

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（五）

清末民初以唯識學與荀子相提並論者，除了太虛大師之外，歐陽竟無所領導的支那內學院人才輩出，對於唯識學的推動有其顯著的貢獻。例如呂澂、王恩洋、聶耦庚等人，佛學造詣深厚，並在內院講學。即使援佛入儒的熊十力，內院對其佛學知見的影響亦有相當的重要性。在《新唯識論》中，熊十力曾言及：

荀卿不見本體，其所謂性，非真性也，乃後儒所謂氣質之性耳。氣質不能無惡，有宗染種與賴耶之說，其不悟真性與荀卿同，而任猜想以構成一套理論，則荀卿無是也。有宗成立種子與賴耶，理論甚繁密，其實只是戲論。……有宗以有漏種所生之賴耶為眾生之本命，雖云賴耶中亦含藏淨種，然就眾生分上說，則無始以來唯是有漏流行，而淨種從來不曾發現，是與世儒性惡之論無甚懸殊

。47

熊十力《新唯識論》的思想立場實際上是以眞常心之「華嚴」學說來談儒學生生之德。也因此唯識學與荀學並非其重視之處，然指出兩者相近之處，不也說明了當時學者對於唯識與荀學關係的重視。事實上，太虛就曾抨擊熊十力之《新唯識論》說道：

疇昔支院師資，據唯識培擊起信，幾將宗起信立說之賢首學之類，一蹴而踣之……頃熊君之論出，本禪宗而尚宋明儒學，斟酌性、台、賢、密、孔、孟、老、莊、而隱摭及數論、進化論、勅化論之義，殆成一新賢首學；對於護法、窺基之唯識學亦有一蹴而踣之概。⁴⁸

這裡所謂的「支院師資」，是指歐陽竟無、王恩洋人，歐陽竟無等人所批判的重點，在於中國佛學如來藏說的經論與宗派。相對的，熊十力雖出自內院，所抨擊的，卻是內院根本所依的唯識學說。也因此熊十力《新

論》之書甫出，內院方面由歐陽竟無授意，而有劉定權針對熊十力撰文〈破新唯識論〉的批判。其中歐陽竟無亦為之序，深慨熊十力之毀聖言量。

在中國化的佛學與傳統儒學的調和過程中，真常心系的佛性說是最常拿來會通孔孟心性之學。然而在熊十力之師歐陽竟無看來，以真常心系為主的臺、賢、禪、淨、密等諸家學說，不僅在印度大乘佛學中，是屬於「入篡正統」的外道邪說。同時上述各個宗派立說的根據，大多源於中國人杜撰的偽經、偽論，如《楞嚴》、《起信》之屬。也因此改革佛教除了揭露中國佛學的種種弊端：如透過辨經疑論外，更重要的即在於發揚唯識學說，如此不僅可以回歸於印度大乘佛法中，取其最為圓滿究竟的唯識理論作為改革佛教的依據。同時以唯識的內容性質而言，亦足以擔任抵禦西方科學、宗教、文化的衝擊與挑戰，藉以彰顯佛學在民初提供民衆作為安身立命之源，重建文化傳統之需，所扮演的角色及其重要價值。

以唯識學來回應西方文化的挑戰，在清末譚嗣同、梁啟超、章太炎等知識分子的改革思想中，就已提到唯識學說在分析事相上的精確，以及人心道德重振上的重要性。這樣的說法，與清末民初學者重視荀學的科學理

性，幾乎如出一轍。清末以降西學叩關所挾帶的科學技術、政治制度，以及文化學理等輸入的衝擊，荀學思想中所強調的諸項課題：例如「天人之分」當中的制天、用天之說與科學的關係；政治上王霸並重、禮法兼行與法治社會的關聯；乃至「性惡」重視人欲之存在，如何「度量分界」以養足人欲，及建立「群而能分」的社會，並藉之與心理、經濟、管理等西學知識接榫。上述這些議題在保種救亡、求競生存的氛圍之中，都讓荀學有了新的詮釋面向與轉化，並藉此展開荀學與近現代西方學術，乃至印度佛學的對話。相較於荀學與西學的關係，就唯識學與西學而言，晚清學者如譚嗣同、梁啟超、章太炎等人，他們基本的態度是以西方科學、哲學的價值來衡量唯識學，謂唯識學與其「相當」云云，並不像內院的歐陽竟無，一方面肯定唯識學在科學理性上的意義與價值；另一方面又高舉唯識來批判西方科學、哲學，乃至宗教之弊病（見〈佛法為今時所必需〉、〈佛法非宗教非哲學〉諸文）。在歐陽竟無看來，印度的唯識學不僅可以改革傳統中國佛教，對於重建中國文化、糾謬西方文化之失，亦皆能克盡其效。

