

【新論新探】

章太炎之論「良知」

朱 浩

摘要：章太炎對於陽明心學思想非常重視。「良知」之說作為陸王心學系統中的重要概念之一，自然成為章氏「良知」說中不容忽視的組成部分。章太炎對於「良知」概念的產生思考甚多，

群中存在的道德覺悟能力的差異。縱觀章太炎的「良知」之說，其本質是一種反抗絕望的精神期待。章氏力圖以心學作為強大的精神利器，鼓舞人們為救亡圖存而奮鬥。

孟子的心性之說對他產生的影響很深刻，章氏不僅正確認知了孟子的觀點，還肯定了心學中的「良知」說不能孤立於儒家思想範疇之外的必要性。鑒於「良知」說在中國哲學史上佔據的重要地位，章太炎對於宋明儒者的「良知」之教採取了在批判中繼承的態度，以此汲取其中有價值的成分。在他的「良知」觀中，原本具於心體、性體中的「良知」，本質而言是一種道德的自覺，其呈現出的是道德直覺支配之下的個人意識活動和舉手投足間的身體力行。此外，章太炎在思考「良知」說的內在含義時，又深入探究了「致知」說的相關問題，他繼承了儒者的慎獨精神，刻意地把頓悟放置於方法論中的唯一地位，但卻忽略了人

關鍵詞：章太炎、王學、良知

壹、前言

明代王學之教在中國近代思想史上產生的影響不容忽視。章太炎對該說的態度是複雜的。他既批判了王學的淺薄，「守仁之學至淺薄，故得分志於戎事，無足羨者」（注一）。意思是王門之教一時成為顯學，源自於姚江創立的事功掩蓋了其說教的淺陋。但他又認為王學在塑造革命道德，鼓舞革命者的鬥爭氣概中

發揮了積極作用：「道德者不必甚深言之，但使確固堅厲、重然諾、輕死生則可矣。」（注二）至晚年當面臨國民黨通緝，身處心力憔悴的境遇時，陸王心學又成為他排解胸中鬱悶的精神寄託。如在一九二八年十二月六日致李根源的信中，他說：「今年本以胸有不平，研尋理學家治心之術，兼亦習禪。四月以來，忿心頓釋，而遇事發露，仍不能絕」，「幸文成後，胸次尚無芥蒂，略堪告慰。」（注三）由是可見，章太炎對於王學的態度前後差異極大，從投身政治鬥爭之初的全面否定、批判，到後來的接納與認可。這其中的前後關聯一直以來引發了學術界的無限研究興趣，而要探討章太炎的王學思想，「良知」之說是不容繞過的議題。這不僅僅因為「良知」說是王學思想的核心，更因為章氏提出的諸多有關王學的觀點，無一例外都或多或少的與此「良知」概念有關。

從上世紀八〇年代開始，學界在研究章太炎的倫理思想時，就已經關注到王學在其中的地位和價值了。孫萬國先生在梳理章氏王學思想發展的來龍去脈後，認為：章太炎對待王學態度的變化是從「正統派儒家出發，回到正統儒學的過程」（注四）。而朱維錚先生站在晚清學術史的高度，把章太炎的王學思想與當時的學術紛爭結合到一起，得出了：「從章太炎批評王陽明的過程，可以看到作為主觀唯心主義的一種表現形態，王學的幽靈給近代改革者帶來多麼嚴重的紛擾」的結論（注五）。金文兵先生在總結孫、朱兩位學者研究結論的基礎上認為，討論章太炎的王學思想「不僅僅是一個純粹的學術史問題，同時也是其所言立學『因其政俗』的社會關懷問題」（注六）。張天傑先生圍繞著，

章太炎晚年對於陽明學認識的誤區展開探討，並提出：章氏晚年由於錯誤地「認為陽明學不如佛學」，加之對「陽明學派的儒家立場缺乏足夠了解」（注七）等，造成了他對陽明學態度的再一次轉變。王銳先生強調：章太炎不僅看到了王學自身「含混不清、流於空論」的弊病，還意識到其中蘊含的「迅捷奮發之風」（注八）。

由章太炎對王學態度的變化可知，這其中有深刻的思想史發展動因蘊藏於其中。如果聯繫學界對該議題探索爭鳴的過程後可知，目前學界對這個問題的思考，著重從章太炎對王學之整體態度的轉變入手。這種類型的研究往往失之於寬泛，未能選取章氏王學思想中的若干命題，以之作為個案研究的參考，並進一步推動研究朝著深層次邁進。基於這種考慮，作為王學中的關鍵議題之一的「良知」說，理應列入首選。如果我們能夠由此出發，追尋章太炎圍繞該命題的認知變化軌跡，不僅可以從一個微觀的視角掌握章氏王學思想的內涵，更能夠以此為切入口，提高我們對章太炎的宋明理學、心學思想的研究水準。

