

# “其实地上本没有路……”

——论章太炎的《易》学、《春秋》学及其历史观念

江湄

**摘要：**章太炎在中国现代思想史上具有独特的地位。他不但大力破除中国“传统”，而且对“现代性”也进行了深刻和透彻的批判，坚决反对中国走西方资本主义式的现代化道路。对“进化进步史观”的批判是章氏“反现代性”思想的核心，以往学者多关注其“俱分进化论”，但作为清代汉学嫡系传人的章太炎，他用《易》学和《春秋》学表述了一套与其“齐物”哲学相贯通的完整的历史观念。他彻底批判了对历史的形上学预设及其“起源”观念，否定了“进化进步”的历史及其意义；但他从未否定特殊、具体的历史连续性，并肯定一种自觉的历史连续性和对“传统”的创造，积极鼓励每一种文化追求价值自足和自立，从而促进现实秩序的批判性更新和创造。他的思想实践在当代中国的语境中富有启发意义。

**关键词：**章太炎 《易》学 《春秋》学 历史观念

## 一、引言：一个令人感到“迷惑和疑难”的思想家

在中国近现代史上，章太炎是一个非常重要而独特的思想家。他自述平生思想经“转俗成真”之变（1903-1906年监禁期间）和“回真向俗”之变（1913-1916年幽禁期间），而以“齐物”哲学为最终归宿，构成了一套独特的哲学体系和社会政治思想。他不但激烈破除中国“传统”，导五四新文化运动之先声，更对“现代性”进行了同样激烈的批判，坚决反对中国走西方资本主义式的现代化道路。汪荣祖颇能道出中外学者对章氏思想感到的“迷惑和疑难”：

一般认为章氏的思想与言论，难以捉摸，有时显得十分保守而有时又十分激烈；有时似乎很积极，而有时却甚消极。他是个儒者，却提倡佛教；他要革命，又要保存国粹；他讲民族主义，又谈无生主义；他倡导共和，却又谴责代议政府。因此，他那不一致的

思想“犹如一幅荒谬的壁画，显示一个与自己以及整个世界相冲突的人。”……章氏不能真正配合辛亥革命的节拍，他与孙中山之间的严重争执，更加深此一印象，认为章氏不仅不是革命的主流，甚至是逆流！<sup>1</sup>

对于章太炎令人迷惑和疑难的思想及其在中国近现代史上的重要意义，有学者进行过深刻的分析和阐述，但因他们所处时代环境和思想立场的不同，又对章氏思想有很不同的评价。在 40 年代，侯外庐曾指出，章太炎作为资产阶级民主革命时期的“农民思想家”，既对自身传统丧失了自信，又对西方近代自由民主社会之种种有着强烈的怀疑和批判，章太炎那极端唯心的哲学思想正反映了这个“拆散时代”的迷茫和绝望。<sup>2</sup>侯外庐还将章太炎与其弟子鲁迅相比，他们都有着“时代痛苦的一致感慨”，但不同在于，章太炎向前无所，遂“回真向俗”转身投入中国传统文化的怀抱，寄希望于“回忆的幻境”。而鲁迅则在北伐前后，对于世界有了答案，投入共产党领导的新民主主义革命。<sup>3</sup>至 80 年代，李泽厚指出，章氏思想的“丰盛面貌”和“复杂性”在于，一方面积极参与资产阶级民主革命，另一方面又全面、强烈地抨击近代资本主义的一切，他想建立一种既不同于中国传统，又不同于现代西方，既保留国粹又接受西方文明的“第三种”社会，这是一种具有重大历史影响力的中国近代思潮。作为“新启蒙思潮”的代表人物，李泽厚批判这种思潮反映的是资产阶级民主革命中小农阶级的希望和恐惧，有悖于现代化的历史大势。<sup>4</sup>

自 80 年代末尤其是 90 年代以来，中国前所未有地、深刻地参与到“全球化”时代之中，但同时又必须自主地探索一条没有任何现成模式可以遵循的发展道路，于是，与其他中国近现代思想家相比，章太炎那难以用“现代/传统”、“激进/保守”之框架来定位的思想主张遂显示出特别的价值和活力，更能与当今现实进行持续的对话。汪荣祖在 1986 年曾提示说：“再看中国，经过一世纪的仿效外国，总感格格不入，终于还是要回头追寻具有中国特色的思想与制度。岂不就是章氏早已指出的思想趋向！”<sup>5</sup>在 90 年代中后期，汪晖提出，中国现代思想史的主线是追求“反现代性的现代性”，力求批判、超越西方资本主义式的“现代性”而实现中国的现代化，探索走一条不同于西方资本主义的自主的现代化道路。<sup>6</sup>他将章太炎

<sup>1</sup> 汪荣祖：《康章合论》，北京：新星出版社，2006 年，第 81 页。

<sup>2</sup> 侯外庐：《近代中国思想学说史》下册，重庆：生活书店，1947 年，第 787 页。

<sup>3</sup> 侯外庐：《韧的追求》，北京：三联书店，1985 年，第 214 页。

<sup>4</sup> 李泽厚：《中国近代思想史论》，北京：人民出版社，1979 年，第 410-419 页。

<sup>5</sup> 汪荣祖：《康有为章炳麟合论》，《中央研究院近代史研究所集刊》第 15 期上册，1986 年 6 月，第 170 页。

<sup>6</sup> 汪晖：《当代中国的思想状况与现代性问题》，发表于《天涯》1997 年第 5 期，《去政治化的政治——短 20 世纪的终结与 90 年代》，北京：三联书店，2008 年，第 65 页。

定位为一个最典型的反“现代性”的中国“现代”思想家，他指出，章氏对“现代性”种种观念基础如“公理”、“进化”、“国家”、“社会”进行了深刻透彻的批判，并试图重新构筑一套截然相反的“齐物”世界观，为“中华民国”的创制立法指示思想方向。<sup>7</sup>

正如不少学者所指出，章太炎对“进化进步史观”的批判是其“反现代性”思想的观念核心，他们大多就章太炎经“转俗成真”之变后所作《俱分进化论》（1906）、《五无论》（1907）、《四惑论》（1908）等文来对章氏的“反进化进步史观”进行阐释。<sup>8</sup>在学习相关研究论著的同时，我认为，作为清代“汉学”嫡系传人的章太炎，他以《易》学和《春秋》学更加完整深入地表述了其历史哲思的成熟定论，这对于我们理解、阐释章氏思想的完整面貌及其微言大义来说，具有相当重要的意义。

在两汉的经学系统中，《易》与《春秋》具有最重要的位置，《易》明天道，《春秋》具人事，代表“究天人之际”、“明古今之变”的两大思想主题，相互配合以形成和表达着完整的历史观念。<sup>9</sup>章太炎自觉地继承了这一传统，他说：

太史公说“《易》本隐以之显，《春秋》推见以至隐。”引申他底意思，可以说《春秋》是胪列事实，中寓褒贬之意；《易经》却和近代“社会学”一般，一方面考察古来的事迹，

得着些原则，拿这些原则，可以推测现在和将来。简单说起来，《春秋》是显明的史，

<sup>7</sup> 汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷第一部，北京：三联书店，2004年，第1012-1014页。

<sup>8</sup> 王汎森指出，章太炎希望找到一套与西方议会政治有所不同的自由平等制度，在追求这个理想的过程中，他对进化论展开批判，颇能切中现代文明的弊病，并有力揭穿了以“文明”、“进步”为旗号进行侵略的帝国主义、殖民主义逻辑。《章太炎的思想及其对儒学传统的冲击（1868-1919）》，台北：时报文化出版事业有限公司，1985年，第109-115页；王远义指出，章太炎反对和批判进化进步史观，锋芒直指“西方中心论”而憧憬着各文明间“不齐而齐”的和谐整体，章氏思想暗合或预示后现代理论学说。《独立苍茫：辛亥革命前章太炎的激进思想及其乌托邦与反乌托邦性质》，贺照田主编：《学术思想评论》第十辑，长春：吉林人民出版社，2003年，第419-454页；汪晖指出，章太炎对进化论的批判不但针对了现代的历史目的论和历史决定论，更是拒绝将个体的生存意义与群体进化进步的历史进程相联系，这使得他对现代性的批判达到了同时以及后代中国思想家难以企及的深度和彻底性。《现代中国思想的兴起》下卷第一部，北京：三联书店，2004年，第1027-1037页；王玉华探讨了章太炎从早期“变易”史观到“俱分进化”思想的演变，认为他克服了进化进步史观中“现代中心主义”的文化偏见，以“多元主义”的观点将民族文化的历史传承合理化，并以此为基础追求着中国社会文化秩序的重构。《多元视野与传统的合理化——章太炎思想的阐释》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第158-189页；慕唯仁阐发章氏反资本主义现代性论点在中国进入全球化资本主义局势下的思想意义，他也同样聚焦章太炎对进化论的批判，认为章氏以佛学概念否定进步史观，意在克服与资本主义现代性俱来的压力。Viren Murthy: *The Political Philosophy of Zhang Taiyan---The Resistance of Consciousness*, Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2011, pp. 135-169. 蔡志栋认为，章太炎批判了进步史观中的必然性和目的论思想，并试图以“不齐而齐”的齐物哲学提出一种新的历史观以取代进步史观，但作者主要是从本体论和语言哲学的角度进行论述，并没有阐释章氏的历史观。《章太炎后期哲学思想研究》，上海：上海社会科学院出版社，2013年，第76-131页。

