「玄文象經」——「經史子集」之悖論

我在「知乎」（下篇）

林彬懋／著

《我在「知乎」》所經歷的事跡已成過去，但是當我的身軀隨著年歲而老邁、心智隨著感官的退化而逐漸消泯時，這些迴轉於「入於其隱」的事跡終將模糊起來；或許具體的脈絡情境在八識田中仍是清晰，但它最後總是隨著裸露的身軀逐漸為日益繁複的事務所捆綁起來，而混濁到今天這般有些不分青紅皂白的地步。這就是為何我在敘說故事之前，一再地「入」其意識，並將操控故事的意識與生命「入於其隱」，以任何人的「共同存在」原本為「幻」，一旦分別敘說，則只能為「予」，但是因為「幻予不二」，所以於「流轉」處有「還滅」，於「還滅」處卻只能「流轉」，故爾「共同存在」只有在彼此的照映下才得以「存在」，而以這麼一個「共同存在」往未來世迴轉下去，才能維繫彼此的「個別存在」，是為「悔吝與無咎」在一個「不可入而入」的「即起與俱在(mit-da-sein)」，彼此於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思。其知來順往，讓彼此之「所現」提示彼此之「能緣」，終至「入」於彼此的「存在」，令各自的「存在理由」與「存在狀態」膠著，而模糊了「自我的設定」。

「玄文象經」——「經史子集」之悖論

我在「知乎」（下篇）

林彬懋／著

「玄文象經」

我在知乎

林彬懋＼著

謹以此書迴向給所有以「文學」來「繼善述志」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。

目次

○、「玄文象經」——也是自序

《我在「知乎」(上篇)》

一、玄學　第二頁
二、文學　第一二三頁
三、象學　第五三三頁

《我在「知乎」(中篇)》

四、經學　第八五九頁
四、一　佛學　第一一三三頁
四、二　理學　第一五七八頁

《我在「知乎」（下篇）》 第一七三七頁
《我在「知乎」（餘緒）》 第二五九一頁

我在「知乎」（下篇）

《我在「知乎」（下篇）》承續了「上篇」的「玄學、文學、象學」與「中篇」的「經學（佛學、理學）」等部分，而繼續鋪陳我在「知乎」所張貼的一些純屬個人的感情紓發或惹人非議的長篇大論，共計三十三篇，忝為輔翼「玄、文、象、經」之論說。如下。

－以〈識非識是識〉回覆「唯識宗到底在探討甚麼？佛教的證果又是如何開展的？」
－以〈從「易、物、象」看「佛玄」之結合〉回覆「《易經》與「佛學」的關係如何辨別？」
－以〈機體統一性的哲學體系〉回覆「一切法相不可得故的意思是甚麼？」
－以〈《瑜伽師地論》在「中國哲學思想史」的地位〉回覆「《地論》為甚麼沒有熱度？」
－以〈六十四種「思想」與「文字」的內部糾纏〉回覆「《周易》是否是史前文明的產物？」
－以〈從「侖、扁、龠」的演變看陳水扁的貪瀆〉回覆「怎樣評價陳水扁？」
－以〈神祕的虛構〉回覆「怎樣欣賞賦格？」
－以〈世故的憂傷〉回覆「鋼琴學到甚麼程度可以即興伴奏或演奏？」
－以〈蚱蜢的婚禮〉回覆「標題音樂的盛行究竟是音樂的進步還是倒退？」
－以〈似墳注〉回覆「有哪些好聽的塤曲？」
－以〈生之頌〉回覆「波埃修斯（Boëthius）藉音樂來探索『宇宙、人、物』之間的關係？」
－以〈影舞者〉回覆「如何評價《舞出我人生》系列電影第六部《舞出我人生之舞所不能》？」

｜以〈生之戀〉回覆「生無可戀是甚麼感覺？」
｜以〈主義非主義是主義〉回覆「高行健的書怎麼樣？」
｜以〈也是邂逅〉回覆「林清玄的文章給了你怎樣的回憶？」
｜以〈比較文學的濫觴——《風流公子的悲哀》讀後感〉回覆「研究比較文學的意義何在？」
｜以〈餘生本無給，何事卷沉雪？〉回覆「今天的比較文學該何去何從？」
｜以〈《夜夜盜取你的美麗》的四重荒謬意義〉回覆「是甚麼造成人們不易察覺現實的荒誕？」
｜以〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉回覆「目前世界上有哪些無神論國家？」
｜以〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉回覆「史鐵生給你哪些深刻的印象？」
｜以〈從「意象與本體」與「概念與本體」看「本體論」〉回覆「『本體論』是甚麼？」
｜以〈半幅江山〉回覆「佛教『般若系』和『如來藏系』的關係是甚麼？」
｜以〈牽手再見〉回覆「如何看待中國文學在世界文學的邊緣化？」
｜以〈跳蚤棚下〉回覆「如何看待蔣方舟說中國文學在世界文學裏非常邊緣化？」
｜以〈卮言〉回覆「《莊子・雜篇》『寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。』何解？」
｜以〈澳門賦〉回覆「為甚麼香港澳門回歸到中國，而不是回歸到臺灣？」
｜以〈從「羊大」說起〉回覆「美為甚麼是羊大，而不是牛大？」
｜以〈龍戰於野〉回覆「『龍戰於野，其血玄黃』如何理解？？」
｜以〈門〉回覆「你知道甚麼很苦的故事？」
｜以〈又傳禪語……〉回覆「有哪些讓人開悟的佛言禪語？」
｜以〈「人在空間」的另類詮釋〉回覆「如何理解哲學名詞『空間』？」
｜以〈必也正名乎〉回覆「如何看待『人與人之間就是相互利用，以達到個人利益』的觀點？」
｜以〈D-Day 我訪問空戰英雄〉回覆「一一三空戰，0：2 版本是有可能的嗎？」

識非識是識

「識」在中國大乘佛學是一個很重要的字，更是「中土八宗」之一的「唯識宗」據此發展出來的學說，但也因其以「印度佛學」為本位，所論不能與中土其它的「儒道」哲學思想相融合，所以由唐朝的玄奘到窺基，傳了兩代就再也傳不下去了；直至民初，才在歐陽竟無等人的倡導下，重新掀起護法一系的「唯識」探索，再由霍韜晦教授引介安慧一脈的「唯識釋」，而終於有了建立「識」轉化為「智」的理論基礎，其「轉識成智」學說的傳衍堪稱迂迴，也自波瀾壯闊。

在新世紀伊始的今日，「轉識成智」的學說方興未艾，但其論仍舊以「唯識」為基，甚至仍舊不脫離「印度佛學」的論述範疇，所以與中土哲學思想不無扞格；其實就中文象形字的「識」之一字而言，已是「唯識」，更是「唯智」，斷無必要在「識」上另加「唯識」，然後再「轉識成智」，而成就一套理論，是謂「頭上安頭」也。

這是否即是「唯識」學說在中土哲學思想傳衍上始終不能興旺之因，不得而知，但從另一中土大乘佛學的「禪宗」來看，其興起與「唯識宗」幾乎同時，但其傳衍卻與「唯識」不可同日而語；這是否因為「禪宗」學說以「不立文字」立基，與中國人的思想內涵與思維方式相應，所以得以繁衍，還是因為中土的中文象形字太過形具，文字敘述獨樹一幟，所以國人面對「唯識」學說種種詰屈聱牙的論述，首先就在文字敘述上有了排斥，以至被學者攔腰截斬，胎死腹中？這誠然為歷史之謎。

其實中國大乘佛學傳到「唯識」與「禪宗」，佛學思想大柢穩固，但文字敘述則轉趨兩極化，一則深入文字，一則「不立文字」，其以「文字」支撐「思想」的爭論堪稱鮮明；其實就「文字」論「思想與文字」，兩者的理論可以融合為一，只不過必須從「印度佛學」走出，以「中土禪學」脫胎

於印度，卻與「印度佛學」無涉，而「中土唯識」若要與「中土禪學」印證，則必須與「印度佛學」脫離。

這何能得以述之？其實甚為簡單，蓋因「識」者，以「戠」為過也，以「戠」含藏一切法義，自節止之，不可言說，無可遷變，唯口啟羞故也。何以故？「戠」從音從戊省，而「音」從言含一，不定為何物，故以一指之，其「言」者，從口從辛，「辛」者「過」也，唯口啟羞也，更以其所含為不定之物，故知「戠」不拘一切法，亦不能造作，唯須戊守，以「戊」從人荷戈，守也，於其治事處遵從法度，謂之「守」也，其「守」者，唯「一」而已矣，以其「不定」，故在高而懼，是謂「尸」也，而後自節止之，是以知「危」，又因「一」之幾微，不能殆知，故知其之「微而守」者，「幾」也，從戊從幺，幺者，微也，幺者，小也，象子初成之形，初成者，謂胞胎之中，初成人形也。

這樣一個不斷往內解構的「戠」就是一個「退藏於密」之「識」，本不可言說，卻因人荷戈而守，居危久已，巇鼆不安，卻又持戈弋據，於是「動靜相待」之微妙張力乃轉變為「動能」，而有了「動力因」，再然後就產生了一個「反弋」之物理性「反作用力」，並於其「反」處產生一個動力，是之謂「反者道之動」，進而有了「弋、反弋、連其反弋」的物理性作用，因不為「心」之所緣，故謂「唯戠」。

這樣的「唯戠」是純粹的「中土唯識」，以其時「識」未出，故爾「八識」含藏，不入不覆，無記無別，更以其「不覆無記」，故「戠」注於中竅，一切法不生，卻以其恢張，而有陵躐之勢，其力踰越，「七識」相感，而後「六識」彰顯，「眼耳鼻舌身意」，逐一造次，依心而執，持心而據，大勢乃至，以「耳」繫之，是之謂「職」也。

易言之，「戠」有所出時，以「耳」止「言」，還「識」於「職」，於「言」唯口啟羞、未得安住之時，令「言」止息，「含戊之言」乃轉為危殆、幾微之言，非有言非有表，無所得無所住，以其「言」未出，「過」無行止，「咼」無口戾，「丹」無分別，「識」乃還滅，謂之「轉識成智」。

「戠、識、職」至此完成了一個「轉識成智」的過程，猶若「門、卯、亦」為了使得居於天地之間的萬物得以在出入天地之時完成一個「不出不入」的過程，故以「卯」示「春門」，萬物已出，以「亦」示「秋門」，萬物已入，以「出入」之意不可象，故借「門」象之，而「卯」從「反門」，「亦」不可以從「反卯」，故連其上以見意，合「門」之本意而思之，而後有「門、卯、亦」之論。

「戠、識、職」何有不同？當「戠」轉為「識」時，萬物成識，故曰「唯識」，唯「識」表別之意也，唯有當「識」反出為入，萬物無識無別，是之謂「智」，然而「識」已出，「智」已反，斷不能「反識」，故只能「轉言為耳」，而有「職」字，是謂「戠」也，並因「戠、職」若出不出，或入非入，如是乃至不出不入，不相乖離，是為善現菩薩之「入文字門」也。

何以故？「職」之古字作「戠」，「戠、職」本同一字也，而「識」居「戠、職」之間，原本不能造作，故其「識之言」不能出，退藏於「戠」，謂之「藏往」；其所「藏往」者，含藏一個既往事物的存在事實也，故「戠」為「荷戈之言」，戍守其言不令出，即謂之「戠」也，更以其「守一」而「知微」，而得以「藏往知來」，故有所「感」也，「智」也。

彼時之「戠」為「無耳之職」，所強調的是一個沒有耳根了別聲塵的耳識之「戠」，亦即一個能聞之耳根與耳根所對之聲塵俱寂之「戠」，以其不入已入，能所俱亡，故「動靜二相，了然不生」（語出《大佛頂首楞嚴經・觀世音菩薩耳根圓通章》），故「戠」不知有動相，亦不知有靜相，而於「動靜相待」之荷戈期間，停佇於「動力因」尚未造作之境，「聞所聞盡，盡聞不住」，故知職守「耳根、聲塵、耳識」的「根塵識」，一旦成了「戠」，其「無耳之職」在其字象上隨即有了「覺所覺空，空覺極圓」之內義，是為不在字義之外，另立文字的「入流亡所」，是謂「藏往知來」，亦謂「空所空滅」也，能所不二，內外一如，是為「入文字門」也；既入，「生滅既滅，寂滅現前」，以其「入」本「不入」，是謂「阿跋多羅」也，以其「入」難為象，是之謂「入」。

職是，由「戠」而「職」，「耳」現，「根塵識」俱現，大千世界現矣。其現有兩個現象，其一，由「職(有耳之戠)」觀「戠(無耳之職)」，無耳無聲無耳界；其二，由「戠(無耳之職)」觀「職(有耳之戠)」，有分有司有戍守。然「戠、職」同，故「無耳之職」與「有耳之戠」本同，是曰「職(有耳之戠)」與「戠(無耳之職)」本自滿、無所引也。

「本自滿」者，「集起、思量、了別」同聚一處也，「戠、職」本無轉化無意識，「有耳」或「無耳」之別而已矣。「無耳之職」，欲以觀其妙，曰「因」，「職是」也；「有耳之戠」，欲以觀其徼，曰「幾」，「戠守」也。此「戠、職」同出而異名，「同出」者，因性轉化也，「異名」者，果性轉化也，故道家謂「道可道，非常道；名可名，非常名」也，故知「有耳之戠、無耳之職」同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門也，曰「戠司」，「職司」也，「識」未出也。

「無耳之職、有耳之戠」同出而異名，佛家避之，稱名「異熟」，以將梵文 vipāka 舊譯之「果報」或音譯之「毘播迦」建構為一個以「第八識」為總報之「果體」，亦即依過去之「善、惡」而得之「果報」固然異於「因」而成熟，但所得之「果」與「因」互為別類，故謂「異類而熟」，以示「無覆無記」之因果關係，卻因其梵文翻譯完全缺乏中文敘述的特質，令人讀了，頗感牽強。

同出而異名之「無耳之職、有耳之戠」頗為難言難解，故文字學大師俱以「義闕」為由，置疑不論，殊為可惜，乃至一個沒有「唯識」之名的「唯識」論說，如坐長夜之中達兩千年之久，冤哉。悲乎。何以故？「識」本無識，以「戍守之言」不能出，亦無所出，如置橐籥之中，虛而不屈，及至「動力因」觸醒，言乃大作，就算義理縝密、辭旨弘博，「戍守之言」仍漸次轉化，幾滅勢成，能所分離，受熏變異，是謂「異熟」，執其依止，繼而以「表別」為識，不再「入覆」，「六識」乃現，故知由「戠」而「識」，謂之流轉，由「識」而「職」，謂之還滅，以「戠」本為「無耳之職」故。

「本自滿」悉盡，云何「無所引」？為何「職(有耳之戠)」與「戠(無耳之職)」無所引？其因至為簡單，以「無耳之職」與「有耳之戠」本同，上下交覆，無扯引之形，厂不得生故，以厂為古扯

字也；「扱」者搐也，從手世聲，與曳略同，俗作拽，是事非物，非象形，為純體指事字，因「事」無形，本不可象，聖人創意以指之，厂形乃生，其之所以指事者，以物有形可象，事無形，只能創意指之，謂之「入覆」，以「覆」本作「覀」，從厂從𠙵，既入，「無記無覆」之集起乃轉化為「無記有覆」之思量，既「有覆」，即有「思」，思而有意曰「諰」，言且思也，而後有記，表別分明也。

易言之，上下交覆的「職(有耳之戠)」與「戠(無耳之職)」本無所引，萬物辟藏詘形，其形為「己」，中宮也，彌綸也，虛而不屈，無識無數，故曰「無覆」也，以「言」惟口啟羞，不能言說，故曰「無記」，是曰「無記無覆」也；其時，天地之間無所壅滯，不屈不伸，藏往知來，退藏於密，卻於其「無所引」、「不能指」之際，聖人創意以指之，片刻之間，厂起幾破，大千世界始成。

這樣的論述邏輯，以「唯戠」的觀點來看，就是以「論述」為分內應做的事、應守的本分、或應盡的責任(均為「職」)，執意要論出個究竟，乃至急於向外表達見解，辨別身分，表現標志，而有了意內而言外之「詞」之所需，於是加「言」成「識」，而為了區分「戠、識」，於是再加「耳」於「戠」，而有了「職」字，以示古之職役者皆執干戈也。

「職」字既造，「戠、識、職」之論見已立，但因「耳」之字義含藏著一個「注中者，竅也」緣自「外象輪廓」之字象，故知「職」字一出，「戠」即斂，「識」即合，以示「戠」字本就有含藏一切法義之意，是謂「職是」，或謂「戠是」；不幸的是，「戠、識、職」既立，不待「識」之有所造作，上下覆之的「戠、職」雖然無記無覆，卻因其「戠、職」之間，產生了一個細微的張力，危而有度，謂之「戍」，若「識」能見其微，有所度，有所斂，則可往上破言成「戠」，但若「識」只能循「六識」而「七識」而「八識」，立「外象」、以「注中」，則可往下取耳成「職」。

「識」循上見「戠」，在佛學的傳衍裏就稱為「禪」，故「參禪者」多動靜有節，巡弋荷戈，以「含戍之言」盼其「動靜相待」之「幾」能夠破除語言之「動力因」，故其驅動為一個不含「耳」之「職」，是謂「無耳之戠」也；「識」循下趨「職」，在佛學的傳衍裏就稱為「唯識」，但因其由

外而內之驅動甚為明確，故參研「唯識」者在確立了「根塵識」之關係以後，不再巡弋荷戈，反因其敘述之需，故轉其「含戌之言」為「潛言之諳」，但因去「戌」之動，加大了一個由外轉內之驅動，故「從言含一之音」依附「言」之靜態字義乃破，「潛言之諳」乃一動再動，最後競言成「諳」，並在競言、爭言的驅動中，整個喪失了「諳」之明白知曉、精通熟悉的內義，「詞」乃大作矣。

「詞」既大作，「動靜相待」之「幾」已失，「勢」已成，更因「戠、職」本同一字，故其勢令「戠、識、職」整體呈現，是為「起」之內義，猶若「起」未起之時，「戠、識、職」已自醞釀，卻因「后、司」已反，「起」未起已起，厂不扯，扯自厂，卻因厂不得生，故「后」施令，以其從厂從一口之勢，令「司」反「后」而生，於是其是事非物、非象形之「后」乃一轉而為「司事於外」之形象，言乃造肆，故「詞」出，意內而言外，惟口啟羞之「言」乃轉為大放厥詞之「詞」。

詞出，「無耳之職」與「有耳之戠」上下交覆，「戠、識、職」不再能夠止歇，「藏識」奔流矣；循其根源，「司」因「后」起，內外遍執，觀其所依，有無相生也，但因「戠」本無耳，執耳有「職」，以其言說，故爾有「識」，是曰「唯戠」，為不以詞立言之「唯識」，「唯智」也。

問曰：林先生，許久未見您在「知乎」上作答，不知身體是否安康？您的諸多作品，如《音韻與圖符》、《幽明》等都有閱覽，只因閱歷和慧根不足，或是緣分未到，粗略只能悟其十分之一。等下次緣起，再讀或有所獲。現有一事，是有關網路上看到一名匿名博主在二〇〇七年發的解讀孔子之《論語》的博文，我覺得博文與大陸正規的《論語》教學相去甚遠，但博主應當有很強的文學功底。我這邊已將這些貼文整理成文檔，想著先生從事文字研究，看一下裏面是否有謬誤。我輩才疏學淺，不識「文字學」，但想若是能糾正裏面的錯誤，在一定的圈子裏傳播，也算是對文化的一種貢獻。

我記得您在「知乎」曾經回答過一個《論語》的問題，但只是涉及「名實論」的詮釋，對我輩而言，似乎稍嫌不足，而且容易遭到誤解。如下。

為甚麼叫《論語》？這樣的議題直截牽涉到「名實論」，而與《論語》的內涵無涉。

以「名實論」來看《論語》的命名，其論者「語」也，其語者「論」也，互為「能所」也。然何能得以論說？以「言」從口，惟口啟羞也，言出即過也。「論」從言從侖，侖從亼從冊，亼者三合也，集合孔子與弟子因應事件的因緣、孔子與弟子因應因緣的對話與後世弟子回憶這些對話的因緣所匯集出來的言論，是為「論語」，以其乃因緣所生，論者、受者、所論之言，三者皆空，故曰「三輪體空」。何以故？言出即過也。及至《論語》成冊，歷代弟子隨緣詮釋，漸成尊閣，是為「典」，冊在丌上，「侖」之思漸杳，「吾」之我反彰，是為「語論」，我之論也，非「論語」也。

答曰：我在這個議題，不談《論語》，只談「名實論」。《論語》的詮釋在歷史上多如牛毛，見仁見智，但能夠落實於「訓詁」的卻不多見，偏偏談《論語》，不談「訓詁」，無有是處，所以我不敢隨意置喙，或在沒有「訓詁」的基石上，妄加議論。

回覆：我先列舉幾個博主的例子給你，若先生感興趣，亦可電郵文檔給您。

答曰：我大致瀏覽了一遍。這裏的論述頗為清新，但可惜的是，支撐論述的文字有些輕佻，再加上，文章不能連貫，有點掌握不住全文的論述。麻煩您將全文郵寄到我的信箱。

回覆：謹附上《論語・纏中說禪》，望林先生修正。

答曰：多謝。我大致閱讀了一遍，發覺這篇文章言之有物，能言敢言，讓我肅然起敬。撰寫之人絕非無名之輩。敢問名諱？除去一些文字的訓詁值得商榷以外，其論述波瀾壯闊，讓我景仰無限。我自己妄想詮釋《論語》多年，都不敢下手，一來沒有精力，二來不敢逐章逐句詮釋，但這位先生都做了。真讓人欽敬。我還得細讀、精讀，才敢妄加評論。但整體來說，這是一篇大文章。等這一陣子美國大選的舞弊塵埃落定以後，我騰出時間，再來研讀。唯一美中不足的是，該文以簡化字敘述，又

橫向編排。這對論述古文猶若隔靴搔癢，今人福報不夠罷。我可能會將之重新彙編為直向豎排，並以正體字陳述，為了更加妥善地閱讀，我將盡其可能地回溯到古文的論述方式。

回覆：這篇文章是我在網路上偶然看到，實屬緣分。作者並未在網路上透露自己的真實姓名和身份，唯一能知道的訊息是，這位匿名博主是位女性，從事金融行業，股票投資。應該很早就實現了財務自由，另外文章的跨度大約寫於二〇〇六至二〇〇七年之間，博主在二〇〇八年查出患有大病就停更了博文，然後就消失於網路之間。緣分湊巧，我在網路上看到此文，覺得內容不菲，但又無法更深度的去考證挖掘，對於博主而言，屬實是需要像伯牙和子期這樣的知音，才能領會文章之精髓。

答曰：這篇文章對《論語・學而》的評論是典型的「義理明而後訓詁明」。首先作者對學術界的曲解或不求甚解不以為然，然後他傾向於將《論語・學而》的三句話來涵蘊浩如煙海的儒家經典，所以他說「不過是這三句話的一個推演。明白了這三句話，整部《論語》就豁然貫通了」。這三句話如下：「子曰：學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

但「義理明而後訓詁明」怎麼可能呢？這顯然是不可能的。《論語》是用古代文字所編撰的，其時為秦始皇之前，故謂「先秦」。既為「先秦」，所有古代文字不能循李斯的「小篆」，而必須循周代太史公籀的「籀文」，甚至一些有別於「籀文」的其它異體文字，但絕不可能是「小篆」。

這是為何我經常批判李斯的「書同文」策略的原因，讓很多資料失去探尋源頭的因緣，所以我主張學術界應該將所有的古代經典重新校對，但這需要好幾代人的努力。那麼難道在校對以前，我們都不必讀古代經典了嗎？這當然不行。但是既然「訓詁」上有疑問，那麼最好不要提及，一旦提及，則要避免掉入「義理明而後訓詁明」的陷阱，以免不明「訓詁」而妄議「義理」。這是第一個要澄清的地方，否則難免在「訓詁」不明之處，強作解讀。正確的方法當然是「訓詁明而後義理明」，絲毫不得妥協，因為「讀經、訓詁、義理」，三者不可偏廢，但其慎言的次第應該是「訓詁為先，義理為後」。我必須先強調，我並不是說「讀經」一定要先「訓詁」，而是說，其論如果以「訓詁」來支撐

「義理」，那就得要有「理據」，而且不能以偏蓋全。現在我就抽絲剝繭，來看看這篇文章「義理明而後訓詁明」的錯謬之處。首先，論「習」字卻不論「學」字的訓詁，無有是處。

從「學」字看「習」字是另一個天地。何以故？「學」是李斯創製「秦篆」以後才有的文字，李斯以前作「斆」。「學、斆」本為同一個字，意義卻不相同。「斆」者從教從冂，冂者，尚矇也，臼聲，小篆省攴，文字意義乃大變。

我在「知乎」曾論述「臼」之一字，有雙手下垂以接受教化之意，「我」字的左邊為一個下垂的「反爻」，而下垂的「爻、反爻」，為古「垂」字，一正一反，合而為「臼」，兩臂也，中夾頭會腦蓋之「囟」，則為「要」，古「腰」字，從臼，「象人腰自臼之形」，而「臼」之「爻、反爻」，影響深遠，逕立象形字之「正反」意義。

以此觀「我」之反爻，就知中文象形字從造字以來，一直以一個「下垂之反爻」置於「我」之左旁，去尋找一個反其自我的「下垂之爻」，但因「下垂之反爻」已反，不能再「反其所反」，故隱之以見意，「我」字乃成，實有「下垂之反爻」交戰一個隱其「反其所反」的自我，是曰「去執」，而「下垂之反爻、反其所反之自我、下垂之爻」合之，「臼」字乃成，故有「反其自我」以「去執」之意，是以得以成就一個「下垂之兩臂」。這就是中國最原始的「我」的觀念。

「我、臼」的意義釐清以後，就知道為何中土以「夏」字來代表「中國之人」了。欲知「我」字之組成，請參閱「知乎」上的議題，同性間是怎樣表白的？略去不述，但教從攵從孝，孝者效也，從子，爻聲，有「學子高舉雙手，努力學習卦爻」之意。把這些意義連起來論「斆」字，也就是一個「有所緣」的內義，或沒有老師，則無從學起。當然這裏的「老師」不是今日那些在教室裏執教鞭的教書匠，而是「有言教、有身教」的老師，也是「一日為師，終身為父」的老師。這對今日那些蠻橫的學生來講，無論如何都不可能明白，時而叫板，時而嘲諷，其實老師教到這樣的學生是很痛苦的，但說又說不出口。

再來說「習」。這篇文章說「習」，「羽」字下從「日」，本義指的就是鳥兒在晴天裏試飛。這個「習」字如詩如畫，一字而有神。「日」屬陽，所謂乘天地之正氣而遊六合就是「習」，也才是「習」。但是後來所有的解釋，都把「習」當成不斷、反復、頻頻地練習、溫習、復習之類的玩意，典型的白話文鴨子思維，以為不斷上下左右地折騰就可以表現出色、工夫了得、贏得獎賞，真是既無情趣、又無品位，中文墮落成這樣子，真是悲哀、悲哀！

我必須說，紓發情懷是可以的，但是切忌犧牲「訓詁」。簡單地說，「習」從羽從白，為形聲字，楷已變篆，其原意為「數飛」，也就是「於空中自行展翅飛揚」，但何能得以「飛揚」呢？因為「習」從白，白與自同，古鼻字，今人言我，自指其鼻，蓋古意也；換句話說，「習」無所緣，通過老師之教誨，不斷地自我提昇，是為「習」，可「摶扶搖而上九萬里」（語出《莊子‧逍遙遊》），曰「乘天地之氣而遊六合」，但令其精神反觀諸己，曰「習」。

從「斆」而「習」曰「斆習」，不必在「時」上多做詮釋。這篇文章的一大段有關「天時」、「時其時」的詮釋，完全是沒有必要的。中文的「時」有「時乘六龍以御天」的意義，但也有「與時偕行」之意，一論即與「乾卦」相應，有「時位」之意。

那麼「時」為何意呢？「時」就是隨時、即時、時時之意。學人接受老師的教化，雙手下垂，畢恭畢敬，若能反觀諸己，即學即習，是謂「頓悟」，若不能，得積累一段時間再提升精神境界，則為「漸悟」。這裏的「時」跟「天時」、「時其時」其實是沒有關係的。

先說這麼多。其它的「訓詁」很多都有問題。譬如「慍」字，與聲音無涉，「慍」從忄、從囚在皿上，「昷」字之上本為「囚」，不為「日」，其以皿食囚之行即謂之「仁」。那一段「人不知而不慍」之解說可謂失之於偏。從這裏進入《聖經》的「神創造天地」，我個人則以為不適宜。我曾以「伏羲以一立長爻，孽一立短爻」來論「天地」之肇始，《我在「知乎」（上篇）》裏有長足的演練，這裏不再贅言。

從「立」到「位」，這篇文章又做了很多演繹，但其實以訓詁來看，「位」為順遞為義的會意字，從人立，古者朝會，君亦不坐，故曰「順遞為義」；「立」字卻不然，從大在一上，即字之部位見意，與「順遞為義」一類，但以其意、見諸形，故別輯之，不入兼「指事」者，以彼尤明著，所以不能以其同一類而說「立」就是「位」或「位」就是「立」。除去訓詁之瑕疵以外，這篇文章的氣魄很大，其所批判古代之「斷句」與「重組」都有獨到之處，須得細細琢磨。我以後有時間再讀。

回覆：林先生，所言甚是，我初看文章，覺得行文肯定出自天賦極高之人，而行文過於輕佻，或許與大陸的學術環境有關，另外，文章的作者是位女性，曾擺下一首詩，向天下的男性發起挑戰，邀人對詩。若有興趣，我一併將其所寫的詩發給您。我在整理這篇文章的過程中，發現幾個章節都有丟失的現象，所以它並不是一個完整篇章，或由於大陸網路的管制，可能被屏蔽的文章涉及了不可知的原因而無法獲取罷。我這邊也將通過朋友或以技術手段去努力尋找這些丟失的章節。

答曰：我趁著美國大選陷入焦灼狀態，一口氣讀到了「子曰：放於利而行，多怨」這一章節，卻不禁掩卷長歎。這麼一位文學功底深厚的作者，為文竟然如此隨意、輕佻，而且在論證上犯了眼高手低的毛病。我對他的「斷句、重組」都深有同感，對他的「白話文、簡化字」的批判也深為贊同，但是對他在舉證錯謬、卻能從中汲取訊息以支撐諸多觀點的論證，大為不解。

現在我就以「子曰：放於利而行，多怨」的論證來做個解說。開宗明義，作者說這一章，七個字，沒一個難字，但千古以來，都是錯解。所有的解釋，基本都按朱熹《論語集注》而來。朱熹認為「放，依也。」按這解釋，「放」就發上聲了。後來所有的解釋基本都成了「如果一切行事以求利為目標就容易招致他人的怨恨（或自己心中容易產生怨恨）」，最多就把「放」解釋為「放縱」…(但)「放」應該發去聲，包含「放棄、放縱」的意思。這段解說令我莞爾。我現在就從「訓詁」的角度來批判這段解說。首先「放」就是「逐」，無其它懸念，更不會有「放棄、放縱」表面上相反的意思。如果一定要說「放」是「放於利而行」的詩眼，我沒有意見，但朱熹的「放，依也」倒是十分貼切。

朱熹做下這個詮釋，並沒有說明為甚麼「放」就是「依」。以我對朱熹的了解，他對「訓詁」是一竅不通的，但他在這裏的詮釋倒是中肯。質言之，「放」從方從攵，方者，併船也，象兩舟，為中文象形字之純象形字，不得再解構，攵者，攴也，同扑，擊也，從又，楷作攵。「放」之一字，即人扑擊置於湖中之併船，使之左右搖擺，一船動，另一船亦動，以其「併」，故曰「放，依也。」

「放」字悉盡，再看「利」字。「利」之一字倒是有雙義，從刀為銛，為銛利；從和省為吉，為吉利。以「訓詁」來看，「利」字不得不謂之會意，實則各自為意，不可會也，宜兩分說之，不可強合為一，但是「和」在先，「利」在後，是謂「和然後利」，「先和後利」也。有關「和然後利」的議題，我在《四十減一》裏說了很多。我覺得儒家思想的精髓在「和」，尤其是「太和」，也就是說，不談「和」，而談「利」，無有是處。

這麼一來，「放於利而行，多怨」就很容易了解了。從「訓詁」的觀點來看，「放」就是「逐」，所以這句話就是「逐於利而行，多怨。」若以朱熹的「放，依也」來解釋，這句就是「依於利而行，多怨。」只不過，因為「和」在先，所以前一句「依於和而行，多吉」就被省略了，其省是謂「逐」也，故以「放」字行文，曰「放於利而行，多怨。」換句話說，這裏的「放，逐也」是將「依於和而行，多吉」整個放逐了。這個「放，逐也」的意義就是這位作者所說的「詩眼」的原因。

我所不明白的是，這位作者對「放」、「利」與「放於利」的解釋都不對，但諸多錯謬的詮釋，併在一起，竟然也能自圓其說。這也就是我說他以「義理明而後訓詁明」來進行寫作，誤區太多，其論與「斷句、重組」都只能說是他的敘事策略，無可厚非，但不宜犧牲「訓詁」。

更嚴重的是，如果因為這些「訓詁」的錯謬，而引起了錯謬的「義理」詮釋，那就是千劫重罪了。再舉一例。該文在解釋「有朋自遠方來」時，說「遠」，遙遠、久遠，不獨指空間上的……「方」非方向之類，而是「旁」的通假，廣大的意思。「方」為「旁」之通假，似是而非，另一個值得懷疑的是「逝」為「誓」之通假。「逝、誓」皆從折，古作𢦏，以斤斷艸，變艸為「屮屮（一字）」，以見其為

已斷。「逝」從折從走，「誓」從折從言。如何通假？其通假僅為「見其為己斷」，所以「逝」為「見其(事務)為己(所)斷而乍行乍止」，而「誓」為「見其(論述)為己(所)斷而不得不說」。

再說「旁」。「旁」即磅礴，古作旁溥，從二，古上字，從方，因旁溥之狀自上而下以及四方，無不到也，故上加二、下加方予以定之。為以會意定指事之字。其指事即旁溥之狀之獨體不足以見意故。既是如此，該文如何能說「有朋自遠方來」言「地」呢？「旁溥」充斥天地之間，為「混沌」或「彌綸」，其間沒有「時空」，是《老子》所說的「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」怎麼能夠將「有朋自遠方來」解釋為「與地其利而地與其利」呢？

其它的「訓詁」案例可以指出錯謬的還有很多。譬如以「章」字代指「亂」字。樂竟為一章，從音十，十，數之竟也。怎可張冠李戴呢？我就不一一點評了。您如果要在您的朋友圈裏廣為流傳，這些錯謬宜做個解說，以免以訛傳訛，貽笑大方。

回覆：林先生，這是作者詩集的部分展示，若對您研究他的《論語》有作用的話，我也會對其詩集進行整合，發送給您。

答曰：我把我的解答貼到「知乎」上了，但必須通過「政審」。很奇怪。現在我所有的回答都得通過「政審」，以前不是這樣的，不知是否我被「知乎」的管理階層盯上了，看來下一步就是將我的帳號取消了。這位「纏中說禪」先生是位性情中人，他的詩充滿了懷才不遇的情懷。生不逢時罷。

回覆：林先生，大陸的網路管制比較複雜，涉及一些言論，是不可以被大範圍的傳播，我本來的想法就是將其糾正後，於有緣人，或者研究《論語》的人，能有參考、文獻、借鑒。大陸現在對於網路上知識的分享，都是想著怎樣賺錢，博人眼球，以訛傳訛。我不敢妄想能改變現在這樣的情況，希望盡自己微薄之力做力所能及之事。在先生指點下，我將世親菩薩的《百法明門》閱覽，深知自己「俱生我執」之重，應如實關照當下。

答曰：抱歉了。希望我的魯莽與無端造肆，不致攪亂了您的計劃。

又問：請問《論語・里仁》的「義之與比」的「與」是甚麼意思，「義」是甚麼用法啊？

答曰：「與」之古字作「与」，從一勺，勺，酌也，「酌其所當與否」也，「取與」之「與」之正字，「與」，黨與也，賜予也。

「與」字悉盡，「與比」何謂？「比」者，「密」也，從反从，為「反文會意」字，但其字象既已反之，何以為會意？以是知要解「反从」，須合本字之「从」之意而思之，乃可得其意。「从」者，相聽也，「順從」之「從」之正字。是以「反从」者，「反其相聽」也，二人相爭，爭者各自以為直，是謂「不能相聽」，而《史記・商君列傳》有曰：「反聽之謂聰，內視之謂明。」故「反聽、內視」者，謂之「聰明」。以是知，「酌其所聞是否應當相聽與否」即謂之「與比」，因「變象比，必有反辭，以還聽之。欲聞其聲反默，欲張反斂，欲高反下，欲取反與。欲開情者，象而以之，以牧其辭。」（《鬼谷子》）何以故？善「反聽」者，乃「牧其辭」以得其情。

既是如此，其所「牧其辭」為何？以《論語・里仁》之原句來看，子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」君子之於「天下」，「無適也，無莫也」，而「反聽」則為「適也，莫也」，是之謂「欲『無適』則反其『適』，欲『無莫』則反其『莫』」，以其「無適、無莫」變象比，必有反辭，以還聽之。

當然這裏所說的為「君子之於天下」，而《論語・里仁》所論不止包含了「天下」，更有「之於己、之於人、之於家、之於國」。譬如「之於己」，子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」君子輕言矯之以訥，行緩動之以敏，又子曰：「不患無位，患所以立。不患莫己知，求為可知也。」言君子求其在我，不避位，亦不汲汲於求位。「之於人」，孔子則曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」言君子與人相處，無論其賢與否，對自身都有自省之功能。又子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」盡己之心以待人謂之「忠」，推己之心以及人謂之「恕」。是以「忠恕之道」即是「仁道」也。

「之於家」，孔子有很深的感觸。「事父母，幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」其言謂父子家人相處，情義兼盡。又，子曰：「父母在，不遠遊。遊必有方。」又，子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。」以上皆言「孝」。「孝」即是「仁」，「孝心」即「仁心」。

「之於國」，孔子只有一句，曰：「能以禮讓為國乎，何有？不能以禮讓為國，如禮何？」言以禮治國之義，而「之於天下」，孔子則跳出「訥於言、敏於行」、「無位、求位」、「忠、恕」、「孝、賢」，而以「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」將其它《論語・里仁》各章所論之「仁」、「道」或「君子」與「小人」之辨，統而攝之，是之謂「義」，但其「義之與比」，必須「牧其辭」，與「仁」、「處仁」、「好仁」、「知仁」、「去仁」、「志於仁」、「違仁」等反覆遞轉，「欲適」則反其「無適」，「欲莫」則反其「無莫」，是為孔子以「義之與比」建構「適」、「無適」與「莫」、「無莫」的理論依據，更因其普遍性，而謂「之於天下」。

那麼何謂「適」、「無適」或「莫」、「無莫」呢？一般的解釋，《論語・里仁》的這一章，「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」被理解為「君子對於天下事，不刻意強求，不無故反對，一切按道義行事。」顯而易見，這裏的「適」被解釋為「刻意強求」，「莫」被解釋為「無故反對」，而「義之與比」則被解釋為「一切按道義行事」。

這似乎言之成理，但是孔子的意思真是這樣的嗎？恐怕未必。另一種解釋比較好：「君子對於天下的事理，沒有絕對的肯定，也沒有相對的否定，只要其義相通就可以。」這裏的「適」被解釋為「肯定、絕對」，「莫」被解釋為「否定、相對」，而「比」則被解釋為「並列、親近」。「適」、「莫」暫且不論，但「比」為「反从」，怎可被解釋為「並列、親近」呢？更有甚者，這是《論語・里仁》的一章，所以這裏的文字都與「仁」字有關，也就是「適」、「無適」、「莫」、「無莫」等都必須還原為「仁」的原始意義，只要掌握了這點，孔子的意思也就一目瞭然了。

首先「適」從辵從啻，啻亦聲。啻，諟也。諟，理也，從言從是，是亦聲，故「言是」為諟。或謂「是」為「諟」之假借字。事實不然。「是」有很多層面，但「唯言是正」為諟。以是，「啻」之「言是」、「言理」必「唯言是正」，其「正」從一從止，故「啻」之意為「猶言何止」，以白話文說就是「欲言又止，卻又止不住」，而「適」則為「乍行乍止，頻頻回顧，欲言又止，猶言何止」之意。這麼一看，「無適」則為言語過多，以其不知止，言自其口出，乍行乍止，是為「無適」。

這也是為何《說文》曰，「適」，之也，而《釋詁》則曰，「適之」，往也。套用《中庸》的「誠者，天之道；誠之者，人之道」來看，這個字義可解釋為「適者，天之道；適之者，人之道」，但《論語・里仁》這裏所說的是「君子之於天下也」，故只能是「之也」，不能為「往也」。

其理甚明。「往也」為「適之」，不為「適」。「之」為「出」，從中從一，一，地也。奇奧的是，民初名人胡適，字「適之」，一出一往，若「適」已是「出也」，何作「適之」？若「往」為「適之」，何作「出也」？所以只能說「適之」一出，「適」有餘，過多也。

「適」字悉盡，再看「莫」字。「莫」日且冥也。「且冥」者、將冥也。「冥」者，幽也，從日從六，「六」者，易之陰數也，變於六，正於八，故從入從八，因「莫」从日在艸中，為會意字，艸亦聲，故「莫」實為「暮」，太陽即將落下，人置身於艸中，看著日即將杳冥，知夕之將至也。

「莫」以其「日且冥」，故知其「幽」亦「明」，是曰「幽明」，而「無莫」則知其「明」亦「幽」，亦曰「幽明」。「幽明」原本無關次弟，但若以「莫」觀之，則「明」在前，「幽」在後；若以「無莫」觀之，則「幽」在前，「明」在後。反覆遞轉，可知「幽明之故」。

「幽明之故」一辭出自《易傳・繫辭上》，曰：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」以是，「莫」為「幽由明生，明後有幽」，而「無莫」則為「明由幽生，幽後有明」。這個「幽明相繼」本為自然之理，但宋儒張載在《易說》將之哲理化：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也。」又云：「天文地理，皆因明而知之，非明則皆幽也，此所以知幽明之故，萬物相見乎離，非

離不相見也。見者由明，而不見者非無物也，乃天之至處。」以是知，「莫」由明知幽，「無莫」由幽知明。明者可見，幽者不可見，故由「可見」之物知「不可見」之義，曰「莫」，而由「不可見」之義知「可見」之物，曰「無莫」。

孔子的意圖非常明顯。「君子之於天下」必須走出世俗的學問論說，而往「形而上學」的思想領域拓展，曰「莫」；一旦臻其思想的頂點，則必須有將其思想運用於世俗的力度，曰「無莫」，而兩者反覆遞轉，一言以蔽之，則為「知幽明之故」，是人超乎「經驗主義、知識層級」的一種認知，更是人置於「天地」之間、以觀「天地之造作」的一種胸襟，「仁」也。

中國哲學思想的高妙即在此。孔子以「幽明所以存乎象」還原《易經》的原始思想，並將老子的「有無」理論提升上去，強調「知幽明之故」，幽且明，隱且顯，其中有「幾」，是謂「幾者動之微」也。庶幾乎可謂，《易傳》出，整個中國哲學思想乃由「道」還原於「幾」。這是中國哲學思想由《尚書》、《易經》被老子統攝為「道」之一字以後，第一次出現回溯原始思想的契機，是為孔子以「幾」詮釋老子的「反者道之動」的具體實踐，「儒道」思想乃固結如攣如，而中國原始哲學思想乃粲然大備。

這裏的混淆乃因「與比」之曲解，或因「形象語言」之流失。若以六朝以後，中土的文字敘述大多脫離不了從西域傳入的佛學語境來做個檢驗，則這個「與比」相當於《金剛經‧第十七品‧究竟無我》所說的意思：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法……人身長大，即為非大身，是名大身……莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」也就是說，「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」，若以佛學語言來論述，則為「君子之於天下也，無適是適，無莫是莫，是名適莫。」若以德國存在主義學者海德格的說法，則為「mit-da-sein」，若以維根斯坦的「邏輯哲學」來論述，則是「唯名論(nominalism)的唯名是實」與「唯實論(realism)的唯實有名」的爭論，但無論哪一種理論，「無適、適」、「無莫、莫」盤桓而上，乃至孿如，是之謂「義之與比」。

「義之與比」其義迂迴，不知《易傳》，何能得而詮釋之？孔子誠然「聖人」也。

又問：《論語》有二十個篇章，先生選了《論語・里仁》的「無適也，無莫也，義之與比」來論述，動機是甚麼？恐怕不止是為了詮釋《論語》罷？

答曰：的確不是。《論語・里仁》的「義之與比」的「形象」意義從六朝以後就不再存在了，取而代之的是梵文佛典的翻譯語言。以「古文」與「今文」的差異來看這裏面的差別，「義之與比」可以說是「名實論」的反覆論證，而「ＸＸ非ＸＸ，是名ＸＸ」則是比較直接的「今文」表述。至於說為甚麼「關中舊學」不以《論語》的「義之與比」來表述，則可能是因為跟著鳩摩羅什翻譯的學者都是「道家」子弟，所以就爰引了「莊子行文」的精髓來翻譯梵文佛典，更以此舉使得當時因為鮮卑族大力倡行鮮卑文而瀕臨崩潰的中文敘述重新復甦，所以「義之與比」的表述就一去不復返了，否則今天也不會如此困難了解「義之與比」的意義。《論語》還有另一個「文化訊息」濃厚卻又遭到誤解的表述，那就是《論語・雍也》之中兩個緊鄰的表述，「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」以及「觚不觚，觚哉！觚哉！」我在美國大選的議題裏稍微導引了一下，但是大家的興趣不大。我有機會再來闡釋罷。

又問：年輕人如何看懂《易經》，並且學會？

答曰：這個問題問得好。我試以《易經・噬嗑卦》來解說。首先，先解說何謂「承乘比應」。這裏的「比」與「義之與比」的「比」類同，但與《易經・比卦》無關，反倒因其與「應」有關，是謂「承乘比應」。至於「義之與比」，請參閱「論語之義之與是甚麼意思，義是甚麼用法？」

「承乘比應」源於《易經》中爻和爻之間的位置關係，而「承乘」指的則是「陰陽」兩爻之間的關係。「承」有「奉」之意，兩者俱從手從廾，但「承」從卩，「奉」從丰亦聲，故「承」有於下烘托、承載之意，與「奉」竝峙為意；「乘」就不一樣了，簡單地說，就是「覆」，從入桀，桀，鮚也，故「入桀」者，「入磔」也，「磔」為古時分裂身體的刑罰，而「入磔」則是「入其兩爻相背」

使還原也，是曰「覆」，意指撥亂反正、居高臨下之意。在《易經》中，陽尊而陰卑。若陰爻在下、陽爻在上，則稱「陰承陽」；若陽爻在下、陰爻在上，則稱「陰乘陽」。以是，「承」有「順從」之意，即陰在下、陽在上之「從」，謂「陰陽相承」；「乘」與「承」類似，不過「乘」指上面的爻對下面的爻的凌駕之義，所以「陰乘陽」或「柔乘剛」則不為「陰陽相承」。

「比應」為卦中兩爻相鄰的關係，兩爻相「比」，象徵事物因鄰近而相互影響，所以「比」有「從」與「反從」的意義，有若「太極」的陰陽勾旋；「應」指陰爻與陽爻相互呼應、感應，可分為「相應」與「敵應」兩種，用今天的話說，就是「同性相斥，異性相吸」的意思，以「初上九六」、「八字命爻」來看，凡初爻與四爻、二爻與五爻、三爻與上爻為一陰一陽，則為「相應」，但是如果兩者俱為陽爻，或俱為陰爻，則為「敵應」，為陰陽「相吸」或「相斥」或事物之間的和諧、統一與矛盾、對立的運動。事以類相從，聲以音相應。

試以《易經‧噬嗑》來解說「承乘比應」的關係。「陰乘剛」的情形發生在「初九、六二」與「九四、六五」之轉進，但前者為「當位」而後者為「不當位」，而「二、五」均居中，故「六五」雖「不當位」，卻「得當」；而「陰承剛」的情況發生在「六三、九四」與「六五、上九」的轉進，但是「三、上」相吸，其餘皆為相斥，而「初、二」、「三、四」與「五、上」俱「陰陽相從」，但「二、三」則不相從。

這裏的「承乘比應」最具體的就是「初九、六二」之轉進，使得「當位」的「六二」在「陰乘剛」之際，有了「噬膚滅鼻」的爻辭，堪稱為「噬嗑卦」之所以有「剛柔分」的關鍵。庶幾乎，「噬膚滅鼻」是因為六二凌駕於初九之上，有「陰乘剛」的形象，而「陰乘剛」就是指「女奪夫權」，但這個六二身居偶位為得位，又能夠居中，可見還是有道德的。

其次，《易經》原為「卜筮」之辭的彙總，所以研讀「象辭」、「象辭」與「爻辭」，都不要忘了每一個「卦爻」後面都有「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」，甚至「問卦、卜卦」

之「時、位」，所以「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」，對解釋「卦爻」至關重要。後人為了方便詮釋，順著自己的「邏輯思維」套譯，乃「形象思維」泯滅的頭號殺手，但不論如何率性而為，似乎也應稍微尊重原文的「形象文字」罷？豈能以自己的「邏輯文字」任意塗抹呢？

何以故？試以宋人趙汝楳之《易雅・占釋》來解開這個謎：「夫儒者命占之要本於聖人。其法有五：曰身，曰位，曰時，曰事，曰占。求占之謂身，所居之謂位，所遇之謂時，命筮之謂事，兆吉凶之謂占。」堪稱精闢入理，以之詮釋《易經・噬嗑》，一切問題迎刃而解，絲毫不見阻礙。

何以故？求占時，必有所問，而後卜卦之人據事求占。卜卦之人還未卜出第一爻時，所占之事有六十四種可能的卦象；當卜出第一爻以後，還有三十二種可能的卦象；當卜出第二爻以後，只賸下十六種可能的卦象；而當第三爻卜出以後，就只有八種可能的卦象賸下了。這時的「初、二、三」爻就構成了「坤、震、坎、艮、兌、離、巽、乾」等八種可能的「下卦」。

以《易經・噬嗑》來說，這時「震下」已經形成，但是整個「火雷噬嗑」仍未形成，甚至卦名都沒有；當「上卦」的第一爻卜出以後，與「震下」相結合的可能仍有四個，然後第二爻卜出，還有兩個可能的走向，唯有當第三爻卜出以後，「噬嗑」的「離上震下」才算確定，但仍舊沒有卦名。唯當「釋卦」開始時，「火雷噬嗑」始具名，而「上下卦」乃脫離「初、二、三、四、五、上」的時位層疊，而有了整體的「卦象」，然後「彖辭」、「象辭」、「爻辭」才有了意義。

換句話說，只有當整體「卦象」確定了以後，「求占之身、所居之位、所遇之時」才算穩固了下來，然後「命筮之事」才能依據所卜之卦「兆吉凶」。這時「釋占」是不能脫離「命筮」而自行在「卦象」裏求其解釋，而必須與「命筮之事」相吻合。以是知所求得的「火雷噬嗑」，不能刻板地以「亨，利用獄」加以詮釋，因為其所「命筮之事」不見得與「刑獄」有關，而「火雷噬嗑」之命名，也不見得與「刑獄」有關。那麼「釋占」之人求得「火雷噬嗑」以後，如何就著「命筮之事」而自圓其說？此即「卜卦」最困難的地方。

這是我挑選了「火雷噬嗑」來解說的原因，因為「刑獄」一事極為偏狹，不可能適用於所用以求占的每一個「命筮之事」，所以必須將其解說普遍化，而不能以「刑獄」來解釋「卦象」。首先，「獄」在此，不為「刑獄」之獄。「獄」依西嶽華山廟碑額而作之，從雙犬夾言相對，雙犬者，兩犬相囓也，言者，從口，過也，似兼惟口啟羞之意，故「獄」者，「謹言慎行」也。

「獄」之詮釋一旦確立，所有的「彖辭」、「象辭」、「爻辭」都不能偏離「謹言慎行」而釋之。至於「受刑之人、治獄之吏」的解說全屬無稽，「禮不下庶人。刑不上大夫」的爰引亦屬無稽，由初爻之「履校滅趾」到上爻之「何校滅耳」均因「求占者」不知謹言慎行，而為言語所囚，「校」之謂，繫之也，羈之也。以是，「履校滅趾」者，不斷以言犯身，乃至層層捆綁，猶若犯人帶枷，不得行也，但僅為意喻，不是真的有一個刑具將以言犯身的人有若受刑之人捆綁在案，「何校滅耳」亦然，知道「謹言慎行」以後，不至於聽不進別人的善言逆耳，故曰「利用獄」，「亨」也。

「獄」字解說清楚以後，其它的就簡單了。「噬嗑」者，「噬言嗑詞」也。「初、上」二爻為陽，中間三陰一陽，像嘴巴裏梗塞著一些不知謹言慎行所充斥的言語，不能咬囓，不能吞噬，以是曰「噬嗑」。故《彖》曰：「頤中有物」。以是，「噬嗑而亨，剛柔分，動而明，雷電合而章。柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」說的都是如何將「言詞」噬而囓合，而後亨通，猶若雷電相合，而彰顯一切「言詞」，剛柔分而互動，交而清明，最後讓「柔順之言詞」取得中位而向上前進，位置雖不恰當，但利於施用於「謹言慎行」之教誨。此即「震剛在下，離柔在上」之由，故稱「剛柔分」，體現於「六五」，柔中居尊，雖不當位，卻能剛柔並濟，曰「貞厲無咎，得當也」，以是《象辭》曰「雷電噬嗑，先王以明罰敕法。」以「謹言慎行」明辨是非，肅正法律之謂也。

逐爻解之。其一、「初九：履校滅趾，無咎。」不知謹言慎行而使其行受阻，但不致有害，故《爻象》曰：「履校滅趾」，不行也。滅者，火死於戌，戌者，從戊含一，一，地也，陽入地也，故「初、上」為陽；

其二、「六二：噬膚滅鼻，無咎。」六二居「下卦」之中，雖陰但乘剛，故無害，意指其行為受阻之身逐漸受言詞侵襲，乃至遍佈全身而沒有了自我。鼻者，自指其鼻，自我也。幸運的是，六二柔順，又居中，不至於輕重失當，故《象》曰：「噬膚滅鼻」，乘剛也，因行為受阻而不至惹禍也；

其三、「六三：噬臘肉，遇毒。」至此，「下卦」成，上爻反映結果，中爻反映執行能力，而下爻為先天基礎，故在「下卦」之中，以「陰乘剛」的「噬膚滅鼻」為重；

其四、「九四：噬乾胏，得金矢。」第一個「互卦」出現，為「艮卦」，即「重卦」去其初爻及上爻，中間四爻相連、互分作上下兩卦。此時「陰乘剛」止於「陰承剛」，但因「六三」之中爻為行動力，雖然「得金矢」，但因「遇毒」，故「未光」；

其五、「六五：噬乾肉，得黃金。」第二個「互卦」出現，為「坎卦」，從「六三：噬臘肉，遇毒。」到「九四：噬乾胏，得金矢。」再到「六五：噬乾肉，得黃金。」所形成的「坎卦」，意指言詞在言詞裏自行涉險，從最初的「遇毒，小吝，無咎」到「得金矢，利艱貞，吉」再到「得黃金，貞厲，無咎」，都是指其言詞歷經重險，雖「有孚，行有尚」，「行險而不失其信」，但因「九四」以剛中，往有功，故「無咎」。其行皆「不當位」，而「臘肉」者，肉中藏骨，難噬之物也。骨藏肉中，人所不察，故以陰居陽，外柔內剛，有臘肉之象。「乾胏」與「乾肉」之差別在「乾胏」為帶骨的乾肉，而「乾肉」則為剔除了骨頭的乾肉。乾肉久藏，其肉易生毒，所以「六三、九四、六五」所形成的「坎卦」為毒之象，意指言詞糾纏，縱使不當，治之而遇反噬，故宜讓言詞自行排解，由「肉中藏骨」、先食「帶骨乾肉」，再食「無骨乾肉」，言詞乃自行清淨，故先「得金矢」，有了方向，「行有尚也」，但「未光」，而後「得黃金」，曰「剛堅」，故為「得當」。

兩個「互卦」反映的是「火雷噬嗑」的幕後勢力以及執行力，「承乘比應」的作用異常複雜，「承乘」之中有「比應」，「比應」之中又有「承乘」。從「成卦」與「釋卦」的觀點來看，「承乘比應」的作用比六個由乾卦到坤卦的「消卦(天風姤、天山遯、天地否、風地觀、山地剝、歸藏坤)」

與六個由坤卦到乾卦的「息卦(地雷復、地澤臨、地天泰、雷天大壯、澤天夬、周易乾)」更為重要，而這十二個「消息卦」則在解釋卦與卦之間的變動，比「承乘比應」的爻與爻之間的變動更為重要。

其六、「上九：何校滅耳，凶。」這麼一路到了「上九」，言詞雖自行化解，但因緣起於不知謹言慎行，故其行仍舊捆綁著當初因為聽不進去忠言逆耳所造下的罪衍，凶禍之象猶存，故《象》曰「何校滅耳，聰不明也」，積重難返也。

整個「卦象」看起來，從「初、二、三」的「無咎」、到「九四」的「吉」，再到「六五」之「無咎」，最後演變為「上九」的「凶」，說明了「謹言慎行」的可貴，也說明了「九四」的「陰承剛」使得一路的「六二柔乘剛」、「六三、六五陰居陽位」有一個「剛柔相濟」的調整言語之道，其調整的過程中，也唯有「九四」的「剛柔並濟」為「吉」，是謂「利用獄」。

「初九、六二」都是當位，但「陰乘剛」以後就一路不當位，故曰「噬嗑」，但是「噬嗑」為後來的字，本作「筮盍」，又「蓋」之小篆作「筮」，所以「筮盍」又作「蓋盍」，兩者俱「從大從血」，覆也。這是「女奪夫權」之所以能夠造作之因，以其能夠「覆」之，是為「膚」之意。

除去「獄」字以外，「膚」字是另一個重要的字。「膚」字，所有的解釋都為「皮」，但真正的意思在「布，布在表也。」亦即「覆」之意，後來的「肉、浮淺、大、美」都由「膚」的「分佈」引申，以「膚」從虍從胃，胃為穀府，從肉，而任何字牽涉到虍，都是大事，以其有「彌綸」之意。這麼一看，「噬嗑」卦的意義就不一樣了。整個「噬嗑」卦講的就是「頤中有物」，但卻不是「頤」卦，所以著重的是「頤中之物」。這裏的「彖辭」有玄機，「噬嗑而亨，剛柔分，動而明，雷電合而章，柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」

「亨」就是「通」，「柔得中」就是「六二，噬膚滅鼻」，「上行，雖不當位」，說的就是這一路上去到「上九」，「六三、九四、六五、上九」都不當位，所以一路「滅」，即「還滅」也，先「滅趾」，再「滅膚」，最後「滅耳」，中間「噬臘肉、遇毒」，於是「噬乾胏(有骨頭的乾肉)、噬

乾肉」，乃與「君爻六五」敵應，故謂「得黃金」，亦居中位，但因不當位，故與夫互起齟齬，乃至失和，是謂「聰不明也」，故由「六二之陰乘剛」到「上九之聰不明」，使得夫君猶若受刑之人，是謂「利用獄」也。

我想了解《易經》的關鍵在「還滅」。以「膚」字來看，就是「還滅」到「覆」的「分佈」。其它的「肉、浮淺、大、美」都由「膚」的「分佈」引申出去，都是「萬物流出」說。至於「還滅、流轉」的轉輒，還得回到「四十減一」的「減」字，以其「咸、戊、戊」，一路還滅回去。

又判：「繁體字」不利於年輕人學習《易經》。

答曰：不識「正體字」卻永遠學不會《易經》。

又判：你好，個人想實現的，其實是讓更多的人能夠簡捷、清楚地理解《周易》這部作品，並能夠應用其中的部分原理。

答曰：立意雖佳，但不可能實踐。只以「承乘比應」的繁複來看，即知不可能簡捷。

又判：盡力而為，能帶大家入門也好。

答曰：入門卻不求甚解，也是枉然。

又判：特麼的甚麼年代了，還寫繁體字。真是醉了。

答曰：是之謂「觚不觚，觚哉？觚哉？」

又判：要與時俱進，知道不？現在認識繁體字有幾個啊。你寫東西不就是讓人看的嗎？你要說繁體字好，那我說文言文更美。

答曰：您教訓得是。是謂「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」這裏面的道理，我在「君子不器」的解說裏有所闡釋。

又判：教訓不敢當。個人情緒的真實流露。主要像我這一代年輕人看不懂繁體字。想看，卻又看不懂┌大笑┘

答曰：沒有關係。慢慢來，不要著急。這是一個「時代」的問題，不是您個人的問題。我這麼說罷。其實中國偏離正道久已矣，倒不完全是「革命思潮」所引起的思維頹喪，而是先秦以降，中土學子不斷地戕害自己的思想。說個不怕您笑話的例子。我有個姪子，想學「中國文化」，他的母親要我教他，我說好啊，請他先寫一篇文章給我看看。她說，他寫不好文章，能不能讓他跟我視頻？你用語言直接跟他解說？我說不行。不寫文章，不能知道自己的思路，無從教起。後來她就再也不提了。如今都已經過了五年了，他還是連一篇簡單的文章都寫不出來。您說這樣學「中國文化」行嗎？文字只是工具，以文字表述，如果能夠自言其說，那就可以了，如果想盤桓而上，探索思想之蘊而不發，那就不能只是將文字作為工具，而是要以文字為「敘述對象」。那時，您大概就了解我為何那麼堅持了。一言以蔽之，「入文字門」而已矣。

又問：請問《周易》每一卦的卦辭有甚麼邏輯關係？「陰陽相互」轉化的過程中，是陰氣或是陽氣消亡、毀滅了嗎？還是說「陽從陰、陰從陽」地相互融合了？

答曰：這個問題可以「十二辟卦」來回答：通過「漢代經學」的洗禮，東晉時期的「易學家」干寶以「十二辟卦」製成「易」之理法，節制所有「易」之論說，並簡單說明了在求卦的過程，凡是「陽爻去、陰爻來」稱為「消」，而「陰爻去、陽爻來」則稱為「息」，故又名「十二消息卦」。

其一、「消」者，「消解」、「削弱」也，計有六卦：從「天風姤」開始，陽氣漸消，陰氣則萌發，所以陰爻從「天風姤」的初爻開始，逐步上升，而陽爻則逐步減弱；「天風姤」唯初爻為陰，「天山遯」初爻、二爻為陰，「天地否」初爻至三爻為陰、「風地觀」初爻至四爻為陰，「山地剝」初爻至五爻為陰，「歸藏坤」六爻全陰，至此陰氣至極，而陽氣則被剝落殆盡。這個從「天風姤」到「歸藏坤」的「陰爻逐步增加、陽爻依次減少，以至全陰」的過程就稱為「消」。

其二、「息」者「生長」、「生生不息」也，亦有六卦：從「地雷復」開始，陽氣漸強，陰氣減弱，所以陽爻從「地雷復」的初爻開始，逐步上升，而陰爻則逐步減弱。「地雷復」唯初爻為陽，

「地澤臨」初、二爻為陽，「地天泰」初爻至三爻為陽，「雷天大壯」初爻至四爻為陽，「澤天夬」初爻至五爻為陽，「周易乾」六爻皆陽，至此陽氣至極，陰氣全消。這個從「地雷復」的一陽復始到「周易乾」陽氣至極，「陽爻逐步增加，以至全陽」，其過程就稱為「息」。

「十二消息卦」的披露提供了一個由《周易》回歸《歸藏》的管道。這在《歸藏》散佚以後，探索六十四卦的《周易》如何逆溯至八卦的《歸藏》，由陰陽二爻的「消、息」變化，來檢視「辟」如何主宰「六爻之義易以貢(贛)」，可能也是沒有辦法的辦法了。「十二辟卦」的重要性即在此。

順著「十二辟卦」看陰陽二爻的「消息」，著重於「六爻之義」，為「方以智」的思想驅動，而逆溯「十二辟卦」往《歸藏》的八卦還原，則著重於「易以貢(贛)」的三爻，為「圓而神」的思想驅動，但「圓而神」的最後目的卻需要「方以智」來支撐，而「方以智」的中間過程又必須在「十二辟卦、歸藏八卦」裏進行協商，並以「圓而神」為最後的精神感召。此即為何由「十二辟卦」回歸於「歸藏八卦」是如此地困難，因為「圓而神」與「方以智」原本就是哲學裏兩個上下迴盪的思想，其間有「幾」也。

「幾」動，可上可下，其本身的詮釋即為「方以智」，此所以《周易》活躍，而《歸藏》只能歸藏了；概括地說，有「方以智」思維的人大多為「理性主義者」，而有「圓而神」思維的人則大多為「非理性主義者」，既然「圓而神」與「方以智」是「哲學」上的兩種不同思想的驅動，那麼難道「十二辟卦、歸藏八卦」就毫無融會的希望嗎？這個未必，《易傳‧繫辭上》的教誨就充滿了契機：「蓍之德，圓而神；卦之德，方以智。六爻之義，易以貢，聖人以此洗心，退藏於密」；「蓍」者，「筮」也，「德」者「直心而行」也，故「蓍圓而神」者「聰明叡知，神武而不殺者夫」也，原不恃「蓍卦爻」，而以「直心」來通志、定業、斷疑而已矣；又「知」者，「智」也，故「卦方以知」者「借蓍卦爻，以頌聖人之神之知之義耳」，如此一來，「吉凶與民同患，神以知來，知以藏往」，是謂「退藏於密」，卜筮之於「易」，不過於不得已之事，是謂「作易之心」。

麻煩的是，這樣的解說對「圓而神」與「方以智」的「各自表述」仍是一籌莫展；但幸運的是這裏還有一個「六爻之義，易以貢」，居中起了一個潤滑作用，往上「圓而神」，往下「方以智」，故曰「爻義以貢」，「易」也，是以子曰「五十以學易，可以無大過矣」。

「六」者「入」也，從詞句的結構來看，「蓍之德」、「卦之德」與「爻之義」相對，「圓而神」、「方以智」與「易以貢」也相對，故「六」不應與「爻」連稱，作「六爻」解，因「易之陰數變於六，正於八，故從入從八」，意義甚深，「易」以「六爻」變、以「八卦」正，是為「爻義」，更為「易」之所倚。

這樣的解說差強人意，但是「易以貢」何意呢？《易全》僅說為「聖人洗心之具」，其它諸多《易經》、《易傳》亦語焉不詳，卻又如何解釋「夫易，開物成務，冒天下之道」？在這個最具關節性的地方一語帶過，卻又如何解開「十二辟卦、歸藏八卦」的困局呢？關鍵點就在一個「貢」字，但「貢」字含混，所有《易傳》之註均作「貢獻」解，那麼「易以貢獻」又該作何解呢？所有的字典又說，「貢獻」一詞，無外就是「拿出自己的意見或本領來供別人採用」或「把東西、勞力、智力獻給別人」，那麼「把『易』獻給別人」又有甚麼意義呢？

要直截回答這些問題也不是不可能，因「貢」之正字為「贛」，「從貝，贛省聲，贛，賜也，貢獻也」，但「贛省聲」很麻煩，因為這麼一省，就使得「夆」隱晦起來，其因乃「贛」者「舞也，從章，從夆，從攵」，哲學意義極深。

首先，「夆」者，「降」也，「降之正字，夆，下也，從夂、反夂相承，不敢併也」，「夂、反夂」若併，則為「舛」，「對臥也，從二夂相背」，不具善意，所以「舛午、舛辭、舛駁、舛逆、舛誤、舛雜、舛馳」，都含有「違背、錯亂」之義，故「夂、夂午相承，不敢併」就說明了「夆」的「下」不是一個含混的動作，一點都不得「違背、錯亂」，甚至不得「交錯」——這基本上也是為何「贛」以貝「賜下」是一個「由上往下」的動作。

矛盾的是，這麼一個「由上往下」的「賜下」怎麼可能是一種「貢獻」呢？「貢」自古以來都是一個「由下往上」的動作，此所以舊時臣民向皇帝進獻禮物曰「進貢」，科舉時代被舉薦升入大學的生員曰「貢生」，試士的地方稱「貢院」，而諸侯貢士於天子，鄉舉里選，則合稱「貢舉」，是為古時「取士」的制度，故「貢」的「由下往上」動作也不含混；問題是，當「贛」這麼一個「由上往下」的動作轉變為「貢」的「由下往上」，整個「能所」意義就顛倒了過來，是為「舛逆」，所造成的「易以貢」的困擾則為「舛辭」，甚具「嘲弄、諷刺」的「反語」內義。

那麼「易以贛」的「由上而下」動作又有何意義呢？這其實已經標示聖人以「直心」來通志、定業、斷疑，原不恃「蓍卦爻」；但「贛」字被篡改了，於是「易以貢」乃成了一個以「卜筮」解釋「易」、「由下而上」揣測聖人「直心」之「舛辭」，「易象」乃大亂，所以六朝才出現一位王弼，掃象以解易，首先將命題抹殺，後唐朝孔穎達以之為「十三經注疏」，致使唐宋諸儒玩辭失題，俱承盲人摸象之譏，乃至朱熹妄言易說，象失其傳，「致千九百年之易坐長夜之中」（語出《易全》）。

「易」誠以「象」為主，「無象便無易可言」，而「虙羲之畫卦，非為卜筮而做，乃天地萬物作有意識之造形」，是為「象學」以「象」為名之肇始因緣，提綱挈領地將「易象」與「字象」結合了起來，是謂「倉頡造字，取法於八卦與靈龜，覽二象之爻，觀鳥獸之跡」，毛病就出在「文字」、「八卦」一旦造下以後，文人士子多不察聖意，而以一個「由下而上」的解釋揣摩推測，於是「易以貢」就順理成章了。

「貢」取代了「贛」，立時產生兩個後果，首先「章」隱藏了起來，然後「爻」也不見了，而這兩個字結合為「章爻」，有一個「『章』從後至」的言語造作之意，更因之而使得言語滔滔不絕，聖意反泯。何以故？蓋因「章」從音從十，十，數之竟也，音竟成章，「音竟成章」本已妙極，但因「音從言含一」，「言」從口從辛，辛者過也，惟口啟羞，故本應隱微，卻不料言者滔滔，以文住世，茫然不知「言竟」才能成「章」，「樂章」乃名，竟乃「樂曲盡」；更有甚者，「贛」之「舞」

因「章、夆、夂」都已被「貢」之「工」所取代，這下子，不止「夂」之「從後至」解釋不通了，連「夂」之「行遲曳夂夂」也沒有了，故「舞」之「樂曲盡」就整個被曲解，從此就只賸下「貢」之「工貝」造作了。

更嚴重的是「音、章、竟」一旦消失，「贛」之「言唯含一」就說不通了，而「一」象太極，洪範「五」為皇極，「乂」也，「十從五而正之，仍是此意」，故「言唯含一」才能臻其太極之境，以「言唯含一(音)」本來就意味著「以一(太極)含十(皇極)」之意，「章」字乃成；「音、章、竟」甚至「意」，其根本都在「言」，只不過「意」字一出，聖人「以此洗心，退藏於密(「一」也)，「一心」乃成；「一心」者「直心」也，所以聖人之「意」乃由「從音從心」轉而成為「從『直心』從言」，所以才能以「直心」來通志、定業、斷疑，「悳」也。

「退藏於密」之境唯聖人可臻，故其「言」必使「言音和合」，是謂「言」之「罔極(十)」之境，甚至「境」也從土從竟；音竟言盡，「音韻」依「圖符」而融合也，融合則「無爻」，是「諳」也；凡夫俗子大多不能臻其「退藏於密」之境，所以「言音」不能和合，而「言音」不能知「諳」，則音不竟、言無盡，矛盾乃起，「戈」乃依附「諳」而造作了「識」字。

「識」字既起，「戠、識、職」即起，於是「識非識是識」就成了另一層階的探索了。

又判：這裏的關鍵點在於作者假設了「貢」等於「贛」，以及由此展開的自圓其說。實際上，任何學問能成體系，自圓其說是基本功，也是必須的。但是真相總是一直在那裏。正如「顯諸仁，藏諸用。」另外，「歸藏」與「連山」只是遙遠的傳說。即使有，也被「周易」羣取代，可見在大道的循環往復中，選擇了「周易」作為正本的《易經》，尤其更神妙的是不止可以解決實際問題，更可以修行成就靈魂的高度！

答曰：說得好。「連山」守艮止，天地合德，「歸藏」守地藏，以地為尊，「周易」守天乾，以天為尊。其所反映的是，「夏商周三代」的社會思想變遷，也是伏羲「以一立長爻，擘一立短爻」

以後的必然演變。「萬物流出」者是。由「周易」回溯至「歸藏」與「連山」，誠然不易，諸經典之迭失造成了探索的困難。但是人類所有的哲學思想都不是天上掉下來的，所以尋找一個合理的解釋，仍舊有其殊勝性與必要性。目前在沒有理據的情況下，姑且當作一個「哲學假設」罷，以待日後出土的文物與之佐證。

又判：個人觀點，僅供交流。文中解讀易六十四卦的模式，個人以為：緣木求魚、想得太多。

其一、「易」是一個人的作品，構思於商末，成書於周初，與占卜沒有任何關係，沒有一點點預測功能；

其二、「易」六十四卦，在傳承過程中，最大的失誤是把六十四卦分為上三十卦下三十四卦，「承乘比應」與之密切關聯；

其三、「易」六十四卦，應該分為上下各三十二卦，其中：乾坤泰否損益即濟未濟，虛八卦；顯然地，失之毫釐，差之千里，牽一髮而動全身，觀點僅供交流；

其四、舉例：「履卦和觀卦」具有關聯性，可以視為組卦；「漸卦和歸妹卦」構成組卦，共同闡述了女性與婚姻的主題。

答曰：「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」暫且不論，僅以「卦爻」所呈現的「表象」來看，「六十四卦」的確不宜分為「上三十卦、下三十四卦」，但是否應該分為「上下各三十二卦」，也值得商榷；我只能說，「上三十卦、下三十四卦」是一種可能的排列，而「上下各三十二卦」則是另一種可能的排列。兩種可能的排列各有擅長，也各有缺點。我為了陳述另一種可能的排列，曾著有《四十減一》一書，以「咸、中孚、蠱」看卦爻之演繹，由於稿長，我另選了一個地方貼上其中有關「卦爻」的排列問題，「先天八卦與後天八卦有甚麼關係啊？」請察閱。《四十減一》一書，如果您有興趣閱讀，也可至「藍奏雲」https://wws.lanzous.com/b01hh2zfi，下載「林彬懋文集」裏面的《四十減一》，或《我在「知乎」(上篇)》的「玄學」部分。

至於「天澤履」與「風地觀」的關聯性、「風山漸」與「雷澤歸妹」的關聯性，亦是一說。我僅借「風山漸」與「雷澤歸妹」來說說我的觀點。從卜卦的「初二三四五上」順序來看，「風山漸」與「雷澤歸妹」的確為一對「組卦」，其「六六九六九九」的「未濟互卦」也與「九九六九六六」的「既濟互卦」對峙，但這是否為「女性與婚姻」的主題，卻與「卦爻」後面都有「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」有關，甚至與「問卦、卜卦」之「時、位」有關，所以您之解說其實已經肯定了「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」對解釋「卦爻」至關重要。

質平地說，《歸藏》以坤守乾，《周易》以乾守坤，雖易實不易，互藏互錯，但其實「乾」是不太能夠掌握的，因為它代表著一個創造的本體，我們充其量也只不過是通過種種人為的創作形式，諸如文學藝術等，將這個創造本體的精神表現在生活中或體現到生命中，而這些捕捉創造本體的實踐工夫就是「坤」的精神。這個論點是〈四十減一〉所稟持的創作理念，矛盾的是，不創作，無法捕捉創造本體，而一創作，創造本體卻又隨即遠離，庶幾乎唯有道德的實踐方可勉強維繫創造的本體。

當然這裏就產生了一個根本性問題，那就是這個創造的本體究竟是甚麼？不妨簡單地說，這個創造本體就是「周易之周」，但因創造本體不能言說，乃假藉「周易之易」將「本體與變易」的關係以蘊藏著「對立與統一」的陰爻陽爻演繹出來，是為「周易」之「本質與表象」的基本哲理，以成就「圓滿與轉折」的天人思想，但大半不在創造本體上作文章，而轉以道德實踐的完成來落實創造本體的精神，是謂「先迷失道，後順得常」(坤・彖傳)，故曰「君子攸行」，君子行水，順而得常也。

〈四十減一〉所設計者，即順著「咸、中孚、蠱」的情節推動，令故事止於「蠱、咸、中孚」的卦爻顯示裏，是謂「先迷失道」，亦即「艮止」的作用；再然後，以「坤卦」令「咸、中孚、蠱」所交織出來的卦爻綜錯，構建一個卦爻演繹的「常態」，以繁衍後世，是謂「後順得常」。

一、 坤順得常

自古以來，所有卦爻的演繹都是以卦論爻，所以先有卦象、彖辭，後有爻象、象辭，但〈四十減一〉反其道而行，以爻論卦，所以先釋爻象、象辭，後釋卦象、彖辭，然後才在原卦的末爻與次卦的初爻糾纏中，意外地發現了另一個卦象的產生，於是這麼一來，卦爻的演繹就有了嶄新的意義。

這個做法之所以興起，乃有鑒於《易經》六十四卦的排列雖有思想，但是有些並不明確，也不完密，甚至有些牽強；孔子有見於此，乃作《易傳》，加以補充、發揮，並以《序卦》將原有的排列次序做一整理，但大體上，只是將卦一個接著一個地連接起來，並沒有深刻地進入爻辭，以爻來論卦為何必須如此連接，而正是因為卦的「連接性與必然性」厥無，所以自古以來，即有甚多學者批判《序卦》的膚淺，並因此懷疑《序卦》不是孔子所作。

這個爭論，〈四十減一〉不想攪和，轉而在原有的基礎上，提出另一個想法，那就是任何一個卦逐爻行至卦末時，必受下一個卦的初爻牽引，而轉成另一個卦象。譬如：「咸卦」位列第三十一，因「兌上」行至卦末，受第三十二位的「恆・巽下」牽引，而形成「兌下巽上」的卦象，於是跳躍為第六十一位的「中孚」；「中孚」的「巽上」行至卦末，又受第六十二位的「小過・艮下」牽引，而形成「巽下艮上」的卦象，於是再度跳躍為第十八位的「蠱卦」；再然後，「蠱卦」的「艮上」行至卦末，又受第十九位的「臨・兌下」牽引，而形成「艮下兌上」的卦象，於是又回到了第三十一位的「咸卦」——這就是〈四十減一〉裏，「林大哥」之所以卜出「蠱、咸、中孚」的根據與由來。

這麼一個滴溜溜地回轉，即構成「咸卦」到「恆卦」的內部糾纏；同樣地，如果以「中孚卦」為起點，它也會經過「蠱卦」、「咸卦」，而回到「中孚卦」，而以「蠱卦」為起點，這樣的推論仍不變；但這是否因為〈四十減一〉的演練，而成為一個特殊的個例，仍有待求證，或許在電腦橫行、科技當道的後現代，我們可以藉助科技的方便將整個六十四卦做同樣的演繹，而如果最後的結論證明這是一個「共相」，而不是一個「殊相」，則整個卦爻的演繹必定改觀，〈四十減一〉立功厥偉，而

如果其結果證明這僅僅是個「殊相」，那麼〈四十減一〉就只能被看作是一篇小說了——其「不確定性」即是〈四十減一〉只能以小說問世之因，卻正巧也是「未濟」置於六十四卦的最後一卦的原因。

二、 坤即含攝

不容諱言，要建構這麼一個可能影響後世的卦爻理論，必須經過學者的嚴謹分析與小心求證。本篇論文以〈四十減一〉為本，將「蠱、咸、中孚」三卦的求取，予以理論化，以方便方家的推敲：

1、 肯定《周易》六十四卦的編排次序，並在諸卦前後相承的結構中尋找本卦對次卦的影響(假設：六十四卦卦序所建立起來的因果連續性的鎖鏈有「自類相續」的功能，因相承關係、條件關係、逆轉關係與蘊涵關係而相連接，是謂「絕類上」也)；

2、 以本卦之下卦與次卦之上卦另立一卦的形式更動卦序(假設：在本卦往次卦衍生之時，上下卦的結構先行鬆動，本卦之下卦極有可能受次卦的上卦影響而偏出，另行建立一個卦序，是為佛家的中陰觀念的引用，更是棄離前世、往未來世轉進的驅動)；

3、 反覆此方法，及至還原本卦(假設：在一切事物都永遠處於變易轉化的過程中，會出現一些能動分子，在動而不動、幾動微動的狀態中，重新回到《連山》以「艮止」為首卦的結構中，故可重新回到《老子》的「道」的觀念未生的境界)。

本卦之下卦受次卦之上卦影響，而令本卦的上下卦結構鬆動起來，是個極為關鍵的哲學假定；〈四十減一〉舉來知德的《周易集注》來反駁他的「中爻說」與「爻變說」，而認為《周易》所說之變是指上下卦之變，所以不宜在「初上」之間，將「二三四五爻」分別構成兩個卦象，更不宜以一爻

之變而形成一個新的卦象，恰似生命一旦形成，斷不能在生命之中另行創造一個生命。〈四十減一〉所揭櫫者，《周易》的上下卦結構在「卦爻象」形成之時是極為嚴密的，也就是說，當卦象因上下卦形成而具名時，「卦爻象」與「卦爻辭」之間存在著一個相互演繹的關係。

易學家們在這裏經常產生混淆，而說《周易》中的「卦爻象」與「卦爻辭」之間原本沒有必然的聯繫，卻不知卦名具，即有總持意義，也就是說，卦名總持「卦爻象」的全體，其展開即為「卦爻辭」，是以「卦爻辭」不在「卦爻象」之外，而是寓於其中，故「卦爻象」與「卦爻辭」不即不離，象理合一，不能捨象求理，只能「即象見理」，以「卦爻象」與「卦爻辭」只是一個「本質與現象」的關係，就如同「四十減一」與「三十九」之間的關係。

這個本質與現象的內在聯繫性隨著本卦之爻象由初而上，漸次鬆動起來，於是在受次卦的下卦影響下，令本卦與次卦之間，產生了一個「中介」力量，不動微動，受次卦之牽引而動，卻又受本卦之拉曳而不動；動與不動之間，有一個介乎本卦與次卦之間的「時位」，可長可短，可信可虞，但就本卦來看，它不知次卦的內涵，卻身不由己地往次卦靠攏，而就次卦而言，上一卦所帶來的訊息逐漸隱藏為次卦的潛在因子，而漸次形成《序卦》的內義。

三、坤艮互之

這三個假設可以說總結了「因果鏈、中陰過渡、業緣觀」的佛家理論，而這個「唯心」觀念的引用固然因為求卦過程的心理狀態只能是「唯心」的，更因為以「問卦」為導引的求卦實為一個業緣的牽扯，在前緣未盡、後緣未續的幾動微動的狀態中，將卦爻的求取落實了下來。

這樣的詮釋大致無礙，但〈四十減一〉裏，「艮、坤」兩卦的求取則是個謎，不似「蠱、咸、中孚」是經由本卦與次卦的糾纏而產生，只能說是卜卦者在求卦過程「與時偕行」的見證，更是「誠

與虛」的具體實踐，充分說明了「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」(繫辭上・第十章)的至理名言，其用意既高妙又幽遠，是《易傳》對占卜最傳神的詮釋，「圓而神」也。

這當真是一個非常奇奧詭異的占卦經驗。其中「艮卦」的求取，有意在時間的賡續上弄個水落石出，故深入細分縷切的時間裏，以探索前湧後繼的時間如何銜接，是謂「極深而研幾也」——以其「極深」，「故能通天下之志」，以其「研幾」，「故能成天下之務」。

以是之故，此求占過程不能只看作一個占卜的歷程，而宜將之看成一個吉凶同時「退藏於密」的彌綸之境，然後轉至「坤卦」之求取，方可知其「不疾而速，不行而至」之妙，是謂「研幾知微」以後，其「問卦求占」之行為與「心思意識」之運作互應互響，如響斯應，乃至「無思、無為」，而「寂然不動」，故「無有遠近幽深，遂知來物」，是以「感而遂通天下」——聖人之言，高妙如斯，令人讚歎不已，「神也者，妙萬物而為言者也」，誠然不虛也，是〈四十減一〉對《易傳》最恭謹的詮釋，也是最虔敬的禮讚。

另者，「艮、坤」正巧又形成一對「本卦與之卦」，其中「艮」是本卦，「坤」是之卦，而「艮卦」的九三與上九兩爻則為「變爻」；朱熹在《周易本義》裏，曾說一卦中有兩個「變爻」者，必須根據這兩個「變爻」來占筮，而且以上爻為主，而「艮、坤」之「變爻」則由上九的「不當位」轉入上六的「當位」，是謂「陰陽不測之謂神」，與「著之德圓而神」遙相呼應。

「艮、坤」之德者，為搭建一條重回《連山》之途徑也，更為延續「艮、坤」於《周易》之後也；「三易」之變，由「夏之連山」而「商之歸藏」而「周之周易」，固然說明了社會思想的變遷由「天地合德」至「地」至「天」的轉化，但兩千多年來，社會思想久經巨變，儒家卻仍以《周易》為依歸，實際上已經悖逆了《周易》最後一卦所揭示的「物不可以終窮也，故受之以未濟終焉」，故知以其未濟，《周易》整體卦序前後相次之義理已自成一個既濟，必將在未濟的影響下，迴盪出一個新的未濟，是謂「自類相續」，令「本體與變易」的文化觀念在內部反復其「文而化之」的過程也。

〈四十減一〉以「咸卦」入手，探尋這麼一個新的「未濟」義理，即因《序卦》分析六十四卦均據卦名立說，唯「乾、坤、咸」三卦例外，而「乾、坤」為《周易》之門，亦是「既濟」之所依，故迴避之，轉以「咸」來闡述「未濟」之可能；另一個原因即「咸」所揭示的「夫婦之道不可以不久也，故受之以恆」，明顯地是受《周易》以「乾、坤」為首卦之「既濟」義理的影響，故在「未濟」的考量下，還原「夫婦之道」為「五倫」未立之前的男女雜居關係，藉以還原固有的原始文化觀念。這個轉「造化之本」為「男女交合之感應」的作法是否違逆「易學」精神，仍有待日後求證。

無以名〈四十減一〉所揭橐之卦象，故曰「四十減一」；所闡述者，不外在《周易》卦象前後相續的關係中，找出「自我平衡因子」，並挹注於《周易》六十四卦卦序的因果聯繫裏，令其「內在結構性」迴盪出來一個「幾動不動」的「艮止」狀態，以令文化觀念在原有的文化模式裏落實下來。

另判：「四十減一」的「一」，晚輩後學看來，恐怕是「一乘以一」的「一」。提醒我們這裏有個變換，是前輩的善意。其餘水平還淺，基本還看不懂林老師說甚麼。不敢評價。「陰陽不測」，謂之「合」。「合而出」。這個也符合現在的科學見解。就是這兩個，有一些心得也不知道對不對。

又判：「四十減一」通過「文字學」去理解《易經》。雖然我也不太懂，但他的《四十減一》的書裏，後面專門有一章提到了這個。您可以看下。

另判：哦，原來是一本書啊。

又判：林老師的思想過於精妙，高深莫測。吾等望而觀止。歡迎您閱讀，定會受益匪淺，在林老師主頁可下載[握手]

另判：等我看完手上的書，就去看一下。

又判：好，祝您精進。

又判：作為一個力求客觀的人，要做的不是去追本尋源，去研究連山，歸藏為何被周易替代，而是應該認識到現實，去求證周易的體系是否實用？能否真正解決實際問題？本人從業十餘年，可以

肯定地告訴你，幾乎沒有失手過，有過萬的客户資料與事實印證，所以我想說的是，你與其糾結為何更新迭代？不如實實在在去學習，去應用周易的體系為大家、為有緣人，做力所能及的貢獻！況且，就目前出土的文獻資料來看，都沒有連山，歸藏的正本，即使有，那又如何？周易能替代它們，自有天意！記住，別糾結無用的，多做些實實在在的事情，比甚麼都好！

答曰：各有緣法罷。您的論點與董仲舒的《春秋繁露》一脈相傳，其來有自，是「萬物流出」的論點，我則為回溯，是為「道德目的論」。

又判：生命有限，如何過好每一天，甚至一輩子，是每個人都要面臨的實際問題與抉擇。當然答案也肯定是因人而異。我的觀點是樂天知命，安土敦仁！不求多大功勞，只願問心無愧。任何人的相遇與相識、相通、相見，都各有其淵源。怎麼來的不重要？甚至可以一句話概括，機緣造化！人與人之間永遠是方以類聚，物以羣分！哪有對錯？哪有得失？放在當下的一個點或面之下，很容易得出這些看似榮辱得失的結論。實則我們一生是一輩子，即生命有限的存在時間。只要把每天做好，沒有遺憾，哪一天離去或死亡，又有甚麼區別呢？所以，臨終時，可以說一句「我心光明」足矣！

答曰：「還滅門」與「流轉門」之爭，其實從西漢之「古文」與「今文」之爭以後就從未消停過，事實上從戰國末年的「周易乾鑿度」到西漢的董仲舒，「古文」早就在「易緯」思想的肆虐下，潰不成軍了，不止難以與「今文」匹敵，而且從此「太易、太初、太始、太素、渾淪、天地、萬物」等一路流淌，直至今日，都不見醒轉。古人說，「向上一路，千聖不傳」，確是如此呀。

又判：說不如做，尤其是有效的做，是勝於雄辯的說！

答曰：您說得很對。我不能跟您繼續論說。其實在古老的中國，當「儒道」還沒有分道揚鑣的時候，就盛行一種「彌綸」思想，以「範圍天地之化而不過」的論述方式談「易」說「不違不過」，所以孔子在《易傳》說「易與天地準」；學人在這個「天地之間」，不費吹灰之力就能「彌綸天地之道」。這個就是中國哲學思想的「隱祕論」。「時位」理論也。當然學人要探索中國的原始哲學思想

必須研究「易學」，還必須研究「形象文字」，是曰「入文字」，亦即「入其說、入其行」也，「入思想」者是。

又判：您說的我也懂，也在力求追本溯源，但現實生活很堅硬。我不是否定您的探索與務實，而是我這邊有很多無奈。最主要的是，還可以為有緣人排憂解難，順帶解決個人家庭的溫飽問題！請見諒，請海涵！

答曰：您千萬不要這麼說。我們互相珍惜。請您多保重。

又判：希望理解。等真正的《連山》與《歸藏》出土了，一切也就真相大白了。

答曰：是的。誠然如是。司馬遷抗爭董仲舒功敗垂成以後，「原始儒學」在歷史上就逐漸變質了，孔孟學說逐代為儒家子弟所詮釋，但是連結《尚書》與《易經》兩套獨立思想之間的「幾」反而逐代消泯，而「幾」之失，始自《春秋》破事入史，喪於董仲舒之「罷黜百家，獨尊儒術」，所以自董仲舒以後，儒家思想都是一個往下墮落的驅動，直至六朝時期的《楞伽經》以「如來藏藏識」重新賦予「幾」之契機，而「幾者動之微」則是孔子在《易傳》所揭櫫的重要哲學思想，而闡釋「幾」，則是我研究《易經》的目的。以是迴向。

又問：「反儒者」為甚麼不批判明末三大思想家的思想成就（儒家的最高思想成就），反而去罵兩千多年前的孔孟思想？

答曰：這個問題就是一個典型的「李約瑟難題」。「李約瑟難題」是一個對中國歷史發展提出的問題，由英國學者李約瑟（Joseph Needham，1900 年-1995 年）在一九三〇年代開始研究中國科技史時提出，一九七六年美國經濟學家博爾丁正式將這個歷史問題稱為「李約瑟難題 Needham's Grand Question）」。其主題有的從科技發展的內在邏輯和規律出發，指出語言、邏輯、思維、文化等本來就是「難題」之解；有的從科技所處的外在環境出發，指出經濟、政治、自然地理、技術需求、技術供給是「難題」之解；也有學者對「難題」本身進行質疑，而提出了無科學說、科學特殊論、應答域

無限定說、邏輯矛盾說。我的回答則很簡單。漢武帝時期的董仲舒以「罷黜百家，獨尊儒術」來壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，導致漢家子孫只能「漢承秦弊」，於是「儒道」思想只能演變為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」的傳承其實已經變形，再也回不去了；而後東漢的「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。詳閱「老子為何對孔子說這些話？」

又問：人類真正的傳承是甚麼？

答曰：一言以蔽之，繼善述志。請到我的私人網站 binmaulin.com，下載《四十減一》。簡單地說，〈四十減一〉闡述的是生命存在的意義，其題名本身就有多層詮釋，先是「數目」對比意義，再是「減」的「簡化（reductionism）」或「損之又損（Elimination of falsification）」的哲學理念，值得詳細解說一番：

其一、「四十」與「一」的數目對比意義：我在長久的構思裏發覺生命的存在意義不止在成就個體，更在成就羣體。這個聽起來像是老生常談，更像是有心人士為了鼓勵「犧牲小我、成就大我」所作的虛假宣揚；但是其實我真正想說的是我們能持續在多重世間裏維持一個相續不絕的識覺生命，只是因為「六道」眾生早已聚合與調和了時空的因緣；換句話說，他們毫不吝惜地或別無選擇地成就了一切客觀的基礎，以便令我們的個體生命得以在共有的時空中展現。僅僅就這層意義來說，我們就不能忽略個體與羣體之間水乳相融的關係。

其二、「四十」與「一」兩個數目之間不應該有差異的哲學意義：客觀時空的執取是主觀意識的顯現，所以當你我有了這一世的生命後，我們在時空的作弄下，都有一種忽略已為「眾生聚合與調和了的時空」的潛在私心運作；同樣地，你我在這一個共同緣起的時空裏浮沉，經常忘了自己的存在也是成就這一個既成時空的組成份子之一，於是刻意製造差異，殊不料自己與羣體是分不開的——從這個角度來看，無論「自我流放」或「被人放逐」，其離散現象都逃不脫這一個既成的時空。

其三、提升「減」字作為一種「後設語言」（Meta-Language）或「否定語言」的敘述方式：「數目」大多堅實，尤其在「理性主義」的作祟下更為頑執。其實「數目」除去對比意義以外，原本對人類的思想進程沒有太多作用，但諷刺的是，「數目」因其「對比」構建了「分別」的氛圍，反而徹底破壞了世間萬象原本「不一不異」的意義；「不一不異」的現象既滅，人心乃活躍起來，但是當人類私心無法在這個穩固的「既成世間」裏予取予求時，我們於是有了追尋更高層次生命的企圖——或許這正是人類在文藝領域裏耕耘或在宗教領域裏探索的目的罷，更或許這正是人類無窮無止災難的起始罷。我對人類這樁「追尋」舉措的困惑，導致我引用「四十減一」裏的「減」字來逐一破除。

「減」既為「簡化(reductionism)」，故有多層涵義。在較低一個層次上說，「減」字的涵義是「斷滅」——在小說中，我以「閹割」來隱喻——閹割是割捨過去，「四十減一」則是眾生承受了「我」私自逃離以後所遺留下來的鉅痛。這是幾年以前，那批遺留下「閹割」過後的三十九具「天門教派」軀殼所帶給我的震撼，但是其實可以引申至中國大陸本土承受那批拋家棄祖的流放人士對家鄉所造下的巨大痛楚。

然而，往較高一層的意義上去探索，則「減」字有「損之又損」之意——亦即「我」在個體與羣體之間，觀察自己與眾人互相緣起的「不一不異」現象，並在追尋更高層次生命的企圖裏觀察割捨多生多劫以來自我輾轉輪迴的根源，「四十減一」則因這個不停的否定與超昇（Elimination of falsification），而趨入無始無終的寂滅。

小說裏最為人所詬病的大概就是「我一不心讓人給閹割了」。我選擇這麼一個意象為表達方式乃反其道而行，藉此質疑時下流行的色情描寫。從一個比較粗淺的角度來說，「閹割」隱示著男性在九〇年代裏因為女性不斷追求開放個性與現代精神，而主動自發地將男權推至一個被質問的位置上；諷刺的是，當男性面對挑戰，自動地捨棄一些威權時，女性卻在攫取到手的男權中徬徨了起來，更想逃避來自四面八方的女性將籠罩不去的報復心態施展為抗爭行逕，而開始懷疑最初爭鬥的動機。

懷疑與否，「女性主義」在這羣精擅書寫的女性裏大放光采，而且因為女性書寫者多於男性，所以愈發使得「女性主義」甚囂塵上。其實「男性與女性」的爭鬥是毫無意義的。顯然可見，當一個去了勢的男性在面對著下腹的空空蕩蕩時，他並無法從心底抹除與生俱來的男性意識；但不幸的是，女性在斷然失去了兩者接觸的器官時，對男權照拂下的安適卻有意無意顯露出依依不捨的神情。這個觀察可以在古代宦官的圈養臠妾與宮廷中失寵嬪妃對太監發出聊勝於無的風情裏得到明證。

誠然如此，男女兩性在這個共同緣起的世間裏，無需過於執著性別理則的不同，更無絕對必要的連繫需求，但一旦觸動了連結動機，則陰陽勾旋連結的對稱設定是一個必要的對立關係——這其實需要兩者的包融而不是對抗，任何偏離這個航向的努力必將遺留下來更複雜、更深沉的疑問。請參閱羅蘭巴特以「S／Z」對巴爾托克的《薩拉辛》所做的「分析哲學」式的批判。

有了這樣的認識，我在文章中大膽地描述性愛與接受閹割的過程就有了哲理上的依據；但是，其實我這麼安排，只是為了反駁那位寫下《查泰萊夫人的情人》的D·H·勞倫斯對男性生殖器的崇拜而已，因為在這本流傳深廣的鉅著裏，勞倫斯有些歇斯底里地勸慰女性不應一昧地追求性愛滿足，卻應通過對陽具的臣服使得男女結合產生有若宗教般的神聖使命感。

我無力挑戰大文豪的情思，但是卻情不自禁地在小說中那場勞倫斯式的完美融合後，將性愛所賴以圓滿的「聖器」在隨即安排的閹割手術裏殘酷地予以去除；這個以暴制暴的尋求融合過程，讀起來倒像我對勞倫斯有所不敬，但是其實我只是想訴說他過份執著於對境的錯謬。

在文章中，「減」字處處醞釀著，於是我由「閹割」以後的疤痕看到了「自由意志」受到軀殼無情的驅使，我更由「閹割」前的情愛看到了「自我意識」受到靈魂殘酷的詛咒。當然除去這些解說以外，讀者可以自由想像「減」字所包涵的「閹割」隱喻；譬如，有一位從大陸輾轉以一種變相名目移民到美國的朋友就大為感慨，因為她將她自己的逃生經歷與小說的求生過程起了認同，而深刻感歎她所「閹割」的是一段對祖國的眷戀與對親情的不捨。

其四、以「四十減一等於三十九」的方式還原「三十九」的原始數目，並藉此迴向給殉道而亡的三十九位「天門教派」信徒：其喻言是，不論我們逃到天涯海角，我們都逃不掉羣體的包圍。這個人類無窮無止災難的起因是你我原就是這個穩固「既成世間」的一份子，但當我們認同它的存在時，我們卻自我造作地將它當作對境，然後無可奈何地形成了「對立」。

當我們警覺到這個強自區分的危險性，進而轉而奮起追尋的時候，我們卻忘了「追尋」的根本意義在於我們需要承認一個虛幻的對境；虛幻對境的存在原本不是問題，但是我們卻愚昧地將之執持為「追尋」的對象，才無可避免造成了無奈悲劇的錯誤。這個原因，我想是「天門教派」的三十九位殉道者掙扎不出來的悲哀。

真是情何以堪，殉道者將自己閹割了以後，集體殉道而亡。這個訊息帶給我的意象太強烈了。其實在身軀之外作任何的追尋都不算太高明，因為凡是身軀孕育的必將在身軀裏凋散，凡是意識衍生的也會在意識裏幻滅；對自我生命不滿而抗議，不如放棄自我的堅持（包括比丘尼對性別的執取）而將抗議的對象加以融合。這個將崇拜的對象或自我的執取拔除才是人類唯一的出路。

我獲知了三十九位殉道者死亡的消息後，惋惜與悲悼了一陣——我惋惜的是他們對犧牲的誤解與對追尋的錯失，我哀傷的是他們對生命的輕率與對羣體的嘲諷。我想他們完全沒有體會人類在認知作用裏創造了主客對立以後，隱約知曉對立的荒謬，於是亟力尋找方法予以連結，但反而忘卻了我們最初是因為要連結這個對境才在自我意識裏創造了對立。基於我對這個錯失起始的認知，我就將自己置身於三十九位殉道者的悲慘故事裏面，共融共哀地來闡明「對立」與「連結」之間的荒謬關連——這個緣起正是〈四十減一〉故事情節佈署的根本涵義，也是「四十減一」數目字的由來。

我們似乎永遠無法體認，在荒謬的「對立」基礎上「連結」時，我們無可奈何地忽略了融合的必要。其實自我融合正是用來對治「追尋對境」的妙方。也唯有如此，我們才有可能消弭「對立」，變成「超越對境」的融合狀態內的一份子。這個說法是警惕我們，不要因宗教的狂熱輕易地犧牲寶貴

的生命；當你要犧牲自己的生命來成就他人或團體時，一定要有清淨的心，否則「無畏施」的行為、目的與對象都不可能清淨。這是布施裏「三輪體空」的深邃意義，因為「捨己利人」固然是「布施」的根本意義，但「一切法無所捨」卻是「布施」的究竟意義。

又判：謝謝大師。這就拜讀。您說的對我理解「咸、損」兩卦啟發很大。

答曰：另請參閱「符號學」的研究。「符號學」的研究始自羅蘭巴特，大概是學術界公認的，而他的「分析哲學」不能融會為整體的哲學論述，不能不說是「符號學」的一個缺憾。二〇一九年，我在廣州的「外國文學學術論壇」重新將這個議題翻了出來，詮釋「存在、內質」的「二而不二」，因為「二而不二」在「符號學」裏就是「二／不二」的對峙，甚至是任何「能／所」對峙。這個敘述方式始自羅蘭巴特以「S／Z」對巴爾托克的《薩拉辛》做出「分析哲學」式的批判。

這是一本「敘事研究」登峰造極之作，以 561 個語言單位歸納出來 93 個敘述單元，再歸納出來五個代碼。「S／Z」的對峙為一位男性雕塑家 Sarrasine 愛上一位女性歌手 Zambinella，並以之為名。這本不足為奇，但是 Zambinella 原是一個男性，被閹割成了女性後，讓 Sarrasine 視為天人。

這個閹割意象以「S／Z」的鏡照來呈現，一方面明確表明 Zambinella 的「雌雄合體」，但是另一方面卻暗示 Sarrasine 的立名本身就有「閹割」的意象，因為 Sarra 原本為女性的名字，而 sine 在拉丁文裏卻為 without，只不過發音為 saini，也就是說 Sarrasine 的「非女性」發音為「薩拉辛」時即轉變為男性，用中文的敘述說，就是「男亦女也，女亦男也，女亦非男，男亦非女」，或「是女是男，是女非男，是男非女，非女非男」，用《心經》的說法，就是「女即是男，男即是女，女不異男，男不異女」，也就是說，不止身體為「雌雄合體」，連其命名亦是「雌雄不分」。巴爾托克這本《薩拉辛》可謂為ＬＧＢＴ的先驅。

除去「S／Z」的五個代碼「闡釋性、情節性、意義性、象徵性、文化性」不論，這個「分析哲學」最大的貢獻在羅蘭巴特建構了「文本性」與「小說角色的中立性」，文本的「複數性、可迴轉

性、曖昧性、開放性」乃因之而建立，於是敘事的「概念的綜集顯現」乃有了一個還滅的機緣，不止「能／所」的鎖鍊得以破除，而「二元對立」的敘述模式也因之破除。我以為，這個作法有外國文學破除「敘事」以「人文字」，並重新結合「文學、文字學」的意圖。

Mit-da-sein是海德格在追蹤希臘文的原始出處時所推演出來的，所以是一個「還滅」的思想運作；「S／Z」是羅蘭巴特運用「分析哲學」將巴爾托克一本毫不起眼的短篇小說大卸八塊以後所引申出來的，所以是一個「流轉」的思想運作。「流轉」思想的語言容易形成套路，因此有限制性，而「還滅」思想的語言則因其曖昧而有開放性，但因「流轉」屬「萬物流出說」，所以論述者眾多，逐漸發展出來「符號化約」或「符號再現」等意識擴張的論述，而「還滅」則進入「宗教」領域，以論「道德」。如果必須做個批評，我認為analytic philosophy過於瑣碎，有點像佛學的「唯識」，愈論述，離「般若」愈遠，所以後來semiology見於這個缺失，將之發展為systematic semiology時，另一派學者則開始論述semiology reductionism。

「小說角色的中立性」牽涉到「閹割」的意象，而「閹割」其實是說書寫者在寫作的過程中將層層的概念從文字敘述裏割除而去，所以文字的存在也就遺留給書寫者一個猶如被閹割過後的軀體，在尋找理想自我的過程中，被一個殘缺的形體肯定與美化書寫的理想化，一邊捕捉生命失落的部分，一邊卻又讓原本固結的部分失落了。

這種「行於道而失之於道」的心理很微妙，它讓書寫者遺忘一些曾經寫過的文字，但它卻又讓書寫者在遺忘中一邊潛進一邊躡去，既看著文字將自己解析，又看著文字將自己縫合，而殘缺的書寫者一直對自己說「不要寫了」，而尋找理想生命的書寫者又不斷地說「繼續寫下去」。這也是書寫者大凡有兩副面孔的原因，不斷地在跨越，終至逾越了作為一個書寫者的界限。這是羅蘭巴特從「作者之死」過渡到「S／Z」的轉輒，但他始終不能將「分析哲學」回歸於整體的哲學論述，是為其憾。這也可看為一種將「分析哲學」從整體的哲學論述「閹割」出去的意象。

我提出「S／Z」的概念是希望在可見的未來，也會有懂藏文的文學人士將「孔雀信」做同樣的「敘事分析」，而讓兩位噶瑪巴分別詮釋「二而不二」時，能夠在「延異、擴張」的實踐過程中，一邊潛進、一邊躡去，但同時又互補、圓成。

這有些費解。其實「實體」或「主體」或「是其所是」等名言可以在海德格的 Mit-da-sein 與 Mit-sein 、Da-sein 之間，以其字義將彼此的關係找出來，是謂「人文字」。這需要水磨的功夫。我想德文翻譯家不太懂這個。等到這些都釐清了，「俱起論」就出來了，海德格以「存存」來解說「非存在」與「存在」同時存在，也就一目瞭然了。我一向認為德文的擠壓作用是論述西方哲學最有利的條件，其它拼音文字體系俱無，而我則是以文字的壓縮來解釋「存在主義」思想。

我其實不太喜歡去想這些，因為我對德文不十分了解，但是為了幫助眾人了解海德格的「存在主義」哲學，所以勉為其難解說了一下，否則眾人走不出坊間一些亂七八糟的譯筆。易言之，要了解海德格，最好去讀德文原文，但要讀得懂，必需鑽研德文。弔詭的是海德格從不認為自己是個「存在主義」學者，甚至他本人也不喜歡「存在主義」這個名詞，而這個態度也是了解「主體」的關鍵，以「主體」本不可述，能述的只能是「主體的實踐」，或只能證明「不是其所是」。這個或者也說明了海德格是個對文字非常敏感的思想家，而對文字不夠嚴謹的翻譯家則不能翻譯海德格的作品。

總地說一句，「主體」的存在不能被當作「主體的認知」，而只能被當作「主體」因為其「非存在」而凸顯了「主體的存在」。或更準確一點講，此在實為彼在，或此在與彼在俱在，建構了一個存在內質的基本條件。這似乎說明了「本質與存在」一起俱起的要義。其實我一直以為海德格的著作「存在與時間」的翻譯是個敗筆，因為他根本沒有論及「時間」，充其量只論及了「即在」，也就是「存在與非存在」兩者此在故彼在的意思，也是 mitdasein 的意思。

Mitdasein 是 mit 與 dasein 結合成的概念，而 dasein 則是海德格在《存在與時間》中提出的哲學概念，但是 dasein 一詞無法準確地翻譯成中文，因為它由 da（此時此地）和 sein（存在、是）

兩部分組成，而為了表達 da 與 sein 本身的關係，有譯作「親在」、「緣在」等等，但是「此在」或「即在」是比較通用的譯名。只不過當理解「此在」或「即在」的時候，不能將 da 理解為此時此地，而是指「彼在故此在」。以此來看「存在與時間」的翻譯，其實它說的是「此在與時間性」，也就是當「存在」與「非存在」彼此互為鏡像而存在時，「時間」是不存在的，是謂「存在」與「非存在」一起俱起，為「此在」與「時間」的「俱起論」，是謂「時間性」。

以中國原始哲學思想來看，則一為卦爻，一為時位。我在《四十減一》，二八六頁，以「成性存存，道義之門」來論證。「存存」者，「存在」與「非存在」共同存在之意，亦即其存在的意義有一起俱起的「俱起」內義，只能以「內質」來論，故曰「成性存存」。海德格說，「『存在』以『非存在』為其底蘊」，其實是將「存在」與「非存在」分開來處理，儒家則以「成性存存」將兩個融會在一起，是曰「彌綸」。

由「存在主義」到佛學，最具體的就是大寶法王第十七世的認證，更是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的關鍵，其因即太錫度以一封偽造的「孔雀信」認證指示認證了烏金噶瑪巴，就是一個「存在先於本質」的事例，而夏瑪巴說，「噶瑪巴要回來就回來了」，則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。只不過，論證起來很費事。

有關佛學與「存在主義」的關聯，我論述得有點零亂，可能掌握起來不太容易。我想關鍵處有兩個，一為「俱起」，一為「時輪」。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》的旨趣，但因為是小說，所以言語比較隨性。這是我為了逃避不同語境的尷尬而以小說處理大說的難言之隱。這個尷尬也是「存在主義」小說家卡繆以小說處理「存在主義」論述的基本原因。

泰耶噶瑪巴在他的還俗宣言裏，曾經預言說，他的還俗娶妻將會有很美麗的事情發生。我不知這個美麗的事情究竟是甚麼，但或許泰耶噶瑪巴是想以他的「還俗娶妻」來論證「本質先於存在」或「存在先於本質」何者才是「宗教思想」也不一定。這可是全世界獨一無二的創見。

《無何有之身》說穿了就是敘述一個接受「祖古」(Tulku)頭銜的轉世者、為了完成前世未盡之事業而持續轉世，所以是一個為了完成佛業的修行人或「未圓滿者」的乘願再來，而其被指認為佛陀的化身，則除去信眾的方便以外，其實沒有多大的意義，反而因此讓「祖古」為了承接前世的遺願而轉世失去了焦點，而且顯得有點過分注重當世的頭銜而忽略了傳承的重要，故曰「無何有」。

這個意圖以本書的英文譯名來看，就一目瞭然了，因為一個泛指輪迴的「Reincarnation」比較適中，但這個輪迴卻是一個「Reincarnation in Possible Perpetuity」，於是就直截就「祖古」的永世續存、以及「非經認證，則不能完成佛業」做下了詮釋，卻也不應該過度引申，或在宗教闡釋上過度解讀——這對「還俗」的泰耶噶瑪巴與蔣貢康楚仁波切都是不公平的。

一言以蔽之，《無何有之身》所描述的是還俗的、捨戒的、未圓滿的、未完成的修行人，所以這本書就直截深入了普世性的解說，就人性加以詮釋，一方面掀起人文地理的遮掩，一方面闡述一個掀起歷史背景、反宗教與禮教的奴化教育、更反僵化禮法的道德世間，甚至在一個「道德概念」未生的彌綸狀態裏，敘述「道德目的論」，是以有一種標竿的意義，只直截闡釋人性與人格的美德，沒有禮教的約束，但一切行為止乎禮，五倫未立、「道德」還未被當作一個生活或精神的實踐準則，又因一切道德行為、道德規範、道德價值、道德原則、道德義務等後來的理性標準均未萌芽，所以是一個「道可道，非常道」往上回溯的「目的論」(teleological approach)，是謂「道德目的論」。

若以《易傳・雜卦》來看，就是「履，不處」、「需，不進」與「訟，不親」的交差挺進，以期盼能夠整個顛覆「孔雀信」所顛覆的「十七世噶瑪巴認證」的傳統。以「純粹理性」的批判來看，一個已被顛覆的思想或體制是不能在顛覆了以後被還原的。如果一定要還原「孔雀信」的顛狂，那就只能在「不親、不進與不處」的交差挺進裏，將「小畜，寡」通過「離上而坎下」的運作，讓「險之時機」產生鉅大作用而回歸「親寡，旅」。唯其如此，「孔雀信」所憑藉的「時空」才能回歸「噶瑪噶舉」的「豐，多故」，最後在「中孚，信」的揭示下，重新取得「噶瑪噶舉」的信任。

這基本上就是我創作《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的內在邏輯。何以故？「噶瑪巴十七世認證」是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的議題，其因即太錫度以訛造的「孔雀信」認證烏金噶瑪巴是憑藉「豐」的「天地盈虛，與時消息」，所以要顛覆一個充分掌握「存在先於本質」的「孔雀信」就得讓「與時消息」還原為「大蓄，時」的宗教思想，而夏瑪巴說「噶瑪巴要回來就回來了」則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。

何以故？「豐」多故，「革」去故，「隨」無故也。泰耶噶瑪巴在他的還俗宣言裏，曾經預言說，他的還俗娶妻將會有很美麗的事情發生。我不知這個美麗的事情究竟是甚麼，但或許泰耶噶瑪巴是想創建一個「迎接夏瑪巴」的平臺來論證「本質先於存在」才是「宗教思想」罷，畢竟「本質先於存在」才是「先天而天弗違，後天而奉天時」，一舉突破「存在先於本質」的「存在主義」理念，以「噶瑪噶舉」遍行全球，其「豐」漸自由「豐其蔀」而「蔀其家」，導致「噶瑪噶舉」於天際翔集之間，遭人「窺其戶，闃其無人」，「雷火豐」之內火乃一舉燒至外教，而有了「火山旅」之象。

「旅之時義大矣哉」。此之所以第十六世噶瑪巴於美國風塵僕僕傳法之時，卻能於「旅瑣瑣」之際「止而麗乎明」。何以故？噶瑪巴「懷其資」，以其自身之傳承見證「四大法子」如何在其內部喪其傳承之傷，故「止於其旅」，更焚其傳承之舍，「四大法子」乃各行其是，更轉噶瑪巴之「懷其資」為「資斧」，卻因未得其位，故屢仆屢起，傳承之爭乃纏擾十一年，最終以「孔雀信」一舉破其纏擾，更挾達賴喇嘛之背書，由上逮獲認證小組，終以譽命，烏金噶瑪巴乃坐床，不料「孔雀」自焚其巢，烏金噶瑪巴先笑後嚎啕，最後以一個「生產不出牛乳之母牛」嘲諷夏瑪巴，終莫之聞也。

這就是《易・旅・上九》所闡釋的「鳥焚其巢。旅人先笑後號咷。喪牛於易。凶。」這個爻象非常清楚，而當烏金噶瑪巴於夏瑪巴圓寂之際，說夏瑪巴是一頭「生產不出牛乳之母牛」，這個爻象就坐實了。何以故？其「易」者，易位也，夏瑪巴開始了乘願再來的旅程，「上九」即示烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的最高位，以「剛」示其倔強傲慢，洋洋得意，最後必定號咷大哭，於是「孔雀」所建構

的巢穴乃被焚燬，反而在夏瑪巴轉世之時，喪其「柔順」之德性，所以凶險。「旅、豐」互為其綜，過度盛大，容易迷失，盛極必衰，又流離顛沛，互為因果。「序卦傳」說：「窮大者，必失其居，故受之以旅。」此即泰耶還俗娶妻、夏瑪巴轉世使「孔雀」不再有人恤問的因緣，曰「終莫之聞」。

「存在先於本質」的「存在主義」理念不敵「本質先於存在」的「宗教思想」，暫且不論，而孔子造《易傳》後，世人皆謂「象失其傳，則辭亦失其旨趣矣。」或曰自孔子沒，歷秦漢，迄於今，叛經者皆因不知《序卦》與《雜卦》，故謂《序卦》與《雜卦》為聖人之至精，亦不為過。

《序卦》與《雜卦》俱「象設」，非「理設」，亦即所論者皆先言「卦象」，而後以「義理」直指其「卦象」，以是知孔子於「易」之意，離乎「象」，則無「易」可言，曰，「易，象也。」故《雜卦》了無卜筮可言，讀《雜卦》即可見孔子之於《周易》也。

大柢來說，《雜卦》者，雜亂文王之《序卦》也。這裏不涉及卦序是否為文王所推衍的論證，但孔子將《序卦》一連者，就其一端之理以序之，在所緩也，又恐後學以《序卦》為定理，不知其中有錯有綜，故雜而言之，不居前後，以錯綜為釋，故造《雜卦》。若非有《雜卦》，則「象必失其傳矣。」這是《序卦》與《雜卦》對「易學」的貢獻。

《序卦》與《雜卦》以「卦象」立「義理」，至此明矣。惟《雜卦》對「旅體」之詮釋不同，以「義理」為導，將「卦象」顯示出來，曰，「親寡，旅也。」大有玄機，可惜歷史上所論者不多。易學大師虞翻曾在《周易集解・卷十七》說，「豐大，故多。旅無容，故親寡。六十四象，皆先言卦及道其指。至旅體離四，焚棄之行，又在旅家，故獨先言親寡，而後言旅。」持平而論，「旅而無所容」是《序卦》的解說，了無新意，而以「人在窮途，故親寡信」解說「旅體離四，焚棄之行，又在旅家，故獨先言親寡，而後言旅」，實屬牽強，因為這裏的解說實為「旅，親寡也。」不為「親寡，旅也。」而以「旅體離四」來說明「親寡，旅」必須以「義理」為導，將「卦象」顯示出來，以顛倒「能指」與「所指」，更是語焉不詳，但諸子百家對這種論述大多緘默如深，令人大惑不解。

這個混淆，其來有自，應當是因為孔子為了深入演繹《易經》，必須以「邏輯性語言」來闡述「邏輯性思想」，而後才有了《易傳》，但是孔子演繹《雜卦》，為何不說「旅，親寡也」？而獨在「豐，多故」後以「親寡，旅」銜接「離上而坎下」？那麼《雜卦‧旅》為甚麼以這樣一個結構顯示呢？六十四象中，為甚麼唯獨要將「親寡，旅」倒之、反之以釋之，才能瞭解「旅，親寡」呢？

這裏就牽涉到「能指、所指」與「名實論」的問題以及「句段關係、聯想關係」的問題。中土對這樣的問題比較含混。以《心經》來看「能指、所指」或「名實論」，則「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」說的就是「名不異實，實不異名。名即是實，實即是名」，而「名」與「實」互薰互生，或「能指」與「所指」互力互用，乃至融會在一起。

以「親寡，旅也」來看，亦即「親寡不異旅，旅不異親寡。親寡即是旅，旅即是親寡」，或以「旅，親寡也」來看，則「旅不異親寡，親寡不異旅。旅即是親寡，親寡即是旅」。兩者似乎一致，「能指、所指」順著「不異、不一」而整個交織起來，乃至「親寡、旅」、「旅、親寡」混而為一。這麼一看，這個「能指、所指」的混淆似乎也不必窮追不捨。這在中文象形字的「形音義」仍舊一體成形或中土的「形象語言」還未流失的時候，以「邏輯性語言」論述「邏輯性思想」甚至「非邏輯性思想」，還不至有太大的問題，但是從漢武帝開拓西域、聲韻大肆傳入中土，或從劉向「廣陳虛事，多構偽辭」、「形象語言」流失以後，「中文表述」逐漸形成一種只有「音」的作用，中文的「形聲字」於焉大造，於是探索這一類的表述，甚為困難。如今要回溯至先秦時代的表述，當然不可能，但如果能夠就整體文字結構探索句段關係與聯想關係，那麼要了解先秦的思想還是有一線生機。

這裏借助西方的「結構主義」來做個解說。目前的「結構主義」（Structuralism）被文學評論家引為論述、歸納「現代小說」的一種方法論，甚至被藝術評論人士引為「藝術表現」的一種方法，但其實最先可以追溯到瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）將語言視作一個系統，並發展出來「結構主義」，將語言系統相互關連、整齊有序的符號彼此連接、構成不同的語法和語義，簡單

地說，就是將「能指、所指」與人類的說話行為結合為一，讓意識深處的語言結構與個別文化族羣所使用的語言記號、就其元素與法則在某一個特定的時間內，客觀地讓深層、「無意識結構的思想」去指引「有意識的說話行為」。

這個語言要素就是「能指」（signifer）與「所指」（signified）兩個符號，其關係猶如一個銅幣的兩面，「能指」是符號的顯性形象，「所指」則是符號的隱性意義，或謂之「概念」（concept or conceit）。「能指」與「所指」一起結合，才能成為一個完整的符號，譬如「親寡」這個詞，當「親寡」見諸筆墨時，一個「親近寡信」的解說並沒有形成「旅」的印象，而當「親寡，旅也」或者「旅，親寡也」被聯想的時候，「能指」與「所指」才同時現形。易言之，當人們想到關於「親寡」的「能指」時，「旅」的「所指」亦同時被聯想出來，此即「親寡，旅也」；反之，當人們想到關於「旅」的「能指」時，「親寡」的「所指」亦同時被聯想出來，此即「旅，親寡也。」

這個就是「能指」與「所指」在心理的聯想作用，於是接下來，「能指」與「所指」可以任意結合，並不一定侷限於「親寡」或「旅」，而可以是「物自身」或者「眾有情」，只要這兩者可表達「差異性」。換句話說，「親寡」這個詞沒有任何理由一定要與「旅」共同指稱，而當「親寡」或者「旅」被指稱並聯想起來的時候，它們在文意中所出現的已經是「豐，多故也」或「離上而坎下也」的概念。這就是「結構主義」的兩個重要原則——「任意性原則」和「差異性原則」，合稱「延異性原則」。學人經常有「以能為所」的困擾，也是這個「延異性」作祟的緣故。

這樣的「任意性」與「差異性」使得「能指」和「所指」的結合沒有固定和穩定的性質，有點像是約定俗成，但一旦「能指」和「所指」的結合被確定下來以後，「能指」和「所指」的關係就會固定下來，不會輕易改變，或「能指」和「所指」的結合具有一定的穩定性。至於「差異性」，由於整個語言系統的各個要素並不孤立存在，而是彼此互相關連，所以語言系統裏面的各個要素，其價值和意義就來自它們和其它要素之間的對立而獲得。這個「延異性」，我在《四十減一》的一個章節，

〈從「聊天室」看「離散書寫」的延異性——以《四十減一》為例〉裏面說了很多，並舉了十個範例與十首詩詞來呈現「延異性」的多元化。這裏不再贅言。

職是，當孔子說「親寡，旅」的時候，作為「所指」的「旅」之所以有意義是因為「旅」必須與「離上而坎下」相互指稱，就像「親寡」作為「能指」之所以有意義是因為「親寡」必須與「豐，多故」相互指稱，於是這麼一來，「旅，親寡」作為一個「有形之物」的指稱就不能與「親寡，旅」對等了，而當人們言說「親寡」時，「豐、多故、中孚、信」四個要素就充當一個無形的背景，襯托出「親寡」的意義。雖然人們在言說「親寡」時不需要顧及、甚至忽略了上述四個要素的存在，但是「親寡」作為一個「名」的指涉，是不能忽略隱性的要素(「實」)，而單獨支持這個句子的言說。

同樣地，以「旅」為「所指」的這個句子，所有作為「所指」的「離上、坎下、小畜、寡」等要素隨時都能夠和「旅」進行互換，這個句子仍然能夠講得通，譬如「旅」隔著「離上而坎下」而與「小畜，寡也」對峙，也是符合邏輯的言說，而這種語詞和語詞之間的可互換性是謂「聯想」。如此一來，「親寡」被孔子引為顯性的「能指」，就在「旅」的「所指」延異性詮釋裏，與「小畜，寡」的「所指」直截有了聯想，是曰「親近寡信」者，不能勝眾，陽所以不能畜，故曰「寡」也。

這個解說當然也是一種「聯想」，只不過《雜卦》諸多言簡意賅的「義理」除了解釋「卦象」的「非邏輯語言」以外，還有一個以簡要的「義理」讓「能指」與「所指」之間進行組合，從而組成一個完整句子，但同時也服膺於「延異性原則」，讓「信、親近寡信、寡、不親」整個交融在一起，然後論述「大過，顛也」，以《雜卦》論述到了「大過，顛也」，在還沒有進入「姤，遇也，柔遇剛也」之時，「本末已弱」，是以「弱其本末，故顛。」其所「顛」者，「滅」也，「殞」也，讓整個「小過」以降的「小過可小事，不可大事」經過「中孚，信也。豐，多故也。親寡，旅也。離上而坎下也。小畜，寡也。履，不處也。需，不進也。訟，不親也」形成一個對「大過，顛」的詮釋。這是瞭解訛作的「孔雀信」親近寡信、卻以「旅體離四」的連鎖效應重創夏瑪巴的關鍵所在。

何以故？要解釋「小過，過也」經由「親寡，旅也」到「大過，顛也」的過渡並不簡單，但因其中隱含了孔子一個重大的思想論述，卻不宜一溜而過。試以《子夏易傳・卷十一・雜卦傳》的論述來闡釋這個道理，但不涉及《子夏易傳》的作者究竟是不是卜商的辯正（一說為漢人韓嬰所著）。

其一、「小過，過也」、「中孚，信也」與「豐，多故也」的論述因「親寡，旅也」從後制約而不可分，更因「親近寡信」直接悖逆「中孚，信」，而讓「小過」的踰其常直截挑釁了「中孚」的存其誠，而建構了「親近寡信」的理論基石；這麼一來，「存其誠」在指涉「人處豐盛，故多故舊」的時候，不可避免就以「小過可小事，不可大事」直截涉入「多故親」的配主，是曰「小過行中孚，實信君子之道可者，與之豐明以動之，則物盡陳矣。」是即「親寡」的「能指」從後制約的論說。

其二、「小過者，柔得中，小人之正也。」故其「踰其常」無它，實因「小人者，篤於小事而不知通濟君子。」這尚無礙，但「過行小事而合之，知可屯而過，動也」實在不能解說「存其誠」，其因乃「中孚，兩柔向而無迕也。外內剛中，皆情實著說而巽，信發於中也。」

其三、「中孚」在遇其配主時，夷其配主，是曰「事皆舉矣。事之多，則未有周矣，愼其大者也。」一舉將「旅體」跨越了「離上而坎下、小畜、履、需」而直截與「訟，不親」指涉起來，是曰「旅體離四」，於是「親寡，旅」經過了「訟，不親」的洗滌，就直接指涉「大過正之末也。本無正而末不興也。唯剛大者，過之而治也。政自其下，顛之道也。」以是，「小過之踰其常」終於踰越至「大過之顛之道」了，庶幾乎，唯其「旅體」居於「所指」才能「離四」。

其四、「小過」直涉「大過」固然因為「親寡」悖逆「存其誠」，動搖了「小過、中孚、豐」的完整性，卻又堅持讓「小過、中孚、豐」保留完整性，於是其「併而分之」的動力就造了「旅」的動盪不安，是曰「瑣瑣斯其所取災，是其寡也」。以是，《子夏易傳》曰，「旅者，柔得中乎，外而下寄於剛也。自寄旅矣，人何親哉，不可以有附也。戒其止則明也。」這是「親寡，旅也」必須以其「義理」為導，將「卦象」顯示出來的原因，於是就有了一個顛倒「能指」與「所指」的論述，寄於

「離上而坎下」之所倚，以「親寡」迴上，併其「小過、中孚、豐」之完整性，是為太錫度策立烏金噶瑪巴之象，而以「旅」涉險，直奔一個「大過，顛也」的論說，則是夏瑪巴顛覆「孔雀信」之象。