貳、「良知」說的發端

孟子專注於人性修養的玄思，逐步發展成為中國古代道德哲學中極富影響力的一派學說。特別是到了宋明時期，隨著性理之學成為顯學後，思孟之學逐步成為當時思想界的主要理論來源和依據之一。與程朱尊奉《大學》不同，後起之陸王心學則頗為褒獎《孟子》，如章氏所說：「宋儒不滿思、孟，極詆《大學》者，唯慈湖一人。舉《孟子》『必有事焉而勿正心』一語，以詆《大

學〉正心之說，此亦他人所不敢言者」，而「明世王學，亦多如是。」（注九）朱子易簣前幾日尚且忙於修訂〈大學〉，所重者「三綱八條目」在勸誘世人實踐道德理性，發揮其在人們道德修養中的引導作用。孟子宣揚的人人皆可成聖的工夫說，對於後起的心學家而言，無疑又提供了一條提升道德修為的路子。關於這一點在章太炎的「良知」思想中，已經有了非常明晰的表述。

思孟之學，注重於道德的精神體驗。該論認為人們的一切善、惡行為，無不要從人們的意識本體入手，探求一切道德矛盾、糾紛的根源。如果說孔、顏只是規定了具體道德實踐中的價值判斷標準的話，那麼思孟一係更多地是從心體、性體角度探求關於這個問題的解答。章太炎認為：「後代的理學家，最佩服的是孟子，因為孔子的『無我』，顏淵的『克己』，他們究竟不能辦到，只有孟子的『萬物皆備於我』，略略能夠辦到了。」（注一〇）《論語》說，「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我」。即是強調了人們不可以自我的意志為中心，去思考，去踐履；反之，我們要憑藉理性的思索使道德品行不斷趨向於完美的至善。

章太炎很欣賞孟子思想中的主觀意識說。孟子提出的道德本體說認為，人類都有善的本質，依靠人們的意志可以使每個人自覺地意識到這種本質的存在，進而拋棄一切惡性。這無疑指明了一條易行的道德修養路徑。但是章氏最初對孟子性善的認知，卻只看到了孟子學說中關於善的本質的表述裏帶有強烈的道德評價色彩，而沒有道出一切道德價值觀的本源。當我們在考察章氏論心體時卻發現，他跳出了孟子之說的限制性，並對此有了深切的感悟，認為，「良知本無知，本無不知，則正智之證真如，亦近

之矣。是說最為圓滿，而陽明實未暇發明」（注一一）。「良知」作為道德的本體，它是道德認知能力產生的根源。章太炎把「良知」視為佛家思想中的真如觀點實際上具有合理性的一面。但是卻有不少學者認為，章太炎混淆了一個不爭的理論事實，即真如中既有善的種子，也有惡的種子，兩者是真如中本有。可是如果人們稍微檢索法相唯識宗的理論就會發現，種子既可以是本有種子，其存於本體之中，也可以是「熏習而成」的種子，當「發生作用時，兩者均發生力量」（注一二）。故而，從某種程度而言，章太炎的王學思想中匯入的些許佛理成分，可能更加有助於他吸納心學之說。

如果讀者聯繫到晚清特定時代的社會環境，不難看出當時諸多思想家在認知王學的道路上大多有過與章太炎差不多相同的經歷。無論是近代早期的「心力」之說，還是後來由西方引進的唯意志論說，兩者均認可了意志力在拯救國家、民族中發揮的作用。正如楊國榮先生所言：「章太炎在政治上不贊同譚、梁的改良主義，但在注重意志力這一點上，卻與譚、梁彼此相近。從理論上看，章氏邁向意志主義的過程，與王學的影響同樣有著內在的聯繫。」（注一三）這句話肯定了晚清知識階層對於唯意志論的認可。但是他們並非是直接通過引入西方近代的唯意志論哲學接納之，而是迂回地從中國傳統思想文化遺產里間接地接觸到類似的思想主張。此處楊先生忽略了當中的一個細節，即近代早期的思想家對於孟子思想的演繹，誘發了他們接納陸王心學的濃厚興趣。如康有為在《孟子微》中說，「孟子尤注意於平世，故尤以稱法堯舜為主。人人皆性善，人人皆與堯舜同，人人皆可

