

道本与大乘:章太炎老学思想论要*

李智福

摘要:章太炎之学表现出学随政变、道与世降之特色,其老学观也是如此。不过,他对老子之学的深度诠释、哲学解释(本体诠释)则集中在其“回真向俗”阶段的《蓟汉微言》《检论》等“以佛解老”诸书中,佛老互相发明,同异互见。以章太炎之见,老学表现出“破所知障”而“存烦恼障”的特色,所谓“破所知障”是说老学与佛学在最高智慧上并无二致,老子之“常无有”即佛陀之“如实空”,二者在泯相显实、破相显真的意义上表现出惊人的一致性,老子有佛陀之无上正觉,老子学即菩提智。所谓“存烦恼障”是说老子有菩提智并不意味着老学驰骛于涅槃成佛,与之相反,老子从正面肯定人之欲望、烦恼存在的正当性,其所言“宠辱若惊”恰恰是在民欲能否得到适当满足的意义上肯定世间一切世相人情,而不是期于出世间法的寂灭,老子是以己身之宠辱而体恤天下人之宠辱。即此而言,与佛学的以佛陀心为心、以涅槃成佛为归趣相比,老学就表现出施身及国、供物之求、一切以利益众生为念、以百姓心为心的大乘菩萨行精神,这是老子哲学的“道本”所在,破所知障而存烦恼障、出世间法与世间法两不相坏是老学的圆成之教。

关键词:章太炎;老子;《蓟汉微言》;《检论》;菩萨行

DOI:10.11714/jysu.sse.202603016

章太炎于经学、佛学、诸子学、音韵学等诸多方面皆有精深造诣,如果以今日哲学的角度来对其学问进行观照,其哲学创构得力于佛学特别是法相学与诸子学的交发互释。由于他以法相学为背景而研究诸子学,使得他的诸子学研究不再是名相传注,而是直契本体、目击道存,表现出哲学诠释、本体重建、理论思辨、同情理解、返本开新等深度诠释的特色。大体而言,中国晚周诸子之学表现出浓厚的世间法特色,而印度佛学更倾向于出世间法。章太炎的诸子学既用印度佛学特别是法相一系的真如本体(阿赖耶识)重建诸子的哲学本体,同时又侧重以中国晚周诸子的正德、利用、厚生精神对出世间的印度佛学进行世间法的还原,从而构建起一种内圣外王之道,强调世间法出世间法两不相坏。章太炎的老学诠释学就属于这种范式的诠释,是老学与佛学的互相遮拨和互相重构。他一方面以佛学本体论重建老学本体,认为老子之无即佛学之空,老子已“断所知障”;另一方面则以老学对身体欲望(“宠辱若惊”)的有限肯定而开出老学的世间性,由我身之亲证亲历而感受天下众生之患难,“及吾无身,吾有何患”,如果我不能亲身经历(“及吾无身”)世间种种悲苦,那么天下人之种种苦难即与我无关,故老子终“少留烦恼障”^①。“烦恼障”与“所知障”是唯识学瑜伽行派对障碍成就佛之因素所作之分类,烦恼障也称事障,即贪嗔痴等因五蕴所构成之烦恼;所知障也称理障,包括取境与法爱,前者是取境为真,属于分别法执,后者是执着佛法,

* 收稿日期:2025—10—20

基金项目:国家社会科学基金重大项目“传统训诂学与现代阐释学会通研究”(24&ZD231);国家社会科学基金一般项目“章太炎《蓟汉微言》哲学思想研究”(23BZX036);浙江省哲学社会科学规划课题“船山庄学及其气学体系建构”(23NDJC138YB)

作者简介:李智福,西北政法大学哲学与社会发展学院(西安 710000)。

^① 章太炎:《检论》,《章太炎全集》第3册,上海:上海人民出版社,2022年,第435页。

属于俱生法执。只有二障俱去方能成佛，老学的大智慧不会生所知障，但老子忧患世间种种苦难故尚有烦恼障，换言之，老子有佛之智慧却不能涅槃成佛。老子这种以己之有身而推恩及天下人皆有身的哲学，是一种以百姓心为心、施身及国、供物之求的大乘菩萨行哲学，此老学“道本”之旨归所在。章太炎这种老学诠释学虽然看起来有些迂回曲折，但与老学本意可谓秘响旁通，他以佛学格义老学，但并没有把老学引向出世间法，而是经过否定之否定从而彰显老学的世间法品格，探赜索隐，返本开新，将老学引向他所提倡的革命道德或公民道德之中。

