

楊仁山、章太炎以「唯識」解莊析論 ——以真心派的唯識之詮釋

邱 敏 捷

國立台南大學語文教育學系副教授

摘 要

清末民初，中國處境困窘，各種救國口號此起彼落，改革、立新之風潮尤熾，「佛教救國」即其中一個環節。因緣際會，「唯識學」以其理論精密，受到有學之士的重視。楊仁山、章太炎因熏習唯識學，分別在《南華經發隱》與《齊物論釋》，以「唯識」解莊。前者援引「唯識名相」，後者則採用唯識「四尋思」、「藏識」、「三性」等概念詮釋《莊子》。這種「比附」作法，雖未必充分貼近《莊子》原意，但他們「以唯識解莊」，在「以佛解莊」之學術思想史上實有其創新的意義。

關鍵詞：楊仁山、章太炎、唯識、《莊子》

**Interpretation of *Chuang Tzu* with the
“Consciousness-only Theory”
by Yang Jen-Shan and Chang Tai-Yen
– Real Mind School’s Interpretation of
“Consciousness Only”**

Ming-chieh Chiu

Associate Professor,
Department of Language Education, National Tainan University

Abstract:

At the end of the Ching Dynasty and the beginning of the Republic of China, China was in a difficult situation, and all kinds of slogans for saving the nation rang out continuously. Reformation and innovation were thus become trends of the time. “Saving the nation by Buddhism” was one of the slogans. Occasionally, the philosophy of “consciousness only” attracted scholars’ attention for its precise theory. Yang Jen-Shan and Chang Tai-Yen, who both studied the consciousness-only theory, interpreted *Chuang Tzu* from the view point of “consciousness only” in

their works *Nan Hua Jing Fa Yin* and *Chi Wu Lun Shih* respectively. The former used “the terms of consciousness only theory” to explain *Chuang Tzu*, while the later interpreted *Chuang Tzu* by using the concepts of “four Nikayas” (four types of investigations of dharmas), “alaya consciousness” (store consciousness), “three nature”, etc. The “comparison” methods they used were not necessarily able to discover the original intent of *Chuang Tzu*, but their “interpretation of *Chuang Tzu* with the consciousness-only theory” did have a significant new meaning in the intellectual history of “interpretation of *Chuang Tzu* with Buddhism”.

Key words:

Yan Jen-Shan, Chang Tai-Yen, consciousness only, *Chuang Tzu*

楊仁山、章太炎以「唯識」解莊析論

——以真心派的唯識之詮釋

邱 敏 捷

國立台南大學語文教育學系副教授

一、前 言

晚清至民初，中國處境困窘，社會急遽變遷，各種救國口號、救族呼聲，此起彼落，改革、立新之風潮尤熾，「佛教救國」即其中一個環節。因緣際會，「唯識學」以其理論精密，故受到有學之士的重視。楊仁山《南華經發隱》與章太炎《齊物論釋》開「以唯識解莊」的先河，有別於傳統「以空解莊」¹、「以禪解莊」²，而形成了另一「以佛

* 本文為行政院國家科學委員會補助專題研究計畫：《唐以來「以佛解莊」之考察——兼論其在思想史之意義》（計畫編號：NSC91-2411-H-024-003）的一部分。

¹ 例如，唐·成玄英《南華真經注疏》、宋·王雱《南華真經新傳》與晚近馬一浮《莊子箋》等，皆是採取佛教「空」義以解莊的著作。

² 依筆者之考察，明顯以「禪」解莊之作，有：宋·林希逸《莊子口義》、明·方以智《藥地炮莊》，以及清·釋淨挺《漆園指通》。

解莊」的新典範。此所謂「以唯識解莊」之唯識，乃指真心派³，不是妄心派「護法——玄奘」系之唯識主流。

有關楊仁山《南華經發隱》的面貌，蘇美文《章太炎《齊物論釋》之研究》已略為提及。楊氏該書實為「以唯識解莊」之發軔者，值得針對其以「唯識」解莊之內涵與特點進一步探討。至於章太炎《齊物論釋》的研究文獻，除了上面蘇作外，尚有黃錦鉉〈章太炎先生的齊物論釋〉。黃文簡短有力，惟其所提章太炎《齊物論釋》「以《莊子》思想詮釋佛氏理論」之觀點，有待商榷⁴。筆者以為，章氏《齊物論釋》在「以佛解莊」思想史上是少數以「佛學系統」融貫《莊子》的佳構，理應深入分析。

二、以「唯識」解莊之緣起

回溯學術史，「以佛解莊」之現象歷史悠久，唐、宋、明、清諸朝確有明顯地採取佛家「空」義與禪宗等思想註解《莊子》⁵。為何直到近現代才出現應用「唯識」詮釋莊義的作品？這顯然需要從時代社會背景去尋繹線索。

(一) 非常時期的因應思潮

³ 真心派主要以真諦(499-569)為代表。

⁴ 黃錦鉉：〈章太炎先生的〈齊物論釋〉〉(《國文學報》第20期，民國80年6月)，頁40。

⁵ 可參見邱敏捷〈以「空」解莊之考察〉(《南師學報》第38卷第1期，民國93年4月)、〈方以智《藥地炮莊》之「以禪解莊」〉(《南大學報》第39卷第1期，民國94年4月)。

中國在鴉片戰爭（1840 - 1842 年）的慘敗，不僅是軍事、政治、經濟力量的不如洋人所致，其背後基因更是文化全面較量的相形見绌。晚清政治秩序的混亂、當權階層的腐敗、西洋列強的船堅砲利及其優勢文化與宗教之侵襲，普遍引起中國朝野各界的不安。「宗教」入侵之害，並不亞於戰爭，所謂「通商圖利，情尚可容；邪說橫行，神人共憤」⁶，「通商則漸奪中國之利，傳教則並欲奪華人之心」⁷。

無可否認的，當時西方文化的學術思想、民主觀念、科學技術、宗教信仰等，都對中國固有文化造成巨大的衝擊。因此，如何重建中國文化思想的價值體系，以及重新探索、構築文化內涵，便成了那個時代知識分子努力與關注的重點，他們試圖從自己對文化的認識與生命的關懷起軔，提出改革的方針與策略。可以說，從魏源（1794 - 1857）、曾國藩（1811 - 1872）、李鴻章（1823 - 1901）等的「師夷之長技以制夷」⁸與「師夷智以造炮製船」⁹，直到康有為（1858 - 1927）、梁啟超（1873 - 1929）等吸收西方文化的政治思想、自然科學之「維新運動」，一連串的國政改造工程，都是基於這樣的立場而作出的因應。

此外，特別關心宗教與人文精神的有識之士，他們發現西洋先進

⁶ 沈葆楨：〈總理船政前江西巡撫沈葆楨奏附條說〉（收於寶鋆等修：《籌辦夷務始末（同治朝）》卷五三，台北：文海，民國 63 年 2 月出版），頁 4999。

⁷ 李東源：〈論傳教〉（收於鄭振鐸編：《晚清文選》卷上，北京：中國社會科學，2002 年 9 月初版），頁 253。

⁸ 魏源：〈籌海篇上〉（收於鄭振鐸編：《晚清文選》卷上，北京：中國社會科學，2002 年 9 月初版），頁 20。

⁹ 曾國藩：《曾文正公全集》奏稿卷十二（台北：文海，民國 63 年 2 月出版），頁 2025。

國家與崛起亞洲的日本都有宗教力量維繫人心、導進社會，乃揭竿而起，標舉「宗教救國」、「宗教救世」之堂堂旗幟。爲此，他們有很多人投入宗教研究，特別是佛教義蘊之探討，如康有爲、譚嗣同(1865-1898)、章太炎、梁啓超等對此多有著力。正如民初甘蟄仙說：「晚清思想界，泰半喜研究佛學。」¹⁰而其中最爲他們所注意的應是「唯識學」。

被中國人冷落一千年多年的唯識學，在近現代「搖身一變」成爲一門「顯學」。可以說，近現代中國佛教的復興，是一股圍繞在以唯識學「異軍突起」爲中心的宗教文化新潮流。霍韜晦「六十年來的唯識宗」的一系列研究¹¹，即是針對「中國近代唯識宗再興的機運」所作出的專門性探討。這個思潮的形成，可以上溯到清末楊仁山託日本學者南條文雄(1849-1927)，從東瀛搜購寄回中國古德著述二、三百種，其中包括唯識宗最重要的唐·窺基(632-682)《成唯識論述記》、彌勒菩薩造《瑜伽師地論記》等經典。這些典籍刻版流通以後，使宋朝以降，幾成絕學的唯識宗面目，再度逐漸爲人所知。

就時代因素言，清末民初正是西方近現代學術蜂湧東漸的年代，學者如上述章太炎、梁啓超等人，從專事政治改革運動轉移部分心力於傳統學術文化的檢討，反省到東西文化的本質差異。在社會思潮起

¹⁰ 甘蟄仙：〈最近二十年來中國學術蠡測〉(《東方雜誌》第21卷紀念號，民國13年1月)，頁22。

¹¹ 霍韜晦「六十年來的唯識宗」一系列文章，包括〈中國近代唯識宗再興的機運〉、〈近代唯識宗流佈大略〉、〈中國近代佛學的推動者「楊仁山」〉、〈起千載沈璧的大師——歐陽竟無之生涯與學問〉、〈支那內學院的理想〉、〈武昌佛學院的唯識研究——並論太虛大師的法相唯識學〉、〈三時學會〉、〈法義論辯〉等。這些論文分別登載《獅子吼》第14-15卷(民國64年2月至65年12月)中。

