

# 章炳麟之儒學觀

陸 寶 千

(一)

清之季年，南海康有爲見逐滿后，亡命海外，宣保皇之旨於華僑間。瓊詞舌湧，筆現宏篇，聞者惑焉。其弟子梁啟超張師穀於東瀛，注情感於毫端，歌哭顰笑，顛到眾生。當此時也，康梁之所是，憂國之士，從而是之，康梁之所非，憂國之士，又莫不從而非之。然而餘杭章炳麟以魏晉之文，揭夷夏之防，藉民報爲喉舌，起而斥之。黃鐘既響，瓦釜遂喑，革命大義植於人心，不旋踵而武昌義師起矣。

民國既建，孫文追錄啟臚革命之功，聘炳麟爲樞密顧問，冀其砥礪民德，綱維庶政。首都北遷，炳麟受東三省籌邊使，冷署孤身，無所展布，棄而南返。惟素不以書生自足，數數放言時政，袁世凱惡而羈之。世凱卒，始南返。積習未改，議論仍與世違，觸籲既久；乃尋其舊業，設國學社以啟後生。而新文化運動以後，年輕學子已不能讀炳麟之書，重炳麟之學矣。

當炳麟之被銅也，自以爲危。與人書曰：「吾死以後，中夏文化亦亡矣」，「經史小學傳者有人，光昌之期庶幾可待。文章各有造詣，無待傳薪，惟示之格律，免入歧途可矣。惟諸子哲理，恐將成廣陵散矣」。<sup>①</sup>蓋自負其學也如此。新文化運動之如火如荼也，垂髫之士，以死老虎視炳麟，而胡適曰：中國人之有系統治諸子學者，自炳麟始。其爲新學人士所重也如此。宜黃歐陽漸復興此土唯識之學，炳麟嘗與論學焉；晚年告其弟子曰：中國之學可問太炎。太炎者炳麟字也。及聞炳麟之說，忽起而自爲弟子講外典焉。而黃岡熊先生十力尤不喜炳麟論學語。是炳麟之學不爲學者所首肯也又如此。

① 湯志鈞編，章太炎年譜長編（北京，中華書局，1979年），冊上，頁474，引「朱希祖致潘承弼書」。又，章炳麟，國學略說（香港，寰球文化服務社，民國52年），附錄：林尹著，「章太炎先生傳」，頁228，亦有類似語。

炳麟既嘗設帳東瀛，講學吳中，硯前問學者，多能揚其師說，今上庠之中，其雲礪猶可數也。苟所說而是，亟應繼而揚之，毋使「中夏文化亦亡」之言一語成讖。苟所說而非也，亦宜抉而出之，不使謬種流傳。是以羅列章氏叢書，就其生平自負之諸子學，一一究其真相。先從儒家始。

(二)

炳麟少從德清俞樾遊，治經主古文。清光緒十六年（1890），識仁和譚獻；獻同治舉人，曾官知縣，爲學好陽湖莊氏。二十年（1894）炳麟復識錢塘夏曾佑；曾佑亦主今文經說。炳麟由是得聞公羊之學。時方治左傳，以爲左傳可通公羊。公羊家曰：「春秋上黜夏，下存周，以春秋當新王。春秋當新王者奈何？曰王者之法必正號，紹王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也」。此通三統之說，炳麟以左傳證之。魯定公八年傳：「范獻子執羔，趙簡子、中行文子皆執雁，魯於是始尚羔」。炳麟以爲傳言魯始尚羔者，蓋魯卿本不以羔爲贊，而用麇鹿爲贊，至此始尚羔也。其釋曰：

竊謂執麇者，殷制也。蓋殷于三統尚質，於五色尚白。論語云：素衣麋裘，謂裘與衣色同，是麇色白也。魯用殷禮，以從周則嫌僭上，從夏則嫌代周，故用殷禮。祭以白牡，其證也，則贊亦當從殷而用麇。白虎通謂卿大夫贊變，君與士贊不變。則君圭士雉，百王所同，惟卿大夫有麇鹿與羔雁之異，故魯贊同殷，惟卿大夫之麇鹿耳。春秋時文（原書作又，按文意應作文）敝久矣，魯卿見晉卿之執羔，因惡麇鹿之質而改尚羔。（不言尚雁，則卿大夫或尚未改），春秋救文以質，方欲羔爲麇，而魯反棄麇用羔，是以素臣謹志之，蓋以見三正之循環，非僅爲區區器數錄也。此左氏可通于公羊者也。②文質者，文化精神也；通三統者，同一時代中包含三種不同之文化現象也。文化現象有三，而文化精神則僅二，故曰「文質再而復」。炳麟以爲春秋救周文之弊，故尚質。而魯棄質用文，是以左傳記之云。炳麟之解釋，其是非可置弗論，然其據以解釋之「立場」，則固公羊家之說也。依三統之論，五帝以上尚有「九皇」，炳麟於桓五年冬「州公如曹」，襄七年春「鄭子來朝」，皆以「九皇」解釋之。以爲「

② 章太炎全集（上海，人民出版社，1982年），冊一（詁經雜記），頁351。

州」神農之後，「鄭」少皞之後云。經有今古之爭，自漢已然，而炳麟以「通三統」調和之。其言曰：

漢之東建，有爭古今文，今益熾。苟徒以隸書、史籀書爲辨，其爭則珊瑚利與波利之屬也。苟訂以法制，以新經之告成於赤爵，權輿眇慮，帝王不素有。壹不知因襲其繼，而繼之間乃特制矣。是故其陳于九「雒」者爲一代，其陳于「后倉曲臺」者爲一代，其陳於「周官」者爲一代。三統之既通，則政法何異同之與有？<sup>③</sup>

抑依炳麟之意，「通三統」之運用，可使人臻於前知：

夫不藉物而知，謂之鬼神；藉于物而知，謂之聖人；若上中仁智以下，雖藉物猶不知也。詹何聖于牛，楊翁仲聖於馬，樗里子聖于地，其術皆聖也。博精一思，不足以旁通，至于聖人則具矣。雖然，其末也。夫三統之復，文質之變，聖人以上知千世，下知千世，則不藉于物矣。堯知稷契後皆王，周公知齊魯強弱，孰與高祖之測吳鴻五十年？故挈萬里之風教，而射之崇朝者，非神聖莫能也。<sup>④</sup>

公羊家通三統之精意。在「以春秋當新王」。蓋儒家之政治理想由此而顯也。炳麟亦據左傳以張此義。左氏傳於隱公之立也，書：「不書卽位，攝也」。元年三月，隱公及邾儀父盟於蔑，書：「未王命，故不書爵」。炳麟以爲「左氏則當同公羊託王之說矣」。<sup>⑤</sup>

