

“开物成务,以前民用”

——以章太炎《原道》为中心

吴晓华

(浙江海洋学院 社会科学部,浙江 舟山 316000)

摘要:“开物成务,以前民用”是章太炎在解读经典时所提出来的理念。在他的理解下,经典的意义进入到他自己的意义世界之中,经典本身也具有完全的现在性和现实的旨向性。在推究道家之意的《原道》一文中,章太炎通过诠释“弃前识”和“不尚贤”,以此驳斥康有为等今文经学派“无缘而妄意度”的行事方式以及反对革命、倡导变法立宪的观点。

关键词:章太炎;《原道》;“弃前识”;“不尚贤”;康有为;今文经学派

中图分类号:B259.2

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2014)02-0116-07

近代国学大师章太炎在《原道》一文中指出:“若其开物成务,以前民用,玄家弗能知,儒者扬雄之徒亦莫识也。知此者韩非最贤。”^[1]“开物成务”,源于《易经·系辞上》:“夫《易》,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”孔颖达《正义》曰:“言《易》能开通万物之志,成就天下之务。”即通晓万物之理,成就一切事务。在章太炎看来,《老子》“开物成务,以前民用”,即研究事物的规律用于指导民众实践,《原道》亦如是。《原道》,顾名思义,是推究道家之意。章太炎并非以之对《老子》进行注释、训诂,而是借老子之言阐发自己的观点,其中不乏惊人之语,亦遭受不少非议。然而,他所提出的独特见解以及赋予《老子》以现代性之意义却毋庸置疑,正如伽达默尔在《真理与方法》中所言:“当某人理解他者所说的内容时,这并不仅仅是一种意指(Gementes),而是一种参与(Geteiltes)、一种共同的活动(Gemeinsames)。谁通过阅读把一个文本表达出来,他就把该本文所具有的意义指向置于他自己开辟的意义宇宙之中。”“而被阅读的本文也将经验到一种

存在增长,正是这种存在增长才给予作品以完全的现代性(Gegenwärtigkeit)。”^[2]本文以《原道》所诠释的“弃前识”和“不尚贤”为出发点,阐述章太炎如何通过《老子》发表自己的见解以及赋予其怎样的现在性。

一、以“弃前识”驳斥康有为等今文经学派的“无缘妄意度”

老子曰:“前识者,道之华而愚之始”(《老子》三十八章)。何谓“前识”?河上公曰:“不知而言知为前识。”王弼认为“前识”即是“智”,是机巧诈伪,其注云:“前识者,前人而识也,即下德之伦也。竭其聪明以为前识,役其智力以营庶事,虽德其情,奸巧弥密,虽丰其誉,愈丧笃实。劳而事昏,务而治蔑,虽竭圣智而民愈害。舍己任物,则无为而泰。守夫素朴,则不顺典制,听彼所获,弃此所守,识道之华而愚之首。”韩非曰:“先物行先理动之谓前识,前识者,无缘而妄意度也。何以论之?詹何坐,弟子侍,有牛

收稿日期:2013-12-13

基金项目:浙江海洋学院校级课题(21125012310)

作者简介:吴晓华(1970-),女,江西余江人,副教授,哲学博士。

鸣于门外,弟子曰:‘是黑牛也而白题。’詹何曰:‘然,是黑牛也,而白在其角。’使人视之,果黑牛而以布裹其角。以詹子之术,婴众人之心,华焉殆矣”^[3](《韩非子·解老》)。换言之,“前识”,即“先物行先理动”,先知、先见之明。“前识者”往往在没有见到事物、观察其内在规律之前毫无根据地对事物妄下论断,即“无缘而妄意度”,比如:“詹何只闻牛鸣未见其牛,则臆测之。”

章太炎对韩非将“前识”解释为“先物行先理动”甚为赞同,且对前识者“无缘而妄意度”犹为不屑,故主张摒弃“前识”。在他看来,“前识”使古代许多巫术之卜、讖纬之言盛行,它妖言惑众、毒害百姓,《制刑》曰:“假于鬼神、时日、卜筮以疑众者,杀”(《礼记·王制》)。惟有摒弃“前识”,“则卜筮废,图讖断,建除、堪舆、相人之道黜矣”^[1]。