為太平大同之道」（注一四）。康氏從政治哲學角度認可了孟子主張的法先王的觀點。這實則是為了佐證其天下大同的政治理想。但當時的思想家們並沒有正確地對孟子人性說予以必要的梳理，故而有「陸子言心學，實得力於孟子」的論斷（注一五）。反觀章太炎的道德哲學的形成，其中受到日本東洋學的影響非常明顯。有觀點認為，在他幾次赴日期間，井上哲次郎及其學生姉崎正治、井上圓了、森內政昌等人的儒學、宗教學著作對章氏的啟發非常深刻。這種效用在章太炎的諸如〈原學〉〈清儒〉〈建立宗教論〉〈諸子學略說〉中都有諸多體現（注一六）。在多重因素的影響之下可以發現，隨著學術積累的不斷加深，他對思孟與陸王言及的倫理範疇有了更加深入的區分，章氏說：孟子「專就感情立論」，「陽明以為一念之生，是善是惡，自己便能知道，是溢出感情以外，範圍較廣了」（注一七）。孟子對人類道德觀念的考察是以具體的道德行為為範例，用以佐證他的預設結論。如以孺子落井為例，孟子意在將之作為人類道德本能的體現，以此突顯出人性本善的觀點。但在王學中儘管不乏有大量類似的有關道德踐行的說教，但卻認為這些只是道德意識對於認識者行為的約束、驅動，並不足以說明這與人性之善間必然存在著直接的因果聯繫。所以在王學之中，自始至終致「良知」的工夫說都佔據著大量的篇幅。

通過以上的論述大致可以得出的結論是，孟子人性說在包括章太炎為代表的不少近代中國思想家的意識中均有體現，他們既由此對人性問題有了全新的概觀，同時也因為對孟子思想的深入解讀，進而延伸到對於陽明學中的「良知」之教產生了濃厚的學

理興趣。

參、「良知」之說的辨析

何謂「良知」？這是任何一個觸及本題的人首先要提出的問題。但這個看似尋常的中國倫理思想史中的命題，卻很難給出明確的答案。以王學本身言之，對於這個概念的解答始終也比較模糊。在章太炎之論「良知」的諸多言論中，對於這個概念的見解既體現出因襲性的方面，更有諸多其個人的見解摻雜於其中。這就為研究工作的開展留有空間的同時，也帶來了新的挑戰。

考之章太炎治學的歷程，其對於「良知」觀念的論述集中於梳理從程顥、陸王，到王門後學的觀點流變。北宋張載從宇宙本體說的角度出發，聯繫到人類倫理道德的生成，於是開啟了心學之說的先河。馮友蘭在《中國哲學史》中認為，「橫渠之倫理學，或其所講修養之方法，則確注重於除我與非我之界限而使個體與宇宙合一」（注一八）。此處「個體與宇宙合一」實則是對天理說的另外一種闡述，即宇宙生生不息之理與人倫道德之常的聯繫，而其後的程顥則在前人立論基礎之上對天理說有了更進一步的闡述。由於「天理」「良知」說都肯定了道德本體的先天存在特徵，故學者們往往將兩者混為一談。這無疑也忽視了「良知」之說的主觀意味遠較於天理說濃厚的特色。若從章太炎的論證出發又可從另一層面分析其中的內涵，他對於天理概念的最初認知明顯受到戴震的影響。「問者曰：戴震資名於孟子，其法不去欲，誠孟子意耶？章炳麟曰：長民者，輔萬物之自然，而不敢為，稍欲割制，而去甚、去奢、去泰，始於道家」（注一九）。

在引語中，章太炎以問答的方式肯定了戴震對天理之說的反對具有進步意義，他認可了戴震反對理學思想家禁錮人欲的觀點，且追根溯源地論證了人欲合理的理論淵源。因此，在章太炎的最初意識中，其對天理說持批判態度，謂：「然則天理之束縛人，甚於法律。」（注二〇）儒家思想在中國社會長期保持了意識形態的主導地位，天理之說便成為道德評價的最終依據。所以章太炎從反抗封建帝制，否認封建社會價值觀的角度出發，自然要全面否認天理說的合理性。有意思的是當章太炎在辨析「天理」與「良知」之間的關係時，其態度和觀點竟存在不斷地變化，「天理不外良知，其後甘泉亦自了此。由今觀之，天理猶佛家言真如，良知猶佛家言本覺。高楊真如，人猶汗漫無所從人；一言本覺，則反心而具」（注二一）。「天理不外良知」意味著「天理」和「良知」具有理論重合的特徵。這句引語與前人的觀點一致，但與其革命時期的言論相比明顯有了些許的保守意味。不僅如此，章氏還認為，天理指代的宇宙本體論缺乏現實的可行性，而「人猶汗漫無所從人」的說法指明了這個概念的模糊色彩。反觀「良知」作為「本覺」則比較接近於王學標榜的道德認知的自覺。可如何解釋章氏對於天理、「良知」態度的前後差異呢？不妨用魯迅先生所說的話來解釋，「太炎先生雖先前也以革命家現身，後來卻退居於寧靜的學者，用自己所手造的和別人所幫造的牆，和時代隔絕了」（注二二）。正是由於從革命家向單純的學者身份的轉變，才使得章氏能夠從更加學術化的角度去考辨「天理」「良知」之間的理論區別。