蓋「不書卽位，攝也」，託義於稱王而未一統，猶文武未滅紂時也。「未王命故不書爵」，託義于王者未削平天下，不得爵命諸侯，猶文武有三分天下之二，而未嘗封建也。文則在周王，意則在託王也。<sup>⑥</sup>

春秋之新王，卽孔子也，故孔子自稱素王。賈侍中春秋序云：「孔子覽史記，就是非之說，立素王之法」。炳麟曰：

麟案：侍中之說，本於太傅。過秦下云：「諸侯起於匹夫，以利會，非有素王之行也」。是說匹夫而有聖德者爲素王也。董膠西對策云：「孔子作春秋，先正王而繫以萬事，見素王之文焉」。是公羊說亦同。莊子天道云：「以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也」。莊子詆訶聖人，譙

③ 章太炎全集，冊三，頁18，「公言下」第九（訄書初刻本，以下簡稱訄初）。

④ 同上，頁35，「訂實知」第十八（訄初）。

⑤ 章太炎全集，冊二，頁82，「未王命故不書爵」（春秋左傳讀，以下簡稱左讀）。

議儒學，而猶不敢削素王之名者，是知孔子所自號，明矣。（家語述太史子餘之言，乃王肅僞造，不足據）。說苑「君道」：「孔子曰：夏道不亡，商德不作；商德不亡，周德不作；周德不亡，春秋不作。春秋作，而後君子知周道亡也」。然則夫子於此又何讓焉？而杜預以欺天擬之。子曰：「罪我者，其惟春秋乎！」正爲預輩言之也。（「殷本紀」伊尹言素王及九主之事，索隱以爲太素上皇。蓋湯非匹夫，不當以在下之素王說之故也。與此自異。）<sup>⑥</sup>孔子既爲新時代之王，故有新王之制。新王之制其理想性與適用性表現於春秋中。就適用性言，應遠及後世，故公羊家有爲漢制法之說，炳麟亦以左傳證之。隱公元年書「鄭伯克段於鄢」。炳麟曰：「嗚呼！吾觀春秋首書此事于開端建始之時，而知公羊家爲漢制法之說非無據也。夫京之耦國，猶漢初之莫大諸侯也；段之爲母弟，猶漢初之淮南厲王也」。<sup>⑦</sup>

淮南之事甚於叔段，吾故曰：春秋開端書此，爲漢初垂戒也。<sup>⑧</sup>

公羊家又有孔子爲萬世制法之說，炳麟亦曰：

嗚呼！春秋爲萬王準則，固非專爲漢作，而於漢事固有獨切者。猶之易道彌綸千古，而臨卦著八月之象，則因文王之時，紂爲無道，故爲殷家著興衰之戒，以見周改殷正之數。<sup>⑨</sup>

又曰：

春秋之作，以黑綠不足代蒼黃，故反夏政于魯。爲新王制，非爲漢制也。其所規摹，則政令粲然示於禘矣。<sup>⑩</sup>

公羊家之言政治也，特重「正始」。故於「元年春王正月」數字，解釋陳義，詞繁不殺。炳麟以爲左傳亦具此義，首引吳起答魏文侯「元年」之義：

吳子對曰：言國君必慎始也。慎始奈何？曰：正之。「正之奈何？」曰：明智。智不明，何以見正？多聞而擇焉，所以明智也。是故古者君始聽治，大夫而一言，士而一見，庶人有謁必達，公族請問必語，四方至者勿距，可謂不壅蔽矣。分祿必及，用刑必中，君心必仁，思君之利，除民之害；可謂不失民衆矣。君身必正，近臣必選，大夫不兼官，執民柄者不在一族，可謂不權勢矣。此皆春秋之意。而元年之本也。<sup>⑪</sup>

⑥ 同上，頁59，「立素王之法」（左讀）。

⑦ 同上，頁66，「鄭伯克段」（左讀）。

⑧ 同上。

⑨ 同註③，頁7，「尊荀」第一（煊初）。

又引賈子胎敎篇「易曰正其本而萬物理，失之毫釐，差以千里，故君子慎始。春秋之元，詩之關雎，禮之冠婚，易之乾坤，皆慎始敬終云爾。」乃以爲：

吳、賈皆左氏先師，並有說元年之義。且漢文以前，公羊未著竹帛，知非取之公羊者也。<sup>⑩</sup>

炳麟復以爲路溫舒亦受左氏春秋，乃引路氏上書中「正始受命之統」一語，以證左氏之有公羊義焉。

公羊家又以爲孔子之理想世界爲「大同」，炳麟亦據左傳推定之：「昔者孔氏不言少康羿澆，雖南宮之間，猶屏息無所對，而夏本紀亦闕之」。羿少康事兩見左傳：

左氏兩言，亦非解經，皆不得云私竄。書序有大康失國，作五子之歌，而不錄羿之亡滅、少康之復夏者，小康之世，既不能官天下，統緒滅絕，則亦已矣。繼絕者非有功德于民，如漢之赤伏者，則不與其恢復。所以微示大同之義，而塞擅制之原也。<sup>⑪</sup>

是時炳麟治左傳，雖持見與劉逢祿異，而視孔子爲「政治理想家」，固與公羊家同氣也。故聞康有爲集公車上書，並設強學會於北京，詫爲奇士。無何，強學會章程紛投於各書院，徵求會友，炳麟以該會宗旨在富國強兵，亦納費加入。旋梁啟超、夏曾佑刊時務報於上海，邀炳麟撰述，炳麟始去詁經精舍。時光緒二十三年（1897）也。既至，所撰文亦據今文經義以言改革。嘗曰：「是故整齊風俗，範圍不過，若是曰大一統。益損政令，九變復貫，若是曰通三統。通三統者，雖殊方異俗，苟有長技則取之。雖然，凡所以取其長技，以爲我爪牙干城之用者，將以衛我一統之教也」。<sup>⑫</sup>又曰：「吾聞齊詩五際之說曰：午亥之際爲革命，卯酉之際爲革政。神在天門，出入候聽。是其爲言也，豈特如翼奉、郎顗所推，係一國一姓之興亡而已。大地動搖，全球播覆，內憂中國，覃及鬼方，于是乎應之。方今百年之際，其殆與之符合也哉」。<sup>⑬</sup>然其時康有爲倡言孔教，門下士視之若教皇、若聖人，炳麟不然也，與啟超等論及學派，又輒如冰炭，遂返杭。

<sup>⑩</sup> 同註<sup>⑤</sup>，頁60，「元年春王正月」（左讀）。

<sup>⑪</sup> 同註<sup>③</sup>，頁55，「播種」第二十五（堯初）。

<sup>⑫</sup> 同註<sup>①</sup>，頁41，引「論學會有大益于黃人亟宜保護」。

<sup>⑬</sup> 同上。

(三)

