

書評論文

《章太炎思想研究》兩種合評

王 煜

香港中文大學

姜義華著《章太炎思想研究》。上海人民出版社，1985年8月，688頁，人民幣4.15元。

唐文權、羅福惠合著《章太炎思想研究》。武昌：華中師範大學出版社，505頁，人民幣（精）4.6元，（平）3.8元。

簡寫：A 1 代表前書第一頁，

B 1 代表後書第一頁。

姜著比唐羅合著早出一年，後者剛巧紀念章氏逝世五十週年。先看兩書章名：

- |                       |                 |
|-----------------------|-----------------|
| 1 青年漢學家               | 在新舊思想文化的交接點上    |
| 2 要救國，圖維新             | 他山之石 可以攻錯       |
| 3 走上革命之路              | 富國足民 抑富振貧       |
| 4 向封建網羅勇猛沖決           | 「縣羣衆、理民理」       |
| 5 《民報》主編              | 「以分析名相始，以排遺名相終」 |
| 6 一場夭折了的哲學革命          | 不立一神 有益生民       |
| 7 致力於民族文化近代化的巨匠       | 西來之風 應機而化       |
| 8 在「民國」初創的政治旋渦中       | 中國人「自然該守中國的道德」  |
| 9 「既離民衆，漸入頹唐」的晚年思想與學術 | 「學術萬端，不如說經之樂」   |
| 10                    | 鑒古知今 昭識本末       |
| 11                    | 彌補「學術缺陷之大端」     |
| 12                    | 「辨名實，知情(真)偽」    |

章氏思想有三項特色：（一）駁雜而具備五層：經學、西學、佛學、老莊、儒學。（二）應變中有不變（變中有常），特別在愛國、民本、依自不依他這三方面。（三）理性批判的啓蒙。（B 10—21）姜著雖未如唐羅合著概括章氏特色，卻能追溯他祖宗三代的根源：（一）曾祖父章均白手興家，1828年捐三萬緡建「苕南書院」於餘杭縣東門橋北首白塔寺前。（二）祖父章鑒愛妻死於庸醫誤診，苦讀成良醫。1860年，太平軍攻佔餘杭，他帶家眷逃亡時行醫餬口。太平天國任命他作鄉官，他治療某將領成功，趁機辭

職返鄉行醫，盡量施贈。(三)父親章潛挾帶家譜逃離太平軍。1863年左宗棠反攻進浙江，他奔赴餘杭東南十八里的閒林鎮獻地圖和善後策略，左氏樂用。歸鄉時僅剩一頃田產。杭州知府譚鍾麟上任，他被荐入幕。章太炎誕生，譚氏改任河南按察使，章潛以遠離故家，遂辭職回鄉當縣學訓導，不幸捲入楊乃武與小白菜冤案旋渦，竟違背良心，耿耿於自己與楊氏的私怨，為貪官劉錫彤作僂，函請錢寶生撒謊謂售砒霜給楊氏。翁同龢勸誘西太后平反冤獄。章潛被革職，賦閒時既治民病又勘荒造塘。他曾任杭州「詁經精舍」監院多年，地位僅次於山長或院長。但是他的岳丈朱有虔更能啓迪章太炎。朱氏之父朱錦琮歷任安徽、江西、山東的知縣或知府，撰著《治經堂文集》及《外集》和《信疑隨筆》。庠生朱有虔作《雙桂軒集》(即《秋芳館漫錄》)與《讀書隨筆》。章家門第和學養不及朱家。1890年章太炎喪父，進詁經精舍。原來西湖畔此高等學府由阮元創辦，俞樾主持，包含數文、崇文、紫陽三書院，後者必定紀念朱子。廿三至廿九歲七載青春，章氏兼師事譚獻、黃以周、高學治等。黃氏曾主持江陰南菁書院十五年。高氏訓勉章太炎云：

惠(棟)戴(震)以降，樸學之士炳炳有行列矣，然行義無卓絕可稱者。方以程、朱倪(音兌，指恰當)也。視兩漢諸經師堅苦忍形遁世而不悶者，終莫能逮。夫處凌夷之世，刻意典籍，而操不衰，常為法式，斯所謂易直弼(音朋，指強勁茂盛)中君子也。小子志之！(A19)