章太炎對王學中「良知」之說存在態度的變化，早為學界各

類研究成果所公認，而值得一提的是，在章氏的「良知」觀中許多觀點和論斷卻具有穩定性的一面。「良知」之說脫胎於特定的儒家思想系統中，只有當特定的儒家意識形態存在時，其論說才能被認可，一旦脫離了這種意識形態存在的環境，「良知」之說存在的意義就消失了。在《煊書》（重訂本）中，作者已經初步提出了這個觀點，「守仁以良知自責，不務誦習，乃者觀其因襲孔、阮，其文籍已祕逸矣」，而「夫不讀書以為學，學不可久，為是陰務誦習，而陽匿藏之」（注二三）。王門「良知」之說重在簡易、直截，這與宋代道學差別迥然。從王守仁的治學經歷可知，其不僅對先前的理學諸家有著深刻的研習經歷，更對佛道情有獨鍾。如《明儒學案》中說：陽明「始汜濫於詞章，繼而徧讀考亭之書」，後又「出入於佛、老者久之」（注二四）。這種多元化的理論來源是王學思想的最本質屬性。章太炎提出，世人雖爭相研習「良知」之教，但人們僅僅是被其簡單化的外表所迷惑，卻沒有深入地洞察其概念的流變歷史。近世新文化運動興起，如何對待傳統成為時人爭議的話題，儒家思想作為中國社會綿延不絕的主流思想自然也成為爭議的對象。若以新文化運動時期的代表人物陳獨秀為例，雖然出於鬥爭的需要全盤否定了孔子開創的儒家學說，但是對於王陽明的學說卻表示仰慕，他在《王陽明先生訓蒙大意的解釋》中說：「古時候教人的道理，是要教人去實行那忠、孝、節、義，才算是盡了人倫，才算是『一個人』；今人讀書、做文章卻是去混那『功名富貴』，把古人的教誨『丟在九霄雲外』（注二五）。持有類似觀點者在新文化運動中不為少數，須知「良知」說作為儒家思想的成果，自然無法脫離儒家文

化的背景，謂：「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。」（注二六）如果「良知」論與儒家思想相脫離的話，也就失去了自身道德教化的意義。可見章太炎即使對王學的認知有不足處，但尚能於整體上把握住王學「良知」說的存在依據。他不贊成徹底割裂儒家文化傳統，以此服務於現實社會文化發展的需要。

章太炎的「良知」之說源自於王學思想無疑，其中既有對宋明理學思想的回顧，更有對儒家傳統的保存。章氏既看到了，「陽明所謂良知者，以為知是非也」（注二七）的道德判斷力，還認識到了此說必須在儒家文化的氛圍中，才可以真切地體會到它獨特的理論張力。

肆、「良知」的內涵

「良知」是心學系統中弘大的理論命題。自陽明提出之後，歷經明清兩代，雖學者們的求索過程有過中衰，可對於這個概念的詮釋、爭議卻始終沒有中斷過。從道德哲學的理論架構處看，「良知」說既包括了道德本體論，也涵蓋了普遍的人類道德實踐說。特別是到了近代，由於西學的侵入，有關「良知」問題的思索更增添了新的成分於其中。這些加劇了本題研究的困難。

「良知」意味著「良能」。宋明理學突出意識對於官能的驅動，且認為，人們的言行舉止莫不由意識而發，一切道德的思索、判斷受制於意識本體。章太炎與宋教仁在一九〇六年十二月六日的一次談話中，大致也談到了這個觀點：「晚餐後，與章枚叔談

最久，談及哲學，枚叔甚主張精神萬能之說，以為『萬事萬物，皆無本者，自我心之一念以為有之，始乃有之矣。所謂物質的，亦不過此一念中，以為有此物質，始乃有之耳』。」（注二八）

