔按：今日國人在種種方面，以不似西方人為恥，奔走模仿，瞠乎若後，正是「曲士之見」。〕結論是：「是故高言平等，還順俗情，所以異乎反人為實，勝人為名者也。」⁷³ 此即太炎齊物平等的根本義。

總之，凡是非皆出於成心，究極而論，其性本空。但就應世而言，則當順人情，因舊貫，任萬物之自然。〔按：太炎以為：「世人或言東西聖人心理不異，不悟真心固同，生滅心中所起事相，分理有異，言語亦殊，……精理故訓，容態自殊，隨順顯相，意趣相會，未有畢同之法也。」⁷⁴〕此乃道家的真諦。同時須知，好惡習尚，雖因時地而異，不可強求一律，然若事關人之所以為人而不同於禽獸之處，則決不可含糊。〔按：劉鑑泉曰：「蓋人之所以異於禽獸者，以其縱能久而橫能大。縱能久者，父子祖孫，百世不忘，是以有史；橫能大者，遠近親疏，分殊理一，是以有羣。人居宇宙間，縱橫繫屬，不可以離，仁以合肱之，義以序列之，而其本則在孝弟。」⁷⁵ 太炎的主張，與此不異，以為「新道德、新文化者」，使人縱欲敗度，近於禽獸，因而有害於羣道。〕儒家的價值，即在堅守這一底綫。至於莊子，則兼儒道而一之，內聖外王兼詳，世出世法並舉。已達「大乘高致」。⁷⁶ 又以莊證孔，乃知孔子「耳順」（孔子「六十而耳順」）、「絕四」（「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」）之指，「階位卓絕，誠非功濟生民而已」。⁷⁷ 其「忠恕」之道，與莊生「齊物」之論，本自不殊。是為太炎學思之結穴。

73 章太炎著，王仲榮校點：《齊物論釋定本·齊物論釋》，頁 103–104。

74 同上注，頁 89。

75 黃曙輝編校：《推十書·左書·儒行本義》，見《劉咸忻學術論集：哲學編（上）》，頁 748。

76 同注 73，頁 119。

77 章太炎著，虞雲國標點整理：《薊漢三言·薊漢微言》，頁 61。

A Brief Discussion of the Origins of Zhang Taiyan's Confucian and Daoist Thought

YAN Shoucheng

National Institute of Education, Nanyang Technology University, Singapore

The style of Zhang Taiyan's political statements and scholarly works is sometimes radical and sometimes conservative. His early and late writings are indeed different; his esoteric and exoteric discourses likewise reveal discrepancies. Nonetheless, there are unchanged elements in his ever-changing style. These unchanged elements may be summarized as two characteristics. The first one is promoting an uncompromising uniqueness and stressing fidelity. In his early ages he saw Confucius as "indulging in profits" and Confucianism as "confusing people's thinking." The remedies include: to "learn reclusion," to "manifest independence," to build the foundations of human beings, and above all, to raise one's courage. We may ask: are these not main ideas of the Confucian code of conduct? It is therefore not surprising that Zhang in his later years promoted Confucian classics such as *The Classic of Filial Piety*, *The Great Learning*, *Confucian Conduct*, and *Mourning Rituals*, and regarded them as "progenitors of national learning." The second aspect is practicing loyalty and forgiveness and advocating equality. He saw the core of the sage's Way as linking together loyalty and forgiveness. Only Zhuang Zhou could practice loyalty and forgiveness. In his "Equalizing Things" chapter Zhuang Zhou treats the hearts of the people of the hundred clans as his own heart. His universal attitude reveals his care for others and overcomes the limitation on names and phenomena. "By means of it, he observes the myriad things from inside, examining their inception," and "outwards, he uses it to govern the state and protect the people, without becoming complacent." He has full discussion of "being a sage inside one's own person as a foundation for being a ruler outside" and takes care of mundane and supramundane phenomena. He synthesizes Buddhism, Confucianism, and Daoism. It is indeed

a “great treasure inside and outside.” These are perhaps the end of Taiyan’s thought.

Keywords: Zhang Taiyan, Confucianism, Taoism, loyalty and forgiveness, equality of things

