

Revisiting Confucianism in Modernizing China: Observations Based on Zhang Taiyan's "Zhuohan" Pieces

Yihong YU

Abstract: Drawing on Buddhist and Neo-Confucian resources, Zhang Taiyan's "Master Zhuohan Pieces" is a significant texts group. Extant studies on Zhang Taiyan partly ignored his activities after the Xinhai revolution, so an in-depth study of "Master Zhuohan Pieces" can enhance the extant understandings of the dynamic role of traditional scholarship in modern China. This paper introduces Zhang's neglected records of his netherworld travel, which marks his turn to Buddhist and Confucian mind-oriented ideas in late years. In "Master Zhuohan Pieces", Zhang has tried to defend humans' moral sense in a world that is illusory from a Buddhist perspective; in other words, to lodge pursuit of Buddhist truth in an illusory world with Confucian morals. Being faced with the deformation of institutionalized Confucianism and related moral conventions, another objective of "Master Zhuohan Pieces" is to reach a reformation of Confucianism in modern China. To achieve this goal, Zhang re-examines the historical position of Neo-Confucianism which supported moral conventions in Song-Qing China. With the further deformation of Confucianism Zhang sensed, to secure moral common sense in China, he shelves pursuit of truth and turns to defend traditional conventions outright. Besides insights in Buddhism-Confucianism synthesis, Zhang's intellectual shifts indicated in "Pieces" reflect both passive self-adjustments and the marginalized position of Confucianism in modernization.

Keywords: Zhang Taiyan, Master Zhuohan Pieces, Confucianism in Modern China, Synthesis of Confucianism and Buddhism, Cultural Conservatism

Author: YU Yihong, Ph.D. (2021) in Philosophy of Religion, The La Trobe University, is a post-doc researcher in the Ma Yifu Academy at Zhejiang University, Hangzhou, Zhejiang. His research focuses on intellectual history of late imperial and modern China, in particular traditional scholarship and scholars.

重訪儒學：以章太炎“葑漢” 文本為綫索

余一泓

[摘要] 對於近代傳統學人代表章太炎的研究，存在詳辛亥之前、略辛亥之後的問題，實則太炎在民國時期以“葑漢”文本為主的作品結構精緻、涵義深厚，是近代儒學的代表性文本，也是佛學和理學思想匯通的樣本。太炎進入地府擔任判官的夢境，目前很少受到關注，該事件界分了『葑漢微言』和章氏此前學思。此後，太炎著力吸收儒佛心學思想，用以“合理化”個人在本質上幻妄的世界中好善惡惡的意欲，亦即讓真的追求與俗的現實互不相礙。面臨儒教中國解體、既有道德失效的事實，“葑漢”文本的另一目標是重估儒學尤其是理學，迴護其支撐良俗的歷史地位。為處理後儒教中國的社會失範這一迫切問題，太炎以保護固有禮教、弘揚道德常識為重，心學義理的思考逐漸退場。以會通儒佛、屢發新見的“葑漢”文本為綫索，可見民初舊派學人所感知到的傳統失落與社會失範，以及近代儒學對自身邊緣化處境的反應。

[關鍵詞] 章太炎 “葑漢”文本 近代儒學 儒佛會通 文化保守派

[作者簡介] 余一泓，1992年生，拉籌伯大學哲學博士，浙江大學馬一浮書院博士後。研究興趣為近代學術思想，已刊、待刊習作見於『中國文哲研究集刊』、『中國文化研究所學報』和『經學文獻研究集刊』等處。本文是國家社科基金後期資助項目(23FZXB031)“馬一浮與近代儒學研究”的階段性成果。

一 引言

餘杭章炳麟（太炎，1869-1936）舊學精博，出入佛老百家，亦採東西新知，加之立言、行事與清季民初政局關聯甚深，所以頗受二十世紀中國歷史、文化研究者關注。李源澄（1909-1958）、錢穆（1895-1990）、侯外廬（1903-1987）和楊向奎（1910-2000）等較早的章太炎研究者，已有整體判析太炎之學的嘗試，以為中國學術發展之鏡鑒。^①此後，滬上學人整理太炎著述、編次其行年事迹的工作，也影響了近代文史各領域的研究。近年來，受惠材料和視野的拓展，研究者從人際關聯、國際比較與科際整合角度^②推進了“章學”的研究，其中又以思想史方面的研究尤為繁盛。這些研究，從如下角度為後進重訪章氏後期著作帶來了啟發。

近年的思想史研究，對太炎在革命前後出入佛老、批判現實的義理學說特予重視，^③同時，也試圖進一步承認、表出其後期保守立場的文化意蘊。^④今日研究者文獻、義理并舉的學風，和老輩學人實有相應之處。^⑤一個遺憾或許在於，論者引證時，尚需把著述意識明顯的文獻，跟通信、電文、講辭等分出更確切的秩序。另一方面，在著述類文獻中間，完成較晚的『荊漢微言』、『荊漢昌言』尤重闡發儒學奧蘊，尚未獲得“辛亥前”諸名著那樣的深度研究。^⑥本文認為，以『荊漢微言』、『荊漢昌言』等完成於章太炎晚年的文本為綫索，可增進學界對近代儒學於民國建立、文化更新的環境中，趨於失語之處境的理解。

1914年5-6月間，章太炎被袁世凱（1859-1916）幽禁，在獄中作有「自述學術次第」，末尾稱將作『檢論』繼『煊書』等“辛亥前”諸書。^⑦『檢論』和幾乎同期形成的『荊漢微言』，反映了太炎對人生憂患新的體察，也反映了他在研究佛法以後重訪儒書的努力。對此前『易』論之修正便是一例子。^⑧如說『檢論』未脫『煊書』形式，乃此前著述之補充，那『微言』和之後的

- ① 錢穆：『中國學術思想史論叢（八）·餘杭章氏學別記·太炎論學述』，『錢賓四先生全集』第22冊（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998），第533-560頁；李源澄：「章太炎先生學術述要」，『李源澄集新編』（成都：四川大學出版社，2015），第799-802；侯外廬：『中國近代思想學說史·反映十九世紀末葉社會全貌底太炎哲學思想』（重慶：生活書店，1947），第860-960頁。楊向奎：「餘杭學案」，『清儒學案新編』卷6（濟南：齊魯書社，1994），第582-583頁。這幾位學者在經史哲理方面各有根底，李氏曾經從遊太炎，其他幾人又都有論述整個近代中國學術史的計劃，故舉出他們作為早期研究者之典型。
- ② 範例依次參見上海人民出版社章學研究叢書當中陳學然、彭春凌和林少陽的大著。
- ③ 前引侯外廬書已有了這一側重，今人慕唯仁（Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: the Resistance of Consciousness*, Leiden: Brill, 2011）、石井剛（『齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗』（上海：華東師範大學出版社，2016））和張志強（「「操齊物以解紛，明天倪以為量」：論章太炎“齊物”哲學的形成及其意趣」，『中國哲學史』3（2012）：109-123；「一種倫理民族主義是否可能：論章太炎的民族主義」，『哲學動態』3（2015）：5-12）又不同程度地借助了左翼批判理論資源以闡釋章太炎追求真實和平等的論說，尤以『齊物論釋』為重。本書所關注的文本，在他們的研究當中尚未得到充分處理。
- ④ 這一路錢和魯迅（1881-1936）對章太炎晚年類唐的評斷形成對立（陳學然：『再造中華：章太炎與“五四”一代』（上海：上海人民出版社，2019），第368-371頁），早期研究者朱維鈞（「關於晚年章太炎」，『復旦學報（社會科學版）』5（1986）：75-78）已有相關思考，近來江涓（「走出“拆散時代”：論章太炎辛亥後儒學觀念的轉變」，『清華中文學報』9（2013）：169-212）、陳學然、王銳（『自國自心：章太炎與中國傳統思想的更生』（北京：商務印書館，2019））的討論更為完備。這些研究，更推動了『齊物論釋』注解本（孟琢：『「齊物論釋」疏證』（上海人民出版社，2019））的產生。
- ⑤ 老輩學人龐俊（1895-1964）、徐復（1912-2006）已有『國故論衡疏證』、『煊書詳註』之作，更在湯志鈞、朱維鈞整理太炎文獻之前。今人對侯外廬章學研究的接續意義參前注。
- ⑥ 最新研究即點明，『微言』之創作和『齊物論釋（定本）』之寫作同時，熔佛、莊、『論語』於一爐。（參孟琢、楊文淵：『章太炎講佛學·導言』（上海：上海人民出版社，2023），第2頁）早期研究者陸寶千（「章炳麟之道家觀」，『近代史研究所集刊』19（1990）：253-278；「章炳麟之儒學觀」，『近代史研究所集刊』17（1988）：119-139）取材重點已經很明確，但似未同情太炎民國時期著述的儒學關懷。這種不同情淵源有自，梁漱溟（1893-1988）、熊十力（1885-1968）對太炎『荊漢微言』和論學書信中的佛化義理學，有過非常激烈的批判，此待專文論之。
- ⑦ 『章太炎全集 太炎文錄補編』（上海：上海人民出版社，2017），第508頁。『章太炎全集』以下省稱『章集』，略去作者姓名。『全集』各冊的出版年份單獨注明，“三言”同屬一冊，不再註出。
- ⑧ 『論衡·原經』視『易』為占筮記錄（『章集 國故論衡（校定本）』（上海：上海人民出版社，2017），第229-230頁。後來『檢論·易論·易象義』始明言『易』所喻人事義理絕非一時一地的占筮之理（『章集 檢論』（上海：上海人民出版社，2014），第391-392頁。『微言』亦稱：“余昔以『易』為覲，亦為沾滯”。（『章集 荊漢微言』（上海：上海人民出版社，2015），第19頁）比較而言，早期研究者，也已注意到太炎中年治『易』的現象，參唐文權、羅福惠：『章太炎思想研究』（武漢：華中師範大學出版社，1986），第353-356頁。太炎晚年有“『易』難瞭解，得佛法始會通”的提法，回顧了當年這段學思，參『章集 荊漢雅言札記·經學』（上海：上海人民出版社，2015），第155頁。