宋教仁的這次談話記載反映出《民報》初期，主觀唯心主義在章太炎的哲學思想中佔據了主導地位。此處論者主要強調章太炎認為「心體」居於意識活動中的中心地位，一切客觀世界皆出自於意識活動，皆是由「我」的意識造就。「良知」之心人人具備，每個認識個體都有領悟「良知」和實踐「良知」的能力。這種道德的覺解，不需要通過後天的學習、仿效就能獲得，任何道德理性之本身就是先天賦予我們的道德信念。「良知」既是道德的本體層面，更隱藏著成就完美道德的方法論於其中，謂：「今言道德，當自吾心發出者為真」，與之相對的是「欺世盜名，固不道德，而專效法他人，亦非道德。」（注二九）在這句引語中，章太炎將由本心「良知」發出的道德實踐稱為真正的道德，而將後天由道德教化、道德體驗促成的道德實踐稱作非道德。此外，該論抓住了「良知」具有知、行合一的雙重理論特色，謂：「良知既是本體，也是發用。」（注三〇）一句「知行合一」概括了其中的精華。但此論的不足之處是，任何道德實踐只能是認識者才能清晰地區分出其中的真、偽，而對於除「我」以外的道德評價者，或者是對道德價值體系而言，都不具備比照性。

「良知」是具於人性的考量。「性體」概念自宋儒開始，被賦予了更加哲學意味的思辨內涵。王學中的「良知」說直接觸及「性體」處不多，「良知」是否可以理解作人性範疇的衍生呢？章氏對此問題有過深層次的論證。他說：「良知，具於性者也；

見義必為，成於志者也。以志達性，不論所學細大，皆卓然有以自立。」（注三一）此論首在明確「良知」是人性概念的一部分。「見義必為」「以志達性」乃是「良知」具於人性後，對於道德行為的自我駕馭。換言之，章太炎的倫理實踐立足於人性自身的「良知」體驗，他認為，由是出發才能真正領悟到人性的真實面。在述及這個問題的時候，不由得使章氏反思陽明「無善無惡之心體」的說教。心即性也，王陽明究竟是要說明「良知」本身無善無惡，還是在說人世間本已經無善無惡？面對此疑惑，章太炎評論王陽明的「良知」說教道，「顧反近虛言也」（注三二）。如果按照前者的理解意味著，世俗社會中的一切公認的道德觀念必然歸於無效；而從後者看，王學的「良知」說極有可能陷入道德虛無主義的深淵。若聯繫章太炎的思想理路則不難發現，上述兩種觀點都不足以回答提出的問題。

要解釋「良知」的本質屬性是什麼？就則不得不從心體角度探求答案。「王門四句教」的詮釋，自陽明身後已有爭議。王畿的觀點相對有說服力，他說，「無心之心則藏密。無意之意則應圓。無知之知則體寂。無物之物則用神」（注三三）。王畿的觀點突出「無」的價值追求，他認為，心體在不動的時候，直覺指引下的道德行為才是真正意義上合乎「良知」之教的體現。質言之，即心體在沒有受到意志力的作用下，產生的意識的自發活動。傳統王學從心體角度出發，闡明「良知」的本義的方式不僅撇清了與佛道之間的理論重合，更提升了後人對於心體概念的拿捏程度。在章太炎的「良知」觀中，關於這個問題的探究也是從王門後學的觀點出發展開的思索。他在認可王畿觀點的同時，又

將關注的目光投放到王門其他派別，「羅念庵稱當極靜時，恍然覺吾此心中虛無物旁通無窮」；又引王時槐的觀點，「王塘南稱澄然無念，是謂一念，非無念也，乃念之至微至微者也。此所謂生生之真，幾更無一息之停」（注三四）。章氏以之闡發陽明的「良知」論，實則突出了心體在「中虛無物，旁通無窮」和「澄然無念」狀態之下，由意識體悟到的一種思的原始狀態。他從心體角度論證「良知」的本質屬性，深層次的用意是在提醒人們，任何道德的約束不能僅停留在道德教條的壓迫與灌輸的層面；反之，必須能夠使之成為人們自發而出的道德意識與行動。這才是在本質上對良知的觀念有了正確領會的表現。

章太炎對「良知」的內涵分析是對傳統的陸王心學理論的進一步詮釋和發展。他否定「良知」概念的相對主義成分，並嘗試從心體角度論證良知乃是一種意識活動的狀態，其具有實踐理性的指引、制約作用；它更是人性的本能。

