象學無象——「入文字門」今詮

慧能與玄奘

林彬懋／著

「象學」是一個以中土原始思想直截挹注中文象形字的「甲骨文迴廊」(Oracles Pavilion)，其理論之建構以「無象」為其內涵，故曰「象學無象」。在中國綿長的論述歷史裏，文字幾經變化，先由籀文而秦篆，文字的圖像定於一尊，後由東漢許慎以「象形、象事、象意、象聲」逆轉漢武帝通西域以後的聲韻造肆，卻一路遭到篡改，傳至晚唐的徐鉉徐鍇，將其理論歸納為「象形、指事、會意、形聲、轉注、假借」等六書，卻任憑「形聲字」持續指引中文象形字的發展，最後傳到共和國，以「簡(異)化字」終止了中文象形字一個還原初始文字意義的可能，從此「文字」與「思想」乃各行其是，不止思想不得進入「文字門」，而且文字更駕馭了思想，於是重新校勘原始經典的企圖終不可得。《慧能與玄奘》作為「象學無象——『入文字門』今詮」的第二輯，即在歷史的生命概念環節上，以鄭樵的「實學」與顧炎武的「樸學」為基，延申「小學」，以建構「象學」在歷史傳衍的合理性與正當性。

象學無象——「入文字門」今詮

慧能與玄奘

林彬懋／著

無象學

慧能與玄奘

林彬懋／著

謹以此書迴向給所有以「文字」直截進入「思想」的人

作者簡介

林彬懋

民國三十八年九月十七日出生於中華民國臺灣省臺北市。
西元一九七九年獲美國維吉尼亞大學土木工程學系碩士。
歷任南加州洛杉磯縣捷運局輕軌策劃、環境評估、北縣主任等職。
西元一九九四年九月離職，在家潛居六年，讀書寫作。
西元二〇〇〇年八月復職，西元二〇一五年四月退休。
本書諸文寫於賦閒在家期間，完稿於工作閒暇之餘，於退休後整理出版。

象學無象

「象學」無象，何等「象學」？

云何「無象」？

「象學」者，略有五種。

一者「事」，

二者「易」，

三者「物」，

四者「象」，

五者「大象」；

「象學」基石故，

與「儒釋道」相應故，

演變「事易物」故，

「恍惚」有物故，

「惚恍」有象故；

如是次第。

《象學無象》目次

自序——由幾入象、象學無象

輯一　音韻與圖符

輯二　慧能與玄奘

輯三　遺忘與記憶

由幾入象——自序

我以「書信書寫」形式寫下這一系列的「導讀」有兩個意外的收穫：

其一、「書信書寫」使創作過程的重度孤寂與想像對話的虛構特質在「書信書寫」裏得以自行破滅：從因緣觀來看，由於「讀信者」是一位實際存在的對話對象，故張小虹教授在〈複數的讀者〉（《中時電子報》，人間副刊，三少四壯集，二〇〇七年五月二日）所說的「朦朧的複數」，就變形為「實在的單數」，而且因為書信能夠投遞、必需投遞，所以「讀者」不再是一個語言文字的排比鋪陳所建構出來的一個閱聽位置，而是文本之外一個活生生的人，庶幾乎，在「寫信」的時候，這麼一個「讀信者」的對象面目鮮明，所欲陳述的理論與涵義也因受其干擾與吸引而不斷深化，故可補充理論之不足，以是之故，乃引為「深奧理論」的「導讀」；

其二、「書信書寫」使創作過程的自導自演與理論建構的思想框架在「書信書寫」裏得以自行還原：從因緣觀來看，「神聖相遇」是不可說不可說的因緣造作，不過僅是個比喻，其所指乃文本中「字與字的推衍過程」、甚至「字與我的相遇」，都沒有什麼特定目的，也沒有搜尋動機，因為一旦有「目的」或「動機」，「渾淪氣象」已泯，剩下的都是「詮釋」都是「後設」，不能稱之為「神聖相遇」；當然「沒有目的」也是一種「目的」，「不加搜尋」更難逃「搜尋」的企圖，所以這種書寫

仍舊逃不了自導自演的思維框架，但是「書信書寫」在此提供了一個契機，令因緣促成了敘述，更因不可說、不可說的「因緣之幾」令「文字之幾」觸動，故「文字」本身乃可成就最後的敘述目的。

由「書信」人物引申至具有「普世性」的羣體代表，則是將「個人的特殊經驗」提升為適用於全體經驗的普遍觀念，於是「實在的單數」就被擴張為「規範的複數」，雖然仍舊不是張教授所說的「朦朧的複數」，但是由於其所「規範的複數」畢竟仍是「朦朧」，所以也就「讓書寫成為永遠無法投遞，無需投遞的情書，輾轉飄零」，此說甚妙，只不過這種引申不是以「朦朧的複數」為其想盼，而是令「單數之幾」被觸動，然後自衍自生，逐步引申至「複數之象」；在這個自衍自生的推衍過程中，思想的「創生與終成」相互推予而盤旋而上，「知至至之，知終終之」，經常將其思想層階推向另一高度，而且在「二象之爻」之運作下，「書寫」因徜徉於「能所」難分的「渾淪」氛圍，「由幾入象」，更因「入」難為象，而有了「惚兮恍兮，其中有象」的感覺，「象學」的概念乃生，卻因其不離因緣，而有「娑婆若海」的效應。

這樣的書寫與張教授的「只有朦朧的複數，才讓書寫成為可能」，迥異其趣，其因乃「朦朧的複數」擴張到極致就是「象」，而且是「惟恍惟惚」的「象」，但是以一個「惟恍惟惚」的「象」為對象，為「書寫」的砥礪，卻是「書寫的使命感」；弔詭的是，「書寫」一旦有了「使命感」，對象即定，「朦朧的複數」其實並不存在，反倒令一個「潛藏的規範的複數」鞭策「書寫的可能」，卻也因其不能「知幾」而悖逆了程伊川的「道必充於己，而後施以及人」的驅動，「能所」混淆是也。

「由幾入象」是矯正這個「失幾」現象的唯一法門，因惟恍惟惚的「象」本身不能言說，更因見聞者本有的根機與人心在認識世界的主體性，其關鍵都在「幾」而不在「象」；論述者不就語意，卻就文字的構成意義去了解文字本具的否定內質，則謂之「象學」，乃一個「由幾入象」的學說，但並不意味著有一個「象學」等在那裏被創生，而是因為「象學」一直都在那裏，一直都以一種終成的

狀態存在著，「象學」只不過規範出來一個理論系統，給思想啟蒙提供一個否定文字的理論根據，更將一個人人心中想說而又說不出來的文字構成意義，整體呈現出來而已。

簡單地說，「象學」是一個以中土的原始思想直截挹注中文象形字的「甲骨文迴廊」(Oracles Pavilion)，其理論之建構以「無象」為其內涵，故曰「象學無象」。只不過，「象學無象」不是一個原始的構想，而是在整理與校勘這些作為「導讀」的書信時，由於涵蓋的內容過於龐大，如何歸屬也變成一樁困擾，所以就在「文本」與「導讀」相互推衍與潤飾的過程中，無意之間，將「象學」推衍至「象學無象」。質言之，「象學無象」是這些書信所造作出來的，所以就算這些書信的內容有暴露私人情誼的可能，我仍舊堅持將這些書信當作「導讀」，其因即這些書信是「象學無象」的一部分，不止不宜分割，而且其歸類，相當不可思議地直截促成了《音韻與圖符》、《慧能與玄奘》與《遺忘與記憶》的歸類，乃至迴盪出來我以「甲骨文迴廊」來具體呈現「象學無象」的構想。

毋庸置疑地，《遺忘與記憶》是「象學」建構過程中第一個完成的作品，旨在批判當代的文字亂象，其次完成的是《慧能與玄奘》，旨在探索「象學」能否延申「實學」、「樸學」與「小學」的歷史傳衍，最後完成的是《音韻與圖符》，旨在建構「象學」的具體規模以及「象學」是否具備一個由「象學」推衍至「象學無象」的力度，而後「甲骨文迴廊」乃具體成形；從「破迷啟悟」的觀點來看，由《遺忘與記憶》到《慧能與玄奘》再到《音韻與圖符》的順序不能亂，但從具體呈現「象學」的觀點來看，《音韻與圖符》則因「五位百法」的引介，而有了涵蓋「象學」的有形與「象學無象」的無形之規模，是以稱名為「甲骨文迴廊」，卻也讓《慧能與玄奘》與《遺忘與記憶》在迴廊裏，只具備一個論證「象學」與「象學無象」的歷史證據。

走進迴廊，文字的圖像從「象學」的五個「事、易、物、象、大象」支架間，四面八方篩落、穿透，散發「象形、象事、象意、象聲」所營造出來的百種資訊，卻不違「無象」從文字內部所發出的指事意涵，令「五位百法」重新賦予「中文象形字」一個還原初始文字意義的圖騰。徜徉「象學」

之內，「五位百法」各各傳出文字呼喚思想、思想吹拂文字等獨特因緣結合，此起彼落、交相迴盪，於是就進入了名副其實的「文字門」，是謂「入無可入」，既接收思想所發出的訊息，又將所有文字資訊挹注思想裏，於是「思想操控文字、文字承載思想」的理論就提供了重新校勘原始經典的契機。這是《音韻與圖符》作為「象學無象——『入文字門』今詮」的第一輯之用意，以〈迎賓〉為引，從「賓」而「冥」，更破「冥」字，化無所化，「卮言」自破，以與莊子思想遙相呼應。

由於「象學」不能從天而降，「象學無象」更不能虛擬具象，所以《慧能與玄奘》作為「象學無象——『入文字門』今詮」的第二輯，即在歷史的生命概念環節上，以鄭樵的「實學」與顧炎武的「樸學」為基，延申「小學」，以建構「象學」在歷史傳衍的合理性與正當性。這樣的考量固然因為在中國綿長的論述歷史裏，文字幾經變化，先由籀文而秦篆，文字的圖像定於一尊，後由東漢許慎以「象形、象事、象意、象聲」逆轉漢武帝通西域以後的聲韻造肆，卻一路遭到篡改，傳至晚唐的徐鉉與徐鍇，將其理論歸納為「象形、指事、會意、形聲、轉注、假借」等六書，卻任憑「形聲字」持續指引中文象形字的發展，最後傳到當今的共和國，一舉以「簡(異)化字」終止了中文象形字一個還原初始文字意義的可能，從此「文字」與「思想」各行其是，不止思想不得進入「文字門」，而且文字更駕馭了思想，於是重新校勘原始經典的企圖終不可得。

「象學」所荷擔的歷史任務，不言可喻，但慮及歷史上研究「甲骨文」大多循「訓詁、考證」的途逕，故再以「象學無象」破之，其考量固然因為近代中文象形字的發展在謬誤的文字敘述裏已經嚴重扭曲了中文象形字的「本質、本義、本象」，更因為如此一來，中文的文字敘述傳承就中斷了，於是中文的文學理想就只能墮落，而中國文化卻成了政治人物闡揚政治理念的議題；其任憑文字造肆的結果使得西方的理性敘述大行其道，更使得中文敘述的否定語法潰散於無形，不止讓中國哲學思想的傳衍產生了銜接的困難，更從思想根柢處整個動搖了中國文化以中文象形字立基的論說基礎，於是「儒釋道」思想乃潰敗於「化其文」的靜態本質而再也不能正本清源了。《遺忘與記憶》作為「象學

無象——『入文字門』今詮」的第三輯，即從近代思想亂象的根源處，闡揚「文字文學文化」的整體性，並以「文學」為實踐，居中迴盪「文字、文化」，以提升普賢菩薩所闡揚的「創作性思想」。

這段整理與校勘的過程很長，也很枯燥，尤其來來回回的校勘更是個乏味的工作，相當無趣，而且耗神，因為不管如何努力，我對原來的篇幅總是不能增添色彩，卻每每令我在斟酌文句時，失去編排次序的信心，所以經常留連於章節之間，去充當重新詮釋的角色，卻又惶惶目視一個已經逝去的思維去質疑現在正在進行的文字、而現在逐字疊起的思維又摒棄過去對文字的掌握，而就在文字相互拉扯的碰撞下，承繼而來的思維會突然消逝，而令文字的表層意義逕自探索文字所散發的和諧意象，雖然古老陳舊，卻又消融了一路傳承下來的思想，讓時間不能造作，於是章節忽然也沒有了彼此倚附的需要，進退自如，讓文字整個回溯至思維的起始，領略文字被誤解的無奈，無拘又絢麗。「象學」就是在這樣的「思想」與「文字」的相互糾纏下，被推衍為「象學無象」。

「象學」的推動有賴眾人的圓成，而不是一個躲在象牙塔裏的學說；「象學」既立，任何人均可據此「方法論」引申，重新創生，卻不宜執其為實，而宜即立即破，將文字的否定內質逐漸遞減至「無象」，臻其「象學無象」之境，而後乃可與「禪學」的「不立文字」互倚為犄角，苟若能夠以之為憑，破歷朝歷代的談禪逗機，則是「象學無象」的期盼與企圖。

這些作為「導讀」的書信寫下以後，都曾投遞，但或許過於天真，所以只有兩個回覆，雖不為採納，但感肺腑之言，故無傷情誼，其它的不見回覆，亦無損互重。這一系列的「導讀」共十二篇：

第一類，因〈音韻與圖符〉之流布而作，計五封書信：

導讀一，致憶秋書，兼為「文化工作者」說；

導讀二，致海琴書，兼為「與神對話者」說；

導讀三，致顏老師綠新女士書，兼為「人文教育者」說；
導讀四，致瑋玫書，兼為「治史者」說；
導讀五，致賑堂兄書，兼為「理性思維者」說。

第二類，因〈慧能與玄奘〉之流布而作，計三封書信：
導讀一，致印海師父書，兼為「唯心史觀者」說；
導讀二，致楊教授寬正先生書，兼為「唯物史觀者」說；
導讀三，致林教授西莉先生書，兼為「漢學家」說。

第三類，因〈遺忘與記憶〉之流布而作，計四封書信：
導讀一，致夏教授志清先生書，兼為「文學評論者」說；
導讀二，致柯教授慶明先生書，兼為「文化評論者」說；
導讀三，致孔老師平孫先生書，兼為「篆刻評論者」說；
導讀四，致唐院長夫人張明璨女士書，兼為「藝術品收藏者」說。

從這個名單看來，我幾乎涵蓋了所有從事「文字文學文化」的工作者，企圖心不可謂不大，卻也因「象學」非推廣不能成「象學」，「未嘗敢有作文之意」；其作，大凡因應因緣之現起而作，並非我據此以造因，約可歸納為以下數點，以剖析我「作文」之動機：

其一、其之所以「書寫」，乃相信「鼓天下之動者，存乎辭」；
其二、其之所以涵蓋遍滿，乃「為天地立心，為生民立命」；
其三、其之所以深入字源，而且「入無可入」，乃因「言之無文，行之不遠」；

其四、非我「爭價一字之奇」，實因坊間論文字者大多不懂文字，卻大放厥辭、阻人慧命故也(本書所有的原始古文字校勘均來自北京的羅昶先生，特此致謝)；

其五、其之所以長篇大論，並非刻意為之，乃因行文「如萬斛泉源，不擇地而生」，但也因為「讀信者」的對象面目鮮明，所欲陳述者不得隨意引申，故「常行於所當行，止於所不可不止」，是曰「知至至之，知終終之」，乃因緣所生，非我促生。

現代人都不寫信了，改以打電話、發簡訊傳達信息，所以思維愈發輕佻，而整個文學界則順應之，所以文章愈寫愈短，新詩反倒愈造愈長；我的「書信」擺在現當代人的習性裏觀察，不可不說是長篇大論了，這是為何我的好友林茂隆先生批判我一封信寫了六萬字，必定居心叵測之因，但他有所不知，這些長篇大論的「書信」比起胡風為了挽救作家萬馬齊瘖之現象，上書毛澤東，達三十萬言，實在「小巫見大巫」，但為了讀者之方便，我乃採納他的建議，將之改寫為「閉關三札」。

當然胡風糊塗，「為生民立命」，不惜觸犯龍顏，直接間接地批評了毛澤東的「工農兵文藝」路線，惹下殺身之禍；北島就聰明多了，拐彎抹角地批判了毛澤東，所以毛澤東說「卑賤者最聰明，高貴者最愚蠢」，北島就將之改為「高貴是高貴者的墓誌銘，卑賤是卑賤者的通行證」，脈絡可尋，意義深遠，所以成為膾炙人口的名句，但可惜不是原創，倒像是為了與毛澤東爭一口氣，卻也暴露了詩人怯懦、敢怒不敢言的毛病，這與胡風的氣魄是不可相提並論的。

我有自知之明，深知「文字肇禍」的古訓，更深知政客議事，如猢猻走場，戲法互異，根本就不能奈何「文化」絲毫，所以不曾有過上書胡錦濤或習近平的念頭，亦不願效仿三國蔡邕，做董卓的文化門面；當然我之所以得以置身於外，乃因為我是個美籍華人，更是個美國公務員，有優渥穩定的收入，而且生計與「文藝」風馬牛不相及，所以我從來不必仰人鼻息，也不必為他人作嫁，當然就更不必成為編輯的書寫操手；我永遠稟持「常居卑下」的信念，也不曾阻擋任何人的仕途，只由下往上建言，故無「高標見嫉」之虞。

我也寫詩，但從來不想將長篇大論以一首詩歸納之，也不是敢怒不敢言，更不是拐彎抹角，而只是因應林茂隆的要求，以一頁「摘要」(abstract)說明文章要旨，有議題有結論，中間可免；這些詩之造，可說挺無奈地，因我對中國人這種「兩頭明，中間暗」的思維習性深惡痛絕，卻不料在輔仁大學從事教職的蕭光志也附和，並說明全世界的教授寫論文、指導論文，沒有一篇沒有「摘要」，是各大專業刊物徵求論文的慣例，於是我也只能遵從了。

這是我以三首詩的形式存在來充當「摘要」的因緣始末，卻因此有了統領讀者思維於未成之時的隱憂。我必須說，這不是我的原始用心。這個思維習性，說明了一個時代有一個時代的思想，因此一篇作品或一個文人不被當代接受，乃該文該人與當代思想不能相應故，但往往這個不與時代相應的文章或文人卻往未來世開拓一個思維的新導向，譬如晚明的顧炎武以《日知錄》影響了清朝「樸學」達兩百年之久；而相反地，一位文人、一篇文章與當代思想相應而有了廣大迴響，但卻往往支撐不了一個世代，甚至兩、三年即銷亡，謂之風潮流行，如林清玄的不可一世、余秋雨的訴訟纏身、龍應台的一稿六投，均因時代所需，卻不具備創造時代的內涵。

若將這些「導讀」整個拼在一起觀之，當知我以「事」論「物」、由「物」入「事」的用心，然後或可探知我以「事物」來詮釋「事、易、物」，進而烘托「象、大象」的企圖，以「象、大象」不可說，更因「事、易、物」之間的轉進有「幾」，故可「由幾入象」也。

全世界的語彙裏，將「事」與「物」連在一起以形容「事物」的，大概除了中文以外，就再也找不到第二種文字有這種文字功能了，難怪印度詩哲泰戈爾曾讚歎：「中國文化的美麗精神……本能地找到了『事物』的旋律的祕密。」為自化，非它化，外化而內不化，故可「由幾入象」。

我常居美國加州喜瑞都市，多年來，不與人往，不止未曾與文化界人士溝通，亦不屑與文化界人士爭鋒，所以這些書信與胡適、張愛玲的書信往返是很不一樣的，以「文化」不能由上而下御之，而需由下而上化之，故化整為零，隨緣化之，而有「導讀」。是為序。

象學無象——又序

「史事」二字連稱，不知始於何人，但好像從孔子造《春秋》以降，「史事」一詞就成了一個人人接受的名詞；其實這裏牽涉到一個「語言分析(Linguistics Analysis)」與「模式差異(Genre Variation)」的論述範疇，尤其混淆的是「史」是「記事者，從又持中，中，正也」，而「事從史，之省聲」，「之」者，出也，從屮從一，一，地也；換句話說，「史」只是一個盡量稟中記事的人，而「事」是一個從「無事」狀態中出、而被「記事者」稟中記事成「史」的事件。

「事出」之前「無史」，其實很明確，但是「史事」一詞疊床架屋，卻將「記事者」隱藏了起來，於是「史」就自顧自地與「事」衍繹為一種「語彙層疊(Lexical Superposition)」、「語法纏繞(Syntactic Entanglement)」與「動態量度(Dynamic Measurement)」的「史事」，而再也沒有人追問「記事者」到底是否「稟中記事」了。

這是我將「史」從「經、史、子、集」剔除，而重新彙編為「玄、文、象、經」的原因所在，並「破史入事」，曰：

「史出事藏物流現，
事前獨化象不遷；

象本無象見渾圓，
虛而不屈橐籥顯。」

這當然是中國的原始哲學思想，其中的「物流」、「渾圓」是《易傳》的觀念，而「獨化」、「橐籥」是《老子》的觀念，至於「妄想」、「法藏」則是「佛家」的觀念，兼而併之以建構「幾微歷史」的觀念，以破學界固有的「大歷史」的錯謬敘述，因為「歷史是一個生命概念」，不是學界所以為的「歷史是一個時間概念」。

當然「物」即「無物」，因品物流形本不遷；「事」即「無事」，因事前獨化唯存象；「象」即「無象」，因萬物渾成未相離；以是，「事、易、物」觀念乃得以建構，以還原當代的「物質」、「科學」、「理性」等諸思想為「氣形質」具而未離的精神狀態，並以中國哲學本具的「原始物質」（梵文 prakriti）的觀念來圓成佛家從「心」的角度所詮釋的「心物合一」學說；「幾者動之微」的觀念在這裏呼之欲出，於是「象學無象」的理論乃得以建構，同時以挹注哲學於「文字學」的方式來詮釋中文圖符的「類表象」，並探索「方法與智慧」結合的可能性，曰：

「欲破圖符形塞相，
將發音韻聲滿盪；
屏息持筆不能字，
意識無著心有象。」

這些論說都是互通的，因「心」即「無心」，以心之本性為澄明；「斷」即「非斷」，因斷無空白不能斷；「念」即「無念」，因念及心及無能所；如此一來，「文字、文學、文化」的「三文」

觀念才能破除學界「離文字、論文化」的錯謬敘述，而「文化、思想、生命(或精神、道德、宗教)」的「三三」觀念才能破除學界「離文化、論生命(或精神、道德、宗教)」的錯謬敘述，曰：

「立時斷念現澄明，
直入橐籥空染淨；
殘念映心凝不散，
幾動不動心無影。」

這些論說都緣自我追蹤「史事」連稱的荒謬而衍生出來的(generate sentences or poems from disentangled syntactic and semantic spaces)，統稱為「象學無象」，藉以詮釋中文的「類表象」不會隨著時代發展而興衰，也不會因為時代更迭而增加多種含義，更不會喪失中文的表意功能。

中文敘述的「一詞多義」或「成語故事」是一個「入邏輯」的議題，而「入邏輯」卻不是一個「邏輯命題」，我將之歸納為一個「邏格斯中心主義(Logocentrism)」的愚弄，在中國歷史上有五個極為清晰的歷史事件。其一、「莊子行文」為中國歷史上的最後「形象語言」；其二、劉向轉「形象語言」為「寓言故事」；其三、「形象語言」的流失為南禪的「不立文字」鋪下了康莊大道；其三、徐鉉兄弟轉「形象語言」為「邏輯文字」；其五、「簡化文字」不如「減化文字」。

這是我以「人文字門」來彌補「邏格斯中心主義」的缺失，也是我稟承著「史」的「記事者」，來檢視歷代諸多以中文敘述的「邏輯論說」，盡其可能地還原中文象形字的「本質、本義、本象」，而不受「史事」的愚弄，持中守正，讓「事」從「無事」狀態中出，而成「稟中記事」的事件。

這樣的「稟中記事」，其實已經進入了「邏輯哲學」，當真難言難解，庶幾乎，唯有維根斯坦(L. Wittgenstein)的「第七條基本邏輯命題」可以描述，因為邏輯上的命題本身就是一個邏輯議題，

而其命題的結構本身亦具「邏輯內質」的互為指涉關係；最為弔詭的是，當一個「邏輯命題」經過了一系列的「邏輯檢視」以後，倘若仍舊違逆其「邏輯內質」，則不能「命題」。

詳閱《四十減一》的一章〈從「咸、戊、戊」看「入邏輯」的詭譎〉。西方的拼音文字以字母來進行邏輯演繹，首先要解決的就是「語音中心論」，是為「邏格斯中心主義」，以其立論根基在於西方哲學的「邏輯性」，而這個「邏輯性」存在於語言之中，所以既是語言之果又是語言之因，於是就陷入維根斯坦的「第七條基本邏輯命題」，不可不慎。

關鍵詞：

一、語言分析(Linguistics Analysis)
二、模式差異(Genre Variation)
三、語彙層疊(Lexical Superposition)
四、語法纏繞(Syntactic Entanglement)
五、動態量度(Dynamic Measurement)

輯二　慧能與玄奘

《慧能與玄奘》導讀

導讀一：致印海師父書

——兼為「唯心史觀者」說

導讀二：致楊教授寬正先生書

——兼為「唯物史觀者」說

導讀三：致林教授西莉先生書

——兼為「漢學家」說

導讀一：致印海師父書

——兼為「唯心史觀者」說

印海師父鈞鑒：

別來多年，望師父諸事順遂，身體安康。我最近一次看見師父，時值「法印寺大雄寶殿」落成典禮的盛況空前，家母攜我藏身於賓客之中，心生歡喜，唯家母年事已高，不適久站觀禮，又無法在人潮洶湧的情況下，親自頂禮請安，所以只能遠遠地在人羣裏看著師父，呈上祝福，尚望見諒。

家母年邁體衰，加上視力減退，多年來已不能親與法事，但緣師父於一九九一年主祭家父葬禮之因，家母強忍喪夫之痛，在法印寺一路將「水懺寶懺淨土懺大悲懺金剛懺」等等「懺法」拜了個齊全，其因緣也是極為殊勝的；我對法印寺的印象原本不深，但承書朗師兄與湘娥師姊的引介，由一九九一年「佛七」的牌位設立開始，我跟隨家母，一步一步學習佛事、梵唱，也逐漸對佛教界的人事、組織有了概括性的瞭解。這些拜佛、念佛的經驗，我後來都寫入〈也是邂逅〉一文，承當時的《覺有情》主編邀約，刊登於第二十三與二十四期，算是開啟了我與《覺有情》的「文字緣」。

「大方廣學會」成立後，我全力投入經營《大方廣學刊》，親炙師父的因緣就逐漸稀釋了，但因應承編《大方廣》，我仍得幸親自將師父的講稿〈唯識與淨土〉編撰成文，字字斟酌，獲益非淺；這段因緣，間隔著楊崑生老師在課堂上的「唯識學」演繹，就此開啟了我對「唯識學」的認識，當然每期都寄到的《覺有情》，不時也會出現師父的「唯識學」文稿，不斷加強我對「唯識學」的瞭解，稍解我不能親炙師父之憾。這在我忙於《大方廣》之編務、而不得不與法印寺維持著一個「若即若離之關係」的因緣上，也是極為殊勝的。

我對法印寺的早期印象原本已經相當模糊了，但《覺有情》最近一期的「三喜同慶」紀實，以「有」說「空」，其圖片所勾起的情景疊印在我的模糊印象上，使得家母與我在法印寺作佛事的場景又再度鮮活起來，似真似假，恰似「史跡」在「歷史」裏的演變，也因「品物流形」的形具，而變得迷幻了起來。這時我讀到師父的〈略述唯識宗思想起源及其發展〉，喜出望外，因為誠如師父所言，

「以中國近代佛法研究之分析，講經說法者一般對於佛法歷史的背景與思想演變皆未曾予以重視」，所以「要認識唯識宗，必須先簡介唯識宗思想的淵源與歷史背景」；雖然如此，但是要「由其歷史之演(沿)革來釐清思想」並不簡單，因為「歷史記載」本身即是「思想」的產物，要在其中將「思想」釐清，屬「思想」的二度假借，非常詭譎，甚至因為很多「治史者」都帶有使命感，所以「歷史」上「偽史」頻傳，而以其「歷史記載」建立「思想」者，則因進退失據，反而不能以之佐助「思想完整的建立」，於是我就有了一個將「唯識學」還原到「歷史」裏，去檢視「唯識宗」究竟在「歷史」上是否曾經存在的念頭。

這裏有一個最根本的關鍵，那就是為何「講經說法者一般對於佛法歷史的背景與思想演變皆未曾予以重視」？其因甚為尷尬，乃因「講經說法者」大凡不出三類，其一為法師，其二為居士，其三為學院裏研究「宗教」或「歷史」的學者；當然這三種身分經常互為重疊，所以有些法師或居士任教於學院，而有些學者則為法師或居士，前二者有過世不久的印順導師或民初的歐陽竟無，後者有一代哲人方東美教授與歷史學家湯用彤教授。這三類「講經說法者」裏，唯有第三類「學者」才能進得去「佛法歷史的背景與思想演變」，其他的兩類就算有心講演「佛法歷史的背景與思想演變」，也力有不逮，不得不一語帶過。

何以故？其因即「佛法歷史的背景與思想演變」屬於「思想史」的研究範疇，而要「由其歷史之演(沿)革來釐清思想」，首要確認「思想」，但「思想」一旦確認，「歷史」大致已定；「歷史」既定，「思想」其實並不需要釐清，苟若一定要「由其歷史之演(沿)革來釐清思想」，那麼很少有人不將「歷史」當作玩物，徜徉其中，美其名曰「治史」，其實都只是為了達到「治史者」本身的「治史」動機，以「中國禪宗史」為例，即知其之所以得以遂行其「偽史」之目的，乃因善用了「歷史」與「思想」互為緣起的詭譎(paradox)，與基督徒治「十字軍東征史」、或回教徒治「聖戰史」，必定偏頗，是同樣的道理。

試問師父，倘若我將師父所說「要認識唯識宗，必須先簡介唯識宗思想的淵源與歷史背景」，移植到「中土禪宗」，而說「要認識中土禪宗，必須先簡介中土禪宗思想的淵源與歷史背景」，能否站得住腳呢？從西方的「邏輯學」來看，這個「思想」是合乎邏輯的，否則「達摩」的「定祖之說」也不會如此順理成章，「達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能。慧能世稱為禪宗六祖，與其同學神秀身為南北二宗」，也不會在「中國禪宗史」裏如此根深蒂固。

這樣的「歷史」能否幫助「思想完整的建立」呢？我很懷疑，還是只能遭來「治史者大凡不知史」之譏評呢？其中最為不堪的是，建立「佛法歷史」的人多為「佛弟子」，否則也不會有這種動機或興趣來造「偽史」，就算不是「佛弟子」，從「因緣觀」來觀察，這類歷史學者的「佛種」已種，或歷劫的「善根」已被勾動；既是如此，「思想」已定，卻又如何「治史」呢？若強自在「歷史」裏將「思想」釐清，如何能令思想超然呢？不能超然，當然就只能令治史者的使命感操控其「思想」，反而不能以之佐助「思想完整的建立」，故法師與居士只能借重研究「歷史」的「歷史學者」，不宜談「歷史」，一談就亂，故知講經說法者不是「對於佛法歷史的背景與思想演變皆未曾予以重視」，而是不能、不宜、也不可進去談論「佛法歷史的背景與思想演變」，以其「思想」已定故。

師父或可看出，從這個角度研究「歷史」，其實與研究「佛學」殊無二致，這也是我認為「文史哲」不宜分割的道理所在；那麼，以「佛學」的角度來觀察「歷史」，「歷史」又是一個甚麼景觀呢？「歷史」應該如何進行研究呢？這個課題一經推衍到這個境地，「哲學」立即被凸顯了出來，而「學統」與「道統」在「佛法歷史」上的爭鬥就暴露了出來，這是我讀印順導師的《中國禪宗史》的困惑所在，因為將「中國禪宗」釐清出來以論述《中國禪宗史》，其論點必定偏頗，以印順導師不宜論著「禪宗歷史的背景與思想演變」故，以其「思想」已定故。

我每每想到這裏，心就慌亂，因為印順導師教化眾生，在「中國近代佛教史」裏的地位崇高，實在不宜於其身後說三道四，但基於「學術研究」的原因，我又覺得必須將之釐清，以裨益後世澄清

「歷史真相」，現在我就借著師父的〈略述唯識宗思想起源及其發展〉，從「學術」的角度，來談談「歷史」這麼一個「概念」。

首先「歷史」是一個「生命概念」，而不是學界所認為的「時間概念」；其次，「歷史」宜由「小」觀起，不宜從「大」入手，乃學界的「大歷史」(Macro History)在「概念」上所犯下的錯謬，以「大」難為「象」故，而「小」至極致，謂之「幾微」，以之入手「治史」，則謂之「幾微歷史」(Petite History)，乃「歷史」因應「生命的動之微」而產生「幾變」，「歷史」乃造，非「歷史」先造，而後有「生命幾動」，易言之，「生命」一動，「歷史」乃動，謂之「歷史之幾」。

師父或可看出，這個「概念」乃出自「佛法」，與世親菩薩的《百法明門》裏面的「心不相應行法」絲絲入扣，但是麻煩的是，既是「心不相應行法」，卻又如何以之「治史」呢？「歷史」講究證據，乃「實證主義」(positivism)的具體實踐，卻又如何以一個「生命概念」來含混其詞呢？尤其還是一個不能論證的「生命幾動」？

基於此理，最近史學界有位「歷史學家」黃仁宇教授以《萬曆十五年》一書，力倡「大歷史」論說，他的辯解是「一切起因後面有一個總起因……但是西方思想家認為這個總起因人類無法瞭解，即加解釋也屬於神祕主義(mysticism)的境界……縱加解釋也屬於宗教而不屬於歷史學」(語出黃仁宇教授的《大歷史不會萎縮》)；由此或可看出，黃教授也認同「因緣觀」，但是基於「這個總起因人類無法瞭解」，所以不能論述「歷史」，而將之歸納於「宗教」，不過為了令「歷史」可以論述，他也只能放棄「因緣」，以「實證主義」為依憑，「以問題為綱領切取中國歷史中的某些面相，作一高度概括性的敘述」，也因此悖逆了「心不相應行法」，故屬「邏輯論」的論述範疇。

在這個思維架構下「治史」，要論述「歷史」的「生命」現象幾乎是不可能的，充其量只能從「各種事物相互關聯(之間，找出)客觀規律的支配，(然後)在發現各種規律之中……鉤畫出來一個大歷史的輪廓」，故「時間」如影隨形，《中國大歷史》只能是「通史性的論著」，雖有可能「突破了

傳統通史的格局」，但是不可能擺脫「時間」，此之所以《萬曆十五年》乾脆以「時間」為名之因，開宗明義，以「時間」為概念，建構「大歷史」。

「時間概念」與「大歷史」的結合雖然是一種合乎邏輯的演變，卻不是「佛學概念」，也不是中國傳統的哲學思想；持平而論，「大歷史」或可「以宏觀眼光看歷史」，並解釋「歷史何以如是的開展」，但屬「歷史學」的論見，其「一切起因」的歸納原本無可厚非，不過「在發現各種規律之中必然會鉤畫出來一個大歷史的輪廓」卻屬「微觀」的運作，所以從「微觀」到「宏觀」本身即有一個過程，必須演繹，卻因其探索「一切起因」而必須歸納，所以僅從「邏輯學」來觀察，「以宏觀眼光看歷史」本身就經不起「邏輯」的檢驗，更何況從「微觀」到「宏觀」的過程裏，很多「非人身因素(impersonal factors)」所產生的歷史作用，根本不可能推衍至「宏觀」的目的，甚至一些條條框框的財政、稅收、經濟、土地，甚至政治等等支微末節，根本不可能「微觀」，以「微觀」原本就屬於「哲學」的領域。

何以故？「非人身因素」不以「人」論史，而只是不斷將視角擴大，視野擴大，考慮「歷史」的時間性與地域性，甚至從正反方向考慮全盤的「歷史演變」，並以極端「理性」的文字尋找「歷史的合理性」，對「歷史的延續性」做公正的探索，故「大歷史」動輒以五百年為基準；但這個「方法論」有其最基本的盲點，那就是不能以之論述「文化史」或「思想史」，其因乃「文化」與「思想」(或「哲學」)之數據難尋故。

論述至此，似乎可以做出一個結論，亦即「以宏觀眼光看歷史」，其動機即在規避「哲學」，所以只能為「大歷史」，以「大」不能在「哲學」裏弄個水落石出故，以「大」難為象故，苟若非得在「宏觀」或「大」裏拘絞，則「哲學」必泯；從「哲學」看「歷史」，「大歷史」的研究方向是對的，但必須走出「歷史」的框架，從「哲學」入手，而且必須是「微觀哲學」，在「一分一秒的時間內目擊木葉之成長」，並在歷史成為歷史之前感受「長時間……繼續成長，而且無從後退」的起因，

是謂「幾者動之微」，乃「非人身因素」先動，而後「歷史」才動，而且往往一個「微乎其微」之動可以帶動幾個世紀的歷史演變，是謂「歷史之幾」。

「微觀」歷史並不是不注重「歷史細節」，而是在去除支微末節的「歷史過程」裏，將歷史的「連續性，前後連貫」的關鍵找出來，而且「以前認為重要的轉捩點」必須不斷「置之不顧」，才能將「一切起因後面的總起因」找出來，甚至將「總起因」將動未動的「起因」找出來，所以就被歸屬於「神祕主義」；明眼人一看，即知這是因為「西方哲學家」在不懂「幾者動之微」的觀念下，稀裏糊塗所歸納出來的一個說法，或強說這是一個「抽象的觀念，而不足成為歷史」，但正因為這是一個「抽象的觀念」，所以歷史學家必須有哲學訓練，以「哲學觀念」來評估「歷史」，尤其對那些有心建構「新史觀」的歷史學家而言，創造「新的歷史觀」只能借助「哲學觀念」，庶幾乎可說，「建立新史觀」必須仰賴哲學家的思索，否則不能竟功。

如此一來，「建立新史觀」就引發了一個「哲學」問題，亦即「大」這麼一個「抽象的觀念」能倚以為憑來建立「新史觀」嗎？是否「時間」這麼一個「抽象的觀念」被擴大到五百年、七百年，瑣碎的歷史記錄將自行沉澱，歷史的「幾微之動」將自行浮現出來呢？「大歷史」將「歷史上長期的合理性」做邏輯上的歸納，排除「生命」力量，而由「非人身因素」尋找歷史的「規律性」與「延續性」，在社會整體面貌上解釋整個長遠的社會、經濟結構與歷史脈動，是否真的能夠建立「宏觀」的「大歷史」呢？從「思想」上建構「思想史」，能夠為「大」嗎？將「思想」不斷地歸納，在歸納了以後再予以歸納，其所成就的「思想史」到底是「大歷史」，還是「幾微歷史」呢？「思想」一動，「歷史」即動，其「動」為「大」乎？或曰「大歷史」與「神祕主義」兩者之間無從混同，但「幾微歷史」就只能被歸屬於「神祕主義」嗎？這些爭辯其實在「哲學」裏一目瞭然，以「大」之錯謬乃因「大」難為象故。職是，「治史者」開宗明義地以「禪宗」或「唯識宗」入手，即是稟持了「大」的概念，甚至「中國大乘佛學」或「隋唐及五代佛教史」亦以「大」入題，所以不能闡述「生命」，乃

至「生命之幾」，雖然其論述有可能極為波瀾壯闊，但是只能是「歷史」，不能為「哲學」，充其量也只能成為「歷史教科書」，卻與「哲學」無涉，其因即「幾」原本就是「哲學」概念，所以要找出「歷史之幾」也是無能為力的。這是我婉拒他人勸勉寫「中國哲學思想史」的根本原因。

何以故？「非人身因素」與「幾微歷史」的結合是一種合乎邏輯的演變，也是「佛學概念」，更是中國傳統的哲學思想；從「佛學概念」來看，「非人身因素」與「幾微歷史」的演變都屬於「心不相應行法」的論述範疇，但是從「中國傳統的哲學思想」來看，「非人身因素」屬於「物」的論述範疇，而「幾微歷史」的演變則屬於「易」的論述範疇，但為何「講經說法者」不宜談論「佛法歷史的背景與思想演變」呢？在這裏我們不能不談談佛學的立足點。

作為一個佛弟子，我對佛學追求「心物合一」理論的可能性相當有信心，但是也明白佛學作為一門以「心」為論述中心的學說，對「物」的闡述大多只能從「心」入手，亦即其以「心」為本位的論述，原本即因「印度哲學思想」本身並無「原始物質」(梵文 prakriti)的觀念，所以論述起來只能迂迴，以「心」來印證「物」的無法具體存在，是曰「心不相應行法」，然後再與其它「心、色」的說法並列為「有為法」，並就此迴盪出來「無為法」；基本上，這就是《百法明門》的結構與歸納，但其「有為法」與「無為法」的併列，其實與「中國哲學思想」從孔孟與老莊以降，就一直爭論不休的「崇有論」與「貴無論」其實並無不同。

中國哲學思想從盤古、女媧、虙羲、后羿開天闢地以降，思想的渾淪橐籥已破，甚多不可說、不可說的神祕事跡使《山海經》成為一部無法演繹的「天書」，是曰「事」，「氣形質」具而未離，為一個有「事」無「物」的「史前史」進程，無「文字」無「概念」，但有「象」有「幾」，只不過因無「文字」無「概念」，故使其有「象」有「幾」的渾淪狀態不能論述，曰「事前獨化」；「事」與「事前」原不能分割，以「前」本「不前」，因「後」而有「前」故，以「前」本為「止舟」，形「埒」，更有甚者，「事」本「無事」，以「事」本因「執中(史)中出」而有「事」故。

「史」中出，「事」與「事前」分道揚鑣，「無事」更不見蹤跡，故其「中出」只能為「物」或為「物流」，是之謂「品物流形」，為孔子的《易傳》所闡述的觀念，乃孔子作《春秋》，「破事入史」後所推衍出來的理論，本屬亡羊補牢，但是因其「微言大義」被後世演變為長篇大論的「歷史論述」，「哲學」乃愈隱藏；孔子作《易傳》，乃「五十以學易，可以無大過矣」的具體實踐，堪稱為「儒家玄學」的思想精髓，震古鑠今，首創「幾」的觀念，將老子口述《老子》，以「道」之一字融會《尚書》與《易經》兩大思想脈絡以後，只能「動而愈出」的弊病，往上提升至「虛而不屈」的境地，因為老子雖說「道之為物，惟恍惟惚」，但其論述其實與「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」愈加偏離，再也回不去「天地之間，其猶橐籥乎」的境地，所以通篇《老子》雖以「道」為標竿，但其實其論述只能是「萬物流出說」(Theory of Emanation)。

孔子的「幾者動之微」很簡單，但是哲學意義深邃，不止防阻了思維往「萬物流出說」的理論方向驅動，更因其層層迴上的理論架構提供思想一個往上突騰的管道而臻其「知幾其神乎」的境地，曰「圓而神」，以有別於往下流淌的「方以智」，甚至界於「圓而神」與「方以智」兩者間的思想，仍舊是這麼一個「幾」字，居中聯繫了「進化說」(Theory of Evolution)或「創造說」(Theory of Creation)與「萬物流出說」的分隔，庶幾乎只有釋迦牟尼佛的「緣起性空」理論堪差比擬，但奇怪的是，中土的「二十四史」對這麼一個「幾者動之微」，竟然無人提及。

簡單地說，孔子講「幾」，釋迦牟尼佛講「空」，老子講「象」，才是「儒釋道」哲學融會的基石，但其融會乃一個往上結合的「圓而神」，卻不是往下演繹的「方以智」；易言之，老子說「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」，乃借「物」之觀念，由「象」入「虛」，直截由「心不相應行法」逕自契入「無為法」，但不講「心、心所、色」，其「物」乃中土哲學思想承襲自《尚書》與《易經》本具的「原始物質」觀念，為「印度哲學思想」之所無，甚至連《奧義書》與《四吠陀》等原始「印度哲學思想」也無「物」的觀念；以此觀察釋迦牟尼佛「以一大

因緣示現印度」，未嘗不是因為中土哲學思想的「事、易、物」只能論述「萬物流出說」，而充滿了「思維」上的陷阱，故借「印度哲學思想」本具的「業」的觀念，闡述「緣起性空」之真諦。

佛家有「十八空」的理論，更以「有」、「無」互為緣起，「空」、「假」一顯皆顯的內質，一路破「有」破「無」，破「空」破「假」，直至思維究竟，謂之「中道」，其間的論說雖以「心」為內涵，但其實牽涉甚多的「物」的描述，只能說是佛家從「心」的角度所加以詮釋的「心物合一」學說；「中土哲學思想」要達到「心物合一」的境地，所倚賴的不是老子的「道之為物」，而是孔子「幾者動之微」的觀念，層層迴上，由「幾」入「中」，直截了當地找出「有為法」與「無為法」之間的「動能」，更直截契入「中道」，是之謂「升中於天」，乃中土哲學思想從「物」的角度來圓成「心物合一」的學說，原有互補作用，故能與印度佛學融會。

綜而論之，印度佛學由「心」入「心物合一」之「中道」，中土哲學由「物」入「心物合一」之「中道」，兩者皆在「理」的論點上，自成一套體系，但在「事」的論述上則多有格礙，故「理事圓融」一說，僅能就各自的理論體系論說，不能在「儒釋道」的融會基礎上論述，唯「幾者動之微」的觀念或能論述「儒釋道」在「學說融會」的「理事圓融」，以「理」與「事」之間必有「幾」故；其「事」本「無事」，「事」與「事前」渾淪一體，但因「執中中出」而有「事」，故曰「史出事藏物流現」，「事、易、物」的流動乃成，以是知以「佛學」為哲學思想來「治史」，有它不足之處，因為「佛學」以「心」入手，就算「心物合一」，也是以「心」為主軸，探索「物」的形成、流動與組合，先天上即形成思想的格礙，不如中國哲學思想以本具的「原始物質」觀念，直截還原「歷史」初造之前的「事前獨化象不遷」的狀態，非常契合。

這就是為何我說「講經說法者」不能、不宜、也不可進去談論「佛法歷史的背景與思想演變」之因，而只能借重研究「中國哲學思想」的「歷史學者」來談「佛法歷史」，以「佛法歷史的背景與思想演變」本身即是「事、易、物」的流動，而要還原「歷史」的「本事」甚至「無事」，「佛學」

使不上力，以「印度佛學」本無「原始物質」的觀念，遑論將「太素(質之始)、太始(形之始)、太初(氣之始)、太易(未見氣)」的「器世間」一路還原為一個「先天地生」的「無象」狀態？

「太易」又稱「太極」，渾淪不動，動靜相待，其間有「幾」，「氣形質」具而未離，「幾」動「象」成，「氣形質」乃分離，「器世間」始成；「幾」似動凝動，動而不動，是曰「象本無象見渾圓，虛而不屈橐籥顯」，以「幾」為「象」之爻變，是之謂「二象之爻」；這一套中國哲學思想在玄奘大師翻譯的《百法明門》裏，原本有融會的契機，但因「印度佛學」沒有「原始物質」的觀念，更因玄奘大師不知「幾者動之微」，所以僅能在「心不相應行法」裏做「數」的翻譯，不能不說是個敗筆。楊崑生老師曾在「唯識學」的演繹裏，對「數」做下「幾微之動而有數」之註解，為我僅見的「深觀」詮釋，但可惜的是，其說仍舊不夠究竟，以其顛倒「能所」故，因「幾」(「幾者動之微」)為「能動」，為「自動」，而「數」(「幾微之動而有數」)為「所動」，為「它動」故。

以「幾、數」的「能、所」關係推論之，方知「能、所相即」為「和合」與「能、所悖離」為「不和合」的現象非常隱微，而「和合(即)」與「不和合(離)」本身即為一個因緣幻滅的現象，是以「即」即是「離」，「離」即是「即」，「即離」之間「不即不離」又「若即若離」，「幾」也，乃「有為法」得以提升至「無為法」的依憑，亦即「無為即有為」，或「無為離有為、不能成無為」的依憑，其間有「幾」；但是當「有為」與「無為」也成了一個因緣「即離現象」時，「無明」的躁動根緣就觸醒了，以其「動」為「自動」、非「它動」故，亦即「幾」之「動之微」既動，「能所」即離即即，不離不即，而後「能」再「幾微躁動」，「數」乃成，「數」既成，「時空」即成，「大千世界」乃成；以是知「幾微之動而有數」雖「深觀」，但不能詮釋「無明」，以「無明」之「能所」渾淪，「動、不動」之間的「自它」混沌，但卻因「時位」幾動，「數」乃造故。

由此或可推知，「佛學」固然可臻思維究竟，但以「心」為主軸的論述，有時對「物」的闡述不能發揮，甚至一述，只能為「物」，只能為「萬物流出說」，是曰「品物流形」，與「心」無涉；

世親菩薩的《百法明門》是本傑作，可惜不容易翻譯，尤其玄奘大師的翻譯，甚多字值得重新推敲，以其不知字義故，不止對「幾」、「物」的掌握拿捏欠佳，甚至有些「心」的翻譯也不能如理如法，甚為遺憾；從隋朝釋彥琮大師的《辯正論》來看，「八備」中奘師起碼有「二備」未臻完善：其一、奘師未涉獵中國經史，不擅文學；其二、奘師不諳中國文字訓詁與考證之學，所以使得《百法明門》的譯本文字欠準確，尤其《百法明門》一個字、一個字的詮釋，不諳籀篆，根本就不可能瞭解字義，不宜輕率為之。

「歷史之幾」(或「幾」)是純粹中國式的哲學思想，不能借助外國哲學或歷史之論見，因外國哲學沒有「幾」的觀念，一說就錯，更不能從「中西」(或「中日」)的比較，來提示中國歷史的特殊問題，因「類比推論」屬於「方法論」(methodology)或「目的論」(theology)，理論建構非常粗糙，以之建構「歷史觀」，或「大歷史」，只能在「方法論」或「目的論」拘絞，將「歷史」往下拉扯，屬「萬物流出說」的思想範疇，所以非常容易扭曲「歷史」，以滿足「治史者」的「使命感」，遂行「政治」目的，此之所以中國可以篡改「對日抗戰史」，而日本可以辯解「侵華」的戰爭行為乃為了達到建構「東亞共榮圈」的歷史任務，甚至連小小的臺灣亦不遑多讓，以〈雪人已融〉之類的文章，就「方法論」爭辯，師生指責，大鬧公堂。

歷史學家要在這個觀點上有所突破，不應著眼於歷史論證，而應建構哲學觀念，而後「歷史之幾」、「生命之幾」才能有所瞭解；這點在浩浩蕩蕩的中國史學論述裏，唯司馬遷以《史記》來「正《易傳》」掌握了箇中三昧，熔「文史哲」於一爐，故稱「無韻之《離騷》」，以此駁斥董仲舒之流污蔑「儒學」更屬難能可貴，可惜的是，《易傳》正解並未就此復甦，反而在漢儒崩毀之際，「王弼掃象」將「易」之命題抹煞，故東晉范寧批評其行如同桀跖，洵有以也，而初唐孔穎達舉之為「十三經」注疏，再然後，宋儒從之，鑄錯殊甚，致使千九百年之「易」如坐長夜之中，為學豈可不慎？

那麼何以見得《史記》是闡述「幾微歷史」呢？其因即《史記》從「小事件」看「大道理」，但不從「物」的論述入手，而以「生命」的演變推進「事」的闡述，深涵「幾微之動」(actuation of motion)對「生命現起」(revelation in life)的意義，靜中有動，動中有靜，隱涵「亶爰」的觀念，而非「小歷史」(Micro History)的靜態、或以人物、事物或物件的形態敘述堪可比擬，是以曰「幾微歷史」(Petite History or Actuated History)，從「動之微」觀察「事、易、物」的幾微演變，故屬「易」的論述範疇。

「易」一動，則「動而愈出」，立即與《百法明門》的「心不相應行法」裏的「流轉、定異、相應、勢速、次第」說法相吻合，「有為法迅疾流轉如運奔」；「易」不動，則「動靜相待」，是為《肇論》的「物不遷論」內意，其「物」實為「象」為「道」，故老子曰「道之為物，唯恍唯惚」，乃僧肇大師以老子的玄學思想與莊子的語言敘述，詮釋龍樹菩薩的「中道」的意圖，善巧諦造了中國哲學思想史上第一次的「佛玄結合」，居功厥偉；其「諦造」為「事」，其「論述」為「物」，而其「思維轉變」為「易」，但整個「事、易、物」之詮釋以「印度原始佛學」為本位，並不能產生真正的「儒釋道」融合，直至道生法師入虎丘山，對一堆頑石說「涅槃學」，令「頑石點頭」，將「佛性論」與「人人皆可為堯舜」的說法相互印證，「儒釋道」乃真正結合，實為一位開天闢地的大學者。

「涅槃學」一經凸顯，論述「涅槃學」的思維立即往「萬物流出說」下墮，這是「論述」本身所無法逃離的弊病，只要「講經說法」，大多逃不出這個思維限囿，而「講經說法者」倘若還有意將「佛學」拉低來成就「世間學說」，則「萬物流出」的速度更為迅疾；最應凸顯的是中土「涅槃學」的起源無關印度「涅槃學」，甚至無關「印度佛學」，故要「了然於各宗之源流」，則需走出佛學，要「詳知各時學說之風格」，就更必須瞭解當時的「三論宗」，甚至比「三論宗」更早一點的「六家七宗」學說；麻煩的是，「六家七宗」學說混雜，漢儒式微，道學復甦，佛學初興，三者俱弱，中土的哲學傳承風雨搖擺，《晉書・載記》有云：「今之新經，皆羅什所譯」，以此區分羅什以前譯本為

「舊經」或「古經」，亦即安清、支讖、法護、道安一脈相傳的「佛經直譯派」，而羅什所創「意譯派」則為「新經」。

困難的是羅什所譯的「新經」為「關河舊學」的翻譯成果，但劉裕在長安稱帝後，「三論宗」的「長安譯場」已破，「關河舊學」成員四處流散，「三論宗」名存實亡，直至道生南渡，先在建業(今之南京)倡譯「六十華嚴」，延續「長安譯場」，再入攝山，以「攝山三論」延續「關河舊學」，所以一代史學家湯用彤教授就曾說過：「道生在我國佛教史上確實是一位開風氣的人物」，其重要性不下於「佛塔」之建，「石窟」之造，因道生法師「結束了佛玄結合，即佛教玄學化的歷史」，並以「涅槃學」往下啟發了「天臺宗」的「圓頓」法門，同時以其「生命哲學」啟發「南禪」的「頓悟」法門，「攝山三論」至此奠定了一個以中土哲學思想為本位的「中國大乘佛學」，故「道生參學」，先北渡，師從羅什，使「律空」結合，避免了「空玄」理論的過份高蹈，再南渡，而促使「天臺」、「華嚴」與「禪宗」的諦造，「中國大乘佛學」於焉起造也。

尷尬的是道生之後，「道統」觀念愈盛，「學統」觀念漸泯，「宗派觀念」則隨著寺廟林立而穩固，並在玄奘大師的「法相唯識宗」裏成其大者，從此「宗派觀念」在「中國大乘佛教」裏根深蒂固；奘師的備受推崇，或許即緣此因，但是「中國大乘佛教」從奘師以後，地位尊崇，也是一個歷史上不爭的事實，唯奘師是否開宗立派，相當詭譎，值得商榷，以「法相」實為「華嚴」之一支故，因「法相」往上攀緣的思維探索即為「法相華嚴」，可轉「唯識」為「唯智」，與「三論」由「般若」至「涅槃」的思維探索屬同一思維理路；從志磐的「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「六宗」理論觀察，其「法相」應為「法相唯識」(或甚至為「唯識」)，否則不會在「六宗」佔上一席之位，不過如此一來，奘師所闡弘的「法相」只造就了「唯識」，並不是「唯識」的開山祖師，如果是，其所闡弘者反悖其「蘊蓄不拘一方」的治學理念，奘師反倒不足以承擔歷史盛名。只不過，這樣的觀察不容於當代，因奘師之名受「宗派觀念」之渲染，已經完全悖離了「學術探索」。

從整個「中國學術思想」的傳衍來觀察，執意回歸「印度佛學」的「法相唯識」僅傳了兩代，不曾在歷史上產生重大學術影響，卻居中將先秦學者墨翟的「墨學十綱領」延續到了後現代社會，而與現代人的思維極為契合；其中以「法相」最為關鍵，往上為「般若」，上循「三論」而「涅槃」，屬「華嚴」哲學理路之支脈，曰「法相華嚴」，為出世思想；往下則為「唯識」，曰「法相唯識」，因「執識」而驅「邏輯性」的思想推衍，為近世哲學思想之所依，但其研究結果倘若不是與「文字」的邏輯性糾纏不清，就是在「否定錯謬」(Elimination of Falsification)的「否定敘述」上，衝撞「二分法」(Chorismos)。

這個「歷史延續性」才是「玄奘參學」的輝煌歷史，卻不是奘師參學天竺的動機。這似乎是個歷史嘲諷，又像是說明了「時勢造英雄」才是「歷史」之所以為「歷史」之因，庶幾乎可說，「同緣共業」造就了奘師的豐功偉業。以幾為同一時期的「法顯參學」來看，法顯的遭遇顯然比玄奘要差了很多，其因即法顯啟發了玄奘，但卻沒有一位類似唐太宗的「明君」施以政治資源，助其創建譯場，羅什亦同，沒有苻堅之助，豈有「關河舊學」？

奘師與羅什譯經，在中國歷史上等名，但受君主之延攬而建構譯場的過程，卻迥然有異：羅什為苻堅迎至長安，奘師卻「犯禁出關」，滯留印度十七年，回朝造成「萬人空巷」；以唐太宗的雄才偉略觀之，登基還不滿三年(貞觀三年)、局勢仍舊動盪之時，奘師居然敢違抗禁令，混入饑民，出城覓食，唐太宗不止不加嚴責，還授與政治資源，這對敢殺太子、逼唐高祖退位的唐太宗而言，豈不是太過仁慈大方？其實「歷史」的詭譎在此暴露了些許訊息，因為「官方治史」即始自唐太宗，庶幾乎可說，唐朝以前，官方不介入「歷史記載」，連漢武帝的雄心壯志都不干涉司馬遷寫《史記》，而且還令《史記》在歷史裏流傳了下來，就可知唐太宗遏阻「歷史」成為「私學」的跋扈了，那麼唐太宗資助奘師譯經，豈有不加以監視之理？於是就找到了「皇家子弟」窺基，削髮為僧，投拜奘師，日夜監視，奘師可謂如坐針氈。

何以故？窺基為皇族，「玄奘法師見而敬之……特降恩旨，舍家從釋，親從奘師薙落」，故與奘師的關係極為微妙，但不知「窺基」之名為唐太宗所賜，或為玄奘所喻？妙的是窺基「參與譯場，記奘師之言至勤盡」，究竟是向學殷切，還是便於向唐太宗匯報呢？不論如何，在《成唯識論》著錄之前，「窺基未嘗執筆受之役」，「奘所譯一千餘卷，其十之七八係(普)光筆受」，而自從《成唯識論》著錄之後，「玄奘譯書十一部，而(窺)基任筆受四次」，而且「譯此論時，窺基不願四人分職，請一人獨任其事，此自係誤解《(成唯識論掌中)樞要》之本」，故可推知窺基主控奘師的譯場，乃因譯《成唯識論》而起。

這麼一本《成唯識論》在奘師與窺基師徒兩人之間的重要性可想而知，但《成唯識論》又是本甚麼書呢？它是「世親《唯識三十頌》之釋，雜十家之言糅合而成」，其龐雜固不待言，故奘師囑咐「十釋別翻，不主糅合」，但窺基反對，不惜由「務各有司」中求退，施以政治壓力，更「請(獨自)參糅十釋」，以免監督失控，奘師垂詢，「久乃許之，並『理遣三賢，獨授庸拙』」；奘師此舉極不尋常，因以奘師的「專斷獨行」與「堅苦卓絕」來觀察，玄奘不應「採用基言」，將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等翻譯手續，歸於一人，流弊頓生，充分說明了奘師妥協、委屈求全的舉措。

以「慈恩宗」這麼一個嚴謹的譯場而言，翻譯所有的佛典論著，「最低限度要經過六種不同的手續」，經此嚴格的程序，步步慎重，再「經過中國文學家的眼光再審核，看它是不是真正變成中國的東西」；這六道手續的前兩道「選譯、傳譯」，因奘師留學印度的前沿，當然除了奘師不作第二人想，但將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等四道手續歸於窺基一人，「縮其綱領，甄其品第，兼撰義疏傳之後學」，卻就此種下窺基往後拒圓測，排普光的因緣，「道統」之觀念乃愈穩固。

研究歷史者絕對不宜小看這段奘師受制於唐太宗的描述，以及窺基的政治角色，當然在唐太宗主控的歷史描述裏，窺基理所當然被寫成一位「學養深厚」的學者，但僅從窺基對「法」字的解釋就可見諸多疑點，因為他說「法者，軌持義」，而「軌持」則為「軌者，軌解，可生物議」與「持者，

任持，不失自性」，於是就暴露了「法相唯識」的理論只能是一個往下詮釋的「藏識」，不止悖離了奘師翻譯六百般若經典的動機，甚至奘師之譯可能即是為了矯正窺基對「般若」之誤解，所以「年歲已經大了，他發誓，非把六百卷大般若經翻譯了，他不肯死」。

其舉未嘗不是因為窺基的「法相唯識」有扭曲「法相華嚴」的隱憂？奘師的歷史地位極其尷尬的原因即在此，因從「法相唯識」或「法相華嚴」的角度分別觀之，奘師都未曾「開宗立派」，但緣窺基，卻替後世鞏固了一個「道統」的弊端，從此而後，中國哲學思想的「學統」傳統乃一去不復返了；唐太宗當為始作俑者，因處心積慮將「文史哲」掌控於官家手裏，使得唐朝的「學術探索」極其萎靡，所以雖為一代明君，「貞觀之治」亦為史家所贊崇，但對「中國哲學思想」的傳衍破壞極大，不止「史學」從此成為「官學」，更因命孔穎達撰修《五經正義》，使得士人應考仕途，只賸下一種思想，逐漸形成「封建八股」，在歷史上影響巨大，流弊深廣。

那麼《五經正義》又如何約束全國思想呢？此乃《五經正義》為孔穎達奉敕撰修的官書，政治意味濃厚；唐太宗此舉，使「經學」統於一尊，所有東漢以來諸儒異說，全部作廢，「結束東漢魏晉南北朝歷代相沿的經學……凡士人應明經科，必須誦習儒經，義理全依據《正義》所說，否則就成了異端邪說」，與漢武帝以「罷黜百家，獨尊儒術」來統治全國的思想有同樣重大的政治意義，更一舉限制了自由學術發展。

正因為《五經正義》墨守註文，又束縛思想，所以唐朝的哲學發展乏善可陳，除去佛學以外，唐朝的「儒道」幾乎一片空白，否則宋儒何至有如此巨大的反彈，「取佛老思想融入經學，經學面貌大變」？既然《五經正義》如此重要，那麼其所撰定的「五經」為何？曰「周易王弼註」、曰「尚書偽孔安國傳」、曰「詩毛傳鄭箋」、曰「禮記鄭玄註」、曰「春秋左氏傳杜預註」；「五經」所取者雖為《周易》、《尚書》、《詩經》、《禮記》與《左傳》，但是孔穎達作疏，均以他人之註為註，自己並沒有新說，易言之，東抄西抄，以應皇命也，正是與董仲舒一斑，所謂的「御用文人」是也。

儒家子弟明哲保身，各有巧妙，無可厚非，但這麼一本《五經正義》所引起的巨大影響，恐怕連孔穎達都無法釋懷罷？今人鄭曼髯曾在《易全》之序中，直斥「唐宋諸儒，俱承盲人摸象之譏。至朱熹，則謂象失其傳，何敢妄言易哉」，其肇始者，「王弼掃象」也，然後「孔穎達舉之，列為十三經注疏」，再然後「宋儒從之，鑄錯殊甚，致千九百年之『易』坐長夜之中」，故東晉范寧斥王弼將「易」之命題抹煞，使整個中國哲學墮入艱深之域，「罪為行同桀跖，有以也」。

更妙的是，東瀛在唐朝時期派來了一批又一批的「求法僧」，將唐朝文物原封不動地搬運到了日本，這本影響巨大的《五經正義》當然被日本人視為至寶，不止學習唐朝文化不遺餘力，更加「仿長安規制建奈良平城京，亦仿唐制度設大學寮。大學寮設明經科，(均)以孔穎達《五經正義》為教授課本」；那麼，這麼一本「阻撓後之來者，不得瞻仰聖人之真面」的《五經正義》傳到了日本以後，在「片假名、平假名」的詮釋下，豈只錯謬呢？所以日本才有了許多似是而非的「道」，舉凡「武士道」、「茶道」甚至「禪道」，都與《老子》之「道」無關，與《易經》之「易」也無關；那麼近代的中土人士到這麼一個獨特的「東瀛文化」裏取經，到底能取回何種哲學思想，是相當令人質疑的，以其文字體系在「片假名、平假名」的運作下，早已無「中文之幾」故。

日本是個很妙的國土，對歷史文獻的保留超過中土甚多，所以民初以來，中土不斷出現學者到日本取經，於是「中國近七十年來有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」，然後就是「臨濟禪」與「曹洞禪」的回流；更妙的是，方東美教授曾說過，「日本立國以來就沒有出過一個獨立自主的思想家，一個真正的哲學家，它寫的中國學術史，都是歷史事實，其中沒有精神內容」，這裏面的關節，錯綜複雜，但大體來說，與日文結構有關，所以「日本史學」在日文的敘述下，「從哲學的智慧上面看起來，它是沒有內容的，我們向日本抄，(令)外行人拿他的偏見來誹謗中國文化」，真可說，文字害人不淺矣。

這個說法有個根本原因，因為以日文記載歷史多無「思想」，以日文不適「思想敘述」故；從「文史哲」不可分的觀點來看，其「思想史」多無思想，以其「思想史」僅能做「歷史條陳」，不能做「哲學探源」故，苟若翻譯者以翻譯文字對「哲學思想」有所發揮，則不能忠於原著，但苟若因為信守翻譯的「信雅達」信條而忠於原著，則又不能敘述「哲學思想」，尤其類似「賴耶」、「性空」等極其細微的哲學思想，日文敘述是無能為力的。

何以故？「文字」與「思想」互為緣起，「文字」承載「思想」，「思想」操控「文字」故，所以當日文為了因應中文的「音韻、籀篆」而有了「片假名」之造，但又因擺脫不了「中文圖符」，才有了夾雜漢字與「片假名、平假名」的語言結構，於是就將中文的「否定語法」整個排除在外，而中國哲學思想的「否定內質」與中文的「否定敘述」原本牢不可分，甚至中文象形字原本以其獨特的「形音義」，在其「文字本體」裏否定「文字」，所以這麼一排除，中國哲學思想的「否定內質」就喪失了，謂之「失幾」。

那麼「文字之幾」究竟為何？為何日文「失幾」，不能敘述「賴耶」、「性空」等哲學思想？暫且不論「賴耶緣起」、「業惑緣起」等學說的分歧，佛家多從「賴耶」、「業惑」、「真如」建構學說之不同，但儒家的「玄學」觀念則從「緣起」入手，直截說明「業種」之初動，「宇宙起源」之初動，曰「動之微」，曰「幾」，為就「動」之本身所做的探索，故屬就「事」相說明，而非像佛學一般，就「理」上解釋。

「文字」動，「因緣」即生，或「因緣」生，「思想」即動，形諸「條述」，是為「文字」；其「文字、思想」的互緣互動使「文字敘述」本身即具一個「離散又肯定」的內質，甚至因「離散」所以必須「肯定」，或因「肯定」所以必須「離散」，於是一邊「肯定」、一邊「離散」，乃成就了西方語言的敘述特質，但其間無「幾」；西方語言敘述要想探尋「文字之幾」或「思想之幾」，則需藉重「方法論」裏的「歸納」法則，因為「歸納」即是一種「向心」驅動，而「歸納」了以後再予以

「歸納」，則除了「向心」以外，還必須「否定」，於是「否定又向心」的「歸納法則」就成了探索「文字之幾」或「思想之幾」的關鍵，但其探索止於「上帝」，以其不能再加「否定」故。

西方哲學思想因其「文字敘述」躲不開「離散又肯定」的捉弄，所以必須藉重「方法論」，其弊病在「中文敘述」裏原本不存在，不止無時態無性別，更可一路否定至究竟，但操控起來，卻相當困難，以「文字敘述」必須「理性」，否則不能敘述故，而「文字」一旦「理性化」了，則「思想」一定四處竄跳，「文字敘述」乃不得不瑣碎，「文字之幾」或「思想之幾」更是不見蹤影，於是因其文字「離散」，又不得不趕緊將思想「肯定」起來，輾轉盤旋，真是道盡了「講經說法者」無盡無止的掙扎。那麼怎辦？難道就此「聖默然」去，大家都不要「講經說法」了？這當然不行，既然不行，「講經說法」又難免「離散又肯定」，卻又如何為之呢？尤其以中文的「否定敘述」本質來演講中國哲學思想，卻又如何掌握，才能使思想的「否定內質」與中文的「否定敘述」融鑄一爐呢？這個才是「講經說法」最大的課題。

試將前所論及的三類「講經說法者」歸納為兩種「講經說法」途逕，來陳述這個可能性：

其一、依「經論」解說，而逐句演繹，不論《維摩詰經》、《心經》、《金剛經》、《阿彌陀經》、《楞伽經》、《解深密經》，甚至「唯識三頌」、「佛學導論」等論述，大凡力求如理如法，不違佛義，其中以楊崑生老師為佼佼者，講解「般若」與「唯識」，精闢入理，強調「不分宗派」，而以「大乘佛學」為宗，探索「中土大乘佛學」之「學統」源頭，學界出其右者迄今厥無；

其二、跳出「經論」之框架，不循傳統的「逐字解經」，治學比較活潑，力求創新，就是講演「經論」，也不作「科判」，而偏重自己的直覺、感受，不受傳統佛學「語言符號」的約束，更勇於修正「佛學語言」，使之作為一種適合自己表達個人經驗的「語言符號」，甚至「儒釋道」均涉及，在一個涵蓋層面較廣的「中土哲學思想」上注解佛學的「文法脈絡」，如南懷謹居士者是，甚至超出「中土哲學思想」，而以「藏傳佛學」來印證「中土哲學思想」，如陳健民居士者是。

顯而易見地，前者的治學態度比較適合「治史」，因前者治學大多嚴謹，不止對佛學的「文法脈絡」力求掌握，更對佛學的「語言符號」嚴格要求，故偏重於分析，在「語言符號」上追索前人所未嘗試的「文法脈絡」，而將之重組、開採，形成另一套「語言系統」，如李柄南居士的「佛學十四講表」者是；熟習者對佛學的「語言符號」經過經年累月的訓練，逐漸深化佛學的「文法脈絡」，甚至在「講經說法」時，也嚴格要求自己回到傳統「語言符號」的基本面，亦步亦趨，不越雷池半步，任憑經驗累積，在傳統的「語言符號」裏找到最恰當的變化組合，然後輾轉互進，將「語言符號」與「文法脈絡」熔鑄於一爐，深涵「向心又否定」的內義。

後者則不然，不止不宜「治史」，甚至「講經說法」，都必須防止其「文字敘述」因天馬行空的議題所帶來的「離散又肯定」思想，以其所仰賴者為一思想層面較高的情思；這無妨，但其挹注與探索「大乘佛學」則全賴「遷想妙得」的功能，「語言符號」或「文字敘述」更因「遷想妙得」，而甚難找到佛學的「文法脈絡」，對才情高者，如魚得水，但對才思遲鈍者，則聽來不免如墮霧中，其因即「遷想妙得」甚為隱微，不止難言難語，更屬於私己的領悟，原本不宜宣說，當然還有一些作虛弄假，或以藝術取巧或以神通訛詐或以談禪逗機，則完全不顧「文法脈絡」，「語言符號」更散漫地毫無章法，看似高蹈，但其實只不過是「離散又肯定」的思想，不在此論述。

最令人感到無所適從的是，「離散又肯定」與「向心又否定」兩種思想輾轉糾纏，不是交互盤旋而上，在思想裏否定思想，而是在一個思想層階上做無盡無止的糾索，以此經解彼經，或以彼論套此論，不弄得精神疲憊，不願止歇，這是學界「講經說法」最普遍的現象；當然這個現象其來有自，晚明學者顧炎武(一六一三年至一六八二年)在《日知錄》就曾說過：「未究其本，而先辭其末……以『明心見性』之空言，代『修己治人』之實學」，開時代之風，影響有清一代的學術精神，長達兩百多年之久，但民初「五四運動」以後，西方「離散又肯定」的哲學思想早已將東方「向心又否定」的哲學思想衝襲得潰不成軍，不止「語言符號」早已變了樣，連「文法脈絡」也棄之如蔽蓰了，而要在

這麼一個「大環境」裏，奮力將「語言符號」與「文法脈絡」熔鑄於一爐，進而探尋「向心又否定」的內義，真是很難很難的。

這就是我們這一代佛弟子福報不夠的地方，「語言符號」與「文法脈絡」相繼混淆，那麼以之為憑來探索「中國大乘佛學」之「學統」源頭，卻又應如何為之？尤其「中國大乘佛學」受中土哲學思想的影響甚深，卻又如何立基於「中國文化」來探索佛學的精義呢？基於此理，我乃擅自將師父的說法篡改如下：「以中國近代佛法研究之分析，講經說法者，一般對於中土哲學的背景與思想演變皆未曾予以重視」，所以「要認識中國大乘佛學，必須先簡介中土哲學思想的淵源與傳衍背景」。

師父或許注意到，我這個說法非常小心地規避「歷史」，而直截進入「中土哲學思想的淵源與傳衍」這件「事」上，因歷史上「偽史」甚多，而要在前人所創下的「歷史」裏探索「中土哲學思想的淵源與傳衍」，很難不受「治史者」的使命驅使影響，不如直溯「物、易、事」的源頭，將「中土哲學思想」的精神找出來；如此一來，孔子的「幾者動之微」與老子的「道之為物，惟恍惟惚」就成為最為方便的下手處，在「歷史」諦造之前，由「歷史」背後的思想躁動，將「歷史何以如是開展」的關鍵找出來，是謂「歷史幾動」，而當「幾者動之微」成為「治史」的指引時，「文史哲」就融會於一處了，以「幾」非「微觀」不可得故，更因「幾」可「轉所為能」故，故能說明「生命」的哲學意義，是謂「生命之幾」、「思想之幾」、「歷史之幾」、「文字之幾」，而在這個獨特不二的中國哲學思想基石上闡述「佛學」，則稱之「中國大乘佛學」。

由此或可推知，「中國大乘佛學」之所以迥異於其它地區的「大乘佛學」，乃因中國哲學思想的獨特，非因「大乘佛學」之精神有異故，故從「邏輯學」來看，要講述「中國大乘佛學」，也應該「先簡介中土哲學思想的淵源與傳衍背景」，再詮釋「中國大乘佛學」；但遺憾的是「講經說法者」大多直截講述「唯識論」、「性空學」，就算有心探索「儒釋道」結合的契機也語焉不詳，或避重就輕，或一語帶過，亦即當「講經說法者」由「心」入手，尋找「中國哲學思想」以「物」入手的思想

融會契機時，「心物」不能合一，雖曰「心」，其「心」的詮釋卻處處受「物」的牽制，故其「心」為「物」，唯「心動」、「物動」的「幾」已啟動，不止在融會上了無格礙，而且「動而愈出」，故只能順應著「幾」的「動之微」，分別對「心」或「物」做「方以智」的陳述，然「物」之展演固然為「物流」，其「心」之展演卻仍然也只能是「物流」，故均謂之「品物流形」。

何以故？以「講經說法」本身即是「幾動」故，充滿了「因緣和合」的運作，所以從「幾」的角度來看，「對機說法」比較符合佛義，亦即孔子在《易傳》所闡述的「圓而神」比較能夠在「對機說法」裏，達到「感應道交」的效果；困難的是，「對機說法」甚為不易，唯知一切「因緣」的菩薩摩訶薩方可為之，是謂「知幾其神乎」，其他「講經說法者」充其量也只能「遷想妙得」，卻又大多只能在「離散又肯定」的思維裏逡巡迂迴，甚至不知所云，更談不上「對機說法」，反而「失幾」，不知思想之隱微也。

這就是「談論經典」的難處，所以嚴謹剋守經文者只能各自陳述「儒釋道」哲學，自成體系，格礙甚多，也是造成歷史上「崇有」與「貴無」互相攻詰的主因，卻永遠也無法達到詮釋「儒釋道」哲學融會的目的；以是之故，知「講經說法者」剋守經文，只能詮釋「大乘佛學」，不能詮釋「中國大乘佛學」，甚至「不分宗派」一說，也僅對「原始印度佛學」有所意義，對「中土哲學思想」傳衍所形成的「學統」意義不大。這對一些操持中文講演「大乘佛學」者，是椿無盡無止的掙扎。

質言之，以「中土哲學思想」為本位來看「中國大乘佛學」，根本不必標榜「不分宗派」，以其本是一種往上結合的思想驅動故，而往上融會，「儒釋道」互補互成，結合得極為融恰，是謂「心物合一」；相反地，固守「不分宗派」而演講「大乘佛學」者，不論如何嘗試或企圖融會「中土哲學思想」，也只能將「中國大乘佛學」分離出去，形成一個「中土哲學思想」意義上的「道統」之弊；概括論之，佛學立基於「心」的學說之所以可以與中土的「道之為物」相結合，就在「幾者動之微」的一個「幾」字。

「幾」字掌握住了，則一切問題迎刃而解；這時我就想，全世界的思想源頭，包括「印度原始佛學」，有「幾」的哲學觀念嗎？若有的話，必有「原始物質」(梵文 prakriti)的論說，那麼「印度原始佛學」斷不會僅由「心、念」的觀念來詮釋「業」，蓋因「起心動念皆是業」，而「心、念」與「起、動」是同樣重要的；從此或可探知，「中國哲學思想」從《易經》以降，就從「物」上著手，而在先秦時期就已奠基的「儒道」思想則以「物」入手，講「有、無」，將整套「太易（未見氣）、太始（形之具）、太初（質之具）、太素（形質具）」的學說發揮得淋漓盡致，但因其不講「心」、不講「識」，故無「空」的概念，更無「空論」的基礎，卻以「幾」的觀念，將「物」與「心」連結起來，「業」之自衍自生才能在「心物合一」的思想層階上形成一個「能動」的理論基礎，再然後，「無明躁動」才能有理論根據，否則僅從「心」的角度詮釋「無明」，「躁動」的根源無論如何都是解釋不清的，以其「動」為「能動」、非「所動」，為「自動」、非「它動」故，而「動、不動」之間有「幾」也，以「幾者動之微」故也。

一「業」一「幾」，何其奧妙？這是「講經說法者」在詮釋「中國大乘佛學」時，必須注意的地方，湯用彤教授曾說，「研究教史者，不但須了然於各宗之源流，而尤必詳知各時學說之風格」，直截了當地指出「研究教史者」不能單獨對一個「宗派」論述，須旁及其它「各宗之源流」，甚至還必須打破「宗派」之限囿，從「學說之風格」入手；換句話說，湯教授直截指明「研究教史者」必須走出「道統」的論述，而就「學統」加以掌握，如此一直逆溯回去，必將找出中土「佛玄結合」之前的「學說之風格」，「儒道」是也，「中國大乘佛學」乃深深契入「中國哲學思想的淵源與傳衍」，堪稱為所有研究歷史者所應遵從的歷史涵養。

職是，談「禪宗」，不能不旁及「唯識宗」，談「唯識宗」，又不能不旁及「禪宗」，然而談「禪宗」與「唯識宗」的源流，不如談「禪學」與「唯識學」的風格，如此一來，論述即由「道統」走入「學統」，此即為何所附之〈慧能與玄奘〉以「慧能」與「玄奘」入題之因，故不受「禪宗」與

「唯識宗」之「大」所蠱惑，更不單獨入意，以彼此的「別業」交互影響，共同完成「歷史」所定讞的「共業」故。

「業」離開「生命」，不能為「業」。這是佛學的中心思想，就算治史，也不宜偏離，尤其治「中國大乘佛學」，就更不能離開「生命」，以論「學說」，故欲「知各時學說之風格」，則必須以「慧能」與「玄奘」的生命展演來看「各時學說之風格」的異同。

尷尬的是，任何人欲檢視「各時學說之風格」的異同，都隱涵著一個將思維往下拉扯的「萬物流出說」，故必須以一個足以將「般若」與「唯識」往上提升的「學說」在思維頂端維繫之，此所以「中土涅槃學」在中國歷史粉墨登場之因，居「般若」與「唯識」之上，將論述的思維往「進化說」與「創造說」推衍，於是首創「中土佛性論」的道生法師，其不可磨滅的歷史意義就被凸顯了出來。這是湯用彤教授對「中國哲學思想發展史」的傑出學術貢獻，而「道生南渡」(約公元四六一年)上承「關河舊學」，下啟「華嚴」、「天臺」與「禪宗」之繁衍，就成了「中國大乘佛學」在「中土哲學思想」的融會裏，最為戲劇化的一個「歷史幾動」，謂「生命之幾」；如此觀察「歷史」，「歷史」是一個「生命概念」、不是「時間概念」的想法才能夠成立，「一切起因後面有一個總起因」才不會被「歷史學家」歸屬於「神祕主義」，或乾脆被歸納於「宗教」，而一眼瞄過。

師父，我說這些真是誠惶誠恐，因為我不知道迄今為止，古今中外的「歷史學家」是否有人在「編年史」、「斷代史」上，將「道生南渡」在「儒釋道」的綿衍流長裏做一個自成體系的研究；但我的想法是「攝山三論」一旦還原到了「歷史」裏，「禪學」與「唯識學」的「學統」源頭就被凸顯了出來，然後「禪宗」與「唯識宗」的「道統」論說就薄弱了起來。綜合上論，師父的〈略述唯識宗思想起源及其發展〉約有以下五點「學術性」的論說，值得商榷，我略述於下，謹供師父做個參考，盼能對「中國大乘佛學」的傳衍有所澄清：

其一、「歷史」是一個「生命概念」：首先，師父的〈略述唯識宗思想起源及其發展〉假定了一個「時間概念」，其次、師父的「歷史論見」以「大」為提要，與印順導師的《中國禪宗史》屬同一種思維脈絡；在哲學意義上，「時間」與「大」均非「中國哲學思想」的觀念，亦非「大乘佛學」的觀念，故論述上不能「見微」，反而很容易在「思想轉輒」處產生思想上的偏見，以「思想轉輒」只能「幾動」故。在歷史論述上，「時間」與「大」結合為「大歷史」，乃以立基於「時間」的宏觀角度，將所有歷史上的「生命」容納在一個長時間的「非人身因素」裏，使得「生命之幾」、「歷史之幾」、「思想之幾」甚至「文字之幾」反而整個被埋藏在「時間之流」裏而喪失了觀察「幾動」的機緣；如此一來，「微觀」歷史就不可能了，「生命」一動，「歷史」乃動，也就不能成立了，於是整個「事、易、物」的衍生乃限囿於一個「形而下」的「物」上，無論如何引申、推衍，也都因不能敘述「形而上」的「事」，甚至「事前獨化」之境或「無事」狀態，反而在「動而愈出」的驅動下，與「唯物論」遙相呼應。

這是「唯物論」之所以猖狂之因。最為嚴重的是，以「大歷史」觀念看「唯識宗(或禪宗)思想起源及其發展」，無法觀察到「學統」與「道統」之弊，亦無法辨證「學派」與「宗派」之源流，更無法據此來闡述以「中土哲學思想」立基的「中國大乘佛學」；苟若非得以「大歷史」觀察「唯識宗(或禪宗)思想起源及其發展」，則「大乘佛學」將脫離「中土哲學思想」論述範疇而形成「道統」，「中國大乘佛學」立基於不可分割的「儒釋道」思想「學統」反而愈發難以建立。

其二、「唯識學」不止是「大乘佛學」的一個學派，更是「中國大乘佛學」的一個學派：這裏的重要性關係到「唯識學」是否能夠荷擔一個重建「中土哲學思想」的任務，非常關鍵。何以故？因任何一位研究「中國哲學思想史」的歷史學者都不會否認「唯識學」是一個非常重要的「大乘佛學」支派，但也不會將「唯識學」歸納於「中國哲學思想」的一支，其因即玄奘與窺基生硬地迫使「唯識

學」回歸於「原始印度佛學」，反而使得道生法師融會「儒釋道」的「生命哲學」首次在歷史上產生了一個「反者道之動」的逆勢，所以「中國大乘佛學」之全面興旺雖然始於唐太宗，但在「學理」上的融會，卻不是因為盛極一時的「唯識學」，反而因為「唯識學」在晚唐時期的快速萎縮，使得重新恢復「生命哲學」的慧能反居其上，將道生法師的「中土佛性論」重新銜接起來，但因慧能不識字，輕巧地以一種「生命本身詮釋佛學」的理念，將「佛的超越性、神祕性」打破，更在「佛性人性化」後，把「涅槃的境界置於現世」。

這麼一來，六朝時期終止了「佛教玄學化」的道生所闡述的「涅槃學」就急轉而下，成了一個只要「明心見性」，便可「直了成佛」，甚至「呵佛罵祖」，最終「成為一個無宗教意識的宗教」，是為慧能所傳下來的「南禪」，不止一路影響了兩宋的「理學」，更因「不立文字」的標的，導致了「理學」耽溺於「格物致知」的「語錄」，而沒有系統性的哲學著作流傳下來。這個弊病一直延續到今天，所以導致「中國大乘佛學」與「中土哲學思想」在民初「五四運動」的全面西化下，被「西方哲學思想」侵襲得七零八落。

這是一段很悲壯的「中國哲學思想史」，「唯識學」是否能夠在「後現代」的今天，承擔一個重建「中國哲學思想」的任務是一個很大的課題，探索雖不易，但卻是一個希望，以「後現代」眾生的思維受西方「邏輯學」影響，大多瑣碎、理性、離散、肯定故，而這個思想模式卻是「唯識學」所不能擺脫的論述方式，故能契合；唯一的顧忌是，西方「邏輯學」受希臘以降一脈相傳的哲學思想所影響，至今仍舊解決不了「二分法」，所以「唯識學」與「邏輯學」結合後，很可能永遠也無法轉化「唯識」為「唯智」，是為其憾，也不足以重建「中國哲學思想」，反倒自敗其結合的目的。

這時我就想起了清朝儒將張之洞所倡導的「中學為體，西學為用」曾經令國人兩邊失據的歷史教訓，蓋因「體、用」之結合，不論如何耍弄，只能為「用」，最後只能弄成「先法理、後道德」，「先制度、後習慣」，「先組織、後個人」的思想，從秦皇漢武以降，就已然如此，皆因「體」如如

不動故，一動即為「用」故。那麼怎辦？唯一的方法是停佇於「中學」之「體」裏，將「唯識學」與「邏輯學」的融會契機找出來，於是不止「唯識學」必須成為「中國大乘佛學」之支派，「邏輯學」也必須成為「中國哲學思想」的支派，然後藉著已然融會的「儒釋道」哲學，將「唯識學」在「邏輯學」裏發揚光大，或令「邏輯學」在「唯識學」裏突破「二分法」的束縛。

那麼，「唯識學」與「邏輯學」的結合有沒有可能突破「二分法」呢？這個答案是肯定的。先說「邏輯學」。世人皆知「邏輯學」為西方哲學思想之產物，殊不料先秦時期的「墨學」就是「邏輯學」，不止在時間上，比希臘的雅里斯多德還要早，而且在學理上，為了破「名、實」論而發展出來的《墨子》，更是「中國哲學思想」有史以來第一本有「論點、論據」的系統論述，遠非《論語》的「格言」與《老子》的「會易」只有「論點」沒有「論據」的結構堪可比擬，值得深入研究。

何以故？墨子見「會易」現象因「日出」而變，本自隱自現，不知有「會易」，更無「會易」之名，卻因觀「會易」者為了詮釋「會易」之便，故以名之；名既定，事已出，「會易」之名隨詮釋者而解，卻不一定為「會易」之實，「名、實」乃互為轇轕，故曰「行而異，轉而危，遠而失，流而離本」(引自《墨子・小取篇》)，為歷史上第一位以邏輯之推衍來破「物」以「稱名」而有「物」的學者，其「名、實」之比辭俱行，或譬或侔或援或推，可一路上去，將「理、易、物」解說透澈，但以其「辯難、解蔽、去宥、疑似」等「方法論」的鑽研而有「偏理廢事」之嫌。

這個缺失，墨子知之甚詳，故在「初名」未立的關節上論述，不像老子引「無」論述，也不像孔子引「有」論述，而在「無、有」之轇轕上將思想再往上推一層階，於是思想盤旋而上，可與佛家思想的「十八空」相互印證，也可與近代德國哲學家海德格的名句「『存在』以『非存在』為內涵」相互印證；只不過，墨子並不以「名、實」之比辭俱行為滿，更深刻瞭解「據實物找出規律(法)」為「法之」，非「法」也，是以《墨子・小取篇》有云：「效也者，為之法也」，一語道破「法與法之(效法)」的混淆，如此一來，墨子的「為之法」之說，更直截與《易傳・繫辭・上傳》第十一章的

「成象效法」遙相呼應，氣象萬千，不止可詮釋「(地)法(天)象莫大乎天地」一說，更可引申過來以破窺基「法者，軌持義」與「軌者，軌解，可生物議」的解釋，以其「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故其「象」亦「法」，是之謂「象者法也」，但窺基之「法」實為「效法」，「能所」顛覆，故可引發議論(「可生物議」)，更是「唯識學」被詮釋為一個「萬物流出說」的肇始，所以不足以承擔歷史盛名。這是唐太宗將「史學」納為「官學」之蔽。

苟若能夠轉窺基之說，釐清「法與法之(效法)」的混淆，就可知「效法」者勉而「效其法，法卻泯」的奧妙，「象」破「數」成之勢乃可逆轉，「幾微躁動」之勢乃成，然後直截契入「成象」，觀「幾」之「動之微」，天地之壅蔽之形乃得以繫之，於是天地之間「將泄未泄之時」，如如不動，「天下之亹亹」乃成「吉凶皆在壺中」的交密之狀，「易曰天地壹壺」是也，是為「中國哲學思想」之精髓，「二分法」至此乃輕巧地予以破解。

迄今為止，尚無一位學者有這個膽識，敢將「唯識學」與「墨學」結合起來；外國漢學家我們就不去說了，多的是欺世盜名之輩，但中國哲學家裏要尋找一位類似道生法師創風氣之先，在「印度涅槃學」還未往中土引介之前，倡「佛性論」，將「儒釋道」結合起來，卻也相當地困難，而「講經說法者」大多採前輩之論說，人云亦云，不止沒有創見，還多有訛論；想來也是不堪，只能對著頑石說法的道生法師不止遭受同門師生抵制，更背負了一個「邪說異端」的罪名，踽踽獨行，一步一步地走出了「中國大乘佛學」的波瀾壯闊，真可稱為「中國哲學思想史」上最具關鍵性的一位思想家。

佛弟子治學，應當師法道生，不畏權威，更不重名養，氣魄要大，見微宜小，不止應替「中國大乘佛學」正本清源，更應有勇氣承擔重建「中土哲學思想」的責任；「歷史」之可貴在於必須能夠延申、爰引於後世，故有「以史為鑒」一說，但不應一昧向歐美日本求法，只注重「方法論」，而無「哲學」的挹注，否則類似「雪人已融」的事件必將在未來世裏不斷出現，這是飽讀中外歷史書籍的「歷史學家」不能不引以為鑑的地方。

「歷史」應微觀，不能為「大」，以「大」難為象故；「治史者」也應自問，連「哲學」都得微觀，何況「歷史」？後現代眾生之苦，苦於不知「邏輯思想」之所偏，這才是「唯識學」的價值，後現代思想之所倚也；在這個思想標竿下，「歷史理論」之運作應勇於走出「非人身因素所產生的作用」，將注意力擺在「個體生命」在社會力量與社會條件的包圍下，如何以微不足道的「生命幾動」所產生的「事、易、物」效應，引導「歷史」往未來開展，而「治史者」的責任就在將這個「生命之幾」與「歷史之幾」相互印證，不當著重「歷史應該如何開展」，而應「注重歷史何以如是開展」，這就是「歷史之幾」的意涵，「大歷史」縱使能夠做到，也無法推衍至未來，以「大」亦難為「未來之象」故，反而有迴盪西方「離散又肯定」的敘述之隱憂，以其推衍只能倚賴「邏輯思想」故。

其三、「學派」與「宗派」之辨證：開宗明義，「唯識宗」在中國歷史上是否存在是一個很大的疑問，但「唯識學」的存在與傳衍是正確無誤的。「唯識宗」的辨證有兩個歷史走向，其一、中土歷史上有「法相唯識宗」，始自玄奘大師的「慈恩宗」；其二、印度歷史有世親菩薩的「唯識學」，因詮釋的不同，後來發展為德慧、安慧、真諦、調伏天一脈的「無相唯識派」與陳那、無性、護法、戒賢、玄奘一脈的「有相唯識派」。

印度的「無相唯識派」與「有相唯識派」分別向中土流傳，關鍵性的兩位人物是真諦與玄奘，而真諦比玄奘大約早了一百年。這個不難察證，因為真諦（四九九年—五六九年）上承安慧（四七〇年—五五〇年），安慧上承德慧（四二〇年—五〇〇年），德慧上承世親（三二〇年—四〇〇年），是為印度的「無相唯識派」；而「有相唯識派」推溯回去，則玄奘（六〇〇年—六六四年）上承戒賢（五二〇年—六四五年），戒賢上承護法（五三〇年—五六一年），護法上承無性（四五〇年—五三〇年），無性上承陳那（四〇〇年—四八〇年），陳那上承世親；僅從這些年代來分析，德慧與陳那都不是直截授教於世親，因世親滅度於四〇〇年，陳那剛剛出生，甚至還未出生，德慧則更晚了二十年才出生。

這個或許正是「唯識學」被銓釋不同的肇始之因，更有甚者，「有相唯識派」的傳衍還有一個斷層，那就是護法也不是直截受教於無性，所以「唯識學」的解說與銓釋大都必須倚賴各位高僧大德的鑽研，但是否與世親菩薩的本意相符是一個疑問，尤其護法在世只有三十一年，「唯識學」造詣能有多深更是一個疑問，而玄奘受教於戒賢時，戒賢已屆一百一十多歲，能否親自授課，也是個疑問；這些疑問都暫不理會，但「有相唯識派」傳至護法與戒賢時，「無相唯識派」的真諦早已遠渡中土，當無疑慮，此時離玄奘出關的貞觀三年（六二九年），早了大約一百年，而在這一百年間，「金光明經、攝大乘論、唯識論等譯，及世親傳等著二百七十八卷」在中土流傳，所以說玄奘未出關前，就已在中土學習印度「無相唯識派」的學說是極為可能的，更或許不能對機，故興起西去取經之念頭。

