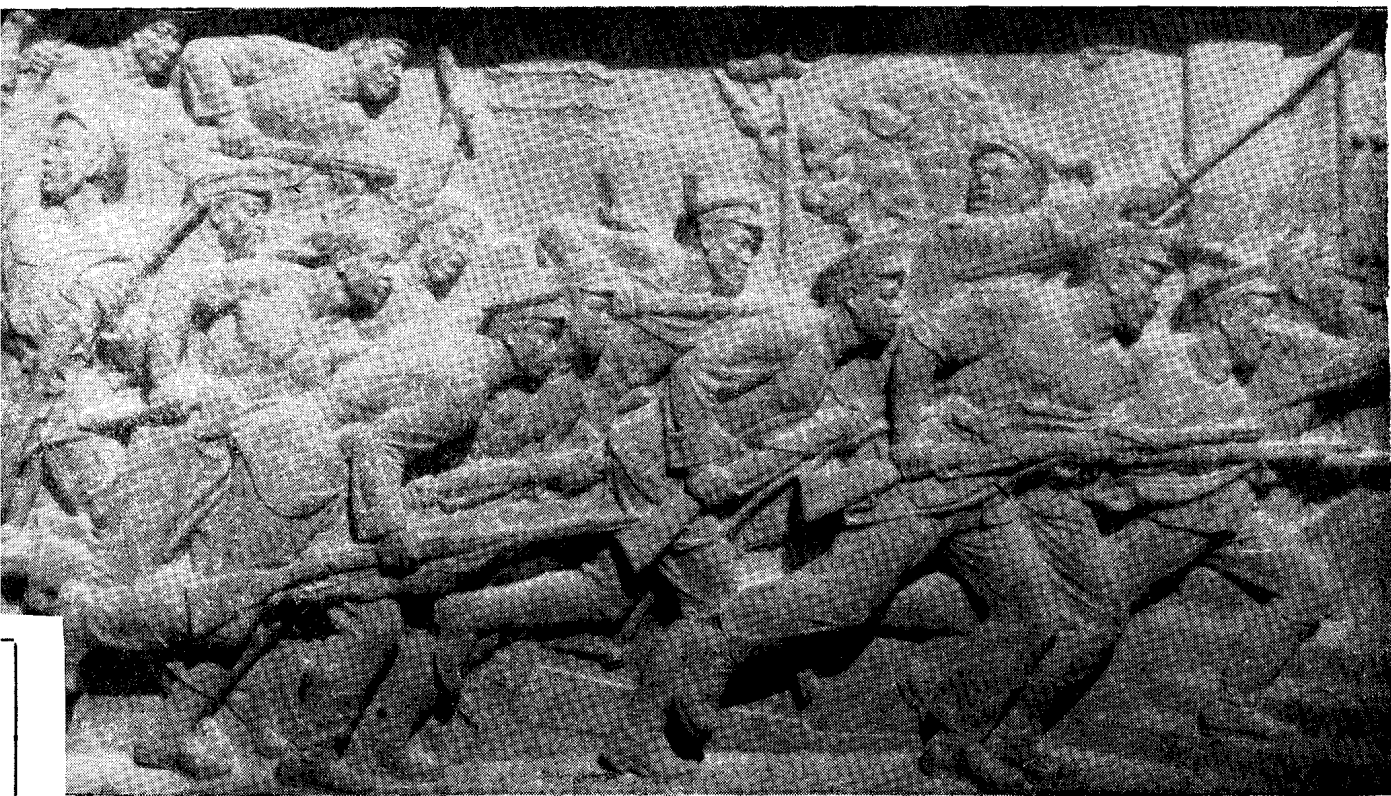


辛亥革命史丛刊

第 六 辑

《辛亥革命史丛刊》编辑组编



中 华 书 局

辛亥革命史丛刊

第六辑

《辛亥革命史丛刊》编辑组

中华书局

1986年·北京

辛亥革命史丛刊

第 六 辑

《辛亥革命史丛刊》编辑组

*

中 华 书 局 出 版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

*

787×1092 毫米 1/16·17³/₈ 印张·378 千字

1986 年 5 月第 1 版 1986 年 5 月北京第 1 次印刷

印数 0,001—3,200 册

统一书号: 11018·1390 定价: 2.95 元

编 者 的 话

本刊是一个不定期的学术集刊,由中南地区辛亥革命史研究会编辑,目的在于为辛亥革命史研究者提供一个交流研究成果和刊载历史资料的园地。

凡有关辛亥革命史的论文、考订、史料、图片、年谱、回忆录、译文、书评以及学术动态等,欢迎投稿。来稿字数多少不拘,如篇幅较长而又确有价值者,可以分辑连载,或作为《辛亥革命史研究丛书》出版。

来稿请写明真实姓名、详细地址、发表时的署名,邮寄“湖北武昌华中师范学院转《辛亥革命史丛刊》编辑组”。由于本刊无专职工作人员,来稿务希缮写清楚,并认真核实引文,以免增加发稿和校对时的困难。

本刊尚属草创阶段,编辑工作缺乏经验,错误与缺点在所难免,希望广大作者和读者随时批评指正,并且不断给予大力支持。

《辛亥革命史丛刊》编辑组

一九八〇年七月

目 录

辛亥革命时期章太炎社会历史观述论·····	罗福惠 (1)
试论“二次革命”的战略格局	
——兼与毛振发同志商榷·····	朱宗震 (29)
略论自治学社与同盟会贵州分会·····	刘毅翔 (42)
辛亥革命时期的上海妇女界 ·····	霍海燕 (58)
陶成章年谱(初稿)·····	汤志钧 (68)
蒋翊武烈士传稿·····	漫 征 (87)
临时大总统北伐计划中的会师地点考·····	徐梁伯 (104)
苏州阊门兵变档案史料选辑 ·····	苏州市档案馆 (106)
辛亥浙军会攻南京阵中日志 ·····	杨长春整理 (176)
一九〇〇至一九〇八年孙中山与法国人	
····· [美]杰弗里·巴洛著 黄芷君 张国瑞译 章克生校	(205)
中国国民会与辛亥革命 ····· [日]小島淑男著 丁日初译	(258)
《辛亥革命时期部分人物别名录》正误表 ·····	陈玉堂 (268)