伍、對於致「良知」的反思

什麼叫致「良知」？蔡仁厚先生認為，就是「將良知之天理或良知所覺之是非善惡，不使它為私欲所間隔」，且能夠使之「充分地呈現出來」（注三五）。所以「致良知」就是道德的呈現，也是「良知」在克服私欲後，通過道德的實踐把善的本質表現出來，且為人們察覺。致「良知」不僅踐行了道德的義務，也是為了使道德理性得到進一步的昇華。

王學之論致「良知」是從工夫論的視角給予探討。因姚江說教多為語錄和通信，未有明確的論著詳細敘述他的思想體系，於

是致知的工夫論就成為了懸案。「然『致良知』一語，發自晚年，未及與學者深究其旨，後來門下各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆，非復立言之本意」（注三六）。也就是說，致知工夫在王學系統中並沒有約定俗成的含義，其本意因後學的「意見摻和」已然不為今人知曉了。如何比較貼切地解釋這個概念就成為後世研習者必須要面對的難題。考之章太炎治學的不同歷史時期，他對於「致良知」的思索始終在不遺餘力地進行。

致知之說為陽明所創是章太炎的基本態度。如果檢索《馮書》（重訂本）中的〈王學〉篇即可得知，章太炎從學者、革命家的角度批判了王學粗陋的同時，還是明確地指出王陽明的致知說是其首創，而非采自舊聞。他在文中大量例舉了陽明學說中剪輯胡宏、二程學說以為己用的可疑處，可又不得不承認道，「嘗試最觀守仁諸說，獨『致良知』為自得，其他皆采自舊聞，工為集合，而無組織經緯」（注三七）。章氏在論文中用了「自得」一詞，很值得讀者注意。這就意味着致知工夫是陽明所創，而不是采自旁系理學諸家的理觀點。王陽明作為儒者，其論說自然不能脫離經典，陽明推崇古本〈大學〉的目的就是為了不再拘束於宋儒格致之教，並嘗試著架構一套合乎於自身需要的工夫論。「新建知行合一之說正同鄭君，其說〈大學〉乃以致知為致良知，格物為正物，蓋以鄭君兼舉善物，有所不慚耳」（注三八）。致知之說在儒家思想中既包括「致良知」，即德性之知的呈現，還包括見聞之知的獲得。顯然王學的致知說指的是前者。鄭玄之論要表達的是，「積漸而大至明德」，「善事隨人行善而來應之」（注三九）。對比陽明與鄭玄關於致知說的異同後，章太炎認為

兩者在致知的觀點上具有一致性，但又認為鄭玄的「善事隨人行善而來應之」的觀點略與王氏不同，甚至有牽強之處。章氏為漢學家出身，且師法古文經學派，他以漢學家的視角調和漢宋，又因經古文經的治學背景尊崇鄭玄。所以章太炎看到了鄭、王之說突出追求善的理論共性，而忽視了陽明致知工夫具有頓悟的韻味，而鄭氏的觀點著重說明致知是「積漸而大」的過程。

致知之人手處在於道德的踐行。今人對實踐的理解側重於從具體道德行為角度論述，藉以審視道德意識的存在。如從「溫清定省」的行為中，我們可以知道行為者具備了孝老敬親的品行，而王學中的致知觀則不局限於此。「良知作為本體，內含無盡的意蘊，主體對良知的體認和理解，則是以一定階段所能達到的認識能力和知識背景為前提」（注四〇）。「良知」之心人皆有之，但每個人的道德認識能力卻存在著良莠不同的差異。所以致知對於不同的人而言，他們認知的的方法、深淺各有不同，王學的工夫說意在昭示出對於不同的人應當採取不同的接引方式。章太炎在論述此致知工夫時似未曾完全遵循此說，而是提出了自己的見解：「本紀所論，依心法大體，示凡事不可以偽為，猶未教學者以加功也。其教學者加功，則自慎獨始。慎獨者誰任，任其良知。新建之楊良知，其實乃慎獨事，尚非致知事也。」（注四一）這表明他認可了陽明即知即行，和知而不行只是未知的觀點。在述及具體的道德實踐時，章氏只是刻意談到了「慎獨」，這與朱子對「獨」的解釋存在一定共性，後者認為：「幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之。」（注四二）意思是當人們的道德意識不再有道德他律約束的時候，人們是否

