

## 重新思考章太炎與現代性：對汪榮祖教授的回應

慕唯仁著\* · 任致均譯\*\*

著名的章太炎研究者汪榮祖教授為我新近出版的研究章太炎的專著 *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*，撰寫了長達十二頁的書評（本刊第 77 期，頁 147-158），我深表感謝。針對太炎佛學與現代性及馬克思主義之間的關係，汪教授提出數點不同意見。能對他的批評做出回應，我實感榮幸。拙著中已經提到，從汪氏著作中獲益良多，我將此次回應視為我與汪教授之間對話的延續。

汪教授書評開篇即指出，我的主要觀點與李澤厚及汪氏自己著作所闡述的觀點有異，亦即我將章太炎的著作理解為一種對全球資本主義的批判性回應。汪教授緊接著又指出，我忽視了他發表於 2003 年的一篇重要論文，而他在該文中闡明，章太炎對於現代性的態度在迎與拒之間。我很高興通過閱讀這篇書評，對汪教授的觀點有進一步的了解，然而，對於如何理解現代性（尤其是全球現代性），我與汪教授之間仍然存在著很大的差別。因此，在討論太炎佛學與現代性及資本主義的關係之前，我希望先討論現代性的問題。

汪教授指出：「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

---

\* 美國威斯康辛大學麥迪遜分校(University of Wisconsin-Madison)歷史系助理教授

\*\* 加拿大渥太華大學(University of Ottawa)歷史系博士生

的西方文化。」汪教授對於現代性與資本主義的理解，由此可見一斑。拙著想要解決的，正是這樣一種將全球資本主義等同於西方資本主義的根本性錯誤認知。通過引述盧卡奇(Georg Lukacs)與普殊同(Moishe Postone)等學者的觀念，我力求超越將全球資本主義局限於西方的立場。簡言之，如果現代性是全球的，又怎麼能僅僅局限於西方呢？我認為，現代性的絕大部份內容都是與資本主義相關聯的。儘管資本主義始於西方，但資本主義的邏輯卻超越東西方的分野。同時，我的觀點也與大行其道的「他類現代性」(alternative modernities)截然不同。如果現代性的邏輯是全球性的，所謂「他類現代性」就是誤入歧途，因為這種區分並不是發生在現代性的抽象層面上，而是發生在非常具體的層次上。我所理解的資本主義邏輯與現代性邏輯相同，它們不會因為媒介是不同的傳統與文化而改變其基本內容。如果中國資本主義可以在本質上區別於全球資本主義，那麼我們又何必稱之為「資本主義」呢？

東方與西方這種表面上的分野，其實可以在資本主義邏輯的範疇內獲得更好的理解。近代以來，東西方的對立源自於資本主義的全球化。這一點在帝國主義的問題中體現得再明顯不過。日本與西方的帝國主義以及中國的回應，必須連接到全球資本主義的運作，以及資本主義在中國的擴張上去思考。當然，中國對全球資本主義的回應，也牽涉資本主義不同形態的發展，這一過程直到現在都被不恰當地理解為現代化。恰如盧卡奇所指出的，我們視之為現代性的諸多現象，其實是與資本主義之發展緊密關聯的。盧卡奇主張，諸如近代官僚體系、現代法律等與現代性相關聯的體制，恰恰反映了馬克思所稱的商品形式的邏輯。在資本主義社會中，商品同時有交換價值和使用價值的二重性格。從使用價值的角度來看，每一件商品都是獨特的，有其特殊的用途；然而從交換價值的角度來看，則所有商品都被納於同樣的標準之下，亦即價值、勞動時間或金錢。而商品形式的另一面，也就是使用價值，卻恰恰體現了具體性與特殊性。由於商品形式深入現代社會的每一個層面，其所帶來的抽象普遍性與具象特殊性之間的矛盾，也滲透於現代思想之中。這種矛盾與對抗還包括主體與客

體，抽象與具體，普世與特殊。我認爲，生活在現代資本主義社會中，人們都以某種方式與商品形式發生關係，因此個人獨特的存在也常常被資本、官僚體系及法律之類的抽象力量所制約。這導致爲數可觀的現代哲學著作都試圖以特殊性來反對抽象的同一性；在我看來，章太炎的部份著述也屬此列。然而我要強調的是，章太炎並未止步於此，其著述最深刻之處在於他同時批判了特殊性與普遍性，並希冀藉此發展出另一條道路。汪教授的觀點終止於一種文化多元主義的理念，正是在這一點上，我試圖對他的觀點有所增補。