其五、「寡」者，從宀從頒，「頒」者，分也，分故少也。又「頒」者，大頭也，並以其大，而有「從上而下分之」之義理，故有「頒賞頒獎頒行頒布頒發」之辭彙，俱由上發下也。以是，風行天上的「小畜」不止所畜「寡」也，更以「由上發下」之姿，將「履、需、訟」一併「入而分之」，但因「入」的動作一旦起動，「出」的躁動就隨即而來，是謂「虛而不屈，動而愈出」，於是在「虛而不屈」的景況中，一切現象動而不動，其間有「幾」。這是「寡」總結一個彌綸的「不處、不進、不親」，一路由「親寡」而「寡」而「不親」的「既分又併」的尷尬處境，曰「旅體離四」。

其六、「旅體離四，焚棄之行，又在旅家」是「旅」為「所指」之肇始，既想延異「親寡」、又想囚禁「親寡」，故以「離上」焚棄「親寡」，又以「坎下」行在「旅家」，藉以演繹「親寡」的寓言。只不過「親寡」的概念不動則已，一動即「既分又併」，於是逕自讓「小過」奔逐踰越而去，故而有「大過，顛也」。

其七、《雜卦》所論皆先言「卦象」，而後以簡要之「義理」直指其「卦象」，故離乎「象」則無「易」可言，甚至因其簡要，可直入文字，而以「字象」詮釋「卦象」，以「卦象」、「字象」皆「象也。」以「旅」字來做個解釋。「旅」始見於商代甲骨文及商代金文，其古字形像眾人聚集在旗下，意指軍隊編制單位，五百人為旅，是以《說文・放部》曰：「軍之五百人為旅。」從放從从，从者俱也，放者旗旒也，也就是旗旒一舉，眾人俱從也。引申在「親寡，旅」，也就是說，「親寡」可以一邊「離上」，將「小過、中孚、豐」聚於一處，一邊「坎下」，將「小畜、履、需、訟」整個聚合，讓「親寡」產生「寡之變」，而有了「不親」之意。

其八、「義理」因其簡要而讓「字象」直涉「卦象」，有其深遠之意涵。試以另一個「屯」字來做個解說。學界有位易學大師說，「屯」音「諄」，這說得挺好，因「屯」本為「難」，而「難」

之「屯」音作「諄」，但接著說「屯」為象形字，與「蒙」相同，都為艸葉屬，就不對了，因為這裏的詮釋其實將「屯」當作「毛」，但「毛」也不是象形字，而是純體指事字，為艸葉屬，其「一」為地，上垂穗，下有根，一體成形，不得解構，與「七」形似，但「七」為陽之正，從「一」，微陰從中衰出謂之「七」，以會意定指事，而「屯」卻為一個「從其字而變其字之形」的會意字，其本意即為「難」，以屮貫一，一，地也，屮曲其尾，所以會難意也，不是因「艸生」而「難」，而是屮貫一而「難」。換言之，知其屮貫一之「難」，則知「屯」發「諄」音之理。這與是否懂「易學」無關，更與是否懂「屯卦」無關，而純粹是就「字象」而言；奇奧的是，錯繆的「字象」詮釋滴溜溜一轉，竟然也可以正確詮釋「卦象」，這真的只能解嘲說「屯」從「毛」而變其「毛」之形了，也算是神來之筆罷。我為了破其繆誤之說，曾經在《四十減一》裏，以入駐「沙屯」的方式還原「屯」之字義，而以「冢前」示現其「屯」，因「冢」者，時之昧也，雜亂不足以明也，而中心昭著矣，待其時而行然後通也，是為「四十」之圓滿也。至於「難」在《易經》有「險阻、障礙之難」、「困圍、困局之難」與「遲滯、不順之難」，但卻無一以「難」作為卦名，那就是另一層級的「名實論」之探索了。這幾個「難」最能解釋夏瑪巴認證泰耶噶瑪巴、卻遭受太錫度與烏金噶瑪巴圍剿所歷經的苦難。

其九、「離得其所，麗可以上而昭也。坎陷其所，居可以下而經也。」這說得極好，卻是一個「火水未濟」之象，以「旅」牽之，以示其窮，是以「寡不能勝眾，陽所以不能畜，故曰寡也。」以這麼一個「寡」隔著「未濟」與「親寡」對峙，讓「旅」之聚眾非常不安，庶幾乎，「履、需、訟」一併現形，直奔「不親」以尋求對策，但因「未濟」已出，不能漠視，於是「旅」只能夾「未濟」與「小畜」對峙起來，讓「親寡」直截衝撞「寡」，曰「知足而不多藏，終得其畜也。」；其一併現形的「履、需、訟」因時刻「入於寡」，而安分待時，越理求勝，於是「不處、不進」，乃至「恭謙而不敢自恃、待命而不敢自任」，從而遂其「保其履、全其健」之目的，同時契入「旅之時義」，卻也因懂得「避險」，而讓「不親」謀於險，進而與「大過，顛」遙相呼應。

這樣一個「踰其常」的小過最後會演變為「顛狂」的大過，無非就是「親近寡信」整個顛覆了「存其誠」的用心，然後以其「入覆誠心」的動作，讓明照四方之故舊一再涉險，終至居寡自處，卻又因其「寡」非所居(「履，不處也」)，所以只能安分待時(「需，不進也」)，越理求勝(「訟，不親也」)，然後其所聚之眾俱從，不再「親近寡信」，是曰「旅」也。

「親寡」不是「寡」，而「親寡之能指」在「未濟」的拉扯中，重新讓「旅之所指」在「寡的所指」裏整合為「旅體的能指」，於是就讓「能指、所指」之拉拒進入一個調適的階段，是謂「履，不處」、「需，不進」與「訟，不親」的循序漸進，即至「訟，不親」，則形成「寡之變」，終於令「親寡」者「不親」起來，是曰「旅體離四」也。

「孔雀信」之所以一擊中的，乃因「大過，顛」不是一個正常的思維運作，而必須歷經一系列的內部調整，肇始於「小過」的踰其常，卻也因十六世噶瑪巴以其自身之傳承見證「四大法子」如何在其內部喪其傳承之傷，故「止於其旅」，更焚其傳承之舍，而重新恢復傳承的夏瑪巴卻因飽受傳承之苦，而「本末俱弱」，於是就給了太錫度一個轉噶瑪巴之「懷其資」為「資斧」的機會，「親寡」以亂「誠信」，讓整個「故舊」起了骨牌似的崩解，乃遂其所願，旋立烏金噶瑪巴，而夏瑪巴所能做的只不過是安分待時，越理求勝，然後盼其所聚之眾俱從，不再「親近寡信」罷了。

以這樣一個「親寡，旅」注解「第十七世噶瑪巴」的認證風波，其本身就是一個「踰其常」的舉措。這是非常不得已的，因為這整個認證事件雖然牽涉到「噶瑪噶舉」的傳承，但其實無關佛法，甚至無關藏傳佛法，所以不能以佛學來解釋，只能訴諸西方哲學理論或者中土哲學思想，於是「存在主義」以及「易學」乃粉墨登場，是曰「觀其大者，顛也」，或曰「過其大者，顛也」。

另外值得一提的是，〈荒山石堆〉結尾之時，有一段描述小羊上山以「叮噹！」響聲壓抑山下「三大紀律」的口號。其描述被大陸學者指認出來，是以「象雄文明」(古音譯「象雄」為「羊同」)來瓦解藏傳佛教在西藏傳衍的「必須性」或「法定性」。我對這個觀察非常震驚，卻不能不說這裏還

有一個以「離四句」來調適「中文、藏文、梵文、象雄(羊同)文」的意涵，或更直白一點說，「孔雀信」之所以一擊中的其實是因為藉助了一個至今在雪域都瀰漫不散的「象雄文明」以及「羊同文明」所帶入「吐蕃文化」的形象語言與意涵。當然大陸學者這個說法，比臺灣一些文學評論人士高出一個層階，可喜可賀。

首先，祖普寺的後山即隱喻「象雄」的地域，因「羊同」的地域到今天都無法釐清，而且因為「象雄」被「雍仲苯教」引為發祥地，所以被「庸仲苯教」奉為聖地。這個聖地輻員廣闊，北接于闐雪山，南接印度與尼泊爾，西達波斯，東接吐蕃。其次，截至目前為止，這個「羊同」的探索都不能說有堅實的學理論證，否則早就被中國共產黨當局大力宣揚以取代達賴喇嘛的政治與歷史地位，尤其在烏金噶瑪巴出走拉薩以後，這個政治使命隨著達賴喇嘛的年邁體衰而更為迫切了。

這個學理異常詭譎，所以達賴喇嘛也不能不有所警覺，於二〇〇七年造訪「雍仲苯教」，嘗試在認同「雍仲苯教」的基礎上，找出藏傳佛教的「法定性」，因為「雍仲苯教」的精神內涵比較接近「羊同文明」，而目前由「格魯、寧瑪、薩伽、噶舉」所引領的「藏傳佛教」則脫離不了印度佛教的影響，尤其達賴喇嘛所率領的「西藏流亡政府」屯墾於印度北邊的「達蘭撒拉」達六十年之久，信徒遍佈全世界，早已成了中國共產黨維持政權合法性與維繫國土安全的重大隱憂。

從中國的角度來看，這個探索的方向是正確的，但懊惱的是，「象雄文明」就像空氣一樣消失了，不止歷史文獻裏找不到，連「象雄文」的存在與否，至今都沒有定論，所以我以「梵藏」之間的圖符來隱喻；這個圖符或圖騰是否為迷思，則是一個很嚴肅的課題，直截牽涉到造論者的宗教信仰，因為佛教文獻堅持「吐蕃文字」之所以由「梵文」衍生，乃因吐蕃在第七世紀「沒有文字」，但當代一些藏族學者在中共政權的指引下，處心積慮地尋找歷史遺跡，證明「吐蕃文字」是在「羊同文」的基礎上，以「古梵文」或「犍陀羅語」在「聲明學」的考據而進行了改造。這個用意非常明顯，因為中共政權一直在尋找一個替代西藏「言必稱印度」的「反歷史」印證。

宗教與政治的關涉是必然，也是不幸，而「反歷史」的運作可說是一個極為討巧的方法。這個文化使命埋藏得極深，借鏡於第八世紀中葉的「佛苯」鬥爭，但一方面批判藏傳佛教宣揚來世轉生的無稽，另一方面卻又批判達賴喇嘛的活佛轉世盡是謊言，以強調現世人若有災難，中共政權即能除障化吉，其手段即為「現代化」，以現代的商業競爭腐化人心，以自然的開發摧毀禳災。

這不能不說是一個政治企圖，也是中共政權以「反歷史」突破當世困局的重要手法。中共政權的「歷史困局」不止西藏一地，連本土亦然，愈論愈凸顯中共政權竊國篡政的歷史痕跡。這原本極為清楚，但是當代很多學者都受其蠱惑，不然就是屈服於其威逼利誘之下，頻頻做出違心之論。這其中最具毀滅性的就是「簡(異)化字」的落實，將中國文化連根拔起，徹底摧毀，所以中共政權花了那麼多錢，不惜毀壞歷史文物，就算讓影劇人士在「養心殿」上宣揚歷史傳統，也不能平反「正體字」，因「正異」之爭無異「法統」之爭，不能撼搖。這跟毛澤東照片不能從天安門拿下來是一個道理。

質言之，「象雄文明」非常含混，既蘊含了梵文藏文回紇文波斯文，更締造了北魏北齊史識，卻湮滅於史學，令學界欷歔不已。本書循此缺口入手，但因史料厥無，唯有將「歷史情境」(milieu)模糊化，始能循「詩文徵史」之跡，於文學中還原「字的原形」，並於史學中復歸「哲學本體」。庶幾乎非如此，不足令孤坐長夜的史家於黑暗之中見其光明，苟或能於千載待發而未發之覆，重喚史家的良知，是為幸甚。這或許是我以「離四句」來呼喚史家的意涵罷。或曰「以小迴大」。

其來有自罷。佛弟子經常被詢及「為何學佛」這樣的問題。佛弟子也經常回覆以「為了成佛」這樣的答案。這種大氣魄向來為法師推崇，但如果下手處即以佛自居，則隨即入了魔道，以「佛魔」一線之別，「大」難為象，只宜「小」之，在個人的修為上，是即「常居卑下」。這或許是《懷疑與恩寵的故事》避開所有「大」的論述，而以「小和尚」入題的主因罷。其「小」者，「羊同」也。

從「易、物、象」看「佛玄」之結合

八〇年代時期，以牟宗三教授為代表的儒家學者致力恢復「儒學」，強調「儒家玄學」與道家玄學與佛家理論不同之處，但失之於偏，大約將其歷史性發展分為三個時期，曰「儒學三期」：孔孟為第一期，宋明理學為第二期，以及「現代新儒學」為第三期。

這樣的「儒學三期說」，從表面上看，直溯兩千多年前的先秦，更因將儒學的傳衍打了通關，而有了極為鮮明的「心性論」道統，但其實「宋明理學」已經不是純粹的儒學，而是糅雜了「釋道」的儒學，是以「宋明理學家」有很多人都承認自己「出入老佛數十年」，更有很多被後世學者譏評其論說均「從駁雜中來」；這裏面最具代表性的人就是朱熹，以其「陰陽五行說」直截承襲「漢易」以陰陽五行為架構的「天人感應說」，只不過是轉「漢儒」的宇宙論為「宋儒」的倫理論而已，但因緣際會，成為融會「儒釋道」的巨擘。

那麼「現代新儒學」又提出了甚麼樣的理論以繁衍宋明理學呢？似乎沒有。熊十力、馮友蘭、牟宗三等諸學者只不過在宋明理學裏挹注了西方哲學思想，尤其是康德的「自律說」，但其思辨力度只能擺在西方哲學體系裏檢驗，其哲學高度則走不出宋明理學的架構，所以也不足以構成「儒學三期說」，反而因為康德「唯心論」的引介而加大了宋明理學「從駁雜中來」的力度，更混淆了「佛玄」的結合對中國哲學思想的傳衍所具有的巨大影響，其罪魁禍首，民初的「全面西化」也。

認真說來，這樣的「儒學三期說」是極為牽強的，除了高舉儒家道統的旗幟以外，意義不大；事實上，「儒學三期說」可以是「四期說」，甚至是「十期說」，但其分期，必須掌握影響儒學學統極其深遠的變革與衍化，而不一定必須與時代或人物有所牽扯。

大柢來說，這樣的儒學學統變革與衍化，約略有四：其一、「道」的概念促生了儒學與道學的分道揚鑣；其二、「陰陽、五行」併論成為儒學主流；其三、莊子行文取代「漢賦」而成為佛學翻譯的表述方式；其四、「樸學」承襲「實學」而賦予了「清儒」一個恢復「漢儒」的實踐與科學精神。

當然這樣的分期，爭論必多，但無妨，再細分或合併都可以，唯其首要掌握的是「儒學學統」的觀念必須建立，以走出「儒家道統」的堅持，以「儒道」本緣自《易經》，而「儒釋道」又結合得極為嚴密，已經不可分故。

一、由「易」到「孔孟」到「佛典翻譯」

中國哲學思想之傳衍，自古以來約略可分為兩個脈絡：其一、由《易經》始，至先秦的儒道分家，再至南北朝的佛典翻譯，然後至宋明理學，最後至民初的全面西化；其二、由《易經》始，至先秦的儒道分家，再至東漢的古文經學研究，然後至晚明清初的樸實之學，最後至民初的全面西化。

兩個脈絡均由《易經》始、而止於民初的全盤西化，大致無礙；當然「由《易經》始」為籠統之辭，可泛指「詩、書、易、禮、樂、春秋」的「六經」，但是由於清代大學問家章學誠(章實齋)的「六經皆史」說法太過深入人心，致使「史學」大作，而其實在那個承接「詩、書、易、禮、樂」的先秦時期，《春秋》未造，「史學」的觀念未生，何能有「六經皆史」之說呢？

更何況，「詩、書、易」皆緣自遠古的「史前史」，何能以之為據，勉為論史呢？故知「六經皆史」之說太過武斷，而以「四庫全書」的「經、史、子、集」來看「六經皆史」，約略可看出這種混淆「經史」的說法，是極不適宜的；更有甚者，這種說法將「史學」規格化、制式化、學院化，而後才有了一整套的歷史研究方法，謂之「方法論」，於是歷史以「生命概念」來還原「人文」的機會也就蕩然無存了。

何以故？世人皆讚章學誠以「六經皆史」一說將「文史」打了通關，這是《文史通義》在歷史上留名的意義，卻不知這是因為「史學」的觀念已立，「經史」已分家，雖然「六經皆史」一說本有還原一個「經史」不分家的渾圓狀態的意圖，但可惜思維下行，只能加強「歷史」意識，不止不能研讀先秦的「無史」經典，反而更加阻礙了「經」本身的思想傳衍；以是之故，知其正確的說法應該是「古史皆經」，也就是「史學」的起點不為「史學」，而為「經學」，甚至連「經學」的觀念也無，而只能是「玄學」，遑論「史觀」？

1、古史皆經，以「歷史」原本即為一個「生命概念」

那麼何謂「史」？記事者稟「中」記「事」之謂也。其所強調的是記事的人，不是所記之事，也就是說，史學家治史，固然必須倚賴歷史文獻，而且必須客觀，但在詮釋「歷史對象」的外在性與客觀性之中，詮釋者很難排除自身的主觀，反而有專斷地將主觀觀念投射到所詮釋的「歷史對象」之虞；這個「解釋對象的自主性」，就是近年以來甚囂塵上的「解釋學」(Hermeneutics)在史學研究的引申，所強調的是歷史文獻所記載的「解釋對象」的史跡、史實，甚至是史事的內在面，而把握這個「解釋對象」的「自主性、外在性、客觀性」就是「秉中記事」之謂，但只是「所記之事」，而不是「記事的人」，所以不是「史」字所強調的「記事者」。

由此或可探知，「解釋學」對「史學」這麼一個專門學科的把握，僅止於「解釋對象」，但是對於「記事者」是否能夠「稟中記事」卻也是無能為力，所以對還原中國歷史的「生命概念」就更是一籌莫展了，是為「轉所為能」的詭譎與困難。

治史者對「能所」的混淆與不能掌控，即為何史學家不能將「史學」獨立出來之因，以其治史必先「入」史，然後「住」史，最後「持」史，「史學」乃成，但也正因「史學」的「終成」，反而

令歷史偏頗；這個偏頗現象以治「先秦史」最為嚴重，偏偏在中國史學界最享盛名的史學家都是一些治「先秦史」的學者，起碼也是一些參與「古史辨」的學者，以「古史」難辨，卻也最容易入文故，因為左說右說都難以求證，以其「無史」故，甚至因為先秦時期連「史觀」都無，而所有的論說都是「以有說無」，原本不為歷史論說，而為哲學範疇故。

這個時期的學術氛圍異常詭譎，以《春秋》雖造，但是學界並無「史學」的觀念，甚至孔子造《春秋》也不為治史，以彼時無「歷史」觀念故；《左傳》曾經嘗試闡釋這個「無史無名」的觀念，但可惜被後人授名以《左氏春秋》，「歷史」的觀念隱然成形，而一直到了《隋書》，「史學」觀念始成，因「史學」之所以成為一個獨立學科，始自《隋書・經籍志》，而《漢書・藝文志》並未發現「史學」分類，連《史記》都只附在《六藝略》春秋下面(語出錢穆)，而後唐太宗力倡「官史」，從此私人治史的「史學」落入官府，「史學」就一路偏差了，此之所以章學誠可以說出「六經皆史」之因，但只能說是「史學」旁出以後「動而愈出」的必然結果，可謂自《隋書》將「史學」當作一個專門學科以後，這個發展結果就可預期了，而且愈演練、愈往「邏輯」方向偏頗而去。

傳至民初，胡適教授大力闡揚「邏輯論」，並以《中國哲學史大綱》上卷的「方法論」襲捲了中國思想界，據聞首度將兩千多年來未能有一系統的古代哲學材料貫穿起來，成為一個井然的系統，並建構一個歷史架構；但這麼一部開山之作，或為後代樹立「史學」的典範，或為後世建構「考證」的方法論，是否真能還原古代的「無史」狀態是很值得懷疑的，是否真能印證古代的思想面貌更是令人懷疑，因「以有論無」，無亦為有，「動而愈出」的思想面貌難以回歸為「虛而不屈」的層面，又如何論「古史」，遑論以「白話文」的邏輯性來承載先秦時期的「形象思維」了？

2、文字是象，以「文字」原本即為一個「形象思想」

我們今天讀「唐詩宋詞」，必感歎中文之精緻，高妙如斯，但也不得不感歎文字的演變在歷史上的顛沛，以中文書寫本無題名，文字亦不統一，更無文類，可說是從一個混沌狀態入文，以其文本不可入，但因思想初萌，混沌已破，故賦予文字以「入」之契機，《易經》乃由「不易」而「易」。

何以故？「不易」即「止」，而「三易」以《連山》始，經《歸藏》至《周易》，爻義乃由「艮」經「坤」至「乾」，以《連山》守艮，《歸藏》守坤，《周易》守乾故；「三易」成，「易」的思想乃由不易而變易，而「文字敘述」也由一個「止其所止」的情境，經「安順不動」的止靜，至「創作本體」的守分，以《易經》思想本為「形象思想」，只能為「形象文字」所承載故。

這是「中文象形字」的起始，非因有一個「思想」可述，而是因為「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起皆起，一顯皆顯，分不出能所，也沒有先後，乃一個「混沌」狀態故；當思想初萌時，文字即深入思想，以進行敘述，故曰「入」，以其「文」本不可入故，更以其「不可入而入」而使得「入」字迂迴，於迂迴處有深義，故同時具有「倒入、反入、不入、入無可入」之義。

「入」難為象，清朝文字學大師王筠提綱挈領曰，「內也」，但又謂「內自外而入也，從入從冂」，而「冂」為「古坰字，遠界也」，故知「入」這麼一個動作實在難以具象，言「入」時，實未入，方可言「入」，既「入」，即已入，「入」的動作業已完成，又不得說「入」，庶幾乎，只能說「入」是一個正在進行「由外而入」的動作，而其之所以有「內外」之分乃因「冂」分出了「內外」之別，但「坰」原意為「域外」，強調的是「冂」之「域外」，曰「遠界也」，故知「入文字流」乃一個行文運字的人以文字為媒介，由「文字之外」進入「文字之流」，是為「疏」也，古作「疋」，通也，從爻從疋，「引爻止於一」，故「爻盡卦成」止於字，是「疋」也。其「通」者「往來不窮」也，「爻、引爻、爻止」一體成形也。

又「疏、流」皆從「流」，「流」，云也，「同突，不順、忽出也，從倒子」，而「子」字無它，「上象首，中象臂，小兒之手，不能下垂，故上揚也，下象股，一而不兩者，在裸中也」，故

「倒子」之倒文會意乃曰「不順、忽出也」，是一種突發而出的狀態，也是一個不順遂的狀態，故「疏、流」有求其止歇之內義，曰「礙而不出」，是為「涎」，乃「疏、流」突發忽出卻又求其止歇的爻變，以是知《歸藏》原本即有一個倒入《連山》的勢動，故屬一種轉「萬物流出說」為「道德目的論」的理論範疇。

由「入」至「入無可入」即隸屬這麼一個轉「萬物流出說」為「道德目的論」的理論範疇。若僅為「萬物流出說」，則其「出」不能止歇，反而「動而愈出」，不能論「道德」；要論「道德」，則必須轉「出」為「入」，而且其「入」必須「虛而不屈」，不能「住」，更不能「持」，是曰「入無可入」，而引用「入無可入」至文字流動，一個具有「終成」意義的文字就開始了一連串連續否定的過程，最後才能找出原始字象的「創生」原理，曰「入文字門」，以其「所入」即為「能入」故。

文字既曰「能入」，又曰「所入」，所以其所入之「字象」其實並無「能所」之分，只是因為「冂」分出了「能所」，所以「入」才顯現了一個正在進行「緣所而入」的動作，但「入」本身即是「入無可入」，其字象「從上俱下」，故有「下入」義，梵文曰「阿跋多羅」，但「阿跋多羅」向來作「無上」解，因為其「無上」而只能「下入」故，其字象為「反丫」，或「丫」為「倒入」，均俱「否定」義，以「丫、入」均為「否定」字故，而「丫」在佛法中代表了超出言說的第一義，音譯為「阿」，卻不具「形象」之意義。《大智度論》有云：「丫(阿)字門，一切法初不生故。」在此則引《大般若波羅密多經》的「入文字門」，而曰「入字門，一切法終不滅故。」何能得而述之？以「丫、入」為「二象之爻」故，以「不生不滅」無有差別故，以「創生終成」不一不異故。

何以故？人類的思想可上可下，甚至任何一個學說的建構也都必須可上可下，庶幾乎可以一個「一」來涵括，引而上行讀若「囟」，引而下行讀若「退」，上下貫通讀若「鯀」；困擾的是，這麼一個為了凸顯「下上通」之義的「一」，僅能以「異音」來顯現上下動向的雙義，其「從上俱下」之「反丫」與「從下往上」之「倒入」，均以同一個「一」之圖符來顯示；然而「反丫」與「倒入」雖

呈相反的動向，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「反丫」一「倒入」，「散氣」與「凝氣」必在身體裏遊走，倘若導引有方，則謂之「搏氣」。從這裏不難看出中國的「自然造化」或「氣化」之說與「玄學」互通，甚至與「象形字」的本質本義本象也是互通的，否則不能敘述，故知「涎」將諸學說打了個通關，「止於一」也。

3、經史皆文，以「六經」不能脫離「生命」而存在

文字詭譎，以其「能入」，故以之述經史，又以其「入無所入」，故「述而不作」，以其不能作故。「儒道」亦然，本不可作，以「儒道」本緣自《易經》，但因《易經》已自變易，所以各表，亦各有擅場；行至南北朝，王弼於漢儒崩毀之際，首創風氣，開始注解《老子》，更以道論儒，而將儒學引入了道學，西漢以降的「罷黜百家，獨尊儒術」乃土崩瓦解；幾為同時，何晏不甘示弱，而以儒論道，將道學引入了儒學，於是有了「儒道」在歷史上的首度結合，以「儒道」已大作故。

不過這樣的結合其實不是互印互證，反倒使得雙方立基於各自的「儒道」本位，施壓於對方，但因「儒道」同源，所以愈論愈合，愈合愈論，更以其「變易」而直截涉入佛家的「無常」思想，故為後來的「佛玄結合」鋪下康莊大道，而探究其結合之根源，則為「易」也，「玄」也。

不幸的是，在漫長的歷史演變裏，儒學變為儒術，而道學變為道術，於是「儒道」之結合愈與「易緯」思想相應；幸運的是，詮釋這些學說的文字敘述，掙脫了「漢賦」的冗長無物，而直趨莊子的論述行文，替後來的佛學詮釋鋪下了康莊大道；也就是說，當「儒道」的思想轉趨沒落之時，莊子行文一支獨秀，所以當佛學趁虛而入的時候，莊子論述方式就成了佛學翻譯的基本行文。

持平而論，佛學輸入中土，其翻譯早已滲入老莊思想，以其文字肌理本為莊子行文故也，同時「儒道」的詮釋有「佛學」的滲入也肇始於文字的營運，所以「儒釋道」的初步結合只能說是文字上

的結合，而不是思想上的結合；也就是說，六朝以來，「儒釋道」思想各表，但在論述思想的行文上則趨一致，然後才造作了唐詩的璀璨，再然後才有宋詞的瑰麗，「文字」的造作是也。

六朝時期的梵文佛經翻譯之所以得以進行，則肇因於西漢時期的漢武帝開拓西域，但因為朝野權貴均耽溺於從西域源源不斷傳入的音韻，中文書寫的根基大亂，引發了東漢許慎造《說文解字》，嘗試從漢儒所「終成」的文字回溯至秦朝李斯的「秦篆」，藉以質疑西漢劉歆訛作《周禮》之動機，並駁斥其「象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本」之說，故首創「象形、指事、會意」以遏止「形聲」造肆，但因重建「籀篆」的轉化，而使其「入文字」有了「倒入」的思想。

以是之故，知《說文解字》原本即為重入象形字的「形音義」來探索文字的「無象」理論，但因六朝時期，大量的梵文佛經翻譯使得象形字逐漸轉為一個僅有「音義」的詮釋，象形字的「形」乃漸自隱藏，終至不顯，以至今日的中文敘述才有「簡(異)化字」的肆虐，堪稱文字的「萬物流出說」之極致，而精湛的中國哲學思想則因中文的毀壞而不再能夠敘述了。

這麼一本開天闢地的《說文解字》，照理說可以找出中文原始字象的「創生」原理，但可惜的是，從西漢的「罷黜百家，獨尊儒術」開始，整個中土的傳統思想早已沒有了彌綸氣象，於是《說文解字》的繁衍就失去了學界的蘊育，反倒令詭譎的歷史造肆，將《說文解字》逐代篡改，而有了今天這本面目全非的「大徐本」、「小徐本」，是曰「動而愈出」，以其「文字學」的創立，因「入」而「住」，因「住」而「持」故，中文的原始字象毀矣，以文字再也不能「倒入」故。

從這裏或可看出，帶引時代前行的固然需要一個開天闢地的大學者，但倘若這個時代沒有蘊育這麼一個思想的條件，則其思想必遭誤解，甚至篡改，而使其思想傳衍從根本上起了混淆；這並不是說這個時代的學者存心作訛造假，而是其對所承襲的思想有了不同的認知，尤其中國的傳統哲學思想從「東周」開始即已失其彌綸氣象，故傳至先秦，詮釋者眾，百家爭鳴；其時無史，文亦無名，異體文字繽紛，所承襲之思想者，唯《尚書》與《周易》耳，爾後雖歸納為老子的「道」，但旋入戰國，

《周易》即轉變為河上公的「易緯」思想，儒學則歷經秦朝之法家思想，然後「漢承秦弊」，故傳入漢代時，「儒道」思想均已變質，以其承載《易經》的文字由「形象文字」蛻變為「邏輯文字」故。「倒入」文字的極致必臻「形象思想」，所以孔子的「郁郁乎文哉，吾從周」，所提示的即是一個逆溯「現代化」趨勢，以探索中國哲學思想源頭的教化；「現代化」的壓力不是現在才有，而是任何一個時代內部所衍生出來的躁動，所以逆溯「現代化」趨動，首先就要舒緩現代化的壓力，是謂「反」，或謂「倒入」，以中國哲學思想的源頭為「玄學」，其詮釋空間很大，並責成詮釋者「通經致用」，殊不料，「學以致用」是治學的一個禍害，可謂未學已受使命召喚，功利心已現，這可說是寒窗苦讀的文人所掙扎不出來的歷史宿命，也是思維易受欲念牽引的蔽病，及至「及試不第」，乃與仕途無緣，或轉任私塾，或雲遊四方，其實思維都很難突破，屬「動而愈出」的思想狀態，除非能遇良師，大徹大悟，否則很難成就。這在「儒釋道」的治學都是一致的。

二、由「佛玄結合」到「宋明理學」(或「清初樸學」)到「全面西化」

歷史詭譎。就當牟宗三教授高舉「儒家道統」之旗幟、以儒論道之同時，以方東美教授為首的一些哲人以佛注儒，勉力「跳脫宋明理學的學術傳統，以六經為本……企圖恢復原始儒家哲學的本來面目」；兩者不約而同，均駁斥胡適教授享有世紀盛名的「方法論」，但是因為《中國哲學史大綱》在整個二十世紀有「罷黜百家，獨尊邏輯」的力度，所以牟、方兩位教授的主張就產生了類似南北朝時期，王弼以道論儒，何晏以儒論道的效應，一舉遏阻了民初以降的「全面西化」勢動，而令「佛玄結合」的異彩再度出現曙光。

這條道路不可謂不長，又荊棘滿佈，兩位學人多年的奮力絞正可謂居功厥偉；然而美中不足的是，兩位學人都沒有論及民初以降的文字現象，以及白話文的鋪天蓋地，因為南北朝時期，用以敘述

哲學的文字以「秦篆」為基，堪稱穩定，「莊子行文」也因帶進了「卮言」，而令佛學翻譯的「形象文字」生動了起來，所以持平地說，文字在南北朝時期，不足以造成思想上的困擾。

行至二十世紀，文字現象已大不同，因兩岸文字分歧，大陸以「簡(異)化字」動搖古文論述，臺灣則以西方文字浸蝕中國哲學本具的圓融思想，造成一個「凡有引、必稱西方」的文字現象，好像沒有西方哲學思想之佐證，或西方邏輯文字之支撐，「佛玄結合」以後的中國哲學思想再也不能往後傳衍下去；其中最耐人尋味的可說就是英國哲學家懷特海(A. N. Whitehead)以所提倡的「機體主義」(the Philosophy of Organism)大受牟、方兩位教授青睞，並齊力舉薦，似乎懷特海的「機體主義」所強調的「宇宙萬有整體相關，且以創化生生為其歷程」，真的具有一個融合《易經》思想的高度；更有甚者，承兩位教授之盛名，後繼者承繼衣缽，也以傳播懷特海思想為主，大力擴充西方「機體哲學」的研究，嘗試在中國圓融思想與西方「機體哲學」之間的比較研究中，就其「宇宙論、本體論、價值論、倫理論」等議題，上通「佛玄結合」，下達「科學邏輯」，但是卻忘了這樣的研究議題其實只是「萬物流出說」的演練，而且愈演練、愈遠離「道德目的論」，以其「文字與思想」俱不能融合故，以先秦的彌綸思想只能以「形象文字」承載，而現今的兩岸所使用的文字均只具音韻、不具「形象」之意義，西方文字則根本就沒有「形象」故。

1、思想即文，以「思想」原本即為一個「形象文字」

「哲學思想乃民族文化精神之所繫」。誠哉斯言。以之為稟，凡中西思想可觸類旁通者，皆可類比，是之謂「比較哲學」，以「文化、思想、精神」不可分故；然而這些比較均仰賴文字之詮釋，尤其「翻譯文字」之通達，庶幾乎可謂，沒有一個通達的文字作為媒介，這類「比較哲學」根本無法進行，甚至有些「比較哲學」弄到最後，根本就是在彼此的文字裏掙扎，而與哲學無關。

最為尷尬的是，「文字、文學、文化」與「文化、思想、精神」一樣，亦不可分，而且兩者以「文化」為軸，令「文字」直溯「精神」之境界，更令「文學」迴盪出「思想」的高度，因為在一個可臻思想頂點的文字詮釋裏，「文學」即為「玄學」，而「文化」則是一個不能脫離文字的「化文」勢動，是之謂「三文內化」，以其「文字」在「文」裏自化，而非脫離「文化」而化其「文」，故謂「創化」，更因「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起，一顯皆顯，故能所俱泯，無時位無流動，如如不動，是謂「彌綸」，「渾淪」也，亦稱「混沌」，「不易」也。

「彌綸」為儒家術語，最早見諸《易傳・繫辭上》曰：「易與天地準，故能彌綸天地之道。」而「『圓融』原是一佛學術語，意指世上沒有孤立的事物，宇宙萬有之間相即相入，含容互攝」，只不過，這個「彌綸」是否即為「圓融」仍有待商榷，以「圓融」一說為翻譯文字，而原始梵文之「圓融」是否與《易傳》之「彌綸」等義，則不能定論，以佛學以「心」入題，不言「物」，但是《易傳》或《老子》則以「物」或「象」入題，甚至經常「物象」連稱。

何以故？《老子》有云：「無狀之狀，無物之象」，故為一個「原始物質」(梵文 prakṛti)的生起，又因其不能與心相應，故隸屬世親菩薩的《百法明門》所歸納出來的「心不相應行法」之理論範疇；「心不相應行法」凡二十四支，與「心、心所、色」等三法一併置於「有為法」裏，只能說是個方便，因佛學不講「原始物質」，但由「心」之所感，陳述「物」的不存在或不能與心相應，然後再由「心」的無邊無際，探索「心物合一」的可能，至於這是否又是翻譯文字的造作與困擾，亦值得探索，以翻譯者玄奘大師可能在未出關以前，曾經涉獵《老子》或《易傳》，但其翻譯不似六朝僧肇的莊子行文，以僧肇所居之南北朝，大本未傳，故一切概念均循「儒道」而來，而玄奘所居之唐朝，則除「佛學」以外，其它的「儒道」思想均不彰顯故。

雖然如此，玄奘大師版本的《百法明門》翻譯可堪商榷之處甚多。以「有為法」的翻譯來看，疑似承襲自《老子》的「常有，欲以觀其徼」(《老子》第一章)，更以「道用」的廣大無際，來對應

「道體」的奧妙精微，是曰「常無，欲以觀其妙」，故有「無為法」的翻譯，除此而外，就是「虛空無為」、「真如無為」等翻譯文字，尚可見玄奘受老子思想的影響，但《老子》裏反覆論證的「道、物、象」卻不見引用，甚至連《易傳》思想的「易、幾、象」在「心不相應行法」的翻譯裏幾乎呼之欲出，卻也不見引用，令人頓生疑竇，因沒有人可以獨立於時代而不受前朝思想的影響。

這對出關以前就已承襲《老子》與《易經》、研讀佛經的玄奘而言，頗不尋常。這其中，最大的敗筆就在《百法明門》裏，玄奘對「心不相應行法」的「數」字的翻譯，以其不知《易傳》的「幾者動之微」為「能動」，卻以「幾微之動而有數」的「所動」，來詮釋時空的流轉，於是「時空」也因之變為「所動」；令人堪憂的是，這個由「幾」到「數」的誤差，使得整個「心不相應行法」變成「心」之所感，而「有為法」就只賸下「心、心所、色」了。

從佛學的觀點來看，「時空」為「心」之所感，倒也不能說錯，但世親菩薩將「方、時、數」(玄奘所譯)列為「心不相應行法」的三支，以示「行蘊」之所攝，意義深遠，卻因其「數」字之翻譯不能詮釋「事物之數數現起，次第而成時空」的「能動」意涵，卻一變而轉為「識蘊」之所攝，於是「唯智」就只能被詮釋為「唯識」了；最為嚴重的是，由「數」轉入「和合不和合」就有些牽強，以「和合」與「不和合」之間有「幾」故，以「有為法」與「無為法」之間也有「幾」故，所以「數」之翻譯使得「有為法」將「原始物質」剔除，導致整個「心物合一」之探索於焉搖搖欲墜。

這當真只能說是「失之毫釐，差之千里」了，因為當「幾」字被翻譯為「數」字時，「能動」就轉變為「所動」，於是「轉識成智」的機緣就失去了；這似乎也是為何玄奘只能論「唯識」，不能論「唯智」之因，所以任何人讀玄奘所譯之《大般若經》，都得小心，以「唯識」與「唯智」之間有「幾」，玄奘不知也，以其「數」只能為自然數或度量數，不能為「象」，故玄奘的思想與先秦河上公的「易緯」思想相應，不能論「數象」故。關於這個困惑，先將相對世間的基本法稱特徵，化約為「四、十、一」等特殊「數象」，來迴盪「幾」的「能詮」意義，並勉以「hiatus」來詮釋「幾」，

以示「和合—不和合」，「有為—無為」，甚至「如來藏—藏識」之間的轉化，為「能動」，不為「所動」，否則「轉識成智」只能是空談。

以玄奘的盛名來看這裏的失誤，不免令人不安起來，那麼這究竟是玄奘有意規避？還是不以為《老子》或《易傳》以「物」或「象」入題，可臻「般若」之境？這實在令人費解。唯一合理的解釋是印度的原始梵文沒有「幾」、「象」的觀念，或玄奘的思想隸屬於「易緯」一派，所以這裏的翻譯當然就不能承襲《周易》的「形象語言」，而只能順從「邏輯思想」了。

不論原因為何，玄奘的《百法明門》翻譯錯失了一個結合「佛玄」之機會，而其「入文字門」的翻譯更是詰屈聱牙，不止沒有莊子行文的行雲流水，而且因為原文的需要，而必須一個字一個字地去詮釋，於是就直截進入中文象形字的結構，但也因為玄奘對中文的「形音義」了解不深，所以只能就中文之「義」去翻譯，卻又執意「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」，而使得「南禪」以「不立文字」與之抗衡，終至導致《六祖壇經》一書的訛作與「一華開五葉」的說法，而出現了一個不通梵語的寶唱接引達摩、面晤梁武帝的荒謬歷史場景，更有一個以少林達摩來取代攝山僧詮的移花接木，令「中國哲學思想史」幾乎無從論證下去。

這個訛作的驅動一直到「宋明理學」登場，才稍回轉，卻也使得玄奘所建立的「法相唯識學」戛然止歇，一直到了「民初」，才在歐陽競無等人的倡行下，稍見恢復；「宋明理學」表面上看，是儒學的復甦，但實際上是一個「儒釋道」的大融會，更因受「南禪」的談禪逗機影響，使得「語錄」大行其道，於是「文起八代之衰」的勢動整個止歇，反而在「邏輯文字」詭譎運作下，反彈為明代的小說敘述，不止逕直呼應繁詞寡意的「漢賦」，而且使得文字敘述隨著時代的發展而愈加冗長。

認真說來，道學在「宋明理學」裏較不彰顯，因為《老子》凡五千言，雖不講「心」，但是講「物」與「象」，不過涉及「原始物質」的詞句卻不多，反而多為一些因應「太易(未見氣)、太始(氣之始)、太初(形之始)、太素(質之始)」的奔流所衍生的「萬物流出說」；其因甚為複雜，或因「如如

不動」的「彌綸」現象不能言說，只能示之以「道德目的論」，更因「目的」不能言明，不能彰顯，故只能稱「道德」，於是為了令「道德」從「虛住的現象」裏生起，並示以「無所住而生」，就開宗明義，以首句的「道可道，非常道，名可名，非常名」，而直截契入其所承繼過來的《易經》思想，故為不稱名「目的」的「道德目的論」，《道德經》乃名，非因有名，但因無「目的」始名。

這個道理原本明顯，但學界懵懂，先將《老子》分篇斷章，然後取《老子》上篇的第一句「道可道，非常道」與下篇的第一句「上德不德」，糅合成「道德」之說，再然後以《道德經》之名取代《老子》，於是《老子》的彌綸意象乃破，從此浩蕩，從先秦河上公的《無極圖》開創「易緯」思想以後，戰國鄒衍率先加入「五行」理論，而有了「陰陽、五行」之併稱，再然後，東漢道士魏伯陽寫《周易參同契》，將「道之哲學」轉為養身修行之道，而東晉道士葛洪寫《抱樸子》，將神仙方術與儒家的綱常名教結合，從此《老子》的玄學思想一去不復返，反而成為道士的攀援之株。

《抱樸子》之後，道學幾度復甦，但乏善可陳，《無極圖》仍是主流思想，先有鍾離權、呂嵒(呂洞賓)、陳摶、種放的一脈相傳，然後兵分兩路，僧壽涯先創《先天圖》、傳周濂溪(周敦頤)，而穆修則以《無極圖》傳周濂溪、以《先天圖》傳李之才；其次周濂溪結合《無極圖》與《先天圖》作《太極圖說》、再傳葛長庚，最後傳至朱熹，而李之才卻以《先天圖》創「三期末劫說」，作《皇極經世圖》，先傳邵康節（邵雍），再傳邵伯溫，作《一元消長圖》，又傳蔡元定，將《皇極經世圖》與《一元消長圖》糅合成《易學啟蒙》，再傳至朱熹；朱熹成其大者，從此以一位「儒學」權威，將「中國哲學思想」詮釋得不倫不類。

朱熹以後，「中國哲學思想」就整個走偏了，理都理不出個頭緒，但大多走不出「萬物流出」之勢動，當然這也是因為朱熹所承襲的是一個結合了「儒釋道」甚至「陰陽家名實論」的大雜燴，再也回不去《老子》承襲自《易經》的思想了；歷史的詭譎在此暴露無遺，因為西漢司馬遷造《史記》以正《易傳》，卻不敵董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」，而東漢許慎造《說文解字》，以糾正西域

開拓以來的「梵音」造肆，卻被晚唐的大徐本、小徐本篡改得面目全非，反而造成「形聲字」造肆；最妙的是王弼，在「漢儒」崩毀之際，突破了「獨尊儒術」的學術氛圍，率先挹注「道學」，但可惜注解錯謬，不僅造下了無可彌補的誤導，更因不懂「象」不知「幾」，而致使「中國哲學思想」如坐千年長夜之中，當知為學不可不慎。

2、形象無象，以「形象」原本即為一個「虛妄現象」

「宋明理學」傳至晚明時期，已成強弩之末，「心、理、性、命」等空談也不再對生靈荼炭的時局有任何影響，於是在「弱者道之用」之時代孕育裏，中土出現了一位震古鑠今的大學者顧炎武，以《日知錄》三十二卷與《音學五書》三十八卷，強調「形而上者謂之道，形而下者謂之器，非器則道無所寓」，因而提出以「實學」代替「理學」的主張，進而影響了清初的「樸學」，而建構了一條回溯「籀篆」之間的思想道路，堪稱為一位替「乾嘉學派」開宗立派的大思想家。

持平地說，「乾嘉學派」之興，與康熙與乾隆的「文字獄」不無關係，於是一大批明哲保身的學者不再高談「治國、平天下」的大道理，轉而投入「文字」的鑽研，而與顧炎武的論說呼應起來；這對終身不仕清廷的顧炎武而言，未嘗不是個嘲諷，以其「讀九經自考文始，考文自知音始」的學說之所以大興，不是因為這些學者與他認同，而是拜清廷所賜，使得整個學風轉向，庶幾乎可謂，如果清廷不興「文字獄」，這些飽讀詩書的明朝遺民斷不會窮首於「古文字學」，而置仕程於不顧。

雖說時代弄人，但「乾嘉學派」的嚴謹考據，一轉「宋明理學」的心性之說，在中國哲學思想的傳衍上，也是極為殊勝的，不止波瀾壯闊，而且整個中國哲學思想的學風也因之轉向，而形成一個直溯東漢的「古文經學」研究的驅動，而與「先秦思想」呼應起來，當真氣象萬千；苟若假以時日，其金石銘文之反覆考證必可順其驅動，而回溯至「籀篆」之間的「形象思想」，將「籀文」的「形象

文字」重新恢復起來，而直探《易經》思想；苟若如此，中國哲學思想傳入「民初」之時，當不致受負笈美國、師從美國邏輯學教授杜威的胡適誤導而全面西化，以迄於今。

但不幸的是，中國人福薄，因為就當「乾嘉學派」開始有些研究成果時，清廷與英國卻爆發了「鴉片戰爭」，從此中國如遭了瘟疫一般，一路割地賠款，直至孫文「驅逐韃虜，恢復中華」以後，「乾嘉學派」甚至整個中國哲學思想在軍閥割據、內戰連連的情況下，乏人問津，好不容易等到國民軍北伐成功，國家終於統一，民族意識抬頭，「白話文運動」卻高舉著「民主」與「科學」的口號，掃盪了古文敘述，於是西方哲學思想長驅直入，而中國哲學思想則隨著王國維投湖殉身而全面崩潰。

從這個時候開始，中國所有的哲學思想都從西方移植過來，甚至隨著日寇壓境，有很多都是從東瀛流入的一些似是而非的中國古代思想，譬如曹洞宗思想的回流即是；這個狀況，不因八年抗戰的結束而停歇，反倒變本加厲，隨著國民黨接手臺灣，一併將「日據時代」所殘餘下來的思想也接收了過來，而共和國建立以後，中土立即將「簡(異)化字」落實，於是整個「乾嘉學派」的餘風至此被吹得乾乾淨淨，中國文化也開始經歷傾軋與破壞，直到今天，都未嘗恢復，而中國的「彌綸」思想更是不知伊於胡底，盡沉於黃浦江了。

那麼，知道了這段「中國哲學思想史」，於中國哲學思想的傳衍，又有何裨益呢？知道了中國的彌綸哲學思想從民初起，即因飽受西方文字與思想的浸蝕，而已經不能敘述，卻又要如何絞正呢？這當真困難，但卻不是沒有一點轉機，唯其首要走出當代思想界所塑造出來的形象，建立「彌綸」的觀念與思想，杜絕一切品味的腐化、思想的低落、注釋的偏頗，批判的肆虐與編撰的膚淺，以時代的大思想家不存在故，以社會精神的頹喪故，以占卜迷信的耽溺故，以知識學問的誤導故。

為了塑造這個轉機，文人乃以當代的思想頹廢現象為小說的文化背景，期盼在「時代之幾」的觸動下，能夠逆轉學風，以任何的「形象」原本即為「虛妄現象」，其間有幾，故可逆轉，並以其出離以追尋更高層次生命的企望，期盼「道果」之涅槃或淨覺以對應「道因」的輪迴或意識，期盼能夠

彰顯「一切遍滿一切保任一切虛住一切如實」之「如如不動」之狀，而最後當一個碩果僅存的個體與全體眾生融合、乃至一起消泯於無形，則可甄其「沒有差別沒有波動沒有來去沒有出入」的「彌綸」現象。

這裏若能以「心」的「體相用」來挹注，則當另有一番景象；不論如何，在這麼一個「彌綸」狀態裏，主體與客體同時存在，光明與黑暗同時存在，上帝與撒旦同時存在，淨覺與意識同時存在，善與惡同時存在，法與非法同時存在，一切都同時存在，沒有造作的因緣，也沒有排斥的因緣，更沒有差別沒有波動沒有來去沒有出入，一切遍滿一切保任一切虛住一切如實，謂之「如如不動」；在這個「如如不動的彌綸」現象裏，對象的確會從「虛住的現象」裏生起，謂之「無所住而生」（《金剛般若波羅蜜經》），只不過釋迦牟尼佛講的是「應無所住而生其心」，而中土原始哲學則趁著「坤卦」與「艮卦」之勢，令一切因緣「止其所止」，以「形象」原為「虛妄現象」故。

這麼一個「止其所止」的「虛妄現象」即稱諸「存象」。「存象」可謂是「品物流形」的靜止狀態，曰「不遷」，不動凝動，似動未動，動靜相待，其間有幾，又曰「彌綸」，既無能無所，不出不入，又無內無外，不去不來；當然這個「存象」非常容易被人詮釋為一個以「天地界說之自然」，而墮入「二分法」之陷阱，不止能所分明，而且必將產生類似「初性、次性分別說」的「唯物論」(materialism)，然後引出「唯心論」(idealism)與之抗衡，於是造成西方哲學思想壁壘分明的現況；傳至東方，學界驅之若騖，不止照單全收，更以之為憑，而發展了「唯物史觀」，切割人與「天地」的整體關係，最後鼓吹「人定勝天」的觀念，嘗試駕馭「自然」，而隨著「自然」的大力破壞，「人」也失去了立足於「天地」之間的地位，導致一幅惶惶不可終日的末日形象，是為「萬物流出說」之極致，真可謂「但開風氣不為師」的胡適，害人不淺矣。

其實「自然」一說，語出《老子》第二十五章，曰「人法地，地法天，天法道，道法自然」，思維層次分明，而如果「道」是宇宙萬物之本源，則「自然」只能是「道」之內質，曰「本來如是或

不加造作的純正自然」，使「道」自化，非離「道」而別有「自然」；同一章的《老子》又曰，「道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉」，故知人原本即為「天地」之整體，而首句「有物混成，先天地生」，則因其「物」為「無狀之狀，無物之象」之「物」，以其「無物之象」在「品物流形」的不動狀態裏，轉為「形象無象」，以其均為「虛妄現象」故。

但這樣的思想豈不墮入民初梁啟超所譏之「迷離悄恍」嗎？其實不然。何以故？「無狀之狀，無物之象」為「彌綸」也，如如不動，故為「寥廓惚恍」也；令人沮喪的是，自古以來，「惚恍」與「恍惚」被稀裏糊塗攪和在一起，甚至有學者說「惚恍」即「忽恍」，若有若無，不可辨認之意也，引自河上公的「若存若亡，不可見也」與王弼的「不可得而定也」，然後就有了「迷離悄恍」之譏，真是遺憾，只能說諸人的思想與《老子》不相應了，但其實「惚恍」是個真實存在卻看不真切之境，曰「夷」曰「希」曰「微」，「三者不可致詰，故混而為一」，並以其「混」，故曰「惚恍」。

這裏的涵義甚深，層次分明，不應稀裏糊塗，因有象既顯，卻「視之不見，名曰『夷』」，即是佛家的「白空顯象」，然後象上增象，卻「聽之不聞，名曰『希』」，即為佛家的「紅空增象」，最後於象中得象，卻「搏之不得，名曰『微』」，卻是佛家的「黑全存象」；但不要忘了，「此三者不可致詰，故混而為一，其上不皦，其下不昧」，「皦」者「白」也，「不皦」者「不白」，「黑」也，而「昧」者「黑」也，「不昧」者「不黑」，「白」也，兩者上下反覆，甚至上下混淆不可辨，故知「其上不皦，其下不昧」乃一種黑白、不黑不白的交融狀態，謂之「象上增象」。

「象上增象」即為「存象」。何以故？因「象即無象」故，因「存象不遷」故，無因緣造作，亦無能所造作，只是如實存在，故曰「存象」；以是之故，知其象之「存有」為「自存」，不因它物之「存有」而存在，故其「存有」乃唯一的、孤獨的、實現的「存有」，否則不為真正的「存有」，是以知其「唯一、孤獨、實現」為「存有」本質，不生不滅，不垢不淨，不增不減，「繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」這樣的詮釋，才能結合「儒釋道」思想，以其

「無狀之狀，無物之象」的「彌綸」現象既「如如不動」又「惚恍」，是之謂「佛玄結合」也。當然這樣的論說非常難以論說，宜以「入覆」與「亾命」等彰顯之。

3、物象不遷，以「文字」不能觸動「存象」而造作

《老子》第十四章的「惚恍」概念是瞭解《道德經》建構「道德目的論」的關鍵，以這麼一個活脫脫的「彌綸」氣象因「存象不遷」而「如如不動」，因「象上增象」而不離「象」之本體，「象即無象」也；為了解說這個彌綸之象，宜以「黑白一如」為象徵，解說「不皦不昧」原本即為「光景不流、日影不遷」，因光之「不敫不未」，使得時空「不流不遷」，「存象」是也。

時空「不流不遷」，何其詭異？何能得以論說？以「存象」者，象之初也，其初，將生象也，其勢，中上貫一，初象將生而未生也，不動幾動，微動不動也，猶若併船置於湖中，水不動，兩舟俱不動，水一動，兩舟俱動，「方」也；有外力扑擊，則併船齊動，是之謂「放」，從方從攵，攵者，攴也，而無外力扑擊，則兩舟合而為一，曰「旁」，從白從方，「方」為器械之純形，不得再解構，而「白」則為會意字，從入合二，入以見意，言其所，卻指其能，謂之「白」也。

何以故？「白」以所為能也，以其獨體不足以見意，故加「方」以定之，是為「旁」也，「見其所猶見其能」之謂也，故為一個象形定會意之字；其之所以混淆，乃因「白」被假借為形容一個像牛乳的顏色，而置本字於不用，故使得「白」的原始意義不得彰顯，而其實「白」與白色無涉，更因自古以來，「白」與「自」同，皆為古「鼻」字，猶若今人言我，自指其鼻，故意義深遠。

何以故？「不敫」即為一個沒有外力扑擊的「旁」，而「白」與「方」之間加一個「穴」字，即為「彆」，不見其能，只見其所之謂也，以是知《俱舍論》曰「偏於斷或常之一邊故名邊見」，即因言「邊」者，不見其能，「彆」也，至於其它的名詞，如邊界邊際邊緣邊疆邊旁邊防邊境邊陲邊塞

等，都因只見其所，甚至邊乎齊的「靠近」或邊說邊笑的「同時做兩種動作」，也因能所俱合為一的「方」藏於「穴」中，為「穴」所覆蓋，不為「己」所見，「彙」也。

這個將「能所」同置於一處，使之「不流不遷」之狀，則謂之「覈體」，而「覈」從襾從敫，襾，覆也，故入其「覈體」，反復絞之，使得「能所」俱合為一，則謂之「入覆」，往前以「邀、竅、彙」為象徵，解說「自我」受外力牽引，所以明顯地是一個遷流不已的狀態，而「入覆」以後，則竭盡所能，破除其「能所」之混淆，期盼能夠以「覈、敫、旻」的逐一遞減，來解說「不皦不昧」的「光景不流、日影不遷」態貌。

「不皦」悉盡，云何「不昧」？或謂「不皦」者，乃入其「覈體」而不自起「能所」之分，則「不昧」者，即為出其「位體」而不自知「往來」之遷也。何以故？「昧」者，天將亮未亮之時也，為一個界於「朏」之天剛發亮與「昉」之天未亮之間的時分，而「不昧」者，即不知「昉朏」迭遷，亦不知有光流動之謂也，是故曰「其上不皦，其下不昧」，「幽明之故」也。

此即為何儒家不談「死生」，而論「幽明」，因《易傳・繫辭上》有曰：「知幽明之故，原始反終，故知死生之說。」其敘述策略乃令一個死裏逃生之人置身於天將亮未亮、未亮即亮的時分，去感受「昉朏」之所在位分，而逐漸由「往來」之遷知其「不皦不昧」原為「入不自起、出不自知」，更因「不入不出」，而知「能所不彰，覈位不顯」，亦為卦爻未卜之前的狀態也。

要論「易學」與「佛學」的本原，首先必須回溯到一個「佛玄」尚未結合前的生命狀態，甚至將中國本具的哲學思想從後來的佛學影響解析出來而形成一個「入不自起、出不自知」的思想狀態，庶幾乎可謂，唯其如此，方可「知幽明之故」；奇奧的是，停佇於「覈體」裏，以觀「幽明」，其實已自回到《周易・乾卦》的「創作本體」，甚至由「創作本體」的不可掌握，直截衝撞《歸藏》，令《歸藏》產生一個回歸於《連山》的驅動，而使一切都明朗了起來，其因乃《易經》原本止其所止，但因「止所不得不止」之勢，久不能恃，於是《連山》始動，緊接地《歸藏》不藏，於是《周易》乃

興；有了這個了解，再來看老子出函谷關造《老子》之史實，則隱約可知老子以「道」總結「三易由不易而易」的用心，但可歎的是，老子造《老子》為口述，非筆錄，而文字記載乃後人所為，只能是「後設敘述」，故有很多詮釋空間，也有很多訛傳筆誤，甚至因「易緯」思想作祟而篡改。

這麼一篡改，「三易」再也不能回溯至「止其所止」之不動境界，於是天下思想就大動了，也因之造就了傳統上研究《易經》的三大派系：義理、象數與圖書。「義理易」緣自孔子的《易傳》，至「宋儒」，始大盛，計有「濂、洛、關、閩」之學，均以《易傳》為基，傳至晚明顧炎武，再傳至「清儒」，「義理易」開始回轉，重新尊崇「漢易」，於是「象數易」與「圖書易」重獲重視，不過「清儒」跳出「漢易」之經注，融以「宋儒」之「義理易」，力創新局，蔚為「樸學」。

不幸的是，「樸學」早夭，戛然終止於鴉片戰爭，更受西人船堅砲利之刺激，轉而將「易學」附會科學，而後一路下探，更與社會學、政治學、史學、文學結合，思想恆墮，而後民初興起「古史辨」，以顧頡剛的「層疊說」，掀起考古風潮，發展出一個以「史料學」取代「史學」的研究取向，但不脫章學誠的「六經皆史」的思想範疇，「易學」更墮。

令人欷歔的是，經史苟若這麼簡單，國學必不至沉淪若此，連孔子學《易》都「韋篇三絕」，今人學「易」，不要說把串穿竹簡的皮帶也翻斷三次，恐怕連隨手翻閱一遍也都不可能，怎能動輒論《易》呢？更怪的是，胡適說「上古史」，從周宣王開始，一切神話都予以摒除，這樣的治學態度，要與之說三皇五帝的「連山易」（伏羲氏據「山墳」作），「歸藏易」（神農氏據「氣墳」作）與「乾坤易」（軒轅氏黃帝據「形墳」作），是不可能相應的；其實，世間之「三易」本不易，但經由「連山、歸藏、乾坤」這麼造作下來，「氣形質」已生，思維大作矣。是謂：

「連山易」又名「夏易」，以「艮」為首，山之象也，艮止也，「山墳」也；

「歸藏易」又名「商易」，以「坤」為首，地之象也，坤氣也，「氣墳」也；

「乾坤易」又名「周易」，以「乾」為首，天之象也，乾形也，「形墳」也。

近人蔽之，以「乾坤」稱「易」，以卦名為卜，均如沙泥灌地，不能知「易」。當知孔子破乾入坤，止於艮止，止其所止也，而後作「十翼」，以「幾者動之微」歸納「三易」之所以創生的原始幾動，氣未動，氣形質尚未分離，是為儒學之精粹，豈可動輒論《論語》，誣害蒼生？

孔子的「至聖先師」不是隨便叫的，不知「易傳」者，亦不宜恣意談論《論語》，一講就錯，胡言亂道，只能汙蔑先賢；夏朝約公元前二十一世紀至公元前十六世紀，所有史料湮滅，要探尋，談何容易？所以史料學、「六經皆史」都不能引起作用，遑論科學？那麼「玄學」可用乎？在這個「網際網路」甚至「雲端資料庫」的世代裏，似乎不宜，那麼如何在這麼一個文字崩毀、思想糜爛的世代裏中流柢柱呢？思前想後，牟宗三、方東美兩位哲人雖抑止了胡適的「邏輯論述」，卻在懷特海的機體主義裏掙扎不出禪學「不立文字」的掃象現象，結果還是對還原「易」之精粹束手無策。

對這樣的掙扎，國人鄙之，殊不料在這個電腦時代，「二進制」的數學理論已被證實為時代的驅動，而奇奧的是，西方的「二進制」數學啟蒙於萊布尼玆，但是他卻是從宋代邵雍的《先天卦圖》得到啟示，然後由法國傳教士白晉傳入西方；不止如此，《先天卦圖》有「二進制」數學涵義，而且據此推衍出來的六十四卦更成為近百年的矩陣數學理論，而「方圓」乃為典型的八階矩陣。

《先天卦圖》傳自陳摶的「象數」之學，其源頭即為古老的《易經》。但是這個「易」只能是「乾坤易」，離「歸藏易」與「連山易」還有一段距離，也就是說，由「乾坤易」以降，到電腦科技的發展，已被證實理論性的一脈相傳，但卻解決不了「第一推動力」的問題與「時空統一」的問題，而唯有回歸到「歸藏易」與「連山易」，這些目前仍舊屬於「玄學」範疇的理論才有可能被發揚光大起來；職是，從「乾坤」兩卦開始，「理象數」旁通蔓衍，由八卦而六十四卦，錯綜重詁，有科學性周密明辨的作用，可一直演繹，多至無數，更大至無窮，盡「精微」之至但卻不能「絜靜」，唯獨回歸「歸藏」，乃至「連山」，則能臻宗教哲學的高度理智，是為「易學」之真正精神。

問曰：我一直以為「入」是「從下往上」的鑽入，現在才發現是「從上往下」看的。這樣說來「入門」就是一個「向下」的勢動了。是以「入」也必須「無可入」，然否？我之所以誤會，是以為外面大，裏面小，這樣看「六」的「入而分之」，也像是「從內往外」，這是怎麼回事呢？

答曰：「入」的本身沒有方向，所以也沒有「上下」、「下上」、「內外」、「能所」之別。事實上，「內」從入從冂，「自外而入」也。殊不知，其「入」本無所入，以「冂」為古「坰」字，亦作「冏」，遠界也，言「入」實未入，在「冂」之外，「自外而入」實已入，已在「冂」之內，故「外」又作「界」也，從夕卜，卜尚平旦也，「夕」從月半貌，省文會義，雖省而不於其省得意，故入順遞並峙，更因「夕」不相見，故「夕卜」以求平旦，曰「外」，有「不相見而卜之，以求其內身之平旦」之意。何以故？彼「外相」，「內」亦具，是謂「內身存」，但是非因其「外」而「外」，反倒是因為「外其(最初生)身」而有「外」，故知「最初生身」本無「外」，但因「外其(最初生)身」，而後有「外」，以是「名」，實為「能所」之詭譎，「如同閉目不見色，開目則能見彼色」，但是因為「彼外相，內亦具」，於是「揉目則能見二月」。

世人不知「內外」之詭譎，乃以「內外」的了解來約束「身」的意義。殊不知「身」本無形，而以意聲為形，是以「名身、句身、文身」之形具，不過只是因為「名、句、文」以意聲為形，以是稱名，是為「自命」，其因即「夕」從月半貌，省文會義，雖省而不於其省得意，故入順遞並峙，更因「夕」不相見，故以「口」自名，竝峙為意，是為「名」。

「外其(最初生)身而(內)身存」何其有異？言「身」者，「內外」皆具，故「外其身而身存」難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」，雖無外面，卻能將「內外」彼此區分開來，是曰「外其身」；

「身」既顯「外」，而後有「內」，但因「外」為一整體，「內」亦為一整體，在「外其身」之際，其「身」已存，不可言「內外」，是曰「外其身而身存」。

儒家在論述「內聖外王」的兩千年裏，似乎將「內外」、「能所」的概念弄得異常透徹，再借《莊子・齊物論》的說法來說，則是「有內也者，有外也者，有未始內外也者，有未始有夫未始內外也者。」或「有能也者，有所也者，有未始能所也者，有未始有夫未始能所也者。」

又判：喔。我剛剛做了一個夢，夢到您給我寫了很長很長的郵件，那麼長，得要分成幾十封信來發。信裏所講的故事那麼真實、清晰和完整，組織嚴密，蘊含著深刻的道理，完全不像夢的離奇、破碎。但又是現實裡絕對沒有發生過，也不可能發生的。

在夢裏，每一個字句都很清晰。那是我在現實裏決不可能想像得出，也決沒有能力組織起來的文字。這真是難以描述，也許就像「虛擬實境」，那個真實性已與現實無異，但卻不是現實。可惜的是，我只來得及大略瀏覽了信的內容，醒了，就再也見不到了。同樣真實的夢，在我開始念佛之後，還有過一次，那很短，我記得很清楚，那大概是我生活在現代社會的恐懼、屈辱和無奈的一個象徵。

對方是醫生，當他拿著粗長得離譜的針筒對著我，我本能地極想逃跑，但理智又告訴我，這是醫生，我必須信任他，我如果逃跑，會被世人恥笑為愚昧和野蠻。於是我面上也得保持著從容鎮靜，看著那根針孔從我的左側腰部刺入皮下，沿著皮膚和肌肉間的縫隙，緩緩剝入，又從大腿的皮膚底下穿刺出來。

答曰：我一直沒有回覆你這段描述，因為這裏牽涉到「修行次第」，不太容易說清楚。我現在試著來解說，希望你自行取捨。由「最初生身」的形成開始，「染污意」隨即跟著「中陰身」，一路潛伏於「睡時、夢時、貪時、醒時」，而使得「習氣」掙扎於「夢覺」之間，及至「內身」與「器世間」相配、外界的「本尊、壇城」影響「氣、脈、明點」，而使得「內身、外身」與「能淨、所淨」相互結合、而以「道次第」成就了「內身」，於是「氣、脈、明點」乃重新收攝於「最初生身」。

相當明顯地，「死生」、「夢覺」之間有「中陰身」，但「內外」、「能所」之間沒有媒介，而是一個「即是」的概念，曰「即內即外」、「即能即所」，亦即「染污意」由「中陰身」一路潛伏於「睡時、夢時、貪時、醒時」，而使得「習氣」掙扎於「夢覺」之間時，「即離」的二而不二已經形成，否則「即內即外」、「即能即所」不能在「器世間、本尊、壇城」找到「內身」的相應之道。這個「即離不二」的理論就是「死生」、「夢覺」跨越至「死生一如」、「夢覺一如」的理論根據。這樣的「修行理論」與佛理絲絲入扣，也是〈外其身〉稟持「外其(最初生)身」驗證佛理的依據。將「內身」的「氣、脈、明點」存而不論，而以「外其(最初生)身而(內)身存」的論說，

又問：其實我雖然往往忍不住就問了，但我對您的文字一直不敢深入，也不敢潛心修行，因為一旦認真起來，我怕連現在這樣一個苟延殘喘的生活都維持不下去了。這實在不堪，所以我面對您，又害怕，又羞愧。真是無地自容啊，我這樣一個該死該死之人，只有死命抓住您的「忍辱波羅蜜」，纔得以活下去。我現在一天到晚地唸「延命觀音經」，一旦放鬆，就覺得要萬劫不復了。我真是怕得要命，出言不遜，請您原諒。

答曰：這樣不行的。修行一定要心安，心不安，不能修行。先讓自己靜下來，靜定慮得，然後才能心安。您著點，不要著急。

又問：林先生，出國念書，要去哪個國家，您有甚麼建議嗎？今天我想到一個辦法，對治我的浮躁、膽怯、猶疑。我把阿彌陀佛像拿出來，恭敬擺在桌上，禮拜，合十，唸阿彌陀佛唸到自己平靜下來，然後說，請阿彌陀佛、請觀世音菩薩、請地藏菩薩、請文殊菩薩、請普賢菩薩，十方一切諸佛菩薩，為我某作證，我今發願千方百計出國念書，請佛菩薩保佑我，一心直前，再不墮落。這樣一來我找到出路，應該是遲早的事了。林先生，我亦可以稱您為老師乎？

答曰：去哪個國家念書要看你想念甚麼。以電腦為例，分硬體與軟體，硬體來說，有造芯片、手機等，軟體方面，有網絡、程式等。真是五花八門。

再來是語言。語言不行，出國念書很辛苦。很多人畢不了業都是出在語言上。這兩個掌握了，賸下的就是經濟、生活習性、毅力、身份等問題。一一篩選了之後，假定你確定要念程式，經濟沒有問題，英文沒有問題，那當然美國是首選，學校多得不得了，東岸有麻省、哥倫比亞，西岸有加大。那都是全世界學子削尖了腦袋想鑽進去的學校。申請程序差不多，網絡上都查詢得到。從選校、申請入學、考托福、GRE，大概得花兩年。我有個朋友的小孩到韓國讀電腦，我有些驚訝，但看看韓國電腦超前，也是個不錯的選擇。如果你不想念電腦想念人文科學，那就是另一種選擇。日本、西歐，甚至國內，也是很好的選擇。

至於對治浮躁、膽怯、猶豫等習性，先止後觀，發菩提心以眾生心為己心，不要先想到自己，善緣才會聚合。我們很多時候都在暗中摸索，能夠找到一條路有時是靠善緣指引，而那個善緣是不會促成私欲的。我們有緣，當善護之。至於誰是誰的老師，從十方三世的因緣觀來看，誰走在誰的前面都不一定。聞道有先後，術業有專攻。如此而已矣。我不擅為人師，只是隨緣了舊業而已。我能夠給你意見，一定不會藏私。預祝你成功。

另問：林先生您好，我是ＸＸＸ，看到您在知乎的回答，非常佩服。因您是長我許多的長者，對於人生問題，想必會有一些經驗，不知能否指點晚輩一二？我畢業後剛剛工作一年，才明白生活並非那麼美好，看到工作的無聊，所謂奮鬥也不能給我帶來動力，生活中又種種瑣碎，伴隨著年齡增長帶來的壓力與責任，想到未來還有那麼多年的生活，就感到無奈。對於如何應對生活中的種種痛苦，不知您是否有什麼建議？我正在嘗試止觀，還沒有看到成效。祝身心自在。

答曰：最有效的就是「觀受是苦」。凡「受」者，必「苦」。這是佛陀教誨我們的「八苦」，「生老病死」都由不得自己，稱為「四苦」；跟所愛的人分離，謂「愛別離苦」；愈不想聚在一起的人愈糾纏不清，謂「怨憎會苦」；所由不遂，謂「求不得苦」，五蘊覆蓋真性，脫離不得，謂「五蘊熾盛苦」。「八苦」緣自我們不知過去、現在、未來的「因果」關係，所以不論您做甚麼，都要記得

迴向給諸有情眾。這樣慢慢地，您的心就靜下來了。接下來您可以想想「諸行無常」與「諸法無我」的真諦，人生就比較能夠穩健地開展了。當然您的專業與家庭、環境與工作將左右您的思想，您可做適當的調整，但無論如何，都要以「眾生心為己心」，慢慢地您就會發現眾緣悄悄地聚合了，生活也比較不會那麼多阻礙。

回覆：多謝先生賜教，我慢慢領悟一下。再請教一下先生，你怎麼理解「君子不器」呢？

答曰：這個問題很大。我試著從《論語・雍也篇》講起。

《論語・雍也篇》傳諸後世的名句很多，從第一章的「居敬而行簡」開始，一路由「不遷怒，不貳過」、「與爾鄰里鄉黨」、「雖欲勿用，山川其舍諸」、「其心三月不違仁」、「果、達、藝…於從政乎何有」、「如有復我者，則吾必在汶上矣」、「斯人也，而有斯疾也」、「一簞食一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」、「力不足者，中道而廢」、「無為小人儒」、「有澹臺滅明者，行不由徑」、「不伐奔殿，入門策馬」、「難乎免於今之世」、「出不由戶」、「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」、「人之生也直，罔之生也幸而免」、「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」、「中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也」、「敬鬼神而遠之」、「知者樂水，仁者樂山」，洋洋灑灑，每一章、每一句，歷代都有儒生闡述。

聖人之義大矣哉。眾家詮釋或有出入，但大致不違思想脈絡；只不過，進入第二十四章的「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」與第二十五章的「觚不觚，觚哉？觚哉？」歷代的詮釋大多往政治而去，也不理會孔子所做的闡釋，「君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」更不在乎孔子以「君子博學於文，約之以禮」、「予所否者，天厭之」、「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣」、「博施於民，而能濟眾……夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」來收尾，可以說整個《論語・雍也篇》從「居敬而行簡」至「仁之方」，氣勢雄偉，鏗鏘有聲，但這些名句傳誦千古，除了「果、達、藝…於從政乎何有」以外，沒有提及「政治」二字，怎麼在第二十四

章與第二十五章就轉為「政治」呢？這樣的論述不止使得《論語・雍也篇》不能連貫，更加曲解孔子對「果、達、藝…於從政乎何有」的闡釋，不可不慎。

何以故？「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」的論述至為簡單，庶幾乎，只要將「齊、魯、道」的演變說清楚，這一章的意思就掌握了。這樣的想法當然沒錯，只不過，一般的詮釋都將「齊、魯」解釋為「齊國、魯國」，不止不管「齊、魯、道」怎麼演變，而且也不管「齊國、魯國」究竟與「道」有甚麼關係？這時很多儒生開始從周朝說起，說「齊國為周代諸侯國，春秋四大國之一，分為姜姓呂氏齊國和嬀姓田氏齊國兩個時代，疆域在今天的山東……魯國亦為周代諸侯國，國君為姬姓，始封國君為周武王的弟弟周公旦之子伯禽。在周代的眾多邦國之中，魯國是典型周禮的保存者和實施者，世人稱『周禮盡在魯矣』」，然後就建構了「道」的論說，說「道」即孔子在《禮記・大同》中所謂的「大道之行也，天下為公」之「大道」。

這似乎言之成理，但緊接下來的「觚不觚，觚哉？觚哉？」又是甚麼意思呢？眾家詮釋又說，「觚」就是古代的酒器和禮器，青銅制，盛行於商代和西周早期，而「觚不觚」就是說「觚」失去了原來的用途或樣子，以之比喻當時「君不君、臣不臣、父不父、子不子」等名實不符的社會亂象，曰「觚不觚，觚哉？觚哉？」然後就開始大肆發揮，為君之道是要「君使臣以禮」。具體而言，就是要「為政以德」，要「敬事而信，節用而愛人，使民以時」；為臣之道是要「臣事君以忠」，總地說，就是要盡心竭力地輔佐君主行仁道，要「以道事君，不可則止」。如果為君無德、使臣無禮，那就是君不君；如果事君不忠、事君非道，那就是臣不臣。同樣，如果為父不慈，就是父不父；為子不孝，就是子不子。如果這個篇章是《論語・為政篇》，或許無礙，但是這裏的論述是《論語・雍也篇》，又如何能夠在前後文裏自圓其說呢？

這其中，最為突兀的就是由「齊國、魯國」到「道」的轉變，並以之為媒介，構築「觚不觚，觚哉？觚哉？」的感慨。是謂「君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友這五倫關係中，為君之道是最為重要

之『綱』，因為『君』居首腦，可一言興邦，亦可一言喪邦，因此要為政以德，為天下表率。在古人心中，君位至高無上，只有聖人可以當之。可是放眼天下的為君者，哪裏還有堯舜禹文武周公那樣的聖人臨君位呢？因此孔子才借『觚不觚』的亂象大發感慨。正因為禮崩樂壞、天下無道，所以才需要改變。當時的各諸侯國主要奉行兩類主張，一是王道，一是霸道。聖人臨君位為王道，強人臨君位為霸道；王道以德服人，制禮用和，注重文治；霸道以力服人，制政用刑，注重武功；行王道可為文明社會，行霸道則為叢林社會。齊國是姜太公受封之國，注重武功；魯是周公受封之國，注重文治。

「魯國中期後三桓興起，至孔子時，魯由三家執政，亦是無道。魯雖無道，但有周公、伯禽之遺教，禮樂尚存，仍為禮義之邦。其民亦崇禮尚信，仁厚近道，多有君子。故只需將『天下為家』的政治制度一變而為『天下為公』，並『選賢與能』以配君位，魯國便可歸於『大道』。而齊國自太公望封國建邦以來，煮鹽墾田，富甲一方，其俗急功利，其政尚霸業。而霸道既行，則禮義不興；禮義不興，則專制難免；專制既行，則『天下為家』不可免，『天下為公』不可得。故齊需先棄霸道、興禮義，此其『一變至於魯』；再廢『家天下』為『公天下』，則可『一變，至於道』。

「齊國的制度經過改革，就能達到魯國的水平；魯國的制度經過改革，就能走上正道。十三經注疏邢云：『齊、魯有太公、周公之餘化，太公大賢，周公聖人，今其政教雖衰，若有明君興之，齊可一變使如魯；魯可一變使如大道行之時也。』按孔子時齊強魯弱，然齊雖強終為霸國，魯雖弱尚存王化。孔子以為苟有明君執政，如齊國之霸，可使變為王化；魯國本有王化，再一變，即可如先王行『大道』了，所以齊國的霸道改變一下，可像魯國一樣的重禮教。魯國改變一下，就可到達先王仁政的地步，因為齊國的政治、教育和民心、風俗，如果一有改革，就能進而達到魯國這樣的善良風氣；魯國的政治、教育和民心、風俗，如果有一番振興，就能進而達到古代聖王那麼理想的政治規模。

「以是知本章言齊、魯有姜太公、周公之餘化，若明君興則易達於王道。孔子的政治思想繼承堯、舜、禹、湯、文、武、周公相傳的道統，而魯國是周公的後裔，完全秉承了先王遺風，一切政治

教化，莫不以仁義道德為依歸，人民受到感化、濡染，自然民心淳樸，風俗敦厚，因而形成了魯國的文化特徵；魯國的鄰邦齊國，是太公姜尚的後裔，他們立國的精神，在於刑法嚴明，尤其從齊桓公以來，銳意求富國強兵，稱霸諸侯，人民受到影響，自然崇尚功利，風俗澆薄，因而形成齊國的文化特徵；而法家的政治主張，正是這種法治主義、霸道政治。孔子以為：禮治勝於法治，王道優於霸道，他很希望齊國能改弦易轍，捨棄霸道，實行王道，摒除功利，崇尚仁義，與魯國一樣，致力於仁政的建設；他更希望魯國能振衰起弊，發揚王道文化，達到理想的大同世界。」

這些論說充斥學界，隨便一查，都是這個論調。其實道理真是很簡單，「齊、魯」跟「齊國、魯國」根本沒有關係，而是說「文學、經學」的論述或「文學語言、經學語言」的演變，「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」就是表明「文學的論述一變，就到了經學的論述；經學的論述一變，就到了玄學的論述」，但是論述的語境變了，以至於就算能夠掌握「文學、經學、玄學」之變，那個論述的語境也因深入思想而不再能夠應變了，所以孔子才發出感慨「觚不觚，觚哉？觚哉？」也就是說，文字還是以前的文字，但是卻不再是以前的文字容量，那麼就算用同一個文字去闡釋思想，那個思想能夠是以前那個思想嗎？那個文字還是以前那個文字嗎？這就是「觚不觚，觚哉？觚哉？」

《朱子集注》裏說，「觚」是酒器，能够盛兩升酒，如果盛三升酒就不叫「觚」，叫「觶」，「角」字邊一個「單」字為「觶」不為「觚」。如果盛四升酒，就叫「角」，所以「觚」必定是限盛兩升酒，如果不是兩升酒就不叫「觚」，以是知「觚哉？觚哉？」就是說，這哪裏是「觚」？這不叫「觚」，它所盛的肯定不是兩升酒。

《朱子集注》又引錄宋朝大儒程頤的話說，「觚而失其形制，則非觚也」，換句話說，盛酒的酒器失掉了原來的形狀、容量的限度，那就不叫「觚」了，所以「觚不觚」就是說，這個「觚」已經沒有以前那個「觚」的形制，不符合「盛兩升酒」這個要求，所以這種酒器就不能叫做「觚」。這個寓意就是程頤所說的，「舉一器，而天下之物莫不皆然」。這個解說很好，只不過，與「君不君、臣

不臣，父不父，子不子」無涉，只是說明「文字」已經演變到了一個文字不能承載原來的「思想」的地步，當然這麼一來「道」就更不能論述了。易言之，「觚」者，「因緣和合，假名為觚」。

這裏的論述有兩個重要的觀察。其一、「齊、魯」與「齊國、魯國」沒有關係；其二、「齊、魯」是說「文學、經學」的論述或「文學語言、經學語言」的演變。那麼這樣的觀察有理論根據嗎？當然有。方東美教授在《新儒家哲學十八講》裏曾將「經學」分為兩大流派，「一是經學的北派，以黃河流域的大平原為發生地區。此後到了春秋戰國時代，文化南移，逐漸從黃河流域移向長江流域，而且更向南方發展。這就是在周室衰微以後，在南方發展而成的楚文化……經學的南派。

「孔子傳易於商瞿，輾轉相傳於漢初之齊人田何，八傳至武帝時的楊何，而太史公司馬談受易於楊何。這是周易的魯學，而田何為齊人，也可以說是以齊魯為中心的『大陸學派』。但商瞿傳楚人馯臂子弘，弘傳江東人矯子庸疵，這就傳到了吳楚地區的長江流域了。我們瞭解到孔子與商瞿之易學事實上是易傳……這是純正哲學的部分。但是再傳到齊學的時候，易學就變了。因為齊地濱海，其人多自由幻想。因而在先秦時代，這個地區市原是神仙家、方士家、術數家活動的地區。換言之，也就是後來鄒衍這一派所謂陰陽家思想流行的地方。因此純正哲學的周易，東傳而至齊學，就摻雜了神仙術數的陰陽家思想……就純正哲學的北方易學而言，在風格上應是質實厚重、弘大堅忍而充滿了陽剛之氣，但是一夾雜了齊學的方士術數之言，就不免打著儒家的招牌，實際上是雜家的身份了。

「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。所以在漢魏時代，除了虞翻還能保存一點北學的風格外，講周易都是以王弼為主。王弼是以老莊觀點解釋易經，這是把經學變成了子學。同樣的，古文尚書變成了富於玄想的王肅的偽古文尚書，再如杜預之於左傳，皆不免化經學為子學。於是乎，南方的經學可說是把純正的經學透過子學，化為哲學的玄學、藝術的玄想，以之來解釋經學。如此就形成了經子不分的現象。這就是後漢魏晉以來的經學大勢，南方經學獨秀的局面……講學問，必須要兼顧到它的地域性與時代

性。兩漢經學大致還維持北學的傳統，但後漢而後則不免與南學的楚文化合流。是以老莊的子學替代經學，至少是解釋經學。」

方教授的這段論述，擲地有聲，說明了「思想、文字」受到「地域性與時代性」的影響，往往文字還是以前的文字，但是卻不再是以前的文字容量，而用同一個文字去闡釋的思想也不再是以前的那個思想。以是，「齊、魯、道」的演變就是「齊學、魯學、道學」的演變，「齊學、魯學、道學」的演變就是「文學、經學、玄學」的演變。是之謂「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」，但是因其「方士術數、子經不分、陰陽摻雜」的合流，故曰「觚不觚，觚哉？觚哉？」

論述《論語》要回到春秋戰國時代的語境，不要以現在的語境去揣摩。那麼怎辦？對治當今的「白話文」冗長無物，「簡(異)化字」的曲解字義，國人只能「入文字」，盡力將文字還原，在文字裏探索思想的依歸。這是我倡行「玄、文、象、經」的宗旨。以是迴向。

又判：已拜讀。亦是一種闡述。個人意見：不需强求一致。《論語別解》：「觚不觚，觚哉！」別解：一、觚：行禮的酒器，上圓下方，二升容量。二、非其意，非其用。

又問：您曾說我們都是帶着前世的記憶來到這個世間。「記憶」是甚麼？不屬於色身嗎？又是如何流轉到下一世的？

答曰：在佛學裏，這種跨越十方三世的「記憶」種子就是「業」，或稱為「業惑」，以之投胎轉世，就稱為「業惑緣起」。「業」隸屬於「阿賴耶識」的一部分，論述起來很麻煩，但世親菩薩在「百法明門」裏有「色、心王、心所、心不相應行法」的歸納，至為簡單扼要。欲知「業」，「應觀法界性，一切唯心造。」

我在「外其身」裏，勉為其難地剖析「業」如何在轉世的時候遭到染污，因為事忙而中斷，等這一陣子忙完了，我再續完。我一直記得我說過要寄一份給你。對不住了，讓你久等了。

機體統一性的哲學體系

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」有極為精譬的論證，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」在人類的思想繁衍上佔有如此重要的地位，似乎不可思議，但卻是一樁「邏輯思維」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、偏頗與不得直達天聽之因，更是「禪宗」乾脆以「不立文字」或「棒打喝罵」，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，是曰「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)，而以「語言」的「邏輯性」入手來整合「思想」，則有臻其「機體統一性的哲學體系」的方便性。

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，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」啓示

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？

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，此之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，「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。

從未來世的哲學發展看今天的中國哲學現況，「五四新文化運動」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」，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」的歷史巨擘范文瀾先生都不諱言，「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。」

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啓後的教示，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」，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，亦已成定局；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，「文化代表」又將以何為憑？

要在這個文字混亂、哲學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，展現了駁雜繽紛的思想狀態，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。

「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；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，「簡(異)化字」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」，糊裏糊塗以「繁體字」稱名「正體字」，從此「正體字」就整個被「繁體字」承載了。

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，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。

這個「文化發展」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「簡(異)化字」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？

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。那麼「馬恩列史毛」思想與「儒釋道」哲學融會的「思想幾動」為何？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」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」有啓迪作用嗎？「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？還是全世界的科學發展呢？這個發展能延續中國的思想傳承嗎？

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。

不過這麼一堆文謏謏的「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」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「啓蒙運動」(Enlightenment)，但卻不具備啓蒙運動「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「啓蒙運動」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」是怎麼啓動的呢？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「啓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。

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啓後的歷史意義，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」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」

中國欲以「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「五四」所標榜的「民主、科學」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」（語出《易傳・繫辭上》）。

歷史教誨其實歷歷分明。先秦《老子》出、夏商周之「橐籥思想」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」，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」，思想的傳衍雖歷歷分明，但「儒釋道」的相互詮釋卻再也說不清了。

「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」，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」的驅動乃重啓新機，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，否則梁啓超何至感歎「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。這是我對英國的「鴉片戰爭」始終無法釋懷的原因。

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，只是使用英文母語的外國人士不願承認而已。

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」哲學融會呢？

那麼中國經歷了這麼一個強烈的思想洗禮以後，能夠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」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」因其教義強調了「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；

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。

問曰：我覺得「義理明而後訓詁明」可以接受。否則如何以「宅茲中國」來定義華夏文明？

答曰：以「宅茲中國」來定義「華夏文明」是本末倒置，因為「義理明而後訓詁明」往往犧牲「訓詁」而錯解「義理」。我再重覆一遍，我不是說「論理」一定要先「訓詁」，而是說，其論如果以「訓詁」來支撐「義理」，那就得要有「理據」，而且不能以偏蓋全。我這麼說罷。

臺灣的許倬雲教授最近在增訂新版《西周史》，為了解釋西周如何從割據一方的局面構建一個龐大的華夏文化交流網，以「宅茲中國」來定義「華夏文明」。其論幽遠，旨意宏大，但細觀其論，即可發現整個理論建構在一個錯謬的「訓詁」上，是為一個典型的「義理明而後訓詁明」的例證。

我試著來破解他的論述。他是這麼說的。「宅茲中國」是一九六三年在陝西寶雞發現的周銅器「何尊銘文」中的一句話。「何尊銘文」記述了周成王繼承周武王之遺志，營建成周(今洛陽)之事。「中國」一詞最早在這裏出現，而且也因為「宅」字既像「定居」，又似「墨守」。

「中國」一詞是否最早在「何尊銘文」上出現，暫且置疑不論，但是許教授為了要解釋「華夷之辨」，乃引錄《禮記．玉制》所說的：「中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居、和味、直服、利用、備器。五方之民，語言不通，嗜欲不同。」然後做下結論，「可見政治的不同，民族的不同，地域的不同，在更深層次上是文化的差異，即所謂『華夷之辨』，還包括文化意義上的『文明之國』。」

這樣的論述，無疑地是以《禮記．玉制》的論述來推衍、建構「『宅』字既像『定居』，又似『墨守』」的「訓詁」意義上，故為一個「義理明而後訓詁明」的示例。以之為基，許教授就做下了一個極為重要的歷史觀察，「隨著歷史的發展，『中國』一詞的內涵逐步跨出了中原，繼而指代華夏民族整個居住地和所建立的國家。」亦即「華夏族羣」重「定居」，所以只能「墨守」。

以這樣的「義理明而後訓詁明」來論中國的「機體統一性的哲學體系」，讓人不寒而慄。首先「宅」從宀從乇，「宀」為四面有牆之屋，為純體屋宇字，不得再解構，「乇」為艸葉，為純體指事字，不得再解構，其字形以「一」之地分隔，上垂穗、下有根，是事非物，故非象形，而後「七」以會意定指事，以事為主，而以意成之，故有「七」為「陽之正」之說，其字形以「一」之地分隔，其上無形、其下入地，以示微陰從「一」衰出。

要注意的是，「乇」為艸葉，為指事字，上垂穗、下有根，是事非物，故非象形，每曰象形，避不成詞。何以故？以象形觀「乇」，則為「禾」字，穀也，穀穗必垂，上揚者葉，下注者根也，為

純體植物象形字，不得再解構，其字形不強調「一」之地，但示「穀穗、葉、根」之一體成形，而在「屯」，則強調艸葉之示現，讓種植之人知曉「穗」以「根」為基、破「一」之地，而有艸葉。

那麼「屯」上加「宀」為何意呢？其意與「家」同，但強調「宅居」之人必須以「家」為基，然後才有可能突破「家」之照顧，再然後顯以「事業」。這裏哪有「定居」或「墨守」的意思呢？若照許教授的詮釋，「先秦」根本不可能有「百家齊放」的璀璨文化。「義理明而後訓詁明」的危險，不言可喻。古人云，「凡解釋一字即是做一部文化史」。吾人論字，豈能不慎？

「宅」字悉盡，那麼「宅茲」何意？「茲」者，古作「玆」，重玄也，「玄之又玄」也，一個結合真實存在與概念存有，而具備「存有」意義的雙重性也。《老子》開宗明義，第一章即揭櫫「玄之又玄」的意義，所以「宅茲」的意義就是觀「穗」知「根」，破「地」的堅固性，以利「成長」。這是「華夷」融會，卻又堅守各自的「民族性」的關鍵，是謂「華夷之辨」，亦謂「宅茲中國」，而許教授說，「『中國』一詞最早在這裏出現……因為『宅』字既像『定居』，又似『墨守』」，似乎暗示「中國」之所以具名，即因「華夏族羣」重「定居」、又「墨守」，是之曰「中」，是謂「宅茲中國」。「宅茲中國」一說乃根深蒂固，終至成為「中國之源」之歷史定讞。

這其實是個嚴重的誤導，最早可能來自「何尊銘文」的原始拓本以及考古學家與文字學專家的破譯。其有關「宅茲中國」的原始拓本為「余其宅茲中或自之辟民」，或出於誤讀，或別有用心，該拓本被解讀為「余其宅茲中國，自之辟民」，然後以訛傳訛，被爰引入普通高中的歷史教科書，或以之建構「中國之源」的論說，但這裏其實不是「宅茲中國」，而是斷句錯了，原文為「余其宅茲中，或自之辟民」，「或」為「域」之古字，「茲中」之「中」即「允執厥中」之「中」，語出《書經．大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」指不偏不倚，無過與不及，也作「允執其中」。其「余其宅茲中，域自之辟民」本有對仗之美，不料給誤斷為「宅茲中國」，可謂為典型的「斷章取義」，而以「中國」取其義，則為「後至之誅」。思之悵然。

又判：當年大量酸儒隨了光頭去了海島，現在看來，真的是中華民族的大好事。「茴香豆」的「茴」到底有多少寫法[思考]

反詰：你知道怎麼尊重別人，尊重知識嗎？有一句話這麼說：不懂得尊重知識，卻只懂得諷刺別人的人其實更多不是他本人沒有出息，而是整個國家的教育問題，是其本人的家教問題。所以這篇文字你看完了嗎？因為大陸和臺灣的文學習慣不同或者更多的是政治立場不同，就開始朝個人進攻，說他人為酸儒？做人的基本禮貌你真的懂嗎？對了，著名史學家陳寅恪先生也用繁體，你的意思是他也是酸儒？敢不敢說用繁體的都是酸儒？有點意思。按你的話說，華夏文明五千年吶，用繁體的都是酸儒吶？學者們讀了一輩子的書吶，竟然沒有一個新中國成立之後使用簡化字的百姓厲害呢。就因為使用簡化字，一下子上升到如此厲害的地步，真應該給你鼓掌。

又判：玄之又玄，真實存在與概念存有，這個我明白了。其實前段時間就明白了，只是無法用精湛的語言去概述。事件是真實發生的，概念卻是後人給的。我覺得這就是研究歷史的核心所在，即研究概念和真實存在之間的關係，或者剝離概念觀察問題，我覺得這就是「化物為氣」（自己瞎掰的詞）的感受吧！不要在意別人對你不友好的評價，支持你的人遠比嘲諷你的人多。[愛]

另判：閣下是否知道自己在說甚麼？

又判：在下知道。現在來看對「舊文人」的改造幾乎失敗了。合著成了字體啦？那就說字體，合著字體小篆、楷書…是一種字？合著簡化字怎麼來的，您不知道？合著官方從民國開始推行以草書為基礎進行的簡化，您也不知道？合著新中國政府不可以確立文體？[調皮]

另判：先看懂文章再說吧。

又判：看懂了呢？氣味挺够足。

另判：哈哈，厲害了。全「知乎」能看懂林先生思想的不超過十個人，看來您就是其中之一。罷了，和一個喜歡賭氣的小娃娃，有甚麼好說的？我選擇沉默[噓]

答曰：您著點。論理不要氣急敗壞。這裏有本葛兆光教授所著的《宅茲中國》，是以您所鍾愛的字體寫的，希望能與您的思維相應。但是我必須先說，這位歷史學者也是您所說的「舊文人」，與胡適之、杜正勝、許倬雲等為同一類人。其實思想無分新舊，如何由「分殊」循至「理一」而已矣。至於我的點評，僅以一詩涵蓋之。「滿紙荒唐文，見穗不見根；若僅知中國，何煩『茲中』論？」

又判：談不上氣急敗壞啦，只是覺得或許階層不同罷。有點明朝水涼的感覺。舊時代已經落下帷幕，文化也已經從部分貴族特權到普通貴族特權再到真正平民落地。舊文人不可能再有話語權了。換句話說，解釋權屬於全中國人民（當然理性解讀），不是所謂文棍。醒醒，新中國人民已經崛起，文化特權土壤已經慢慢消失。如果想理性就回到羣眾中去，不要懷念舊文人的特權時代。另：方方、季羨林一正一反，請記住！我很好奇，第一個評論，你們就判斷成了字體？或許我不配寫文[思考]

答曰：知道了。多謝。希望「新中國」能夠在您這種思維下永續成長。

又判：謝謝，希望「舊文人」別怕水涼，拭目以待罷[調皮]。另外一位就沒看懂，我看到的是魯迅說的「吃人」，看到的是胡適的「精緻」利己，看到是胡蘭成，也看到了「水涼」。

答曰：感謝您的大智慧，替「新中國」平民百姓描繪了一個沒有仇恨、沒有鬥爭、大慈大悲、大喜大捨的「清涼世界」。以是迴向。

另判：怎麼論述「小學」就成了「舊文人」呢？「小學」在「新中國」就沒有了嗎？思想解放的精義之一就是「消除知識的階級性」。給探討國故之學抑或是其它學的人打上「舊文人」的標籤，近似於一種新的「出身論」。

又判：去看看其它所有的高論，看得出來、看不出來是自己的事……合着您不知道「水涼」？不知道「茴香豆的寫法」？不知道胡蘭成？呃，您的祖國或者所謂「民國」您自己都不了解？您到底懂歷史、傳統文化還是不懂……中華文化的一個核心可是傳承，通俗點講得懂歷史，再通俗點說，得不能忘了祖宗……您這……

答曰：您說的我都不懂。請原諒我地處偏遠，資訊封閉，當然不能與您的環境相比。請賜教。

又判：一、錢謙益的水太凉；二、魯迅先生的孔乙己；三、胡是文人卻當了大漢奸。地方偏？心偏？合着您跟上面幾個回復的都不知道？不是大陸人？魯迅先生你們不學也就罷了，錢謙益不知道說不過去，除非……（算了，不罵了）

答曰：我以「子曰：放於利而行，多怨」詮釋了「《論語》這樣的書應該怎麼讀？」以後，再勉以「宅茲中」反駁「宅茲中國」之謬誤，將其論述分別置於「為甚麼很多人認為歷史悠久是個值得自豪的事情？」與「中國兩字最早出現在哪？」兩個議題之中。

不料我這個舉措卻遭人譏諷為「舊文人」，然後就是幾近侮辱的謾罵了，「當年大量酸儒隨了光頭去了海島，現在看來，真的是中華民族的大好事。茴香豆的『茴』到底有多少寫法…現在來看對『舊文人』的改造幾乎失敗了……舊文人不可能再有話語權了。換句話說，解釋權屬於全中國人民，不是所謂文棍。醒醒，新中國人民已經崛起，文化特權土壤已經慢慢消失。

如果想理性就回到羣眾中去，不要懷念舊文人的特權時代……合着您不知道『水涼』？不知道『茴香豆的『茴』寫法』？不知道胡蘭成？呃，您的祖國或者所謂『民國』您自己都不了解？您到底懂歷史、傳統文化還是不懂……中華文化的一個核心可是傳承，通俗點講得懂歷史，再通俗點說，得不能忘了祖宗……其一、錢謙益的『水太凉』；其二、魯迅先生的『孔乙己』；其三、胡是文人，卻當了大漢奸。地方偏？心偏……不是大陸人？魯迅先生你們不學也就罷了，錢謙益不知道說不過去，除非……（算了，不罵了）」

這就是當代「新中國」所教育出來的「新文人」嗎？我一介躲在洛杉磯懷想祖國情懷的「舊文人」根本就不願意搭理他的那些「酸儒、光頭、海島、改造、話語權、文棍、新中國人民已經崛起」等充滿了鄙視的心態，但讓這麼一位「新文人」謾罵「舊文人」不知「水涼」、不懂「歷史」、不懂「傳統文化」、不懂「傳承」、忘了「祖宗」。我就不得不說了。

先從「水涼」說起。「水涼」與「水太涼」是兩個概念，其之不同，就跟「宅茲中」與「宅茲中國」是兩個概念一樣。「水太涼」一說已被陳寅恪先生論證為訛，非正史，所以真要論錢謙益這麼一位「歷史人物」，就必須走出「小說人物」的論述。

這是懂得「歷史」的「新文人」第一個要注意的地方。若要風雅一點也行，柳如是以「我愛你雪白頭髮烏個肉」對錢謙益的「我愛妳烏黑頭髮白個肉」，道盡了柳如是的「天下有一人知己，死且無憾」。是真正的性情中人。陳寅恪如是凸顯，但是「小說人物」畢竟不是「歷史人物」，以「小說人物」論證「水太涼」，謂之「幺子相亂」，其亂者，以「水太涼」為冂界，私口隔坷叫罵，上下相付，是之謂「亂」，其之勾連，「摽」也，古作「受(一字)」。「受」夾舟，謂之「受」，鐘鼎文作「𠂤舟又」，上與為「受」，下付為「受之」。首見《易・序卦》之「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。」此即為何錢謙益只能隨波逐流，故字之「受之」，只能下付，不能上與，故也。這裏這麼多的論證，其實以「受之」觀之，就可知錢謙益的志向。倒是柳如是，從錢謙益，卻不甘受辱而自盡，真乃烈女也。

《孔乙己》的故事以及那個茴香豆的「茴」到底有多少種寫法，都發生在魯鎮裏的咸亨酒店。《吶喊》裏的《明天》也發生在魯鎮，小說中的人物（所謂的「回到羣眾」）常去喝酒的地方，也叫咸亨酒店。會讀書的人肯定將注意力擺在「咸亨」，不會在「茴」字上糾纏。「茴」從艸從回，回者淵形也，又雷形也，為象形字，一字象兩物形。如此而已矣。「咸亨」就不同了。若要接地氣，要談傳統文化，就得追蹤「咸亨」的原始出處，《易經・坤卦》云：「坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。」又，《易經・澤山咸》云，「咸亨，利貞，取女吉。」我對其「初六，咸其拇。六二，咸其腓，凶，居吉。九三，咸其股，執其隨，往吝。九四，貞吉，悔亡，憧憧往來，朋從爾思。九五咸其脢，無悔。上六，咸其輔頰舌」等爻辭，在《四十減一》裏多有描述，這裏不再贅言，但是只能勸說，不要動輒「茴」有幾種寫法，先探「咸亨」是甚麼意思，才來討論「文化」，「以文化之」者

是，也就是在「文」裏化之，為「內化」，不為「外化」，是曰「入文字」。不懂這些不要緊，但要懂得藏拙，不要動不動就是「傳承」、忘了「祖宗」。中國的傳承從「三代」始，是謂「祖宗」。

若不高興扯這麼遠也行，「潤之」是毛澤東的字，出自《易經・繫辭上傳》第一章，「鼓之以雷霆，潤之以風雨……」與《易經・說卦》第四章「雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之。」就連謔稱為光頭的蔣介石亦然，《周易・豫卦》六二爻辭釋其意曰：「中正自守，其介如石」。終日將「愛國」掛於口上，卻連「祖宗」是誰都弄不清楚。真是情何以堪。

另判：夫明之不勝神也久矣，而愚者恃其所見入於人，其功外也，不亦悲乎！

答曰：您說得真好。我真沒那個閒功夫搭理這類豎子。但我歷經「十年浩劫」的老婆說，「新中國」都是這樣的年輕人。我聽了不免哀慟，心中隨即生起一個「破斧」意象，要破當代「新中國」年輕人的浮躁，真的只能將其思維「破斧」了，語出《詩經・國風・豳風・破斧》的「既破我斧，又缺我斨。周公東征，四國是皇。哀我人斯，亦孔之將。」

反詰：歷史是講真相的，政治卻只能講立場。所以，歷史如果跟政治遇到一起，就只能將就，論不出個所以然。所謂人失之，人得之。無失無得罷了。

答曰：誠然如是。「政治、歷史」唯其「執競」乎？《詩經・周頌・執競》云，「丕顯成康，上帝是皇，自彼成康，奄有四方。」這個「新中國」若要如「成康」一樣興旺則不能忘本。「成康」之治，中華文化之基也。不懂「成康」，則不能論中華文化。

得者，時也；失者，順也。無得無失者，安時而處順也。此古之所謂「懸解」也。而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？

反詰：汪主席是對的，應該向甘地學習，應該向二戰的法國學習了？你的歷史讀得好啊！既然這樣道不同，大可不必回了！挺髒的。上面幾個也持這觀點？明清跟秦周交替一樣？很好！你一個跑到洛杉磯的外國人，強行讀我們的歷史、文化，有資格？！要是為了生計，咱理解。吃飯嘛不丟人。

另判：華夏不該如此之小。苟如你所堅稱的那樣，人的政治屬性決定文化邊界，我們為甚麼學「馬列」，還是說學「馬列」的不算「我們」？所以說搞地區民族主義怎麼會有出路呢，連「我們」都界定不了。再說，當局不是講「文化自信」嗎？你這是唱反調愛國。

又判：漢奸不配說華夏。說說唄。

另判：有錢一起賺，為了錢，別的都是小意思。請繼續表演！

反詰：任何人都有資格說華夏。我不知道你有甚麼底氣說出這麼可惡的話，文化一點也沒學，卻排擠傷害、挑撥是非，說得讓人厭惡。

反詰：我喜歡以自己的想法猜測古人造字過程，我知道這有時候很荒謬，但是對訓詁這種單線親傳的解釋文字的方法，有時也常常會懷疑，如果那個節點上有點以訛傳訛，那會不會也會出差錯。我曾經發現，學而的學，竟然跟教學的教、學校的校，還有孝順的孝，老人的老，考妣的考，竟然都有點淵源和關係，我斷定，最早的學校，其實並不是學校，而是小孩子跟着老者，效仿老者的行為，這就是教學的學校的最初來源。

答曰：不是「解釋文字」，而是「入文字」，及至「入於其不可入」之處，「無象」則顯現於「象」。您說的這些「學、教、校、孝、老、考」之所以解釋不清，全因「秦篆」之造作。「義理」真的很簡單，「斆」從教從冂，「教」從孝從攴，「孝」有雙義，從子從爻聲，效也，從老省從子，子承老也，從老省、丂聲，考也。故「學、教、孝」一系，「孝、老、考」為另一系。承者順也，曰「順承」，天之所助者，順也，人之所助者，信也。「順承」天施，地之道也。得者，時也，失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。我必須強調，我不是說「論理」一定要先「訓詁」，而是說其論如果以「訓詁」來支撐「義理」，那就得要有「理據」，而且不能以偏蓋全。

反詰：教，音是否為敲孝，字為孝攴會意。攴，音為卜音，字為卜又會意。又，指右手。卜為指示。所以敲，敲打之意，敲打之意有而，一是用棍棒打小孩子，令其順從，孝順。一是用教棍指物

示意，令其學。漢字這個「敲」字，跟這個「攴」字之間有一種很特殊的關係。「敲」音是「高」的音韻，那「敲」聲母就應當是來自「攴」這個字，而這個「攴」字，音聲母並不是「期」這個音，我懷疑這個「攴」字是不是從「岐」字的「支」誤用，而成習慣的？這個「支」字，上面是一個「十」字，而這個「十」字，古代應當是一個「七」字。這個「十」字也是甲骨文中干支的「甲」字。古人是否「奇、期」不分，「奇、期」這兩個音會相互串音。

順者，訓也，訓馴也。以言馴順。「訓詁」順承傳字之意義，而凡是不能順利傳承的字義，就需要「詁其義」。「詁」就需要猜測，但猜測需要依據「義理」，而「義理」往往不可靠，所以需要考據，但是考據最可靠的就是發掘地下文物以作為證據，而地下文物證據即便是被發掘出來，也會被胡亂解釋，或地下古人自己也會錯用，所以錯綜複雜，就是漢字，譬如馬王堆、楚簡，很多楚國文字到西漢的文字並不是完全靠字義的關係嚴格被使用，而常常是因為同音而被借用，但古音又因方言，往往十里不同音，百里不同俗。因此文字之學，離不開「訓詁與音韻」，但是不能完全依靠「訓詁和音韻」，考據也不能完全依靠「義理」。

答曰：您說得都對，所以我說「訓詁」不能只是「解釋文字」，而是要將「哲學」挹注於文字之中，其挹注曰「人」，是為善現菩薩所倡行的「人文字門」。「人文字門」為「般若」法門，但是由於玄奘執意回歸原始印度佛學，所以將「人文字門」所引錄諸字翻譯得不知所云，所以我將之改寫為「象學」。詳見「象學無象」三輯，曰「音韻與圖符」、「慧能與玄奘」與「遺忘與記憶」。「人文字」之關鍵為「文字、思想」一起皆起，而「文字」可以直趨「道德」，是之曰「人」。

順便說一句。您說，您喜歡以自己的想法去猜測古人造字過程，但有時覺得很荒謬。這其實並不荒謬。您的這個方法就是將「思想」挹注於「文字」之中，而當其挹注受阻、而有了一個「入於其不可入之處」，「般若」乃現，是為觀世音菩薩在《大佛頂首楞嚴經》所闡釋的「入流亡所」，亦為善現菩薩所倡行的「入文字門」。我則統攝為「象學無象」。

我倡行「象學」，日日夜夜祈求諸天護法護持檢驗，以求其不違「正見、正思維」。以是迴向諸有情眾，尤其是那些深陷「簡(異)化字」的掙扎而不能探索「入文字門」的同胞們，縱使他們攻擊污蔑我。另外您說最早的學校其實並不是學校，而是小孩子跟着老者，效仿老者的行為。這說得相當精辟，也是古時「伺師」學子觀摩老師，將「言教、身教」驗證於生活的行為，曰「一日為師，終身為父」。當然現在說這些已經過時了，但再怎樣，也不能像「十年浩劫」那樣批鬥老師。我每每看到豎子的狂妄、目無尊長，就感到歷史的重新展演。幸好我是外國人呀。否則難逃被清算的下場。

至於「敲」字，可以借「敲」的「會意兼聲，而旨即在意中」來了解，因「敲敲」原本為氣出之貌，從欠從高，高亦聲。引申到「敲」，就是扑擊時的氣出之貌，從攴從高，高亦聲，「會意兼聲而旨即在其中」，不從「攴」音。「攴」同扑，擊也，從又，卜聲，為形聲字。那麼「高」字何意？「高」不可指，故借臺觀崇高之形以指之，為中文象形字唯一的一個「借字形為指事而兼意」的字，有深遠的哲學意涵。「攴」與「支」無涉。「支」為去了竹之枝葉，故從又持半竹，為省文會意字。「支」與「十」亦無涉。「十」為數之具，從乂而正之，而乂為五，乃四通八達之意，二五為十，故從之也。「十」與「甲」亦無涉。「甲」為木初生戴孚甲，「易」曰「甲坼」，為植物的純形象形，不得再解構。比較有意義的是「卑」字，左卑，故在甲下，為執事之賤者，從反又，古左字，即左字之部位見意，故曰「左卑」。這與當前的「左尊」不可同日而語，卻也因其「左尊」而令「女權運動者」拚死顛覆「男尊女卑」，而強調「男女平等」的民權思想。其實這些都不符古意。至於「七」，那就跟「十」風馬牛不相及了。「七」為「陽之正」，為「以會意定指事」字。「七」是西方哲學的重要數字，其因即「陽之正」，故西方人陽剛，而東方人陰柔。《我在「知乎」(上篇)》對這些字都有綿長的論證，您可上我的網站 binmaulin.com 下載。

反詰：明清之更替亦如元明之更替。元明之更替又如宋金遼元，又如商周、周秦之替代。古人自夏啟，以家國為天下，有私為天下之意。民國與有清也不例外。既然如此，也總把前朝或異己當成

外邦。殊不知，清人並非外邦韃虜，清人愛新覺羅氏有北宋二帝之血姻。只不過靖康之恥令清人不能面對而已。秦人代周，又因秦人有商人血脈，而周之天下雖有各路諸侯紛紛稱霸，但是除了秦人敢冒天下之大不韙，有呂不韋滅東周之舉，原因在於秦趙之國有殷商之人的血親。即便是蒙古之成吉思汗的元朝，雖然在大漢朝看來屬於匈奴，但匈奴人早期也是從中原文明遷徙到大漠以北的。所以，所謂中國，原本出於同源，而後天下為私，各成自家，所以才會相互親仇反復。

答曰：這個說得挺好。我是否可以理解為「所謂地球村，原本因為人類本出於同源，而後天下為私，各自稱國，所以才會相互親仇反復」？是之謂「民胞物與」也，語出宋代張載《正蒙・乾稱》中《西銘》一文：「民吾同胞，物吾與也。」他認為人和萬物都是天地所生，所有人類都是親兄弟，萬物都是人類的朋友。是為孟子的「惻隱之心」，亦為觀世音菩薩的「大慈大悲」，或基督的「神愛世人」。應作如是觀。

又判：您確實淵博如海，張載是宋代大儒，也是我們陝西寶雞眉縣橫渠鎮人士，但是作為寶雞本地人，我還沒有讀過張載的書，慚愧得很。我自己從最初對「周易」有興趣開始，一搞就將近二十年，後來越是深入其中，越是發現世界人類的文明與文化確實是從一個源頭開始的，您說的地球村，就是這個意思。

答曰：您過譽了。我並不淵博。一切因緣所生。我是因為您說「所謂中國，原本出於同源」，然後才有「地球村」的聯想，再然後才從「民胞物與」聯想到宋代張載的《正蒙》。當然我不去聯想其他古人的著作，而想到了張載，也是因為我以為張載在「宋明理學」的成就大過周敦頤與朱熹。他與另一位邵康節堪稱宋明兩朝的大思想家，比明末清初的那位錢謙益不知高明多少層階。另外就是我以為中國原始哲學思想的復甦取決於「關中舊學」的全面恢復，或只有當目前的學術重鎮從「京津」與「江浙」回歸於「關中」，才有一線生機。「關中舊學」對中土在六朝時期的「佛玄結合」有關鍵性的貢獻，庶幾乎，沒有「關中舊學」，就沒有道生南渡，也就沒有後來的「攝山之學」。中土學術

界對關中地區的深厚學養一直漠不關心，讓我百思不得其解。我個人對關中的風土人情一直抱有一種很契合的情懷，說不清為甚麼，總是覺得我與那個地區有千絲萬縷的牽連。當是前世之因緣所導致。

反詰：我覺得要長久、持續地來做有關中國的純粹的學問，大可不必總是去翻一些歷史舊賬。要把那些歷史上有關政治的爭端放在一個整體的歷史範圍內去看待，同時又需要把這些矛盾放在一個整體文化的範疇下去研究，或許更具有其現實和歷史的價值。

您所說的「關中舊學」，我最近也了解了一些，主要是明末清初時代的，這其中有一個很硬氣的人物，就是關中三李中的李伯。這個李伯的學問和修養可謂達到了一個很高的境界，又有很氣節，一生誓不仕清，當時的康熙皇帝多次親自征詔都無濟於事。到後來，好像口頭御封了他一個「太白山神」的封號，到了乾隆皇帝的時候，乾隆感到這個李雪木不給他爺爺康熙面子，不識抬舉，就把這個「太白山神」的封號改成了「太白山人」。後世對李雪木的評價很高，謂之：「道繼黃渠」。

可是我最近研究發現，這個誓死不仕清的李伯、李雪木先生，最終做了一件身不由己的事情，那就是他曾經給著名憨休如乾禪師的著作《敲空遺響》做了一個十分了得的「序」，可謂煉古絕今。李雪木不知道的是這位學問精湛，修行高深的憨休如乾禪師，竟然就是滿清入關後第一位入主中原的順治皇帝。這位表面看來是一個韃虜外族的女真滿清皇帝順治福臨，對於中國文化和佛教的修養，令李雪木敬仰不止。這裏面所隱藏的史蹟實際上是當時乃至後世所不知道的。後來到了民國，一代國學大師王國維先生，最終會留着一根大清的辮子，最後跳了北大的未名湖，以至於至今人們都在猜測，王國維之死是否真的是所謂殉清。

其實，我覺得中國歷史上，文人對於政治看得最清楚的時代就是魏晉南北朝。那個時代，很多文人隱士，雖然不能依附權貴而獲得優越的生活，但是卻能夠真正地獨立思考，才能真正地傳承學術正統。所以我覺得中國所謂「舊學」能真正保存中國文化古老的文脈，就應當超越立場和利益，放下當下的或者歷史上的舊賬，在長遠的未來歷史中，其價值必然會得到體現。一切過往的將成為歷史，

一切歷史中的歷史之所以會被後人銘記是因為這一切都指向了人的來源，為的是人將要前往的去處，那個最終的目的。

答曰：有關歷史，我完全同意您的說法，但理由稍有不同。其因即訛史太多，尤其以稗官野史為正史。譬如您所說的這位李雪木，聽起來就像稗官野史，其用意可能是淡化顧炎武的「誓不仕清」或凸顯順治的「佛學修養」。順治參禪不假，但有沒有境界是個疑問。「誓不仕清」的晚明人士想必不少，用這種稗官野史來擾亂正史不失為一個有效的方法。中國文人治學的習性很奇怪，喜歡將自己的想法依附原文卻不加以注解，所以往往魚目混珠，從《易傳》開始就不斷地困惑學子，而到了唐朝的《六祖壇經》，則乾脆以偽經擾亂經史。其次，我以為「歷史」是一個生命概念，不是時間概念，所以不能從「文學」區分開來，但「文史哲」的概念在學術界裏根深柢固。這也是為甚麼我將「經史子集」重新彙編為「玄文象經」的原因。詳閱《我在「知乎」（上篇）》的「序」。

「關中舊學」從劉裕在關中廢晉恭帝自立以後就四散消弭於無形了，所以從「魏晉南北朝」以降，中國原始哲學思想就摻雜了外來的「佛學」，一路傳至「宋明理學」，「儒釋道」固結如孿如，不止「思想」不可分，而且「名相」相互引錄，整個陳述不再精純，譬如國內所推崇的「心學」，在我看來，根本就是「佛學」，但王陽明卻不認為自己是佛弟子。再來就是朱熹了。他的「理學」摻雜了太多他的弟子與兒女親家蔡元定的「風水學」，但國內以「程朱理學」將朱熹推至學術界頂端，卻令張載與邵康節無處容身。這裏面有太多的政治運作，暫且不說。我還是認為中土思想界的當急之務是將「平津」與「江浙」一帶的學術研究逐步融入「關中舊學」，去蕪存精，重新以「莊子行文」去解釋「儒釋道」哲學思想，「文學」可重置於「玄學」與「經學」之間，是為「佛玄結合」之真諦。至於王觀堂先生投湖，我有太多的不捨，很難靜下心來描述。一代大師殞滅遭惹了很多非議。其實他是哀歎一個世代的消亡，力不可挽。我在此謹以另一位大師陳寅恪先生的悼詞來追念他。兩者的遭遇大差不差。這就是國人對待大師的態度。想來哀慟不已。

海甯王先生自沈後二年，ＸＸ研究院同仁咸懷思不能自已。其弟子受先生之陶冶煦育者有年，尤思有以永其念。僉曰，宜銘之貞瑉，以昭示於無竟。因以刻石之詞命寅恪，數辭不獲已，謹舉先生之志事，以普告天下後世。其詞曰：士之讀書治學，蓋將以脫心志於俗諦之桎梏，真理因得以發揚。思想而不自由，毋寧死耳！斯古今仁聖所同殉之精義，夫豈庸鄙之敢望。先生以一死見其獨立自由之意志，非所論於一人之恩怨，一姓之興亡。嗚呼！樹茲石於講舍，繫哀思而不忘。表哲人之奇節，訴真宰之茫茫。來世不可知者也。先生之著述，或有時而不章。先生之學說，或有時而可商。惟此獨立之精神，自由之思想，歷千萬祀，與天壤而同久，共三光而永光。

義寧陳寅恪撰文　閩縣林志鈞書丹　鄞县馬衡篆額

新會梁思成擬式　武進劉南策監立　北平李桂藻刻石

中華民國十八年六月三日二周年忌日　國立ＸＸ大學研究院師生敬立

又判：據說王國維先生是中國早期接受並研究康德哲學的先驅，不過好像也沒有甚麼成體系的著作。但我覺得，王國維先生應當是在舊制度和新思維之間處於極端矛盾的情況下導致其抑鬱而不能自持的。他在自由思想、維新變法以及帝制與辛亥革命之間，不知如何選擇。我估計，是由於他對於溫和的維新變法的失敗而導致了他對國運的絕望。不解的是，他既然如此推崇自由思想，而辛亥革命推翻帝制豈不是自由得更徹底嗎？所以他還是過於執着於自己的政治理想。這與王國維先生所推崇的康德哲學精神並不完全契合。所以他確實是一個自己比較偏執且矛盾的人。我是覺得，王國維先生以其滿腹經綸的學問，最終為他所不能左右的政治理想而殞身獻祭，確實不值的。

答曰：您這段話很有意思。我來說個故事。我老婆以前在上海有位姨媽，是當時鑽研中國原始哲學思想並研究西方宗教的先驅，但是也沒有甚麼成體系的著作留下來。我覺得，她應當是在民國和共和國之間處於極端矛盾的情況下導致其抑鬱而不能自持的。她在自由思想、政治運動以及共和國與集體批鬥之間，不知如何選擇。我估計，是由於她對於溫和的政治改革的失敗，而導致了她對國運的

絕望。不解的是，她既然如此推崇自由思想，而打砸搶燒推翻政治改革豈不是自由得更徹底嗎？所以她還是過於執着於自己的政治理想。這與她所鑽研的西方宗教精神並不完全契合，所以她確實是一個自己比較偏執且矛盾的人。我是覺得，她以其滿腹經綸的學問，最終為他所不能左右的政治理想而從寓所跳樓，當街香銷玉殞於十年浩劫之初期，確實是不值的。這是您的詞句。我只不過因應故事，而做了部分修改。但這是不是很貼切呢？

又判：您說的這個故事，我那個時候才剛剛出生，前期的情況未能親歷，後期的時候已有記憶了，加之八十年代的傷痕文學，聽說過很多。但跟王國維先生在民國時代的背景還是有很多不同。您夫人姨媽的境遇，那個時候應當是不能自避（因為哪個批鬥是很殘酷的，人們都很狂熱）。而王國維當時是不能自持。民國十五年的時候，恐怕沒有甚麼來自於他自身之外的禍事而令其不能自避。應當說是完全由於他自身內在的政治理想與抱負的破滅而導致他自己的絕望罷。我想，歷史上大多數文人因為學而優則仕的傳統，都很難擺脫其經邦治國、經世致用的政治理想，而一旦這一理想破滅，他們就會偏執於絕望之中，而忘記了傳承道統的責任與義務。這才是關鍵所在。所以我以為做政治家與作學問家，往往是不能兩全的。我是覺得他要是活著繼續研究甲骨文，那應該更有意義。

答曰：這個說法有部分真實，我不敢反駁，所以我才說評論王觀堂之投湖，我有太多的不捨。其實評鑑任何一個歷史事件都得擺入當時當地的社會情境，才得以管中窺豹。我就以您所說的「維新變法」來看牽涉其中的人到底會有甚麼不同的想法。清末「百日維新」最著名的就是「戊戌六君子」的慷慨就義。「菜市口問斬」慘狀皆同，但其實死因各有不同。我現在依問斬次序來檢視一下。

第一個是康廣仁，係康有為之弟。康有為及梁啟超逃亡的時候，來不及通知康廣仁，最後他在南海會館被捕。他其實並未參與政變，只負責辦報，但因為是康有為親弟，所以死得不明不白；

第二個是楊深秀，於五人下獄後，感念五人年輕有為，不應就此死去，於是為五人向慈禧太后求情。楊深秀正直不阿，竟演變成要求慈禧將權力交還光緒的爭論，所以只能說也死得不明不白；

第三個是楊銳，與第六個的劉光第，同為康有為的得力助手，榮祿恨他們最深，要求慈禧最先拿下他們，雖然替他們的主子就義，但其實也是死得不明不白；

第四個是林旭，於慈禧太后軟禁光緒後，為報光緒帝知遇之恩，不顧安危，向慈禧力諫，保存光緒。最後惹惱了慈禧，被擲入黑獄，到死也不明白為何光緒就不能救他出獄；

第五個是譚嗣同，是唯一一個參與「維新政變」的人，也是唯一一個死得明白的人。他不想像漢朝張儉一樣，四處望門投止而連累志士與好友。他亦希望以血喚醒國人變革的希望，故一心求死，拒絕逃亡。他才是真正的烈士。他在獄中，寫了一首千古詩句，題為《獄中題壁》，原詩為：「望門投止思張儉，忍死須臾待杜根。我自橫刀向天笑，去留肝膽兩崑崙。」當真盪氣迴腸。

那麼「兩崑崙」是指誰呢？一個是大刀王五，因王五俠肝義膽，與譚兄弟相稱，傳授武藝，並在「戊戌變法」時，擔負起譚的衣食住行和保安工作，可謂大義凜然，譚嗣同不想連累的志士與好友指的就是大刀王五；另一個很多人都說是變法導師康有為，我卻不那麼看，讓自己的弟弟代他上刑場的康有為，譚嗣同想必極為感慨與不恥，所以我覺得他指的是光緒皇帝。

除去那些死得不明不白的人以外，其他的人，不論是慷慨就義的譚嗣同還是溜之大吉的康有為與梁啟超，都是「因為學而優則仕……經邦治國、經世致用的政治理想，而一旦這一理想破滅，他們就會偏執於絕望之中，而忘記了傳承道統的責任與義務。」譚嗣同可以跟著他的老師跑到國外去嗎？當然可以。但是他沒有，只留下「我自橫刀向天笑」的壯烈。我看王觀堂投湖，亦做如是觀。

換句話說，王觀堂、譚嗣同諸人所稟持的是儒家的「生死的概念」，而康有為、梁啟超之逃亡則因佛家的「生死的現象」而畏懼。有關「生死的概念」與「生死的現象」之不同，我在「知乎」的「魂魄月相說更早可以追溯到甚麼時代？」曾經討論過。如下。這個說法似是而非。正確的說法應該是「陰晴圓缺」從人在地球的位置上看，亮的一面屬陽魂，為日之所照，日魂也，暗的一面屬陰魄，為日所照不到的地方，月魄也。可惜的是這樣一個以地球為本位的「魂魄月相」之說，史無所證。

我來跟各位分享另一種思維方式，肇始於「詩」，但卻不是一篇一般人以為的「感性的詩」，而是在另一個「社羣網站」談論「生死」的「詩」。一個字觸動一段感情的，莫過於「別」字。怎麼開始的，我已經記不清楚了，好像就在一天，我在一個「社羣網站」，以「公開」的方式發送了一篇舊詩〈死死生生〉，藉以糾正一個「生死」的妄說，忽然接到一個「私密」回應，要求我說說「別」字的意義，因為這首舊詩的「別」字非常突兀，曰：

「死與生牉之，人在其中住。死生無二別，心居不動處。」

我看了那個「霸王別姬」的暱名，覺得有些唐突，於是先問她，為何取這麼強烈的暱名；她倒也坦白，只說因為喜歡張國榮所演的《霸王別姬》，所以以之為名，只是從來不了解「別」的意義，我就問她，既然如此，是否了解「霸」的意義呢？她說尚可罷，不過就是「恃強」而已矣。

我說不然，人居「死生」之間，唯魄也，而「生魄、死魄」之魄之正字，即為「霸」，從月從「霏」，月魄也，月始生，魄然也，「霏」從雨從革，雨濡革則虛起也，雨浸漬、濕潤皮革，表面乃凸隆，形成不平整的斑駁，若以之形容人居「死生」之間的情境，即知人受「藏識」之浸漬、濕潤，生命乃多斑駁，卻非生命之魄然原貌，是曰「霸」，孟子的浩然之氣也。

她慌了手腳，只說她的了解是「霸王之霸」，不是「生命之霸」，我說那麼要了解「別」字，就很困難了，她忙追問為何，我說因為她的問題由「死生」開始，所以必須停佇在「死生」的議題，她無可奈何，勉強地說那好罷，你就繼續以「生命之霸」來說「死亡之別」罷。

我於是就說「生魄、死魄」原本不來不去，不生不滅，佛家稱之為「阿賴耶識」，為「心」的一種中性狀態，不能區分善惡、內外，甚至超越了一個確定淨覺之存在的趨動，而只是平靜穩定存在著，「能所俱存」，而出入這麼一個「能所俱存於心」的心，能從所思，所從能思，兩者互緣，即為「朋從爾思」，為佛家大本未傳之前的原始中國哲學思想，甚至有可能因為「阿賴耶識」翻譯者不知「朋從爾思」（《易・咸・九四》）的內義，以為是「印度佛學」專屬，故以「梵文」直譯。