著大變化的時局，章太炎、梁啟超等人尋求的對治方案中，唯識宗——或者擴大一點說，佛教文化——也成了他們治學、任事的取向。東西方哲學義理的比附、較量中，唯識學捲土重來，成為中國對抗西洋哲學與科學的一把思想利器，蓋由於唯識學的複雜概念與嚴密邏輯分析，可以同西洋哲學與科學相頡頏¹²。也因為這種原因，中國近現代的佛學著作幾都與唯識學有關，作者往往在論說唯識佛理中融入西方學術，將它們相互比對，或合而為一。

譚嗣同撰《仁學》，以「仁」為「以太」，而說「以太」「亦唯識之相分」¹³。章太炎受此「洞識之衝擊」，也以西方「分子」、「小分子」、「微分子」與「原子」解「唯識」所提之「極微」、「微塵」等觀念。其《齊物論釋》指出：

凡說物種起於無生諸行，《大毗婆沙論》一百三十六云：極微是最細色，……此七極微成一微塵，七微塵成一銅塵，七銅塵成一水塵。銅塵、水塵今所謂分子也；微塵今所謂小分子、微分子；極微乃今所謂原子。¹⁴

¹² 吳森〈從比較哲學的觀點看佛教的基本精神〉一文，特別談到「佛教之無我論在世界哲學中心之地位」，他說：「佛教的無我論在二十世紀的哲學占很重要的地位。它對『我』的分析和『我執』現象的描述給西方哲學提示頗多精深而嶄新的見解。在東西哲學的融會裏，佛教『無我』論可以和現象論、實踐主義、及精神分析學合流。」（氏著：《比較哲學與文化》（一），台北：東大，民國 67 年 7 月初版，頁 163）。

¹³ 清·譚嗣同著，蔡尙思、方行編：《譚嗣同全集》（北京：中華，1981 年 1 月出版），頁 331。

¹⁴ 章太炎：《齊物論釋》（收於氏著：《章氏叢書》上冊，台北：世界，民國 71 年 4 月再版），頁 399 下。

這種風氣一開，引起很大回響，形成了當時談義理的學者鮮有不讀唯識宗書的特殊文化現象。由於文化學者的認同、青睞，因此，佛學在近現代中國立定了腳跟，非但不再被扭曲為邪說異端，而且被當做一種優質的哲學，廣受探討、運用。

在此一歷史非常時期，佛學——特別是唯識學受重視，被採納作為裨益世道人心及振奮社會國家的資糧，是自宋元以來罕見的。這股宗教文化新思潮中，真正對近代佛教問題作思想研究並冀圖改革的，是以歐陽竟無(1871-1943)為主的支那內學院和以太虛為主的武昌佛學院。而在這之前，楊仁山無疑是一個「扭轉」人物，而後起之章太炎則為其中之佼佼者。

(二) 楊仁山、章太炎與佛教

「近代佛教先覺者」¹⁵楊仁山，以字行，名文會，號拙道人。先後創辦金陵刻經處、祇洹精舍及佛學研究會，在佛典研究、佛教教育、佛教出版事業，以及中日佛教交流等方面成績斐然。

誠如論者所言：「促使現代中國佛教復興運動的人當然很多，但其中最具關鍵性的人物，則是石埭楊文會仁山先生。」¹⁶楊氏皈依佛教的因緣，依據楊步偉所述，楊仁山曾因欲娶鄰女為「並妻」未成，百無聊賴中接觸佛書。他說：「經此一次打擊，祖父(楊仁山)更覺世

¹⁵ 吳麗玉：《近代佛教先覺者楊文會》(高雄師範大學國文研究所碩士論文，民國79年6月)。

¹⁶ 藍吉富：〈楊仁山與現代中國佛教〉(收於洪啓嵩、黃啓霖主編：《楊仁山文集》，台北：文殊，民國76年8月出版)，頁11。

事無聊，就終日在西湖邊散步。一日，在湖邊書店裡發現一本《大乘起信論》，……忽悟當中要旨，頓覺愛情家事國事都不願過問了。」¹⁷雖然他接觸佛書是「出於偶然」，但卻從此「悉廢棄其向所為學」，「一心學佛」¹⁸。

楊仁山是近現代中國佛教改革的先驅，促使近百年來佛教起死回生的樞紐人物，被哈佛大學東亞研究中心的 Holmes Welch 譽為近現代「中國佛教復興之父」¹⁹。對於佛教僧眾素質低落的問題，他著力於佛教教育的改革工作，創立之「祇洹精舍」，雖因經費不足，歷時一年餘即停辦，但是在中國近現代佛教史上稱名的人物幾乎都出其門下。太虛曾回憶道：「參與祇垣精舍諸縉素，若歐陽漸、梅光羲、釋仁山、智光等，多為現今佛教中重要份子，而筆者（指太虛）亦其中之一人。」²⁰繼承楊仁山衣鉢的歐陽竟無也說道：「唯居士之規模弘廣，故門下多材，……唯識法相之學章太炎……，亦云夥矣！」²¹這些話，應足以佐證楊氏影響之大。

梁啟超縱觀近現代中國佛教發展概況，也肯定楊仁山的領導作用。他說：

楊文會（仁山）少曾佐曾國藩幕府，復隨曾紀澤使英，夙栖心

¹⁷ 楊步偉：〈我的祖父〉（《傳記文學》第3卷第3期，民國52年9月），頁19。

¹⁸ 歐陽竟無：〈楊仁山居士事略〉（收於洪啟嵩、洪啟霖主編：《楊仁山文集》，台北：文殊，民國76年8月出版），頁36。

¹⁹ 引自藍吉富：〈楊仁山與現代中國佛教〉，頁32。

²⁰ 釋太虛：〈三十年來之中國佛教〉（收於氏著，太虛大師全書編委會編：《太虛大師全書》第29冊），頁9-10。

²¹ 歐陽竟無：〈楊仁山居士傳〉（收於氏著：《歐陽竟無居士內外學》乙本，《內學雜著》下冊，南京：金陵刻經處出版，出版年不詳），頁2。

內典，……譚嗣同從之遊一年，……梁啟超不能深造，願亦好焉，其所著論，往往推挹佛教，康有為本好言宗教，往往以己意進退佛說，章炳麟亦好法相宗，有著述，故晚清所謂新學者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者率皈依文會。²²

楊仁山創辦「祇垣精舍」，矻矻於僧眾的佛法教育，直接或間接地鑄就了許多近現代中國佛教學者，其優秀者有康有為、譚嗣同、梁啟超、章太炎等人。要言之，楊仁山是個熱心佛教事業的傳統知識分子，找回遺失多年的佛教經典，引發「唯識」研究的生機，在近現代中國佛教史上有其重要地位。他所作〈十宗略說〉、〈讀法華經妙音品〉等文²³，論理兼備，鏗鏘有力。

章太炎早期不苟同佛教，並曾對康有為、譚嗣同的佛教思想作過批評²⁴。雖然他既非一佛徒，又非一居士，但佛教思想卻是他的學術

²² 梁啟超：《清代學術概論》（台北：華正，民國73年2月初版），頁73。

²³ 參見楊仁山著，洪啟嵩、黃啟霖主編：《楊仁山文集》（台北：文殊，民國76年8月出版）。

²⁴ 章太炎於1899年木刻本《馗書》中的〈通識〉、〈公言〉等篇，採取批判的態度盱衡佛教。其中，〈公言〉云：「余嘗西登黃鶴山，瞻星漢陽，閃屍乍見，屑屑如有聲，以是知河漢以外，有華臧焉、有鈞天廣樂之九奏萬舞焉，體巨而吾耳目勿能以聞見也。以不聞見，毅言其滅沒，其厭人乎？」（氏著：《馗書》，台北：世界，民國52年1月初版，頁105），乃在駁斥譚嗣同《仁學》所說：「苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，……轉業識而成智慧，然後『一多相容、三世一時』之真理，乃日見乎前。」（氏著，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，北京：中華，1981年1月，頁318）。而〈通識〉云：「積愛為仁，積仁為靈，……金木毒藥械用接構，皆生於惡，惡生於愛，胸栗愀悲，亦生於愛，愛而幾通於芴漠矣！……世之實驗論者，謂此欲求世界觀與設定世界觀，夢厭妄想比於空華。然不悟理想雖空，其實力所掀動者，終至實見其事狀而獲遂其欲求，如猷太之彌賽亞，畢竟

大纛。錢穆歸納、論衡章氏之學凡四支柱：一為西湖詁經精舍俞樾所授小學；二為上海獄中所誦佛經；三為革命排滿從事政治活動，而連帶牽及之歷代治亂人物賢奸等史學理論；四為反對康有為之保皇變法，而同時主張古文經學以與康氏之今文經學相對抗。四者之中，「崇信印度佛學，則尤為其四支柱中擎天一大柱。」²⁵這是錢氏閱讀章氏各書所得之梗概。

淨土信仰在普羅社會中，有一定的影響力，但章太炎對淨土宗的評價卻是負面的，他認為「淨土一宗，最是愚夫愚婦所尊信的。他所求的，只是現在的康樂，子孫的福澤。」²⁶以家庭福樂為目標的淨土信仰，流於狹化、俗化，這是章氏所不願見到的。此外，他對於明末以來知識分子「虛談禪空」也頗有微辭，慨嘆：「悲夫！昔明之季，學以談禪為榮矣。志節雖盛，而其氣皆窳，無能濟變。」²⁷又說：「今志節遠不逮明人，而循其談禪之執，則士氣愈委靡，民志愈渙散，求再亡三亡而不可得，而暇變法乎哉？」²⁸對每下愈況之士氣、民志，深感憂慮。

重大的磨難、挫折，往往會對一個人的思想或性格產生改造或重

出世，由此而動人，信仰者固不少矣！」（氏著：《尙書》，頁 31 - 32）。文中「世之實驗論者」，即指康有為而言，此乃批判康氏《大同書》甲部〈入世界觀眾苦〉所論「人情之苦」的「愛戀之苦」（氏著：《大同書》，上海：中華，民國 24 年 4 月，頁 54 - 69）。

