

## 唯識視域下的莊子齊物思想—《齊物論釋》之「喪我」功夫論述

林憶玲

國立中山大學中國文學系博士生

### 摘要

晚清時期，巨變的時代潮流在倉促慌亂間席捲而來，知識分子在驚駭之餘，接受、面對並且努力思索因應之道。不論是以現代新理論為師，嘗試向西方世界取經，亦或是回到傳統思想體系之中，尋找可重新利用的價值與養分，皆突顯了思變已然成為當時的顯學。在思想領域裡，儒、道學說深深浸潤著知識分子，魏晉以來佛教引入之後，更與知識分子產生不可分割的關係。關於儒、釋、道三家的融通問題始終呈現於不同時代的思潮當中。章太炎的《齊物論釋》嘗試以佛解莊，期許能縮合莊老與佛教思想，並企圖從中尋得因應新時代的契機。本文則針對《齊物論釋》中對於莊子「喪我」功夫的詮釋加以剖析，呈現章太炎會通莊子和唯識並進一步提倡平等自由之新意。

**關鍵詞：**唯識、莊子、喪我、章太炎、齊物論釋



## 一、前言

縱使處在以儒學作為傳統文化主流的氛圍裡，莊子思想也未曾銷聲匿跡，甚至隨時隨處地展現在知識分子的生命情境當中。在動盪與進退失據的年代，莊子思想的靈光總能閃現在知識分子的腦海之中，成為安身立命的所在。清末風起雲湧、詭譎萬變的局勢之中，知識分子也在思變——思考著改變的方法、改變的時機和改變的可能。在這股思變的風潮裡，章太炎看到了《莊子》，這股凝煉自亂世的人生智慧，是否能引以為當代的安處之道？或者作為革新時局的靈丹妙藥？《齊物論釋》可說是他試圖從莊子思想裡尋找改變契機的一個試驗。章太炎透過佛學、西學等多元理論重新解讀莊子〈齊物論〉，將其中諸多命題加以闡發，進而導引出齊物平等真義，不僅加強了以佛解莊的深度，更開啟了以不同思維重新解讀莊子的可能性。

從格義佛教始，佛老、莊佛就是呈現出一種「焦不離孟，孟不離焦」的互聯關係，兩者經常被相提並論，也經常被轉注假借。不容否認的在佛教中國化的過程裡，莊子思想確實發揮著重要的功能。<sup>1</sup>之後有關儒、道、釋的辨析與會通也成為每個時代思潮必然會遭遇到的課題，直到晚明，更嘗試將三家思想鑄於一爐。<sup>2</sup>

對於如何重新詮釋傳統經典，賦予它們新的面貌與活力，使其能夠回應當代社會面臨的問題一直是知識分子所關切的議題。近年來學術界舉行了幾次以莊學為主題的研討會，藉由多元文化的探討，打開莊學的現代風貌，展現了莊子思想的現代活力。例如：2018年中山大學「莊子與天台的跨文化工作坊」，2019年中山大學與上海華東師範大學合辦「齊物論國際會議」，以及2021年中山大學主辦「跨文化

---

<sup>1</sup> 佛教東傳，與中原文化的融通在魏晉南北朝時出現量與質的變化。格義時期道安的譯經就曾提及老莊思想與某些佛教經典具有相似性，他在〈鼻奈耶序〉中說：「以斯邦人莊、老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。」見《大正藏》CBETA 電子佛典集成(台北:中華電子佛典協會, 2014年), T24, n1464-001, p0851a06。這不僅為佛教根植中土提供了土壤，也使得佛經的翻譯經常出現道、無形、有為、空虛等道家語彙概念。再延伸到羅什以及之後的僧肇也都可以見到莊(老)佛參照的現象，僧肇著《肇論》即是一例。慧皎在《高僧傳》裡說他「歷觀經史，被盡墳籍，愛好玄微，每以《莊》《老》為心要」見《高僧傳》〈釋僧肇十三〉(東京都:岩波書店, 2009年), 頁294。CBETA, T50, n2059, p0365a10。湯用彤先生也說：「《肇論》重要論理，如齊是非，一動靜，或多由讀《莊子》而有所了悟」。見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，(台北:駱駝出版社, 1987年), 頁339。此種現象楊政河認為是因為般若經中有些概念與道家老莊相似，因此「佛學思想可以說是透過老莊思想的玄學化而獲得傳播，這是佛學與玄學結上了不可分割的關係。」見〈魏晉南北朝佛學思想玄學化之研究〉，《華岡佛學學報》(中華學術院佛學研究室, 1990年)第五期, 頁211。

<sup>2</sup> 儒釋道論證調合的問題自南北朝起便已展開，歷經隋唐宋明都不曾停歇，到晚明三教合一的思想更蔚為一股思潮。此一趨勢呈現於許多面向之上。在王學裡即可看到儒釋道會通的跡象，黃宗羲認為王畿思想近於佛老，說他「良知既為知覺之流行，不落方所，不可典要，一著功夫，則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪；流行即是主宰，懸崖撒手，茫無把柄，以心息相依為權法，是不得不近於老」。這段話評論了王學後人王畿，也顯示了治陽明之學不得不融會佛道。《明儒學案》卷十二〈浙中王門學案〉，(北京:中華書局, 2008年), 頁239。另一位受泰州學派影響頗深的李贄也說：「儒釋道之學一也，以其初皆期於聞道也」《初潭集》卷十一《釋教》(台北樹林:漢京文化, 1982年), 頁143。儒家學者之外，明末高僧憨山德清也曾言：「學佛不通百氏，不但不知是法，而亦不知佛法；解莊而謂盡佛意，不但不知佛意，而亦不知莊意…余嘗以三事自勗曰：「不知春秋，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世」，很明顯的道出三教合一的宗旨。見《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》，CBETA, X73, n1456-45, p0767b07。事實上，這股儒釋道會通的潮流也吹進了晚明的文學理論與表現當中，徐謂的「本色論」、袁宏道的「性靈說」都可以見到受影響的影子。



漢學共生平台——發微《老子》和《莊子·齊物論》共生哲學之潛力」研討會。其中關於〈齊物論〉中的重要命題也多有涉及，任博克先生以「萬有互在論」來談〈齊物論〉的思想，認為道家的聖人並不把其中一個穩定的命題視為唯一，而是把一直產生出來的彼此、是非讓它們全然的顯現出自己。對於「天籟是否有怒者？」則提出怒者也避免不了因是因非的結構，因為萬物互待，所以徹底的有待會走向徹底的無待。生命發出自己的聲音，一定會回應別的聲音，而別的聲音也必然會改變自己的聲音。<sup>3</sup>這樣的「萬有互在論」可以說是從緣起的方式，以關係為焦點來看待世界。石井岡先生則帶入「天籟」的構念(尊重語言之間的差異、沒有一個最終本源、承認多個中心)，從《齊物論釋》對國家民族、語言文化的超克闡釋齊物思想。這種齊物思想所表現的世界觀是一幅多元文化世界圖像，否定人類社會內部的等級，是通過滌除名相之後才能達到的境界。<sup>4</sup>或者可以說石井岡先生認為《齊物論釋》所隱含的正是「不齊之齊」的齊物論。此外，陳寶先生導讀了汪暉在齊物思想下所論述的新世界，但也認為汪暉對於章太炎以不齊為齊才能達到自由的說法可以導致一種政治多元主義效果的論點有欠考慮。<sup>5</sup>這或許可以視為對章太炎齊物平等論述在現代社會實踐藍圖的檢視和反思。賴錫三先生也認同重讀章太炎的必要性，應該接著章太炎而思考<sup>6</sup>。顯然，從跨文化的視野來看，章太炎以莊佛交涉而完成的《齊物論釋》或有重新理解與審視的必要。