章太炎之学从来不是恪守书斋的经生事业，而是有学随政变、道与世降的浓厚的用世特色。章太炎早年（1899年之前，学界称作《馥书》时期）将老子学视为阴鸷之术和阴谋之学，如《馥书·儒道》（初刻本）云：“（老子）言曰：‘将欲取之，必先固之。’其所以制人者，虽范蠡、文种，不阴鸷于此矣。故吾谓儒与道辨，当先其阴鸷，而后其清净。”^①“老聃为柱下史，多识掌故，约《金版》《六弢》之旨，著五千言，以为后世阴谋者法。”^②此期间，老学作为大盗之术被大加挞伐。章太炎中年之后（《民报》时期一直到民元前后）对老学进行重新评估，认为老子讲阴谋是为揭示阴谋，老子言专制是为揭示专制，换言之，老子不仅不是阴谋论者、专制主义者，相反，老学体现的是民主、自由、平等、民本等现代价值。他说：“谈者多以老聃为任权数，其流为范蠡、张良。今以庄周《肱箴》《马蹄》相角，深黜圣知，为其助大盗，岂遽与老聃异哉……以是知去民之诈，在使民户知诈。”^③章太炎对老子的类似评鹭亦见于1913年的相关演讲（被袁世凯幽囚期间）中：“老聃之言曰：‘古之善为道者，非以明民，将以愚之。’斯言乃可谓洞见专制之真相矣……老氏之言，所以揭示专制之真相。”^④这样，老子成为揭示专制真相、贬斥愚民之术的东方古典自由主义者。应该说，章太炎之学充满深刻的用世之意，无论是早期将老子视为专制主义者还是后期将老子视为揭示专制的自由主义者，都与他一生孜孜以求的共和、自由、民权等政治理想有关，但这些阐释在某种意义上都缺乏深度的理论自觉。之后，章太炎在“龙泉之厄”时期（1914—1916）及此后相当长一段时间，开始以佛解老，老孔互阐，以纯粹哲学的视角重估老子，将老子的形而上学问题与其政治伦理相结合，认为老子上证佛学之真如实相，下开孔子忠恕之道的先河。在《检论》《薊汉微言》诸书中，章太炎以多篇论文（札记）阐释老子的大乘菩萨行精神，此阶段的老学阐释学渗透着浓厚的章氏风格，有极其敏锐的问题意识和思辨锋芒。一方面，他在了悟真如实相的意义上肯定了老学与佛学之同，认定老子之无即佛陀之空，在本体论的意义上会通佛老，目击而道存，以见老学与佛学在大本大源上了无二致；另一方面，他又在世间法与出世间法相异的意义上指出老学与佛学之异，老子虽在最高造境上已经证悟菩提正觉，但并没有涅槃成佛，因为老子不能忘怀苦难中的众生。总之，老子哲学可谓“断所知障”（证菩提正觉）而“不断烦恼障”（拒绝涅槃成佛），与佛陀的出世间法相比，老学有很强的世间法精神。

一、泯相显实，破所知障：老子之无即释迦之空

如文王、孔子一样，老子也是既明了悟实相，又擅长世间法，即兼世出世法，老子理所当然为东土大乘菩萨之一。在《薊汉微言》中，章太炎多处以佛学格义老学，以证成老子了知实相。章太炎会通佛老，主要有以下几个方面。

第一，在究竟实相的意义上，老子所见与佛陀所见并无二致。章太炎引入《庄子·天下》篇并分析指出：“关尹、老聃以空虚不毁万物为实。空虚何以不毁万物，空虚何以为实邪？此义当思。空虚不毁万物者，不坏相而即泯也；即此为实者，泯相显实也。”^⑤这则文献是以佛理对《庄子·天下》篇论“老子关尹学

①② 章太炎：《馥书》，《章太炎全集》第3册，第8、9页。

③ 章太炎：《国故论衡·原道》（先校本），《章太炎全集》第4册，第112—113页。

④ 章太炎：《在被袁世凯幽禁期间的国学言说》，《章太炎全集》第14册，第208—209页。

⑤ 章太炎：《薊汉微言》，《章太炎全集》第7册，第22页。

派”之解释,般若智与中观学皆认为真空不碍妙有,不毁万物即不坏世间诸相,如果一味坏相即堕入恶趣空、顽空、邻碍空、无记空,是对空之执着而成所知障,相反,最上智能做到“不坏相而即泯”,“空虚不毁万物为实”即破相显性、泯相显实,空是最真之实,亦是唯一之实,真空而不坏妙有,“空虚不毁万物”即体用不二,性相一如。章太炎还指出:“关尹称‘在己无居,形物自著’……就世法言,以百姓心为心也。就出世法言,有依陀心,无自依心也。建之以常无有者,如实空也;主之以大一者,等同一味唯一真如也。”^①这则文献是对《天下》篇引关尹所言“在己无形,形物自著”之解释,老关了悟如实空,故曰“在己无形”,但众生不悟,遍计所执而成自性,持能见所见、相分见分为实有,因此妄见一切境界,而真如能离一切妄见,照见一切虚妄,此所谓“形物自著”,万物皆以他起自性故也。因证悟一切虚妄,故不再执着一切世相,未尝先人而常随人,随顺万法而不起执意。就世法言,不立我见,以百姓心为心;就出世法言,不立我执,以佛陀心为心。“常无有”即以恒常绝待之“无”为唯一真实之“有”,正如佛学所言“如实空”,“大一”即绝对之一或究竟之一,亦即真如。