文獻，就呈現出更多不同，其中最大的差別就是對儒學的積極評價。^①與此所伴生者，乃是章氏由本而末、適應世俗的思路，以及以事發義、博採自立的子書風格。

章太炎早期寫作的「儒術真論」、《廬書》，已有據墨家言論儒家，以《管子》材料論墨家的做法。有別說經考史的學問，《微言》、《昌言》採用的文獻常是子書或史傳中的百家言。在引述各家雋語發明義理的時候，多不拘門戶、斷以己意，重新排列各家在“人事義理”知識全體中的秩序。^②除開《昌言》、《微言》二書，但燾（1880-1971）錄有「葑漢雅言札記」一種，略欠精審、系統，但有一定參考意義。本文研究的文獻群組，以《微言》、《昌言》為經，^③以「雅言」和太炎此期寫定之單篇文章為輔翼。下文取道“遊地府”之公案，檢討太炎幽居著書之際的新思。

二 幻住：地府人世之間

章太炎在幽禁期間因憤懣致幻，夢中受邀前往地府擔任判官的故事，在他1916年4月和僧人黃宗仰（1865-1921）的通信中有詳細記錄。^④在其身後，主要內容登載於1937年的《制言》雜誌上。該故事最早的書面轉述應見於《革命逸史》。^⑤或得自口傳，太炎之婿朱鏡宙（1889-1985）居士後亦言及，遂為眾人張大，此不具論。黃宗仰是太炎學佛、入世的得力同道，章氏1905年就曾托黃購置法相典籍。《齊物論釋》之刊刻、題辭，亦有黃氏在場。在幽禁期間的通信中，太炎自嘲北上勸諫袁氏之舉是自家妄起意氣所致（正坐欲行之故），又感慨當時入京說法的諦閑（1858-1932）、月霞（1858-1918）二氏誤入政治漩渦、清望有損，故真諦終不能脫俗而言。16年4月，經歷幽居時期對宋明理學的初步研究，太炎致信黃氏論及地府判官之夢。此信寫作與《葑漢微言》同時，其構思有著作之善巧，其義理也可與《微言》所述儒佛之義參證，茲分段評述如下：

夜夢有人持刺請吃午餐，閱其主名，則王鏊也。走及門外，已有馬車，乘車至其它中，主人以大餐相餉，旁有陪客，印度人、歐洲人、漢人皆具，各出名刺，漢人有夏侯玄、梅堯臣。余問王公：“讀史知先生名德，而素無杯酒之歡，今茲召飲，情有所惑。”王曰：“與君共理簿書事耳。梅君則總檢察，吾輩皆裁判官，以九人分主五洲刑事，而我與君則主亞東事件者也。”余問王曰：“生死為壽量所限，輪迴則業力所牽，大自在天尚不能為其主宰，而况吾儕？”梅氏答曰：“生死輪轉，本無主者。此地惟受控訴，得有傳訊，逮捕事耳。傳訊者不皆死，逮捕則死矣。既判決處分後，至彼期滿釋放。釋放後又趣生諸道，則亦非此所主也。”

信文將天下萬邦民人的生死命運以佛法釋之，指明沒有天、帝神靈可主宰人的命運。但是，參贊

① 據馬敘倫（1885-1970）回憶，太炎幽禁之際研究了此前所忽略的宋明理學，與他多有討論，參《我在六十歲以前》（臺北：文海出版社，1966），第56頁。當然如前註所及，前代學者有不少批評太炎義理學的聲音，今天也可能會有嚴謹的思者判斷《葑漢微言》諸書思想混亂、表述矛盾。對“太炎虛無主義”的集中批判，例見牟宗三講，盧雪昆記：《牟宗三先生講演錄五·實踐的智慧學》（臺北：財團法人東方人文學術研究基金會，2019），第94-98頁。本文或也能給未來從“儒佛正宗”角度批判太炎者提供參證。

② 子書風格和經史風格的學問在太炎的思想中反映為主觀和客觀之學。梳理學術源流以重定知識秩序，第一步是學術史的“客觀”之學，歸趨卻是“主觀”的藉事明理、成一家之言。太炎晚年以孔子為例，區分過考史、立言之事，“葑漢”文本顯然更接近後面一類，參《章集 葑漢雅言札記·哲學》，第177頁：“有商訂歷史之孔子，則刪定六經是也；有從事教育之孔子，則《論語》、《孝經》是也。由前之道，其流為經師；由後之道，其流為儒家”。

③ 這兩本書雖有承繼關係，但後者更結構化，不易對應，故無法形成《廬書》、《檢論》的文本對讀式研究，例如林書漢的「從《廬書》到《檢論》——章太炎思想轉折之考察」，《東吳中文學報》40（2020）：67-116。雖然後期著作的具體時間無法精確到年份，但大體時序上，諸書的先後可以排列成為：《葑漢微言》、《葑漢昌言》（以上1925年之前）、《葑漢閑話》、《葑漢雅言札記》。後兩者當中，多取編次較有系統之「札記」，間用「閑話」。

④ 以下分析的多通書信參《與黃宗仰》，《章集·書信集》（上海：上海人民出版社，2017），第146-156頁。有論者注意到這些書信，指出黃宗仰在太炎學習佛典，形成真俗思考的過程中有很大作用。但僅僅用繇素區別來看待太炎和黃宗仰之不同，未深入探索太炎出佛入儒的獨見，參麻天祥：「獄讀瑜伽與轉俗成真——黃宗仰對章太炎佛學研究的推動」，《長沙學院學報》3（2019）：78-81。