摒弃前识,第一要“弃智”。老子曰:“绝圣弃智,民利百倍”(《老子》十九章)。对于“圣智”,王弼注:“才之善也。”^[4]林希逸《老子庸斋口义》云:“圣智之名出,而后天下之害生,不若绝之弃之,而天下自利。”^[5]这里老子主张的绝弃之“智”与其所倡导的“见素抱朴”(《老子》十九章)之“素、朴”相对,即“机巧诈伪”。在章太炎看来,“智”者常常自以为是对事物进行主观臆断,得出片面的结论,而“事有未来,物有未睹”^[1],因此,在对事物做出判断之前,首先要“弃智”,不以自己的小智慧对事物妄加揣度,而应该持之有据。

第二要“绝学”。老子云:“绝学无忧”(《老子》二十章)。王弼注:“学求益所能而进其智者也,若将无欲而足,何求于益,不知而中,何求于进夫?燕雀有匹,鸠鸽有仇,寒乡之民,必知旃裘,自然已足,益之则忧,故续凫之足,何异截鹤之脰?”^[4]“学”之目的在于提高能力、增长智慧,而“智慧出,有大伪”(《老子》十八章),是以,学之愈精、忧之愈多,犹如为野鸭续长足,其痛苦何异于截去仙鹤之长脰?不如纯任自然,故曰“绝学无忧”。章太炎云:“绝学无忧者,方策足以识梗概,古今异,方国异,详略异,方策不独任也。”^[1]换言之,人们所学习经典、理论、方法,只能对某一或某些事件的某一或某些方面作出大致猜测,而不能对全局、整体作出准确的判断,毕竟古今有别、国情有异。当然,章太炎并非否定“学”,而是强调不要因“学”而“无缘妄意度”。

只有通过“弃智”、“绝学”,才能更加彻底地“弃前识”、拒斥“无缘妄意度”,从而对事物作出客观判断。理论上如是确然,实际上对事物作出任何判断,

必然以认识主体的“前识”作为基础和出发点,因此要完全放弃“前识”,既无可能性也无可行性,亦非章太炎本意,问题的关键是,如何在“前识”这一区域中挑拣出不利于人们作出客观准确判断的因子进而摒弃之?章太炎并未对此作出进一步的探讨和分析,这与他提出“弃前识”的现实旨向及其意义不仅不构成否定,反之,正如侯外庐所言:“章氏以此为神的认识论方面的起源,并力求废前识以贯彻经验主义而支持其无神论,实属卓见。”^[6]

章太炎倡导“弃前识”的现实旨向在于驳斥康有为反对革命、倡导君主立宪的理论依据今文经学。

第一,章太炎驳斥今文经学派“背实征,任臆说,舍人事,求鬼神”^①的行事方式,并进一步证明讖纬之说系汉儒伪造。今文经学者以为“玄圣没矣,其意托之经,经不尽,故著微言于纬”。对此,章太炎在《信史》一文中指出:“诸微言者,眇万物而为论,立意造端,异于恒众,非捶其文使不可句度,隐其词使不可解诂,若方士之为神符也!老庄之书,此为微言矣。悉明白可籀读。”^[7]换句话说,微言应是明察万物所立之论,立意独特,与众不同,其辞隐,其文晦,如老庄之书,却也明白可读。而今文学派所谓“微言”,不合逻辑,不符史实:“今秘书完具者,莫如《易纬》,文不可理,自余类此者众。郑玄、宋均犹不能离其文曲也。有可解者,而皆傅会天官,旁摭形法,灵保之词,委巷之辩,又不足当微言。”^[7]故纬书不可信。不仅如此,讖纬之说亦系汉儒伪造:

经籍毁于秦,何故纬书不见燔蕪?其传在汉,又近起哀、平间,无有授受;公执今文,以其有师法。今纬书者,诚田何、伏胜、申公、轅固、高堂生、胡毋子都所传耶?诚传其书,而迁、固皆不为录,然独起于哀、平之间。公以孔子所著授之大师,其以为左验者云何?或曰:自周末已有秦讖。秦讖者,梦书之伦,本不传六经。今之讖纬,既与秦讖异,实不可引援。假令纬书授之口耳,不在竹帛觚槧之间,故秦火弗能烧。夫可以诵习者,非固韵语,则必语近易知者矣。《诗》有韵,《礼记》、《春秋传》语近易知,故假唇舌以为书府,则积薪不能燎。《尚书》多三古旧言,而《礼经》节族繁碎,不为韵则诂训而难诵,故残余者无几何。今图纬之难知,非直《尚

