

性惡·原罪·染識：

周志煌

清末民初荀學觀念與西學、佛學之對話（四）

四、性惡與唯識

就荀學與佛學交涉的部分而言，晚清民初諸多學者

是儒、佛兼學，相互發明，以佛學部分而言，清末從日本取回許多唯識學的典籍，唯識學在清末民初蔚為顯學，尤其章太炎以法相唯識言莊子〈齊物論〉，更是一種創造性的詮釋。以唯識與荀子的關係來說，清末民初學者大致有兩個論述的路徑：一個是談因明學與荀子「名學」之關聯，並將西方論理學（邏輯學）與印度因明，中國墨家「墨辯」、荀子「名學」相互參照，由此比較這些不同文化體系對於思維論理型態之異同。此外，另一個路徑即是本文所著眼的心性論部分，探討荀子性惡說與唯識思想當中作為染識的阿賴耶識之間，兩者的對應關係究竟為何？這些論述的參與者，包括佛教社群中的楊仁山、歐陽竟無、太虛大師、王恩洋等教徒；儒者身分的康有為、梁啟超、章太炎等士人；以及當代新儒家的熊十力、馬一浮、梁漱溟等文化保守主義者；甚至

學院派的蔣維喬、楊大膺、繆鳳林、景昌極等學者，在儒佛交涉上，對於荀學與佛典關係也多有所著墨。本文限於篇幅，僅列舉幾位加以說明。

清末民初以降，傳統中國佛教出現一些新的思想「論域」(discourse)，藉由翻譯者的傳介，各種新的學說或意識形態，激盪著中國原有的學術生態與思想語言，形成了各門的學科領域。以佛教為例，在民國二十一年范古農所編輯的「海潮音文庫」，收錄了民國二十年之前在《海潮音》月刊中出現的一些重要文字，從其編目當中，包括了科學、哲學、進化論、社會學、道德學、教育學、政治學、論理學等，可以看出佛學的研究者，逐漸嘗試用一套新的語言系統來介紹佛學，尤其更著重於各種新的學術思想與佛學之間比較會通工作，其中以法相唯識學說被用於與西方精密的科學、哲學、心理學等學科的融貫最為普遍。

清末民初討論荀學與唯識的關係，有別於宋明時代是以孔孟心性之善與如來藏清淨心（真如佛性）相較，

作為儒佛會通的依據，清末民初學者是將荀子性惡說與唯識第八阿賴耶之「染識」相互鉤合，藉此談荀子「化性起偽」之工夫，與唯識「淨法見聞熏習」、「轉識成智」修行之關聯。例如民國時期研究荀子的學者楊大膺，在《荀子學說研究》一書中，就指出：

佛經上說人的五官有五根，叫做耳、目、鼻、舌、身五根。這五根的對象物叫做色、聲、香、味、觸五塵。根與塵相對，……耳自己不能辯證知識，惟有意識有一種辯證的力量，這就是荀子所謂「心辯知。」但是意識雖然有辯證的力量，如果根塵不對還是不會發生認識的。¹

這是一種相當基本的認識論的概念。荀子所指的「心」為徵知之心，是「天君」；吾人的眼耳鼻舌身等為「天官」²，當天官接觸外在事物，根與塵相應，眼、耳等感官本身只有分別接收外在影像或聲音的作用，並不具備判斷力（辯知）。因此《荀子·正名》才會說道：「心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。」在佛教思想中，就心識與物境關係談的最為深刻，具備現

代哲學認識論與知識論基礎的，莫過瑜伽唯識學派，因此援引先秦儒家最具認識、知識論之色彩的荀子與佛教唯識學說相互比較，在近現代荀學研究中，是值得注意的學術現象。

在民初佛教學術團體中，太虛大師（一八九一—一九四七）與歐陽竟無（一八七一—一九四三）在民初佛教史上，兩人所分別領導的武昌佛學院與支那內學院，曾經引發了多次的論爭，掀起民初佛學研究的熱潮。以兩人對於大乘佛教思想體系的「判教」而言，太虛認為法界圓覺之大乘佛法先於法性空慧與法相唯識大乘，因而認為中國佛教的天台、華嚴、禪等諸宗，皆是佛陀的自證法界之圓覺教法，法性與法相之學，只是圓覺大乘法之分流。相反的，在歐陽竟無的眼中，凡屬於真常心系（法界圓覺大乘）的經論皆是「偽說」，他認為印度的佛教只有「中觀」與「瑜伽」兩個系統，而瑜伽（法相唯識）大乘才是佛法的中道義諦之說，亦即唯識判教中「非有非空」的第三時圓滿究竟之法。由於各自的立場不同，武院與內院的師生在民初佛學界掀起多次的論爭。