她不置可否，我於是說「死死生生」簡單地講，就是「死其死矣，生其生矣」，也就是讓一切已經死去的事物或念頭完全滅去，同時也讓一切即將生出的事物或念頭盡其創生；在這麼一個渾淪、中性的狀態裏，沒有死生的念頭，而安住於一個一切死盡又一切未生的狀態，心不動，心外之事物亦不動，本自現前，本自存在，一旦心物覺察彼此的存在，或只是體驗彼此的即將顯現，「生其生矣」就將「死其死矣」祛除，而盡其所生，是為「萬物流出」之肇始，大千世界於焉呈現，乃「藏識」從「阿賴耶識」釋出的結果。

她有些不悅，悶悶地說，你所說的是「佛學」，而孔子卻說「不知生，焉知死」，不論如何，你說這些與「霸」或「別」有關嗎？我說當然有關，孔子也說過，「範圍『天地』之化而不過」，在這裏就是「範圍『死生』之化而不過」；她洩了氣，只說那好罷，就說說你怎麼「化而不過」罷。

我說這得回到她所提的「霸」字，「觀月旋月魄，不將亦不迫，月魄從月生，化月而不過」。她停了很久都沒回應，後來說她讀到這首「詩」，竟然哀傷地哭了，好似知道張國榮為何自殺的原因了，但她卻不願再往下說了，只說我們的談話緣自一個她所感悟的「別」字，而我旁敲側擊，卻又為甚麼不說她想知道的「別」字呢？我說「別」字無它，從丹從刂，丹俗作剮，從骨省，又半丹為歹，丹骨之殘也，故「死」之從歹從人，乃人伴殘骨，遂知有死，而後知人之有別於殘骨者，精神也，故從字義上看，中國不曾有過後來的「死的概念」，所以孔子才說「不知生，焉知死」，卻是「生死的概念」，而不是「生死的現象」。聽完了這個，「霸王別姬」不發一語，從此音訊杳然。

學界對這個區別亦多懵懂，所以有些學者就想以「不知死，焉知生」的佛家思想來提升儒家的「不知生，焉知死」思想境界，卻不知佛家所論為「生死的現象」，儒家所論卻為「生死的概念」，而儒家在佛學大本未傳的時候，就已經就「死生」的概念(謂之「幽明」)進行釐清，並推論出來一個「幾」的概念，讓「幾」的「微動不動」成為詮釋儒家的「彌綸」思想的關鍵字，當真波瀾壯闊，是為「儒家玄學」轉《易經》的「卜筮之學」為「道德目的論」的關鍵，曰：

「陰與陽牉之，卦在其中住。陰陽無二別，易居不動處。」

這就是「霸王別姬」以「別」知「霸」的原始因緣，卻全然不理會整個儒家的「彌綸」思想就在一個「牉」字，是為其憾。

另判：漢孰與我大？

答曰：吾不知有漢。

另判：這是杜正勝「重新認識中國」的系列講座，「有心人」也值得花些時間看看。

又判：「宅茲中國」一說，是出自考古的地下證據，我以為沒有過度辯論的必要。更有甚者，我以為，這裏所說的「中國」，不應當是特指所謂「宗周」或「成周」，也不應當是所謂洛邑，或者豐鎬，而是指自寶雞到洛陽這一帶，作為上古文明中心的所謂「中心區域」。當然這一區域也是後來所謂「中國」的前身。

如果可以確定「何尊」記錄的周成王是在賞賜何氏的時候說出這個「宅茲中域」的話，那一定是因為這個世代居住在寶雞的何氏家族，他們原本世居的這個地方就具有某種特殊的歷史地理屬性，據我考證，寶雞正是曾經一個十分久遠的時代，曾經是作為這個中域地區本身的一個中心地區。所以周王自其祖先「古公亶父」從陝西彬縣來到岐山定居以來，就應當知道這裏曾經是「中域」的中心地區，所以當成王要在洛邑營造新城的時候，才會想起他們祖先曾經居住的地方，也是一個上古文明的聖地，所以才會賞賜這裏的主人。所以何尊出土於這個特殊的地方，必定代表了這個地區的特殊性。

寶雞這個地方，現在已經發現的一些商代和西周早期的墓葬，重要的有四處，一個是戴家灣，一個石鼓山，一個是紙房頭，一個是茹家莊。而這個「何尊」據說還是發現於賈村塬的二次窖藏。從茹家莊和紙房頭的商周墓葬中，可以得知寶雞這個地方在商代以前曾經是古姜國的領地，這個古姜國就是那個著名的弓魚國，這個「弓魚」二字其實就是一個「疆」字，當年主持發掘的那個馬志儉先生曾經認為這個字是一個「强」字，認為是古强國，其實應該是「疆」字，也就是姜炎的「姜」字，我

曾經研究過生姜的「姜」字，這個字有一個異體字，就是「薑」字。弓魚國墓的發現證明姜炎時代，這裏就是炎帝曾經的發源地和首都。我後來發現那個來自現在美國加利福尼亞州、猶他州的岩畫中的中國夏代末年的地圖中，明確地標明了寶雞的歷史地理中心的位置。

對於「宅」這個字，您在訓詁解釋的時候，說到「宅」字有「家」的意義，我是贊同的。同時您認為，「乇」這個字是「一」和「七」的合體，我也贊同。您能把「乇」中的「七」分離出來，我認為是一個很好的思路，因為「宅」字不但有「住宅、居所」的意思，同時也有「墓葬」的意思，說明「宅」字是指人生前或者死後的居所。而這個「七」在其中就起到了一個很重要的連接意義。因為這個「七」字，在您的解釋中是「陽數之正」，不過您以為這個「七」字是西方文明的重要數字，我卻不這樣以為，我以為這個「七」字是人類早期文明中具有共同意義的一個重要的數字。因為這個數字跟早期宗教中靈魂轉世之間有着重要的關係。因為這個數字是人類女性的一個生理周期數，所以這個「宅」字正好把人類早期的文明中，對於生育規律的認識的知識，用這個字表達了出來，是一個可以直接從中找到古人造字的理性過程的一個字。無獨有偶，今天我們依然可以從佛教教義中看到，所謂「托生」這個詞中，「托」這個字就有「乇」字。這絕非偶然，這正是漢字造字的基因痕跡。

「訓詁學」雖然普遍認為是從先秦的「爾雅」開始的，但是我以為真正的「訓詁學」應當是從西漢才開始的。因為李斯之前，中國文字還處於造字的末期，文字的意義雖然已經繁雜，或許已經把原初造字早期的原始理性淹沒於錯綜之中，但是大部分文字的來源還是有跡可循的。但由於秦人統一文字並且焚書，才導致了文字的起源理性遭到了毀滅，所以自西漢以後，直到東漢的許慎，才逐步恢復了部分文字本意來源。所以「訓詁學」本質上還是以猜測為主，也不能就完全以之作為尋求真實本意的圭臬根本。當然我這樣說，絕無否定「訓詁學」的重要性和價值的意圖，如果是這樣，那絕對是不公允的。我以為中國早期的文化典籍，譬如古文尚書，詩經，並且最重要的還有周易，這些典籍都是出自至少在西周時代，如果「訓詁學」能夠從這些典籍中找到某種理性的規律，還是應當優先採用

其中文詞理性，去修正「訓詁學」長久以來在世代的傳承過程中所產生的偏差，這樣比較好。同時，也應當重視新發現的地下考古學證據了，才能獲得更加令人信服的結論。

答曰：論述「中國」無妨，卻不必引錄「宅茲中」。兩者沒有關聯。不論「有心」或「無心」都是一樣的。以「宅茲中國」來定義「華夏文明」是個錯謬的見解，因為「義理明而後訓詁明」往往犧牲「訓詁」而錯解「義理」。我再重覆一遍，我不是說「論理」一定要先「訓詁」，而是說，其論如果以「訓詁」來支撐「義理」，那就得要有「理據」，而且不能以偏蓋全。

幾個澄清。其一、有關「乇」，我是這麼說的。「乇」為艸葉，為純體指事字，不得再解構，其字形以「一」之地分隔，上垂穗、下有根，是事非物，故非象形。我沒說「乇」是「一」和「七」的合體，而特別強調這是一個「純體指事字」，「不得再解構」。這很重要，那個「一」是「地」，將穗與根分隔開來。其二、有關「七」，我是這麼說的。「七」為「以會意定指事字」，以事為主，而以意成之，故有「七」為「陽之正」之說，其字形以「一」之地分隔，其上無形、其下入地，以示微陰從「一」衰出。我沒說「七」為「楊數之正」。「陽之正」為「象」，「陽數之正」為「數」，而「象」與「數」牽涉到「易學」的「義理」與「象數」之爭，不可不慎。西方沒有「象」的概念，而「七(seven；7)」只具「數」的意義。其三、佛教有「托胎」的概念，為「托於母胎而生」，您的「托生」聽起來比較像「道家」的概念。另外，「7(非七)」，您說「跟早期宗教中靈魂轉世之間有著重要的關係」，我不太明白，若是佛家的「轉世」，則不為「靈魂」，而為「業惑」，若是西方宗教的「靈魂」，則沒有「轉世」一說。至於「這個數字是人類女性的一個生理周期數」，我有些糊塗了，可能得請教女性，我覺得不是，但不明白您指的「生理周期」究竟是甚麼，而這個「宅字正好把人類早期的文明中，對於生育規律的認識的知識，用這個字表達了出來」，可能是過度解讀了。有教方家。其四、「弓魚」為「疆」，似是而非，「疆」之古字為「畺」字，不可能有那種混淆，「畺」從「畕」，其間之「三」橫為其界限，為「以會意定指事字」，以事為主，而以意成之。至於「彊」

則為古「強」字，為「疆」之俗字。但再怎麼折騰，也不能說「姜」之異體字為「薑」，這整個倒過來了，應該說「薑」的異體字為「姜」。

《爾雅》的成書眾說紛紜，有人說是周公，有人說是孔子，亦有人說是漢初學者彙集而成，但以書的內容來看，應該說是「秦漢」之間的學者彙編而成。《爾雅》雖然有「釋詁」、「釋言」、「釋訓」，但所收為一般詞語，將古書中同義詞分別歸併為各條，每條用一個通用詞做解釋，重點是字義，但沒有牽涉到字體的結構與分析。

中國古代字書可追溯至公元前八世紀的《史籀篇》，而劉歆的《七略》則為中國第一部官修目錄集，成書於公元前一世紀初，再來就是許慎的《說文解字》，成書於公元一百年，但已迭失，而今本為五代兩徐所篡改，卻違許慎本意，反而遵從許慎所意欲糾正的「目錄學」，同時扭曲「鄭聲盈室」以後，許慎以「形聲」還原大量大異本形之隸書為篆體之用心，以聲難明者，必云某聲，著其用也，但因其「用」，「象聲」乃逕自落入「轉注、假借」，是為「萬物流出說」，故許慎以「形其象聲」扭轉之，是曰「形聲」。

您的這些論點都是因為「漢代經學」有「古文」與「今文」兩派，而許慎師從賈逵，其「說文解字」的用意為探索「小篆」之前的「籀文」，但一路遭到篡改，到了晚唐，「徐鍇、徐鉉」兩兄弟奉皇命，將之編撰為一本「工具書」，是為今版的《說文解字》，其實大違許慎本意。

又判：我之所以說「弓魚(一字)」是「彊」是因為寶雞有個姜城堡，旁邊有清姜河，並且河水源頭與嘉陵江源頭分水，水質清澈，自古唯有此處適合種植生姜。而古人食魚必然使用生姜去除魚腥之味道，所以才會一片薑，然後一片魚，這就是「薑」這個字的來歷。至於「姜」字，是「放羊女」之意義，炎帝隨母姓，其母姜嫄，居彊薑水，而後「姜薑」不分。

就「宅茲中域」這一說法，在《尚書・盤庚・上》中，盤庚遷殷時就有：「我王來，即爰宅於茲」的說法，明確是指「居於此地」。「何尊銘文」如果縱觀全文，可以看出，就「賜貝卅朋」以作

「寶尊彝」這件事情的由來是因為某周王（可能是周成王）要將都邑遷往成周，（因為遷建新都邑是一件很重要的國家大事），所以需要把這件事情稟告武王的在天之靈，同時也要在「復」這個地方，禮祀上天。（「復」就是「福」這個地方，現今已經發現，其位置就在寶雞福臨堡仰韶遺址，是五千年前，古人祭祀密陀的地方，應當是所謂傳說中的密畤）。四月丙午這天，周成王把何姓的後人詔令來到京城（應當是鎬京）說：當年你的祖上盡力輔佐文王，才能讓文王承接天命。等到武王討伐殷商成功，就在殷商的朝堂之上昭告天下說：「我們居住的這塊地方自從開天闢地以來，就是天下的中心區域（就是中央之國）。」嗚呼，你們這些人毫無見識，根本就不知道這些事情。你們的爵位實際上是上天賜予你們的，我冊命你們，要世世代代敬享祭祀。所以我認為周王賜貝賞賜的目的在於，要公氏族（何氏）能夠世代祭祀經營這塊中域之中的土地。因為這裏也是周人的發祥之地。您能將乂民直接翻譯成「辟民」，我以為解說得很徹底。就應該是「開天闢地」以後之「辟民」的意思。

周成王要遷新都邑往洛陽，就如同文王要從岐邑遷往豐京一樣，都是重要的國家決策。而偏偏這個時候要在京城（鎬京）召見何氏，絕非是一時偶然的興致，而是因為何氏所居住的這個地方一定具有某種地理上的特別之處，這特別之處就在於這是「天地開闢，有民以來」的天下的「中域之中」也是「中國」一詞的直接來源。

您將這裏的「中」訓讀為一個介詞，我以為不妥，因為之後的「或自之辟民」一說，根本就說不通。您這裏的「辟民」是指何人的「辟民」呢？是公劉還是古公亶父，是盤古還是伏羲呢？從上下文看，此話出自武王之口，而武王住在其中的地方就應當是豐鎬，既不應當是殷商，也不應當是寶雞或者岐山。並且武王自己當年住在哪裏，他自己都不清楚，還需要用一個不確定的「或自之辟民」麼？所以這個說法是站不住脚的，並且中國人自古以來對「中」字可謂是「情有獨鍾」。從現在已經明確的考古發掘證據看，所謂「鍾離國」、「中山國」，都證明在春秋和戰國時代，都有「中國」的影子在哪裏，並且這些「鍾離國」、「中山國」，還都不是所謂周人的「同姓諸侯」國。

「中」字實際上是出自《周易》之「中孚」卦和《太玄》之中。這個「中」字還有一個影子，就是「童」。這些文字關係更早於《爾雅》的時代。雖然揚雄的《太玄》，在今人看來，是西漢末年揚雄的著作，但在我看來，這完全就是上古遺書。《太玄》就是《九丘》。所以何尊上的「中」，絕不是一個「在其中」的介詞，而是一個特指方位的「中間」之「中」，也是中國或者中央之「中」。

答曰：我沒說「茲中」之「中」是「在其中」之「介詞」。我是說「茲中」之「中」即「允執厥中」之「中」，語出《書經・大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」指不偏不倚，無過與不及，也作「允執其中」。此其一。「茲中」之「中」與「中孚卦」之「中」無涉。以「風澤中孚」彖辭來看，「中孚，柔在內而剛得中。兌而巽，孚，乃化邦也。」又象辭曰，「澤上有風，中孚。君子以議獄緩死。」這裏並沒有一個特指方位的「中間」之「中」，或是中國或者中央之「中」。此其二。您以「文學敘述」策略來論述「弓魚」與「茲中」，無可厚非，但卻不宜將之導入方位的「中間」之「中」，或中國或者中央之「中」。這就是我所說的「中國」取其義，則為「後至之誅」。此其三。您之論述似乎與另一篇的論述策略相同，都有將思想導至「五星出東方，利中國」的意圖。詳閱「中國這個詞原本不是你知道的那個意思」。這篇文章對「何尊」文字的破譯與解釋與您相仿，但都有「後設敘述」的隱憂。這就是我所說的「見穗不見根」，以後論前也。此其四。「辟與闢」是兩個概念。「辟」者法也。從尸從辛從口，節制其罪也。「闢」者從門從反廾。此其五。

答曰：多謝您的信函。我不是故意跟別人對著幹。只是您讀讀這裏的論見，以及這麼多人跟著搖旗吶喊，您就可以知道以訛傳訛的可怕。娛人自娛無妨，但是公開謬談以造成眾口鑠金之勢，則為千劫重罪。慎之。慎之。謹就「有哪些字在繁簡體轉換中容易出現問題」再陳述一下。這裏的解說很有參考價值。

我在「如何評價復旦大學葛兆光老師的學術思想」評論裏，已經就「姜薑」、「畺疆」的混淆解釋清楚了。現在只就「辟闢」兩字不盡詳盡的地方做個解說。「辟」與「闢」是兩個概念。「辟」

者，法也。從卩從辛從口，節制其罪也。「闢」者，從門從反廾。換句話說，「闢」中之「辟」原為「反廾」，不為「辟」。舉凡「開闢」、「開天闢地」之說都緣「開」而來。

「開」從門從一從廾，一者，扃也，廾者，雙手相向也，故「開」者，雙手將扃拱起然後移開也。世人所說之「開門」，其實「門」未開，只是門下之扃被移開了而已，是「開物成務」的意思。扃就是「門閂」，所以扃移開了以後，門就可以開了。此時，雙手反轉將門往內拉開，謂之「闢」，故「闢」從門從反廾。是「開闢闔闢」一系列動作之一。

這些「開物成務」與「開闢闔闢」的論述都與《易傳》有關。我在《一般敘事學研究》與《我在「知乎」(下篇)》的〈門〉裏有綿長的論述。這裏不再贅言。「辟」就不同了。今天很多「辟」之辭彙都有「法」或「節制其罪」的意思，或「辟井(一字)」的「治」的意思，譬如，「辟人、辟召、辟引、辟雍」，唯獨「辟邪」與「闢邪」通用。特此澄清。

又判：周人稱「中國」，從傳世經典中，不僅是《尚書》，而且《詩經》亦有此固定的用法，譬如《尚書・梓材》有云「皇天既付中國民越厥疆土於先王，肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。」並且《詩經・大雅・蕩》中還有「辟民」與「中國」的用法：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。」又，「文王曰咨，咨女殷商。女炰烋于中國。斂怨以為德。不明爾德，時無背無側。爾德不明，以無陪無卿。」

何尊的「宅茲中國」，從地下出土文物的證據，證實了《尚書》和《詩經》這樣的傳世文獻的記錄，所以「宅茲中國」說，不應當有過度爭論，這是考古學與文獻學雙重考證的結果。

答曰：您這麼滴溜溜地一轉，又回到了您的原始結論「『宅茲中國』一說不應有過度爭論」，似乎斬釘截鐵，但其實這裏所論「中國」與「辟民」，甚至《尚書・盤庚・上》的「爰宅於茲」，都只能證明「宅茲中國」四個字根本不存在於「考古學」或「文獻學」，遑論「雙重考證」？當然我是說除了「何尊」以外，但卻是因為斷句錯謬所至。

又問：先生，你是怎麼看待「道不同不相為謀」這類說法？遷移到日常的待人接物中呢？

答曰：前一陣子，我在「知乎」解讀美國大選的膠著現象時，幾次三番被人以「道不同，不相為謀」詰難，似乎「道」就是「觀點」、或「立場」，甚至「志向」、或「三觀」。那麼為何不直接說「『三觀』(或者『志向、立場、觀點』)不同，不相為謀」呢？這豈不更為直截了當呢？但是這些「觀點、立場、志向、三觀」與「道」有關嗎？充其量，這只能說是個人演繹「道」之不同展演現象而已，而不能貿然地說這個現象就是「道」的整體訓德。

以是，不知「道」者，不宜不求甚解，就將「道不同，不相為謀」朗朗上口，因為「道」不可觀，可觀者，僅「道」之個別展演現象，所以不能因為省視了「道」之不同展演現象，而貿然地咨難「道」的整體訓德。這裏也不宜過度解讀，以辯正法將「不同、不相」解讀為「不同」是「不相」的實現，「不相」是「不同」的前提。這完全沒有必要，但是「相」字的確是解讀「道不同不相為謀」的關鍵，但其解詁必須明確無誤。清代「文字學」大師王筠在《文字蒙求》裏說，「相者，省視也。從目從木。《易》曰，地可觀者，莫可觀於木。」在此，借「地」為「道」，借「木」為「個別展演之現象」，故曰「『道』不可觀，可觀者，僅『道』之個別展演現象。」

又判：「抽象」和「具象」之別罷了。世間大道殊途同歸，你可以把本文的「道不同」理解為「道路不同」。

答曰：您要說「道路」也行。我不是這個「道」只是個人演繹「道」之不同展演現象嗎？那麼「相」呢？您不會說「相」就是「交互」、「相互」罷？

又判：最近我有悟道。我悟出生命在「此時此刻」便可以「得到解脫」。生命在「此時此刻」的感受可以代替思維和困惑，得到幸福和安寧。當然悟了「道」之後，也會盡情享受突如其來的悲傷和失落，而不再反抗這些負面的情緒——我開始把生命當作一種全然的體驗，漸漸體會情緒的流轉，夢境的翻騰，往事的再現。但這並不在「道德」範疇。我不知是何範疇。

答曰：您悟的是「道」之不同展演現象，不是「道」的整體訓德。這些「生命、時刻、解脫、感受、代替、思維、困惑、得到、幸福、安寧、盡情、享受、突如其來、悲傷、失落、不再、反抗、負面、情緒、開始、全然、體驗、漸漸、流轉、夢境、翻騰，往事、再現」等都是「概念」，但不是「道之直心而行」。在「直心而行」的「道」的範疇裏，連「道」的概念俱無。

又判：這些「情緒」都是「概念」嗎？但是的確解開了困惑我多年的難題，即讓我真正地活在「當下」，確認「幸福」在當下即可得，而不再去抓緊那些本不擁有的事物。您說的「直心而行」，我是否可以理解為「因為品行已經到了很高尚的境界，所以很輕易可以撥亂反正？」我的體會是，人的品行和天賦不同，必須通過時間與在「不同的事件」中經歷，去鞏固與修煉自己的品行，所以品行的養成需要後天的努力。但是從更「抽象」的角度來看，「直心而行」可否理解為「最遠最高的那個路徑」，也只有通過這條路徑，人才能發展得更遠呢？就比如一棵樹，如果它順著「道」去行，它將生長得超越所有參天大樹。但是如果它不明「道」、不懂「道」，它或許會東長西長，或許會長得很奇怪，境界都不會很高。

答曰：您的解說都不是「直心而行」。謹以「當下」一詞來做個解說。我不知從甚麼時候甚麼地方開始，「當下」成了眾人表達「事件發生的瞬間」之一種表述，但從無一人去想想「當下」究竟是甚麼意思？僅以「過去、現在、未來」都不可得的觀點來看，就沒有「當下」這個概念。「當下」說白了就是「瞬間」或「念頃」，但「瞬」之一字古作「旬（一字）」，「目搖」也，亦作「眴」，「眩」也。我曾寫過〈眩〉之一文，請自行下載，這裏不再贅言。至於「樹」，與「道」無涉。外國有個笑話。有人嘲諷太空人被送進太空沒有甚麼了不起，因為在送太空人上太空之前，猴子已經去過太空了。批判這個笑話就是猴子沒有人類的意識所能體會的畏懼，而人類有了畏懼的心理、卻能克服畏懼，那就是一大躍進。樹亦然，它只是長或瘋長，不知「道」為何物，更不知何為「直心而行」。「直心」者，無「所緣」也，凡有「所緣」，即非「直心」。

又判：「瞬間」和「念頃」是不錯的。在有這種認知的基礎上，我才明白了隨緣順緣的內涵，並按著這種態度生活下去，對很多事情都不再執著了。樹的比喻的確不太恰當，因為「道」是回溯，而不是向上生長。

概念一旦流出就注定受概念愚弄，這時要麼演繹概念，要麼回溯概念。回溯概念是由「有」入「無」，所以稱為「直心而行」，一往直前，無所緣，亦無概念。「文字學」是通過解構的方式解構概念，從而解構思想，因為就連「文字」本身也深受「萬物流出說」的影響。人有的時候被緣所困，無法客觀真實看待事物，所以必須懂得還原當初，當初在沒有畏懼意識時的狀態即是最純粹的，往後皆為「流出」。如何回到這種純粹的狀態，克服因多生多劫帶來的畏懼心理？我覺得自己需要別人的幫助與體諒。

答曰：是這個理。您說得真好。「知乎」上能夠有您這個體悟的人不多，能夠以「文字」清晰地敘述這個體悟，更是鳳毛麟角。「文字的純粹性」唯有在抽絲剝繭地祛除一切人為的附加以後才有可能顯現。您的悟性超乎常人，當是多生多劫所累積的功德。應善護之。恭賀您。不過千萬不要說您「悟道」。真正「悟道」的人是不會說自己「悟道」的。

又判：這種「念頃」是學習藝術帶給我的感受，事後我也體會到它不屬於過去、現在、未來，卻可以是過去、現在、未來。它從天而降，又轉瞬消失，所以我更不會執著痛苦或是快樂了。您不要誇我，我說出來只是為了讓您審核一下，沒有您的幫助，我甚麼都不會明白。這是實情。

答曰：善哉。善哉。《金剛般若波羅蜜多經》有曰，「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」在三心俱不可得的情況下，「無我相」亦「無眾生相」，故曰「凡所有相，皆是虛妄」，「藝術之相」亦然，「皆是虛妄」。縱是如此，切勿執「空」。「非空非假，是『中道』義」。借假修真是必須的，因為「空」的觀念不是僅僅了解而已，必須證悟，而證悟之時，一切「空假之相皆是真實不虛」，佛國、淨土將如是顯現，現在需要做的就是「發菩提心、行菩薩行」，其它皆是妄念。

又判：您說過，只有文字具有「四大皆空」的內涵。人都是感性動物，尤其面對情感的困擾時就容易「執空」——這點「親情、友情、愛情」都一樣。有時人真的會特別脆弱。

答曰：那是因為您尚未「發菩提心」，一旦發了「菩提心」，「親情、友情、愛情」都將變為「慈悲心」，所以「發菩提心」時，必須以「眾生心」為己心，不要捨離一個眾生，縱使眾生因誤解而羞辱、嘲諷，都必須「忍辱」。這樣的「菩提心」，一旦證悟，當了知「玆心」非心，「非心」在玆，喜其所「捨」，捨其所「喜」，所以在「四無量心」裏，「親情、友情、愛情」是了無差別的。至於「文字」，在「正見、正念」的砥礪下，辯解是必須的，但辯解所賴以陳述的文字亦是虛妄的，解構到最後，裏面空無一物，是為「四大假合」，亦即善現菩薩的「入文字門」。

又判：您曾說「大」、「美」均是表面。這個是我自己證得的。但我現在不知道如何用自己的語言概述。我很確信我已經破除對光芒或耀眼事物的追逐，證得眾生並無優劣之別，就像黃金和石頭並無差別一樣，但如果用一點思緒將之引出並論述便會很難。

答曰：「大」或「美」之悟仍屬「概念性」的詮釋。以《老子》來檢視一下，「道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」其中「道、大、逝、遠、反」皆為「概念」，以「大」難為象，故也。而「美」者，「美之為美，斯惡已。」其中「美、惡」亦為「概念」。證得這些因為「光」的反射所製造出來的景象與《地藏菩薩本願經》所說的「毫相光」仍舊有「能所」之別。請容我詳述於下：「爾時世尊，從頂門上，放百千萬億大毫相光，所謂：白毫相光、大白毫相光、瑞毫相光、大瑞毫相光、玉毫相光、大玉毫相光、紫毫相光、大紫毫相光、青毫相光、大青毫相光、碧毫相光、大碧毫相光、紅毫相光、大紅毫相光、綠毫相光、大綠毫相光、金毫相光、大金毫相光、慶雲毫相光、大慶雲毫相光、千輪毫光、大千輪毫光、寶輪毫光、大寶輪毫光、日輪毫光、大日輪毫光、月輪毫光、大月輪毫光、宮殿毫光、大宮殿毫光、海雲毫光、大海雲毫光。」這裏的「大」是指「法身的大」，可以遍滿無量無邊之虛空，「毫相」即表解脫，表現「外實內空」解脫無礙，而「光」即表「般若」

所感悟的「萬法了然於心」之「心光」，而非外界所反射之「光」。「大毫相光」即「佛之三德」，「身大」故「毫相光」亦大，「毫相光大」故「毫相光」光亦空。「光照」故「毫相光」亦照，互具互遍，故有「百千萬億大毫相光」。換句話說，唯有證得「外實內空」，方可臻其「般若」之境，而唯臻其「般若」之境，方可曰「證悟」，其它的都不是真的「證悟」。以是迴向。

又判：好罷，不好意思，以後我不輕易說自己證悟了。我頂多只是有點感悟。人如果不發菩提心，便一直是個自私的人，邪念邪氣將侵入體內，使人污濁不堪。希望我早日把自己放在與眾生一樣的位置，與眾生同進退，不捨一個眾生。我現在可以不要一絲報酬、反復幫助一個人，也知道不能把光歸於自己，要把光迴向出去，可是我仍然覺得自己總是不由自主地將思緒帶往博弈的那一層面，但我知道這終究是妄想，分別心故。真的是放下屠刀、立地成佛，但我仍舊沒有放下我的屠刀。

答曰：發菩提心是第一步，然後隨緣了舊業。其它的都是護法的功德。不知「緣」之始末者，對「緣」都不能期待。清代「文字學」大師王筠在《文字蒙求》裏說，「相者，省視也。從目從木。《易》曰，地可觀者，莫可觀於木。」在此，借「地」為「緣」，借「木」為「個別展演之現象」，故曰「『緣』不可觀，可觀者，僅『緣』之個別展演現象。」這裏的解說無關「師心」或「師目」，而指的是「本體」與「現象」之不同。何以故？「同緣共業」與「別業」不可分不可分，故也。

又問：「地」指本體，「樹」為地之滋養生長之物，地之展演物，本體展演之現象。這樣如何論述本體？「現象」指的是表面跡象，是「本體」的展演軌跡，「本體」莫非只有神通可知？

答曰：僅以「緣」釋之。個人之「緣」唯「八地菩薩」可知。「八地」為「不動地」，故證悟「不動」者，煩惱斷盡，或不再為煩惱所動。關於斷煩惱，「大、小乘」說法不一。「小乘」認為，煩惱有「見、思」兩種，「見惑」在「見道」位上同時斷，「思惑」在「修道」位上各別斷。

「大乘」的「唯識」認為煩惱有「煩惱障、所知障」，「小乘」只斷煩惱障，不能斷所知障，「大乘」則可斷二障，分別二障於初地頓斷，俱生二障地地分斷，煩惱障於「八地」斷盡，所知障於

「佛地」斷盡。「中觀」認為，從初地到八地，煩惱就可斷盡，八地以上所斷的，只是煩惱的習氣，而這習氣卻是二乘所不能斷的。「八地圓滿願波羅蜜」，得「十自在」，為救度眾生，可於三界之中隨意現身。「八地」又名「不退轉地」，由於修證的不同，不退也有深淺的不同。「十信位」只成就信不退，深信自己不退轉為「小乘」或凡夫，而「十住位」則對佛法真理生起不退的勝解，故成就了念不退，得無生忍，唸唸流入娑婆若海。這個是否為「神通」，不好說，應該是個連「神通」之名都沒有的證悟之地。

另者，「本體」不可觀、不可述，能觀、能述者，只能是「現象」，故謂「本體之展演」，或謂「本體的個別展演」；苟若「現象」可以遍一切時、一切地而於念頃之間展演一切「個別現象」，則其綜集可謂之「本體」。以「緣」字觀之，即謂「十方三世」裏面遍一切時、一切地的「緣」，是謂「同緣共業」，因「十方三世」本為「同緣共業」所緣成，而以「今生今世」來看「十方三世」或以「別業」來看「同緣共業」，則謂之以「個別展演之現象」之「木」來看滋養樹木生長之「地」，不可觀成就「別業」之「同緣共業」，是謂「『緣』不可觀，可觀者僅『緣』之個別展演現象。」

又判：這段文字非常有力度。昨夜我才剛讀幾句，就感到頭腦不適，之後疼痛欲裂，負面情緒層出不窮。業障之深啊。但是何為「見道」、「見惑」呢？

答曰：「見惑」為「見、思」兩惑之一，簡單地說，就是「見解上的迷惑錯誤」。「見惑」在小乘俱舍計有八十八個品位，迷於「理」而起之「惑」為「見惑」，如「身見」等「五不正見」，而迷於「事」而起之「惑」則為「思惑」，如「貪瞋癡」等「五煩惱」。在大乘唯識則有一百十二個，以「分別、俱生」之二起來分別，「分別起」的「煩惱障」和「所知障」為「見惑」，「俱生起」的「煩惱障」和「所知障」為「思惑」。此二惑即為正受「三界」生死的因，也就是說，斷此二惑才能免「三界」的生死。斷的次第，先斷「見惑」，次斷「思惑」。斷「見惑」之位即為「見道」，而斷「思惑」之位為「修道」，二惑皆斷之位即為「無學道」。

這些佛學專用的「名相」，任何一本「佛學詞彙」都有，網絡上也許找得到。我的了解也是從「佛學詞彙」抄來的。您以後可試著自己翻閱。

另判：大陸有一個叫許知遠的人，從二〇一六年開始做一檔電視節目《十三邀》，由許某一一拜訪社會各界的知名人士，有小說家、哲學家、暢銷書作家、影視明星、演藝明星、流行歌手、娛樂明星、網路大咖、畫家、藝術家、詩人、導演……總之都是一些名噪一時的人物，在幾個小時或幾天之內，面對面地作一些散漫的談話。今年又有一個叫羅翔的法學博士，以「網課」的形式，普宣法律知識，以其風格活潑，甚至搞怪，幾下子就博得了相當廣泛的市場。這次「許知遠對話羅翔」，甚至在我狹窄的「微信朋友圈」引起了一些反響——「微信朋友圈」是個類似 facebook 的東西，因為大陸禁絕了國外一切互聯網公司的進入，國內的這些科技巨頭得以肆無忌憚，貪婪跋扈，作惡多端，猛然間受到了肆虐的科技和泛濫的資訊衝擊的人們，既沒有選擇和對比的空間，又沒有可供參考的公論，更沒有抵抗的餘地，而政府監視著網路中的每一個角落，一面是愚民政策，多數人不明就裏，還滿以為「今我大中國」——我前兩年還在看《十三邀》，今天我從人們的議論裏，覺得許知遠還是那麼一副迷茫的神色。以上都不值一提，我只是感歎，這麼多的社會名流，我今視之，無有可觀者。「中國」還能延續下去嗎？一些佛教界人士所談論的「中國文化」還有一息尚存，但是我也只能尊重，而不能說有能闡發者。也許只有您的文字了，從今以後，我將每日祈願，願那些文字能早日為世人所認識。若然，中國將大有轉機。另外，清代段玉裁的《說文解字注》，好像以探明許書原貌為旨要，引證也頗豐，您似乎以為也不甚可取？

答曰：末法時代，甚麼妖魔鬼怪都有，您聽聽就好，只要有能力辨別，那就無大礙。至於我的文字是否能為大眾所接受，則不是我的關懷。我只是說了出來，但要圓成，得靠眾生的力量與護法的護持。昨天不是還有一位知友教訓我嗎？特麼的甚麼年代了，還寫繁體字。真是醉了。要與時俱進，知道不？現在認識繁體字有幾個啊。你寫東西不就是讓人看的嗎？你要說繁體字好，那我說文言文更

美。眾生剛強呀。急不得的。我只以「忍辱波羅蜜」砥礪自己。另外我之所以推崇清代王筠的《文字蒙求》是因為洛杉磯地處偏遠，找不到書籍，而《文字蒙求》是我唯一能夠找到的一本。其它的當然還有，尤其清代乾嘉年間，「樸學」鼎盛，能人志士不少，段玉裁想必不會差距太遠，但見解的偏差還是有的。這就有如讀經，大乘、小乘、密乘，各有擅場，但殊途同歸，只要不偏離正道，我想都有參考的價值。現在網絡發達，要找到佐證不難，但要有辨正的能力。我將之整理為「象學」，並以之建構「象學無象」的理論就是在提撕一個思想指引，在「玄、文、象、經」的思想架構裏，探索中土思想回歸聖教的可能。

中國偏離正道久已矣，倒不完全是「革命思潮」所引起的思維頹喪，而是先秦以降，中土學子不斷地戕害自己的思想，我昨天才貼上一帖，但可能還是會被眾人所嘲笑。你去找來讀讀，老子為何對孔子說這些話？挺好的一篇文章，不知讀得懂的有幾人？

又問：那麼你是如何理解「君子周而不比，小人比而不周」？

答曰：《論語》有很多名句都牽涉到字義。庶幾乎可謂，只要字義解詁明確，一切謬誤都不應發生。「君子周而不比，小人比而不周」就是一個最好的例子。後人以自己所了解的字義去附會前人的原始字義，其實就是「比而不周」，君子不為也。

何以故？「周」與「比」俱「密」也。所不同者，「周」從用口，「用」從卜中，卜而中之，乃可用也，所以「周」者，卜卦者在卜完了卦以後，開始逐爻釋卦，思維縝密，不敢有違卦象，是謂「周」，奧妙的是，「卜中可用」，但「卜不中亦可用」，全靠釋卦者如何自圓其說，但是其說一定出於卦象，不遵循任何人的解說，故曰「周而不比」。

相反地，「比」從反从，「从」者，相聽也，「順從」之「從」的正字，也就是說「小人比而不周」，連卜卦都省了，別人說甚麼，他就說甚麼，而且說得頭頭是道，不止與後人之步調一致、更與前人比肩而行，但其縝密的思維都是聽來的，沒有自己的見解，故曰「比而不周」。這裏的「比」

與「承乘比應」的「比」相同，請參閱年輕人如何看懂周易，並且學會？與「義之與比」的「比」亦相同，請參閱《論語》的「義之與比」的「與」是甚麼意思，「義」是甚麼用法啊？

一言以蔽之，「君子周而不比，小人比而不周」這句話就是說「君子不比附他人，見聞學行皆不違聖教，而小人不求甚解，見聞學行只順從眾議，並以眾口鑠金之陋習去更改聖教。」何能得以為之？因「比」從反从，為「反文會意」字，須合本字之意而思之，乃可得其意，而「从、反从」者，求其縝密也，但不違「相聽」故也。

又問：那麼你是如何真正做到「君子和而不同」？

答曰：《論語》的「君子和而不同，小人同而不和」重點就在「同」與「和」兩個字的字義。「同」者，合會也。從冂一，從口。「一口」皆在所覆之下，是「同」之意也。從「冂一」的字尚有「冢」，覆也，從豕，有「豕何事於覆之」之意，故曰「冢」。以是，從口之「同」亦有「口何事於覆之」之意，故曰「合會」。「合」從亼口，亼，三合也，純體指事字，不得再解構；「會」從亼從曾省，「曾」，詞之舒也，從八從曰，從囟亦聲，囟為古窗字，為屋宇之純形，不得再解構。八，別也，字象分別相背之狀。整個總結一下，「同」就是「口在一個集合了『舒詞』之必要而分別述之的時候，必須同時兼顧『舒詞』向外表述與向內丙之的意義。」

何以故？「丙」之義大矣哉，覆也，從冂，上下覆之，不止有覆蓋之意，亦有反覆之意，反覆者，倒易其上下，故「丙」從冂而反之爲匚也。「丙」為「以會意定指事」字，以事為主，而以意成之，其「事」即為「復」，往來也，因「覆」與「復」義相通。以是，舒詞往來，必須上下反覆，在舒詞之定義下折衝妥協，反之覆之倒之承之，以求其義之「合同」。今日之「契約」古稱「合同」，可見得「合」與「同」不一樣，而在表述的時候，以文字的「假合」求其舒詞之「同義」，則稱之為「合同」，但在向內丙之的時候，入其文字的「假合」以臻思想之「空義」，則稱為「入文字門」。至於「和」，我在「《論語》這樣的書應該怎麼讀？」的議題裏曾經論述過。這裏複述如下。

「利」有雙義，從刀為銛，為銛利；從和省為吉，為吉利。以「訓詁」來看，「利」字不得不謂之會意，實則各自為意，不可會也，宜兩分說之，不可強合為一，但是「和」在先，「利」在後，是謂「和然後利」，先和後利也。有關「和然後利」之議題，我在《四十減一》裏說了很多。我覺得儒家思想的精髓在「和」，尤其是「太和」，不談「和」，而談「利」，無有是處。

那麼「和而不同」是甚麼意思呢？首先，這裏的「和」是一個「向內西之」的「和」，而不是「向外表述」的「和」，也就是說，這個「和」是一個「以文化之」的「和」，是為「內化」，不為「外化」，所以舉凡「文化、宗教」，甚至「哲學、科學」，種種必須向外「不斷重複，達到聚集」效果的造作，都不能稱為「向內西之」的「和」。以是，「和」者，往內探尋「和」在本質意義上的「內化」意涵，以了知一個在內心裏化解了「和」的君子，才可以談「利」，所以在外表上，雖然與眾人所談的「利」沒有甚麼不同，但他的內心是如如不動的，是為「君子」與「小人」的不同。

其次，「同緣共業」所彙集而成的「時空」，在「十方三世」的觀察裏，是極為偏狹的，然而「十方三世」的了知非證悟不能得知，所以在「同緣共業」的造作下，了知「十方三世」必須是一個「向內西之」的「和」之造作，而其「和」在不斷地「向內西之」造作下，則形成「太和」。在這個思想架構下，「和不異利，利不異和，和即是利，利即是和」。「君子小人、同不同」亦復如是。

當然這裏的論述借用了後來的佛學名相來敘述，是謂「後至之誅」，倘若還原為「儒道」尚未分道揚鑣時的論述，則「太和」與「先天五太」無異，也就是說，「太易(未見氣)、太初(氣之初)、太始(形之始)、太素(質之始)、太極(氣形質具)」合會而有「太和」，是謂「同」，在「儒道」分而述之的時候，「太極(氣形質具)」的觀念最後成為「太極圖」，陰陽勾旋，渾淪一氣，但是其實陰陽不能分，所以「太極圖」就成了一個總結「先天五太」的圖象，在中國傳統文化裏，地位崇高，但是不論及「吉凶」，所以不能以之論「天地壹壹」。從《易經》的「天地壹壹」來看，「太和」的觀念比「先天五太」的觀念略勝一籌，但「宋明理學」以後，「儒釋道」就分不開了。

這麼一個「不可說不可說」的譬況之詞，用嚴謹的哲學術語來說，就是「本體論」，不止不可了解，而且本來就不可定名。伏羲以「一」立長爻以後，「現象」就出現了，不止可以了解，更可以定名，令「現象」與「本體」交互薰生，於是「宇宙」就在「本體、現象」互引互證的力度下，逐漸形成一個「氣形質具」的概念，而「時空」隱然成形，然後「名身、句身、文身」開始於其間造作，來回於「現象、本體」兩界。這個「時空」用中國哲學思想的語彙來說，就是「天地」，與「宇宙」等義，而「現象、本體」互薰互生、互力互用，就形成了一個密不透風的語義系統，進了這個語境，一切情理均能彰顯，而出了這個語境，一切論說互生扞格。

這個不相容納的語義系統，就是《老子・第五章》所講的「天地之間，其猶橐籥乎。」而如何統攝一個語義系統，令「現象」在詮釋「本體」的時候，上下求索，並在「變易」中求其「周全」，不違語義，就是「本體論」之意，也是伏羲以「一」定長爻，以「九」在「一」裏窮其源、盡其妙的用意，是曰「一之變」，以「陰陽」尚未有名故。總地說一句，在「太和」的觀念下，「天地壹壹」不可分，連「天地」之間的「人」與「天地」亦不可分，是謂「天地人」，「三才」也。

《易・繫辭下》曰：「有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。」又《易・說卦》曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義；兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦」。這裏沒有「君子小人」的對立，也沒有「同不同」的對立，是謂「太和」，簡稱為「和」。其表述，「君子小人、和而不同、同而不和」構成「天、地、人」不可分之要素，是謂「兼三才而兩之」，是之謂「太和」。

以「太和」的觀念為「義」就稱為「喻於義」。「喻」之一字是「君子喻於義，小人喻於利」最為關鍵的字，有從容演繹「否定語法」敘述的意涵，以「喻」從口從俞。俞者，空中木爲舟也。从亼从舟从巛。巛，水也，為竝峙為意的會意字，不能以所從之兩體三體連貫而直捷言之，以其用意多委曲，或因字形不足以盡字義。這麼一看，俞从亼从舟从巛，就沒有多大意義了，甚至「俞」乃「空

中木爲舟」，也說不清甚麼意思了，而「倚口為喻」就更是「萬物流出」的演繹，不能論述其道德之意。何以故？以巜為古澮字，為田間水溝，不得行舟、不得亼木，俞俞也，引申為「澮成、俞成」，從容不迫、從容自得之貌也，而後有「俞允」一詞。以是知，凡偏離從容而論「俞」字，都不能盡其「俞」意，而「喻於義」的「義」則與「義之與比」之「義」沒有差別。

那麼，「君子喻於義，小人喻於利」是甚麼意思呢？那就是說，「如果君子不能以『太和』的觀念來論述『和』，那就只能墮於小人將『和』轉喻於『利』了。」以是迴向諸有情眾。

又問：中國傳統文化是否在走向「衰敗」？

答曰：中國傳統文化的核心在「道德」，而「道德」如果能在中國文化繁衍下去，則中文象形字必定捲土重來；反之，中文象形字如果像目前這樣往未來世演變下去，那麼「道德」必從中國文化裏消失，然後中國傳統文化就滅亡了。這是所有有智慧的人必須正視的問題。「以文化之」者是。

又判：那麼我們早就滅亡了嘛，甲骨文到現在變了多少次了。然後各個朝代都有較大變化，那中國文明應該從來就沒有存在過才對。（話說用繁體字的人是不是普遍邏輯能力很差？）

答曰：這本來就不是個邏輯問題，而是「入邏輯」，甚至是「如何入邏輯」的「邏輯哲學」的問題。請參閱「如何評價袁勁梅的網絡公開信，《做人，做學問——一個美國教授寫給被開除的中國留學生的信》？」

又判：沒有活力的文化就應該被淘汰，因為它已經不適應了這個時代。如果它適應這個時代，那它為甚麼衰敗。如果他不適應這個時代，那麼保護還有什麼用。要認識《周易》一書的來龍去脈與出處，認識它的原創和它成書的原因以及其實質內涵，我向大家推薦一本張遠山著的《[莊子]復原本注釋》。它能解開《周易》一書的真面目。

又問：《易經》的卦序為甚麼與「分宮卦序」不一致呢？卦序口訣是「乾坤屯蒙需」，「分宮卦序」則是「乾姤遁否」？

答曰：「卦」之一字，成字甚晚，應是戰國末年以後的事，大柢循「卜」、「兆」兩字而來。「卜」為「純體指事字」，不得再解構，「兆」為「以會意定指事字」，以事為主，以意成之，其事為「卜」，象炙龜之形，一曰象龜兆之縱橫，其形象灼龜之狀，其意為「灼龜坼」，但因「兆」形似「重八」，又似「火」形，故假借「灼龜發於火」，並轉注「重八之兆」為「重土之圭(音龜)」，而造「卦」字。以是，《說文》曰，「筮也。從卜，圭聲。」其義者，「卦(一字)」也。另有一說，古文「兆」為象形字，小篆別加「卜」，乃成為「以會意定指事字」，而「筮而畫之，三變而成畫，六畫而成卦」的解釋則應是漢代以後的說法了。

無論如何，「八卦之兆」原無「方位」之說，「四象生八卦」亦無「道器」、「體用」之別。易學界所區分的「伏羲先天八卦」、「文王後天八卦」，甚至後來的《洛書》、「太乙神數」等等與「方位」結構有關的「數術」其實都與原始的「經卦」無關，唯一有關的是循《周禮．春官．大卜》的「掌三易之法，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易」，由八個「經卦」演變為六十四個「別卦」；其演變之驅動，以「十二消息卦」來觀察，有其方便之處，往上回溯可至「歸藏」，往下演繹則可推為「六十四別卦」，其兩兩相重，形成「內卦」與「外卦」，於是發展出來一個「分宮卦象」的演繹。

「分宮卦象」以「乾坎艮震巽離坤兌」為「本體卦」，而後依循「十二消息卦」的陰爻、陽爻消長，從初爻一路變爻至上爻，但在上爻變易為另一個「本體卦」之時，變其「外卦」之初爻，但也因為「外卦」之初爻變易，導致「內卦」整個易變為「本體卦」，於是乃成就了一個以「本體卦」為「分宮」主體的「八卦」卦象。以「十二消息卦」來做個解說。

其一、以「乾為天」為「本體卦」，計有八卦：從「天風姤」開始，陽氣漸消，陰氣則萌發，所以陰爻從「天風姤」的初爻開始，逐步上升，而陽爻則逐步減弱；「天風姤」唯初爻為陰，「天山遯」初爻、二爻為陰，「天地否」初爻至三爻為陰、「風地觀」初爻至四爻為陰，「山地剝」初爻至五爻為陰，然後在轉為「歸藏坤」之同時，變其「外卦」之初爻，於是成就了「火地晉」，也就正在

「火地晉」成卦的同時，隨即導致「內卦」整個易變為「乾為天」，於是就成了「火天大有」，所以在陽氣被剝落殆盡的同時，「山地剝」急遽演化為「火地晉」與「火天大有」，形成了一個以「乾」為主體的「分宮八卦」。

其二、以「坤為地」為「本體卦」，亦有八卦：從「地雷復」開始，陽氣漸強，陰氣則減弱，所以陽爻從「地雷復」的初爻開始，逐步上升，而陰爻則逐步減弱。「地雷復」唯初爻為陽，「地澤臨」初、二爻為陽，「地天泰」初爻至三爻為陽，「雷天大壯」初爻至四爻為陽，「澤天夬」初爻至五爻為陽，然後在轉為「周易乾」之同時，變其「外卦」之初爻，於是成就了「水天需」，也就正在「水天需」成卦的同時，隨即導致「內卦」整個易變為「坤為地」，於是就成了「水地比」，所以在陰氣全消的同時，「澤天夬」急遽演化為「水天需」與「水地比」，形成了一個以「坤為地」為主體的「分宮八卦」。

如此重複，其它六個「坎、離、震、巽、艮、兌」均可發展出來各自的「分宮八卦」，六十四卦乃成。這個以「乾坎艮震巽離坤兌」為「本體卦」的「分宮卦象」，當然不同於《易傳・序卦》的次第，只能說是一個借助「十二消息卦」的「爻變」所推衍出來的「分宮卦象」；其思想體系的創新在於「外卦」的不穩定，初爻、二爻尚可循「內卦」的爻變驅動，順勢而變，但是到了上爻即將形成另一個「主體卦」的同時，隨即促使了「外卦」之初爻產生爻變，而且在初爻促動了爻變的同時，令整體「內卦」亦激起爻變。這無疑地是以「反者道之動」的理論，逆轉「十二消息卦」的逐位爻變，但整體演化堅守著「十二消息卦」拓展為《周易》六十四卦的程序，是謂「分宮卦象」。

「分宮卦象」之「卦變」體系出自於「十二消息卦」，當屬無誤，但從「取象」與「六十四卦生成衍化」的角度觀之，「分宮卦象」與「十二消息卦」明顯地違背了《易傳・序卦》的卦變觀念。《易傳・序卦》的「卦序說」建構了六十四卦的變化關係，其「卦序」訴說了一卦一卦的延續彼此有其成卦的變化與聯繫關係，並非只是傳統上所說的「非覆即變」的關係，而是六十四卦前後皆構成了

爻位變動以成新卦與聯結卦象之關係，六十四卦乃共成一個前後關聯的完整變化系統。「分宮卦象」出於何人，古無定論，應當是出於三國虞翻的「卦變」體系或五代末的陳摶所傳於邵雍、朱熹等人的「卦變」主張，但是均非《周易》之原始視域，「非文王、孔子之《易》也」。

何以故？西漢「今文易學」的創始人是齊人田何，而田何為孔子傳《易》系統的第六世傳人，其傳承自孔子歿，也漸由商瞿、橋庇、馯臂、周醜、孫虞的「魯學」漸自轉為田何的「齊學」，而後田何在「文景年間」傳王同、周王孫、丁寬、服生，王同授楊何，丁寬授田王孫，後楊何授司馬談，而田王孫則授孟喜。至此，不受秦火影響的《易經》傳入了「漢武年間」，但正統《易傳》的傳承與詮釋卻開始有了偏差，而逐漸發展出來「義理」與「象數」兩大分派。這裏面的關鍵人物就是孟喜，也是受學於司馬談的司馬遷，著《史記》以「正《易傳》」的原因。

孟喜是西漢大儒，仕途不順，雖然繼承了正統的儒學，卻違古訓，以符號、形象和數字來推測宇宙萬物的變化，被後人稱為「象數之學」，不止創建了「十二消息卦」、「卦氣」與「六日七分」等學說，合稱《孟氏易》，更與戰國末年以《無極圖》為首的「易緯」思想結合，傳入東漢，造就了道士魏伯陽，並將《孟氏易》整理為《周易參同契》。

事實上，孟喜在世時，即大力推廣《孟氏易》，「象數之學」有了極大的發展，於漢宣帝時期即形成了《孟氏易》、《翟氏易》與《白氏易》等三大學派，但早已失傳，而《孟氏易》是循著焦延壽、京房的傳承，以《孟氏京房》、《災異孟氏京房》等書給後人提供了研究《孟氏易》的資料。到東漢時，虞光世傳《孟氏易》，而後五傳至三國虞翻，作《周易注》，但是《孟氏易》與《周易參同契》連袂輾轉傳入宋代，由道士陳摶整理研究，繼而影響了朱熹的「宋明理學」。

《孟氏易》對中國哲學思想演變的鉅大影響匪夷所思，而「分宮卦象」之「卦變」體系究竟於何時由「十二消息卦」衍生出去，則甚難考證。另外，據悉在東晉時期干寶注《周禮》所引《歸藏》文字中，即有以「十二消息卦」製成「易」之理法來節制所有「易」之論說，但以「十二消息卦」為

基礎所構成的「卦變」體系卻逐漸形成一套理論，也一再偏離《周易》原有的思維與認識，而變成了後人附會的新說。這麼一路演變到「宋明理學」，其繁衍之時期真可謂綿長。

當然「十二消息卦」全部都集中在「乾」、「坤」兩卦，所以以「乾」、「坤」為「主體卦」的「分宮卦象」也就全部集中在八宮中的「乾」、「坤」二宮之中的第一卦到第六卦，而第七卦因為「外卦」的初爻產生爻變，於日後被稱名為「遊魂卦(晉、需)」，以有別於第八卦因整體「內卦」所激起爻變的「歸魂卦(大有、比)」。

從此，「遊魂卦」與「歸魂卦」的形成就成為「十二消息卦」推展至「分宮卦象」的「乾」、「坤」二宮的「卦變」，而「遊魂卦」、「歸魂卦」之稱名也說明了這麼一個理論出自「道家子弟」的推衍，但其「卦變」和「旁通」之解析卻出自虞翻將六十四卦視為一個開放動態之系統，「以卦變為經，以旁通為緯」。這是後人研讀「分宮卦象」時，必須了解的歷史演變。

那麼「乾、坤、坎、離、震、巽、艮、兌」重為六十四卦能夠以「復、姤、臨、遯、泰、否」變為六十四卦嗎？文王、孔子所建構的「原始易學」體系主要是藉由「八經卦」的相重而成，絕非為「復、姤、臨、遯」等「消息卦」所變，於是東晉干寶以「消息卦」逆轉三國虞翻之「卦變」一說，乃一敗塗地，及至「分宮卦象」，「原始易學」就再也回不去了。《周易》由「八經卦」重為六十四卦應有的「相重成卦」的序列關係，也不再是無可更易的定勢了。

「分宮卦象」最主要的理論就是以「本體卦」為根本，並讓內部爻性所產生的變化成為彼卦，與此同時，再由彼此二卦的變化關係展現此某卦之卦義。以「謙卦」來做個解說。在六十四卦的卦序中，「謙卦」的前一卦為「大有卦」，則「謙卦」依「大有卦」之爻性變化而來，曰「有大者不可以盈，故受之以謙」。以是，「地山謙」之成卦，「火天大有」之變也。自「大有」至「謙」，其不動者為「九三、六五」，變者為「初九、九二、九四、上九」等四陽爻，如此而成「謙卦」。由此變易合「謙卦」的卦義，因「謙，猶歉也」，為「歉然不自滿之貌也」，而「四陽」之所在顯現「大有」

之象，故「益之以四陽，則其所有者不亦盛大而富有乎」。「謙卦」變此四陽，則象其不自滿，因為「六五為君，九三為臣，變其四陽，而君臣歉然自居於寡弱之中，是以謂之謙也」。透過「大有卦」變成「謙卦」，其爻位的變化情形具體反應出「謙卦」卦義之實然。

這就是卦與卦之間的變化關係，由傳統既定的卦序與〈序卦傳〉所闡釋的概念作為依據以建立一個後卦為前卦所變的體系，其中具體指出有二十八個卦與其前一卦為反卦的變化關係，其餘的卦則依各該卦與前一卦的差異，進行爻位或單卦的變化，因此沒有一定的變化規則或準據。

「分宮卦象」觀念建立了以後，傳統儒家觀點的〈序卦傳〉以六十四卦變化序列為根本的聯結或演變關係就整個改變了，而傳統卦序系統所建構的卦與卦的變化關係、因果關係、內在機制的穩固性與合理性，跟著也整個瓦解了，前一卦的卦義不再能夠釋說該卦之卦義，而由六十四卦之既定卦序所衍生的前後兩卦的變化關係也只賸下「卦變」與「旁通」的詮釋了。這就是「義理」與「象數」的對立的原始濫觴，以其不再能夠「觀其象而玩其辭」（《易傳・繫辭上》）故也。

何以故？《易傳・序卦》有極其縝密的結構，先以二十八個「受之」將「上經」的三十卦結合為一個「天地、萬物」的嚴密思想，再以三十三個「受之」將「下經」的三十四卦從「天地、萬物」延續為「男女、夫婦、父子、君臣」的「上下、禮義」法則。這是八個「分宮卦象」所不能敘述的。更有甚者，從「上經」的「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯」開始，綿密的「受之」即一路勾連，其意為「摽」，古作「受（一字）」，「受」夾舟則謂之「受」，鐘鼎文作「𠬜舟又」，上與為「受」，下付為「受之」，及至最後一卦的「物不可以終窮也，故受之以未濟終焉」，整個《周易》以「未濟」將整體卦序之前後相次之義理演繹成一個「既濟」的結構，同時在「未濟」的影響下，迴盪出一個新的「未濟」，是謂「自類相續」，令「本體與變易」的文化觀念在內部反復其「文而化之」的過程。這是「易為『之』原」的論述範疇，而「分宮卦象」則以其「分」將整個《周易》結構瓦解了。

「上經」與「下經」聯結的關鍵在《易・咸卦》，隱含著一個新的「未濟」義理，因《序卦》分析六十四卦均據卦名立說，唯「乾、坤、咸」例外，而「乾、坤」為《周易》之門，亦是「既濟」之所依，故迴避之，轉以「咸」來闡述「未濟」之可能；另一個原因，即「咸」所揭示的「夫婦之道不可以不久也，故受之以恆」，明顯地是受《周易》以「乾、坤」為首卦之「既濟」義理的影響，故在「未濟」的考量下，還原「夫婦之道」為「五倫」未立之前的男女雜居關係，藉以還原固有的原始文化觀念。這個轉「造化之本」為「男女交合之感應」的作法，所闡述者，不外在《周易》卦象前後相續的關係中，找出「自我平衡因子」，並挹注於《周易》六十四卦卦序的因果聯繫裏，令其「內在結構性」迴盪出來一個「幾動不動」的「艮止」狀態，以令文化觀念在原有的文化模式裏落實下來。這些都不是「分宮卦象」可以敘述的。

至於《易傳・序卦》所不能敘述的則為從開宗明義的「天地、萬物」回溯、還原為「伏羲以一立長爻，擘一立短爻」來定「天地」之肇始，以其「受之」只能在「上經」與「下經」的六十四卦裏一路流淌，而從「天地」回溯、還原，則需逆轉「受之」的文化觀念，於其內部反復其「文而化之」的過程，而漸自還原「本體與變易」合而為一的狀態，是為「易為『之』原」的原始要義。

「天地」在《易傳》裏的論述極為隱密，曰「幽明之故」，可以《論語・里仁》之「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」來做個論述，因君子之於「天下」，「無適也，無莫也」，而「反聽」則為「適也，莫也」，是之謂「欲『無適』則反其『適』，欲『無莫』則反其『莫』」，以其「無適、無莫」變象比，必有反辭，以還聽之。

試看「莫」字。「莫」日且冥也。「且冥」者，將冥也。「冥」者，幽也，從日從六，「六」者，易之陰數，變於六，正於八，故從入從八，因「莫」从日在艸中，為會意字，艸亦聲，故「莫」實為「暮」，太陽即將落下，人置身於艸中，看著日即將杳冥，知夕之將至也。「莫」因「日且冥」故知其「幽」亦「明」，是曰「幽明」，而「無莫」則知其「明」亦「幽」，亦曰「幽明」。

「幽明」無關次弟，但若以「莫」觀之，則「明」在前，「幽」在後；若以「無莫」觀之，則「幽」在前，「明」在後。反覆遞轉，可知「幽明之故」。

「幽明之故」一辭出自《易傳・繫辭上》，曰：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」以是，「莫」為「幽由明生，明後有幽」，而「無莫」則為「明由幽生，幽後有明」。這個「幽明相繼」本為自然之理，但宋儒張載在《易說》將之哲理化：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也。」又云：「天文地理，皆因明而知之，非明則皆幽也，此所以知幽明之故，萬物相見乎離，非離不相見也。見者由明，而不見者非無物也，乃天之至處。」以是知，「莫」由明知幽，「無莫」由幽知明。明者可見，幽者不可見，故由「可見」之物知「不可見」之義，曰「莫」，而由「不可見」之義知「可見」之物，曰「無莫」。

孔子的意圖非常明顯。「君子之於天下」必須走出世俗的學問論說，而往「形而上學」的思想領域拓展，曰「莫」；一旦臻其思想的頂點，則必須有將其思想運用於世俗的力度，曰「無莫」，而兩者反覆遞轉，一言以蔽之，則為「知幽明之故」，是人超乎「經驗主義、知識層級」的一種認知，更是人置於「天地」之間、以觀「天地之造作」的一種胸襟，「仁」也。《漢書・藝文志》曰：「易不可見，則乾坤或幾乎息矣。言與天地為終始也。」是為其義。

中國哲學思想的高妙即在此。孔子以「幽明所以存乎象」還原《易經》的原始思想，並將老子的「有無」理論提升上去，強調「知幽明之故」，幽且明，隱且顯，其中有「幾」，是謂「幾者動之微」也。庶幾乎可謂，《易傳》出，整個中國哲學思想乃由「道」還原於「幾」。這是中國哲學思想由《尚書》、《易經》被老子統攝為「道」之一字以後，第一次出現回溯原始思想的契機，是為孔子以「幾」詮釋老子的「反者道之動」的具體實踐，「儒道」思想乃固結如攣如，而中國原始哲學思想乃粲然大備。

《瑜伽師地論》在「中國哲學思想史」的地位

綜合這裏諸多《瑜伽師地論》之觀感，不外「艱澀難懂」、傳統儒學「重德行、輕學問」，以及奘師譯場嚴謹，文字取捨拘謹等等。只不過，這樣的論點並沒有回答這個問題，也不能解釋為甚麼《瑜伽師地論》不像「其它經文那樣有熱度」，而要回答這個問題，不能取巧，必須前前後後都觀察一遍，找出《瑜伽師地論》在「中國哲學思想史」的地位，然後才能看出奘師選譯《瑜伽師地論》與其它「有宗」的論述對未來將產生甚麼影響。

要知道這個來龍去脈，還是得回到中國思想傳衍的「佛玄結合」。「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」，而「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」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」才能往「圓而神」的方向融會；用佛家語言歸納，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「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，其啓發歷史之「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」；從這裏看志磐的「六宗」考證，方見「學統」與「道統」之別，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」宗派傳衍上，隸屬一個「開明的道統」，學統也。這個「學統」與「道統」的區分，在論述「中國哲學思想」的繁衍上至關緊要。

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」，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」仍是以「幾者動之微」為其過渡的橋樑，故湯教授曰「天臺宗、禪宗，蓋可謂為純粹之中國佛教也」。

兩位歷史學大師均說明了一個事實，「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」；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」，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」，諸論雖以中文論述譯典，立基「大乘佛學」，但其實並不隸屬於「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」，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」，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」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」，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，由道生「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」，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」，卻就此開創了《華嚴經》研究，所以當達摩於梁武帝大通八年（五三四年）在廣州登岸時，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，間接促成了「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」，「結束了佛玄結合，即佛教玄學化的歷史」，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」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」又逐漸被「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，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」的想法，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，同瑜珈師地論的教義符合。然後再推廣下去，就是大般若經」。

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》則非屬「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。這麼一看，「玄奘參學」有悖逆道生由「般若學」往「涅槃學」攀升的驅動，更有將「般若學」往「（瑜珈師）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」佔上一席之位，更因主張「從解深密經、瑜珈師地論、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」，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，但因其教義強調一個「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，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。

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「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」已經傳遍長江流域，所以玄奘在「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《瑜伽師地論》之因緣，在二十八歲時西出印度取經（時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，但其動機皆為佛學人士所忽略。

這時就得觀察當時整個中土哲學思想的研習與發展狀況。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」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」；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，故堅苦卓絕，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，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。

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」；可惜的是，史料不足，不能臆測眾人的「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」，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」，「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。

眾所皆知，翻譯的「誠信度」很重要，而對「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」，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「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」，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？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，「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？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）觀之，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，因而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大師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，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，卻也因奘師執意「開宗立派」，故犧牲「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；但可惜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」。

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」；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」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」。

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」，故其「開宗立派」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」，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，所以不止講《成唯識論》，並講《華嚴經》，更著有《解深密經疏》，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」，並不是「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，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」的道路，更「可以破除近代哲學的偏執」；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」已到了必須挹注「哲學」的緊要時機：羅什為印度人，生於罽賓，「未入長安，先到龜玆」，學中文好多年，故可「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」，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」，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，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，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，故與「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）」呢？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」，而且參學之餘也講學，「在那爛陀寺講《攝大乘論》、《唯識抉擇論》。在毗羅那拏國講《瑜珈抉擇》及《對法論》。在於闐講《瑜珈》、《對法》、《俱舍》、《攝論》」，雖「依其所講仍專重法相唯識之說」，但可觀察出奘師採取「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。

但是這裏面又有玄機，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，卻又必須重新斟酌文句，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，只能說是後現代的獨特產物，其中由「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「雖研瑜珈，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，但這些「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啓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），雖雄才偉略，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」之一的王桀之詩為證，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」，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」與阮籍、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」，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，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，晉宋之際的陶淵明的《桃花源記》可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》，故印度人稱他為「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，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，而圓測又為高麗人，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」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，是為其憾。

其三、玄奘法師的梵文造詣：這個論點被凸顯出來，可能觸動一些神經，因為這是極為敏感的議題，而且有跡象直截指涉「易學思想」在吐蕃的繁衍，甚至在雪域流通不廣的「藏譯易經」與玄奘

翻譯的「梵文老子」有直截的關聯。這樣的歷史論述要求證相當困難，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」。我苦無理據，卻也懷疑，玄奘曾猶豫過，但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，卻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」，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？

換個角度來看罷。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，躲到了洛陽，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。這件事情過了不久，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、於闐、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《易經》，而有了「藏譯易經」；只不過，那個時候，「藏文」字母草創，「藏譯易經」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「藏譯易經」。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，足以佐證的史料不多，「只能間接的找出證據，給它一種可能的解釋」，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」啓動「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」上著力呢？

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，而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「中冓之事」，「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」的啓建，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」的影響，在未來的歷史探索裏，必將超越「慧能參學」的造作，而與「道生參學」形成「中土哲學思想發展」的兩大「幾動」。

判曰：對我們學英文的人來說，「漢譯英」比「英譯漢」難的多了罷。其它語言亦同。將本國語言翻譯為外國語言總比將外國語言翻譯為本國語言困難。

答曰：不錯。這也說明了「中譯梵」比「梵譯中」困難了許多，所以奘師的「梵文老子」翻譯是不能與其它「梵文佛典」的翻譯擺在同一個平面上論之，更何況，「梵文老子」的翻譯並沒有其他

懂得梵文的學者潤飾。這點鳩摩羅什就高明了許多，所以他將本國語文(梵文)翻譯為它國語文(中文)以後，都是藉助它國(中土)的學者，如僧肇等，將之潤釋為它國(中土)學者能夠接受的語文(中文)。這是我認為羅什翻譯的誠信度較高的原因，純粹是一個「翻譯走向」的問題，非奘師之過，因奘師的「梵譯中」都得奘師親身為之，不能假手他人，錯謬難免。

又判：《瑜伽師地論》挺容易讀的，就是有的地方有點囉嗦。相反，《成唯識論》就不好讀，和大論比較起來，明顯是中國人的作品；文風差異實在太大，有的時候很難想像都是奘師筆下。

又判：大師對中國思想與哲學的研究，每一篇都值得深思。這個回答無論是研究深度還是觀點嚴謹性都較諸他者遠勝，對此本人深信不疑。然而，卻並未得到太多認可好評，相反的，甚至像鄙人那種隨口一說的回答，甚至獲贊還多過此宏文。這個略尷尬的局面正好完美解釋了原問題「為何地論不興」，歷史總是驚人的相似啊。哈哈哈。

又問：你能用通俗的語言介紹一下「諾斯底主義」和「摩尼教」嗎？

答曰：在今天探索「諾斯底主義」與「摩尼教」的關係非常困難，因為「摩尼教」經過了多重形式的轉型，已改頭換面，而「諾斯底主義」則成為東、西方宗教的潛伏因子。我在此略舉「苯教」與「藏傳佛教」在歷史上的轇轕，來探索「諾斯底主義與摩尼教」在西藏的影子。

吐蕃的原始「苯教」彌漫著一個由「象雄文明」所流傳下來的「諾斯底主義(Gnosticism)」，堅信從神祕啟示和神祕靈性中可以得到精神上的救贖，而「靈知」則可使他們脫離無知及現世。這有很大成分是因為西藏高原的天侯與地理導致了生活的嚴酷與艱辛。

當蓮花生於第七、八世紀帶進了「印度密教(印密)」的內涵時，一向堅絕排外的「苯教」信徒終於被「印密」的「靈知」所打動，因為當時的「印密」內部已經受到「諾斯底主義」的影響，所以蓮花生一反過去的「印密」大師堅持向吐蕃傳遞「佛法」的策略，而先行以「印密」的「靈知」打動了「苯教」信徒，等到「苯教」信徒接受了「印密」的知識或意識以後，他才開始把這些「靈知」或

「真知」轉以「佛教教義」詮釋，於是「印密」終於成功輸入吐蕃，史稱「掃蕩羣魔」。雖然這樣的描繪不應該是歷史學的詞彙，但是「印密」與「苯教」在吐蕃的首次結合是以「諾斯底主義」的內涵為其根基，當屬無誤。

這個「印密教義與諾斯底主義」的結合並不是一帆風順，所以在第九世紀左右有了一個反撲，原始「苯教」將「印密教義」部分剔除，而重新恢復「苯教」，歷經了一個多世紀，成為後來被佛教徒稱為「滅佛期」的一個「苯教中興期」，徹底地將蓮花生所遺留在吐蕃的「前寧瑪」教義整個銷毀乾淨，史稱「前弘期」，而後來的阿底峽在第十一世紀重新從「苯教」的控管中掙脫出來則稱為「後弘期」，實與蓮花生的「前寧瑪」沒有多大關係，但歷史學家在這裏做了手腳，將阿底峽重新傳入的「印密」思想稱為「後寧瑪」，於是蓮花生的歷史地位乃在「後弘期」裏延續了起來。

這是為何蓮花生經歷了很久時間的論證，才成就了他在「藏傳佛教」中的豐功偉業，但是其實阿底峽才是恢復「印密」的主要功臣，因為從阿底峽以降，「印密教義與諾斯底主義」就結合得異常完密，而其中不斷加強「印密教義」部分的就是屢次從印度帶回梵文佛典、並加以翻譯的大譯師瑪爾巴，在不斷改良藏文的過程中，讓「藏文與印密教義」連袂並進，擠壓了「苯教」再度恢復的空間，從此奠定了吐蕃長達十個世紀「言必稱印度」的傳統。

持平地說，蓮花生以「靈知」掃蕩羣魔得力於「諾斯底主義」的結合，而不是「印密教義」的成功輸入；「印密教義」在吐蕃的廣為傳播，肇因於阿底峽，不為蓮花生，而徹底將「印密」以一種本土語言詮釋的則為瑪爾巴，更與蓮花生無涉。從瑪爾巴以後，物質和精神的二元論就開始轉向一個「藏文與藏密」結合的世界觀，而「諾斯底主義」堅持光明與黑暗永恆鬥爭的思想則轉以「儀式」的方式，潛伏於「藏密」的修行裏。

這個「儀式」則是「象雄文明」承襲自「波斯拜火教」的影響。從此以後，吐蕃於第七世紀從吐谷渾帶回的「老子思想」已被掃除得乾乾淨淨，因為「老子思想」也曾受「波斯拜火教」的影響，

而被蓮花生一併以「靈知」的方式掃蕩。但是其實老子受到中土《易經》的感化以後，其思想已經從「諾斯底主義」的「二元世界觀」走出，而以「道」的觀念由徹底的「二元論」轉到較緩和的「二元論」，不再主張有一位至高純靈超越的上帝和一位並不認識這最高上帝但創造了物質世界的神，而以「物、象」二者共同組建了這個世界，是之謂「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」

《老子》第二十一章的這段引言明顯地有「波斯拜火教」的影子，但他也像「瑣羅亞斯德教」一樣從神祇的教義走出，而以哲學思想詮釋「光明神」與「黑暗神」，並且將「黑暗神」的混亂行為讓部分「光明元素」被囚禁在黑暗之中，而「光明元素」經由「物、象」的結合從黑暗中抽出，使得光明的國度在最後能壓過黑暗，就稱為「窈兮冥兮，其中有精」。

到了這個時候，「瑣羅亞斯德教」的「阿胡拉·瑪茲達與安格拉·曼紐」的對抗就整個被容納為「物、象」的融會了，而最終「阿胡拉·瑪茲達」見證了光明的逐漸流出，就被老子稱為「其精甚真，其中有信。」這個「Ahura Mazda」亦即老子所說的「自古至今，其名不去，以閱眾甫。」

這個「眾甫」所隱涵的「萬物起源」其實暗示著黑暗的神創造及統治了物質世界，而「吾何以知眾甫之狀哉？」則應返回「孔德之容，惟道是從」，是老子以「道」將物質世界所帶來的黑暗置於「孔德之容」裏，精神與物質乃得以融合。

總地來說，今日的藏傳佛教有兩個組成部分，其一為「印密教義」，其二為「神祕感受」，而連結二者的則為「諾斯底主義」的「靈知」內涵，為「諾斯底」的希臘文「知識(Gnosis)」的含義，但不應與「諾斯底主義」在其它各處的宗教派別產生混淆，尤其是時代久遠的波斯先知摩尼的跟隨者（摩尼教）及在伊拉克及伊朗早於基督教的「曼底安主義」。

「印密教義」與「神祕感受」在「諾斯底主義」的「靈知」裏結合，至少有以下六個內涵，而「老子思想」則與「摩尼教」一起在吐蕃被剔除了出去：

（一）原始「苯教」承襲了「象雄文明」所流傳下來的「諾斯底主義」；

（二）「摩尼教」吸收了「印度佛教」教義，再以「諾斯底主義」回饋「印度佛教」，而形成了「印度密教」，所以「印度密教」是一個以「諾斯底主義」為內涵的「印度佛教」；

（三）「印度密教」與原始「苯教」是在一個融會「諾斯底主義」的基石上結合，「摩尼教」與「老子思想」的遺跡則在這個結合裏被剔除乾淨；

（四）從阿底峽以降，「印密教義與諾斯底主義」結合得異常完密，而「苯教」則在瑪爾巴的藏文譯作裏逐漸失其詮釋「諾斯底主義」的空間，從此「藏文與藏密」連袂並進；

（五）吐蕃為了強化「藏密」的「神祕感受」，讓蓮花生的「寧瑪」轉嫁到阿底峽的「噶當」而有了「前寧瑪」與「後寧瑪」之歷史稱謂，以後示前，以示「藏密」的前延與後續；

（六）從瑪爾巴以降，「噶舉」承襲了嚴謹的教派傳承，「噶當」則在轉型為「格魯」的傳承裏讓統攝了「薩迦」的「前寧瑪、後寧瑪」一併成為擁護「格魯」的政治地位的主因。

這基本上就是「格魯」居藏傳佛教的統治地位而歷久不衰的主因，也是「格魯」卯盡全力肯定蓮花生的豐功偉業的原因，其「神聖火花」甚至利用了一種「天啟的靈知」來對抗「噶舉」以「藏文與藏密」傳代的傳承，並強調「大圓滿」的神祕頓悟以抗衡「大手印」的傳承頓悟。蓮花生的凸顯有「格魯」的政治意圖，但卻因此而整個竊取了阿底峽恢復「印密」、瑪爾巴轉「印密」為「藏密」的功德。

又問：摩尼教為甚麼會成為唯一一種徹底滅亡的世界性宗教？

答曰：「摩尼教」由波斯人摩尼創於西元三世紀，唐時曾傳入中土。該教教義以「拜火教」為基礎，主張「二宗(幽明)三際(過現未)」，崇拜「明尊(大光明神)」，但是其實雜糅了基督教與回教的教義，更是宗教文明由西往東傳播的明證。其經書收錄於宋真宗大中祥符年間所修繕的一部「大宗天宮寶藏」裏。

「老子化摩尼」的記述曾出現在《老子化胡經》裏，但是因《老子化胡經》誣詆佛教，受歷代朝廷詔令禁斷，所以使得一些史料也連帶遭到埋沒。其實當初在西晉惠帝年間(西元三〇〇年前後)，「五斗米道」的祭酒王浮造《老子化胡經》原本只有一卷，但是由於「佛道」相互攻擊，而「道教」義理淺薄，逐漸不敵，於是「道門」中人予以增纂，到了初唐時期竟繁衍成一部有十卷之多的鉅著，然後依此更發展出一系列與「老子化胡」有關的「道經」在民間流傳，終至遭到全面查禁，「道教」於是一蹶不振。「道教」之衰，始於道士王浮的《老子化胡經》，當屬無誤。

道士王浮與南朝和尚僧祐屬同一時期人物，互爭正邪，而僧祐在《出三藏記集》的「法祖法師傳」曾記載，「(王)浮屢曲，即竟不自忍，乃作老子化胡經，以誣謗佛法。」那麼僧祐何人也？僧祐乃梁京師建初寺僧，「律學」之名匠也，唐南山律師即為此師之後身，著有《出三藏記集》、《釋迦譜》、《釋迦方誌》、《弘明集》等行於世。

姑且不論道士王浮是否懂得《老子》，僧祐研習「律學」，於《般若經》、《華嚴經》等大本未傳的南朝時期，是否能夠了解王浮所詮釋的「道學」呢？雖不知其「互爭正邪」的內涵，但是在此之前的西漢階段，所有由西域傳入的「佛學」其實都是假借當時盛行的「黃老道」或「方仙道」，故又被中土人士以為是「黃老道」之一支，所以《後漢書・襄楷傳》才說，「或言老子入夷狄為浮屠，浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。」另外，《魏略・西戎傳》也說過，「老子西出關，過西域之天竺，教胡，浮屠與弟子別號。」以是，「老子化胡」的著眼點應為老子西出函谷關，隻身入沙漠，「教化」佛教人士，其地點當在古西域龜茲(今新疆庫車)一帶。

「浮屠」即「佛陀」在當時的音譯，但是其實泛指佛教子弟。這些記載都說明了王浮與僧祐的時代背景，也就是說，其爭論的關鍵在「浮屠所載，與中國老子經相出入」，故佛教不應與「黃老有道」糾纏不清，利用「黃老學說」在社會的勢力，擴張其影響力；這當然是針對當時那些來自西域的僧侶而言，卻促成了「佛玄結合」的契機。換句話說，倘若沒有「黃老學說」的糾纏，那個以「般若

學」為基礎的「空宗」不會大量輸入中土，而其大量輸入，恰恰說明了「黃老學說」在當時的強勢。《弘明集・後序》說，「漢魏法微，晉代始盛。」足以說明「黃老學說」的盛況。

佛學初傳，格義甚盛，但是為了傳教方便，並不亟力澄清中土人士以「浮屠道」為「黃老道」一支的誤解，甚至有意無意地強化了這個誤解。這幾乎是任何一個外來宗教必須牽就本土文化的移植策略，一直到了中土文化接受了佛學，而「佛玄」也明顯地有了銜接與融合的跡象時，佛學才開始與「黃老學說」撇清，甚至批判「黃老學說」的「不了義」思想，於是刺激王浮辯說「老子化胡」。其「化」者，是為當時之交融也，化生也，並不是教化、教導之意，也就是說，佛學後來之興，乃因「黃老學說」在「漢魏法微」時的化生，而後「晉代始盛」。

這句話並沒有錯，錯在逐漸處於下風的道教人士良莠不齊，對後起之秀的佛教大力打壓，卻又說不出所以然，只能色厲內荏，污蔑佛教，終於在唐高宗總章元年(西元六六八年)由皇帝親召佛道共論「老子化佛」之真偽，且由百官臨證，終於辯出了「化胡不實」之結論，於是將《老子化胡經》焚燬，而後幾番起死回生，但逐代銷毀，終至不再面世，但「黃老學說」的內涵卻早已化生為「莊子語言」，由鳩摩羅什、僧肇、道生等人挹注於梵文佛典翻譯。

這是「佛玄結合」的初機。「佛玄」後來演變為「儒釋道」的全面結合則是因為道生南渡，轉「關河舊學」為「攝山三學」，於是奠定了「三論宗」的基礎，更開「禪宗」先河，故湯用彤教授稱「道生為禪宗之始祖」。洵有以也。而《老子化胡經》從初期成形時就種下禍根，則為歷史遺恨。在這個「互爭正邪」的過程中，武則天呼之欲出，真可謂中土佛教中興乃至鼎盛的第一功臣也。

另一個足以佐證的人物為同一個時期的玄奘。玄奘於唐太宗貞觀元年(西元六二七年)犯禁出觀西去天竺取經時，年二十八歲，雖說為了求取原始梵文佛典，但有很大成分也是因為唐高祖李淵起兵晉陽(太原)時，以老子為宗，及至唐朝建立，道士乃納入「宗正寺」，管理皇家事務，更以「皇帝之本家」的身分列於僧尼之前。這是玄奘西出求經的潛在因素。佛家大多不談。

玄奘於貞觀十九年回京，年四十六歲，唐太宗即要求他先將旅途經歷寫下來，於是有了《大唐西域記》，是為玄奘在中土的第一本著作，然後唐太宗命令他將《老子》譯為梵文，以便王玄策攜帶出使印度，玄奘雖不願意，但也不敢抗旨，卻說明了唐太宗以道家為宗的事實。及至唐高宗總章元年的「辨正《老子化胡經》」，佛教勝出，卻也說明了玄奘在背後的運作，鏟除異己，絕不手軟。這些歷史證據，在有意無意的遮掩下，都相當隱晦。

王浮與僧祐在歷史上之「互爭正邪」似乎散播了一個佛教究竟是東傳還是西進的訊息。如果是西進，諸如「浮屠」之類的翻譯不應該發生，佛教也不必以「浮屠道」為「黃老道」來擴張影響力。但是另外一個訊息似乎又說明了「浮屠」正是中土的原始翻譯，曰「浮屠不三宿桑下」。

這樣的敘述明顯是中土的敘述方式，因印度是否有「桑」，不無疑問，另外就是古代的「桑」為「若木之若」之正字，直截引涉了「中春之會的桑林」。何以故？傳說孔子生於「空桑」，暗示了周朝的母系社會對男女關係不像後來那麼嚴謹束縛，於是為了傳宗接代就有了一個「中春之會」，讓祭祀求子的男女於附近的桑林進行野合；「野合」一詞始自司馬遷的《史記・孔子世家》，「伯夏生叔梁紇，紇與顏氏女野合而生孔子。」叔梁紇為陬邑大夫，顏氏女為孔子母親顏征，「野合」一說乃因梁紇年老而顏征年少，非當壯室初笄之禮，故云「野合」。

這個「野合」固然因為「中春之會」的桑林為野地，故其苟合為「野合」，但是無意之間散播了一個用後來的男女觀念去詮釋以前的交合景況，是謂「後至之誅」。至於「桑間濮上」一詞更發展為士大夫批判男女幽會不循古禮，桑樹田裏、濮水之上，不擇地而行淫亂放蕩之事，所以《後漢書・襄楷傳》說「三宿桑下」即隱含了桑林之旖旎風光，而唐朝鄭世翼的《看新婚》則將「女大不中留」描繪了出來，曰「初笄夢桃李，新妝應摽梅。」種種跡象都說明了「桑」字為中土本有，而「浮屠」也不像有污蔑佛教子弟的意思，但是南朝梁范縝在《神滅論》卻直接批判「浮屠」，曰「浮屠害政，桑門蠹俗，風驚霧起，馳盪不休。」只不過引用這些線索來說明佛教乃由中土古代文明傳至西域，而

後傳入波斯與象雄，乃至歐洲，證據也是相當薄弱，而北魏的酈道元在《水經注・河水一》卻又透露了佛教由印度東傳至中土的訊息，「阿育王起浮屠於佛泥洹(涅槃)處，雙樹及塔今無復有也」。

當然中土後來的「廣置伽藍，壯麗非一，勞役工匠，獨坐佛像」並沒有在這些地方發生，但是卻出現在吐蕃，於是就散發了一個重要訊息，要追蹤佛教的起源與傳播路線只能由吐蕃入手，而吐蕃這個神祕地方上承「象雄文明」，下接「印度密學」，東滅「慕容吐谷渾」，西引「老子思想」，卻引發了另一個層級的探索，那就是老子與「波斯光神論(Mithraism)」的關係以及老子西出函谷關究竟去了哪裏，甚至老子是否為中土人士等等歷史文獻所沒有的證據。

又問：我一直奇怪一個問題，婆羅門教在古印度多數時期勢力壓倒佛教，為何中土能見到大量的佛教典籍，而諸如《吠陀》、《奧義書》等婆羅門教系列的經典沒有輸入到中土呢？

答曰：這是個好問題，但是似乎只能說明中土接受佛教文獻的時期不是《吠陀》、《奧義書》盛行的時期。《吠陀》、《奧義書》在印度出現的時期與《尚書》、《易經》在中土出現時期相仿，遭遇也差不多。中土由先秦轉入秦漢，《易經》就成了《易緯》，而印度則為佛典取代。而後經過了十幾個世紀，佛典被復甦的《吠陀》、《奧義書》取代，婆羅門教乃復甦。中土卻沒有那麼幸運，以至於《易經》至今仍舊沉淪於《易緯》的詮釋裏。

又判：先生說的是。原始儒學是以孔孟為創始，只是一種追求周公禮儀的學說，易學還是極為一般的學問。儒學在漢代發展為經學，代表人物為董仲舒，加入了宗教色彩，發展為讖緯學說，直接為皇權政治服務，而經學的儒家思想則構築漢族思想之基礎，易經也成為讖緯學說的中心，所謂河洛圖說、天人感應者是。然後三國、魏晉南北朝、隋唐一千多年，儒學邊緣化，佛學引入東亞並發展為漢地佛教，佛學思想又一次構築了東亞各民族的思想之基礎。漢族佛教的禪宗、淨土思想加上儒家、道家思想的混雜，才有了宋明理學，代表人物是朱熹。先生對朱熹的佛學背景的指正極為重要，這是儒家人士不敢承認的。儒學然後就是一步一步瓦解，中間的陽明心學已是「佛儒道」家的混雜，到了

清代、民國時期，儒學已基本退化為一種維護皇權專制文化的工具，已經沒有創新。牟宗三、熊十力等人只能是儒家崇拜者，他們確實想把西方思想與儒學嫁接，形成現代「新儒學」，可惜不成功！

漢族文化有極強的歧視外來思想的傳統，佛學進入東亞，只有禪宗淨土存留下來，佛學的中觀唯識的思辨思想體系被漢族思想拋棄，至今大陸學佛之人基本不了解中觀唯識的思辨思想體系，以為佛學只是打坐燒香算命、神明菩薩保佑，能得到脫離惡道，登其極樂世界而已。《易經》在今天大陸極為盛興，風水等讖緯思想成為主流，佛學與《易經》結合來算命也是主流。大陸佛學思想，中觀的性空思想十分微弱。唯識思想只賸下阿賴耶識認定為如來真心。大陸佛學實體化趨勢十分嚴重。

先生的「古史皆經」的指正也極為重要。漢族思想自漢代以降，崇尚春秋左傳、尚書、史記、漢書等史書，認定「正史」記載了宇宙生命之本源。毛澤東主席就極為重視史書，反復要求全黨高級幹部熟讀「二十四史」。我也極為重視「二十四史」，我的思想基礎就是從讀《史記》逐步建立的。當代漢族思想體系還是以明清時期的儒學思想為底蘊，對於佛學、西方思想還是處於一種表面接受、內心抵制的狀態。漢族思想強調的是傳承、法統的思想，而不是思辨的方法，所以「二十四史」才會被漢族文化視為經典。大陸國學的主要內容就是以「二十四史」為基礎的。至於解構、現象學的還原方法，解構歷史、還原歷史、本體生命的方法，大陸也是近二十年才剛剛知道，並有學者以解構還原法研究歷史，但是這類學者因為違背正統思想而被打擊圍攻。漢族思想，體用之分是一個核心原則，漢族思想因為自認已知天命，漢族人握有天命，這個天命就是體，下到個人儒釋道的修行，上到國家的尊嚴，無不遵守已知天命的思想。所以《易經》研究就是「天命衍化」之討論。

佛學的般若思想，認為「緣起性空、一切法空無自性」的思想，是漢族思想根本不能接受的。漢地佛教以「真如真心」來偷偷替換「緣起性空」的思想，以「如來藏」代替整體佛學。漢地佛學的華嚴宗、天臺宗的思想以「圓融」思想隱性否定般若思想，而禪宗淨土思想則是直接否定般若思想，發展到陽明心學更是高舉「真心是天命」，而與佛教的「空性」思想直接對抗。

「陽明心學」是現代漢族思想的根基，漢族人的一切行為可從心學的解釋。漢族近代兩百年的歷史就是「陽明心學」人士的政治、思想、軍事、經濟、民生之歷史，曾國藩，李鴻章，孫中山等等都是以「我之真心」指導行動的。所以漢族思想要解構、還原歷史，走思辨獨立思想之路還很漫長，至少與歐洲啟蒙運動的路徑相似。歐洲走向現代思想用了五百年，那麼漢族呢？東亞大陸呢？先生的「易學」研究與中文字體的研究結合，中文字體的研究由於漢族思想衍化研究聯繫一起，可以最直接與漢族文化起源打通關節。我對中文字體沒有研究，但是考古研究我略知一二。

文字的起源是東亞考古的一大關鍵，各地考古發現，已有許多類似文字的符號，有的可以追溯於七千年前，現在東亞許多少數民族的古文字，譬如彝族文字、壯族文字，據彝族、壯族的研究成果指出，可能就是東亞最早的文字。現代的「分子遺傳基因」學研究，對於東亞大陸原著民族的研究，已經開始解釋東亞大陸各民族的發展路徑，最重要的一點可以肯定漢族始於東亞大陸西部地區，漢族融合了東亞大陸南部的原住民，譬如南越、閩越、苗族等民族，又融合了蒙古、鮮卑、匈奴、女真、契丹等東亞北部遊牧民族，所以漢族是一個隨著東亞大陸的各國政權領域的擴大而不斷發展的民族，而維繫這個發展的就是漢族的文字衍化。所以漢族的文字衍化就是漢族文化衍化的最佳載體，漢族人的口頭語言的語音與東亞大陸統治政權的統治者，有及其緊密的關係，但是中文字體變化極慢，中文字體可以說是漢族羣體的唯一聚合物。

漢族的「儒釋道」思想就是因為中文字體而延續了三千年，放眼全球，你找不到延續了三千年的族羣，為何？就是因為全球延續三千年的文字只有中文一家而已。

答曰：我對您的說法基本上同意，只有兩點我覺得值得商榷。其一、「二十四史」裏無一人將《易經》不說五行、不談陰陽的基本精神說清楚，而不將這個謬誤釐清，卻想從董仲舒之流的「讖緯之說」脫拔而出，可說是絕不可能的；其二、不論中觀、唯識，要重新結合「佛玄」之理論，只能將一切思想的繁衍還滅再還滅，及至原始出處，但要還滅到《易經》的原始思想，卻不對中文象形字的

「本義、本象、本質」加以釐清，反以「漢字的發展」為基調，往未來世拓展而去，也是緣木求魚，白忙一場。

綜合兩者，我歸納出來，當今之世，只能闡揚善現菩薩的「入文字門」，並強調「入邏輯不是邏輯」，如此方可以「文字、哲學」的指導思想，取代橫行了一個世紀的「民主、科學」，中國哲學思想方可重現曙光。當然這條路荊棘滿佈，首先要破胡適以降的邏輯思維，然後要破諸家「萬物流出說」對中國哲學思想的謬解。

我就是立基於這個信念，才深入玄奘大師所翻譯的「入諸字門」，卻發現奘師執意回歸「原始印度佛學」，活生生地截斬了中國哲學思想的發展，更因他不懂「文字學」、不懂「易學」，卻又奉唐太宗之命，將《老子》翻譯為梵文，然後王玄策出使天竺，將之帶往印度，卻又不知所蹤。這一切真是一筆爛帳，但是因為我對自己的論見沒有把握，所以從這裏開始求證，逐漸將整個想法理出一個頭緒，曰「易、物、象」之流變。

又判：受教了。我從考古史料中得出一個重要結論，就是因為對甲骨文、古彝文、古越文、古壯文等古文字不能解構，所以很多考古史料的歷史本源境界不能還原。漢族文明的再次啟蒙，必然要經歷對漢族文化再次的解構與還原過程。希望先生的文字研究取得突破，這才是中國文化的大事情。遙祝先生研究順達。

六十四種「思想」與「文字」的內部糾纏

「思想」與「文字」相互糾葛，一起皆起，但如何在「文字承載思想，思想操控文字」的過程中，將「思想」與「文字」的內部糾纏解析出來，則不是那麼簡單。這其中的環節就是《周易》的六十四卦，但要整個讀懂，必須從頭讀起，沒有捷徑。

罷矣，罷矣，我說了不說，卻又一說再說，不止說個不停，更有欲罷不能之勢。這個難為、卻又不得不為的行止，除了說明「習坎」的過程非常詭譎以外，卻只能說明「習坎」通常以「嚮明」之指引為伴，可說沒有「嚮明」在遠方指引，「習坎」根本不得行進，所以「習坎」只能重覆，並不斷調整，以求不偏離「嚮明」之指引；這個說法用在解釋「思想本體」必須用「文字」論述而「文字」又因「思想本體」的不能論述而自行造作，有著非常傳神的描繪，所以一旦「思想」與「文字」始交而難生，立即讓「習坎」的心態破除了思想「止其所止」的蒙正，先入「思想」，再出「思想」，再然後拘絞於「文字」，先入「文字」，再出「文字」，以懿文德，應乎思想。當然啦，「習坎」就是「水」，「嚮明」就是「火」，但這裏的「水、火」是哲學性的，不是自然界的「水、火」。

「思想」與「文字」如此一結合以後，天地萬象就堂而皇之地被詮釋了，或泰或否，都能自圓其說，「嚮明」卻適時地介入「思想」，或入或出，最後止於「文字」，「文字」乃卑而不逾，卻因「文字」本身之順動，晦人宴息，動於止中，說而順，剛中而應，下觀而化，但「思想」噬嗑，執意依止於「嚮明」，使「文字」止於其順動之中，「文字」卻趁勢順行，然後順行於「思想」，逼迫著「思想」不得不止於其所止，但「思想」卻動於其止，終於使得「思想」與「文字」本末俱弱，到了這個時候，「習坎」不得不與「嚮明」分開，卻又依止於「嚮明」的指引。

從這個時候以降，「思想」或「文字」開始順應人文，化生萬物，久於其道，「思想」乃止於其之所遁，卻在正大於天地之情之時，讓「嚮明」逕自操控「文字」，於是「嚮明」入於「文字」，令人文興，家道正，卻因小事吉而令「嚮明」睽於其麗；這時，「習坎」就開始蹇足於其所止，動而免於險，卻因損益互調，「思想」乃浮沉於損益之間，然後「文字」亦浮沉於損益之間，而「習坎」見「思想」與「文字」之浮沉，乃自浮沉於其損益之間，「嚮明」至此亦迷糊了，也逕自入其損益，乃至「思想、文字」、「嚮明、習坎」全都震於其虩，倏忽喑啞了，這時一切又都靜止了，但沒多久這個靜止的能量本身卻動了，而於動中，卻又令其動老於其動，而後歸於不動，以令其動先入於其之「嚮明」，並止於其之所「嚮明」。

這個緣自靜止之動，原本沒有強烈的欲望，所以很快地隨風麗澤，讓「習坎」渙散於其所習，節制於其所麗，而令渙散與節制能夠取信於中，而後震於其虩的「思想、文字」、「嚮明、習坎」才能再度靜止於其止，不幸的是，這時的「思想、文字」就算想靜止，卻也因為「嚮明、習坎」的逕自造作，而持續不衰地造作下去，永無停歇。

這裏的奧妙是，「思想、文字」原本互不侵擾，前進有難，一團混沌，但「習坎」不依，於是自行躁動，其動並無所隨，而只是動，猶若小草從地面上冒出頭來，卷曲而伸，剛生而未茁壯，動靜無常，動固有險，守靜亦難，動靜之間有「幾」，利於磐桓，以其難進，利於居靜，卻因原地盤旋，而生動態，即靜而動，險象環生，欲靜還動；「嚮明」就在這個動靜失宜的當兒，向「習坎」發出了召喚，呼籲「習坎」從自我造成的不成熟狀態中解脫出來，當然「嚮明」有很高妙的指示，不厭其煩地指出所有的「不成熟」都是自我造成的，其因不在於缺少理智，而在於沒有其它的教導就缺乏運用自己理智的決心和勇氣，所以「嚮明」斬釘截鐵地要「習坎」勇於覺醒，勇於運用自己的理性與理解能力來自我啟蒙，卻全然不理會此時的「思想」與「文字」早已互為叫陣，彼此因初動而蒙昧，隨處亂流，能量亦不足，猶若山下出泉，隨處造勢了。

這時的「習坎」已經無法理會「思想」初動即欲求其止的訴求，反因「我求童蒙，童蒙求我」的混淆，以「嚮明」為導，直截進入思想，但因「習坎」中的思想無意以「思想」為其桎梏，所以轉而包蒙「思想」，以納「思想」，於是「思想」自蒙於內，進而受困於「思想」的蒙昧；「思想」知其受本身之蒙，立即走出「思想」之蒙，於是有了覺醒，其勢猶若禦寇，「思想」乃上下皆順。

「思想」面對「習坎」的苦苦相逼，其實很無奈，既不能退其「習坎」之毅力，又不能鼓動，所以只能等待時機，讓「習坎」明白，「思想」初生，必須在生起之時同時尋其生之根源，知其剛健而可涉險，但眼下仍以退守、靜待時機之成熟才是上策，不冒險犯難、而與「危險」保持安全距離；要注意的是，「習坎」一旦尋其「思想」生起的根源，若陷於淺顯，則難免遭人譏諷，但因「習坎」之剛強反倒能解決問題，不過如果陷於泥沼，則反因「習坎」之剛強而涉於險地，而一旦涉於險地，則須先匿於「習坎」之溝洫，以逃出「習坎」之剛強，次而認同「習坎」之寓樂，以蓄養「習坎」之精銳，乃至「習坎」不去覺察「思想」之險地，而令「思想」隨著「嚮明」與「習坎」不速而至。

不幸的是，一個不去覺察「思想」的「習坎」倔強求勝，對於「習坎」的拗執堅持到底，一意孤行，使得「思想」懸於其上，坐視「習坎」的危險造作，終至各行其事，沒有交集，但因彼此相互觀望，而戒慎恐懼，乃至不詠所事，而嘗試溝通，並交換一些無傷大雅、彼此都能接受的立場，不以壓倒彼此為訴求，卻時時返歸其邑，等待一個足以壓服對方的機緣，既可伺機而動，又可免於災禍；當然「習坎」與「思想」各食其舊德，守靜而危厲，畢竟無法成就，於是刻意回復到一個爭訟未起的狀態，改過遷善，以示善意，由於彼此的目的在最後的溝通，做事公正而不偏袒，所以就算有爭訟，也都能秉公處理，最後雖然也能彼此諒解，而得到許多好處，然而卻因此而敗德，使得這些好處無法持久，而接下來所失去的，恐怕會比目前所得到的還要多。

這時「習坎」只能鋌而走險了，所以棄「思想」，轉而在「文字」上尋其依歸，而「文字」在「習坎」的砥礪下，奮起應戰，但因執意撇清「思想」之牽扯，所以明知「文字」沒有了「思想」之

指引，只能纖弱，也不得不以一種柔順態度來進行感情的敘述；「習坎」很矛盾，既託付「文字」，責成「文字」統領「思想」，但也知責任重大，所以憂慮很深，於是柔順的「文字」反倒老成持重，而感情的「文字敘述」因其守紀反而不夠旺盛，只不過「文字」始終認同「習坎」的重託，雖然屢戰屢敗，仍舊拖著「文字」，寄望退避的「文字」能夠保全「文字」的周全，伺機而動，甚至「思想」來犯，也不願守靜不動，坐以待斃，所以興師抵禦，將「思想」趕走，免受「思想」糟蹋，但是這樣的「文字」因執言聲討，不再柔順，更不能受之以情，所以「習坎」不以「文字」對「思想」的攻城掠地，而對「文字」論功行賞，反倒因「文字」的不得柔順，擔憂「文字」危害了「思想」的安定。

「習坎」有些尷尬了，既不能「入文字」，則只能「出文字」，但在「出文字」的同時，卻令「思想」比附，一方面責成「思想」輔助，另一方面又不願太過屈從，因此「文字」就有了一個因應對策，既積極主動、當仁不讓，但又注意「文字」不因牽就「思想」而背離「文字」之內涵，卻也因「文字」知道不能只在「文字」裏比附，所以就令「思想」姍姍於後，始終不得超前，但以誠信前去親比，雖然動機不對，完全沒有甚麼親比的正當性，但因為誠意很夠，態度積極而迅速，所以就感動了「思想」；「文字」親比「思想」，大多以「文字」的內在涵養去親比，而不失「文字」的立場，若「思想」鄙俗，「文字」立即感知其親比不當位，而與之疏遠，然後由外比之，既可不被「思想」內部的窳陋所限制，更能往外親近其它賢明的「思想」，以柔居柔，然後以柔乘剛，輔佐「思想」之不足，於是「文字」就彰顯出來一個公正無私、光明正大的比附關係，將順著「文字」的「思想」用網收了進來，來者不拒，但也因「文字」從此沒有了警誡，於是「文字」也失去了可以親比的對象，而整個背離了當初親比「思想」之動機，使得「文字」高傲而目中無人，親比反敗。

「思想」與「文字」不歡而散以後，各自偃旗息鼓，「習坎」之心態也從此銷聲匿跡，但原始物質或天地萬象卻不因沒有了「習坎」的心態也一起銷聲匿跡，於是居「天地」之間以策動的「風」再也靜止不住了，以一個直截鼓動原始物質或天地萬象的形式，充斥於「天地」之間，所以老子就說

了，「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出。」也就是說，風行天上之際，靠著「風」撐開來的「天、地」在「水、火」的引申下，又重新回到了「地、風」的現象，而可用一個「幾」字予以涵蓋；從這個時候開始，「習坎」就隱退了，然後為了替「嚮明」掠陣，在原始物質與天地萬象轉為人文概念之際，連袂與「嚮明」總結原始物質與天地萬象不得止靜的原因，而有了「習坎、嚮明」的思想歷程，而後「習坎」蹇難，在了解人文的關結上，動而免乎險，困而有節，於是「嚮明、習坎」重新想止於其所止，但這時的「文字」所造作的「思想」猶若脫韁之馬，使「嚮明、習坎」只能持續不衰地造作下去，永無停歇。

密函：我讀了您的感言。多謝。趕緊刪了您的「出身論」之說。大陸「文革」復辟已是趨勢。我不希望您受到牽連。我是外國人，住在國外，可以暢所欲言。但您在國內，得謹言慎行。當「政治運動」來時，「出身論」是要確立的，否則鬥爭不能進行。這位老兄就是當代的「紅衛兵」。當心他以後清算您。慎之，慎之。

回函：已刪除。想多說一句。如今國內並沒有可以供那個人打的靶子，當局的合法性來源之一就是繼承其否定「文革(Cultural Revolution)」的意識形態。言論管制確實在加深，這意味著，當下這個「後社會主義」國家逐漸向「權威法團主義（Authoritarian corporatism）」靠攏，最終形式當參考東歐Orbán Viktor政權治下的匈牙利，或是回到國企改革之前的共和國那個「組織」利益至上的年代，而異見者面臨的將是緘默和奴役，不是「文革(CR)」式的迫害。

這是小子與身邊一些同學們的共同看法。話雖如此，我也不認為未來真就毫無指望，反駁此人的動機之一就是想讓您知道，共和國不能被其代表。在二〇〇八年喑啞清冷的新年裏，在二〇一四年閃耀輝煌的叢林中，支持著大陸的同志們不斷地在歷史的激流中前仆後繼，並勇闖這個光怪凸離的新

世界的，其實就是一句不甘的反問，「救亡壓倒啟蒙？」這時代早已翻篇！您長年居住在國外，可能不太了解當局在繼續推動「改革開放」的經濟策略之時，執意強化「文革」的政治使命。

密函：多謝來函。據我所知，歐班維克托(Orbán Viktor)跟川普一樣，都是基督徒。歐班維克托的社會保守主義、民族保守主義與歐洲懷疑主義，與川普的美國保守主義、全球懷疑主義，都立基於堅定的基督信仰。這與大陸不同。大陸的政治狂人沒有宗教信仰，或是崇尚「無神論」思想，一旦威權建立了，那就是無盡無止的災難。在一個極權、非自由、非民主的國家裏，沒有宗教信仰將導致全民顛狂，社會也將陷入極度的動盪。還是小心一點罷。我對國內的政局很陌生，您的「在二〇〇八年喑啞清冷的新年裏，在二〇一四年閃耀輝煌的叢林中」是甚麼意思？是否這兩年發生了甚麼重要的政治事件呢？右傾的「改革開放」已經扭轉了左傾的「文革」，卻又如何再度強化「文革」呢？

回函：承蒙您的擡愛。我乃一介後生耳，先生大可不必如此執禮，使我內心惶恐呵。

我亦是聽先師講的，千禧年以來，這邊不止政事，整個國運都在一波三折的勢頭中，其間〇八年、一四年，可看作兩個節點。〇八年之前，舉國歡欣鼓舞於「市場社會主義」所帶來的經濟增長、以及「互聯網」所造成的社會變革，後來「次貸」危機震動東亞，國府撥款四萬億「救市」，再然後民企凋蔽、房地產泡沫、通貨膨脹意味著國家干預的日子將重新到來。果然不出意外，中央政治研究室重拾意識形態工作，「防火長城（GFW，大陸互聯網的牆）」整個矗立了起來。此前的同志們有多麼意氣風發，之後就有多麼緘口不言。

二〇一四年的轉軋有重大的歷史意義。其一、歷史清算已經完成。如果建政到毛澤東去世算作「第一共和」，那麼「改革開放」到二〇一四年則是「第二共和」。其中的標準應是政治遺產的繼承以及政權核心的交割。其二、社會分裂的趨勢告一段落（目前看來卻是暫時性）。二〇〇三年以來，西域（具體恕不能言）的基層機關幾近失靈，到二〇一四年重新建立起來。「今上」的上臺算是上層再次謀得平衡的節點。歷史上的上一次平衡當是一九七八年。這段話共和國之外的人是不會理解的，

甚至國內也只是體制內的部分人士的默識。我託先師的關係，在某些渠道得知。您聽過就算了，毋需在「知乎」上廣作宣講。

密函：您的思維至為清晰，說理令人歎服。以二〇〇八年與二〇一四年作為共和國的「經濟」與「政治」節點，堪稱精妙。先說「經濟」。我以為二〇〇〇年朱鎔基促成中國加入「世貿」組織是大陸經濟成長與社會變遷的關鍵。所有的關節都與中國的「全球化」有關。也就是說，外貿、金融、保險，甚至「一帶一路」，都不能止於「內循環」或以「防火牆」將大陸圍成一個銅牆鐵壁，更不能有一個想回到國企改革之前的「組織」利益至上的想法。

「改革開放」最大的風險就是一旦閘門打開，就不可能再關上。若真的關上，必起政治風暴。這也是為何西方政界甘願對中國的經濟開發大開方便之門的原因，因為一旦「經濟」成長到一個成熟的階段，「政治」只能民主化，「輿論」只能自由化。苟若堅持「威權主義」，異見者面臨的將不止是緘默和奴役，而是「鐵幕」式的迫害。

再說「政治」。「今上」掌權應與「薄、周」政法勢力的一網打盡有關。「唱紅打黑」在當時的重慶頗得民心，若非劊子手躲進美國大使館請求「政治庇護」惹惱了北京，「今上」掌權不會如此地順利。當時的喜萊莉國務卿與奧巴馬總統為了穩定共和國，其實違背了美國利益，是典型的政客。這些都與美國政治脫離不了關係，甚至「第一共和」如果沒有尼克森打開了「鐵幕」，也不會有後來的「改革開放」。當然美國拉攏中國是為了對付蘇聯，最近的尼克森談話錄音顯示，一九七一年，臺灣被迫退出「聯合國」後，當時的加州州長雷根曾致電尼克森，痛罵支持中國取代臺灣的非洲國家，甚至稱他們為猴子，語多歧視，最終導致諸多「臺灣法案」的國會立法，也種下大陸與臺灣的動盪根源，但是最重要的是這些境外勢力的影響導致了「八九、九九事件」，而當今所有外國異見人士都與這兩個事件有關。再來就是「西域」的迫害了。(附注：為躲避防火牆，「新疆」乃化名為「西域」。這在國內，已經是一個普遍認知的技巧。)

我以為西域紛亂最早緣自一九九七年的「伊寧二五事件」，導致很多維吾爾族人被貼上「恐怖分子」、「民族分裂主義分子」或「伊斯蘭原教旨主義」的標籤，從此鎮壓事件就層出不窮了。及至二〇〇六年，獲「諾貝爾和平獎」提名的熱比婭卡德爾（Rebiya Kadeer）將之國際化，乃引起世界的注意。二〇〇九年的「烏魯木齊七五事件」將民族仇恨推至另一個高峰，逐漸演化為今天的「集中營」管理。從穆斯林頻繁的全球造亂事件來看，這個地區將演變為火藥庫。我不認為共和國可以控管得住。另一個火藥庫就在比鄰的西藏。自從一九九年底，烏金噶瑪巴從祖普寺逃至印度以後，共和國大力扶持的西藏領袖就與流亡政府緊密地合作在一起，而北京重新建立的班禪卻不得人心。我想隨著中印邊界戰事的不斷擴大，這個地區將會是整個西域地區的導火線。

我以為那些類似「政治遺產的繼承」、「政治核心的交割」都是君王世襲的同義詞，也是掌權者與人民脫節的根由。我常說政府的跋扈是人民的默許，所以人民受迫害其實是咎由自取。當然這樣的說法有些嚴苛，但人民不爭取，沒有一位當權者甘願與人民共享政治資源。如果您有機會到美國看大陸的官二代、富二代，驕奢淫亂，您會對無知、無辜的羣眾縱容這些令人作嘔的紅二代，感到不恥與不解。您反駁那位胡亂貼標籤的人，就是因為您認為共和國不能被其代表。但是橫行海外的紅二代能代表中國人民嗎？中國人民賦予這些人以權力來管理國家，掌權人卻將這個權力當作牟利的工具，情何以堪呀。事前不折騰，那麼事後被侮逆就只能說是咎由自取了。

回函：林先生對共和國的內政了解得如此之深，讓我不得不對之前的表述作更為詳細的闡釋。首先，「第一共和、第二共和、第三共和」的表述，是體制內特有的一套黑話、切口，可視為「行業共識」。那些「共和國菁英」認同這樣一個觀點——一九七八年的《關於若干歷史問題的決議》昭示毛澤東時代的正式落幕、二〇一三年初「今上」發表的《前後三十年不能互相否定》講話，則意味著第二個時代清算的結束。具體的表現則是核心集團的改換與基本國策的變化。以「薄、周」為代表的「改革開放」派系之退出舞臺，其實更關鍵的一個觀察是「軍隊改革」，蓋共和國實誕生於解放軍之

後，即所謂「黨指揮槍」，軍隊勢力的換血能夠最直觀地顯示執政的情況（周永康這個人在我們這兒有個「康王」的渾號，因其麾下的百萬武警、執掌國安局，儼然有藩王之勢）。

政治遺產指的是沿襲的國策，您很精準地提到了這個關鍵點，前「改革開放」派系的代表人物「朱鎔基」，從一個反黨右派被起用、認作鄧小平的繼承人。在其主導的國企改革，結束國家干預，加入世貿的一系列舉措中，「薄」和另一位女副總理吳儀作為助力，起了很大的作用。但後來「薄」並未成為常委，負氣出走西南，到如今身陷囹吾。可見「改革開放」派系的衰落。以上所說並非出於我自身立場的「辯護」。只是對這類人話語的轉述罷了。

「經濟」一事，先生的觀點我是理解的。按照客觀的經濟規律來說，要繼續市場經濟，必不能使國家干預再度降臨。但是共和國最常做的，就是以國家強制力「扭曲」價值規律，歷來國際上都有「中國崩潰論」的調子，即便以我的立場，亦不能說他們毫無道理可言，其問題在於不瞭解共和國的一般性狀。如先師曾經對我說過，「『中國崩潰論』的理由可以列出很多，可『中國不崩潰』的理由我們卻不得而知」，活在「未知」之中，亦是我的恐懼。

現在的首要經濟問題並非在學理，而是有那麼一批人堅信中國能夠再扭曲一些價值規律，恰好這批人手中掌握了權力。本來承蒙先生指教（您给我另一個帳號發過您的著作，我看過其中四本），我是不應該說以下這種「爭議內容」的，因為我不願與先生有任何的不快。但是念及「三省吾身」的教訓，我還是得說道說道。 我認為以及從家師與我本人的親身經歷來看、從與維族同志的交流來看，「西域」不存在事實上的「集中營管理」（這裏的集中營我理解成納粹式或西伯利亞勞改所）。目前的西域問題，實際上是「伊斯蘭原教旨主義」所帶來的宗教問題，而非民族衝突。

「泛東突」的始作俑者與維族基本上不是同源血脈。我甚至都不知道「改革開放」以來的地方民族主義風潮掀起於何處。即便當局，按我這種人的形容是「中帝」，再如何右轉也不會是鼓動民族迫害的推手，因為純粹從技術上講，這種做法也沒有益處。「中帝」的國族主義立場——即官話所謂

的「愛國主義」，一直很突出不是麼。如今美國媒體對集中營的描述，不過是封城措施的誤讀而已，今年上半年最先出現於武漢，近來的天津港亦是，只不過西域經濟密度低，長久的產業停擺使得地方經濟趨於崩潰。至於熱比婭之流，我對她只能抱以惋惜，躲過了「中帝」的頸套，卻拾起「伊斯蘭原教旨主義」的狗哨，一丘之貉而已。西域真正的問題，在於他們正經歷「改革開放」初期，中、東部人民同樣的痛苦，甚至因歷史進程的緣故，痛苦更加漫長。西藏問題也是一樣的，都因「改革開放」初期所導致的經濟困頓。

密函：您的先師很了不起，敢問名諱？若不方便說，我也理解，但我想他必定很心慰，能教到您這樣的子弟。您的理路清晰，可佩可感，不知是否專業為「政治學」或「政治經濟」？「集中營」或「改造營」、「教化營」都一樣，我以為人民應該有訴求，而政府應該為人民服務，大陸四處可見的「為人民服務」倒是句中肯的話，但可惜是個諷刺，人民其實被政府綁架，而變成「為政府服務」了。人民必須參政，但管道被堵，才是整個動盪的根源。您有另一個帳號？那麼您是哪位？西藏問題不像表面上那麼簡單。新疆問題，其實也一樣，都是宗教議題。

回函：「知乎」網站吞沒了我對於共和歷史分段的轉述，看來「防火長城」果然名不虛傳。我發到您的電郵信箱了。先師是個興趣使然的鄉村教師，因為被迫卷入「民運」而從ＸＸ輟學，本身並沒有進入學術界，家傳了一點經學而已。無名之輩。我的方向確是「政治學」，下屬的「國際關係」專業。另一個帳號被舉報注銷了。當前國內的互聯網輿情治理是這樣的，每逢「大事」就會隨機抽取一部分政治敏感度高的帳號進行「關注」。視發言情況予以限制，我的上個帳號就是這樣被注銷的。唉，日暮途遠，故倒行逆施。

密函：「國際關係」研究對全世界而言，首重美國，次為蘇俄，然後是西歐。其它的都可暫時放一邊。但對大陸而言，首重蘇俄，次為美國，沒有然後。您專攻哪個國家？以我自己的分類，首重耶路撒冷，次為梵諦岡，然後是麥加。您所說的這個「伊斯蘭原教旨主義」與麥加有關，不宜以地域

性歸納之。就像我看早前的神父性癖案件，我也不會偏離梵諦岡的教旨而論之。您說，「知乎」隨機抽取一部分政治敏感度高的帳號進行「關注」？看來我也被「關注」了，我最近所有的回覆，連論字都被政審。看來離注銷亦不遠了。可能因為我是外國人罷。或我用正體字書寫。如果真的發生了，我就離去。我的思維掙扎不了另一個帳號。

回函：這段時間不宜上「知乎」。XX的「國際關係」理論最初來自哥倫比亞大學，為閻學通教授引介而來，盡力學習美國。但到我們這一輩年輕學生，學理和研究方向自然就多元化了。我正在做中東方面的研究，所以「西域」的事情我比普通人多了一些了解。「地方民族主義」非指「伊斯蘭原教旨主義」，而是其所激起的一些在「西域」的新思潮。多說一句，內地十八省同樣移植了「地區主義」的模因，不止上層，連我這種邊緣人都已有所覺知。只要不講政治、地緣。先生大概是不會被「迫害」的。

密函：您做「中東」方面的研究？我很羨慕您呀。我有很多中東的朋友，但跟他們交談，老是覺得隔了一層。埃及、黎巴嫩、伊朗、伊拉克，還有以色列，我都有朋友，雖然他們彼此仇視，但是對我這個臺灣來的倒是很親切，只是我不能深入他們的語言與文化，深感對不起我的朋友。舉個例子來說。我所有書籍背後的 Abdollah Ansari 就是我在美國的摯友。他的家族是伊朗沙皇身邊的大臣，位高權重，但是卻在柯梅尼的「伊斯蘭原教旨主義」政變下，流亡海外。他跟我說，有一天他到研究室，發現一夕之間，經濟來源沒有了，書也念不下了。他在美國做了很多苦工，最後陸陸續續地讀完學位。他在我退休之後，接替了我的職位。我在洛杉磯所從事的交通行業領域裏，有很多從「中東」移民過來的，也經常交流，我一直想學阿拉伯文，但是礙於精力，始終未能實現。您鑽研「中東」，想必除了英文，還得學阿拉伯文罷？這是一門古老的學問。裏面的訊息很多，但不容易學。

回函：您實在太擡舉我了。說來慚愧，我於阿拉伯文一竅不通，但不惟我一人，國內學界研究這個方向的多是僅以英文信息流為情報來源。除了那些沒有「中東研究所」的政治系，熟悉阿拉伯文

的政治學者真屬鳳毛麟角。「ＸＸ國際關係」目前也只能招請外文系人才進組合作，更別說那些資源不如ＸＸ的大學了。我目前作為一個「研究僧」，只是接受導師分配下來的部分工作罷了，如「博弈論視角下的中東各國核武器戰略」，純粹是外圍的政治學研究。不過「九層之臺，起於累土」，當前國內的「國際關係專業」，說是稚童也毫不為過，成立於〇八年的「ＸＸ國關」尤其如此。我與某些同門每每腹誹ＸＸ（以下簡稱ＸＸ）的「國際關係」理論只不過是美國理論的中國化，謔稱ＸＸ國關為〔科學行為主義漢化組〕云云，未嘗不是痛恨、歎息於自身研究水平的落後啊。如果說林琴南譯寫《巴黎茶花女遺事》時，猶有幾分矜持，我們目前做的工作就只有恨已無能的羞愧了。所幸我們知道做學問的正道在哪裏，唯有奮起直追。不過北大、復旦和人民大學的同行以及各地「中東研究所」裏的先進們確有能做文化研究的。此ＸＸ遠弗及也。

我和伊朗的同行們深入交流的機會不多，亦感覺隔著一層。印象頗深的是，有次座談會，來自伊朗的某位大人不滿於當時的國家關係，他毫不留情地指着小子的鼻子，說起當年薩珊波斯被阿拉伯滅亡時，大唐沒有馳援，結果是華夏文明在西域的崩潰影響了此後一千多年。他這番「影射史學」的弦外之音教我當時羞愧無地，然而在國家這個行為體面前，個人意志終究微不足道。今日瀏覽新聞，看到「今上」致電祝賀拜登總統勝選的消息。心想川普下臺，無論如何對諸方來說，都是一件好事。同時讀罷蓬佩奧等人寫的七十頁《中國對美國挑戰的方方面面》報告，不禁產生了疑惑，用魯迅的話來說，就是「我所佩服（蓬公）的惟有一點，就是這樣的東西也敢拿出來發表？」川普等人僅僅憑借立場就能獲得七千多萬人的支持嗎？他們團隊寫的這份報告，放在ＸＸ的政治系，就是本科生的學年作業，也要被判不及格啊。所以我拋棄立場地問一句，美國怎麼會變成這個樣子呢？

密函：首先，拜登尚未勝選。法庭訴訟才剛登場，鹿死誰手還是未知數。這次的選舉有太多的舞弊，堂上控訴多達一千頁，我們拭目以待。其次，川普得人心是因為他反對主流媒體與科技公司的「全球化」趨動。這是一場「大重組(the Great Reset)」與「大覺醒(the Great Awaking)」的對決

或是「草根政治」與「菁英政治」的博奕，不是一場單純的選舉。川普大約獲得百分之七十的選票，而拜登則利用假選票與計票機竊取大約一千萬張選票，其舞弊的手段毫不遮掩，已經到了明目張膽的地步。現在是訴訟的進程。全美國都在等最高法院的裁定。美國人民看得很清楚，但是無力對抗左傾媒體的操控輿論與社羣網站的濫用網路平臺。這一切後續發展都不會因為這場選舉而停止。

我與我女兒都投票給川普，原因只有一個，我們需要一個有作為的政府，敢於挑戰既得利益者明目張膽地竊盜國家資源。拜登家族腐敗，他當選意味著奧巴馬復辟，而奧巴馬是公認的無能，只會耍嘴皮，毫無作為，對大陸而言，當然歡迎，因為大陸對拜登可以予取予求，但對川普就不行。至於蓬佩奧的報告，我沒有讀過，不敢置喙，也許事出倉促，因為他必須做最壞的打算，在川普下臺之前的兩個月裏，製定一些拜登無法更改的策略。拜登揚言，入主白宮的一百天內，將修改所有川普製定的策略，並給所有的非法偷渡者以公民的身份。這就是當今的民主黨漠視法治的典範。我的看法是，如果拜登真的當選，大陸可謂大獲全勝，但是美國則將進入蕭條，起碼民主自由將大受打擊，而左派勢力則強力崛起。這絕不是美國之福。至於以英文訊息為情報來源來研究「中東」問題，我覺得就像是以中文訊息為情報來源來研究「西域」、「西藏」問題一樣，一定充滿了偏見，不然就是在翻譯的過程裏，以別人的意見為意見。我以為「思想」與「文字」一起皆起，倘若離開「原始文字」來論述「文化」，那個「文化」只能是「翻譯文字」下的「文化」。

回函：拜登作弊大概是民主黨固有傳統之一。世事溷濁而不分，地球政治持續走低，我已不敢再指望從前的「正常」了，所以降低了我的預設。我知道目前最高法院的加時賽仍在進行，下個月的「選舉人團」如何亦未可知。說「是好事」，是對作為人民的您，還有我來說。

二〇一六年川普勝選之時，先師尚存人世，他對我說，「這並不是美國的失常，相反地，這是美國為扭轉積弊而產生的『自救行動』，我們對此的看法不可隨波逐流。」至於我為何說是「好事」此處不方便談。我會再書一封郵件與先生看。在此問一句，先前的郵件可曾看到？

至於先生所說的隔一層正是我說的「林琴南譯西方小說」的意思，即以他人的眼光看世界——林紓本人不通法語，譯文都以友人轉述的內容再加工而成。我們實則深知此法的落後之處。所以正經研究的重任並不在我這種人身上，而在北大、復旦那些熟悉文化的先進們手中。蓋ＸＸ歷來都是大陸技術文官的溫床，不諱言地說，ＸＸ所有政治學研究都依賴於共和國傳統政治路徑，掛帥的是什麼，不言自明，這在國內生態裏確是不可或缺的一處。

我與其自稱文化研究者，不如說是技術型文官罷，這究竟是我的桎梏。先生所述的以「文字」入「思想」，我曾領略過，雖不能至，心嚮往之，至於達不到的原因，無他，力不足也。我要是有這水平，還留在ＸＸ當「學術工人」？早去那些「中東研究所」、甚至出國訪問了。先師曾遊學德法、伊朗與黎巴嫩，我之擇業是他授意，可惜我天資愚鈍，得他學問不足什一。我能夠進入ＸＸ，亦是受他恩澤，多懂得一些伊斯蘭教神學。

密函：首先，今天恰逢感恩節。我藉此機會，恭祝您闔家團圓，節日快樂，並以此迴向眾生，因緣和滿。我感謝一切因緣的如是顯現，並懺悔其間所有不適當地摻和了私欲的促成。其次，獲悉您在南昌，很是驚訝。我去年差點去了江西師範大學，參加敘事學會議，但後來主辦單位以講題不宜而力勸我不要參加。我想是我的藏傳佛學的敘事論題沒有通過學校的政審。這是件很遺憾的事，但我也沒多大辦法可想。再來，說說「不龜手藥」。這個詞已經很多年沒有見到，這次見到，可能對我正在寫的〈外其身〉有啟示意味。我得認真想想。因緣的現起有時是說不清的，而且經常都深具奧義。

回函：收悉。國內我這一輩年輕人不常使用電子郵件，故未能及時回復先生，實在抱歉。謝謝先生，說來還是第一次收到「感恩節祝福」，可能疏於禮數，還望先生海涵。昨晚對您在知乎私信中提到的觀點，我寫了新的稿件。正在修改中。

南昌是我的籍貫，若是寫地址「ＸＸ」，我想是不夠格的。我用「不龜手藥」為名，起先是有一點少年自許的意氣，後來讀到辛幼安一闋《醉翁操》，喜之，就一直沿用了。其實我工作之外鮮有

這樣交流國是的時候，學也無涯，我總是希求著學問能夠再度精進，我對先生在學術上的開創性尤其仰慕。您論述「反者道之動」與「幾者動之微」的那些文字簡直如開天窗一般，使我感到豁然開朗。因此目前的目標之一就是讀懂一點先生的著作。

在此不得不提一下另一位給我極大震顫的臺灣學人，方東美先生。冒昧地問一句，方東美先生在貴地學界的評價如何？我對貴地政治外的事情幾無了解，惟有方先生的著作讀了許多遍，甚至萌生過為讀懂其書而研習佛學的打算。至於其他諸公如錢賓四、余英時、牟宗三者，並無那種震撼心靈的通透意味。讀方先生書，只有潔淨清微可感。他是先師推薦的近現代學者中最宜著重的二人之一，說他們家，傳習「公羊傳」和「小學」，到先師本人讀通「皇清經解」，上出「船山學」到「宋學」。承方先生之教，上出「三教合一」，蒙潘雨廷先生之教，觀玩「漢學」云云。對此二人最是服膺，也吩咐我學「易」從「象」入門，先讀「虞氏易象釋」。只是我如今也未曾讀通兩位先生的任一著作，現在又接觸了您的學問，該說我是運氣好極了呢，還是不好呢？總有一種入寶山空手而歸的感覺……