① 见1910年刊登在《学林》(在日本出版)第一册《学林缘起》一文,据汤志钧先生推测,此文出自黄侃之手,参阅汤志钧《章太炎年谱长编》,中华书局,1979年版,第334页。

书》也。其涉及星历者，节族繁碎，非直《礼经》也。安得在口耳间乎？方士之为道藏，旧无其书，而今著录，则曰自天府飞越以至。是故老、墨之书，终于《诸子略》中，而汉、晋间方士，复传老子《玉策》、《左契》诸篇，及墨子《枕中五行记》（皆见《抱朴子》）。公以老、墨微言在是耶？且固伪也？诚以《玉策》、《左契》、《枕中五行》为真，则纬书必白天府飞越以至矣。诚知《玉策》、《左契》、《枕中五行》之伪，顾且崇信纬书，斯可谓不知方类矣^[7]。

同时，章太炎指斥今文经学者诬史为愚昧：“以圣人固不能测未来。《论语》口说，犹不可曲，况于六籍邦典，可得而迁诬哉？”^[7]

第二，章太炎指斥今文经学派主张的“三统”、“三世”说为“无缘而妄意度”。康有为认为“三统”、“三世”说是“孔子口授”的“微言大义”，是孔子“托古改制”的主旨。梁启超曾说：“有有所谓改制者，则一种政治革命、社会改造的意味也，喜言‘通三统’。三统者，谓夏、商、周三代不同，当随时因革也。喜言‘张三世’。‘三世’者，谓据乱世、升平世、太平世，愈改而愈进也。有为政治上‘变法维新’之主张，实本于此。”^[8]所谓“三统”，根据今文经学派董仲舒、何休的解释，每一王朝都有一个“统”，王朝的更替就是“统”的更替，以夏、商、周三代而论：夏以建寅之月为正月，色尚黑，为黑统；商以建丑之月为正月，色尚白，为白统；周以建子之月为正月，色尚赤，为赤统。历史的循环就是黑统一白统一赤统一黑统……依次更替。康有为继承了这一解释，他在《我史》中说：“次、三统说。孔子每立一制，皆有三统，若建子、建寅、建丑，尚白、尚黑、尚赤，鸡鸣，平旦，日午为朔，托之夏、殷、周者，制虽异而同为孔子之正说，皆可从也。”^[9]所谓“三世”，就是据乱世、升平世、太平世。康有为以孔子之权威为“三世”正名，在《董氏春秋学》中说：“‘三世’为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世为据乱，所闻世托升平，所见世托太平。乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教，小康也。太平者，大同之世，远近大小如一，文教全备也。大义多属小康，微言多属太平。……此为《春秋》第一大义。”^[9]并把资产阶级君主立宪制与“三世”说相附会，为君主立宪寻求理论依据：“人道进化皆有定位，自族制而为部落，而成国家，由国家而成大统。由独人而渐立酋长，由酋长而渐正君臣，由君主而渐为立宪，由立宪而渐为共和。盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革

有由；验之万国，莫不同风。”^[9]认为据乱世就是君主专制，升平世即君主立宪，太平世是民主共和，说明君主立宪符合社会从低级到高级的进化规律。

对此，章太炎指出：“三统迭起，不能如循环，三世渐进，不能如推毂”^[7]，“治乱之迭相更，考见不虚。质文之变，过在托图纬，顾其所容至广，政化之端，固有自文返质者矣”^[7]。“或言往古小康，则有变复。今世远西之政，一往而不可乱，此宁有图书保任之邪？十世之事，谁可以胸臆度者。”^[7]进而批评康有为强史就我的武断：“凡物不欲结，丝结于金柅则不解，马结于曼荆则不驰，夫言则有结，结于成型，以物曲视人事，其去经世之风亦远矣！”^[7]他还指出，遂古之事，无从遍知，情有可原，然以谶纬改史事，则愚蠢至极，^①且毒害不明就里之后生^[7]：“不稽他书，不详同异，猥猥以诬旧史，人之利昧而憎明察也，固如是哉！信神教之款言，疑五史之实录，贵不定之琦辞，贱可征之文献，闻一远人之言，则顿颡敛衽以受大命，后生不悟，从以驰骤，废阁旧籍，鬻为败纸。人之彦圣，而违之俾不通，以不能保我子孙黎民。积句来巢，空穴来风，悲夫！昔者吾友，尝从事于斯矣。”^[7]对于康有为之“无缘而妄意度”，梁启超也曾有言：康有为往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，“有为之为人也，万事纯任主观，自信力极强，而持之者毅。其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我。其在事业上也有然，其在学问上也亦有然；其所以自成家数、崛起一时者以此，其所以不能立健实之基础者亦如此”^[8]。