⑤ 馮自由：《革命逸史·章太炎陰司聽訟述異》（北京：新星出版社，2016），第390-391頁。

輪迴運轉卻少不了人，在地府擔任裁判官的同樣是人。具體來說，主理東亞運轉事務者，乃是儒教歷史世界中的先賢。就佛法角度來看，地府當中的這一類刑罰事務，自有其存在的道理。『微言』開篇論心之活動與我執問題說：“固必之心，誠之端也，屬我癡攝。”真擺脫我癡，證得常樂我淨者，則不入輪迴。但在另一方面，生死流轉和世間禮法因世俗而存，雖無自性，却不可說它是無。常樂我淨不壞世法，亦不壞輪迴。^①那麼以上引文中的王、梅之徒，既擔任判官，明白生死輪轉無主的事實，又如何理解法務工作的具體內容？信文以下更言：

余念此論頗合佛法，與世俗傳言焰摩主輪迴生死不同，因復問言：“鐵床銅柱，慘酷至極，誰制此法者？”皆答曰：“此處本無制法之人，吾輩受任，亦是閻浮提人公舉，無有任命之者。法律則參用漢、唐、明、清，及遠西、日本諸法，本無鐵床銅柱事也。受罪重者，禁錮一劫，短則百年，而笞杖之與死刑皆所不用。吾輩尚疑獄卒私刑，以鐵床銅柱困苦獄囚，曾遣人微往視之，皆云無有。而據受罪期滿者言，則云確受此痛。”……，余疑獄卒私刑，一夕盡換獄卒，往詢囚徒，云仍有鐵床銅柱諸苦。因問此具何在？囚徒皆指目所在，余則不見，歸而大悟。佛典本說此為化現，初無有人逼迫之者，實罪人業力所現耳。余之夢此，是亦業惑也。

由此可知，地府法制無人制定，法務官員的職位也不是被指定、而是地府諸人公推而成。但是，法制本身雖大自在天不能主宰，法官對法制施行的具體過程也無從得知，而王、梅也不清楚罪大惡極之輩所受的鐵床銅柱酷刑何來——他們難道不明白，這是罪人業力所現？一開始，章太炎也不明白。經過盡換獄卒的實驗以後，才意識到地府之行是自心為業力幻惑所現。知己之業惑，而後知罪人鐵床銅柱之惑。然此惑終難斷絕，乃有『微言』之作：

來示謂不作聖解，此義鄙人本自瞭然。但比量上知其幻妄，而現量上不能除此翳垢，自思此由嗔心所現故耳。吾輩處世本多見不平事狀，三歲以後身遭患苦，而京師故人除學生七八人外，其餘皆俯仰炎涼，無有足音過我者。更值去歲國體變更問題，心之嗔恚，益復熾然。……近刊筆記一冊，一月後可當印畢也。究竟向上一關，千聖不異，而又非妄人所說三教同源者所可附會。唯「中庸」等書，實是天魔外道，所論不誠無物，誠即根本無明痴相，至誠可與天地參，則成就梵天王耳。此種書實與基督教伯仲，必不容其妄附佛法也。

章炳麟和南。三月三十日。

信已封號，因思宋時范文正公以「中庸」授人，造此魔障，故歿後即作焰摩。吾輩於佛法雖非親證，而能信解其義。於「中庸」等書，久以魔道視之，尚不免身作焰摩，何耶？

上引信文透露出一種出世、入世之間的矛盾。結合太炎此後與黃宗仰的通信可知，要徹底祛除嗔心之惑，不僅從義理上、從比量方面洞悉幻妄沒用，單單是觀想也難以奏效，非脫離世間人事（也是黃的建議）、披髮入山不可——這將是選擇西方佛法的一條路。真能出世而後無我，那銅床鐵柱之幻象可以不起。^②另一方面，世間的是非不平很是複雜，引文所說國體變更問題誘發出來種種風波，使得太炎不能忘卻世間是非、嗔心不能消歇，不得不以中土古書解愁。所以，對他來說的折中辦法，乃是求中土先哲與佛法真諦之同，去其異端如「中庸」者——『葑漢微言』屬於這樣的嘗試。

排除「中庸」的思路，後來的『葑漢昌言』亦有承續：“愚者信天，自商人尚鬼來也。學者信天，自「中庸」執著天命來也。”^③不僅如此，惠棟（1697-1758）、彭紹升（1740-1796）用神

① 『章集 葑漢微言』，第4-5頁。

② 太炎此刻出家未果，但傳播遊地府故事的女婿朱鏡宙卻出家成功，形成一有趣的對照。參華強：「章太炎與朱鏡宙」，《朱鏡宙誕辰125周年學術研討會論文集》（北京：線裝書局，2015），第19-21頁。

③ 『章集 葑漢昌言·連語』，第121頁。

靈他力解釋善惡果報，^①契嵩（1007-1072）據「中庸」會通儒佛，^②太炎皆力闢之。只是此意體現在具體論述裡面，則往往很難把握分寸。難點在於，不易在徹底滌除幻惑的同時，又闡明人倫事理。這也是上面信文自承信解佛義，仍墮至誠之惑的根源所在：

雖佛法所謂發菩提心發大悲願者，非其心至誠邪？所以者何？既依無明墮入法爾，還依無明超出。如迷東為西者，雖乍覺悟，仍由迷時所行故道，然後得返，況人倫之內非誠不接者乎？「中庸」所以趨入天磨者，以其既知不誠無物，又言至誠無息，至誠可以贊天地之化育、可以與天地參。究竟墮入大自在天之見。^③

『微言』接受『大乘起信論』的一心二門說，無法脫離的世間人事，自然屬於一心生滅所現。和宗密（780-841）的“妄盡還源”說類似（雖然太炎未必同意），^④『微言』稱明悟誠為我執、世事幻妄的覺者，仍需在此幻妄中就此執著發願返證被迷障的本性。此儒佛所同處，是「雅言」會通佛教制心之術和儒家誠意之道的旨趣，也是唐君毅在引述『微言』相關內容後所下的判斷。^⑤誠意做事、修行背後的我見或者意願，很容易就會把人引向意願揚善黜惡、化成天下的大自在天邪見，忘記了眼前世事幻妄的真實體性。只是人生注定有此迷途，覺悟者返證本覺，也不得不順此荊棘故道而行。這是俗之於真的範圍。『微言』卷尾回真向俗之說，亦當由此理解。

作於『微言』十年後的『昌言』說：“聞而知之，所謂聲量也；思而知之，所謂比量也；行而知之，所謂現量也。真知者惟現量。”^⑥遊地府故事中的地府意象固然屬於需要思考寓意的比量一類，內蘊卻是太炎新歷憂患所得之現量真知。根據他的真切體驗，世間的賞善罰惡的律則，乃是契入涅槃前，人心的真切體驗。哪怕它們在真諦意義上屬於幻化，也未可輕言破壞、排遣。^⑦『周易』的卦象是古人的現量、是當時所見的物象，後來學者據此抒發對各自時代憂患的思考，是為太炎眼中的『易』學義理正宗。^⑧『微言』、『昌言』據『起信論』舊說論人心，復以乾、坤二卦之義釋之，接儒先之緒。

三 真俗：出世入世之心

熟習佛書之後的太炎寫作更有條理，如『檢論』首先分科、分代評述固有學問，最後評點時事，較『墟書』清晰。『昌言』為章氏自著，“經言-連語-區言”的安排，體現出取法『管子』的意圖，^⑨也反映出從心性義理問題談到儒法得失、以史鑒今問題的“本-末”式秩序。『微言』雖未標子目，但大體安排卻暗合上述秩序，二書開頭的心學問題討論也可以形成對照。不少研究都提到太炎和內學院接近的惟識學思想，近有論者則注意到他和『起信論』、現代新儒學的親緣性，因章氏無垢真心可得的主張，明顯就和歐、呂有別。^⑩檢視『微言』開篇論述，可知證真心實為立真我：

① 『章集 荊漢昌言·連語』，第120頁。

② 『章集 荊漢微言』，第43頁。

③ 『章集 荊漢微言』，第43頁。

④ Peter N. Gregory, “Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation: Tsung-mi’s Analysis of Mind”, in Gregory edit., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 288-298.