靜候先生的回音。

密函：時值節慶，訪客紛擾，尤其幾個年輕學子申請大學的英文要我修改，月底截止，我可能暫時不能回覆您的來函，連「知乎」上那位教訓我連「水太涼」都不懂的豎子，我也沒時間回覆了。煩您等到月初。方東美先生於我有大恩。我找機會跟您說，我經常說因緣現起是不可知、不可知的，此即其因。

回函：先生百忙之中不忘回信，已使我感動萬分，豈敢不從。其實我這半年來每天都連軸轉地工作，最近幾天更是忙得要抽筋。敬候佳音。

密函：我的「佛玄結合」與「象學無象」理論的建構，與方東美先生與湯用彤先生的歷史論證有關，甚至我在中國哲學思想的發展史逆溯迴上，倡言將「文學」重置於「玄學」與「經學」之間，也與這兩位先生的論證有關。庶幾乎，沒有兩位先生的書籍，我都不可能有那種想法。

方東美先生在臺灣大學授課的時候，我剛從臺灣的海軍義務役除役，忙於找工作，但是就算我有時間，我可能也不知珍惜，因為我那時甚麼都不懂，滿腦子就是想賺錢、成家、立業，庸俗得不得了。或出於一種莫須有的緊迫感，根本就不知世上有哲學思想那麼一回事。及至我在洛杉磯受到一位佛學老師的指引，開始認真地讀哲學，已是垂垂老矣。這當然是我福薄所導致。

從我後來所接觸到的哲學與歷史書籍來看，方東美先生應該是繼錢穆之後，第二位在臺灣享有「大師」名謂的學者。他們的學問都很了不得，影響的學子亦很多，但對「易學」或「小學」的詮釋則稍有不足。我對「小學」的了解來自清朝王筠所著的《文字蒙求》，是我在洛杉磯附近所可以找到的唯一「小學」書籍。洛杉磯地處偏遠，中國書籍很少，我對那位在「知乎」上口出狂言的豎子說，我地處偏遠，資訊封閉，倒不是自謙，而是真是如此。我這裏的書真的很少。現在有「互聯網」，還可以找到一些資料，在以前，真的甚麼也找不到，很多論述都只能說是閉門造車，尤其「易學」，我都是自己摸索，到現在也沒參透。這點與錢穆很像。

至於這些學者是否為臺灣學人，我覺得不是。如方先生，家學淵源為安徽桐城學派，早年負笈美國，後教書於臺灣，但其養成教育則在中土完成。余英時、牟宗三等人亦同，但我覺得其學養差了一個層次，有點食古不化的感覺。余英時以我的看法，就是另一個胡適，但卻沒有胡適的機遇。他的很多論述離開「邏輯」，一無是處。牟宗三，我非常惋惜。我覺得他對「易學」與「唯識學」都點到了，但他的論述其實有悖於他所列的綱要，只能說是一種「萬物流出」的演練，不能論述「道德」。

牟宗三據聞與方東美不悅，兩者交相以文字在報刊雜誌上交鋒。詳情我不知，但是讀方先生對牟宗三的老師熊十力的批判，我可以感覺他對熊十力、牟宗三所學極不以為然。但很遺憾，方先生被熊、牟兩人的徒子徒孫批判得體無完膚。我自認為是方先生的弟子，但從未有機緣親炙。我很多論述都可以說是方先生學說的衍生與詮釋，我也讀了很多方先生的入門弟子的論述，但覺得沒有一位盡得方先生的衣缽，是為其憾。

湯用彤先生亦然，我曾與他的兒子湯一介有書信往來，但我覺得湯一介亦不能盡得衣缽。真是很難。能否延續得靠諸天護法的護持。您的機緣很好，起碼比我好太多了，而且您又如此年輕，將來必成龍象。但是最好悠著點，給自己充分時間以消化所學，走出一條路，建構自己的風格。您的底子很好，又肯鑽研，前途不可限量。

談完方東美先生，再來談潘雨廷先生。我對潘雨廷先生完全沒有印象，所以在網絡蒐羅一番，卻發現《周易表解》、《易學史發微》、《易學史入門》、《潘雨廷學術文集》等作為傳統「易學」入門是可以的，但要用來闡釋「思想」與「文字」如何盤桓而上，臻其「思想」或「文字」的頂點，就稍嫌不足了。

我以為「易」由「連山守艮」到「歸藏守坤」再到「周易守乾」原本就是一個由「天地合德」到「龍戰於野」再到「六龍御天」的思想演變，固然與「社會思想」的變遷脫離不了關係，但這其實是「形象文字」的逐漸流失，而不再能夠敘述一個「文字、思想」一起皆起的尷尬。《周易》之所以難解，難在「形象文字」的不能解讀，很多地方，一旦「文字」了解了，那個卦爻就一目瞭然了。

我對今人了解《周易》的態貌是以「翻譯文字」去觀察，猶若今人讀佛經是以「中文」去解讀「梵文」。尷尬的是，今人可以明確地指出，佛經為外來產物，所以用「中文」去解讀，雖無奈卻也可以接受，但是《周易》就不同了，誰可以說這不是「中文」呢？但這是我們所了解的「中文」嗎？其實不是。這是「形象文字」，而從西漢劉向開始，就一去不復返了。這也是我力倡「象學」之因，將「形象文字」稍作恢復。當然今人抗拒「古文」不遺餘力，在漢朝已見端倪，所以許慎的老師賈逵到今天都還被拒於「文廟」之外。我其實對我所做的不抱甚麼希望，只是替歷史留下一個紀錄而已。

這幾天，川普全面反擊，但可能時間緊迫，我聽說賓州一百多頁的訴訟狀竟然還出現了拼錯字的現象，可見得事情有多麼地緊繃。這麼一看，蓬佩奧的演講稿出錯，就可以理解了。很多事在今天的狀況都不能講究，畢竟這是一場生死之戰。

很多大律師都以義工的身分圍剿，感恩節前夕被川普大赦的弗林將軍亦投入戰役。大海怪浮出水面，所有作弊的證據如排山倒海而來，我想不要多久，那個電子軟體操控選情的內幕會浮現出來。主流左媒現在也開始報導了。礙於事實，趕緊選邊站罷。社羣網站保護條款將被撤回，季辛及被踢出國防部，整個中情局、聯邦情報局都進入整頓的階段。

這裏面的水實在太深了，川普要抽乾沼澤，談何容易。基督團體倒是全面支持。這是一場善惡對決，維護憲法的戰役，已經不是選戰了。據聞民主黨有意妥協，但川普到了這個時候，已經不願給他們任何機會了。屆時會有很多人坐牢。我不解的是「今上」憋了這麼久，卻給拜登祝賀，想來是看到了拜登的內閣成員一面倒向中國罷。大概下禮拜就可見真章了。

我這幾天忙昏了頭，我女兒要申請讀電機博士學位，那個計畫難寫得很。我有一位侄子要申請大學，我要他自己寫，寫好了我幫他改，他卻因底子不行，他媽給他從新東方請了一位專家，據說花了一萬美金，但那個英文一看就是不知從哪裏抄來的。我一直納悶。他來美國讀高一之前，已經花了十幾萬美金，還不如我跟學校的外國顧問一個面談，但這麼辛苦來了這裏學習，他媽卻又苦心孤詣地把他學習的機會剝奪。那來這裏幹甚麼呢？整天玩遊戲。我罵他，我老婆不準我管，他謊話連篇，說學校老師歧視他，我要去學校討個公道，他卻要我不要去，真是，只能混學位罷了。

另有一位更妙了。因疫情不能回校，在上海的一家網路公司連線上課。他媽給我送來了他申請轉學加大洛杉磯分校的四個答題，四個答案四個口氣，將自己吹噓為天才。我一讀又覺得是抄來的，但又不能明說，挺為難的。再然後就是回覆知乎那位豎子的辱罵了。這個倒不難，現在他好像不敢再出言不遜了。我對中土真是又愛又恨，也覺得我們所從事的工作很艱難，既要對抗國人的偏激頑執，又要對抗學界的固步自封。走一步算一步罷。

回函：先生說的與我手上的情報大致一樣。之前我寫了一封長信，準備說說選舉影響和蓬佩奧的報告，但忌憚防火牆的威力，如果說上回仍是前朝事、可以容忍。這次就涉及本代的機要了。

不料先生早已猜測得七七八八，「今上」祝賀拜登的原因正是與我們進行中的接觸政策。當局權衡利弊，認為民主黨上臺有利可言。所以先生基於愛國主義的立場我是理解的。不過我所持的民粹式政治態度仍然使我堅持之前的意見，因為川普總統一如既往的強硬態度，甚至是繼續「極限施壓」策略，都可能使衝突進一步升級，屆時海波不平。畢竟當局「十四、五」期間誕生了史上最大規模的造艦計劃，首當其衝的會是哪裏呢？為先生計，留在美國本土或成最優解。

我不愛這個國家好多年了，因為家庭和師承的關係，我自認「共和至上」的人民（雖然墻外都認為我們和納粹差不多，但我們還就真不喜歡「屍骨累累」），在理想破滅的時代，活在陽光下的，不歸「自由資本」則歸「威權資本」，我是抱著「苟利人民生死以」的信念而活的。所以我厭惡當局以人民的名義……如今大獲全勝與否，我都不在乎，私心只求世道不要再壞下去了，唉。在這裏國家與人民不是榮辱與共，您有所不知，ＸＸ作為境內數一數二的高校整體上也是官僚氣息最重的。

我這幾個月來在組裏，又是搜集材料又是校對文稿，還要和外員對接，甚至例行公事、寫預算報告，當翻譯，這些都是職責外的工作，並非是能者多勞，而是我好使喚——在學術官僚的等級秩序下，「有關係」的自然比「沒關係」的難差遣。那一個個同學們都是高門才俊，我卻是纯粹的黔首。最終成果也得按科層制的規則分配，我甚至覺得這還不如「走資派」，「走資派」尚且知道發工資。我就是白勞工。在ＸＸ這麼多年，學政治專業，好像是個錯誤，當初倒不如聽從我父親，侍其身側，好為他們分憂。只是我總有些「不足為道」的意氣，自詡不是「垮掉的一代」、「頹喪御宅」，而想參與到造福百姓的事業中去，現在看來，似乎初心漸遠。

令嫒是電機系專業的麼，真巧啊，先師在被誣陷而輟學之前也就讀於ＸＸ電機系（後被ＸＸ園拆分）。在我們這兒，電機系博士妥妥地要是技術菁英階層。這兒因為歷史遺留問題——概稱「救亡壓倒啟蒙」，知識界有一種被稱為「數理霸權主義」的風氣，具體而言就是重「工具理性」、「實用主義」，而輕「文史哲」，乃至除經濟學以外一切社科人文，使得大眾對我這種「政治學人」，甚至

都抱以一種「御前胡扯官、文法弄臣」的偏頗印象，卻總喜歡「以吏為師」。不單知識界與大眾之間的隔閡教人無可奈何，知識分子本身都是學科鄙視鏈的建構者。

那個叫囂著「水太涼」陳年謠言的糊塗蛋正是當下環境的典型產物。善知識本不該有階級性，不合解放的精神，至少民眾不該用「解放」之名強行製造階級對立，這是天大的倒錯！但是現實真就如此。我有時候會想，「第一共和」早就過去了，我們的問題究竟出在哪裏。大眾輕視知識，是大眾的傲慢；知識界隔絕大眾，是知識分子的傲慢；這對雙方都沒有利好。目前看來，如殷海光教授所說知識下沉會造成的後果首先是泥沙俱下。我看五四以降，士大夫階層壟斷知識的堤壩被打破，就如同馬丁路德用德語翻譯「聖經」，使得平民亦能解經，先令經師變成信徒的一份子，再令每個信徒都變成「牧師」。這將是時代發展的路徑，當下還處在這個過程中罷。我懇請先生不要氣餒、失望。

密函：我對中土人士的狹隘與偏激是不會氣餒、失望的。我曾在佛陀前發下「不捨一個眾生」的菩提心，所以對這些人的污蔑、嘲諷，其實只有憐憫心。這是個時代的問題。我想點醒他們，所以有時措詞不免不知輕重。我也不喜歡「屍骨累累」，但感覺「臺海」一戰不可免。畢竟這是一個歷經了七十年的歷史問題。我有很多朋友在臺灣，我也很擔心他們的安危，但有時想想，不經過這麼一個洗練，「臺海」兩岸人士都不能覺醒。我覺得「苟利人民生死以，豈因黨國避趨之」更可以描繪當今這個亂象。「黨」何為？「尚黑」也。這跟宗教不能集結亦同，宗教一旦集結成為「宗教團體」，與「政治團體」無異。這是我多年前四處參訪廟宇、與眾家法師、居士爭辯，所得出的結論。人的思維真的很可憐，一旦集結，所考慮的多有偏差，所以我現今以自己的住所為「阿蘭若」，閉門謝客。

我女兒念UCLA電機系，今年大四，是學校教授、助教與學生之間的協調人，主管財務，與教授的關係很好。教授都力保她一路念到博士，她卻想換個環境到麻省理工、加州理工或史丹佛大學。我不捨得她走太遠，所以想勸她留在洛杉磯的加州理工或UCLA，但我老婆要她上麻省理工，還說要跟著去照顧她的生活起居。走著看罷。明年三月就知道了。如果她去了麻省理工，我也許就搬離加州。這

可能也是個好的結果罷。我對民主黨主控的加州厭惡極了。吸毒、男女濫交的事件層出不窮，稅捐卻一路上揚，越過美墨邊境的非法移民充斥於洛杉磯街道。這些都得納稅人來供養，很沉重的。我希望川普當選的原因也在此。拜登揚言，入主白宮百日內，將大赦非法移民，這表示加州將增加八百萬到一千萬的非法移民落籍。這些都是底層勞工，醫療保險、社區治安都將成為負擔。不說了罷。

來函：「臺海」一事早在二〇一六年渤海艦隊增員的時候，這邊碩果僅存的社會主義者就出來反對，說「屍骨累累」，後來據說發言的此君收到了數以萬計的人身攻擊，目前已然失去消息。

先師最後一次公開發表意見，說「對中國這個已經進入了第二世界的國家而言，談民族主義的先進性是極為荒謬的。中國還是資本主義，中國的統治者還是資產階級，中國的剝削還是剝削，中國的侵略還是侵略」，結果挨了一年的審查。我們怕的是甚麼呢？太平洋戰爭的末尾，美國轟炸東京的情況何其慘烈，那時人類的武器就有焚江煮海的威力，何況今日大陸與臺灣的戰力差距更甚日美呢！還有對今日的中國懷著深切的悲哀，情況不能再壞下去了，一個墮落的工人國家，不是我的祖國……

潘師的功勞在於接續傳統，用他自己的話說是「消消唯物主義的毒」，他並不反對唯物主義，只是認為這種粗糙的二分法框架不能套用我們華夏的學術。其實和先生講的不能「翻譯中文」是堅持同樣的道理。那幾本著作都是潘師的哲嗣秉承師意而編纂的入門讀物，就是給新人搭個梯子而已。

您在上一封郵件中提到牟宗三與方先生的不悅，如果是與潘師，正可以消弭於無形。因為潘師實與牟為同門，卻深知熊子真晚年的思想轉變——如詆毀「六道輪迴」，立場絕然不同於早期熊十力式的牟先生。當前要瞭解潘師思想的全貌很難，因為潘師晚年擱筆，著作悉出於身後，先師因為家族關係，得潘師親炙，這是他跳出「清代經學」，而開始直抵「漢學」的機緣。先師比潘師得天獨厚的條件在於有家傳「小學」，這點潘師亦有所不足。可惜二公皆天數不永。

我當初受學時，仗着先師寵愛，加上畏難，乾脆只學了「公羊學」和「關學」張夫子到王船山這一支的儒學，卻跳過「小學」的學習，目前在學「易」之路上，確實是瘸腿的蛤蟆，困難重重呵。

我讀方先生佛學專著以外的書，和潘師同類的書，感覺有相當的共通之處，每每有「東海有聖人出、西海有聖人出，此心同、此理同」的感歎。

如今地球政局一路走低，我這樣年輕一輩的社會主義者，已經不再希望有一個偉大的「同志」從天上重新降臨到我們之間，就連先師猶有希望的青年時期都已不可復現。我看著如今的先生，就像見到史書上的吳清源，中西方的百年糾葛，一顆火種在他方的燃燒，華夏精神的具現……

密函：我記得疫情剛在美國爆發開來的時候，我在「知乎」上回答了一個議題「怎麼評價朱熹及其學說明？」然後就著他的質詢，「儒家的『心』在佛教裏可有對應概念？」展開了一系列「公羊學」與「佛學」的討論，非常有趣，您可以去找來讀讀。那裏有我對董仲舒學說的看法，最重要的是我認為「公羊學」對中國學術思想有破壞作用。我現在截錄一段。看看跟您所學是否相契。

《公羊傳》與《穀梁傳》不像《左傳》以史實去疏證經文，而是逐字逐句、逐條逐目地解釋，甚至以「問答形式」逐層闡釋「微言大義」，所以從「文字學」述義的角度看，《公羊傳》與《穀梁傳》側重於「訓詁」。從「學派」的角度來看，《春秋三傳》皆為「古文經學」。

《左傳》以時間為綱、不以一事為本末的分條記事方式，晉人杜預在《春秋經傳集解》裏曾經說道：「或先經以始事，或後經以終義，或依經以辨理，或錯經以合異。」司馬遷的《史記》雖說是「繼《春秋》」，卻也大量引用《左傳》，但是不再以《左傳》的「編年體」論述歷史，首創「紀傳體」的論述方式，從「學派」的角度來看，亦屬「古文經學」。

現在言歸正傳，您說「儒學不僅僅是一種哲學或者形而上學而已」，其實是不正確的，正確的說法應該是「儒家玄學是一種哲學或形而上學」，但是「儒家的經世致國之學」不是「形而上學」，只可說是一種「處世哲學」或「政治哲學」，或稱「儒術」。既云「玄學」，當然是「古文經學」，而「今文經學」則大柢為「儒術」。這是董仲舒一脈的思想體系。再來，您說，「聖賢的道理或者說宗旨在於去『改造世界』」。這是「今文經學」的論述宗旨，卻不見得是「古文經學」的論述宗旨。

「古文經學」致力於還原一個可以論述的「道德境界」，或用您不喜歡的「玄之又玄」的論述方式，則是「止於其所不得不止」的論述。這個才是所謂「聖賢的道理」，是謂「向上一路，千聖不傳」，而不是為「論述」而「思維恆下」的所謂「改造世界」。

司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，其宗旨在破《左傳》的「以時間為綱」的論述方式，因《易經》或《易傳》沒有「時間」概念，一旦有了「時間」概念，《左傳》只能是「今文經學」，您的這些有關「公羊學派」的問題，如果您能清楚地說明「公羊學派」究竟是「古文經學」還是「今文經學」，那麼您就可以回答「公羊學派」是否必須為西漢王朝的滅亡負責，或劉向、劉歆父子是否為「公羊學派」，或揚雄是否受了蒙騙，或「公羊學派」論「玄學」是否「玄之又玄」。

「公羊學派」之所以被替代根本就是因為論「玄學」不殆，論「經世致國」又太玄，為董仲舒一脈的思想蔽病。何以故？錯以「時間」為「時位」，錯以「邏輯」為「非邏輯」，以之論「本體」根本就是災難一場。您說的「空口說白話」，正是此意。無關「君權」，無關「天人感應」，根本就是弄不清「彌綸」思想。

又，您說，釋家說「業感」亦狹亦淺。我只能說「知之為知之，不知為不知，是知也。」暫且不說釋家所說是否「亦狹亦淺」，您既要批判，就不能胡亂引錄。何以故？釋家的「業感」不過就是善惡業因所招感的苦樂果報，不是「業惑」，不是「業惑緣起」。其之所以「惑」，而不是「感」，乃因釋家所說的「業」是在一個「十方三世」或「複宇宙」的因緣觀說的，不是一個以「今生今世」或「單宇宙」的因果觀。您那些「因果論」都可見您的思想是亦狹亦淺的，而沒有一個「十方三世」或「複宇宙」的因緣觀，就不能論述「佛學」，一論就錯。至於「業」之一字在佛學裏的引用，我也甚為困惑，因為這原本不是中文象形字的「業」，所以只能說是一種「假借」或「轉注」。我不知道原始翻譯的原因，或是神來之筆，或是一時錯謬，但是引用深廣，更動不易，只能將錯就錯了。這雖遺憾，卻也無可奈何。

「感」或「惑」之誤，甚為遺憾。「感」或「惑」俱從心，但一從「咸」、一從「或」，不可不辨。「咸、戊、戊」一脈，「咸去口」為「戊」，五行土生於戊、盛於戊，故「戊」從戊含一，其一為地也，陽入地是為「戊」，而「戊」為中宮，其字形象六甲五龍相拘絞，不可解構，不是「中」亦不是「心」。凡以「心」為「中」者，都必須檢視「戊」的「中宮」為何「象六甲五龍」。「咸、戊、戊」的了解是談論「入邏輯」的關鍵，我在《四十減一》裏有繁複之論述，請察閱，可檢視劉向為何轉「形象語言」為「寓言故事」的動機。這裏不再贅言。

至於「或」，為古之「域」字，從口，從戈以守一，其「一」不定為何物，故以「一」指之，於是緣心成「惑」，有守衛其心、逡巡於心之意，是曰「惑」。這是「業惑緣起」之意，除去「心」沒有「業」，但「業感」就不一樣了，以「業」直入「中宮」，永遠拘絞不止，豈能論佛學？一字之謬，差之千里。吾人論字，豈可不慎？

現在我來問您對佛教的了解，然後我再回覆您的質詢，佛教對於當今的社會到底有甚麼「積極意義」或者說「存在價值」？以我所看得見、您對佛教的一知半解，甚至錯謬認知，您所定義的這種佛教對社會根本沒有「積極意義」或「存在價值」，不止是當今社會，而是從古到今，佛教根本不應存在。我只能說，思想不能相應，文字不能相應，不要隨便議論。這是要造業的。

佛教傳入中土，先在梵文佛典的翻譯上，以「莊子行文」的論述方式與中土原始哲學思想融會在一起，所以「道家思想」早已深入佛經，起碼是佛經的翻譯。這是「關中舊學」的景象，沒有儒家的影子，但因為「儒道」原本為一家，所以墊定了「佛玄結合」的基礎。從這個地方看，「儒釋道」的融會對中土原始哲學思想的建立，居功厥偉的是「莊子行文」，或籠統地說，是「道學」。

「佛玄結合」了以後，其實相互攻詰，一直到唐朝，出現了玄奘以「唯識」回歸「印度佛學」以及慧能以一個竊自道生的「佛性論」回歸中土的「生命哲學」。行至「宋明理學」，程朱陸王均以「南禪」的敘述方式論述「理學」，所以「語錄」大行其道，「莊子行文」早已不見蹤影，所以只能

是一個「思想」上的融會。這麼一個六朝以「莊子行文」立基的「佛玄結合」到宋朝以「南禪語錄」立基的「儒釋道融會」，道路岐嶇。以中土的整體哲學思想發展來看，玄奘的回歸原始印度佛學是個異數，沒有多大作用；但是對中土的大乘佛學發展來看，玄奘的貢獻就不止一斑了。很可惜的是中國的飽學之士對這個差別都視而不見，卻以一個「摻雜了佛學的理學」來論「中國原始哲學思想」。此謂之「後至之誅」，以後論前，「後設敘述」也。

又，您說，今日之所謂「新儒家」大抵不過是研究些新鮮名詞，把聖賢之道和今天的浮躁文化聯繫起來，把孔子的學說等同於「心靈雞湯」以及「成功學」來販賣，豈止毫無意義，簡直就是離經叛道！這點我倒是同意的。我在《四十減一》裏，對所謂的「新儒學」有所闡釋，請參閱〈從「易、物、象」看「佛玄」之結合〉一章，但是我不會將之與「文武周孔之具有革命精神」連結在一起，您的論述，將「革命」與「變革」視為等義，令我錯愕不堪，以英文來說，一為「revolution」，一為「renovation」，怎能如此霸道呢？「不是來得這麼溫情脈脈，好像請客吃飯一樣」，這種革命語彙真的不適用於哲學論述。「為天地立心」在您的解釋下，就與「改造世界」等意了，令我不寒而慄！至於儒家所闡述的「內聖外王」之學的確是中國文化的特色，但是否優於西方哲學，則要經過辨證，只不過，論證內涵不要往西方的人倫觀念和人文精神去論證，也不要往「自由與民主」去論證，要往「存在」與「非存在」去論證，那時您就不會這麼鄙夷西方哲學思想了，不是自棄家珍，而是您根本比錯了論述，安能有成？聖人之學不是泯然不聞，而是胡亂運用！

其它的「以德報怨」之說，思維恆下，我就不比評了。我回覆您這些論說，擔擱了不少校勘的工作，我就不再論述了。精力有限。最後說一句。您鄙視「訓詁」，卻完全漠視《公羊》與《穀梁》側重「訓詁」的事實。您以「古文經學」為「今文經學」，以「時間」為「時位」，所論、「所言甚鄙俚」，我敢肯定您一定舉雙手贊成以「簡(異)化字」論述中國哲學思想。何以故？「萬物流出說」是也，不能與論「道德」。

回函：今年開始，您的每一個更新我都看過，這裏的回覆自然也反復讀過。

機緣真是十分巧妙。我上一段提到潘師試圖「消消唯物主義的毒」，您就找來了「中毒」典型範例。大陸這邊的文化教育，您可能知道不多，此君言談中出現的種種謬佯，幾乎是大陸的唯物主義史觀——是「唯物史觀」而非「唯物主義哲學」，即因其缺少作為「構成性外部」的基督宗教傳統、歐陸古典哲學，而不成體系、支離破碎，此種文教之下，必然產生這種混亂畸形的論述，如將為天地立心理解成「改造世界」，初識簡直不可理喻，乃偽唯物主義狂徒一貫的胡言亂語。

「漢代公羊學」的歷史評價，大陸學界主流的論斷和您一樣，湯一介先生做主編的那本《中國儒學史》，講到過「公羊學」要為「漢代經學」的走低負責，董生作為「公羊」傳人的歷史功過正如社會主義者要對早期共和國的動盪負責。雖然如此，這種「政治儒學」的價值在當今時代有沒有發掘完成，還待進一步研究。大陸的年輕學子在學習所謂的「官方馬克思主義」時，往往忽視馬克思本人作為黑格爾正統繼承人的身份，卻對歐陸古典哲學乃至宗教神學大加撻伐，鄙夷西方學問，基本上是通病了。先師點評過，只接受「負典」的教化，卻不知「正典」為何物，到頭來只會兩兩皆不可得，即按照中間的立場，也是狂悖而無用的，所以請先生理解，他們並非刻意，他們只是不知道自己在說甚麼而已。還有就「內聖外王」，我有一點微詞，不，應該說我所學的這一支有異見。「內聖外王」是爰道入儒的典型，出自《莊子・天下篇》，先師教我儒門的綱領出自《大學》，是「修身為本」。關竅在「道德」，而內聖外王更像齊學黃老的表達。

密函：方東美教授曾說，中國的哲學思想有三個源流，其一為《尚書》，其二為《易經》，而第三個就是老子將《尚書》與《易經》以一個「道」字統攝之，然後反覆以「反者道之動」與「弱者道之用」論證之，所以從《老子》問世以後，「爰道入儒」在儒家的論述裏是一個普遍現象。這就像宋明理學家「出入老佛數十年」而不自知一樣。若非後來孔子以《易傳》的「幾者動之微」與「道」的論說分庭抗禮，中土的儒家思想根本不能與道家思想相匹配。我以為孔子的「幾者動之微」出來了

以後，「儒家玄學」才超越「道家玄學」。但不論是「儒家玄學」或「道家玄學」，都不敵戰國末年的河上公將《易經》思想轉為「易緯思想」。

這下子，不止思想源頭的《易經》被整個顛覆了，而且還魚目混珠，更為後世立下了典範，而造就了「漢代經學」之「古文」與「今文」的對抗。當然現在來看，司馬談、司馬遷、賈逵、許慎，可謂徹底失敗，而董仲舒則大獲全勝。這個驅動可以說一直持續到現在，所以今人對「易」的詮釋，其實都是「萬物流出說」，根本回不去原始的源頭，更不能論述「道德」。我在做的，就是設法還原《易經》的原始思想。

回函：贊歎先生。我的水平確實有限，傳統「易學」尚未入門，「小學」更是一竅不通，所以於先生的論說，至今仍有相當的不解。但是我明白這是多麼傑出的學問，所以一直都在向身邊的同學推介，可惜反響平平，大概是我認識的人裏學政治的多，而中文系或哲學系的寥寥無幾罷，倒有一個學歐陸學的同學說您的「現象學」解得高妙，這又是我不懂的領域了。我如今正在去西安的旅程中，交流學習，算是這學期做苦工的饋贈罷，嘿嘿。為期一個月，不會上「知乎」。感謝在這段時間裏，先生給予我的指點與回覆，真教我受益匪淺。希望先生的學問日後益加精進，更能廣泛流傳，使學界免於遺珠之憾。謹再拜。

密函：我解釋過「現象學」嗎？好像沒有。您這位學「歐陸學」的同學可能是說「符號學」？您事忙，可能沒有注意到「今上」在廣州的「讀懂中國」會議裏，對著一羣面臨著美國「大變局」的政商要員致詞，隔空喊話，以「大考驗(the Great Test)」與「大合作(the Great Cooperation)」來應對美國大選的「大重組(the Great Reset)」與「大覺醒(the Great Awaking)」，也算攪局罷。

回函：已知悉。此事說來話長。「讀懂中國」這個會議，據我所知，與一些同志的謀劃和蓬公的報告脫離不了關係；可以這樣說，至少「他們」因此有了進一步交涉的心思，因為那份報告所顯露的雙方之間的巨大隔閡令當局某些人感到震驚，算上前些日子，蓬公（還是另有其人）說今日的中國

仍是「馬一列主義」一事，使內部人士深感有進一步交涉的必要。蓬公等人好似觀測到一次「超新星爆發」，其源距此至少四十四光年。如今看去，改革以降當政的衮衮諸公，無一不會啞然失笑。是以當局仍然有人願意更加交涉，「讀懂中國」這個名辭所包含的有這麼一層意思。正如您所說從「翻譯情報」分析中東局勢，往往為偏見所迷，那麼何以蓬公等人不願意知曉中方的自我認識呢。

不過我個人對交涉結果不抱樂觀態度。今上志在「漢武」，但不客氣地說，能力差得有點遠。「我這派」一向認為他的缺點之一是固執與求治太急，主要是讀書太少，還有幾個小毛病，但已經是這個星球出挑的數人之一了。起碼中陸的割裂之勢能止住，以他為首的一支有很大的功勞，即便我們不對其目標抱以樂觀態度，仍然希望目前形式上的聯合能夠多維持一會兒，西安幾顧，愈發感到此時無暇用事於外。這屆的內裏猶如精神分裂，講話常提為人民服務，在野人士卻視憲法如無物。

據說我出生之前就流行一個笑話，今天仍合形勢，稍加修改寫作：聖公會一半信眾不信上帝，另一半不忠於國王，而把聖公會維繫起來的，是巨大的教會已有資產和官方認證的宗教法人經營權。聖公會本身既不能成為執行機關，甚至不是表達者。掌握實權的是大區領袖〈台作組織〉衛隊〈區政府。這與聖教本身並不是一回事。所謂標準意識形態在此岸本來就不存在。所說的這些在美方的政宣中，大概不會見到，但是其實非常顯白。至少歐洲有相當數量的同志們是清楚的。我話裏時常運用的一套「影射歷史」的話語是內部「黑話」的一種。

是我誤記了，他原說的是《SJZ》的解讀很妙。

密函：我回您的私函竟然給知乎刪除了。這種監控真是太恐怖了。希望不至於給您帶來麻煩。如果方便，還是用郵件罷。我終於能夠感覺到國人的苦悶了。

這個描述讀來令人發笑，但是變化實在太快，可能今上對「讀懂中國」又出奇招了。其因就是他旁邊的智囊竟然會在這個節點、出人意外地暴露了拜登與中國勾搭的事實。真是不懂呀。據說這是因為人民大學國際關係學院翟東升教授在一場演講裏，坐實了拜登兒子貪污的事實，而且還牽扯出來

很多舞弊的現象，也就是所謂的民主黨高層與中共高層的相互勾結在這麼一場演講裏被證實了。這段中文演講視頻後來被有心人翻譯為英文，並張貼在谷歌的油管上，然後主流媒體就開始報導，川普也將之張貼在他的推特上，一時之間，翟東升在美國網路上暴紅。

雖然不敢說，這段視頻促使了拜登競選團隊開始與拜登切割，但是奇奧的是，油管與大陸媒體同時將這段視頻下架，卻也說明了翟東升所說的是事實。拜登兒子在選舉前被曝光的硬盤事件開始被大幅度報導，他背上非常奇特的刺青也被人拿出來研究，據說是一種暗號，暗指販運孿童供富商取悅的通道。更妙的是，國內有一位被匿稱為「十億菲」的女明星也出現在她乾爹張宏偉的俱樂部裏，給全身赤裸的拜登兒子點煙。

這麼一個家族，難怪奧巴馬急於切割了，但他的女兒據說也與拜登兒子睡在一個床上。我不是選務專家，但是據說每一張選票都有水印，必要時，可以用一種叫作 Quantum Financial System 的區塊鏈加密光掃瞄。這是唯一不受投票機的程序設計操控的殺手鐧。

另外，翟先生大概就是您所說的「超新星爆發」罷。怎麼人民大學國際關係研究所會出現這種奇葩？您們那裏不會也是這樣罷？「我這派」所指為何呢？「起碼中陸的割裂之勢能止住，以他為首的一支有很大的功勞」，在國內有這種人嗎？我還以為「緊密團結於今上」呢。

順便一提，「S／Z」是我去年在廣東外語外貿大學所發表「無何有之身」的一個解說。我還以為我是對牛彈琴呢。聽眾烏鴉鴉、皮笑肉不笑地，我都不知道他們聽到了甚麼。

回函：防火長城的偉力，先生想必也領教了，不過完全不用為我擔憂，我要是被祕密警察上門的話，必然不是因為「裏通外人」。拜登的不肖子，那檔子事，去年就舉國皆知了，那個杭州的皮包公司，還有在東歐，試圖向當局示好。有這兩條就足以說明先生的觀點。

我仔細想了一下，先生和我之間對同一件事會產生如此大的分歧，除去訊息不對稱以外，根本上是話語解釋體系的緣故。譬如對「馬列主義」的定義就明顯不同。翟東升我接觸過，作為當下新銳

互聯網紅人的他，不會有一絲和「馬列」沾邊的地方。呼一聲「馬列」，他敢不敢應，都是個問題。翟氏早在國內走紅多日，靠的就是迎合大國沙文主義思潮，兜售刑名刀筆之術。在國內，明確地打出「去意識形態化研究」招牌，針對的絕不是資本主義。

大陸不是鐵板一塊，也不存在一個令行禁止的政治中心。前後不一、甚至口不擇言都是常有的事。那些大大小小的「智庫」中，不乏出現利益對沖，恨不得互相開除對方黨籍的人才們、濟濟一堂的盛況，這固然是五十年一見的景象，卻早已大大超出了我的共情能力。我若在中央政法研室有一席之地，想必可以為先生概述一二。但是我因為曾私下稱某同學為「同志」，而被上級訓作「沒有政治敏感性」，以「上溯三代、政審」都不過關的情況來看，絕無可能。

國內的主流——或者說各派的最大公約數是「今上」這樣的「國家、國族主義」者，對外自稱「馬列」，是一種神奇的替身欺詐術，既能對內保持合法性的延續，又能起到對外混淆視聽的作用。當然他們最近不斷地自食惡果，教我既喜且憐之。

我這派就是「馬列主義」啊，患有政治性抑鬱的精神病患——當然是按國內主流意見來說的。先生若要將翟氏這樣的「中國特色派」劃到我們這邊，我是不樂意的，沉默於「提籃橋」的先輩同志們也不同意。

得知您在廣東的冷遇，雖然第一時間想到的形象是這邊的學閥派性官架子，但我自知「偏見」很深，不好下結論。考慮到我那同學的描述，您的學問應該是非方家不能理解的。「下士聞道」沒有大笑已屬不易。先生不必疑惑，就當對牛彈琴罷了。再有機會來大陸參會，不妨挑一挑好些的大學，或者看與會的有哪些人。這邊很多活動都是「醉翁之意不在酒」，甚麼都做，就是不做研究。「官僚主義」害人吶。

上一封郵件是在我連續四十多小時沒休息的情況下寫的，有些地方沒有說清楚，睡了一會兒，我得補充一點。

不惟智囊團奇招頻出，翟某所處的「人民大學國際關係」都不是個簡單的地方。前一陣子有個時殷弘教授，開座談會，公然宣稱應該銷毀所有核武器與美國求和，聽上去不可想像罷，像是間諜的發言。這絕不是出於無知，國關專業人士，多少都學過核威攝理論，何況時教授是公認的領域泰斗，按資歷地位成就，當翟某的老師都不為過。然而內部支持他的人還真不在少數，他也沒有被黨處分，甚至組織有所過問。

我說這個意思是，當局內部成分千奇百怪，「黨內一半不信馬列主義，另一半不忠於國家」，雖然形容得有點苛刻，但是道出了部分真相。另，之前聽過他的講座，發覺他用的數據不對，只當是「典型八股僧」不予關注，方才我隨手點閱了翟的某個視頻，聽到他說「任何時代真正重要的是少數菁英，大多數人只不過是基因庫的載體」云云，就關掉了頁面。我收回我評價他大國沙文主義的話，這簡直是侮辱大國沙文主義，以其對廣大羣眾抱持的最惡毒和輕蔑的態度，墨索里尼才是他的同儕。權貴把持組織的時代，功利主義倫理觀摧毀一切新舊道德，培養僵屍，所以豎子成名。

如您所見，我並不是一個愛國者，所以我抱持一種完全民粹的立場，在目前最有分量的大轉輒中「封疆非我意，只原海波平」，雙方都是資本主義，沒甚麼高下之分，對岸人民不願意，我也不想填戰壕。所以我會說出希望拜登勝選的話語，因為那樣至少二十年不會有新變故。至於各個國家利益層次的考量，我都懶得去管，「工人階級沒有祖國」，大陸會在何種意義上全勝，我都無法理解，我只有不斷失去的現實。

密函：抱歉我回覆遲了。我最近為了美國大選舞弊，在知乎與人舌槍脣戰，弄得不可開交。我覺得大陸的文宣控管，或更直接了當一點講，洗腦，是很成功的。那些思路不清、文字鄙陋的就不說了，但一些思路清晰、文字簡便的人卻也一樣陷入中共的洗腦，那就真的很遺憾了。譬如有一位說，「我已說得很明確了，事已至此，按照美國法律，特朗普沒有任何翻盤的可能，他一定會下臺，拜登一定會上臺，特朗普一個為了權力不擇手段的小人，在疫情期間草菅人命，編造離譜的陰謀論，才是

禍害美國的罪魁禍首。」我讀得出來，這是一位讀書人，卻是一位被中共洗腦的讀書人。中國以後的道路真的很歧嶇。我對我所做的感到很無助。

我覺得川普在下一盤大棋，沼澤裏的大鱷一條一條浮出了水面，已經快到全面收網的時候了。拜登是個悲劇人物，被擺弄於奧巴馬與哈里斯之間，如果川普成功了，到時會有很多人坐牢，然後他會回過神來對付中共。如果失敗，臺灣就遭殃了。無論如何，我覺得正義與邪惡對決，代價總是昂貴的。我不希望中國陷入戰亂，但這個局勢又讓我覺得中國的未來已經無可挽回。

時殷弘或翟東升，我的感覺是這些所謂的智囊跟春秋戰國的縱橫家沒甚麼兩樣，不可能有民胞物與的思想。您說我們對「馬列主義」的定義明顯不同。我想有這個可能。畢竟您是在這種思想環境裏一路走過來，與我從書本裏獲得的知識當然不一樣，感受也不會有您的深刻。當然我們敘述思想的語境不同也是一個主要的原因。我想這也是我力倡將「文學」置於「玄學、經學」之間，以「象學」去重新詮釋「文學」的原因罷。我以「玄、文、象、經」替中國未來的思想演變把脈，是參照了中國從春秋戰國的文字洗練到漢賦的言之無物、唐詩宋詞的瑰麗敘述、宋明理學的理一分殊、清廷的樸學潰散、民初的白話文、共和國的「簡(異)化字」，文字敘述愈來愈冗長，內容愈來愈貧瘠。用孔子的話說，就是「觚不觚，觚哉？觚哉？」這絕非偶然。當然如果國人不能自覺，那就只能留個記錄了。

無論如何，我想「馬列主義」絕對不會是中國未來的思想指引，歷史將會證明這一個演變。話雖如此，我對國內強力恢復「國學」也不看好。以我在「知乎」的小眾所看到的，大多是偏狹、功利的，這與中土的民胞物與的胸襟不能比擬，卻又如何論述中土的原始哲學思想呢？我已老邁，能做的有限，感覺力不從心，只能說做多少算多少。

香港已經淪陷了，臺灣即將淪陷。這也是我希望川普能夠替美國留下一個不受左傾思想影響的淨地的原因。我希望大陸昌盛，風調雨順，但昌盛的結果是人心愈發墮落，思想愈發萎靡。當真無法兩全罷。

我在廣東的經驗儘管不盡人意，卻也是我必需趟一趟混水的必要經歷。我當然知道與會人士都「醉翁之意不在酒」，但總是抱著那麼一個微弱的希望，我想我以後不會再參加國內的任何會議了。這裏面還有一個不可告人的感情因素，但隨著廣州之行，也漸自消散。思之悵然。

「人大國關」與「ＸＸ國關」除去大學學府不同、研究領域不同，理論上說，不應該有太大的思想差異。「智囊」或「智庫」就算有中央的補貼，也不應該失去學者的胸襟。這是我的迂腐。您說「黨內一半不信馬列主義，另一半不忠於國家」，那麼這一路演變下去，中國將要如何轉進呢？四境已經不清平了，內部再起風波，那豈不是全國都要大亂？我聽說現在物價飆漲，民生凋敝，房市瀕臨崩盤，金融危急存亡，看來唯有對臺發動戰爭可以脫困了。您早做準備罷。「賢者避其世」。我如果能夠幫忙，請您讓我知道。我一定盡力。

回函：林先生尊鑒：先生不必抱歉，我最近也是晝夜顛倒、無暇他顧。說實話，在發出上一封郵件之後，我已做好被中斷來往的準備。您的回覆讓我欷歔不已。如今的中國，能像這般跨越地緣、血緣、政治立場而交流，是莫大的奢望。自先師以外，我還能體會到讀書人的風骨啊。

雖然我仍然堅持我的政治立場，但礙於沒有能力將此事數言道盡，只能說如我一般的馬列主義者，並無自大到要捆綁中國的未來於單一的政治立場上，主義和黨組織作為一個工具而非目的本身，從先師隨長輩面見毛主席以來，這個認識不曾轉變。

中國人目前面臨這種特殊的知識困境，我傾向於認同它不是來自「灌輸式的文宣」，而是更為刁鑽和陰險的手法。有個渾名叫「歷史编纂學」，在互聯網時代顯現為：把歷史（不斷經歷的現實）作為一具「冰冷屍體」，在文牘官僚、改革吹鼓手、檔案販子、公眾傳銷號、抒情寫手，用不同型號的歪焦距鏡頭、變質切片的情況下，重新構建數萬次，用以沃灌人民的腦漿，而一切的前提則是人民整體性的斷裂——被人為區隔成無數塊。有一個社會學術語稱為「信息繭房」，此時中國的現實就是無數個割裂的「蠶繭」，人與人的隔閡是如此之深，以至於全體道德完全無法在此間延續，我們看似

共享著同樣的生活，實則在「哲學」上已經四散紛飛了。「共同體」、「自我意識和道德」的消亡，將是今天「禮崩樂壞」的實質。

當今可見的結局，往壞處看是世紀初的俄羅斯聯邦，往好處看則是衰落前的冷戰蘇維埃。目前很多國人鼓吹當局轉變為「新蘇聯」，我以為簡直是「漢與我孰大」的翻版，當局的作為不如蘇共，更別說國勢達不到超級大國的水平。然而急於「用事於外」的野心家所見真是茫茫多。這也是我深深擔憂臺海的原因。庸俗的「功利主義倫理觀」浸染人心是有國家意志為其背書的，從深圳特區的口號「時間就是金錢」開始，無疑在助長道德敗壞的風氣，官員不講民胞物與，也不講「為人民服務」，然而正因為現實的世道已如此敗壞，我才更有不能離開中國的理由。

我在先師的家塾裏待了十年，他最常舉一個例子，永嘉年間，中原板蕩，高門大族紛紛渡江，去當時還沒有被怎麼開發的長江以南，避免被戰亂毀滅，東晉道統存續，但另一面挽回了華夏文脈、保存了故地的，並不是這些走掉的上流人士，而是留在北方的人。後來南朝陳慶之北伐歸來，曾慨歎「吾始以為大江以北皆戎狄之鄉，此至洛陽，乃知衣冠人物盡在中原，非江東所及也，奈何輕之。」正是對「淪陷區」人們掙扎求生的意義最大的肯定。一方面，保存火種是必要的；另一方面，也需要人來扼守故鄉。無論是孤懸海外、還是掙扎求生，對保固中國華夏來說，同樣重要。

再來就是我在西安這些天的田野考察。我看見斷壁殘垣，看見古蹟斑駁，我看向西域，唐代在安史之亂的極盛而衰，為後來一千年的慘痛歷史橇動了齒輪。在宋朝，堅守西域和涼州的漢人殘部，被西進的喀拉汗王朝逐一消滅，其慘烈和悲狀令人痛哭，不親自去那些遺址看一看，是不能了解邊疆地區漢人的堅忍和爆發力的，他們還堅守著唐代的年號，而大唐早就拋棄了他們。

我身為人民的一份子，面對這世道澆漓、人心不古，國將不國的局面，無論如何也不能說毫無責任，何況念最好的大學、領工資、住行都靠人民的血汗勞動。譚復生有詩曰：「徐甲儻容心懺悔，願身成骨骨成灰。」道出我所欽佩的精神。

一直以來都蒙先生在學問上的提携，我卻絮叨個不停，說有缺憾的政治，深感愧疚。希望先生能夠如願選出符合期待的總統，也希望先生的學問能夠廣為傳揚，為學界正本清源。如果風波能就此止歇、中美開禁，我倒很樂意去領略北美的大好河山、風物人情。如不能，惟願先生保重而已。後學XXX謹再拜。

密函：讀了您的來信，萬分感慨。我固然不願失去任何交流的機會，但更害怕這種交流會給您帶來災難。最後說一句。「中國共產黨」不等同於「中國」。這兩個不能相互綁架。就此別過。珍重再見。

又問：古文中與創新有關的詩句有哪些呢？

答曰：以「詩」之一字為例來說明一個具有「創造性」與「進化說」的「詩」字，如何會掉入「萬物流出說」的「誌」字，是非常有趣的。

「詩」從言從寺，又「詩言志」（《尚書・堯典》），而「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩，情動於衷而形於言。」（《毛詩・序》）是以孔子曰，「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之可以事父，遠之可以事君。」（《論語・陽貨第九》）

輕易可見，「士」一定寫詩，但寫詩的人不一定為「士」。「推一為十」為「士」，十為數之具，與X同義，「洪範」之五為「皇極」，故十亦為「皇極」，而一為「太極」，故「士」推一為十就是將「太極」推往「皇極」。這樣一個思想驅動可以論述「道德目的」，所以「士」原本即為思想渾圓的讀書人，庶幾乎可謂，思想不渾圓者不能稱之為「士」。

可以說，「義理」正確，思想一定往上提升，反之，「義理」掌握不住，思想必定一路下滑。縱使說「詩是一座人間花園」、「詩是大地上的花樹、日月之光」、「大自然的風雪雨露都是詩」，但這說了等於沒說，更可能嚇跑一些有志於寫詩的年輕人。以之觀最近鬧得沸沸揚揚的賈淺淺詩詞，我只能說她不是「士」，那些下作的「詩詞」只能說明其一脈相傳的思想極為萎靡。至於她如何成為

文學系副教授或作協之類的委員，我就不好下斷語了，但或可以此勸勉所有有志於寫詩的性情中人，亹其性情者，以一個高不可指的標的為其往內砥礪自己的動力，藉以調冶性情，故蘊之有原，出之有倫，更因其標的高不可指，故其精神之究極可動天地、感鬼神*。

何以故？一言以蔽之，亹，勉也，從且，所以承藉進物者，凡有藉之言皆曰且。從爨省，爨，炊也，同象甑形，臼以持之，冂為竈口，省其廾推林內火。從高省，高不可指也，省其構築之物也。換句話說，先亹其性情，再寫詩，不要為了創新，而污蔑詩詞。

*注：夫是以內亹其性情而外綱其皇極，[其]緼之也有原，其出之也有倫，其究極之也動天地而感鬼神。——清．魏源《默觚上》

又判：先生新年快樂，祝您身體一直健康。我最近讀您的書，慢慢可以看懂一點了。

答曰：也祝您春節快樂，萬事如意。讀書一定要相應，如果不能相應，不妨先擺一邊。善根、福德、因緣，缺一不可。只要您有善根，其它的都得靠機緣。機緣來了，遲早都會相應。這個道理很簡單，但也可以把它弄得很高深，因為相應就是瑜伽，是所有修行人修行的依憑。

又判：感謝您一直以來在知乎的迴向。前幾年我曾經向您詢問過關於自己做過的夢，現在大概可以理解「諸行無常」、「諸法無我」了。最近在讀您關於「幾」字的解釋，感覺可以理解一點了，但是離真正弄懂，還差很多，目前還祇是在邏輯上打轉。

答曰：不要著急。當機緣到了，有朝一日，將一通百通。

又判：陳鼓應在「臺大哲學系事件」風波中，被國民黨打壓，是個做學問的人，其著作都值得讀一讀：「存在主義」值得讀，「存在（being）」的概念很重要；還有許多有關華夏古籍的著作。有心人都可以讀一讀。九〇年代去過長沙看馬王堆，肉體有彈性的「利蒼夫人」。那時沒有纏小腳的惡劣風俗，買了一本博物館出的「馬王堆帛書藝術」，帛書抄寫年代大約是公元前一九六年，饒宗頤在序言中對那時的「華夏文字」定性為「篆隸蛻變關鍵時刻」，引陳君松(書法家)對馬王堆各種帛書

字體歸為三類：篆形而隸勢，一也；古隸舊貌，二也；漢書新型，三也。參觀博物館會碰到一些博物館研究室出的書一定要買，雖然比較學術性，不僅外面買不到，而且都會絕版的，日後閱讀到相關的書籍可以參考，這本書就有提到日後應該會有學者對「道德帛書甲、乙版本」和現今流通的版本進行考據比較，其中「老子今注今譯」是參照湖南馬王堆帛書考據修訂的，可在線閱讀！

答曰：你能用自己的話說嗎？我只讀原典，然後用自己的了解去詮釋原典。別人的注解永遠是別人的，不是自己的，更何況很多都是錯謬的注解，或謬解的二度注解。這是讀書起碼要有的修養。

又判：你只讀「原典」？滿清的「訓詁學」有很輝煌的發展，中國的「考古學」也有很鉅大的成就，所謂的「原典」都在不斷傳抄過程中發生了變化！做學問的人應該都是「誠誠懇懇」投入一生的時間，也不斷參考「中外學者」的論點，積纍修訂而後有所成就的人。「皮鼓聲量大」的因素就是「空無一物」！

答曰：你的說法正是問題的核心，「原典」在不斷傳抄過程中發生了變化。這個論說在出土的所謂的「原典」裏面一樣成立，因為很多出土文物都是傳抄的，也一樣有很多錯謬。我手邊就有一些出土的拓本，譬如一位上海友人給我寄來的「魏三字石經集錄」、「汗簡箋正」等，都有很多錯字。換句話說，重新校正《易經》與《易傳》是一件刻不容緩的事情，但是很多學者反對，認為不應該以「文字考證」的方法來闡述哲學思想；這種說法有些遺憾，但其實「文字考證」並不是以「文字學」來挹注哲學，而是因為「文字文學文化」不可分，而「文化思想宗教(卜筮)」也不可分，正是陳寅恪先生所說的「凡解釋一字，即是作一部文化史」之意；庶幾乎，文字解釋清楚了，其實已進入哲學，甚至宗教，是曰「入文字門」，《易經》與《易傳》的思想精髓已在其中，以《易經》與《易傳》均為「般若」之學，與「入文字門」所闡述的「般若」內義了無差別，故也。

何以故？以字象、數象皆「象」也，與《易經》與《易傳》所詮釋的「卦象」了無二別，其之所以有誤解，乃因大多數人都將文字解釋錯了，或將「說文解字」拉低到一個能夠解釋自己的思想的

層階，是謂「萬物流出說」，如此一來，當然與《易經》與《易傳》所詮釋的「道德目的論」愈遠；以「山風蠱」來看，「文字考證」的重要性尤為凸顯，因為很多字都值得重新推敲，而第一個要釐清的就是初爻的「榦」字，至於「榦」與「中孚・上九」的「翰音登於天」是否有關聯，則是另一層級的探索，但「榦、翰」隸屬同一部首，則至為清楚，「倝」也。

文字的困擾不講，另一個比較說不清楚的則是前人詮釋《易經》與《易傳》，都習慣以後來的思想強加於《易經》與《易傳》的時代；以《易經》與《易傳》所詮釋的「時位」為例，幾乎所有的詮釋都是以「時間與空間」的觀念來詮釋爻位，但卻忘了中國從來都沒有「時間與空間」的觀念，而是以每一個爻位所代表的時位，將「時間與空間」展演開來；不能釐清這個關節，很難走出「能所」的困擾，而〈四十減一〉則藉著「惠」字，在這個「能所」的混淆上，做了長足的演練，以「惠」從心叀，為惠者，心叀也，而叀同專，小謹也，專心也，從中，心中才見，是謂「能所同源」也。

再其次，孔子詮釋《易經》與《易傳》的思想必須與後人所添加或注釋的思想釐清開來；其因至為尷尬，因為中國古代學者治學，不習慣加引文出處，更嚴重的是，如果是翻譯，隨手就將原文給丟棄了，而如果是注釋，卻將自己的注文與原文混雜，使得後人根本分不出來，一旦有謬解，則也因魚目混珠，而使偽作頻傳，其中以孔子之著，最多訛作，因為孔子的論著為歷代所稟故。

《易經》與《易傳》的思想一致，是無庸置疑的，《易傳》的思想與孔子的思想也一致，也是不容爭論的，但是整部《十翼》是否均出自孔子親筆所著，則不一定，有些是弟子所記，如《文言》裏的「子曰」，有些則是孔子承襲來的舊說，如《說卦》裏的「乾，健也」等；這兩者雖不為孔子所出，但均為孔門思想一脈，尚屬無礙，然而由於朝綱混亂，人心思變，先秦末期即出了一位河上公，首創「易緯」思想，影響所及，卜筮大興，而發展出來一些似是而非的《易經》論著，如《周易參同契》、《易緯乾鑿度》等，再然後漢初「黃老」之學大興，傳至漢武帝，董仲舒以《春秋繁露》造肆天下，從此在「罷黜百家，獨尊儒術」的霧障下，《易經》與《易傳》的思想就一去不復返了。

這其間並非全然沒有轉機，如東漢許慎見鄭聲盈室，著《說文解字》以還原文字的「本義本質本象」，不料也遭篡改，乃至支離破碎，傳至晚唐，由徐鉉徐鍇兄弟將之整理為一本我們今天所知道的工具書，完全悖逆了許慎的本意；在注釋《易經》與《易傳》方面，卻在南北朝出了一位王弼，敢為掃象，其禍害尤甚桀紂，再然後，就是唐初的孔穎達了，以「五經正義」阻撓後之來者，從此不論《易經》或《易傳》，整個變質，任人隨意篡改文字，以後世的思想詮釋前人的思想。

如今要還原《易經》與《易傳》的原貌，幾乎是不可能的，但是如果能從「重新校正」入手，可能可以找回部分原義；困難的是，「文字」與「思想」一起皆起，是曰「思想操控文字，文字承載思想」，所以這條路走起來，仍是荊棘滿佈，清初的「樸學」起了頭，但潰亡於「鴉片戰爭」，如今不止《易經》與《易傳》付之東流，連中文象形字也在「白話文」的造肆下，全然崩亡了；探索這麼一條可以直溯中國原始哲學思想的文字道路，就是〈四十減一〉最重要的旨趣，是曰「入文字門」，可以直趨思想究竟。

「入文字門」的推動阻力很大，但不做又不行，否則「簡(異)化字」的狂流必將中國哲學思想掃入萬劫不復之境，不要說《易經》或《易傳》，恐怕連《論語》與《史記》也將乏人問津，只剩下《紅樓夢》搔手弄姿了；以「咸、中孚、蠱」的演繹來看「入文字門」的任重道遠，方知其卦象早已顯示，是曰「君子以虛受人、君子以議獄緩死、君子以振民育德」也。

你說的那位陳鼓應教授就是一位不能深入文字以探索哲學的學者。這不是一個「皮鼓聲量大」的因素就是「空無一物」的問題，而是「入文字」一直入一直入，最後是「空無一物」的問題。這些我在「象學無象」三輯裏面說了很多，這裏不再贅言。

又判：楊振寧經典演講：《易經》對中華文化的影響，其一、類比是與歸納不同的思維方式；其二、《易經》思維方式是類比——李約瑟認為《周易》的思維方式是導致近代科學沒有在中國產生的原因。三、類比思維是原始思維的遺留。提供參考！

答曰：「李約瑟難題」，我在知乎上也回答過。請參閱你對「李約瑟難題」如何看待的？除了地理位置之外，是否還與科學在中國哲學體系中只有外在價值並無內在價值有關？我的答覆如下。

「李約瑟難題」是一個有關中國歷史發展提出的問題，由英國學者李約瑟（Joseph Needham，1900 年-1995 年）在一九三〇年代開始研究中國科技史時提出，一九七六年美國經濟學家博爾丁正式將這個歷史問題稱為「李約瑟難題 Needham's Grand Question）」。其主題有的從科技發展的內在邏輯和規律出發，指出語言、邏輯、思維、文化等本來就是「難題」之解；有的從科技所處的外在環境出發，指出經濟、政治、自然地理、技術需求、技術供給是「難題」之解；也有些學者對於「難題」本身進行質疑，而提出了無科學說、科學特殊論、應答域無限定說、邏輯矛盾說。

我的回答很簡單。漢武帝時期的董仲舒，以「罷黜百家，獨尊儒術」壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，導致了漢家子孫只能「漢承秦弊」，於是儒道思想只能演變為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」的傳承其實已經變形，再也回不去了；而後東漢的「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。詳閱「老子為何對孔子說這些話？」

至於楊振寧演講《易經》對中華文化的影響，我則認為不宜，因為他與李政道兩人共同提出的「宇稱不守恆」論，於一九五七年獲得了諾貝爾物理學獎，雖然源自《易經》，但其實他並不真正地通曉《易經》，《易經》的「演繹」也不是「類比思維」。《易經》是科學、是哲學，亦不是科學、不是哲學，甚至是「宗教哲學」、亦不是「宗教哲學」。懂物理，不見得懂哲學，更不見得懂「宗教哲學」。只要看看他與李政道爭吵了一輩子的公案，就知道他是不懂哲學的，遑論《易經》？他只是引申了《易經》的道理，離全面理解《易經》的真諦還很遠很遠。

從「侖、扁、龠」的演變看陳水扁的貪瀆

陳水扁復出是臺灣政壇的大事，讓爭取李登輝正統傳承的蔡英文應接不暇，卻也是陳水扁勢力有如百足之蟲，死而不僵的明證。

貪瀆的陳水扁政權唯一的政績就是實踐了李登輝的政黨輪替。這些污穢不堪的政事自然有歷史學者論證，我在這裏不想越俎代庖，只想檢視陳水扁的竄起，從「侖」入「冊」知「扁」，從「扁」入「非」知「龠」，自有其因緣造作的哲學意義。

先從「輪替」的「輪」看起。輪者，從車從侖，車以「兩輪如繩直」之「輪非繩直無法為輪」，定其基調，可謂車無輪不能為車，輪不直不能為車，而「方者輿，長者軸，夾輿者輪」，故知「車」與「輪」有一個「在本體裏闡述本體」的意義；侖者思也，從亼從冊，亼者三合也，為「集」之古字，故知侖者「集冊」也；冊者「符命」也，其字形象其札一長一短，中有二編之形，並以「其札」一長一短，象冊立不穩之狀(此處所指乃古代線裝書冊)，故從女為姍，從足為跚，俱「形態不穩」也，更以其「二編之形」知以玉編之為珊，以木編之為柵，以刀剔之為刪，均變ㄔ音為ㄢ音。

「冊」之妙如斯，更有甚者，《繫傳》曰，冊，所言眾也，故置冊於丌(架也)上成「典」，象「所言眾乃尊閣也」，故知字典、辭典、經典、法典、寶典等，非「所言眾」無法為「尊閣」，其能否為世人之所倚，則是時代篩選的產物，非個人的喜好可以決定；以此推之，即知時下一些文人每每誇大當代文學作品為「經典之作」，乃不知經典之為典，有混淆「時間性」的動機，故知不管同意與否，《紅樓夢》歷經百年為眾人稱誦，故可稱為經典，而《靈山》、《生死疲勞》、《孽子》、《荒人》是否為經典，則必須等到二十一世紀末，方可得知。

「典」字既造，「尊閣」乃立。「尊閣」既立，「模範」乃成，故有「典型典章」等詞之造。「模範」居上，「儀節」乃張，故有「典禮典籍」等詞之造。「儀節」既立，「行為」主之，故有「典試典獄」甚至「典當典押典業」等詞之造。以其「上」以其「主」，「尊閣」地位乃不可動搖，猶若為「聖」，「王然而立，顯顯卬卬，如圭如璋」，於是四方「令聞令望」，均以其行為為綱，「典與典之」乃亂。

古人見「典」之弊，乃另造二字，將「冊」置於心上示「疾利口」，將「冊」置於曰上示「告」，不料這兩字不敵歷史，其字均已從歷史上消失。或許「疾利口」或「告」即「滿腹經綸而後出口成章」，而這種人在歷史上原本不存在，所以其字就消失了，因此「典」乃更加搔手弄姿，而「典之」則無法無章了。

除了「典」與「冊在心上」、「冊在曰上」以外，我手邊有限的字典裏似乎再也找不到第四個以「冊」居上的字了，其所象徵者，乃「所言眾」的「尊閣」地位。當然如果有學者專家有別的資料可以找出其它「冊」居上的字，我也非常樂意知道我的推論是否屬實；奧妙的是，以「冊」居上的字有限，以「冊」居下的字也不多，除了「侖」字以外，好像也就只有「扁」字了。

以「冊」所隱涵的「所言眾」觀之，能將「冊」居下而成就「侖」與「扁」，其意義當然不可小覷。「侖」如上述，三合成冊也，眾所思也，依人成倫，倚言成論，從口成圇，絞糸成綸，弄手成掄，順水成淪，傍車成輪，凡此種種，皆有「集眾」之意，可謂「離眾」不能為「侖」(所言眾)，故知「眾」本具「合」意，一旦「三合」，卻被誤為「合之」。

再解構下去，一切就明朗了。「眾」從罒從三人，三人者，眾立也，置於「橫目」之下，便於監管也，都有「罪之」之意；「罪」從罒從非，「罒」有「阻礙、拘困」之意，而「非」者「違也，從飛下翅，意義甚深，蓋因「鳥」立為「鳥」，其形可象，但「鳥」飛成「於」，鳥上翔不下為「不」，鳥下至地為「至」，鳥形乃不可象。

職是，鳥不飛，其象形唯妙唯肖，以頸上之翁象首，翼尾收於頸下；其飛，「直刺上飛之狀，頸上之翁開張，兩羽奮揚」，飛形美極；鳥飛，鳥形遁隱，翅形大張，故「不、至、於」字字均「借象形為指事」，其所指之事者，乃「飛下翅」所承載出來的「非象形」狀貌，是以「非飛」同音，乃「二象之爻」，以「象形」之改變指出「非鳥則飛」，「是鳥非飛」；更有甚者，其「飛下翅」謂之「六翮」，乃鳥羽之莖，曰「翅翮」也，而「翮」從羽從鬲，鬲為古鼎，「象釜上氣」，故知「非」乃「向上氣違之態狀」，置於「罒」下，乃成「罪」字。

推衍至此，罪只能「罪之」，終究壓抑不了「氣違拘困」之「罪」，其意明矣，是為「原罪」之起源，是為「業行」之肇始；不幸的是人類不察「罪與罪之」之「二象之爻」，卻為了管理之便，為了讓人類在有限資源裏和平共處，乃意圖制定社會秩序，立法為綱，法家乃興，故知秦始皇取法學家鼻祖「韓非子」之名諱，造「罪」字，當非無的放矢，只能說是順勢而為。

「罪」與「辛」糾纏甚深，但倘若秦始皇可造「罪」字，武則天為何不能造「罌」字？畢竟「罌」能破「原罪」，「罪」卻只能「罪之」，其思維驅動一上一下，層次立辨；耐人尋味的是，「罌」在「儒釋道」的交叉印證下消失了，「罪」卻在男性史官的歷史描述裏傳衍了下來。

這裏的「原罪」(sins)，與「犯罪」(crime or other wrong doing)或「邪惡」(evil)不同，乃因人類感受有限的生命充滿了各種不由自主的欲念以至不知不覺傷害別人，或受「貪嗔癡」的業力牽引以至「毀緣造業」而不自知；「犯罪」多半因放縱或失控欲念而觸犯法律，但可以理性的說辭、自我立證此類行為；「邪惡」連自我立證都不需要，對一切傷害他人之行為採取冷酷、冷漠或無所謂的態度。

「法家」通常只能對「犯罪行為」加以規範或懲戒，所以只能制定一套人類在社會共存的行為準則，然後對挑釁這些準則的行為「罪之」，以維繫整個社會的正常運轉，不止對「犯罪心理」無能為力，更對「邪惡」或「原罪」的疏導束手無策，尤其「原罪」牽動著思維病根，可說除了「宗教」

的約束以外，別無它法可行；由於人類互動愈形頻繁，社會結構愈趨複雜，規範行為與社會的條律也就跟著增加，行至今日，法家大興，律訟大增，宗教無力，幾乎除了律師與法官以外，再也無人可以約束人類行為了。

這就是為何律條成千上萬，人類卻愈墮落的原因所在。這個現象的演變可說在秦始皇造「罪」字時已見端倪，是以武則天以「罌」字扭轉之；不幸的是，人類的行為多以文字描述，連「觀空」或「明空」也得藉助文字陳述，於是「三合成冊」乃逐漸成為「眾所思」之依據，而史官師爺訟師行走御前，多擅察顏觀色，於是「眾所思」乃為政治所獨攬，「法學」乃成為官家之言，「依法處理」更成為政治人物藉以脫困的法寶。

其它學派苟若嘗試突破「官家之言」也多無奈，因「三合成冊」一旦成之，「政治協商」隱然在內，是以《論語》雖為孔子與弟子的對話，但經後代儒子結集編纂，只能說是「眾所思」之結晶；奧妙的是，「眾所思」一旦不堪應付人類形形色色的行為，「三合」遂隱，「侖」乃滅，「冊」乃顯；「冊」既顯，「眾所思」在集眾裏自行顛倒眾意，逐漸歸納為一家之言，或儒家或佛家或道家，各有詮釋，各自表述，於是「所言眾」乃棄「三合」轉置於「戶」下，乃造「扁」字。

「扁」字既立，公署乃名，因扁者從戶從冊，冊同上，戶者「半門也」，故知扁者「署也，從戶冊者，署門戶之文也，俗作匾非」，是以「匾非」或「扁非」乃以編署「門戶之文」以監管眾人也，或納「所言眾」於「半門」也；更有甚者，「半」者從八從牛，八者分也，以其牛物大，故可分半，故知其「署門戶之文」多做冠冕堂皇的虛應飾文。

至此「所言眾」為「半門」所用，民意遂成「扁非」，置於匾額之後，成為一家之言，「非與非之」之「二象之爻」乃大亂，倚扁字者乃大增，從人曰偏、從馬曰騙、從糸曰編、從竹曰篇、從艸曰萹、從辵曰遍、從匚曰匾、從羽曰翩，多得數不清，再也無人探討「扁非」以「非之」肇始，然後倚非者之字，排山倒海而來，乃倚言成誹，倚匚成匪，倚心成悱，倚文成斐，倚虫成蜚。

衙署既立，公吏事君成「官」，「從宀從呂，呂猶眾也，此與師同意」，在宀中以眾為意也；至此「半門」之「扁非」轉為官府之「官非」，在公文律條裏肯定官意，在文宣字句裏操控眾議，中文敘述的「離四句，遣百非」乃逐漸失去功能；但值得一提的是，華夏自有中文敘述以來，「扁」字之使用以「扁政府」掌權以後，蔚薈成風，是中文敘述史上的一大奇觀。

此言不虛。隨便翻閱當代的報紙，扁議扁說扁行扁盼扁論扁稱扁見扁帽扁嫂，可謂隨處可見，其執意塑造「阿扁」為「平民總統」的親民形象，自然不言可喻，但是其所散發出來的「扁非」文字訊息，對中文文字的敘述內質其實充滿了破壞的功能，可謂不知不覺地進行著「文字改革」，暗地與「臺語文字化」的推動遙相呼應。

這相當有趣。我不知此乃其文宣團隊藏龍臥虎，還是懵懂無知，卻以文字敘述達到其摧毀文字內質的政治目的。這應該可以成為一個值得參詳的「類公案」，替粗俗不堪的政治鬥爭提供一個可資歷史記錄的例證，尤其阿扁以律訟行道，從頭到尾都是臺灣民主運動先驅的辯訟師，但因緣湊巧，卻破「嗣」入「扁」，值得研究，蓋因「嗣」從口冊從司，故知「嗣」雖以冊置於口下，卻以「司」聲示「諸侯嗣國」之狀，可說「訟師」以口御冊，只能「臣司事於外者」，故原為外圍份子。

不料因「司從反後」，而「後」從厂，「扉也，明也後施令，故從厂從一口」；厂本「古扉字，象扉引之形」，其「扉引」之結果，內外漸擾，正反互易，「一口」乃逐漸彰顯，最後發號施令，「司」乃由外轉內；其轉者，「嗣」滅，「半門」立，「扁」乃大張。

「扁」既張，「所言眾」為「半門」所用，「扁非」乃成。《易傳・繫辭上》有云，「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」誠然斯言，「半門」闔闢，「變」已矣，是以「阿扁」多變；「變」則必須「化而裁之」，是曰「化而裁之存乎變」。又「變者化之漸，化者變之成」，故進而「裁成其變」，此爻象極明，是「嗣無司」不能成其「以口御冊」的「嗣」之因，是臺灣語言亂象之根源所在，文字改革於焉日夜催促；更有甚者，在官言官，原無不妥，但強以掛其

「平民」之名，「非與非之」之「二象之爻」則更加混亂，於是「冊與冊之」之「二象之爻」終於成為操控民意的公投運作，乃至在旁監督的在野黨會冒出「違法公投」一詞。

在野黨不乏負笈西方、飽讀法律的法學家，卻不察「違」者「非」也，「法」者「瀍」也，「平如水，從水，鷹所以觸不直者去之，從鷹去」，鷹「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」，似即西方神話裏的unicorn，故知「法」者，「鷹去水平」也，「鷹所以觸不直者去之」為「法」，非「去鷹」以令法直，「法之」也。「法與法之」與「誠與誠之」、「受與受之」的異同相仿，皆為「易為『之』原」的論述範疇。

「法與法之」一亂，「法」在「法之」的操控下，再也無法「平」了，反倒因「去鷹」之勢過猛，使得水混如漿，於是混水摸魚者日眾，亂象乃生。及至法典林立，置冊於丌成「典」的「所言眾乃尊閣也」再也不受尊重，於是「法之」乃全面顛倒「法」之為「法」之本意，興起了以「公投」為「眾意」之基，置於法典之上，斧底抽薪，以「公投」為名，為「扁非」製造法律是也，故知「違法公投」不能為名，實為「公投非法(不是律法)」也。

其來有自罷。「公投」成為「國際性」的立法手段，乃因政治人物玩弄政治，藉「民意」立法以脫「政治責任」；以現代「大一統」的民主政治體系觀之，政治人物多為民眾所選，而後賦予政治權力(empowered with political power)，但政客每遇棘手政治決策時，反倒要求民眾代議，於是就有了「公投」的想法，好似政治領袖居其上位只是為了處理雞毛蒜皮之事，或只為重新支配政黨資源而存在，卻不知如此沒有擔待，又如何能為政治領袖呢？

政治思想的演變令人費解。我不禁質疑，尚為不遠的羅斯福、邱吉爾時代，有那麼多「公投」嗎？怎麼反倒沒有了戰事，「公投」如雨後春筍般地冒了出來？看來世間無「大思想家」統領思維，可謂社會混亂之根源；其實領袖之所以為領袖者，必須高瞻遠矚，其遠見勢必高寂，無人能及，否則無以為領袖，而民眾之所以為民眾者乃為汲汲民生奔波，故短視近利，否則必超越民眾。

這麼簡單的道理怎麼到了政治人物手裏就整個顛倒了過來？如果「公投」連歷史意義也薄弱，何能有哲學意義呢？那麼政治人物責成民眾代議有甚麼哲學意義呢？簡單地說，就是「眾與眾之」之混淆。以《三字經》的「有典謨，有訓誥，有誓命，書之奧」觀之，《書經》所載「虞夏商周」四代的政治狀態，條條列述大臣獻計謀略之奏書，君王頒布之法令、公告、作戰命令、誓約等政治檔案，其仁政治理所散發的社會祥和，不知有法有民，不知有戶有冊，甚至不知有非有罪，是以政治清明。此乃《書經・堯典》所記，不容否認，故知「法立」，不須非得具有民意，反倒以民意為名「立法」者，大多實踐「扁非」也。

究其實，其「書之奧」無它，乃「典謨、訓誥、誓命」本身即一謀略，有一定的次序與規矩，混淆不得；以現在的政治體系觀之，「立法」者無異以「典謨」之過程建構「訓誥、誓命」之基石，「行政」者乃以「訓誥、誓命」執行「典謨」所規劃出來之謀略，而「司法」則重複「典謨」之章程以約束「典謨、訓誥、誓命」不離其綱。以《書經・堯典》觀之，未見「行政」利用「典謨」來推動「訓誥、誓命」者，故知其推動乃為開脫「所言眾」所責成的「政治責任」，是為「公投」之意也。只不過這樣的論述與現在的思維已不能相應了。

「公投」似以「民意」為上，其實不然，早已演變為政客操控政治的工具，曰「制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神」，所以「公投立法」多如牛毛，見諸「後現代社會」之混亂，直奔一個無綱無紀的景況；以我所處的「洛杉磯捷運局」為例，觀看加州一年兩次的「公投立法」，則可推知行政機構以總動員之行政力量，推動「民意」甚至對抗「民意」，其實乃藉「還政於民」為由，以「民意」為法，遂行其政治動機；直至法立，另一批為「民意」所害或不得其利的投票人，乃針對法章條文之弊病，再「公投立法」，以牽制前一個「公投立法」，如此交叉轉進，永無止境，投票人懵懂於其中，並隨著政客起舞，於是政客乃玩弄投票人於鼓掌之中，在諸多漸次轉進的「公投立法」之中，遂行其行政目的，如魚得水，視「法」為孩童之玩具，而只知「法之」了。

「法與法之」至此亂矣。更何況，「法」一多，其立自敗，「法與法之」乃大亂，「法」再也無法「平」之，冊立不平之狀隨處可見，自立救濟之抗爭日有所聞；以「冊」觀之，其札一長一短之「符命」一旦強自立之，必定蹣跚為步；「符命之命」者「使也，從口從令」，「令」者從亼從卩，「卩」者卩也，形，乃「符節之節之正字，象相合之形，節，竹約也」。

推衍至此，一切明矣。「符節、符命、誓命」所揭櫫者，「合」而已矣，「合」者亼口也，何奇之有？「集口」也，「民意」也，「所言眾」也，「侖」也；「侖」字之高妙者，依糸成綸，依人成倫，依言成論，均有「脈絡、關係、秩序、條理」之意，《易傳‧繫辭上》有云，「易與天地準，故能彌綸天地之道。」是謂「經天緯地，猶嫌未及，(易)必使彌縫，則能盡天地之準則也」，其「侖」者，本自立，「一切合集，校計籌量」(引述自日誦的「禮佛懺悔詞」，出處不明)，苟若強以冊立(get on the record)，不穩之狀乃生。

以佛家語彙描述之，「眾緣和合」而已矣，但非以冊札一長一短之「符命」和之，而是「眾緣和合」乃有「侖」，有「侖」乃知「品」，有「品」，「龠」乃生。龠者，「三孔竹管也，從品侖，侖理也」，「龠」既造，龢(同「和」字)成，龡(同「諧」字)至，「和合」乃在「龠」裏生，非「離龠」它生；古之「龢龡」，今作「和諧」，所強調者，無非「口言」之「和諧」也，但「龠」卻從此一去不復返，以人無復有「品」故；人無品，見「龠」之品不張，乃再棄「龠」就「侖」，但卻連「侖理」都無以為繫，以其無品故。

那麼「品」字何解？「品」者「眾庶」也，「庶」者「堂皇之貌以見光也」；「庶」去光從又，即為「度」，法制也，故知「三合所言眾」集成之「侖理」原本無障礙，其之所以矇蔽，乃「首己」凸顯，並因其顯而籲；「籲」者，「龥」也，從龠從頁，頁者首也，以「品」為基，以「竹卩」約之，而後有「籲」，可謂呼籲一起，為眾人率，眾意即泯，只賸下「首己」之意，以之立法，法乃非法，是「公投立法」最無法自圓其說的矛盾所在；政治人物不以「首己」之意為「侖理」，實在困

難，更因政治人物為求合縱連橫，經常不能將其策動之謀略曝光，故只能謀動於「半門」內，故知其所呼籲造勢者多非民意，乃「扁非」。

職是之故，以「冊」觀「扁侖」之互動，「半門」不去，「眾」無以為意，其關鍵點在「冊」之「所言眾」受衙署所壓抑；以「品」觀「侖龠」之互動，無品難以成其「侖理」（侖理者，龠也），但矛盾的是，以品論侖理，籲卻隨「首己」生，侖理乃滅，故其籲者只能無品——其關鍵點在「非」之泯滅，並因其泯，「飛下翅」就被凸顯為「鳥形」，不料鳥一具形即不能飛，唯其「非鳥」，則「飛下翅」才得以展翅，以是知政治人物要在政治裏講「人品」是不合邏輯的，因為有「品」者，則不從政，以其不為「半門」所用故，而從政者必造「扁非」，非關人品，以「別業」離「眾業」不能造作，乃「命根」離「眾同分」的羣體造作，無能成就「生命個體」之意。

要破這麼一個層層疊疊的「二象之爻」，只能在「非」字著力，以是知「扁非扁是扁」。何以故？「半門」去，冊立；冊既立，「所言眾」立；「所言眾」既立，侖立；侖既立，「眾庶」立；「眾庶」既立，品立；品既立，龠立；龠既立，侖理立；侖理既立，「尊閣」立；「尊閣」既立，典乃立，以是知「法非法是法」也。中文否定敘述內質之高妙如斯，盡述於此。

那麼「有品」之人從政，如何得以在政治裏拒絕「扁非」呢？只有一法，知「品非品是品」。何以故？逆其次第即可，曰「典非典、尊閣非尊閣、侖理非侖理、龠非龠、品非品、眾庶非眾庶、侖非侖、所言眾非所言眾、冊非冊」也，一旦知曉「冊非冊是冊」，則只能謀其策動於「半門」，不能倚「典」，不能倚「冊」，所以學位或人品均須拋諸腦後，而只能將「冊」置於「半門」之下，是曰「扁」，故知從政者要破這個「二象之爻」，是不可能的，只能避之，是曰「賢者避其世」。

如果「賢者」稟家訓、為完成先人遺志而勉強為之，應知其「不可為而為之」之理，採取一個放任「扁非」之策略；當知一旦「扁」過份凸顯，「非」再也無能「向上氣違」，只能「罪之」，反以去除「半門」之方式，令盡受「扁非」之害的同志有了冊立明君之契機；冊既立，「所言眾」立；

「所言眾」既立，侖立；侖既立，「眾庶」立；「眾庶」既立，品立；品既立，龠立；龠既立，侖理立；侖理既立，「尊閣」立；「尊閣」既立，典乃立，於是一切又都回來了。

苟若放任「扁非」而去，則「半門」始終存在，一切的「冊、所言眾、侖、眾庶、品、龠、侖理、尊閣、典」都將不立，於是「扁非」將轉為其政黨之內部鬥爭，從此永無寧日；一旦「罪」扁，正中下懷，原本蘊含「常居卑下」之「扁」非常順利地就爭取到了民眾同情，而原本以「品」立國的「罪扁」人士反而只能揹負「政治迫害」之名，反而自敗其「親民形象」。這是馬英九在一系列的「罪扁」行動中，弄得灰頭土臉的原因。

這麼一路崩毀，最後「半門」仍舊撼動不了，於是除了藉助「所言眾」，也別無它法可想；但到了這個時候，其實只能悖逆「民可使由之，不可使知之」之古訓，迫使民知，並因其「使之」混淆了「使」，而感其「使命」，然後掌「使命」為「符命」，再轉為「誓命」，最後以「己意」做「所言眾」，民意反失，故知「罪扁」一旦執行，「幾」已動，「扁非」終將倚「半門」再張，有「品」之人反倒百口莫辯，可謂「扁」字一旦造作，言論亂矣，非「品」之可撼搖也。

神祕的虛構(同步刊登於《一般敘述學研究》，二〇二〇年三月二十九日)

我想我必須老實承認。當我不得不遵從鋼琴老師的指示，去參加一年一度的巴赫鋼琴比賽時，我的心裏是百般不情願，因為我對這個比賽的曲目〈虛構的故事第六章〉沒有甚麼特殊的感覺，甚至覺得有些單調沉悶，不像往年的巴爾托克那般輕快，也不像蕭邦那般憂傷；我只能說我喜愛「虛構的故事」這個名詞，而且〈虛構的故事第六章〉很短，不到三分鐘，似乎短得不能去了解任何的「虛構的故事」，但卻可稍稍遮掩我彈奏「虛構」卻不怎麼懂「虛構」的膽怯與心虛。

雖然如此，我還是很感謝老師選了這個簡短的曲目參加比賽，節省了我不少練習的時間，因為我小學畢業在即，一連串小考大考模擬考以及最後的畢業考，早已把我整治得沒有了笑容；我從不去打聽別的同學如何準備升學，我只知道我才剛一上六年級，媽媽就付了昂貴的補習費，要我參加升學保證班，還請了家教來教我作文，得每個禮拜都按照課題，交出一篇兩頁長的「虛構的故事」，整個地述說了我六年級的呆滯與眩惑。

比賽按照琴齡來分組。這很公平，至於考生彈奏巴赫甚麼曲目，則全由老師決定，也不必預先報備承辦單位入檔，但是不論選擇甚麼曲目，彈奏以不超過三分鐘為原則，其它有關評審委員、考生組合、曲目順序、鋼琴性能、甚至場地設施，我們一無所知，只知道在預定的時間，抵達指定會場：「卡農一〇〇」室。

我們比預定時間早了三十分鐘到達會場，卻只見「卡農一〇〇」深鎖，裏面隱約傳來了上一場比賽正在進行的樂音，而考生與家長則擁在門前，各自檢視貼在門邊的名單號碼——我緊緊挨在父親

的身邊探著頭，這時才知道自己是第二號。「第二號啊？」我的身軀不自禁地哆嗦了起來。父親大概感覺了身邊的顫動，於是就將我的手指摀在他的手掌中搓揉著，輕聲說道：「妳要放鬆，巴赫的音樂寂靜自然，所以妳的顫音不要跟得太緊。」我隨著指頭的摩擦而有了暖意，就點了點頭，父親又說：「三分鐘很快的，妳不要緊張，妳已經為這三分鐘，準備了六個月了。」

可不是嗎？為了這不到三分鐘的演奏，我每天彈十遍，彈了六個月，早已彈了近六千分鐘，但我的顫音仍舊時鬆時緊；心情好時，顫音顫動得非常自然，父親就說他可以聽到一種「被遺忘了的聲音」，很遙遠、很典雅，音色清澈，無負擔，就像潺潺細流的河水；但是心情不好時，那個顫音就有些牽強，好像是故意造作出來的，父親聽了就說他感到氣堵，不止不能親近，而且心裏感受到一種不能淨化的汙濁，悶悶地好像胸口被壓上了重物一般地鬱塞。

父親一邊搓揉著我的手指，一邊說道：「『虛構』的主題一旦開始，主要的事情就算過去了，所以妳不要把『虛構』的意義抓實了，也唯有讓它鬆散地流動，『虛構』的意義才能真正地掌握。」這樣的言語惹來旁邊家長的側目，但我卻已經習慣了；父親抿了一下嘴，又說：「所謂『虛構』就是無中生有，憑空想像，所以『虛構的故事』就是子虛烏有的故事，但因為『虛構』結構的悍然存在，『虛構』才不能超越音感，所以妳一定要將之鬆弛化，以掌控『虛構』的抽象內義。」

我不置可否，父親接著說：「記得我所說的『三位一體』的涵義嗎？巴赫的音樂是一種默禱，所以妳必須在心靈深處，尋求一個歡悅的讚頌力量。」

「嗯！」我怎能忘得了？為了這個「三位一體」的詮釋，爸媽爆發了激烈的爭吵，現在想來，都還像是一場醒不過來的夢魘。

爸媽爭吵的「真實的故事」應該就是這個「虛構的故事」所惹出來的禍，可以說從我開始練習Invention 6時，就吵得不可開交。不過呢，我必須先交代清楚，「虛構的故事」其實是從英文字

invention 翻譯過來的，而我知道 invention 遠遠早於我知道「虛構的故事」翻譯過來的意涵；事實上，我是一直到了我開始寫這篇小說時，才發現 invention 原來就是「虛構的故事」。

學校第一次教 invention 的意思，應該是我上三年級的時候；那個時候，我的隔壁班經常聚集一羣吹笛子的高年級生，一有空閒就吹響他們在樂隊裏學來的進行曲，有時還在操場一邊行進、一邊吹奏，神氣得不得了。

我看了就回家跟爸爸說，我也要吹笛子。爸爸說，「吹笛子呀？妳連五線譜都不會讀，怎麼吹笛子？」我看爸爸不答應，就去纏媽媽。媽媽答應了，但是要先找個老師教我五線譜，不料這個老師始終都找不到，於是媽媽就想，乾脆找個鋼琴老師，打好音樂基礎。對這點，爸爸的牢騷很多，一直批評學校教育的升學主義太過偏頗，也不贊成小孩必須在校外尋找鋼琴老師。大概就是在這個時候，父親決定先介紹一些音樂大師給我認識，而第一位就是這位父親尊稱為「音樂之父」的巴赫。

父親從巴赫的名字入題：「妳知道，巴赫的英文拼音叫 Bach，/B/等於2，/a/等於1，/c/等於3，/h/等於8，所以 Bach 四個字母的位置以數字來顯現，加起來就等於十四。」父親把二十六個英文字母一系列排開，又一個一個在字母下面加上一個一個數目字。「喏。巴赫以/n/的第十四個英文字母來隱涵他的名字 Bach 在字母排列上的總和。」

我一時不知父親講這些的用意何在，忽然又見他將二十六個字母分為兩行，第一行當然以/a/為首，第二行卻以/n/為首。「這個十四，對巴赫來說，是個神祕的數目，而字母排列第十四個位置就是/n/。」這時父親將我的學校作業翻開，指著一篇講 invention 的文章說了：「現在妳以/n/為基點來檢視 invention，妳將發現/n/所隔開的字母數目為1、2、3，在 invention 裏，乃『三位一體』，就是 trinity 的意思，乃『一、二、三』不可分之意。」

這是我第一次聽到 trinity 這個英文字。父親又說：「英文的基本構成因素為二十六個字母，分為母音與子音，這個妳在學校裏學了很多，但是學校沒有教的是子音還有『和諧』的意思。」

「和諧」是甚麼意思，我弄不清楚，但是子音與母音的區別，我滾瓜爛熟，於是我迫不及待地說：「/n/是子音，但是學校老師沒說子音的『和諧』意義。」

父親和藹地說：「子音的『和諧』就是讓兩個音聽起來像一個音，安祥而靜止，為承載母音而存在；母音正好相反，為顯子音之用而存在，也就是令子音的『和諧』有了廣大無際的造作，所以也可說是『不和諧音』的肇始，但它的造作相當不安，因此最後必須在子音的調和下，安靜下來。」

我有些懂了：「所以音樂或語言沒有『不和諧音』是不可能造作的。」

父親笑了：「是呀！妳真是聰明。『和諧音』是不能造作的，能造作的只能是『不和諧音』；唯有『音節性的子音』例外，可單獨成音，也可與其它子音相拼而構成音節，雖然無須與母音相拼，但其發音卻等同於加入一個母音。」

「這個『音節性的子音』是甚麼呢？怎麼學校老師從來不曾說過呢？」

「『音節性的子音』非常稀有。」爸爸慢條斯理地說：「二十六個字母中，也只有/l/，/m/與/n/三個字母構成『音節性的子音』，也就是 syllabic consonants 之意，是最接近靜態的幾個聲音。」媽媽在旁聽著，瞠目結舌，但一臉陰霾。

「/l/，/m/與/n/三個字母已經算是稀有的，但/l/因為有一個母音的聲音在內，所以嚴格地說，也不能稱為『音節性的子音』。」我將二十六個字母來回在口腔中滾了幾遍，並加強這三個子音的發音；父親聽了，噗哧一笑：「這的確有些混淆，不過/l/與/n/的發音類同，都是將舌面抵住了上顎部位而發音，但不像/n/的鼻音，所以/l/只發口腔音；/m/是另一個有趣的子音，不止居中連結了/l/與/n/，而且所代表的聲音，因為唇不張開，所以只能發出一個悶悶的尾聲，但是/m/與/n/緊密連結，其實是一對不和諧的連音，說明了真正的和諧過程永遠不可能和諧。」

我始終弄不清楚其他同學的家長在檢查同學的作業是如何進行的，但父親的解說經常不顧學校的進程與考試的緊迫而耗費在一些很艱深的說法；媽媽再也忍不住了，悶悶地說：「你講這個『音節

性的子音』幹甚麼呢？考中學會考嗎？」父親不理她，繼續說：「巴赫音樂的神祕性就在這個『音節性的子音』上，不論樂曲往哪一方向移動，最後一定回到『和諧』的基音上去，所以散發出來寂靜與自然的力量；貝多芬以降的作曲家就不是這樣子，多半在母音上擴充，所以曲式不斷擴大，終至威嚴狂熱華麗磅礴，不然就是哀怨溫柔怡悅沉鬱。以『不和諧音』為萬音之母的觀點來看，這是一個必然的演變，但巴赫的純粹音樂就此消泯無蹤了。」

這段巴赫的介紹過了很久，鋼琴老師一直都找不到。大概就在我意外沒考上四年級資優班時，媽媽的朋友幫我們找到了現在的鋼琴老師，但是媽媽卻改變主意，不讓我學琴了：「連資優班都上不了，還學甚麼琴？」

父親事忙，一直還沒找到機會跟我講第二位音樂大師，但聽了媽媽這個反對論調，反倒堅持了起來：「學鋼琴比考資優班重要。」

倆人一來一往，相繼改變立場，卻又再度對峙了起來，而我想吹笛子的要求就再也不敢提出來了；媽媽在我答應加倍努力考資優班後，也就答應讓我去學鋼琴，於是我就開始了一個禮拜三十分鐘的鋼琴課，也認真彈了一些貝多芬、舒曼、莫扎特、蕭邦、巴爾托克、柴可夫斯基等名家的小品曲，但巴赫的音樂卻始終未曾有機會去彈。

有一天，我很興奮，因為老師終於教我彈巴赫的 Invention 8了；我等到父親下了班，衝出屋外，興沖沖地說：「爸爸！今天我彈巴赫了！」

「喔？時間到了罷？」爸爸一邊停車，一邊問：「老師教了哪一首呢？」

「是 Invention 8。」我接過了爸爸的公事包，一邊就拉了爸爸到鋼琴邊，迫不及待地把 Invention 8彈了一遍。

爸爸聽了，就說：「不錯呀！才剛彈，就彈得有模有樣了。」

我聽了，不禁心花怒放，因為我最在乎父親對我的評語了。父親輕撫著我的額頭，欣慰地說：「記得我們講過以/ n/為基點來檢視 invention 的『三位一體』的意思嗎？」我點了點頭，父親接著就說：「/ n/的字母在 invention 裏面也有三個，於是『三位一體』在三個/ n/裏，就迴盪出來一個整體的『虛構的樂章』。這是巴赫以 invention 為題名寫了一系列曲譜的原因，大概有十五首罷。」

這樣的論說有些匪夷所思。媽媽在一旁早就按捺不住了，冷冷地「哼！」了一聲：「又來了，真是拿你沒輒，老是談這種沒用的東西。」我嘻嘻地逗著趣。媽媽轉而將矛頭指向我：「妳也是的，芝蘇大的事都向妳爸爸匯報，現在好罷，我看妳怎麼去了解甚麼『三位一體』。」

父親好像心情很好，拉著媽媽的手腕說：「不懂『三位一體』，沒關係，但是必須知道巴赫以 invention 為題名來寫『虛構的樂章』系列的原因。」媽媽歡愉地將菜飯端上了飯桌，父親擁著我，又加了一句：「這對一個有『對位法』頭腦的巴赫來說，不能不說是個奇蹟。」

媽媽不喜歡聽這些，於是父親就將話題岔開了，但卻就此設立了這個爭論的基調；從此爸媽與我三人猶若三個聲部，配合著 Invention 8 的練習與詮釋，各唱各的調，又在僵持不相讓之下，各自形成一條美麗而有趣的旋律線，有時各自分開，不相連貫，但結合起來卻又豐富而動人，不知不覺地迴盪出「對位」的意涵，恰似「對位」由和聲而生，而和聲又由 Invention 8 的曲調而來，終至和聲以及「對位」不可分割地交織在一起，更由於爸媽爭吵，有時累了，有意妥協，卻又拉不下臉，於是一個開始說話，另一個就悶聲不響，恰似「卡農」的輪唱，但往往在我刻意的造作下，又激起了爸爸一些想法，然後回應媽媽的反諷，如此輾轉迂迴，竟自詮釋了巴赫最為人所津津樂道、又刺激複雜的「賦格」曲式。

我其實很喜歡這些爭論，因為言詞雖然激烈，但卻將爸媽拉攏得很密切；我也會耍些小手段，增加討論的題材，或順應父親的論調加入一些不明所以的想法。這一切逐漸轉為白熱化，應該就是當老師決定讓我以 Invention 6 參加巴赫鋼琴比賽開始的。或許是比賽的壓力，但又不像，因為我知道

父親根本不在乎我得獎與否，只要我了解我在彈些甚麼；媽媽正好相反，不管我了解與否，她只要我得到大家的肯定。媽媽的論點有一定的根據：「專家都肯定了，難道還能不了解嗎？」父親對這樣的說法，嗤之以鼻：「連作曲家本人都不見得弄得清楚，又有誰是專家呢？」

父親這個說法，媽媽當然不能接受：「這不就像一個寒磣的貧戶質疑金錢的用途，來嘲諷富有的人家嗎？妳爸爸連五線譜都不懂，又怎能了解作曲的內涵呢？」從這時開始，媽媽對爸爸的批評就一天比一天嚴苛。

媽媽的嚴苛批評暫且不說。我隨著自己彈奏 Invention 6 的進程，無意間發現〈虛構的故事〉有一個魔力，似乎一彈起，就恍如回到過去，也好似暗示人心深處有個扭轉不過來的彆屈；更重要的是，我發覺我不能關注自己正在彈奏的音粒，就好像我不能只關注自己身邊正在發生的事情，也必須關注別人的感受一樣。

這說來有些困擾，但當我關注正在彈出的音粒時，那個關注不僅無助於事，而且太遲了，因為那個聲響已經毫不留情地爆裂開來；不久我就找出了訣竅，將注意力擺在後面一個將發未發的音粒，更在沉默的後續動作還未造作出來之前，先掌握了即將要發出的聲音所賦予的音樂性格，猶若呼吸，在呼氣前，先吸足了氣，即至呼氣，那就只管呼氣了，但在將呼未呼的內在脈動裏，前音與後音相互統一，情感與技巧相互交流，樂念與詮釋相互融合，而我則將老師的教法牢記在心上，只知順從地將巴赫的神祕能量如實地呈現出來，在一個音一個音往前推動的時候，我也一丁點一丁點退出了「虛構的故事」。

我所不知的是，就在我屈身而退的時候，那個完全不理會我的神情的「虛構的樂音」如瀑布般地狂流而下，逕自在我的指尖成就了「賦格」的真正內義，一邊潛近一邊離去，甚至在潛躡的時候，樂音悄然遁身而有了迷離悄恍的境地。那個神祕境地不可說，也不能預知，往往在我靜坐在鋼琴前，手指還沒有擡起來的時候，就開始醞釀，然後在蘊而不出的狀態裏，忽然意念與情感一分而二，一個

上升，一個下降，而且逕自在升降互逆的勢動上，造成一種必須溢出的緊張；也就是在這個動而不動的能量焦灼狀態中，一個微小卻強大的瞬間裏，已然二分的意念與情感倏忽結合在一起，將「賦格」的能量於須臾間像變魔術一樣從我的指尖流淌而出。這裏的困難是，這個瞬間不可求，等待的時間也不可知，往往就在我以為快要來了，它又消褪了，更多的時候是，我就快準備好時，媽媽在廚房叫開了：「妳怎麼搞的呀？怎麼還沒有聲音啊？」我那個全神貫注、正在準備觸摸琴鍵的感覺，隨著她的叫喊，剎那間就消失於無形了。

我有時很懊惱，便不吱聲，於是父親就在書房裏輕輕地咳嗽一聲。我知道他們已經等待了很長一段時間，但那個感覺不來，我又有甚麼辦法？又過了一段時間，媽媽就叫了，「這就快要比賽了，妳怎麼老是不上心啊？」我茫茫然擡起了眼皮，「上心是甚麼意思呀？」媽媽火了。「皮不瞪眼呀！叫妳彈琴，就這麼難呀！」我好不委屈地說：「但是我不知道怎麼上心呀？」

媽媽衝出了廚房，大聲吼道：「『上心』就是把老師糾正妳的地方重新彈幾遍，一直彈到老師要妳表達的境地。」

「但是老師沒有糾正我甚麼，她說很好。」

「那麼妳就一直彈到妳不必去想應該用哪根手指頭去彈。」

「機械化的意思嗎？」

「不管是不是機械化，妳必須彈到順手，而且順到不去思考怎樣去彈。」

「我不就是在想怎麼彈到不必去想嗎？但是妳就叫開了。」

這個景象天天在家裏的客廳裏重複著，只要我的 Invention 6 沒有在高聳的天花板底下響起，媽媽就不會停止數落。有一次我想這樣不行，我不能等到媽媽叫我彈琴，才坐在鋼琴前面醞釀情緒，這樣難免會令爸媽有了等待的焦慮，於是我就琢磨如何在媽媽還沒有叫我彈琴的時候，在心中先深入巴赫的音感，然後趁爸媽都不注意的時候，走到鋼琴前面，一下子就把「虛構的樂音」彈了出來。

那個聲音真是絕妙。一個音粒在適當的時間以適當的速度轉向下一個音粒。好像時間被我放在聲音裏雕琢，音粒被我放在音樂裏翻鑄，而巴赫的「賦格」神蹟般似地塑立在我家的客廳裏。

心中的音感是很微妙的。有一次我彈著彈著，忽然覺得這個造作原本不應現起，於是就將音粒濃縮到最基本的素材裏，然後隱去，沒入虛無的結尾，猶若剝去了所有的音符裝飾與音色外衣，甚至還祛除了音樂的造作，將之化為一聲歎息。

樂音方落，爸爸衝出了書房，大叫一聲「哇！」我卻不想搭理。

我懶洋洋地擡頭望著漫漫雲漢，只見雲捲雲舒裏竟有銀河泛來的水潮聲，那一陣陣的潮汐捲滾傳來了似有還無的大鍵琴聲，聲聲連綿，卻是帶著濕意，血的消息，濕濕黏黏。「太美妙了！妳終於彈出一個沒有時間桎梏的賦格了！」我仍是茫然。爸爸抱著我。賦格已經走完了。沒有時間的桎梏也已回到沒有賦格的造作。它不能再被翻製一遍。一個音粒一個音粒似乎黏在高聳的天花板上。

爸爸有些不捨地問我。「妳在彈之前都想了些甚麼？」

「甚麼也沒想。我只是在等待那個正確的時間。」

「甚麼時間是正確的時間呢？」

「嗯！我也不知道。它來了，我就知道了。」

「嘻！那麼妳怎麼讓它來呢？」

「我沒有辦法讓它來。它來了，就來了。我只是讓音粒在它來時流淌出來。差一秒都不行。差一秒就太遲了。那個感覺就消失了！」

「是呀！」爸爸百般憐惜地撫摸著我的面頰。「妳現在只能期盼這個瞬間與評審叫妳的號碼的時刻能夠重疊，否則妳就只能彈奏一個沒有音感的賦格了！」

我愣了一下。「爸爸！我有些害怕。」

「害怕甚麼呢？孩子。」

「我害怕那個『對位』有一種『自我違逆』的力量呀！我愈想紓發那個鬆弛，那個鬆弛反而愈緊張；我愈想控管那個緊張，那個緊張卻一下子放鬆了起來，於是我只好在需要放鬆的時候，去盯住那個鬆弛，但一盯住，我就緊張了起來。」

媽媽不知趣地插了嘴：「妳不要去盯它，不就不緊張了嘛！」

爸爸揶揄地說了：「這樣的說法，說了等於沒說；下次妳在盯住鬆弛的時候，不妨放鬆盯住的力道，或許緊張的情緒可以跨躍過去。」

「這有多難呀！」

「說難很難，說不難卻也不難。」父親深深地看著我疑惑的面龐。「但妳要懂得謙卑。」父親的聲音有一個柔和的腔調。「面對巴赫的樂譜時，妳要像初次接觸時那般虔敬，不要因為妳已經彈得滾瓜爛熟了，就以為沒有甚麼值得妳去琢磨。」

「你胡說些甚麼呀！比賽時是不能看樂譜的。」媽媽轉向我，嚴厲地說道：「妳必須把樂譜背起來！」我卻聽見父親搖搖頭說：「背譜在今天可能也是不得不為，但是妳只是讓樂譜在心裏生根，然後讓一切強弱、時間、表情、作風、樂念，甚至巴洛克文化背景等等音樂上的理念都消散，以等待適當的瞬間，超越心中的音感。」

媽媽尖叫了起來：「不能消散！要牢牢記住！不然還比賽甚麼？」

爸爸輕描淡寫地說著：「比賽只不過是個過場。妳如果把彈奏 Invention 6 想成了一個默禱的時刻，壓力就不會加在身上。」

我搖搖頭：「這不是默禱。老師說，這就像兩個朋友在談話，相互溝通。」

爸爸不慌不忙地說：「老師這麼說是因為妳還小，不懂甚麼是默禱，更不懂心中的聲音不見得就是溝通的聲音，甚至一開始溝通，只能是虛假的聲音。」

媽媽緊咬不放：「你又來了罷！聲音是最真實的，怎能是虛假的呢？」

爸爸沉靜地說道：「這樣的說法其實就是說明樂念與曲式的不同。從貝多芬到華格納，虛假的聲音被真實化，所以曲式愈來愈龐大，而真正將真實的聲音退返回默禱的狀態，則只有荀柏格一人，以『十二音列』重新展開『對位』的探索。」

媽媽的聲調拉高了八度：「你昏頭了罷！連我這麼一個樂盲都知道貝多芬的偉大，你怎麼可以把一個名不見經傳的荀柏格置於貝多芬之上？」

「這裏沒有上下之分，而只是對音樂觀感的不同。」爸爸的眼神倏忽回轉到一個空靈的境界。「荀柏格打破音樂的具象概念，最具體的就是一九一二年所發表的『月光下的木偶』；當然『月光下的木偶』是翻譯，但荀柏格藉法國啞劇裏的丑角 Pierrot 來說明『無調』的精神，卻至為明顯，因為既是啞劇，則 Pierrot 只能存在，而且是『非具象』的存在，否則這麼一個身著白袴及大鈕白短衣而面塗白色的男丑角必因與女丑角 Golumbine 的對應，而成了開口說話、長吁短歎的『具象』存在，但可惜的是音樂必須有聲音，所以當音樂一響起，啞劇就不再是啞劇了。」

爸爸這一段話講得很生動，我只能在日後盡其可能地記錄下來：「這裏面的創作意圖有很強烈的哲學意味，但是能夠領悟的人不多，唯有他的學生魏本一人，日後將之詮釋為一聲『歎息』；這個『歎息』飄盪得很深很遠，因為幾為同時，當荀柏格的 Pierrot 開口說話時，中國出現了翻天覆地的變化，而魯迅、胡適所代表的左派右派兩面挾擊，左右開弓，從根柢處摧毀中國固有的文體，而有了一個至今都令人稱頌的白話文，開創了一個世紀的中文敘述——文章愈寫愈長，思想卻愈形墮落。」

媽媽從小將魯迅奉若神明，聽了這樣的話，氣就不打一處來了：「談音樂就談音樂，幹嘛七連八扯，扯上了魯迅、胡適？」

父親幽幽地說：「音樂與文學的歷史發展，脈動一致，非常耐人尋味，因為白話文的造作也令文學人士在此時不斷開拓文學的視野，嘗試以文學形式來駕馭思想，卻同時失去了思想力度，以至於『虛構』以『質疑敘述』來開創意念的驅動只能被轉為文學形式上的演變，一個不能敘述的純粹文字

也就再也看不見了。」暫且不說父親這種文學說法是否正確，但老師從未跟我提過甚麼荀柏格，當然「十二音列」更是前所未聞；我所知道的是，這三年來的音樂薰陶已令我的心靈蒙上了一個尋求戲劇效果的期盼，在對比的意念與正反的原則上，耽溺於旋律與和弦，但是爸爸時時警告我，這是後來的音樂驅動，在巴赫所處的巴洛克時代卻是次要的。

那麼巴洛克音樂不重視旋律與和弦，又是以何為主呢？父親說，巴洛克承襲於啟蒙，人們習慣於一個相對較為安靜的音樂；這種可以讓人沉思的音樂，以「不和諧」的聲音追求內心的和諧，甚至其淺唱低吟的私密音樂將「音節性的子音」的「不和諧」襯托出來，所以發「不和諧的音節性子音」可以說就是「對位法」。

我不停地哆嗦。大家都說「溫室效應」已經徹底改變了全球的氣候。這看來不假，否則都已經是初夏了，今天怎會這麼冷呢？父親故意轉移我的注意力，輕聲說道：「妳看見妳這一組的名單上有多少人嗎？」

我數了一遍：「有十二位！」

父親眨了眨眼：「這是不是有甚麼特別的訊息呢？」

我若有所悟：「十二音列？」

「這可不是嗎？」父親的手掌心源源不絕傳送過來一股熱量，將我的指尖緊密地包裹著，猶若巴赫以簡樸的力量來包裹連綿的十六分音符的企圖。「荀柏格從未上過音樂學院，但是他對數理很有研究，所以他大膽地顛覆對位法，避開巴赫的/n/，將二十六個字母止於/l/，以十二個字母來構成『十二音列』，然後在另一個『不和諧的音節性子音/m/』的尾音拖曳下，總結其它包括/n/在內的十四個字母。」

我有些厭煩了：「爸爸！我不想聽這個！」

「妳又緊張了罷？」爸爸嘻皮笑臉地說：「放鬆罷！我只是好奇這個十二個人的巧合是否起動了一些甚麼機緣？再說比賽真是沒有甚麼大不了的。妳就不要去想巴赫罷。」

「那你就不要說『十二音列』了！」我跺跺腳。「它讓我心慌！」

「嘻！我的女兒著急了罷？是這『十二位』名單讓妳心慌罷？」父親捉狹地逗著笑：「好罷！不說『十二音列』啦。但是在今天，彈奏巴赫音樂最困難的就是在接受了一個由神權、神祕、古典、浪漫、存在、實驗的音樂薰陶後，任何人要重新回到純粹的『對位』有根本性的困難，就像一個接受了主客分離的『二元論』思想的人，要重新回到一個沒有主客的『彌綸思想』也是不太可能的。」

難怪我老是覺得，巴赫的賦格有種不確定的神祕感，似乎每次彈奏都有臨場即興揮灑的快意，不管練了多少次，有多少領悟，臨到彈奏時，那個領悟就模糊了起來，技巧與詮釋似乎永遠不可能被清楚地思考，因此那個特殊管風琴的音色塑造起來也就隨時隨地而變了，卻也賦予了現場的彈奏有了「詮釋與創作」交融在一起的即興效果，特別是樂思幽微的〈虛構的樂音第六章〉更是如此。

音樂忽然停了。「卡農一〇〇」倏忽打開。老師引領著眾人，第一個走了出來。原來老師今天在這裏維持秩序。等眾人散去，老師快速地走了過來說：「『卡農一〇〇』的空間不大，所以妳不要彈得太緊！妳一定要按照我的教法去彈，不要自我創造。」

我點點頭，一直在心中琢磨著 Invention 6 的音感，以至於老師招呼著大家進會場都不知道；等到媽媽走過來，推搡著我，我才回轉過神來，卻發覺一直都緊摀著我的手指的父親，不知甚麼時候離開了身邊。

父親躲到人羣後面去了。一直等到父親與我的眼神再度接觸時，父親才趨前貼在我的耳邊說：「上場罷！把一切音感都忘記罷！能找來的音感都只能是虛構的音感。」這一次我真的了解了，於是我就跟上媽媽，一起走進「卡農一〇〇」。

「卡農一〇〇」果然不很寬敞，但很明亮；觀眾座椅整齊地尋級而上，一排一排地直到最高的評審座席，似乎呈現了一個鮮明的圖象，把一幅由卡農而對位而賦格所規馴出來的圈牧場地點描了出來，而四平八穩在前方占據了一大塊的舞臺，則象徵著一個靜默於浮動力量與野放聲音還未在歷史上競奔開來的凝固狀態，卻也預留了一條道路等待後來的人將思想轉為感情，而有了蒼莽的追逐感懷。

我環顧四周，茫然不知空曠寥落的「卡農一〇〇」霎時擠滿了觀眾，讓舞臺上的碩大鋼琴格外突出，孤單地訴說，卡農畢竟躲不過歷史的愚弄，在大鍵琴轉變為鋼琴以後，飽受歷代音樂家的予取予求，在其結構上創造出熱鬧擁擠的曲式來。

老師不知怎麼搞的，維持秩序之餘，還擔任了報幕的工作，於是在老師的安排下，十二名考生忐忑不安地在第一排座位坐下。我是第二號，所以我就坐在第二個座位。我坐定以後，卻發覺小腿肚微微顫抖著。我說不清這是因為「卡農一〇〇」的冷氣太強，以至於新買的小禮服抵擋不住涼氣，還是我壓抑不住不可由來的緊張，而令小腿不停地打哆嗦，自顧自地發出顫音在「對位」裏的抖顫。

十二個毛孩。十二張面龐。有的篤定。有的凝重。這整列十二個小孩都將以各自的技巧與方法去彈奏巴赫的「賦格」，其整體的詮釋又將會是一個甚麼氣象呢？父親說，「賦格」始於巴赫，止於巴赫，後繼者難以望其項背，唯有二十世紀初的荀柏格，以「十二音列」重新挹注數目與「對位」的內在相關性與和諧複合性，於是巴赫以「賦格」來刺激樂念的鋼琴表現才重新有了新氣象。但父親說這個有甚麼用呢？荀柏格一向不為音樂界所重視，所以這個乏人問津的「十二音列」也就只能被視為一種掩於對位之後、以潛近賦格的假託之物，但為何父親反而將他視為繼巴赫以後的第二位音樂大師呢？這是否因為父親也沒有接受過正規的音樂教育呢？

想到了這裏，我轉過頭去看看坐在後座的爸媽。爸爸閉眼假寐，對周遭一切都漠不關心。媽媽玩著手上的攝影機，偏著頭，四處去尋找最佳的攝影角度。我不禁莞爾一笑。我知道爸爸經常用這種「非具象」的緘默來嘲諷媽媽「具象」的擺弄。

父親經常說，音樂開始回到原來展現音樂的目的，就始自荀柏格，既總結了貝多芬以降的曲式演變，更扭轉了普羅大眾因為音樂有了新曲式而將新曲式看成音樂的驅動；音樂發展與文學發展沒有不同，於是詩人也開始用很多的字彙來轉喻與假託，最後卻把轉喻與假託的字彙看成詩句，所以詩句不得不冗長，令人錯愕不堪。

觀眾都入座了以後，大門被老師關了起來。整個大廳鴉雀無聲。老師開始宣讀比賽規章，然後正式進入比賽程序。十二個小孩正襟危坐，等候第一位參賽者被叫起。

當第一位彈奏者登上舞臺時，我的感覺很徬徨，好像有些擔憂巴赫被汙蔑，又有些害怕虛構被詮釋；還好這個徬徨不曾持續多久，因為時間的推移很快地就令第一位彈奏者將凝縮的氛圍打破，而令比賽的情緒充斥於一個虛構的空間裏。

聲音霎時充灌了整個「卡農一〇〇」，綿延似水，清亮如風。這個小男孩看似練達而風雅，但他彈奏出來的 Invention 6 卻是恍惚而狂亂，好像故意以「對比」的垂直潑灑來嘲諷「對位」的線狀穿流，說明了父親擔憂貝多芬以降的彈奏者已經回不去巴赫在「虛構」的概念上窮究「虛構」的樂念不是空穴來風。

很快地，小男孩彈完了。哇！怎麼這麼快呀？我的心裏七上八下。下一位就是我了。我在心中琢磨起巴赫的音感，於是決定矯正第一號「對比」的遼闊曲調，將「對位」重新擺回水平的移動。

我的號碼被叫起了。我一邊走上臺，一邊淺吟低唱著。忽然間，賦格還原於卡農，而直奔卡農未創的寂靜。妙呀！妙呀！Invention 6 還未彈起，我已經從心靈深處召喚了和煦似火的默禱根由，固持若地地推動著我做最深沉的內省。

不過這個沉穩也未能持續多久，因為我鞠躬的時候，發覺自己哆嗦得好像就要支撐不住了；我抖著抖著，終於在碩大的鋼琴前坐了下來，但我隨即又發覺等待的時間很焦躁，似乎也很黏濁，於是

我只好將眼睛從評審身上移走，落在天花板上那幾個忽閃忽滅的隱型式照射光上。評審終於點了頭。我的心定了下來，於是深吸一口氣，然後放空意念，按下了第一個鍵盤。

這架鋼琴的鍵盤比家裏的要鬆得多了。我一按第一個鍵就警覺了。這正巧，巴赫的音樂原本就要鬆弛，音量也不能太大，但是我感覺這架鋼琴的音色好像過於明亮，使得顫音有些過份分離，突兀地在顫音之間阻隔了一個能夠升起「即近即離」的效果。

父親曾經跟我解釋，「賦格」一詞原本即有遁走的意思，用來遮掩一個潛躡於裝模作樣的音符後面、以潛近心靈的假託物件；不論是遁走或假託，這個「賦格」令聽音樂的人走不出一個因為聆聽而深陷「對位」的耽溺狀態，可謂聆聽者與彈奏者相互追逐，一個潛躡一個遁行，然後一個潛近一個驅趕，在樂曲的推衍裏，交織成了一個不能分割的關係，欲迎還拒，自我迷失，對位混淆，於是互相誘惑的關係就產生了質變，恰似多條水平式的線性旋律一起穿過時間，彈奏者的音樂乃變成聆聽者的音樂，在可有可無的樂念後面一起走出時間的干擾，而成就了今天的爵士樂。

管不了了。琴音流出得太快了。我迅速地適應了鋼琴的性能，很快地就沉醉於手指尖的顫音正源源不斷地流出。三分鐘的「賦格」，就像父親說的，僅僅是一個作曲家的渲染，將一個心靈感受與覺知移植過來而有了彈奏者的心靈感召與即興默契；我側耳傾聽自己的「虛構的樂念」從指尖流出，忽然感到愉悅了起來。這是這六個月來所沒有的感覺，似乎我開展出來的樂念，不再只是一個形式的演練，至於這是否吻合老師的教法，我就算不敢違逆，也已經顧不上了。

終於安靜了下來。從手指離開琴鍵的當時，我好似憂鬱又辛酸地感覺到彈奏者要從旋律與和聲走出，首先必須了解「旋律與和聲」是人類希冀的最後聲音，卻不是原始的聲音；就在我鞠躬走下臺的時候，我忽然了解從原始的「不和諧音」到最後經過妥協、修整而產生「和諧音」的過程，就叫作「對位」。

以後幾位彈奏了甚麼曲目，我已經沒有多少印象了，好似巴赫的「對位」一經陳述，該說的都已經說完了；一次又一次，我好像都沒聽到甚麼，但我卻知道琴音輕移慢敘的耽溺中，一切都靜悄悄地。我似乎有些昏眩，眩惑於死一般地寂靜。

我獃頭獃腦地胡想了一陣，昏睡了一陣。我這是怎麼了？我不能在別人的虛構裏清醒片刻嗎？我竟不能像巴赫的默禱一般在沉靜裏尋求一個方向？我的肉體軟弱了，我終於等不到和聲的終成，而讓巴赫的「和諧音」觸醒了「不和諧」的創生。

又一次「虛構的樂章」將我的神情強拉了回來。嘿！她的音量太小了，她好像執意回到翼琴的音源，只藉著「虛構」本身的韻律來達成古鋼琴撥弦的顫音，但是也因鋼琴結構的限制，顫音的力度不能連成一氣，音色反倒不夠甜美優雅，所以音色縱使分明，但卻稀薄而透明，悄悄地讓創生的「不和諧音」從和諧音的縫隙溜走。

每個參賽者彈奏一次，虛構的意涵就被加重一次。

這反映了巴赫在數理上的極端留意。巴赫坦誠，有鄉土氣息，也帶著新教氣息的簡樸，但卻是一個神祕主義者，淒涼而悲觀。

又來了！又一次「虛構的樂音」。是第四次了罷。不同的手法，不斷地虛構著，逕自形成一個掙脫不得的虛構幻網，整個地將「卡農一〇〇」籠罩了起來。

這次所彈出的「虛構的樂音」，不知是否因為上次的虛弱，一上來就加重了音量，表現力豐富了，音域好像也寬廣了一些，鋼琴的特色無疑地一展無遺，但是她的速度卻快了許多，以至於顫音全都擠在一起，嗡嗡地混成一團，好像帶來了大海拍岸的感覺，但輕脆不夠壯麗，以至礁石激起的浪花不能跳躍。

每一次的出現都有一種新的姿態，不同的曲目，不同的手法，不同的效果，一個音階上升一個音階即下降，交互的曲調，都足以把「虛構的樂音」開展出來。

「虛構」的第六章又彈起。這是第五次了。哇！這第五位的「虛構」徹底拋開了鋼琴的限囿，以連綿的顫音沉醉於音響的內在世界，但是他的顫音有些沉滯，似乎被思想束縛了，反而不能安靜下來，有若拍岸的海浪回流到大海，雖有不可抗拒的拉推之力，但卻少了激盪的水花。

聽呀！裸露的音粒灑滿了海岸，顆顆晶瑩剔透，圍拱在虛浮的舞臺上，散發出來空靈的叫喚。聲音走到極致，自動流轉回來。音粒擊打耳膜，耳膜震出節拍，節拍拉回意識，意識呼喚心靈，心靈浮映無心。然後喀咚一聲。音粒無所傍依，音色生起形象，半點描半堆疊，非解構非寫實，自莊嚴自紓情，一直回到巴赫撫摸著大鍵琴的胸懷。啊？我懂了，原來貝多芬等人就是從這裏流淌出音符來，只不過音符積累成了創作，這一切內心的聲音就被破壞了——愈詮釋，破壞愈甚。

聲音一個蓋過一個，最後一次的演奏，那個顫音卻沒有了，取而代之的是，踩著巴洛克時代所沒有的踏瓣去重建大鍵琴的特殊連綿音質，於是「虛構的樂音」被神祕地絞扭，猶似短促的呼吸，令連音止歇，於是賦格被驅趕出巴赫的樂章。我心碎了。最後的一次演奏，也是唯一沒有被賦格的光環所籠罩的一次，反倒呈現了一個戲劇化的演變；對位式的連音被旋轉了出來，沉重又有韻律地緩進，好似無情冷酷的告白，突然爆了開來，呼喚「虛構的樂音」的終結，對位的沉悶忽然高昂起來，於是「第六次的虛構」激迸出來了一個動態的平板調，四平八穩地把「對位」的枝枝節節都切除了開來，中間卻預留了一條「不對位」的奔流大道。

我警覺到自己落淚了。這是因為大海回流的力道激不起漣漪，所以只能細細密密地回流？還是最後一次的彈奏有迷人的偶合？那個第六號「虛構的樂句」正好被複述了六次，但第六次的「虛構」不守繩墨，好像訴說著，巴赫的「虛構」一定要先行破壞，然後才能虛構，又好像告誡這種「虛構」只能是讚美，因為文藝復興時期的歐洲，大一統的神權已經不復存在，所以必須在殘破的外觀裏挹注

神祕性，以示其宏大，於是他大膽打破所有的規則，不再拘謹有節，並冷笑又譏諷地將巴赫的「和諧音」落實於「不和諧音」上，於是固態的曲式結構溶解了，無形的賦格消長也崩解了，整個將前面的五次彈奏推壓排擠。

我有些震撼，原來「虛構」可以如此霸道，不止操控子虛烏有，使之真實不虛，而且歡欣鼓舞地讓「故事」從歷史裏析釋而出，一波又一波地令歷史本身形變為另一個「歷史」。

是這樣了！巴赫音樂的基數是「二」，而荀柏格音樂的基數是「十二」；「二」是對位，但是「十二」卻是音列，正巧就是我以第二位彈奏者的位置融入十二位考生的意涵，而十二位考生有六位彈奏 Invention 6，又形成了一個嚴格而對稱的美，以兩個「六」融入「十二音列」的連綿與環扣，此生彼生，互為緣起。

是了！是了！巴赫以對位創建了賦格，用前奏點描了「十二平均律」，更以神祕數字「十四」將後來的「十二音列」迴盪出來；魏本承襲了「十二音列」，卻深刻理解，只要是創作，必然連帶地也要破壞，而原創則是全面地顛覆過去所有的創意，否則只能是會意，於是他大膽地質疑 Invention 系列的實體存在只不過是一個以「虛構」為名的事實，卻不能真正地嚮壁虛造，反而有詆毀「虛構」真諦的隱憂。

是啊！是啊！巴赫不斷地以「虛構的事實」來說明「虛構的作品」不能存在的意義，而魏本則乾脆進入 Invention 的名設，將/n/所彰顯的「三位一體」融合為一個不能言說的歎息，輕巧地轉入/m/的悶悶尾聲，既化解了「和諧與不和諧」的矛盾，又說明了他的基數「十三」在「十四減一」的激活裏，完成了創意的澎湃。是啦！是啦！魏本以「減」字來說明創意的真諦，內心於是轉趨清醒而安祥，「虛構的樂音」乃轉而詮釋環扣的轉依因緣與連綿的寂照內涵，於是音樂的愉悅與音樂的美學退隱了去，內在的光芒卻照射了出來。忽閃忽滅的隱型式照射光條忽亮了起來。我明白了。原來父親一直在尋找文學上的荀柏格，以成就文學的歎息。

比賽終於結束了。我聽著老師的指示，跟著其他十一位考生一起站了起來。老師要我們排整齊了，於是十二個小孩排成了一列。

我的心思又再度浮游了起來，這不就像「十二音列」的鋪陳嗎？老師似乎現身說法，有意藉著比賽，向我們說明未來音樂曲式的發展將如何在「十二音列」的樂念裏遷就與求全。

這是否就是父親所說的「寓思想於音樂」的意涵呢？我好似跟自己對話著，卻感受到一個從天空降落的聲音，空靈清遠。忽然我全身緊繃，只聽見六次彈奏的 Invention 6 齊鳴，各有各的節奏，有的零落，有的緊湊，但結合起來，猶若嗩吶、皮鼓與鐘鳴同時俱響的祭禮，從中激起性靈的感動，清澈渾厚，意味深長地振盪了開來，逼退了牆面，掀起了屋頂；各個詮釋相互穿梭，各個曲調片斷勾連，但又似只是無意義地重複著，卻在模糊不清的敘述裏，唾出火來，擠出水來，形成複調性噪音，既打破了「虛構與真實」的對位，更交融了對位於「十二音列」裏。

這多不可思議呀！原來音樂不止是聲音，更是圖象，以一個不可想像的音樂色彩，擴充了文字所意欲建構的局勢、氣氛、性格與情緒，而使得只能敘述的文字有了一個足以紓發「虛構的聲音」的可能，直奔一個神祕的「虛構的圖象」。

父親微笑地拍著手，遠遠看著我；媽媽與其他家長卻等不及，蜂擁而上。驀地，這列往「卡農一〇〇」門口移動的十二個小孩被簇擁了開來，猶若不可或知的「十二音列」任意在各各獨立的音符裏自成循環，又各自帶動了其它音符而自成次序，或逆或覆，或逆其覆或覆其逆，有緩有疾，有緩如變形音列，有疾似音列分割，但是卻一羣乘推著一羣，不斷蠕動，以原來的次序為旋律，又以顛覆的次序為和聲，在「卡農一〇〇」的出口處蔚成一片燦爛音海，綿延不絕，一直漂到大會席上，與主席焦渴地念出得獎名單的聲音溶匯成「後現代」飽滿又萎縮的「虛構的吶喊」……

〈神祕的虛構〉後記

〈神祕的虛構〉藉「卡農」的空間存在來描述一個巴赫鋼琴比賽的線狀時間流變，以檢視巴赫將「卡農」基調轉變為「對位」概念與「賦格」曲式以後，心中的默禱卻因曲式的實質空間存在而令一個原本沒有實體的時空流變具象化，「賦格」乃不能敘述；這個矛盾固然因為時間的起滅順序乃因事物的不同現起而有時間，而不是先有時間然後才有事物的相對位置，不過幸運的是這個困難被巴赫輕巧地以「數」來結合時空而有了「數時方」的演練與突破。

當然這裏的「數」不是自然數或度量數，而是為了詮顯「和諧音」與「不和諧音」的內在差別所化約出來的相對法則，令聲音在「和諧不和諧」的相互追逐裏，將一個大鍵琴轉變為鋼琴的巴洛克時代激盪了出來，巴赫的「賦格」乃得以藉著荀柏格所規範出來的「十二音列」往未來的「非具象」音樂邁進，恰似巴赫原本以風琴注解「賦格」，卻在後來的鋼琴演變裏，被鋼琴家注解為我們今日所了解的「賦格」，再也不能還原「賦格」的原始意義……

問曰：空間與時間是「能所」的關係嗎？

答曰：「時空」乃「因果」因和合或不和合，而分別流轉、定異、相應、勢速、次第，而後有「時空」，故為依「因果」分位之差別所假立之說。

世故的憂傷

第九號參賽者將抹布輕輕地擦拭著琴鍵時，音樂廳裏便呈現了一種曖昧的調侃；評審們都屈身向前，支托著臉頰，耐心等候這個瘦弱的小女孩完成細心的輕撫，於是琴聲還沒有彈起，贏弱的肢體已然發出了轟鳴，不止令耳朵震出回響，更將沉寂的時間凝鑄在幽靜的冷鋒裏。

我在第一排的尾端回過神時，評審正接過抹布，囑咐她開始彈指定曲，她卻憂傷地望向高聳的天花板，由左而右地將一片海浪似的隔音板看個齊全，然後隨著海波的音板起伏，她將眼神落在一溜坐立不安的參賽者身上，又由右而左地逐一看了過來，等到她將眼神停佇在我的角落時，我不由來地感到一陣戰慄，慌忽忽地避開她的銳利眼神，扭轉過頭，擡起了下額看著身後扶級而上的座位，最後將狐疑的眼光望向坐在觀眾席底座的父親。

