

# 章太炎對西方文化之抉擇

陸 寶 千

## 摘 要

章太炎先生於西方文化有取、有斥、有評、有創。有取者，取進化論及社會學，以建構其民族主義之理論，並欲熔鑄於中國之史學中也。有斥者，由哲學以斥基督教一神論之不能成立也。有評者，指若干西方之社會學家之理論不合中國歷史之真相也。有創者，據佛家唯識論以倡俱分進化，引進化論於價值世界也。由以上四者，足證太炎先生於西方文化，能出於譯胥抄撮之外，取捨由己，自我作主。

# 章太炎對西方文化之抉擇

陸 寶 千

- 一、前言
- 二、太炎對進化論之運用
- 三、太炎對社會學之運用
- 四、太炎對進化論之批評
- 五、太炎對西方社會學說之批評
- 六、太炎於西方宗教之批評
- 七、結論

## 一、前 言

西方文化，大別言之，曰教、曰學、曰藝、曰工技、曰政法。明季耶穌會士之來華也，國人有從其教者、習其學者、欣其藝者、奇其工技者，亦有兼而受之或舉而斥之者。清季西人之強貨鴉片予我也，蓋藉礮艦之力，然西方文化亦浮海水而再至。時西方文化，已條異枝分：教有新舊之別；政有君主民主之異；學則名、數、質、力既脫哲學而獨立，政治、經濟、法律、社會，亦皆各成其體系；技與藝復日新而月異。中土士子心惑而目眩，或取焉或斥焉，蓋皆有不得已之情。何者？列強有虎視鷹瞵之勢，我有豆剖瓜分之懼，救亡圖存之念既切，不能復如明人之平心度理，取捨由己也。故有奉西教而驕人者，附洋商而驕人者，捫足扣槃於西學而自慚者，偶沾洋味而蹙額者，是皆未得其宜者已。餘杭章太炎先生出於詁經精舍，善詁詁、能文章，感憤時事，倡言經世，遂與西方文化遇。獨能自我作主，取捨由己，是不可以不記。謹述其大略於後。

## 二、太炎對進化論之運用

太炎之有取於西學者，主要為社會學與生物進化論。先是，清光緒二十一年，嚴復作原強一文，刊於天津直報。介紹達爾文 (Darwin, Charles Robert)、斯賓塞爾 (Herbert Spencer) 之說。其攝達氏之旨曰：物類繁殊，始惟一本，其降而日異者，大抵以牽天繫地之不同，與夫生理之常趨微異。泊原遠流分，遂濶絕相懸，不可復一。然而此皆後天之事，因夫自然，馴致如是，而非太始生理之本然也。其所以降而日異者，由於物競天擇。物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也。其綜斯氏之言曰：宗天演之術，以大闡人倫治化之事，號其學曰羣學。凡民相生相養，易事通功，推以至於刑政禮樂之大，皆自能羣之性以生。又用近今格致之理術，以發揮修齊治平之事，精深微妙，繁富奧殫。①嚴氏此文，傳誦一時。明年，梁啟超等於上海發行時務報，予以轉刊。時太炎遷居杭州，曾附名強學會。其冬，去詒經精舍，任職時務報館。嚴氏原強一文，應得於本年寓目。二十四年，鳩書梓行，其中乃有據進化論以抒己見者矣。如：

赫石赤銅箸乎山，蒼藻浮乎江湖，魚浮乎藪澤，果然攫狙攀援乎大陵之麓，求明昭蘇，而漸為生人。人之始皆一尺之鱗也。②

此謂人類由他物進化而來也。又曰：

夫大火之動，一栲一格，佐以風霆，以燬物于下。故庶物之生者，以智愚燹健相乘齧。大蝙蝠之為龍也，大蜥易之為鼉鱉也，其類不殊，而智愚以殊。是故大形大智，細形細智。且物之含智，非獨五蟲也，雖植物亦然。木石之為夔、蜩蟴，豐水之梓欵而為大特，非為其崇也。當其萌芽，智細若童稚，未能自行，及為喬木，而智大矣。③

此謂生物之生存競爭也。又曰：

冰期之世，非茸毛不足與寒氣格戰，至于今，則須髮為無用，湊理之上，遂無短鬣矣。泰古之馬，其蹄四指，足以破沮洳。今海內有大陸，而馬財一指。然則寒暑燥濕之度變，物之與之競者，其體亦變。且萬族之相軋，非直寒暑燥濕之比也，若是，人且得無變乎？浸益其智，其變也侗長碩岸而神明。浸損其智，其變也若跛鼈而愚。其變之物，吾不能知也，要之，蛻其故

① 嚴復：嚴幾道文鈔（蔣貞金輯，臺北市文海出版社影印本），頁 24。

② 章太炎：章太炎全集（上海人民出版社）頁 21。

③ 同註②書，頁 19。

用而成其新用。④

此用進廢退之說也。物種何以能進化？太炎以爲在於物之自力，其言曰：

物苟有志，彊力以與天地競，此古今萬物之所以變。變至于人，遂止不變乎？⑤

人類亦萬物之一，故亦有相競現象。人類如何相競？太炎以爲其關鍵在工具，曰：「人之相競也，以器。」⑥舉越絕書風胡子之言爲證。風胡子曰：「軒轅神農赫胥之時，以石爲兵，斷樹木爲宮室，死而龍臧。黃帝時以玉爲兵，以伐樹木，爲宮室鑿地，死而龍臧。禹穴之時，以銅爲兵，以鑿伊闕，決江導河，東注於東海，天下通平，治爲宮室。當今之時，作鐵兵，爲龍淵泰阿，工布磨之，至于猛獸歐膽，江水折揚，晉鄭之頭畢白。」太炎以爲木石也、銅也、鐵也，則瞻地者以其力辨古今之期者也。惟玉獨無所見於故事軼事，乃代爲之辭曰：

