

## 章炳麟之道家觀

陸寶千

(一)

太炎先生所見之儒家，吾人已表而評訂之矣，茲復臚列其有得於柱下漆園者。太炎少時既輟制義，頗涉獵史傳，瀏覽老莊，然致力所在，固小學及經解耳。清光緒十六年，從父遺命，入詒經精舍。十八年頃，成膏蘭室札記四冊。精研故訓，博考事實，間有以考據之術施諸道家典籍者，然尚未足以及義理之精蘊已。其後去精舍，簪筆滬杭報館。二十三年，撰文曰「儒道」，謂此二家之辨，當先陰謀而復其清靜，殆太炎論道家學說之最早者。宣統元年，有莊子解詁，仍是曲園風物。明年，作「原道」，頗為道家政術辯護。復有「正見」一篇，始用佛家語以釋荀卿、莊周、惠施之旨。及齊物論釋七章出，展南華於那爛陀寺，自以為能盡其妙意。譽之者亦曰：章比句櫛，鯁理秩然，「振條目於擾攘之中，故矯亂者無所託；存神理於視聽之內，故秘怪者無所容。亦兼采名法，溯洄孔李；校其異同，定其廣隘，可謂上涉聖涯，下宜民物，探蹟而不可惡，索隱而不可亂者。」<sup>①</sup>實太炎運用唯識家義治學之傑作也。民國二年，增刪舊簡，編為檢論，內收道本、道微二文。前者等老子於大乘，後者究道家之死法。時遭幽居之辱，徘徊尊生趣死之間，以求乎心之所安隱也。厥後評騰道家之語，數見於昌言。晚年講學蘇州，李叟莊生屢掛齒頰，蓋太炎先生之於道家，亦可謂終身以之者矣。雖然，是燃犀乎？抑捫槃乎？或竟為燈籠增一竹骨乎？吾人試於太炎書中求之。

(二)

太炎先生之於道家也，有一基本觀點，即老與莊異。所異者何在？曰：老多言政治，莊則偏語哲理也。當其初辨儒道時，即稱老氏之清靜效用於漢，其欲取姑與

<sup>①</sup> 黃宗仰，「齊物論釋後序」，（齊物論釋右文社本）。

之術，雖范蠡、文種，不陰鷲於此矣。而莊周憤世湛濁，託卮言以自解，因以彌論萬物之聚散，其於治亂也何庸。及作原道，亦曰：

老聃據人事嬗變，議不踰方。莊周者，旁羅死生之變，神明之運，是以鉅細有校。②

晚年仍告學子曰：

莊子天下篇，自言與老聃、關尹不同道。老子多政治語，莊子無之，莊子多超人語，老子則罕言。雖大旨相同，而各有偏重，所以異也。③

莊子自言與老聃之道術不同，「死與生與？天地並與？神明往與？」此老子所不談，而莊子聞其風而悅之。④

此種相異，太炎以為由於：

莊在老後，政治之論，老子已足；高深之論，則猶有未逮，故莊子偏重於此也。⑤

所謂老子多政治語者，太炎初曰：

老聃為柱下史，多識故事，約金版六弢之旨，箸五千言，以為後世陰謀者法。⑥

且夫儒家之術，盜之不過為新莽。而盜道家之術者，則不失為田常漢高祖。得本不求贏，財帛婦女不私取，其始與之，而終以取之，比於誘人以詩禮者，其廟筭已多。夫不幸汙下以至於盜，而道猶勝於儒。⑦

其後一反己見，以為老子之所以多陰謀之言，乃欲使人人知陰謀；則陰謀不行也。其言曰：

老聃所以言術，將以擇前王之隱慝，取之玉版，布之短書，使人人戶知其術，則術敗。⑧

老聃稱古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。愚之何道哉？以其明之所以愚之。今是黜儉則欺罔人，然不敢欺罔其類，交知其類也，故耿介甚。以是知去民之詐，在使民戶知詐。故曰：以智治國，國之

② 「原道上」，國故論衡下（右文社本），頁129。

③ 國學略說，頁161（香港，寰球文化服務社出版，民國52年）。

④ 同上書，頁168。

⑤ 同上書，頁173。

⑥ 燬書（上海人民出版社，章太炎全集（三）），頁138。

⑦ 燬書（章太炎全集（三）），頁10。

⑧ 同註②，頁129。

賊；不以智治國，國之福。<sup>⑨</sup>

太炎以爲老子政治語之真相，乃「南面之術，期於用世，身則退藏於密」。<sup>⑩</sup>故此種南面之術，並非君主專制，而是虛君制度。何以證之？太炎稱：

老子曰：三十幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲利器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。今處中者已無能矣，其左右又益罷，是重甍也。重甍者安賴有君吏？明其所以任使者皆股肱畢強，技術輻湊，明刑辟而治官職者也。<sup>⑪</sup>

處大官載神器者，佻人之功，則剽劫之類也。已無半技，則奄尹之倫也。然不竟廢黜者，非謂天命所屬、與其祖宗之功足以垂遠也。老子固曰：無之以爲用。<sup>⑫</sup>

君主不直接治事，一切委之於下，魏晉玄學家之廢事吟嘯以忘治亂，太炎引韓非之言以正之曰：

隨時以舉事，因資而立功，用萬物之能而獲利其上，故曰不爲而成。明不爲在於任官，非曠務也。<sup>⑬</sup>

老子既主任官以治事，而又有不尚賢之說。依太炎之解釋，似係傾向官僚制度：

老聃不尚賢，墨家以尚賢爲極，何其言之反也？循名異，審分同矣。老之言賢者，謂名譽談說才氣也；墨之言賢者，謂材力技能功伐也。不尚名譽，故無朋黨；不尊談說，故無游士；不貴才氣，故無驛官。然則材力技能功伐舉矣。<sup>⑭</sup>

絕聖棄智者，事有未來，物有未睹，不以小慧隱度也。絕學無憂者，方策識梗概，古今異，方國異，詳略異，則方策不獨任也。不上賢使民不爭者，以事觀功，將率必出於介冑，宰相必起於州郡，不貴豪傑，不以流譽用人也。

名其爲簡，繁則如牛毛，夫繁故足以爲簡矣，劇故足以爲整暇矣。<sup>⑮</sup>

以官僚治事，一切皆須依法而行。然而老子曰「法令滋章，盜賊多有」。依太炎之解釋：

⑨ 同註⑧。

⑩ 太炎文錄初編（章太炎全集四），「說林上」，頁117。

⑪ 「原道中」，國故論衡下（右文社本），頁136。

⑫ 同上註。

⑬ 同上書，頁131。

⑭ 同上書，頁135。

⑮ 同上書，頁130。

「法令滋章，盜賊多有」，玄家以爲老聃無所事法。韓非論之曰：一人之作，日亡半日，十日亡五人功。萬人之作，日亡半日；十日亡五萬人功矣。

然則數變業者，其人彌眾，其虧彌大。明官府徵令不可亟易，非廢法也<sup>⑯</sup>。太炎又引韓非之言，以爲凡物之有形者易裁割。蓋「形有短長大小方圓堅脆輕重黑白之謂理，理定而物易割。故議於大庭而後言，則立權議之士知之矣。故欲成方圓而隨其規渠，則萬物之功形矣。萬物莫不有規渠，議言之士計會規渠也，聖人盡隨萬物之規渠，故曰不敢爲天下先。」<sup>⑰</sup>太炎因稱：