何以故？高觀廬居士所編撰的《實用佛學辭典》有云：「真諦三藏為西印度優禪尼國人，梵稱波羅末陀，又曰拘那羅陀。梁大同十二年，三十餘歲來支那，受武帝好遇，會逢國難，往北齊、赴東魏，流離間，述金光明經、攝大乘論、唯識論等譯，及世親傳等著二百七十八卷，大建元年正月十一日寂，歲七十一。」史料確鑿，當無疑慮。

再以其它史料推論之。真諦三藏生於公元四九九年，卒於五六九年，若首尾俱算，正是七十一歲，史料吻合，足以採信；但他到中土的年代就甚為可疑，若「三十餘歲來支那」，則為公元五三〇年至五四〇年期間，是謂「梁大同十二年」，但另一史料卻說，達摩於梁武帝大通八年（公元五三四年）在廣州登岸，落腳於華林寺，這麼一來，史料不符，究竟是大通、還是大同年間是一個很大的疑問，或倘若「大通」與「大同」為音訛之誤，原本同屬一紀年，則真諦比達摩晚了四年到中土，時約公元五三八年。

另者，達摩與真諦同，均走海路至中土，一前一後，均面晤梁武帝，但是真諦的歷史光采似為達摩所蓋；更妙的是，這些史料所揭露的是，其中不乏「偽史」，這與中國四大譯家「鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空」的歷史定位沒有絕對關係，與「鳩摩羅什、真諦、不空」都是印度人也沒有關係，

更與「道安傳教，羅什翻譯」的佛學發展歷史無關，卻昭示了一個重要的歷史訊息，亦即隋唐之前，「中國大乘佛學」只有「學派」，沒有「宗派」，而「宗派」之興盛始自達摩的「傳法」觀念，以及玄奘的「道統」觀念。

何以故？「宗」在「中國大乘佛學」之發展歷史有二義，脈絡清楚，一曰「學統」，為宗旨之「宗」，即指「學說或學派」之宗別，「六家七宗」屬之，「本無宗」、「心無宗」、「三論宗」、「成實論宗」亦屬之，與「儒家」、「道家」之「家」無異，而隋唐以前的佛教只有「學說或學派」之分別；二曰「道統」，為「宗派」之「宗」，指「有創始人、有傳授者、有信徒、有教義、有教規之宗教團體」，從隋唐以後，因各派爭「道統」之風漸盛，乃有各種教派之競起，中土佛教才逐漸形成「六宗」、「八宗」、「十宗」，甚至「十三宗」之說。

中土佛教宗派之分別，莫衷一是，古有爭論，但「近七十年有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」，暫且不論；不過，這裏有一點是極為確定的，那就是湯用彤教授考證出來，「中國佛教宗派史中，傳法為一關鍵性概念，於隋唐後方盛為流行，前此則不然」，或換個說法也行，「傳法概念之形成，與宗派之興起有關」，於是「傳法」與「宗派」互為因果，「道統」觀念乃固若金湯，「隋唐以後，宗派勢力既盛，僧人繫屬各宗，時至壁壘森嚴……寺院財產亦有所屬」。

中土這個講究「道統」與「傳法」的佛教發展一直傳衍到今天，尤以「真言宗（密宗）」獨具特色，而且交互傾軋，乃至殺害同門的事件在歷史上時有所聞；有識之士有鑒於此，逐漸產生兩個驅動，其一、倡言直溯佛陀教示時期，重新恢復「學統」之精神，於是乃有「原始印度佛學」之推動；其二、倡言「正統」佛學，不分宗派，不論地區，只問能否與佛陀教示相互呼應，曰「大乘佛學」，所以也是就「學統」之精神加以把握。

兩者的推動各有難處。「原始印度佛學」直溯梵文佛典，梵文卻已湮滅，而且必須解決「大乘非佛說」的困擾，反倒與「中國大乘佛學」格格不入；「中國大乘佛學」直截與中土文化契合，卻因

梵文佛典的中文翻譯，而必須解決語言上的隔閡，於是歷史上兩個輝煌的佛典翻譯時期就被凸顯了出來，一為「三論宗」時期，一為「法相宗」時期，但璀璨的「莊子語言」幾經變動，最後卻發展出來一個「不立文字」的禪宗，令學人也是不甚困擾，尤其「藏傳佛學」逐漸風行以後，因「道統」色彩分明，而使得「學統」精神極難把握，最終產生了融會「中土十宗」與「西藏四派」的宗派，堪稱為「吾道一以貫之」的極最。

職是，以「中國佛學」的弘傳次第觀之，「十三宗」依序為「毗曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天臺、華嚴、法相、真言」，當無疑慮；其中「毗曇」包括「俱舍」，所以「空論」還未建立以前，中土佛學僅有「毗曇、俱舍、成實、律」，而「成實、俱舍同屬經部，理論雖有差別，但在印度固出於一源也」，可籠統地概括為「有宗」，而將「有、空」首先結合在一起的則是早年跟著竺法汰習「律」的道生。

「空論」建立以後，「涅槃、地論、攝論」能否為宗派，多有爭論，甚至「淨土是否為一教派實有問題」，所以排除這些極具爭論的派別，真正的中國佛教之宗派，根據志磐的考證，應為「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等六宗，而「三論」則界於「學統」向「道統」過渡之學派，當然亦有將「三論」置於「律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「八宗」之說，甚至有「俱舍、成實、律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「十宗」之說。

眾說紛紜裏，唯一可以斷言的是，「三論宗」與「成實論宗」之爭，為史上第一次「空、有」的「學統」之爭，但非「道統」之爭，其爭奪之慘烈，積恨之深，「引起種種對抗，甚至殺害」，與中國本土哲學的「貴無論、崇有論」之爭，何有殊異？甚至「三論驅成實，中土大乘始立，法相驅三論，大乘空宗之學漸衰」，仍舊為「空、有」的「學統」之爭，蓋因「法相」為「有宗」，可由世親菩薩的《百法明門》實脫胎於「俱舍七十五法」觀察得之，「成實、俱舍……在印度固出於一源」，故知「三論宗」之興，始於「成實論宗」之敗，「三論宗」之衰，始於「法相宗」之興，仍然為一個

「有宗」起死為生的「學統」鬥爭；這麼一觀察，就逐漸明朗了起來，蓋因「攝山三論」雖然由「學統」往「道統」過渡，但真正造成中國大乘佛學「道統」之穩固者，則為玄奘大師的「法相宗」。

從「十三宗」、「十宗」、「八宗」或「六宗」觀之，中土宗派裏並沒有「唯識宗」，充其量只能稱為「法相唯識宗」，但玄奘大師的「法相宗」至為尷尬，若循「華嚴」路數，則為「華嚴」之支派，屬「無相唯識」脈絡，宜稱之為「華嚴唯識」，故奘師並未開宗立派，若循「唯識」路數，則「法相」只成就了「唯識」，是為「有相唯識」的思維脈絡，故宜稱之為「法相唯識」，奘師仍舊並未開宗立派，因窺基為創始者；如果一定要說中國佛教宗派傳承裏有一個「唯識宗」，則「中國大乘佛學」岌岌可危，因「法相唯識」或「唯識」並不具備一個轉「萬物流出說」至「進化說」或「創造說」的功能，不止因其執意回歸「原始印度佛學」，與「中國哲學思想」格格不入，更因其「道統」觀念對「學統」之傳衍迫害極大。

其四、「古唯識學」的辨證：「學派」與「宗派」釐清以後，就需認真看看「學派」的傳衍，不能憑空造下一個「古唯識學」之「學派」，因為所有「學派」都不可能是天上掉下來的，都有一個脈絡可以推衍上去；以「中國大乘佛學」的發展脈絡來看，要探索「古唯識學」是否曾在「中國哲學思想發展史」上存在，則必須從「中國大乘佛學」的前奏「六家七宗」時期觀察，才不至產生混淆。

那麼這麼一個「中國大乘佛學」的前奏「六家七宗」時期到底是以一個甚麼形態存在呢？這段歷史極為隱晦，足以佐證的史料不多，「只能間接的找出證據，給它一種可能的解釋」，但以周顒的《鈔成實論序》觀之，最為恰當：「頃《泥洹》、《法華》，雖或時講。《維摩》、《勝鬘》，頗參餘席。至於《大品》精義，師匠蓋疏。《十住》淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家（謂數論、成論之家），求均於弱喪」；持平地說，「新道家哲學」時期的「中國大乘佛學」才剛剛萌芽，而整個中國哲學思想「學統」的三大脈絡正自被整合為《老子》的「道」字：一是《尚書・洪範》的傳統，二是《周易》的傳統，三是道家思想的傳統，所以羅什門下四哲「僧肇、曇影、僧叡、僧導」均以老莊為

心要，但是「成實論」先入為主，而且炙手可熱，「般若雖稍多學士，而仍不如成實之光大」，乃至「陵廢莫修」，「棄本逐末，喪功繁論（成實論）」，而「成實之勢力，彌滿天下，而尤以江左為尤甚。至若般若、三論，羅什宗旨所在……僅知僧導曾作《三論義疏》，中興寺僧慶善三論，為時學所宗，曇濟作《六家七宗論》。」

這裏的論述連「唯識」的影子都不曾見到，當然就更不可能有「古唯識」之稱謂了，庶幾乎可說，「古唯識」是因應「唯識」而造之稱謂，隱涵著「無相唯識」與「有相唯識」的傳衍，與「古」無涉，故只能從真諦與玄奘探起，而這個「古」乃針對著真諦比玄奘大約早了一百年到中土來而言，並不能再往前推論。那麼在這一百年之間，「古唯識學」的根基如何呢？似乎不夠穩固，否則歷史上唯一能夠扭轉「法相唯識」為「法相華嚴」哲學體系的圓測，就不會為窺基所壓抑，以至埋沒了。

圓測是朝鮮人，歷史記載不多，所以是否接受了真諦在「往北齊、赴東魏，流離間，述金光明經、攝大乘論、唯識論等譯，及世親傳等著二百七十八卷」的過程裏所流傳下來的「無相唯識學」，不敢妄自猜測，但是圓測先師從靈辯學「華嚴」，後從玄奘學「唯識」，卻是歷史所記載的，足以採信，所以圓測不止講《成唯識論》，並講《華嚴經》，更著有《解深密經疏》；但「歷史」是很詭譎的，因為這段時期，連「華嚴學」都不彰顯，何況「古唯識學」？

何以故？此乃「關河舊學」在羅什的經營下雖興旺一時，但隨著劉裕入關，更改年號為永初元年（公元四二〇年），「關內兵禍頻繁，名僧四散」，羅什譯場毀於一旦；道生渡江，雖有助於長安譯場復於建業，但氣勢大不如前，以至於「六十《華嚴》」於晉元熙二年（四二〇年）譯畢後，至梁武帝天監十五年（五一六年）沙門靈辯於山西五臺山造《華嚴論》之間，百年衰微。

這麼一往前推論，先圓測，再靈辯，後道生，但都找不到「古唯識學」的傳衍，反而將羅什的「關河舊學」推衍了出來；在這個推衍過程裏，似乎可以看出「古唯識」的論見非常危險，足以動搖「中國大乘佛學」的根基，因為將來的學者倘若循「古唯識」的論見往上溯源，則不止僧肇的「佛玄

結合」地位將產生混淆、道生的「佛性論」貢獻將被籠統地涵蓋於內，於是「三論宗」的歷史定位就搖搖欲墜了，甚至「六家七宗」以道家思想為本位、奠定「儒釋道」哲學融會之基石也可以這麼一個「古唯識」來論說，於是整部「中國大乘佛學」就可以以「古唯識」來涵蓋，而「中國哲學思想史」就成了一部以「中土大乘佛學」為中心的「哲學思想史」了。

這種以「唯識學」為本位的歷史論說充滿了偏見，而且對「儒釋道」哲學的融會亦毫無裨益。這是我讀師父的〈略述唯識宗思想起源及其發展〉最感不安的地方，而且如果「古唯識學」一說之建構，有意取代「華嚴學」之流布，則這個問題就愈發嚴重了；因為這個問題的嚴重性，於是我就再往真諦之前的中土佛學環境與玄奘之後的「法相唯識」流布，前後都觀察一下，看看是否能夠找出「古唯識學」的影子，卻不料將「古唯識學」論見的居心叵測給暴露了出來。

首先要問的是，真諦之前，中土佛學有「無相唯識學」或「古唯識學」嗎？這裏的「古」是否與三皇五帝、盤古女媧的「史前史」一般，不能釐清？是否必須效仿歷史學家在「古史辨」裏的爭論不休，生硬地將「古史辨」還原到歷史脈絡裏去？似乎不必如此，因為種種歷史資料均指出，真諦之前，中土並沒有「唯識學」，而真諦登陸中土的公元五三八年，又比沙門靈辯於山西五臺山造《華嚴論》的公元五一六年晚了二十二年，所以「華嚴學」由北而南，而真諦的「無相唯識學」由南而北，「往北齊、赴東魏」，就諦造了玄奘未出天竺之前的參學環境。

玄奘法師在中土參學時，不止靈辯的「華嚴學」與真諦的「無相唯識學」早已傳布了開來，連「涅槃、地論、淨土、禪、攝論」都早已傳遍了長江流域，所以玄奘「未西遊以前，幾已盡習中國之佛學……雖不重般若，而未始不知般若。其出國至涼州，曾講攝論、涅槃之外，並講般若……非一經一論之專家也」；既是如此，玄奘雖因《瑜珈師地論》之因緣，在二十八歲時西出（貞觀三年或西元六二九年），但他不止犯禁出關，偷道潛行，更歷盡艱辛，幾乎喪失性命，到底所為何來？這就頗為耐人尋味了。

這時就得觀察當時整個中土哲學思想的研習與發展狀況了。先從小環境看，玄奘西出前，天臺智顗大師早已圓寂（五七八年），雖然「法華三昧」仍有章安灌頂荊溪等續而傳之，但其勢已成強弩之末，所以玄奘極有可能已經看出其式微的命運，尤其「當荊溪之世，禪宗正宗之爭，彌滿天下」的歷史走向，早在「三論逐成實」之前，當慧布與慧可面晤時就已出現跡象；再從整個「儒釋道」融會的歷史進程來看，其時機由「六朝」回溯至「三國」，黃巾禍起，漢儒崩毀，道學初興，佛學格義，三學俱弱，乃賦與了「儒釋道」哲學的融會條件，是謂「弱者道之用」，只要有一種哲學過於強勢，則無論如何都是融會不起來的，譬如漢武帝採董仲舒之議，「罷黜百家，獨尊儒術」，連中土本具的「道家學說」都遭到打壓，何況外來的佛學？

在這麼一個混亂的環境裏，「古唯識學」能夠建立嗎？甚至「無相唯識學」能夠滋生嗎？再退一步來說，就算「古唯識學」在「華嚴學」的氛圍裏能夠滋生，也只能說明「中國大乘佛學」在「古唯識學」之前並無「宗派」的觀念，只有「學統」沒有「道統」，而玄奘所創下的「法相」乃至窺基的「唯識」則一舉扭轉了立基於先秦思想的「中國哲學體系」一向「重學統、輕道統」的傳統，並以「大」為繫，使後人根據「後來的歷史發展」而推衍出來「前面的歷史論見」，乃形成「偽史」，以其「思想」已定故。

這個歷史論見與慧能「南禪」的建構過程如出一轍，故慧能與玄奘是建立「中國大乘佛學」的「道統」觀念最為關鍵的兩位僧人；中國歷史上「偽史」甚多，有的影響不大，不足一哂，但慧能與玄奘不同，影響深遠，尤其「玄奘參學」在「中國哲學思想史」上更是個異數，以其獨特的「生命之幾」創下了「歷史之幾」，屬於歷史意義上的「逆動」，這才是玄奘對「中國大乘佛學」的貢獻。

玄奘之後，中國歷史上，另有一個扭轉「有相唯識」為「無相唯識」的驅動，可惜曇花一現，而且出現於「宋明理學」，故不為「古唯識」，反倒為「後唯識」。何以故？「慧能與玄奘」以降，中國哲學思維墨守成規，而「儒學」吸收了慧能的「語錄」敘述以後，「成功地由外王之學變為內聖

之學」，乃演變為「宋明理學」，不止重新登上了「中國學術思想」的統領地位，更在北宋五子「周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤」與南宋二宗「朱熹、陸九淵」的詮釋下，逐漸將「性即理」或「心即理」的一套「理學」與「格致窮理的修身之法」，轉為王陽明的「心學」，倡「心外無理」之說，透露了一個與「印度瑜珈行派」的「無相唯識」學說遙相呼應的契機，更有扭轉玄奘過後就一直萎靡不振的「有相唯識」之驅動；可惜的是，堅守「儒家思想」的士大夫們衛道心切，不惜將儒學「世俗化及普及化」，於是儒學乃「空疏化及虛偽化」，然後傳入有清一代。

那麼在「儒釋道」哲學已然融會的今天，我輩在認知《壇經》之訛作、並從頭檢視「學統」與「道統」之爭，又應該如何找出因應之道呢？我想這才是「歷史教訓」所能給我們的警訊。那麼師父以〈略述唯識宗思想起源及其發展〉一文糾正佛弟子大多不重歷史的缺失，卻不慎掉入日本人以「古唯識學」來瓦解「儒釋道」的陷阱，未嘗不是因為「歷史」這麼一個「生命概念」長久以來被「歷史學者」塑造為「時間概念」，所以讀起來格礙甚多，另外就是「歷史學界」動輒鼓吹「大歷史」，而以前大多從「朝代更迭」的宮廷政治歷史入手，現在則變本加厲，轉以數個「朝代更迭」的宮廷變遷來演繹歷史，茫然不知「幾微歷史」的重要性，歷史上唯司馬遷的《史記》掌握了「生命」與「幾微歷史」兩個概念，以《史記》本為「正《易傳》」而作，遠非「通史」一詞可以涵蓋。

從「生命」與「幾微歷史」兩個概念入手，來檢視「慧能與玄奘」的參學過程，「古唯識學」一說不攻自破，道生法師反而愈發凸顯，這是我堅信佛家弟子治史，必須不違逆「中國哲學思想」以「物」驅向「心物合一」之旨趣，更不宜脫離「中國哲學思想的起源與發展」的大架構，以「學統」破「道統」，如此一來，佛弟子以「中國大乘佛學」重振「中國哲學思想」才有可能，這中間的奧妙當真就是孔子《易傳》裏的一個「幾」字。

其五、境外資料之佐證：我求證無憑，但是我想師父的「古唯識學」一說應是出自「日本歷史學家」之論見。近代進行佛學研究者，或從東瀛入手，或從西藏入手，我總納悶，「中土大乘佛學」

到底出了甚麼問題，必須以外圍的佛學來佐證呢？能不能停佇在自己的文化土壤裏，還原自己的哲學思想，以自己的哲學思想找出其綿延傳衍的根源呢？〈慧能與玄奘〉就是在這種期許下，深入「中國歷史」，並於「歷史」裏將「哲學」釐清出來，這點在那些以日文注釋的「歷史」裏有嚴重缺失，以日文並不適宜作哲學論述故。

這句話不是我說的，而是一代哲人方東美教授長期觀察日本的哲學發展以後說的，非常獨到；倘若有所懷疑，不妨觀察幾個現象，其一、民初興「日本禪學」，在歐美思想界大放異彩，但是不知是否有《楞伽經》的日本版本？苟若有，其層層迴上的「離四句、遣百非」的否定思想，不知日文將如何翻譯？其一路否定，最後連「般若」亦予以否定，不知日文如何闡述？這是否即是「真宗、日蓮宗、時宗」建立之因緣呢？其二、日本僧人自創宗派甚多，「雖或憑借中土之章疏」，但有「空宗」的理論譯著嗎？雖然日文源自中文，漢字也是日文的重要表達形式，但是「中文象形字」在這個語言轉輒裏還能保留其「象」嗎？乃至日文結構能夠弘闡孔子的《易傳》嗎？如果能，「幾者動之微」應作何解？如果不能，其「無幾無象」的文字結構能夠詮釋「般若」嗎？苟若推論屬實，則日文要敘述「般若」，則非改變日文結構不可，就像六朝的佛經翻譯對中文的挹注一般。

想來甚為有趣，師父多年來引用日文著作來佐證「中國大乘佛學」，而楊崑生老師則以「藏傳佛學」佐證「中國大乘佛學」，兩者殊途同歸，均以「境外佛學」佐證「中國大乘佛學」，這在立基於「中國哲學思想」的「中國大乘佛學」演繹裏，真不能不說是個「偏門」罷；也不知是甚麼因緣，洛杉磯地區人文薈萃，要想碰上一個都很困難，但是這麼兩個殊勝因緣卻輕巧地都與我結了緣，處處透露了不可說不可說的玄機。

當然這段因緣唯菩薩摩訶薩可知，我不宜妄加揣測，但中國人演繹「中國大乘佛學」，卻不從「中國哲學思想」入手，總是個缺憾罷；「大方廣學會」這幾年來在楊崑生老師的經營下，儼然成為當代「佛學」重鎮，這對居住在洛杉磯的佛弟子而言，不能不說是福報甚深，但嚴格來說，「大方廣

學會」講演佛學，雖不分宗派，但只能演繹「大乘佛學」，不能演繹「中國大乘佛學」，故以「中國哲學思想」為「學統」基石來觀察，其「不分宗派」還是分了宗派，是曰「大乘佛學」之「道統」，其因即演繹「中國哲學思想」的因緣迄今不能聚合故；楊老師或許也看出了這個缺失，所以在近期的《大方廣學刊》選錄了一篇談論《易經》的文章，可惜選錯了，該文不止立論錯誤，而且有「謗法」的嫌疑，當真遺憾。

要想進入「中國哲學思想」，從《易經》入手，的確是條捷徑，但史書有載，《易經》的解釋與圖說，從明朝以降，就有二百二十部，內容彼此不同，而且《易經》也不曾談及「五行」，乃戰國時期鄒衍以「陰陽五行」一說所造下的思想濫觴，為害「中國哲學思想」甚深，那麼研究《易經》，要以何為憑呢？事實上，整個《易經》的「象數學派」從《老子》初造，就逐漸成形了，否則孔子也不會有造《易傳》的動機，其中以河上公的《無極圖》（《易緯》）最具影響力，導致東漢道士魏伯陽以《周易參同契》一書將整個《老子》學說轉變為「神仙方術」，而後東晉道士葛洪以《抱樸子》一書將「神仙方術」與儒家的「綱常名教」結合，乃成「道家」玄學思想之攀援之株；從此而後，鍾離權、呂洞賓、陳摶、種放、穆修，浩浩蕩蕩，穆修而後更是兵分兩路，有周敦頤、葛長庚、朱熹一脈，另有李之才、邵雍、邵伯溫、蔡元定、朱熹一脈，兩脈終於在朱熹結合，成其大成，但均屬一路下滑的「萬物流出說」，何能詮釋「儒釋道」融會的哲學思想？僅從這點來看著述《易傳》的孔子，「至聖先師」之歷史稱謂是當之無愧的。

這麼一個《易經》的「象數學派」源遠流長，陷阱甚多，所以很多談論《易經》的文章其實都只不過是談論《易緯》，在一「經」一「緯」的混淆裏造成困惑；想來也是，「經」上圓下方，內潤外化，屬「創造性思想」，「緯」橫向牽扯，看似高蹈，其實只是「萬物流出說」。

《大方廣學刊》的〈易經〉一文就是這一類的文章，所以「天文地理」說盡，思維狂洩，卻又如何敘述「中國哲學思想」呢？這就是「中國哲學思想」甚難掌握的地方，我在承編《大方廣學刊》

時就一直往這個方向努力，選錄一些談論「儒家」之類的文章，再以「文學」手法薰陶，但這類文章很少，而且經常無故跳票，弄得編輯人員雞飛狗跳，無奈僅能以其它文章濫竽充數；這些編輯之苦，師父知之甚詳，但最令我困擾的是，論述歷史的文章厥無，反倒因林淑貞老師與「噶瑪噶舉」的甚深因緣，不斷地惹出了「大寶法王」的認證風波，這從「因緣」來看無可厚非，但是從「學術」來看，夏瑪巴與太錫度在「噶瑪巴」的議題上互爭正統，各執一詞，卻又如何論史呢？以其「思想」已定，沒有絲毫妥協的空間故。

「心物合一」當真不易，以至今仍舊對峙的兩位「大寶法王」來看，「心」或許相連，以其皆屬「藏傳佛學」故，但「物」卻悖離，以其各持己見故；這說明了「心物合一」只能是個「理想」，不能是個「目標」，更不能是個「既成目標」，但是緣此因緣，我卻有了一個異想天開的想法，或許「中國哲學思想」裏有一些「藏傳佛學」所沒有的理論，足以幫助「噶瑪噶舉」走出困境。

這個想法一旦生起，就自衍自生，賦予了我一個深入「中國哲學思想」的因緣；想來正是如此的，宗教傾軋的歷史事件頻傳，同門相殘的例子在中國的「慈恩宗」與「南禪」亦不乏少見，但幾經起落，「儒釋道」哲學還是融會在一起，其中「滅佛」、「正儒」等等抗爭之慘烈，不會輸給當今的「大寶法王」認證風波；這麼一路深入，最後我就將立基於先秦思想的「中國哲學體系」一向「重學統、輕道統」，而「藏傳佛學」則「重道統、輕學統」的區分點給找了出來。

我不知道「學統、道統」之區分能否成為研究「藏傳佛學」與「中土佛學」的入手處，我也不知道「藏傳佛學」的「重道統、輕學統」能否成功地轉為「重學統、輕道統」的「中國哲學精神」，我甚至不知道就算成功轉成了，對今天流亡海外的「藏傳佛教」能否形成團結的力量，對夏瑪巴與太錫度的「噶瑪巴」抗爭，能否捐棄成見；這裏面似乎有個希望，因為這裏所闡述的正是「藏傳佛學」所沒有的「原始物質」理論，當然這並不是說，西藏沒有「原始物質」的觀念，而是說西藏的「原始物質」觀念以一種詭異的方式存在於西藏的「原始宗教」或「苯教」裏而不能論述，但是這個「原始

物質」理論在中國哲學思想裏卻非常豐富，以老子的「道之為物」與孔子的「幾者動之微」為其理論之最。這是我認為中國哲學思想可以幫助「藏傳佛教」闡述「原始物質」的原因。

當然「藏傳佛教」承襲自「苯教」，以詭異的宗教儀軌所形成的「心物結合」，也是極為殊勝的，堪稱為一個「方法與智慧」的傑出結合，但是從「理論」上來講，其「宗教儀軌」的傳承，未免有些說不清，所以也就難怪中國共產黨在西藏為所欲為，肆無忌憚了。

想來西藏真是多災多難，流亡政府統理政務，理應以團結為上，卻在「宗教傳承」的頭等大事上蹦出了一個充滿變數的「噶瑪巴」認證風波，令人百思不得其解，因為在西藏的「宗教」傳承上，「噶瑪巴」地位尊崇，歷史上更有凌駕達賴喇嘛的記載，中國共產黨浸淫於「歷史反革命」已有相當時日，豈有不加以利用之理？所以中國共產黨從一開始就大力介入「噶瑪巴」的認證過程，而且一路扶持，似乎可看出共產黨有「逆反歷史」，以「噶瑪噶舉」取代「格魯派」的企圖，或僅是留下一個可能，在未來世以噶瑪巴取代達賴喇嘛的政治象徵。

不料這整個佈局卻讓「噶瑪巴十七世」逃出西藏給打亂了，於是久經冷落的班禪近日來又重現政壇；弔詭的是，這位達賴喇嘛拍板認證的「噶瑪巴十七世」可能是假的，但官方立場尷尬，既不能拒絕遠道前來投靠的「噶瑪巴」，又不能扶持一位共產黨認可的政治領袖；共產黨也同樣尷尬，既不能在此時轉而扶持另一位由夏瑪巴所認證的「噶瑪巴」，又不能公開批鬥自己所認證的「噶瑪巴」，所以只好重新將藏人不願承認的班禪給推了出來，當真是一個死結，至今為止，仍舊不知如何善終。

這就是我離開師父以後，與「大方廣學會」結緣的狀況。從「因緣法」來看，我不應質疑夏瑪巴所認證的噶瑪巴，更何況夏瑪仁波切是我的皈依師，我也接受了「四臂觀音法」之灌頂，脖頸上更一年四季帶著噶瑪巴所賜與的「金剛帶」；但是從「學理」上看，我又覺得這裏面有一個更高層面、不可說不可說的「大因緣」，等著我去揭祕，卻也苦於等不到因緣的現起，所以我就把自己像隻駝鳥一樣隱藏了起來，以免糊裏糊塗地造業。

想來「一切起因後面有一個總起因」真是無法瞭解罷，而西方學界把這個沒有辦法解釋的境界歸屬於「神祕主義」(mysticism)，看來也不無道理罷，但是其實這也就說明了，宗教人士不宜治史，以「宗教傳承」原本不屬於「歷史學」範疇故，宗教人士更不宜涉足「政治」，以「宗教傳承」不能有「政治力」介入故，而在「噶瑪巴」的議題上，任何一方愈想以「政治力」證實其正統傳承，則愈暴露其竊取正統傳承之陰謀，要注意的是，這裏的「政治力」是廣義的，不止共產黨的「行政力」有政治作用，「噶廈流亡政府」的很多「宗教」決定其實都是帶有「政治色彩」的。

回想我與「法印寺」與「大方廣學會」的結緣經過，應當都有深意，尤其因為師父之帶引，令我漂泊多年以後，終於重獲因緣，在此生此身能夠得以進入佛門，所以我對師父非常懷念，雖因自己的不羈小節，始終沒有正式的皈依儀式，但是我從心底是將師父當作「皈依師」的；因緣流轉，有時真是說不清楚，我曾經因應自己的因緣，嘗試將「法印寺」與「大方廣學會」做某種形式的「漢藏」結合，雖效果不彰，但卻了了我的心願，不過也相當遺憾，從此而後，我與「法印寺」與「大方廣」都逐漸疏遠，只能說是我個人福薄，或因我個人順應業緣，掙扎不出自己所設下的捆縛罷。

唯一值得安慰的是，我這幾年的探索總算沒有白費，雖然愈探索，愈與「藏傳佛學」偏遠，但心裏上總覺得「中國哲學思想」不止可幫助「中國大乘佛學」正本清源，更可幫助「藏傳佛教」打開死結；當然，「法無定法」，我這個說法極有可能只是一個一廂情願的想法，但是或許以「中國哲學思想」的傳衍來融會「藏傳佛學」，才能真正解決西藏的政治問題罷，否則噶廈流亡政府人事凋零，「西藏文化」在中國移民西藏的快速成長裏迅疾消失，又如何往下繁衍「藏傳佛學」呢？如今「青藏鐵路」已通車，將來的西藏想來必將更加快速地「中國化」，那麼如果沒有「中國哲學思想」支撐，以「唯物主義」與「唯物史觀」起家的中國共產黨豈不更加為所欲為？

「中國哲學思想」對瓦解中國共產黨以「無神論」操控全國的宗教與思想有不可言喻的功能，因為「儒釋道」哲學早已融會為一個不可分割的整體思想，所以深植「中國哲學思想」，則必定深植

「中國大乘佛學」；在這個思維架構下，「中國大乘佛學」不能不從「三論宗」說起，甚至還必須將「攝山三論」與「關河三論」的傳衍釐清，否則道生遭到同時代的「三論」學者打壓，不易瞭解。

道生參學的「歷史幾動」一旦釐清了以後，華嚴宗、天臺宗、禪宗承襲自「攝山三論」的學統脈絡就清楚了起來，然後「中國大乘佛學」才能不再被「古唯識學」的說法所迷惑；易言之，「由上而下」傳衍的論述較為恰當，不悖離整個「中國哲學思想史」的走向，而「古唯識學」之論說似乎以「唯識學」為本位，往前歸納「宗派」之別，卻又另行創造出來一個「古唯識學」學派，極為不宜，況且「古唯識學」與「般若」混淆，對「攝山三論」之傳衍極易引起爭論，而對「華嚴學」之傳衍則有篡改、竊盜的嫌疑。這是我對「古唯識學」的謬論與陰謀的不安。

職是之故，我們似乎可以在此做個結論，「古唯識」與「新唯識」一說為近人之論（甚至可能為「日本學者」之論），古籍所無，實為安慧、圓測的「無相唯識」與戒賢、玄奘的「有相唯識」，而人稱玄奘為「慈恩大師」，故知「慈恩宗」非窺基所創；真諦在「無相唯識」的傳衍裏至為尷尬，蓋因滯留中土四十年，顛沛流離，居無定所，「往北齊，赴東魏」，影響都不大，所以說玄奘未出關（貞觀三年）之前就已學習了真諦的「古唯識」，是相當令人質疑的，不過退一步來說，如果玄奘真的學習過「古唯識」，但又「認為真諦所翻譯的唯識，是屬於安慧一派的唯識」，而去接受「護法、戒賢」的傳承，那麼玄奘的智慧就不可能太高，「開宗立派」則可能太過唐突了。

「百部疏主」窺基對玄奘的影響甚大，據聞玄奘編纂《成唯識論》就是窺基的提議；而窺基的知名弟子慧沼、智通、智達等人，慧沼初師玄奘，繼而師事窺基，智通、智達則是日本入唐的「求法僧」，所以「法相」學說在唐初就直截傳入日本，由高麗傳入一說是不正確的；窺基是「法相唯識」在中土傳衍的關鍵人物，更是扭轉「法相華嚴」思想驅動為「法相唯識」的關鍵人物，玄奘晚年發誓要「譯完六百卷般若經，否則不肯死」，未嘗不是因為窺基的刺激，故以「般若譯作」遏阻「法相」往「唯識」方向奔流。這些校正都應當在以後的《覺有情》裏披露，以正視聽。

窺基是中國哲學思想史上一個很重要的人物，可惜「有相唯識」執意回歸「原始印度佛學」，並未被歸納為「中國哲學思想」的一部分，所以學者研究不多，但若說窺基創「法相宗」也是不正確的，不如說「法相華嚴」的出世思想就是止於窺基以「法相唯識」所創下的「萬物流出說」；以此來觀察「唯識最早還是源於華嚴思想」一說，值得商榷，暫且不說「最早」兩字不是「治史者」該用的論述方式，以「最早」本身即是「治史」的內涵故，但這個說法不如更改為「法相源於華嚴思想」，而「有相唯識」卻使得「法相華嚴」的出世思想轉變為「法相唯識」的「因明學」，反而誤打誤撞地使中國哲學裏的「邏輯學」成為顯學，一舉提高了中國哲學自墨翟以降的邏輯思辨水準，所以「有相唯識」與「墨學」結合將使得「中國哲學思想」於當今的後現代世代重放光采，逕直突破西方「二分法」的瓶頸。這是我對「唯識學」寄予厚望的原因，卻也是我必須破解「古唯識學」的謬論的原因。

這封信寫了已有些時日，幾次想放棄，但是都硬著頭皮，堅持了下來；寫的時候，障礙甚多，別的因緣總是伺機而動，故多次中斷，再回來時，又得重頭寫起，所以翻來覆去，前前後後，修改了十幾遍，重複敘述的情況恐怕免不了，倒顯得有些老婆心切了；如今正逢民國九五年（二〇〇六年；丙戌年）九月十七日，正巧是我的農曆生日閏七月（丙申）二十五日（己酉）與陽曆在我的生命中第三次重疊的日子，似乎訴說著甚麼特別的意義，故就此將這封信做個總結。

想來不堪回首，我於民國三十八年（己丑年；一九四九年）閏七月（壬申）二十五（庚戌），在臺灣出生時，中國政局風雨飄搖，家父家母含辛茹苦將一向體弱多病的我拉拔長大，不知吃了多少苦頭；其間於民國五十七年（戊申年；一九六八年），我的農曆陽曆生日首度重疊，為「庚申月」、「庚寅日」，時值我剛從高中畢業，第一次離家住校，家父家母揹著棉被行囊，千叮萬囑替我在多雨的八斗子校區安定了下來，開始了我懵懵懂懂的大學生涯；如今一晃，又是一個農曆陽曆生日重疊的日子，三十八年已過，我仍舊懵懵懂懂，家父卻已撒手人寰，令我不勝欷歔。

緣家父往生之因，我茹素十年，晨作「小蒙山」一年，可說都是師父的教誨；其時的法印寺雖小，但純樸溫煦，與現在的道場莊嚴相比，其規模當然不可一斑。這一切都已經相當遙遠了，這些年來，法印寺在師父的苦心經營下，房舍建築擴張迅速，硬體設施漸臻完善，當是「眾緣和合」所致，然「和合」起，「不和合」即如影隨形，乃世親菩薩所著《百法明門》的「心不相應行法」之二支，列於「有為法」之末，以與「無為法」銜接，當有其警世之意味。

時不我予，其它的因緣一一現起，如今我離開「大方廣學會」也已屆十年了，正是「無常」的展演；一切真是快速流轉無已，連西元二〇〇五年末，師父都已將寺務交給了宏正法師，真可謂因緣流轉無時，唯尚望多自珍攝，以慰懸念。不多寫了，特此附上〈慧能與玄奘〉一文，懇求斧正，並祈身體安康

弟子彬懋謹上

二〇〇六年九月十七日

導讀二：致楊教授寬正先生書

——兼為「唯物史觀者」說

楊寬教授鈞鑒：

日昨，我在南加州的喜瑞都圖書館，無意之中看到您的《歷史激流：楊寬自傳》，也不知道是甚麼緣由，我就將它從書架上取了下來，隨手翻閱起來；或許是因為「歷史激流」這四個字吸引了我的注意力罷，因為我是從來都不讀「自傳」的，總覺得「傳主」自憐自愛的成分居多，尤其旅居美國的大陸學者們，如果不是因為「文化大革命」的「傷痕」記憶而有著太多的「憶苦思甜」，就是因為「改革開放」的「市場」使命而有著低俗的「宣傳意圖」，兩者均令「個體生命」在「歷史」的展演裏纖弱不堪，而「歷史」反倒在「個體生命」的控訴下偏頗了起來。

這類的「自傳」充斥書肆，早已失去了「可讀性」，但是我站在書架前，隨意一翻就翻到了您的老師「錢穆、呂叔湘、章太炎、胡適、顧頡剛」陸續到蘇州中學演講的情形，一時對您的機緣欣羨不已，再讀到您在高中二年級就已經寫出〈墨經校堪研究〉，而且為《燕京學報》所採用，心下大為驚駭，因為念及自己一生蹉跎，到了五十歲仍舊渾渾噩噩，不止懵懂，而且隨緣造業，茫然不知人生方向，不免就在書架前自怨自艾起來。

兩相印證起來，我對您在初中時就已經確立「治學」方向，而且一直堅持到九十歲，當真心儀不已，最令我覺得不可思議的是，您的「早慧」所開啟的「唯物史觀」，到了晚年卻在天主的庇佑下依止於「唯心」；其因緣之殊勝，迥異於大陸其他的「無神論者」到了美國，因基督徒的資助而解決了新移民初來乍到的生活困擾，卻一頭栽進「基督教」的過程，於是將書借回家，一頁一頁地細讀了起來，算是開啟了您與我的「文字緣」。

我說自己「到了五十歲仍舊渾渾噩噩」，不是自謙，也不是自貶，而是真的感到自己隨波逐流的無奈，尤其在我接受養成教育的五〇、六〇年代，臺灣的政治壓力與社會風氣都有形或無形地打壓

「文史哲」的教育與培養，所以「錢穆、呂叔湘、章太炎、胡適、顧頡剛」這些人物都屬於故事裏面的角色，當然對「王國維、梁啟超、陳寅恪、趙元任、李濟」這些影響中國「文史哲」發展極為深廣的人物就更加莫測高深了；在這種學術氛圍裏，絕大多數的學生都依循著「理工商醫」的教育模式，發展出來一套一模一樣的「邏輯性」思維方式，不論負笈國外留學與否，都一直操控著一生的行為與思想，然後再以其「邏輯性」思維影響家人、教育子弟。

我就是類屬這羣「邏輯」思維裏的一位留學生，到了美國維吉尼亞大學以後，思維更是西化，不止中國「文史哲」的薰陶厥無，連中國的象形文字也陌生起來，只知征名逐利，在運輸工程的專業領域裏爭取認同，一直到一九九一年十一月，父親撒手人寰，我的整個人生架構首次有了鬆動；縱是如此，人生的演變也是極為緩慢的，因為積習太深，所有的考慮總是不知不覺地依循著老路，以過去的思維脈絡去尋找一條嶄新的思維方式，再來就是對未來的不確定，對已經發生的「人、事、物」卻又不捨，如此輾轉影響，庸庸碌碌，猶若行屍走肉。

現在看來，一九九四年是我的人生轉輒。當時我四十五歲，只知我所從事的工作、以及過去所做的都不足以解答人生困惑，但是尷尬的是，到底甚麼才是我能夠做的，而甚麼又是人生答案，我卻一無所知，我也找不到一位老師可以幫助自己走出思維泥沼；就在這個迷迷惘惘的關口上，我糊裏糊塗地答應了大學同學的邀約，響應「改革開放」，也跟隨全球投資者的腳步，跑到昆山去設廠了，不料人謀不臧，等到我辭去了工作，將千瘡百孔的婚姻做了結束，一切「接廠」的準備就緒了以後，同學卻變卦了，這麼一來，我如同掉入一個悶葫蘆裏，沒有工作、沒有婚姻、沒有小孩、沒有未來，而換來的卻是每天日出日落的時間，無盡無止的時間，沒有一絲干擾的時間，將一個不知所從的自己包圍在一個偌大的房子裏。

我等待了兩三個月後，根據自己的經驗，快速處理了一些財務問題，把所有不必要的開支縮減到了一個最低限度，準備渡過一個不知何時啟程的「待業」過程，所以當貸款、保險、信用、稅務等

等在美國生活所必須的瑣事，被我一一截斬了以後，所節省下來的「時間」就更加形成一個嚴嚴實實的壓力；我的經濟拮据，只要曾在美國居住過一段時間的人，都能有所體驗，但是大家所不能體驗的是，當一切的開支都儉省了起來，因應這些開支所耗費的時間也就節省了下來，尤其我有一段時間，連電視、電腦都摒棄門外，差點連電話線也一併切斷，於是所有的聯繫除了母親與姊弟以外，可以說都不存在，堪稱與一個「隱士」的生活相差不遠。

今天是否尚存「隱士」，我不知道，以前的「隱士」如何思想，我也不知道，但是我所知道的是，當「時間」一旦形成一個「生活」本身的內涵，甚至「思想」本身的內涵，人生所感的這個世界的嚴實性就鬆動了起來，「生命」因應「時間」而存在的意義就整個改觀了；當然我現在能夠說這些看似輕鬆，但是其實經歷了一段甚為苦澀的思索，其中的思想陷阱甚多，我有些移民紐西蘭的同學就是在思想的陷阱處掉了進去，變成一些好逸惡勞、遊戲人間的浪盪子，而且巧的是，他們大多是非常頑執的「無神論者」。

我當時所不知道的是這種掙扎於社會文化水準低落而導致的精神墮落，其實在「中國學術思想發展史」上屢見不鮮，尤以「三國、魏晉南北朝與隋朝」幾近四百年間的戰亂疾苦裏苟且偷生的文人最具代表性；當然我那時更不知道，我們這些散居全球、學有所成的同學各各以其「生活」的本身，在西方「邏輯思想」的驅動下，不斷地重新演繹著「六家七宗」的「本無、心無、即色」等等充滿了「老莊玄學」的思想，有的高舉「無神論」旗幟，嚴謹治學，重現「正始玄風」的「貴無論」思想，有的儘管玩世不恭，但演練的卻是「竹林七賢」的清談成風，當然更多的是稟承臺灣教育體系所訓練出來的、充滿了「儒道離」的「崇有論」思想，在「科技」領域裏大放異彩；我則因應著個人周邊的因緣和合，嘗試著找出中國「儒釋道」哲學思想之所以能夠融會在一起的原因所在，於是一路回溯，先找出了促使「儒釋道」融合的「道生南渡」緣由，再推衍出來僧肇促使「玄佛融合」的緣由，最後反歸於向秀、郭象的「儒道合」，於是直奔莊子的玄學思想。

我那時所不知道的是，我這個在「思想」裏回溯「思想」的行逕，已經落入了「治史」的學術範疇，我甚至不知「歷史」之所以成為現在我們所認知的「歷史」(而且是「偽史」)，乃肇因於歷史上的「治史者」荷擔了太多「歷史任務」，或因「使命感」太強所導致；當然那時的我更不可能知道「歷史」之所以成為「歷史」，其本身即是思想「動而愈出」的結果，所以不論如何鑽研，都只能在「萬物流出說」裏掙扎，是謂「品物流形」；我當時的懵懂，固然是因為在我所接受的養成教育裏，「歷史」是個禁忌，尤其「中國近代史」更是禁忌裏面的禁忌，不止錯謬百出，而且公然造假，但是造成我思想瓶頸的最大格礙，卻是因為「歷史學家」大多以「方法論」為依止，茫然不知「方法論」乃「思想」上的二度假借，所以學界不時出現一些以「後論」推翻「前論」的現象，甚至交相攻詰的現象，而這些竟然就是您在《歷史激流》裏一再描述的「歷史景觀」，讀來令人欷歔不已。

我隱居了六年，老老實實地讀了一些書，更因拜同學所賜，受限於一個「生命」的困境，所以所讀的文章大多隸屬於「人生哲學」之類的書籍，但麻煩的是美國圖書館的中文書籍不多，而且大多是些應景而生的道德文章，不止沒有精神內容，連文字也鄙俗得很，當然西方「邏輯學」之類的書籍多得數不完，中間還夾雜過時的「存在主義」、「馬克思主義」，但我都沒有放過，連「漢學家」以「西方思想」為本位對「中國哲學」的偏頗詮釋，我也去找來閱讀；在這些探索裏有一個中心課題，令我得以在浩瀚的哲學書籍裏輕巧地將思想維繫住，那就是我想找出證據來證明方東美教授在《中國大乘佛學》所說的「佛經語言挹注(了)支離破碎的中文敘述而成後設語言」，乃道家思想影響佛學的明證，肇因於「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇，寫中文都是拿莊子的筆法來表達思想」。

這兩句話看似簡單，但要證明卻相當不易。首先「後設語言」(Meta Language)與「對象語言」(Object Language)的差別要弄清楚，「六朝時期」的中文敘述為何支離破碎也必須有所瞭解，「佛經語言」為何得以在浮華富麗的「漢賦」裏挹注而成「後設語言」，更不能一眼溜過；其次，道家思想為何在「罷黜百家，獨尊儒術」的「漢儒」裏得以重新恢復？道家思想初興，卻已經走偏，卻又如何

影響佛學？而為何中文敘述以「莊子的筆法來表達思想」就能夠建構「後設語言」？但是我以為其中最重要的問題是，「文字」承載「思想」，「思想」操控「文字」，到底何者為先？其本身的論說即是「後設」的課題，卻又如何衍生出來「後設語言」？

當然我現在能夠清楚地將思維脈絡理清也是一個「後設敘述」，但是在閱讀《中國大乘佛學》的當時，我是懵懂的；我只是隱約覺得莊子的文字敘述非常優美，莊子運用「寓言、重言、卮言」來演繹老子思想，所以能夠以文字在思想裏「摶扶搖而上九萬里」，但其功效是否因為莊子用語言否定語言呢？而「否定敘述」語法是否就是「後設語言」呢？這些問題糾纏得我極深，但最為困擾的是，為何「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇，寫中文都是拿莊子的筆法來表達思想」？這是因為「儒家語言」出了問題？還是「漢儒」崩潰？莊子之前有老子與孔子，而老子造《老子》，思想的渾圓橐籥已破，孔子治《春秋》，又「破事入史」，並首創「議論文體」，莊子為何又不以為然呢？如果當初「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇」等，寫中文都是拿《春秋》筆法來表達佛學思想，那麼「儒釋道」哲學是否就不能融會了呢？

我當時並不知道，這樣的探索已經進入了百家爭鳴的「先秦」思想，並開始探索「儒道」分道揚鑣的根由，甚至已經開始嘗試遏阻思想的「動而愈出」，而往渾圓橐籥境界邁進；但是「因緣」的推衍就是如此巧妙，一個連著一個，甚至「因緣」在「因緣」裏自生，連自己也左右不了，往往一個問題才起，還未有解答，另一個問題卻又將更高一層的問題給逼了出來，如此輾轉互進，迂迴逡巡，終於探觸「初名」的肇始，甚至「初名」亦「假名」的底線，於是「墨學」與「名家」的「名、實」之爭就躍然而生了。

當然現在說起來，這個思維的歷程似乎理所當然，但是我在探尋的過程所經歷的困難是無法想像的，而且處處陷阱，稍一不慎，就不知如何終結了。這就是為何我讀到您在高中二年級就已經寫出一篇能夠為《燕京學報》所採用的〈墨經校堪研究〉，而大為驚駭的原因，因為倘若不是宿緣深厚，

那就是有菩薩(或天主)庇佑，單單憑借著個人此生此身的學養經歷是絕不可能的；我這樣的觀察不是胡謅出來的，只要看看西藏甚多活佛或其它地區的高僧大德的「早慧」，就知道人類流轉「六道」，「智識」不泯，「早慧」或「晚識」其實只不過是「因緣」聚合的問題，甚至是「福德」是否具備的問題，至於您因為「早慧」而開啟了「唯物史觀」，但在晚年卻依止「唯心」，則是一個相當有趣的現象，或許可倚以憑，重新檢視「方法論」的不足為憑。

我之所以這麼說，是因為您以「方法論」為憑，所推衍出來的諸多歷史觀察，甚多值得商榷，因為「治史」不能單單只依靠「方法論」(methodology)或「目的論」(theology)，尤其治「夏商周」之前的「史前史」(或「神話傳說」)，任何的「方法論」都不足為憑，而需藉助「哲學思想」；雖然「方法論」或「目的論」也是一種「哲學思想」，但是理論建構非常粗糙，若以之建構「歷史觀」，則只能在「方法論」或「目的論」裏拘絞，將歷史往下拉扯，故屬「萬物流出說」的思想，所以非常容易扭曲「歷史」，以滿足「治史者」的「使命感」，遂行「政治」目的，此之所以共產黨可以篡改「對日抗戰史」，日本可以辯解「侵華」的戰爭行為乃為了達到建構「東亞共榮圈」歷史任務，甚至連小小的臺灣亦不遑多讓，以〈雪人已融〉之類的文章，就「方法論」爭辯，師生指責，大鬧公堂。

當然，「方法論」或「目的論」相當流行，因為人類的思維邏輯非常適合「類比推論」，不止您在《歷史激流》所描述的種種爭辯都屬之，甚至民初三次「古史辯」之驅動，思想一次比一次往下流淌，「動而愈出」，以至「中國社會史」論點最後為政治所用，都屬「事有必至，理有固然」(語出《戰國策・齊策》)，只能說是思想驅動一個必然的演變結果；其關鍵點即在「方法論」有其最基本的盲點，那就是不能以之為憑，論述「文化史」或「思想史」，以「文化」與「思想」(或「哲學」)之「論點」固然容易追蹤，但「論據」卻非常難尋故，以其「文化」或「思想」本身即為「文化史」或「思想史」，是曰「六經皆史」故，非常弔詭，更因為講文化，講思想，不能光靠訓詁、考證，而要在文化與思想裏自化，以「文史哲」不可分割故。

這個「方法論」的盲點行諸「春秋戰國之際的社會大變遷」則一發演變為「學術性」的災難，蓋因界於「三代以前和秦漢以後」的「先秦思想史」，最關鍵的轉變即在「思想」，不在「商業」，更不在「社會」；這段歷史實為東周，始自公元前七七一年，周平王遷東都雒邑(即河南洛陽)，終於公元前二二一年，秦始皇統一天下，所以是否當名「三代以前」，值得商榷，而當「先秦思想史」被詮釋為「春秋戰國之際的社會大變遷，應該就是戰國諸子學說產生的根源，也就是古代燦爛文化產生的根源」(《歷史激流》第六五頁)，思想早已呈現下墮驅動，一去不復返了。這是我覺得您的「歷史概念」為「唯物史觀」的原因，但因與「先秦思想」不能相應，所以詮釋起來，格礙橫生。

事實的真相是，「先秦思想」破了「夏商周」所延續下來的「渾圓橐籥」境界，更因為「渾圓橐籥」思想初破，所以諸子百家的思想動能十足，史謂「百家爭鳴」。以整部「中國哲學思想史」的傳衍來做個公平的探索，「春秋戰國」這個「歷史延續性」是不能忽略的，而這些思想動能，孔子在《易傳・繫辭下》以「幾者動之微」涵蓋之，哲學意義深邃，乃孔子「五十以學易，可以無大過矣」的具體實踐，堪稱「儒家玄學」的思想精髓，震古鑠今，首創「幾」的觀念，將老子口述《老子》，以「道」之一字融會《尚書》與《易經》兩大思想脈絡以後，只能「動而愈出」的弊病，往上提升至「虛而不屈」的境地，因老子雖說「道之為物，惟恍惟惚」，但其論述，其實與「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」愈加偏離，而再也回不去「天地之間，其猶橐籥乎」的境地了，所以通篇《老子》雖以「道」為標竿，但其實其論述只能是「萬物流出說」(Theory of Emanation)，或以德國哲學家康德(I. Kant)的講法，即稱為「自然目的論」，而不是「道德目的論」。

孔子的「幾者動之微」非常簡單，但不止防阻了諸子百家的思維往「萬物流出說」的理論方向驅動，更因其層層迴上的理論架構提供了思想一個往上突騰的管道而臻其「知幾其神乎」的境地，曰「圓而神」，以有別於往下流淌的「方以智」，甚至界於「圓而神」與「方以智」兩者之間的思想，仍舊是這麼一個「幾」字，居中聯繫了「進化說」(Theory of Evolution)、「創造說」(Theory of

Creation)與「萬物流出說」的分隔，故深涵中國哲學「乾以易知，坤以簡能」的「易簡原則」精神，亦即儒家的「道德形上學」，為轉「自然目的論」為「道德目的論」的關鍵。

「幾」掌握住了，一切問題迎刃而解。但是困難的是「幾」不容易論述，一述，思想即「動而愈出」，不述，「幾者動之微」雖未啟動，但也不能論述；「幾」更是純粹中國式的哲學思想，不能借助外國哲學或歷史之論見，因全世界的思想源頭，包括「印度原始佛學」，都沒有「幾」的觀念，若有的話，必有「原始物質」(梵文prakriti)的論說，那麼「印度原始佛學」斷不會僅由「心、念」的觀念來詮釋「業」，蓋因「起心動念皆是業」，「心、念」與「起、動」是同樣重要的。

由此或可探知，中國哲學思想從《易經》以降，就從「物」上著手，而在先秦時期就已奠基的「儒道」思想，則以「物」入手，講「有、無」，將整套「太易(未見氣)、太始(形之具)、太初(質之具)、太素(形質具)」學說發揮得淋漓盡致，但因其不講「心」、不講「識」，故無「空」的概念，更無「空論」的基礎，卻以「幾」的觀念，將「物」與「心」連結起來，逐漸臻其「心物合一」的思想層階；「印度原始佛學」正巧相反，以印度本具的「四吠陀」與「奧義哲學」隱涵的「業」的觀念，由「心」入手來詮釋「物」，在釋迦牟尼佛的「對機說法」下，逐漸臻其「心物合一」的思想層階，兩者殊流同歸。

「對機說法」時，「象」破「幾」動，故知釋迦牟尼佛「說法」的「內容」固然為「心」的演繹，但是其以「說法」的「行為」來闡述「起心動念」本具的「因緣和合」運作，卻屬「物」的論述範疇，所以從「幾」的角度來看，任何「講經說法」都應該是「對機說法」，就連孔子在《論語》與學生的對話亦為「對機說法」；其「對機說法」時，「經」未成，「法」未立，因講經才有「經」，因說法「法」乃立，「經」成、「法」立，即為「物」，因「宣揚流布」乃成「品物流形」，但是其「物」卻不見得就是當初「對機說法」時的「因緣和合」，所以要「感應道交」就甚為困難，唯知其「因緣和合」之「幾」，方可達其「感應道交」的效果，是謂「知幾其神乎」，亦即您所說的，「要

做好先秦思想史的探討，要進行《墨子》的系統研究，脫離當時的社會歷史背景是不行的，因而必須同時對中國古代史進行探索」(《歷史激流》第六四頁)，也就是說，追蹤「對機說法」的因緣，必需將促成「因緣和合」的源頭、「一切起因背後有一個總起因」的肇始根由找出來。

這個說法對極了，但困難的是，要知其「對機說法」的因緣已自不易，而要將「因緣和合」的源頭找出，則無異難上加難，所以學者在做這一類的探討，非常容易走岔路，在關鍵的地方稍一拿捏不準，立即失之千里，而且往往就此操控了一生的研究方向，殊為可惜，謂之「失幾」；這就是我讀《歷史激流》最為感歎的地方，因為您在早年，「注意到了墨家和名家之間激烈的辯論」，又通過與「古代希臘哲學」比較的結果，而認為「他們爭論的是宇宙間物質構成和物質運動的學說」，從這裏開始，乃至後來的「探索中國古代的農業生產技術發展和冶鐵技術的發展」，都遵循同一種「系統的比較」，所以只在「離散又肯定」的思維裏逡巡迂迴，甚至「特別著重其中經濟和文化(其實為『文化的外在顯現』或『社會』)部分」，根本談不上「對機說法」，遑論找出「因緣和合」的源頭？

何以故？因為「先秦諸子」之所以「百家爭鳴」，乃因對其所承接的「哲學思想」詮釋不同而鳴之，而其所承接者，不為「先秦諸子」之論說，否則必無爭論之需，其之所以爭鳴，因所承接者都屬同一套「哲學思想」，否則立基不同，亦不能爭鳴。那麼「先秦諸子」所承襲者為何？唯《尚書》與《易經》而已矣。如果屬實，那麼「墨家和名家……爭論的是宇宙間物質構成和物質運動的學說」必定與《尚書》無關，而隸屬於《易經》的論述範疇。這不應該有爭議，於是我們就得接下去問了。《易經》從卦爻的「結構」與「時位」所推衍出來的「易變」哲學，與希臘時代蘇格拉底(Socrates)以前所發展出來的「自然哲學」真的一樣嗎？這個問題才是關鍵。

顯而易見地，《易經》的「初上九六，二三四五，八字命爻」所詮釋的「象數」觀念是純中國式的「易變哲學」，與希臘「自然哲學數論派」所詮釋的「數學」觀念不同；但是當「易變哲學」被詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動」的「自然哲學」，「萬物流出說」的驅動就形成了，並從此與

「創造說」與「進化說」絕緣，導致您在晚年也不得不感歎終生未涉及「哲學」探索的遺憾。這當真是造化弄人罷，但其實這裏有甚多解釋不來的「因緣不和合」的乖離現象。

另外一個甚為關鍵的觀察，乃「先秦諸子」的「百家爭鳴」，破了「先秦」之前「有事無理」的敘述方式，其間重要的「學說」發展有三：

其一，老子造《老子》，思想的渾圓橐籥已破，雖然老子竭力闡述「天地之間，其猶橐籥乎」的道理，但《老子》的敘述已破了天地的壅蔽之形，於是「易曰天地壹壹」的情境不復可得，「天下之亹亹」所形成「吉凶皆在壺中」的交密之狀也有了「概念」之創始，「成象」已破，「幾」的「動之微」已經觸動，天地之間「將泄未泄」、如如不動的「象」已破，「數」已成，其勢已不可逆轉，「幾微躁動」之勢已成，「敘述」大興矣。

其二，孔子治《春秋》，破事入史，雖曰「微言大義」，但從此「理」成「史」立，「春秋」二字更堂皇入史，而後《左氏春秋》、《呂氏春秋》各領風騷，然「春秋」二字之連稱，「先秦」之前已有乎？歷史學家以「春秋」二字稱《春秋》(東周前期，計三百六十七年)之史，為「後設語法」之引用？還是因為「先秦」之前已有「春秋」連稱之義理？齊桓公、宋襄公、晉文公、秦穆公、楚莊王等「春秋五霸」可有一君揭竿而起，立「春秋」之朝？那麼從「名、實」論來看「春秋」之命名，「春秋」這麼一個歷史學上的稱謂何以得之？我求證無憑，曾作〈澳門賦〉，引「春門秋門」破之，曰「礙『出入』者，『出入』也，非『門』也；仰『門』者，『門』也，非回歸也。嗟夫！會易渾淪一為象，『咄咄』以為吻；『卯酉』入五七之時，則昜氣於春門秋門而有形，化『文』而國興也。」(詳見所附〈澳門賦〉全文)

何以故？門從「正反二戶」，而「春」出「秋」入，乃「春秋」兩字之本義本象，然「出入」之意不可象，故借「門」象之，更因出則愈出，入則愈入，其出者，爭鳴起，其入者，敘述興，其所承續者，唯《老子》之後，不可逆轉的「幾微躁動」是也，是謂「思想之幾」、「文化之幾」。

何以故？「卯」為春門，萬物已出，從「反門」，形「卯」，「酉」為秋門，萬物已入，不可從「反卯」，故連其上以見意，乃成「昴」，故知「春秋」時期，「先秦諸子」的「百家爭鳴」破了「先秦」之前「有事無理」的敘述方式以後，思想開始進行「由事入理」之易變，而其「入」則必須「反出」與「連周」，是謂「反」其爭鳴，「連」其源頭是也。

一「反」一「連」，何其混淆？故必須在「三代」以降的「文化」裏「自化」，以達「反者道之動」之效，蓋因「卯酉」俱五七時，晦暗不明，天剛發亮，日出為咄，月光初透，月出為朏，均作「昒」狀，從日從勿，以「勿」為易氣之形，日出乃見，氣之始，太初也，「文(紋)」初具，「文化之幾」微動也，而地氣在晦暗不明時，等候日出月出，則未見氣，太易也，會易交融也，是曰「人文化成」，在「人文」裏自化，「以文化之」是也，是謂「化文(紋)」，「文化」是也；以「文字」化文，是曰「入文字門」，其「入」者為「酉」，不為「卯」，逆反「文字敘述」，連結「方法智慧」也，向下探索，曰「方以智」，往上融會，曰「圓而神」，上下交融，其間有「幾」，是曰「易氣於春門秋門而有形」，謂之「思想之幾」，是為全世界獨一不二的「中國哲學思想」精髓。

從這裏觀察「方法論」，「方法論」的捉襟見肘很明顯，而「思想」與「文化」一旦談至如此深邃的境界，任何的「方法論」可說都使不上力，包括迪卡爾的「括號邏輯」、羅素(B. Russell)的「關係邏輯」、維根斯坦(L. Wittgenstein)的「語言邏輯」等等影響現代哲學思想極為深遠的「西方邏輯」，全部都出現了瓶頸，其關鍵點則在「中國哲學思想」是渾淪一氣的，以「方法論」歸納，則找不到下手處，猶若《莊子・天下篇》所云「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」，亦即「中文敘述」必須否定、必須向心，而在「向心又否定」的敘述裏不斷地迴旋而上，才能夠將「方法」與「智慧」連結起來，光靠「方法論」，是不可能有「智慧」的。

西方的「方法論」如此，東方的「方法論」又如何呢？這時我就想起王國維以「考古資料結合文獻而進行探索，從而進一步闡明歷史的真相及其發展過程」，精闢入理，但也因其「治史」標竿以

「方法論」為依歸，故終其一生都為其所推衍出來的「二重論證法」捆縛，最後投湖自盡，令人扼腕歎息；從陳寅恪所歸納出來的「王氏治學方法」觀之，三層「二重論證法」裏，唯「取地下之寶物與紙上之遺文互相釋證」(《歷史激流》第一〇一頁)，堪稱精湛，其它兩層，「取異族之故事與我國之舊籍互相補正」與「取外來之觀念與固有之材料互相參證」則值得商榷，以「古史」或「史前史」，「有事無理」，而「釋證、補正、參證」卻只是「理」的論述，不為「事」，故不宜以之為據，考釋「古史」或「史前史」。

這是「釋古派」學說首先必須釐清的地方。另者，「古史」或「史前史」時，思想渾淪圓成，「天地之間，其猶橐籥乎」，不止天地呈現壅蔽之形，「易曰天地壹壹」的「吉凶皆在壹中」的交密之狀並沒有「觀念」，連「肇始」之機緣都未觸起，是為「幾」將動未動、凝動似動之狀態，「動之微」也，天地之間「將泄未泄」，如如不動，試問這種「天下之亹亹」的描述又要從何處去「取異族之故事與我國之舊籍互相補正」呢？「動而未形，有無之間者，幾也」又要從何處去「取外來之觀念與固有之材料互相參證」呢？這一套全世界獨一不二的「中國哲學思想」精髓，一言以蔽之，「在天成象，在地成形」，又要到何處去找另一個「後設語言」來敘述呢？

暫且不論這些思想上的缺失，「釋古派」的方向對了，「疑古派」則不足一哂，錢玄同諸人對「中國哲學思想」的汙蔑不下於「王弼掃象」對《易經》的摧殘，而郭沫若前後搖擺，見風轉舵，連一個學者的風範都把持不住，卻以「唯物史觀」影響近代「中國哲學思想」發展達四、五十年之久，只能證明以「考據、訓詁」為依歸的「方法論」非常危險，甚至我懷疑倘若王國維能走出「方法論」的演繹，而以甲骨文、金文論證出來的「文字」直截「入文字門」，則必不至投湖自盡，以「在文字裏自化」可逆反「文字敘述」，連結「方法智慧」故，以知「文字之幾」的動能，必知「歷史之幾」的躁動故，但是從王國維的弟子徐中舒的「考證」成果來看，「二重論證法」對「中國哲學思想」的精髓還是沒能掌握住。

其三、墨子造《墨子》，「中國哲學思想」的「邏輯學」始定，但不要忘了墨子所承襲的仍舊是《尚書》與《易經》，所以思想的根源仍舊是渾淪一氣的，這個關鍵倘若把握不住，則「墨學」的詮釋就掉入「西方哲學思想」的「邏輯學」，最後為「二分法」所捆縛。

事實的真相是，先秦時期的「邏輯學」不止在時間上，比希臘雅里斯多德還要早，而且在學理上，為了破「名、實」論而發展出來的《墨子》，更是「中國哲學思想」有史以來第一本有「論點、論據」的系統論述，遠非《論語》的「格言」與《老子》的「含易」，只有「論點」沒有「論據」的結構堪可比擬；這是所有以「方法論」為治學標竿的學者們必須深入研究的一本著作，但是必須認同「方法論」或「目的論」從來都不是「中國哲學思想」的主流，而以「中西」(或「中日」)的比較來提示中國歷史的特殊問題，則似隔靴搔癢，值得所有到西方(或者日本)研究所取經的留學生重新思考「方法論」的侷限。

那麼如何將《墨子》還原於《墨子》的原始精神呢？首先「易經」與「易緯」的思想混淆必須釐清，因為甚多《墨子》的注解都是受到後來的「易緯」詮釋影響，卻不是所承襲的「易經」思想。何以故？此乃「易緯」學說之出現，大約始自戰國(計二百八十一年)鄒衍以「陰陽五行」一說所造下的思想濫觴，《易經》並未談及「五行」；事實上，整個《易經》的「象數學派」從《老子》初造就逐漸成形了，否則孔子也不會有造《易傳》的動機，力轉時下流行的「自然造化」或「氣化」之說為「儒家玄學」，並一舉種下了後來融會「道家玄理」與佛家「緣起性空」的機緣，僅從《易傳》來看孔子的學問，「至聖先師」之歷史稱謂是當之無愧的。

「易緯」學說當以河上公的《無極圖》最具有影響力，導致東漢道士魏伯陽以《周易參同契》一書將整個《老子》學說轉變為「神仙方術」，而後東晉道士葛洪以《抱樸子》一書將「神仙方術」與儒家的「綱常名教」相結合，乃成「道家玄學」之攀援之株；從此而後，鍾離權、呂洞賓、陳摶、種放、穆修，浩浩蕩蕩，而穆修之後更是兵分兩路，有周敦頤、葛長庚、朱熹一脈，另更有李之才、

邵雍、邵伯溫、蔡元定、朱熹一脈，兩脈最後在朱熹結合，終於成其大成，但均屬一路下滑的「萬物流出說」，為害「中國哲學思想」甚深，卻又如何詮釋「儒釋道」的融會哲學呢？

這麼一個《易經》的「象數學派」源遠流長，陷阱甚多，所以導致《易經》的解釋與圖說，從明朝以降就有二百二十部，內容彼此不同，以至繁衍至今，很多談論《易經》的文章攀緣附會，其實都只不過是談論「易緯」，並在一「經」一「緯」的混淆裏造成困惑；想來也是，「經」上圓下方，內潤外化，屬「創造性思想」，「緯」橫向牽扯，看似高蹈，其實只能是「萬物流出說」，從這裏來看您的觀察，不難探悉您以「古代希臘哲學」的類比推論將「墨家和名家之間的爭論」歸納為「屬於自然界的」（《歷史激流》第一一二頁）是相當遺憾的，因為當《墨子》所承襲的「易經」思想被詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動的學說」，思維狂洩，所以「天文地理」說盡，卻又如何敘述「中國哲學思想」呢？

事實上，「墨家和名家之間的爭論」為「哲學性」或「思想性」的，皆肇始於對《易經》詮釋的不同，以《易經》的「象數學派」雖已萌芽，但是「易緯」學說尚未出現故。我舉遠無憑，試以您引自《墨經・下篇》的「非半，弗斬則不動，說在端」（《歷史激流》第一一三頁）來說明諸家詮釋都是以後來的「易緯」注解來詮釋《易經》思想，不論是「幾何學上的『點』」或是「物質構成學說中的『原子』，即物質微粒」皆然，並不能將諸多《墨子》詮釋還原於《墨子》原始精神。

這也是我對梁啟超、章士釗、章太炎等大學者所不能瞭解的原因，因為他們很多「文史哲」的詮釋所遵循的都是康有為的「託古改制」，雖然他們都恥於與康有為為伍，卻一再掉進去以「後論」推衍「前論」的「後設」陷阱裏，卻又如何還原《墨子》的原始精神？更何況，我對《墨子》的校勘仍持保留態度，以「春秋戰國」時期「異體文字」充斥，故類似「斬」，「端」等字都極可能錯謬，尤其「斬」有可能為「著」之誤，苟若是，則「弗斬則不動」實為「弗著則不動」，而整部《墨子》就不會被詮釋為「物質的構成運動」了，真乃一字之誤，害人不淺矣。

其實說穿了，一點都不稀奇，也沒有甚麼值得爭論，蓋因「端」者古作「耑」，「初生」也，為「氣形質」的初始肇端，謂「太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」，「器世間」初具，往上還原，則為「太易(未見氣)」，乃一個「先天地生」的「無象」狀態；「太易」又稱「太極」，渾淪不動，動靜相待，其間有「幾」，「氣形質」具而未離，而「幾」動「象」成，「氣形質」乃分離，「器世間」始成；「幾」似動凝動，動而不動，是曰「象本無象見渾圓，虛而不屈橐籥顯」，以「幾」為「象」之爻變，謂之「二象之爻」。

從這裏下手，「非半，弗斷則不動，說在端」迎刃而解，蓋因「非半」者，「原始物質」也，渾淪，不得分割，所以諸大學者「把『端』解釋為不可以再分割成為兩半的物質粒子」，當屬無誤，但屬「萬物流出說」的論述範疇，順此思維，只能將《墨子》詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動的學說」，屬於「太初、太始、太素」一路奔流的思想，故只能詮釋「器世間」，不能詮釋「太易」，是為「易緯」思想，卻與《易經》的精神悖離；僅從《莊子・天下》的「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」來觀察，即可見端倪，因諸家的「物質粒子」論說均為「廣度量」，故都可「取其半」，卻非《易經》強調「事件」與「動向」的「強度量」，「非半」是也。

關鍵點不在「端」之詮釋，而在「在端」的瞭解，蓋因「在耑」者，「在初生狀態」也，「氣形質」具而未離；「具」者「互具」也，「即」也，而「即」與「離」亦「互具」，是以「即」即是「離」，「離」即是「即」，「幾」似動凝動，動而不動，故曰「弗斷則不動」，「虛而不屈」也，乃墨子為了詮釋《老子》的名句「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出」所提出的「在端」觀念的明證；要注意的是，這裏說的是「弗斷則不動」，「幾」未動，「象」無象，「氣形質」具而未離，故曰「非半」。

這樣的「幾動」詮釋才能將「原始物質」觀念還原到《易經》裏去，而不至於將《易經》往下詮釋為「物質的構成運動」，甚至倘若在此能夠將「物質」詮釋為老子的「道之為物，惟恍惟惚」之

「物」，則思想尚有還原至「太易」的可能，但可惜的是思想的「動而愈出」是一個慣性運動，一動就奔流造勢，不止動而愈出，而且更是人類思想最難以維繫的不堪；其實人類的思想可上可下，甚至任何一個學說的建構都必須可上可下，庶幾乎可以一個「—」來涵括，引而上行讀若「囟」，引而下行讀若「退」，上下貫通讀若「衮」，但千萬不要因為「上下貫通」的「—」音「衮」，而與「鯀」起了連想。

這裏的論爭，「『鯀』字古或作『玄』，從『玄』得聲」（《歷史激流》第一二一頁），卻值得商榷，因為這樣的思維假定了中文的「音韻」先於「圖符」，至於您據此推論出來「鯀與共工的讀音相同，只是發音有緩急之分」，雖然牽強附會，但是仍無大礙，不過接下來說「他們都是從殷人祖先傳說中的玄冥分化出來」，則大有問題，必須深入探討，不能含混帶過。

首先要探索的是「冥」字，再來則是「賓」字，尤其您因「賢」字的詮釋，引《詩經・大雅・行葦》的「舍矢既均，序賓以賢」來詮釋「古禮」，甫一入手，即已造下「萬物流出說」之驅動，故能與「鄭玄箋注」相應，曰「序賓以賢，謂以射中多少為次第」（《歷史激流》第二八一頁），但思維恆下，只能是「自然目的論」，而與「道德目的論」背道而馳，卻又如何詮釋「古禮」呢？

這裏的關鍵是「序賓」，更是「賓」字，可轉「自然目的論」為「道德目的論」，因「序賓」始，「賓」之「冥合」乃泯，「賢」再分次第，曰「序賓以賢」；從這裏看「鄭玄箋」之注，「序賓以賢，謂以射中多少為次第」，其實只是一種「套注」，充其量只能「知其然」，卻不能「知其所以然」，所以就算能夠解釋「贊」定君臣，「委質為臣」乃成禮制，其實對「禮制」之所以為「禮制的道德」意義根本無法了解，反而直奔「萬物流出說」，與「進化說」或「創造說」卻再也不能相應。這是我不明白您引「序賓以賢」來詮釋「古禮」的原因。

從「賓」字入手，這個問題迎刃而解，因為「賓」可說是所有從「貝」之字中最具哲學意涵的字，毋需從「賓」而「賢」而「贊」而「質」，一路將思維往下拉扯，以「賓」從貝、丐聲故，更因

「丐」，「冥合」也，深深契入「窈之冥之」的「冥」意，而「宵」從宀從丐，宀者，「覆藏深屋」也，而丐者「不見也，象壅蔽之形」，又深具中文之「否定敘述」語法，是為「中文敘述」的內質。

何以故？其「冥合」者，以其主客互為緣起、一顯皆顯故，蓋因宀者「遮蓋」也，宀日「遮蓋日」也；其「遮蓋日」者天庭也，故知「冥」者以日掛天庭、地廓合之故，乃「易曰天地壹壹」之設定，否則「壹壹」不能「將泄未泄」；其「將泄未泄」的設定之所以得以「合」者，以「六」入之，絲絲入扣，「宀日六」乃造，以天庭地廓本為「天象」，因日掛天庭，地廓乃顯故；更妙的是，地廓在「冥」不顯，僅以「入」表其向上和合之勢，具有一個將精神往上提升的象徵，「入其分」也。

「壹」象分，「貳」象現，「二象之爻」頓成；爻現，時空的如如不動乃破，「生住異滅」的時空流變乃成，是以佛家有「數、時、方」之說，有為法的「因果流變」乃墊其基。要破時空流變，沒有它法，只有還滅其「二象之爻」；要轉「流變」為「還滅」，也沒有它法，先得合其天庭地廓，以其本為一個「天象」故，否則無法轉化；其「轉」者必「入」，其「化」者「自化」，以天庭地廓本不可分，因日掛天庭，強分「天象」，故得以入之，苟若為一「天象」，則無從入起，故從六。

這基本上就是戰國屈原以《楚辭・天問》向「史前神話傳說」發出一百七十多個問題的精神所在，有曰：「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟象，何以識之？明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？圜則九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？」

這裏的幾個關鍵字「冥、瞢、圜」，都可以直述「遂古之初」與「上下未形」的哲學本意，就「形而上」與「形而下」思想加以融會，是一種逆溯「太素(質之始)」、「太始(形之始)」、「太初(氣之始)」的過程，並以其「氣形質具，而未離」，故得以窺探「太易(未見氣)」；「太易」旋乎，「視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也」，「易無形畔」是曰「渾淪」，只能窺探不能敘述，故老子有曰：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」這也是我不明白您捨這些辭句，而引《楚辭・天問》的「應龍何畫，河海何歷？」來解答「史前史」的原因，似有「捨本逐末」之蔽。

職是，「窈兮冥兮，其中有精」之關鍵在「冥」，以主客互為緣起、一顯皆顯故。是以「冥」字悉盡，從冥者，皆有「暗合、幽合」之意，故從目為瞑，「古眠字」，從虫為螟，「蟲食穀心者，吏冥冥犯法，即生螟」；瞭解了「冥」字的本義本象本質以後，「賓」字才有可能破得了，以「賓」的「眾緣和合」多具「不可說不可說」的因緣作用，故知其聚合多為幽合、隱合，置於「覆藏深屋」之下，「貝」反倒不彰，更因「貝」在「宀」之下卻「不見」了，故「賓」之所以為「賓」者，乃「賓」字「象壅蔽之形」。

解構至此，讓我附上〈迎賓曲〉一文，聊可解釋我以「文學」手法來詮釋「史前史」的動機，並以之闡述「清儒」治學的一貫傳統，先「樸學」、後「經學」，再由「經學」入「文學」，最後由「文學」釋「玄學」，但其循序漸進卻只能說明「考證」之「方法論」可能連「樸學」的範疇都尚未走出，又何以詮釋「玄學」呢？而無「玄學」之基，又何以詮釋「史前史」呢？

「賓」字之檢選絕非意外。負面地說，我以「象壅蔽之形」之「賓」來述說「簡(異)化字」的「宾」字對思維破壞的凶險；正面地說，我則以「象壅蔽之形」之「賓」來總結「史前神話傳說」之「眾神」相聚，其聚合從盤古開始，女媧繼之，或先女媧後盤古，再然後虙羲倉頡刑天夸父少昊顓頊彭祖后稷，黃帝堯舜鯀禹伯益，「眾神」賓聚，一副「遮蔽的文明」的景象。

「遮蔽的文明」真是不能談，尤其不能從「歷史」的角度談，更不能以「方法論」談論之；古「事」難考，自有難處，苟若要談，必須瞭解天地冥合象「壅蔽之形」，交密之狀象「元氣渾然」，其易氣之形象「會易交融」，其會易未分象「將泄未泄」；種種字種種義均互通，絲絲入扣，僅得一「冥」字，但以其「冥」之事(非「史」)跡難考，甚至一入「史記」(泛稱也，非司馬遷之《史記》)則難冥，或非不冥，否則不能入史，故以「佳人」冥而迎之，喻女媧，取《說文》所注：「媧，古之神聖女，化萬物者也」，其「神聖女」與〈迎賓〉以佳人象徵「事件的精神位格」盍有不同呢？故知佳人所迎之「賓」者，史前文明之「眾神」也，故知〈迎賓曲〉一文所揭露者，只不過是一幅以倉頡

之象形字描繪「眾神」聚會景況之「小說」而已，而其之所以以「小說」之形式存在，乃以「小說」破「大說」之「大」也。

我雖以「小說」破了「大說」，但〈迎賓曲〉之存在豈非因文字的留存而自捆於「小說」裏？故我在〈迎賓曲〉裏，「施展拳腳，移去熊熊火矩」，一邊「創作」，一邊「破創作」；一邊竊火以令音韻帶引圖符，一邊滅火以令圖符與音韻隨著「金斷音止」而一併消泯逝去；又一邊將製造故事以令「事出」的自覺「化育、化生」，一邊將已然「化育、化生」的自覺在故事裏「化育、化生」以令故事融會於文字的圖符與音韻裏，正是「後現代小說」的「後設」內涵；更有甚者，〈迎賓曲〉為了凸顯「後現代」語言的冗長無當，故以緣自《詩經》的四句疊唱平衡之，其著墨於「賓」者不多，以其「冥合」不可說故，故重「事出」，輕歷史，是曰「小說」。

這麼一篇「小說」所詮釋者，不過「迎」、「賓」與「曲」三個字，卻是一篇二十萬字論文的濃縮，避開艱深的哲學理論，神話探源，以厂隔開形上形下，「人居上」為「三皇五帝」的形上論，「人居下」為「語言造肆」的形下論；堪稱遺憾的是〈迎賓曲〉作為一篇「小說」，「渾淪」已破，「議論」難免，所以「小說」形式最後還是無法滿足，故於結尾提供一條可以直溯思想究竟的道路，是以提出「事、易、物」的論說，以指明「藉事練心」的砥礪雖然正確，但倘若不知「事出有因」之因緣始末，則其「練心」的結果必然往「形而下」而去；若勉強往「形而上」注解，卻不願就「事出有因」加以追根究柢，則其「事」一出即產生變化，是曰「事變」，而在其間「化育、化生」，則為「易化」，最後不演變為「實驗主義」(實驗必有物)、或「物質主義」，甚至「唯物論」是很難的。這基本上就是您的「唯物史觀」的發源處。

我說了這麼多，關鍵點即因您以「唯物史觀」治史，卻在晚年皈依「天主」的這段殊勝因緣，如果您至今還是個「無神論者」，我是無論如何都不會浪費脣舌的；另外我想指出的是，西方社會由「基督思想」一脈演變為今天的「物質社會」，其實與您的心路歷程與態度轉變相同，只不過是一個

回溯而已，然而要追溯回去，往「基督思想」的「形而上」部分還原，其關鍵在「轉」不在「化」，亦不在「變」，蓋因「轉變」、「轉化」皆轉，本為自轉，非它轉，「二分法」可破。

我以「中國哲學」回饋「西方基督思想」的用心，可能遭罵，但仍舊希望對西方的思想界有所裨益，套句董仲舒的名句，這個用心乃：「正其誼不謀其利，明其道不計其功」；我想歷代書寫者有這個理想的人很多，但往往因為「就物衍物」，乃至以物役心，反而形成往下拉扯的理論思想，是為「形而下」的理直氣壯，以「馬恩列史毛」的思想為害世人，最為慘烈；一個偉大的理論或學說應該可以從物質或現象轉變為心理學上的象徵意義，再轉變為哲學上的象徵意義，一旦思維驅動往下，就只能往自然現象(包括男女理則)的和合、衍生與演變加以詮釋，而愈與「形而上」思想脫節。

「形而下」思想自成一個領域，其實無妨，但不幸的是，有「形而下」的思想者，大多看不慣「形而上」的不事生產，所以倘若不是強調「勞動」來打壓「形而上」，遮掩自己思想的逐次墮落，就是以「名聞利養」來圈養「形而上」，以遮掩自己精神的萎靡不振；妙的是，兩者殊途同歸，最後都必須以「禱詞」勉勵各自的信仰者，卻看不見其「禱詞」已如日薄西山，僅能在「斜陽裏綻放」，所以連精湛英文的海明威，也不得不以西班牙語的「nada」隱其「空無」思想於基督「導詞」裏(詳見「A Clean, Well-Lighted Place」)；最為可怕的是，一旦思維往下沉溺，「政治」即行介入，以其思維往下沉溺可介入故，所以精神層面高的人大多不會受政治所蠱惑，思想層面高的人也大多與仕途隔離，是為中國「隱士」的清高亮節。

這其間最為不堪不忍的是，世人沉溺思維日久，大多只能在一個思維驅動裏「化育、化生」，其自衍自生的結果就形成思維上一個看不見的崖(厂)；居崖下者樂不思蜀，「一粒粒小白球被高爾夫球手擊得平直飛起，破風前行，氣勢驚人」，居崖上者抽搐痙攣，在「風雨無時的尷尬裏奔前走後，當真顧此失彼」；唯有佳人「閒庭信步，對這紛擾視若無睹」，故可隱以令「禱詞」出，可下以提升思維層次，可上以令嘈嗷的語言自破於其造作裏，是為「定風波」之內意。

〈迎賓曲〉所描述的「事件」是確實發生過的，就像「史前史」的事跡一般，雖然遍尋「搜神述異拾遺博物、爾雅說文水經方言、韓非子淮南子抱朴子金樓子」，但是眾注都解釋不清，就連先秦古籍保存古代神話最豐富的《山海經》與質疑古代神話最徹底的《楚辭・天問》，也沒有辦法釐清其「真實史跡」，這豈不怪歟？這個「史前本無史」的混淆不釐清，卻以「方法論」在「釋古疑古」裏汙蔑「中國哲學思想」，真不知將置女媧於何地？

這是我認為《詩經・大雅・瞻卬》所提出的「反奪之」(為「覆奪之」之誤)的重要思想，否則不能「瞻卬」。何以故？卬者望也，欲有所庶及也，本為昂之正字，「迎、仰、昂」之所依也；仰者𠂤也，以人在崖上仰(從人從卬)堂皇庶光故；其昂者，顒顒卬卬於文字之本義本象本質，原本只能隱微，但是無奈「卮言」多漏，多言卻成「詹」，詹者「從言從八從𠂤」，八者分也、別也，「象氣之分散」，引申為「尒」以總結「詞之必然」。

「尒」本非象，因「尒」者「入小」也，「從入一八」，故「許君說八而不說入一，本不可說也」；「詹」亦同，「非象」也，「与言無涉，即許君收詹於八部，而不收於言部」之因，但由許慎所歸納出來「八」之「象氣之分散」來觀察，即可知言語「從上俱下」(「入」也)，氣必分散，一旦「散氣」，「聲上越揚」之「兮、乎」必泯，故「尒」出，言語只能爾爾；「爾爾」者「如此如此」也，既出，別言詹詹，不能「自仰」，只能「它仰」，仰之再仰，文字本義乃殞；此時，「詹」緣目成「瞻」，別言乃隱，無冂𠂤倒，瞻仰者於焉轉置厂下，「仄」字乃生，「𠂤」之倒也，「側」也，整部《詩經・大雅・瞻卬》講的就是這個「𠂤之倒」，故有「反有之」與「反奪之」的述說，並以此樹立了中文敘述的「反」字的否定語氣，而中文語境中，表示強烈否定語氣的字，也以「反」為最。

「尒」者「爾」也，見之史冊甚早，最有名的就是《爾雅》，為我國最古老的解釋古時文字的書，凡十九篇，為「十三經」之一；其字義與「仄」同，本「非音」，因「爾」從雙爻從冂，「冂」只畫三面者，「與口相避」以令分散之氣由爻卦之間往下釋出，其釋出(emanation)，必發尒聲，是為

「爾」字，非因「尒聲」而有字，乃因「雙爻」之間必有空白處，故知其「意不在字中，轉在空白之所」，由一個「從上俱下」之「入」將氣釋出。

困擾的是，「從上俱下」之「入」與「從下往上」之「倒入」均以同一個「—」之圖符來顯示「下上通」之義，而僅以異音顯現上下動向的雙義，故謂「—」引而上行讀若「囟」，引而下行讀若「退」；「入」與「倒入」雖然呈現相反的動向，但是「倒入」從下而出卻止於一，「出而未出」，其使氣上行的結果，必使「散氣」重新凝聚，故一「入」一「倒入」，「散氣」與「凝氣」必在身體裏遊走，倘若導引有方，則謂之「摶氣」。從這裏不難看出，中國的「自然造化」或「氣化」之說是可與「玄學」互通的，甚至與「象形字」的本質本義本象也是互通的，否則不能敘述。

「倒」意如此，「反」字何有不同？「反」為「阪」古字，故從厂又，另有一說曰「反」遍體象形，為「純體原形」字，不得解構，與「皀」相似，均為「阜」，後人再加「反」，乃成「阪」，實乃多此一舉；暫且不論兩義何者較為精闢，但「反」與「厂、阜」有關是很明顯的，此之所以諸多倚「反」而造之字均有遇崖或遇阜而返之意，如「返」之一字，其字象原本就是一個「還」字，再若「車反」，「車耳反出也」，其它的「板版昄鈑粄」則屬多重假借字了，但均有「反出」或「還原」之意，而「反出」或「還原」至極致，則為「還滅」，乃《老子》曰「反者道之動」的本意，「反」乃被詮釋為「大道運轉的方向」，也可說是「求真的動力」，但是「反」不止意味「違反、相反」，更強調「返回」，其對抗的力量總是趨向回歸，特別是「本體」的回歸，是之曰「道」，「反出」與「將反未反」之間有「幾」，故曰「道之動」。

從這裏或可看出，諸多耳熟能詳的「後現代詞語」如「反時代反革命反腐敗反敘述反色情」，雖強調其「反」，但其實只不過回溯至「時代革命腐敗敘述色情」還未造肆到如此頹喪的狀態，倘若能夠回返至一個尚未肇始的狀態，則謂之「渾淪」也；從這裏再看其它幾個有關的字，譬如「隕」為「仄」，「仄」為側，旁也，「昃」亦為側，「日夭」也，日在西方時，人影歪斜也，「昄」也，故

「日方」乃引申為「斜的地方」，其義均通，皆因「反」之所以能夠「反之」，只不過因其狀態已自「傾斜」或「頹喪」故，否則不能「反之」。

「反」字悉盡，「反有之」與「反奪之」何解？以「有」與「奪」均已「傾斜」或「頹喪」，故能「反有之」與「反奪之」；「有」字較為簡單，古與「又、右」等義，故「反有」有「反右」之意；「奪」卻頗費思量，從又奞，手持隹，失之也，為「脫失」之正字，故「奪」者，「得而復失」也，「反奪」者，「失而復得」也，此「否定敘述」之所以得以敘述者，「𠂇」之倒也，「仄」也，側也，瞻仰者轉置於厂下也；「奞」者「鳥張毛羽自奮奞也，從大隹，奮奞即奮迅」，而「奮」者，「翬也，從奞在田上」，疾飛也，這不應該產生混淆，但困惑的是，「奪」為「手持隹，失之也」，強調者為其「脫失」，「蒦」從又持雚，古「矱」字，法度也，以「雚」善度人禍福，「以又持雚」乃成「法度」。

「雚」字混淆，故您在詮釋「賢」時做下「『獲』的初文作「隻」，像用手擒捕飛鳥」（《歷史激流》第二八〇頁）的解釋，值得商榷，因為「隻」不過只是「又持一隹為隻」，不止與「雚」無涉，更無「法度」之意涵；這裏的混淆，我想是因為「蒦」不從艸，從𥫱，「穫獲護蠖嚄鑊矱擭濩擭擭臒鞹」均同，但屬多重假借，於是「雚」字的詮釋乃多有偏失，故也；就其字象觀察，從艸之「雚」與「雚」不同，「詩八月雚葦」，隸同變一形，「雚」與「雚」相似，但實為艸多貌，可藏盜賊，引申為盜賊聚集的地方，而「雚」則為鴟屬，俗稱貓頭鷹，性凶惡，晝伏夜出，故從丫，有毛角，以苜乃「目不正也」，從丫從目，夢蔑從之，故借之，以示「以又持雚」而度人禍福者，多「目不正」，以此成「法度」，「法度」亂矣。

三代無「法度」，「渾淪思想」乃得以繫之，一旦有「法度」，「渾淪思想」乃破，甚具「法與法之」的詭譎；從這裏來看您對「辟雍」的詮釋，令人疑竇頓起，因為您說「大學稱為『辟雍』或『學宮』」，尚佳，因「辟雍」原本即為「天子所設立的大學」，但是您又說，「『辟雍』是個特殊

的建築，四周有水池環繞，中間高地建有廳堂式的大草屋，稱為『明堂』，附近還有廣大的園林……明堂和辟雍起源於上古剛有宮室之時，四周必有溝濠」（《歷史激流》第二七三至二七四頁），這樣的解說就直截將「邕」引介了出來，因為「邕」從水從邑，「四方有水自邕成池者」，而「自邕成池」以後，「隹」來飲水，乃成「雝」字，原本就是「雍」的本字。

「西周」有沒有「雍」字，相當令人質疑，而研究《周禮》是否應當以「秦篆」為基，也值得爭議，庶幾乎唯有將敘述這些禮儀的文字還原到「籀文」或「金文」裏去，才能真正掌握文字的本義本質本象；不止「雍」字如此，「辟」字亦然，為「法也，從尸從辛從口，節制其罪也」，再演變為「辟井」，治也，從辟從井，故「辟雍」者，「法之」也，卻不為「法」，是為「教育」之意，是為「禮儀」之意，大有玄機，足以解釋為何中國哲學思想從「先秦」以降就一路滑落的根由，以「渾淪思想」一去不復返故也，以世人以「法之」為「法」，「辟雝」的「渾淪」狀態乃泯，故也。

何以故？「雝」去「邕」、再倚「玄」成「雍」也，玄哉妙哉，以「四方有水，自邕成池者」為「邕」，為「能」不為「所」，不能再加以敘述，故以「玄」概括之，「雍」字乃造，但「隹」倚「邕」成「雝」，為「所」不為「能」，故「灉」之「從淮從邕」本有轉「邕」之「能」為「所」之意，去「淮」後，「邑」仍有「能」之意，卻不能以「邑之」入意；默照禪的開創者，天童宏智大師有謂「開池不待月，池成月自來」，說的正是「四方有水，自邕成池」的「能」意，非「所」也。

從這裏再看「法」字。古「法」字為「灋」，從水從「鷹去」，「平如水」故從水，「鷹所以觸不直者去之」故從「鷹去」，「鷹」者，「解鷹也，似山羊，一角，此字大略似鹿，惟上象一角兩耳，四足如馬，尾齊，足亦如馬，不似鹿之曲足竭尾也」，為動物之純形，不得再解構，故知「法」之為「法」，乃「鷹足觸水不直而去」之意，既去，「平如水」，是曰「鷹去水平」，非欲「水平」以令「鷹去」，是「法與法之」混淆之肇始，故曰「夫法為法，為法而法，非法與法，非『非法』與法，非法與『非法』，非『非法』與法為法，是法」。

這麼一個「法」字當真難言難解，與「象」字亦同，均有「無法無象，無象無法」之意，是曰「勝義諦」，不能描繪，勉以圖符顯之，形似「兕」，壅蔽也，其壅蔽之形，「宧」也，不見也；既壅蔽，則不能有法有象，既以法象示之，壅蔽形已破，合「兕」、「宧」兩字而成義，堪稱中文象形字之獨創，是曰「(地)法(天)象，莫大乎天地」，其「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故「象」亦「法」，是曰「象者法也」，「虍」也。

「虍」字奧妙，與「壹壺」合字同，亦由「匚匚」合「匸、匸」兩字而成義，故從匚匚從丩，「匚匚」形似「丘」，卻非「丘」，但遺憾得很，您卻說「丘」與「墟」同義(《歷史激流》第三三三六頁)，所以思維一下子就掉入「萬物流出說」，再也回不去「進化說」或「創造說」了，其實「丘」不與「墟」等義，而是與「匚匚」等義，以其字形本為「𠂤」，而孔子名「丘」，則是個千古祕辛，以其本作「孔『𠂤』」，「孔『匚匚』」也。