良師以外，主要益友是楊譽龍和曹樹培。

經學今古文之爭的焦點落在《左傳》，姜氏正確指出《公羊傳》倡王道論而《左傳》「重人輕天，傾向於崇尚實力、講究事功的霸道論。」(A22)維新運動時，章氏《變法箴言》批判知識分子「耻功利為不足邵(劭，指勸勉)，而驚心於教之流別，必假貸於浮屠以為寵靈。」這提醒我們：章氏廿八歲時尚反對佞佛。一年後他在台灣訶斥袁世凱為「佞心倪倪(畏懼貌，語出韓愈《祭鱷魚文》)，唯鞭箠是懼」的可憐蟲。見識勝於康有為。對人類本質的探討，他比康有為、譚嗣同較為科學。(A98)1899年比他早生五載的夏曾佑(號碎佛)令他更加注意《公羊》學、西學和佛典。難得他透察封禪乃「文之以祭[皇]天以肅其志，文之以祀后土以順其禮，文之以秩羣神以饗(懾之異體字)其氣。」(A117)姜氏解釋中肯——「封禪便完全失去原先的軍事實用價值，演變為一種純然使君權神化的宗教儀式。」我要指出章氏採取《荀子·天論》「日月食(蝕)而救之，天旱而雩(禱雨)，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文，則吉；以為神，則凶也。」楊柳橋《荀子詁譯》(濟南：齊魯書社，1985)解「文之」為「掩飾真象」，我譯作「美化真相」。章氏把鬼神崇拜溯源於初民在自然力壓抑下感到自卑與脆弱。我懷疑他讀書曉得何爾巴哈(Holbach, 1723—89)將宗教情感追因於恐懼與無知。何氏認為自然界的秩序和非秩序同是人心投射的觀察方式，章氏未嘗如

此。他的科學資料比譚嗣同的準確，例如《仁學》云：「腦氣之動，……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。」周振甫《譚嗣同詩文選注》（北京：中華書局，1981）說：「大腦管記憶、判斷、理解等作用，小腦司調整隨意筋之動作。這裏以前五識屬小腦，不科學。」但是周氏另一注文誤以唯識宗「見分」為聲色而非耳目，「相分」是見色聞聲而引起好惡的情識。（頁167）其實「見分」和「相分」指八個識的「緣境」作用和它們「變似」的外境。譚氏《思緯網緼台短書——報貝元徵》云：「西人又有用大凸透光鏡，取日中之火以焚敵者。」周氏竟不知古希臘物理學家阿基米德的傳說，而註謂「這是當時科學界的一種想像，並非事實。」章太炎未犯譚周二氏的錯誤。姜著正確地比較唯識宗與康德。（A338—345）

姜氏頌揚章太炎刪改《煇書》表現思想飛躍，初刻本得益於進化論，修訂本兼受社會學啓迪。對章氏西學的闡釋，唐羅合著較佳，涉及芬蘭哲學兼人類學家韋斯特馬克（Westermarck, 1862—1939）《婚姻進化史》。我須補充一點：章氏雖對此書「頗有感觸」但從未涉獵韋氏主要三書：《道德觀念之根源和發展》（*The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906—8），《倫理相對性》（*Ethical Relativity*, 1932）及《耶教與道德》（*Christianity and Morals*, 1939）。他反對直覺主義和康德的形式主義，認為情緒「客觀化」於風俗，即以贊同與否作善惡是非標準；教條主義危害道德，相對主義裨益寬容。芬蘭尚有兩個優秀哲學家：邏輯家軒提卡（Jaakko Hintikka, 1929 生）和維根斯坦高足馮懷特（Georg Henry von Wright, 1916 生）。馮氏《善之種類》（*Varieties of Goodness*, 1963）區分五或六種善：工具的、技巧的、功利的（包括道德的）、快樂的（hedonic）、福利的。資本主義先驅之一，荷蘭孟德維爾（Mandeville）感染伏爾泰和愛爾維修（Helvétius）禮讚奢侈，我相信他們影響章氏崇奢論。奢侈無道德價值而有快樂、福利價值，甚至功利價值。

章氏《國家論》貶抑國家為「我慢」的產物，「純為惡性」的利己排他。唐羅合著指出：「黑格爾與當時德國的君主政權妥協，因而美化國家政權；章太炎此時則站在一切國家政權的對立面，既反對封建的國家，也批評資本主義制度的國家。」（B109—110）章氏《四惑論》責備黑格爾「以力代神，以論理代實在……故持論至極，必將尊獎強權，名為使人自由，其實一切不得自由。」可知章太炎洞悉集權主義或總體主義的流弊<sup>1</sup>，但