⑤ 『章集 荊漢雅言札記·哲學』，第185頁；唐君毅：『中國哲學原論·原性篇』，『唐君毅全集』18卷（北京：九州出版社，2016），第258頁。

⑥ 『章集 荊漢昌言·經言』，第95頁。

⑦ 人心對幽冥世界的體驗，如何跟現實中人倫人事的體驗相應？可參庫里亞諾（Ioan P. Couliano）：『出世：從吉爾伽美什到愛因斯坦的幽冥之旅』（上海：上海書店出版社，2022），張湛譯，第107-116頁。

⑧ 參引言第三段的討論，以及『周易易解』題辭，『章集 太炎文錄續編』，第152頁。

⑨ 該書以『管子』為道家，亦契合『孟子』所言天吏王道，大儒曾子貶抑管氏，只是一種權說，參『章集 荊漢昌言·連語』，第110-111，128頁。

⑩ Lin Chen-kuo, “The Treatise on Awakening Mahāyāna Faith and Philosophy of Subjectivity in Modern East Asia: An Investigation Centered on the Debate between the China Institute of Inner Learning and the New Confucians”, in John Makeham ed., *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, (Leiden and Boston: Brill, 2021), pp. 455-496.

余以所謂“常樂我淨”者，“我”即指真如心。而此真如心，本唯絕對；既無對待，故不覺有我；即此不覺，謂之無明。證覺以後，亦歸絕對，……觀此所說，時自性決定，儻來四轉，皆非我因，而我自在。故我是實，宇宙為我所乘載，時亦我所乘載，即為住處，實無所住，故我是遍是常。通俗言我，寧有斯義？佛遮實常遍我，而不遮通俗所說之我，寧有懼人放棄責任之事？此土說我，我本俄字，義為頃頓，輾轉引申乃為施身。自謂以俄頃之義為我，所謂剎那生滅，如焰如流，是亦不執我為實遍常也，……要知無我，真我乃見。^①

在排斥『起信論』和宋明心學的內院學人看來，“真如心不覺有我故有無明”不該是一個問題。因為常在塵網之中飄蕩的人心，不能作修行的本根本體。太炎的真如心、無垢真心一類認識，大概率是把染汙之心誤以為修行的準繩。根本義理上既然有這樣的錯誤認識，那麼不奇怪的是，從修行途徑上看，像前文所引『微言』講的有我執者“依無明超出”、直證真心，也容易在染、淨之間曖昧不分。^②

由同情章氏的角度來看，真諦意義上的無我和俗諦不可排遣的有我之間，存在一種可以解釋的張力。如引文所論，真心有我即入有私意計較之生滅門，回歸不易，需時時保持無我之戒。『微言』引述章氏在日期間從印度學人處獲得的吠檀多學說，指出佛教批駁的是這種將執我為天的神我之論，而不是中土通俗所說的“俄頃之我”。^③引文也提到，俄頃之我在生滅變幻之中，不是長存遍在的神我之我。對自我之時、空有限性的察覺，反而讓人看得到實踐之中的真我與真心。誠然，人也很容易失去對俄頃之我的體認，淪入神我見地。可是如果為此而高標無我勝義，亦不可取。『微言』下文取證於『易』，以天地為乾坤所像事物之一，又用一心之藏識、意識配乾、坤二卦，^④最後很自然地把天地之中的人法視為依意識妄執藏識而建立者：

坤卦言“先迷後得主”，迷者，無明不覺之謂。依如來藏，有此不覺，不覺而動，始為阿賴耶識，故曰“先迷”。阿賴耶識既成根本，無明轉為我癡，執此阿賴耶識，以為自我，故曰“後得主”。以其恒審思量，故『傳』曰“後得主而有常”；以其執持人法，故『傳』曰“含萬物而化光”，明萬法依是建立也。^⑤

由此，人間事業生於人之無明。以妄盡還源的觀念和唯識學的術語標準審視理學，則前儒所務多是虛妄邊事，他們的心學論說也無一正確、錯多錯少而已，此乃熊十力批駁太炎的重點所在。^⑥不可否認，『葑漢微言』在分析人心、外境之根本性質時多有論理之滯澀。^⑦可是從引文所言來看，該書依然肯定人心迷妄的活動是人法成立的基礎，也就是肯定了心迷-有我-建立萬法的合理性。那麼，對無明、我癡的根本洞見，與儒家入世之道的通郵何在？出於回真向俗問題意識的發展，『葑漢昌言』開篇申論“乾即阿賴耶，坤即末那”說：

按『維摩詰經』“無住則無本”。乾元雖曰資始，其實曷嘗有始？坤之有常，承天而時行耳，亦非非常也。是故能用九六，則證得轉依，乾坤於是息矣，……用九稱“見群龍無首”，所謂“覺心初起心無初相”。用六稱“利永貞”，所謂“心即常住”。

① 『章集 葑漢微言』，第3，6頁。

② 歐陽竟無的晚年定論對這一路義理有針鋒相對的駁難，參『中庸傳』，『歐陽竟無著述集』（北京：東方出版社，2014），第468-481頁。

③ 跟俄頃之義對應，『微言』指出『荀子』認為人心發用存在當然（節）性、偶然（遇）性兩種情況，前者符合因果，後者為因果所未及。總之，既不是簡單的命定論，也跟後來儒者的“天即理”（大自在天見）、“心即理”（神我見）不一樣。參『章集 葑漢微言』，第11頁。

④ 『章集 葑漢微言』，第17頁。

⑤ 『章集 葑漢微言』，第18頁。

⑥ 熊十力：『十力語要·答謝石麟』，『熊十力全集』卷4（武漢：湖北教育出版社，2001），第89-90頁。

⑦ 例見歐陽竟無，『難『葑漢微言』成內色義』，『歐陽竟無著述集』，第1361。歐陽所難之太炎唯識學一元論，後者曾說與吳承仕聽，吳似亦不解（「與吳承仕」，『章集 書信集』，第402-404頁），等到太炎晚年的「葑漢閒話」，仍有礦石在無機物質之外，尚含有生機、阿陀那識的看法（『章集 太炎文錄續編』，第103頁）。此論殆與『金剛鐱』之草木佛性、『傳習錄』之草木良知相類。唯識學一元論之所以難講，在於情器兩界之別、人禽物種之大防不可毀壞。儒佛真俗之辨，是這一糾結的註腳。

覺心無初相而乾元盡，心常住而後為真常。用九，『象』曰：“天德不可為首也”；用六，『象』曰：“以大終也”。所謂無明無始而有終，二用實一事，特於乾言因，於坤言果耳。斯乃佛道究竟之地，則如來乘義也。『艮·卦辭』稱“艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人”，此即斷人我見者，則聲聞乘義也。觀爻辭數稱“觀我生”、“觀其生”，此即闢支佛由觀緣生而悟者。其人不說法，但以神變示化，故『觀·彖』言“人以神道設教而天下服矣”，則闢支佛乘義也。如是，『易』中微言具備三乘，故足以冒天下之道。李鼎祚謂其“權輿三教，鈐鍵九流”，信而有徵矣。艮觀之人，世或有之，能用九六者惟文王。以之見天則，則化聲泯而萬物齊；以之宅天下，則九五之大人又不足道。吾乃今知文王之聖也。（小字：王子植稱乾為知體，坤為意根，而不解二用；萬思默稱說乾艮，自述若思若無思，洞徹淵澄、廓然邊際，亦尚非用九、艮卦真諦。）……（小字：宗門觀父母未生身前本來面目，原非了義。本來面目，即在生滅中，何得向前尋討？子植蓋知此語之誤，然何不曰生幾本幻，即此生幾即是無生邪？）^①