²⁵ 錢穆：《中國學術思想史論叢》（八）（台北：東大，民國 79 年 4 月再版），頁 348。

²⁶ 章太炎：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，頁 273 - 274。

²⁷ 章太炎：〈變法箴言〉（收於氏著，湯志鈞編：《章太炎政論選集》上冊，北京：中華，1977 年 11 月出版），頁 18。

²⁸ 同上。

組。章太炎對佛教態度的轉變因緣，主要是在 1903 年到 1906 年因「蘇報案」坐了三年的牢獄，使他沉靜於當時寢盛的唯識論典，包括彌勒菩薩造《瑜伽師地論》、護法菩薩造《成唯識論》²⁹以及陳那造《因明論》等。軀繫囹圄的他，「身心具困」，轉俗向真，尋求內在的安頓。他自述學術思想變遷云：

余自志學迄今，更事既多，……歷覽前史，獨於荀卿、韓非所說，謂不可易。自餘閱眇之旨，未暇深察。繼閱佛藏，涉獵《華嚴》、《法華》、《涅槃》諸經，義解漸深，卒未窺其究竟。及囚繫上海，三歲不覲，專修慈氏、世親之書。此一術也，以分析名相始，以排遣名相終，從入之塗，與平生朴學相似，易于契機，解此以還，乃達大乘深趣。³⁰

表明先有《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》之涉獵，後有慈氏、世親書之浸淫，足見他在佛學確曾下過工夫，而這些正是他思想轉折的支點。

瑜伽系的法相唯識，以慈氏彌勒為師，以無著（Asanga，約 336 - 405）與世親（天親，或名婆藪盤豆：Vasubandha，約 361 - 440）為理論建構者。無著思想是法相唯識中最根本的，章太炎稱「無著」為

²⁹ 印順說：「護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者。……在於融合《瑜伽》、《攝論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽論·本地分》的思想。故護法《成唯識論》說諸識差別、王所差別、心色各別自體、種子本有（本地分）新熏（攝論及抉擇分）合說。」（氏著：《攝大乘論講記》，台北：正聞，民國 81 年 2 月修訂一版，頁 12）。

³⁰ 章太炎：〈荀漢微言〉（收於氏著，湯志鈞編：《章太炎政論選集》下冊，北京：中華，1977 年 11 月出版），頁 734。

「先師」³¹，自詡是無著的再傳弟子，學術歸趨，表露無遺。章氏於繫囚期間，專修「分析名相，排遣名相」之唯識學，後乃通達佛教大乘旨趣。

出獄後的章太炎，做的第一件大事就是倡言佛教，期以振發國人革命信心，並增進國民道德³²。1906年7月15日，章太炎在東京留學生歡迎會上發表演說，公開宣揚他的主張，認為參與革命先要投入感情，而成就感情之要有二：「第一，是用宗教發起信心，增進國民的道德；第二，是用國粹激動種性，增進愛國的熱腸。」³³此處所說的「宗教」，即他於獄中三年沉思、鑽研的佛教。他總結說：「佛教的理論，使上智人不能不信；佛教的戒律，使下愚人不能不信。通徹上下，這是最可用的。」³⁴

思想成熟後的章太炎，對佛教多所推崇，以其為治世之良藥。在〈答夢庵〉一文中，他說：「使震旦齊民之道德不亡，人格尚在，不在老、莊則在釋氏，其為益至閔遠矣。」³⁵再說：「如彼西方景教，亦幾可斷雕為朴矣。然義趣單純，好思想者多不樂此，又與老、莊舊說，

³¹ 章太炎在〈人無我論〉中說：「先師無著大師士，善破我執，最為深通。」（收於氏著：《章氏叢書》下冊，頁879下）。又說：「先師嘗著此說於《顯揚論·成空品》。」（同上，頁884下）。

³² 章太炎認為「孔教」不足以擔起此大任，他說：「孔教最大的污點，是使人不脫富貴利祿的思想。自漢武帝專尊孔教以後，這熱中於富貴利祿的人，總是日多一日。我們今日想要實行革命，提倡民權，若夾染一點富貴利祿的心，就像微蟲霉菌，可以殘害全身，所以孔教是斷不可用的。」（氏著：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，頁272-273）。

³³ 章太炎：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，頁272。

³⁴ 同上，頁273。

³⁵ 章太炎：〈答夢庵〉（收於氏著，湯志鈞編：《章太炎政論選集》上冊），頁394。

過相違戾，欲興民德，舍佛法其誰歸？」³⁶又說：「此數者，其他宗教倫理之言，亦能得其一二，而與震旦習俗相宜者，厥惟佛教。是固非言語文字所能成就，然方便接引，非文辭不為功。以是相導，令學者趣入法門以自磨厲，庶幾民德可興。」³⁷且說：「人果學佛，蹈湯赴火，必有王學之長，而放誕講張之病，庶其獲免。作民德者，舍此無他術也。」³⁸再三強調佛教對於救治時代問題的積極意義。

當「廟產興學」³⁹造成佛教的傷害之際，章氏曾奔相走告作〈告佛子書〉，「一方面叫僧眾認清時代，快些起來自己辦學；一方面勸告士大夫們，不應該有這種不當的妄舉，應該對佛教加以發揚。」⁴⁰表現了他對佛教的期許，以及捍衛佛教的心志與傾向。要改良舊法，佛教華嚴、法相二宗法益尤佳，章氏道：

³⁶ 同上，頁 394。

³⁷ 同上，頁 395 - 396。

³⁸ 同上，頁 397。

³⁹ 清末民初在一片如何「救國」的聲浪中，張之洞（1837-1909）於《勸學篇》提出「廟產興學」，其〈設學第三〉說：「今天下寺觀，何止數萬，……皆有田產，其物業皆由布施而來，若改作學堂，則屋宇田產悉具，此亦權宜而簡易之策也。……大率每一縣之寺觀，取什之七以改學堂，留什之三以處僧道。其改為學堂之田產，學堂用其七，僧道仍食其三。」（氏著：《勸學篇》，收於沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第 9 輯，台北：文海，民國 56 年，頁 95）。這一觀點對近現代中國佛教帶來不少困擾。關於「廟產興學」的議題，已有多位學者研究，可參見牧田諦亮：〈清末以來的廟產興學與佛教教團〉（收於氏著：《中國近世佛教史研究》，台北：華宇，民國 74 年）；黃運喜：〈清末民初廟產興學運動對近代佛教的影響〉（《國際佛學研究》第 1 卷，1991 年 12 月）等。

⁴⁰ 引自釋太虛：〈我的佛教改進運動略史〉（收於氏著，太虛大師全書編委會編：《太虛大師全書》第 29 冊），頁 69 - 70。

我們今日要用華嚴、法相二宗改良舊法。這華嚴宗所說，要在普度眾生，頭目腦髓，都可施捨與人，在道德上最為有益。這法相宗所說，就是萬法惟心。一切有形的色相，無形的法塵，總是幻見幻想，並非實在真有。⁴¹

透過佛教來增進革命信心，有其理論基礎。章太炎說：「佛教最重平等，所以妨礙平等的東西，必要除去。滿州（洲）政府待我漢人種種不平，豈不應該攘逐？……照佛教說，逐滿復漢，正是分內的事。」⁴²這是以佛教平等思想來喚起漢人對滿清種族歧視的不滿，明顯地是運用佛教思想作為革命的思想武器，雖然當時有人持懷疑態度⁴³。

不僅如此，佛教思想亦是章氏對治時代道德頹廢的一劑良藥，他所以提倡佛教，是為了重整社會道德，更具體的說，為樹立革命軍的道德情操。可以說，章太炎是在佛教中找到道德的依歸，也是為道德而皈依佛教。但他冀望憑藉佛教以強化革命信心，尤其是國民道德，只要還是來自上述康氏、譚氏、梁氏等人的觀念。這之中，他們的著重點互有分歧，但大體的方向是彼此延續與繼承的。不過，較為完整的應用佛教來建構其哲學體系的，以章太炎為要。

佛教宗派林立，章太炎孜孜鼓倡的是「法相宗」（即「唯識宗」）。他界定了該宗的精神：「法相宗所說，就是萬法惟心。一切有形的色相，

⁴¹ 章太炎：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，頁 274。

⁴² 同上，頁 275。

⁴³ 如鐵錚（袁金釗）便著文反對，認為「佛家之學，非中國所常習。雖上智之士，猶窮年累月而不得，況於一般國民處水深火熱之中，乃望此迂緩之學以收成效，何異待西江之水以救枯魚？」（引自章太炎：〈答鐵錚〉，收於氏著：《章氏叢書》下冊，頁 879 下）。

無形的法塵，總是幻見幻想，并非實在真有。」⁴⁴萬法是唯心所造、唯識所現，是如幻如化的，只有「一心」才是真實的。他又說：「心佛眾生，三無差別。我所靠的佛祖仍是靠的自心。」⁴⁵由此可見，章氏推動的是以「法相宗」為主的佛教思想，並歸結其個人道德於佛教之「一心」⁴⁶。

如上所述，楊文會與章太炎皆與唯識有了深切的關連，於是以唯識解莊變成他們解莊的特色。

三、以「唯識」解莊之內涵

楊仁山與章太炎同為中國近現代佛教史上的龍象。楊仁山的《南華經發隱》以「唯識名相」解莊，而章太炎的《齊物論釋》以「唯識理論」解莊，兩人合力造就了以「唯識」解莊的新模式⁴⁷，而以後者