炳麟雖去康梁，然於孔子立教之見不能去，故亦言孔教。且謂孔子亦有爭教之事：

古今亦孰不爭其教？涿鹿之戰，用師以相濟，惟異德也，爭教也。少正卯仕於魯，仲尼弟子從之者大半，于是搏而殺之東觀之下，爭教也。<sup>⑭</sup>

孔子之教奈何？消極言之，在破迷信。炳麟曰：

上古多禨祥，而成以五行，公旦弗能革也。病其怪神植微志以紓之者，獨有仲尼。自仲尼之厲世摩鈍，然後生民之智，始察于人倫，而不以史巫尸祝爲大故，則公旦又逡遁乎後矣。<sup>⑮</sup>

積極言之，在正昏姻：

夫以兄弟爲異禡，則昏姻之不塞也亦宜。彼堯視己與虞之鰥，以爲赤黃之德不同，故二女之適焉，無忸也。夫固忸之矣，其徇俗之顛愚以播猶風也，亦甚矣。及夏殷無達人，鞠跽伏櫕，惟故事是任。故自皇唐以逮牧誓武成之世，五品不完，而關雎之哀窈窕，有永傷焉，以至于反側。比雒邑化行，乃始振刷刮除，使匹耦盡倫理，以基王教。惜乎不彰感生之謾，以解氓惑。其制雖陳十世以往，守法數之有司，極禮而褫，其惑且復起。故胥臣得僕緣古義，以納懷羸爲無損，曰「兄弟之異德者，固非吾同氣也」。素王聞之曰：嗚呼！全民質而不能廢神弔，闕宮不弛，疑滯不霽，此夫秦襄公所以喪周禮，使父子同室，道人蟄伏而蒹葭蒼矣。于是則爲之紓神怪。神怪紓則人道始立。<sup>⑯</sup>

正昏姻，爲求繼嗣；求繼嗣爲續祭祖！炳麟曰：

祝福不通，謳禱不舉，必始于孔氏。孔氏者，其聖足以幹百王之蠱，于喪躬亡嗣，謂之不孝之流。其表曰絕祀，其中堅曰喪先人之智。于臚大山、祀爰居，謂之瀆亂，其名曰僭越，其實曰憇愚而莫。由孔氏之道，行孔氏之制，篤于親者，必無怠廟享，無廢祫禘。<sup>⑰</sup>

又曰：

<sup>⑭</sup> 同註③，頁90，「爭教」第四十二（訄初）。

<sup>⑮</sup> 同上，頁103，獨聖下第五十（訄初）。

<sup>⑯</sup> 同上。

<sup>⑰</sup> 同註③，頁33，「幹蠱」第十七（訄初）。

知于善深，則來善物；知于惡深，則來惡物。物不必來，而吾形備之，謂之致知以格物。孔氏于祭宗禰，重之矣；其于上天及神怪祇鬼者，則皆擯之以爲椎愚之言。<sup>⑯</sup>

然而炳麟又以爲儒家有其應世之一面，兼兵、俠、法三家之道。如謂：

蹴鞠列于技巧，棋勢皇博列于術藝，不知者以爲嬉戲，其知者以爲民性有兵，不能旦且用于寇，故小作其殺機，以鼓其氣。與儒者之鄉射，其練民氣則同。雖孟荀與穰苴，猶是術也，此兵之本也。<sup>⑰</sup>

此謂民有殺機，儒家導之爲鄉射之禮，故儒之孟荀與兵家之司馬同源也。順此而展之，故儒者有俠氣。其言曰：

儒者之義，有過于殺身成仁者乎？儒者之用，有過于「除國之大害，扞國之大患」者乎？得志有夏后，不得志有比干、參龍逢，儒者頑之，任俠之雄也。夫平原君，僭上者也，荀卿以爲輔；信陵君，矯節者也，荀卿以爲弼；世有大儒，固舉俠士而並包之。<sup>⑲</sup>

「後世漆雕之儒廢，而閭里有游俠」矣。就儒者本身之殺機而導之，則將近於法家：

今之儒者，聞管仲申商之術，則震栗色變曰：「而言襍伯，惡足與語治」。試告以國僑、諸葛亮，則誦祝冀爲其後世，而不知僑亮之所以司牧萬民者，其術亦無以異于管仲申商也。然則儒者之道，其不能擯法家，亦明已。<sup>⑳</sup>

所謂近於法家者，取法家信賞必罰之精神，不取其煩令苛律也。故炳麟曰：

吾觀古爲法者，商鞅無科條，管仲無五曹令。其上如流水，其次不從則大刑隨之。貴其明信，不曰擁輕重。子弓曰：居敬而行簡，以臨其民。嗚呼！此可謂儒法之君矣。<sup>㉑</sup>

炳麟所言之孔教既與康梁異，於是復取公羊家之論點一一反駁之。有爲盛言三世進化之說，而炳麟曰：

世儒或憲言三世，以明進化。察公羊所說，則據亂、升平、太平，于一代而已矣。

公羊「三統」指三代，「三世」指一代。三統文質迭變，如連環也。三世自

<sup>⑯</sup> 同上。

<sup>⑰</sup> 同註③，頁12「儒兵」第六（訄初）。

<sup>㉑</sup> 同上，頁11，「儒俠」第五（訄初）。

<sup>㉒</sup> 同上，頁10，「儒法」第四（訄初）。

<sup>㉓</sup> 同上。

亂進平，如發鏃也。二者本異，妄人多搆爲一。<sup>㉓</sup>

如炳麟所言，則三世即在三統之中，每一代皆有三世，於是但有三統文質之循環，而無進化之義矣。公羊家又有孔子爲漢制法，或爲百世制法之說。炳麟又斥之，曰：

漢世五經家既不逆睹，欲以經術干祿，故言爲漢制法。卒其官號、郡縣、刑辟之制，本之秦氏，爲漢制法者，李斯也，非孔子甚明。<sup>㉔</sup>

此據歷史事實言，孔子未嘗爲漢制法也，又曰：

春秋二百四十二年之事，不足盡人事蕃變，典章亦非具舉之，即欲爲漢制法，當自作一通書，若賈生之草具儀法者。（後世王冕、黃宗羲之徒亦嘗爲此）今以不盡之事，寄不明之典，言事則害典，言典則害事。令人若射覆探鉤，卒不得其翔實。故有公羊穀梁駟來之傳，爲說各異，是則爲漢制惑，非制法也。<sup>㉕</sup>

此據理論言，孔子不能憑春秋草具儀法，徒以時事寄言，令人占射也。又謂：

近世綴學之士，又推孔子制法訖于百世。法度者與民變革，古今異宜，雖聖人安得豫制之。春秋言治亂雖繙，識治之原，上不如老聃韓非，下猶不逮仲長統。故曰春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。明其藏往，不亟爲後王儀法。左氏有議，至于公羊而辯，持繁露之法以謁韓非仲長統，必爲二子笑矣。夫制法以爲漢則隘，以爲百世則夸。<sup>㉖</sup>