CONTENTS

No. 6, 1986

- Zhang Taiyan's Concept of Society and History during the
Period of the 1911 Revolution Luo Fuhui (1)
- The Strategic Configuration of the Second Revolution — An
Exchange with Mao Zhenfa
..... Zhu Zongzhen (29)
- On the Study of the Self-Government Society and
the Revolutionary Alliance Guizhou Branch Liu Yixiang (42)
- The Women's Society in Shanghai during the Period of
the 1911 Revolution..... Huo Haiyan (58)
- The Chronological Biography of Tao Chengzhang (A Draft)
..... Tang Zhijun (68)
- The Brief Biography of the Martyr, Jiang Yiwu..... Man Zheng (87)
- Textual Research on the Rendezvous in the Provisional
President's Plan for the Northern Expedition
..... Xu Liangbo (104)
- Selected Archival Materials on the Changmen Muting in Suzhou
..... Suzhou Archives (106)
- A Daily Record of the Zhejiang Forces' Joint Attack upon
Nanjing in the Year of Xinhai Yang Changchun (176)
- 1900—1908: Sun Yat-sen and the French
.....(U.S.A.) Jeffrey Barlow; Translated by Huang
Zhijun, Zhang Guorui; Revised by Zhang ke Sheng (205)
- The Chinese National Association and the 1911 Revolution
.....(Japan) Kojima Yoshio; Translated by Ding Richu (258)
- «A List of Alternate Names of Some Figures in the 1911
Revolution» Errata Chen Yutang (268)
-

辛亥革命时期章太炎社会历史观述论

罗 福 惠

在辛亥革命时期,章太炎不仅以革命家现身,而且以思想家著名。他研读了古今中外许多有影响的重要哲学流派的著述,对之或予以撷采改造,或加以争议批驳,而以佛教法相唯识宗为基干,构筑成一个庞大驳杂的思辨哲学体系。在这个哲学体系中,社会历史观占有相当重要的地位。近年对章太炎思想的研究,已从政治思想、经济思想、经学思想伸延到哲学思想领域。但据个人所见,对其哲学思想的研究多限于本体论和认识论,而对其社会历史观,除了在早几年出版的少数哲学史著作中作了一些概述之外,全面深入的专题研究尚在阙如。

对章太炎社会历史观的研究之所以重要:一、从广泛的意义上说,社会历史观是哲学思想的一个组成部分,它具体地体现着思想家在社会历史领域中对自身哲学思想的应用;反过来说,因为哲学是自然科学和社会科学的概括和结晶,所以对历史现象的分析、对历史规律的认识探讨,又与思想家哲学体系的形成密切相关。二、一八四三年,马克思曾针对费尔巴哈“过多地强调自然而过少地强调政治”的哲学思维方式,以明确的语句指明了哲学和政治的关系,认为哲学应该面向政治,与政治结成联盟。他强调:这“是现代哲学能够借以成为真理的唯一联盟”。(《马克思恩格斯全集》第27卷443页)我们知道,章太炎给治学提出了两条标准:一是“求是”,一是“致用”。他有时强调只管求是,“不必问他有用没用”;有时又强调致用,学术须“求其有用者”。但通观全体,他是力求做到二者统一,并要求致用须“广”,求是要“真”的。(《教育今语》第2册,《章太炎年谱长编》上册324页)因而可以说,哲学思想和社会革命思想在章太炎那里达到了初步的结合。这种结合,在其宇宙观、认识论中就有所体现,而在社会历史观,具体说就是在其关于宗教、道德、国家、法律、社会发展规律以及如何对待历史遗产诸问题的探究中,体现得尤其明显。他的政治思想和阶级属性,能在这里得到系统的说明,而且这中间具有许多辩证法。

要正确地分析和理解章太炎的社会历史观,必须注意三个环节:一是真如(或阿赖耶识)缘起说,这是章太炎全部哲学的基石。二是真俗二谛的区分与联系,章太炎的社会历史观包括这两大部类,不能顾此失彼。三是中道观,这是章太炎解决真俗二谛之间矛盾的思辨方法,用以联系哲学思想和社会革命学说的桥梁。

(一)

学术思想的发展史证明,任何一门科学体系的研究和叙述都应当而且可以从一个最基本、也是最关键的命题或范畴出发,如生物学体系从细胞开始,资本主义政治经济学从商品开始,辩证唯物主义哲学从物质开始等。章太炎明确了这一点,他说:“言哲学创宗教者,无

不建立一物以为本体。”(《建立宗教论》，《民报》第9号)他在寻找自己的哲学基石时，否定了古代欧洲人的“阿屯”(原子)、古代印度人的“钵罗摩怒”(极微)、乃至柏拉图的“伊跌耶”(理念)、康德的“物如”(物自体)和赫尔巴特的“列夏尔”(实在、真子或实粒)。为批驳这些学说，他有时使用了直观的感觉论，如认为原子等实体性的“极微”超出“五根感觉之外，虽仪器且无自窥知”。(《规新世纪》，《民报》24号)他想摆脱旧唯物论的机械性缺陷，却暴露了他对唯物论的同样浅薄无知；但他有时却又能运用科学的推理，如正确地指出：“六十四种元质(当时只发现了六十四种化学元素)，析至邻虚，终无不可复析之量。”(《五无论》，《民报》16号)指出物质的粒子既然可以无限地分割下去，就不可能找到什么最初的或原始的极微；他还通过强调现象与本质统一于具体事物之中的道理，反对康德等人的二元论倾向：“试取任一物，除去显色、形色、质碍而外，其中尚有‘物如种子’否？”(《国家论》，《民报》17号)在他自以为驳倒了这些理论之后，借用唯识宗的二空(我空、法空)、三性(遍计所执性、依他起性、圆成实性)、八识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识)来解释一切物质现象和精神现象，而将这一切的本原归结为“真如”，“自毛奈伦极微之物，更互相生，以至人类……其实则一流转真如”。(《五无论》)