第二,在对究竟实相的论证中,老子与佛陀一样用“缘起性空”之论证方法。老子之“自然”即佛陀之“缘生”,章太炎指出:“一切皆因缘生,故无自然;而真如本识非因缘生,则安得不言自然?且自然犹言法尔……《老子》云:‘希言自然,飘风不终朝,骤雨不终日。孰为此者,天地。天地尚不能久,而况于人乎?’此言风雨,乃天地所为业用,既有生灭,本体即是无常。诸生灭者,并以前念后念递积而成,此为等无间缘,非自然也。‘希言自然’者,正见一切法,皆有缘起耳,而真如本识无有缘起,是以‘希言自然’,而非不言自然也。”^②以章太炎之见,老子所言“希言自然”有两义,一方面,万物皆以心识而起生灭相,念念相续,前后牵引,依他起自性,因此并非自然;另一方面,“真如本识”绝待无依,依自不依他,不在因缘律中,自在如此,因此不得不说这是自然。亦即是说,真如本识是自然,万法生灭乃非自然,“希言自然”之“希”训为“鲜”或“少”,万法归原,只在一识,“希言自然”不是“不言自然”也不是“多言自然”,“希言”所强调的恰恰是识乃万法根源,境仗心起,万法唯识,万法生灭非自然,真如本识唯自然,故曰“希言自然”。

第三,在证道修持方法中,老子与佛陀都意识到要“空诸一切”,不仅不执色,亦当不执空。章太炎云:“《老子》言‘玄之又玄,众妙之门’,其贵玄可知。又言‘涤除玄览’,明玄亦当遣,即破除所知障矣。”^③老子不仅“贵玄”,而且“遣玄”,如果说“贵玄”即贵真如根本智,那么“遣玄”即破所知障,亦即破法执。烦恼障易除,所知障难破,故老子不仅强调“玄”,还强调“玄之又玄”和“涤除玄览”,达到涅槃之境、证入究竟实相则不得不连佛法也要一并破除,这样,老学的最高之道也是涅槃成佛。“老子说‘保此道者,不欲盈。夫唯不盈,故能蔽,不新成’,皆涅槃义。盈者,赢也;蔽者,毕也;(如寿蔽天地之蔽。)不盈者,所谓无余依能毕;不新成者,所谓我生已尽,不受后有。”^④老子此处所言即涅槃义,盈训为赢,赢者余也,蔽训为毕,毕者完满、究竟之义,“不盈者,所谓无余依能毕;不新成者,所谓我生已尽,不受后有”,“不盈”即得无余究竟完满正觉,“不新成”即因涅槃而超越生死海,跳出轮回。

第四,于修持造境中,老子本人已经证入涅槃而直到佛界。在《荀汉微言》第53条中,章太炎解释《庄子·田子方》篇老子所言“吾游心于物之初”“心困焉而不能知,口辟言而不能言”时指出:

游于物之初者,谓一念相应,觉心初起。心起无有初相可知,而言知初相者,即谓无念离念境界,唯证相应,非一切妄心分别所能拟似,故曰“心不能知,口不能言”。及孔子请问游是之方,老聃曰“草食之兽,不疾易藪;水生之虫,不疾易水。天下者,万物之所一”。天下指器界,依报也;万物指众生诸趣,正报也。所依之土为此能依者之同业所感,故曰“万物之所一”也。次言“贵在于我,而不失于变,且万化而未始有极”。此则老子自说菩萨地,穷法身平等,随处示现,不受正报依报之果。及孔子问以修心,而老子言“如水之于沟,何修之有”?此既自道阶位,又自一念相应,以还觉心初起,心无初相,正所谓如梦渡河者。乃知菩提之法,众生具有,非可修相,其言玄眇,直到佛界。故孔子出告颜回,而有“醯鸡”之叹;所谓“发覆”云者,盖孔子犹谓心有初相,觉可修得,闻老聃言,始知其

①②③④ 章太炎:《荀汉微言》,《章太炎全集》第7册,第22,30,22,22页。

如梦如幻也。观此初心无念，唯证相应，依正不二，唯心所现，觉非修作，毕竟无得。诸胜义谛，非老子不能言，非仲尼不能受，非颜回无与告也，所谓传正法眼藏者欤？然释迦得究竟觉，正狮子吼，六种震动。老聃得究竟觉，乃掘然若槁木，然若非人者。^①

