

對酒當歌，人生幾何？

慨當以慷，憂思難忘。何以解

憂？唯有杜康。青青子衿，悠悠我心。但使願

心遂，願不違。小園夕陽，紅似醉顏。夕陽紅似

醉顏，醉顏紅似夕陽。夕陽紅似醉顏，醉顏紅

似夕陽。夕陽紅似醉顏，醉顏紅似夕陽。夕陽

紅似醉顏，醉顏紅似夕陽。夕陽紅似醉顏，

醉顏紅似夕陽。夕陽紅似醉顏，醉顏紅似夕

陽。夕陽紅似醉顏，醉顏紅似夕陽。夕陽紅



章太炎的思想

王汎森 著

上海人民出版社



章太炎的思想

——兼论其对儒学传统的冲击

王汎森 著

上海人民出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

章太炎的思想:兼论其对儒学思想的冲击/王汎森
著. —上海:上海人民出版社,2012
ISBN 978-7-208-10719-9

I. ①章… II. ①王… III. ①章太炎(1869~1936)—
学术思想—研究 IV. ①B259.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 093427 号

责任编辑 毛志辉
封面设计 王小阳

章太炎的思想

——兼论其对儒学思想的冲击

王汎森 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 16.5 插页 2 字数 194,000

2012 年 7 月第 1 版 2012 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10719-9/K·1880

定价 32.00 元

提 要

一、研究目的：章太炎是晚清革命阵营中，理论宣传的健将，又是清末知识界的重镇，故其人之政治思想及学术思想对近代中国皆曾有极大的影响，本书的目的便是想厘清其思想的面目。

二、资料来源：主要是以章氏的笔札文字为主，以同时代人之著作为辅。在章氏的著作中，又尽其可能地引用部分近年来才整理出版的未刊稿，由于本题的下限大致到民国八年为止，故章氏晚年所撰写的大量文字，引用得不算多。

三、研究结果：兹依本书所分的七章，撮述研究成果之大要：

第一章：“生平”。对章氏的生平及思想变迁大势作了一简单的介绍，尤其着重在分析民国元年以前的生活。

第二章：“思想背景”。由于章氏秉承自传统学术的成分非常浓厚，故此章着重在厘清他与乾嘉学统，晚清诸子学风，及章实斋之间的源承关系。又由于章氏不仅秉承传统，并且一度竭力吸收西学，故本章亦叙其与严复之关系，佛学是章氏中年以后思想中的擎天一柱，故亦叙及。

第三章：“与清末今古文之争”。叙述他对抗今文阵营的三阶段，及他与康有为之间微妙的对抗关系。

第四章：“民族思想”。厘清章氏排满思想之形成的过程，及他所以独主光复，而不主革命，并及其种族思想，排满的思想纲领及反帝国

主义。

第五章：叙述章氏的政治思想，包括其反代议、反立宪、诛政党、平民主义及尊重传统政治美德、新法家、过渡到五无的“伪政”及其齐物论。

第六章：“对儒学传统之冲击及影响”。从三个方面谈章氏对传统的冲击，包括激烈诋孔，将六经历史文献化以致黄金古代之破灭及通经致用说之不得止。另外，亦整理出章氏所极力揄扬的几位历史中的非正统（或异端）人物，并寄深意于其间。并叙章氏的学术及思想对民初新文化运动的几位健将之影响。

传统的非传统性

——章太炎思想中的几个面相

中国近代思想是一中、一西两辆对驶而过的火车，章太炎与许许多多的人正处在这两列火车对驶的交会区中。在这个交会区，产生了纷杂万状的思想变化，章太炎正是其中最有深度的思想家之一。

(一)

章太炎是一位国学大师，最大的建树是对中国古代整体历史、文化进行广大而深刻的诠释。章氏也是一位革命家，而且是有学问的革命家，他用革命的观点去解释许多事物，如强烈的种族与反专制的观点即是他思想中常见的两个主轴。

许多人因为章太炎是“国粹派”，又看到他文章中的古色古调，便误以为他反对西学，这是一个极大的误会。章氏受西学的影响超过我们的想象，譬如斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)学说对他的影响相当大。他一方面写过《俱分进化论》批判进化思想，而且在他的许多著作中反复提出复杂微妙的观点讨论“进化”思想，但他在若干篇章中却也积极地以进化论看历史、以进化论讲人种，说了“变至于人遂止不变乎。人之相竞也，以器”之类的话，^{〔1〕}又说“若彼上世者与未开之国

