

Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan:
The Resistance of Consciousness*
Leiden; Boston: Brill, 2011. viii+268pp.

汪榮祖*

這本書的作者慕唯仁(Viren Murthy)以章太炎的政治哲學為書名，並無意建構完整的章氏政治哲學，而在評述章氏以佛學為本的政治哲學如何針對「現代性」(modernity)議題，提出意見。他認為李澤厚剖析章太炎，指章氏一方面抓住「封建」餘緒不放，另一方面充滿小資產階級的空想，顯得保守，也指出汪榮祖在全面論述章太炎的英文書裡卻認為章是現代的，並追求一個現代的民族國家；一說章「守舊」，一說章「現代」，皆屬一偏，都忽略了章氏反「資本主義現代性」(capitalist modernity)的論點。作者承繼日本學者西順藏與中國大陸學者汪暉的思路，認為章氏源自佛學的反資本主義現代性論點，在中國進入「全球化資本主義世界」(the global capitalist world)的局勢裡，特別具有哲學意義(頁3)。

九年前，本集刊曾刊載拙作〈章太炎對現代性的迎拒與文化多元思想的表述〉，作者慕氏似未寓目，故不知拙見認為章對現代性有迎、有拒，一味從佛法中之「無」與「空」的立場替章氏否定一切：否定個人、否定國家、否定現實之存在，當然也就否定全球化的資本主義世界。然而佛法中固然有「空宗」，也有「有宗」，唯識學派尤講究「有宗」，偏向形而上學。其實太炎在〈建立

* 中央大學講座教授兼人文研究中心主任

宗教論〉一文裡，明言「假令空是絕無，則物質於何安置？假令時是絕無，則事業於何推行？故若言無空間者，亦必無物而後可；若言無時間者，亦必無事而後可」，又章氏〈蒞漢微言〉亦有言，「空虛不毀萬物爲實」。所以太炎的「虛無之道」並非要否定現實的物質世界，而是要破除「法執」與「我執」，以臻於至善的心靈境界。然則作者斷言太炎由佛學所建構的政治哲學，全然抗拒與否定現實的環球資本主義世界，言過當矣！

作者認爲章太炎從反滿到反帝，是因蘇報案入獄三年中接觸到佛學，從佛學中領悟到他的「反資本主義現代性」(antagonistic to capitalist modernity) (頁3)。第三章即討論章在獄中「改信佛教」(conversion to Buddhism)，並以佛教觀點作爲評論與對話的基礎，發展出對現代性的哲學批判。其實，太炎反帝並非由於入西獄之後的經驗，其反滿即因滿清政府不能反帝之故。太炎在1900年拳亂與八國聯軍侵華之前，仍然提倡「客帝」、「分鎮」，尙未排滿；及見八國入侵，滿清束手無策，他才決心割辮革命，若謂「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」。換言之，滿清政府不除，中國將淪爲西方帝國主義國家的殖民地；所以打倒滿清是手段，抵禦帝國主義的侵略才是目的。太炎之反帝，或如作者所言之「反資本主義現代性」，又何待繫西獄、讀佛典之後？太炎之讀佛典，亦不始於入獄之後，早在入獄之前，即已「閱佛藏，涉獵華嚴、法華、涅槃諸經，義解漸深」，只是「未窺其究竟」，在獄中三年專修佛書，「乃達大乘深趣」而已。

佛書除幫助太炎分析與排遣名相之外，也幫助他度過難熬的監獄歲月，得到精神上與心理上的解脫。出獄之後東渡日本，主持《民報》編務，先後發表了〈建立宗教論〉、〈無神論〉、〈人無我論〉等文章，以佛家唯識學來闡述自己的宗教觀與哲學見解，所呈現的是一種以「自識爲宗」的新宗教觀；而「自識」絕非「唯我主義」，而是以「眞如」爲本體，強調眾生平等，意在建立新的價值體系，擺脫所有世俗威權的束縛、超越名利的侷限。然則他所要建立的宗教，實非宗教，而是哲學，誠非佛教所能涵蓋。事實上，作者也注意到太炎

在日本時，除了佛學外，也接觸到德國唯心哲學，特別是叔本華、尼采、海德格等人的反黑格爾的「德國的後唯心哲學」(post-German idealist philosophy)。章氏如何結合佛家唯識學與西方唯心哲學的政治哲學？其具體內容到底為何？在這本書裡未見其詳，難道章氏僅僅要解釋佛學來批判當時全球資本主義的現代性嗎？是否也要深入探討一下他的政治哲學之全貌，如何上求學理之真，下有益於民生呢？