1 章氏似預見集權主義的災難。宜閱阿蘭特《極權主義的起源》（Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. London, 1958）和杜芒《個人主義文集：人類學方面的意識形態》（Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986），esp. Chapter 6 “The Totalitarian Disease: Individualism and Racism in Adolf Hitler’s Representations.” 希特勒遠比袁世凱瘋狂。《章太炎自定年譜》1912年條雖說「假手袁氏，勢自然也」；而末以「勢」為理性狡獪地利用奸雄袁氏達到推翻清廷的目標。

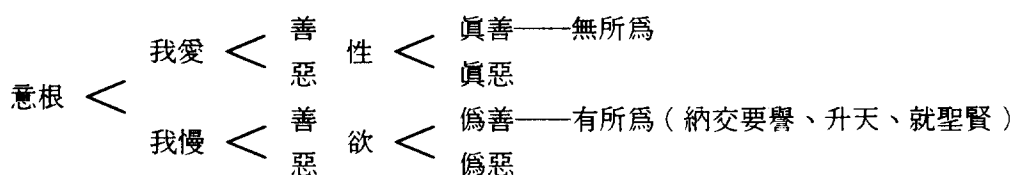
似不懂黑格爾「理性狡獪」的詭義，以致憎厭他所言「事事皆合理，物物皆美善……格局目的藉此為經歷之途。」（A B同忽略 *Cunning of Reason*）在極端個人主義者施蒂納（Stirner）影響下，《國家論》肯定個人的自性而否定國家的自性，痛貶國家事業乃最卑賤，國家的作用乃不得已而設。我感到他似將國家等同老子心中的武器——不得已始用的凶器，儘管武器具體而國家抽象。虛無主義名著《五無論》甚至宣稱「國家者，如機關木人，有作用而無自性，如蛇毛馬角，有名言而非實存。」「個體為真，團體為幻。」須知無政府主義與個人主義同以唯名論（nominalism）作形上學基礎，集體主義則以唯實論（realism）為形上學根據。此時梁啟超「國權論」與章太炎國幻論的針鋒相對，植根於唯實唯名兩論對峙。然而梁任公亦強調獨立人格及自主之權，深信獨立與合羣兼屬人性。（參閱馮契《青年梁啟超的自由學說》，《學術月刊》1987年第1期）莊子對章氏的感染遠甚於對梁氏的，難怪章氏嚮往身心的絕對自由。

章太炎尊崇荀子過於孔子。譚嗣同《仁學》卻附和蘇軾《荀卿論》「荀卿特以快一時之論，而不自知其禍之至於此也；」將李斯焚書歸咎於荀子而忽略商鞅。荀子和嚴復同重歸納，「章太炎因受演繹為主的傳統治學方法的影响更多，因而較少畸重畸輕的情況。」（B 171）嚴復痛感中國傳統側重外籀（演繹）而忽視內籀（歸納），章氏對此兩法的態度似較平衡。我想：東方哲學特色在混同形上學與價值論，抽象思維不發達，歸納演繹兩面俱弱，未能運用符號。張載「為天地立心」等話倚重神秘直覺（周振甫《譚嗣同文選注》頁84誤以為南宋真德秀《大學衍義》首創該四句），然而《正蒙·動物篇》「物無孤立之理」與《太和篇》「仇必和而解」，二程《遺書》卷11「無獨必有對」及王夫之《張子正蒙注》「凡物非相類則相反」諸語表現抽象的概括性，是觀察大量現象後苦心總結歸納的心得。無奈中國科學與哲學的歸納所得多零散不成系統，遑論最嚴謹最抽象的數學歸納法了。難得章太炎抨擊顏李學派「滯於有形，而概念抽象之用少」（《顏學》）。

嚴復的不可知論源於赫胥黎和斯賓塞，章氏不可知論卻取自莊子。《人間世》「無知之知」指超驗直覺；章氏「不知之知」轉指生物本能，如嬰兒索乳、老鼠避貓。（B 200）我須指出：章氏理解低等動物與高等動物之間的連續性，把「良知」視作萬物之靈的神秘直覺、禽獸本能歸於低等動物的神秘直覺。科學肯定因果律，章氏《齊物論釋》竟將休謨的不可知論推至極端，武斷地說「因果是阿賴那識中含藏的種子」。晚清至今，唯識、華嚴兩宗特別受歡迎，「華嚴宗在佛教諸宗中特別重視範疇問題。……章太炎注意到了量的連續性和質的規定性之間的內在聯繫，這就較之華嚴宗具有更多一點的辯證思想。」（B 207）譚嗣同、章太炎與唐君毅俱喜談唯識華嚴，唯獨方以智、龔自珍等傾向天台，牟宗三先生透察天台宗圓頓之教比華嚴學更辯證地圓滿。遺憾的是馮友蘭教授《中國哲學史新編》第四冊（北京：人民出版社，1986）僅在第46章《中國佛學發展的第二階段——教門》談天台宗的近親三論宗，次章《第三階段——「宗門」》限於禪宗，兩章同欠最高境界的天台宗。郭朋《隋唐佛教》（濟南：齊魯書社，1980）高明得多，隋代部分專