〔1〕 章太炎，《原变》，《馥书》（台北：世界书局，1971年），页59。

相类”^{〔1〕}。我认为是进化观念启发他人类是从原始的古代到近代的思路,使得他看待古代世界的眼光一变,以“朴陋”作为解释中国古代文明的底色——这是清儒所没有,或不如此明显的眼光。转动一个门把有时候需要上百年,可是一旦门把转开了,它就带来巨幅的改变。以此为出发点,章太炎看待古代的语言、文字、历史、风俗、制度等传统的事物都有了不同的角度。

接着让我们再回到“国粹”的问题。晚清涌现了几批新词汇,一批以“无”开头,如“无史”、“无国”等,认为现在的历史、国家都不是真正的历史与国家;另一批词汇则以“国”开头,如“国粹”、“国学”、“国故”。如果用“词汇社会学”的角度来看,上述两组词汇都代表着重大的时代讯息。宣称“无史”、“无国”是为了要造“新史”、“新国”;提出“国粹”、“国学”、“国故”,是要找出一个既植根在传统所熟悉的框架,又比现状高出一阶的东西,一种既传统,但实际是高于目前大家熟悉的学问状态的学问观。这类词汇与概念的涌现与流行,代表一个时代的重大变动,意味着思想界的地景正在重新形构、学术传统正在重塑,而且这个重构的过程通常带有两面性。一方面是渴望守住主体性,渴切地想回答“我是谁”的问题;另一方面是想尽翻前案,在新的时局及新的思想资源、新的刺激之下,重新建构所谓的“国学”。

钱穆在《国学概论·弁言》上说:“国学一名,前既无承,将来亦恐不立,特为一时代之名词。”^{〔2〕}这个观察很有意思,因为“国学”、“国粹”这几个词都是晚清士人从日本借过来的,它们的流行表达了一种新的倾向、一种双面性或多面性,不管“保守”或“激进”都不足以描述

〔1〕 章太炎,《订文》,《菴书》,页80。

〔2〕 钱穆,《国学概论》,《钱宾四先生全集》第一册(台北:联经出版社,1994年),页3。

它的性质。人们往往先惊觉到“国”之本有的性质在四面八方的冲击中风雨飘摇、保持不住,故一方面是以“国”为前提来思考及建构传统;另一方面又在四面八方的冲击、威胁的内容中看到一些重构传统的有用元素。

我们观察那一代的“国学”、“国粹”、“国故”论者,可以看到一种特质,即他们都透过无所不在的抉择、筛选,宣称某些部分为“粹”,而将其他部分视为“渣”,进行大规模“拒”、“纳”的工作。这种或明或暗的改造工作,其规模之大,在中国历史中并不多见。我们往往可以在各种宣称自己为最忠于传统的“国学”、“国粹”或“国故”运动中找到各种特质:一种是调动各种资源来证明中西思想传统完全相异。为了证明这一点,有时还曲折地诠释部分传统来突出自己与西方的区别。另一种趋向是调动各种资源来说明中西两个文化是一样的——而且是在他们所认为正面的、喜爱的、通常与近代西方文明发展出来的进步的部分是相同的。故有人喊出“国粹无阻于欧化”的口号,也有人宣传“粹化”,即把“国粹”与“欧化”合而为一。^{〔1〕}然而因为这些都是在“国”的名义下进行的工作,所以人们往往忽略了它们激化的程度。

“国粹”、“国学”使得中国传统文化的特质变成一道选择题,譬如有人为文主张“尚武”为中国之“国粹”、有人认为李贽思想是“国学”、有人认为牢守四书五经是“国学”、有人认为“国学者,必萃一国之思想学术也”,认为“国学”一名大于儒家、孔子,大于一家之学。有人认为“国学”的特色是脱离政治干扰的学问,故主张深入反省中国历史上儒家与政治的关系。总之“国学”观念的提出,使得中国旧学成为一座将要爆发的火山。

〔1〕 宋恕提倡“粹化学堂”,即是想结合两者的学堂。

章太炎正是这一波“国粹”、“国故”运动下的骁将，他是这些人中传统学问最精深、最有见解的一位。所以他与其他那些只写过几篇口号式文章的人地位不同。章氏是清代古文经学的殿军，在这破裂震荡的时代，他出面改造的正是辉煌中带有一种奇异光芒的清代考证学，以其深厚的学识去回应、重构传统。

