

作为新文学思想资源的章太炎（上）

李 振 声

章太炎博大精深的学术功夫，不仅为他的门人后学所敬重，也为他同代同辈政治、文化、学术观念不同甚至截然对峙者不得不佩服，这在现代中国思想学术史上并不多见。鲁迅称太炎先生为“有学问的革命家”¹，是我们所熟知的。胡适在为上海《申报》五十周年纪念专刊所撰长文《五十年来中国之文学》中，称太炎先生是清代学术史的押阵大将，该文历数中国二千年来的学术著述史，认定只有七八种书够得上他心目中的“著作”资格，即必须系精心结构之作，具有周密的理论构架并自成体系者，他随之将章太炎的《国故论衡》和《检论》归入他有著严格限定的“著作”之数，使之与近代以降享有盛名的刘勰《文心雕龙》、刘知几《史通》和章学诚《文史通义》比肩，指陈太炎先生的“古文学功夫很深，他又是很富于思想与组织力的，故他的著作在内容与形式两方面都能成‘一家言’”。能不能成就“一家言”，是胡适衡定是否具备“著作”资格的一项很重要的指标，否则只能算是结集、语录或稿本，就算不得“著作”。鲁迅、胡适是章太炎的学生或后辈。同辈的梁启超又是如何看待章太炎的呢？梁著《清代学术概论·二十八》，虽对章太炎作了有保留的评价，如称“炳麟谨守家法之结习甚深，故门户之见，时不能免，如治小学排斥钟鼎文龟甲文，治经学排斥‘今文派’，其言常不免过当，而对于思想解放之勇决，炳麟或不逮今文学也”云云，但对其继往开来的学术气象，在小心翼翼闪烁其辞的贬抑中，毕竟忍不住说了些揄扬的公道话：“在此清学蜕分与衰落期中，有一人焉能为正统派大张其军者，曰：余杭章炳麟。（中略）所著《文始》及《国故论衡》中论文字音韵诸篇，其精义多乾嘉诸老所未发明。应用正统派之研究法，而廓大其内容，延辟其新径，实炳麟一大成功也。炳麟用佛学解老庄，极有理致，所著《齐物论释》，虽间有牵合处，然确能为研究‘庄子哲学’者开一新国土。其《蕤汉微言》，深造语极多。（中略）盖炳麟中岁以后所得，固非清学所能限矣”。

与周氏兄弟一起同为太炎先生主持东京《民报》笔政时期，在一个小范围内²得以亲聆太炎先生讲授《说文》、《庄子》的许寿裳，在其编著的《章炳麟》³一书中，对章氏学术有一个很好的概括：“以朴学立根基，以玄学致广大”。这其实也是当时学界的一种共识，并非许氏所能独有。

论及章氏思想学术历程，他的两份自述提供的线索甚为清晰，颇足参考。一在《蕤汉微言》全书最末一则，一为《自述学术次第》。现就《蕤汉微言》作一摘引：

少时治经，谨守朴学，所疏通证明者，在文字器数之间；虽尝博观诸子，略识微言，亦随顺旧义耳。遭世衰微，不忘经国，寻求政术，历览前史，独于荀卿、韩非所说，谓不可易。……及囚系上海，三岁不覿，专修慈氏、世亲之书，……私谓释迦玄言，出过晚周诸子不可计数，程朱以下尤不足论。既出狱，东走日本，尽瘁光复之业，鞅掌余闲，旁览彼土所译希腊、德意志哲人之书，……其后为诸生说《庄子》，间以郭义敷释，多不惬意；旦夕比度，遂有所得，端居深观，而释《齐物》，乃与《瑜珈》、《华严》相会，……千载之秘，睹于一曙。次及荀卿、墨翟，莫不抽其微言，以为仲尼之功贤于尧

舜，其玄远终不敢望老、庄矣。

癸甲之际，厄于龙泉，始玩爻象，重籀《论语》，明作《易》之忧患，……《论语》所说，理关盛衰，……又以庄证孔，而“耳顺”“绝四”之指，居然可明。

……自揣平生学术，始则转俗成真，终乃回真向俗，世固有见谛转胜者邪？后生可畏，安敢质言？……

“转俗成真”、“回真向俗”，此一勾勒章氏思想学术转换和迁移的简约句式中所揭示的“真”\“俗”之辨这对概念，显然是章氏独有的估量和考评某一思想、学术和人物是否符合他心目中理想范式的基本价值标准。但章氏对这对基准性概念的论述稍带诡辩色彩，常随具体语境有不同的用法，褒贬并非固定不变，殊难把握，不过此处的意思大致还是可以分辨清楚。太炎先生在《薜汉微言》的另一处曾就真\俗之辨有过一个界说：“成就俗谛者，依分别智认识；成就真谛者，依无分别智认识”，似可借用。太炎先生是以清代朴学的承传人和发扬者自我期许，开始他的学术和民族革命生涯的。早年本标举“实事求是”之学，等视九流诸子，不独尊儒学，中年援佛证庄，体验到了建构自己哲学世界过程的高度精神愉悦，并进而以《齐物论释》为枢机，以庄证孔，以不齐为齐，开始重新坦然容纳诸多价值的同时并存，重新认识新旧儒学的价值，晚年对儒学浓重的现实精神感召多有认同。这“真”主要指经由法相唯识之学，参悟得庄子“齐物论”的奥义，是指这段达成哲学汇通和建构的心路历程。以佛家唯识之学印证庄子齐物之论，力求排遣名相的封执、也即分别智的障蔽，臻达“以不齐为齐”的通达圆融之境，这一形而上层面上的努力，自是真界追求的体现。以佛证庄、撰构《齐物论释》的时期，也是章氏一生中思想、学术最为活跃、通达，创获也最为丰盛的时期，章氏本人对此期著述期许颇高，大有卑睨天地之概。这点待后文详及，这里且按下不表。

1896年12月，章辞离诂经精舍，应汪康年、梁启超之请，到上海《时务报》任撰述。冯自由《中华民国开国前革命史》这样记述：

岁丙申，夏曾佑、汪康年、梁启超发起《时务报》于上海，耳章名，特礼聘为记者，章梁订交即在此时。章尝叩梁以其师宗旨，梁以变法维新及创立孔教对。章谓变法维新为当世之急务，惟尊孔设教有煽动教祸之虞，不能轻于附和。

章早年也向往维新变法，但又从一开始就与康梁派存在分歧。个中原因较为复杂。这里边有今古文经学术渊源的不同，所谓门户之争的因素。章氏治学崇实，对古代典籍和事件主张审慎考订，把儒学经典当作历史文献看待，尊《左氏》而祖刘歆，表彰《左氏》而攻讦《公羊》，接受的是“实事求是”和“六经皆史”思想学术一脉。这一古文经学的治学路子与康有为“发古文经之伪，明今文之正”，以《公羊》三世说为政治上变法维新的张本，并以《大同书》说太平世，专讲“微言大义”，好发“非常异义可怪之论”的今文学路子大相径庭。康改造今文经学为戊戌变法张本，不乏解放思想一面的意义，但缺陷也是明显的，正如梁启超后来在《清代学术概论》中所反省的，“往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌”。注重家法师

承，固然是古文学家的本色，但章氏的着眼点，更主要是在弃绝援引攀附，坚持思想学术上的“矜己自贵”。学者贵于自得，学术重在独创。对当时风云际会，专以“调和”“攀附”自矜为“宽容旷观”的时流之辈，章视其为无所持守，进退失居，耻与为伍。梁启超倚重日译西方近世学术思想，及从“万木草堂”学得“史学、西学之梗概”，揉杂以“训诂辞章之学”的根柢，左右撷拾，即凭其“笔锋常带感情”，放论时势潮流，在章氏看去，自可归于大可为之一“患”的中国学术“汗漫”之病。梁氏心情敏感多变，“不惜以今日之我与昨日之我开战”，自属自矜旷观、进退失居一路，宜乎其为章氏所不喜、不屑并不遗余力攻讦⁵。但对古今文门户之争也不便估计过高。事实上，章入《时务报》之初，也间或采用今文学成说，刊于《时务报》第十九册的《论学会有大益于黄人亟宜保护》一文，即是响应梁启超《变法通议》一文所撰，内中便采用了今文学著名的通三统说；而章氏十分推崇的古文经大师孙诒让，当时也很推服梁氏的《变法通议》，应该说今古文在这里并不是完全无法通融⁶。章、康分歧关键在康的尊孔设教，是始终视孔子为“古良史也”的章太炎所无法认同的。章氏对孔儒老子各家的评价前后大有变更。早期的论文《诸子学略说》和专书《馥书》，对孔儒老子批判甚力，论列儒学之病“在以富贵利禄为心”，又据孟子称赏孔子的名言“圣之时者”，推定孔儒因湛心利禄奔竞，少有道德操持，以致“用儒家之道德，故艰苦卓厉者绝无，而冒没奔竞者皆是”。指陈老子的事事以卑弱自持，是胆怯心怵于现实利害；少勇猛无畏气概，故去力任智，讲究权术诈取于人。《馥书》后经重新删增，修订易名为《检论》时，内容“多所更张”。⁷尽管如此，章氏早期论文《诸子学略说》并没有否定孔子的学术贡献，对“制历史、布文籍”，振学术、平阶级的孔子，则始终是肯定的，这一点前后期并无不同，他否定的是定孔儒于一尊、立孔子为教主，认为康之所为，不仅无助于真正逼近孔儒真性，反足以导致偏离⁸。并且最难容忍的是，定于一尊，势必违背思想自由独立之原则，成为思想学术的桎梏⁹，这正是他要“不遗余力反对的”。章氏后来深思精研所采获的“以不齐为齐”的齐物哲学，显然不是空穴来风，悬空架构之物，而是这一早期不专尊儒学平视九流之学的学术思路自然推进和上升到哲学层面的结果。反过来，以不齐为齐的齐物思想在具体学术层面的推衍和落实，必然带来提升诸多非主流学术系统或因素的地位，打破由某一主流学术独统天下的垄断局面结果。这一层意思嗣后本文将有所论及，这里暂不展开。