太虛大師其除專精於佛理闡釋外，也熟稔中國傳統學術思想，並多涉獵西方學問。太虛大師一九一五年

撰寫〈論荀子〉一文，曾說道：「蓋荀子之在儒，殆猶唯識之在佛，借彼明此，反之即藉此行彼。古大師大慧、智旭，皆嘗作四書解，余亦竊附乎此云爾。」³將荀子與唯識並舉，顯然在過去祖師大德以論孟與如來藏會通之進路外，另闢蹊徑。在太虛看來，「依義不依語，固吾師釋迦之大訓，義既相通，固不得強為畛域。」⁴

太虛大師批評宋儒輕視荀學之謬。他說道：「荀義縱未完密，視孟軻、孔伋之書，亦足相勝。……況解蔽、正名二篇，持論精審，求之管、老、孔、墨、莊、韓所不得者乎？……然障蔽先賢之學，俾後生不蒙其福澤，宋儒之罪深矣！」⁵以荀子會通唯識，大致有幾個路徑：

在「名、相、分別」在三個觀念字詞所涉及的認識論及相關意義，太虛認為「相名」為有情類想所取者，當影色同現之時，如鏡映物，本未曾起計度分別，因此《成唯識論》稱之顯境名言，是《荀子·正名》所云緣天官而有同異者也，且從荀子「知通統類」的角度來看，「相名不獨局於人類，諸同貌同情者，類與不類，自為同類，互通情意，故蟲蟻等各得成事。」⁶另外，在「名言」關係方面，太虛認為在認識過程中，依據相名而發為言說，言說反映了人之分別計度，且形成了同一事物在不同習俗國度當中，言說方面各種差異互殊的狀況。

太虛指出：「聚名、句、辯，成為言論。名言難與相名適符，必有增益，故曰增語。計度增語，或復全越相名之界，故有亂名。成唯識論稱之表義名言，是此篇（按：《荀子·正名》）所云約定俗成者也。」⁷其他所謂「相體……成唯識論稱之性境，近世名家謂之物德」；「名相……名相之兼屬相名者，成唯識論稱之質境；近世名家或謂之物」；「名相之單屬名言者，成唯識論稱之影境；世人或以謂物」⁸，這些關於外在之相，及如何認識、命名，以及人心忖度分別之思的認識作用，顯然在太虛看來，荀子在儒學體系之外，是更饒負西學認識論及佛學唯識學的色彩。

不唯太虛如此，支那內學院的王恩洋，其撰述〈荀子之知識論〉一文，在闡釋荀子之知識體系前，也涉及到荀子如何看待物、我之間的關係，以及心、物之認識過程何以可能？如何開展？等問題。王恩洋定義所謂「知」為：「必有心專為之審擇利害安危之全體，而長慮卻顧其久遠，然後乃能使情之好惡喜怒皆得事物之宜，而合於義理之正，若是者名之為『知』。」⁹顯然「知」之發動，為「心」能形成正確的是非道德判斷，使「情」在隨物所遷的過程中，能得事物之宜、合義理之正。除了討論荀子「心」的認識作用外，關於「性」之一

字所包括觀念群組，太虛認為除善、惡之外，還應包括「有無、真幻、染淨、智愚問題」。太虛說道：

荀子之界說性字曰：生之所以然者謂之性。蓋如是心生，即有如是法生——法者一切諸有都名——，如是法生，即有如是生之所以然者，軌範任持，謂之法性。生之所以然者何？則心生也。法性者何？法法皆有自相、自體、自種、自用、自緣、自習也，……故法法比較有真幻、染淨之不同，法法皆有、自用、自緣、自習，故法法比較有善惡、智愚之不同；此所以有性也。如是心不生則如是法不生，不生則無生，無生則無生之所以然，無生之所以然則無法性，故無自相、自體、自種、自用、自緣、自習可得，故無真幻、染淨、善惡、智愚可界，此所以無性也。¹⁰