推此以觀，其用至纖悉也，玄學家或佚蕩爲簡，猶高山之與深淵，黑漆之與白堊也<sup>⑱</sup>。

君主依官僚及法令治事，其所對者乃是人民，故極重人民之反應。老子稱：「太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之」。太炎釋之曰：

秦皇魏武，民猶有畏。新都初政，尙畏侮參半也。開平天福之事，欲不純於召侮，得乎？<sup>⑲</sup>

由是一切政策，皆自人民之立場而考慮之。太炎曰：

王夷甫重老子，知其無爲，不知其無不爲。王介甫重老子，並知申韓之法亦出於是矣。殊途同歸，俱用敗亡者何哉？不知以百姓心爲心也。輕則失臣，躁則失君，老聃以爲至戒。有道之君，貴靜不重變法，韓非亦知之矣，而介甫不悟，豈明老氏之術者邪！<sup>⑳</sup>

而凡政治措施，亦須隨時變化以適應需要，太炎乃說進化論：

莊子天運說孔子見老聃，自言論先王之道，明周召之迹，一君無所鈞用。老子答以六經先王之陳迹，時不可止，道不可壅。此言世務日移，不可守故也。孔子三月不出，復見曰：「丘得之矣。烏鵲孺，魚傅沫，細要者化，有弟而兄啼，久矣夫，丘不與化爲人。不與化爲人，安能化人」。老子曰：可，丘得之矣。此正今之進化論爾。先說羣生孳乳，次有弟而兄啼者，自然淘汰，後來居上，卽所謂天地不仁，以萬物爲芻狗。以此推證，而故迹之不可守，明矣。故曰丘得之矣。<sup>㉑</sup>

<sup>⑯</sup> 國故論衡下（右文社本），頁131。

<sup>⑰</sup> 同上註。

<sup>⑱</sup> 同上註。

<sup>⑲</sup> 蕪漢微言（世界書局版，章氏叢書本），頁28。

<sup>⑳</sup> 同上書，頁29。

<sup>㉑</sup> 同上書，頁25。

太炎又以爲老子如大醫，徧列方齊，寒熱攻守雜陳而不相害，用之者則因其材性，與其時之所宜，終不能盡取也，

其言有甚近民治者，又有傾於君主獨裁者。觀韓非揚權篇，義亦如是。是所謂徧列方齊，任人用之者也。漢世傳其術甚眾，陳平得之爲陰謀，蓋公得之爲清靜，汲黯得之爲卓行，司馬遷父子得之爲直筆。數子者材性不同，而各以成其用。與夫墨氏之徒、沾沾守一隅之術者異矣。②

於是總而贊之曰：

其要在廢私智，絕縣竅，不身質疑事，而因眾以參伍。非出史官、周於國聞者，誰與領此？然故去古之有，成今之別，其名當，其辭辯，小家珍說無所容其廷，諸以僞抵讎者無所閱其姦欺。老聃之言，則可以保傳人天矣。③

太炎以爲「老子之道任於漢文，而太史公儒林列傳言孝文帝本好刑名之言」，「蓋公汲黯以清靜不擾爲治，特其一端，世人云漢治本於黃老，然未足盡什一也。諸葛治蜀，庶有冥符」：

夫其開誠心，布公道。盡忠益時者，雖讎必賞；犯法怠慢者，雖親必罰；服罪輸情者，雖重必釋；游辭巧飾者，雖輕必戮。庶事精練，物理其本，循名責實，虛僞不齒。聲教遺言，經事綜物，文采不豔，而過於丁寧周至。公誠之心，形於文墨。老子所經，蓋盡於此。漢世學者，數言救僂以忠，終其所尚，乃在正朔服色微識之間。不悟禮爲忠信之薄，外炫儀容，適與忠反，不有諸葛，誰知其所底哉。④

以諸葛亮爲道家治國之極致，此太炎之特見也。

### (三)

以上所陳，乃太炎舉老子書中所謂南面之術者。然而五千言內，勝義當不止此。於是太炎轉輾指出老聃乃中國汎神論之祖。其言曰：

或者謂孔子亦有天祝、天喪、天厭、獲罪於天等語，似非撥無天神者。按：孔子詞氣，每多優緩，而少急切之言；故於天神未嘗明破。然其言曰：鬼神

② 「老子政治思想概論序」，太炎文錄續編（章太炎全集(五)），頁146。

③ 國故論衡下（右文社本），頁131。

④ 同上書，頁132。

之爲德體物而不可移。此明謂萬物本體，卽是鬼神。無有一物而非鬼神者，是卽斯比諾沙汎神之說。汎神者，卽無神之遜詞耳。蓋孔子學說受自老聃，老子言象帝之先。既謂有先上帝而存者；莊生繼之，則云道在螻蟻稊稗、瓦甓、尿溺，而終之以汝唯莫必，無乎逃物。則正所謂體物而不可遺者。無物非道，亦無物非鬼神，其義一致。此儒皆主汎神之說。②

又以佛家之說比附之，謂：

沙門皆謂老莊純執自然。斯乃輔嗣子玄一偏之論，非老莊本旨然也。一切皆因緣生，故無自然；而眞如本識非因緣生，則安得不言自然。且自然猶言法爾，佛書亦言法爾道理，何以無所譏彈乎？王郭之論一切皆是自然，今卽老子本文觀之，知其不爾。老子云「希言自然，飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲之者？天地。天地尙不能久，而況於人乎！」此言風雨乃天地所爲，業用既有生滅，本體卽是無常。諸生滅者並以前念後念遞積而成，此爲等無間緣，非自然也。希言自然者，正見一切法皆有緣起耳。而眞如本識無有緣起，是以希言自然，而非不言自然也。③

於是老子所稱先上帝而存者，乃無有緣起之眞如本識，而爲老子所希言者也。眞如者何？唯識三十頌曰：「依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性」。「後由遠離前，所執我法性，此諸法勝義，亦卽是眞如」。故眞如者，卽唯識家之圓成實性也。此圓成實性，太炎以南華經天下篇中之太一當之：

莊子稱老聃建之以常、無、有，主之以太一。然則常無常有當斷。其言無名天地之始者，卽依他起自性。有名萬物之母者，卽徧計所執自性。隨順依他，不取不捨，故以是觀其妙。應用徧計，宣說義諦，故以是觀其微。兩者本一自性，故曰同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，則捨徧計所執自性，而入圓成實自性。其曰滌除玄覽者，猶有玄覽，則未離徧計也。④

唯識家欲證悟此圓成實性，有若干階位，逐次升進，其過程極爲遙遠。太炎亦舉證以明老子有類似佛家之工夫過程曰：

老子言「玄之又玄，眾妙之門」，其貴玄可知。又言「滌除玄覽」，明玄亦當遣，卽破除所知障矣。苟非以是釋之，終莫得解也。⑤

② 太炎文錄初編（章太炎全集四），答鐵錚，頁372。

③ 太炎文錄初編（章太炎全集四），頁30, 31。

④ 荊漢昌言一（章氏叢書續編，或都薛崇禮堂刊本），頁3。

⑤ 荊漢微言（世界書局版），頁22。

此謂老子亦主張破佛家之「所知障也」。又引史記而申之：

老聃所以授仲尼者，世家稱：爲人臣者毋以有己，爲人子者毋以有己。列傳稱：去子之驕氣與多欲，態色與淫志。毋以有己者，無我也。驕氣，我慢也。多欲，我愛也。態色，我慢所呈露也。淫志，我愛所流衍也。是皆去之，與毋以有己相成。不言「去欲」而言「去多欲」者，己欲立而立人，己欲達而達人，亦欲也。老以詔孔，其所就爲無我。孔以詔顏，其所就爲克己。授受不爽如此，而儒者多忽之。<sup>②</sup>