何以故？「匚匚」既合「匸、匸」兩字而成義，故知「匸」者「有所俠藏也，從匚，匚同隱，上有一覆之」，其「匸」為「匿也，象遲曲隱蔽形」，「上有一覆之」者，明顯地為「天」；「匸」乃「受物之器也，器之口不在旁」，其意甚妙，因為「匸」為了避免承載之意，故「避口之形」，以「丩」乃「旁薄」，不能承載，故避之；不料這麼一避，卻避出了「萬物」得以在「天地互感而交織成的理網裏面」存活起來的因緣，「一方面上感應天，一方面下感應地」，印證了「負陰而抱易」的必然性，「虍」也，乃一個「隱匿無形、無以畫之」的囫圇渾圓狀態，壅蔽也，是為中國原始「天文曆法」的基本精神，更因「天為陽、地為陰」，故將天文的「陰易」轉為地侯的「陰陽」。

這個基本精神用於「物候曆法」，並無不同，乃先人長期觀察「地物性的周期性變化或鳥獸之跡的周期性變化作為自然周期性變化的參考」的明證，更因先人「俯察地物，近睹鳥獸之跡」，發現「用泥土與肥料壅在植物的根部」，甚具「天地互感而交織成的理網」的內義，故有了「培壅」這個觀念，與「壅」相與語，卻唾而不受也(因「音」從否從、，呸也)，而這個「培壅」就是您說「『毛

公鼎』銘文記載周王告誡『勿壅律(累)庶民』」(《歷史激流》第二七〇頁)的「壅」字之意；暫且不論西周晚期的「毛公鼎」長達五百字的銘文是否有「壅」字，甚至「律」字，但這麼一段古籀的典型文字卻不應被引述來闡明「庶民」與「奴隸」之間的關係，將「昊天疾畏……四方大從不靜」的「壅蔽」狀態整個拉低到了一個「律制」的層面。

何以故？「律制」之所以為「律制」，必須「均布」，故「律」從彳，奧妙的是，「律」不從聿，但從「建省」，以聿本無律意，卻以「建」從聿而有「律」；「建」者，立朝律也，從聿從廴，聿即筆也，筆之於書也，「廴」者長行也，從彳引之，「彳」者小步也，從半行，引之則長行也，但因「建」所從之「聿」不成意，轉由所從之「聿」之所從與從所從之「聿」以得意，意象繁複，皆因「長行」起於「半步」，而「半步」若非「長行」則不會跨出「半步」，以是知「壅律」者「培壅其半步」也，非因「律立」而以之約束「庶民」也。

以「律」之解構觀察您的論述，不難看出又是一個「律與律之」的混淆。「法與法之」如此，「律與律之」如此，甚至「制與制之」亦然，卻又如何詮釋老子的「大制不割」呢？「制」者，「裁也，從刀從未，未，物成，有滋味，可裁斷」，「未」者，「味也，六月滋味也，五行木老於未，象木之重枝葉也」，乃「地支」之「第八支」，為下午一時至三時，因「木之重枝葉」，故枝繁葉茂，象徵思想的成熟狀態「老於未」；既「老」，思想從上往下墮的「初幾」已成，「未」反泯，其「將動未動」之間，謂之「大制」，「橐籥」也，「渾淪」也，「幾未動」，「氣未初」，「太易」也；既「動」，即「生」，其思想只能趨向「老死」，是為「十二緣起」的「第十二支」。

「制」為「物」，故可「裁」，「大制」為「象」，故不可「裁」，其理甚明，是以《老子》第二十八章有云：「大制不割」，又因「大」難為象，故老子說「萬物歸焉而不為主，可名為大」；「毛公鼎」曰「邦將害吉」，絕非偶然，「去此危邦，適彼樂土」也，因「害」者「從宀從口，害從家起也」，而且一旦「害從家起」，「動而愈出」，故口愈滔滔乃有「丰聲」，是曰「邦將害吉」，

以周朝立朝八百年渾不知有「邦國」，但於西周晚期，「邦國」的觀念始生，「邦國」的觀念既生，天地不再冥合，「壹壺」之「渾圓」乃泯，「吉凶」頓分，社會的「沖氣以為和」氣象亦不再凝聚，於是邁入「東周」的紛亂。

「法與法之」、「律與律之」、「制與制之」之混淆不釐清，則不宜詮釋「邑」，因「邑」之詮釋必須先得釐清「邑與邑之」，是曰「夫邑為邑，為邑而邑，非邑與邑，非『非邑』與邑，非邑與『非邑』，非『非邑』與邑為邑，是邑」，試問這麼一個精湛的「邑」字深涵哲理，卻又如何能夠以「『邑人』相當於《周禮》的鄉大夫」（《歷史激流》第二七三頁）來含混之呢？

這麼一個「邑」字，說穿了，一點也不稀奇，乃「國」也，從口從卩，卩者，「符節之節」的正字，象「相合」之形，口者回也，象回帀之形，帀今作匝，周也，從倒屮，屮者出也，出而倒之，則反其故處，是周帀也，所以任何從口之字，都有「反出」與「還原」之意，而「邑」者，「回帀其本具的符節」也；現在讓我將這些有關的字都「還原」一下，以示「三代」並沒有我們現在根深蒂固的「國」的觀念，「國」者從口從或，「或」古域字，「回帀其本具的疆域」是也；「鄙」為邊鄙，古字無「阝」，從口從「亩」，「亩」古「廩」字，乃藏穀米的地方，上象屋形，下象戶牖，慮米霉變也，「稟」從之，「予」也，故將「廩」回帀成穀倉，「啬」也。

「野」從字象上看，不太可能出現在「籀文」或「金文」裏，以「野」從田從土從予，「予」者，「推予」也，象相予之形，故將「田、土」相互推予，即為「野」，其古字作「埜」或「壄」，比較純樸，以其「埜」無「田」，較具「壄」的形貌，不似「野」已出現了「田」，縱使「田、土」相互推予，但已失其「野」的形貌；「遂」看似簡單，卻為多重假借之字，在「鄉遂制度」裏卻不得作「順遂」之「遂」解，以「遂」從八從逐，「逐」從豕從辵，「八」者分也，故「遂」乃分豕後，乍行乍止，遂意也，從意也，更因其「從意」，而有「遂心、遂願」等「順遂而就」之意，於是就與「如、就」等字的意義相通，均有「遂求元聖」之意，思維「內入」。

明顯地，「鄉遂制度」之「遂」並無「順遂而就」之意，卻為「隧」之誤，但是籀文無「隧」字，作「隋」，許慎云「兩阜之閒，其意重閒」，大風有隧，有空大谷，是其意也，亦即其意不在字中，轉在空白之所者，哲學意義甚深；秦篆亦無「隧」字，反而在「隋」之空白之所，添加一個「燧」字，謂之「塞上亭，守烽燧者」，因古時在邊境上報導外寇來襲的煙火，夜間舉之曰「烽」，白天舉之曰「燧」，合稱「烽燧」，行之有年，其「從隋、從火、遂聲」之「形音義」，逐漸變得只有「音」，沒有「形義」，「遂」乃大造天下，以至您有「遂人、遂正、三郊三遂」之論說(《歷史激流》第二七三頁)，從「隋、隋遂火、燧」的演變來看，是一目瞭然的。

暫且不說「遂」字之誤，您的論說也大致不太離譜，但因「隋」之一字所引起的「六自」與「八自」之爭論，實在令人有「吹皺一池春水」的感覺，蓋因自俗作堆，小阜也，故其形殺於阜，阜者大陸也，山無石，其字如畫坡陀者然，層層相疊者也，上不起峰，故曰無石，兩者合之，或「四自六自八自」，均「隋」也，即「隧」字，有必要如此窮追猛打嗎？甚至與「師」字起了連想？

于省吾將「六自」、「八自」與「六師」、「八師」起了連想，乃至有了「屯田制」的推論，卻不過只是以漢代的「屯田制」去解釋西周的生產事物，看似還原，卻是以「後論」推「前論」，實不足為取；其理甚明，「師」者，眾也，從帀從自，自四帀，眾意也，由「自」而「師」，關鍵點在「帀」，但不在「自」，更在因「自四帀」所成的「眾意」，暫且不說「隋」之意，但「師」既為「眾意」，怎有「六」或「八」之分？「六師」或「八師」或為軍隊編制，或為官職之稱，但是均與「自」無涉，不宜張冠李戴。

再來說「鄉」字。「鄉」從乡、阝，皂聲，皂音香，故有「鄉」聲，卻又因其「音」，而使得「鄉」沒有了「形義」，乃另一個「形音義」不符之絕佳例證；「皂」乃穀之馨香，從匕，白象穀在裹中之形，為「以會意定象形」之字，因其形不能顯白，故加同類字以定之；「乡阝」之「形義」即「巷」字，從正反兩邑(即「邶」)，鄰道也，兩邑只有鄰意，所謂道者，以中間空白為意也，其意也

不在字中，轉在空白之所者，〈澳門賦〉裏有極為深邃的推衍，這裏不再贅言，但「鄉」之造，明顯即在凸顯穀香從鄰間巷道一路飄出的景象，真可謂一副名符其實的鄉村景貌，故古作「䰠」。

「鄉」與「卿」之混淆，則實在說不過去，因「卿」從卯，卯從卩、厶下延曳，卩固為「符節之節」，厶下延曳，亦為節，但反之，故從「反卩」，不能單獨入意，必須合本字之意而思之，乃可得其意，曰「反文會意」，更以其字象「反之倒之」，故曰「事之制」也，乃就同一件「穀之馨香」而「反之倒之」，謹慎制事，引為官名，有謂「九卿」者，位在「大夫」之上，合稱「卿大夫」，以其職必須與羣臣折衝，故名之。

僅就「鄉」字與「卿」字的結構觀之，一為「以中間空白為意」，著重「穀之馨香」，另一為「反文會意」，著重「反之倒之」，豈可混為一談？另者，「卿大夫」連稱說得過去，「鄉大夫」則至為牽強，疑其「鄉」為「卿」之誤，豈可做下「古代『卿』與『鄉』原本是一個字」的結論（《歷史激流》第二七八頁）？至於「『鄉』這個字的結構，像兩人相向對坐共食一簋的樣子」說得過去，不過講的卻是「卿」，不為「鄉」。

從「六自、八自」推衍至「鄉遂制度（疑為『卿隧制度』）」則有些說不清，與其說「六自」、「八自」與「鄉遂制度」有關係，毋寧說您的意圖乃將「屯田制」與「鄉遂制度」起了連想，但卻與西周金文的「六自、八自」無涉，不過您由「屯田制」與「鄉遂制度」之爭議，貿然進入「六自」、「八自」的性質推衍，其企圖就不止一斑了，以「性質」、「內質」、「本質」等論說均屬「哲學」範疇，而您與于省吾的這些爭論都沒有「哲學思想」支撐故，其辯自敗。

余生而晚也，沒讀過您與于省吾的這些文章，但僅從文章篇名推斷，覺得這樣的辯論其實愈辯愈混；我也不及趕上民初「古代史」的三次大辯論，但綜觀其辯，學者的胸襟固然值得贊揚，其辯論的思想層階卻一次比一次低落，似乎只是印證「動而愈出」的說法，而且辯論好像不宜開始，一開始則只能呈現往下墮落的驅動，最後「為辯而辯」，故只能一再倡言「予豈好辯哉？予不得已也。」

「辯論是促進學術發展的動力」看似有理，卻不足以解釋為何從先秦的「百家爭鳴」將純樸的「中國哲學思想」推至一個絕頂的高度後，就一路下滑，先演變為「詭辯」，再落入「三國」，以其「謀策」造肆中土，歷經兩千年，卻都掙不脫先秦所創設下來的思想限囿。

從《易傳》來看，這些都只不過是「方以智」的演練，並無「圓而神」的領會，所以誰也沒有信服誰，各持己見，糾纏不已，徒增困擾，甚至左右搖擺，以「後論」推翻「前論」，再以更後一點的「後論」支持「前論」，弄得諸大學者們精疲力盡，最後一紙公函，收編為「政治」所用，郭沫若之徒是也。

這一切辯論之肇始，似乎即為「井田論」之辯，其關鍵人物赫然就是劉歆，但是劉歆思想層階不高，我不記得在哪本書裏，曾讀過劉歆嘲笑揚雄的得意之作《太玄》為晦澀著作，只會被人拿去蓋醬油罈子；僅以劉歆與揚雄的這麼一段對話來觀察劉歆的學養，不難發覺劉歆在整個「中國哲學思想史」裏，恐怕連名都排不上，不止地位不顯著，而且負面的成分居多，但為何在這幾次辯論裏，會被如此凸顯呢？明顯地，參與辯論的學者各有其動機，然後就是「方法論」的拘絞。

另外一位莫名其妙的人物是康有為，思想層面低俗，但影響驚人，胡適錢玄同等人各受其不同程度的影響，只能說是思想「動而愈出」的顯現，「愈辯愈明」其實是不存在的；很多辯論其實無從辯起，甚至也無須費心去「破」去「立」，以其思想為「萬物流出」，只能是「動而愈出」的結果，但不幸的是，持「萬物流出」思想者大多見不及自身的思想蔽病，反而大放厥辭，故康有為堅持青銅器銘文出於偽造，章太炎力主甲骨文出於偽造，都出自同一思維，「萬物流出」而已矣，如今順從著「古史」為「神話傳說」的流毒，學界終於質疑「倉頡」是否為一個歷史人物，而做下「倉頡造字」為「大造字」的結論；悲哀的是，此論一出，曾經一度有「箕子遺風」之稱的高麗乾脆將「漢字」擁為國產，而中國的文字反而傳自高麗，真是不知從何說起？人必自侮，人後侮之，誠然不虛，以這種態度治學，「中國哲學思想」怎能不毀？

我記得方東美教授寫「中國哲學思想史」，寫到明清兩代，再也寫不下去，因為太哀傷了，真是情何以堪？看看整部中國哲學思想發展史，先秦六朝清代，唯有先秦是純粹的「中國哲學思想」，但因異體文字泛濫，而使得後世的詮釋多有偏差；六朝受佛經翻譯的影響，中文敘述起了結構性的變化，漢儒崩毀，道學初興，佛學格義，三者俱弱，所以「儒釋道」才能夠融會得如此完密；清代樸學重訓詁考證，成績斐然，卻因鴉片戰爭，引起西學中學之爭，一舉扭轉了樸學探索玄學的驅動，而後胡適魯迅之輩競相摧毀「中國哲學思想」，西學乃大獲全勝，直至今日，仍然是同一思維脈絡。

您的《歷史激流》處處可見這個思維脈絡，因為您的思想與「玄學」不能相應，所以詮釋一些有關「性質」、「內質」、「本質」等「哲學思想」，一說就錯，以您對「哲學思想」的「本性」沒有相應的體會故；僅以您由《楚辭・天問》的「應龍何畫，河海何歷？」（《歷史激流》第八九頁）至「順欲成功，帝何刑焉」（《歷史激流》第一二〇頁）來解答「史前神話傳說」，不難看出您有意捨棄較高層階的「邃古之初」與「上下未形」之探索，而驅就較低層次的詮釋。

在這個一路流淌的「動而愈出」的驅動下，您歸納出來四點「古史傳說」的論點，並說這四個論點足以解決中國「古史傳說的來源、演變以及整個體系形成的過程」，或「可以開闢一個探討中國古神話的園地」（《歷史激流》第一二三頁），氣魄不可謂不大，但結論似乎值得商榷；我認為，由於「語言的訛傳」，您的論述以及其所遵循的「方法論」都有嚴重問題，可以論述「唯物史觀」，但對「品物流形」的源頭只能語焉不詳，以「物」之形成乃「加法哲學」之引用，卻悖逆「中國哲學」的「減法」內涵故；若以此「方法論」往後世推去，不止六朝的佛法無法融會，「心物」也無法融會，於是整部「中國哲學思想史」就搖搖欲墜了。

這是我讀《歷史激流》最為忐忑不安的地方。或者您會辯解，您不治「中國哲學思想史」，但治「史前史」、「戰國史」、「冶鐵史」、「尺度史」、「古代都城史」等，但我總是懷疑（當然無法求證），這些思維都是源自鴉片戰爭把中國人的信心整個摧毀的緣由，故一整代學者順應「玄學」不敵

「西學」的勢頭，齊力摧殘「中國哲學思想」，卻使得「方法論」從「哲學」（或「智慧」）整個脫離出去，再也不得融合；這裏面最妙的學者當屬胡適，因為他不止治「中國哲學思想史」，而且「採用新方法和新觀點來分析古代哲學，其中墨子部分尤其精彩」（《歷史激流》第五三頁）。

其實這一切論爭都很清楚，論爭雖然熱鬧激烈，但眾人思維均屬同一脈絡，否則根本無法引起論爭，而正因胡適的思維層階不高，所以才能掀起論爭；這原本即是一個「二象之爻」，思維高妙，必沉潛，不至為官，更不至掀起「五四」，正因為思維低俗，並以其低俗，才能夠與世人相應。

何以故？胡適為了回應胡漢民的「井田制度是自古相沿的一個共產制度」（《歷史激流》第七七頁），引用了《詩經・大雅・瞻卬》的「人有土田，女（汝）反有之；人有民人，女（汝）反奪之」來證明「井田制……是一種理想」，看似高妙，卻是一種相當低俗的見解，但就此開創了民初的三次「古史辨」，以其思維與眾人的思維相應故，否則無從辯起，卻也不應該因為相信「辯論是促進學術發展的動力」，而以為眾家學者皆有不同思維，至於眾家學者順應這個「愈辯愈明」的思維，結集成了一部三百二十五萬字的《古史辯》，胡適還贊美《古史辯》為一部「可以解放人的思想」的著作，則只能是「中國哲學思想」發展的一場大災難。

我沒有讀過《古史辯》，我也不知我的論點在七冊《古史辯》中是否有人提及，但是我更感到興味盎然的是，為何一段引言、一篇文章會被如此地解讀？說穿了，其實都是學者將「文義」往自己的思想附會，而並不是將「文義」還原到文章裏去，於是就牽涉到學者治學的動機所在；說到這裏，真不得不警惕自己，治學氣魄固然要大，但下手宜謹慎，既不可人云亦云，卻也不可信口開河，試想一個「反」字都可以寫一篇論文，更何況「反」與「币」的關連，「币」與「之」的關連？而「之」可以直奔「渾淪思想」，豈可不慎？「有」與「有之」或「奪」與「奪之」的區別也不能稀裏糊塗，以二者均隱涵「能所」混淆之義，與「誠」與「誠之」或「虛」與「虛之」之差別相同，解構起來，可以直奔思維之究竟，暫且略去不講。

從「中國哲學思想發展史」來看，民初整個一代的學者們可謂繳了白卷，不及漢朝揚雄、晚明顧炎武、清代章學誠等大學者的思想層階甚多，但只能見證當代「反人文」與「重實利」的俗見由來已久，卻又怎能將之歸罪於「政治高壓」與「經濟麻痺」呢？民初學者治學，或多或少都受「政治」的影響，所以不自覺地遵循康有為的「託古改制」，卻不敢直言「天賦人權」在「西周」就已經出現了曙光，並非由孟子開其端，更非「孟子為了救世而杜撰的烏托邦」理論。

暫且不說「烏托邦」原非中文本具的詞彙，這種「中西」夾雜的思想卻如何能夠詮釋《詩經・大雅・瞻卬》呢？既有這些「西方政治思想」，為何不乾脆言明「人有土田」指的即是「支配權」，「人有民人」指的即是「行政權」呢？這豈能被解釋為「西周時代不但土地是被占有的，連人民都是被占有的」？「民心向背」決定何者為人民所瞻仰，不見提及，卻又如何做到您為「校勘和注釋」所做下「全篇結構和上下文義」的要求呢？而倘若「校勘和注釋」都顧不及「全篇結構和上下文義」的要求，卻又要如何治史，乃至闡述思想呢？

這麼多學者中，我最感惋惜的就只有王國維了，因為王國維的「雙重論證」非常精湛，以解構「文字」來推論「歷史」，也堪稱高妙，但很可惜其思維停佇於「唯物史觀」的論述範圍，不能談論「生命」，縱使考訂了古文經典的古文與殷周的文字，但是仍屬「方法論」的引用，並不具備「哲學思想」，甚至羅振玉擴大「金石學」的範圍而創立「古器物學」，以及由此所引發出來諸多考證，如鄭師許的「漆器考」與「銅鼓考」，王國維的「尺度考」，以及坊間甚多「陶瓷考」、「銅器考」、「漆工藝考」等都屬同一思維，都由「物」入手，論述也都觸不及「生命」，所以要與「智慧」結合相當困難，這是「方法論」最大的蔽病，而治學不能結合「智慧與方法」總是遺憾。

這是我讀《歷史激流》最感惋惜的地方，因為諸多「文字」的解構與立論都非常薄弱，似乎王國維的弟子徐中舒並無法發揮所學，幫助爾等結合「智慧與方法」，所以令人有擦肩而過之憾。再來看「賢」字之釋，可見端倪。您說「『賢』的初文作『臤』，像用手擒獲俘虜」，苟若是，「堅」字

何解？這又是一個張冠李戴的例證，以「臤」本為「堅」，從又、臣聲，後加土而有「堅」，以示其「剛」，加石成「磭」，以示其「餘堅」，加牛成「犖」，以示「牛不從引」，以此觀「賢」，乃「臤」加「貝」以示其「不為貝所惑」也，故為「賢」也，豈可以「音」定「形義」？

再然後，您又說「手執的見面禮物叫做『贄』，亦作『質』」，讓人無所適從，蓋因「贄」從執從貝，大有玄機，以「執」字一出，大事不妙矣。何以故？「執」從丮從幸，「丮」為純體指事字，不得再解構，「音戟，持也，象手有所丮據也，埶孰恐執皆從之」，其字義不定，但是以所「丮據」者定之，故「執」之字義從「幸」而定；「幸」者，所以驚人也，從大從倒人從二，二非字，只是有是物焉而不順理以入之，故從倒入，似「干」，但較「干」之「從倒入從一」更甚，以「二視一為厚」，故其「犯」有「刺」之意，而受其「犯」者不甘，則變其「二之下一」為「凵」，乃成「並之」之狀，以示「干者不順理，受者不甘」之互相牾逆之狀，為「順逆」之正字，而「逆」之本義則「迎」也，何其妙哉？以「迎、逆」乃「二象之爻」，故也。

我取「迎」字造〈迎賓曲〉豈是偶然？固然因「迎」、「仰」、「昂」皆從「卬」，但「迎」本有「逆」意，才是我以「迎賓」來「逆賓」之原始動機，否則何需造〈迎賓曲〉？可惜的是〈迎賓曲〉甚多「二象之爻」的描述在《世界日報》副刊編輯的攔腰截斬之下，面目全非，成了一篇「繁采寡情」的抒情文，更成了劉勰的《文心雕龍・風骨篇》所嘲諷之對象：「瞻義肥辭，繁雜失統，則無骨之徵也。思不環周，索莫乏氣，則無風之驗也」，令我至為傷心，其「無風無骨」之罪，乃《世界日報》副刊編輯入人之罪，非我之罪也，只可歎讀者錯失良機，自敗「賓」的「壅蔽」形態。

〈迎賓曲〉並不是唯一慘遭劫難的作品，我有很多作品都隨意讓各大報刊砍斷，古代的「語言的訛傳」於焉有了「後現代」意義，所以我已不再投稿；想來也是不堪，如今的編輯大多只能擔任煩瑣編務，至使思想不逮，學識尤其不足以承擔哲學思想，更何況〈迎賓曲〉這種探索「史前史」渾淪氣象的文學作品，但悲哀的是我本無意投稿，礙於邀約，更以為「因緣」已動(「幾」動也)，故應允

刊登，不料卻仍舊難逃一劫，看來甚囂塵上的「文學已死」一說，不是沒有道理，只是沒有人質疑其「死」者，乃「死」在一羣造作其「生」者，所以只能說，「文學之死」不是危言聳聽，只不過又是一對「二象之爻」的詭譎罷了。

這是我對民初報刊編輯深厚文學功底極為贊揚的原因，起碼其胸襟都不是當今的後生小輩可以匹敵的，看來「五四」之罪極大，影響至今，使得已經習慣了「簡(異)化字」的學者解構起文字來，謬誤百出，這也是我造〈迎賓曲〉來矯正「簡(異)化字」造禍弊端的動機所在；動機雖佳，卻不幸為「執」，更以「正體字」為「貝」，是曰「贊」，以是知動機縱使純正，卻因「執」而具負面之意，故「貝以為贊」宜將思想上引，猶若「卜問」，「貞」也，苟若能夠以「文字」之有形，探索文字之造之事因，甚至「無事」中出之根由，則曰「利貞」，以文字之終成來探索文字之「創生」也，如此一來，文字之「品物流形」因其事乃有了「生命」之意，謂之「乾道變化，各正性命」。

由「物之終成」探索「物之創生」就在一個「反」字，甚至由「物」至「事」、再由「事」至「無事」，也是這麼一個「反」字；以是知「事」由「無事」中出，其勢必反，曰「反者道之動」，並非「大道運轉的方向」，而是其「動」不動則已，一動，必「動而愈出」，「虛而不屈」之「道」反泯，而有形者「物」也，無形者「事」也，「物」有形，故可象，「事」無形，則聖人創意以指之也，是謂「指事」，這是「反」在「反奪之」與「反有之」的「回溯」與「還原」內義，如何能效法胡適，在「井田制度」的爭辯裏胡亂附會？

民初「古史辨」的「疑古派」與「釋古派」各執一詞，卻各有所蔽。「疑古派」質疑的固然是「渾淪思想」或「無事狀態」，但並非「民族一元」、「地域一統」、「古史人化」或「黃金世界」的觀念(《歷史激流》第八八頁)，其「懷疑」古史或「恐」或「抱」或「持」均有「惶恐」之態貌，有一種「恐懼」的心性，以其「跨越」並不扎實故，是為其「贊」；「釋古派」則迷信「方法論」，以王國維的「二重證據法」最為精闢，循「有清」一代之考證，據「銘文」以求器制，糾正漢代經師

的疏失，駁斥宋代學者的舛謬，並還原「典章圖史」的重要史料，居功厥偉，卻因引用上多在「物」上著手而有了侷限，更因無哲學的挹注，而使得「物」與「心」不能結合，「渾淪思想」不能探索，「二分法」乃不得突破；兩者殊途同歸，各從不同的角度替共產黨的「唯物史觀」與「唯物論」創造有利的開展條件，自有其「歷史因緣」，至於後來有「簡(異)化字運動」，將「中國哲學思想」整個扼殺，則不過只是「事有必至，理有固然」而已矣。

中文從「貝」之字極多，以「貝」為一有形之「物」，極易掌握故，但從「貝」而造之字卻多「指事」，或「純事」或「兼意之事」或「兼聲之事」或「聲意皆兼之事」，均深具一個由「物」至「事」的回溯機緣，曰「物、易、事」，更就此提供了一個「生命」與「智慧」結合的便利，其中以「賓」之一字直截進入「渾淪思想」，最為殊勝，故我選之，造〈迎賓曲〉，更以「定風坡」一詞來迴盪「象學」的建構。

我不知道歷史上是否有人曾將「哲學」挹注於「文字學」，但是覺得「文字學」行之有代，已進入死胡同，在「簡(異)化字」的胡攪蠻纏裏，更瀕於潰亡；其原因複雜，但應肇始於引證東漢許慎的《說文解字》經常失據，以現存的《說文解字》為宋朝徐鉉所編訂的「大徐本」，甚多錯謬故，其因乃《說文解字》出世以來(約公元一〇〇年)，屢經篡改，原來版本早已不見蹤影，傳到宋朝為徐鉉重新校定時，原著殘缺，故徐鉉以「大徐本」取代之；其年代為北宋初年，正是「漢語音韻學」逐漸穩固之年代，所以極有可能今本的《說文解字》(即「大徐本」)根本就是為了弘闡「漢語音韻學」而造，所以才有百分之八十的「形聲字」與「漢語音韻學」遙相呼應。

何以故？「漢語音韻學」始自「佛經翻譯……借鑒梵音以治漢語音」，然後陸法言於公元六〇一年造《切韻》，擬定了所謂的「漢語中古音」，再然後孫愐於公元七五一年造《唐韻》；易言之，「漢語音韻學」是外來的，非中土之本有，但要注意的是，「《唐韻》的反切收入《說文解字》一種宋版本」，而這個宋版本《說文解字》正是徐鉉的「大徐本」，故知我們今天所知道的《說文解字》

其實與許慎的版本面目全非，譬如「反切」在許慎造《說文解字》的東漢時期根本就不存在，卻如何能解釋許慎原本只是以「象聲」來注解「象其形聲」、回溯字源呢？

不過，縱使徐鉉的「大徐本」與許慎的《說文解字》頗多出入，卻又如何證明「大徐本」原本只是為了弘闡「漢語音韻學」而造呢？其因即徐鉉的弟子陳彭年，深得徐鉉之傳，於宋真宗大中祥符元年(公元一〇〇八年)奉詔重修《切韻》，雖保存陸法言原書體系，內容卻大有增補，並將《切韻》改名為《大宋重修廣韻》，簡稱為《廣韻》，距離公元六〇一年的《切韻》，其間四百年的「語音」變化不知有多少。令人哀傷的是，這麼一本《廣韻》為當今「以《切韻》為基礎的唯一存字最全備的韻書」，更是「清朝和現代中外學者研究中古漢語音學」的依靠，所以當中外語言學家如瑞典漢學家馬悅然博士「為慶祝陸法言的《切韻》發表一千四百周年乾杯」時，不禁令人質疑這麼一本《切韻》(實為《廣韻》)是否真能反應「中古漢語音學」？

暫且不說這麼一本《廣韻》是中國第一部官修的韻書，更是所有研究「中古漢語音學」的重要依據，但回溯至「大徐本」與《廣韻》之前的《切韻》與《唐韻》，則不難發現《切韻》與《唐韻》既造，「漢語韻母系統」始造，有了「韻母系統」，不能沒有「聲母系統」，於是「唐末僧人守溫，在《切韻》的基礎上，歸納反切，制定漢語三十字母(聲母)，後經宋人增益(《廣韻》增六母)，構成三十六母的完整體系……漢語音韻學的基礎由此奠定了」；那麼造「聲母系統」的「唐末僧人守溫」何許人也？「守溫並不是專門的語言學家，因為他善於運用梵語字母的拼音原理剖析漢語……推動了漢語音韻學的發展」，故鄭樵在《通志・七音略》裏說：「七音之韻，起自西域，流入諸夏……華僧從而定之，以三十六為之母，重輕清濁，不失其倫」，亦即「反切」注音原非本具，緣自「梵語字母的拼音原理」，歷史證據確鑿無誤。

那麼鄭樵的「七音之韻，起自西域，流入諸夏」說明了甚麼呢？顯而易見，它印證了「自東漢以來，佛經翻譯事業已開始促使學人借鑒梵音以治漢語音」的緣由，所以許慎造《說文解字》，絕非

空穴來風，乃以中文圖符來矯正漢武帝開拓西域以來，逐漸沛不可擋的音韻造肆，進而闡述中文「形音義」三位一體的意義；但「歷史」詭譎，《說文解字》輾轉傳入五代十國，南唐徐鍇以之為憑，將《說文解字》加以整理成《說文繫傳》，世稱「小徐本」，再然後，傳入北宋初年，徐鍇的哥哥徐鉉再將「小徐本」重作一番整理與審定，乃成今日通行的「大徐本」，再轉為陳彭年的《廣韻》，從此「形聲字」乃大造於天下，與原本《說文解字》相去甚遠。

瞭解了這段歷史後，《說文解字》的引證就必須格外小心；當然《說文解字》做為中國第一本詮釋「中文象形字」字源的書籍，其歷史地位非常崇高，學術價值也非常重要，但是詮釋起來，必須謹慎，否則不免以徐鍇徐鉉的「二度思想假借」為論點；這是我觀察您的《歷史激流》論點所依者，除了「大徐本」的《說文解字》(非東漢許慎的《說文解字》)以外別無依據時，所生起的警覺，所以您對「中古漢語音韻學」的探索如「鯀與共工的讀音相同，只是發音有緩急之分」(《歷史激流》第一二一頁)，「『昭』、『朱』、『祝』是一聲之轉，『明』、『蒙』、『融』又是一聲之轉」(《歷史激流》第一二二頁)，甚至「益是……『鳴若嗌嗌』的燕子」(《歷史激流》第一五一頁)都值得商榷，因為您對這些文字的解構都確定了「音韻」先於「圖符」的假設，以徐鍇徐鉉的「二度思想假借」為論點的跡象很明顯，卻忽略了這些字都非「純體原形字」，由多種字根組合而成，所以不從「圖符」下手，卻從「音韻」論述，以中文的「形音義」來看，是非常不合邏輯的。

別的字我們都不去說了，僅只取「共工」兩字的「圖符」做個詮釋。「共」在〈澳門賦〉裏有長足的演練，這裏不再贅言，但「工」之一字非同小可，深涵倉頡「覽二象之爻」造字所寓藏的哲學意義，不可輕忽他對「文字承載思想，思想操控文字」的詮釋，因「文字」與「思維」兩者的「和合(即)」或「不和合(離)」，本身的現象即為一個「二象之爻」，更因「覽二象之爻」之際，「能所」對立，故知「文字離思維不能成文字」，「思維離文字不能成思維」也，是之謂「文字」與「思想」一顯皆顯、互為緣起也。

這個「覽二象之爻」的因緣交錯是為「象學」立論之根本，以「尋」字入意，可見端倪，蓋因「兩手取蓆、旁口探尋」成「尋」字，隱涵了「左從工、右從口」自古以來即相互依存、相互緣起的「即離」現象。這該不會從「倉頡造字」起始，就揭露了左右鬥爭的不可避免罷？倘若不會，怎麼會如此偶然呢？「左與右」與「尋」的關聯，應該不是我大膽推想出來的罷？我求證無憑，卻不免臆想倘若「尋」少了一個溫馨的關懷，「兩手取蓆」就只能是一個單獨冷清的鋪床動作了，這是否即隱喻了「左派思想」從古以來就容不下異己呢？相似地，「尋」無蓆，兩手掌控不住實體，旁邊的嘴巴卻仍舊喋喋不休，是否即是「右派思想」因為廣納草根言論，所以只能對一個空具形質的實體(亦即所謂的「經濟開發」)進行掠奪？

這雖然僅是一種臆想，但「無產階級革命」耳熟能詳的幾個象徵字：「工、紅、左」，怎麼都與這麼一個代表「蓆」的「工」有關呢？更因「左」為古「佐」字，原有「輔弼」之意，「工」尚有「象人有規矩」之意，在在都強調農業社會雙手勞動有節有度的重要性，甚至標榜勞工階層的重要性(為「巨」字之由來，從工從口，口象手持之，古「矩」字)，於是不免令我們對「右」的角色質疑起來。想來「尋」字之「工」單獨存在，原本沒事，卻來了個「口」，而且還置於「右」，更因「右、有、又」都有「手」的意思，形「又」，於是「右口」原本為關懷，反而形成掠奪，更因喋喋不休，最後被看成一種支使勞動的思想，於是種下了暴力的根源；奧妙的是，「簡(異)化字」的「寻」字卻消泯了「工與口」，以至於其「寻」象徵著兩隻手上下擠壓，豈不說明了毛澤東高舉「馬恩列史毛」的旗幟其實左右兼殺、大小通吃？

再來就是「空」字。這可謂一個千古疑案，因「空」甚為難解，翻遍手邊的古文字著作，幾乎無一對「空」加以詮釋。那麼假如「工」為「尋」之「蓆」，是否將此「蓆」置於「穴」中，「空」乃顯乎？假如「工」為「巨」之「矩」，是否在「穴」中論「規矩」，到頭來，仍屬一場空呢？這個「規矩」與「巫術」有關嗎？為何《說文》曰「工與巫同意」？在穴中施行「卜筮」，故「空」乎？

「空」字頗費思量。從「尋」觀之，執蓆者聞聲知影，意念倒也不「空」，但是倘若旁口噤聲(暫且不論是否為女人)，執蓆者沒有陪枕者的關懷，雖置蓆卻難免空盪，「空」意倒也激盪了出來。這似可自圓其說，但「空」將「八」置於「宀」下成「穴」，又有甚麼用意呢？因「家空」，豚失而走成「逐」，乃荒廢為「穴」乎？或因「家」乃休憩之地，故大多「遂意」，置於穴下乃成「邃」，故「空」之「工」本為「遂」乎？推衍到了這裏，真是一團混亂，「空」意難解。

此時「罌」字就起了作用，因從「罌」觀「幺、反幺」，文字之會意「不在字中，轉在空白之所」即凸顯了出來，然後探索「空」的起源就出現了轉機，此乃「空」雖有「穴」形有「工」聲，但單具其形聲是「空」不起來的，只因少了「口」，才能在「穴」顯出「空」意，象徵兩手執「蓆」，雖「有」實「空」的狀態，深深契入後現代詩人所標榜的「隱喻」要求，故最後「工」成為「穴」中唯一的具體象徵，乃成就了「空」字。

當然這個推論純屬臆測，有待方家檢視，但從古文字學的立論分歧來觀察，其檢視的結果最後很難不將「罌」字引進來，或許全面恢復「罌」的使用也說不定，是為幸甚；不過，文字的詭譎倒也不容忽視，因「空」字既然如此難解，強自解說就破了「空」意，故只能以其「有」迴盪其「空」，此時「蓆」必須暫置一旁，由「所執之蓆」轉為「執蓆之手」(「由所入能」也)，觀看兩手的動作。

如前所述，「右、有、又」的甲骨文本屬同音同義，皆緣自一個手掌張開攫物的形態(又形)，但「古之左(無工)右(無口、反ナ)，今用左右」，其「工」與「口」之附加原本與「尋」因緣甚深，不幸附加了以後，「反ナ」顛倒其形為「右」，更以「口」辨別其「右」與「左」原本不同；不料「尋」之「口」原本在旁關懷，倚「工」而生，原不知其「右」，更無「右」之意義，但一旦被「右」凸顯了「右」的意義，立即破壞了一幅「兩手取蓆」準備就寢的原貌，而「轉口為掌」了，於是就形成了三掌抓蓆的搶奪畫面——這是「左右思想鬥爭」的由來，也是佛家以「中道」闡明「不著空不執有」的原始意涵，也是我認為中文象形字原本即具「般若」意涵的由來。

現在一個尷尬的問題來了。既然「空」意如此費思量，為何多此一舉造「空」字？愈言「空」豈非愈離「空」？為何不乾脆斧底抽薪，「空」其字形以顯「空」意？更有甚者，以「空其空字」的意圖來詮釋般若學的「無在萬化之前，空為眾形之本」，豈非更見其「空」意？「中」字亦同，既然達其「造字顛峰」如此地勉為其難，為何不「空其中字」，以示「執中」之不可得？「離中」之不可恃乎？這就是我認為人類造字的無奈，因文字見紙留影，意識見所忘能，其「有」驅「空」之勢一旦見形，「空」即消泯，故不得不造「空」字，以凸顯「有」對思維的戕害，並因「有」太具形，縱使「空為眾形之本」，「空」意亦難在「有」中彰顯，故須一路盤旋以破「有」形；其盤旋至為隱微，卻也因「玆空微杪」，故可輾轉互上，達十八個階層，為佛家「十八空」的精髓，也是世上唯一可以提升德國哲學家海德格的「存有以非存有為其內涵」的思想精髓。

我追溯這些字源備嘗艱辛，與方東美教授追蹤「六家七宗」的語言敘述類同，都曾遺憾材料之不充足，所以僅能間接找出證據；雖然很多推論純屬臆想，但不知可否稍解方師之憾，因「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」，以「道家語言」闡述「佛家思想」絕非空穴來風，可說肇因於六朝佛經翻譯挹注「中文語法」前，即透露中文文字的「類表象」本具「否定」的隱微之光，其文字架構已自種下一個一路盤旋至思想究竟的「離四句、遣百非」的語言敘述，否則「十八空」的論述無從下手，是曰「象學」，更是「象學無象」的立論根基。

「工」的詮釋如此費周折，更何況「共工」兩字？這裏的連想絕不是「鯀與共工的讀音相同，只是發音有緩急之分」這麼簡單，其「圖符」與「音韻」之關係可以一個「凡」字來詮釋，因「凡」者「最括而言」也，從二從乃，乃古及字，二則多也，多而連及之，是為「最括」之意，但字形之為二為乃，不可分也，與「反」之從厂又、又「遍體象形」同義，均為「純體原形」字，不得再解構；以之觀「風」字，中文的「形音義」所形成的「最括」之意，喻於言表，蓋因「風」乃「空氣流動之現象」，更因風無形，甚難具象描繪，故以「凡」象之，蔽曰為「凪」，蟲動為「風」，「蔽曰之凪

與蟲動之風」義通，但前者為「天文曆法」之所倚，後者為「物侯曆法」之所倚；「天文曆法」或為世界各地文明所共有，但「物侯曆法」卻為中國哲學思想之獨具，以此觀一些學者就「禸」之一字，辯解「大禹是蟲」，真是荒謬透頂，中文象形字乃至「中國哲學思想」在這些學者的詮釋(實為摧毀)之下，只能說是在劫難逃了。

其原因至為清楚，「禸」者「匁」也，蘊藏著中國數字「九」的哲學意涵，不宜輕忽；「九」這麼一個「基數的第九位」甚妙，在漫長的歷史裏演變為帝王「至尊之數」，所以才有「九龍搶珠」之說，但「九」因其音同「糾」字，故有「九合」乃「糾合」之說，更因其形似「獸跡」，「厷」字乃造，原本即取「九」之「屈曲究盡之形」而造，以象徵獸腳在地上所留下的痕跡「屈曲究盡」，禹禺萬离禽等從之。

「禸」音「柔」，「柔」附「足」而成「蹂」字，但「厷」又本為古「蹂」字，以「禸、柔」同音故，以「厷」形似「三角式的矛」故，是以「柔」從矛從木，使「木曲直」故，但有趣卻弔詭的是「矛」置於「木」上，有摧堅作用，何能「柔」之？這裏就透露了中文造字原理的「二象之爻」，與「大」之「借象形為指事而兼意」同，「強為之名曰大」，以「曲直」是其本義，而難為象故，是《老子》的「見小曰明，守柔曰強」之所倚，更為「旮、晃」得以「在小而偏僻的角落」見其明亮之所倚，故曰「用其光，復歸其明」，以「炎」從「火在人上」，「光明」由自身所生也，必引自心中「小而偏僻的角落」故也。

以「天臺六即」來觀察這些倚「九」而造的種種字，逐一就「理即、名字即」去解構，不難因其「觀行即、相似即」而找到「易」之依據，而隱隱地有了「分證即、究竟即」的證悟契機，有藉其「陽之變也，象其屈曲究盡之形」為後人的哲理研究埋下引申、演變的契機的用意。但千萬注意呀！「究」從穴從九，與「九」同音源，本就意指在穴中探其「屈曲究盡」、卻永遠無法「屈曲究盡」，是為中文象形字不離其字象以論「二象之爻」之高妙也。

何以故？缺一也，故九隔五與一對峙，但也因「屈曲究盡」又無法「屈曲究盡」，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」至為慌亂，故老子接著說「萬物負陰而抱陽」；先秦百家諸如墨子荀子韓非子管仲呂不韋商鞅李斯等，可說都是從這裏將思想驅使為「萬物流出說」，而愈與「進化說」與「創造說」背道而馳，其關鍵處即在，「九」之「陽之變」為「陰」，是所有「隔五對峙」的數字在走到一個「屈曲究盡」時，因無法「屈曲究盡」（「陰」象），轉而「負陰」，然後才得以「抱陽」；既回抱之，即有所「包裹」，「生生不息」之易理乃生，故其「挾陽持陰」，使「抱陽」與「負陰」囫圇一氣，於是「沖氣以為和」才得以升起，是為心中的志向必須謙沖和虛的道理，為「抱負」一詞的由來；要注意的是，中文無「負抱」一詞，故知縱使「沖氣以為和」囫圇一氣，但「抱負」仍舊以「抱陽」在先，「負陰」在後，以之為操守、為德行，是為聖人之德也，甚為明顯地說明了雜家陰陽家名家縱橫家墨家法家緣於「聖德」，卻不得為聖之理。這就是我對墨子的評價，僅為一學者或思想家，但不為聖者。

老子為聖者，古有定論，不必爭議；其說者為「不可說」，自古以來亦有定論，但要真正瞭解《老子》的哲學，應該從第一句「道可道，非常道」，就往上回溯，尋找「事出」之因緣，「道」之「渾淪」與「橐籥」才有被瞭解的希望；以老子所承襲的《尚書》與《易經》觀之，因《尚書》不可說，故居中起了潤滑作用的當為《易經》，所以描繪「生滅世界」的《易經》或《周易》關係重大，不應因其「卦爻符號、天象地侯、物理人事」等等歷史研究，而忽略了最重要的哲理思想，精神才有可能往上提昇，否則不掉入「朱子說周易為『卜筮之學』」是很難很難的；只要掌握了這個往上思維的驅動，要破孔子作《春秋》「就『史』說理」，而重新達到殷商「就『事』說理」的渾淪層面，也不是那麼地不可能。

正因為《周易》關係重大，所以歷史上詮釋者多如牛毛，但堪稱不幸的是，《周易》才剛傳入秦朝，就出了一部「易緯乾鑿度」，將哲學思想一路往「卜筮之學」帶引，所以司馬遷作《史記》，

開宗明義就「表明他寫史記的本意之一……是要『正易傳』」，將他紹承父學，一路承襲自「孔子、商瞿、一直到西漢初年的田何、漢武帝時代的楊何，而後司馬談從楊何學易」的儒家思想正本清源，與董仲舒分庭抗禮；其原因無它，只因為「周易這一部書，並不是從現實的物質世界出發，然後向上超昇發展；也不是從上往下退轉；而是居中策應，左右逢其源」；可惜的是，這個「左右逢其源」的力量到了董仲舒手裏，就只能「從上往下退轉」，「動而愈出」了。

論說至此，「儒以道得民」就可稍獲釋解了。只不過「儒」既以「道」得民，為何老子的思維往《易經》與《尚書》提升，而孔子的思想卻往《論語》與《中庸》落實？再然後，孔子「五十以學易」，造《易傳》，以「幾者動之微」將整個「儒家思想」回歸一個「易簡原則」，高妙至極，可以「需」字探之，蓋因「需」從人後，變音為「儒」，甚至諸多倚「需」的字，譬如「孺蠕嚅濡襦」都不發「需」音。這得從「而」之「下垂」面貌觀察。

何以故？「而」與「之」乃「二象之爻」也，其原始出處難以蠡測，但似乎首見於「周禮」，是以「周禮曰作其鱗之而」，將「而」與「之」擺在一塊兒起了一個「爻變」；其因即「之古作屮，象頂毛上衝之形」，其之所以有「上衝之形」，因「屮」者「之」也，「出也，從中從一，地也」，故知其「之」者，「出」也，「生」也，「陽」也。

妙的是「生」者「中土」也，「從中從土」，「生而達於下，以見其盛」謂之「丰」，「艸盛丰丰也」，「負陰而抱陽」也，故知其中必下，「耑」字乃造；以「耑」字觀察，「上象生形，下象其根」，故從中從而，以示「物初生之題也」，「初生」者「才」也，「艸木之初生，從一上貫一，將生枝葉」也；古之「耑」，今作「端」，以其「初生」不宜立，故加「立」以「端」之，但是仍具「事物的開端」之意，引申為「事物的啟端」多無端，難見「端委、端倪」，甚至「喘湍揣」等字都帶有「事出無端，急促應變」之意，以「耑」乃「初生」故也，墨翟《墨經・下篇》的「非半，弗斬則不動，說在端」（《歷史激流》第一一三頁），是為其意。

把這些字擺在一起做個觀察，「而」為樞紐，「中、之、才、丰」為輔，都有「生而達於下，以見其盛」之意；其「生」者，「事」已出，故知其「生」，必順勢，歷經「事、易、物」的衍變，最後以「物」之形態存在；唯獨從「雨」，其意回溯而上，探尋「事出」之前的「因緣和合」狀態，以「雨」本為「陰陽」交融所生，故有「陰陽和而後雨」的意思。

「陰陽」本為「会易」，其「和」者，「地氣上騰」與「天氣下降」交融之狀也；其「交融」者，「渾圓囫圇」也。此「渾圓囫圇」與「天地之間，其猶橐籥乎」，何其有異？故仍為一個「虛」的「虍而不凵」狀態，「儒道」等同，均以「天地為囊」，故知「成周時代……儒以道得民」所透露的訊息是「成周時代」的思想原本是極為「渾圓囫圇」的。

《老子》的「肇事」破了這個「渾圓囫圇」，但著力於將其思維往《易經》與《尚書》提升，所以痛陳當時「以道為物」的思想慌亂以後，就一路往上探索「太虛」，所強調的不過「虛而不屈」（或「虍而不凵」）而已；孔子的思想正巧相反，但疑惑甚多，故「適周，將問禮於老子」，卻因老子說「得其時則駕，不得其時則蓬」，兩人的思想分道揚鑣，最後造《易傳》以論「儒家玄學」。

這一整部「中國哲學思想」怎能任意讓諸大學者胡亂詮釋呢？中國人可能真遭了甚麼瘟，否則何至從「先秦」開始，思想就一路下滑，再也無能重返「渾淪」氣象呢？後來的「佛學」雖然對瞭解原始「中國哲學思想」有其助益，但在宋儒的詮釋下也自萎靡，在南禪的詮釋下則甚麼都不必說了，以「不立文字」故。那麼為何中國人墮落到這個地步？以至於有人說墨翟是印度人，真令人覺得治學到這個地步，還不如去賣蕃薯，尚不至釀成災難，其原因至為簡單，以印度原本即無「原始物質」的觀念，所以釋迦牟尼佛以「心」闡述「物」，但是就算不瞭解「中國哲學思想」以「物」闡述「心」的根源，只要看看「先秦」典籍有無翻譯梵文的記錄，一切都不辯自明了。

我讀您的這段文字，讀不出「中國哲學思想」的希望在哪裏，因「先秦」哲學不能如此汙蔑，「史前史」更不能如此辨證，以「史前」即「無史」，故不能訴諸考證、訓詁，而只能訴諸哲學故；

至於您說太虛法師也支持「墨翟是印度人」一說，恐有謬誤，不知引文為何？因為以太虛大師的盛名觀之，當不至以為「先秦」已有梵文翻譯，亦不至以為印度早就有了「原始物質」的觀念，但或是以為「儒釋道」哲學只需以「佛學」來涵蓋，也未可知，苟若是，我覺得相當遺憾；至於您另舉衛聚賢教授之論佐證，則不足為憑，因為以衛教授後來在香港寫下的《如何認識中國文字》（中華民國五十八年十一月出版，自印自銷）一書觀之，錯誤甚多，思想層階不高故。

寫了這麼多，我似乎應該將「象學」做個概括的整理，否則不能解釋我為何以「文字」為基，來迴盪「文字、文學、文化」等「三文」的動機，也不能詮釋「文化、思想、道德(宗教)」不可分割的道理；這個「三三」以「文化」為樞紐、可直截由「文字」迴盪「道德(宗教)」，其內義原有極為深邃的「否定」意義，以「中國文化」原本即是一個「遞減哲學」，居「前三」，為「終成」，但居「後三」，卻為「創生」，爻象繁複，乃〈迎賓曲〉的「三三為九，憑二為爻」，攝「易簡原則」，卻在一路「否定」、「否定」以後再予以「否定」之中，將「文化之幾」給激盪了出來，以「文化」乃「以『文化』之」故，以「文化」為「自化」，非「它化」故，「化」與「不化」之間有「幾」，只能「微動」，不能「巨變」，引諸「文字」，是曰「文字之幾」，乃「象學無象」之所倚也。

「象學」說簡單非常簡單，說複雜亦非常複雜，故深涵「易簡原則」的精神，以「形式之有」論「內質之無」，是即「象學無象」的哲學意義；此一理論之建構，乃有鑒於學界的「文字學」論述均走不出考證辨訛等思維限囿，反而忽略了中文的文字本身即具「否定敘述」的內質，庶幾乎可說，「中國哲學思想」之所以得以建構，乃因中文象形字的文字結構提供了一個可以一路「否定思想」、及至「思想究竟」的脈絡，否則不能建構「中國哲學思想」。

「象學」建構了以後，要印證檢視其理論的正確性卻相當不容易，所以我續以「文學」手法造〈迎賓曲〉、〈卮言〉與〈澳門賦〉，更為了在歷史上探尋「象學」是否為「原創」，乃再造〈慧能

與玄奘〉；要注意的是〈慧能與玄奘〉所闡述的是「歷史之幾」，更是「生命之幾」，其企圖心不止一斑，乃以「幾微歷史」的觀念，來駁斥學界「大歷史」的建構，其論述處處可見我個人微不足道的生命與周遭因緣現起的糾葛，以及在文字推衍的過程中，我如何把個人治學與思考的精髓放進了當代「文字敘述」的洪流裏，重新認識「文字敘述」的詭譎，並去蕪存精，將思索的頭緒擺入浩瀚的歷史文獻裏，橫跨文學、文字學、歷史、哲學的理論範疇，從中印證、釐清，提升、糾正思想，同時駁斥「唯物史觀」的偏頗，甚至「唯心史觀」的危險。

現在讓我將〈慧能與玄奘〉一文附上，以求斧正，順便將「致印海師父書」一併附上，以闡明學者持「唯心史觀」治史，有時比持「唯物史觀」治史，更來得凶險，是為「中國禪宗史」這麼一本「偽史」能夠流傳之因，更令人不得不質疑日本學者以「古唯識學」一說來撼搖「中國哲學思想」的陰謀；「歷史」凶險，誠然不虛，正是「歷史激流」之意，稍一不慎，治史者粉身碎骨不說，倘若其所論者因之為後世造下困惑，乃至孳生誤導，則為千劫重罪，以之觀「治史論史」之陷阱，我輩何能不戰戰兢兢呢？這個觀察看似明確，但持「唯心史觀」論史的學者卻屢陷其險，以我最近聽到的一個說法來做個說明，方知其險無比，因為據聞不久以前中華大地有一古物出土，碑上有「赤烏元年」、「景教」在中土流傳一說，於是有企圖心者，乃將整個基督教聶斯托里派的「景教」於西元四三一年唐太宗時傳入中土的時間，再往前推至「三國」，以「赤烏元年」為孫權登基之年故。

「赤烏元年」為西元二二九年，如此一來，「景教」傳入中土的時間又早了兩百年，直逼東漢明帝的蔡愔往大月氏求佛經的時期，其碑石更似有意與九朝古都河南省洛陽市白馬寺的歷史記載別一苗頭；此時漢武帝開拓的西域已通，佛經開始從康居、大月氏、蔥嶺循天山北路源源不斷輸入中土，所以說基督教聶斯托里派的「景教」也已經開始傳入，似乎無可厚非，卻不足以解釋為何佛教在中國生根、而成為「中國哲學思想」裏不可分割的一部份，但是基督教卻一直等到清朝中期才有了第一本「聖經」翻譯；方東美教授研究這個高度文明的結合，整理出來一個理由，見解獨到，乃因姚秦時代

採用了「最典雅最美麗的莊子語言」來翻譯佛經，「於是高度的中國文化，根據老莊哲學的精神，把外來的佛典美化了。然後再以老莊哲學結合外來的高度的宗教精神、高度的哲學智慧，在六朝之後的北方產生了佛學的般若學」，那麼怎麼歷史上沒有人以「莊子語言」來翻譯《聖經》呢？

這裏所說即是「文字文學文化」與「文化思想道德(宗教)」所結合的「三三」效應，將「文字文化思想」都處於崩潰的「三國」，起了一個「歷史幾動」，故於三、四百年之間，「以文化之」，「微動」了一個「儒釋道」融會的「中國哲學思想」。這個見解不同凡響，因這即「中國大乘佛學」從一開始的「三論宗」就達到璀璨理論高度的原因，更是「中國大乘佛學」在精神上完全不同「印度本土原來的空宗、有宗」的原因；其關鍵，不是坊間所言，乃「禪學」甚至「子孫禪」的獨特，而是「六朝以前的道生，可以說是隋唐時代禪宗的初祖」，首創「人人皆有佛性」的「佛性說」者也。

何以故？「三論宗」所承襲的高度哲學思想，並不是外來的佛學，而是老莊哲學，所以與其說「中國大乘佛學」前奏之「六家七宗」是佛學宗派，毋寧說因「老莊道家對於佛學所產生的影響」，故屬於老莊哲學的宗派，以「中國大乘佛學」前奏之思想「還不算是真正印度佛教思想的本原」故；這段時間，漢朝「罷黜百家，獨尊儒術」的驅動已緩，三國魏晉南北朝隋朝的三四百年動盪裏，老莊哲學大興，「老莊語言」的瑰麗典雅填補了士大夫的精神空虛，「儒釋道」三者俱弱，卻又在思想上尋其「動之微」契機，故能相互容納，否則這三個各據龐大學說的思想必相互攻詰；詳加比較起來，「先秦」諸子百家齊鳴，所承襲者僅《尚書》與《周易》兩大「學統」，但紛歧思想各自呈現強勢，相互爭鬥，並沒有融會思想的跡象，甚至連敘述思想的文字也各自異體繽紛，互不包容。

「新道家」時期正巧相反，文字以「秦篆」為基，尚稱穩定，文字敘述以「莊子文體」為基，也堪稱穩定，但奇奧的是，此時的中國哲學思想雖已將《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」歸納為一個「道」字，但「六家七宗」以「本無」思想敘述與演練「道」字，卻呈現一個思想往下墮的驅動，以思想的渾淪囊籥境地已破，人類思維的「虛而不屈」再也無能探究，於是思想愈演練，愈

「動而愈出」，渾圓橐籥境界終不可得，正是《老子》第五章所曰：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的詮釋。

「空」的觀念就是在這個關鍵時刻從印度引進，以「道」之「本無」思想雖興，但勢弱，否則「空」無論如何也傳不進來；這麼一個「歷史時間性」之「幾」，真可謂巧之又巧，但時間雖巧，要融會思想卻也不是那麼簡單，尤其從「先秦」以降就爭論不休的「貴無論」與「崇有論」，更不可能如此水到渠成，中間必須有個「觀念轉輒」的橋樑，於是藉著《易傳》的「幾者動之微」，「幾」乃再度將「空」與「無」連結起來，就像連結《尚書》的永恆世界與《周易》的流變世界，兩套獨立的思想體系一般。持平地說，沒有孔子的「幾」的觀念，則「有」與「無」無法融會，「無」與「空」也無法融會，如此一來，「儒釋道」的融會當然就不可能了，所以與其說「新道家」的「六家七宗」以「本無」思想來演練「道」，毋寧說「六家七宗」以「本無」思想重新恢復了「幾」的觀念，否則「空」的觀念無法傳入。

「幾」之奧妙在此暴露無遺，那麼一個關鍵性的問題就浮出檯面了，亦即「基督思想」之所以不能在這個思想真空的「新道家」時期也與「儒道哲學」融會，是否即因「西方哲學」沒有「幾」、沒有「象」的觀念？這是基督教以一塊「赤烏元年」的古碑來推論「基督思想」原本就是「中國哲學思想」的一部分，第一個要探索的哲學課題，而不是「歷史時間性」的問題；這個問題的肇始，緣自「歷史」本為一個「生命概念」，而非「時間概念」，故不宜以「時間」推斷「概念」，以「概念」原本就是「哲學」的內涵故；以之觀您與錢穆之爭，或「改正《史記》中東方六國年代的錯誤關係」（《歷史激流》第五七頁），其問題都是一致的，《史記》或有「年代」之誤，乃因《史記》闡述的是「生命」，不是「時間」故。

「生命之幾」與「幾微歷史」在〈慧能與玄奘〉裏演繹得極為詳盡，這裏不再贅言，要注意的是，顧頡剛以「層累地造成」所建構的「中國古史觀」仍將「歷史」當作一個「時間概念」，而不是

「生命概念」，與胡適的「逐漸增補」都屬同一思維，「譬如積薪，後來居上」也不足以探索「一切起因後面有一個總起因」的「幾微之動」，何況「幾者動之微」的「破所就能」？而沒有「幾者動之微」似動未動、將動凝動的觀念，「渾淪思想」將如何闡述？這就是基督教與「中國哲學思想」不能融會的根本原因，因不論聶斯托里派的「景教」於西元四三一年唐太宗時傳入中土，或早在「三國」時就傳入，「幾」都無法論述故。

以我的觀察探索這段歷史，老莊語言之所以瑰麗典雅，道家哲學之所以能夠與佛學絲絲入扣，「冥」而已矣；而要入「冥」，必先「窈」，故老子云「窈兮冥兮」；一旦窈之冥之，「精」已在其中矣，是「象學」之所以「非象」最直截的詮釋，不論是「由文字圖符的演進觀思想的變化」或「由思想的變化觀文字圖符的演進」，也不論是「恍兮惚兮，其中有物」或「惚兮恍兮，其中有象」，我都期盼能以「象學」來彌補方東美教授因「材料不充分，只能間接的找出證據」的遺憾，以慰方先生在天之靈，以償我多年來承教方先生卻無以回報的心願。

「象學」為「方法」，「無象」為「智慧」，「象學無象」乃「方法智慧」的合一，只能發生在「文字」極為細微的層面，是謂「文字之幾」；文字一「動」即為「文字學」，曰「六書」，文字「不動」則為「象學」，曰「事、易、物、象、大象」，而文字「動而不動」，「方法」與「智慧」完整現起，「象學」於焉整個融入「無象」，曰「象學無象」。

何以故？「幾」不動，「能所」不能觸起，「事出」之前的「獨化」現象只能直截體驗，並以一種不帶「主客分別」的淨覺直截契入，其因乃「象」本身並不存在，是謂「大象」，以「大」難為「象」故，「惟恍惟惚」是也；「幾」動，「大象」泯，「象」存，「事、易、物」快速流轉，「動而愈出」，「六書」乃具，所以要知「象學無象」，必須先將「文字學」往「象學」轉化，但是轉化之前，要先確認「方法」，「六書」也。

讓我在此以這個「象學無象」的詮釋，將這封信做個總結，並提出最有力的論點與論據來證明您以「方法論」立基的「唯物史觀」不能闡述「古史傳說」，更不能闡述「智慧」，因您對「物」的詮釋並無逆溯「事、易、物」至「象、大象」的思想，也因您與承襲自「三代」的「渾淪哲學思想」不能相應故；更為重要的一點是，您的論述語言是「後設語言」，亦即以後來的「思想」與「文字」來推衍以前的「思想」與「文字」，甚至極為關鍵、以「文字解構」的方式來詮釋「思想」，也都是以後來的論見解釋以前的「文字」，所以都逃脫不得康有為的「託史改制」論點。

以「後設語言」治任何時期的歷史都很容易偏頗，更何況是必須以「哲學」挹注的「古史」？這就是為何這兩個多月來，我在工作之餘閱讀《歷史激流》卻不安於您的「歷史」論見的原因；回想這一陣子的「略讀、選讀、細讀」，我做了大量的筆記，再逐一破解，感慨很深，您的「早慧」固然殊勝，但倘若「歷史激流」有甚麼「哲學」意義的話，也必須能夠將「歷史」論見引申到後世，否則「以史為鑒」就失去了基礎，尤其「方法論」與「邏輯學」關係緊密，是「後現代」思想的主流，也是多如過江之鯽的中國留學生到日本、美國與西歐治「中國史」的目的，怪的是，很多外國指導教授連中文都不懂，卻又怎能指導中國留學生研讀「中國歷史」呢？從「三三」的觀點來看這些中國留學生，他們所研究出來的「中國歷史」是不可能有「思想」的，遑論「智慧」？一言以蔽之，負笈西方的留學生向外國教授學習「中國歷史」，其實只是耍弄西方的「方法論」而已矣。

這樣的「方法論」或許能夠研讀「近代史」，但對「古史」卻是無能為力的；從「近代史」的驅動來看您的《歷史激流》，有一個貢獻是值得肯定的，那就是您對「春秋戰國」的社會觀察，可以原封不動移植到當代的神州大陸，以「春秋戰國」之際的「社會大變遷」亦是「文革」的社會現象，而「改革開放」政策推動了以後，不止「共有財產的組織全壞，自由競爭的風氣大開」（《歷史激流》第八〇頁），而且「馬恩列史毛」如鐵桶一般、壓迫得十三億人只有一個思想的「革命思想」，更有若秦朝的極權政治，控制言論，形成一個極端嚴密、另類的「橐籥」。

這個「纍纚」思想不是「渾淪纍纚」，以「思想」乃高壓政治造成，非自然的表達與展演故；如今這個「纍纚」的「馬恩列史毛」已破，百家爭鳴，西方思想乃如潮水般大量湧入，連「崇有」與「貴無」的歷史論爭亦同，而且因為根深蒂固的「無神論」與「無產階級論」頂著一個「無」的帽子太過強勢，深涵「本無」思想敘述，正巧與「新道家」演練「道」的歷史吻合，所不同的是，「六家七宗」時期的文字以「秦篆」為基，現在的大陸卻以「簡(異)化字」造亂，兩者的文字都尚稱穩定，但「六家七宗」的文字敘述以「莊子行文」為基，「文革」的文字敘述卻以「革命語彙」為尚。

如果「六家七宗」將《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」歸納為一個「道」字以後，「中國哲學思想」反而呈現一個思想往下墮的驅動能夠引申到「後現代」的話，「文革」過後的文字敘述、「開革開放」因探索「西方哲學」所醞釀出來的「後現代書寫」，則將使得「中國哲學思想」崩潰得更為快速；這幾乎是所有以中文書寫的當代文人竭盡全力所探索的課題，但從「文字之幾」的觀點來看，不平反「簡(異)化字」根本就不可能遏阻這個驅動，以「簡(異)化字」悖逆了「中國哲學思想」，「失幾」也。

從您所推崇的「墨子學說」來看這個驅動亦相當明顯，因墨子說「行而異，轉而危，遠而失，流而離本」(引自《墨子・小取篇》)，文字之所以與思想「離本」，乃因「行而異」故，或文字倘若「行而異」，則必與思想「離本」，以「文字」與「思想」一顯皆顯，互為緣起故。

墨子很了不起，在「春秋戰國」的思想混亂時，首先以邏輯之推衍來破「物」以「稱名」而有「物」的困擾，其「名、實」之比辭俱行，或譬或侔或援或推，可一路上去將「理、易、物」解說透澈，但以其「辯難、解蔽、去宥、疑似」等「方法論」的鑽研仍不能詮釋「互為緣起」的哲學思想，而有了「偏理廢事」之嫌。

這個缺失，墨子知之甚詳，故在「初名」未立的關節上論述，不像老子引「無」論述，也不像孔子引「有」論述，而在「無、有」之轇轕上將思想再往上推一層階，於是思想盤旋而上，可與佛家

思想的「十八空」相互印證，也可與近代德國哲學家海德格的名句「『存在』以『非存在』為內涵」相互印證，當屬原創，可惜歷史多無論述，以至埋沒至今。

何以故？墨子不以「名、實」之比辭俱行為滿，更瞭解「據實物找出規律(法)」為「法之」，非「法」，是以《墨子・小取篇》有云：「效也者，為之法也」，一語道破「法與法之(效法)」的混淆，如此一來，「為之法」之說更直截與《易傳・繫辭・上傳》第十一章的「成象效法」遙相呼應，氣象萬千，不止可詮釋「(地)法(天)象莫大乎天地」一說。

這個詮釋能夠釐清「法與法之(效法)」的混淆，曉知「效法」者，勉而「效其法，法卻泯」的奧妙，「二分法」至此乃輕巧地予以破解，但是當這麼一個「易變哲學」被詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動」的「自然哲學」時，「萬物流出說」的驅動就形成了，並從此與「創造說、進化說」絕緣，導致您在晚年也甚為遺憾終生未涉及「哲學」的探索，由此可見「萬物流出說」的詭譎與凶險，一旦流出，則「動而愈出」，而「簡(異)化字」對「中國哲學思想」的摧殘，正是這個「動而愈出」的驅動。這就是為何我認為未來的神州大陸倘若不能平反「簡(異)化字」，則必將有一個顢頇全國的「思想革命」之因，只不過不知這個「思想大潮」之「幾動」將於何時起動，或以何種形式顢頇，但這個歷史驅動是絕對跑不掉的，正是《老子》第五章所云：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的詮釋；其社會思想的「無明躁動」極為明顯，不止「人心求變」的力道匯集成了極為強大的「無明」狀態，其鉅大「躁動」的根源更時時促動「簡(異)化字」對「人心」的壓抑，以其「動」為「能動」，為「自動」，「幾」也，其之所以不容易察覺，以「知幾其神乎」故也。

這麼一個內在的「能動」基礎才是治史者研讀歷史的目的。以此觀您在「中國社會經濟史」的爭論是不可能有結果的，更容易受當代的政治思想影響；庶幾乎可說，未來的學者隨著政局的改變，將會重蹈民初覆轍，在「今文、古文」的論題上重新爭辯，也將在歷史議題上各持己見，永無定論，其結果是將思想往下拉扯，為下一波的「改革開放」所利用，誠非治史者的原初動機。

您的《歷史激流》處處透露了這個治學成果，但我想絕非您的動機，如您的「中國冶鐵技術的發展」論述，就暗示了一個社會只要「物質文明」發達，則「精神文明」必然等量跟進(《歷史激流》第三九四頁)，但是這種論點放在西方世界的文明進程來觀察，不能解釋當今西方社會「精神文明」的不振，以其「物質文明」已臻其巔峰故。

循此思維，您對「經濟、政治、文化」的論點也似乎暗示目前已經入憲的「三個代表」的改革進程具有一定之真理，似乎如此循序漸進，最後「文化」必將取得一定的發展。那麼我們來看看目前的神州大陸，「改革開放」已經取得了一定的經濟成果，從「經濟改革」的課題來看，應該算是成功的，那麼接下去的「政治改革」應該是甚麼？「文化改革」是否還能遵循「文革」的模式，由上而下推動呢？「歷史」似已說明這條悲慘道路走不通，尤其「文化之幾」只能「微動」，不能「巨變」，更只能「自化」，不能以其它外國的「文化」來進行「它化」(詳見所附之〈澳門賦〉一文)。

這是我與您的看法最大的差異所在，因任何「經濟改革」與「政治改革」最後必然要在「文化改革」上做一殊死搏鬥，若成功轉型，則「經濟、政治成就」將與「文化」結合，在「歷史」上繼續流傳下去，若不成功，「經濟、政治成就」必將毀於一旦，所以「治史」必須先瞭解「文化、思想」的變遷，但不宜為大，更不宜動輒以「中國文化史」或「中國哲學思想史」入題，以「文化、思想」都因「微動」而在「歷史」上產生巨大的變化，是曰「幾微歷史」，「生命」的幾動微動也。

這就是〈慧能與玄奘〉以「慧能」與「玄奘」兩個微小的「生命」入題之因，以闡述「歷史之幾」與「生命之幾」的巧妙變動，一變而激盪了「中國文化」或「中國哲學思想」的波瀾壯闊，是謂「歷史激流」也；其之所以得以論述，掌握「文字之幾」而已矣，是謂破「文字」的「品物流形」，也是孔子的《易傳》所闡述的觀念，更為孔子作《春秋》，「破事入史」後所推衍出來的理論，一舉扭轉了因《春秋》的「微言大義」被後世演變為長篇大論的「歷史論述」，而使「哲學」愈加隱藏的蔽病。這就是我認為任何以「中國哲學思想史」為論題的歷史書寫必定偏頗的原因。

質言之，我的「敘述策略」在還原「事」中出為「史」，甚至「事」與「事前」分道揚鑣之前的「無事」狀態，是為「古史」的「渾淪橐籥」，更是一個沿著「—」往上提升的思想；您的「敘述策略」則是一個沿著「—」往下驅動的思想，故其「中出」只能為「物」，或為「物流」，不能論述「渾淪橐籥」思想，這就是為何我說您的「古史」論述不能與「渾淪橐籥」狀態相應的原因，故論述「古史」處處「失幾」。

當然「向上一路」的議論非常辛苦，也不討好，卻是唯一能夠終於其「止」、否定「有無」、融會「即離」，甚至連文字也一併否定的敘述方式，遂使「三三」在「三有三易」裏變為「假名」，然後在「非空非假」裏，形成龍樹菩薩的「中道」思想，與「中宮」思想遙相呼應；其轉輒，玄之又玄，使得拘絞於中文的思想逐漸成熟，故其之所以得以「挹注」，所倚靠者仍舊為中文之「幾」字，亦是墨子的「名實論」之精髓，而有了這樣的瞭解，才不至於「以堅白之昧終」。

這就是我在六年的「隱士」生涯裏所造就出來的「思想」，不是因為我的「精神」有了提升，反倒是因為我的「生命」與「時間」掙扎而產生了「罅隙」故，有很多時候，「時間」是不存在的，或我應該說，「時間」在「罅隙」裏是輕柔無物的，與「光」等同；如果我說我浸淫在這些「時間的罅隙」裏沒有一絲慌亂，那是騙人的，如果我說我有一個既定的目標，將「文學文字學、歷史哲學」融會在「象學」裏，那也是騙人的，我只能說，緣於方東美教授在《中國大乘佛學》裏，感歎「六家七宗」的史料不足，我在眾緣和合裏，卻逐漸將「中國文字」本具的「否定內質」推敲出來，而建構了「象學無象」的理論基石。

我之所以找到方東美教授的《中國大乘佛學》，乃緣於一位佛學老師的指點，所以從一開始，我就立足於「佛學」，探索為何「中國大乘佛學」與「印度原始佛學」如此地不同，其基本「佛學」精神未變，但陳述的方法與語言卻絕對是「中國哲學思想」的產物；眾所皆知，「佛家思想」渾圓，尤其「華嚴」思想無盡無止，層層疊疊，但這樣的「佛家思想」真的能與「儒道」結合嗎？如果能，

為何歷史上「儒釋道」相互攻詰？如果不能，為何「天臺、華嚴、南禪」在「中國哲學思想」裏佔有如此顯要的地位？那麼與其說「儒釋道」思想結合似孿如，是否應說「佛家思想」原本與《尚書》與《易經》思想相應，所以才能結合？以「中國哲學思想」在老子造《老子》之前，原本即為一個渾圓橐籥的思想故，以孔子治《春秋》之前，這麼一個渾圓橐籥的「中國哲學思想」原本即「有事無史」故。只不過，這一個想法讓民初的《古史辨》或「疑古派」整個摧毀於無形，於是「中國哲學思想」就成了一個無根無柢的怪物，難怪給日本學者的「古唯識論」鑽了空子。

這就是我寫這一系列「迎賓」來遍迎古史諸神的緣由，不過以「文化」為樞紐，破「文字」，以論「宗教」也，「三三」是也。寫太多了，就此歇筆，唯尚望多自珍攝，以養天年。並祈

身體安康

您的讀者 林彬懋 謹上

二〇〇六年十一月十六日

導讀三：致林教授西莉先生書

——兼為「漢學家」說

林教授西莉先生鈞鑒：

您好。冒昧寫信給您，尚望見諒。我電傳給您〈澳門賦〉一文，純屬一時衝動，雖然至今尚未收到您的評語，但是您或可讀出我寫〈澳門賦〉的企圖心不止一斑，其因即「正體、簡(異)化字」之爭幾近白熱化，更因中國共產黨意欲以一個已經入憲的「文化代表」來尋找「無神論」的歷史定位，並扭轉一個長期以來以「無」立基的「無產階級革命」到今天這個以「有」立基的「改革開放」，其「統戰手法」以向全球輸出「孔子學院」來落實，政治運作細膩，轉「內困」為「外御」，令全球的「漢學家」在背後為之搖旗吶喊，不可不慎。

〈澳門賦〉從「歷史地域性」看，左批臺灣、右擁港澳，但是中心旨意卻直取中國；從「歷史時間性」看，〈澳門賦〉左批西方哲學之肆虐、右擁中國文化之傳衍，中心旨意卻以「港澳」的特殊歷史際遇來建構「人文字門」的論說基石，以「門」之一字非同小可，不止有著「中文象形字」非常樸實的本義本質本象，而且其「文字圖符」直指中國「儒釋道」思想之精髓，令人回味無窮。

您的「簡(異)化字」版本的《漢字王國》，也有「門」之引介(第二七六頁)，並以一扇巨大的「門」的圖片來說明您對中國農村的「門」充滿了好奇，而且您將「門」詮釋為「把房間與外部世界分開但不阻礙空氣流通」則暗示了「門」之「象形圖符」對「出入」有著特殊的哲學意涵；但可惜的是，您點到即止，徒留悵惘，而且因為您混淆了「存有狀態」與「動作」，「門」之「出入」的哲學意涵反而彰顯不出來。

何以故？您說「閂」的鎖門方式乃「用一根長長的門栓橫在兩門中間」，這當然沒錯，但隱涵著「動作」之詮釋，曰「閂門」，值得商榷，蓋因「閂」之一字為一個「存在狀態」，「動作」已經完成，它強調的是「門」下面的「扃」，曰「門扃」或曰「門閂」，不過只是「關閉門戶用的橫木」而已；您的詮釋顯然混淆了「存有狀態」與「動作」，但是大致無礙，不過您接著說，「早晨開門的

時候，要用很大的力量，雙手一齊開」，就犯下錯誤了，蓋因「開」從門從一從廾，廾者雙手也，古拱字，左右手相向，是拱揖也，一則象扃形，小篆斷一，又直「雙手」為廾，遂成开，非從开聲也，其意為「兩手捧扃」，固然不以扃為主，但也沒有「開門」的動作，只能說是為「開門」做準備。

「兩手捧扃」後，將「扃」旁置，這個時候才可以「開門」，曰「闢」。何以故？古之「闢」作「門反廾」，從門從反廾，反廾，引也，人有所闢引，則兩手向外，故不云從廾，而曰從反廾，因中國古代之門外多有門檻，故「開門」必須是一個向內拉開的動作；要注意的是「闢」不似「開」有一根「扃」的橫木，所以把「開」與「闢」兩個動作擺在一起做個觀察，不難發現「開」將「扃」上舉，清除了「開門」的障礙後，「闢」才能將「門」拉開，兩個「象形字」的動作分別得非常清楚。

「門反廾」之一字在「中文象形字」的傳衍裏，已經消失於無形了，今作「闢」，而與「闢」相反的動作則為「闔」，是個不得了的字，可惜論述者厥無，至為遺憾。何以故？「闔」從門從盍，盍從大從血，形「大血」，血從皿從一，形「一皿」，一象血形，皿為飲食器，為器物之純形，不得再解構，那麼這個「盍」為何如此重要？又為何與「血」有所關連？從「大」又是何玄機？這就牽涉到中國古代崇尚孝道的精神，因為「盍」乃「覆」也，為一個「動作」，其所覆之物，「人」也，作「大」不作「人」，以示「天大地大人亦大」，故從「大」；所覆之物從「血」，則必須從「蓋」字觀察，蓋因「蓋」者，苫也，「苫」為古時居喪用的草蓆，儀禮有「寢苫枕塊」之辭，意即子居父母喪，以草蓐為蓆，土塊為枕，其蓆所承所覆者，均血脈相連之事物也，曰「大」、又曰「血」，是為「盍」，與「蓋」字同，但「蓋」為名詞，曰「覆物之用具」也，如「鍋蓋鋪蓋」，而若被當做動詞使用，如「覆蓋遮蓋掩蓋、蓋世蓋棺」，其實講的卻是「盍」字。

今天已無多少人用「盍」字了，甚至古代人用得也不多，似乎只有「盍興乎來」與「盍各言爾志」等名句流傳下來，殊為可惜，而「葢」字則轉借為語辭，楷書去「太」加「去」，別作「蓋」，形「艸大血」，固然有「覆物」之意，但也隱涵「聚合」之意；瞭解了這些意義，再回頭觀察「闔」

字，才能夠明白為何「闔家、闔第」等詞有「全部」之意，然後才能夠瞭解為何「闔」之覆門動作(同「閤」字)完成了兩扇「戶」的「聚合」狀態以後，「關」才能重新將「扃」擺回「閂」的位置，故知「關」從門從聯省(形「絲」)，連也，將「扃」連於「門」成「閂」也，以是知「扃」由「閂」經歷了「開、闢、闔、關」又回到「閂」的過程。

「開」與「關」相對，「闢」與「闔」相對，其理甚明，但是「中國哲學思想」從「先秦」以降，即不談「開」與「關」，只談「闢」與「闔」。何以故？因為「中國哲學思想」強調「大生」與「廣生」，謂之「生生不息」，《易傳・繫辭傳上・第六章》有云：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」，其「大生」與「廣生」講的就是「開」與「闢」的動作，但不言「開」，只說「其動也直」，正是一個將「扃」上舉的動作，而不動時則「其靜也專」，以示「扃」與「閂」相連似黏土，謂之「堇」，而「專」則不止「堇」，而且有往上微微「中動」之勢，故從中從幺省，有「靜中有動，動靜相待」之意，形「叀」，謂之「亶爰」，有等待「扃」被上舉，一動即「大生」的意涵。

「扃」被上舉了以後，「門」的狀態仍是靜止不動的，其「相合」狀態雖然有一種「合順」、「安定」的形貌，但也因為等待「闢」的到來，而有一種「盛大」、「微動」的意義，謂之「翕」，而一旦「闢」之，則隨即「廣生」，以「門」至此才能夠「出入」，故曰「生生之謂易」；要注意的是，當「闢」尚未將「門」拉開時，「門」的「相合」狀態與「闔」之覆門動作完成後，兩扇「戶」的「聚合」狀態是完全相同的，也不可「出入」，所以「其靜也翕」的「合順」、「安定」的形貌與「盛大」、「微動」的動作其實就是一個「闔戶」狀態。

這麼一個「闔戶」狀態，不動幾動，凝動似動，是以「闔戶謂之坤」(《易傳・繫辭傳上・第十一章》)，一動即闢，「其動也闢」，是以「闢戶謂之乾」，更因「一闔一闢謂之變」將整部《易經》展演開來，所以「闔戶、闢戶」之動作至關緊要，庶幾乎可謂「生生之謂易」正是一個由「闔戶」到

「闢戶」的動作，這也是為何「闔」與「闢」這兩個字對「中國哲學思想」的重要，是以有曰「天地闔闢，運乎鴻樞，而乾坤為之戶；日月出入，經乎黃道，而卯酉為之門」。

從這裏或可看出，《漢字王國》以「開、閂」來詮釋「開、闢、闔、關」的動作，不止混淆，而且有誤導「中國哲學思想」之隱憂，尤其「闢、闔」兩字更是關鍵；當然這不是說「開」與「關」兩字不重要，而是「開」與「關」不能展演，所以整部《易傳》，除了在《繫辭傳上・第十一章》云「夫易，開物成務，冒天下之道」，在《繫辭傳下・第六章》云「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言」以外，就不談「開」了，而整部《易傳》更不說「關」，只談「終」，以是知《易傳・繫辭傳下・第九章》何以云，「易之為書也，原始要終，以為質也。」

正因「闢」與「闔」這兩個字的重要性以及「闢闔」與「出入」的關係，我乃造〈澳門賦〉，借「澳門」之「門」來解說「中文象形字」的本義本質本象，因中國在施行「鎖國政策」時(闔戶)，港澳在門之外，已出，「改革開放」後(闢戶)，港澳轉出為入，未入，「回歸祖國」後，港澳在門之內，已入，在在說明了「港澳回歸」在中國近代史的重要性，更因其「回歸三部曲」直指中國「儒釋道」思想之精髓，卻礙於「簡(異)化字」的落實而不能敘述，故我予以凸顯，「彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言」，以建構「入文字門」的論說基石，再然後將「中國哲學思想」挹注於「文字圖符」中，是謂「象學」。

您我之結緣並非始自〈澳門賦〉，因為我第一次在喜瑞都圖書館讀到您的《漢字王國》早已是多年前的事了。我記得當時我在書架前隨手翻閱的感覺是一位「漢學家」在「簡(異)化字」的記載裏論述「中文象形字」，無異「以盲引盲」，不可能有甚麼論見，更不可能有甚麼影響；這當然是因為「簡(異)化字」對「中國文化」的破壞，更因為「簡(異)化字」對敘述「中國哲學思想」無能為力，但我出於好奇心，還是將您的「小引」讀了一遍，發覺您真的以為您可以將「漢字」擺到「甲骨文、

金文、籀文、秦篆」裏，以「漢字王國」的「空間性」詮釋「漢字的故事」的「時間性」，不止直截牽涉到「名實論」的辨證，而且「漢字源流」等「正體字」的「空間性存在」卻因「漢」字異常，而使得《漢字王國》詭譎起來。

何以故？要瞭解「漢」之一字必須從「光」入手，因古「光」字作「炗」，從廿從火，「黃、庶」等字從之；「黃」從田從炗，形「廿火田」，「庶」從广從炗，形「广廿火」，然後從這裏開始才有「堇」字，因「堇」從土從黃省，而「漢」則從水從堇，事實上，古時「漢」與「漢」是同一個字，都作「漢」；從這裏來看您的「漢」字，其寫法從三橫槓，似乎有意詮釋「漢」字，或有意說明「漢人」與「漢」是同一個字，充滿了響遏行雲之狀，因「漢人」解構起來非同小可，不止「漢人」有「黃」之意，更因「洸」意指「水涌光」，隱涵「漢人」之「黃」在水中湧光之意，是曰「見龍在『田』」，絕非三言兩語就可以解釋得通。

這是「漢人」的「圖符性」結構，也是為何我說《漢字王國》從第一個「漢人」一字開始，就異常詭譎，然後從「漢人」過渡到「小引」，第一句「漢字為甚麼是這個樣子？」仍舊稟持著「空間性」的解構，也與「漢字王國」的書名息息相關，但是到了最後一段卻說，「本書的中心是講述一個『故事』……反映在漢字的起源及其發展中的中國文化史」，於是就成了一個由「空間」到「時間」的過渡，透露出來您真的有意以「漢字王國」來建構一個「漢字的故事」，但這樣的動機以第一頁的敘說來檢視一下，不免懷疑其「正確性」，因為您說「金文是漢字第一個標準字體小篆的源頭」，引發了一個「空間性」疑問，亦即「漢字」可以做為「中文象形字」的代稱嗎？然後就是「時間性」疑問，亦即「漢字的起源」能夠追溯至「漢代」之前的「甲骨文和金文」嗎？而「漢字的故事」能夠描述「漢代」之前的「中國文化史」嗎？

那麼這些問題之產生是因為翻譯之失，還是原文之誤？我沒有原文對照，只好一邊瀏覽，一邊尋找「譯者後記」之類的文字，但是當我讀完李之義先生的「譯者後記」，我就將《漢字王國》擺回

書架上了；我在書架前，忽然就有了一種悵悵惘惘的失落感，因為固然「中國的古代文化是人類共有的，每個人都有權利根據自己的文化傳統對它研究、解釋與欣賞，而不管他(她)的民族歸屬」，但也不能說錯呀，更不能誤導啊，尤其李先生這種說法，說了等於沒說，卻能夠令人以之為憑，將「中國文化」往下拉扯，對「中國哲學思想」產生誤導，這是非常遺憾的；其實唯有對「中國文化」詮釋的正確，「才能使它更豐富、更多彩、更宜於傳播與被人接受」，那麼緊接著要問的就是，這本直截由瑞典文翻譯為中文的《漢字王國》，從「漢學」、「漢字」的定義開始就混淆了「中國文化」，卻又如何詮釋「中國哲學思想」呢？

「漢學」、「漢字」等詞，不知從何時起成了「專有名詞」，但其實都是外國人給取的名詞，「中國哲學思想史」或「中國文字史」並沒有這種名詞；現在的中國大陸跟著外國的稱謂來詮釋自己的文化，有它的政治動機，因為中國共產黨的「無神論」與「無產階級」理論在「文化代表」裏走不過去，所以必須在「歷史」上尋找一個根據，於是就找到了「漢朝」，並將漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」以前的「文景之治」找了出來，因「文景之治」以「黃老哲學」立基的治國理念，在中國歷史上絕無僅有故，因漢武帝之後，中國朝代幾經迭起，「儒學」多方詮釋，直至民初魯迅之輩大力批判「封建思想」，「儒學」的地位再無動搖故。

更有甚者，當今的共產黨在推行「三個代表」過程裏必須「過紅」，與漢代初年「文景」修養生息必須「過秦」的政治條件一模一樣，而二十多年來「改革開放」的政策落實所製造出來的「地方坐大」與「軍權下放」，與「文景」的藩屬坐大與擁兵自重的政治危機也一模一樣，所以漢武帝之前的「削藩」與「釋權」在今天大陸的政治鬥爭裏亦時有所聞，此之所以「省市委」與軍隊將領頻頻被調動或遭彈劾之因，而「貪官汙吏」與這兩個足以動搖中共政權的原因相比，其實小巫見大巫，這就是為何「黨中央」肯容忍「貪官汙吏」的原因，不外因為「過紅」、「削藩」與「釋權」之前，這批「貪官汙吏」動不得也。

「貪官汙吏」是中國歷史上最常見的政治景象，今日尤甚，幾乎已到了「無官不貪」的地步，「共產」兩字更早已成為笑柄，中國共產黨當初的理想已不復見，「左手揣著詩集，右手拿著步槍」的犧牲奉獻更在北京上海的高樓林立裏成了一個「憶苦思甜」的緬懷；這一切消失得無比快速，似乎人人都急於遺忘那一段徹底清算「歷史反革命」的果敢，而當今的「黨中央」的所作所為似乎只是為了維持政權，而且非常在乎「歷史延續性」，所以今天的中國共產黨卯盡全力尋找其「歷史定位」，更迫不及待地恢復「四舊」。

此之所以《漢字王國》得以在大陸以「簡(異)化字」出版的原因，更由於《漢字王國》的結構遵循著「唯物史觀」經驗，您的「漢學家」的敘述也不違背「唯物論」的經驗，而您的「漢字」稱謂更直截與「文化代表」的既定政策呼應，所以《漢字王國》才能夠以「畫報、古代文物」論述的方式出版。當然這是因為這樣的出版對「馬恩列史毛」思想不構成威脅，也不足以引起「中國哲學思想」的全面思索，否則《漢字王國》以「簡(異)化字」來論述「正體字」，其出版條件是不存在的。

這一類的「社會思想」，在當今的大陸普遍存在，尤其從事「出版與編輯」的人更有著超常的敏感度，但是為何「漢字」能夠如此輕易地就被引導為「中文象形字」的代稱呢？為何「漢字」能夠如此順理成章地承載起「簡(異)化字運動」所造成的歷史錯誤呢？

這裏面其實蘊藏著非常細膩綿密的「政治運作」與文化攻勢，將中國共產黨所不能承擔的歷史罪愆輕巧地轉化為全世界對「中國市場」的追逐，並借著全世界對「中國文化」的好奇，傾全國之力在世界各地興起一股「中國熱」，因利勢導造成「渴鹿逐於陽燄」的狂熱；這基本上就是中國共產黨在全球各處設立「孔子學院」的目的，卻令「儒家學說」的博大精深如是這般地墮入「孔子學院」的「漢字教學」裏，令人扼腕歎息，而這整個轉「內困」為「外御」的政治運作，以《易傳・彖辭》來看，就是一個「否」卦，坤下乾上，曰「內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子」，為一個非常細膩的「陰御」手法。

更為不堪的是，眾人學習「漢字」的熱忱在這股「中國熱」裏早已淪為中國共產黨推動「文化代表」的工具，卻從來沒有人質疑「中文象形字」的演變由「甲骨文、金文、籀文、秦篆、隸書、楷書、行書、草書」乃至今日的「簡(異)化字」，何時出現這麼一個「漢字」的稱謂？如果「漢字」因「漢」之一字與「漢代」有關，而勉強將「漢代」以降的「隸書、楷書、行書、草書、簡(異)化字」等字體泛稱為「漢字」，似乎可以說得過去，但以「名實論」來檢驗，「漢字」不能回溯至「秦篆」以前的甲骨文結構，「漢學」也不能論述「漢朝」以前的先秦思想，起碼不能「齊名」論之，其實很清楚，因「漢字」始自「漢朝」，不可以說古義，甚至連「秦篆」都不能說，尤其不可用「漢字」來論述「中文象形字的源頭」。所以者何？「春秋戰國」尚無「漢字」之名，何況有實？「籀篆」間無「漢字」行，何以故？汝勿謂「漢字」實是「中文」所生，故也。

「漢字」不是「籀文」以降的象形文字，「漢學」不是「西周」以降的中國文化，其理甚明，尤其「漢學」在漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」的推動下，早已因為「陰陽家」思想的滲透而偏離了「儒家哲學」；這個矛盾其實輾轉互進，而在「春秋戰國」的思想混亂時，墨子就以邏輯之推衍來破「『物』以『稱名』而有『物』」的困擾，非常了不起，其「名、實」之比辭俱行，或譬或侔或援或推，可一路上去將「漢學」與中國思想「離本」，「漢字」與甲骨文「行而異」的「辯難、解蔽、去宥、疑似」解說透澈，更可將您以「漢字」詮釋「漢學」，對「中國哲學思想」有「行而異，轉而危，遠而失，流而離本」(引自《墨子・小取篇》)的隱憂解釋清楚。何以故？「文字」之所以與思想「離本」，乃因「行而異」故，或「文字」倘若「不離本」，則必與「思想」相應，因為「文字」與「思想」一顯皆顯，互為緣起故，是之謂「渾淪思想」。

反過來說，任何人以「漢字」回溯「秦篆、籀文、金文、甲骨文」，則謂之「託古改制」，是清朝康有為所創的說法；姑且不論他是否也「託古改制」，但是以「漢字」這麼「一個『故事』……反映在漢字的起源及其發展中的中國文化史」正是一個「託古改制」的作法，卻又如何詮釋有「渾淪

氣象」的「中文象形字」呢？而以之詮釋「夏商周」三代的「社會思想」，又如何與其「渾淪思想」相應呢？庶幾乎可謂，沒有「渾淪思想」的人不宜也不能論述「中文象形字」的起源，其論必敗，而有「渾淪思想」的人論述「中文象形字」的起源，則必與「三代」的「渾淪氣象」相應。

那麼這樣的說法在「漢字」、「漢學」混淆「渾淪思想」的今天，在「簡(異)化字」全面落實的今天，又要如何論述呢？這的確很困難，但卻不應成為任何人探索「漢字的起源及其發展中的中國文化史」的藉口，反而應該以之為砥礪，逆溯而上，勉將「漢字為甚麼是這個樣子？」與「中國哲學思想」的「渾淪氣象」結合起來，無以名之，故我謂之「象學」；其逆溯的過程，以佛家的說法即為「即破即立」，但以「象學」的說法，即為「斥」，隱涵「多重連續動作」的意義，曰「拒絕」，如「排斥駁斥指斥、斥責斥罵」，曰「伺望偵察」，如「斥堠偵斥」，曰「開拓」，如「斥土斥地」，曰「改革」，如「斥革斥退斥逐」，曰「轉出」，如「斥資斥賣」，最後轉為形容詞，曰「涵蓋」，如「充斥」，以其「滿」之涵義而直奔「感而遂通天下」的哲學意義。