作者熟悉西方哲學，很容易驅使章太炎與西方哲學家來對話。他不僅僅是兩曹的仲裁者，也是雙方的代言人。因為既認為章氏反帝、反資本主義，遂令之與同樣反帝、反資本主義的馬克斯進行對話。作者雖未明言章、馬臭味相投，但通篇呼之欲出。然而章、馬之異，實遠大於同，除了章的心學與馬之唯物史觀南轅北轍之外，兩人對革命的觀點亦迥然有別。章也從來沒有提過馬，若謂章在思維上反黑格爾之唯心「目的論」(teleology)，安知他不會以同樣理由反對馬克斯的唯物目的論？更遑論太炎晚年反赤之強烈，視奉馬克斯列寧主義的蘇聯無異於奉資本主義的帝國主義國家。作者從他慧眼獨具的馬克斯觀點看章氏哲學，固然是創見，但恐難以令人信服。總之，他將一連串的現代或當代西方哲學家與章太炎相提並論，相互比附，讀來雖感新鮮，更能提升章氏思想在當代的環球重要性，但陳寅恪致劉叔雅函有云：「比較研究方法，必須具有歷史演變及系統異同之觀念。否則古今中外、人天龍鬼，無一不可取以相與比較。荷馬可比屈原，孔子可比歌德，穿鑿附會，怪誕百出，莫可追詰，更無所謂研究之可言矣。」陳氏良言，可為熱中於中西比較哲學者之參考。

就晚清思想界而言，最明顯的影響莫過於「社會達爾文主義」(Social Darwinism)，「物競天擇」(natural selection)、「適者生存」(survival of the fittest)等理論對帝國主義與殖民主義有鼓舞作用，而對被侵略的弱小者則有警惕作用，故嚴復《天演論》一出，無論改良派或革命黨都受到「進化論」（按，應作「演進論」較為正確）的刺激，思有所作為。作者第四章聚焦於章太炎之批判進化論，認為章氏以佛學概念否定進步史觀，又將章之批判進化論聯繫到全

球資本主義的現代性，如謂章太炎一如叔本華，意在克服與資本主義現代性俱來的壓力，並全面否定現實世界的存在（頁 166）。其實，太炎並非一開始就批判進化論。他與其他晚清學人一樣，深受斯賓塞爾(Herbert Spencer)社會達爾文學說的影響。他推崇嚴復，以「嵇康之遇孫登」相擬，儼然以師禮相待。他又曾與人合譯日文本《斯賓塞爾文集》，並於 1902 年出版一本以進化論為基礎的《社會學》。他根據「物競天擇」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，相信一切生物都受到自然環境的影響，不斷在變、在競勝，明言「自然之淘汰與人為之淘汰，優者必勝，而劣者必敗」。此時的他，顯然接受「演化」的觀點，認為民族經過歷史的進化，形成「歷史民族」。中國大地上原非一族，久而形成中國的歷史民族。他以為華夏民族此一「歷史民族」，乃是以漢族為主融合其他民族的國家，他視滿族為胡虜異類，主要因為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。

太炎最初接觸到社會達爾文主義時，瞭解到社會現象一如生物現象，都是由簡單演進為複雜、從缺陷演進到完美，並以之為放諸四海而皆準的「公理」。後來才意識到西方的許多學說、學理並非都有如自然科學的定理，並不能成為天地間的公共之理，遂於 1906 年發表〈俱分進化論〉。但此文並非如作者所謂完全拒斥進化論，而是對進化思想作了批判性的分析，認為進化能使人類達到盡善盡美的境地，是一種主觀的說法，並不是顛撲不破的客觀真理。他承認知識在不斷地累積，精益求精，但帶來的後果不一定趨向善與樂，而是善與惡、樂與苦齊頭並進。知識愈發達愈可以做大善事，享受大快樂，但同時也可帶來大惡、大苦；然則，進化未必幸福。我們可以說，他接受進化的事實，但並不完全贊同進化的後果。作者稱之為「善惡雙線發展」(the two-track development of both good and bad)（頁 162），其實仍然是單線善惡齊進；不過，太炎確實拒斥了樂觀的進步論，暴露了西洋現代性的善惡兩質。太炎的結論是，人類的進化遠遠超過其他生物，但兇惡亦過之，文明人的智慧超過野蠻人，但火器殺人更慘烈於弓矛。他於迎拒進化論之際，從歷史經驗發現歐洲的進化，自上古