今文经学派以“三统”、“三世”之说为其变法、立宪之根据，反对老子哲学之自然无为主义。章太炎借老子哲学驳斥“三统”、“三世”说，认为世间事物有“同因而异果者”，亦有“异因而同果者”，“三统”、“三世”并无“定型”，执持“定型”之论者不知其理，是以先验的公式臆断客观的事实：

昔者老聃有言曰：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，既知其子，复守其母，没身不殆。”母子者，犹今所谓因果。因以求果，果以求因，辨异而不过，推类而不悖。是故邪说不能乱，百家无所窜，则终身免于疑殆，是

① 《信史》曰：“今既无术足以遍知，欲知之乃穿凿无验，然则主以六籍，参以诸子，得其事较，而条品犹不章者，是固不可知也，非学者之耻也。及夫成周以降，事有左验，知不可求之掘穴瓦砾，因摭纬谶以改成事。下及魏、晋，纬谶又不足用，乃弃置不一道。且曰史官皆曲笔道谀。夫曲笔道谀则然矣，政有经制，国有大故，固弗能以意损益。今一切以意为诬罔，其非诬罔者当云何？曲者又好举异域成事，转以比拟。情异即以诬，情同即以是。”

抽文之枢要也。夫礼俗政教之变,可以母子更求者也。虽然,三统迭起,不能如循环,三世渐进,不能如推轂,领先变异,诚有成型无有哉?世人欲以成型定之,此则古今之事得以布算而知,虽播炊史志犹可。且夫因果者,两端之论耳,无缘则因不能独生,因虽一,其缘众多,故有同因而异果者,有异因而同果者。愚者执其两端,忘其旁起,以断成事,因以起其类例。成事或与类例异,则颠倒而?裂之,是乃殆以终身,弊之至也^[7]。

第三,章太炎强调“无征不信”,反对臆定。他认为治史应坚持“实事求是,无征不信”的原则,以“期验”说明因果关系,而非以名理由此推彼,指出今文经学者之所以“微言以至诬,玄议以成惑”,是因其不贵“期验”:

《传》曰:“圣有谟勳,明征定保。”故非独度事为然也,凡学皆然,其于抽史尤重。何者?诸学莫不始于期验,转求其原。视听所不能至,以名理刻之。独治史志者为异。始卒不逾期验之域,而名理却焉。今之散儒,曾不论是也,故微言以至诬,玄议以成惑^[7]。

他通过批评宋世儒者暗讽康有为变法的理论依据是臆度的、无史实的经典:“宋世儒者,不明古制,一切以时事相稽,胸臆相谥,^①始疑周、秦故言,终废《书序》。六艺明文、旧史世传之说不信,乃信末师拟议之言乎?……以为经典所言,古今恒式,将因其是,以检括今世之非,不得,则变其文迹,削其成事,虽谏直不同,其于违失经意,均也。”^[7]又借老子之言斥“今文五经之家”:“治晚书疑前史者”、“出入风议尚论古人之士”、“背实征”、“任臆说”、“蹈空言”:

章炳麟曰:是五志者,皆明德之远言,耆艾之高致也。智者用之以尽伦,愚者用之以绝理。苟非其人,道不虚行,岂谓是耶?言而有吟,连犴无伤者,则有矣。盖昔老聃良史之宗,定著八十一章,其终有乱。夫其“信言不美,美言不信”,吾以告今文五经之家;“知者不博,博者不知”,吾以告治晚书疑前史者;“善者不辩,辩者不善”,吾以告出入风议尚论古人之士^[7]。