另外需要注意到的，是戊戌维新一派发起过一场“元气淋漓”的“排荀运动”。梁启超、夏曾佑、谭嗣同等人将中国千年专制归罪于“荀学”，这一本以思想启蒙为旨归的对荀子的有意误读，却为秉承乾嘉学风的章氏难以接受。他的《馥书》初刻本即以《尊荀》始，《独圣》终，大有针锋相对的况味，认定孔子之后，唯有荀子堪称“后圣”，意在当时思想学术界作出纠偏。

但在我看来，还有一重分歧的原因，其实也是读解章太炎至关重要的一点，即是章对思想者之于其所提出的思想或所处理的既成思想资源的关系，所持的相当独特的看法。章氏是在个人一生的重大挫折中开始其思想和学术苦旅的，因此他的思想学识（尤其前期）不纯粹是那种书斋里冥思苦想的产物，而是紧连著他的血肉，饱含生命质感的。在章看来，真正的思想和学术，总是与个人生命精神之间有著一层切肤之痛的关联，出自最深刻的生命体验，是在生命的困厄和忧患中被领悟和论同的，否则，你再怎么完整、周密，也是浮浅的，有问题的。说白了，思想学术不仅仅是一种信念的主张，也不仅仅是一个逻辑的推论、纯理的思辨和可供传输授受的知识，而更是一种聚集而成的生命形态（FROM OF LIFE），在其知识学形式的背后，须

得有深厚的生命经验作为支柱。恰当地说，它是精神生命的一种体验、印证和确认。知识分析和理论构架是有价值的，但它们需得建立在思想者内在生命体验之上才会真实可靠。思想、学术不仅仅是一种以发现客观真理为承诺的一套超然的分析系统，同时更是一种加深和扩大生命精神的功夫。你建构一种思想也好，投入一项研究也罢，最终须得演变成为你对自身精神生命型态的一种重新设计方才算得上功德圆满。

康有为的著述，体系不可不谓宏大高远，梁启超的论著不可不谓恣肆汪洋，严复的译述，堪称中西淹博条理贯通，但章太炎就是怎么看怎么不顺眼¹⁰，除了上面已经述及的学术立场、知识背景和社会政治文化观点的不同，很大程度上则与章看待思想学术的特殊眼光有关。在章看来，在动性忍心的生命实感上，它们都是有欠缺的，充其量，只是没有得到内心本具的泉源活水呼应的外在的知识演绎，因而不免显得空疏、高调和虚妄，有大言欺世之嫌。对于那些同样缺乏自己的生命体验，只想通过他人教导的知识去寻找真理的人来说，这些东西极易成为导致思想混乱的根源。这是章最感痛疾的事。章对康、梁、严的诸多措辞格外严厉，在外人看来或许常常有失公正的攻讦，放置在这一特定语境之下，就不是不可理解的了。平心而论，著述或议论中所表达的和学术，总会在无形之中与著译者的精神生命发生关联，但问题是这种精神生命的关联究竟有多深切。戊戌之后的思想学术界，有章太炎这样好的学术功底，又有著像他那样七被追捕，二度入狱，与当道斗，与乡愿斗，使酒骂袁，以死相抗的，能有几人呢？就学问思想与个人精神生命实感之间的关联而言，能达到章太炎这样深切程度的，又能有几人呢？这样一种与生命的决绝相扶翼的学问和思想，的确不是常人所能承当的。因而也只有章太炎才有这样的气魄，在被时人目为“疯子”后，不以为忤，反而朗声宣称：

大凡非常可怪的议论，不是神经病人，断不能想，就能想也不敢说。说了以后，遇著艰难困苦的时候，不是神经病人，断不能百折不回，孤行己意。所以古来有大学问成大事业的，必得有神经病才能做得到。（1906年《东京留学生欢迎会演说辞》）

章太炎走进佛学法相唯识宗，是他思想建构中一个至关重要的事件。同样至关重要的事实是，章走向法相唯识是在身系西狱之时，这一非同寻常的时间空间足以提示我们，章的选择法相唯识宗，绝非只是一个知识学的问题，如他自己在《答铁铮书》里曾说的那样，而是一个与生理上精神上付出巨大痛苦，并且与道德勇气的展开、验证相伴相生，即直接得到生命亲证的过程。

章太炎对待思想学问所特有的重视生命亲证的态度，同样也可以从他与诂经精舍老师俞樾的分手，以及后来在《苏报》案中力劝业已脱逃在外的邹容前去投狱诸事中得到说明。俞樾的学问章太炎还是敬重的，其中《群经平议》《诸子平议》和《古书疑义举例》数种，影响不小，俞氏治经以高邮王氏为宗，曾身受长洲陈奂指授，朴学功底扎实，但也与闻常州今文经说，治经颇右《公羊》，深疾拘守家法而悖违实录，学术态度要算是通达的。治小学不用商周铭文材料，这一点对章太炎影响尤甚。但另一方面，由于这种学问与民族危机笼罩下个人生命良知的困厄忧思几乎不发生有著切肤之痛的生命关联（俞樾不仅不允许自己与这种倍感困厄的生命实感发生关联，还严禁弟子们与之交涉，以致章太炎跨出诂经精舍投身反清革命，便不再认他为弟子，加以呵责，并鼓动同门“鸣鼓而攻之”），章太炎便当仁不让地写下了著名的《谢本师》。学统与师道是传统学人安身立命之所，因而为他们格外看重，将其置之不顾，不

能不是一个严重的事件，而构成此时章太炎异乎寻常的道德勇气的，便是章在学问之于个人真实生命体验关系上异乎寻常的自信。章在《谢本师》中援引将治学与有血气的生命活动视为一体的清学开山祖顾炎武的例子，理直气壮地替自己辩护，指出背离顾炎武的不是自己，正是俞樾。

顾炎武亲历易代之变，痛疾宋明以来学者空谈性命，动辄叫人明心见性超凡入圣，及至末流，更是滥唱高调，自欺欺人，因而标举“行己有耻，博学于文”，以为未经生命人格印证体验的所谓学问，皆是夸夸其谈的废话。其一生行道，即是生命境界与学术境界的一体合致。顾氏中岁以后弃家北游，从此不复回江南，在往来于鲁燕晋陕豫之间，向塞外荒寒处寻求生命人格，寻找失却了的人性力度的同时，也是一个反心自求的过程，在他心目中，这两造的应合，才是真正学问的精髓所在。这样，学术的精研，就成了生命人格的自我证验和表达。顾炎武之于章太炎的影响是很大的。蔡元培挽章太炎联语这样写道：

后太冲炎武已二百余年驱鞅复华窃比遗老
与曲园仲容兼师友风义甄微广学自成一家

后一联是说，学问上章太炎对俞樾、孙诒让多有师承，并能青出于蓝而胜于蓝；上一联则是道出章氏其名“太炎”的由来，原是倾慕黄宗羲、顾炎武的精神气节，这里边固然包括了对顾黄二氏打通学问生命为一体的致思治学方式的特有领悟。蔡氏指认太冲（黄宗羲）为太炎祖述之师，似有未妥之处，章氏《馥书》、《检论》对黄氏都有诋评，虽然并非完全出于纯学术动机，而是别有怀抱。

《苏报》一案，章太炎本来是完全可以躲开的，当时上了通缉名册的还有蔡元培、章士钊、吴稚晖、邹容等五六人，他们都选择了远避之途，唯独章太炎选择了不走。从世俗的角度看，这无异于自投罗网，但在章，此举正是自己看重的正面承当和生命亲证，是对思想学术不仅仅是一个知识性纯理思辨过程，更是一个道德勇气、生命证验展开过程这一自己极为看重的立场的坚持。蔡元培在中国近现代史上，是最与物议无缘的一个，几近完人。蔡一生“律己不苟，责人以宽”（吴稚晖语）。出长北大，为五四新文化作了护法。其胸襟友谊，道德文章，是有口皆碑的。但章太炎对他却有微辞。史学家吕思勉《从章太炎说到康长素、梁任公》一文中曾这样提及此事：

蔡元培在“五四”时代，是一个很有名的人物，他不但以学问见尊，而且以名节见重，太炎说他“国安则归为官吏，国危则去之欧州”，元培是否如此，我不欲推论，然太炎为取巧立名者戒之意，则可谓之深切了。¹¹

章氏评人一向质直苛严，虽不免有“立说好异前人”的一面，但终与虚伪徇情截然有别，所以国安则归国危则去云云，实有不便纯粹看作“愚”“狂”的地方。所有回避生命直接在场和介入的做法，都与章太炎的立场大相径庭，故尔为他所不取。

有人把章太炎系狱之后，力劝已经脱身在外的邹容主动投狱，看作不可思议的迂腐和偏执，言下大有责备之意¹²，殊不知，在看重生命亲证和正面承当的章太炎，他是将此当作君子成人之美的义举来做的，是使邹容由此获得一个道德承当和生命亲证的机会。

学说、思想，首先必须是一种生命担当，是宏毅生命的证验、展开和完成，它们必须在最深切的生命经验背景上落实和具化。生命体验是学说思想的直接道德来源，其正当与否，直接涉及到学说思想的正当与否。章氏对康、梁、严等人的著述译述多有疵议，即基于这一特殊立场。

