

章太炎對現代性的迎拒與文化多元 思想的表述^{*}

汪榮祖^{**}

摘要

本文探討章太炎對現代性的迎拒，正因有迎有拒，故有多元思想的表述。晚清迎接「現代」人士，諸如康有為等變法派，認為「現代化」乃人類公共之理，西方不過是得「風氣」之先，最後全球都會進入「大同」的美境，社會達爾文思想的影響更加強化了這種文化一元論的思維。章太炎雖也深受近代民族主義以及社會達爾文主義的影響，早年所寫的《訄書》反映現代西學對他的影響，及發表〈俱分進化論〉，不再認為進化乃人類的公理，對現代性有迎有拒。他認為世界各歷史與文化有其獨特性，不能強同，而應並行不悖。故本文以文化多元思想為章氏的核心思想，而此一思想在其《齊物論釋》中做了充分的表述，實有異於所謂「以佛釋莊」之說。

章氏的文化多元思想可說是對西方或現代的一種回應，這種回應也可略見之於情勢近似的十九世紀俄國和日本。太炎並不清楚俄國的親斯拉夫派，但深知日本政教社的思想，在西方或現代的挑戰之下，在不排斥西方文化的前提下，力保本國的傳統文化，都不約而同地獲致所謂多元文化的結論。太炎稱之為齊物，取齊其不齊之意，也就是多元的各種文化都有其獨特的性格，平等的地位。此一文化多元思想的表述也可視為章氏之現代性建構。

^{*} 收稿日期：2003 年 5 月 1 日，通過刊登日期：2003 年 8 月 14 日。

^{**} 中正大學歷史系講座教授

關鍵詞：章太炎、《訄書》、現代性、齊物論、文化多元論、
親斯拉夫派、政教社

導 論

「現代性」(modernity)一詞與「現代」(modern)、「現代化」(modernization)、「現代主義」(modernism)在各學科用之甚廣，不易界定。西方中古時代約六世紀時，始出現「現代」(modernus)這一名詞，產生「現在的時間感」(modernitas)，以及「現代人」(moderni)的意識。¹現代意識必然與「古代」(antiquus)對稱而意義相反，與中國的今古觀，心同理同，如《孟子·梁惠王》有云：「今之樂，由古樂也」；《中庸》有云：「生乎今世，反古之道」；陶淵明〈歸去來辭〉更有「覺今是而昨非」之句。「今世」一語初見於《中庸》，復見之於《孔子家語·儒行解》：「今世行之，後世以爲楷」，與西方的「現代」一詞實可相通。然在概念上亦有重要之異，西方的「現代」與現代之前是一種「斷裂」(rupture)的關係，²進入全新的境界，不僅僅是古今自然相承的延續。西方世界走向現代始於「文藝復興」(Renaissance)；此時代之人，如德國史家孟森所說，不僅想突破傳統，而且自信已經突破傳統。³所突破的傳統是基督教，而動力則是古典世俗文明。故文藝復興產生的「現代性」漸與基督教分離，而與「世俗的世界觀」(a secular view of the world)相結合。隨著科學革命、啓蒙運動與工業革命的來臨，使西方世界創造了嶄新的物質文明；在新的物質基礎上，新的精神文明亦慢慢形成。至十八世紀無論

¹ 本文譯 modern 為「現代」、modernity 為「現代性」，不用「近代」、「近代性」。有關「現代性」的定義可參閱 Mette Calineau, *Faces of Modernity: Avant-Garde* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1977), pp. 13-14。

² 見 Timothy Mitchell, "The Stage of Modernity," in Timothy Mitchell, ed., *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), p. 18。

³ 見 Theodor E. Mommsen, "Petrarch's Conception of the Dark Ages," *Speculum* 17: 2 (April 1942), p. 241。

在論辯與品味上，「現代」與「古代」出現針鋒相對之勢，引發強烈的現代批判意識，並產生無數效應，諸如崇拜理性、進步、科技、實踐、民主自由等等，呈現前所未有的現代文明。於此可見，「現代化」的概念所意涵的不僅是對過去的批判，而且承諾變更，以及肯定未來的價值。由歷史發展而言，「現代性」無疑「完完全全是西方的概念」。⁴

進入現代、經過現代化而產生的「現代性」，既然是西方的特殊概念，所謂現代化與現代性都是西方經驗的產物。所以遲至十九世紀，寰宇之內唯有西方世界進入現代、完成現代化以及展現了現代性；其他地區無異仍處於「中世紀」之中。⁵就此而言，其他地區走出中世紀似乎就是走西化之路，但事實上並非如此簡單。西方進入現代之前有其歷史背景與條件，而其他地區未必具有相同的背景與條件；更複雜的是，其他地區自中世紀走向現代乃是在西方現代文明衝擊下進行，其間有千絲萬縷的錯綜複雜關係，絕非單純的西化可以畢其功。日本在西方的衝擊下完成了現代化，但日本的現代性並不等同西化，是最明顯的例子。⁶

中國也是在西方現代文明的衝擊下開始現代化，故有「中國反應、西方衝擊」之說，此說基於千年不變之中國，在西方衝擊下不得不變，而其所變莫不是反應西方的衝擊，顯然難掩西方中心論的色彩。故而後來又有學者主張中國中心論，亦未免一偏之見，過於輕視現代西方強烈衝擊中國之事實。最近則以全球化的資本主義觀點來看中國明清以來現代化的進程，實際上又回歸西方中心論模式，未必有當。⁷觀察中國現代性實宜擺脫任何的中心論與

⁴ 語見 Octavis Paz, *Children of the Mire*, trans. Rachel Phillips (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 23.

⁵ 上海復旦大學朱維錚即以此為其著作的書名，見氏著，《走出中世紀》（上海：人民出版社，1987）。

⁶ 日本為非西方國家中最先完成現代化者，然並未成為完全西化的國家。有關日本現代化的研究可參閱 Marius B. Jansen, ed., *Changing Japanese Attitudes toward Modernization* (Princeton: Princeton University Press, 1965)。

⁷ 參閱 Kathy Le Mons Walker, *Chinese Modernity and the Peasant Path* (Stanford: Stanford University Press, 1999)一書的導論，pp. 1-25。

既定模式，而直接檢驗「衝擊」之本質與重點，以及具體的「反應」，並觀察中國「現代性」的時空。

西洋「現代性」的內容豐富紛雜且具爭論，然十八世紀的理性主義與啓蒙精神無疑是重點。但是此一重點並非衝擊中國的要點，因歐洲進入十九世紀之後，由理性與啓蒙所形成的和諧氣氛以及道德標準，開始轉變，從崇拜理性轉變為「崇拜武力」(the cult of force)，以「意志」(will)取代了「理性」(reason)，應運而風起雲湧的除了社會主義之外，就是現代民族主義。前者使個人轉向階級，以鬥爭和暴力為手段，而後者則強調群力與團結，為了國家的尊榮，不惜犧牲個人與公眾的自由，以及容忍的心態，甚至演變成凶惡的排外主義，世局遂趨向紛爭與戰亂。西方各主權民族國家互不相讓，競相爭奪，不計代價，為追求富國強兵，以武力向海外擴張，掠奪土地，剝削弱小民族，霸佔市場，形成以霸權與經濟侵略為主導的「新帝國主義」(New Imperialism)。⁸亞、非、拉落後地區也就成為西方強權的犧牲品、殖民地。中國以衰落的傳統帝國也不免成為列強爭奪的對象，竟淪為所謂「次殖民地」。這是鴉片戰爭以後西方衝擊中國的大背景。

具有濃厚「帝國主義」色彩的現代性固非中國的選擇，亦非西方的選擇，而是歐洲現代化的一個結果，強勢的西方帝國主義衝擊古老又式微的中華帝國，實勢所必然，帝國主義也自然成為中國現代進程中的重要議題。今人討論此一議題，由於意識型態之異，常常獲致相反的結論。西方學者大多認為帝國主義打開中國門戶，輸入資本主義，促進中國的現代化進程；而中國學者大都強調帝國主義的侵略與掠奪，摧殘了中國的民族經濟，因而阻礙了中國的現代化。這種歧異多少反映十九世紀的歷史現實：帝國主義就西方而言，無非要達到通商貿易的實惠，乃國富兵強的標誌，國家民族的驕傲；然而就中國而言，則是廉價洋貨的湧入，傳統手工業的崩潰，社會動亂的加劇，所

⁸ 所謂新帝國主義乃指十九世紀 70 年代興起的強權政治，以掠奪海外殖民地為主，以便利用殖民地的資源、市場與廉價勞工，作為富強之基。

謂內憂外患，匯聚成沉重的屈辱感。於此可見同一「帝國主義」，衝擊的一方與被衝擊的一方在心態上或感受上，是絕然不同的。誠如近人薩伊(Edward Said)所說，歐洲之文化認同實基於殖民拓張與海外致富。⁹此一認同當然不可能是中國或被殖民國家的文化認同。

十九世紀中國的心態與感受幾乎完全不會影響西方的「現代性」，而對中國「現代性」的形成卻如影隨形，難以分割。中國走向現代之路多少有其內發因素，然而西方的衝擊乃是無可迴避的歷史事實。現代中國的重要史事，諸如洪楊之亂、自強運動、變法維新、革命風潮都具有西方衝擊的因素。中國現代性的問題，不僅在物質層面，而且在精神層面也都有西方衝擊的痕跡。