本来，在佛教各派那里，对真如、阿赖耶识的诠释不尽相同，从真如到阿赖耶识乃至各种现象，绕过了许多繁琐的螺圈，章太炎为简截起见，取了一条直线，“第三自性(即圆成实性)，由实相真如法尔(犹云自然)而成，亦由阿赖耶识还灭而成”，“夫此圆成实自性云者，或称真如，或称法界，或称涅槃”。(《建立宗教论》)可见，圆成实自性、阿赖耶识和真如，在章太炎的哲学思维中属同一概念，在本体论中，它是宇宙的最终本原或实体，在认识论和社会历史观中，是人类认识和实践所追求的目标和最高境界。他把真如说成不变不易、无生无灭、不依赖于任何条件存在的精神实体，当真如为“无明”所熏、或说阿赖耶识被末那识执持时，就幻现出世界万物，人的认识也植根于此。“概念法尘，非由彼外故生，由如阿赖耶识原型观念而生。”(同上)除了真如是“实有”之外，其余一切，包括人和人所处的环境(即“我所”)，都是“幻有”。所谓“缘起”，就是认为一切事物或一切现象的生起，都依赖于相待(相对)的互存关系和条件，离开关系和条件，就没有任何现象和事物。通过缘起说，表述了无造物主、无我、无常、因果相续等四个基本观点，具有深刻的思辩意义。但是他把这一切建立在真如的基础上，认为无论是人(认识和实践的主体)还是他物(人认识和实践的对象)。都是由于“依他起自性”(即依因缘)而成，所以仍是幻有，只有真如(或曰圆成实自性)才是实有，而圆成实自性是超越物质现象、超越经验的，所以人要产生认识，“必有原型观念在其事前，必有综合作用在其事后……故知现量、感觉，一切唯心”。(《四惑论》，《民报》22号)人们认识客观世界，把握事物本质的方法，最重要的是体会真如，以“不知知之”，人的认识过程就是“以此心还见此心”，(《建立宗教论》)因而要判断人的认识是否含有真理性，也不必依靠客观的实践的标准：“凡取一物一事，而断其合法与否，此亦唯在自心，非外界所能证也……云何合法？心之合法。”(同上)

从以上最基本的概括可以看出两点。一、章太炎的哲学无疑属于唯心主义体系，但在构筑这个唯心哲学体系时，无法完全抛开客观世界现实联系的反映，他在批驳旧唯物论的机

械性时,体现了辩证法,在认识过程中强调了意识的能动作用,尤其在“万法”^①产生的过程中,探讨了条件(内因)和关系(外因)以及结果的问题,折射出事物之间互相作用、互相转化的普遍联系。从政治意义上来看,他说“今之有器世间,为众生依止之所,本由众生眼翳见病所成,都非实有”(《五无论》),就从根本上否定了全部观念形态和现实社会秩序的神圣性、不可动摇性。这是隐藏得很深的具有积极意义的一面。二、但是章太炎哲学的实质,就是调和经验主义和理性主义的冲突,抛弃二元论,取消物质的存在,证明人的心灵活动是世界的唯一本原。其具体方法是夸大意识在认识过程中的作用,说一切现象“待意识取境分齐而为之名”(《四惑论》),从而让意识吞并了事物,让主观包容了客观。在研究对象上,不是从客观现实世界出发,而是从心灵活动出发,与“从事物内部,从一事物与他事物的关系去研究事物的发展”(毛泽东《矛盾论》)的原则相对立,主张从意识内部,从意识的相互联系中探讨客观现象的本质。他把物质的运动、事物的联系,一概说成“阿赖耶识恒转如瀑流”(《荜汉微言》)的结果,所以他的辩证法是唯心主义的辩证法。而且因为主张“世界本无”,他在否定旧事物和反动统治的神圣性的同时,也就取消了新事物的实在性和革命的必然性。他憎恶人压迫人、人剥削人的旧制度,渴望实现世界范围内的“平等”,并把平等具体解释为齐物我、齐是非、齐大小、齐生死、齐贵贱、齐文野。而要求平等的理由就是因为“一切众生,同此真如”,而平等得以实现的基础,就是“诸法无性,即是一性,诸法一性,即是无性”(《建立宗教论》),就是说,只要人人认识到“我”无自性,一切客观存在也无自性,整个世界统一于“无”,也就泯灭了一切差别,可见平等在真谛的范围中,要求的只是观念上的平等,意识中的平等。

抽象本身违背了现实的历史就没有丝毫价值。如果章太炎的社会历史观只是上述理论的推演和运用,那么他将既不能正确描绘经验的社会历史,也不能独创地揭示思辨的历史。然而事实并非如此。章太炎之所以成为革命家兼思想家,而不是一个迷狂的佛教徒,就在于他清醒地认识到了,“若专用佛法去应世务,规画总有不周”(《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,《中国哲学》第6辑310页)。一方面,他在《遁书》时期所形成的唯物主义观点并未彻底消失,所以他说:“夫五识(触、作意、受、想、思)者,待有五尘为其对境,然后识得现起。”(《建立宗教论》)这就是承认,人的思维活动终究无法离开认识的主体和对象两个方面。他还认为,要判断某一认识是否可靠,必须通过“亲”——人凭借五官去直接感受,“闻”——依靠通过学习获得的知识来鉴别,“说”——“检之以率”、“齐之以例”、“仪之以物”,即通过用规律来衡量、综合、类比等方法,对不能靠直觉来感知、又不能靠现有知识来说明的问题,进行理论分析。而且他特别强调,“违亲与闻,其辩(即“说”)亦不立”(《国故论衡·原名》)。他反对过唯物论,其实他所反对的是只相信直观感觉的狭隘经验论。但他还是认为:“唯物者,虽不知圆成实性,犹据依他起性。”在论列哲学各派时,又曾认为“太上有唯识论,其次有唯物论”,唯神论、唯理论更等而下之,而“唯物之论,于世俗最无妄矣”,所以主张“不能真知唯识者,宁持唯物”(《国故论衡·辨性》)。可知机械唯物论始终在他的哲学领域中占有一隅之地。另一方面,他执着于现实人生的入世态度,献身于民主革命的政治立场,和谨守“审名实、重左证、戒妄牵”的朴学治学方法,使得他又常常从“万法唯心”的浑沌状态中挣脱出来,乃至提出相当切合实际

① 法有时专指佛学的道理,有时是作为一切物质现象、精神现象的总称。此处属后者。

的主张。他说：“凡所谓主义者，非自天降，非自地出，非摭拾学说所成，非冥心独念所成，正以现有其事，则以此主义对治之耳。其事非有而空设一主义，则等于浮沤；其事以往而曼引此主义，则同于刍狗。”（《排满平议》，《民报》21号）为了使自己的哲学理论服从于社会革命的现实要求，他在大谈真谛的同时更多地谈了俗谛。

