

章太炎的近代祛魅与价值理性*

——从“自然”、“人性”到人的道德“自立”

王中江

摘要:在章太炎变化复杂的思想中,有一条类似于现代“祛魅”的用“自然”和“唯识”拒绝、颠覆东西方各种“超自然”实体的理性主线。这条理性主线并没有走向现代性的“工具理性”,而是迈向了“价值理性”之路,为获得革命的主体而首先进行的主体道德建构之路,人从“超自然”中、从自然性和非自性中解放出来的独立、自立之路。

关键词:自然;唯识;超自然;人性;自立

中图分类号: B259.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639(2013)04-0096-14

引言

至少从外观看,章太炎思想充满复杂性,这不仅是指他的思想来源众多,许多不同的东西都被他兜揽到了其思想之网中,而且也指他的思想带有强烈的论辩性、反思性和批判性,还指他的思想前后有所变化,等等^①。但在看起来如此复杂的章太炎思想中,我们也不是不能发现某种一贯性的东西,这就是他一贯拒绝“超自然”的绝对和实体的存在,在非唯物论意义上坚持“无神论”。章太炎对东西方传统中各种超自然神灵、有神论在理智上、价值上等进行的颠覆和解构,贯穿在他一生理智奋斗和精神奋斗的主要历程中。这种颠覆和解构,同他对自然与人的思考紧密结合在一起。在这种思考中,他首先是用“自然主义”的“自然”去解构各种“超自然”的神和神秘性的东西,进而又用佛教唯识学的“心识”去解构各种“超自然”,并对“自然”又作出了新的解释,消解了此前他所说的“自然”。这两者构成了章太炎的“自然观”。

河田悌一将章太炎称之为“否定的思想家”。章太炎的思想充满“否定性”,其“否定性”远不止河田氏列出的那些东西^②,他对超自然的存在也是否定的。但这并不意味着章太炎就是虚无主义者。严格意义上的“虚无主义”(或怀疑主义),就是除了坚持虚无,不再承认和接受任何价值和理想。章太炎的

* 收稿日期:2013—01—29

基金项目:教育部高校人文社会科学重点研究基地重大项目(11JJD770017)

作者简介:王中江,北京大学哲学系教授(北京 100871),华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职研究员(上海 200062)。

① 一般来说,章太炎的思想前后有一些明显的变化(参见姜义华《章太炎评传》,南昌:百花洲文艺出版社,2010年)。我想补充的是,章太炎的思想也有连续性很强的方面,在这方面他前后保持着高度的一致性和一贯性。

② 参见[日]河田悌一:《否定的思想家——章炳麟》,章念驰编《章太炎生平与学术》,北京:三联书店,1988年,第488—506页。

否定不是纯粹的“否定”，他在否定的同时也在建设；他也不是纯粹的虚无，他在将一些东西虚无化的同时，又有很高的理智和价值上的认同。简单地说，他先是认同自然主义的宇宙观和世界观，继之又认同唯识论的“真理”；与此同时，他提出了人性学说，并建立起以人的自觉、自律为基础的伦理道德和价值理性。我将之称为人的“道德自立”。

在广泛的意义上，章太炎对自然和人的思考是现代语境中自然与人的关系的一部分，也是古典中国“天人学”一个新的延长线。按照亨廷顿所说的人从自然和社会两个方面中解放出来的“现代性”来衡量^①，章太炎对自然与人的思考，关注的不是让人从大自然中解放出来。在这一点上，他不同于变法运动时期的严复，也不同于新文化运动时期的胡适，因为他们主张的中国近代革新都包括明显的用科学知识和技术控制、利用自然的强烈愿望。事实上，这正是近代中国革新和发展的主要目标之一。另外，章太炎拒绝一切“超自然的存在”，看起来显示了韦伯所说的现代社会的“祛魅”和相应的“理性化”特征^②，但我们必须马上限制这种类比。因为章太炎的“祛魅”及其理智化不是服务于“工具理性”，更不是让人释放自身的小自然并最大限度地世俗化和利益化。恰恰相反，章太炎的“祛魅”和理智化是为了建立一种道德信念和价值理性，并使之服务于近代中国变革特别是政治变革的需要。也就是说，章太炎对自然与人的思考要解决的真正问题，是为了让人从社会中解放出来，建立起一种适应于政治动员和革命需要的“价值理性”。

一、用“自然”解构“超自然”

为了解构东西方传统中各种“超自然”的观念，章太炎一开始诉诸带有自然主义色彩的“自然”观念或自然理性。在早期发表的《人定论》（1899年）、《天论》（《榷书初刻本》，1900年）、《视天论》（1899年）、《菌说》（1899年）、《儒术真论》（1899年）等重要文章中，我们可以看出他用“自然”观念解构“超自然”的东西主要有最高意志的天、上帝、鬼神等，还有当时谭嗣同所说的“性海”、“灵魂”等。章太炎想通过这种解构将“人”从这些“超自然”的各种意志中解放出来。在章太炎看来，这些超自然的观念都是虚幻的、不真实的。中国人过去常常以天为实体，相信它有一个真实的形体（“真形”），但其实不是。这只是人们“视觉”中的一种错觉而不是真正的天（“真天”），真正的“天”类似于古代中国人所说的“道”和“自然”：

且“天”之云哉，犹曰“道”、曰“自然”而已。今将指一器一物，以为是“道”也，是“自然”也，其畴不大噉喷沫者哉！古者主日而郊。今乃知万物之生灭消长，皆由太阳之光热致之，而苍苍者无与也焉。然则古人亦知其但有“视天”，而非有“真天”，明矣。^③

若夫天体，余尝谓苍苍之天，非有形质，亦非有大圜之气。盖日与恒星，皆有地球，其阿屯以太，上薄天际，其间空气复厚，而人视之苍然，皆众日之余气，固非有天也。王育说，天诎西北为无，其说稍诞。盖天本无物，故无字从天诎之以指事，因下民所见，不得无所指斥，故强以颠义引申之而曰天。六经言天言帝，有周公以前之书，而仲尼删述，未或革更，若曰道曰自然而已矣。郊祭大报天而主日，万物之主，皆赖日之光热，而非有赖于天。故假言曰帝，其真即日。^④

① 参见[美]塞缪尔·P·亨廷顿著、王冠华等译《变化社会中的政治秩序》，北京：三联书店，1989年，第92页。

② 有关韦伯的“祛魅”概念，参见王泽应《祛魅的意义与危机——马克思·韦伯祛魅观及其影响探论》，《湖南社会科学》2009年第4期。

③ 章太炎《视天论》，朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》，上海：上海人民出版社，1981年，第42页。刊于《台湾日日新报》1899年1月8日的《视天论》有一段文字否认“上帝”和“帝”的实有：“虽然，天且非有真形，而况上帝哉，古者言帝，亦犹言道言自然而已。墨子泥之，耶稣张之，斯其尊信也过矣。”（姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，上海：上海远东出版社，1996年，第15页）