父親與我對望一眼，鼓勵的眼神看起來有些憂鬱，卻直攝而來，好似告訴我，我已經沒有退路了，儘管安心等待我的號碼被依序叫出，其它的都不要過慮；我有些心領神會，將緊閉的嘴嘟向等待的空洞。父親知我甚詳，抿嘴笑了，但他的揶揄卻好似稱讚小女孩的沉著，令我的心裏空空蕩蕩的。

真是空空蕩蕩的。碩大的鋼琴擺在空蕩的舞臺上，有些不實在，而一個個挨著號碼上前彈奏的青澀毛孩就更加顯得手足無措，有的在行進時忘了攜帶樂譜給評審，有的在坐定了以後才起身給評審行禮，但各各都以哆嗦的鞋根在舞臺的空蕩裏劃開清脆的鞋痕，又不經意地帶出緊張的氣氛。

第九號算是很鎮定的，尤其那一輪的擦拭無異宣示了她控管局面的用心，而絕不是因為鍵盤上有甚麼汗漬或污跡，更何況這次鋼琴比賽的基調是浪漫，前面的彈奏多的是輕撫慢敘，而沒有捨命的敲擊或快速的砸力，再多一些也不至於令琴鍵有任何不堪的凝固。

這個大概就是所謂的「非音樂因素」罷？父親在比賽前曾跟我說過，鋼琴比賽與鋼琴演奏不盡相同，雖然都是一樣的彈奏，但「比賽」是在評審面前，準確無誤地傳達老師對曲目的詮釋，除非在很高的層階上，才有可能有自己的詮釋，但不多見，故重炫技，不重詮釋；「演奏」正巧相反，不在炫技，而在溝通，將自己的內心感受與學習心得與聽眾分享，所以內心必須有一個強烈欲吐的意向。

父親講這些的用意就是要讓我明白，我們這個層級的鋼琴比賽，意義不在音樂，而在如何假借「非音樂因素」，如鋼琴性質、器具配置、比賽場所、彈奏次序、評審偏好甚至參賽者的組合等等，以討巧的方式彈奏，至於這樣的彈奏，能否將內心表現在琴鍵上，則不能是我的關懷。那麼，這就是第九號以抹布去擦拭琴鍵的用意了？她看起來很小，所以絕不可能是她自己的感受，恐怕是她的老師要她以「非音樂因素」來匯集全場的注意罷？這倒也無所謂，只不過她這麼一做作，倒弄得我的神經緊繃，把原來已經緊張的情緒絞弄得好像一顆心就要蹦出身軀來了。

父親了解我的緊張情緒，悄悄地溜到我的身旁，貼著我的耳朵說，「專注！這是一個表演，妳不要被妳眼前所見所困擾，而失去了應有的專注力。」專注？又是專注啊？父親說「專注力」是唯一能對治我的緊張的方法，但是這樣的說法卻於事無補，反倒弄得我愈來愈緊張。

我彈琴最大的弱點就是緊張。我雖然著急，卻也無奈，但我心裏明白，我不是像母親講的因為太想奪取名次而緊張，也不是像父親講的因為求好心切而緊張，甚至不是害怕不能彈出老師要我彈奏的情境而緊張，而是一種莫名其妙的怯場，平常都好好的，但是隨著比賽日期的逼近，我無由來地就緊張了起來，連晚上睡覺都會磨牙。

「信心不足唄，」母親輕描淡寫地說，但父親卻總結了他多年來打網球的經驗，要我忘掉一切干擾，回到最基本的手指移位，專注於手指頭所彈奏出來的每一個音符。這說起來很容易，但有這麼多的壓力存在，他們卻要我放鬆，不止肌肉要放鬆，還要身體協調，當然更不能輕忽手指技巧與手腕

運作；父親就是在解釋「放鬆與專注」的關聯時，推衍出來一個絕妙的說法，「全然放鬆無法彈奏，緊張而不鬆弛也不能彈奏，所以妳必須找到平衡的動能來消除緊張，那就是專注，也唯有將彈奏想成一件『生死之事』，把每個音符都當成自己能夠彈奏的最後一個音符，而與樂曲一起呼吸，才能消除緊張。」這個說法，其實是父親從多年的網球比賽中琢磨出來的。「這個時候，不止『非音樂因素』不會干擾彈奏的心情，而且演奏時的肌肉會本能地隨著演奏狀況而運作，甚至改變了平常練習的著力方式，是一種自然的能量輸導，手指也將自然地收放張弛而協調起來。」

不論是網球還是彈琴，這聽起來都像是個大學問，但這個「生死之事」的說法卻令我的三分鐘演奏更是緊張；母親聽了就罵開了，「他連『死』都弄不清楚，又怎知『生死之事』呢？」我不知道媽媽的說法是否暗示了她知道「生死之事」，還是說等我長大了自然就會知道「生死之事」。

這點，年邁的奶奶說得比較真確。她曾跟我說，妳的爸爸從小就喜歡音樂，但家裏窮，請不起老師，學校也不鼓勵，所以就放棄了，以至於他連個五線譜都不會讀，是個標準的樂盲。奶奶說，妳爸爸很懂事，從來不跟奶奶要錢，加重家裏的負擔；念大學時，他不知哪根筋搭歪了，用第一次家教賺來的錢買了一把吉他，自己看著簡譜，就學了起來，將他從唱片聽來的音樂彈了出來，倒也有模有樣，幾天幾夜不睡覺，彈得手指都出血了，還不停止。都上大學了，奶奶也不好管他了，不料這麼搞了幾年，有一次半夜裏，他竟然一邊彈一邊就哭了，那個哭聲很哀怨，如悽如訴，在半夜裏傳得很遠，弄得鄰居都亮了燈，到窗前打探，以為家裏出了甚麼事。妳爺爺很生氣，一腳就踢開妳爸爸的房門，「哭喪啊！我還沒死呢！」然後一聲乒乓，妳爺爺就把吉他給砸爛了，從比也就斷了父親學音樂的念頭。爺爺在「生」時就有「死」的概念，或許就是「生死之事」的具體意義罷。

第九號開始彈了。瘦弱的她坐在巨偉的鋼琴前，看起來更細小了。果然如我所想的，她的動作誇張，兩隻臂膀大幅度起伏，讓人難以想像這樣細弱的身軀竟然有這麼大的擺動，或許真是父親說的

贏師誘敵罷；不知道是不是座位的關係，從我的角度看過去，第九號似乎很驕傲自己能夠隨著音樂而擺動，更讓她的頭時時往後昂起，以配合兩臂歙張時所發出的高分貝聲響，以至於從脖子到腰肢展延了一個流暢的弧線，紛亂地搖擺出音樂的張力，於是「浪漫」在她的肢體語言裏有了新的詮釋。

我曾經也對這樣的肢體語言著迷，因為我看見老師要求一些同學們做同樣的大幅度肢體擺動，但是老師不准，還要我了解，音樂的張力來自音色，音色的呈現來自身體的放鬆；老師說，如果全身重力可以表達感情，不妨用之，但是如果只用手指就可以表現音樂張力，則不要勉強扭曲音色。那麼我不擺動手臂，能夠彈出音樂的張力嗎？老師說當然可以，只要妳能放鬆，不可緊張，不能只是敲擊或擠壓鍵盤，機械性地練習，而要深入琴鍵，否則不能彈出宏大的音量。

我不敢再問了，回家問父親「深入琴鍵」是甚麼意思？父親想了一下，就說：「深入琴鍵呀，就是深入靈魂，與音樂合一，神遊出現實世界，在『他方』聽自己彈奏，超然物外，也就是『浪漫』的意義。」但是「浪漫」究竟是甚麼呢？父親說浪漫就是內心的聲音，是自己跟自己說話的聲音，這中間的溝通方式與語言，或許只有妳知道，但妳必須借琴鍵將它表達出來，是歌唱是傾訴都可以，是旋律是和聲也沒有關係；妳必須相信自己有這個能力可以跟自己說話，不過內心的聲音不能訓練，有了就有了，沒有的話，就算訓練也是白搭，如果真要訓練，也不能從鋼琴上教，甚至不是從音樂去領悟，而是從詩歌從繪畫從運動從說話去體驗一個微動的奧妙，讓自己放棄堅持，溶入自然的大化裏。

那麼「自然的大化」就是「他方」嗎？或是「另一次元自時空」呢？父親不回答，卻帶著我去聽簷滴聲碎，從一滴水滴的聲音去聽聲音的變奏，然後在後院的鳳凰木下觀看水滴如何流過石板間的縫隙，流入清苔的生機勃勃，想像音樂的脈絡與自然的聲音融會合一的景況，勉力忘記所有樂譜上的強音弱音快板慢板的指示。

父親說了，音樂是一個音符之間似動不動的東西，動了就有音樂，不動就沒有音樂，動與不動之間，浪漫的氛圍就蘊藏在裏面，沒有非動不可的原因，但也停佇不了，有前進有後退，依止而行，

行而居後，來回往返就把勢速變化給逼了出來，然後有音樂；但這不是錯覺，而是一個自然的表現，停佇在一個不動如山的狀態，是一個完全自由的心境，可收可放，可以是一個完整的蕭邦重現，但也可以是一個沒有一點虛假的個人品味。這個領悟沒有任何老師可以教妳，妳可以在畫畫時找出妳要的色彩，也可以在寫詩時找出妳要的言詞，關鍵點在妳必須虛心誠懇，不要遮掩內心也不要駕馭內心，而是讓心跳與音符的跳動同一個脈動。

我不能說我就這樣懂得甚麼是「浪漫」，但父親又說，「爸爸寫詩不也就是在文字裏尋找一個文字所不能描繪的情境嗎？」說完，爸爸就吟唱起自己的詩詞了，然後指出何處是詩眼何處是斷句，但他從來不強調韻律，只說韻律就是心律，但心律是狂熱的律動，有工整的規律，更有狂熱的動力，否則詩歌就是死的，「音樂何有不同？所以彈琴要超越韻律，進入狂想，用自己的語言跟自己說話，然後妳會發覺人生有各種可能，只有真誠面對自己，各種表現自己的方式才會一一浮現，也就是說，如果妳對音樂有強烈的感受力，妳的身體自然會找到彈奏的方法，所以千萬別低估自己的潛能和自然的力量，妳的生命本身會找出方向的。」

但是父親不是說，鋼琴比賽不能表現內心嗎？那麼我要怎麼在比賽時真誠面對自己呢？父親歎了口氣說，鋼琴比賽的確發掘了很多音樂天才，但恐怕摧毀的音樂天才更多，因為比賽要求的是音準速度節拍與表情，而不是音樂，不過他這個說法，弄得媽媽很惱怒，他也不在意，就加上註解說了，「比賽就像賭博，天分能不能勝出，取決於運氣，因為比賽的『非音樂因素』往往失去控制，而操控了音樂，沒有對鋼琴的執著與狂熱，得獎根本沒有幫助。」

「停！」評審從第九號的忘情彈奏裏呼喚了起來。

「妳的三分鐘到了！」第九號終於露出了膽怯的神情，哆哆嗦嗦地從評審手裏接過樂譜，紙張沉重地好像壓得第九號都不能行走了。

看來第九號的鎮定是裝出來的，但為甚麼是「三分鐘」呢？這是因為「三分鐘」足以聽出音樂的真實嗎？我飛快地在心裏盤算著，有些擔心老師會不會因為體力還沒恢復而算錯了，倘若真是超過了三分鐘，我就是白費心了，那麼我是不是要加快速度呢？但是這是浪漫呀，浪漫能加快嗎？

老師為了詮釋這個浪漫，指導我彈奏的是蕭邦的華爾滋，樂譜上印的是ｂ小調，樂曲第六十九號，編號第三號；我說不清這個奇奇怪的怪「三、六、九」編號，是蕭邦整理自己曲目時順手記下的，還是編撰蕭邦樂曲的出版商為了出版的方便而有系統地編了號，不論如何，這個「三、六、九」的曲目從六個月前，當老師剛從手術後的痛楚中稍稍緩過來時就快定的；六個月來，我也從每個禮拜三十分鐘的糾正裏，逐漸感受老師恢復體力的進程。

老師很辛苦，除了手術期間，一直都夜以繼日地工作著，不止要督促我們考級，還要安排我們演出，當然從我們的青澀彈奏裏，挑選強項參加比賽，更耗費了老師很多心力，但是老師從來都不知抱怨，只是隨著日期的逼近，一天天加重自己的工作量，臨到比賽前夕，還兩次三番地召集所有參賽學生，在小小的琴室裏做最後的演練。有時老師看我們不長進，心急了，糾正彈奏的手臂就拉高了，因比牽動了手術的傷口，顰眉撫胸的模樣讓我很心疼，於是我就想更用心彈奏，讓老師開心一點，卻也因此弄得自己更加緊張；我看著老師顰蹙的神情，有些不知所措，但也因比從一個不知如何去撫平老師創痛的憂傷裏，逐漸體悟世間的事理有說不明白的東西在裏面。

老師教我們的方法很獨到，學生們也都很受用，而且她知道的曲目很多，對各個作曲家的原始創作精神瞭如指掌；她讀譜很快，過目不忘，經常告誡我們要尊重樂譜，因為最優美的音樂藏在不受後人定義的美學浸蝕牽制誤導的原始樂譜裏，這與父親經常講的最真實的哲學藏在不受後人篡改詮釋誤解的原始經典裏，有異曲同工之妙。據說這是老師從指揮裏學來的經驗，她常噓叨，指揮與教學有相似之處，都必須不斷思考典式，糾正演奏的錯誤，在極短的時間裏表達自己對音樂的要求，唯一不同的是，指揮必須整合一羣已經具備音樂素養的音樂家，向他們解釋自己所要的意境，所以採排過程

非常吃重，到了演出時間，其實已經不需擔憂了，是怎樣就是怎樣了。這也是為何老師平日對我們的演練有一種在鋼琴上追求管弦樂效果的要求。

老師很和善，但對樂譜的每一個細節都不放過，對樂句的轉輒則賦予語氣以掌握音樂走向；她也因材施教，對可以教的學生施行不同的教法，但她也說明唯有藝術感受她無法教，只能教技巧，在音準速度節拍甚至表情上掌握，讓學生們從比賽裏汲取經驗，走出一些強制性的指示，不過這是以後的事情了，現在唯一能做的就是嚴格地照著樂譜彈奏，絕不容許我們隨意或自行更改樂譜的指示。

有一次，我彈著彈著，也不知為甚麼，有些憂鬱，就將速度變慢了，父親在院子裏剪花，立即就說，「妳的速度變了，但是調性沒變，好像顯得有些憂傷過頭了，反而沒了世故。」我不懂他說的「世故」是甚麼，但聽起來好像並沒有不同意，所以我第二天就有些得意地將這個手法彈給老師聽，不料老師不喜歡，要我改正回來，但沒說甚麼「世故、憂傷」的話，只說這是舞曲，不能隨意變速，然後交代母親要拿計時器幫助我抓住節奏；計時器嘀達嘀達地響了兩天，煩死了，我終於改了回來，父親聽了也沒說甚麼，倒是母親說了，「你連五線譜都看不懂，教甚麼教？不要把老師的教法給弄擰了。」父親不吭聲，悄悄地走開了，後來他在教我甲骨文時，很傷感地對我說，「爸爸看不懂樂譜，不能教妳如何彈鋼琴，但可以教妳如何在心裏找到音樂，在聲音裏分辨音色的差異與變化。」

其實爸爸從來不教我怎麼彈琴，卻要我分段練習，不要永遠都從頭彈到尾，他說這樣我就能夠抽離原曲架構，保持對音樂的好奇，而且可以用不同角度來思考音樂。我不能說我懂這裏的意涵，但我試了幾次，發現的確可以借著回到開頭而回到原初狀態，而且開頭的呈示部也不至於太強，而到了後面的再現部又顯得太弱。這可能就是父親所說的感情不至太過疲乏罷。雖然如此，父親卻認為我的再現部帶著太多呈示部的誘惑，折返時卻又勸退了呈示部的提醒，所以有些拖滯，不夠潔淨。

我不懂這些，但有些好奇為何父親對我擅自更改速度都不說話，改了回來，也不說話；父親的回答很特別，他說蕭邦的音樂從來都沒有世人以為的速度，而是以不為人覺察的彈性速度來表達節奏

與樂句的關係，甚至由漸緩到極快的速度轉換只能說是一種偷來的速度，因轉折而有時位，因時位的改變而有速度，因為音樂的內涵不是聲音，而是時間，因音符的存在而有時位，因時位不動而有音樂力量。父親說這些時很感傷，連母親都說了，父親的眼神有一種世故的憂傷，一種飽受挫折的憂傷。

憂傷我懂。我考試考得不好，經常在母親的督促下有抵觸的情緒，這時父親就很憂傷。他會勸母親不要在一、兩分裏爭勝負，總說我已經盡力了，粗心是免不了的，那時父親看我的眼神就充滿了憂傷的光采。我會下定決心加倍努力，其實是因為害怕看父親的憂傷眼神；那個深邃的眼神裏有一種說不出來的關愛與憐惜，但是「世故」是甚麼呢？父親說了，「世故啊，那得等妳長大了才會知道，妳所了解的憂傷太直接了，而世故的憂傷是悲喜交集的。」

這個「憂傷」就這樣被我移植到了蕭邦的ｂ小調裏。我說不清為何我常會有憂傷的感覺，現在已經好多了，因為母親說，我小時候常因莫名其妙的憂傷而離羣，不喜歡跟別的小孩玩，別人還因此說我有「自閉症」，弄得母親很難過；我也曾很努力地跟同學玩在一起，但不知為甚麼就老是跟不上大人的想法。有一次母親要我去考性向測驗，成績一出來，主考官卻說不可能，一個三年級的小學生不可能有高中生的智力，太過早熟了；母親罵我不專心，我以為我又做錯甚麼了，於是重考了一次，這一次我就被考回小學三年級，考官說「這就對了」，母親聽了也就開心了起來。

回家以後，母親又跟父親數落我的不是，並說孩子的「自閉症」很嚴重，連一個性向測驗都考不好，不能合乎年紀的要求，父親的眼神就是那個「憂傷」，而且幽覆深遠地望向遠處，「沒關係，第一次考的才是我的女兒，第二次考的是世俗上所認知的孩子，不是我的女兒。」母親聽了很反感，於是又是一番爭吵，說父親老是不關心，所以孩子才會那麼地不合羣。

第十七號被叫起了。

這是我的號碼。我不假思索，一足脛地橫跨整個音樂廳。

我感覺不到自己的哆嗦，將樂譜交給評審後，逕直走到鋼琴前，深深一鞠躬，擡頭卻看見父親頷首微笑，有些揶揄，有些想盼，好像執意看著我如何在比賽裏表現世故的憂傷。

我有些明白了。比賽真是音樂的枷鎖，不得不由憂傷的琴鍵散發出腐朽的世故。我游移手指，如蜻蜓點水，想從旋律與和聲的層疊指引中彈出一個理念，更想從速度與強弱的交互運行中薰染一個情感，但在一個音推著一個音往未來的樂章釋放時，那個如影隨形的緊張卻壓縮了音階遺漏了時位，好似讓父親以文字營造的詩境蔓爬上了文字，然後不規則地爬出了文字間的縫隙，但卻讓生機勃勃的詩意迅速地蘊造了世故的憂傷。

世故見證了憂傷。我的ｂ小調傳譯了數百年的彈奏，卻激不起一絲漣漪，讓我足以回應老師的叮嚀，由呈示部落實再現部，由再現部注解呈示部；風吹垂柳般，音韻深入琴鍵，奇跡似地發出悲喜情懷，讓黑白琴鍵隱入一個朦朧光影，倒映在波浪似的天花板上。

憂傷擱置了世故。「三、六、九」的華爾滋捲起了優雅，盤出了纖美，一圈圈轉出了我欲跳起的舞姿，又一圈圈沉寂了我從未曾起的身形，似起又止，似止又起；起止之間，我的視線模糊了，我的手指也曖昧了，於是我的彈奏不經意地由特定的韻律走入敘事的狂想。

我感覺不出自己在彈奏，卻看見蕭邦在我的琴鍵上撥弄著憂傷，就這樣，我走了神，彈漏了音，忘記了譜，但我沒有停下來，繞了幾個音，又繞了回來，滿腦子都是爺爺砸爛爸爸的吉他的破碎聲，暴裂在冷冽空曠的音樂廳裏；暴裂的聲音很刺耳，壓住了鋼琴木質般的柔和，又不著邊際地在我的意識裏膨脹，漸漸地我的狂想拉緊了我的神經，於是韻律輕而易舉地佔據了賸餘的音符，規規矩矩地把憂傷說成世故，更從世故的氛圍裏向音樂廳的四周溢出了憂傷……

〈世故的憂傷〉後記

〈世故的憂傷〉以一個童稚的聲音訴說大人們藉鋼琴比賽的特殊表演來詮釋世人「表現音樂」與「逃離音樂」的雙重情結，並藉以反應大人世界掙扎於古典音樂的存在焦慮。其來有自，因為當今世人為了延續古典音樂在後現代的存在，先由疏而親，逆溯而上，循至源頭，順著神權而神祕而古典而浪漫，世故地以逐代的音樂形式推衍出來後續的存在學派與實驗學派，再然後，由親而疏，反過來質疑後現代的實驗學派，卻因此對那個因應浪漫而不得不蔓延的存在學派欲迎還拒，所以也只能憂傷地拒絕浪漫的再現，時有焦躁時有幽緩；此兩者所交織出來的一個不能分割的「世故的憂傷」，恰似蕭邦的鋼琴圓舞曲本身的雙重情結，一邊遁走一邊潛行，即近即離，時隱時現，形成了蕭邦音樂用力最深的彈性速度〕rubato〔之所以能夠存在的內在構成因素……

判曰：你女兒真優秀。我讀過她寫的關於鋼琴比賽的文章，沒想到不僅文章寫得好，而且學業優秀，還愛鑽研物理，前途無量啊，我真是佩服。

答曰：讀了你的感言，我不禁莞爾一笑。看來我的敘述策略是成功的。我來透露個祕密。所有我女兒參與鋼琴比賽的文章都是我以我女兒為主角寫的或我認為我以我女兒的名義寫才能有「親臨」或「即在」的感覺。我女兒根本就不懂中文，遑論以中文寫文章？

出閣的蚱蜢

第一位參賽者的乾澀琴音剛彈完，窄小的鋼琴練習室就響起了「閣、閣」的敲門聲，然後遲到的第一號推開了門，匆忙入座，擠在一堆沒有按照比賽號碼排列的參賽者裏。

評審們對望一眼，擁擠的聽眾席立即呈現了一個紛擾的躁動，好似質疑第一號因為遲到將失去比賽資格一樣。這一下子，漂浮在琴室裏的柔和晨光突然就壓縮出來現實的慌亂，但隨著報幕者一個不帶感情的宣示，第一號參賽者隨即在第二號的逝去琴音裏，變成第二位彈奏者，而我則慌忽忽地從第五號又回到了原來的第六號。

失序的斷裂很快地就被重新銜接了起來，時序的推擠也沒有形成多餘的渦流，而在主審的示意下，第一號沒有浪費任何時間，立刻彈出一連串的圓滑音，雖然音階起伏不大，但配應著踏瓣，倒也在低矮天花板的迴盪效應下，編織了一個意外的和聲；但我知道她沒有掌握住鋼琴作為一個鍵擊樂器本來具有的斷音內質，卻只是讓聳動的背部帶起來手臂的游移。

我急於想證實自己的想法，於是趕緊回頭去尋找父親，不料他正瞇著眼，似乎陶醉在悠長連綿的和聲裏，而母親則目不轉睛地盯著第一號如海浪似的流暢身影。父親突然就睜開了眼，湊身向前，附在我的耳邊說，「她的斷音不清楚，只有連奏，又用了太多的踏瓣，所以音粒不夠清晰。」這可以說是這三個月來，父親與我談巴爾托克的〈蚱蜢的婚禮〉，說得最多的話題；他總說，「蚱蜢的跳躍乾淨分明，所以斷音必須明確，但是〈蚱蜢的婚禮〉又是民歌，所以斷音必須在指間觸鍵與踏瓣合拍的一剎那，表現出『歌唱性』，這是〈蚱蜢的婚禮〉最難掌握的地方，既斷又滑，非斷非滑，而又在生動卻近乎野蠻的快板裏，呈現歡愉的心情與憂傷的憧憬。」

當初老師選了這首〈蚱蜢的婚禮〉參賽，原本就有求難的表現，好像故意激勵我，如何在斷滑之間調合對立，表現「斷中有滑，滑中有斷」的一致性；父親第一次聽我在高聳的客廳裏，彈出這首尚不成調的曲子，就問是誰譜的曲，我說巴爾托克，他就說，妳得彈出色彩，否則彈不出巴爾托克，過了幾天，他就從堆積在車庫裏的舊畫堆中，找出一幅我兩個月前在美術課所畫的「林間金陽」擺在鋼琴上，要我從樂譜裏讀出圖象，在琴鍵上彈出色彩。

母親兩次三番地把我的畫擺回車庫，父親又去把它拿回來擺在鋼琴上；兩個人互不相讓，幾次來回後，母親就光火了，「你在幹甚麼？孩子已經夠亂了，你在添甚麼亂！」

父親悠悠地說：「我不添亂，我只是要孩子彈出一幅蚱蜢跳躍的圖象，不止要活潑輕鬆地彈出婚禮的歡愉歌聲，更要以保留匈奴遺留在蒙古草原的民族憂傷去彈出歷史的嘈鬧與疙瘩。」

很多天都是同樣的爭論。父親堅持把「林間金陽」豎立在樂譜的旁邊，令柔和的藍天綠地回映在疲憊的棗紅色鋼琴上，「巴爾托克的作曲風格有超越鋼琴音質的企圖，他的表現潛能遠遠大過於他寫在樂譜上的指示，而他的樂念往往必須以一個宏觀的向度來詮釋。」

母親反擊著，「算了罷，你要孩子彈出圖畫就有宏觀的向度了？再說聲音與圖畫原本不搭軋，這又不是排演歌劇。」這樣的矯辯，父親通常都是不回應的，但是這次不同，父親耐心地說：「如果莫索爾斯基能夠以音符譜成〈展覽會之畫〉的鋼琴組曲，我的孩子就能夠將〈蚱蜢的婚禮〉彈出一幅『林間金陽』的景象。」

母親氣極了，但又找不出適當的詞彙來反駁，只是在旁生著悶氣；父親看了，就幽幽地說著：「〈蚱蜢的婚禮〉的詩意演奏風格，和精神情感密不可分，技巧只是個用來表達意境的方法，是一個詩的音樂，不止節奏有語韻的循環，有斷有續，其續自然，而且更有詩歌朗誦的韻味，以及匈牙利語的感覺。」談到詩，母親有些無趣，就自顧自地走開了，父親繼續說：「〈蚱蜢的婚禮〉是巴爾托克以小曲來掌握宏偉結構的作品，其中的掙扎散發出迷人的音韻，人性的矛盾；技巧不難，但怎麼收尾

卻是個考驗，非常個人化，也很自由，因他的音樂語彙來自思考，在小段落的連結處有獨特的美感，是巴爾托克的一家之言，內心感受強烈，連演奏大師也不見得能夠詮釋得透徹，彈出生命的困惑。」咦？父親是用這種說法來講演生命的收尾與音樂的困惑嗎？

這個置高點一經確定，我在往後的日子裏，就試著在琴鍵上尋找圖象，但音韻連綿的樂章總是無情地將色彩遮掩，令五顏六色擠成一堆亂糟糟的混濁。有時我像是要躲避那一抹青綠，就故意朝著不同的方向別過臉；有時我閉起眼，不去看圖畫，讓已經熟記的樂譜自然地流淌在琴鍵上，然而更多的時候，我都緊盯著「林間金陽」，卻愈瞧愈聽見啁啾鳥鳴，還有聒噪蛙鳴。

這倒奇了，我不能在琴鍵上彈出圖象，反倒在圖畫中聽見了聲音，讓音階的攀爬依附在林間的樹木上？父親不在意，要我繼續聆聽自己彈出的樂音，但我聽來聽去，卻聽不到蚱蜢在樹下的跳躍，因為蚱蜢原本不存在圖畫上，於是父親要我轉譯巴爾托克在樂譜裏無以名之的元素，超越音樂去感受林間金陽的存在，超越琴鍵去感受林間的枝杈衝出藍天的覆蓋；不知怎麼搞的，久而久之，我的視覺猶若真的看見虛擬的音樂，耳朵也可體現青綠的舒坦，讓蚱蜢踢開細碎躁動的氛圍。

這個轉變過程是緩慢曲進的，而且經常跟父親有一些不愉快的爭論。有時父親會叫我穿越沒有聲音的林間，讓透明的光線直貫身軀，讓手臂射出金黃；有時父親會叫我將鋼琴擺置在林間，讓灰白的枒枝橫擊琴鍵，讓綠芒青光從樂譜翻出，讓蚱蜢跳進圖畫，踢出光彩；有時父親會叫我撐拉出一幅安祥的春色，甚麼也不多做，讓金陽刺穿細葉，讓細葉弄碎金陽，然後讓蚱蜢踢離草尖，暴起聲響，但是縱使我做得很認真，父親也不滿意，從院子裏叫著，「這是蛙鳴，不是蚱蜢。」我聽見了聲音，回頭一瞧，卻看見父親站在圖畫裏，抖出一身明亮的顏色，輕靈透明，滲出靜謐平和的氣氛。

我試著彈出蚱蜢的聲音，但蚱蜢的聲音是甚麼呢？青蛙與蚱蜢都會跳躍，一個較沉一個較輕，蛙鳴有閣聲，蚱蜢有嗎？我琢磨不出蚱蜢的聲音，愈彈愈沉重，父親又叫了，「這是一隻暗結珠胎的

蚱蜢，跳不起來的。」父親放下鏟子，從院子裏抖落了一肩微溫和煦的金陽，走了進來，「妳必須在『蚱蜢的婚禮』裏，彈奏出一隻『出閣的蚱蜢』，跳躍在『林間金陽』裏。」

我有些懊惱了。這麼一幅我隨手畫出的水彩畫竟然變成夢魘？於是我將林間槎枒瞧出了暴雨，藍得邪乎的天空因此沒有金黃陽光，也沒有陽光對樹林的反影作用，一絲迷惘幾度夢返；父親卻高興極了，說這就對了，淡淡的藍調炫目的似秋，林間的秋霧樹木的朦朧，如光的畫筆草率的畫面，光影的移動視覺的意象，只要內斂安靜，一切呈現都是對的，於是色彩與光影的構圖交相疊印在樂譜上，斷滑被光影雕得玲瓏剔透，呈現冷暖原色，斷音因其斷而清晰，滑音因其滑而綿延，既滑又斷的記憶不復存在，非斷非滑的清醒也一併落在音韻的行進上，令「非此即彼」的清晰顯現模糊了起來。

「第三號！」琴室沒有動靜。「第三號？」還是沒有回應。評審不悅地叫著「下一位！」於是報幕者拉高了分貝，叫著「第四號……」特意拉長的尾音在低壓的天花板下轟轟地來回震動，將剛剛建立起來的秩序又再度打亂；靦腆的小男孩應身而起，推著低昂的「第四號」回音，在碩大的鋼琴前坐定，然後在評審的許可下，一下子又讓低矮的琴室填滿了躁動的音符，也讓我的耳朵不由自主地發脹，情感更漂浮於不安的動盪之中，恍惚之間，我好像有些明白，評審們正以一個沒有琴音的彈奏，彈出音樂的轉折，以及音樂因轉折所帶出的「不確定性」。

我的第六號又陰錯陽差地提升了一個位階。兩個失序的磨合倒也像音階一般整理出一個原本應有的條理，逼得我不得不重新整理失序的思緒；已經有三個多月了，我天天都讓心思跳動在音符上，再讓跳動的音符回應「林間金陽」的呼吸與脈動，以一個我構思圖畫的條理去重構巴爾托克的思緒。

大人們的秩序很奇怪，條理的生活步調往往就因在失序的思緒裏自動找到了次序，然後在安適的秩序裏去緬懷從不存在的失落；父親說：「找得到秩序是運氣，捨不得過去倒是常態。」從文革的衝擊一路走來的母親，對這樣的說法當然有意見：「拋棄過去是必須，創造未來才是硬道理。」

他們都把我當作小孩，卻不知在我的眼裏，他們才是幼稚的人。當然有很多話我聽不懂，但是經由他們的辯論爭吵，我大概也摸得八九不離十；母親說，我的父親是個極為感性的人，我不懂甚麼是感性，但卻喜歡父親給我定下的彈奏規矩，因為父親說，不管我每天彈多少遍，只要有一遍，達到他想的意境，就可以停止。

這讓我很興奮，因為這意味著我可能只需要彈一遍，但是讓我不解的是那一遍永遠不能到來，甚至我都彈超過了母親的指定數目，那一遍仍舊不能到來；我後來才知父親所要求的那一遍是完美的彈奏，可能連老師也達不到，但是父親卻說：「這個妳不必擔心，世間並沒有完美的存在，而且沒有『不完美』的襯托，『完美』也不會出現。」了解了父親這種「左說右說都是理」的詭辯，是我覺得父親比較工於心機的開始，不過父親知道了我的埋怨後，卻憂傷地說：「一個完美的彈奏必臻死亡，而一個只能重複的彈奏也離死亡狀態不遠。」

母親對這樣的說法嗤之以鼻，因為母親相當理性，不管我彈得如何，她只要我彈，而且定下了十遍、二十遍不等的要求，就看她當天的情緒如何；彈不完，我不能離開鋼琴，於是我就利用上廁所喝水等技倆來爭取休息時間，拖得一時是一時。

十遍看似簡單，但隨著老師指定的曲子愈來愈長，三首歌曲彈完十遍就是兩個小時；我抗議，她就挑選老師指出我需要加強的章節，要我彈一百遍，比較之下，我最後還是選擇了十遍。我並不是從此就沒有了怨言，只是不知如何持續抗爭，於是我就想了一個法子，用一隻小貓模型擺在黑白琴鍵之間，彈一遍移一格，以確保我不至於糊裏糊塗地多彈了幾遍；我也曾故意算錯，倒不是說謊，而是我想看看爸媽是否真的扳起了指頭算我彈琴的次數。

有一次我騎腳踏車，不情願地被叫回家彈琴，彈得慌腔走板，父親就從書房大吼一聲，「不要彈了，心不在，彈一百遍也沒用！」母親在廚房也向我吼叫，「繼續彈！心不在也繼續彈，彈不完，就不可以停止。」我還沒彈，倆人已經對罵起來，「妳的教育方式有問題，這樣彈能彈出甚麼來？」

母親不甘示弱，「我的教育甚麼問題也沒有，她就是得彈，彈不彈得出名堂來，我不管，但不彈完我指定的數目，就不能停止。」父親緩了口氣說，「練習不能無意識地、不用思考地反覆練習，久了會傷及手指，要透過思考，以頭腦來控制肌肉。」母親見好就收說，「這點你不用擔心，你的女兒永遠在尋找不彈琴的理由，也永遠有藉口離開鋼琴，她或許不是想放鬆指頭肌肉，但效果是一樣的。」

時間彷彿停滯了。晨間的餘暉也已盡了。我都還沒有從舒緩的時序感覺任何日易時移的變化，第四號就已經彈完了。我木然地回過神來，卻看見第五號已經坐在鋼琴前了。下一位就是我了。父親從後座伸出手來，拍拍我的肩頭，也不多說話，我知道父親要我鎮定，編織〈蚱蜢的婚禮〉的圖影。

父親喜歡〈蚱蜢的婚禮〉。他說，〈蚱蜢的婚禮〉源自一個幾乎已經失傳的原始匈牙利民謠，傳誦千年，一直到第一次世界大戰後，奧匈帝國瓦解，宗教開始滲入匈牙利，天主教會的宗教聖歌才逐漸取代一些有強烈原始意味的民謠，匈牙利社會因此分為兩個層階，上層社會亟力西化，排斥東方色彩，而下層社會卻傾向保留一股緣自成吉思汗的蒙古草原傳統，雙方各有異詞，又各不相聽，於是巴爾托克就以鋼琴來唱歌，並就鋼琴性能來表現民謠，彷彿是說，彼既有行，我即以口止之。

父親非常推崇巴爾托克。他說巴爾托克的民謠改編並沒有創造新的音樂形式，卻把過去的音樂整合，用自己的方式寫出非常個人化的音樂，其中的細膩語氣都是素材的變形，更是呼吸式的節奏，不是旋律，因巴爾托克的音樂充滿歌唱性；對他來說，一首鋼琴曲不一定必須因音符流動才有音律，因為節奏就是旋律，而且每一個音符都有不同的音律，父親說，正是因為這個觀念令巴爾托克的音樂有了語言的意涵，也是父親認為他的音樂觀深具中文字的「平揚仰抑」四聲的特質。

這個我懂。中文的注音符號，我滾瓜爛熟，但是我如何用每一個字的四聲創造巴爾托克的音符呢？父親說，巴爾托克所要求的語感就在樂曲的標題上，所以對無調性的〈蚱蜢的婚禮〉的認識，先必須知道巴爾托克不是為曲子編故事，而是塑造形象，賦予樂曲色彩；掌握了這個，妳就知道單純地

打拍子，把每一拍都算得精準，並不能明白巴爾托克寫作〈蚱蜢的婚禮〉的道理，更何況蚱蜢的標題僅止於標題，不應對音樂的詮釋有所限制或提示，也就是說〈蚱蜢的婚禮〉其實沒有標題，卻在結尾時，以標題來散發「音樂即語韻」的主題；它的音樂表現在以無調性整合其它調性的音階，然後擴張無調性系統，所以具有高度原創性的新音樂語言，似乎不和諧，卻有它的秩序，妳不彈奏則已，要彈奏就得思考，不能只有感情，否則巴爾托克必將被彈成同蕭邦一個樣子。

父親的詮釋對我的壓力很大。我固然知道巴爾托克的作曲意圖在本質上的確應該蘊於〈蚱蜢的婚禮〉的結構裏，我也有責任從當中理出脈絡，綜合語言韻律與語氣節奏，來學習正確的演奏技巧與樂句詮釋，但是老師並沒有要求我全面了解匈牙利民謠與語言隔閡的問題，而只要求我審視樂譜上的標記，忠於原譜，一絲不苟，譜上每一個音符每一個指示都要遵守，而不能用自己的方式更改原譜，尤其踏瓣是〈蚱蜢的婚禮〉的另一個聲部，是巴爾托克以鋼琴來還原人聲、突破鋼琴音質的一個配器法，所以應該以一連串的踏瓣來造成一種語音連續跳躍的感覺。

時間彷彿倒流著。我沉醉於〈蚱蜢的婚禮〉的音樂語彙，想著老師特別挑選了這麼一首出格的作品，讓我與其他的同齡參賽者格格不入，莫非要我在樂譜的格式與音律的格調裏，格致出一個阻格的蚱蜢？父親說，巴爾托克的音樂感格了鋼琴的斷音，格非了斷音的連奏，所以有歌唱性，但是不能因為如此，就真的讓「出閣的蚱蜢」出格了罷……

父親又拍起我的肩膀了。我迷惘地回過頭，卻看見父親嘟著嘴，提醒我，我的號碼已被叫起。我驚了一下，倏忽站起，猶若一隻含苞待放的蚱蜢，等待著出閣的隊伍，來攪亂草原的寧靜，來激起「蚱蜢的婚禮」的眾聲喧嘩。

我快速走到鋼琴前，面無表情地鞠了躬，擡頭卻見評審們交頭接耳地交換著意見。擁擠的琴室忽然就升起了林間金陽，閃爍在蚱蜢的綠背上，也與晨間餘暉相互輝映成一個無法分割的圜氣，往下

覆著，往上冒著，而就在這麼一個上下交覆、不透一絲氣息的渾圓空間裏，評審們的交頭接耳忽悠地現起了巴爾托克與成吉思汗被拉扯得長長的影子，但彼此始終保持著恰如其分的距離，只因相互交接的影子必須牽繫在那漫長的歷史上，才不至失散。

主審終於點了頭。我機械性地回轉身體，飛快地看了父親一眼，將雙手擺在琴鍵上，但「出閣的蚱蜢」一跳出音符，我便聽到了無可逆轉的潰敗；這個琴鍵顯然比家裏的緊得多了，所以我應該以觸鍵深度來調整，比往常更加跳躍，以彈出清晰的斷音，但低矮的天花板又毫不猶疑地加大了回音，所以我又必須放鬆擊弦力度，以彈出適度的綿長圓滑音。

父親要我懂得如何因應不同的鋼琴而調整彈奏的方法，但這下子怎辦？緊也不是，鬆也不是。我沒有時間思考，手指已然不顧心情起伏地渲洩著音韻，到了這個節骨眼上，我只能以鋼琴的個性來表現音樂了。說甚麼非斷非續的音色只有在鋼琴裏才能表現？鋼琴的音質變了，音色也就變了，我又如何能複製曾經經歷的音階呢？我不能只照樂譜，而不思索鋼琴的差異，更不能任憑斷音的彆扭變得合理，而合理的斷音反而變得古怪。

是呀！〈蚱蜢的婚禮〉的技巧不難，難的是如何塑造樂句，連結樂句，尤其由極弱音起始，在極弱音裏柔化，在無音裏升起斷音，而且是個高音階的斷音，音響於是宛如出閣的蚱蜢跳在草芒一般輕盈明亮，而踏瓣原本可以塑造「林間金陽」的色彩，卻因和聲朦朧而使得蚱蜢的跳躍模糊了起來。跳躍。非圓滑奏。斷音。斷音……

斷音已在指尖，但還來不及呈現斷奏，就在多餘的和聲催促下，漫漫成了圓滑奏，有若山泥傾洩，掩蓋了急欲凸顯的石塊；我找不回斷音了，只能任憑圓滑奏持續圓滑下去，再說就算找回來了，斷音已然接受了大量而不需要的和聲，也已經無法再是原來的斷音了。

我只能決絕地離開斷音了。跳躍自然而然地就消泯了。沉重的音色果然描繪出來一隻暗結珠胎的蚱蜢，跳不起來了。多餘的和聲效果包圍成了禁錮，悶哼的和聲加大了蚱蜢的身軀，忽然我的指頭

彈出了一些樂譜沒有的裝飾音，沉重的蚱蜢也在我的裝飾音催促下，釋出一個小生命而跳出了斷音。這一跳，跳遠了，跳進了金陽，抖落了青綠，遍地的青澀，破碎的綠葉。

我這是怎麼了？巴爾托克強烈的敘事風格終於顯露疲態，宛如夢囈，紓發了徬徨；但是徬徨並不能阻格一個持續低迴的音律漸漸由弱轉強，乃至中強，又持續低迴乃至低迷，而後舒緩；這中間的變速，並不是非變不可，而是為了讓音樂前進，中間的低迴也不是刻意保持慢板，而是為了讓音階加深，從極端裏上下求索，創造時位，在三分鐘裏賦予一個音樂所能給予的時位來表達人類的感情，卻很快地回復原速，逐漸加強，然後極強，從低沉到歡愉，從幽暗到光明，猶若一個女高音在一個壓低了的天花板下，被自己的高音震得轟轟作響，巴爾托克的精魂也就被鎖在裏面了。

舒緩的抒情來了。多彩的蚱蜢有些哀求地要返回原速，卻被躁鬧婚禮中的強音強迫表現出音響層次的塑造，不料跳動的音符被低沉的天花板擋了回來，又撞擊在琴鍵上，抵消了應有的音量對比與音色變化，明晰的跳躍於是全都變成了混濁的圓滑，終於「林間金陽」的筆調再也不靈動了，而光與時間逕自交錯成林，令跳躍其間的「出閣的蚱蜢」怏怏地、急速地弱了下來，徐徐緩速。

弱音踏瓣終於來了。我該怎麼辦呢？在這個兀自蠕動的和聲裏，踏瓣似有似無，我似乎不應踩踏瓣，只用手指連奏達成圓滑奏，否則這麼一串弱音，我該如何讓它們保持乾淨分明的音粒呢？沒有清晰的音粒，我又如何呈現不枯乾的跳躍呢？來不及了，圓滑奏不經意地逼出了焦躁，逼出了暴力，於是我只能一路踩著踏瓣，猶似蚱蜢打滑，打亂了曲譜，成了亂彈腔了。

我不由自主地想著。這一連串的踏瓣標記真的是巴爾托克的本意嗎？還是編譜者的詮釋？在被允許使用各式踏瓣的指示裏，是否也包括不使用踏瓣的變通呢？尤其弱音已經變得混濁不堪了，中間因跳躍而被打斷的間奏，更有一種詠歎生命躍動之意，真的能用踏瓣來迴盪嗎？這些指示是否只能在獨特的音色與房間才能顯現音響效果呢？

漸弱。弱音在低壓的和聲裏終於不能凝聚了。

大量運用踏瓣的厚重浪漫風格也終至不拘泥於低音迴音，以至斷奏連音都連成一塊了，「林間金陽」的光影也模糊了巴爾托克的音色。最後寂靜，充滿活力的舞蹈精神終於收尾，收尾了……

〈出閣的蚱蜢〉後記

〈出閣的蚱蜢〉以一個童稚的聲音訴說大人們藉鋼琴比賽的情緒與統御來詮釋音樂感受在時代的演變裏已有了不同的面貌，以及「徒歌」在有了眾多效能殊異的樂器乃至結構嚴謹的樂曲以後，已經不能詮釋「絲不如竹，竹不如肉」的語調性與音樂性；巴爾托克深諳語調本身即蘊藏著幽微樂思，故藉鋼琴來探索音樂繪畫與詩詞結合為一體的可能，其最顯著的表現即以素材的運用與主題的變化在「連續的踏瓣」記號中產生質變，故可利用琴音的振動來淨化聲響，避免渾濁，以維持聲音的清晰度與樂句線索，並以「聯覺」的可能讓聲音的色彩在音樂中流動，以敘說音感的無限，然後以一個特殊的時空意念跟自己對話、衝突、妥協，並賦予聆聽者不同的解讀與另類的感動，乃至藉由聲音的變化來表現樂曲的深刻內在生命……

判曰：太感謝了，這篇文章對我學習繪畫幫助很大。

又判：隨心所欲，而不逾矩！俺這樣理解，好像不對哦。好吧，先這樣。

另判：誠意之答，只是繁體字太吃力了。

答曰：對不住了。我對「簡(異)化字」沒有感覺，寫不出文章來。這就好像對音符沒有感覺，作不出曲子，是一樣的道理。

〈似塤〉注

為了慶祝北京中央音樂學院建院七十周年，由吳俊生教授、王紹麟教授與林偉德教授所組成的「三人行樂坊」在美國加州洛杉磯市郊的喜瑞都圖書館舉行了一場中西合璧的音樂會，而安排在這場別開生面的音樂演奏會的壓軸曲目就是吳教授在一九八五年於日本講學時所作的〈古鄉〉一曲；其時恰值庚寅年萬聖節，我恭逢其會，而就在這最後一首吳教授的巴烏演奏時，我忽悠悠地看見長安城，恢廓地從一個擠得水洩不通的會場裏脫拔而出，恍惚成象。

這個現起很蹊蹺。我回家以後愈想愈不對，因為我所看見的城墟在一座平臺上，於是暫時壓抑下心裏的狐疑，在院子裏踱著方步，然後緊盯著下弦月，忽然就在聽聞著小孩子繞街唱 trick or treat 的當口上，想起了那座廢墟是周文王的羑里城，心下凜然，於是回屋，作詩一首，以紀念我與吳教授的這段因緣：

塤聲起東瀛　胡笳諷風塵
墜音入蟾宮　嗚咽喚怨魂
圜氣覆周井　前盡後未生
有頃不知終　忽見羑里城

——初聞巴烏聲　猶置洪荒中
阻逆有精魂　邊城現雄鋒

該詩有兩部分。前面的五律寫我回想吳教授吹奏巴烏的情景，後面的五絕寫我在喜瑞都圖書館會場對巴烏掙扎於眾多樂器而感覺不和鳴的徬徨，兩者交織為一個我捕捉初聞巴烏弱聲因合奏樂器的阻逆所激盪出來的罅隙〔hiatus〕，同時將我當時彷彿置身於洪荒中的感覺與喜瑞都市這個邊城化現為一個精魂與雄鋒交溶的「後現代」場景。

寫完了以後，我轉交友人敬呈給吳教授，更慮及原詩無名，不利講演，於是將這麼一段聽聞吳教授演奏巴烏的經歷取名〈似塤〉，並幾度重吟，做了三次更改，而後定稿。

吳教授很快地打電話給友人，表示非常地高興與感動，並說一個演奏者在音樂結束後，能夠聽到聽眾有這樣的反應，非常興奮，因為聽眾對這個曲目的感悟，顯然已經超越了音準、速度、節拍、表情等方面的精湛掌控，而進入另一種弦外之音、高妙意境的傳達。

我與吳教授結緣始於此。吳教授很客氣，首先感謝知音之難遇偶遇，然後說知音能有超乎音律的意象顯現，則是演奏者夢寐以求的目標，最後吳教授建議，詩題宜用第一稿，不說「似塤」，但有塤聲，似乎更多想像空間；我讀到這封電郵，當即認知時機未至，隱約覺得吳教授之建議有「潛龍勿用」之砥礪，理當採信，更因吳教授之議令蟄龍潛伏，以應「圜氣之覆」，「用九」也，見「羣龍無首」也，故從善，將「似塤」隱於「諷」字之中，「起入」蘊於「覆」字之中，第三稿乃圓滿完成。

令人意外的是，這篇沒有「似塤」名的〈似塤〉〕如附圖〔，於很短的時間以電郵的傳遞方式傳給了很多人；眾人皆知，現代的網際網路無遠弗屆，而且彈指間，就能傳播得廣邈深遠，於是一個傳一個，我也接到了許久都未謀面的朋友的電話，而且大多要求我解釋羌里城遺址，以及是何種精神面貌，促成了羌里城的現起。我不及一一作答，乃循此罕見的因緣，繼而造〈似塤注〉。

釋名

〈似塤〉之言「似」者，以其塤聲實為巴烏聲故，但以塤聲為「象」，經過一個「由事知易，借易喻物，以物論象」的過程，最後將「象」引入「大象」，借以生起「大中」。

其事者，「三人行樂坊」為慶賀中央音樂學院建院七十周年所舉辦的音樂會也，乃「兩種或兩種以上事件構成一種富有意義的結合，包括一些非意外的或然性事件」〔瑞士著名心理學家卡爾榮格的論見〕，謂「共時性」〔synchronicity〕，其中有和合也有不和合，但與心均不能相應，因「共時性」本身與心也不能相應，乃事件在「數、時、方」的彰顯與結合，其勢「絕地天通」也。

「共時性」以其「共」使「事」之呈現充滿了變數，謂之「易」，就連〈似塤〉一名之造，而後潛藏，也是充滿了變數，於是就有了這篇〈似塤注〉，此順緣、從善之作，就謂之「占物定命」；「借易喻物」之「物」在這裏有多重層面，首先是樂器，然後是樂器之合奏，再然後是「羑里城」的現起，最後是這首失粘五律〈似塤〉的造作，先是具體物，再以物賅事，甚至事物和合，均謂「類之相應」，然後論「象」，而任何事物與「象」遙相呼應，都謂「神本無端，棲形感類」，於是就進入「玄賞則不待喻」思想層階，「大象」自在其中，更因「精思冥求」，而令其「中」衍生「大中」。這是「事、易、物、象、大象」的內部轉輒。

這麼一個意象當真只能「精思冥求」，因為意象在樂音流動快速、音韻層疊多變的情況中，是不太可能現起的，唯有當綿綿密密的音韻於剎那之間現起間歇之處，意象才有可能現起，其因即樂音因倚音符流動然後有音樂〕時間性〔，而於音竟之時，時間的作用消泯，轉為空間，意象才得以現起〕空間性〔，明顯地是一個「時間」與「空間」的巧妙轉化。

這個「時間」與「空間」的轉換自古即以中國人表現得最好，因為中國人自有《周易》以來，即以「時位」將「時間」與「空間」一體呈現的觀念表達了出來，具體來說，就是「六爻」，而不像西方人將「時間」與「空間」表現為兩個互不相涉的觀念，直至最近，才因「外太空科學」的發展，逐漸有一個與《周易》的「時位」相結合的趨向。

這些理論性的詮釋與我當初現起羑里城是毫不相干的，應當說是我寫完了〈似塤〉以後，愈發覺得不可思議，才去找出羑里城現起的合理性，甚至現在我如此徹底地將之合理化，就算〈似塤〉的演奏場景重現，羑里城能否再度現起，都是很可疑的；不論如何，巴烏的弱音是賦予音樂的意象現起的關鍵，而合奏樂器的阻逆所激盪出來的罅隙，使得極弱音〔pianissimo〕在音樂裏整個停歇，令我的心停佇於其窈冥之中，然後羑里就現起了。我說不清這是因為羑里是周文王演繹《周易》的地方，還是因為巴烏以弱音飽受其它樂音的囚禁，令我想起了周文王被囚禁在羑里的景況，但在快如閃電的瞬間，一切思維都不存在，而因其不存在，意象才得以現起。

釋詩

任何的詩詞因文字流動而有詩詞〕時間性〔，而於詩詞完成之時，現起意象〕空間性〔；這與音樂沒有不同，不同的是，詩詞因文字圖符的存在，得以回味，故意象的現起比較容易。以柳宗元的〈江雪〉做個比喻，「千山鳥飛絕／萬徑人蹤滅／孤舟蓑笠翁／獨釣寒江雪」的「江雪」影象，要到最後當整個文字的流動停歇了以後〕時間止歇〔，才因空間的呈現被編織了出來，而當詩詞仍在流動時，意象的空間是比較難以現起的。

〈似塤〉亦然，一直要到巴烏的極弱音整個止歇了以後，於「窈兮冥兮」的時位凝聚裏，羑里乃恍惚成象，故選言遣辭，以呈現巴烏的低沉音質為導，於是在「平仄」對仗裏，就自成下墜之勢：

・
塤聲起東瀛　胡笳諷風塵
・・・
墜音入蟾宮　嗚咽喚怨魂

・・・　・・・・
圜氣覆周井　前盡後未生
・・・　・・・・
有頃不知終　忽見羌里城

首聯的第一、二句僅有一仄音，頷聯的第三、四句則增為兩仄音，頸聯的第五、六句與尾聯的第七、八句再增為三仄音，故其音下墜，可與巴烏的音質相呼應；當然這些字音都為今日之音，不能以古音論之，故宜以今日發音口吻調利，而不能取乎古代聲律。

〈似塤〉以渾成為主旨，要求自然妙造，故於體格、神致之掌控，恐有失粘之憾；事實上，我落筆之時，並未刻意選韻措詞，因為〈似塤〉來得很快，幾乎就在我發覺現起的長安城為羌里城時，這首五律就隱然成形了，當真可遇不可求，大概是來自下弦月的啟示罷，故有「蟾宮」之聯想；可堪告慰的是，〈似塤〉雖失粘，但甚具音樂性，以此詩原為描寫巴烏之音韻，甚至音質，故本身就應具音樂性。全詩堪稱工整，以五律結構嚴謹，我向來不敢輕易為之。第三個對句的頸聯應可說是全詩的關鍵，與前面第二個對句的頷聯可彼此成對，脫離出來援引成五絕：

墜音入蟾宮　嗚咽喚怨魂
圜氣覆周井　前盡後未生

首聯與尾聯亦可單獨存在，形成另一個「五絕」，將前一個「五絕」所描述的「四種樂器競相爭鳴的景況」逐漸歸於「極弱音的不能造作」，更於「得其所止」之時，跳出音韻的囚禁，而且稍作移動，形象更具：

塤聲起東瀛　有頃不知終
胡笳諷風塵　忽見羌里城

合而觀之，頷聯、頸聯說音，以音入景，雖詠物，但不滯於物；首聯、尾聯設局，以局入象，雖恍惚，但有餘不盡。然而巴烏聲音低沉優美，行蘊陰屬，卻又如何因其音弱而得其所止呢？在鋼琴小提琴與眾多和音樂器的合鳴裏，我又如何現起羌里城？其因即為巴烏之弱音，更因在眾多音域裏，巴烏顯得極弱，而弱中之弱有回音，回音有罅隙，罅隙有空間，空間生羌里，大概就是這個程序罷，或「弱者道之用」罷，更以其「弱」令「已發未發」之音韻得其所止，所以毫無疑問地，這裏的詩眼當為「入覆」，止其所也，「艮」也，知止為始，得其所止為終，可謂「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」也，而「入覆」者，「入而歸其根」之意也，是「復命」也，復其原初的靜止狀態也，「入而不入」也，故能「致虛極，守靜篤」，天地根也。

釋義

〈似塤〉由第一句開始，思維都是持續下墜，直至「入蟾宮」，轉入回上；其「入」者，升中於天也，不過因感知眾生疾苦〔嗚咽喚怨魂〕，故以一個「入無可入」的高層階思維下應眾生〔圜氣覆周井〕，但也因眾生廣邈，只能隨俗，不能流俗，故時時停佇於眾緣和合之相聚處，或眾緣不和合的乖違處，住無可住，而生其心，乃破除執著，不膠固於概念，更超越語言邏輯，「羌里」乃現。

要談「覆」，必須先談「圜氣」，而圜氣有雙義。其一、天體之氣也，以之和應周井的地表之氣，以喻「天地之間其猶橐籥乎」，故曰「圜氣覆周井」，覆字意喻上下覆之也，天體之氣湧出地表

之氣之意也，不能為之所蓋也，本作西，「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」〕《易傳・繫辭上傳第四章》〔之謂也。

基本上來說，這裏講的就是「彌綸」，而認識「天地之化」這個概念時，行為要有一個形式，以對「天地之化」的法象有所了解，是謂「範圍……而不過」；此處之形式即巴烏的「迴氣」，圜丘之音也，迴音之意，以示天韻繞樑也，亦即圜氣的另一個意義，因巴烏無底，故令吹進去的氣迴轉而成圜氣，而圜氣使迴氣在竹管裏充滿，沒有一個縫隙漏掉，也沒有一個縫隙能更加彌漫，渾淪一氣，而後相應於曲調之變化，迴氣乃順著音孔之出入氣處，而令迴氣在管內因氣壓改變而產生曲折，不過亦無不及，是謂「彌綸」。

我有這個「似塤」的想法就是從這個「彌綸」著眼的，因為塤與巴烏均無底，其吹奏，均產生迴音，在此再次迴應「似塤」之人名，因我並不確定巴烏為橐籥，故曰「似塤」，疑為橐籥也，似乎巴烏可直溯橐籥，與長安之塤有相似之處，故曰「似塤」；橐籥者，古樂器名，似笛而略短，三孔或六孔，因無底，故迴氣，曰「圜氣」，後有學者以橐籥為生火用的風箱，並以之詮釋「虛而不屈」，思想乃墮，我之所以在「入覆」後不說「出」，而說「前盡後未生」，就是為了迴盪「虛而不屈」，然後與前面的「起入覆」呼應，以顯「彌綸」之高義，蘊而不出也。

「圜氣」悉盡，卻與聆聽之我何涉？又何以令盡而不盡，生而未生的「圜氣」促生羑里城呢？要知曉這個，必須知道「圜氣覆周井」的「圜氣」不是「氣化的氣」，而是《莊子・人間世》的「氣也者，虛而待物者也……虛者心齋也」，易言之，專心一志時，倘若不用耳朵去聽，而用心去聽，則能領會幻滅無常的現象〕空〔，但只有用氣去聽，才能從空虛裏生起事物〕真空生妙有〔，這是因為「氣」空虛，能納萬物，包括自己的存在，甚至自己的不存在，是謂「若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣」，是謂「摒息而聽」，在巴烏的「圜氣」裏聽聞巴烏之音，「範圍(巴烏)之化而不過」，故謂「圜氣」。

這個理論引申起來，就成了道家養生的「氣化」，或為佛家修行的「數息」，而使圜氣「前盡後未生」，則令圜氣「覆而前」，冢而前也，「冒」也，「冒天下之道」〕《易傳・繫辭上傳第十一章》〔也。冢，今作「蒙」，然何事於覆之乎？「幾」未動也，「唯幾也，故能成天下之務」也，故知「盡」者，實未盡也，盡而不盡也，以「前」本不行而進也，從止在舟上，依止而行，以「後」本不後，行遲曳而居後也。如斯而已者也。

北宋理學家張載的《正蒙》就是從這裏入手，故曰「凡圜動之物，動必有幾，既謂之幾，則動非自外也」〕《正蒙・參兩篇》〔，圜動之物，天圓也，參兩者，參天兩地而倚數也，天圓地方也；從這裏再看「圜氣覆周井」之「周」字，當知此處之「周」固可往下扣羌里，以示周延、緻密，但亦可往上回應「覆」，以卜之而中，占以用之為「周」，故「勿用」即示回覆圜氣而知幾也，乃「潛龍勿用」之啟示，更是吳俊生教授見幾，與我以機緣，使〈似塤〉的詩意再次提升，真誠致謝。

「幾」的掌握靠直覺的能力，不能推理，因推理為勢動的顯現，「幾」已不存在了，而直覺的能力靠「真誠」，不誠則不能有直覺的能力，是謂「幾動於彼，誠動於此」〕周濂溪《通書・誠幾德第三》〔；到了這個時候，「創生」已生，「終成」未成，而於這個「已發未發」的瞬間，一切就停歇了，「有頃不知終」也，亦即有那麼一個剎那，所有合音之樂音都不造作，連巴烏的「極弱音」都沒有，「寂然不動」也，然後低沉的巴烏從窈冥之處忽悠地吹起，羌里城就現形了，「感而遂通天下之故」也；唐宋詩詞寫音韻的甚多，但大多借音蘊景，弄音遺景，很少有停佇在音韻裏去探尋音韻的止歇處，其因即「幾者動之微」退藏於密，要探賾索隱有其根本上的困難，遑論鉤深致遠了。

這麼一個現起因緣，因「邊城現雄鋒」而導致，當無疑慮。「雄」者，吳俊生教授在「三人行樂坊」的顧盼自雄也，不為一些因「共時性」的內質所必然產生的阻逆所惑也，更知其阻逆互擾的糾結處「有精魂」也；一九九六年移民美國的吳教授曾獲中央國務院頒發「終身成就獎」，享譽中外，於中央音樂學院任教三十四年，育才無數，是謂「雄」也。

「鋒」者，利也，鋒利如刃也，其利刃為巴烏之弱音，以其弱而有大用，「弱者道之用」也；合而觀之，「雄鋒」者，先和後利也，「元亨利貞」也；「元亨」是一個階段，「利貞」又是另一個階段，「元亨」往上通，歸於「元」，以利創生也，其動音「囟」，「利貞」往下落，歸於「貞」，以和終成也，其動音「退」，而「元亨利貞」的和合處，不動幾動，可上下通，其動音「袞」；困難的是，這麼一個《易傳》儒家思想甚難敘述，甚至《易傳》思想一經凸顯，必有隱藏，亦非我願，故應「幾者動之微」之緣起，造〈似塤〉，更倚「潛龍勿用」之幾，繼而造〈似塤注〉，以釋《易傳》哲理，何以故？繼之者善也，「敬以直內，義以方外」〕《坤・文言》〔也，以之勸善，「羌」也。

釋物

〈似塤〉乃娛玩之作，惹成《易傳》風波，原非本意，故有還原已成下墜之勢的「利貞」勢動為幾動的想法，於是再循「元亨」而上，以「塤」釋物。何以故？既曰巴烏，何云塤聲？巴烏與笛、篪似，竹屬，塤為土陶燒製，原本不屬一類，更有甚者，竹笛橫吹，塤豎吹，似簫，何能混為一談？此問是大哉問，必須由「緣起」入觀，是曰「初聞巴烏聲，猶置洪荒中」，因為既曰「洪荒」，一切後來的設定都必須還原，尤其「塤」以其古樸低沈、渾厚悲壯的音色，呈現出商周時期的哀愁悲悽、神祕宗教的精神特質，乃保留商周精神中莊嚴肅穆，神祕凝重最多最濃的一種樂器。

塤者，用陶土燒成的古代樂器也，壎也。《詩經・小雅・何人斯》有云，「伯氏吹壎，仲氏吹篪」。篪者，另一古樂器名也，用竹做的，形狀似七孔、開口的笛，但有六孔，閉口，能奏五聲加一變化音，於祭神時演奏，與壎合奏，能使聲音相和，故《詩經・大雅・板》曰「如壎如篪」，郭璞的「《爾雅》注」則說「篪，長尺四寸，圍三寸，一孔上出，寸三分，橫吹之，小者尺二寸」，又《禮記・月令》曰「調竽笙壎篪」，故知「壎篪」為和音之另一名稱，引申為「兄弟和睦」之意。

我取塤字，不倚壎義，乃有雙義。其一、塤從土從員，員者以口就貝，貝為海介蟲也，古以為貨，至周有泉，至秦廢貝行錢，為純形器械，不得再解構，而從貝之字甚多，以貝為執，卜問為貞，口數則為員，依土有塤，後人以「塤篪」和諧，互為熏習，乃有壎字，故以「塤」還原本意；其二、《周禮・小師》曰「塤，簫管」，即暗指這種卵圓形中空頂端有吹孔的塤為簫管，但《爾雅》卻說「塤，燒土為之，大如鵝子，銳上平底，形如秤錘，六孔，小者如雞子」，描述各異，大小不一，但無論如何，終究與鋼琴、小提琴甚至伴奏等它種樂器不能和合，勉以和之，故曰「似塤」，似和合也，其似者，不和也，非樂音和合也，反倒是彈奏之人的因緣和合，然後以和合之因緣演繹不和合的音韻，於是對聽眾造成一種無形的壓力，是曰「囚禁」也。

職是，「似塤」者，無伯仲也，不能和諧也，三人行不和睦也。現在想來，其實「似塤」之意即「無篪」，照理說，獨奏猶勝合奏，勉以為之，敗象已露。我聽的時候其實很困擾，但是就在最後一瞬間，其它的聲音都消泯無作，羌里乃現形，故以羌里喻巴烏被多種聲音所囚禁，〈似塤〉乃作。

釋字

塤這麼一還原，可回到「塤笛」未分之時代。這沒有問題，有問題的是笛，因笛在秦漢之前，多指豎篴〕古無笛字，作篴〔，而塤亦為豎篴，但非今民間之簫管，卻為竹尚未被用來做簫管之前的「似簫」樂器，故曰「似塤」，以之吹奏，而有簫韶，為虞舜時以簫吹奏的一種樂曲；秦漢以後，笛才成為「豎吹的簫」與「橫吹的笛」的共同名稱，到了南北朝，「橫笛」之名始稱，因漢武帝通西域後，鄭聲盈室，西域之橫吹類笛樂器在宮廷流行，而後「橫笛、豎簫」逐漸區分開來，但其實這個「豎簫」為「豎篪」，底端封閉，以有別於「橫笛」底端開放；我沒辦法考證，但懷疑這個「塤篪」均為豎吹，音量俱小，音色優美，與巴烏似，故可合音，否則「塤篪之合」就不能成立了。

但是這樣的還原說明了甚麼呢？先從《尚書》來看，《尚書・益稷》有曰「簫韶九成，鳳凰來儀」，而「簫韶」所指就是「籥」所奏的曲樂，但是「籥」之一字為後來所造，就連《詩經・小雅》的「籥舞笙鼓，樂既和奏」的「籥」都不是原始的字，而原來的「籥」應為「龠」，為排簫，乃竹製簧管樂器，恰似「龠」的排簫立冊編排而成，其札長短有致，謂之「符命」，原為夏朝先民歌頌大禹治水，以「龠」奏於大夏慶典所作，但卻不一定就是竹管樂器，我懷疑是骨頭做的，因竹被大量斬用做樂器，始自「黃帝使伶倫伐竹於昆溪，斬而作笛，吹作風鳴」〕《史記》〔，是樂器製作上的一大突破，因竹比骨振動性好，發音清脆，更便於加工，從此所有竹製樂器都冠以竹字，以示竹屬，但在黃帝伐竹之前，所有祭神所用的樂器都是骨頭做的，再然後才是陶土做的；骨篪、骨龠可能為人骨，也可能為鳥禽肢骨，是謂「嗚咽喚怨魂」的由來。

由「龠」的古樂器名引申出來的字不多，但多與樂音和合有關，闢如藝人欠身吹「龠」這種似笛而略短的三孔或九孔竹管，則稱為「歙」，今作「吹」，其音穌觿；諷刺的是，今天被全中國網友票選出來代表這個浮躁動盪時代之需的「和」字，其實在古代並不存在，只有「利」字，以「和利」本同一個字，「先和後利」者也，只不過這個「利」為「吉利」之「利」，不為「利益」之「利」；「利益」講現實，是「形而下」之「利」，「形而下者謂之器」，「吉利」講道德，是「形而上」之「利」，「形而上者謂之道」，故知其「利」為「義之和」也，其「和」者，「吉」也，而以「和」敘述「和諧」者，其實是假借自音律上的「穌觿」，皆因「龠」而出，而「龠」從品侖，侖，理也，集冊品而思之，曰「龠」，品其「符命」也；以是之故，知古人講道德，不遺餘力，所以所有樂器之名均有「占物定命」之涵義，其道德思想與當代人動輒講「利益」的思想是不相應的，也不像當代人只能躲進宗教裏談「形而上」思想，卻不知不覺地「以宗教為器」，而墮入「形而下」敘述。

外國人沒有「形而上」概念，所以必須藉助宗教來揣摩「形而上」思想。這無可厚非，但中國人從《周易》以降，這種「形而上者謂之道」的思想早已深入骨髓，融入文字、文學、文化之中，卻

又跟著外國傳入的宗教思想，汙蔑自己的「形而上」道德思想，這豈不本末倒置？其實何必談宗教，將這些竹屬的樂器名稱一一還原，找出其字的原始意涵，宗教精神自在其中，「大中」也，乃「無神論」的根本思想也，道德也，否則那羣拋頭顱、灑熱血的革命人士豈不都成了無根無柢的亡命之徒？其所持者，高尚道德也，以道德為宗教也，是為中國的宗教思想，又豈能胡謅中國沒有宗教精神？這與那些動輒販賣國學與道德的飽學人士不是一個層階。

何以故？篎為虩，笛為逐〕笛古作篴〔，籥為龠也。這麼歸納起來，樂器材質就暫且拋開，而「虩、逐、龠」的意義就浮現了，因「虩、逐、龠」合而思之〕即為「龠」也〔，思而論理，豦也，豕虎之鬥而不相捨也，豕虎鬥相乑不解，競音也，從虎從豕，因有器，思想只能下行，不能上行故；虩為古獸名，像虎，有角，能行水中，厂象曳引之形，於水中划行之貌也，俯伏於地時，動作徐緩，從容自得；逐者，追也，從辵從豚省，豚從又持肉，以給祭祀也，兩者合之，厂隱，故豦有「待發而未發之覆」的意涵，是「據、劇」的依據，而虩奪肉，乍行乍止，則為「遽」的面貌，及至急遽躲入水草之中，才恢復從容自得之貌，「蘧」也，故「蘧」從艸，不似「遽」的從辵，委虩也。

「蘧」字現代人已經不用了，而歷史上用得最傳神的就是莊子。《莊子・齊物論》有曰「昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志歟，不知周也，俄然覺，則蘧蘧然周也，不知周之夢為蝴蝶歟，蝴蝶之夢為周歟。周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。」這段「莊周夢蝶」的文字千古傳頌，士人並將「物已兩化」引為藝術的最高化境，但其實「莊周夢蝶」是邏輯思維，「栩栩然若蝶，不知周」是對象思維，而「蘧蘧然若周，不知夢」則是形象思維，以「蝶變莊周」為「莊周夢蝶」的最高化境；邏輯思維有論題有論旨有論述，故思維下行，形象思維破論題破論旨破文字，故思維上行，由邏輯思維轉為對象思維，其關鍵字在「栩」，而「蘧」字則為對象思維轉為形象思維的關鍵，但因「說文解字」是邏輯思維，「人文化字」是對象思維，所以再怎麼折騰，都不能將「形象思維」烘托出來，所以只能把邏輯思維形象化，再把形象思想邏輯化，而其間的穿梭與造作就是「物化」。

我聽〈古鄉〉的巴烏演奏亦是這麼一個「物化」經驗。「物化」不是「物理性變化」，而是令所聽之巴烏聲化生為幻思〕入流〔，「栩栩然蝴蝶也」，但因在幻思裏，我不滿這個弱音受其它樂音所困，而萌生了一個親身捕捉這個「極弱音」的感覺，於是就產生了轉「物化」為「己化」的觸醒〕亡所〔，「蘧蘧然周也」，故渾然忘我，物已不分，羡里乃現。

我不滿巴烏的弱音受囚，而令自己不安分，就是「睘」字，目驚視也，在囚禁狀況中經過一番挫折也，而「極弱音」的止歇，而後奏起，就是「蘧」字，自得之貌，委虒也，而後「物己兩化」，超越現實，直觀透物，羡里乃現；易言之，吳教授的巴烏吹奏，並不構成羡里現起的理由，只能構成促使羡里現形的理由而已，而〈古鄉〉的巴烏內質則是透過我的意識現起來圓成的，「圜」也。

何以故？樂器俱「圜器」也，案器名而從獸，義頗迂遠，以其類多，故「器」從四口，犬所以守之，謹防有器令「形而下」之器導引「形而上」概念也，而「圜」從睘從口，其「睘」雖為「目驚視」，但其目非縱豎似「眼」的部首，卻橫躺，殆得世人受意念操控而被自己的行為阻礙、拘困之意也；口者「回也，象回帀之形」，「帀」同「匝」字，環繞一圈叫「一帀」，故知帀者「周也，從倒𠂤，𠂤者出也，出而倒之，則反其故處，是周帀也」，「原始反終」也。兩者合而觀之，樂器之作為「圜器」者，歎盡而未盡之生也，愧意念為樂音的「牽就節律」所拘困也。

「節律」（prosody）的發展很莫名其妙，因在歷史「地域性」的造作下，「節律」逕自擴大了西漢末年揚雄編纂《方言》時「採異代方言，還奏籍之，藏於密室」的學術範疇，而成就了近代數以百計的「方言」；但是在歷史「時間性」的造作下，「節律」使得「近體詩格律或是雙聲、疊韻、押韻、連綿的一些語音現象」，迥異於《切韻》或《廣韻》古體，而逐代在「音樂性」蠱惑下，由詩而詞而委虒、遞變為曲，乃至使「韻律」對中文句法產生「制約」的作用，「圖符」於是整個消泯，「意象」的顯現變得難之又難，而這種對現代人受世界潮流影響，棄老祖宗上承彌綸天地之道，以知鬼神之情狀，下接「在天成象、在地成形」之能力而目瞪口呆，就是「圜」字的景象。

〈似埙注〉從「緣起」開始，一連串的「釋名、釋詩、釋義、釋物、釋字」其實採取的是一種由人的存在狀態轉入事物或器具的存在狀態的敘述策略，但並不能詮釋為何我能有所自覺，在意識裏現起羌里城，反因事物之隸屬，而讓我不能從器具〔包括文字或樂曲〕當中脫離出來，「羌」以隻羊拄在羣羊後面的「進善」之義，乃不攻自破。

要重新回到人的存在狀態，尤其精神存在狀態，避免陷入一個與事物或器具的存在糾纏不清的狀態，其實也沒有其它法寶，只能觀照事物、器具與人之間的關係，簡單地說，一為「幾」，一為「緣」，而兩者拘絞，為「二象之爻」，換句話說，「幾、緣」說的其實都是一個意思，「象」也。只不過這麼一首即興應景的〈似埙〉本應含蓄，故令「出」隱，「虛而不屈」乃顯，但是〈似埙注〉如此一解構，了無詩意，弄得索然無味，尤其一首有韻律的詩文本來不能語譯，但為了適應現代人的行文習性，還是勉強譯了，反倒弄得意興闌珊，只好將轉化後的羌里再化現為「幾動不動」的緣起。

此舉謂之「隨緣」，以緣散無由，緣聚無因，本自渾成故，其中有「幾」，不能盡知，知之成「勢」故。我到「三人行樂坊」也是順緣，友人相告，而學琴甫三年的女兒執意要去，我只得隨緣；初聞巴烏，頗感心儀，故有〈似埙〉，因感三人獻技，各有擅場，以吳教授最真，「其中有信」故；〈似埙〉之名，因便於講演，而後有名，循吳教授之議，去〈似埙〉名，蘊而不出，意乃有禁，更符詩意，但卻被〈似埙注〉給破了，不能不說是畫蛇添足，不過我在此仍得感謝「三人行樂坊」的眾緣和合，若非如此，我是否能於不和諧的音韻斷滅之處，看見羌里，是很值得懷疑的。

「隨緣」是個大題目，有普賢菩薩「隨喜功德」的內涵，知「幾」也，知「幾者動之微」也，其因即人世間的因緣流轉要和諧，靠的是「隨緣」，以不知因緣現起背後的「總因緣」故，謂「神聖

相遇」，恰似詩詞的意象流轉要成功，靠的是「詩眼」，是意象拈接的關鍵，也是「邏輯思維」轉接為「對象思維」，再轉接為「形象思維」的內在聯繫，更是進入「玄賞則不待喻」的樞紐，現代人稱為「拈連」〔zeugma〕，為處理「兩種或兩種以上事件構成一個有意義的結合」的關鍵。

〈似塤〉的娛玩之作，詩眼在「入覆」，但要了解，則必須與《易傳》的哲理相應。《易傳》又名「十翼」，出於孔門，是中國第一部「有論旨、論題、論點」的哲學論著，影響「宋明理學」甚劇，演繹詮釋注解者甚多，是中國「儒釋道」哲學融會為「中國哲學思想」的關鍵，遠非《論語》的「格言學」能夠相比儗，而學者要詮釋「儒門義理」，尤其「儒家玄學」，也不能避重就輕，老是選一些能夠詮釋的文句，往下拉扯來適應自己的思路，而不是往上提升，去了解聖人的旨微之義，需知「孔子學易韋篇三絕」，而後破乾入坤，止於艮止，以「幾者動之微」來歸納「乾坤、歸藏、連山」等「三易」之所以創生的原始幾動，是為「儒學」之精粹，豈可動輒論《論語》，誣害蒼生？雖然說「向上一路，千聖不傳」，但老是以自己之意為聖人之意，再怎麼樣都不能了解孔門學問，遑論中國哲學思想？以此標竿來觀察諸多《論語》的注釋者，其實是愧稱「儒家子弟」的，「不誠無物」也。

同理，任何一個論者要注解詩詞，也一定要與該首詩詞相應，否則一注解就錯，甚至了解一個學說，也一定要相應，而解釋得對或不對，要看論者與所注解的學說相應與否，是曰「付」，從寸持物以與人；寸者，寸心也，以之為使而不逾矩，則謂之「符命」，冊也，集冊才能為命，思之而後能論，皆出自寸心而已矣，故杜甫曰「文章千古事，得失寸心知」，而曹丕的〈論文〉則更為犀利，曰「蓋文章，經國之大業，不朽之盛事，年壽有時而盡，榮辱止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮，是以古之作者，寄身於瀚墨，不假良史之辭，不托飛馳之勢，而名聲自傳於後」，洵有以也。

由此觀之，當知民初學者胡適論說「中國哲學思想史」，只能從周宣王講起，因為周宣王以前的中國哲學發展，有很多成分屬於神話或推論，所以以胡適這麼一個接受西方邏輯教育的歷史學者來看這種「一半神話，一半正史」的哲學發展是不能接受的；胡適倒也有自知之明，乾脆截斬眾流，從

西周行將覆滅的最後階段〕周宣王〔入史，《中國哲學史大綱》乃造，深諳「入覆」的箇中三昧也，卻也說明了胡適的學問如清水一般，一見到底，毫無深度，沽名釣譽之輩也。

當然有這種想法的人對〈似塤〉是不能了解的，對周文王演繹《周易》的羑里城就只能懷疑，對「夏商周」的傳承與繁衍更不可能相應，但是羑里在今河南省湯陰縣，其遺址高出地面五米多，是一座面積一萬多平方米的方形臺地，又該如何詮釋呢？當然在民初的「科學與玄學」論戰裏，胡適的思想與時代脈動相應，所以一下子就匯集成了一股洪流，是為「五四運動」，但也與古人的思想愈行愈遠，不相契也，說實話，有這種思想脈動的人不應論「中國哲學史」，起碼不應論「上古史」。

遺憾的是，時下這個「國學」驅動與民初的「五四運動」相應，但不見得就能了解《論語》，遑論《易傳》的哲理？「偽儒」斥盛，附於孔子，實為孔子之蠹，最後勢必累及孔子，何不效法莊子詮釋「儒學」之用心良苦，以優美的莊子行文，在「後現代敘述」裏挹注「老莊學說」呢？莊子之尊孔子，其功不下孟子，但為後人所誤解；其實《老子》第一章的「玄之又玄，眾妙之門」，開宗明義地將「重玄」的樞紐，提綱挈領地點描了出來，與孔子的「玄學」有異曲同工之妙，因為「玄」是在「有、無」的根源上找出其「渾淪」的根據所在，是謂「同出而異名」，其中有「幾」。

捃選精切，除削疏緩。現在讓我以一個大家都不用的「玆」字來詮釋孔子的「幾」義。「玆」今作「茲」，疊二玄而成字，就是「重玄」的意思，其間有「幾」。從「玆」引申出來的字不多，如「玆、滋、孳、慈」，都有「益」的意涵，從「玆」衍生出來的詞則大多有「過去現在未來」相結合為此時此刻的意涵，譬如「今玆、玆者、玆啟者、玆事體大」，現代人泛稱為「當下」；「滋、孳」亦然，都有由「玆」的「重玄」找出「有無」的「渾淪」意涵，所以「孳生孳衍孳息孳孳」、「滋生滋事滋補滋養滋潤滋味」，都有「入覆」的《易傳》思想、甚至「嵫、鎡」，也是從一個「渾淪」的思想狀態去想饒益眾生的事體；「慈」就更不要說了，「玆心」為「慈」也，也就是說，一心提起，在還沒有其它外緣的干擾下，原本就是慈悲的，這是《三字經》的「性本善」的根本思想，是謂一念

善，餘念皆善，一念惡，餘念皆惡，也是「性善性惡」爭論不休之因，而在「善惡」未分之時，都是慈悲的。這是中國人對「人性」的根本了解，而人性未分善惡的「幾動」就是《易傳》的思想，精深博大，中國人應引以為傲，沒有理由自卑，其之不彰，子孫不肖也。

這個「玆」字這麼一還原，方知玆事體大，但是為何不見學者詮釋呢？原因就是「玄學」不與時代相應，「重玄」更乏人問津，但縱使思想相應，要訴諸文字，卻也不是那麼容易，因為大家都太習慣「邏輯語言」了，而「邏輯語言」不能走入「對象語言」〕喻言〔，也是罔然，遑論以「形象語言」〕重言〔甚至「非形象語言」〕卮言〔來烘托意象了？莊子以「喻言」為廣，以「重言」為真，以「卮言」為曼衍，影響中文敘述甚劇，可說是融合六朝時期的「漢儒崩毀，道學初興，佛學格義」等文字敘述的重要因素，也是矯正當代文字潰散，謬悠之說橫行的唯一法門。

釋緣

〈似塤〉借巴烏的弱音音質寫景寫情，多多少少揭示了我以吳俊生教授作〈古鄉〉的望鄉殷切來表達我對祖國的思念，是景是實，而〈古鄉〉疊印在〈似塤〉上，又似借著由古到今的情境轉變來表達我的人生態度，是情是虛；憑良心說，巴烏因其弱音之音質在在暗示了鋼琴小提琴甚至電子合音的和合不可能成功，而以其弱對治其強，而且是周遍之強，就成了巴烏存在於眾聲喧嘩的唯一希望，但這是因為鋼琴小提琴與電子合音其實不過是十分鬆散的和鳴，否則巴烏之弱音就不可能存活，以其「自主性」在強大嚴密的組織裏不可能存在故，恰似中國周旋於世界各國的現況，也是國內各民族因私利而不能緊密團結的根源所在，卻是我對中華民族「如壎如篪」地永續存在的想盼。

易言之，巴烏作為一個和鳴的弱音，既為羣音的一部分，又遠離眾音的干擾，故自我邊緣化是唯一的選擇，但巴烏也深知對抗是沒有希望的，故以其弱音在其它的激情裏保持一個平衡，以其參與

亦是激情故，但其弱音則是平靜；平靜是巴烏本來固有的音質，激情則是巴烏不能迴避的因緣和合，交織在一起就顯得平靜又激情，其中有「幾」，動而不動；這個景況卻是我個人的寫照，反映出我在今天的處世景況，顯得落寞又高寂，失落又飽滿，而隻身對抗時尚的浸蝕，華麗的書寫，就只能說是顧影自憐了，卻使得我這麼一隻孤獨的羊，遠遠地落於羣羊後面，想以「羌」對眾人「進善」，卻又落得安慰又痛苦，柔靜又淒涼，恰似羌里的遺址，清冷地對歷史發出控訴。

回想起「三人行樂坊」在萬聖節當日的演奏現況，其實「幾」早已揭示，只是我不明白而已，其因即任何事情的演變都不是單一的，都是「富有意義的結合」，因為在吳教授演奏〈古鄉〉之前，我早已為林偉德教授的一曲〈梁祝〉弄得淚眼娑婆，並勾起了四十年前我第一次聽〈梁祝〉的情景。

我第一次聽〈梁祝〉是躲在棉被裏偷聽的，那時的唱片翻製居多，品質粗劣，經常跳針，盤轉起來，起伏不定，而且都是由香港輾轉、流進臺灣的違禁品，縱使如此，也讓我在棉被裏哭了很久；其時海峽兩岸對峙，管制極嚴，但卻阻止不了人民對祖國文化的嚮往心情。我躲在棉被裏偷聽的還有〈黃河〉，但真正地令我難以忘懷的卻是〈梁祝〉，因為〈梁祝〉感染力極強，尤其「墳前化蝶」的情感與意境，令淒美絕倫的哀怨音色一下子就將那個說不出、道不明的生命轉化給逼陳了出來，使得「栩栩然若蝶，不知生命之終成」輕巧地轉化為「蘧蘧然若命，不知死亡之創生」的圓融意象。

「墳前化蝶」的極弱音對我的震撼非常強大，也就是在這種感染之下，四十年前初聞〈梁祝〉的我悵然若失，於是淚眼娑婆地掀被而起，有些落魄有些哀痛，但隨手一抓唱片，往唱盤一放，卻是舒伯特的〈死與少女〉，由於我有些憤怒自己躲在棉被裏的窘狀，又害怕被家人知道〕「遽」也〔，所以有些像是要報復甚麼似地〕「入覆」也〔，將音量調得很大，身心於是整個鬆弛了下來〕「蘧」也〔，而「遽」入覆為「蘧」的悠忽之間，〈死與少女〉的「死亡」意象一下子就跳了出來。

如今想來，那個「死亡」意象是從窈冥的狀態，突然現起的，「幽而入覆之」也，非常詭譎，以其現起為自生，非它生，更以其自生，卻又不能見其自生，故其「象」恍惚，但也以其自生可窮其

窈冥，不可象，故曰「大象」，其中有「精」，是為「物」，而「道之為物，惟恍惟惚」，「重玄」也，「玆」也，是為「過去現在未來」凝鑄於「當下」的意涵。

「死亡」的意象現起之後，我就不再聽古典音樂了，一直到稚年幼女學琴，才又重新聽到一些舊曲新彈，所以對羌里城的現起，說陌生卻也不是那麼地陌生，但是兩次現起時隔四十年，讓我不勝感懷，真正地感覺到時間無向，前流後淌，渦漩漫溢，覆而前，冒而後，唯「玆」不動也。

〈似塤注〉就是在這個心情下寫成的，一方面感念吳俊生教授大力宏揚中國古代樂律，功勳彪炳，另一方面卻也感謝林偉德教授的〈梁祝〉，盪氣迴腸，因羌里城的現起雖因〈古鄉〉，但心情的蘊而不出，卻起自林偉德教授的〈梁祝〉；只不過兩次意象的現起，都因〈梁祝〉促成，時間凝然，不能造作，讓我不勝欷歔，於是反溯回去，令「緣起」背後的「總因緣」現形，故而方知羌里的「形之始」〕太始〔緣起於〈梁祝〉的「氣之始」〕太初〔，也就是莊子所說的「虛者，心齋也」，「氣形質」具而未離，謂之「太氣」，「圜氣」也。

釋象

中國人講人情，相互照顧，就是隨緣惜緣的顯現，但很可惜，卻又相忘於道術，所以弄得爾予我詐，「不誠」也；中國人也講倫理，反身而誠，注重人與事之間的關係與脈絡，但很可惜，卻又互鬥於門規，所以弄得派系傾軋，「不虛」也。

「不誠」不能知「幾」，「不虛」不能知「緣」，而「不誠、不虛」則不能盡其心，不能盡其心則不能知其性，不能知其性則不能知天矣，不知「圜氣」的「彌綸之象」也。

謹以此「誠」與「虛」二字，迴向給「三人行樂坊」的眾緣和合，因為這也是現在的神州大地「改革開放」三十多年以來，最為欠缺的精神指引。是為記。

問曰。邏輯思維「下行」，形象思維「上行」，「上」、「下」當做何解？

答曰：「上」、「下」俱譬況之詞，作「⊥」、「⊤」，姑且以「予」與「幻」釋之，「予」之因緣往下曳引，「幻」之因緣往上提升。

又問。那思維的「上行」和「下行」，又當做何解？

答曰：以「道德目的」牽引思維謂之「上行」；反之，令思維隨「萬物流出」謂之「下行」。

判曰：我試以我較為熟悉的康德哲學話語「格義」之——思維「下行」，純粹理性是也，人為自然立法；思維「上行」，實踐理性是也，人為道德立法。

答曰：這好像說反了。思維「上行」漸趨宗教思想，思維「下行」只能為邏輯思想。這段聆聽巴烏的經驗後來被我移植到了《四十減一》裏，以我與「老師」在羌里平臺的三段對話含攝之，後來「老師」在羌里平臺邊偷窺我與蕙的纏綿，也與巴烏聲糾纏於小提琴與鋼琴聲有關。「三人行樂坊」的這場演奏會對我的寫作有這麼大的影響，真是始料未及。

又判：那段描寫，我印象深刻。您從活生生的體驗中迸發文字、激活學問，故可貫通中西印、文史哲；而我們學界研究的普遍方式卻是從文字到文字，所以學科芥蒂越來越深。我大概曉得這之間的區別了。

答曰：這是因為我以為「以中文呈現的文學」原本就介乎「玄學」與「經學」之間。所有當代「以中文呈現的文學」都是夾雜西方敘述邏輯的「文學」，實屬不幸。西方文學從西方的「文字學」衍生而出，也不過四、五百年，在喬叟與莎士比亞以前，根本就沒有所謂的「文學」。「以中文呈現的文學」淵遠流長，卻從民初的「白話文運動」以後一昧崇洋，乃至今日有高行健「替中文書寫建立一個新管道」一說(「諾貝爾」的官方語言)，其實根本不懂「中文文學」。

又判：您這裏的「玄學」是怎樣定義的？我受我們的中國哲學史影響，在我們語境下「玄學」一般指魏晉時期從王弼到郭象諸人討論「有」、「無」關係所謂「宇宙本體論」的學問。所以您講的這個「玄學」和「經學」之間，我不太理解。我想您這裏的「玄學」不是指「魏晉玄學」。

答曰：這裏的「玄學」指的是「儒道」未分之前的「玄學」，是老子未諷《老子》、孔子未注《易傳》、後來的「道」的概念還未建立的「玄學」；「魏晉玄學」其實很多都是「經學」，起碼是董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」以後的「經學」，不止「道」的概念已生，而且「道學」已經轉為「道術」，「儒家玄學」整個轉變為「經世治國」或「倫理」的儒學，否則司馬遷也不至以《史記》來「正《易傳》」了。當然從歷史的發展來看，司馬遷不敵董仲舒，所以《易傳》如坐長夜。

又判：先生學養深厚，很多觀點極有創見，論說有據了，若能有系統地治一部《中國哲學思想史》，為後學指出治學之誤區和中國學術發展歧路所在，真功德無量之事，亦會成為本時代思想界之大事。您這幾句話讓我理解了莊子「道術將為天下裂」和司馬遷「究天人之際」兩大命題，「聽君一席話，勝讀十年書」真不虛言。若能有系統地治一部「哲學思想史」，這是對眾生最好的迴向啊！

答曰：我是不可能以「史」為「史」的，其因即「史」之為「史」的哲學意義，據民初王國維考古五期「史」字，即詮釋古時「史官所持之『中』，就是盛簡、盛筭的器具」，故《周禮春官、大史》曰：「凡射事，飾中」，又《禮記、投壺》曰：「司射奉中」，故知史官「飾中、奉中」以記載史冊，無非一個「射」字。不料「射」從身從寸，「以手持弓發矢」；但持弓待發之時，其持「奉命深慚，有灼丹寸」，又「他人有心，予忖度之」，是以《釋文》又曰：「忖本又作寸」，故以之「射事」，必因「思考測度」而「飾中、奉中」；但其「飾中、奉中」不為真正的「中」，乃「中非中是中」之「中」，其理甚明，更為許慎說：「史，記事者也，從手持中」之「中」，故知史官「飾中、奉中」治史，「記事」也；其所「記」者惟「歷」而已矣，更因「事」亦從史，故知「歷」與「事」均在「史」前，否則無以為「記」，更知其所「記」者，充其量僅能「飾中、奉中」，但是不可能是

「中」，可謂一述史，即已離「中」，故「史」形「中」，而「中」則形「非中」。這是歷史事件之所以存在於「歷史」的原因，以其「歷」故，非因「史」故，因「事件」本具「歷史」因緣，不可因「歷史事件」的凸顯，反而忘懷其背後的因緣聚合。

以是，「歷」在「史」前，「史」因「歷」而成，故知任何以「歷史事件」為由，再造「斷代史」，乃在「歷史敘述」裏再加「歷史規範」，「歷史事件」反而因之模糊，是為「頭上安頭」的顯現。這絕非《史記》以文學方式呈現「歷史」的意義。

又判：善哉！人常云中國文學、歷史、哲學不可分離，卻不知非不可離，而是本未曾離，一旦分之，則為文學學、歷史學、哲學學，非文學、歷史、哲學。此理本蘊含在「歷史」二字中，也唯有從文字本身論，方可言三者本來一體未曾須臾離，從文字之外別立概念再揭示這個道理，則是先割離而後連接之，因為言不離者，必以離為前提。

答曰：說得好呀。「文史哲」不可分，已是老生常談，但其實各自為陣，壁壘分明，歷史上將其融會在一起的，唯司馬遷一人耳。慮及歷史上，「訛史」太多，我論「史」多抱懷疑態度，甚至將「史」於論述之中剔除，但於所賸的「文哲」之中，將「文」拓展為「文字文學文化」之「三文」，不可須臾離也，然後以「文化」為樞紐，將「哲學」迴盪出來，並往「道德」領域拓展，是曰「文化思想道德(宗教)」。要注意的是「哲學」一詞是日本人發明出來的，民初學人引進，蔚為風潮，勉以在此援用，實為「思想」；「宗教」也不是外國人徜徉於「宗教領域」的「宗教」，而是中國自古以來用力甚深的「道德」論說，甚至是不以言詞論「道德」的「精神」，因中國人的天分很高，早已將「道德」融入「生活」，所以這裏的「宗教」實與「道德」、「精神」、「生活」等義。最後要了解「文化」乃「以文化之」之謂也，起碼中國文化是如此的，而範圍「三文」之化而不過，可直截詮釋「宗教」，不了解這個道理，不能了解為何「南禪」可以在「行住坐臥」裏破除「思想」的囚禁，因「三文」與「思想」不可須臾離也。

其「思想」與「文字」的糾纏，就是我寫這些文章的用意，是「入文字」也，因「入文字」與「不立文字」互為犄角，故以「文字的實踐(坤卦)」闡述「思想的本體(乾卦)」，其「始交而難生，動乎險中」，「屯」也，乃《四十減一》的「沙屯」之謂也，其義則竊取也。

又判：前期「禪」不立文字，而至後期以禪入詩，為何可以由詩之境界中看出此人悟道深淺？具體言之，為何五祖可由兩弟子僅二十字詩作決定附法於誰？如何理解禪入於藝術和詩之中？乃至於入於諸多公案之「話頭」，應做何解？

答曰：這個問題，我在《四十減一》的「入邏輯」的論證裏，多有演繹。「入邏輯」不是一個邏輯命題，其「入」與善現菩薩的「入諸字門」之「入」等義，與《入楞伽經》的「入」亦等義。若一定要以現代的思維詮釋之，則只能將之歸屬於維根斯坦的「第七個邏輯內質」了。譬如我說「一口吸盡西江水」，豈能以邏輯來理解呢？悟者自悟也，但對旁人來說，都只是「文字」而已矣。我有此連想則因批判《四十減一》的評委連維根斯坦的「邏輯內質」都不理解，卻敢批判跳出維根斯坦思想的《四十減一》，當真膽大妄為。有人給我密函，要我解釋「邏輯」與「入邏輯」的不同。這就很難了，非得長篇大論，否則很難解說清楚，但其實這也是為何「莊周夢蝶」很容易了解，「蝶變莊周」就讓人一頭霧水，以「莊周夢蝶」為邏輯思維，而「蝶變莊周」為非邏輯思維故。

倘若任何人對這樣的解說仍舊不能理解，那麼就讓我們來看看最近的「臉書」總裁在發表未來十年的「臉書」前景時，曾說未來的「臉書」將是一個如何從已經開發出來的「虛擬實境」(Virtual Reality，或簡稱 VR)過渡到「增強現實」(Augmented Reality，或簡稱 AR)的過程。這個其實就是把「莊周夢蝶」擴張為「蝶變莊周」，雖然難度很大，但據稱 Pokemon Go 已為先驅，驗證了電腦裏的「虛擬實境」可以變為「現實」的一部分，屆時不止「視頻」裏的人物可在熒屏上現形，而且可以跨越時空，直截進入生活，於是藐姑射山之仙女，應允世人的要求，柔情萬種地偎依在身旁，也將成為可能，甚至可能為時不遠了。

又問：引文「凡圜動之物，動必有幾，既謂之幾，則動非自外也」〕《正蒙・參兩篇》〔，但中華書局章錫琛本《張載集》作「動必有機」，林先生以為何字為是？

答曰：「機」是後來所衍生的字，應為「動必有幾」，因「幾者動之微」故。清朝文字學大師王筠在《文字蒙求》有云，幾者「微也，殆也，從幺，微也，從戍，守也。微而兵守者，危也。」甚為精闢，故知「幾」為一個「動而不動、微動不動」的勢能，一動成勢，「幾」失，「機」成；更有甚者，「機」充其量只能是「機變、機動」，甚至是「機巧、機心」，但是大凡隨事機而動，故其「動」為「自外也」，不能知「圜動」。

又問：多謝指點。那麼，動機的「機」跟此處「動必有機」的用法是否相同？所謂做一件事的「動機」，不就是指其「內在的驅動」嗎？請林先生賜教。

答曰：兩者不同。「動必有幾」之「幾」為「非自外也」，「機動」之「機」緣外物而生，故為「自外也」，隨「事機」而動，不是「內在的驅動」。這麼來看罷。「念佛者」以「佛」為念，其「動必有機」，而「佛由心生」者，其「動必有幾」，以其「非自外也」。這是兩種不同的境界。為論證「自化、它化」的範例。

又問：先生年長我五十八歲，本為兩個世代，在「知乎」得以遇見先生也算一種因緣際會罷。我讀了「幾者動之微」，只將它想為一張冥冥中的網，但這究竟是僅僅一點點的聯繫開始張成的網，還是冥冥中張成的網早就結成那些「些微的幾」，我想是「因果的悖論」，也是「集合論」最天才的洞見。至於「思維下行，是為邏輯思維；思維上行，是為形象思維。」我想自然法則是自然的道德，是頭頂璀璨的星空；而人的法則是人內在的道德尺度，是人之所以為人的尊嚴所在。道德是個人的，所有規定人的外在道德皆是對人的奴役。我以為，人是奴隸，離經叛道易受非議；人是機器，由邏輯驅使而非驅使邏輯；人生而為人，「直覺」是最後一扇門，而能夠將「傳統、邏輯、直覺」加以統一才是真正的人。讀後記。

答曰：我今年六十八歲，如果長你五十八歲，你則為十歲，而十歲孩童是不可能寫下這種文字的。「幾」是中土的哲學概念，承「易變」而來，「業」是印度的哲學概念，承「奧義」而來，不可混為一談。至於「奴役、驅使」，則是更後來的概念，不可能有「邏輯、直覺的統一」。

又問：先生恕我笨拙，將民國三十八年錯看，那應是年長四十七歲了。雜學旁收得多了，難免粗糙，可我自小就喜歡鑽牛角尖，也喜歡跳躍著寫數學證明。我的意思是我們受傳統束縛，但離不開傳統的智慧累積，猶如站在巨人的肩膀上瞭望，若是處理不當，卻會因束縛產生奴役感，而反抗這個框架。同時我們又要經受邏輯思維訓練。這猶如雕琢器件，是把人變為機器的過程，處理不當，同樣會反抗這個流程。而最後的昇華是直覺的產生，這個直覺不大像平時所說的直覺。我也是看了先生的文章有所感觸。

答曰：你小小年紀能夠有此感悟，相當不簡單。我在二十一歲時，甚麼都不懂。後生可畏呀。

生之頌

身體一向硬朗的岳父從大陸探親回來以後，得了輕微的感冒，因為胸口悶，就送去醫院檢查，不料經過了十四個小時的看護，竟然撒手人寰，病逝在加護病房裏；急迫之中，我四處打電話，招來了平時一起念佛的同修們，在岳父的遺體前，助念了八個多小時的「阿彌陀佛」，才移送殯儀館。

接下來的忙亂就有些說不清了，但事情的展延出乎意料之外、竟然也有條不紊，於是一連串與出殯事宜有關的日子就這樣訂了下來，再然後棺木的選購、喪儀的籌備、法師的邀約、訃文的發布、墓地的選置等等，就像有一個清單一樣，長久以來就一直擺在那裏，等著我們一一落實下來。再後來我們發覺這一切已被商業化的殯儀產業發展為「殯儀學」，連法師也像專業的殯葬師。

岳父走得匆忙，葬禮也辦得匆忙。一切都靜下來以後，只賸下墓碑上寂寞的名字訴說著他曾經一度存在於世間的匆忙與慌張。我們都像被時間追趕一般，忘了哀戚。我甚至沒注意到老婆的情緒，因為她竟然從岳父走後就再沒說過一句話，對喪事也沒出過一個意見，有若形屍走肉一般，跟著我，以及一大堆的親朋好友，從一個地點安置到另一個地點，從一個事件順移到下一個事件，連一絲惆悵的眼神都不見她留下。

我不敢打探太多，但又有些擔憂她得了憂鬱症，於是等到一切都塵埃落定以後，就有些強迫地帶著她到主祭的法師那裏；法師聽了，二話不說，就要我們在廟裏做佛事，我們也照章行事地做了，但是幾個月的法會做了下來，老婆仍然悶不作聲，說不清她是哀傷過度，還是只是不能接受岳父已然不在人間的事實。

最讓我不能了解的是，老婆不再讓我碰她，連摟摟肩膀都不允許，當然對親暱的舉動就更不能接受了；我體諒她，就遠遠地關注她，卻看著她有若蠶繭一般，將自己嚴嚴實實地捆縛在一個自衛的外衣裏，好像排拒死亡的尾隨，又好像只是不願意接受生命的嘲諷。

她的冷漠有些嚇人，看著我更像是看著陌生人一樣，於是我就找了她的同窗好友來探個究竟，甚至連心理醫生也諮詢了一趟。但是這一切都沒用，她不開口就是不開口，於是每天的日子猶若針尖滑水一般，無聲無息，當然她對教了一輩子的鋼琴也失去了興趣；學生們都感覺了老師的態度轉變，就反映給了家長，開了幾次會以後，卻也不見改善，於是幾個月下來，學生們一個一個都取消課程，使得原本忙碌的教學行事曆忽然整個空置了起來。

我看到這個情況，有些著急，卻也不知如何規勸她，於是再去跟法師商量；法師也沒了辦法，就要我們報名參加一個佛教夏令營，暫時離開都市的煩囂。

我有些擔心她不願接受，沒想到她竟然同意，雖然仍是悶悶不樂，但是畢竟她終於承認她有了問題，或只是想藉著山野的生活來扭轉目前的困境罷。

當晚她身子柔軟極了，不止不再拒絕我的索求，而且還有些主動，讓我使勁搓揉著她的雙乳，我當然照著做了，這麼多個月來的彆屈，一夕之間消散於無形，那個舒坦就別提有多愜意了；但就在我逐漸上了情緒時，在我身下蠕動的她忽然說道，「所有的宗教玄祕都寄寓在一個象徵性的符號，去代表人類經驗，簡而約之，就是一個『性』字！」

聽了這個，我愣了一下，就停止動作，略帶詢問地在她的耳邊吹著氣：「說甚麼呢？這麼一本正經的！」

她悵惘地說，「我不能接受醫生開出的死亡證明上所寫的『併發症導致心臟衰竭』的理由。」

這時，我意興闌珊，翻身而下，卻看見蒼白的月光從窗簾邊緣悄悄地滲進臥房，將臥房內的被褥照拂出一攏一攏、白裏透黃的旖旎風光。

夏令營的生活乏善可陳，只有夜晚的講習稍微觸及人生的講解。講習場所設在營區左近的一座穀倉裏，每天入夜時分，就燃起篝火，周圍鋪著稻草；與會人羣總是仨仨倆倆圍坐一旁，或尋找靈修契機，或只是像我們一樣，逃離都市生活，但是像老婆一樣絕口不說話的可說絕無僅有，我見她落落寡歡，不與人語，也就將錯就錯，讓人以為她正進行著「禁語」的修行。

我每晚坐在人羣裏，都有些不安分，老想找個藉口，到別的地方去，或想找個甚麼事情做做，以安置一個老是躁動不堪的心；老婆倒是很自在，總是一個人躲在角落，專注地聽著講解。

這樣持續了好幾個晚上，有一晚，我在廚房裏幫忙清理，臨結束前，又跟送貨的卡車司機談了一會兒外面的狀況；說不清我是故意躲開穀倉裏的人生講解，還是廚房的雜事穢物多得清不完，或是外面的世界實在繽紛多姿，反正等到卡車走了，我才記起老婆可能還在講習會等我，但這時已經很晚了，我想趕緊去，但又想也許她等太久，早就走了。我想著想著，正自猶疑，卻也順著腳步，一逕直地跨進了講習場所，一眼只見她一個人就著軟弱無力的篝火，在夾紙板上寫著些甚麼。

穀倉裏，這時沒有其他的人，顯得異常空盪。我在門口，遠遠望去，突然覺得我不應該在這個時候打擾她，於是就找了一個幽暗的角落坐下；坐下時，她似乎聽著了甚麼聲響，又似乎甚麼也沒有聽見，只從篝火閃爍的光芒裏，抬起那張線條柔和的鵝蛋臉，讓靈動的眼波穿過光線，遠渡穀倉外。

我神魂顛倒地盯著她的專注表情，讓她的眼波傳來敲擊胸腔的清脆響動；那個景象美極了，我在暗處，她在明處，但她的美目流盼，清澈異常，在篝火的透亮處，來從故居遊。

我彷彿就聽見了她從廚房對著我叫著：「吃飯囉！都是你最喜歡吃的。」我也總是不置可否，卻只任憑身軀受著叫喚的驅使，一逕由樓上書房走了下去。

這個影像似乎就這樣一直深埋於心底的暗處，成了一個支撐我前行的潛在動力，也訴說著我對她這一段寂靜不語的衷情思念。

暗底衷情現在現身於明亮處。我仗著幽暗的遮掩，肆無忌憚地觀賞著她的專注。專注的女人是最美的，恬靜、安雅，還透露出濃濃的媚意；這一陣子，我很想親近她，卻苦於找不到機會，連在她面前表現自己真誠感情的機會都沒有，雖然如此，沒有了機會並不代表我沒有了思念。

一路迴漩在懷想裏，忽然我聽見了她嗯嗯哼哼地輕唱著，然後埋首夾紙板裏。「啊？原來她在寫曲子啊？」從幽暗裏望向光亮處的她，只見她一下子低頭，畫著不解的音符，一下子又抬眼，望向篝火躍動的深處。

我從她低沉哀怨的輕唱裏，聽出了她崇尚生命的心境。那個憧憬雖然很美，但卻無意地暴露了她亟欲從目前的情況中解脫出來；不知這與我對她的挑弄是否有關，因為她這個沒有標題的輕唱似乎渴望著我的愛撫，但是我卻知道她不屑沉迷於肉慾的歡愛中。這多麼矛盾。她不要性愛，但是哼唱的淡彩卻毫不遮掩地將她對愛情的想盼給描繪了出來，或只是悵惘愛情的消逝或不易捉摸罷。

看著看著，也不知道她寫了多少頁的樂譜，卻只見她將那些才剛寫完的音符，從夾紙板上拿下一頁，捲成一捲，就著篝火點著了；我嚇了一跳，趕緊跑過去阻止，「幹甚麼呢？為甚麼燒掉呢？」「怎麼啦？嚇著你了？看你緊張成那個樣子……」她有若女神一般高雅尊貴，纖塵不染。「你來了多久了？怎麼不叫我呢？」我不答話，撲熄了火，然後從她手裏將那一疊樂譜搶救了下來。

她不加阻攔。「心內的聲音唯其置於火裏，才能成就創作。」她轉動著明亮清澈的雙眼，渾身上下散發出來一種說不出的清純性感魅力。「沒甚麼可惜的。當音符在紙上呈現時，那個藉著音符所表現的真實與真誠的生命就變得虛假起來，而原本單調與現實的生活卻在音符所堆砌起來的華彩裏，變得複雜了起來。」

才剛說完，她又繼續剛才的動作，在篝火的火星裏，點燃了手裏的樂譜，緩緩地看著燃燒起來的紙頁一直快燒到手指，才將樂譜整個丟進篝火裏，好似進行著神聖的拜火儀式。

她兩眼愣直地望著篝火，直到紙張完全燒燼，然後從我手中又拿起另一頁紙。「或許真是作繭自縛罷。不創作，藝術生命留不下來，但創作本身卻是極不自由、極受束縛的。」紙張燃燼的篝火在她的直視下，似乎以創作力再度躍起的光芒回應著，直射她的胸臆。「創作必須在生命力仍舊旺盛的時候進行，等到生命力萎縮，再想要創作，創作必然不再存在了。」

她小巧筆直的鼻子似乎挑弄起燃燼後的火星，一閃一滅地令我怦然心動。「矛盾的是，生命力旺盛時，思維膚淺，而當思維深沉時，生命力又漸枯萎。」她的眼睛一開一闔，似乎與燃燼猶不滅的火苗進行著對話。「對創作者而言，創作力枯竭的時候，就是生命消亡的時候。」

她伸了伸她窈窕的上身，讓兩眼咕嚕咕嚕地在篝火裏轉動著。那種靈動的眼波不知為甚麼就讓我湧起了一股想要探索眼神底層的神祕感覺。「妳是在說創作音樂嗎？還是泛指一切的創作性？」

「創作性或音樂性，原本大差不差罷？」我狐疑地望著她。「你不同意嗎？」她猛然縮手，將一頁已經快要接觸到火苗的樂譜生硬地攔截了下來，然後看著音符，輕聲唱了起來。

等唱完一頁，她有點挑釁地問：「你從哀怨的聲音裏聽到了甚麼嗎？看見樂譜上的這段音樂，你想到了甚麼？你所想的，與我創作時的情感真的相同嗎？甚至我用甚麼聲音來表現心裏的情感與我用甚麼情感來燒我自己的樂譜，究竟是否相同？那麼我為甚麼有這種情感呢？為甚麼我又要用這樣的情感來表現這段音樂？或用這樣的音樂來表達這份情感呢？」

我有些慌了手腳，看著手裏那一疊上下起伏的音符，卻不知如何與已然逝去的聲音引起關聯。「我不太懂音樂，我也不能想像音符的音色呈現。」

她根本沒聽見我在說甚麼，自言自語地又說：「音樂必須發自內心，表現情感，雖然注重樂曲思考，但必須不吝於表現感情，在心裏找到音樂，而不是在音樂裏看到自己。」

她兩眼愣直地望著我。「這就是這一陣子我在思索的問題。我多年來只知教琴，從來也不想去創作，但其實心裏極為空虛。在爸爸過世以前，或許我沒有甚麼創作的動力，但是我了解愛是音樂的

根本，創作者要打開自己的心去看去聽，去感受去關懷這個世界，而不是以教琴來展現自我、去尋找樂趣或打發時間；音樂感動人是多面向的，但唯有愛才能成就音樂。不幸的是我還沒有參透我對爸爸的愛，爸爸卻先走了，而且他一走，似乎整個消亡了我能夠去愛的能力，不過我卻因此有了從來都沒有的創作欲望，但是好像創作激情還未發揮，就已悄然消逝，說明了創作的現實本身並不完美，甚至殘缺，但經過了刻意的藝術處理，一個完美的藝術生命卻永恆地留存了下來。」

她望著篝火，泫然欲滴。「我燒掉的這一個樂章創作是我對『死亡』的精神性描寫，或許說，我燒掉的是我對『創作力消亡』的謳歌……」她說著說著，就從我手裏將那一疊樂章拿了過去。「我多年來不創作，一創作，卻是對自己的創作做下終結。」

我不知怎麼去安慰她，卻聽見她彷彿跟篝火進行著私語：「我在這兒等你，左等右等，都不見你來，於是我就想起了爸爸的火葬，想著想著，忽然就從烈火燒著爸爸遺體的『劈劈啪啪』聲音中，聽見了鋼琴的觸鍵從穀倉一角發出聲響；我透過篝火，放眼去尋找琴音的蹤跡，『死亡的音符』倏忽就從心裏浮現了出來。」

她拭去眼角的淚珠，淡淡地一笑：「我多日來將自己封閉起來，但是在接受死亡的同時，卻也必須拒絕死亡。所以這個『死亡』的精神性描寫也可以說是我對肉體消逝的哀悼。」

「別這樣呀！」我叫著：「父親死了，我們卻還活著……」

她不答話，漠然地捲起手中的一頁樂章，就著篝火，又點燃了心火：「以這首〈死亡〉來說，我寫完了，『死亡』就來臨了；如果樂譜留了下來，未來的詮釋者面對〈死亡〉時，必先行深刻地去了解樂譜，可能還得追蹤我作曲時的內心運作，甚至創作手法，然後在樂句的中斷處，去表現自己的感情與對『死亡』的了解，然後重現〈死亡〉的創作精神，去表達他的人生觀。」

她停頓了一下，乜斜著我：「你能了解這種『重現創作』的意義嗎？」她不等我回覆，又繼續說：「這些其實都是老生常談，但這麼一個重現〈死亡〉的創作，究竟是『死亡』還是『創生』呢？

想來他必須用鋼琴觸鍵去詮釋〈死亡〉罷，那麼當他用耳朵去聽不同觸鍵的差異時，又怎麼知道這首〈死亡〉是在『無鍵盤』狀態下完成的呢？既是如此，任何詮釋當然也只能以一個『無鍵盤』的心情來呈現〈死亡〉的氛圍；如果他對作曲家的作曲態貌一無所知，那麼當他奮力地彈奏〈死亡〉，究竟是在詮釋肉體力量的消逝，還是讓『無鍵盤』的創作靈魂被拘鎖於黑白鍵盤之間呢？」

她持續燒著樂譜，而我聽著「無鍵盤」的恢宏氣魄，感受著那種超越音樂的精神境界，忽然就覺得自己很俗氣，在這個時候掙扎於私密感情，甚至反抗她藉事說理，讓我提升思維；她善解人意，瞧出了我的不安，好似有意安慰我不必自慚形穢，就摸摸我的臉龐說：「你剛剛說的『創作性』，就是一個引發創作的火種，因創作屬火，所以其屬性即為火種。」

篝火這時已經快要熄滅了。她伸出手中的樂譜，在篝火裏翻了一翻；篝火頓時又旺了起來，而最後幾頁樂譜卻也一起燒著了，她瞧著就說了：「這是一個絕美的景象，你應該把它印記在胸臆裏。你看！你我圍聚在篝火之旁，將原本屬火的創作，還歸於火，相繹相屬，互迻互徙，就是對『死亡』最佳的詮釋，也是〈死亡〉最佳的歸宿。」

說完，她歎了口氣，將手中賸下的〈死亡〉樂章全都丟進篝火裏，一時火光熾盛，而「死亡」忽焉在炙燄的篝火裏，有了「創生」的原始意涵。

我不懂甚麼絕美的景象，卻覺得那個氛圍哀淒極了，讓我傷感得劃不開那股壓迫的力量，於是不管三七二十一，傾身趨前，捧起她的臉頰，就親吻起來，從眉毛、眼睛、鼻子、輔頰、嘴脣，一路亂舔亂吻，然後簧舌鼓動若騰，霸道地鑽進她的口腔裏，一直往內鑽著。

她吃了一驚，先是抗拒著，然後就「嗯！嗯！」地回應著，於是兩個身軀互競互送，兩根舌頭互捲互纏，歡悅之聲充塞著穀倉，讓穀倉轉眼間成了桑間濮上；忙迫之間，她撐不住了，往後一仰，讓身軀陷入草堆的柔軟中，低聲地叫著，「咻……讓我喘口氣……」

她的嫵媚模樣迷人極了。我一時之間，意亂情迷，於是再度軀身向前，笨拙地隔著衣服，抓住她的乳房。她嚇了一跳，「別鬧了！」她的聲音又急又硬，阻礙了我下一步的企圖心。「你那天那麼使勁，弄得我到現在都還痛著呢！」

我的腦子一片空白，張口結舌，不敢再去撩撥她，「那還不是妳要我使勁揉妳啊？」

「你就這麼傻啊？我要你使勁，你就使那麼大的勁啊？弄得我洗澡都碰不得兩個奶頭。」說完了這段話，她的臉頰紅撲了起來，煞是好看；我愣住了，她看著我的傻相，「噗嗤！」地笑了一下，然後括了我一下臉。我竟自呆了，整個心都溶化了，只感覺她的話其實挑逗真切，風情萬種。

我看她笑花了臉，一隻手不知不覺地又伸向了她的胸前。「痛得厲害嗎？讓我瞧瞧好嗎？」

她聽我說得誠摯關愛，就不再阻攔我，於是我就把她的上衣解開，只見兩只粉紅粉嫩的奶頭就跳入了眼簾。我不知道是不是因為她所講的，而讓我有了錯覺，但那一對原本嬌小挺拔的奶頭真的就變得大了，在篝火的照耀下，兩個飽滿的乳房更像盛開的花朵，嬌豔欲滴。

我再也忍不住了，低著頭，趴在她的胸前：「我要吃奶……」

她勾著頭，嬌柔地把奶頭塞入我的嘴裏。「輕一點啊？別使勁咬。」

我二話不說，就將蓓蕾般的奶頭含在嘴裏，輕輕咬著吸著，時而又用柔軟的舌頭在兩邊的乳暈上轉著旋著；她發出輕微的叫聲，我立刻停了下來：「怎麼了？咬痛了？」

她輕柔地說：「有一點。但刺刺痛痛的，很舒服，很刺激。」

殘燼的篝火忽然在這時整個滅了，穀倉裏頓時一片漆黑；我輕撫著她細膩的肌膚，聞著她身上的一股淡淡幽幽的香味，突然感到躁熱起來，就滿臉通紅地說，「我有些躁熱……」

她輕手地打了我一下，嬌嗔地說，「嘿！人家躁熱，他也躁熱……」

我感覺老婆之志逐漸潰亡於情欲之傷，於是探手腿間；她隨即阻止了我，不讓我再往裏探索：「好了。夠了。到此為止罷。」

我不知究竟是哪裏出了差錯，只看著她支撐起上身，穿上衣服，站了起來，頭也不回地就走出了穀倉，賸下我愣愣地跪坐在黑暗的草堆裏……

我以〈生之頌〉回覆「知乎」的「波埃修斯（Boëthius）將音樂分為「宇宙的音樂」、「人的音樂」、「樂器的音樂」，應該如何理解？」是因為我以為這一類的話題不宜以論文方式論述，所以在《四十減一》裏，以論述一首〈死亡〉的「無鍵盤」作曲經驗，將這個議題點描出來。

一言以蔽之，這個議題是一位意欲「重現創作」的人藉著「音樂」來探索「宇宙、人、物」之間的關係。這個探索，當波埃修斯將「哲學女神」凸顯出來時，就已經自囚於它的議題了。

影舞者(同步刊登於《一般敘述學研究》，二〇二〇年二月二十四日)

「我想我是討厭選舉的。」我從內心深處冒出這麼一個想法時，左近的朔大黃色旗幟正巧掠過我的左頰，刮弄得我的半邊面龐隱隱作痛。

我輕叫一聲，低下頭去撫著面頰，然後不由自主地由座位上傾身向前，手忙腳亂壓住呸啪作響的旗幡；這時，我瞧見丈夫由前排一字橫隊的助選員中轉過頭來，幽幽地飄過哀怨的眼神。

我假裝沒看見，擺頭四下觀看我座椅下面這麼一個臨時搭架起來充當政見發表的平臺。這一個野戲臺般的舞臺不由分說地聳立在密如織網的巷道折衝裏所讓出來的空地上，霸道地將一片黃色旗幡遮天蔽地地占據了天空的一角，卻又無可奈何地迷失在遍地土黃色屋宇的醜陋裏。

我一將視線游離了平臺，立刻感到昏眩。四周都盡情地搖動著——旗幟的波浪鼓動成了紛擾的狂濤，誓師大會的激昂卻澆溶不了四路人馬的歧見。我看著不禁撫住額頭。我這個學藝術的，一輩子只知道伸展身軀在優雅的舞臺上，以及從齊步的韻律裏捕捉自由的影子。這個早就成了一個揮之不去的舞臺習性，現在卻被一羣正經八百的議論者弄得無法適應。

從競選總部下來支援的助選員陸續上前抓著麥克風，以高亢的聲調發表激勵人心的演說。他們好似彼此演練過一般，有秩序地抨擊執政黨耍弄陰謀詭計，將一個已經懸宕七個月的綁票案破案經過當作政治籌碼；他們對這樁驚天動地的案件有著出人意表的關懷，於是一個個整齊地趨前發言，又一個個規矩地後退歸隊，形成了多年來罕見的默契。這不就像我們的劇團一般嗎？一羣排練已久的舞者在舞臺上規矩地演出。

我看著好笑。我暗自以為這種為了達到蠱惑人羣的目的而抓緊現實的議論方式已經不可避免地迫使著發言人將言詞技巧擺在案情及其對人性摧殘的涵義之上。丈夫知道我鄙視這種激烈言語，於是時時藉著他的哀怨眼神表達著他無可奈何的歉意。

我其實相當哀憫這些公眾人物，因為他們平時都不是這個樣子；但是一旦上了政治舞臺，他們總以為不藉著偏激方式來證明自己的價值，則無法在社會的有機體制中活出個人的色彩，於是人人都毫無反顧地一改平時的態度。

丈夫急切希望我也能上前幫他說幾句助陣的話。他知道我在舞蹈界的聲譽有固定的票房價值，但是他不明白的是，我的藝術生涯已成過去；不，或許他也知道，但卻認為我們應該趁著外界尚不知內情的時候，趕緊造些時勢罷。

參政後的丈夫不僅沒有了以前氣定神閒的舉止，更沒有了我所迷醉的那種胸有成竹的修養。他投身於政治的決定過於草率，於是整個生命就像煨煉在洪爐裏的鋼條，在火舌的襲捲下，改變得過於快速，而顯得急躁與粗糙。

丈夫以前不是這樣的。他幾個月前編製的芭蕾舞劇《逃犯》在國家劇院連續公演了一個多月，意外地獲得了全國藝術界的好評；藝評者毫不吝嗇地將這次的演出當做臺灣「現代芭蕾舞」里程碑來看待。他們說，全劇的焦點在第三幕的曼爾邱雙人迴旋式舞作，而由我飾演的逃犯妻子在丈夫投案的前夕，用纖細的肢體動作化解了陽剛的暴戾，進而將人生的困境化現成藝術的呈現。

藝評人說：「妻子在丈夫逃犯即將失去自由的心理掙扎裏，以獨特的身體語言展現了舞者柔美的魅力，以及對人類的逃離心理重新賦予悲憫與同情的詮釋；雖然以這麼一種母性的情愫去維護一個畏罪潛逃的嫌疑犯，難免會遭到自戀般的慰藉與英雄似煽動的批評，但這對舉棋不定的持械逃犯起了安定的作用……這種悲天憫人的胸懷是了不起的，因為從某種意義上來看，我們人人都是逃犯。」我不能不說，這種詮釋我是不懂的。不過他們以生花妙筆來形容這一段纏綿悱惻的溫存，既表達了人生

的無所顯示，又示現了人生的無法溝通，更有甚者，我的舉首投足，令觀眾人人都有活在自己的肢體監獄裏的感覺。

不止這樣，媒體又說我的演出不是現代舞蹈的美感，而是以「反美感」恰當地在自我的詮釋裏示範了數種闡釋舞劇定義的衝撞質疑；他們發揮了藝評者的語言力量，將我的演出闡釋為「……她在約定成俗的傳述方式下，以及在一種名為『舞劇』的藝術氛圍裏，大膽地以肢體語言反抗著一股極有可能被籠統地規納為藝術的僵化裏。」最後，他們還慷慨地封了我一個「多層詮釋的舞星」的稱謂。

我看完了這些評論，掩不住興奮地跟丈夫抱怨這些艱澀難懂的字眼，但又欣喜自己的辛勞有了絕佳的評價。丈夫在床舖上愛憐地摟著我，柔聲地恭賀我說：「媒體對妳的稱讚真是罕見，妳總算舞出頭了！」

我不安地搖搖頭：「但是我根本就不明瞭『多層詮釋的舞星』是甚麼意思。」

他嘻笑地說：「藝評家玩弄文字，妳還當真？」

「恐怕真有涵義罷？」

「就算有，也沒人弄得清。」他看見我的雙眉緊蹙，就緊接著說：「妳不要理會這些啦，只要順順利利地演完賸下的兩場，妳的合約就源源不斷了。」

「但是……我覺得他們的評論似乎說出了我心中的疑慮。」

「甚麼疑慮？」

「我長久以來一直以為現代芭蕾舞步仍舊太過死板，突不破幾百年傳下來的舞作；認真說來，它還是一成不變，連轉個彎，勾個臂，都蘊藏了顛撲不破的既成規範。」

「不能這麼說，難道妳覺察不出來我在編舞時的用心與創意嗎？」

「我當然能感覺得出來……」

他欣慰地說：「是啊！妳將我的理念詮釋得非常好。」

「但是我的角色只是為了詮釋嗎？」

他不解了：「怎麼？舞者的使命不就是藉著肢體的柔美動作來表達藝術，而讓純粹的藝術源遠流長地播撒下去嗎？」

我固執地搖了搖頭：「話雖不錯，不過我對這種浪漫的抒情表達方式感到懷疑。」

「甚麼意思？」

「我想舞者獨占舞臺，愈是風情萬種，愈是拒絕了觀眾的參與。」

「觀眾的參與？他們是來觀看舞劇，品味妳的舞藝，不是來參加舞會。」

「話是不錯，但是不管我如何努力地將心中的感受藉著肢體表現出來，我還是僅僅成為一個供眾人觀賞的舞者。這想來總是一樁憾事。」

「我不明白妳的意思。他們的掌聲不就代表了他們對妳的肯定嗎？」

「我想沒有任何一種肯定能展現我心中的感受。」我哀怨地瞅了他一眼。「你現在那麼沉迷於民主運動，否則我真想讓你為我編一齣沒有固定情節的舞劇……」

「這個也不難辦到，等選舉完了，我有空的話……」

我擡起眉毛。「但是……還不能有固定的舞步……」

他溫柔地擁著我：「啊？這怎麼個排練？」

我撒著賴：「不止這樣呀……還不能有一個貫穿全劇的主要角色。」

他將我扳正過來，狐疑地望著我。我正經地說：「我是認真的，而且還不能有絲毫限制自由的詮釋舞劇行動。」

他搖搖頭，有點不相信地說：「荒謬！甚至沒有固定的舞臺，沒有固定的演出時間？」

「正是！正是！」我驚喜地大叫：「在這個混淆的時間與空間裏，我所盼望的正是這種將肢體配合著我當下的心思活動，真正地闡釋出我的感受來。」

他拍拍我的肩膀：「我瞭解了，妳是要拓展自我，將生命由肢體的束縛裏解放出來。」他捏了我一下鼻子。「妳不要作夢了，演出的時空一結合，舞臺立即形成；於是舞臺重新被生命虛構，生命也再度被肢體束縛。妳這不是白操心？」他嚥了一下口水：「不過說真的，這一季只賸下兩場演出，妳可要專注一點，不要出了狀況。這麼多人可都是以妳的表演為中心，妳不能突發奇想，令大家措手不及呀。」