章太炎虽然认为人类众生所依存的这个现实世界充满痛苦和烦恼，而且虚幻不实，但他却再三表明，他并不认为在现实世界之外还有一个极乐的彼岸世界。他说“佛藏称极乐国土，柏拉图称理念世界”，都是“本无而强施为有”（《规新世纪》），“三界^①以外，本来没有四界”（《论佛法与宗教、哲学及现实的关系》）。所以他把思想学说区分为真谛和俗谛两大部类，并非表明两个世界须用两种学说，而是要同时作用于这一现实世界。所谓真谛，就是证会真如，要认识到一切事物都是真空幻有；所谓俗谛，就是世俗人生的观点，视人和人所处的环境都是客观存在。在佛学教义中，真谛是“言忘虑绝”，不须说也不可说的，但不说又无法宣传真谛，为给众生指出方便法门，于是立起俗谛，俗谛的任务是帮助人们掌握真谛，否则就是外道。但是章太炎的俗谛却是通过对历史经验和客观现象的分析，宣传民族主义，大讲排满革命，其与佛学所谓俗谛，不啻相去如胡越。为了给自己的行动找到根据，他说，“佛法本来称出世法，但到底不能离世间法”（同上）。而且他认为真俗二谛之间，并没有一条不可逾越的鸿沟，而是可以相互转化，真如不觉，就变成无明，无明醒悟，即能领会真如。这就是所谓“依真有妄，转妄即真。如水与波非是二物，如麻与绳非有二性……是故世俗凡圣智愚诸名，皆是程度差违，而非异端之谓也”（《薊汉微言》）。他只是视真俗二谛为认识过程中高下不同的两个阶段。俗谛并且是真谛的入门向导，是达到真谛的必经之途，“一切生物遍在迷中，非因迷而求真，则真无可求之路”（《建立宗教论》）。可见，经过章太炎改造的二谛义，在理论上，不仅体现了认识过程的层次性，而且揭示了真理的相对性，即真理中包含着谬误，谬误可以转化为真理。而在实际上，他也就为自己一面高播法音、一面鼓吹革命找到了调合剂。他还以日本明治维新时期有僧人参加倒幕战斗为例，证明“真不碍俗，俗不碍真”。

所以，研究章太炎哲学、具体说就是研究他的社会历史观，一定得兼及真俗二谛。就象黑格尔讲历史哲学，称“理性是宇宙的无限的材料和无限的形成力”，把整个人类历史的进程视为“绝对精神”发展的轨迹，却仍然不能忽视历史事实，花了大量篇幅总结世界各国经验的历史一样。

中道观是解决真俗二谛纽结的钥匙，是联系“求是”与“致用”的桥梁。中道观约在公元三世纪时由龙树提出，后来的大、小乘佛教对其诠释歧异较多，但都认为它是佛教的最高真理，因为它从理论上把性空和方便、名言和实相、真谛同俗谛、出世和入世、烦恼与涅槃统一起来，破除绝对的“有”和“无”两种极端的见解，具有辩证法的意义。但是这种辩证法不是“反映本质自身的矛盾”，而是任意设置和虚构矛盾，成了毫无实际意义的哲学游戏。

章太炎对中道观作了两点改造。一、认为圆成实性虽是最高境界，但“太冲无象，欲求

^① 三界：佛教把世俗世界分为欲界，色界，无色界，是众生赖以存在的三种境界。欲界为有食欲、淫欲的众生所居。色界位于欲界之上。众生已离食欲、情欲，但仍离不开物质。无色界更在色界之上，为无形色众生所居。

趋人，不得不赖依他”(《建立宗教论》)，即是说本质和现象有别，但又有联系，抛开了现象也就无法探求本质，而“顺此依他，故一切以利益众生为念”(同上)。既然立言行事都是为了众生，也就不得不一面“高言平等”，一面“还顺俗情”，他给自己立下了标准：“系乎他者，曲直与庸众共之；存乎己者，正谬以当情为主。”(《齐物论释》)表明他认识到主观必须符合客观，理论必须切用于实际，“不慕往古，不师异域，清问下民，以制其中……废私智，绝悬媒，不身质疑事，而因众以参伍”(《国故论衡·原道》)。立足于客观的现实社会，顺应大多数人的要求，正是哲学的生命力之所在。章太炎就是这样以圆成实性为目标，以依他起性为中介，把玄而又玄的虚无哲学同客观实际联系起来，从而将封闭的精神体系打开了一个缺口，使之溶进了丰富多采的经验历史和现实生活，虚幻的形式与真实的内容奇妙地结合起来了。二、佛教哲学的中道观超越时间和空间，同时遮拨肯定和否定两个方面，因而陷入了投机和诡辩，而章太炎强调一切以时间和地点为转移，“道本无常，与世变易。执守一时之见，以今非古，以古非今(或以异域非宗国、以宗国非异域者，其例视此)，此正颠倒之说”(《齐物论释》)。他在论及道德、国家、法律诸问题时，就充分运用了这样的中道观。对此将在下面作具体论证。

人是历史活动的主体，在经验的、描述性的历史学中，我们只能看到一个一个具体的历史人物，而要把哲学的意义输进历史学，就必须对历史人物进行概括和抽象，这一工作沿着两个方向进行：一是绝大多数资产阶级史学家把历史人物抽象成摆脱了一切社会关系制约的、只凭自己主观意志行动的“纯粹”的人，一是以马克思为代表的无产阶级思想家，把历史人物视为处于特定的社会结构中，即一定时代、一定阶级的代表。章太炎对社会分裂为对立集团的现象有所感受，可以说产生了初步的模糊的阶级意识。他在文章中多次使用过“阶级”(有时用“秩级”)一词，在有的情况下，他的“阶级”指的是等级，如说“印度四姓阶级之制”，法国大革命前的“三大秩级”等，并且认为从战国至今，“中国混一既二千稔，秩级已弛”(《与马良书》，《民报》19号)，“百姓不以阶级相丽”(《社会通论商兑》，《民报》12号)。他承认这个观点来自黑格尔^①。有的研究者据此得出结论，说章太炎完全没有阶级意识，此说似乎可以商榷。因为无论是黑格尔还是章太炎，指的是在政治上各种门第出身的人均有做官的机会，而并非认为经济上没有差别。而阶级首先是“以不依自己意志为转移的经济条件作为存在的基础”(马克思：《道德化的批判和批判化的道德》，《马克思恩格斯选集》第1卷第183页)。章太炎说过：“有钱币在，则争夺生而阶级起。”(《五无论》)还说过：“今日阶级未平，苦者自苦，乐者自乐，诚不相谋。”(《无政府主义序》，《民报》20号)这里显然指的是阶级而非指等级。说章太炎具有模糊的阶级意识并没有拔高他。黑格尔就已形成初步的阶级观念，他在论及法国和奥地利的社会情况时，就分析了“贵族阶级”、“僧侣阶级”、“下层阶级”、“农奴阶级”的情况(《历史哲学》492—500页)，但是他又把这些国家的阶级斗争说成是“‘意志自由’的原则反抗着现行的‘权利’”(同上)。而与黑格尔同时的、经历了与波旁王朝复辟斗争的法国资产阶级历史学家，如梯叶里、基佐、米涅、梯也尔，都“不能不承认阶级斗争是了解全部法国历史的钥匙”(列宁：《卡尔·