④ 章太炎《儒术真论》，姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，第48页。

这两个地方,章太炎都用人的视觉、道和自然概念去否定实体性的意志之“天”。

章太炎否认了超自然的“天”,进一步当然就要否认超自然的“天命”,否认神秘的冥冥之中的“襍祥算数”。按照《儒术真论》中的看法,“天命”不过是人们用来指称那种无法左右的内在于自然的必然性力量,并非真有一种超自然的意志在决定人间的祸福。在《人定论》中,他将“天命”看成是愚人的“自惑”和圣人的权宜之计:

乘焱风而薄乎玄云之上,视苍苍之天者,其果能为人世祸福乎?抑亡乎?曰:夫柳子厚者,固以痲痺果蓏拟之矣,余则曰浮游乎空虚之中,百昌生物,以息相吹,并痲痺果蓏而亦未尝有也。借曰有之,襍祥之说,则上古愚人所以自惑,而圣人因其诬妄以为劝戒,亦犹蚩尤之作五刑,而圣人因之以黥墨劓刑而已矣。^①

章太炎否认超自然的天命,但又承认一种类似于王充所说的遭遇和偶然意义上的“命”。但它是个人的,群体和国家没有命运。章太炎接受荀子的“人之命在天,国之命在礼”(《荀子·强国》)、“从天而颂之,孰与制天命而用之”(《荀子·天论》)等说法,反对称颂和赞扬天的力量,将群体和国家的治理完全归之于人事的作用。“是则以天为不足称颂,而国命可自己制,其何有天哉?曰:天者自然而已。曰:命者遭遇而已。”^②

我们知道,“天”、“道”、“自然”在中国古典中都是歧义丛生的概念。但章太炎批评的古代之“天”主要在“超自然”实体方面。严格来说,这只是古代中国传统中“天”的一种意义,就像我们在西周大传统和汉代思想中所看到的那样。与此不同,“天”还有庄子和王充等使用的无意识和自然而然的意义,这是中国古代“自然主义”意义上的“天”。这种意义的上“天”与“自然”是互相界定的。由此而言,章太炎用“自然”去解构意志性的“天”,同时也是用一种“自然之天”去反对“意志之天”。“道”概念的复杂性更是不言而喻,章太炎的使用主要限于自然秩序或法则的意义。他用这种意义上的“道”去解释“天”,是从正面主张“天”是一种“自然”秩序,否认将“天”看成是超自然的力量以及对万物和人类的主宰。

否认超自然的意志之天的存在和作用,只承认“自然而然”的“自然之天”,这就意味着宇宙“万物”的产生和活动都是内在于宇宙万物“自身”作用的“自然”的产物。对章太炎来说,“自生”、“自力”和“自造”等术语表达的“自然”指的就是事物自身的这种“自发性”动力。在《菌说》中,我们看到章太炎引用庄子和王充的“自取”、“自生”等观念来论证万物“自发性”产生的思想:

夫非有“上帝”之造之,而物则自造之。故曰:“咸其自取,怒者其谁耶!”^③

夫上帝为何者哉?《论衡·自然》曰:“天地合气,万物自生……”^④

章太炎很赞赏王充的立场,说“此言可谓洞幽明之故矣。”^⑤按照章太炎的主张,世界本身是自足的,万物是自足的,只是万物的自发性活动造就了万物。章太炎特别强调作为这种自发性活动的万物之间的相互作用,《视天论》称之为“气各相摄”:

夫大钧播物,气各相摄,月摄于地,地摄于月,日复摄于列宿。其所以鼓之舞之旋之折之者,其用大矣,安事此苍苍者为?上古风俗淳朴,见有块然成物者,不敢质言以为必无。彼虹蜺特日光水气所激耳,而亦以立名。强名曰“天”,亦若是尔。^⑥

说万物是内在于自身自然而然的“自生”、“自造”仍是抽象的,进一步追问的话就是万物为什么能够自生、自造,内在于它自身的“动力”具体是什么。在这一点上,章太炎吸取了西方思想中的“原子”概念,当时这个概念被音译为“阿屯”。章太炎不仅假定原子是万物的本质和原质,而且还假定原子具有

① 章太炎《人定论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第18页。

② 章太炎《儒术真论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第54页。

③④⑤ 章太炎《菌说》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,上海:上海人民出版社,1981年,第60,75,75页。

⑥ 章太炎《视天论》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,第41页。

“爱恶”、“情伪”等内在的“动力”：

盖凡物之初，只有阿屯，而其中万殊。各原质皆有欲恶去就，欲就为爱力、吸力，恶去为离心力、驱力。有此故诸原质不能不散为各体，而散后又不能不相和合。^①

“力”作为近代中国机械主义的标志性概念，所指非常广泛。它远远超出了力学等自然科学的范围，而被绝对化为作为万物原质的“原子”的活力，并认为一切事物都具有这种能力和作用。章太炎假定的原子是“拟人化”的，也是生命化的，从而使这一机械主义的概念又带上了非机械的色彩。“以太”（aether 或 ether）是近代中国机械主义世界观的另一个标志性概念，在西方近代科学中它曾被设想为电磁波的传播媒质。谭嗣同将这一概念比附为没有形体的精神的东西。章太炎反对这样的比附，他用自然科学的立场来解释“以太”，认为“以太”是细微的、有形的东西，它能传播光波，并因振动的快慢而引起光的不同波长：

彼其实质，即曰阿屯，以一分质分为五千万分，即为阿屯大小之数，是阿屯亦有形可量。以太流动，虽更微于此，而既有迟速，则不得谓之无体。^②

原质有形，即以太亦有至微之形，固不必以邈无倪际之性海言也。^③

章太炎以此否定谭嗣同神秘性的“性海”、“灵魂”和“以太”观念。

对章太炎来说，无机物与有机物、植物与动物之间没有绝对的分界线，它们的区别只是进化的程度和驱动力不同而已。为了解释生命的起源，章太炎假定了生命的原始冲动——“菌”和“蛊”，它们具有爱恶去就等“妄想”的生命力，是原子从无生命到生命演变的主要基础。生命就是在事物这种“渐思渐变”中演化出来的，人类又是从原始的生命现象中演化和进化出来的：