譬如章太炎严分“君学”与“民学”二大传统，强调他及他的一群同志们是以“民”的角度去看整个传统。所以章太炎强调“国学”不等于“儒学”，他提倡的“国粹”或“国学”，是指在君权时代中不得志的经师之学、是与“湛心利禄”的官僚士大夫相敌对的抱残守缺者之学、是与历史上的当权派不合作之学、是反君权之学、是批评历史上的专制政治及它的思想文化基础的学说。章氏发掘了一个“下”的、“平民”的、“个体”的、“自性”的、“在野”的文化传统，并努力肯认独立于政治之外的学问、文学、思想、政治的传统。（譬如他在《五朝法律索隐》，其中最重要的一点即是王朝法律能高扬保护平民的原则。）对章太炎来说，真正的国学是古代历史文化富含同情心的那一部分，是由通乎人情与反对抽象高调的道德的那一部分（如说“且乡曲之音多正于城市”）。

章氏非常强调所有个体之间的平等，所以他强调以“齐民”的角度出发，去考虑、重整传统。这类思想在当时不乏同调，如宋恕《六斋卑议》中的“救苦”等章所提出的论题，以及他借颜元之口所提出的“以贫民定正统”这个口号，多少都反映这一思潮。“齐民”是他们笔下常见的主题，他们提倡解放齐民，使得个个平等（佛学当然是平等思想中一个关键的思想资源），不再用任何制度、法律、天理、公理、定则，甚至是伟大的理想来作为压制个人的借口或工具。刘师培早年组织过“齐民社”，发行过《齐民报》，突出“齐民”这个名称，也充分反映了上述的特殊关怀。

我称呼这一个思路为“扶弱主义”。晚清“扶弱主义”的出现有其现实背景,即清代后期全国性的战争、灾荒、苛税及离乱激发了人们对弱者处境的关怀。另一方面也有理论的刺激,清末传入的进化思想从反方面挑起了一股思索“弱者”的思潮。关于这一点,我在《时间感、历史观、思想与社会:进化思想在近代中国》一文中已经提到:进化论带来“优胜劣败”、“强权即是公理”的思维,许多人隐然认为以强凌弱是理所当然,合乎“天演”的事。^{〔1〕} 这方面事例甚多,此处仅举一个例子。1909年保定军校的一个学生童保暄因为受到《天演论》的影响,以至于当他收到一封家信,提及他的叔父在家乡有“欺贫凌弱”的事情时,居然在日记上说,这是合于“天演”的事,所以是无可奈何的。《童保暄日记》上说:

家信言及燃叔一细事,迹近欺贫凌弱,及谈天演而始恍然矣。人不自立,不容于天演界,而人之欺我、凌我,则我必思所以变之。舍自立末由竟而进,即天演之所发见也。夫欺贫凌弱非独人然,则我亦无不然,非独人然,我然,即大而国家、种族,小而昆虫草木亦无不然。我先贫而后人欺,我先弱而后人凌。是欺、是凌,无关于我,无尤乎人,天演为之也。^{〔2〕}

像童保暄那样公开宣称“以强凌弱”是“天演”之事的人必然不少,这股极端的思想激发了一群从弱者的角度出发思考的学者。

他们倾向于在中国的思想传统中搜寻足以支撑其言论的资源,同

〔1〕 参见王汎森,《时间感、历史观、思想与社会:进化思想在近代中国》,收入陈永发主编,《明清帝国及其近现代转型》(台北:允晨,2011年)。

〔2〕 童保暄,《童保暄日记》(宁波:宁波出版社,2006年),页7。

时大量引入西方社会主义、无政府主义,为“弱者”寻找学理上的支持,并以此对抗强权即是公理的主流思想;另一方面,他们也在两千年来的儒家思想中处处发现对细民的潜在剥削及压制,并针对中国思想文化中维护君权或权势阶层的潜在思想与学说、或是士人为了巩固权势阶级所提出的一些思想内涵作一个总批评,章太炎是这个思路的代表人物。

(二)

近代中国每隔一段时间便形成一种分化或分裂,如西学与中学之对立、古文经与今文经之对立、立宪派与革命派之对立。在章太炎等人身上,我们则看到一种“文明”派与反“文明”派的对峙。梁启超与章太炎隐然代表这两种思想态度。

