臺大文史哲學報　第一百零一期
2024年5月　　頁77~104
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202405_(101).03

章太炎的齊物哲學與現代性的超克

鍾　振　宇*

摘　要

章太炎以佛教解莊，對於〈齊物論〉有詳細的註解，並發展出一套可以應世的齊物哲學。對於他來說，莊子哲學是最佳的應世之道，他以莊子哲學回應當時中國的問題，並思考中國應該如何吸收西方現代化的成果，並且進一步超克現代性。本文即集中思考其思想中齊物哲學與現代化超克的關聯。

關鍵詞：章太炎　齊物　現代性的超克

2022.04.01 收稿，2023.08.02 通過刊登。
* 中央研究院中國文哲研究所副研究員。Email: lenz711@gmail.com。

臺大學術期刊資料庫

Zhang Tai-Yang's Philosophy of the Equality of Things and the Overcoming of Modernity

Chung, Chen-yu*

Abstract

Zhang Tai-Yang interprets Zhuangzi through the lens of Buddhism and provides his meticulous commentaries on the "Discourse of Equality of Things," based on which he develops a set of philosophies of equal regard for all things that is applicable to the world. From Zhang's perspective, Zhuangzi's philosophy is the optimal approach to engaging with the mundane world. Hence, he responded to contemporary issues in China through the lens of Zhuangzi's philosophy, contemplating how China should integrate the achievements of Western modernization so as to overcome modernity. As such, this paper underlines the theoretical affinities between Zhang's notion of the Equality of Things and the idea of overcoming modernity.

Keywords: Zhang Tai-Yang, Equality of Things, Overcoming of Modernity

* Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica. Email: lenz711@gmail.com

臺大學術期刊資料庫

一、前言

章太炎（1869-1936）的學術性格不是學院式的，而是與政治社會的現狀有密切的關聯。在諸多哲學思想中，他發現莊子哲學、尤其是〈齊物論〉中的齊物哲學，是最高深的經國之道。對於他來說，莊子哲學是最佳的應世之道，他以莊子哲學回應當時中國的問題，並思考中國應該如何吸收西方現代性的成果，並且進一步超克現代性。本文即集中思考其思想中齊物哲學與現代性超克的關聯。

章太炎的齊物哲學對於當代而言，具有時代相關性。除了「齊物」與「平等」在政治理論上的關聯，本文更強調齊物哲學對於「現代性的超克」之重要性。現代性的主體理論自黑格爾（G. W. F. Hegel，1770-1831）以來，在西方已經形成完整的論述系統，對於非西方國家也產生劇烈的衝擊。本文除了探究章太炎的齊物哲學之外，希望能在「現代性的超克」一議題上凸顯章太炎思想的特點。本文也嘗試將章太炎與中、德、日幾位保守主義哲學家（如牟宗三（1909-1995）、海德格（Martin Heidegger，1889-1976）、西谷啟治（1900-1990））並列，從中看出章太炎思想的保守主義進路。筆者已經研究了牟宗三與海德格的保守主義進路，[1]但其實章太炎已經先於這兩位哲學家發展出類似的進路。

本文分為五節：一、齊物哲學的背景：學術與政治之間的中道觀；二、齊物哲學的批判對象：權力批判；三、齊物哲學：不齊之齊；四、齊物哲學的當代意義：現代性的超克；五、齊物哲學與政治。本文第一節說明章太炎齊物哲學的學術關懷，他不是象牙塔中的專家，而是關懷世事的學問家，因此，他的思考一直是處於學術與政治之間。第二節說明齊物哲學的批判對象，也就是當時八國聯軍之後、帝國之國際權力入侵中國，他認為「不齊之齊」的哲思可以消解權力的擴張。第三節正面說明齊物哲學的內容，也就是何謂「不齊之齊」，最終要達到齊物平等的境界。第四節思考齊物哲學與現代性的關係，關於現代性的問題，哲學家如海德格、牟宗三、乃至於日本京都學派西谷啟治等諸位哲學家都有「現代的超克」（近代的超克）之思想，認為現代性仍有所不足。章太炎對於現代性的態度充滿弔詭，一方面肯定現代性、另一方面也否定超克現代性，對於當代思考現代性問題，是極好的參照點。最後一節將章太炎歸入上述幾位保守主義哲學家的陣營，思考他對於民族、國家的最高定位，並提出他

1 參見鍾振宇，〈存有論與政治之間：牟宗三與海德格的構想與反思〉，《清華學報》第 53 卷第 2 期（2023 年 6 月），頁 305-340。

臺大學術期刊資料庫

的觀點乃是一種「無我的民族」，足以與海德格「無用的民族」、西谷啟治「無我的國家」相比觀，借此凸顯章太炎思想的深刻時代意義。

本文五小節分別論證齊物哲學的內涵及其應用範圍（尤其是「現代性的超克」與「政治」方面）。齊物哲學的最重要內涵是「不齊之齊」，章太炎認為透過「不齊之齊」可以解決當時的國際政治問題，也就是列強對於中國的侵略。何謂「不齊之齊」？這是一種平等的境界，而且除了作為一種形上學的平等理論之外，也可以進一步解決國際政治中的國家平等問題（而不僅僅是政治學中的人人平等）。另一方面，齊物哲學不主張均一的標準（反對同一性哲學），而現代性某程度上強調同一性哲學，也因此章太炎從某個角度看會反對現代性，而贊成保守主義哲學家的「現代性的超克」之方案。並且，現代性主張「進步」思想，而章太炎的齊物哲學是反對進步史觀的。最後，本文認為章太炎在思想上屬於保守主義哲學家的陣營，他所提出的政治理想（無我的民族）也是齊物哲學的體現。

齊物哲學最關鍵的理論是「不齊之齊」的弔詭說法。本文嚐試區分學者對於「不齊之齊」的四種詮釋進路：文化多元論、宇宙狀態、弔詭辯證、政治批判力量，並論證對於本文的宗旨「現代性議題」來說，以弔詭辯證之理解方式為最優先。也就是說，章太炎對於西方現代性是既接受、又超越的態度。他認為現代性是暫時需要的，但在終極境界上還是要加以超克。藉著「不齊之齊」的弔詭理論，章太炎在處理「現代性的超克」一議題上，獲得了保守主義哲學家陣營中之一獨特地位。

二、齊物哲學的背景：學術與政治之間的中道觀

章太炎早年就讀私塾，以中國傳統的經典研究、考據為主。隨後接觸滿清末年的革命思想，哲學方面以佛學作為應世之方，認為華嚴宗普渡眾生、唯識宗的分析則適合當代科學。期間雖然也接觸西學，但於1910年撰寫〈齊物論釋〉，以莊子〈齊物論〉為最高經國之道。〈齊物論釋〉是章太炎學術階段之「回真向俗」之階段。

綜觀章太炎一生，處於不斷自我批判與改良社會的變化之中。改良有溫和的改革（維新派），也有激進的革命（革命派），章太炎兩階段都有。1895年間，章太炎贊同康有為、梁啟超的改革；在戊戌變法失敗、八國聯軍之後，1900 年他深覺非革命不可。1912 年民國建立，他進行國家體制的改良（共和與之後的聯省自治）。章太炎一生強調學術與政治的相合交織，他的學術發展，通常是以其政治實踐做為基礎。一方面以學術糾正政治，另一方面也顧及現實

臺大學術期刊資料庫

發展、以政治糾正學術。

1906 年在東京時他想改良佛法：「我們今日要用華嚴法相、二宗改良舊法。這華嚴所說，要在普渡眾生，頭目腦髓都可施捨與人，在道德上最為有益。這法相宗所說，就是萬法惟心，一切有形的色相，無形的法塵，總是幻見幻想，並非實在真有。」[2]他認為佛教最可以培養道德，戊戌黨人、庚子黨人乃因為缺少道德所以失敗。沒有道德，不能革命。但當前的佛教需要改良（因為有燒紙錢、淨土宗以念佛就可以往生淨土等可笑之事），佛法中他最重視法相與華嚴，認為法相說萬法唯心，可依心起大動力革命；華嚴則具有普渡眾生的大悲心，甚至犧牲生命也在所不惜。這兩者他認為至關重要。章太炎以「依自不依他、自貴其心」為判準，將佛學高下區分如下：法相宗、禪宗、華嚴宗、天台宗、淨土宗、密宗。[3]（康有為推崇禪宗，因此章太炎不把禪宗視為最高）晚清有佛學復興之傾向：法相唯識與華嚴在晚清一度復興，大乘華嚴宗勇猛普渡眾生的救世精神，契合於士人兼善天下之志。而近代學術由本體論轉向知識論，唯識的概念分析也適合此路向。[4]章太炎也認為，當今科學世界分析縝密，唯識宗的分析適合當代心靈。