夫自诸异物而渐化为人者，此亦以思自造者也。若是者则皆所谓以妄想生之，而伏曼容之所谓蛊，《淮南》之所谓菌也。^④

凡细胞诸种，皆自原形质成立……夫质素相同，而作用有间，斯最足异者。是即生物之所以灵运，然非有神宰界之矣。^⑤

章太炎还将生命的自造之“思”分为两种：一种是以思致力来达到自我的进化，一种是单凭“思”本身来实现进化。他认为这两种思分别类似于接子的“或使”和季真的“莫为”：“有以思致其力而自造者焉，有不假于力而专以思自造者焉。致力以自造者，接子或使之说也；不假力而自造者，季真莫为之说也。”^⑥在这种解释中，我们看到了“意识”和“意志”在生命进化中的作用，章太炎用这种亦古、亦今的“自然”进化观念来否定“上帝”造人说。

东西方形而上学中自然主义的一个基本特征是否认各种超自然的绝对预设和推论，基于“自然”自身来解释世界。在中国形而上学中，“自然”和自然之“天”概念，如同我们在庄子、荀子、王充和范缜等人那里看到的那样，也常常扮演着对抗各种“超自然”观念的预设。章氏运用非常有限的科学知识，并将这些知识同古代中国的“自然主义”的天道观结合起来解释万物，以此来破除各种超自然的神和迷信。在这种意义上，他同之后的胡适非常类似。他们两人都从事了一种理智上的祛魅工作，这种工作对他们而言既是对过去中国自然理性的承继，又是借助于现代科学而实现革命性的飞跃。在早期的《人定论》中，章太炎说道：

实验之学不出，而上古愚人之惑亘千世而不解，是故前乎子厚者有王仲任，后乎子厚者有王介甫，其所立说，盖并以天变为不足畏，而迫于流俗犹时时蒙其讪议。自今之世，有实验也，而其惑始足以淘汰。^⑦

①②③④⑥ 章太炎《菌说》，朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》，第62,69,70,65,64—65页。

⑤ 章太炎《〈菌说〉修改手稿选录》，朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》，第83页。

⑦ 章太炎《人定论》，姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，第18页。

对章太炎来说,“实验”是现代科学的本质^①。后来他也坚持这一观念。1921年,其《与李石岑》的信中说“凡学皆贵实验,理想特其补助,现量即实验,比量即理想也。”^②由此而言,章太炎用“实验之学”的祛魅,可以说又站在了某种科学主义的立场之上^③。

二、用“心识”解构“自然”和“超自然”

一般来说,中国古典哲学在不同程度上都是各种各样的实在论。按照这种实在论,不仅作为万物统一性和本质的绝对实体是实在的、真实的,而且万物、自然和各种现象本身也都是实在的、真实的^④。然而,佛学特别是唯识宗不承认事实和现象的实在性,这也正是宋明新儒家抵制它的主要原因之一。在佛教哲学中,觉悟和成佛就是把握事物和现象“无自性”这一最高真理。章太炎接受唯识宗的世界观有不同的原因,除了他将它作为拯救人心的根本途径外(后面再谈),还有就是他相信只有心识才能真正为自然立法。自从接受万法唯识、识外无境之后,他不仅开始用“唯识”解构“超自然”的神、鬼神以及唯物论、唯我论和唯理论等预设的各种绝对实体,还用唯识去解构他早期的“自然”观念。从仍然坚持解构超自然的“神”、“鬼神”等来说,他的立场是连续的,但他解构“超自然”的方法变化了,对宇宙、万物和人的认识变化了,对“自然”一词的解释也不同于此前。

我们先看一看章太炎对“自然”的新的解释。按照上述,他的“自然”指世界和万物自然而然的自发性、自动性和自生性。这种意义上的自然,既肯定万物的实在性、实有性,同时肯定万物的自足性和自发性(否认超自然力量对万物的作用)。章太炎接受唯识学之后,开始将“自然”解释为“因有自性”而“如此”的意思,认为“自然”也是“假名”。在《无神论》(1906年)中,为了论证基督耶和“无始无终,全知全能,绝对无二,无所不备,故为众生父”等说法的虚妄,他借用基督教万物创始于上帝的逻辑推论说,如果万物一定有一个作者,那么它的作者又需要作者,一直推论下去就走向了无穷。神创造万物,同样如此:

然则神造万物,亦必被造于他,他又被造于他。此因明所谓犯无穷过者。以此断之,则无神可知也。^⑤

章太炎指出,虽然我们可以这样推论,但不能说万物的“作者”类似于向秀、郭象的“自然之说”。我们知道,向、郭的“自然之说”主要指万物没有“造物主”,万物都是自生、自造的。在反对造物主的意义上,章氏早期的“自然”观念与此类似。但现在他将“自然”解释为“有自性”而“如此”:“夫所谓自然者,谓其由自性而然也。”^⑥这里的关键是,章太炎改变了对“自”的说法,将事物“自发”存在和活动的“自”变成了事物的“自性”的“自”,并将这种解释加在向、郭的身上。从实在论说,万物当然都具有自己的本性,指称世界和万物自发性活动的“自然”的“自”,当然要以此为前提,但“自然”的“自”不是指称事物的“自性”。

章太炎这样来解释“自然”并非是要肯定万物都有“自性”,恰恰相反,他是从这种解释出发来否认事物的自性和实在性,得出万物“无自性”的结论:

自然者,物有自性,所谓求那;由自性而成作用,所谓羯磨。故合言之曰自然。知物无自性之说,则自然之说破。或有言本然者,与自然同趣而异其名。或有言法尔者,则以物无自性,一切为无

① 章太炎对科学并没有多少讨论,他喜欢使用的一个词汇是“实验之学”。他对这个词的使用重在以“经验”和“实验方法”为基础的科学。

② 马勇编《章太炎书信集》,石家庄:河北人民出版社,2003年,第724页。

③ 章太炎还曾将法相唯识学与科学结合起来看(参见马勇编《章太炎书信集》,第178页)。

④ 参见张岱年《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第8—10页。

⑤⑥ 章太炎《无神论》,姜玢编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第180,180页。

常法所漂流。^①

“无自性”相对于“自性”。《国故论衡》对两者注解“自性者，不可变坏之谓。情界之物，无不可坏；器界之物，无不可变。此谓万物无自性也。”^②佛教坚持认为万物根本没有固定不变的本性。章太炎将“自然”比附为“求那”和“羯磨”，同样是要否定“自然”的实在性。不仅如此，章太炎连“自然”之名也进一步一并破除。他认为“自然”一词类似于佛教的“法尔”都是“随宜假说”，万物原本是“无自性”的，只是人们不识万物的真性，妄以为万物有“自性”：

而万有未生之初，本无自性。既无其“自”，何有其“然”？“然”既无依，“自”亦假立。若云由补特伽罗而生，而此补特伽罗者，亦复无其自性，是故人我之见必不能立。若云法则固然，而此法则由谁规定？佛家之言法尔，与言自然者稍殊，要亦随宜假说，非谓法有自性也。本无自性，所以生迷，迷故有法，法故有自，以妄为真，以幻为实，此则诚谛之说已。^③