⁴⁴ 章太炎：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，頁 274。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 這可見出梁啟超與章太炎之不同，梁啟超強調「佛教與群治的關係」，就佛教之可導進社會立論，章太炎則主張發自於個人道德心。可說前者是宏觀，後者是微觀。

⁴⁷ 崔大華〈莊子思想與中國近現代思潮〉一文，以為「莊子〈齊物論〉思想提供了近代思潮的容攝背景」。他說：「(章太炎)認為『〈齊物〉一篇，內以疏觀萬物，持閱眾甫，破名相之封執，等酸鹹於一味；外以治國保民，不立中德，論有正負無異門之繫，人無愚智盡一曲之用，所謂衣養萬物而不為主宰也。』可見章太炎思想的廣博和創新，正是由於他從莊子思想中求索到了一種廣闊的、具有容攝力的觀念背景或理論立場——〈齊物論〉。」(氏著：《莊學研究》，北京：人民，1992年11月初版，頁542)。崔氏又說：「章太炎就以道家、莊子的『道』詮釋佛家的『真如』，接著又用『真如』去解釋柏拉圖的『理念』(idea)和康德的『物自體』。」

發皇尤大。以下分別述論之。

（一）楊仁山《南華經發隱》以「唯識名相」解莊

楊仁山以爲《莊子》一書，出世之言，或深或淺，淺者不出「天乘」，深者直達「佛界」⁴⁸。楊氏在《南華經發隱·敘》說明撰作之原由，其文云：

（莊子）至唐初尊之為《南華經》，而作註解者漸多。唯明·陸西星、憨山（德）清二家以佛理釋之。憨山僅釋內篇，西星則解全部。今閱二書，猶有發揮未盡之意，因以己意釋十二章。⁴⁹

他以己意所釋的十二章分別爲：〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈天地〉、〈天道〉、〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉與〈外物〉等，而其中鮮明地以「唯識名相」解莊者，集中於釋〈德充符〉與〈應帝王〉兩篇，其餘篇章則多徵引其他佛教觀念⁵⁰。

（同上，頁 543）。

⁴⁸ 清·楊仁山：《南華經發隱》（嚴靈峰主編：《無求備齋莊子集成續編》第 23 冊，台北：藝文，民國 63 年 12 月初版），頁 2。

⁴⁹ 同上，頁 1。

⁵⁰ 清·楊仁山釋〈齊物論〉之「至人」云：「夫至人者，宇宙在乎手，萬化生乎身者也。法身大我，豎窮三際，橫亘十方，而無我相可得，是之謂忘大我。」（氏著：《南華經發隱》，頁 8）以佛教「無我相」闡明之。其釋〈齊物論〉「南郭子綦喪我」云：「耦者對待之法也。心不外緣，幾如槁木死灰矣！而豈知南郭子內證無心，我執已亡乎？倘我執未亡，定有對待法時時現前，不能深入寶明空海，平等普觀也。」（同上，頁 10）運用佛教「我執」之說而論述之。

首先，對於〈德充符〉所載，魯有兀者王骀，所與從遊者多，常季問於仲尼；仲尼以爲王骀雖爲兀者，然「遊心乎德之和」。常季曰：「彼爲己，以其知得其心，以其心得其常心。」對此「以其知得其心」，楊氏註云：「以六識觀照而得八識現量。」而對於「以其心得其常心」，楊氏又註云：「超八識現量，而顯常住真心。」這裏所提到的「六識」、「八識」皆爲「唯識名相」。

其次，對於〈應帝王〉中儵、忽謀報渾沌，而渾沌死的故事。楊氏註云：

儵忽，六七識生滅心也；渾沌，八識含藏心也。渾沌無知，爲儵忽所鑿而死。……久之渾沌復甦，……於是儵忽奉爲宗主，聽其使令。……渾沌改名爲大圓鏡，儵名妙觀察，忽名平等性，與儵忽爲侶者，皆名成所作。四智菩提，圓彰法界，《南華》之能事畢矣！⁵¹

以儵、忽爲「六七識」，以渾沌爲「八識」。其中「成所作智」、「妙觀察智」、「平等性智」、「大圓鏡智」乃唯識學關於智慧的分類。第八識轉成「大圓鏡智」，第七識轉成「平等性智」，第六識轉成「妙觀察智」，轉前五識成「成所作智」。佛於一切境界，能於一念心中現前，念念知一切法，從來是不忘失的（無忘失法）。所以或稱「佛智」爲「大圓鏡智」。然「渾沌」是道的境界，而「八識」是種子識、是經驗。

由上可知，楊氏引用「唯識名相」解莊之處有限，惟止於名相而略於體系之建構，較爲完整以「唯識理論」解莊者，要屬後起的章太炎。

⁵¹ 同上，頁 25 - 26。

(二) 章太炎《齊物論釋》以「唯識理論」解莊

過去針對〈齊物論〉的專門學術探討極為罕見，章太炎《齊物論釋》與牟宗三《莊子齊物論義理演析》⁵²，可謂鳳毛麟角。章氏自評《齊物論釋》「一字千金」⁵³，表達出十足的自信與對該書的珍重，同時也反映出其撰述過程之用心。烏目山僧宗仰為該書作〈序〉曰：「近人或言，自《世說》出，人心為一變。……今太炎之書現世，將為二千年儒墨九流破封執之局，引未來之的，新震旦眾生知見，必有一變以至道者。」⁵⁴這段話，凸顯此書在中國學術思想史的「突破性」義涵。

學界對於章氏哲學與《齊物論釋》多所肯定。梁啟超說：「(章太炎)用佛學解老莊，極有理致，所著《齊物論釋》，……確能為研究『莊

⁵² 牟宗三講述，陶國璋整構：《莊子齊物論義理演析》，依〈本書的背景〉所載：「是參照牟宗三先生的講課內容，經整理重構而成。……所謂義理演析，是就原文的哲學含義發揮開展，使其更具統一性與理論性。統一性與理論性顯示作者的思路規模，呈示系統性。為了展示莊子哲學的系統性，我們運用了相當多的現代西方哲學、佛家哲學及邏輯觀念，藉以整合全文，使全文得一層次感，理論逐步開展。」(牟宗三講述，陶國璋整構：《莊子齊物論義理演析》，台北：書林，民國 88 年 4 月初版，頁 1-5)。其義理演析與傳統逐章逐句之註疏方式有別，而所運用之「佛家哲學」，充分顯現牟先生的佛學素養與佛學思想特色，將另文處理。

⁵³ 章太炎：〈自述學術次第〉(收於氏著，劉夢溪主編：《章太炎卷》，石家莊：河北教育，1996 年 8 月初版)，頁 642。

⁵⁴ 章太炎：《齊物論釋》，頁 416 下。

子哲學』者開一新國土。」⁵⁵蔡元培譽道：「這時代的國學大家裏面，認真研究哲學，得到一個標準，來批評各家哲學的，是餘杭章炳麟。」⁵⁶於其《齊物論釋》亦多所稱揚。胡適以為，章氏「別出一種有條理系統的諸子學」，其《齊物論釋》能為「空前之作」，在於他精通佛學，故能融會貫通，於墨翟、莊周、惠施、荀卿的學說裏面，尋出一個條理系統⁵⁷。

最近，《《齊物論》及其影響》、《十家論莊》等書先後出版。其中，陳少明以為章太炎《齊物論釋》是一「辨名析理」之作⁵⁸；朱義錄自問自答：「是何動機使章太炎在辛亥革命前夕，對〈齊物論〉產生如此濃郁的興趣呢？為資產階級的自由與平等的主張尋找充足的理論根據，是章太炎的旨趣所在。」⁵⁹朱氏指出，章太炎《齊物論釋》分別使用了「唯識」、「華嚴」、「自然科學」及「原型觀念」等思想媒介詮解《莊子》⁶⁰。

《齊物論釋》在《章氏叢書》中有「初定本」與「重定本」，「初定本」在1910年寫成，而「重定本」大體在1911年之後改寫⁶¹。依

⁵⁵ 梁啟超：《清代學術概論》（台北：華正，民國73年2月初版），頁70。

⁵⁶ 蔡元培：〈五十年來中國之哲學〉（收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第五卷，杭州：浙江教育，1997年10月初版），頁131。

⁵⁷ 胡適：《中國古代哲學史》（台北：商務，民國71年8月臺五版），頁28。

⁵⁸ 陳少明：《《齊物論》及其影響》（北京：北京大學，2004年2月初版），頁157。

⁵⁹ 朱義錄：〈章太炎和他的《齊物論釋》〉（收於胡道靜主編：《十家論莊》，上海：人民，2004年4月），頁485。

⁶⁰ 同上，頁487-494。

⁶¹ 筆名陸沉居士，光緒三十一年（1905）章氏在獄中，潛心佛教書籍。宣統二年（1910）撰《齊物論釋》。民國三年（1914），他「追述前事」，「感事既多」，以為「懷抱學述，教思無窮」，手定《章氏叢書》，先前見於期刊的鬥爭性文章，竟多

論者的看法，兩本思想沒有抵觸，「重定本」更加強其莊佛符應之程度，使其「以佛解莊」之詮釋更趨精細、全面、深入⁶²。《齊物論釋》雖釋〈齊物論〉一篇，實雜引《莊子》各篇而註解之⁶³。

章太炎對於自己早期以郭象《莊子注》解莊，頗覺不合，後乃以《瑜伽師地論》、《華嚴經》釋〈齊物論〉⁶⁴。他說：

卻後為諸生說《莊子》，間以郭義敷釋，多不愜心，旦夕比度，遂有所得，端居深觀，而釋〈齊物〉，乃與《瑜伽》、《華嚴》相會，所謂摩尼見光，隨見異色，因陀帝網，攝入無礙，獨有莊生明之，而今始探其妙。⁶⁵