^① 黑格尔的这段话对章太炎的影响很大。他说：“在中国，实际上人人是绝对平等的。所有的一切差别都和行政联带发生，任何人都能够在政府中取得高位，只要他具有才能。中国人既然是一律平等，又没有任何自由，所以政府的形式必然是专制主义。”(黑格尔：《历史哲学》168页，王造时译，三联书店1956年版)

马克思》，《列宁选集》第2卷587页）。可是他们却否认无产阶级对资产阶级斗争的必然性。只有到了无产阶级革命导师马克思那里，才把这一理论推进到建立无产阶级专政的高度。可以说，从认识社会成员分别隶属于一定阶级、到用阶级斗争解释历史、进而承认无产阶级专政，是对阶级问题进行思考的三个阶段。从时间上看，章太炎晚出于上述诸人，可是才仅仅达到了认识的第一阶段。其原因是在章太炎所处的时代中，中国资本主义的发展很不充分，当时的革命又带上了极浓厚的民族斗争色彩，使得现实中国社会的阶级分野不象英法等国那么明朗。他没有接触马克思主义。他的阶级观念不是建立在“一部分人能够占有另一部分人的劳动”的科学分析之上。但在其俗谛的社会历史观中，这种初步的、但又不科学、不彻底的阶级观念，是一个相当重要的认识，它决定了章太炎对社会历史诸范畴的探讨所能达到的高度。

（二）

历史应该是记载人类物质生产活动和精神生产活动的总和，而物质生产活动是最基本的实践活动。但是，由从精神活动为出发点解释历史，过渡到从人的实践、尤其是从经济动因来理解历史，却是十九世纪的事情，以马克思、恩格斯最为成功。未接受马克思主义的思想家们探讨历史时，视线始终未能透过观念的迷雾，宗教、道德常常是他们最感兴趣的议题。康德、黑格尔、章太炎都是这样。但时代毕竟已进入二十世纪初，章太炎作为当时处于上升中的中国资产阶级的思想家，他在论及宗教和道德时，有某些超过康德和黑格尔之处。

首先，他正确地指出了宗教产生的两个原因。一是社会根源，人“以藐尔七尺之形，饥寒疾苦，辐凑交迫，死亡无日，乐欲不恒，则以为我身而外，必有一物以牵逼我者，于是崇拜以祈获福。此其宗教，则烦恼障实驱使之”（《建立宗教论》）。由于人类未能完全征服自然，控制社会生活，相反，自然和社会造成的苦难常常作为一种恐怖的力量威胁着人们，主宰着人类的命运，从而使得人们制造出那种“我身而外”的力量并加以崇拜。二是认识上的原因，“或有山谷之民，出自窟穴……仰视星辰，外睹河海，而爽然自哀其形之小……且以万有杂糅，势不可理，而循行规则，未尝愆于其度，必有一物以钤辖而支配之。于是崇拜以明信仰，此其宗教，则所知障实驱使之”（同上）。即认为眼界的狭小，普遍的愚昧无知，是造神和信神的另一原因。（当然章太炎没有认识到，在进入阶级社会以后，统治阶级对劳动人民的压迫和剥削更是社会原因中的决定因素）他基本明确了宗教产生的根源，印证唯识宗“无造物主”的基本观点，抓住有神论的自相背谬，如“无始无终”、“全知全能”、“绝对无二”、“无所不备”等，以形式逻辑证明神是人的虚构，“凡见量、自证之所无，而比量又不合于论理者，虚撰其名，是谓‘无质独影’”（《无神论》，《民报》第8号）。我们知道，康德为了实现“至善”而主张“加上宗教”，并提出了意志自由、灵魂不朽、上帝存在的三大“公设”。（康德：《实践理性批判》，关译本132页和《理性限度内的宗教》第一版序）尽管他的上帝是虚设的，只是主观信仰上的存在，而不具有本体论的意义，但他毕竟未能公言抛弃上帝。而在黑格尔那里，被他视为绝对理念的上帝，规定为万有世界的主宰和指归，神秘的色彩更为浓厚。所以章太炎在批判有神论的时候，多次批评康德：“又如康德……作实践理性批判，则谓自由界与天然界范围各异，以修德之期成圣，而要

求来生之存在……神明亦可信其为有……未能自完其说。”《建立宗教论》)这种批评是中肯的。

章太炎既然宣称神可以“竟拨为无”，而且他又充分认识到基督教等“于中国也是有损无益”(《演说辞》，《民报》第6号)，主张“欲使众生平等，不得不先破神教”(《无神论》)，那他为什么又鼓吹建立宗教呢？考其原因有二：一是为了建立自己的哲学体系，前已说过，佛教唯识哲学极富于思辨，章太炎谈宗教在很大的意义上是谈哲学。二是为了有助于培养人们的道德，这就是所谓“上不失真，下有益于生民之道德”(《建立宗教论》)。