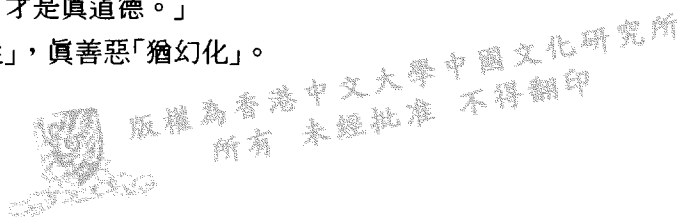
講天台、三論，末節介紹隋僧信行創始的三階段教或普法宗。章氏不管三論家與三階教，若果他知曉信行強調「邪見成就衆生」，必定甚受激盪。

「日本政府竭力將佛教回輸中國作為侵略工具，而章太炎卻將它當作救國和革命的慈航攜之東渡。」(B 249) 這項勘破可圈可點。章炳麟《答夢庵》主張「以勇猛無畏治怯懦心，以頭陀（苦行僧）淨行治浮華心，以唯我獨尊治猥賤心，以力戒誑語治詐僞心。」姜氏引此言而不批評。我們容易看出：儒道兩家也足以對治此四種歪心，何必建立以唯識為宗的新宗教？況且「唯我獨尊」對於猥賤矯枉過正，戒忌誑語非消泯詐僞。幸虧「章太炎名為倡導佛教，其實是廣泛利用古代印度各種宗派豐富的思想資料構造自己的哲學體系。」(A 323) 中國哲學史上，譚嗣同和章炳麟所識最雜。章氏勝在運用佛、道改造康德哲學：人可親自證知真如，則可認識康德所謂自在物。《莊子·知北遊》假託黃帝發揮《人間世》所倡神秘直覺云：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」章說半世紀以後，牟宗三先生以「智的直覺」統稱中國三教的神秘直覺，斷定它能理解物自身或真如。可惜大陸學者未閱牟著。「章太炎一反費希特、叔本華、惠特曼等人的論調，給康德堅持自在之物的存在以很高評價。」(A 354) 正如賀麟教授指出，黑格爾輕視「物自身」。新康德派也放棄對物自身的執着。姜著宜補充此點。章氏誤用阿羅（賴）耶識與阿陀那識訓解莊子「靈府」、「靈台」或「真宰」、「真君」，兩書未能察覺此謬。令人興奮的是：章氏透露華嚴宗「剝剝老莊」、「竊取莊義」，對莊周「陰盜而陽憎」。不錯，章氏心中「《莊子》恰好是一方具有神效的醒酒石」。(B 272) 老莊厭惡競爭，章氏《五無論》卻似尼采顯揚古希臘赫拉克利特所云：「爭者，羣生之父，萬物之王。一日息其爭戰，則宙將自滅亡。」但是他的態度比尼采溫和：「其言雖悖，而適合於事情。」至於章氏「俱分進化論」，兩書均無提及伊斯蘭教《可蘭經》早已表示善惡同時演進。《四惑論》傾向佛教式苦行，認定「隸於物」比「隸於人」更猥賤或惡劣，因為後者被迫而前者自甘墮落。我認為：物質主義者過度尊崇物質文明，甚至淪為物質的奴婢；隸屬於別人，卻未必由於形勢逼迫。譬如遺傳因子使有些人傾向於隸屬他人，死心塌地為他做牛做馬。娼妓供養俊男作主宰，同性戀者互相隸屬即互為奴婢。章太炎忽略先天遺傳因素，片面以頭陀淨行對付猥賤。他把孟子荀子所論的性等同佛教的意根，《辯性》大旨如下：