从章太炎思想轨道的变化,我们可以约略看到他早期奋斗的主要对象是清代的今文经学、康有为等,后来则是梁启超所代表的“文明”派。所谓“文明”派是指一大批相关的内容,“文明”指的是“公理”、“公例”、“公法”、“进化”以及政治上的代议立宪之论,这些都是晚清新派人士最常用的概念。当时人在许许多多事情上清楚地分出这是“文明”、那是不“文明”;这是合乎“公理”,那不合乎“公理”。

这一股强而有力的新思想势力,把近代西方“文明”当作是世界普遍的、唯一的道路或阶梯,多少带有强制性,甚至道德的义务性。

“文明”是新知识分子努力的目标,他们所代表的是西方最新的潮流,他们扫荡、排除在地的、多元性的文化内涵,而且认为对于当时的中国而言,“文明”是一抓就灵的仙药。有关“文明”、“公理”、“公法”、“公例”的史料非常多,在这里我并不想广泛征引,只以熊月之主编的《晚清新学书目提要》一书中所汇集的一些晚清以来最为流行的书目中的

材料为例——这些书目中有当时先进人士对以“文明”为主的一批概念或事物的了解与评价。譬如在政治方面,《晚清新学书目提要》中《增版东西学书录》一书的“叙例”是这样说的:“言政以公法、公理之书为枢纽。”^{〔1〕}也就是说在政治方面,西方的“公法”、“公理”带有自然规范的性质,是与算术一样精确、普遍的律则。《增版东西学书录》的“叙例”中还说:“公法、公理之书为立国根本。”^{〔2〕}

在科学方面“公理”之规范性更强,譬如“重学之公理”、“电学之公理”、“化学之公理”、“农事公理”、“商学公理”等等^{〔3〕},这类表述俯拾皆是。如徐维则在《天演论》一书的提要中说的“保种”、“保群”、“自强进化”^{〔4〕}是人类真正颠扑不破的“公理”。有人认为地球各国的发展有共同的“公例”,例如《世界史要》的提要说:“甚矣文化之消长与国势之强弱互为因果,世界虽变迁而皆不能出乎公例之外。”^{〔5〕}在当时“深于公理者”是一种新的身份,有此身份者逐渐成为新的知识菁英。

总之,所谓“文明”是以英、法等国的现代文明作为衡量一切的尺度。世界万国都要用它来度量、都要在近代殖民扩张的西方帝国主义所代表的这座阶梯上攀爬,能与它们相同者为“文明”,不同者为“不文明”,有时甚至提高到道德要求的层次。这是晚清以来一股最庞大的驱动力,而章太炎对这股巨大的历史力量提出的异议,值得特别注意。

章太炎激烈批评所谓“伪文明”,认为“自然规律”、“公理”都属于“四惑”。他在这方面的言论很值得注意,《四惑论》中说:“公理者,犹

〔1〕 徐维则,《增版东西学书录》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》(上海:上海书店,2007年),页4。

〔2〕 徐维则,《增版东西学书录》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》,页6。

〔3〕 详见徐维则,《增版东西学书录》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》中《力学入门》、《电学入门》、《化学入门》、《农事初级》、《富国策》的提要,页56、82—83、103、104、106。

〔4〕 徐维则,《增版东西学书录》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》,页139。

〔5〕 沈兆祯,《新学书目提要》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》,页454。

云众所同认之界域”、“是故天理之名,不如公理,可以见其制之自人也”、“而今之言公理者,于男女饮食之事,放任无遮”、“若其以世界为本根,以陵藉个人之自主,其束缚人亦与言天理者相若。彼其言曰:不与社会相扶助者,是违公理;隐遁者,是违公理;自裁者,是违公理。其所谓公,非以众所同认为公,而以己之学说所趋为公。”而且说人“非为世界而生,非为社会而生,非为国家而生,非互为他人而生”。又说:“此为齐物,与公理之见有殊”、“责人以无记以上,而谓之曰公理,则束缚人亦甚矣”、“今之持公理者,本不越恒”、“彼非世界之佣奴,而安得以公理检桎之”、“言公理者,以社会长存之力抑制个人,则束缚无时而断”、“言公理者,以社会抑制个人,则无所逃于宙合”〔1〕。

在谈到进化时,太炎说:“然则所谓进者,本由根识迷妄所成,而非实有此进”、“虽然,进化者,由外缘牵引以成,而人心所向,不悉在是。幸福增进,一部人类所盲从也,他部人类,则或有反对此者”、“有所进者,不得不先有所处,而最初所处之点,惟是兽性。循其所处之点,日进不已,亦惟是扩张兽性”〔2〕。