我意興闌珊地說：「說說罷了，我哪有這個膽子？」

丈夫滿意地轉身睡去。我卻輾轉反覆，終夜不能成眠。我隱約地感覺，我已開始從連日來陶醉在藝評人的稱譽裏掙扎了出來。我在他的酣聲裏有了反思，但心裏非常清楚，我在舞臺上的肢體敘述其實都只是丈夫對人性的闡釋。他像一個幕後功臣，默默接受輿論對我的讚揚，卻義無反顧地從藝術的自我完成裏昇華至民主政治的平等民權追求，而我卻在他所創造的藝術領域裏，對自由的詮釋有了疙瘩。

我看著他沉睡的背脊，不禁對他有了怨恨；他這麼三言兩語，不僅勾起了我的憂煩與困擾，也掀起了我對自由全面奔放的意圖。是呀！自由是多麼美妙呀！我當然無法贊同丈夫拋棄藝術所象徵的自由，卻跟民主政治起了要不得的糾纏。倘若能夠獲得真正的自由，誰又在乎民主政治所爭取的相對平等意識呢？

我想著想著，目光有了些許昏眩。在丈夫揮舞著旗幟的肢體搖曳裏，我好似看見他偷偷地擦拭著淚水。咦？他真是那麼投入？他似乎已將他自己埋葬在民主的追求了，但是我應該到哪兒去呢？我的心思不經意地越過了人羣……

那一夜，我在舞臺上有了朦朧的睡意。

雖然我一直都是迷迷糊糊地，但我仍舊規矩地邁著步伐，注意著音樂的起伏與同伴間的移位，甚至在壓軸的雙人舞裏，機械似的動作流暢無礙，夥伴的搭配也顯得中規中矩。一切都如排練多日的情節。導演在幕簾的角落裏閃現了滿意的面龐。

燈光轉變中，忽然一道金黃色的光芒從黑暗的觀眾席裏直射至我的眼簾。我愣了一下，腳下卻不見紊亂；多年來的訓練使我能在驚惶之中，本能地以小碎步彌補了注意力的閃失。這種情形以前也出現過，搭配者總是第一個有所感覺，然後不著痕跡地稍一用勁將我的右臂扯一下，或將我往他身上用力攬著，在雙臂圈圍裏輕輕地提醒我，「別走神了。」

我感覺同樣的關懷正從他的雙臂中傳來。但這一次我卻有了不知從何處來的探索與反思。我的腳步逐漸有了混亂。他的眉宇間現出了憂鬱，嘴唇間乾澀地擠出「振作點！振作點！」的呼喚。

我瞅著他，心下有了憐憫，這位搭配演出多年的夥伴一直暗戀我，卻始終得不到我的歡心；我完全瞭解他的心意，但我的膽怯卻被世間規矩的體現全然地凸顯。此時我好似在他緊蹙的眉宇間瞭解了「舞者」潰敗的心意是甚麼；我在他快如閃電的換位裏將眼光往下移，盯住他強壯的胸脯，看著他結實的肌肉，倏忽間感覺我不再是舞劇中的靈魂。

我的意識就這樣起了恍惚，然後在四下張盤的動作裏，我看著他粗壯的小腿肚配合著有如女性般肥大的大腿，心裏有了異樣的感覺；我將視線擺在他雙腿根處的壯碩顯眼凸起，連想到成熟的果蕾焦急地等候路人的採攫。我有一種收穫的感覺，然後我好似意識到我將突破這一切既定的設定。

謝幕後，配舞者等不及去淋浴，將我匆匆地拉在一旁：「妳怎麼啦？」

「沒甚麼呀！」我故意裝著沒事的樣子，聳了聳肩膀。「大概閃神了罷？」

「閃神？再閃神也不會如此凌亂呀！我可是足足拉了妳將近十分鐘。」飾演逃犯的配舞者一向冷漠，這次卻意外地有了驚惶的表情。

我拿著浴巾擦拭額頭上的汗珠。「我知道。也許因為只賸下一場演出，我有些難以割捨罷。」

「是這樣嗎？」他懷疑又深情地看了我一眼。「恐怕妳不是難以割捨，而是不願意面對緊跟而來的選舉罷？」

「大概是罷？」我有些不安地往浴室方向挪移著身軀。

他跟在後頭，關切地問道：「妳先生仍是堅持參選？」

「是罷？都已經這個時候了，要退，恐怕黨裏也不會同意。」我好像自言自語地說。

「那妳就勉為其難罷！畢竟是夫妻嘛，再怎樣……」

「是啊！他倒好，盡情地在編舞裏詮釋了自由，現在又為平等民權的理想獻身，成天就只知道準備著參選，弄得生活絲毫沒有藝術意味。」我不知道抱怨甚麼地抱怨著。

此時，丈夫匆忙地擠過人羣的包圍，關切地摟著我的腰：「妳剛才是怎麼啦？」

我低頭不語，轉身走進浴室；配舞者在旁輕聲地說：「閃神唄！」

「閃神？」丈夫在浴室外不解地問道。

只賸下一場了。最後演出的這天，我一早就感覺很奇怪。我持續著昨晚的思維，更期待著今天完美的落幕與觀眾在劇院暴出來的掌聲。

這種患得患失的心理，弄得我連續兩夜無法入眠。在清晨想睡卻睡不著的時候，我突然將床舖當作舞臺，輕妙地舞蹈起來；睡眼矇矓間，舞臺在瞬間裏消失，掌聲如動的人們也若有還無地模糊了起來；四處迷迷惘惘，好似舞臺的一切都成了幻覺，悄悄地漫漶於黑闃的劇院裏。

忽然之間，甚麼都不存在了。我看著自己的舞步跳動在不存在的舞臺上，然後逐漸消失；一瞬之間，我若有所悟地意會到自己的舞步已無所附著，於是無可奈何地放縱茫茫的步伐飄忽上升至一片縹緲之虛空中。

升著，升著，從上方輕飄飄地壓來掌聲的鼓動，緊接著，掌聲巧妙地開了一個口，而舞臺再度在腳底下呈現；隨著掌聲裂開的縫隙，中間拖曳出一個強烈的氣場，連環帶勾，首尾相應，蠕動蔓衍著，漸移漸近，愈變愈大，好似將我追尋自由創作的心念點點滴滴地籠罩起來，終至全然充滿著我的心，變得漫無附著。

此時，這個氣場忽然透射出光耀無比的白光，水晶一般地剔透，直射向劇院深邃的遠處，悠悠繚繚；一會兒，光芒帶著些許繽紛與潤濕又收攝了回來，融合在氣場中。不久光耀的氣場再次向舞臺反射出去，輕撫著烏黑黑的舞臺，窸窸嗦嗦地帶動了無數的欷歔，然後輕輕柔柔地收攝了回來。

最後一道光芒回收至氣場之時，我睜開了眼，似醒未醒，但是心下空空蕩蕩，沒有一絲雜念。我環顧一下四周，屋內擺設變得若有若無，光芒四散於拼花地板上，形成片片光影，相互吞噬，一時顯得光中含影，影中攝光；梳粧鏡凝縮著，好似吸住了逐漸黯淡的光影，形成幾道光彩，而無可著力的氣場又再度隱隱地閃現在光彩之中。剎那之間，我竟弄不清楚這氣場的由來。是在剛才的夢境裏？還是在屋內的鏡光中？雖然來處模糊，但我內心卻又清楚地知道，在氣場與鏡光於內心結合之前，我感覺不出這樣的氣場——內心——鏡光——竟如彩虹般地融合成一股龐大的力量。

我定定神，坐直了身子，忽然在梳粧鏡的光彩搖曳裏，氣場現出了配舞者的身形，倏忽來到了跟前。我欠了下身，卻只見他澄瑩的雙眸閃動著無比的自信與篤定，炯炯眼神撐舉著兩批月眉，淡淡透露著些許溫柔。他的嘴角上揚，俏皮地在透出紅潤的嘴唇上綻顯著略帶微笑的模樣，閃動在看不出一絲皺紋的豐腴臉頰上。配舞者興致勃勃地舉起了左手的花束，搖了搖右手晶白的珠鍊；一時，方圓的臉龐綻現著喜悅的光芒。

配舞者見我兩眼發愣，雙手一攥，也不見他如何放下手中的花束與珠鍊，卻又從胸懷裏拿出了一個亮晶晶的明珠，雙手捧著放置在他的肋骨上。明珠從下往上照耀著配舞者白皙的脖頸，順著微尖的下巴向上照著筆直的鼻樑，然後一直從寬闊的前額掠拂而上，直到烏黑亮麗、梳理整齊的頭髮。

我順著珠光抬頭望去，卻只見配舞者的頭髮竟呈現紋浪，一波捲著一波，頂端略高，有若結著髮髻；兩旁髮鬢略長，纖細地自然下垂，隨著風吹前後擺動。

配舞者一點也顯不出年紀，全身纓絡，襯脫著魁武的身材，使之更加英姿煥發，好似有著無限能量的超脫，但他柔和的動作中卻又散發著一股女性的細膩，毫無陽剛的壓迫造作。

我揉了揉眼睛，心下訝異，因為通常配舞者除了在旁默默關心以外，從不輕意表露情意；今天有點反常，他竟然全無保留出現在我房間。我有些分不清夢裏夢外，乍見配舞者款步而來，心下有些慌亂，因此雖然他的影像清晰耀眼，卻令我覺得好似沒有實體，就像彩虹一般透明又無可捉摸。

隨著配舞者的出現，梳粧鏡內的光彩逐漸凝聚成了三道光芒，若隱若現地籠罩著他的背影——白光凸顯在前額，紅光隱在喉嚨，藍光卻四下籠罩著他的心臟部位。隨著這個三種顏色的光芒閃爍，拼花地板竟隱隱地泛著月光般地乳白，一片片扁平的地板好似捲起花瓣，將配舞者輕巧地托住。

配舞者悲切地望著我，使勁地舉著手中的水晶照著我，卻又不無神傷地遺憾，因為耀眼的光芒竟照不亮我渾濁的瞳眸。我還在作夢嗎？為甚麼配舞者悲憫的眼神顯得那麼熟悉卻又遙不可及呢？我在心裏吶喊著，卻不明瞭所以。我的眼睛緊盯著水晶球，思維卻眩晃晃地有了幻影，像煙霧一樣散發著神祕的生命圖騰，瀰漫在碎裂的記憶……

早晨的夢幻持續著。

下午我在預訂的練習裏舞作沒多久，忽然感覺舞臺不再是我的私產，演出也不再是我亟力爭取的企圖；我感覺足以留傳後世的，除了沉潛的思緒與突出的個性外，其實並無熱情觀眾的掌聲與演出成功的期盼在內。我為我的掙扎徬徨得哭泣了起來。

大家都驚愕地望著我。配舞者向導演解釋著：「沒甚麼！沒甚麼！她只是難以割捨這一次成功的演出。」大家聽了，立即圍聚過來安慰我。

最後一場的演出空前爆滿。知名的政治人物居中佔滿了整整兩排。一切的安排好似都恰如其份地美好，有點不像真實的事跡。

我搖搖晃晃地舞著；人聲嘈雜裏，我對辛苦耕耘的舞劇有了寂然感覺；於是當逃犯與妻子終於在最後的雙人舞裏會面時，我茫然地決定自行創造舞者，而不一定就是丈夫所詮釋的舞者。

這個決定來得很慌忽，卻沉靜得不起一絲漣漪。我只是覺得我不願再承襲丈夫對人生的思索，我也不願意再讓觀眾以印刷精美的評介為標準，去評斷我的藝術修為。這是我最後的機會了。我再也不願從少數幾個藝評家的品頭論足裏去尋求自己的影子，或去寄託自己的理想。

我自己並沒有感覺，我只是隨著思維邁開腳步，然後由配舞者的移位與搭在肩上的驚呼，警覺到我們這一代的思維不見得有能力替下一代樹立典範。那麼，為何我們得承接上一代的思緒餘燼呢？我想著想著，腳步越來越快，我感覺傳統的束縛正從腳底溶化而去，搭在肩上的雙臂卻感受控制不住的危機。

我沉迷於轉身的速度使我忘卻了自己，雙腳也突破了記憶裏的侷限。輕妙的小提琴聲開始變得震天價響。事情發生得太快，沒人能夠確定任何事，甚至我自己——當我稍有知覺時，我已經滑離了自己的舞步。

當我的舞步劃離了固有的情節時，我的腦海裏，首先閃現了一連串的步伐，各種移位方式，某一種哀傷氛圍，以及舞者搭配的更動；緊接著舞步中描述的感受才跟著上來，如同移位的運籌中分泌蛻化出來似的。在一陣突來的領悟中，我覺得我悖乎排演的舞步並非是一個偶然的現起，而竟自充滿了悲劇性的奔放。舞臺開始了紊亂。

掩在幕簾角落的導演可能也覺察出來我的失常了。她在音樂的縫隙裏，匆匆地交代了那羣才剛下幕的舞者，將上一場「六人舞」再度合併演出；她又憂心如焚地囑咐舞者，無論如何一定要將我們二人圍繞在中間。

隨著她們六個人的重新加入，舞臺上立刻聚合了一個巨大的氣場，息息相通，心心相印；她們一個步伐連著一個步伐，將排演了數月的默契充分地發揮出來。她們的動作如臂使指，互相瞭解對方的動作，中間沒有一個重心，也沒有一個樞紐，全部融合為一個光圈。

光圈順著時鐘方向旋轉，將我與配舞者居中圍住。當我非常困擾地望著配舞者的悲切眼神時，「六人舞組」倏忽聚合，一個個地圍攏了上來，七嘴八舌地鼓勵著我。我的腦子千頭萬緒，他們卻是訓練有術，快速卻不忙亂，一個接著一個，順著時鐘方向愈轉愈快。

我在白光恚漫裏，看見了閃爍在眼前的關懷眼神。配舞者不急不徐，緊盯著六人組飄入轉出卻如大地般地寂靜，神態有如車軸般地磐穩，只是微細地傾注著簌簌柔音輕語。

他張開雙臂，高仰著頭，挺起胸脯，有節奏地跟隨著圓圈裏的六個人旋轉。六個人一左一右地互相配合，一前一後地交互俯仰，瘋狂地旋轉著，愈來愈快。她們的舞姿有著說不出來的飄逸，形態優雅，在變幻眩目的光圈裏，人人的精神重負一下子給解放了出來。

我忘了舞動，只依附在配舞者的旁邊，定睛地看著他的沉穩與六人組有條不紊的旋轉；忽地，六人組在快速與昏眩的旋轉裏變成一片炫耀的光芒，隱隱約約的衣裳紋路與斑點夾在似有非有的色彩分明，渾然形成一個不能分解的光圈，嚴嚴實實地團團圍繞著。

我好似在愈舞愈快的步伐韻律裏，體認出自由的真諦；雖然那個意念模模糊糊，但是我相信我終於明瞭了創作的意義。

我一高興，當下踩著輕飄的步伐，飛快地融入六人組的包圍裏；我渴望著她們的擁抱，因為我可以為這個忘記一切，忘記自己。

此時，配舞者全身有若透明般地放射出來潔白的光芒，與四周的瑩光逐漸融合在一起，散發出清冽的柔和在我身上層層地包圍，托著我浮游；於是剎那間我也看不到自己的身軀，只感覺整個舞臺呈現在光芒裏。

緊接著，舞臺的強烈光芒突破了幕簾的緞帳，將整個劇場照耀在平實的兀白裏。

從黑闃裏閃進光耀的觀眾，一下子被帶進去一個現實與非現實的矛盾境界，一時只覺得舞臺的立體空間快速地轉化為八個人舞動的超時空糾纏。

此時，若即還隱地，籠罩在配舞者心臟部位的藍光，閃耀地穿透層層白光，遍射著整個劇院，又輕柔地化入了我的身軀。我的身子受到七人的感染，或隱或現地冒出輕悠的七道彩光，迎著耀目的藍光；彩光清脆叮噹地搖晃著樂音，閃耀著金屬的共鳴，宏亮地簇擁著藍光消融在我驚訝的面容上。這一切令我吃驚與震撼。我的念頭此起彼落，紛擾、猶疑。

配舞者身上的藍光卻在此時更加炙烈，終於射穿劇院屋頂，直抵星斗與雲霄。忽然遍空光霞由五方聚攏，護擁著藍光回抵窗牖，有如成串的甘露嘩啦啦地降臨在身上，溢滿在舞臺的道具與平整的舞臺上，一直溢到劇院的地板上。

我驚惶抬頭一望，只見西方顯現著彩虹般的光彩，璀璨奪目，而光芒透過破碎的屋頂射向我，淬勵著我沉寂的身子。我身上的七道柔光又再度翩翩起舞，發出縵音妙樂；即起，融入，而後所有的光芒奇跡般似地融合於我的身軀之中。倏忽，龐大的劇院不見了，而花瓣似的舞臺隨著六個人的飛舞一起消融在配舞者的身上。

此時，配舞者的身子卻顯得愈來愈小，好似一個不存在的幻影，而就這麼一下子，如影隨形的時間化解開了；緊接著，我的心裏陡地一鬆，念頭一下子就消失無蹤。哎喲。哎喲。原來時間化解是這麼一回事。不再有回憶，所以沒有了遺忘。不再有曾經，所以也沒有了存在的痕跡。不再有盼望，所以沒有了焦慮。不再有將來，所以也就沒有了壓迫的希冀。

攝人心弦的柔光啊！我不經意地解決了時間的牽絆，突然之間深入一種前所未有的沉靜境界，四肢百骸與自己的內心深深地結合，有如長久以來強加分割的不可分割的整體於剎那間還原；凝聚的力量巨大又柔軟，我不費吹毫之力開始以全方位的精神靜思反省。

此時，不唯身軀的扭擺不再有任何誘惑，連靜慮所得的精神也到了一種息慮凝心的集注。由於沒有了周遭的對立，沒有了時間的干擾，於是煩惱沒有了對象，無可奈何地離開了我；我在沒有煩惱的心境裏，倏忽沒有了追尋的徬徨與等待的焦慮，於是藉著精神統一所獲得的愉快，更進一層地消除了細微的追尋與等待的心緒。

天地在朦朧中又再次回轉了過來。我虛脫地擁抱著配舞者與六人組，吃力地挪動著放置在汗漬斑駁的舞臺上的雙腳；我好快樂，歡愉地擡頭看著完好的屋頂，安慰地檢視著汗水逐漸滲入舞臺地板上花花稜稜的斑駁接縫，一時不知身在何處。

我們都哭了。我摸著他們的面龐，拭去沁出眼角的淚水，貼切地熨平著彼此的記憶；我昂立在燈光的絢麗裏，感覺兩腿好似不是我的，只是輕忽忽地晃動著，舒展著。我心裏很清楚，我不會再有第二次機會了。

工作人員忘了落幕。觀眾瘋狂地歡叫著。我從意識朦朧中搜索著記憶，忽然想起我們仍在舞臺上，應該起身謝幕。但是同伴們都癱瘓了。我向工作人員擺擺手，於是幕簾在觀眾的叫吼聲中緩慢地落了下來。

觀眾不願離去，同伴們卻是虛弱得爬不起來。導演不顧一切衝上舞臺，揮手讓幕簾再度升起。觀眾全都站起，鼓掌致意。導演撐著我，輕聲叫著：「振作點！振作點！」於是我懶洋洋地移動著，勉強將手搭在配舞者的肩頭上，撐起身子，鞠躬，彎腰，再彎腰，再鞠躬。突然之間，我有個感覺，我將從此高高地懸掛起我的舞鞋。

我身體復原了以後，才發現我的腳踝在這次的自由奔放裏扭傷了。我至今都無法明白，我到底是因為腳踝傷了，才決定不再摸舞鞋，還是我已經厭倦舞蹈，才不小心扭傷了腳踝。不論原因為何，我將舞鞋高掛起來是椿事實。

掛鞋息舞？是啊！我「高掛」起舞鞋來，不是形容詞而已，因為我不止將舞鞋「高掛」起來，而且我還將它們放置在一個鋪蓋著玻璃的盒子裏。

盒子底部是燦爛的銀色，上面用膠黏著那雙陪我渡過銀色歲月的破舊舞鞋——右鞋平置，左鞋斜立，鞋底的破洞一目瞭然。

我告訴配舞者，我打算息舞了；他聳聳肩，一副無所謂的樣子。劇團經理看見我支撐著拐杖，表現了出乎尋常的關懷；他每天都向我們叨唸著，要求我們檢討為何藝評家在落幕的批評裏，會如此不顧情面地呈現了排山倒海的壓力。

我與配舞者對所有的藝評都不屑一顧。導演替我們辯解著，藝評雖然大肆韃伐，但是仍然不能精確地說出此一形式的蛻變所代表的真正涵義，更由於他們無法將之與整體舞劇融會貫通，於是只好胡亂地批評為「晦澀的掙扎」。在無技可施之下，經理只好認同臨危授命的六位舞者；他激動表示，在同臺演出的幾秒鐘混亂裏，六位舞者在跟隨著我與配舞者的舞動中，機靈地找到平時的默契，自動尋找出來配合的方式，而爆發出心心相連的融洽。這是值得表揚的。

導演不置可否，卻轉達了藝術學院決定將這一段無形式的搭配列為學生研究的素材；全校師生都認為我們的即席演出對現代芭蕾有相當重要的影響，因為它真確地實踐了創作，而不是轉達或詮釋了一些既存的事實與觀念。

經理不理會這種曲高和寡的理論，斷然作了賞罰分明的決定；於是落幕後的一個月內，我發覺下年度所有的排演都有了巨大的變動——我的名字被刪除了，理由很簡單，腳踝扭傷。我從掛頭牌到祛除演出機會，想來都是負責人在經濟與政治考量下將我冰凍了起來。我不願接受，於是欣然地接受遣散；配舞者義不容辭地跟進，二話不說地簽了字。

我至此方知，我為我的即席創作付出了慘痛的代價。原來他們不要我自由創作，他們也不在乎我創作的能力如何；他們僅要我在這個「既成的社會價值體系」裏，散播「藝術的存在」訊息，至於

「自由的創作」卻不是他們的關懷。藝術學院的老師們不是都說，獨特的個人境界是藝術的精粹嗎？但是這種注重形式的「藝術的存在」曾幾何時已經凌駕一切，迫使著藝術家迷失在他人的規範與詮釋裏？

那一夜。那一夜。我在黃色旗海裏出神地想著，無由來地怨恨起配舞者的跟進。

他是那麼地嚮往舞蹈帶給他的自由，如今卻受了我的牽連，連個演出的機會都被剝奪……我的視覺模糊了起來，好似從丈夫的肢體搖擺裏又看到了配舞者雙腿根處的狀碩顯眼凸起。不過……啊？這一次我知道我不再是晃眼，「丈夫」是真的哭了，他終於放棄了擦拭，任由淚水爬滿了面龐。

我木木地看著丈夫，聽著他在政見臺上，忘情叫喊著：「鄉親們！拜託啦！拜託，拜託……」他吼著吼著，忽然搖搖晃晃地雙膝一彎，跪了下來。

我看著看著，一陣傷心難過，然後再也無法自抑地在瘋狂的羣眾叫囂裏嚎啕大哭起來……

（以下一系列電子郵件通訊紀錄未曾在「知乎」上披露過。）

您好，我是知乎上的ＸＸＸ。我最開始是用 163 郵箱，後來又改用 proton 郵箱，就在半年前，您最後告訴我「保持聯絡」後不久，我的 proton 郵箱就丟了，不僅密碼忘得一乾二淨，就連用户名都找不到了，我後來就沒有再嘗試和您用別的郵箱聯繫了，因為我似乎把忘掉了郵箱地址，當作了一個具有特殊含義的事，況且和您聯繫只是勞費您的心神。

我一直在「知乎」默默關注您的動態，無以言表，只能謝謝您。在這五濁惡世、在這知見不正的「知乎」，真猶如暗夜中的明燈，真可以成為我們的依怙。再說這種不聯繫的局面很有意思，好像不聯繫實際上卻是千絲萬縷。我讀您的文章時，常常把它翻來覆去，卻真像不停地念誦六字大明咒，

只是慈悲與智慧，我無以言表。真是心心相印吧。這種作者與讀者（老師與學生）之間靜默對峙的場景，似乎是一個奧妙真理的象徵，或許只有靜默，才能表達這個不能表達的恭敬吧。這裏我說不出來更多的了。我曾問您，我如何報答您？我真心如此。您說我只要報答十方三世無量無邊的眾生就好。我一直銘記於心。

我讀到您在知乎所回答的一個問題，「你聽過的最霸氣，最有氣勢的一句詩詞是甚麼」時，您的答案「餘生本無給，何事卷沉雪？」卻如醍醐灌頂，因為在我看來，您是對我說，要發大勇猛心，令菩提心堅固，真是大忠言。

最近我還從您那裏得知了人文地理研究生，我很想盡力圓滿您的事業，就像您說的那樣，一個時代有一個時代的因緣，我認為您號召「入文字門」，對這個時代眾生，甚至佛法的傳承，都非常有幫助、有裨益。我讀的是ＸＸＸ地質工程，但是除了您以外，我連個學文的同學也沒有，這使我有些摸不著頭緒，但還好我想我能克服。最後我想請您開示普賢行願品中「我能深入於未來，盡一切劫為一念，三世所有一切劫，為一念際我皆入」。祝您一切安好！

答曰：很高興接到您的信柬。我好像曾經給您去過一信，但未獲回函。也沒有甚麼事情，大概想到了甚麼，覺得可能對您有幫助，就給您去信了。十方三世的因緣是說不清的。我們保持聯繫罷。

有關「過現未」的問題，以及人處於「過現未」之間，於「一念際我皆入」，如何解釋，您可參照「夢裏瑜伽」的解說。「入」是個關鍵。「如何入」則是個修行的契機。從「入文字門」的觀點來看，「幻予」之間，動猶不動，動靜相待，所有的因緣都不再互起糾葛，「諸佛現全身」。

我想這也是「一身復見剎塵身」的意義。「普賢菩薩行願品」，有段時間，我天天誦持，現在讀來，仍是熱淚盈眶。菩薩是很慈悲的。

我對「文化地理學」或「人文地理學」一向有興趣。雖然我覺得這是國內的「地理」專業一個有待開發的領域，但又覺得國內的大中華心態，只會將之詮釋得愈行偏頗。其實從全球的地理眼光來

看中土的文化發展，很多解釋不清的文化起源問題可以獲得解答，很可惜很多人不願接受。我自己的地理知識不夠，所以很多論述只能點到為止，無法證明，其中以象雄文明、吐谷渾文明最具關鍵，只是求證不易罷了。您如果有興趣，這是個不錯的研究領域，只是這條路不好走，也可能受眾人嘲諷。看機緣罷。我一直在找志同道合的人，如果您與我的探索能夠相應，我也很樂意您能夠承接。大陸多聰慧人士，但很可惜被誤導。

「餘生本無給，何事卷沉雪？」是一篇我論述「比較文學」的篇名，貼在「知乎」幾天，卻被刪除，找不到了。「知乎」這個政治審核機制，讓我很無奈。我現在想將我所有在「知乎」的回答都蒐集起來，完畢以後，我可能就離開「知乎」了。現在大陸風雨飄搖，將有劇變，您也要早做準備，不要到時應變不及。若有房產、現金，趕緊兌換為美金，否則就來不及了。

又判：非常感謝您的提醒，這讓我很震驚，您能再多透露點嗎？是內部鬥爭嗎？請您放心，我和政治離得很遠，知道政治難以捉摸，不想圈入政治漩渦。但是如果政體或經濟制度大變，中國恐怕就要步上九〇年代俄羅斯的後塵了，真是「興百姓苦，亡百姓苦」。

這裏的夢裏瑜伽，我在網上搜索到，是很深的密法。我描述一下我平時做的夢罷。夢境中時常有輕微的焦慮，焦慮的背後應該是畏懼。我對藏傳佛教有興趣，但是不知道怎樣去接觸，我沒對您說過，我的名字叫ＸＸＸ，但我不喜歡別人叫我名字，因為我深知我不是ＸＸ，是我皈依ＸＸ。

「地理學」方向的研究我盡力試試吧。受眾人嘲諷，我倒不怕，因為我之前上小學時就一直被孤立，一直以來經常孤零零的，如果不是您的慈心開導，我即使接受了心理治療，也未必能從黑暗的抑鬱中走出來，我想那是因為您的開導，對我而言，就是慈悲與智慧，是光明。

您離開「知乎」肯定有您的道理，我很開心，謝謝。

答曰：不止是內部鬥爭，而是整體國家的全面顛覆。從金融、地產、外貿，整體會有一個翻天覆地的變化。俄羅斯模式將會很快在中國驗證。

您尚無機緣遇見上師，不要盲修瞎練。這裏的「夢裏瑜伽」，說的是「過現未」的哲學意義，以及人在「過現未」之間，如何自處的問題。您去觀察「幻予」兩字，讓上下拉扯的力道相互抵銷，「因緣」就脫鉤了。這是「動靜相待」的意義。

我曾接受過藏傳佛教噶瑪噶舉教派夏瑪巴的「四臂觀音」灌頂。上師並未允許我教別人，所以我只能用不著痕跡的方式將「教理」散播出去。您可以上「知乎」找一篇〈影舞者〉的小說，裏面有「四臂觀音」修行方法的「教理」。裏面的「影舞者」就是「我與自性」的擁舞，而「六人組」就是「六字大明咒」，圍繞著「雙人舞」，就是「六字大明咒」圍繞著「我與自性(希利)」而轉。您先觀「希利」。我在〈遣百非〉裏有一幅「希利」的圖片。您觀「希利」時，要讓「希利」的兩個圈子向著自己。另外您得觀「四臂觀音」的菩薩像。網絡上有。

等到您有了基礎，若我們有緣相遇，我到時再詳細給您解說，但是如果我們無緣相遇，您照著這個方法觀摩，不會出錯。最後說說孤獨。孤獨沒有關係，但一定要慎獨，而且要有正知見，才不致引發抑鬱症。我們攜手併進。

又判：非常感謝您的提醒，我會按照您說的觀摩，不會盲修瞎練的，如果有甚麼問題，我一定會問您。這篇文章我會細細揣摩的。我知道人身只是受報而已，實在沒甚麼可以怨的。很感慨《楞嚴經》中的一句「從始泊終，念念生滅，遺失真性，顛倒行事。性心失真，認物為己，輪迴是中，自取流轉。」很感謝您。

答曰：「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」。當「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，「希利」的兩個圈子會漸自融會在一起，象徵著「白空顯象」與「紅空增上」匯聚成「黑全成就」，然後「我與自性」的結合會像「子母光明」一樣，湛然生光。

又判：昨天晚上，我躺在昏暗的屋子裏觀摩著懸浮在空中的「四臂觀音」菩薩像，從菩薩身上穿著的綢緞瓔珞到低垂的慈目，從摩尼寶珠到五方佛冠，從水晶念珠到那朵白蓮……這裏的感受似乎

可以引用「影舞者」這段話形容，「配舞者悲切地望著我，使勁地舉著手中的水晶照著我，卻又不無神傷地遺憾，因為耀眼的光芒竟照不亮我渾濁的瞳眸。我還在作夢嗎？為甚麼配舞者悲憫的眼神顯得那麼熟悉卻又遙不可及？我心裏吶喊著，卻不明瞭所以；我的眼睛緊盯著水晶球，思維卻眩晃晃地有了幻影，像煙霧一樣散發著神秘的生命圖騰，瀰漫在碎裂的記憶……」

不知注視了多久，突然覺得身上失去了重力，開始向上漂浮，不知是緊接著還是同時發生，就像影舞者中舞者的自述，「就這麼一下子，如影隨形的時間化解開了；緊接著，我的心裏陡地一鬆，念頭一下子就消失無蹤。哎喲。原來時間化解是這麼一回事。不再有回憶，所以沒有了遺忘。不再有曾經，所以也就沒有了存在的痕跡。不再有盼望，所以沒有了焦慮。不再有將來，所以也就沒有了壓迫的希冀。」我感到極大的愉快。後來或者是先前（因為不記得是先前發生還是後來發生）又發生了甚麼，我只有一些印象，事情發生的先後順序、具體細節都記不清了，好像看到了光線的扭曲和周圍昏暗下去變成了一片漆黑。不知過了多久，我又穿好衣服站起身，向菩薩禮拜了一會才入睡。

答曰：您的感悟力極強。最後說一句，任何的境界都不要執取，「人、佛、自性」一體。

又判：祝福您，林先生。

答曰：若有任何收益，不要忘了迴向給諸有情眾。

又判：慚愧，慚愧。懺悔，懺悔。我有私心，生起了傲慢，這是罪惡，不能覆藏。「人、佛、自性」一體？這裏我有疑惑。我不清楚佛性和自性的區別。可以跟我講講嗎？

答曰：「自性」往「佛性」攀附是「幻」，「佛性」往「自性」給賦是「予」。「幻予不二」是人。我剛剛說「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」。您可以將之引申過來。當「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，其動力將化解一直支撐著「希利」的兩個圈子的內在動力，而使得「白空顯象」與「紅空增上」漸自匯聚成「黑全成就」。那是一種「物理性」的結合，然後「我與自性」不再可以分割，湛然生光，是謂「佛性」。

這個當然很難做到，而且已經牽涉到「密教續部」的修行了。您去讀讀〈遣百非〉裏有關「氣(prana)、脈(nadi)、明點(bindu)」的論述，三者只有「氣」可以調適，而「氣」在凡夫肉身裏運行往往牽動很多「思緒與觀念」。這是我們墮入輪迴的根本原因，而「氣」的運行，就是帶動「思緒與觀念」最重要的一個運輸工具，如若清淨，則在佛的境界，如若不清淨，則在輪迴的世間。

您觀佛菩薩的時候，可以在您的身子裏建構一個「身曼達(body mandala)」，並把您自己擺在一個覺悟的世界；您也可以觀咒語或種子字，如希利，建構「語曼達(speech mandala)」；或您直接將所觀之物融入空性。這些觀法都與「氣之運行」有關。這也是為何所有修行，不論佛、道，都強調摶氣的重要。您要成就，只能摶氣。心是捉摸不定的，要放鬆自己，唯有數息，控制「氣之運行」，或找一個物件觀想也行，譬如「希利」，只要盯住它，專注，讓氣流動，下沉，逼至指尖，您就放鬆了。盯住「希利」的兩個圈圈也行，不要狐疑，那樣也可以放鬆自己。盤坐數息最好，但若不行，則在走路時，養成提肛的習性，眼不要亂飄。這樣也可以訓練專注。

我在「知乎」說過，中國原始哲學思想原本就有後來的佛學所闡釋的道理，只是沒有那些名相而已，尤其「般若」思想更是如此。從這個「幻予不二」的觀察，其實是一目瞭然的。很可惜，國人不察，連我將之點破，也不能接受。佛學界不能接受，我可以了解，但「儒道」不能接受，我就有些不太理解了。這不就是精神墮落嗎？學者論中國的傳統文化，只得一個「亂」字，而論「亂」之原始字形，又大多只及「乙」，論不及「屬」，愈論愈亂，正是「乙」字之意，乃「乙乙」之失序狀態，不能論字。

何以故？因緣一個連著一個往後推衍，曰「予」，然後在推予的過程裏，賦予了「敘述」一個莊嚴意義的，則為「序」；不能推予、但逆溯因緣而尋其因緣背後的總因緣的過程則為「幻」，故曰「倒予為幻」；若不明「幻、予」而強作鳴聲，敘述者必定在一個「敘述」的界定裏，上下相付，則因緣必脫鉤，而互為忤逆，成「乙乙」狀，是為「亂」之根源。

「予幻」兩字合在一起有個勢動。「由予至幻」是一個順時針的動作，右旋知來、由外而內，「由幻至予」是一個逆時針的動作，左旋知往、由內而外。「左旋知往、右旋知來」其實往來不遷，其中有象，存象於境，境中有幾。是為 swastika 鑑往開來、挹注線性敘說的時位概念，在辛饒授記的永恆慈悲的普照之下，沒有凡間塵世、生死輪迴的痛苦，能夠如願以償地享受永恆的幸福。

這個破除時間概念以臻人類無法涉及的精神世界，其實與「易經」的時位概念相符。以「太極圖」來看，「由予至幻」與「由幻至予」就形成一個「含易勾旋」的圖形，黑白對峙，動靜相待，而《懷疑與恩寵的故事》的第五章〈遣百非〉就是在解析「予、亂、幻」的糾葛與「由予至幻」、「由幻至予」如何糾纏藏文的「希利」(為中文所沒有的「內在自我」或「第七識」)。

從這個觀點來看，〈遣百非〉有大作為，因為我以〈遣百非〉的「文化地理學」的論域去還原「印度佛學」引進吐蕃之前的文化變遷現象，藉以解釋吐蕃以梵文為基、創製藏文的社會機制，並以「詩文徵史」的手法來祛疑唐宋以降因禪學的「不立文字」在中土所造成的掃象思想，藉以推拓出來歷史之發覆現象實肇因於歷史原本為一個「生命概念」，繼而藉「左旋知往，右旋知來」的周易思想找出一條整合「正異中文」的途徑，以化解海峽兩岸因文字分歧而產生的思想隔閡。

其理無它，因為未來的中國還須藉文字的統一來締造，惟茲所謂「文字」者，乃指中國傳統的正體字而言，而非時下的大陸借「孔子學院」加大其屈解中國文化幅度的「簡(異)化字」；「正體字」者，乃指一個能夠承載中國「儒釋道」哲學思想的文字，更是一個不受民初以降的西潮思想浸蝕的文字載體，庶幾乎，這個逆反當代文字敘述的驅動一旦啟動，盛行一個世紀的「白話文運動」方可重新反省，進而賦予一個瓦解「簡(異)化字」造肆根源的契機，曰「入文字門」。

又判：的確就像您說的，「文字承載思想，思想操控文字」，簡化字普及了，但卻失去了文字承載思想的功能，不能還原思想，只能讓作者的思想操控文字，於是動而愈出，精神就墮落了。我是通過您的文章才明白了這個道理，雖然還沒有改過來那個只知讓思想操控文字卻不知文字承載思想的

習性，但也收穫了許多。請您相信您所做的絕不是沒有回聲，而是不懂的人仍高談闊論，反思的人、獲益的人反倒啞言了。我猜這裏面有許多原因，慚愧、「道可道，非常道」的警示，以及您的「船過水無痕」和「心明無所照，如乘水波行」的發心。我還想問一下，據您所知或經驗，幾點到幾點睡覺比較好一些？這個「好」，指的是對於減輕「五蓋」的束縛。

答曰：讓您笑話了。我寫下「醒來有疏影，拾光任爾映。心明無所照，如乘水波行」的時候，真是感到文字不能盡性盡情，所以只能期盼我的文字能夠散播一種無悲無喜的清淡情懷。我很開心您能夠有所體認。至於何時就寢、起床以減輕「五蓋」的束縛，我想見仁見智罷。我老婆就經常消遣我每天子時起床的習性。佛家的「八關齋戒」也只是約束行人「不睡高床」，但沒有規定何時就寢。

又判：您的來信很能給我動力，非常感謝您。我可以把您在「知乎」上的文章和評論按照時間順序整理下來，一千多個回答，這是個繁瑣的工作，我來做吧。

答曰：多謝。我陸陸續續地已經進行了將近兩個月，接近完成。等弄完了，我寄給您一份。

又判：人在一個有著舞臺劇效果的心靈秘境中穿梭，雖不像大多人根深蒂固地沈溺於「我」的構建，卻也不得不將自己置身於「重複虛構」的角色中生存。雖知「虛構」的真意，卻無法否定自己即為「眾緣和合」的產物。只有那無處追問的「輕盈」，無限的接近光明，也無限接近於空。所以在某個時刻，並不存在色彩和形象的獨頭造作，只有還薰的心聲與純粹的祈盼。順著「離四句」的思路寫了一段，寫得不是很好，感覺思維還是缺乏深度，會繼續努力的。

答曰：您寫得很好呀。我寫過類似的文字，〈影舞者〉原本《中外文學》要刊登，但後來改版為學術性學刊，就被無限期擱置了下來。我呆會去「知乎」找個地方貼上去，您讀讀，我們再談。我今天解禁，有些感慨，被豬腦子莫名其妙地禁言，想想真是無聊透頂。

有一事請教。二〇二一年二月十四日，中國中央國務院下發《關於實施中華優秀傳統文化傳承發展工程的意見》文件，要求中共各黨支部支持傳統文化，並宣稱中國「二〇二五年前全面復興傳統

文化」。海外諸多政治人士認為這是因為中國的「意識形態」已經支撐不下去了，再加上全世界仇視「武漢病毒」所造成的全球經濟蕭條與生命威脅，所以就開始在「民族主義和傳統文化上動腦筋」，但卻以「復興傳統文化」為幌子，藉以解決經濟停滯、執政合法性危機。我有以下五個問題請教您。

其一、中國傳統政治是「敬天愛民」，但中共講「鬥爭」，不講信譽，不講國際規則。這如何可行呢？

其二、中國傳統文化有「儒釋道」思想，而「文化、思想、道德」不可分，中共又要如何復興呢？中共是想藉此掀起一場全國性的「思想運動」嗎？

其三、「文字、文學、文化」不可分。中共是要全面恢復「正體字」嗎？

其四、「意識形態」改頭換面以後，「馬恩列史毛」將何以為繼？

其五、中共宣稱將加強對外文化交流，並利用海外的「中國文化中心、孔子學院，文化節展、文物展覽」等推廣傳統文化。這是不是又是一個「一帶一路」的政治宣傳呢？

我衷心希望這次中共不是口號宣示，也不是利用中國傳統文化來裝飾門面，而是真正地對中國傳統文化全面恢復。這五個問題，如果官方能夠誠實回答，縱使有政治意圖，我也樂見其成，並願意效綿薄之力，以「全面復興傳統文化」。

又判：二〇二一年二月十四日，中共中央辦工廳確實下達了《關於實施中華優秀傳統文化傳承發展工程的意見》文件，不過內容還是幾年前那一套。從二〇一七年伊始至二〇一九年，不斷提及與下達文件資料，這次應當只是一次加強民族主義的口號噱頭，二〇二一年的春節聯歡晚會的內容已經到達了全面宣傳中共意識形態的地步，喪事喜辦更是常見，所以我才認為中國對內對應著山火賁卦，飾外揚質。

生之戀（同步刊登於《一般敘述學研究》，二〇二〇年三月三十日）

我是這麼死的。那天，外面的天氣似乎不錯，但壓在我身上的氣壓卻有些沉悶。

這簡直糟糕透了。堆擠不散的氣流籠罩在房間裏，就像鉛錘般地壓在我四處找不到出口的肢體上，於是我那個壓抑不住的意念就頑強堅持地到處竄動，有如發出抗議般地盡情嘶吼著——那個聲音轟轟隆隆地顯得與鉛灰的氣流一般地沉重。

我死寂般的身軀在滯黏的氣流裏動彈不得，而且出乎我意料之外地，它連一根手指頭都不受我的指使，所以當其它的部位四平八穩地躺著，我就有點心安理得地接受了。

我雖然不得動彈，但是我的意念努力掙扎著，於是稍一用心，好像也就習慣了這個折騰。畢竟我這輩子都在適應環境，從來也學不來怎樣叫環境來適應我。

我習慣了身子的不聽指揮後，突然發現我的腸胃沒有了知覺，不止這樣，我的鼻子聞不到任何氣息，耳朵好像也塞著耳塞子——全身上下好似形成一個悶不透風的黑漆桶子。

這就是死亡嗎？但是為甚麼我對死亡沒有絕對的思維，也沒有甚麼異樣的感覺？我只覺得好像一切痛苦都已經成了過去，現在我只需要寧靜，但陣陣陰風慘冽地在身軀裏鑽進鑽出，卻令我靜止不下來。

我悶極了。忽然，一聲聲含混的佛號聲從耳邊傳來，聲音是那種壓抑住的清晰，一絲絲地灌入耳朵，於是立刻在密不透氣的黑漆中，將失去功能的耳根打開了一個缺口，好似一道道黃色的閃電在遠處的天際將密佈的雲層撕裂，讓風雨竄了出去。

我對突然鑽進來的佛號聲不知如何適應，意念左支右絀，然後身軀不由自主地就晃動了起來；正當我想穩定下來的時候，我突然感覺自己的嘴巴張得大大的。

這個嘴張得這麼大，真是難為情。噢，對了，我是因為呼吸不順暢，才張大了嘴令困難的呼吸舒緩一些。自從三個月前，醫生在開刀時發現了癌症細胞已經蔓延至腹腔，就將原訂的切割胃部手術取消，匆匆地在胸口縫上一個大拉鍊，然後我就開始經歷前所未有的痛苦歷程。

醫生雖然甚麼也沒說，但是他停止手術的動作間接地宣判了我的死期。我知道他很難過，因為他只知道將病人血淋淋地開腸破肚來治療疾病，不料他對病入膏肓的我卻束手無策，於是只好將我推給了化療機構，像丟掉燙手山芋般地。我在化療醫生的折騰下過了一天，卻承受不住他的大力摧殘而上吐下瀉，於是我只好眼巴巴地看著他將我推回給了自己。

我想只有那些有死裏逃生經驗的人，才能真正地珍惜自己的生命罷。當我重新將治病責任承接過來時，我清楚地知道任何延命治療都將徒勞無益，任何醫生的努力也都只是加深肉體的折磨而已。我在絕望之中，感覺不到自己的心思佇留在何處，終日昏昏沉沉地；直到有一天我在母親的佛桌上，看到插在蠟燭臺的紅蠟流下的一長串紅白相間的黏稠淚珠時，我平時善於思考與研判的心思才又再度活躍起來。

我清除了紅蠟之後，立刻著手準備一些使自己痛苦減低的天然食物來治療癌毒。我知道我一定得竭盡力氣保持體重的穩定，因為自從開完刀後，我的體重一直往下掉；我警覺到這個情況不太妙，因為我所接受的醫學知識令我明白這個現象會要了我的命，於是我千方百計蒐集了高蛋白沖液，期盼能藉著高蛋白溶液，維持身體所需的熱量。

很多人關心我，他們都給我送來了不同的治癌偏方，卻不料這些涼性草藥首先就得經過我千瘡百孔的胃，於是我佈滿癌毒細胞的胃經不起大家的好意，一次又一次地將高蛋白吐瀉在我來不及更換的皺巴巴褲子上，身體因此也就在黏濁的酸液裏變得衰弱異常。

幾番折騰下來，我身上已經沒有了肌肉，瘦枯的骨骼被滿佈黑斑的焦黃皮膚包住。我無計可施地看著自己的體重往下掉落，非常害怕，徹夜無法成眠。在睡不著的深夜裏，母親在佛桌前毫不氣餒地誦著經，將乾澀的聲音輕輕送至窗外，陪伴著綠地上那些徘徊的冤魂；他們哀嚎的哭訴，經常透過母親顫抖的咒語，令我整夜都是耳鳴如鼓。

初夏的夜晚非常清涼，月光更毫不吝惜地灑遍庭院，在各個角落激盪起一片片爛銀似的水汪。低窪處，水泡在銀輝冷月裏凸起、破滅；短暫的水泡雖然很快消失，但留在水灘裏仍舊冒著氣的孑孓卻保持著高亢的生意，萎縮著曖昧的真情。孑孓掙扎於水泡之灰燼，做著突破困境前的扭曲，於是將寂寥的夜晚鼓噪出不知安靜的漩流。我看著這些生命的困頓，總是異常感動，於是那股漩流就這樣地盤旋在心裏，四處急切地撞擊著心坎，發出連綿不絕的破裂聲。終於，我在肉體被恐懼束縛、精神被病魔銷磨之下，激起了前所未有的求生意念——這讓母親誦經的情緒愈發高昂。

心靈治療據說在與癌症搏命時是一計妙方。我的妻子對這個體認甚深，於是在這段時間，如何將我殘餘的人生引導至正確的方向就變成一項她責無旁貸的使命。她長時期以來，一直以為我的人生之所以無法心安理得，是因為我沒有正確的宗教信仰的緣故；現在她更以為我之所以無法心平氣和地接受死亡，只是因為我拒絕接受基督的垂憐。

她一旦有了拯救我的心思，就非常盡心把握這個已經等待了很久的時機，隨時向我宣揚「蒙主榮召」與幸福死亡的真諦；她的熱忱非常熾烈，但卻完全忽視了我的不安，更使得母親與大哥的誦經加深了我久被撕裂的傷痕。

我曾努力地去理解，但是最後還是無法明白「幸福的死亡」是甚麼意思，因為我只祈求萬能的神祇能給我「安靜的死亡」。當然我不是祈求死亡，我仍然希望能躲過這一劫，僥倖地活下來，哪怕僅僅是苟延殘喘也好；可悲的是，醫生放棄了我，而我對所有的治療偏方又是一籌莫展。

我多麼希望我的親人能隨伺左右。我有時沒有力氣說話，但是我卻希望他們一步也不要離開。我的形象已經枯竭，所以我不太想見外面的人；不料我愈不想見他們，他們卻愈在神祇感召下，絡繹不絕於門前，於是頌詩與祈禱經常弄得我疲憊不堪。

一輩子篤信佛菩薩的母親急病亂投醫，她不知道我何時會斷氣，所以對每位訪客所建議的可能救助都不敢掉以輕心；我的內心雖然不樂意，卻仍得以感激的心情與禮貌的態度迎接每個人的關心。我撕裂的身心就如此地在得不到體諒之下，以一種與癌毒細胞同等快速滲透全身的速度，迅即崩潰了下來。

我不想死。我不願「蒙主榮召」。雖然人生很痛苦，但是我仍然想活下去。無奈的是，在神祇的垂憐下，宣告癌症時的驚愕與祈許治癒的焦慮，似乎只是催促了死期的早日到來；開刀之前的猶豫不決，以及遍尋偏方不得的垂頭喪氣，更只是將生命提早做個告別。我不禁想著，長久已來的「輕微胃潰瘍」引發至束手無策的胃癌，難道只是為了要我早日接受神祇的恩典？

我在眾人的聖樂中佯裝鎮定，但是這除了顯示自己的矯情外，卻連心中的恐懼也掩飾不了。我非常不樂意麻煩別人，也不願給周圍的人添增不安，更害怕自己在身體承受不住疼痛時，會不自覺地繃著不和悅的痛苦表情給予別人灰暗的印象。這真沒辦法，我到今天仍舊保有我那多愁善感的個性，因為我總企圖在悲慘的事跡中尋求淒美的覺受。

我第一次細心聆聽聖樂的時候，竟然不知世間有著這個輕妙的東西；一時我的心裏發輝出有如超自然的光彩，又展現出有如嬰兒微笑般的歡悅與天真。忽然我在擦拭喜極而泣的眼淚時，不意期地低頭瞧見胖嘟嘟的手臂已然瘦削在敞開的被褥裏。我看著皮膚的乾癟，心裏不禁一陣低嚎哀鳴。

我下意識地抿住嘴，四處觀看沉醉於聖樂的人羣，暗自慶幸自己的鎮定。只不過，我黯然神傷地想著，在癌毒蠻橫的撕扯下，我能夠知道自己沒有驚惶失措嗎？我能夠明白自己沒有手忙腳亂嗎？作為一個絕症患者，我在表面上裝得非常樂觀，盡量給予所有探望我的人一個開朗的感覺：「活一天

就有希望一天！」但是我的內心卻很痛苦地想著，自己的生命到底還賸下多少時間呢？我告訴自己，要以寬廣的心胸來迎接末日，但那個私下期盼延長末日到來的殷切欲望卻與日俱增；我又告訴自己，不要心存妄想，要勉力地將最後想做的事情按部就班地去解決，但是我卻不自覺地希望醫藥人員突然宣佈發現了奇蹟。接著，我又絕望地發覺，我這麼一個浸淫在聖樂洗滌的迷失羔羊絲毫搖撼不了神祇召喚的決心，而擺在眼前的，竟然灰濛濛地只是死路一條而已。

我似睡非睡地躺了三個月，成天昏昏沉沉地。我的傷口已經復原，但是我仍然不能接受我即將死亡的事實；不知道怎麼搞的，我的心口空虛得不著邊際，但兩隻腳卻老是脹脹麻麻的——那種緬懷昔日脫去芭蕾舞鞋時，於剎那間湧到的舒暢與滿足感。

躺在病床的歲月裏，我對每天早晨的絢麗陽光充滿著感激；當徹夜無法成眠的濁目透露出屋外黯淡光芒時，我疲憊的雙眼經常閃爍出曙光的優美與寧靜。在輕搖微動的曙光裏，我忽然明白了，我不輕易上醫院的習慣或許只是為了顯現我的達觀，更或許我只是任憑自然的因果循環罷，但是在這個達觀的掩飾下，或許我只是對醫院有著恐懼感罷了。

我一直以為我仍然有充足的時間來進行我想要做的事情。這個悖乎常理的想法不可思議地在我的心裏根深蒂固地盤留著，連去年右手關節突然的痙攣，也無法令我覺悟我的機會已經不多了。其實這個疏失除了凸顯我的無知與任性外，只是充分地暴露了我對逝去的機會裏所蘊藏的猶豫，以及殘酷地標示了我對無常觀念不堪一擊的認知。這並不是我對急迫事物有著本末倒置的慌忽。我長久以來，一直生活在拘泥不展的框架中，處處感受維護虛假體面的需要，又時時藉著工作撐起生存的意義。

這樣的日子持續了很久一段時間。雖然我也曾經在不為人知的角落裏噙著淚水，吞噬著無奈的煎熬，但是我的痛心疾首卻也無法改進自己多年來憔悴的模樣。有一天，我終於發覺，我不能再耽擱下去，我需要時間和小孩在一起，以免太晚了難以補救，於是我期盼著藉著「自行創業」來改變往昔

的夫妻與家庭關係。其實我之所以這麼做，只是為了彌補我對兒子的愧疚；他為了我們夫妻的失和，由一個品學兼優的學生頹喪到自甘墮落的地步，我想來總是自責又報憾。

我的決定仍然是遲了一些。這個癌症的併發來得太突然，以至於我還沒能來得及擦拭彼此過去留下的傷害痕跡就無助地躺下了；更遺憾的是，我也沒能來得及留下些甚麼存款。這真是無可奈何，我雖然不忍心，但看來也只有將兒子昂貴的大學教育費用留給妻子一個人來扛了。

我有充分的時間寫遺書，但我並沒有寫，因為我沒有甚麼複雜的事情需要交代；至於遺言，我只希望我的妻子能繼續與我的母親融洽相處。

真是如此，我真的就這樣要走了。我甚麼也沒能遺留下來。我甚至還來不及寫下些東西，身體就垮了下來。兩年前，我完成了一篇三個尼師的小說「紅雲」以後，一直琢磨著寫一篇有關相對時空的文章，但蹉跎了一年多，終因下筆太過謹慎而留下了空白。

這真不能怪我呀！我並不想讓身心痛楚得支離破碎，但是我的生機尚未枯萎，腸肚卻已腐蝕；我的生命仍是激昂，身軀卻已疲困。我雖然鼓足勇氣地生存著，卻始終無法遏止癌毒細胞勢如破竹地擴展。嗚呼，我對自己被無法抑制的病毒侵蝕總是有著壯志未酬的無奈。

妻兒今天又爭吵了，他們刻意壓低的聲調令我哀痛。天哪，這些苦不堪言的偏執仍然只是因為昨日的傷害遺留下了痕跡。罷了，罷了。這雖然不是我的選擇，但反正我要死了，就給妻子一個交代罷。嗚呼嗚呼，渺茫的正念與飄忽的正見是多麼艱難呀。我長久以來，掙扎在「破邪顯正」與「迷途知返」裏，身心好似給分離了一般。嗚呼嗚呼，我對彼此孤獨地走在自我的宗教觀裏欲哭無淚，但是卻又由於妻子的堅持促使了自己的猶疑，更因為她的排斥阻止了自己的精進。

我多希望他們快樂。我終於說服了自己，放棄了多年來的「輪迴」思維，然後勉強提起殘存的生機接受了基督。我對大哥稱譽我的「無私忘我」心存不安，更對「大徹大悟」的讚美羞赧不堪。

我哪能稱得上徹悟？我沒有理悟，更無證悟，何來徹悟？更何來大徹大悟？我只能算是佛門裏的初學者，卻又無可奈何地做了一個堅定不了正知正見的逃脫者。

我不是一夕之間做成的決定。那天，我在孫ＸＸ的佈道大會裏，忽然全身起了痙攣般的抖顫，然後我在禱告中有了強烈的覺受；我痛哭流涕，深深地為自己的磋跎後悔。會後，幾位牧師聚集為我祈禱，終於堅定了我受洗的決心——一種好不容易認清了慈悲的真諦、預見到生命真正的幸福感一浪接著一浪地在我的心頭奔湧。

我對《聖經》沒有透徹的理解，但對《地藏菩薩本願經》卻有著根深蒂固的喜愛。我受洗後很矛盾，因為我覺得我應該對這個神聖誓言忠實，但是我又不願丟棄我與生俱來對佛菩薩的信念。如今想來，這個夾縫的掙扎還不算是最嚴重的，因為我在日後才發覺我竟然不由自主地連番犯下大錯。這怎麼就變成了這麼一個狀態呢？但這一切都不是我所能掌握的。

在熱心教友的歡呼聲與母親日漸低喃的誦經聲裏，我還來不及在殘蝕的心靈裏包融不同的宗教思想，卻已經幾次三番地在教堂裏散佈著譭謗佛法的言論。我以一種詆譭佛陀的方式，高舉著交叉的雙手，示意著十字架的威力；我更以懇求神祇背負我的罪衍的低頭懺悔方式，去污衊僧伽傳遞薪火的使命。我不知道我為甚麼會這麼做，或許我身心俱疲，已經控制不了自己了罷，因為我每次一做完就後悔，但一到教堂，我又身不由己地一錯再錯。我懷疑自己殘存的身軀已受著惡魔的驅使，於是痛苦不堪地哀嚎：「放了我罷！如果你們要的是我的生命，我已準備贖償，但是請不要玷污我的靈魂，請不要逼使我犯下不可饒恕的罪衍。」

我惶惶不可終日，害怕地對教友說：「我不久就要到地獄去接受懲罰了。」教友都安慰我說：「不要擔心，你信了主，會去天國——那是一個沒有病痛，沒有憂煩，可以讓你自在翱翔的地方。」我懵懵懂懂，卻從妻子的眼角裏瞧出她懷疑的表情。我這個剛剛受洗的腦子忽然醒悟，我最後的歸宿只不過是神祇所賜予我的一個無法驗證的課題而已。

我現在回想起來，我對佛法始終不夠堅信，而對它的研討工作又進行得太遲；當我在佛堂裏，好不容易選定了「原人論」等題目，又組織了研討人選，這場病就不聲不響地來臨了。我對這無情的打擊是沒有答案的。我雖然繼續抱持著不心服的態度，但日子仍然悄然逼進——五十歲的英年，殘酷的命運——我走得雖然並不卑怯，但也不是十分甘心。

一切都太遲了。我想我的生命中，曾經有過餘裕，曾經有過機緣，但活生生的身體卻向現實的嚴酷屈服。三個月的煎熬裏，我終於體認邊緣生活的痛苦，於是有如尋求庇佑般地順從了妻子的宗教信仰。這在我所認識的學佛弟子裏，可能顯得有些輕率，然而到了這個地步，我不能不為活著的人的福祇著想。

幾個月來，我雖然覺悟自己將死，但到了即將臨終之前，我警覺到自己萬也想不到，現在立刻就要死了。所以認真說起來，其實我一直心存僥倖之心，根本並未覺悟會死。

雖然說人的「生死」是表裏，但一旦面臨死亡的威脅，我卻再也豁達不起來。我是不想死的，但是時間一秒一秒地滴答而過，總令我有種莫可言喻的焦躁——那種感覺時間的丁點流逝才是真正令我不寒而慄的原因。

近了，近了。我枯槁的身子不斷地向我發出示警。我不禁歎道：「死辰終於來臨了！」我沒有辦法預知死訊，但我卻清楚地知曉自己身軀的衰竭。我的不安或許只是一種朝露蜉蝣貪戀臨去的一念罷？終於，我陷入了長時間的昏迷。

瀕臨死亡的當口，我忽然精神抖擻了起來。我吃驚之餘，不禁讚歎著人生的奇蹟果然出現了；在重拾記憶的時候，我有些興奮，因為我發現我不可思議地尋回了往日清晰的語調。可悲的是，周圍的人若無其事的憂傷提醒了自己，時日已經不多了——他們對這種從昏迷狀態甦醒過來的情景有一種「迴光反照」的說法，於是彼此互望一眼，就悄悄地開始準備葬儀的事宜。

我立刻想到，這一陣子清醒之後，我會再度陷入意識昏迷嗎？我握著聞訊前來探望的母親急切之中伸出來的雙手，眼淚滲了出來。母親乾枯的皮膚、冷澀的眼神與壓抑著苦楚的面容，在病榻之前閃爍，令我有著割捨不去的溫馨與遺憾。母親呀，我最放不下的就是您呀。

我繼續躺著，沐浴在初夏早晨的溫暖裏。忽然之間，我感到自己輕捷如燕，緊貼著平整的草絮自在地滑行；那種清麗的感覺就好像時光迴轉似地，將瀟灑地跳轉著芭蕾舞步的輕靈又悄然地召喚了回來，但是感覺稍縱即逝，於是舞臺上絢麗繽紛的色彩快如閃電地消逝而去。此時，我的腦子清晰地告訴著自己，我五十年的生命正由自己劃上最後一筆——過去的一切已如箭矢墜地，而未來的一切卻只是一片片捉摸不定的光影。

死神過早地坐在床舖上等待著我。或許沒有人會相信，但是真的，我變成了一塊堅硬的石頭，面對著床舖前站立的父親與童年記憶裏的法師，而床舖上盤坐的，竟是頭戴著尖帽的「索命無常」。我情不自禁地叫著：「太快了罷！太快了罷！」

再然後，虛弱的元神終於不能安適地接受由喉嚨通過的飲食，昏迷的意識再也抵擋不住水腫的腹部對我發出沉重的召喚。妻子見狀，立即招來了誠摯的主內弟兄。他們高聲的「阿利路亞」令我從失去意識的眼眶裏起了慌忽的迷惘。

我感到疲憊極了。那個黏滑的現在，那個曾經抓住生命的時刻就要從我的手裏滑落了。這就是死亡嗎？我奮力地擡起手臂想一把抓住現在，它卻無情地溜去；我亟力地睜開乾涸的眼睛，眼簾卻在「阿利路亞」射出的五彩強光下頹然下垂，但是眼角倒是不顧一切地潸然泣涕。

主內弟兄瞧見了我的尷尬，就過來擦拭著我不爭氣的清淚：「放心去吧！天主與你同在。」我感激地點點頭，但私下懷疑，難道我不應該眷戀人生嗎？我為甚麼不能在這個神祇創造的世界裏自在翱翔？我不懂呀，天國的瑰麗難道只能由我的苦楚才能詭譎地呈現嗎？為甚麼母親輕柔的咒語喚不醒

宇宙的聲音，而教友們高亢的聖歌倒是天國的音樂？我想著想著，睜開了矇矓的雙眼，迎面卻正對著母親蒼涼的憂容。

臨終的瞬間，我忽然開朗起來，其實多活個二十年，我仍得孤獨地走，不管妻兒是否在旁，我還是得靜靜地斷氣。一想到這些，我立即感覺黏乎乎的汗漬在手心蠕動，一股混濁的惡臭從我的喉嚨往外湧出。我想叫，卻發不出聲音，感覺耀眼的陽光像剪刀一樣交叉在「阿利路亞」的高亢裏；聲音直上直下，衝撞到懸掛在牆上的「道奇棒球隊紀念旗」時突然就散開了，然後音波立即像蓮花的瓣兒一樣，跌落在妻子特別換上的一件潔淨的送終衣裳上。

我再度閉上眼，但是我的鼻子卻不知趣地聞著汗臭與口臭的氣味。悶炙的氣壓愈來愈緊，我的胸口緊一陣鬆一陣。我感覺頭皮涼嗖嗖地，嘴角卻有慘兮兮的污穢。這麼小的房間裏擠了這麼多人，他們難道都不知道嗎？我孤獨慣了，從來只期盼有尊嚴地離去。

我說不出「臨終的話語」。我想說些安慰家人的話，但我說不出口。我只用哀慼的眼神深深地跟每一個圍繞在旁的人道了謝——那種由衷地從心底發出來的感激之情。

最後我將眼光愧疚地停在母親面前，束手無策地看著她受著無力感的凌虐。我默禱著，媽媽，您給我的這個身子就快要腐朽崩潰了；我不孝，我並沒有回報給您一個波瀾萬丈的人生，卻過早地將您賦予我的身子虛渡耗過。媽媽，我只要穩靜地待在您身邊，靜謐地等待死神的降臨。一切讓它歸於清冷罷，我已經沒有了憧憬，所以我也不要騷嚷，我只期盼能悠然地邁向死亡。

「死了！終於死了！」我好像聽到大家都鬆了一口氣，但是那種倒抽涼氣的鬆洩卻壓不住母親歇斯底里的呼喚。她伸出危顫的雙手，急呼著我的小名，「三兒！三兒！」但是聽在我的耳朵裏，那股呼喚卻是如雷震耳的驚慌。在母親的叫喚裏，四境迅即升起濃煙烈火，火燄萎縮又瘋竄，把周遭的世界烘烤得扭曲變形。

對母親來說，她的這個兒子，世界觀過早形成。對不住了，媽媽。我只能說對不住了。說出了這樣的言語，我的臉上就再也沒有半點憂鬱的哀傷，卻顯出好似擺脫一樁棘手的難題般的輕鬆。三個月了，我這個擋不住癌症侵蝕的身軀終於走到了最後的一天——一切煙飛灰滅，火聲嗶剝，焦塵迷漫地浮懸在燒得通紅的天空。母親仍是哀哭著。嗚呼嗚呼，媽媽，別哭了。當心哭壞了身子，您是最令我心疼的，年紀老邁，卻又要強忍著白髮人送黑髮人的椎心疼痛。我是多麼不孝呀，但我知道您一定能原諒做兒子的懦弱與無助。

母親持續哽咽著。嗚呼，媽媽，對不起。我知道您無意替夾在婆媳之間的兒子增加困難，但卻在兒子的妥協之中，見到了千古以來解決不了的婆媳難題。我知道您是真正地傷心，其他的人，或多或少都有丟下包袱的輕鬆罷。不是嗎？妻子元氣尚存，長年的琴瑟失調倒是免疫似地令她避免了急驟的悲慟與絕望，而我們的兒子看起來還算精神飽滿，一副不知人間冷暖地嬉笑如常。這就是我在這個人世間留下的成績。

我就這樣地斷了氣。我太太對佛堂快速遣人前來助念的舉動，表現了慣有的冷漠。

她對助念者壓抑住的佛號聲沒有意見，卻又出人意表地默立在助念者的身旁，一言不發，只是將又白又厚的雙手垂放在胸前，掬捧著一本燙金書皮的《聖經》，讓手背上盡情地鼓起來一圈又一圈的圓圓肉渦渦。助念者仍然跪著，連臉也沒擡一下。據說他們還是大學時代的同學呢。

兩個人都靜止不動，神情專注。他們面對眼前長滿黑斑的僵硬屍體，無疑地以不同的方式想著相同的問題：「他到底已經死透了沒有呀？」這是一個令人想不通的問題，因為如果我已經死透了，這個助念者發瘋似地對著一堆沒有知覺的爛肉唸些甚麼？但是如果我還沒有死透的話，那麼關係深厚的妻子卻假裝沒看見一般，將一條白被單連頭帶腳地遮蓋住我張開的大嘴，那真是情何以堪？小房間裏異常沉靜，空氣在凝縮、發抖。房間外熱風盤旋，在燒焦的樹梢與烘萎的花枝間翻騰，濁氣逼人。

大哥回來了，踩著一腳爆裂的落葉。當他帶著燃燒般的翠綠火苗走進房間的時候，我感覺他們三人飛快地對望一眼，然後將目光在默然中匆匆掠過，各自安放在自己的眼神裏，不再對視。

這似乎很好笑。我死亡的樣子一定很滑稽，充滿著絕望與失落。其實那不是我，因為我的一生從未停止過眺望和追尋；甚至在病中，當黑髮變白、牙齒脫落的時候，我都還在眺望和追尋夫妻之間相濡以沫的誠摯感情。不錯，我在年輕時逃脫了一陣子，躲在外面賃屋而居，不過那是因為我失望又害怕；我既沒有辦法改變已成事實的婚姻，更沒辦法制止被我們帶到世間的小孩。我放棄了心目中對妻子的憧憬，小心翼翼地適應著，但也只能在彼此的傷害中慢慢掙扎。有時掙扎得很狼狽，有時卻是艱辛萬苦。

葬禮就遵照她的吩咐罷。既然我已受洗為基督徒，弄一個基督教的追悼會，再怎樣也算是名正言順的罷。其實我自己根本不必要舉行葬禮，所以甚麼形式也就顯得無關緊要了。是罷？葬禮再怎樣地聲勢浩大，死的還是只有我自己；倒是妻子很堅持，非得替我做最後光明正大的告別。真是尷尬，我活著的時候，一直不喜歡三朋四友的聚合，沒想到死了以後，才讓大家大張旗鼓地來注意自己。

我不知道參加葬禮的人的內心縈繞著甚麼樣的回憶，但我解凍後的甦醒，令我飄忽在教堂中的魂識異常炙熱；他們都聞不到，但是其實屍臭已經被香料壓住，面孔的黧黑幾乎已經無法掩藏在厚實的粉底裏。

我感覺非常不舒服，因為身上仍舊不斷地滲出污水，四溢在舒暖厚軟的被褥，有如海綿墊子被緊密地吸在棺木裏。我的身子在幾天之中因為全身大量失水而縮了一點，所以棺木倒顯得異常寬大，那雙曾經穿著芭蕾舞鞋的瘋狂足踝卻被水漬浸泡得全扭曲在一塊兒。

葬禮的程序令我昏眩，於是我悄悄地去了一趟佛堂，對著佛菩薩深深地懺悔。我雖然遺憾，又有些後悔沒有堅持，但為了愛戴活著的人，我仍得為他們著想。畢竟我的喪事也是他們的葬禮。如果

我過份堅持自己的形式，又牽強地讓仍遺留在世間的親人勉為其難地辦喪事，再怎樣也不是一種慈悲罷？我從佛堂出來後回家了一趟。家中靜悄悄地，只賸下不願去教堂觀禮的母親，佝僂著身子在佛像前吃力地誦著經，稀疏灰白的頭髮根根飄揚在香煙繚繞裏。

我望著母親瘦削薄弱的雙肩，一時哀傷：「別了，別了。媽媽，我將永遠感激您給我的生命，讓我結了這麼一趟世間的情緣。」

我巡迴了一圈回教堂時，兒子正巧上臺講話。他說著一些紀念我的軼事，語調不自禁地就哽咽了起來。這令我很難過。他接著又強忍著痛苦地說：「他死的時候，我並沒有失去父親的感覺，但是過了幾天，我才意會到他這一次是永遠地離去了。」原來我錯怪他了。但是我想叫他停止哀傷，因為他為我的哭泣突然令我有種難以割捨的痛苦，於是我對生命的貪戀又無端端地升了起來。

無奈呀！我要求大家安靜地讓我離去，未料妻子招來了數百人綿延不絕地排隊觀看我已經發黑的面孔。雖然長久以來深藏在我心中的寂寞好似被愈來愈多的人羣掩蓋、分割了，但是教徒們閃爍著我唾棄佛教的興奮卻驅趕不散嗡嗡環繞在我臉部的蒼蠅。唉，唉，我畢竟無法隨心所欲，生前作不了主，死後仍是磕磕絆絆。

當我看到那位曾經協助我潤飾《紅雲》的編輯落寞地在訴說見證的行列尾巴前行時，我不自禁地發出沉寂的吶喊；當我從他心底深處的咒語，找到自己放掉幻化牽絆的冀許時，我忽然整個都軟弱了下來。我想我是應該滿足的。這個盛大的葬禮在在說明了我想隨心所欲地生活是多麼地幼稚與不通人情，但是表面上的噪鬧豈能代表實質上的瀟灑？世俗上的追悼又哪能喚回來內心裏的淒清？

我並不需要等待甚麼發生或者我連等待的念頭都沒有。我不驚惶也不留戀，只有恍惚的哀傷。當滿室花蕊受不了熱氣的燻烤而逐漸沉重下垂之時，我的心裏有如一片白茫茫的荒原，寥遠空盪。

忽然，我聽到牧師高聲地以沙啞的嗓子，強調著我的「迷途知返」，然後他舉著十字架，情緒激昂地讚美我的及時歸主。我終於忍不住了，淚水衝破空氣，將迴繞在我臉部的蒼蠅噴得在棺木上方

四處飛舞了起來；我一時有些昏眩，聽著蒼蠅在空中搧動的翅膀，忽然發現四周明亮的牆角上，到處都飄著綠幽的眼睛與焦急的喘息聲。

•

從葬禮那天以後，蒼蠅鼓動的飛翅就經常噪鬧在這麼一個不屬於我的世界裏，而幽綠火燄般的眼睛則如影隨形地黏附在我的故事上。儘管我極欲擺脫糾纏，但如縷思潮卻老是縈繞在它們的身上，令我有著說不出來的畏懼；更嚴重的是，這麼一個原本陌生的世界就這樣地逐漸變得熟稔起來，然後這個不可捉摸的恐怖令我身不由己地看著自己的故事有如走馬轉蓬的圖像運動，一幕又一幕、恭謹又緩慢地，貼著地面向遠方滑去……

問曰：《論語》中孔子認為最好的「孝」是甚麼？

答曰：「孝」字，孔子在《論語》裏多有闡釋，但是似乎可以用一句話來總結：「夫孝，德之本也，教之所由生也……身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」這樣的解釋就算到了今天也不會有太大的爭議。換句話說，「孝」與「敬」、「誠」、「禮」幾乎等義，但是當「孝」被解釋為「無違」或「順」，甚至以「順」為「孝」，歷經「革命」思想洗禮的現代人立刻有了意見，甚至認為這是一種食古不化或封建意識的思維。其實不然。

「無違」的詮釋首見於《論語‧為政》：孟懿子問孝，子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰，無違。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，

祭之以禮。」這裏的敘述場景有幾個轉輒。首先「孟懿子問孝」，其次「樊遲御，子告之」，再然後「孔子讓樊遲傳話，曰『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。』」明顯地，孟懿子違反禮制，不遵父訓，所以孔子以「無違」回應他，但也因為孟懿子堅持不遵禮制，反對「墮三都」，孔子因此離開魯國，開始周遊列國，所以後來孔子弟子們把孟懿子逐出孔氏門牆。

孟懿子的政治立場與孔子不同，似乎無可厚非，但是孟懿子在這裏是「問孝」，而孔子回覆以「無違」，則直截表明了他的父親孟僖子一向以「禮」處理外交事務，並於臨終之前，叮囑孟懿子、南宮敬叔拜孔子為師，學習「周禮」，「使事之，而學禮焉，以定其位。」但是孟懿子於父親生前從之，死後違之，所以孔子才要樊遲傳話，曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」也就是直接批評了孟懿子的「陽奉陰違」實因「不知其位」，「不知禮」，是曰「有違」也。

換句話說，「無違」是「無違於禮」，非「為禮而禮」，而是知曉「民德歸厚」始自「無違於父母」，明白「慎終追遠」乃「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」的終極意義，善體父命，卒成父志。若父不賢，則「從父」未必是「孝」，所以孔子說的「無違」是「無違於禮」。以「禮」事親為「孝」，父母若有不合禮者，子女不當「順其非禮」，需以合禮者事父母，才是對父母的至敬至孝。若「順親非禮」則為陷親於不義，又自陷非禮，故不成其為「孝」。

這與《論語・學而》論「孝」曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」或《論語・里仁》論「孝」曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」意義相通，因為這裏的「孝」也是「無違」，曰「無改於父之道」，但在日後的詮釋裏，因為被解釋為「順」，而讓人有了反感。其實「順」字很不容易理解，只以「六十而耳順」來看，就知道「聞其言而知其微旨」有多麼困難，但大家都將「順」解釋為「從」、「馴」，於是「順」之一字也就有了「偽善」的意義。

這實為誤導。「順」簡單地說就是「理」，「順之所以理之」，從頁從川，頁者首也，川者，川之流、順之至也，故「順」者，人自頂以至於踵、順之至也，「馴」、「訓」從之，在邏輯詮釋上

前後保持「一致和合的條理性(coherent)」，故《易經．升》將之詮釋為「慎」，曰「君子以順德，積小以高大。」而韓愈則謂「文從字順各識職」。庶幾乎可謂，當「慎(prudent)」被解釋為「服從(obey)」或「和順(mild)」時，那個思維就急轉而下，再也不能「慎」之了。何以故?《易經．豫》有曰「豫順以動，故天地如之。」其義為「和」，故聖人和順而動，合天地之德，而後天地亦和聖人之德而為之，是之曰「順」，以之為「孝」，是為「天下之大順也。」(《漢書》)

這樣的思維謂之「道德目的論」，不止後來的「萬物流出說」不斷將之曲解，而且隨著時代的進程，逐漸被解釋為「合理的(reasonable)」、「合乎心意的(agreeable)」的「順」，甚至為「順便(convenient)」或「依循次序(successive)」的「順」，於是不止「順」的微旨被曲解，「孝順」的美德也被誤解為一種背逆「個人主義」的封建思想，甚至變成子女對父母的一種義務，是子女對父母的一種天經地義的責任或是子女欠父母的一種債。

這完全曲解了「孝」表面的「尊重父母(respecting parents)、尊敬父母(honoring parents)、感謝父母(being grateful for parents)」的了解，更忽視了「孝」是一個和諧社會的支柱，也就是「孝」是子女對社會的責任，因爲子女有了孝心，就會幫家族傳宗接代，照顧逐漸老邁的父母，所以一個社會有「孝」才能穩定維持下去，不會絕子絕孫。

這樣的想法在西方國家是沒有的。西方國家的人不會因爲生了子女，就認為子女有義務去照顧父母，當然也不會需要子女給父母「孝親費」，反而認為這種人倫是一種社會所賦予的義務，並不是子女對父母親發自內心的「愛(love)」，所以對「孝順(Filial Piety)」就解釋為「孝(Filial)」是父母與子女的關係，而「順(Piety)」是崇敬、敬畏。通俗地說，就是一個「敬(respect)」字。

只不過，「敬」之義大矣哉，肅也，從攴苟，苟從羊省從勹口，羊者，祥也，勹口者，猶慎言也，故「苟」者，自急敕也，但若以「苟」為「從艸之苟」，那除了艸以外，再也沒有別的意義了。「攴」猶「迫」也，故「敬」者「迫而苟」也。其「肅」有「持事振敬」之意，曰「恭肅」，慎也，

在貌為恭，在心為敬，《論語・學而》曰，「敬事而信」，《論語・雍也》曰，「居敬而行簡」，而《易經・坤》曰，「君子敬以直內，義以方外」，都有一種因為「不解於位」而「執事敬慎」之意，用最簡單的「敬老尊賢」來看，就是因為「老者」所經歷的人生經驗不是未經一事的年輕人可以揣摩的，用複雜的「問卦」來看，則與「溫良恭儉讓」的「讓」字等義。詳閱我對「攘羊」之論述。

「敬」之一字是國內普遍缺失的人生態度，或因「革命」教育過激，或因「物質」欲望過甚，所以社會戾氣猖獗，年輕人行住坐臥，動不動就要與人對決。這其實悖逆了孔子所闡釋的「克己復禮為仁」。《論語・顏淵》可以說是《論語》最重要的一章：「顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉！為仁由己，而由人乎哉？」這大概是我能給國內最為恭謹的建言。「孝敬」為先，「恭敬」為後，「克己復禮」而已矣。

國內另一個普遍缺失的人生態度是「儉」。社會的糜爛與浪費已經到了一個匪夷所思的地步，而一度曾是中國傳統美德的「儉」也成了眾人嘲諷的笑柄。以《論語・雍也》來看：「賢哉！回也。一簞食、一瓢飲。在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉！回也。」非常明顯，孔子將「儉樸」視為「聖賢」之基石，也是後來的「孝廉」成為任用官員的一種科目，而「孝廉」就是「孝順親長、廉能正直」的意思。這是我能給當今的教育界的誠實言。

又問：那麼《論語》中，「孟武伯问孝。子曰：『父母唯其疾之憂。』」如何理解？

答曰：「孝」字，孔子在《論語》裏多是因人施教，所以不能離開發問人的狀況而釋之。

「父母唯其疾之憂」之所以難解，唯其「唯」字而已矣。何以故？「唯」為形聲字，為它字所統率。何以為其統率？「諾」字者是。「諾」者，應也。「應」於會意之外別加聲，從心從隹從人，從痻省聲，故知「應」者，以「痻」為其義。那麼「痻」為何義？「痻」者，不能言也，亦為它字所統率，其所統率者，「音」也，但為「疒下之音」，而疒者，倚也，人有疾病，象倚著之形，為純體指事字，不得再解構。以是，「父母唯其疾之憂」就是說，「父母於病床下問疾，子女躺在病床上，

不知應該如何回答：說實話，怕父母擔心，但父母問疾，又不能不說，所以反而忘了疾病，卻只擔心應該如何安慰父母，讓他們不要擔心。」這是人性的自然流露，而且是非常善良的一個人性展現。

只不過，「父母唯其疾之憂」是孔子回應「孟武伯問孝」的答覆。孟武伯是孟懿子的兒子，而孟懿子也問孝，但孔子卻回答「無違」，不止不多加解釋，而且還要樊遲替他轉話，說「生，事之以禮；死、葬之以禮，祭之以禮。」詳閱「論語中孔子認為最好的孝是甚麼？」

兩個章節都置於《論語・為政篇》，與緊接的兩章「子游問孝」、「子夏問孝」形成了一個對「孝」字因人施教的絕佳範例，只不過，對孟武伯、孟懿子的「問孝」，孔子的回答雖迂迴，但都是肯定句，而對子游、子夏的「問孝」，孔子卻只以問句點撥之：「子游問孝。子曰，今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」又「子夏問孝。子曰，色難。有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」這些答覆都與「為政」有關，當是孔子以「孝」為基石，奠定其「為人民服務」的基本涵養，因為孟武伯不知「民間疾苦」，孟懿子不知「禮」，而兩者都是「為政者」不能不知的先決條件，所以孔子以肯定句回應，但是子游不知「敬」，而子夏不知「何者為天下先」，只牽涉到「為政者」的修養，所以孔子以問句回應之。孔子誠然「至聖先師」也。

又判：「唯」就是「以」或「因為」。有兩例。唯無德也。——《國語・晉語》；冀之既病，則亦唯君故。——《左傳》

答曰：「唯」有「以、因為」義，但超乎「以、因為」義。

主義非主義是主義

要了解高行健的書，必須了解他創作藝術的行為，因為他「創作藝術的行為在藝術的呈現裏，深具矛盾」；雖然這個藝術現象的矛盾原本無可厚非，更可用來詮釋「藝術非藝術是藝術」的真諦，但是危險的是，既然「創作的意義不在這一行為本身，也不在於它的表達」，因此創作者就不必對「創作的行為本身」負責，更不必對「創作形式的表達」負責；如此一來，這麼一句藝術家的口頭禪就成了導致藝術家放蕩，乃至遭到社會詬病的緣由——這裏面，似乎畫家表現得比文學家與戲劇家更為猖狂。

質言之，筆墨揮灑、文字陳述與舞臺呈現，殊無差別，都為一種形式、一種載體，也都可以在「文學想像的敘事裝扮」裏蘊藏思想；只不過，對人類感官的攝取、意識的辨別而言，繪畫比文字與舞臺劇更為直截，其「訴諸形象，似與不似，狀物與否」的「表別狀態呈現」就觀賞者「一雙冷眼，抽身觀審」的景況來說，繪畫平面只能是一個空間狀態而非創作過程，更只有「空間性」而無「時間性」，故知觀賞者在觀賞畫作的瞬間，產生「再創作」意圖可說極為自然，甚至自己也左右不得，因此對觀賞者的「再創作」過程而言，「繪畫平面」就只能是一種「再現現實的空間」了。

我想對堅持「回到繪畫的本性」的高行健而言，這個「再現現實的空間」的掌握不了始終都是一樁困擾，因此他才強調「藝術家不接受他人的真理，正因為藝術中沒有上帝，沒有君主」。弔詭的是這個「在藝術上沒有是非與倫理的判斷」的態度使得高行健將「藝術的追求」置於一切行為準則的頂端，於是當「從寫作到繪畫、導演和舞台設計」無非都是一種「藝術呈現」被奉為圭臬以後，其「(創作)空間並非是一種思辨……與其說是自我表現，不(如)說是對自我的淨化」就有了矛盾，因為

「思辨」、「自我的淨化」，甚至「自我表現」等，無庸置疑地必須是個「過程」，但「藝術呈現的空間」卻是個「狀態」。

這個「過程」與「狀態」的矛盾，仍舊逃不出「現象與本質」的混淆，而其弔詭的「現象」之所以存在，乃因「能所」在創作的過程有了混淆，更因藝術創作的使命感與鞭策力過於超然所導致。換言之，當「藝術現象」被呈現出來(object a)時，雖在「創作記憶」裏仍舊是一種若即若離、非主非客的影像狀態(abject)，但其「符號及其代表的意義」在綿密無間的「投入產出」運作下，不可避免地造作了「過程」，於是各種抽象概念經由「明喻與隱喻」，甚至「轉喻與提喻」等等創作方式就對「意識的流動」起了一種迫害作用——這個藝術創作的矛盾正是執意破除能所的「怪胎研究」所探索的目標，也是高行健任由「繪畫記憶」操控意識卻遺忘「繪畫性」原本獨立於意識之外的關鍵所在，一言以蔽之，以「過程」混淆「狀態」，以「現象」混淆「本質」罷了。

「繪畫記憶」與「繪畫性」之間的關連是很詭譎的，因為居兩者之中而起了連結作用的，正是「意識的流動」；這個詭譎的糾纏與混淆乃高行健嘗試遺忘「繪畫記憶」，卻不得不藉由「帶來流動感，動中求靜」的音樂令「繪畫性」浮現出來的原因所在。

不幸的是，「記憶」本身是很詭譎的，而且在唯識學所闡明的「現行與還薰」交相運作之下，意識往往愈遺忘反而記得愈牢，因此非常有可能在「遺忘與記憶」的混淆之間偏離了「正思維」，而自以為處於一種「禪狀態……排除(了)語言意念」，或以為「閉目靜坐，意象尤(兀)然自深處湧現」的思維現象真是一種「甚深禪定」的意識現象——在這種蠱惑下，自己非常容易以為長久以來「企圖找到我自己的解決方法」終於有了著落，而提出世人前所未見的創見。

這個勇於嘗試的勇氣或是「藝術家……投身於這沒有終止的追求中去，且不以為苦」的原因，更或許正是藝術之所以為藝術的原因罷；但是我常自臆想，高行健篤信「既然寫作到如今，也還有人寫得出讀來新鮮的作品，用老材料作畫自然也還可以畫出新畫，問題恐怕祇在於畫家自己如何去重新

認識這自人類有繪畫以來一用再用的老手段」，然後堅持在「繪畫的平面限度」裏表現其「繪畫性」了——這個使命感或許才是導致他提出一個奇奇怪怪的「沒有主義」的緣由罷。

乍看之下，「沒有主義」宛若「不立文字」，不止深具「參話頭」的力度，更好似撥雲見月地將「後現代」哲思厥無的現象指引了一個探索的方向；這種提綱挈領的見解，不得不令我們將高行健歸於「思想家」的屬類，尤其其諸多戲劇如《對話與反詰》、《八月雪》與《生死界》等，均有傳播「佛學」乃至散發「禪學」的意圖——這個舉措非常有可能誤導佛弟子，於是「沒有主義」的宣揚就變得很嚴重，令我不得不奮起精神來將其思維的矛盾解析出來。

這說來是很傷感的，因為「沒有主義」這麼一個論說原本不足一哂，提出了多年也乏人問津，但卻夾《靈山》所樹立的「中國文學書寫的新管道」，在諾貝爾文學獎背書下被廣為傳誦起來，並被當做一種「禪宗」的公案被佛子們參詳起來——起碼我就曾被誤導過，另外一位與高行健交往熟稔的趙毅衡也在緬懷英國倫敦的綠地裏代為詮釋「沒有主義」與「缺少意識形態」之間的關聯。

或許末法時代就是如此，更或許「無神論」的猖獗、或「政治神祇」、「文藝神祇」仍舊左右著文壇的主流思維，才是導致「羣魔亂舞」的根源罷，因為類似「沒有主義」這種似是而非的「奇端異說」之所以得以產生，其實正是因為反抗「統戰語彙」太甚，反而掙扎不出他所設下的根深蒂固的「造反有理」陷阱之故。

統戰語彙對中國人意識的戕害是有目共睹的，因此認真說來，對一個被統戰語彙籠罩的民族而言，不止藝術家或「流亡作家，唯有在文學和藝術的創作中才得以自救」，其實人人都不由自主地在自己營造的小圈圈裏自救，唯一的不同是，流亡者比較明目張膽，而居大陸者則沉潛含蓄而已。這對千千萬萬在虛擬實境裏隱祕詮釋(esoteric interpretation)的書寫者而言，是心知肚明的。

當然不論處於何種政治型態，任何人都可持有自己的「看法、觀點、意見和感想」，但私己的「別業」不出門則影響尚小，充其量只將左右自己在生死大河裏迴轉，但一旦公然造成「同緣共業」

就非比一般了，其乘數作用所引起的災難與思維迫害，可能數十劫甚至數百劫都扭轉不回來——這個潛藏的禍害比政治運動的壓抑思想危害更甚，因為一旦紮根，可說極難從意識中拔除的。

職是，福報深厚的人要特別謹言慎行，因為頭戴桂冠後，一言一行都有引導社會思維的作用；倘若執意率性而為，等到諸天護法無法坐視錯謬思維的無可遏阻而憤怒時，再嘗試矯正已來不及了，而其「談禪逗機」的「看法、觀點、意見和感想」令自詡「不是理論家」卻又在有意或無意之間散播佛學與禪學的高行健，不可不引以為戒的地方。

這種亂象之所以普遍存在仍舊得歸結於大陸以「統戰語彙」終止其它思想論述罷，其反彈力道的強烈與偏頗正是因為意識被掃盪了以後，思想一片荒蕪所導致的；想來的確荒謬，「唯物」藉革命思潮摧毀了「唯心」，卻在「改革開放」的「個體性」擡頭裏警覺了「唯心」的復甦，於是在不甘與「唯心」分庭抗禮的情況下，「唯心」只能成為寺廟裏的展示品或淪落為魔界眾生所操控，於是一些似是而非的道德或宗教語境就莫名其妙地造肆人間了。

我這樣的直言直語難免會令人受不了，不過這是因為諾貝爾公佈了百年以來第一位中國文學獎得主以後，令我興奮異常，而遍讀高行健的著作卻又頻頻落空之故；我一度以為高行健是一個悟禪之人，但從他描繪自己浸淫在震耳欲聾的音樂裏作禪畫、編禪劇的景況來看又不像，直至他提出「沒有主義」的見解，我才覺得必須擔起「破迷啟悟」的責任來說說話——為高行健本人，也為普遍的佛子們。我有這種想法，乃因高行健藉種種藝術形式來談禪逗機已經到了足以危害佛子思維的地步，只是他不願承認，任性妄為而已。

或許他只是認為，談禪逗機乃為了走出文字乃至思想的束縛而直趨「文字般若」罷，那麼這些藉著戲劇與繪畫等等藝術形式來表達的禪言禪語，除了引起外國人的興緻外，對久已深入箇中三昧的臺灣人又有甚麼啟發呢？何以「文建會」會耗費千萬元公帑來贊助《八月雪》的製作？為了藝術不惜犧牲思維嗎？還是假藉高行健的舞臺劇聲譽，來達其政治目的？

我在翻閱《八月雪》劇本過程中，不斷忖度，在這麼一個迴轉不已、連綿無盡的時空裏，中國歷史上是否有過這麼一個思想懸盪、文字夾縫的時代？在這麼一個已相當接近思想絕地的時期，文學能否擔負起重責，掀起自我營造的文學情境？還是不論文學如何造作，充其量只能像「不立文字」的禪學一般，在文學情境裏干擾世人的思維？

高行健從文字到音樂、繪畫、戲劇一手抓的現象，在後現代社會很普遍，甚至久已蔚為風尚；但是以這種手法來詮釋佛學與禪學的藝術家則很稀少，而從這些藝術行為裏再推衍出「沒有主義」的論點，則自古以來可說是唯一的一位。有人說，「影像世界華麗但不可能深奧」，奇怪的是，高行健卻以戲劇來詮釋極為深奧的「不立文字」的禪學，然後徒子徒孫起而效之，紛以「身聲演繹」來詮釋思想。倘若這些倚附文學或禪學等等「方法論」的思想造作，只能提供人類一個在理上論理的形式，那麼又如何在創造文學、創造宗教之餘，令思想走出「文學想像的敘事裝扮」而提升出來呢？這種思想的提升是否意味著文字夾縫正是一個千古難逢的文化契機，可以一鼓掀起文字的束縛，而以其它一些不必假藉文字來呈現的音樂、繪畫、戲劇等等，一舉走出「巴別塔」呢？

要回答這些黏答答卻又可直趨思想內質的問題，研究深陷文學情境的高行健，正是一個絕佳的契機。我有這個想法，不是因為他獲得諾貝爾文學獎，而是他的確嘗試藉助他的「文字陳述」來探索「文字般若」，所以從《靈山》到《一個人的聖經》，那種執意詮釋「敘述的危險性與不可靠性」而走出文字敘述的力道非常強烈。我不知道這個欲望是因為「統戰語彙」的鋪天蓋地，連到了法國仍舊掙脫不得，還是因為他真正以為「文字陳述」表達不出他心中的意念。

姑且不說高行健是不是誤打誤撞，但當我讀到他在《一個人的聖經》對書寫狀態的描述時，我不自禁痛哭失聲。他是這麼寫的：「舒發的需要，一種發洩的快感，不包含任何道義，沒一點虛假，淋漓盡致，（在書寫中）把你洗淨了，透明得成了一縷生命的意識，像門後透出的一線光，那門後卻甚麼也沒有，朦朦朧朧，如雲翳中月亮的泛光……」

這麼一個「文學情境」的描述多麼美妙呀！我多年來藉「文學」寫「情境」都寫不出來，但是高行健卻三言兩語就描繪了出來；這應該也是我寫作的目的，因為「寫作」在這種「情境」下，其實可以直趨一種開悟狀態，但關鍵處是，書寫的人必須從感官裏走出，於是「文字的啟動，一種作意的機緣，不包含任何理則，沒一點動機，渾渾圓圓，(在書寫中)把文字洗淨了，透明得成了一縷意識的流動，像門後透出的一線光，那門後卻甚麼也沒有，朦朦朧朧，如雲翳中月亮的泛光……」

我從這段「擅自篡改」中不禁想起，高行健或曾在「那門後」罷，當然不可能是這一世，但是當他在「那門後」時，我不知他可曾還能從記憶的場域裏蒐索出來「能所兩忘」的景況？在「雲翳中月亮的泛光」裏，透明的意識流動與不帶雜質的文字流動可曾融會成一股朦朦朧朧的「入流亡所」的情景？當「雲翳中月亮的泛光」從「門後透出」了「一線光」時，在門前操控文字的「生命的意識」是如何走出「意識流轉中因因果果不相雜亂的體性」呢？當操控文字的生命在意識到「那門後卻甚麼也沒有，朦朦朧朧」時，這個萬流匯聚的「主體」能否現起能所連結之前的「緣起性空」狀態呢？

嗚呼！當「冷的文學」執意掀起「政治語言」的語意與「統戰語彙」的語音、而在亙古綿長的意識裏運作時，那個「舒發的需要，一種發洩的快感」，是否只能令自己的文字在其本具異化勢能的「宮籟」裏解析「異同辯證的變化邏輯」？當這個逃離了「統戰語彙」卻掉入其所衍生的「語言流」窠臼時，是否因為「入流亡所」的不可得，所以才以《對話與反詰》、《八月雪》與《生死界》等來詮釋「不立文字」的意識或「非意識」？當這些劇本完稿時，其所詮釋的「不立文字」是否真能藉著實驗舞臺的呈現將「非離意識流轉外，而別有一『文字』實體」表達出來呢？

我常想，高行健這麼一位作家，文字如此嫻熟，意志如此頑韌，記憶如此強烈，從抗爭「政治語言」的控管可以一路推衍至突破「文字敘述的危險性」，然後從「文字敘述的不可靠性」裏可以將思維往「文字般若」的領域裏推進，當真了不起；但當這一切歷史與人事都寫完了以後，他的思維該往何處去呢？雖然他並不是單純回溯過去，更不為凸顯故事情節，但是他的情緒總梗在那裏，所以創

作狀態的冷靜與孤寂總無法真正地浮現，「你我他」的糾纏也因少了那麼一點「樸素的鋪陳」與「表別的呈現」，而顯得有些賣弄現代小說的書寫方法，但偏偏「現代小說」從白先勇王文興以降，在臺灣早已是陳腔爛調，在大陸卻因「改革開放」而洛陽紙貴，但卻從來都不是《詩經》以降、一脈相傳的「中國文學」。

我這種說法其來有自，因為高行健的書寫離不開「中國文學」的傳衍，但其「從寫作到繪畫、導演和舞台設計都做」的廣泛興趣，其實與歷代中國「琴棋書畫」均通乃至票戲優伶的文人墨客習性都沒有不同；只不過，高行健從「文學、戲劇與藝術」的見解，歸納出一個「沒有主義」的論說，可說是古往今來的第一、也是唯一的人了。

職是，這個「沒有主義」的論說，必須經過嚴格的哲學檢驗，否則其潛伏危險性將大過高行健一切文學或戲劇的成就，而這個危險性之所以存在正因高行健行筆為文大多「多用感情、少用思想」罷。這個說法雖然有其深邃思維的層面，但在世人表面的追求裏多半只能被詮釋為「感性文字……可以觸動人心深處。」卻不知，由於文字本身是極其理性的，所以「多用感情、少用思想」的「文學想像的敘事裝扮」多半涵藏著泯滅「文字般若」的隱憂。這個我想不至於是文人執筆為文的動機罷。

問曰：美媒測算大選，全美票數已確定歸屬，拜登 306 .. 232 特朗普，對此你怎麼看?

答曰：這裏的說法純屬誤導。美國總統選舉從來都不是媒體說了算。迄今為止，大選由搖擺州的舞弊爭論已經上升到憲法危機，因為所有搖擺州擅自更改選舉程序嚴重威脅了其它州的平等法權，如果不妥善處理，維繫美國五十州的憲法將沒有必要存在，美國將面臨解體；易言之，各州可以宣佈獨立，這就是媒體造孽的結果。國內不了解美國憲法無妨，但不要跟著媒體起舞。美國媒體已經超越

一個媒體的職責，因其利益而口徑一致，直截以其宣傳影響了美國人的資訊，嚴重違背了言論自由的根本意義。這是一個美國憲法問題，不是選舉問題。

此次訴訟由德州領頭有其歷史意義。德州原為墨西哥的一部分，但因為墨西哥違背憲法，所以德州宣布獨立，並得到當時的美國承認其獨立國家的地位，而後來因為德州加入美利堅合眾國而成為當時的第二十八個州，並引發了一系列的領土糾紛，但其維繫德州與美國的唯一紐帶就是美國憲法，所以由德州發起憲法訴訟有其歷史意義。隔岸觀火無妨，但稍微有點知識，不要貽笑大方。

又判：墨西哥那個時候是你美利堅的領土。

答曰：我建議您先讀美國歷史，再發表言論。一八三六年三月二日，德克薩斯共和國自墨西哥獨立，由此產生一系列領土糾紛。一八四五年十二月十九日，德克薩斯共和國成為美國的第二十八個州德克薩斯州。德克薩斯共和國在一八四五年三月一日與美國合併，不過其加入並沒有立刻獲得聯邦的同意，因為牽涉到領土爭論，範圍包括了現在德州全州及科羅拉多州、新墨西哥州、俄克拉荷馬州和懷俄明州的部分地區，而隨著德州的加入，阿肯色州放棄了對米勒郡的領土要求。

又判：啥？墨西哥違背憲法關美利堅啥事，難道墨西哥是美利堅領土嗎？

答曰：您是裝迷糊嗎？那個時候的德州為墨西哥的一部分，但因為墨西哥違背憲法，所以德州宣布獨立。這原本不關美利堅甚麼事。

又判：也就是說，他德州反的是墨西哥的憲法。

答曰：那不然呢？德州為墨西哥的一部分，當然只能反抗墨西哥違憲。這還須要解釋嗎？這就好像廣州為中國的一部分，能夠反抗越南違憲嗎？

又判：川普再怎麼掙扎都沒用了。

答曰：有情緒無妨，但不要失去理性。

又判：理性就是大局已定了。要是結果翻盤了，真會成憲法危機。

答曰：是誰說大局已定了？只有媒體。沒有一個政府機構說誰已經當選了。那麼媒體可以宣布選舉結果嗎？這裏面牽涉到偷竊、作票。證據已呈堂上，豈可胡說八道？

又判：媒體宣布結果也是美國的慣例了，一八四八年以來由美聯社宣布就是慣例。三天之後就是選舉人團投票，之後再怎麼樣都無力回天了。閣下作為臺灣人應該是統派，但是大陸的現狀不可能完成統一。您覺得臺灣的民主很糟糕，但是和大陸對比之後，可能就會因為生活在臺灣而慶幸。

答曰：您這種論點是國內的慣常思維，但卻不是美國人對憲法的了解。我是美國公民，生活在洛杉磯已經四十餘年，不了解臺灣政局。

又判：我也是住在美國。華人圈中一直流傳著一些假消息。不過幾天後，選舉人團投完票，就水落石出了。

答曰：那您就應該知道，美國憲法只提到一月二十日為新總統就職宣誓日，其它的日子都可以更改，也就是選舉人團投票要看最高法院的裁斷。

又判：那就等一月二十日吧。但是我可以確定，等到一月二十日，結果也不會變化。

答曰：拜登當選，美國將陷入內戰。這是無庸置疑的。執意讓拜登躲在地下室、讓媒體替民主黨選舉，是奧巴馬訂下的策略。拜登只是個傀儡，背後是奧巴馬，屆時美國將大亂，最後是奧巴馬與哈里斯全面走向社會主義國家。

又判：到時候就見分曉了。

答曰：不必等到那一天，最高法院的裁斷將決定美國的未來。若要做個比喻，就像大陸的最高法院決定中國的政局一樣。

又判：那就等內戰吧。

答曰：您這種思維很可怕，聽起來就像「安提法(Anti-Faticism)」或「黑人命貴(Black Lives Matter: BLM)」以打砸搶燒來奪權一樣。看來「造反有理」有其傳承了。

又判：哈哈。我沒給您扣「川粉」的帽子，您已經把「文革」紅小將的帽子扣上來了。不過在這裏怎麼假設都沒有用，下一任總統就職了，咱們再交流。

答曰：抱歉了。我只是做個比喻。借孔子的一句話說，「甪不甪，甪哉？甪哉？」

又判：從十一月開始已經出現憲法危機了，如果最高法院不介入，那就說明了美國三權分立的國體已經瓦解。

答曰：說得好呀。從大選夜，搖擺州停止計票、驅趕監票人、大量貫注假票，導致了計票圖表出現了統計學上不可能的曲線，從那個時候開始，美國憲法就公然遭到挑釁了。

又判：對於美國大選的分析，我一直都支持@Alpha Sobolev 的觀點，非常贊同他在十一月四日大選陷入僵局的觀點。這場大選要幾個月才會結束，這次選舉無論結果怎樣，都會影響到美國憲政的未來，最極端的情況就是陷入內戰。我對美國法律體系了解不多，但學過政治哲學，閱讀過美國憲法的相關內容，美國的國父在立憲時考慮的是如何設立一個全新的政治制度，通過三權分立限制權利，通過菁英政治加上民主監督的形式保障憲法，美國憲法想要確定的制度從來不是民主制度，反而是要杜絕因為裹持民意而確定的暴政，而現在民主黨做的，是在不斷瓦解美國的國本。

答曰：這個我也認同，尤其美國歷經多次移民改革，大量非白人的移民已經改變了美國的人口結構，當然傳統上賴以維繫民意基礎的基督思想就逐漸鬆動了。這是民主黨堅持的方向。也就是必須依照人口結構改變政體。這個錯不了。錯的是不應該因為輸不起而發動政變。菁英政治對抗草根政治才是這次大選陷入膠著的原因。不過我認為草根政治不會輕易讓奧巴馬為所欲為。拜登撐不了多久。以後全是哈里斯的天下。

又判：其實呢無論川普怎麼掙扎，對於美國而言都是輸了，即便德州訴訟案贏了又如何，憲法也會進入深刻的危機，你以平等為由，强行干涉他州選舉事務，那是不是導致他州對於選舉程序主體不公為由抵制選舉，判贏了內戰，判輸了選舉解體，無論德州訴訟勝負如何都會直面一個靈魂問題，

就是實行了兩百多年的憲法，究竟能不能解決當下的時局問題，如果不能，堅持原來的憲法就意味著紛爭衝突不斷。

答曰：那就先行修憲，但無論如何，都不能舞弊、做票。

又判：最高法院寧肯冒著州內部有人作弊風險，也絕不可能修憲，今天早上已經拒絕了，還有絕對意義上的「公正選舉」並不存在，川普總是以己度人，自己就是規則破壞者，就不要指望別人能公正對待他。

答曰：最高法院並沒有裁斷任何的州有舞弊現象。它只是說德州無權介入它州事務，因為選舉為各州獨立操作。絕對意義上的「公正選舉」的確不存在，只以政治獻金來看，它就存在很多問題，但是歷史上的舞弊現象沒有一次像這次這樣明目張膽，所以川普說這是一次政變，無關選舉。川普的所作所為的確惹人非議，但那是主流媒體全面封殺他，他不得不出奇招。

又判：不是明目張膽，只不過川普一意孤行，比起民主黨，共和黨不遑多讓，任命非專業人士掌握郵局事務，拖慢郵寄選票進程，多個共和黨掌控的州都減少了郵件選票投放點，這些有違公正的事，難道川普自己心裏不清楚嗎？甚麼人都可以講選舉不公正，唯獨川普不可以，因為這是他治理下的美國，出了那麼多亂象，緣於他有意無意擴大政治撕裂，連各州之間的對立他都要挑起，這人實在不配做總統。

答曰：您有所不知。川普政令走不出白宮。他被政府幕僚團團圍勦，所以不得不直截訴諸美國羣眾，以草根政治對抗菁英政治。用大陸的術語說，就是「砲打司令部」。

又判：已經拒絕介入了。剛才最高法院直接拒絕了德州的提告，原因很簡單：＂The court in a brief order said Texas did not have standing to bring the claim＂……說簡短點，沒資格。

答曰：這個問題很嚴重，不是德州一個州，而是二十個州。

又判：你到底要說啥啊？

答曰：沒有別的意圖，我只是說明德州是領頭羊，但不是唯一的一州。

又判：駁回了，猜下跑票的是卡瓦諾，共和黨選人的確有問題。軍管吧。駁回了，「自己人」跑票了，嗯。川普提名那仨都跑票了。被最高法院駁回了，就沒影了？發文信誓旦旦，被駁回了，有憲政危機嗎？輪子。笑尿了，居然是自由派希望拿到高院，好打川普臉。

答曰：這並不好笑，也不存在跑票的問題。這只是說明了最高法院不受政治影響的精神。袞袞諸公莫以國內政體看美國的掙扎，應該懂得尊重三權獨立。事情並沒有完結。最高法院不介入，依照憲法，還有 contingent election。各州議會一州一票，誰獲得二十六票，誰當選。如果川普下臺，美國將逐漸步入一個社會主義國家的政體。

回覆：哈哈。

答曰：好笑嗎？您不應該幸災樂禍。您居住在這麼一個國度，應該嚴肅面對這麼一個改變美國政體的變局。

又判：我倒真的挺想看眾議院投票選總統，參議院投票選副總統的。可惜看不到。

答曰：您當然看得到。這個過程將會公開。

又判：我倒是挺期待看得見美國是怎麼搞社會主義的，最樂觀的幻想家都沒做過這個夢。天下大同啊。

答曰：我倒是不怎麼樂觀。現在的局勢是拜登是個傀儡，背後是奧巴馬與哈里斯。他們的社會主義就是極端左傾，尤其哈里斯是個提著褲子一路睡到政壇頂端的女人，道德敗壞，又吸毒，她所在的加州給她稿得烏煙瘴氣。如果沒有奧巴馬，拜登根本不會選她當副手。奧巴馬選她是因為她左傾、又是個黑人。屆時美國將成為癮君子的天堂，難民、非法移民充斥，不是天下大同。這是我的預測。

又判：你對社會主義的理解看來和我有本質上的區別。多看看馬列著作，看不下去就看毛選，你說的那是資本主義裏的左右之分，管社會主義甚麼事啦？

答曰：全天下的「社會主義」都與「馬恩列史毛」那一套鬥爭哲學有本質上的區別。我說的是奧巴馬與哈里斯所推崇的「社會主義」。他們當然不敢鬥爭國人，畢竟美國不是一黨專政。

答曰：「知乎」的反應非常迅速。我給您的答覆才貼上就被下架了。沒有申訴，沒有辯解。這就是我所說的大陸的社會主義楷模。全天下獨一無二的牽制言論自由。站務通知。你的評論被刪除。全天下的社會主義都與「馬恩列史毛」那一套鬥爭哲學有本質上的區別。我說的是奧巴馬與哈里斯所推崇的社會主義。他們當然不敢鬥爭國人，畢竟美國不是一黨專政。

又判：我就想看怎麼打起來，可惜紅脖子不給力呀，只會嘴炮。

答曰：不要著急。德州有自己的軍隊，紅勃子動怒起來，將是一場內戰。問題是小布希看川普不順眼，不會為了川普去得罪民主黨人。

又判：就德州那兩個師不到的兵力也想打內戰？你看不起美軍，還是怎麼著？

答曰：德州軍隊只聽命於德州州長，但美國軍隊只捍衛憲法，不聽命於總統。

又判：這都是甚麼，亂七八糟。一點常識都沒有。首先，contingent election是適用於大選沒有候選人可以獲得決定性票數的情況。這次大選結果明明確確過兩百七十張票，目前為止所有訴訟全被駁回。沒頭沒尾的提contingent election是甚麼鬼啊。還有民主黨上臺就社會主義？拜登宣誓就爆發內戰？你是當民主黨從來沒執政過是吧？美國所謂世界做先進的民主制度就跟個第三世界小國一樣，換個政府就得用內戰來解決政治矛盾？這都甚麼神奇言論。

答曰：首先，目前還沒有候選人超過法定的兩百七十張選舉人團票數。目前的訴訟五花八門，不是只有川普一人的訴訟，還有其它公民團體與議員的訴訟。您說的所有訴訟全被駁回，指的是各州的不同訴訟，但川普的訴訟一直在那裏，沒有定論。只要這個情況一直持續，contingent election就會發生。其次，民主黨從奧巴馬執政以來，已經轉型為社會民主黨，拜登已經公開宣言，入主白宮一百天內，將大赦非法移民，全國醫療免費，讀大學免費，這不是社會主義是甚麼？第三，拜登是個

傀儡，背後是奧巴馬與哈里斯等一幫左傾分子。美國民眾是不會坐視這一切在眼皮底下發生的。我們拭目以待。

又判：首先你這第一句就有悖事實。不管之後怎樣，哪怕就是舞弊實錘，現在的情況就是拜登拿到了三百零六張選舉人團票。票已經統計完畢，各州也完成 certificate。之後即便有甚麼變故，你只能說是推翻這個結果，不能說現在這個時間節點上沒有結果。第二，如果川普所謂的搖擺州舞弊做實，拜登會直接敗選，也不會進入 contingent election。第三，你怕是對社會主義有甚麼誤解。公費醫療，公費高等教育，這些都只是福利政策，與意識形態半毛錢關係都沒有。按你這麼，高福利國家想北歐諸國都是社會主義？維基一下社會主義定義不難。

又判：你想多了，十四號選舉人團投票，六號國會唱票，唱完票有人過兩百七十張，結果就定了，目前來看，沒有甚麼事情會阻止選舉人團投票過兩百七十張。

答曰：您說的是下個禮拜的預測。不是事實。我回覆另一位質詢社會主義的答案被知乎秒刪。現在我引用維基的定義，希望知乎能夠接受。社會主義國家就一般定義而言，就是實行社會主義制度的國家，或是採用社會主義意識形態的國家，政體均為共和制。其中那些長期實行共產黨一黨執政，並信仰馬克思列寧主義及其衍生理論的國家又被稱為「共產主義國家」即「狹義的社會主義國家」。在這些國家範圍內和其他認可這一制度的國家內被稱為「社會主義國家」，實行社會主義制度。

共產主義國家可以存在一些合法的政黨，但國家的憲法只會把執政權賦予共產黨。因而在這種情況下，國家與共產黨的機構會密切地聯繫在一起。目前世界上共有十三個社會主義國家（參見社會主義國家列表）；其中四個以共產黨為法定執政黨，即中華人民共和國、越南社會主義共和國、老撾人民民主共和國和古巴共和國。這些國家有的實行著高度集權的計劃經濟體制，有的則實行社會主義市場經濟體制。雖然朝鮮民主主義人民共和國仍宣稱該國為社會主義共和國，但鑒於該國已經刪除了共產主義和馬克思列寧主義作為黨和國家的指導思想和意識形態，因此在定義上不被列入狹義的社會

主義國家中。而中國官方的部分人士已承認朝鮮民主主義人民共和國不是社會主義國家，因朝鮮勞動黨早已在一九八〇年放棄馬列主義，而將主體思想確立為唯一指導思想。

換句話說，西方世界的社會主義不搞意識形態那一套，尤其不搞鬥爭。其次，舞弊實錘與否，現在沒有一個政府機構認證選舉結果，只有主流媒體。這與國內不一樣，媒體不能代表政府機構。

又判：社會主義本來就是一個確定的名詞，有其一般含義，你偏要引申到資本主義左派。這是你的不對。就美國的生產力和生產關係來看，永遠都不可能是社會主義。決定社會主義與否不是甚麼吸大麻，變性人，給窮人發醫保發錢這麼膚淺的東西。不明白你復制這些是想說明甚麼問題？既然你看維基，請閱讀第一段：雖然社會主義種類千千萬萬，沒有一種定義可以概括，但每一種都認為應該由社會控制生產資料。請問就美國的生產關係和生產力結構，符合哪種社會主義的定義？

答曰：又被秒刪了。在國內要說理真的很困難。很多話已經躲躲藏藏，但是仍舊通不過政審。站務通知。你的評論被刪除。換句話說，西方世界的社會主義不搞意識形態那一套，尤其不搞鬥爭。其次，舞弊實錘與否，現在沒有一個政府機構認證選舉結果，只有主流媒體。這與國內不一樣，媒體不能代表政府機構。

又判：說話前查查資料好嗎？socialism 一詞本身就來自西方，用來形容社會控制生產要素的社會體系。這本身就是個 term of ideology。沒時間去讀大部頭書的話，查查詞條也好啊。然後選舉結果在各個州政府網站都公示了。動手搜一下有多難啊。

答曰：共產主義與社會主義，從十九世紀以來在各個國家的具體實踐下已經偏離了原始意義。尤其「馬恩列史毛」那一套鬥爭哲學根本不是真正的社會主義。另外，各州公布的選舉結果不是聯邦所認證的選舉結果。這是這次大選舞弊爭論的焦點。

又判：我勸你還是多看一些政經類的書籍，再反思一下自己的認知對不對吧。社會主義，國家資本主義，自由主義，保守主義，這些有甚麼區分和聯繫，不是我覺得，我認為就可以的。然後政府

承認，這個你是自我矛盾啊，剛剛還說沒有任何一個政府機構承認，現在又說州政府承認，聯邦政府不承認。

答曰：國內對世界的政經論述都是被扭曲的，可能適用於國內政局，但不是全貌。州政府只管州內的選舉人票，但州選舉人票如果有爭議，則需州議會表決。這一步還沒有發生。

又判：我又沒讓你去看國內的書。國內對這些的定義反而是有偏差。你要是覺得資本論太久遠或者爭議太大，可以看 Socialism: Past and Future 或 Essential Works of Socialism。大選的話事實上聯邦政府也公布了結果。

答曰：您有慧眼。我花這麼多時間回覆這些問題，其實只是為了證明國人對政治並不是冷感，而是對國內的政治無話可說，或因沒有管道訴說。只要看看這麼多人對美國政治有興趣，就可以知道一旦國內開放黨禁、報禁，那個百家齊鳴的力道將爆發開來。另一個目的是我想看看國人是不是真的對正體字不能接受。測試的結果顯示眾家出入「正體字、簡(異)化字」完全沒有障礙。這是個可喜的現象。最令我驚訝的是國人對美國的了解比我還要透徹，譬如有一位知友給我密函，說川普嘗試改變郵遞體系來阻擋郵寄選票的投遞。我都不知道這件事情。他在千里之外竟然得知。可見得國人對政治真的不是甚麼都不知道。倒是近在咫尺的香港，好像不知道發生了甚麼事。大選的事，在各州的議會決定各州的選舉人票之前，不可能有聯邦的總結。

又判：明天的選舉人投票只是依照投票人意願執行而已，大部分州法律都規定不得違反投票人的意志投票。今年 Chiafalo v. Washington 一案更是進一步加深這一規定。你的主觀臆斷太多了，知乎上能代表的羣體本身就有限。你接觸的樣本就更小，更不能具備代表性。我也沒有做過統計，也不能斷言有多少人了解美國大選卻不知道香港發生了甚麼。但至少即便身在國內，只要有意願，想要取得主流媒體以外的訊息還是沒甚麼困難。順便說一句，我本人並不在國內，政治傾向也不是國內的主流。關於政治這個話題，國內外大部分媒體都是先置立場的報導新聞。所以要兼聽則明。

答曰：您不在國內，那溝通起來就容易多了，起碼不像其他人那樣偏頗。這次的大選正是因為很多州都有舞弊現象，證據滿天飛，搖擺州已經違反了投票人的意志。現在的問題已經不是最高法院介入能夠解決得了。我對川普是否連任，其實不怎麼在乎，我在乎的是程序正義，不能竊取。我知道知乎是個小眾，但沒有辦法，國內很難得到資訊，尤其想掀起全面性的反思，根本不可能。我所在乎的是中國傳統哲學思想的繁衍，並不對政治感興趣。

又判：他只看到二十個紅州支持德州，沒看到剩下的藍州反對德州，按他這麼說，下去該要快進到紅藍分治了。

答曰：不止是紅藍分治，而是美國各州一直都是獨立分治，尤其是選舉法，各州對選舉人團有百分之百的自主權，與聯邦無涉。再說了，最高法院只闡釋了各州的立場，沒有檢視舞弊證據。

又判：不要自說自話，你就講講美國是怎麼社會主義的，其根本生產關係符合了哪條定義，還是在你這政府發福利就是社會主義國家了。美國國內的政治光譜右到了連社民都會被視為極左，現在還是拜登這種中右上臺（在歐洲打他個極右不冤），怎麼會誕生社會主義？

答曰：這會有一個過程，誰也不知道最後會變成甚麼樣子。可能不是現在定義下的社會主義，而是委內瑞拉式的社會主義，或普亭式的亦不可知。這一直是個隱憂，所以我才說，觔不觔，觔哉？觔哉？

又判：服了，一到關鍵節點就打哈哈，還扯委內瑞拉。委內瑞拉搞社會主義的前提是強行國有化，美國做得到嗎？或者說拜登想去做嗎？不懂就不要硬扯自己不知道的話題了。

答曰：您可說到要點了。現在全美國都在研究一個適用於美國的社會主義系統。可能不是北歐那一個體系，也不會是蘇俄或中國那一個體系。桑德斯在民主黨初選時，丟出了這個議題，可惜不像拜登那麼好控制，所以奧巴馬選了拜登，以便讓哈里斯的極左勢力掌控美國政局。這段話，我投遞了三次，每次都將敏感的字眼刪除，但是仍舊受到知乎的秒刪。不說了罷。

又判：又是基督教極端主義者和輪媒的拭目以待？川普當心別把自己搞進監獄，耍無賴，試圖推翻民選政府，遭受到的報復不會輕。

答曰：事實的真相是，川普才有民意基礎，拜登是靠主流媒體、科技大佬、左傾份子支撐著。這原本就是一場草根政治與菁英政治的對決。川普所到之處，人山人海，但拜登躲在地下室，讓媒體替他競選。至於拜登的選票高於川普，甚至高於他的主子奧巴馬，那就是大選舞弊的成績，也是各州掙扎於各自的選務是否構成一個違憲的議題了。真正耍無賴的是拜登，更是奧巴馬，他們渲染疫情的嚴重性，從中牟利，真正可能進監獄的恐怕是他們。

又判：何來民選？大選還存疑哪。這就天賜拜登復興美國了？？

答曰：這一切還得回到上次的美國大選。沒有一個民主黨人認為喜萊莉會輸，甚至共和黨人也認為川普不可能贏。但川普以選舉人團票氣走了全體得票數超過川普的喜萊莉。從那個時候開始，民主黨人就處心積慮地要擠掉川普。先是通俄門，花了納稅人幾千萬的稅金，卻找不到證據。再來是川普的所得稅，但是川普進入白宮之前，本來就是個以避稅來經營企業的生意人，所以拿川普也沒甚麼辦法。川普那個嘴臉的確惹人厭，但他處理中東問題卻是歷代總統做不到的。西歐問題，他只是認為美國不能坐視西歐不履行其所應盡的財務義務，而讓美國幫助西歐各國防衛邊境。中國問題，我恐怕在這裏不便說，但是他的做法，只是要確保政黨利益不等同人民利益。這點是沒錯的。

又問：如何看待特朗普發推，宣稱二〇二〇年總統選舉違憲？「災難級」疫情當下，美國大選將何去何從？

答曰：表面上看，川普與彭斯競選的對象是拜登與哈里斯，但骨子裏他們的競選對象是奧巴馬與哈里斯。這是個世人皆知的事實。奧巴馬也創下前總統公然為競選人站臺的先例。拜登是個很可憐的傀儡，上有奧巴馬，下有哈里斯。這兩天，拜登競選團隊竟然夥同所有主流媒體開始公開承認拜登的兒子與弟弟正在接受美國聯邦調查局(FBI)從二〇一八年就開始進行的調查，這說明了他們在選舉前

的矢口否認是公開說謊，現在則是急於分割，讓哈里斯直接上臺。川普在推特說，這是DOA(Dead on Arrival)，或死路一條。我覺得他早有防範，好像胸有成竹地佈下天羅地網，等著適當時機，將民主黨與共和黨的叛徒一網打盡。我們拭目以待。

又問：你怎麼看選舉人團投票？

答曰：現在還真不好說。昨天各州選舉人團聚在一起投票，聽說就出現了一州有兩個選舉人團的投票情景，可謂一團混亂。今天更妙了。我起床發現，我所依賴的資訊來源(You Tube，俗稱油管)將所有自媒體批判選舉人團投票的報導都給刪除了，感覺就像在知乎上探討問題一樣，說得太露白，就給秒刪了。東、西方的作法在這一方面倒是步調一致。

又判：下個禮拜？你該看一眼日曆了[飆淚笑]

答曰：十二月十四日選舉人團投票的結果是兩位候選人都獲得超過兩百七十張選舉人團票。這當真有趣。各搖擺州內部發生了嚴重分裂。現在要靠國會議定如何採納那些發生了爭論的選舉人團票了，所以結論未定，得靠國會議定。事情不是表面上看那麼簡單。這裏面有眾多基督徒的祈禱。您得相信祈禱的力量。另外就是十八日還有一個有關外國人員或機構是否干擾美國大選的報告。這將牽動川普是否啟動「反叛亂法」，那時美國就將大亂了。現在美國的現象很混亂。主流媒體口徑一致，而「自媒體」因為「油管」刪除或禁止評論大選，所以「自媒體」為了躲避圍堵將「舞弊」的發音轉變為「『六減一』弊」。「減」字開始有了時代意義。這與我在「四十減一」的闡釋倒是不謀而合。您可到我的簡介，下載《四十減一》，並閱讀「減」字的「咸、戊、戊」意義。

又判：哪來的消息，一共就五百三十八張選舉人團票，多了？[好奇]

答曰：妙罷？搖擺州的議會與州長各投各的，於是出現七個州各有兩個選舉人團票，所以理論上說，兩個候選人都當選。當然這是不可能的，所以國會將決定最終的結果。這是歷史上的第一次。相當有趣。前面的所有臆測都發生了戲劇性的變化。

又判：州長和議長也不是選舉人啊？[好奇]

答曰：我不是選務專家，弄不懂怎麼一回事。反正意見不統一。那些說拜登當選的人根本就是胡說八道。各個州的公告也當不得真。這必須國會議定。

又判：立場先行？？？

答曰：是這意思罷？選務是各州的權限，但各州的州長與議會不見得是同一個黨派把持，於是就出現了不同的立場。這次的大選是國家方向的抉擇，所以牽動了全世界的關注。川普執意回歸美國傳統價值，而拜登執意順從全球化驅動，而不惜違背憲法。

又判：他還啥也沒幹呢，咋就違憲了，這個選務跟選舉人票有啥關係呀[好奇]，都是按普選的結果走的啊？

答曰：回答這些問題，我得小心，否則就給知乎刪除了。我回覆那麼多，不知給刪除了多少。這挺不公平的。國人懂得如何規避敏感字眼，所以不會被刪除，我不懂，所以就給刪除了。我這麼說罷。拜登幹了一大堆違憲的事，譬如在計票機的軟體程序上作弊，將川普的票轉投給拜登，在開票日當天停止計票以便貫注假選票，唱票時驅逐監督人重複替拜登唱票。不勝枚舉。選務是各州的事務，決定選舉人團票也是各州的州務，所以舞弊的結果就改變了普選的結果，是謂竊盜。這是違憲的。

又判：既然違憲了，為啥還給最高法院駁回啊？[好奇]州法院和最高法院都被買通了[好奇]，這個想不通呀。

答曰：我回答過這個問題，也被眾人取笑了一番，但美國各州一直都是獨立分治，尤其是選舉法，各州對選舉人團有百分之百的自主權，與聯邦無涉。最高法院對德州的訴訟案，只闡釋了各州的選務立場，沒有檢視舞弊證據。至於說法院被買通，我不這麼認為，只能說法院獨立操作，不聽命於任何一位政客。這與其它地區的政治結構不同。

又判：「地攤文學」的最後狂歡。

答曰：何謂「地攤文學」？我谷歌了一下，弄懂了何謂「地攤文學」。但是您這是濫用名詞，根本不懂何謂「文學」。那麼何謂「文學」？「文學」是位於「玄學」與「經學」之間的人生哲學。往上可論「玄學」，往下可論「經學」。居中則可論人生。除此而外，都不是「文學」。

又判：你似乎有很大的誤解。「地攤文學」確實不是「文學」，和「文學」也沒有甚麼共同之處。「地攤文學」是一個完整的專有名詞，是不能拆開，從文字上理解的。這就好比「鍵盤政治家」是真的政治家嗎？「鍵盤政治家」和政治家有任何相似之處嗎？呵呵。

答曰：是這樣呀？那麼您對「文學」的定義是甚麼呢？國內真正的「文學」有哪些呢？

又判：你是活在平行世界嗎……今年一個失信選舉人都沒有，怎麼可能兩百七十打平……

答曰：選情瞬息萬變。請勿只讀主流媒體的報導。他們的立場鮮明，已不是媒體，而是龐大的宣傳機構。今年大選不是有了失信選舉人，而是有七個州(或九的州)的州長、州務卿與議會各投不同的選舉人票，也就是說，各搖擺州內部發生了嚴重分裂。現在要靠國會議定如何採納那些發生了爭論的選舉人團票了，所以這不是平行世界，而是一個邪惡猖獗的世界。

又判：但是已經被最高法院拒絕了呀，人家高法覺得無所謂……哎，川粉有情緒可以理解，但要有基本的憲法常識和理智。

答曰：最高法院可以拒絕德州等二十個州告另外四州的案子，但川普還是可以繼續上告，民意團體也可以對個別的州提告。這就是憲法。

又判：嗯，然後繼續被駁回，就像川普已經上訴的五十幾個案子，無一例外的，被駁回一樣。沒事，川總土豪，生意人，有錢，出得起訴訟費，願意為法院送錢，咱不攔著。

答曰：我多說一句。我不是所謂的川粉，只是要確保選民不對民主投票失去信心，而這次大選的舞弊事件已經嚴重傷害了選民對選舉的信心。起碼我是這樣認為的。如果這次拜登的陰謀得逞，我以後就不再投票了。有這種想法的投票人很多，他們挺身而出，也是在爭取自己的權益。這個道理，

其實很簡單，人民給政客以治理國家的權力，如果事前不折騰，那麼事後政客貪污腐敗就不能報怨。另外，川普不是土豪。他是賓州大學的企業管理碩士，他所經營的地產事業也很成功。他偷稅漏稅都是在合法的情況下做的，全美國的生意人都懂得如何避稅。他以前從未想過從政，而是奧巴馬在一次酒會公開羞辱他，所以他才決定參選。他是行動果決的人，虔誠的基督徒，他的子女也都事業有成。這與拜登形成強烈的對比。拜登兒子吸毒、盜取，連自己的嫂子都勾搭成姦。不論如何，川普任內，一年領象徵性的一塊錢美金為薪資。土豪是不會幹這種事的。他只是想替美國做一些事，抑制全球化的風潮，所以就得罪了一些靠全球化致富的基金大佬與科技大佬。捐款給川普的都是十塊、二十塊的小額捐款，幫他打官司，不像拜登，都是幾億幾億的黑錢。誰得民心其實是很清楚的。

又，被各個州的法院駁回的不是川普的案子，而是各別團體的訴訟。您去聽昨天國會四個小時的聽證會，就知道舞弊的情況有多嚴重了。您不要受主流媒體的誤導。他們已經不是媒體，而是宣傳機構。這跟國內愈來愈像。

又判：沒事，咱就看法院的結果嘛，反正目前結果就是川普的訴訟……全輸了。

答曰：在憲法規定的一月二十日以前，所有的訴訟、抗議、示威都是合法的。我們拭目以待。

又判：那當然都是合法的，只是沒贏嘛，起訴啥時候都是合法的，一月二十日以後都可以，都是合法的，只是無一例外地輸了而已。

答曰：不要太早下斷言。如果拜登真的勝選，美國將會陷入內戰，或許聯邦解體也說不定。

又判：要不打個賭。拜登勝選，如果不陷入內戰，你可以做點啥。

答曰：賢者避其世。我將隱居，不再參與共和黨的州務會議。

又判：嗯，作為中國人，我倒是很期待這一天，你們這些红脖子一定要努力啊！千萬別和川普一樣，總是嘴上打嘴炮啊！真刀真槍幹起來，別採訪的時候多牛，真要勤王就變缩頭烏龜啦！至於你說誰得民心的事……論小額捐款……拜登不是針對誰……簡直吊打懂王啊……至於偷稅漏稅沒關係，

合法就行了，合法就趕緊公開稅單。至於對比不對比嘛，我不信基督教。你們信就祈禱吧，看看祈禱有沒有用，讓我們無神論的中國人見證一下你們的神吧。

答曰：何謂吊打懂王？

又判：不論從小額捐款的數量，總量，都要多呀。遠遠的多。

答曰：懂了。那麼何謂有神，何謂無神？或何謂有，何謂無？

又判：不同宗教會給你不同答案，但唯物主義者選擇不回答，因為這些問題不能被證偽。

答曰：懂了。那麼何謂信，何謂不信？或何謂民，何謂民心？

又判：不同人看法不同，觀點不同，所以看到的事實也可能不同，但最忌諱自以為民，自以為自己的心叫民心。看證據，講邏輯。

答曰：懂了。那麼何謂唯物，何謂唯心？或何謂主義，何謂思想？

又判：馬原書上有寫。

答曰：別人寫的永遠是別人的。請您用您自己的話來說。

又判：這個嘛，三言兩語說不清，簡單邏輯又有很多漏洞，互聯網時代，想要答案就自己動手查一下，很難嗎？如果很難，我也沒義務給你科普啊。

答曰：別呀。我很認真地在準備回答您的問題，但是在我回覆您的問題之前，我必須懂得您的問題。您有睿智，望能賜教。

又判：不能，因為三言兩語說出來的邏輯，除非1加1之類的，其他必然都有問題。而你非要把學者花一本書來解釋的問題，要我用一個回復給你說清楚。這個說不清楚，我也沒必要、沒時間，在這裏與你糾纏哲理。你又不付費。

答曰：好罷。那麼何謂邏輯，何謂證據？或何謂己心，何謂民心？

又判：一樣，解釋起來太費勁，你既然不信別人信的，何必多此一問？

答曰：我只是順著您的邏輯，不只是嘴上打嘴炮，而是真刀真槍幹起來，怎麼我還沒變成縮頭烏龜，您倒是嘴上打起嘴炮了！這不是您的邏輯呀！我要下線念經了。明天再回覆您的問題。現在趁這個空檔，再問一下，「信」有十個層面，您認知哪個層面？以您的認知，老子的「其精甚真，其中有信」，是哪個層面？您可以查教科書，上網查詢，我期待您的答案。

又判：噗。你看，道不同，何必為謀呢，我還是那句話，你對世界的認知完全基於你自己構築的邏輯，在你的層面裏反駁毫無意義。我本想告訴你邏輯有多少維度，但想想還是算了。解釋已經說得很清楚，真理沒有你想的那麼簡單，也並非三言兩語能說得清，你願意認為哪個層面就是哪個吧。除非你能先用三言兩語替我證明一個簡單的問題 1+1=2。只要你能證明，我也來回復你這些問題。

答曰：那好罷。您聲東擊西、避重就輕，但還算有誠意。這些問題，我在知乎都回答過，譬如「信」，請參閱你心中的老子（道祖）是怎樣的？譬如「邏輯」或「邏輯維度」，請參閱如何評價袁勁梅的網絡公開信《做人，做學問——一個美國教授寫給被開除的中國留學生的信》？

至於 1+1=2，這不是一個簡單的問題，也不能用三言兩語說清楚。您如果想知道答案，請上網找羅素和懷特海的《數學原理》，裏面有三十頁的篇幅證明「1+1=2」。如果您要我用自己的話來說明的話，那麼在二進位以上的進位中，「0」的後繼數就是「1」，讀音與「一」相同，而「1」的後繼數用「2」表示，讀音與「二」相同。如果用其它符號表示亦未嘗不可，不過這個其它符號的讀音可能就不同了。自然數的加法，用符號「+」表示，指具有運算功能，對任意自然數 x 和 y 都成立，但是加法定義合理性尚未證明，即尚需證明定義中加法這個二元運算可以實現。現在「1+1」為甚麼等於「2」就很容易理解了。換句話說，「加」的意義迂迴，猶若「筋」，將兩體或三體、四體的自然數連貫而直捷言之，由於其用意多委曲或其運算不足以盡其意，但是一旦解釋清楚了，「2-1=1」也同時成立，只不過，這時又要對「-」之「減」加以定義。詳閱我對「40-1=39」或「39+1=40」的闡釋。這裏不再贅言。現在也請您用您的話來回復我的問題罷。

又判：可惜你的回答和數論解答毫無關係。所以路不同，不用硬來呀。你這裏就先默認了自然數，1+1 要是有你說的這麼簡單就好了。就像你自己說的，裏面有三十頁的內容，你的回答就是你對這三十頁的理解麼？那你的理解也……差別真有點大了。不過看在你這麼誠懇，我也說一下吧，我信數據，信推理。完了。

答曰：您懂數論，當然是了不起的。只不過那是別人的數論，不是自己的數論。要理解自己的數論，就得先理解何謂數據，何謂推理？或何謂理解，何謂解答？然後有數論。有一事向您求教。我這兩天幫我女兒解答數學難題，弄得我焦頭爛額。可否請您以數據、推理幫我解答一下 hereroclinic orbits, closed orbits 與 index theory 的關係？如果您能撥冗賜教，那就太感激了。

答曰：您不願幫忙，我也沒輒。我就直截回答您的問題了。我知道您不喜歡「糾纏哲理」，但您的問題卻深含「哲理性」。譬如，您劈頭就說「作為中國人」，然後又說「不信別人信的」，這些都是「哲理性」的表述，但是您隨口就說出來，說明了如果您不是隨便套用、濫用「概念」，那就是有著別人沒有的睿智。這些都弄清楚了，「有神」、「無神」就清楚了，或「有、無」就清楚了。我並非死纏爛打，而是「何謂中國或是中國人」的回答可以解釋「治權下的中國與身份證下的中國人」不是同一個概念。我一直忘了問您，「輪子」是甚麼意思？是黑話嗎？

又判：我很忙的。朋友，你的問題，請求助於書本吧……我覺得我們的對話裏，甚麼是唯心，甚麼是唯物，已經很清楚了……我不需要再解釋啥，我們的對話本身就是解釋。

答曰：可不？答在問中。所以我說您有睿智。

又判：先生，那個人說的「輪子」是指「法輪功」信徒，您不要理會這種人。

答曰：這樣子呀。但我沒提那個輪子呀。怎麼他會有那種想法？我真是太不知國內的黑話了。

又判：最高法院態度已經明確，不會干預這次選舉，部分川粉指着國會完全是異想天開，建議你先去了解一下美國的選舉法，包括憲法，一八八七年選舉人計票法，和各州的選舉法，先不說沒有

任何一個搖擺州州議會獨立指派選舉人，所謂的部分州共和黨指派另外的選舉人，沒有經過正常法律流程是沒有法律效益的，和你自己在餐巾紙上寫個川普大名沒有區別，其次就算國會表決結果，但凡對美國政治格局有一點了解的都知道川普沒戲，新國會眾議院民主黨多數，參議院共和黨席位縮水，四大反川共和黨議員如羅姆尼，柯林斯，穆爾科斯基，本薩斯老早就祝賀拜登當選了，再加上參議院共和黨領袖麥康奈爾已經承認拜登勝選，並督促議員們不要質疑選舉結果，特朗普已經不可能在國會翻盤了，甚麼內戰的想法，想想就得了，红州那些人口稀少的大農村州經濟技術全面落後，沒有任何戰鬥力，有點實力的德克薩斯州今年有百分之四十六的人投了拜登，特朗普只領先百分之五，德州想分裂美國，怕不是自己就已經分裂瓦解了。

答曰：您分析得透徹。我無能辯白。我只想說一點。邪惡永遠無法戰勝正義，而在這場大選，誰舞弊、盜竊是很清楚的。無論川普是否有時間證明這一切，也無論全球化是否真的就是人類未來的驅動，我都相信上天會眷顧美國的自由與民主。其它我不方便在這裏說的，我就略過了。

又判：你怎麼看是你的自由，而我認為特朗普下臺遭到制裁才是正義得以伸張。

答曰：現在說這個，可能為時過早。但是歷史會證明何為正義。這次大選之所以膠著，牽涉到奧巴馬所設下的深層政府與外國勢力的操作。連情報部門的報告不得如期公佈都是深層政府的陰謀。我們以後可能會知道，也有可能不知道，完全取決於川普是否能夠當選。

又判：我已經說得很明確了，事已至此，按照美國法律，特朗普沒有任何翻盤的可能，他一定會下臺，拜登一定會上臺，特朗普一個為了權力不擇手段的小人，在疫情期間草菅人命，編造離譜的陰謀論，才是禍害美國的罪魁禍首。

又判：您的問題，我一個月以後再回覆您。疫情問責與大選舞弊是兩碼子事。陰謀論或叛國罪很快就會揭曉。

又判：希望一個月以後，你不會跑路刪帖。

答曰：您說笑了。我不會的。如果真的如您所說，我會贊美您。

又判：每個互聯網就是一個「自治社羣」，各種訊息都有，因此社羣都制定了一些規範，使用者應該要瞭解，同時要成爲「社羣公民」，檢舉違背社羣公約的貼文，這是社群標準。「公民」意識是現代社會 democracy 的基礎！言論自由——該如何拿捏確實是互聯網科技成熟後，該「理性思辨」的問題，Facebook 所列舉的一些原則，是一個可供思考的方向。

Facebook 訂定的 Community Standards 第一項就是：Authenticity: We want to make sure the content people are seeing on Facebook is authentic. We believe that authenticity creates a better environment for sharing, and that's why we don't want people using Facebook to misrepresent who they are or what they're doing.