章太炎當時希望的救世之道有二：「第一是用宗教發起信心，增進國民的道德；第二是用國粹激動種性，增進愛國的熱腸。」[5]宗教指的是佛教，他認為比儒家更能增強人的道德（他批評時儒的道德敗壞）；而國粹是中國文化的精華（章也被稱為國粹派）。章太炎重視國民精神的鼓動，類似梁啟超的「新民」的鼓動。章太炎的一生，就是這種不斷思索如何改良國家社會的歷程。他不僅參照西學，更不忘從傳統中提煉可用的本體論思想（尤其佛道），以作為現實改良的最高指導原理。莊子的齊物哲學，就是他所悟到之最高「經國之道」。[6]

章太炎一生特立獨行，行事一以自身的體悟為主導，為人民、而不求名利。章太炎的革命個體之特徵是：「排除生死，旁若無人，布衣麻鞋，逕行獨往，

2 章太炎，〈東京留學生歡迎會講詞〉，《章太炎演講集》（上海：上海人民出版社，2011），頁 4。

3 李慶新，〈章太炎與佛學〉，善同文教基金會編，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》（臺北：里仁書局，1999），頁 124。

4 郭志麗，〈章太炎〈齊物論釋〉學術背景〉，《長江論壇》2010 年第 4 期，頁 77。

5 章太炎，〈東京留學生歡迎會講詞〉，《章太炎演講集》，頁 3。

6 章太炎說：「言兵莫如《孫子》，經國莫如〈齊物論〉。」見章太炎，〈原學〉，《國故論衡先校本》，下卷，《章太炎全集（第三輯）》（上海：上海人民出版社，2017），第 4 冊，頁 107。

臺大學術期刊資料庫

上無政黨猥賤之操，下無惴夫奮矜之氣。」[7]只能說，章太炎理想中的個體太獨立自尊、勇往無懼，非一般人所能做到，是大雄無畏、獨來獨往的大丈夫、具有勇猛大心的「大士超人」，[8]「大士超人」是融合佛教與尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900）的理想人格。他鼓勵人民「依自不依他」、「自信其心」，要有大無畏的精神救世。他為了改革，得罪當權（滿清、袁世凱等），七次入獄，多次絕食以死抗議不公。他的學問也彰顯了他特立獨行的個性，中年以佛道相合（1910 年間），幾乎是其他學者所未想到的路徑。

他的學問有理想的一面，但更強調務實：「誠欲普渡眾生，令一切得平等自由者，言無政府主義不如言無生主義也。轉而下為中國應急之方，言無政府主義不如言民族主義也。」[9]章太炎思想一直有「理想的世界」與「應急的世界」兩種處方。應世救急處方以「為禍少」為標準，辛亥革命之後，「共和」體制因為為害較少，成為他的選擇。

他最極端的理想烏托邦是「五無」的無生主義烏托邦（也有學者稱為「真如心烏托邦」），[10]他認為一百年後會實現（處在一百年後的我們，當然知道並未實現，現實還是比較像是他所說的善惡並進的俱分進化論）。然而，他不光是有空想，也更強調順應時勢應該如何應世的問題，這才是他生命相繫最根本的關懷。他一方面以齊物哲學批判帝國主義，另一方面也以地方分權批判中央集權式的國家（其極是「個體為真、團體為幻」的說法）。強調個體，正符應於他「獨行、大無畏精神」的強調。只有人人成為獨行之人，世界才有真正的希望。

章太炎在經國應世方面不是以一個理想的烏托邦（也就是他所說的五無世界）去強加於現實，而是以一種學術與政治之間的中道觀點去應世。這種中道觀應該是出自龍樹的四句：「眾因緣生法，我說即是無。亦為是假名，亦是中道義。」[11]以國家為例，他一方面認為國家是假有，人民個體相對為真。但另一方面，若要對應當時中國、印度等弱國之需要，國家之建立還是暫時、勢上

7 章太炎，〈答鐵錚〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 2，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，2014），第 4 冊，頁 393。

8 章太炎，〈五無論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 3，頁 458。

9 章太炎，〈排滿平議〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 1，頁 269。

10 蔡志棟，《章太炎後期哲學思想研究》（上海：上海社會科學院出版社，2013），頁 128。

11 龍樹，《中論》，《新編縮本乾隆大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1998），第 82 冊，頁 415。

臺大學術期刊資料庫

必須的。這是一種中道的應世之方。[12]

章太炎關於個體與群體此一方面的觀點，學者們意見極端。汪暉認為 1906-1911 年間章太炎是「暫時的個體主義」，汪榮祖則認為章太炎是群體主義者。[13]汪暉在《現代中國思想的興起》一書中，突出章太炎的個體主義，他認為這種個體主義不是現代性的個人主義，甚至是對於現代性的批判。章太炎拒絕把個體與進化論的歷史目的論相關聯，個體也不是公民。因此，個體類似於尼采的超人。[14]章太炎此方面最有名的句子是「個體為真，團體為幻」，甚至以國家為「假有」。汪暉認為章太炎對個體的堅持是「暫時的、臨時的」，因為個體的本質還是緣起，章太炎還要以「無我」超越之。

因為「個體為真、團體為幻」，章太炎十分反對以社會的名義對於個人的壓迫。尤其清末民初中國思想界對於現代性的接受，常常是以社會為優先，個人需遵從社會之所需而行動，尤其是梁啟超的思想。也就是以一套「社會優先」的「公理」，來強迫個人遵守。「公理」一詞可以說是宋明以來「天理」概念的現代重構，其中加上了科學、社會學等西學的元素，共同形成新的規範性。章太炎反對這種現代的規範性，因此他的思想傾向主要是反現代性：反對公理、進化、唯物、自然（科學意義的自然，不是「老子的自然」），認為這是四種惑亂（1908 年他寫了〈四惑論〉一文，可以視為是對現代性的批判」）。章太炎常被稱為「國粹派」，是以中國傳統進行對現代性的批判，其路徑是「現代的超克」，也就是以改良傳統之保守主義的方式超克現代性。[15]

在國粹方面，他認為「文、孔、老、莊，是域中四聖，冥會華梵，皆大乘菩薩也。文王、老、孔，其言隱約，略見端緒而不究盡，可以意得，不可質言。至若莊生，則曲明性相之故，馳騁空有之域，委悉詳盡，無隱乎爾。〈庚桑楚篇〉言靈臺有持以下，詳說阿陀那識，與慈氏、世親所說，若合符節，即名相亦不閒飄忽。〈寓言篇〉『萬物皆種』等語，與《華嚴》『無盡緣起』又同。

12 章太炎，〈國家論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 3，頁 492。

13 汪榮祖認為章太炎是強調群體的民族主義者，見汪榮祖，《康章合論》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁 93。

14 汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2015），下卷第 1 部，頁 1027。

15 本文所說的「超克」概念是指超越於經驗而達致存有（Being），這是海德格所謂的「超克」（Verwindung）的哲學意義。關於海德格的「超克」，見 Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, vol. 67 of *Gesamtausgabe*, ed. Hans-Joachim Friedrich (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1999), 14。

臺大學術期刊資料庫

諸此文證，謂非地上菩薩，雖甚有口焉，可閑也。」[16]章太炎的哲學理想是華梵統合，而中土以莊子打開佛法最力。

為何需要老、莊以應世？章太炎認為，「惟有把佛與老、莊和合，這才是善權大士救時應物的第一良法。」[17]1916 年《菿漢微言》也說：「余則操齊物以解紛，明天倪以為量，割制大理，莫不孫順。」[18]「齊物哲學」的目標是解除世間的紛爭，「割制」是指真諦大理往世間的應用（「制」也是「割分」的意思。「大制不割」是真諦，「割制」是俗締），此處需要一種真諦的曲折，「割制」作為分裂（「道術為天下裂」，來自《莊子‧天下篇》），是一種自我否定（也就是牟宗三說的「坎陷」，只是章太炎沒有說得那麼哲學性）。老子也提到「始制有名」，作為一體不分狀態的「始」（天下母），在「割制、分裂」之後，才有名相出現。莊子哲學指向應世，章太炎藉莊生之口，托自己應世之志。

1910 年寫的〈齊物論釋〉是章太炎學術階段之「回真向俗」之階段。人間佛教的倡導人太虛大師，也深受章太炎的啟發：「光緒 34 年（1908），太虛大師學習康有為的《大同書》、梁啟超的《新民說》、章太炎的《告佛子書》、《告白衣書》、嚴復的《天演論》、譚嗣同的《仁學》，為之心折，『以佛學就世之宏願，由此勃發而復能自遏，一轉先之超俗入真而為回真向俗。』」[19]