章太炎对帝国主义提出强烈异议,甚至对代议、立宪等最时髦的政治思想也嗤之以鼻。他代表了当时的一派人,这派人有若干共同使用的词汇(譬如刘师培亦痛责“伪文明”),而无政府主义往往成为他们用来对抗“文明派”论述最现成的武器。

“国家思想”与对“国家思想”的批判也是两条路线的分歧点。晚清以来思想界的主旋律是引入近代西方的“国家主义”或“帝国主义”。张佛泉的《梁启超国家观念之形成》,对梁氏的“国家主义”在近代中国

〔1〕 章太炎,《四惑论》,《章太炎全集》第四册,页444、445、446、448、449。

〔2〕 章太炎,《四惑论》,《章太炎全集》第四册,页449—450。

的重要影响已有相当深入的讨论,^[1]我们可以说,经过梁启超的阐释与发扬,“国家思想”深入人心。它一方面是革除只知有“朝廷”不知有“国家”的旧思想,以培养现代“国民”为目标;另一方面也艳羡西方的“民族帝国主义”,认为中国若是要成为“历史的”民族,则必须有有能力参与国家之间的残酷竞争。

在章太炎与刘师培等人的言论中我们往往能看到这种全面性的对抗。刘师培即曾说过:“第一邪说即国家。”^[2]章太炎则主张回到“自性”、“个体”,对任何组织、团体,从“国家”到西方的帝国主义,都采取激烈的批判态度。他说:“国家之自性,是假有者,非实有者”、“国家之事业是最鄙贱者,非最神圣者”^[3]。他认为不管团体组织,或是“社会”都是虚假的:“余以为众力集成之事,直无一可宝贵者”^[4],故到处区别有自性或无自性,而其目标是要建构一个由个体所组成的,充分尊重个体的社会。章太炎有时候是以“五无”——“无政府”、“无聚落”、“无人人类”、“无众生”、“无世界”来表示这种理想,有时候则是以无政府主义式的想象来表达。

前面提到过,梁启超在他的许多文章中,主张近代西方文明代表现代的、进化的“公理”,所以也就将当时许多新的、带有进步意味的理念与价值和西方帝国主义等同起来,好像“公理”是西方帝国主义国家所独有,这也引起许多人的不满。用鲁迅的话说,“公理和正义,都被正人君子拿去了,所以我已经一无所有”^[5],鲁迅的文章是针对一批所

[1] 张佛泉,《梁启超国家观念之形成》,《政治学报》,第一期,1971年。

[2] 刘师培,《戒学政法歌》,《刘师培遗书补遗》(扬州:广陵书社,2008年),页854。

[3] 章太炎,《国家论》,《章太炎全集》第四册,页457。

[4] 章太炎,《国家论》,《章太炎全集》第四册,页462。

[5] 鲁迅,《“公理之所在”》,《而已集》,《鲁迅全集》第五册(台北:唐山出版社,1989年),

谓“正人君子”而发的,不过它还可以推广到其他的脉络来使用:如果连“公理”都归西方所有,那么我们就“一无所有”了。章太炎主张重视各民族之历史传统,以“文明”为丑恶之词,以“公理”为虚幻之物,他认为如果中国愿意自安于“野”,则西方帝国主义者也没有理由因为它不“文明”,而认为自己有道德义务去改变它。章氏解释“絜矩”,说它不只是指“己所不欲,勿施于人”,同时也是“己所欲,勿施于人”,即在表达对西方帝国主义者垄断“公理”、“文明”的深沉抗议。

关于上述这一点,我认为当时思想界还有其他一些微弱的呼声。譬如某些人笔下对“性质”的强调,即认为每一个民族,每个国家都有它自己的“性质”,而不必然要服从一个普遍的西方。我个人注意到在《晚清新学书目提要》中有这方面的主张,如《欧美政教纪原》的提要中说:“著者宗旨以地球立国各有性质,政教不能强同,法之政教不能行之于英,则欧美政教安能行之于东亚哉?”《日本国会纪原》:“盖变法必合国民性质,徒袭皮毛安能获益?”《普鲁士地方自治行政说》:“普鲁士为日耳曼列邦之一,故所行自治行政之法屡经审定,其合于国民性质。”〔1〕

当时也有人察觉到所谓“公法”带有野蛮性,〔2〕也察觉到所谓“文明”每每带有侵略性,如《世界史要》:“顾泰西以文明自诩,雄长地球之心,凌灭他人之志,视世界中无一国可与相并。”〔3〕但这些毕竟是相当微少的例子。