有關《齊物論釋》的研究大陸學者也有不少成果。劉洋言及章太炎繼承古文經的精神又能重新詮釋經典，而章氏運用的頗有創獲的「互攝性原理」實質上就是「非異非不異」思想的方法論反映，此一方法的直接結果就表現在對莊子思想時間維度的關懷上。<sup>7</sup>姚彬彬提及章氏詮釋莊子採用了佛教諸多宗派的思想，其中包括了華嚴宗，並且指出章氏對「天地與我共生，萬物與我為一」的說法就是融通華嚴哲學「一即一切，一切即一」以及法藏「無盡緣起」之義理而來。同時，他也認為章太炎的佛學立場是「以己意進退佛說」，並不囿於宗派觀點，然就論證方法而言，姚則認為是傾向於唯識的。<sup>8</sup>周展安考察了章太炎的佛學座標，認為章氏在不同的佛學宗派中各有抉擇，且就章氏與楊文會、康有為、月霞法師三條線索論及章氏與華嚴宗之淵源，又以章氏對法藏的辨難得出章太炎要立足唯識宗來補充華嚴宗

<sup>3</sup> 2021年7~8月由中山大學文學院、中文系、漢學研究中心聯合舉辦了「跨文化漢學共生平台——發微《老子》和《莊子·齊物論》共生哲學之潛力」十場研討會。這一系列的討論會採線上會議形式，邀請兩岸三地及國際知名學者針對老莊哲學與跨文化共生議題進行對話。任博克先生(芝加哥大學)此番言論是在由其本人擔任導讀人，林明照先生(台灣大學)、賴錫三先生(中山大學)擔任對話者之第五場次〈〈齊物論〉的儒墨是非與兩行之道〉(2021/07/27)。

<sup>4</sup> 見石井岡先生(東京大學)導讀，賴錫三先生、莫加南先生(中山大學)擔任對話者之第八場次〈章太炎《齊物論釋》「天籟怒號」對國家民族、語言文化的超克意義〉(2021/08/06)。

<sup>5</sup> 見陳寶先生(上海華東師範大學)導讀，賴錫三先生、莫加南先生擔任對話者之第七場次〈汪暉「齊物平等與跨體系社會」的天下想像〉(2021/08/03)。

<sup>6</sup> 同註4。

<sup>7</sup> 見劉洋，〈論章太炎經學詮釋思想淵源—《齊物論釋》與佛學的關聯〉，《中國地質大學學報》社會科學版(中國地質大學)第3卷第4期，2003年4月，頁79。

<sup>8</sup> 見姚彬彬，〈章太炎的《齊物論釋》與華嚴哲學〉，《社會科學論壇》(河北:社會科學界聯合會)，2014年12月，頁44、47。



之不足，或者說以唯識宗來圓滿華嚴宗之本義的論點。<sup>9</sup>以上是就哲學思想的面向來研究，若以詮釋方法來探討則有王曉潔兼顧章氏的治學歷程，舉出《齊物論釋》採用了格義、遮詮、判教三種註疏方式，指出章以注疏、考據的深厚小學基礎，轉向為義理角度的詮釋，進而建立自己的思想體系，將義理詮釋(六經注我)與註疏形式(我注六經)結合在一起。<sup>10</sup>李智福認同章氏的莊佛交涉是一種格義現象，對於章太炎來說唯識學與樸學最接近科學，故而章氏理所當然的以唯識學來剖析〈齊物論〉。李智福更進一步指出「以每個人的“常樂我淨”實現天下的“常樂我淨”」是章太炎以佛解莊的苦心孤詣，章氏以此種釋義學方式解讀莊、佛的最大成就即在於建立莊學入世的積極性。<sup>11</sup>

雖說《齊物論釋》援引了佛教各宗派思想來詮釋莊子，然而章氏以分析名相始，以排遣名相終，顯見唯識學的思辨方式成為他解莊的理論資源和主要方法。再者，章太炎處在當時唯識思想盛行的氛圍下，自然無法忽略從唯識學分析莊子的可能性。這是本文選擇回歸唯識視域探討《齊物論釋》的原因。此外，〈齊物論〉涉及相當多元且複雜的問題，僅就修養論而言，「心齋」、「坐忘」、「喪我」、「以明」都是〈齊物論〉中重要的功夫，若從去中心化的觀點來看，「喪我」或可說是一個轉化發生的關鍵因素。而且在《齊物論釋》的幾個核心命題中，章太炎即以「人我法空」來解讀「吾喪我」。因此，本文擬採用微觀的方式，以「喪我」的修養功夫作為探討的對象，針對《齊物論釋》中與之相關的論述進行分析，藉此發掘莊子「喪我」功夫在唯識視域下的可行性，並一窺章太炎在《齊物論釋》中對莊子齊物思想所闡發的深刻意涵。

## 二、道釋互明的會通傳統與開展

自來莊佛會通、道釋互明的詮釋方式屢見不鮮，本文則以章太炎之《齊物論釋》作為分析的文本。在此之前將先由理解章氏思想淵源與人生經歷開始，以便於釐清其思想脈絡，再論及章氏引唯識學解莊之目的與作用，以及此種詮釋方式帶來的開展與影響。以下將由治學與革命對其思想之啟發和影響談起，延伸至以唯識學詮釋莊子的著作《齊物論釋》以及後人對其論述之回應與評議。

### (一) 著書、講學、革命交織而成的哲理

橫跨清代末年及民國早期的一生，身處舊制崩解而新局未定的時代，章太炎的學術思想總是服貼著國家民族生存的命脈。其治學範圍涵蓋經、史，兼有清代樸學傳統裡重視小學的基本功夫，之後更關注於專研、詮釋諸子之學。在二、三十歲的年輕歲月裡已將傳統學術精華吸納於自身，並且在這時注意到《莊子》。後來在

<sup>9</sup> 見周展安，〈“齊物哲學”與華嚴宗之離合一以章太炎在《齊物論釋》中對法藏的辨難為中心〉，《杭州師範大學學報》社會科學版(杭州師範大學)，2021年2月，頁43~44、47~48。

<sup>10</sup> 見王曉潔，〈從文本到思想—章太炎《齊物論釋》中的詮釋方法〉，《現代哲學》(廣州:廣東哲學學會)，2020第五期，頁149~154。

<sup>11</sup> 見李智福，〈章太炎《齊物論釋》之經典解釋學—釋義學初探〉，《杭州師範大學學報》社會科學版(杭州師範大學)，2021年2月，頁54、57、62。



1891年撰寫《膏蘭室禮記》時即開始針對諸子諸經進行考證。在此期間他也認真而廣泛的閱讀了當時新設的學堂如同文館等所出版的西學書籍。甚至引用阿基里德《幾何原理》一書之理論來解讀《禮記》，在此處即可看出他企圖融貫中西學說以開創出學術治國新天地的意向。