「斥」因其「多重連續動作」而成為一個很重要的字，但觀其造字原理，卻不是您所說的「在『斤』字表示刃的部分加一點為『斥』」(《漢字王國》，第二四五頁)，這樣的說法其實是小學老師教小孩子寫字時的說法，但是不應引為研究「漢字為甚麼是這個樣子？」的說法；暫且不說象形字的「、」不是隨便亂點的，以「、」為燈蕊，為「主」的古字故，而「刀」為象形，「刃」為指事，豈可混為一談？「刀、刃」當然有關，因「刀」以「刃」為用，「刃」不能離「刀」以為體，「刀」字有柄有脊有刃，故「刃」以「點」指其所，謂「刃在」是而已，「、」既不象「刃」形，也不可以其「點」之形改變「刀」之象形，故為「指事」也。

這麼一個哲學意義深邃的「、」字，怎麼會變成「『刃』是用一筆來表示……一滴血」(第二四二頁)呢？「中國哲學思想」在這樣的詮釋下怎能不崩毀呢？想來不寒而慄，因「、」為純體指事字，意指「有所絕止，、而識之」，而「主」反倒成為「、⼐土」，為「純體象形字」，不得再解構，象

鐙形，「、」為鐙上的燈蕊，但不能分割，乃一體成形，而「、」的「純體指事」反倒在文字敘述上成了「主」字，而其「點」只能指其所，不能代表其「物」的作用。

簡單來說，您對「刃」與「閂」的詮釋都相同，也都是一個「存在狀態」與「動作」的混淆，因「刃」以「點」指其所乃「刃」的存在狀態，您的「一滴血」指的卻是「動作」過後留存於「刀」上的象徵，所以其論說有「合形事以為意」之意圖，甚至有「以意而兼形」的混淆，以其「點」之形改變「刀」之象形的意圖甚明，極為不宜；至於「刀」字，其象形與「戈」、「矛」、「矢」等字都相同，都為「器械」之純形，不得再解構，為一個「純象形」的存在，並沒有「動作」的意義，而您對「刀」的詮釋卻突兀地以「刀」的作用或動作來解釋為何「刀」是如此一個象形，則謂之「兼意之形」，卻非「純體象形字」。

「存在」就是「存在」，連莎士比亞的 to be 和 not to be 都不願輕易放過，您為何在 being 和 to be 之間引起如此的混淆呢？這實在費解，但這樣的論述在《漢字王國》裏處處可見。再以您的「王」字做個詮釋，譬如您將「王」詮釋為「一件武器的圖形」(第二五〇頁)也是一個「合形事以為意」的論說，卻不知「王」與「玉」有糾纏不清的關係，因「玉」為純體象形字，不能再解構，而且三畫正等、均長，象三玉之連，—其貫也，同時另有一「夶」字，也是「玉」，卻是有毛病、不純的玉，秦一統天下後，將本來是「玉」字的「王」做為帝王之王，而將原來之「王」字加上一點，就成為現行的「玉」字，同時廢除了「夶」字的通行，乃變成了我們今天所知道的情形。

這麼一說就明白了，因為「玉」字在秦以前書作「王」，而我們今天所知道的「王」字在秦篆以前根本不存在，它的存在只是「玉」，卻不為「王」；「王、玉」分道揚鑣以後，才有了您所說的「招來各種富有哲理性的解釋」，但「王」之所以為「會意」，卻是「以字之部位見意」，以—貫乎三之中，故從三從—，三者天地人之道也，而參通之者「王」也，不是「王的權力和權威的象徵」，乃「參通三才」也；「三」字至為緊要，為「純體指事字」，不是「古老的籌算」(《漢字王國》，第

三二六頁），非象形，是事非物，是曰「數成於三，而一二三同體，至四則變，數即事也」；庶幾乎可謂，「一二三」的數象了解了，整個「中國哲學思想」就了解了，豈可不慎？

要注意的是，「玉」字以「點」指其所，謂「玉在」是而已，不過以「、」說明「王」形本為「玉」也；「玉」既成，「王」之「會意」乃再變，於是「王」之三畫變得不正等、不均長，前兩畫較接近，但是比第三畫較短，尤其中間之一畫最短，乃取自「皇」字，為「順遞為義」的會意字，而「王」則「以皇之部位見意」，因「皇」合兩字以成一字，其意相附屬也，這是「王、玉、皇」三者之間的歷史消長，必須先弄清楚，才能論「王」字。

「皇」乃大君也，從「自王」，自者始也，古鼻字也，鼻祖者，始祖也，故「王」以「三皇」為始，這個意義才是您所詮釋的「王」，卻不是「玉」之「王」；有意思的是，您喜歡引考古挖掘的古物來詮釋字義，但卻忽略了「玉」作為中國禮器的象徵意義，尤其「玉」是喪葬禮儀中不可或缺的材料，其重要性遠遠超過金銀和其它寶石，更因玉器質地堅硬，故常與青銅器合鑄成兵器，這在安陽殷墟墓葬以及其它的考古挖掘報告中不難發現商朝小屯青銅文化時代即有青玉大刀、青玉矛頭與嵌松石玉戈，這是您將「王」詮釋為「一件武器的圖形」之因，不過說的卻是「玉」，而非「王」。

從「王」到「工」，您的思維與「物」相應卻不能詮釋「事」就整個暴露出來，其因即「工」之一字在「中文象形字」之重要性不下於「人」，而「人」之存在象臂脛之形，臂下垂，與脛相屬，沒有動作，只是一個「單純的存在」，故為「純體象形字」；「工」亦同，為「人類純形」，象人有規矩，但也是一個「單純的存在」，不是您所說的「木工的三角板」（《漢字王國》，第二五一頁），這裏明顯地又是一個「合形事以為意」的論說，但說的卻是「巨」，古矩字，從工，口象手持之，為「以會意定象形」字，乃「工」之引申，卻不為「工」。

「工」之演繹極廣，以紅色政權為最，所以李之義先生說，「既然勞動創造了人，那麼我們的祖先創造文字時，肯定會借助於他們創造物質財富時所使用的工具，如『工』的論述」（附錄，第三二

頁)；這種說法，客氣地說，是「唯物史觀」，不客氣地說，是思路不清，先以所為能，再以能為所，反複說之，不過就是「偉大的勞動人民」而已，以「中國哲學思想」觀之，其論說不足一哂，但您將「工」放置於「工具與武器」，卻令「工」陷於萬劫不復之地，很多字都再也解釋不通了，如「仝、巫、尋、空」的詮釋都搖搖欲墜。

何以故？「工」因象徵「人有規矩」，故與「天地闔闢，運乎鴻樞」的規矩相應，故曰「天地人」，與「虛」、「仁」等字的關係極深，但是一旦被詮釋為「工具與武器」，「中國哲學思想」就全毀了；試以「仝」詮釋之，「仝」從入從工，形「入工」，小篆從玉，乃成為今之「全」字，但是延用至今，有誰質疑「入王」為何意？甚至「入玉」為何意呢？「全體全部全身全局」說盡，又有誰明瞭其「入玉」原為「入工」？那麼，「入工」何意？乃使「人有規矩」也，使人「完滿完備」也，使人「參通三才」也，故曰「全」。

從「仝」演變為今日的「全」，不難發現「工、王、玉」間的關係，一言以蔽之，「天地人」三才也，從「巫」字來看也極為清楚，原本為兩塊橫豎交叉的玉形，以玉為靈物，能測吉凶，後改為「工」，故從工，上下為天地，一豎為通天達地，人在其旁跳舞，故「巫」之兩人分立「工」之兩旁對舞，形「工、人、反人」；兩旁對舞本無左右，但是「工」居中一佔，「左右」頓分，以「尋」字入意，可見端倪，蓋因「兩手取蓆、旁口探尋」成「尋」，形「彐工口寸」，竟然隱涵了「左從工、右從口」自古以來即相互依存、相互緣起的「即離」現象。

當然「尋」之「工」在此轉為「蓆」，值得商榷，但千萬不要忘了以草蔫為蓆，其蓆所承所覆者，均血脈相連之事物也，苫也，故兩手執「苫」隱涵「人有規矩」，「尋」則因「口」在旁叮嚀，而多了一個溫馨的關懷，形「彐工寸、口」，否則「兩手取蓆」就只能是一個單獨冷清的鋪床動作；「工口」分立，本無「左右」之別，卻不料「右有又」的甲骨文本屬同音同義，皆緣自一個手掌張開攫物的形態，但是「古之左(無工)右(反ナ)，今用左右」，其「工」與「口」之附加與「尋」因緣甚

深，不幸附加以後，「反ナ」顛倒其形為「無口之右」，更以「口」字辨別其「右」與「左」不同；不料「尋」之「口」原本只是在旁關懷，倚「工」而生，原不知其「右」，更無「右」意，但是一旦被「右」凸顯了「右」的意義，立即破壞了一幅「兩手取蓆」準備就寢的原貌，而「轉口為掌」，形成了三掌抓蓆的搶奪畫面，形「工、ヨ又寸」，這是「左右思想鬥爭」的由來，也是佛家以「中道」闡明「不著空、不執有」的原始意涵。

這麼一說就直截詮釋「空」字了，但「空」字甚為難解，翻遍手邊的古文字著作，幾乎無一對「空」字加以詮釋。那麼假如「工」為「尋」之「蓆」，是否將這個「蓆」置於「穴」中，「空」乃顯乎？假如「工」為「巨之矩」，是否在「穴」中論「規矩」，到頭來仍屬一場空呢？這個「規矩」與「巫術」有關嗎？為何《說文》曰「工與巫同意」？在穴中施行「卜筮」，故「空」乎？

「空」字頗費思量。從「尋」觀之，執蓆者聞聲知影，意念倒也不「空」，但是倘若旁口噤聲（暫且不論是否為女人），執蓆者沒有了陪枕者的關懷，雖置蓆卻難免空盪，「空」意倒也激盪了出來。這似可自圓其說，但「空」將「八」置於「宀」下成「穴」又有甚麼用意呢？因「家空」，豚失而走成「逐」，乃荒廢為「穴」？或因「家」乃休憩之地，故大多「遂意」，置於穴下乃成「邃」，故「空」之「工」本為「遂」？推衍到了這裏，真是一團混亂，「空」意難解，卻也說明了我們這些研究「漢字的起源及其發展中的中國文化史」的人，沒有「渾淪思想」，不宜輕易為之。

瞭解了這個，再回頭看您對「初」字的詮釋，不禁令我為您捏把冷汗，因您說「初」表示「某件事即將發生或出現」(第二四二頁)，令我拍手叫好，但這麼一個絕佳的詮釋說完，您卻一走了之，卻又令我悵惘不已，其因即「事即將發生」之狀態為「無事」，「事」之「有」未顯，亦即「初」從刀衣，始也，形「刂衣」，為裁衣之始，但尚未裁也，以裁為「衣之始」，是以「初」為「無事」之渾淪狀態，意義極深，引申至「太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」，「氣形質」具而未離，不得分割，其間有「幾」，動靜相待，不動似動，微動凝動，一動，「幾」動「象」成，「氣形

質」乃分離，「初」躁動，「器世間」始成；「幾」似動凝動，動而不動，是曰「象本無象見渾圓，虛而不屈橐籥顯」，而「幾」為「象」之爻變，謂之「二象之爻」。

這麼一瞭解，再來看「利」，就不會將之詮釋為「鋒利收獲贏利利息利益利用利己利潤」了，以「利」字不得了，有二形，銛也，從刀，刀口鋒利，曰銛利，基本上吻合您的詮釋，作「禾刂」，但「利」又作「秎」，從勿，乃「吉利之利」意，和然後利，故從和省，「和」之口象倉形，故從倉省；這裏的「和」是個關鍵，「和然後利」亦即「吉凶皆在壺中」之「和」，然後才可說「利」，但卻為「吉利」之「利」，而一說「吉」，「凶」即隱，雖然仍舊渾淪，但是於「卜問」之時，以貝為贊(「貞」字也)，大事不妙矣，此時「吉利之利」轉為「銛利之利」、「利刃之利」，而「貞」則轉為「成也，定也」，所以「利」往「貞」走，以「卜問為贊」是「萬物流出說」的思想，為「物」，不為「事」，不難想見，言「銛利、利刃」者，思維恆下，只能問凶，不能保合。

這樣的論說才能夠將《周易・乾・彖辭》的「乾道變化，各正性命，保合大和，乃『利貞』」解釋為一個渾淪氣象之天地，而「吉利」與「問凶」保合太和，「吉凶皆在壺中」，乃「易」也，故易曰「天地壹壺」，「壹從吉從凶」，一旦「卜以問凶」，「和」已破，渾淪已泯，只能言「利」，是為「自然目的論」也，以「卜問為贊」，是「上下交征利而國危矣」(《孟子・梁惠王》)之「利」也；不過「卜」與「不卜」之間、「問」與「不問」之間，有「幾」，吉凶保合，為「道德形上論」也，正是《大方廣佛華嚴經・普賢行願品》的「利樂一切諸眾生」之「利」也，更是《阿彌陀經》的「我見是利，故說此言」之「利」也，然後釋迦牟尼佛才能引「東南西北下上」等六方諸佛，「各於其國，出廣長舌相，遍覆三千大千世界」，解說「阿彌陀佛不可思議功德之利」，其「利」者，「和然後利」之「利」，否則不能為「不可思議功德」，「保合大和」也。

「秎」之「勿」，非字也，與「易」之「勿」相同，曰「易气之形」，如昒，以字形觀之，因「易气之形」不能描繪，故「否定」意成，是為「斥」意，以不斷「否定」，否定了再予以否定，而

隱涵了「拒絕伺望偵察開拓改革轉出」之意，故能「摶扶搖而上九萬里」，最後「感而遂通天下」；那麼為何這麼一個意義深遠的「斥」字被解釋為「在『斤』字……加一點為『斥』」呢？其因說穿了就不稀奇了，因古篆無「斥」字，作「庶」，就像古篆無「仙」字，作「僊」，古篆無「帆」字，作「颿」一般；不瞭解這個道理，而強自在「造字原理」裏作解，就很容易犯下「在『斤』字…加一點為『斥』」的錯誤，或張冠李戴以「愚公移山」為喻來詮釋「仙」，糊裏糊塗為早期共產黨的「兩座大山」進行「愚民」論說(《漢字王國》，第五一頁)，或以「最早的『帆』字表示一個簡單的雙桅桿斜槓帆」(《漢字王國》，第一四六頁)之說，橫向比對，而失其「源頭」。

何以故？「庶」者，卻屋也，從广、𡴊聲，广乃堂皇之形，前面無牆，𠂢則四面有牆之屋也，「卻屋」者，「四面有牆之屋」蓋好了以後，人居其中觀屋，見其壅蔽，乃「拒絕伺望偵察開拓改革轉出」，故卻一牆，以見「堂皇之形」，謂之「卻屋」；其之所以得以在屋子蓋好之後逆轉蓋房子的動作，唯「受者不甘」而已矣，故從𡴊，為「以會意定指事」字，從干，𠙵則逆之之狀也；「干」從倒入從一，一非字，只是有是物焉而不順理以入之，故從倒入，犯也，犯而刺之，「𠙵┼干」也，從倒入從二，二亦非字，二視一為厚，故「𠙵┼干」甚於「干」，從「𠙵┼干」再進一層則為「𡴊」，因「干者不順理，受者不甘」，故𡴊之，𠙵亦非字，是互相牾逆之狀，為「順逆」之「逆」的正字，「逆」的本義則「迎」也。

「逆」與「迎」相逆，乃「二象之爻」，一動互動，皆因「倒入」。「倒入」者「反出」也，皆因「入」也，以事為主，而以意成之。這麼一個「斥」字豈是「在『斤』字……加一點為『斥』」能解釋得清楚？別的都暫且不說，只看「拆」字就知道了，因「拆開拆字拆屋拆卸拆穿拆除拆散拆毀拆夥拆臺拆信」等說的都是「干者不順理，受者不甘」之後的互相牾逆之狀；再看「坼」字，「易曰『甲坼』」說的原是「木初生戴孚甲」，其「初生」，「事」已出，意謂果熟味足，則坼裂也，是曰「地坼」，而地坼土裂，廣生也，「其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」，草木初出，屮也大生也，

「其靜也專，其動也直，是以大生焉」，故「易曰甲坼」也，「生生之謂易」也，木中出於地坼裂之間，「絕地天通」也。

再來就是「柝」字了，解析起來有些傷感情，因為「柝」為古時值夜所敲之木器，俗稱梆子，見之史冊甚早，而《周禮‧夏官》云「凡軍事縣(懸)壺以序柝」，軍中夜間擊「刁斗」報更，乃歷代相傳，北方民族將「刁斗」稱「金柝」，故晉朝張華《博物志》曰，「番兵謂刁斗曰金柝」，《木蘭詩》更曰，「朔氣傳金柝，寒光照鐵衣」，而杜甫之《夏夜嘆》則謂「竟夕擊刁斗，喧聲連萬方」，然後《說文》曰，「枓，刁也」，刁即為杓也，柝也，說的都是打更用的長木器或竹筒所擊節出來的聲音，其音突兀，故能破夜之沉寂，以警沉睡之人，故從「倒入」，後引為中國戲曲獨特的樂器，在「將出」、「相入」的連番上陣裏，把「將相交替，出入無間」的甚深哲學意涵表現出來，更不時以「柝」之擊節合樂，「倒入」以破唱腔之連綿，更「反出」以破走場之延續，其「動靜相待」的戲劇效果與一味纏綿的「崑曲」，竟自不同，是「京戲」之所以為「國劇」最重要的原因。

以上所述，大致就是我在喜瑞都市的圖書館書架前瀏覽《漢字王國》時的想法，當然沒有如此瑣碎，更不可能引經據典；這些敘述都是我在寫這封信時，加以整理出來的論說，謂之「後設敘述」(meta-narrative)，更因其中間隔了數年，「漢語熱」在世界各地延燒，全球學習「簡(異)化字」的人士已然形成一股沛不可擋之勢，據聞「孔子學院」早已成為大陸當前輸出品最為搶手的投資項目，每四天就增加一所，思之心驚，不禁令我感歎這本以「簡(異)化字」論述的《漢字王國》對「簡(異)化字」的推廣所產生的推波助瀾效果，更令我深覺「哲學」挹注「文字學」的迫切需要，而逐漸加強「象學」規模的建構。

正在此時，有一天我上網，忽然讀到了「漢學家」馬悅然博士的〈博學巨人的時代並未終止〉一文(《聯合新聞網‧聯副創作》，9/5/2006)，嚇了一跳，因為這是一個很大的「歷史議題」，隱涵

著「歷史之幾」在當世的啟動，但讀著讀著，發現這篇短文原來是一篇為楚戈先生的《龍史》所寫的「序文」，從「文」為「紋」開始，上下五千年，更從「舊石器時代、新石器時代」說到「三代」，然後順勢而下，從晚明顧炎武說到高本漢，再說到楚戈，以總結《龍史》之出版為「博學巨人的時代還沒有終止」。這樣的論說非同小可，於是我立刻到圖書館尋找《龍史》，但是遍尋不著，找了承辦購買書本的圖書館員詢問，都說不知何時將購買《龍史》，甚至有可能不購買《龍史》，我於是進行遊說，說明《龍史》之稀有以及任何學者有勇氣挖根掘柢談「龍史」都應鼓勵，庶幾乎可謂，從大陸的陳綏祥教授於西元一九八七年發表〈中國龍〉後，再也沒有第二部論述「龍」的著作，故《龍史》之問世，可謂「橫空出世」。

圖書館員聽得一知半解，我於是借助馬博士的「諾貝爾文學獎評委」之聲譽，說明《龍史》在馬博士的推薦下可能造成世界性影響，但似乎仍然無法令她做下購書的承諾。我的悵然若失當然不在話下，幾天之間尋找友人到臺灣購買此書，但是始終沒有下落，至今仍舊無緣拜讀。

我之所以有興趣閱讀，乃因馬博士說「作者以斷代的方式很詳細的討論龍的變形，以及這許多變形與社會變遷的關係」，正巧與陳教授從「龍跡、龍神、龍情、龍韻」談「龍的變形，以及這許多變形與社會變遷的關係」的「通史」論述相反，但奧妙的是，「《龍史》旨在解釋中華文明發展中的思考與意識形態上的最主要概念」卻又與〈中國龍〉相同，只不過楚戈以「語言、文字、美術歷史等文化地層中的考古」進行「歷史觀」的論述，則與〈中國龍〉不同，反倒與民初學者顧頡剛以「層累地造成」建構的「中國古史觀」極為相似，更與胡適的「逐漸增補」與「譬如積薪，後來居上」隸屬同一思維，明顯地是民初喧鬧一時的「古史辨」的論述範疇。

民初「古史辨」的「疑古派」與「釋古派」各執一詞，卻各有所蔽。「疑古派」質疑的是「夏商周」三代的「渾淪思想」或「無事狀態」，其「懷疑」古史，或「恐」、或「抱」、或「持」均有「惶恐」之態貌，有一種「恐懼」的心性，以其「跨越」並不扎實故，是為其「贅」；「釋古派」則

迷信「方法論」，以王國維的「二重證據法」最為精闢，循有清一代之考證，據「銘文」以求器制，糾正漢代經師的疏失，駁斥宋代學者的舛謬，並還原「典章圖史」的重要史料，居功厥偉，卻因引用多在「物」上著手而有了侷限，更因無哲學的挹注，而使得「物」與「心」不能結合，「渾淪思想」不能探索，「二分法」乃不得突破；兩者殊途同歸，各從不同角度替後來的共產黨創造「唯物史觀」與「唯物論」有利的開展條件，自有其「歷史因緣」，至於後來有「簡(異)化字運動」將「中國哲學思想」整個扼殺，則不過只是「事有必至，理有固然」而已矣。

《龍史》的論述「跨越舊石器時代到清朝的整個時期」，明顯地是「釋古派」，這無可厚非，但這樣的「跨越」隱涵著一個「渾淪思想」到「物」與「心」分離的跨越，或從「無事」到「有事」的「跨越」，其論述非「通史」不能敘述，怎能以「斷代」論述？僅僅從這個角度來看，「博學巨人的時代還沒有終止」一說就值得商榷。何以故？「過去現在未來」乃「通史」也，暫且不論「通史」是否為「全史」，但「巨人」不在當代，而在後代，卻為至理明言，其因即若在當代見「巨人」，則其「巨」必「不巨」，這是一個「二象之爻」，必須慎言，曰「巨人非巨人是巨人」也。

何以故？當代不能見「巨」，只能見「幾」，以「巨」為「大」，而「大」難為象故，以「幾者動之微」故，以「思想之幾」、「歷史之幾」、「文字之幾」、「文化之幾」不能以「大」論之故也，以「人文化成」乃在「人文」裏自化，「以文(紋)化之」故，是曰「文化」，以「文化」居中將「文字、文學、文化」等「三文」層疊迴上，更將「文化、思想、道德(宗教)」逐層顯現，乃「道德目的論」故。

何以故？《龍史》以「龍」入「史」，「史」出「事」泯，「事」既泯，「龍」乃不能論述故也；以《龍史》以「大」為象，反不能「大」，其論為「自然目的論」，為「萬物流出說」，故不能作「大」故，除非楚戈能夠效仿司馬遷的《史記》，掌握「生命」與「幾微歷史」兩個概念，更稟承《史記》本為「正《易傳》」而作的精神，於其「斷」中見「空」，再於其「空」中見「幾」，如此

方能闡述「物」驅向「心物合一」之契機。何以故？以「斷無空白不能斷，繼無空白無以繼」故，以「斷繼」兩字一正一反，均從幺故，其意甚深，隱涵「中國哲學思想」故。

何以故？「幺」者，音幽，微也，從二幺，以匸匿之，象「隱蔽」形，二匸層疊但不相連，示繼而未繼，形「幺」，但因「繼之反」為「斷」，故「繼而未繼」之反，即為「斷而未斷」，其形為「反幺」，其文字之會意，「不在字中，轉在空白之所」，有「無在萬化之前，空為眾形之本」的原始意涵，是為「龍」上下起伏的原始圖符之本義。

《龍史》之所以為史，乃將「歷史」當作一個「時間概念」，而不是「生命概念」，故不足以探索「一切起因後面有一個總起因」的「幾微之動」，何況「幾者動之微」的「破所就能」？而沒有「幾者動之微」似動未動、將動凝動的觀念，「渾淪思想」將如何闡述？「龍」將如何詮釋？

想到這裏，我忽然記起您的《漢字王國》也論述「龍」字，而且好像也是「時間性」的論說，於是再回到圖書館，將《漢字王國》的「龍」之一節重新閱讀一遍，卻發現您之論述不止探索「時間性」，而且深入「空間性」，更因在不知《周易・乾卦》的情況下論述「乾卦」，讀來不免令人覺得中華民族由「夏商周」以降就愚昧迷信。我現在就此文字因緣來破解您對「乾卦」的謬誤解讀。

《漢字王國》碩大醒目的「龍」字與張牙舞爪的「龍」圖（《漢字王國》，第一〇七頁）的確是引人入勝，卻不知「龍盤」（第一〇四頁）必須與「天地自然之圖」（第三一九頁）的「會易勾旋」（天地之「會易」不等於山水之「陰陽」）一起觀之，才能見其「和」，然後才能知其「能」，以「龍」字本作「能」，和合不動，能所不分，是「渾淪思想」的象徵，而沒有「渾淪思想」，則不宜論「龍」。

何以故？《詩經》有曰，「維天之命，於穆不已」，「穆」者，和也，曰「和穆」，敬也，曰「肅穆」，以之觀「龍」，方可見其「穆」，何以故？以「龍」本為「能」，以「能」難為象，不能觀，觀之則為「所」，故以「龍」象之，是曰「潛龍勿用」，既觀，「和」泯「利」生，曰「和然後利」，故「九二」曰「見龍在田，利見大人」；《周易・乾卦》最能解釋「和然後利」的爻辭，就在

「初九」與「九二」之間，及至「九三」的「君子終日乾乾」，其實已經進入「轉利為和」的砥礪，故曰「君子進德修業」，然後才有「九四」的「或躍在淵」，再然後才能再度回到「和」的狀態，故「九五」曰「飛龍在天，利見大人」。

有趣的是《漢字王國》將「龍」描繪為一隻「冬天蜷縮在湖底」而「春天來臨……它又升天」的「野生動物」(《漢字王國》，第一〇四頁)講的就是「九四」的「或躍在淵」與「九五」的「飛龍在天」，卻不見「利」之論述，更不知由「『見』龍在田」到「『飛』龍在天」，這麼滴溜溜的一個回轉，雖然是「『利』見大人」，但已將「龍」之「能」本不能「見」重新迴轉至「能」之「和」，然後「上九」與「初九」相對，故曰「亢龍有悔」，動而有悔也，其動者，「於穆(和也)不已」，故子曰「貴而無位，高而無民」，「和」也，以此為「維天之命」則「賢人在下而無輔，是以動而有悔也」，有所悔悟也，這個才是「龍」作為皇權象徵的意義，以「黃」從艾從田，「見龍在『田』」之謂也，「黃袍加身」是也。

悔悟了「龍」這麼一個「和然後利」、「轉利為和」的作用以後，才能夠「見羣龍無首」，曰「用九」，以這些「潛龍、見龍、飛龍、亢龍」雖然由「初」循序而「上」，但並無「首從」之隸屬關係，故能「和而合之」；最為奇妙的是既曰「潛龍『勿用』」，為何又有「用九」？而「用九」、「用六」僅「乾卦」、「坤卦」有之，其它卦都沒有，又有何玄機？很多學者都喜歡在這個地方大造文章，論「泛神」，論「無政府主義」，或乾脆說「無義理」而一走了之，其實都不對，也都見不及「和然後利」的真諦，而其「用九」乃以「和」為「用」也，「乾元『用九』，天下治也」。

這時再回到《周易・乾卦》的「元亨利貞」，則一切都明朗了起來，因「乾」從倝從乙，上出也，乙象春艸木冤屈而出，陰氣尚強，其出乙乙也；「倝」從旦，形「中旦乃」，日始出，光倝倝，與「易曰甲坼」的「木初生戴孚甲」並無不同，其「始出」亦像「乙」的「春艸木冤屈而出」一樣，而隱涵著「地坼」之意，是曰「元亨」；「元」者中動也，從地而天，而不斷中動也，「亨」者通達

也，故「元亨」者，動而通達也，從地中出，卻止於天，「絕地天通」是也，以日始出，即「動而愈出」，卻不出天地之間，故《老子》曰，「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出」，天地為一個「本體」，是曰「橐籥」，故其中出雖有往上的動作，卻止於天，故為「渾淪氣象」，其止於天者，是為「乃上礙於一」之謂，形「丂」，以「元亨」兩字之結合猶似「一與乃」之結合，從地中動之勢不斷往上探索，仰高也，因「天」之高不可指也。

何以故？「元」從之從一，形「二儿」，一在上，天也，「之」從中從一，一在下，地也，故「元」從地到天中出也，其中出必動，故曰「中動」，其中動之始即為「乾」，為動態字，以「中」在上，將一個已在地面上的太陽不斷中引向上，故「旦」從日見一上，其「一」者地也，為靜態字，不斷中出，則以「乃」象之，古「乃」字，為純體指事，以示曳詞之難，委曲以象其難也，並示其中必直，故曰「其靜也專，其動也直，是以大生焉」。

「亨」者，亩也，上從高省，下之「曰」象進孰物形，亦是指事也，「孰物」者，不定詞也，為「是可忍，孰不可忍」之「孰」，指事也，而「亩之曰」轉變為「亨之乃」，是「事」也，直截與「乾」之「乃」有了關連，亦示曳詞之難，委曲以象其難也，但以「事」指事，有「本體」意涵，在「事」裏「獻是事」，則謂之「亨」。

何以故？「亨」者獻也，「獻是事」也。「獻」從虘從犬，「虘」從虍從鬲，意義深邃，可惜的是，《漢字王國》曰「鬲」為「蒸鍋」(第一九七頁)，不能詮釋「虘」，因「鬲」雖為鼎屬，但其古文兼象「釜上氣」，形「巛鬲」，為器械之純形，不得再解構，「巛鬲」置於「虍」下為「虘」，仍為鼎屬，其意為「釜上氣」置於「虍」中，「釜上氣」上騰，卻盤旋於一個密不透氣的「虍」中，是為「虘」，故知《漢字王國》說「熱氣從在碩大的腿裏……上升」即為「巛鬲」，而「上下一體」卻為「虘」，不能在上面做菜，以「虍」精妙絕倫，與「壹壺」合字同，亦由「匚匚」合「匸、匸」兩字而成義，故從匚匚從丮。

「匚」者，「有所俠藏也，從匸，匸同隱，上有一覆之」，其「匸」即為「匿也，象遲曲隱蔽形」，「上有一覆之」者，明顯地為「天」；「匚」乃「受物之器也，器之口不在旁」，其意甚妙，因「匚」為了避免承載之意，故「避匚之形」，以「旁」乃「旁薄」，不能承載，故避之；不料這麼一避，卻避出了「萬物」得以在「天地互感而交織成的理網裏面」存活起來的因緣，「一方面上感應天，一方面下感應地」，也印證了「負含而抱易」的必然性，以「天為易、地為含」故，「虍」也，乃一個「隱匿無形、無以畫之」的囫圇渾圓狀態，壅蔽也，是為中國原始「天文曆法」的基本精神。

這個「虞」為「指事」字是很明顯的，其「所指之事」者，「釜上氣」在「虞」裏之「渾淪」也，「亨」也，乃在「事」裏「虞是事」之謂也，故有「本體」意涵，更因其所獻之事必得「虞之於上」，故為「道德目的論」；「虞」旁加「犬」為「獻」，「虞是事」轉為「獻是物」，是曰「事、易、物」，以「犬」所守者為「物」，不為「事」，故知「獻物」為「獻」，但「虞事」為「亨」，因「虞」字消失了，故訛作「獻事」。

何以故？「『犬』加四個『口』是『器』」（《漢字王國》，第一一四頁），乃「器」的寫法，意義不大，但「器」乃因「類多」，故從「四口」，犬所以守之，大有玄機，必須從「類」之一字觀之，形「㹜犬頁」，以「類」首見《山海經・南山經第一》曰：「亶爰之山……有獸焉，其狀如貍而有髮，其名曰類，自為牝牡」，「牝」者雌性禽獸，「牡」者雄性禽獸，故莊子曰「類自為雌雄」，《周易・坤卦》則曰「元亨利牝馬之貞」，替《周易・乾卦》的「元亨利貞」加上了「牝馬」，謂之「牝馬之貞」，爻象大變，「元亨」往上的「動而通達」乃急轉為「牝馬地類」，是為「玄牝」，故《老子》曰「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根」，「天地」既設，然後說「西南得朋，乃與類行，東北喪朋，乃終有慶」，以示「東南西北」之「地勢」為「坤」。

「朋」者，古「鳳」字，如此一來，《周易・乾卦》轉為《周易・坤卦》之際，「龍」就輕巧地轉為「鳳」了，更因「鳳」乃陰屬，故從「初六」之「履霜堅冰」以喻「陰始凝」開始，就一路以

「否定敘述」(「陰」也)論之，先說「六二」的「不習無不利」，再說「六三」的「無成有終」，再然後說「六四」的「無咎無譽」，以達「六五」的「黃裳」；「黃」字又現，奧妙地與「見龍在田」錯畫交文，故謂「文在中也」，其「錯畫交文」使「龍與鳳」因而和合，則謂「元吉」，「利」再轉為「和」，是曰「黃裳元吉」；這麼一個「和然後利」、「轉利為和」的過程不可能沒有一番掙扎，故「上六」續曰「龍戰於野，其血玄黃」。

「野」者田土相推予也，「玄黃」者天地之雜也，乃「和」與「利」交雜推予，要注意的是，「交雜推予」為「倒予」，而「倒予」為「幻」，惑也，故知「戰於野」以其「疑惑」故，是曰「陰疑於陽必『戰』，為其嫌於無陽也，故稱『龍』焉，猶未離其類也，故稱『血』焉」，其「戰」甚為困擾，有學者考證出來，與「單、僤、彈」有關，但您卻將之與「獸」字合解(《漢字王國》，第一〇三頁)，並說高本漢先生考證出來「單」為「累」、「極限」之意。

這些詮釋其實都不對，先說「累」字。古篆無「累」字，作「纍」，大索也，纍功德以求福，則謂之「讄」，禱也，《論語》曰「讄曰禱爾于上下神祉」，今本借誄，誄，謚也，其簡化的過程與「雷」相同，本作「雨畾」；「極」本作「亟」，人頂天立地之謂，與「仁、虛」兩字關係密切，要詮釋必須深入「中國哲學思想」，曰「天大、地大、人亦大」，不宜胡亂引證；「單」從車省從叩，大也，這是高本漢先生將之與「累」與「極」引起連想的原因，但是「單」與「戰、僤、彈」又有何關係呢？甚至「憚禪蟬嬋殫癉鄲禪簞」乃至「鄲蘄」，又與「大」有何關係呢？

這是一個很嚴肅的問題，卻極難查證而令人困擾，更因「東周」或「先秦」向以「春秋戰國」之名稱之，而使「戰」字應用深廣，但「戰國」之歷史名謂傳衍千古，除了形成一個「歷史學」上的專有名詞以外，是否還有其它的意義呢？尤其「戰」與「單、僤、彈」有關，「戰國」一詞能否稱之為「單國、僤國、彈國」呢？這在「春秋戰國」異體文字繽紛的時代，「戰」字本亂，其「戰」字之定，不會是因為後代因「先秦」列國交戰，而在後世以「後設語言」定之罷？

如果「春秋」之名沿自孔子造《春秋》，那麼「戰國」之名又出自何處呢？為何《漢字王國》以「獸」釋「單」？「獸」本無犬，作「畺」，為「畜牲之畜」之古文，象耳頭足內地之形，為動物之純體象形字，不得再解構，而「畜」從玄，「玄」古專字，淮南子曰「玄田為畜」，「玄而繫之田中」之謂也，故知「獸」與「單」風馬牛不相及也。

那麼，為何《漢字王國》會有「布拉斯」的奇想呢？這種「半米長的繩子兩頭各拴一石球」為「單」、「讓石頭在空中旋轉……拋出，繞住逃跑的野獸」為「彈」的聯想，真令我歎為觀止，但是其實牽強附會，沒有根據，以古篆並無「彈」字，作「弹」，從弓持丸，以弓發丸謂之「彈」也，音「旦」；「丸」從反仄，仄，傾側也，「丸」既反之，則正圓也，並以其反，故有「彈劾」之詞，轉音為「覃」。

舉凡所有從「單」之字都是從「丸」引申出去，如「簞」為盛飯的圓形竹器，「殫」為竭盡，「憚」為恐懼，俱從「丸」，而「撣」為拂去塵埃，「戰」或為打仗、或為打顫，則從「弹」；至於「單」後來的「單一」之意，則必須由「大」觀之，而知「大」者，必先瞭解「大，小是其本義，而難為象」之意，以《老子》觀察「萬物歸焉而不為主，可名為大，以其終不自為大，故能成其大」，故知「大」乃「聖人抱一為天下式」或「載營魄抱一」之謂也，其「單」者，則為「見素抱樸、少私寡欲」之謂，然後才有「薄弱」之意，如「禪」之單衣，而「禪」之祈一而祭，試以「蕲」字破之，因「蕲」為多年生草，子和莖都可做藥，亦名當歸，引申為「蕲求」，乃「祈求」之意，故「禪」因其「大、一」而有「祈」意。

那麼這樣一個「戰」從「弹省」從戈，又如何詮釋「龍戰於野，其血玄黃」呢？「虍」也，「負会而抱易」也，以「龍為易、鳳為会」故，「会疑於易必『戰』，為其嫌於無易也，故稱『龍』焉」是也。何以故？「戰」從戈犯丸，以戈刺丸謂之「丸戈」也，犯而刺之，因「干者不順理，受者不甘」故也，以「丸」為「正圓」，犯圓而懼也。何以故？「氣形質」具而未離，不得分割，其間有「

幾」，動靜相待，不動似動，微動凝動也，何以故？整個「東周」或「先秦」或「春秋戰國」時代都在進行「古史辨」，與民初的「疑古派」與「釋古派」並無不同，各執一詞，卻各有所蔽故。

「夏商周」三代的「渾淪思想」或「無事狀態」，在傳入「春秋戰國」之時起了一個大顛覆，其「懷疑」古史，由「恐」之「朩」轉為「反朩」，「正反二朩」皆有「持」義，為「戟挶」正字；「戟」者因手有所朩據故戟出，「挶」則為操作時彎肘持戟之態貌，「朩、反朩」戟對若兩士相對，兵杖在後，象「鬥」之形，為指事之純體字，不得再解構，卻與大英博物館所藏的周代銅雕像「捽跤手」（《漢字王國》，第二九頁）無涉，但若「朩反朩」為單獨個人的「推予」，則將「爭」的「兩手相曳」（形「𠂤彐曳」）之象往內轉示其「戟挶」有一種「恐懼」的心性，以「無事」之渾淪狀態直奔「太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」之思想，一動，「幾」動，「象」成，「氣形質」乃分離，「初」躁動，「器世間」始成，故也。

那麼為何這麼一個「龍」的囫圇渾圓狀態「交雜推予」（「幻」也）而成「鳳」，會弄得「其血玄黃」呢？曰「是為猶未離其類也，故稱『血』焉」也，「血」者「血脈」也，「脈」本從血，血肉一物故兩從，「肭」也，從「𠂢」無它，因脈有派別；「派」古無水旁，水之流別也，從「反永」，「永」象水巠理之長，「反永」為流別，但仍為「水」，與「朩、反朩」或「仄、反仄」同，必須合本字之意而思之，乃可得其意，謂「反文會意」，更因「永、反永」、「朩、反朩」與「仄、反仄」的「正反」之間有「幾」，動靜相待，不動似動，微動凝動，是之謂「文字之幾」，而「龍、鳳」同屬一個「血脈」，「是為猶未離其類」，猶若「龍、鳳」具而未離，不得分割，其間有「幾」，「故稱『血』焉」，蓋因「一在皿上」為「血」，「一」象血形，因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂「以會意定象形」也。

「一」之意義極深，另有「形不可象，變而為指事」者，不應混淆，如「本、朱、末」皆不離「木」，有形而形不可象，故以「一」記其處，以「一」在下以示「本為木之根」，在中以示「朱為

木之心」，在上以示「木之杪」，您之詮釋亦不離譜(《漢字王國》，第二二七頁)，但是對「一」的瞭解不透徹，就像「、」般，否則也不會對「言、音」(《漢字王國》，第三〇〇頁)或「口、甘」(第二四頁)如此語焉不詳了，蓋因「從言含一」者為音，「從口含一」為甘，其含者，不定為何物，故以「一」指之，「何物」者，「孰物」也，「孰物」亦不定詞也，以會意定指事也，與「亘」之「曰」象「進孰物形」並無不同，皆為「指事」也。

「一」字玄妙，或「指事」或「會意」，一旦見諸「象形」，則為「指事」，以「一象太極」故，其字不合它字而成，故為「純體指事」；「太極」又稱「太易」，渾淪不動，無字無象無氣，乃一個「先天地生」的「無象」狀態，亦即「無事」狀態，故曰「太易(未見氣)」，以《山海經・大荒西經第十六》觀之，可見端倪，蓋因「大荒之中有山，名曰日月山，天樞也……顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎印下地，下地是生壹，處於西極，以行日月星辰之行次」，「顓頊」為古帝名，但是又有「渾淪不自得」之意，曰「顓顓頊頊」，是為「重獻上天」與「黎印下地」之前的「渾淪」現象。

以「象學」觀之，另有一番景象，蓋因「血、衁」同一字，「一在皿上」為「血」，「一」象血形，形「一皿」，故其「一」為「物」；又《老子》有曰「道生一」、「道之為物，唯恍唯惚」而「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」，故「一」一旦入字即為「無」，「亡」也，置於「血」上以示其「無」，即成「衁」字，形「亾血」，雖然仍為「血」，但由「血」至「衁」，皿不變，「一」卻變為「無一」，而「一」至「無一」，「物」乃變為「事」，曰「物、易、事」，更因其「無」隱涵了「無事」、「無象」之意，故曰「象學無象」，乃一個超越「文字學」的「哲學」思想，卻也因其「超越」而使「事、易、物」的理論建構異常困難。

以哲學挹注「文字學」就是要接觸「文字」的真實性，因許慎的「六書」接觸不到「文字」的真實故，屬於「方法學」上的思想架構，但對「文字」本身是否真實，並不能論述，而且「六書」的

分析，事實上肯定了「文字」本身的「存在」意義，一個字、一個字地論述，更肯定了「文字」各各獨立的意義，但「文字」合起來究竟能否論述「思想」，「六書」是無能為力的；當然「六書」必須肯定，如此「分析知識」或「文字解構」才能成立，但要通過這麼一個「文字本體」了解「文字」，則「六書」就捉襟見肘了，而彌補這個遺憾，就是我力倡「象學」的初始動機。

我不知道浩瀚的「中國哲學思想史」或「中文象形字之學」的歷史上，是否有人曾立「象學」之說，更不知是否有「象學無象」之論，故造〈慧能與玄奘〉以追蹤「佛經翻譯」對「中文結構」的影響；研究文字者，尤其是研究中文象形字者，在經過了一整套文字的解構分析後，必須將這一整套「方法學」的運用或「六書」的歸納，再予以歸納，否則不能論述「哲學」，甚至所欲論者只是「物的哲學」，而一旦將「六書」歸納為「物」的哲學，「事」的觀念就呼之欲出了，中間有一個轉輒或變易(「易」)，所以我將這一套「歸納再歸納」的過程稱之為「物、易、事」的演練。

這套理論我無以名之，故稱之「象學」，有「事、易、物」的推理與「無事」的超越；「事、易、物」的演繹非常瑣碎，靠的是知識與方法，訓詁考證，但也不能盡述天下一切典章名器，或一切肇事根源，而「無事」的論述，非依靠智慧則不得論述，故屬於「事、易、物」後面的哲理範疇，以西方哲學術語來講，「事、易、物」的文字解構為 Linguistics，「無事」則為 Meta-Liguistics，「象學」是也。

麻煩的是，「象學」名立，「形質」即具，思想隨即直奔「方法論」的演繹，卻為「萬物流出說」論述範疇，不能涉及「創造說」或「進化說」，「象學」初立的動機反泯，故必須再將「象學」之「形具」破之，故曰「象學無象」，「智慧與方法」於是連結在一起，是為「中文象形字」肇始的動機，亦為「中文象形字」本具的「文字本體」。

易言之，我先肯定「六書」的「方法學」，再立「象學」的「哲學」，最後以「象學無象」破之；以外國哲學術語說之，我先用 Methodology 入「文字學」(Linguistics)，再由 Linguistics 入

「象學」(Meta-Liguistics)，再以「象學無象」(Nil-Liguistics)探入「超越的真理」，當然「超越的真理」(Transcendental truth)本身不能論述，故「象學無象」以其「無」(Nil)之內涵尋找「超越的根據」(Transcendental grounds)，是為「入文字門」的內義。

當然這個「動機」有其內在的難處，因「哲學」本身即有多層架構，要以「哲學」挹注「文字學」，亦即意味著「入『文字學』」，但入則愈入，永無止境，與「文字」之引用相同，出則愈出，亦無止境，何況「出入」之意不可象，其「入」本身即是一個「哲學議題」，這麼一路盤旋，互立互破，思想往上攀援，最後推衍出來一個「象學無象」的結論，一言以蔽之，「斥」也，是「中國哲學思想」上一個很重要的字。

從這一個脈絡來觀察，研究「中文象形字」的學者進行文字解構時，究竟應該選甚麼「字」來演繹，就很清楚了，否則一個字一個字解構下來，中心思想必然支離破碎，縱使有「典章名器」的歸納，也只能是「知識」的演繹，而且是支離破碎的「知識詮釋」，這基本上就是德國哲學家康德所說的「意志他律」，不論用多少「字」多少「知識」都不能竟功，其述自敗，更不要說涉及「道德」或「智慧」的領域了；對這樣的選字，以「象學」觀之，就是一個「宁」字，辨積物也，古「貯」字，眾物積貯一室，則所餘之地不能作正方正圓形，故「宁」乃陬隅之形。

持平地講，整本《漢字王國》的選字即為一個「宁」字，而其結構則為「宓」，器也，只能說它反應了您「個人經驗、經歷和觀點的一部分」，雖不能圓成，但無可厚非。任何人要在「中文象形字」裏圓成「思想」，則必須以「哲學」挹注「文字學」，然後由「象學」入「象學無象」之論述，而「象學無象」則為康德的「意志自律」，不止「道德」可述，「智慧」更與「中國哲學思想」緊密結合在一起，謂之「內聖之學」；「象學」之「象」固然是「象形字」之「象」，但又是「法象莫大乎天地」(《易傳・繫辭傳上・第十一章》)之「象」，「縣(懸)象著明莫大乎日月」之「象」，故可「備物致用，立成器以為天下利」，一字以蔽之，「丸」也。

「象學」亦器也，「盇」也，「形而下者謂之器」也，「以制器者尚其象」（《易傳・繫辭傳上・第十章》）也，若能夠「化而裁之」，「推而行之」，甚至「利用出入，民咸用之」，則「象學」可以「舉而錯之天下之民」，是以謂「化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民，謂之事業」也；其間之關鍵即在「出入」兩字，但因「出入」兩字不可象，故借「門」象之，乃有「闔戶闢戶」之謂，故「象學」者，「出入文字門」也，「闔戶」者，「文字門」已入，有「全部、整個」之意，「闢戶」者，「文字門」將出，卻是「斥闢」的層層思想轉進，直至「象學無象」的「道」的論述，是為「形而上者謂之道」也；這一套以「『出入』文字門」的方式講「太易」之「無字無象」的論說雖不同於道家的「有無」系統，也不同於儒家的「動靜」系統，但具備「文字學」至「象學」之「超越的真理」，故能「大生廣生」，謂之「易」。

研究「象學」者，在深入「象」的種種層次之時，不免「探頤索隱，鉤深致遠」，但必須深刻體驗「象學無象」的根本意涵，在取象(選字)、釋象(引用「六書」)的時候，建構一個「開物成務」的基石，並在「文字」的「存在」現象上，將「中國哲學」本具的「渾淪橐籥」思想勾勒出來，如此「象形字」方可在「思想」裏「冢而前」、「覆而前」，而往來不窮，「見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法」，為「冒天下之道」，以「冢而前」、「覆而前」本為「冒」字之意，故可論之，否則「文字承載思想，思想操控文字」的「一顯皆顯」現象是無法解釋的。

再回到「血、盇」的「物、易、事」轉變，看看其它「象形字」是否具備「超越的真理」，如「川」為「物」，「亡川」為「亢」，以「無」示其「水廣」，乃轉變為「事」；另一例乃「肉」為「物」，「亡肉」為「肓」，以「無」示其「心下微脂、膈上薄膜」的部份不能分割，曰「膏肓」。

這就是為何「龍戰於野，其盇玄黃」之因，以「龍」為「野生動物」故，其「物」者，「一」也，「龍戰」者以「一」犯「正圓」，故合「龍戰」兩字之「圖符」思之，則為一幅「負含而抱易」之景象，也是《漢字王國》的「天地自然之圖」的「兩種對立的物質勢力互相消長」(第三一九頁)的

根據，以「龍為易、鳳為会」故，因「会疑於易必『戰』，為其嫌於無易也，故稱『龍』焉」是也，「虎」也。

這麼一大套理論以「龍戰於野」論之，即因「渾淪思想」本身不易瞭解不易敘述，勉以敘述，即為「以一犯圓」，故曰「龍戰」，「幾」已動，乃至「龍鳳」交相推予，「幾」盡失矣，故最後乃「盇」（「血」）於「天玄地黃」；但既為同一「血脈」，則不能分「雌雄」，故曰「是為猶未離其類也」，麻煩的是《周易・坤卦》又有「牝馬之貞」之謂，庶幾乎可謂，任何人欲瞭解《周易・乾卦》的「元亨利貞」，必須從「猶未離其類」下手，以「類自為雌雄」故。

何以故？《老子》曰，「牝常以靜勝牡，以靜為下」故也，以「靜勝躁，寒勝熱」故也，何以故？躁者動也，擾也，故靜勝動也，即以靜制動也，「動靜相待」則為「和」，「吉」未顯，「壹」也，「吉凶」皆在「壹」中，「吉」既顯，「和」泯「利」生，「幾」失「動」起，「龍」大動矣，然後才能「見龍在田，利見大人」，此即為何「用九」曰「吉」，因「龍」已動故，而「用六」卻曰「利」，因「和然後利」也，「和」者，「龍鳳」和合也，「渾淪」也，「乾」之「創生」以「坤」之「終成」為其依歸也。

這麼一套理論都互通，謂之「絕地天通」也，其中「九三」與「九四」兩個爻辭不曰「龍」，為「無易」也，而整個《周易・坤卦》到了「上六」，再度出現「龍」，是曰「会疑於易必『戰』，為其嫌於『無易』也，故稱『龍』焉」也，以是知「上六」稱「龍」因「嫌於『無易』」，而「龍戰於野」的關鍵則在「或躍在淵」；「淵」者「博」也，「博」者「淵」也，曰「淵博」也，識見深遠也，是以廣通深通，「博學」也，以是知馬悅然博士勉以「博學巨人的時代還沒有終止」一說來詮釋「博學」無可厚非，但「博學」的目的乃為了使其思想「直方大」（「六二」），而後「含章可貞」，「六三」也，故「為學之道」以其「無成」而「有終」，是曰「用六永貞，以大終也」。

那麼「博學」能否成其「大終」呢？似乎如此，但是必須「知幾」，以「學無成」故，以是知「博學」不能為「巨」，以「專家研究得越深，研究對象的範圍越小」，自古皆然，非由今始，苟若能夠以其「小」而「知幾」，則必「廣通深通」，是曰「博士」，但並非最高學位如「文學博士」，更非舊時官名如「五經博士」，而是真正的「博學」必能「反小而大」。

何以故？以其「淵」故，以「淵」本為水最深的地方故，以「淵」之本字作「囦」，從口水，引申為萬物聚集的地方，曰「淵藪」，或事物的本原，曰「淵源」也，故「為學之道」在探索思想的「本原」是也，亦即「思想的終成」最後都將重新回溯至「思想的創生」，故《易傳・繫辭傳上》有曰「原始反終，故知死生之說」，《孟子・盡心》有曰「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」，而《老子》則曰「反者道之動也」；以「象學」觀之，唯「反」之一字而已矣，「反利為和」也，以「反」字觀「歷史」，則「過去現在未來」流轉不已，不能說是「全史」，而只能說是「時代」從來沒有「終止」，曰「無始無終」是也，其間朝代更迭，人物顛沛，謂「歷史之幾」，思想綿延，幾度顯隱，則謂「思想之幾」，與「文字之幾、文化之幾」的「幾」並無不同，「幾者動之微」也。

那麼「博學巨人的時代還沒有終止」是奉承語嗎？《龍史》能夠論述這個「時乘六龍以御天」嗎？我尚未讀《龍史》，不敢胡亂做結論，但想來不成，因為這個「中國哲學思想」如何「入史」？如何「以斷代的方式很詳細地討論龍的變形」？陳綬祥教授從「龍跡、龍神、龍情、龍韻」談「龍的變形以及這許多變形與社會變遷的關係」，乃從「龍」的歷代延續與經驗傳衍進行「通史」之論述，想來比較正確，以歷史綿延，因其「有延續性」故，以歷史覆演，因其「遵循經驗」故。

何以故？此乃因為人類的經驗並非真實自然的情狀或社會條件，卻是人類適應自然或反映社會所保存下來的知識與感受，而這種「知識與感受」在匯集為「社會思想」之前，卻必須經過長時期的過濾與沉澱，將無數次「生者自生」的「變型思想」逐一稀釋，而能夠留存下來成為「社會思想」的其實都是思想互動歷程中，所殘存下來的思維習性，是謂「思想的終成」，舉凡「宗教人生經濟政治

藝術科學」，甚至「文化文學文字」莫不如此，亦即為何一個朝代有一個朝代的「社會思想」習性，如「先秦」詭辯因「西周」的「渾淪思想」破滅，而「三國」奇謀因「秦漢」的「帝國思想」破滅，俱因「有延續性」、「遵循經驗」，甚至由「詭辯」至「奇謀」也因其「有延續性」、「遵循經驗」而自行在「創生與終成」的環結裏運作，可謂沒有「先秦」的詭辯，「三國」的奇謀就沒有辦法如是創生，而兩者之創生又因「渾淪思想」與「帝國思想」終成故，爻象繁複。

思想一旦「終成」，要再「創生」成為下一波的思想，是非常困難的，其因即「社會思想」的匯集是一個適應自然或反映社會的過程，要「創生」就必須質疑本身所處的社會與環境，並使社會與環境來適應自己，而非自己去適應社會與環境，以《老子》的說法詮釋之，即為「反者道之動」，是「終成」轉「創生」的必備條件；雖然如此，歷史上任何一個時代任何一個社會都不缺乏特立異行的人士，光怪突離的思想亦不少，卻不盡然具備「思想幾動」的力道，其之能夠匯集為「社會思想」，倚賴的是社會的覺醒力量，卻不是個人的生命旅歷或個人的精神感召，此之所以孔子周遊列國與儒家思想綿延數千載沒有絕對的關聯，印度驅趕佛學與釋迦牟尼佛教化眾生也沒有絕對的關聯，而是歷朝歷代將其已經「幾動」的思想綿延下去，以其思想「有延續性」故，以其詮釋「遵循經驗」故。

相反地，政治人物從「社會思想」之樹立下手，先有漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」，再有唐太宗的「五經正義定經學於一尊」，然後就是毛澤東的「馬恩列史毛」掃蕩中國哲學思想，一次比一次凶險，尤以「馬恩列史毛」徹底摧毀中國文化最為慘烈，歷史也揭示，這種從上而下的思想統御最後都不敵固有「中國哲學思想」的堅實，所以從社會各個角落復甦起來只能說是遲早的事情，而且愈強烈，反彈愈猛烈，是為「反者道之動」的明證。

這就是我認為神州大陸將來必有一次全面性的「思想革命」的原因，而且力道一定驚人，以其「馬恩列史毛」之思想移植太過徹底故；個人在這個社會運動中是非常微渺的，但是「個體生命」在社會力量與社會條件包圍下，也不應妄自菲薄，而須勉以微不足道的「生命幾動」去刺激「事、易、

物」的效應，引導「歷史」往未來世開展，因為思想「幾動」與思想「綿延」也是「闔」與「闢」的關係，尤其「幾動」後的「思想」仍舊處於「闔戶」的狀態，不動似動，微動凝動，「思想」在政治操控(「門」也)之外，但已出，苟若這個「思想」在未來世裏能夠產生共鳴(闢戶)，則「思想」轉出為人，雖仍舊未入，但一旦與「歷史」結合，則「思想」已在門之內，已入，「思想」必定全面掀起顛覆，是謂「彰往而察來，而微顯闡幽」，故知以「生命之幾」與「歷史之幾」互相激盪，注重歷史何以如是開展才可令「歷史之幾」迴盪「未來之象」，「思想」乃可對未來世產生「創生」的力道。這基本上也是「龍華三會」將在未來世展現的理論基石。

思想一旦「創生」，「幾」已動，雖然尚不足以形成「社會思想」，但是既成的「社會思想」將開始去適應，苟若能夠喚醒國人心靈，則就開始匯集成一股力量。這種「社會思想」是長久性的，可綿延幾個世代，而由上而下則可能連一個世代都熬不過，看看「馬恩列史毛」的慘烈殘暴，卻消失得迅疾如矢，當知所言不虛；任何創新「思想」如果能夠與以前的「思想」融會，而往未來世流傳，則這個「思想」必將成為「傳統思想」的一部分，而其「創生」的部分也必逐漸成為「思想」的主導力量，而漸次在眾人的思想裏形成一股風尚；而風尚一旦形成，「思想的獨立性」於是消失，「傳統思想」再度形成一股壓抑，於是再塑造未來的「思想」，而「非傳統思想」則伺機而動，突破「固有思想」的動力，然後「創新」再起。

在這兩波「創新」思想之間，談論「時間」是毫無意義的，而沒有「時間」則沒有「歷史」，要注意的是，「歷史」的推動是一連串「歷史之幾」、「時間之幾」與「生命之幾」的綿延衍生，此即我認為《龍史》以「龍」入史，必不能談「龍」的「渾淪之事」，而不知「龍之渾淪」，則不宜論「龍」；更有甚者，這兩波「創新思想」之間可能長達數個世紀，也可能疾如瞬間，如「先秦思想」在同一時期「百家齊鳴」以後，逐漸成為思想風尚，或相互攻詰或只知詮釋，但「儒道」思想已形成一個「終成」勢動，沒有「創新」的動力，直至六朝時期，「佛學」由印度輸入，「終成」思想重新

挹注了活力，乃成「創生」的力量，往「隋唐」傳衍下去，一直到清朝「樸學」的形成，「儒釋道」哲學都只不過是一個「終成」思想，並沒有「創生」的力量。

「樸學」潰亡於英國所發動的「鴉片戰爭」，不止是「中國思想界」的不幸，更是「世界思想界」的不幸，這是英國在「人類思想發展史」上必須承擔的責任；隨著英軍肆虐，「基督思想」再度在中土蓬勃起來，於是從唐太宗時期(西元四三一年)就已輸入的基督教聶斯托里派(景教)也有了一個延續力量，照理說，「基督思想」極有可能成為一股「創生」驅動，但是可惜與「儒釋道」哲學不能相應，強力移植的結果必定產生類似「馬恩列史毛」的效應，也必須借助「反有之」與「反奪之」的力道成之，卻也因此與「反者道之動」背道而馳，以其必須「瞻仰」，否則不能信仰故。

「瞻仰」必有「禱詞」，「二分法」必生，不止「基督思想」如此，「儒釋道」亦然，庶幾乎可謂，「思想」這麼一個「心性」造作的產物，一旦「創生」，則必「終成」，有了「終成」，則必為「物」，不再是「心」的造作，是曰「品物流形」；「心」無形無狀，不能敘述，一敘為「物」，但是「心」的「無形無狀」與「易無形畔」類同，故就「無形無狀」來論述，「心」與「易」相應，我總結出來，以「象學」來統理之，這或可看成是「樸學」的延申，先入「經學」，再敘「文學」，後入「玄學」。這也是為何我倡行將「文學」重置於「玄學」與「經學」之間的原因。

總的說一句罷。我對「博學巨人的時代還沒有終止」之詮釋，非《龍史》故，更非楚戈故，卻因「玄學」已泯故，思想的「終成」在西方哲學思想之肆虐下，已經完全失去了「創生」的力量故，龍困淺灘久已矣，壅蔽也，「無易」也，因「會疑於易必『戰』，為其嫌於『無易』也，故稱『龍』焉」，故我對《龍史》之問世，也是寄以厚望，冀許《龍史》之稱「龍」乃因「嫌於『無易』」，而激活「龍戰於野」的契機，更產生「地坼土裂」之效，是謂「其靜也專，其動也直，是以大生焉」，馬悅然博士與我之詮釋則不妨看作「其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」，苟若彼此激盪而有「生生之謂易」的效果，則為大幸。

我常自思維，瑞典「漢學家」自高本漢以降，淵遠流長，對「中國文化」的傳衍居功厥偉，其歷史地位應與清朝利馬竇等人齊名，不過由其發表於 Stockholm《遠東古物博物館館刊》的〈中國古銅器的新研究〉觀之，其考證的功力又超乎同儕，非利馬竇可望其項背，庶幾乎可謂為「漢學家」的第一人；高本漢之「博學」固不待言，其以考證等「方法論」來「補經史之闕亡」（語出宋朝呂大臨之〈考古圖〉），則又與民初王國維的「二重論證法」相似，故其學術研究之走向與王國維相同，都隸屬「樸學」之範疇，而不僅只是以中文象形字的「上古音韻」來推測「屈折語」的語境那麼簡單。

王國維於民初新舊交替時代，隻力擎天，亟力恢復「國學」，非常了不起，卻不幸湮沒於魯迅胡適的「五四」；「五四」過後，中國社會全面西化，而中國的渾淪哲學思想則被西方的「二分法」侵襲得七零八落，所以任何「國學」研究都屬難能可貴，而由「漢學家」為之，則令我輩感激涕零，這或許就是為何我非常看重「漢學家」的研究成果，不願意放過任何一篇「漢學家」的文章，總希望「漢學家」能在此思想泯滅的當代，以其獨特的研究條件帶領中國學術界走出思想泥沼，由「樸學」入「經學」，再敘「文學」，後入「玄學」，中國哲學思想的「渾淪氣象」恢復有望矣。

這也是我對馬悅然博士寄以厚望的原因，因為他得天獨厚，悠遊於其「諾貝爾文學獎評委」之因緣，的確可以刺激「渾淪思想」的全面探討，他的行文論字也有替「中國文學」、「中國哲學」，乃至「世界思想」開天闢地的氣魄，這固然值得贊許，但可惜他經常選錯文章，先有《春秋繁露》，後有《水滸傳》，當然最後以高行健的《靈山》引起中國文學界的普遍撻伐；這是我對他的失望，因其與渾淪思想不能對機故，更有愧於他早期參學於峨嵋普賢的經驗，每每令我感歎因緣錯置的遺憾。

當然我把這個恢復「渾淪思想」的責任壓在馬博士身上也是不公平的，其因即整個「世界思想界」早已是「二分法」的天下，不止基督教回教爭鬥不已，連佛教也起了基本性的思想顛覆，庶幾乎可謂，佛像愈大，「人佛」愈分，而「硬體設施」的建構愈宏偉堂皇，「緣起性空」的瞭解卻愈虛邈

空幻，更不要說「儒學」了，早已不須任何人以「獨尊儒術」來加以摧毀，民初以降「微言絕，聖學亡，則儒不傳矣」也早已是家喻戶曉的事實了。

何以故？「渾淪思想」泯滅故也，整個天下只說「利」，不說「和」故也；「和」者「和穆」也，「維天之命，於穆不已」也，「能所」和合也，以「參」從隙省從彡，細文也，形「白小彡」；隙省者，「猒」也，彡者，「毛飾畫文」也，以「形」本為「毛飾之事」，以「彩」本為「畫文之事」，皆從彡，「事」也，非「物」也，但因天下人皆言「物」，皆以「邏輯性」思維方式質疑「渾淪氣象」，所以「事」不能論，「無事」就更加茫然了。

「漢學家」亦然，一切論述都只是「物」的探索，從高本漢以降，幾乎無一倖免；這當然無可厚非，因為當今的天下，根本就找不到「渾淪思想」的論述，又如何能苛求「漢學家」從「二分法」的「社會思想」裏走出，「立一家之言」呢？我長期觀察這個「社會思想」狀態，非常感慨，總覺得世人要從這個「同緣共業」裏走出，幾乎沒有任何希望，但是又像傻子一般，一有了機會，總想提醒世人不要忽略「渾淪思想」的探索，尤其在「文字敘述」裏不要為「文字敘述」所迷惑，故曾作舊詩一首曰，「欲破圖符形塞相，將發音韻聲滿盪，屏息持筆不能字，意識無著心有象」，您或可讀出我心中的哀傷，但緣此因，我乃力創「象學」，並以之表達「圖符本無象，幾微動成相，音韻原不出，聲起器中鍠」的道理。

這首〈音韻與圖符〉的創作因緣與《漢字王國》是分不開的，或可做為我讀完《漢字王國》的總結；當然我與《漢字王國》的結緣並不是最早的，認真說來，應在與馬悅然博士的《另一種鄉愁》之後，甚至在我借用〈關於勞動號子的節奏〉的「杭約赫」聲音敘述造〈迎賓曲〉之後，堪可稱為我徬徨於「音韻與圖符」的紓發；以「象學」觀之，就是一個「牉」字，「半體」之意，但因宋版釋文將原來的「牉」改為「胖」後，只能變成一個形容肉體肥胖的字，再也無「東西分開，右為片，左為爿」之意了，偏偏這個字是形容「音韻與圖符」最恰當的字，因《儀禮》有曰「夫妻牉合也」，固然

因為「牉」從片從半，而「半」以牛物大，故可分半，從八牛，而八為「分」也，但也因為「片」雖已分，卻又不能分，故稱「牉合」，其分與不分的混沌狀態即為一個「爿」字，象其旁薄之狀，為指事字，是個不得了的字，「旁、虎」等字從之。

何以故？「音韻與圖符」已各自為大，似「牛物」故，所以世人分之，此即馬博士從「音韻」入手，您則從「圖符」入手，卻不約而同，逆溯至「漢語中古音」或「上古象形字」之因，於是不可避免地就牽涉到了「渾淪思想」的詮釋；這樣的學術探索無可厚非，但弔詭的是，您們又不約而同，使用了「文學語言」進行極為深邃的「渾淪氣象」的「語言敘述」，影響深遠，更使得「選擇使用我自己的話語講述這個『故事』，而不採用學院式的論文體」這麼一個動機詭譎起來，尤其這個「文學敘述」手法直截進入「史前史」，其故事講述已經超越「歷史敘述」而隸屬「哲學式」的，所以我說這樣的「文學敘述」必須經過「哲學」檢驗。

當然我似乎不應吹毛求疵，但是我們既然走上了這條路，就不能對自己的思維稍加放鬆，因為這裏的契機可以直通「渾淪氣象」，而重新將中國哲學思想恢復起來，關鍵在「選字」，而「選甚麼字」則牽涉到「哲學」，庶幾乎可說，詮釋「字的解構」的作者在字與字的推衍過程裏，反映出來的是作者的哲學修養以及書寫動機，而不是「字的詮釋」所製造出來的障眼煙霧，「文本」中每一個字與作者的相遇也應該是某種程度的「神聖相遇」(Divine Encounter)，否則分章斷句不免成了作者的「無的放矢」；這個說法也可以引申到「選甚麼書」來翻譯或「選甚麼辭」來詮釋，以其判斷的本身隸屬「哲學」思維故。

這中間的關係，以近代西方文學的「結構」與「解構」兩種書寫策略來觀察，殊無二致，亦即「字的詮釋」或「字的解構」為文學上的「解構」書寫，而「字的分類」與「集節成章」則為文學上的「結構」書寫，兩者合而併之，謂之「同出而異名」(metamerism)，亦即「結構、解構」在文學上一直糾纏不清，謂之「二象之爻」，故「同謂之玄」。

這個書寫策略沒有問題，用諸其它文字或文學也都不會有問題，但用在「中文象形字」，毛病就出來了，其因即「中文象形字」本身即具「否定內質」，將之「解構」，可詮釋中國哲學思想本具的「幾」，將之以「文字敘述」的方式推到極致，又可詮釋中國哲學思想本具的「象」，而「象」與「幾」本身又為「二象之爻」，爻象繁複，故亦「同謂之玄」；以之觀「中國大乘佛學」，方可明白為甚麼「般若」以「中文象形字」進行「文字敘述」，最後會發展為「不立文字」的道理，「唯識」以「中文象形字」進行「文字解構」，最後卻演變為「無為法」，雖然仍舊為梵文翻譯過來的思想，但其之所以可以敘述，未嘗不是因為「中文象形字」的「否定內質」使得「幾」與「象」原本就不可分、不可說，故也。

中國作家對「中文象形字」的「文字特質」大多懵懂無知，所以放著檢視自己思想的「象」與「幾」不顧，卻跟著外國人的書寫策略起舞，「結構、解構」，「魔幻、寫實」耍弄了半天，美其名曰「現代小說理論」，卻茫然不知外國人被「拼音文字」弄得精疲力盡，已經無技可施了，所以才在「文字敘述」上弄了些奇奇怪怪的理論讓人讀都讀不懂，再然後就是以「舞臺劇」進行「語言敘述」的否定，以其「語言」本身不能「否定」故；這些當然無可厚非，但是中國人在這裏面攪和，卻又是為了哪樁事呢？如果不是以盲引盲，就是沽名釣譽，何以故？以其不知自己所使用的文字本具「否定內質」故。

這個思想上的矛盾，就是我對「漢學家」寄予厚望的原因，因為「漢學家」悠遊於兩種文字之間，可以逆轉這個驅動，比中國作家或翻譯家較佔優勢，但是牽涉到「翻譯走向」的問題，而「翻譯走向」是一個很大的課題，大凡有二，「漢學家」在中國帶領中國學者將它國書籍翻譯為中文，譬如六朝時期鳩摩羅什以一個印度人的身分在長安帶領僧肇、道生等人翻譯梵文佛經，或「中國翻譯家」在它國學成後，回國帶領中國學者將它國書籍翻譯為中文，如唐朝玄奘留學印度十七年，回朝後帶領窺基、圓測等人，在長安翻譯梵文佛經。

這兩個「翻譯走向」都是就「它國文字」轉換為「中文」所說的，也是李之義先生翻譯《漢字王國》的走向；反過來說亦無不同，譬如您造《漢字王國》的原本瑞典版或馬悅然博士將中文原版的《靈山》翻譯為瑞典文，都屬「漢學家」在中國學成之後，返回瑞典，將中文資料或書籍翻譯為瑞典文，故就「翻譯走向」而言，與玄奘並無不同，是目前最為流行的翻譯方式，或可說是目前唯一存在的翻譯方式；但歷史證據又顯示，鳩摩羅什的「翻譯走向」比玄奘的「翻譯走向」略勝一疇，故知在「中文、瑞典文」的交流下，應以「中國翻譯家」如李之義先生到瑞典帶領瑞典學者將中文書籍翻譯為瑞典文，或「漢學家」到中國帶領中國學者將瑞典書籍翻譯為中文，較為殊勝，而這兩者在當今的「中文、瑞典文」交流下是不存在的。

這兩個「翻譯走向」對一些通俗作品的翻譯不會有太大的差別，但是對哲學意味濃厚的作品，尤其一些深具「渾淪氣象」的作品，則立見高下，其關鍵即因「文字」間之轉換有「幾」，鳩摩羅什式的翻譯令本國翻譯人員不受外文之干擾，即以「幾」詮釋一個「渾淪氣象」的「象」，反過來說，玄奘式的翻譯卻令翻譯人員大受外文之干擾，即以一個「渾淪氣象」的「象」為標的，在「幾」上做功夫；「象」本身是不動的，動的是「幾」，而且因為翻譯的關係，「文字之幾」一動以後，大動特動，形成「勢」，更因為兩種文字的「互動」，最後只能在「勢」上做功夫，「幾」必然消失，所以鳩摩羅什式的文字翻譯比較能夠在「幾象牉合」的情況下，詮釋「文字之幾」，而玄奘式的文字翻譯則無論如何耍弄都失其「文字之幾」。

換一個方式來看，鳩摩羅什式的文字翻譯以「解構」詮釋「結構」，而玄奘式的文字翻譯則以「結構」詮釋「解構」；這麼一觀察，瑞典文版本的《漢字王國》以玄奘式的翻譯做「中文象形字」的解構，就是以「結構」在「文字的解構」裏詮釋「解構」，所以「文字之幾」是時時都要把握的，但玄奘式的翻譯又從根本上就不可能維繫「文字之幾」，所以充滿了思想上的矛盾；這本來已夠混淆了，但李之義先生又將瑞典版《漢字王國》翻譯為中文，亦即以「結構」在「文字的解構」裏再詮釋

「解構」，所以文字轉換間與「層累地造成」所建構的「中國古史觀」極為相似，更與胡適的「逐漸增補」與「譬如積薪，後來居上」隸屬同一思維，本身即是考證的題材。

這種層層相疊的「文字」演練，使得一切「思想」都被深埋了起來，以之進行「上古」論述則不免隔靴搔癢，思想上的矛盾就更不待言了，幾乎充斥於筆墨之間，這個原因也就是您不贊同大陸的「簡(異)化字」，卻又為了出版《漢字王國》，只好跟著中國共產黨將「中文象形字」稱為「漢字」之因，最讓人困擾的是，您任憑「文學敘述」隱藏「思想矛盾」，甚至因為很多「文學敘述」其實都是「後設敘述」，而使得「渾淪氣象」愈行偏遠。

何以故？「後設敘述」所仰賴者為「敘述」(narrative)，非「文字」本身，「中文象形字」的「否定本質」是否為「後設」，值得商榷，但暫且存疑不論，因為以這麼一個外國名詞的「後設」與外國人所創設出來的「後設語言」(meta-linguistics)來將中文的「否定本質」做個定義，也算差強人意罷，但世界諸多的語言體系，除了中文以外，還有沒有其它的「後設語言」結構呢？似乎沒有，最接近的就是德國「存在主義」哲學家海德格追溯、推衍希臘文，卻發展出來一套「『存在』以『非存在』為其內涵」的哲學思想，實屬難能可貴，但這些希臘文的「文字本體」推衍，最後卻限囿於其「拼音結構」，故對「象」的「無形無畔」仍舊不能敘述。

易言之，「拼音文字」的解構可以由「方法學」(methodology)入「文字學」(linguistics)，再由「文字學」入「後設語言」(meta-liguistics)，是即「『存在』以『非存在』為其內涵」的哲學思想，但由「無後設語言」(nil-liguistics)入「超越的真理」(transcendental truth)，就無能為力了，以「非存在」不能以其「無」(nil)之內涵尋找「超越的根據」(transcendental grounds)故，以「存在」與「非存在」互依互存，可相互否定，連續互破，達十八個層階，謂之「十八空」故，以「後設語言」並不具備語言本身的「否定本質」故，以拼音語系脫離不了「時態」(tense)，而一旦有了「時態」，「渾淪思想」隨即泯滅故。

這個語言限囿一直深深埋藏在西方的「拼音語系」裏，而以之詮釋「哲學」，則險象環生，庶幾乎只有德文可出入其間，以德文有壓縮語言的機制，而壓縮語言則使文字「失幾」的機會減少故；在這種限制下，西方「文字學」發展出來「後設語言」，而西方「文學」則發展出來「後設敘述」，可謂「事有必至，理有固然」（語出《戰國策・齊策》），更何況「西方文學」原本為「西方文字學」之一支，其分道揚鑣不過只是近四、五百年的事，而其語言之掙扎全因西方「拼音語系」並無「否定本質」故。

這麼一說就全都明白了，因為您對「中文象形字」的「解構」脫離不了「拼音語系」的內質，故只能「使用我自己的話講述這個『故事』」，更因為您雖然是「漢學家」，但仍舊以「拼音語言」的習性支撐您的思想，然而「思想」操控「文字」，「文字」承載「思想」，兩者互為緣起，此生彼生，所以格礙甚多；這大概就是您使用「後設語言」的原因，但表現出來更多的卻是「後設敘述」，譬如您對「龍」的詮釋都是「後設敘述」，卻因深入「龍」的「象形文」之解構而有了「後設語言」的內涵，這就是為甚麼我說您的「後設敘述」本身就是一種「層累地造成」，與胡適的「逐漸增補」與「譬如積薪，後來居上」實屬同一思維。

正緣此因，我才說您寫《漢字王國》給外國那些對「中國文化」好奇的人讀讀是無妨的，但給中國人閱讀，則可能連「樸學」的第一關都過不去，更何況由「樸學」入「經學」、再由「經學」入「文學」、最後由「文學」入「玄學」呢？要注意的是，「中文象形字」的「文」原本即為「紋」，是「爻刻」，這點馬悅然博士在〈博學巨人的時代並未終止〉裏，說得很中肯：「『文』字的本義是『刻的或者畫的線條』」，但是從這個第一句開始，他的論述就一直往下掉，謂之「萬物流出說」，始終進不去「玄學」的「渾淪思想」，而以之論「龍」，「龍」乃萬劫不復。

「漢學家」掙扎於兩個文字體系的尷尬暫且不論，那麼中國人承襲了這個具有「否定內質」的「中文象形字」，又是怎麼回事呢？這個說來就很難為情了，因為表現得最為具體的就是以中文書寫

的「現代詩」愈來愈長，而以中文書寫的「小說」則愈來愈短；這個臺灣的文學現象肇因於六、七〇年代的「西方文學」理論的引介與探索，大陸則在「改革開放」以後莫名其妙地奮起急追，大概就是高行健等人在流亡之前的「沙龍論壇」的論述內涵，但其實都只不過是臺灣文壇的思維餘燼。

緣於此因，我想將來的大陸文壇必逐漸放棄當今仍舊流行、動輒百萬字的「長篇小說」書寫，而跟著臺灣在「西方文學」裏東施效顰，但其一洩千里的速度，卻令臺灣文壇望塵莫及，以「簡(異)化字」將「中國文學」的內涵破壞殆盡故，這是我造〈澳門賦〉，以扭轉當代書寫習性的原因，並以賦拒賦，直奔「象學」，盼以激起反響，平反「簡(異)化字」，用心良苦，而動機則至為單純。

讓我在此自吹自擂，其實不是我的本性，但「簡(異)化字」的平反牽涉到每一個以中文書寫的文人習性，更牽涉到「中國哲學思想」的世代繁衍，所以我必須說，因為當代兩岸並無一人可說，而善於言說之人都在利用機制、利用文壇，並無「轉利為和」的用心，更不能正確地以「中文象形字」之圖符來描繪中國情事，譬如龍應台以「文化」為議題來論述政治，余秋雨以「文化」為議題來論述美學，不止不能深入「文化」，更有汙蔑「文化」的隱憂，這其中再加上媒體的炒作、政府的操控，或一稿六投，形成「政治宣言」，或電視作秀，為「文化代表」做先鋒，其實都是藉用了當代的羣體社會對以前某一「人、事、物」的理解加以渲染的一種敘述語言，亦即以後人「支離破碎」的思想與文字推衍前人「渾淪橐籥」的思想與文字，故都屬於康有為的「託古改制」的論述範疇，也都是一種「後設語言」的演練。

這種書寫習性一直密不透風地瀰漫著臺灣全島，所以不止不能回溯還原歷史，更可能因為文字美學的運作，而使得整個「歷史」乃至「文化」隱藏了起來，不幸的是，這正是臺灣勇於顛覆歷史之因，於是直奔「文革」的「歷史反革命」的思維模式，所以清算鬥爭，也就不在話下了；正是在這個狂亂顛覆的書寫氛圍裏，今年年初有一天我上網，讀到臺灣的「金石堂」經由專家、出版人、媒體、作家、一般讀者，投票選出二〇〇六年「十大最具影響力」的書，而其中竟然有一本《漢字的故事》

夾雜在一堆亂七八糟的書籍裏，我當時的感覺是，臺灣那個非常狹小有限的文壇已到了「饑不擇食」的地步，所以「台語文字化」推行不力，現在轉而附從大陸，大力推行起來「簡(異)化字」，並協力夾殺「正體字」的生存空間。

我當時並不知道《漢字的故事》就是《漢字王國》，而唯一的差別乃《漢字王國》是「簡(異)化字」版本，《漢字的故事》則是「正體字」版本；我的錯誤推斷，當然只是因為「漢字」兩個字的誤導，更因為現在的臺灣，甚麼事都敢幹，否則像「漢字」這個專有名詞所代表的大陸政策，在臺灣「去中國化」的政治驅動之下，無論如何也不會如此大張旗鼓地造成這麼一股「社會影響力」，我又想，或許這是因為臺灣書商這幾年來販賣「簡(異)化字」書籍，造成了市場的驅動後，社會逐漸接受「簡(異)化字」的現象罷，更因臺灣執意以「與世界接軌」的既定方針來推動「去中國化」的政策，所以「西學」就整個壓倒「中學」，社會全面西化的進程快得目不暇給，「存天理，滅人欲」的中國傳統哲學思想當然也就全面潰敗了，不止「濟國治民」的理想轉為「政黨操作」，「獨善其身」再也不是個人修為的標竿，「中國人文」亡矣。

我這個錯誤判斷當然不是無的放矢，而是大陸的「孔子學院」來勢凶猛，既然波及了全世界，當然不可能放過近在咫尺的臺灣，而這一波推動既定政策的「文化代表」，其文化攻勢就是以「漢」字掛帥，既有重擊流亡海外的「法輪功」以「新唐人」概念轉型的意圖，更不惜藉著恢復「漢朝」的「帝國氣象」意圖來重新塑造一個已經瀕於分崩瓦解的民族意識；這個意圖昭然若揭，僅只從大陸傾「中國社會科學研究院」的學者隱藏在「求實」與《求是》的通力合作，更藉「軍隊」之力協助拍攝《漢武大帝》，就可看出大陸推動「文化代表」，不遺餘力，非常有組織，而且不計成本，因為中國共產黨的「無神論」在「文化代表」的訴求裏無以為繼，必須在漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」之前將「無神論」與「黃老」學說結合起來，藉以證明「無」在「中國學術思想」的一貫傳承，並穩定當今「中國思想界」青黃不接的徬徨與動盪。

這個觀察是我在喜瑞都市圖書館找到《漢字的故事》之前的瞭解。那天閒來無事，或許應該說活該有事，我在圖書館一眼就看見《漢字的故事》與《漢字王國》併列在一起，然後再一看，才發覺它們原來是不同字體的同一本書。

這非常有趣，因為既不能說《漢字的故事》是「翻譯書籍」，也不能說它是「原著」，更不能說它是「同一版本」，只能說它代表了「正體字」與「簡(異)化字」的掙扎，偏偏這本書是為了解構「中文象形字」而寫的，而我當初認為《漢字王國》以「簡(異)化字」來論述「中文象形字」，無異「以盲引盲」，現在因為《漢字的故事》以「正體字」出版而有了轉機，更因《漢字的故事》在臺灣造成了極大的影響，令我一時覺得《漢字的故事》或許能夠對「中國文化」與「中國哲學思想」提出具體論見。

果不其然，我「不看不知道，一看嚇一跳」，因為這麼多專家學者的推薦，把一本寫給外國人讀的、簡介「中文象形字」的書，金光閃鑠地塑造為一本探索「漢字的文化史」的學術論著；我說我嚇了一跳，不是沒有原因的，因為您為臺灣版寫的「序」：「用『原體字』接觸漢字的源頭」，大有玄機，其因有三：其一、「以『字』接觸『字』的源頭」原本即是「本體」(Ontology)敘述，而「以『原』接觸『源』」更是「中文象形字」的本義本質本象的探索；其二、其所「接觸」者，為「史前史」的中文象形字發展狀態或「無史無字」狀態的中文象形字的本義本質本象，基本上就是戰國屈原以《楚辭・天問》向「史前神話傳說」發出一百七十多個問題的精神所在，有曰：「邃古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟象，何以識之？」故知談「源頭」者不能含混其辭，不止無「渾淪橐籥」思想不宜談，甚至任何意欲探索「源頭」的書寫者第一個必須向自己質疑的觀點；其三、「漢字的源頭」或「漢字源流」直截牽扯到「名實論」的瞭解，非常麻煩，前面已經敘述，這裏不再複述，但我原先對您書寫動機的猜測，卻在「用『原體字』接觸漢字的源頭」裏獲得了證明，發現您的企圖心果然不止一斑。

我在書架前真是呆若木雞，因為這麼一個由「漢字王國」到「漢字的故事」到「漢字文化史」的進程可謂一日千里，快得令人心悸，再然後經由一羣作家、詩人、學者、教師、教授的背書與簽字與您的「漢字源流」墨寶擺在一起，猶若一幅畫的整體呈現，對「漢、潼」的對比進行嘲諷，不能不令我感歎臺灣編輯操控讀者思維的出神入化；正如我前面所說，「選材」是個大學問，選了材之後，引經據典都不過只是「方法論」的引用，而編輯選書來出版、學者選文來評論，都直截牽涉到自己的哲學素養，那麼這些作家、詩人、學者、教師、教授的背書又說明了甚麼呢？我不知道有幾人認真地讀過此書以後才予以推薦，如果只是瞄了一眼就予以推薦，則姑負了自己的國學修為，如果認真讀過才予以推薦，則自己的國學修為就大有問題。

我呆想了一陣以後，就順便將《漢字王國》抽出來，在圖書館找了一個僻靜的角落，將《漢字王國》與《漢字的故事》細細地比對了一番，這才發覺臺灣編輯與發行的企圖心，卻也因其企圖心，破壞了您「不採用學究式的論文體」的用心，因為臺灣版本是以一本「學術論著」的態度來編輯的，然後我又從《漢字的故事》所引的英文書名，發現您真的相信，「歷史空間性」可以推衍「歷史時間性」，所以您才能從China: Empire of Living Symbols來探索「漢字的起源及其發展中的中國文化史」。我的英文造詣不佳，也從來都不敢妄想從事翻譯工作，但是因為《漢字的故事》裏沒有China: Empire of Living Symbols的翻譯，所以讓我在此「不揣淺陋」，勉為將之翻譯為「中國：鮮活圖符的帝國」；「Living」在此有雙義，既曰「現存」又曰「栩栩如生」，兩者都直指當今大陸的生活與思想景況，謂之「Living Symbols」，直截翻譯就叫「發展中的象徵」，而書名的意義即為「中國：發展中的帝國象徵」。

這樣的書名其實與「漢字」無關，有關的卻是「漢字的圖符」，而由「圖符」的意象連想到了實際生活的象徵，所以李義之先生將之翻譯為「漢字王國」，乃由《漢字王國》的內容取義，而不是原來書名的意義；「帝國」在此並無負面意義，反倒因為「帝國」政治體系的消失，而有歌頌「中文

象形字」這麼一個栩栩如生的「圖符」至今仍舊霸氣地統御著中國人思想的意義——「王國」一詞的翻譯雖然與之相去不遠，但是少了「Empire」那種「絕對威權」的意涵。

由此或可探悉，「漢字王國」的翻譯比「漢字的故事」準確一點，但都少了英文書名最重要的「China」一字，亦即英文書名所傳達的原始訊息是「中國」，更是「中國的帝國象徵」，卻不盡然是「漢字」；「漢字」在此只是個引子，以之論述「中國的帝國象徵」才是原來旨趣，此之所以《漢字王國》有了一個副題「講述中國人和他們的漢字的故事」，輕描淡寫地從「中國的帝國象徵」走出，而具體描繪「中國人和他們的……故事」；這個「故事」的轉變實際上已經走出「歷史地域性」，而開始注解「歷史時間性」，或者說已從「中文象形字」的「圖符」走出，而進入了「音韻」的詮釋，起碼已經開始在「中文象形字」的「形音義」上混淆「音韻與圖符」的哲學意涵了；這與中國共產黨以「漢字」取代「中文象形字」的意圖有關，也與大陸以「漢字」來遮掩「簡(異)化字」悖逆「中國哲學思想」有關，更與「文化代表」的「漢字」攻勢有關，庶幾乎可謂「漢字」承擔了一個無比重要的歷史任務，避開了「簡（異）化字」與「正體字」在未來世的鬥爭，輕巧地取得了全球「漢學家」的認同，全力遏阻「正體字」往未來世的傳衍。

臺灣在這股「漢字」的攻勢裏，早就已經麻痺了，見不及這一嚴密計畫的「統戰」也就罷了，卻自鳴得意於一個將「中文象形字」連根拔起的「台語文字化」運動裏，放任「簡(異)化字」在寶島的肆虐，所以連袂稱許您為「一個比你更懂中文的外國人」，實在令人啼笑皆非，臺灣文化素質的低落與精神的墮落可見一斑；至於《漢字的故事》的書名根本不是翻譯，也不是「簡(異)化字」版本的意義，只能說是臺灣編輯的「創見」，取材自您的「講述一個『故事』」以及將這個「故事」反映在「漢字的起源及其發展中的中國文化史」，或者只是根據《漢字王國》的副題「講述中國人和他們的漢字的故事」，但是已經徹底走出「歷史地域性」，而以注解「歷史時間性」為依歸了，尤其「中國人」所代表的「地域性」觀念更可能成為臺灣市場的毒藥，直截牽涉到書商的利潤——這羣在臺灣亟

力強調「出版導向」的市場誘因下討生活的編輯們一向訓練有素，當然「避之猶恐不及」，於是成就了「漢字的故事」這麼一個書名。

照理說，我不應該吹毛求疵，臺灣書商與編輯要在一個窄小卻又多產的圖書市場裏生存，的確必須時時想到出奇致勝的方法，以謀求出版利潤，不幸的是，「文化」、「道德」等職業標竿卻因之被犧牲了，但驚人的是，這麼多作家、詩人、學者、教師、教授竟然如此輕易就接受了「漢字」這麼一個詞彙，更駭人聽聞的是，這裏面還有一些終生講述中文構造的教授也對「漢字」加以背書，譬如賴明德教授謂「本書的發行，相信必將對全球學習漢字的人產生極大的助益與影響」，季旭昇教授則將之定位為一個「適合大眾閱讀，尤其在國語文程度日益低落的這個當兒」，然後兩人不約而同，都為《漢字的故事》建構起一條足以詮釋「漢字文化史」甚至「中華文明史」的途徑，令人觸目驚心。

這個要認真論述起來，可以連篇累牘，說都說不清，而且因為編輯的攪和，極有可能偏離學者的原意，譬如「漢字的故事」內頁的簡介，我想是編輯所寫，雖未經求證，但編輯胡連亂扯，思想混亂，讀得出來連最基本的「邏輯」訓練都有問題，大約來說有三個毛病：其一、「不採學院式的嚴謹論述筆調，而以其獨特的觀點，用簡明、通俗的說故事方式」，這是「原版作者序」的引申；其二、「引介一部漢字的文化史」則是季旭昇教授的推薦序「深入淺出的漢字文化史」的引申；其三、「也是精彩的中華文明史」則是編輯自創，輕率假定「文化」(culture)與「文明」(civilization)等義，更因季教授說「在書中沒有看到不夠專業的論述」，而肯定了它的「學術性」價值，但卻也扭曲了您「不採用學究式的論文體」的用心，更整個暴露了編輯以「說故事方式」來進行專業論述的動機。

這裏面的訊息是很強烈的，更妙的是，書中有「貓頭鷹書房——智者在此垂釣」一詞，大概就是所謂的「廣告語」罷？但是這樣的「創意」其實不倫不類，因為「貓頭鷹」為鴟屬，古稱「雚」，性凶惡，晝伏夜出，故從丫(上沉下垂)，有毛角，以苜乃「目不正也」，從丫從目，夢蔑從之，形似「丱」，故借之，以示「雚」善度人間禍福，實為人所控，故再加「又」字而成「蒦」，從又持雚，

古「矱」字，法度也，故知「以又持雚」度人間禍福者，多「目不正」，以此成「法度」，「法度」亂矣，蓋因三代無「法度」，「渾淪思想」乃得以繫之，一旦有「法度」，「渾淪思想」乃破，甚具「法與法之」的詭譎，而以「貓頭鷹」代表「智者」，除了說明西方思想的肆虐以外，又如何有一絲「中國哲學思想」呢？除了說明廣告氾濫的臺灣，形式比內容重要，姿態比作品重要以外，又如何有一絲編撰《漢字的故事》的熱忱呢？編輯在這樣的思想氛圍裏，編撰這本解構「中文象形字」的書，您說怎麼不是一個嘲諷呢？

「雚」字混淆，值得再進一步剖析。詳細就其字象觀察，從屮之「雚」與從艸之「雚」不同，有「詩八月雚葦」一說為證，但隸書同變一形，「雚」乃與「雚」相似，但「雚」實為艸多貌，可藏盜賊，乃引申為「盜賊聚集的地方」，卻不為「雚」；從「雚」之字極多，如「舊」為古「鵂」字，舊留也，從「雚」，臼聲，借為「新舊」之「舊」，與「鴟」合稱「鴟鵂」；再如「雚」，水鳥也，從「雚」叩聲，毛詩借用「鸛」，而「鸛」專逼蹂，與「雚」之別就只在一個「鳥」字，您的詮釋為「鸛鳥有一種不同尋常的飛翔方式。它讓自己兩隻又細又長的腿朝下伸著」（《漢字的故事》，第八七頁），固然沒錯，但不能詮釋「鸛」，「兩個『口』字不是表示鸛鳥正在極為尖聲地叫嗎？」也不單單只有「鸛」如此，如「鶴」高面三尺多，頸、嘴、腳都很長，叫聲響亮，亦符合您的描繪，但「鸛」卻為灰白色的水鳥，形狀似「鶴」而無丹頂，明顯地說明了您這種敘述方式不足以詮釋「鸛」，遑論「雚」字？

「鶴」從鳥從雚，「雚」乃隹上欲出冂，高至也；「冂」這個字大有玄機，古「坰」字，遠界也，「冂」字既造，外界即造，與內部的關係大略有三，曰「由外而入，在冂之內，由冂而出」，其一、「由外而入」即為「內」字，故從入從冂，「內口」從之，同「吶」或「訥」，為說話遲鈍的樣子，故曰「口在內中」；其二、「在冂之內」有二象，因不出必有回覆，以「一」示之，為「冃」，「一在冂內」，重覆也，從冂從一，「同」從之，從冃從口，口覆也，「冢」亦從之，從冃從豕，覆

也，曰「豕何事於覆之乎？」若欲出，則因其仍在冂內，而有一鶴衝天之志，故曰「高至」，高到極點乃有「鶴確榷搉」等字之造；其三、「由冂而出」亦有二象，「由冂而出」卻將出未出，如「央」，「大在冂之內」卻已出，故「央」雖外緣，卻仍著重中央，又如「市」，人滑於市，以冂垣之，故從人中又冂，「人出冂」則為「尢」，卻為遲疑不定的「猶豫」貌，「沈枕忱郴」從之，一旦完全自冂走出，則再無冂之糾纏，如「崔」為隹中出，故從隹從中，不再以冂為其象，因一旦中出，隹乃疾飛，故有「奮」字，「鳥張毛羽自奮奮也，從大隹，奮奮即奮迅」，加「寸」為「奪」，為「手持隹，失之也」，強調者為其「脫失」，而其振動鳥翅即為「奮」，「翬也，從奮在田上」，疾飛也。