結論：「無道德可言，才是真道德。」

理由：「萬物皆無自性」，真善惡「猶幻化」。



然而《與人書》又云：「有俱生之善惡，有後得之善惡。……人與他物，俱生善惡大抵不殊，而後得者實較他物為甚。」唐羅合著評他「畢竟未能排除抽象的善惡觀念，並堅持……先天遺傳的善惡，這顯然仍是超階級的先驗的道德論。」(B318)事實上，不可能有先驗道德，然而不能抹殺遺傳的道德傾向；它與階級出身無必然關係，譬如資產階級與無產階級部分士女與生俱來不同程度的同性戀傾向。沙特誇張抉擇自卑感或同性戀等病態的自由，且倡「善乃對自由有用，惡乃對自由有害。」(Simone de Beauvoir, *Adieux: A farewell to Sartre*, tr. Patrick O'Brian. New York: Pantheon Books, 1984, p. 439)尼采界說善惡為增強或削弱生命力，沙特此不外改「生命力」為「自由」。他倆像章氏未曾強調先天傾向，同倡無神論。沙特向布娃說：

相信世界是澈底封閉的，世界的綜合非由人造而是由別處全能實有（按 Being 指上帝）造成，世界為每人而被創造：這樣比較（相信實情）愉快。  
我不須信神以愛鄰人。它是人與人間的直接關係，我全不須考慮無限者。我的行動構成我的生活，……它不欠神任何東西。  
神是人預先散碎的形象，即人乘以 (multiplied by) 無限。（《沙特，再見》，頁441、444-5）

沙特《有與無》論證「在己存有」和「為己存有」（意識）不可能辯證地融合為神。早一世代的章太炎發揮王充、范縝的無神論，輔以社會學與自然科學，堅持原始宗教起於圖騰崇拜，用兩難論法 (dilemma) 否定全智、全能、全善的可能性。晚期他篤信佛教，嚴格看來實以佛和菩薩為神。無獨有偶，在《原富》貶抑宗教為危害學術的嚴復晚年兼信上帝與圖識，非僅倡不可知論。章太炎終生似嚴復前期反對神學，像嚴復後期主張以神道設教，甚至肯定讖緯的實用價值，在《致宋燕生書(二)》(1899年，見《中國哲學》第九輯)云：「神識輪回之說可以使人蹈湯火、入鼎鑊而無所畏。其有益於世道則固不淺，是以權辭或未可絕也！」視輪回作權、奇、變而非實、正、經，他究竟非患宗教狂熱。可惜唐羅二氏忽略該權字可圈可點。(B224)

梁啟超深信境由心造而未倡出家。章太炎《建立宗教論》更望僧侶發揚唯識精神，治療五類歪邪：

今之世非周秦漢魏之世也。彼時純樸未分，則雖以孔、老常言，亦足化民成俗。今則不然。六道輪回、地獄變相之說，猶不足以取濟。非說無生，則不能去畏死心；非破我所，則不能去拜金心；非談平等，則不能去奴隸心；非示眾生皆佛，則不能去退屈心；非學三輪清淨，則不能去德色心。

姜氏徵引而未批判。「非……則」表示必需條件，高級宗教皆可破此五心，堪稱充分條件。但是連儒學或老莊同非對治卑賤的必需條件。章氏《薊漢微言》以唯識學解《易》云：



「乾為藏識，坤為末那」；「乾元者何？動是也。諸法因動而見，故曰資始；又曰羣龍無首，龍亦指動；羣龍無首，所謂無盡緣起。」末那識執藏識為自我，但是坤不執乾為自我。羣龍無首和無盡緣起只同於無，何必相比？他更不應將十二因緣首項「無明」比擬《易》之乾坤，第八項「愛」比附咸卦（偏指男女相感），甚至武斷地以為意根產生《繫詞》所謂「道」與「善」。明末蕩益智旭《周易禪解》、方以智《藥地炮莊》尚不至如此離譜任性，須知「無明」劣於新儒家貶抑的「欲」。