以來逐漸趨於平等，社會道德亦漸進於善，然而現代西洋物質文明使人趨炎附勢，不免進於惡，雖有宗教，但已少殉道之人，以至於歐洲人的「風教陵遲，志節頹喪」，遂日進於惡。他也發現明治日本，新舊相參，遵守法度節操，又能禁止私鬥好勇，肯為國家赴難，表現社會道德的進步；但是一旦國勢稍盛，反而漸失剛毅正大，多了奔走富貴利祿之人，呈現善惡俱進的情況。他更發現中國自趙宋以來，一直有退無進，做官的都是善於阿諛的小人，連有氣魄的奸雄都沒有。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。所以章太炎所想要說明的，不是全盤反對進化，而是進化的理論並不像自然規律之必然。本書作者以為章氏用佛教觀點徹底否定了進化，豈其然哉？

章太炎毫無疑問傳達了一個重要訊息，那就是現代西方所引以為傲的進化或進步，不僅不一定會帶給人類幸福，反而可能帶來苦難，現代性具有正反兩面性。再者，西方的現代性也不是普世性的，不同地區具有其特殊的性格。各國各地由於歷史文化背景的不同，在現代進程中各有其自己的性格。章氏對西方現代性的批判與拒絕，不是盲目的反應，而是對西方有所瞭解、有所接受後，再經過深思熟慮，所做出具有批判性的反響。如果作者能從此一角度來解釋章太炎批判「環球資本主義世界」，或更有說服力。

我最感興趣的是，看看作者在第五章裡如何詮釋太炎自認為一字千金的《齊物論釋》。當代學者多認定太炎此書以佛釋莊，本書作者亦不例外，並認為以佛所釋之莊，提供了取代環球資本主義世界的另類境界。換言之，章氏以道家平等之談來挑戰環球一統的資本主義世界。太炎此篇寫於 1910 年左右，當時他正積極參加革命，確不可能僅從事純學術性的「以佛解莊」以自娛，而必須面對洶湧的西潮及其所帶來的文化問題。至於是否就是針對資本主義世界而發之論，似又未必。章氏所有的思想資源，無論佛、莊、孔、老，以及西學，皆可為解決文化問題之用。章太炎釋齊物，意不在莊學的正解，實別有寬廣的懷抱，才會使他感到「千載之秘，睹於一曙」。我先簡略說一下我的看法。

莊子的《齊物論》指出公孫龍「白馬非馬」是詭辯。章太炎釋《齊物論》，更進一步說，馬被稱為馬，乃「越出現量以外」的概念。馬是「總相」，白馬、青驪、黑駒都是「別相」，都是概念，所以白馬也是馬；以此類推，文化是「總相」，則中國文化也是文化。如果說文化是普世性的，也就是說文化和文明都是一元的，豈非有如白馬非馬，中國文化不就成了「非文化」了？章太炎正要以文化多元論來破解一元論。他所謂之「齊」，絕非齊其不齊，而是「以不齊為齊」。明言莊生的《齊物論》「非專為統一異論而作也」。《齊物論》無疑為章太炎提供了對抗一元論的思想資源。他在〈原道〉一篇中更明言，在人文世界裡沒有一統的標準，而應相互爭勝、並行不悖；又在〈原學〉一篇中明言，中西文化不必統於一尊，認為今日中國不可委心遠西，就像遠西不可委心中國。又曾言「凡事不可棄己之長，也不可攘人之善」。他在《齊物論釋》中就是有系統地闡發類此觀點，所謂「一往平等之談」，乃指不同的文化都有並存的價值，即所謂「無物不然，無物不可」；各文化自有其不同的內容，所謂「風紀萬殊，政教各異」；各文化都應維護其特性，所謂「物暢其性，各安其所安」。總之，他認為各文化風情有異，不論爛陋，都有其價值，所謂「世情不齊，文野異尚」，唯有各文化「兩不相傷，乃為平等」，明顯表述了多元文化的思維。中西文化之間也應一往平等，共榮共尊，若「伐使從己，於至道豈弘哉！」從文化多元的觀點視之，他並不排拒外來文化，對他而言，拒絕外來文化的「守舊章者」，「以古非今」，與一味仰慕西方文化的「順進化者」，都不合齊物渺義。

