

陈少明

很难用三言两语的方式，对章太炎《齐物论释》的特点与价值，作很到位的概括。从表达形式上看，它是经典解释传统中注疏之学的一种现代延伸。作者不但按传统处理文本的方式，分章解释原文的意义，而且遣词造句，也刻意保留一种古雅的风格。就思想方式言，它是以辨名析理的方式发掘子学哲学深度的典范之作。该书借佛学的名相分析，为原作各种隐喻式的陈述提供巧妙而内涵丰富的解说者，比比皆是。其思想视野，具有把东(道家、佛学)西(科学、哲学、宗教)方形上学融于一体，表达对人类生存状态普遍关切的情怀。就解释技巧与思考深度的结合而言，同时代对经典的哲学性解释作品，很难说有哪一种成就在其之上。然而，这部名著的影响其实不大。近百年来，对其作认真研究的作品寥寥无几。所以，本文的重点，不在章太炎如何论证《齐物论》在《庄子》思想中的核心地位，或者章氏是否正确解读了庄周的原意，而在他进行这种解释的背景、立场、方法及后果方面。作者准备讨论的问题依次为：(1)太炎在对《齐物论》的解释中，集结了哪些思想资源；(2)以佛释庄所表达的哲学观点及相应的思想立场是什么；(3)《齐物论释》的方法论特色，包括哲学的与解释学的，表现在哪里；(4)为何章氏对它的期待同其实际影响形成极大的反差。最后一个问题的答案，需要转向对现代学术文化情势的分析。

一、子学、佛学与西学

章太炎作《齐物论释》的主要思想资源，明显是道家与佛学。这种思想选择，既与个人学养的性质直接相关，又与近代以来的思想学术大势大有因缘。太炎对道家的热衷，同对整个子学的兴趣有关。子学在清代的复兴，本是由清学以汉反宋的倾向，发展出以考据为特色的学问带动出来的。但太炎思想也不为清学所限，他对清儒只识考据不通玄理，也不以为然。其以认识论与因明的视角研究先秦名学的开创性，为学术史所公认。《齐物论释》则堪称体现太炎治子风格的学术经典。

子学是学术史的，佛学则是思想史的。梁启超认为：“晚清所谓新学家，殆无一不与佛学有关系。”它可追溯到鸦片战争期间的龚自珍、魏源，“龚、魏为今文学家所推荐，故今文学家多兼治佛学”，包括康有为及其弟子，如梁本人。(梁启超，1988年)然清代学者论佛有两类，必须区分。一是逃佛者，一是用佛者。逃佛者源于对社会、人生的失望悲观，而油然有出世倾向。而用佛者则思以佛学为思想武器，同混浊的世界抗争，是入世的。晚年才信佛的龚、魏属前者，而康党系后者：“若康南海，若谭浏阳，皆有得于佛学之人也。两先生之哲学固未尝不戛戛独造，渊渊入微，至其所以能震撼宇宙，唤起全社会之风潮，则不恃哲学，而仍恃宗教思想之为之也。”(梁启超，1984年，第139页)在《清代学术概论》中，梁谈章太炎与佛学关系只寥寥数语：“章炳麟亦好‘法相宗’，有著述。”其实，在以出世精神鼓动入世事业方面，太炎也未遑多让。下面这段常被引述的演说词非常说明问题：我们今日要用华严、法相二宗改良旧法。这华严宗所说，要在普度众生，头目脑髓，都可施舍与人，在道德上最为有益。这法相宗所说，就是万法惟心。一切有形的色相，无形的法尘，总是幻见幻想，并非实在真有……要有这种信仰，才得勇猛无畏，众志成城，方可干得事来。(《东京留学生欢迎会演说词》，见《章太炎政论选集》上册)任公说太炎“好‘法相宗’”虽太简略，但也道出章氏佛学重分析重理智的思想特征。在太炎看来，法相一术，以分析名相始，以排遣名相终，不但与清代朴学学术风格一致，甚至也与西方近世科学精神趋同。《齐物论释》最显著的述理方式就是名相分析：“齐其不齐，下士之鄙执；不齐而齐，上哲之玄谈。自非涤除名相，其孰能与于此。”(《齐物论释》，见《章太炎全集》第6卷)这也导致太炎借庄学讲经世的理想，淹没在另一种玄谈之中。