这一看法有点类似于宋儒张载对“德性之知”和“闻见之知”的区别，德性之知与闻见之知的最大区别，即在于，闻见之知不必出诸生命体验而德性之知必须有待于生命证验。闻见之知是无须触动生命经验即可相互授受的一种知识，而德性之知是一种体认和内在印证，是主体生命精神境界的体现和确认。德性之知不能离开一般知识，但它并不等同于一般知识。这一看法与康德的“实践理性”也有不谋而合的地方，但康德更强调客观标准的绝对性，而章太炎更看重的是道德的主体性。

比起书斋中纯知识性的博学和反思，更为看重思想学术能否直接有力地“进入历史”、介入道德实践的能力，章氏这一相当质朴而又独特的理解，作为二十世纪中国思想学术史的一份思想资源，它的最出色的承传者无疑当首推鲁迅。思想学术不只是书斋中的事业，其发展也并非仅靠读书和知识性观念性的反思；外在的职业性的思想学术是无价值的，有价值的是内在于生命践行，彼此契合印证和一体化了的思想学术；所有这些早期章太炎的思想学术信念，随后也悉数成了鲁迅的基本信念，并在后者的思想和生命活动中，有了更为彻底、决绝的流贯和持守¹⁴。如所周知，本世纪的二十年代前期，鲁迅就已在有关《中国小说史略》、《汉文学史纲要》的撰述，古小说史料的辑逸钩沉，乡邦文献的收集，古碑及汉代像石的整理，《嵇康集》的校注等一系列学术工作中，倾注并显示了他深钜精湛的专业功力，确立了自己不可动摇的学术地位，但鲁迅不仅从未在当时或后来，据以有过任何自傲做人的举动，而且就在其后不久，即二十年代的后半期，他便毅然决然地作出了与中国现代学者之途分道扬镳的选择。此一选择，无疑意味着鲁迅对自己本已颇有建树并且造詣正未有其极的学术生涯的主动断弃。倘若需要仔细寻味此一选择耐人寻思的内在原因，及其所蕴含的植根于鲁迅心灵深处的狷介（所谓“狂”者进取，“狷”者有所不为），那么早期章太炎关于思想学术的特定理解对鲁迅的深刻影响，在我看来就不能不是一条最值得注意的线索¹⁵。鲁迅与中国现代学者，如与较偏重文人色彩的陈源、梁实秋，及更属于学者型的胡适、顾颉刚诸氏之间，公开不公开的势不相能（鲁胡之间，一直到最后，基本还能守住“君子绝交，不出恶言”的古训¹⁶；鲁顾之间情况就不同了，几致对簿公堂），是中国现代学术史背景中头绪相当繁杂的公案，这中间既不乏政见差异和学术立场不同所导致的积不相容，也无可讳言地缠夹有个人习性好恶等因素¹⁶，但鲁迅之于学术终其一生始终执持不渝的早年章太炎情结，应该是内中至关重要的一重原因。顾颉刚承续清末学术“求是”“疑古”思潮余绪，加以发扬光大，发起声势颇大的“古史辨”活动，在古史考辨方面多有创获，史学上几有名盖胡适之势，但绳之于学术之于道德践行、生命经验不可分离的一体化原则，鲁迅则自有自己的评价。

二

1903年系狱上海西牢，中经东京讲学，至1913年复为袁世凯幽禁北京，即为章氏自述的心路历程的“转俗成真”期。此期章氏博综兼擅，多有创获，对思想和学术的开放性思索，达到了一生的高峰。举凡先秦诸子之学，尤其庄子之学，印度佛学和西方思想，从旧印度法相

宗, 禅宗, 古希腊柏拉图、亚里士多德, 到近代斯宾诺莎泛神论、康德认知论、叔本华意志说、柏格森创化说, 及现代民粹、无政府主义, 包括经学、音韵、史学、政治、宗教、法律、社会学、逻辑学、文学、哲学, 乃至近代西方在天文、地质、生物、物理上的实验成果, 无一不——为他独特的“格义”手法溶汇一炉, 按自己的思想框架作出取舍论释。心灵的吸摄和思索的深入, 均达到了前所未有并且也为他自己其后一直难以超越的开阔和邃密。

此期在形而上学方面的最大创获, 自然当推章氏的援佛释庄、庄佛会通。身系西狱的三年间, 章氏潜心佛学, 从部分佛学经论中汲取缜密的玄理思辩方法, 大大充实和开拓了自己的哲学思辩功夫, 除藉以确立起自己独特的道德体系, 更使章氏对庄子和先秦诸子之学的读解, 在同代学人中显得锐意精进别开生面。中国哲学素来偏重“实用理性”(暂从李泽厚说), 儒、墨、法自不待言, 即便老庄, 实质也为一种处待“人间世”之学。佛家因明学的逻辑分析相当周密深入, 中国古文人在接触佛学时却因为其不敷实用而对之殊少理会, 所以唐代后禅宗、净土盛行而真正高僧玄奘、窥基的法相宗却一直受冷落, 《瑜伽师地论》、《唯识论》少有人研习, 有心得者就更是凤毛麟角了。晚清佛学复兴, 对玄理的追求有转强之势, 章太炎承接其续, 对法相宗唯识论有相当的研习。章氏对法相宗思维方法的亲近非出偶然, 是有他熟谙的乾嘉朴学根柢作支持的。法相唯识学以高度理性思辩、专门分析事物名相为特征, 与章氏“以朴学立根基”的缜密的学者心智不无契合之处, 同时又能满足他“以玄学致广大”的擅爱思辩的情怀。胡适《中国哲学史大纲》导言, 专门拈出章太炎与治墨学名世的考据大师孙诒让作了一番比较, 认为两人的诸子研究着力点显然有别, 孙精于考据, 而章既擅训诂又长于阐明“义理”, 对诸子有“贯通”的理解。胡适虽十分推重孙氏, 但还是说, 孙负大名的《墨子闲诂》“终不能贯通全书, 述墨子的大旨。到章太炎方才于校勘训诂的诸子之外, 别出一种有条理系统的诸子学”。胡适眼中的章氏, 训诂和义理均达到了平衡, 而义理则尤需倚重思辩功夫。

1906年夏太炎罹“苏报案”系狱期满, 由孙中山遣专使迎至东京, 主《民报》笔政, 未几《民报》即遭受言于清廷的日本当局封禁, 嗣后一段踪迹, 黄侃《太炎先生行事记》这样记述道:

先生与日本政府讼, 数月, 卒不得胜, 遂退居, 教授诸游学者以国学。……思适印度为浮屠, 资斧困绝, 不能行。寓庐至数月不举火, 日以百数市麦饼以自度, 衣被三年不浣, 困厄如此, 而德操弥厉。其授人以国学也, 以谓国不幸衰亡, 学术不绝, 民犹有所观感, 庶几收硕果之效, 有复阳之望, 故勤勤恳恳, 不憚其劳, 弟子至数百人……。

虽困厄依然不断, 但讲学著述却有大面积的丰收。其中小范围授业的一批弟子, 计有黄侃、钱玄同、朱希祖、周氏兄弟、许寿裳、汪东、刘文典、沈兼士诸氏, 日后无论是在承传旧学(如黄、朱、沈等)抑或开拓新文学(以周氏二兄弟为代表)方面, 均有独树一帜的大建树, 成为中国现代学术史上令后学嗟叹不已的一段胜景。钱玄同则出入兼擅于新旧学问之间, 显得别具一格。据许寿裳追忆1908年间星期日前往太炎先生寓所受业的情景, 大有令人不胜心向神往之概:

每星期日清晨, 步至牛込区新小川町二丁目八番地先师寓所, 在一间陋室之内, 师生席地而坐, 环一小几。先师讲段氏《说文解字注》, 郝氏《尔雅义疏》等, 精力过人, 逐

字讲解，滔滔不绝，或则阐明语原，或则推见本字，或则旁证以各地方言，以故新谊创见，层出不穷。即有时随便谈天，亦复谈谐间作，妙语解颐。自八时至正午，历四小时毫无休息，真所谓“默尔识之，学而不厌，诲人不倦”。其《新方言》及《小学问答》二书，皆于此时著成，即其体大思精之《文始》，初稿亦权輿于此¹⁷。

另据《朱希祖日记》，是年太炎先生还讲授有《庄子》、《楚辞》、《广雅疏证》等，尤以《庄子》居多。太炎先生亦在后来应弟子吴承仕请业、章述吴记的《蕝汉微言》一书中追述过当日的情景：

为诸生说庄子，旦夕比度，遂有所得，端居深观而释《齐物》，乃与《瑜伽》、《华严》相会。

此期重要学术著作大致计有：1906年刊布的论文《诸子学略说》；1909年完成的《庄子解诂》，同年出版的《新方言》、《小学问答》；1910年5月《国故论衡》行世，同年发表《齐物论释》。被前引胡适《五十年来中国之文学》一文目为千余年间不出七八种之数的“著作”《国故论衡》，分上卷小学十一篇，中卷文学七篇和下卷诸子学九篇。《小学略说》，说间有见于《新方言》、《小学问答》、《文始》诸书者，章氏小学之精华，诸如不赞成西方系拼音、中国系象形文字的浮泛流行之见，力主从声韵著手，注重从当今俚语寻根讨源，求得古今一贯之脉，以得语言之本（“凡治小学者，非专辨章形体，要于推寻故言，则其经脉；不明音韵，不知一字数义所由生……”）。“盖小学者，国故之本，王教之端，上以推校先典，下以宜民便俗……”）；对前贤对转原则的发扬踔厉，分勤二十三部韵目，辨其音准，娘曰归泥；诸如此类的声韵学史上的重要创获，均荟萃于此编。《文学总略》则由此前刊布于《国粹学报》的《文学论略》增删修订而成，《论式》力言文章范式当以魏晋为宗，其对当时及其后新文学的型构性影响，容后再谈。《诸子学》力求体现出治学者在重新考评和建构思想学术史方面的努力。全书糅合古典学者渊博精矜的考据训诂功夫与启蒙时代的分析观念于一体，而开辟出某种新的学术气象。跳出单纯支离的考证，使历史材料各得其所，从中寻绎出较有系统的历史演变通则。有人称之为“章氏中年以前学术之总纲”¹⁸，并非无据。