闔胡觀于鞞璫璫具之用？以知璋之邸射，古之刀也。圭之上刻，古之鈇也。大圭杼上而終葵首，古之鐵錐也。琮之八隅，古之矛與戟也。及玉不足以刃人，而僅存其璣珌以爲容觀。武庫之兵，出之典瑞，以爲聘祭之幣，斯無以競矣。⑦

蓋以爲禮器之玉，蛻自上古兵器，以證風胡子之說，而隨以明人類以器相競進化之狀也。

太炎既得進化論，則持之以闡民族主義。首稱：

物之生者，有知則無勿動，是以能騰躍，若有蹄翼。由日以觀，其所孳乳，人與草木，一也。由人以觀，異其形性者，必異其族，雖蠻貉之胄，猶別生分類而視之，何有于甲毛？⑧

所謂形性異則族異，蓋隱含血統民族主義之意。又曰：

人之始，皆一尺之鱗也，化有蚤晚而部殊族，性有文獮而戎夏殊。含生之類，不爪牙而人言者，古者有戎狄，不比于人，而輒近譁之。⑨

所謂性有文獮而戎夏殊，蓋隱含文化民族主義之意。此兩種民族主義，太炎能融貫言之。彼先爲中華民族劃區以別他種。大略謂在亞細亞者，禮義冠帶之族，「厥西曰震且，東曰日本」。「營州之域，自虞氏時箸圖籍矣，卒成於箕子衛滿，文教之

④ 同註②書，頁 27-28。  
⑤ 同註②書，頁 27。  
⑥ 同註⑤。  
⑦ 同註⑤。  
⑧ 同註②書，頁 20。  
⑨ 同註②書，頁 21。

盛，與上國同風，宜不得與韃靼爲一族。」<sup>⑩</sup>其他：

大幕之南北，蒙古厄魯特之窟，袤延幾萬里，犬種曰狄，亦自謂出于狼鹿。東北絕遼水至乎挹婁，豸種曰貉。甌越以東，滇、交趾以南，內及荆楚之深山，蛇種曰蠻閩。河湟之間，驅牛羊而食，湏酪而飲，旃罽而處者，羊種曰羗。自回鶻之入，則羌稍陵遲衰微，亦混殺不得析。是數族者，在亞細亞洲，則謂之戎狄，其化皆晚，其性皆獷，雖合九共之辯有口者，而不能予以華夏之名者也。<sup>⑪</sup>

此乃依文化民族主義之觀點，爲中華民族在亞洲定一活動區域也。華族與他族之別，太炎以爲在於進化之早晚；華族之所以進化較早，乃先有內部之淘汰，其言曰：

且古之淘汰亟矣，故戚施直鍼，籛篠蒙璆，侏儒扶盧，矇叟修聲，聾聵司火，有時而用之。若夫童昏、蠶瘡、焦僂，官師之所不材也，以實裔土。夫屏之裔土者，懼其傳疾以敗吾華夏之種，故蹙蹙焉淘汰之也。古之人，未嘗不僭濫于賞罰，欲良其種也，則固弗能舍是。<sup>⑫</sup>

此謂驅除不良之人種於境外，以求內部民族之純潔也。復曰：

嗟乎！核絲之遠近，蕃菱繫焉；遺傳之優劣，憲智繫焉；血液之拘襍，疆弱繫焉；細胞之繁簡，死生繫焉；民之有統也，固勿能斥外其妣矣。觀于深山大澤，而知其將生龍蛇。素、成之道，書之玉版，其慎始敬終也，萬世蔡哉。<sup>⑬</sup>

此謂注重母系及房中之術，俾保留優良之遺傳也。此優良之遺傳，由於貴族世襲制而擴大綿延，太炎以爲：

聖王因是以貴世適而尊禰廟，天子則及其大祖，雖文母猶繫之子。世適之冑也，亦曰遺傳爾。其敝至于任用一姓，而貴戚之卿守其胙。守胙者，誠肖其祖父，不喪蟬嫣，世卿奚譏焉？<sup>⑭</sup>

使上古無世卿，又安得仲尼子弓也？彼共和而往，其國子者，非以貴貴，惟競存其族故。<sup>⑮</sup>

歷經淘汰後之優良種族，復因封建制度團結之力，驅散異族：

<sup>⑩</sup> 同註②書，頁 21。

<sup>⑪</sup> 同註②書，頁 21-22。

<sup>⑫</sup> 同註②書，頁 41。

<sup>⑬</sup> 同註②書，頁 40。

<sup>⑭</sup> 同註③。

<sup>⑮</sup> 同註②書，頁 41。

封建親戚以樹屏翰，使其異族豨突鳥散，入于大荒深阻叢棘白草之間，以伍戎狄。由軒轅以至孔氏，幾二千年，其子弟至于百姓，千品萬官億醜，非其類者，又安所容其趾乎？<sup>⑯</sup>