以「崔」為部位所造之字非常之多，如「摧催嗺墔磪鏙璀趡漼」等字均是，大多有「隹中出」之意，但因其字形不足以盡字義，故加部首見意，要特別注意的是「嵏」之一字，從隹，中象其冠，並無「隹中出」之意，從「內」則因「子嵏」即「子規」也，因欲吶喊卻不能吶喊，而有欲哭無淚的感覺，故鳴聲淒厲，又名「杜鵑」或「杜宇」，「攜」從之，為一個很感人的字，應以「嵏」的部位見意；這樣的字很多，如「內、尤、央、隹」均為「會意字」，「同」併峙為意，而「鶴」則為「以會意定象形」。

這麼一個「鶴」如何能與「鸛」混淆呢？暫時先把「鳥」放一邊，僅就「雚」與「崔」觀察，這兩個字的「形音義」也絕然不同，您的詮釋都值得商榷，尤其從「崔」者眾，如「鱹爟矐鏙觀歡驩讙灌勸讙灌罐」等字均是，不宜輕率論之；從這裏看其它有關「隹」的詮釋，總覺得您不能還原字的原意，其中可能只有「雀」之「小隹」切題，其它的都有錯誤，再譬如「隼」之一字，祝鳩也，與鷹同屬猛禽類而較小的鳥，曰鷹隼，性敏銳，能捕鳥兔，但是高本漢說「一隻鳥站在一種架子上：一隻獵隼」，好似說了，又好似沒有說中，因「鳩」形狀似鴿子，頭小，尾短，兩翼長大，會飛，但鳩性愚笨，不善作巢，常佔牠鳥之巢，自古即有「鳩占鵲巢」一說，而「鳩佔」則為「強佔」，「鳩合」則為「糾合」，「鳩集」則為「聚集」；也正因為這麼一隻「祝鳩」不善作巢，只知認準一個架子，

所以被人類訓練為「獵隼」，但也因執其所居，故有「準」字之造，從水從隼，「準」去水為「隼」也，從「馬十」一字來看亦可，因為「馬十」之「一」乃「絆馬足」之面貌，馬易馴，「絆馬足」成「羈」，古「繫」字，鷹難馴，一旦調服為「隼」，亦與馬相同，都具備一種既愚笨又敏銳的矛盾特質，是為「一」之本義，非「一種架子」也。

再來看「焦」字。您說「焦」為「一隻鳥掛在火上」，讓人覺得很突兀，有貶義。其實「焦」古作「雥」，「雥」者，羣鳥也，而從火乃因樹林著火，羣鳥亂飛，為能不為所，與「集」本作「雥」「雥」，意義相同，乃羣隹在木上，故為「集」，卻不能與「又持一隹為隻」相提並論；中文象形字之疊二疊三成意者，其變化不可不詳辨，都是從「能」的立場說的，不宜以「所」混淆之，又如「靐」字，飛聲也，雨而雙飛者，其聲霍然，聲音急疾之謂也，從雔者，雙鳥也，而與「又持二隹為雙」的「所」也逕自不同。

或許您對「所」字的屈解，才是這一切混淆的主因罷。高本漢說「所」為「住處有一把斧子」（《漢字的故事》，第二二七頁）讓「所以」一詞不能造作，而您說「斤」為「劈柴時發出的聲音」則讓「祈斯近」不能詮釋。那麼「所」為何意？這說穿了，就不稀奇了，蓋因「所」從戶從斤，「戶」為半門，「斤」為斫木之器，蓋即今之錛也，但「錛」為向內刺的木工用具，故「所」藉之以示「向內刺」的動作，倚於「半門」旁，卻與「戶」無涉，就像「出入」之象不可象、借「門」象之一般，「所」亦借「戶」以象「向內刺」的動作；「刺」者「犯」也，但因其「半門」，故不能單獨入意，是以「所」才能被當作「連接詞」使用，放在動詞前，指動詞有關的事物，譬如「所在所有所思所得所謂所作所為所答所問」等均是。

當然「所」字用得最廣的就是「所以」一詞，為很重要的承上啟下的詞，謂之「因為所以」，又「以」為「用」也，從倒巳，形「㠯」，巳象子未成形之狀，「包」從之，故倒「巳」為「用」，即為「以」也，如「以誠待人」或「以身作則」之「以」是也；「用」這個字很麻煩，從「卜中」，

卜之而中，乃可用也，但其實「卜不中」亦可「用」，以「卜」為「用」，非以「卜中」為「用」，所以是一個「主觀的見解」，謂之「以為」，引申為「以前以後以來以往」等「主觀時間性」概念，或「以東以西以南以北」等「主觀空間性」概念，甚至諸如「以上以下以內以外」等「主觀時空性」概念。中國的時位概念乃具體成為詮釋西方的時空概念，「卜卦」之造作也。

這個解釋是了解「倒巳」的關鍵，以其「子未成形」故可「倒巳」為「用」，故為「主觀性的見解」，「子」一旦成形，要「倒子」就很突兀了，因「倒子」為「厷」，同「突」，不順忽出也，古作「充」，「流疏毓」從之；但是中國人在引用「主觀性的見解」作出結論或決斷時，其實充滿了「不確定性」。這是「卜卦」的由來，不是「迷信」，因為人類有太多「不可說不可說」的事由，故「卜之」以祈求「和穆」，是即《詩經》的「維天之命，於穆不已」之意，和也，敬也，臻其「渾淪素籥」的「維天」思想也。

那麼說這些有何用意？其因至為簡單，因「所以」即為「祈祀」，但必須「犯內」為「祈」，「倒祀」為「用」，以「以」本身即有「因」之意，謂之「良有以也」或「以此故也」，「因」也，故以「因」為法，是為「所以」，以「因」為「緣」故也，謂之「緣由」也，因「因」從口大，能大者眾圍就之為「因」，故「因」本為「就」，但也因其「因」太大、太不可說不可說了，故「倒因」為「以」；「倒因」仍是「因」，這是中國人在「文字」上質疑「因為所以」充滿「主觀性的見解」的由來，也是中國人在「文字」上非常善於「倒因為果」或「倒果為因」的由來，甚至是中國人「以能為所」或「以所為能」，讓「兩頭明、中間暗」的論述方式操控中國人的思維達幾個世紀之久。其由來以「因為所以」本來就充滿「斧以斯之」的內涵，更因「斯」從其從斤，「其」為古「箕」字，故「斯」為「就」，乃一幅將糞土往「箕」內掃進之形象，引申為「這、此」，然後才有「生於斯，長於斯」的說詞，而「近」就更為簡單了，乍行乍止，從彳從止，就「箕」往內而去是為「近」也，「斯之」也，至於「住所」或「一所屋子」等等詞匯其實都是後來的引用，與「所」之造字原理根本

沒有關係。論述這些的關鍵即在認清「以」之為「用」者，因「以」從倒巳，形「㠯」，而「巳」象子未成形之狀也。

「住所」因「人主其內」的解釋勉強可與「所」有所關連，但「一所屋子」則完全是「量」的假借；您與高本漢先生對「所」字所犯的錯誤即肇因於對「量」字的執著，所以您對中國的「數字」有那種「籌算」的詮釋也就見怪不怪了，但是其實欲解「量」字，必須由「幾」來觀察，因為兩者為一對相反運動的思維，「幾」往上行，可至「幾者動之微」，不能測量，會易和合，謂之「會易不測之謂神」；「量」卻正巧相反，不斷量化，將一切變化都在「機械原則」裏測量，是曰「數學量」、「物理量」、「度量」，而一旦量化，則不能「研幾」，故「不能成天下之務」。

中國的「數字」本身就有「華嚴思想」，但看您能不能自圓其說。何以故？「出入」兩字而已矣。讓我在此以「六」字之「象」入題，因「卦」的組成與設定為「六爻」，更以其「入」將「卦」的哲學意義凸顯了出來，蓋因其「刻畫的符號以六個數字為一組，即稱為一卦」，而之所以為「六個數字」乃因「六(入八)」乃「易之陰數，變於六，正於八，故從入從八」，並以其「入」而生變，故兼「入」聲；以佛家的講法，「入」者，「根境互涉」也，故知「六入」者，「扶塵具形」也——「六」之締造，原取其「並峙為意」，因文字「本義難為象」而勉強為之也。「入八」字既造，因其「並峙為意」，「四」乃隔五迴應，是以四（併八）、六（入八）均從八，「按九數以五居中，自五摺疊觀之，四六相對，故四六之形相近」，卻也因數成於「三」，「太極兩儀三才」同體，所以才有「三位一體」之說，至「四」乃變；變則分別，故從「八」(八者分也)，因「四」破了「三位一體」故欲包之，包之者則併，故併「八」為「四」，四通八達之勢(或詞)乃生。

「四」變易又包併，乃「二象之爻」，不可久住；以之觀「包」的「包裹」字象，知其「包」必有覆隱，「出」的因緣已生；以之觀《尚書》的「洪範皇極」(「五」也)，恰似以「周易」觀「尚書」，蓋因《尚書》將流變現象提升至永恆世界、與《周易》由時間的「生住異滅」現象觀察永恆的

秘密，乃兩種不同的思維架構；又「皇極」無時空，呈永恆狀，「大中」難窺難測，四與之對，久之生變，其變也，破四之包併，六乃對應四而生，故知「四六」一變一入，「並峙為意」，一顯皆顯，互衍互生。奇奧的是，四六隔五相峙，變易一併一入，又成「二象之爻」；從四六觀五，永恆殞滅，時空乃成；從五觀四六，時空乃破，「天地合」乃得以成之。故知四六與五乃相對而生，互倚互成，一顯皆顯，是以永恆與流變只能對映而生；更因「永恆」不變，「流變」恆變，故知兩者不一不異，不變恆變，有無互倚，幻象乃生，層疊無盡，出入俱無，華嚴乃生。

另有一說，曰「四(併八)六(入八)」之別僅在一「、」字。「、」為古「主」字，倚艮成良，有「止於止者」之意，是以有「良知」一說，本應為「宋明理學」之所依，不料從漢儒董仲舒以降，數代詮釋，執意將一個可直達思想究竟的「心性道德的形而上學」往下拉扯，又在「吸收消化了道法家、陰陽家許多思想、觀念和構架」以後，用「陰陽五行反饋圖式」來融合自然情境與社會現象，故知「始推陰陽，為儒者宗」者為董仲舒；其歷史定位自有儒家大儒詮釋，不得越俎代庖，但其往下拉扯的驅動，逐代演變，卻出了一個「唯物論」，以「事、易、物」的關係觀之，優劣立辨，乃「成凡成聖」的關鍵，不容忽視。這是您以極短篇幅論述「陰陽五行」必須注意的歷史因緣。

「四六」既「並峙為意」，其它數字也都隔「五」相對，一目瞭然。首先看「一九」的「隔五並峙為意」，因「九」者，「陽之變也，象其屈曲究竟之形」，並因「一」象太極，更因文字「本義難為象」而勉強為之，故「一」一旦造之，即「破象入義」，卻也因「一歸何處」極難自圓其說，故造「九」以「象其屈曲究竟之形」，乃有「至尊」之說。將這個道理發揮得淋漓盡致的，當屬中國的麻將，故常將「么九」擺在一起稱呼；「二五八將」也一樣，以「二八」隔五對望，而「八」者「別也，字象分別相背之狀」，其「並峙為意」，使得「八」雖立卻仍具「二」形，但是由於「八」「象分別相背之狀」，故知「八」為靜態，尚無「物出形」之態貌，只是靜待「七」破土而出；要注意的是，其破之勢為「陽」，其之所以得以破之乃「陰」之造作。

職是，「七」之為七者，「陽之正也，從一，微陰從中衰出也」；「衰」字已失傳，從其字形不難推知一種嫩芽破土之覆蓋而往上冒出頭的態貌，以「一」為地故，其之所以得而「衰出」者，因「微陰」故，是以「陽」得而正之；「七」隔五與「三」對，即在此「衰出」，因「三」者天地人之道也，「一象太極，二象兩儀，三象三才，故數成於三，而一二三同體，至四則變，數即事也」，而數成事出，「衰出」而已矣，但因「一二三同體」，故「三七」不宜相稱，反倒「四七」對稱，以其「至四則變」故，更以「三四」之間的「將變未變」乃渾沌狀態故；其「三四」之間「數將變未變」的渾沌狀態，與昒之「天將亮未亮」，或才之「艸將出未出」，甚至「卦將卜未卜」沒有不同，以其「會易」不可分，更以其「易正」，才得以破「微會」而「衰出」也；其「出」，「動」也，其「將動未動」，「幾」也，「動之微」也，而「幾者動之微」為《易傳》的重要概念，以是知談「易」者不談「幾」，無有是處。

「七」破土而出，至為關鍵，不止為「易之正」，一出更石破天驚，所以西方神學大為利用，一週有「七」天至此柢定；從「事、易、物」的關係觀之，這個思維的衍生，脈絡依稀可尋，但一路追溯卻只得「會易」二字，而且是「將出未出」之間的渾沌狀態，故出入俱無，華嚴乃生，如果不能瞭解這個「渾淪思想」，則「二分法」的神我觀念必生。

至此，唯一沒有詮釋的就是「十」這麼個數字，但因「十」的「數之具」本身即隱涵著「渾淪思想」，故不易詮釋，以「負陰而抱陽」入意，可見端倪；「抱陽」甚妙，因「負陰」而生，既生，事出，易起，物生，「三(象)生萬物」，「萬物(乃)得一以生」，其「得」者，陽也，其「一」者，陽也，其「生」者，陽也，以「抱」之動作本身即為「陽」故，故《老子》多處有「抱」之論述，諸如「載營魄抱一」、「聖人抱一為天下式」，甚至「得一」、「生一」、「抱一」反覆論述。

這個「抱」字，亦為「陽之變」(陰也)的「九」之所倚，所以無法「屈曲究盡」時，就不得不「抱一」成數(陽也)，於是「十」之「數之具」乃呼之欲出；至此，從頭到尾都掛單的「五」終於也

有了「負陰而抱陽」的契機，而與「洪範五為皇極」對峙了起來，又因「十從乂而正之，仍是此意，二五為十」又與五相倚，中文的「數之象」乃成。

這個「數之象」因一九、二八、三七、四六，隔五對峙，得以歸納為0與1，而有了「陰陽、有無、空色」的哲學意義；其回溯「度量數」而尋「數之象」的過程為「還滅門」，屬「負陰」，行至0與1，「抱陽」現，其現者「生」也，陽也，故知「負0抱1」，「其中有象」；但因「皇極」之五與「具數」之十也如0與1對峙起來，華嚴幻生，至使「皇極」玄祕，「數象」對映，倚五盤旋迂迴而趨向「大中」，以「大中」終不可得故，是曰「其中有象」，與「大中生象」等義。

從這裏來看您對「計」與「古」的詮釋(第二六六頁)，不覺莞爾，因您說「言十」為「計」，「十口」為古，似乎也沒錯，但說了等於沒說，因「計」者算也，「言十」者計算數之具也，問題是「數之具」所隱涵的「渾淪思想」如何計算？「九」從「屈曲究盡」不得不「抱一」成數時，「萬物得一以生」如何計算？其「一」者，「言」之所含也，謂之「音」，其「十」者「數之竟」也，謂之「章」，從音，樂音既現即隱，繚繞而竟，猶若「抱殘守缺」，「樂竟為一章」是也。

「言」者「過」也，「惟口啟羞」是也，從口從辛，「辛」者「愆」也，從干二，言犯上也，但把「犯上」之「辛」拿掉，「計」則為「叶」；「叶」者「從十口，與十口為古同意，此橫說，彼豎說」，而「古」者，乃「十口所傳，是前言也」，又「前言」本具「時間性」，故只能「豎說」，「叶」卻具「空間性」，本宜「橫說」，卻也因此使得「橫說之叶」不「犯上」有了「眾之同和」之意，同古「協」字。

古之「叶」字，去「口」附「劦」而成今之「協」字，大大不妙，因疊三力成「同力」猶不能「同力」，故再去「十」附「肉」成「脅」字；至此一個原本有內在「眾緣和合」力道的「叶」，因不言「力」而使「同力」的本象就此泯滅，卻因其「負陰而抱陽」的造字原理不具形，不足以顯現其「眾之同和」，故以「外力」協和之，「協」字乃堂而皇之，在歷史上登場。

我求證無力，但懷疑「協」取代「叶」而傳代，就是始自李斯的秦篆；果真如此，籀文的沒落就真令人遺憾了，因為這麼一改，「叶」字的「負陰而抱陽，沖氣以為和」就此消失了；當然「叶」之所以得而「沖氣以為和」，以「叶」之「眾緣和合」不聚力而有力，原本即為一種「囫圇渾圓」之「渾沌」狀態；更有甚者，因其隱藏「眾力和合」的因緣消失了，「二象之爻」的反復運行反而使得「眾力」只能往另一個方向運作，於是「劦」層疊三力，使「同力」在字象上凸顯出來，反倒盡失其「內在性」，故使得「眾之同和」只能以「外力」促成，「脅」字乃被轉借。

「脅」無它，本為「胸部兩旁有肋骨的部位」，因其「聳起」，肩乃動，故有「脅肩」一詞，不論肩的寬窄、平直皆同；更因「脅肩」多有動機，氣反不沉，顯現於外的是一副「諂媚的樣子」，故有「脅肩諂笑」一詞以示「聳起肩膀勉強笑出」的諂媚模樣；「諂媚」不是人類的本來行為，故其促成必違背自然的運氣循環，導致氣促息急，以之牽動，氣息必短過平靜之狀態，並以其「短、促、急」之氣息在身體內形成一個跟自身妥協的「勢力」，故轉借為一種「以勢力逼迫」的行為；以自身的「肉體」觀之，其「勢力」多半是很強大的「外力」，故引申為一種以「肉」誘之迫之的「脅迫、脅制、脅從」行為。

這個「叶失協傳」的歷史性遺憾，與「昒失易傳」類同，幾度令我悵惘不已，更為「中國哲學思想」的墮落而憂傷失態，所以當我聽聞毛澤東在「簡(異)化字運動」中，重新將「叶」字從消失的歷史裏呼喚了回來，就令我拍案叫絕，幾乎效仿紅衛兵，也對他隔空膜拜起來；但尷尬的是，毛澤東並沒安好心，以「叶」取代「葉」，這下子「叶」字就更加混亂了。

暫且不說這麼一片長在樹上的「葉」怎能「從口從十」，但「叶」之字音這麼一改，從此就變了，不止沒有了「協」音，而且這麼一個「叶韻」原本具有深意，乃研究古代字韻的學者們勉力維繫那麼一絲殘存的古代氣息之所倚，不幸就此有如「廣陵散」之絕唱而消失了。真是令人緬懷不已呀！研究古韻的馬悅然博士曾因趙元任先生「用古代漢語給學生們教古文課」，而大為感歎「巨人趙元任

去世之後，哪裡去找一個會用古代漢語教課的老師呢？」但是其實他沒能說清楚的是，中文象形字的沒落才真真是國人的精神墮落啊！

「叶」字極美，其字韻稱「叶韻」，因「以今音讀古韻，多不諧協，改變今音以求韻的諧協，叫『叶韻』」；其字義具「負陰而抱陽，沖氣以為和」的哲學意義，深涵「眾之同和」的內在交融，以化外力之強悍，所以本具中國哲學思想之精髓；如今「叶」字復返，雖然音失意左，但是以「反者道之動」觀之，未來世重新恢復「叶」之「諧協」，想來還是有希望的。

瞭解了「叶與古」之「時間性」與「空間性」的奧妙以後，不難瞭解中文象形字「橫向敘述」與「直向書寫」的奧祕，以「敘述」隱含「時間性」，故宜「直向書寫」，以「空間」來平衡敘述所造成的「動而愈出」之思維波動。

這是《漢字的故事》以「直向書寫」轉《漢字王國》的「橫向敘述」最值得稱頌的地方，但您不察，卻將「計、古」併列詮釋，故我以「叶、古」凸顯之，以示其重要性，以警惕國人絕對要慎重其事，不可因強調溝通易學之便，而詆毀老祖宗的智慧，甚至為了便利外國人學習，亟盡諂媚能事而自毀文化，只要看看「士、吾」的構造，當真所言不虛：「士」推一合十，由「一」之「太極」推至「十」的「渾淪氣象」而合之，謂之「士」也，而「吾」被「五口」所執，卻因「十從乂而正之」，故亦從「十」，如此一來，「古」就與「洪範五為皇極」有了關連，是為真正的中國哲學與價值系統的原始形態。怎可掉以輕心呢？

這裏的道理極為深邃，讓我再舉「卟、占」詮釋之。「卟從口卜」、「占從卜口」均從「口與卜」，本不應吹毛求疵，但這個「二象之爻」的反復運行，卻隱涵了「時間性」與「空間性」的巧妙運作，不應一眼描過，因「卟與占」均以卜為用，卜既為「物用」，「口」乃登場，是為「用口」。

「卜中」可用，但「卜不中」亦可用，「卟」乃「倚口」而造；「卟」音「乩」，為「乩」之古字，「卜以問疑也，從口卜」，與「占」形成一「二象之爻」，因「占」從卜口，「卟」乃在反復

循環的卜算中，將「卟」置於疑問之上，是曰「反者道之動」，以「二象之爻」反復運行故，以是知「卟之卜」多具「地域性」，而「占之卜」卻具「歷史性」。

其「道」非道，以其「用」而稱「道」，其理本明，但毛病就出在這個「用」上，因「用」者「卜中」也，「從卜中，卜之而中，乃可用也」；「卜之」為「陽」，「不卜」為「陰」，其「卜之與不卜」之間，陰陽交融也，「如是」也、「旁薄」也、「大方無隅」也，既卜，陽現，事出，事既出，易變，陰起，故卦有六個「刻畫的符號」，以六乃「易之陰數」，卦現，卜成，乃成「物用」，故以「事、易、物」的衍生來觀察，事出，「道之體」即泯；此時的「以卜為用」早已是另一層級的「肇事」，並以其運動，使得「卜以問疑」的「肇事」本身，迭生「易變」，故知由「卟」而「卜」而「占」，陽泯，陰盛，陰既盛，「卟」乃易變為「乩」，「乩」既起，扶乩者眾，「卜筮」乃造，以「乩」從占從乙，而「乙」者「象春艸木冤屈而出，陰气尚彊，其出乙乙也」。

以此觀荀子的「善為易者不占」之解說，不難發覺其「善為易者」本具有「歷史性」傳承，而「不占」即不「以卜為用」，就此阻撓了「乩」的「地域性」影響，使得「卜、巫、筮」在「理性」推衍裏式微了起來，是為儒學逐代演變為「宋明理學」的開端，更為「步與𠂤」的詭譎，蓋因「步」者「直向之止少」也，「与𠂤均從止少，而此兩足相接，是步也」，而「𠂤」者「橫向之止少」也，「音撥，足刺𠂤也，止右足，少左足，兩足箕張，是刺𠂤也」。

𠂤之「兩足箕張」只具「空間性」，故為一個「形態」，並無「過程」的「時間性」，以之觀「登」，故知「登」也是一個只具「形態」的「空間性」，是以「登」乃「上車也，從𠂤，豆象登車形」；「步」就不同了，以其「兩足相接」而有「時間性」，故為一個「過程」，雖從「止少」，卻將之豎起，然後「爾雅，堂上謂之步，禮記，堂上接武」才能據而說之，因「就步字之形觀之，即得其意」，但是若以「𠂤」之「兩足箕張」的「空間性」來說「堂上」，就說不通了，因「堂上」本具「空間性」，「𠂤」之「止少」橫向併列，不能敘述故。

那麼西方的「量」在中國人的「渾淪思想」裏究竟是個甚麼東西呢？把「量」解構開來，一切就霍然開解了，因「量」從冒省從重省，「重」較為簡單，從壬從東，東從「日在木中」，日升扶桑之謂也，壬者「壬善也，象物出地挺生也」，「重省」者，省「壬之出地挺生」，但以冃在上抑之，是曰「欲數者必先抑生，後可計也」，「冒」從之，姑且在此以《易傳・繫辭》之說破之：「夫易，何為者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」以是知「天下之道」的關鍵在「冒」，更在「如何冒」，一言以蔽之，冒者「冢而前也，從冃從目」，冢者「覆也，從冖從豕，豕，何事於覆之乎」，今作「冢」，冢者，從冖從豕，「豕絆足，行豕豕，從豕繫二足」，冖者「古坰字，亦作回，遠界也」，豕置於冖下，乃一幅「絆足之豕豕豕行於遠界」的圖影。

又，覆者從襾從復，襾者「覆也，從冖，上下覆之」，前者「歬」也，「不行而進謂之歬，從止在舟上」，故知「冒」的「覆而前」乃人類在一個「上下覆之」的天地之間磕磕絆絆，不行而進，探索宇宙奧祕的圖影，「重」也；倘若在「覆而前」的過程裏，「突前犯之」，則為「覓」，犯而取之，則為「最」；最從冃從取，「欲犯者必先覆之，後可取也」，故知「犯而取」之前提為「突前犯之」，「突前犯之」的前提為「覆而前」，以是知在「上下覆之」的「天地」之間「不行而進」，才能為「冒」，若「犯而見」，突前以見，則為「覓」，或「犯而取」，強行駕馭，則為「最」，故屈原在《楚辭・天問》有曰：「上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？」

「上下未形」就是一個「襾」字，「覆也」，「冥昭瞢闇」就是一個「冥」字，「幽也，從冖從日從六」，日掛天庭，地廓迎之，謂之「六」，「入」也；兩者皆從冖，天也，但為動態，非另一代表「天」的「一」之靜態可比擬，合「天之動靜」為字者，則唯「雨」字而已矣，故「雨」解構起來，「一象天，｜則地气上騰，冖則天气下降也，陰陽和而後雨，點則雨形」，事實上「雨」之古字並無「一」在上抑之，故知其冖為「天气下降」之意，其「天气下降」之形必「屈曲究盡」，故扭曲「冖」形而有「九」字，「陽之變也」。

這麼一個「量」字如何能隨意「度量」呢？就算真的要「度量」，也必須了解「量」與「撮」之間的關係，因「撮」引申自「最」，為古代容量單位，曰「勺」的十分之一，「升」的千分之一，《漢書・律曆志上》有曰，「量多少者不失圭撮」，按六十四黍為「圭」，四圭為「撮」，五撮則為「籥」，而後乃有「五量」，曰「籥(五撮)、合(百撮)、升(十合或千撮)、斗(十升或萬撮)、斛(五斗或五十萬撮)」，中土的「容量」乃成，敢問您將「稟」的「一把」詮釋為「穀物的量詞」(《漢字的故事》，第一五三頁)，可知這麼「一把」竟有「八十萬撮」(十六斛為一稟)嗎？您可知「最」的強行駕馭、「撮」的撮合牽引，才是「量」的建構基石嗎？最為重要的是，「欲數者必先抑生」，故知由「撮」而「最」而「覓」而「冒」，「天下之道」才有一線被窺探的希望，是為「渾淪思想」。

這是我對您的「文學敘述」最不能苟同的地方，不能往上敘述「渾淪思想」也就不去說了，但往下論述「度量」卻又如此不清不楚，總讓人懷疑您的動機；這樣的引申很多，再來看「樂」字，您由「樂」這麼一個「裝在木架上」的「大鼓的形象」聯想到「八音」，然後聯想到「絲竹」(《漢字的故事》，第二五九頁)，充分說明了您的「橫向思維」是「文學性」的，更是「後設敘述」，卻不宜作「器物」的詮釋。

眾所皆知，「樂」為「五聲八音」的總稱，故知論「八音」，卻不論「五聲」者，無有是處；「五聲」為「宮商角徵羽」的五種樂聲，「八音」為「金石土革絲木匏竹」的八種樂器，而「絲竹」不過只是文人借用的詞語而已，首見《世說新語・識鑒篇》，曰「聽伎，絲不如竹，竹不如肉」，以「絲」代表「絲弦樂器」，而以「竹」代表「竹管樂器」，但是「絲、竹、肉」並稱比對的用意不在樂器卻在樂器所發之聲，因彈奏「絲弦樂器」的人數較多，吹奏「竹管樂器」的人數略少，但均必須假借「它物」發聲，而「人聲」(「肉」也)則不假「它物」，故曰「漸近自然」；從這裏就可知道，您說「『絲竹』作為『音樂』的總概念」，實為指鹿為馬，因為「絲竹」所指並不是「八音」，反倒是「八音」所吹彈出來的「五聲」。

這麼將「絲竹」還原到它的原義後，「八音」的樂器就可還原了。其實說來非常簡單，「樂」從木，虡也，上象鼓鞞形，「虡」音據，懸鐘磬的木架，《周禮・考工記》有云：「梓人為筍虡」，注謂：「樂器所懸，橫曰筍，直曰虡」，為證之出土的實物，故知「筍、虡」為樂器的座架，其下以「柎」支撐，謂之「虡」，乃鐘鼓之柎，而「柎」者，足也，器物的座子也，多飾以猛獸，故從虍，「異」象其下足；「虡」象形，以「異」為主，而非「同異」之「異」字，同樣地，「虡」這麼一個「樂器的座架」也是以「丌丌」的「木架」為主，只能說是彈奏之人將擺放「樂器」的「座架」先予以設置，再擺置鼓鞞，要注意的是，此時「五聲」未發，「八音」未彈。

有了「樂器的座架」以後，還必須有「懸樂器」所需之「大版」，謂之「業」，從𡍮，其捷業如鋸齒，下象版，所以懸鐘鼓，「𡍮」音淈，叢生艸也，象業嶽相併出也，為純體指事字，不能再解構；除了「業」以外，還可以將之「懸虡」，如「殷之士」即象「懸虡之形」，「声」即象懸虡起來的磬形，為籀文之「磬」字。

至此「八音」的樂器配備設定已成，然後「金石土革絲木匏竹」等八種樂器乃可依序置放，也正因為「樂」為這一切「八音」的支架，故以之為「音樂的總稱」，卻不應與「絲竹」的「弦樂器與管樂器」所吹奏出來的「音樂的總稱」混淆，其因即「絲竹」為「五聲」之代稱，並非「八音」，而「無絲竹」則為「𠕋」，古「謠」字，徒歌也，故從「言肉」，是為《陋室銘》之「無絲竹之亂耳」的「徒歌」之意也。

這樣的「器物」論述才能還原「中文象形字」的本義、本質、本象。這暫且不說，最讓人莫測高深的是，您在詮釋「焦」字時，引錄了一段《楚辭》的詞句，令人掉入五里霧中，不明究理，這段《楚辭》，「簡(異)化字」版本的《漢字王國》比「正體字」版本的《漢字的故事》段落分得較佳，但引這麼一段極為艱澀難懂的字來解釋「焦」，不知是何用意?我更有興趣想知道的是，「瑞典文」的版本是如何翻譯這段《楚辭》？從「焦」字的顛倒「能所」來看，我相信這段《楚辭》的翻譯肯定

錯誤百出，而詮釋「哲學」，最後就是在處理「能所」的問題，尤其「中國哲學思想」更是如此，又如何能以這麼一段《楚辭》來含混「能所」之說辭呢？

另外值得一提的是，中國歷史上第一位在文字上散發個人激情的大概就是戰國時代的大文學家屈原，但他所承襲的思想與老子、孔子等諸子百家所承襲的思想均無不同，都是「西周」一脈相傳下來的《尚書》與《易經》思想，也是一個「渾淪橐籥」思想剛瓦解不久後的思想，所以他的文字敘述有很強烈的「山川鬼神」的意象，這是《楚辭・天問》那麼多問題的由來，是曰「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索。」

屈原目睹了「春秋戰國」的混亂，雖然仕楚，又遭讒被貶為三閭大夫(放逐時的一個官職)，但一旦楚被秦兼併，卻又自沉於汨羅江而死，其「以死殉國」的行逕與所發出來的「天問」不能吻合，既不能入世，也不願出世，既不能「坐而論道」，也不願「獨善其身」，空有一身才華，卻飽受詩人激情所困，「上下而求索」的結果是思想的「動而愈出」，所以精神層面並不高明，思想層階也不玄妙，卻因此而替後世的失落詩人創設下了一個「自戀幻覺」的紓發情懷，尤其那些遭貶放逐的詩人更容易引起共鳴，共同譜下中土最優美的詩句，但都隸屬於一種「以邊緣看中心」的心理架構，亦即身雖放逐，心卻仍舊眷戀中心權位。

以此觀屈原的《楚辭・天問》一書，固然在「中國哲學思想史」與「中國文學史」的地位相當崇高，但是從「因緣觀」來觀察，這個《楚辭・天問》之造不過只是屈原以「文字」反應了觀看一個「壁畫」當時的心情而已。何以故？有漢代王逸〈楚辭・天問序〉為證：「屈原見楚先王廟公卿祠堂壁畫而作天問。」也就是說屈原有那麼多解答不出來的「天問」，並不是他自己想出來的，而是緣自「楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，琦瑋僪佹，及古聖賢怪物行事」，所以給了他一個紓發情感的機緣，其「天問」的詞句固然極美，「僪佹」也自「詭譎」，但是其「問」、其以自己的語言敘事只能是主觀的。

「主觀性原則」很重要，失去了「主觀性」，生命無法彰顯，以中國哲學思想來講，就是一個「心」字，此之所以屈原為詩人；不過有人說屈原也是「哲學家」甚至「思想家」，雖值得商榷，卻也沒錯，其因即「詩人」表現在客觀的探索即為「哲學思想」，尤其屈原的「上下而求索」為最原始的質詢，非「哲學思想」不能解答，但是也因其「原始」，所以語言瑰麗，是為《楚辭・天問》流傳千古之因。謹以此與您共勉之，因為您的《漢字的故事》多為「中國器物」之詮釋，離「心」甚遠，不止不能以「物」推衍至「事」，更不能由「事」推衍至「故事」，但因您「外感於物，近取諸身」而以「文學語言」去描寫周遭的因緣和合，而勉強有了「旨微於言象之外」的意涵，卻也因不斷涉及「渾淪思想」的「哲學」論述，而產生甚多「文字與思想」的格礙，實為極大的遺憾。

何以故？「故」從古從攴，「攴」者扑也擊也，古作「𠂤又」，楷作「攵」，不斷扑擊「古」就叫作「故」，又「古」與「吾」有扯不清的關係，故不斷質疑「吾」的動機也叫「故」。這麼一個「故」豈可大意？因「故」本為「因」，稱「原故」，又為「事」，稱「多故」，所以「故事」原本即有在「因」裏追蹤其「事」的「本體」之意；再來就是「有心」，稱「故意故犯」，又因有「本」之意，如「故里故鄉」，有「死亡」之意，如「故亡病故」，瞭解了這些「故」之內在涵義以後，就知「故」是一個很重要的「連接詞」，可以在一連串「故舊」的「本事」裏，以令思維不斷「摶扶搖而上九萬里」，最後「感而遂通天下」，是曰「何以『故』？」引之，可在文字敘述的層層迴上裏，令「思想」在「思想本體」裏突破「文字敘述」的枷鎖，是為「文字的故事」。

我似乎寫得太多了，讓我在結束前，將這封信做個歸納罷。總結來說，臺灣「正體字」版本的《漢字的故事》，其行銷策略與印製技巧比大陸「簡(異)化字」版本的《漢字王國》略勝一籌，但是兩者皆為方便您詮釋您所知道的「中國文化」而製作，而不是還原到「中國文化」裏去；不幸的是，因您對「中國文化」的瞭解很粗糙，您的「哲學思想」與「渾淪氣象」也不能相應，所以詮釋起來，

格礙橫生，恰似您所詮釋的「折」與「芻」字，以古「折」字從斤斷艸，變艸為上下層疊之中，以見其為己斷也，「艸」既斷為上下層疊之中，包束之，中即分為兩，而各包(「勹」也)之，「芻」也，便於您擔荷「中國文化」故也。

我直截了當說了這麼多，冒犯之處想必極多，尚望見諒。我想我是太苦悶了，有些著急了罷，當今這個世道這麼混亂，有真才實學的人都「聖默然」去了，只剩下一些沽名釣譽之徒天天在報刊上吹擂，牟宗三、方東美教授所種植下來的根基，消失得何其迅速呀？「苦旅」行盡，「野火」再生，「靈山」不靈，何處去尋找一個真正「以『文化』之」的「文化人」呢？文人怎能動輒談「文化」，卻不知談的是「文明」呢？怎能動輒以西方的「加法哲學」去詮釋中國的「遞減哲學」呢？怎能動輒以「美學」來定義「哲學」，以「美文」來引導「文化」呢？

或許您可以把這封信當作我個人的「苦旅」罷，如此我才不致「毀緣造業」，但是您也可以在這個被我毀壞的「業緣」裏進行「自化」，然後「以毀為緣」去實現外國文化的「它化」；能夠瞭解這個「以所為能」的作用，其實不必以西方的「文字敘述」進行中國的「文學書寫」，您已經悠遊於「以文化之」的領域，是之謂「中國文化」，「自化」也，非「它化」也，是為「文字文學文化」與「文化思想精神」的交互展演，「渾淪橐籥」是也；學者論「中文象形字」，倘若沒有「渾淪橐籥」的思想，其實不宜論之，更不宜論「中國哲學思想」，以其「渾淪橐籥」故無「能所」，以「能所」其實即是整部「哲學」之內涵故，強以論之，則不將「中文象形字」之造歸納為「大造字」，幾乎是不可能的，這基本也是「疑古派」治「史前傳說」的惶恐，以其並無「渾淪橐籥」的思想故。

我又想，或許您與中國的因緣才是最重要的，而「漢字的故事」可能只是編輯為了延續多年前《文字的故事》在臺灣暢銷的餘威而造，妙的是唐諾在《文字的故事》裏引奎納斯的觀點來論證中文的「形音義」，您在《漢字的故事》裏以外國人的文化根柢與敘述方式來探索「漢字的起源及其發展中的中國文化史」，甚至日本「漢學家」白川靜也以一個「漢學泰斗」的身分探索「漢字的起源及其

發展中的中國文化史」。這是怎麼回事？神州大地以「簡(異)化字」摧毀「正體字」，再以「漢字」之名來遮掩自己所造下的歷史罪衍，而韓國則乾脆以「箕子遺風」的傳承，大言讒讒地說「中文象形字」發源於高麗，是謂「大造字」矣。

「大造字」一說既出，誰都可以造字，何需倉頡？所以維護「正體字」一向不遺餘力的臺灣先興起「台語文字化」，再以申請「中文象形字」為「聯合國」的「文化遺產」之策略夾殺「正體字」的生存空間，最後令「簡(異)化字」書籍橫行臺灣早已萎縮的「正體字」書市，所以杜牧的《阿房宮賦》蒙難，「火星文」倒躍於紙面，而維護「正體字」的唐諾，卻說「『且』是陽具」，高本漢則說「『土』是生殖器」，庶幾乎只有《老子》的一句「動而愈出」可以詮釋這個「文化」驅動，而將這一切還原，也似乎只有《老子》的一句「虛而不屈」可以竟功，一字以蔽之，「斥」也。

這麼一個「悲涼之霧，遍及華林」，極為不祥，是謂「多事之秋」，但「秋」必須由「龜」觀之，您的詮釋是很荒謬的(《漢字的故事》，第一五三頁)，從這裏看，我說您的詮釋是後設敘述一點都沒有冤枉您；事實上，「龜」亦音「秋」，因「秋」之籀文本作「穐」，從禾從「龝」省，「龝」音焦，灼龜，不兆也，其灼龜之狀以「乙」象之，灼龜則坼，謂之「龜裂龜坼」，以「灼龜之狀」為兆，「兆」字乃造，故從卜，「兆」則象形，古文「兆」與小篆同，是全體指事字，以事為主，而以意成之，是謂「以會意定指事」也。

您能想像一羣人「以禾引火」藉以「灼龜」的景象嗎？再然後以「灼龜之狀」來定吉凶徵兆的意義嗎？穀類秋熟，因「秋收」之後，隨即「入冬」是也，因「冬」從夂從仌，「夂」古「終」字，為純體指事字，仌初寒蹙凌作此形，大寒冰裂亦作此形，冰凝本一字，今以冰代仌，以凝為凝聚字。「冬」不止有大地嚴寒之意，更因有「終成」之意，故「入冬」即意味著「秋收」的「創生」已經勢弱，並開始有了一個往「終成」而運作的契機，但因事件未發的預兆畢竟難測，故「創生」與「終成」的環結運作以「龜」之一字涵之；「龜」從冥從黽，因「龜、黽」形似，俱為動物之純形，

不得再解構，故「灼龜」與「灼黿」等義，均有不知「終成」之「徵兆、預兆」的意義，是即「秋」字的內涵，「黿」也。

「秋收」意味農作物的收穫與買賣，故謂「創生」，而描繪這麼一個「市穀」的字即為「糶、糴」，俱從「糴」，但一從「出」，曰「糶」，把米賣出去，一從「入」，曰「糴」，把米買進來，「穀市」乃成；「糴」無它，穀也，從米從翟，翟從羽從隹，山雉尾長者，您的詮釋也沒錯(《漢字的故事》，第八九頁)，但是不切題，關鍵處在為何「羽在隹上」而不是「羽在隹下」，從「山稚尾長」的形貌來看，「羽在隹下」較為形似，如「翉」字，以六翮或兩翅往上冒之，是「飛盛貌」也，但是「翟」的「羽」卻在「隹」上。

何以故？其因即「羽在上」有即將高飛之意，「翥」亦從之，故從「新生羽」；如此看起來，「糶、糴」所描繪的是「米即出即入的動作」，故稱之「市穀」，而非「穀市」，前已述及，「市」有垣，從冂從𠂆，為古及字，上為中，故實為「從人中又冂」，「人滑於市」之謂，「出入」象也，故以「糴」之穀，「出入」於一個「市有垣」的場所，即謂之「糶、糴」。

「糶、糴」最重要的意義在「出入」，但「糴」最重要的意義卻在「米」，卻因「米」形難為象，「點」以象其細碎也，「十」則界畫之，以示細碎之象層疊，無「前後左右上下」，卻有「渾淪意象」，因時有新生，「即出即入」，故從「羽在上」。

您對「米」字做了很多詮釋(《漢字的故事》，第一五五頁)，但都沒有說中要點，其因即您與「渾淪橐籥」的思想不能相應，另外您對「中文象形字」的「前後、左右、上下」也不分，真是遺憾得很，譬如「奔」字，您說是「一個人擺動著雙臂在草地上奔跑」(第一四一頁)，卻不知「奔」從夭從卉，形「奔」，夭者屈也，從「大」而頭偏於右，為「一個人在草地上奔跑，其頭忽低忽昂」的態貌，就算「大」有「擺動著雙臂」的意義罷，但是您的詮釋整個忽略了「夭」字，實不足為取；再如「臣」字，您的解說方式把一個很簡單的「字象」政治化，實不敢恭維，要論「臣」，必須把「臣、

民」擺在一起觀察，因兩者面均向右，歸向其君之意，其字形「臣、民」非常清楚，而凡「人」形都面向左，「君」則作正面形，形「廾口」，均為人類之純形，不得再解構，尤其「臣」字必須整體觀之，象屈服之形，何來「眼」之意呢？至於面向左之「臣」其實已非「臣」，卻有重新返回「人」之意，而「兩臣相違」則為「乖」，形「乖」。

更有甚者，您對「中文象形字」的「內外」也語焉不詳，譬如「田、井、瓜、耳」等字的詮釋都不切題。何以故？因「田」外象封畛，內象阡陌，「井」外象井韓，內象汲銂，「瓜」外象絲蔓，內象熟實，「耳」外象輪郭，注中者竅也，都非常明確地指出了「內外」之意，您卻避重就輕，然後捲入民國初年的胡漢民與胡適之間的「井田制」辯證，實屬不智。

何以故？胡漢民說「井田制度是自古相沿的一個共產制度」，而胡適則引用了《詩經・大雅・瞻卬》的「人有土田，女(汝)反有之；人有民人，女(汝)反奪之」證明「井田制……是一種理想」，看似高妙，卻是一種相當低俗的見解，但就此開創了民初的三次「古史辨」，以其思維與眾人的思維相應故，否則無從辯起，至於眾家學者順應這個「愈辯愈明」的思維，結集成了一部三百二十五萬字的《古史辯》，令人矚目，但是其實思維層階不高，詮釋也自謬誤，需知三代思想渾淪，文章無名，高遠也，「若」也，「如是」也，及至言有章名，「渾淪」滅矣，但是胡適卻贊美《古史辯》為一部「可以解放人的思想」的著作。這真只能說是「中國哲學思想」發展的一場大災難。

民初「古史辨」的「疑古派」與「釋古派」各執一詞，卻各有所蔽。「疑古派」質疑的固然是「渾淪思想」或「無事狀態」，但並非「民族一元」、「地域一統」、「古史人化」或「黃金世界」的觀念(《歷史激流》第八八頁)，其「懷疑」古史或「恐」或「抱」或「持」均有「惶恐」之態貌，有一種「恐懼」的心性，以其「跨越」並不扎實故，是為其「贅」；「釋古派」則迷信「方法論」，以王國維的「二重證據法」最為精闢，循「有清」一代之考證，據「銘文」以求器制，糾正漢代經師的疏失，駁斥宋代學者的舛謬，並還原「典章圖史」的重要史料，居功厥偉，卻因引用上多在「物」

上著手而有了侷限，更因無哲學的挹注，而使得「物」與「心」不能結合，「渾淪思想」不能探索，「二分法」乃不得突破；兩者殊途同歸，各從不同的角度替共產黨的「唯物史觀」與「唯物論」創造有利的開展條件，自有其「歷史因緣」，至於後來有「簡(異)化字運動」，將「中國哲學思想」整個扼殺，則不過只是「事有必至，理有固然」而已矣。

我一再強調，「文字敘述」在本質上具有「時間性」，「故事」亦然，而解析文字的「字象」卻具「空間性」；「空間性」與「時間性」的結合有一體渾圓之美，是謂以「文字」敘述「概念」，可「搏扶搖而上」達絕頂的哲學高度，但「文字敘述」或「文字的流動」(「時間性」)須就「字象」的凸顯(「空間性」)，沉靜下來，並以其「沉靜」而「不流動」，以其「不流動」而「寂然不動」，是曰「入流亡所」，文字的「形音義」乃可「感而遂通天下」，是為研究「文字圖符」之宗旨，謂之「象學」，更謂之「象學無象」也。如果做不到這一點，敘述「文字的故事」就是失敗的。

真是寫太多了，就此歇筆，唯尚望多自珍攝，以養浩然之氣。並祈

硯安

您的讀者 林彬懋 謹上

二〇〇七年四月十五日，報稅日

慧能與玄奘

慧能與玄奘

史出事藏物流現　事前獨化象不遷
象本無象見渾圓　虛而不屈橐籥顯

——玄奘釋名相　隨譯除妄想
慧能過文字　生命是法藏

3/24/06；為茂隆的「智慧行」壯行色

註一：物流、渾圓是《易傳》的觀念，獨化、橐籥是《老子》的觀念，妄想、法藏則是「佛家」的觀念；

註二：謹以〈慧能與玄奘〉一文建構「幾微歷史」的觀念，以破學界固有的「大歷史」的錯謬敘述；

註三：謹以〈慧能與玄奘〉一文建構「歷史是一個生命概念」，以破學界「歷史是一個時間概念」的錯謬敘述。

《慧能與玄奘》目次

緣起

中國大乘佛學的「學統」與「道統」之爭

一、「三論宗」從「學統」過渡到「道統」
1、「道統」偏重「傳法」
2、「道統」易生「學弊」
3、「道統」易生傾軋
4、「道統」易毀「幾動」

二、從歷史的「幾動」看「宗派」的傳衍
1、「天臺宗」與「華嚴宗」皆承襲自「攝山三論」之「般若學」
2、「法相宗」執意回歸「印度佛學」
3、「禪宗」模糊「學統」與「道統」之界分
4、「不立文字」分離了「文字」與「思想」之相互造作關係
5、「幾者動之微」重新挹注「不立文字」的「思想」契機
6、「文字」與「思想」一起皆起，其中有「幾」

中國哲學思想的「學統」重於「道統」

一、 歷史的「幾動」對未來世的「哲學」啟示

二、 唯「法相」之逆向「幾動」可遏阻西方哲學之「二分法」

三、 「象學」使「法相」回歸中土哲學思想的「學統」

1、 「象學」使「音韻」回歸「圖符」

2、 「象學」以「圖符」詮釋「音韻」

3、 「象學」重新融合「圖符」與「音韻」於一體

4、 「象學」之名立，以「圖符音韻」為「體」

5、 云何「象學」？

6、 「象學」的「宗教」意義

迴向

慧能與玄奘

——從歷史的「幾動」看未來世的「思想變遷」

緣起

慧能與玄奘都是中國歷史上了不起的人物，不止同屬一個時期，也是歷史學家書寫最多的兩位僧人，但其「歷史性」發展各自不同，對比起來，饒富趣味：

一、所詮釋的佛學理論南轅北轍：慧能不識字，但以生命本身詮釋佛學，史稱「不立文字」，日後的書寫卻汗牛充棟，為諸多詩人、哲學家、藝術家津津樂道，影響中國人的思維方式極為深遠；玄奘精通中文、梵文，故以文字翻譯梵典、詮釋唯識，卻不免「執著文字」，雖然翻譯作品極多，但日後的引用卻極為有限，甚至其所翻譯的佛典也不似姚秦時代的鳩摩羅什的翻譯廣被引用；

二、所創建的宗派發展各自不同：慧能夜奔，自絕政治之外，於唐儀鳳元年（西元六七六年）在廣州光孝寺正式受戒開始，創禪門南宗，「一華開五葉」，至今仍有甚多僧人稱言與之一脈相傳，並引慧能大師唯一著作《六祖壇經》以為教示；玄奘受命於唐太宗，翻譯梵文經典，沿印度之「有相

唯識派」創「法相宗」，後經弟子窺基延續為「唯識宗」，史稱「法相唯識宗」或「慈恩宗」，盛極一時，但後繼無人，著作不多，僅《八識規矩頌》、《唯識三十頌》與《成唯識論》。

談慧能，不談玄奘，倘若不是對「歷史時間性」的漠視，就是對「歷史地域性」的誤解，而偏偏兩者是建構「歷史」的關鍵，故唯有將這兩者還原到歷史裏，才得以窺其相互影響的端倪；對慧能與玄奘來說，「歷史時間性」直截牽涉到宗派傳承，「歷史地域性」卻與經典與哲學的詮釋有關，而兩者合而為一，則產生了中國大乘佛學的「學統」與「道統」之爭。

眾所皆知，中國大乘佛學雖然沿自印度，但是與印度佛學不同，自成一脈；其之所以形成，與中國本土的哲學思想發展有極大的關係，甚至與傳遞經文的中文象形字結構有關，庶幾乎可以斷言，這麼一個融會了「儒釋道」的中土大乘佛學直截牽涉到一個從《尚書》與《易經》就一路傳衍下來的文化脈動，而其「學統」與「道統」之爭則始自「三論宗」時期道生所觸動的「生命哲學」。

中國大乘佛學的「學統」與「道統」之爭

這裏面有一個重要的理論根據，乃一代哲人方東美教授所作出的「歷史性」結論：「六朝以前的道生，可以說是隋唐時代禪宗的初祖，真正是禪宗的先知。他從他的人生哲學裏面體驗到：人性之善與佛性之善，毫無二致」（註一・第三七頁），首創中國大乘佛學的「佛性論」之說；其時為東晉末年，「大般涅槃經」還沒有翻譯為中文，所以中國人還不曉得「人人皆有佛性，萬物皆有佛性」的學說，但是這個說法卻與孟子的「人人皆可以為堯舜」或者荀子的「塗之人皆可以為禹」遙相呼應，甚至可說是一脈相傳的中國本土哲學思想。

第二個與之相互佐證的「歷史性」觀察則是湯用彤教授在《隋唐及五代佛教史》云：「道生深得玄學『得意在忘言』的認識方法，以慧解為本，融貫了佛教思想悟徹於言外，敢於不拘泥於經文，

突破了印度佛教的傳統……建立起我國自己的、獨立的佛教哲學體系……自道生的涅槃學興起之後，玄學也就逐步地失去了對佛教的影響作用，結束了『佛玄』結合，即『佛教玄學化』的歷史。」（註二・第一七二頁）

這兩個「歷史性」觀察真可謂石破天驚，使道生的「歷史事跡」在整個中土佛教思想乃至中國哲學思想的發展上，第一次產生了「歷史時間性」的「幾動」，從此之後，中國的「儒釋道」哲學就逐漸融會了起來，中土大乘佛學也逐漸脫離印度佛學色彩，而有了獨特的思想體系；但道生這麼一位深具關鍵性的歷史人物，諸多研究「中國哲學思想史」的歷史學家並未給予適當的評價，以「史」出「事」泯，一顯皆顯，「事」未出，「幾」先動，甚難觀察故，而「幾」乃為《易傳》的重要概念，全世界唯獨中土文化有之。

一、「三論宗」使「學統」過渡到「道統」

魏晉時期政治混亂，整個中國北方受控於拓跋魏，史稱「北魏」，大力推行其國語（亦即鮮卑語），以壓抑流行於當地的中文，西方的苻堅、苻秦或更西方一點的姚秦，則提倡以中國古典文字去翻譯梵文經典；此時東漢許慎的《說文解字》已造，雖然日後幾經篡改，但是中文以「六書」立基的「方法論」總算確立了下來。在這段兵慌馬亂的時間裏，中文的「六書」可能尚未流傳開來，但中文書寫卻稟承秦朝書法家李斯所創的「秦篆」（即以周朝籀文為基石再加美化的「小篆」），而且根基極深，否則「北魏」無需推行鮮卑語，苻堅、苻秦、姚秦也不會知道中國古典文字之美。

道生就是在這麼一個文字氛圍裏，跟隨著他的老師鳩摩羅什在姚秦一帶翻譯佛經；其時的社會思想，從漢末到三國、魏晉，大約為西元第三世紀初年期間，盛極一時的儒家思想經董仲舒所推動的「罷黜百家、獨尊儒術」摧殘，已瀕臨破產邊緣，使得中國本位思想自行調整，於是道家思想乃趁著

儒家思想的衰退而逐漸復興，代表人物有何晏與王弼，首開風氣之先，以注孔孟或老莊之學之舉措，重新恢復老莊哲學之傳承，史稱「新道家哲學」，「本無論」思想於是流行於世，影響所及，「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇，寫中文都是拿莊子的筆法來表達思想」（同註一・第六頁），是道家思想影響佛學的明證。

這個提倡「本無」思想的「新道家哲學」雖然融會了中國傳統哲學思想《尚書》、《易經》與《老子》等三大「學統」，但是「空」的觀念尚未建立，所以方教授將之歸納為中國大乘佛學的前奏「六家七宗」時期；以鳩摩羅什為首的「三論宗」就是在此時創立，湯教授考證出來，南北朝時期的派別之爭，僅理論之分歧與諍論（同註二・第二五九頁），非宗派之分別，但是在學說上，有向宗派過渡之趨勢。

1、「道統」偏重「傳法」

這裏的區別至關緊要，對中國大乘佛學之發展尤其如此，蓋因「宗」有二義，一曰「學統」，為宗旨之「宗」，即指「學說或學派」之宗別，「六家七宗」屬之，「本無宗」、「心無宗」、「三論宗」、「成實論宗」亦屬之，與「儒家」、「道家」之「家」無異，而隋唐以前的佛教只有學派之分別；二曰「道統」，為「宗派」之「宗」，指「有創始人、有傳授者、有信徒、有教義、有教規之宗教團體」（同註二・第二四九頁），從隋唐以後，因各派爭道統之風漸盛，乃有各種教派之競起，佛教才逐漸形成「八宗」、「十宗」，甚至「十三宗」之說。

中土佛教宗派之分別，莫衷一是，古有爭論，但是「近七十年有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」（同註二・第二六九頁），暫且不論；不過，這裏有一點是極為確定的，那就是「中國佛教宗派史中，傳法為一關鍵性概念，於隋唐後方盛為流行，前此則不然」（同註二・第二六六頁），或

換個說法也行，「傳法概念之形成，與宗派之興起有關」（同註二・第二六八頁），於是「傳法」與「宗派」互為因果，「道統」的觀念乃固若金湯，「隋唐以後，宗派勢力既盛，僧人繫屬各宗，時至壁壘森嚴……寺院財產亦有所屬」（同註二・第二六九頁）。

這個講究「道統」與「傳法」的佛教發展一直傳衍到今天，乃至「宗派」林立，尤以「真言宗（密宗）」獨具特色，而且交互傾軋，乃至殺害同門的事件在歷史上時有所聞；有識之士有鑒於此，逐漸產生兩個驅動，其一、倡言直溯佛陀教示時期，以重新恢復「學統」之精神，於是就有了「原始佛學」之推動；其二、倡言「正統」佛學，不分宗派，不論地區，只問是否能與佛陀教示相互呼應，就「學統」之精神加以把握，是曰「中國大乘佛學」。

兩者的推動各有其難處。「原始佛學」直溯梵文佛典，梵文卻已湮滅，而且必須解決「大乘非佛說」的困擾，反與「中國大乘佛學」格格不入；「中國大乘佛學」直截與中土文化契合，卻因梵文佛典的中文翻譯，而必須解決語言上的隔閡，於是歷史上兩個輝煌的佛典翻譯時期就被凸顯了出來，一為「三論宗」時期，一為「法相宗」時期，但是璀璨的莊子語言在歷史上幾經變動，最後卻發展出來一個「不立文字」的禪宗，令學人也是不甚困擾，尤其「藏傳佛學」逐漸風行以後，因「道統」色彩分明，而使得「學統」精神極難把握，最終產生了融會「中土十宗」與「西藏四派」的宗派，堪稱為「吾道一以貫之」的極最。

中土大乘佛學之發展與傳衍，由「不分宗派」到「結合顯密」似乎是一個必然的驅動，故老子曰：「動而愈出」，「幾」動必愈動，甚至佛門弟子將「中土十宗」與「西藏四派」歸納為一宗，即因「不分宗派」之啟發或刺激；兩者雖均有融會「道統」、闡揚「學統」之動機，值得鼓勵，但由於中土大乘佛學之「學統」牽涉到極深的文化驅動，「顯密」的結合就產生了文化上的齟齬。

何以故？「顯密」的結合是站在「大乘佛學」的本位說的，而「中國大乘佛學」卻是站在中國文化脈動的本位說的，故兩者的結合一定要回到中國哲學思想的「學統」脈絡上，或更明確一點說，

一定要回到「幾」的概念上，因「儒釋道」哲學的融會盡在一個「幾」字，於是不免產生一個疑問：西藏文化有「幾」的觀念嗎？如果沒有，如何在文化上融會呢？如果有，「中國大乘佛學」為何如此不同於「藏傳佛學」？那麼印度文化有「幾」的觀念嗎？印度的《奧義》、《吠陀》有「幾」的觀念嗎？如果有，印度教（Hinduism）必重新與佛教結合，「印度佛學」何至沒落、乃至消泯？從「中國大乘佛學」的獨特性來看，庶幾乎可以斷言印度文化與西藏文化是沒有「幾」的觀念的。

這樣的說法必須謹慎求證，因為中土的「僧人繫屬各宗，時至壁壘森嚴」，「道統」觀念一向重於「學統」，幾乎在中國思想史上已成了「一種近乎武斷的信仰」（註三・第五一頁），極易衍生「權威來支配我們的自由思想，來迫使我們接受它的立場」；在「不分宗派」上尋找「學統」之根源就是執意打破「道統」的藩籬，在學術上「成立一個廣大的系統……舉出許多充分的事實做證據」，因中國哲學思想的「『學統』觀念較之『道統』觀念，更能夠把握宗教、道德、藝術的真理和價值，更能夠使它們融會在精神生活中，而成為高妙的超詣之境界。」（同註三・第四五頁）

這段話是方教授在探討儒學之所以成為一個「廣大悉備的知識體系」時說的，但是同樣可以引述過來，以解釋「中國大乘佛學」之所以成為中土文化上不可分割的一部分，乃因「構成文化的基本精神，理當在哲學上去追求，而哲學絕不是偏狹的學問」（同註三・第四二頁），尤其是「中國沒有孤立系統的哲學」，所以當「空」的觀念尚未建立、而提倡「本無」思想的「新道家哲學」凌駕中土「學統」時，還未發展為「中國大乘佛學」的原始印度大乘佛學的存在形態，以及如何與「儒道」的「學統」融會，就成了「儒釋道」哲學成為中土文化一部分的關鍵。

2、「道統」易生「學弊」

那麼這麼一個「中國大乘佛學」的前奏「六家七宗」時期，到底是以一個甚麼形態存在呢？

這段歷史極為隱晦，足以佐證的史料也不多，「只能間接的找出證據，給它一種可能的解釋」（同註一・第五七頁），以周顯的《鈔成實論序》觀之，最為恰當：「頃《泥洹》、《法華》，雖或時講。《維摩》、《勝鬘》，頗參餘席。至於《大品》精義，師匠蓋疏。《十住》淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家（謂數論、成論之家），求均於弱喪」（同註二・第一三八頁）。

持平地說，「新道家哲學」時期的「中國大乘佛學」才剛剛萌芽，整個中國哲學思想「學統」的三大脈絡正自被整合為《老子》的「道」字：一是《尚書・洪範》的傳統，二是《周易》的傳統，三是道家思想的傳統（同註三・第五六頁），所以羅什門下四哲「僧肇、曇影、僧叡、僧導」，均以老莊為心要，但「成實論」先入為主，而且炙手可熱，「般若雖稍多學士，而仍不如成實之光大」，乃至「陵廢莫修」，「棄本逐末，喪功繁論（成實論）」，「成實之勢力，彌滿天下，而尤以江左為尤甚。至若般若、三論，羅什宗旨所在……僅知僧導曾作《三論義疏》，中興寺僧慶善三論，為時學所宗，曇濟作《六家七宗論》。」（同註二・第一三七頁）

這裏所說的「成實之勢力，彌滿天下，而尤以江左為尤甚」，其實為整個大環境，並無法阻止以鳩摩羅什為首的「三論宗」立基於印度龍樹菩薩的《中論》、《百論》與《十二門論》等「三論」來闡述「空」意，更循序漸進，逐漸在中國傳統哲學「學統」裏建立「空」的觀念，所以後來的曇濟才「作有《六家七宗論》，敘羅什以後談空者之家數，實為般若性空學者」；湯用彤教授的考證，在這裏透露了玄機，因為他說「羅什門下，深擅三論者當為僧肇、曇影、僧叡、僧導等」為代表人物，但是在「三論宗」的發展上，「鳩摩羅什為中國初祖，羅什傳之道生，道生傳之曇濟」（同註二・第一三一頁），實已暗示了一個「學統」與「道統」之爭鬥，在早期的「關河舊說」時代就已存在。

何以故？道生是個傳奇人物，以高觀廬先生所編撰的《佛學辭典》觀之，道生「值竺法汰而出家，遂姓竺。入廬山，幽棲七年，鑽研羣經，後與慧叡慧嚴同遊長安，從羅什受學」；竺法汰也是個傳奇人物，史料不多，僅知「佛圖澄、釋道安、竺法汰與慧遠均注重律藏，僧純、曇摩侍等譯律均得

安、汰之助」（同註二・第二一七頁），而佛圖澄更是石勒石虎麾下之大和尚，在西晉「八王之亂」時期（公元三三〇年左右）是個舉足輕重的幕僚，故知與依止苻堅的鳩摩羅什是同一個時代的人物。

更有甚者，「羅什卒於晉義熙九年（公元四一四年）」（同註二・第一三七頁）後，「關內兵禍頻繁，名僧四散」，故當劉裕入關，後登位更改年號為永初元年（公元四二〇年）時，「道生早已渡江；僧肇又先夭折（晉義熙十年沒於長安。壽三十一）」，故可推知道生渡江時，僧肇歿後不久，當為公元四一六年間。

此時的「關河舊部」四處逃逸，曇影遁跡山林，僧叡南往建業，長安法會之「三論」學者俱盡凋零，追蹤不易，唯獨僧導依止安徽壽春（即淝水之戰的名城），雖作《三論義疏》，但卻轉而成為推廣「成實論」之主要人物，就透露了「三論、成實相爭」之訊息；更有甚者，道生雖承襲了羅什的「道統」，卻「止青園寺。著二諦論、佛性常有論、法身無色論、佛無淨土論等。守文之徒，多生嫌嫉。又六卷之泥洹經，先至京師，生剖析經理，立闡提成佛之義，時大本未傳，舊學不許之，以為邪說，遂擯於眾中。」

這段史實將歷史的詭譎整個暴露出來，因為道生「從羅什受學」之前，在廬山「鑽研羣經」，佛典不多，「值竺法汰而出家」，到底學了甚麼，是個大疑問，但應包括律藏，因「竺法汰與慧遠均注重律藏」故；「律、空」結合，何其詭譎，更何況道生「從羅什受學」時，羅什門下四哲「僧肇、曇影、僧叡、僧導」早已聲名遠播，但是「羅什（卻將三論要義）傳之道生」就成了一個懸案，尤其僧肇「聞羅什至姑臧，自遠從之。及什至長安，姚興命僧肇、僧叡等入逍遙園，評定經論」，可說與羅什之關係遠遠超過道生，而「僧肇三論」更是「以盡玄徵。見者莫不稱歎」，因此方東美教授認為「三論宗裏面最初的發展，應當追溯到僧肇」（同註一・第二六三頁）。

照理說，建構「空論」的羅什將三論要義傳之僧肇較為合理，但羅什卻將「空論」傳於「注重律藏」的道生。這是因為羅什已見「道統」之「學弊」？還是因為羅什已見僧肇的「以盡玄徵」將使

「佛玄」結合，甚至「中國大乘佛學」在玄學的影響下必定產生「佛教玄學化」之弊病？實在費解，但據聞羅什只是一位學問家，不是思想家，並不能創造思想體系（同註一一•第一一七頁），那麼做為一位西域人的羅什，縱使深研老莊思想，卻能夠瞭解「中國大乘佛學」必須立基於「中國文化」嗎？此時中國的「文字文學文化」的關係未立，儒家思想卻已先崩毀，羅什能夠預見「儒釋道」哲學將在未來世裏結合嗎？想來都不能，那麼潛身「做學問」的羅什會有建構「道統」或「傳法」之動機嗎？還是只是「學統」之考量？甚至羅什卒後一年，僧肇相繼卒歿，與這個傳承的決定有關嗎？

這些都是歷史之謎，甚難察證，但從後來一個近似神話的故事記載裏，不難探知「注重律藏」的道生倡「涅槃」之說沒有共鳴，否則道生也不至於「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經，至闡提有佛性處曰，如我所說，契佛心否，羣石皆點頭，後遊廬山，居銷景巖，聞曇無讖在北涼，重譯涅槃之後品，至南京見之，果如生言」；苟若屬實，羅什對「時（涅槃）大本未傳，（關河）舊學不許之」的「學弊」可能深引為憂，對「關河舊學」排擠道生之「涅槃說」，也可能預作矯正，所以見諸眾人「以（涅槃）為邪說，遂擯（道生）於眾中」，乃將「中華三論」之學傳之於道生。

當然這樣的推論純屬臆測，並無史料足以佐證，但有一點卻是極為明確的，那就是周顒在《鈔成實論序》所說的「頃《泥洹》、《法華》，雖或時講」，其《泥洹》之翻譯並不完整，甚至可能有錯謬之處，故曇無讖「重譯涅槃之後品」；「《維摩》、《勝鬘》，頗參餘席」，可能因為《維摩》大為流行，故僧肇「初以老莊為心要，嘗讀老子歎曰，美則美矣，未盡善也。後讀舊譯之維摩經，歡喜頂受，始知所歸，自此出家，聞羅什至姑臧，自遠從之」，誠屬大根器者所為，但僧肇「嘗讀老子歎曰，美則美矣，未盡善也」，似乎透露出僧肇對孔子的《易傳》未曾涉獵，否則不應有此言。

這時的中國哲學思想之「學統」初定，文字穩固，漢儒崩毀，老莊盛行，佛學格義，所以僧肇或許以老子為尚，排斥孔子，故不知《易傳》裏「幾者動之微」的觀念，甚至羅什由罽賓（喀什米爾地區）而新疆、甘肅，先為呂光囚於龜茲，後為苻堅請至長安，雖以莊子語言、「道家哲學的思想精

神，提昇佛學的智慧，再拿佛學的智慧增進道家的精神」（同註一・第三三頁），但他是否曾經接觸《易傳》卻是個很大的疑問，因為儒家哲學在漢朝以後整個沒落了，所以這個「六家七宗」哲學應該是一個以道家思想為本原的哲學。

那麼道生在廬山「鑽研羣經」，涉獵了《易傳》嗎？這極難察證，但縱使沒有，當「大般涅槃經」還沒有翻譯為中文、中國學人還不曉得「人人皆有佛性，萬物皆有佛性」學說時，道生卻提出了「闡提有佛性」的論見，而與孟子的「人人皆可以為堯舜」或荀子的「塗之人皆可以為禹」遙相呼應起來，即說明了道生深具儒家的玄學思想，甚至可能因其不知「幾」而將「幾」激盪出來，更加符合「動之微」的玄妙。

這麼一個「微之又微」的聯繫，可說將已經崩潰的「漢儒」思想勉強地維繫在一脈相傳的中國本土哲學思想裏，否則經過「釋道」思想的璀璨結合，從孔子造《易傳》就流傳下來的「儒家玄學」能否在「新道家」時期以後殘存下來，可說是一個很大的問題；這麼來觀察西漢司馬遷以《史記》來「正《易傳》」的企圖，可說是極為失敗的，所以初期的大乘佛學（般若宗），以道家老莊思想詮釋佛學，儒學的影響是「微之又微」的，是為「幾」意。

3、「道統」易生傾軋

「中國的大乘佛學，第一個是三論宗」（同註一・第二四頁），似已成歷史定讞，此「宗」為「學派」，不為「宗派」，大概也不會有異議；「三論宗」除了佛典翻譯外，最著名的著作就是僧肇的《肇論》，應屬公認，所以史稱「僧肇三論」，享有極高的歷史地位，以「物不遷論」、「不真空論」與「般若無知論」，破當時的「格義之學」，但並非「三論宗」所詮釋的「中論」、「百論」與「十二門論」。

這是第一個要弄清楚的分別。第二個乃僧肇於「三論宗」的「關河舊學」固然佔據了一個重要的地位，但對「三論宗」的第二個階段「攝山之學」而言，並沒有直截的貢獻；這個觀察很重要，因「涅槃無名論」在「道生早已渡江；僧肇又先夭折」之前尚未創造，否則道生也不至於「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經」，所以從「歷史時間性」來觀察，僧肇宜與裴傾、王弼、何晏等人擺在一起比評，因為這幾個人因緣際會地以不同角度契入，將「儒釋道」首次在歷史上結合了起來，而道生則是承繼了這個「佛玄結合」的歷史契機。

這幾個人的論說各有所長，理論屬同一層階，「僧肇三論」固然於思想上略勝一籌，但以老莊思想破當時的「格義之學」，並未走出龍樹的印度哲學本位，與裴傾以儒家的生命哲學來反抗「貴無論」、「本無論」，王弼以注《老子》的方式從儒學往道家思想靠攏，以及何晏以道家思想重注《論語》，造《論語集解》，其實各說各話，「儒釋道」的融會初露曙光，但並未真正地結合。

此時各家思想雖逐漸鬆動，但其實各自為陣，中國大乘佛學的「道統」觀念尚未形成，但由於「成實論」極為強勢，「《大品》精義，師匠蓋疏。《十住》淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家（謂數論、成論之家），求均於弱喪」，於是「深擅三論者」的僧肇、曇影、僧叡、僧導等的論述，逐漸不能闡揚「般若、三論，羅什宗旨所在」，甚至壽春僧導更成為「成實論」名德，「學統」乃漸次轉為捍衛「般若宗」的「道統」。

更有甚者，作《鈔成實論序》的周顒又造《三論宗》，乃成為「三論、成實相爭之先導」（同註二・第一三八頁）；其時「般若正道之衰」，使得「羅什、僧肇、曇影、僧叡、僧導等」所建立的「關河舊說」宗風不振，學士凋零，「三論」其實已名存實亡，及至僧朗復起於攝山，傳之於僧詮、法朗、吉藏，三論宗興，成實式微，所以湯教授認為「中國大乘佛學」之所以能夠傳衍，始於攝山，「其重要自不在齊梁造像、隋代立塔之下」（同註二・第一三〇頁），而「關河」至「攝山」之所以得以隔江延續，「道生南渡也」。

「攝山」的貢獻當不止於重興幾絕之「三論」之學，因「僧朗不但重振三論，抑並大弘華嚴」（同註二・第一三九頁），弟子僧詮從之，乃開創了隋唐華嚴之演繹，而後再傳弟子法朗離開攝山，住楊都興皇寺，三論之學乃出山林而入京邑，逐漸將「成實」驅趕出京；法朗著作不多，僅有《中論疏》，其成為嫡傳「中華三論學」之主要人物，實因弟子嘉祥吉藏之闡揚，吉藏之後，三論漸衰，乃因玄奘之「法相宗」逐漸興起，故連義褒講「三論」，也受玄奘影響（同註二・第一五四頁）。

「三論宗」出山林、入京邑，法朗固然居功厥偉，但是「攝山之學」並非傾巢入京，僧詮弟子慧布繼居山寺，「重禪悅，曾遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可，於棲霞請禪師保恭立禪眾，而攝山學風丕變矣」；從這個演變可看出，法朗進駐興皇寺，乃為了與「成實論」一絕高下，爾後「三論、成實，勢均力敵，爭鬥之烈，迥異尋常」（第一四二頁），但留守「攝山棲霞寺慧布常樂坐禪，於可禪師所，暫通名見，便以言悟其意……故知攝山三論當亦與北方禪法有關」（第一五五頁）。

湯教授的考證在此又透露玄機，「三論」驅「成實」，中土大乘始立，「法相」驅「三論」，大乘空宗之學漸衰，雖「三論」此後寂寥無聞，但與禪宗結合，實肇始於慧布令「攝山學風丕變」；持平而論，「法相」興於長安時，「攝山三論」已與北方禪法結合，慧布「遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可」之時間難考，當在達摩傳《楞伽經》於慧可後，故慧布與慧可應屬同一時期的歷史人物；苟若屬實，則僧詮與達摩就應屬同一時期的人物，所以當達摩於廣州登岸（梁武帝大通八年或公元五三四年）時，僧詮之師僧朗早已復起於攝山，其時當為齊末梁初，僧朗師父法度卒後不久（齊永元二年或建武四年），顯而易見，當達摩與梁武帝面晤時，三論、天臺、華嚴已成「道統」之氣象，甚至更早一點的涅槃、淨土已散播了開來。

何以故？僧朗雖然師從「攝山法度」，但是「度信彌陀淨土，講《無量壽經》，故僧朗雖為其弟子，而三論之學似不出於度」（同註二・第一三三頁）；僧朗從何處學得「三論」，古有爭論，一曰「北上遠習羅什師義」，一曰得自法度之友釋玄暢，實無史料得以詳究，甚至「法度之師不知為何

人」；不過可以肯定的是，「三論」雖然復起於僧朗，但「道統」的觀念未生，甚至法朗入京邑，慧布居山寺，仍無「傳法」之動機，諸僧不繫屬宗派，沒有威權，沒有「武斷的信仰」，只在「學統」之基石上，「把握宗教、道德、藝術的真理和價值」，直至「三論宗」將「成實論宗」逐出京邑後，「道統」就凌駕於「學統」之上了。

職是之故，以中國佛學的弘傳次第觀之，「十三宗」依序為「毗曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天臺、華嚴、法相、真言」，當無疑慮；其中「毗曇」包括「俱舍」，所以「空論」還未建立以前，中土佛學僅有「毗曇、俱舍、成實、律」，而「成實、俱舍同屬經部，理論雖有差別，但在印度固出於一源也」（同註二・第二七四頁），故可籠統地將之概括為「有宗」，而將「有、空」首先結合在一起的則是早年跟著竺法汰習律的道生。

「空論」建立以後，「涅槃、地論、攝論」能否為宗派，多有爭論，甚至「淨土是否為一教派實有問題」（第二七五頁），所以排除這些極具爭論性的派別，真正的中國佛教之宗派，根據志磐的考證，應為「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」六宗，而「三論」則界於「學統」向「道統」過渡之教派，當然亦有將「三論」置於「律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「八宗」之說，甚至有「俱舍、成實、律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「十宗」之說。

眾說紛紜裏，唯一可以斷言的是，「三論宗」與「成實論宗」之爭，為史上第一次「空、有」的「學統」之爭，非「道統」之爭，其爭奪之慘烈，積恨之深，「引起種種對抗，甚至殺害」（同註二・第二六八頁），與中國本土哲學的「貴無論」與「崇有論」之爭，何有殊異？甚至亦可說「三論驅成實，中土大乘始立，法相驅三論，大乘空宗之學漸衰」，仍為「空、有」的「學統」之爭，蓋因「法相」為「有宗」可由世親菩薩的《百法明門》實脫胎於「俱舍七十五法」觀察得之，而「成實、俱舍……在印度固出於一源」，故可知「三論宗」之興，始於「成實論宗」之敗，「三論宗」之衰，始於「法相宗」之興，所以仍然為一個「有宗」起死為生的「學統」鬥爭；這麼一觀察，就逐漸明朗

起來，蓋因「攝山三論」雖然由「學統」往「道統」過渡，但真正造成中國大乘佛學「道統」之穩固者，則為玄奘大師的「法相宗」。

4、「道統」易毀「幾動」

「學統」與「道統」之區分一定要弄清楚，因講「道統」之人必護教，難免受到「道統觀念」的束縛與支配而形成「學弊」，只有講「學統」之人才能夠「究天人之際，通古今之變」；中國哲學思想的「學統」與「道統」之爭起源甚早，可說由孟子開其端，但「孟子排斥楊墨，卻未攻詰道家」（註三・第三五頁），所以與其說孟子開創了中國哲學的「道統觀念」，毋寧說孟子堅絕排斥道統的「膚淺、專斷、偏頗的流弊」，這麼一來，就揭示了中國哲學思想之繼承者往往位於「開明的道統」與「虛妄的道統」之間，思維迴上，必成「學統」，思維迴下，則只能為「道統」，其間的轉輒正是《易傳》所詮釋的重要觀念「幾者動之微」，不動則已，一動必愈動。

這就是為甚麼等孟子的「道統觀念」一出，思想就只能「動而愈出」的道理，所以最後傳到了董仲舒手裏，「罷黜百家，獨尊儒術」也就只能說是一個必然的演變了；妙的是董仲舒為荀子的再傳弟子，而荀子素來不喜孟子，故董仲舒雖承襲了孟子的「浩然之氣」，卻因循荀子思想，連孟子一起打壓，於是就「斲喪了西漢以來蓬勃發展的文化精神，也削弱了我民族思想的創造活動，封閉了寬宏大度的民族心胸」，所以「道統固然是立了，儒術固然是尊了，可是漢初經生之業的性質也就變了」（註三・第一一頁），司馬遷有鑒於此，乃以《史記》來「正《易傳》」，但與之抗衡，顯然地仍舊阻擋不住思維快速往下流轉的驅動，所以儒家思想到了黃巾作亂的「三國時期」就整個崩潰了。

這麼一個「新道家哲學」時期，「六家七宗」以易老為宗，極為明顯，而大乘佛學尚未凸顯，甚至「佛玄」亦不分家，猶若中國本土哲學思想發展的「先秦」時期，諸子百家齊鳴，儒家思想尚未

凸顯，「儒道不分家」一樣，是謂「儒以道得民」，所以吉藏才會在《百論疏・卷一》說：「若肇公可謂玄宗之始」（註二・第一四三頁）。

「新道家哲學」的「本無」思想承襲自《老子》，脈絡明確，故將「先秦」時期老子所承襲的《尚書》與夏殷時代由宗教經驗所肯定的永恆世界，以及《周易》以及周朝以時間立基的流變世界，也一併承襲了起來，並因《尚書》與《周易》本為兩套獨立的思想體系，中間不能貫通，故亦承襲了《易傳》，以其「幾者動之微」的重要觀念，將《尚書》、《周易》與《老子》整個融會了起來。

這應該是中國歷史上，「儒釋道」思想融會第一次透露「幾」的契機，儒學泯，道學興，佛學生，三者俱弱，卻又在思想上尋其「動之微」的契機，所以才能相互容納；詳加比較起來，「先秦」時期諸子百家齊鳴，所承襲者雖僅《尚書》與《周易》兩大「學統」，但思想紛歧，各自呈現強勢，相互爭鬥，並沒有融會思想的跡象，甚至連敘述思想的文字也各自異體繽紛，互不包容。

「新道家」時期正巧相反，文字以「秦篆」為基，尚稱穩定，文字敘述以「莊子行文」為基，也堪稱穩定，但奇奧的是，此時的中國哲學思想雖已將《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」歸納為一個「道」字，但「六家七宗」以「本無」思想敘述與演練「道」字，卻呈現一個思想往下墮的驅動，以思想的渾淪橐籥境地已破，人類思維的「虛而不屈」再也無能探究，於是思想愈演練，愈「動而愈出」，渾圓橐籥境界終不可得，正是《老子》第五章所說：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的詮釋。

「空」的觀念就是在這個關鍵時刻從印度引進，以「道」之「本無」思想雖興，但勢弱，否則「空」無論如何也傳不進來；這麼一個「歷史時間性」之「幾」，真可謂巧之又巧，但時間雖巧，要融會思想卻也不是那麼簡單，尤其從「先秦」以降就爭論不休的「貴無論」與「崇有論」，更不可能如此水到渠成，中間必須要有一個「觀念轉輒」的橋樑，於是藉著《易傳》的「幾者動之微」觀念，「幾」乃再度將「空」與「無」連結了起來，就像連結《尚書》的永恆世界與《周易》的流變世界，

兩套獨立的思想體系一般。庶幾乎可謂，沒有「幾」的觀念，則「有」與「無」無法融會，「無」與「空」也無法融會，當然如此一來，「儒釋道」的融會當然就不可能了，所以與其說「新道家」時期的「六家七宗」以「本無」思想演練「道」，毋寧說「六家七宗」以「本無」思想重新恢復了「幾」的觀念，否則「空」的觀念無法傳入。

「幾」之奧妙在此暴露無遺，甚至連《三字經》的「有連山、有歸藏、有周易，三易詳」，也揭示了《易經》以「三易」傳代的奧妙，蓋因其本身的融會，由「虞夏」以艮卦為首的《連山》，到「殷商」以坤卦為首的《歸藏》，再到「周代」以乾卦為首的《周易》，其間「艮坤乾」的轉輒，以「三有」歸藏、「三易」連山、「周易」三詳為其內涵，隱藏《連山》、《歸藏》與《周易》等書名於「三易」的哲理之中，於是「三易」乃不斷地往「洪範」拘絞，以達《尚書・洪範》的「中宮」之境；其足以令「三有三易」拘絞，而不離「中宮」思想，唯「幾」字而已矣。

從「儒釋道」後來的融會來看，「新道家」時期的「六家七宗」玄機四伏，蓋因老子以「虛」字「歸藏」坤卦，孔子以「仁」字「周易」乾卦，原本即是從不同角度切入，說同一部「易經」，以「虛、仁」本同一字故；那麼佛家以「空」字與「虛、仁」融會，又如何能說得通呢？從「艮卦」來觀看這個融會，問題迎刃而解，蓋因「艮卦」為八卦的第七卦，曰「乾坤震巽坎離艮兌」，曰「天地雷風水火山澤」，艮為山，艮以止之，曰「艮止」，於是當「空」的觀念引進時，原本呈現「由坤而乾」或「由虛而仁」或「由無而有」的下墮「易經」思想，一下子就獲得了「止」的契機，乃迴下而上，在「艮卦」上融會了起來；更有甚者，「艮」倚「、」為「良」，而「、」為古「主」字，「暫止」也，故知「、艮」為「良」者，「止止者非止」也，乃逐漸形成「良知」思想，並成為真正的、完全融會的中國本土哲學思想。

這麼一看，佛家以「空」字「連山」艮卦，實有恢復「虞夏」以艮卦為首的《連山》的功能；如果這個推論屬實，則佛家以「空觀」使得「新道家」時期的「本無」思想往下墮的驅動得以停歇，

居功厥偉，於是思維的「虛而不屈」終於遏止了思想的「動而愈出」，而漸次往渾圓橐籥境界邁進；其「止」，其否定「有、無」、否定「虛、仁」，甚至連「空」也一併否定，遂使「三有三易」變為「假名」，然後在「假名」裏迂迴逡巡，而有了「非空非假」的意涵，於是形成龍樹菩薩的「中道」思想，與《尚書・洪範》的「中宮」思想亦遙相呼應；其轉輒，玄之又玄，使得中文的「否定敘述」語法逐漸成熟，所以方東美教授說，「佛經語言挹注支離破碎的中文敘述而成後設語言」，其之所以得以「挹注」，所倚靠者，仍舊為中文之「幾」字。

困難的是「幾」不容易論述，一述，思想即「動而愈出」，不述，「幾者動之微」雖未啟動，但也不為人知；前者有老子造《老子》破了思想的渾圓橐籥，孔子治《春秋》破事入史，並首創議論文體，唯獨莊子以「寓言、重言、卮言」演繹老子思想，更用語言來否定語言，故能以文字在思想裏「搏扶搖而上者九萬里」，「幾」之契機乃在文字敘述裏，提供了「釋道」思想融會的條件。

眾所皆知，莊子的文字敘述非常優美，更因與佛學思想一拍即合，故從「關河舊學」的「三論宗」，即產生璀璨的理論高度，乃「僧肇三論」享有盛名之因；「佛玄」一結合，「幾」即動，思想隨即「動而愈出」，「虛妄的道統」乃隱然形成；道生南渡，以「律藏」結合「佛玄」，將逐漸產生「虛妄的道統」之思維往上提升，所憑藉者仍舊為「艮止」思想，於是「律藏」與「佛玄」漸次產生「虛而不屈」的效應，最後終於轉化莊子的魁麗語言敘述為孟子的氣勢滂薄，所以才能在「大般涅槃經」還沒有翻譯為中文、中國人還不曉得「人人皆有佛性，萬物皆有佛性」學說時，提出了「闡提有佛性」的論見，而與孟子的「人人皆可以為堯舜」遙相呼應。

道生此舉，不止「結束了佛玄結合，即佛教玄學化的歷史」（註二・第一七三頁），並就此開創了「開明的道統」，往下啟發了「天臺宗」的「圓頓」法門，所以「天臺宗」一脈相傳，慧文慧思智顗章安灌頂荊溪湛然梁肅，「智者判教《法華》、《涅槃》位居最高。灌頂之後，天臺宗人不乏研《涅槃》之人」（註二・第一六八頁），即說明了道生在中國思想史上的重要性，是中國大乘佛學從

「學統」往「道統」過渡的關鍵人物，其間的轉輒，「攝山三論」起，僧朗僧詮法朗均研《華嚴》，「華嚴宗」初露宗派氣象，而道生移至江西廬山，受到慧遠大師的啟發，一舉超脫小乘佛學俱舍論與成實論的「小我、假我」，開展出「大我、真我」的精神人格，而有了「佛性論」的雛形，故湯教授歎曰：「道生在我國佛教史上確實是一位開風氣的人物」（同註二・第一七二頁），不是僅因「魏太武毀法」，而是因「幾」動而促使了南遷，這一遷移就促使了「六朝佛學」整個從北方南移，「中國大乘佛學」於焉開創。

二、 從歷史的「幾動」看「宗派」的傳衍

「佛玄」結合在中國思想傳衍上是件大事，所憑藉者乃「老莊的精神，去吸收外來的大乘佛學般若學裏面高度的智慧，形成高度的哲學」（同註一・第二三頁），而其「表達智慧的語言文字就是老莊的哲學文字」；表面上看，儒學在「佛玄」結合上並沒有絲毫作用，但是其實骨子裏，其之所以得以結合，甚至得以敘述，所憑藉者乃《易傳》之「幾」的觀念，堪稱為「有」跨至「無」、「無」跨至「空」之間的橋樑。

「幾」字數代裏無人敘述，甚至老子造《老子》，曰：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，但其造、其敘已自破了思想的渾圓橐籥，正是「動而愈出」的詮釋；老子的傳人莊子，據說極為瞧不起孔子，「獨尊老說」，所以看來不知有《易傳》，甚至不同意《易傳》一出，「儒家玄學」實已凌駕於「道家玄學」之上，所以司馬遷以《史記》來「正《易傳》」絕非空穴來風，實因儒家思想在董仲舒之流的詮釋下，已盡失哲學之精要，反墮為政治與人倫的尺度。

「關河舊學」使「佛玄」結合起來，所承襲的正是莊子所建構之「虛妄的道統」，故坊間有曰「僧肇……模擬孔丘為《易經》所作的《十翼》，以『九折什演』衍伸姚興之意，建立『涅槃無名』

之說」（註四）是毫無根據的，因《十翼》之「幾者動之微」為莊子之所不見，故其「以空論道」的演說，倘若有「幾」，則必凌駕莊子之上；至於「僧肇……在羅什師門下十餘載，對於『涅槃』一義研習已久」則屬道聽途說，否則道生何至「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經」？《十翼》即《易傳》，為孔子所著，當屬無誤，但今日的版本實為其後世弟子所圓成，甚至甚多「象數」論說為戰國時期的河上公所繁衍下來的「易緯」思想所訛加，以其不知「幾」故。

孔子的「幾者動之微」是所有論說的關鍵，稍一不慎，即墮入「易緯」思想，是「辯證詭辭」（dialectic paradox）的具體呈現，更是「條陳分析」與「圓融智慧」的分野，可說任何的哲學智慧一旦分別演說，則必墮「理性演繹」，《老子》屬之，《論語》屬之，甚至所有的「佛法權說」均屬之，曰「方以智」；唯有將思維「止下迴上」，不可說、不可說的哲學理境乃顯，曰「圓而神」，在道家裏唯莊子之「卮言」辦得到，在儒家裏為《易傳》的哲學旨趣，而在佛家裏則為「般若」的「離四句，遣百非」，在思維裏破思維，層層迴上，而以「《涅槃》位居最高」。

「圓而神，方以智」就是《易傳・繫辭》第十一章裏的辭句，而「儒釋道」哲學就是在「幾」字上往「圓而神」的「不可說不可說的哲學理境」上結合，否則「分別演說」，雖各自「方以智」，但卻各說各話，如何結合？勉強往「方以智」結合，必成「虛妄的道統」，唯有在「幾」上把握哲學精神，「開明的道統」才得以往「圓而神」方向融會；用佛家語言來歸納，即為《楞伽經》的「如來藏藏識」，往上可臻「如來藏」，往下則只能為「藏識」，中間之轉輒無它，「幾」也，甚至「如來藏藏識」都不能分別，一分只能為「藏識」，唯有不加以分別，才能為「如來藏藏識」。

這就是中國的哲學智慧，在「佛玄」結合以前就已經存在，以《易傳》居首功，屬於一個「非宗教性」的「學統」思想，只不過佛學輸入以後，以「空論」令「艮止」在「佛玄」的結合上演繹得淋漓盡致而已，甚至僧肇的「物不遷論」也是以「動靜相待觀」演繹「艮止」，曰「時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明」（《易經・彖辭》第五十二卦），更因其「艮其止，止其所也」，

在「入流亡所」裏「能所俱泯」，故「上下敵應，不相與也」就將「上下……不相與」的「幾者動之微」給激盪了出來，庶幾乎可說，沒有「幾」的觀念，「無」是無法過渡到「空」的，或可說孔子在晚年時，以「幾」的觀念使「有」跨過「無」，並重新恢復「虞夏」以艮卦為首的《連山易》，乃使「儒學」成為一個超越「道學」的開闊「學統」思想，故歷史上稱孔子為「至聖」，當非浪得虛名。

這麼一觀察，方可知「關河舊學」使「佛玄」結合，雖然仍以「幾」的觀念，從「無」過渡到「空」，但屬「方以智」的思維驅動，「虛妄的道統」隱然成形；這在「崇有論」與「貴無論」爭鬥得不可開交之「新道家哲學」時期，其實是一個必然的演變，所以「僧肇三論」應與「六家七宗」的玄學思想同歸一類；這個「幾」字難言難語，羅什不知，僧肇不知，甚至道生亦不知，其啟發歷史之「幾動」者，「道生南渡」也，「善行無轍跡」也，而道生一動，使得融會了印度「空論」的「關河舊學」，轉變為「攝山三論」，然後使「中國大乘佛學」由「學統」轉入了「宗派」傳衍，其間產生潤滑作用者，仍是這麼一個「幾」字。

1、「天臺宗」與「華嚴宗」皆承襲自「攝山三論」之「般若學」

從「十三宗」的宗派傳衍來看，道生師從羅什，首度結合「毗曇、成實、律、三論」的「有、空」學說，後見「關河舊學」有建構「玄學」之隱憂，乃渡江南去，以「涅槃學」將「佛玄」結合的驅動往上提昇，氣象萬千，「雖演空義，然在江南持頓悟、佛性諸義，與涅槃契合，時人稱之為涅槃聖……其著述中，亦無三論章疏」；「涅槃學」出後不久，法度在攝山建棲霞寺，講《無量壽經》，僧朗繼而復「攝山三論」，然後僧詮開創隋唐華嚴之演繹，再然後兵分兩路，法朗出山林、入京邑、逐「成實」，最後為「法相」所逐，而「慧布常樂坐禪，於可禪師所」，卻將「三論空觀」之說融會於「禪宗」而延續了下來。

到了這個時候，「涅槃、地論、淨土、禪、攝論」已經傳遍了長江流域，六朝「關河舊學」所建構的「般若學」，於焉「從北朝傳播到南朝，經過宋齊梁陳，一直到隋代幾十年裏，都是拿高度的中國文化中統一的精神，去消化佛學」（同註一・第二三頁）；從這裏看志磐的「六宗」考證，方見「學統」與「道統」之別，蓋因「攝山三論」所結合的「中國文化中統一的精神」，並無「宗派」上的意義，甚至無「宗教性」的意義，故在「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」的宗派傳衍上，隸屬一個「開明的道統」，學統也。

從「攝山三論」以降，中國大乘佛學的「學統」就逐漸演變為「道統」了，故方東美教授說，「第一個是三論宗……第二個是天臺宗」（同註一・第二四頁），即說明了「攝山三論」由「學統」往「道統」過渡的驅動，但是由於中國本位文化的縝密內涵，天臺宗「於是可以把超越的理想在他的個人的生活、團體的生活裏面完成實現」，所依憑者即為道生的「佛性論」，以「一心三（空假中）觀」表現出來一個「般若學」往「涅槃學」的驅動，其中心旨趣即為「摩訶止觀」，正是《易經》的「艮其止，止其所也」，在「空假中」皆「不相與」裏，詮釋「因緣和合性」之「幾」，故知「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」雖為純正的「三論空觀」哲學，但「由空入假、由假入中」，乃至在「緣起性空」裏建構「中道實相的平等觀」（同註一・第五〇七頁）仍是以「幾者動之微」為其過渡的橋樑，以是之故，湯教授曰「天臺宗、禪宗，蓋可謂為純粹之中國佛教也」（同註二・第三頁）。洵有以也。