<sup>9</sup> 参见杨向奎：《司马迁的历史哲学》，《绎史斋学术文集》，上海：上海人民出版社，1983年，第126页。

《易经》是蕴着史的精华的。<sup>10</sup>

更重要的是，《俱分进化论》、《四惑论》、《五无论》代表了章太炎“转俗成真”之变的思想成果，更具“冲决网罗”的“破”的精神；而他的《易》学、《春秋》学则成熟于“回真向俗”之中、之后，皆与“齐物论”相通互释，更注重“破”中有“立”、“破”而能“立”。在1914年成书的《检论》中，章太炎自述“回真向俗”之变：

间气相搯，逼于舆台，去食七日，不起于床，喟然叹曰：余其未知姜里、匡人之事！

夫不学《春秋》，则不能解辨发，削左衽。不学《易》，则终身不能无大过，而悔吝随之。

始玩爻象，重籀《论语》诸书，蹉然若有寤者。<sup>11</sup>

《周易》是与“齐物论”相贯通的一套高深的历史哲学，而《春秋》则是贯穿着孔子“史识”的“良史之学”，我们只有将章太炎的《易》学和《春秋》学结合起来，才能真正理解其历史观念的全部要义。

在《易》学中，章太炎从其“唯识”学、“齐物”论出发，对文明发展的起源和动力、历史的目的和意义，以及历史是否存在必然规律性等问题，讲出了非“传统”又反“现代”的一套，他彻底批判对历史的形上学预设及其“起源”观念，既破除了儒家“天人合一”的世界观历史观信仰，又对“进化进步史观”这一现代的历史形上学进行拆解、痛下针砭，否定了“进化进步”的历史及其意义。更为重要的是，他的《易》学内涵“齐物”世界观和“缘起”历史观，以此为理据，章太炎从未否定特殊、具体的历史连续性，并积极肯定一种自觉的历史连续性和对“传统”的创造——这就是他所发明的《春秋》大义，从而鼓励每一种文化追求价值自足和自立，促进现实秩序的批判性更新和改造。当代中国步入反思“现代性”的后现代之境，身处一个文化多元化的“全球化”时代，不得不承继历史传统并取鉴他人探索自己的历史道路，在这样的现实语境中，章太炎的历史哲思是具有丰富的启示意义的。

## 二、“进化进步”成了新“天道”

启蒙运动时期，“进步”的历史观念已经形成，“上帝”从人类历史中隐退，而“理性”君临历史，越来越多的人相信，人类历史是一个向着“理性”全面发展、“自由”全面实现

<sup>10</sup> 章太炎：《国学概论》（1922年），张昭军编：《章太炎讲国学》，北京：东方出版社，2007年，第76页。

<sup>11</sup> 章太炎：《检论》卷三《订孔下》，《章太炎全集》（三），上海：上海人民出版社，1984年，第426页。

的理想王国迈进的自然进程。“进步史观”在康德、黑格尔那里得到哲学表述：历史是一个合理性、合目的、合规律的自然进程，向着启蒙运动所揭示的“普世价值”的方向曲折而坚定地前进着。1859年《物种起源》的出版使“进步史观”的发展进入新的阶段。但“进化”本来是一个中性的科学观念，将它运用到社会领域，并不一定意味着人类向着理想的目标运动，它既可以导致悲观主义也可以导致乐观主义。但自从斯宾塞将进化论运用到社会学和伦理学，进化论成了“进步史观”的科学基础，为人类社会向着幸福和道德完善的演进提供了科学论证，二者遂合而为一。章太炎对近代“进化进步史观”的形成及其价值意涵十分清楚，他在写于1906年的《俱分进化论》中说：

近世言进化论者，盖昉于海格尔氏。虽无进化之明文，而所谓世界之发展，即理性之发展者，进化之说，已蘖芽其间矣。达尔文、斯宾塞尔辈应用其说，一举生物现象为证，如彼所执，终局目的，必达于尽美醇善之区，而进化论始成。<sup>12</sup>

“进化进步史观”把历史看成是一个朝着既定目标前进的过去、现在、将来的时间统一体，它以启蒙价值即“自由”和“理性”的演进为轴线，系统地解释世界历史，借助于这一原则，历史的事件和序列获得了关联，并且与一种终极意义联系起来。自19世纪末以来，西方对“进化进步”的乐观情绪就逐渐暗淡下来，不断有思想家指出“进化进步史观”是一种十足的形而上学，具有浓厚的神学色彩。自后现代思潮兴起之后，作为“现代性”的核心性观念建构，“进化进步史观”更是遭致激烈的批判乃至否定，被贬斥为一种没有任何事实依据的“西方中心主义”的意识形态。<sup>13</sup>福柯在发表于1971年的《尼采·谱系学·历史学》中指出，号称追究现实事物之起源、发展的现代历史学，其背后有一种非历史的、形上学的“起源”假设，即认为事物在其“起源”处才是、已是“本质”具足的，已经预先包含了所有的可能性，从而预设了事物本身内具一种超越任何外因、偶然性和不可意料之变数的“同一性”。于是，“历史”就被建构成一个自诞生之日起就预定了目标、演进程序和意义的从未中断的连续体，成了“强加在昔日所有兴衰成败之上的一种预先判定的形式”，它的义务就是“证明过去在现在之中积极地发挥着作用，并继续秘密激励着现在”，这其实是用“历史连续性”论证现实的合理性和必然性，为现实世界中的人们编造某种融贯的身份认同。<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 章太炎：《俱分进化论》，《章太炎全集》（四），上海：上海人民出版社，1985年，第386页。

<sup>13</sup> 参见约恩·吕森：《消解历史的秩序——现代和后现代交叉处历史研究的几个问题兼谈记忆的问题》，张永华译，陈启能等主编：《消解历史的秩序》，济南：山东大学出版社，2006年，第1-17页。

<sup>14</sup> 福柯：《尼采·谱系学·历史学》，朱苏力译，贺照田主编：《学术思想评论》第四辑，沈阳：辽宁大学出版社，1998年，第380-402页。

19世纪末20世纪初，当“进化进步史观”在西方开始走下坡路的时候，恰恰是中国建立“进化进步”之信仰的开始。以1898年严复发表《天演论》为标志，“进化论”为中国这个古老的文明展现了一种新的未来，一种新的宇宙和社会的最终理想。“进化论”通过确立历史进化的目标和解释历史进化的动力，树立起了一系列新的价值观、思想方法和人生态度，将中国人从他们传统的世界观、历史观及其价值体系中解放出来，带来一次天翻地覆的思想革命，象“民族”、“国家”、“社会”、“个人”这些重要的新观念都与“进化”密切相关。从晚清民初直到20世纪80年代，“进化进步”作为科学“公理”取代了“天道”、“天理”，成为现代中国社会认同的观念基础，与现代中国的变革息息相关。

我首先要论述的是，中国的“进化进步”主义并不完全是西方所赐，也包含着儒家传统的世界观信仰、思维模式和道德理想。这在与章太炎同世代的严复、康有为、梁启超身上表现得尤其明显，他们皆能将儒家传统的“天人合一”的世界观历史观信仰加以转化，与“进化进步”论相结合，形成一套新的“天人合一”式的世界观与历史观，并把新的价值规范建立其上，与之相比，更能显示出章太炎作为一个中国现代思想家及其历史观念的特殊重要性。

自《易传》形成以来，儒家学者往往通过《易》学来系统地表述“天人合一”的世界观历史观，“道”作为贯通自然界、人生界的宇宙总法则总原理，它的性质是至善的，所谓“天地之大德曰生”，“生生之谓易”，“道”保证了人间种种规范、秩序的正当性，为历史的运动提供了指向，也为处于宇宙中的个体人生提供了思想和生活的规范以及生存的意义。严复在译介《天演论》时，也仍然通过古老的《周易》来表述进化之理。<sup>15</sup>钱基博在1936年出版的《经学通志》中将严复及其《天演论》作为晚清《易》学一种，说他是“据《易》理以阐欧学”，但“不过为阐《易》道以欧学者之大轂推轮而已！”<sup>16</sup>严复所崇奉的斯宾塞，其进化论也是一套贯通自然和社会的形上学体系，与《易》中那“天人合一”的世界观信仰在思维形式上暗合，<sup>17</sup>只是，儒家信奉的“天道”之“变易”，是盛极而衰、否极泰来、周而复始的循环运动，而“进化”之“公理”则是从单一向复杂、从低级向高级、从野蛮向文明的不可逆转的发展。如史华慈所指出，严复以深深的宗教情感信仰着终极的宇宙秩序的神秘同一性，他的《天演论》虽译自赫胥黎的《进化论与伦理学》，但他并不赞同赫胥黎对宇宙所抱有的敌意态度，而是赞同斯宾塞对进化的乐观信仰。严复把“进化”当做“天道”的同时，也用“天道”的“好生之大德”肯定了历史进化的乐观方向。残酷的强弱兼并、优胜劣败乃是“天

<sup>15</sup> 严复：《译〈天演论〉自序》，《天演论》，“汉译经典”010，南京：译林出版社，第4-6页。

<sup>16</sup> 钱基博：《经学通志》，上海：中华书局，1936年，第38-39页。

<sup>17</sup> 正如严复在《译〈天演论〉自序》中所说：“后二百年，有斯宾塞尔者，以天演自然言化，著书造论，贯天地人而一理之。此亦晚近之绝作也。”《天演论》，“汉译经典”010，第5页。