章氏本人对此期著述也极为珍爱，言谈间对之颇为自信，甚至不乏睥睨天地的自负之色。章氏对释读诸子自视甚高，向以诸子学真正传人自我期许¹⁹，他也有资格说这样的话，因为他的确提供了某种重新诠释诸子学的学术范式，《新方言》沿用古今音转原理梳理当世方言俗语，“以见古今语言，虽递相嬗代，未有不归其宗，故今语犹古语也”的道理，该书章氏自许为自汉代扬雄以来的第一部专门著作。《文始》成书之日，即由章门大弟子黄侃在后叙中推称其“总集字学音学之大成，譬之梵教，所谓最后了义”，所誉虽不无过甚之辞，但也足以推见此著旨趣。民国三年甲寅（1914）5月下旬，被袁世凯幽禁北京城中几近一年的章太炎决意绝食，以死相争，在向汤夫人发出的诀别家书中，对死生置之度外，唯于学术不能忘情，言及“怀抱学术，教思无穷”，自谓“所著数种，独《齐物论释》、《文始》千六百年来未有等匹”²¹。至于《自述学术次第》中的“若《齐物论释》、《文始》诸书，可谓一字千金矣”云云，更是世间好说章氏者所熟知的口吻。

但本文的旨趣和关注点，主要想落实在以下诸多方面：章氏颇以之自重的这批著述所蕴涵

的问题意识,其话语背景或具体语境,梳理问题的思路,以及这些思路不限于某时某地某一具体问题的方法论意义,是如何为嗣后的中国新文学所转承和摄纳,并参与了其整个型构过程的;一方面,作为一种有价值的思想资源,章太炎的和学术,与同时代其他所有有价值的思想资源一起,促成了新文学一些基本文学性格的生成和发展,另一方面,新文学在对章氏思想学术的转承摄纳过程中,又曾经与哪些重要的资源因子擦肩而过失之交臂,而章氏思想学术本身蕴涵的欠缺,又给新文学的视野带来了哪些先天的限制?对这诸多头绪繁杂的问题作出考辨,将是本文在感到不胜艰难的同时却又深感兴味无限值得一为的用力点。

《文学总略》开宗明义,将文学一词还原到古义层面上重新加以界说,别出心裁地用以指陈所有的文字书写品,而不以“流连哀思,吐属藻丽”之类后起的衍生义为限:“有文字著于竹帛,故谓之文;论其法式,谓之文学”。这一把本已具有严格规定的文学重新作泛化和普世化处理的一反常例的思路,似可追溯到浙东史学一脉中章实斋对于“六经皆史”之旨的揭示。如果说章实斋指认盈天地间凡涉著作之林者皆是史学,无疑是将“经”“史”化,也既是将经典世俗化,从而打破“道在六经”的抽象性和垄断性的重要一步,那么太炎先生以著之竹帛者为文学这一“过于宽泛”²²的文学理解框架,则与他“当知今之殊言不违姬汉”、以古今今从而不看轻当世民间方言俗语的语言学观念,与他始终信守的学在民间、非关官府,“礼失而求诸野”²³的朴素信念,尤其是体现了很高文化洞见和睿智的平视万有、尊重文化差异性存在的齐物思想,整合为外貌错综复杂却体现了内在一致的思想整体,从而与梁启超的以新民说启蒙大众、推重通俗小说为文学大宗,以及王国维从白话俗语小说《红楼梦》中发掘哲学精神,对一向为正统意识排挤在外的元曲元剧的“自由使用新语言”大加称赞,并将之提升到通常很难达至的“有境界”的美学范畴层面加以评述,彼此相磨相荡,汇为一种历史的合力,成为五四新文学直接可资利用的思想资源。尽管章、梁、王三人各占坛坫,或彼此本不声气相通(如章、王之间),或各不相能甚至桴鼓相攻(如章、梁之间),但并不妨碍他们互有应和,形成合力。千虑一致,殊途同归,由此也可见出,文学的日常世俗化,文学向日常生活世界的重新全面开放,正渐成不可逆转之势,成为清末民初思想界的一种共识。作为初期新文学载体的白话文运动,其效法西欧诸国民族文学与拉丁语文学分道扬镳的历史经验,大胆起用明清小说和官吏商人层面自然发生流传的通俗用语,以用作建构白话文体的基本资源,这一思路和策略,据白话文运动首倡人之一的胡适所述,其最初的灵感,即得自于章太炎一反习见、有意拆除横亘在“应用文”与“美文”之间的藩篱这一“过于宽泛”的文学论²⁴。正如胡适所提示的那样,太炎先生对文学的理解中颇值得注意的一点,是他将文字在远古初民时代应付日常之用的实用性,放置在后世文人才士所注重的音韵感受和形象美感之上来加以强调,这一强调,一方面拆除了文学的垄断性藩篱,将之从过于注重雅丽的文人集团专擅的领域那里剥离出来,剔除加置其上的神秘性,从而为其重新汇入开阔的文化创造空间,为中国文学重新全面接纳日常民间真实、广泛的生活世界和元气淋漓生机流动的想象力,提供了学理上的依据;而致力于打破既成文学的高度自我封闭,促成其重新获得一种前所未有的开阔视野和容受气度,正是五四一代新文学的开拓者最重要的精神性格之一。顺便一提,初期新文学在对待异域资源和民间资源的容纳接续上,是平等视之不分轩輊的,他们将两者看作自洽的一体,一而二,二而一;至20年代末尤其是30年代,这种自洽在“京派”、“海派”和左翼文学集团那里开始被打破,出现了分化,有了对民间的偏倚和对异域渐趋单一的有选择的疏离(如在左翼文学集团那里),或相反(如在“海派”那里),相对说来,“京派”则要平衡得多;37年后的民族战争,则致使

此一分化和单一的偏倾疏离姿态，在整个文学范围里得到了鼓励和延展，50年代后更是萎缩到唯民间是尚，而此际的“民间”，自然元气又早已为无远弗届的强势政治意识形态所凿伤，几乎荡然不存。另一方面，太炎先生对文学所作的界说中，并不看重审美形式和审美情感之于文学内在自律性的特殊意义，而专重其直接指陈实物的即物性功能，这一“过于宽泛”的文学观，立论的出发点肯定迥然有异于章氏向来与之各不相能、甚至桴鼓相攻的梁启超辈，但事实上，在对二十世纪中国新文学偏重现实的文学性格的型塑中，却与将小说视为“新民”启蒙、顺应时潮的最佳工具，即对文学力持功利态度的梁启超，有异曲同功的归宿，并与追求纯粹文学理想的早期王国维大有出入。东京入室弟子周氏兄弟，则在当时就与乃师在这一点上有所分歧。早年的鲁迅很是看重文学的“兴感怡悦”，即审美情感性一面，在《摩罗诗力说》里张扬文学的“实利离尽，究理弗存”。与之同时，周作人撰就《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》，坚信中国文学的出路，唯有“别为孤宗，不为他物所统”一途，无形间与看重文学自律性一面的王国维有所应合。和梁的异曲同功恐怕大出章氏意料之外，也是他所不愿意看到的。其实细加推敲，这一注重即物实用一面的文学观，似与太炎先生一贯坚持的学术的自律性立场之间，也存在明显裂隙。“学以求是，不以致用”，本是古文学家章太炎用来与矜夸“经世致用”的康梁今文学家颉颃争衡的基本学术立场。直面现实，直接参与和担当现实利害，是中国新文学源流中的一条价值底线。从新文学内部最初一场不乏意气用事的争执中“为人生”的“文研会”占尽重表现的“创造社”的上风，到28年“革命文学”论争启其端绪的直接将政治美学化的文学论，中间虽不乏起伏，却始终是新文学正面价值的体现，有意持疏离姿态的浪漫唯美诗学和现代主义思潮，至多只是作为一种不足以构成颠覆力重的异在，只是整个新文学源流中非正统非主流的旁枝逸出、孤军突起或偏师倚重。新文学这一过于强大的价值底线，直到晚近的80年代中后期起，才多少为趋于多元的文学趣味及其写作努力所扭转。

正像许多学者已经意识到的那样，提倡以明白晓畅、文言一致的语体文替代诘屈聱牙的文言文，以促进社会新知的成长，并非始于五四，而是上世纪末随中国文明面临世界史背景下现代化进程的巨大压力和自身全面性的危机体验，所萌生的回应现实、拯救危机的文化方案的一个重要方面。黄遵宪即已在《日本国志·学术志》（1887）中言及文言一致，倡言通俗晓畅之文²⁵；戊戌变法时，裘廷梁的《论白话为维新之本》也有相当的影响。以小说演义文法为蓝本，糅合唐宋文人蕴借温厚之词以弥补纯粹白话文采之不足，一时成为重建现代中国语文的流行设想。直到五四新文学初期，以白话为主，以文言为辅，力求文白合一的主张，依然是稳健的胡适和激进的傅斯年的基本主张²⁶。深学好思的章太炎深以这一置语文由来根柢于不顾、一味草率将就通俗晓畅的言文一致为忧，他从自己的学术思考对之作出反应，主张更彻底地从当今民间语言层面著手，通过博考方言俗语的根柢由来，洞悉“古今语言，虽递相嬗代，未有不归其宗，故今语犹古语也”²⁷之理，力求在古今一贯的原则下，重新规范中国现代语文。

俗士有恒言，以言文一致为准，所定文法，率近小说演义之流。其或纯为白话，而以蕴借温厚之词间之，所用成语，徒唐宋文人所造。何若一返方言，本无言文歧异之征，而又深契古义……。²⁸