此中華民族形成之初期也。於是乃廢封建制度，太炎揭之曰：

比端門之有命，而種既良矣，盡天下而皆出于厲山有熊，則孰爲其優而孰爲其劣？于是廢世卿，釋胥靡，與天下更始。<sup>⑰</sup>

蓋太炎以爲民族統一之後，其內部「雖不競存，無進于其公也」。<sup>⑱</sup>此中華民族形成之後期也。進乎此，則排滿以求光復故土矣。

### 三、太炎對社會學之運用

太炎先生知有西方之社會學，初亦得諸「原強」一文。及光緒二十三年，與時務報館康門弟子相忤，辭歸。明年七月，時務報改爲昌言報，太炎復主筆政，嘗與曾廣銓合譯「斯賓塞爾文集」；<sup>⑲</sup>即載於該報，此其正式接觸社會學之始矣。二十八年，爲上海廣智書局譯述日人岸本能武太所著「社會學」。自序曰：「社會學始萌芽，皆以物理證明，而排拒超自然說。斯賓塞爾始雜心理，援引浩穰，于玄秘淖微之地，未暇尋也。又其論議，多踪跡成事，顧鮮爲後世計。蓋其藏往則優，而置於知來者。美人葛通哥斯(Giddings F. H.)之言曰：社會所始，在同類意識，倣擾於差別覺，制勝於模仿性。屬諸心理，不當以生理術語亂之。故葛氏自定其學，宗主執意，而賓旅夫物化，其於斯氏優矣。日本言斯學者，始有賀長雄，亦主斯氏。其後有岸本氏，卓而能約，實兼取斯、葛二家。其說以社會擬有機，而曰非一切如有機。知人類樂羣，亦言有非社會性。相與偕動，卒其祈向，以庶事進化，人得分職爲候度。可謂發揮通情，知微知章者矣」。<sup>⑳</sup>故太炎之於社會學，所知頗廣，不僅待於嚴譯也。

太炎既得社會學，亦持之以闡其民族主義。社會學中有圖騰之說，就人類歷史言，乃在母系社會之時。太炎據葛通古斯之說，謂民自皇始，未知其父，獨有母系叢部，數姓集合，自本所出，率動植而爲女神者，相與葆祠之，其名曰託德模(Totem)。證之「蒙古滿洲，推本其祖，一自以爲狼鹿，一自以爲朱果，藉其寵神

<sup>⑯</sup> 同註<sup>⑮</sup>。

<sup>⑰</sup> 同註<sup>⑮</sup>。

<sup>⑱</sup> 同註<sup>⑮</sup>。

<sup>⑲</sup> 湯志鈞編：章太炎年譜長編上冊（北京中華書局版），頁 71。

<sup>⑳</sup> 同註<sup>⑱</sup>書，頁 138。

久矣。中國雖文明，古者母系未廢，契之子姓自玄<sup>㉑</sup>，禹之姒姓自蕙苳名，知其母吞食而不為祖，亦猶草昧之緒風也」。<sup>㉒</sup>自夏后興，母系始絕。其後：

往往以官、字、諡、邑為氏，而因生賜姓者寡。自是女子稱姓，男子稱氏。氏復遠迹其姓以別昏姻，故有帝繫、世本，掌之史官。所以辨章氏族，旁羅爵里，且使椎髻鳥言之族，無敢干紀，以亂大從。及漢魏世守其牒，則時以門資勳伐援傳。要其大體，未嘗凌雜也。<sup>㉓</sup>

此太炎據社會學自血統觀點，而言民族主義也。故重曰：

自有書契，以世本、堯典為斷，庶方駁姓，悉為一宗，所謂歷史民族矣。<sup>㉔</sup>光緒二十九年，嚴又陵譯英人甄克思（Edward Jenks）社會通詮（A History of Politics），案語中頗張軍國主義而不以民族主義為然，略謂：「中國社會，宗法而兼軍國者也。故其言法也，亦以種不以國。觀滿人得國，幾三百年，而滿漢種界釐然猶在。東西人之居吾土者，則聽其有治外之法權。而寄籍外國之華人，則自為風氣，而不與他種相入，可以見矣。故周孔者，宗法社會之聖人也，其經法義言，所漸漬於民者久，其入於人心者亦最深。是以今日黨派雖有新舊之殊，至於民族主義，則不謀而皆合。今日言合羣，明日言排外，甚或言排滿；至於言軍國主義，期人人自立者，則幾無人焉。蓋民族主義，乃吾人種智所固有者，而無待於外鑠，特遇事而顯耳。雖然，民族主義，將遂足以強吾種乎？愚有以決其必不能矣。」<sup>㉕</sup>太炎駁之曰：民族主義者，與政治相繫而成此名，非脫離於政治之外，別有所謂民族主義者。

就嚴氏所譯甄說，則民族主義或為普遍之廣名，如是；則外延甚巨，而足以虛受三種形式，顧其所挾持以為用者為何物耳。所挾持以為用者為此，則民族主義亦隨形轉變而為此。其為軍國社會可也，其為宗法社會可也，其為圖騰社會亦可也。<sup>㉖</sup>

所為排滿洲者，豈徒曰子為愛新覺羅氏，吾為姬氏、姜氏，而懼子之殺亂我血胤耶？亦曰覆我國家，攘我主權而已。故所挾以相爭者。惟日討國人，使人人自競為國禦侮之術。此則以軍國社會為利器，以此為始也，亦必以終。其卒乃足以方行海表，豈沾沾焉維持祠堂族長之制，以陷吾民於大湫深谷中

<sup>㉑</sup> 同註②書，頁 171。

<sup>㉒</sup> 同註②。

<sup>㉓</sup> 同註②書，頁 172。

<sup>㉔</sup> 嚴復譯：甄克思著：社會通詮（商務印書館出版），頁 180。

<sup>㉕</sup> 章太炎全集④，頁 331。

者？<sup>26</sup>

且今之民族主義，非直與宗法社會不相一致。而其力又足以促宗法社會之鎔解者。夫祠堂族長之制，今雖差異於古，亦差異於歐洲。要其僕遯之體，褊陋之見，有害於齊一亦明矣。人情習其故常，而無持更叫且者於其左右，則夢寐爲之不醒。今外有強敵以乘吾隙，思同德協力以格拒之，推其本原，則曰以四百兆人爲一族，而無問其氏姓世系。爲察其操術，則曰人人自競，盡爾股肱之力，以與同族相繫維。其支配者、其救援者，皆姬漢舊邦之巨人，而不必以同廟之親，相响相濟。其竭力致死、見危授命者，所以盡責於吾民族之國家。身體髮膚，受之父母，雖有毀傷而無所惜；曰務其大者遠者耳。民知國族，其亦夫有奮心，諦觀益習，以趨一致。如是，向之隔閡者，爲之瓦解，猶決涇流之細水，而放之天池也。<sup>27</sup>