自然之名，既为心造，则知自然者，必过于自然矣。^④

按照这里所说，“自然”与“法尔”一样都是“随宜假说”，它同事物“无自性”并不矛盾。但在《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》（1910年）中，章太炎认为佛家论辨“自然”和“法尔”的逻辑有不严密之处：

且如老庄多说自然，佛家无不攻驳自然，说道本来没有自性，何况自然？那么，我请回敬佛家一句，佛法也有“法尔”两个字，本来没有法性，何况法尔？人本无我，没有自然；法本无我，连法性也不能成立了。^⑤

不管如何，根据上述我们可知，接受唯识学之后的章太炎，自设“自然”的意义同时又否定它。当这种否定延伸到“自然”的外延时，章太炎同时就否定了前期他肯定的宇宙和万物的真实性，否定了他前期肯定的原子概念和进化的真实性。在中国古典中，“宇宙”一般用来指称宏观世界在时空上的无限性；在现代科学中，宇宙是指包括了所有物质的一个整体。但章太炎依据心识，认为宇宙是虚幻的、是不真实的存在：

宇宙本非实有，要待意想安立为有。若众生意想尽归灭绝，谁知有宇宙者？于不知中证其为有，则证据必不极成。譬如无树之地，证有树影，非大愚不灵之甚耶？^⑥

具体说，章太炎认为宇宙是人的“意想”，也是“心”的“碍相”：“解此数事，则此心为必有，而宇宙为非有。所谓宇宙，即是心之碍相。”^⑦将宇宙看成是人们意识中的幻想性存在，宇宙中的万物当然也不可能是真实的，章太炎说它们不过是“心之萌影”：“万物皆无自性，黄垆、大海、燿火、飘风，则心之荫影也。”^⑧

晚清时期“公理”概念流行，人们相信“公理”是客观的普遍真理，但章太炎不以为然，他将之看成是当时思想界的“四种”迷惑之一。他批评“公理”之“公”并不“不公”，“公理”之“理”也不实（没有自性）：

然此理者，非有自性，非宇宙间独存之物，待人之原型观念应于事物而成。洛、闽诸儒，喜言天理。天非苍苍之体，特以众所同认，无有代表之辞，名言既极，不得不指天为喻。^⑨

各种唯心论包括唯识论只看到心、意识对万物和现象的认识作用，而看不到万物和现象对认识的作用，看不到心、意识本身也不过是万物及其现象的一种。在此心物的二分就消失了。如果说万物是心和意识的产物，那么同样可以说心和意识是万物的产物。章太炎的《建立宗教论》说“境缘心生，心仗境

①④⑨ 章太炎《四惑论》，姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，第310,311,299页。

② 章太炎《国故论衡·下卷诸子学九篇·辨性》，《章氏丛书》第16册，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1981年，第148页。

③ 章太炎《无神论》，朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》，第336页。

⑤ 章太炎《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》，姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，第400页。

⑥⑦ 章太炎《建立宗教论》，姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，第206—207,208页。

⑧ 章太炎《辨性》，姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，第384页。

起,若无境在,心亦不生。”^①既然“境”能生“心”,为什么偏偏从心识出发只说境不实?喜欢反思的章太炎拒绝唯心论、唯我论、唯物论等等,但他对唯识论则缺乏反思。

接受原子论和进化论是章太炎早期思想的明显特点。但接受了唯识论之后,他又开始否定早期的原子论,怀疑进化论。按照前述,早期他从自然科学的立场上解释原子,说原子是万物的本质。为了否定谭嗣同的“性海”,他认为“以太”和原子一样有形质,但现在他认为原子无形质、无方分,即使是六十四种元素,也没有原质,没有所谓细微和极微的物质原子^②。他的结论是原子不可求证。《五无论》(1907年)说:

世界本无,不待消灭而始为无。今之有器世界,为众生依止之所本,由众生眼翳见病所成,都非实有。六十四种原质,析至邻虚,终无可复析之量。既可复析,即不得强立原子之名。若云原子本无方分,互相抵触而后见形者。既无方分,便合浑沦为一,何有互相抵触之事?故知原子云者,徒为妄语。其他或立伊太,或立伊奈卢鸡,斯皆超出经验之外,但有假名。^③

《四惑论》也说:

乃若《胜论》之言阿耨,伊壁钩卢之言阿屯,黎布尼之言毛奈陀,汉语译之,皆云原子。然彼实轶出经验以外,以求本根于无方分者。况其所谓原子,非独有,亦许心有,则仍是心物二元也。^④

章太炎否认了“唯物论”,同时也要否认“物质”世界。他接受了西方哲学中本质与现象的二分,以及斯宾塞说的不可知论,认为本质是不可知的,现象之间的因果关系也找不到。

早期章太炎认为万物是进化的,把生命看成是进化的产物。接受唯识学之后,他不仅怀疑进化的意义和价值,而且连进化本身也否定了。在《俱分进化论》(1906年)中,他还承认进化的存在,说“进化之实不可非”,只是批评严复等的乐观主义的进化社会观,认为进化不是直线、单一的进步和完善,善进化恶也进化,快乐增加痛苦也在增加,而且善和乐的进化,比不上恶和苦的进化。“进化之用无所取。”但在《四惑论》中,他又否定了“进化”之实,认为进化只是一种假相:

然则所谓进者,本由根识迷妄所成,而非实有此进。就据常识言之,一切物质,本自不增不减,有进于此,亦必有退于彼,何进化之足言!且有机物界,世见其进化之幻象也。而无机物界,并此幻象亦不可睹。^⑤

佛教论证万物虚幻、无常运用的原理一般是“缘起说”,唯识论主要是依据“万法唯识”的人的意识。根据以上所说,章太炎在自然观上发生变化,主要是因为他接受了唯识论。这种情况在他的人性观上,同样如此。

三、从人性“自然”到人的“非自然”

正如我们在引言中强调的那样,章太炎通过自然、唯识解构超自然,又通过唯识解构自然,这在他的思想中既是一个理智化的过程,又是为新型民族国家寻求精神动力的过程,为适应政治革新建立“人”的道德理性的过程。但建立人的道德理性和价值,在章太炎那里首先又是如何看待人性的问题。至此一切的解决又回到了“人”的基点上,回到了人性及其本质问题上。但章太炎对人性是什么的看法和解释,前后也是变化的。张春香说章太炎的“人性观”前后没有变化^⑥,说他有变化是一种错觉。事实上并非如此。在人性是什么的问题上,章太炎前后不但有变化,而且变化很大。