本文擬對精神層面有所探討，並將焦點放在一位對西方衝擊頗為敏感的思想家——章太炎。他不僅能夠敏銳分析與批判西方現代性，而且難能可貴地完成多元文化的思想表述，可說是一種特殊的中國現代性建構。章太炎名炳麟，以字行，生於清同治七年，卒於民國二十五年(1869-1936)。他在學術史上以經古文家著稱，在政治上則以排滿反清聞名。這種名聲使他在歷史記憶裡彷彿仍是傳統中人，不過是舊學的殿軍。其實他不僅是新學的開山，而且是中國現代性的一位主要建構人。太炎之排滿引發許多論斷，有人說他要「反清復明」，另有人說他是「地主階級反滿派」，也有人說他是「狹隘的種族主義者」；類此論斷，大大誤解了他具有高度現代性的民族主義。他的現代民族主義乃是針對西方帝國主義的挑戰而發。¹⁰現代民族主義原是現代的產物，中國進入現代之前一直是多民族的帝國，不是現代民族國家，自然不會有現代民族主義。中華帝國時代的愛國與效忠莫不針對朝廷，朝廷等同國家，愛國就是愛朝廷；臣民效忠的對象是君主，君要臣死，臣不得不死。岳飛忠愛趙宋，鄭成功忠愛朱明，「民族英雄」的尊號乃由現代中國人所封。

⁹ 參閱 Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978)與 *Cultural and Imperialism* (New York: Knopf, 1993)。

¹⁰ 章氏的民族主義詳閱 Young-tsui Wong, *Search for Modern Nationalism: Zhang Binglin and Revolutionary China* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989)。

《訄書》的現代性

《訄書》¹¹是章太炎早年所寫的一本重要專著，初版有〈客帝〉、〈分鎮〉諸篇，仍是訴求改革之書；庚子事變後轉向革命，大事刪改，作〈客帝匡謬〉、〈分鎮匡謬〉，成為呼籲革命之書；民國以後，被袁世凱幽囚於北京龍泉寺，繼續修治此書，增刪不少，改稱《檢論》；在禁錮艱危中改訂書稿，以示不屈，可謂反袁之書。書雖三易其稿，不論突顯改革、革命、或反袁，都具有當時漢文書籍中罕見的「現代性」內容。嚴復的《天演論》畢竟是翻譯之作，章太炎的《訄書》很可能是清季第一部舊瓶新酒的學術性專著。無奈太炎的舊瓶實在過於高古，遠遠超過嚴復浸淫乎周秦諸子的風格，使人難以聞到新酒的香味，因而容易被認為是老古董而忽之。

自秦漢到明清的中國傳統著作莫不引經據典，而所引的經典莫非中國的舊籍。太炎此書則廣引現代東西洋的著作與理論，意不在介紹外來學說，而是作為反省與立論的思想資源，以獨抒己見。他從日本學者姊崎正治的《宗教教學概論》、吉田靜致的《西洋倫理學史》等書中，引用自希臘以降西方人的說法，說明各種學說的形成大抵由於地理環境、政教風俗以及個人才性的發揮。他引用英國哲學家培根(Francis Bacon)與法國哲學家路索(即盧騷, Jean Jacques Rousseau)，說明個人的才性對思想形成的關鍵性。他並不同意遠藤隆吉在所著《支那哲學史》中，批評孔子乃中國禍根之說，但自行重新評估孔聖人的歷史地位，剔除其神秘性，歸結其為優秀的古代史家。白河次郎與國府種德合著《支那文明史》，將縱橫家比附專制主義，將老莊比附西方的民主自由主義，而儒家則徧徧倚倣於兩者之間，成為專制奸雄的有利統治工具。但太炎並不苟同日本學者對中國主流思想的「現代」解釋，指出儒家不

¹¹ 《訄書》版本甚多，最近章氏門人徐復教授完成《訄書詳注》（上海：上海古籍出版社，2000），較以前各版容易閱讀。本文所引即據此版。近人研究可參閱姜義華，《章太炎思想研究》（上海：人民出版社，1985），頁112-130，164-177。

過是效法老氏之術，老子的「將欲取之，必固與之」，其陰鷙遠甚儒家，安能與自由民主相提並論？¹²

不過，太炎從日譯本中吸取的西學，足以使他感受到中學的危機。他不認為中學的知識問題出在程朱理學，罪魁禍首實是歐陽修和蘇東坡。歐陽既不通六經，也不好好研習五經正義，因而說經毫無根據，但逞巧舌與人爭辯，結果不能帶動嚴格的思辨，深入分析事物，判定是非，以致於雖享大名，霸居學術高位而無實效。蘇軾的才具不過是命題考試，而又崇尚巧辯之言以作炫耀，無暇顧及學術思想的正確性；喜歡縱橫辯說，卻又無主見，故在學術上但求無過，根本不講求精確，使學界疑惑迷亂，難有確論。程朱的思維雖不高妙，還能審己求是，不像歐陽修與蘇軾那樣誇誕，亂作解人。幸而有顧炎武與戴震力求以實事求是來挽救，然積習已深，成果不佳，真不知今日的新聖哲人何以自處，難道中國的學問將永遠無法與西方比美？於此可見，太炎在現代西潮衝擊下，警覺到中國傳統學術的空言不實，故以著名的歐陽修與蘇軾為例，道出最缺乏的是慎思明辨的功夫，以及嚴格講求是非對錯的分析能力。他在比較之下，洞悉中國文化重實用而輕抽象思維，即王陽明所重也是在用，就學術思維而言，立意實在很簡單。除了「致良知」外，都是雜採舊聞，整齊拼湊，毫無組織系統可言，不如希臘（蘇）格拉底(Socrates)之先後有序。他敏銳地指出，中學不能再誇耀「綴輯故言」，「以為自得」，而必須「冥心子思」，才能神妙地契合，形成條理通貫的學理，始能起中夏科學之衰。¹³

太炎在西學的衝擊下，覺得不僅僅王學如此，即使清初顏元、李塨，雖反對宋明理學的空疏，注重實學，講求親身習行，然而事事習行，完全忽略了「概念抽象之用」。故顏氏雖然可稱大儒，畢竟過於偏重兵農錢穀等有形的東西，未曾與人「窈窕曠閒」的思維空間。¹⁴他引古希臘哲學家披佗告拉斯

¹² 閻徐復注，《訄書詳注》，頁37-53。

¹³ 同前註，頁102-108, 110-118。

¹⁴ 同前註，頁130。

(Pythagoras)所說，凡百事物都源自抽象的數理，¹⁵而豐富的抽象思維正是中夏所缺。他於〈學隱〉篇首引今文家魏源所說：乾隆中葉以後大家爭治漢學，禁錮了天下人的智慧。他當然歸罪於滿清統治者的「羅網周密」，只好把精力放在訓詁考據上。同時他亦指出，大師戴震在無可為的政局下，也只好提倡漢學，「使廢則中權，出則朝隱」，即在野時合乎權宜，在朝時實同歸隱，也就是一種消極的態度，但是仍不免自囿於漢學，未能舒展思想。他認為朝廷高壓，政治腐敗，固然是原因，但士大夫貪圖祿位，迎合求媚，亦是學術衰蔽之故。¹⁶

西方從中世紀走向現代是脫離神權的「世俗化」(secularization)過程，從世俗化的實證思想導致啟蒙以及科學與工業的發展。¹⁷中國傳統文化裡的宗教力量遠不如西方，但是神秘主義源遠流長，妨礙啟蒙的各種思想、信念與制度，不下於神權的威力。康有為欲藉孔子以變法維新，不惜將孔子神化，視為教主，最為章太炎所反對，故在《訄書》〈訂孔〉篇中確定孔子為「良史」，正與「教主」針鋒相對。他於同書〈訂實知〉篇中藉王充所謂「實知」，抗拒鬼神迷信等不必藉物證而得的知識，以正虛妄，「藉物而知」就是在申說世俗化的志趣。即使預知未來，也不是什麼虛幻乖異的事，而是「積仁為靈」，猶如假設之應驗於後。¹⁸

現代化(modernization)是一個強烈變革的過程，現代性即呈現於此一過程之中。晚清吸取西學的士人，莫不受到斯賓塞爾(Herbert Spencer)社會達爾文主義(Social Darwinism)的影響，章太炎曾與友人合譯《斯賓塞爾文集》，連載於1898年5月至9月的《昌言報》上。他根據達爾文(Charles Darwin)「物競天擇」(natural selection)的概念，說出「物苟有志，強力以與天地競，此古今萬物之所以變」的話。¹⁹然後他從人類發展史看到競爭的要素：一是競以器，所謂「石

¹⁵ 同前註，頁134。

¹⁶ 同前註，頁176-180。

¹⁷ Metei Calinescu, *Faces of Modernity*, p. 59.

¹⁸ 徐復注，《訄書詳注》，頁184。

¹⁹ 同前註，頁301。

也、銅也、鐵也」，顯然已經受到現代考古學家分期的影響；二是競以禮，指出凡百制度不再實用，即可廢止；三是競以形，說明一切生物都受到自然環境的影響不斷在變。²⁰他從現代科學的論證，特別是達爾文的演化理論，強調變的迫切性，迫切到適應變，才能生存的地步。明言「自然之淘汰與人為之淘汰，優者必勝，而劣者必敗」。²¹太炎因而極為關注中國的種族、姓氏、族制等等。當時中國遭遇到空前的危機，社會達爾文主義大大衝擊了中國人的危機感，亦於此可見。

達爾文的學說在十九世紀風行一時，嚴復譯介到中國，亦影響深遠，章太炎所謂「人之始，皆一尺之鱗也」，²²顯然襲自德國生物學家海庫爾(Ernst Heinrich Haeckel, 1834-1919)根據達爾文的說法。海氏以研究無脊椎海洋生物聞名於世，雖然有時得出錯誤的結果，但頗能引導進一步的研究，太炎能注意及之，可以略見他對現代西方學說的掌握。他更以此學說來討論地球上各個種族的「演化」，認為均出自一源，故中國的種性也出自他所謂小亞細亞南面的「加爾特亞」(Chaldea)，即今波斯灣西北端之伊拉克一帶，也就是當時盛行兩河流域為人類文明搖籃的說法。據此理論從「演化」的觀點看，亞洲的戎狄以及三苗後裔，都因進化較晚，所以其性獷野。他進而引用美國人類學家摩根(Lewis Henry Morgan, 1818-1881)的社會演進理論，說明古代社會源自母系；轉變為父系後，遂有「邦邑、種族、姓氏」。²³由於「演進」，所以「今世種同者，古或異；種異者，古或同。要以有史為限斷，則謂之歷史民族，非其本始然也」。²⁴他因而說中國大地上原非一族，經過長期的包容醇