不要以为章氏古色古香的观念是思想闭塞的表现，《齐物论释》提及的西学知识，包括逻辑思想方面，均非常准确。可见其以佛释庄，不是眼界的局限，而是自觉的选择。《齐物论释》对西学引述虽然不多，但西学却扮演很重要的角色，即作为章氏陈述自己思想的一个潜在的参考系而起作用。其实，没有一个真正的近代思想家能忽视西学的存在。

了解太炎正面运用的思想资源后，还得补充一点，他所摒弃的流行观念就是理学、今文经学，或许还有西学中的功利主义。这对深入理解《齐物论释》也很有帮助。

二、以佛释庄

章太炎《自述学术次第》说：“少虽好周秦诸子，于老庄未得统要。最后日读《齐物论》，知多与法相相涉，而郭象、成玄英诸家悉含糊虚冗之言也。既为《齐物论释》，使庄生五千言字字可解”，“余既解《齐物》，于老氏亦能推明。佛法虽高，不应用于政治社会，此则惟待老庄也。儒家比之，邈焉不相逮矣”。《齐物论释》序云：“(庄子)纲维所寄，其唯《逍遥》、《齐物》二篇，则非世俗所云自在平等也。体非形器，故自在而无对；理绝名言，故平等而咸适。”一部《齐物论释》其实就是以法相宗的手法，对这一“对子”的思想演绎。下面择要观察太炎如何从《齐物论》“丧我”、“天籁”及“成心”诸说中，解读他心目中的“平等”理想。

《齐物论》开篇是一则关于“丧我”的对话体的寓言。南郭子綦用“吾丧我”来概括他那“形如槁木”、“心如死灰”的精神状态后，接着就以“人籁”、“地籁”、“天籁”的不同，喻某种对世界或人生的观点。最后的对话是：“子游曰：地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁？子綦曰：夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”注疏史上，对这则寓言的解读也是众声喧哗，莫衷一是。最有深度的对比，则是郭象与王夫之的理解。郭象看到的是“物”，强调事物的自然本性；王夫之听到的是“论”，体味的是以不齐为齐。这与两人对《齐物论》题解的不同相关，郭象是“齐物”论，而船山则是齐“物论”。太炎偏向郭

象，却别出心裁，引入法相宗的观点：《齐物》本以观察名相，会之一心。名相所依，则人我法我为其大地，是故先说丧我，尔后名相可空……云何我可自丧，故说地籁天籁明之。地籁则能吹所吹有别，天籁则能吹所吹不殊，斯其喻旨，地籁中风喻不觉念动，万窍怒号，各不相似，喻相名分别各异，乃至游尘野马，各有殊形腾跃而起。天籁中吹万者，喻藏识，万喻藏识中一切种子，晚世或名原形观念。非独笼罩名言，亦是相之本质，故曰吹万不同。使其自己者，谓依止藏识，乃有意根自执藏识而我之也。（《齐物论释改定本》，见《章太炎全集》第6卷，第65页）名为概念，相系情状，依佛家，人对概念及事物的执着，根于对“我”的执着。没有“我”的存在，名无从起，相无从现，名相便可“空”掉。故“丧我”便是对名相釜底抽薪之举。“我”如何“丧”？途径是改变“念”。“我”与名相的关系，是能与所，即主与客的关系。在认识中，没有能就没有所，但同时没有所也就没有能。一切能、所起于念，而念背后是“藏识”，“藏识”才是万有的总根源，叫做“种子”或“原型观念”。故对“夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”的解答，郭象是没有支配者，太炎则是有的，是“藏识”。法相分“八识”说明人的精神世界，第八识阿赖耶识，也即藏识，为万有的总根源。依章太炎，《齐物论》中的“真宰”也是藏识的另一说法。虽然人（每个“我”）也是藏识的产物，但藏识得通过人的精神世界才能变现万物。因此，强调藏识，依然是着重人的主观性。故“成心”也是藏识中的种子：成心即是种子。种子者，心之碍相，一切障碍即究竟觉，故转此成心则成智，顺此成心则解纷。成心之为物也，眼耳鼻舌身意六识未动，潜处藏识意根之中，六识既动，应时显现，不待告教，所谓随其成心而师之也。（同上，第74页）