由社會之演變以闡民族主義，此太炎之特見也。

太炎少精小學，亦嘗借社會學之說以明文字之起源。蓋斯賓塞爾曾謂：「有語言，然後有文字，文字與繪畫，故非有二也，皆昉乎營造宮室而有斯制。營造之始則昉乎神治，有神治然後有王治」<sup>28</sup> 太炎據之曰：五世之廟，可以觀怪。禹之鑄鼎而爲螭魅，屈原之觀楚寢廟而作天問，古之中國嘗有是矣。當是時，布政之堂與祠廟爲一，故以畫圖爲夫之政，以揚于王庭。其朝覲儀式繪諸此，其戰勝奏凱繪諸此，其民志馴服壺箠以迎繪諸此，其頑梗方命終爲俘馘繪諸此。其於圖也，史視之，且六典視之。

頃之，以畫過繁，稍稍刻省，則馬牛鳧鷖，各以尾足相別而已，于是有墨西哥之象形字。其後愈省，凡數十畫者，殺而成一畫，于是有埃及之象形字。<sup>29</sup>

然而太炎之言僅及於此，並未進而闡述中國文字之濫觴狀態。

復次，太炎嘗有志於中國通史之作，欲以社會學之原理熔入典志。光緒二十八年六月，致書梁啟超，中有言曰：

惟通史上下千古，不必以褒貶人物、臚敘事狀爲貴。所重專在典志，則心理、社會、宗教諸學，一切可以熔鑄入之。典志有新理新說，自與通考會要

<sup>26</sup> 同註<sup>25</sup>書，頁 332。

<sup>27</sup> 同註<sup>25</sup>書，頁 333-334。

<sup>28</sup> 同註<sup>25</sup>書，頁 45。

<sup>29</sup> 同註<sup>25</sup>。



等書，徒爲八面鋒策論者異趣。亦不至如漁仲通志蹈專己武斷之弊。<sup>⑩</sup>

所貴乎通史者，固有二方面：一方以發明社會政治進化衰微之原理爲主，則於典志見之。一方以鼓舞民氣，啓導方來爲主，則亦必于紀傳見之。<sup>⑪</sup>太炎又以爲太史公知社會之文明，於廟堂則疏；孟堅、冲遠知廟堂之制度，而於社會則隔；悉具者爲漁仲，又多武斷。

前史既難留意，讀劉子駿語，乃知今世求史，固當於道家求之。管、莊、韓三子，皆深識進化之理。是乃所謂良史者也。因是求之，則達於廓氏、斯氏、葛氏之說，庶幾不遠矣。<sup>⑫</sup>

所指三氏乃廓模德、斯賓塞爾、葛通哥斯一吉丁斯，皆社會學家也。然而中國通史終未見形諸簡牘，所謂熔社會學之原理以入典志者，吾人已無從懸揣矣。

#### 四、太炎對進化論之批評

吾人進而言者，太炎於西方之生物進化論及社會學，固未嘗筐承囊受而無所篩選。故於進化論質疑曰：

進化者，以常識論之，必有所處，而後能進。若無所處，則必不能進。雖然進者必動，而動與處相反。是故伊黎耶派哲學之言曰：「空間者，自極小之塵點成。時間者，自極小之刹那成。所謂動者，曰於極小之時間，通過極小之空間耳。然當其通過空間也，不得不停頓於空間。第一刹那，停頓於空間也。第二刹那，亦停頓於空間也。第三刹那，猶之停頓於空間也。始終停頓，斯不得謂之爲動。飛箭雖行，其實不行也」。然則所謂進者，本由根識迷妄所成，而非實有此進。就據常識爲言，一切物質，本自不增不減，有進於此，亦必有退於彼，何進化之足言？且有機物界，世見其進化之幻象也，而無機物界，並此幻象亦不可觀。借觀地球，無時而不繞日，乃其所旋軌道，惟是循環周轉，非有直進之途。譬若戶樞常動，不能分寸過於規外。夫既循環周轉，則方見爲進，卽見其爲退矣。又觀月魄與海水者，終日折旋；而今月之明，不能加于古月，今潮之盛，不能過於古潮，安得所謂進化者。<sup>⑬</sup>

<sup>⑩</sup> 同註⑩書，頁 139。

<sup>⑪</sup> 同註⑩。

<sup>⑫</sup> 同註⑩書，頁 141。

<sup>⑬</sup> 同註⑩書，頁 449。

此依空間觀念而論進化現象之空幻。復曰：

明日有無，必非今日所能逆計。所以者何？未至明日，而言明日之有，即無證驗。雖昨日之視今，亦為明日，所更明日已多，而今日非昨日，則無比例。故明日尚不能知其必有。離於明日，何進化之可言？此則徒為戲論而已。<sup>②4</sup>

此依時間觀念而決進化之不可論。太炎復曰：

自然規則本無與於人道，順之非功，逆之非罪云爾。今夫進化者，亦自然規則也。雖然，視入火必熱、入水必濡，則少異。蓋於多數不得不然，非於個人不得不然。個人欲自退其進化，勢非不能。縱以個人之不進化，而風靡多數，使一切皆不進化，亦不得為個人咎。以進化者，本嚴飾地球之事，於人道初無與爾。然主持進化者，惡人異己，則以違背自然規則彈人。吾則詰之曰：人之有死，亦自然規則也。病革而求醫藥者，將以遮防其死，曷不以違背自然規則彈之耶？