此謂政治制度須隨時代而變，孔子不能爲百世制法也。於是列指公羊學說之弊曰：

循公羊之說，周可以黜，魯可以王，時制可以詭異，事狀可以顛倒。以春秋爲史耶？則沈約魏收所不爲；堅指以爲經耶？則吳廣之帛書，張角之五斗米道也。清世言公羊已亂視聽，今公羊之學雖廢，其餘毒遺蠹猶在，人人以舊史爲不足信，而國之本實蹶矣。<sup>㉗</sup>

斥公羊之學爲非經非史，可謂深中其病者矣。

#### (四)

無何，炳麟復不言孔子之宗教與學說，以爲「論語者晦昧，三朝與諸告飭通

<sup>㉓</sup> 同上，頁413，「尊史」（檢論）。

<sup>㉔</sup> 章太炎，國故論衡（上海，右文社，章氏叢書本），卷中，頁69，「原經」。

<sup>㉕</sup> 同上。

<sup>㉖</sup> 同上。

<sup>㉗</sup> 章太炎，太炎文錄續編（民國45年，臺北，新興書局），卷一，頁1，「漢學論上」。

論，多自觸擊也。下比孟軻，博習故事則賢，而知德少歎矣」。㉙孔子之所以重要者，在作春秋。故曰：「孔氏，古良史也，輔以丘明而次春秋，料比百家，若旋機玉斗矣」。㉚春秋本往昔先王舊記，凡史官皆由周出。其記當上周室，藏于外史、小史之府。炳麟嘗稽諸古籍，據史官之名以證之焉。㉛孔子本非史官，故雖作春秋而有罪我之歎。炳麟釋之曰：

自孔子以魯故臣、依大史丘明爲主、而修春秋，躬處小國陪臺之列。故君弑皆諱言薨。丘明雖箸其事，本孔子意，不曰其君。故曰：罪我者其惟春秋乎！其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。義者，春秋凡例，掌在史官，而仲尼以退吏私受其法，似若盜取，又亦疑于侵官。此其言罪言竊所由也。㉕

作春秋之所以重要，蓋取國家所秘藏者公之於社會，使人民能知前事也：

春秋所以獨貴者，自仲尼以上，尚書則闕略無年次，百國春秋之志，復散亂不循凡例，又亦藏之故府，不下庶人。國亡則人與事偕絕。太史公云史記獨藏周室，以故滅。此其效也。是故本之吉甫史籀，紀歲時月日以更尚書，傳之其人，令與詩書禮樂等治，以異百國春秋。然後東周之事，粲然著明。令仲尼不次春秋，今雖欲觀定哀之世，求五伯之迹，尚荒忽如草昧。夫發金匱之藏，被之萌庶，令人人不忘前王，自仲尼左丘明始。㉖

人民能知歷史，則不致忘本，民族精神得以不墮。炳麟乃舉孔子之功曰：

國之有史久遠則亡滅之難。自秦氏以訖今茲，四夷交侵王道中絕者數矣，然搢者不敢毀棄舊章，反正不易。藉不獲濟，而憤心時時見於行事，足以待後。故令國性不墮，民自知貴于戎狄，非春秋孰維綱是？春秋之績，其什伯于禹耶！禹不治洚水，民則溺，民盡溺，即無苗裔，亦無與俱溺者。孔子不布春秋，前人往，不能語後人，後人亦無以識前，乍被侵略，則相安于輿臺之分。詩云：「宛其死矣，他人是偷」。此可爲流涕長潸者也。然則繼魏而後，民且世世左袵，而爲羯胡鞭撻，其憤甚於一朝之溺。春秋之況烝民比之天地亡不矯持，豈虛譽哉。何取神怪之說，不徵之辭，云爲百世制法乎。㉗

㉙ 同註③，頁134，「訂孔」第二（樞重）。

㉚ 同上。

㉛ 同註③，頁407，「春秋故言」（檢論）。

㉕ 同上。

㉖ 同註㉔。

㉗ 同上。

又以為春秋之精神，在遠鬼神而近人事：

史亡則國性滅，人無宗主，淪爲裔夷。仲尼所以爲春秋，徒爲其足以留遠耳。故郊并百王于上天，禘總羣廟于太祖。惟其審世系，盡耑末，知前代興廢所由，則曰明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。然猶信于神道，不邇人事。春秋作，史道興，則禘之說可以不知。振引豪末而膏澤天下者，其惟春秋。綜觀春秋，樂道五伯，多其攘夷狄，扞族姓，雖仲尼所以自任，亦曰百世之伯主也。<sup>㉔</sup>

春秋既爲「人事」，故雖寄文於魯，其實乃道齊桓晉文之事，「其褒貶挹損，亦箸焉」。故曰：

言春秋者，載其行事，憲章文武，下遵時王，懲惡而勸善有之矣，制法何與焉。<sup>㉕</sup>

炳麟既視孔子爲一歷史家，則著作春秋以外，筆削六藝亦史家之職矣。炳麟據華陽國志所載巴詩，考其作於周武王初封巴子時，而不見於詩經，由此以證孔子之刪詩。復據論衡謂堯典爲篇家所撰，篇家卽孔子，由此以證孔子之刪書。孔子之所以刪詩書，在滌除煩叢與害教者：

得乎六藝之道，伸賢者而諱其垢，故箸堯于禪讓。于釐降則隱其屬籍，以明遠別。參是，蒼牙以來之圖史，雖無竄易革更，必剗其害教者，以彰蒙侗。故小家珍說之稱述詩書，時時與儒者異。彼其異，則仲尼之所以斟酌泰醇，而先哲王之遺澤已縮矣。語不可以殫剗，則爲之易其訓詁，而不隱其詞。生民之言履帝武敏，毛氏與爾雅若戾繩。吾又以知釋訓蓋三古文獻之故言，而毛氏則道仲尼之旨，以滌除煩叢者也。<sup>㉖</sup>

由於孔子之曾整理典籍，故其地位高於諸子：

惟孔氏聞望之過情有故。曰：六藝者，道墨所周聞，故墨子稱詩書春秋，多太史中秘書。女商事魏君也，衡說之以詩書禮樂，從說之以金版六弢。異時老、墨諸公不降志於刪定六藝，而孔氏擅其威。遭焚散復出，則關軸自持於孔氏。諸子欲走，職矣。<sup>㉗</sup>

孔子作春秋，刪詩書，正禮樂；炳麟視之爲歷史家，固亦尼山之一面，吾人可予首

<sup>㉔</sup> 同註㉓。

<sup>㉕</sup> 同註㉔。

<sup>㉖</sup> 同註㉑。

<sup>㉗</sup> 同註㉘。

肯。然而孔子身後，儒家成爲顯學，後人之稱儒家者，皆曰內聖外王；炳麟於此將持何見？吾人請先述炳麟治學之轉向梵方。

## (五)

當炳麟之在詁經精舍也，識夏曾佑；曾佑好印土唯識之學。及在時務報館，交宋恕；恕勸其觀佛書。故炳麟頗涉獵內典，而以唯識爲主。當時佛學界之風氣如是也。然所造不深，顧獨喜以護法玄奘之說爲玉尺，持以量本土諸子。是以其論儒家也，多非常異議。