²⁰ 同前註，頁 303、304、305。

²¹ 同前註，頁 320、309-310。參閱王煜，〈章太炎進化觀評析〉，《章太炎生平與學術》（北京：三聯書局，1988），頁 232-299。論述達爾文及其學說演變史的佳著，可參閱 Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution* (Garden City: Doubleday & Co., 1962)；達爾文學說對美國的衝擊卻是助長保守主義，與中國的情況正好相反，閱 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Boston: Beacon Press, 1955), p. 7。

²² 徐復注，《訄書詳注》，頁 194。

²³ 同前註，頁 244、227、198、218。

²⁴ 同前註，頁 216。

化，形成中國的歷史民族。他指出當今歐美諸國「或主國民，或主族民；國民者湊政府，族民者湊種姓」，²⁵說明現代民族國家有兩種，亦即是單民族國家與多民族國家。中國應屬於後者，然而為了提供「排滿」的理論基礎，他顯然認為中華民族此一「歷史民族」，乃是以漢族為主融合他民族的國家，遂視滿族為胡虜異類，因而主張佔極大多數的華夏民族不應受少數進化落後的胡虜所統治，並以希臘自土耳其統治中獨立，以及義大利北部擺脫日爾曼控制而獲致全國統一，強調一個民族國家「一切以種類為斷」，不容異國、異種、異教宰制。²⁶不過，當「排滿」的任務完成之後，民國成立以後，他又極力主張五族共和，不再把滿洲視為異類，中國畢竟是一多民族的國家。太炎僅以「排滿」為其革命時期的「手段」是無庸置疑的。

章太炎因而提出了許多組成現代民族國家的具體內容，他以批判的眼光討論中國的人口數目，關切中國各地的方言，如何能夠相通以適應現代國家與社會的需要。他也涉及行政、立法、司法、禮俗文化、經濟等改革，以便於現代民族國家的建立。²⁷「現代」此一概念在清末民初常由「摩登」(modern)或「文明」(civilization)兩個詞彙來表達，其內涵自多「西化」。然而在太炎心目中，現代中國絕不宜是歐美民族國家的翻版，而必具中華特性。如他認為西洋代議制度並不適合中國的國情，並不意味他反對現代的民主政治，而是有鑑於當時中國的實際情況，諸如人口眾多，識字率甚低，地方惡勢力強盛；若照抄西制，勢必將許多土豪劣紳選入議會，使他們得到更大的政治勢力，如虎添翼，鄉里反而更遭魚肉。²⁸正因其洞察本國文化的環境與特性，他一開始就不會以西方等同現代，而想要建立中國自身的「現代性」，也就是他「多元思想」的呈現。

²⁵ 同前註，頁224。

²⁶ 同前註，頁195、208、214。

²⁷ 參閱〈方言〉、〈訂文〉兩篇，同前註，頁351-463。

²⁸ 閱章太炎，〈代議然否論〉，見《章太炎全集》，冊4（上海：人民出版社，1985），頁300-311。

章太炎對現代性的迎拒

章太炎與同時代先進士人的民族主義已經相當具有現代性，那是針對外國帝國主義侵略的直接反響。帝國主義打開中華帝國的門戶，將大一統的帝國壓縮成爲衆多的列國之一，而此一演變的過程並非是自然的發展，而是充滿暴力、掠奪、與屈辱，有識之士必有所反應，而此一反應在精神層次就是現代民族主義，在外力挑戰下如何保國、保種、保教。保守派人士的保國仍是要保滿清朝廷，但章太炎以及要保皇的康有爲都已認同四萬萬人的中國，已具現代民族主義思想的本質。

所以，章太炎的民族主義最關切外國帝國主義對中國的衝擊，應是毫無疑問的。他並非一開始就排滿，而是有一個發展的過程，最後他決心排滿倒清，因發現滿清政權已無法抵禦帝國主義的侵略，若不將之推翻，將與中國偕亡。太炎自訂年譜中固然提到，他十三歲時曾偷看蔣良騏的《東華錄》與戴名世、呂留良、曾靜等文字獄記載，感到甚爲不平，產生了夷夏之辨的思想。朱希祖在紀錄其本師口述的筆記中，也提到太炎的革命思想伏根於少年時代。然而太炎回憶往事已在參加革命之後，難免不受後來的價值觀影響，更何況即使少年時代已不滿異族統治中國，也不能據此斷言他自小就立志排滿。他於甲午戰爭後才走出書齋，參加政治活動，而從事的乃是變法圖強的工作，希望清政府能自強以抵抗帝國主義，振興中國，當然不會想要推翻清廷。他與康有爲在學術上雖然水火，仍然贊助康、梁之變法。即使戊戌變法失敗之後遭到追捕，他對滿清政府仍有所望，於避居台北時雖痛斥慈禧太后，但對光緒皇帝仍具好感，認爲是「聰明英主」，如得人輔助，仍可有所作爲，與康、梁的立場仍然相當一致。²⁹

太炎於此時所作的〈客帝〉與〈分鎮〉兩篇亦無革命內涵，所謂客帝乃指光緒，雖係異族仍可在中國當皇帝；所謂分鎮乃希望清國的封疆大吏能有

²⁹ 參閱 Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, pp. 12-23。

較高的權力來挽救中國，都是在列強環伺下寄望於當局的議論，未因滿清政權而否定之。一直到拳亂爆發，八國聯軍入侵，章太炎目睹內亂外患不可收拾，才對清廷徹底失望，若再不推翻無能的政權，中國無以自救。他在批判自己的〈客帝〉一文中明言：「滿洲弗逐，欲士之愛國、民之敵愾，不可得也，浸微浸削，亦終爲歐美之陪隸已矣！」³⁰足見他的終極關懷是：若不打倒滿清政府，則中國將淪爲西方帝國主義國家的殖民地。換言之，打倒滿清是手段，抵禦帝國主義的侵略才是目的。

章太炎既參與倒滿的革命行列，排滿宣傳不遺餘力才能完成推翻清朝的使命；他爲了此一政治使命，不惜運用極爲尖銳的文字攻擊，詆毀滿洲異族，諸如「胡虜愛新覺羅氏犬羊之性」、「東胡群獸，虜我息壤」等等，呈現強烈的語言暴力。³¹從字面看很容易入太炎「種族主義者」(racist)之罪，但對他來說反滿的語言暴力像殺傷敵人的槍砲一樣，不過是政治革命不可避免的手段，並不是一種信念。及至辛亥革命，武昌起義，各省紛紛響應，民國成立，滿清遜位，排滿的手段已無必要，太炎從此不再排滿，也不再把滿洲人視爲異族，而且呼籲留日滿洲學生參與共和政體，成爲中國人民的一部份。於此足見，章氏反滿，毫無疑問只是政治革命的權宜之計；漢、滿、蒙、回、藏五族共和才是他的信念。他逝世時，民國的國旗已是青天白日旗，但他特別要求以代表五族共和的五色旗覆身，更可說明他絕非是一狹隘的種族主義者。³²

排滿既然不足以理解章太炎的民族主義，故必須從現代帝國主義的衝擊

³⁰ 語見徐復注，《訄書詳注》，頁 19。

³¹ 見章太炎，〈討滿洲檄〉，《章太炎全集》，冊 4，頁 49-55。

³² 有關章太炎以排滿爲宣傳革命之手段，詳閱 Young-tsu Wong, *Search for Modern Nationalism*, pp. 61-66，另參閱汪榮祖，〈康章合論〉（台北：聯經出版事業公司，1988），頁 95-96。在此根本不涉及排滿是否正確的問題，也無須爲章氏在革命時期的極端排滿言論「脫罪」之必要。辛亥革命前後，頗有虐殺滿人事件，閱 Pamela Kyle Crossley, *The Manchus* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), pp. 193-194。然類此一時非理性之舉爲任何革命所難免，但太炎雖曾用暴力之語言，絕不贊成暴力之行動，故武昌起義一成功，即致函滿洲留學生加入民國，也可見他真正針對的是滿清政權而非所有的滿洲人。

中去理解。李鴻章所謂「三千年未有之變局」充滿危機感，因中國的傳統武器無法抵擋西方的堅船利炮，國家安全遭遇到空前的威脅，此乃中國對現代西方文明最深切的感受。如果文明可分物質、制度、思想三個層面，中國自鴉片戰爭到甲午戰爭，對現代西洋文明的反應大致限於物質層面，擬以洋槍洋砲來自強，解除安全威脅，穩固傳統體制，基本上不出「用夷長技以制夷」的概念。甲午以後則開始進入制度與思想的層面，戊戌變法是想採用西方制度的一個嘗試，同時較為先進的士人對現代西方思想也開始作認真的探討。章太炎就是在甲午慘敗後走出書齋，參與當時新興的雜誌報刊事業，因而接觸到來自翻譯以及日文中有關現代西方的思想資源。

「社會達爾文主義」是十九世紀西方的一大思潮，影響頗為深遠。值得注意的是，此一思潮實推帝國主義之波，助殖民主義之瀾。「物競天擇」、「適者生存」、「優勝劣敗」等信念給予強大的帝國主義者與殖民主義者征服弱小民族、掠奪資源提供理論上的合法性，所謂「白種人的負擔」(the white man's burden)，甚囂塵上。³³同一理論對弱小的一方則提供了強烈的警惕，更多的危機感。中國屢遭帝國主義挫敗之後，當嚴復的《天演論》一出，引起廣泛注意，風行海內，固然因為嚴復的譯文典雅，最主要的還是內容之具刺激性。胡適在中學時就讀到，並說中學生很少能了解赫胥黎在科學史、思想史上的貢獻，了解的是「那『優勝劣敗』的公式在國際政治上的意義。在中國屢次戰敗之後，在庚子辛丑大恥辱之後，這個『優勝劣敗，適者生存』的公式確是一種當頭棒喝，給了無數人一種絕大的刺激。幾年之中，這種思想像野火一樣，延燒著許多少年的心和血」。³⁴