此处是以《大乘起信论》解释老子，《大乘起信论》云：“如菩萨地尽，满足方便，一念相应，觉心初起，心无初相；以远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉。”^②“物之初”即物之所由生之本体，实则即阿赖耶识或如来藏自性清净心，“游心于物之初”即游心空际，觉悟实相，此境是离念自证之境，一切言说皆不能拟似之，因此说“心不能知，口不能言”。如何能修证此境，章太炎引入老子之言“草食之兽，不疾易藪；水生之虫，不疾易水。天下者，万物之所一”，据此，天下外界为依报，此心诸趣为正报，依报随正报转，外缘为所依，心体为能依，能否转依关键在于一心。然则，老子证道成佛，却以菩萨地而现法身，因众生平等之故，不起分别，随处示见，幻化无穷而此心不失于变，这种变不是果报之变，而是穷尽法身平等诸相而为世人现身说法。当孔子问如何修心，老子言“如水之于沟，何修之有”，对此，章太炎引入《起信论》所言，众生皆有觉心，但在一念相应与否，始觉依本觉而觉，本觉待始觉而成，本始不二，这是老子传孔子、孔子传颜回之正法眼藏，老子本人面对究竟实相而“心不能知，口不能言”，故已经成佛无疑。

可见，在得究竟觉之意义上，老子之法与佛陀之法原无二致，不过，由于中夏与梵土文化传统不一样，释迦成道时有种种神变如六种震动，老子成道时只有身如槁木，似入非人之境。由于“不欲一土见二佛”，佛陀以出世为教，老子则以处世现身，“出世”与“处世”亦非有异。太炎指出：“使有牧女见其羸瘦而献乳糜，则老聃亦怡然受之矣。”（《葑汉微言》），佛陀受糜典出《佛本行集经》，释迦牟尼佛在成道前精进苦修，羸弱不堪，后得牧女以牛乳粥供养，才最终补充体力，证道成佛，若老聃面临此境，也会欣然接受乳糜。换言之，老子也是经过苦修后才能有此究竟觉悟，他与释迦牟尼佛一样有涅槃成佛、普度众生之最上乘法。然而，老子因悲悯世间众生的俗世生活而没有像佛陀一样发愿度一切众生皆成佛，而是将世间法转化为世间法，从而观照普通百姓的庸常生活。

二、宠辱若惊，存烦恼障：以己身之宠辱而体恤天下人之宠辱

如前所述，老子虽有菩提正觉，却没有涅槃成佛，“老庄盛言缘起、内证，少言涅槃”^③，缘起为菩提智，内证为证实相，老子能内证缘起却少言涅槃出世，此乃中国风土文化使然，与印度文化相比，“支那广土众民，竞于衣食，情实相反，故学者以君相之业自效，以经国治民利用厚生为职志。孔老应之，则世间之法多，而详于外王”^④，“此土政治生计，较为切要，孔氏且不置论，即老庄本多持世善俗之谈，天人大小糅在一篇，固其所也”^⑤。所以，正如老子所言“无为而无不为”，积极入世、心系苍生、以百姓心为心成为老学的真精神。章太炎指出，史上王夷甫用老子，知无为而不知无不为，故致西晋亡国；王介甫用老子，尚变而不尚守，不以百姓心为心，以抽象之富国强兵剥削民膏民脂，最终导致变法失败（详《葑汉微言》）。

章太炎对老子大乘菩萨行精神的揭橥主要集中在《检论·道本》。《道本》篇是对老子所言“宠辱若惊”“吾所以有大患者，为吾有身”等思想展开一种创造性诠释。学术史上，按照王弼的诠释，宠辱荣患这种“小患”皆与“有身”这种“大患”有关，因此去宠辱必先无身；“无身”即顺万物之自然，顺物自然则“不易其身”“不损其身”，物我两得，各就自然，“无身”亦即“爱身”“贵身”，从而以“无身之身”治理天下，法万物之自然而不敢为。章太炎则反其道行之，对这则文献展开与王弼几乎相反的诠释，老子不再是一个“不以宠辱荣患损易其身”（王弼）的证道者，而是一个以己身之宠辱而体恤天下人之宠辱的利他主义者。

《道本》篇首先批判韩非解老“未及内心”，韩非没有读懂老子的良苦用心，老学的本质是心学，老子一整套哲学都是他内心的精象所流，打通世间出世间二法（“不间仕隐”），觉悟人生存在的根本道理，虽然表面上存在着“怪奇”之处，但若悉心解读，这种“怪奇”便迎刃而解。老子盛言“无欲”，但章太炎指出