而今之尊信自然規則者，一則廢之，一則舉之，自為矛盾而不悟。若曰：自然規則雖有死，而吾得暫緩其死，獨不可曰：自然規則雖有進化，而吾得暫緩其進化乎？<sup>②5</sup>

此依「效用」觀念，指出進化乃自然規則，不能用於人事。其時國內有以人「進化」為一種主義，以為人類之進化，由於人類之勞動；人類進化終極，必能達於盡美醇善之區。太炎斥之：

進化之說，就客觀而言之也。若以進化為主義者，事非強制，即無以使人必行。彼既標舉自由，而又豫期進化，于是構造一說以誣人曰：「勞動者人之天性」。若是者，正可名進化教耳。本與人性相戾，而強為訓令以籠愚者曰：「爾之天性然」。若是、而主持強權者，亦可為訓令以籠人曰：「服從強權者，爾之天性然」。此與神教之說，相去幾何？<sup>②6</sup>

太炎又謂：

若云進化終極，必能達於盡美醇善之區，則隨舉一事，無不可以反唇相稽。<sup>②7</sup>太炎所舉之例，吾人無庸引述，然彼確認人類之知識實有進化，<sup>②8</sup>而於「價值界」方面，則有正反並進之說。其言曰：

<sup>②4</sup> 同註<sup>②3</sup>書，頁 452。

<sup>②5</sup> 同註<sup>②3</sup>書，頁 456。

<sup>②6</sup> 同註<sup>②3</sup>書，頁 451-452。

<sup>②7</sup> 同註<sup>②3</sup>書，頁 386。

<sup>②8</sup> 同註<sup>②7</sup>。

進化之所以爲進化者，非由一方直進，而必由雙方並進。專舉一方，惟言知識進化可爾。若以道德言，則善亦進化，惡亦進化。若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形，如罔兩之逐影。非有他也，智識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。曩時之善惡爲小，而今之善惡爲大。曩時之苦樂爲小，而今之苦樂爲大。然則以求善求樂爲目的者，果以進化爲最幸福耶？其抑以進化爲最不幸耶？進化之實不可非，而進化之用無所取。<sup>39</sup>

善惡何以並進？太炎以爲一者由熏習性。蓋據佛典所云：

阿賴耶識唯是無覆無記；（無記者，即無善無惡之謂），其末那識，惟是有覆無記；至於意識，而始兼有善、惡、無記。純無記者，名爲本有種子，雜善惡者，名爲始起種子。一切生物，無不從於進化之法而行，故必不能限於無記，而必有善惡種子與之雜糅。自爾以來，由有覆故，種種善惡，漸現漸行，熏習本識，成爲種子。是故阿賴耶識亦有善惡種子伏藏其間。種子不能有善而無惡，故現行亦不能有善而無惡。生物之程度愈進，而爲善爲惡之力亦因以愈進，此最易了解者。<sup>40</sup>

二者由我慢心。太炎曰：

末那識執阿賴耶識，以爲自我，念念不捨，於是生四種心：好善、好美、好真、好勝。好善心唯是善性；好美心是無記性；好真心，半是善性，半無記性。好勝心有二：凡爲追求五欲、財產、權位、名譽而起競爭者，此其求勝非以勝爲界限，而亦在其事其物之可成，是爲有目的之好勝。若不爲追求財產、權位、名譽而起競爭者，惟欲得勝而止，是爲無目的之好勝。此好勝者，由於執我而起，名我慢心，則純是惡性矣。是故真、善、美、勝四好，有兼善、惡、無記三性。其所好者，不能有善而無惡，故其所行者，亦不能有善而無惡。生物之程度愈進，而爲善爲惡之力亦因以愈進。此亦易了解者。<sup>41</sup>

於是太炎斷曰：

若在一人，善云惡云，其力皆強，互相抵抗，甲者必爲乙者征服而止，固非善惡兼進。而就一社會、一國家中多數人類言之，則必善惡兼進。<sup>42</sup>

苦樂何以並進？太炎由佛典以別苦樂之種類，就客觀言，凡苦有怨憎會苦、求不得苦、愛別離苦。樂則反是。就人之主觀感受言，有苦受、憂受、樂受、喜受。太炎

<sup>39</sup> 同註<sup>37</sup>。

<sup>40</sup> 同註<sup>29</sup>書，頁 389。

<sup>41</sup> 同註<sup>29</sup>書，頁 389-390。

<sup>42</sup> 同註<sup>29</sup>書，頁 390。

展望曰：

世界愈進，相殺相傷之事漸少，而陰相排擠之事亦多。彼時怨憎會苦，惟在憂受，不在苦受。惟此一苦，或少減於曠昔。需求日繁，供給不逮，求不得苦，較前為甚。所求既得，其樂勝前，一旦死亡，捨此他去，愛別離苦，則較前為最甚。<sup>④③</sup>

太炎復進而釋曰：一、感官愈敏，應時觸發，其感樂愈切，其感苦亦愈切。二、衛生愈善，無少毀傷，其感樂則愈久，其感苦亦愈久。三、思想愈精，利害較著，其思未來之樂愈審，其慮未來之苦亦愈審。四、資具愈多，悉為己有，其得樂之處愈廣，其得苦之處亦愈廣。五、好尚愈高，執着不捨，其器所引之樂愈深，其器所引之苦亦愈深。六、夭殤愈少，各保上齡，其受樂之時愈永，其受苦之時亦愈永。故：