漢儒嘗稱易爲六藝之原，蓋易傳所陳，爲儒家之本體論也。故乾象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」。象曰：「天行健」。坤象曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」又曰：「先迷失道，後順得常」。炳麟曰：

乾以資始而行健，坤以得主而有常。乾卽阿賴耶識。爲萬法緣起，故曰資始；恆轉，故曰行健。坤卽意根，執阿賴耶識爲我，故曰得主；恆審思量，故曰有常。㊂

以乾爲阿賴耶識，坤爲末那識，是儒家之本體爲阿賴耶矣。此爲炳麟詮評儒家之基本觀點。易繫辭傳曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」。炳麟曰：

「繫辭：一陰一陽之謂道」，依真如起無明，覺與不覺，宛爾對峙，是之謂道，非常道也。「繼之者善也」，繼謂相續不斷。「善」者，釋名云：善，演也，演盡物理也，此所謂一切種子如瀑流者也。「成之者性也」。荀子云：生之所以然者謂之性；由意根執前者爲我，于是有生也。㊃

乾卦曰：「用九，見羣龍無首，吉」，「用九，天德不可爲首也」。文言傳：「乾元用九，天下治也」，「乾元用九，乃見天則」。坤卦曰：「用六，利永貞」，象辭：「用六永貞，以大終也」。此「用九」、「用六」者，炳麟以唯識家之「轉依」工夫解之：

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，亦非真常也。是故能用九六，則證得轉依，乾坤於是息矣。梁譯起信論言，如菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相。以遠離微細念故，得見心性；心卽常住，名究竟覺。又唐譯云：言心初起者，但

㊂ 章太炎：荅漢昌言（章氏叢書續編，成都薛崇禮堂刊本），一，頁1。

㊃ 同上，一，頁2。

隨俗說。求其初相，終不可得。心尚無有，何況有初？用九稱見羣龍無首，所謂覺心初起，心無初相。用六稱利永貞，所謂心卽常住。覺心無初相而乾元盡，心常住而後爲眞常。用九象曰：天德不可爲首也；用六象曰：以大終也。所謂無明無始而有終。二用實一事，特于乾言因，于坤言果耳。斯乃佛道究竟之地，則如來乘義也。<sup>⑩</sup>

艮卦曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」炳麟亦以工夫釋之，以爲可抵聲聞乘：

艮卦辭稱：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人」，此卽斷人我見者，則聲聞乘義也。<sup>⑪</sup>

濂溪謂一部法華，祇消一箇艮卦。伊川謂看一部華嚴，不如看艮卦。以艮卦稱不獲其身不見其人無我相人相也。然則艮者止也，生空觀成，無我無人，則恆轉如瀑流者止矣。<sup>⑫</sup>

觀卦曰：「六三，觀我生進退」，「六五，觀我生，君子无咎」，「上九，觀其生，君子无咎」。炳麟亦以工夫釋之，以爲乃辟支佛境界：

觀爻辭數稱觀我生、觀其生，此卽辟支佛由觀緣生而悟者。其人不說法，但以神示變化，故觀彖言聖人以神道設教而天下服矣；則辟支佛乘義也。<sup>⑬</sup>

於是炳麟斷曰：「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，鈴鍵九流，信而有徵矣。」<sup>⑭</sup>

易曰：乾：元亨利貞。坤：元亨，利牝馬之貞。文言釋之云：元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。乾、坤皆具四德，純粹至善者也。然佛家之阿賴耶識則爲善、不善因；末那識以思量爲性，有染污意；我見、我癡、我慢、我愛四煩惱心所與之相應。炳麟以之比附乾坤二元，可謂非常異議者矣。

以艮、觀二卦爲工夫，可爲儒家所許，然何以一在聲聞乘，一在辟支佛乘，則炳麟未有論據。其所說亦可謂非常異義也。

詩「大雅」：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」尹吉甫以頌仲山甫者也。孟子引孔子之言曰：「爲此詩者，其知道乎，故有物必有則，民之秉彝

⑩ 同上，一，頁1。

⑪ 同上。

⑫ 同上，二，頁11。

⑬ 同上，一，頁1。

⑭ 同上。

也，故好是懿德。」炳麟曰：

道不遠人，而昧者于人外求道，吉甫知其非，故孔子許爲知道。然堅執斯義，有物卽墮我執，有則卽墮法執，我法二執與生俱有，可不謂民之秉彝乎。吉甫所見，去無我克己尚遠。<sup>⑯</sup>

夫民之「秉彝」，儒家以爲人性本善之證，是以孔子許吉甫爲知道。我執、法執，唯識家以爲起於末那識，炳麟取以比附此「秉彝」。若秉彝爲執，何能「好是懿德」乎？孔子許以染污之末那識爲本乎？

尹吉甫之詩，表示西周人之觀點。若孔子本人，其思想若何？孔子以「仁」爲人格之最高境界，每於弟子之間答中相機指點之而不爲界畫定義。然嘗告曾子曰：「參乎！吾道一以貫之」。門人問曾子以孔子之意，曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣」。孔子自謂之「一貫」，後儒皆以爲「仁」也。故「仁」之內容，可由忠恕之義而見。炳麟解忠、恕曰：

虞機雖審，權議雖變，豈直無本要哉。道在一貫，持其樞者，忠恕也。躬行莫先，而方遂以爲學，則守文者所不省已。心能推度曰恕；周以察物曰忠。故夫聞一以知十，舉一隅而以三隅反者，恕之事也。夫彼是之辨，正處正色正味之位，其侯度誠未可壹也。守恕者善比類，誠令比類可以遍知者，是絜矩可以審方圓。物情之紛，非若方圓可以量度也，故用築者困，而務比類者疑。周以察物，舉其徵符而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知遠者恕，文理密察者忠。身觀焉忠也，方不障恕也。上者寂然不動，感而遂通天下之故，無有遠近幽深，遂知來物。中之方人，用法察邇言也。下者至于原本山川，極命草木，合契比律，審曲面勢，莫不依是。以知忠恕於學，猶鳥有兩翮，而車之左右輪。<sup>⑰</sup>

又舉荀子之言，以忠恕解之：

荀卿蓋云：「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。」此謂用忠者矣。「坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏」。此謂用恕者矣。<sup>⑱</sup>