此謂老聃亦主張去我見、我愛、我慢也。老聃既有類似佛家之工夫語，則其所詣之境界如何？太炎舉老子中：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地」。解曰：

無死地者，達生空也。我尚自空，兕虎兵刃觸之，正如搏虛，故曰無所，非謂其不犯也。又云：含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。義亦若此。<sup>③</sup>

由太炎按語：老子已知達生空。太炎又進謂老子能知涅槃義：

老莊盛言緣起內證，少言涅槃。唯莊子說卜梁倚不死不生，老子說保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。皆涅槃義。盈者贏也，蔽者畢也，（如壽蔽天地之蔽）不盈者所謂無餘。能畢不新成者，所謂我生已盡，不受後有。<sup>④</sup>

然生空與涅槃義，是老子知及之乎？抑仁守之乎？太炎由莊子所記孔老問答，以爲老子已臻佛界：

莊子田子方篇，孔子見老聃，老聃曰：吾游於物之初。孔子曰：何謂邪？曰：心困焉而不能知，口辟焉而不能言。游於物之初者，謂一念相應，覺心初起，心起無有初相可知。而言知初相者，即謂無念離念境界，唯證相應，非一切妄心分別所能擬似，故曰心不能知，口不能言。及孔子請問遊是之方，老聃曰：「草食之獸不疾易藪，水生之蟲不疾易水」。「天下者，萬物之所一」。天下指器界，依報也。萬物指眾生諸趣，正報也。所依之土爲此能依者之同業所感，故曰萬物之所一也。次言「貴在於我而不失其變，且萬

② 薊漢昌言一，頁4。

③ 同上書，頁11-12。

④ 薊漢微言（世界書局版），頁22。

化而未始有極」。此則老子自說菩薩地，窮法身平等，隨處示見，不受正報依報之果。及孔子問以修心，而老子言：如水之於杓何修之有。此既自道階位，又自一念相應，以還覺心初起，心無初相，正所謂如夢渡河者。乃知菩提之法，眾生具有，非可修相。其言玄眇，直到佛界。故孔子出告顏回而有醯雞之嘆。所謂「發覆」云者，蓋孔子猶謂心有初相，覺可修得，聞老聃言，始知其如夢如幻也。觀此初心無念，唯證相應、依正不二，唯心所見、覺非修作、畢竟無得諸勝義諦，非老子不能言，非仲尼不能受，非顏回無與告也。所謂傳正法眼藏者歟！然釋迦得究竟覺，正獅子吼，六種震動。老聃得究竟覺，乃掘然若槁木，懃然若非人者，中夏素風，不尚神變。又於是時釋迦已轉法輪，不欲於一土見二佛耳。使有牧女見其羸瘦而獻乳糜，則老聃亦怡然受之矣。②

設或有問：老聃既已臻人格世界之極境，何以復侈言南面之術？太炎以「菩薩留惑」之說解之。蓋「無欲則不得慈民處官」也。老子曰：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵爲下，得之若驚，失之若驚。是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲我有身。及吾無身，吾有何患？故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。」太炎解之曰：

人我之謂身，煩惱之謂患。夫靈臺不可持者，斷法我見也。不少留人我見者，其志則一往趣寂，無利萬物之情。滌除玄覽者，斷所知障也。不少留煩惱障者，其志則厭苦人世，不能以悲恫以應羣生之求也。若是者，寧足以託寄天下者邪！夫吾無身者，吾無患矣。斯乃桑門小乘疋劣之行，怖畏生死，而期於遠離五陰。彼大乘者，適貴其身與患俱，未遽避患也。何者？人民困餓之阨，寒燠之旨，鰥寡之戚，無欲者不能體覺也。雖嘗有欲，而足以順志娛形者，與人苑枯相絕，憂樂相殊，則忘之。人情不能無寵辱。持千金，麗衣裘，列肴膳，擁少艾，寵之盛也。使鼠壤有餘糲，而下陳有蕉萃，己所賴以寵者無幾耳。誠令比于執掌失據，求抱薪食糠臥牛衣而不得者，則處辱爲上憂，而得寵爲下樂。人雖失寵，未遽處辱也，然猶得是而矜，失是而戚，精魄爲之散越，起居爲之顛倒者，有以知人之情欲，若谿而不可盈，而況於處辱乎？雖知道者，其身固亦嘗驚是矣。後始超躡返於大沖，其所履涉未忘

② 劉漢微言（世界書局版），頁22-23。



也，故能適度物情，不問翹忽。此其言不可語高士逸民，而道本反更在是。浮屠大乘之義，無以駕之也<sup>③</sup>。

## (四)

太炎先生自鷲峯以望柱下，其所見如此。茲再述其所眺於漆園者。自太炎先生觀之，凡祇樹給孤獨園所有風物，一一皆可於漆園得之。

輪迴之說乃印度吠陀舊義，釋迦創教，正欲吾人脫離此苦。莊子齊物論云：「昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄而覺，則蓬蓬然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣，此之謂物化」。太炎釋曰：

尋莊生多說輪回之義，此章本以夢爲同喻，非正說夢。大宗師篇言：「若人之形者，萬化而未始有極也。養生主篇云：「適來，夫子時也；適去，夫子順也」。「指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也」。知北遊篇云：「生也死之徒，死也生之始」。田子方篇云：「生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知乎其窮。」寓言篇云：「有以相應也，若之何其無鬼邪？無以相應也，若之何其有鬼邪？」非無鬼，非有鬼，雖斷常見，則必議及輪回。而彼梵土，積喙相傳，有輪回義，非獨依於比量，亦由借彼重言。此土既無成證，蘇化黃熊，緩作秋伯，唯有一二事狀，而不能睹其必然。質言輪回，既非恆人所見，轉近夸誣。故徒以夢化相擬，未嘗質言實爾。<sup>④</sup>

迨太炎晚年，仍稱：

莊子有近乎佛家輪迴之說。而老子無之。莊子云：「若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪？」此謂雖有輪迴而不足懼，較之「精氣爲物，游魂有變」二語，益爲明白。<sup>⑤</sup>

輪回之過程，佛家謂之「緣生」，太炎以爲莊書中亦有此義。嘗謂：

唐世沙門多謂莊生不達緣生之理。案寓言篇云：莫知其所終，若之何其無命也；莫知其始，若之何其有命也。非無命，非有命，即不得不說緣生。田子方篇云：日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成

③ 檢論（章太炎全集三），「道本」，頁428。

④ 齊物論釋定本（章太炎全集六），頁117。

⑤ 國學略說，頁168。

功，是出則存，是入則亡，萬物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待盡，效物而動，日夜無隙，而不知其所終。薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂」。此所引者乃仲尼說，明言死生有待，誰謂孔莊二哲不達緣生。<sup>⑳</sup>

佛教於緣生過程分爲十二段，謂之十二因緣。莊子庚桑楚篇有云：「有生，馘也，披然曰移是」。「請嘗言移是。是以生爲本，以知爲師，因以乘是非，果有名實，因以己爲質，使人以爲己節，因以死償節。若然者，以用爲知，以不用爲愚。以徹爲名，以窮爲辱。移是，今之人也，是蜩與學鳩同於同也」。太炎逐句爲注曰：