今文经学是康有为借以为其主张变法和君主立宪、反对革命的理论依据。因而,对于强调革命、反对君主立宪的章太炎来说,当务之急就是“釜底抽薪”,批判作为君主立宪理论依据的今文经学,给当时叫嚣甚甚的康有为等君主立宪派以有力打击。因此他主张“弃前识”、反对“无缘而妄意度”,贵“期

验”,强调“参伍方法”,其矛头指向康、梁等主张的变法、立宪。

二、以“不尚贤”指斥康有为等的君主立宪主张

为了进一步驳斥康有为等的君主立宪主张,章太炎对老子的“不尚贤”作了别具一格的解读^[10]。《老子》三章云:“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱”。所谓“不尚贤”,河上公注:“‘贤’,谓世俗之贤,去质尚文也。‘不尚’者,不贵之以禄,不贵之以官”(《老子章句》)。释德清注:“尚贤,好名也。名,争之端也”(《道德经解》)。蒋锡昌按:“《说文》,‘贤,多财也;从贝,収声’。不尚贤,犹不尚多财;与下文,‘不贵难得之货’,‘不见可欲’一律,皆指财物而言。敦本‘贤’作‘宝’,盖为后人旁注之字,不尚多财,则民不争,此老子正用本义”(《老子校诂》)。

章太炎取释德清之解,将“不尚贤”释为不好名,即不以名誉取人,而以事功任人,他说:“不上贤使民不争者,以事观功,将率必出于介冑,宰相必起于州部,不贵豪杰,不以流誉用人也。”^[1]

为进一步说明如何以事功任人,章太炎引入了墨子“尚贤”,认为老子“不尚贤”即是墨子“尚贤”,二者“循名异,审分同”^[1],即名称异,实质同。《墨子·尚贤》(上)云:“尚贤者,政之本也”^[11],“尚贤”是治国的根本,而衡量贤者的标准是“义”与“能”,古代圣王为政强调“不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近”^[11],所谓“义”就是“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”^[11],所谓“能”,就是“辩乎言谈,博乎道术”^[11],按照这个标准,“虽在农与工肆之人”,不论贫富贵贱、亲疏远近,不问出身门第、职业高下,“不党父兄,不偏富贵,不嬖颜色。贤者举而上之,富而贵之,以为官长。不肖者抑而废之,贫而贱之,以为徒役”^[11]。选贤以后,要“听其言,迹其行,察其所能而慎予官”^[11],然后“以德就列,以官服事,以劳殿赏,量功而分禄”,即按照以德行任官职,按官职分事务,据劳绩定奖

① 在章太炎的《原道》(上)与《原道》(中),都谈到老子的“不尚(上)贤”,而在《原道》(上),章太炎用的是“不上贤”,在《原道》(中),用的是“不尚贤”,通行本用“尚”,帛书乙本中“尚”作“上”,“甲本下句损掩。景龙、龙兴碑及《淮南·齐俗训》所引‘尚’亦作‘上’。敦煌‘尚贤’作‘上宝’。如按:‘上’、‘尚’古通,‘宝’字当是形误。”(见张松如《老子说解》,齐鲁书社,1998年版,第26页。)本文为方便论述,一律用“不尚贤”表示。

赏，论事功予俸禄的标准，“有能则举之，无能则下之”^[11]。这样，“可使治国者使治国，可使长官者使长官，可使治邑者使治邑。凡所使治国家、官府、邑里，此皆国之贤者也”^[11]。

在章太炎眼里，墨子“尚贤”和老子“不尚贤”实质相同，二者所指之“贤”迥然有异，墨子所说之“贤”为“材力、技能、功伐”，老子所说之“贤”为“名誉、谈说、才气”。在章太炎看来，“不尚名誉，故无朋党；不尊谈说，故无游士；不贵才气，故无骤官”^[1]。世之言贤，奢大而不可质验，任众而不问材质，“朝市之地，藪井之间，扬徽题褚，以衒其名氏，选者尚曰任众。众之所与，不由质情，徒一二人眩之也”^[1]。奸诈之徒，“因缘外交”，善博虚名，众之所归，尽由于此。由“奢大”、“任众”而取得的贤士，不通过审迹、考核，就不知道他是否有真才实学，即使确有真才实学，其能力和所任官职不相符的话，就如同“茹黄之骏，而不可以负重；橐佗之强，而不可以从猎”^[1]。因此，如果不质验其材质，只以贤名授其官，不遵从人尽其才、物尽其用的原则，即使有管仲、乐毅那样的才华，也发挥不了他作为贤士的作用。所以，古代选贤任官者，不由其名，而“问其师学，试之以其事，事就则有劳，不就则无劳”^[1]。用韩非的话说就是“参验”。所谓“参验”，韩非说：“偶参伍之验，以责陈言之实”（《韩非子·备内》）。又说：“参伍之道：行参以谋多，揆伍以责失”（《韩非子·八经》）。张岱年认为：“参验即参伍之验。‘参’指互相参照，‘伍’指排列比较。参伍之验就是‘参之以比物，伍之以合虚’（《韩非子·扬权》），指将各方面的情况（‘众端’）分类排列（‘伍’），比较研究（‘参’），掌握表明事实真象的证据，以检验认识是否符合事实，从而判断认识的是非可否。”^[10]