① 章太炎《建立宗教论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第207页。

② 参见章太炎《齐物论释定本》,《章太炎全集》(六),上海:上海人民出版社,1986年,第81页。

③ 章太炎《五无论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第259页。

④⑤ 章太炎《四惑论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第307—308,305页。

⑥ 参见张春香《章太炎人性论的三个层次》,《湖北社会科学》2010年第12期。

章太炎早期对人类起源的解释依据的是进化论,认为人类根本不是上帝创造出来的,而是从自然中演化出来的。达尔文将人类的起源追溯到猩猩和猴子,章太炎认为人类的演化开始于低等的菌、精虫和蛊。章太炎假定物质的“志愿”,以此来解释万物不同种类的形成和生命的进化“物苟有志,强力以与天地竞,此古今万物之所以变。”^①按章太炎的说法,从生命中进化出的人首先是自然生理结构和“精虫”的自然统一体,人性由此也产生了:“盖内有精虫,外有官骸,而人性始具。”^②章太炎强调,人首先是一个自然性的存在,这样的人性包括了人的物质自然基础,也包括人的自然欲望“人之嗜欲,著于声、色、香、味、触法,而仁义即由嗜欲而起。”^③章太炎说仁义等道德价值是由人的欲望引起的,并不是说仁义也是自然的结果。相反,它是人从其“自然性”到“非自然性”的过程。按章太炎的说法,这是人从自然之“妄”到非自然之“真”的过程:

人之有生,无不由妄,而舍妄亦无所谓真。是故去其太甚,而以“仁义”槩括絜矫之,然后人得合群相安……夫妄性虽成,化以礼义,则自入进步。^④

是故内圣外王,无不托始于六根三欲;制为礼义,所以养欲给求,而为之度量分界。(《荀子·礼论篇》)余所谓舍妄无真者是也。^⑤

章太炎认为人的自然一方面要给予满足,另一方面又要加以调节。这种看法受到了荀子的影响。他还直接借用荀子有关礼、合群明分的观念来解释人的社会性和人道。他说:人遇到不同的环境,如果要想不被改变,就必然通过集体的合力以抵制来自环境的压力。这种压力对当时的中国来说就是“外族”的势力“要使劲能抵之,则固足以自立。其道奈何?”^⑥章太炎引用荀子的话说,人所以能够胜过牛马是因为“人能群”,人“有分”、“有义”：“是故合群明分,则足以御他族之侮;涣志离德,则帅天下而路。”^⑦“今知不合群致死以自御侮,则后世将返为蛮獠狙获,以此为念,则足以倡勇敢也必矣!”^⑧同样,基于荀子的社会观念,章太炎反对传统的“隐逸”观念,认为隐士是不足取的,他们对社会失去了责任心。

章太炎既然认为人道是人从他的自然之妄而走向他的非自然之真的过程,按说他就应该接受荀子的人性恶和化性起伪论。但他没有这样做。他调和荀子和孟子的人性论,认为人性中既有善也有恶,而不是无善无恶的中性存在“夫言人性,则必有善有恶矣。”^⑨章太炎说孟子看到的是人的自然性中的善的一面而忘掉了其恶,荀子“则以善恶兼具,不能纯善,则以恶名之”^⑩。他强调,人在后天社会活动中所得到的比先天的东西要多得多“人与他物,俱生善恶大抵不殊,而后得者实较他物为甚。”^⑪但在这种调和中,章太炎更倾向于荀子。他说若以“符验”而论,荀子的人性恶论略胜一筹。

到了《菌说》修订稿,章太炎对人性的看法有了一个变化,认为人性究竟是善是恶非常难以断定。他借用洛克的“白板说”(“人之精神如同白纸”),又借用休谟的“自利说”(“一切道德,皆始自利”),认为善恶虽然产生于“自利”,但自利本身并没有善恶。由此,他从人性的“有善有恶”走到了“无善无恶”:

夫善恶生于自利,而自利非善恶,犹宫商成于筵击,而筵击无宫商。自社会言之,则有善恶矣;自人耳言之,则有宫商矣。此荀子所谓缘也。无善无恶,就内容言;有善有恶,就外交言;本无异义。^⑫

章太炎说的“外交”中的善恶,是指人在社会和环境产生的善恶,这不是人性“自然”的善恶。

以上是章太炎早期对人性自然及人的非自然的说法。可以看出,这一时期他的说法就有变化。接受唯识学之后,他对人性的看法更是发生了明显的变化,主要表现在用唯识学解释人的本质,游移于人性的无善无恶与有善有恶两者之间。由此,他对人如何从自然性中发展出非自然性的逻辑也有了变化。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 章太炎《原变》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,第96,68,70,65—66,71,77,77,79—80,77,78页。

⑪ 章太炎《与人书》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,第425页。

⑫ 章太炎《〈菌说〉修改手稿选录》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,第86页。

在《俱分进化论》中,章太炎认为人的本性是“无善无恶”,而它表现出来的作用则是“有善有恶”:

生物本性,无善无恶,而其作用,可以为善为恶。是故阿赖耶识,惟是无覆无记;(无记者,即无善无恶之谓。)其末那识,惟是有覆无记;至于意识,而始兼有善恶无记。^①

据此,人性如同其他生物一样,原是无善无恶的,人的阿赖耶识就是这样;但人性表现出作用就有善有恶,它首先表现在人的“意识”中。在《五无论》中,章太炎一方面仍然认为人性、藏识是“无善无恶”;但另一方面,同上面的说法略有不同,认为发生作用的末那识就开始具有了“善恶之念”:

何以云性善之说,不可坚信,人心好争,根于我见耶?答曰:人之本性,所谓藏识无善无恶者,勿论也。而末那意根,虽无记而有覆,常执藏识以为自我,以执我之见见于意识,而善恶之念生。人心固非无善,亦非不好善。^②

在《与蓝公武》(1906年)的书信中,章太炎又不再认为人性是“无善无恶”,而是认为人性是“有善有恶”,与这种先天俱生的善恶相对的是人的“后得之善恶”:

吾今当语足下,一切世间善恶,悉由我见而起。就此分析,则有俱生之善恶,有后得之善恶。就后得中,复有决定胜解者,由非决定胜解者,人与他物,俱生善恶,大抵不殊而后得者,实较他物为甚。^③