「是以生爲本（前有之生也），以知爲師（無明、行、識三支，通得云知），因以乘是非（因識以起彼此之見，則心物宛殊矣），果有名實（名實即名色，亦兼六處。知爲因，名實爲果。即識緣名色，名色緣六處也），因以己爲質（己爲身根，因有名色六處，因是起觸，觸以身根爲質），使人以爲己節（節者，字本作卍。說文：卍瑞信也。非彼無我，以觸彼故，方知有我；是使所觸者爲能觸者之符驗也。故次得受·愛·取·有四支），因以死償節（償卍，猶持卍者，事已則致卍也。觸受愛取有既了，所作成辦，乃以死償節，則更趣後有之生、死二支）。若然者，以用爲知，以不用爲愚。以徹爲名，以窮爲辱，（知愚之見即惑，名辱之見即業，此總舉緣生之事）。移是，今之人也，是蜩與學鳩同於同也（向之移是，爲今之人；今之移是，爲後之人。雖因業所惑，取趣有殊。而因惑所成，結生無異。故曰蜩與學鳩，同於同也）」。<sup>㉑</sup>

於是案稱此「與十二緣生大體相符。」

輪回之主體，佛教謂之神識。太炎以爲莊子養生主篇末：「指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也」一段，亦有此義。解之曰：

以薪喻形骸，以火喻神識，薪盡而火傳至別物。薪有盡，而火無窮，喻形體有盡，而神識無盡。此佛家輪迴之說也。<sup>㉒</sup>

又田子方篇，莊子假托仲尼曰：「哀莫大於心死，而人死次之」。太炎設問：「心豈有死耶」？自答曰：

⑳ 齊物論釋定本（章太炎全集內），頁111-112。

㉑ 同上書，頁112。

㉒ 國學略說，頁170。

心體不滅，心相可得變壞。卽此變壞，可言心死。<sup>③</sup>

轉生以後，心體雖無去來，而心相多分變壞，卽爲心死。<sup>④</sup>（若夫聰明轉爲聾聵，睿博變爲頑翳，雖賢哲能無哀乎。）

所謂「心體」，實指神識。其含義極爲複雜：或曰種子，或曰阿羅邪識，或曰阿摩羅識。太炎分別以莊書中「成心」「真宰」「靈臺」「靈府」「真君」等詞當之。吾人已另文論之矣。（參附錄：論章太炎之唯物論釋）

心體之所以沒入輪迴，由於爲無明所覆，故有實然之個我。實然之個我，十二緣生中之「名色」也。莊子天地篇曰：「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性」。太炎釋曰：

此言德者，如也，雖物亦如也。如不自生于如，而有無明，自視若兩。是故有所得而生矣。浮屠謂之共無明。有所得，是故有分，浮屠謂之不共無明。有分爲物，是故有理，浮屠謂之界，亦曰種子，依阿羅邪若惡又聚，地水火風空時方我皆界也。然則有德有分，未有時也，物成生理則有時。案始有相，相又有名，謂之喙鳴。<sup>④</sup>

依太炎此解，此有相有名，卽實然個我之名色矣。實然個我之欲超出輪迴，必須去此無明；去無明，佛教謂之空。莊子大宗師篇假女偶稱卜梁倚之言曰：「夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎。不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生」。太炎以爲：

天下者，空間也，外天下則無空間觀念。物者，實體也，外物卽一切物體不足攪其心。先外天下、然後外物者，天下卽佛法所謂地水火風之器世間，物卽佛法所謂有情世間也。已破空間觀念，乃可破有情世間。看得一切物體與己無關，然後能外生。外生者猶未能證到不死不生，必須朝徹而見獨。朝徹猶言頓悟；見獨，則人所不見，己獨能見。故先朝徹而能見獨。人爲時間所

<sup>③</sup> 同前漢微言（世界書局版）書，頁25。

<sup>④</sup> 同上書，頁25。

<sup>④</sup> 國故論衡下（右文社本），頁153。

轉，乃成生死之念。無古今者，無時間觀念；死生之念因之滅絕，故能證知不死不生矣。佛法最重規量，陽明亦稱留得此心常現在，莊子言無古今而後能入於不死不生者，亦此意也。<sup>②</sup>

又稱「入於不死不生，此其在遠行地哉」。釋曰：

外天下至於外生，則生空觀成矣。朝徹見獨至於無古今；則前後際斷，法空觀成矣。凡二乘皆有生空觀，無法空觀。大乘則有法空觀者，非至七地猶未能證無生。此既成法空觀，又入於不死不生，故知爲七地爾。<sup>③</sup>

案第七地即遠行地，已得阿羅漢果矣。齊物論曰：「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於無竟」。太炎曰：

「忘年」謂前後際斷，仲尼所謂無古無今，無始無終，乃超乎窮年矣。「忘義」謂所知障斷，老聃所謂「滌除玄覽」，乃超乎和以天倪矣。<sup>④</sup>

依唯識家言，所知障斷時，已得大菩提矣。而太炎所謂「超乎和以天倪」者，乃是自證境界。其言曰：

大宗師篇云：「夫知有所待而後當，其所待者特未定也」。此徒俗中自證，未爲真自證者。其真自證，乃以不知知之，如彼起信論說：「若心起見，則有不見之相，心性離見，即是徧照法界義故」。大宗師篇云：「有真人而後有真知」。此爲離“相、見”對待之境，乃是真自證爾。而此真自證者，初依天倪爲量，終後至離念境界，所證得者，即亦最勝天倪也。<sup>⑤</sup>

雖然，生空觀法空觀何由而致？所知障何由而斷？依佛教，乃自禪定入手。莊子人間世篇借孔子告顏回以應衛君之道曰心齋。顏回問何謂心齋？「仲尼曰：若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也」。太炎嘗設問曰：「和之以天倪，因以曼衍，則莊生自悟悟他之本，將以導示羣倫，術盡於斯耶？」自答曰：「自有孔顏心齋之義。」<sup>⑥</sup>由此而推，太炎以爲莊周自悟之道，一爲和以天倪，一爲心齋矣。其解和以天倪曰：

天倪者，郭云「自然之分」。始以尋思，終以引生如實智。悉依此量，可以

<sup>②</sup> 國學略說，頁168。

<sup>③</sup> 國故論衡下（右文社本），頁158。

<sup>④</sup> 齊物論釋定本，頁107。

<sup>⑤</sup> 同上書，頁106-107。

<sup>⑥</sup> 同上書，頁108-109。

自內證知。⑴

太炎嘗以成心，種子爲天倪。「和之」者，任成心種子之自然雜處而自然發展也。

「尋思」者，唯識家之尋思觀也。所尋觀之對象卽爲成心種子。因以曼衍者，由尋思以引生如實智也。其釋心齋之「聽之以氣」曰：

氣卽呼吸。呼吸之氣，外與諸方聲浪觸擊，雖在極迴，呼吸無不受其振盪，心擾卽不能覺。心在至寂，自能了別眾緣。⑵

又謂「心齋」：

必依三昧，乃得以氣聽也。⑶

依太炎此解，心齋卽禪定矣。至是，吾人試問莊子本人之工夫進境如何？太炎曰：

莊生數言以不知知之，卽謂以無分別智證知也。世人習睹，以爲常言，校以遠西康德，方知其勝。康德見及物如，幾與佛說眞如等矣，而終言物如非忍識境界，故不可知。此但解以知知之，不解以不知知之也。卓犖如此而不窺此法門，莊生所見，不亦遠乎。⑷