夫忠、恕乃道德行爲，發於吾人以道德心。而炳麟所謂「周以察物」、「心能推

<sup>⑯</sup> 同上，一，頁5。

<sup>⑰</sup> 同註③，頁425，「訂孔下」（檢論）。

<sup>⑱</sup> 同上。

度」，則認識心之事也，是所謂智也。炳麟復進而以智解「仁」曰：

仁者愛人。惻隱爲仁之端，訓仁爲愛，古之質語然也。上蔡、橫浦以爲仁卽是覺，謂其知痛養，以醫經稱瘡痏曰不仁反證。孟子曰：「仁，人心也」。心非覺乎？此則二家之說，亦不違于孟子。若然，仁與智奚分？曰：有分別智，此謂智；無分別智，此謂仁。人心本仁。徒以我相、人相隔之，則彼此不相喻。一日克己，則彼此之心通而爲一，自見天下皆歸於仁，亦如釋迦成佛，而知眾生本來是佛也。<sup>⑧</sup>

此所引者，「若然」以上，炳麟以爲愛與覺皆人心也，皆仁也，似乎不違孔門義理。「若然」以下，則以「無分別智」訓仁。按「無分別智」者，又云無分別心，乃離情念分別之心識也。其對境爲「真如」。真如者，離一切相而不可分別，故以分別之心者，不能稱其體性。以離一切情念分別之無相真智，方始冥符也。學唯識者，至「初地」始得此智，至第十地纔完全成辦。十地以前，依舊是「心識」也，亦「認識心」也。則「若然」以前，以愛、覺、人心訓仁，亦考證伎倆耳。總之，炳麟以「智」解孔子之「仁」、「忠」、「恕」，不得不謂之非常異議矣。

孔門高弟，首推顏淵。論語載：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能。既竭吾才，如有所立，卓爾。雖欲從之，未由也已』。」炳麟據以評曰：

顏子少時亦立少物以爲惟識性者。所云仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後，是有所見也。孔子博之以文，則知經天緯地，莫非識性，不可以相求矣。約之以禮，則所謂克己復禮者。克已有二，斷人我見，則煩惱障盡；故人不堪其憂，而顏自不改其樂。斷法我見，則所知障盡；于是離於見相，而現前少物不立。有所立卓爾者，卽眼前立少物之謂。假言如有所立卓爾，吾亦不能從也。卽本無所立，本無所從，非顏苦孔之卓之謂也。<sup>⑨</sup>

按：唯識家依五位修行，曰資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。成唯識論曰：「云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識相性，資糧位中，深能信解。在加行位，能漸除所取能取，引發真見（無漏智慧）。在通達位，如實通達（證悟）。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明，能盡未來，化有情類，令悟唯識相性」。唯識三十頌述加行位曰：「現前立少物，謂是唯識性，以有

<sup>⑧</sup> 蘿漢昌言，一，頁10-11。

<sup>⑨</sup> 同上，頁5。

所得故，非實住唯識」。蓋謂作唯識觀時，儼然見有唯識境界，顯現於前，故於現前立有少物，謂是唯識之性。炳麟據顏淵讚孔子之言，視爲顏子之工夫境界。孔子嘗許顏子「三月不違仁」，今按炳麟之見，則顏子尚在「加行位」，尚望道而未見也。

中庸之書，相傳仲尼孫子思所作。是書首言「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」儒家外王內聖之道貫於天命，開宗明義於此。歷代與易傳並重。炳麟以爲：

若中庸推本天命，所謂喜怒哀樂之未發者，乃是「色究竟天」境界，而諸儒不悟也。<sup>⑤0</sup>

又曰：

孔子絕四，無意、無必、無固、無我。中庸植根於天，我見堅厚。此子思之書所以非真先君之言也。

中庸推本天命，猶大梵天見也。所謂性者，卽阿德門也。終以至誠合天，與天地參，吠檀多教所見猶是。<sup>⑤1</sup>

按印土神話，有知覺感情者，謂之有情。有情之物，依心體淨染之不同，分爲十法界，依次曰：佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄。自「天」以下，名之曰六道；六道有情皆受輪廻。天道之中復分三十三等，炳麟所稱之「色究竟天」、「大梵天」，皆在三十三天之中。依炳麟所見，中庸境界，尚在「天道」，仍屬輪廻所拘。然子思自稱，臻中庸至境，則可以贊天地之化育，可以與天地參；擬之印土神話，已遠離天道矣。中庸所述之工夫，在明誠致曲。而炳麟據李翱復性書內「遭秦焚書，中庸之弗焚者一篇在焉，於是此道廢缺，其教授者惟節文章句，威儀擊劍之術相師焉。」等語，曰：

自習之之言觀之，自唐以上，儒者祇習中庸文義，得其一端以致用者，反在擊劍之士。擊劍何以師中庸？則取其至誠之道，使心不動也。蓋聾目攝，荆軻去不敢留，有以知其不講劍術。伯昏教射，必上窺青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今之善手臂工按蹠者，亦必調氣習定，胥是旨矣。然則中庸不可能也，得其緒餘，白刃猶可蹈邪。<sup>⑤2</sup>

<sup>⑤0</sup> 同上，二，頁4。

<sup>⑤1</sup> 同上，一，頁8。

<sup>⑤2</sup> 同上，四，頁5。

按：明誠工夫乃道德心之發用，炳麟所謂擊劍時「使心不動者」，乃常人所稱之「專心」，生理上之心理狀態耳，取之以釋中庸至誠之道，是非常異議已。

孔顏以後，儒門龍象當推孟、荀。二家所異，在於言性。一稱性善，一謂性惡。炳麟舉荀卿「生之所以然者謂之性」一語，以為「孟子雖不言，固弗能異」，是皆出於意根。「意根常執阿羅邪以為我；二者若束蘆相依以立，我愛我慢由之起。」

意根當我愛、我慢，有我愛，故貪無厭。有我慢，故必求勝於人。貪卽沮善，求必勝於人，是審惡也。孫卿曰：從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴，斯之謂惡。我見者，知人人皆有我知之故，推我愛以愛他人，雖非始志哉，亦不待師法教化。孟子曰：今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心；是審善也。極我慢者，恥我不自勝於我，而分主客，以主我角客我，自以勝人，亦不自勝也。勝之，則勝人之心解。孫卿謂之禮義辭讓，是無惡也。夫推之極之，皆後起弗可謂性。然而因性以為是，不離其樸，是故愛之量短而似金椎，慢之量缺而似金玦，鎔之引之，不異金而可以為環。孟子以為能盡其材，斯之謂善，大共二家皆以意根為性。意根一實也，愛慢悉備，然其用之異形，一以為善，一以為惡，皆謬也。<sup>㊂</sup>

夫孟、荀言性之異，由立場於先、後天之不同。孟子就先天言人之本質是善，故曰「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也」。仁義禮智為「人性」所固有，具體言之，乃為「人心」固有，故曰：「仁、人心也」。仁即是人心，非性善而何？荀子之言性，乃就人之後天氣質言，實然之個人，固有種種嗜欲，可以名之曰惡。然亦可舉種種善行，以證人性為善。唯此「善」與惡相對，乃後天氣質上事，非孟子意中所指之「善」。孟子所指，乃先天之「善」，擬之佛教，應與「真如」之層次相當。炳麟自末那識以論二家人性之說，或與荀子為切；若就孟子言，則為非常異議矣。見孺子入井而惻然，尙待審哉！