是云非云，不由天降，非自地作，此皆生于人心。心未生时，而云是非素定，斯岂非以无有为有邪！夫人虽有伎心，不怨飘瓦，以瓦无是非心，不可就此成心论彼未成心也。然则史书往事，昔人所印是非，亦与今人殊致，而多辩论枉直，校计功罪，犹以汉律论殷民，唐格选秦吏，何其不知类哉。（同上，第76页）佛教批判世俗以有为真的说法叫“破执”，既破“我执”，也破“法执”。太炎释《齐物论》也循此路数：“广论则天地本无体，万物皆不生，由法执而计之，则乾坤不毁，由我执而计之，故品物流形，此皆意根遍计之妄也。”（同上，第78页）上述以藏识释“丧我”、“成心”、“真宰”，是破我执，而以幻有解物我、有无、生死，则是破法执。对“天地与我并生，万物与我为一”句，章氏这样解说：末俗横计处识世识为实，谓天长地久之先我而生，形隔器殊者与我异分。今应问彼，即我形内为复有水火金铁不？若云无者，我身则无；若云有者，此非与天地并起邪？纵令形骸寿断，是等还与天地并尽，势不先亡，故非独与天地并生，乃亦与天地并灭也。若计真心，即无天地，亦无人我，是天地与我俱不生尔。（同上，第90页）

凡此万物与我为一之说，万物皆种以不同形相禅之说，无尽缘起之说，三者无分，虽尔，此无尽缘起说，惟依如来藏缘起说作第二位，若执是实，展转分析，势无尽量，有无穷过，是故要依藏识，说此微分，惟是幻有。（《齐物论释改定本》，见《章太炎全集》第6卷，第96页）所谓“处识”、“世识”也即空间与时间意识，它们也处藏识之中。章氏对天地、物我关系的分析，目的是起破除世人以心识为真的作用。太炎认为以缘生说幻有存在着逻辑上无限倒退的缺点。你说房屋是瓦木构成，故无自性。可瓦木以及瓦木的构成者是否有自性呢？解答将得无穷尽地进行下去。不如藏识之说，知人“复有意根，令其坚执，有乘刚之志，故触碍幻生；怀竞爽之心，故光采假现。而实唯是诸心构相，非有外尘”（同上）。一下子截断退路，不再拖泥带水。

由于法执我执俱破，故所谓生死便非真假问题，而是态度问题。在释“庄周梦蝶”义中，太炎自问自答：“或云：轮回之义，庄生、释迦、柏刺图所同，佛法以轮回为烦恼，庄生乃以轮回遣忧，何哉？答曰：观庄生义，实无欣羨寂灭之情。”（同上，第118页）究其原因，是庄生以百姓之心为心。“其特别志愿，本在内圣外王，哀生民之无拯，念刑政之苛残，必令世无工宰，见无文野，人各自主之谓王，智无留碍然后圣，自非顺时利见，示现白衣，何能果此愿哉。苟专以灭度众生为念，而忘中涂恫怨之情，何翅河清之难俟，陵谷变迁之不可豫期，虽抱大悲，犹未适于民意。”（同上，第119-120页）太炎此说，实在系以佛陀之心度庄生之腹，然否不必深究，但颇感人。所以尽管太炎迷于佛，但不是逃于佛，相反，表面上是退，实际姿态是进。他要借佛法入世以至救世。