《天演論》初出時，章太炎與嚴復已有學術上的往來，太炎以「嵇康之

³³ 參閱 A. P. Thornton, *Doctrines of Imperialism* (New York: John Wiley & Sons, 1965)。此書從權力、利益、文明分析自古至今的帝國主義，相當全面。社會達爾文主義也助長了近乎「白人負擔」的美國保守思想，閱 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Boston: Beacon Press, 1955), p. 7。

³⁴ 胡適，《四十自述》（台北：遠東圖書公司，1971），頁 56。

遇孫登」相擬，儼然以師禮相待，嚴亦推崇章氏備至，有謂「自闢蹊徑，不可以俗之輕重爲取捨，則捨先生吾誰與歸乎！」³⁵太炎對社會達爾文主義的理解必然受到嚴復的影響，但並不盡然，他也受到日文書籍的影響。他曾與人合譯日本斯賓塞爾文集，並於 1902 年出版一本以進化論爲基礎的《社會學》，主要也是譯自日文書籍。³⁶

太炎最初接觸到社會達爾文主義，瞭解到社會現象一如生物現象，都是由簡單演進爲複雜，由缺陷演進爲完美，自然認爲是放諸四海而皆準的「公理」。如人類由猿猴進化而來，最早的脊椎動物是魚類，甚至以西洋人所謂一切文明皆始於兩河流域爲當然，故曰「中國種性之出加爾特亞」，加爾特亞即小亞細亞一帶。³⁷然而經過深思熟慮後，才意識到西方的許多學說、學理實有別於自然科學的定理，並非天地間的公共之理。他於 1906 年發表的〈俱分進化論〉一文最具代表性，此文並非完全拒斥進化論，而是對當代的進化思想作了批判性的分析，並得出獨特的結論，認爲進化能使人達到盡善盡美的境地，不過是一種主觀的說法，絕非顛撲不破的客觀真理。他發現知識確實是在不斷地累積，向前精進，但若以道德與人民的生計而言，並非一直趨向善與樂，而是善與惡、樂與苦齊頭並進的，也就是說善、惡、苦、樂的進化恰成正比，而且與知識的直進有關。知識之發達可以做大善事，享受大樂事，但同時也可帶來大惡事，製造災難性的苦事。換言之，知識愈發達，惡可能會愈大，苦可能會愈多。然則，若從善與利的觀點看，進化未必是件幸事。總之，他接受進化的事實，但並不完全贊同進化的後果。³⁸

他的俱分進化論一方面拒斥了因進化論所帶來的進步樂觀論，懷疑人類正在向幸福美滿的道路上前進，暴露了西洋現代性的善惡兩質；另一方面他

³⁵ 見嚴復，朱維錚、姜義華注釋，〈嚴復致章太炎〉，《章太炎選集》（上海：人民出版社，1981），頁 112。

³⁶ 章太炎譯，《社會學》，冊上、下（上海：廣智書局，1902）。

³⁷ 參閱註 22、23。

³⁸ 閱章太炎，〈俱分進化論〉，《章太炎全集》，冊 4，頁 386。

提出自創的善惡俱進的進化論，人類智慧的進化遠遠超過其他生物，但兇惡亦遠過之，文明人的智慧遠超過野蠻人，但火器殺人也遠遠慘烈於弓矛。知識不斷在進化，而道德卻不斷在退化。他對進化論的迎拒之間，終於提出了自己的學說，並進而用歷史經驗來驗證他的學說。他發現歐洲自上古以來的進化，逐漸趨於平等，其社會道德可說是在進於善，然而由於現代西洋物質文明的發展，人人趨勢附利，不免進於惡，雖然仍有宗教，但已少殉道之人，使得現代歐洲人的強毅敢死之風大不如前，以至於「風教陵遲，志節頽喪」，自然進於惡。日本從明治維新以後，新舊相參，遵守法度節操，又能禁私鬥好勇，肯為國家赴難，表現出社會道德的進步；但是當國勢稍稍興隆後，臣民納入規範，反而漸漸失去剛毅正大之人，多了奔走富貴利祿的人，呈現善惡齊進的情況。至於中國自宋以來就一直有退無進，像做官的都是善於阿諛的小人，連有氣魄的奸雄都沒有。³⁹於此，他說明了進化之理在歐洲、日本、中國不同的歷史環境裡，有不同的進化過程與結果，證明進化理論並不像日落月出自然規律那樣之必然。

章氏俱分進化論另外傳達了一個重要訊息，現代西方所引以為傲的進化與進步並不一定會給人類帶來幸福，反而更可能帶來苦難，充分說明了現代性的兩面性。西方現代性也不是普及的，而具有其特殊性格，不同國家或地區由於歷史文化背景的不同，在現代進程中有其自己的性格。如果社會達爾文主義表現了西方的現代性，則章氏俱分進化論可以說是中國現代性的一個表現。他對西方現代性的批判與拒絕，並不是像傳統士人那樣的盲目反應，而是對西方現代性有所瞭解、有所接受後的產物，也可以說一個中國人面對外來衝擊，經過深思熟慮後，所發具有批判性的反響。

³⁹ 參閱汪榮祖，《康章合論》，頁59-60。

多元文化的思想表述

當西洋於十九世紀末、二十世紀初衝擊中國時，在一般人的印象中，西洋現代文明等同文明，文明等同摩登，而「摩登」則是「現代」的漢譯新名詞，很自然的將現代等同西洋，這是一種文化一元論的看法。傳統中國的大一統時代，中國文化也曾等同文化，自然也持文化一元論的觀點。至現代西洋文明舖天蓋地而來，開通進步的士人很容易看到它的優越性，特別是科技方面的物質層次，但是他們不認為現代西洋文明是西方文化的特殊產物，而是人類共同文明的現代發展。中國古代與西洋古代很相像，現代之異由於中國在現代的落後，所以中國必須急起直追，趕上現代的「列車」。此一思考的基礎也是一元論，文化或文明乃「天地間公共之理」，沒有中外之分，只有傳統與現代之別，晚清主張變法維新者幾乎都持此一觀點。康有為在譯書中驚羨自然科學的普遍真理，更將自然界的真理用之於人文現象，認為人文現象可以像自然現象一樣有公式、有規律，放諸四海而皆準。章太炎最初也驚羨自然科學，肯定天地間公理和真理的存在，人事有普遍的規律，曾說「今吾猶不能遁於照臨之外，其焉能越是範乎？」與康、梁等維新派的思路大同小異。⁴⁰

難能可貴的是章太炎終究能與眾不同地覺察到文化的特殊性格，之所以難能可貴，因他的新文化觀與十八世紀德國大歷史哲學家侯德(Johann Gottfried Herder)有極為近似處。侯德標出的「獨特」(das Eigentumliche)，以及各個文化都有其特殊的「重心」(Schwerpunkt, or center of gravity)，與太炎所提倡的「國粹」與「國性」的意趣非常相同；侯德所強調文化經由語言、風俗與性格所分割者，不容外力強加化合(Whom nature separated by language, customs, character, let no man artificially join together by chemistry)，與太炎所

⁴⁰ 晚清變法派的一元思維，可參閱汪榮祖，《晚清變法思想論叢》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁18-19，以及《康章合論》，頁36-48。

謂文化由特殊的語言、風俗與歷史所組成，若合符節。⁴¹太炎雖從日文書中得知德國唯心派哲學，尙無直接受到侯德影響的證據。但是兩人有近似的觀點並非偶然，因同是頗為相似的客觀大環境產物，十九世紀後半葉的中國像十八世紀的德國一樣，遭遇到以外來思想和制度強加於本國之「文化帝國主義」(cultural imperialism)的挑戰，以及受到講究公理、法則與永久模式的「文化一元論」(cultural universalism)之挑戰。

章太炎在西方衝擊的大環境裡，產生文化危機感，認知到「國性」的重要，就像侯德在文化危機感中認知到德國「獨特性」的重要。太炎又從「國性」認知到歷史對維護國性的重要，亦與侯德以德國歷史作為德國獨特性的根本，頗為近似。太炎認為廣義的歷史可包括語言文字、典章制度、人物事蹟三項，後又增風俗一項，他晚年提倡「儒行」與「喪服」則可歸入風俗項。他深信廣義的歷史是具體的國粹，國性賴以延續，民族與國家賴以生存。他舉例說，俄羅斯滅波蘭後要滅波蘭的語言，土耳其滅東羅馬後要變更東羅馬的風俗，滿清征服中國後要禁毀中國的歷史，可為殷鑑。⁴²

太炎強調國性固有應付文化危機的考量，然亦使他在思想上有所突破。當康有為仍然用自然律解釋人事，將歷史文化的發展用公式來處理，章太炎已覺察到人文與自然之異、主觀與客觀之別。他警覺到個人因受到感官與經驗的限制，往往不可能掌握客觀存在的真理，所獲致的不過是許多紛雜的主觀真理，例如，患睫目炎的人看火有青煙，目光正常的人看不到火的顏色，二者都無法見到火原來的顏色，說明了主觀因素限制了客觀認知。⁴³一個人所能看清、聽到的距離都很有限，但不能否認看不到、聽不見的客體之存在。自然界的一切是客觀存在的，但人文界的認知受到感官與經驗的侷限，必然是主觀的、片面的、相對的。他因而明確地劃分了科學界與人文界兩個不同

⁴¹ 參閱 Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Vintage Books, 1976), p. 159，以及汪榮祖，《康章合論》，頁 55-56。

⁴² 語見徐復注，《訄書詳注》，頁 831-832。

⁴³ 同前註，頁 465-466。

的知識領域：

社會之學與言質學者殊科，幾何之方面、重力之形式、聲光之激射、物質之化分，驗於彼土者然，及驗於此土者亦無不然。若夫心能流行，人事萬端，則不能據一方以為權概，斷可知矣。⁴⁴