壯年時期積極參與革命的改革思想，飽嘗被逮捕、驅逐、監禁的艱辛經驗，以及面對革命種種難題的苦心孤詣，無疑提供了他後來以唯識學和西哲思想會通《莊子》，進一步擴大他的學術思維和面向的資糧。而1904年因《蘇報》案入獄，在獄中得以閱讀《瑜珈師地論》、《因明入正理論》、《成唯識論》的因緣則成為他以唯識注莊的關鍵。在他出獄後所撰寫的《建立宗教論》、《人無我論》以及在1911年完成的《齊物論釋》中，都可以明顯看到他深受佛教思想薰陶和影響的痕跡。《齊物論釋》的序文中曾如是說：

〈齊物〉文旨華妙難知，魏、晉以下解者亦重，既少綜核之用，乃多似象之辭。夫其所以括囊夷、惠，炊累周、召，等臭味於方外，至酸鹹於儒史，況乎未有聞焉。…雖無昔人之睿，依於當仁，潤色為文，亦何多讓？執此大象，遂以臚言。儒、墨諸流既有商榷，大小二乘獲多取攜。夫然，義有相征非傳會而然也。<sup>12</sup>

此段文字當中其實已明言了章太炎欲以大、小二乘佛理來詮解莊子〈齊物論〉的進路。在《齊物論釋》裡章太炎以逐句逐段的方式詮釋義理，也對文字的音、義進行訓詁考證，除了在序中所提及的儒、墨諸流及大、小二乘之外，同時也引用了許多近代西方的哲學思想與科學理論。可見他是通過對多元思想的體認，藉助唯識宗的語言、概念，以此深入掌握〈齊物論〉的宗旨，並建構出一套完整的哲學體系。綜觀其一生，從治學的廣泛多元到改革的不遺餘力，無不緊扣著自身內心當中革新鼎故的理想目標，時人評為「革命元勳、國學泰斗」或許可以做為他最好的標註。<sup>13</sup>

在章氏龐雜的學術思想中，莊子與佛學只是一股分流，廣義來說《齊物論釋》的產生也是章太炎嘗試合併中西哲理，為諸子之學開啟接續新時代脈動所做的努力和成果。姑且不論這樣的相互比較是否能促成思想上變革，但對於《莊子》文意的梳理和義理的辨明卻起著重要的作用，仍然是具有啟發性的。正如烏目山僧黃宗仰在《齊物論釋》後序中所說的：

若夫釋老互明其術舊矣，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。亦兼採摭名法，溯洄孔李，校其異同，定其廣陋，可謂上設聖涯下宜民物，探頭而不可惡，索隱而不可亂者也。…太炎之書現世，將為二千年來儒墨九流，破封執之局，引未來之灼新。<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 章太炎著，《章太炎全集》第6集《齊物論釋·序》（上海：上海人民出版社，1986年），頁3。

<sup>13</sup> 1936年6月章太炎因病過世，國民政府發布之國葬令稱其「宿儒章炳麟，性行耿介，學問淹通。早歲以文字提倡民族革命，身遭幽繫，亦無屈撓。嗣後抗拒帝制，奔走護法，備嘗艱辛，彌著堅貞。居恆研精經術，扶輿鉤玄，究其詣極，有逾往哲。所至以講學為事，巍然儒宗，士林推重。」見姜義華著，《章炳麟評傳》（南京：南京大學出版社，2002年），頁733~734。以這段文字作為章太炎一生學術與事業之註解和定論甚為中肯。

<sup>14</sup> 章太炎著，《齊物論釋定本》（台北：廣文書局，1970年），頁142。



《齊物論釋》是否真能如黃宗仰所言就此打破封執之局尚未有定論，但可以肯定的是，章氏引佛解莊的操作方式卻展開了探索莊子齊物思想的新視野。

## （二）以佛解莊的詮釋延續

自章氏援引唯識學解莊，開啟了另一條詮釋的路徑之後，延續著這一條已開發的道路，有不少知識分子繼續努力，或以佛解莊，或融通道佛，皆試圖為《莊子》重新編碼，挖掘莊子思想更多的意涵。其中亦不乏當代具有影響力的人物，牟宗三先生是其中之一。他從「緣起性空」談到〈齊物論〉的「彼是方生之說」<sup>15</sup>，進而提到「莊子之衝破對偶性」與「不二法門」的關聯<sup>16</sup>，甚至在論述「成心是識心」等處皆可看到莊佛訓互明的痕跡。<sup>17</sup>不同於章太炎以唯識學名相作為詮釋〈齊物論〉的語言系統，牟宗三則選擇以天台、華嚴、般若等佛學理論做為連結莊佛之道。

然而，論及以佛解莊的路線，章太炎之後另一位重要人物是方東美。方東美先生對於章太炎這種援佛解莊的詮釋方式很是推崇，認為章氏「由佛學法相宗的觀點去闡釋，的確很幫我們一個忙」<sup>18</sup>，他甚至提出藉由體會五種我的方式，才能真正理解並且領悟〈齊物論〉的真正內涵。<sup>19</sup>

方先生不僅推崇章太炎對〈齊物論〉的另類解讀，他自己更將這種從佛學理論切入的方法和視角運用在對莊子整體思想的理解上，尤其他在章氏所詮釋出的徹底齊物平等觀之基礎下，進一步論析莊子理想人格——至人、真人、神人以及道之意義，不只是片面的、訓話式的解析篇章，而是傾向於連結莊子的理想人格、超越精神和道的實踐，更能全面而圓融的體現莊子的思想境界和智慧。<sup>20</sup>無疑的這可說

<sup>15</sup> 牟宗三著，《中國哲學十九講》(台北:台灣學生書局，1983年)，頁259~260。

<sup>16</sup> 同上註，頁261~262。

<sup>17</sup> 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄(二)〉，鵝湖月刊(台北，2003年)第331期，頁22~27。

<sup>18</sup> 方東美著，《原始儒家道家哲學》(台北:黎明文化事業有限公司，1983年)，頁268。

<sup>19</sup> 這五種我分別是「吾喪我、執行心靈功能的我、統一的我、自覺性的自我、真實的自我」。同上註，頁263~265。

<sup>20</sup> 方東美先生認為莊子的至人、真人、神人應該是一種不斷透過實踐、修養而達成的理想人格，所展現的是一種超脫或者說是超越的精神，這一點和佛教解脫思想可以找到相似之處。然而，至人並非只專注於自我的覺醒和外物的捨離，而應以達成精神的至善至美為終極。他在超脫解放之後仍要回過頭來，以同情理解的態度關注所處的現實世界，同時，並將此一現實世界轉變成與自身一樣理想的狀態。至人不離世間，因為其理想人格需在現實世界才能實現，而現實世界正是道的體現，是道之所在。他將大乘佛教度化眾生的基本教義和菩薩道的精神與〈逍遙遊〉〈人間世〉的境界對應起來，以此對莊子哲學進行闡發，認為莊子思想強調精神的超越解脫並非讓人們逃避現實，而是透過對最高理想的追尋使世界從根本上得到改善。方東美著，《原始儒家道家哲學》(台北:黎明文化事業有限公司，1983年)，頁255。關於方先生的詮釋，在某些面向上可說是突顯了莊子思想的深度和價值，而他將〈逍遙遊〉與〈人間世〉串聯起來對理想人格的理解模式，讓《莊子》中「至人」的形象顯得更具有現實性與真實性。人終究無法擺脫人世間中複雜糾結的關係網絡而孤絕的存在，一旦完全和所有關係斷捨離，人自身的存在意義也將消弭於無形。追尋一個永久出離的超現實所在恐怕也非莊子哲思的全意。當然，方先生的說法也有一些限制或值得再進一步討論的地方，例如:至人的精神超越境界能否真正消解世間的紛擾等問題。但此非本文關注的問題。