儘管我與汪教授在認知上有諸般差異，但我仍希望指出兩人在立場上的相似之處。首先，我們都嘗試將章太炎置放於一個更爲廣闊的全球思想軌跡中來加以理解。汪教授提出，因同爲文化多元主義者之故，章太炎與赫德(J. G. Herder)、親斯拉夫派及以賽亞·柏林(Isaiah Berlin)三者如出一轍。汪教授認爲我不同意他提出的章太炎是多元主義者的觀點，這實爲誤解。拙著第四章談到，章太炎的《齊物論釋》可以部份地理解爲多元主義（頁 152-154）。不過，汪教授將多元主義當作章太炎思想中最爲根本的層面，進而將章太炎視爲文化與國族多元主義者。我的觀點則是，這僅僅是全景的一部份，章太炎的文本中有更爲根本的批判，我們應當看到章太炎是如何超越赫德、以賽亞·柏林和多元主義的。

由此觀之，與其將章太炎和以賽亞·柏林等量齊觀，不如將太炎唯識佛學和康德、黑格爾、叔本華聯繫起來。後三者皆強調意識的首要性，章太炎不止一處加以引用。對於這一點，汪教授在書評中引述〈建立宗教論〉：「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。」汪教授又引述〈葑漢微言〉，提出章太炎在此文中肯定了物質世界的存在。然而，難道我們不應該以〈建立宗教論〉所包含之邏輯，來理解章太炎對存在的肯定嗎？在〈建立宗教論〉中，章太炎反覆提及，包括空間與時間在內的事物，皆由意識而來。由此，簡單否定事物之存在是錯誤的，事物並非獨立存在，其存在以意識的活

動為媒介。舉例來說，章太炎不僅將事物，更是將整個宇宙與心性聯繫起來：「解此數事，則此心必有，而宇宙為非有。」整篇文章反覆申述，我們身處的世界實為意識所構造。章太炎解釋道：「是故五識與意識者，即以自造之境，與自造更互緣生。」這與黑格爾的「精神」相通，黑氏之精神也是自造其客體，進而生成空間與時間。「若空間，則與五塵之靜相有關係者；若時間，則與五塵之動相亦有關係矣。關係者何也？所謂觀待之道理也。」此處「觀待之道理」所指的正是這種依附，意味著時間與空間依賴於五塵或五識的動相或靜相的形式。由此可見，章太炎將現實之生成置放於意識之運動中，正與康德和黑格爾類似。

倘若認為章太炎僅僅是否定了世界以及進化的現象，未免過於簡單化。汪教授認為，我對章太炎的理解是章氏僅僅否定了進化論，實則我的觀點是，章太炎試圖將進化置放於種子、業與意識的運動之中。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。這也是他寫作〈五無論〉的原因所在，該文否定了眾生（有生之物），否定了世界與自身、政府與聚落（群界）。然而這並非意味著一無所剩，只是構成我們世界的過程需要停止，這將指向實現截然不同的另一世界之可能性。在這一脈絡下，章太炎的立場與黑格爾相近，他希望通過意識活動來解釋主體與客體之產生，俾能超越和克服二者的分裂。然而與黑格爾不同的是，章太炎並沒有肯定意識及其內涵，而是尋找超越的辦法。也正是在此點上，章太炎的革命既具政治意義，又具哲學意義。

我認為，通過檢討章太炎批判的意識與現實所處的社會條件，我們可以看到章太炎試圖超越當下之現實，暗示了資本主義之外的可能性。這也正是我試圖為章太炎以哲學語匯表述的革命涵義，尋找其社會意義上的對應物。汪教授聲稱，我暗指章太炎與馬克思「臭味相投」，這種對拙著的解讀沒有把握我真正的意圖。我所強調的是章太炎與黑格爾、叔本華庶幾近之，這幾位思想家都指出資本主義的矛盾，可是並沒有把握他們的思想產生於其中的社會條件。汪教授認為，「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？」的確，我認為章氏著作之所以重要，恰恰在於他看到了許多後來醉心於進化的馬克思主義者都未能完全理解的問題（拙著頁 167）。儘管章太炎的批判是透過佛教的框架來表述，而非馬克思主義的框架，但他仍然把握了資本主義的認識論的層面，而這即使在當代馬克思主義那裡也往往被忽視。