章太炎覺得自己像庖丁解牛般解開古今中西學術政治、游刃有餘：「頃來重繹莊書，眇覽〈齊物〉，芒刃不頓，而節族有間。古近政俗之消息、社會都野之情狀、華梵勝哲之義諦、東西學人之所說，拘者執著而鮮通，短者執中而居間，卒之魯莽滅裂。而調和之效，終未可賭。譬彼侏儒，解遘於兩大之間，無術甚矣。余則操齊物以解紛，明天倪以為量，割制大理，莫不孫順。」[20]此外，〈齊物論釋〉的哲學背景十分廣大：「章太炎除了廣泛地徵引瑜伽、華嚴、

16 章太炎，《菿漢微言》，《章太炎全集（第二輯）》（上海：上海人民出版社，2016），第 3 冊，頁 37。

17 章太炎，〈佛學演講（論佛法與宗教、哲學以及現實之關係）〉，《章太炎演講集》，頁 111。

18 章太炎，《菿漢微言》，頁 70。

19 李慶新，〈章太炎與佛學〉，頁 151。太虛大師光緒 34 年（1908 年）夏天「從棲雲讀及孫文與章太炎之民報，梁啟超之新民叢報，鄒容之革命軍等，大受革命思想之掀動。」1913 年 6 月太虛大師「初識章太炎於哈同花園」。見印順，《太虛大師年譜》（臺北：正聞出版社，1990），頁 35、66。

20 章太炎，《菿漢微言》，頁 70。

臺大學術期刊資料庫

唯識諸經的精義，來闡釋莊子『齊物』宗旨外，還廣泛地徵引東西哲人的議論，舉凡孔、顏、孟、荀、老、墨、惠施、公孫龍子等，以及西哲若叔本華、密爾、康德、黑格爾之流，並印度外道六師所論，無不徵引，議論極為宏肆。」[21]章太炎援引中西各家學說，用來說明其齊物思想。

三、齊物哲學的批判對象：權力批判

章太炎認為破除文野之分、以達不齊之齊，是莊子齊物哲學之最重要的應世之道。而文野之所以區分，乃列強為了其自身的權力慾望、權力意志侵略他國而製造的口實。章太炎改良、改革最力者，即在於對巨型權力之批判，亦即對國家權力、帝國強權之批判。齊物哲學是國家對於自身權力意志的限縮、修養，某意義上可以說是一種國家工夫論。

在國家論上，章太炎舉出國家之三種可以遮撥去之特點：「一、國家之自性，是假有者，非實有者；二、國家之作用，是勢不得已而設之者，非理所當然而設之者；三、國家之事業，是最鄙賤者，非最神聖者。」[22]章太炎為了批判當時以國家為神聖（以「群」、「共同體」為神聖）、為不可或缺者之其他學者言論，主張國家是假有、並非神聖不可缺的。

章太炎認為國家是假有、空處，人民才是國家的本質。這是孟子「民為貴、社稷次之」的當代反響。為何國家是假有？「今之建國，由他國之外鑠我耳。他國一日不解散，則吾國不得不牽帥以自存。」[23]國家是不得已的「乾矢鳥糞」般的存在（鳥糞雖臭，還是可以滋養穀物，有其必要性），因為有他國存在、怕他國侵略，才需建立本國。國家像是鳥糞一樣，雖然臭，但是又是滋養五穀所必須。不能像無政府主義一樣取消政府，共和國家乃是「不得已」（莊子語）而有。國家是「勢」的問題，不是「理」的問題。[24]國家必須虛位化，以百姓心為心，時時成為百姓心的表達管道。國家是「空處、環中」，人民作為主體像河水般自由往來于這種「空的國家」，避免了國家對個體的控制。（個體為真，團體為幻。集體是虛幻、假有，人需要國家是因為防禦、安全之需要）（避免了中期海德格般以國家為有用、個體服務于有用的國家觀）

21 王玉華，《多元視野與傳統的合理化》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁191。

22 章太炎，〈國家論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷3，頁484。

23 章太炎，〈國家論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷3，頁492。

24 參考慕唯仁（Viren Murthy）著，張春田等譯，《章太炎的政治哲學：意識之抵抗》（上海：華東師範大學出版社，2018），頁217。

臺大學術期刊資料庫

國家是假、需要被超越，因此國家的本質是「空」。例如日本日蓮也提出宗教超越於國家之論點：「于此世間最大者未必為國家也。最大者法也，信仰也。事于法之人有時大于國家也。在如是之人，若非法所淨化之國土，則非真正之國家也。日蓮則如是之人也。」[25]齋藤信策則說：「國家國民的精神總在於『人』，而『人』總為詩人所命名……他們面前沒有國家、沒有社會，也沒有階級，只有人生而已，只有人生的尊嚴而已。啊！給我們自由、理想、光明、和平的唯有這些詩人，他們之外不可能有別的。……國家是手段，『人』是理想。無『人』的國家沒有意義。故無靈的國家、無人聲的國家，吾等即使一日也不以其存在為德。」[26]章太炎似乎也是這樣地強調個體之人的價值，認為國家是空。

但是以國家為「假」、「空」，都還不是應世的中道。章太炎認為他對於國家的觀點是一種中道觀：對於像當時的中國這種弱國來說，「愛國、建國、救國」[27]是相對於對國家之三種假觀的對應三種應世之方，是真正的中道。章太炎認為民國初年革命之後，這種對於國家、民族主義的「執著」還是暫時有需要的。[28]他接受傳統「勢」的說法，認為在勢中有些東西雖是假有（如國家），但還是必須的。關於對「假有」之「執著」的說法，熊十力稱為「詐現」，章太炎對國家的「執著」之思路類似牟宗三談國家乃「無而能有、有而能無」，菩薩有時也應有「難得糊塗」之執著，兩人都說明「中道國家」的本質，都強調本體與國家間的自由關係。（可執著於國家、也可以超越國家）

章太炎的政治社會思路，在於避免中央集權，強調地方分權。章太炎早期提出的「藩鎮說」在明末黃宗羲的《明夷待訪錄》中已有〈方鎮〉一篇為先聲，主張擴大地方權力，分散中央集權。章太炎十分推崇明末顧、黃、王三家，其祖父和父親都具有類似的排滿的民族思想。章太炎 1906 年寫了〈衡三老〉評價明末三家。其別號「太炎」分別指黃宗羲的字「太沖」的「太」與顧炎武的「炎」。在反滿革命階段，他自稱是明末的遺民，不承認清政府為正統。溝口雄三認為「地方分權」是自明代中葉開始、中國社會發展的核心方向。這種地方分權以辛亥革命勝利獨立為高潮。[29]章太炎的政治社會思想，十分契合於此

25 高山樗牛語。引自石井剛，《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》（上海：華東師範大學出版社，2016），頁 138-139。

26 石井剛，《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》，頁 142。

27 章太炎，〈國家論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 3，頁 490-493。

28 章太炎，〈五無論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 3，頁 405。

29 溝口雄三，〈辛亥革命新論〉，《中國的歷史脈動》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2014），頁 306-323。

臺大學術期刊資料庫

一思路。

章太炎主張「虛置」大總統、政府、國家，降低中央權力。並強調自治主義、民治、聯省自治。章太炎對中央權的批判，上接明末顧、黃、王的傳統，而主張地方分權。章太炎晚年自稱是「民國遺民」，因為中華民國的理想已經滅亡。孫中山（或蔣介石）的國民黨不能代表中華民國。章太炎一直在參與政治，尋求政治理想的實現，而且是「中華民國的政治理想」：這種理想不是軍閥、孫中山等可以代表的，而是湖南的聯省自治。

除了對國家權力的批判，他更憂心痛斥國際間帝國主義的侵略。〈齊物論〉「堯問」一段，章太炎在〈齊物論釋〉序言中還推測應該是〈齊物論〉最後一段。[30]

> 故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然何哉！昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」（〈齊物論〉）

他認為這種破文野之分、以達不齊之齊的段落是莊子最重要的應世之道。[31]「原夫〈齊物〉之用，將以內存寂照，外利有情。世情不齊，文野異尚，亦各安其貫利，無所慕往，饗海鳥以大牢，樂斥鷃以鐘鼓，適令顛連取斃，斯亦眾情之所恆知。然志存兼併者，外辭蠶食之名，而方寄言高義，若云使彼野人，獲與文化。斯則文野不齊之見，為桀蹠之嚆矢明矣。」[32]「寂照」是內聖，「利有情」是外王。「文明」與「野蠻」都各自有其價值取向，不需要統一的價值判斷。但是強權兼併者，隱匿其吞併的動機，以文明、野蠻的區分（進化論）來要求野蠻者文明化，並且說是文明者的恩惠。對此，章太炎認為是桀、盜蹠等惡人的開端。他說：