他所謂之質學就是科學，如數、理、化，中西略無不同，但社會人文學斷不能以一方或一地的理論學說來概括一切。義大利的維柯(Giambattista Vico)在十八世紀自然科學君臨天下之時，於「自然界」(the World of Nature)之外，揭出「人文界」(the World of Minds)，一以物為對象，另一則以心為對象，物是外在之知，心是內在之知，兩界有內外之別(the distinction between outer and inner knowledge)。此內在之知即維柯所謂之「新科學」(Scienza nuova)，開啓了「精神科學」(Geisteswissenschaft)與「物質科學」(Naturwissenschaft)並駕齊驅的局面。⁴⁵太炎並無直接受到維柯影響的痕跡，只是反對當時的思想界將屬於人文界的現代西洋文明視為自然律，可以放諸四海而皆準，不期而與維柯、侯德以來的「歷史主義」(historicism)思潮相呼應。最契合之處是歷史主義否認在人文界有一整套理性系統可以牢籠錯綜複雜的歷史事件，因為歷史具有獨特性，歷史裡的內在主觀因素，如感情，絕非機械的自然律可以掌握。⁴⁶

章太炎在主編《民報》時期就已寫了幾篇思想性極高的論文，批駁人文界的所謂「普遍真理」。康有為所謂的「人類公理」就被視為「神聖不可干」的真理，但章太炎認為那不過是像宋明理學家所說的主觀「天理」，不可能是絕對的真理。他曾一度相信進化論是真理，達爾文的《物種原始》固然是

⁴⁴ 見章太炎，〈社會通誼商兌〉，《章太炎全集》，冊4，頁323。

⁴⁵ 參閱汪榮祖，〈史傳通說〉（台北：聯經出版事業公司，1988），頁198。

⁴⁶ 「歷史主義」乃十九世紀產物，挑戰以自然法為骨幹的理性主義思潮，強調個別歷史事件有其「獨特性」(individuality)，故史家不宜用任何「一元系統」(universal system)來解釋歷史。德國著名史學家邁涅克(Frederick Meinecke)有《歷史主義》[Historism, the Rise of a New Historical Outlook (New York: Herder & Herder, 1972)]一書，追述歷史主義的淵源與發展，認為雖係理性主義之反動，仍植根於理性主義而能自理性主義束縛中解放，注意其內在主觀因素，遂得超越「啟蒙」，直探人類心魂之深層。顯然與章太炎的思想頗為契合。

生物科學的著作，然而社會達爾文主義便屬於人文界，不可能是絕對真理，成為主觀的「進化主義」或「進化教」，只能「強為訓令以籠人」，所以他也可以提出自己的「俱分進化論」，旨在說明進化並不是放諸四海皆準的「公理」。不僅是進化論，當時流行的許多所謂公理，都不是科學的真理，而是一種哲學的信念。他認為若把信念作真理，其結果會比傳統的天理名分更加有害。他指出傳統天理尚有「訟冤之地」，然而今日「言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宇宙。然則以眾暴寡，甚於以強凌弱，而公理之慘刻少恩，尤有過於天理」。帝國主義以強凌弱固然慘刻少恩，而社會達爾文主義以物競天擇、適者生存為公理，將以強凌弱合理化、正當化，以宰制天下，其慘刻少恩豈非有過之而無不及？從此一角度才更能體會章太炎之攻乎公理，以及要「度越公理之說」的心情。擺脫人文界所謂的公理，才能「各從所好」，太炎進而發展了可稱之為文化多元論的學說；他還引用德國大哲學家海（黑）格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)所謂「事事皆合理，物物皆善美」，以強調任何一種文化都有其特殊性，有其存在的價值。⁴⁷

《齊物論釋》解讀

太炎演多元之旨，最有系統的著作是《齊物論釋》。當代學者大都認定此書以佛釋莊，如龐俊說「齊物論釋一篇，以佛解莊，名理淵淵，高蹈太虛，足為兩千年來儒墨九流，解其封執」。⁴⁸日本學者高田淳尤贊同以佛解莊之說，並詳加闡述，謂此書乃章氏哲學思想之總結。⁴⁹太炎本人亦特重此書，自稱「一

⁴⁷ 閱章太炎，〈四惑論〉，《章氏叢書》（杭州：浙江圖書館，1925），別錄三，頁66。

⁴⁸ 龐俊，〈章先生學術述略〉，《制言》，期25（1936年9月16日），頁1-4。

⁴⁹ 參閱高田淳，〈辛亥革命と章炳麟の齊物哲学〉（東京：山本書店，1984），頁15-16，129。高田書解析深入詳盡，極具參考價值。高田氏曾致函筆者，認為以齊物論為文化多元論，至關重要，感到欣慰（1986年10月31日函）。筆者於1986年夏參加章太炎逝世五十週年國際學術討論會時，首先提出此說，後來在《康章合論》（1988）與 *Search for Modern Nationalism* (1989) 兩書中曾申論此說，此稿則以不同的角度再度闡論此說。未料本文的匿名審查人之一說，美國學者 Charlotte Furth 已在她的 1976 年論文 “The Sage as Rebel” 中已有此說（文載 Charlotte

字千金」。然太炎寫此書時，大約在 1905 年到 1911 年之間，不僅已走出書齋，而且積極參加革命，所關切者不可能僅僅是純學術性的以佛解莊，而必須面對在西潮衝擊下的文化大問題。因而無論佛、莊、孔、老，以及西學都是他的思想資源與手段，目的要在利用這些資源與手段來解決文化問題，表達自己的思想。他用《齊物論》的舊瓶，裝多元論的新酒；舊酒新釀，固不盡同於舊酒，然亦有味可循。傅偉勳有謂，創造性的詮釋學宜求原意之「當謂層次」。⁵⁰章太炎釋齊物，未必斤斤計較齊物在莊學中的正解，而將重點放在他認為齊物應當作何解，並引申為文化多元的表述。時代思想問題的挑戰當然會影響他的解釋與表述。這種創獲才使他感到「千載之秘，睹於一曙」。⁵¹然而章氏及門弟子王仲犖於校點此書時，猶未能理解乃師的微意，以至於惋惜章太炎於民主革命的關鍵時刻，以釋解莊，既「無益」又「費精神」，「有似黃金擲虛牝」。⁵²

章太炎說，《齊物論》是莊子為了破解公孫龍之說而作；然而任繼愈指出，莊周死在公孫龍之前，故《齊物論》不可能出自莊子本人之手，乃屬於後來的莊學。⁵³不過，既然屬於莊學，未必不能代表莊周的思想，值得注意的

Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), pp. 113-150)。筆者不僅看過該書，而且寫過書評，載 *Modern Asian Studies* 13:2 (April 1979), pp. 347-350. Furth 完全沒有提到現代性迎拒的問題，也沒有提到多元論，她只把章氏的《齊物論釋》解作「對無政府主義的同情」(sympathy for anarchism)、「從法家到道家的思想轉變」(moved from Legalism to Taoism)，以及佛與道的綜合，顯然誤解了以佛釋莊之說，見該文頁 145、146、379，皆非筆者所能苟同者。Furth 當年掌握的資料有限，也未能甚解篇章，以至於錯誤甚多，如誤以為《訄書》初版於 1902 年，將《訄書》書名譯作 *Bood (Book) of Raillery* (挖苦譏嘲之書，頁 375)，足以證明沒有看過或看懂《訄書》。她以章氏為「聖人造反」，亦不恰當，主張世俗化的章太炎不僅不以聖人自居，更批評康聖人，甚至將孔聖人降格為「良史」。她把「黔首」解作「黑頭髮的人」(black-haired people; p. 132)，如何能讀懂《訄書》和《齊物論釋》。評審人誤認為 Furth 舊文不僅仍有參考價值，而且已奪我先聲，故不得不加以說明於此。

⁵⁰ 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990），頁 33-39。

⁵¹ 語見章太炎，《薈漢微言》，收入《章氏叢書》，頁 73。

⁵² 見《齊物論釋定本校點後記》，《章太炎全集》，冊 6（上海：人民出版社，1986），頁 123。

⁵³ 任繼愈，〈齊物論不代表莊周的思想〉，《中國哲學史論》（上海：人民出版社，1981），頁 377。

是，《齊物論》乃針對公孫龍的思想而發。公孫龍最著名的說法是「白馬非馬」，因白是顏色，馬是形體，屬於不同的概念，不能混合為一；沒有白馬此一概念，便無從指認白馬，所謂「物莫非指」，「指」就是概念或意識，「物」也就是概念的體現，因而產生所謂「白馬非馬」的詭辯。然而章太炎說，由「視覺所得」馬的形體也未必是「真馬」，因石馬的形狀可能與真馬完全一樣，所以真馬亦不能以形體來論定。馬之所以稱為馬，乃「越出現量以外」的概念。馬是「總相」，白馬、青驪、黑駒則是「別相」，都是概念，所以白馬也是馬。他所引用的西方「原型觀念」，顯然就是「總相」，可以有許許多的「別相」。⁵⁴現代文明就是西方文明乃是她所面臨的現代挑戰，也是她引申此義的背景。如果文化是普及的，中國既然在文明進程中落後，即須急起直追西方已經走過的文化道路。這也就是說，文化和文明是一元的，因而只有文化，中國文化也就

成了「非文化」。直到最近，不少西方學者仍然堅持哲學就是西方哲學，中國哲學非哲學，⁵⁵白馬非馬的論調似乎仍在延續，根本的原因無非認為文化是一元的，章太炎正要以多元論來破解一元論。

齊物論正好給章太炎提供了對抗一元論的思想資源。他在〈原道〉一篇中已說，「莊周明老聃意而和之，以齊物推萬類之奧情，以為無正味、正色，以其相伐，使並行不害」，明言在人文世界裡不應該有所謂標準的口味與顏色，而應該相互爭勝而並行不悖；又在〈原學〉一篇中說，外國可學，但不可自我輕鄙，一切照收，因為「飴豉酒酪，其味不同，而皆可於口，今日中國不可委心遠西，猶遠西不可委心中國也」，更明言中西文化不必統於一尊。⁵⁶此一觀點在《齊物論釋》中作了頗有系統的闡發，他首先指出，齊物雖是「一