從緣起萬法無自性的角度而言，萬法之法性本自空寂，然心之所緣攀執，在一切法的相互比較中，言及真幻、染淨、善惡、智愚不同等，太虛認為：「夫染淨、善惡，既幻有而轉變無恆，未嘗有實性矣。」¹¹ 從佛法

之真諦而言，一切萬法之性如實平等，並無差別；從俗諦來說，一切法都有自相、自體、自種、自用、自緣、自習，顯示其差別萬狀。當然，從佛法的修行意義而言，並非如儒者從俗諦言人性善、惡之分，也不像儒學由人性善惡之分，在工夫實踐上進一步強調仁義禮智善性之擴顯，或者對於食色貪欲透過禮義「化性起偽」。在佛法看來，了悟一切萬法生滅無常，法性常寂清淨，才是修行證得真如佛性之契機。太虛說道：

心無表示，生猶無生，如心不生，法亦無生，故無性其真，有性其幻。……於一切法常如其性，是故謂之曰真如性。此真如性，無變無居、無動無作、無增無減，是故謂之曰無漏性。此無漏性，遍滿融徹，靈明微妙，常寂恆在，是故謂之圓成實性，圓成實性，非迷所了，須以定慧方便顯之，是故謂之覺性、佛性。¹²

「佛性」與「圓成實性」就佛法而言，分屬真常心系統與唯識系所著重，太虛在此將之合而觀之。事實上，圓成實性作為實有的空性來說，是不生滅的無為性、平等性，不能依之而成立染淨因果，唯有有為生滅的依他

起性才能。而眞常心系的佛性（如來藏）卻可依之而成立染淨因果，這是兩者不同之處。在唯識學重視「心識」的主張下，將法性歸之於「心性」上的離垢乃是自然的結果。然而，談心性清淨雖必以法性爲基礎，但法性清淨不必全然指涉到心性方面，《大智度論》卷六三〈釋歎淨品第四十二上〉提到：「諸法實相常淨……是清淨有種種名字，或名如、法性……或名畢竟空等。」此即是就《中論》所言緣起無自性的勝義空性來說。性空大乘的一切法畢竟空，雖不同於如來藏說的常、我，且其「法性」之說是遍一切法而言，不專就心性來說，但其「心性本淨」的說法，仍影響了自性清淨的如來藏說。在印度瑜伽行派興起時，如來藏說已甚流行。如來藏說以眞常來攝性空，以唯心來攝唯識，其「心性本淨」的說法多少影響了瑜伽行派對於心性的討論。

在先秦諸子所倡議的人性觀中，太虛最爲肯定告子以生爲性，主張「性無善無惡」之見。太虛說道：

晚周獨有告子以生爲性，謂性無善無惡；章太炎君謂其指阿黎耶識而言者，是矣。然猶有辨：阿黎耶識，無性無生——依密嚴經即如來藏——，其所以有生者，則由意根執爲內自體相，……詳告子之所計，蓋是指異熟

生之身根積聚相者；異熟生亦唯無計性。前五根識善惡，皆由意識而發，故告子謂之無善無惡，最無妄矣。¹³

「阿黎耶識」（阿賴耶識）作爲性體，爲善惡業力種子儲藏之所，就性體自身而言，本無善惡可言，然從內藏種子顯用起現行而言，則有善惡之分，此善惡從俗諦而言，爲有漏之善惡。雖然太虛認爲告子以「無善無惡」言性，即爲「阿黎耶識」。然而相對的，荀子人性論之性惡主張，在太虛看來，「是最爲隨順法性」¹⁴。雖未能言及透過化性起偽臻至清淨法性，但性惡之說，即以說明人在意根（末那）方面的染執作用。太虛認爲：

荀況雖未明無性淨性，……蓋能明乎人性染矣——人性，即百法明門論異生性——。生之所以然者謂之性，生之所以然者何指？蓋有生之類，有意根號曰末那，譯曰染意，此但意根，而非意識。……故生之所以然者，意根也。無生滅，則無物無人，無人則無人之種類。荀卿知以人生之所以然者爲人性，此其所由高矣！顧未悟意根無記，謂之性惡，則不然也。¹⁵