如何通过“参验”选贤？韩非云：“视锻锡而察青黄，区冶不能以必剑；水击鹄雁，陆断驹马，则臧获不疑钝利。发齿吻形容，伯乐不能以必马；授车就驾而观其末涂，则臧获不疑驽良。观容服、听辞言，仲尼不能以必士；试之官职，课其功伐，则庸人不疑于愚智。”^[3]换句话说，只观仪容、听其言，无法识别贤士，只有通过给他一定的官职，并交给他合乎官职的事情，考核其功绩，才能甄选出真正的贤士。“参验”的关键，是观察贤士在实践中所取得的实际效果和成就。因此，“不尚贤”就是不以色之青黄来判断剑之利钝，不以“发齿吻形容”来断定马之优劣，不以“容服、辞言”来识别贤士；“尚贤”就是通过“授车就驾”以定夺马之驽良，通过“课其功伐”以决定

人之愚智，而不是“舍功实以用人”^[1]。

为什么要强调“不尚贤”呢？第一，万物都有其各自特性，人人都有其不同材质，惟有“不尚贤”，才能做到人尽其材、物尽其用。为此，章太炎以庄子“齐物”之理说明之：“名其为简，繁则如牛毛，夫繁故足以简矣，剧故足以整暇矣。庄周因之以号‘齐物’。齐物者，吹万不同，使其自己。官天下者以是为北斗招摇，不慕往古，不师异域，清问下民以制其中。故相地以衰征、因俗以定契自此始。”^[1]换言之，事物是相对的，命名一个事物为简单时，它却足够复杂，所以复杂也足以称为简单，一个惊慌失措的人在另一种情况下就可能表现为从容不迫，因而，不能崇尚虚名，而应图慕实迹，各个事物都会以不同的形态、材质表现出来，管理天下的人应以此为原则，不钦羨往古，不效法异域，根据实际情况因人、因时、因地制宜。章太炎还引用韩非之语以论证之：“凡物之有形者，易裁割也。何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理，理定而物易割也。故议于大庭而后言则立，权议之士知之矣。故欲成方圆而随其规矩，则万事之功形矣。而万物莫不有规矩。议言之士，计会规矩也。圣人尽随于万物之规矩，故曰：不敢为天下先”^[3]（《韩非·解老》）。万物都有长短、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑等特性，这要求根据事物的特性和“规矩”（规律），来制定适宜的政策，以成就事功。因此，“不尚贤”，就要做到“不敢为天下先”，从而尊重万物之特性、顺应万物之规律。如此，事无不成、功无不获，官无不得。

第二，不尚“名誉、谈说、才气”，而尚“材力、技能、功伐”，是因为君主无能，必须依靠贤士来治理国家。老子曰：“三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用”（《老子》十一章）。章太炎解读为：“今处中者已无能矣，其左右又益罢，是重阉也。重阉者，安赖有君吏？明其所以任使者，皆股肱毕强，技术辐凑，明刑辟而治官职者也。”^[1]章太炎把老子“无之以为用”之“无”理解为人君的无能，“有之以为利”之“有”理解为股肱大臣。所谓有“能”者，必是“辩自己成、艺自己出、器自己造”，如“庖牺作结绳，神农尝百药，黄帝制衣裳，少康为秫酒，皆以其能登用为长”，需要待众人而成则不是“能”。凡学道立方者，有“微妙之