> 物之所安，沒有陋與不陋的分別。現在想奪蓬艾的願，伐使從己，於道就不弘了。莊子只一篇話，眼光注射，直看見萬世的人情。大

30 參考蔡岳璋，〈學問家的革命與傳統的發明——以章太炎《齊物論釋》為例〉，《清華學報》第 9 期（2013 年 6 月），頁 150，註 67。

31「文野之見，尤不易除。……應物之論，以齊文野為究極。」見章太炎，〈齊物論釋定本〉，《章太炎全集》第 6 冊，頁 119。

32 同上註，頁 118。

臺大學術期刊資料庫

> 抵善惡是非的見，還容易消去。文明野蠻的見，最不容易消去。無論進化論政治家的話，都鑽在這個洞窟子裏，就是現在一派無政府黨，還看得物質文明是一件重要的事，何況世界許多野心家？所以一般輿論，不論東洋、西洋，沒有一個不把文明、野蠻的見橫在心裏。……懷著獸心的強國，有意要併吞弱國，不說貪他的土地，利他的物產，反說那國本來野蠻，我今滅了那國，正是使那國人民獲享文明幸福。這正是堯伐三子的口柄。不曉得文明野蠻的話，本來從心上幻想出來。只就事實上看，什麼喚做文明？什麼喚做野蠻？也沒有一定的界限，而且彼此所見，還有相反之處。所以莊子又說沒有正處，沒有正味，沒有正色。只看人情所安，就是正處、正味、正色。易地而施，卻像使海鳥啖大牢，猿猴著禮服，何曾有什麼幸福？[33]

「人情所安」是章太炎應世的規範標準，它不是一種固定的規範，而是隨著眾人的心安而改變規範的內容。真正的個體，會顧及眾人的人心所安。例如 1911 年民國建立，他認為民國政府應該根據國情，制定法律制度，不該一味搬英美制度過來。章太炎認為莊子早已經知道這種「高舉道義之名、進行侵略之實」的國際政治。莊子的「人食人」的世界，章太炎認為就是 19 世紀末帝國主義侵略他國的情況：

> 老莊的話，大端注意在社會政治這邊，不在專施小惠，振救貧窮。連兼愛偃兵幾句大話，無不打破。為什麼緣故呢？兼愛的話，這是一種強設兼愛的條例。像《墨子・天志》篇所說，可以知其大概。若有一人一國違背了天志，這個人就該殺，這個國就該滅，依然不能純用兼愛。又像那基督教也是以博愛為宗，但從前羅馬教皇代天殺人，比政府的法律還更要殘酷。所以莊子見的兼愛就是大迂。又說「為義偃兵」，就是「造兵之本」（〈徐無鬼〉篇）。這真是看透世情，斷不是煦煦為仁，孑孑為義的見解了。大概世間法中，不過平等二字。莊子就喚做「齊物」。並不是說人類平等、眾生平等。要把善惡是非的見解，一切打破，才是平等。……世間最可畏的，

33 章太炎，〈佛學演講（論佛法與宗教、哲學以及現實之關係）〉，《章太炎演講集》，頁 110。

臺大學術期刊資料庫

> 並不在「相」，只是在「名」。……老莊的第一高見，開宗明義，先破名言。名言破了，是非善惡就不成立了。[34]

章太炎所見到的莊子政治哲學，並不是在小恩小惠方面，而是整個大的地球國際政治空間的相處之道（去權力化的、不齊之齊的國際政治）。他對於國家權力也深懷警覺，認為國家是「不得已」而有的、是「假有」、「空處」，必須以人民為真實。

對莊子來說，是非善惡都是具有相對性的名言。章太炎要把相對的名言打破，若以尼采學進行一重構，尼采所說的權力意志也是要超越善惡的。那麼章太炎的「不齊之齊」就是防止任一種權力意志宰制他者的「自然自爾」，讓他者成為其自己。「見」與「欲」都是禍亂的根源，[35]但是其中「文野之見」的名言並不是最根本的問題，而是利用文野之見的背後之權力欲（權力意志），才是最根本的問題。要破「文野之見」，其實最根本的是要破「權力意志」。

「不齊之齊」是一種國際政治、國家政治的「國家工夫論」、「文化工夫論」，國家不應擴張其權力意志到他國，國家也不應擴張其權力意志到人民。

四、齊物哲學：不齊之齊

何謂「齊物」？〈齊物論釋〉序言說：「（莊子）綱維所寄，其惟〈消搖〉、〈齊物〉二篇，則非世俗所云自在平等也。體非形器，故自在而無對；理絕名言，故平等而咸適。」[36]章太炎認為莊子所說的自由（自在）平等不是世俗政治哲學的自由平等，而是「無待的自由」與「咸適的平等」（到任何處都通暢的平等）。

所謂的平等是：「大概世間法中，不過平等二字，莊子就喚作齊物。並不是說人類平等、眾生平等。要把善惡是非的見解，一切打破，才是平等。原來

34 同上註，頁 109。

35 審查人提到：「『名言』是欲望的『代』，以立畛域，區別文野。對於章太炎而言，『見』、『割』、『畛域』，都是關鍵。」章太炎認為國際政治之紛擾，主要在於列強透過「文野之見」加以區分文明與野蠻，「見」也就是畛域、割、區分、差異等等之根源。國家工夫論就是要去除這些差異、區分，以致於最終去除掉造成差異區分背後的權力意志。

36 章太炎，〈齊物論釋定本〉，《章太炎全集》第 6 冊，頁 3。

臺大學術期刊資料庫

有了善惡是非的見，斷斷沒有真平等的事實出來。」[37]1922 年《國學概論》說道：「近人所謂平等，是指人和人的平等，那人和禽獸草木之間，還是不平等的。佛法中所謂平等，已把人和禽獸平等。莊子卻更進一步，與物都平等了。僅是平等，他還以為未足，他以為『是非善惡之心存焉』，尚是不平等，必要去是非之心，才是平等。」[38]齊物平等最具體高明的實現是要去除是非善惡之心。（如文野之分）

「齊物」最終的目標是「平等」：「齊物者，一往平等之談。詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等。」[39]這種平等與政治上的各種平等都不同（如機會平等、齊頭平等），是一種莊子式的「不齊之齊」的平等。重視萬物萬論的差異性（非同一性），而不要求同一性。但是這種重視差異也不是因此沒有批判性，批判性就在於對世俗文制（人文）的不斷反省。

「齊物」追求的是「法平等性」（「法」是佛教用語，類似一般所說的萬物。「法平等性」即是追求萬物的平等）。章太炎引用《大般若經》：「法平等性既不可說，亦不可知。除平等性，無法可得。離一切法，無平等性。」[40]在一切法中追求平等性，即是「齊物」。治理者應該「推萬物之異情」，而不應以自己的標準干擾萬物。

不平等或紛擾來自於「語言、心識執著」，要達到平等，就首先必須做到〈齊物論〉中的「喪我」：「齊物本以觀察名相，會之一心。名相所依，則人我法我為其大地，是故先說喪我，爾後名相可空。」[41]「齊物」是對於名相（二元對立）的觀照與破除，而名相是因為有人我、法我兩種我執而有，因此莊子要先談「喪我」。「喪我」是破除我執與法執，也就是破除二元對立（如文野、善惡、是非、彼此、生死諸見）。

莊子對於齊物與名相之分，接著以天籟與地籟比喻之：「地籟則能吹所吹有別，天籟則能吹所吹不殊，斯其喻旨。地籟中風喻不覺念動，萬竅怒呺，各

37 章太炎，〈佛學演講（論佛法與宗教、哲學以及現實之關係）〉，《章太炎演講集》，頁 109。

38 章太炎講演，曹聚仁整理，《國學概論》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 34。

39 章太炎，〈齊物論釋定本〉，《章太炎全集》第 6 冊，頁 73。

40 同上註，頁 75。

41 同上註，頁 78。章太炎此處是以佛解莊，「人我、法我」是佛教思想，「喪我」則是莊子思想。章太炎此處是以佛教的「人我、法我」之去除，闡釋莊子的「喪我」思想。感謝審查人對於章太炎「以佛解莊」需加以註解之提醒。