在『起信論』“心真如-心生滅”的模型之外，本段引文引入『周易』之乾元用九“見群龍無首”和坤元用六“利永貞”，對應證覺無我之因和真我常住之果。若僅僅是用九用六、証得轉依，那麼也只是對前述『微言』義理的重新表達，所謂孔子亦契佛法之無我而已。故『昌言』未止於此，而是特意申發：“群龍無首”、“覺心初起，心無初相”固然都是說心真如之無我，然而和後一種“艮觀”之人的無我相比，乾元用九“群龍無首”的無我，屬於能入世治人之無我。乾元用九和『莊子』、『華嚴』義理相通，展現“一”、“多”的和諧并存。^②『昌言』進而設想了一種區別於艮觀獨修和神道設教的儒聖王道——文王在領會無我至理以後，又能“坤元用六”，以常住之心治人。這是對『微言』，尤其是其中『易』論的發展。^③由此，學界十分關注的“回真向俗”心境，不單是佛教真諦俗諦在他思想裏面的調和，還伴隨有太炎對儒術致用意義之重估。

對天演世界和革命風潮的體會，和“革命成功”後的憂患意識合流，刺激太炎重訪本國思想家在歷史中的思考、實踐。他在革命後用力頗深的『易』學和心學，也為宋明儒者所重，所以後者的思想經驗無論高下，太炎都更能感知到其中的精微之處。^④明儒王時槐（1522-1605）、萬廷言（1531-1610）所證境界，章氏說畢『葑漢微言』後已有了解，以為超出一般理學的自在天之見，但在佛法之下。^⑤此處更予申論，以為二氏洞徹一心妙用，但對即幻即真的至境尚有不契。『昌言』敘事中的儒家正傳，知幻化生生之世不可出離，執持人法之我見不可免，^⑥故重寡欲、克己之事：

老聃所以授仲尼者，「世家」稱“為人臣者毋以有己，為人子者毋以有己”，「列傳」稱“去子之驕氣與多欲，態色與淫志”。毋以有己者，無我也。驕氣，我慢也；多欲，我愛也；態色，我慢所呈露也；淫志，我愛所流行也。是皆去之，與毋以有己相成。不言去欲而言去多欲者，己欲立而立人，己欲達而達人，亦欲也。老以詔孔，其所

① 『章集 葑漢昌言·經言』，第75-76，83頁。

② 『章集 葑漢昌言·經言』，第76頁。

③ 『微言』闡發離卦、震卦義理，認為唐虞（當對應引文所述的神道設教者）不知與民敵體平等之意（此誠熊、牟所樂聞），惟文王知之。又認為『易』言世法，只“微著出世之端”，（『章集 葑漢微言』，第21，17頁）『昌言』則打通出世入世，為探本之論。

④ 章氏對宋明理學的同情理解和偏見長期處於奇妙的共存狀態。『微言』、『昌言』都認識到了我見、誠意的必需，但反對太執著我、誠，伊川心存誠敬就屬於一種不夠克己的體現（『章集 葑漢昌言·經言』，第86頁）。伊川因執著而有的無畏，以及強烈的我見，都吸引了太炎的目光，觀『河南程氏外書』當中伊川不畏風浪的圈點痕跡可知，參『章集 眉批集』（上海：上海人民出版社，2017），第532頁。

⑤ 「與吳承仕」，『章集 書信集』，第411頁。從此處評論看來，王、萬之間以萬氏為高。太炎是否讀過『明儒學案』以外的萬廷言文字？目前不得而知。不過萬氏理趣確與『昌言』契，參「易原·明中六」，『萬廷言集』（北京：中華書局，2015），第40-41頁。

⑥ 『章集 葑漢昌言·經言』，第76-77頁。

就為無我；孔以詔顏，其所就為克己。^①

引文勾連周道-老子-孔子-顏回-莊生的脈絡，是『微言』未發之新見。文中特別值得注意的還在於對孔學入世意義的獨特判斷。前面分析過：有我執而後有生，有生演化而後有世法、有濟世，此之謂生理之性。所以引文也說，濟世不能盡去人欲。可以推理到：孔子周游列國，有立人、達人之欲，那麼他的克己功夫跟守藏史自然有別，而且由克己上達無我，會遇到更多的問題。^②太炎在晚年的寫作中再三致意的，不僅有前賢心學的精微，還有他們在“入世”層面上的得失。

四 儒術：近世學問最切要者

對歐陸社會演化學說、明治漢學，章氏的態度都有從好到壞的轉變。這一方面是基於部份外洋學人穿鑿極端、歪曲事實，另一方面是個人民族立場影響。^③後一方面還有重要的哲理意味：防止一部份人因執製名，稱天理而霸凌他人。^④該動機跟章氏在撰寫『微言』之後對“亞洲古學會”的熱望顯然很有關聯。西人知物學不知心學，故多流血爭鬥，又霸凌弱國。中印以佛學為紐帶，正應聯合以抗衡之。這一熱望延遲地折射出了太炎在辛亥革命前的重要地緣政治關切。^⑤其實非但中印有待聯合，儒佛之“共識”也有待抉發，這正是『微言』、『昌言』的任務。自佛法真諦視之，儒者雖是外道，各自受用亦不可掩，『微言』論定宋明學人儒術曰：

明道、白沙知見未精，而有蕭然自得之趣，為吏則百姓循化，處鄉而風俗改善，斯可謂有德者。伊川、中立、顯道諸君，才有高下，識有通蔽，隨入此流，此一輩也。陸子靜、楊慈湖、王陽明見道稍高，其立義直捷。前有張無垢，後有彭尺木、羅臺山之倫，此又一輩也。陳君舉、葉正則之徒，上規周禮，以經國利民為志而躬行亦飭。晚有顏習齋獨以六藝為教，抑亦永嘉遺風，而規模殊隘矣，此又一輩也。朱晦庵不尚高論，其治經知重訓詁，以少長福建，為呂惠卿、蔡京舊鄉，習聞新學，性好勇改，故多廢先師大義，而以己意行之，其言道，以天理人欲為不并立，內以持躬，固足寡過，外以隸政，即不能以百姓心為心。羅整庵始言“天理即在人欲之中”、“氣質之性即義理之性”，此為朱學之駢角矣。至清而戴氏有作，少學於江慎修，其補正毛、鄭『詩』，頗採朱氏『集傳』。其文中或尊稱為子朱子，明其推重朱氏也。生當雍正、乾隆之交，見其詔令謫人，輒介程朱緒言以駁法，民將無所厝手足，故為「原善」、『孟子字義疏證』斥理欲異實之謬，近本羅氏而遠匡鄉先生之失，其間雖有詆呵，亦猶莊周書之譏孔子，禪宗之呵佛罵祖，其所呵固在此不在彼也。是故東原之術似不與朱氏相入，而觀其會通，則為朱學之幹蠱者，厥惟東原，此又一輩也。此四家者，雖見有淺深、用有內外，去其輕短之見、奢闊之談、繳繞無解之辯，居賢善俗，悉有可取。至於周濂溪、邵康節、張橫渠三子，所見不出上天造化、陰陽輔治、五行合神，其說近於天磨。在漢有董、睦、京、翼，訖清而有常州今文之學。同波異瀾，會歸一類。雖天倪彌覆、常無棄人，而錮蔽已深、行迷難復，恐終自絕於大道也。^⑥

① 『章集 荊漢昌言·經言』，第78頁。莊生傳顏回之學的判斷，參同書第80頁。和會儒道之事由来已久，近代發揮最著者有鍾泰，參余一泓：「游世：現代儒者鍾泰的學問歷程」，《文與哲》42(2023): 253-284。

② 太炎在日接觸東西哲學之際，本來存有以滅卻意志為轉俗成真之法的意見。（彭春凌：「章太炎與井上哲次郎的交往及思想地圖」，《杭州師範大學學報（社會科學版）》4(2020): 34-48）但如正文所見，經『微言』、『昌言』的思考，他又深入轉以本土學問完善此認知。

③ 最近的研究參彭春凌：「章太炎與明治漢學」，《歷史研究》4(2021): 120-135。

④ Viren Murthy, "Equality as Reification Zhang Taiyan's Yogācāra Reading of Zhuangzi in the Context of Global Modernity", in John Makeham ed., *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, (NY: Oxford University Press, 2014), pp. 123-149.