就孟子所稱之「性善」而發之於行為，是謂盡心、盡性。其極也，本體朗現。故孟子曰：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」。而炳麟則曰：

孟子云：萬物皆備于我矣，反身而誠，樂莫大焉。此卽神我之見，後代濂溪契焉。始鶴林寺僧壽涯授濂溪四句偈曰：有物先天地，無形本寂寥，能為萬

㊂ 國故論衡，卷下，頁159，「辨性上」。

象主，不逐四時彫。此豈佛說，正僧法神我之說也。濂溪得之，胸懷灑落，如光風霽月。其說顏子之樂，以爲見其大而忘其小；見其大則心泰，心泰則無不足。見「大」即見神我是已。<sup>④</sup>

夫「反身而誠」，盡心之意也。而「僧法神我」之說，乃印土之數論哲學。數論爲二元論，立「神我」（Purusha）爲精神之本，「物原」（Prahrt）爲物質之本。神我以知爲性，物原無知而活動，二者結合而展開現象世界。神我窮澈物原後，乃復與物原分離而解脫。故神我乃「認識主體」，而孟子之盡心知天，則「道德主體」也。炳麟以數論解孟子，是又非常異議已。

大學者，朱元晦以爲孔氏遺書，而初學入德之門。蓋是書舉格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等條目，由內聖而外王，逐步推展，俾學者有確實之步驟可供把握也。炳麟亦據唯識以釋之，其言曰：

佛家說五識，身外與境觸以逮善惡成就，前後相引，略有五心。初，率爾墮心，無間引生尋求心，決定心，此物格而知至也。決定心後，於怨住怨，於親住善，於中住捨，命之曰染淨心。於此持續有善不善轉，命之曰等流心。此皆誠意也。格物致知無善惡，誠意有善亦有惡矣。德潤身者，善之誠者也；小人閒居爲不善，人之視己若見其肺肝者，不善之誠者也。<sup>⑤</sup>

按：所謂率爾心者：「對境初起，未及分別」也。尋求心者，「於境明了，分別善惡」也。決定心者，「審知善惡，決定不謬」也。炳麟以爲自率爾至決定，即由物格而知至，可知其以「知善惡」爲知至，不取朱元晦之說，可爲陸、王一系所首肯。染淨心者，「善惡決定，染淨自分」也；等流心者，「染淨等流，心心相續」也。炳麟以爲「此皆誠意也」。然大學原文，明言「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色」。故誠意者，「惡惡」而「好好」也，趨善而去惡也。炳麟以誠意爲有善有惡，蓋以阿賴耶當之，阿賴耶藏有染淨流，爲「善、不善」因，恒轉如瀑流，故炳麟云爾。然苟誠意有惡，則如何能正心乎？是固非常異議已。

儒家之學至宋明而再昌，炳麟於理學家所闡明之本體，仍以阿賴耶識擬之。嘗稱：

曰天機、曰生生、曰至誠無息、曰於穆不已。皆此恒轉如瀑流者而已。<sup>⑥</sup>

<sup>④</sup> 莉漢昌言，二，頁11-12。

<sup>⑤</sup> 太炎文錄續編，頁50，「致知格物正義」。

<sup>⑥</sup> 莉漢昌言，二，頁11。

又曰：

宋明諸儒喜言天地萬物與吾心同體，而不敢言天地萬物由此妄心所造；喜言生生而不敢言無生；喜言川流不捨晝夜，而不敢言恒轉如瀑流者爲無常。蓋唯恐入于斷滅也。<sup>⑦</sup>

濂溪嘗謂一部法華，祇消一箇艮卦。伊川嘗謂看一部華嚴，不如看艮卦。炳麟以爲艮者止也，生空觀成，則阿賴耶止，乃稱：

二人竟未能體此，豈知及之，仁不能守之耶？亦懼其斷滅耳。<sup>⑧</sup>

濂溪理學之祖，伊川北宋理學中堅。以炳麟視之，此二人工夫境界，皆僅能知藏識而尚未體會也。張載爲二程前輩，炳麟曰：

子厚以理氣分性，其說則枝，而不可刻識，顧反近虛言也。孰與文成以「無善無惡」稱性體者，爲知藏識無覆無記，故本無善惡乎？<sup>⑨</sup>

是張載尙未知藏識，不及濂溪、伊川矣。夫濂溪之說艮也，曰：「艮其背，背非見也；靜則止，止非爲也。爲不止矣，其道也深乎」。此道德工夫也，非生空觀；道深則「爲不止」，則道非可止之阿賴耶矣。伊川之說艮也，曰：「艮其止，謂止之而止也；止之而能止者，由止得其所也。父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬，萬物庶事莫不各有其所。得其所則安，失其所則悖」。則伊川之「艮止」，乃道德心止於至善之謂，非阿賴耶之止斷也。子厚曰：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉」。此「天地之性」卽所謂理也。然「所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也」，則子厚之「理」，以「悅心」「通天下之志」爲準，何嘗不可刻識，而詬之近虛言哉！

炳麟頗許明道爲知阿賴耶。曰：

唯明道云「孔子言未知生焉知死，蓋略言之，死之事卽生是也，更無別理」。是有見于業識念念生滅，念念不可得，故卽生時未嘗不死。誠如是，則川流之逝曷足以喻道體，而存心者，必當捨此業識正趣真如矣。<sup>⑩</sup>

唯尙惜明道之「偶一及之，而不能究竟也」。按：明道此語上文曰「死生存亡，皆知所從來，胸中瑩然無疑，止此理耳」，則明道之意乃謂死生存亡只是一理，盡生之理，卽所以盡死之理也，何嘗有阿賴耶識念念生滅之義哉。

<sup>⑦</sup> 同上。

<sup>⑧</sup> 同上。

<sup>⑨</sup> 章太炎全集，冊三，頁457，「議王」。

<sup>⑩</sup> 莉漢昌言，一，頁11。

炳麟復以王陽明嘗稱「無善無惡性之體」，乃許之曰：

文成以無善無惡稱性體者，爲知藏識無覆無記，故本無善無惡乎？⑩

按：唯識家所謂「無記」者，謂非善非惡，無可記別也。陽明嘗稱「性無不善，故知無不良」，則其曰無善無惡者，乃謂經驗界中相對之善惡，不可取以形容本體；若就本體而言，則性無不善也。故陽明心中之性體，決不同於阿賴耶。