不過，太炎並不否認在科學的物質世界裡有許多東西是具有普世性的，如聲、光、化、電，並無中外之分，在生物世界裡，「大悲心」也人皆有之。但拔除眾生苦的方法與途徑、學說，則各不相同。在多元的人文世界裡也不可能絕對與永恆的真理，只有相對的主觀真理，即太炎所謂「向無定軌，惟心所取」。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。他以風吹山谷發出不同的聲音為例，又說有許多人吹笙，雖吹

同調，好像非常融洽，然因「心界有別」，實發出不同的笙聲。他處處以比喻來解說文化的多元性格。

太炎的多元思維還包含了古今之異。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，也不能用秦朝規格來選拔唐朝的官吏，說明在人文界的古今也是多元的，正猶如中外空間之異，不能以外國的規格來議論中國的事情，也不能用古之事論今之情。文化既有時空因素，故必須「隨俗雅化」。

太炎將自然界與人文界的差別，說得很清楚。例如，紅是自然界存在的顏色，不論黑眼珠的人或是藍眼珠的人，看到的都是同樣的紅色；然而在人文界的語言裡，各不相同，漢語說「赤」，英語說「累特」(red)，「雖指物適同，而現相各異」。人文界眾多的獨特性格，必然趨向多元。其立足點顯然並不排斥異文化，但亦不捨己從人，所謂「世情不齊，文野異尚，亦各安其貫利，無所慕往」。太炎自稱「操齊物以解紛」，也就是操《齊物論》以解文化問題之紛，用今日的詞彙來描述，就是文化多元論。

本書作者並不同意我的看法，他指出當代學人論章氏《齊物論釋》，有兩極說法：汪榮祖確認章氏講求個人主義或「特異性」(particularity)，而汪暉則說章氏頌揚社會「群體」(community)與「普遍性」(universality)，而兩者各代表極端的說法。汪暉未必同意作者對他的判定，不過汪暉必不同意「多元說」則是肯定的。他在《現代中國思想的興起》一書中問說，「以不齊為齊的合理狀態是否像有的人說的那樣是多元主義呢？」他說「有的人」，卻不直說是誰？他的答案是：「章氏的齊物思想確有多元論的特點，但是，從本體論來看，章氏對多樣性的看法是由一個超越的觀點統攝的，這個超越性的視點是宇宙的本體和萬物存在的原理，從根本上說，他的多元論是一種超越於人類中心主義的古典宇宙論的產物。」（頁 1099）這段玄妙的回答似乎並沒有否定多元論，只是在解釋章氏的多元論是一種超越而不可捉摸的「本體」之產物。然而他又自作主張，將「多元」解釋為多元社會裡形而下的自主集團，而後下結

論說：「將章氏的齊物思想等同於作為一種社會政治思想的多元主義是欠考慮的。」（頁 1100）他承認在社會政治層次是有多元主義存在的，但堅持在哲學層次，尤其是章太炎的哲學裡沒有多元主義。章太炎回應胡適的一段話，好像就是在代我回答汪暉的質疑：太炎說「萬物一元，其實尚差」，莊子「不說萬物同種，卻說萬物皆種，明是彼此更互為種，所以下邊說『始卒若環，莫得其倫』，這就是華嚴『無盡緣起』的道理。若萬物一元的話，古今中外大概不異，只是所指的元不同，都不是莊子的意。你要細看。」（《章太炎書信集》，頁 665）太炎要胡適細看，汪暉與慕唯仁也不妨細看。

慕唯仁根據波斯東(Moishe Postone)所說，認為特殊性與普遍性之對峙，居於由資本主義制約的現代思想的中心位置，章氏為了逃避此一對峙，將普遍性與特殊性一併否定之（頁 209）。太炎否定普遍性（即其所謂的公理），無須贅言，然又如何否定特殊性呢？可惜他對我不不同的看法，無多商榷，一味以為佛學之「無」既然否定一切，自然也否定個人或自我。他因而認為章氏所要表述的是超越特殊性與普遍性，涉及無法以概念表達的、「言語難以表達的」(ineffable)「絕對平等」（頁 209-210、211），所以章氏「齊物」的平等世界是超越「世俗世界」(the mundane world)的，真是太玄妙了。作者將「特殊性」從「多元論」孤立出來而避談「文化多元論」，令我不免有憾。此論非我杜撰，實沿用柏林(Isaiah Berlin)的陳詞，而柏林則從維科(B. Vico)與赫德(J. G. Herder)而來，皆強調人文界的多元性格。作者認為章氏的佛家哲學是在對付西潮的挑戰，且將「西潮」界定為「環球資本主義」；若從文化多元論的角度觀察，便可看到太炎不是要取代「環球資本主義」，而是要別立門戶，並行不悖。所謂「環球資本主義」，其實就是西方的資本主義，「資本主義」是「總相」，何嘗不可有「別相」的中國式資本主義？按此邏輯，文化多元論也可使被認為普世的西方資本主義「特殊化」，成為與其他文化並存的西方文化。我曾在論章氏迎拒現代性一文中提及，文化多元論作為對西方文化挑戰的回應，也可見諸同受西方文化衝擊的俄國的「親斯拉夫派」(the Slavophiles)與日本的