是延續並開展了章氏以來引佛解莊的詮釋進路。

嚴格說起來，以佛解莊並非章太炎所獨創，唐代成玄英等人為《莊子》一書作注解時就已經嘗試使用了這種方式。不論以佛解莊還是以莊注佛，這種釋老互明之術在傳統佛學和諸子的詮釋當中總是有跡可循。章太炎雖說不上擁有專利權，不可諱言，《齊物論釋》的唯識視域詮釋方式確實令人耳目一新，在莊佛會通的詮釋史上是個重要的里程碑，對於此種詮釋進路的開展具有一定程度的影響與價值。

以上經由章太炎、方東美、牟宗三等思想大家，各自對於莊子詮釋內容的簡要論述，將以佛解莊的詮釋進路略作整理，一方面得以縱觀此種方式的發展方向，一方面也橫向歸結出彼此的異同，作為對莊佛會通詮釋方式的回顧。至於章太炎在此一方法的運用上有何特色與成效則將於下一個章節中以微觀的方式，把討論的軸線聚攏在《齊物論釋》對「喪我」的論述上加以分析。

### 三、《齊物論釋》展現的「喪我」途徑與心鑰

以下的論述將以《齊物論釋》的釋義為主軸，推論出「喪我」功夫的可行之道。章太炎以佛解莊最顯著且完整的論述當屬《齊物論釋》。而其特殊之處在於章氏引用了唯識宗的語言系統和理論觀點對莊子齊物思想重新加以解讀。其中理趣華深、比義繁複、名相眾多，以下將不以逐章逐句的方式作細部的探討，而是選擇以關鍵處作為本文討論的重點，並且聚焦在「喪我」這一子題上作為管窺《齊物論釋》之鑰。

〈齊物論〉一開始即以南郭子綦的「喪我」經驗做為整篇思想論述的開端，眾所周知，「喪我」、「心齋」、「坐忘」都可視為達到莊子理想人格與境界的重要功夫。莊子以此開啟齊物思想有其深切用意。南郭子綦隱几時「形如槁木，心如死灰」的狀態也可說是對「喪我」（理想境界）的描述，但同時也可將之視作通向「喪我」的功夫路徑。然而，「我」如何而能喪、如何可喪呢？莊子在之後的敘述裡運用了許多寓言故事作為譬喻，透過對種種心理及物理現象的分析反覆論證。《齊物論釋》則進一步由佛學義理及唯識學的名相來詮解莊子所言，這當中或許已隱約地指引出一條可行之道，值得去推敲「喪我」功夫的方法與關鍵。

#### （一）世識處識皆為幻，流注相續之我自喪

關於「喪我」的描述首先登場的是南郭子綦與顏成子游聆聽三籟的比喻。章太炎將三籟中的天籟視為唯識學所謂的「藏識」<sup>21</sup>（第八識），藏識中的一切識種子，章

<sup>21</sup> 主張唯識論者認為世間一切都是由識所變現的，所謂「萬法唯識」。唯識學立有八識，其中第八識意譯為藏識，音譯為阿賴耶。第八識有能藏、所藏、執藏之意故稱為藏識，《成唯識論》卷三中說：「或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法令不失故，我見、愛等執藏以為自內我故，此名唯在異生有學，非無學位、不退菩薩有雜染法執藏義故」，由此可知其命名原由。而第八識尚有其他異名，《成唯識論》卷三有云：「或名心，由種種法薰習種子所積集故。或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故。或名所知依，能與染、淨所知諸法為依止故。或名種子識，能徧任持世、出世間諸種子故。…或名異熟識，能引生死、善不善業異熟果故。…或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故。」韓廷傑釋譯，《成唯識論》（台北：佛光山宗務委員會，1997年），頁155。以上諸名表示了第八識的功能，章氏的說法大致不悖於此。此外，他也將「藏識」和莊子的「真君」、「真宰」、



氏區分為世識、處識、相識、數識、作用識、因果識六種，他認為這些以及由意根自執藏識而產生的我識即是後世所謂現象的原型觀念，世間一切是非、有無、成壞等相皆由此七種子分支觀待而生。<sup>22</sup>換言之，這七種識(或說原型觀念)是人類精神活動的主觀產物，並非客觀恆常不變的實有。然而，一般人由於成心之故，容易誤以為它們是真實存在，進而更加根深蒂固地型塑了「我」這一個概念。因此，要達到喪我之境界須得從破除「我執」下手。

再者，時間相也是「我執」的成因之一。光陰荏苒，歲月倏忽，時間流轉的現象往往容易讓人產生持續恆常的真實感，人也在相續不斷的時間之流中誤以為自我是實際本有的。自我意識一旦固著成形為我執，人的思維便由此而陷入了物／我二分，對一切事物的二元對立判斷之中，正如莊子所謂「隨其成心而師之也」。章太炎用世識、處識來指稱時間(過去、現在、未來)和空間(點、線、面、體、中、邊)兩種概念，《齊物論釋》在解析「其發若機括，其司是非之謂也」的心之造作功能時，便以世識為例說明了時間非為實有的真正狀態。《齊物論釋》第一章釋文有言：

大抵藏識流轉不駐，意識有時不起，起位亦流轉不駐，是故觸相生心，有觸、作意、受、想、思五位。受、想、思中復分率爾墮心、尋求心、決定心、染淨心、等流心五位，如是相續，即自位心證自位心覺有現在；以自位心望前位心覺有過去；以自位心望後位心比知未來。是故心起即有時分，心寂即無時分…然則時非實有宛爾可知。<sup>23</sup>

由此可知，時間是一種心理現象，時間概念產生於心識活動的念念相續。三世的存在則是彼此相待而成，時間並不能被切割成界限明確而獨立的過去、現在與未來，三者本來是相互包含彼此的存在，之所以有三世的差異是相對而有的三種樣態和名稱。

關於這點，《中論》〈觀時品〉也有相關的說法。其中第十九偈頌對於三世的說明如下：

不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。時住不可得，時去亦叵德，時若不可得，云何說時相，因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？<sup>24</sup>

一般人認為有「時間」這樣的存在是因為感知到三世的流轉，然而我們所認知的過去、現在、未來三世卻是以觀待而有的方式形成的，每一剎那都是生滅又復生滅的延續著，不會停駐也不曾逝去。因此，實際上並沒有一個固定的、不變的三世或者時間存在。同理，上、中、下的空間、同一與相異等各種相對性的概念也是如

「靈台」、「靈府」等視為相同的概念。《齊物論釋定本》，頁 11、23、25。

<sup>22</sup> 「天籟中吹萬者喻藏識，識中一切種子晚世或名原型觀念…使其自己者，謂依止藏識乃有意根自執藏識而我之也。」見《齊物論釋定本》，頁 11。「應說第八藏識本有世識、處識、相識、數識、作用識、因果識，第七意根本有我識，其他有無、是非、自共、合散、成壞等相悉由此七種子分支觀待而生。成心即是種子，種子者心之礙相，一切障礙及究竟覺，故轉此成心則成智，順此成心則解紛。」《齊物論釋定本》，頁 28-30。