而仆之言善恶也,故举其现行善恶为言,非举其善恶种子为言。^④

在《辨性》(1910年)中,章太炎仍坚持这一立场,但论证和解释复杂了。他更具体地说明了“八识”与人性的关系,并提出了人性原本之善恶与后天之善恶的新的二分方式。唯识学一般将阿赖耶识作为其他七识的根本,但章太炎又设定“如来藏”作为“八识”的根本。他认为“如来藏”无所对,也没有自我意识。但当它“眩为万物”时,万物就有了界限和分际,它也就变成了阿赖耶,包藏万有。在事物的界限和区分中,阿赖耶识产生了“末那”,它是“意根”,常常执著阿赖耶识以为我。从“末那”产生了“我爱”(爱恋自己贪恋)和“我慢”(即胜人之心)。藏万有,这叫初种;六识之所归者,谓之受熏之种。基于这种划分,章太炎将古代人们主张的人性,同阿赖耶识、受熏之种和意根进行了类比。如果按上述和这里章太炎对“如来藏”(也是佛性)和阿赖耶识的说法来看人性的本真,那么同样可以说它是“无善无恶”。但他似乎不再从这里说原本的人性是什么,而是从意根的我爱和我慢来说人性原本有善有恶,并称之为“审善”、“审恶”。章太炎的“审”意指“纯粹的自然状态”(“无以为也,任运而起,不计度而起”^⑤)。据此,他说的“审善”、“审恶”,可以解释为人的无意识、不受外界和施报影响的人自然而然产生的善恶,即人先天而来的善恶(是“意根者,生之所以然”的人性)。与此相对,章太炎提出了“伪善伪恶”。他说的“伪”类似于荀子的“人为”。“伪善伪恶”即人后天有意识、根据需要而作出的善和恶。在《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》(1910年)中,章太炎这样解释说:

人心虽有是非善恶的妄见,惟有客观上的学理,可以说他有是有非;主观上的志愿,到底不能说他是有是有非。惟有无所为的未长进,可以说是真善真恶;有所为的长进,善只可说为伪善,恶也只可说为伪恶。^⑥

按照章太炎的思路,审善是自然而然的,它是出于人性之真的善(首先是道德动机),但它并不能保证人实际上一定为善。与此相对的“伪善”不是来自善良的动机,它是没有朴实的道德动机的“善”的行为,但它的保持则能够使“审善”成为习惯性的,对它的坚持还能减少人的“伪恶”：“人之相望,在其施伪

① 章太炎:《俱分进化论》,姜玢编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第153页。《俱分进化论》引赫尔图门的《宗教哲学》并说“有恶根在,必有善根,若恬澹无为者,其善根亦必断绝。”(姜玢编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第157页)

② 章太炎:《五无论》,姜玢编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第260页。

③④ 马勇编《章太炎书信集》,第162,160页。

⑤ 章太炎:《辨性》,姜玢编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第387页。

⑥ 章太炎:《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,姜玢编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第408页。

善。群之苟安,待其去伪恶。”^①章太炎告诉我们,人最难对付的是他的“审恶”。既然“审善”、“审恶”都是自然,那就无法用“审善”去排除“审恶”。既然“伪善”能够使“审善”成为习惯,那么“伪恶”也能使“审恶”成为习惯。因此,要对付“审恶”和“伪恶”就只能用“伪善”。但自然的“审恶”不易改变,用“伪善”能对付的主要是“伪恶”:“然而伪恶可以伪善去之。伪之与伪,其势足以相灭。”^②章太炎认为“现实的人”真正要达到这一点几乎不可能,因此,他提出的最高手段是用自然的、自由的方法“断绝”人类的生命,这是实现佛和真如最彻底的方法。章太炎这一方法是针对王国维说的《红楼梦》悲剧意识提出的。王国维认为自杀并不是最终的解脱,章太炎相信人类自然断生就是解脱。至此,在人性论和佛性论上,章太炎不仅同儒家,而且也同中国佛教的主流分道扬镳。

通过对人的“自然”的超越而建立人的非自然的社会伦理价值,章太炎早期的逻辑与荀子有类似性,也与当时严复的逻辑有类似性。但章氏从《俱分进化论》开始,就打破了自然进化与人的伦理道德简单的统一性和严复的乐观立场。到了《四惑论》,章氏承认“进化”的客观性,但他否认进化的社会意义,认为进化决不能自然而然导致人的“非自然性”价值“余谓进化之说,就客观而言之也。若以进化为主义者,事非强制,即无以使人必行。”^③有人说劳动是人的天性,章太炎说劳动决不是人的真正天性。我们知道,荀子认为人道不是天道的自然延长线,章太炎同样认为自然与社会、人道是属于不同的东西和世界。按照传统的观念,天地为生赋予了合理性,生是天地的大恩大德(“天地之大德曰生”),但章太炎诘问:

既云天地之大德曰生,何独不云天地之大德曰死乎?天地不仁,以万物为刍狗,乃老子已知之矣。^④

以进化者,本严饰地球之事,于人道初无与尔。然主持进化者,恶人异己,则以违背自然规则弹人。吾则诘之曰:人之有死,亦自然规则也。病革而求医药者,将以遮防其死,曷不以违背自然规则弹之耶?……若曰:自然规则虽有死,而吾得暂缓其死,独不可曰,自然规则虽有进化,而吾得暂缓其进化乎?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。^⑤

章太炎论辩说,人道不仅不能从自然的连续性中产生,相反人道恰恰是克服“自然”法则的结果。如自然有死、自然会生病,人何以不认为应该生病反而要治病免死呢?章太炎反对的不只是把自然“进化”规则搬到人类中的社会达尔文主义,而且也是抗议“进化”之“名教”,抗议所谓“进化”之“公理”:

凡所谓是非者,以侵越人为规则为非,不以侵越自然规则为非。人为规则,固反抗自然规则者也……且黠者之必能诈愚,勇者之必能陵弱,此自然规则也。循乎自然规则,则人道将穷。于是有人为规则以对治之,然后烝民有立。若别有自然规则,必不可抗,而人有恣意妄抗之者,此亦任其自为耳……以自然规则本无与于人道,顺之非功,逆之非罪云耳。今夫进化者,亦自然规则也。虽然,视入火必热、入水必濡,则少异。盖于多数不得不然,非于个人不得不然。个人欲自遏其进化,势非不能。纵以个人之不进化,而风靡多数,使一切皆不进化,亦不得为个人咎。^⑥

即实而言,人本独生,非为他生。而造物无物,亦不得有其命令者……非先有自然法律为之规定。^⑦

章太炎把天道与人道二元化,把“进化”完全限制在自然领域,使人类和人道保持自足和自立,这实际上也就是把自然“事实”与社会“价值”分开。对章太炎来说,从“进化”的自然事实中导不出“应该”,

①② 章太炎《辨性》,姜玠编选《章太炎文选》,第388,388页。

③ 章太炎《四惑论》,姜玠编选《章太炎文选》,第307页。

④ 章太炎《五无论》,《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第439页。

⑤⑥⑦ 章太炎《四惑论》,《章太炎全集》(四),第456—457,455—456,444—445页。

也促进不了“善”,如果硬要用进化的自然规则来约束人,就将遇到无法克服的困境。如果说进化的“自然”与人的道德自立没有什么关系,那么我们在章太炎的自然观与他的道德自立之间寻找关联还能成立吗?