三、辨名析理

章太炎是要从子学、特别是庄学中寻哲学的。不过，他更喜欢叫做“见”：“九流皆言‘道’……白萝卜门书谓之‘陀尔奢那’，此则言‘见’。自宋始言‘道学’（‘理学’、‘心学’皆分别之名），今又通言‘哲学’矣。‘道学’者，局于一家；‘哲学’者，名不雅；故晋绅先生难言之……故予之名曰‘见’者，是葱岭以南之典言也。见无符验，知一而不通类，谓之‘蔽’（释氏所谓‘正见见谛’）。”（《明见》，见章太炎，1920年，上册）简言之，哲学就是去蔽明见，即打破流俗的偏见。佛学喜欢言“破”就是这个意思。但“破”不是简单表达相反的意见，而是要令人信服的证明。所以，在西方哲学中，太炎非常重视认识论的价值。他说：“康德以来，治玄学者以认识论为最要，非此所立，率尔而立一世界缘起，是为独断。”（《汉微言》，见章太炎，2000年）不论谈康德还是讲法相，其共同点就是追求说理。所谓名相分析，是佛学中的一种说理方式。章氏说《齐物论》破“名家之执，而即泯绝人法，兼空见相”，表达的正是他的《齐物论释》的主旨。

《齐物论》有一段话：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。”太炎认为“‘指马’之义，乃破公孙龙说。”暂以其释“指”为例：公孙龙子《指物篇》有“物莫非指，而指非指……指也者，天下之所无也，物也者，天下之所有也，以天下之所有，为天下之所无，未可。”太炎对此解释说：“上指，谓所指者，即境；下指，谓能指者，即识。物皆有对，故莫非境；识则无对，故识非境。无对故谓之无，有对故谓之有。以物为境，即是以物为识中之境。故公孙以为未可。庄生则云以境喻识之非境，不若以非境喻识之非境。盖以境为有对者，但是俗论，方有所见，相见同生，二无内外，见亦不执。相在见外，故物亦非境也。物亦非境，识亦非境，则有无之争自绝矣。”（《齐物论释改定本》，见《章太炎全集》第6卷，第78页）“指马”是否涉及公孙龙之义，历来无定论。但章氏此解，不仅巧妙，且有深度。

太炎还用佛学量论的语言，批评物质无限可分与不可分两种观点：“近世亦立二说，若有方分，剖解不穷，本无至小之倪，何者有原，谁为最初之质。若无方分，此不可见闻臭尝触受，则非现量，此最遍性，则无比量。”（同上，第81页）现量指感觉，比量系推论。所谓极微不可分的物质，非色非声非香非味，根本也没法接触，故既不能感觉，从而也不是演绎出来的。这种说法，“本在知识之外，实不可得”（同上，第82页）。这种无稽之谈，依太炎，源于“万物皆有实质”，也即所谓“执一切皆自性”的先验观念，从根子上是“原型观念”的产物。

破执首先是破名，名去则相也不存。《齐物论》有“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然，恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可”一说，太炎断定，这是破“名守之拘”的遮拨之言：“其言恶乎然，然于然，恶乎不然，不然于不然者，观想精微，独步千载，而举世未知其解。今始证明，详彼意根，有人我、法我二执，是即原型观念，以要言之，即执一切皆有自性。”（同上，第79页）所谓“执一切皆有自性”，即认定事物均有自身的本质，源于以识为有、以名为实的错误观念。而名必求实的表现，便是所有的名，都要进行界说，即有“训释词”。这种训释词被分为“说其义界”、“责其因缘”与“寻其实质”三种类型。这三者都是“依我执法执而起”的观念。而“诸说义界，似尽边际，然皆以义解义，以字解字，展转推求，其义其字，惟是更互相训”（同上，第80页）。最典型的，莫过于对任何数字的界定，都得以对其它数字的理解为前提，哪怕是对“一”的定义也如此。故数无自性，其它名也无自性，都得互解互训。然与不然，可与不可，都没法严格区分。这便是通过遣名而破执的例证。