⁵⁴ 章太炎，《齊物論釋》，收入《章太炎全集》，冊6，頁18-19，13，22。

⁵⁵ 2001年10月，美國Rutgers University召開中國詮釋學國際會議，會中有美國學者堅持中國無哲學，與夏威夷大學成中英教授辯難，筆者恭逢其盛。

⁵⁶ 語見章太炎，〈原道〉下，《國故論衡》，收入《章氏叢書》，頁89b；〈原學〉，《國故論衡》，頁80a-b。

往平等之談」，但並非一般世俗所謂的自在平等，而是不同的文化都有存在的價值，所謂「無物不然，無物不可」；各種不同的文化有其不同的文化內容，所謂「風紀萬殊，政教各異」；各文化皆有其特性，應維護以及發展其特性，所謂「物暢其性，各安其所安」；世界上的文化風情各異，不論嫋陋，都有其特點，所謂「世情不齊，文野異尚」，唯有各種文化「兩不相傷，乃爲平等」，⁵⁷明顯表述了多元文化的思維。

太炎所謂齊，絕非整齊統一，明言齊物論「非專爲統一異論而作也」。他指出古來學者多忽略了「不齊」的義諦，包括宋代程頤、程灝兄弟在內，都沒有體會到「莊生正以不齊爲齊，未嘗欲強齊之也」。不要強齊，就是爲了存異；能夠相互存異，才算平等，才能「循齊物之渺義」。他明言：

齊物本以觀察名相，會之一心，故以地籟發端，諷喻意想分別，萬竅怒號各不相似，喻世界名言各異，乃至家雞野鵠各有殊音，自抒其意。⁵⁸

故太炎以爲齊物渺義，無非「吹萬不同，使其自己」。⁵⁹就人格而言，應尊重個性的獨立；就文化而言，應互相尊重文化的特性。中西文化之間也應一往平等，共榮共尊；如果讓現代西方文明征服其他文化，絕對是不應該的，所謂「伐使從己，於至道豈弘哉！」⁶⁰

於此可見，太炎釋齊物，爲在現代西潮衝擊下中國文化的獨立自主立言。此與他一生提倡國粹，言行相符。他既然主張多元文化共存同榮，提倡國粹並不是排拒西方文化。他同時批評當時拒絕外來文化的保守分子（守舊章者）之「以古非今」，以及一味仰慕西方文化的進步人士（順進化者），都不合乎齊物的渺義。⁶¹他更舉例說：

嚴復既譯《名學》，道出上海，敷坐講演，好以《論》、《孟》諸書，

⁵⁷ 章太炎，《齊物論釋定本》（台北：廣文書局，1970），頁7。

⁵⁸ 章太炎，《齊物論釋》，頁8。

⁵⁹ 同前註。

⁶⁰ 同前註，頁16。

⁶¹ 同前註，頁89。

證成其說。沈曾植笑之曰，嚴復所言四書題鏡之流，何以往聽者不知類邪？嚴復又譯《社會通銓》，雖明通銓，實乃遠西一往之論，於此土歷史慣習，固有隔閡，而多引以裁斷事情。是故知別相而不知總相者，沈曾植也；知總相而不知別相者，嚴復也。⁶²

沈曾植是當時傳統士大夫中最有學問之人，可說是「守舊章者」之中的代表人物，他見及中西文化之異（別相）而笑嚴復以中國文化來詮釋西方文化，以為不倫不類；而嚴復知道中西文化可以相通（總相），故相互引證，卻不知中西文化之異，故忽略了兩者之間的隔閡，以至於不免以一方之「別相」來統論「總相」。⁶³

太炎明白在科學的物質世界裡，是相當一元的，如聲、光、化、電，並無中外之分，在生物世界裡，想要拔除眾生苦的「大悲心」也人皆有之。但是如何拔除眾生苦，也就是解決人類痛苦的方法、途徑、學說，就不必一致，可以各不相同，便進入了多元的人文世界。在多元的人文世界裡就不可能有絕對與永恆的真理，只有相對的主觀真理，即太炎所謂「成心」。既是成心，「道何所依據而有真偽？言何所依據而有是非？向無定軌，惟心所取」。⁶⁴在人文世界裡的「道」和「言」既然都是相對的、多元的，便無真偽是非可爭。更具體地說，在人文世界裡的任何文化、理論、學術，也不可能一枝獨秀，獨占真理。他引用齊物論中以風吹山谷發出不同的聲音，以及許多人吹笙，雖吹同一個調子，好像非常融合，其實每個人都有其個性的表現，因「心界有別」，故發出不同的笙聲。⁶⁵他顯然以此比喻來解說文化的多元性格。

太炎的多元思維不僅涉及中外之別，而且包含古今之異，若謂「史書往事，昔人所印是非，亦與今人殊致，而多辯論妄直，校計功罪，猶以漢律論

⁶² 章太炎，《薈漢微言》，頁 50。

⁶³ 參閱汪榮祖，《康章合論》，頁 62-63。

⁶⁴ 章太炎，《齊物論釋》，頁 16；《齊物論釋定本》，頁 27-30。

⁶⁵ 章太炎，《齊物論釋》，頁 10。

殷民，唐格選秦吏，何其不知類哉？」⁶⁶古今由於時間的不同，人文思維不同，所以不能用漢朝的律令來處置殷商的人民，也不能用唐朝的規格來選拔秦朝的官吏，正說明在人文界古今也不是一元的；正如中外由於空間之異，不能以外國的規格來議論中國的事情，因中外文化各異，是多元的。文化既有時空因素，因在特殊的時空裡發展而有其特殊性格，即太炎所謂的「隨俗雅化」。所以中西文化之異，不是誰是誰非的問題，若以中為西，何異「指鹿為馬」；若以西為中，不啻「以素為玄」，正是由於「不曉習俗可循，而起是非之見，於是無非而為非，於彼無是而謂是」。⁶⁷於此點明正因文化各異，故彼此不可附會。

太炎的多元思維亦可見之於《齊物論釋》中的名、實與心、理之辨，例如，紅是自然界存在的顏色，不論黑眼珠的人或藍眼珠的人都可看到同樣的紅色，然而在人文界的語言，個個相殊，漢語曰「赤」，英語曰「累特」(red)，不習其語者，故不知其為紅，遂謂「雖指物適同，而現相各異」。又如東西方聖人都有同樣的肉體「真心」，毫無差異，然而「生滅心中所起事相、分理有異，言語亦殊」。⁶⁸正合維柯所謂「自然界」與「人文界」之異，人文界的獨特性格必然是趨向多元的。

這種多元的齊物思維並非完全是章太炎的新創，古人多少已經先言之，如白居易的〈齊物二首之一〉以清松與綠蕙作比喻，儼然是太炎多元論的一個先聲：

清松高百尺，綠蕙但數寸；
同生大塊間，長短各有分；
長者不可退，短者不可進；
若用此理推，窮通兩無悶。⁶⁹

⁶⁶ 同前註，頁16。

⁶⁷ 同前註，頁17-18。

⁶⁸ 同前註，頁28-29。

⁶⁹ 詩見白居易，《長慶集》（北京：中華書局，1957），卷1，頁85a。

太炎正要推廣此意，在現代產生一種多元文化的思維，其立足點顯然不排斥異文化，但亦不捨己從人，若謂「原夫齊物之用，將以內存寂照，外存有情，世情不齊，文野異尚，亦各安其貫利，無所慕往」，⁷⁰多元文化之見，已呼之欲出。如太炎所說，山川土壤全世界都相同，但發展累積出來的文化各異，各異的文化各有傳統，如松、蕙之長短，當其所宜，即太炎所謂之「俗」。然而傳統固然需要延續，並非一成不變，昔人的是非病癒與今人一致，即太炎所謂之「隨俗雅化」，在傳統的基礎上合乎國情民俗的進化。太炎自稱「操齊物以解紛」，就是以《齊物論釋》所建立的理論架構，來解釋思想文化問題。他名其架構曰齊物，用今日的詞彙來描述就是文化多元論。

俄國與日本尋求文化自主的例子

章太炎以齊物為名的多元文化思維乃現代西洋文化衝擊下的產物，其目的在尋求中國文化在現代大潮流中的延續、獨立與自主。十九世紀的俄國和日本也受到西方的強烈衝擊，這兩國的知識分子面對與中國類似的文化挑戰，尋求本國文化的自主，可謂形同情同。他們與章太炎所面臨的情況一樣，於尋求本國文化自主之際，並不排斥西方文化，也呈現了一種多元的文化思維。

俄國自彼得大帝開始西化後，至十九世紀的 40 年代思想界形成兩大潮流，即「西化派」(the Westerners)與「親斯拉夫派」(the Slavophiles)；前者主張以西歐文化來教育全國，並相信科學，要求實施憲政，主張思想自由，認為俄國加入西歐文明乃擺脫落後的唯一途徑。而後者也大都受到西方的影響，並不反對西方文化，而有鑑於強勁的西方文化威脅到俄國文化的純正與自主，因而提倡重新關注俄國傳統文化。如親斯拉夫派烏瓦若夫(Count S. S. Uvarov)指出，抵抗具有顛覆性西歐思潮的唯一辦法就是建立一種基於俄國傳

⁷⁰ 章太炎，《齊物論釋》，頁 39。

統價值，諸如「正教」(orthodoxy)、「政體」(autocracy)、「國體」(nationality)的教育體系。⁷¹正教是俄國的宗教，政體是俄國的專制政治制度，國體指俄國的人民(narodnost)。章太炎沒有提到過俄國的親斯拉夫派，很可能完全不知道這一派的思想，但由於情勢略同，此派思想與章太炎所提倡的語言、歷史、風俗，雖不盡相同，都意在發揚本國文化的精髓，以便維持既有社會秩序，對抗外來文化的顛覆。親斯拉夫派的思想立足點實介於保守派與西化派之間，然而由於他們的民族主義，以及接受傳統的專制政體，很容易被視為保守派；他們主張新聞自由，傾向諮詢性的代議制度，以及反對制式化的官僚體系，又使他們被視為西化派的盟友。其實，他們的目標是要在西化的大潮中維持俄國文化的自主性，與章太炎所嚮往的不約而同。

十九世紀中葉莫斯科大學首席俄國史教授普鉤鼎(M. P. Pogodin)認為，獨立自主的俄國文化已經成熟，將與西歐文化並駕齊驅，很明顯的想要突破文化一元論的思維。此種心情自然與民族主義甚相契合，乃因文化之認同而引以為傲。普鉤鼎之讚美俄國的偉大，以及柯思夫斯基兄弟(Ivan, Peter Kiercevsky)深信俄國文化將勝過凋零中的西方文化，都是出於這種心態。⁷²章太炎之成為中國現代民族主義的動力亦來自文化。親斯拉夫派固然與官方愛國保守主義者有相同之處，但也有重要的不同：他們亦批判傳統，特別是譴責政治壓制宗教，以及抨擊仍未解放的農奴制度。這與章太炎建立中國文化自主性的同時，批判包括儒家在內的中國傳統文化，亦頗有相似之處。

再看日本的例子。日本自明治維新以後，迎接西方的挑戰，除舊佈新，建立了新的政治與社會秩序，引發一個急劇變化的世代，不免使傳統解構，

⁷¹ 參閱 Michael T. Florinsky, *Russia: A History and an Interpretation* (New York: The MacMillan Co., 1953), chapter 31.