歐陽竟無雖以唯識學立場批判了《楞嚴》、《起信》等偽經、偽論，然而關於《起信論》一心開二門之思

想架構，不僅佛教自身天台、華嚴、禪宗受其影響，即使儒學部分，當今學者已多有指出宋明學者之思想，如陽明「四句教」等，亦可看出「一心開二門」之思想架構的鑿痕。即使民初新儒學代表人物馬一浮，亦以《大乘起信論》「一心開二門」來闡釋朱子「心統性情」之見。然而，一個具有豐沛學識、思維廣泛的思想家，亦時常鑄鑄一些相異的思想學說，並峙於其主張當中，就一個研究者而言，很難以化約的方式去面對這些相異思想，簡略化處理這些思想如何從對立到鑄鑄的變化過程。相對的，可能更需要注意的是思想發展弔詭卻又多元繁複的面向與進路。以歐陽竟無為例，雖然其所領導的支那內院對《起信論》攻訐再三，然而並不代表其反對宋明理學，甚至輕蔑宋明心性之學背後所依據的孟學。恰好相反的是，歐陽對孔孟之學是有所肯定，反而批判荀學之不當，而荀學的心性論部分，在近現代學者的詮釋之中，又是被視為最接近佛學的唯識學，反而離《起信論》所代表的眞常心系較遠。歐陽的倡議唯識卻反對荀學，相較於武昌佛學院的領導人太虛大師，鼓吹眞常心系如來藏之教門，卻並不反對荀學，一個時代思潮及個別學者學術思維的多樣性及複雜性，由此可見一斑。

歐陽竟無以「內學」稱佛學，以「外學」指儒學。

其於深通程朱陸王之學後研究佛學，然後以佛攝儒，闡孔佛同歸之旨，本內外之兩明，故將一生著述編定爲「內外學」。在儒佛會通方面，他寫過《中庸》傳、《論語》十一篇讀》敘、《孟子十篇讀》敘，皆爲後人談儒學性善之說依據的經典。一九四三年二月一日所撰寫的《覆蒙文通書》，爲歐陽竟無逝世前所作，可視爲其晚年之學術定論，其在書信中提到：

數千餘年，學之衰弊，害於荀子，若必興孔，端在孟子。《詩》、《書》、《春秋》，統歸而攝於《禮》，《荀子·禮論》無創制之意，《中庸》本諸身，徵諸人，皆制作之能。學《荀》未免爲弊人，學《孟》然後爲豪傑之士也。有志然後能文章，更能進於性天。《禮》須囊括宇宙，《易》則必超於六合之外；《禮》唯集中國之大成，《易》則必契般若、瑜伽之妙，而得不可思議之神。《中庸》之素隱不已與修道，語語皆與涅槃寂靜相符，漸既揭之矣，而《易》之契般若、瑜伽者，留待能者可乎！自來說經，唯《易》采道家語，而猶未能融佛氏理。⁴⁹

歐陽竟無晚年以《易》作爲會通儒佛之經典，既不

同於傳統儒佛會通是放在孔孟心性之學與如來藏清淨自性心上，也不同於民國以來以荀子、瑜伽唯識並峙會通為主，而是以「《易》契般若、瑜伽之妙」，並以先揭之姿，期待將來精通儒佛義理之人，能加以宣揚拓展。

《易》為儒家通透天人之學的代表；般若談「緣起性空」；瑜伽唯識談「依他起、徧計執、圓成實」等三性，著眼於萬法唯識所現之理。生生和諧之道（易學）與緣起性空（空宗）、萬法唯識（有宗）相契匯流，這樣的知見，對歐陽竟無而言，又可以形成另一種創造性的體證與詮釋的開展。

五、結論

晚清民初學者言荀子性惡，多將之與西學原罪、佛學染識會通調和，而少拿性惡之說來作為批判西學、佛學之用。然而相對的，治西學談原罪而寄託於基督救贖，或治佛學談染識而希冀轉識成智者，這些學者（包含宗教信仰者），往往認為荀子之學未能深究人類性惡之由來；或者認為荀子性惡之說僅止於俗諦之見而未能臻於真諦究竟解脫。另外，當部分崇尚西學的學者，挾帶著科學理性的高度睥睨一切中國傳統學術之際，部分傳統學者本之於印度的瑜伽唯識學，以其在中國深根甚早

，雖宋代以降漸趨沒落，然無礙於這些文化保守主義學者，將唯識學視之為中國傳統「國學」，而用來批判西學，例如曾受教於支那內學院，被視為學衡派的繆鳳林，就曾經說道：

按今日習心理學者，拾取歐美人士牙慧，咸以實驗相標榜。今謂唯識家以內省分析心理，實屬無誤云云，聞者必大駭怪。實則諦加審思，即知至當不易。反對內省最烈者，莫如行為派。彼等之意，以為內省法不如自然科學中實驗方法之確實，誠非無見，然心理之現象，如受如想；如欲如念；如慚如愧；如貪如瞋，其確然存在毫無疑義。而此等現象，每不表現於身軀運動之中，即表現也，亦不過部份而已。至此，自然科學方法既無所肆其技，捨內省外，遂亦無法研究。……或謂研究一己之心理學，惟有內省，斯固然矣。至研究他心及旁生，直接體驗，既有不能，其或許用外觀否乎？曰：由唯識家言，凡屬有情，即有八識六位心所，自聖人以至極微細之生物，無有異也。所異者，其三性種子多寡強弱，及其現行與否而已。苟其言為不謬，則即一人之內省而類推，斯已足矣