章太炎是当时革命派思想家中谈论道德问题最多的人，他对道德的重视有如康德。康德在其《实践理性批判》中，把道德问题当作人类主要的实践活动加以探讨，而马克思赞扬说：“十八世纪末德国的状况完全反映在康德的《实践理性批判》中。”(《德意志意识形态》211页)他们对道德问题的研究完全是与当时的社会状况、与自己的政治理想紧密相连的，不能简单地视之为迂阔的空谈。章太炎不仅把道德作为品评人物的尺度，而且视道德为民族兴衰、国家存亡之所系。为什么近代神州陆沉难以自拔？他认为除了政治经济等种种因素之外，还有“道德衰亡，诚亡国灭种之根极也”(《革命之道德》，《民报》第8号)。他从道德的角度总结了戊戌变法、自立军起事等重大政治斗争失败的教训，强调“无道德者不能革命”。

章太炎的道德论包括真谛的道德论和俗谛的道德论两个部分，而且同样经历了“转俗成真、回真向俗”的过程。他的出发点是排满革命，因为“满洲贵族待汉人极不平等”，坚持对外屈膝、对内专制，而“佛教最重平等”，“最恨君权……‘国王暴虐，菩萨有权，应当废黜’……与恢复民权的话相合”(《演说辞》)。他赞同《民报》的“六大主义”，且深感“怯懦者”、“浮华者”、“猥贱者”、“诈伪者”均“不足践此主义”，因而主张“以勇猛无畏治怯懦心，以头陀净行治浮华心，以惟我独尊治猥贱心，以力戒诳语治诈伪心”。总之，要人们树立轻去就而齐生死的信念，敢于为革命事业赴汤蹈火，乃至“头目脑髓，都可施舍与人”，从而使六大主义“得人而弘其道”。(《答梦庵》，《民报》21号)可见，章太炎鼓吹建立唯识宗教，不是要人尽归兰若，而是为了“用宗教发起信心，增进国民的道德”，服务于现实的革命斗争。

为了达此目的，章太炎极力宣传“无我”。因为他认定“民德之堕废，皆以我见缠缚……以为必有实我”。所谓“人无我”，就是人“无自性”，他根据唯识宗的理论，认为只有“恒常”、“坚住”即不可变不可分的事物才有自性，而人不是固定的单一独立体，而是种种要素的聚合，组成人的有物质、精神两类的六大元素：地、水、火、风、空、识。而且这些要素又是时时依缘生灭，所以从“八识六根以至一毛一孔”，都是“幻有”，并无“我”的存在。根据同样的理由，“我所”即人所处的自然和社会环境，包括“眷属衣食金钱田园以至一切可以摄取受用之物”，也非真有，这就是“法无我”。总之，人我法我，都是真如流转幻化出来的假相，“我相所依，即此根本藏识，此识含藏万有，一切见相，皆属此识枝条”(《人无我论》，《民报》11号)。章太炎主观上认为，宣扬“无我”，不是出世，他说真正的厌世是“决然引去，惟以出此世界为利，亦无余念及众生”，而他的说教是“以世界为沈浊，而欲求一清净殊胜之区，引彼众生，爰得其所，则不憚以身入此世界，以为接引众生之用”，所以其作用“不纯为厌世”。(《俱分进化论》，《民报》第7号)他要人弃尽“我见”，相信“无我”的道理，世间始有平等可言。这就是他的真谛即唯识论

的道德论的核心。

章太炎把证得无我作为道德的最高准则，并以此对流行于近代欧洲的某些资产阶级道德论进行了批评。他把公理、进化、唯物、自然称为“四惑”，主要是发自认识论的角度，但也包含着很大的道德意义。法国唯物主义者道德上主张“自我保存”，“追求幸福”，如爱尔维修认为善恶好坏都是人以感觉对物质基础的快乐或痛苦的反映，霍尔巴赫说：“人从本质上就是……设法使自己的生存幸福。”他们以现实的物质生活利益为目标，从感官生理的享乐出发，建立道德原则，并把这说成是“自然”的规则。（霍尔巴赫：《自然体系》上卷第15章）这种思想对于冲破中世纪禁欲主义对人们的桎梏，无疑具有积极的作用，但其实质是宣扬赤裸裸的个人主义和利己主义为天经地义。而将这种理论冠以“自然”、“唯物”之名，确实就是恩格斯所批评的那种要求在衣食住行男女方面满足欲求的最“庸俗”的“唯物主义”了。章太炎对此深恶痛绝，多次批评这些人“妄托其名于唯物”，“以物质文明求幸福”，“沾沾物质之务”，而以“循乎自然规则”为名，视“黠者之必能诈愚，勇者之必能陵弱”为理所当然。他认为人的“自然”本质，即“最初所处之点，惟是兽性”，循此扩张，“人道将穷”。他并非一概反对物质享受，认为“人之借资于外物者诚不可乏”，但如果对个人享受殊求无已，就是“隶于物”了，他视“隶于物”者比“隶于人”者更为猥贱，因为后者出于被迫，而前者是出于自愿。为了让人们从物欲的“自然天性”中挣脱出来，他又祭起了真如缘起的法宝，“物无自性，一切为无常法所漂流……言自然规则者，则胶于自性，不知万物皆展转缘生，即此展转缘生之法，亦由心量展转缘生”。他于是主张“求乐者，但求诸心，毋求诸物亦可矣”。（《四惑论》，《民报》22号）章太炎在这里使用的完全是唯心主义的理论武器，而且表现了一定的苦行主义倾向，但他反对人作物的奴隶的见解也有其正确性。

章太炎自己也明白，虚幻的武器缺乏现实的力量，这种求乐于物外的真谛道德说教，对外不能感化贪得无厌的掠夺者，对内不足以鼓舞民气。他希望通过“示无生”以去“畏死心”，“破我所”以去“拜金心”，但“无生”不合事实，“我所”亦无法根除，依靠佛学教义增进人们的道德，只是一种幻想。他高播梵音，但是应者寥寥，而且遭致革命队伍内部的反对。于是他又援引佛在世时为不违众议，并未坚持说“无我”的先例，立起“无我之我”，象佛教大乘一样，“断法执而不尽断我执”，即说物是空而人我不尽是空，但是强调“不执一己为我，而以众生为我……一切以利益众生为念”。（《与人书》，《民报》第10号）并通过这种中道观过渡到俗谛的道德论^①。