⁷² *Ibid.*, pp. 799, 990. 另參閱 Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times*, Vol. 1 *Russia 1472-1917* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 170-172; S. V. Utechin, *Russian Political Thought* (New York & London: Praeger, 1963), pp. 78-90, 103-107; Richard Hare, *The Pioneers of Russian Thought* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 89-90.

並衝擊日本知識階層的心理狀態。在西方強烈的衝擊之下，不少日本人揚棄本國文化傳承，但同時感到困惑，亦即是日本的現代化是否要以文化認同作為代價？明治 20 年代新一代的知識分子終於試圖解決此一困惑。先是以德富蘇峰及其民友社為首的全盤西化派，出版《國民之友》雜誌，呼籲日本的新青年完全接受十九世紀的西方自由價值；若非如此，日本無以成為現代的工業強國，與列強並駕齊驅。德富蘇峰又曾說，日本既已輸入了西方的科技、學術以及政治制度等等，就應建造一個歐化的社會，為此必須再輸入歐式倫理，以便與知識的進步共存榮。⁷³一時之間，全盤西化理論頗流行於知識分子之間，覺得本國的傳統文化不值得一顧。然而十餘年後，以志賀重昂（1863-1927）等為代表的政教社同仁全面批判民友社的歐化主義，因而被稱為國粹主義者。但是他們並非一意復古，也不排斥西方文化，而是要維護日本文化的自主性，保持獨特的文化認同，與西方並肩，恢復國家尊嚴，與俄國親斯拉夫派的立足點基本相同。⁷⁴

政教社兩位巨頭，志賀重昂與三宅雪嶺（1860-1945）在年輕時都上過洋學堂，學習過西方的語言文字、政治學說、哲學與文史。他們都想要建設現代新日本，但是他們拒絕全盤西化。他們為了在西潮中保存獨特的日本文化，重新評估日本文化傳統。志賀是一個旅行家，因而感受到特殊的地理環境對日本文化與國民性的決定性影響。他創辦《日本人》雜誌，主張輸入西法，但不同意日本文明裡沒有美感、沒有技能、沒有風雅，而必須完全向慕西風，將整個西方文明移植到日本的土壤來的說法。⁷⁵三宅雪嶺乃《日本人》雜誌另一要角，他與德富蘇峰同是具有學術根底的報人，但兩人文化觀點迥異。三宅的許多老師都是外國人，也曾醉心於現代歐洲名師的著作。他也曾追究日

⁷³ 德富豬一郎，〈新日本の青年〉，《德富蘇峰全書》（東京，1930），頁 43，另參閱頁 3-53。

⁷⁴ 有關研究可參閱岡和田常忠，〈青年論と世代論〉，《思想》，號 514（1967 年 4 月），頁 445-465；Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan: The Problem of Cultural Identity, 1885-1895* (Stanford: Stanford University Press, 1969)。

⁷⁵ 文見《日本人》，1888 年 7 月 3 日。

本落後於西方的緣故，曾像德富一樣認為日本的民族性有瑕疵，但是對於日本政府與人民之盲目崇拜西方文化，則感到憂慮，因而深切體會到，若希望日本永遠是日本，必須要保存日本的精神、思想、風俗與傳統。⁷⁶他覺得佛教乃是使日本之所以成為日本的要素之一，猶如親斯拉夫派之重視俄國正教，深切感到一個國家需要文化認同。

陸羯南(1857-1907)的期刊和報紙與《日本人》雜誌同調唱和，可謂政教社的得力盟友。他有傳統學問的背景，但在十六歲就已接觸到西學，然而他並不認為日本文化落後到不足道而必須跟隨西方。他發現西方並不是一個單元文化，而包含英、法、德、意等各具特色的文化。日本必須擇取與吸取某些西方文化而不失獨立性，若一味讓西方同化，必將導致國家的滅亡，所以在文化上務須自立。他像政教社諸公一樣，認為盲從西化乃自我抹殺，恰如另一位政教社會員所說：「假如要使日本永遠是日本，則必須保持日本精神與思想，以及本土的傳統與習慣」。⁷⁷另一會員更感受到強烈的危懼，歐化「將使日本喪失國性，毀滅日本社會一切原有的要素」。⁷⁸我們可以注意到明治日本仍受到西方帝國主義的威脅，對新一代知識分子要求文化自主，自然有直接關係。⁷⁹

以民友社為代表的西化派同樣感受到文化問題，但他們認為文化無國界，文明進步並無國籍、種性、環境之別，所以西化並不是將日本西化，而是追隨人類共同的進步。換言之，現代性並不全屬西方，而屬於人類全體。這種一元論說法似可化解文化認同與國家尊嚴之間的矛盾，然而當國家尊嚴受到更大的挑戰，矛盾反而加劇。明治之初，日本在外力壓迫下開放門戶，與列強簽訂包括治外法權在內的不平等條約。西化派認為日本唯有改革成為文明國家，才能與其他文明國家平等相處，而所謂文明乃世界文明，並不僅

⁷⁶ 同前註，1888年4月3日。

⁷⁷ 井上圓了，〈日本宗教論〉，《日本人》，1888年4月3日。

⁷⁸ 国友重章，〈日本政治社會の位置與現象〉，《日本人》，1888年5月3日。

⁷⁹ 參閱 Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan*, pp. 72, 74-75.

僅是西方文明。然而明治中葉以後，要求修正不平等條約的情緒愈來愈高，若以西方為師，何以西方不以平等待我，令西化派的文化觀難以與國家尊嚴相契，而更傾向於政教社之訴求文化自主，提倡國粹主義以與歐化主義抗，庶幾使文化效忠與國家效忠取得平衡。不過，由於日本在甲午戰爭中大勝中國，取得平等新約，加入列強之林；後又打敗沙俄，恢復民族自信之餘，更大大激揚了愛國主義，形成極端的民族主義，產生日本帝國主義的後果，國家效忠因而又與文化效忠失衡，實有違政教社諸君子尋求文化自主的原來主張。⁸⁰

日本政教社與俄國親斯拉夫派之文化自主，都是對西方衝擊的反響。他們都不是拒斥西方文化的頑固派，承認西方文化之優越性，因其代表現代與現代性，為進入現代國家之林所需。然而他們不認為西方文化等同世界文化，悠久而具有特性的本國文化在現代並非一無可取，而是可以在西潮衝擊下發展現代性，亦有其本身之優越性；換言之，在現代世界裡可以有許多不同的現代文化。文化自主因而可說是一種文化多元論的訴求，俄國與日本的例子更有助於對太炎思想的了解。

章太炎所面臨的國家外在形勢與親斯拉夫派、政教社略同而更為嚴峻，有類似的反響，一點都不奇怪。太炎沒有接觸到親斯拉夫派的跡象，可謂不約而同；然他適於明治晚期旅日，當時《日本人》雜誌仍在發行，受到政教社言論的吸引與影響，亦極為自然；他所講的國粹，顯然受到志賀重昂標榜的「國粹主義」啟發。志賀所謂國粹，指「民族國家的性格」，乃「大和民族歷時千年，經承繼醇化而得」，⁸¹為日本所特具者，由傳統所累積的文化精華，猶如國性，於西化或現代化過程中所必須保存者；國性不存，則國無以自存。菊池熊太郎說，國粹是一個國家所特有的精神，非任何國家所能模仿；他認為日本特有的精神體現在天皇制度上。⁸²大致而言，日本的國粹主義約有

⁸⁰ *Ibid.*, chapter 4.