章氏抨擊董仲舒以《公羊》學「諛佞暴君」，湯斌、李光地「非其人而教之」即以經學作為「干祿之具」。（B367、430、501）《煇書·別錄乙》訶斥湯斌治學「終身無自得，特工為剽取，調和朱陸間以自文」；嘲諷李光地「習業因時轉移」，「傳會得人主意」。清初孫奇逢調和朱陸，解釋頓漸為下學上達。門人湯斌尊程朱而不貶陸王，《湯潛庵集·語錄》「人事外豈復有天下，不盡人事便是違天」兩句已是他最精采的話了。他的人格絕非如章氏想得那般壞，楊向奎《清儒學案新編（一）》（濟南：齊魯書社，1985，頁46）云：「在習慣於以理學偽裝的情形下，理學家不為人所信任乃普遍現象，但以吃苦作偽裝如潛庵者並不多見，繩床破被，脫粟豆羹而偽，真誠者又如何耶？」試問楊氏怎能斷定湯斌清廉淡泊乃保護式偽裝手段？但是楊書頁692修正自身云：「道學雖有偽者，但陸隴其、湯斌、張伯行諸人，其操守、政事均有可取處，舊史渲染不可盡信，但謂道學皆偽，亦未免太過。」李光地和熊錫履謹守程朱且擅長「彌縫」（頁693），幾乎無創造性。李晉卿像康熙多才多藝，王若瑟（A. Amiof）繙譯其《古樂經傳》為西文。章太炎醜化董仲舒與李光地，不知他倆同起限制君權的教育作用。高令印、陳其芳《福建朱子學》<sup>2</sup>（福州：福建人民出版社，1986）第六章第二節專門平反李晉卿給人的惡劣印象：

李光地是朱熹老師李侗的後代，其上祖自延平（南平）遷至安溪。……全祖望說他，出賣朋友陳夢雷以求官；父親死了貪做官不肯奔喪；私生活不正，臨死

2 此書錯字頗多，今列出以方便讀者：

頁	誤	正	頁	誤	正
67	李零偽作	戰國時代奇書	289	阮大針	阮大鉞
131	張伯所	張伯行	308, 454, 481	岐	歧
147	消淫邪盾	該淫邪遁	385	不編	不偏
155	而已	而已	396	析中	折中
216	薛宜	薛瑄	432	略例	例略
245	誠意	誠意	445	不行而主	不行而至
251	毋溺殺	毋溺殺	566	士木	士木
282	臬嬰、稷契	臬、嬰、稷、契			

有個姘頭所生的兒子來承受家產（見《鮚埼亭集·李文貞遺事》）錢穆謂：「光地實小人，富貴煊赫不足以掩其醜。……」（《中國近三百年學術思想史》）梁啟超謂：「光地善伺人主意，「以此躋高位」（《近代學風之地理分布》），「貪作官」（《清代學術概論》）。陳夢雷說，李光地在耿精忠叛亂時，主動從逆；把陳的請清兵進攻之策據為己有；不僅匿其真象，還暗中加罪於陳。……賣友，無此事。「夢雷附逆逮京師，下獄論斬。光地乃疏陳兩次密約狀，夢雷滅死戍奉天。」（《清史稿·李光地傳》）……其父死，已歸奔喪；其母死，……皇帝不准他回籍奔喪，……以國事為重，……生活檢點，並無聲色之好（見《泉州府志》本傳）。……「……耿精忠反，……遣人招之，（光地）力拒。」（同上）李光地了解到耿之虛實和向清朝獻策，並非出自陳夢雷。而陳夢雷為了洗刷自己的罪過和復官，打擊別人抬高自己。……李光地並非一副奴隸相。……以程朱道統自任，不是迎合康熙，而是出仕前已定的學術方向。……當大官是靠他的才學和勤勤懇懇工作得來的。……品學兼優，……不徇私情。……與貪官污吏作鬥爭。……關心民瘼，……愛惜人才，扶植善類。

作者陳其芳君繼續指出：李榕村先後營救方苞、陳鵬年、張伯行、甚至救拔反對他的人；又拔舉了朱軾、楊名時、陸隴其、趙申喬、魏廷珍、劉炎、陳瓚、文志鯨、冉觀祖、徐元夢、徐用錫、李紱、蔡世遠、張昺、張璠、梅文鼎、惠士奇、秦道然、王蘭

回顧本文所評兩書，錯字亦不少：

(A)頁	誤	正	(B)頁	誤	正
38, 289	勒令	勅令	9	孫寶鎰	孫寶瑄
209	《維摩詰起信論》	《維摩詰》《起信論》	33	慧星	彗星
283	上鈞	上鈞	39	爪哇	爪哇
285	膺作	膺作	151	速度極快	速度極高
313	意懶	意冷	285	婆羅門洲	婆羅洲
327	祆師	祆師	307	肝膈	肝膈
593	泉書	帛書	333	《墨子閑詁》	《墨子問詁》
			384	臧往	藏往
			391, 494	溫藉	蘊藉
			392	臧匿	藏匿
			415	祆教	祆教
			473	鄉原	鄉愿
			494	閭	閭（閭）