如果 Authenticity 不基於事實，那麼「畝產萬斤」就還會繼續存在。這非常重要。不僅發佈者該掌握這原則，任何轉發者也應該承擔理性思辨查證義務，不該成爲眾犬吠聲無意識的跟隨者！

答曰：受到「二三〇條款」保護的「社羣網站(social media)」，譬如美國的「臉書、推特、油管」，不約而同地形成了一個「自治社羣」，各種訊息都有，因此社羣都制定了一些規範，以約束使用者，讓使用者成爲「社羣公民」，並以「檢舉違背社羣公約」的貼文成為社羣標準。這麼一來，其檢視者就有了裁斷的權力，折衝於「言論自由」與「理性思辨」之間，卻不由自主擔任起「法官」的角色，而有違「媒體」應該稟承不介入「裁斷」的新聞自由原則。這個「裁斷」如果牽涉到「意識形態」，那麼「Authenticity」本身就成了一個爭論的話題。這是美國國會準備刪除「二三〇條款」的原因，讓「媒體」在約束「社羣公民」的同時，也揹負應盡的「裁斷」責任，以保障「社羣公民」在憲法裏所賦予的「言論自由」。其因即所謂的「Authenticity」牽涉到「fait accompli」，不能以表面上的「Authenticity」去評斷。

又判：川普是個流氓，他才是違反憲法的罪魁禍首。更何況，最高法院說大選跟憲法無關。

答曰：這一段時間，川普的「死纏爛打」使得美國總統大選成了國際熱門新聞，也讓投票人能比較系統地瞭解美國的法治制度，同時對關心美國大選的人們也是一場美國法治制度的科普教育。我在「知乎」刻意凸顯川普，有兩個用意。其一、我想看看國內是否真的對政治莫不關心；其二、國人是否真的對「正體字」所陳述的事件不能體會。這個測試的結果還是正面的，國人對政治的關心以及對「正體字」的接受程度都是令人喜悅的。現在隨著美國大選的塵埃落定，我分兩部分來做個總結。先說美國的部分。這一部分比較簡單，可以平鋪直述。中國的部分，我得斟酌文句，否則難逃被刪除的結果。這或許最能說明兩個體制的不同罷。

美國總統競選是「兩黨政治競爭」，傳統上「三權分立」的司法系統不介入政治紛爭，雖然在二〇〇〇年的總統選舉將美國最高法院大法官牽扯了進來，但是大法官的判決是若佛羅里達州無法在十二月第二個星期三之後的星期一前完成符合憲法規定的第二次重新計票，因此先前計票結果有效。美國的法制系統是很複雜的，各州有各自的法律，受「州憲法」的節制，聯邦憲法位階高於州憲法，聯邦最高院大法官是「合議制」，擁有對聯邦憲法的解釋權力，有權推翻以前的案例。

一七八七年，在美國賓夕法尼亞州費城的「制憲會議」中，經過妥協，十二州讓渡部分權力而組成聯邦政府，羅得島州反對制憲未參加，經人民普選參眾議員組成聯邦議會監督聯邦政府的運作，各州普選代表組成「選舉人團（Electoral college）」選出總統，實踐過程有許多修訂，曲曲折折的「草蛇灰線」演示出一條「文明演化軌跡」。

美國憲法總共只有七條。開宗明義的一段話，「我們，美利堅合眾國的人民，為了組織一個更完善的聯邦，樹立正義，保障國內的安寧，建立共同的國防，增進全民福利和確保我們自己以及我們後代能安享自由、帶來的幸福，乃為美利堅合眾國制定和確立這一部憲法。（We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the

Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.）」這裏的主詞是：We the People of the United States，表明這是一部約束「公權力」的文件。

第二條的第一款第二節規範「總統選舉團制度(electoral college)」，就是美國各州議會為了輪番選舉總統和副總統而推選的一羣選舉人；第四節授權「國會決定各州選出選舉人的時期以及他們投票的日子；投票日期全國一律。」——總統選舉日定於十一月的第一個星期二，因爲星期日是安息日，立國之時居住在農村的人們必須騎馬或乘坐馬車去投票所，因此選定星期二；「選舉人團」產生的日期規定為十二月的第二個星期三之後的第一個星期一，在各州首府舉行會議進行選舉人團投票。其結果發送給國會，並由國會統計，在下一年一月的第一個星期將結果彙總，然後由參議院和眾議院聯合會議主持，由現任副總統主持，擔任主席。隨後的實踐，第二條的第一款第二節規範「總統選舉團制度」在一八〇〇年的選舉就發生爭議，因此制定憲法第十二條修正案，更改總統和副總統的選舉程序。「憲法修正案」隨著實踐過程的爭議，附加的修正有二十七條；這些修正案是美國文明的演化進程，也使得美國不會是一個趨於沒落的社會，所代表的是美國人民整體表現的反省能力。這是美國能永續發展的基點。

至於舞弊現象，證據滿天飛，搖擺州已經違反了投票人的意志。現在的問題已經不是最高法院介入能夠解決得了。我對川普是否連任，其實不怎麼在乎，我在乎的是「程序正義」，不能竊取。只不過，「程序正義」本身就是個「正義」是否可以伸張的問題。這點，蔡英文領導的民進黨深入箇中三昧，操控起「程序正義」如魚得水，所以他們追勦中國國民黨的黨產的程序，如入無人之境，不止大義凜然，而且公然以「程序正義」來竊取國家資源，可惜的是中國國民黨受控於歷史問題，竟然對這麼明顯的竊取無能反駁。美國大選的「程序正義」牽涉到「深層政府」的運作，而「深層政府」的八千多個資深員工，卻是奧巴馬遺留下來的「政治資源」，原本是用來確保喜萊莉不至於偏離奧巴馬

的意志，不料喜萊莉大意失荊州，輸給了川普，於是這個「深層政府」的決策核心就轉而精心製造了「通俄門」的彈劾程序，而且一直延伸到這次的大選。

目前可以預見的是奧巴馬是唯一贏家，拜登是個傀儡，而且入主白宮，可能不會超過一年，另一個傀儡哈里斯將繼位，成為美國有史以來的第一位女總統，而且是黑人女總統。我知道，「知乎」是個小眾，但沒有辦法，國內很難得到資訊，尤其想掀起全面性的反思，根本不可能。我所在乎的是中國傳統哲學思想的繁衍，並不對政治感興趣。

又判：整天邪惡正義，不是輪子就是新教徒。

答曰：說得是。整天革命反革命，不是瘋子就是無神論者。

又判：美國國會參眾兩院議員已經正式認證拜登當選為美國總統，特朗普承諾一月二十日進行和平交接。

答曰：好像是罷？我還沒了解情況。昨天聽說有安提法的左翼份子冒充川普的支持者衝進國會大廈，還聽說有一個女人被警衛射殺。這與臺灣民進黨佔領立法院、香港蒙面暴民衝擊立法會，幾乎同出一轍了。我覺得川普妥協可能與副總統朋斯有關。我先去了解一下狀況，再回覆您。加州共和黨內部的消息可能比較全面。這次大選對每個公民而言都是很好的教育。關鍵在選務為每個州的州務，所以舞弊也是每個州的州務。我想很多共和黨人歷經這次政變，將會採取極端的手段。可能罷。拜登撐不了多久。以後都是奧巴馬的天下。

又判：難道你還對特朗普能贏抱有希望？不會吧。不會吧。

答曰：事情遠比表面上看要複雜得多。現在警方已經掌握證據。整個暴動事件是安提法與黑人命貴組織的操控，有照片為證，而背後出錢蠱惑的，則是索羅斯。我所蒐集到的資訊都是片斷的，得過一陣子才有比較全面的了解。不論如何發展，美國已經回不到過去的民主與自由了。歷史將改寫，而我們都見證了這段歷史。

又判：川粉一個個還真是單純好騙，一個個都不知道照片可以 ps 的，你要是有任何 FBI 的官方聲明，可以發出來，注意是官方聲明。你願意相信陰謀論是你的自由，不過建議你好好看看我們之前的對話，你之前的任何預測全部沒有發生，而一切都在按我預測的發展，一月二十日川普必定下台，民主黨將控制白宮和國會兩院，掌握完全執政權。

答曰：現在還不好下斷言。事情發生得太快。華盛頓亂成一團。加州共和黨內部也很亂。但有一點是很明確的。這次的暴民與臺灣立法院、香港立法會等運動都很像。得梳理一下。我澄清了以後再回覆您。

又判：你還是等一月二十號，拜登正式上臺以後，再回覆我吧[捂嘴]

答曰：好。我目前的感覺是整個狀況不是像表面上看那麼明確。深層政府埋藏得很深，奧巴馬是個邪惡的人。美國斷送在他的手裏，而拜登只是個傀儡。我不是川粉，我是反奧巴馬。一言兩語，真是說不清。

又判：政客沒有好人，特朗普不比奧巴馬强。

答曰：政客也是人。觀人觀其家人。川普治家嚴謹，子女各各有成。奧巴馬老婆則是變性人，兩個女兒都是借來的，最近已有一個訴訟案件，日後當揭曉，他本人則是在肯亞出生，根本就不能選總統，但他是個騙子，說謊成性。至於拜登，他的兒子吸毒、貪污、誘姦寡嫂。這些人甚麼作奸犯科的事都做得出來，跟川普是不能比擬的。川普的毛病是一意姑行，但他的操守沒有問題。美國羣眾的眼睛還是雪亮的。

又判：哈哈哈。你真是甚麼都敢信[飙泪笑]。米歇爾是雙性人？真是大早晨的把我笑得起不了身。你要是那麼喜歡陰謀論，建議你去查查特朗普的，有的說特朗普和女兒亂倫，goldwater 事件，簽署保密協議和女優玩 bt 的東西收，經常在婚內出軌，性騷擾其他女性，俄羅斯黑钱，去過 Epstein 的島，涉嫌 lt 被起訴，甚麼你又要說沒有證據了？那沒事了。你高興就好。

答曰：惹您笑話了。我只是把我在加州共和黨會議所聽到的話告訴您。先澄清些事情，免得說錯話。goldwater、bt、Epstein、lt等，是甚麼意思?.我真的得贊美您。您知道得比我們居住在美國的人都要多。有關奧巴馬夫人是變性人，早有傳言，您看看拜登這個新內閣的組成份子就有數了。

其一、國防部長（男同性戀者）

其二、參謀長聯席會議主席（曾入過獄）

其三、教育部長（變性別者，女變男）

其四、財政部長（由男變女）

其五、司法部長（同性戀者）

其六、衛生部長（大麻與酚酞尼愛好者）

其七、商務部長（女同性戀者）

再加上那位一路利用黑人政客布朗睡到加州檢察官的哈里斯副總統，可能您會有另一種想法。難怪國會眾議會會通過避免性別的稱謂。另外贊美您的文字太長了，我另外選了一個地方貼上：英國因為新冠病毒變異取消聖誕，英國政客發推稱「謝謝你，中國」，如何看待其言論？請您笑納。

不止是英國政客，美國持這種論調的政客亦很多，但是當國會山莊於一月六日被有組織的暴民衝進，川普所做的一切努力就化為烏影了。這一波「大覺醒(the great awakening)」對抗「大重啟(the great reset)」的大選爭論也正式終結了。我曾經承諾，如果這樣的事件真的發生了，我會贊美「大重啟」空前絕後的「大團結」。我現在就來說說。

美國大選已經塵埃落定，喜不喜歡川普已經不重要了。現在回顧一下，兩黨之爭、選舉舞弊、草根政治、菁英政治、操縱民意、憲政危機，都是小事，因為這是一場全世界是否將順利進行「大重啟(the Great Reset)」的關鍵，「大重啟」也將在日後成為一個最為思想界廣泛引述的詞彙，或在不遠的將來和新的世界秩序一起成為這個世紀的動盪根源。別無選擇。

以「大重啟」(或翻譯為「大重整」、「大重置」、「大重構」)的想法來擊敗川普，最早發源於二〇一八年的「達沃斯論壇」，由國際金融大鱷喬治・索羅斯（George Soros）的宣告開始：「我認為川普政府是這個世界的一個危險，這個危險將在二〇二〇年消失。」從此風起雲湧，比爾・蓋茨（Bill Gates）、格蕾塔・桑伯格（Greta Thunberg）、阿爾・戈爾（Al Gore）、查爾斯王子（Prince Charles）和社羣網站的「臉書、推特」等巨頭一直在大選背後策劃，致力於重新建立一個全球新秩序，並公開以「全球化」的選戰基調來對抗川普的「美國優先」策略。

這裏面當然有他們各自的利益考量。為此，在二〇一九年十一月，川普去了聯合國，在聯合國大會上，向「全球主義」宣戰：「明智的領導人總是把自己的人民和國家的利益放在第一位，未來絕不屬於全球主義者(glogalists)，未來屬於愛國者(patriots)。」

在川普於聯合國發表演講之後不久，冠狀病毒忽然擴散到全世界，而川普蓬勃發展的美國經濟也進入了生命維持器狀態。這會是個意外嗎？這裏面有太多的巧合。外國勢力干預美國大選，將來會一一浮現，這裏暫且不說，只說美國本土的「全球主義」菁英，以舞弊的方式來操控美國大選，因為他們太了解川普得到廣大的美國民眾支持，拜登根本不是對手。

拜登只有一個政見，那就是「全球主義」，然後配合冠狀病毒的肆虐，讓主流媒體與社羣網站幫他打選戰。他們漠視拜登兒子的醜聞證據，甚至所有的證據也不被最高法院裁斷，理由就是大選的選務為各州的選務，就算有舞弊，也是各州的事務。這麼一來，川普就被扼殺了。民主黨的遊戲是讓美國經濟崩潰，脫離正道，借以重整，讓人民依賴政府，乞求疫苗，乞求救濟金，甚至乞求任何其它東西來保證人民安全，人民於是變為政府的獄卒。這就是民主黨想要的「新常態」或「綠色新政」。這就是「大重啟」的意義。

川普在這四年裏，做了很多事，大家有目共睹。當然也得罪了很多人。但是他要的只是公平。他要西歐、南韓、日本支付應該支付的費用，更要大陸遵守國際規章，不能加入「世界貿易組織」，

卻以「第二大經濟體」的「開發中國家」來佔美國的便宜，但華爾街不開心了，因為川普擋了別人的財路，然後他就遭遇了俄羅斯門的彈劾事件。等到騙局的真相被揭露了，冠狀病毒卻暴發了。

我想將來的歷史會給川普一個公平的評估。這四年來在美國發生的一切，如果沒有疫情，拜登根本就不是對手，但是疫情改變了一切，美國的民主與自由變得很脆弱，於是民主黨的機會就來了。如果美國重新變得偉大，經濟恢復，「大重啟」就不會發生，新的世界秩序就會倒退。有些事情，在大陸的中國人根本無法想像，非法移民大赦，毒販恨上帝，人口販賣者恨孩子，恨傳統家庭，把開國先人的雕像打倒在地，毆打警察，燃燒國旗。這些在大陸根本不可能發生。

「大重整」的計劃將在二〇二一年一月開始。這是「達沃斯論壇」所設置的目標。「現在就是歷史性的時刻，不僅要對抗嚴重的病毒，還要塑造系統。」達沃斯論壇的發起人施瓦布（Klaus Schwab）如此說。威爾士親王查爾斯王子也說：「我們有一個獨特，但迅速縮小的機會之窗，來汲取教訓，並使我們自己重新走上一條更可持續的道路。」

國際貨幣基金組織發言人(名字記不得了)說道：「是什麼讓歷史把這次危機看作是重啟的大好機會呢？」聯合國祕書長安東尼古特雷斯則宣稱：「偉大的重整是一種可喜的認識，這種人類的悲劇必須是一個預警信號。」

可以想見的是，微軟總裁布萊德・史密斯（Brad Smith）稱：「然後我們需要結合新的舉措，讓更多的人掌握他們所需要的數字技能。」達沃斯論壇的施瓦布還宣稱：「我們必須不辜負我們創造的期望，我們會這樣做。」施瓦布在他們的網站上寫了一篇文章，他在文章中直言不諱：「新冠疫情給我們創造了一個難得的、狹窄的機會窗口，讓我們來反思、重新想像和重整我們的世界。」這些都不是我說的，這些都是那些「全球主義」者所說的話。

川普所面對的就是這麼一個「全球主義」，在社會和經濟的所有方面，從教育、社會、契約和工作條件等所有方面要進行全面的改革。從美國到每個國家都必須參與。從石油和天然氣，到科技的

每個行業都必須進行改造。施瓦布說：「從論壇起源到其達沃斯的年度會議上我們都特別致力於這項舉措，全球基金加維（Garvey）和SAPI，連同蓋茨基金會和其他創始人，這些組織尤其關鍵，特別是今天。」當然這裏還有「克林頓基金會」與「奧巴馬基金會」。

川普敗在新冠病毒所給予拜登的黃金機會。拜登不是一個嚴肅的候選人，我們都同意這一點，他是個可憐的傢伙。民主黨不想要一個嚴肅的候選人，他們更不想要一個可以變成認真的人。每個人都知道拜登做不了這個工作。那他在白宮做甚麼？在我看來，民主黨人會在幾個月內把他推倒，重整一切，包括美國的政治和治理結構。除此之外，拜登本人一直也是新世界秩序主義者。他曾這麼說，「我們現在的任務是，呃……是真正的……呃……創造，呃……一個新的世界秩序。」這段談話，有錄音帶可以佐證。當然關於「綠色新政」及其很多說法，教宗方濟各在通諭《願上主受讚頌》等，都在討論這些話題。達沃斯今年峰會與氣候變化現實項目緊密合作，猜猜是誰在運作和推動這個項目？是尊敬的世界經濟論壇董事阿爾伯特·戈爾（Albert Gore）。這些都是致力於推翻川普政權的「全球主義」者。

大陸也認同「氣候危機」，但他們從來不執行國際公約。川普就不一樣了。他不想執行，就說不執行，所以就退出了，於是又得罪了一批人。這真令人難以置信的。「達沃斯論壇」把這些食屍鬼從「全球主義」沼澤地裏都招來了，而喬治·索羅斯就充當了召集人，不僅出資，而且把「安提法（anti-fascism）」與「黑人命貴(black lives matter)」的暴民組織起來充當打手。

這到底是怎麼回事呢？我想每個美國公民都知道，這根本不是關於新冠病毒。這是關於一切的「大重啟」，而美國就是他們的障礙，所以他們正在努力破壞我們整個國家的穩定。參與其中的國家很多，我在這裏不好點評，否則就被刪帖了。「大重啟」實際上就是要從政治上、經濟上，全面實施大規模的整合計劃。當然沿著全球氣候變化、綠色新政的路線，沒有一個國家可以選擇退出。這就是我們在美國大選所面臨的問題。

每個人都參與了這場偉大的重整，但是只有一個人有能力去阻止。他們試圖讓川普也站在他們這邊，所以他們邀請川普去了達沃斯。但在一月份，當川普開始意識到他所面對的是一頭野獸時，他去了達沃斯，參加了世界經濟論壇，並用他巨大的手指戳進了他們的眼睛。

川普說：「我們致力於保護上帝創造的威嚴和世界自然之美，但為了擁抱明天的可能性，我們必須拒絕常年的末日預言家和他們對世界末日的預測。這些危言聳聽者總是要求同樣的東西，絕對的權力來支配、改變和控制我們生活的每一個方面。我們永遠不會讓激進派毀掉我們的經濟，毀掉我們的國家……」在川普發表演講的兩天後，索羅斯進行了緊急干預。他再次警告說，美國的大選將決定整個世界的命運。現在看看川普在達沃斯的演講，有若把巨大手指戳向他們臉上一樣。

一個月之後，梵蒂岡的傑佛瑞・薩克斯（Jeffrey Sachs）回應說了：「這是絕對危險的，如果川普贏得連任，川普贏得連任，川普贏得連任……」他也是伯尼桑德斯（Bernie Sanders）的顧問。他在梵蒂岡做甚麼？為甚麼伯尼・桑德斯的顧問給教皇當顧問？他又能給教皇什麼樣的建議？為什麼他能進入梵蒂岡？

薩克斯支持墮胎和避孕，但這不是梵蒂岡的問題，對於梵蒂岡，對於教皇方濟各和他在聯合國的朋友來說，川普才是問題。您明白了嗎？為什麼對川普有這麼多的仇恨？因為儘管他有很多缺點，但他是個資本家，他不是「全球主義」者，他永遠不會成為他們中的一員。這就是為什麼他把美國從「巴黎氣候協定」中撤出的原因。

川普把美國從「世界衛生組織」中撤出，該組織實際上就是比爾蓋茨的公司。現在川普又威脅要把美國從「世界貿易組織」中撤出。人們說是啊！川普結了三次婚，他是個壞人。真的嗎？他現在就站立在這些「全球主義」者的面前，在全世界範圍內敲打「聯合國」這隻金牛犢。您說，他能夠不成為眾人的眼中釘嗎？川普輸了，「全球主義」者贏了，美國將重回世界的「大重整」。這是「全球主義」的一個偉大的勝利。「大覺醒(the great awakening)」不敵「大重啟」，已經潰散，從「安提

法」與「黑人命貴」暴民衝進國會、卻將整個事件歸咎於川普的煽動，川普在這四年所做的一切也就毀於一旦了。他失去了很多扭轉的機會，肇因於他捍衛憲法的堅定信念，而最大的挫敗就在於他所選的副總統朋斯、在最為關鍵的一刻在他的背後插上了一刀，讓憲法所賦予的「權變選舉(contingent election)」的最後希望化為烏影，大選乃告終結。美國正式進入「全球主義」者的全面執政，但川普總統卻在最後一個演說中講「我們美好的旅程才剛剛開始」。請拭目以待。

又問：美國疫情會嚴重到何種程度？

答曰：The events we witnessed in our nation's capital this week were sad and disturbing. Over the past 12 months, there have been many situations that have been unsettling and chaotic. We have the unique opportunity to teach our children how to view what is happening through a lens of scripture. Scripture tells us over and over to not be afraid. We can be comforted by our theme verse for 2020-21 from Joshua 1:9 which says,"Have I not commanded you? Be strong and courageous. Do not be afraid; do not be discouraged, for the Lord your God will be with you wherever you go.“

又判：這四年，流氓川普很成功地將美國總統「小丑化」——這傢伙想學毛澤東利用暴徒奪取政權，好在只亂了十小時，這是美國三權分離實踐兩百年的基礎，否則這個流氓川普會將美國搞成像中共及北韓的人治「無法無天的專制社會」！民粹「茶黨運動（Tea Party movement）」高漲趨勢，固然會導致共和黨的分裂，年輕人的壓力很大，根本因子是各國央行亂印鈔票救經濟，這種發展沒有永續性，困境依然存在，還會有繼起的煽動者！

答曰：我真的很不願這樣去想，但是今天的美國政局就是以一個殘酷的現實去重演《索多瑪的120天》。

又判：拿下了喬治亞兩席參議院，拜登完成三位一體。

答曰‥In President Trump's last speech, he stated that "our wonderful journey has just begun", which has taken a dramatic turn in the brink of an eye. For those who can get access to the "Good Governance", please check the recent development of the "Leonardo sPa", or rescue (Rescue of Soul in Captivity*) of the Italian conglomerate. There is much I can't decipher due to censorship.

*Ecclesiastes 12:7 ”And the dust returns to the earth as it was, and the spirit returns to God who gave it.“

又判‥這一片獨立、自由、公平、平等、反對政府權威、尊重、重視法律之地，當代羅馬難道今後就這樣不復存在了麼?.

答曰‥The Kraken is about to surface -- the final episode of "Trump Strikes back."

又判‥Trump's gibberish= muh president sent me a secret message!!! 36d chess!!!

答曰‥When tyranny becomes law, rebellion becomes duty. —— Thomas Jefferson

又問‥如果唐納德·特朗普二〇二〇年大選無法連任，那他的處境會有多悲慘?.

答曰‥首先，美國總統不會在一月二十日交接。川普會將政權交予軍管，軍事法庭正式啟動，然後成千上萬的選舉舞弊證據將呈現堂上，我們拭目以待。其次，川普得人心是因為他反對主流媒體與科技公司的「全球化」趨動。這是一場「大重啟(the Great Reset)」對決「大覺醒(the Great Awaking)」的全面較量或「草根政治」與「菁英政治」的博弈，不是一場單純的選舉。川普大約獲得百分之七十的選票，而拜登則利用假選票與計票機竊取大約一千萬張選票，其舞弊的手段毫不遮掩，已經到了明目張膽的地步。美國人民看得很清楚，但無力對抗左傾媒體的操控輿論與社羣網站的濫用網路平臺。這一切後續發展都不會因為這場選舉而停止。川普終將連任。

又判‥說得這麼言之鑿鑿……預言家?.能預言一下臺灣啥時候解放不?.

別判：幻想文。這連算數都不會算，笑死我了。川粉還在嘴硬[驚喜][驚喜]川粉瘋魔了，一月十六日了，還在做瘋王連任的美夢。有無舞弊和川普是否可以翻盤是兩碼事，一切內外有利部門均已承認拜登，川普政令連白宮也出不來，橫豎就是三天，到時候看你是不是在幻想。到時好好感受一下甚麼叫「忽如一夜春風來，千樹萬樹梨花開。」

又判：說得對，一月二十日去支持特朗普。這都能戴上川粉的帽子？

另判：川粉一直這麼喊口號，從十一月初喊到現在了。這都不能戴川粉的帽子？

別判：這就是典型的川粉，還是信QANON的川粉。評論真牛逼，拜登造假看不出來？

又判：還是你厲害，隔空看穿選票造假，渾水公司有你一個就能做空所有中概股了嗷[驚喜]

答曰：看不清楚政治舞弊是個智力問題，而看得清楚、卻又裝聾作啞，則是個道德問題。這對全世界的不同政治體系而言都是一樣的。

又判：堅決支持答主的觀點。腐朽的民主黨政權只能把偉大的美國帶入深淵，光榮的美國人民將在一月二十日當天，團結起來重新占領國會——這一次，他們絕不會是空手而來！MAGA！

又判：可能是特朗普吹牛的。美國人的做事風格，特別是民主黨，會把任何懂王可能興風作浪的跡象扼殺在搖籃裏，懂王手裏的牌不多了，戰爭、红脖子民兵組織，核密碼，但對於翻盤，大概率不可能。又，你是如何看待特朗普提出的「奧巴馬門」？

答曰：一月二十日以前，會有一系列的動作。川普將順利連任。有人批判我到底是無聊到甚麼地步，才會把種種言論宣洩到不明白美國制度的中國網絡裏。這好像說得挺有愛國意識，但是我其實只是澄清，因為國內很多評論幾近臆測，甚至只是感情宣洩。以這個「奧巴馬門(Obamagate)」來說。「奧巴馬門」是川普所發明的一個新詞彙，其所針對的是那個迫使尼克森下臺的「水門(Watergate)」竊聽事件，並以此說明「水門」事件相對於「奧巴馬門」而言，只不過是小巫見大巫。這兩天，川普將提前解密「奧巴馬門」檔案。屆時所有的臆測都將獲得澄清。

再其次，這個人又批判我說，內地有思想的中國公民很多，愛國者更多，他們批判自己的祖國充滿了愛國的情操，不屈不饒，而不是放棄和鄙視自己的國家，一昧批判和發洩自己的憤怒；中國人對自己的處境都有自己的想法和辨別，不管說不說出來也都有自己看世界的一套邏輯。不為祖國尋找出路，將走上一條狹隘無比的路。你不要自以為是，以為在「知乎」上宣揚你以為的政治真相就可以影響和改變中國人。你以為你的見解就是正確的嗎？盲目的愛國者愚蠢，但並不可恨，相反的是菁英階級早已背棄自己的祖國，冷漠的眼光背後只是懦弱與無法改變現實的無奈。中國人不是不談政治，而是因為他們知道無力改變這個世界。你要宣揚你的思想，就不要淌政治的混水，畢竟你沒有在大陸當過一天的官。

這個批判洋洋灑灑，擲地有聲。我只想說，孔子周遊列國，也沒有當過一天的官，但《論語》談完了「學而」以後，第二篇談的就是「為政」，不止說明了中國讀書人「學而優則仕」的傳統，也說明了儒家「經國濟民」的政治思想。其實政治思想是所有哲學思想裏面最為現實的一種，也是最為不具「形而上」思想層級的論述。

這個無妨，但問題是中國大陸所有論及哲學思想的都是以政治思想為基石，而且幾乎稍有抵觸立即排山倒海地予以打壓。這種論述模式在外國是不可思議的。我們論述政治都是帶著調侃聲調，就算在民主黨思想充斥的洛杉磯縣委裏面，共和黨人也會受到應有的尊重。我們經常為了政治議題吵翻了天，但仍舊相約去吃午餐。愛國當然是好事，但不能因為政治意見不同就認為別人不愛國。

這是我對「知乎」對待政治異己，動輒要置人於死地最為不解的地方。我不是故意在「知乎」談論政治，而是覺得國人對美國政治的認識頗為偏頗，而且摻雜了過多的革命批判。我論述政治，與我論述思想，沒有不同，永遠立足於「中國文化」，跨足「儒釋道」思想與西方哲學，但盡其可能地不為各自的敘述語境所羈絆或困惑。如此而已矣。談不上淌政治的混水。

又判：沒有調查就沒有發言權。

又判：這個怎麼說呢。正常的、實事求是的批評、批判，大家都可以接受，但是因為之前很多人（包括歐美人、港臺人、甚至不少內地人）把中國的一些問題、一些現象上升到人種問題，從各種角度論證是中國人種所獨有的問題，甚至編造故事污蔑中國人、打擊中國人的自信心，但是現在大家再看這個世界，發現各國的平民百姓並沒甚麼太大的區別，所以才會引起大家的反彈。

答曰：我經常講，中國人沒有自卑的理由。中國人應該關心的是如何以正確的心態詮釋自己的哲學思想，而不是去依附別人或以別人的哲學思想來曲解、污蔑自己的哲學思想。但問題是，從民初以降，中國人就在西方的船堅砲利之下，喪失了信心，然後全面西化，弄得個四不像，不止文化遭受扭曲，連文字都毀了。人必自侮，後人侮之。就是這個道理。

又判：有力而為之，無力而避之，以待有力者。孔子乃一介喪家之犬，為天下而嘯。而終不過以聖賢之衣而飾焉。項戴金繩，供之於廟堂。然而天下炎炎乎一家，盛況千年，以至於今，犬吠之聲不絕，何曾有聞吟嘯於天下之者乎？

答曰：我不解呀。這位先生不是說，內地有思想的中國公民很多，愛國者更多，他們批判自己的祖國充滿了愛國的情操，不屈不饒，而不是放棄和鄙視自己的國家，一昧批判和發洩自己的憤怒？可見得「聞吟嘯於天下之者」多矣哉，怎會「無力而避之」乎？

又判：不急，不急。老先生要是著急，可以回來試它一試。足不入潭，焉知水深？好比我等，足不出户，焉知江河之遠，海外仙山之渺渺？

答曰：這就是《詩經・小雅・鶴鳴》所說「它山之石，可以為錯……它山之石，可以攻玉」的原因。它所沒說的是，這樣的「為錯、攻玉」必須在自己的思想裏回溯、還滅，而不能順勢、流出，否則就墮入了一個借助外力來改正自己缺失的毛病。這些思想，中國其實都有，而且比外國思想還要傑出，因為外國的哲學思想立基於一個「二分法」的宗教哲學，所以論述到最後，只能將「道德宗教化」，但是中國的原始哲學思想渾圓、彌綸，所以從一開始就將「道德」的議題哲思化，甚至破除了

「道德」的議題，是全世界唯一的一個在思想裏一路盤桓而上，臻其思想頂點的哲學理念。很可惜的是後人懵懂，隨隨便便就把自家寶藏給丟棄了，然後卯足了勁，去尋找西方的末流思想。這不是精神墮落是甚麼呢？又談何「它山之石，可以為錯」呢？根本就是棄甲投降。

又判：老先生您雖然胸藏二酉，博古通今，又能中西貫通。但是您說中國的道德思想跟西方的道德思想不同，我卻斗膽不同意。我是覺得，對於人而言，那些至臻之理，在最極端的根源上，其實必須是一致的，所謂「不二」、「實一」之理，必然是普世統一的。西方道德問題的「形而上學」，康德將之歸於「實踐理性批判」，只就這一點而言，就跟中國古代的道德思想是一致的。譬如您一定知道，在《易傳》中，有「九德之卦」，其第一卦就是「履」卦，而為何是「履」卦才能擔當這道德之基的大任呢？原因是，「履」卦本身代表了實踐意義，而「道德律」的第一本質，就必須是有關人的一切實踐的法則。就單單從這一點上看，康德的「實踐理性批判」對於道德屬性的這種實踐屬性的確定，就跟中國的《周易》是一致。如果是這樣，我認為就沒有必要去區分所謂東方的思想還是西方的思想了。所以我覺得，老先生當下之急務應當是把您畢生的「文字學」傳承下去，只有把根留住，才能有所謂將來，而不必管他東山大王還是西山大王之爭，爭來爭去沒意思。

答曰：康德之「實踐理性批判」最關鍵的就是「理性」兩個字，再來才是「實踐」。那麼西方的「道德思想」是理性思維可以陳述的嗎？如果可以，西方的宗教思想就沒有立足之地了。這是為何西方哲學思想最後必須歸於宗教的原因，是謂「道德宗教化」。如果如您所說，中國的道德思想在最極端的根源上與西方的道德思想一致，那麼中國一定像西方一樣有「宗教」。那麼中國的「宗教」是甚麼呢？在印度佛教東傳中土以前，華夏並沒有一個像西方以《聖經》立基的「宗教」思想，甚至從《易經》、《尚書》以降，到「儒道」分道揚鑣，都沒有一個類似西方所定義的「宗教」思想，但是中國的「道德」意識卻極為穩固。那麼如果中國從一開始就沒有一個將「道德宗教化」的驅動，那麼中國的「道德」實踐又是以甚麼樣的理論來支撐的呢？這個問題釐清了，您的問題就回答了。一言以

蔽之，中國的「道德」思想是一個以「道」為標的的「直心而行」的實踐。以是，康德的「實踐理性批判」如果能夠以「直心而行」的實踐方式來實踐「道」的崇高理想，那麼東、西方的道德思想就是一致的，但是如果不能，則東、西方的道德思想就不可能一致。這樣的推論是純粹「理性」的。

其次，我隱約記得《易傳・繫辭下》說過「德之基」之類的詞句，但不記得有個「九德之卦」的說法，於是去查了一下，發現「第七章」的「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」說的不是「道德實踐」，而是「反身修德之道」，是謂「易之興也」，自周文王始，而見文王之「憂患之心」者，唯孔子一人耳，故贊「作易者」有「憂患之心」，「以九卦修德」，「辨義行權」，是謂「九卦之德」，曰「履，德之基也。謙，德之柄也。復，德之本也。恆，德之固也。損，德之脩也。益，德之裕也。困，德之辨也。井，德之地也。巽，德之制也。」

這裏的「德」就是「得」，不是「道德」之「德」，更沒有「九德」之說。這裏的「德」，說穿了就是「誠之本」，而以「誠」得貫「九卦之德」的關鍵在「損，德之脩也。」不在「履，德之基也。」何以故？「損其道而行」是謂「德之脩」，前面之「履、謙、復、恆」為「天地之祕」，後面之「益、困、井、巽」則為「反身以誠」，以此修「九卦之德」，乃無「憂患」可慮。

這裏的「德之脩」的「脩」與佛家的「聞思修」的「修」等義，說白了就是「損其道而行」，不斷「否定自我」，恐懼戒慎，方能「證悟」；以「九卦之德」來看「證悟」之道，如果「自我」在修行的過程中，愈發膨脹，那就有了問題，所以「損，德之脩也」，至關重要，是為「九卦之德」的重中之重，而不是「履道坦坦」的「德之基」。

其實《易傳》說「德」，歸結於「著之德」與「卦之德」，故曰「著之德，圓而神，卦之德，方以知」，而「損，先難而後易」說的就是如何結合「天地之祕」與「反身以誠」，是以回溯「履，和而至。謙，尊而光。復，小而辨於物。恆，雜而不厭。」比較困難，而履踐「反身以誠」，則比較簡單，曰「益，長裕而不設。困，窮而通。井，居其所而遷。巽，稱而隱。」這其實就是說明「憂患

意識」有九個層面，而「損以遠害」仍舊居中將「天地之祕」的「履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德」與「反身以誠」之「益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權」結合了起來，以「脩」結合「德之基、柄、本、固」與「德之裕、辨、地、制」，乃可與「天地」和行，知動靜，知權變，知事宜，知行止，是謂「反身以誠」也，以是乃知聖人之「憂患之心」。

這是我對聖人以「九卦脩德」的了解。「履，和而至」說的是「天地」之太和，原本就有還原「天澤履」於「坤・初六」的「履霜堅冰至」之意涵，其因即《易經》的「坤卦」為「道德實踐」的基石，而其之肇始，卻因《易經》的「乾卦」本為不可說、不可說的「道德本體」，是謂「時乘六龍以御天」。只不過，「天」可「御」嗎？當然不可，所以「御天」的結果必使得「時乘六龍」的象形語言產生顛覆。以是，「坤・上六」不得不在「道德實踐」的終極處慨歎「其道窮也」，是曰「龍戰於野」也。

「野」字出現在「坤・上六」，很是突兀，但是所有的經典都這麼敘述。那麼「野」字是甚麼意思呢？《說文》曰，「野，郊外也。從里，予聲。」而「郊外」者，「四郊之外」也。但這麼一個「龍戰於四郊之外」說明不了為何「龍戰於野」就是「其道窮也」。這裏的玄機是「野」字的古文為「壄」，林土相推予為「壄」，故又謂「壄」的「林矛土」實為「林予土」之譌，更因此將「壄」字簡化為「埜」，於是坊間又說「埜」亦為「野」之古字。這麼一來「野」就成為「壄、埜」的異體字了，而今日則以「異體字」為「正體字」，於是世人只知「野」，而不知「壄」字或「埜」字，於是探索《易・坤》的「龍戰於壄」就不可能了。

探索這個「壄、埜、野」的演變，我在《龍戰於野》一文裏有所演繹，這裏稍釋解析。關鍵在「壄」的「林矛土」不為「林予土」之譌，卻暗示了「田土相推予為野」必須逆溯而上，先由「田土之野」還原其「推予之形」為「林土之埜」，以其「林土之埜」還未被開墾為「田土之野」，才能為「四郊之外」，一旦開墾為「田土」了，其實已不成其為「郊外」了。這個逆轉其「推予」之勢者，

就是「矛」之形象論說，以其「矛」實為一個「予」的上揚之形，是為「幻」。這就是「龍戰於墜」回溯至《易・乾》的「時乘六龍以御天」之關鍵，以《易・乾》的「道德本體」不可述，能述的只是《易・坤》的「道德實踐」，但必須時時以「道」為標的，是謂「直心而行」，但也因「直心而行」一路回溯必為「幻」，故曰「其道窮也」，是以《易傳》曰，「作易者，其有憂患乎？」

這樣解釋《易傳》的「九卦之德」，才能了解「履以和行」之意，否則「履，和而至」又如何能夠回溯至《坤・初六》的「履霜堅冰至」呢？這裏再來看一下「履」字。「履」為象形字，但因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂「以會意定象形」字。其所「會意」者，「彳夂」也，「彳夂皆行也。」因「履」從尸從舟從彳夂，「舟象履形，尸者人也」，只說明了「人著其履」之形貌，唯「彳夂」才能「行」，但其「行」謹慎，以「彳」從半行，小步也，而「夂」者，行遲曳夂夂，象人之兩脛有所躧也，故「彳夂」者，「行」之誠惶誠恐也，是為「道德實踐」之要義。

以「彳夂」成字者，在中文象形字裏不多見，「復」為其中之一。「復」之古字為「复」，從「夂」，以人行於道，兩脛有所躧，故而有「道」，其「道」高不可指，故從「高省」，但其「复」之形貌著重於「行故有道之高遠」，而「復」之「彳夂」才能將「道之高遠」重新放置於其「行」之謹小慎微，是為《老子》之「千里之行，始於足下」之意，但是「千里之行」實為「复」，而「始於足下」才能為「復」，以「彳夂」者，「行」之誠惶誠恐也，是為「復，德之本」之義，若以「千里之行」的「复」代之，則反而有「巽，德之制」之含意，故曰「稱而隱」，「巽以行權」也。

至於「複」或「覆」乃至「腹、馥、蝮、鍑、鍑」，其實多為「假借」或「轉注」，思想層階不高，只是「爰复」說物，如「複、腹、蝮、鍑、鍑」者是，或「爰复」說事，如「馥」者是。唯獨「覆」之一字，大有玄機，以「覆」本作「覀」，從冂，上下覆之，以會意定指事，以事為主，而以意成之，其「事」為「上下覆之」，其「意」為「彳夂」，故「爰復為覆」，天地上下「覆蓋」，而人「和而至」，是曰「履」也。

如果「文字」只是記錄語言的工具符號，「文字」的發展自然以「最少、最簡潔的符號」同時又能「最明確的表達語言」為訴求，所以以「复」來替代「復」、「複」、「覆」，乃至「腹、馥、蝮、鰒、鍑」等似無不可；但是如果「文字」與「思想」一起皆起的「俱起論」能夠成立的話，那麼在「文字承載思想」與「思想操控文字」相互制約的矛盾對立面上，唯有盡其可能地「入文字」，或「入思想」，才能提升那個操控「文字」的「思想」，否則「思想」必然退化，以「复」合併「復、複、覆」的歷史進程來看，「文明進步」的確是國人思維退化的證明。

中文象形字與其它拼音文字最大的不同就在每一個象形字「形音義」的整體呈現。拼音文字的功能是上下文，所以儘管字詞可能在意義上有各種變態，但是上下文給予該詞獨一無二的價值，因此字詞的具體意義是在上下文中體現的，孤立分析字詞以產生歧義沒有任何意義，但中文象形字不同，單獨的「文字」有完整的「形音義」，上下文的體現則沒有「時態」、沒有「能所」，所以「名身、句身、文身」一顯皆顯。這是「形象文字」之所以可以敘述的根據，尤以《易經》文字為然。「同音合併」則連帶地將不同「形義」一起合併，而造成了「古文、今文」的隔閡。

研究「复、復」之演變是一個方便，但要注意「彳」的詮釋，更要注意「夂」的意義。「复」為「形聲字」，為古「復」字，「行故道也」，但「夂」是「純體指事字」，不是「倒止」，更不是「倒止」的訛變；以此為由，而做出「復」之「彳」為一個不必要的義符，就完全漠視了「彳夂」的謹小慎微之行逕。有的字可以互譌，如「復、複」之通假，有的字則不能互譌，如「復、覆」之不能通假。要了解文字是否能夠互譌、通假，則必須「入文字」，不能因為讀音相同，而「同音合併」，做下「復」通「複、覆」、「覆」通「復」、「複」通「復」等等結論，「复、復」固然為一字，但「复、覆」卻不能通假，因「襾」才是「覆」之本字，有「上下覆之」的義涵，「爰復為覆」則使得「人居天地之間」，除了天地上下「覆蓋」之外，還有與「天地合德」的可能，是曰「和而至」。

又判：美國正式進入「全球主義」者的全面「專」政。

答曰：您說得是。如果拜登果真當選，不止「大重啟」全面暴發，而且「無性別、無國別、無種族、無黨派」的世界大同理想將徹底把「大覺醒」的偏狹與自私打入十八層地獄。誰曰不宜？我心嚮往之。你一個美國人是無聊到什麼地步才會把種種言論宣洩到不明白美國制度的中國網絡裏？這個問題問得好，卻也是一切問題的根源。我所有的英文解析、全球主義、左傾意識、選舉干預、盜取選票，都與「知乎」的政審有關，您只要將這些解說與中共掛上鉤，您就知道我想說甚麼了。現在美國戒嚴，斷電、斷網，解放軍提供一切武器，並與「安提法(anti-fascism)」暴動份子結合在全美各地發起暴動。解放軍已屯軍二十五萬在加拿大、墨西哥邊境。這些我都不能在「知乎」上說，您只要記得風暴即將襲捲大陸，屯糧，不要外出，我不是危言聳聽。川普只要處理了拜登，緩過勁來，就會收拾中共。

又問：特朗普風評這麼差，為甚麼他的競選支持率還是那麼高？

答曰：拜登於一月二十日就職，行禮如儀，而川普則敗走佛州，韜光養晦，整個美國從此進入一個雞犬不寧的狀態。目前美國大約有三個主要羣體：其一、不關心也不懂政治的公民；其二、盲目擁戴國家全球化的公民；其三、因為憤怒民主黨盜竊選票而全盤否定民主選舉的公民。這個大勢加上非法移民踴動扣關，左傾份子全國造勢，美國正式走入社會主義模式，不論將來的民主選舉是否能夠重獲民心，民主黨專政已成定局，共和黨如果不能往社會主義模式調整，則將永遠失去執政的可能，起碼目前來看是這樣的。這是否符合美國憲政，得看理想主義者將來如何調整，全球化進程的加速，可能導致美國經濟的衰敗，更多的則是宗教價值的全面崩塌，但對少數族羣以進化論來衝擊白人至上主義，則在更大範圍裏，全面促使了道德的淪喪。民主在這種氛圍裏是不切實際的。美國將產生類似中國的「迷茫的一代」，主要是一羣掙扎於「宗教價值、民族進化、經濟決定」的徬徨。對一羣曾經以美國的「民主、自由」自豪的傳統美國人而言，他們現在得到的是人生的挫敗，而當這個挫敗重新激起美國人的自豪，美國將暴發內戰。這是民主黨盜竊選票種下的惡果。拜登其實看得很清楚，所以在臨別Delaware的演說中，老淚縱橫，將他入主白宮的功績歸於他死去的兒子，卻絕口不提誘姦寡嫂

的亨特，因為他明白，他將死於任上。這一切就是菁英份子的謀劃，不是民主的進程，而是摧毀美國價值根基的奪權。我哀傷的是民主的衰亡、價值的崩塌，在這種情況下談論民主是非常突兀的。或許「大覺醒」的一羣會有所反彈，但再怎麼折騰，都阻擋不了「大重啟」的快速整合。這個世界畢竟是由全體人民組成的，哪天等到「大重啟」受阻了，民主才會重新到來。「大重啟」不需要民主，強安一個民主又有什麼意義呢？這是我告別「民主、自由」的宣言，也是我不再介入美國選舉的宣言。謹以此迴向芸芸眾生，喜其所捨，捨其所喜，同其所緣，共其所業，亦是「慈悲」。

又問：如何理解阿克琉斯之踵(阿基里斯之踵)？荷馬史詩為甚麼要寫它？

答曰：改革開放以後，為了早日融入西方政界所製定的政治規範裏，中國付出了大量努力，但在一個關鍵領域，中國不得不堅守陣營。這個關鍵領域就是政治體系的不同。我稱之為 Achilles' Heel，或「阿基里斯之踵」。

根據牛津詞典，「阿基里斯之踵」的意思是「人或系統的致命弱點、致命傷」(a small problem or weakness in a person or system that can result in failure)。該詞來源於希臘神話中英雄阿基里斯(Achilles)的故事。

阿基里斯出生時，他的母親海洋女神忒特斯(Thetis)抓著他的腳跟將他浸泡在冥河之中，這使其刀槍不入、智勇過人。由於被抓住的腳跟沒有沾水，這個地方成為了阿基里斯身上唯一的弱點——在特洛伊戰爭中，他被射中腳跟而死。現在人們常用「阿基里斯之踵」一詞形容，再強大的人，也有其致命的死穴或軟肋。除了「阿基里斯之踵」，古希臘神話還孕育了許多常見用法。譬如形容「永無止盡的、徒勞的」的 sisyphean（來源於西西弗斯觸怒眾神而被罰推石頭的故事）、形容「自戀」的 narcissism（來源於美少年那喀索斯愛上自己倒影的故事）、形容「災禍之源」的 Pandora's box（來源於打開魔盒、放出邪靈的潘多拉的故事）、形容「最後傑作、絕筆」的 swan song（希臘神話中，阿波羅的神鳥天鵝只會在死前歌唱）等等。

那麼究竟是西方政治體系還是中國政治體系是「阿基里斯之踵」呢？

又判：大陸早就沒人說甚麼革命、反革命的啦。而革命一說，從冷戰至今，不都是美國向世界各國輸出革命的嗎？今天搞這個國家、明天搞那個國家，甚至在美國發生的黑命貴運動，也和美國向其他國家輸出革命的做法非常相像。

另判：「我只想說一點，邪惡永遠無法戰勝正義。」—引用自你之前的回復。

答曰：如是如是。拜登竊盜勝選，不能代表「正義」。正義的展現有時極為緩慢。邪惡的反撲卻極為迅速。我們拭目以待。借用川普的話，「一切才剛剛開始。」他臨別白宮，給拜登留下了一張字條，只有五個字，「Joe, you know I won.」我稱之為「正義的哀鳴」。

又判：你的回復比我想像中已經好多了，我還以為你會拿「現在的拜登其實是特朗普假扮的」那個謠言來反駁我呢[飙泪笑]

答曰：您說笑了。我永遠同情卑劣的一方，川普受菁英份子嘲笑與打壓是我支持川普的原因。「高大尚」與「美方正」永遠是邪惡的同義字。

又判：建議您把這幾條回答單獨放在一個新回答中，會讓更多人看到。這幾條回答寫的很清楚明瞭，想必會幫助到有需要的人。阿彌陀佛。

答曰：已修飾、重發。請查收。美國大選塵埃落定以後，我回到了您的問題，卻發現您的問題被刪了。這頗為奇怪呀。「知乎」如此風聲鶴唳嗎？幸好我抄下了您的問題。

又判：刪帖的事情，您誤會了。我發的那兩個帖是我自己刪的。我平常說話比較隨便，您是長者，我發帖之後不見您回復，我考慮可能自己話說得不當，或者有班門弄斧之嫌，而令你不悅，所以就自己刪掉了。不想您還如此認真，令我感到真有些不好意思。

答曰：那我冤枉「知乎」的編審了，應該說聲抱歉。

也是邂逅

事情後來的演變與我當初的設想不大一樣。這個結果多多少少給那些長久以來一直認為我是個深謀遠慮的人某些打擊。不過呢，這事還真不是我能策劃得出來的，所以整個經過也就不由得你不去懷疑，但是如果你能讓我從頭說起，你也許就不得不相信它的真實性了。

我興起到寺廟裏借住的念頭是從一位作家的文章中得到的連想。這位成名已久的作家喜歡寫些生活中感性的情事，然後在文章結尾的地方引錄一段佛陀教人的啟示。他的筆觸異常清新，而且挖掘題材更有新聞記者的敏銳心思。這兩樣都是我所欠缺的，所以我一向都將他的文風引為模仿的對象。

雖然我以模仿作家為榮，但是我生性愚魯，不懂得引錄佛陀的偈子。這不止是因為我不曾讀過甚麼佛經，而且還因為我覺得人世間的感性情事與佛陀的教誨之間，有一道深不可測的鴻溝，所以我深怕自己如果不加理解，就隨隨便便地就將之連結起來，恐怕無法背負其間所可能誤導的錯失。

當然作家會引錄，而且引錄得有模有樣。他常是輕描淡寫地將佛法與人間事連結得天衣無縫，以至於讓我覺得佛陀真是悲憫娑婆世界的眾生，所以早在兩千多年前就把天縱其才的作家想要表達的情事預先都說了一遍。

我沒有這個本事以佛法解釋人間事，所以老是寫不好文章。作家做來得心應手，因此他的名頭很響亮。他出版的書琳瑯滿目，在書店裏總是排滿了整個書架，而且因為他所有的書都帶有單一和協的書名，所以排在一起，就有一種非常肅目的感覺，好像禪堂裏整齊劃一的坐墊一般，於是走到書架跟前，他的書總是首先映入眼廉。

作家的書我只看過一、兩本，了不起三本罷。這不是我不喜歡他的清新格調，而是他的書盡是重複，常是拼拼湊湊地以相同的文章夾在不同的書皮裏充數。或許這是出版商藉著他的名頭賣錢罷。「文學」碰上金錢立刻變了質，這可是挺無奈地。當然後來出版商又出新招發行了一些有聲音的書，我就只有更敬而遠之了，卻因此讓我對出版商於一夕之間將他排除於暢銷圖書圈裏，有些莫名其妙。

是的。他的書雖然很多重複，卻是本本暢銷，於是眼紅的書商就起而效之，不出多時，大量的佛教舒情文章大行其道，弄得「無上甚深微妙法」跟隨著愛情小說與勵志文庫等，在臺灣這塊寶島上廣為普及，於是在「劣幣逐良幣」的市場效應下，艱深的「唯識」探討文章就顯得有些無立足之地。當然這個無心之失不是作家的過錯，這點希望你能先弄清楚。

我對作家一向很欽佩，而且我對他將佛法普及化、人間化與平民化的努力也抱著無比的尊崇。不管他是有意或無意，小島上佛教的興旺與他長年來的文字鼓吹不無關係；可惜的是，由於現代人的忙碌與急躁，以及缺乏類似作家這種有影響力人士的理性教化，於是整個島上弄得神佛不分，更由於諸多「功德會」的推波助瀾，於是追求人天福報的人一下子如雨後春筍般地多了起來。

我對半論理、半舒情的牽扯附會一向不感興趣，對非理性、非感性的徘徊掙扎也深感頭痛，但我又深信單單用理性的態度是無法解釋現實世界對這種佛教舒情文章的激切殷求，這就好像單單依靠理性無法去解釋為甚麼那麼多的信徒會與宋七力頭上的光暈起了認同一般。

我後來很多生活上的改變就是緣起於有一天我突發奇想，希望能進入臺北近郊一所出名的寺院去生活一段時間。一有這個想法，我立刻躁進不安，於是想盡一切辦法去說服一位主事的和尚，希望他能讓我假扮成園丁，混在寺院裏的工作人員，藉機親近住持老法師。

這個請求著實讓他為難了一陣，我看著他的臉龐一下子不知所措地扭曲在一起，心裏非常過意不去。我其實大可以跟隨很多大學生一起去響應住持老法師的號召，一起剃度為僧，然後名正言順地

去呼吸那個已經棄絕生活的青年學子所存活的空氣，但是我不敢污蔑佛教的清律，因為我無法像這些年輕人一樣有著鋼鐵般的修行意志。這多多少少令我很遺憾，因為我的意志從小就薄弱得教人憐憫，可以說從我有記憶以來就不記得自己有過甚麼意志力。

我也可以假扮為成羣的熱切義工的一員，但是我又不想給純淨的發心帶來污點；再說，一旦我加入了義工，我的內心不免會澎湃得好似魂識不在軀殼裏，所以想與法師稟燭切磋的那股熱忱，也會因為主客對立的隔閡而逐漸變冷，終至消散。

我本來也可以光明磊落地請求借宿，但是整座寺院已因剃度為僧的學生家長質詢而遭媒體炒作得有如驚弓之鳥，於是寺院的出家人對借宿的人總是深藏戒心，以為這些有所作為的人都是帶著新聞記者刺探的存心，因而處心積慮地將他們與僧眾隔離了起來。

當然我還可以隱身在成千上萬參與法會的徒眾裏，但這挺無奈，因為在一陣陣銅鈴叮噹的拜懺聲中，我無法找到任何機會去親近老法師，尤其老法師大多時候都給施主與金主給團團圈圍了起來。我一開始就提到，我是因為看了作家與寺廟住持的禪機逗語才有了仿效的念頭，但是我體認到我沒有作家的福報，所以我是不可能有機會與老法師對語的。當然，作家不同，他與寺廟住持一向有著極佳的關係，因為他們倘若不是皈依師徒的關係便是相互仰慕彼此的聲譽，所以他在廟堂裏接受禮遇自然也就不在話下。我有自知之明，因此從來不敢去敲寺廟的山門。

是誰這麼說過的？起心動念都是緣。可不？我這才有這個借宿的念頭，因緣就悄悄地聚合了。雖然這個因緣不是全然心甘情願地聚合在一起，但我仍然相當地心滿意足。我與這位主事的和尚並非舊識，所以雖然經人介紹，但他仍是對我有所懷疑。這是人之常情，我並不怪他。其實我與他初見面時，我就對他頗為傾心，因為他僧臘雖然不高，但清瞿的臉龐顯示出他是一位頗有修為的人。我想他不讓我這麼偷偷摸摸地混在寺廟的工作人員裏面是有原因的，一方面當然他有維護寺廟清譽的責任，另一方面可能也是因為我是一個沒沒無名之輩。

和尚的定力很夠，我說得舌乾脣燥，他仍不為所動。他只是懇切地要求我改變自我的價值觀與人生目標。你看了這麼一個文謅謅的說辭，千萬不要氣餒，因為我想所有曾經與和尚辯論過的人都有相同的經驗。哪，這是因為他們是出家人，而出家人對世間模擬兩可的事物與進退維谷的窘境都有著深刻的體認，而且他們那受過「因明學」訓練的邏輯思維更能夠有條不紊地在不同層次的思維架構裏來回奔馳，就好像佛陀當年在菩提樹下悟道後，來來回回在天上地下說著「華嚴經」一般。當然他們不是佛，不過小小的邏輯學難不倒他們。

我平常也自信自己是個頗能言善道的人物，但沒料到要說服和尚實在是一樁幾乎不可能的自討苦吃的差事。這當然有著多生以來的因緣種子，因為在佛陀現身說法的教誨下，他們瞭解所有的事物都有著存在的意義，而且他們更瞭解任何事物存在的本身都應該善巧，而不應該為不同層次的意義所捆綁，所以要想說服他們，首先我自己的思維也要有「出乎其外、入乎其內」的功夫，其次我還得要有水滴石穿的耐性。當然目前我是怎麼都做不到這些的。

我說服和尚不成，非常懊惱，最後我沒了辦法，只得將我隨身攜帶的小說留了下來。

說到這兒，我想我得說說為何我會寫小說，以及我究竟寫了些甚麼。否則你無法瞭解為何和尚會改變初衷讓我混進寺廟，當然你如果不能瞭解這一層面，那麼以後我與作家在寺廟裏邂逅也就無法順理成章，然後這個故事也不可能存在了。

我以前是個為五斗米折腰的公務員，但是因為我弄來弄去始終弄不過政客的牽制，於是在預算被削減之後，就斷然地辭職不幹了。離職以後，我的時間一下子多了起來，於是我就靜下來寫作。你不要以為我樂得很，其實不上班有很多說不出來的壓力，而且大部分的壓力都是家人給的，因為他們永遠無法瞭解我會放棄一份安定高薪的工作，卻躲在家裏寫小說。當然他們都不明白，我想寫東西的念頭一直都在，只是在忙碌的上班生涯裏，從來都不敢付諸實行而已。

沒想到，我這一起頭，不知不覺地就寫下了四十多萬字長短不一的小說。可惜的是，我的小說寫得雖多，但是大都登不出來；這裏面的原因有些黏黏糊糊地，不過大概說來，這是因為我老是挑些不該寫的題材來寫。當然「檢擇」本身牽涉到智慧，但卻也是一個見仁見智的議題。最近，我更常被問到，為何我的腦子可以接二連三地想出一些奇奇怪怪又互不相連的小說情節。對這一類的問題，我總是很尷尬，因為我自己也不知道，但是我心裏是這麼想，倘若我清楚這些思維的來龍去脈，我或許就不寫了。不過對於這樣的說法，所有羨慕我的朋友都不太以為然。

其實呢，我寫小說只有一個目的，那就是盡心地構思，然後盡心地把它寫好；還有一個更重要的事情，那就是這也是目前我唯一能做的事。你現在不會羨慕我了吧？只是這裏還有一事兒非得讓你跳腳不可。說來你可能不相信，不過寫作這件事我做來得心應手，完全不需假藉任何人的幫忙或聽從任何人的指使——因為這是一種完全自由的心意活動，所以我也就樂此不疲了。

當然仔細分析起來，這種自由亦不是完全的自由，因為心意的感觸與運作總是受著內心裏急切呼喚的「第三者」所左右。它的存在使得原本安寧的空間有了紛擾，更使得原本無所訴求的人生有了期盼。所以我這麼一說，你是否會對自己不得不孜孜矻矻於名利之中，稍微不那麼沮喪呢？

現在就讓我來告訴你，我在這件事上是如何地跟一般人一樣無能，或許你聽了以後，你的心裏會好過一些，所以當你不得不勉為其難地在高速公路上奔馳時，你或許就會稍加釋懷了。喏，由於我無法駕馭這個蠢蠢欲動的「第三者」，於是我就任性地由它奔馳。不料這一放任就出了毛病。它忽焉在前，忽焉在後，腦海裏總是存在些影像。我不知道這些影像從何處來，怎麼來或為甚麼來。反正它來了，倏忽就走，於是我就跟它玩起遊戲來了。我不管它的來去自如，但只要它出現第二次，我就將它記下來。哪，你說這些東西記多了，如果不變成小說，那它還能變成甚麼呢？

閒話少說罷！這個行為在白天不至於構成任何問題，但在晚上睡覺時就幾乎成了一件不可控制的事情。但奇怪的是，通常來說，一些在睡眠中的意念既無法阻止也無法消除，但在早晨醒來之時，

它總是鮮明無比地好像夢境一般。於是這些似夢如幻的思緒就這麼片片斷斷地在不同的地方或不同的時刻累積而成一篇篇不可思議的文章。當然這裏牽涉了「思想與文字」如何在潛意識裏糾結的過程，而且直截深入「俱起論」如何在不具時空意義的夢裏糾纏。我就不在這裏多加探索了。

不過，千思萬縷的意念首先給人的印象是雜亂無章，但我多年來掙扎於文字上面的經驗在這裏有了報償。這不能不歸功於市議員咬文嚼字的責難與雞蛋裏挑骨頭的磨鍊。雖然如此，這些曾經是我活生生的經歷，一旦印在紙上，仍然成為前文不對後題的問題、反應或思念。當然，很多都只是一堆文字，沒有甚麼存在的價值，但是很多卻又反覆地敘述了我的不安，我的惶恐與我的疑惑。

這想來挺尷尬地，因為我從來不問自己甚麼內在與外在的問題，我也對那些空無與存在的思索沒有興趣，但是我繞來繞去，好像都在這一類的題目上打轉。我自己真是搞不清楚的，因為我對諸多思維最直接的反應是，這裏是否有篇小說——我寫的每一篇小說的基本內涵可以說就是這麼產生的。你瞧，我沒騙你罷？我不是說過，寫作這事兒真的一點都不稀奇？

我這麼說，你當然會不以為然。或許我是言過其實罷，因為我自己也不知為何我寫的小說老是偏離自己原來的意思。你可能無法明白，但我深刻明瞭小說不是論理，所以刻意避免說教。不過我的小說與我對人生困境的思維有關，所以篇篇硬擠出來的小說，就有那麼一點酸溜溜的味道。這是個我無法抱怨的結果，就像我無法抱怨我的人生一般。

儘管這不是我的原意，但是我的小說涵蓋範圍很廣，舉凡生活意象與生命哲學等等困惑人生的問題，我都大膽地予以探索。有時為了更深刻地描述人性，我更是不顧一切地排除世俗的羈絆與文字的禁忌，於是就不免赤裸裸地接觸到各種人類生存條件的剖析，所以很多影響二十世紀人類的黨派、種族、宗教與政治等等問題均無可避免地多有涉及。

一年多來，我四處投稿，但我的文章老登不出去，這不免令我沮喪，同時又有幾分驚訝，於是我歇了筆，轉而將我多年來在工程分析上的經驗運用到這個神奇的文學市場，以尋求一個能改變自己

思維的方法來徵服廣大的編輯與讀者羣。我這麼一說，你終於可以明白，我處心積慮地找和尚幫忙以混進寺廟去接近老法師，正是想仿效那位成名作家的方式一舉攻下臺灣這個日趨商業化的文學市場。

雖然我一直有這個心思，但我遲遲不敢付諸實行。我不怕你笑我懦弱，因為我住在洛杉磯，回一趟臺灣花費不在少數，另一方面也是因為我總覺得這種方法將令我在不可得知的輪迴中背負一定的果報，因此我有些膽怯，但在遲遲不敢實行的同時，我的小說仍陸續被退了回來。這真令我很惶惑，但我仍然沒有放棄，始終將接近老法師做為我最後無路可退的一個可以依據的方法。

就在我舉棋不定的時候，我經歷了一樁糊裏糊塗的爭論，然後我才決定放手一搏，回臺灣親近老法師。那一天我在辦公室看到報章披露，意外地發現原來跟我有同樣困擾的人不在少數；我又聽說「南加州作家協會」為了要替眾多具備專業作家寫作能力的人解決這項問題，於是就成立了一家印刷出版公司，專門替這些無法將文章化為鉛字的作者服務。這項計劃當然有著不凡與實質的意義，但是他們又說，印刷發行的宗旨是出版一些無黨派、無種族、無宗教、無政治的文章。

我看到了這個，忽然之間恍然大悟，終於明瞭為何我的文章沒有人要登。不過我還是無法瞭解出版社的宗旨，於是打了個電話去詢問。他們解釋得很委婉，希望我能明白他們的苦心。

我很不客氣地說：「這個問題很嚴重，你們除了出版些公司、遊記、家庭、學校、園藝與食譜外，大概也只能出版些男女之間的情事，或許一些老掉牙的歷史故事。」

他們當然很不以為然。「人世間感人的的詣事很多，並不一定都會牽扯上男女關係。」

「男女關係恐怕還不能完全符合你們的宗旨，因為異地、異族的愛情只怕引起的爭論會更多，稍微一不小心，一定要違反你們的宗旨。」我幾近絕望地說。

老先生不語。我繼續說：「其實遊記也不行。」

老先生如釋重負地說：「不會，不會，遊記最好，誰也不得罪。」

「是嗎？別的都不說，先拿你們準備出版的第一本中國遊記來做個例子。大陸的風土人情牽扯咱們姑且不論，作者這麼大張旗鼓地替大陸河山吹擂，難道就沒有替大陸旅遊局做宣傳的嫌疑嗎？」

老先生委屈地說：「話不能這麼說……」

我說：「怎麼不能？事實擺在眼前，你不去紐西蘭、俄羅斯旅行，卻到大陸去，而且處心積慮地沿途記下些心得……」

老先生憤慨地說：「你也不能說他事先有預謀！」

我不知不覺地就拉高了聲調。「老先生，你我都寫過文章，我們也都瞭解筆記的重要性；十天半月的旅遊，如果不沿路記下些點點滴滴，我保證他一回到洛杉磯會立刻忘得一乾二淨，更何況他都已經是記憶力退化的六、七十歲人了。所以我說呀，他在還沒有出發前往大陸旅遊的時候，他的內心其實已經開始運作，籌劃著出書，而且為了確保他所寫的與坊間的旅遊雜記不同，他恐怕早已違反了你們不談種族與政治的宗旨，而打著『南加州作家協會』的名義去接受大陸的款待。在這種盛情難卻的招待下，作者投桃報李地替他們做些宣傳，也是人之常情。但是這不更是直接地牽涉到政治了嗎？那麼怎可說這就合乎你們的宗旨呢？」我看他不說話，好像有些氣餒，就繼續說：「是不是你們這些作家因為自己在臺灣找不到出版社出版單行本，所以成立這個出版社，美其名為大家服務，其實骨子裏只是找些墊背的來為自己服務？」

老先生聽了勃然大怒，不願多談，就把電話給掛斷了。嘿，你知道嗎？我打完這個電話，終於死了心，於是第二個禮拜，我就束裝回臺了。

在臺北稍作整頓以後，我立刻與舊日好友取得聯繫，然後就開始進行我最後的計劃。這時的我已經有點名利攻心了，因此對這個計劃可能會在來生背負些許果報，也就有點顧不得了。我自己走到這一步，心裏有著無限的感慨，也終於明瞭了「定業難違」的玄機妙意。

這個好似狗急跳牆的舉動其實是有原因的。固然這是因為我已無計可施，但是另一方面卻也是因為暫不論這個果報將在來生如何折騰，起碼我在這生還有個宗教可以談談，不至於像出版社的成員甚麼都不敢涉獵，專門為人間無病呻吟的情事做些不必要的言論。

我這麼說了之後，你大概會有所感動，我想你也許不得不佩服我這種無所為而為的勇氣與執著罷。但是不管怎樣，我既然已經走到最後一步棋，也就顧不得其他人的褒貶了。令我欣慰的是，和尚看了我的小說之後，大為讚賞。他的鑑賞力我當然非常感激，但這還不是最重要的，我最感動的是他的慈悲心帶給了我無比的信心。

你聽到我這麼激動，或許會不以為然，但這是因為你有所不知。可不是嗎？和尚不止同意安排我住進廟裏，而且他在我日漸消逝的信心裏重新燃起自信的火苗。這個火苗很奇妙，不止令我在住進廟裏的第一天就深刻明瞭出家人慈悲為懷的真諦，而且它還令我產生一種再接再厲的勇氣。我不禁為我有一天將與作家齊名而雀躍不已。我這麼一說，你還會認為我反應過度嗎？

沒想到的是，我這步棋竟有著突破死棋乃至嘲諷棋局的結果。嘿，還是讓我稍有耐心一點從頭說起罷！我住進寺廟不久，立刻見到一些殷切的記者與攝影師不顧一切地四處探詢和尚出家的緣由，弄得年輕學子驚惶不已，如躲避鬼魅般匿身不出。他們探詢不著，於是只好以他們歪曲的理解去揣測與報導片斷的真實。我有些不悅，所以就不客氣地阻擾他們，但是他們的氣燄極旺，指責我妨害新聞自由，侵犯人權。

我不禁好笑，我從一個人權至上的國度來到這裏，卻被指責為侵犯人權。這多少令我有點啼笑皆非，但是不久我就發現這裏的新聞從業人員炒作新聞有點口不擇言。他們激切的心理與股票市場裏成千上萬的投機份子不相上下，完全被新聞的市場價值所操縱而失去了清晰的反思能力，於是我不得不同情出家人拒絕新聞從業人員的騷擾，因為如果他們不選擇這種拒絕回答的方法，那他們又能給予甚麼樣的答案呢？他們又如何來滿足記者的好奇心以及那種唯恐天下不亂的獨家報導的名利心呢？

你不要有所懷疑，我說這話有絕對的公正性，因為我呆在寺廟裏，一直躲在花園裏剪花，不受任何人的注意，所以沒有任何僧眾或居士會刻意對我有所隱瞞；他們對我沒有假情假意的禮遇，當然我也就不需要在這裏替他們說好話。

我在寺廟裏很清幽，當然不希望遭到破壞，更不希望大家都一窩蜂地向我學習。但是我知道，如果他們真要做一個公正的報導，他們也得跟我一樣混在工作人員裏觀察一段時日，然後才能真正地瞭解他們，以他們嚴守戒規的思維來思考出家的必然性。其它任何方式的強行附會或大膽臆想對出家人都是不公平的。你說說看，我這樣批評記者先生小姐們，是不是還算公允呢？

這其實不是甚麼新鮮話題，別人也曾有過更權威性的談話。你不要弄錯，我不是在這兒替出家人做說客，更不是大做順水人情；我來這兒做工，純粹只是為了想改變我寫小說的題材。這當然是個私心，所以我不想把自己弄得太過清高，或把這篇小說的主題弄得太過高遠。但你知道的，這些記者攪弄得寺院不得安寧，連帶地也影響了我的作息。我心中不滿，又沒有出家人忍辱的修為，所以只好在這兒先一舒情懷，以免無法安下心來進行我的計劃。

等到我的情緒平穩了下來以後，我才發覺一年一度的「佛七」馬上要舉行。我的運氣還是不錯的，因為舉行佛七是寺院裏的一樁大事。更何況，我聽說那位作家也會來，他的大名更是跟隨著一塊碩大的黃色往生牌位，居中擺在上千的小黃牌之中。

隨著佛七的接近，往生堂逐漸變成黃溜溜地一片。四下奔進走出的人羣不斷，於是我的園藝工作也暫時停了下來，每天一早就被人叫到往生堂去幫忙，然後寫寫弄弄地將自己藏身在一片黃海之中。居士們對佛七很慎重，在仍是準備的期間，很多人特地跑來洽談供佛供僧等事宜。我有幸親自處理了幾樁大手筆的佈施款項，心裏總是哀矜無比，深深覺得「臺灣錢淹腳目」不是沒有原因的。在這一陣忙碌籌備期間，那樁不愉快的記者騷擾事件也暫時被大家忘懷了。

佛七的第一天，我起了個大早。天還沒亮時，我就到佛堂前。四周如往日一般，靜悄悄地。我不經意地往佛堂裏探了一下頭卻嚇了一大跳，因為我心裏沒準備佛堂裏面的人會這麼多。這說來也是奇怪，大廳內這麼多人，但卻是一點也不嘈雜；寂靜中，黑乎乎的海青似乎添加了肅目的氣氛。

在等候第一柱香開始的時候，有人拜佛，有人垂目養神，有人嘴脣上下歙張，喃喃地不知唸誦著甚麼。我在通往花園的樓梯邊的花叢裏向裏面注目，卻是一絲聲息也聽不見。寂靜裏，我只見匆匆奔過廊道的義工在曙光中閃動手裏一盆盆的花卉與鮮果；他們的衣角帶起輕脆的飄動聲，在轉入佛堂時，總是因躲閃一撮撮盤腿而坐的人羣而發出輕微的抱歉聲。

我遠遠地看見作家也來了，他跟所有的人好像都很熟，所以一路都有人跟他打著招呼。我看到他跟站立在門邊的知客僧合十問安後，就迅速地走進佛堂。我非常興奮，於是立刻將身軀移向佛堂，假裝剪樹的樣子躲在一堆已經剪得平平整整的樹叢裏，向著佛堂探頭探腦。

作家在最前排正當中的坐墊放下他的背包，緩緩地披上海青，然後端正地跪拜禮佛。我在窗口看著那個蜷曲的身影，心裏有著無比的感動；雖然大家都做著同樣的動作，但作家專注於自己的長久跪拜景象卻帶給了我心悸般的感觸。

我知道的，因為我的臉龐在曙光底下忽然通紅。這絕不是陽光的肆虐，而是體內血管的血因為激動而往臉部湧現。你瞧，這真沒辦法，我是這麼一個容易受感動的人；何況呀，些許的衝動立刻令我昏然，而且那種想上前擁抱的熱情令我意識到自己是一個活生生的生命——我一直都知道那是一種滿足，一種想與他人合一的衝動。

我雖然也有想拜佛的衝動，但雙膝就是固執地不肯彎曲。我解釋不來為甚麼我會有這種感覺，但我一直以為這是因為自己的福報甚淺。這說來很費事，不過我這個人從不進佛堂。我不是不信佛，而是我不知為甚麼，總覺得學佛之人一旦組織起來，則立刻有扭曲學佛動機的可能。我體認到我這個想法的不正確，但又制止不住，於是多年來，我就下意識地躲避與其他學佛的人聚合在一起。

這就是為何我說自己福報太淺的原因。你不要以為這聽起來不怎麼有道理，我可以在這兒跟你保證，我這個不怎麼正常的心理是千真萬確的。

在等待的時刻裏，我的心四處遊盪，但是作家的一舉一動令我心生喜悅，終於沉悶的法鼓發出第一次的響聲，然後僧眾袈裟光鮮地併列而入。我忽然不自在起來，眼光無意識地游曳在佛堂外誇張地飄盪的幡布，頭腦裏竟然昏昏欲睡。

沉鼓敲完三聲以後，裏面竟是出人意表的沉靜，然後一聲過長高亢的引音拔地而起，令我全身不由然地起了雞皮疙瘩。不久，那種震動心懷的顫抖，隨著低沉的唱誦以及輕脆的磬音結合成的平和音調，卻又令我急遽地鬆洩了下來。我心下有所不解，躡手躡腳地墊起腳尖，爬上樓梯，往佛堂裏面探詢，但是不意期地卻瞧見眼皮低垂的老法師。我心中一震，慌忽忽地拔腿就跑。

我整個早上老是覺得不自然，所以不敢在佛堂前逗留。這可真是奇怪，我處心積慮地混進寺院裏來，就是想與老法師談論佛法；幾天不見老法師的面，心中老是惦記著該如何安排一個出其不意的會面方式，但未料乍一會面，倒讓自己驚惶，把那股親近之心嚇得縮了回去。

我閒逛了一會兒，發現沒有園藝工作可做，於是就到大門口維持秩序。不料幾天不見的記者們又來了。他們嚷嚷著要進去採訪佛七的過程。出家人很婉轉地拒絕，但是他們不死心。這多少令我很惱怒，於是我就有如一個鄉夫野婦般地破口大罵起來。

我大概罵得很淋漓盡致，出家人在旁聽著都不出聲，神色有些倉皇；記者們倒是安靜了下來，但忽然互望一眼，發覺我也許有些新聞價值，於是連忙質詢我對學佛修行裏的「造口業」怎麼解說。我一愣。「你們別攪舉我，我沒有福報學佛，但我卻不像你們一般渾球。」我眼光嚴厲一掃。「你們這些在娑婆世界的記者大都不肯提升自己的思維層次，以出家人的立場去思考出家修行的經驗，反而以自己的生活習慣與思維方式將出家人往下拉低，然後自圓其說地在你們自己的平面做世俗的衡量。你們都忘了這其實是兩種不同層次的生命體驗，所以自然無法用同一種語言來詮釋。」

他們意外地啞口無聲，我有些得意忘形地說：「可歎的是，連出家人也無法用你們熟悉的語言讓你們每一個人都有一個清晰的思維，所以這樁出家事件才會鬧得滿城風雨，久久不得平息。」

他們停了一會兒，其中一位膽大的記者就問我：「那……為甚麼你就可以站在出家人的立場替他們說話，而不替出家學生的家長們想想？」

我一聽，火就打四處而來。「我不是替出家人說話，我只是覺得他們遁世修行的崇高理想不容任何人的污蔑，尤其是被你們這些記者歪曲報導。」我確信我可以壓服羣眾，跟著又說：「他們追求最高智慧與培養無緣慈悲的胸懷，乃是因為他們深刻體驗這個娑婆世界已經找不到這兩者真實的意義了，所以他們在寺廟裏聚合，有他們不得不這麼做的方便理由；你們不瞭解狀況不要緊，但不可輕易地將之解釋為逃避責任。你們要知道，舊的偏見不放下，新的知見不能升起；舊的糾纏不放下，新的助緣不會聚合。」

我有些驚訝於四周的鴉雀無聲，得意地嘿嘿一笑說：「在佛教的領域裏，人世間的成就與家庭的溫情都躲不掉曠古以來的私念與貪欲，而這也正是出家人急於擺脫的羈絆。」我忽然對自己的義正言謹有著澎湃般的激動。

他們又停了一會兒，另一位女記者就問我對那位曾經是歌星的比丘尼的說法方式有甚麼看法。我初抵國門，弄不懂他們說的是誰，於是轉頭看著身邊的比丘尼：「是誰？甚麼特別的說法方式？」

年輕的比丘尼不答，低下頭去；旁邊站立的一向平和的老婆婆噘起嘴來：「那根本就不是甚麼說法！那只是個剃了個光頭的女歌星騎在男人身上發飆而已。」

我愣了一下，他們立刻看出馬腳，於是眾人咆哮起來：「滾一邊去，我們還以為你是甚麼修為深邃的居士，連這麼一位赫赫有名的尼姑，你都不知道，竟然還敢長篇大套地教訓我們？」他們羣起攻之的力量大得不得了，我只有落荒而逃。我慌不溜地往佛堂跑，忽然記起老法師垂目的模樣，於是匆匆調頭跑到廚房裏，抓起幾個素包子就回房去寫小說了。

下午睡過午覺後，我又寫了些段落，等到傍晚時分，我再度回佛堂觀看究竟。老法師已經不在佛堂裏了，作家跟隨著眾人圍成一個圈子繞著方步，唸著佛號。

我沒見著老法師，心中比較篤定，於是倚在窗邊聽著佛號，漸漸入神。這時，佛堂四周在日薄西山的昏暗裏，呈現一種很安祥的寧靜。

就在我逐漸進入狀況的時候，我發現我在黃昏來臨之際，突然看不清眾人。作家似乎也意識到光線漸弱，於是在圈子移步窗邊的時候，他突然伸手打開了牆角的桌燈。他的轉身極為優美，有一種無意識的動作，好像燈就是應該在這個時候被點起。

桌燈在小小的燈罩下面亮著，一束圓暈的黃光射向門邊的書架上；圈子的人眾緩步繞著，映在斜斜的燈光裏，搖搖晃晃地好似鬼影幢幢。在這一剎那間，我的視覺起了恍惚；但是我又好像在人羣後面清清楚楚地看到作家，蹙起眉頭，沉淪在黑影裏。

我不知道我為甚麼會在這個時候跟黑暗起了連想，但是那盞小燈將佛堂其它的部位襯脫得更加黑魆。當我的思維還籠罩在黑影裏的時候，作家在人羣中伸了伸後腰，佛號忽然就連綿大聲了起來。我好似給人在腦殼上敲了一下，不由來地感到一陣悸動，久久無法安靜下來。

佛七第二日清晨四時我就醒了，四肢百骸好似有一個抑壓不住的力量促使我起身唸佛。我心頭駭異。老實說，佛堂裏一層不變的佛號聲激不起我心底的呼喚，只有作家的一舉一動吸引著我。

我納悶不解，於是強迫自己回憶作家昨日的動作與神情，老老實實做了一番模擬。過了不久，我洗把臉，悄悄地走出禪房，趁著微弱的月光摸索至佛堂。

佛堂內闃黑如墨，我正想走，忽然一個燭光燃起，作家來到佛的跟前。我心頭好奇，倚在窗前偷看。作家恭敬地披上海青以後，就跟昨天一樣，緩慢地在佛前膜拜。我的心裏平靜極了，於是安下身來，從靜謐的窗櫺外摒住呼吸看進去。

我不知道我應該如何來描述，但我覺得作家微禿的頭頂所閃動的搖曳燭光，在一起一伏的緩慢優雅姿勢裏，有著一種不帶絲毫世俗的氣息。他身上寬大的海青隨著身軀沉伏好似展翅欲飛的鵬鳥，海青裏住的身軀倒似中空，無可捉摸，只有四下鼓動的空氣逐漸帶動起清晨的微曦。

我的心很是激動，血立刻又往臉部衝擊。多少拜了？這麼久了。大概一個鐘點了吧。我不知這這是不是一種錯覺，但我忽然感覺作家伏在坐墊上哭泣。我從背後看不清楚，只聽到那一大片黑色的海青散在光滑潔淨的大理石上簌簌作響。我不知道發生了甚麼事，但看到作家哭泣總令我哀傷，於是我趕緊繞過佛堂，往作家面前的窗口移動。

大佛像邊的窗口附近種滿了花卉，但是我已經顧不得了，於是爬上假山，趴在窗前向內窺視。不料甚麼也沒發生。作家是哭了，不過他哭了一陣，抹了把臉，又上下起伏地拜了起來，好似欲拜掉身上的污穢。我瞧著沒趣。真是，他渾然不知我的存在，只知頂著燭光，抖散著懺念，弄得一波波的空氣濕答答地也有著哭意。

我的心又漸漸游盪起來。不知怎麼搞地，在洛杉磯家中掙扎於寫作的情景悄悄地浮上了心頭。我有些氣忿，這是多麼不公平，我投下相同的時間卻得不到對等的回報。這就好像現在的情景一般，作家在內拜佛拜得痛哭流涕，而我卻躲在這兒鬼鬼祟祟地偷看。

不知過了多久，忽然法鼓咚地一敲，我即時喚回了眼前的視覺。作家不見了。坐墊是空的。我晃了一下頭，發覺佛堂裏早已聚滿了人羣。晚來的居士一邊穿著海青，一邊急急忙忙地奔進佛堂。

我找不到作家，著急了起來，於是趕緊繞回佛堂大門，但不意期地卻與眾人的熙來嚷往擠成了一團。這一忙亂，我立刻將他們與洛杉磯鬧區匆忙奔走的人羣起了連想。嘿，他們的饑渴可真是不分軒輊。忽然我意識到，我在這一些煩忙的居士羣裏尋找作家是毫無意義的。我想到了這個，就不由來地感到淒清落寞。

第二聲法鼓又接著傳來，我的胸脯也咚地一聲緊縮了起來，於是剛才的淒清感覺就不見了。

我趁著第三聲法鼓還沒響起的空檔，興奮趨前，協助晚來的居士尋找空下的座位。這一剎那，偌大的佛堂已是黑壓壓一片，中間夾雜的空位上也早已擺著鑰匙環或背包之類的叫人給佔據了。這讓我很尷尬，往往跑到坐墊前，又指揮著跟在後面的居士另覓空位。

作家的坐墊上甚麼也沒有，但沒有人去坐。儘管佛堂後面擁擠不堪，但是空下來的第一排座位是留給社會賢達的。這點居士們有著共識，所以那潔淨的藍色坐墊套面看起來就好似象徵著一種尊重與愛護。我看著不自覺地又感動起來，於是用牙齒狠狠地咬了下手指，止住了不爭氣的眼淚撲簌簌地想往下流淌。

第三聲法鼓敲下去的時候，作家回來了。他在佛堂門邊弓曲著腰，合十道歉，恭敬誠懇的臉龐上閃動著水珠，好似剛洗了把臉從洗手間出來一樣。他一踏入佛堂，腳步就緩慢了下來，以一種庸容大度的氣勢，逕直走到坐墊前。

我看著作家的動作，不覺全身洋溢著快樂。那種快樂是一種浸淋在春雨中的自在。在春雨裏，曙光劃破沉厚的雲朵，歪歪斜斜地射向佛堂外的粉牆上；粉牆上，點點樹枝搖曳，晃起我心中的舒適與慵懶，也搖開了夾雜著濕灰色彩的油漆氣味。

我顯然是入了神，以至於「爐香讚」的唱起，惹得我全身雞皮疙瘩，然後再也止不住地嘩啦啦地哭個不停。我哭了一陣，自覺沒趣，於是大聲吸溜著窸窸簌簌的鼻子，不理會別人的指指點點，往大門走去。記者仍是麇集，雖然人數沒有昨天的多，但是幾個最兇的都在。

我不敢過去，遠遠地看著他們。他們挑釁的眼神毒辣辣地穿透過陽光，往我身上擊來。我有些忍不住，但又吵不過他們，於是轉身走開。昨天的那位又叫開了。我停住了腳步，聽了一會兒，實在按捺不住，於是就衝過去指著他的鼻子罵道：「你實在是頑冥不化！你以世俗的尺度來檢視出家人的嚴厲戒規，那當然會使人窒息。跟你這種人談論道理，簡直就是對牛彈琴！」說完了，我不敢等他的答覆，轉身就走。他大聲地在我背後叫嚷著，向我挑戰。

我離著大門遠遠地，學著作家的模樣，緩緩地回過身，然後一字一字清晰地說道：「你簡直就是荒謬至極！等你有一天清醒了，你才會發覺唯有這種遁隱世事的生活才能激發內心的力量，也唯有這種自我滅絕的修行才能開啟亙古以來的智慧。」說完，我不削聽他的辯解，轉身即走。

那個最尖酸苛薄的女記者忽然尖叫道：「你說的是甚麼樣的內心力量？是不是會發出像宋七力頭上一般的光暈？」

我止住腳步，轉過身，怒氣沖沖地跑回去，隔著鐵門盯著女記者；她不安地拿下厚重的眼鏡：「說呀！是不是就是那種光暈？」她的聲音抖顫著，呆滯的眼神竟自遮掩不住青春的消隕。

我看著她的一圈圈一輪輪的眼鏡，再擡眼瞅著她的眼睛，忽然有所領悟，於是我的內心一下子就悲憫了起來，但是嘴裏卻不由自主、揶揄地說：「學佛之人有這種急功近利的迷失與你們這些記者的無法自清與無力自我提升有著不可磨滅的互動關係。」聽完我的話，羣情嘩然，四下鼓躁地搖撼著鐵門，好像要將它推倒。我嚇了一跳，趕緊離開兀自搖晃的鐵門，一溜不見蹤影。

這一吵鬧把剛剛那場哭泣弄得有些不真實起來。但這麼一吵完，我卻又覺得輕鬆無比。我晃頭晃腦一番，剎那間好像找到了些題材想寫，於是趕緊跑回禪房，一坐下來就振筆直書。

等到我停筆的時候，四周已是漆黑一片。我豎起耳朵聽著外面，意外地發現佛號聲沒有了。我不明所以，於是再跑回佛堂觀看，卻不料一眼就瞧見老法師居中而坐，垂著雙眼向羣眾開示。

我一瞧，一陣抖顫，趕緊退了回來。

第三日所發生的一切，現在想來如在夢中。我前一晚睡得很遲，所以早上就起晚了。等我到了佛堂外面，佛堂裏裏外外已經擠滿了人。人多但不亂。佛堂裏面繞著大圈，佛堂外面繞著小圈，一圈一圈地交互繞著。佛號聲有如海浪，一波接著一波地襲捲而至。我原來睡眼惺忪，但乍聞長波平穩的佛號聲，一下子就好似定在當地。

我如果說聲波就是這樣，你肯定不相信。不過我真不騙你，那聲音如同平靜海面鼓起的長波。上下鼓起，不見絲許浪花，一波推著一波。像山丘一樣。連綿不盡。前山映著後丘。後山疊著前丘。不知過了多久，我發覺我哭得淚眼婆娑，然後不自覺地就在花園裏踱起方步來。圈圈一直轉著，我的腳底心好似暖乎乎地放出一團團的氣體，踩在腳上有如踩著充滿空氣的皮球。在鳥語蟲噪裏，我全身輕飄飄地，連那個忘了早餐的肚皮都不覺得扁平。

第四日早上我是在一聲輕脆的磬音裏驚醒的。醒來時，我才發覺時間還不到三點。我在迷糊中憶起，感覺磬音好似從夢中而來。我隱隱地感到別夢依稀，卻又不禁悵然磬音的銷亡。我感歎一聲，意興闌珊起身盥洗。漱口的當時，我突然發覺我沒有了嗓音。我張張口，想著昨日唸佛的情景，有些納悶地向房裏叫了幾聲，但不料卻被嘶嘶啞啞的回音把心頭恍惚的自己嚇了一跳。

我不想幹些甚麼，只是沿著迴廊走著；廊道寂寥，除了空洞的腳步聲外沒有任何聲響。我撫著嘶啞的喉嚨，在心中有一下沒一下地數著腳步，念著佛號。突然作家的聲音在迴廊轉角處傳了過來：「……法師沒答應讓他來主持佛七？」

蒼老的聲音低沉緩慢地傳來：「沒有。唉！佛號就是佛號，我不贊同他那個頓音的唸佛方式，我也不以為那是甚麼方便法門。」

作家懷疑地說：「不過很多人都說那種特殊的唸佛方式很受用。」

「是嗎？」老法師的聲音向著這邊傳來，我趕緊移步站在通往花圃的樓梯邊，臉不敢擡一下。「或許各有因緣吧？」

作家在迴廊轉彎的地方，不經意地問道：「據說他參修了十次般舟三昧？」

「是嗎？」老法師沉悶「嘿！」了一聲。「我自己沒參過般舟三昧，不過不是修一次就可成就了嗎？為甚麼要做十遍？既然做了十遍就表示沒有成就，那為甚麼要大事宣揚？」

「是呀，我也無法參透這個玄機。不過，在臺灣這個動盪不安的小島上，實在還有一些很值得學佛之人好好去想的地方。」作家感慨地一歎。

「嗯，佛教傳到今天，表面上看是比以前興旺了許多，但佛法的研討卻無可奈何地逐漸式微。這很可惜。當然，臺灣社會的快速變遷與這種膚淺的情景有不可磨滅的關係，但是從長遠的佛教發展策略來看，我寧可看到緩慢但紮實一點的佛法教育能在各層級的學校中普及發揚。」老法師語重心長地說道。

「說得是，法師。」作家恭敬地說。

老法師輕輕歎了一聲：「佛法教育是最重要的，它的影響也最深遠，其它的都只是枝微末節。有些修行人體認不到這點，欠缺穩固的正知正見，結果糊裏糊塗地幹下些自己都不明白的事情。」

老法師深深地看了作家一眼說道：「舉個例子來說吧。前一陣子，我聽說有一位修行多年、頗有些境界的居士，從加拿大跑到大陸的北京去錄製佛教音樂。他不知道從哪裏弄來的音樂理論，把個佛教的音樂弄得跟基督教的聖樂一般地高亢。」老法師在黑暗中搖著頭。

「我也聽說了，我還聽說他在寫樂譜的時候，怎麼都無法將他彈奏的樂音錄製下來……」

老法師打斷作家的話：「這還不夠明顯嗎？連護法也在制止他的膽大妄為。」

「是嗎？」作家不確定地說：「但是據說莫斯科的俄國交響樂團都打算演奏他的作品呢！」

「喲？他們懂甚麼佛法呢？只怕他們把這位居士的新鮮玩意比擬為貝多芬的『快樂頌』呢！」

老法師嗤地一聲。

「是呀！目前臺灣的佛教音樂大行其道，好像人人都體會到方便法門的訣竅，所以迫不及待地向著世人宣說佛教在寶島上普及的程度。」作家附和地說。

老法師有點激動起來：「真是談何容易？方便法門要到八地菩薩的境界才能真正地得心應手，咱們這些凡夫俗子卻敢妄談方便法門？」

「唉！演藝界也推波助瀾，幾個出家人與皈依弟子不知自清自律，卻將整個佛教的清淨，弄得好似唱歌仔戲一般熱鬧。我看了總是哀歎魔頭在末法時代的猖狂，又悲憫眾生在末法時代的無奈。」作家輕聲地歎著氣。

「你說得一點沒錯，這真是整個都弄擰了。」法師雙目在黑暗裏炯炯發光。「我真遺憾，眾人弄不明白佛教音樂其實是一種修行法門，它一定要能攝心止念才可。你知道嗎？藏傳佛教中甚被修行人重視的誦咒法門，其實就是藉用低沉語音的力量去震動人體的中脈。」法師默默地注視著作家一會兒。「沒想到現在這些人竟然將它弄得非驢非馬，完全失去了佛教音樂的內涵，整個忽略了佛教音樂向心內修行的功能，而盲目地向外追逐感覺上的喜悅。這正是居士說的魔道猖狂的起始。」

「法師說得是！但是……或許在今天這種卡拉ＯＫ風行的時候，大家還能稍稍唱些佛教音樂，再怎樣也比迷靡之音有些洗滌身心的作用吧？」

「居士慈悲，總是替迷途的眾生著想。但這不是和當初佛教界勸勉大家吃素一樣嗎？結果呢？臺灣現在三步一間素食自助餐店，五步一間素食健康食品店，我都弄不清這是甚麼樣的奇特現象。」老法師輕笑了一下。「我們的原意很好，希望大家少吃肉，多吃素，藉以培養些許慈悲心懷；沒想到精明的商人立刻將這種『方便』發展為數億元的素食市場，弄得人人誤解吃素，將吃素與學佛不清不楚地扯在一起，卻從來沒有人認真去想想，其實這些素食對人體是最不健康的了。我看這個數十億元的佛教音樂市場恐怕也會有相同的下場，唉，這對佛教的發展絕對有害無益。」

「是，是……」作家的聲音漸行漸遠。我大氣都不敢喘一下，垂手肅目。我簡直不敢相信，我多年來醉心的禪機對語就這麼輕易地被我親耳聽聞了。我誠摯地立在一旁，感動異常地注目著他們的離去，忽然之間，我好似聞到一股檀香味，淡淡裊裊，停滯在飄過的空氣裏。

我站在迴廊良久，想著老法師與作家的這番對語，似懂非懂，但心中的感動卻將全身弄得簌簌抖顫，而心裏的那種欲乘風翱翔的快意，更是無法用言語來形容。忽然風搖樹動之間，我的腦中澎湃

洶湧，好似看到了一棱棱的光芒透著曙光在天邊奔射而出。我對著天際觀看了一會兒，決定立刻回房去，好好地花一整天把這幾天的經過做個完整的描述。

我一口氣地將整個住廟經過寫到昨天的情景時，第五日佛七的法鼓正好敲過三匝。那個咚咚的聲音不比往常，好似有一種降伏眾魔的神妙功效。

我伸了伸懶腰，心下舒暢得不得了，肚子卻一下子餓了起來。我跑到廚房，抓起素包子就啃，然後不顧自己吃相的難看，匆匆往佛堂的方向走去；我雖然一夜未睡，但是心裏很興奮，胃口也出奇地好，於是三兩下就把包子狼吞虎嚥地吃了下去。

我心裏的感覺細說起來很複雜，但總是透露著一股不可說的安逸與噪動。你知道的，就是那種遊子在外遊盪久了，想回家又怕回家的矛盾心理。我自己說不上來為甚麼會有這種近鄉情怯的感覺，只是隱隱地覺得身心終於有了一個可以落腳的地方。

我一邊這麼想著，一邊思索著如何藉機接近作家，把這篇小說交給他。作家成天都在佛堂裏，我躲在樹叢好久，始終找不到機會接近他。老法師垂目的神情好像知道我的意圖，我看著心裏就自慚形穢起來。我有點想躲得遠遠地，但又覺得這篇稿子無論如何得交給作家。

無計可施之下，我只得跑到大門口，向守門的比丘尼詢問作家住房的號碼。記者們看到我來，精神忽然振奮起來。我不理他們，但是因為我的嗓音仍是嘶啞，所以在記者們聲勢浩大的謾罵聲裏就讓守門的比丘尼聽不清楚。我氣極了，怒目圓睜地向著眾人沙沙啞啞地說了一番。眾位記者顯然一句也聽不明白，不過看著我的比手劃腳倒因此靜了下來。

我拿到了房門號碼以後，虛張聲勢地橫掃眾人一眼；我看著記者一個個都沒了話語，心裏頗為自己的攝人氣勢暗自偷笑。這麼僵持了一陣後，我迴身跑到作家的禪房，將稿子塞進門縫，順便寫下自己的房門號碼，然後回房去蒙頭大睡。

我一直昏睡不醒，也不知過了多少時候，突然一個全身金光的佛像跳入眼簾。我一駭，一骨碌地從床舖上坐起身來；漆黑中，金光閃閃的佛像就在眼前盤腿坐著。佛陀全身裹在一團金色光芒裏，無聲無息。我有些不知所措，慌忽忽地爬下了床，立在床前。

佛陀沒動。我看著看著，忽然心裏一陣抽搐，一直不肯彎曲的雙膝就不自覺跪了下來；我淚眼迷矇地擡頭望著安祥垂目的佛陀，當下就拜了起來。

我相信佛陀正注視著我，雖然佛像盡是把眼睛垂閉。不知過了多久，我正拜著，忽然間，佛像背後升起一座寶塔。我從匍匐在地的身軀從下往上看去，看不清塔寺有幾層樓高，但卻看到寶塔直聳聳地穿過屋頂，上兀天際。我倏忽擡頭一望，只見屋頂完好如初，但寶塔卻將它頂出個大窟窿；窟窿內的星斗圍繞在寶塔四周，從屋內看去分外清亮。

我乍見佛像，原來已經心神不定，忽然佛像後面又現起寶塔，這一驚更是非同小可，於是一個勁兒地磕著頭，直到頭額都腫了起來，我才看到佛陀身上的光芒漸杳，逐漸向塔寺移動。

我的視線不由自主隨著佛陀的移動逐漸進入塔內。塔內幽幽暗暗，佛陀所到之處立刻現起幾道光明；光線沿著雄偉建築的臺階步步而升，拾級而上。

我沒見到佛陀站起身來，但佛陀就這樣地逐漸隱身塔寺之中。最後塔寺也不見了，只留下蔚藍的天空。然後天空也不見了，我卻直挺挺地躺在床上，額頭疼痛難捱。

我心中的訝異無以倫比，起身靜坐一會兒，卻仍舊無法將金色的佛像從心頭抹去，於是我下了床舖，出得門來，望著月亮一路往東移，忽然我發現自己竟然昏睡了一整天。我瞅著天色，心中暗想現在應該已經是佛七的第六日了罷。

突然作家步履輕快地從遠處走來。「我來過兩回了，見你在打坐，不敢打攪你。」

我聽了本應神色倉皇，卻不料懶洋洋地不想搭理：「喲，是嗎？那真是抱歉。」

「哪兒話，真多謝你將你的文章給我看。」

我一聽立即恢復了那副迫不及待的渴望神情：「你看完了？這麼快？怎樣？你給我些意見？」

「寫得真傳神，不知你都在哪裏發表？」

「發表？我與編輯無緣，一直沒能發表作品。」

「那可真可惜。不過你的文章有些曲高和寡，看來可能要自己去找出版商。」

「出版是好，可惜我與商業心強烈的出版商無緣。」我的嗓音經過一日夜睡眠已略見恢復了。

「是嗎？其實……」作家晃動著猶疑的腦殼。

「你有話請直說，不要顧忌。」

「那你就不要怪我交淺言深了。其實你應該將自己稍稍拉低一些，站在讀者的立場來寫，這樣你就可以確保你的文字肯定能登得出去。」

「怎麼個拉低法？」

「也不是說要降低自己寫作的品質……打個比喻罷，讀你的文章很累……」

我打斷他的話：「累？甚麼意思？」

作家緩緩地說：「讀你的小說會不自覺地跟你的思維起了一種對抗。主觀強烈的會發出不平的抗議，而一般的讀者則會被你的思維帶動，逼著去思索你的意圖，所以你這種一廂情願的作法會無可奈何地強迫讀者站在你的思維層次去思考他們的生活經驗，於是讀小說消遣的目的就消失了。這個，我想是你遭到退稿的主因。」

「是嗎？但是不這樣，難道要我跟隨讀者的思維？如果一定得要如此，那我寧可不寫。」

他有些驚訝我說話的直截了當。「話不能這麼說，你寫東西的潛在意識就是希望讓別人閱讀，所以你一定要先適應讀者的需求。我想這也是佛陀闡釋『同事、愛語』的真諦。」作家轉了個話題，繼續說道：「喏，我有些學習寫作的朋友也跟你一樣，起先無論說甚麼都不願意站在別人的角度上來寫，所以文章老是登不出去，後來他們也都跟現實妥協，現在一個個都寫出名氣來了……」

他悲憫地瞧著我說：「你所寫的與社會裏所經驗的是兩種不同層次的生命體驗，所以自然無法交集在一起。其實說穿了，投稿與出版是一場文學商業遊戲。在這個遊戲規則裏，編輯居中起了橋樑的溝通作用，將你與讀者連接起來。所以不管你喜歡不喜歡，首先你的文章要跟編輯的思維與報刊的宗旨相應。」

我不以為然地說：「嘿，我比較頑劣，不懂得甚麼『同事、愛語』的真諦。不過我卻無法忍受經濟社會裏，眾人任憑庸俗與現實來駕馭人生的態度，我更無法苟同那些擔負社會重責的報刊編輯的無力自我提升，所以你說我要如何跟他們相應？我有自知之明，他們主控這場遊戲，我沒有辦法改變這個現況，我也不敢去說服他們，但是因為我自己無法拉低到他們的平面，所以我也就不太敢去想我的文章是否能刊登出來。」

「那你為甚麼要寫？難道你寫給自己看？這是一種無謂的爭論。」

「寫給自己看也沒甚麼不可以……」

「你這麼說，我想只是一種自我矜持的顯現，因為既然只是寫給自己看，那根本就不需要寫。你自己心裏的意圖難道你自己還會不知道？」

「是嗎？我不認為這樣。不過你說對了一點，我在下筆時，自己心裏的意圖自己的確不知……怎麼說呢？」我輕撫著迎面飄落下來的樹葉，不假思索地說：「譬如說，你唸佛是唸給別人聽，還是唸給自己聽？」

「……嗯，共修雖有功德，但大半時候，唸佛是唸給自己聽……」

我打斷他的話：「這就對了！既然是唸給自己聽，那為甚麼要唸呢？你心中有佛，難道你自己不知道嗎？不會吧？」我頓了一下。「你自己就是未來佛，卻又神經病似地唸呀唸地，那又為甚麼？再說了，共修不是你說的那個意思，而是讓同緣共業消弭別業的無端造次。」

「這個……」

「如果你能夠瞭解唸佛的心態，那你就有可能瞭解我寫東西的心態。它只是生命的一個過程，一個自剖、祛除疑慮的方法；文字的表顯在這裏只是一件副產品，只是將因果流轉的現象以我的觀念與言語表現出來而已。」

「……說得好，但是倘若你能將你的觀念刊登出來，不是更能跟眾生結緣嗎？」

「我也希望如此，但這卻由不得我。唉！追求般若的上迴向道路雖然辛苦又孤獨，但說到底還只是個人的事情；廣結善緣的下迴向方便看似善巧又熱鬧，但是我卻懼怕自己的偏失，所以我想還是慢慢來罷。作品能否與眾生結緣或胎死腹中並不重要，重要的是自己的居心。」接著，我向作家透露自己已經寫了四十多萬字的小說，以及這次來寺院工作的動機。

作家聽完後頗為動容，於是答應為我引薦出版商；我一聽，忘了自己的無為而為，心下大喜。此時，法鼓聲音遠遠地傳來，於是作家問道：「怎麼不見你在佛堂裏唸佛？」

「唸佛？」我瞅著作家。「我總覺得我學佛的因緣還未到……」

「喲？這話怎說？學就學唄，哪需要等甚麼因緣？」

「是嗎？學佛之人我見過很多。」我羞赧地說：「我不知我的觀察對不對，不過我總覺得這些學佛之人聚在一起還沒學出甚麼名堂，人卻已經變得佛頭佛腦，張口就是學佛，閉口就是修行，好像他活著就是為了修行，但卻忘了他還是個人。」

「不要如此偏激。」作家不安適地說：「連出家的和尚都還是人，何況在家的居士？」

「嘿，這話是不錯，不過『真和尚』和『要做真和尚』本來就是兩回事兒。」

「怎說？」

「『真和尚』不見得非得披上袈裟、剃著光頭，但他們的心態早已出離，所行所思盡是菩薩道情事；但是反過來說，『要做真和尚』則是那些強制自己剋守戒條，有模有樣地以和尚像示人，所以有時難免太像個和尚，以至於失去了和尚的活潑與真誠，反而暴露了『正在做和尚』的矯情。」

「喲！說話不要如此尖酸，都照你說的，還有誰會去出家？」作家一時憤慨起來。

「不是，不是，我不是這個意思，你不要弄錯。」我慌張起來：「我只是說出家真是已經到了很為難的地步，所以我們也不能一味地責怪那些記者；畢竟他們把出家人當成新聞焦點的政治人物，實在跟出家人的作法有關。」我看作家不出聲就繼續說：「無風不起浪，是罷？所以我的意思是說，乾脆也不要去想出家這檔子事了。」

「你說的也不是全然沒道理，不過這種想法還是消極了一些，畢竟『佛法僧』三寶中缺了和尚還是不成的。」

「我也不是說傳遞燈火的人不重要，而是……這該怎麼說呢？」作家拉著我，沿著迴廊走著。我暗忖著，卻聽到自己口不擇言地說了起來。「……我認為從瑣碎的人生情事與名利爭逐過渡到單純的過日子與恬淡無為，其中的轉換應是自自然然；這裏面不應有造作，有刺激，有訴求，有逃避。」我擡眼望望作家。「倘若你讓周遭的人認為你終於看破紅塵，出了家，那就壞了；或者出了家，卻讓芸芸眾生覺得你是個德高望重的法師，那也是不妙。我這麼說，不是故意苛薄或造口業，因為一切在形式上求花樣的作為，都可能適得其反，讓自己愈活愈像個名利心殷切的在家人。」

迴廊內的腳步聲輕輕巧巧地，我不加思索地繼續說道：「實實在在生活的人是不需要假藉任何技巧或形式的，而且這些人，不論出家與否，都有深刻的體認，他們以為唯有如此老實地生活，才能將自己與眾生融和在一起；這個時候，談空說禪都是多餘的。」

「說得好呀，但是……」作家說著，忽然在迴廊轉角處停下腳步，望著翠竹蔟叢。我看著他的神情，暗想作家必有驚人之語。果不其然，作家看了一會兒，隨著晨風四下搖動，就晃首擺肩地順口說道：「風本無形，有竹乃顯……」

我想起了作家與法師的禪機對語，一下子就興奮了起來，於是就打斷他的話說：「心本無意，有識乃現。」

我想我這個時候的心態不是很純淨，因為我等這個時刻已經等了很久了，於是我就變得好似在處理工作面談的答辯一般，好好地賣弄了一下。

果然作家一愣，隨即說：「嘿，對得好；只是竹在風中搖曳，顯得快活、飄逸，不像識在心中糾纏，只落得尷尬又偏離。」

作家的言語令我感歎萬分，於是我不自覺地收起了玩笑之心。我在寂靜中想了好久，覺得作家的話語有著語病，於是謹慎地說道：「你說得真好，只不過清竹幾樹，背立逆風，幽青未吐，隱綠已殞……竹在風中搖曳是適應，不是作意，所以就竹來說，它不應該有快活、輕逸之感；相反的，識在心中糾纏卻是作意，不是適應，所以就識來說，尷尬與偏離只是自然的結果。」

作家深深地看我一眼。「不錯，不過作意與否均是有為而為，適應與否卻是無為而為。」

「說得是，說得是。」我的步履愈來發輕快。「觸心即落有為，離心才歸無為……」

短短時間裏，佛堂內的「爐香讚」傳了出來，於是作家輕聲問道：「一起去唸佛吧？」

「好呀！」我輕快地答應，竟未意料到我這輩子第一次進入佛堂，就這樣輕輕巧巧地發生了。

我們倆人結伴前往佛堂後，作家坐在原先的坐墊上，我則在佛堂後面的走道找了一塊蒲團坐了下來。我坐定後的感覺很奇妙，因為這是我今生第一次允許自己藏身於諸多佛子之中。

我環顧著四周，發現人羣安靜得好似混合了快樂與神秘的氣息，還帶有些許漫不經心的慵懶與神情嚴峻的迷惘。這個氣氛太不尋常了。我忽然覺得那個說不明白的事物已經藏匿了起來，但是因為人們不能覺察，所以反而以急於挖掘真象的熱忱將真象所隱藏的張力遮掩了起來。這可是挺遺憾地，因為真象未明，卻已經開展過了頭，於是整個追尋也就逐漸呈現疲乏之態了。

一整天，金色的佛像都在我心中盤坐。作家怕我不習慣，於繞佛時，特意走在我前面唸著佛；我心中著實感激他，也很想好好地唸唸佛，但全身又懶懶地提不起勁兒，只好將就地把個佛號輕輕地掛在嘴邊，唔唔喃喃地夾雜在作家那又渾亮又厚實的佛號聲中。

我不知道自己發生了甚麼事情，但是我唸佛回房後卻掙扎了一整晚無法入眠。照理說，我繞佛唸佛一整天，應該相當疲憊，但我卻精神亢奮，一點睡意也沒有。

金色的佛像於傍晚時分在長波如浪的佛號聲中逐漸從心頭隱去，但是茫茫無著的心口上卻代之而起了一片透明的天空，無邊無際。奇怪的是，天空雖然是一片蔚藍，但在無邊無際的遠方銜接處，蒼穹卻是一個我所無法認知的顏色。清清澈澈。晶瑩剔透。

我是在天快亮時才入睡的。入睡前的矇矓間，我隱約聽到作家在屋外輕聲地敲著門，然後悄然地離去。我不想理他，但我不是故意粗魯，我只是忽然之間覺得我非常厭倦自己，卻又著急自己無法與心中的影像契合。我知道一個色彩繽紛的蒼穹正在孕育成形，所欠缺的只是長波底層的那一汪平靜如明鏡的宇宙海面。

我起身的時候很徬徨，因為我覺得我終於再度屈服於寂寞的感覺，但我的內心卻又不甘心放下那一直企盼的影像。我愣愣地坐著，遙聽著飄忽不定的佛號聲緩慢地傳來。

我不能清楚地說明那個遙不可及的影像是甚麼，但我知道它已經是到了呼之欲出的時刻。此時我無意識地觀看禪房四周簡單的擺設。這麼多天來，我每天看，前後並沒有甚麼不同，但是就是因為一切都一樣，所以我竟然懷疑，我也是不能改變的。不過這個時候，我感覺一切的事物在整齊中有了混亂，然後一切的觀念在簡單中有了疙瘩。

你不要以為我很舒坦，相反地，我非常害怕，因為那種想放不敢放、想棄絕不敢棄絕的念頭令自己徬徨無著。但是雖然如此，我心中又明朗地知覺那個一直跟著我的「第三者」現在不在禪房裏。

我並不想去佛堂，但我還是去了。佛堂裏外換了花樣。大廳正當中擺起了地藏王菩薩像，圈圍在一片花團錦簇裏。佛堂門口外面排了兩大塊桌子，上面紅紅綠綠地擺滿了吃食，食物上堆積起各式各樣的圖案。「是大蒙山施食用的。」我聽旁邊的居士說。

我有些魂不守舍，跟隨著大家行禮如儀，但就在唱誦普賢菩薩的「四宏誓願」時，我忽然呼天搶地，淚如滂沱。剎那之間，我明白了，我也終於找回自己內心的「第三者」，感覺上我將與它有著不可言說的契合。這時，我好似經歷了長時間的掙扎，只覺哭後的全身軟綿綿地無力。

佛七終於結束了。作家邀我一起下山拜訪出版商時，我告訴他，我不想下山，我也不想出版我的小說。他驚訝地望著我，我卻深心地看著他，那種神情好似徵求著他的同意；作家慢慢地、懇切地微微頷首，我於是心下大定。

我送作家下山時，才第一次發覺新蓋的寺廟透露出一股掩不去的堂皇，寺廟外面的新馬路更是遮掩不住路邊急著奔放的草木所凸顯出來的唐突。

我們肩併肩地走到半山腰時，作家停下腳步，擡起頭，正眼瞧著我。我忽然注意到他肥屯屯的雙下巴，心中對他有著無比的感激。我內心雖然激動，但卻從不曾有過如此的督定。

作家忽然聲音顫抖地說：「不再想想嗎？四十多萬字的心血難道就這樣白白地浪費掉了？」我有些感謝他的熱忱，但不知該如何回答；作家看了我一會兒，然後以一種不帶絲毫感情的聲調，自我宣告地說：「唉！其實也無妨，因為寫這四十萬字的生命卻因此而得到提升了。」

我感激地看看他，在伸手握住作家的手時，我很釋然。對我這麼一個曾經孜孜矻矻埋首於小說卻又發表不了自己作品的人來說，作家的溢美言辭是多麼大的鼓勵，然而對現在的我來說，小說已經不值得再繼續寫下去，於是我這種為了尋找小說題材而跑到寺院裏來尋找老法師的行逕，就不禁成為一樁令我恥於回顧的荒謬話題。

•

我知道故事得在這兒結束，所以特意留給你一點值得你細嚼慢嚥的惆悵，但是我不得不再嘮叨一句，希望你不要太嫌厭煩。哪，如果你讀完了這篇小說以後，覺得原來我的小說登不出去是有道理的。那我敢斷言你與那些緊追不捨的記者肯定是一夥的。所以呢，你會這麼想也是理所當然。但是你不要弄錯，你這麼想，我還是很難過，不過小說登不出來也是個實情，所以我就只有由它去了；畢竟對我這麼一個已經決定歸隱寺院的人來說，這些人間的瑣碎情事說甚麼都是荒誕不經的。

（一九九七年三月十七日初稿）

問曰：您在生活中是否固持五戒，甚至一定堅持吃素？

答曰：「殺盜淫妄酒」，「酒」為引戒，其它四個，只要不是有意為之，尚不至淪為犯戒。我自己並無刻意固持「五戒」。我父親過世以後，我茹素十年，晨作「小蒙山」，但收穫不大。現在已不吃全素了。我以為守戒、吃素，都是有條件的，如果條件不聚合，切不可執著。當然出家人守戒、吃素是必須的，在家人則視條件而定。如果生活依賴別人，仍舊堅持守戒、吃素，會給家人帶來很大的不便。這是我自己的經驗。