臺大學術期刊資料庫

不相似，喻相名分別各異，乃至游塵野馬，各有殊形騰躍而起。天籟中吹萬者，喻藏識，萬喻藏識中一切種子，晚世或名原型觀念。非獨籠罩名言，亦是相之本質。」[42]地籟是一切名相分別、能所對立的比喻，而天籟指阿賴耶識，是能所不分的一切種子的根源。（藏識是萬有的根源）章太炎用西方哲學概念「原型觀念」來說明種子，「原型觀念」有學者說即是柏拉圖的理型，但章太炎此處明顯指「晚世」，應該不是古希臘的概念，而是康德的範疇。很明顯章太炎是借助現代哲學的概念來重構佛學。

齊物哲學的理想是要貫通「古近政俗消息、社會都野之情狀、華梵勝哲之義諦、東西學人之學說」，達到「無物不然、無物不可」的齊物平等境界。這也是章太炎晚期取華嚴「回真向俗」的生命方向。他認為莊子是「回真向俗」的哲學，不是超離世間的。

然而，「齊物」的理想很難在人世達到，「章氏提出『齊物』的政治社會觀，做為解決（或過渡到）五無世界到臨前，經國治世，改造社會的原則。如果說，『五無論』意味著人類後史（post-history）的理想與啟端，那麼，『齊物』的政治社會思想，則屬于章氏操之，以解決人類歷史問題的玄機所在。」[43]齊物哲學表現的是對於世間權力不斷批判的動能，批判強權侵略他國、批判國家掠奪人民。章太炎認為，這種齊物批判史觀不同於黑格爾的目的論史觀，是沒有目的性的。

齊物哲學的核心觀念是「不齊之齊」，是「推萬類之異情，以為無正味正色，以其相伐，使並行而不害」[44]的政治哲學。「齊物」是其理想的當前世界之寫照（終極世界是五無），由「天籟」所開展的所有個體之多樣性平等存在，「俗有都野，野者自安其陋，都者得意于嫻，兩不相傷，乃為平等。」[45]「文野之分」是章太炎所想要破除的，這是他對於帝國主義以「文明」作為殖民戰爭的說法之抗議。[46]章太炎 1907 年在日本參加「亞洲和親會」，主旨是救助亞洲弱小國家，反思帝國主義的問題。（這應該是思索〈齊物論釋〉的現實機緣，當然，章太炎自 1900 年八國聯軍以來一直感到帝國主義對中國的侵略）

「不齊之齊」是抵抗同一性的誘惑，在抵抗（與批判）中尋找自我的獨特

42 同上註。

43 王遠義，〈獨立蒼茫：辛亥革命前章太炎的激進思想及其烏托邦與反烏托邦性質〉，善同文教基金會編，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》，頁 224。

44 章太炎，《國故論衡先校本》，頁 121。

45 章太炎，〈齊物論釋定本〉，《章太炎全集》第 6 冊，頁 76。

46 石井剛，《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》，頁 19。

臺大學術期刊資料庫

性（多元主體性，如先秦諸子所為），也不進行對他者的同一化、而承認他者，不蔑視、壓迫他者小國。齊物哲學是透過「不齊」的方式來「齊」（「至齊無齊」之「至齊」），而不是透過「齊」的方式來「齊」。因此，是一種弔詭的「不齊之齊」、「以不齊齊」。在現實應用上，是要批判一些「齊其不齊」的下士俗論，例如帝國主義的文野之分。

學者對「不齊之齊」有多種詮釋：（一）文化多元性（汪榮祖）；（二）宇宙狀態（汪暉）；（三）弔詭辯證（慕唯仁）；（四）政治性批判力量（劉紀蕙）。

（一）文化多元性

「不齊之齊」類似溝口雄三說的「不以任何標準為唯一標準」[47]的說法。溝口另外也提出了各文化之多元歷史基體的問題，來說明文化多元性。

汪榮祖認為章太炎與赫德（J. G. Herder）、柏林（Isaiah Berlin）一樣，都是文化多元主義者。[48]

但慕唯仁認為，章太炎已經超越文化多元主義。慕唯仁認為，章太炎同時超越了特殊性與普遍性，因此類似汪榮祖的文化多元主義（強調特殊性），也需要被超越。[49]

（二）宇宙狀態

「不齊之齊」的平等是一種宇宙的存在狀態，是「以道觀物」，是獨特的自然狀態、無私之公（不是社會之公、也不是禮制之公等社會狀態）。[50]

（三）弔詭辯證

「不齊而齊」是特殊與普遍兩者的辯證、兩者互為媒介，超越了特殊（差異）與普遍（同一）的對立。這代表了另一種可能性，而不是簡單地將現有的國族主義和文化等範疇加以多元化。[51]不是個人與共同體的對立。（批評汪暉的個體理解與汪榮祖的共同體理解）

（四）政治批判力量

47 石之瑜，〈亞洲的超克？戰後日本近代性思想中的時間與空間問題〉，《政治科學論叢》第 36 期（2008 年 6 月），頁 50。

48 汪榮祖，《康章合論》，頁 54、61、131。

49 慕唯仁，〈重新思考章太炎與現代性：對汪榮祖教授的回應〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 78 期（2012 年 12 月），頁 181。

50 汪暉，《現代中國思想的興起》，下卷第 1 部，頁 1101-1103。

51 慕唯仁，〈重新思考章太炎與現代性：對汪榮祖教授的回應〉，頁 184。

臺大學術期刊資料庫

劉紀蕙說：「章太炎的齊物平等的『自然之公』，並不僅停留于宗教性本體之領域，或者，我要指出這種宗教性本體具有更為根本的政治性力量。」[52]劉強調「不齊為齊、滌除名相」的政治力量與批判性：「章太炎的史觀既非機械式與目的性的線性發展，亦非茫無目的之流轉生滅，更不是回到三代的烏托邦想像，而是以具有政治性的批判史觀來持續挑戰執著為實的名相串習與成文定法。」[53]她認為緣起本體論與批判史觀是章太炎的核心思想。[54]「透過章太炎的緣起本體論，以聽之以氣、虛而待物的『心齋』樞紐，打破與修正執著為實的名教串習與舊章制度，才能夠以虛實辯證的方式，接納諸法平等的萬物，思考根本的齊物平等，並了解彼此以及我他都是辯證運動之下相互依存與相互構成的關係。這種唯物辯證的運動，正是對於任何固定觀念與僵化體制進行批判的動力起點。」[55]

劉紀蕙進一步提出章太炎的批判史觀：歷史在斷裂與變化中，不是線性目的論的。批判性、逆轉機具態勢的關鍵，在於針對特定的「道、法」加以質疑。[56]先行的法、名相是否適合於今日，需要不斷地批判檢驗。「道本無常，與世變異」、「以古非今、以今非古」[57]都是一孔之見。每個事件都有它的歷史脈絡，不能用一僵化的標準判定是非。「從章太炎所提出的史觀來思考，歷史過程中的每一個時間點，都是不同軸線的諸多因素的匯聚，激發了各種發展的可能性。」[58]（但是歷史只選擇了某些發展而走下去。大部分的選擇都被遺忘在歷史的某個角落，等待後人的挖掘。）「只有以不斷滌除名相的批判性，才能夠保持虛空的開放與機具的運作。」[59]「章太炎透過『虛空』所展開的思考路徑，延續自老莊以接納萬物為起點，並且以不齊為齊的齊物平等觀，透過滌除庸眾共循之串習名相，而展現了思想的批判力與政治性。章太炎所討論的『虛空』，是以批判力量介入的主體位置，以持續開闔的動態過程，解離名相束縛，以便得以重新接待未來者，而開啟生命與思想的動力。以持續開闔的虛空，來

52 劉紀蕙，〈法與生命的悖論：論章太炎思想的政治性與批判史觀〉，《杭州師範大學學報》2015 年第 2 期，頁 33。

53 同上註，頁 39。

54 同上註，頁 39 註 3。

55 同上註，頁 40。

56 劉紀蕙，〈勢・法・虛空：以章太炎對質朱利安〉，《中國文哲研究通訊》第 25 卷第 1 期（2015 年 3 月），頁 22。

57 章太炎，〈齊物論釋定本〉，《章太炎全集》第 6 冊，頁 89-90。

58 劉紀蕙，〈勢・法・虛空：以章太炎對質朱利安〉，頁 22。

59 同上註，頁 30。

臺大學術期刊資料庫

面對交會之物，才有可能逆轉既有之『勢』，不以私欲占據公器。批判力與政治性，正在機具之虛空『環中』與聽之以氣、虛而待物的『心齋』的二者重疊之點。」[60]「環中」指向國家與政府的地位。