歷經「端居深觀」，將〈齊物論〉與佛經一番「比較研判」，終看出其間堂奧。對於此舉，他甚為得意，以為「千載之秘，睹于一曙」⁶⁶。《華

被刊落。《鳩書》定名為《檢論》，從分卷到內容，都有很大更動，服膺清儒的跡象已經顯露。

⁶² 蘇美文：《章太炎《齊物論釋》之研究》（淡江大學中文研究所碩士論文，民國82年6月），頁256。

⁶³ 如內篇有：〈逍遙遊〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉；外篇有：〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉、〈天地〉、〈秋水〉、〈達生〉、〈田子方〉、〈知北遊〉、〈庚桑楚〉；雜篇有：〈徐無鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈盜跖〉、〈天下〉等篇。

⁶⁴ 章太炎《齊物論釋》云：「萬物與我為一。詳《華嚴經》云：『一切即一，一即一切。』法藏說為諸緣互應。〈寓言篇〉云：『萬物皆種也，以不同形相禪。』義謂萬物無不相互為種。《大乘入楞伽經》云：『應觀一種子，與非種同印。一種一切種，是名心種種。』法藏立無盡緣起之義，與〈寓言篇〉意趣正同。」（收於氏著：《章氏叢書》上冊，頁363上）。

⁶⁵ 章太炎：〈葑漢微言〉，頁735。

⁶⁶ 同上。

嚴經》與《瑜伽師地論》是唯識學重要的經論。《華嚴經》是漢譯「五大部經」之一，經中國古德的宣揚，成立了「華嚴宗」。在唯識學中，特別重視《華嚴經》「十地品」中「三界唯心」⁶⁷的觀念，因此，《華嚴經》也成為唯識學重要的「六經十一論」⁶⁸之一。

章太炎另有《莊子解故》一書，該書〈引言〉說：「命世哲人莫若莊氏消搖任萬物之各適、齊物得彼是之環樞，以視孔墨，猶塵垢也。」⁶⁹其〈齊物論釋序〉云：「維綱所寄，其唯〈逍遙〉、〈齊物〉二篇，則非世俗所云自在平等也。……〈齊物〉文旨，華妙難知，魏晉以下，

⁶⁷ 諸如(一)東晉·佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷二五云：「三界虛妄，但是一心作。」(《大正藏》第9冊，頁558下)；(二)唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷三七云：「三界所有，唯是一心。」(《大正藏》第10冊，頁194上)；(三)北魏·菩提流支等譯《十地經論》卷八云：「經曰：『是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作。』論曰：『但是一心作者，一切三界唯心轉故。』」(《大正藏》第26冊，頁169上)。

⁶⁸ 依唐·窺基《成唯識論述記》所說，唯識學派之建立主要依於「六經」和「十一論」。窺基《成唯識論述記》卷一云：「今此論爰引六經：所謂華嚴、深密、如來出現功德莊嚴、阿毘達磨、楞伽、厚嚴。十一部論：瑜伽、顯揚、莊嚴、集量、攝論、十地、分別瑜伽、觀所緣緣、二十唯識、辨中邊、集論等為證。」(《大正藏》第43冊，頁229下-230上)。關於其中之《厚嚴經》，釋昭慧說：「玄奘本身其實也沒翻譯《厚嚴經》，然而從論中對《厚嚴經》的部份引文對照起來，《厚嚴經》其實就是《大乘密嚴經》。」(收於氏著：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，頁87)。故「六經」即：《華嚴經》、《解深密經》、《如來出現功德莊嚴經》、《大乘阿毘達磨經》、《楞伽經》、《大乘密嚴經》。「十一部論」即：《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》、《集量論》、《攝大乘論》、《十地經論》、《分別瑜伽論》、《觀所緣緣論》、《二十唯識論》、《辨中邊論》、《大乘阿毗達磨集論》等。

⁶⁹ 章太炎：《莊子解故》(收於氏著：《章氏叢書》上冊，台北：世界，民國71年4月再版)，頁307上。

解者亦眾，既少綜核之用，乃多似象之辭。」⁷⁰字裏行間，已透露他對過去詮解者的異議與獨到的發現。章氏於〈釋篇題〉云：「夫能上悟唯識，廣利有情，域中故籍，莫善於〈齊物論〉。」⁷¹在他看來，〈齊物論〉是中國典籍中最能體會「唯識」的作品。

章太炎《齊物論釋》認為「齊物」論的是「平等」之義。他說：「一往平等之談，詳其實義，非獨等視有情，無所優劣。蓋『離言說相，離名字相，離心緣相』，畢竟平等，乃合『齊物』之義。」⁷²又說：「人心所起，無過相名分別三事，名映一切，執取轉深。是故以名遣名，斯為至妙。」⁷³而臻達此境的竅門在於「滌除名相」。文中亦處處以《大般若經》、《大乘入楞伽經》與〈寓言篇〉相印證。章氏以為：《大般若經》「若於是處，都無有性，亦無無性，亦不可說為平等性，如是乃名法平等性。當知法性平等既不可說，亦不可知。除平等性，無法可得。離一切法，無平等性。」又云：「非一切法平等性中有戲論，若離戲論，乃可名為法平等性。」說明其思想與〈寓言篇〉所云「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也」之旨同。另引《大乘入楞伽經》：「我經中說，我與諸佛菩薩不說一字，不答一字。所以者何？一切諸法離文字故，非不隨義而分別說。」是與〈寓言〉所說，亦如符契⁷⁴。

《齊物論釋》除章氏自己的〈齊物論釋序〉、〈釋篇題〉，以及宗仰的〈齊物論釋後序〉一文外⁷⁵，章太炎為方便解說，把〈齊物論〉分

⁷⁰ 章太炎：《齊物論釋》，頁 381 上。

⁷¹ 同上，頁 382 下。

⁷² 同上，頁 381 下。

⁷³ 同上。

⁷⁴ 同上，頁 382 下。

⁷⁵ 同上，頁 416 下。

爲七章⁷⁶而論，引用之經典頗多⁷⁷，或援引佛學名相呼應之，如「近死之心，莫使復陽」，謂「生死位心」、「悶絕位心」⁷⁸；「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態」，謂「輕安心」、「煩惱心」⁷⁹，但主要是採取唯識學的重要概念，包括「四尋思」、「藏識」、「三性」等詮釋之⁸⁰。

⁷⁶ 章太炎《齊物論釋》分爲七章乃依舊例。章氏在〈釋題篇〉云：「舊師章句分爲七，首〈堯問〉一章，宜在最後，所以越在第三者，精入單微，還以致用，大人利見之致，其在于斯，宜依舊次，無取顛倒云爾。」（收於氏著：《章氏叢書》上冊，頁383上）。其七章之次序，第一章爲：「南郭子綦隱几而坐，……無適焉，因是已。」第二章爲：「夫道未始有封，……此之謂葆光。」第三章爲：「故昔者堯問於舜曰：……而況德之進乎日者乎？」第四章爲：「齧缺問乎王倪曰：……而況利害之端乎？」第五章爲：「瞿鵠子問乎長梧子曰：……忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」第六章爲：「罔兩問影曰：……惡識所以然！惡識所以不然！」第七章爲：「昔者莊周夢爲蝴蝶，……此之謂物化。」

⁷⁷ 章太炎《齊物論釋》引用之經典，包括：《大般若經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《大毗婆沙論》、《解深密經》、《大乘入楞伽經》、《因明入正理論》、《華嚴經明法品內立三寶章·法界緣起章》、《華嚴經指歸》、《起信論》、《勝鬘經》、《成唯識論》、《十二門論》等。其中《解深密經》是唯識學派的根本典籍，《攝大乘論》與《瑜伽師地論》也是唯識學的重要論書。此中，無著之《攝大乘論》在中國有下列三種譯本：（一）北魏·佛陀扇多譯，（二）陳·真諦譯，（三）唐·玄奘譯（見於《大正藏》第31冊）。其釋論有世親的釋論，凡三種譯本，分別爲：（一）陳·真諦譯，（二）隋·笈多共行矩等譯，（三）唐·玄奘譯（見於《大正藏》第31冊）。又有無性的釋論（玄奘譯本）（見於《大正藏》第31冊）。章氏《齊物論釋》或引無性釋，或引世親釋。

⁷⁸ 章太炎：《齊物論釋》，頁385下。

⁷⁹ 同上。

⁸⁰ 此外，以「相分」、「見分」解〈知北遊〉之「物物者，與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼爲盈虛非盈虛，彼爲衰殺非衰殺，彼爲本末非本末，彼爲積散非積散也。」「物」即「相分」，「物物」

1、四尋思

「四尋思」、「四如實智」兩類是唯識學派所言「悟入」的不同方法⁸¹。論者分析道：

推求觀察叫尋思。名與義（事）是指諸法的能詮名及所詮義。自性是諸法的自體，像色、聲等。差別是諸法上所具有的種種差別，像常無常、可見不可見等。在加行時，依尋思的觀察慧，推求這名、義（事），及名義的自性、差別，實無自體可得，而唯是假立的，這觀慧就叫做四尋思。這尋思慧，還在推求理解中，還未達到生起決定智的階段，所以進一步修「四種如實遍智」。⁸²

推求觀察「名」是「能詮」，「義（事）」是「所詮」，「名、義」（能詮、所詮）之「自性」、「差別」，無實體可得，唯是假立，此種觀慧即為「四尋思」。章太炎在〈釋篇題〉引出「唯識」所提的「四尋思」，並引《瑜伽師地論》卷三六之文，加以闡述。他說：

者謂形成此相分者，即是「見分」。相、見二分，不即不離，是名「物物者與物無際」，而彼相分自現方圓邊角，是名「物有際」。見分上之相分，本無方隅，而現有是方隅，是名「不際之際」。即此相分方隅之界，如實是無，是名「際之不際」。（章太炎：《齊物論釋》，頁 384 下）。