道”实现其“好生之大德”的计策，只是“天道”作为宇宙秩序不再肯定抑制、忍让、不争、静止，而是肯定理性的自利、活力、斗争与最大限度发挥生命力，“物竞天择”不但使人类的能力得以充分发挥，使整个民族和国家日臻富强，而且促进“善相感通”的“仁德”。<sup>18</sup>在生存竞争中，活动着的个人“始于相忌，终于相成”。<sup>19</sup>在严复那里，“进化”所指向的新的宇宙和社会理想、所论证的新的价值规范，不仅仅是西方现代资产阶级的世界观价值观，也是儒学传统追求的“王道”、“仁德”，具体地说，他的乌托邦紧接着晚明以来儒家思想的潮流趋向，肯定“人欲”及其对“利益”的追求，试图将“理”与“欲”、“公”与“私”、“义”与“利”相调和。<sup>20</sup>在某种意义上，严复从西方发现了儒家理想的实现，以前，理想社会在“三代”，现在则在“西方”。他甚至说过，一、二家古老族姓自恃久大而不求进步，使西方不能忍受干脆“取而代之治”，是“深合于公理”之事，“此不独强者之治弱也，抑且以智而治愚，以贤而治不肖故也。”<sup>21</sup>就是说，西方作为进化道路上的“胜者”，不但是“强者”，更是“优者”、“善者”。也正是这种对西方理想主义式的向往，埋下了一战以后他对西方现代文明产生严重幻灭的种子。<sup>22</sup>

与严复不同，康有为的“进化论”主要通过给中国传统思想赋予新的内涵而形成，他发明的《春秋》“三世”说，梁启超称之为“中国自创意言进化学者之嚆矢”，其背后有着“性海浑圆，众生一体”的传统的人性论和形上学假设，而以“大同”世界为进化之极则。“大同”世界就是“仁”的充分实现，打破了一切隔阂、分别、限制，人与人之间感通无碍、无私互助，充满了源自儒学、佛教的道德理想主义色彩。<sup>23</sup>“三世”说和“大同”说，是康有为站在“天下之中”的位置上为全世界发明的普遍规律和普世价值，堪称一种“中国中心主义”的历史进化论，它要论证的是，中国文化在本质上绝对不低于西方，在从“据乱世”到“升平世”的这个进化阶段上还远超过欧洲和日本，只是因制度不善在从“升平世”到“太平世”的进化阶段上落后于人，但只要穷则思变，革除弊政，自然能超越“泰西”引领文明

---

<sup>18</sup> 史华慈：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1996年，第94-100页。

<sup>19</sup> 严复：《原强》，王栻主编：《严复集》第一册，北京：中华书局，1986年，第11页。

<sup>20</sup> 详见严复：《天演论》卷上《导言十四恕败》以及严复案语；《导言十八新反》的严复案语；《天演论》卷下《论十六群治》严复案语。《天演论》，“汉译经典”010，第42-43页；第57页；第114-115页；又见严复：《原强修订稿》，王栻主编：《严复集》第一册，第31页。

<sup>21</sup> 严复：《有强权无公理此语信欤？》，孙应祥、皮后锋编：《严复集补编》，福州：福建人民出版社，2004年，第55页。

<sup>22</sup> 参见李强：《严复与中国近代思想的转型——兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，刘桂生等主编：《严复思想新论》，北京：清华大学出版社，1999年，第362-404页。

<sup>23</sup> 梁启超：《南海康先生传》，《饮冰室文集》之六，《饮冰室合集》第1册，北京：中华书局，1989年，第72页。浦嘉珉对康有为“三世进化”说的儒学精神及其与进化论的思想差异有明确的论述，称之为“儒教进步观”。《中国与达尔文》，钟永强译，南京：江苏人民出版社2008年，第15-47页。

潮流，继续居于天下之中。“故就今日视之，则泰西与支那，诚有天渊之异，其实只有先后，并无低昂，而此先后之差，自地球视之，犹旦暮也。”<sup>24</sup>如萧公权指出，康有为继承了中国传统的普世主义精神，他认为现代文明及其价值观念并不专属于西方，而是天地间的“公理”，所谓的中西之别仅仅是表面现象，中国追求西方式的器物文明和制度文明，其实是要将中国文化提升至于“太平世”的高度，而这正是“东海圣人”孔子早已预言的未来。<sup>25</sup>对于“物竞天择，适者生存”的天演法则，康有为持有一种矛盾的态度，在维新时期，他用激烈的生存竞争为变法鸣锣开道，将之看作是“据乱世”和“升平世”的现实，是历史借以向“太平世”进化的手段，是一种必要的“恶”；而另一方面，在他的历史观中，“仁爱”的扩充比之“物以竞争而进上”是更重要的进化动力，正是从“大同”理想出发，他成为中国较早的社会达尔文主义的批判者。<sup>26</sup>

梁启超在 1898 年流亡日本以后，受到日本思想界尤其是加藤弘之的影响，大讲有着强烈民族主义乃至强权主义色彩的社会达尔文主义。但是，就在 1902 年，他又撰文介绍美国教士颌德调和进化论与基督教的学说，反对以进化论为依据的利己主义、个人主义价值观，批评斯宾塞“于‘人类将来之进化当由何途，当以何为归宿？’不能确实指明，而世界第一大问题竟虚悬而无薄。”<sup>27</sup>在写于 1915 年的《菲斯（费希特）的人生天职论述评》中，他已试图将儒家“天地万物一体之仁”的境界与“进步”理想打成一片。<sup>28</sup>新文化运动以后，梁启超多次著论阐述经过他重构的儒家人生哲学和社会理论，试图对治现代科技、物质文明发展之极弊。<sup>29</sup>他反对“权利”、“竞争”和“效率”这些现代观念，而把人的自我完善以及人与人之间相感发相提携的“仁”当作社会进化的最重要动力，而历史进化之极轨则是“宇宙间一大人格完全实现”的“大同”境界，尽管最终的“大同”理想永不能实现，但一个人在“仁”的实践中将体会到小我与全社会、全宇宙共同生命的结合融贯，在他看来，这就是人生的真谛。<sup>30</sup>

与上述近代诸子全然不同的是，章太炎彻底拆解了对历史的形上学预设及其“起源”观

<sup>24</sup> 梁启超：《与严幼陵先生书》，《饮冰室文集》之一，《饮冰室合集》第 1 册，第 109 页。

<sup>25</sup> 萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，第 470-482 页。

<sup>26</sup> 罗久蓉：《康有为的历史观及其对时局与传统的看法》，《中央研究院近代史研究所集刊》14 期，1985 年 6 月，第 167-176 页；王中江：《进化主义在中国》，北京：首都师范大学出版社，2002 年，第 122-124 页。

<sup>27</sup> 梁启超：《进化论革命者颌德之学说》，《饮冰室文集》之十二，《饮冰室合集》第 2 册，第 79 页。

<sup>28</sup> 梁启超：《菲斯的人生天职论述评》，《饮冰室文集》之三十二，《饮冰室合集》第 4 册，第 81-82 页。

<sup>29</sup> 详见拙文：《“事上磨练”的“新道学”——五四后梁启超对儒学与儒学史的重构及其思想意图》，《创造“传统”：梁启超、章太炎、胡适与中国学术思想史典范的确立》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 51-86 页。

<sup>30</sup> 梁启超：《先秦政治思想史》，《饮冰室合集》第 9 册，第 91 页。

念，在对“进化进步史观”进行深刻批判的同时，也破除了传统的“天人合一”信仰，从而彻底否定了“进化进步”的历史及其意义。反对和批判“进化进步史观”的中国近现代思想家并非只有章太炎，但是，他所达到的思想深度和彻底性恐怕迄今为止还无人能及。

### 三、《易》的“真审之义”：历史无目的、无规律、无意义

在疑古思潮兴起之后，学者们经过对《周易》的科学研究，一般认为，《易经》成书于西周，是卜筮之辞的汇编，而《易传》“十翼”则是战国至于秦汉时代的儒生伪托孔子所作。但章太炎却终其一生坚持司马迁所说，《易经》的卦、爻辞表达的是周文王身处易代废兴之际的忧患之思，而《易传》“十翼”则出于孔子之手。他之所以要如此固执“古文经说”，那是因为他相信“仲尼赞易而易独贵”，<sup>31</sup>《周易》中超绝的智慧只能来自孔子。

经 1913-1916 年的幽禁之中的“回真向俗”之变，他发现，孔子其实已经达到了佛陀、老、庄的境界，是人类历史上最高明的思想家之一，其哲思笼罩万世，就表现在《论语》和《易传》之中。《论语》所说“忠恕”之道，与“齐物”论异曲同工；《周易》则是一套高深而独到的历史哲学：

圣人之道，笼罩群有，不亟以辩智为贤。上观《周易》，物类相召，势数相生，足以彰往察来。审度圣人之忧患，与其卦序所次时物变迁，上考皇世而不谬，百世以俟后王群盗而不惑。洋洋美德乎！诚非孟荀之所逮闻也。<sup>32</sup>

当然，章太炎借《周易》所表达的，乃是他身经“数千年未有之变局”以及生死之大忧而获得的思想突破，<sup>33</sup>完全超出了《周易》本身“天人合一”、“循环往复”的思维模式，更远非孔子所能想见。章太炎有关《易》学的思想论述主要集中于 1913 年所写《自述学术次第》、1914 年所成《检论》以及 1915 年所写《葑汉微言》之中，虽然前两种用较多的篇幅论述文明起源、上古社会发展的一般进程，但更重要的是，他借《易》学的形式表达了一个较成系统的历史哲学论述，由于文意简奥，必须结合相关文献加以疏解，其说有与《俱分进化论》、《四惑论》、《五无论》相印证补充之处，也有后者所未及言者，而这是以往研究者较少论及