<sup>23</sup> 《齊物論釋定本》，頁 17~18。

<sup>24</sup> 韓廷傑譯釋，《中論》(台北:佛光山宗務委員會，1997年)，頁 404~406。





此。

《齊物論釋》還有一段敘述正可呼應世識、處識皆為幻的說法。在第一章的釋文中說：

大小、壽夭之量歷來有分，此但妄起分別，未悟處識、世識為幻也。就在處識、世識之中，於此平議為大小、壽夭者，彼見或復相反，夫秋毫之體，排拒餘分；而大山之形，不辭土壤。惟自見為大故不待餘；惟自見為小故不辭餘也。殤子之念，任運相續；而彭祖之志，可愛延年。任運自覺時長，可愛乃覺時短矣。…末俗橫計處識世識為實，謂天長地久者先我而生，形隔器殊者與我異分。<sup>25</sup>

小大、夭壽皆是經由審計思量而得出的結果，簡言之這些二元化的概念都是心的區分性、排他性所造成的結果，不是本然如此，在不同的環境條件下這些概念的內涵也將隨之改變，很顯然地時間和空間乃至世界萬物都不具有客觀性和絕對性。

此外，針對時間相的分析，章太炎更提出時間流速的快慢也不是一個固定的標準，而是來自於人心的感受變化。他說：

時為人人之私器，非眾人之公器。且又時分總相有情似同；時分別相，彼我各異。…復有種種別相各不相同…時由心造，其舒促亦由心變。<sup>26</sup>

由人心造作出來的時間概念看似普世皆同，實則不然。每個人心中的時鐘走速是不一致的，章太炎由這一點更加證明了時間的非客觀性和非獨立性。

章太炎說時由心造，若心不起滅，意識不相續，其間的審計思量都伏斷，時間也就跟著銷聲匿跡了，而那個依託在三世之中關於「我」的概念也將失去依據，因此，他接著指出「流注相續之我自喪矣」。當體悟到時間概念的虛幻時，這個依意根所執持而有的自我意識也將被弱化。上述《中論》的說法則是經由對三世實有的反覆否定辯證，進而歸結出人對於時間的感知是由事物的生滅變化而來，如果離開了生滅變化便不存在物相，也不會有時間和時間相了。兩者在論述上雖然不盡相同，但同樣採取從破除時間概念而達到祛除我執的效果。以破時執而破我執，《中論》和唯識學從性空的角度來說明事物、時間和「我」都是人心差別化的產物，都是可以改變的對象。章太炎則由此進一步論證出莊子「喪我」的可行性。

總結以上，以時間、空間概念的非實有作為「喪我」功夫的起手式或許是一個能夠成立的方法，因為時間與空間的概念是形成自我意識的重要依據，否定了時間、空間的客觀性與絕對性，自我也將失去附著攀緣之依據而導致「我」這個概念不再被固化，進而能夠自喪了。

## （二）名相分別人心所起，空名相爾後我可喪

章太炎從唯識學的角度來解讀莊子「喪我」，他認為所要喪的對象應該是由意根執持而有的我識。<sup>27</sup>我識按照章太炎的說法即包括了「人我執」和「法我執」。

<sup>25</sup> 《齊物論釋定本》，頁 67。

<sup>26</sup> 《齊物論釋定本》，頁 18。

<sup>27</sup> 章太炎說：「第七意根本有我識，其他有無、是非、自共、合散、成壞等相悉由此七種子分支觀待



「人我執」是指對於自我為實體存在的固著和執持，「法我執」則是對外物是實有不虛的誤解與偏執。他對南郭子綦的坐忘自言喪我如此解釋：

齊物本以觀察名相，會之一心，名相所依，則人我法我為其大地是也，固先說喪我，爾後名相可空。子綦坐忘自言喪我，若依定境…最極為滅盡定。意根中斷，我執不行，若依真證，則雙斷人我法我也。<sup>28</sup>

將喪我的境界比擬為中斷意根、不起我執的修行定境，帶有些許宗教的神祕意味和色彩，但是空名相、斷人法的修行實踐似乎也隱藏著喪我的功夫論。若依照章氏所說我識即是「人我執」和「法我執」，是一種對於自身和外物存在的錯誤理解方式，那麼斷除人我、法我雙執何嘗不是對我識的批判反省過程，徹底的經由這個斷除的過程顛覆內外的自我意識，由此而轉化了原本固著僵化的「我識」，就此角度而言或者可說達到了莊子喪我的效果。

自我與外物是相依存的關係，所以章氏說「先說喪我，爾後名相可空」。然而，若試著翻轉過來看喪我與空名相的關係，可能會發現二者並非單向直線式的串聯，而是雙向迴還式的相互往來，或者也可以如是解讀為「既離名相，爾後我可喪」。順此而思，如果能夠突破名相所帶來的制約與成見，從而緩解固化僵化的自我概念，或許能夠進入參悟解脫的法門。

名相是人用來指示萬物、辨識萬物的語言、概念，也是意識所起的區別作用。透過名相人得以認知世界、分別現象、建立關係，但往往也因為名相的有限性使人轉而強化了自我意識中心。《齊物論釋》在釋題時即指出「人心所起無過相、名、分別三事。名映一切，執取轉深」又說：「言非吹也，言者有言，即於名唯見名也」。<sup>29</sup>言和吹萬之吹不同，風就只是風，只是一股氣息或氣流，別無其他，但因通過的孔竅小大不同、形狀萬殊，因而產生出各式各樣不同的聲音。但是言不同，言經常和一個或多個與之相應的義結合，形成固定的指稱。因此，語言是分別的概念，語言也是用來傳達、表述所見所思的表意系統，通常有其特定的意涵和指稱。

《齊物論釋》對於語言有如下的說法，第一章中有兩段關於語言的釋文如下：

言者，是為有相分別，依想取境，如其分齊以成音均詘曲，自表所想，故謂

---

而生」。《齊物論釋定本》，頁 29。這裡第七意根應該是第七識——末那識，他所說的第七意根本有之我識應是指末那識執持藏識而形成的「自內我」。依止第七、第八識，前六識得以轉生。也就是說由於我識的形成，一切與我有關，因我而有者於是生焉。《成唯識論》卷四：「阿賴耶為依，故有末那轉，依止心及意，於轉識得生」。韓廷傑釋譯，《成唯識論》(台北:佛光山宗務委員會, 1997年), 頁 275。顯然，章太炎認為現象界的對立和差異與第七意根本有之我識密切相關，或者說其根源及來自於此，因此，他說的破除我執之「我」應當是指我識。然而，就唯識的觀點而言末那識雖是我執的根源，也是第六意識的近所依，但卻不能像前六識那樣起了別作用。人之所以形成對立和差異的概念，在於心的了別作用，這是前六識才具有的功能。且第六意識能與所有善、惡、不定心所相應，也與苦、樂、捨三受相應。也就是說第六意識才是與物相接，不斷隨條件變化的「我」。章太炎以第七識之我識做為破我執所要對應的對象——我，或許是採用廣泛的總說。嚴格來說，喪我所要喪的「我」應該是第六意識的自我意識。就功夫論而言，第六意識才是人有能力或者是需要改變與轉化之處。

<sup>28</sup> 《齊物論釋定本》，頁 10。

<sup>29</sup> 《齊物論釋定本》，頁 3~4。



之言。…古今異語，方土殊音，其義則一，其言乃以十數，是知言本無恆，非有定性。…道何以依據而有真偽？言何所依據而有是非？向無定軌，唯心所取。<sup>30</sup>

及在名言，白表白相，黑表黑相，菽表菽事，麥表麥事，俗詮有定則亦隨順言，斯為照之於天，不因己制，是故指鹿為馬，以素為玄，義所不許。…是以有德司契本之約定俗成也。<sup>31</sup>