莊子列禦寇篇有言曰：「以不平平，其平也不平。以不徵徵，其徵也不徵。明者唯爲之使，神者徵之。夫明之不勝神也久矣，而愚者恃其所見，入於人，其功外也，不亦悲乎？」太炎以爲此係莊子臨終之語。釋之曰：

夫言與齊不齊，齊與言不齊，以言齊之，其齊猶非齊也。以無證驗者爲證驗，其證非證也。明則有分別智，神則無分別智。有分別智所證，唯是名相；名相妄法，所證非誠證矣。無分別智所證，始是眞如；是爲眞證耳。所謂一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應；離念境界，唯證相應。臨終乃自言所至如此。⑸

信如太炎所說，則莊子已證得無分別智矣。太炎又評逍遙游曰：

逍遙一篇，純是發揮常樂我淨一語。學鳩大鵬細大有異，靈椿朝菌修短不齊。計以常情則宛有勝劣，會之定分而互爲悲笑。要皆拘闕於形氣之裏，流轉於生死之域。起止成壞，未能自在。夫唯至人無待，乘正御變，以游無窮。以無待，故無有大年小年大知小知，是常德也。以無待，故不無逍遙之

⑴ 齊物論釋定本，頁106。

⑵ 同上書，頁109。

⑶ 同上書，頁109。

⑷ 劉漢微言（世界局書版），頁24。

⑸ 同上書，頁27。

地，是樂德也。以無待，故絕對不二，自見平等法身，是我德也。以無待，故不見幻翳，證無垢識，是淨德也。此篇自堯讓以前，種種譬喻，總是發明此義，故列於內篇之首。<sup>②</sup>

常樂我淨，爲涅槃四德。然莊子天下篇中自序獨與天地精神往來，「上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友」。太炎以爲：

莊生已明物皆自取，則不得更有造物者。造物即謂眾生心也。<sup>③</sup>

外死生、無終始，即知一切法本來涅槃。應化不盡，即畢竟不入涅槃也。<sup>④</sup>

乃斷曰：

莊生是菩薩一闍提已證法身，無所住著，不欣涅槃，隨順生死。<sup>⑤</sup>

其推尊可謂至矣。

### (五)

太炎嘗言老子多政治語，莊子多超人語，以上所列，皆南華中超人語也。然莊子固嘗悲「內聖外王之道闇而不明，鬱而不發」。則其書亦未嘗無外王語。齊物論曰：「故昔者堯問於舜曰：我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然，其故何也？舜曰：夫三子者，猶存乎蓬艾之間，若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎？」郭象曰：「夫物之所安，無陋也。則蓬艾乃三子之妙處也」，「今欲奪蓬艾之願而伐使從己，於至道豈弘哉，故不釋然神解耳。若乃物暢其性，各安其所安，無有遠近幽深，付之自若，皆得其極，則彼無不當而我無不怡也」。太炎稱：

子玄斯解，獨會莊生之旨。原夫齊物之用，將以內存寂照，外利有情。世情不齊，文野異尚，亦各安其貫利，無所慕往。<sup>⑥</sup>

按：太炎之語，實老氏無爲而無不爲之意。其後復詳說之曰：

莊周明老聃意，而和之以齊物。推萬類之異情，以爲無正味正色，以其相伐，使並行而不害。其道在分異政俗，無令干位。故曰得其環中以應無窮者，各適其欲，以流解說，各修其行，以爲工宰，各致其心以效微妙而已

<sup>②</sup> 薊漢微言（世界書局版），頁24。

<sup>③</sup> 齊物論釋定本，頁120。

<sup>④</sup> 同上書，頁120。

<sup>⑤</sup> 同上書，頁120。

<sup>⑥</sup> 同上書，頁100。

矣。政之所具，不過經令；法之所禁，不過姦害。能說諸心，能研諸慮，以成天下之亶亶者，非政之所與也。采藥以爲食，鑿山以爲宮，身無室家農圃之役，升斗之稅不上於王府，雖不臣天子，不耦羣眾，非法之所禁，版法格令不得剝一字也，操奇說者能非之，不以非之剝其法，不以尊法罪其非。君臣上下六親之際，雅俗所守，治眇論者所駁也，守之者不爲變，駁之者無所刑。國有羣職：王公以出治；師以式民；儒以通古今，會文理；百工以審曲面執立均出度。其權異，其尊不異。地有九州，賦不齊上下，音不齊清濁，用不齊器械，居不齊宮室。其樞同，其取予不同，皆無使相下也。夫是之謂大清明，夫是謂天下之至柔，馳騁天下之至堅。<sup>⑦</sup>

故太炎稱齊物論乃廣利有情之作，而贊莊周曰「淵哉若人，用心如砥」。

#### (六)

道家之說，以老莊爲主。由於二子有書傳世，後人得而據以習之衍之。然就古代而論，道家實不止此二人。太炎乃就旁籍中蒐其一鱗片爪而論之。莊周天下篇掇拾關尹之說，略稱：「在己無居，形物自著，其動若水，其靜若鏡，其應如響。苟乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人，而常隨人」。太炎據而評之曰：

關尹稱「在己無居；形物自著」。就眾生緣起言，不守性自故動，依動故能見，「依能先故境界妄現也」。就真如自在用言，離於見相，自體顯照一切妄法也。未嘗先人而常隨人，就世法言，以百姓心爲心也；就出世法言，有依他心，無自依心也。<sup>⑧</sup>

又呂氏春秋貴生篇引子華子：「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下」。太炎爲文：設稱：

（客）且問曰：昔孟氏以爲生義不兼，則舍生而取義。晚世西極有恆言曰：不自由、毋寧死。二者其孰正？章炳麟曰：是在道家子華子之論，足以兼關二流矣。<sup>⑨</sup>

今是齊彭殤，一死生者，至極之論。以死爲南面王樂者，言無往不消搖也。

⑦ 國故論衡下（右文社本），頁139-140。

⑧ 劉漢微言（世界書局版），頁22。

⑨ 檢論（章太炎全集三），「道微」，頁431。

然常民不能上契大真，獨以懷生惡死爲極，處生既迫，而求趣死，斯卽尊生之盡。<sup>⑩</sup>

終謂：「夫至人者，上窮幼眇，而下還順民物之情」，「夫斬死且猶順之，而況斬生者乎」？

太炎復以爲老莊以前，伊尹、太公、管仲亦屬道家。老莊以後，商鞅、韓非皆道家之變云。所言並無深旨，今不復敘。獨其稱：「法藏澄觀竊取莊義以說華嚴，其迹自不可掩」，<sup>⑪</sup>則謂佛教亦受道家之影響也。惜引而未發，吾人無從追其「迹」而論之矣。

(七)

吾人既鈎稽太炎所述道家之言而排比之，一睹太炎心目中所見道家之全貌。然太炎之所見，果道家之真相歟？

吾人以爲就方法而論，太炎雖以樸學爲治學之本，而其論老子也，則於史料之真僞不辨。莊周自陳其書「寓言十九」。南華經中之人物，或信筆創造，或史有其人，大半行事非真，托言寄意。吾人苟已得魚，即可忘筌。而太炎輒就莊書中抉出老子之言，從而據以言老子之思想。如前所述老子有進化論之說云云，乃出自莊子天運篇。此則大可商榷者也。（據莊書中老子之言而立論、太炎著作中此例極多，不具引）。