⁸¹ 依釋昭慧的觀點：「貫串在唯識學派的修持法門上一—去除『名言與境相必然對應』的錯覺，這正是修習『四尋思、四如實智』起步就要努力的方向。」（氏著：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，頁 87）。

⁸² 印順：《攝大乘論講記》，頁 324。

云何名為四種尋思？一者「名尋思」，謂於名唯見名；二者「事尋思」，謂於事唯見事；三者「自性假立尋思」，謂於自性假立唯見自性假立；四者「差別假立尋思」，謂於差別假立唯見差別假立。此諸菩薩於彼名事，或離相觀，或合相觀，依止名事合相觀，故通達二種自性假立、差別假立。⁸³

另對於「四如實智」，章氏亦引《瑜伽師地論》卷三六之文而加以疏論。他說：

「天倪」者，郭云：「自然之分。」諸有情數，始以尋思，終以引生，如實智悉依此量，可以自內證知，如飲井者知其鹹淡，非騁辯詭辭所能變，然則是異不是，然異不然，造次而決，豈勞唇舌而煩平定哉？⁸⁴

由「尋思」而得可內證之「如實智」。

章太炎進一步引用「四尋思」說明〈齊物論〉。

其一，〈齊物論〉「言非吹也，言者有言」，此謂言論與風吹不同，

⁸³ 章太炎：《齊物論釋》，頁381下。唐·玄奘譯《瑜伽師地論》卷三六原文如下：「云何名為四種尋思？一者名尋思、二者事尋思、三者自性假立尋思、四者差別假立尋思。名尋思者，謂諸菩薩於名唯見名，是名名尋思。事尋思者，謂諸菩薩於事唯見事，是名事尋思。自性假立尋思者，謂諸菩薩於自性假立唯見自性假立，是名自性假立尋思。差別假立尋思者，謂諸菩薩於差別假立唯見差別假立，是名差別假立尋思。此諸菩薩於彼名事，或離相觀，或合相觀，依止名事合相觀故，通達二種自性假立、差別假立。」（《大正藏》第30冊，頁490中）。

⁸⁴ 章太炎：《齊物論釋》，頁407下。

言論出於成見，而辯者各有所說。

章氏以爲，此即「於名唯見名」也⁸⁵。此「言」只是「能詮」，亦即概念只是概念而已。亦即先推求這「名」字，「唯是意言」爲性，不是離識實在的東西，也沒有親得所詮的作用。他對於「以指喻指之非指也，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬也，不若以非馬喻馬之非馬也」，謂此即無執則無言說也⁸⁶。執有實自性，自性卻不可得。語言概念都不過是識上現起的名言相而已。

其二，〈齊物論〉「既已爲一矣！且得有言乎？」此言當人真正處於「一」時，他已不用言說。當他用語言言說時，他已離開「一」了。

章氏以爲，此即「於事唯見事」，亦即「性離言說」也⁸⁷。所謂「性離言說」，推求依此「名」所詮之「事」，亦唯是「意言」爲性，無有實義。簡言之，空相的當體，是「離言說性」的，故「空則不可說」。

其三，「隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」莊子反省到，每個人都有「成心」且自以爲師，於是有主觀是非之爭執。

章氏以爲：此即「於自性假立唯見自性假立」也⁸⁸。這能詮自性的名句，都是在意中所起的名言相——這是自性假立尋思，空性亦不可得。另外，對於「未成乎心而有是非，是以無有爲有」，他說：「即彼事自性相似顯現，而非彼體也。」⁸⁹此說明自性不可得，亦是假名安立而已。

其四，「有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始

⁸⁵ 同上，頁 382 上。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ 同上，頁 382 上 - 下。

⁸⁸ 同上，頁 382 下。

⁸⁹ 同上。

有無也者」，此在於說明宇宙有「有」，有「無」，有未曾有「無」的「無」，以及未曾有那「未曾有『無』的『無』」。

章氏以爲，此即「於差別假立唯見差別假立」也⁹⁰。能詮的名句，都是名言相——依名言相而假立的，此爲「差別假立尋思」。至於〈齊物論〉所云：「俄而有無矣！而未知有無之果孰有孰無也。」他以爲：「即可言說性非有，離言說性非無也。」⁹¹亦即說，「性」非可言說，雖非可說，然亦存在。

2、藏識

虛妄唯識學的發展，與「部派佛教」關係深遠，大體上受到北方「說一切有部」(簡稱「有部」)與「經部」(即「說轉部」)的影響最大。唯識學乃依循「有部」及「經部」「依實立假」之思考路線，立假說自性及「實有唯事」之離言自性；取入經部現在實有及種子熏習的思想，而成立了「阿賴耶識」爲所知依⁹²的唯識學說⁹³。「阿賴耶識」是唯識學說的核心思想之一，又作「阿羅耶(或作「邪」)識」、「阿陀那識」⁹⁴、「阿黎耶識」、「阿剌耶識」等名，意譯作「藏識」。

⁹⁰ 同上。

⁹¹ 同上。

⁹² 吾人認知世間流轉乃至還滅的根源，亦即「阿賴耶識」。

⁹³ 釋昭慧：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，頁163-167。

⁹⁴ 唐·玄奘譯《解深密經》卷一：「廣慧，此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故，亦名阿賴耶識。」((大正藏)第16冊，頁692中)。唐·玄奘譯《攝大乘論》卷上：「又即此識於彼攝藏爲因性故，是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識爲自我故，是故說名阿賴耶識。復次此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者。如《解深密經》說：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡愚不開演，恐彼

所謂「阿陀那」(梵語 *ādāna*)，玄奘、窺基等新譯家認為，「阿陀那識」執持善惡業之勢力及有情之身體，令之不壞，將之意譯作「執」、「執持」、「執我」，並以之為「第八識」之別名。但地論宗、攝論宗與天台宗之舊譯家，以「阿陀那識」係執持「阿賴耶識」為自我之第七「末那識」之別名，真諦譯作「無解」，以其深細難滅難解故。此即形成「阿陀那識」為第八識或第七識的分歧說法。

對於人的心識之說明，因宗派之不同而有「六識」、「八識」與「九識」之說⁹⁵。此識為宇宙萬有之本，含藏萬有，使之存而不失，故稱「藏識」。又因其能含藏生長萬有之種子，故亦稱「種子識」。

章氏的《齊物論釋》，引用「阿賴耶識」釋之。〈齊物論〉中，南郭子綦隱几而坐，仰天而噓云「喪我」。子綦說：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒號。」「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」對此，章氏釋云：

天籟中「吹萬」者，喻「藏識」，「萬」喻「藏識」中一切種子，晚世或名「原型觀念」⁹⁶。非獨籠罩名言，亦是相之本質，故

分別執為我。』(《大正藏》第31冊，頁133中)。印順說：「在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以攝取為義，能攝取自體，攝取諸法的種子。後期的唯識學，以攝藏的賴耶為中心，所以阿陀那識，反退居次要的地位了。」(氏著：《攝大乘論講記》，頁42)。

⁹⁵ 聲聞佛教立「六識」，大乘佛教地論宗、唯識宗立「八識」。真諦系之攝論宗復舉阿摩羅識為第「九識」。

⁹⁶ 「原型觀念」(archetypes)，主要是由瑞士心理學家榮格提出並賦予其意義和內涵。根據榮格的分析心理學，人們的潛意識(Unconscious，或無意識)具有兩種層面：其一是個體的潛意識(Personal Unconscious)，其內容主要來自於個體的心理生活與體驗；其二是集體的無意識(Collective Unconscious)，其中包含着

曰「吹萬不同」。使其「自己」者，謂「依止藏識」，乃有意根，自執藏識而我之也。詳佛典說第八識為心體，名「阿羅耶識」，譯義為「藏」，亦名「阿陀那識」譯義為「持」。《莊子》書〈德充符〉言「靈府」，即「阿羅耶」。……〈庚桑楚〉言「靈臺」即「阿陀那」⁹⁷。⁹⁸

其說明〈齊物論〉「吹萬」之「萬」即藏識，而〈德充符〉之「靈府」與〈庚桑楚〉言「靈臺」亦為藏識。初期唯識學，「賴耶」重在「攝藏」的種子識，後來才轉到「執藏」這一方面。以「阿陀那識」為「第八識」之別名，係依玄奘、窺基等「法相宗」新譯家的說法。此段釋文以為，〈德充符〉之「靈府」、〈庚桑楚〉之「靈臺」，與〈齊物論〉之「吹萬」皆如唯識學說之「第八識」「持一切種子」。

章氏認為，「〈齊物論〉中言使其自己，『以意根執藏識為我』義與〈庚桑楚〉篇參伍相成矣。」⁹⁹故他進一步引用〈庚桑楚〉與〈齊物論〉同樣有「阿陀耶識」思想者而深論之。對於〈庚桑楚〉所載：「靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。不見其誠己而發，每發而不當，業入而不舍，每更為失。」章氏云：

全人類種系發展的心理內容。原型觀念，便是這種集體無意識的主要組成部分或構成要素。

⁹⁷ 章太炎說：「若究竟名中，語義多有不齊。如莊生言『靈臺』（〈庚桑楚〉），『臺』有『持』義，……相當於梵語之『阿陀那』；又言『靈府』（〈德充符〉），『府』有『藏』義，……相當於梵語之『阿羅耶』，亦作『阿賴耶』、『阿黎耶』。」（氏著：《齊物論釋》，頁397上）。