政教社諸君。作者廣泛引用日文資料，獨不見 1880 年代「政教社」的論點，似不知章太炎在東京時曾與政教社諸人有所來往與接觸。這些文化多元論者的言論，豈不就是針對當時西方霸權世界而發的嗎？

此書的結論別開生面，暢談二十世紀初的魯迅與同一世紀末的汪暉，認為兩人對現代性的批判受到章太炎的啓示。作者道出三人的師承關係，魯迅曾問學於太炎，汪暉的老師說是太炎學生的學生。如作者所說，魯迅很可能是二十世紀最有名的作家，而汪暉是當今最有名的知識分子之一，當然近年的抄襲疑案使他更加有名，魯、汪的有名也就更能凸顯章太炎的重要性。章氏借佛教批判環球資本主義的現代性是本書的主軸，將佛教作為「環球現代性的另一選項」(alternative to global modernity)，則是作者自認為發幽揭隱的要點。魯迅與章太炎在氣質上、精神上確有相承之處，魯迅早年所寫〈文化偏至論〉，極似太炎思想，但五四之後師生在學術思想上已經分道揚鑣，差距不可以道里計。作者刻意強調章、魯、汪之間如何心魂相繫，先後呼應與現實不同的未來，共探「後資本主義社會」(a post capitalist society)，而不深論三代人在學術思想上的根本差異，勢必成為一偏之談。就章、魯而言，魯迅有言：「(太炎)先生的業績，留在革命史上的，實在比在學術史上還要大」，他欣賞他老師早年的戰鬥文章，而惋惜他晚年成為「寧靜的學者」，「用自己所手造的和別人所幫造的牆，和時代隔絕了」。魯迅對太炎的評價未必正確，至少他不同意作者的主要論述，並不認為章氏有超時代的影響力。

在閱讀這本學術著作時，發現有不少錯失，深感誤讀、誤解，勢必有損論證的精確，謹略表出，或可備作者校正之用。作者誤將章於 1903 年因蘇報案入獄，歸因「圖謀推翻清帝國」(plotting to overthrow the Qing Empire) (頁 1)；其實章因罵皇帝「載活小丑，未辨菽麥」，以「毀謗罪」入獄；審判地也不是上海的英租界，而是公共租界。作者將餘杭誤作今日之杭州 (頁 41)，章太炎的老家餘杭縣倉前鎮位於杭州之西，兩地之間有十八公里的距離。作者認為章主《民報》筆政後從反滿轉為反帝 (頁 79)，與事實不符。基本史實的錯

誤以外，還有一些翻譯上的失誤，作者將《史記》譯為“Book of History”（頁 81），似不知長久以來此為《尚書》之譯名，很可能會引起誤解。在同一頁，作者以為「獲麟」乃因捕捉祥物麒麟，使「天下大亂」(the world is upside down)，實則祥物應出於盛世，居然出現於亂世，孔子才會說：「吾道窮矣。」太炎的〈正仇滿論〉被作者理解為「改正仇滿論」(Correcting the Hatred of Manchus)（頁 62、75），豈非文不對題了？「正」在此有義正辭嚴之意，應作“On Manchuhating”；「天下為公」譯為“empire is for all”才能達意，若如作者譯作“empire is common”（頁 20），根本會錯了意。作者不應誤將「發憤」解作「發怒」（頁 85），意思全非。太炎說「進化論始成」，不是說「進化論剛開始」(This is where the theory of evolution begins)（頁 156），始成者，已經成了，觀上下文便知。作者又將「心鬥」(conspire against each other)譯作“to use our mind to attack one another”，殊難達意。作者將「齊其不齊」譯作“to equalize the unequal”固然不誤，但將「不齊而齊」譯作“to see the equal in the unequal”（頁 211），就感到費解了，如何能從不齊中看到齊呢？應作「讓他不齊就是齊」(let the unequal be unequal)，亦即李卓吾（贄）所說的「物之不齊，又物之情也」，才能與「齊其不齊」作對應，才能顯豁絕對自由與平等之微意。