⑤ 林少陽：『鼎革以文：清季革命與章太炎“復古”的新文化運動』（上海：上海人民出版社，2018年），第212-218。中人學問通達故政治少於流血的看法，見『章集 荊漢微言』，第40，41頁。

⑥ 『章集 荊漢微言』，第45-46頁。此前論者如張天傑（「章太炎論宋明理學——以程朱陸王之辨為中心的檢視」，《孔學堂》1(2020): 35-49）等梳理文獻、介紹大義和背景頗勤，本節意在詳人所略，對太炎的宋明理學論述不予全面鋪陳。他在『微言』別處以及同期其他的演講中，對近世儒者學問的“用處”當然還有不少具體評論，引文乃是大綱。其中分析人物思想內涵和立場派分，或不無牽強附會之處，此處不作批判分析，僅扣緊文本、解說其本人思想。

此論是對章氏此前「釋戴」、「通程」等論文的會通及闡發。上述會通的文眼在於文末的“天倪”：經由齊物義理的關照，近世儒者各有高低，但也各成其用。引文中的前兩類學人大致對應理學、心學。大體依照宋明兩『學案』立論，但對白沙(1428-1500)、明道(1032-1085)以外的理學者太炎此時似未曾細讀，所以分類不甚細緻。此後，是重視經世實效、對程朱理學持有異見的三位學者。再次就是兩個奇特的分類。第一個是朱熹(1130-1200)-羅欽順(1465-1547)-戴震(1724-1777)，又以朱、戴為重。此因朱學成為官學、流傳廣泛，而戴震又是章氏眼中主動修正此官學的代表人物。這一分類并非全然獨立於一、二類學者，結合『昌言』的看法可知，朱-戴學脈是前四類儒者作用人事的集中體現：“陽明，子房也；東原，蕭、曹也。其術相背，以用世則還相成也。”^①以此比擬，朱子正是險些所託非人的漢高，非陽明(1472-1529)、東原不能補救。至於最後一類，太炎認為他們接近信天的西人，在通達有用的中土學者當中屬錮蔽最深者——這恐怕包括了前文所說的，傳授張橫渠(1020-1077)「中庸」的范仲淹。第一類學者的大自在天見，實則容易滑入此類。太炎將之與他痛恨的清季今文派相比，可算是很重的評語。不過，他最擔心的問題另有所在。

『昌言』曾據顏回“望道未見”與王陽明“未見是真見”為說，批評劉宗周(1578-1645)“意根最微、誠體本天”之論：心念天、理，必受纏縛。^②等而下之，執著天神存在，自然流入天魔之見，故需要用上述第二類儒者的簡易直截對治第一類儒者可能產生的膠執。新潮奔湧之際，出現了前述迷信“五行合神”現象所未企及的變體，即是“道德禮俗皆須合於科學”的異說。^③而且在太炎看來，“科學對道德的暴政”從譜系上看，跟格致之學同科：

（曾子）誤以地為平圓，亦自不害其為曾子。儒何必通天地也！……修己治人之學，簡而易知。其他則有集千年之成驗，聚百士所涉歷然後就者，必以一人盡之，是老死而不可殫也。……湯若望所割者，未嘗不可再割，欲求其盡，雖壽敝天地亦所不能，是以智者不為也。^④

此段引文刻意放大了人類求知活動的有限性，還刻意在後文把執著天文知識跟執著天神感應相提並論，^⑤背後是太炎對“道德禮俗皆須合於科學”的擔憂。陽明的致良知教契漢師古義，但是，如果說受教者本身已經被敗壞的風俗熏染成了小人，那麼這一法門就是不完備的，^⑥它僅僅適用於有禮教的人民。^⑦故太炎之前認為是天魔之見的范仲淹，在世風敗壞的時刻反而不可取代。天倪翻覆。比起鼓動人們發自內心地順服禮教，此時更有必要教諭人們遵守外在的“名節”：

良知之說所以有效者，由其服習禮義已成乎心也。若施於婆羅洲殺人之域，其效少矣；施於今之太學，其效更少矣！我慢者，縑素以為公患。然羞惡之念，實自我慢發之。非是，人亦不知自貴於禽獸。是故汎行之術，使人去矜傲，就辭讓，未嘗汲汲於去根本我慢也。宋世儒學，實自范希文造端，其始祇患風俗媮靡，欲以氣節振之。明之白沙，亦以名節為道之藩籬，其時世衰道微，未如今之甚也。當今之世而欲使人殊於禽獸，非敦尚氣節、遵踐名教，又何以致之！^⑧

① 『章集 薊漢昌言·連語』，第117頁。又明道「定性書」正為答橫渠所作，太炎上文將二人分列第一、第五類，或有以明道之學轉化橫渠、救范文正之失的意思未發？難言。

② 『章集 薊漢昌言·連語』，第79-80、83頁；『章集 眉批集』，第283頁。

③ 『章集 薊漢昌言·經言』，第99頁。『昌言』這部份論述，與章氏「致知格物正義」、「康成子雍為宋明心學導師」和「王文成公全書題辭」同調。

④ 『章集 薊漢昌言·連語』，第117-118、119頁。

⑤ 『章集 薊漢昌言·連語』，第120頁。

⑥ 其中學理參見『章集 太炎文錄續編·致知格物正義』，第48頁。『昌言』亦云，以神化感應之說規範中土狂士（如陽明後學末流者），必是徒勞無功（『章集 薊漢昌言·連語』，第115頁）。

⑦ 『章集 薊漢昌言·經言』，第96頁。

⑧ 『章集 薊漢昌言·經言』，第100頁。前注引文提到近世儒術在義理見解方面差別不可勝紀，但今日當務之急在於讓國人免於禽獸，當并參。

聯想到某些猖狂無禮的明代“儒者”，章太炎不願意看到二十年代的新學小生——“今之太學”中人尚且不如“殺人之域”中蠻夷！由此，執著天道以維護氣節者反而更能對治時弊。與此相伴的我癡，不僅不必急於斷除，恐怕還是不可斷除者，此“回真向俗”之一證。^①太炎復對比陽明、心齋的人生學問，細心推究入世所帶來的種種牽絆：

陽明致良知之說，以是教人，視明道、白沙皆徑捷。然陽明所自得者，視二公終未逮也。……功名之足以撻人如此。……（小字：赴水、清君側二念，陽明故自道之。）……（作者註：王艮）未嘗戚戚，乃似過於其師。蓋由初出魚鹽，純樸未散，世故險熾，心所不曉，故能澹然忘憂耳，未得比於明道、白沙之流也。若其得位遭讒，未識處之之道視陽明何如？^②

從王艮（1483-1541）的生活方式來看，他大致屬於上文所謂艮觀之士。結合前文，『昌言』會同意：行文王-孔子所傳道術，并不一定要度脫群生、徧濟萬民，因為不是所有人都有文王的地位。但是一個人哪怕不做文王、陽明這樣的大事業，也很難完全不跟功名之事有瓜葛。王艮所代表的，是一種相當特殊的生活狀態。刻深論之，就是太炎曾經嚮往、後來放棄的披髮入山、自修自得的人生之路。多數士人的出生、成長環境，使得他們無法選擇王艮的人生、學問之路。相比之下，經歷了世故險惡之後的明道、白沙和陽明，即使境界沒有那麼高，也更具示範意義。太炎評斷世事是非的言論，多取徵具體史事，尚德行而不責權變。

五 衡世：存人道於一線

論者以為，章氏無感於大乘菩薩之悲願，亦無感於作為儒學根脈的道德心，所以不能體會劉宗周等儒者的誠之境界，此蓋溺於樸學舊習所致。^③此論持之有故，樸學舊習的判斷尤其值得玩味。此舊習對應從「儒術真論」開始即有的重經驗、實效之趣向。經驗、現量在歷史演化中變易萬端，如前所述，人的道德心常常不那麼容易發用。欲救道德於世變之幻妄，須得探索一種涵護德教的實效性途徑。這種智慧見於老、孔授受的史學傳統，在後世也見於道家、史家之間，『微言』發之：