<sup>31</sup> 章太炎撰，庞俊、郭诚永疏证：《国故论衡疏证》中卷《原经》，北京：中华书局，2008 年，第 284 页。

<sup>32</sup> 章太炎：《检论》卷三《订孔下》，《章太炎全集》（三），第 426 页。

<sup>33</sup> 章太炎于《自定年谱》“1914 年”条说：“余感事既多，复取《墟书》增删，更名《检论》。处困而亨，渐知《易》矣。”《章氏丛书》下册“附录”《太炎先生自定年谱》第 25 页，台北：世界书局，1982 年。

的。<sup>34</sup>以下，大致以《检论·易论》为序，并结合相关文献加以阐释。

首先，章太炎将《序卦》对六十四卦的排列次第，阐发为一套有关人类文明起源演进的社会学、历史学理论，认为《序卦》从“屯”到“同人”的排列次序说的是人类从渔猎文明到农耕文明的进化历程，以及在生存竞争的推动下阶级的分化、社会组织的发展以至国家的形成。<sup>35</sup>上述内容，多有学者加以阐发，兹不赘述。但有一点值得特别注意：章太炎强调，从“屯”卦以至于“同人”，即人类社会从起源到国家的形成，可以总结出一般性规律，但“过此以往，未之或知也”。所以说，要想把握人类历史的全部发展规律，实在是要等到历史终结之后：“易之尽见，亦在乾坤将毁之世。”<sup>36</sup>对于从历史发展中抽象出一般因果规律并据以判断现实走向的科学社会学、历史学理念，章太炎早有批判。在《社会通论商兑》（1907年）中，他指出，所谓社会演化的“条例”其实都是从欧洲历史中抽象概括所得，不一定适用于中国历史实况。<sup>37</sup>在《征信论》（1910年）中，他对标榜“科学”的机械主义“因果律”以及史学主张进行了更为透彻的批评，他说，使得“因”能得出如此“果”的偶然、特殊的“缘”也是同样重要的，而“愚者”常常排除了具体环境中的偶然性、特殊性因素而得出“类例”，其结果往往是使“成事”削足适履以就“类例”；更何况，史书之记载往事总是有选择的，不可能把当时所有的事都网罗在内，在这种条件下想悉知事变的所以然之故再给出定理乃是徒劳无益的。<sup>38</sup>章太炎深知所谓“历史”并没有任何先验性的规律作用其间，不能以任何“成型”、“类例”规范乃至预见“历史”，所以，对于他在《易》学中表述的这一套社会学理论，我们不能按照当时流行的强调“科学”和“因果律”的实证主义去加以理解。

章太炎对《周易》基本精神的看法，与《易传》本意及其阐释传统大异其趣，简直令人惊骇！《易传》结合儒、道思想所讲出的宇宙观世界观，注重的是“有”，把“生生”当作宇宙存在的实相——这也是一切儒家哲学最根本的出发点，且有着一种积极进取、促进“生生”的“动”的精神。<sup>39</sup>但是，章太炎却说，《蛊》卦才是《周易》全书的灵魂，从“无”的视角出发讲宇宙万有，讲“生生之道”，才是《易》的真义所在：

夫生生之谓《易》，原始要终，知死生之说者，莫备乎《蛊》……广言之，释氏所

<sup>34</sup> 如唐文权、罗福惠《章太炎思想研究》第九章《“学术万端，不如说经之乐”——章太炎的经学》，武汉：华中师范大学出版社，1986年，第351-359页；夏金华：《章太炎“易”学蠡测》，《学术季刊》（上海）1992年第4期；张昭军：《儒学近代之境——章太炎儒学思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第128-130页；张昭军：《章太炎对周易义理的多维阐释》，《周易研究》2004年第3期。

<sup>35</sup> 章太炎：《自述学术次第》，陈平原编校：《中国现代学术经典·章太炎卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第644-646页；《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第380-383页。

<sup>36</sup> 章太炎：《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第381页。

<sup>37</sup> 章太炎：《社会通论商兑》，《章太炎全集》（四），上海：上海人民出版社，1985年，第323-324页。

<sup>38</sup> 章太炎：《征信论》下，《章太炎全集》（四），第57-60页。

<sup>39</sup> 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，北京：人民出版社，1984年，第348-353页。

谓惑、业、苦者，大略举之矣。沉溺蛊惑，斯非惑乎？蛊者事也，斯非业乎？蛊食心腹，斯非苦乎？<sup>40</sup>

章炳麟读《易传》曰：呜呼！伏曼容见之矣。《传》曰：“蛊者，事也。”伏曼容曰：“蛊，惑乱也。万事从惑而起，故以蛊为事。”二经十翼，可贵者此四字耳。<sup>41</sup>

一切人生事业、历史文明都起于对“有”的迷妄执着。执着于在世的自我生命，有所“沉溺惑蛊”，必然有所“事”而造成“业”。追求将自我生命客观化而获得存在感，又必然被自身的意欲情结所困所扰，感受人生之“苦”。从“无”的视角来看，一切具体的生命形态、一切功名成就、人类的文明事业，作为具体、有限、生灭无常的“有”，都不是实在的。

要进一步理解章太炎所谓“以蛊为事”，就要大略了解他对人性善恶这个儒家义理学根本问题的反传统之见。章太炎指出，在“意根”层次上的“性”即自我意识，具有“我爱”心和“我慢”心，“我慢”就是自尊好胜之心，是“恶”的根源。<sup>42</sup>在《俱分进化论》中，他曾论述，“我慢”心带来生存竞争，而生存竞争导致文明、社会的进化，也就是说，人类文明进化发展的根源更在于人性之“恶”，所以“善”进“恶”亦进、“乐”进“苦”亦进。<sup>43</sup>在他的价值视野中，人类被“沉溺蛊惑”所催动，无限制地追求幸福和生存价值的实现，带来文明的进化发展，这实在是令人“忧获如疾首”的命运，无可如之何，但若将“进化”当作绝对价值加以肯定，当作理想加以追求，那实在是“惑”上加“惑”，“惑”不可及了。在他的辞典里，“幸福”、“进步”并不是美好的词汇：“以善恶言，求增进幸福者，特贪冒之异名。”“日进不已，亦惟是扩张兽性。”太炎期勉当代人类能自断“其追求无已之心，使归安稳。”<sup>44</sup>时至今天，人获取“幸福”的欲望和能力似乎已经到了极限，章太炎的这些“反动”言论倒象是先见之明了。

《易传》是一套完整的“天人合一”的形上学体系。《系辞上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”<sup>45</sup>又说：“一阴一阳之为道；继之者善业，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业，至矣哉。”<sup>46</sup>“乾”卦《彖辞》说：“大哉乾元！万物资始，

<sup>40</sup> 章太炎：《自述学术次第》，陈平原编校：《中国现代学术经典·章太炎卷》，第646页。

<sup>41</sup> 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》（四），第443页。

<sup>42</sup> 章太炎撰，庞俊、郭诚永疏证：《国故论衡疏证》下卷《辨性上》，第583-584页。

<sup>43</sup> 章太炎：《俱分进化论》，《章太炎全集》（四），第389-390页。

<sup>44</sup> 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》（四），450页。

<sup>45</sup> 黄寿祺、张善文：《周易译注》卷九《系辞上》，上海：上海古籍出版社，2012年，第340页。

<sup>46</sup> 同上，第335页。

乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。”<sup>47</sup>等等，这些话都表明，《易》讲的是宇宙万物有从而发生的统一的总根源，万物资之以始，又复归于之；宇宙万物的生成和运动有根本规律，“道”贯通自然界和人生界，使整个宇宙成为一个秩序井然的世界。<sup>48</sup>但是，章太炎却说，这只是《易》教化一般大众的“通俗之言”，而《易》的“真审之义”恰恰与之相反，《易》否定所谓“本源”、“本体”的实在，否定宇宙、世界生成运动的目的性和秩序性，从而否定万物的运动变化有所谓根本法则和规律：

圣人吉凶与民同患，易“鼓万物而不与圣人同忧”。生生者，未有迄尽，故大极为旋机，群动之所宗主，万物资以流形。乾元恒动曰“龙”（即今所谓永动力），坤元恒静曰“利贞”（即今所谓永静力），而“天德”固“不可为首”，是则群动本无所宗，虽“太极”亦羹除之矣。（《易》言大极为群动宗，又言“群龙无首”，则群动本未有宗。言非相反。“太极”，通俗之言，“无首”，真审之义，此非守文者所知）<sup>49</sup>

经过“转俗成真”的思想转变，章太炎从根本上反对那种设定并推求存在之本源的形上学思维。在《建立宗教论》（1906）和《人无我论》（1907）中，他以“唯识”学批评西方哲学如“唯名论”、“本体论”、柏拉图之“理念”说，都是设定并推求事物的本质乃至存在的“本体”，并将所得之抽象概念当作了实在真有，用他的唯识学术语说，就是将“遍计所执自性”当作“圆成实自性”，犯了“法执”的错误。<sup>50</sup>在《四惑论》中，他指出，“公理”、“因果律”、“自然规则”等等都是人心所造设的“知识”，不能以之为实有而加以崇信，崇拜所谓“自然规则”、“进化法则”者，不脱将一切归结为上帝的“神教”思维，同样都是虚设一种外在的无上权威来获得依靠和支持，同样都是迷信和卑贱的表现。<sup>51</sup>