兩位歷史學大師說明了一個事實，「自晉以後，南北佛學風格，確有殊異，亦系在陳隋之際，始相綜合，因而其後我國佛教勢力乃達極度」（同註二・第二頁）；這裏的「陳隋之際」，亦即「宋齊梁陳，一直到隋代幾十年裏」，而這裏的「南北佛學風格，確有殊異……始相綜合，因而其後我國佛教勢力乃達極度」，即因「從北朝傳播到南朝……都是拿高度的中國文化中統一的精神，去消化佛學」。從「陳隋之際」以降，大乘佛學宗派「勢力之消長除士大夫之態度外，亦因帝王之好惡」（同

註二・第三頁），再加以「爰述傳譯」梵文經典之不同與「注疏論著」譯典之義理有異，宗派因之而興起，但大柢上分為兩個驅動：

其一、宗派「對於佛理之契會，各有主張，遂成支派」，但「理解漸精，能融會印度之學說，自立門戶」，故都隸屬於「拿高度的中國文化中統一的精神，去消化佛學」的驅動，如「禪、天臺、華嚴」的宗派傳衍，皆承襲自「攝山三論」之「般若學」，而往「涅槃學」的高度驅動，「學統」的傳衍甚為清楚；其二、宗派「執意回歸印度佛學」（同註一・第五〇七頁），所以諸論雖以中文論述譯典，立基「大乘佛學」，但是其實並不隸屬於「中國大乘佛學」，以其敘述偏離中國文化本位，故「法相、真言」的宗派傳衍雖曾盛極一時，但變遷極速，「法相唯識」僅傳兩代，盛極而衰，而中土的「真言」除了傳布高麗、日本以外，則受後來的「藏傳佛學」影響，漸自演變為一個不隸屬於中國本土文化「學統」的宗派。

職是，從志磐的「六宗」來觀察，「禪、天臺、華嚴」的宗派傳衍稟承「攝山三論」所結合的「中國文化中統一的精神」，故雖有「宗派」上的意義，但隸屬一個「開明的道統」，是為真正一脈相傳的「中國大乘佛學」，然而「法相、真言」的宗派傳衍則因不與中國本位文化感應道交，故雖為「大乘佛學」，但從中國哲學思想的傳承上看，屬「虛妄的道統」，從文字承載思想的內涵看，也是極不相容的。

這麼一釐清以後，「慧能與玄奘」兩位佛學大師在中國文化與思想的傳衍上，其意義也就逐漸明朗了起來，蓋因「攝山三論」被玄奘大師的「法相」驅出京邑以後，將「學統」重新銜接起來的就是慧能大師，而且一直到二十一世紀的今天，其勢未衰；這並不是說「天臺、華嚴」表現不好，而是「天臺、華嚴」謹守「攝山三論」的「般若學」，在歷史的「幾動」上，並未開創新局；事實上，從「究竟涅槃」的高度來觀察，「六宗」裏以「天臺」、「華嚴」表現得最好，至於後來的「禪密」、「禪淨」、甚至「淨密」之說則至為牽強，從中國文化與思想之傳衍上看是站不住腳的。

這幾個「中國大乘佛學」傳衍的歷史「幾動」，首為「道生南渡」，其理甚明，「天臺」繼承「關河舊學」與「攝山三論」的「般若學」，也是極為明確的，然後「般若學」與「涅槃學」結合，則始自道生的「佛性論」，成於「天臺」的「圓頓法門」，更是脈絡分明；至於「華嚴」，則有一段轉輒，蓋因「道生南渡」之時，約為晉義熙十一年，而「六十《華嚴》係佛陀跋多羅在建業譯出，於晉義熙十四年三月十一日起首，元熙二年六月十日訖（四一八至四二〇）……華嚴研究，濫觴由此」（同註二・第一九七頁），以「歷史時間性」來觀察，似可看出「六十《華嚴》……在建業譯出」為羅什的長安譯經道場的延續。

何以故？道生南渡，同行者為何，史無考證，但是佛陀跋多羅譯六十《華嚴》，「其時慧嚴、慧觀均參譯事，二人均羅什弟子」，似可推論道生、慧嚴、慧觀一起渡江，因道生早年出廬山，「與慧叡慧嚴同遊長安，從羅什受學」也；苟若屬實，整個中國大乘佛學「學統」的傳衍，就是始自道生「出廬山……遊長安」，將「佛玄」與「律」結合，而後南渡，以「般若學」衍生「攝山三論」，再以「涅槃學」衍生「天臺宗」，並在建業延續了羅什的譯經工程，「但自晉至齊，達於梁朝，《華嚴經》之研究，仍不普廣，故周顒有『《十住》淵弘，世學將殄』之語」（同註二・第一九七頁），卻就此開創了《華嚴經》研究，所以當達摩祖師於梁武帝大通八年（西元五三四年）在廣州登岸之時，「六十《華嚴》」譯本的傳衍已有了百年的歷史。

這麼一看，「道生參學」豈非一個歷史「幾動」？先北渡，師從羅什，使「律」結合老莊心要所演繹的「空論」，避免了「空玄」理論的過份高蹈；再南渡，間接促成「六十《華嚴》……在建業譯出」，也直截使「關河舊學」演變為「攝山三論」，更獨倡「涅槃學」，於是「結束了佛玄結合，即佛教玄學化的歷史」（同註二・第一七三頁），正是歷史「幾動」之意，一動，歷史於焉起造也。

2、「法相宗」執意回歸「印度佛學」

「道生參學」雖只具「學統」意義，但「學統」得以往「道統」過渡，則始自「攝山三論」由僧朗而僧詮而法朗，最後於京邑逐「成實」，堪稱為中國歷史上第一次「般若、成實」的大對決，故曰「三論逐成實」；爾後玄奘大師的「法相」興（六四五年至六六四年），「三論」逐漸被「法相」逐出京邑，可以解釋為「有宗」的復甦，也可以解釋為「空宗」由「攝山三論」逐代傳衍後，已漸自空泛，所以「法相」詮釋教義，才有了「形諸精確的文字，要根據邏輯原理、邏輯方法，產生清楚而精確的論證」（同註一・第二三一頁）的想法，更主張由「原始小乘經典裏面的四阿含（找出）許許多多地方可以同解深密經的教義符合，同瑜伽師地論的教義符合。然後再推廣下去，就是大般若經」（同註一・第二三二頁）。

這個理念脈絡與玄奘大師西去求經，旨在取《瑜伽》大論有關，雖然玄奘所學不限於「瑜伽師宗」，但「法相宗」以《瑜伽師地論》為本，當無疑慮；《瑜伽》為無著菩薩所記，至玄奘而光大，玄奘以降，有窺基圓測的《唯識》與普光法寶的《俱舍》，兩者俱源自世親，但《唯識》與《瑜伽》相依，實一宗義，故稱「法相唯識」，《俱舍》則非數「法相」宗義，卻為「法相」之先河（為「毗曇」所含），所傳不彰，除普光法寶外，尚有神泰圓暉，一直不振，但與「法相」同，均在晚唐時期沒落（同註二・第一九五頁）。

這麼一看，「玄奘參學」似有悖逆道生由「般若學」往「涅槃學」攀升的驅動，亦有將「般若學」往「（瑜伽師）地論、攝（大乘）論」落實的跡象，不止就此使「地論、攝論」在後人所歸納出來的「十三宗」裏佔上一席之位，更因主張「從解深密經、瑜伽師地論、大乘莊嚴論、辨中邊論、攝大乘論裏面提出（三自性三無性的）專門學說，來駕馭許多佛教的經典」（同註一・第二三三頁），而使得「法相」演變為一門極具「邏輯性」的哲學專論，進而成就了繼道生之後，逆轉「佛玄結合」的第二次歷史「幾動」。

從中國大乘佛學史來看，這個歷史「幾動」意義非凡，因為「玄奘參學」固然深化了道生避免「佛教玄學化」的歷史意義，但是因為其教義強調一個「根據邏輯原理、邏輯方法，產生清楚而精確的論證」，所以必須深入梵文演繹；如此一來，玄奘西出印度參學正巧成就了一個悖逆「道生參學」的歷史「幾動」，這就是為何「唐三藏」雖然博取了印度人的廣泛讚揚，但是反而阻礙了「佛教中國化」的進程，所以在中國一脈相傳的哲學思想史上影響不大，不能像中國佛學傳衍的「十三宗」一般佔上一個顯著地位。

最為尷尬的是，「法相」教義必須「形諸精確的文字」，於是就暴露了「法相」在梵文演繹與中文翻譯上捉襟見肘的窘相；這種文字表述對東晉以後的中國思想界而言，由於已經習慣了莊子語言的「佛玄」敘述，所以非常難以接受，因此中唐時期的韓愈（七六八年至八二四年）乃倡「文起八代之衰」，造《原道》、《原性》、《師說》等文（註五・第一七四頁），雖旨在扭轉過份「玄學化」的語言，但也不無反駁玄奘的意味，於是直截促成了「法相」在晚唐時期的早夭，進而推動了「宋明理學」的興起，以一種吸收了佛法精髓卻轉而「尊儒反佛」的理論，繼續往清朝傳衍中國學術思想。這是韓愈在中國哲學思想史上佔有一個重要地位的原因，遠非《諫迎佛骨表》所引發的爭論可比擬。

承韓愈之影響，從「隋唐」過渡到「宋明」，「中國學術思想史」對曾經輝煌一時的「法相」思想均不予以歸納，所以從中國哲學思想史看「法相」，「玄奘參學」不啻為一個異數，對中國哲學思想的傳衍，影響甚微，更由於其思想敘述方式的詰屈聱牙，與中國文人注重文字的習性不甚相應，所以崩毀起來極為快速，幾乎可說沒有藉《西遊記》的插科打諢，「玄奘參學」的過程能否得以流傳都是一個問題；奇奧的是，「玄奘參學」的過程的確產生一個歷史「幾動」，雖然對整體的中國哲學思想傳衍，沒有多大影響，但是「玄奘參學」不止在「大乘佛學」的傳衍上具有重要的歷史意義，在「中國哲學思想史」與文化傳衍上也是一個逆動，所以必須還原到中國歷史上去探索，才能知其快速崛起與殞落的來龍去脈。

這麼一個歷史進程當然有「歷史性」的前因後果，饒富意義。首先「玄奘參學」時，「涅槃、地論、淨土、禪、攝論」已經傳遍了長江流域，所以玄奘「未西遊以前，幾已盡習中國之佛學……雖不重般若，而未始不知般若。其出國至涼州，曾講攝論、涅槃之外，並講般若……非一經一論之專家也」（同註二・第一七五頁）；既是如此，玄奘雖因《瑜伽師地論》之因緣，在二十八歲時西出印度取經（貞觀三年或西元六二九年），但不止偷道潛行，更歷盡艱辛，幾乎喪失性命，到底所為何來？這就頗為耐人尋味了。

這時就得觀察當時整個中土哲學思想的研習與發展狀況了。先從小環境看，玄奘西出前，天臺智顗大師早已圓寂（五七八年），雖然「法華三昧」仍有章安灌頂荊溪等續而傳之，但其勢已成強弩之末，所以玄奘極有可能已看出其式微的命運，尤其「當荊溪之世，禪宗正宗之爭，彌滿天下」（同註二・第一七〇頁）的歷史走向，早在「三論逐成實」之前，當慧布與慧可面晤時就已出現跡象。

從後來「天臺宗」逐漸與「禪宗」結合的驅動來看，玄奘出關之舉措可謂頗具先見之明，因為「荊溪以後，經安史之亂（七五五年，唐玄宗天寶十四年），至會昌法難，亦甚式微」（同註二・第一七一頁）；問題是玄奘處於這麼一個「道統」初具規模的氛圍裏，敢於悖逆當時的「學統」方向，一方面固然得力於其學「精博無涯」，但另一方面也肇因於其「開宗立派」的大氣魄；從玄奘後來的參學過程或可探知，玄奘的毅力耐力都異於常人，所以堅苦卓絕，甚至其社會觀察力與政治洞悉力也不同一斑，所以唐太宗曾多次力邀他還俗，輔佐朝政，卻為之所拒，於是又凸顯了玄奘的專斷獨行，絕非《西遊記》裏「唐三藏」懦弱無能的形象。

玄奘這些能力都是創造歷史的必備條件，其參學之艱難甚至遠遠超過「道生參學」，因道生出廬山，「與慧叡慧嚴同遊長安，從羅什受學」，路途簡便得多了，也不具任何使命感；玄奘不止犯禁出關，在路上走了三年，差點被食人族抓去烹煮，在印度一呆就是十二年，返回中土，又在路上走了兩年，千辛萬苦帶回來的梵文經典卻在河中翻覆，在在說明了玄奘去國十七年（貞觀三年至貞觀十九

年）參學的不容易，豈是現代留學生搭乘飛機負笈留學堪可比擬？而玄奘帶著搶救賸餘的數百部梵文經典回到長安，雖然造成萬人空巷，舉城傾動，但是仍必須說服唐太宗創建譯場，與姚秦苻堅迎鳩摩羅什入長安的景象也自不同。玄奘與羅什雖然都藉著政治資源，挹注梵文佛典翻譯，但不止翻譯過程不同，其它「眾緣和合」景況也相差甚大，分析起來，可歸納為以下三點：

其一、唐太宗的政治力干與，甚於姚秦、苻堅：羅什至長安，約為後秦姚興弘治三年（四〇一年），先住在逍遙園，後移至草堂寺，卒於晉義熙九年（四一四年），共計說法十三年，譯經凡三百八十餘卷；「關河舊學」在羅什的經營下雖興旺一時，但隨著劉裕入關，更改年號為永初元年（公元四二〇年），「關內兵禍頻繁，名僧四散」，羅什譯場毀於一旦；道生渡江，雖有助於長安譯場復於建業，但氣勢大不如前，以至於「六十《華嚴》」於晉元熙二年（四二〇年）譯畢後，至梁武帝天監十五年（五一六年）沙門靈辯於山西五臺山造《華嚴論》之間，百年衰微（同註二・第一九七頁）。

玄奘建構長安譯場（六四五年至六六四年），共計十九年，所授賜的政治資源極其豐盛，所以「法相宗」盛極一時，門人薈萃，參與翻譯者最有名的兩位大概就是大弟子窺基與高麗留學生圓測，「立說不同，其徒乃互相攻擊」（同註二・第一八七頁）；可惜的是，史料不足，不能臆測眾學子的「文字修養」，只知窺基著有一書《成唯識論述記》，並在玄奘圓寂以後，為了延續「法相」之說，以有別於「俱舍」的分歧，乃成立「唯識宗」，史稱「法相唯識宗」，極為獨特。

窺基為皇族，「玄奘法師見而敬之……特降恩旨，舍家從釋，親從奘師薙落」（同註二・第一八二頁），故與奘師的關係極為微妙，「參與譯場，記奘師之言至勤盡」，但在《成唯識論》著錄之前，「窺基未嘗執筆受之役」（同註二・第一八六頁），「奘所譯一千餘卷，其十之七八係（普）光筆受」（同註二・第一八九頁）；而自從《成唯識論》著錄之後，「玄奘譯書十一部，而（窺）基任筆受四次」（同註二・第一八六頁），而且「譯此論時，窺基不願四人分職，請一人獨任其事，此自係誤解《（成唯識論掌中）樞要》之本」，故可推知窺基得奘師之重視乃因譯《成唯識論》而起。

這麼一本《成唯識論》在玄奘與窺基師徒兩人之間的重要性可想而知，但《成唯識論》是一本甚麼樣的書呢？它是「世親《唯識三十頌》之釋，雜十家之言糅合而成」，其龐雜固不待言，故奘師囑「十釋別翻，不主糅合」，但窺基反對，不惜由「務各有司」中求退，「請（獨自）參糅十釋」，奘師垂詢，「久乃許之，並『理遣三賢，獨授庸拙』」；奘師此舉極不尋常，因以他的「專斷獨行」與「堅苦卓絕」來觀察，玄奘不應「採用基言」，將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等翻譯手續，歸於一人，流弊頓生，尤其奘師的翻譯以「信」為第一要義，從此就動搖了起來。

眾所皆知，翻譯的「誠信度」很重要，而以「慈恩宗」這麼一個嚴謹的譯場而言，翻譯所有的佛典論著「最低限度要經過六種不同的手續」（同註一・第一六八頁），經此嚴格程序，步步慎重，再「經過中國文學家的眼光再審核，看它是不是真正變成中國的東西」；這六道手續最初的「選譯、傳譯」，因為奘師留學印度的前沿，當然除了奘師不作第二人想，但將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等四道手續歸於窺基一人，「縮其綱領，甄其品第，兼撰義疏傳之後學」（同註二・第一八二頁），卻就此種下窺基往後拒圓測，排普光的因緣，「道統」之觀念乃穩固，「誠信度」亦普受質疑。

這段歷史因緣使得「玄奘參學」的歷史「幾動」再度逆動，終至不可收拾的地步；以窺基特殊之皇家地位觀之，奘師作了如此重大的「學術」決定，是否有「政治脅迫」的因素在內或只是奘師的「政治洞悉力」起了推波助瀾的作用，史無所證，不敢妄加揣測，但從諸多「碑文、塔銘及其他較早記載，均言師諱基，而未言窺基，《開元錄》始有窺基名」觀之，窺基的皇家身份是不容挑釁的。

奘師有這麼一位弟子，想來相當為難，與同門共譯，未起齟齬，尚可安生，但一旦意見相左，取捨之間必有考量，甚至《成唯識論》的「雜十家之言糅合而成」，是否被認為是一種代皇家立旨的政治暗示？而譯《成唯識論》後，「窺基（始）得玄奘之重視」（同註二・第一八六頁），是否說明了窺基對奘師的「選譯」不放心，乃至窺基「參與譯場，記奘師之言至勤盡」，是否有代唐太宗監督玄奘之動機呢？以唐太宗的雄才偉略觀之，對玄奘敢於初登基位（貞觀三年）時「犯禁出關」，不應

真的沒有芥蒂罷？玄奘於貞觀十九年回到長安時，「造成萬人空巷，舉城傾動」，到底是因為羣眾對佛法的崇敬與信服，還是因為羣眾對唐太宗如何處置玄奘的「膽大妄為」而好奇呢？再然後，唐太宗授予「聖恩浩蕩」的政治資源，協助譯經，到底是「政治考量」還是「文化考量」？

這些都是疑問，以另一位法顯大師的西出取經（約六〇〇年）來觀察，離玄奘出關不過二十九年，時值東晉末年，身處亂世，雖然可謂「因緣際會」，但是這兩位出家人同樣的歷史事蹟，卻沒有對等的歷史效果，極有可能即是「政治力」的介入，卻因此成就了玄奘的歷史偉業；苟若屬實，想來圓寂於六五二年的法顯，親眼目睹玄奘大師的譯經決策，也不得不感慨「政治介入學術」的可怕罷？甚至玄奘說服唐太宗創建譯場，恐怕不無「動之以利」的策略罷？是否因之，唐太宗乾脆延攬玄奘入閣，主理朝政？唐太宗果真如此愛才，還是只是因為基於「便以監督」的考量？

這些「歷史性」疑點極難求證，但有一點是極為肯定的，那就是唐太宗與玄奘之間不乏互動，而其互動之中介者，窺基也；以之觀奘師對「窺基不願四人分職，請一人獨任其事」，始知其為難之處，故「久乃許之，並『理遣三賢，獨授庸拙』」，就凸顯了玄奘委曲求全的考量。

此舉的不尋常，倘若換成《西遊記》裏「唐三藏」的懦弱無能，則一點也不稀奇，但因玄奘的「毅力耐力都異於常人」，卻在這個牽動極為深遠的「學術」決定上讓步，愈顯現這個「學術決定」背後所透露「政治力干與」的不簡單。暫且先不論唐太宗的「政治動機」或「文化動機」為何，甚至「法相唯識」是否在「中國學術思想史」上引起絲毫作用，玄奘的「慈恩宗」使「中國大乘佛學」從唐太宗時代開始走向鼎盛時期，卻是歷史真相，不容質疑，但也因奘師執意「開宗立派」，故犧牲了「學術」，「學弊」乃隨著「道統」促立而生。

這是「慈恩宗」快速沒落的第一個關鍵。第二個關鍵則牽涉到窺基的「文學修養」乃至「文字涵養」，庶幾乎可說，倘若窺基真如歷史所記學養深厚，則「法相唯識」仍然大有可為，甚至由於其對教義的要求，必須「形諸精確的文字」，所以賦予了「中國學術思想史」上一向忽略的「文字學」

一個挹注「哲學」的契機；但相當可惜的是，窺基所學不足以擔當此繼往開來的重任，反倒活生生地扼殺了「法相唯識」的學術生機。

這個觀察僅從窺基對「法」字的解釋就可見端倪，因為他說「法者，軌持義」，而「軌持」則為「軌者，軌解，可生物議」與「持者，任持，不失自性」，於是就暴露了「法相唯識」的理論只能是一個往下詮釋的「藏識」，卻愈發與「生、物、自、性」的「勝義諦」演繹疏離，不止悖離了奘師翻譯六百般若經典的動機，甚至奘師之譯可能即為了矯正窺基對「般若」之誤解，所以「年歲已經大了，他發誓，非把六百卷大般若經翻譯了，他不肯死」（同註一・第二三二頁）。

這兩個關鍵都牽涉到窺基，是「法相唯識」的歷史定位最具關鍵性的人物，因「法相宗因奘師開基，繼承者首推窺基、圓測兩人。兩人之中，尤以基公為最有名，其影響亦最大」（同註二・第一八二頁）；窺基限於所學，加以荷擔政治任務，雖於「奘師卒後，行化河東，並謁五臺，深為道俗所欽服」，但其著疏未提及《華嚴經》或《解深密經》，甚至從玄奘參學的路徑觀察，由關中而蜀郡，從未到過山西五臺山，所以在資訊不發達的年代，極有可能也不知有「六十《華嚴》」的存在。

這麼一來，就導致了「法相唯識宗」為了維護「道統」所產生的「學弊」，因方東美教授認為「要講法相唯識宗，必須要把重點擺在經上面，尤其是華嚴經與解深密經」（同註一・第五五七頁）的內義，如果屬實，窺基可謂繳了白卷；這麼一看，「法相唯識」竟似「華嚴」的支脈，必須「先從法相的部分講起……透過華嚴經十地品思想像『一切唯心造』的看法，把人無我的偏見去掉，再把法無我的偏見也去掉，而造成了十地論……真正對這一個問題（唯識）提出解決方法」（同註一・第五五四頁）。

這就是為何「法相唯識」的演變是一條將「法相」往下拉扯的思想道路，徹底悖逆了奘師所闡弘的「法相」主體，因奘師所闡弘者雖為「法相」，但「蘊蓄不拘一方」（同註二・第一七八頁），故其「開宗立派」的風度博大，氣度恢宏，首先「把許多如來藏系的經典翻譯了之後，又翻譯了許多

論，譬如大乘莊嚴經論、辨中邊論、攝大乘論一直到成唯識論……把六百卷大般若經翻譯……完了之後才死」（同註一・第二三二頁），豈能以「法相唯識」將「法相」限於一隅？

「法相」往上攀緣的思維探索即為「法相華嚴」的哲學體系，可轉「唯識」為「唯智」；歷史上扭轉「法相唯識」的「學弊」原有一因緣，其關鍵為圓測，很可惜在歷史的詭譎運作下，其「歷史性」遭遇竟與「道生參學」相似，因圓測也是「帶技學藝」，先師從「華嚴宗」靈辯，後從玄奘，故他不止講《成唯識論》，並講《華嚴經》，更著有《解深密經疏》（同註二・第一八七頁），很不幸為窺基所壓抑，以至埋沒。

從這裏看志磐的「六宗」，頗值得玩味，因「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」的「法相」倘若不為「華嚴法相」，則應為「法相唯識」（或甚至為「唯識」）；不論為何，從邏輯思維來看，奘師都至為尷尬，因為倘若為「華嚴法相」，則「法相宗」為「華嚴宗」一個支脈，奘師並未「開宗立派」，而倘若為「法相唯識」，則奘師所闡弘的「法相」只造就了「唯識」，而非「唯識」的開山祖師，如果是，則其所闡弘者悖其「蘊蓄不拘一方」的治學理念，奘師反倒不足以承擔歷史盛名。

姑且不論奘師的歷史定位為何，也暫時不論窺基是否應為「唯識」的開山祖師，幾近不可思議的是這麼一條由「華嚴」至「法相」至「唯識」之轉輒，雖然悖逆了「三論」由「般若」至「涅槃」的思維探索，但是其所發展出來的「邏輯性」思維，卻蘊藏著一條「解決西方存在主義的困惑」（同註一・第五六三頁）的道路，更「可以破除近代哲學的偏執」（同註一・第五七六頁）；如此說來，窺基（卒於唐高宗開耀二年或六八二年）的「唯識」學說竟可跨越十三個世紀，幫助「後現代」突破「二分法」的思維困境？

其二、中文的「文字學」已經到了必須挹注哲學思想的緊要時機：羅什為印度人，生於罽賓，「未入長安，先到龜茲」，學中文好多年，所以可「對他的學生僧叡或者是僧肇講：我對中國思想之瞭解、對於中國文字的運用，僅次於你們兩個人」（同註一・第六頁），其學習中文的時間當為西元

三九五年至四〇一年左右；玄奘為中土人士，西遊之前似乎不諳梵文，史無所記，但從他在出關前的參學講學過程觀察，他幾乎騰不出時間學習梵文，而「受學十三師，俱當世名宿」（同註二・第一七四頁），又無一天竺人士，庶幾乎可以斷言，玄奘是到了印度才學梵文，與羅什「一到了中國馬上就學中文」，沒有絲毫不同，但玄奘的梵文造詣是否等同羅什的中文造詣，卻是一個很大的疑問。

更有甚者，羅什與玄奘雖都在長安翻譯梵文為中文，但地點同，環境卻不同，羅什有諸多運用莊子語言出神入化的弟子，如「僧肇、曇影、僧叡、僧導」等均以老莊思想為心要，足以互為佐證；玄奘正巧相反，在長安譯經時可能是唯一精擅梵文的法師，所以無法找到佐證梵文的助力，於是就引發了翻譯能否誠信等「學術性」的問題；這個問題對羅什而言同樣存在，但由於羅什「在地」翻譯，問題不像玄奘的「它地」翻譯來得嚴重得多，故從翻譯體制與方向看，羅什的翻譯較具「誠信度」。

何以故？羅什為一位居住在西域的印度人，梵文為母語，中文為外語，所以其翻譯乃將「本國語文」翻譯為「外國語文」，並藉助當地的一時勝彥為其翻譯助手，恰似一位不識中文的德國人，到北京學中文後留在北京，藉助居住在北京的傑出中文書寫人才，以中文翻譯本國的康德哲學；但相反地，玄奘是一位留學印度的中國人，梵文為外語，中文為母語，所以其翻譯乃將「外國語文」翻譯為「本國語文」，雖然也有一批當地操控母語的翻譯人才助理，但是並無一位通曉「外國語文」的人員以為佐助，其翻譯方向恰似一位不識德文的中國人，到慕尼黑學德文與康德哲學，然後回到北京，以居住在北京的中國人為佐助，將德文的康德哲學著作翻譯為中文，其翻譯資源、人才、典籍、體制、方向，甚至「能所」，原本有著極大的差別，不應混為一談。

這裏面最值得強調的就是典籍的不同。羅什所翻譯的梵文經典多屬「般若」系列，與當時復起的「新道家」哲學語言相得益彰，所以專擅莊子語言的「僧肇、曇影、僧叡、僧導」等人運用起老莊思想翻譯，得心應手，所以與「中國學術思想」一脈相傳的語言相應；玄奘所翻譯的梵文經典則多屬「法相」系列，不止與當時所流行的語言表述相左，更因必須「形諸精確的文字」，故屬中國哲學的

「理性」一脈，與先秦學者墨翟在「墨學十綱領」的「邏輯學」語言沒有不同，但卻與老莊「玄學」語言互為排斥，甚至與孔子的儒家語言也不同，因墨子造「墨學」原本緣起於攻擊孔子的儒學思想，而孔子的儒學思想又緣起於落實周朝以降的《尚書》與《易經》的兩大「學統」，後起的儒家子弟則再加上矯正《老子》的玄學語言，故玄奘的翻譯文字應屬中國哲學的「學統」之外的語言表述。

中文暫且按下不表。那麼「唐三藏」的梵文造詣如何呢？能否像羅什對他的學生僧叡、僧肇講一般，也對印度人講：「我對印度思想之瞭解、對於印度文字的運用，僅次於你們兩個人（如僧叡、僧肇兩人的中文素養）」？印度人曾經讚揚玄奘的佛學造詣，但可能無法排除一種站在印度人本位看一個外國人學習梵文進程的心態；以我們負笈異域、學習當地語言與專門學科的經驗來看，當地人的這種評估是帶點同情與諒解成分的，尤其人文與哲學科目更是如此，這幾乎是所有留學生都親身體驗的，所以這一來就引發了一個基本問題，那就是玄奘學習梵文的過程為何，造詣如何，甚至中文涵養如何，能否適當地搭建翻譯必備的語言修養等等「誠信」問題。

尷尬的是，這些問題極難回答，印度歷史並無記載，僅可旁證，找出蛛絲馬跡，將玄奘在印度留學的景況描繪出來；湯用彤教授說，玄奘留學時，「無書不窺，且其師資常上接印土諸大師」（同註二・第一七七頁），而其於參學之餘也講學，「在那爛陀寺講《攝大乘論》、《唯識抉擇論》。在毗羅那拏國講《瑜伽抉擇》及《對法論》。在于闐講《瑜伽》、《對法》、《俱舍》、《攝論》」，雖然「依其所講仍專重法相唯識之說」，但是可觀察出奘師採取「教學相長」的學習過程，也可看出奘師的梵文溝通能力大致無礙。

只不過這裏面又有玄機，因為一位中國來的留學生以梵文「講演」，到底說明了甚麼呢？眾所皆知，「講演」與「文字敘述」不同，除非照著事先準備的「講稿」逐字地唸稿，否則無論是否備有講義，其「講演」語言不能與「著述立論」的綿密文字相提並論；這個觀察極易證實，因為晚近法師的「講演」尤多，每每大事周章，錄音錄影，但是當日後有必要將「講演內容」整理為「文字敘述」

時，卻又需重新斟酌文句，甚至在分章斷句時，連「語助詞」、「標點符號」都不得馬虎，以其前後文字的連貫，有時會產生不同文義，這種逐字推敲的辛苦，大凡整理過「錄音稿」的人都體驗過。

這是我們這個時代佔著科技之便所衍生出來的問題，與佛陀弟子靠著記憶或聽聞「多聞第一」的阿難陀轉述佛陀「對機說法」而「結集成經」的時代，不可同日而語，或與孔門弟子將孔子與門人的「對話錄」整理為《論語》的時代，也不可相提並論，只能說是我們這個「後現代」的獨特產物，其中的轉繹由「音聲」到「文字」的具體轉變，或層層轉進或筆錄疏誤或校訂不妥，錯謬不易覺察，這是讀「錄音稿」的「論文」時，不得不加以注意的地方。

當然奘師不止講演，而且也著述，其梵文著述更「為戒賢大師及大眾所稱賞」，但詭譎的是，奘師的梵文著作多為「頌」，有數例以為佐證，其一、奘師見小乘為了「明正量義，造破大乘論七百頌，奘師因撰《攝大乘論》一千六百頌，以申其謬」；其二、奘師雖然「研瑜伽，仍尊般若，常和會性、相二宗，言不相違背，乃著《會宗論》三千頌」，但若依據這些「頌」與「講演」，而做下奘師梵文造詣不凡的結論，卻又值得商榷。

質言之，留學異地的學者以外國語文對當地人演說，並不代表這位學者能夠以同樣的外國語文著述，這對所有曾經在國外、以外國語文對外國人演說的學者而言，是心知肚明的；同理，留學異地的學者以外國語文寫小巧的「頌」、「賦」、「詩」，甚至「歌詞」或「臺詞」，也不代表這位學者能以同樣的外國語文來著說論述，尤其哲學論述更是如此，這對所有曾經以外國語文寫詩、寫劇本、寫小說的學者而言，也是心知肚明的。

這個問題原本不必深究，但是玄奘以譯經知名於世，「法相」教義又須「形諸精確的文字」，而其翻譯近年來卻被多位佛學人士從「佛法精義」上質疑文義，所以這個「翻譯誠信」的問題就浮出檯面；若換成後現代留學蔚為風潮的今日，探索「翻譯誠信」的問題不會如此困難，因通曉雙語人士甚多，「一書多譯」更所在多有，所以就算不諳原文，也極易在比較譯著下將可能的翻譯謬誤凸顯出

來，譬如英國大文豪莎士比亞的譯著汗牛充棟，翻譯的錯謬幾乎無所遁形；但是玄奘譯著不同，別無另譯，更加尷尬的是，梵文已泯，印度歷史對玄奘學習梵文的記載厥無，玄奘所帶回來的梵文經典更是不知去向，所以要追蹤起來，真正是「察無所證」，只能從整個大環境去推敲，以還原歷史真相。

這個探尋是「中土佛學」甚至「印度佛學」的大問題。當然這些「大哉問」的無解絲毫不湮滅玄奘震古鑠今的功德，甚至還能扭轉其對中國哲學思想傳衍的卑微影響，以其所觸動的歷史幾動，可跳躍十幾個世紀，逆向延續到未來世故；這個歷史論證對未來世的啟示乃至影響想必極大，所以必須從頭觀起，在歷史裏求證「歷史幾動」的可能性與延續性。

「玄奘參學」為唐朝初立期間，史實定讞，當無疑慮，所處的唐太宗時代固然文治武功顯赫，但其西去取經的道路卻是漢武帝開拓西域時所遺留下來的；事實上，唐太宗的豐功偉業也只有漢武帝的強大鼎盛，堪差比擬，兩者所承襲的歷史因緣雖然極為相似，但漢武帝以「漢承秦制」延續秦始皇的集權體制（前二二一年至前二〇七年），所倚賴的是漢高祖在位七年，所規定「與民休息」的政治方針（前二〇六年至前一九三年），而後漢惠帝的「蕭規曹隨」、漢文帝的「節儉治國」以及漢景帝的「還租於民」（西漢前期，前一九四年至前一四一年，凡五十四年），共計六十年間的修養生息，國家統一鞏固，乃成就了漢武帝對外擴展的國力條件。

漢武帝在位五十四年（前一四〇年至前八七年），雄才偉略，疆土拓展，但與「文景之治」的清靜無為、追求和平脫離不了關係；唐太宗就不同了，雖然亦有唐高祖反隋自立，但高祖昏庸無能，酒色淫亂，並無立朝創業的才幹，完全依靠太宗的謀略與戰功，所以高祖在位九年（六一八年至六二六年），運籌帷幄的都是太宗，甚至殺太子，逼高祖退位，才挽救了唐朝，而後乃有唐朝盛世。

這麼一看，唐太宗實為開國君王，但所承襲者卻滿目瘡痍，自隋朝（五八一年至六一八年）、魏晉南北朝（二六五年至五八八年）、三國（二二〇年至二八〇年）、到東漢許慎造《說文解字》的年代（約為西元一〇〇年），共計五百五十年左右，天下動盪，民不聊生，有「建安七子」的王桀之

詩為證，曰「出門無所見，白骨蔽平原，路有飢婦人，抱子棄草間」，當真慘絕人寰，故採宰輔魏徵的意見，定出「偃武修文，中國既安，四夷自服」的最高治國方針，是謂「貞觀之治」；在這種政治環境下，玄奘要西出取經，正巧悖逆唐太宗的政策，如何可能？所以玄奘不得不「犯禁出關」，但也堪稱膽大妄為了。

這就是玄奘西去天竺時（貞觀三年）的政治景況，年二十八歲，所承襲中土文化氣息可謂相當穩固；玄奘去國參學凡十七年，學習梵文，浸淫印度佛學，不止沒有餘力研討中文，天竺可能也沒有學術條件堪為砥礪，似可推知其中土文化傳承直至回朝時（貞觀十九年）都只能保留出關時的層階，甚至可能在開始譯經時，其適應當朝文化進程的能力，可能還不及出關時所累積起來的文化能量。

這是很重要的歷史觀察，必須謹慎，因為玄奘對中國文化的歷史傳承是三國魏晉南北朝與隋朝的文化果實，不是唐朝的璀璨文風，起碼在開始譯經時，並不具備「唐詩宋詞」的文字力度；持平地說，在隋朝唐國公李淵反隋自立（六一四年）、起兵取關中、建立唐朝（六一六年）前的文字敘述，除了佛經翻譯稟承莊子語言的「否定敘述」外，其它文字敘述均形式僵化，內容空洞，甚至佛經翻譯也出了問題，否則不能觸動玄奘西赴天竺尋求原典佛經的因緣，可說由漢賦至南北朝的駢體文，文風萎靡，甚至其文體不曾稍停，一直延續至中唐，故韓愈承自唐初（唐高祖武德年間，六一八年至六二六年）的陳子昂，力倡古文運動，曰「文起八代之衰」，當非空穴來風，乃為了糾正時弊而策動。

在「三國、魏晉南北朝與隋朝」幾近四百年間的戰亂疾苦裏苟且偷生的文人，精神很難振奮，所以社會的文化水準普遍低落；這段史實，一代史學家湯用彤教授歸納得最為明確，計有第一個正始「貴無論」玄學時期，史稱「正始玄風」，以何晏、王弼為代表人物；第二個元康「曠達派」玄學時期，「竹林七賢」清談成風，以阮籍、嵇康為代表人物；第三個永嘉「崇有論」時期，逐漸將何晏、王弼的「儒道同」以及阮籍、嵇康的「儒道異」，轉為裴頠的「儒道離」，最後反歸於向秀、郭象的「儒道合」（同註五・第一四三頁），最是關鍵，所以才能衍生出第四個東晉「玄佛融合」時期，以

慧遠、道安為代表人物，逐漸衍生出「六家七宗」的「本無、心無、即色」等充滿了「老莊玄學」的思想，再然後才有鳩摩羅什、僧肇、道生等人大量的「般若經典」翻譯。

這段堪稱為「中國學術思想發展史」上僅次於先秦諸子百家爭鳴的魏晉玄學時代（同註五・第一二四頁），成就輝煌，也自悲壯，似可以三國末年的嵇康臨刑前、索琴彈奏《廣陵散》來總結言之無物的「漢賦樂府」，一來因其曠達，一來因《廣陵散》就此成為絕唱，但開創了魏晉南北朝的清談與玄學，是中國歷史上的一大文化奇觀；歷經三百餘年的南北朝時期，學術環境難能可貴，宗教氛圍格外濃厚，可以晉宋之際的陶淵明的《桃花源記》來代表世人普遍嚮往世外桃源的心理，或以東晉王羲之王獻之父子的書法來代表社會推崇文字書寫藝術的時尚；以此二因緣，再結合佛學的大量輸入，乃成就了千千萬萬魏碑石刻藝術，其中以龍門石窟的古陽洞中的佛龕最負盛名，曰《龍門二十品》，然後傳入隋朝，再行開鑿擴建。

從後來的史料觀察，在這段將近六百年的文字書寫裏竟無一著作註解《說文解字》；這是極為不尋常的，因為這麼一本分析字形、考究字源的字書，對擅長舞文弄墨的文人而言，應該極為重要，尤其探索「形而上」玄學的清談之士，不應對文字囫圇吞棗；但不知為甚麼，《說文解字》卻又屢經篡改，就這麼輾轉傳入宋朝，為徐鉉所校定，然後再有清朝段玉裁、王筠、朱駿聲等數十家之注釋，但是無一人在唐太宗之前，庶幾乎可以斷言，在玄奘西出天竺之前的「文字學」研究是不存在的。

這是玄奘早年離開長安時的社會對字源重視之程度，所以玄奘的「文字學」修養能夠達到甚麼水平，相當令人質疑；玄奘西出印度計十七年，去除路上所花費的五年（去時三年，回來約兩年），在印度鑽研佛學約十二年，既得學習梵文，更要融會大乘佛學義理，雖與印度高僧日夜相處，時間仍是極為緊迫，因兩者都是大學問，以現今眾所皆知的留學歷程來觀察，一個不識當地語言的留學生，能否在十二年間修得以人文哲學立基的「博士學位」都成問題，更何況要成就一代佛學大師？幸虧本名陳禕的奘師，十三歲時即在洛陽薙度為僧，隨後雲遊四海，潛心修佛，根柢深厚，所以很快就通曉

印度佛學的五十部經論，所學深入《經藏》、《律藏》與《論藏》，以是印度人稱他為「唐三藏」。這段史實所透露的訊息是，玄奘有感於譯經出了問題，才決定西去天竺取經，所以留學印度即是抱著糾正與更改譯經的謬誤而去。

這個動機，是否即是玄奘跟著戒賢學習的因緣，史無所證，或玄奘初來乍到，門路不熟，所以只能找到當時的天竺第一精舍那爛陀寺，而與住僧戒賢結緣，也極難求證；但是可以證實的是，玄奘確是帶著使命，有所求而去印度的，至於玄奘早年對譯經的疑慮是否因師從戒賢而得以獲解，卻無法求證，但是不論如何，縱是因緣湊巧，「玄奘參學」卻使得印度的「有相唯識派」得以在中土傳衍，也是極為殊勝的。

在這麼一個學習氛圍裏，玄奘能否推敲中文的「文字學」，不無疑問，更何況中土只有許慎的《說文解字》，印度想來更不會有其它的「文字學」著作；玄奘回國以後，隨即開始翻譯佛經，人稱「三藏大師」或「慈恩大師」，為「法相宗」的開祖，所以想來仍舊沒有機緣鑽研「文字學」。

「法相唯識宗」是否執意與「世親、陳那、無性、護法、戒賢」一脈相傳的「有相唯識派」亦步亦趨，是個疑問；但從後來的史料觀察，「法相唯識宗」的成立極有可能是為了與「世親、德慧、安慧」的另一支「無相唯識派」，劃分界限；這個門戶之見，雖然無法證實，但史冊多有例證，可能性極高，卻也因此使得安慧的「無相唯識派」學說與中土絕緣，直至今人霍韜晦從安慧的「三十唯識釋」原典譯註，而重現曙光，卻也令戒賢的「唯識論」中原板蕩，偏頗了千年有餘。

安慧的「三十唯識釋」在中土得以繁衍流傳，並與後來的藏傳佛學相互印證，貢獻最大的應該就是圓測；圓測相當不容易，在戒賢的「有相唯識派」與玄奘的「法相唯識宗」傳衍裏能夠找出安慧的「無相唯識派」思想，不能不說與早期師從「華嚴宗」靈辯學習「華嚴要義」有關，更難能可貴的是，圓測不畏艱辛，能言敢言，乃至遭到心胸狹隘的窺基排擠，卻又不為所動，住西明寺繼續為他的理念而演說駐世，使「唯智」思想得以在今日繁衍，應可為佛子建立鑽研佛經之典範。

這麼一段歷史因緣，探索起來，苦澀的成分居多；但是這些門人圍繞著奘師，能否對奘師翻譯世親菩薩的《百法明門》有「文字學」上的裨益，是一個很大的疑問，其因即諸人的「文字學」修養無法從窺基的《成唯識論述記》探知，而圓測為高麗人，更應該無能探知中文字源的因緣始末，否則以其徒「互相攻擊」（同註二・第一八七頁）的「道統之爭」觀之，絕無不加以指正之理。

奘師從歷史上無法證明他有學習「文字學」的跡象，那麼可否從他的著作探知呢？可惜的是，奘師翻譯般若經典凡六百卷，居功厥偉，但其著作僅有兩卷，曰《成唯識論》與《八識規矩頌》；觀其《八識規矩頌》之敘述，可窺知其稟承自世親菩薩《百法明門》的思想極為恭謹，雖說可能受戒賢的「有相唯識派」影響而偏頗，但卻不敢稍越雷池半步，其中規中矩的態度可以「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風」來描繪，但是否僅憑翻譯時的嚴謹與審慎，就可如實如理地翻譯《百法明門》呢？這不能不說是一樁無法求證的困擾，尤其逐字的詮釋更非「文字學」不能竟功，而奘師對「文字學」卻非專擅，只不過這裏的「文字學」必須跳脫訓詁、考證的窠臼，挹注以哲學思想，是曰「象學」。

其三、玄奘法師的梵文造詣：這個敏感的議題被凸顯出來，可能觸動一些神經，因其牽涉到了玄奘法師翻譯的「梵文老子」如何與吐蕃從吐谷渾帶回去的「老子思想」印證，更因「老子玄學」與《易經》絲縷牽連，所以讓「易學思想」經由奘師的「梵文老子」在雪域產生了潛移默化的功效。

這樣的歷史論述，求證相當困難，但可以從玄奘翻譯的「梵文老子」入手，以找出蛛絲馬跡。這本「梵文老子」是唐太宗命令玄奘翻譯的，但誰也說不清唐太宗的意圖，好像他是為了逆轉中土從「南北朝」以來就興起的梵文佛典翻譯，又好像他只是為重振胡人所篤信的「老子思想」，但是最有可能的是他不願輕易順從玄奘想翻譯佛典之所願，一方面懲罰玄奘於他登基之時就敢犯禁出關的大膽行逕，另一方面卻想看看玄奘的梵文造詣究竟如何高明。眾所皆知，中土的「五千字《老子》」非常不容易了解，不止文字簡潔，詞旨深沉，而且不了解《易經》，根本不可能了解「老子玄學」，遑論將之翻譯為梵文？唐太宗此舉，堪稱深思熟慮，他也知道中土沒有一人可以評估「梵文老子」的翻譯

準確度，就算玄奘因為不敢抗旨而敷衍了事，他還是可以責成使臣王玄策將「梵文老子」帶到天竺，讓印度人知道中土不是只是一昧地翻譯梵文佛典。

這個堅持思想交流的想法固然有宣揚國威的成分在內，但是在當時能夠這麼做，的確很難得。只不過，後來的歷史發展卻證明了唐太宗的謀略抵擋不住整個社會的思想驅動，因為已經遭到破壞的「中土形象文字」經過劉向的寓言導向以及陳子昂的詩詞導向以後，曾經被僧肇引用的「莊子行文」已經漸趨沒落，代之而起的卻是「唐詩」的絕律洗濯與「語錄」的談禪逗機。從這個時候開始，整個中土哲學思想發展除了「佛學」，幾乎一片空白，就連後來的「理學」，也欲振乏力；但是不論後來的演變為何，也不論玄奘是否懂《老子》，甚至《易經》，有理據證明，他真的將「梵文老子」翻譯了出來，而王玄策也應唐太宗之命，於出使天竺之際，將「梵文老子」給帶到印度去。

這段歷史爭議頗多，有人就認為玄奘抗旨，根本沒有將《老子》翻譯為「梵文老子」。這些人引《佛祖統記》說，「奘師曰，佛老二教，其致大殊，安用佛言，以通老義？且老子立義膚淺，五竺聞之，適足見薄。遂止。」但以「遂止」兩字就說玄奘沒有翻譯《老子》，其論似乎失之於偏。另外一些人則認為玄奘不敢抗旨，卻以「菩提為道」之爭議沒有定論為由，將「梵文老子」翻譯一事踢回唐太宗，並要求一向以「老子後人」自居的唐太宗，約束蔡晃與成玄英等道士，但受命協助玄奘共同將《老子》翻譯為「梵文老子」的蔡晃與成玄英卻不肯妥協，而唐太宗又忙於政事，無暇它顧，所以「梵文老子」翻譯一事最後不了了之。

這樣的看法值得商榷，其因非常簡單，因崇道抑佛的唐太宗執意向天竺宣揚《老子》，以舒緩梵文佛典源源不斷地輸入中土，所以儘管「菩提為道」的翻譯有爭論，他還是責成玄奘將《老子》給翻譯為「梵文老子」。這是第一個要釐清的「歷史性」爭論。第二個必須探索的就是這麼一本充滿了爭議的「梵文老子」翻譯出來以後，究竟是否真的傳到印度？如果有，為何「印度歷史」隻字不提，如果沒有，那麼究竟流落何處？

這個甚難評斷。我們從頭看起罷。首先我們必須承認，承襲自《易經》的「老子玄學」有探索「如來藏」的力度，但因讀過玄奘翻譯的「梵文老子」厥無，所以「梵文老子」究竟能否將「易學」與「如來藏」連結在一起，就成了一個歷史性疑問。

這裏的臆測很多。有人說玄奘的「梵文老子」因一段「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」的翻譯讓那爛陀寺的長老們誤以為是「事火教」的餘孽，於是大力打壓，終至「梵文老子」遭到焚燬。這個說法因為最近印度密教的阿薩密地區出現了七世紀的「梵文老子」，而不攻自破。另外就是《易經》難解，「老子玄學」亦難解，而玄奘出關以前似乎也沒有接觸過「易學」，但是從他於生前最後幾年翻譯的「般若經典」來看，似乎可以斷定他翻譯的「梵文老子」必定錯誤百出，起碼也是辭不達意。這個尷尬在「大般若經」的「入諸字門」的中文翻譯裏，幾乎無所遁形，不幸的是，不深入文字，根本不可能翻譯「老子玄學」。這個或可用來解釋，為何「梵文老子」在印度的思想史上隻字未提，否則以中土所贊揚的玄奘促進兩國文化交流的功勳而言，「梵文老子」不可能埋葬於千年長夜之中。

當然歷史的詭譎不易蠡測，因為這裏假設了「梵文老子」真的被王玄策帶到印度，而且還經過了學者的論證，但真的是如此嗎？就算玄奘真的將「梵文老子」翻譯出來，唐太宗也真的命令王玄策將之帶到印度，但「梵文老子」真的就進入了那爛陀寺，甚至流落印度民間？要認真探索這段歷史，我們就必須從頭看起，而且不能放過任何一個「歷史環節」。

這種論說雖無理據，但懷疑玄奘曾猶豫過，卻沒有勇氣抗拒雄才偉略的唐太宗，因為唐太宗對他費盡千辛萬苦所帶回來的梵文經典看都不看一眼，就命令他將西域的風土人情先寫出來，以作為他回報唐太宗對他犯禁出關的不治之罪。這本《大唐西域記》對唐太宗後來設立「安西四鎮」，提供了很多資料，也為後來的《西遊記》所稟，但是對佛學思想傳衍的學術貢獻而言，其實並沒多大價值，再然後就是這本「梵文老子」了，也就是說，玄奘於貞觀十九年回到長安以後，並未如其所願，開始

譯作梵文佛典，而唐太宗給了玄奘政治資源，也不是為了表揚他為兩國思想交流盡力，更不要他翻譯梵文佛典，而是要他為唐太宗的豐功偉業盡一分力，等到這兩本書都寫完了，唐太宗就勸玄奘還俗，輔佐他治理朝政，雖然遭拒，但玄奘在唐太宗執政期間，梵文佛典的翻譯根本就毫無進展。

幸運的是，不久唐太宗駕崩了，而原本一籌莫展的玄奘則趁勢遊說繼任的唐高宗與武則天，再然後入主大雁塔，乃成就了一段翻譯的功德，從此玄奘以翻譯梵文佛典而名傳史冊，《大唐西域記》也流傳了下來，但是「梵文老子」卻湮沒不彰，令人困擾不已，因為從思想交流的角度來說，「梵文老子」的翻譯與「中文佛經」的翻譯是同樣重要的，但是世人只談玄奘的梵文佛典翻譯，卻從來不提「梵文老子」的翻譯。

這段歷史，「唐史」大多不提，就像吐蕃曾經一度佔領長安，「唐史」也是一語帶過。這種以中土為本位的治史態度固然不足為取，但是天竺與吐蕃的治史態度卻更糟糕，所以這本「梵文老子」究竟如何成為祕笈、究竟是由蓮花生大師引進吐蕃、還是由瑪爾巴譯師引進、吸收、並融入「空明」的論述，殊難定論；另外一個說法似乎比較可信，那就是貞觀二十一年出使天竺的王玄策根本就沒將「梵文老子」帶到那爛陀寺，所以「印度思想史」當然不能提及。

那麼這本「梵文老子」到底流落何處呢？這個才是爭論的要點，甚至「藏文評議委員會」是否曾受「梵文老子」的影響，而決定以「梵文」為基、造「藏文」，也是一個歷史疑點。這裏需得注意一下年代，玄奘於貞觀十九年回長安，王玄策於貞觀二十一年出使印度，也就是說，玄奘回到長安的兩、三年裏，除了周旋於蔡晃與成玄英之間，還在適應朝政之餘，將《大唐西域記》與「梵文老子」給寫了出來。這種處理文字的能力是不可思議的，更何況，五千字《老子》詞旨宏遠、字字珠璣呢？

這裏有個轉輒得說一說。玄奘於貞觀三年犯禁出關，以為神不知鬼不覺，但不料貞觀十五年，天竺的摩揭陀國戒日王遣使致書唐太宗，謂玄奘在該國訪問。唐太宗聞之大怒，命雲騎尉梁懷璥即刻回報，更於貞觀十七年三月派行衛尉寺丞李義表為正使、王玄策為副使，伴隨印度使節報聘，於貞觀

十九年正月到達摩揭陀國的王舍城，次年回國。玄奘大約就是在這個時候返抵長安。時間的湊巧讓人不得不懷疑，玄奘是應唐太宗之命而返國，但唐太宗卻不願見他，所以在所謂的「萬人空巷」以迎接玄奘回長安之際躲到洛陽，同時命人先將他軟禁起來，再然後才命他翻譯「梵文老子」，當然唐太宗不懂梵文，所以只能將之交給王玄策，命他將「梵文老子」當作禮物，帶往印度。

貞觀二十一年(西元六四七年)，唐太宗即派遣王玄策為正使、蔣師仁為副使，取道西域，出使印度，但還未至印度，戒日王猝死，帝那伏帝王阿羅順那篡位，發兵拒唐使入境。王玄策從騎三十人全部被擒，他本人與蔣師仁則趁機逃脫，北渡甘第斯河與辛都斯坦平原，一路奔往尼泊爾。再然後，王玄策以吐蕃贊普松贊幹布的名義，向尼泊爾借得了七千騎兵，外加松贊幹布派來的一千二百名精銳騎兵與西羌之章求拔兵，共計一萬人馬，於是命蔣師仁為先鋒，直撲印度。

貞觀二十二年(西元六四八年)，茶博和羅城兵潰城破，王玄策一路追殺，斬印度兵將三千餘，印度兵將落水溺斃者超過一萬，被俘一萬一千，阿羅順那逃回中印度。王玄策趁勢攻入中印度，發誓要盡滅印度，阿羅順那棄國投奔東印度，求得東印度王援兵，於是王玄策先用計活捉阿羅順那，一舉全殲阿羅順那殘部，滅了中印度，順勢侵入東印度，東印度向唐軍謝罪，表示臣服大唐帝國，王玄策方罷兵回朝述職，同時將阿羅順那披枷帶鎖，押回長安。

唐太宗聞訊大喜，下詔冊封王玄策為散朝大夫，並舉行隆重儀式，押阿羅順那於太廟。這件事過了不久，唐太宗卻中毒身亡，於是王玄策受牽連，仕途受阻，終生再未陞遷。王玄策這段出使印度的歷史，有文件佐證，當是史實，但「梵文老子」到哪裏去了呢？照理說，王玄策不敢違抗唐太宗的旨意，但事出倉促，他根本無暇顧及，等到他平定了印度，卻又因自己以一個非軍事專業出身的使節身分、僅靠著借來的幾千雜牌軍就顛滅了中印度，不免趾高氣昂，瞧不起印度，於是順手就將「梵文老子」給了吐蕃騎兵，命令他們轉交給松贊幹布。這是玄奘翻譯的「梵文老子」如何流入吐蕃的傳說與了解，但是沒有辦法證明。

當然有人說，王玄策未從囚牢逃脫之時，這本「梵文老子」就被查抄上繳，從此流落中印度，輾轉傳入那爛陀寺，然後蓮花生大師或瑪爾巴譯師將之帶入吐蕃。這個歷史懸案殊難定論，但王玄策借松贊幹布之名向尼泊爾借得七千騎兵，說明了尼泊爾公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻起了重大作用，而棄宗弄贊派來了一千二百名精銳騎兵幫助王玄策討伐印度，也說明了唐朝文成公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻同樣起了重大作用，所以這場歷史僅見的聯姻戰役完了以後，王玄策對棄宗弄贊必有回報，於是就將這本「梵文老子」交給了吐蕃騎兵，囑咐他們轉交給松贊幹布，因為此時的吐蕃，正在研議「藏文」字母的創製，卻被「梵文」與「中文」弄得焦頭爛額，王玄策謀國，心思縝密，豈能不知？於是這本糾纏於「梵文」與「中文」的「梵文老子」就成了一份給吐蕃的大禮。

王玄策此舉，唐太宗不可能不知道，甚至有可能覺得王玄策一石二鳥，利用這個機會，向吐蕃散佈「老子玄學」，至於這本「梵文老子」的思想交流，由印度轉了一個彎，到了吐蕃，唐太宗卻是樂見其成的，畢竟文成公主在吐蕃，唐太宗必須借著各種機會，去維繫「甥舅關係」的和諧，吐蕃則屢借「甥舅」之名向唐索求，最初順遂，後遭婉拒，最後與唐交惡，索性出兵攻打長安，並順手滅了吐谷渾，時值高宗龍朔三年或西元六六三年，該年十月，玄奘譯成《大般若波羅密多經》六百卷。

吐谷渾為吐蕃所滅，是歷史上的一件大事，因為吐蕃趁勢佔有青海，復蠶食西域，逼迫唐高宗放棄龜茲、于闐、焉耆、疏勒等「安西四鎮」。從此唐朝與吐蕃轉戰經年，唐兵屢戰屢敗，雖然後來武則天收復了「安西四鎮」，但唐與吐蕃戰線逐漸拉長，終至耗盡國力，導致「安史之亂」，吐蕃與南詔聯合寇唐，河隴地區於是半為吐蕃所有。「安史」亂後，吐蕃勢大，對唐構成甚大威脅，代宗、德宗時代，且曾進入長安，以「甥舅」之名，扶立傀儡。德宗時代，唐採聯回紇、南詔、大食、天竺以抗吐蕃之策，將吐蕃拖垮，於是吐蕃對唐的威脅乃漸次轉輕。

從西元六六三年開始，盛傳於吐谷渾的「老子玄學」就回捲了吐蕃，給了「藏文評議委員會」一個直截檢視「梵文老子」的因緣，但因「梵文老子」的翻譯辭不達意，於是「藏文評議委員會」乃

做下一個以「梵文」為基、造「藏文」的決策，並追本溯源，直截回溯至「梵文老子」的根源，並以「藏文」翻譯文成公主從中土帶來的《老子》，而有了「藏譯老子」；只不過，那個時候，「藏文」字母草創，「藏譯老子」也是辭不達意，所以流傳不廣，也無法與「後弘期」的佛經翻譯相提並論，而且「藏文」經過瑪爾巴的不斷改進與精簡，與草創時期的「藏文」也不盡相同了，所以也不再能夠詮釋「藏譯老子」。這是我們必須謹慎的地方，畢竟「思想」與「文字」相互影響，一起皆起。

這段歷史極為隱晦，足以佐證的史料也不多，「只能間接的找出證據，給它一種可能的解釋」（同註一・第五七頁），但又相當重要，因為它可以提供反證，來證明「莊子行文」究竟是否為中土自創佛宗的原因。如果是，「中土大乘佛學」就始於南北朝的鳩摩羅什引用僧肇等人的「莊子行文」來翻譯佛經，所以一開始，佛教思想就與「儒道」結合，起碼是「文字」上的結合；這個勢動，止於廬山的慧遠，然而綜貫包羅數百年南北朝諸家宗教學說之異同，而居中將兩者結合起來的卻是道生，先從慧遠，再北上，適羅什，後南渡，入虎丘山，對頑石說法，「儒釋道」哲學於是從「莊子行文」走出，而在「思想」上結合。

奘師的「梵文老子」正巧逆轉了「莊子行文」啟動「中土大乘佛學」的勢動，而且因緣湊巧，直截質疑了「瑪爾巴所詮釋的藏文」是促成「藏傳密乘佛學」的原因；或曰這個觀察無關緊要，但是最近卻有「藏傳佛教」領袖忽略「文字」對「思想」的影響，而一昧勸勉「四大教派」回歸「前寧瑪學派」的思想狀態，以化解教派的紛爭，而其所引暴的歷史驅動，竟然可以直溯奘師的「梵文老子」對雪域所產生的影響。這個歷史觀察如果屬實，豈非駭人聽聞？

何以故？其因甚為簡單，因為「前寧瑪學說」是以草創時期的「藏文」敘述的，而「後弘期」所衍生的學說卻是以「瑪爾巴所詮釋的藏文」敘述的。當然「藏傳密乘佛學」的獨特，促成的原因很多，但是「藏文」的獨特絕對是所有原因裏面最重要的一個，甚至是「藏傳密乘佛學」的敘述理肌，卻又如何能夠忽略「文字承載思想」的力度，而只在「思想操控文字」上着力呢？

奘師絕非凡夫俗子，亦深知「文字」與「思想」此生彼生、一起皆起的詭譎。這可以引錄一段《集古今佛道論衡》的記載來說明僧肇以「莊子行文」論佛義是不得已的，「佛教初開，深經尚壅。老談玄理，微附虛懷。盡照落筌，滯而未解。故肇論序致，聯類喻之。非類比擬，便同涯極。」而說這話的，就是那位與成玄英、蔡晃等道士爭論不已的玄奘，也正因為玄奘認為中土以「莊子行文」來「自創佛宗」不足為取，所以執意在文字翻譯上回歸「印度佛學」，以釐清「佛道」之混淆，所以他以為，「莊子行文」的運用到了唐朝，使得「佛經正論繁富，人謀各有司南。」其因即「莊子行文」太過高蹈，傷失之甚，理應制止，故有「遂止」一說，但他卻不是說，「梵文老子」翻不得，而是說「莊子行文」不宜用來翻譯佛經。這個想法也是為何玄奘的佛經翻譯與鳩摩羅什的「關中舊學」迥然不同的原因，但尷尬的是，玄奘執意在文字翻譯上回歸「印度佛學」，使得他的「入諸字門」的翻譯詰屈聱牙，幾乎只留下了梵文之原音，形若咒語，不幸的是，「入諸字門」是「般若」學說之一門，所以這麼一來，善現菩薩所倡行的「入諸字門」就成了絕學，起碼在中土，就阻塞了一個直溯「老子玄學」與「儒家玄學」的管道，卻同時助長了「南禪」以「不立文字」來探究「般若」的因緣。

玄奘的回歸「印度佛學」，甚至回歸「原始佛學」，在「中土大乘佛學」已然建構的情況下，效果不彰，所以只傳了兩代就胎死腹中，因為從此在「南禪」的「不立文字」的對映下，「儒道」的論述開始急起直追，終於將「儒釋道」結合為一個固如孿如的思想狀態，就算沒有了「莊子行文」，也一樣可以敘述；玄奘這個回歸「原始佛學」的想法在中土雖然不了了之，但其勢動引申到當今西藏的回溯「前寧瑪學說」，就意義非凡了，因為善現菩薩的「入諸字門」可被用來破除「瑪爾巴所詮釋的藏文」對「藏傳密乘佛學」的影響，而直截回溯至一個「藏文未立」的思想狀態，不止沒有文字、沒有文明的概念，甚至沒有佛苯、沒有神話的概念，而只是一個「此生故彼生」的對映，於是「四大教派」乃可在「前寧瑪學說」裏彼此鏡照，然後「入合二」，行「中菩之事」，「前寧瑪學說」乃可成為「藏傳密乘佛學」的理肌，於是「四大教派」就在「精神」上統一了起來。

當然這種說法仍有待觀察，但奘師的「梵文老子」對「藏文」的啟建，甚至「藏傳密乘佛學」的影響，卻不宜一眼溜過，就算後來「瑪爾巴所詮釋的藏文」整個擺脫了「中梵」互譯的困擾，但是「梵文老子」曾經在一些「吐火羅文、象雄文與梵文」如何對吐蕃的「藏文評議」產生影響，卻不容忽視，縱使是負面的，也是一段不可抹煞的歷史逆動。這是「玄奘參學」的歷史性影響必將在未來世超越「慧能參學」的原因，而且將與「道生參學」形成「中土哲學思想發展」的兩大「幾動」。

3、「禪宗」模糊「學統」與「道統」之界分

中國「禪宗」之傳衍最為人所津津樂道的大概就屬達摩的「面壁九年」與慧能的「不立文字」了，但千萬不要忽略，慧能不識字，卻有一本影響巨大的《六祖壇經》流傳了下來，將「溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係約有三事：一為玄理之契合，一為文字之因緣，一為死生之恐懼」（同註二・第二四〇頁），輕巧地結合為一種「以生命本身詮釋佛學」的理念，不止「佛的超越性、神秘性」被打破，「佛性人性化」以後，更把「涅槃的境界置於現世」（同註五・第一七二頁）；這麼一來，六朝時期終止「佛教玄學化」的道生所闡述的「涅槃學」就急轉而下，成了一個只要「明心見性」，便可「直了成佛」，甚至「呵佛罵祖」，最後終於「成為一個無宗教意識的宗教」——是為慧能所傳下來的「南禪」。

《六祖壇經》是「語錄」，不是具有方法論、宇宙論、本體論、超本體論的「哲學思想」，其著述與《論語》或《老子》的成書均無不同，不為慧能親自所造，實為其門徒法海根據慧能言行所錄（同註二・第二三四頁）；其流傳之廣之深，也與《論語》或《老子》相同，充分表現中國人的思維「兩頭明，中間暗」，擅述前提做結論，卻往往忽略前提與結論之間的邏輯推衍，是儒家打壓「墨學十綱領」的「邏輯學」語言所遺留下來的思想流毒；最嚴重的是，「語錄」敘述重結論，輕分析，故

使得行人「競以頓悟相誇，語多臨機。凡此諸說，雖不必為慧能所自創，然要非達磨（摩）本意也。北宗神秀，稱為漸教，吾人雖不知其詳，想或仍守達磨之法者歟。」（同註二・第二三五頁）

這裏面的「史傳之妄」，「譌史」頻傳，錯綜複雜，「皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品也。而且禪宗傳法定宗眾說紛紜，亦表現為其間各派之爭也」（同註二・第二三四頁），這是「禪宗」為「道統」爭鬥的歷史明證，起碼是「南宗」為了爭取「傳法定宗」的正統而製造出來許多「譌史」；姑且不論「南宗」與「北宗」相爭之歷史因緣，《六祖壇經》的執意「以生命本身詮釋佛學」，卻有消弭「其間各派之爭」所產生「道統」壁壘分明之弊，更因直截與道生的「生命哲學」呼應，而承續了「中國學術思想」的「學統」。

何以故？「南禪」以「傳法定宗」的「道統」觀念來承續「中國學術思想」的「學統」，使得「禪宗」模糊了「學統」與「道統」之界分，上承道生，下續「一華開五葉」，至今持續不衰，成為「以心傳心」之所倚，「徹見本來面目，本地風光」之所憑，「凡夫禪」、「生活禪」更成為「口頭禪」，「行住坐臥不離心」，心卻不知在何處，「行也禪，坐也禪，語默動靜體安然」，於是「束書不觀」只能是最後的結果。

「中國大乘佛學」發展成這樣，不知是幸，抑或不幸？從志磐的「六宗」來觀察，「中國大乘佛學」的傳衍，「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」深具「歷史時間性」的意義，脈絡分明，但以「涵蓋性」更大一點的「中國學術思想」傳衍來觀察，則唯「天臺、華嚴」與「禪」而已，只不過此「禪」已變質為慧能之「以心印心，即心即佛，非心非佛」，而非道生的「生命哲學」了；事實上，整個「中國學術思想」的「學統」傳入唐朝時，是以佛學思想為主導地位，「律、禪、天臺、華嚴」氣象萬千，然後就出來了玄奘的「法相」、窺基的「唯識」，卻將佛學語言弄得「詰屈聱牙」，思想於焉凝鑄，再然後就是慧能的「南禪」，乾脆「不立文字」，將思想從文字的束縛裏整個解放出來，而逕直述說了中國哲學思想的繁衍一直掙扎於「思想」與「文字」的互緣互生。

這樣的發展使得士大夫與佛教之關係緊繃了起來，「溯自兩晉佛教隆盛以後……之三事」去了兩個，「一為玄理之契合，一為文字之因緣」，賸下的「死生之恐懼」則為「儒學對維護封建倫常與社會秩序，及提出個人修身養性的方法」（同註五・第一七三頁）所取代，於是儒學在中唐時期，以韓愈為主導，重奪學術思想的主流地位，因「南禪」的「無言無說，無示無識」使得「佛之涅槃與儒之成聖，就個人的意境來說，實無大差異」，於是「儒學經吸收佛學內向修為的奧妙哲思後」，果然重奪思想領導地位，庶幾乎可以斷言，「南禪」之傳衍「可能易於推廣佛法，但對佛教本身卻是一個致命的打擊。」

尷尬的是，「南禪」所傳均為「正法」，其「頓悟」法門雖謂「教外別傳」，但可直溯「靈山會中，如來拈花，迦葉微笑，即是付法」（同註二・第二三一頁）；以「印度道統」來看，「迦葉遂為印度禪宗初祖。秘密相傳，以至二十七祖般若多羅授法於菩提達摩」，但以達摩傳衍至中國所建立的「定祖之說」來看，「菩提達摩於梁武帝時來華，是為中國禪宗初祖。達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能。慧能世稱為禪宗六祖，與其同學神秀身為南北二宗」，禪宗「定祖之說」大略建構而成。

但不要忘了，梁武帝大通八年（五三四年），達摩在廣州登岸，落腳於華林寺時，距離「道生南渡」的四一六年，已悠悠過了一百二十年，其間「攝山三論」復起，由僧朗而僧詮而法朗，「律、禪、天臺、華嚴」甚至「涅槃、淨土」早已散播開來，連譯於四二〇年的「六十《華嚴》」譯本也已傳衍了一百多年；「道生一脈」與「達摩一脈」的傳衍交接點為僧詮弟子慧布，「遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可」，其時間難考，但是應在達摩傳《楞伽經》於慧可之後，故以「中國學統」來看，方東美教授認為禪宗的「定祖之說」應為道生，「是隋唐時代禪宗的初祖，真正是禪宗的先知」（同註一・第三七頁），但這個「初祖」是就「學統」而言，與達摩的「道統」傳衍，迥然有異，或換個說法，「南禪」為了建構「達摩傳慧可」的道統傳承，不惜竊取道生為禪宗的「定祖之說」。

何以故？湯用彤教授另有所證：「慧達《肇論疏》中談及道生頓悟義時說：『第一竺道生法師大頓悟云：「夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理，理智釋謂之頓悟。」』後來的禪宗頓悟說雖有所異，然而道生的佛性說與頓悟說，確是開了我國爾後一代禪宗的風氣」（同註二・第一七二頁）；兩位史學大師論點相符，當足以採信，湯教授接著指出「道生仍然主張漸修是不可完全廢棄的」，云「聖人設教，言必有漸」，是以道生傳僧朗，朗傳僧詮，詮傳慧布，「學統」綿延，直至慧布與慧可會面後，「道生一脈」之「學統」漸泯，轉為「慧可一脈」之「道統」續傳，由慧可而僧璨而道信而弘忍而慧能與神秀，南北二宗乃立，「頓漸」之別終成水火。

如此說來，僧詮弟子慧布「遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可」是個關鍵；這裏的「遊北土」又透露一個歷史訊息，因為南北朝佛學的流傳「是從北方由元魏、東西晉、北周、北齊，傳到南方的長江流域，西邊到荊州，南邊到金陵、杭州。南朝方面則從劉宋起到梁武帝，到陳」（同註一，第二三頁），所以「宋齊梁陳」這麼傳下來，到梁武帝將達摩迎至建業，「與語不契」，應該不至意外，因為梁武帝所稟承的是一個憑藉老莊精神去吸收佛學的驅動，與初來乍到的達摩當然不能契合，所以達摩渡江，止於少林。

這段梁武帝、達摩之「與語不契」，歷史多有記載，但為何「不契」，就語焉不詳，大多只說梁武帝以「功德」論佛教事業，為達摩所斥，導致不睦。不過真是如此嗎？南方佛教發展重點在義理方面，宗教形跡不甚重視，所以雕刻遠不如北方佛教的規模巨大，技術精湛，何以梁武帝會捨「佛法義理」之長、而以「佛教事業」之短詢及初入中土的達摩？更令人質疑的是經學在南方的發展以江淮一帶的楚文化為背景，「楚文化的發展，在文學上有屈原，在哲學上有莊子，都是富於藝術的幻想、有空靈的意境，迥異於北方堅忍淳樸的風格」（同註三，第四九頁），文化基礎何等深厚？又何至於達摩的「忘言絕慮」與老莊的「清靜無為」如此不能溝通？兩人不能溝通，只能有一個緣由，那就是達摩初來乍到，不諳中文，更不諳老莊的「玄學」語言，所以只能靠著將達摩從廣州迎至建業的翻譯

人員進行溝通；這些都是「歷史性」疑問，史料厥無，但不免令人猜疑達摩不似鳩摩羅什，未到中國來先學中文，到了中國再學莊子語言，然後再用最典雅的莊子語言去翻譯佛經，甚至這位達摩可能連《楞伽阿跋多羅寶經》譯本都讀不懂，但大體觀出所譯為「正法」，故以之傳二祖慧可。

更有甚者，沒有任何史料足以證明達摩有學中文的跡象，雖然他強調「口頭說法，不立文字，不出著述」，但講經說法能夠不擅中文嗎？如果能夠，那就構成了繼羅什以「外國語文」翻譯「本國語文」與玄奘以「本國語文」翻譯「外國語文」以外，第三條的翻譯途逕，曰「一切盡在不言中」，「以心觀心」，或以居中引介之人為翻譯，以他人之譯著傳之，是為四卷《楞伽阿跋多羅寶經》成為「禪宗傳燈史」的重要經典的因緣，也因此而破了禪宗「秘密相傳，不立文字」的說法。

那麼二祖慧可有無可能是這位中介人物？看來不可能，因史書有「二祖慧可斷臂求法」一說，但是這麼一位重要的中介人物，史料厥無，頓使疑團重重，譬如達摩從天竺坐船來廣州，在建業日理萬機的梁武帝如何得知？這一路相迎，由廣州到建業，究竟由誰促成？擔任梁武帝與達摩面晤的翻譯責任重大，為何反倒成了歷史之謎？在資訊不發達的年代，這不能不說隱藏著不為人知的秘密，乃至達摩東渡的因緣都極難察證。

這個東渡的因緣，史書上說達摩「夜觀天象」，究竟何意？此「天象」之「象」與《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」等義嗎？與「道」之「無狀之狀，無物之象」有關嗎？乃至梵文裏有「象」的觀念嗎？倘若有，《易傳》的「幾」的觀念隱然在其中，何至佛法遭受《吠陀經》與《奧義書》之傾軋？倘若沒有，其「天象」之「象」能與中文「字象」之「象」契合嗎？

當然達摩不可能從天而降，從印度之傳衍來觀察，「迦葉遂為印度禪宗初祖。秘密相傳，以至二十七祖般若多羅授法於菩提達摩」，似乎直指菩提達摩為「印度道統」的「二十八祖」，但「七佛至二十八祖傳法事」僅見於《續法記》，為梁僧寶唱受簡文帝敕撰；但湯用彤教授考證出來，寶唱非簡文帝時人，卒於梁武帝在位期間；梁武帝在位約為西元四六四年至五四九年之間，簡文帝大寶元年

則為西元五五〇年，由此乃可推知《續法記》為《續法輪論》之偽造（同註二，第二三二頁），那麼寶唱偽造「七佛至二十八祖」之傳承，到底是何動機？

另一本「禪宗傳燈史」即為《寶林傳》，而《寶林傳》已被證明為唐金陵沙門智矩所造，屬於慧能一派（因南宗慧能居寶林寺），故凡此種種，均謂「弘忍傳慧能，並以衣缽為信……慧能本不識字，故又加秘密相傳不立文字之語，因多屬寶林餘緒，故其所言，恒為南宗張目也」（同註二，第二三四頁），多屬「偽撰之拙，實甚明顯」，均說明了「禪宗傳法之偽說……乖誤極多」，實因《寶林傳》與《續法記》原本不具有能被引為「定祖」根據的史料。

這麼一瞭解，禪宗「定祖之說」就動搖了起來，鼠忝兩端俱有疑問，甚至「禪宗初祖」達摩與印度的菩提達摩根本不是同一個人，於是菩提達摩之「禪宗初祖」至慧能之「禪宗六祖」之傳衍，在「歷史時間性」的考證上均站不住腳。

諷刺的是，達摩與慧能在「中國大乘佛學」的傳衍上，地位顯要，甚至慧能的「頓悟說」，對「宋明理學」影響巨大，所以在「中國學術思想史」上的地位亦極為尊崇。這是怎麼回事？中土大乘佛學甚少宗派如此重視傳承，唯獨「禪宗」例外，但是這麼一個「例外」的根據竟然是本「譌作」，那麼其建構「達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能」的傳承，動機為何？何以在中國的歷史上開了這麼一個大玩笑？這位造「譌史」的寶唱有可能就是那位引介達摩給梁武帝的中介人物嗎？如果是，這麼一位造「譌史」的僧人所做的翻譯能有「誠信」可言嗎？達摩與梁武帝「與語不契」，是否即肇因於此，以至於有的史書乾脆含混地說「達摩祖師東渡後，因與梁武帝因緣不足，終至嵩山少林寺而面壁九年」？這種「因緣不足」之說一出，甚麼都不必講了，「歷史」於焉崩毀，但是為何「治史者」反倒引以為據？

那麼怎辦？只有兩個方法，一者不談傳承，管它是否從天而降，只管是否「即是付法」，反正「禪」本就說不清、道不明，只要是「直覺、反聽、內省、自悟」，佛來佛斬，魔來魔斬，一切都是

「智慧觀照，行止若定」，哪有歷史呢？當下即是，十方三世，俱在一念，於是「海闊天空」，於是「行雲流水」，於是「聲東擊西」，於是「指南說北」，盡是一些沒頭沒腦的「話頭」，只管「參」去，於是這麼一參，「參」出了中土獨具特色的「子孫禪」，以一些沒頭沒柄的警語，統名曰「禪門語錄」，去領悟禪機，佛學於焉毀矣。

這基本上就是「中唐以來，儒佛融和的思想運動實以排佛為目標」（同註五，第一七二頁）的肇始因緣，其因說來不堪，只因「南禪」的「自我否定」已臻及「菩提只向心覓，何勞向外求玄」的境地，著重宗教經驗的實際生活，於是將「天臺宗」以來的「止觀」修養漸漸由「理論的教義」轉為「修養的經驗」，反對在經典上尋章摘句，主張直截在內心發展精神上的宗教生活，在日常的「運水搬柴，無非妙道」裏尋求「頓悟」之機緣，當然就不必讀經思索，尤其慧能原本目不識丁，即使要看佛經也無從看起（同註一，第二六四頁），於是藏經閣裏的經典放著生書蠹，「束書不觀」，影響所及，念書人寫起東西來，反倒生出一大串的「宋明語錄」。

以此觀察韓愈以「文起八代之衰」的勢動，去矯正眾家學者的敘述習性，可說成績相當有限，否則「宋明理學」當不至在「兩頭明，中間暗」的思維習性裏掙扎；事實上，這樣的說法就是「理學大師」朱熹說的，並以之批評陸象山，謂其「兩頭明」，一為「疑」一為「悟」，謂其「中間暗」，則不能說破，是即「禪」也；妙的是，這樣的說法不知是否誤打誤撞，倒也點描了「參禪」的過程，只不過「參禪」非「禪」，乃思想的實踐，其建構疑團的過程連「非禪」的境地都不是，何況「禪」境？而「禪」的思想本體究竟為何，在思想的實踐不可得的情況下，卻再也無人關懷了。

何以故？「禪非禪」一起皆起，此生彼生，「思想本體」與「思想實踐」中間之轉輒，「幾」也，「動之微」也，與「如來藏藏識」的轉輒，殊無二致，與六祖慧能的「不思善不思惡」也相同，念頭一起，即「非禪」、即「藏識」、即「惡」也。何以故？不必理會，只管「參」去，倘若參出個道理，當無「兩頭」無「中間」，是「明」即「暗」，離「暗」非「明」也。

懊惱的是，這種「非理性」思想如何能為那批高舉著「儒家」大纛的「宋明理學家」接受呢？他們捍衛「儒家思想」，卻從來不去想想「幾者動之微」原本就是孔子在《易傳》裏所闡述的觀念，庶幾乎可說，《易傳》出，孔子的「玄學理論」立即凌駕於老子的「重玄思想」之上，直逼「般若」真義，怎麼能夠反過來「以排佛為目標」呢？這種「儒佛融和的思想運動」豈非拿磚頭砸自己的腳？難怪中唐期間，「儒學重奪學術思想主流地位」（同註五，第一七二頁）後，「儒學」的品質就每下愈況了，連帶著「佛學」也跟著遭殃。

4、「不立文字」分離了「文字」與「思想」之相互造作關係

事實上，從「宋明理學」興起，儒學「成功地由外王之學變為內聖之學」（同註五，第一八二頁）以後，中土禪學就整個式微了，從中唐的鼎盛時期到宋初逐漸衰敗，不過兩三百年，所以「宋、明、元、清」以降，甚少聽說有「參禪」或「禪悟」之情事，民國以後的「禪學」則大多都是從日本傳入，先有鈴木大佐，後有歐洲的榮格將「日本禪學」與心理學比對，再來就是存在主義大師海德格將「日本禪學」與「存在主義」比對，這麼一來，「日本禪學」名聲大噪。

中土人士有鑒於「禮失求諸野」之教誨，渡海東瀛，於是傳回了「臨濟禪」的「參話頭」，與「曹洞禪」的「默照禪」，從此達摩的「一華開五葉」就賸下「兩葉」，而拜鈴木之賜，「臨濟禪」更因之大盛，以其英文著作震撼了整個歐美文化界。

日本是個很妙的國土，對歷史文獻的保留，超過中土甚多，所以近年來中土不斷有學者到日本取經，於是「中國近七十年來有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」（同註二，第二六九頁），再然後就是「臨濟禪」與「曹洞禪」的回流；更妙的是「日本立國以來就沒有出過一個獨立自主的思想家，一個真正的哲學家……它寫的中國學術史，都是歷史事實，其中沒有精神內容」（同註一，第二

五七頁），這裏面的關結錯綜複雜，但大體來說，與日文結構有關，所以「日本史學」在日文的敘述下「從哲學的智慧上面看起來，它是沒有內容的……我們向日本抄，（令）外行人拿他的偏見來誹謗中國文化」，文字害人不淺矣。

那麼日本以這麼一個日文描述「禪學」是何景況呢？以日文結構觀之，應該極為小巧、美豔，與莊子語言的瑰麗詭譎與孟子敘述的氣勢滂薄絕然不同，但從佛學「大而無外，小而無內」的學理來看，仍然大有可為，更因禪學「不立文字」，於是就將日文不宜做長篇大套的哲學論證的毛病給彌補了過來；這基本上就是「禪學」從唐朝傳入日本後，就一直興盛之因，倒累得中土人士趨之若鶩，將一個可以在語言裏扶搖而上的「否定語法」棄之如敝屣，孜孜矻矻學起日文來了，所以曾經一度哲學鼎盛的中土，於「五四運動」以後的文字敘述，「日本美學」與「西方理性」的文字影子所見多有，但就是沒有傳統的「文言文」敘述，「儒釋道」哲學的傳衍在語言的沒落下就整個萎靡不振了。

何以故？「中國佛法之傳布，最重要者為日本」（同註二，第二八一頁），然而「日本佛教之初興，約在我國梁代」，可謂源遠流長，由隋到唐末「日本隨使求學巡禮的僧人極多，而私人之往來尤夥」，所以中土的各家學說，日本幾乎都有，由奈良朝之「古京六宗」到平安朝的「東密」，乃至為了平息戰禍而倚附各宗的「念佛宗、淨土宗」以及「真宗、日蓮宗、時宗之建立，雖或憑借中土之章疏，然實均為日本僧人所自創」。

弔詭的是，雖然「日本佛教所有宗派，泰半乃由我國僧人之直截傳授」，但日本佛教脫離中土佛教之色彩所依尋的「歷史性」道路，卻與中土佛教脫離印度佛教而創製「中國大乘佛學」的過程，大為不同，因「中國大乘佛學」始自道生以「涅槃學」與「佛性論」扭轉了「佛教玄學化」的驅動，故屬「思想」改變「文字敘述」之範疇；「日本佛學」正巧相反，其肇始乃由奈良朝的吉備真備，取漢字偏旁，製「片假名」，與平安朝的空海仿漢字草書，製「平假名」，活生生地將當時流行之中文轉變為日本民族特有之文字，並將源源不絕地流入日本的漢譯佛典、佛經目錄、佛學著述，甚至儒家

經史、文選古詩，在一併照單全收之餘，開始了自己的語言創製，故隸屬「文字敘述」改變「思想」的範例，在世界文化交流的歷史裏，與「藏傳佛學」先吸收「印度佛學」，再將仿梵文創製藏文字母的文字體系在詮釋梵文佛典的過程中不斷改良，殊無二致，連創製的時間也相去不遠。

如果這個推論可以成立，那麼「印中、印藏」與「中日、中藏」的思想交流就透露了些許思想破綻；首先「三論宗」影響中土佛學最鉅、使中土佛教哲學「向著自己的獨立發展道路前進」（同註二，第一七三頁）的莊子語言，在轉為日本本土語言時，是個甚麼景況呢？奈良朝之「古京六宗」，第一個即為「三論宗」，在最初傳入日本時，「聖德天子攝政，獎勵佛法，唱說調和神（日本固有之宗教）、儒、佛三派，用平爭執」（同註二，第二八二頁），但其用來翻譯佛經之日文結構能否準確反應「佛玄結合」的語言敘述呢？甚至是否提及了「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」呢？奈良與平安兩朝輸入中土佛典最多，那麼當時所流行的中文是個甚麼樣的文體呢？其以「片假名、平假名」立基的語言轉輒是否足以承載「大乘佛學」的思想呢？

以「歷史時間性」觀察，任何歷史演變都不能從天而降，就算日本「入唐求法之風極盛，歸國攜去經典極多」，其語言轉輒仍然必須面對本土文字的結構，那麼為何「自隋至唐末，日本努力輸入華化」，但恢復老莊思想的「新道家學說」卻不見提及，甚至「老莊思想」是否曾在日本哲學體系裏出現，都是個疑問，那麼「佛玄結合」曾在日本出現嗎？如果不曾，日文如何解決「般若」敘述？

這一段日本史料不多，但范文瀾的「中國通史」似可引用。遺憾的是，范先生治史猶若論政，不惜在歷史裏散播「無神論」，既批判「儒釋道」哲學，又詆毀中國文化，超乎「史筆」範圍，更與他的史學修為不相符合，不知是否別有隱情。不論如何，這段歷史描述中規中矩，足以採信：「日本奈良、平安兩朝，流行的漢文主要是受了『文選』文體的影響。朝廷取進士，仿唐帖經例，規定試帖『文選』，相習成風，文士多在駢儷對偶方面用功夫，現存當時文篇多是這類駢儷文。韓（愈）、柳（宗元）倡導的古文運動似不曾使日本的文風有所變動。」（註六，第七九一頁）

這個現象是否因為韓愈排佛，而日本隨「遣唐使」來華的屬僧人最多，故排拒「古文運動」，甚難求證；但有趣的是，一波又一波的「求法僧」或「學問僧」將漢譯佛典攜回日本，三論法相華嚴天臺戒律密宗，無一疏漏，連「中國特色最為濃厚的禪宗，也在唐朝傳到日本」（同註六，第七七七頁），但一直以「禪宗的北宗……作為一個宗派而存在」，故范文瀾先生繼而做下極具震撼力的歷史觀察，值得所有研究日本佛教發展的學者關注，曰「凡是中國所有的宗派，日本僧人全部接受了，只有禪宗南宗，在唐時未被日僧接受，因之南宗對佛教的破壞力，在日本不曾顯現，等到南宗失去破壞力，才傳到日本，那是很久以後的事，不在唐與日本文化交流的範圍內了。」

這個歷史觀察何其有趣，而且誠信度極高，因為日本當時「努力輸入華化」，隨著「遣唐使」入華的僧人都是一時之選，不止精通漢語文，對「漢儒」的經學與史學與「唐佛」的梵典漢譯也涉獵極深，更能作唐詩，故「平安朝出現不少近體詩的名篇，列入唐人詩林，並無愧色」（同註六，第七九一頁），但卻阻擾了「禪門語錄」的輸入，其因乃看到了「南宗對佛教的破壞力」？還是因為新創的日文體系以「片假名、平假名」立基，無法承載「老莊思想」，更無法承載隱晦偏說的「話頭」，故乾脆將之摒拒於東瀛之外？這極難察證，但這麼一個語言體系傳到了「明治維新」時期，受西方的船堅砲利影響而開始大量接受外來語，卻逐漸發展出來「南宗」的「日本禪學」，然後經由鈴木大佐以英文著作流傳歐美，又是怎麼回事呢？

「日本禪學」由北宗而南宗，是因為西方語言體系的影響，還是因為日文結構使然？姑且不論這位始作俑者的鈴木大佐是否真的懂「禪學」，但日文可以闡述「日本美學」，卻能夠闡述「南禪」嗎？如果能夠，為何「禪宗南宗，在唐時未被日僧接受」呢？如果不能，為何「日本禪學」在近代使西方趨之若鶩呢？倘若沒有榮格與海德格的比對，「日本禪學」能夠在西方大放異彩嗎？那麼這兩位與「日本禪學」比對的西方學者懂得「南禪」嗎？懂「大乘佛學」嗎？甚至懂日文，懂中文嗎？想來都不懂，所以其比對應該以鈴木之英文著作為據，那麼英文能夠闡述「臨濟禪」的「參話頭」嗎？

鈴木大佐的英文造詣暫且不論，他的「日英」轉譯的誠信度也不予討論，但中土人士渡海東瀛取經時，這些都是治學時必須質問的問題，尤其探索「臨濟禪」的「參話頭」與「曹洞禪」的「默照禪」的法師，更是如此，千萬不要照單全收，因為其以「文字敘述」改變「思想」的驅動，與「中國大乘佛學」以「思想」改變「文字敘述」之驅動，其實是相悖逆的；以《易傳》的「幾者動之微」來觀察，一目瞭然，甚至這個驅動也發生在「藏傳佛學」之傳播上，均以「文字敘述」驅動「思想」，所以英文極為討巧，是「日本禪學」與「藏傳佛學」在西方傳播迅速之因，以這些傳播方式都隸屬同一種思維驅動故；以是觀近年興盛的「藏傳佛學」，應有所警惕，中土人士學藏文、探「藏傳佛學」與學日文、探「日本禪學」相似，只能闡述「大乘佛學」，卻不能闡述「中國大乘佛學」，甚至近年來，「南禪」在中土大興，其實都不是好現象，對「中國大乘佛學」乃至「中國學術思想」的傳衍，深具破壞作用。

做下這個結論，極令人不安，很可能遭引中土、東瀛、西藏眾家學者羣起攻之，姑且以孟子的「自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」自勉之，千人諾諾，「中國大乘佛學」愈傳愈狹，倒不如孟子之諤諤，一破虛糜矯揉之風氣，否則何能重現中文在語言裏扶搖而上的「否定語法」呢？何能矯正「五四運動」以後的文學敘述？何能令「日本美學」與「西方理性」融入傳統的中文敘述？何能令「儒釋道」哲學的融會重振「隋唐」的輝煌發展？

這個課題相當重要，而且還很嚴峻，因中土人士以為西方哲學沒落，全世界思想就萎靡不振，所以如何振奮中土人士，重拾舊山河，破除西方哲學之迷思，是當前一個刻不容緩的使命；但這裏面有一個尷尬，那即是在「後現代」思想發展到了今天，當「美學」（藝術、創意皆屬之）與「理性」（科學、電腦皆屬之）蔚為思想主流後，卻將如何規勸眾人「以史為鑒」，認清楚兩漢儒學因「章句小儒，破碎大道」而衰亡的真相呢？甚至「中國大乘佛學」的「唯識學」因為轉「法相華嚴」之思想道路為「法相唯識」，所以只能往煩瑣的思想驅動，而漸自式微？

這是否即是「真宗、日蓮宗、時宗」建立之因緣呢？這些日本僧人所自創的宗派，「雖或憑借中土之章疏」，但有「空宗」的理論譯著嗎？雖然日文源自中文，漢字也是日文的重要表達形式，但「中文象形字」在這個語言轉輒裏還能保留其「象」嗎？乃至日文結構能夠弘闡孔子的《易傳》嗎？如果能，「幾者動之微」何解？如果不能，其「無幾無象」的文字結構能夠詮釋「般若」嗎？以中國大乘佛學極為重要的《楞伽經》觀察，日文能夠翻譯其層層迴上的「離四句、遣百非」嗎？苟若推論屬實，則日文要敘述「般若」，則非改變日文結構不可，就像六朝時佛經翻譯對中文的挹注一般。

當然這個語言的尷尬，在「禪學」裏是不存在的，以其「不立文字」故；但真正造成困擾的是達摩祖師明明以四卷《楞伽阿跋多羅寶經》譯本傳予二祖慧可，並囑「如來極談法要」，曰「吾本來茲土，傳法就迷情，一華開五葉，結果自然成」（取材自高觀廬居士的《實用佛學辭典》），於是就透露了一個「歷史性」的訊息，那就是菩提達摩可能並不知悉中土的《尚書》、《易經》、《老子》的學統，但卻看到了「崇有論」與「貴無論」之歷史攻詰，所以才說「傳法就迷情」。

這裏的「就」字頗有玄機，與「即」等義，有「幾者動之微」之意，但暫不理會，因為這是否為後人牽強附會，或譯筆的獨特詮釋，甚難判斷，但這麼四卷《楞伽阿跋多羅寶經》譯本當真不可小覷，既為禪宗祖師傳承所依據的重要經典，更與《解深密經》併列而為「法相唯識」的根本經典，似乎說明玄奘與慧能的源頭並無不同，那麼為何「南禪」與「唯識」的發展呈現如此兩個極端呢？甚至達摩說「一華開五葉」是否也包括「法相唯識」呢？這真耐人尋味，暫且置疑不論，但以《楞伽阿跋多羅寶經》的因緣，為何玄奘不直截尋找達摩的源頭而落腳於那爛陀寺呢？這是因為玄奘找不到達摩祖師的「南天竺香至國」，或執意尋求「瑜伽師地論」的經典詮釋，而師學戒賢呢？

這本《楞伽阿跋多羅寶經》為劉宋求那跋陀羅所譯，是現存《楞伽經》三譯中最古老的譯本，在玄奘西出之前，其譯本已在中土流傳了近百年；由於二祖慧可不諳梵文，初祖達摩不諳中文，故幾可斷言達摩所傳為譯本，但也因為「慧可不諳梵文，達摩不諳中文」，所以就遺留下來一個無法察證