⁹⁸ 章太炎：《齊物論釋》，頁384上。

⁹⁹ 同上。

夫靈臺有持者，阿陀那識持一切種子也。不知其所持者，此識所緣內執受境，微細不可知也。不可持者，有「情執」，此為自內我，即是「妄執」。若執唯識真實有者，亦是「法執」也。不見其誠己而發者，意根「以阿陀那識為真我」，而阿陀那識不自見為「真我」，然一切知見由之以發也。每發而不當者，三細，與心不相應也。業入而不捨者，六麤，第五為起業相，白、黑羯磨熏入本識，種不焦散，由前異熟，生後異熟，非至阿羅漢位，不能捨藏識雜染也。每更為失者，恆轉如暴流也。¹⁰⁰

「意根」不但對內執持根身，對外亦為統整五根、五識功能之俱有依。「白、黑羯磨熏入本識」一語，「羯磨」是梵語（karma），為業，本為「作事」的意思；而「本識」，即阿賴耶識，即原始佛教中的「有取識」，大眾部的「根本識」。

《起信論》載，從無明現出生滅流轉之妄法（迷之現象），其相狀有三細與六粗之別。眾生迷妄之生起次第，係由根本無明而生出三種細微之相，稱為「三細」；復緣三細中現相之境界而生起六種粗顯之相，稱為「六粗」。細者，無心王與心所之分，其相微細難測。「三細」為「無明業相」、「能見相」、「境界相」¹⁰¹。「六粗」為「智相」、「相

¹⁰⁰ 同上。

¹⁰¹ 所謂「三細」，即：（一）無明業相，略稱業相。指從真起妄的初動之相。即由根本無明起動真如之最初狀態，乃枝末無明中之第一相，此相尚未能區別主客之狀態。（二）能見相，又稱見相。指見初動之相，又稱轉相。依初動業識，轉成能見之相。此係依前述無明業相所起而認識對象之心（主觀）。（三）境界相，又稱現相、境相。由前轉相，而妄現境界之相。蓋能見相既起，則同時妄現此認識對象（客觀）。

續相」、「執取相」、「計名字相」、「起業相」與「業係苦相」¹⁰²。而此雜染藏識，至八地菩薩與阿羅漢方能清淨。

對於〈齊物論〉「大知閑閑，小知閒閒」，章氏註云：「大知閒閒，簡文云廣博之貌，謂藏識同時兼知也。小知閒閒，簡文云有所閒別，謂五識不能相代，意識同時不能有二想也。」¹⁰³謂大知閑閑猶藏識。章氏對〈知北游篇〉所說：「無古無今，無始無終。」〈則陽篇〉所云：「與物無終無始，無幾無時。」「除日無歲。」加以說明。他認為，「《大乘入楞伽經》說：『如來藏名藏識，有生滅四種習氣之所迷覆，而諸凡愚分別熏心，不能了知，起剎那見。』皆此成證。」¹⁰⁴《大乘入楞伽經》¹⁰⁵陳述所謂「如來藏藏識」，乃屬真常唯心思想，認為人有一真心，無古無今、無終無始、無幾無時又無歲。

對於〈齊物論〉「非彼無我，非我無所取，是亦近矣！而不知其所為使，若有真宰，而特不得其朕。」章氏註云：

¹⁰² 所謂「六粗」，即：(一)智相，謂不能了知現識所現之境界乃自識所現之幻影，妄生智能而分別諸法。為俱生起之法執。(二)相續相，謂依智相之分別，於愛境生樂覺，於不愛境生苦覺等，種種迷妄相續不斷。為分別起之法執。(三)執取相，謂不能了知苦樂等境為虛妄不實，常緣念其境界，住持苦樂，於心起著。為俱生起之煩惱。(四)計名字相，謂依前之顛倒，於所執相上更立名字，計度分別。為分別起之煩惱。(五)起業相，謂著相計名，遂發動身口，而造種種善惡諸業。(六)業係苦相，謂係於善惡之業而感生死之苦果，不得自在。六粗之中，前四相為惑因，第五相為業緣，第六相為苦果。

¹⁰³ 章太炎：《齊物論釋》，頁384下。

¹⁰⁴ 同上，頁385下。

¹⁰⁵ 《楞伽經》有三譯本：(一)劉宋·求那跋陀羅之譯本，又稱《四卷楞伽經》、《宋譯楞伽經》；(二)北魏·菩提流支譯之《入楞伽經》，共十卷，又稱《十卷楞伽經》、《魏譯楞伽經》；(三)唐·實叉難陀譯之《大乘入楞伽經》，共七卷，又稱《七卷楞伽經》、《唐譯楞伽經》。

假令純空彼我，妄覺後依何處何者而生，故曰不知其所為使。由是推尋必有心體為眾生所依止，故曰：「若有真宰」。心體既為眾生依止，何緣形相朕兆不可窺尋，如梵上諸師，或執我如稗子，或如米粒，或如拇指，皆由妄情計度，實無見此形埒者，故曰：「不得其朕」。詳此所說，「真宰」即佛法中「阿羅耶識」，惟有意根恆審思量執阿羅耶識以為自我，而意識分別所不能見也。¹⁰⁶

以為「真宰」即「阿羅耶識」，而意根所對之境則為心法，對法境即產生意識。又作意地，即指第六識。他又進一步分析：

若云腦髓神經與百體遞為君臣者，……以是五義，展轉推度，則謂有真我在。蓋「靈臺」者，任持根覺，梵名「阿陀那」，亦以含藏種子，名曰「靈府」，梵名「阿羅耶」。其體不生滅而隨緣生滅者，佛典稱「如來藏」，正言「不生滅體」，亦云「庵摩羅識」。〈德充符〉說：「以其知得其心，以其心得其常心。」「心」即「阿陀那識」，「常心」即「庵摩羅識」。彼言常心，乃謂之真君。心與常心，業相有別，自體無異，此中「真宰」、「真君」亦依別說，冢宰更代無常，喻阿陀那恆轉者。¹⁰⁷

此「庵摩羅識」乃「第九識」。「庵摩羅識」，又作「阿末那識」，意譯

¹⁰⁶ 章太炎：《齊物論釋》，頁386下-387上。

¹⁰⁷ 同上，頁387上-下。

「無垢識」、「清淨識」、「如來識」。此識為「真諦系」之「攝論宗」所立。

真諦於八識外，立庵摩羅識——無垢識，也許是《楞伽經》「八九種種識」¹⁰⁸的第九識。「庵摩羅識」的內容，是八地菩薩（及阿羅漢）捨阿梨耶所得的「轉依」；又通於初地所證得的，即眾生的本淨心¹⁰⁹。人心之本來面目乃遠離迷惑而本自清淨，故「攝論宗」認為轉阿賴耶識之迷而回歸覺悟之清淨階位，即「庵摩羅識」。玄奘系統則認為第八識即以包括清淨面，故不另立第九識。

對於〈齊物論〉「其有真君存焉，如求得其情與不得，無益損乎其真」，章氏以為：

大君不可廢置，喻庵摩羅不變者。知非意識者，以熟眠位意識已斷而異於死，故以比量，知非意識。意根恆緣阿陀那以為自我，雖難分別，但以行住坐臥，作止語默，雖不念我，而一向未曾疑為非我，故據現量，知非意識。由是寂靜觀察，靈臺即現，執此恆轉如暴流者，以為自我，猶實幻妄。唯證得庵摩羅識，斯為真君，斯無我而顯我耳。故是幻我本無而可喪，真我常偏而自存，而此庵摩羅本來自爾，非可修相，非可作相，畢竟無得，故曰：「求得其情與不得，無益損乎其真。」¹¹⁰

¹⁰⁸ 北魏·菩提流支《入楞伽經》卷九：「八九種種識。」（《大正藏》第16冊，頁565中）。

¹⁰⁹ 印順：《印度佛教思想史》（台北：正聞，民國77年9月二版），頁348。

¹¹⁰ 章太炎：《齊物論釋》，頁387下。

人在沉睡狀態下，意識停歇而並非死，故知生命深層另有依處，執持根身，令結生相續，此即「庵摩羅識」。章氏以「真君」即「庵摩羅識」。此乃「唯識如來藏觀」，即唯識真常合流觀。

章太炎進而認為〈齊物論〉之「喪我」(無己)與「真君」(有我)，猶佛法之「無我」與「有我」。其文云：「言『無我』者，斥意根妄執阿陀那爲我；言『有我』者，見於《涅槃經》，即指佛性，則清淨如來藏也。」¹¹¹又以爲〈齊物論〉「隨其成心而師之」，乃「論藏識中種子，即『原型觀念』¹¹²也」¹¹³。他並進一步道：

成心即是種子。種子者，心之礙相，一切障礙即究竟覺¹¹⁴，故轉此成心則成智，順此成心則解紛。成心之為物也，「眼、耳、鼻、舌、身、意」六識未動，潛處藏識意根之中，六識既動，應時顯現，不待告教，所謂「隨其成心而師之」也。¹¹⁵

原始佛教所稱十二緣起支之「有」，唯識學稱爲「種子」¹¹⁶，也就是

¹¹¹ 同上，頁 388 上。

¹¹² 其文云：「今始證明，詳彼意根，有『人我』、『法我』二執，是即『原型觀念』，以要言之，即執一切皆有自性。」(章太炎：《齊物論釋》，頁 391 下 - 392 上)。又云：「若就相名分別習氣計之，此即成心，此即原型觀念，一切情想思慧，騰掉無方，而繩禦所限，不可竄軼，平議百家，莫不持此。」(同上，頁 408 下)。

¹¹³ 章太炎：《齊物論釋》，頁 388 上。

¹¹⁴ 唐·佛陀多羅譯《圓覺經》：「善男子，一切障礙即究竟覺，得念失念無非解脫，成法破法皆名涅槃，智慧愚癡通爲般若。」(《大正藏》第 17 冊，頁 917 中)。

¹¹⁵ 章太炎：《齊物論釋》，頁 388 下。

¹¹⁶ 這是由「經部」開始出現的譬喻，來自於植物的聯想。唐·玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷三四云：「如外種果，感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種，