如上所述，我通過一種受普殊同影響的馬克思主義來構築我的章太炎研究。普殊同提供了一種對馬克思的非目的論的解讀，並且強調了資本主義的認識論層面。這一類型的馬克思主義，指出黑格爾的「精神」概念所表達的邏輯正是資本的邏輯，同時也剖析了「精神」概念的認識論意義上的矛盾。換言之，在馬克思看來，黑格爾非歷史地把握了資本主義的矛盾，並希望以他的「精神」概念，超越和克服資本主義的矛盾。可以說，章太炎以意識和阿賴耶識之類的概念替代了「精神」，他所做的與黑格爾相類似。

拙著集中討論章太炎的佛學論述，這一點我已清楚說明。汪教授的書評開篇即概括拙著的目的「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」，而在書評的結尾處，又轉而批評我「最嚴重的誤讀，也許是將太炎的學術思想以偏蓋（概）全」。我原本就是討論章氏學術的一個層面，又何來概全之說？我完全支持汪教授提出的綜合章氏這一時期之著述以成太炎政治哲學總論的說法，然而這是汪教授的課題，他自己也意識到，這並非拙著的課題。在某種意義上，我所做的努力是以章太炎的佛學思想來把握更為宏大的議題，譬如現代思想、現代性批判與資本主義邏輯之間的關係。

最後，我想對汪教授對我的翻譯所提出的批評做一回應。首先，我應當感謝汪教授指出我的錯誤——生也有涯，而習讀中文實在是無涯。他提到「誤讀、誤解，勢必有損論證的精確」。中文文言之難和趣味性，正在於往往可以有不同的闡釋，汪教授所舉的例證，與其說孰是孰非，不如說他與我選擇了不同的闡釋。我堅持將〈正仇滿論〉翻譯為“Correcting the Hatred of Manchus”（辨正

仇滿論)，而汪教授主張英譯應為“On Manchu-Hating”，這種譯法漏掉了「正」，如其可行，則〈仇滿論〉與〈正仇滿論〉何異？汪教授認為「正」有「義正辭嚴」之意。汪教授當然有道理。可是「正」在古文中可做糾正、匡正解，即以「正名」為例，一般譯為「辨正名稱／名分」，而非譯成「義正辭嚴之名」。

不過，凡此種種無關我論述之宏旨，而我接下來要談的是汪教授對我的〈齊物論釋〉的理解所作之批評。「不齊而齊」這一句很難譯成英文，我譯成“see the unequal in the equal”，可能使部份讀者感到困惑。汪教授理解的「讓他不齊就是齊」，確實是從古文到白話文的正確翻譯，然而在譯成英文時，卻成了“let the unequal be unequal”，這就成了「不齊而不齊」的翻譯。或許譯為“to let the unequal be unequal is equality”更為接近原文。我認為，章太炎試圖超越特殊與差異（不齊）和普遍與同一（齊）之間的對立，所以我們先要理解其間的辯證關係，在「齊其不齊」與「不齊而齊」之間，「齊」與「不齊」的關係轉變了。在「齊其不齊」中，「齊」與「不齊」是分離而對立的，然而在「不齊而齊」中，「不齊」與「齊」互為媒介。這代表了不同的可能性，代表了另一個世界，而不是簡單地將現有的諸如國族主義和文化等範疇加以多元化。我認為，章氏在著作中指出了這種截然不同的可能性。當今世界仍然被個人與國族及共同體的抽象力量之間的對立所支配，我相信章太炎的著作仍持續不斷地具有影響力。

拙著在結論中將章太炎、魯迅與中國當代思想家汪暉先生聯繫起來，正是要證明太炎思想時至今日仍具有影響力。汪教授批評我未能細談這三位人物在歷史背景上的差異，然而在我較為簡短的結論中，我所要探究的是後代學人如何重拾太炎思想中的主旨。汪教授引述魯迅的文章以證明魯迅崇拜革命時期的章太炎，而後期則與章太炎分道揚鑣。我並不敢確定魯迅的自述能否為他與太炎之間的關係蓋棺論定，畢竟章太炎寫作佛學著述時，魯迅正在日本，章太炎對魯迅的影響在更深刻的潛移默化之間，也未可知。汪暉的著述在這一背景下顯得尤為重要，正是因為汪暉提出魯迅著作中批判現代性的一面，而這正是章

太炎為我們這一時代所留下的遺產。儘管章太炎、魯迅與汪暉所處的歷史背景有很大的差異，但我所要強調的是他們無一例外，都面對著如何在全球資本主義世界中思考中國這一大問題。而全球資本主義的矛盾，也正是我們今日仍然需要面對的課題。