俗谛的道德论之一与“无我”相反，是张大自我。他搬用费希特的主观唯心主义，把“自我意识”看成唯一的真实存在。他说：“‘由单一律观之，我唯是我；由矛盾律观之，我所谓我，即彼之他，我所谓他，即他之我；由充足律观之，无所谓他，即唯是我。’此以度脱众生为念者，不执单一律中之我，而未尝尽断充足律中之我，则以随顺法性，人人自证有我，不得举依他幻有之性而一时顿空之也。”（《建立宗教论》）他认为这种思想虽然“不免偏于我见，然所谓我见者，是自信而非利己，犹有厚自尊贵之风”，因而能使人“排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，

^① 章太炎到1913年后就基本上摒弃了以宗教教道德的幻想，“若以宗教导人，虽无他害，犹劝人作伪耳”（《示国学会诸生》，《章太炎年谱长编》上册459页）。

径行独往，上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之气”。（《答铁铮》，《民报》14号）章太炎宣传这种思想的目的，仍是希望调动人的主观能动性，面对敌强我弱的力量对比，敢于进行殊死的斗争。“无我”和“自证有我”就在“以众生为我”的基础上相反相成地包容起来了。

章太炎俗谛的道德论集中服务于爱国和革命这个时代的主题。为此，他对中国传统的“仁”、“兼爱”思想进行了批判，他说“仁”的说教“不究其实”，在与列强交涉时，“苟释其利而倚簟席以谋天下，以交邻国，则徐偃王已”。（《廋书·经武》）他特别抨击博爱息争的理论，指出“兼爱为大迂之谈，偃兵则造兵之本”（《齐物论释》），强调在对敌斗争时要以“争”替“仁”。他鼓吹以资产阶级民主革命思想为核心的道德观，破封建纲常、倡个性主义；破功名利禄、倡为民请命；破软弱贪生，倡勇猛无畏。他指出：“三纲六纪，无益于民德秋毫。”（《答梦庵》，《民报》21号）反对愚忠愚孝的奴隶主义，批判封建社会的读书人以“不仕无义”为遁词，掩饰自己“热中利禄”的丑态，他特别抨击了传统的儒家道德，“用儒家之道德，故艰苦卓厉者绝无，而冒没奔竞者皆是”（《诸子学略说》，《章太炎政论选集》上册291页）。为了反击保皇毒焰，他不仅从政治上，而且从道德上批判康有为等人“议论则从新，其染污则犹旧”，不仅热中名利，而且为达目的，几乎不择手段，“涉历幕府以为籍”，“交通禁掖以行媚”，“逢迎狙佞以营利”（《箴新党论》，《民报》第10号），而泊然不以为耻。为了疗治“诈伪无耻”、“缩脑畏死”、“贪叨图利”、“偷惰废学”、“浮华相竞”、“猜疑相贼”等道德痼疾，他倾写肝鬲，告诫党人，一定要牢记“今之革命，非为一己，而为中国”。

章太炎的道德论具有强烈的社会性色彩。他认为，道德观念不是得自神启，不是服从于什么“绝对命令”，也不是发自“自然人”的本性。他说，在人类社会刚刚形成的时候，人们为了生存而结成群体，因而“必于爱类”，“爱类必于知分”，这样才能“合群”。（《菌说》，《章太炎选集》80页）即是说，原始人群以血缘为纽带，互相扶助，各尽其职，协调个人与个人、个人与群体的关系，以适应与自然环境、与其他群体斗争的需要，这就是社会道德观念的起源。正如恩格斯所说：“一切以往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。”（《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷134页）他在用真如缘起说解释人的善恶观念时说：“性中种子本以真如无明更互相重，由无明重真如，而天性有好淫好杀之心；由真如熏无明，而天性有恶淫恶杀之心，两者俱在”，因而“所谓藏识，无善无恶者勿论也。”（《五无论》）接近于洛克的“白板”（或作“白纸”）说。他视一切生物都“有俱生之善恶，有后得之善恶……人与他物，俱生善恶大抵不殊，而后得者实较他物为甚”（《与人书》）。即是说人的道德修养、善恶观念属于理性认识，基本上来自后天，是社会环境的影响、利益的得失使人形成善恶观念，人“非生而为恶，而必待种种观念集合而成”，所以“作恶不得云‘无意识’”（同上）。从而后天的学习和修身非常重要，否则良好的道德品质就不能形成。“纵情则为奔驹，执德则如朽索，趋利则如坠石，善道则如悬丝。”（《革命之道德》，《民报》第8号）人人不可不慎。

与社会性紧密相连的是实践理性精神。章太炎曾经说：“自宋世昌言理学，君臣之义日重”（《答梦庵》），个人权利几乎荡然无存。为此，他曾多次引述戴震“法律杀人，还是可救；理学杀人，便无可救”的名句，反对“存天理，灭人欲”的封建道德说教，认为“非利亦无所谓义”，“内圣外王，无不托始于六根三欲”（《菌说》，《章太炎选集》71页），谴责违背和戕害人生基本权利的

吃人礼教,体现了在资产阶级民主革命中产生的追求个性解放、要求平等自由的思想倾向。但他又基本信守中国传统的“发乎情止乎礼义”的理性原则,他说:“天下无纯粹之自由,亦无纯粹之不自由”。否定了个人的绝对自由,同时正确地指出:“自利性与社会性,形式则殊,究极则一。离社会性即无自利,离自利性亦无社会。”(《章太炎读佛典杂记》,《国粹学报》第三期)他尊重个人欲望的某种程度的合理性,同时指出个人必然也完全应该受到社会的约束。在道德准则上,他复述了顾炎武提出的“知耻”、“重厚”、“耿介”之外,主张加上最重要的一条:“必信。”因为“知耻、重厚、耿介……皆束身自好之谓,而信复周于世用”。(《革命之道德》)总之,修德不只是为了自己,个人完美品格的形成不是最终目的,它需要升华,需要扩展到实际的社会生活领域中去,成为忠于祖国、忠于人民、热心于人类进步事业的义务感和责任心,使之变成改造社会的精神力量。他以身作则,积极投身于改造社会的实践,七被追捕三入牢狱而矢志不渝,流寓东京时,“寓庐至数月不举火,日以百钱市麦饼以自度,衣被三年不浣。困阨如此,而德操弥厉”(黄侃:《太炎先生行事记》)。确乎具有一种殉道者的精神。