說過去生命中身、語、意業所留下的潛在記錄之痕跡。此潛存痕跡之「種子」，到生命產生相等之異熟果報後，方才消失。此類雜染之種子，在修行後「轉識成智」，而未經「轉依」之種子則依緣而現，這就是所謂「隨其成心而師之」。

對於「藏識」，章太炎主要以「如來藏」釋之。他說：

凡此萬物與我為一之說，萬物皆種以不同形相禪之說，無盡緣起之說，三者無分。雖爾，此無盡緣起說，惟依如來藏緣起說作第二位，若執是實，展轉分析，勢無盡量，有無窮過，是故要依藏識，說此微分，惟是幻有。¹¹⁷

以如來藏為勝。他並云：「沙門愚者謂，無盡緣起說視如來藏緣起說為勝，此既顛倒心色，又不悟有無窮過也。又謂如來藏緣起說視藏識緣起說為勝，不悟藏識即如來藏。《楞伽》、《密嚴》皆言之。」¹¹⁸故說「如來藏此謂真我」¹¹⁹、「我即如來藏不變隨緣者也」¹²⁰。他又說：

由遇別緣，為親傳因，感果已滅。由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因，生於自果。如是諸業，於相續中，為親傳因，感果已滅。……如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力。內外因果相續理同，外謂種、根、芽等，不斷名為相續；內法相續，謂前後心，恒無間斷。故無外道所難過失。」(《大正藏》第29冊，頁535上)。

¹¹⁷ 章太炎：《齊物論釋》，頁401下。

¹¹⁸ 同上。

¹¹⁹ 同上，頁405上。

¹²⁰ 同上，頁407上。

〈德充符篇〉說王駘事云：「以其知得其心，以其心得其常心，彼且擇日而登假。」謂依六識現量，證得八識自體；次依八識現量，證得庵摩羅識自體，以一念相應，慧無明頓盡於色究竟處，示一切世間最高大身也。¹²¹

傳到中國來的唯識學有妄心派與真心派。由上可知，章氏以「如來藏」為依歸，屬真心派的唯識學說。

3、三性

唯識學派以「三性」思想詮釋一切諸法實相。因此，在唯識大乘中，即以知「三性」為主¹²²。「三性」為「遍計所執性」、「依他起性」與「圓成實性」，乃唯識學派之重要主張。

「遍計所執性」，又作「虛妄分別相」、「分別性」。對於無實體之存在，計執為「實我」、「實法」而起妄執之心，此為「能遍計」。故「遍計執」，是有情的虛妄執著，此是空的。換言之，由此識與境，而誤認心外有實體存在，稱為「遍計所執性」。

「依他起性」¹²³，又作「因緣相」、「依他性」。《解深密經》云：「云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，

¹²¹ 同上，頁 414 下。

¹²² 在聲聞藏中，以知四諦為主。

¹²³ 釋昭慧說：「在唯識學者看來，依他起就是緣起，緣起就是依他起；在凡夫位上，依他起就是無明緣行，行緣識，……在無明相應的狀態下，觸對境界，所以凡夫位上的依他起，一定恆是遍計執性。」（氏著：《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，頁 130）。

謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。」¹²⁴扣住「緣起」義來發展「依他起」，其後才進一步發展出與阿賴耶識相結合的觀念：「從自熏習熏子所生，依他緣起故名依他起。」¹²⁵「他」，即指由各種緣所生起之法。因是「緣合則生，緣盡則滅」之法，故如虛如幻，而非固定永遠不變之實在，故說「如幻假有」、「假有實無」。「阿賴耶」雜染種子所生起的，即「依他起」染分而成爲「遍計執性」的生死。

「圓成實性」，又作「第一義相」、「真實相」。「圓成實」，是捨離「遍計執」後，顯出的諸法實相。如對治雜染的種習，熏成清淨種子，即能轉起「依他」淨分而成爲「圓成實性」的涅槃。依他起性的真實之體（真如）乃遍滿一切法（圓滿）、不生不滅（成就）、體性真實（真實）者，故稱「圓成實」。真如離一切相（無相），一切法之本體悉皆真實，故爲「真空妙有」。

章氏即應用上面唯識「三性」觀念詮解〈齊物論〉。對於〈齊物論〉「古之人，其知有所至矣！惡乎至？有以爲未始有物者，至矣！盡矣！不可以加矣！其次以爲有物矣！而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？」章氏釋云：

無物之見，即無我執、法執也。有物有封，有是非見，我、法二執轉益堅定，見定故愛自成，此皆遍計所執，自性迷，依他起自性，生此種種愚妄，雖爾，圓成實性實無增減，故曰果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？¹²⁶

¹²⁴ 唐·玄奘譯：《解深密經》卷二（《大正藏》第16冊），頁693上。

¹²⁵ 唐·玄奘譯：《攝大乘論》卷中（《大正藏》第31冊），頁139上。

¹²⁶ 章太炎：《齊物論釋》，頁394下。

「我」、「法」(如是非)皆是有情的虛妄執著，是眾生對於境相無實計實的顛倒執著，此謂「遍計執」。而此「遍計執」皆是「依他起」，為各種緣所生起之法，是自種子依他眾緣成就而起的客觀境相。然就此圓滿成就之真實體性——「圓成實性」，即空去了遍計執所呈顯之真實性，本不增不減，故無成與虧之現象。

對於〈齊物論〉「天地與我并生，而萬物與我為一，既已為一矣！且得有言乎？既已謂之一矣！且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。」章氏釋云：

且依幻有說萬物與我為一，若依圓成實性，唯是一如來藏，一向無有，人與萬物何形隔器殊之有乎？所謂「一」者何邪？《般若經》說諸法一性，即是無性，諸法無性，即是一性。是故「一」即「無見無相」，何得有言，以藏識中有數識，既見為一，不得無一之名，呼此一聲為能詮之名，對此一者為所詮之事。是一與言為二識中一種，更與能詮所詮異分，是二與一為三，本自無性而起三數，故曰自無適有，以至於三。無適者，不動之謂，一種一事一聲，泊爾皆寂，然後為至。所因者何？因其本是一也。此說齊物之至，本自無齊，即前引《大般若經》所謂不可說為平等性，乃名平等性也。¹²⁷

依「圓成實性」，萬物皆一「如來藏」所現，即為一性，亦即無性。既為「一」矣！故無能詮、所詮之異，泊爾皆寂，自然平等。

¹²⁷ 同上，頁 401 下 - 402 上。

在「罔兩問影」一段，章氏引〈達生篇〉云：「凡有貌象聲色者，皆物也，物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。……通乎物之所造。……物奚自入焉！」而釋曰：「此明本無造色種子，造色者心也，證見心造，其物自空。如是依他、遍計等義，本是莊生所有，但無其名，故知言無有者，亦指斥遍計所執自性也。」¹²⁸而於「莊周夢蝶」一段亦釋云：

〈達生〉但說人之所取畏者，衽席之上，飲食之間，而不知為之戒者過也。智者推例足以明之，輪回生死，亦是俗諦，然是依他起性，而非遍計所執性。¹²⁹

他並引〈天地篇〉「其與萬物接也，至無而供其求，時騁而要其宿」，而釋云：「至無者，即二無我所現圓成實性也。供其求者，即示現利生也；時騁者，即不住涅槃也；要其宿者，即不墮生死也。」¹³⁰皆主「圓成實性」。

「圓成實性」之顯證，即「藏識」之本性清淨之如來藏的證成，而此之證成，亦須經過「四尋思」，進而修「四如實智」而得。上述說明了「四尋思」、「藏識」與「三性」之關係，以及這三個唯識學概念在章氏《齊物論釋》上的應用。

四、結語

¹²⁸ 同上，頁413上。

¹²⁹ 同上，頁414下。

¹³⁰ 同上，頁415下。

中國近現代唯識學的復興，係在風雨飄搖，社稷陷入危機的非常時局裏，應運而生。

楊仁山從日本帶回重要唯識經典，而他在浸淫唯識學「含其英，咀其華」之餘，成爲運用唯識學語彙註解《莊子》的第一人，這有其歷史殊榮。對於《莊子》部分篇章，他以唯識名相，如「七識」、「八識」、「大圓鏡智」、「平等性智」、「妙觀察智」、「成所作智」等來解莊，不同於前人之「以空解莊」、「以禪解莊」。這種作法雖未必充分貼近《莊子》原意，但在「以佛解莊」之學術思想史上，實有其創新的意義。

章太炎發揚光大楊氏以唯識解莊之風格，並且青出於藍，不流於表象以「唯識名相」解莊，而是以體系化之「唯識理論」解〈齊物論〉，包括「四尋思」、「藏識」與「三性」觀念的充分運用。不過，《齊物論釋》雖爲人所稱頌，如宗仰所譽，使「震旦眾生知見必有一變」¹³¹，然也爲人所質疑，如梁啓超所評：「章太炎的《齊物論釋》，……是否即《莊子》原意，只好憑各人領會罷！」¹³²關鋒也以爲，「章氏務使莊子唯識化，……比附唯識，有不少牽強之處。」¹³³畢竟《莊子》著重「道」的體證，而唯識著重於整個生命流的「轉識成智」，兩者各有其觀點。當然，從「以佛解莊」的發展而言，以「唯識」解莊自有其特色，雖然它對莊學的發展未必有所貢獻。

¹³¹ 宗仰：〈齊物論釋後序〉（收於章太炎：《章氏叢書》上冊，台北：世界，民國71年4月再版），頁416下。

¹³² 梁啓超：《中國近三百年學術史》（台北：華正，民國63年10月初版），頁257-258。

¹³³ 關鋒：《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華，1961年6月初版），頁398。