的「歷史性」困擾，亦即是否緣此因緣，才造成《楞伽阿跋多羅寶經》本為「南天竺一乘宗」的心地法門，演變到了最後卻變成「不立文字」的禪宗呢？以一向重傳承的禪宗來說，幾可斷言六祖後期的「不立文字」其實悖逆了達摩所傳下的宗本根源，所以「初祖二祖三祖四祖五祖六祖」這麼一路傳衍下來，《楞伽阿跋多羅寶經》再也不見提及，甚至「一說就錯」、「棒打罵喝」。

更加絕妙的是，達摩至慧能，一脈相傳，及至「荷澤始盛。荷澤大師名神會，年十四至曹溪謁慧能，得其法」（同註二，第二三五頁），但「荷澤」中衰，「一華開五葉」反倒由南嶽懷讓而馬祖而生「臨濟、溈仰」與青原行思而希遷而生「曹洞、雲門、法眼」，「五葉」乃成，在「棒打罵喝」中圓成了完滿的傳承；其鼠豕兩端皆有疑問的「傳承」本身轉而變成「話頭」，不能嚴究，正是青原惟信所謂：「未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依然見山只是山，見水只是水」，充分說明禪宗認為「歷史」與「傳承」的誤人思維正是「歷史何為？傳承作甚？都是執著」的詮釋，是以東坡居士有云「見得還來無別事，廬山煙雨浙江潮」，何以故？「參」去可也，「飢來吃飯，睏來即眠」，心自解放。

倘若對此「無厘頭」的「禪門語錄」不能滿足，一定要弄個水落石出，那麼就得從「傳承」的源頭探起，於是直指達摩；這麼一來，就將「印度學術思想」與「中國學術思想」的異同點給暴露了出來，因為這一路追溯回去，首先就牽涉到「印度哲學的十六異論」（同註一，第一九五頁），然後發現玄奘執意回歸「印度佛學」，卻值「印度佛學」最為弱勢的時候，甚至達摩東渡，也因為「印度佛學」受「印度學術思想」的排擠，不是甚麼「夜觀天象」，而是因為「印度佛學」本非「印度學術思想」的正宗哲學傳承故也。

印度的這個思想掙扎與「中國學術思想」的《尚書》、《易經》、《老子》三大學統起初並不包括「大乘佛學」一般，甚至在「中國大乘佛學」融會為「儒釋道」的中土思想以後，一些印度思想本位極為濃厚的「毗曇、俱舍、成實、律、涅槃、地論、攝論、法相、真言」，仍舊不被接受，甚至

「淨土」亦被排除在外，充其量卻只能將「十三宗」的「禪、天臺、華嚴」包括在「中國學術思想」之內。何以故？「佛教的思想原本是印度思想，但是在印度思想上面，佛教並不是原始的思想，而是後起的思想」（同註一，第一九〇頁），這個景況與「中國思想」的發展一模一樣。

更有甚者，佛學在印度的產生，「反應的是原來的婆羅門教，大小乘佛學也是反應在它以前的奧義書哲學」。這與兩晉以後到六朝時期，中國輸入「印度佛學」以反應「漢儒式微，道學初興」的景況也沒有不同，所以「奧義書哲學」甚至「四吠陀哲學」才是「印度學術思想」的正宗哲學傳承，其地位與「中國學術思想」的《尚書》與《易經》兩大學統旗鼓相當，甚至連出土的時間也近似，都在紀元前十五世紀左右。

從「印度佛學」輸入中國的時間來看，魏晉南北朝，「佛學在印度是鼎盛的狀態，所以從佛教與佛學的立場，把印度婆羅門的宗教與奧義書的哲學、數論派的哲學當作異端邪說。因此造成在歷史上面，中國人對於印度其他非佛教的思想、非佛學的思想，也認為是異端」；殊不料，「佛教在印度不是天上面掉下來的」，以「印度佛教」為本位來排拒「婆羅門的宗教與奧義書的哲學、數論派的哲學」，就如同以「中國大乘佛學」為本位來排拒「中國學術思想」的《尚書》、《易經》與《老子》三大學統一般。

這些「學術思想」的各自發展在印度與中國都極為相似，其不同的地方是，印度學術思想「從七世紀以後到現在，流傳在印度的宗教是婆羅門教，哲學是奧義書的哲學，而佛教在印度可以說沒有多大的影響」，可說當婆羅門宗教與奧義哲學復甦以後，佛學在印度就整個衰退了；這多不可思議，從紀元前七世紀、六世紀，佛教產生的時候，到紀元後七世紀，佛教衰退的時候，佛教在印度有將近十四個世紀的輝煌歷史，但是一旦衰退，一直到現在，又是另一個十四世紀，佛教在印度卻始終沒有復甦，這不能不說「印度婆羅門宗教與奧義哲學」有極為深邃的理論基礎，尤其對印度這麼一個蘊育「佛教思想」的古文明國度來說，絕不簡單，故不宜胡亂打壓，甚至調侃。

那麼為何這麼一個衰退的「印度佛學」與「中國學術思想」相遇，卻產生「中國大乘佛學」？而且經過「宋明理學」的演繹，「中國大乘佛學」不止沒有衰退，反而銳變為「中國學術思想」的一部分，為「中國學術思想」整個吸納進去，產生「儒釋道」哲學；這個融會的哲學思想，居首功者為莊子的「否定語言」，在梵漢翻譯上產生了獨特的敘述方式，但在思想結合上卻是孔子的《易傳》，以《繫辭》的「幾者動之微」的觀念產生極為樸素、純粹中國式的辯證法思想，是一種「自發性」、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，僅以孔子這個根本哲學思想來看，「至聖先師」的歷史稱謂是當之無愧的，甚至從「儒釋道」哲學的融會看「中國大乘佛學」避免了「佛教玄學化」的根由，孔子的玄學思想居功厥偉，而「印度佛學」反倒沒有積極的貢獻。

這個歷史觀察有兩個重要的「歷史性」結論，其一、「中國大乘佛學」在這個思想融會的過程裏，完全屬於一種回饋「儒道」的地位，但並沒有對「中國學術思想」產生積極融會的貢獻；其二、「印度學術思想」的正宗哲學傳承「奧義書哲學」與「四吠陀哲學」，沒有「幾者動之微」的觀念，倘若有，「印度學術思想」必然吸納「大乘佛學」，何至將「印度佛學」驅逐境外？兩者合而觀之，則孔子的「幾者動之微」就將「不立文字」所區隔的「思想」與「文字」再度結合起來。

職是，在印度「佛學假使要發展，只有向外傳」（同註一，第一九三頁），以其本土哲學思想沒有「幾者動之微」的觀念，而達摩「夜觀天象」的玄說極難求證，倘若屬實，則其所觀之「象」必與「幾」有關；在中國，佛學能夠生根，而且對「宋明理學」產生重大影響，則肇始於慧能以「不立文字」悖逆達摩所傳下的宗本根源，整個打亂「印度佛學」的傳承，但其之所以可以在莊子的「否定語言」基礎上，連語言一起否定，則是藉助孔子的《易傳》所建構下來的純粹中國式的辯證法思想，「幾者動之微」是也。

5、「幾者動之微」重新挹注「不立文字」的「思想」契機

這麼一看，「幾者動之微」的觀念在「儒釋道」哲學的融會裏是個關鍵；更有甚者，「幾者動之微」破「幾微之動」的「能所」混淆，其效果猶若「心動」與「動心」、或「幾動」與「動幾」之別，是謂「無明」自行觸動，並非有一個「外緣」致使「無明」緣「行」，然後將「十二緣起」開展出來；不瞭解這個，「如來藏藏識」只能為「藏識」，其間之轉輒，「幾」也。

從這裏來看《六祖壇經》的「何其自性本自清淨，何其自性本不生滅，何其自性本自具足，何其自性本無動搖，何其自性能生萬法」，至為明顯，那種「自發性」、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，原本就是孔子的玄學思想；那麼為何「南禪」從不提及《繫辭》的「幾者動之微」呢？只有一個理由，「束書不觀」也，但那種樸素、根深蒂固的思想早已融入平常生活中，成為中國人排之不去、拒之不得的思想傳統，是謂說不清道不明的「禪」，故知坊間朗朗上口的「禪，就在平常生活中」其實為「平常生活就在禪中」之誤，否則如何能「飢來吃飯，睏來即眠」？其之所以混淆，「能所」顛倒也，不知「幾」在「能所連結」時的剎那作用，先自發「動之微」，促生「無明躁動」，然後才有「幾微之動」，將「十二緣起」觸起，故也。

這麼一說，「能所之幾」是所有思想混亂之肇始，豈可輕忽？思想融會的因緣如此，學術傳承的因緣如此，文化繁衍的因緣如此，「不立文字」的因緣如此，甚至文字「圖符音韻、音韻圖符」的因緣亦如此，正是智顗大師以《法華經》的「十如是」來展演「文字之幾」的意涵：「所謂諸法如是相如是性如是體如是力如是作如是因如是緣如是果如是報如是本末究竟」（同註一，第五四二頁），「能所」因「標點符號」的位置而層層轉進；以是知「文化」者，在「文中自化」，非「它化」，謂之「以文化文」，是為「中國文化」，庶幾乎可說，沒有孔子的「幾者動之微」的觀念，不止「大乘佛學」不能在中國生根，連中國的思想與文化也不可能是現在這個模樣，可比美釋迦牟尼佛因印度的「業」的觀念而示現娑婆世界的歷史因緣。

一「業」一「幾」，既然如此重要，那麼當「禪門」的「傳承」推到達摩的源頭，能否觀察到印度的驅趕佛學乃因沒有「幾」的觀念呢？達摩師承般若多羅，佛學辭典上說，般若多羅「至南天竺香至國，度王之第三子菩提多羅（後改為菩提達磨）」，其時難考，但據道宣所述，菩提達摩「歷游諸國，至於中華。自言已百五十歲」（同註二，第二三二頁），約略可推知，達摩承接「印度禪宗」的「第二十八祖」時，約為西元四三〇年，羅什已卒，僧肇亦歿，「關河三論」漸泯，「關河舊部」四處逃逸，「攝山三論」逐漸萌芽，甚至道生也已經「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經」了，而「佛玄結合」的勢動則在道生的「涅槃論」演說裏，悄悄地轉變為中土的「生命哲學」，其時龍樹菩薩的「中論」學說已傳遍印度，甚至可能已經衰退，所以才傳至中土。

龍樹菩薩為南印度憍薩羅國人，佛滅後七百年出世於南天竺，故知大約為紀元元年，正是漢武帝推行「罷黜百家，獨尊儒術」之後的西漢後期（同註六，第四一頁），羅什譯有《龍樹菩薩傳》，亦可為佐證；其時，漢儒斥盛，道學衰退，佛學未興，中土倡行以「崇有」壓抑「貴無」思想，印度則在龍樹菩薩與彌勒菩薩分別反應「奧義書哲學」的影響所及，「中觀」與「瑜伽」的「大乘佛學」思想漸趨成熟，以高觀廬居士的《實用佛學辭典》觀之，可見端倪：「所云大乘無過二種。一則中觀二乃瑜伽。中觀則假有真空。體虛如幻。瑜伽則外無內有。事皆唯識。」故知當時的印度學術思想，奧義衰退，中觀瑜伽，分庭抗禮。

如此一觀察，中土漢儒的全盛時期與印度「中觀瑜伽」的全盛時期，幾在同時，然後中土轉入魏晉南北朝，佛學開始傳入，初具格義，而道學復興，漢儒崩毀，「儒釋道」三種學說俱弱；印度的景況亦同，奧義復甦，異論紛起，佛學外傳，整個「印度本位思想已經衰退了，零零落落的」（同註一，第一九四頁），正是在這個時候，先有真諦三藏於四九九年由印度至中土，然後達摩於五三四年在廣州登岸，故「儒釋道」之璀璨結合，非因其學說之強勢，反倒因其弱，正是老子「弱者道之用」或莊子「堅者毀矣，銳者挫矣」之顯現。

從達摩後來的面壁事件來看，其行逕正是「守柔曰強」的詮釋，但從歷史的「時間性」觀察，達摩於後魏孝明正元元年在嵩山少林面壁九載開始，六朝以前的道生所流傳下來的生命實踐精神逐漸由「入世」的智慧再度轉為「出世」的思想，原本已透融會初機的「儒釋」思想再度分道揚鑣，使得道生的「人人皆有佛性」與孟子的「人人皆可以為堯舜」，荀子的「塗之人皆可以為禹」（同註一，第三七頁），變得毫不相干；從「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」來觀察，後魏時期的達摩初止少林，其實並不知道莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，但因其所另起的詮釋「生命哲學」的宗教發展似乎也有了阻止「佛玄結合」的效果，故歷史乃給予達摩「初祖」之稱謂。

何以故？「達摩面壁」使得莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，繼道生之後，第二次出現了「幾動」，只不過「三論宗」的道生以「涅槃學」與「佛性論」使得「般若」呈現一個上行的「幾動」，但達摩卻以其「面壁」行逕使「般若」呈現一個下行的「幾動」，不止斲喪「儒釋道」思想融會於襁褓之中，其「幾動」一直持續到慧能，勢頭未衰，所以就觸動了「不立文字」的發展。

這個發展似乎是個極為合理的演變，因為對一位初到中土又不懂中文的外國人來說，達摩不識莊子思想的傳衍可說是極其當然的，但其「面壁」就破了初機；暫且不論其「面壁」的動機為何，也不論是否已探悉「幾動」之奧秘，但這麼一「面壁」，「幾」已動，而且其動者「反動」，逆反道生之「幾動」，正是老子所謂「反者道之動」也，於是《尚書》、《易經》、《老子》的三大學統乃至「崇有論」與「貴無論」之歷史攻詰，第一次有了一個「歷史性」的沉澱，產生了阻止「佛玄結合」的效果，「反者道之動」故。

這是個關鍵，但為何「面壁」逆反「道之動」呢？據方東美教授的考證，「中國學術思想史」呈現全世界獨一無二的波浪型發展，其勢能衰竭，將變未變時，即為「歷史性」之「幾者動之微」，

一動，往往帶出好幾個世代的繁衍；以思想傳衍的「歷史性」來看，老子在函谷關口述《老子》時，應為中國歷史上第一次觸動「思想傳衍」之「幾」，以《老子》承襲《尚書》與《周易》，但總結出一個「道」的觀念，並破了中土思想的渾淪橐籥；從此之後，《尚書》、《周易》與《老子》乃合稱為中國哲學思想的三大「學統」。

弔詭的是「思想的渾淪橐籥」一破，「幾動」隨即呈現往下奔流之勢，故知《老子》出，思想直奔而下，故老子也說「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，更賦予了孔子造《易傳》之因緣，重新以「幾者動之微」的觀念將思想往「渾淪橐籥」的境地推衍，但是後繼無人，連孟子也不在這個「幾」上詮釋，遑論荀子、韓非、董仲舒？這麼一路傳下來，直至漢儒崩毀，莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」思想傳衍，在王弼的老子注釋下漸次復甦，但是思想驅動仍舊承襲《老子》之後的直奔而下之勢，《易傳》之影響微乎其微，故當佛學輸入時，只能產生「佛玄結合」之結果；這其中之發展，僅司馬遷嘗試以《史記》來「正《易傳》」，但在董仲舒的打壓下，《史記》雖然在歷史上流傳下來，但「正《易傳》」的企圖就此被埋葬在歷史的洪流裏，使得孔子極為深邃的「玄學」理論逐代被詮釋為一個往下驅動的「儒學」，連「宋明理學」也都回天乏術，儒家的「道統」觀念反倒愈發堅固，「封建思想」於焉根深蒂固，是為「萬物流出」一動愈動的具體呈現，卻離中土原始的「道德目的」論說愈發疏遠了。

「佛玄結合」在中國學術思想史上是件大事，所以僧肇承此因緣，乃享有歷史盛名，而「僧肇三論」更是在歷史上佔上一個顯要的地位；但中國學術思想史上的第二次「幾動」卻不為僧肇，而是道生，將第一次的「思想傳衍」之「幾」，由一個向下流淌的驅動轉而迴上，居功厥偉；當然，在第一次與第二次「思想傳衍」之「幾」間，無數的突破、激起，都曾在思想上造成一股勢力，如「孔門學說」由荀子的破譯到董仲舒的極盛，「墨學十綱領」緣起於攻擊「孔門學說」卻意外地奠定了後世之「邏輯學」基礎，「莊子卮言」道盡「道」之不能言說，甚至王弼的「老子注釋」，都造成或大或

小的「思想傳衍」之「幾」，也都對後世「中國大乘佛學」的發展有一定的影響，但其整個勢能卻為一種「反者道之動」的動態，由僧肇的「佛玄結合」在這個「道之動」的最底部將整個中國學術思想的傳衍承接起來，而後道生破之。

道生之後，中土的「大乘佛學」理論臻其頂點，然後卻又開始滑落，三論華嚴天臺陸續開展，「崇有」與「貴無」之爭也沒有中歇；其時大約為公元四三〇年，離玄奘出關取經的公元六三二年，約略還有兩百年之久，中原版盪，民不聊生，中土的「大乘佛學」理論發展，隨著達摩在少林寺面壁九年（約五四〇年左右）卻有了輝煌的進程，先有三論吉藏（生於五三八年）、再有天臺智顗（生於五四九年）、後有華嚴杜順（生於五五八年），創造了「魏晉南北朝」的高度佛學理論，直至隋文帝於五八一年登基，創開皇元年，中土的「大乘佛學」理論就一直滑落，直到今天，都沒有起色。

這其間當然也出現了無數的突破、激起，也都曾在思想上造成一股勢力，最著名的就是玄奘的「法相」詮釋，有一種將思維往「法相華嚴」方向推動的驅動，不幸因為窺基的「法相唯識」推衍，逆轉了「法相華嚴」之驅動，致使「法相唯識」的傳衍在歷史上快速萎縮；再來就是達摩一脈相傳的慧能，於公元六七六年（唐儀鳳元年）在光孝寺受戒，創「禪門南宗」，撼動了曹溪一脈以承自道生的「生命哲學」，繼而模糊了「達摩慧可僧璨道信弘忍」的「道統」，再模糊了弘忍變《楞伽經》為《金剛要義》的「學統」，於是「中國學術思想」的傳衍整個起了狂亂的顛覆。

照理說，慧能直溯道生，以「頓悟」破「北禪神秀」的「漸悟」，原本有極深的「生命哲學」作為理論基礎，但其往後的演變卻以「不立文字」在歷史上產生大膽顛覆的效果，更對哲學思想的傳衍造成很大的傷害，其原因就是這個宗教發展太具戲劇感染性了，先有達摩面壁九載，再有慧可斷臂求法，最後以慧能夜奔收場，並以「不識字」成就了大智慧，開創曹溪一脈，給予了歷史無限生機，所以坊間有學者因之稱慧能從自身的生命去挖掘智慧，既拯救了佛教，又拯救了知識分子，更以之為例，來勉勵「六四天安門事件」以後流亡全球的大陸學者，盼共同探索「自救的真理」。

對這樣的解讀，似乎只能以《維摩詰經》的一句話來總結：「佛以一音演說法，眾生各各隨所解」，但研究歷史的學者不能忽略歷史的「時間性」，尤其歷史上沒有一件「事」的發展，沒有預先的「幾」的醞釀，因為慧能時代的所謂「佛教」，其實就是盛極一時的「法相唯識」，「知識分子」則指當時埋首於文字翻譯的學者，甚至可能甚多趨炎附會分子，所以這個扭轉就算是「拯救」，其實也不是很高明，更因「法相唯識宗」（非「法相宗」）雖然只是「中國大乘佛學」的一支，而且應該算是最弱最短的一支，但也不宜因其弱因其短，或因「法相唯識宗」組織的問題，而妄言「唯識」對社會乃至對宗教哲學思想沒有絲毫影響力，或因為執意凸顯「南禪」，而打壓「唯識」的歷史貢獻；要研究這段歷史，就必須將歷史事件還原到歷史裏，以窺其端倪。

暫且不論這個奇怪的歷史發展，也暫且不論這裏面甚多「譌史」都是曹溪一脈所造出來的，但「從達摩至慧可至僧璨至道信至弘忍」，歷經周武滅佛、隋滅唐起，至慧能授法於弘忍的咸亨二年，可說都不興旺，甚至可能被籠罩在盛極一時的「法相唯識宗」之下；在這麼一個景況，弘忍潛入慧能所居之碓房，講演《金剛要義》，使得整個「大乘佛學」的傳衍，透露出一股神秘詭譎的氣息，好似將佛法當成「武功秘笈」一般；如果這段歷史敘述屬實，那麼弘忍之動機為何？真的是為了避免同僚迫害慧能嗎？以神秀的修為來看，這是不可能的，那麼有無可能弘忍只是為了躲避「法相唯識宗」的監視？否則何至於如此謹慎？

以窺基承唐太宗之命，所承擔的政治任務來看，這是極有可能的，因為據聞窺基連同窗圓測都容不下，當然這裏不能排除窺基排擠圓測的歷史敘述也有可能造假；暫且拋開這一切令人無所適從的「譌史」，從這一切肇始因緣的神秀下手，不難發覺神秀能夠寫出「身是菩提樹／心如明鏡臺／時時勤拂拭／莫使惹塵埃」這樣的詩，當非等閒之輩，其詩才是真正的原創，慧能雖然將之提升一層階，而曰「菩提本無樹／明鏡亦非臺／本來無一物／何處惹塵埃」，但卻不是原創。這對寫過格律詩的人來講，是心知肚明的，所以神秀的詩可以引申，慧能的詩則不能；神秀後來道譽響四海，以至武則天

召使趣都，親加跪禮，豈有倖然？故史稱「北宗之祖」，猶南宗之有慧能，可惜的是「北宗」從歷史上消失了，否則應可承續《楞伽阿跋多羅寶經》之傳承。

6、「文字」與「思想」一起皆起，其中有「幾」

達摩至慧能的這段歷史演變，磬竹難書，但呈現往下奔流的驅動是相當明顯的，可以說，沒有達摩的面壁因緣，影響中國人思想至深且鉅的「不立文字」是傳不下來的；而要以「幾者動之微」的觀念找出這段長達十五個世紀的思維奔流，相當困難，因「語錄文體」被「宋明理學」吸收了以後，「南禪」的傳衍就整個式微了，但拜鈴木大佐之賜，「南禪」的影響力死灰復燃，而三論吉藏、天臺智顗、華嚴杜順等等佛學理論，卻仍是一蹶不振，庶幾乎可做出結論，「中國大乘佛學」乃至「中國學術思想」的第三次「幾動」緣自「達摩面壁」，是中國思想史上第二次阻止「佛玄結合」的幾動，但卻與道生有「上行」或「下行」之分別。

如果這個推論言之成理，則唯有將道生與達摩擺在一起觀察，「儒釋道」哲學融會的「幾者動之微」才能浮現出來；以「歷史之幾動」來觀察，人物與典籍分不開，所以《楞伽阿跋多羅寶經》與《金剛般若波羅蜜經》必須擺在一起觀察，才能探悉弘忍變《楞伽阿跋多羅寶經》為《金剛要義》的動機，甚至老子與孔子以降，《老子》與《易傳》也不應分開來敘述，老子與孔子之前的《尚書》與《易經》更要擺在一起觀察，以其間之轉輒必有「幾」，故也。

不止如此，慧能與玄奘也是一對，「不立文字」與「廣譯梵典」也有其歷史因緣，「南禪」的模糊「道統」與「學統」、與玄奘執意回歸「印度佛學」、雄辯天竺「大、小乘」論敵，卻又融不進「中國學術思想」，彼此的轇轕看似無關，但是其實互相影響，恰似老子與孔子會面，看似相談不甚歡暢，但其實惺惺相惜。

這裏面的「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」全部糾纏在一起，以其「幾者動之微」的內質並無不同故；唯一不同的是，其「幾」有兩種驅動，往上者，「形而上」思想興，所有的哲學理論都往上融會，直逼「般若」，並可臻《老子》的「虛而不屈」之境，是曰「天地之間，其猶橐籥乎」，更是「儒釋道」思想融會的根基；往下者，「形而下」思想興，愈演繹愈往下流淌，是曰「動而愈出」，不止離「般若」愈遠，甚至連「形而上」思想也以「形而下」邏輯來詮釋，是謂「把哲學拉下來適應人間」，乃造成了哲學繽紛呈現，各自詮釋，各自為陣，是為當今世界的哲學泯滅現象，尤以「人間佛教」之倡行對「中國哲學思想」之傳衍破壞最大。

《易傳》的「幾」，當真高妙，不止可以用來觀察「崇有論」與「貴無論」之歷史爭論，甚至可觀其「業」之「和合性不和合性」、「進化說創造說」與「萬物流出說」的思想分界、「中觀」與「瑜伽」的分庭抗禮、「虛而不屈」與「動而愈出」在「天地之間，其猶橐籥乎」的凝動似動狀態，或更深一層來看，「幾」與「業」的思想消長與歷史發展、「文字」的轉輒與「歷史」的偽造，乃至文字的「音韻」與「圖符」，種種色種種相，均以「幾動」而有「事」乃有「理」，天下大動矣。

把這麼一個漫長的思想史擺在一起觀察，暫不論「老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去」是否洞悉「幾者動之微」的奧秘，其「幾動」是否僅為巧合或偶然，甚至是否為訛作，但因其所闡述的虛無思想與中文象形字的「象形無象」相契合，故這個「幾動」得以綿延幾千年，使「進化說、創造說」的思想提升得以在「萬物流出說」的思想奔流裏緩行慢進。何以故？「象形無象」故，「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」俱融合故。

「道生南渡」與「達摩面壁」亦同，也暫不理會其動機是否洞悉「幾者動之微」的奧秘，但其「善行無轍跡」的行逕俱可上可下，賦予思想的發展無限生機，「幾動」自在其中；但「慧能夜奔」就不同了，固然其利根直逼「幾」之未動景況，但其氛圍之形成，乃至「轍跡」之過顯，都只說明了「不立文字」的對應而生，乃因「法相唯識」的繁瑣，使得知識分子被籠罩在文字的探索裏喘不過氣

來，是「動而愈出」的歷史現象，與「老子西出、道生南渡、達摩面壁」的情景不同，故僅能歸屬於「萬物流出」的歷史發展。

以同樣的「幾動」來觀察「印度佛學」的興衰，亦復如是。玄奘於公元六三五年師學戒賢時，「印度佛學」雖已驅向弱勢，「奧義」哲學逐漸復甦，但《楞伽經》作為「瑜伽」與「中觀」的根本經典卻在當時的印度廣為流傳；當時闡述「瑜伽」的重鎮當為那爛陀寺，位於「中天竺摩竭陀國」，但是闡述「中觀」則可能居無定所，故般若多羅「至南天竺香至國，度王之第三子菩提多羅」，而後菩提達摩「歷游諸國，至於中華」，在廣州登岸時，公元五三四年，正值梁武帝當權之時。

這個脈絡理清以後，就可瞭解「瑜伽」與「中觀」所傳承的世代支脈，雖因南天竺「香至國」與中天竺「摩竭陀國」之地區不同，而導致中土所承接的地域繁衍南水北陸、所傳承的經典研讀態度有別、所接受的歷史待遇天壤有別，但對「印度佛學」的傳衍因緣而言，其本土文化脈動的復甦已然勢不可擋，故「佛學外傳」之「幾」已啟動；玄奘在此時進入印度求法，而成為「求法僧」或「學問僧」，與「日本僧人」在唐朝時渡海求法，其實沒有不同，對印度本土的「佛教傳承」也沒有影響，就像「日本僧人」對「中土大乘佛學」根本就絲毫沒有影響一樣，所以實在沒有必要以玄奘雄辯天竺「大、小乘」論敵來模糊焦點。

在這個「印度佛學外傳」的關鍵時期，真正對世界的思想繁衍產生了重大影響的有兩人，一為達摩祖師循海路至中土，一為蓮花生大師循陸路至西藏；蓮花生於七世紀初至西藏弘法比達摩至中土大約晚了近一百年，又因蓮花生與戒賢均為那爛陀寺當時的高僧，故可探知玄奘西出天竺時的唐太宗貞觀三年（西元六二九年），很可能與蓮花生大師錯失交臂，否則中土佛學的發展當有另一番景象；兩者走的都是陸路，當無疑問，與劉宋時期求那跋陀羅三藏循南印海道來華，或與梁武時期達摩跨海東渡至廣州，走的路不同，發展也各自不同，但這股「印度佛學外傳」的狂潮卻說明了「奧義哲學」之強烈復甦導致世界兩大「佛學」重鎮就此產生的因緣，中土與西藏是也。

中土與西藏所承接「印度佛學」的不同之處，在於達摩東渡之前的中土，早已歷經老子與道生的兩大思想「幾動」，「儒釋道」的融會已有基礎，達摩之面壁對中國哲學思想之傳衍產生了「反者道之動」的影響；蓮花生入藏的第七世紀，正值西藏土著的「苯教」盛行之時，「卜筮」資料不多，但是想來公元六四一年，文成公主奉命嫁與松贊幹布所遺留下來的漢文「老子」經典與「苯教」有了印證的機會，所以蓮花生必須先行掃蕩羣魔，以裨益佛教教義的傳播；其時玄奘滯印未歸，文成公主另外攜帶的「三百六十卷佛教經典」（同註六・第四八五頁），應當都屬「三論、華嚴、天臺」甚至「律、禪、淨土」之類的經典，對後來影響「藏傳佛學」甚深的「唯識學」應無所貢獻，由此或可看出「藏傳佛學」受蓮花生的影響遠勝於文成公主。

這個時候的西藏，藏文未造，故流傳於雪域的經典只有漢文經典；蓮花生固然亦攜帶些許梵文經典，但翻山越嶺至西藏傳法，想來不能像文成公主一樣，「有若干通達這些書籍和製造物品的文士工匠隨從前來」，故知其震赫「苯教」、樹立威權的過程，所仰賴的不是佛法的教義，反倒是法術的威力，甚至一直到十一世紀的密勒日巴，這個法術都是西藏佛教傳衍的重要依據，並且迫使「苯教」的土著巫術與之結合，而有了西藏極為詭譎的佛教儀軌。

據聞蓮花生與密勒日巴的法術可以搬雲祈雨，極為厲害，雖然不知其詳，但想來與六朝時期的石勒石虎麾下大和尚佛圖澄所施之法術並無不同，飛岩走石，聽鈴知凶，與「中土大乘佛學」前奏的繁衍亦甚相似，只不過西藏本土的文化不高，所以沒有王弼的「新道學」復興，反倒像鳩摩羅什居於西域涼州學中文一樣，開始探尋一種新的語言。

藏文未造之時，中文與梵文都在西藏流傳；其時，中文已開始有了「唐詩」之璀璨演繹，唐初陳子昂的〈登幽州臺歌〉已造，一首「前不見古人／後不見來者／念天地之悠悠／獨愴然而涕下」將中文的委婉與豪邁推向一個前所未有的高度；相反地，梵文隨著「印度佛學」的外傳而漸趨衰敗，但在這個關鍵期，西藏選擇了梵文為藏文之基，就充滿了玄機，想來當非為了擷取梵文之精微，而是因

為「印度佛學」的影響，所以從一開始，藏文之造即是為了傳播佛學，庶幾乎可謂「西藏學術思想」除去「佛學」以外，別無其它的支派，這與中土之有「尚書、易經」與印度之有「奧義、吠陀」，是絕然不同的。

也正因為如此，佛學之深植於西藏，非常精純，以其不受其它思想之混雜故，更因藏文與梵文屬同一語言體系，故「梵藏翻譯」的可信度極高；這與「梵中翻譯」不可相提並論，因為中文與梵文屬於兩種不同的語言架構，其轉輒不免失「幾」，故「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」的融合程度始終不及「藏傳佛學」之密切；以是之故，知「藏傳佛學」與「印度佛學」絲絲入扣，但是「中土佛學」反倒因為《尚書》、《易經》與《老子》三大學統的影響，而逐漸走出「印度佛學」的影響，並發展出來獨特的「中國大乘佛學」。

這與中國四大譯家「鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空」(同註六・第四七八頁)沒有絕對的關係，與「鳩摩羅什、真諦、不空」是印度人也沒有關係，更與玄奘的梵文造詣無關，甚至與「道安傳教，羅什翻譯」發展無關，純粹是本土「思想」與「文字」所交織出來的影響。何以故？「漢、梵語言，相隔甚遠，強使漢語切合梵語，勢必發生格礙」(同註六・第七四頁)故，其轉輒不免「失幾」，更因「歷史、因緣、文字」等的不融洽，「禪宗」的定祖之說才有可能造肆。

以此觀察歷史上最後兩位影響「中國大乘佛學」的人物「慧能與玄奘」，可知「中國學術思想史」的三大「思想之幾」，雖然為「老子、道生、達摩」，但是承續這股往未來世推衍的力道，反倒為孔子的「幾者動之微」、慧能的「不立文字」與玄奘的「邏輯推衍」，其因至為簡單，以「後現代社會」歷經「理性」洗禮、「二分法」倡盛、「邏輯思維」斥虐、「文言文」崩毀，「互聯網」簡訊造亂，已經回不去「老子、道生、達摩」的時代故。

不過，要從歷史吸取教訓，往未來世傳承，也必須效仿老子以「道」總結《尚書》與《易經》兩大學統的精神，將「幾者動之微」挹注於「不立文字」與「邏輯推衍」裏，「象學」的觀念乃生，

直截以哲學回溯文字創始的「類表象」，庶幾乎可以扭轉「後現代社會」直奔而下的「文字幾動」，令「哲學泯滅、文字崩毀」的景象整個沉澱下來，進而產生往上探尋思想的力道，於是就與「老子、道生、達摩」的「幾動」吻合了。

「象學」還有一個功能，可以令國人在影視橫行的今天所養成倚賴「圖象」的習性得以繁衍，並令時人所擅長的「象徵與隱喻」得以發揮，更令時下以「音聲」為「表現性語言」的口語(即所謂的「白話文」)素質得以提升；更有甚者，挹注哲學於中文獨特的「文字學」，將使得「象學」重溯一個以「思想」改變「文字敘述」的學統，扭轉西方思潮以「文字敘述」影響「思想」之傳衍，稍稍遏阻「文字」對「思想」的迫害，更從思想的根柢處結合「中國大乘佛學」與「中國學術思想」，不再受鈴木大佐之類的語言翻譯轉輒所愚，以語言轉輒必「失幾」，故也。

中國哲學思想的「學統」重於「道統」

從整個「中國學術思想」的傳衍來看，執意回歸「印度佛學」的「法相唯識」雖不曾在歷史上產生重大學術影響，卻居中將先秦學者墨翟的「墨學十綱領」延續到了「後現代」社會，而與現代人的思維極為契合；其中以「法相」傳衍最為關鍵，思維可上可下，往上為「般若」，上循「三論」而「涅槃」，應屬「華嚴」哲學理路之支脈，是曰「法相華嚴」，為出世思想，往下則為「唯識」，曰「法相唯識」，因「執識」而驅「邏輯性」的思想推衍，為近世哲學思想之所依，但其結果倘若不是與「文字邏輯」糾纏不清，就是在「否定錯謬」（Elimination of Falsification）的「否定敘述」上衝撞「二分法」（Chorismos）。

這個哲學發展的尷尬，維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)影響近世甚鉅的「邏輯實證論」有極為精辟的論證，故維氏早期著有「語言圖像」理論，晚期則有「語言遊戲」理論；姑且不論西方的拼音

文字體系是否能夠討論「語言圖像」，但是「邏輯性」思想推衍到了最後必與所使用的「文字」糾纏不清，在維氏的「邏輯實證論」裏卻是極為明確的。

「文字」在人類的思想上佔有如此重要的地位，似乎不可思議，卻是一樁「邏輯思維」所無法推衍的尷尬；這個人類躲避不了的現實，就是為何世親菩薩以「依言說分位差別假立」將「名身句身文身」置於《百法明門》的「心不相應行法」裏面的原因，也是為何《舊約・創世紀》以「巴別塔」(Babel)的聖喻，警告人類語言的矛盾與偏頗與不得直達天聽之因，更是「禪宗」乾脆「不立文字」或「棒打喝罵」，以破除思想限囿的原因；三者所依憑者，皆是人類語言不說則已，一說即錯，故爾曰「說了就錯」，其哲學體系與立論宏旨雖不同，但是頗具「通感或聯覺」(synesthesia)，連時間傳衍上也具「共時性」(synchronicity)。

這些「語言」上的「邏輯推衍」都錯不了，只不過以中國文字發展的「歷史時間性」來觀察，從玄奘的「法相」、窺基的「唯識」，到慧能的「南禪」，其思想敘述方式由「詰屈聱牙」到「不立文字」，改變不可謂不大；但若以「三論」的「佛玄結合」來看這段文字發展，則更出現一個「曲線進程的哲學」(curvilinear philosophy)歷程，波瀾壯闊，先由「般若」而「涅槃」的「直線進程的哲學」(linear philosophy)，「上迴向」了以後，直奔而下，產生「下迴向」效應(同註一・第四三九頁)，及至文字敘述的谷底，再迴上產生「不立文字」思想，是為中國哲學發展的「波浪型」演變，或「機體統一性的哲學體系」(organismic system of philosophy)。

一、 歷史的「幾動」對未來世的「哲學」啟示

這段歷史似可自圓其說，唯一的尷尬是，「南禪」的「不立文字」明明賦予了思想極為自由的空間，為何不能產生「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」的融洽？僅從「歷史之幾」來看，

「文字之幾」與「思想之幾」齊頭並進，以思想操控文字、文字承載思想故，所以歷史上思想最為活躍的春秋戰國時期，先秦諸子百家爭鳴，同時處士橫議、辯士蜂起，詭辯蔚為風尚，以惠施、公孫龍成其大者；秦漢之後，名辯思潮再度興起，則為魏晉南北朝時期，莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，導致「佛玄結合」之語言發展；再然後就是達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能，以「不立文字」將「佛玄結合」語言整個沉澱，導致思想跟著也凝鑄了起來，於是「文字之幾」與「思想之幾」分道揚鑣，以思想不得操控文字、文字再也無法承載思想故。

這裏面的詭秘還得再加剖析，否則「文字之幾」與「思想之幾」之間，互動之「幾」無法浮現出來，但「幾」既然為「動之微」，要探尋「幾」之互動豈非癡人說夢？這時就得回到人類文字創始之前的「類表象」形態，蓋因人類文字的發展始自「類表象」的形象反映，質樸單純，沒有概念，僅就「認知對象」做「形象反映」，故曰「類表象」，是為「邏輯思維」產生之前的「象喻語言」；而「邏輯思維」起，抽象符號與四則運算隨即產生，甚至一者起、另者生，分不出前後，但是緊接著，必定產生論辯乃至詭辯，以語言操控「邏輯思維」、或以「邏輯思維」操控語言，所以「邏輯思維」是論辯詭辯的先決條件，而人類語言則因「邏輯思維」而有了發展。

這個語言發展過程，基本上說，就是先秦諸子以「邏輯語言」操控「詭辭」的基石，孔子一語道破，以《易傳・繫辭》的「幾者動之微」將「文字之幾」與「思想之幾」的詭秘給描述了出來；第二次的語言轉進則是以僧肇為代表的「佛玄結合」，以莊子的「否定語言」為基石，將「邏輯語言」推衍至「非邏輯語言」，先秦的論辯詭辯於焉停頓，因「辯」只能在「邏輯思維」裏進行故；第三次的語言轉進就是慧能的「不立文字」了，將「非邏輯語言」也一併放棄，盼思維從語言的束縛中整個解放出來，反溯迴上，破對象、破形象、破表象、甚至破「類表象」，直達原始文字創始前的「象喻語言」，然後再破「象喻語言」而回復「前邏輯思維」狀態，是曰「天地之間，其猶橐籥乎」，「類表象」未造，思想渾圓，「虛而不屈」也。

尷尬的是，這麼一個「虛而不屈」的「非邏輯性」、渾圓思維所倚賴的卻是一個「動而愈出」的「邏輯性」語言，所以才有了那麼一堆借東指西、說南道北的「禪機」語言，思維固然靈活、自由了，「語錄」語言卻僵化了，然後借助語言表達思想的「邏輯性思維」跟著就徬徨起來，而思維一旦徬徨，要破「非邏輯性思維」是不可能的，然後要達到「邏輯思維」產生之前的「象喻語言」或「類表象」也就不可能了，存在於「虛而不屈」與「動而愈出」之間的「幾」反而不得探之，而「禪機」於焉自破「禪機」之目的。

這就是為何人類倚賴「邏輯思維」的迫切，以「邏輯思維」能夠對人類的思想產生一個穩定、確定的作用；進退兩難的是，思想一旦穩定、確定，則思想必然缺乏「進化」或「創造」，於是思想只能往下流淌，是曰「萬物流出」，是曰「藏識」，當然人類不願束手就擒，所以才有了「藝術性」創作的產生，但對其根結的穩定思想則不敢挑釁，乃當今的「二分法」僵化思維狀態，是「藝術性」創作無能為力的思維領域；反之，思維要破「萬物流出說」，要轉「藏識」為「如來藏」，則思維就不能穩定、確定，而沒有了「確定性思維」，思維反而無法進行，其間的轉輒「幾」也，而破「幾」者，「入流亡所」也。

陳述這個「非邏輯性語言」的破滅就是「南禪」對歷史的貢獻，但也因其「非邏輯性語言」的破滅，使得「邏輯性思維」在「語言的極致表現」上萎縮，然後輾轉互進，兩者相互影響，最後思想與語言俱為衰退，否則西方思潮不可能鑽了中國哲學思想的空檔，西方的文字表述方式也不可能影響「白話文」，當然「後現代」動輒百萬字的文字表述就更不可能產生了——這個「動而愈出」的文字與思維發展，相互為害，就是始自「不立文字」的濫觴。

這似乎難以置信，但是歷史的教誨其實很清楚，這麼一波思想的轉進，無疑地是一波由先秦而隋唐而宋明而清朝而民國的長浪，相互推衍，「文字之幾」與「思想之幾」歷歷分明；其「幾動」的最底層就在民國「五四運動」期間，思想與語言俱敗，中國哲學思想傳統整個崩毀，所以西方神學、

存在主義、馬克斯主義、實驗主義等思想長驅直入，一股腦地挹注，使得「後五四思想」不知所承，不知所終，逐漸為西方思想所控制，其肇始者當為以魯迅、胡適為首的「五四新文化運動」，乃中國三大思想整合時期(先秦、六朝與清朝)，逐代「動而愈出」的必然現象，然後才孕育出「共和國」的文字與思想整個崩毀的發展。

從未來世的哲學發展看今天的中國思想現況，「馬恩列史毛」終將成為一浮漚，對「中國學術思想」的傳衍與發展不會有一丁點激起與突破，幾已成歷史定論；「思想之幾」一動，「文字之幾」必動，也是一個定論，所以如果歷史終將重複的話，則未來的中國文字發展必隨著思想之改變而變，庶幾乎這麼一個中文發展的長浪，由「甲骨文、籀文、秦篆、隸書、楷書、行書、草書」一脈相傳的「文字之幾」，至「白話文」至「簡(異)化字」至「台語文字化」，也必隨著「思想之幾」異變，從「文字之幾」的浪谷之底反彈而起，其間語言素質漸趨冗雜乃至充滿西方語彙敘述也將矯正，所等待者，另一位「文起八代之衰」之韓愈也。

韓愈的「古文運動」對中國「儒釋道」哲學思想的傳衍影響巨大，遠遠超過唐詩，就連「共和國」的歷史巨擘都不諱言，「詩的境界經唐人開發，幾乎無新境可闢，唐末五代以至兩宋，只能在詞的方面開闢新境。古文卻不然，古文經韓（愈）柳（宗元）製作，雖達高峰，但境界未闢，宋明各家直到清末報刊所用半文半白的文體，也算是古文的一種新境界。『五四』運動以後，語體文興，才結束了古文的命運。」（同註六，第七三四頁）

這段歷史觀察對未來的「中國學術思想史」發展的瞭解具有承先啟後的教示，因為「古文更大的作用，是在建立新儒學，使士人擺脫佛教思想的束縛」；如此說來，現今方興未艾的「新儒學」拜「五四運動」所賜，不止「語體文興」，而且「語體文」泛濫，要從何處下手呢？倘若臺灣政爭使得《阿房宮賦》都遭魚池之殃，「新儒學」的命運又將如何呢？「新儒學」第一步必須重新恢復「宋明理學」（同註五，第二三八頁），而「宋明理學」由唐「古文運動」奠基，所以也必須追溯遠源，先

深化「古文」，這在「文言文」成了「教改」祭品之今天，如何可行？故「新儒學」前途堪憂，尤以臺灣的「去中國化」最具戕害「中國哲學思想」傳衍的力度。

「新儒學」如此，「釋道」何有不同？這是「五胡亂華」以來所未見的景象，其最後的結果就是順應「五四運動」的全盤西化，不止「文化、道德、思想、宗教」整個改頭換面，甚至連文字也將「拉丁化」，使得中國文化連根從歷史裏消失；姑且不論能否得逞，其政治凶險使得這些政治人物與西晉「八王之亂」的石勒、石虎齊名，成為未來史學家所嘲諷的對象，似已成定局；外圍景象如此，中土核心也與西晉的混亂無異，不止「漢儒式微，道學新興，佛學格義」三者俱弱的歷史景況在「馬恩列史毛」的移植下有了一個史無前例的態貌，而且連賴以復興的語言也在「簡(異)化字」的落實下破壞殆盡，那麼「文化代表」在「文字文學文化」不可分的態貌下，又將如何自圓其說？

要在這個文字混亂、思想萎靡的時代裏引起中流柢柱的作用，已經不是「文起八代之衰」可竟其功，以「古文」固然可以矯正「白話文」的冗雜，但對矯正「簡(異)化字」的破壞思想卻無能為力故；回顧先秦、六朝與清朝的三大思想整合時期，六朝與清朝的文字穩固，思想乃據以盤整，但唯有先秦時期，文字與思想俱亂，是「中國學術思想史」上唯一堪差與「共和國」比擬的時期，所以當代執政者要想在一切「文化道德思想宗教」都被連根摧毀以後，重新從「文化」的歷史裏探尋一個承續中國「文化代表」的契機，則唯有回溯先秦時期的思想狀態，去思考李斯造「秦篆」的文化背景。

但這談何容易？先秦時期學術生機異常活躍，是中國文化史上，思想最為光輝燦爛的一代，其涵蓋之範圍極廣，舉凡政治、社會、人生、人性、知識、倫理、宇宙、本體、超本體，乃至方法論，幾乎都有發展，而且沒有一個確定的道統流派，只有學說派別，故百家齊鳴，各執己說，當然各家也相互批判，但自重互重，各自在《老子》的「幾動」破了思想的「渾圓橐籥」而往下流淌的驅動中，展現了駁難繽紛的思想狀態，不知有佛，更不知有「貴無」與「崇有」之爭，只在後來所歸納出來的「九流十家」裏孕育思想，突破思想，故為一個「極為樸素、純粹中國式的辯證法思想」運動；及至

《易傳》一出，老子的「有物混成，先天地生」的「物」之觀念，開始轉化為一種「自發性」的、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，「物」乃迴上，往「渾圓橐籥」的「事」驅動，更甚至破了「六經皆史」之實，於是奠定了後來「儒釋道」哲學融會的基石。

諷刺的是，「共和國」事事與先秦相反，是中國文化史上，思想學術最為萎縮緊閉的一代，其涵蓋之範圍則除了「馬恩列史毛」以外，一切思想都不容許存在，不止摧毀「儒釋道」哲學思想，連一切的歷史都被篡改，文學被壓抑，可說只有「唯物」一事可在神州存在，億萬人唯唯諾諾，人人自危，締造了一個比秦朝「焚書坑儒」還要嚴酷的政治氛圍，為中國文化史之僅見，不止「道統」觀念穩固，而且殘殺異己，手段殘暴，德行喪盡，所以人的品質弄得極為卑劣，實不能與先秦時期的氣勢滂薄相提並論，可說在整部「儒釋道」融會以後的「中國學術思想史」裏，找不到一個對等的史例，其慘絕人寰的暴虐令「周武滅佛、韓愈反佛」的史跡，「貴無、崇有」的攻詰，類似兒戲；不論將來「共和國」重新恢復「儒釋道」的哲學發展如何，未來世的史學家對這段「馬恩列史毛」壓抑、摧毀「儒釋道」的行跡必有所評斷，以「思想史」上絕無僅有故。

「思想」如此，「文字」卻又如何呢？「思想」與「文字」不止相互影響，更與「文化」分不開，糾纏得極為緊密，秦始皇李斯、毛澤東郭沫若深入箇中三昧，甚至連「台語文字化」的推動者也不遑多讓；最為尷尬的是，秦始皇因戰國時期「異體文字」太多，乃以「籀文」為基創「秦篆」，史稱「大小篆」，故屬「由異入正」的思想驅動，但毛澤東卻因「馬恩列史」思想移植之不易，乃趁著「白話文」之推行，將一個由「甲骨文籀文秦篆隸書楷書」正統相傳並甚為穩固的文字，轉以「行書草書」為基，別創「異體字」，故屬「由正入異」的思想驅動，不過慮及「異」之一字有「亂正」之義，更有「由正入異」的逆反中國哲學思想意涵，乃以「簡化字」為名，其勢沛不可擋，攪弄得傳統「正體字」手忙腳亂地迴應，不及細想，反以「繁」對「簡」，糊裏糊塗地以「繁體字」稱名「正體字」，正巧掉入毛澤東設下的思想陷阱，可謂未戰已敗，是為毛澤東混亂「思想」的高明之處。

這個詭計雖然得逞，但「文字」的改變卻不是那麼簡單，莫說「思想」穩固時不可隨意為之，「思想」混亂時為之，「思想」反而愈亂。這從歷史上可以找出無數的例子，尤其「簡(異)化字」以「音聲」為體，為簡化而簡化，完全不顧中文之「象形」結構，其造除了顛覆傳統中文的影響力外，可說找不到其它的理由，故屬「政治性」考量，沒有「學術性」基礎。

更有甚者，「簡(異)化字」之造絕不是表面上以「行書、草書」為基那麼簡單，而與早年留學日本的郭沫若效仿日僧造「片假名、平假名」的動機有關，所以盡是一些以傳統象形字之偏旁為字的「簡(異)化字」，不止觸目驚心，更因膽大妄為，所以盡失「文字之幾」，比秦始皇以「秦篆」統一「異體文字」的企圖超出甚多，所以已經不是對國家的統一事業做出貢獻，而是摧毀中文之根柢了；其「政治動機」與日文韓文越南文之締造，甚至「台語文字化」之方興未艾，其實相去不遠，只不過圍繞中土的小國乃為了貫徹「本土化」政策，鞏固當地政權，所以不惜脫離中土的文化影響，「共和國」卻是為了令「馬恩列史毛」的思想得以在未來世裏深植與延續，並立基千秋萬世的功業，故不惜悖逆中國歷史，如此一看，「簡(異)化字」之造其實是個徹頭徹尾的「歷史反革命」運動，卻又如何以之承續「文化代表」呢？

「紅色共產黨」做不成「文化代表」，其實在「中國文化史」上也不是一樁甚麼了不起的事，甚至有帶動另一波「思想之幾」的勢能，創下未來世裏另一個「文化盛世」，只要脫胎於「馬恩列史毛」的學術思想能夠得力於「文字之幾」而引起巨變，然後像先秦時期一般，得以令諸子百家的思想勃興奔放。但有這個可能嗎？「後六四」的思想緊縮已經令曇花一現的「國學熱」或「文化熱」急速降溫，代之而起的是全面而更加快速的「經濟改革與社會開放」，唯獨「政治」與「文化」再度成為「紅色政權」的禁忌。

這三個議題合稱「三個代表」，是「紅色共產黨」在取得一定的經濟成果以後，為了勉勵黨員「為天下先」，所總結出來的思想範疇，堪稱精闢，但是充滿了矛盾，而且難度一層深過一層，先以

「經濟改革」將瀕臨崩潰的國家經濟從「一窮二白」裏脫拔了出來，再以「政治改革」將一黨獨大所產生的貪汙腐敗矯正過來，最後則將取決於「文化改革」將國人曾經有過的超脫德行與高尚品質重新恢復起來；其之所以艱難，以承襲自歷史的「階級鬥爭」太過徹底，先毀國家經濟、再亂社會基石、終滅中國文化，史無前例故，更因歷經「三反、五反、文化大革命」的「共產黨人」敗德毀行，並無承續「中國學術思想」傳衍的素質故。

這個歷史包袱對當今「紅色政權」的領導人來說，既沉重又不得與外人道明，苦不堪言，庶幾乎可說，曾經一度充滿了理想主義色彩的「紅色共產黨」，必須將一切「經濟建設」與「政治建設」放在「文化建設」裏做一個殊死搏鬥，才有可能承續「中國哲學思想」；其掙扎極為悲壯，能否掙脫「歷史性」的捆縛，而延續「中國哲學思想」的傳承，也必將取決於「三個代表」的政治決策能否在未來世裏成功貫徹。

當然，若「馬恩列史毛」思想能夠與「儒釋道」哲學融會，則大事柢定，「中國學術思想史」將能延續「先秦、兩漢、隋唐、宋明、清代、五四」的傳衍（同註五，第一頁）；如果不能，則不要說承續「文化代表」，連「政治代表」與「經濟代表」也將崩毀於一旦，那麼「馬恩列史毛」思想與「儒釋道」哲學融會的「思想幾動」為何？能夠在「共和國」傾全力締造魯迅為「思想神祇」的偏激裏找到嗎？王國維投湖自盡以後，再也無人能抵擋「五四」狂潮，那麼「『五四』運動以後，語體文興，才結束了古文的命運」（同註六，第七三四頁）是否也同時宣判了中國「哲學智慧」的終止呢？而在民初被西方文字表述衝撞得七零八落的「中國哲學思想」，又如何起死回生呢？

王國維以身殉世已過百年，其行能否對未來世也產生類似「老子西出、道生南渡、達摩面壁」的「思想幾動」呢？其賴以迴上思想的「古文」根柢與「甲骨文」探索能夠對「簡(異)化字」有啟迪作用嗎？「五四」百年之後的「民主、科學」對國人的貢獻究竟為何？是臺灣的民主鬧劇？還是中土的核子導彈呢？這個發展能延續中國的思想傳承嗎？如果能夠，何必提綱挈領，強調「政治代表」與

「文化代表」？其之所以強調，正是宣告「政治」與「文化」乃「紅色政權」能否永續生存的關鍵，不是「民主、科學」，不是「導彈」，甚至不是「經濟」。

尷尬的是，「政治」與「文化」的根結處是「思想」，而「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起，「思想之幾」與「文字之幾」幾乎同時啟動；那麼當「政治、文化」成為紅色政權的禁忌，「馬恩列史毛」思想與「儒釋道」哲學互起齟齬，「簡(異)化字」又成為錯綜盤結的「思想」承載工具時，這個已經成為中國未來世最高行動綱領的「三個代表」將要如何推動呢？不用說，除了「經濟」以外，就只賸下「簡(異)化字」了，但是因為早已全面落實的「簡(異)化字」平反起來，茲事體大，所以只能將錯就錯，將全世界所有受「中國文化」影響的「思想」傳衍一起拖下水，這就是為何「三個代表」提出以後，本土的「政治改革」與「文化改革」按兵不動，「紅色政權」反倒在全世界發動一波又一波「簡(異)化字」攻勢的原因，不止攻城掠地，甚至威逼利誘，使得甚多久已習慣「正體字」書寫的人士趨之若鶩，在市場誘因或順應潮流的驅動下，替「紅色政權」推銷「簡(異)化字」，正是「紅色政權」因為碰不得「簡(異)化字」，乾脆將之「推而廣之」的圈套。

這一波「簡(異)化字」的推廣相當厲害，運作細膩，乃「共和國」經濟崛起以後，第二個影響波及全世界的政策推動；神州的書寫習性早已根深蒂固，撼搖不得，而外地人士為了建立中土的銷售網路，不得不學習「簡(異)化字」，根本無法探悉「紅色政權」有若困獸掙扎的「文化」與「思想」捆縛，反而投身虎口，為之解困，等到醒轉時，已深陷思想囹圄，正是「紅色政權」一貫使用、而且甚見功效的「以商逼政」技倆；這裏面最為不堪的，不是那些利慾薰天、懵懂無知的生意人，也不是那些短視鄙俗、出言無狀的政客，而是所謂的文化人士，不止精神敗壞，思想鄙俗，更不知歷史哲學文學，甚至連文字也不知，卻搖旗吶喊，一起跟著「紅色政權」摧毀「中國哲學思想」。

生意人與政客為了生存，為了利益，甚麼都做得出來，無可厚非，以其本無「文化」故，何能強求？但是「中國哲學思想」的傳衍從來都沒有靠過這些人，將來也不會靠這些人，那麼為何現在的

「文化人士」反而「紆尊降貴」呢？一言以蔽之，精神墮落也，無品無德也；先秦有孟子斥梁惠王，六朝有嵇康臨刑索琴奏「廣陵散」，民初有王國維投湖扭轉「五四」，何其悲壯？這些人地下有知，不知何等哀痛？以中國這麼一條有若萬里長浪的「波浪型」思想傳衍來檢視當今之思想混亂，其實也不算甚麼，只因身處現世，脫身不得，才顯得痛苦萬狀，其因政治力影響而思想偏頗與顛覆的現象，在這個「波浪型」思想傳衍的「物理性」作用下，也必有反彈的一天，實在不必過早棄甲投降。

何以故？以「思想幾動」來看「歷史幾動」，現今的「歷史卦象」在整個「中國學術思想史」上終將成為一個「艮卦」，因一下必有一上故，其間有「止」，曰「艮」，《易・艮・彖辭》有曰：「艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。是以『不獲其身。行其庭，不見其人。無咎』也」。

苟若不然，則其下必愈下，「動而愈出」，若沒有一個「止跌迴升」的契機，則人類之思想將一路被往下拉扯而趨毀滅。何以故？《易・艮・象辭》又曰：「艮，君子以思不出其位」，然後才可在最後達其「敦艮之吉，以厚終」，但其過程，因「艮其趾，未失正也」，「艮其腓，不拯其隨（未退聽也）」，「艮其限，危『熏心』也」，「艮其身，止諸躬也」，「艮其輔，以中正也」，最後才有「上九，敦艮吉」，故也；是以，止其「趾、腓、限、身、輔」，則「未失正、未退聽、危熏心、止諸躬、以中正」，故能「時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明」，然後「利永貞」，乃遏阻當今的混亂思想唯一的良方妙藥，除此之外，皆「有咎」也。

不過這麼一堆文謅謅的「古文」對當今「文言文」已成過街老鼠的思想界又有何意義呢？這個不容諱言，的確也是困難，是「五四新文化運動」後，全體中國人必須面對的「同緣共業」，以民初的「五四新文化運動」至今餘波盪漾，其所「追求的民主與科學，仍然是當代中國人亟須努力完成的未竟之業」（同註五，第二九一頁）故；但這個已經延續整整一個世紀的「五四新文化運動」本身是個「政治運動」，因其緣起「近代中國受西方文化衝擊後，知識界對傳統文化學術進行批判乃至否定的一場激烈的思想運動」，雖承襲自十八世紀法國的「啟蒙運動」(Enlightenment)，但卻不具備啟蒙

運動「上承歐洲近世以來的文藝復興、宗教改革與科學革命的歷史運動，自然發展而成」，僅僅「以科學掃除愚昧，以理性思維取代宗教信仰，以懷疑的態度挑戰封建社會的種種權威」，所以只能說是一個「一連串政治革新運動失敗後，迫出來的最後出路」，所以欠缺「啟蒙運動」的歷史沿革與思想基礎，不過因為掛著文化外衣，所以稱為「新文化運動」，但其實是個不折不扣的「政治運動」。

眾人皆知，「政治運動」屬思想層階很低的「思想運動」，以其「批判、否定、激烈」所衝擊的整個「本土文化」甚難承受故，但是如果這個「政治運動」還是一個移植外來思想與文化的「文化運動」，則其所輸入的「新思想、新學理」在整個「中國學術思想史」上就形成一個「內陰而外陽，內柔而外剛」的思想驅動，為「坤下乾上」的「否卦」，以其執意以外來思想「對中國傳統的思想、文化、制度、價值作出重新的評估」，故是個「由下而上」、「由外而內」的「政治思想運動」；以《易・否・彖辭》來看，這個「政治運動」因「天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也」，所以全國思想奔騰，政治傾軋迭起，否則「紅色共產黨」何能在短短的時間內，顛覆了力量強過百倍千倍的「民國政權」而締造「共和國」？

「五四新文化運動」並不是中國傳統「學術思想」第一次接受挑釁，但卻是第一次在極短時間內，所引起的「規模宏大、影響深遠的思想文化的革新運動」；以「中國學術思想史」上第一次接受外來的「印度佛學」所觸動的「歷史幾動」來看，從東漢以來，佛經翻譯事業開始萌芽，到東漢許慎造《說文解字》（約為西元一〇〇年），到三國（二二〇年至二八〇年），到魏晉南北朝（二六五年至五八八年），到隋朝（五八一年至六一八年），然後過渡到唐太宗的顯赫文治武功時代，才孕育出「南禪」，再然後才有「宋明理學」的開展，其間何止六、七百年的思想融會？

那麼「五四新文化運動」是怎麼啟動的呢？其所倚賴者，乃一些雜誌與報刊所介紹的種種西洋新學說所激發的思想澎湃與狂潮，故曰「運動」，計有《新青年》的「易卜生號」、「馬克斯號」，《民鐸》的「現代思潮號」，《新教育》的「杜威號」，《建設》的「全民政治的學理」，和《北京

晨報》、《國民公報》、《每週評論》等等；光看這些專刊題目，不難探悉其煽動思想、顛覆文化的動機，實不具備高深的思想水準，而且以我們現在所知道的「易卜生、馬克斯、杜威」思想，其實連「西方哲學思想史」都佔不上甚高的位置，卻又如何以之詮釋另一思想架構的「中國學術思想」呢？但在民初政治黑暗混亂時期，這些初淺的西方哲學理論卻掀起了軒天巨浪，藉著「唯恐天下不亂」的媒體上造勢，邀約寫手，如「野火」蔓燒，迅速瀰漫了全國的文化與思想界。

暫且不論「學術思想」能否為雜誌與報刊所承載，或「學術議題」能否為副刊主編所製定，但這麼一個在「強烈的民族危機感及亡國意識下釀成的運動」極易激動人心，而且為了達成其引起天下動盪的「政治運動」之動機，所運用的語言也不得不偏激，但是它連西歐的「啟蒙運動所取得的卓越成果」都不可能達成，卻又如何在「這些特殊歷史條件的限制」下操控「中國學術思想」呢？雖然如此，但是「五四新文化運動」促成了「近代中國學術思想文化空前的巨變」卻是歷史事實，其悲壯，其壯闊，與魏晉南北朝的「清談與玄學」形成一個兩極化的對比，堪稱為中國「文化思想運動史」上的另類文化奇觀。

從後來的「中華人民共和國」因為政治鬥爭所引發的「文化大革命」來看，其實思想脈絡並無不同，毛澤東不過只是順從了「歷史發展的趨勢」（同註五，第二九二頁），將「五四新文化運動」因為其「洋務、變法、立憲、革命屢次失敗和挫折……主張變革社會政治，必須先變革人心，而變革人心，則須從思想文化角度入手」這麼一個歷史教訓重新演練一番，故只能說是「新文化運動」必然的歷史演變，只不過手段更為激烈而已。

從這個歷史演變觀察，毛澤東其實並不是甚麼「思想家」，甚至連「哲學家」都稱不上，卻是個「陰謀家」，所以將「五四新文化運動」背景整個搬移到了「共和國」裏，藉以持續其運動內涵，「徹底摧毀維護封建制度的意識形態」與「批孔揚秦」；這個思維脈絡與「五四新文化運動」殊無二致，但一改其社會基石，以摧毀國家經濟的方式防止資產階級與工人階級追求政治自由與經濟平等，

乃倡「無產階級革命鬥爭」，再以摧毀國家教育的方式防止知識分子與宗教理想追求思想自由與人權平等，乃倡「工農兵大學」，最終以摧毀傳統思想的方式令「革命語彙」大行其道，故先倡「簡(異)字」，再令文字敘述鄙俗化、鬥爭化，最後不惜以摧毀自然生態的方式，來爭取「馬恩列史」的道統傳承、藉以防止國際共產「修正主義」的思想侵蝕，乃倡「大躍進」，終於引發了所謂的「三年自然災害」、在風調雨順裏活活地餓死了幾千萬人的慘劇。

這段歷史當真慘絕人寰，但發展驅動順著「五四新文化運動」，則相當清楚，都不過只是為了「滌蕩違背時代的、保守的舊觀念、舊信仰與舊人生觀，亦即舊文化」，是曰「掃四舊」，甚至到了「改革開放」以後的社會變革與歷史進程，雖然有恢復傳統中國學術文化的驅動，但是在政治包袱與貪汙腐敗的雙重壓迫之下，類似「五四新文化運動」的「思想運動」蠢蠢欲動，所以才爆發了「六四天安門事件」，導致大陸的知識分子大量流亡海外；及至「六四」鎮壓稍歇，「法輪功」掃盪又起，一個瀰漫全國的「思想運動」有若「山雨欲來風滿樓」，一一迫使著「五四新文化運動」的社會場景持續重建。當然這些「思想運動」的理論層級甚為低俗，甚至充滿了「邪見」，但以「歷史幾動」來看，類似「五四新文化運動」的思想巨變遲早都得在神州發生，所以「文化代表」預先提出，以防止歷史重演，更有著導引未來可能的社會思想變遷的政治意圖，這對以「思想運動」起家的「紅色共產黨」而言，是深入箇中三昧的。

這一個文化驅動方興未艾，更與百年前的「五四新文化運動」關係緊密，但國民的文化素質卻比百年以前造成「五四新文化運動」成功所必備的「文化低劣」還要低劣，因「共和國」一系列摧毀人文與文化的運動太過激烈，所以社會的文化水準普遍低落，文人大多苟且偷生，精神很難振奮故；這雖然與「魏晉南北朝」的政治景況極為相似，但其思想層階受了經濟誘因與外強環伺的雙重壓迫，卻不具備「賢者避其世」的遁隱條件，故不能與「魏晉南北朝的清談與玄學」擺在同一架構來對比，未來史冊當重新予以定論。

尷尬的是，從未來的思想演變觀察「五四新文化運動」，「五四運動」所輸入的「新思想、新學理」其實不能歸屬「中國學術思想」的一支，以其輸入目的原本為了「對中國傳統的思想、文化、制度、價值作出重新的評估」故；當然未來的發展難測，不過假如「五四新文化運動」持續，則中國傳統思想就再也回不去了，於是「文化代表」將不具意義，但是如果「文化代表」能夠對未來世引發承先啟後的歷史意義，則「五四新文化運動」非得平反不可，於是「坤下乾上」的「否卦」就被轉為「乾下坤上」的「泰卦」。

這樣一個思想驅動的轉變，只能在傳統的文化裏「自轉」，不能藉其它的思想「它轉」，是曰「否極泰來」，可轉「否卦」的「大往小來」為「泰卦」的「小往大來」，而達《易・泰・彖辭》所曰的「吉亨」態貌；其「自轉」者，轉變整個「五四新文化運動」以及這一百多年的文化發展所造成的「內小人而外君子」的文化現象為「內君子而外小人」的思想狀態，更轉變整個「小人道長，君子道消」的社會景觀為「君子道長，小人道消」的精神沉穩，於是整個社會思想才能「內陽而外陰，內健而外順」，而長期思想鬥爭所積壓的陰謀與怨恨才能得以掃除，再然後整個民族才能「上下交而其志同」，整個國家才能「天地交而萬物通也」，是曰「小往大來，吉亨」也。

以《易・否・上九》來看，「『否』終則『傾』，何可長也」，一個襲捲全國的「思想運動」必將到來；從「歷史幾動」看，這個發展幾可確定，不能確定的是「文化代表」能否跟預想的一樣，足以引發中流砥柱的力道，甚至能夠事先將「思想運動」導引，而與「經濟代表」與「政治代表」相結合，但從「幾」字、「象」字下手，則不失為一個「方便法門」，以「歷史之幾」、「思想之幾」與「文字之幾」的「幾的內質」了無不同故，以「歷史之象」、「思想之象」與「文字之象」的「象的內質」亦了無不同故，甚至這個轉變「坤下乾上」的「否卦」為「乾下坤上」的「泰卦」之間必有「幾」，轉變「否卦」的「大往小來」為「泰卦」的「小往大來」之間也必有「象」，其「幾、象」之間的轉化，就是中國傳統哲學思想之精髓。

「幾」是孔子的哲學智慧結晶，「象」是老子的哲學智慧結晶，而「幾無幾動，象無象跡」則是釋迦牟尼佛的哲學智慧結晶。何以故？「幾」由「象」生，「象」由「空」生，而「幾」與「象」是《易經》詮釋流變世界的理趣，往《尚書》的永恆世界（「常樂我淨」）銜接，是為「儒釋道」的融會哲學，更是當今哲學思想縱使敗壞，卻仍可止下迴上的依憑，因「儒釋道」融會的「思想之幾」原本「上下敵應，不相與」故。

職是，當代中國「文化、道德、思想、宗教」歷經「馬恩列史毛」的思想洗禮後，「曾經滄海難為水」，要想承續中國一脈相傳的「儒釋道」學術發展，或要想詮釋「老子、道生、達摩」的高深哲學思想，並在「孔子、慧能、玄奘」的思想傳衍裏替未來世找出一條重整「中國學術思想」傳衍的道路，進而遏阻「台語文字化」承續「簡(異)化字」的發展態勢，庶幾乎只有將中土哲學思想挹注到「文字學」裏，才可從思想的根柢處重新賦予文字一個生機，或從文字創始的「類表象」去整合中國人因「簡(異)化字」被連根摧毀的思想，無以名之，是曰「象學」，取《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」為意，以中文的「象形字」原本為「無狀之狀，無物之象。是謂惚恍」故。何以故？因「象學無象」故，因「繩繩不可名，復歸於無物」，勉以名之「象學」故，因「象」不可說故，更因「事、易、物」之間的轉進有「幾」，故可「由幾入象」故。

二、 唯「法相」之逆向「幾動」可遏阻西方哲學之「二分法」

「紅色共產黨」欲以「文化代表」扭轉「五四新文化運動」的「思想幾動」，動機相當清楚，以「馬恩列史毛」原本不是「中國學術思想」的一支故，但是其「『否』終則『傾』」，縱使「何可長也」，時機為何，卻甚難掌握，能否因此造成一個襲捲全國的「思想運動」也不可預測，以其逆向「幾動」必先破自己所建構的「道統」故。

這裏面的契機是一個時代雖有一個時代的思想契機與思維瓶頸，但只要掌握其「學統」，不要堅持「道統」，則這個「契機與瓶頸」遲早都將融會在一起，是曰「思想之幾」；要探尋這個「思想之幾」，則須先知「歷史之幾」，然後從「中國學術思想」這麼一個波浪思想的歷史傳衍裏找出一個下手的地方，破西方理性與實驗哲學之優勢，再破「二分法」思想之操控，是曰「知幾其神乎」。

歷史教誨其實歷歷分明。先秦《老子》出、夏商周之「彙籥思想」即破，而後《易傳》補之，「墨學十綱領」又破之；六朝時期「印度佛學」輸入，僧肇以莊子文字挹注佛學，造《肇論》，促使「佛玄」結合，佛教直奔「玄學化」，道生乃創「佛性論」，並以「生命哲學」破之；「涅槃學」既出，標的過高，「佛性論」又立，普及眾生，是曰「兩頭明、中間暗」，於是達摩居其「中間暗」而「面壁」，以「楞伽法要」破「生命哲學」，以「禪要」奠「涅槃」之基，「禪宗」一脈乃立。

「禪門法要」既立，慧能延續「中間暗」的探索，卻執意結合「生命哲學」，於是續以「金剛要義」破「楞伽法要」，最後以「不立文字」告終，造下宋儒「束書不觀」的習性，「語錄」乃大行於天下；另一方面，「唐三藏」玄奘以回歸「印度佛學」的方式來探索「中間暗」的思維領域，不料歪打正著，「法相唯識」逆轉「法相華嚴」，但反倒延續了「墨學十綱領」的邏輯思維，將先秦以來一直居於頹勢的邏輯思想發輝得淋漓盡致。

「慧能與玄奘」以降，中國哲學思想墨守成規，而「儒學」吸收了慧能的「語錄」敘述以後，「成功地由外王之學變為內聖之學」（同註五‧第二三五頁），於是演變為「宋明理學」，不止重新登上了「中國學術思想」統領地位，更在北宋五子「周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤」與南宋二宗「朱熹、陸九淵」的詮釋下，逐漸將「性即理」或「心即理」的一套「理學」與「格致窮理的修身之法」，轉為王陽明的「心學」，大力倡行「心外無理」之學說，卻在不知其名、不知其意之狀態下，意外地開展了一個與「印度瑜伽行派」的「無相唯識」學說遙相呼應的契機，而有了扭轉玄奘過後就一直萎靡不振的「有相唯識」之驅動；這原本甚佳，但可惜的是，堅守「儒家思想」的士大夫們衛道

心切，不惜將儒學「世俗化及普及化」，於是儒學乃「空疏化及虛偽化」，然後傳入有清一代，思想的傳衍歷歷分明。

「有清一代」的學術思想乏善可陳，先有「復古」後有「仿西」；學者治學的範圍本來循序漸進，「先由明返宋，再由宋反漢唐以至先秦」（同註五‧第二三八頁），不料鴉片戰爭爆發，儒學的「空疏化及虛偽化」乃成眾矢之的，「復古」之風瓦解於一旦，「仿西趨西」乃至「全面西化」遂成主流思想，一直到今天，「其餘波仍在盪漾」；最為不堪的是，清廷積弱，慈禧弄權，一些甚有理想的學者如龔自珍康有為乃「托古改制」，一轉顧炎武黃宗羲王夫之的「經世致用之學」與惠棟王鳴盛戴震段玉裁錢大昕趙翼崔述等前賢「重訓詁、講證據」的治學態度，而轉取「經書中的微言大義，藉以批判現實社會和政治的積弊，探求變革的良方」，乃至引發章學誠「認為治經必兼治史，離開歷史就無法正確掌握經義。提出了『六經皆史』的重要主張」，直述《春秋》以「微言大義」來「破事入史」的哲學意涵，於是逆向「破史入事」的驅動乃重啟新機，誠為「大學者」也。

若換上一個朝代，這些學者的「考據與訓詁」必能稟持「捨經學、無理學」的治學方法，扭轉「宋明理學」的學弊，將「中國學術思想」的傳衍重新導入正途，因「考據與訓詁」不止可矯正宋儒「束書不觀」的習性，更可令高來高去的「語錄」離開「兩頭明」的敘述，自行往「中間暗」的邏輯推衍發揮；這段「重返漢唐以前的經學傳統」過程，逕探「佛玄結合」以前的儒家思想，有初透恢復《易傳》哲學思想之契機，但是可惜鴉片戰爭爆發，提前將已露希望的「中國學術思想」劃下了休止符，否則梁啟超何至感歎「清代雖然仍有理學家，但都不是有創造力」呢？章太炎何至說「清世理學之言竭而無餘華」呢？

持平而論，清代與先秦、六朝的思想繽紛、百家齊放併列在一起，亦毫不遜色，尤其乾隆嘉慶年間的「樸學」思想產生了「一大批學問淵博、思想樸實、治學嚴謹專精的經學家與史學家」，不論成為一代宗師或堅守一經一書而獨擅士林，「表面看來，復古味道甚濃，但實際上也有不少創新」；

最具「歷史性」意義的是，「清代的學者成功地發揮了繼往開來的作用，為後世築起了一道通往古代中國文化遺產與寶庫的橋樑」，本有建構「萬世之治的宏謨」的氣魄與膽識，不幸給英國發動的鴉片戰爭摧毀於一旦，「樸學」分崩瓦解，一下子轉為「中學與西學、新學與舊學」之爭，於是中國學術思想「隨著中國社會政治發生的巨變而產生根本的變化」，這真只能歎為歷史的嘲諷與愚弄罷。

盎格魯薩克遜（Anglo-Saxon）民族對整個世界的影響巨大無比，對中國思想與文化的摧毀更具關鍵性，以其民族極具侵略性與掠奪性，以鴉片戰爭是一個甚為不光彩的滅絕中國種族的戰爭行為；其民族崛起時間不長，文化品質不高，甚至今天風行全球的英文也是二流語言，沒有喬叟與莎士比亞等人從十六世紀初將英文逐漸改良，根本無法與法文德文匹敵，只宜用來溝通，不宜敘述哲學。

不過這個世界就是如此顛倒與狂亂，只能說是「劣幣逐良幣」罷，所以二流的文化與語言可以驅趕一流的思想與精神，而且至今「餘波仍在盪漾」，乃至全世界慾禍橫流、思想崩毀，不要說中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」被西方霸權四處追打得落花流水，甚至甚具哲學智慧的德國哲學傳統也在盎格魯薩克遜民族的壓抑下喘不過氣來，恰似英文闡述下的「日本禪學」，招搖弄姿，卻又如何說明盎格魯薩克遜民族至今也無法產生一個像德國康德(I. Kant)一樣的大哲學家呢？培根（F. Bacon）大概是盎格魯薩克遜民族裏最偉大的哲學家了，但他的「科學烏托邦」以及「新工具」理論在哲學領域裏其實思維層階不高，卻在羅素（B. Russell）的「邏輯」詮釋下，逐漸由歐洲漂洋過海至美國，轉為詹姆士（W. James）的「實用主義」與杜威（J. Dewey）的「功利主義」，再然後胡適從之，「中國哲學思想」直奔而下，不復返矣。

奇怪的是，蘇聯崩毀、中國「改革開放」後，全天下的哲學家都在批判馬克斯的「唯物論」，但卻沒有一位西方哲學家質疑為何這股「餘波仍在盪漾」的「邏輯、實用、功利」主義能夠驅趕西歐的「存在主義」與中國的「儒釋道」哲學？眾人在批判之餘，能夠不想想影響二〇世紀甚深的「唯物論」其實是與「邏輯、實用、功利」主義相抗衡嗎？「唯物論」潰敗，「邏輯、實用、功利」主義卻

大興，並就此成為全天下大一統的共同思維準則，果真就是全體人類之幸嗎？最為不幸的是，中國夾雜在這兩個主義鬥爭裏，先「唯物論」，後「邏輯、實用、功利」主義，左右迴盪激烈，卻又如何與「儒釋道」哲學融會，而承繼「文化代表」呢？

那麼中國經歷了這麼一個強烈的思想洗禮以後，能夠以「三個代表」來扭轉全世界愈演愈烈的「邏輯、實用、功利」主義嗎？能否逆反「邏輯」，再探康德的「唯心哲學」？看來不太可能，但是「邏輯思維」與其背後的「理性主義」從來都不曾是中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」的代表，那麼當國人認清「五四新文化運動」在「民主與科學」的推動下，其實「在文化方面的建樹可謂甚少，相反破壞卻過多」（同註五・第二八九頁）時，能否找出一條道路，回溯至「有清一代」以「考據與訓詁」治經治史的「樸學」精神，逐漸破除西方哲學的影響，「先由明返宋，再由宋反漢唐以至先秦」呢？

這裏似乎是個希望，但回到「宋明理學」，立即接觸「禪學語錄」的學弊，連「新儒學」也對治不了，因「新儒學」充其量只能回到「宋明理學」，無法稟持「捨經學、無理學」的治學方法故；「禪門法要」的「不立文字」與「以心觀心」理論甚深，固然可臻思維極竟，但歷經「邏輯」洗禮以後，已經不適當世，反倒因「束書不觀」的陋習，使得探索「中間暗」的思維邏輯不能進行，庶幾乎只賸下以「邏輯」立基的「法相唯識」可以延續這個回溯的道路，但必須先破除「唐三藏」玄奘回歸「印度佛學」的企圖，才能重溯「墨學十綱領」的邏輯思維，將先秦的邏輯思想整個貫穿起來。

這個「邏輯思維」的回溯並無打擊中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」的意圖，而是在「儒釋道」哲學融會了以後，重新賦予「中國學術思想」發展的另類軌道，除此之外，「中國學術思想」無法在西方哲學思想的強力「邏輯」移植下擺脫西方的影響。

何以故？中國一脈相傳的「文化道德思想宗教」立基於「儒釋道」哲學融會的學術發展，大概是所有研究「中國學術思想史」的學者一致公認的，但是怎麼融會，在何處融會，就語焉不詳或相互

攻詰，嘗試在「崇有」與「貴無」的思想鬥爭裏找出一個主導地位，卻反而傷害了「中國學術思想」的發展，實屬不幸；其實何者主導在思想的內涵裏並不重要，以其歷史傳衍早已分不出主客故，是曰中國哲學的「思想之幾」。

解說至此，一切都逐漸明朗起來，似乎從孔子的「幾者動之微」下手，才是「中國學術思想」發展的唯一希望，但是在歷經了全球逐漸大一統的「理性」與「邏輯」思維破壞後，要瞭解《易傳》的玄學幾乎不可能，故唯有逆轉「孔子、慧能、玄奘」的思想傳衍，並以玄奘的「法相唯識」所銜接的「墨學邏輯」，將「玄學」重新恢復起來，似乎可見「法相華嚴」的契機，可直破西方有如緊箍咒的「二分法」思維瓶頸。

職是之故，玄奘的「法相」不止在中國大乘佛學的傳衍上，有深化道生避免「佛教玄學化」的歷史意義，而且從「中國哲學思想」的傳衍來看，也有以下諸點意義：

其一、「法相」因其教義強調「根據邏輯原理、邏輯方法，產生清楚而精確的論證」，故有連結網際網路時代之「邏輯思維」與先秦時代之「墨學十綱領」的功能；

其二、「法相」的逆向「幾動」可以突破「二分法」（Chorismos），否則希臘以降的「天秩有序」（Cosmos）終究不能在理論上協和統一（同註三，第三七頁）；

其三、「法相」的「轉識成智」原本即為逆向的「幾動」，是逆轉柏拉圖的「萬物流出說」（theory of emanation）為「演化說」（evolutional theory）與「創造說」（creational theory）的唯一機會；

其四、「法相」必須深入文字演繹，有逆轉禪宗「不立文字」對思想的殘害與遏阻「後現代」的文字書寫泛濫的雙重作用；

其五、「法相」有轉文字「音韻」為「圖符」的功能，是扭轉「以音聲為體」的「異化字」（「簡化字」與「台語文字化」皆屬之）為「以圖符音韻為體」的「正體字」的唯一法門；

其六、「法相」轉「音聲演說」為「圖符演繹」，所以是唯一可以扭轉「印度佛學」為「中土佛學」之「幾動」，並在扭轉玄奘回歸「印度佛學」的驅動中，使「法相」與已經「佛教中國化」的「般若學」互倚為「中國大乘佛學」之犄角；

其七、唯其「法相」逆轉「印度佛學」，才有可能成為「中土佛學」，亦唯有「法相」立基於「中土文化」，才有可能成為「中國學術思想」之一支，然後才能與「華嚴」結合為「法相華嚴」，是為真正的「中國學術思想」，直逼《老子》破「渾淪橐籥」之前的《尚書》與《易經》思想。

顯而易見地，「文字」在這個思維「逆向幾動」中，佔有一個決定性的位置，但非因其「文字敘述」故，反倒因文字的「類表象」具備一個整合中國哲學思想「學統」的契機故，是曰「象學」，以其「文字圖符」直截與伏羲初始造「八卦」，破了「遮蔽的文明」之契機相吻合故，以「類表象」之「文字之幾」與《易傳》的「幾者動之微」相契合故，以「文字之幾」可以將《老子》思想的「動而愈出」回歸至「虛而不屈」故，是為「儒釋道」哲學在「邏輯」思維運作下，往下遏阻天下逐漸大一統的「二分法」、往上融會成「渾淪橐籥」思想的唯一契機故，更因任何一個高明的哲學體系均應在自己所建構的哲學思想裏上下皆通，是謂「上下敵應，不相與」也。

三、「象學」使「法相」回歸中土哲學思想的「學統」

「象學」之倡導有一個很重要的思維契機，那就是「後現代」學者在歷經了中國「儒釋道哲學思想」薰陶與民初「五四新文化運動」以後，探索起「法相華嚴」這麼一個「中國大乘佛學」、甚至「中國學術思想」時，往往必須面臨「文字」與「邏輯」的雙重挑戰，因承載這麼一個思想往上融會的「文字之幾」已不存在故，因解釋「思想與文字」相互緣起的「渾淪橐籥」在「邏輯」思維的大力摧殘下，已無能「虛而不屈」故。

在這個「文字」與「邏輯」的愚弄下，「後現代」學者治學約略有兩大驅動：

其一、為了「探討佛教的現代意義」，而嘗試找到一種「現代語言，透過嚴謹思考，重新詮釋佛教」：其驅動與「清儒」以「考據與訓詁」治經治史的「樸學」來重新詮釋「儒學」，「先由明返宋，再由宋反漢唐以至先秦」，殊無二致；唯一的尷尬是，「五四新文化運動」以後的「白話文」、甚至「簡(異)化字」，與「有清一代」的文字敘述已大為不同，所以這個「現代語言」究竟為何，就成了一個很大的困擾，其因甚為簡單，因以其「語言」的驅動來看，「文字之幾」不可能在這個承載「中國大乘佛學」的「現代語言」裏找到；

其二、為了「深植佛教於西方世界」，嘗試「使佛教融入西方文化成為主流之一」：其驅動與姚秦三藏法師鳩摩羅什創立「三論宗」譯經道場亦無不同，連羅什未到中國先在西涼學習中文的歷史場景也一一重現，故倡導這個驅動的學者多屬負笈美國多年的留學生，英文造詣頗佳，與羅什的中文造詣堪差比擬；唯一的尷尬是，中文以「圖符音韻」為體，英文以「音韻」為體，無「圖符」，所以這個「深植佛教於西方世界」的「佛學」絕不可能是「中國大乘佛學」，而是立基於「印度佛學」的「大乘佛學」，但因「印度佛學」已泯，故只能是與「印度佛學」同一體系的「藏傳佛學」。

何以故？此乃因為這兩大思想驅動所牽扯的是「能所」混淆的問題，更是「文字」能否相容的問題，非常詭譎；從「文字翻譯」來觀察，翻譯只能有兩種走向，一為以外國文字翻譯本國文字，一為以本國文字翻譯外國文字，前者以印度人羅什的外國文字（中文）翻譯本國文字（梵文）為代表，後者以玄奘的本國文字（中文）翻譯外國文字（梵文）為代表；其翻譯成就，以羅什的翻譯結果略勝一籌，但非因翻譯走向（能所）故，反倒因「文字」的結構與內涵由梵文的「音韻」到中文的「圖符音韻」比較可以穩固，較易相容故。

何以故？其因素固然極多，「在地」與「它地」的翻譯助理文字修養不同，也有很大關係，但總結來看，兩者雖然都是「梵文翻中文」，但是翻譯文字所承載的力度不同，才是主因，其理由即為

梵文乃以「音韻」為體，故中文的「圖符音韻」對羅什的翻譯走向而言，是一種由「音韻」往「音韻圖符」落實的驅動，根柢乃逐次穩固；反之，玄奘的「梵文翻中文」則必須經過一個「圖符音韻」至「音韻」再到「圖符音韻」的文字轉輒，故根基不甚穩固，這也是玄奘須回歸「印度佛學」的原因，以其文字翻譯「幾動」甚難與中土文化相容故。

1、「象學」使「音韻」回歸「圖符」

倘若我們將這個歷史教誨印證到當今的思想與文字驅動，這個「能所」混淆極為複雜的現象就稍透釋解的曙光，因為旅居外國的留學生以外國文字（英文）翻譯本國文字（中文）的翻譯走向，與羅什翻譯相似，只不過其「中翻英」的內涵卻與玄奘的「梵翻中」一樣，都必須歷經「圖符音韻」至「音韻」的文字轉輒，根基已不穩固，但「圖符音韻」在「音韻」落腳以後，卻不能像玄奘一樣，再回到「圖符音韻」，所以比玄奘的「梵翻中」，還要不穩固，這就是為何「深植佛教於西方世界」的「佛學」不可能是「中國大乘佛學」的原因，以其文字翻譯「幾動」甚難與中土文化相容故。

這個文字翻譯的尷尬並非任何文化的錯失，以其「文化」使然，以其「文字」使然故；在這個「文化差異」的架構下，倘若要「使中國大乘佛學融入西方文化成為主流之一」，則只能說服西方人學習中文，循玄奘以本國文字（中文）翻譯外國文字（梵文）的翻譯走向，以本國文字（英文）翻譯外國文字（中文）；但若執意循羅什的翻譯走向，以外國文字（英文）翻譯本國文字（中文），那麼縱使「佛教融入西方文化成為主流之一」，其「佛教」也不可能是「中土大乘佛學」，而是西方文字所詮釋的「大乘佛學」。

這個「能所」混淆的複雜現象，似乎極難瞭解，試以當今從事語言翻譯的學者為例再解說之。譬如曾經任職美國哥倫比亞大學的夏志清教授為了美國大學職稱評等之需，以外國文字（英文）批判

並比較中國當代以本國文字（中文）書寫的文學作品，搭建了比較「中外文學」的任務，但好事者又將其英文著作的「比較文學」（Comparative Literature）再轉譯為中文，於是創下兩岸三地「比較文學」的典範，不斷為後繼者所引述，歷三十年而不衰；這裏面的文字轉輒，先「中翻英」、再「英翻中」，與玄奘先「中翻梵」、再「梵翻中」一樣，其內涵都必須歷經「圖符音韻」至「音韻」再回到「圖符音韻」的文字轉輒。

這類「文字敘述」，對外文讀者而言，乃以「音韻」詮釋「圖符音韻」，有若霧裏觀花，是為以外文描繪中國情事的文學現象，充其量只能引介、暴露，不可能有任何哲學意義，但「改革開放」以後流亡全世界的學者樂此不疲，均興起以外文描寫中國現代史的樂趣，可以高行健、哈金為代表，因這些書寫者不具備高明的中國哲學修養故；但這類「文字敘述」再翻譯為中文，對中文讀者而言，則甚為尷尬，因為表面的文字呈現，雖以「圖符音韻」詮釋「圖符音韻」，但思想極不穩固，其因即中間夾雜了一個「音韻」的愚弄，讀起來如同嚼蠟，有一種說不出來、與自己的文化「無法相應」，此即為何這類以中文呈現的「文字敘述」，只能是「西方文學」，不可能是「中國文學」的原因，以其文字翻譯「幾動」甚難與中土文化相容故。

這是第一個翻譯走向。第二個翻譯走向甚為難能可貴，亦即全世界甚為稀少、所謂「漢學家」所翻譯的中文典籍。歷史上的「漢學家」少得可憐，最早一批當然為六朝的鳩摩羅什、求那跋陀羅等印度學者，再來就是清代的利馬竇等西歐學者，最近的一批則是高本漢、馬悅然等瑞典學者；其中以馬悅然博士更屬鳳毛鱗爪，因其學習中文象形字從《左傳》入手，首先就有了直溯先秦文學的基礎，故對先秦文學的造詣，連本土文化人士也比不上；但諷刺的是，馬悅然博士不懂中文以「圖符音韻」立基的語言結構，只能以西方的「音韻」習性在中國蒐集方言，以比較古代與今日的「音韻格律」的演變，來找出中國文化傳統的根基（註七，第七四頁）；其研究，對中國人的意義比對外國人的意義要大很多，絕非其「諾貝爾文學獎」評委的角色堪可比擬，甚至其引介中文文學作品，推薦高行健的

《靈山》為有史以來第一部以中文書寫的「諾貝爾文學獎」作品，對外國人可能有意義，但對中國人而言，除了面子以外，其實意義不大。

馬悅然的「中文象形字」研究成績斐然，與鳩摩羅什、利馬竇等留名中國青史的學者相比，亦不遑多讓；但甚為可惜的是，馬博士在「選譯」上出了問題，所以花了很多時間研究並翻譯董仲舒的《春秋繁露》，而《春秋繁露》被考證出來是本訛作，就算不是訛作，也不是一個思想深邃的作品，這對一位有深厚佛緣的馬悅然博士而言，只能說是造化弄人罷，但後來馬博士又興起了翻譯古典小說《水滸傳》，將一輩子的中文造詣浪費在一些思想層次不高的作品裏面，真的只能說是中國人福薄，注定了要翻滾於西方的文學肆虐裏。

這個「選譯」即是自六朝以來佛經翻譯的第一道手續，其困難正是禪宗三祖僧璨在《信心銘》所說的「至道無難，唯嫌揀擇」，更因「選擇甚麼書，這需要行家」（同註一，第一六七頁），所以「選譯」的重要，不止直截與自己的「哲學思想」有關，其實與多生多劫的「業緣」也是脫離不了關係的；雖然如此，但馬悅然的文字翻譯走向卻是「使中國文化與哲學融入西方文化成為主流之一」的唯一希望，所遵循的「以本國文字（瑞典文）翻譯外國文字（中文）」，與玄奘以本國文字（中文）翻譯外國文字（梵文）的翻譯走向，殊無二致；倘若執意循羅什的翻譯走向，採用夏志清教授以外國文字（英文）翻譯本國文字（中文），縱使其「選譯」沒有大礙，但是這個「使中國文化與哲學融入西方文化成為主流」的「文化與哲學」、甚至「文學」，仍舊不可能是「中土」的。

這麼一印證，「能所」混淆的複雜現象就清晰了起來，但是另外還有一個爭論點，亦即學佛者所注重的是「佛教精神與理想」，故從「薪傳大乘佛學」的基石上看，原本不必過於在意「中土大乘佛學」、「印度佛學」或「藏傳佛學」之區別；表面上看，這個說法言之成理，但細究起來卻又值得商榷，充滿了「文化思想」、「思想文化」何者為主導的詭譎，而令此二者熔鑄一爐，使「思想」與「文化」一顯皆顯、分不出主客的關鍵無它，即「幾」也，以「文字、文學、文化」等「三文」不可

分，以「文化、思想、精神」亦不可分，一動即動，是為以「文字」為根柢的「幾者動之微」，是曰「三三」效應，統理為「象學」。

何以故？中國哲學思想已經開展出來「自發性」的、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，深入中國人的思想習性，所以無法排拒深入骨血的樸素、根深蒂固的思想，更無法將早已融入平常生活，成為中國人排之不去、拒之不得的思想傳統，活生生地脫拔出來以適應「印度佛學」或「藏傳佛學」，以其與自己的「文化與生活」不能相應故，以是推知，「融佛法於生活中」的說法實與坊間朗朗上口的「禪，就在平常生活中」一般，都是「能所」混淆的誤導，亦與「平常生活就在禪中」之誤導一般，實為「融生活於佛法中」。

何以故？倘若能夠「融生活於佛法中」，則「中土大乘佛學」就凸顯了出來，事實上，這也是「藏傳佛學」傳衍之根基，因「藏傳佛學」雖以「印度佛學」立基，但是吸收了西藏本土的「苯教」文化或者緣自「波斯拜火教」的「象雄文明」，所以「藏傳佛學」獨樹一格，與世界上其它的「大乘佛學」均不同，非因「大乘佛學」不同，乃因本土文化不同故，是曰「融生活（文化）於佛法中」，而非「融佛法於生活（文化）中」；同樣地，倘若要「使佛教融入西方文化成為主流之一」，則必須「融西方文化於佛法中」，而非「融佛法於西方文化中」。