較為嚴重的是對文本的誤讀，如章〈駁康有為論革命書〉，其中駁斥滿漢源出一系之說，有云「近世種族之辨，以歷史民族為界，不以天然民族為界」，如以天然民族為界，則何必浪費口舌於種族之辨？然而慕唯仁卻說章主張達爾文的物種原始論及其種族不平等觀（頁 73），偏離章駁康的重點甚遠，殊有斷章取義之嫌。章對東京留學生的演說中，說到：「大概為人在世被他人說個瘋癲，斷然不肯承認，……獨有兄弟卻承認我是瘋癲，我有神經病，而且聽見說我瘋癲，說我神經病的話，倒反格外高興。」作者將這一段話英譯後，指出章在說自己有羊癲瘋痼疾（頁 129），豈其然哉？章確實有羊癲瘋，但他所謂的瘋癲與神經病是指肯百折不回，孤行己意，所以「古來大學問、成大事業的必有神經病才能做到」，這樣說他神經病才會使他「格外高興」，豈能說他有

羊癲瘋，他會高興？他引莊子所謂「孔子行年六十而六十化」，不是說「孔子走過六十年改變了六十次」(Confucius has been going along for sixty years and he changed sixty times) (頁 153)，太不合情理了，難道從一歲開始，每年改變一次？所謂「孔子行年六十」乃指「孔子已經六十歲了」(Confucius was at the age of sixty)。太炎引莊子所謂「言無言，終身言未嘗言；終身不言未嘗不言」，作者理解為“*In speaking there are no words. One speaks one's whole life and has never spoken. One does not speak throughout one's life and has never stopped speaking.*”真不知英文讀者讀此譯文作何理解？此語固然費解，但作者提到郭象的注釋可為參考。郭氏明言所謂「無言」乃「言彼所言，故雖有言，而我竟不言也」，因雖出吾口，都是彼言，故我「無言」(speechless)，也就是沒有再說的必要，怎麼可能如作者所理解的，「說了一輩子的話，不曾說過話」？雖然不說，然每一個人自有其主見，若出吾口，未嘗無言，怎麼可能如作者慕氏所謂「一輩子不說話，未嘗停止過說話」呢？

最嚴重的誤讀，也許是將太炎的學術思想以偏蓋全。章氏有關佛學的主要文章約發表於 1908 到 1910 年之間；同一期間，他在東京講學與著作，致力於中國文字（小學、音韻）、歷史，以及所謂「國學」，所下功夫之深，不殊於佛學，甚且過之，他極關注中國特異之學術。聽講的黃季剛（侃）在〈太炎先生行事記〉中有言：「其授人國學也，以為國不幸衰亡，學術不絕，民猶有所觀感，庶幾收碩果之效，有復陽之望，故勤勤懇懇，不憚其勞，弟子至數百人。」太炎亦自謂：「環球諸邦，興滅無常，其能屹立數千載而永存者，必有特異之學術，足以發揚其種性，擁護其民德者在焉。」其時太炎雖沉醉於佛學，甚至有披髮入山為僧的念頭，但仍未忘愛其祖國，愛其祖國特異的文化；此並非矛盾，蓋如其自述：「佛法雖高，不應用於政治社會。」由於作者慕唯仁過於強調章氏佛學思想，以致忽略章氏豐富的其他思想資源，如同一時期所撰之《新方言》、《國故論衡》，以及修訂的《嘯書》，豈能與其政治思想無關？而本書只點到為止，全未作深入的探討，甚且根本不提。作者致力於章氏旅居東京

時期所撰有關佛、道、西學，如〈四惑〉、〈五無〉、《齊物論釋》諸篇，卻全不顧同時所撰有關儒家、法家之論述，如〈原經〉、〈原儒〉、〈秦政記〉諸篇。如此這般，安得見章氏政治哲學之全貌？辛亥革命後，太炎總結其學術思想，有言：「自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗」，此書雖著墨於「轉俗成真」，卻於「回真向俗」惜墨如金。