在四種詮釋中，對於本文最相關的是第三種「弔詭辯證」的說法。在「不齊之齊」一語中，「齊」與「不齊」在知性概念架構下是矛盾的，但是章太炎既然認為兩者可以統合，那這必定是類似天台宗「煩惱即菩提」之類相矛盾概念的弔詭統合。這種弔詭的說法，可以解釋章太炎思想中現代性與超克現代性兩種思路的統合。至於文化多元性與宇宙狀態、政治批判力量等觀點，也各自有其解釋效力，但是面對現代性與超克現代性的哲學弔詭之探索，仍相對無法觸及。

有些學者對「不齊之齊」有所誤解。「不齊之齊」是重視差異，而張灝的觀點剛好忽視此點：「章氏發現了〈齊物論〉的核心就是這種先驗同一的觀點。……一個包容萬有的、無差別的、無我的、融合一切也貫穿一切的觀點。」[61]張灝忽視了「不齊之齊」中的弔詭性，而僅是以形上學的「齊」（同一）來理解「不齊之齊」。莊子也不是簡單的（pure, bloß）相對主義，因為有阿賴耶識作為一切變現的基礎，阿賴耶識是「不是絕對的絕對」，所有的相對也不僅僅是相對，仍有絕對作為依據。此外，依據華嚴回互相入的想法，所有的相對都互相攝入。「不齊之齊」也不是相對主義。因為在「不齊」之後，還有「齊」，形成了弔詭的關聯。相對主義只有「不齊」，沒有弔詭性。[62]

60 同上註，頁 31。

61 張灝，《危機中的中國知識份子》（太原：山西出版社，1988），頁 177。

62 審查人提到，需要區分佛教之中龍樹空宗、華嚴宗、天台宗等三種不同的弔詭辯證模式。章太炎借用龍樹空宗「空假相即的中道觀」說明國家的中道觀（但其實其中道觀因為加入船山勢的元素，已經超越龍樹）；至於華嚴宗與天台宗的差異，陳榮灼認為華嚴宗類似黑格爾的辯證思想，而天台宗則是海德格的弔詭思想。見陳榮灼，〈「即」之分析：簡別佛教「同一性」哲學諸形態〉，《國際佛學研究》創刊號（1991 年 12 月），頁 14。筆者長期思考海德格與牟宗三思想中「哲學與政治之弔詭關係」，即將有文章在一級期刊發表，此處無法細部開展此一弔詭。基本上，筆者認為哲學與政治之弔詭與天台宗的弔詭仍有不同。海德格基本上偏向於天台宗相即的弔詭，與政治較無相關性，是「無政治的弔詭」；而章太炎所說的弔詭，其中道政治觀開啟了國家之「既是假有、又是勢上必須」之弔詭，是「有政治的弔詭」。（這已經超越龍樹或天台之弔詭）因此，他不是如同海德格般從存有論開出國家政治，而是從經驗上的勢去考量國家之具有必要性。勢因此不是存有論之理所能直接開出，而具有獨立性格。勢中的名法需要理來不斷地批判其僵固性，理也需要勢之創新來補充其內容。理與勢猶如翹翹板的兩端，彼此平等地互相影響、互相創生、

臺大圖書館期刊資料庫

此外，和章太炎類似，持無政府主義的劉師培也提出齊物哲學與大同理想：「《莊子・齊物論》篇云：『物無非彼、物無非是』。蓋莊子之意以為，自我視彼則我為我而彼為彼，自彼視我則又我為彼。為彼為我所以明彼我無定稱也。〈齊物論〉又曰：『彼出於是，是亦因彼』。蓋莊子之意以為人我之名皆由對待而生，無人則無我，即佛經所謂見人相我相即是無人無我也。且人我之界既泯，則一切是非皆泯。《齊物論》又云：『天下莫大于秋毫之莫而太山為小，莫壽于殤子而彭祖為夭』。天地與我俱生，而萬物與我一體。此即佛經無彼此之旨至。物無彼此則無大無小，無壽無夭，而對待之名詞可去矣。蓋〈齊物論〉者，欲齊一切之物論也。」[63]齊物意味著萬物齊同的境界，劉師培的無政府主義理想有莊子〈齊物論〉作為理論支撐。但章太炎認為無政府主義並不適合 20 世紀初期的中國。

章太炎有民國革命時期的救世悲心，以這種救世悲心展現為學問，最主要就是抵抗帝國主義侵略的「齊物哲學」（破除文野之分，關涉到國與國之國際關係）。在本國領域，章太炎以國家為假有，必須時時批判（此即其批判史觀）。批判史觀也涉及對於國際關係的批判。「齊物的批判史觀」是他應世救世的哲學。

五、齊物哲學的當代意義：現代性的超克

本節進一步討論章太炎齊物哲學與現代性的關係。汪榮祖認為章太炎是現代的，追求現代的民族國家。[64]（這也是一面，章太炎十分積極於建立中華民國、中華民族，他有新外王的理想，繼承明末顧、黃、王的反對中央集權、提倡地方分權）但筆者認為這種對於現代性的強調也是暫時的、虛置的、緣起的，真實的事物在於真心。

西順藏、汪暉認為章太炎是對於現代性的抵抗。[65]「西順藏認為，章太炎的『無』指的是『人民』，他們是能夠發動各種否定的主體（否定國家、帝國

互相需要，而形成一種弔詭關聯。而此種弔詭，超越了佛教「相即」式的弔詭，而是一種另類的兩端互生的「之間的弔詭」。

63 引自石井剛，《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》，頁 102。劉師培認為〈齊物論〉的思想與儒家「貴公、一貫」的思想、墨家「尚同、尚賢、兼愛」思想，都屬於大同學派。見石井剛，《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》，頁 103 註。

64 汪榮祖，《康章合論》，頁 103。

65 慕唯仁，《章太炎的政治哲學：意識之抵抗》，頁 3。

臺大學術期刊資料庫

主義、資本主義，最終否定他們自身）。」[66]這是共產主義式的章太炎詮釋。西順藏聯繫章太炎與毛澤東，認為章太炎的思想是「純粹的虛無主義」，完全沒有積極與主動的內容。（此點有誤，章太炎太重行動了）西順藏認為章太炎是現代的批評者。

慕唯仁認為，理解章太炎思想須以處於中國進入全球資本主義現代性為背景。（此處的資本主義是文化與哲學層次的意義，盧卡奇展示了德國觀念論如何通過精神與理性等概念來表達資本主義邏輯並將之永恆化）佛學是作為對於現代性的抵抗。[67]章太炎曾逃往日本，通過當時日本學者的思考方式，將佛學與德國觀念論彼此參照，發展一種否定的哲學，用來批判啟蒙的進化史觀與國家主義。[68]章太炎通過佛學要尋找一種「超主客架構」的真理，來超克現代性、反西方帝國主義。但是這種真理卻又是對於政治有作用的。在章太炎之前，梁啟超已經開展了佛學與政治的關係，也就是佛學與「群」（共同體）之關聯。章太炎對於佛學與政治的探討，某程度是針對梁啟超所認為之「佛學與政治的關聯」，而強調佛學對於政治（國家、帝國主義）的批判：國家是假有。章太炎批評梁啟超那種「社會優先於個人」的「公理」（〈四惑論〉），而強調個體之優先性。

「公理」概念與宋代的天理概念相關連。「公」既指普遍性（如科學公理），又指公眾、共同體。[69]公理與政治、道德、科學均相關。康有為、嚴復、梁啟超等改革派以「公理」和「進化」思想來使國家（「群」）合法化，並且消除個體差異，強調文明與野蠻的差別（認為追求平等是一種進化、文明的象徵），帶來同質化的世界。[70]章太炎恰好反對這種對於文明與野蠻的帝國主義式區分，也反對消除個體差異（不齊）。

筆者認為，單單從某一角度認為章太炎是支持現代性或反現代性，都是不足的。章太炎的哲學建構蘊含一種弔詭性：現代與反現代（現代的超克）。法蘭克福批判理論家孟柯（Christoph Menke，1958-）的「無能之能」可以略明這種弔詭性。[71]「能」是現代啟蒙官能，「無能」是超理性的幽暗力量。章太炎一方面尋求建立現代性民族國家，另一方面也批判現代性（進化、公理等觀

66 同上註，頁 18-19。

67 同上註，頁 4。

68 同上註，頁 5-6。

69 同上註，頁 200。

70 同上註，頁 202-205。

71 Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2008), 121.