可以以自我的道德自律規範一切行為。但是相比較朱子學中體現出的客觀理性主義的慎獨精神不同，章太炎似乎在贊同王陽明觀點的同時，更支持其後學的觀點，作為王門後學的重要一脈——泰州學派提出：「後儒因欲審察心中幾動，辨其善惡而克遏之。如此用功，真難湊泊。」（注四三）此論不贊成朱子的道德強制之說，突出「良知」的自發性特徵，它不是作為道德的義務、法則存在著，而是使道德理性的信條化作人們自發的道德自覺。

章氏之稱道「慎獨」實則頗具禪意，考之其各類論學文字，他對佛學中的禪學素來推崇之，且認為陽明之學似乎更像是儒佛一體的產物。他說，「禪宗則自簡易」，章太炎在引文中強調了「自貴其心」說的「簡易」特點。如「明代氣節之士，非能研精佛典，其所得者，無過語錄簡單之說」（注四四）。且「今人學姚江，但去其孔、佛門戶之見，而以其直指一心者為法，雖未盡理，亦可以悍然獨往矣」（注四五）。章太炎在引文中著重強調了「自貴其心」說的「簡易」特點。此猶如危難時刻，存滅一瞬間，人們需要的是能夠振作精神反抗絕望的勇氣，這樣才能夠擺脫困厄。近代中國面臨著亡國滅種的危機，需要的是一種力挽狂瀾的「心力」。恰如譚嗣同在《仁學》中表達的，「以心挽劫者，不惟發願救本國，並彼極強盛之西國，與夫含生之類，一切皆度之」（注四六）。此說既體現出了大乘佛教的渡世精神，也體現出了儒家思想中對於天下大同的期待。由此足見近世以來中國知識精英之於王學的認知是建立在深刻的民族憂患意識之上的，他們並非邯鄲學步，而是鑒於迫切的形勢需要，並且對之進行了合乎己意的改造，以使之作為社會變革的精神力量源泉。

章太炎論致知既是對王學本義的梳理，也反映出他對致知之說的內涵的覺解。陽明之教重在從根源處導人向善純善的道德意境前行，意圖使人們對於原初善的認知不受制於見聞之知的影響。章太炎看重的是「陽明『致良知』的主張，以為人心於是非善惡自能明白，不必靠什麼典籍，也不必靠旁的話來證明」（注四七）的工夫。其意識中的不足之處是忽略了陽明致知說對於不同的人而言，應該採取不同的道德啟迪方式的論斷。因此，章氏將「致良知」的內涵簡單化的處理方式帶有以偏概全的色彩。

陸、結語

章太炎推崇「良知」說，且從多個層面探析了此論的倫理學價值、意義，和對於現實人性道德的啟迪。王陽明說：「人惟不知至善之在吾心，而求之於其外，以為事事物物皆有定理也，而求至善於事事物物之中，是以支離決裂，錯雜紛紜。」（注四八）表像世界繽紛多彩，陽明「亭前格竹」的經歷論證了每個人若不從心體源頭處看清道德的本質的話，就無法正確地辨析事物的善惡屬性，更會使認識者陷入精神恍惚的困境。章氏對王學之「良知」說的不足處有著清醒的判斷：「陸王一流，證驗為多，而思想粗率，觀其所至，有絕不能逮西人者，亦有遠過西人者，而於佛法終未到也。」（注四九）中國傳統的道德哲學短於述說思維的活動，在理論推演方面存在不足，但是長於引導具體的道德實踐。章太炎論「良知」，注重以哲學的話語展示道德意識活動的過程，有力地彌補了這方面的不足。（作者為南京師範大學

社會發展學院博士研究生)

注釋

- 注一：章太炎：〈說林〉上，徐復點校：《章太炎全集·太嚴文錄初編》（上海：上海人民出版社，二〇一四年），頁一一六。
- 注二：章太炎：〈革命道德說〉，徐復點校：《章太炎全集·太嚴文錄初編》，頁二八五。
- 注三：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，一九七九年），頁八九八。
- 注四：孫萬國：〈也談章太炎與王陽明——兼論太炎思想的兩個世界〉，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，一九八六年），頁二四八。
- 注五：朱維錚：〈章太炎與王陽明〉，《求真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，一九九六年），頁三二七。
- 注六：金文兵：〈接著說「章太炎與王陽明」〉，《讀書》二〇一〇年第八期，頁三六。
- 注七：張天傑：〈章太炎晚年對陽明學的評判與辨析〉，《湖北大學學報》二〇一八年第一期，頁七九。
- 注八：王銳：〈清末民初章太炎對王學評析之再檢視〉，《天津社會科學》二〇二〇年第一期，頁一五四。
- 注九：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁五七六。
- 注一〇：章太炎：〈說我〉，章念馳編訂：《章太炎演講集》（上海：上海人民出版社，二〇一一年），頁二九八。
- 注一一：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁五七七。