以上所述表現了語言具有表意作用、不固定性、心理活動之產物及約定俗成的原則等幾項特徵。因此，可以說語言是思想的載體，表達情意的工具，認知現象的管道。雖然其內涵不全然是由主體所決定，還有約定俗成的規範性，但語言仍離不開人的主體作用。由此可見語言本身也不是一個客觀獨立的存在，相同的語言在不同的脈絡中會有不同的含義，它有其自身的條件性，並非恆常不變，一旦失去此時此刻的條件其意涵或指稱便跟著轉變了。

況且語言與意義、能詮和所詮、見分與相分之間也不盡然是完全等同的，而是由於彼此和合輻輳、輾轉推求而形成的結果。因此，語言的特性是游離的，名實之間並不是必然如此，二者並非全然不可分離的關係。名與實、言與義之間的連結關係會隨著條件的改變而有所變化，不是一體適用也非放諸四海皆準。語言的特性是如此，沒有絕對的是非標準，但是人往往固著於語言或其衍生出的概念，將其視作客觀的、實在的、恆常的，因而封限了語言與意涵，排除了自身與他者之間更多的可能性。《齊物論釋》也提到了因為語言的僵化而產生的現象，以及語言的浮濫而衍生的問題，其釋文如是說：

夫語言者，唯是博棋、五木、旌旗之類，名實本不相依。執名為實，名家之封園；淫名異實，狂人之讒愚。殊途同歸，兩皆不可。<sup>32</sup>

名與實，言與義，既相類似又不等同，因此既不可執名為實，也不宜淫名異實。顯然，固著在名相或者耽溺於語言都不是正確理解現象萬物的方式，兩者容易使人掉進認知的障蔽之中而不自知。當語言、概念落於一端，形成了某種是非之見，於是不同的說法和主張便開始沸沸揚揚、爭論不休，囂訟茲多而是非蠶起，逐漸形成了莊子所謂的「彼亦一是非此亦一是非」的情況，甚至不同的言論和主張之間更彼此打壓、攻擊、詆毀以鞏固自己的權威地位，演變成「有儒墨之是非，以是其所非而非其所是」的局面。

換言之，當語言概念落於一端，形成某種是非之見，這就是一種惑見，就佛教而言即是處於無明的狀態。人若陷溺在此種迷惑中，染污的末那識便會越來越強化，我執也跟著轉而深化，故章太炎指出「名相者，人我法我之大地也」。若欲除我執須由空名相入手，這或許可視為喪我的方法之一。

再者，如章太炎所說「人我執」、「法我執」即是我識，是末那識執持藏識而形成，與一切雜染法同時俱在。《瑜珈師地論》卷十六中引《解脫經》說：「染污

<sup>30</sup> 《齊物論釋定本》，頁 35。

<sup>31</sup> 《齊物論釋定本》，頁 38。

<sup>32</sup> 《齊物論釋定本》，頁 64。



意恆時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非先亦非後」<sup>33</sup>。依照唯識學的觀點，末那識是染污識，有煩惱伴隨，且由於與諸惑同時共存的緣故，所以只要有惑存在，末那識就不會消失。按照唯識的說法，滅除了惑則能轉(末那)識成(平等性)智。換句話說，如果惑的成因之一來自於語言名相，或者可以合理的推論轉識成智的功夫亦可由空名相做起。就章太炎的理解，要轉變末那識便是要破除人我、法我二執，破我執即可被闡釋為「喪我」。順此理解脈絡，章太炎從語言名相入手以破除我執的策略，與莊子企圖以打開語言系統的封閉性、有限性，作為避免自我固化的方式，兩者可以找到相通之處。

### (三) 彼是相因物我相成，不落兩端而我能喪

心的區分功能構造出各種處於二元對立的意識型態和價值判斷。自我意識也在種種二元對立性的認知系統當中得到滋養而持續擴大增生，形成莊子所說「是以無有為有，無有為有雖有神禹且不能知，無獨且奈何哉？」的情形，以至於執迷日久，惑心漸成，最後即使是神人也無法令其解悟的境況。<sup>34</sup>然而，任何處於二元對立的兩端者，包括物與我，實際上都並非客觀獨立的存在，物與我之間不是彼此對立的存在，而是如同因與果，是相待相成而產生的關係。《齊物論釋》以「空緣生相」的緣起觀待來闡述莊子對於物我的看法。其釋文曰：

空緣生者，緣生則觀待道理，作用道理也，說此者亦是證成道理。云何空之謂種種成就皆依於動，結生相續，動無初期，動之前因還即在動；成之前有還即是成，亦所謂惡乎然，然於然，惡乎不然，不然於不然也。此生彼滅，成毀同時，是則畢竟無生亦復無滅。<sup>35</sup>

「此生彼滅，成毀同時…無生亦復無滅」可見物我一併同在，無法完全排除另一方而獨立自存。在此情況下，物與我的存在既是以這種因緣合和的方式而展現，則將如同前述之世識、處識及名相等概念一樣，屬於章太炎所說的識種子或者原型觀念。也就是說，由自我意識所認知的時間、空間、因果、萬物與自我本身都是主觀、相對且有限的，物、我都成為彼此的相分，皆無有自性，皆是幻有。

《齊物論釋》另一段釋文也有相似的說法，第二章釋文中說：

若執是實，輾轉分析，是無盡量，有無窮過，是故要依藏識說此微分唯是幻有。何者？彼彼皆我相分，而我亦是彼彼相分，若有少缺勢不自成，斯在藏識其用固然，復有意根令其堅執，有乘剛之志故觸礙幻生，懷競爽之心故光采假現，而實唯是諸心相構，非有外塵…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，何形隔器殊知有乎？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

<sup>33</sup> 《大正藏》卷三十，《瑜珈師地論》，CBETA T.31，n1613，pla。

<sup>34</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》(台灣中華書局，1980年)，頁36。

<sup>35</sup> 《齊物論釋定本》，頁51~52。



二與一為三，本自性而起三數。<sup>36</sup>

此處再度論證了物我的差異實為「諸心相構，非有外塵」。因此，依幻有說也能證成萬物與我既相異又為一的關係，而且彼此都是彼此的相分，缺少一方都無法自存的說法則顯現了萬物與我是真正的平等無礙。

我執既能因外物而加強，那麼，我所處的物質世界究竟是如何？是以怎樣的形式存在？章太炎也對此提出了他的看法，《齊物論釋》第一章中對於物質的體積和特性解釋如下：

諸尋實質若立四大種子，阿耨鉢羅摩怒，電子原子是也。此有二說，一據有方分言，分析無盡，非種非原故，一家復說為無方分，佛法假立四大種子，即堅、溼、煖、輕，由此假立造色種子。然離五識所感以外而求堅溼煖輕之相，依合成立？近世亦立二說，若有方分解剖不窮，本無至小之倪，何者為原？誰為最初之質？若無方分，此不可見聞臭嘗觸受則非現量，此最徧性則無比量。…其言必先念萬物皆有實質而彼念亦非，隨於現量比量，惟是隨於原型觀念，惟是隨於法執。<sup>37</sup>

這裡章以唯識學中比量、現量「二量」<sup>38</sup>來說明，物質若從體積分析其組成成份，最後將陷溺在無窮無盡的循環當中，永遠無法找出一個固定不變的細微端倪能作為最初之質，所以說不可得其原。再者，物質的特性也是從人的五感辨別而來，離開了感知能力就無從產生具備不同特性的物質。而且物質在未形成之前其特性也是無從顯現、無從類比的。既然現量、比量都無法尋得，可知物質的本質非為實際恆存的本有。