要破名执，就得研究名的性质。谈“训释词”是一例，谈“言”与“义”关系时，提出名的分类又是一例。《齐物论》有“今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣”。太炎引申佛学的观点，认为它是指解释性话语（能诠）与所要表达的意义（所诠）不一致的现象。他把名分为本名、引申名与究竟名三种：本名如“火”、“水”，其命名“本无所依”，即独立给出；引申名是如由火言“毁”，由水言“准”等等，“皆由本名孳乳”；而究竟名如“太极”、“实在”、“本体”，是找不到相应的对象的抽象概念。要是再加上不同文化间语言的翻译问题，那就更复杂了。正是言的多义性，以及部分抽象名词的无指称性，导致“言”与“义”不类的普遍性。所以太炎在经典的诠释及翻译过程中，对言、义关系及其变迁的把握极精细：若究竟名中，语义多有不齐，如庄生言灵台，《庚桑楚篇》。台有持义，《释文》本谓心能任持。《淮南·俶真训》：“台简以游大清。”注：“台犹持也。”《释名·释宫室》云：“台，持也。筑土坚高，能自胜持也。”《墨子经说》云：“必谓台执者也。”台执亦即持执之义，相当于梵语“阿陀那”。又言灵府，《德充符篇》。府有藏义，《说文》：府，文书藏也。《曲礼》注：府，谓宝藏货贿之处也。天官宰夫府掌官契以治藏。相当于梵语之阿黎邪，亦作阿赖邪、阿黎邪。此则意相会合者尔。若彼言阿德门，此译为我，乃至补特伽罗，遂无可译，以我、己、吾、余、一、阳诸名，无有称彼数取趣义者……世人或言东西圣人心理不异，不悟真心固同，生灭心中所起事相，分理有异，言语亦殊……宁得奄如合符，泯无朕兆，精理故训，容态自殊，随顺显相，意趣相会，未有毕同之法也。（《齐物论释改定本》，见《章太炎全集》第6卷，第88-89页）这是《齐物论释》讨论言与义不类的例证，然训“台”为“持”，训“府”为“藏”，其实另有深意：“《德充符》所言灵府，即是阿罗邪识；《庚桑楚》所言灵台，即是阿陀那识。阿罗邪译言藏，阿陀那译言持，义皆密合。且其言持言业言不舍，非独与大乘义趣相符，名相亦适相应。虽以玄奘、窥基之辩，何能强立异同哉！”（同上，第112页）这分明是以“格义”的方式释《庄子》。不过这与魏晋时代的“格义”在参照系上完全倒过来。当年支遁、道安之辈是用《庄子》解释佛经，所以佛学被玄学化。太炎则用佛理解读《庄子》，故《庄子》被佛学化。

现代中国学者评论传统中国哲学的一般特性时说：“中国哲人心目中之哲学，决不在思想上，不在文字语言上，而在身体力行上。以思想系统或文字语言为哲学，乃西洋哲人之见解，而此土哲人则异是。”（谢幼伟，第8页）中国哲学的表达主要是直觉法，往往有结论而无论证，故近于武断。“在某一意义上，每一哲学家有时必运用其直觉。但直觉而出之以武断，则当两种武断言论冲突时，吾人即无法判定其是非。且直觉而不辅之以理智，不辅之以逻辑，则其言论可重复矛盾而不自知。中国哲人之著述，所以多重重复矛盾者，病即在此。”（同上，第11-12页）这种论断是否合乎中国哲学的实情暂不深究，但章太炎《齐物论释》所运用的肯定是迥然不同的思想方式，它的排遣名相完全是以辨名析理为前提的。

虽然《齐物论》在中国哲学著述中是隐喻与述理结合的篇章，但从现代思想方式看，可能还是暗示有余而明晰不足。《齐物论释》的努力是把它变成可以“理”解的作品。这种“理”有两重含义，一是以佛理解庄，主要是通过格义的方式进行；一是一般意义上的说理，也即是在庄子有结论而缺乏有效论证的地方，提供原文所没有的论证，如对“万物与我为一”的解释。后者我们也可称之为“圆理”。多数情况下，格义与圆理是结合在一起的。套用王国维的说法，《齐物论》可爱，而《齐物论释》所致力的是可信。