方言土语，各有本原，若能寻绎得它们的本原，加以厘定，便势为“执璇玑以运大象，得环中以应无穷”，言文一致自然迎刃而解。1911年初，太炎先生被推举为浙江教育会会长，在

前往杭州发表的演讲中，言及从古语今语中推求得一贯之理，以统一现代中国语文的思路，此一思路与后来新文学所倡言的白话文运动虽有差异，但对其却实多启示。多年之后，钱玄同在忆及自己受教章门时的情景，还特别提到这次浙江教育会演说之于自己的影响：“我对于白话文的主张，实在植根于那个时候，大都受章先生的影响”；“我得了这古今一体言文一致之说，便绝不敢轻视现在的白话，从此便种下了后来提倡白话之根”²⁹。问题不在要不要言文一致，这一点太炎先生并无异议，分歧的关键在如何达成文言一致，对此太炎先生有自己不同于流行时见的立场，即力主有根柢的达成。上述钱玄同的理解，虽包含有未必完全合乎章太炎本义的误读（听？），而太炎先生倡言以古韵书中的音读重新厘定因递相嬗代而流转殊异的当今方言的“正音”方案，也不免滞古泥古之讥，但对“今之殊言，不违姬汉”的学术信念，毕竟无形中将当今方言俗语提升到了连学术研究都不得不郑重对待这样一种前所未有的地位，揆之后来林纾一流守旧人物，以新文学袭用民间车夫卖浆者流的语言作为痛诋新文学的理由，其识见的高下自不待言。

太炎先生对根柢的执著，大有深意。根柢的关键，是追根溯源，明古今“廓尔洞通”的条贯之理，所谓“审知条贯，则根柢豁然可求”。正如章氏“过于宽泛”的文学观是将文学一词回溯到它古义层面的结果，他的“言文一致”，同样是基于推见本始、以古正今而得出的结论，自与“俗士”“恒言”所言截然有别。这一力求有根柢的解决思路，固然与太炎先生的个人学养，即深湛醇厚的小学 and 古学功夫所铸就的回溯本源的思维习性直接相关，也与其视历史、文化为一不可随意中断或另行更张的连续性有机体的文化历史观念相关，并且还是他奋勇投身排满光复民族革命活动的一部分。刘师培著《新方言》写的后叙，揭明了撰者撰述此著的宗旨并非只是为了满足“复古求证”的学术志趣，而是“欲革夷言而从夏声”，章氏在自序中采用周、召共和纪年，同样表明了这样一层意思：文化、学术乃至语言，必须维系住与自有根柢密不可分的关连，才有可能成为国家民族独立的可靠基础。

1908年，太炎先生与巴黎《新世纪》编撰者之间就语言引发的一场论战，也颇可玩味。《新世纪》系留法中国学生持无政府主义政见者主撰的刊物，是年配合世界语的宣传，力倡废除汉字汉语。该刊主持人吴稚晖本是章氏宿仇，《苏报》案中章氏疑其有向清廷告密之嫌³⁰，但章氏《驳中国用万国新语说》是就文论文，对文不对人，凭恃小学、音韵学渊博湛深的学养，纵横捭阖，力辟吴稚晖指责汉字汉语“野蛮”、“低效率”，是科学进化与世界大同的障碍说法之无据，力辨“人事有不齐，故言语文字也不可齐”。此文思路，与同时期《齐物论释》力主“以不齐为齐”，抗衡“齐不齐”、即强多元差异为单一大同的普世主义的哲学思考相一致，是其“齐物”思想在具体现实情境中的具体展开。如果说《齐物论释》中对《尧伐三子》一节的论释，即对进化论和历史目的论所蕴涵的文明\野蛮的价值等级系统的虚妄性质及其带来的恶果予以质疑和抨击，是章氏齐物思想在社会文明和整个世界史层面上的具化和推衍，那么其在语言文化层面上的展开，则必然是对置民族语言的自主自存权利于不顾，强行制作统一的语言文字的乌托邦大同方案的拒绝，力主作为文明最基本构成因素的个别差异性的语言文字的自主自存权利。

立足自性，守持差异存在的合法权利，确信对自身文化学术语言正源清流的重返和接续，将有助于久陷萎靡疲竭之境的文化原创力的恢复和重建“支那闳硕壮美之学”信心的重新振作，这一将中国社会文化结构和知识系统在二十世纪初头所承受到的种种外部压力，转换内化为中国社会文化结构和知识系统自身发展过程中所遭遇到的问题情境来加以理解和应对的思

路，应该是章氏此期最有价值的思想创获。可惜，也许是章氏什么都要从《尔雅》、《说文》中求得本字，以证“今之殊言，不违姬议”，以致“笔札常文所不能悉”，再加上征引来诠释发挥庄子《齐物论》的佛学论证又过于缜密，不免烦琐，而所倚重的佛理又从根本上视现实世界为虚妄无根，与看重现实理性的中国文化结构知识系统颇为格格不入，因而这些有价值的思想的流通程度终将大受限制。这些有价值的思想内核因受过于艰深难解的思想表述方式的牵累而未能受到应有的关注，不能不是二十世纪中国思想文化学术史的不小遗憾。

章氏“以古证今”的“复古主义”学术立场，曾在周氏二兄弟东京留学时代合译的《域外小说集》中留有清晰的印证：小说译文力求古奥简洁，封面的书名中，“域”字写成上古字形“或”，更是对太炎衣钵的直接承接。但影响远非仅止于这些表浅外在的地方。如所周知，鲁迅在与佛学的一段交往中，毅然选择了对小乘的亲近，这一选择与佛宗大乘、尤重法相唯识的太炎先生大有出入。但饶有意味的是，此一致使鲁迅与章太炎在佛学取向上大相径庭的选择，思路恰恰缘自章氏。鲁迅推重小乘是基于以下考虑：在历史发生的时间上，与大乘相比，小乘距佛祖在世之日更近，因而小乘的苦行修为虽为后世所不喜，却有可能更贴近佛学本旨，佛祖的原义也许保存得更多些。这一反本讨源的推论，思路显然有著对太炎先生注重根源的学术立场自觉不自觉的认同。

章氏重根柢的学术思路，即在现在与过去之间，首先看重的是其中相通相关的因素、线索和相互间的关连，是对文化、思想、学术内部的连续性，始终保持格外的敏感。如果说这一思路在章氏那里，体现了一种从历史文化的正本清源中汲取得未受历史污染和损蚀的元气，以承担起重建“支那阙硕壮美之学”的文化学术的自信和抱负，那么，进一步将此一思路推演到对中国历史和现实作总体观察的结果，却有可能将人引向某种严峻的批判立场。在五四新文学倡导者们看来，如果一种文明在过去和现在之间，重复的成分远胜于演进的成份，相同的因素远远超过差异的一面，即因循始终占据主导，殊少发生根本的变革，那么这种文明就是有问题的，人们无法对之寄予希望的。二十世纪中国思想文化史上，对中国历史同大于异的因循性质或循环特质最为洞悉与最具忧惧之心的，无疑首推周氏兄弟。鲁迅的第一篇也是中国新文学的第一篇白话小说《狂人日记》，通篇即是有关中国历史无法摆脱梦魇般可怕的循环之链的一个沉痛寓言。狂人是鲁迅小说中最清醒同时也是最绝望的一个人物。这绝望一方面来自他自身，吃人这一可怕的历史本质是他发现的，但他本人又是吃人历史的产物，与吃人有与生俱来无法撇清的干系，在吃人这件事上，他与他急于告诫规劝的狼子村村民相比，并不具备任何价值上的优势。这是一种远比西方基督文化下的原罪意识来得沉重和强烈的原罪体验。一个与他意欲否定的存在方式根本上有著同源同质关联，并且注定是其承受人的人，他凭什么去否定，他有资格去否定吗？这都成了疑问。绝望同时也来自他人。狂人发出了洞悉真相的警世之言，但在狼子村村民眼中，这些不过是疯子说的疯话，无须当真理会，也就是说，狂人的洞悉对历史和现状的改变，根本起不到任何实际作用。历史将继续在现状中绵延，循环之链依然如故。如果说，鲁迅早年宗信的进化论，对由此而生的忧悒尚能多少起点缓解平缓的作用，那么到了20年代的中后期，随鲁迅对进化论的断弃，这种对历史循环性质的疑惧便重新占据了鲁迅的心灵，鲁迅嗣后反思五四前后自身处境的话，便于嘲解的口吻中，流露出对中国历史重新执持循环论看法后的内心沉重：过去是做奴隶，现在则是做了奴隶的奴隶。同样，周作人对中国文化和历史，终其一生都未能摆脱“循环论”的悲观。尽管兄弟失和，性情气质和生活审美旨趣也大有差异，但致力于揭露和打破中国历史的循环性质，则是两人终生勉力不懈的主要写作目的之

一。周氏二兄弟对中国历史基本性质的判断究竟在何种程度上种因于太炎先生，尚是有待定量分析的课题，但他们对中国历史因循性质的敏感、惊惧和痛疾，则不能不使人联想到章氏极为看重思想学术内部连续性因素的思路，联想到是对此一思路作自然、合理推演的结果，至少，后者是前者的构成因素之一。尽管实际的结论迥异，但致思的逻辑却并无二致。