其次，太炎論學，喜比附佛法。自云「今之所準，以浮屠爲天樞」。「夫終日之言，必有聖之法；百發之中，必有羿逢蒙之巧。自馬鳴、無著皆人也，而九流亦人也。以人言道，何故不可合？有盈蝕而已矣。」<sup>⑫</sup>其論莊子也，所據者乃唯識家言，故曰：「夫能上悟唯識，廣利有情，域中故籍，莫善於唯識論。」<sup>⑬</sup>然太炎實未能守其壁壘，信筆所及，有出於唯識家之外者矣。如稱：

寓言篇云，「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也」。是則所謂無盡緣起。色、根、器界、相、名、分別，悉號爲種，卽天倪義。<sup>⑭</sup>

⑩ 檢論（章太炎全集三），頁432。

⑪ 齊物論釋（右文社本），「序」。

⑫ 國故論衡下，「明見」，頁149。

⑬ 齊物論釋定本（章太炎全集六），頁63。

⑭ 同上書，頁108。



按：無盡緣起乃華嚴宗之觀念。又如：

內聖外王之道，不能宴處山林，明矣。老聃語孔子曰：爲人臣者毋以有己，爲人子者毋以有己。卽爲臣子而令趣入無我。顏淵欲說衛君，孔子示以心齋，卽其近暴人而令瞻彼闕者，此所謂事理無礙也。<sup>65</sup>

此「事理無礙」，亦華嚴家說。又如大宗師篇：「其爲物，無不將也，無不迎也，無不成也，其名爲撻寯」。太炎曰：

「寯撻者撻而後成者也。所謂物者，謂如來藏。隨順法性，故無不將迎。一切染法不相應，故無不毀。究竟顯實，故無不成。依本覺有不覺，依不覺有始覺，故撻而後成。<sup>66</sup>

此「不覺」「本覺」云云，乃起信論中語。起信論言眞常心，故有本覺觀念，而唯識家則僅談妄心者也。又如德充符篇云：「以其知得其心，以其心得其常心」。太炎解曰：

知者，佛法所謂意識。心者，佛法所謂阿賴耶。阿賴耶恆轉如瀑流；而眞如心則無變動。常心者，眞如心之謂。以止觀阿賴耶，所得猶假；直接以阿賴耶求真如心，所得乃眞。此等語與佛法無絲毫之異。<sup>67</sup>

此「眞如心」，亦據眞常心立場而言也。夫莊子乃一家之言，以唯識家解莊，可；以華嚴家解莊，亦可；而同時以兩家之言解莊則不可。蓋唯識家屬妄心系，華嚴家乃眞常心系，本不相容，何能置諸一室乎？

復次，太炎解莊時有隱晦語，如：

齊物者，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。<sup>68</sup>

又稱：

盡忠恕者，是唯莊生能之。所云齊物，卽忠恕兩舉者也。<sup>69</sup>

平等與忠恕，何以皆云齊物？太炎於此並無明解。

復次，太炎解老，時有矛盾語。嘗以唯識家三性之說解老子之「有」「無」曰：

<sup>65</sup> 一葭漢昌言，頁4。

<sup>66</sup> 國故論衡下，「明見」，頁158。

<sup>67</sup> 國學略說，頁171。

<sup>68</sup> 齊物論釋定本（章太炎全集內），頁61。

<sup>69</sup> 葭漢微言（世界書局版），頁31。

莊子稱老聃建之以常、無、有，主之以太一。然則常無常有當斷。其言無名天地之始者，即依他起自性；有名萬物之母者，即徧計執自性。<sup>⑩</sup>

老子亦云：天下萬物生於有，有生於無。初語隨法我執，故云萬物生於本質。次語破法我執，故云本質生於無。無者云何？即徧計所執自性。<sup>⑪</sup>

前例以「無」爲「依他起自性」，後例中則以「無」爲「徧計所執自性」，他人將何所適從乎？

最後，太炎解老，時有不切語。如

唯識三十頌云：「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故」。老子云：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」德者，內得於己也，有所得反無德，無所得反有德，是即唯識義也。<sup>⑫</sup>

按：太炎所舉，乃唯識三十頌中第二十七、二十八兩頌，描述禪定境界中猶有相狀在，故未達唯識境。後頌指若已離能取、所取二相，禪定中再無任何相狀出現，則已安住唯識境界。老子所云「上德」者，下文云：「上德無爲而無以爲也」。所謂「下德」者，下文云：「下德爲之而有以爲」。王弼曰：上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不爲，不求而得，不爲而成，故雖有德而無德名也。下德求而得之，爲而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；爲而成之，必有敗焉；善名生則有不善應焉。故下德爲之而有以爲也。無以爲者，無所徧爲也。凡不能無爲而爲之者，皆下德也，仁義禮節是也」。簡言之，無心爲善，是爲上德；有心爲善，即是下德。故老聃與世親，雙方文字指涉不同，禪定境與道德境，太炎何得牽而合之。又如老子稱「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根」。太炎解曰：

「谷神不死，是謂玄牝」。按大戴禮記易本命：丘陵爲牡，谿谷爲牝。故谷神亦曰玄牝。呂氏審分覽云：定性於大湫，命之曰無有。注：大湫猶大寶，即此所謂谷神玄牝也。「玄牝之門，是謂天地根，縣縣若存，用之不勤」。則業識是已。<sup>⑬</sup>

⑩ 蕙漢昌言一，頁3。

⑪ 齊物論釋定本（章太炎全集內），頁115。

⑫ 蕙漢昌言一，頁5。

⑬ 同上書，頁4。

按王弼謂：「谷神，谷中央無谷也。無形無影，無逆無違。處卑不動，守靜不衰，谷以之成，而不見其形，此至物也」。太炎之解，則但及「牝」而不及「神」。然不問谷神、玄牝之確義如何，老子既稱之爲天地之根，則屬本體義無疑；故曰「縣縣」「不勤」也。而佛教之業識，則起於無明，如何能爲天地根乎？業識流轉，不能自主，何以能用之不勤乎？

太抵太炎之於佛典，涉獵多而確解少，於佛門內部之各家面目，不甚有別。詮釋老莊義理時，隨手取釋氏之名相相比附。夫牛與馬，皆走也；鳧與鶴，皆飛也。牛首不能安馬嘴，鳧趾不能接鶴經，理之至明者也。而太炎以佛解道，悖此理者多矣。蓋由於樸學之積習使然。至於因此而於工夫、境界，無所體悟，吾人前已有文論之，故本文遂於此止，不復贅述。

## 附：論章太炎之齊物論釋

### (一)前 言

餘杭章先生太炎，精小學；擅文章；有大勳於民國；世多稱之。而先生所自許者，乃在諸子之學。嘗取印土唯識家言，釋漆園齊物之論。自謂莊生所著三十三篇，自昔未曾科判，輟材之士，見其一隅，黨伐之言，依以彈射。今者尋繹微旨，阡陌始通；寶藏無盡，以詒後生云。茲步章先生之阡陌，求其所謂寶藏者，筆之於後，請教於邦人君子。

### (二)齊物論大旨

齊物論者，「齊物」之論也，或曰齊「物論」者也。夫「物論」亦物也，物如可齊，則物論亦可齊矣，故兩讀皆可。此篇大旨，謂不同之物，起於吾人之成見；成見出於成心；欲齊物者必須破此成心。成心破而真宰現，真宰者、真心也。然此心實由成心所轉化，非於成心之外別有一真心也。成心轉爲真心，乃自經驗界超越而上透本體。由真心以觀照萬物，每一物皆圓滿自足而「無待」。由真心以靜攝萬物，則真心與萬物同一而不對立，此所謂齊物也。