①③④⑤ 章太炎：《葑汉微言》，《章太炎全集》第7册，第22—23，22，26，26—27页。

② 高振农校释：《大乘起信论》，北京：中华书局，1992年，第29—30页。

“无欲则不得慈民处官”^①,如何看待“无欲”与“有欲”在老学中的两难呢?“此为大智所宅,与应醋物求异状。道者,因贰以济民,行一专不足以尽之,而非自为鉅钜也,偏至则跌矣。”^②老子哲学作为一种大智慧,不是一般的待人接物之学,而是一种治国济民之道,老子随处施設,没有言语道断,不行一专,“有欲”“无欲”亦当辩证分判。若为政者无欲必然也会提倡百姓无欲,这对百姓来说可能是一种“惨礫少恩”^③之政,从而与老子所言“我有三宝”之“慈”义相矛盾。章太炎指出:“观其‘宠辱’之章,世或以为患身,期于灰灭,而更与‘宠辱若惊’相戾。”^④他认为“宠辱若惊”是老子的正面陈述,所谓“宠辱若惊”恰恰是在民欲能否得到适当满足的意义上肯定俗世人情而不是期于尽灭。如果老子提倡“无欲”,那么他可能就会成为一个惨刻寡恩的禁欲主义者,“故有清约厉身,而不可为大夫者矣”^⑤。相反,以太炎之见,老子深知欲望的重要性,民欲参差不齐,各有所求,所谓“因贰以济民,行一专不足以尽之”。正是承认民各有欲,所以才肯定“宠辱若惊”是一种普通百姓的正常心理。可见,老子肯定“宠辱若惊”恰恰是对百姓身体欲望的肯定,这种肯定关联着老学的“道本”所在:

人民困饿之阨,寒燠之膏,鰥寡之戚,无欲者不能体觉也。虽尝有欲,而足以顺志娱形者,与人菀枯相绝,忧乐相殊,则忘之。人情不能无宠辱。持千金,丽衣裘,列肴膳,拥少艾,宠之盛也。使鼠壤有余糈,而下陈有蕉萃,己所赖于宠者亡几耳。诚令比于鞅掌失据,求抱薪食糠卧牛衣而不得者,则处辱为上忧,而得宠为下乐。人虽失宠,未遽处辱也。然犹得是而矜、失是而戚,精魄为之散越、起居为之颠倒者,有以知人之情欲,若谿壑而不可盈也。而况于处辱乎?虽知道者,其身固亦尝惊是矣。后始超蹕返于大冲,其先所履涉,未忘也。故能遯度物情,不间翺忽。此其言不可以语高士逸民,而道本反更在是。浮屠大乘之义,无以驾之也。^⑥

无欲者以无欲为政,不能体恤百姓的困饿、冷暖、鰥寡等苦痛,因此,对于为政者来说,在一定程度上肯定其欲望的存在是必要的。然而,为政者之欲望往往会成为一己私欲,他们顺志娱形,独荣独乐而忘乎百姓之荣辱忧乐。世俗人情都有贪荣拒辱之私情,财富、华服、良味、美色是人人都“宠之盛”者,安富尊荣者往往在与那些饥寒交迫者(蕉萃者)的对比中获得极大的优越感,此即所谓“宠之若惊”。对于那些流离失所、恶衣恶食者来说,“则处辱为上忧,而得宠为下乐”,即他们需要满足最基本的温饱生活而不“处辱”,却不敢奢望能锦衣玉食、飞黄腾达而“得宠”。前者是所谓“上忧”,忧于满足最基本的生活,属于雪中送炭;后者是所谓“下乐”,追求更奢侈的高级生活,属于锦上添花。此所谓“得宠为下”,换言之,对于大多数百姓来说,与“得宠”相比,免于“处辱”才是最重要的,“人虽失宠,未遽处辱也”。人有欲望就难免有宠辱,人总是在生活之中,情欲如溪壑而总是填不满,更何况很多人处于连基本生活条件都不能保障的“辱”之中呢?即使“知道”者,大概也不能忍受这种贫寒之辱。如果有一天能“超蹕返于大冲”,但曾经的痛苦经历未必能忘。正是这种欲望之身的存在或记忆,使得老子能“遯度物情,不间翺忽”,只有自我经验到宠辱若惊才能感受到他人的宠辱若惊,只有自己有欲望才能感受到他人有欲望,只有亲身经历“得之若惊,失之若惊”的忧患生活经验才能做到“以百姓心为心”,从而对百姓的生老病死得以感同身受。不食人间烟火的高士逸民不悟此理,而此正是浮屠大乘之义所在。