既然如此，物質的概念又是如何產生的？《齊物論釋》中章太炎以「瓜子、土田與瓜」以及「鐘體、撞具和聲」兩個例子作為譬喻加以說明。在釋文第六章中有言：

假令誠有物質者，不能自忍物質為物質，誰忍之者？惟是心量。然以現量比量觀察物質，此中現量不能觸受，比量不能推度，惟是依於法執忍有物質。而彼法執即是徧計，徧計所執自性本空故知萬物出乎無質，質既是無，即此萬物現相有色、有聲、有香、有味、有觸者唯是依他起性，屬於幻有，故曰無有一無有也。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。次語破法執，故云本質生於無。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 《齊物論釋定本》，頁 82。

<sup>37</sup> 《齊物論釋定本》，頁 46~48。

<sup>38</sup> 現、比二量為因明學用語，從唯識學經典的相關論述之中可以簡單解釋如下：色等諸法，以現實量知其自相，毫無分別推求之念者，稱為現量；如以眼識見色、以耳識聞聲等，乃八識中前五識之用。以分別之心，比類已知之法，量知未知之法，稱為比量；如見煙而比知有火，此乃八識中第六識之作用。」見《因明入正理論》CBETA T32, n1630, p0012b27 及《因明入正理論疏》CBETA T44, n1840, p0093a21, [https://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)。簡言之，現量是感覺器官對事物現象的直接反應，是由根、境、識相合而得的認知經驗。比量則是由已有的認知經驗推論未知事物的思維或論證形式。

<sup>39</sup> 《齊物論釋定本》，頁 125。



依照唯識學的說法物質屬於色法，而物質的概念屬於無表色，亦是色法。<sup>40</sup> 因此，就唯識思想而言物質是依他起性的，物質的存在必須透過它自身以外的其他條件經由比量、現量才能被確立，故章太炎說：「惟是依於法執忍有物質」。人之所以認為物質是真實的存在，是由於徧計所執之故。因此，不論是就物質的概念或本質而言皆可證明其存在並非真正的實有。從物我是相待而有的關係來看，既然物質本身和物質的概念都不具有客觀性、獨立性，因此可以推論與之相待而有的「我」也是如此。明白物我的關係和物我的特性，進而破除對於物我的妄執，自我意識的「我」便自然也成為可喪的對象了。

#### 四、結語：《齊物論釋》「喪我」的唯識新義

##### (一)「喪我」的能行及可行

由「喪我」的超越觀照，而朗現「齊物」之境，由明白道及諸法之實相，而能逍遙遊乎天地之間，〈逍遙遊〉和〈齊物論〉原是一脈相通的理論。莊子將南郭子綦的「喪我」經驗置於〈齊物論〉之首，其意義或許在於藉由「喪我」的實踐，而能超克因彼此、物我差異等二元對立意識形態所形成的紛爭擾亂，以達成齊物而觀，觀物無不齊的體道、悟道的境界。然而在此同時，〈齊物論〉也總在關鍵處反轉回來提醒著：世間一切存在都具有差異性，以差異性作為現象萬物之共相而得出的「齊一」觀照，雖然可以泯除二元對立所造成的「有物、有封、有是非」的境況而得到超脫與自由的理想，但這超脫之境並不是孤懸在世界之外的另一個處所，而是在人自身本體的心之內、在眼前這個宇宙天地之間。因此，體認了天地萬物的同一性，也不能因此而否定其差異相，否則也將成為落於一端的偏執。

《齊物論釋》援引唯識學，論證對於物質世界和自我本身的虛執妄有，皆出於自我意識審計思量的造作，因此可說自我意識就是認知轉變的關鍵處，能破除我執則能達到莊子所謂的「喪我」。無論物質世界或自我意識，依照唯識的說法都是徧計所執的，是依他起而無自性的，但往往卻被誤以為是真實、恆常的存在。透過對於現象世界和自我迷思的翻轉得以解構自我意識，進而達到破除我執或者說喪我之目的。若由此觀點看待破時空、去名相、除物我，將其視為喪我之功夫路徑亦無不可。經由此功夫路徑的指引也得以推論「喪我」之可能與可行，這是《齊物論釋》對於莊子「喪我」的進一步詮釋。

再者，「喪我」之我所指的是處於一切皆流中不斷隨環境、條件變化的幻我，

<sup>40</sup> 章太炎將佛教所謂的「色法」相當於現代所謂的「物質」，然而，兩者在成份分析的概念上並非完全等同。由於佛教對色法的闡述與其修行理論有關，所以佛法對色法做了許多論述並將之分類，最常見的方法是指出色法有「四大」，即地、水、火、風構成色。還有「四大種」——地界（堅性）、水界（濕性）、火界（煖性）、風界（輕性），以及除了意根之外（意根屬於心法）的「五根」（由四大所造之眼、耳、鼻、舌、身），和「五境」（色、聲、香、味及觸），再加上「無表色」，共有十一種。此據安慧所著《大乘廣五蘊論》中的色法分類。CBETA T.31, n1613, p1a。 [http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi\\_pdf/sutra14/T31n1613.pdf](http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra14/T31n1613.pdf)。再者，依據唯識學的分類，色法中有「表色」與「無表色」二類，形色、顏色都是顯色，所以又叫做表色；觀念、概念是思想的符號，所以稱之為無表色。聖嚴法師著，《探索識界——八識規矩頌講記》（台北：法鼓文化，2001年1月），頁23。可見得佛教所謂的色法當中並非全部都是物質的成分，也包含了抽象的觀念或精神層次的思維這些部分。



用唯識的語言來說就是由末那識所產生的我執。就唯識來說，破除人、法我執即是轉識成智，是修行者追求的圓滿境界。對莊子而言，喪我才能進入齊物觀照，是至人實現的理想狀態。二者在對於理想人格或境界的實踐上都注意到了自我意識的轉化這一重要因素。同時，不論唯識還是莊子都認為理想實現的場域在人世間而不在他處，關鍵都在於自我意識。透過自我意識的轉變轉依，可以弱化末那識的執持力道，可以超克有物、有封的對立限制，而這股轉變的能量也將反轉回來重新回應物我關係，進而影響、改變原本的末那識和之前對現象世界的錯誤認知，在如此反覆往返的過程中，唯識所謂的轉依，或者莊子所說的轉化也得以實踐。

## （二）畢竟平等與無待自由的深義

莊子〈齊物論〉的宗旨在於解決人與人思想情感、言與言價值差異的對立分化所產生的問題，因此提出以不齊之齊統攝一切的分歧。章太炎以唯識觀點破除因我執而產生的偏見與惑見，解構了二元對立的現象世界和意識形態，泯除了現象界物與我的差異，化解了由名相言說所衍生的紛爭及擾攘，冀求以超越表象的方式觀照而朗現出道與物的真實樣貌。在此一理想的境界下，萬物與我是齊一的，也是平等的，而且是各得其所的，就如章太炎所說「理絕名言，故平等而閒適」。這是一種超越名相言說的平等觀，也是透過不斷轉化認知，及章氏所謂的破我執或莊子所說的喪我，超越自我封限，察照萬物與我之共通互融而體現的畢竟平等。

此外，能突破我執與名相言說的糾纏網絡，而體悟真實平等大義的身心狀態應是不固著亦不偏執。此種超越封限的精神解脫，消解煩惱的身心輕安，所體現的狀態則是一種徹底的自由。這種自由不僅僅呈現在精神領域，也是屬於身心靈全面性的逍遙自在。經由「喪我」，去除我執的功夫而體悟到物與我的背後都沒有一個主宰，形神自由而無所待，這也是一種擺脫了形器封限的自由觀。