太史生於漢世，見北走胡南走越者之衆，兩害相校寧取其輕，故上遊俠而傳刺客。後世有抱子胥之痛者，伏屍二人，流血五步，足以致命遂志；而借外患以覆宗國者，其事可以不作。故『刺客傳』者所以救『春秋』之窮而幹其蠱，……蓋道家者流，出於史官，孔子本老聃之徒，故能刪『詩』而作『春秋』。司馬遷以道家世為史官，故深明共意，而次『史記』，其原委朕兆委曲可睹。^④

『微言』曾表彰管仲、孔明攬權任法、不顧德名受損。在世變之中，法律既定，則中人之才可以為國。^⑤不以良知教禽獸，而以法律制非禮。可是，刺客遊俠分明是亂法之輩，那麼如何理解引文所說道家、史家也表彰刺客遊俠之舉？答案在於，法律是維護德性的途徑而不是目的。以法治為基所成立裁量是非之標準，本身不是絕對、普適的。史家評論事實，出發點是承認伍子胥（?-484）們所受之不公、所懷之激憤真實存在。此輩後來所為可能違法甚至“報復社會國家”，罪莫大焉，然其不共戴天之忿心不能不承認。此類忿心所發暴行如果只是刺客遊俠式的“流血五步”，那麼“借外患以覆宗國”可以不作。“伏屍二人，流血五步”，是“殺人犯法”的正當結果，史家稱許刺客遊俠也並非是在說“殺人無過”，更不是說“殺人沒有代價”。上引『微言』的評論，乃是史家衡論公私義利、幹蠱經教的努力，意在探索人的良知跟禮教、法政的施設如何

① 『微言』以為必依無明超出無明，又說執著迷妄之極，必還歸正見（『章集 葑漢微言』，第48頁）。是仍存轉俗成真之意，至『昌言』則承認於俗世迷妄有時不必、不當滌除。

② 『章集 葑漢昌言·經言』，第92頁。

③ 參前揭陸寶千「章炳麟之儒家觀」第139頁。這也是熊十力、楊向奎等人的看法。

④ 『章集 葑漢微言』，第53頁。此因辛亥前十年間的諸多史事而發，康有為有哭秦庭之說，備參。

⑤ 『章集 葑漢微言』，第51頁。

共在。

由此，法政更像是史家論衡事務，抒發持世救偏之志的介質：“專制之治必破法律”，史家書之以為戒；“法律必咨乎故老”，史家書之以備徵。成立法律的經驗、前人亂法的警示，都存乎史筆，此太炎晚年衡世之要旨，也是他被袁氏幽禁期間所自然流露的學者擔當。^①首先從第一方面來看，法律約束原本禮制之成立，《昌言》在論畢心性儒術問題以後，首先探析《周易》所示史事：

太古無化之民因給養而生爭競。爭競愈廣，眾比愈盛，又必儲財以備久鬥。斯時外扞強敵，期於僇力相赴，若夫內爭貨財，寧有濟理？由是自相約束，始行辭讓。故始之以飲食必有訟，終之以物畜然後有禮，見讓由爭成，可謂本隱之顯之論矣。……成者，成此禮也。辭讓既成，習貫若性，惻隱羞惡復旁濟之，安行謂之聖人，利行、勉行謂之君子。^②

太炎此論以清季所得之社會學知識解讀卦辭、《易傳》，較為平易。結論性、習并舉，先習後性，進退苟、孟之意可知。^③後輩史家呂思勉（1884-1957）覺得章氏論上古史取材拘泥經傳，但論衡古代監察制度之語卻能針砭時弊，頗為可觀。^④此蓋指「與章行嚴論改革國會書」一文而言，其實太炎晚年論集權與分任之事，較監督政府議題更有根本性意義：

總政綱，司黜陟，專生殺，則謂之君，謂之帝王。今之大總統不兼大元帥者，猶與君稍異；兼大元帥，則宛然無以辨矣。以其出自民選，天下為公，故謂與君主有殊爾。……霍光秉政，最為專擅，尤知與俊民集議，晚世武人恣橫，雖以此制之，身無一劍之任，則必為所侮矣。非改募兵為徵兵，而又徧置團練，民權殆無以伸也。^⑤

刑律禮法，戰國時人已有大綱總之，號為典常，與後來憲法無異。雖說如此，“苟無忠信誠慤以先之，雖有憲法，抑末也”。^⑥太炎在辛亥前後曾判斷在上者苟能以百姓心為心，那麼即使其人專擅法政，亦無不可。^⑦但至少袁世凱的出現，會讓他意識到此理想難以實現。如需監督政府，必各地民人組成武裝，可是四方邦國如需中央如《周官》之例受其訴訟，很可能形成割據之勢。其間分寸殊不易拿捏。^⑧《昌言》批評前儒迂遠，對五霸予以一概而論的貶抑，如五霸能用管、樂為政，依然能成立有本有末之政教。但全書歷數各代賢臣，卻終於“武人恣橫然良知未泯”的曖昧。^⑨其對世事演化之消極態度可知。錢穆在課堂上有言：“東漢的好人太不聰明，不會革命。……歷史是盲目的，有時一些理性沒有。”這是藉由外國史整體較論國史所得之洞見，也十分奇妙地相應於太炎晚年論史的複雜心境。^⑩道德本身的生命綫，似仍然需要法律之外的東西予以維繫。

① 《章集 菑漢微言》，第49頁。一份精采的案例分折演示，參《章集 太炎文錄續編·書唐隱太子傳後》，第117-118。另一方面，人類區別於禽獸，在於存有對過去歷史之念，章氏此前就有此認識，參彭春凌：「人獸之辨的越洋遞演：從沃德、岸本能武太到章太炎」，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2（2021）：52-66。

② 《章集 菑漢昌言·區言》，第122-123頁。此類說《易》文字此前已有，參前揭唐文權著作之梳理。

③ 以對彭紹升的批評為例，在太炎讀書過程中，也有進荀學抑天學（有神論、「中庸」之教）的明顯意圖，著書之際未明示而已。不然，羅欽順、戴震可能都會被他列入荀學派。參《章集 眉批集》，第403-419頁。

④ 呂思勉：「從章太炎說到康長素梁任公」，《呂思勉全集 論學叢稿》（上海：上海古籍出版社，2015），第1036-1037頁。

⑤ 《章集 菑漢昌言·區言》，第123-124頁。

⑥ 《章集 菑漢昌言·區言》，第124頁。

⑦ 太炎“民元”反動言論的外因乃是對同盟會活動的反感，參錢玄同著，楊天石等整理：《錢玄同日記》上冊（北京：北京大學出版社，2014），第384頁，1922年1月2日。

⑧ 《章集 菑漢雅言札記·史學》，第167頁。此論和「與章行嚴論改革國會書」中監督政府的議論屬同一條目。在1920年前後，太炎試圖在南方設想新的政治中心（如武漢），在抗拒中央惡政之同時避免割據之勢（成棣：「章太炎的武昌情結及其地緣政治視閫下的南方圖景」，《漢學研究》39.3（2021）：231-261）。此後，這種想法當然成為了泡影，然《微言》、《昌言》中尚保留了不少痕跡，當另文專論。

⑨ 《章集 菑漢昌言·區言》，第127，151頁。

⑩ 韓鏡清記：《韓鏡清北大聽課筆記》（北京：學苑出版社，2022），第228頁。有關錢、章國史觀念有趣的承續、發展，參宋家復：「現代中國史學中“國史”實作意義的轉變：從章太炎到錢穆」，《清華學報》49.4（2019）：651-681。前揭呂思勉之文在述論康、章之學後，也視錢穆為氣象接近前人的學者。