前面提到的章太炎等人,反对西方的“新学”、“新理”是放诸四海

〔1〕 顾燮光,《译书经眼录》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》,页256—259。

〔2〕 徐维则在《万国公法》的提要中说:“是本多据罗马及近时旧案,未能悉本公理,而所采又未全备,安得明斯学者考求近年各国办理之成案,取其合于公理者一一辑注,汇为一编。”熊月之主编,《晚清新学书目提要》,页39。

〔3〕 沈兆祯,《新学书目提要》,熊月之主编,《晚清新学书目提要》,页455。

皆准的普遍性与排他性真理。然而,正因为章氏经历过一段两辆火车对驶的时段,故在此对抗的过程中,他的思维往往会不自觉地依附在“新学”、“新理”的架构上,使得他的思考并不能完全摆脱西学。

章氏不满足于旧的,也反对新的(西方的“新学”与“新理”),日本的思想史家河田悌一曾用“否定思想家”一词来形容章太炎,真是一个传神的刻画。章氏正是用一系列的“否定”来建构他的思想特质。他对于未来绝不提出一个简单的答案。这种态度对时人似乎有一定的影响。鲁迅《野草》中的几首诗,仿佛即是这种情境的写照,“于天上看见深渊”^{〔1〕},在所有人们认为充满无限希望的普遍趋势或潮流中,看到一种深刻的不适合性。

章太炎本人比较不为这种复杂的思想格局所困扰,然而他的弟子们往往深受这种矛盾或不确定感的覆压,在新文化运动前后,章氏弟子分裂成各种不同主张,有的极激进,有的又很保守,这种格局的形成,恐怕与章氏思想体系的复杂性之影响分不开。

(三)

章太炎在思想最活跃的时期,既反对毫无保留地吸收西学,却又对传统重新加以塑造。当时他举出了一个重要的资源,认为有一个更大、更深刻、更具涵盖性的体系可以将中西之学都置放在它的掌中。他心目中的这个体系是佛学、印度哲学。只有拥有一个更广、更强、更犀利的系统,才能在积极意义上将晚清以来强势的西学及萎靡不振的中学问题做一个有生机的解决。对章太炎而言,佛学不只能解决危机,同时指出一种新的境界。章太炎的《齐物论释》等书便展现出一种既拥

〔1〕 鲁迅,《墓碣文》,《野草》,《鲁迅全集》第三册,页53。

抱此世,又能物我双遣的境界。对章太炎而言,佛学与印度哲学不只是在哲学思想层面上,同时也在政治、社会方面提供资源。章氏对西方哲学思想或议会政治理想采取批判的态度,常见的根据是佛学或印度哲学。

在这里我要借用麦金太尔(Alasdair Chalmers MacIntyre)的“认识论的危机”(epistemological crisis)。“认识论的危机”有若干特色:一、原先的普遍通则现在不灵了,也没办法用来推测未来;二、由于传统内部互相之间并不一致(incoherence),所有原先认可的标准、可理解性、理性都被质疑。^[1] 我个人认为,当一种旧文化处在危机之时,不只这个“传统”的本身不足以解释当前情境,以前的标准也变得不适用,人们往往连对这个传统的表述语言都觉得捉襟见肘,章太炎的思想发展深刻地反映了这个危机。我曾在为中国哲学百科全书所写的一篇章太炎短传中提到,章氏后来是以佛学作为基准,重新评判中国历史上各时代思想之境界,^[2] 而且广泛地应用佛学来诠释自先秦诸子以下一直到宋明理学的思想,佛学才是大如来佛的掌心,它足以提供一套概念及语言去理解及说明先秦以来所有的思想,而中国思想本身反而难以做到同样的事,也就是说中国的思想语言出现了一种危机,已经不足以用来说明中国古代思想的精微之处,并做更进一步深入的厘清与判断。譬如章氏在给吴承仕的信中说:“乃悟《人间世》篇:‘耳目内通,虚室生白’之说,即内典所谓三轮清净神变教诫世人”,又说“至余姚所谓良知,大概与藏识相似。要之言自证分为近,但见暴流横转,未睹不生不灭之真

[1] Alasdair Chalmers MacIntyre, *The tasks of philosophy*, Cambridge: Cambridge university Press, 2006.

[2] Antonio S. Cua ed., “Zhang Binglin (Chang Ping-lin),” in *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (London: Routledge Press, 2003), pp. 854–857.