章太炎说，《易》所讲“生生之道”的真义见于“观”卦之爻辞和彖辞，这正是他在《齐物论释》中阐发的“缘生”、“缘起”法：

《观》之“观我生”、“观其生”，展转追寻，以至无尽，而知造物无本……而“用九”乃

<sup>47</sup> 同上，第3页。

<sup>48</sup> 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京：北京大学出版社，1986年，第95-105页；冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，第341-344页。

<sup>49</sup> 章太炎：《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第383页。

<sup>50</sup> 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集》（四），第403-418页；《人无我论》，《章太炎全集》（四），第419-429页。

<sup>51</sup> 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》（四），第443-456页。

言“群龙无首”，《象》曰：“天德不可谓首”，义又相及。盖强阳之气，群动冥生，非有为之元本者。其曰穷理尽性，岂虚言哉！<sup>52</sup>

《观》之“彖”曰：“圣人以神道设教，而天下服。”教所由兴，则曰“观我生”、“观其生”。

上者浮屠之说“缘生”，进退相征，不失其道；其下以为上帝所胎乳，最下事生乞奉神女而已矣。<sup>53</sup>

章太炎于1910年写成《齐物论释》，又在1911年以后加以改定，<sup>54</sup>其中，章太炎破“因果律”而立“缘生”、“缘起”法。<sup>55</sup>按照“万法唯识”的道理，人的思维造设一切事物皆有“自性”，从而要透过现象去追究实质，为此就要追究事物产生的根本原因，这是认识的基本方式和范畴，即所谓“原型观念”，章太炎又以“种子”名之。<sup>56</sup>章太炎通过一番分析、推理指出，追究原因到了最后，只能以“自然动”为究极，为什么“动”的原因就在“动”本身，只能说“自尔”，“法尔”。<sup>57</sup>也就是说，我们无法追究到什么“根本原因”、“第一因”，种种事物互为产生、存在的原因和条件，相互依存并转化，所以，与其讲“因果”不如讲“缘生”：

佛法立十二缘生，前有后有，推荡相转，而更无第一因。

世尊所说果待于因，因复待因，如是展转，成无穷过。<sup>58</sup>

章太炎说，庄子和孔子都懂得“缘生”的道理，《庄子·寓言篇》说：

莫知其所终，若之何其无命也！莫知其所始，若之何其有命也！<sup>59</sup>

《田子方篇》引孔子之言说：

日出东方而入于西极，万物莫不比方，有目有趾者，待是而后成功，是出则存，是入则亡。万物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽，效物而

<sup>52</sup> 章太炎：《自述学术次第》，陈平原编校：《中国现代学术经典·章太炎卷》，第647页。

<sup>53</sup> 《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第381-382页。

<sup>54</sup> 王仲荦：《齐物论释、定本校点后记》，《章太炎全集》（六），上海：上海人民出版社，1986年，第122页。

<sup>55</sup> 王玉华用“缘生”和“两行”来定义章太炎的演化观，指出章太炎所谓的“缘生”之旨，与世人所奉之“因果律”并不相类，并且它也正是为了破“因果律”而设的。《多元视野与传统的合理化：章太炎思想的阐释》，第207-210页。

<sup>56</sup> 章太炎对《齐物论》中“随其成心而师之，谁独且无师乎？”一段的解说就是在阐明“种子”、“成心”即“原型观念”的产生，他认为康德所立十二范畴实属“繁碎”，提出包括“因果识”在内的“七种子”说。《齐物论释定本》，《章太炎全集》（六），第73-74页。

<sup>57</sup> 同上，第80-81页。

<sup>58</sup> 同上，第111页。章太炎对《齐物论》中“罔两问景”一段的解说就是在阐明“无因”、“缘生”之理。

<sup>59</sup> 同上，第111页。

动，日夜无隙，而不知其所终；薰然其成形，知命不能规乎其前，丘以是日徂。<sup>60</sup>

这就是说，一切事物皆有所“待”，都是在多种因素和条件的相互作用下产生并变化，即所谓“因缘和合”、“因缘际会”，有着很大的偶然性和随意性，所谓“非无命非有命”；而所有事物的存在又都有一定的条件限制，都是暂时性的，所谓“此生彼灭，成毁同时”，在这个意义上，“缘生”亦是“空”。<sup>61</sup>如此说来，《系辞上》所说“故神无方而易无体”，才是《易传》关于“生生之道”的最根本纲领，更进一步地说，“易无体而感为体”。<sup>62</sup>宇宙万物的生成运动没有究竟的“起源”，也就没有任何先验的目的性，也就没有必然、普遍的规律性，任何事物皆处于流转不停的“缘生”之中，没有永恒不变的“自性”。对此，《四惑论》所说甚为精当：

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。<sup>63</sup>

宇宙世界若是有什么“法”、什么“自然规则”，那就是万物“展转缘生”的“无常法”。这不禁令人想起福柯的话：

效果历史的世界只知道一个王国，在那里，没有天道或终极原因，只有“必须性的铁臂摇动着机遇的骰子盒”。<sup>64</sup>

人类的“生生之道”，为生存竞争所推动，“为无常法所漂流”，其进无已，不可遏制，而“进步”又带来欲望的不断滋生、生存斗争的不断激烈。章太炎说，《周易》最后两卦是“既济”和“未济”而终以“未济”，其大义在于：

群动而生，旁溢无节，万物不足以龚其宰割，壤地不足容其肤寸，虽成“既济”，其终犹“弗济”也。以是思，忧荻如疾首，可知已。<sup>65</sup>

如此说来，演《周易》的文王忧患于商、周兴盛衰亡之际，实在是“细”忧而已，对文明进

---

<sup>60</sup> 同上，第111-112页。

<sup>61</sup> 同上，第83页。

<sup>62</sup> 章太炎：《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第381页。

<sup>63</sup> 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》（四），第454-455页。

<sup>64</sup> 福柯：《尼采·谱系学·历史学》，朱苏力译，《学术思想评论》第四辑，第393页。

<sup>65</sup> 章太炎：《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》三，第383页。

化之前途的忧虑才是真正的大忧。<sup>66</sup>

既然如此，人类文明进化的“生生之道”不应该也不可能成为道德即善恶价值的根据。《易传》作为“天人合一”的儒家世界观体系，讲的是“天道”与“人性”相贯通，“天地之大德曰生”，人性也以“仁”为本。而人生的意义就是把握、运用事物运动的规律、原理，以成就功业，造福人类群体，从而促进“天道”之“生生”。<sup>67</sup>《中庸》所谓“赞天地之化育”亦是此意。以《易传》、《中庸》为代表的儒学大传统，皆把道德意识、人生意义建立在宇宙运动的总体目的和秩序之上，并用后者论证、支撑前者。与之不无相通的是，现代的“进化进步史观”则把个体人生纳入到总体性的社会进步历程之中，将人生的意义规定为促进人类历史的进化进步，从而提供社会认同的观念基础。但，章太炎却说：

此土之圣，唯作《易》者知有忧患，忧其动而生生无有已时也。若《记》言至诚之效可以赞天地之化育，可以与天地参，是则崇奉根本无明，而所谓与天地参者，适成摩醯首罗梵天王耳。……是故《易》者内道也，《中庸》者外道也。<sup>68</sup>

在章太炎看来，把人生意义和道德责任认作参与和促进“天地之化育”——转化为现代观念则是人类文明的进化事业，实在是“根本无明”，是“我痴”，他认为，在儒家的经典中，讲“诚”于“生生之道”的《中庸》乃是教化一般民众的“外道”，而《易》才是秘而不宣的“内道”，它告诉我们，人类文明进化不已的“生生之道”不是人生意义、理想和价值的来源，而是令人忧心不已的现实。在《四惑论》中，他批判以“自然规则”之名将“进化”神圣化，再以“进化”论证一切现代价值观念的正当性，章太炎称之为“进化教”，指出这其实是和信仰上帝、宿命一样，只不过是把“上帝”、“宿命”的名字改成了“进化”而已：

呜呼！昔之愚者，责人以不安命；今之妄者，责人以不求进化。二者行藏虽异，乃其根据则同。以命为当安者，谓命为自然规则，背之则非义故；以进化为当求者，亦谓进化为自然规则，背之则非义故。自我观之，承志顺则，自比于斯养之贱者，其始本以对越上神，神教衰而归敬于宿命，宿命衰而归敬于天钧，俞穴相通，源流不二。世有大雄无畏者，必不与竖子聚谈微贱之事！<sup>69</sup>

<sup>66</sup> 同上。

<sup>67</sup> 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第64-71页；冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，第343-344页。

<sup>68</sup> 章太炎：《葑汉微言》，《章氏丛书》上册，台北：世界书局，1982年，第946页。

<sup>69</sup> 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》（四），第457页。

历史的“进化”、“进步”而不再是“自然”、“神”、“上帝”、“天理”，变成了人间道德、价值乃至人生意义的最高依据，或者说，以历史进化进步之趋势论证现代社会种种价值规范与秩序的合理性，这确实是进入“现代”之后的独特思想现象，福柯称之为“现代性的态度”。<sup>70</sup>而章太炎对“进化教”的批判拆解，直接指向了建立在其基础之上的“现代”的价值规范、道德意识和社会认同。“大雄无畏”者如章太炎，已经洞彻了号称“公理”的种种现代教义作为“有待”的历史存在物的“虚妄”，而能一空依傍、自立法则！

在章太炎看来，《易》也讲“适者生存”的道理，教人要认识时势，顺应并把握时势，但《易》以为，时势之变是“不得不然”，道义则是“应然”，是否顺应时势而或“胜”或“败”，绝不能说明其是“优”还是“劣”：