在《齊物論釋》的唯識視域下，章太炎導引出齊物平等的真正深義，一如他在釋題時所說：「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>41</sup>。顯然，對於章太炎而言，在此種畢竟平等的真實義中也隱含著絕對無待的自由。

## （三）《齊物論釋》未竟的侷限

如前所述，莊、佛思想具有某種程度的家族共通性，故而二者之間往往可以互文互訓、彼此闡釋。以至於不論是以莊釋佛或以佛解莊皆時有所見。章太炎利用這種會通兩者的詮釋方法，一方面開展了莊子思想中的超越境界，另一方面又透過唯識學對物質世界和認知過程的獨到見解，得以重新檢視物我關係的深層意義，從而理解出莊子「喪我」修養功夫的脈絡。《莊子》書中所描繪的至人、真人、神人的身心靈狀態可說就是一種修養的境界，但從另一種角度來看未嘗不是一條通往理想人格的隱約路徑。或者可以說這是一種即境界即功夫的修養論。

然而，《齊物論釋》的結語仍有未完善之處，對於功夫如何轉變成境界，其

<sup>41</sup> 《齊物論釋定本》，頁1。



中的關鍵還未能清楚地闡述出來，使得這條隱約可見的路徑仍然容易偏向抽象式的直覺經驗和心領神會的冥契主義，而無法落實成為實踐實修的心鑰法門。如此，莊子的身影將很難擺脫唯心論式的、只追求在精神層次超脫的刻板印象，而無法讓人窺見莊子思想的深廣內涵。如果莊子尚有隱而未現的另類形象與性格，《齊物論釋》的唯識詮釋角度則提示了或許可以經由與其他文化思潮的對話而被揭示出來。

事實上章太炎已經走在這條道路上了。他將唯識學引入對莊子的詮釋之中，《齊物論釋》一書中甚至也引用了其他西方哲學和科學方面的理論。《齊物論釋》開啟了一種實驗性的做法，也提供了重塑莊子面貌的基礎。就這一特色而言，章太炎的《齊物論釋》可說是具有意義且能持續開發的解莊之道。





## 參考書目

### 一、古籍部分

- 李贄著，《初潭集》，台北樹林：漢京文化事業有限公司，1982年。
- 章太炎著，《齊物論釋定本》，台北：廣文書局，1970年。
- 黃宗羲著；沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 慧皎著；吉川忠夫、船山徹譯，《高僧傳》，東京都：岩波書店，2009年。
- 憨山德清撰；福善日錄編，《憨山老人夢遊集》，台北：新文豐出版社，1983年。

### 二、專書

- 王邦雄著，《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，台北：遠流出版社，2013年。
- 方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業有限公司，1983年。
- 玄奘編譯；韓廷傑釋譯，《成唯識論》，台北：佛光山宗務委員會，1997年。
- 牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年。
- 姜義華著，《章炳麟評傳》，南京：南京大學出版社，2002年。
- 章太炎著；王仲榮等編輯《章太炎全集》第6集《齊物論釋·序》，上海：上海人民出版社，1986年。
- 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝出版社，1987年。
- 湯志鈞著，《章太炎傳》，台北：台灣商務印書館，1996年。
- 郭慶藩集釋，《莊子集釋》，台北：台灣中華書局，1980年。
- 聖嚴法師著，《探索識界—八識規矩頌講記》，台北：法鼓文化，2001年
- 歐崇敬著，《解構的中國知識型理論分析》，台北：新視野出版，2000年
- 劉笑敢著，《莊子哲學及其演變》，北京：新華書局，1988年
- 韓廷傑著，《唯識學概論》，台北：文津出版社，1993年
- 龍樹著；鳩摩羅什譯；韓廷傑釋譯，《中論》，台北：佛光山宗務委員會，1997年

### 三、近人研究論文

- 王曉潔(2020)：〈從文本到思想—章太炎《齊物論釋》中的詮釋方法〉，廣州：現代哲學 2020 第五期
- 石井剛(2021)：〈章太炎《齊物論釋》「天籟怒號」對國家民族、語言文化的超克意義〉，跨文化漢學共生平台—發微《老子》和《莊子·齊物論》共生哲學之潛力研討會第八場
- 牟宗三(2003)：〈莊子〈齊物論〉演講錄(二)〉，台北：鵝湖月刊第 331 期



- 任博克(2021)：〈〈齊物論〉的儒墨是非與兩行之道〉，跨文化漢學共生平台一發微《老子》和《莊子·齊物論》共生哲學之潛力研討會第五場
- 李智福(2021)：〈章太炎《齊物論釋》之經典解釋學—釋義學初探〉，杭州師範大學學報(社會科學)2021 年 2 月
- 周展安(2021)：〈“齊物哲學”與華嚴宗之離合一以章太炎在《齊物論釋》中對法藏的辨難為中心〉，杭州師範大學學報(社會科學版) 2021 年 2 月
- 姚彬彬(2014)：〈章太炎的《齊物論釋》與華嚴哲學〉，社會科學論壇 2014/12
- 陳贇(2021)：〈汪暉「齊物平等與跨體系社會」的天下想像〉，跨文化漢學共生平台一發微《老子》和《莊子·齊物論》共生哲學之潛力研討會第七場
- 楊政河(1990)：〈魏晉南北朝佛學思想玄學化之研究〉，華岡佛學學報第五期
- 劉洋(2003)：〈論章太炎經學詮釋思想淵源—《齊物論釋》與佛學的關聯〉，中國地質大學學報(社會科學版)第 3 卷第 4 期

#### 四、電子資料

- 《大正藏》CBETA 電子佛典集成，台北：中華電子佛典協會，2014 年。  
[http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi\\_pdf/sutra14/T31n1613.pdf](http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra14/T31n1613.pdf)
- 《佛光大辭典》電子辭典，台北：佛光山宗務委員會  
[https://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)



## **Zhuangzi's Thought on Qiwu in the Discourse of Qiwu: An Exposition of "Loss of Self" in the Discourse on Qiwu**

**Lin, Yi-Ling**

PhD student For Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University

### **Abstract**

At the end of the late Qing Dynasty, the tide of the times swept through the panic of the hinterland, and intellectuals began to accept it with horror and to think of ways to respond. Whether they tried to learn from the Western world by adopting new modern theories, or returned to their own systems of thoughts in order to find values and nutrients that could be reused, it is clear that thinking and discernment had become the dominant science of the time. In the realm of thought, Confucianism and Taoism have deeply infused intellectuals since the pre-Qin period, and the introduction of Buddhism during the Wei and Jin dynasties, it has led to a connected and complex relationship with intellectuals. The subject of the integration of Confucianism, Buddhism, and Taoism has been presented in different times and in different trends of thoughts. Zhang Taiyan's "Explanation of Qiwu" attempts to unpack Buddhism in an attempt to integrate the ideas of Daoist Thought and to find an opportunity to respond to the new era. In this paper, we analyze the interpretation of Zhuangzi's "loss of self" in "The Explanation of Qiwuwu", and present the new meaning of the thoughts in Zhuangzi and Buddhist mind-only theory to further advocate equality and freedom.

**Keywords: Vaisnava, Chuang Tzu, Loss of Self, Zhang Taiyan, and The Explanation of Qiwue**