在这个意义上,章太炎认可孟子所言“人之有德慧术知者,恒存乎疾疢”(《孟子·尽心上》)和“天将降大任于是人也,必先苦其心志……所以动心忍性,曾益其所不能”(《告子下》)。以太炎之见,孟子这种观点不止是磨炼自我意志的需要,更蕴含着体恤百姓苦难的深意:“不能者,非独才调优绌之间,谓不身触其事,则不能诚心痛悼,以识人之疾苦;从其躬行仁义、阅视险阻,不体知也固不能强毅赴之;赴之而或牵于礼法,有所当污身秽行者,则不能任权径行也。若是者,退足以处江海,进足以衣逢掖,而天下何寄焉?”^⑦孟子所谓“曾益其所不能”不是在成就大任、自我磨炼的意义上承认苦难的必要性,而是通过对苦难灾疾的亲身体证而产生对百姓的诚心痛悼,体认人间疾苦、百姓饥寒,这样,即便面临污身秽行之事也要任权径行,在所不惜。相反,以“尚同概人,歌哭不类”的墨子和提倡“人情寡欲,以活民命”的宋子以无

①②③④⑤⑥⑦ 章太炎:《检论·道本》,《章太炎全集》第3册,第435,435,438,435,437,436,436页。

求无欲苛求百姓^①，皆不能以百姓心为心，虽以“活民命”为目的，却难免走向“活民命”之反面。

章太炎之学在“回真向俗”以后表现出非常浓厚的世间法特色，其标志之一即对世间有情众生欲求的肯定。在《检论·道微》中，他服膺《吕氏春秋·贵生》所保留的道家学者子华子的相关言说。子华子曰：“全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。故所谓尊生者，全生之谓。”^②以子华子之见，“全生”为人之六欲全部得到满足（“六欲皆得其宜”）；“亏生”是人之六欲的部分满足（“六欲分得其宜”）；“死”是无求无欲（“无有所以知，复其未生也”）；“迫生”是六欲皆得不到满足（“六欲莫得其宜”）。人生在世以“六欲皆得其宜”的“全生”为最高追求，“亏生”亦可勉强活着，“迫生”是六欲不仅不能满足，而且还“获其所甚恶”者，一如耳闻恶声，目见恶色，百般屈辱，生不如死，故这种“迫生”还不如死，死者无知无欲，也就意味着不被种种不堪所折磨或伤害。这种死恰恰是“尊生”，即无知无欲的死优于苦难屈辱中的生。章太炎服膺子华子这种以欲望的满足与否而构建的生死学正是以百姓心为心，以普通俗世人情为观照对象，这与他老子“宠辱若惊”的肯定可谓一脉相承。

三、施身及国，供物之求：老子的大乘菩萨行精神

对“宠辱若惊”的肯定实则是对一个活生生的、在世间的有血有肉的人的肯定，这为老学之为世间法而非出世间法奠定主体性基础。在证成“宠辱若惊”是对人之欲望的肯定后，章太炎进一步展开对“贵大患若身”的诠释：“不察玄言，则群以老聃欲舍身……‘何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下’……谓贵用其身于为天下，爱用其身于为天下，所谓施身及国也。此则讼言贵爱其身，非直贵身，又贵大患也。诸言生死无变、哀乐不动乎胸中者，谓其至无贵爱用身；宝嗇大患而不辞者，谓其供物之求。”^③“人我之谓身，烦恼之谓患。夫灵台不可持者，断法我见也。不少留人我见者，其志则一往趣寂，无利万物之情。‘涤除玄览’者，断所知障也。不少留烦恼障者，其志则厌苦人世，不能悲悯以应群生之求也。若是者，宁足以托寄天下者邪！”^④依太炎之见，因有身而有患，不过这个大患不是佛学意义上的我执，而是因有“我身”之亲证亲历而感受天下众生之苦而产生之忧患；“及我无身，吾有何患”，如果我不能亲身经历（“及吾无身”）世间种种悲苦，那么天下人之种种苦难即与我无关，我之忧患亦因此而排遣。职是之故，老学可谓断法我见而留人我见，断所知障而留烦恼障，以利益众生之故。

可见，身体作为欲望的存在对于老子哲学非常重要，有身才能与众生同甘苦，无身则不能与众生共患难，在这个意义上说，身作为欲望的存在成为老子哲学的大本大源。所以，老子言“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”，就是以贵己身之方式贵天下人，以爱己身之方式爱天下人，这样，天下人才能把天下托寄于你。老子不仅“贵身”而且“贵患”，因贵己身而贵天下人之身，因贵天下人之身而贵天下人之患，没有一己之身就不能做到对天下百姓的感同身受，“非直贵身，又贵大患”，贵身是贵己身，贵患是贵天下人之身，只有贵身与贵患并举，才能做到对百姓有宝爱之心，从而能“施身及国”“供物之求”。相反，生死无变、哀乐不动的无身者不能同情百姓，自然也做不到施身于国，故言“至无贵爱用身”；只有始终做到以一己之身去体恤天下之患，才能做到“宝嗇大患而不辞”；所谓“贵大患若身”是说，天下人之患即我之患，我之患乃在天下人之患，如此才能发心救世，拔一切众生之苦，道济天下，供物之求，乐以天下，忧以天下，也只有如此，天下人才能将天下托付于你。