《易略例》曰：“犯时之忌，罪不在大；失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也；侮妻子，用颜色，而不可易也。”由是观之，胜不必优，败不必劣，各当其时。

71

现实中的“先进”国家自认为代表了“进步”、“文明”就占据了道德的优势，往往据以剥夺“落后”国家的文化尊严，甚至认为殖民是变“野蛮”为“文明”。章太炎一再抨击这简直就是“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的现代翻版。<sup>72</sup>将历史潮流所向当作价值评判之根本标准的“进化进步史观”，一不小心往往沦为现实强权以至殖民者的护身符，作为中国近现代的思想家，章太炎对于“进化进步史观”的霸权性格是十分敏感的。他的对策是指出，“优劣”与“胜败”根本是不同的价值序列，顺应历史潮流、合于进化之道不过是“适时”，无论如何都不是绝对的价值标准。

最后，章太炎借《易》学表达了一种深沉的历史悲观主义。人类的生存竞争不可能“辨证”出历史向善演进的合理性，进化进步的历史并不能代替上帝做出正义的最后裁判，恰恰相反，《易》要告诉人们的是，历史上当道的总是生存竞争的强者、胜利者，胜利者在以暴力进行征服、剥夺和颠覆之后，又“治以文理”，重新制定规则而使现实秩序合法化，用道德观念驯化人民，使社会归于稳定有序，这就是历史的“规律”：

“强者，事之始也，分之理也，物之纪也。所求于强，无不有也。”此为人以争竞，

<sup>70</sup> 福柯：《什么是启蒙？》（1984年），汪晖译，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，北京：三联书店，1998年，第429页。

<sup>71</sup> 章太炎：《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第383页。

<sup>72</sup> 章太炎：《五无论》，《章太炎全集》（四），第438页。

而得存活，《易》道故然。

诸侯争宝，“兵革为起，小国见亡，大国危殆，杀人父兄，虏人妻子，残国灭庙”“取以暴强，而治以文理，无逆四时，必亲贤士”；“诸侯宾服，民众殷喜，邦家安宁，与世更始。汤、武行之，乃取天子；《春秋》著之，以为经纪。”综观凶人享国长世之事，是岂《易》所能讳隐邪？<sup>73</sup>

章太炎以得自切身的历史经验论证着这一历史“规律”：经辛亥革命汉族最终光复，但当初犯下“扬州十日”、“嘉定三屠”之罪行的满清统治者已掌权三百多年，其官僚军阀集团在革命之后仍然是实际的统治者，虽有“光复”之名却不能去腐生新，政治、社会的腐败堕落反而更甚从前。《易》的本意是“为善人贤士谋”，教导他们在衰乱之世能为历史的转变积蓄潜能，发挥默运乾坤之力，但是，历史的演进之理绝不服从“正义”，而是强暴者“擅无穷之福利”，怀抱道德理想的“善士”只能补救历史的创伤疮痍而已。《易》要告诉我们的“历史真相”实在是令人忧心不已：

夫成败之数，奸暴干纪者常荼，而贞端扶义者常蹶。作《易》者虽聪敏，欲为贞端谋主，徒如补其创痍耳。由是言之，“既济”则暂，“未济”其恒矣！是亦圣哲所以忧患。

74

#### 四、历史对于人生的“意义”

但，章太炎绝不是一个历史虚无主义者，恰恰相反，正是从“齐物”的世界观出发，他才能洞识每一个文化、历史世界都是“缘起”的、“有待”的、具体的、特殊的，如果某一种文明将自身的历史及其在历史中生成积累的文化特性加以抽象化、本质化，名之为“普遍规律”、“普世价值”，那只能是一种虚假的“普遍性”，反映的是一种霸权意识。

章太炎作为清代“汉学”传人，但始终对汉《易》不满，以为不达《周易》真义，直到“齐物”思想形成，他发现，王弼对《周易》的阐说深谙“齐物”要旨，而这正是《周易》的精意所在：

<sup>73</sup> 章太炎：《检论》卷二《易论》，《章太炎全集》（三），第384页。

<sup>74</sup> 同上，第385页。

余少读惠定宇、张皋文诸家《易》义，虽以为汉说固然，而心不能惬也。亦谓《易》道冥昧，可以存而不论。在东因究老、庄，兼寻辅嗣旧说，观其《明爻》，《明彖》，乃叹其超绝汉儒也。近遭忧患，益复会心。<sup>75</sup>

王弼在《易略例》中以《明彖篇》和《明爻变通篇》作为《易》之纲领要旨，在章太炎看来，《明彖篇》是“明一以《彖》”，《明爻变通篇》是“明歧以《爻》”，讲的正是“齐物”、“缘起”的世界观历史观，这是一种反本质主义、反普遍主义、反目的论、反决定论的本体学：

庄周明老聃意，而和之以齐物。推万类之异情，以为无正味正色，以其相伐，使并行而不害……其后独王弼能推庄生意，为《易略例》。

明一以《彖》曰：“自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。处旋玑以观大运，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。故举卦之名，义有主矣；观其《彖辞》，则思过半矣！夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉。”

明歧以《爻》曰：“情伪之动，非数之所求也。故合散屈伸，与体相乖。形躁好静，质柔爱刚，体与情反，质与愿违。巧历不能定其算数，圣明不能为之典要。法制所不能齐，度量所不能均也。”召云者龙，命吕者律。二女相违，而刚柔合体。隆坻永叹，远壑必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟共济，则胡越何患乎异心。故苟识其情，不忧乖违；苟明其趣，不烦强武。”推而极之，大象准诸此，宁独人事之云云哉！道若无歧，宇宙至今如抔炭，大地至今如孰乳已。<sup>76</sup>

“明歧以《爻》”，说的是所谓“缘起”的道理。如上文已经论说，一切事物都是在多种因素和条件的相互作用下产生并变化，有很大的偶然性和随意性，绝不存在单一的普遍性原理，没有确定不变的规则，世界是“无常”的。每一个文化、历史世界其实都是这样一种“无常”的历史性存在，都是具体的、特殊的并不断经历不可预测的变化，皆无“真谛”意义上

<sup>75</sup> 章太炎：《自述学术次第》，《中国现代学术经典·章太炎卷》，644页。

<sup>76</sup> 章太炎撰，庞俊、郭诚永疏证：《国故论衡》下卷《原道下》，第517-521页。

的实在性。如果把某一种“文明”的特性及其生成历史抽象化、本质化而命名为“普遍性”，其实将导致严重的偏见和不平等，使现实中“先进”的“文明”国家能够有冠冕堂皇的借口去侵略、干涉那些“落后”的“野蛮”国家，“进化进步史观”就存在这样的问题。

但是，与一般意义上的多元论、相对主义不同，章太炎强调每一种“缘起”的、特殊的事物之间并没有绝对的差别，都是可以根据其产生发展的限定性条件加以理解的，都是有其存在的理由和价值的；并且，总是可以和其他的事物相互沟通、转化的，它们构成了一个因差别而互相需要的整体，但其中并没有固定的、确定的“普遍性”，所谓“推万类之异情，以为无正味正色，以其相伐，使并行而不害。”那么，每一个特殊的文化、历史世界作为“齐物”世界中的不可或缺的“道”、“理”，皆有其相对的、具体的实在性。所以，《周易》虽“明歧以《爻》”而终归于“明一以《彖》”。<sup>77</sup>

1910年，《齐物论释》与《文始》、《新方言》、《国故论衡》同时面世，这对于我们理解章太炎的思想来说是很有意义的。章太炎在写于1908年的《印度人之论国粹》中说：

释迦氏论民族独立，先以研求国粹为主，国粹以历史为主。自余学术，皆普通之技，惟国粹则为特别。<sup>78</sup>

同年，他与吴稚晖及其主办的《新世纪》就是否废除汉语汉字而改行世界语进行论战，说道：

文字者，语言之符；语言者，心思之帜。虽天然语言，亦非宇宙间素有此物，其发端尚在人为，故大体以人事为准。人事有不齐，故言语文字亦不可齐。<sup>79</sup>

他又在写于1913年的《自述学术次第》中说：

凡在心在物之学，体自周圆，无间方国。独于言文历史，其体则方，自以己国为典

---

<sup>77</sup> 汪荣祖较早早在“多元主义”文化观的意义上解说章太炎的“齐物”论。《康章合论》，第130-132页；王玉华指出，“齐物”论是章太炎关于中国社会、文化之秩序重建的最重要思想论述，并对之进行了更为深入的阐释，但仍称之为“多元主义”、“相对主义”和“历史主义”。《多元视野与传统的合理化——章太炎思想的阐释》，第189-216页。张志强则认为，章太炎的“齐物”论恰恰反对那种在主观上取消差异、其实却安于固有价值秩序的“多元主义”和“相对主义”，其意在打破“普遍/特殊”、“一元/多元”的二元对立，取消“普遍性”概念，主张每一个个体自作主宰、充量发展，实现价值自足和自立，从而真正实现“差异”间的平等。《“操齐物以解纷，明天倪以为量”——论章太炎“齐物”哲学的形成及其意趣》，《中国哲学史》2012年第3期。蔡志栋也指出，作为一种新的历史哲学，齐物论充分肯定了每一个个体、文明自身发展道路的合法性，同时，章太炎还认为任何一种存在形态都可以达到其极致，彼此之间的沟通在这个意义上成为可能，所谓“殊途同归”。《章太炎后期哲学思想研究》，第115-121页。关于对章太炎《齐物论释》的解读和相关研究成果，详见王诚：《章太炎〈齐物论释〉研究述评》，《船山学刊》2013年第3期。