本論曰：「大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹，其寐也魂交，其覺也形開，與接爲構，日以心鬪」。「物無非是，物無非彼，自彼則不見，自知則知

之，故曰：彼出於是，是亦因彼」。此莊生所稱之成見也。

本論又曰：「縵者、窘者、密者，小恐惴惴、大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也。其留如詛盟，其守勝之謂也。其殺如秋冬，以言其日消也，其溺之所爲之不可使復之也。其厭也如緘，以言其老洫也。近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂、慮歎變熱、姚佚啟態。樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前、而莫知其所萌」。「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心而有是非、是今日適越而昔至也。是以無有爲有。無有爲有、雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉」。此莊生所稱之成心也。

本論復曰：「非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所爲使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形。百骸九竅六藏，眩而存焉，吾與誰爲親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有爲臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相爲君臣乎？其有真君存焉。如求其情與不得，無益損乎其真」。此莊生推論有真宰、真君之存在，是亦卽真心也。

又、本論謂：「彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非、因非因是，是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉！果且無彼是乎哉！彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」「是故滑疑之耀，聖人之所圖也、爲是不用而寓諸庸，此之謂以明」。莊生所稱之「以明」、「照之以天」卽成心之轉化也。又曰：「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嘽，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圓而幾向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道。若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」莊生所稱之「天府」，卽真心之謂矣，而「葆光」者，亦「以明」之意也。

復次，本論曰：「道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也而不可，有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢悅橘怪，道通爲一。」<sup>74</sup>「惟達者知通爲一，爲是

<sup>74</sup> 依臺灣商務印書館「莊子今註今譯」本。

不用而寓諸庸」。此謂萬物在真心觀照之下，皆無所待而圓滿自足也。此一狀態亦謂之「天鈞」，故曰：「聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」。天鈞亦謂之「天倪」，寓言篇稱：「天均者，天倪也」。故本論云：「化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」<sup>⑥</sup>

最後，莊生曰：「天地與我並生，而萬物與我爲一」。「聖人不從事於務、不就利、不違害、不喜求、不緣道；无謂有謂、有謂無謂，而遊乎塵垢之外」「眾人役役，聖人愚菑，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊」。此謂聖人已證真心而靜攝現象界而不離也。

### (三)章太炎對齊物論中重要觀念之解釋

齊物論之大旨，吾人撮述如上，茲取太炎先生之齊物論釋，相勘相較，太炎曰：

物無非彼，言更相彼也，物無非是，言各是也。無非彼則天下無是，無非是則天下無彼。人皆自證而莫知彼，豈不亦了他人有我。他人之我，恒依計度推知，非恒審證知故。由此他心及彼心所有法，亦以計度推知，翫忽之間，終有介爾障隔，依是起爭，是非蠱午。<sup>⑦</sup>

此太炎以爲成見之生，起於八識中能計度推知之第六識也。其釋成心曰：

成心卽是種子。種子者、心之礙相，一切障礙卽究竟覺，故轉此心卽成智，順此成心則解紛。成心之爲物也，眼耳鼻舌身意六識未動，潛處藏識意識根之中，六識既動，應時顯現，不待告教，所謂隨其成心而師之也。<sup>⑧</sup>

太炎之所謂種子，藏於七、八兩識之中，待六識動而顯現，異於護法、玄奘之說。又以爲藏識中有世識（時間觀念）處識（空間）相識（五官感覺）數識（數量觀念）作用識（有爲）因果識；第七識中有我識（人我執、法我執）有無、是非、自共、合散、成壞等相。「是非」既有種子，故太炎曰：

是云非云，不由天降，非自地作，此皆生於人心。心未生時，而云是非素

<sup>⑥</sup> 同④。

<sup>⑦</sup> 齊物論釋定本（上海人民出版社，章太炎全集〈六〉；以下所引，皆依此書）頁77。

<sup>⑧</sup> 頁74。

定，斯豈非以無爲有邪！夫人雖有歧心，不怨飄瓦，以瓦無是非之心，不可就此成心論彼未成心也。<sup>78</sup>

時間、空間既爲種子，則亦生於人心，非客觀存在，故太炎曰：

夫如言而計，則大小壽夭之量，歷然有分，此但妄起分別，未悟處識世識爲幻也。就在處識世識之中，於此平議爲大小壽夭者，彼見或復相反。<sup>79</sup>

由是太炎謂「成心」乃是假立：

隨其成心而師之，誰獨且無師乎？即於自性假立唯見自性假立也。未成乎心而有是非，即彼事自性相似顯現而非彼體也。<sup>80</sup>

唯識家之種子，乃經驗界之反應結果，屬於後天，太炎取之以釋成心，可爲吾人所許可。至於真心，齊物論中謂之真宰、真君，而太炎則於君宰有別，取第八識以當真宰：

「真宰」即佛法中阿羅耶識，惟有意根恒審思量執阿羅耶識以爲自我，而意識分別所不能見也。以恒審思量故，必不自覺爲幻，自疑爲斷，進止屈伸，徇乎自任，故曰可行已信。雖自信任，而此我相爲朱爲白爲方爲圓，終非意根所見，故曰不見其形。<sup>81</sup>

第八識爲染污識，最後必須捨卻始證圓成實性，故不得爲真心。太炎取阿摩羅識以爲真君，藉釋靈臺、靈府以別此識，視爲真心：

蓋靈臺者，任持根覺，梵爲阿陀那。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，亦云菴摩羅識。德充符說：以其知得其心，以其心得其常心。心即阿陀那識，常心即菴摩羅識。彼言常心，此乃謂之真君。心與常心，業有相別，自體無異。此中真宰真君，亦依別說，冢宰更代無常，喻阿陀那恒轉者。大君不可廢置。喻菴摩羅不變者。<sup>82</sup>

又曰靈臺爲幻我，菴摩羅識爲真我：

由是寂靜觀察，靈臺即現，執此恒轉如瀑流者，以爲自我，猶是幻妄。唯證得菴摩羅識，斯爲真君，斯無我而顯我耳。是故幻我本無可喪，真我常徧而

<sup>78</sup> 頁76。

<sup>79</sup> 頁90。

<sup>80</sup> 頁63。

<sup>81</sup> 頁71。

<sup>82</sup> 同<sup>81</sup>。

自存，而此菴摩羅識本來自爾，非可修相，非可作相，畢竟無得，故曰求其情與不得，無益損乎其真。⑳

此二我之關係如何？太炎曰：

佛法或言無我，或言有我。言無我者，斥意根妄執阿陀那爲我；言有我者，見於涅槃經，卽指佛性，則清淨如來藏也。藏識既起，如來亦在生滅中，故名有通別矣。㉑

印土佛典，有言妄心者，有言眞常心者，各有源委。唯識家、言妄心者也，太炎之取菴摩羅識爲眞君、爲眞我，爲眞心，則已潛移至眞常心系矣。彼嘗斥沙門愚者謂如來藏緣起視藏識緣起爲勝，「不悟藏識卽如來藏，楞伽密嚴皆言之。」㉒然此二經實屬眞常心系，太炎於此自混涇渭耳。

抑太炎雖言眞我、眞心，並不由此起工夫以轉化成心，故其釋莊生之「以明」，仍是成心之一用：

夫其執有是非者，若無我覺，必不謂彼爲非。若無彼覺，亦不謂我爲是。所以者何？此皆比擬而成執見，向無比擬，卽以散心任運處之，其猶閭媪子都，不與眾人共鑑，必不自謂美好。由斯以言，彼出於是，是亦因彼，曾無先後，而因果相生。則知彼是觀待而起，其性本空。彼是尙空，云何復容是非之論。以方生喻彼是者，一方生卽一方滅，一方可卽一方不可，因果同時，則觀待之說也。聖人無常心，以百姓心爲心，故不由而照之以天。知彼是之無分，則兩順而無對，如戶有樞，施轉環內，開闔進退，與時宜之，是非無窮，因應亦爾，所謂若莫以明也。㉓