生、何焯、莊享陽、劉謙。榕村門徒蔡世遠倡以誠義為主體的志氣論，兼師張伯行。他的始祖蔡元鼎、六祖蔡大壯、五祖蔡宗禹、父親蔡壁皆宗朱學，乃父主講福州鰲峯書院。顯然，章梁錢三氏同受全祖望誤導。陳書頁377說「李光地深得康熙之信任，可見其業績之顯著」。此言不妥，縱使康熙知人善任，我們不能推斷他信任者盡善。值得注意的是吾友高令印教授的書第八章，以辜鴻生（字鴻銘，1857—1928）作福建朱子學殿軍。誰知這英國文學碩士獲取德國萊比錫大學土木工程文憑？章太炎深受福州嚴復啓迪，卻對頑固的廈門辜鴻銘冷漠。正如辜氏與晚年嚴復、梁漱溟，章氏「倡導中國本位文化」。（B407）作為中國式比較哲學前驅，1917年他在《發起亞洲古學會之概況》云：「歐人以物為主體，以心為客體；亞洲人則以心為主體，以物為客體。」翌年《說新文化與舊文化》又說：「外國哲學，是從物質發生的；……中國哲學，是從人事發生的。……人事原是幻變不定的，中國哲學從人事發出，所以有應變的長處，但是短處卻在不甚確實。」《薊漢昌言》卷2批評西哲「言則不主躬行，義則不可以親徵」；而頌讚西哲「綜以名理（邏輯），故辭無矛盾」。他以主客分指首要次要，不同後世以心代表主體性。須知蘇格拉底肇始的人事哲理兼重名理及應變。

章氏晚年非但誤解荀子似墨子抹殺個性且主事制（詳B442），又受朱子感染而過分貶抑歐陽修和蘇軾。他發覺孫復與歐陽修早於程朱提倡尊君，然而否認程朱「天理」觀惡性地助長尊君思想，肯定「公理」束縛人甚於「天理」，認為程朱理學乃治身之良言而非治國之工具，在《思鄉愿》宣稱「立德自情不自慧」，而「徒誦程朱者，辯智有餘，固不足動五情」。他竟似休謨和盧梭偏重道德教育的情感作用。可是他又維護程頤「餓死事小，失節事大」，云：「婦人不踐二廷，舊有是說，亦因緣禮俗而為言耳。而其書又言男子不當再娶……其意謂夫婦皆當堅守契約，又未嘗偏抑婦人也。」（《檢論》卷4《通程》）唐羅合著無評。《易》扶陽抑陰，陽代表男性、君子而陰象徵小人、婦女。隋唐之際呂才《進大義婚書表》首先主張敬妻云：「昔三代明王，必敬其妻子。妻也者，乃立親之主，生養之宗，繼先聖之後，為大禮之本歟！固不可不敬也。」（清代嚴可均輯《全唐文》錄呂才佚文八篇之首）劉蔚華、趙宗正主編《山東古代思想家》（濟南：山東人民出版社，1985）論述廿人，收錄蔡德貴佳作《呂才》。明清之際傅山《聖人為惡篇》手稿云：

陽為勞扶，陰不勞抑也。……陽卦之多陰，一陽能服多陰而用之，多陰亦服於一陽而為之用，不敢以其多侮其一也；陰卦之多陽，二陽不能服一陰而用之，一陰亦不服於二陽而為其所用，故敢以其少侮其多也。故扶陽抑陰，聖人不為。……陰陽之運於天地者平，而或過焉。……聖人愛陽亦愛陰，惡陰亦惡陽；陰能殺人，陽亦能殺人。……有陰惡，有陽惡。聖人平陰陽，而陰陽不知其平之；用陰陽，而陰陽不知其用之。（山西省社會科學院編《傅山研究文集》，頁111—2。魏宗禹、尹協理《傅山的樸素辯證法思想》引。）