四、排遣名相以后

章太炎对《齐物论释》的成就非常自负，声称自己“精要之言，不过四十万字，而皆持之有故，言之成理，不好与儒先立异，亦不欲为苛同。若《齐物论释》、《文始》诸书可谓一字千金”（《自述学术次第》，见章太炎，2000年）。太炎的自信有学术方面的：“使庄生五千言，字字可解”；更有思想方面的：顷来重绎庄书，眇览《齐物》，芒刃不顿，而节族有间。凡古近政俗之消息，社会都野之情状，华梵圣哲之义谛，东西学人之所说，拘者执著而鲜通，短者执中而居间，卒之鲁莽灭裂，而调和之效，终生可睹。譬彼侏儒，解遣于两大之间，无术甚矣。余则操“齐物”以解纷，明“天倪”以为量，割制大理，莫不孙顺。（《汉微言》，见章太炎，2000年）胡适在《中国哲学史大纲》的导言中表彰说：“到章太炎方才于校勘训诂的诸子学之外，别出一种有条理系统的诸子学……《原名》、《明见》、《齐物论释》三篇，更为空前的著作。仔细看这三篇，所以能如此精到，正因太炎精于佛学，先

有佛家的因明学、心理学、纯粹哲学，作为比较印证的材料，故能融会贯通，于墨翟、庄周、惠施、荀卿的学说理明，寻出一个条理系统来。”这是较确切的肯定。蔡元培在《五十年来中国之哲学》中，以为“这时代的国学大家里面，认真研究哲学，得到一个标准，来批评各家哲学的，是余杭章炳麟”。蔡氏所论，虽非集中于《齐物论释》，但内容大致相关。梁启超则说：“章太炎的《齐物论释》，是他生平极用心的著作，专引佛家法相宗学说比附庄旨，可谓石破天惊。至于是否即《庄子》原意，只好凭各人领会罢。”（梁启超，1996年，第287页）这是赞扬中有保留。其实，论及太炎思想者，虽然多少都会提及《齐物论释》，但与章氏本人所期待的反应，落差甚大。因为几乎没有认真研究《齐物论释》的作品出现，提及太炎哲学时，多半从其《俱分进化论》、《无神论》、《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》及《四惑论》等思想较明白易懂的文章中摘引字句。只有侯外庐的《近代中国思想学说史》用80多页的篇幅讨论章太炎的哲学，其中指涉《齐物论释》颇多，虽然作者站在对立的哲学观念上。

太炎自期的是经典，但一部常被提及（包括一般赞扬）而很少被研究（即使是批判性的研究）的著作，只是“名著”，而不是经典，因为它对思想史或学术史没有真正的影响。那么，是否太炎本人过分自我吹嘘了呢？依梁启超，则“其所自述，殆非溢美”。但不说别的，就拿被他贬为“拉杂失伦，几同梦寐”的《仁学》，近百年来被讨论的程度，也远超过《齐物论释》。而同样夹带大量的佛学言语或思想方式的《新唯识论》，其哲学论证的深入程度，也不能与《齐物论释》比，但经现代新儒家的一再表彰，也进入现代经典之林。梁漱溟的《东西文化及其哲学》也一样，学理不深而影响比《齐物论释》广泛。