四、价值理性:人的“道德自立”

现在我们就来具体看看章太炎的自然观与他的道德自立之间的关联。我们一再强调,章太炎用固有的和外来的思想资料,用“自然”、“唯识”等观念一直从事着解构各种“超自然”存在的工作。他这样做,除了满足理智上的要求外,更是为了满足建立人的独立性和道德自立的强烈愿望。在章太炎看来,人只有在道德上自立了,他才能担负起革命的使命,担负起民族和国家新生的使命。问题是,人如何才能实现他的道德自立。在章太炎那里,这是通过人的一系列解放和独立来实现的,主要包括人从一切“超自然”和偶像崇拜中解放出来、人从自身的“自然”中解放出来、人从“法执”的外界自然中解放出来等三个方面。章太炎说“兄弟看近来世事纷纭,人民涂炭,不造出一种舆论,到底不能拯救世人。”^①他说的“舆论”就是否定“超自然”存在和建立价值理性的工作。

说起来,东西方宗教和哲学中的各种“超自然”预设作为信念和信仰,在不同程度上都是同意义、价值和道德联系在一起的,或者说它们都具有“神道设教”的特点。在《视天论》中,章太炎就揭示了“神道设教”的缘故。他认为,神道设教只是引领人们信仰的权宜方式,其实并没有神^②。对于章太炎来说,超自然的存在与人的道德自立是不能两立的,“超自然”的预设是人的道德自立的障碍;人只有从超自然的存在和各种偶像崇拜中解放出来,他才能在道德上获得自立。“与其归敬于外界,不若归敬于自心”^③,非常典型地反映了他否定超自然存在的强烈愿望。章太炎之所以这样主张,是因为在他看来,超自然的主宰者和偶像崇拜,都让人失去了独立性、自主性,当然也不能产生道德上的自立。1899年章太炎发表的《人定论》,其篇名本身就有象征性。在此,章太炎承继柳宗元和荀子的逻辑,将社会治乱归结为人事和社会(“人定”)的原因,否认“天”和超自然的神秘作用。对章太炎来说,人对“超自然”的迷信是人道和人伦衰退的主要原因:

因上帝而有福善祸淫之说,其害犹细,其识已愚,因是以及鬼神,则诬妄日出,而人伦殆废。^④

章太炎说孔子的伟大之处,就是他对鬼神保持了明智的立场,没有被鬼神所束缚:

惟仲尼明于庶物,察于人伦,知天为不明,知鬼神为无,遂以此为拔本塞原之义,而万物之情状大著。由于感生帝之说诬,而禽兽行绝矣。^⑤

事实上,章太炎一直在这种意义上表彰和肯定孔子及其儒家。早期儒家特别是孔子是不是超然于鬼神之外,并不像章太炎说的那么简单。这一点同样适应于佛教。佛教在不同地域的演变过程中,在一定程度上也被“神化了”。对章太炎来说,佛教本质上是无神论,它是一种无神的宗教。

章太炎有个口号式的说法,这是他1906年出狱东渡日本后在留学生举行的欢迎会上讲的。他说要成就革命的热情,需要做的最重要的事情之一,是“用宗教发起信心,增进国民的道德”(另一件是“用国粹激动种性,增进爱国的热肠”)。他之所以要建立“无神”的宗教,就是因为他在他看来,只有在这种宗教中,人类才不会有依赖心,人类才能够自尊自强;他之所以接受佛教,是因为佛教是无神的宗教,这种宗教最能让人产生大无畏的精神。各种有神教都是虚构一神,“崇奉一尊”,它们都是“依他”、“依他力”,而不是“依自”、“依自力”。在《答铁铮》(1907年)的信中,章太炎说中国的主流思想和佛教都是无鬼神

① 章太炎《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第408页。

② 章太炎《视天论》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,第50页。

③ 章太炎《建立宗教论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第206页。

④⑤ 章太炎《儒术真论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第48,48—49页。

论,都是拒绝超自然:

盖以支那德教,虽各殊途,而根原所在,悉归于一,曰“依自不依他”耳……虽虚实不同,拘通异状,而自贵其心,不以鬼神为奥主,一也。佛教行于中国,宗派十数,独禅宗为盛者,即以自贵其心,不援鬼神,与中国心理相合。故仆于佛教,独净土、秘密二宗有所不取。以其近于祈祷,猥自卑屈,与勇猛无畏之心相左耳……法相或多迂缓,禅宗则自简易。至于自贵其心,不依他力,其术可用于艰难危机之时,则一也。^①

在这封信中,章太炎还特地谈到他之前为什么撰写《无神论》。他当时是以“理内相稽”,但基督教人士和广州教会《真光报》则以“理外之言相应”,说他“狂悖至极”。现在,他可以说出他内心的真正意愿:

今得足下所言,乃藉以吐吾肝膈。要之,仆所奉持,以“自依不依他”为臬极。^②

章太炎说,佛学与王学虽然有不少差异,但他们的精神旨趣则是一致的:

王学深者,往往涉及大乘,岂特天人诸教而已;及其失也,或不免偏于我见。然所谓我见者,是自信,而非利己,宋儒皆同,不独王学。犹有厚自尊贵之风,尼采所谓超人,庶几相近。但不可取尼采贵族之说。排除生死,旁若无人,布衣麻鞋,径行独往,上无政党猥贱之操,下作懦夫奋矜之气,以此褐藜,庶于中国前途有益。^③

章太炎以上的这些说法旨在表明,各种“有神论”均与人的道德自立不相容,只有无神论特别是佛教的无神论才能将人引向道德自立:

孔教、基督教,既然必不可用,究竟用何教呢?我们中国,本称为佛教国。佛教的理论,使上智人不能不信;佛教的戒律,使下愚人不能不信。通彻上下,这是最可用的。^④

章太炎对佛教的热衷受到了梦庵(黄人)的批评。梦庵指责他在《民报》上不作“民声”而作“佛声”。在梦庵看来,佛教是厌世的,它与治世相矛盾。章太炎当然不会接受梦庵的批评,他说佛教并不厌世,他发出的“佛声”正是“民声”:

今问梦庵,《民报》所谓六条主义者,能使其主义自行耶?抑待人而行之耶?待人而行,则怯懦者不足践此主义,浮华者不足践此主义,猥贱者不足践此主义,诈伪者不足践此主义。以勇猛无畏治怯懦心,以头陀净行治浮华心,以惟我独尊治猥贱心,以力戒诳语治诈伪心。此数者,其他宗教伦理之言,亦能得其一二,而与震旦习俗相宜者,厥惟佛教。^⑤

人从自身的自然中解放出来以获得道德的自立,章太炎最初采取的是类似于荀子的思路,即一方面肯定人的自然生存要求,一方面又主张用道德和礼对此加以调节和限制,以免社会陷入无序和纷争。但在章太炎将“自然”看成是“无自性”之后,人的感性自然就变成了虚幻不实的东西,变成了要加以破除的“我执”。