<sup>78</sup> 章太炎：《印度人之论国粹》，《章太炎全集》（四），第366页。

<sup>79</sup> 章太炎：《规新世纪》，《民报》第二十四号。转引自姚奠中、董国炎编：《章太炎学术年谱》，太原：山西古籍出版社，1996年，第123页。

型，而不能取之域外。<sup>80</sup>

历史与语言文字是“国粹”最重要的两端，非“天然”、“普通”之存在，而是“人为”之物，其体为方，自为典型，“不齐”亦“不可齐”。一旦一个“言文历史”世界在各种“因缘凑合”下产生并获得连续性的发展，获得了特殊的规定性，建构了自身的“传统”，并由此获得认同意识，它就成为“有”、“存在”，它不是“真谛”意义上的实在，但也不是一场春秋大梦。由“因缘际会”、“展转缘生”的不断积累而生成的“言文历史”世界及其“自性”，用章太炎的佛学术语说是“依他起自性”，是“无常”的历史性存在，然而，正是一个具体的“言文历史”世界及其累积形成的相对稳定的价值体系、道德观念、生活方式——用章太炎的话说是“世法”，为偶在的个体人生提供了“家园”，构成了一个人的生存的最实在的基础和理据，若不能“随顺”之，也就真的沦于虚无了。

《菑汉微言》中有一则论“出世法”与“世法”的关系：

然彼“出世法”者可以不坏“世法”，此义云何？**此身为“正报”，此土为“依报”，即白衣所谓“命”也，已堕“正报”、“依报”之中，“法”尔，受其限制，以义务责人死节，以义务而自死节，无可奈何，即白衣所谓“知命”，所谓“正命”也。**庄生不欲以仁义撻人心，此纯为“出世法”之言也。又云：“子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无所逃于天地之间。为人臣子者，固有所不得已行事之情而忘其身，何暇至于说生而恶死？”此不坏“世法”之言也。<sup>81</sup>

一切“有”皆是幻成，人本向死而生，种种世间之“法”无非人心的虚构和假设，其存在皆是有时空条件的。但是，人之生存，就是堕入“此身”、“此土”之中，从来都是具体的文化世界中的人，并且是一种情感的伦理的存在，活在历史遗传的有规范的日常生活之中，受到限制也得到规定。如上文所述，从“齐物”的境界来看，每一个特定生活世界的规范、特性，虽不具有“真谛”意义上的实在性，但却有着“俗谛”意义上的具体的、相对的实在性——这正是“齐物”论内蕴的“真俗平等”义。<sup>82</sup>

<sup>80</sup> 章太炎：《自述学术次第》，《中国现代学术经典·章太炎卷》，第647页。

<sup>81</sup> 章太炎：《菑汉微言》，《章氏丛书》下册，第931-932页。

<sup>82</sup> 在《齐物论释》中，章太炎从“种子”或“原型观念”出发，论证了“俗界”的事物或学说并无绝对性的差别，皆可就其自身限定性条件加以理解和安排，从而获得其各自存在的理由。在此基础上，便可以引申出“齐物平等”的第三个层次即“真俗平等”，“俗界”由此获得相对于“真界”的自足自立的价值。详见张志强《“操齐物以解纷，明天倪以为量”——论章太炎“齐物”哲学的形成及其意趣》，《中国哲学史》2012年第3期。

## 五、《春秋》大义：不问“公理”唯问“历史”

章太炎一生重视《春秋》学，《春秋》学是他的“古文经学”的核心。章太炎所见“春秋大义”告诉我们，并不具有先验“普遍性”的、不具有“真谛”意义的、具体的、特殊的民族文化及其历史所具有的实在性是什么，即历史对于人生的意义究竟何在。

章太炎对“春秋大义”的认识和解说一直在发生变化，直在 20 世纪 30 年代才形成定论。<sup>83</sup>章太炎在 1904 年出版的重订本《馗书》中确立了“六经皆史”的古学宗旨，他以孔子为“古良史也，辅以丘明而次《春秋》”，又初步构拟出孔子-左氏-太史公-刘歆的史学谱系。<sup>84</sup>其后，他反复申说以《春秋》为主的“六经”乃是“存古”之史学，其大用在于启发和维护国人的种族、文化自觉。<sup>85</sup>但是，在 1907—1908 年，章太炎于《国粹学报》刊出《春秋左传读叙录》和《刘子政左氏说》——这代表了他《春秋》、《左传》学的第二阶段，在这一个阶段，他仍然认定《春秋》和《左传》中寓有孔子制定的“一王大法”，也就是说，孔子在《春秋》中参酌夏、商、周三代而制定了一套新的“礼制”，以为后王法。

《国故论衡·原经》（1910 年）、《检论·春秋故言》（1914 年）代表其《春秋》学的第三阶段，即经过“回真向俗”之变后的《春秋》学新意，这时，他完全摆脱了孔子作《春秋》“立一王大法”的“汉学”之见，认为孔子修《春秋》，左丘明为之《传》，不是为了“制法”，甚至“论政”也并非其所长，其经世济民的大用乃在于开创中国史学的伟大传统，而历史撰述传统的根本意义就在于以绵延不断的历史记忆维护、唤起和保持民族文化的认同意识：

夫发金匱之藏，被之萌庶，令人人不忘前王，自仲尼、左丘明始。……令迁、固得持续其迹，讫于今兹。则耳孙小子，耿耿不能忘先代，然后民无携志，国有与立，实仲尼、邱明之赐。……藉令生印度、波斯之原，自知建国长久，文教浸淫，而故记不传，无以褒大前哲，然后发愤于宝书，哀思于国命矣。<sup>86</sup>

但是，章太炎从来没有把“民族”、“历史”、“传统”这些概念本质化和实体化。如上文所论述，经“转俗成真”之变，他破除了那种有着先验起源、目的和规律的“历史本体”观

<sup>83</sup> 详见拙文：《章太炎“六经皆史”说本旨、意涵及其变化考论——以《春秋》学三变为中心》，《创造“传统”：梁启超、章太炎、胡适与中国学术思想史典范的确立》，第 143-149 页。

<sup>84</sup> 详见章太炎：《馗书》重订本《清儒》、《订孔》、《尊史》、《征七略》，《章太炎全集》（三）。

<sup>85</sup> 详见章太炎：《与人论朴学报书》、《与简竹居书》、《答铁铮》，《章太炎全集》（四）。

<sup>86</sup> 章太炎撰，庞俊、郭诚永疏证：《国故论衡疏证》卷中《原经》，第 303-304 页。

念，讲“万物皆展转缘生”，“一切为无常法所漂流”的“缘起”历史观，由“因缘际会”、“展转缘生”的不断积累而生成的文化、历史世界及其传统，用章太炎的佛学术语说是“依他起自性”，是相对于他者而产生的自我意识和自我界定，是“无常”的历史性存在，是一种“名言”的建构。而“国家”以及推其原而得的“民族主义”，更是有“作用”无“自性”，是一种有其现实必要性的观念建构即“名言”而非实存。<sup>87</sup>

然而，又如上文论述，按照“齐物”论，太炎在“俗谛”的意义上，肯定了“分殊”的文化、历史世界及其“诸法”的有限实在性，尽管这个世界是“无尽缘起”、“展转缘生”，绝无既定的目的、规律和意义来论证并支撑任何“世法”及其“普遍性”。钱穆曾说，太炎学术之精神根底在于“史学”。<sup>88</sup>而章太炎的“史学”有一种特别的理论意义：人存在的基本境况和条件、人理解自身生存的唯一根据，就是分殊的、无常断灭的、“依他起自性”的、作为“俗谛”的文化、历史世界，而别无其他。

于是，在他看来，只有历史传承形成的“约定俗成”而不是什么“普世价值”或“普遍规律”才是至高之“理”，只能以之为根据来判断一国政法制度的好坏并进行新的创造，在章太炎的思想世界中，存古而明变的史学，有着比兴起民族主义更为根本、重要的功能：

**典常法度本无固宜，约定俗成则谓之宜矣。生斯世为斯民，欲不随其宜而不可。<sup>89</sup>**

在《国故论衡·原道》篇中，他借老子之“道”阐发他那不问“公理”唯问“历史”的政治理论。他说，老子是一位明察历史之变的“征藏史”，老子所主张的治理之道，就是撇开一切“前识”、“私智”，“不慕往古”，“不师异域”，唯根据历史积累传承而来的具体现实及其动向，“清问下民以制其中”，而受业于老子的孔子自然继承了老子的这一思想。<sup>90</sup>

1929年，章太炎写成他关于《春秋》学的最后定论《春秋左氏疑义答问》，他将作为孔子史识的《春秋》大义归结为两个要点，其一是“欲存国性，独赖史书”；其二则是师承于老子的“历史主义”及其政治理论：

**王纲绝纽，乱政亟行，必绳以宗周之法，则比屋可诛；欲还就时俗之论，则彝伦攸**

**斲。其唯稟时王之新命，采桓文之伯制，同列国之贯利，见行事之善败，明祸福之征兆，**

<sup>87</sup> 章太炎：《五无论》，《章太炎全集》（四），第429—430页。

<sup>88</sup> 钱穆：《余杭章氏学别记》，《中国学术思想史论丛》卷八，合肥：安徽教育出版社，2004年，第335页。

<sup>89</sup> 章太炎：《代议然否论》（1908年），《章太炎全集》（四），第300页。

<sup>90</sup> 章太炎撰，庞俊、郭诚永疏证：《国故论衡疏证》下卷《原道上》，第496—503页。

然后可施于乱世，关及盛衰。<sup>91</sup>

在“礼崩乐坏”的春秋时代，孔子不是固守旧的宗周之法，也不是自创一套理想秩序以取代现实，而是以“尊王”为号召，采取并规范在新形势下发生变化的礼制，维持“霸政”秩序。