蓋謂「以明」者，以計度推知彼我是非之空也。太炎前文旣以菴摩羅識爲常心，此其稱聖人無常心，以百姓心爲心，明說不從眞心起用，故解天鈞、天倪、異乎莊生本論。其言曰：

問曰：天倪之用，祇以自證生空邪？答曰：非獨爾也。言天倪者，直訓其義，卽是自然之分。成唯識論云：「如契經說，一切有情無始時來，有種種界，如惡又聚、法爾而有，界卽種子差別名故」。又引「經說無始時來界，一切法等依，界是因義」，卽種子識。然則自然之分，卽種種界法爾而有者

㉑ 頁72。

㉒ 同上。

㉓ 頁96。

㉔ 同㉑。

也。彼種子義說，爲相、名、分別、習氣，而與色根器界有殊。今若廢詮談旨，色根器界還卽相分，自亦攝在種子之中。寓言篇云：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。是謂天均。天均者、天倪也」。是則所謂無盡緣起，色根器界，相名分別，悉號爲種，卽天倪義。若就相名分別習氣計之，此卽成心，此卽原型觀念。一切情相思慧，騰掉無方，而繩禦所限，不可竄軼，平議百家，莫不持此。<sup>⑭</sup>

太炎以種子之自然雜處狀態爲天倪，而「以明」者，觀此狀態也，是謂「休乎天鈞」。故曰：

聖人內了無言，而外還順世。順世故和之以是非，無言故休乎天鈞。寓言篇云：「卮言日出，和以天倪。萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天鈞。天鈞者天倪也」。和以是非者，則假天鈞爲用，所謂隨順言說。休乎天鈞者，則觀天鈞自相，所謂性離言說。一語一默，無非至教，此之謂兩行也。<sup>⑮</sup>

此處所謂「內了」者，成心之用耳。「觀天鈞自相」者，非莊生以超越的虛靜之心觀萬物之無待而自足矣。

太炎所言之工夫如是，故言齊物之境界，亦有異於莊生本論，略謂：

能見獨者，市妙高於毫端，體朝徹者，攝劫波於一念，亦無佻焉。末俗橫計處識世識爲實，謂天長地久者先我而生，形隔器殊者與我異分。今應問彼，卽我形內復有水火金鐵不？若云無者，我身則無；若云有者，此非與天地並起邪？縱令形倣壽斷，是等還與天地並盡，勢不先亡，故非與天地並生，乃亦與天地並滅也。<sup>⑯</sup>

此以物質不滅說吾人與萬物爲一，與天地並生也。而莊子固嘗曰獨與天地精神往來，其所稱之真人，旁礴萬物，物莫之傷，非與萬物共亡者。

#### (四) 結 論

凡爲一書作釋者，其道有二。其一，先悟解原書之宗旨，然後抉其隱而發其微。其二，依自己之宗旨，引原書以就我。郭象之註莊，差近前者；王弼之注易，

<sup>⑭</sup> 頁107-108。

<sup>⑮</sup> 頁82-83。

<sup>⑯</sup> 同<sup>⑭</sup>。



則屬後者。太炎之於齊物論，分全文爲七章，分合之故，未嘗明說；各章意義，前後未能相貫。而莊生之原文脈絡固清，由此可知太炎未解原論之宗旨也。而雜引佛典，隨文作釋；多出任意。所引者有小乘經論、大乘經論，或屬唯識系、或屬眞常心系。由知可知其本人亦無一貫之思想以炮莊也。

大體而論，太炎之釋齊物論，取唯識家之種子以釋成心，最爲出色。以阿羅邪釋眞宰，菴摩置識釋眞君，亦可備一說。至於有關工夫，境界語者，則去莊生之原意遠矣。最後罔兩一章，化蝶一章，以因果、緣生、輪廻等宗教義釋之，益爲贅疣。

太炎何以對齊物論中之工夫、境界語，言之不切？曰：以太炎不能超越經驗層而抒見故。駁曰：太炎既言天倪，復稱：

此徒俗中自證，未爲眞自證者。其眞自證，乃以不知知之。如彼起信論說：

「若心起見，則有不見之相；心性離見，卽是徧照法界義故」。大宗師篇云：「有眞人而後有眞知」。此爲離相見對待之境，乃是眞自證爾。而此眞自證者，初依天倪爲量，終後至離念境界，所證得者，卽亦最勝天倪也。⑩

其解「萬物與我爲一」曰：

若計眞心，卽無天地，亦無人我，是天地與我俱不生爾。故知北游篇說：「冉求問於仲尼曰：未有天地可知耶？仲尼曰：可，古猶今也」。無古無今，無始無終，明本未有生，卽無時分，雖據現在計未有天地爲過去，而實卽是現在亦不可說爲過去、說爲現在，以三世本空故。今隨形軀爲說，此卽並生，而彼一一無生有生諸行，非獨同類，其實本無自他之異，故復說言萬物與我爲一。⑪

又曰：

且依幻有，說萬物與我爲一，若依圓成實性，唯是如來藏。一向無有，人與萬物何形隔器殊之有乎。⑫

依上所舉，何得謂太炎不能超越經驗界而立言？答曰：凡立言，有自得語，有摭拾語。如上所舉，皆太炎之摭拾語而非自得語。何也？蓋與其所學所思不能一貫也。太炎少治樸學，其後專修慈氏世親之書，自謂此一術也，以分析名相始，以排遣名

⑩ 頁106-107。

⑪ 同⑩。

⑫ 同⑩。

相終，從入之途，與平生樸學相似，易於契機。其釋齊物論也，亦曰：「齊物本以觀察名相、會之一心」，<sup>⑳</sup>觀察名相，是「成心」之一用也，故其言莊書之成心與天倪，與其所學所思為一貫；其有關真心諸辭，則皆摭拾語，依考樣之術，組合以成文耳。

雖然，太炎於莊子之所以作齊物論，則感之甚切，其言曰：

原夫齊物之用，將以內存寂照，外利有情。世情不齊，文野異尚，亦各安其貫利，無所慕往。饜海鳥以太牢，樂斥鴳以鐘鼓，適令顛連取斃，斯亦眾情之所恒知。然志存兼並者，外辭蠶食之名，而方寄言高義，若云使彼野人獲與文化；斯則文野不齊之見，為桀跖之嚆矢明矣。若斯論箸之材，投畀有北，固將弗受，世無秦政，不能燔滅其書，斯仁者所以潸然流涕也。<sup>㉑</sup>

復舉墨子中夷滅有違天志明鬼之辭、孟子中為葛伯仇餉作解之語，乃曰：

今之伐國取邑者，所在皆是。以彼大儒，尚復蒙其眩惑；返觀莊生，則雖文明滅國之名，猶能破其隱慝也。二者之見，長短相較，豈直龍伯之與焦僂哉！<sup>㉒</sup>

嗚呼：考太炎為齊物論作釋之時，殆以龍伯自命乎。

（本文於1889年3月30日—4月1日香港大學舉辦之章太炎黃季剛國際學術研討會中宣讀）

---

㉑ 頁65。

㉒ 頁100。

㉓ 同㉒。