当1928年的文学论争一度造成五四文学和知识谱系的断裂时，周作人一方面通过“闭户读书”，另一方面通过重新设定新文学的历史根柢，以克服这层断裂带来的焦虑。“闭户读书”所读的主要是明清非正统文人撰述的笔记、日记、尺牍、野史，是以广博的杂学功底，独到的文化眼光，对异端思想的敏锐接纳，意在用异端传统支援、调整自己的思想。1932年2月至4月，周作人在辅仁大学先后作了八次讲演，由邓广铭记录整理为《中国新文学的源流》一书，此书指认反感宋儒理学、非理非法、隐逸闲适及具有随意恣放的思想个性的晚明文学为五四新文学的源头，此举显然包含有替自己及三十年代盛行于世的小品文写作建立一种合法的知识谱系依据，以与28年建立起来的左翼文学知识谱系抗衡的意图。立论的依据和得出的结论虽大可商榷，但值此新文学倡导者忙于清理新文学最初十年的实绩（其成果即汇为泱泱十大卷的《新文学大系》³¹）之际，他的眼光并未停留于此，而是对新文学生成的思想资源作更具历史感的上溯，注重寻求现在与过去之间的联系，却显得别具心眼。周作人表彰晚明，立意主要还不在于求助于传统资源的发掘，以便为新文学汲取取得进一步发展的动力，他的着眼点似乎更倾注在将五四肇始的新文学看作中国文学自身发展过程中的一环，即从中国文学史自身内部来考察五四新文学的生成原因和动力来源。这一点周作人在《关于近代散文》中说得更加清楚：“新文学在中国的土里原有他的根，只要著力培养，自然会生长出新芽来。”其思路，对于熟知章太炎的人说来，应该是不陌生的。从历史长时段眼光看，《源流》的溯求往古显然做得还不够，周作人随后对六朝散文表现得颇为倾心，并在北大开设“六朝散文”讲座，似有进一步推进替新文学返本讨源、勘定出处的打算，但此举终因抗战骤起时局遽变，未能取得实质性的进展。但周作人终未明确说出的意见，后来却由俞平伯替他说了出来。对师友间不断有人将自己的散文与晚明小品相提并论予以揄扬时，俞氏反觉于心未洽的委屈，直到晚年仍忍不住自我声明，自己并不看重晚明小品，崇尚心仪的其实是六朝散文³²。俞、周之间，俞自认大致属平辈，故对当年俞与周作人一起在燕大教过的沈启无，只认为周为师而对俞只是自处于师友之间，俞是不满的，并在晚年的通信里仍有所流露³³。俞早年的新文学作品，几乎都由周作序跋（计有《杂拌儿》初编题记，《杂拌儿》二集序，《古槐梦遇》序，小引则出自废名之手）；1945年12月28日，俞驰书胡适，一方面对胡当年致诗知堂囑其南行感铭不已，同时对自己“同在一城，不能出切直之谏言”“深愧友直，心疚如何”，并希望一言九鼎的胡适能念旧情，从惜才计，说动当局“薄其罪责，使就炳烛之余光，遂其未竟之著译”；均足以表明俞、周之间的谊非寻常³⁴。平心而论，30年代的学术文章，在俞，服膺周的成份更多些，俞直溯六朝文章为自己散文的自家，与周氏应该不无关系，而与太炎先生的学重根柢，溯求往古的复古主义学术思路，则属同一谱系。

三

如前所述，太炎先生对中国思想学术史上的诸多人物和流派，评价前后大有出入，唯独对庄子，未见先抑后扬后先扬后抑，始终是情有独钟，无论早期还是晚年，评价一直在孔儒和老

子之上。传统学术史向以老庄合论，章氏则力辨其异，区而别之。1906年撰《诸子学略说》称老子仍有用世之心，而庄子偏重哲理，高言玄远，与用世无涉：

庄子晚出，其气独高，不憚评弹前贤，愤奔走游说之风，故作《让王》以正之；恶智力取攻之事，故作《胠篋》以绝之。其术似与老子相同，其说乃与老子绝异，故《天下》篇历叙诸家，已与关尹、老聃裂分为二。……其裂分为二者，不欲以老子之权术自污也。

撰述缘起于1908年，次年在《国粹学报》连载刊完的《庄子解诂》，则视庄子为完美的古代思想学术宝库：

若夫九流繁会，各于其党，命世哲人，莫若庄氏；《逍遥》任万物之多适，《齐物》得彼是之环枢，以视孔墨，犹尘垢也。

后来鲁迅的《汉文学史纲要》，对哲学史家惯于并举合称的老庄同样持区而别之意见：

老子尚欲言有无，别修短，知黑白，而措意于天下；（庄）周则欲并有无、短修、白黑而一之，以大归于“混沌”，其“不遣是非”、“外死生”、“无终始”，胥此意也。

并将《齐物论》置于庄子思想最突出的位置，可以说在在见出章太炎影响的痕迹。

章氏对自己释读庄子的功力，素有睥睨前贤、目无余子的气概和自信。《检论·通程》篇对二程之学不乏好感，力辟传统论者指斥二程之学中糅杂释、老，引“野狐禅”入儒学之陋见，为之争辩，“虽杂释、老，何害？”认为问题不在二程从释、老多有取获，而在于二程对释、老“实未深知”、“非能尽之”。太炎先生在这段评述的夹注中，特拈出二程对庄子《齐物论》实未真知却持论轻慢的做法，加以批评：“如其（指二程）议庄生《齐物论》，以为物本自齐，安用齐之？不悟庄生正以不齐为齐，未尝欲强齐之也”。章氏对戴震一直很推重，《馘书》初刻本附《学隐》篇，专为戴震诸氏的乾嘉之学辩护，抨击“学以致用”的魏源媚清；重订本增入《清儒》一篇，同样对戴氏大加揄扬；《检论》卷四对此复有补论。《太炎文录初编》卷一别有《释戴》一篇，对戴氏《原善》《孟子字义疏证》诸书多有称赏赞同之余，又对即便渊博精湛如戴氏者，犹在梳理佛学经论和庄子旨义上显得力有未逮而深以为憾，并且不留情面，直言其失：“（戴）震书多姗议老庄，不得要领，而以浮辞相难，弥以自陷，其失也”。夹注中更是流露出援释解庄，自己当仁不让的自负：“老庄书本非易理，戴君虽明六艺儒术，宁能解《齐物论》耶？又释氏经论，盖戴君所未睹，徒刺取禅人常语，而加驳难，尤多纰缪”。³⁵

如果说章氏《庄子解诂》属朴学，其《齐物论释》则属义理之学，是把庄子真正作为哲人来加以诠释和发挥。《齐物论释》七章，援佛学证释庄子，其中也糅合以西方哲思，如柏拉图、康德等，但“齐物大旨，多契佛经”，更主要是援佛释庄，显得别开新境。章氏超越有清一代王念孙、俞樾、郭庆藩、王先谦等庄学考释大家，同时也高出他同辈诸子学研究诸贤一筹

的地方,实多有助于此著。

与经学上力主“六经皆史”、平视九流之学的立场一样,章氏对待佛学,也有别于取顶礼膜拜立场的信徒,而是将之当作一种思想资源,“断之鄙心”,旨在建构自己的思想知识体系。他的《齐物论释》、包括同期的“俱分进化”说、“五无论”和“四惑论”,对佛学的征用和阐说,都有以己意进退佛说,有意改造和发挥的一面,揆之佛理,也许不乏有乖本义、难以为凭之处⁴⁶,但这并不妨碍他以法相唯识的思想资源建构自己的思想体系。

大乘佛教诸行无宰缘起性空之说,否定有主宰万有的本体,但实际上又肯定有一个真实恒存贯穿于十二因缘迁流变化的全部过程中。法相宗提出万物顺识所变现,识有境无,意在解决此一悖反性理论困难。所谓“唯识无境”,其实就是赋予“识”本体的意义,从而弥合思维与境界、主体与客体间的裂隙。章氏《建立宗教论》以法相宗的名相分析对六性、四分、八识作了详审细密乃至繁琐的论证,旨在证得“以唯识为宗”、即“万物唯识”的世界观和方法论。章氏认识论的起点是自身的“识”,其归宿仍不离“识”所变现的色心诸法,整个认识过程只是“识”的往复循环,无论真实还是虚妄,均由阿赖识所衍生,一体之多面,所谓“真妄同源”“舍妄无真”。结论是,“立教惟以自识为宗”。此一反求自证的我向思维所表明的主体的主体和个体意识,为其提倡“依自不依他”,用佛教发起信心的道德践履作了铺垫,而一体多面、真妄同源,则是“齐物”和“俱分进化”等论说的内在理据。

“齐物”的概念来自庄子,读解和思辨方式则借法相唯识。法相宗所立四智(大圆镜、平等性、妙观察和成所作智)中,即包含了专门论述“观自他一切平等”的平等智,章氏以之印证、诠释和汇通庄子的“齐物论”。章氏在《齐物论释》释题篇中开宗明义:

齐物者,一往平等之谈,详其实义,非独等视有情,无所优劣,盖离言说相,离名字相,离心缘相,毕竟平等,乃合齐物之义。……若其情存彼此,智有是非,虽复泛爱兼利,人我毕足,封畛已分,乃奚齐之有哉。……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。……夫能上悟唯识,广利有情,域中故籍,莫善于《齐物论》……。

“齐物”不是世俗下士为鄙见所执的“齐其不齐”,即以某一模式或标准强行规范和取代万物的差异性,也不是仅仅对有情众生一视同仁的慈悲心肠,而是从根本上了万物在唯识性上本无差别可言,皆“平等而咸适”。一切众生皆有佛性,所谓“各物有识”,只是由于第七识污染,遂生我见,差别因之而起,不平等也即随之而来,故而只要意识到遍计所执之妄,断除我见,打破名相封执,便可消除差别相,复归平等,此即所谓转识得智。“不齐为齐”,即以不齐为齐,充分正视万物差异性存在的正当合法性,并意识到这种差异本身就蕴含在唯一的本体之中,即依圆实性同一于阿赖耶识之中,根本上是同一的,是“齐”的。

“万法唯识”的关键是“万法唯心”,所谓心外无物,理在心中,这在哲学上自然是唯心之见,但却有可能导向社会文化历史观层面上的多元论,从而对进化论和历史目的论构成质疑和解构的力量。此点容后再述。