臺大學術期刊資料庫

念），認為國家是暫時的、虛置的，最後要超越國家到達佛道之理想的無生世界（滿街都是佛）、齊物世界（不齊之齊）。

對於現代性的弔詭式否定，也可以在牟宗三的「坎陷說」看到。（現代性只是權用，也就是可以否定的，真正值得肯定的是「體」，也就是無限心。用章太炎的話就是真如心或真君靈臺）章太炎也不是完全的接受西方現代性，而是批判地接受，尋找中國另類現代性的可能。（若溝口認為地方分權的現代性是中國的另類現代性，章太炎也會同意這個中國內部現代性的面向（地方自治、國家為虛置），但更會加上面對外部的是節制帝國權力的全球現代性：齊物哲學。）

慕唯仁將章太炎對於國家霸權與帝國主義的霸權之批判、歸結於對於「公理」概念之批判：「在發表于 1908 年 7 月的〈四惑論〉一文中，章太炎將國家與帝國主義的雙重壓迫與『公理』聯繫了起來。」[72]清末的無政府主義（劉師培）與改革派（康有為、梁啟超）都將公理視為對共同體的義務之客觀標準。[73]章太炎認為這些公理都源自阿賴耶識中的原型觀念（類似康德範疇之一些先驗形式）與業力，沒有自性。他認為談公理，是以社會壓抑個人。[74]

「齊物」為何是「公理霸權」的替代性方案？「公理」堅持一個固定的標準，「齊物」則不主張均一的標準、重視差異性。慕唯仁認為「齊物」試圖擺脫概念化的關於「差異」的概念，而追問真正的差異之實質，近於德勒茲的哲學。[75]

除了對現代性的「公理」概念之批判，章太炎也對「進化」思想加以批判。1898 年嚴復翻譯達爾文的《天演論》，進化與進步的思想在中國迅速傳播。1897 年康有為《孔子改制考》中的三世說，說明人類是由據亂世、升平世、最後到太平世，已有歷史進化論的思想。《荀子》的法後王歷史觀也在當時被視為是進化論的一種，而受到廣泛重視。[76]

章太炎早期在《訄書》中有進化論思想，後來又改良為《俱分進化論》（善惡同樣進化），最後放棄進化論而批評之。他認為宇宙根本沒有進化或退化可言，也不像黑格爾所說的、有特殊的目的。章太炎對於進化論的批判是對於歷史目的論的否定，他認為黑格爾是歷史目的論的最主要代表：

72 慕唯仁，《章太炎的政治哲學：意識之抵抗》，頁 226。

73 同上註，頁 227。

74 章太炎，〈四惑論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 3，頁 474。

75 慕唯仁，《章太炎的政治哲學：意識之抵抗》，頁 238。

76 高瑞泉，《中國的現代性觀念譜系》（桂林：廣西師範大學出版社，2015），頁 53。

臺大圖書館期刊資料庫

> 近世言進化論者，蓋昉于海格爾氏（案：黑格爾）。雖無進化之明文，而所謂「世界之發展即理性之發展者」，進化之說已蘖芽其間矣。達爾文、斯賓塞爾輩應用其說，一舉生物現象為證，一舉社會現象為證。如彼所執，終局目的，必達于盡美醇善之區，而進化論始成。[77]

但章太炎不是單純地捨棄進化論，而是認為進化論有其界線。慕唯仁認為，章太炎「是將進化論置放於種子、業與意識的運動之中去理解。他相信，『種子』及其生產正是痛苦的肇因，而其終極目標是解放。」[78]「進化」是種子變現的虛幻意念，其實並無實在性。章太炎認為，進步史觀就是「齊其不齊」的「下士」之作為。

章太炎一方面認為現代性是需要的，另一方面也強調在現實的領域只是尋求最少危害的現代性條件（如政體以共和為優）、而批判現代性。現代性讓人類失去本真（真如），現代性起于阿賴耶識的染污。海德格認為現代世界成為一種「世界圖像」（Weltbild），對章太炎來說，這種世界圖像是一種「遍計執」之執著而成，必須回到解構圖像後的「世界真如」。

六、齊物哲學與政治

國粹派的章太炎思想可以歸類為保守主義哲學家的陣營，類似的哲學家有中國的牟宗三、德國的海德格、日本的西谷啟治（這三者的背景較相似，都是對於二戰的回應）。

這些保守主義哲學家在思想的某個階段，都試圖將保守主義者的存有論應用到政治上去。這種以存有論進行政治哲學論述的方式，海德格稱為「後設政治學」（Meta-Politik）。[79]他認為真正的「政治」、亦即古希臘的 *Polis*，不是與國家組織、權力相關的，而是與存有相關聯的。*Polis* 不是國家、也不僅是城邦（Stadtstaat），而是人之歷史地居留場所（乃至於一個民族的歷史性場所）：「屬於 *polis* 的有諸神和神殿、慶典和遊戲、統治者與元老會議、人民

77 章太炎，〈俱分進化論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 2，頁 404-405。

78 慕唯仁，〈重新思考章太炎與現代性：對汪榮祖教授的回應〉，頁 182。

79 Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI*, vol. 94 of *Gesamtausgabe*, ed. Peter Trawny (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014), 124.

臺大學術期刊資料庫

集會場與軍人、詩人與思想家。」[80]而在德國只有他才是真正的「政治家」。[81]

章太炎以國家為「虛置」、「假有」，其說法某程度上通於牟宗三以國家為「權用」的說法（國家是「有而能無」）。兩者都樹立一種終極道體作為超越國家的基準，章太炎認為國家是真心阿賴耶識所變現、詐現，牟宗三則認為是由良知本體「坎陷」[82]，兩人都認為國家是存有的「（自我）否定」而成，用牟宗三的術語就是「曲通」。國家成為「可以有、也可以無」的暫時性存有，道體和國家間成為一種自由關係，道體可以對國家說是、也可以說否。[83]相對的，中期海德格認為存有「直通」國家，國家是存有之「直接」的最高實現，不包含否定性成分。[84]

在二戰期間，海德格以民族（共同體、群）作為存有，「此在」（Dasein）就是「民族的此在」，他仍強調民族精神的優先性。在二戰結束、德國戰敗當日，海德格將民族的此在之特性由戰爭、有用的，轉向為「無用的」。德意志民族必須成為「無用的民族」，才能真正復興。[85]可以推想，由無用的民族所建立的國家將是「無用的國家」，已經具有否定的政治學[86]的特性。這種否定的政治學，在章太炎「虛置的國家」、牟宗三「自我否定的國家」、[87]西谷啟治「無我的國家」中，都可以見到「無」的否定性與批判性的力量。

80 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister,"* vol. 53 of *Gesamtausgabe*, ed. Walter Biemel (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993), 101.

81 Christian Sommer, "'Diktat des Seyns' Zwölf Anmerkungen zu Heideggers politisch-theologischer Mythologie," in *Heidegger und der Antisemitismus*, ed. Watler Homolka and Arnulf Heidegger (Freiburg: Herder, 2016), 355.

82 牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987），頁 18。

83 類似於海德格對於科技的本質「集置」（Ge-Stell）的自由態度。

84 在 1933-34 冬季課程「關於自然、歷史與國家的本質與概念」（Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat）（校長就職期間的課程）中，「民族 - 國家」的關係如同「存有者與存有」，國家是「民族」的存有以及存有方式（Seinsweise）。Alfred Denker and Holger Zaborwski, eds., *Heidegger und Nationalsozialismus I. Dokumente* (Freiburg: Alber, 2009), 74.

85 關於海德格「無用的民族」，參見鍾振宇，〈無用的民族：海德格論「民族」共同體〉，《中國文哲研究通訊》第 30 卷第 4 期（2020 年 12 月），頁 215-241。

86 中島隆博，〈否定政治學與共生哲學——西田幾多郎與新儒家〉，臺灣大學哲學系編，《東西方哲學傳統中的「共生哲學」建構之嘗試國際學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學哲學系，2009），頁 58。

87 牟宗三認為國家乃良知自我坎陷而來，因此筆者稱之為「自我否定的國家觀」。

臺大學術期刊資料庫

中島隆博認為否定的政治學對於現實太過肯定，只是從存有論說明國家的成立可能性條件，缺少對現實政治的批判力，才會產生京都學派對日本軍國主義的肯定。但由劉紀蕙對於章太炎的「無」的政治批判性與激進性的詮釋，可知否定的政治學並不完全是對於現實政治的無條件肯定，反而是具有時時不斷的批判力的。

海德格將現代科技的本質規定為「集置」（Ge-Stell），章太炎將國家規定為「虛置」，恰巧成為對立。「置、設置」的古希臘字源是 thesis，到了德國觀念論演變為「設置」（setzen）。牟宗三的「坎陷說」作為一種「設」，也是由德國觀念論的「設置」概念而來。而集置是這種設置、置放、架起的高峰，整個世界被架起來。章太炎的「虛置」是對於這種架起的解構，與「集置」剛好相對反。國家需要虛置化，而不是將權力集中。虛置的國家是自我解除權力的國家，在國際關係上，即是「不齊之齊」的國家，不會以單一標準要求他國，反而強調國家民族間的平等發展。