注一二：呂徵：《印度佛教源流略講》（上海：上海人民出版社，二〇一八年），頁一八九。

注一三：楊國榮：《王學通論——從王陽明到熊十力》（上海：華東師範大學出版社，二〇〇三年），頁二四三。

注一四：康有為：《孟子微》（北京：中華書局，一九八七年），頁八。

注一五：康有為：《萬木草堂口說》（北京：中華書局，一九八八年），頁八一。

注一六：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）二〇二〇年第四期。

注一七：章太炎：〈國學十講〉，章念馳編訂：《章太炎演講集》，頁二四九。

注一八：馮友蘭：《中國哲學史》（下）（重慶：重慶出版社，二〇〇九年），頁二五三。

注一九：章太炎：〈釋戴〉，徐復點校：《章太炎全集·太嚴文錄初編》，頁一二三。

注二〇：章太炎：〈四惑論〉，徐復點校：《章太炎全集·太嚴文錄初編》，頁四六九。

注二一：章太炎：〈葑漢昌言〉，虞云國校點：《葑漢三言》（上海：上海書店出版社，二〇一一年），頁九六。

注二二：魯迅：《且介亭雜文末編·關於太炎先生二三事》，魯迅全集編輯委員會編：《魯迅全集》（六）（北京：人民文學出版社，一九八一年），頁五四五。

注二三：章太炎：《噓書（重訂本）·王學第十》，朱維錚點校：《章太炎全集》（三）（上海：上海人民出版社，

- 一九八四年），頁一五〇。
- 注二四：〔清〕黃宗羲：〈姚江學案〉，《明儒學案》（上）（北京：中華書局，一九八五年），頁一八〇。
- 注二五：陳獨秀：〈王陽明先生訓蒙大意的解釋〉，林茂生等編《陳獨秀文章選編》（上）（北京：三聯書店，一九八四年），頁六一。
- 注二六：章太炎：〈薊漢昌言〉，虞云國校點：《薊漢三言》，頁一〇二。
- 注二七：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁五七七。
- 注二八：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁二三〇。
- 注二九：章太炎：〈在江蘇省教育會上之演說〉，章念馳編訂：《章太炎演講集》，頁一五六。
- 注三〇：陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，一九九一年），頁一六九。
- 注三一：章太炎：〈薊漢昌言〉，虞云國校點：《薊漢三言》，頁一一六。
- 注三二：章太炎：〈檢論·議王〉，朱維錚點校：《章太炎全集》（三），頁四五九。
- 注三三：陳榮捷：《傳習錄詳注集評》（臺北：學生書局，一九八三年），頁三六〇。
- 注三四：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁五九四。
- 注三五：蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北：三民書局，二〇〇九年），頁二六。
- 注三六：〔清〕黃宗羲：〈姚江學案〉，《明儒學案》（上），頁一七八。
- 注三七：章太炎：〈廬書（重訂本）·王學第十〉，朱維錚點校：《章太炎全集》（三），頁一四九。
- 注三八：章太炎：〈致知格物正義〉，饒欽農點校：《章太炎全集》（五）（上海：上海人民出版社，一九八五年），頁六一。
- 注三九：〔後漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（臺灣：藝文印書館，二〇〇七年），頁九八四。
- 注四〇：楊國榮：《心學之思——王陽明哲學的闡釋》（北京：三聯書店，一九九七年），頁一八一。
- 注四一：章太炎：〈致知格物正義〉，饒欽農點校：《章太炎全集》（五），頁六二。
- 注四二：〔南宋〕朱熹：〈中庸章句〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，一九八三年），頁一八。
- 注四三：〔清〕黃宗羲：〈泰州學案〉，《明儒學案》（下），頁七三四。
- 注四四：章太炎：〈答鐵錚〉，徐復點校：《章太炎全集·太嚴文錄初編》，頁三八七。
- 注四五：章太炎：〈答鐵錚〉，徐復點校：《章太炎全集·太嚴文錄初編》，頁三八八。
- 注四六：譚嗣同：《仁學》（瀋陽：遼寧人民出版社，一九九四年），頁九七。
- 注四七：章太炎：〈國學十講〉，章念馳編訂：《章太炎演講集》，頁二五〇。
- 注四八：〔明〕王守仁撰、錢德洪筆錄：〈大學問〉，吳光等編校：《王陽明全集》（下）（上海：上海古籍出版社，一九九二年），頁九七〇。
- 注四九：湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，頁五九四。