在另一处撰述中,章氏特意将自己按法相唯识论加以诠释的庄子齐物论与黑格尔理念说作了区别,认定二者相去甚远:

庄子所谓齐物者，非所谓正处、正味、正色之定程，而使万物各从所好。其度越公理之说，诚非巧历所能计也。若夫庄生之言曰：“无物不然，无物不可”，与黑格尔所谓“事事皆合理，物物皆美善”者，词义相同，然一以为人心不同，难为齐概，然一以为终局目的，借此以为经历之途，则根柢又绝远矣。

单纯从思辨逻辑言，章氏基于万物唯识的齐物观，与黑格尔现实是理念的外化的说法并无本质的不同，归根到底，都指认差异存在的现象世界为一种片面的不完满的存在，是本体“识”或“理念”变现和演进过程中有缺陷的、尚须有待克服的一种异化状态或阶段，二者的致思逻辑并无本质不同。一个信持唯识论的人，照理不该指责黑格尔，因为指责黑格尔无疑意味着指责自己。而章氏于二者间却著意作出区分并有所褒贬，对黑格尔表示自己的不满，对此举唯一可能作出的解释只能是，章氏的援佛释庄，对法相唯识论的坚持本是不彻底的，认同是有保留的。他有自己的坚持，并非完全为唯识论所框住。事实也确实如此。在《齐物论释》七章里边，与其说章氏看重的是与黑格尔逻各斯同一性逻辑同构的唯识论式的视千差万别的万物存在在本体阿赖耶识意义上的同一、“齐”，毋宁说他看重的是万物差异性存在本身的意义。章氏实际更偏重于事物的差异一面，即庄子所说的“吹万不同”的天籁境界，此一偏倾，从逻各斯同一性上来说，是致思的不彻底和有所放弃，是矛盾和裂隙，但正是从这一有选择的放弃，从矛盾和裂隙中，章太炎展示出了他思想中意味深长的一面。万物的自由和自然状态即来自其存在的差异性，因而平等是对万物差异性的正视和平视，将差异有意编排为某种等级性的秩序排列，或一味以某一模式或标准来规范万物的差异性存在形态，则是囿于主观片面的立场强加给万物的一种下士之鄙执，是为“名相”“封执”所蔽，而非世界万物本身应然之理，以之取代万物间的差异性，更是从根本上取消了万物间真正意义上的平等基础。在以经由自己作了特殊理解、未必完全符合原义的唯识论所证释发挥的“齐物论”与始终立足于逻各斯同一性的黑格尔之间，章氏最终褒扬和选择了前者，贬责和放弃后者，实际上是为万物差异性存在的合法性作了哲学上的辩护。强使差异就范于某种单一的规范和尺度，将单一的标准强加给本该充满差异性的世界，结果将严重凿伤世界本有的自然真实性质，而这一“齐而不齐”的下士之鄙执，实质上即是一切强权和政治、文化、思想专制的思想心理渊藪。

《齐物论释》七章，以第三章“尧伐三子”的释义最为切近现实。庄子原文如下：

昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗脍胥豢，南面而不释然，其何故也？”舜曰“夫三子者，犹存乎蓬艾之间，若不释然，何哉？昔日十日并出，草木皆照，而况德之进乎日者乎！”

若嫌《齐物论释》行文古奥读来费解的话，不妨引述太炎先生同期一次讲演的白话纪录稿本：

物之所安，没有陋与不陋的分别。现在想夺蓬艾的愿，伐之使从己，于道就不弘了。庄子只一篇话，眼光注射，直看见万世的人情。大概善恶是非的见，还容易消去了；文明野蛮的见，最不容易消去。无论进化政治家的话，都钻在这个洞窟子里，就是现在一派无政府党，还看得物质文明是一件重要的事，何况世界许多野心家。所以一般舆论，不论东洋西洋，没有一个不把文明野蛮的见横在心里。学者著书，还要增长这种意见，以至怀著兽心

的强国，有意要并吞弱国，不说贪他的土地，利他的产物，反说那国本来野蛮。我今天灭了那国，正是使那国的人民，获享文明幸福。这正是《尧伐三子》的口柄。不晓得文明野蛮的话，本来从心上幻想出来。……

章氏自信其对齐物论的重新诠释，在文化历史层面上加以推衍，足以能打破现代世界史有关文野都鄙，即将文明的差异性存在人为扭曲为一种等级性秩序体系的封执和偏见，至少可以揭穿当今之世种种借文明之名行侵夺之实行径的虚妄性质，“纵无减于攻战，……必不得藉为口实以收淫名”。齐物思想力主差异性存在的自足性和合法性，以立足自身内部的自存自主，免受别人强加的约束为第一要义。其坚持没有一种单一的模式或某种人为规定的等级体系能够限定人类文明发展形式的多样性，强调各种文明形态都体现著独特的不可通约的价值的思路，与近年渐为世人所看重的思想史家柏林的看法，颇有异曲同工处，而在时间上，章氏齐物思想实著先鞭于大半个世纪之前。

近代启蒙思想家大多有意无意地执著于一种历史目的论（即使马克思也不例外），深信人类历史内部存在著一种目的论结构，其重要信念就是期望人类最终会趋于一种普遍的理想的社会文化结构。在这种历史哲学支持下，人们在本该共时并存的众多文化发展样式中指认只有一种体现了人的本质，或曰历史发展规律，并将之看作历史的目的或终端，赋予它一种道德权威性，使之成为政治权力经济制度合法性的基本依据和来源。柏林反对这种带有“特殊神宠论”色彩的目的论历史观。在柏林看来，如果说存在人的本质的话，那最好看作是对文化差异性的偏好，即对不同于单一向度的多样性生活方式中某种样式的偏好。柏林从多元的文化历史观出发，认为这个世界上没有一种单一的活动或者编制一种特定的等级体系，能够限定人类发展形式的多样性。柏林的这些思想是基于对二十世纪人类历史沉痛反思的结果。事实上，依照某一特定编制的等级秩序，视某种单一的文化形态为人类最理想和美好的范型，的确成了我们这个时代暴政和战争的源泉。揆之二十世纪中国政治社会实践的惨痛经历，其根因也实与此类信条和观念有著脱不掉的干系。而章太炎先生立足于自身作了特定唯识论诠释的齐物论，在二十世纪的初头，即已对其时正成为理所当然、不容置疑、锐不可挡的意识形态强势的诸多如公理、进化、唯物等西方现代性理念、制度，表示不能惬意和默然，对文（文明、现代）\野（野蛮、传统）等两极性思维模式所蕴含的虚妄性有所察识，并对其背后的进化论和一元论历史观在哲学上作出了某种程度的解构。作为“有学问的革命家”，太炎先生在肯定世纪初头启蒙思想所坚持的使人摆脱奴役、压迫和无知，争取平等、自由权利等价值观，并为之不惜身陷囹圄的同时，又对启蒙思想中的进化论、历史目的论所蕴含的某种最终将导致压迫奴役人的破坏性力量，保持了充分的警觉、敏感和反抗，不能不说颇有几分先见之明。

由真如本体万法唯识，章氏还演绎出他那以激进而又别出心裁而著称一时的“五无”“四惑”诸论，将对个体差异性存在的深切关注和维系，在社会政治历史层面作了极端性的推衍。《尴书》时代的章氏基本上还是合群进化论的认同者，对“山林之士避世离俗以为亢者”持以批判态度。“转俗成真”后秉持大乘佛理强烈的世俗批判精神，极度张扬个人自主的正当合法，质疑所有现存的秩序及习以为常的观念、公理。自严复译介英国自由主义思想家穆勒的《群己权界论》后，个人自主意识在康有为《大同书》、谭嗣同《仁学》和梁启超《新民说》中，均有淋漓尽致的畅论和发挥。章氏显然走得更为决绝和极端，他宣称任何社会组合尤其国家的虚妄和卑贱，反对权威的束缚，认同无政府主义，痛疾以众暴寡，批判公理的刻薄寡恩和

凌借个人，反对朋党，包括美式政党，质疑民主，倡独自担当的敢死论……，这些在社会政治层面固属过于虚无的假想，但对于个体自主性的极端张扬，则成了五四新文学家清算儒家纲常体制，悍然标揭个性主义的嚆矢。章氏的“俱分进化”历史观同样根基于法相唯识的“真妄同源”说：进化中善恶种子杂糅而入，故非单线进跻至善，而呈“双方并进”，善亦进化，恶亦进化，恶因知识愈进而愈得扩充，为害愈烈。在清末民初及至五四，单向一元理想乐观的进化论历史哲学渐呈肤浅庸俗之势，并居思想界强势之时，《俱分进化论》无疑提供了某种有价值的反思和质询。本世纪初，中国思想界与整个世界史巨大现实之间一场颇有深度的对话，便是这样由太炎先生来担当的。其立足自己根柢的思想，不仅超越了民族的一般思想水准，而且还超越了他同时代众多不失为精思好学之士的思想水准，这一点至今看去，仍不能不让人深长思之。

民后太炎先生学术上出现了一反民前高蹈的迹象，以为任何一家学术，只须“外能利物，内以遣忧，亦各从其知”，不必作无谓苛求，心态变得宽和包容起来，似对先前坚持的门户之见和家法原则有所放弃。对此一变化，已有学者着眼于外在时势迁移影响所致这类知人论世的角度作出解释，认定属于与民初政治上“五族共和”相对应的学术上趋于调和保守的动向⁷。但倘使我们不是支离断裂地看待一个人物的思想学术，而是将其视为连续联贯，有其自身上下语境贯联的自然衍生的有机整体，将观察的侧重点放置在思想学术自身内部的连续性上，那么又何尝不能将太炎先生的上述变化，看作是其以不齐为齐、看重天倪、力排名相封执的齐物思想一经确立之后，具体而又自然衍生的结果。也就是说，此一变化种因于太炎先生思想学术内在理路的脉络同样可以清晰察知，不必舍近就远，寻求终隔一层的外在决定论上的解释。