愛讀佛經的傅青主（竹）可能受李贄影響。章太炎未反對扶陽抑陰，批判了「君為臣綱」，而對「父為子綱」、「夫為妻綱」尚未觸及。（B 476）他褒揚二程及陳獻章，但是1924年在《王文成公書後序》貶斥朱子云：「自李光地以偽儒張朱學，輔其偽主，以天文曆數相高，曼衍以至今，學者浸重物理，而置身不問……由是本末倒置，以身為形役，率人類以與鱗介之族比，是則徽公（朱子）窮至物理之說導其端也。」《薊漢微言》鼓吹從寂定獲得真見量（感性知識）與真比量（以推理為主的理性知識）。他「唯恐人們……因推究自然和社會現象而放棄了修身養性」。（B 479）今日看來，婦解或女權運動扶陰而不抑陽，科學家不因研究實驗而敗壞道德。他非忠於陽明，而屢次彈劾王學拼湊佛教、孔融、阮籍、程頤、胡宏之言。朱子《知言疑義》記載胡五峯云：「性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之，況惡乎！」又謂孟子所道性善「不與惡對」。強調至善絕對無待，先後影響了王門和戴震。然而五峯誤解孟子之「善」只讚人性表面之美而非頌揚人性本質。湖湘學統的「性無善惡」論接近告子遠甚於孟子。在知行問題，章太炎《檢論》評陽明「徒惡辨察而無實知，是知行為合一者，導人以證知也；斯乃過於剝切，夫何玄遠矣哉！」剝切就是禪宗式簡易直捷而欠分析推理的層次（「不得分齊」）。難怪他要「先學陽明以為權說」（《章炳麟論學集》頁369—376），雖欣賞「致良知」而終以唯識學為實說<sup>3</sup>。

「康有為與章太炎，在摧毀中國傳統意識形態的統治、建設近代民族文化方面，猶如一對雙星。」（A 508）我認為梁啟超、胡適、殷海光三人對中國民族缺陷的批判，遠勝康章二氏，特別在權利與義務問題。章氏思想複雜多變，不能像維根斯坦、海德格、沙特那樣截然分為兩期。他的抽象思維能力非臻一流，我反對太樂觀的話：「倘若能得到一個像黑格爾那樣的生活環境，憑他的博淵深厚的學養，他就可能成為中國的黑格爾。」（B 25）

另一方面，比較哲學的中國先驅不單在清末民初，也在十一世紀北宋西域維吾爾族奇書《福樂智慧》。它竟融會古希臘、阿拉伯、波斯、印度和中國的宗教與倫理。（參閱郎櫻《試論〈福樂智慧〉的多層文化結構》，刊於北京《中央民族學院學報》1987年首期。）

3 參閱章念馳編《章太炎生平與思想研究文選》（杭州：浙江人民出版社，1986）所載兩文：朱維鈞《章太炎與王陽明》及孫萬國《也談章太炎與王陽明——兼談太炎思想的兩個世界》。（此書頁252劉達「祿」誤成「碌」）何成軒《章炳麟的哲學思想》（湖北人民出版社，1987）談王守仁（頁90—91）太疏略，頁188引恩格斯言而不知他引黑格爾之運動論，頁165唯識（Vijñānapati）誤成 Vijnyapti。唐振常《章太炎吳虞論集》（成都：四川人民出版社，1981）只用八十頁談章氏，偏多微詞，幾乎不管哲理。

Review Article  
A Combined Review of Two  
*Studies in the Thoughts of Chang T'ai-yen*

(A Summary)

Wong Yuk

Fifty years after Chang's death, two books were already published to commemorate this eminent scholar-philosopher. Chiang I-hua's book was history-oriented, particularly in tracing Chang's academic origin back to his great grandfather, who established a college, and his grandfather, who struggled to become a magnanimous doctor, and his father, who resigned his Honan office to take up the deanship of his native prefecture college. With abundant material, Chiang argued that Chang surpassed K'ang Yu-wei and Liang Ch'i-ch'ao in scientific reliability. It is tremendously enlightening to read Chiang's comparison between Kant and the Buddhist Mere-Ideation School. Regrettably Chiang failed to criticize Chang's mistakes in abusing Buddhist psychologism to interpret Confucianism and Taoism, especially in misunderstanding Chuang Tzu's transcendental mind to be animal instinct and empirical consciousness. I appreciate Chiang's observation that Chang used Indian philosophies to construct his own system. But undeniably, the last chapter is too leftist.

T'ang Wen-ch'uan and Lo Fu-hui wrote a philosophy-oriented book with the same title. They managed to stratify Chang's thought into Classics learning, Western learning, Buddhism, Lao-Chuang, and Confucianism. Concerning Chang's anarchism and nihilism, they could not indicate the nominalist background of individualism and the realist foundation of collectivism. Both books neglected Chang's ignorance of Hegel's *Cunning of Reason* and ignored Chang's degradation of Li Kuang-ti's personality. As forerunners in comparative philosophy, Yen Fu, Kang-Liang and Chang were later by nine centuries than the Hsin Chiang (Sinkiang) moslems who syncretized Greek, Arabic, Persian, Indian, and Chinese religions and ethics to author *Blessing, Happiness and Wisdom* in Northern Sung Dynasty.