苦樂相資，必不得有樂無苦。善惡並進，猶云汎指全體；苦樂並進，則非特徧於全體，而亦局於一人。其並進之功能，蓋較善惡為甚矣。<sup>④④</sup>

以上即太炎之俱分進化論，據佛家唯識觀點，明價值界中，善惡苦樂，皆與時俱進也。

## 五、太炎對西方社會學說之批評

太炎於西方之社會學名家，亦嘗摘指其說之瑕疵。如：英人甄克思在社會通詮中，依人類歷史，分社會為圖騰社會、宗法社會、軍國社會等三大形式。太炎以為甄氏之意，在援據歷史，得其指歸。然所徵乃止赤、黑野人之近事，與歐、美、亞西古今之成迹。其自天山以東，中國、日本、蒙古、滿洲之法，不及致詳，蓋未盡經驗之能事者。甄氏書言宗法社會之特色有四端：其一、重民而不地著。宗法社會之籍其民也，以人而不以地。即宗法社會之別民，問其種族而不問其所居。為其社會之民，必同種族者。不然，雖終身於其社會，乃至為之服勞，將為客而不為主。其二、排外而鋤非種。宗法社會之視外人，理同寇盜，凡皆侵其芻牧，奪其田疇而已。於國教則為異端，於民族則為非種，故深惡痛絕之。其三、統於所尊。宗法社會以一族一家為本位，一民之身，皆有所屬。其身統於其家，其家統於其族，其族統於其宗。循條附枝，儼然不紊。其四、不為物競。宗法社會之農工商業，一切皆守其祖法，違者若獲罪於天然。故物競不行，沮進化而致腐敗。太炎據中國歷史以

<sup>④③</sup> 同註②書，頁 391-392。

<sup>④④</sup> 同註②書，頁 393。

證甄說之不然。首述中國之宗法：

春秋以往，以宗法繫民生，而別子爲祖，繼別爲宗，其法惟行於公子、大夫、元士之家。禮不下庶人，則民間無宗法之可守。<sup>④5</sup>

下自戰國，至於近世，國家統一，而百姓不以階級相麗。其宗法亦奄然蕩沒。然山谷阻深之地，往往自成村落，其民無慮千萬，都爲一族之民，則有祠堂以相繫聯，而決事聽於族長。至於都會，地當孔道，則五方雜錯，氏族不純，祠堂之制，視之蔑如也。<sup>④6</sup>

古者宗法行於大夫、元士，不行於齊民。今者宗法行於村落素人，不行於都人士。古者宗法以世襲之，大宗爲主，其貴在爵。今者宗法以及格之族長爲主，其貴在昭穆年壽。此古今之所以爲別。<sup>④7</sup>

然後舉甄氏所說者與中國固有之宗法相校，以爲：

懷土重遷，惟農民爲最多。而宗法社會所憑依者，泰半不出耕稼，一去其鄉，田土亦隨之而失。是以盤庚遷殷，民胥咨怨；惟「詩」人亦以鴻雁哀鳴爲失所；安在其不地著也？若其有遷移者，則占籍亦其常耳。「傳」稱有分土，無分民，此謂自甲國移於乙國者，卽與乙國之民無異，而大宗不能加呵責。其在乙國，亦豈種族舊居有所問者？<sup>④8</sup>

逮及七國以後，則宗法已不同昔，而地著復較往日爲彰明。近世遷徙之民，但令移居滿二十年，而有田宅於遷所者，卽許著籍。其待外國之民也。則雖以南朝之矜重門地，而何妥以細脚胡人著籍郟縣，亦未聞有攢斥之者。<sup>④9</sup>

故章氏以爲「甄氏第一條義，（重民而不地著者）與中國固有之宗法不合也」。又曰：

中國宗法盛行之代，春秋以前，本無排外之事，而其時外人亦鮮內入。有內入者，若熏粥姜戎之類，固非如今世歐美諸邦以通商爲名號，直鈔盜邊塞而處吾土耳。今也以賓旅入，而昔也以暴客入；今也以契約入，而昔也以戎馬入。如是，則固侵其芻牧、奪其田疇也，有扞禦之而已。雖今之軍國社會而遇此者，能斂手不與校乎？若以單身爲賓萌於中國，如前所謂狐突之徒，則中國未之排斥也。<sup>⑤0</sup>

自爾以來，至於宋明，西南諸國與中國互市不絕。而葡萄牙之在濠鏡時，以

<sup>④5</sup> 同註<sup>④5</sup>書，頁 326。

<sup>④6</sup> 同註<sup>④5</sup>。

<sup>④7</sup> 同註<sup>④5</sup>。

<sup>④8</sup> 同註<sup>④5</sup>。

<sup>④9</sup> 同註<sup>④5</sup>書，頁 327。

<sup>⑤0</sup> 同註<sup>④5</sup>書，頁 327-328。

一旅入掠，則中國亦不得不命將誓師以與之搏。迨其帖服，則復交通如故。海外諸教，釋氏先入於漢世矣，天方繼入於唐世矣，基督晚入於明世矣。是時人民望此以爲導師，歡喜踴躍，如大旱之見長棟。特一二士人以其背棄儒法，而被以異端之名，非社會之總意然也。<sup>⑤①</sup>

故「甄氏第二條義，與中國固有之宗法不合也」。太炎復曰：

宗法統於所尊，其制行於元士以上。族人財產有餘，則歸之宗；不足，則資之宗。上至世卿，而宗子常執大政，所拱柙其下者，恃有政權以行其刑賞耳。<sup>⑤②</sup>

七國以後，執政者起於游說乞食之徒，而宗子降爲阜隸。政柄既去，則不能號令其下，雖宗權亦因以俱去。輓近乃有祠堂之法，稍集一族之贏餘，以奉園廟，則又繫以義莊，主之者是爲族長。土地財產之權所在，則宗權亦在。頑嚚不孝內亂之事，常得以衆議治之。然民之行事，對祠堂則固無責任矣。祠堂所有，輒分之以恤孤寡、與教育，足以膏沐族人，而族人則不必以其所有歸之祠堂，去留惟所欲耳。惟歲時丘壠之祭，略有責任，亦以墓田所收入者酬之。其有遠行服賈，不以僭石之利爲得者，則墓祭亦任之旁族。<sup>⑤③</sup>