陽明倡知行合一之說，炳麟析之曰：

行者，不專斥其在形骸，心所游履與其見采者，皆行也。心之精爽乍動，曰作意。未有不作意而能行者，作意則行之耑矣。是故本其初位，行先于知也。心所取象爲之意言，然後有思；思者，造作也。取象爲知，造作爲行，是故據其末位，知先于行也。怒斯作氣。慙斯顚顏，哀斯隕涕，懼斯振栗，喜斯嫖躑，是故別其情態，知行同時也。昔者宋躋語心之容，命之曰心之行。容者思也，或曰欲也。其言行者，得包思慮情態二耑。文成雖知其然，顧未知行之衰次也。夫寂然至定者，心所游履，與其自證同時。感而有情者，心所見采，與其順違同時。舍是二者，知行固不能無先後。文成所論則其一隅耳。然惟文成立義之情，徒惡辯察而無實知，以知行爲合一者，導人以證知也。斯乃過于剝切，夫何玄遠矣哉！⑪

按：「作意」與「思」，爲唯識家五十一心所之二。心所者，心所有法也；從屬於八識之心理活動也，乃經驗界中事。而陽明所稱之知行合一，乃本體良知之發用，兩者層次不同，未可等視也。

炳麟又爲良知之活動界限，以爲：

良知界限，不出阿賴邪識與意根意識，苟致良知矣，于諸利欲自可脫然。若陽明透過死生之說，得毋出良知限外？夫好生惡死，豈非良知自然耶？世之甘就死地者，盜賊抵法，沒于利也。匹婦感憤而自戕，乞人受訶而立槁，激于情也。烈士奮志，舍生如遺，動于義也。假令此數子者，救療得活，復其故常，則好生惡死之念復萌，安能透過？曰：誠于爲我者，視死生如傳舍，謂身死而我自若也。切于求道者，或朝聞而夕死，其視道重于生也。此二者固非一時感激所爲，然前者則人我見，後者則未離法我見，悉不出阿賴邪識、意根意識範圍。如是透過死生，仍在良知限內矣。若夫無我克己者，則

⑩ 同註⑨。

⑪ 同上。

透過死生不足道，質言之，王學透過此生，未透過生。<sup>63</sup>

按：陽明嘗謂「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，眞是與物無對」。蓋良知爲本體，故與物無對，若有範圍，便是有對，便非本體矣。又按唯識家言，阿賴耶至阿羅漢位則捨，既可捨，即非本體。陽明曾謂：「人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去，若於此處見得破，透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性知命之學」。良知既非阿賴耶，則當其全體流行無礙時，早已脫阿賴耶之外矣。

炳麟復以陽明之徒，羅達夫、王子植、萬思默、鄒汝梅等爲過其師，以諸人皆證得藏識故。其辭頗冗，不復再述。要之皆持成見而逞臆說耳。

陽明後學從事致良知之學者，往往流於虛玄或以情識爲良知，劉宗周蕺山倡誠意之學以救之。然炳麟曰：

蕺山謂意爲主宰，此意根也。意根執我，不待于誠之。誠之則我見益堅牢矣。<sup>64</sup>

按：蕺山嘗謂：「大學之言心也，曰忿懥、恐懼、好樂、憂患而已。此四者心之體也。其言意也，則曰好好色、惡惡臭。好惡者此心最初之機，即四者之所自來，所謂意也。故意蘊於心、非心之所發也。又就意中指出最初之機，則僅有知好知惡之知而已。此即意之不可欺者也。故知藏於意，非意之所起也」。蓋蕺山之「意」，能「知善惡」，能「好好惡惡」，故名之曰主宰。「主宰」者，道德行爲之主宰者也。唯識家之「意根」，則爲煩惱所覆，不能「知善惡」，但爲第六識之所依，不能自發力用。兩者實有上下層之別。炳麟等而同之，是誠非常異議也。

#### (六)

炳麟自靈山以望尼山，凡儒家之重要典籍、主要人物，一舉其所見如是；而皆非常異議，固非宜黃、黃岡二先生所愜意者也。自其操筆時務報館始，所爲文章，淵懿爾雅，政學二界，莫不推重。而竟朦朧於洙泗風景者何也？吾人一言以蔽之曰：由其終身不解道德心靈故。

炳麟嘗自述曰：「少時治經，謹守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間。雖嘗博覽諸子，亦隨順舊義。遭世衰弱，不忘經國，獨於荀卿韓非之說，謂不可易。

63 莉漢昌言，二，頁5。

64 同上，四，頁11。

繼閱佛藏，涉覽華嚴法華涅槃諸經，義解漸深。囚繫上海，專修慈氏世親之書。此一術也，以分析名相始，以排遣名相終。從入之途，與平生樸學相似，易於契機。既出獄，東走日本，旁覽彼土所譯德意志哲人之書，因從印度學士問吠檀多哲學，多在常聞之外」。卻後返讀古籍，自許曰：「自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗，秦漢以來。依違於彼是之間，侷促於一曲之內，蓋未嘗覩是也」<sup>⑮</sup>。

夫樸學所治者古籍，而非一己之心身；所運以治者，「認認心」耳。唯識之學，分析身心，以阿賴耶統攝一切法，以明妄心纏結之相，然後經五重唯識觀點，捨此阿賴耶以達阿羅漢位，終證圓成實性以達究竟。當其探究阿賴耶之時，實在深懲眾生、脫有情於生死海之悲願之中。是亦道德心之發用，不過表達方式，不同於儒家而已。當玄奘之涉流沙、踰雪山、歷五印，冒死取經以歸。然後主譯場於長安，晝夜不息者十餘年，智慧生命，盡瘁斯學；豈爲排遣名相而已乎。炳麟既無感於佛門之悲願，則返視東土之典籍義理，聖賢人格，自然不能相應矣。

儒家者，性命之學也，自克己復禮，以至治國平天下，淵其所自，胥由於一己惻隱怵惕之心。此道德心者，須吾人不斷自省，不斷提撕，庶可虛靈不昧，活潑在胸。然而治樸學者，沈溺故紙，一點靈光，遂爲所掩。從而一切法相，皆爲認識心所對。炳麟於孔、顏以迄劉蕺山諸人所詣之人格境界，皆不能體會；諸人議論之發自境界中者，皆非其所悟。儒家性命之學，最易爲人把握確切者，乃「誠意」一觀念。蓋當下可以自反也。蕺山以誠意爲教，以死殉國，以身證道。吾人若能於一己身心，稍作工夫，即可覺蕺山此舉之莊嚴蒼涼。讀其遺作，無不感發。然而炳麟曰：誠者，迷信之謂。誠之爲言，無異佛法所稱無明。以炳麟之學之才，而有此癡妄語，可悲也夫。故吾人斷之曰：炳麟所見之儒家，非儒家之真。炳麟之不解儒家，由不解道德心靈故。所以不解道德心靈者，以沈溺樸學故。

<sup>⑮</sup> 章太炎，國學略說，附錄，「章太炎先生傳」。