如果不是意根執自體相，則無物我而無生死。善惡爲命之業用、是緣習所生，它會帶來生死流轉苦樂之增益效果，非生之所以然者。在末那意根，本無生滅可言，故爲「無記」。把生之所以然者謂之「性惡」，而不明瞭業用「意根」本屬「無記」，太虛認爲荀子疏漏不明之處即在此。雖然如此，然意根之「執自體相」，意識依止意根，轉趨外境，計度分別，引使前五根識之所造。意根但執自體，意識則轉執身體而起種種分別計度，導錮前五根識，隨所攀緣外境，隨所積習而發爲言行，於是有所謂「善惡」。因此太虛說道：

荀子以人生而好利，故爭奪生而辭讓亡；生而疾惡，故殘賊生而忠信亡，用證人皆有自營殘物之情，故謂性惡。此亦據業用緣習而論者，乃意識順意根之四煩惱，率同前五根識而轉趨外境者也。由我癡故有我見，由我見故意識轉執我身，而以之有意識俱生之我愛、我慢。我愛故有私欲自營，我慢故致凌人殘物。復以人性皆迷，倫俗不善之習由來者漸；當人之爲童子時，已溺陷於不善之習，故偏險悖亂，亦少成若性也。設有人而育

於純善之倫俗，相愛相助，唯悅唯樂，烏有所謂爭奪殘賊淫亂者哉？¹⁶

雖然，在人性上，荀子人性之惡並不包含染識（阿賴耶識）可以作爲善惡業力種子儲藏之所，以及輪迴因果報應之主體根據等意義及作用，但「化性起偽」與「轉識成智」的積極改造作爲（荀子重「學」、唯識重淨種「熏習」），在心理層面及學習、作爲等方面，清末民初唯識學的復興及荀學的受到重視，呈現了一種有別於唐宋以降儒佛以孔孟「仁義善性（心）」與眞常心系之「如來藏自性清淨心」會通的型態，荀學與唯識在晚清民初開顯了儒佛新的對話契機。

（未完待續）

註釋：

1. 楊大膺，《荀子學說研究》（上海：中華書局，一九三六年），七十九。楊大膺還說道：「因為荀子只承認五官與心有關係，不像佛家主張萬法為心，把一切法都包在心的範圍以內。所以荀子所說的心，沒有佛家所說的心的範圍那麼大。荀子對於認識機關的主張，既是恰與佛家相吻合的。因此他也把認識發生

的程序，如同佛家一般分配：第一步認為須緣五官，就是五根對了五塵。第二步再由心加入工作，辯證五塵到底是什麼，到這個時候，認識方纔可以說是完全發生了。」頁一四五、一四六。

2. 《荀子·天論》云：「耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」

3. 太虛，〈論荀子〉，收入《太虛大師全書·論藏·宗用論（二）》（臺北：太虛大師全書影印委員會，一九七〇年），頁三九一。

4. 同前註。

5. 同前註，頁三九〇。

6. 同前註，頁三九一、三九二。

7. 同前註，頁三九二。

8. 同前註。

9. 王恩洋，〈荀子之知識論〉，《文教叢刊》，一九四五年第一卷第二期，頁五十四。此文亦收入氏著《荀子學案》一書。王恩洋將荀子的知識論分為十項意義來探討，這十項包括「知之需要、知之定義、知之高下、知必本見聞（經驗）、知識之分類與選擇、道義之知、師法後王、才性之知與道義之知之關係

、成積化性、去陋解蔽」。

10. 太虛，〈論荀子〉，《太虛大師全書》，頁三九六。

11. 同前註，頁三九八。

12. 同前註，頁三九六、三九七。

13. 同前註，頁四〇四。

14. 同前註，頁四〇五。

15. 同前註，頁四〇五。

16. 同前註，頁四〇一、四〇二。

檳城極樂寺舉辦短期出家活動

馬來西亞檳城極樂寺，十二月舉辦為期十天的短期出家，共有一百二十七名來自全馬的男女信眾參加，體驗出家人的生活。此項為期十天的短期出家課程，自第五任方丈達能法師開始舉辦，至今已逾二十年，每年都有男女信眾踴躍參加。

賢觀法師說，為保持課程素質，都規定參加者在一百二十人左右，並需經過該寺甄選，也禮請當地的法師協助主持課程。此次由白雲山觀音寺主持開寶法師擔任開堂和尚。參加者須嚴守佛教戒律，從清晨五時起開始活動，至晚上九時三十分休息，主要內容是早晚課誦、講戒、懺摩、佛法開示，還有最後的托鉢活動，以便從中得到寶貴的啟發。