⁸¹ 文見志賀富士男編，《志賀重昂全集》（東京：志賀重昂全集刊行會，1928），卷1，頁1-6。

⁸² 見菊池熊太郎，〈國粹主義の本據如何〉，《日本人》，1888年11月18日。

三義：一是抽象的精神，二是本國特殊的財富，三是外國無從複製的本土文化。這與章太炎強調中國文化的特殊性，認為中國的歷史、語言、風俗乃中國所特有而必須維護以延續國性，甚是契合。

政教社諸君子尊禮在日本的章太炎，亦不足為奇。太炎於辛亥革命爆發前在日本辦《學林》雜誌，受到《日本人》雜誌的重視，曾在該誌 362 至 366 號上刊登過〈訪章太炎〉的文章。他們同奉國粹，視為一種只能神會，不能言傳的民族精神，代表一個國家的特殊性格。他們都認為文化多元性與人類文明的進步並無矛盾之處，任何一個國家的進步與其國家尊嚴，應該並行不悖。⁸³

結論

章太炎用字遣句十分古奧，又以經古文大師聞名，故常被視為傳統學人的殿軍，其實他的思想內容頗具「現代性」，反映了現代西方的衝擊。然而他絕不是西化派，而是在迎接西潮的同時，尋求本國文化的自主，也就是不照單全收西方的現代性，而是要營建中國的現代性，所以也不是保守派。其立論的根據，就是文化多元論，每一種文化既然都有它的特性，其「現代性」自然亦有其特性。

不過，由於西歐最先進入現代，現代化過程所形成的「現代性」很容易被等同為西方的現代性，更容易被認為是現代世界的普世價值。因而無論在俄國或日本，當迎接現代西方挑戰時，都有西化派的出現，持全盤西化論，認為俄國或日本若要擺脫傳統與落後，必須走現代化之路，也就是西化之路，因「現代性」是超越國界與種性的，放諸四海而皆準的，無疑是一種文化一元論。然而，當新一代的「智識之士」出現，在現代西方持續衝擊之下，產生文化認同問題，並不是要排斥西方現代文化，而是要求本國文化的自主，

⁸³ 參閱汪榮祖，《康章合論》，頁 130-132。

俄國有親斯拉夫派，而日本則有政教社。

中國雖早於十六世紀耶穌會士來華後，就已受到西歐文化的影響，但明清兩代基本上維持閉關政策，到鴉片戰爭以後才門戶洞開，西潮遂排山倒海而來，直到二十世紀的五四運動前後才出現全盤西化論，其論點與彼得大帝後俄國的西化派，以及明治維新後的日本西化派大致相同，亦即是文化一元論觀點。值得注意的是，在中國全盤西化論出現之前，卻已有章太炎近乎親斯拉夫派與政教社的思想。章氏固然對西方帝國主義的侵略性特別敏感，以及受到政教社國粹主義的影響，然亦有其超時代的文化認識，較早洞識文化的特性，不認為現代化的西方文化為現代人類的共同文化。他的文化觀當然與五四全盤西化論相左，故批駁不遺餘力，亦因而被視為站在新文化運動對立面的傳統頑固派，似乎忘記他是中國現代知識的開拓者，最先引用外國理論、批判傳統、營建本國「現代性」的先驅之一。五四之後到今天，全盤西化論已逐漸式微，從思想史的發展看，亦不免要走上十九世紀俄國與日本先後尋求文化自主的途徑，或亦不免上接章太炎文化多元論的思維。

本文主要討論兩個相關議題，即對現代化的迎拒與多元思想，並不涉及章太炎學術思想的全部。正因其對現代西方有迎有拒，才有多元思想的表述，而多元思想乃章氏思想的核心，最完整地呈現在他的《齊物論釋》一書之中，自稱「一字千金」。如此自珍的思想乃其畢生學術的結晶，決不會在晚年放棄。他晚年專注國學，並不是回歸到古典傳統的一元論，而是在西化一元論的潮流下更加強調中國歷史與文化，正是堅持其多元論。太炎於五四運動以後也沒有成為書齋裡的「寧靜學者」，他的後半生直到他去世，並不「寧靜」，看法卻更近似日本的政教派與俄國的親斯拉夫派。一個人的思想言行有其變，也有其不變，太炎自不例外。以本文所見，他的排滿思想為革命宣傳所需求，是一時的；而多元論乃其學術性的創獲，是永恆的。

徵引書目

一、專書

- 白居易，《長慶集》。北京：中華書局影印本，1957。
- 朱維錚，《走出中世紀》。上海：人民出版社，1987。
- 汪榮祖，《晚清變法思想論叢》。台北：聯經出版事業公司，1983。
- 汪榮祖，《史傳通說》。台北：聯經出版事業公司，1988。
- 汪榮祖，《康章合論》。台北：聯經出版事業公司，1988。
- 姜義華，《章太炎思想研究》。上海：人民出版社，1985。
- 胡適，《四十自述》。台北：遠東圖書公司，1971。
- 徐復，《訄書詳注》。上海：上海古籍出版社，2000。
- 章太炎譯，《社會學》，冊上、下。上海：廣智書局，1902。
- 章太炎，《荊漢微言》，收入《章氏叢書》。杭州：浙江圖書館，1925。
- 章太炎，《齊物論釋定本》。台北：廣文書局，1970。
- 章太炎，《齊物論釋》，收入《章太炎全集》，冊 6。上海：人民出版社，1986。
- 志賀富士男編，《志賀重昂全集》。東京：志賀重昂全集刊行會，1928。
- 高田淳，《辛亥革命と章炳麟の齊物哲学》。東京：山本書店，1984。
- Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Vintage Books, 1976.
- Calinecau, Metei. *Faces of Modernity: Avant-Garde*. Bloomington & London: Indiana University Press, 1977.
- Florinsky, Michael T. *Russia: A History and an Interpretation*. New York: The MacMillan Co., 1953.
- Hare, Richard. *The Pioneers of Russian Thought*. New York: Vintage Books,

1964.

- Himmelfarb, Gertrude. *Darwin and the Darwinian Revolution*. Garden City: Doubleday & Co., 1962.
- Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*. Boston: Beacon Press, 1955.
- Jansen, Marius B., ed. *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- Meinecke, Frederick. *Historicism, the Rise of a New Historical Outlook*. New York: Herder & Herder, 1972.
- Paz, Octavio. *Children of the Mire*. Translated by Rachel Phillips. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- Pyle, Kenneth B. *The New Generation in Meiji Japan: The Problem of Cultural Identity, 1885-1895*. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Said, Edward. *Cultural and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- Thornton, A. P. *Doctrines of Imperialism*. New York: John Wiley & Sons, 1965.
- Treadgold, Donald W. *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times*, Vol. 1 *Russia 1472-1917*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Utechin, S. V. *Russian Political Thought*. New York & London: Praeger, 1963.
- Walker, Kathy Le Mons. *Chinese Modernity and the Peasant Path*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Wong, Young-tsui. *Search for Modern Nationalism: Zhang Binglin and Revolutionary China*. Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

二、論文

〈齊物論釋定本校點後記〉，《章太炎全集》，冊 6。上海：人民出版社，

1986。

任繼愈，〈齊物論不代表莊周的思想〉，《中國哲學史論》。上海：人民出版社，1981。

章太炎，〈四惑論〉，《章氏叢書》，別錄三。杭州：浙江圖書館，1925。

章太炎，〈原道〉下，《國故論衡》，收入《章氏叢書》。杭州：浙江圖書館，1925。

章太炎，〈代議然否論〉，《章太炎全集》，冊 4。上海：人民出版社，1985。

章太炎，〈社會通詮商兌〉，《章太炎全集》，冊 4。上海：人民出版社，1985。

章太炎，〈俱分進化論〉，《章太炎全集》，冊 4。上海：人民出版社，1985。

章太炎，〈討滿洲檄〉，《章太炎全集》，冊 4。上海：人民出版社，1985。

傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》。台北：東大圖書公司，1990。

龐俊，〈章先生學術述略〉，《制言》，期 25，1936 年 9 月 16 日。

嚴復，朱維錚、姜義華注釋，〈嚴復致章太炎〉，《章太炎選集》。上海：人民出版社，1981。

井上圓了，〈日本宗教論〉，《日本人》，1888 年 4 月 3 日。

国友重章，〈日本政治社會の位置與現象〉，《日本人》，1888 年 5 月 3 日。

岡和田常忠，〈青年論と世代論〉，《思想》，號 514，1967 年 4 月。

菊池熊太郎，〈國粹主義の本據如何〉，《日本人》，1888 年 11 月 18 日。

德富豬一郎，〈新日本の青年〉，《德富蘇峰全書》。東京，1930。

Mitchell, Timothy. "The Stage of Modernity," in Timothy Mitchell, ed., *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Mommsen, Theodor E. "Petrarch's Conception of the Dark Ages," *Speculum* 17:2, April 1942.

A Case for Cultural Pluralism: Zhang Binglin's Critique of Western Modernity

Young-tsung Wong *

Abstract

This essay explores Zhang Binglin's (1869-1936) knowledge and critique of Western modernity. As a conscientious thinker active during the late Qing and early Republican period, Zhang acquired Western knowledge via Japan and reached his own version of cultural pluralism through a critical response to the West. Although his fame as a classical Chinese scholar and his anti-Manchu activism gave him a reputation as a traditionalist, he was in essence a pioneer of modern Chinese thought. His early book, "Words of Urgency" (Qiushu), displays knowledge of modernity and arguments for it. Zhang here often cited Western history and theories to make his points. From his Western knowledge he sensed the crisis of the traditional Chinese learning, wondering if talented contemporary scholars could ever catch up with the West in scholarship. Zhang also came under the influence of Social Darwinism, from which he noted the necessity of change and accommodation. But he did not think change equated to Westernization; rather, he found the need to accommodate China's own distinct culture and evolved China's own modernity.

Zhang realized each human culture had its unique characteristics. Under the threat of foreign imperialism, he increasingly felt compelled to preserve China's national essence, in particular its history, language, and customs, in order to maintain

* Department of History, Chung Cheng University

national identity. Unlike the conservatives of his time, Zhang had no intention of rejecting foreign culture. What he looked for was cultural pluralism, which he theorized most clearly in his study of Zhuangzi's "Essay on Relativism" (Qiwulun). Zhang filled the old bottle of Daoist insights with the new wine of pluralism. In similar ways nineteenth-century Russian and Japanese intellectuals also searched for their respective cultural autonomy under the impact of the West. The Slavophiles renewed their concern about the purity and independence of Russian traditions. In Japan, a new generation of Meiji intellectuals centered at Seikyōsha in the 1880s sought cultural autonomy. Both the Russians and the Japanese recognized the superiority of the modern West in particular areas, but they rejected cultural universalism. The modern world, in other words, should accommodate various different cultures. Zhang might not have been aware of the Slavophiles, but he had a close connection with the Seikyōsha intellectuals. Not surprisingly, the same cultural problem brought the Russians, the Japanese, and Zhang to the similar conclusions.

Keywords: Zhang Binglin, modernity, cultural pluralism