注

1 鲁迅：《关于章太炎先生二三事》

2 据许寿裳与周作人回忆，他们因故不能在大成学校听太炎先生讲学，商请其同意，每星期日在章寓另设一小规模讲席。许寿裳《纪念章太炎先生》一文忆及当时的讲课情形：“在一间陋室之内，师弟席地而坐，环一小几。先师讲段氏《说文解字注》、郝氏《尔雅义疏》等，精力过人，逐步讲解，滔滔不绝……”（《制言》第25期，1936年9月）。这一小规模讲席的听课弟子大致为黄侃、钱玄同、朱希祖、龚宝铨、许寿裳、周氏兄弟、朱宗莱、钱家治、任鸿隽、汪东、刘文典、沈兼士等。

3 《章炳麟》，许寿裳编著，1946年3月南京胜利出版公司；后收入存萃学社编集《章炳麟传记汇编》一书，香港大东图书公司，1978年12月。

4 有关章氏“真”“俗”概念的界说，谢樱宁《章太炎与王阳明》一文中有周到的考论，谢称：“由于章太炎的真俗之辨，带有鲜明的相对性，我们很难机械地画定他的真界与俗界的范围，因为他的说法，在许多情况下，又偏偏与我们的常识不同。当他自以为求得真实的时候，他其实已经超越了现实俗世，走到了我们从常识看来一个虚幻的世界，而在他回头向俗的时候，这个俗又却是我们能够把握的真的！”颇可参读。该文收入谢著《章太炎年谱摭拾》一书，北京，中国社会科学出版社，1987年12月。

5 梁氏本人在给严复的信中也曾有自剖：“启超于学本未尝有所专心肆心，……当其论此事也，每云必此事先办，然后他事可办；及其论彼事也，又云必彼事先办，然后余事可办。比而观之，固已矛盾，以抗心自问，亦自笑其斯人矣。然总自持其前者椎轮土阶之言，因不复

自束,徒从其笔端之所至,以求振动已冻之脑官,故习焉于自欺而不觉也。”虽属与友人间促膝谈心式的诚恳自省,不乏自谦色彩,但也颇近实情,不失自知之明。

- 6 参姜义华著《章太炎思想研究》,上海人民出版社,1985年,P·50。
- 7 1922年6月15日章氏《致柳翼谋书》,言及十数年前革命时代的激烈诋孔,不无后悔之意,自称多“狂妄逆诈之论”,又自辩皆因“深恶长素孔教之说,遂至激而诋孔”,云“前声已放,驷不及舌,后虽刊落,反为浅人所取”,故“至中年以后,古文经典笃信如故,至诋孔则绝口不谈”。
- 8 “汉武以后,定一尊于孔子,虽欲放言高论,犹必以无碍孔氏为宗,强相援引,妄为皮傅,愈调和者愈失其本真,愈附会愈违其解故。”
- 9 《与人论朴学书》:“过崇前圣,推为万能,则适为桎梏矣。”
- 10 论康有为:“治公羊学,不逮戴望甚远,延其诸说,以成新学伪经之论。”论梁启超:“文不足以自华,乃以帖括之声音节奏,参合倭人文体,而以文界革命自豪”。论及严复之流:“学文桐城,粗通小学,能译欧西先哲之书,而节奏未离帖括,其理虽至浅薄,务为华妙之辞。”俱见章氏《诛政党》,原刊1911年10月26日、28日、31日槟榔屿《光华日报》。
- 11 吕思勉:《从章太炎说到康长素、梁任公》,见章念驰编《章太炎生平与思想研究文选》,浙江人民出版社,1986年。
- 12 见唐振常《苏报案中一公案——吴稚晖献策辩》,刊《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》,1984年3月。
- 13 木山英雄《“文学复古”与“文学革命”》一文中,对此曾有相当精细和动情的体察:“众所周知的鲁迅‘有学问的革命家’的评语,固然是对于世间给晚年章炳麟加封‘国学大师’头衔的异议,而其间亦充溢著鲁迅充满怀念的情思。章炳麟留给鲁迅的倾注全部学术力量参与政治的强烈印象,使得他在共鸣的同时亦慨叹当今时代已不复存在此种动人心魄之事”。见《学人》第十辑,江苏文艺出版社,1996年9月。
- 14 参见郜元宝《“二马之喻”:鲁迅与中国现代学术之分途》一文,《天津社会科学》,1997年第6期。
- 15 1936年11月18日,苏雪林在致胡适信中丑诋鲁迅,胡适回信要她“深戒”“旧文字的恶腔调”,力主“持平”之论,说“鲁迅自有他的长处”,认为他早年的文学作品和小说史研究都是上等的工作。见《胡适往来书信选·中册》,中华书局香港分局,1983年11月。
- 16 据周作人等人回忆,鲁迅早年很擅长从某人的形貌举止及谈吐习惯中捕捉特征,从而维妙维肖地用作某人的代称(“绰号”)。如对顾氏用过的“红鼻子”(在私人间的通信中)和“鸟头先生”(小说《理水》),即体现了仅从外部形貌即能对人产生强烈好恶感这一个人主观色彩甚浓的评价方式。
- 17 许寿裳:《纪念先师章太炎先生》。参注2
- 18 据高景成《章太炎年谱》,收入《章炳麟传记汇编》,香港大东图书公司,1978年12月版。
- 19 章称:“经史小学传者有人,光昌之期庶几可待,……惟诸子哲理,恐将成广陵散矣”。引自汤志钧《章太炎年谱长编·上册》,P·474,中华书局,1979年。
- 20、27 章太炎:《自述学术次第》
- 21 《章太炎书札》,转引自谢樱宁《章太炎年谱摭拾》附录的《章太炎与王阳明》一文。

- 22 据许寿裳回忆，在太炎先生为身边几个关系密切的弟子授课时，青年鲁迅曾对太炎先生有关文学的界说提出了不同意见，鲁迅的意见大致为，“文学与学说不同，学说所以启人思，文学所以增人感”，太炎先生的反论为，兴感怡情非为文学所专有，如汉代司马相如、扬雄诸人的诗赋，可以无须兴感怡情而并不影响其作为诗赋的存在，同样，学说可以包涵兴感怡情的力量，如贾谊《过秦论》，但并不因此就使学说改变性质。《文学总略》中留有这场师弟辩难的若干痕迹。但《总论》中的“或言”未必专指青年鲁迅，当是章氏对包括青年鲁迅在内的其时持兴感怡情为文学特质见解者的回应和答辩。
- 23 《说林》：“知学术文史，在草野则理，在官府则衰。”“礼失则求诸野，匠师雕虫，贤于士人远矣！”《与王鹤鸣书》：“中国学术，自下倡之则益善，自上建之则日衰”。均收入《太炎文录初编》。《国故论衡·明解故》论及如何对待、整理前人典籍，认为孔子为善于删定者，刘向父子则为善于校讎整理者，后世每况愈下，“近世集《四库》，虽对治文字犹弗能定，文之材，退而在野”。
- 24 胡适：《五十年来中国之文学》
- 25 “盖语言与文字离，则通文者少，语言与文字合，则通文者多。”
- 26 参见胡适《建设的文学革命论》，傅斯年《文言合一草议》，均收入《中国新文学大系·建设理论集》。
- 28 章太炎：《汉字统一会之荒陋》（1907），收入《太炎文录》时改题《论汉字统一会》。
- 29 熊梦飞：《记录玄同先生关于语文问题谈话》，转引自姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》，P·195，山西古籍出版社，1996年8月。
- 30 唐振常《苏报案中一公案——吴稚晖献策辩》一文力辟此嫌之无据，替吴辩诬。
- 31 周作人也参与了这一工作，承担散文一集的编选并写了长序。他将郁达夫几篇已由郁本人或其他选本编入小说集的作品，编入这套大系的散文一集，无形中拓宽了新文学对散文的理解和接纳空间。
- 32 据吴小如《俞平伯先生的一封信》，俞在给吴的信中云：“相传（已数十年）我受明朝文人影响，实毫无根据”，“我在大学时爱六朝文则有之”。见《文汇读书周报》1997年2月22日。
- 33 俞平伯1984年12月28日致邓云乡信中言及：“沈本在盔甲厂燕大，我与知堂同任教，他只认周为师而终于‘破门’，对我则自处‘师友之间’，亦颇可笑，若其才则不可没也。”见《俞平伯书信集》，河南教育出版社，1991年8月。
- 34 俞平伯1983年1月16日家书中言及，“黄裳赠《金陵五记》讲南京往事，古迹徒存其名，书也没有什么可看。只老虎桥监狱访周文，是第一手材料，难得。中述知堂题画梅诗有“恰似乌台（御史衙门曰乌台）诗狱里，东坡风貌不寻常”，自比东坡，何其谬哉！读万卷书，如不落实在自己身上，即毫无用处。这事使我极感不快，自我批判亦难于措词，唯有苦笑耳。”显然时过境迁，看法已较昔日为客观，故批判已多于同情。
- 35 《释戴》，初刊1910年《学林》第二册，后收入《太炎文录初编》卷一。
- 36 1914年4月刊于《国故月刊》第二期的章氏致吴承仕讨论王学的一封信中，章氏用唯识宗的“四分义”诠释王阳明的“致良知”，嗣后熊十力针对此信，批评章氏根本不懂佛学，不懂四分，全信“无一字不妄”（见《十力语要》卷一）。又郭朋等著《中国近代佛学思想史稿》（巴蜀书社，1989）从佛学立场，对章氏有关佛学的著述多有驳难和辩证，可参读。
- 37 谢樱宁：《章太炎与王阳明》