与传统佛学侧重涅槃成佛相比，章太炎的新佛学思想更侧重大乘菩萨行精神，他非常服膺《大乘起信论》“以直心正趣真如，以深心乐集善行，以大悲心拔一切众生苦”^⑤这种发心救世的精神，老子正是这种大乘菩萨，与小乘证阿罗汉果有本质区别。“人我之谓身，烦恼之谓患”，我的烦恼（“大患”）就是利益一

①②③④ 章太炎：《检论·道本》，《章太炎全集》第3册，第436、438—439、435、435页。

⑤ 章太炎：《蒟蒻微言》，《章太炎全集》第7册，第41页。

切有情众生,这个人我(身)既不能执着,也不能遽断。老子言“不持灵台”故已断法我,但人我尚未全断,“不少留人我见者,其志一往趣寂,无利万物之情”,人我存在是利益众生的前提,因此章太炎强调“少留人我”,这个“少留”意即既不断灭,亦不执持。同理,老子言“涤除玄鉴”是断所知障,“贵大患若身”是不断烦恼障,“不少留烦恼障者,其志则厌苦人世,不能悲悯以应群生之求也”,如果烦恼障断,意味着老子忘怀世间有情众生,众生之生死哀乐与自己无关,相反,只有保留一定的烦恼障(“少留烦恼”),不要厌苦世间,才能施身于天下而应群生之求,老子断所知障而不断烦恼障,实则承认老子是救苦纾难、以百姓心为心的大乘菩萨。与之不同,小乘佛学以五阴之身为患,畏惧生死,故舍身去患;相反,大乘佛学既贵身又贵患,不因己身为五阴而自我断灭,不因拯救世间有情生烦恼而去烦恼障,老子正是这样一位有大悲大慈之心的菩萨行者。

章太炎以《庄子·渔父》“真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人”这种精诚之志来描写老子所操持的“贵以身为天下”“爱以身为天下”之道。换言之,老子“施身及国”“供物之求”的菩萨行秉持一种精诚之精神,此等精神与孟子“动心忍性”类似,而为“歌哭不类”的墨子和“人情寡浅”的宋子所难企及。章太炎指出:“夫精诚者,身知荣辱,以临大患,始获焉。是故以处工宰,则明白四达;以处布衣任侠,则穷窘之士委命;以处大师,则保傅天人,衣养万物,而不为主。转观作《易》之所忧患,在生生与未济也。身无穷,故人所托寄于我者亦无穷。驯致其道,芴漠无形,变化无常,死与生与天地并,与神明往,与圣人之爱人终无已者亦乃取于是者也。夫有身不期于大患,而大患从之;大患不期于托寄天下,而托寄天下从之;此老聃所为贵爱者哉!”^①老子“身知荣辱,以临大患”就是庄子笔下的“精诚之至”,操持此道者可以为良宰,可以任侠,可以为王佐。同时,老子之忧患与《易传》之忧患完全一致,“生生”在于生众生之生,“未济”在于济众生之未济。天下有无限众生(“身无穷”),故等待着我去拯救的众生就无穷无尽,此所谓“圣人之爱人终无已”,众生无尽,我愿无穷,这种普度众生的精神就是一种“天地并与,神明往与”的大乘菩萨行精神,此等道德是一种纯粹的义务伦理意义上的道德,是道德律令与自由意志的交替显发。