「然則古之行宗法，以其事爲天倪定分；今者之行宗法，以其事爲補闕拾遺。若云當今之世，民不以一身爲本位者，則吾所未見也。故甄氏第三條義，與中國固有之宗法，有合於古，不合於今也」。<sup>⑤④</sup>太炎又謂：

夫農工諸業，固有受之鼻祖，傳之子孫者矣。史記言疇人子弟，疇者謂從其父學；而「考工」諸職，以氏稱者，亦皆世習其藝者也。人情於見聞嫻習之事，其爲之必易於他術，故世業於古有徵。雖然，此固順其自然之習慣，而非謂少有變更即不容於社會也。農之子恒爲農，工之子恒爲工，商之子恒爲商，此特管子治齊之法，豈他國民庶皆云爾乎！「記」云：「良冶之子必學爲裘，良弓之子必學爲箕，此可證業之有更矣」。<sup>⑤⑤</sup>

「若自七國以至今茲，則變更固已數見，不勞持籌布策而陳其事」。「故甄氏第四條義，與中國固有之宗法，若古若今，都無所合也」。<sup>⑤⑥</sup>

⑤① 同註②⑧書，頁 328。  
 ⑤② 同註②⑧書，頁 329。  
 ⑤③ 同註②⑧。  
 ⑤④ 同註②⑧書，頁 329-330。  
 ⑤⑤ 同註②⑧書，頁 330。  
 ⑤⑥ 同註②⑧。

甄克思以外，太炎見羯通哥斯之社會學中有言曰：「凡彼樂受，先由軋轢。第一軋轢，惟是苦觀，第二軋轢，始有樂觀」。<sup>⑤7</sup>太炎乃曰：此謂苦不可厭，於苦受後，復有樂受繼之而起也。評之曰：

不悟人之追求，固無窮極。方其樂時，雖知有樂，久之而其樂亦可厭矣；則必求一新樂以代其已謝者。於是第一軋轢之新苦，又必先於新樂而生。求樂無已，其得苦亦無已。後得之樂，果足與先受之苦相庚償乎？況其所謂樂者，同時必有苦受與之方軌麗驂而進，是先受之苦為純苦，而後得之樂，惟是苦樂相參也。然則進化之樂，又曷足欣羨也哉。<sup>⑤8</sup>

此太炎由苦樂獲得之強弱久暫；以斷社會進化之不足欣、明羯通哥斯之言為不然也。

## 六、太炎於西方宗教之批評

就學術而言，太炎於中國人種西來說，一度信之甚篤，嘗稱巴比倫之地為「宗邦」。<sup>⑤9</sup>其後則不復齒及之。吾人今日已知此說之誕妄，故於太炎史論前後轉變之異，弗予贅述。然而西方文化中，有一物為太炎始終堅拒者，則宗教是已。太炎初拘於考據之癖習，誤解耶穌頗甚。如史記封禪書稱有八神將，而天主其一也，太炎以為「則耶穌以為號」。<sup>⑥0</sup>漢儒言聖人感天而生，太炎乃曰：「遠西祆教言馬利邪感上帝生耶穌，則是欲界天見」。<sup>⑥1</sup>及出獄居日本編民報，乃發表無神論，於一神教之說，抨擊甚厲。基督教以上帝名耶和瓦，以為無始無終、全知全能、絕對無二、無所不備。太炎一一破之，曰：

無始無終者，超絕時間之謂也。既已超絕時間，則創造之七日，以何時為第一日？若果有第一日，則不得云無始矣。

既已超絕時間，則所謂末日審判者，以何日為末日？果有末日，亦不得云無終矣。

若云創造以前，固是無始，惟創造則以第一日為始，夫耶和華既無始矣，用不離體，則創造亦當無始。

若云此末日者，惟是世界之終，而非耶和瓦之終。則耶和瓦之成此世界，壞此世界，又何其起滅無常也？其心既起滅無常，則此耶和瓦者，亦必起滅無

<sup>⑤7</sup> 同註②書，頁 393。

<sup>⑤8</sup> 同註②書。

<sup>⑤9</sup> 同註②書，頁 171, 173。

<sup>⑥0</sup> 同註②書，頁 30。

<sup>⑥1</sup> 章太炎：劉漢昌言一，頁 15（章氏叢續編）。

常。而何無終之云？<sup>②</sup>

於是太炎曰：無始無終之說，即彼教所以自破者也。又問：

耶和瓦者，果欲人之爲善乎？抑欲人之爲不善乎？則必曰欲人爲善矣。人類由耶和瓦創造而成，耶和瓦既全能矣，必能造一純善無缺之人，而惡性亦無自起。

彼天魔者，是耶和瓦所造，抑非耶和瓦所造耶？若云是耶和瓦所造，則造此天魔時，已留一不善之根，以爲誘惑世人之用，是與欲人爲善之心相刺謬也。

若云非耶和瓦所造，則此天魔本與耶和瓦對立，而耶和瓦亦不得云絕對無二矣。

若云此天魔者，違背命令，陷於不善。耶和瓦既已全能，何不造一不能違背命令之人，而必造此能違背命令之人？

若云耶和瓦特造天魔，以偵探人心之善惡者。耶和瓦既已全知，則亦無庸偵探。<sup>③</sup>

於是太炎斷曰：全知全能之說，又彼教所以自破者也。又稱「絕對無二」者，其義乃獨立於萬有之上也。試問：

耶和瓦之創造萬有也，爲於耶和瓦外無質料乎？爲於耶和瓦外有質料乎？若云耶和瓦外本無質料，此質料者，皆具足於耶和瓦中，則一切萬有，亦具足於耶和瓦中，必如莊子之說，自然流出而後可。亦無庸創造矣。