辩,巧殉之技”,而这些非通过“绝人事苦心焦形以就”^[1]则不至。在他看来,君主无能,是因其有“料民听事之劳”,心不能二用,“欲与畴人百工比巧犹不得,况其至? 察者!”再则,居于瑰丽良宇之人君须“尽乎南面之术”^[1],凡成其事,皆待众人。“虽斥地万里,破敌钜亿,分之即一人斩一级矣”,而功绩皆归己,“佻天之功以为己力”(《国语·周语中》),“佻人之功,则剽劫之类也。己无半技,则奄尹之伦也”^[1]。章太炎讽刺“不名一器”的君主是贪人之功的盗贼,而宦官则“己无半技”。真正有益于国家,其尊堪比于人君的是那些虽无权无势,但“其行高世,其学钜子,其艺大匠,其辞瑰称”之人。

章太炎不仅贬斥据人之功的君主和宦官,颂扬有材力、技能、功伐之人,而且进一步批判将人们取得的政治功绩归功于国家或某个团体而贬抑个体力量的观点。他在《国家论》一文中指出:由一人造成的事业,“乃得称为出类拔萃”,通过“集合众力以成者”,功虽煊赫,也应归属于各个参与者,“不得以元首居其名誉,亦不得以团体居其名誉”。因此,他认为,“国家之事业,是最鄙贱者,非最神圣者”^[12],从而强调个体、人民利益的重要性。

有趣的是,章太炎认为老子之“不尚贤”与墨子之“尚贤”名称异实质同,而詹剑峰说:“老子之‘不尚贤’与墨子之‘尚贤’是风马牛不相及的东西,老子的‘不尚贤’则‘不自矜其能’也,前人解释得很清楚。例如,成玄英说:‘非谓君王不尚贤人,直是学者撝谦,先物后己,不自贵尚而贱人也。若能各退己先人,则争自息。’牛妙传说:‘夫贤者,明敏聪慧才能也。不尚者,不自矜尚,谦辞也。既谦则先矣,天下何争之有哉?’陈碧虚说:‘夫人君之谦下雌静,不矜尚己之贤能,则民之从化,如风靡草,柔逊是守,何有争乎?’李约说:‘夫能不尚己贤,孰与我争。’绝大多数的注老者皆作如是解,结合本经‘圣人为而不恃,功成而不处,其不欲见贤’之句来看,则‘不尚贤’是‘不自矜己之贤能’,这样的解释是对的。”^[13]之所以章、詹二人的理解有如此大的差异,是因为二者理解老子“不尚贤”、墨子“尚贤”时的意图不同。

詹剑峰此论意在反驳钱穆、罗根泽等人奉日本学者斋藤掘堂的主张“有墨子之尚贤,乃有老子‘不尚贤’为至宝、以证明《老子》书成于孔墨后”的观点。而章太炎则是为了批评君主立宪制、批判康有为等立宪派人士“无缘而妄意度”、不根据中国实际情况而盲目跟从欧美日本、要求在中国实行代议制的荒谬。

第一,君主立宪制存在很多弊端。比如:“选充议士者,大抵出于豪家。名为代表人民,其实依附政党,与官吏相朋比,挟持门户之见,则所计不在民生利病,惟便于私党之为”,故指斥议院为“受贿之奸府”、是国家“诱惑愚民”、“钳制其口”的工具,痛斥富民为“盗国之渠魁”、议员“与捐纳得官无异”、志在获利。与此相比,专制之国,因无议院,则“富人贫人相等夷”^[7]。因此,君主立宪不如专制,这是章太炎观察日本议院之腐败得出的结论。他说:“近观日本郡制废止一案,议院得赃,明见踪迹者七人,而其他三百余员,皆有隐昧受赇之事。日本立国,非专以重商拜金为务。且议院之设,才二十年,其腐败已如是。然则有议院而无平民鞭撻于后,得实行其解散废黜之权,则设议院者,不过分官吏之赃以与豪民而已。”^[7]如果不赋予平民以解散废黜议院的权力,那么议院腐败问题就不可避免。在专制之国,“商人无明与国家分权之事”^[7],则无此虞。