將這個思維脈絡理清後，「能所」的困擾就明朗了起來，但是因為西方文化以「神人二分」的「二分法」立基，所以「融西方文化於佛法中」，即將「二分法」融入「無復我相、人相、眾生相、壽者相、無法相、亦無非法相」的「能所俱泯」之境界中，這在西方世界從希臘以降的「天秩有序」與柏拉圖以降的「萬物流出說」所衍生出來極為根深蒂固的「二分法」思想中，如何可行呢？以此乃「東、西文化」格格不入的根本原因。

2、「象學」以「圖符」詮釋「音韻」

要突破這個「東、西文化」的隔閡非常困難，中外飽學人士已經嘗試了幾個世紀，但是都礙於「文字」的不能相容而功虧一簣；當然以「拼音」立基的語言體系翻譯起來比較不易產生錯謬，所以翻譯走向的「能所」問題就不像全世界獨一無二的中文「圖符音韻」那麼棘手，從這個角度來看，以重新復甦起來的梵文翻譯「梵文原典」為英文，要比英文翻譯「中國大乘佛學」的成功機率大很多；同理，以英文翻譯「藏傳佛學」的成功機率也比較大，因在「東、西文化」的交流中，「藏傳佛學」是個方便，以藏文沿自梵文，與英文一樣，都屬「拼音體系」故。當然，以英文承載「藏傳佛學」，屬二度思想轉輒，所以翻譯的錯謬在所難免，但仍然比「中翻英」要準確一些，這裏面的關鍵是翻譯走向一定要確立，循玄奘的翻譯走向，以本國文字（英文）翻譯外國文字（梵文）。

「翻譯走向」釐清以後，就必須解決「文字相容」的問題，但這個問題非同小可，不止牽涉到中文以「圖符」的「類表象」劃破「遮蔽的文明」的文字（或曰「紋痕」）問題，也牽涉到「圖符」轉為「音韻」的歷史問題，更牽涉到「圖符音韻」何者為「文字之體」的哲學問題，以「相容」本身即是一個「哲學」課題故，能否解釋清楚，全賴「哲學的本性」能否相應，尤其「儒釋道」哲學以其「玄學」融會，全賴一個「幾」字，是曰「文字之幾」、「歷史之幾」，當真牽一髮而動全身，絲毫馬虎不得；但「歷史之幾」的問題，相對起來比較容易下手，所以先從「圖符」轉為「音韻」的歷史契機探索起，因為「象學」的確有銜接清代的「樸學」，並還原「歷史之幾」的企圖。

「歷史」上，「圖符」轉為「音韻」最為顯著的「歷史之幾」，即在「唐詩」轉為「宋詞」之際，因「詞的用字平仄極嚴，有譜有定法，所以說是填詞」（註八，第二頁），其一字一填，「句法用韻」必須涉獵宮商音律，循次而「先審題，因題擇調，次命意，次選韻，次措詞」；「選韻」必遵「韻書」，「填詞」必依「詞譜」，平仄對仗，字音輕重，抑昂短長，倚聲成調，使「詞學」將中文之「音韻」發揮到了極致，成為一個極有韻律的美文，一直傳入清朝，尤其鴉片戰爭後，詞人在國勢

日衰中，「淘瀉鬱積」，「詞學」乃蔚為顯學，所以才在民初期間產生王國維的《人間詞話》，苦心孤詣地呼籲國人重新體認中文象形字之美。

「詞學」對「音韻」如此嚴苛，舉凡「詞律、詞譜、牌名、字數、平仄、韻腳」等無一不加以規範，卻又在字字推敲的填詞裏，擇成詞「清空勿質實」，更要「不滯於物，有餘不盡」，求其整體性的「體格神致，以達渾成之境」，所以詞易學難工；但是這麼一個「要按譜守規矩」的文字發展，正巧與「南禪」以「不立文字」立基的「語錄」等時併進，非常耐人尋味，不能不說是「文字」本身所衍發出來、一上一下的「文字幾動」，因在「體格神致，以達渾成之境」的要求下，「按譜守規」與「不立文字」正是「文字」所能發展的兩種極端的文字驅動，一上必有一下，「動而愈出」，以其不能「虛而不屈」故。

宋詞的「文字幾動」不可能空穴來風，有其「歷史」沿革，乃因應「唐詩」的整齊句法而生，因「詩的境界經唐人開發，幾乎無新境可闢，唐末五代以至兩宋，只能在詞的方面開闢新境」（同註六，第七三四頁），其開闢的結果就是在「唐詩」的基礎上增損字句，以突破「整齊句法」對思維的壓迫；但是這個開闢亦非空穴來風，因「唐人作長短句，乃古樂府之濫觴」（同註八，第一頁），由來以久，緣自「詩經，下至楚辭、漢賦、樂府、五七言詩」，故先有《詩經》的「長短不齊的句子，二言三言，四言五言，六言七言，乃至更長的不等」，然後「到了楚辭、漢賦，是大篇的詩歌，洋洋千萬言，句子像散文」，最後是「兩漢樂府，已漸漸從不規則的長短句，而走向整齊的五言詩、七言詩」，於是「對偶工麗、句法形式規律」的「唐詩」乃合古今體之大成，而達到登峰造極的境界。

這個「文字」發展所透露的訊息是，「詩詞歌賦」本緣自歌唱，「人情哀樂，發於咿唔，見於文字」，故從「歷史」的角度看，任何一個「文字文學文化」的發展本無「韻書」可倚，無「樂譜」可依；中文的「韻書」與「樂譜」在歷史上蔚為顯學，並非中文本身的孕育，乃緣於「自東漢以來，佛經翻譯事業已開始促使學人借鑒梵音以治漢語音」（同註六，第七八六頁），從此「漢語音韻學」

的觀念開始萌芽，使得儒家子弟受其影響，紛紛以「音韻」來注解「圖符」，然後說字解經，但其解反與古義不合，於是東漢許慎才造《說文解字》，以「象形、象事、象意、象聲」來說明「漢語音韻學」在中文的文字結構中，不應具備統領的地位，並以「形其象聲」來還原「鄭聲盈室」以後，大量大異本形的隸書為篆體，是曰「形聲」，「形其象聲」也，而不是後世所詮釋的「形聲」意涵。

《說文解字》是中文「文字學」的鉅著，不管用何種評論方法，置於任何一個朝代，都是震古鑠今，無庸置疑，更不應在「後現代」的文字品質低落的書寫裏，質疑這本鉅著的歷史價值；只不過《說文解字》從東漢出世以來（漢安帝建光元年，公元一二一年），對「漢語音韻學」逐代統領文字的敘述並未引起中流砥柱的影響，反而因為佛經的翻譯，使得從先秦以來的中文「形音義」產生了變化，起碼姚秦時代的鳩摩羅什、僧肇、道生等人的佛經翻譯（公元四〇〇年前後）就未曾討論過中文的「形音義」與梵文的「音韻」其間所可能產生的問題，或中文的「形音義」在自己的文字體系裏所可能衍生的變化。

中文的「形音義」非常獨特，可說「形在而音在、音在而義在」，三位一體，亦即「形」具，則「音義」已在，而老子於函谷關口述《老子》（約公元前五〇〇年）後，「音義」大作，「形」反隱於「音義」之後，然後「動而愈出」，「形音義」於中文本體內「虛而不屈」的關係乃破，思想的「渾淪橐籥」乃泯，天下之敘述乃大噪，所以連帶使得中文的「形聲字」愈來愈多，從商代（公元前一五二三年至一〇二八年）的百分之三十左右，到許慎造《說文解字》時，九千三百五十三個字裏就有百分之八十的「形聲字」，所以許慎原意乃意欲糾正「形聲」之意涵，不料卻遭到篡改，然後一路傳到南宋，鄭樵作《通志》（公元一一六一年），「形聲字」卻增加到百分之九十，最後是公元一七一一年的《康熙字典》，四萬八千六百四十一個字裏百分之九十七都是「形聲字」，而「五四新文化運動」以後，則除了「形聲字」之「一書」以外，其它「五書」已泯，乃至近代坊間倡行以「形聲」之「一書」取代「六書」的說法，中文的「形音義」乃整個動搖起來。

中文這個「形音義」的歷史演變再次說明了東漢許慎造《說文解字》不是空穴來風，乃因中文的「形音義」已逐漸在「形聲字」裏遭受破壞，故以「六書」來矯正「漢語音韻學」，因「音韻」在自己的文字體系裏所可能衍生的變化有兩個尷尬，其一、「音」隨著時代而變，故商代之發音迥異於東漢之「反切」讀音，與「借鑒梵音以治漢語音」而逐漸成熟的「漢語音韻學」也多有不同；其二、「音韻」隨著地域而變，故「方言」從西漢開始就繽紛呈現，有揚雄的《方言》（約為公元元年）為證，說明了秦朝創「秦篆」以來，文字的「形」與「義」雖大柢穩固，但「方言」始終存在，一直到今天尚未有過統一的發音，就算大陸有「普通話」、臺灣有「國語」，仍舊壓抑不住各地「方言」的造肆，反使「形聲字」當初借偏旁發音的意義，在口語詞彙裏失去了造「形聲字」的目的。

這兩個因素合併起來，加快了「形聲字」的膨脹速度，所以從商代到東漢，「形聲字」由百分之三十增加到百分之八十，是歷朝歷代「形聲字」的百分比增加最多的一段時間；僅憑許慎造《說文解字》的「時間性」來觀察，如果「形聲字」已佔有百分之八十的字量，那麼許慎絕無必要如此辛苦去「分析字形和考究字源」，以現代的「統計學」來看，這是極不合理的，因為「六書」之「五書」只佔有百分之二十的比率，所以推知許慎造下這部奠定中國古代字書基礎的《說文解字》，其原意是往上迴溯，先探索公元前八世紀的中國古代字書《史籀篇》，再糾正劉歆於公元前一世紀初、所著的中國第一部官修目錄集《七略》，絕不是表面上看那麼簡單。

事實上《說文解字》原書十四卷，敘目一卷，正文以「秦篆」為主，收九千三百五十三個字，另收古文（甲骨文、金文）與籀文等「重文」一千一百六十三個字，合而解說十三萬三千四百四十一個中文字，首創「部首編排法」，共分五百四十部，一舉改變了「周、秦、漢」的字書編排方法，先解字義，列篆文，次呈訓義，最後以「六書」剖字形，或說字音，或舉「重文」，或證「經傳」；但不幸的是，《說文解字》出世以來，屢經篡改，原來的版本早已不見蹤影，傳到宋朝為徐鉉重新校定時，原著殘缺，故徐鉉以「大徐本」取而代之；其年代為北宋初年，正是「漢語音韻學」逐漸穩固之

年代，所以極有可能今本的《說文解字》（即「大徐本」）根本就是為了弘闡「漢語音韻學」而造，而有百分之八十的「形聲字」與「漢語音韻學」遙相呼應。

何以故？「漢語音韻學」原本始自「佛經翻譯……借鑒梵音以治漢語音」，然後陸法言於公元六〇一年造《切韻》，擬定了所謂的「漢語中古音」（同註七，第七八頁），再然後孫愐於七五一年造《唐韻》（同註七，第一〇〇頁）；要注意的是，這裏所說的「《唐韻》的反切收入《說文解字》一種宋版本」，所透露的歷史訊息就是這個宋版本的《說文解字》正是徐鉉的「大徐本」，故知我們今天所知道的《說文解字》，其實與許慎的版本已經面目全非。

不過，縱使徐鉉的「大徐本」與許慎的《說文解字》頗多出入，卻又如何證明「大徐本」根本就是為了弘闡「漢語音韻學」而造呢？其因即徐鉉的弟子陳彭年，深得徐鉉之傳，於宋真宗大中祥符元年（公元一〇〇八年）奉詔重修《切韻》，保存陸法言原書體系，內容卻大有增補，並將《切韻》改名為《大宋重修廣韻》，或簡稱《廣韻》，距離公元六〇一年的《切韻》，其間四百年的「語音」變化不知有多少；令人哀傷的是，這麼一本《廣韻》為當今「以《切韻》為基礎的唯一存字最全備的韻書」（同註七，第一〇〇頁），更是「清朝和現代中外學者研究中古漢語音學」的依靠，所以當全世界的中外語言學家齊聚一堂，「為慶祝陸法言《切韻》發表一千四百周年乾杯」時，不禁令人質疑這麼一本《切韻》（實為《廣韻》）是否真能反應「中古漢語音學」？

這是瑞典「漢學家」馬悅然博士在「慶祝《切韻》發表一千四百周年」向我們所透露的訊息。暫且不說這本《廣韻》既是中國第一部官修的韻書，更是所有研究「中古漢語音學」的重要依據，再回溯至「大徐本」與《廣韻》之前的《切韻》與《唐韻》，則不難發現，《切韻》與《唐韻》既造，「漢語韻母系統」（同註六，第七八六頁）始造，有了「韻母系統」，不能沒有「聲母系統」，於是「唐末僧人守溫，在《切韻》的基礎上，歸納反切，制定漢語三十字母（聲母），後經宋人增益（《廣韻》增六母），構成三十六母的完整體系……漢語音韻學的基礎由此奠定了」。

這段引言至為重要，說明了「韻母系統」與「聲母系統」兩大「漢語音韻學」組成部分，雖由《廣韻》集其大成，但是「韻母系統」來自《切韻》與《唐韻》，而「聲母系統」則來自「唐末僧人守溫」；那麼，造「聲母系統」的「唐末僧人守溫」何許人也？「守溫並不是專門的語言學家，因為他善於運用梵語字母的拼音原理剖析漢語……推動了漢語音韻學的發展」，所以鄭樵在《通志・七音略》裏說：「七音之韻，起自西域，流入諸夏……華僧從而定之，以三十六為之母，重輕清濁，不失其倫」（同註六，第七八六頁）。

鄭樵這麼一說，終於將「漢語音韻學」的傳衍或篡改做了一個歸納，其包括「七音略」在內的「二十略」向為史家所看重，而其史學思想則主張不割斷歷史的聯繫，故造「通史」，以打破東漢以來的「斷代體」史書和雜史所壟斷的史學地位；更為重要的是，鄭樵主張以「實學」的研究來破當時盛行的「南宋理學」，有一種鼓動學人破除「兩頭明」的語彙敘述，而往「中間暗」的邏輯推衍發展的驅動，但可惜的是，其所倡導的「學風」一直到清代乾嘉期間才釀成「樸學」，故知鄭樵實為一位首開風氣的歷史學者，而「象學」即在這個基礎上，令「樸學」與「實學」重新結合起來。

3、「象學」重新融合「圖符」與「音韻」於一體

那麼鄭樵的「七音之韻，起自西域，流入諸夏」說明了甚麼呢？顯而易見，它印證了「自東漢以來，佛經翻譯事業已開始促使學人借鑒梵音以治漢語音」的緣由；更有甚者，由於玄奘於貞觀三年（公元六二九年）西出取經，「唐代對梵語有進一步的研求，加以吐蕃語文（藏文）在梵漢語文之間起了橋樑作用，對漢語音韻學有進一步的應用」，於是暴露了一個相當重要的訊息，因為公元七世紀吐蕃贊普松贊干布的文臣通米桑布札參照「梵文」創製「藏文」之前，吐蕃其實搖擺於文成公主帶入吐蕃的「三百六十卷（中文）佛教經典」與蓮花生傳入的梵文經典，而最後「藏文」選擇「梵文」為

文字之基，未嘗不是因為「中文象形字」也受「梵文」的影響而產生變化，而且影響似乎極大，否則不會傳至路途遙遠的吐蕃。

由此或可推知，玄奘西出天竺，不止帶回了梵文佛典，其始自貞觀十九年（公元六四五年）的翻譯，而且是逐字的翻譯（譬如世親菩薩的《百法明門》），更將「梵語」對中文的影響推至極致，間接推動了《唐韻》之造，後有「漢語韻母系統」之造，再然後唐末僧人守溫造「漢語聲母系統」，從而奠定「漢語音韻學」的基礎；由此傳入五代十國，南唐徐鍇以之為憑，將《說文解字》加以整理成《說文繫傳》，世稱「小徐本」，再傳入北宋初年，徐鍇的哥哥徐鉉再將「小徐本」重作一番整理與審定，乃成今日通行的「大徐本」，再轉為陳彭年的《廣韻》，從此「形聲字」大造於天下，至今都沒有甚麼變化，令中文敘述的「時間性」凌駕中文象形字的「空間性」。

當然這個「七音之韻，起自西域，流入諸夏」與玄奘翻譯梵文佛典的關係，並無史料佐證，故屬推論，但是從「歷史時間性」去觀察，並不離譜；再從「歷史地域性」去觀察，不難發現同受唐朝文化影響甚深的日文發展，也在同一時期產生一個「圖符」轉變為「音韻」的關鍵性變化，因「日本在奈良元正朝（唐玄宗以前），一般也只通用漢文」（同註六，第七八七頁），可說比吐蕃左右搖擺於「漢文」與「梵文」的情形還要單純一些，但此時「吉備真備隨遣唐使來長安，留住十七年，精通漢語文，歸國後取漢字偏旁，製成片假名，是為日本有本民族文字之始」；庶幾乎可說，「藏文」與「日文」之創始幾在同時，而「藏文」捨「漢文圖符」，整個偏向「梵文」的「音韻」，「日文」則別無選擇，但以「片假名」的「音韻」立基，開始有了日文的發音，「一直通用到現在，對日本文化的發展有重大作用。」

吉備真備在日本文化史上是一位關鍵性人物，不止創製了「片假名」，也親自傳授中土文化，「令學生四百人習五經、三史、明法、算術、音韻、籀篆等六道」，更以所攜回的「《唐禮》一百三十卷，對日本的政治制度和朝廷禮儀，有重大影響」；其影響遍及京城與外府，《續日本紀》有曰：

「子弟之徒，學者稍多，而府庫但蓄五經，未有三史正本，涉獵之人其道不廣。伏乞列代諸史各給一本，傳習管內，以興學業」，其時為日本「神護景雲三年（七六九年）」，正是孫愐於公元七五一年造《唐韻》之後，「片假名」可能剛剛創立，所以「漢文」仍然是通用的文字。

吉備真備所傳授的中土文化，「五經、三史、明法、算術、音韻、籀篆等六道」，流傳廣泛，但亦生變化，由於是短時間內活生生的移植，故屬「融中土文化於東瀛生活（文化）中」，而非「融東瀛生活（文化）於中土文化中」，所以處處產生齟齬，乃至囫圇吞棗，而且受「政治思想」左右，為變而變，故與「中土哲學」有別，非刻意為之，而是這種文化融會方式與「融佛法於西方文化中」的模式一般，很難產生像「儒釋道」這種脣齒相合的融會，以其哲學思想屬於往下流淌的驅動故。

最明顯的，當然就是為了因應中文的「音韻、籀篆」而有了「片假名」之造，但又因擺脫不了「中文圖符」，所以才有了夾雜漢字與「片假名、平假名」的語言結構；再其次，日本學習唐朝文化不遺餘力，故「仿長安規制建奈良平城京，亦仿唐制度設大學寮。大學寮設明經科，以孔穎達《五經正義》為教授課本」。

那麼《五經正義》又是甚麼書呢？乃孔穎達奉敕撰修的官書，政治意味濃厚；唐太宗此舉，使「經學」統於一尊，所有東漢以來諸儒異說，全部作廢，「結束東漢魏晉南北朝歷代相沿的經學……凡士人應明經科，必須誦習儒經，義理全依據《正義》所說，否則就成異端邪說」，與漢武帝聽從了董仲舒，而以「罷黜百家，獨尊儒術」來統治全國的思想有同樣重大的政治意義（同註六，第六四一頁），更一舉限制、扼殺了自由學術發展。

正因《五經正義》墨守註文，束縛思想，所以唐朝的哲學發展乏善可陳，除去佛學以外，唐朝的「儒道」思想幾乎一片空白，否則宋儒何至有如此巨大的反彈，「取佛老思想融入經學，經學面貌大變」？既然《五經正義》如此重要，那麼其所撰定的「五經」又是甚麼呢？曰「周易王弼註」、曰「尚書偽孔安國傳」、曰「詩毛傳鄭箋」、曰「禮記鄭玄註」、曰「春秋左氏傳杜預註」；所取者雖

為《周易》、《尚書》、《詩經》、《禮記》與《左傳》，但孔穎達作疏，均以他人之註為註，自己並沒有新說，換句話說，東抄西抄，以應皇命也，正是與董仲舒一斑，所謂「御用文人」是也。

儒家子弟明哲保身，各有巧妙，無可厚非，但這麼一本《五經正義》所引起的巨大影響，恐怕連孔穎達都無法釋懷罷？今人鄭曼髯曾在《易全》之序中，直斥「唐宋諸儒，俱承盲人摸象之譏。至朱熹，則謂象失其傳，何敢妄言易哉」，其肇始者，「王弼掃象」也，「孔穎達舉之，列為十三經注疏」，而後「宋儒從之，鑄錯殊甚，致千九百年之『易』坐長夜之中」，故東晉范寧斥王弼將「易」之命題抹煞，使整個中國哲學墮入艱深之域，「罟為行同桀跖，有以也」。

那麼這麼一本「阻撓後之來者，不得瞻仰聖人之真面」的《五經正義》傳到了日本，在「片假名、平假名」的詮釋下，豈只錯謬？所以日本才有了許多似是而非的「道」，舉凡「茶道」、「武士道」甚至「禪道」，都與《老子》之「道」無關，與《易經》之「易」也無關；那麼近代的中土人士到這麼一個獨特的「東瀛文化」裏取經，到底能取回何種哲學思想，是相當令人質疑的，以其所敘述的文字體系在「片假名、平假名」的運作下，早已無「中文之幾」故。

舉遠無憑，且以近例示之。銷售遍及全球的《世界日報》於公元二〇〇五年五月三十日報導，日本京都著名的清水寺，每逢過年，要由住持拿一支大毛筆，在大張宣紙上寫下一個反映當年情況的「世相漢字」，而乙酉年初始所選的「世相漢字」是「災」字，因一年來的颱風、地震、海嘯，是多「災」多難的一年；這個報導首先說明了「漢字」對日本文化的影響，再來就說明了日本保有「中土文化」仍舊維持了唐朝「求法僧」的傳統，故以僧人為主，最後說明了保留「中土文化」的最後精神堡壘為京都，更為寺廟。

暫且不論「日本漢字」是否仍然保有中文象形字的「文字之幾」，但清水寺這個傳統即是稟持「象學」，以一個中文象形字來總括當代之「世相」；「災」之日文發音似「賽」，古詞裏仍舊保有「災殃、災害、災禍、災難、災變」等與「中文」等義的詞彙，但發音則與「漢語」大為不同，故以

中文獨特的「形在而音在、音在而義在」(亦即三位一體的「形音義」)觀之，日文的「形音義」至為尷尬，既不能說存在，亦不能說不存在，只能說其文字體系在「片假名、平假名」的運作下，「形」對思維之影響已不如「音義」，故在沒有「中文之幾」的情況下，清水寺以一個中文字〈「形」〉來總括當代之「世相」，是否在世人心裏產生等義之概念是很值得懷疑的，除非清水寺以此傳統來散發平反「片假名、平假名」的企圖。

這個「形音義」的尷尬現象其實非日文獨具，「簡(異)化字」與「台語文字化」連袂造肆後，中文之「形」已不具意義，只賸「音義」，故循清水寺之思維，以一個中文字來總括當代之思想餘燼與文字殘骸，則得一個「殘」字，有「殘迫、殘暴、殘酷」之意，更有「殘忍、殘存、殘生、殘缺、殘喘、殘餘」之意，道盡中文字之「殘篇斷簡」，但以「象學」觀之，其「殘」本不「殘」，既「殘而不廢」，又「殘膏賸馥」，否則「中文象形字」不能在自己的「文字體系」裏平反；以之觀清水寺在乙酉年初始的「世相漢字」，就知其之所選不甚理想，蓋因「災」字在思維裏下得去，但上不得，有違「生生不息」之哲學理趣，不若「殘」字，可上可下，充滿了希望。

何以故？「殘」者，從歹從戔，隸書之前的「歹」做「歺」，「剔骨之殘也」，從「半冎」，音「剮」，形「歺」，水流歺歺也，歺上有水形，故從川，歺省聲，列從之；思想之流若水，而文字之流、時間之流亦然，曰「意識流」，其間無間，轉瞬為旬，形「旬」，非因其「瞬」，卻因「旬」而有「瞬」，屬主觀覺醒，故可轉客觀之時間糾纏，是以莊子以「無間」入「有間」，以「有涯」探「無涯」，不外因「戔」為「賊」，「重戈」也，故可「戔而賊之」，以入「思想之流」是即「殘」意，故「殘」又有「穿」意；以之觀「餐粲」，充滿了喜悅，以之觀「叡壑」，又充滿了希望，皆因從「歺」也，是以莊子曰「藏舟於壑、藏山於澤」，將天下還之於天下，是為「藏天下於天下」，是為「藏象於象」、「藏字於字」，故曰「象學」。何以故？入「流」亡「所」也，以「歺」為殲為殫也，以「歺」亦為「殲、殫」之所從也。

對中國這麼一個以「音韻」壓迫「圖符」的漫長歷史而言，東漢許慎所造的《說文解字》當真是「殘破不全」，所以南唐徐鍇的「小徐本」，北宋徐鉉的「大徐本」與陳彭年的《廣韻》其實不止使得「形聲字」大造於漢字，更影響了藏文「捨中文就梵文」的決定與日文造「片假名、平假名」以定「民族語音」的契機，當真駭人聽聞；從最粗淺的「書寫動機」去觀察，如果《說文解字》有百分之八十的「形聲字」字量，則許慎根本無必要以「六書」去總結中文的「形音義」，「一書」足矣；正因為《說文解字》有「六書」，故推知百分之八十的「形聲字」是徐鍇、徐鉉、陳彭年等人所訛造的，絕非許慎造《說文解字》之本意，但因「歷史」詭譎，遠溯回去，相當不易，故從「歷史」走出乃成了唯一還原《說文解字》之途徑，唯因離開「歷史」，文字敘述乃自蒼茫，故改以「哲學」挹注「文字學」，「象學」乃生，先回溯「樸學」，再回溯「實學」。

「象學」的尷尬是，首先必須排除徐鍇、徐鉉、陳彭年等人對「形聲字」的影響，直溯《說文解字》與「籀篆」之間的關係，藉以探尋一個與中土一脈相傳的思想相契合的地方，尤其中文獨特的「方塊字」結構，每個「單字都是由六書構成」，可謂自成一個「本體」，不得變動，此即為何佛經翻譯並不能改變「方塊字」結構，而只能「變更它的語法、句法，形成一套新的佛經翻譯體的文字」（同註一，第一六三頁），是以「中國的方塊字湊到梵文的結構裏面，產生了一種精鍊的語言結構。然後翻譯文字從兩晉起一直到六朝末年及隋唐時代，等於替中國創造了一套新的專門語言文字。」

那麼為何這麼一個「佛教的翻譯，對於中國文字的改革是一個進步」呢？其因即「中國的單字造名辭不大方便」，但佛經翻譯使得中文語法改變了，亦即「字是中國字，但是語法已經外國化了。換句話說，它把中國文字的組織變更了，使原來比較簡單的構造，現在變作非常複雜的構造」；這麼一變，中文表述變得「非常之解放、非常之自由，幾乎任何思想缺少任何名辭，我們都可以造」，要注意的是，中文語法雖變，但文字本身的「形音義」未變，均承自先秦的「大小篆」，表述語法則由《老子》、《論語》、《左傳》、《莊子》、《史記》，乃至民初以降，迄今未止、大量輸入的西方

文字論述，均因思想之承載需求而變文體，但文字的「形音義」始終如一，一直到毛澤東郭沫若等人的「簡(異)化字」，中文的「形音義」始變，堪稱藐視歷史，故屬膽大妄為之匹夫。

流風所及，神州大陸漠視歷史、篡改歷史之風極盛，連帶地「文字文學文化」品位低俗，思想粗糙，只有「五胡亂華」時代堪差比擬，以之為「文化代表」，「中華文化」毀矣，正是「東風無力百花殘」之寫照；以「花、華、素、差」之字源觀察，「太素、太始、太初、太易」的傳統哲學思想其實早有復甦的「文字之幾」，「毛澤『東』」之「『殘』迫」也不是全然沒有還滅的希望，但必須站在中文「圖符」的本位來看，若以「音韻」為體，則「中華文化」的復甦是沒有絲毫希望的。

4、「象學」之名立，以「圖符音韻」為「體」

「歷史」因素釐清以後，現在只賸下一個最為棘手的「哲學」問題，那就是為何中文象形字以「圖符」為體，不以「音韻」為體呢？簡單的說法是因「圖符與音韻」非常詭譎，其「形相與音聲」之間的影響經常使得「能所互異」故；但要詳加解釋起來，就不得不求助佛典了，因「能所互異」的困擾，除去佛學，似乎沒有一個「哲學理論」能夠解說得清楚。

為了解說這個困擾，試以劉宋元嘉期間求那跋陀羅所翻譯的四卷《楞伽阿跋多羅寶經》解之，一方面固然因為《楞伽經》的重要性，另一方面因佛陀以「金莊嚴具」的譬喻來解說「如來藏藏識」的「非異非不異」，似亦提示了「形相音聲」的「非異非不異」，故可引申過來，蓋因佛說「大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。大慧！若泥團微塵異者，非彼所成，而實彼成，是故不異；若不異者，則泥團微塵，應無分別。」

這裏的引言出自「一切佛語心品之一」，後來佛陀在解釋「四大」時，「金莊嚴具」又出現了一次，但是所說略有不同，曰「轉變無常者，謂色異性現，非四大。如金作莊嚴具，轉變現，非金性

壞，但莊嚴具處所壞。」此處之「金作莊嚴具」與「金莊嚴具」有一字之差，以「金莊嚴具」能所俱融，故「非異非不異」，但「金作莊嚴具」能所已然分離，並因其「作」，故「轉變現」，以「莊嚴具處所壞」故。

倘若將「圖符音韻」的解說引申至這兩句引言，首句似乎無誤，曰「……譬如『圖符音韻』，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是……若『圖符音韻』異者，非彼所成，而實彼成，是故不異；若不異者，則『圖符音韻』，應無分別。」其因即為「圖符與音韻」原本「非異非不異」。那麼次句呢？若「名的成立……以音聲為體」或「文即文字，化音聲為形相之符號」（註九）可以成立的話，則此句就成為「……如『音聲』作『形相』具，轉變現，非『音聲』性壞，但『形相』具處所壞」，於是「音聲」轉化為「形相之符號」，乃因「『形相』具處所壞」才得以轉變，似乎詮釋了「動而愈出」的必然性，以之為憑，那麼網際網路上怵目驚心的語言發展就有了理論根據了。

何以故？網路上的文字呈現「以音聲為體」，故可以音違意，以注音符號為文字，以中英夾雜之語音為現代語彙，瓦解文字「形相」，正是「文即文字，化音聲為形相之符號」最為具體的「動而愈出」顯現，全世界的網路文字大概以中文敘述被破壞得最為嚴重，因中文本為「象形文字」故，循此以往，諸凡「簡(異)化字」、「台語文字化」、「火星文」就見怪不怪了，「以音聲為體」故。

這麼一反證，中文的「象形文字」原本「化形相為音聲之符號」似乎就有了論說的基礎，但要在這裏轉變「化音聲為形相之符號」的「能所互異」當非易事，因為首先「音聲」是否能為「符號」必須加以破解；這裏的關鍵是，要將「音聲」形相化，其「化」為「自化」，不假外力，以「形相與音聲」原本「非異非不異」故，這麼一來，「化音聲為形相」的「化」立即鬆動了起來，以其「化」為「它化」故。

既然為「自化」，則「文即文字，化形相為音聲之符號」就將「音聲」詮釋為一個「轉化」之媒介，其「轉變現」，「非『形相』性壞，但『音聲』具處所壞」，故知「『形相』作『音聲』具」

的詮釋，才可扭轉後現代的文字泛濫現象；反之，「能所互異」，以「『音聲』作『形相』具，轉變現，非『音聲』性壞，但『形相』具處所壞」，就只能解說「如來藏藏識」的「藏識」之奔流，而且沒有「自化」的可能了，故知「名的成立……以音聲為體」一說值得商榷，而應為「名的成立……以形相音聲為體」，這裏面的誤解完全在一個「體」字，但也揭示了「如來藏藏識」為「一體」，不可分，一分即為「藏識」，不分方可為「如來藏」，以其「非異非不異」故。

中文字之奧妙即在此，「形相音聲」為「一體」，是曰「形音義」的「三位一體」，「形在而音在、音在而義在」，「形相音聲」不可分，一分即為「音聲」，不分方可為「形相」，以其「非異非不異」故；既然如此，「文即文字，化音聲為形相之符號」的詮釋就是個誤導了，首先以「化」分「能所」，然後顛倒「形相音聲」為「音聲形相」，如此一來，世親菩薩在《百法明門》所歸納出來的「有為法」就不能過渡到「無為法」了。那麼應以何為釋呢？「文即紋，以形相作符號，以音聲顯符號」是也，其「作」為「自作」，亦為「自化」，「形相」之所以作「音聲」的「轉變現」，以其在「體」裏自作自化故。

「文」在先秦典籍裏又稱「書」、或「書契」，為「紋」，為「圖符」，暫且不表，但「字」原不具「文字」之意，以其字之「形相」從子從宀，有「生育」之意，故《易・屯》曰：「女子貞不字，十年乃字」，又有「乳哺」之意，故《詩經》曰：「牛羊腓字之」；第一次有「文字」連稱者，見諸《史記》，是曰「器械一量，同書文字」，然後東漢許慎以《說文解字》將之做了定義：「文者物象之本，字者言孳乳而浸多也」，並造「六書」來分別「象形、指事」之「文」，「會意、形聲、轉注」之「字」，與「假借」之「文字」，至此中文之「文字」定義乃成。

以此觀「文即文字」的詮釋，「能所」極為混淆，不止「六書」站不住腳，更有以「假借」之「文字」統領「象形、指事」之「文」的意圖，而使得「會意、形聲、轉注」之「字」整個隱藏了起來；這個驅動在後現代社會極為普遍，因受西方拼音文字的影響，故坊間以「一書」代「六書」之說

甚囂塵上，其「一書」或「假借」或「形聲」，均使得中文的「象形文字」整個動搖起來；更加危險的是，「六書」不彰，「簡(異)化字」隨意簡化，「台語文字化」更徹底將「『形相』具處所壞」，其根源乃「以音聲為體」故。

困難的是，要破解這個「以音聲為體」相當不容易，故倡「象學」，以破「音聲」的困擾，以還原「形相」的「歷史性」地位；這時，這一切「音聲與形相」的謬誤就逐漸被歸納於「形相」一處了，「文字之幾」的隱微躁動也重新躍然於紙面，是曰破「能所」、破「體」、破「化」也，故能使「文」自化，謂之「文化」，非「化文」也。

何以故？試以其它史書再觀之，以免墮其「咬文嚼字」之陷阱。史書有曰，「伏羲氏作而八卦形其畫」、「軒轅氏興，而靈龜彰其彩」、「倉頡造字覽二象之爻，觀鳥獸之跡別創文字」（註十，第三〇頁）等等「作」、「形」、「興」、「彰」、「覽」、「觀」等字，似乎都說明「形相」先於「音聲」而生，因「八卦、靈龜、爻象」本為「形相」，並無「音聲」，為卜筮之肇始，遮蔽的中華文明乃自「形相」的現起而生，但由於解讀「卜筮」的需要，「音聲」乃生。

「音聲」生，隨即「動而愈出」，從此「音聲」浩蕩，「形相」反隱，人類思想本具的「形相音聲」渾圓橐籥狀態乃在「音聲」的造作裏徹底泯滅；中國人承先人之「聖德」，從文字初始就有了「形相」之基礎，雖然從《尚書》、《易經》以降，「音聲」大作，但是隱藏的「形相」總算在思維運作裏起了不可磨滅的平衡作用，而「有無」的哲學思想更在彼此攻詰的二千多年裏逐漸融會成中國獨特的「儒釋道」思想體系，以其文字的「形相」，非以文字的「音聲」故。

不過也正因為這個「音聲」的造作，國人的思想乃愈偏離「虛而不屈」的「如如不動」狀態，所以只能成就「動而愈出」的「藏識」學說，其結果是，「形相」雖有平衡思維的作用，但終究還是不能產生關鍵性的指引力量，故倡「象學」，以「文字學」為基，凸顯中文字的「圖符性」，並往上連結「樸學」與「實學」，故知「象學」不是一個從天而降的哲學思想。

「象學」的首要任務在解決「音韻」的無端造作，遏阻「後現代」洶湧澎湃的「音韻」狂潮，並矯正語音學家、文字學家、哲學家、文學家等等競相造次的「音韻」驅動，以還原「虛而不屈」的思想狀態；這是中國人當仁不讓的歷史任務，以全世界的語言體系唯中文有「圖符」結構故，以中國人飽受西方哲學與文學理論的蠱惑而忘了自家寶藏故，以「音韻」只能「動而愈出」而「圖符」尚有一線回歸「虛而不屈」的渾淪思想故，以「音韻」造作「有為法」而「圖符」成就「無為法」故，以「音韻」促成「藏識」流動而「圖符」回歸「如來藏」故。

5、 云何「象學」？

文字的「圖符音韻」(或「形相音聲」)如此弔詭，聖者豈能不知？故世親菩薩造《百法明門》將「名身句身文身」歸納於「心不相應行法」，以作為「有為法」過渡到「無為法」的媒介；此「名句文」暫且不理會，但其「身」即為「身相」，卻與《金剛經》所說「身相即非身相」沒有不同。

這三個「依言說分位差別假立」的「名身句身文身」，以「文身」最為弔詭，因「文即是字，為名與句二種所依」故；暫且不說「文即是字」所產生的混淆，但「文……為名與句二種所依」倒是正確，不過由於《百法明門》為唐太宗時期的玄奘法師由梵文直截翻譯過來，所以就產生了兩個極為弔詭（paradox）的哲學辯證課題，更因梵文式微、原始梵文經典已從歷史裏消失而求證無門：

其一、如果梵文本身沒有「圖符」結構，則世親菩薩就不能再對「文身」加以解構，故只能將只具「音韻」的梵文置於「有為法」，是謂「藏識」；不過如果梵文本身具有「圖符」結構，則文字的「圖符性」可併屬於「無為法」，以「圖符」可幫助思想往「虛而不屈」的「如如不動」狀態推動故，但以現在的《百法明門》翻譯版本來看，「文身」為「不相應行法」一支，就只能推論世親菩薩深知梵文並沒有「圖符性」可以歸納思想。

其二、如果玄奘法師對中文的「圖符音韻」有深刻的瞭解，則應當對「文身」置於「不相應行法」提出質疑；如果玄奘法師為了稟持「信、雅、達」的翻譯原則，不敢對世親菩薩的原文置喙，則應該在注釋時附加一筆，但不止玄奘法師忽略，連他的大弟子窺基也不置一詞，據聞窺基才高八斗，但想來對東漢許慎以《說文解字》所傳下來的「文字學」仍然陌生，否則以他維護「法相唯識宗」的行逕來看，必定有所發揮。

這倆個甚為弔詭的哲學問題在《百法明門》的翻譯裏暴露無遺，但是玄奘以降的詮釋者，一直到今天，大多只順從《百法明門》的結構而講解，所以只能將「文身」當作「有為法」之一支；既為「有為法」，則只能做下「文即文字，化音聲為形相之符號」的詮釋，不幸的是如果這樣的詮釋如理如法，則中華文明的肇始就必須從「音韻」的現起而生，而「八卦、靈龜、爻象」本為「圖符」並無「音韻」的意涵就說不通了，於是思維狂奔，只能為「藏識」，再也與「如來藏」無緣，是為「法相唯識」回歸「印度佛學」之弊，以「梵文」並無「圖符」故。

更有甚者，在這個思想架構下，將「儒釋道」融會起來，則「中國哲學思想」其實也沒有甚麼了不起，只不過是一個往下奔流的思維罷了，從勢能的驅動來講，則與西方哲學並無不同，一斑一般而已矣；但《易傳》的「幾」提出以後，「儒釋道」哲學就涵藏了一個提升思想至究竟的理論，那麼這個理論究竟是甚麼呢？這就很耐人尋味了，一言以蔽之，天下獨一無二的「八卦、靈龜、字象」的「圖符性」而已矣，是曰「象」也。

再退一步來說，「拈花微笑」，何曾有聲？「迦葉得法」，何曾聞聲？困難的是《百法明門》既為聖者所造，為善知識所倚，卻又如何在人云亦云裏「不隨於言教」，如何破權威詮釋而「立一家之言」？古雖有明訓，孟子斥梁惠王，文殊怒斬佛陀，但所憑藉者不止膽略與氣魄，更有顯示其智慧的自心現流，那麼「象學」以「象」輔「幾」的企圖能夠經得起「文即紋，以形相（圖符）作符號，以音聲（音韻）顯符號」的哲學檢驗嗎？

這裏的關鍵即是「自化」的掌握，以「文」本為「紋」故，「圖符」也；化之為「有為法」，不化，則為「無為法」，「化與不化」之間，乃「文字之幾」，為「象」，是為「象學」之內意，與「數象、卦象」之「象」沒有不同；不知「幾」而演說，思維必「動而愈出」，行之於「卜筮」，則淪為占卜，為迷信，行之於「文字」，則只知「音韻」，不知「圖符」，乃成浩蕩之「語意」，盡失文字之「幾」，是為「動而愈出」的「藏識」。

苟若欲以「圖符」令思維「虛而不屈」，則只能以文字「圖符」來「注解」文字「音韻」，則思想尚能停佇於「圖符音韻」（或「形相音聲」）的橐籥狀態，是謂「注音」，「注其音韻」也，以「圖符」注解「音韻」是也，是為使「法相唯識」回歸中土哲學思想「學統」的關鍵。

以是因緣，「象學」乃仿世親菩薩的《百法明門》，並取法「五位百法」的結構，替這麼一個「前衍有物、後延有象、象中寓意、超乎象外」的「象學」作下了定義，如次：「象學」無象，何等「象學」？云何「無象」？「象學」者，略有五種。一者「事」，二者「易」，三者「物」，四者「象」，五者「大象」；「象學」基石故，與「儒釋道」相應故，演變「事易物」故，「恍惚」有物故，「惚恍」有象故；如是次第。

其之倡行，不外將「中國本土哲學」融入這麼一本久經篡改的《說文解字》而已矣，其所憑借者，乃「象學無象」，故文字之「有象」可往「無象」推動，以「有、無」之間必有「幾」，故可為之，「象學」本身乃破，以其不可執，「象學」乃立；換句話說，「法相中土化」之賴以成就者，唯「象學」，以「象學無象」故，轉「象學」為「無象」者，唯「幾」也，是為純正的中國哲學思想，孔子的《易傳》是也。

「象學」既出，一個重要的問題必須立即提及：現在是倡導「象學」的時機嗎？立「象學」的「因緣之幾」存在了嗎？「文字之幾」與「歷史之幾」吻合嗎？換句話說，國人的「同緣共業」是否已到了一個可以突破的時機？在「中國學術思想史」上漫長的「波浪型」演變、衍生與推動，「思想

之幾」浮現了嗎？這些問題直涉《易傳》的「時位」內義，「時機」是也，而「知幾其神乎」，故知要探索這個「歷史之幾」是極其困難的。

何以故？其因至為尷尬，因為任何人要探索「歷史性」之「幾者動之微」，必須兼顧歷史傳衍的「地域性」與「時間性」，而中國歷史從「共和國」創建以來，呈現了斷層，不止「馬恩列史毛」強行移植西方哲學思想，「簡(異)化字」更強行割裂歷史傳承，而臺灣為了回應「共和國」的壓制，不惜與「中國歷史」絕裂，更以「台語文字化」強行分離中土文化，雖是因噎廢食，但其思維一致，不分軒輊。從政治、歷史、哲學，甚至「文字、文學、文化」、「文化、思想、精神」種種人文角度來觀察「現在」處於這麼一個「中國學術思想史」的進程，當今的兩岸分治景況無疑是中土文化居於「波浪型」谷底之關鍵時刻，卻也因之隱然形成「歷史性」之「幾者動之微」，蠢蠢欲動，甚至一觸即發，故「文化代表」率先提出，以為未來世的「文化發展」定調。

不過，時機對了，方法卻不對，以其「簡(異)化字」不能承載中土哲學思想故，以其「簡(異)化字」殘酷地破壞了中文的「文字之幾」故；「共和國」摧毀「文字之幾」，一如借著經濟建設摧毀傳統建築一般，屬同一思想驅動，所以「定海老街」毀了，「襄樊城牆」倒了，「福建三坊」沒了，「廣州北齋」破了，就連薈萃了古代建築精華的「四朝古都」北京，成片的胡同也在「經濟建設」的口號下被夷為平地，尤其以「二〇〇八年的奧運建設」最具破壞性。

在這麼一個一面倒的追求「現代文明」的建設裏，承襲中國傳統思想的「文字、文學、文化」就被犧牲了，所以「簡(異)化字」只賸下一個溝通的軀殼，不再具有承載中國學術思想的「哲學性」結構，於是承先啟後的「文化代表」也就失去了與古代前賢先哲聯繫的機緣，所以當整個民族居住在一棟棟冰冷的鋼筋水泥大廈裏進行經濟活動時，其實中華文化已經蕩然無存，以「象學」來看，就是一個「殘」字，並藉此說明沿襲至今、以中文敘述的語言體系乃緣自鳩摩羅什與僧肇以「莊子行文」挹注梵文佛典翻譯時所發展出來的語言體系，迥異於「先秦諸子」的議論方式，更使得「形象文字」

在「莊子行文」的理肌裏，逐漸失其「形象」，而有了一個「漢語不是思辨的語言體系」之譏。這是所有研究「中文象形字」者，必須先破除的謬誤概念。

做這個嘲諷的就是曾受「共和國」推崇的黑格爾所說的，以令飽受「馬恩列史毛」思想洗禮的人士以「漢語不是思辨的語言體系」來支持「簡(異)化字」的推動；但是不要忘了，黑格爾也說過，「建築是首凝固的詩」，那麼把這些「冰冷的鋼筋水泥大廈」與「文字」擺在一起觀察，是否汙蔑了「共和國」的經濟建設呢？其實不然，因「建築是首凝固的詩」即為「詩是凝固文字的建築」之意，尤其中文的形象「圖符」更是如此，一個個以「圖符」建構起來的「音韻」極具圖像化，是謂「詩中有畫」、「畫中有詩」；「文字圖符」不止當仁不讓地承載「詩韻」，更體現了中國文化特有的傳統藝術與精神，所以充滿詩情畫意的「小橋流水與亭臺樓榭」才能與「才子佳人」結合，有一種「人文與自然」結合的和諧，是為中國「文化與社會的和諧」藉著「文字與詩畫的和諧」來延續的明證，更是「文字文學文化」不可分、「文化思想道德」不可分的明證。

「政治與經濟」的穩固是這些「文字文化社會人文」和諧的支撐力量，但卻不是其「和諧」的精神所在，因「政治與經濟」立基於「勢力平衡」與「生產競爭」，無法「和諧」故；倘若能夠「融政治與經濟於生活（文化）中」，「勢力平衡」與「生產競爭」將自動在哲學思想裏馴服，然後社會才能夠「融生活（文化）於思想理念中」，「三個代表」才能真正在中國傳統的學術思想裏落實。

這裏的關鍵是「文字」，但不是以「音韻為體」的「簡(異)化字」，而是以「圖符音韻為體」的「象學」；當然，在「簡(異)化字」落實了幾十年以後，思維恆下，要回轉而上，當真不易，要在一波一波學習中文的外國人士裏挹注「圖符」的觀念，更是困難，更何況要這些習慣「音韻」思維的人士放棄支離破碎的「簡(異)化字」，甚至冗雜散亂的「白話文」呢？故知「象學」的推動實為一項艱鉅、大有為的任務，可能得歷數代才能竟功，所仰仗者，除了一個堅實的哲學思想，甚至信念理想以外，還需要一位像秦始皇漢武帝唐太宗，甚至毛澤東之類的強有力的政治領袖。

「象學」首先要說服的對象是那些以為「文字」僅有溝通功能的學者，其次是那些任職於教育機構的教育家，然後是那些從事「文字文學文化」傳遞任務的書寫者，再然後是那些以為「簡(異)化字」所犧牲的僅為美學的藝術家，最後是那批販賣中國文化的出版者與玩弄中國文化的政客；其堅持的論點無它，不外一種對學問、藝術、道德、精神的理想，一層一層往自己所建構的思想障礙突破，是為立足於「中間暗」的沉潛治學態度，而不是遊走於「兩頭明」的高蹈玄學論調。

最重要的是，大家都必須認清一個事實，「象學」不是任何人的「學說」或思想體系，它原本就在那裏，而且一直在那裏，只是在「歷史」裏湮沒了，在「哲學」裏沉淪了，所以「象學」只不過將層層的遮掩剝除，使精神向上，在文字的「類表象」裏作無窮的超昇，不停滯在任何中途境界；而任何人只要掌握了這個要點與精神，都可以在任何一個「方塊字」裏自行找到突破思維的契機，不受「象學」的框限，而與「般若」相應，是曰「象學無象」。

「象學」的落實不能只靠一人的倡行，能否掀起全面性的影響，有賴久經「簡(異)化字」腐蝕的國人發出極大的願心、努力與覺醒，是曰普賢菩薩的「創造性思想」，否則「象學」終究只能紙上談兵；這個在「簡(異)化字」的遮掩、蒙蔽與欺瞞裏改造自己的文字習性，才是最困難的，不止需要極大的勇氣與智慧，而且更必須有一種對歷史負責的大無畏精神，是為「文化代表」的真正內涵，更是「文化代表」荷負「中國哲學思想」繁衍的艱鉅任務。

這麼一個「簡(異)化字」的平反是史無前例的，所以堅毅、耐心、鎮定、長期地執行，幾乎是可以預期的；庶幾乎只要以「文字」表達思想者，都必須認清「思想」與「文字」一顯皆顯、難分主客的「哲學」旨趣以及「中國學術思想」的傳衍與「文字」的演變之間的關係；至於外國人不知文字「圖符」，或認不清楚「象學」挹注「哲學」於「文字學」的意涵，其實是「西方文化」以「音韻」立基的根本問題，卻不應以犧牲中國的「文字、文學、文化」來助長他人氣燄，連帶地也使得「西方哲學」原本走不出思維瓶頸的「二分法」思想更加快速往下奔流而去。

當然眾人身處「後現代」，已回不去「古代」，但是「象學」卻不意味著「復古」，也不意味著倡行「甲骨文」，而是以中文的「圖符性」恢復一個具有「離四句、遣百非」的古典中文，非因其「古典」故，但因其「本質」故，以「象學」是唯一能夠詮釋「中國學術思想」的「現代語言」，因「現代非現代是現代」，「古典」也，或曰「古典非古典是古典」也成，以「古典」與「現代」原本等義，殊無必要強分「現代」與「古典」，因「現代」與「古典」原本「非異非不異」，故也。

「現代」的文字發展也並非全無是處，試以「注音符號」來說明國人以「圖符」注解「音韻」的用心良苦：「注音符號」凡三十七支，層疊之用意不明確，計有「ㄅㄆㄇㄈㄉㄊㄋㄌㄍㄎㄏㄐㄑㄒㄓㄔㄕㄖㄗㄘㄙ」等二十一個「聲母」，加上「ㄧㄨㄩ」等三個「介母」，合成二十四個「聲符」；另有「ㄚㄛㄜㄝㄞㄟㄠㄡㄢㄣㄤㄥㄦ」等十二個「韻母」，加上「ㄦㄧㄨㄩ」等四個「介母」，而成十六個「韻符」；兩者合而併之，剔除層疊之「介母」，則成三十七支「注音符號」，是為當世「漢語音韻學」的基礎，但其組成部分的二十四個「聲符」與十六個「韻符」，卻以其「圖符」直截與中文「以圖符音韻為體」的理論契入，有甚深的哲學思想，更能夠超越「音韻」對思想的束縛：

ㄅ形若「勹」，意「包」，象人曲形，有所包裹；
ㄆ形若「攵」，意「扑」，擊也，從又，卜聲，楷作攵；
ㄇ形若「冂」，意「冥」，古冪字，幽也；
ㄈ形若「匚」，意「匿」，象受物之器，但器之口避凵也；
ㄉ形若「勺」，意「刀」，象刀形，器械之純形也；
ㄊ形若「亠」，意「突」，象「倒子」，不順忽出也；
ㄋ形若「乃」，意「乃」，象曳詞之難也，委曲以象其難；
ㄌ形若「ㄌ」，意「力」，象筋形，筋也；

巛形若「巛」，意「澮」，象川，篆作巛，省一筆為巛，小於川也；

𠂇形若「𠂇」，意「气」，气欲舒出，乁上礙於一也；

厂形若「厂」，意「厂」，山石之崖巖，人可居者也；

丩形若「丩」，意「糾」，相糾纏也；

く形若「く」，意「畎」，田間之水溝，巛省一筆為く，小於巛（「澮」）也；

丅形若「丅」，意「兮」，八在𠂇上，聲上出也，八象气越于也；

屮形若「屮」，意「之」，出也，從中從一，一，地也；

彳形若「彳」，意「行」，小步也，從半行；

尸形若「尸」，意「尸」，象臥人之形也；

日形若「日」，意「日」，日中有黑影，初無定在，即所謂三足烏者也；

卩形若「卩」，意「節」，象相合之形，節，竹約也；

屮形若「屮」，意「垂」，草木花葉垂，垂也，「差、花、華、素、我」從之；

厶形若「厶」，意「私」，自營為私，經典借私為厶；

丫形若「丫」，意「干」，象「倒入」，不順理以入之，謂之「倒入」；

乙形若「乙」，意「我」，從反𠂇，抑气為「我」，垂戈為「我」；

乞形若「乞」，意「者」，從白，白同自，以「我」為「眾」之部分也；

也形若「也」，意「也」，古「匜」字，沃盥器也，「施」從之；

歹形若「歹」，意「哉」，傷也，從戈，才聲，聲之將生，以戈抑之也；

𠂆形若「𠂆」，意「流」，流者器之嘴也；

幺形若「幺」，意「小」，象子初成之形，初成者，謂胞胎之中，初成人形也；

又形若「又」，意「手」，象右手也；

ㄢ形若「ㄢ」，意「函」，象舌形也，又花蕊形也；
ㄣ形若「ㄣ」，意「引」，象「左戾」，曳引之形；
ㄤ形若「ㄤ」，意「亢」，人頸也，亢承首之下；
ㄥ形若「ㄥ」，意「气」，象气自口出；
ㄦ形若「ㄦ」，意「儿」，人之奇字；
ㄧ形若「一」，意「一」，象太極，一二三同體，至四則變；
ㄨ形若「ㄨ」，意「五」，象交午之狀，四通八達之意也，洪範五為皇極；
ㄩ形若「ㄙ」，意「凵」，凵盧，飯器也，引申為「互相牾逆之狀」。

倘若將「ㄅㄆㄇㄈ……ㄦ一ㄨㄙ」等三十七支「注音符號」合而觀之，其「包扑冥匿……儿一五凵」之「圖符」所編織出來的「圖影」原本就是一個嚴密的「哲學思想」，歸納起來，有以「人」見義者，有以「气」見義者，有以「數象」、「物象」或「爻象」見義者；這裏面最值得注意的是，ㄅ以「包」之「圖符」為三十七支「注音符號」之首，初破「音韻」，卻以「圖符」包裹，故有「包『音韻』的『未成形』」之意，以ㄅ之「包」原本「象人懷妊，從ㄅ，巳象子未成形」，故能「復歸其根，歸根曰靜，是謂復命」（《老子》第十六章），「圖符」與「音韻」乃可還原為「圖符音韻」之渾圓橐籥思想境地。

當然這樣的「注釋」與歸納，值得商榷之處想必甚多，但無妨，權充拋磚引玉，以待未來世的圓成；這裏唯一的顧忌是這樣的「圖符」解說可能無法為久已習慣以「音韻」操控思維的人所接受，故在此提兩個示例，希望能夠啟發另類的思維管道：

其一、「觀音」菩薩以眼觀音，其眼固然非肉眼，但其所觀之音其實為「圖符」，起碼為一個「化形相之符號（圖符）為音聲」之「音韻」，如此才能「『照見』五蘊皆空」；

其二、先進的「人工智慧」（Artificial Intelligence，簡稱AI）或「語音工學」，將語音化為電腦可辨識的「0與1」，甚至以電腦之繪圖技巧將整首交響樂記錄下來，其實就是一個「長卦之一」與「短卦擘一」之組合，為「圖符」，與「八卦」形成千萬爻變的基石並無不同。

不過值得一提的是，當世這麼一個「漢語音韻學」充其量只可印證鄭樵在《通志・七音略》裏所說的「七音之韻，起自西域，流入諸夏……華僧從而定之，以『三十六』為之母，重輕清濁，不失其倫」，但是要再回溯上去，破除西域「七音」對「漢語」的影響，而與《切韻》以及《唐韻》甚至「中古漢語音」相應，就成了一個極大的挑戰，不過由中文的「圖符」入手，以解「音韻」之惑，卻不失為一個極為善巧的「方便法門」。

藉此「音韻」傳衍之困惑與因緣，提醒那些批判「咒音」之無稽乃至荒謬的學者，其實自己天天使用、日日操控的「語音」原本有著極深的天竺影響，早已融入語言之血骨裏而不自知，卻又如何能夠隨意打壓，藉以掩藏歷史上中文的「圖符」在「唐詩宋詞」的「音韻」開發下逐漸被遺忘的事實呢？所以當馬悅然博士以一位「漢學家」的身份為《切韻》歡呼時，中國人更應該有勇氣與智慧再回溯而上，將先人所傳衍下來的哲學思想恢復起來，而不是隨波逐流，以「音韻」詮釋「圖符」，更以夾雜英文的方式來表達中文，好似不在中文敘述裏以英文代替一些詞句，就顯不出身份或學養一般，更好似中文裏找不到這個英文詞彙一般；但這些喜歡以「音韻」表達「圖符」的人士，一旦教他不用一個中文，完全以英文上臺對美國人演說，則往往又說不清，只弄得裏外不是人，尷尬異常。

這個「音韻與圖符」的轇轕原本就是一個很嚴肅的「哲學課題」，人人都得深思，尤其文化、思想界人士更是如此，因從唐初的「慧能與玄奘」以降，「中國哲學思想」的發展一直呈現緩慢下滑的驅動；影響「中國哲學思想史」既深且鉅，其「思想之幾」的躁動即肇始於韓愈「樹立發揚儒道，排斥佛老的旗幟」（同註六・第七二〇頁）。何以故？其因乃「古文運動」成績斐然，既「推翻東漢以下相沿成習之駢體文在文學上的統治地位」，又替後世「開闢出廣闊的前途」，但因其維護「儒家

道統」的堅決，所以自縛思想，以至一些極為傑出的「文學成就」原本可以替後世造下思想楷模，卻因「儒釋道」哲學之結合而付諸流水，遂成「歷史」上「空前絕後的成功者」。

蘇軾說「杜詩、韓文、顏書、左史皆集大成者也」，絕非虛言，故曰韓愈「文起八代之衰」；「八代」者，自「東漢至隋」，歷經三國與魏晉南北朝，共計六百多年的文字顛沛，韓愈以降，至今又是另一個「八代」，但是歷經「唐、五代十國、北宋、南宋、元、明、清、共和國（包括民國）」這麼一個超過千年的漫長歷史，豈只文字顛沛，思想品質更是逐代滑落；在這千年衰怍的「八代」之間，南宋鄭樵的「實學」，清朝儒士的「樸學」，都曾有過「扭轉乾坤」的契機，但在歷史的愚弄下總是擦肩而過，令人欷歔不已，而「宋明理學」的「束書不觀」又總是伺機而動，在思想的不經心處摧毀「經學」的研討，然後到了鴉片戰爭，國人信心整個崩潰，反令「中國哲學思想」淪落為「中學與西學」之爭的祭品，最後到了民初的「五四新文化運動」，「玄學」在民族危機意識下終於潰敗於「科學」，故曰韓愈乃歷史上「空前絕後的成功者」。

要在韓愈之後的第二個「八代」裏，再尋找一位「文起八代之衰」的人士，難之又難，其因即「文字敘述」拜「五四新文化運動」之賜，再也回不去了，不要說「白話文」的泛濫使得「中國學術思想」急劇劣質化，「簡(異)化字」連根挖柢的文字破壞，更整個動搖了「中國學術思想」的基石；就算能夠苟延殘喘，其思想也擺脫不了這個千年衰怍的「八代」所設下的窠臼，對解決這個時代逐漸大一統的「二分法」哲學可謂束手無策。

當代憂心如焚，乃至高聲疾呼的哲人不乏其人，如方東美、牟宗三等學者均從不同的學術角度呼籲，以歷史與哲學的深刻研究寄望國人覺醒，但也提不出一個對治當世哲學衰敗的方法，其因說來不堪，即這個「思想」之扭轉，中間梗了個「文字」，活生生地將「中國學術思想」的繁衍劃開一道天塹；更有甚者，整個思維在冗長的「白話文」敘述下而不得精練，所以成篇成章的推衍，往往並無「字句」的支撐力量，反而整個悖逆了《文心雕龍・章句篇》所說「夫人之立言，因字而生句，積句

而成章，積章而成篇」（同註六・第七二〇頁）的「敘述方向」，當然也就更加無法印證《練字篇》所說的「心既託聲於言，言亦寄形於字」了。

職是之故，在後現代的敘述狂潮下，要使思想精練、文字精練，則必須逆轉「白話文」的長篇大論，因在影視媒體的薰陶下，「白話文」只能推波助瀾，加速思維的崩毀，並無中流柢柱的作用，更無遏阻「簡(異)化字」將思想往下拉扯的力道；如此說來，因應當世的「白話文」泛濫，也別無它法，必須「入其文字」，而且必須效仿韓愈，「文從字順各識職」，從造句、練字做起，務求每一辭每一字「必出於己，不襲蹈前人一言一句」，尷尬的是，在「簡(異)化字」的運作下，這如何可行？

6、「象學」的「宗教」意義

種種歷史跡象，種種哲學發展，在在說明了從先秦以降從來都不是問題的「文字」，卻在當代形成了致命的思想瓶頸，「文起八代之衰」也成了千古絕響，除非將「簡(異)化字」矯正過來，然後再將「五四新文化運動」的「白話文」矯正過來，「中國學術思想」的承載力道乃可逐漸恢復，否則「文化代表」將只是空談；在這個極具關鍵性的時刻，投湖自盡的王國維其實已經揭示了一條道路，其《人間詞話》也深具扭轉魯迅胡適的「五四新文化運動」的力道，但至為可惜的是，在政治的風起雲湧裏，王國維成了「文化」的祭品，所以「中國學術思想」百年來急劇敗壞，卻使得「其中稍可稱道的成就，大抵只有發展白話文學一項」（同註五・第二八九頁），於是「白話文」乃成為文人競相摩仿的聖殿，「中國文化」毀矣。

何以故？《人間詞話》以降，後繼無人，思想「幾動」持續衰退，使得曾經有過那麼一絲氣若遊息的「文起八代之衰」快速泯滅，「簡(異)化字」乃造；百年之後，「文起八代之衰」的希望更加渺茫，庶幾乎只賸下「象學」，不容諱言，以「象學」可深植「中國學術思想」於文字的「類表象」

故，所以從「文字」來看，可與王國維與韓愈的「幾動」遙相呼應，而從「思想」來看，則又可直溯世親菩薩的《百法明門》，以「名身、句身、文身」的「依言說分位差別假立」，來重植「中國學術思想」的氣象萬千，「文字文學文化」與「文化思想道德」乃固結似攣如狀。

這個思想轉輒，「幾」的觀念至為關鍵，可以背負一個繼「老子、道生、達摩」以後的「思想傳承」，更可詮釋為何《老子》之後有《易傳》，道生的「佛性論」之後有慧能的「不立文字」，而達摩的「楞伽要義」之後有玄奘的「法相唯識」，皆因「文字幾動」所造成的「思想幾動」也。

「思想幾動」釐清以後，宗教界人士也必須深思，重新檢討民初以來，太虛大師所倡的「人間佛教」，蓋因此一時彼一時也；以「佛教事業」來說，「人間佛教」說得通，而且隨著社會與經濟之發展，基金會大學醫院慈善機構等均可等時併進，但以「佛學」作為一個「完整的哲學體系」來說，「人間佛教」卻因走不出一個「宗教」的定位，而使得「中國大乘佛學」的延續產生了齟齬。

何以故？中國佛教的傳衍立基於「佛學」與「宗教」，互補互成，缺一不可也。弔詭的是，從「歷史」來觀察，「宗教」興，則「道統」興，而「道統」興，則「學統」隱，但是「學統」一隱，「佛學」則泯，其關係乃「思想之幾」的必然演變，從「三論宗」以降，就令「學統」與「道統」在其間拘絞，不時或已，所以「佛學、宗教」也如鐘擺一般來回擺動；甚至釋迦牟尼佛「初轉法輪」，先「華嚴」後「苦集滅道」，一上一下的「思想幾動」，才將整個「佛學」的擺幅定義了出來。

這裏的契機即是「宗教的教義不能夠陳義太高，陳義太高就變成少數人的宗教」（同註一・第二六〇頁），是為「寡頭宗教」，但是「宗教的教義」一旦「適應信徒的需要」，尤其「要讓大多數的教徒，中人以上或中人以下，乃至於鈍根人、凡夫都可以領悟」，則「很高的教義也要拉下來，把它變作通俗的信仰」，也唯有「把它通俗化，然後才能取信於一般的平凡人」，「宗教」才能興旺，所以當「宗教」興旺，思想必然往下奔流，而一旦思想往下驅動，則只能愈下，是曰「動而愈出」，乃成就了世人的「同緣共業」。

「宗教」興，不產生「道統」的觀念是很難很難的，所以融合一切「學術思想」的「開放性」思想就不可能產生，於是普賢菩薩所倡行的「創造性」思想因之停頓，「學統」就消失了；說來或許尷尬，但正緣此因，有識之士見諸「人間佛教」興旺，總是憂心忡忡，因為隨之而來的就是「佛學」的崩毀，而且「宗教」傳播愈旺，「佛學」毀滅愈烈，「道統」崛起愈快，「學統」崩毀愈速；這個幾成「定律」的「歷史幾動」，從《老子》的「天地之間，其猶橐籥乎；虛而不屈，動而愈出」來觀察，其實一目瞭然，從《易傳》來觀察，「幾者動之微」更早在民初太虛大師提出「人間佛教」時，就已揭示「佛學」衰敗的驅動了。

這裏的尷尬是，這個道理人人皆懂，但不能說破，因為大家都需要「宗教」的慰藉，卻不見得需要「佛學」的陶冶，尤其在政治混亂、人心紛擾時更是如此，所以一旦說破，這個「業」就算造下了；不過歷史上所有承續「中國大乘佛學」者，卻從來都不靠「宗教」的興旺，反倒因其興旺，惹來「滅佛」的政治舉措，那麼當「人間佛教」興旺時，「中國大乘佛學」將何以為續呢？

這是一個大課題，必須將「中國大乘佛學」擺回志磐的「六宗」裏，來觀察如何在「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等宗之後，尋找「人間佛教」的位置，甚至如何從「十三宗」的「毗曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天臺、華嚴、法相、真言」裏，將「人間佛教」的歷史傳承定位出來；顯而易見，從「六宗」與「十三宗」觀察，「人間佛教」的歷史地位、乃至傳承使命都有問題。

那麼從「般若、唯識」兩大「學統」來看，「人間佛教」的歷史位置又是如何呢？「般若」從「關河舊學」與「攝山三論」一路走來，先有六朝的僧肇以莊子的「否定敘述」結合「六家七宗」的「玄學」，是謂「佛玄結合」，後有道生的「佛性論」結束了「佛教玄學化」的驅動，而產生真正的「中國哲學思想」之一脈，思想一直呈現迴上的驅動，故「般若」可述；但「人間佛教」顧名思義，乃以「人間」為本位，所以思維轉下，更為了「要迎合大多數教徒」，宗教乃「大眾化、通俗化」，

故「般若」不可述，勉強述之，則只能「談禪逗機」，再勉為之，往「思想」深處推之，則謂「說了就錯」，所以「思想」只能迴下，此即民初從日本回流的「禪學」，在中土大行其道之因。

這個「思想迴下」的現象所造成的影響有三：其一、「佛學」探索趨緩，「宗教」傳播加快，更因其不得不傳播，或只能傳播，反與西方宗教哲學呼應，進而更加阻礙了「佛學」的探索；其二、「宗教」的快速傳播，引起了「政治」的覷覦，不是與「宗教」結合為「政治」勢力，就是以「無神論」將之打壓；其三、「玄學」思想受阻，「邏輯」理論大興，更在「科學」的推波助瀾下，將原本屬於「玄學」範疇的「人生觀」問題轉交給「科學」來處理，終至使得「主觀、直覺、綜合、意志、人格、情感、道德」等等「超科學」的課題，變得「客觀、論理、分別、辨析、物格、理性、責任」（同註五・第三六八頁），從此科學的「萬能、普遍、貫通」，甚至只不過是科學的「方法論」，就變成「辨別事實的真偽」之唯一法門。

前二者均說明了「哲學」與「宗教」消長的關係，但前者的影響緩慢延宕，後者則快速激烈，印證於當世之「政治」景況，是為民主社會的「宗教」人士參與「政治」轇轕，或獨裁社會以「無神論」打壓一切「宗教」之濫觴，此之所以一昧拓展「宗教」乃至維護「道統」的「衛道」人士也不得不接受「無神論」的調侃，因「無神論者」在「宗教」的立場上，絕對比所有「宗教」都要超然，因其不受「宗教」思想與儀軌所束縛故；只不過一旦將「無神論」擺在「哲學」裏，則「無神論」又在「思想」上捉襟見肘，以其「思想」頂著一個「無」的帽子，再也突破不了故。

這個「無神論」與「無產階級革命」均屬同一思維，與千古以來的「貴無論」也沒有不同，連打壓「崇有論」的手法亦相似，所以反應在神州大地的「無產階級專政」時期，全體人民就只能形成一片灰撲、藍褸的色調；表面上看，與出家修行者的衣飾行逕無異，但是骨子裏，其思維卻單調化、統一化，所以「開放性」、「創造性」的思想就消失了，「學統」當然就更不見蹤影了；在這麼一個「沒有學統」、不可能融會思想的景況下，「馬恩列史毛」強迫「學術思想」統一，則只能產生類似

「宗教」的「道統」觀念，但「紅色共產黨」又打擊「宗教」，於是就混淆了「哲學」與「宗教」，整個思想界乃一片混亂，所以從「哲學思想」的角度來看，「文化大革命」無非是「集『哲學、宗教混淆』之大成者」，比一般的「政治思想」掙扎要深刻許多。

何以故？「文化大革命」是椿血腥殘暴的「政治鬥爭」，毫無疑問，但是其「集『哲學、宗教混淆』之大成」其實乃將一個蘊藏著幾千年的「崇有論」與「貴無論」相互攻詰的能量，於十年間、甚至兩、三年間暴發，所以力道大得驚人；暫且不論政治陰謀與思想愚昧，這種傾軋之所以會發生，而且以後仍將發生，就說明了「哲學、宗教」混淆或「崇有、貴無」攻詰之嚴重性，不可等閒視之。

從這個史實觀之，中國人的韌性、堅毅與苦難，甚至阿Q精神，不止令人驚訝，更值得全體人類尊敬，因其承受力度之強超過任何一個種族，而且不以其苦難加諸其他民族，替人類的「學術思想發展史」默默地展現了一個「崇有論」與「貴無論」落實人間的具體磨難；如果說「文化大革命」對「歷史」有任何正面的貢獻，那就是以這麼一個活生生的「實驗」，見證了「人性」迴盪於「哲學、宗教」或「崇有、貴無」或「極左、極右」之間，所可能產生的極度墮落，卻也使得只能紙上談兵的「實驗主義」汗顏。

中土人士對這段「前無古人」的政治鬥爭，非常不願提及，但又不能遺忘，於是轉而打壓所有揭露這段歷史的著述，其所承續的思維一貫，不止忘了其正面的教育作用，更忘了「前人之師、後人之鑒」的歷史教誨，至為可惜；其實何必戒談，往者已矣，防範未來，才能真正使得「文化大革命」成為「後無來者」的歷史事蹟，堂堂面對未來的歷史學者對這段「學術思想發展史」的公平論證，因為「貴無」思想不落實則已，一旦落實，必將慘烈，只能施行於「宗教」，不能施行於「政治」，以「政治」只能「崇有」不能「貴無」，「政治機制」更是一個「崇有」的具體實踐故。

以是推知，「無神論者」打擊「宗教」之所以能夠得逞，所憑藉者乃因混淆了「宗教、哲學」之領域；諷刺的是，這個混淆正巧也是拓展「宗教」者所必須憑藉的「大眾化」、「通俗化」的世俗

思維，以其「世俗」，只能「崇有」，以其「崇有」，不能「貴無」故；悲哀的是連「貴無」都不能論述，遑論「空性」？故「宗教」興，「哲學」泯，是為當前「宗教鼎盛」的現況。

這兩個「思想迴下」的弊端對矯正「人間佛教」的興旺、延續「中國大乘佛學」的傳承都無所裨益，唯第三者「玄學與科學」的釐清，才足以賦予未來的傳衍任務，但因「後現代」思維歷經民初「五四新文化運動」與「玄學與科學」論戰，「曾經滄海難為水」，高來高去的「玄學」無以為繼，反倒賦予了「法相唯識」再度興盛的契機。這似乎才是民初歐陽竟無等學者以倡導「唯識學」來融合「玄學與科學」的本衷，可謂用心良苦。

這可能是「後現代」社會深植哲學思想的唯一契機，但尷尬的是「法相唯識」執意回歸「印度佛學」，因之「般若、唯識」的「學統」只能站在「印度佛學」的本位來說，在「中國大乘佛學」的思想傳衍上，幾千年來從未真正地結合，所以倡言「般若、唯識」者，從「印度佛學」觀之，可以說得通，但從「中國大乘佛學」觀之，則說不通，以「唯識」無法融入中國本土思想故；若以此觀玄奘西出取經的歷史事跡，以文化交流的效果來看，並沒有將中土文化傳至印度，故屬單向的文化交流，就如同隋唐時期的日本與高麗送來一批又一批的「求法僧」或「學問僧」到中土取經一樣，所翻譯的梵文經典並沒有真正將中土的主流「儒道」哲學思想融會起來，故屬一個活生生的印度文化移植。

從這裏或可看出唐太宗要玄奘翻譯「梵文老子」的高瞻遠矚了。雖然如此，玄奘的「法相」對「後現代」歷經「邏輯思維」洗禮以後的涵義大過對唐朝或「隋唐」的佛教思想意義，因為這個堪稱為中國本土思想的逆動，是扭轉「般若」一脈相傳卻成為「不立文字」的「談禪逗機」的唯一機會，而循其西出天竺取經之途逕、再將梵文佛典翻譯為中文的翻譯走向，正可成為西方「使佛教融入西方文化成為主流」之典範，先學中文，而且是正統、古典的中文，然後再將中文佛典翻譯為英文；庶幾乎這個落實「深植佛教於西方世界」的驅動，取決於西方人的努力，中國人僅能略盡教育「正體字」中文的綿薄之力，中間還橫梗著「音韻」轉化為「圖符」的障礙。

那麼從「梵文」或「藏文」入手，落實「深植佛教於西方世界」是否更為便捷呢？似乎如此，以英文與梵文、藏文同為「拼音體系」故，承載梵文佛典或藏傳佛學比較不容易出錯故，但英文語法必須改變，就像中文的佛經翻譯改變了中文的語法結構一般，其因即英文「製造名詞非常困難」（同註一・第一六九頁），所以只能「用片語來代替複雜的名詞」，因此使得英文敘述產生了「極複雜的句子構造。但是無論它怎麼變，卻也沒有法子從單名裏面製造複名」，所以「不能夠拿來傳述複雜的哲學思想」，但以奘師因梵文的「祕密、多含義、概念本無、約定成俗、能生善念」的意涵，而不做意譯來看，英文要以「音譯」來傳述複雜的哲學思想，其路途也是充滿荊棘的。

這麼看來，以英文講述「中國大乘佛學」是行不通的，對西方人無益，對中國人則多此一舉；但講述「藏傳佛學」似乎可行，以其陳述思想的文字均以「音聲」為體，卻與中文以「圖符音韻」為體的思想，在「形音義」語言結構上格格不入；這似乎又說明了「文字以音聲為體」的尷尬，因倘若「文字以音聲為體」可以成立的話，那麼日文的「漢字（圖符）」就不能假借而發出不同的「音聲」了，甚至各地方言也不能以不同的「音聲」注解同一個「圖符」了，其之所以可以假借並轉注者，乃因中文本來就「以圖符音韻為體」，這是「象學」仿世親菩薩的《百法明門》結構而造的另一考量，因「象學」可使執意回歸「印度佛學」的「法相唯識」在中文的「類表象」上與中國本土思想結合，然後「中國大乘佛學」兩大犄角的「般若、唯識」的「學統」才能真正走出「印度佛學」的本位。

苟若成功，禪宗的「不立文字」自破，以「說了就錯」的禪機只能著墨「音韻」，對中文如如不動的「類表象」，不能註解故；這麼一個「象學」，能否發展出來一個另類的、不分國界的「行為語言」，是個有趣的觀察，西方哲學界裏實驗精神最強的法國人已率先有了《等待果陀》，以「前後邏輯不一的行為」質疑語言的正當性，然後多年沉溺於「革命語彙」的中國人東施效顰，以西方戲劇形式詮釋中文的「否定語言」，看似創新，但放著祖宗幾千年來「以語言推翻語言」的智慧不顧，卻跟著牙牙學語的西方人起哄，又何以面對中國的「文字、文學、文化」呢？

不論「戲劇」能否成為一個可行的藝術形式，人類探尋文字的「類表象」以質疑「語言的正當性」或「以語言推翻語言」似乎已成未來的思想驅動，故破解「兩頭明」的用心甚明，往「中間暗」著力的動機更是明確；有鑒於中文這麼一個以「六書」立基的「方塊字」可直截契入「類表象」，故以「象學」導引，深入「崇有、貴無」與「科學、玄學」的文字基石，在不重啟這個沒有結果的爭論考量下，直截印證思想，以其深植不在「語言敘述」，而在建構敘述的「文字」本身，「白話文」乃破，「簡(異)化字」更可得以矯正，故可直截契入世親菩薩在《百法明門》的「不相應行法」所歸納出來的「名身句身文身」的「文（紋）身（符）」，是為「圖符」也。

「象學」既立，現在就只賸下一個尷尬的問題了：「象學」既然從「邏輯」入手，又如何能夠排除「科學」的理性思維而解決「人生觀」問題呢？就算「象學無象」勉強堪與「玄學」結合，如何能夠對「思想」產生積極迴上的作用呢？「象學」果真能夠「以文字本身詮釋佛學」的理念嗎？果真能夠搭建一座橋樑，連結《老子》、《易傳》、《說文解字》甚至《六祖壇經》嗎？「儒釋道」哲學的「超越性、神秘性」甚至「涅槃學」、「明心見性」果真能夠藉著「象學」在「世俗宗教」的領域裏融會嗎？甚至在「無神論」的眼光裏，「象學」真的能夠詮釋一個「無宗教意識的哲學」嗎？

這些問題當真黏搭搭，好似自墮先秦時期的「詭辯」，但除去這個途逕以外，也別無它法了；中國學術思想史上嘗試破解「思想之幾」與「文字之幾」者，不知凡幾，從先秦首開先河，三論天臺華嚴光彩奪目，禪語話頭宋明理學亦不遑多讓，「思想」與「文字」都曾獲得部分解放，但學術發展卻呈現往下流淌的驅動，這是否即是「思想運作」或「文字敘述」的當然結果？抑或是「不立文字」或「否定語法」的自然衍生？甚至乃因「音韻造作」或「音聲為體」的相互推動？

以「歷史」觀之，這個驅動必須停止，否則人類思維將走不出「思維」瓶頸，只能任憑「無神論」成為中國的主流思想或「二分法」成為西方的主流思想，而在這個「崇有貴無」兩極之間迴盪，中國一脈相傳的學術思想將無以為繼；以「思想」觀之，賴以敘述思想的「文字」因為已失去了支撐

思想的力度，甚至曾經一度能夠「以語言推翻語言」的「否定語言」也已在「邏輯敘述」裏被肯定了起來，勉強敘述，難免造下「思想」的二度錯謬，遑論以之敘述「空論」？其肇始因緣者，「文字以音聲為體」也，庶幾乎唯有將「音韻」沉澱，「思維」才能得以澄清，是曰「圖符」也，「類表象」也，「象學」也。

迴向（註十一）

苟若「歷史」與「思想」能夠在「象學」裏沉澱，「儒釋道」真的能夠得以復甦嗎？再以一度在「歷史」上造成輝煌成就的「隋唐佛學」觀察，其因緣有三，因「溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係約有三事：一為玄理之契合，一為文字之因緣，一為死生之恐懼」（同註二・第二四〇頁），前二者輕巧地結合為「象學」，至為明確，但是第三個「死生之恐懼」能夠在「象學」裏獲得慰藉嗎？可以的話，「傳法就迷情」已即，「就即」圓融，「能所」不分，是曰「象學無象」；不可以的話，是謂「一華開五葉」，曰「事、易、物、象、大象」，「恍惚」有物，「惚恍」有象，儘管往裏參去，參得出結果，「中間暗」的思維已往「兩頭明」而去，大事可成。

那麼參不出結果，又復如何？亦無甚緊要，因「兩頭明、中間暗」的傳統中土思維已破，哲學論述「就理論理」，將使得「中間暗」逐漸明亮，一改中國人不擅做長篇大論哲學推衍的毛病；「就理論理」到最後，很難不在「事件」上求證，故《左傳》從一開始就「據事說經」（同註六・第六四三頁），以破《春秋》的「破事入史」；「據事說經」大多不能剖析，「事、易、物、象、大象」的流轉（「易」）似動未動，凝動不動，謂之「還滅」，「還滅」到極致，曰「太易」，思想的「渾淪橐籥」固守，但是一旦論之，「事」即破，「事、易、物、象、大象」的流轉立時展現（「自易」、非「它易」），「太易、太初、太始、太素」急奔直下，敘述乃興。

從這個思維流轉現象觀察「西方宗教」之發展，不難發覺「西方宗教」每每喜歡以「見證」來印證《聖經》理論，因「事、易、物、象、大象」不易敘述故，愈述，「理」愈強，「事」愈泯故；「儒釋道」哲學亦同，所以文字只能精練，更需「以文字推翻文字」，是為「否定敘述」；明顯地，「否定敘述」漸行，「語言停歇」（interrupted narration）或「失語斷言」（speechlessness）則漸顯，其極致為「無言」（wordlessness），「邏輯」思維頓時停歇，「顯現」（epiphany）自現，「科學」乃臻「玄學」境地。

這個境地，南禪統稱「不立文字」，「象學」則以文字「圖符」破敘述的「音韻」造作，「就事說理」，或就「文字之『事』」說「敘述之『理』」，「易」之流變乃轉為「易」之簡易、周易，「邏輯」推理轉變為「生命」覺知，「事、易、物、象、大象」的文字形象乃得以引申至哲學理趣，是曰「乾以易知，坤以簡能」；苟能至此，「中間暗」思維亦已「明亮」，是謂「中間明」，並因其「明」，兩頭不得不「暗」，「明暗無紋（文）」，「兩頭無邊」，「中間」何依？「明」即「暗」也，離「暗」非「明」也，「非異非不異」也，「死生」亦然，何由「恐懼」？

或曰「後現代」以「享樂主義」為尚，歷經戰亂，「死生」不懼，耽溺電腦，玄理不依，迷戀影視，文字不據，那麼「三事」何由？「象學」何用？「儒釋道」何憂？這倒是「後現代」一個與時俱進的困擾，是「邏輯」思維斥虐之後，思想的必然演變，更是「無『事』有『物』」的具體呈現，因中間的轉輒或變易（「易」）消失了，當然「事、易、物」的還滅就不可能了。

那麼怎辦？後現代的迷失，「象學」也無力絞正嗎？不然。由「象學」之「象、大象」入手，當可感應，以麻痺心志者，必將在視覺上產生「『恍惚』有物，『惚恍』有象」的幻象，以之為憑，「事、易、物、象、大象」仍然尚存一線還滅的機緣，是曰「象學」普皆迴向，不捨一人也。

或曰何必多此一舉？「簡(異)化字」已歷經「簡化」程序，「象形」也已轉型為「形聲」，更因其「簡易」，「六書」已簡化為「一書」，直奔「道生一」之境，「事、易、物、象、大象」反而

更加容易敘述，何必鍥而不捨，立「象學」以正「簡(異)化字」？就算稱之為「異體字」有其道理，但「非異非不異」，與「正體字」原本「異而不異」，又何必在文字的議題上窮追猛打呢？

這個說法不難破解，乃混淆「易簡」為支離，並因其支離而使得「易簡」失其「周易、周全」之易理，故為「西方哲學」理趣，非「中國哲學」精髓；「易簡」為「內聖之學」，支離為「外衍之理」，一旦支離，「易簡」必破，「能所」顛倒，「自它」混淆，正是「西方哲學」從「易簡」始，卻回不了「易簡」的根由所在，以其支離故，更以其支離而「動而愈出」故。

「象學」以「六書」為基，正是從「易簡」入「周易」，故「能所」融合，「圖符音韻」乃自成一體。何以故？「六」者，「入」也，「易之陰數變於六，正於八，故從入從八」，又「四」者，「變」也，「道生一，一生二，二生三」，故「數成於三，至四則變，變則分別矣，故從八，八，別也，八而有包之者，包之則併，併八為四」；更有甚者「六」與「四」皆從「八」，隔「五」對峙，「五」者「洪範」也，其入其變，「華嚴」自現，是為「象學」之精髓。

或曰「新儒學」是個希望，但「新儒學」充其量只能回到「宋明理學」；苟若可以回到孔子的《易傳》，則《春秋》的「破事入史」緣「幾」的觸動，必「轉所為能」而「據事說經」，「理事」融會，以「理」與「事」之間必有「幾」故；此時「事、易、物、象、大象」的流轉（「易」）將轉未轉，「易簡」思想乃成，「渾淪橐籥」乃現，是謂「周易」，是謂「如如不動」，無「理性」，無「知性」，甚至無「德性」；其之所以混淆，不知「幾」在「能所連結」時的剎那作用，先自發「動之微」，促生「無明躁動」，然後才有「幾微之動」，將「十二緣起」觸起，故也。

或曰何須過於認真，「人生如戲，戲如人生」，麻痺懵懂、提升追尋，百年之後，有甚差異？諸般「遊戲」，但求心之所安，苦樂禍福，心所決定，是迷是悟，全在一念，故「當下心安」即可；此「斷滅見」令晚唐詩人馮延巳翻覆於〈調笑令〉的「長夜／長夜／夢到庭花陰下」，但不得安眠，乾脆起身，觀〈鵲踏枝〉曰：「梅落繁枝千萬片／猶自多情／學雪隨風轉」，但「明月／明月／照得

離人愁絕」，鵲自踏枝，觀者愁絕，看著「更深影入空床，不道幃屏夜長」，不覺神傷，念隨風轉，明者自明，離者自離，及至風靜塵息，念乃轉境為風，是謂「業風」，因「淵深七浪境為風」故，怎奈何「死生之恐懼」如影隨形歟？

「隨業而轉」為「它轉」，非「自轉」；懊惱的是，「當下心安」為「自心」，非「它心」，故知「隨業」轉「自心」，仍是「業」，勉以「轉」之，「能所」又起混淆，只能是「遊戲」，不能「悟」；既不得「悟」，則不能「心安」，不能「心安」，則不知「當下」，或不知時空乃「共業」所感，非有一個時空等在那兒為己所轉，故「當下心安」、「當下即是」仍是戲言；「戲言」無妨，禪宗所擅，乃「以語言推翻語言」，是「悟境」觸動以後的「語境」，但以「語境」描繪「悟境」，與「悟」無關，勉強述之，仍是執著，仍是「隨風（業）轉」，其「轉」自敗。

不以「佛家」之「業」破這個說法亦可，因《列子‧黃帝篇》有曰：「心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼，竟不知風乘我邪？我乘風乎？」以是知「隨風東西，猶木葉幹殼」乃「形之所倚，足之所履」的外在顯現，與「心」無關；其「風」為「業」，甚為明顯，但純粹是「中土哲學思想」，與「佛學」無關，以「列子」時期，「佛學」尚未輸入故。

那麼「心」何在呢？「心凝形釋，骨肉都融……竟不知風乘我邪？我乘風乎？」嗚呼！嗚呼！「隨風」不如「乘風」，而「乘風、風乘」之間有「幾」，以「風乘我」與「我乘風」為「心象」，更為「二象之爻」故也；不知「幾」，必不知「乘風」與「風乘」有別，不知其別，則不能「乘」，不能「乘」，則除了「隨風」，只能「御風」，而「御風」不成，則成「追風」，於是人間百態「為心所役」就描繪出來了。

云何「御風」？「願」也，是「願力」轉「業力」之根據，是唯一轉「追風」，止「隨風」的方法；「追風」不如「隨風」，「隨風」不如「御風」，苟能「御風」，必以「眾生心」為「己心」歟，以「共業別業」之間必有「幾」故，以「共業乘別業」與「別業乘共業」互為緣起故，「二象之

爻」也；「列子」知之甚詳，故曰「列子御風」，是唯一能夠破解坊間的勵志格言，不為空洞的名利所困，轉「立大志，做大事」的人生目標為「內聖之德」的妙方。

何以故？「追」太過摧殘生命，不如「隨」之，「隨」太過「隨境」，易受「境為風」所控，終不能「轉境」，故欲「心隨境轉」、又不受「境」所控，只能「御」之；能「御」者，必不「為心所役」，故能「乘」之，以「乘」達觀，乃主觀上的覺醒，不受時間羈絆，更因與「時空」無關，故無「當下」；既無「當下」，「時空」乃破，是為禪宗的「頓悟」，卻非因瞬間之「頓悟」故，乃因「頓悟」而沒有了「瞬間」故，亦為「二象之爻」，其間有「幾」也。

「幾」動不動，「心」無所住，不在內不在外不在中不在邊不在有不在無不在妄，故非「七處徵心」，因「七處」皆非，妄情已盡，曰「應生無所住心，若心有住，則為非住」，是為「應無所住而生其心」；一旦「住心」，思想立即呈現「萬物流出」之驅動，「幾」之契機已泯，於是「乘風」與「風乘」混淆，乃不得「御風」。

既不得「御風」，「隨風」或「追風」必緊隨而至；「追風者」以其所追乃虛妄名利，追無所追，故令人心疼；苟若不在「追風」過程裏衰亡，則必「隨風」，「隨風者」隨遇而安，卻也逃不掉「不定」，以「隨」本為「緊隨而不須臾相離」之意，有「順遂、即時、自衍自生、亦步亦趨、骨肉相連」的「隨心所欲」之隱憂，苟若不在最後「跟著感覺走」，也必形成「煩惱」，是曰「隨煩惱心所」，心有所緣，故有「煩惱」，於境取象，引心趣境，不能「見微」。

「見微知著」者必知「幾」，因「幾者動之微」也，故知「追風」起，初機已透，萬年一瞬，一瞬萬年；「追風」稍停，「三十九」現(註十一)，「隨風」又現，「幾」頓現疲態，及至「乘風」再現，「事」發之前的「幾」境乃現，正是一個「物、易、事」自衍自生的詮釋。苟曰「幾」熟乎？曰「然」，恰似弘忍以舂米用的器具「碓臼」為引，問曰「米臼否」，慧能答曰「白未經篩」，是曰「追、隨」可「御」可「乘」也。

謹以此迴向給所有受「自它」、「能所」混淆的芸芸眾生。

註釋：

註一：取材自《中國大乘佛學》（方東美教授，黎明文化，民國八十年八月四版）；

註二：《隋唐及五代佛教史》（湯用彤教授，慧矩出版社，民國七十五年十二月初版）；

註三：取材自《新儒家哲學十八講》（方東美教授，黎明文化，民國七十八年四月三版）；

註四：取材自〈僧肇〉（章楚楚，《大方廣學刊》，第十一期，二〇〇四年五月）；

註五：取材自《中國學術思想史》（林啟彥，香港教育圖書公司，一九九四年第二次印刷）；

註六：取材自《中國通史簡編》（范文瀾，人民出版社，一九六五年十二月）；

註七：取材自《另一種鄉愁》（馬悅然著，聯合文學出版社，二〇〇二年十二月初版）；

註八：取材自《新譯宋詞三百首》（汪中註譯，三民書局，民國七十九年八月九版）；

註九：取材自「唯識學導論講義」（楊崑生註釋，大方廣學會，一九九七年三月十五日）；

註十：取材自《甲骨文・如詩如畫》（劉雪濤著，光復書局，民國八十四年十二月初版）；

註十一：《慧能與玄奘》寫於「追風社」成立於建中紅樓的三十九年後，其時亦誠早歿，光志與茂隆轉「追風」為「隨風」，但頑執依舊，以「理性與科學」為導，勸勉凡事毋須過於認真，更勉以「無神論」求心之所安，曰「學雪隨風轉」，故作此文以破之。

《慧能與玄奘》

作者、編輯、出版、發行：林彬懋

《慧能與玄奘》期盼以「電子書」與「紙本書」的流通來探索「下一輪的出版模式」：

其一、《慧能與玄奘》執意以「文字」來「繼善述志」，因在當代科技肆虐的「互聯網」裏，「文字」經過「多重媒體」的承載而快速流變，已經不再具備「文字」的原始意義，卻使其「文字」流形逼迫其所承載的思想自絕於「思想歷程」裏，所以《慧能與玄奘》期盼以「電子書」模式的流通來闡明「科技促成流形，流形成就科技」的困境，並尋求有別於「電子書」的下一輪「出版模式」；

其二、《慧能與玄奘》倡行「入文字門」，勉力建構「象學」的理論，並闡明「象學無象」的內義，所以《慧能與玄奘》期盼以「下一輪的出版模式」帶來思想的洞悉與共鳴，讓文字承載思想的模式留住思想的回音，更讓思想操控文字的足跡、記錄文字的演變；

其三、《慧能與玄奘》深入「文字敘述的謬誤」，將文字的「本質、本義、本象」凸顯出來，從「否定語法」的潰敗回溯至思想亂象的根源，並以「文學」為「文字、文學、文化」的實踐，居中迴盪，一方面令文字的「象形、象事、象意、象聲」有還原至中文的「無象」力度，另一方面讓中土的文化能夠「以文化之」，以提升「創造性思想」，並契入普賢菩薩所倡行的「隨喜功德」。

西元二〇一六年七月流布，以探索「下一輪的出版模式」。

版權所有，請勿篡改，但歡迎複製、傳閱、轉繹、翻譯、流通。

我寫《慧能與玄奘》時的模樣

photo copyright: Abdollah Ansari

「象學無象」轉「象學」為「無象」者，唯「幾」也，以其「有象、無象」之間必有「幾」，「象學」乃破，更以其不可執，「象學」乃立，是之謂「象學無象」，其動於有無之間者，唯《易傳》之「幾者動之微」也。

請上 www.binmaulin.com 下載之