縱覽前史，屬於公的法政制度在無數私人的不理性、妄念作用之下，難免頹敗，而良知、道德最後的堡壘往往又是私學、個人的言傳身教——哪怕最後也守不住。^①這樣看，史家之法和儒家之教，真是缺一不可。但燾記錄太炎晚年論學校大法曰：

「大學」一書，自格物致知誠意正心以至修齊治平，可謂內外一致、顯微無間者矣。學校大法，必以「大學」為本，其他形而下者，採遠西之所長，以供吾用可也。誠意正心修齊治平之道，為中夏夙所講肄，修之於身，則為德業，施之於治，則為事功。^②

章氏晚年之學推重「大學」等儒書，以修己治人為要義，其前後脈絡如此。「喪服」、《孝經》、「儒行」諸書具體有何效用，不必盡舉。顯微無間本伊川序《易傳》之言，用以形容「大學」形上之道，暗示太炎承續此前《易》論的學思發展。《檢論》稱：“易之盡見在乾坤將毀之世”，又言：“既濟則禘，未濟其恆”。^③要之乾坤未毀則無生無我不得證，志士仁人之憂患終不能已。“烈士暮年惟講學”，超脫“身作焰摩”之惑已非要事。由經史而新學而佛學而儒宗，一個熱心思考外境的矛盾，卻也難以消泯內心糾結的學人形象，在著述講學之中若隱若現。^④

六 結語

《葑漢微言》刊行以後，章太炎曾致信吳承仕，戲言京師罕有真學者，故無有能讀《微言》，與作者講論之人。^⑤顯然，此後《微言》、《昌言》不僅都有相當數量的讀者，其中不少人還是二十世紀中國學術史上的要人。^⑥基於太炎的其他文獻，以及近代其他學者的著述，可以就縱、橫的不同向度對相關文本做進一步的思想史重構。至於將章太炎思想和當時政治環境結合研究，或者上溯太炎所評論的儒、釋學說深入分析，亦可俟諸來日。

鑒於佛學思想對章太炎的持續影響，本文援引地府遊公案界分《葑漢微言》和章氏此前學思。地府遊的故事向來未得深入分析，其實它已預告了太炎後半生中基本的問題意識。可以看到，《微言》和之後的著作大量消化了《起信論》代表的佛教心學以及王學所代表的儒家心學，又特別重視處理解脫之真諦與入世之俗諦兩端的張力，努力“合理化”個人在本質上幻妄的世界中好善惡惡的意欲。吸收儒佛前賢的心學思考，《微言》、《昌言》的撰述意圖乃是由本而末地闡述一真俗互不相礙的學說，尤重迴護儒學成就、支撐良俗的歷史地位。在體制性儒教退隱的二十世紀初，這一學說不得不表現為重新樹立儒學的地位，亦不得不通過保護固有禮教、弘揚道德常識來實現。章氏選擇退守私家講學以自全其學，也體現近代儒學的一種發展趨勢。約言之，談真俗互不相礙是“回真向俗”；藉由說儒昌明人道、保護道德底綫，乃是“顯諸用而敦乎仁”，見於“葑漢”文本的太炎晚年學思，大體有從前者到後者的轉移。

成學於清代經學、小學的土壤之中，章太炎在中年之後方仔細審視宋明理學，終究又安於旁觀者的位置，這跟以現代新儒學為代表的接續宋明理學的近代儒者非常不同。「救學弊論」以

① 諸多例證參見《章集 葑漢昌言·區言》，第135-145頁。

② 《章集 葑漢雅言札記·史學》，第172頁。此節但舉其教法大體，「救學弊論」、「中學國文書目」和「中學讀經分年日程」上接宋明傳統，寄託以私學影響中學教育、進而改變大學教育之墮落現狀，也有其意義，參徐雁平：《清代的書籍流轉與社會文化》（南京：南京大學出版社，2021），第316-318頁。我們知道，太炎十分排斥當時公立學校（尤其是大學）的教育，但從此處的表述來看，他並不是打算完全與之隔絕，而是要探索一種立足私家、變化公家的途徑。

③ 《章集 檢論·易論》，第385-390頁。

④ 歐陽竟無：《歐陽竟無著述集·挽章太炎》，第608頁。又「《制言》發刊宣言」，《章集 太炎文錄續編》，第166：“余自民國二十一年返自舊都，知當世無可為，講學吳中三年矣”。

⑤ 「與吳承仕」，《章集 書信集》，第407頁。

⑥ 前引熊十力的批評無論，《莊子發微》的作者鍾泰借讀《葑漢昌言》之後，雖然對太炎以佛學比附儒學也有微詞（「日錄」，《鍾泰著作集》第8冊（上海：上海古籍出版社，2021，第472頁），但專門抄錄了該書的很多內容——尤其是其中的史論（《鍾泰著作集》第6冊，第277-290頁）。劉咸忻（1896-1932）、馬一浮（1883-1967）等近代宋學重鎮也有閱讀《葑漢昌言》的記錄，但無評述，茲不贅言。

“經術”、“理學”為“非常教”，^①背後是作者始終懷疑人事是否有常道、人心是否有至理的心態。由此，契理合道、化人成俗的理想更無從談起。^②從太炎對陽明的評論來看，他相信面對各自的時代和與人世俱生之幻妄，一人一心的力量是有限的。^③晚年退守“常識”之後，太炎對人道禮教的理解，近乎他深度接受唯識學之前，寫作“菌說”時候的想法，不過彼時他對人禽之別尚不夠敏感。^④三十多年的時光帶來了改變，身處頗具國際普遍性的終末年代，^⑤太炎感知到不是所有的舊東西都到了「五無論」所啟示的時刻，應當煙消雲散。“屠沽刀筆並封侯，經世文章不見收”，太炎晚年講學效果不佳，是另一位儒者讀到「救學弊論」之後的感想。^⑥太炎1925年之“未央宣室長寂寥，千家尚飲先生井”句，^⑦堪稱隔空酬對，已昭示安於寂寥的心境。“千家尚飲先生井”，還取決於傳統在由舊而新的世變當中的保存狀況。章太炎的努力，是更年輕的傳統學人因應世變的前奏。^⑧

[責任編輯：廖媛苑]

- ① 「救學弊論」，《全集 太炎文錄續編》，第74頁。
- ② 具體的不同如何表現，參余一泓：「希聲：論馬一浮對近代思潮的批評及其意涵」，《經學文獻研究集刊》30 (2023): 292-314。另外『微言』、『昌言』對『大乘起信論』的化用，值得與現代新儒學者進行比較，前揭*The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*未及，待專文論之。
- ③ 陽明功蓋天下，然不能化衰世之積習、逆治亂之大數（『章集 眉批集』，第304-305頁），并參張文江記：『潘雨廷先生談話錄』（上海：復旦大學出版社，2012），第9，57頁。
- ④ 坂元弘子著，郭馳洋譯：『中國近代思想的“連鎖”』（上海：上海人民出版社，2019），第34-37頁。刻深論之，“菌說”豈不就是用格致禽獸的辦法來格人的德性？
- ⑤ 孫隆基：「清季“世紀末思潮”之探微」，《近代史研究所集刊》90 (2015): 143-177。
- ⑥ 馬一浮：「題章太炎文錄」：『馬一浮全集』第3冊（杭州：浙江古籍出版社，2013），吳光主編，第74頁。
- ⑦ 章太炎：「謁長沙賈太傅祠」，《全集 太炎文錄續編》，第74頁。“章之吊賈，亦猶賈之吊屈”，此志人多知之，參徐梵澄：「蓬屋說詩」，《徐梵澄文集》第4卷（上海：上海三聯書店，2006），第442頁。
- ⑧ 參前揭「游世：現代儒者鍾泰的學問歷程」一文，以及余一泓：「柳詒徵崇古思想探論」，《台灣東亞文明研究學刊》20.2 (2023): 1-38；「新學遺響：定位晚年熊十力的經學評論」，《中國文哲研究集刊》63 (2024)，待刊；「法後王：『柳文指要』述論」，《香港大學中文學報》2.1 (2024): 119-138。