虛置是「置的自我否定、自我虛化」，「置」是立起來，將一塊平平的泥土立起為陶杯，如陸象山「平地起土堆」（牟宗三說的「執」）之說法。「虛置」就是「虛執」。「虛執」是對於權力的放下、不執著。權力是一種「力制性」（Machenschaft），海德格在二戰後提出「無用的民族」是對於西方現代性的全面批判，即批判由「力制性」與「集置」所帶來的共產主義、民主、尼采意志哲學、猶太主義（計算性）、納粹主義（種族的民族主義、庸俗的國家社會主義）、科技等等。「決斷、意志、力制性」是擴張的、侵略的，而「無用」是退讓的、成全的，兩者的精神方向完全不同。章太炎因為批判「擴張的、侵略的權力」（集權的國家、世界帝國主義）而強調虛置。

「虛置的國家」的另一種型態是西谷啟治的「無我的國家」。西谷 1941 年已區分宗教與政治（《世界觀與國家觀》；牟宗三則區分道統與政統）。[88] 西谷認為日本應該成為一個「無我的國家」（nation of non-ego），也就是超越自我中心的國家觀，而發展出世界各民族都是中心的國家觀。（類似章太炎的「齊物國際」）這種「無我」是受到宗教中的「自我否定」所啟發，西谷認為「國家的自我否定」是他超越日本的軍國主義之處。

章太炎在 1907 年寫的〈五無論〉中，也有類似西谷啟治的「無我的國家」的觀念，並進而發展一種「無我的民族」的跨民族理論，用來團結弱勢國家所受到之帝國主義的壓迫：「既執著國家矣，則亦不得不執著民族主義。然而其中有廣大者。吾曹所執，非封于漢族而已。其他之弱民族，有被征服于他之強

88 牟宗三，《生命的學問》（臺北：三民書局，1989），頁 62。

臺大學術期刊資料庫

民族，而盜竊其政柄，奴虜其人民者，苟有餘力，必當一匡而恢復之。嗚呼！印度、緬甸滅于英，越南滅于法，辨慧慈良之種，掃地盡矣！故吾族也，則當返；非吾族也，孰有聖哲舊邦而忍使其遺民陷為臺隸？欲圓滿民族主義者，則當推我赤心救彼同病，令得處于完全獨立之地。」[89]真正圓滿的民族主義，是要協助弱國也保存其民族主義，因此我民族是一「無我的民族」，讓各民族成其為民族。國家也是一「無我的國家」，這與西谷啟治的想法接近。由 1907 年的「無我的民族」出發，1910 年章太炎進而提出「不齊之齊」的國際政治關係規範（各民族國家不齊而齊），作為他齊物哲學在政治方面的最高思考。

七、結語

章太炎面對世事，不是純粹的現實主義，也不是空想主義，而是尋找應世的最佳中道。因此，在面對西方現代性時，他認為當時的中國的確需要吸收現代性，例如國家等等建制。但另一方面，他由道佛思想中體認到，國家只是暫時的、時勢上所需要的，在人類最終的理想境界，並不一定需要國家。因此，他對於現代性的態度是一種弔詭的、辯證的統合之態度。

對於章太炎來說，莊子的齊物哲學是最高的應世之方。尤其面對現代性所帶來的國家權力、帝國權力的擴張時，齊物哲學「不齊之齊」的解方，更是限制帝國權力擴張的良方。齊物哲學之破除文野的區分，不將他國視為野蠻，也就沒有藉由教化的藉口侵略他國的事情發生。此處章太炎所思考的，是國際政治的事務。

本文區分了學者對於「不齊之齊」的四種詮釋進路：文化多元論、宇宙狀態、弔詭辯證、政治批判力量。對於本文的宗旨、也就是現代性問題來說，仍是以弔詭辯證為優先。也就是說，章太炎對於西方現代性是既接受、又超越。他認為現代性仍是暫時需要的，但在終極境界還是要超越。這是一種海德格式的、對於啟蒙現代性的超克思想。

本文將章太炎置於保守主義哲學家（如海德格、牟宗三、西谷啟治等）思考現代性問題的脈絡中，發現章太炎較海德格、牟宗三更早地思索了「現代性的超克」之哲學議題。章太炎生存之時，西方哲學引進中國者不多，然而，章太炎以其道佛之慧識，已洞見西方現代性之不足，在吸收現代性之餘，也嚐試加以超克，這是令人十分震撼的。

89 章太炎，〈五無論〉，《太炎文錄初編・別錄》，卷 3，頁 453-454。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

龍樹，《中論》，《新編縮本乾隆大藏經》第 82 冊，臺北：新文豐出版公司，1998。

二、近人論著

中島隆博，〈否定政治學與共生哲學——西田幾多郎與新儒家〉，臺灣大學哲學系編，《東西方哲學傳統中的「共生哲學」建構之嘗試國際學術研討會論文集》，臺北： 臺灣大學哲學系，2009，頁 41-60。

王玉華，《多元視野與傳統的合理化》，北京：中國社會科學出版社，2004。

石之瑜，〈亞洲的超克？戰後日本近代性思想中的時間與空間問題〉，《政治科學論叢》第 36 期，2008 年 6 月，頁 33-65。

石井剛，《齊物的哲學：章太炎與中國現代思想的東亞經驗》，上海：華東師範大學出版社，2016。

印順，《太虛大師年譜》，臺北：正聞出版社，1990。

牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1987。

———，《生命的學問》，臺北：三民書局，1989。

汪暉，《現代中國思想的興起》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2015。

汪榮祖，《康章合論》，臺北：聯經出版事業公司，1988。

高瑞泉，《中國的現代性觀念譜系》，桂林：廣西師範大學出版社，2015。

張灝，《危機中的中國知識份子》，太原：山西出版社，1988。

章太炎講演，曹聚仁整理，《國學概論》，上海：上海古籍出版社，1998。

章太炎，《章太炎演講集》，上海：上海人民出版社，2011。

———，《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，2014。

———，《章太炎全集（第二輯）》，上海：上海人民出版社，2016。

———，《章太炎全集（第三輯）》，上海：上海人民出版社，2017。

陳榮灼，〈「即」之分析：簡別佛教「同一性」哲學諸形態〉，《國際佛學研究》創刊號，1991 年 12 月，頁 1-20。

郭志麗，〈章太炎〈齊物論釋〉學術背景〉，《長江論壇》2010 年第 4 期，頁 77-84。

臺大學術期刊資料庫

善同文教基金會編，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》，臺北：里仁書局，1999。

溝口雄三，〈辛亥革命新論〉，《中國的歷史脈動》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2014。

劉紀蕙，〈法與生命的悖論：論章太炎思想的政治性與批判史觀〉，《杭州師範大學學報》2015 年第 2 期，頁 32-45。

———，〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的隱退或是政治性的解放？〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 103-135。

———，〈勢・法・虛空：以章太炎對質朱利安〉，《中國文哲研究通訊》第 25 卷第 1 期，2015 年 3 月，頁 1-31。

慕唯仁（Viren Murthy）著，張春田等譯，《章太炎的政治哲學：意識之抵抗》，上海：華東師範大學出版社，2018。

———，〈重新思考章太炎與現代性：對汪榮祖教授的回應〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 78 期，2012 年 12 月，頁 179-185。

蔡志棟，《章太炎後期哲學思想研究》，上海：上海社會科學院出版社，2013。

蔡岳璋，〈學問家的革命與傳統的發明——以章太炎《齊物論釋》為例〉，《清華學報》第 9 期，2013 年 6 月，頁 123-168。

鍾振宇，〈存有論與政治之間：牟宗三與海德格的構想與反思〉，《清華學報》第 53 卷第 2 期，2023 年 6 月，頁 305-340。

Denker, Alfred, and Zaborwski, Holger, eds. *Heidegger und Nationalsozialismus I. Dokumente*. Freiburg: Alber, 2009.

Heidegger, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister."* Vol. 53 of *Gesamtausgabe*, edited by Walter Biemel. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.

———. *Metaphysik und Nihilismu*s. Vol. 67 of *Gesamtausgabe,* edited by Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1999.

———. *Überlegungen II-VI*. Vol. 94 of *Gesamtausgabe*, edited by Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.

Menke, Christoph. *Kraft. Ein Grundbegriff sthetischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

Sommer, Christian. "'Diktat des Seyns' Zwölf Anmerkungen zu Heideggers politisch-theologischer Mythologie." In *Heidegger und der Antisemitismus*, edited by

臺大學術期刊資料庫

Walter Homolka and Arnulf Heidegger, 353-65. Freiburg: Herder, 2016.

臺大學術期刊資料庫