第二,当时中国国情决定了不宜实行代议制。其理由是:(1)欧美、日本“去封建近”,故宜实行代议制,而中国“去封建远”,不宜实行代议制。在章太炎看来,代议政体是封建世卿之变相,其设置的贵族院议员多为世袭贵族充当,“民有贵族黎庶之分”^[7],“其用在于纾悉备知,民隐上达”,这是承袭封建制遗绪的结果。欧美诸国离封建时代不过二三百余年,日本更近,而“施行宪政为顺流”。而中国周朝、春秋战国属封建制,自秦朝实行郡县制以来,封建制就已结束,到汉世“去封建犹近”,“欲立宪,唯两汉之世差可”,今则离封建时代已有两千余年,故“施行宪政为逆流”^[12]。中国“去封建远”,无贵胄寒门之分,“民皆平等”。与其效仿西方立宪而使“民有贵族黎庶之分”、“閤置国会,规设议院”,导致“未足佐民,而先丧其平夷之美”,不如帝王一人秉权于上,“规模廓落,则苛察不遍行,民犹得以纾其死”^[7]。(2)中国人口多,识字者少,议员选举无法进行。据章太炎估计,当时中国人口有四亿两千万,如果按日本十三万分之一的选率,议员人数当为三千二百人,而当时各国议员的人数一般不超过七百人,即六十万人中选出一个议员,除去妇女、儿童,则二十万人选出一个议员。这样,无论“单选”,还是“复选”,因“贤良众则势分而服从寡,土豪一则势合而陪属多”,“贤良终不能与土豪抗”,导致“上品无寒门,下品无膏粱,名曰国会,实为奸府”。如果以识字为标准,对选民的选举资格加以限制,那么中国只有十分之三的人有选举资格,那么“势不足以经

远”。若以纳税定选举权，在中国同样行不通。因此，无论通选、限选、单选、复选都不可行，或者“所选必在豪右”，或者“选权堕于一偏”。总之，“代议政体，必不如专制为善”^[7]。

三、结 语

章太炎释老子的“前识”为“无缘而妄意度”，解老子的“不尚贤”为不尚“名誉、谈说、才气”，而崇尚“材力、技能、功伐”，主张“弃前识”、“不尚贤”，旨在驳斥康有为等立宪派以其“前识”要求在中国实行以“尚贤”为特征的代议制的荒谬性，从而赋予《老子》之“前识”、“不尚贤”以现在性。

参考文献：

[1] 章太炎. 章太炎学术史论集[M]. 博乐, 傅杰, 编校. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.

[2] 格奥尔格·伽达默尔. 真理与方法[M]. 洪汉鼎, 译. 上海: 上海译文出版社, 2004.

[3] 韩非. 韩非子[M]. 高华平, 王齐洲, 张三少, 译注. 北

京: 中华书局, 2010.

[4] 黄惠, 程树德, 郭庆藩. 诸子集成: 三[M]. 北京: 中华书局, 2006.

[5] 林希逸. 老子鬳斋口义[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.

[6] 侯外庐. 中国近代启蒙思想史[M]. 北京: 人民出版社, 1993.

[7] 章太炎. 章太炎全集: 四[M]. 上海: 上海人民出版社, 1985.

[8] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.

[9] 康有为. 康有为全集: 第 5 集[M]. 姜义华, 张荣华, 校. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.

[10] 张岱年. 中国唯物论史[M]. 开封: 河南人民出版社, 1994.

[11] 孙诒让. 墨子闲诂[M]. 孙启治, 校. 北京: 中华书局, 2006.

[12] 章太炎. 章太炎政论选集[M]. 汤志钧, 编. 北京: 中华书局, 1977.

[13] 詹剑峰. 老子其人其书及其道论[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1982.

Proficient in all truth so as to be able to run all things and making past serve the present —focused on *YUAN DAO* by ZHANG Tai-yan

WU Xiao-hua

(Department of Social Science, Zhejiang Ocean University, Zhoushan 316000, Zhejiang, China)

Abstract: In the interpretation of classics, ZHANG Tai-yan presented the concept of being “proficient in all truth so as to be able to run all things and making the past serve the present”. Under his interpretation, when classics sense gets into his own world, classics itself has the presence sense and completely realistic purpose. In the article of *Yuan Dao*, he refuted “delusional practices of present classics school” such as KANG You-wei, opposed the revolution and advocated constitutional reformation by interpreting “abandoning previous views” and “disdaining elites”.

Key words: ZHANG Tai-yan; *Yuan Dao*; “abandoning previous view”; “disdaining elite”; KANG You-wei; present classics school