，尚何外觀之有乎？⁵⁰

將現代科學理性放到心理研究，所強調的是經驗世界行爲的觀察、實驗方法及成果的精確，對於幽微渺不可測的所謂「種子、現行」之語，或由一己之心推知他人之心，此等抽象、比附之見解及研究進路，在講究科學理性的相關學科知識（如心理學）來看，是近乎爲「玄學」。然而，中國學術特色，是重知而能行，是「生命的學問」，是通透群我、天人關係而消弭主客之分。梁啓超在〈儒家哲學〉中，就曾說道：

解蔽一篇……此荀子之心理學也。東方哲學，無論儒學、佛學，皆與西方哲學「爲哲學而求哲學」之旨相反，吾前講佛學已言之。蓋佛學以救世爲主而講佛學，非「爲佛學而講佛學」也。此種精神，儒家較佛家尤甚。故解蔽篇雖爲荀子之心理學，然與西洋之「爲心理學而求心理學」之宗旨，迥不相侔，蓋此篇殆可名爲「應用心理學」也。推荀子之意，欲從心理學中求得下列之二項用處：
（一）心靈之修養；（二）求學問之真正方法。⁵¹

以荀子的話來說，「聖人者，以己度者也。故以人

度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古一也。類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。」（〈非相〉）。上述繆鳳林所謂「一人之內省而類推，斯已足矣」，雖是從佛家唯識而來之見解，然觀之荀子強調推類、連類，乃至統類的思維，其不僅在於透過心的認識作用藉以強化個人的化性積學，更重要的是，如何在此化性積學，參稽體證聖人之道的過程中，以之含攝人與我、群體與個體之間的關係，藉以建立和諧安定的社會人倫與宇宙自然之秩序。中國近現代所面臨的傳統政治結構、社會人倫、文化意識的崩解，荀學在近現代思潮變化所能展現的意義與價值也即在於此。（全文完）

註釋：

47. 熊十力：《熊十力論著集之一：新唯識論》，〈附錄：略談有宗唯識論大意〉（臺北：里仁書局，一九九三年），頁六三一、六三八。
48. 太虛，〈略評新唯識論〉，見《太虛大師全書》第二十五冊，頁一四四。

49. 歐陽竟無，《歐陽竟無佛學文選》（武漢：武漢大學出版社，二〇〇九年），頁三七七。

50. 繆鳳林，〈闡性【從孟荀之唯識】〉，《學衡》第

二十六期，一九二四年，頁三十一、三十二。

51. 梁啟超，〈飲冰室合集十二·專集之一百三·儒家

哲學·附讀書示例——荀子〉（北京：中華書局，

一九八九年），頁一〇七。

香港「一起靜」組織推廣正念禪修

【本刊訊】香港日前成立推廣正念修習的組織「一起靜」，發起人鄧銘樂（阿樂）今年只有廿七歲，接觸禪修有六、七年左右。源於升學壓力，阿樂為了上大學，壓力爆表，令他身體開始出現問題，經常沒由來的感到疲倦且不停地咳嗽，因此希望透過禪修減壓。他也坦言，並非禪修能醫百病，只是它讓人可以得到真正的休息：「休息根本就是一個讓人健康的方式，好合理，並不是什麼奇怪的說法。」

他也解釋，正念修習是禪修的一種，與宗教沒有必然關係，「正念可以是一種生活方式，一個人如果會正念地做一件事，是不需要宗教的，每個人都可以做。」所謂正念，是指專心致志地只專注在一件事上，甚至只是專注在自己呼吸之上。而靜坐的其中一個方法，就是觀察自己的呼吸，藉此感受當下自己的感覺。

五年前他在香港梅村皈依，每年都會參加不同的

禪修營，亦有份鼓勵香港梅村青年學習正念的計劃。阿樂表示：相較他初學禪修的情況，近年接觸禪修的年輕人變多了，可能原因是年輕人的無力感愈來愈重，這與看不到未來，人生失去方向有關，這種看不見出路的迷惘，令年輕人希望停下來，看清自己內心的想法，向內探索自己的可能性。

目前每次活動的參加者有一半以上都是三十五歲以下的年輕人。參加者認為踏入社會後，生活節奏變急促，而娛樂並不能令自己的神經放鬆，於是開始嘗試透過正念修習，令自己得到真正放鬆。

阿樂是在去年九月，與Jamie成立「一起靜」，透過社交平台宣傳，推廣正念修習。他們會與不同場地合作舉辦靜心夜活動，希望提供平台讓年輕人組成群組，持續地修習。學員經常分享，即使是一個人在家，也很難靜下來，而一起靜就是創造讓大家一起靜下來休息的時空。