《左传》中“礼也”、“非礼也”的判断，所根据固然不是“周礼”，但也不是孔子之所创制，而是“时王新令”。孔子不是以王道绳乱世的理论家、理想主义者，而是一个历史家和现实主义的政治家，他善于对时势做出准确判断，把握一定时势下的人心向背，明察可能的历史走向，然后因势利导，依据现实提供的条件求得治理的方略。

民国建立之后，章太炎往往根据其所见“大道之原”，反对尽变旧法而照搬欧美制度，强调要根据本国政法传统、风俗民情来创制中华民国的政法制度，1912年1月，他为《大共和日报》所撰《发刊词》，典型地表述了他那以“历史主义”为理据的政治“保守主义”：

政治法律，皆依习惯而成，是以圣人辅万物之自然而不敢为，其要在去甚、去泰、去奢。若横取他国已行之法，强施此土，斯非大愚不灵者弗为。君主立宪，本起于英，其后他国效之，形式虽同，中坚自异；民主立宪，起于法，昌于美，中国当继起为第三种。宁能一意刻划，施不可行之术于域中耶？<sup>92</sup>

又说：

国体虽更为民主，而不欲改易社会习惯，亦不欲尽变旧时法制，此亦依于历史，无骤变之理。<sup>93</sup>

章太炎以“齐物”论为依据肯定分殊、无常的文化、历史世界及其“情理”、“意见”的实在性，将之作为中华民国创制立法的唯一理据。也就是说，回到历史的、日常的生活世界，进行维护和建设，使我们堕身其中的生活世界得以自我确立和完善，成为“齐物”世界不可或缺之“道”，才是走出“拆散时代”的人生大道。德国现代思想家洛维特（1897-1973）在《世界历史与救赎历史》（1949年）中检讨了进步史观与虚无主义的思想关系，他这样论述布克哈特的历史思想：“历史的连续性高于一种单纯的延续，低于一种进步的发展……自觉的历史连续性创造着传统，并同时从传统中解脱出来。只有原始的和文明化了的野蛮人，才

<sup>91</sup> 章太炎：《春秋左氏疑义答问》卷一，《章氏丛书》下册，第1019页。

<sup>92</sup> 章太炎：《大共和日报发刊辞》，汤志钧编：《章太炎政论选集》下册，北京：中华书局，1977年，第537页。

<sup>93</sup> 章太炎：《自述学术次第》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典·章太炎卷》，石家庄：河北教育出版社1996年，第649页。

放弃这种历史自觉的优越性。历史的连续性是‘我们人的此在的一种本质性利益，因为惟有它才能证明人的此在存续的意义’。因此，我们必须迫切地期望，对这种连续性的自觉始终活跃在我们里面。”<sup>94</sup>这段话也可以用来诠释章太炎所见之“春秋大义”。

在《齐物论释》中，章太炎说，证得“真我”、“如来藏”的过程，是一种“自尊无畏”的道德实践的过程，“无畏”是一种批判现实的勇气，敢于批判、否定以“普遍性”为名义的价值规范，敢于批判、否定它所肯定、维护和固化的现实秩序，而“自尊”则是这种勇气的动力来源。“自尊”绝不是满足于现状，然后主观上取消差别，混一大小高下，用阿Q精神来获得自我满足，即所谓“适性”；恰恰相反，“自尊无畏”的道德实践是一个超越自我的过程，是“尽性”，是打破对“普遍性”的迷信，从中解放出来，追求一种无所依傍的价值自立。<sup>95</sup>不是将自身的文化传统实体化、本质化、固化，固守那个特殊的文化、历史世界及其道德限度，而是要在历史的机遇中，在不断变化、难以预料的具体处境下，自觉地创造“传统”以维系之，让自己的生活世界及其历史成为“齐物”世界中应有的“道”。在此意义上证得的“真我”，自然具备一种绝对的“无待”意义上的价值自足性。<sup>96</sup>

鲁迅说：

希望本是无所谓有，无所谓无的。这正如地上的路；其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路。<sup>97</sup>

又说：

绝望之为虚妄，正与希望相同！<sup>98</sup>

作为弟子，他的这两句话生动而准确地诠释了章太炎的历史观。

## 六、结语：章太炎与“后现代”？

---

<sup>94</sup> 洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，香港：汉语基督教文化研究所，1997年，第30页。

<sup>95</sup> 详见张志强对《齐物论释》中证得“真我”、“如来藏”之意涵的解说。《“操齐物以解纷，明天倪以为量”——论章太炎“齐物”哲学的形成及其意趣》，《中国哲学史》2012年第3期。

<sup>96</sup> 王玉华也指出，章太炎的“齐物”思想一方面反对墨守旧章的“不变论”，一方面又反对追求“进步”的“进化论”，而主张根据文化所具有的“自在之性”去自然发展。详见《多元视野与传统的合理化——章太炎思想的阐释》，第213页。

<sup>97</sup> 鲁迅：《呐喊·故乡》，《鲁迅全集》第一卷，北京：人民文学出版社，2005年，第510页。

<sup>98</sup> 鲁迅：《野草·希望》，《鲁迅全集》第二卷，第182页。

章太炎破除了对历史的形上学预设及其“起源”观念，他否定自然与人文世界有据以发生的形上“本源”，从而否定了历史演进秩序和目的的先验预设。他反对将历史看成是一个合目的、合理性、合规律的时间统一体，更反对用这种历史整体观念论证种种现代价值规范的合理性和正当性，尤其反对用现代文明的标准规定出文明和野蛮之辨，从而摧毁文化本体的其他形式及其合理性。近 20、30 年来，以后现代主义思潮的兴起为标志，西方现代资本主义文明进行着自我反思和批判，历史好像也在另寻出路，章太炎对“进步进化史观”的批判与“后现代”确实是有相应和之处。

但是，我们却绝对不可以把章太炎摆放在作为西方现代性自我批判和解构的后现代主义的思想线索之中加以定位。章太炎生活的时代，是古老中国经历“数千年未有之大变局”的 19 世纪末 20 世纪初，以进化论的接受和传播作为标志，中国开始从思想意识的深处自觉接受来自西方的现代价值观，从而进行文化和社会的巨大、激烈的变革。就是在这样的时代，章太炎提出了“俱分进化论”、“齐物”世界观、“缘起”历史观，力图打破“普遍\特殊”、“现代\传统”、“文明\野蛮”、“进步\落后”等等最基本的现代世界的价值等级秩序，他的思想实践代表着一个伟大的“能自恢璜”的文明传统，以现代浪潮的冲击为契机所获得的自我意识、对现代世界之霸权乃至对一切霸权的观念形态的反抗、反省和批判，以及对自身历史道路的自主追寻。

我们必须在这个意义上来理解章太炎肯定特殊的、具体的历史连续性并重新予之以意义。人之生存，用他的话说就是堕入“此身”、“此土”，从来都是某一特定的文化、历史世界中的人，活在历史遗传的有规范的日常生活之中，惟有自觉地维系和创造具体的“历史连续性”，才能体现人生存于此世的实在性和意义。这样的历史观积极鼓励每一种文化追求价值自足和自立，从而成为一种新生力量的来源，以否定、转化那以“普遍性”为名的固化的现实秩序。不是从任何一元论的普遍主义的抽象宣称出发，也不是从任何多元主义、相对主义的态度出发，只有从个体乃至文明价值的具体的自主性出发，启蒙的价值才是可欲的。在“齐物”的世界中，普遍性和特殊性、一元性和多元性不是对立的、截然二分的，对普遍性的寻求就出自于特殊性的“向前的运动”。

当代美国社群主义思想家麦金泰尔（1929— ）这样阐发“普遍性”与“特殊性”、“传统”与“理性”的关系：

自我不得不在社会共同体中和通过它的成员资格发现它的道德身份，如家庭、邻

居、城邦、部族等共同体，但并不意味着，自我必须接受这些形式的共同体的特殊性

的道德限度。但没有这些道德特殊性作为开端，就决不可能从任何地方开始；而对善和普遍性的寻求就出自于这种特殊性的向前的运动。但是，特殊性决不可能被简单地滞留在后面或被遗忘。摆脱特殊性进入完全普遍性的准则的领域，并认为这种普遍准则是人本身所有的观念，不论在 18 世纪的康德哲学的形式中，或在某些现代分析道德哲学的描述中，都是一种错觉，并且是一种有着痛苦后果的错觉。<sup>99</sup>

当今之世，资本主义的发展进入了“全球化”的新阶段，对现代资本主义的反思和批判也深入于启蒙时代产生的标榜“普遍性”和“理性”的现代社会之观念基础；与此同时，不同的族群和文化进行着争取“承认”的文化斗争，为反对“全球化”导致的文化同质化而提倡多元文化的存续，在这样的语境下，上述这一番对“普遍性”和“理性”的反省，正好从另外一个角度说明了，一个世纪前章太炎的历史哲思在当今世界具有怎样的现实意义。

---

<sup>99</sup> 麦金太尔：《德性、个人生活的整体和传统的概念》（1984 年），龚群、戴扬毅译，江怡主编：《理性与启蒙——后现代经典文选》，北京：东方出版社，2004 年，第 472-473 页。