不难发现,老子“贵大患若身”的菩萨行精神实则亦即孔子的“忠恕之道”,在这个意义上,章太炎进而指出:“最观儒释之论,其利物则有高下远迩,而老聃挟兼之。仲尼所谓忠恕,亦从是出也。夫不持灵台而爱其身,涤除玄览而贵其患,义不相害,道在并行矣。”^②孔子的“忠恕之道”源于老子的“贵大患若身”,即以己之患体天下人之患乃是“忠恕之道”的真精神。即此而言,老子绝不是“媮以苟容,怯以自全”的苟且偷生之人,而是一个悲悯在心、施身天下的大乘菩萨行者。《检论·道本》末引出《尚书·皋陶谟》载皋陶(咎繇)之言:“予未有知,思曰:赞赞襄哉!”并给出解释:“赞者,佐也。襄者,因也。佐之也者,辅万物之自然也。因之也者,以百姓心为心也。举如木偶,动如旋规,谓之未有知。虽时更质文,械器服御异制,饰伪萌生,变诈蜂出,执政者终莫能易咎繇之言矣。”^③咎繇为士不以“有知”自居而是以百姓心为心,赞襄万物之自然,顺应百姓之情性。与之相反,慎、申、韩“弗能以大患商度情性”,因此而惨刻少恩,最终祸被百姓。可见,章太炎所发皇的老子之“道本”最终结穴于以百姓心为心,他对老子之“宠辱”“有身”“贵患”等观念的强调莫不最后诉求于普通百姓的养生送死、安富尊荣等俗世生活。大量文献显示,章太炎在民元前后的许多著作中出现老子这句“以百姓心为心”,其中,《齐物论释》出现两次,《葑汉微言》三次。结合他在《葑汉微言》中自况其学“始则转俗成真,终则回真向俗”,我们可以看出,这种真俗回转实则是由世间法的“以佛陀心为心”(代表作为《建立宗教论》《人无我论》《五无论》)回转为世间法的“以百姓心为心”,以《检论·道本》和《葑汉微言》为中心的老学诠释学正是这种真俗回转的具体体现。钱穆曾指出太炎之学的一大特色即“平民主义”^④,洵属的论。章太炎本人亦曾以老子“常善救人,故无弃人”^⑤自志,并与钱玄同弟子共勉,可见老子的菩萨行对其本人的菩萨行影响至深。

①②③ 章太炎:《检论·道本》,《章太炎全集》第3册,第437,437,438页。

④ 钱穆:《中国思想史论丛》(五),《钱宾四先生全集》第22册,台北:联经出版公司,1998年,第534页。

⑤ 章太炎:《与钱玄同五十九》,《章太炎全集》第12册,第230页。

结 语

这里不得不提章太炎在“转俗成真”阶段所撰写的《建立宗教论》一文，此文以阿赖耶识（真如）为本体而构建起一套整饬的道德形而上学，其与传统佛学之最大不同是将传统佛学的出世间法改造为世间法，将大乘菩萨普度众生成佛的精神改造为“一切以利益众生为念”的世间法（道德品质），“惟其如是，故大乘有断法执，而不尽断我执。以度脱众生之念，即我执中一事。特不执一己为我，而以众生为我……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。夫依他固不可执，然非随顺依他，则无趋入圆成之路”^①。依此而来，佛教“消极之道德”可以转换为“积极之道德”，我执不断，以证有我而证众生皆有我；法执已断，故此我非一己私之我而为利益众生之公我。我们看到，章太炎的老学诠释学与《建立宗教论》所提倡的大乘菩萨行精神一脉相承，老子正是一个“断法执”而“不断我执”“断所知障”而“不断烦恼障”的大乘菩萨。老子的“道本”就在于“贵大患若身”，并因此而“贵以身为天下”“爱以身为天下”。与佛陀的出世间法、涅槃妙心相比，老学是以世间法为法，以百姓心为心，老子是一个施身天下、利益众生的大乘尊者。由于有利益众生之烦恼，故老子不能成佛；但这种烦恼有一个断所知障、断法我见的前提，故老子这种烦恼毕竟不是有情世间的五阴八苦之烦恼，即此而论，老学即是圆成之学，是迥异于涅槃成佛而以世间法与出世间法两不相坏为信念的圆成实自性。

The Essence of the Dao and Mahayana: An Outline of Zhang Taiyan's Thought on Laozi

Li Zhifu

Abstract: Zhang Taiyan's 章太炎 scholarship evolved with political and historical changes, including his interpretation of Laozi 老子. His profound ontological interpretation of Laozi appears mainly in *Daohan Weiyan* 荊漢微言 and *Jian Lun* 检论, in which he interprets Laozi through Mahayana Buddhism, allowing Buddhism and Daoism to illuminate each other. In Zhang's view, Laozi's thought "overcomes the obstruction of knowledge while preserving worldly afflictions". In terms of supreme wisdom, Laozi's "constant non-being and being" is equivalent to the Buddhist "suchness emptiness", both transcending appearances to reveal ultimate truth. Thus, Laozi's wisdom equals Buddhist bodhi. Yet Laozi does not pursue nirvāṇa. Instead, he affirms the legitimacy of human desires and emotions. His idea of "favour and disgrace are like shock" reflects concern for the people rather than transcendental liberation. Compared with Buddhism, which aims at buddhahood, Laozi's philosophy embodies the spirit of Mahayana bodhisattva practice: benefiting the people and taking the people's mind as his own. This is the foundation of Laozi's "Dao-based" thought, which integrates the transcendental and the secular without negating either.

Keywords: Zhang Taiyan; Laozi; *Daohan Weiyan*; *Jian Lun*; bodhisattva practice

【责任编辑：全广秀；责任校对：全广秀，张慕华】

① 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集》第8册，第437页。