《齐物论释》在排遣名相之后，本身似乎也在思想史上被排遣了。这也是一种值得分析的思想史现象。太炎“自揣平生学术，始则转俗成真，终乃回真向俗”（《汉微言》，见章太炎，2000年）。这真俗二义，从来说法不一。但说佛学为真，儒学为俗，大概不算离谱。其自述说：“癸甲之际，启于龙泉，始玩易象，重籀《论语》。明作《易》之忧患，在于生生……故唯文王之知忧患，唯孔子为知文王。《论语》所说，理关盛衰，赵普称半部治天下，非尽唐大无验之谈。”他还自白说：“我从前倾倒佛法，鄙视孔子、老、庄，后来觉得这个见解错误，佛、孔、老、庄所讲，虽都是心，但孔子、老、庄所讲的，究竟不如佛的不切人事。孔子、老、庄自己比较，也有这种情形，老、庄虽高妙，究竟不如孔子的有法度可寻，有一定的做法。”（《论新文化与旧文化》，见《章太炎年谱长编》下册）所以，“俗——真——俗”也可替换为“儒——佛——儒”。其实现代思想史上，走过相似思想行程的，至少还有被称为现代新儒家的梁漱溟、熊十力等人。所不同的是，章太炎的《齐物论释》主要体现他崇佛阶段的思想（《齐物论释改定本》略有变化，但基本精神没变），而梁漱溟的《东西文化及其哲学》、熊十力的《新唯识论》则是由佛返儒之后的成果。为什么由佛返儒或回真向俗会成为一种趋向，这与佛学救世思潮的内在紧张有关。以章太炎为例，借助佛教在观念上破“我执”、“法执”，以培养勇敢无畏的革命热情是其宣扬佛学的初衷，但通过排遣名相来破执的后果，是现实已被否定，理想则无着落。如果不能忘怀匡时济世的理想，又不能接受西式的价值观，就只能回归儒学。《齐物论释》的被冷落，首先是其价值信念与20世纪的思想脉动越来越脱节有关。

从经典解释学的角度看，《齐物论释》可能是中国解释传统上特别的转折。太炎重视认识论，释《齐物论》多数是在为原作“圆理”，尽量把“可爱”变得“可信”，结果可能是“可信”没法取信，与庄周原义差得太远，故梁启超一方面说他“石破天惊”，一方面说“只好凭各人领会罢”。同时，还可能把庄子原作“可爱”的一面也丢掉了。熊十力以本体论反认识论的思想，可反证太炎的思想方式，可能同中国古典哲学传统更疏离：“知识论所由兴，本以不获见体，而始讨论及此。但东方先哲则因知识不可以证体，乃有超知而趣证会之方法。”（熊十力，第243页）此外，按常规，解释是用读者熟悉的语言或方式，把对象变得更容易理解。但太炎运用的佛学语言，其实比《齐物论》更难懂。他曾为这种思想表达方式进行辩护：“余前作建立宗教论，内地同志或谓佛书梵语，暗昧难解，不甚适于众生……窃以……震旦虽衰，硕学肤敏之士犹不遽绝，一二名词，岂遂为其障碍？然欲取谐时俗，则非独内典为然，即佗书亦多难解者。苟取便宜，失其本义，所不为也。”（《人无我论》，见《章太炎全集》第4卷）在这种情况下，你可以通过《齐物论释》解读章太炎的思想，但很难借助它去理解《齐物论》的意义。故研究《庄子》的现代学人，也很少从中吸取学术资源。

《齐物论释》在学理上有它深刻之处，它依然被当作章太炎这位现代思想学术大师最重要的哲学著作提及，是名著。但它没有成为现代经典，在现代思想学术传统的塑造中，没有留下多大的影响。这意味着，一部经典的形成，不仅需要本身具有深刻的思想内涵，同时还取决于它面对的时代的思想文化结构。

参考文献

梁启超，1984年：《论宗教家与哲学家之长短得失》，见葛懋春、蒋俊 编《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社。

1988年：《清代学术概论》，见《梁启超史学论著三种》，香港三联书店。

1996年：《中国近三百年学术史》，东方出版社。

谢幼伟，1997年：《现代哲学名著述评》，山东人民出版社。

熊十力，1985年：《新唯识论》，中华书局。

章太炎，1920年：《章氏丛书》，世界书局印行。

2000年：《汉三言》，辽宁教育出版社。

《章太炎年谱长编》，1970年，汤志钧 编，中华书局。

《章太炎全集》，1985年、1986年，上海人民出版社。

《章太炎政论选集》，1977年，汤志钧 编，中华书局。

（作者单位：中山大学哲学系）

责任编辑：冯国超(《哲学研究》2003年第5期)