且既具足於耶和瓦中，則無時而無質料，亦無時而無流出，此萬有者必不須其相續而生，而可以遍一切時悉由耶和瓦生。何以今時萬有不見有獨化而生者？

若云耶和瓦外本有質料，如韓世師所謂陀羅驪者，則此質料固與耶和瓦對立。<sup>④</sup>

於是太炎又斷曰：絕對無二之說，又被教所以自破者也。繼稱無所不備者，其義謂無待於外也。則問：

此耶和瓦之創造萬有也，爲有需求乎？爲無需求乎？若無需求，則亦無庸創造；若有需求，此需求者當爲何物何事？則必曰善耳，善耳。夫所以求善

② 同註②書，頁 396。

③ 同註②書，頁 396-397。

④ 同註②書，頁 397。



者，本有不善，故欲以善對治之也。今耶和瓦既無所不備，則萬善具足矣，而又奚必造此人類以增其善爲？

人類有善，於耶和瓦不增一髮；人類不善，於耶和瓦無損秋豪。若其可以增損，則不得云無所不備也。

世界之有善惡，本由人類而生，若不創造人類，則惡性亦無自起。若云善有不足，而必待人類之善以彌縫其缺，又安得云無所不備乎？<sup>65</sup>

故太炎又斷曰：無所不備之說，又彼教所以自破者也。基督教以此四因，成立命題曰：耶和瓦爲衆生之父。太炎既破此四因，又進而評「父性」之說。略謂若耶和瓦爲「無人格」，則不異佛家所謂藏識。藏識雖爲萬物之本原，而不得以藏識爲父。若云有人格，則耶和瓦與生人各有自性，父子不能并包，則非無所不備，非絕對無二矣。<sup>66</sup>自基督教入華以來，反對之者，往往民族偏見勝於理智，太炎之說則以清明之心，由哲學立場而討論之，此中國反教聲中之孤例矣。

## 七、結 論

孫文之倡三民主義也，同盟會人悟其真義者甚少。當時鼓舞人心，使革命之士赴湯蹈火，臨白刃而不懼者，乃迫於亡國之危機意識及光復故土之大義耳。太炎先生議國學之保存，張排滿之大纛，文章淵懿，而措辭安雅，廣傳於知識界中，影響極鉅。當時以文章鳴海內者以梁啓超之譽望最隆，然保皇保教之說，持理不能服衆，豁露淺顯之文，受譏宿學。故民報一起，飲冰室主爲之短喙。吾人溯辛亥革命之成功，由於人心之棄滿；而光復之義能深入人心者，太炎先生有大力焉。然太炎之民族主義。雖遠紹於明末諸老，而理論之建構，實取資於西方之進化論及社會學；顧世人知此者鮮矣。

進化之論，初僅指生物界而言，英人斯賓塞爾用之於人類社會。然而物競天擇，適者生存之義，僅限於民族相軋耳。太炎唱俱分進化之論，擴張此義於價值界，以明進化論之所窮。就學術言，有極高之價值，顧世人知此者亦鮮矣。

社會之學，太炎所知者，不盡自嚴氏。蓋由讀東籍而所見益廣。太炎於此雖無創說，然能據中國之歷史，斥西士之不然，顧世人知之者復鮮矣。

俱分進化云者，蓋依佛家唯識之學以爲說。然阿賴耶識本有淨分，展此淨分始

<sup>65</sup> 同註<sup>29</sup>書，頁 397-398。

<sup>66</sup> 同註<sup>29</sup>書，頁 398。

證圓成實性。太炎善惡苦樂俱進之見，實有可議；願世人知之者益鮮矣。

清季基督教之來也，教士以美、非二洲之土人視我。以爲四萬萬神明之胄，其靈魂皆有待耶穌之拯救。卵翼教民，侮慢華官，以致教案迭起而辱國喪權。當時國人之反教者，泰半受激於民族情緒，其能由學理以折彼教者，獨太炎耳。太炎以後，此調亦成絕響；願世人或以奉教爲榮，不敢再措思於此矣。

太炎嘗謂世之言學，有儀刑他國者，有因仍舊貫得之者。其儀刑他國者，惟不能自恢曠，故老死不能出譯胥鈔撮。中國之不可委心遠西，猶遠西之不可委心中國也，校術誠有詘。要之，短長足以相覆。<sup>⑥7</sup>今觀太炎之於西方文化，有取有斥，有評有創，可謂能自恢曠矣。謹臚列於上，以俟教於醉心西化諸君子。

---

<sup>⑥7</sup> 章太炎：國故論衡（上海右文社印行）下，頁 122-124。

# 抗戰時期陸軍的人事管理

張 瑞 德

## 摘 要

本文探討抗戰時期陸軍任免、升遷調補、獎懲考績、待遇福利、退役撫卹等人事制度實際運作的情形，檢討其所面臨的困難，並對其成效加以評估。

作者發現，國軍的人事制度，大部分是仿自德、日，各種法令規章完備，但是制度的樹立，乃受到外在政治、社會、文化環境的影響甚大。抗戰時期，國軍人事制度的最大成就為國軍在擴編、混編及互調的過程中，黃埔出身軍官的逐漸興起，使得國軍中央化的程度增加，不僅矯正了近代區域主義之失，同時也為軍隊的國家化奠定了基礎。