与社会性相联系的另一点是章太炎模糊地意识到了不同社会集团在道德标准、道德内容上的对立和差异。我们知道,道德的产生远在阶级形成之前,它的独立性表现为道德本身的继承性和依据其内在规律的发展演变,这一点为马克思主义以前的社会学者所强调,也为马克思主义所承认。但是马克思主义尤其重视道德的阶级性,认为在进入阶级社会以后,就再没有全然统一的道德观念。章太炎在《革命之道德》一文中,依据清末现实生活里的社会分工,把社会成员分为十六种,认为农、工、裨贩、坐贾、学究(乡村小知识分子)、艺士(自由职业者)等六种人为“有道德”,尤其是农工,“劳身苦形,终岁勤动”,不知“营求诈幻”,而且敢于斗争,一旦“起而为变,及其就死,亦甘之如饴,强毅不屈”,因而被称许道德为“最高”。这六种人之后是“通人”,主要指活动于政治领域的中高级知识分子。章太炎指出此中有人“贪”、“诈”、“淫”、“卑谄”,各“因其时尚以取富贵”,但也有“笃信好学,志在生民者”,还有“天下之至高”的“狂狷之才”。通人以下,即为清廷效命的文武官吏、胥徒幕客和官商,为帝国主义雇佣的翻译、掮客,被章太炎称为“多不道德者”。章太炎以职业区分代替阶级划分,当然不恰当,但这说明他已经隐约认识到了阶级的对立,感到劳动者和剥削者有不同的道德标准。他在这里使用的是勤劳、勇敢、不损人利己、不失民族尊严等道德标准,衡量的结果是劳动者“有”道德,剥削者“无”道德,他的“有”和“无”,不仅包括“高”与“下”之分,而且意味着他认为剥削者的道德不成其为道德,表现出对剥削者道德内容和道德标准的否定。他自己是通人自居的,但他并未美化通人的道德,夸大通人的作用,而是对通人作具体分析,他主张倡导革命的通人要争取具有农工一样的道德的提法,可谓尤有见地。

除了一个公言无神、一个虚设上帝的区别之外,章太炎和康德在道德论上类似之处很多。他们都是出于完善道德的目的而求助于宗教,认为“道德不可避免地走向宗教”(康德:《理性限度内的宗教》第1版序)。为达此目的,他们分别主张对佛教、基督教的教义作某些改造,同样干着“先给宗教放血,慢慢地把迷信的血液放出来……只保留它的伦理的部分”的工作(海涅:《论德国宗教和哲学的历史》第83页),可以说他们的出发点都是积极的,但是他们都视人没有真实的现实性,而只有幻想的现实性,从而把“神秘主义与道德原则的纯粹性和崇高

性……互相融和”(《实践理性批判》关译本72页)。这种工作一方面是启蒙,一方面又是新的蒙昧。章太炎的宗教虽然没有偶像崇拜,强调“以自识为宗”,并反复申述真如不同于灵魂,但其实质仍是一种神秘化了的主观精神,依然是信仰并崇拜那种似乎是支配着世界的超自然的力量,不过更加精致而已。

章太炎和康德在批判封建道德的同时,又都把法国唯物主义的道德论作为批评对象,反对把道德准则建筑在“幸福”和“利益”的基础之上,他们认为幸福没有共同标准,因而也不可能有普遍必然的客观内容,如果把追求幸福视为人的本性,这种本性只能说是动物的本性或人的动物性。他们强调,正是要通过自觉地牺牲幸福甚至生命,不顾利害效果,不屈服于自然(本能)的需要和欲求,来显示道德的尊严和震撼人心的力量。这是他们道德论的精华所在。同时,他们都认为讲道德的目的是要实现自由、平等、“齐物”,体现了资产阶级把自己挣脱封建羁绊的主张说成全民愿望的虚伪性。

当然二者还有某些不同,而最主要之点是康德的道德论完全脱离了具体的社会历史条件,抽去了时代和阶级的内容,从而成了空洞的形式,始终“停止在原理上”(《实践理性批判》关译本14页)。他把一切政治问题道德化,哲学革命(具体说就是伦理学革命)被视为改造社会的直接手段。而且,康德认为上等人——“有才能、健康、财富”的人,会更有道德,因为履行职责是“修德”的主要手段,而上等人所具有的这些条件“包含着实现我们职责的手段,而‘贫穷’就隐含着使人背弃职责的种种诱惑”。(同上书95页)而章太炎在大讲真谛道德论的同时,也大讲俗谛的道德论,他不仅从事哲学革命、道德革命,还从事社会政治革命,所以他的道德论包含着较多的现实政治内容。而且恰与康德相反,章太炎认为处于社会最底层的穷苦人们最有道德。他们一个是软弱的中国民族资产阶级(再具体一点说是小资产阶级)的思想家,一个是在西欧也属相对软弱的德国资产阶级的思想家,但二者所处的时代不同,面临的社会矛盾不同,各人卷入社会变革实践的程度也不一样,诸多因素造成了他们的道德论必然有同有异。

由道德问题出发,使得章太炎对进化论产生了某些保留态度。在《廛书》时期,章太炎曾热烈信仰并宣传过进化论,他盛赞管仲、商鞅“深识进化之理”,认为自然界、人类社会和科学文化都是不断发展前进的,而进化的动力在于竞争,人们在生活中“竞以器”(生产工具和武器)、“竞以礼”(各种组织制度)、“竞以形”(人的身体条件和能力)。(《廛书·原变》)而到了《民报》时期,却把进化称为“四惑”之一,说“所谓进者,本由根识迷妄所成,而非实有此进”(《四惑论》)。嘲笑“望进化者,其迷与求神仙无异”(《五无论》),尤其是在道德问题上,他不止一次地说:“知识愈开,则志行愈薄,怯慧愈甚。”(《与吴君遂书》,《章太炎年谱长编》上册161页)“若以道德言,则善亦进化,恶亦进化。”(《俱分进化论》,《民报》第7号)“学说日新,智慧增长……恶慧既深,道德日败。”(《人无我论》,《民报》第11号)是什么原因使章太炎对进化论提出异议、他的见解是否全属荒诞呢?

一个重要原因是当时人们普遍把进化论与“害为正法”论、“优胜劣败”论联系在一起。已经获得政权的欧美资产阶级在国内压榨工农大众,“富商大贾之与平民,不共席而坐,共车而出”,资产者以盘剥雇佣者“为天经地义”。(《俱分进化论》)他们疯狂地掠夺殖民地半殖民