破除了“我执”,人们就能产生出勇于自我牺牲的精神。相比于外部世界的无限自然,人的感性自然只是自然的一小部分。对章太炎来说,人要实现道德自立,还需要克服对外界物质自然的执著和迷恋,还需要从中解放出来,即破除人类的“法执”。

为了破除“法执”,使人摆脱对客观物质自然的依恋和迷惑,章太炎认为这种物质“自然”也完全是无自性的。认识到物质自然无自性,人们就不会对外在事物产生功利和占有之心。章太炎辨析说,如果佛教有厌弃的思想,那它厌弃的只是客体的自然世界;它不但不厌弃人间世,而且是极其入世和救世的:

就俗谛而言之,所谓世者,当分二事:其一三界,是无生物,则名为器世间;其一众生,是有生物,

① 马勇编《章太炎书信集》,第177—178页。

②③ 章太炎:《与铁铮》,马勇编《章太炎书信集》,第183,183页。

④ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说录》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第143页。

⑤ 章太炎:《与梦庵》,马勇编《章太炎书信集》,第231页。

则名为有情世间。释教非不厌世,然其所谓厌世者,乃厌此器世间,而非厌此有情世间。以有情世间堕入器世间中,故欲济度以出三界之外。^①

在佛教中,章太炎更看重的是唯识宗。在他看来,这时因为“唯识”更能让人认识到人自身的自然和外界的自然虚幻不实,它能让人彻底破除“我执”和“法执”,使人产生大无畏的精神:

至所以提倡佛学者,则自有说。民德衰颓,于今为甚,姬、孔遗言,无复挽回之力,即理学亦不足以持世。且学说日新,智慧增长,而主张竞争者,流入害为正法论;主张功利者,流入顺世外道论。恶慧既深,道德日败。矫弊者,乃憬然于宗教之不可泯绝……自非法相之理,华严之行,必不能制恶见而清汙俗。^②

其可议者,犹在今之立教,惟以自识为宗。识者云何?真如即是唯识实性,所谓圆成实也。而此圆成实者,太冲无象,欲求趋入,不得不赖依他。逮其证得圆成,则依他亦自除遣。故今所归敬者,在圆成实自性,非依他起自性。若其随顺而得入也,则惟以依他为方便。一切众生,同此真如,同此阿赖耶识。是故此识非局自体,普遍众生,惟一不二。^③

一旦破除了“我执”和“法执”,人就达到了最高的觉悟“真如”,这同时也是道德上的完全自立。

结语 “主体的”革命与“革命的”主体

如果说章太炎的自然观是服务于他的价值理性的话,那么他期望的人的道德“自立”也不是以人自身为目的,而是为了一个更高的“革命”的整体目标;如果说人的道德自立是章太炎希望实现人的一次精神上 and 道德上的革命,那么这种“革命”最终又是为了满足近代中国政治革命的需要。正是近代中国“观念人物”的这种社会、政治指向和需要,同时又使他们成为“行动人物”。章太炎是一位有学问的革命家,也是一位有复杂思想和哲学的革命家。学问、思想都可以成为他这位革命家的定语。在经过早期的变法阶段之后,章太炎迅速转到了“革命”的立场上,其哲学和思想相应地也转变到如何推动革命和塑造革命的主体上。对他来说,要促成“革命”,首先就是促成“主体的”革命。建立人的“道德自立”,就是章太炎为了促成“主体革命”而从事的艰苦的精神工作。

当初章太炎将革新的“主体”寄托在光绪等满人身上,后来他意识到不能将革新寄托在满人官僚身上,甚至也不能寄托在汉人官僚身上,因为他们都是既得利益者。为此,他写了《客帝匡谬》,纠正原来的幻想。从此,他同康有为所代表的变法路线分道扬镳。对于以“排满”为政治革命中心的章太炎来说,“革命的主体”既要寄托在革命家的身上,更要寄托在汉民族大众的身上。因此,如何推动社会和政治革命,就变成了如何建立革命人格、革命主体的问题。“革命者”的人格有什么特征呢?章太炎认为他们是有激情和有特殊“神经病”的人。布兰察德(Willian H. Blanchard)的《革命道德——关于革命者的精神分析》(Revolutionary Morality, A Psychosexual Analysis of Twelve Revolutionists)研究了12位革命家。他发现,这些革命家有个共同的心理特征即“叛逆性”,孙中山、毛泽东是这样的人,章太炎也是,他们都是不屈不挠的革命思想家和行动家。章太炎告诉我们,革命家需要冲动、需要“激情”,否则什么事业都成就不了。他还引用柏拉图的话说“人的感情,原是一种醉病。”这种“醉病”在章太炎那里就是“神经病”。人们称他为“章疯子”,他也以“疯颠”和“神经病”感到自豪^④。这也许能解释这位勇猛无比、七被逮捕的革命家的革命意志。

① 章太炎:《建立宗教论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第209页。章太炎在同吕澂的辩难中说“佛法相累位不厌器世间,知本无器世间也。不悲愍有情世间,知本无有情世间也。”(马勇编《章太炎书信集》,第725页)

② 章太炎:《人无我论》,《章太炎全集》(四),第429页。

③ 章太炎:《建立宗教论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第208—209页。

④ 参见章太炎《东京留学生欢迎会演说录》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第141—142页。

培养革命的主体,在章太炎那里,就是培养革命主体的“革命道德”,培养人在道德上的自立。“无道德者不能革命。”“道德衰亡,灭亡国灭种之根极也。”^①对章太炎来说,革命道德并不复杂“道德者,不必甚深言之,但使确固坚厉,重然诺、轻死生,则可矣。”^②这样的革命道德,同章太炎宣扬的“自依不依他”的独立自主精神、勇敢无畏的战斗精神和自我牺牲精神、普度众生的慈悲精神、万物齐一的平等精神等一同构成了他的广义的人的“道德自立”:

非说无生,则不能去畏死心;非破我所,则不能去拜金心;非谈平等,则不能去奴隶心;非示众生皆佛,则不能去退屈心;非举三轮清净,则不能去德色心。^③

最后,用章太炎的一段话结束本文的讨论:

唯有把佛与老庄和合,这才是“善权大士”,救时应务第一良法。至于说到根本一边,总是不住涅槃,不住生死,不著名相,不生分别……《维摩经》所说的“虽观诸法不生而入正位,虽摄一切众生而不爱著,虽乐远离而不依身心尽,虽行三界而不坏法界性”。难道我辈就终身绝望么?^④

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,许玉兰】

①② 章太炎:《革命之道德》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,第295,296页。

③ 章太炎:《建立宗教论》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第212页。

④ 章太炎:《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》,姜玠编选《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第409页。