另說個佛經上的記載。佛陀沿門托缽乞食，固然有給予施食者以佈施的機會，但佛陀的時代，「婆羅門教」仍舊存在，捉狹的教徒肯定不少，是否有人會給佛陀葷食呢？這是個可能。那麼佛陀會拒絕接受嗎？如果拒絕了，那就違背「因緣法」，如果接受了，那就犯了「五戒」。那麼怎麼辦呢？以佛家的說法，「酒肉穿腸過，佛祖心中留」，但悟道之人可以這麼講，凡夫俗子若跟著學，則又說「世人若學我，如同進魔道。」

至於「淫戒」，那就更妙了。我來說個趣事。這是真實的故事，發生在一個我經常去的佛堂。有位發心守戒的女居士，向佛堂的出家人問話，說先生晚上要和她做夫妻間的事，她應該怎辦？法師說，就行個方便罷。方便自己的先生，也是行菩薩道。這種莫名其妙的回答，暫且不予置評。但是她真的就照著做了。我老婆與她同一個辦公室，一向交好，就問她是如何處理的。她就說了，就讓他弄呀。他弄一下，她就在心裏念一句阿彌陀佛。後來他愈弄愈快，她就在心裏一直狂念阿彌陀佛。弄完了以後，她歎口氣說，阿彌陀佛好像不太管用。我想這就是出家人與在家人的不同罷。

「殺業」是最重的。但是吃素的人種菜，其實耙土、施肥，不知得殺多少肉眼看不見的眾生。「盜戒、妄戒」，其實日常生活裏，比比皆是，除非不食人間煙火，否則天天都犯。那麼怎辦？心中只要不執取，那就可以了。真要守戒，得依「南山律」，但是從弘一大師以降，就沒有一個出家人守「南山律」，那麼是否出家人也犯戒呢？這真不好說。現在的出家人都摸鈔票，這是犯戒的，而開車也是犯戒的。那麼怎辦？世間當真沒有一個清淨地了。

比較文學的濫觴——〈風流公子的悲哀〉讀後感

緣起

我連續三天在《中副海外版》拜讀一篇由吉田所作、陳鵬仁先生所譯的〈風流公子的悲哀——《源氏物語》的光源氏與《紅樓夢》的賈寶玉〉的「比較文學」論著。

初讀時，我對作者如此膽大心細地將兩本著名的古典小說擺在一起比較以求其本質上的共通性頗感心儀；再讀時，我對作者如此匠心獨運地將兩者納入比較文學研究的範疇又頗不以為然；最後當我讀到結語時，我卻為這種類比所引申出來的「訊息」從心底感到悸怕起來。

暫且不論作者將這兩本有著七百年差距的鉅著擺在一起比較，其真正意圖為何，但是誠如作者所言，這麼兩本相隔數個世代、毫無關連、又沒有互相影響的作品卻能同時流傳下來，其間一定具有非常類似之處，足以令我們人類引申出超越時間與空間，超越種族、歷史、和文化之不同，以及認同本質上的共通性，進而在這個基礎上尋找到「真正的自我」與「真正的世界」；可悲的是，當我們逐日讀到最後的結語時，我們卻發現這個「尋找『真正的自我』與『真正的世界』」的巴盼只是作者「想當然爾」的假設，卻與其精心製造的文學比較沒有半丁點兒關連。

這個遺憾可能在無意之間暴露出作者如此處心積慮地做這麼一個文學比較的細微動機，或可能表述了學院派文學評論者所熱衷的「比較文學」的侷限，更有可能闡明了橫面的「比較文學」評論除了在廣度上充分賦予互不相關的作品之間的熱鬧牽扯外，在深度上要對作品的深邃思維進行探索可說

是毫無辦法，遑論要從牽強的「類比推論」裏探索本質上的共通性，進而尋找「真正的自我」與「真正的世界」了。

為比較而比較的「類比推論」

我不知作者是刻意經營或只是無意之間湊成，但〈風流公子的悲哀〉一文在尋找本質上的共通性時所列述出來的悲情比較，竟然隱涵著「比較文學」裏最重要的比較特性：

（一）以《源氏物語》的光源氏與《紅樓夢》的賈寶玉兩人的共同風流公子形象與周遭美女的眾星拱月，來建構「比較文學」裏的內在適當性（Internally right）；

（二）以兩位風流公子在形象上的光亮如玉來凸顯其內心的黯淡寂寞，以建構「比較文學」裏的共存共生現象（Symbiosis Phenomenon）；

（三）以兩位風流公子掙扎於前世的「木石緣」與今世的「金玉緣」來排遣愛情在複雜人際關係裏的份量，以建構「比較文學」裏深具嘲諷意味的拙劣模仿現象（Parody）；

（四）以環伺於兩位風流公子周遭的眾星拱月景象來賦予美女「眼淚的負債」，以建構「比較文學」裏的誇張格調（Hyperbole）；

（五）以兩位風流公子在美女「眼淚的負債」之中所領悟的「假」與「真」，來建構「比較文學」裏的形而上玄想（Metaphysical Conceits）。

以上這五點為〈風流公子的悲哀〉的立論根基。暫且不論我在引述〈風流公子的悲哀〉的悲情比較裏卻引用一些弄不懂的西方「比較文學」來生名詞，是否有甚麼樣的潛在動機；也暫且不論我在

這兩本東方文學鉅著裏卻強加賦予西方的「類比推論」，是否能引起學院派文學評論者的共鳴。我有這個作法，純粹只是因為〈風流公子的悲哀〉的作者真的有那個意圖，想以「比較文學」的類比權威來建立他所要散發的理念；同時，我有這個作法，乃是因為我一向以為「比較文學」本來就是西方的產物，所以作者的「類比推論」只有經過西方的佐證以後，才有可能在西方的「比較文學」印證裏站得住腳，同時也才有可能使作者的類比論點傲視俾睨起來。這是我引用西方名辭的潛在動機。

雖然我有如此的認知，但是我仍然為自己不得不以西方名辭來佐證東方思維的作法感到悲哀；不過，不管怎樣，我想我在盡情地賣弄洋文以後，也應該老實地承認：我如此地處心積慮，完全是因為自己在文學評論的訓練幾乎完全沒有，但是為了要達到我評論〈風流公子的悲哀〉的目的，我就不得不引用西方文學大家的論點來支持自己的想法。這個坦白或許暴露出我不能做文學的橫面連想與引證的悲哀，卻也揭示了我對近年來「比較文學」發展的不以為然，因為坊間到處充斥著「為比較而比較的類比推論」，直把讀者比得昏頭轉向。

這個「為比較而比較的類比推論」其來有自，可說是西方緊跟著其帝國主義殖民侵略的船堅砲利之後，所演變出來最具體的西方文明肆虐現象；換言之，從十八世紀以來，西方為了從東方社會攫取文化精髓，同時向東方社會灌輸西方文明，因此總是在攻城掠地之後對少數社會菁英施以人文教育，然後藉由這些新興權貴向東方社會深植西方文明以達到其殖民侵略的終極目的。

在這些人文教育裏，藉「類比推論」將東方所熟悉的文學作品印證到西方所發展出來的一套「比較文學」理論，是一個最便捷的方法。職是之故，多年來，擁有西方的「比較文學」博士頭銜的飽學之士不斷應世，向著東方的「文化沙漠」大量引進西方文學；更遺憾的是，在「美國新聞處」多年的顯赫政績裏，全盤推動西化的東方社會不止趨之若鶩，成就了對西方頻頻示好的單方面溝通，還在生吞活剝這些西方文學評論名辭時，屢屢現出羞赧的表情對著西方人士解釋，東方文學在沒有時空干擾下的渾沌是多麼地欠缺文學理論基礎。

如今，不止東方與西方的文學比較需要「比較文學」的比較理論作基礎，連兩本與西方毫無瓜葛的東方文學鉅著也有了西方「比較文學」的影子；不過，〈風流公子的悲哀〉的作者耍弄了半天，不止令不懂「比較文學」理論的讀者感到一頭霧水，更令長年在西方文明洗禮之下的讀書人，益發對這些內涵越來越隱晦的西方「比較文學」理論感到莫測高深。或許我們不應責怪〈風流公子的悲哀〉的作者，因為大家都這麼做，而且大家都習以為常地認為傳遞文學（或引介西方思維）是一樁推卸不得的文化使命，於是最後我們除了為比較而比較外，簡直不知為何需要做如此的類比推論。

我們瞭解了這樁掙扎不出自我動機的尷尬以後，卻難過地發現我們如此這般地比較來比較去，可能除了再度肯定這些「比較文學」的特性在〈風流公子的悲哀〉中的具體呈現只是作者為比較而比較的悲哀以外，很難根據其類似之比較，引申出超越時間與空間，超越種族、歷史、和文化之不同，而認同其本質上的共通性——這純粹是因為這種比較方式既似是而非又立足點不一所導致的。

與比較結果無關的結語引申

我們除了對「為比較而比較的類比推論」感到遺憾以外，其實能做的非常有限；但當我們檢視了〈風流公子的悲哀〉的作者為比較而比較的悲哀以後，意外地發現他推演了五種類似之比較之後，卻在無法引申也無法自圓其說的情況下，突兀地隔離了五種「類比推論」所引述出來的涵義，而異軍突起地將「前言」與「結語」連結起來以配合他「想當然爾」的假設，進而理直氣壯地推展出人類在本質上的共通性。

仔細看來，〈風流公子的悲哀〉的企圖是想從「想當然爾」的抽象假設演繹出具體的五種「類比推論」，然後從具體的「類比推論」事實歸納出人類在本質上的共通性以建構其結語的抽象原理；這個分析手法本來就是稍微接受過邏輯訓練的人都會耍弄的「演繹與歸納」戲法，但是可惜的是，

〈風流公子的悲哀〉的「演繹與歸納」各行其是，於是「抽象假設演繹」與「抽象原理歸納」既沒有絕對的關連，更形成了「前言與結語」與「類比推論」的各自為政，因此就暴露了作者「只知演繹，不知歸納」的強辭奪理的毛病。這個現象在文章中原本顯而易見，但我們的理性思維卻受控於兩本鉅著的盛名陰影而不免蹣跚猶疑，這就令我們對作者的意圖不由自主地坐立不安起來。

或許比較這麼兩部古典鉅著原本在本質上就有困難，更或許「比較文學」先天性只為達到其溝通與交流的目的，而不應在「演繹與歸納」上有所發揮；但是這也就是為甚麼我讀〈風流公子的悲哀〉到最後卻從心底悸怕起來的原因，因為文章根據所引述的五種「為比較而比較的類比推論」所歸結出的竟然是一個令人嚇一大跳的「訊息」：「人生雖然有各種各樣的悲哀，但通過這悲哀的波濤的人，其心靈的迷妄將獲得洗淨，最後必將發現真正的自我和真正的世界。」

這句結語單獨存在不止合情合理，而且絕對經得起任何哲學家的檢視與驗證，但問題的根結在於這篇文章所賴以引申的「類比推論」似是而非，所以就令人不得不懷疑作者引述這句結語的誠意。恐怕這個現象也暴露出慣於作橫向文學比較的學者，做起縱向哲理探索終究是無能為力的，所以在「比較文學」裏做「演繹與歸納」的比較評估，所引申出來的結語就不可避免地暴露出膚淺的層面。

這真是很難為的，在今天這麼一個資訊發達的電腦網際網路時代，學院派文學評論者做起橫面的文學比較來，比起以前摸索於廣大瀚海的圖書館，的確也越來越便利了；況且，因為大家都做得理所當然，於是學識淵博、引經據典與天馬行空就成了為文者衡量自己修為的唯一方式，殊不知這正犯了哲學思維裏「抽象原理歸納」所必需的「一門深入」的大忌。

我無意在此樹立、規勸或改變大家行之有年的評論方式，我更無意向報刊編審提出任何建言或挑戰。我只是藉著這篇〈風流公子的悲哀〉的文學比較觀點來檢視「比較文學」的感性層面，進而揭示橫面的感性比較在縱深的哲學思索裏是多麼地無所傍依；其實，我們倘若能夠體認感性的結論不足以引申出知性的邏輯，而盡量藏拙地將感性回歸於感性，那麼「比較文學」可能不會過度地呈現紛擾

嘈雜的一面。壞就壞在「比較」的本身即為知性，所以好像這個「為比較而比較的類比推論」不能在知性上弄個水落石出就有辱使命一般，於是始終不肯善罷甘休；這下子「感性」與「知性」就混淆不堪起來，於是只知感性的人因而忘懷「知之為知之，不知為不知」的本衷，強作解人地以「感性」去剖析「知性」，或以為自己藉著理性的方法論真的就能將自己的感性思維理性化起來，於是一個「與比較結果無關的結語引申」就成了「跟著感覺走」的感性唯一的出路。

將佛法拉低來詮釋世間文章不如將世間文章提昇來印證佛法

認真說來，這麼一個「為比較而比較的類比推論」與這麼一個「與比較結果無關的結語引申」還不是最可怕的；最可怕的是，〈風流公子的悲哀〉的作者在文章的結尾時，突兀地將佛法拉低來詮釋他「想當然爾」的假設，更不求甚解地以佛法來強化他藉著「類比推論」來探尋人類本質共通性的企圖。這就犯了「以不知為知」的錯謬。

要讓我來談論這個「以不知為知」的錯謬好像有些不自量力，但是這個問題又太嚴重，令我不得不說幾句。我雖然因此有些惶恐，但是我又深切期盼我這一番直言不諱，不至於在橫面的比較或引證上無法見容於當世；倘若真是如此的話，我也只能說自己的福報甚淺——我雖然替自己焦急，但這也是沒有辦法的。

為了去除尖酸苛薄之失，以及為了避免自己也犯下「以不知為知」的錯謬，我只能事先排除《源氏物語》與《紅樓夢》的文學比較。這一方面當然是因為我對《源氏物語》陌生得很，所以也不宜多做評論；另一方面也是因為我從小對《紅樓夢》就一直很熟悉，而那種熟悉不是因為我熟讀《紅樓夢》，倒是因為我從小讀《紅樓夢》就雞皮疙瘩，但始終逃不掉它的陰影，於是從家裏到學校，從學校到社會，從文學到影視，從創作到評論，那個熟悉幾乎時時刻刻都提醒著自己缺乏文學細胞。

一、《紅樓夢》是時代的迴應

這說來真是挺尷尬的，不過這本古典文學鉅著真是有如一張舖天蓋地的網罟，不止從小籠罩得我想逃都逃不掉，連現在我已老了，那種層層包圍的窒息之感卻仍在風起雲湧的紅學論著與推波助瀾的模仿作品裏一直沒有銷減的跡象；更嚴重的是，這個網罟因自己多次閱讀名家的紅學註釋卻抓不住重點，反而令汗牛充棟的紅學論點在自己的頑冥與不解風情裏擴大，終於導致我無法從諸多的註釋裏體驗這本文學鉅著的文學生命，或發展出悲憫眾生憂煩的情懷。這大概是我的福報真的太差罷。

談到《紅樓夢》從民國以來的流傳深遠，我的心一下子就沉痛起來，因為《紅樓夢》的魅力其實正是我們處在西方船堅砲利的殖民侵略裏所晃盪出來的漂泊心境。這無疑是這麼一個風雨飄搖的時代在人人自危的共業匯聚裏所激盪起來的悵惘景觀；換句話說，《紅樓夢》的流傳是時代的迴應，倘若換一個朝代，譬如說唐明皇時代或秦始皇時代，《紅樓夢》可能因為無法迴應當代而早已失傳，甚至會不會誕生這麼一個文學作品都將是一個疑問。

當然，我這麼一個觀察只可說是信口胡謅，其真確性仍有待歷史學家的考證；不過有趣的是，以此類推，《紅樓夢》能不能迴應到以後的世代，繼續再流傳個一、兩百年，現在恐怕也不能很清楚地肯定。

二、《紅樓夢》以美麗夢幻來隱藏《石頭記》的真實意義

我想我這個無法證實的「過去的印證」也犯了「為比較而比較的類比推論」的毛病，我這個純屬臆測的「未來的推論」更是逃不掉「與比較結果無關的結語引申」的流毒；不過，我之所以在普遍

認同的觀感裏產生懷疑，乃是因為要讓我來談論這麼一部流傳深遠的古典文學鉅著，我的心裏就老是踏實不起來——那種感覺就好像在撼搖不去的陰影裏尋找那具躲在暗處搖撼身影的微弱油燈一般。

但是姑且一試罷。首先，我以為當《石頭記》被易名為《紅樓夢》而流傳下來，其真實意義就已在美麗的幻夢裏隱藏了起來；其次，我以為除卻林黛玉的癡情易傷與薛寶釵的通達知禮以外，《石頭記》不啻一篇神秘瑛石幻化為虛假寶玉的過程——這裏的重要性是，《石頭記》隱涵著一種人性墮落的述說，而堅固真性的石子幻化成浮光假性的寶玉過程絕對不應埋葬在脂粉堆砌的《紅樓夢》裏。

這個《石頭記》的心路歷程雖然可以藉著《紅樓夢》的幻夢而凸顯「知世知夢無所求，無所求心普空寂」的意義深長，但卻也因《石頭記》的題旨隱滅，而始終無法凸顯「還似夢中隨夢境，成就沙河夢功德」的真正義涵——王安石的這首〈夢〉說明了「由夢知夢」的心路歷程雖然難能可貴，卻也相對地比較容易處理；但是由「知曉多彩多姿的假性夢幻」到「隨夢幻而銷聲匿跡」，然後回歸至徹底孤獨的真性以「成就沙河夢功德」，恐怕不是那麼容易就可發揮的了。

這個緣由，我想是八十回本的《石頭記》始終「未完成」的原因罷。當然，誠如〈風流公子的悲哀〉所臆測的，賈寶玉在遺失的四十回裏返樸歸真，本身就是一樁不可說不可說的玄機，更因為神秘瑛石從「空」的世界（太虛幻境）幻化為虛假的寶玉後，短暫地遺留在「色」的世界（紅塵），最後又回歸到「空」的世界——既然石子確實由「空」回到「空」，那個回去的故事就索性不說了罷。

三、《石頭記》迴避「空」的探索

我對這種感性的起始歸於感性的終結雖然覺得無奈，但也不得不同意這個「未完成」的殘缺只是說明了曹雪芹做為一個作者深刻體驗由「空」到「色」在文學上的易於發揮，卻認同由「色」到「空」的悟性過程不是那麼容易就可以描繪清楚的——姑且不論他所理解的這個「色」與「空」是否

有以偏蓋全之嫌，不過既然這個超越言語的「玄機」非殘缺不足以顯示其完整的隱喻，那麼不如就不去詳細敘述，反而更能因其殘缺之美而凸顯虛幻世界的悲哀罷。

說到這裏，我感到很沉重，因為〈風流公子的悲哀〉與坊間其他很多的紅學評論將這本迴避「空」的探索的《石頭記》拉得更順應世間的情境；他們以為，空空道人魂飛太虛幻境，因一篇刻在紅塵的石子上的感人故事，引發了「因空見色，因色生情，傳情入色，自色悟空」的領悟，於是將石頭上的故事抄下來流傳人間——這無疑是一段將佛教所否定的人間之「情」加以肯定的過程。

姑且不論他們詮釋這段「因空悟空」的感懷是多麼地低俗，〈風流公子的悲哀〉竟然漠視《石頭記》迴避「空」的探索的事實，卻將空空道人這個「因空悟空」的過程詮釋為一段從「空即是色」到「色即是空」的旅行，而讚美在這二者之間「因色入色」所產生的「生情傳情」是彌足珍貴的。

這樣的推論令我不寒而慄。我到今天方知，佛法裏的偈子竟然會被濫用到這個地步。誠然，將「色即是空」與「空即是色」當作太虛幻境到紅塵的「色之流轉」與「色之還滅」是無可厚非的，但意境應當提高，才能體悟「太虛幻境」或「紅塵」無非是共業的匯聚而已。

四、 迴避「空」的探索的《石頭記》不足以談論「因空悟空」

這個以不同面貌在各自的共業裏呈現，說穿了都是無明的幻化——它們除了在業緣裏盡情地幻化呈現以外，中間並不存在必要的連結；而唯一的連結只有業緣的起滅，所以說到底，在其中的「色之流轉」與「色之還滅」仍是無明在作祟。這裏的弔詭是，「流轉」與「還滅」都隱涵著「時間」的概念，而業緣卻獨立於時間的概念之外，只不過是無明認同自我所衍生出來的一套理則系統而已。

這個業緣既然與「色之流轉」與「色之還滅」沒有客觀上的連結，而只是主觀上的現起，所以把「空即是色」與「色即是空」當作是一個時空的歷程就呈現出一種自我執取的謬誤觀念。

職是，「空即是色」與「色即是空」都是獨立於時間次第之外的「狀態」，就像外太空的黑洞自衍自生蠕動成一種渾沌狀態一般；這些「狀態」既然沒有時間的愚弄，流轉即不成其為流轉，還滅也不成其為還滅，於是「因色入色」所賴以存在的自我就變得鬆動起來。

我以為，我們只有在這個渾沌狀態的瞭解裏來檢視「色即是空」與「空即是色」的真諦才能有起碼的領悟；顯而易見地，「生情傳情」在這個已然鬆動的「因色入色」架構裏，其實只是「自我」的投射而已（「人我」的顯現），而空空道人因石頭故事重新對「空」有了領悟，將名字改為「情僧」，則是文人筆下不分青紅皂白的信筆胡謅罷了。倘若讀者跟著這種思維，一起悲傷，一起沉痛，那麼要找到「真正的自我」與「真正的世界」無非緣木求魚，只怕在物欲生活裏更加迷失了。

我想這個掙扎之所以有所謬誤，乃是因為〈風流公子的悲哀〉的作者不明瞭「因空悟空」一定要在一個沒有時空架構的渾沌狀態下才能認知「因緣本空」的真諦；一旦這個共同緣起的時空在眾人匯集的「法我」裏形成，「人我」因為已經受制於「法我」的執著，所以無論如何地「因空悟空」也無法掙扎出「色相」的愚弄。

從這個預設條件發展下去，「因色入色」，然後「生情傳情」，都只是在最粗淺的「十八空」底層揣測「因緣本空」的真諦，卻又因看不出個粗枝大葉而茫然地迷失在「以不知為知」的自我執取裏了；「自我執取」是我們「生情傳情」的根源，卻也因為這個投射自我的「生情傳情」是如此地根深蒂固，因此我們始終掙脫不了「因色入色」的捆綁。所以，在這個「自我執取」裏探索「人我」，可能都因本體的束縛而無法究竟，卻又如何能在超越「人我」的「法我」裏尋求空性的真諦呢？這是很荒謬的論說。

五、 順應世情的《紅樓夢》與《心經》無關

真是如此的，任何人要談「色即是空」與「空即是色」，就不能不對千古流傳的《般若波羅密多心經》有所瞭解。誠然，在今日臺灣的佛教中興氛圍裏，唐三藏法師玄奘所譯的二百六十個字《般若波羅密多心經》版本幾乎人人都會背誦；但也因為如此，大多數的人於背誦經文時通常順口一溜而過，反而對簡短經文的深遠涵義有不求甚解之虞。

其實，這麼一部簡短的《心經》相當深邃，它既顯說般若又密涵般若，不止是六百卷大般若經的濃縮，更隱藏著修行的密法。簡言之，在其「顯說般若」部份，「色即是空」與「空即是色」是藉著觀自在菩薩照見五蘊皆自性空，來闡明「樂修般若波羅密多深妙行者」於理上掌握「不一不異」空性真諦的重要性；因此，當「色即是空」與「空即是色」併排在一起展現其「不異」的內涵時，「色不異空」與「空不異色」卻不可任意排除以忽視「不一」與「不異」乃一顯皆顯、互為因果的關係。

這絕不是想當然爾的重複，而是由這短短「色不異空、空不異色、色即是空、空即是色」的十六個字，我們才能夠往前觀照「五蘊皆空」的「體」，以及往後體認「諸法性空無相」的「用」；這個承先啟後的連貫原本在「體、相、用」裏有著總別的作用，絕對不宜斷章取義——試想這麼一篇短短的二百六十字《心經》字字珍貴，如果沒有特殊的涵意，如何能一再重複呢？

說到這裏，我不得不遺憾在這個不求甚解的社會裏，有太多的人沒有耐性去探尋究竟的真實意義，卻在思想滯塞的時候以自己的意思來詮釋佛法，或停留在一個層面而旁徵博引地往橫面思索，而忘了佛法有很多縱深層面，所以極有可能就在自己才剛以為對佛法有所把握時，佛法的真諦正悄悄地從自己的思維裏溜走。

我們真的都已經習慣於橫面的思索了，連法師與居士們在解說深邃無比的佛經時，也是習以為常地「以此經解彼經」，將個六百卷大般若經反複交叉地比較說明，好似不如此，就無法呈現佛經的精深博大，也無法表明自己傳播佛法的居心；但也正因為如此，眾人稀裏嘩啦地解說了半天，除了知曉諸多經書說的是一個東西外，其實誰也沒有勇氣將經書的精義還原到經書裏去，然後努力忘卻旁徵

博引，唯佇留在一個經書上，只知往下探索去挖掘那個東西到底是甚麼——解析佛經尚且如此，哲學與文學就更是等而下之，於是「比較文學」也就越來越順理成章了。

這個現象無疑地是當今這個社會的遺憾。眾人皆知，佛法有很多縱深層次，但一昧地把佛法拉低到世俗的橫向層面以解釋人生種種，必然產生等而下之的連鎖效果，最後使得人云亦云，以為領悟「不離世間覺」就是禪的境地，甚至以為人生的種種解脫境地就是佛陀的境地；殊不知，佛法裏「色即是空」與「空即是色」的獨立於時間次第之外的「如如不動」狀態是一種破除因緣自類相續的修悟境地，而絕對不是人類的平面思維所可加以推敲或揣測的，所以我們絕不可任意拉低佛法，甚至刻意曲解佛法。這麼做是要背負世世代代的果報的。

六、 評論《石頭記》本身即是個矛盾敘述

我想〈風流公子的悲哀〉在無意之間提供了一個揭發哲學上的矛盾敘述（paradox）的線索，是作者對我們唯一的貢獻。這裏的弔詭是，真正懂得佛學的人通常不會去研讀《石頭記》，遑論一本正經地去評論《石頭記》裏面的人物與景觀；對佛學一知半解的人評論《石頭記》大多從感性著手，卻因始終掙扎不出感性的糾纏而離理性的佛法愈遠。可悲的是，對佛學一知半解的評論者絕對抓不住《石頭記》的精髓，而那些無緣接近佛學乃至排斥佛學的評論者（譬如，到死都是個無神論者的張愛玲女士）評論《石頭記》根本就是一樁掙扎不出來的酷刑。

曹雪芹對佛法有所瞭解是毋庸爭議的，但他對佛法的造詣有多深就是一個很大的疑問；我想他藉著《石頭記》盡情地往「情」處呈現自己，恐怕也是因為他對生死輪迴與多重世間的瞭解有限，而無法體認佛法絕不是否定人間之「情」，只是將這種帶有私欲的「情」無限擴大為對六道眾生的一種悲憫——或許正是因為他對六道輪迴的不瞭解，所以他只能創造出這麼一個「情僧」在太虛幻境裏對

著紅塵哀歎，但對賈寶玉如何從「紅塵」到「太虛幻境」的回歸過程就避而不談。因此，曹雪芹雖然藉由空空道人的十六字聯句來闡述他對「情」之詮釋與執著，但是他卻小心謹慎，避免直接引述佛經裏的「空即是色」與「色即是空」來擅自解說。單就這一點來說，〈風流公子的悲哀〉的作者就顯得有些唐突；所以，不論是小說還是論著，讓我們在引證與比較佛經偈子的時候稍微小心一點，以免因過份地拉低佛法以至於誤導蒼生而造下千劫罪業。

疑是省悟

總結來說，〈風流公子的悲哀〉顯示了三項「演繹與歸納」的謬誤：「為比較而比較的類比推論」、「與比較結果無關的結語引申」與「以不知為知的強辭奪理」。這三項謬誤與這個不求甚解的末法時代有密切關連，可以說是這個時代現象的必然產物。

所以，公平一點來說，〈風流公子的悲哀〉並非始作俑者，也非獨領風騷；因為人類這個喜愛由「類比推論」以建構立論根據的現象不止在文學界比比皆是，在人世間的批判鬥爭裏更是一樁人人慣用的技倆——於是人們不止在橫面的思索裏習以為常，技巧更因大家都生活在表面的膚淺裏而日益純熟，使用起「類比推論」來不止如臂使指，更是亂人耳目，直弄得人世間紛紛揚揚。

我舉遠無憑，只能列舉近來鬧得不可開交的一連串政治事件來加以說明「類比推論」是多麼地深入我們的思維。首先，美國國會對柯林頓的誹聞案件進行彈劾一事，使得那些議論激昂的政客每每為了建立其罷免總統的論點而重新對另一個被罷黜的尼克森總統進行「類比推論」攻詰；其次，在臺灣，我卻驚聞政客以「殺豬」對「精省」進行「類比推論」調侃；更有在臺灣海峽兩岸的交流裏，文工人員以「大陸逢九必有政治上的結構性轉變」，來建立其「一九九九年必將有重大結構性轉變」的「類比推論」揣測。姑且不論這些公眾人物所引述的資料是多麼地謬誤與低俗，我們看到這些身居為

民請命與眾人表率的政治人物不求甚解地在公眾場所裏信口開河，就不得不稍稍讚美〈風流公子的悲哀〉作者的風雅了。

嚴格地說，〈風流公子的悲哀〉的作者所凸顯出來的這個「以不知為知」的弊病在現代的社會裏是個隨處可見的通病；但這些「以不知為知」的人士似乎對自己的「與比較結果無關的結語引申」有著自知之明的不安，於是人人在耍弄完「類比推論」後，好像都有著「藉著宗教的清高來澄清自己的純正動機」傾向，所以就演變出政治人物「一步一腳印」的頭戴斗笠形象或身著牧師服飾的諄諄傳道形象。選民們在強力媒體的宣導之下，面對著清新的「宗教人士」不免有些混淆起來，於是全都忘了宗教夾雜在政治裏面只是這個混亂時代的共業匯聚現象而已。

政客喜用媒體以達其政治目的，是二十世紀的民主政治所不可或缺的技倆，其中的樹立「公眾形象」則在媒體大行其道的今天有著左右共業匯聚洪道的作用，就好像泉石擋流一般，輕巧地在媒體的流動方向起了先入為主的「形象」概念。

細細想來，政客得以遂行得逞，也是因為「類比推論」的習性早就深入我們的思維；所以我們雖然瞭解了政客強自輸送訊息的企圖，但是在媒體的鋪天蓋地裏，我們卻始終掙扎不出以形象取人的束縛，而身不由己地陷入「類比推論」的重重包圍裏。

這個世間亂象解析起來有些困難。不過，當政客有鑒於「公眾形象」不足以為民表率，而民眾卻因精神導引的缺失與橫面思維的掙扎不出，而身不由己地陷入宗教的迷信，進而導至社會的動盪與腐化，於是急急忙忙地上下動員，藉著提倡「心靈改革」以破除迷信。這項措失原本可以力挽狂瀾，但卻因推動這項運動的人士無法深入縱深的剖析，而只知隨順著橫面的思維方式在祈福與許願裏維繫著「公眾人物」的順應民情形象，於是使得這個藉著表面的膚淺思維來喚醒社會大眾內在自覺的方式，演變成一樁迎接「佛牙」與「舍利」的虛應政治行為，更使得這麼一個正確的政策導引卻推波助瀾地變成一樁在不知思索的羣眾裏引發更加廣泛的迷信工具，遑論達到其「重建社會」的目的了。

這個一再互相影響的社會現象不止使得政策推行不力，更使得純宗教行為在政治的介入下變得不倫不類，反而暴露出政治人物藉宗教達到其政治目的的動機，而宗教人士卻不可避免地也被掛上「政治動機」的企圖；於是，這個只知做橫面導引而對縱深思維措手不及的「心靈改革、社會重建」政策推動，不止無法使得宗教與政治兩成其美，反倒因其無法順利接軌而有兩敗俱傷之虞。

我想〈風流公子的悲哀〉一文雖然有著「演繹與歸納」的謬誤，但卻因其尋找「真正的自我」與「真正的世界」的假設與結語引發出了「以不知為知」的弊病，然後意外地對這個世間的亂象進行了反諷——這個「無心插柳柳成蔭」的結果，或許正是這篇文章在提升社會思維的意義上有著正面的貢獻價值罷。

終究還是多事

我讀完了〈風流公子的悲哀〉以後，本來覺得不足一哂，但又因〈風流公子的悲哀〉的作者對佛法的曲解而感到惶恐，於是振奮起精神來破除他的謬論；不料寫著寫著，我才發覺我在縱深的佛法探索以外又添枝加葉地往橫面的社會現象說了許多。

這個藉縱深思維進行橫面批判當然也是一種「類比推論」，所以我的「多事」只是說明了我在這個共業匯聚裏面畢竟還是走不出來，而〈風流公子的悲哀〉卻適逢其時地提供了一個我紓解情緒的機會——這裏自然有它的內在因緣作用，但卻不是我所能瞭解的。

是為誌。

問曰：文字的描述能力是否過於蒼白無力？

答曰：這個很簡單。文字書寫到最後一定喪失其敘述性。何以故？以我自己的書寫經驗來做個說明。我開始寫文章不久，有一天我發覺，文章的標點或詩詞的段落在創造與破壞同時進行的時候，有連袂抗拒冗長敘述的功能；傳統的敘述，不論詩詞或散文，之所以美乃因具象、或使用一個「文字所能承載的思想來展現心靈底層的幻滅與痛苦」時，這個思維現象所交織出來的文字效果會產生一個美感，而更重要的是，它使生命的輪廓顯現了出來，就算頹廢如《紅樓》、叛逆如《水滸》、矯詐如《三國》，其宏大敘述的內在精神在剛剛開始堆砌這些震古鑠今的作品之前，是不可能存在的，直至完成，甚至被篡改而傳代，「宏大與殘破」的雙重效果會產生一種「隱藏異質性」，而在其糾纏中，產生耽溺，繼而在耽溺中自在起來。這就是「創造」的真正意義，必須一邊創造一邊破壞，否則以前的敘述會令未來的「新敘述」不能建立。在這個過渡期，文章宜短不宜長，否則必露馬腳，著力處亦只能卑屈，不能傲視，否則必定破碎。

「隱藏異質性」一直存在於人類的思想裏，尤其文人以思想操控文字，再以文字承載思想時，極大部分都只是反應了時代思想，沒有個人思想，於是個人勉力敘述這個思想時，必須找到一個舒適與自在的耽溺，否則不能為文。

這基本上就是個人書寫在時代書寫裏的現象。放諸民初以降的書寫，雕琢歷歷，從魯迅錢鍾書沈從文胡適之張愛玲白先勇，其實值得稱頌的書寫不多。當然夏志清老教授對這種論點不能接受。這暫且不論。他早年的一本為教授升等而寫的英文論著，在英文書寫圈裏不甚了了，但其中文譯作卻因將張愛玲推至中國文壇頂端而統領了臺灣文壇達三、四十年之久，最後還因之被推薦為中研院院士。這豈不怪哉？我只能說，夏志清的大氣魄能言敢言，令人敬佩，論點如何，觀點如何，雖值得商榷，但這種氣勢，三、四十年無人超越，卻又只能說明臺灣文人的頹廢與精神的墮落。

餘生本無給，何事卷沉雪？——另類的「比較文學」

辛巳年剛過臘八，有那麼一個冷冽的早晨，我攜帶幼女彧如上喜瑞都市圖書館，無意之間發現中文書籍部門稀稀疏疏地排列了一些臺灣出版的新書。

喜瑞都圖書館已經許久不進購臺灣地區出版的新書了，所以多月以來我早已習慣坐在幼兒圖書部門，聆聽彧如在懷中呀呀唸著一些童話圖案。照理說，圖書館每隔幾個月就會選購一批中文書籍，汰舊換新，將一些沒有人借的書從書架上移走，但這一陣子聽說中國大使館為了配合大陸文宣部推動海外中文教育計劃方案，免費提供了圖書館千百本中文書籍，還熱熱鬧鬧地在仍在擴建的圖書館前，舉辦了一次贈書儀式。

與會的市議員感激中國在百事待舉的經濟建設浪潮裏，居然能夠注意到洛杉磯縣偏遠的一個小市鎮的中文書籍需求，於是責成圖書館即日編錄書目，儘快將贈書排上書架；由於圖書館書架容量的限制，經辦人員就趁勢停止購買其它的中文書籍，並逐一將些舊的書籍移走，於是幾個月下來，大量解釋改革開放政策、批鬥達賴喇嘛、宣揚中南海政治理念等等文宣資料夾雜著一些奇奇怪怪的蒐秘、導遊書籍，就將臺灣的文學刊物擠到一角，使得原本清一色的正體字書籍終於不敵玲瑯滿目的簡化字襲捲，逐漸萎縮了起來——這個觸目驚心的排擠效應，其實與大陸移民逐漸改善經濟而進入大洛杉磯地區主流的房地產、律師樓、會計室、零售市場等等，殊無二致，而且有著排山倒海之勢。

面對這麼一個無可遏阻的趨勢，我已經很少往充斥著政治文宣的簡化中文部門的角落來了，這次為了替彧如解釋「看圖識字」裏的簡化字，我突然想看看成人部門的正體字書籍的地盤到底還賸下多少，於是就發現了一批臺灣來的新書夾在滿書架的簡化字裏，猶如頑強的小草從石縫裏冒了出來。

我一口氣挑選了十幾本，興沖沖地在出借櫃檯上，與彧如手中的九本兒書一起堆起一座小山。管理人員礙於圖書館外借十五本的限制，要我從中篩選；我毫不考慮將兒書全部退回，不料彧如一陣哭喊，惹得肅靜的圖書館騷動了起來。我安撫不成，只得留下幾本，但彧如仍舊不肯妥協，於是最後只好將九本兒書全數留下，而我的六本書在一陣拉扯之後就只賸下高行健的《八月雪》與《給我老爺買魚竿》，張大春的《本事》、舞鶴的《餘生》、莊信正的《展卷》與唐捐的《大規模的沉默》。

這六本書同時進入我的書房，也可算是一種因緣和合罷。它的取樣首先當然是圖書館的選購，其次是我在管理人員的監督下不容細想，於是只能受到這些作家的盛名感召——高行健不用說了，其諸多著作挾諾貝爾文學獎作品《靈山》之威力，正襲捲全球各大正體中文書籍市場，我自然也受到波及；張大春一向是我的最愛，而且他能夠將 pseudo-knowledge 與「本事」聯想在一起，當時就吸引了我；莊信正的「文學風流」早已在文壇樹立美譽，其涉獵之廣泛與引證的功夫令人歎為觀止；舞鶴這一陣子我聽了很多，大概可說是坊間一致公認最具「意識流」的小說家，我有了初次接觸的機會，說甚麼也不會輕易放棄；而新近崛起的唐捐一手「論說兼記敘兼抒情」的才華早已不知不覺成為自己摩擬書寫的範本，當然更不能錯過。

我挑選這些書時很匆忙，並無法注意到這個書目的排列順序；憑心而論，這個書目的開展是我在次日清晨開始閱讀時所加以排列而組成的，代表的正是這些作家在我心目中的份量。不料這一路讀來，這些書籍在我每日清晨僅有的讀書時間裏所交織出來的文字圖影，令我嚇了一大跳。

先說《八月雪》。我先讀《八月雪》當然是因為高行健在實驗舞臺上的成就，另外自然是因為自己在佛學上的鑽研。但是一讀之下卻大為惶惑，因為《八月雪》不止是本舞臺劇本，更是一本詮釋「禪學」的舞臺劇本，但卻暴露了高行健從早年因嘗試走出毛腔毛語籠罩而創作的《絕對信號》、

《車站》、《獨白》、《野人》、《彼岸》、《冥城》、《山海經傳》，到流亡法國以後《逃亡》、《生死界》、《對話與反詰》、《夜遊神》等等劇作一路過來所掙扎不出來的心理狀態。

我讀《八月雪》的時間很短，讀完後思考的時間卻很長。這說來有些困擾，但我讀完後，立即現起的第一個念頭是「所謂禪，以數學為例，是立刻把答案告訴你，演算過程自行處理；這（齣戲）是演算給你看，最後也沒有結果。」

這段話原本是余光中教授批判我的新詩〈三位一體〉的感言，雖然時日已久，但是大概是刺激太深了，所以在「現行與還薰」的作用下，這段邏輯有問題的評語倒自衍自生地在腦海裏形成了一個揮之不去的警語；第二個生起的念頭就是我以為任何人都可以搞實驗舞臺劇，唯獨高行健不宜，偏偏他又是這個藝術領域裏的佼佼者。我心想這不能不說是造化弄人罷。

高行健善根深厚，他的舞臺劇本成績斐然，尤其《山海經傳》更是嘔心泣血之作。但是高行健如此一位善根深厚的作家在掙扎不出文字與形式的束縛之餘，卻又一再為形式所縛，當真令人浩歎，因為在一個以舞臺的形象為空間、以劇情的演進為時間的劇場裏，受了美學蠱惑而被吸引前來觀賞的觀眾只是一羣注視著舞臺與劇情的旁觀者，更由於他們自始至終都無法參與舞臺上的形像演進，所以只能幻想自己存在於先入為主的美學觀點上，卻也因其熱情的投入遭到無情的阻隔，所以最後人人都只能認同自身的蒼白影像，而頹喪於被醜陋與腐敗的璀璨外衣裹捲的美學裏。

這當然不是美學出了問題，而是觀賞者無法從自溺的、過度的唯美論裏建立美學態度的形而上價值。這是觀賞任何舞臺劇最深處的荒謬氛圍——既需要連結，也需要對立，但是又因其不知對立的存在才是造成連結的主因，而痛苦難熬。

正是因為這個「對立與連結」的糾纏不清，高行健只能在其一再標榜的「沒有主義」裏堅持「自由的表述」；殊不知，諸如「沒有主義」與「自由的表述」的論說只有擺在「政治」的範疇裏來解釋才能成立——換句話說，高行健竭盡一生「逃亡」，執意逃離政治，卻不料越逃越往裏跳。

這說來傷感，但是「沒有主義」在政治裏就是「無政府主義」，在哲學裏就是「虛無主義」，在佛家裏則叫「執空」；這個不管高行健如何在《沒有主義》一書的〈自序〉裏解釋，都無法排脫，都只是另立一個名詞來解釋一種思想狀態，卻越解釋越弄得思想散亂，就像《八月雪》一般。

「虛無主義」或「虛無思想」是歷經文革一代的知識份子普遍具有的心態，更是仍舊堅守著「無神論」堡壘的共產黨人甜美的意識形態果實，所以縱使語言形式鬆動了，其意識仍舊逃離不得；更有甚者，在這個「意識」的牽動下逃亡，則不論逃到天涯海角，始終脫離不了「虛無」的籠罩。

我真是很憐惜高行健的。但是他這麼一位善根深厚的作家怎麼如此執著於語言（或文字）呢？這當然跟他這一世的因緣有關。或許由於他的福德不夠，所以他自始至終只能徘徊於佛教之外，但是由於他的善根深厚，所以縱使他說自己「非佛非道」，卻在潛意識裏（或無意識裏）不由自主地潛行前世所種植下來的修行根器。

這原本無所謂的，因為文人倘若不操作文字叫他做甚麼好呢？但切忌談禪，因「不立文字」、「不著形式」的禪一造作就錯；另者，高行健喜歡在咒樂的影響下寫作是很危險的，在這個氛圍之下提倡一個「漢語書寫的新管道」更是荊棘滿佈，當然倘若能在木魚的「嘓！嘓！」的單一枯乾的敲擊聲下將「沒有主義」改為「沒有文字」就差不多了。說到這裏，我不得不輕歎一聲，因為在國內就受《金剛經》影響的高行健，不可能對「主義非主義是主義」或「文字非文字是文字」沒有一點瞭解，但卻因對「即與離」的懵懂，而不得不倡行「沒有主義」來對眾人的思想進行整合。

倘若這個負面的倡行是因為高行健不喜歡「主義」這個詞，那麼換為「虛無意識」來總結他的思想也行，倘若還是不行，那麼就叫做「虛無思想」也一樣。無論怎麼叫，這裏最主要的意義，或許可用劉再復教授的一段解釋來總結一下：「高行健是一個渾身顫動著自由脈博，堅定地發著個人聲音的作家，是一個完全走出各種陰影尤其是各種意識形態陰影（主義陰影）的大自由人，是一個把個人精神價值創造置於生命塔頂的藝術全才」（《一個人的聖經》跋，聯經出版，第四六六頁）。

劉教授一向對高行健愛護有加，甚至諾貝爾文學獎的桂冠在二〇〇〇年降臨到中國人的頭上，與他幕後的運作也脫離不了關係；不過這段讚譽有問題，或許只有將「生命塔頂」更動兩個字而成為「政治塔頂」，這段話才算無懈可擊罷，因為「政治逃亡」即是出離，古代的文人出離山林，現代的文人流亡海外，不論逃亡或出離，虛無意識總是趁虛而入，而這正是老莊哲學對中國人的影響，尤其在「無神論」意識形態的控管之下久了，這種「虛無意識」根深蒂固，很難察覺。

從表述形式的角度來看，高行健以舞臺劇形式來詮釋「沒有主義」的意識形態，與哈金以英文筆法寫「文革」小說一般，都是在逃離毛腔毛調的籠罩；顯而易見地，對那些歷經政治噩夢的一代人而言，身軀的逃亡仍舊是不夠的，所以人到了國外，意識也得逃離出去，但是「離散意識」似乎仍舊不夠離散，所以索性連表達這個「離散意識」的文字也一起「離散」了。

毛澤東當真陰魂不散，人都死了三十多年，其對意識形態的控管竟然仍舊像掛在天安門廣場上的碩大照片一般壓迫得人喘不過氣來。我對這些「被政治災難嚇破了膽」（劉再復語）的人，寄予無限的同情，但不禁想提醒一下，諸人的「無神論」意識仍存；這也無可厚非，但是千萬不要再以任何的形式來詮釋「禪」，因為循著這個「虛無意識」下去，最後必然產生「斷滅見」，而在「斷滅見」裏詮釋「禪」卻不掉入「謗佛」的千劫重罪幾乎是不可能的。

當高行健嘗試走出政治來散播「沒有主義」與「自由的表述」，並以「禪」來解釋其「虛無」意識，這一切問題就產生了，因為他以為「虛無」就是「空」，「空」就是「禪」，所以儘管滿篇禪語，卻不知禪為何物。這是頗為悲哀的。因為「空」不止是「有」，而且是「大有特有」，「顯有密有」，所謂「真空生妙有」即是，更所謂「執空不如持有」即是。

從這個角度來看，高行健不應諱言「主義」，更不應忌言「政治」，需知一個「大自由人」連時空都羈絆不了，還在乎小小一個「主義」嗎？其實毛澤東在世的時候，政治運動不斷，正是向世人示現，世上根本就沒有「主義」存在；如果這個觀察屬實，那又何必再創一個「沒有主義」的名詞來

描繪一個原本不存在的東西。文人喜歡創造名詞原本無可厚非，但不應該是喜歡「談禪」的高行健的作為，因為這正是禪學裏「頭上安頭」的弊病。我雖然對舞臺技巧一竅不通，但是我希望《八月雪》的舞臺實驗能夠起碼將「非禪」的狀態點描出來，那就不枉高行健一番苦心了。

另一個很具意義的觀察是高行健提出了維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）來說明自己放棄哲學思索的根由，並以之註解自己在舞臺上追求哲學的表現乃因「純粹的思辨已日益被方法所代替，傳統的哲學，自維特根斯坦之後，已告結束」（〈文學與玄學‧關於《靈山》〉，《沒有主義》，天地圖書有限公司，第一七二頁），這就不得不令我們注意維特根斯坦的哲學思維；說來有趣，不知從何時開始，也不知是何種因緣的促成，維特根斯坦在神州大陸廣受矚目，但是維特根斯坦的思維層次其實不高，從希臘以降的西洋哲學史裏，能不能排上一席位都是一個很大的疑問，更何況，諸多錯謬的翻譯其實根本不能探索「邏輯哲學」的本義。

認真說來，高行健所謂的「傳統的哲學，自維特根斯坦之後，已告結束」應該是「傳統的學院派哲學」之意，甚至是「傳統的西方學院派哲學」之誤；既然是所謂「傳統的西方學院派哲學」，那麼在五花八門的「傳統的西方學院派哲學」裏，高行健的註釋仍得重新擺回維特根斯坦的論說裏才能自圓其說——這裏要注意的是，「傳統的西方學院派哲學」是不圓融的，是互相抵觸的，所以任何一個西方哲學家的思維只有在他的論說領域裏才能站得住腳。

但是我們一旦回到維特根斯坦的論說來觀看高行健的「語言流」理念，其矛盾思維隨即浮現了出來。維特根斯坦對「語言流」是這麼說的：「『語言遊戲』一詞之產生乃為了強調一個事實，即語言是一種活動的組成部分，或者一種生活形式的組成部分。」高行健所有的實驗舞臺劇可以說都在這個「語言流」裏掙扎，也就是說，他的理念立基於「瓦解政治控管」，所以只能說是政治活動，至於生活形式，高行健其實是非常入世的，所有的七情六欲捆綁甚重，絕不是甚麼「大自由人」。

我對《八月雪》的失望在讀完《給我老爺買魚竿》以後就更深刻了，幸運的是，在乏善可陳的篇章之後，出現了只有數百字的「跋」，氣勢萬鈞地將《給》文提升至諾貝爾文學獎的水準。我一度猜想我的失望乃因為自己與文革的環境毫不相干，所以感受不深，於是就將《給》文交給了曾經飽受父親批鬥之苦的老婆閱讀。

岳父胡玉田先生揹負著「臭老九」之名，含冤而死已有十幾年，受盡屈辱的胡家在未能平反、未獲昭雪的歲月裏，只能嘗試在一些描述同時期遭受批鬥的「傷痕文學」裏尋求慰藉。大概讀得多了罷，對這麼一本被塑造為「世界名著」的《給》文，老婆相當感慨，她說：「這可怪了？比這本書寫得深刻的作品在大陸隨手可得，卻不知為何《給我老爺買魚竿》能夠被包裝得如此偉大？」我對這樣的質疑沒有答案，不過我想或許這跟七〇年代的臺灣急於探索共產社會而將陳若曦的〈尹縣長〉包裝為「經典之作」有異曲同工之妙罷，只能說這些小說有政治意識，但不能說有文學價值，只不過這些文人大多厚顏無恥地接受了政治的報償。

換個角度來看，《給我老爺買魚竿》或許與《靈山》一樣，都是高行健藉著「身軀的逃亡」來試驗一些文學觀念，諸如「我你他」的人稱變換，無情節無主義，意識流語言流，夢境與現實，歷史與神話等，只不過為另一部較為成熟的長篇小說《一個人的聖經》鋪路；所以倘若我們以《一個人的聖經》為基準來看《給我老爺買魚竿》的話，則《給我老爺買魚竿》只能被看為一些不成熟的習作的集錦，離「經典之作」、「世界名著」等等為了行銷而製造出來的「假話大話空話」甚遠；這對講究語言精確卻又不得不接受這種不負責任的出版廣告術語的高行健來說，不能不說是個嘲諷。

《一個人的聖經》的確是高行健截至目前為止所有作品的頂峰之作，但是他執意徹底摧毀一切人為面具、政治假象與神話偶像的努力，離大徹大悟的體驗與感悟尚遠——其「沒有主義」卻被形式所惑、追求自由卻為色慾所捆、活在當下卻為瞬間所縛等等字句，在在處處說明了高行健的「徹底性哲學」（劉再復教授語）仍舊不徹底，遑論「大徹大悟」的境地。

或許對一些長期以來被籠罩在毛言毛語氛圍的文藝人士而言，高行健充滿實驗性語言的「敘述的自由」的確代表著一種突破；其從《靈山》的「我你他」語境到《一個人的聖經》的「你他」對應也的確呈現一種「無我的敘述」。但這種「無我」與「自由」的情境卻又因語言的執著而不得不消失在連串的感官追逐裏，所以最後當精神與自我的探求茫不著邊時，只能訴諸「瞬間與當下」。

這原本走入正道，但「瞬間與當下」的哲學課題並不簡單，因為它牽涉到主體性的存在與時間的流變；而且在當下的主體性現起，「十二緣起」歷歷分明，因因相扣，客體性的時間反而是不存在的；倘若有人認為高行健鼓勵世人「要抓住生命的瞬間，盡興活在當下」就是一種「徹底性哲學」，則他起碼應該去閱讀德國哲學家海德格的《存在與時間》，才有可能將自己的思維層次往上提升一個架構，然後才能明瞭佛家的「如如不動」在「無時空」情境裏的真實意義。

我想高行健對自己的小說是否真的「哲理性強」很清楚，所以他在不滿意之餘，開始凝製一種語境來談「禪」，並藉著劇作來散播「禪境」。持平來說，高行健尋求「一種更為樸素、更為確切、更為充分的語言」來掌握「對自身更為清醒的認識」是值得讚揚的；但遺憾的是，這樣的努力是徒勞的，更不能指望小說家在「語言的流程」中表達「對人自身的認知」，因為不止「從蒙昧狀態中才出來不久的現代人」無法逃離「現實中的政治、倫理、社會、哲學乃至於歷史與文化的種種問題」，連長期處於清醒狀態的宗教人士也無法逃離「主體與客體」的愚弄，因為不止語言為一個客體，連思維也是一個客體；不止寫作時所處的時空為一個客體，連思維在認知作用產生的剎那所形成的時空也是一個客體——不瞭解這個層次的「主客關係」，卻妄談「禪」，則只能是文字或形式的賣弄。

我從《給我老爺買魚竿》到《本事》有一種迫不及待的逃離，讀完後卻是欣喜異常。《本事》最耐人尋味的就是「本事」兩個字以及張大春將之與 pseudo-knowledge 聯想在一起。我不敢講這兩個詞是直接翻譯，起碼在我看來，它們不是文字翻譯，而是哲理翻譯；但這麼一個聯想

真乃千古絕唱，可載入翻譯史冊，更可在其哲理翻譯的互為指涉中寫出一大篇的哲學論文。我曾將之與霍金教授的《時間簡史》與書名副標題「宇宙大爆炸」的造作聯想在一起，一東一西，堪稱絕妙，都以其「副」凌駕於「正」。

張大春單從這個巧思與創意來說，絕非常人，卻因緣錯置，一世屈就為小說家，只能在小說的領域為小說打造量身，真乃埋沒了真才實學。及至讀到〈猴王案考〉，拍案叫絕，其非比一般的學養終於彰顯了出來，真可叫一些浩首窮經、引經據典的學者們汗顏。

《本事》的蒐秘誌異極盡能事，不止上下古今，更縱橫寰宇，但在大開眼界之餘，卻又覺缺少了甚麼，因為「天下本無事，庸人自擾之」，但是《本事》拆解了半天，卻讓天下真的「有事」了，而且在字裏行間更攪弄得「世事」不止繽紛，還有了那麼一絲絲必須攪弄的味道。

正可謂，何事攪弄？庸人何人？或許張大春正因文思太過流暢無礙，史筆太過剛正不阿，哲理反倒順溜無著——我猜這些文章倘若不是為了交差，就是順應編者讀者，絕非擁有自主性的作品，所以乾脆以 pseudo-knowledge 為書名統稱之。多麼辛苦啊！蒐集這麼多的稗官野史，得耗費多少心神呀！我常想，張大春從「兒童小說」寫到「武俠小說」，從「政治小說」寫到「小說稗類」，其實驗性與前瞻性當屬近／當代小說界之第一人，也是唯一之一人；若以這個角度來看臺灣所選出來的三十年或五十年經典小說，應可看出陳映真的偏狹、白先勇的貧血、朱家姊妹的傷頹、葉石濤的拘謹。

同樣地，舞鶴寫得也是很辛苦。《餘生》兩百多頁不分段落狀似囈語的敘事讀來真是費事。在讀的過程裏，我的腦中不時浮現十幾年前當 IBM 的大型電腦（Mainframe）仍舊是唯一的資訊處理媒介時，朋友為了追蹤「當機」的根源，經常得請專家讀系統數據（Dump），在成千的終端機使用者所輸入的上萬的程式中將「當機」的罪魁禍首找出來——這麼一個 Debug 的過程所倚賴的就是一大串沒有段落不加整理無法詮釋連綿數十頁乃至數百頁的原始數字。

我讀《餘生》時的感覺就是如此，有如讀著文字的 Dump，活脫脫一幅文字拼圖，其拼構的秩序就是資料上場的過程，不加判斷不加分類，甚至資訊層疊證據對抗；更令我驚駭不已的是，滿篇狂人囈語的流洩，所賦予讀者的「意識」沒有導向沒有規範，所以要歷史的人可將面談內容貫穿起來尋找到歷史的證據，要性的人可從文字中跳躍著找性，要政治的人可從控訴裏找到政治，要笑謔效果的可從篇章中找到笑謔——各取所需、各應其趣。

這個不想引導讀者意識的文字呈現，我想就是舞鶴以文字拼圖的方式來處理《餘生》的目的；但這是否就是「意識流」，我想還值得探討。想來「意識的流動」對資訊的篩選與知識的累積有相當的作用，卻不能只以一個有若「口述歷史」的方式來呈現第一手資料，因為在這個資訊鋪陳裏，主要的呈現是舞鶴與每一位人物的事件交流，以及在這些事件交流中舞鶴本人所處的動機與因緣，只能說是 pseudo-knowledge ，而並未牽涉到他個人深層的「意識的流動」；易言之，縱使《餘生》是一種訪談過程裏的「意識流」，這個「意識流動」在受對境牽動的書寫裏只能是一種膚淺與表面的陳述，反倒極易在歷史同情的蠱惑下混亂了真正的「意識流」。

我必須老實地承認，我這個在閱讀時所產生的「意識流」曾幾度產生困惑，因為我在閱讀前，已經先行讀了王德威教授的序論〈拾骨者舞鶴〉，所以「意識的流動」本身早已滲透了一些先入為主的觀念；當我在讀這麼一篇 Dump 而感到疲倦的時候，我就發現自己的想法與感受對比於王教授的觀感與稱譽有非常大的出入，於是我就回頭將序論重新再讀一遍；由於 Dump 相當艱澀，我回頭的次數隨著頁數的開展就多了起來。

如此輾轉互進，我對〈拾骨者舞鶴〉的印象竟然在讀完全書時凌駕了《餘生》的連綿敘述，以至於讀完了《餘生》卻全然沒有《餘生》的印象，反而〈拾骨者舞鶴〉的印象鮮明無比——這麼一個感覺以前也曾發生過，那是我讀王安憶的《長恨歌》的感覺，只覺得她一直寫一直寫，弄散了主題，混淆了思想，但是多年之後我發現李歐梵教授稱譽之為一本「史詩」，令我有種落寞之感。

《餘生》跟《本事》的標題段落、層次分明、論理有據，當然是截然不同的形式演練，但其蒐秘誌異的性質並無不同；雖然《餘生》跟《給我老爺買魚竿》一樣，都有著控訴歷史的企圖，但顯然地《餘生》佔盡臺灣全面平反歷史的政治優勢，所以在民主浪潮的推動下所受到的矚目就有些失去了「大歷史」或「大敘述」的視野，只能是一種「稗官野史」——這點與《本事》是大差不差的。

《展卷》與《本事》也一樣大差不差，其關鍵都在「旁徵博引」，以此經證彼經，或以此論批彼論。這些考證工夫都是學院派教育所訓練出來的。我在閱讀時，幾乎看得見莊信正教授翻閱著一張一張的資訊卡；不知道為甚麼，那個身影莫名其妙地與已故的包喬齡老師重疊了起來。

包老師是我高一的導師。在那個一切文宣都遭受控管的年代裏，包老師經常在課堂上要大家自修，然後在建中的紅樓教室裏，翻閱著一疊又一疊的《論語》與《四書》，東抄一段，西錄一截；我看得相當真切，因為我與林茂隆君在考軍訓時講話被記了大過，更被調位到最前面一排，分列兩側，接受他當堂吐出來的口痰。

包老師抄錄的《論語》，隔幾天都會出現在他的專欄「談古論今」；當然，包老師撰寫的技巧相當高明，因為他總有辦法在《論語》裏找到一些有關的字句來加以引申，藉以隱射當時的人與事。我們都知道，在那個時代寫這樣的文章是要冒殺頭的險的，但包老師撰寫多年，也相安無事；我那時太小，讀不懂經世論文，但總覺得能夠在警總的眼皮下浮游自如的人，都不是簡單的人物——有了這麼一個認識以後，幼小的心靈就震撼得無以復加，所以我每次見到包老師，總是卑微得擡不起頭來。

包老師這麼一幅「咯呸！」的畫面，以及那一堆堆在地上蠕動不已的濃痰，竟然在三十五年以後，成為我對高中景況的唯一印象，真乃匪夷所思；如今包老師已然作古，連幽靜古雅的紅樓也已被拆掉重建了，至於「談古論今」（或者是「上下古今談」罷）到底寫了些甚麼，在當時對一羣十五歲的學子們來說毫無意義，在現在恐怕連考證專家如李敖也找不到絲毫線索了。

包老師的上連下串、左談右論，絕非始作俑者，更非後無來者；事實上，在這人事全非的三十年之間，坊間在西方「比較文學」的廣為傳播下產生了越來越多擅長比較的學者，比較的內容在網際網路的推波助瀾下也日益推陳出新，於是《展卷》誕生了，《本事》出爐了，直把一個人間百態交織為一個五花八門的迷魂陣，更把在其間浮沉的人擺弄得昏頭轉向。

學者治學的習性是很有趣的，似乎學識愈淵博者愈習慣比較引申，治學愈嚴謹者愈剋守注釋忠實。殊不料，在這麼一個心態下著書立論，其胸蘊不愈走愈偏狹者幾稀矣，此乃「文人相輕」的內在本質；其視野也無法不隨著研究課題的愈來愈精擅而愈走愈縮小，重者如《中外文學》的「比較文學論文」，篇篇引文連頁，「朝『成為專家』的方向去進行領域切割」，輕者如謝鵬雄教授從「文學中的女人」到「文學中的性」到「文學中的對話」，莫不藉著浩瀚經卷來「探索人情之幾微，優游理念之間」——兼具輕重比較文風之佼佼者，似乎可以莊信正教授為代表，其悠游於文學書卷裏展現比較風情，的確堪稱為「文學風流」。

學者執意「成為專家」，其實是龔鵬程教授的觀察。龔教授曾在〈文學批評近景〉（《知識分子》，聯合文學出版社）一文中說：「文學批評成為專業之後，從事文學批評的人便專家化了。在傳統中文系裏，其實並無這樣的中國文學批評專家……九〇年代的中國文學批評做為一種學院體制的『知識工業』，其論文量產甚為豐盛，但這個知識社羣本身卻正處在分崩離析之中。」何以故？選材偏頗故，以「選材」是一個哲學議題故。

善哉斯言。由此可見，張大春的〈猴王案考〉的創見在「理論化、術語化、規範化、專業化」的理論專家裏是絕對找不到的，在「文本、多元、異質、流動、論述、後殖民、去中心、解構、顛覆等語詞四處氾濫，文章越來越詰屈聱牙」的話語系統裏是絕對不可能出現的——破除文學評論「怯懦且滿口術語」的作繭自縛才是文學評論的希望——我猜這是張大春幾經思考之後，才決定將〈猴王案考〉置放於學術論文之外的根本原因罷。

〈猴王案考〉在學術之外鳴聲似乎有些遺憾，但卻也是提供一個大方向以供後人做細節修正的唯一方式。這個遺憾說來有些淒涼，不過也說明了「比較與考證」的不容易，要流傳下去更不簡單。莫說幾千年的人類歷史，不知有多少人文事跡埋葬在高原荒漠裏，連偶一出土的文化小發現也非常容易在專家的眼皮底下溜過；我總覺得人類的發展之所以愈走愈偏狹，與人文學者的胸蘊與學養有關，湮滅歷史證據不講，連證據確鑿的歷史文物也視而不見，或強自扭曲。

此言不虛。黃永武教授曾在一篇刊登在《中副・林下小記》（12/25/01）的短文〈妙音鳥〉裏說：「文化上有些小發現，會影響學術上的大事業。譬如今年八月，湖北江陵天星觀戰國中期的二號墓穴裏，出土了『妙音鳥』與『蓮花豆』……都是古印度文化中特殊的圖案。它們出現在戰國中期的楚國，是件大事，表示楚國的莊子與屈原，已受佛教的影響。」

黃教授這篇短文石破天驚。我讀完後，立即往黃教授居住的溫哥華方向，遙空三拜。這麼一位學者心思如此細膩，學養如此豐富，胸襟如此開闊，真令人仰慕不已；我讀〈猴王案考〉的感覺亦是如此，幾次停頓，捻香遠禱，有若閱讀佛經一般，感激涕零。這兩位學者所披露者，倘若日後證明屬實，將「驚醒多少文化研究者的大夢」——治學到這個地步，真乃不愧於天地了。

是呀！〈猴王案考〉正如「迦陵頻伽」的鳴聲美妙，令我大開眼界，但是學界的冷漠卻又令人胸口沉悶，喘不過氣來，更加令人扼腕歎息的是，黃教授披露「蘇雪林教授辛勤探究屈原三十幾年，至死堅信『屈原作品中充滿域外文化分子』」，以及胡適讀完蘇教授的信後，「為她擔心，懷疑是否有神經病」。這豈不是文人胸蘊與視野偏狹的明證嗎？

嗚呼！蘇雪林教授這麼一種深具思維上的創見與學術上的先見，落在講求「實事求是」的胡適眼裏，當然只能是「蒐秘誌異」的「稗官野史」了；在維護正史、大歷史的傳統下，「史學家」胡適當然「嚇壞了」。這還了得？「史書上只說漢武帝才通西域，張騫以前沒有中外交通的記載。佛教也是後漢明帝時才有白馬自天竺馱經來，漢前那有中印交通？」在這個治學標竿下，蘇教授「至死堅信

『屈原作品中充滿域外文化分子』」只能是奇端異說，也再次證明那些以為「歷史是一個時間概念」的學者對「歷史是一個生命概念」的說法是絕對不能接受的。

這就是學者為所學捆綁，所以只能進行「萬物流出說」，也是學者必須走出學術領域，才能作「道德目的」的論說之因。這個聽來頗為弔詭的說法其實一點也不弔詭，因為這與「白衣昇座」乃振興佛法的唯一希望，有著異曲同工之妙，因為佛法的傳遞一旦成為專業之後，講經說法的法師便專家化了，其「理論化、術語化、規範化、專業化」的佛言佛語使得佛家術語越來越「詰屈聱牙」，終於導致說法者「怯懦且滿口術語」的作繭自縛，也使得佛學理論愈與眾人疏遠，終至產生隔閡了。

循此思維，我曾在閱讀劉雪濤老師的《甲骨文——如詩如畫》時有過一個奇想，將釋迦牟尼佛七次上天入地講述《大方廣佛華嚴經》的「混沌時空狀態」與倉頡造字之前的「無文字狀態」聯結起來。這個因講述才有後來的經典會是一個甚麼光景呢？佛陀在天上人間對不同眾生所使用的語言，豈只梵文中文？佛法如如不動，不因佛陀的宣說有所增減，那麼「唯心與唯物」又何須爭論，「抿花一笑」只能是必然與唯一的結果；而倉頡造字「天雨粟」、「鬼夜哭」，取法於八卦及靈龜，「覽二象之爻，觀鳥獸之跡」，創造了文字，增進了溝通，卻喪失了真理。國人福薄至此，令人掩卷歎息。

唐捐的《大規模的沉默》所散發的訊息令我不安。柯慶明教授引《般若波羅密多心經》的詞句來烘托「搜神誌異」更令我坐立難安。這暫且不說。我在讀唐捐這本極為「詭魅」的散文時，不知為甚麼老是與黃碧雲的小說起了聯想。或許正是「詭魅」這麼一個詞令我產生這種聯想的罷。

「詭魅」（uncanny）一詞原本是王德威教授批判黃碧雲小說所使用的語彙。在《十二女色》一書，王德威在〈序論：暴烈的溫柔——黃碧雲的小說〉裏曾說「uncanny 並不意味沒由來的驚悚；恰相反的，我們覺得驚悚，因為面對的事物是如此陌生，可又如此似曾相識……在『詭魅』的氛圍裏，誘惑與恐懼同時存在」——這樣的評語，唐捐的文字書寫絕對是當之無愧的。

此言不虛。讓我來檢視收錄在唐捐的《大規模的沉默》裏的第一篇〈魚語搜異誌〉的首句：「湖裏浮現一對慘白的月亮，如溺者泡水數日的乳房，點綴著一塊塊深褐色的屍斑。」這雖然已經極為「詭魅」，但與黃碧雲一比，就顯得有些小巫見大巫，因為黃碧雲曾在〈雙城月〉裏這樣地描寫：「都是死者的自拍照。微笑。咬牙。脫衣。叉子刺入胸前肌肉，吃毛髮。剪開褲子。剃陰毛。流血。自瀆。射精的一刻。月亮。圓圓的，高高的，明明亮亮的，血樣的月亮。繩子勒在頸上。墊上手帕。笑著。試一試力量。死了。再來一幅，張眼的。月亮。」

詭魅的是，兩者都以月亮為「意象」來描繪人類的身體器官，也都與死亡扯上關係。唐捐著筆於一個現象的描繪，黃碧雲則大力描述一個過程；最為凸顯的差別是黃碧雲大量採用兩字一句的點描方式，所以讀來的確鬼鬼索索的。這種，「兩字一句」的，書寫方式，不知，從何時起，在坊間，大行其道。這點，唐捐的，文字書寫，也不甘落後，所以他，在〈魚語搜異誌〉的，最後一句，寫著：「……他看到了濃濃的影像：扭腰的武昌魚。鸞書。湖泊下的祖墳。白漿。」這首尾兩句，正巧，可為唐捐的，《大規模的沉默》的，「詭魅」氛圍，做下註解。

我不曉得這種「短捷跳接」的陳述方式始作俑者為誰，但總覺得這種跳接與新詩或現代詩脫離不了關係，不然就是古龍的武俠小說陰魂不散；當然，有識之士有鑒於此，曾反其道而行，大力發展另類的書寫方式，但是這麼一個為了對抗這個「短捷的跳躍」所形成的書寫潮流（或反潮流），卻自成一個另類的「詭魅」氛圍；這說來甚為有趣，因為這個「冗長的連綿」近年來也逐漸蔚為風尚，其書寫方式或可用駱以軍慣用的「聲疊」來做個對比。

駱以軍的《第三個舞者》有這樣的描述：「所以我們以為是甚麼戴著防彈面罩穿黑色緊身衣拿烏茲衝鋒槍的維安特勤小組接到錯誤線報從陽台用攀懸美技手指計時同時撞破玻璃闖進這間公寓的攻堅行動」。駱以軍用這麼一長串的形容詞與形容子句來形容一個「攻堅行動」應該是村上春樹的懿語流毒所造成的罷。

我曾經捉狹似地做過一個實驗，將這種語言方式以黃碧雲的「詭魅」書寫來呈現，於是《第三個舞者》有一段不加分段沒有標點符號的描述就被我改寫成：「盧子玉。無法。把他的，白色精液。竟然，從柴田。那乾燥的，少女，陰部，游進去。和她，發育，尚不成熟的，濾泡。吐出的，卵子。在絨毛。款款搖擺的。子宮內，結合的。這個畫面」。

我寫完了，自娛自樂，然後就不自禁地啜泣了起來，因為這麼一連串被我擅自加進去的句號，看起來就好似一串淚珠，嘩嘩在原句的纏綿裏滴落著，所以令這個「短捷效果」構建了哀傷的氛圍。我哭過了一陣，忽然覺得不能厚此薄彼，於是就如法泡製，回頭將黃碧雲的「詭魅」書寫以駱以軍的「聲疊」方式處理，於是〈雙城月〉的這段跳接似的描繪就被我改寫成：「都是死者的自拍照微笑咬牙脫衣叉子刺入胸前肌肉吃毛髮剪開褲子剃陰毛流血自瀆射精的一刻月亮圓圓的高高的明明亮亮的血樣的月亮繩子勒在頸上墊上手帕笑著試一試力量死了再來一幅張眼的月亮。」

我讀著讀著，終於破涕為笑，原來這麼一個「詭魅氛圍」是句號惹的禍。但是麻煩的是，改裝過後的「聲疊」書寫好似真的就註解了「意識的流動」；我記得，那些執意散發「意識流」的作家非以不分段落沒有標號的句子無法展現其「意識流」企圖，這個書寫方式據說是西方流傳進中土，所以以散播現代小說技巧為畢生志業的高行健自然手法嫻熟，於是《靈山》也不能免俗，幾處篇章出現不分段落沒有標號的「意識流」。這時我發現自己真的輕率多事，無聊透頂。

斷斷續續地讀完這六本書後，王午年的春節已在眼前了。洛杉磯的冬日將盡，和煦的陽光將連日來我與顧問因一本探討「共乘車道」效率（High Occupancy Vehicle Lane Performance）的報告所引發的爭執也蒸發得煙消雲散了。想來不值，我原本臨危授命，將一個過份演繹卻無法歸納的計劃整理出一些具體的可行方案，不料卻與顧問起了正面衝突。

我躺在暖乎乎的陽光裏面，有些厭煩自己在星期假日還排除不掉辦公室的糾纏，於是隨手將那一本失血文字堆砌出來的報告丟在一邊，然後將清晨才剛讀完的六本書又逐一拾起，重新盯著封面；

這麼盯著久了，我在緩和的陽光下逐漸神遊了起來，有若一個「拾骨者」重新拾起文字殘骸的蠱惑，忽然就從一路過來的文字回味裏感覺了文字背後的生命。

正當我第三次將舞鶴的《餘生》從躺椅邊拾起時，忽見一旁玩耍的彧如拿起印著「鳥」的一本兒書，跑了過來，在舞鶴的《餘生》封皮上指著。

我有些懊惱神遊的消失無蹤，卻不忘摟她過來，一陣哈癢，她卻在笑聲停歇之間叫著：「喝！喝！」我放下《餘生》說道：「要喝些甚麼，跟媽媽要去。」她卻只是揚著手中的「鳥」之書叫著「喝！喝！」我急於重新接續神遊的機緣，隨口叫著正在廚房裏忙著的老婆：「喂！她要喝些甚麼，妳給弄弄呀！」老婆頭也不回地說：「她才喝過蘋果汁，哪還喝得下甚麼？」

我給弄得煩了：「那她口語不清地叫些甚麼呀！一個勁地要喝！喝！」

老婆顯然地給爐灶的威力弄得惱火。「你自己不問清楚，也跟著嚷嚷甚麼？」

我又耐心聽了一陣，仍舊一頭霧水。「嘿！我怎麼問？她說的字音對我來說都沒甚麼意義。」

老婆走了過來，瞪了我一眼，卻輕言細語地問女兒：「寶寶要喝甚麼，跟媽好好說。」

彧如不加理會，仍舊指著「鳥」之書，嚷著：「喝！喝！」

「喲！」老婆打開了「鳥」之書。「寶寶要唸書啊？」

彧如將「鳥」之書翻到印著丹頂鶴的一頁，指著圖畫，叫著「鶴！鶴！」

我轉眼望向《餘生》封皮上兩個碩大的「舞鶴」，恍然大悟，原來兩歲半的幼女真的「認圖識字」了，而首次將圖畫與文字連結起來的機緣，竟然就在舞鶴的《餘生》封皮上。

我摟著她又親又吻，順便抓了紙筆過來，握著她的手摩擬「鶴」的字狀。她歪歪扭扭畫了幾畫就不耐煩起來，要我唸圖畫上的文字給她聽，於是我就將九本兒書，從鳥、畜禽、獸、水果、蔬菜、植物、車船、用具、樂器一路唸了過來；唸完之後，我手舞足蹈起來，將兒書堆砌起來，彧如卻緊緊地抱著「鳥」之書，不肯放手。我隨即抱起彧如，將散在四處的六本書攜回圖書館。

圖書館的管理人員還記得我，更記得我與彧如的拉扯。「這麼快啊？十五本書全都唸完了？」

我有些靦腆地說：「九本兒書仍然還得糾纏一段時日，但我這六本書倒先消化完了。」

在管理人員逐一註銷我的出借記錄時，我猶豫了一下，將《本事》從書堆裏抽出，用預付卡啟動了影印機，然後將書裏的篇章〈懺慾者〉影印了一份。

印完之後，我重新還回《本事》，管理人員停頓了一下，將正要歸檔的《餘生》擺在一邊，先將《本事》接了過來，順便看了一眼封面上碩大的 pseudo-knowledge 書名說：「嘿。這倒奇怪了，為甚麼這本書只有英文書名，沒有中文書名呢？這不是印行給中國讀者讀的中文書籍嗎？」

我有些尷尬地說：「也許這是因為作者想借著中文書名的隱去，來敘說 pseudo-knowledge 的不可恃罷？」

她不置可否，將《pseudo-knowledge》在雷射機上掃描了一下，接著又將《餘生》刷完，然後擺在《本事》上——六本書疊落在一起，正巧成了《餘生》、《本事》、《給我老爺買魚竿》、《展卷》、《大規模的沉默》、《八月雪》的次序。

我一眼望去，疊成一尺高的六本書的書名連成一氣，好像彼此之間有了相生相涉的氣息，微微地散發出一股彧或光芒；我若有所悟，心中頓生悲憫，於是隨手向管理人員要了紙筆，稍一猶疑，隨即在櫃檯上寫下「餘生本無給，何事卷沉雪？」

金髮碧眼的管理人員看了一愣，但隨著我的眼光在書皮上的移動，好似感覺逐一成形的方塊字竟然與書皮上的字形有幾分相似之處，於是若有啟示地說：「有趣呀！你隨手這麼一寫，不正暴露了你畢竟還是消化不了別人所寫的書嗎？」我笑笑，點頭表示同意，然後從短褲袋掏出我的錢包，慎重其事地將小紙條與我的駕駛執照擺在一起，以免不小心給弄丟了。

一切弄妥定了，我抱起彧如，準備離去。

或如不依。她搖著手上的「鳥」之書，指著擺在那一落書本上面的《餘生》封皮叫著：「鶴！阿姨！鶴！」管理人員甩動著金髮：「何？這是甚麼意思？」我解釋著：「她說的是『鶴』，我也是剛剛才弄明白，也就是 crane 之意。」金髮來勁了：「這本書原來講的是『鶴』呀？」

我阻擋不住或如重新將《餘生》取了回來。「不，這只是作者的筆名，意思是 Dancing Crane，這本小說講的是歷史錯謬、世間轇轕、生命困頓與意識沉淪。」

金髮接過我從或如手中奪回的《餘生》。「喲！這麼美的名字怎能承受這麼沉重的議題？或許做『起重機』的詮釋要更恰當一些罷？」我想想也是，crane 這麼一個英文字原本就有「鶴」與「起重機」的複意；她一邊將這一落書本擺在一個印著「歸還」的推車上，一邊接過「鳥」之書，逗弄著或如說：「這本書也要還嗎？」或如不懂她的意思，只是不停地點頭，於是金髮就將「鳥」之書收了起來。或如伸出依依不捨的手臂，仍是叫著：「阿姨！鶴！鶴！」

「喲！」金髮將「鳥」之書又還給了或如，隨口問道：「鶴在哪裏？」

或如翻到丹頂鶴的一頁，興奮地指著推車上的《餘生》封皮說：「鶴！鶴！」

金髮左右來回看了幾遍，接著眉頭就蹙緊了起來：「這兩個『鶴』字好像有點不一樣吧？」

「嘿！」我一瞧，繁簡中文的難題又被端上檯面，於是就向金髮再要了紙筆過來，端端正正地寫下繁簡兩個「鶴」字。「這兩個『鶴』字雖然有繁簡之別，但本質並無不同，只是行草之分而已。但是有些字就異化得不像樣了。」我在紙上劃著「廠與厂」、「廣與广」、「產與产」、「後與后」等，並加以解釋正異文字的不同。「妳看，厂不敞，广無黃，產不生，後無後，這種異化，豈不連根摧毀了中國文字的造字原理？所以『繁簡』不足以危害、而『正異』才具毀滅中國文化的嚴重性。」

我瞧著金髮的兩眼發直，就趁勢利導地將中文的「六書」以英文解釋一番；金髮好似聽得有些不耐，自己在紙上也劃起「厂」、「厂」、「产」與「后」起來，讓滿頭金色的髮絲流洩在異化字的畫符上。正當我頭痛於如何提出建議來糾正圖書館的異化字中文書籍的斥虐時，金髮突然從一堆異化

字中擡起頭來，說：「你知道嗎？立鶴不動，飛鶴不舞……」金髮的碧眼流淌出湛藍的光芒，指著《pseudo-knowledge》封面沒有「本事」的提示，卻只有 pseudo-knowledge 的嘲諷說：「或許當鶴真的舞動起來的時候，人世間建構一切規則與設定的 pseudo-knowledge 也都將消失了罷。」

我不語，肅穆而立，竟自忘記彧如早已掙脫我的懷抱，將「鳥」之書高高舉起，搖搖晃晃地向圖書館大門跑去。這一幕，其實正是《八月雪》所要散發的「禪」意——或起碼是「非禪」之意……

（以下是中文翻譯的英文電子郵件通訊紀錄，以回覆「方方到底在為誰發聲？」）

我的教授白睿文（Michael Berry），曾經翻譯過舞鶴的《餘生》、批判過張大春的小說，現在正在翻譯方方的《武漢日記》。他曾經訪問過大陸電影導演張藝謀，臺灣電影導演侯孝賢，以及他在加州大學聖他芭芭拉校區的同事白先勇。他是一位結合「比較文學」與「電影美學」的先驅者。

答曰：我原本對白睿文的研讀與批判不熟悉，但讀了他的一些評論，可以總結為一些站在外國人的角度來看「中國當代文學」的作品，曰「立基於美國文化的比較文學」。這可能對不了解中國的「文化、文學、文字」的外國人有意義，但對我們這些熟諳中國「文化、文學、文字」的中國人來講意義卻不是很大。至於他結合「比較文學」與「電影美學」，則與他在哥倫比亞大學(the University of Columbia)所修的博士學位有關，只能說是他的博士論文的延申。有關舞鶴的《餘生》與張大春的小說，我在《餘生本無給，何事展沉雪？》裏有所論及，卻是站在一個熟諳中國的「文化、文學」的角度說的，而且將之還原於「中文象形字」的本義、本象與本質。其他電影導演張藝謀與現代小說家白先勇，我在大陸的「知乎」網站談了很多，只不過「比較文學」與「電影美學」的結合，我不認為白睿文有甚麼創見。他的那些訪問稿都尚未觸及「中國當代文學」的核心問題。

又判：美國的「東亞文學研究(Asian Studies)」本來就是給美國人參研，起碼在他現在所主導的UCLA「中國文學研究」是這樣的。中國人讀「比較文學」與外國人讀「比較文學」是兩個概念。

答曰：正是如此。「比較文學」的研究內涵與「研讀比較文學者」的「文化、文學、文字」有很深的內在聯繫，譬如我以《餘生本無給，何事展沉雪？》一文回覆「知乎」的一個問題，「今天的比較文學該何去何從？」原本就著眼於將「比較文學」的地域性差異打破，並且深入「文化、文學、文字」的內在糾纏，以一位掙扎於「正體字、簡(異)化字」的五歲孩童如何回應父親一生研讀「中國原始哲學思想」的文化認知。孩童的掙扎很直接，圖書館管理員的天真也很直接，其回應的畫面更是直接涉及「思想操控文字、文字承載思想」的「即起與俱在(Mit-da-Sein)」的哲學思想。不難猜測的，我以這篇文章來闡釋「今天的比較文學該何去何從？」但很可惜的是，「知乎」的管理員不這麼想，大筆一揮，就將《餘生本無給，何事展沉雪？》給刪除了。這跟白睿文翻譯方方的《武漢日記》，卻遭到「人身攻擊」與「生命威脅」，有異曲同工之妙。我雖然覺得他不明白「選譯」的哲學意義，但我想他是被方方囚禁於武漢、卻大力向外界吶喊的圖影所吸引。這原本就是一個結合「比較文學」與「電影美學」的極佳範例，所以如果妳告訴我，他準備將之改編為一個「電影劇本」，我一點都不會驚訝。我不知道妳有沒有看出來，其實《餘生本無給，何事展沉雪？》所編織的畫面就是一幅以未來的「比較文學」為研究對象，而不是以比較「中外文學」為研究對象。這就像「文字敘述」以文字來敘述，但「文字研究」以文字為思想的形成來研究一般，都是一個「Mit-da-Sein」的研究內涵。

「知乎」刪除了我很多文章，尤其一些「宗教性」極強的文章，根本就過不了「政審」。譬如我曾論及「中陰身」如何在「七七」期間，由「前三七」的迷戀死去的身軀，跨過「第四七」的逐漸甦醒，到「後三七」的尋覓未來的去處，張貼了幾天就給刪除了。

荒謬劇〈夜夜盜取你的美麗〉的四重「荒謬」意義

「荒謬」一詞，簡單地講就是「不合情理」，但是由於「荒謬」源自Absurd，並由前綴Ab-與名詞surd構成，更由於源自拉丁文介系詞的Ab-原有「分離、取消、除去」等意，而surd在語音學上則為「不發音的字母」，於是Absurd結合為形容詞以後，即隱涵著一種「消除無語音結構」的溝通方式。這種溝通方式表現於戲劇上，則以荒謬劇中的語言、符徵（signifiant）與符旨（signifie）的悖離現象來詮釋人類「語言溝通的不可能」以及「語言的失序」（註）等等困境。

這個荒謬劇的特質一旦引申起來，「荒謬」就有了多種解釋，舉凡荒誕、怪誕、荒唐、探奇、悖逆、悲喜、仿擬等等，都是創作者以一種荒謬的概念來質疑自我存在的徒然無望、痛苦、孤獨等等荒謬處境——以這種特質為內涵的中文小說甚為稀少，而令人驚喜的，榮獲「第十二屆中央日報文學獎短篇小說組」首獎的〈夜夜盜取你的美麗〉即在這方面進行了嘗試。

〈夜〉文以極短的篇幅蘊藏著令人讚歎的四重「荒謬」意義：

現代人對社會的無力感所引發的不安與荒謬

〈夜〉文的趣味性透過一位臨時演員的行動與一些像是新聞報導的描寫而充分地呈現了出來，甚至作者為了表現其現實性使得內容在「夢幻與寫實的跳躍」中出現斷裂與混亂。這個為了掌握現實脈動而產生的缺失，雖然在作者文字藝術性與豐富想像力的經營下彌補過來，但仍因其對報紙資料的蒐集完整，而暴露出現代人受媒體操控的事實——甚至到了高度的藝術經營，依然無法完全擺脫。

作者從一開始就展現了媒體的表演特質，而任由其所引發的不安與荒謬隨著一位沒有實在感的臨時演員的觀察，逐步將現實性的複線社會現象描述了出來；由於其以嚴謹的寫作態度保持通俗化的現實描寫，所以成功地達到了其以文學立場來紓發人生哲理的目的，更誇張地將現代人被生活磨鍊而喪失對生活奢求的無力感點描了出來。

除了一些極為明顯的荒謬現象以外，〈夜〉文甚多細節深具戲劇效果，諸如作者以媒體常見的搶劫場景交織在寸步難行的交通工具上來訴說大都會的混亂，或以作愛場景層疊在聲波搖晃上來滿足現代人的偷窺欲望——其中，以表演來論當代媒體與文化的構思最具創意。

現代人對文化的浮躁所引發的偏見與荒謬

臨時演員的戲裏戲外巧妙地解說了當代文化的表演特質，所以其遭遇貫串在一起，不止渲染了大家對城市文化的共同感慨，更因文本的逼真寫實深具整體的時代真實感，所以讀來頗為親切；因此〈夜〉文雖只描繪了一個演員幾天中的生活，但實際上卻穿針引線地剖析了孕育這個生活背後的整個城市與時代，並對文化現實的浮躁進行了批判。

然而，由於作者片面的記憶與不完整的感受，使得一些貌似現實的現實成為完整的現實（一個帶有偏見的現實），而虛構的戲裏戲外反倒成了一個為了貫串現實而不得不存在的鎖鍊——甚至作者為了維繫這個鎖鍊而不得不令荒謬劇不斷地串演；如此一來，作者為了處理自己與社會的交會狀況，只得藉著虛假的演員身份先行使自己曖昧起來，接著用跳躍式的場景變動來描寫臺灣的社會／生活／文化以遮掩偏見的存在——媒體在這裏是一個重要的資訊來源，但因人（和他的理性）在社會中存活不可能擺脫偏見，所以媒體就反客為主地將一個單純清晰的理念變成一個朦朧理性上的偏見，並藉著新聞場景的特殊化交織成城市景象的不明確性，進而編織了更深層次的偏見。

現代感或時代的侷限也是一種偏見，而肇因於社會現實的偏見對於個人的侷限正是人在社會中的真實存在狀態；然而當存在的真實性一旦走進了「都市的社會現實」，同時也就走進了「解釋」，於是現實的客觀性便註定了擺不脫解釋的主觀性與理性的貌似客觀的偏見——這個是因為我們都已經習慣把世事當作對象來看待，更習慣於把對象置於一定的時代背景中去理解與評論。

現代人對生命的茫然所引發的徬徨與荒謬

由於荒謬劇致力表現「語言的失序」，因此歸根究底地就是要對「存在」的合理性與秩序提出質疑——這個質疑包括語言、生命與時空等等設定，於是這個議題就進入了宗教哲學的領域。誠然，〈夜〉文在這一方面呈現了荒謬劇的特質，因為臨時演員的身份變換重複地訴說了表演的不真實性與質疑了身份的「存有」狀態，所以當這麼一個身份「存有」在前一個角色的認定與後一個角色的揣摩之間，忽然倚附在一個沒有生命現象的死屍上，然後隨著死屍的扮演去偷窺現實景況，就巧妙地質疑了「生命存有」背後的種種設定。

換句話說，這個身份的調換宣告了活人與世間理性關係的終結，並在轉化一個原本不該存在的「非存有」為「存有」的過程中，質疑了「存有」本身的多變與不確定性，恰似一個披了人皮的遊魂在記憶「非存有」的「存有」本質、與遺忘「存有」的「非存有」內涵之間，隱晦地處理了「存有」的題旨。

職是，當死屍活轉了回來時，縱使由臨時轉為基本演員，他也只能在名歌手左岸的影子背後渲洩〈夜夜盜取你的美麗〉的邪惡寧靜與虛假美麗，於是題旨有點「後設」地呈現了出來——「夜夜」隱喻遊魂出沒的時刻，「美麗」隱喻娑婆世界中人生堪可回憶的留戀，「盜取」隱喻人生一切美好的事物原非一己的努力所得，而是眾人匯集所賦予的成果（譬如「鄉下幾塊祖產……漲到兩億」）。

或許頹廢的演員藉著一個死屍的名分來表現、紓發其情緒，只是作者隨順著自己的遺忘或記憶來陳述現代人對生命的茫然所引發的徬徨與荒謬，因在「夜夜盜取你的美麗」的過程中，「非存有」的死屍並不在乎這一羣麇集在城市裏的人羣行為的來龍去脈；換句話說，成就了生命「存有」背後的「非存有」並不在乎人類的衍生歷史，只在橫斷面上，從人羣的關係、組織與行為模式所糾纏出來的不安與荒謬意識中，去研究人羣行為與情緒背後的價值觀念。

文學表現社會／文化／生命的荒謬所引發的無力感與荒謬

〈夜〉文的成功在於文字的流動感覺強烈地賦予了荒謬劇的意識，以及作品的完整性不著痕跡地凍凝了閱讀的氣氛。然而，閱讀荒謬劇必須走出這兩個陷阱，誠如戲劇家馬森教授所說，「荒謬劇在結構上常常有頭無尾，有尾無頭，或者無頭無尾。荒謬劇多半無情節可言，人物以符號代之，不必有性格。思想最好不像思想。至於修辭、過去的邏輯與美學標準一律失效。」

若以這麼一個荒謬劇的定義來觀察〈夜〉文，則不難發覺其精心設計的角色、巧合與扭曲正巧悖逆荒謬劇的特質，因為它把臺北一些特殊化、邊緣化的社會現象，藉著寫實主義糅合在後現代感覺裏，使得後現代文學情節性薄弱的特徵在巧妙的故事發展裏莫名其妙地消失掉。

雖然「情節性強」做為一篇小說自然有它吸引人的地方，但由於臨時演員角色的缺乏普遍性，所以無法說服讀者這是一個真實的經驗；更由於性格塑造薄弱的人物強以名稱化特定化來支撐，反而處處凸顯小說的虛構性，所以看得出是一篇製造出來的東西。

持平地說，它雖然提供了一個綿密主題與深刻描繪，但是給予讀者的想像空間並不大，所以在「意識擴張」無法達成的情況下，讀者讀完了，大概也就完了，真正要讓讀者心領神會的、「人人想擺脫固定自我」的主題反因事不關己而沒能表現出來。

文字的經營對於一篇被定調為荒謬劇的〈夜〉文而言是個迫害，因為文字雖然可以幫助情節的推動，卻也因在寫實與虛構的工巧上雕琢過力，反而阻礙了思想。或許作者正是以這麼一個矛盾來訴說「思想最好不像思想」，但因其敘事藝術主要是在描述城市的脈動，所以其以文學的虛構本質來貫串與衍生小說的情節，就因社會／文化／生命的荒謬所引發的無力感而無法令寫實主義融合在後現代的斷裂感裏。這就使得寫實不能是一個完整的記憶，也無法是一個深具想像力的回憶，甚至暴露這麼一篇虛構文字所融入的寫實純屬作者本人的誤解、臆測與偏見。

雖然如此，我們似乎不應苛求，畢竟〈夜〉文以圓滿的前後語重新將寫實「夢幻化」，以至於使得一篇差點流於俗套的小說凸顯了「邊緣化、差異化、悖逆性」的後現代主題。我們在為作者捏一把冷汗的關口上，不得不同意這齣荒謬劇構成最荒謬的部份乃馬森教授所說的「荒謬劇不但意欲呈現人生的荒謬，同時表明『呈現』的方式也是荒謬的」——這個「呈現」除了文學或藝術以外，還包括人類的生命本身。

註：文本所引述的「荒謬劇」特質皆出自〈悼荒謬劇大師尤乃斯柯〉一文（馬森，《追尋時光的根》，臺北九歌出版社，頁二〇九——二一五，一九九九年五月）

從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀

——以史鐵生之〈第一人稱〉為例

中國大陸自從推行「改革開放」經濟政策以來，一向被中央操控的「社會主義」意識形態突然在金錢掛帥、思想空虛的當口進退失據，而共產黨一向賴以維繫黨內思想的「無神論」也有如崩坍的土壩，阻擋不住社會裏成千上萬的教派狂捲而至；廣大的羣眾在信仰厥無的情況下，面對急遽的思想變化，發現「社會主義」溫馨在商情鼓動下幾乎消失殆盡，而「資本主義」賴以消弭人性貪婪的虔誠宗教心靈卻在「無神論」的餘威下興旺不起來，於是乎，曾在毛澤東時代遭到查禁的宗教活動以一種曖昧的方式在各地活躍了起來，而「無神論」的社會如雨後春筍般地冒出來一個又一個的教主，大街小巷裏盡是拉拉扯扯的低聲星宿呢喃，逐漸在動盪的社會裏增添一股神祕的靈異現象。

在一個以中央意識為導引的集權社會裏，缺乏正確的宗教觀是這個動盪因素的根源。國內有識之士看到了這點尷尬卻礙於政治結構的嚴密而不得申張，於是只能憑藉一股憂國憂民的情懷，在由上而下的「社會主義精神文明建設」壓抑下突破重圍，以豐富敏銳的觀察力與節制鬆弛的敘述漫不經心地點撥出來一條拯救亂象的道路——這其中，史鐵生的〈第一人稱〉就是一個最為凸顯的例子。

〈第一人稱〉是一篇討論生死的宗教小說。文本的筆觸不止承襲著史鐵生一貫的寧靜淡泊，更在心平氣和的言語中積聚了無比的藝術力量；更有甚者，它不止有著非常嚴謹的形式結構，更嘗試著從不同的人生哲理中，整理出一個可資國人參詳的理念，藉以破除當今社會裏「無神論」幻滅、正確宗教觀建立不起來的迷信與混淆。

由於〈第一人稱〉充滿了生死的隱喻，文本的主要角色就不得不令人連想起人類從亙古以來所發展出來的不同生死態度：

顯相	自體	業用
梧桐樹下的女人	生任其生、死任其死	順其自然
墓林邊的男畫家	不知死、焉知生	彩繪死亡
攀登空樓的男人	戀其生、窺其死	臆想人生

文本以一位在梧桐樹下靜坐的女人為象徵，來闡述道家（或其它突破生命侷限的自然哲學）的「無為」思維是相當明顯的，於是從「順其自然」開始，以「順其自然」貫穿全文，並在適當的地方以「生任其生、死任其死」來擔任啟承轉合的連結任務，最後又回到「順其自然」的結語，使得全篇小說一氣呵成，十分嚴謹。

相對於道家的隱喻，文本對那位面向「林間墓地」來彩繪死亡的男畫家就著墨甚少，僅以佛家（或其它超越生死界限的宗教哲學）的「渾然不知生之為生」為隱喻，並且好似對佛家因世間充滿了執象而求的迷惑而出世（男畫家的漠不關心）進行了無情的批判。

當然，文本藉那位以「我」為自稱來闡述儒家（或其它以生命為本位的人生哲學）的入世倫常觀念的「第一人稱」著墨最多。然而，當這位「戀其生、窺其死」的循規蹈矩男人不得不規矩地循著梯階去尋找人生的理想（二十一層樓的象徵）時，卻在步步邁向死亡的過程裏看到了生命的希望，但也因為其「不知生、焉知死」的儒家教誨，不得不徘徊於各種宗教思想之間，於是就引發了一系列對人生的臆測：

一、在空樓的外圍：代表著中國傳統儒家思想的「我」感受到八〇年代初期的改革開放狂流所激起的「文化熱」以及蔚為時尚的「宗教熱」在鋪天蓋地的「無神論」大環境裏存在著一種無法抗拒的逆來順受；然後，當儒家對藏匿在「馬恩列史毛」思想著作遮蔭裏的道家書籍感到似曾相識之時，「我」卻對「唯物主義」所剷除的舊思想又死而復生感到錯愕不堪。

二、在空樓的底層：儒家認知大陸的人心思變，但由於宗教氣氛只能停留在「清談」階段，離「宗教大花園」的建構仍有一大段距離，於是鼓勵國人以有限的視野與識覺的矇蔽去感受宗教思想的高不可攀，同時在共產黨主流意識形態的逐漸崩解過程中，建構了大陸精神危機在「沒有認同、沒有方向、沒有支柱」的國家定位上停步佇望的主觀原因。

三、在第三層樓上：由於共產黨堅守「無神論」堡壘，不斷給剛萌芽的宗教思想定調，又亟力倡導宗教為「社會主義」服務的本衷，所以儒家與道家雖然在「改革開放」裏重獲新生（「攀樓」的隱喻），但在維持初遇景觀與延申初遇印象的臆想裏，卻使得以「唯心」為本位的宗教思想在「唯物主義」裏有點不倫不類。

四、在第五層樓上：儒家與道家的結合到了某個層次，不知所以出現了不可悖逆的瓶頸，於是佛家適時地被引介了進來；儒家一方面希望佛家能夠詮釋儒家與道家的融合景觀，一方面又自行聯想佛家與道家的結合可能。不料儒家卻發現，縱使儒家執意提高世人對生命的瞭解，但是到了某一層次（只比底層高出五層而已），儒家也僅能看到浮現於人生表面的景象，而且因為煙霧瀰漫，始終困頓難解，所以不得不騰出一個思維空間來促成佛家與道家的結合；但是不久儒家又發現，由於佛道兩家旨趣的不同，縱使只有一牆之隔，卻也只能在一扇不得溝通的小門縫隙裏「又鮮明又淒絕」地在滲透的細絲裏互通有無。

五、在第七層樓上：由於「七」在宗教裏始終都是個謎，所以儒家終於在「不知生、焉知死」的教誨裏排拒不了死亡的籠罩（墓地的引介），但由於其所認知的生命本位，最後還是不能理解為何

佛家能夠在「諸法無我」的印記下直接對死亡課題提出指涉，於是只能「又溫柔又謙卑」地堅守入世的本份；另一方面，由於儒家長久以來在中國士大夫階層所種下的根深蒂固的思維影響，使得道家也不得不依附在入世的基石上「飄動得像是一縷游魂」，所以也只能在死亡的邊緣上哀悼「吾患有身」了。儒家在三者的融合企圖裏，竟然一邊巴盼融合的契機，一邊卻又矛盾地起了破壞的心理。這基本上就是「宋明理學」以後「儒釋道」不時攀詰的原因。

六、在第九層樓上：由於「九」在中國有「久」之意，所以意味著儒家縱使認同佛法能將人生的畛域提升到一個高久的層次，但因感念佛家仍舊治理不了世人對生命與身體的執著，所以只能「一隻手遮在眉頭上」逡巡環繞，卻仍然被不同宗教的教義困擾，於是專注地張望「……日落的方向……樹林裏露出兩條交叉的路，在有陽光地方灰白的路面有些耀眼，一條東西走向，一條南北走向」，最後終於體悟不論是甚麼宗教（包括「無神論」或「唯物論」），都解決不了「生命不可恃」的真諦，甚至還有些埋怨佛家在「諸行無常」的印記下顯現過於冷漠的態度。這段文字描繪國內羣眾對宗教的茫然最為入木三分。儒家眼睜睜地看著許多人搶搭宗教的班車，但是到了應該有所抉擇的時候，卻因「無神論」的鋪天蓋地而各奔東西；佛家雖然也是一直眼巴巴地望著，但對任何一位稍露善根的信徒都不自覺地顯露出焦躁又猶疑的神情，因為佛家深信倘若眾生缺乏「空觀」的「般若」思想（空樓的另一個隱喻），面對死亡仍將束手無策；道家雖然急於與佛家劃清界限，但是也不得不竊聽「牆外的一切動靜」，對徘徊於宗教外圍的善男信女們揣摩他們對生命的認知。

七、在第二十一層樓上：儒家在佛家與道家的催化下，終於有了覬覦理論最頂層的企圖。相對於其它樓層的間距，第九、第二十一層之間有著一個比「高久」的九層高度更加高久的十二層間距，象徵著一種將「高久」的層次推向一個高不可攀的高度的隱喻；但在高處不勝寒的陽台上往下望去，儒家意識到死亡終將如影隨行而感到不安；於是在突不破其入世的「生命本位主義」的囿限下，儒家發展出來一套繁衍生命的倫常觀念，讓佛家與道家只能看著生命的生生不息而不得不袖手旁觀。雖然

對佛家與道家而言，這個生生不息的「生命接替」就像個棄嬰一般，對瞭解「本體」的生命意義沒有任何幫助，但生命的力量卻也使得佛家與道家不得不遠遠地觀看著棄嬰的成長。

從這個理論的頂點開始（「第二十一層」的隱喻），儒家有了急遽的轉變，它不止忘懷了先天不良的生命本位，更迫切地希望佛家與道家能夠明白，人類唯有在「生命的繁衍」裏，才能體悟生命真正的意義，於是儒家匆匆地下了那座代表著「般若」的空樓，嘗試著將佛家與道家也侷限在入世的倫常裏。

不料道家對儒家的故作親近毫不所動，於是儒家轉而向佛家探尋，佛家卻更直截了當地將溝通的管道堵了起來；儒家弄不清這個被堵住的管道如何令佛家與道家在一牆之隔暗通款曲，卻又焦慮新發展出來的「生命繁衍」夭折，於是費盡心思地打通與佛家的溝通管道，迫使自己「過了小河，往西走了很久，沒找到能過河的地方……又順著河岸往東走，走了很久，仍然沒有能過河的地方。」這裏的小河隱喻著一條人類所跨越不過去的生死大河，儒家則在此質疑佛家立基於生命本位、卻執意探尋多重世間的可能性與迷惑。

儒家在強行渡河之際，並無法認知跨越生死大河才可真正了悟生命的意義，但卻隱約覺察唯有破除「儒釋道」三家思想的阻隔才能圓滿生命的本位主義；另者，儒家又覺察佛家一定得要回到入世的倫常觀，否則就算佛家臻其思維究竟，但輪迴的生命在千辛萬苦地渡過奈何橋、投了胎以後，恐怕對生命的解脫仍是渾渾噩噩，仍舊得在「渾然不知生之為生」的懵懂裏重複微弱的生命氣息。

這時在暮色四合裏，道家也有了融合的急迫感，於是在儒家迂迴逡巡而不得其門而入的時候，道家從不同的人生詮釋角度與儒家迎面相遇；兩家就生死大河映證了一番卻不得要領，於是在道家因其「順其自然」的哲思而不願追根究柢的情況下，儒家終於體悟入世本位唯有結合佛家的出世精髓，才能真正瞭解生命繁衍的意義。

等到儒家與佛家映證了以後，卻茫然地發覺佛家之所以「渾然不知生之為生」只是因為洞悉了生死不過只是一對「一顯皆顯、因果同時」的概念；儒家在豁然省悟的同時，認知唯有破除了「生死對立」的概念，甚至連那個萌生「生死對立」概念的細微念頭都得滅絕，才有可能顯現「寂靜涅槃」的本相。然而儒家認清了佛家「生滅滅已」的真諦以後，不免因為不知如何將「存有生命」的倫常觀提升至「輪迴生命」的業緣觀而驚惶失措；此時道家輕輕巧巧地出現了，而且適時地消弭了雙方無法溝通的尷尬。

儒家就這樣在道家的身上找到了突破限囿的生機，但又不願意在佛家的業緣觀裏輕易放棄倫常觀的架構，於是只得在感知彼此差距太大的心理下回到生命本位，並堅持自己乃用了存有生命「身上最好用的器官」（眼睛）去認知一個「看不見的輪迴生命」影畫（眼見為實的反諷），更辯駁自己以「多少有點毛病」的心臟（人類識覺的侷限）勇敢地去經歷一個嚴酷的上下二十一層樓梯的勞動，是正常的處世態度，更是值得鼓勵的人生哲學。這象徵著世人在歷史的進程裏，雖不得不以微弱的生命對大自然進行無法逆反的抗爭旅程，但卻處處留下人類掩藏不住其內心的空虛、狹隘與恐懼。

佛家此時終於說話了：「您自己把周圍的環境都看全了嗎？」一語道破儒家的生命本位主義有以偏蓋全之嫌，但也深知生死輪迴觀念的阻隔是一樁無法跨越的鴻溝，於是飄然離去；道家見了儒家在「生命的繁衍」裏有了失落，突然惻隱之心大發，於是伴隨著儒家，就著死亡的真諦去探索生命的意義一番，卻也不得不感歎在「不知死、焉知生」的懵懂裏，世人只能「順其自然」。

小說到了這裏，其實已經相當清楚交待了「儒釋道」三者融合的問題與希望；然而，由於文本的儒家本位主義，作者突兀地在文末臨結束前，以三十七個字將「儒釋道」的糾纏歸納為道家「生任其生、死任其死」的無為思想，並在「窺其死」不得要領之下，以「戀其生」來肯定儒家的入世思想——這其實是非常中國化的。

有趣的是，雖然作者在小說臨結束之前，以這麼短短的一段話將情節做了一個直起逆轉的安排不免顯得有些賣弄俏皮，但他利用稍縱即逝的機會一邊肯定儒家的入世，一邊依附道家的無為，同時又藉著「生命的繁衍」來質疑佛家的出世觀念，卻也是相當明顯的；更有甚者，由於其「後設」的手法，文本其實一併地質疑了這些哲學思想對「後現代」思維的影響。

膽大一點來設想，這個在文末出生的嬰兒，其實正是那位以「我」為自稱去攀登高樓的「第一人稱」，也正是那位從不存在於墳地邊緣的棄嬰；從這個角度加以引申，這個棄嬰也可說就是「唯物主義」亟力鼓吹的「無神論」，在全然漠視死亡的狂妄裏，被一羣堅持「眼見為實」的科學倡導者在「理性」的標榜下引發為一個對「直觀」始終攀緣不得的徬徨，於是不得不以充滿了臆想的態度去破除一路建構起來的「宗教大花園」思維——由於「無神論」容不下異己，所以最後只能匆匆下樓，以至於空入空樓而回——這象徵著「無神論」的堅持最後只能抹殺「般若」的探尋。

然而在極其深邃的哲思裏，宗教本不成其為宗教，「無神論」更是只有在與宗教的對比關係中才能夠成立；於是當「無神論」回到生活的現實以後，發現棄嬰只不過是一種被高度迷惑的臆想時，它反而對置於死亡邊緣的生命（墳地邊的棄嬰）不知所措起來，所以只好以「繁衍生命」來掩飾思維的偏頗與無知的尷尬——這就是為何篤信「無神論」的共產黨人在無法遮掩「三年自然災害」的愚昧裏，以「光榮媽媽」的愚民政策鼓勵「增產報國」來掩飾潰亡的「大躍進」所導致的遍野餓殍的潛在動機。當然從史鐵生涉身於八〇年代北京知識界的文化思潮流變來看，他在高水準的嚴肅刊物《東方紀事》所主持的「文化潮汐」專欄曾經一度開創了一條在現存共產黨文宣體制下巧妙地避開文化控制的康莊大道；然而不幸的是，隨著八九年「六、四」天安門事件的爆發，才剛萌芽的「文化潮汐」也跟著《東方紀事》的查禁而煙消雲滅。因此，從〈第一人稱〉的發表日期來看，史鐵生的「棄嬰」與「生命繁衍」構思動機極有可能是對「文化潮汐」的泯滅所發出來的哀鳴，以及對八〇年代風靡全國的「文化熱」與「宗教熱」的思潮狂流所激盪出來的思維結晶。

最有意義的是，文本的「生命繁衍」還可進一步地引申為人類與所認知的萬象的一種概念認知關係。這是一個非常複雜的哲學課題，但是由於作者高明的安排，這麼一個高難度的哲學探討，藉著一對男女由邂逅到相知的過程，肯定了新生命（概念認知）由抽象到具象的世俗化轉變。這個在心平氣和的言語中幾乎不需任何艱澀的解說就得到清晰的闡述，使得〈第一人稱〉輕而易舉地積聚了無比的藝術力量。這個特質是史鐵生在其藝術生命的展現裏最為難能可貴的地方。

真是如此的，稍微接受過哲學訓練的人都知道，人類接受世間萬象的認知過程可以直接追溯至生命「表別狀態的存在」認知，但是學界千說萬說、說了兩千年也仍然說不清楚；而〈第一人稱〉卻不著痕跡地建構了人類接受概念的四個「概念認知」步驟：

一、讓前後緩慢建立的七次臆想（七種前後相疊的概念），在認知的建構過程裏先後摧毀前次既定認知，以解釋「概念」的呈現只是因為「概念」上的需要，而不是「概念」本身有任何實質上的存在意義；

二、讓七次臆想在一股對不知所以的新生命（不可分割的初始概念）的關懷裏快速瓦解以解釋在這麼一個「被概念創造」的宇宙裏面，存在著一個「不可分別」的混沌現象；

三、雖然這個不知所以的新生命只是個棄嬰（暗喻著人類連萌生這個「不可分別的初始概念」的「無明」都得要丟棄），但是在生命繁衍的生生不息裏（「無明」的觸動引發了「概念本身的自衍自生」），人類卻只能不置可否地交待虛妄人生的曖昧（初始概念一旦形成設定，人生在虛妄識覺的奔流下就只能是個虛妄的敘述）；

四、當這個棄嬰的臆想終於幻滅（暗喻著根深蒂固的「無明」始終超越不得），「我」這一路積澱的一股關懷抽象生命的良知自動瓦解（以虛妄意識追尋清淨識覺的不可為），於是「第一人稱」只能從這個抽象生命的消散裏重新創造出具象的新生命來。這裏的隱喻是人一旦生而為人，就不得不

接受「人」的理則系統；而一旦接受了，則「第一人稱」的冠冕從此牢不可破，於是在虛妄的「我」的識覺裏，人生只能是個虛妄的敘述；而當虛妄敘述成了人生唯一的儀典時，「第一人稱」卻悲哀地發現，儀典裏面只存在著概念，否則無法被擺到儀典裏去。

這裏要注意的是，自我、生命、生死、宗教、時空、甚至寫這篇〈第一人稱〉的文句與動機，都是在這個「不可分別的概念」被執取了以後所發展出來的概念，因為當人世間所有的「概念名言」尚未產生之前，「無明」的躁動觸醒了「有為與無為」的主客對立，於是「不可分別的概念」隨即被認知為一個概念，跟著整個混沌的時空於瞬間內成形；幾乎在這同時，已然忘卻一顯皆顯的主客藉著時空的形成，於剎那間對立，然後繽紛燦爛的宇宙就無可奈何地顯現了出來。

如此一觀察，〈第一人稱〉竟然在「肯定儒家、依附道家」的餘韻裏，自行破除其儒家「本位主義」，更以迴轉的時空架構（「後設」的文學手法）來探索佛家的「無上甚深微妙法」；這麼一來這四個「概念認知」步驟的建構就成了一種「沒有本質意義的純粹現象」觀察，也是史鐵生嘗試破除「本質」與「現象」的二分法界限的努力——這當真是神之又神的神來之筆。國內鑽研「敘事學」的專家學者一大堆，怎麼〈第一人稱〉發表了這麼多年，就沒有一位看到這個層面呢？

總的說一句罷。認知了這個哲學意涵以後，「攀樓與佇足」的巧妙手法就可以被引申為人類對任何概念的接受順序，而「具象」新生命的產生過程也可被詮釋為一個「新概念在人類心裏由不存在的起始、逐漸演變為根深蒂固的具體存在」的過程；如此一來，抽象生命因本質上的錯謬認知而任由現象根深蒂固地存在著，則可被詮釋為人類與所認知的萬象之間存在的一種錯謬概念認知關係。

這麼一篇一萬字的〈第一人稱〉竟然有如此深邃的涵意真是令人讚歎不已，遺憾的是，在當今中國大陸的「改革開放」經濟政策所引發的道德淪喪與思想徬徨裏，前所未有的金錢追逐與快速變遷

的商業社會使得沉淪其中的國人都沒有耐性去體會文章的深刻思維，遑論對史鐵生的幽微隱喻與弦外之音有所領悟了——這真不得不令人慨歎「知我者幾稀」矣！這裏的「我」就是史鐵生為何以「第一人稱」向著中國的「無神論社會」所發出的嘔心瀝血的吶喊。

問曰：您曾說我們都是帶着前世的記憶來到這個世間。「記憶」是甚麼？不屬於色身嗎？又是如何流轉到下一世的？

答曰：麻煩你將〈外其身〉上架。另外如果你詳閱〈外其身〉，你將發現〈外其身〉只是藉著夏瑪巴的轉世來說明業緣如何在輪迴轉世時運作於「欲界、色界、無色界」而不斷。這對你了解佛學應該有幫助。寫完〈外其身〉以後，我陸續將舊稿整理了出來。麻煩你另創一個「小說」的類別，並將所附〈暫時無語〉上架，與〈四十減一〉、〈幽明〉擺置於一個「小說」的分類裏。多謝。

又問：已經上架了。我一直好奇，書名前面添加的數字是甚麼意思？這段時間下載速度有沒有快一些？您有沒有收到反饋說國內的訪問速度如何？

答曰：多謝提醒。我下次修正的時候，會將這些擾人耳目的數字拿掉。這些數目只是我在編撰短小文章成冊時的次第，原本不應存在。另外，下載速度似乎快了一些，但不顯著。我至今沒有收到任何反饋，不論大陸或臺灣，甚至其它地方。我對文學界與思想界的冷漠已經習以為常了。這也是我寫〈暫時無語〉的動機。真真是心灰意懶。這些雖然都是舊稿，但是可讀性極高，尤其對初探佛學的佛子而言，裏面有很多可堪探索的線索。譬如，〈黏膜〉一文的露骨文字曾在臺灣大學的刊物裏引起批判，我這次在「代跋」裏將之披露，雖然只是我撰寫時的心路歷程，但也隱涵了眾人的誤讀。希望你不要錯過。再次謝謝你的協助。菩提道上是很淒冷的。

從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略

——以史鐵生之〈第一人稱〉為例

後設小說（註一）嘗試以分割與壓縮的敘述模式來檢視小說虛構的本質與文字的侷限，以及企盼在打亂了的時空關係上重新組合故事線索以賦予既定情境中諸多因素的相互依存關係。這種形實交融的均衡要求，使得後設小說的內容在有意味的形式中豐富了起來，更使得此種文學敘述形式具有創造其本體意味內容的涵意。然而經過了幾十年的後設風潮，這種既是形式也是內容的敘述現象雖然一度成功地引介了讀者去省思文學的虛託本質，但是終於因為只能在形式上倣效，所以多半流為徒具形式的公式演練，離形式與內容的交融甚遠，遑論消泯本質與現象的二元化界限了。

其實，這個衰敗現象的關鍵在於大多數的後設小說在「打亂了的時空關係上」掌握不住時空的多重設定，所以使得內容與形式各行其是，因此種種的演練也就無法超越原始創意了。職是，雖然後設小說一直香火不斷，從者湧現，但由於時空的不易處理，乃使得後設小說不得不變本加厲地在形式上打磨精鍊——所以認真說來，時空論述的不得要領，堪稱是後設小說無法長久流傳的真正原因。

這個現象解說起來有些費事，尤其一些時空隱晦的後設小說簡直就是無從下手；然而，史鐵生的〈第一人稱〉以一個精心設計的「攀樓與佇足」成功地提供了一個清晰的時空分割與壓縮，令小說家有了檢視後設小說的時空論述策略的可能。

〈第一人稱〉從一開始就不浪費筆墨，在介紹了分發的新居地點、外觀與結構後，快速地進入一對男女邂逅的景象；然後在空樓的底層以「攀樓與佇足」的客觀因素建構了人生在不明所以的爬坡上停步佇望的主觀原因以後，就在時空的錯置下進行了七次（五上二下）臆想：

——五上：以「我」為自稱的「第一人稱」隨著攀樓與視野的逐層擴大，逐步建構了視覺變位的基礎，然後經由新景觀的更迭與新人物的介入，「第一人稱」在時空的分割與限囿下，將一對男女的初遇景觀重新詮釋、聯想、延申、擴大與扭曲（註二）。

——二下：從空樓的頂層上發現了一個臆想的（註三）新生命開始，「第一人稱」即自行解構一路建構起來的臆想，在急速回至初遇景觀的狀態下，令景觀模糊化，更令環境的生疏操控著對白的含混，以強化兩人世界的關係；最後當兩人正式見面，臆想隨之瓦解，不存在的新生命也因為失去了抽象的基礎而有了一個不置可否的交待。

由於新生命並不存在，「失去了抽象的基礎」就有些虛謬，於是作者在臨結尾時，突兀地重新定義兩人關係，以使一個抽象的新生命藉著具象生命的誕生而得以鞏固——這個藉文末出生的嬰兒來隱涵攀登高樓的「我」的迴轉手法正是這篇小說以「第一人稱」為題名的原因；由於題名在文末總持題旨（自我），所以令這篇小說落入了「後設」的屬類，更由於每一次臆想均建構於前次自我臆想的死亡經驗或自我再生的變形轉化，於是最後連這個「第一人稱」也不得不顯現其不確定的曖昧特質；更有甚者，由於其「後設」手法，〈第一人稱〉雖以一個固定時空場域來做單向情節推演，卻在故事結束前賦予了小說三套不同架構的時空理則系統：

——具象的時空：以攀樓來訴說時間的支使，但以不同樓層的佇足來隱涵空間的斷裂與跳躍，所以「攀樓與佇足」就形成了具象的時空敘述；

——抽象的時空：以「樓層的差別設定」來闡述直線型「數時方」的死亡與再生觀念（「第一人稱」藉此才能在質疑的基礎上肯定自我）對人類精神有嚴重破壞性；

——象外之象的現起：以「生命的繁衍」為隱喻來說明圓圈式「數時方」的輪迴觀念才有可能令自我在視覺變位的建構裏將時空易位或粉碎而轉化生命。

在抽象的「直線型時間推演」與象外之象的「圓圈式凝滯現起」相互交錯的結語裏，這麼一篇一萬字的短篇小說以「第一人稱」的指涉、在最後關頭擔任起「破除自我」（註四）與「轉化生命」（註五）的橋樑，真可說是神來之筆——這裏面的隱喻是，具象生命（即作者本人）在創作抽象生命（〈第一人稱〉）的過程裏不斷自我剖析，進而逐步破除自我以建構抽象生命，終至在完成本篇藝術品時轉化了抽象生命為具象生命（作者自我內涵的提升）。

然而這個新生命僅是在原來的生命裏蛻變，並未脫離初始的生命本位，所以其迴轉的「後設」手法因作者掙扎不出「象外之象的現起」所必需依附的圓圈式時空結構而動搖了起來——探究其因，不外作者在寫作前後的具象生命轉化，因為無法像結語所隱涵的「在視覺變位的建構裏將時空易位或粉碎」，而使得「第一人稱」的總持意義有些牽強與虛謬。

這個時空的混淆乃因「第一人稱」概念的產生乃以一個錯誤的時空概念為起始。雖然小說刻意以七次的臆想來做時空的切割，但大體上來說，時空調整的範圍僅在一個時空架構下允許不同角度的時空壓縮，所以無奈保持了世俗的時空錯謬認知，更甘心耽溺於時空對人的無情操控，以至於一連串的臆想乃至最後新生命的誕生只是詮釋了世俗渾渾噩噩的時空概念而已。

再深一層次探索其七次臆想。雖然每一次新的臆想均在摧毀前次既定認知中重新建構主客關係（註六），但由於其時空架構保持不變，因此主客關係的互動就只能在生命的模糊認知裏，就著時空的分割與限囿對臆想進行詮釋；另者，雖然這一對男女由於不同時空的分割而在自身的主觀臆想裏有了重塑影像的客觀基礎，但是由於空間無法保持統一性，逐步登高的過程所隱涵的時間延續（時延）就在空間的不真實裏無法保持「時延」的真實性，於是整個客觀的基礎就鬆動起來，以至於重塑影像

不得不維持其主觀上的虛謬，而使得一個「由抽象轉化為具象」的新生命只能維持其臆想的面貌，而不具有「象外之象」的生命現起意義。

更有甚者，「攀樓的五次停步佇觀」有闡述「時間為一種具有瞬間性與不可逆性的動力過程」的意涵，而空間的臆想則假設了「一個嚴格而客觀的範圍，獨立於吾人之外而存在」（註七）；但當〈第一人稱〉從一個無法超越的高度（空樓的頂層）警覺到生命的危險時，「第一人稱」急遽下樓，以壓縮時空的方式來瓦解臆想，從而將一個「不存在的抽象生命」轉化為一個「實存的具體生命」。這時〈第一人稱〉實際上已經進入「主體論」的範圍，而嘗試以「第一人稱」來解釋「主體」的轉化或以轉化後的自我認同來探討人類在出生為人的剎那對意識的第一個認知；這麼一來，〈第一人稱〉就成了一篇以「自我的形象重塑自我」的內心探索，於是就落入「自我本體論」的言詮。

哲學裏的「本體論」並不簡單，因為任何「本體的論說」首先要解決的是「時間」問題，然後是「存在」問題（註八）；然而許多西方哲學家窮其一生都無法探其究竟，於是這個對破碎「本體」的筋疲力盡形象到了人文學科全面走向「方法論(methodology)」以後就更是潰不成軍，使得「本體」除了臆想以外就甚麼也不是了。或許這就是為何〈第一人稱〉只能在這個「本體」的混淆裏維繫敘事邏輯，卻因平面時空無法窺其立體的全貌而使得「第一人稱」只能是主觀上的虛謬，而永遠無法再現事物在本質上所具有的「表別狀態的存在」現象——這就使得〈第一人稱〉的命題，有些像是自我的迷失而不清楚起來。

或許這正說明了人生的聚散與新生命的產生只不過是一連串的主觀意識建築在一片堅固的概念上而已，其客觀條件是不可能存在的；然而人類總是不死心，總是企圖在主觀的臆想裏建立客觀的基礎，卻始終無法在客觀的真實上「再現」完整的主觀景象，於是只能從涉身人等的不同角度重複出入單獨景象以建立多重「現實」活動，藉以引發讀者質疑影像「再現現實」的真實性（註九）——這個其實也是讀者在閱讀後設小說時，必然會產生的自我認同心理。

職是，如果〈第一人稱〉也像大多數的後設小說一般，嘗試觀察一個沒有本質意義的純粹現象世界，那它也因掙扎不出平面時空的束縛，而使得它偏離了初始的意圖而告失敗。這對這麼一篇結構嚴謹的小說來說是非常可惜的。

註一：後現代主義裏面的後設小說（metafictions）敘述模式，自阿根廷大師博爾郝斯至義大利名家卡爾維諾倡導以來，不僅一脈相傳，更是襲捲全球，使得模仿者各自以其本國語言羣起效之。在諸多實驗作品之中，其手法不外刻意營造前衛效果來破除故事幻象，或不惜暴露敘述手法的真相來強迫讀者思考，或在綿密的情節鋪陳中以「後設」略做點綴，或以具體情節來從事抽象思維（鄭樹森語）。

註二：「第一人稱」隨著視野的逐層擴大所建構的視覺變位基礎，象徵著人類在不同高度的模糊景觀裏慨歎人生境地，卻總排除不了臆想的成分與對生命的模糊認知。

註三：「臆想」在此處亦可做「抽象」或「不存在」之解。

註四：「破除自我」亦即「破除自我以建構抽象生命」之意，在這裏可被解釋為創作藝術品的必需。

註五：「轉化生命」亦即「轉化抽象生命為具象生命」之意，在這裏可被解釋為藉著創作這篇藝術品來提升自我內涵的生命。

註六：語出蕭瑞莆的〈從「中界軀體」看後設電影之文化論述策略〉，《中外文學》第 27 卷第 8 期

註七：法國哲學家亨利柏格森（Henri Bergson）對時空的主張。

註八：「時間」與「存在」可以合而為一，統稱為「時間與存在」——這也是德國存在主義學者馬丁海德格（Martin Heidegger）窮其一生之力想要解決的問題。

註九：這個手法大體上來說均脫離不了舊有的窠臼——自從芥川龍之介的〈竹籔中〉（亦即黑澤明導演的〈羅生門〉）以降，就在文學作品中屢次出現。

從「意象與本體」與「概念與本體」看「本體論」
——以史鐵生之〈第一人稱〉為例

在文字的鋪陳下，談論「本體論(ontology)」有兩個概念必須釐清。其一、「意象與本體」的關係；其二、「概念與本體」的關係。只不過，要釐清「意象與概念」對「本體」的愚弄，則又必須釐清「第一人稱」與「時空」的實質意義，而史鐵生的〈第一人稱〉就是在探索這兩個議題。

意象與本體

新詩〈三位一體〉是文學評論論文〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉的延申。事實上，當我在該篇論文裏討論「概念認知」的步驟時，〈三位一體〉的架構就逐漸形成了；等到我完成論文時，那個將「時空」當做一個「概念」來討論的新詩也就隱隱然呼之欲出了。

當我感覺內心有一股比表象更強大的力量時，
　激情與頹傷的思緒不自覺地化現為霧狀的詩翳；
當我驅使文字的魔力去展現朦朧的詩意時，
　文字殷切地尋找著語言的規範與符號的意義；
當我遵循著自己所體認的文字法則，而勉為其難地寫下前五行詩句時，
　文字興致勃勃地維繫著語言與符號的初遇景觀，然後霸道地引申了初遇的印象；

當我探尋不著文字的演進與更迭，卻酣暢淋漓地寫下第十行詩句時，
　文字的抽象概念像孫悟空大鬧天宮一般痛快地踢走了符號的任意造作；
當我開始感念文字的操控力量，而畢恭畢敬地寫下第十四行詩句時，
　文字就其符號本位一面質疑概念的抽象性，一面卻又洞悉符號本身所隱含的不可預測的能動性；
當我不得不接受這麼一個人類所賴以呈現現實的符號，而沉重地寫下第十八行詩句時，
　文字開始恣肆地擴張符號的指涉，符號卻無奈地偏離了概念的旨趣；
當我順應著越來越不得呈現真實的理性，而慨然地完成第二十二行詩句時，
　文字顫抖地發覺原本不該存在的行數竟然在意指的極致裏成了詩翳表別狀態存在的載體；
當我無助地發覺我受了概念的蠱惑，而略帶挑釁意味地回頭去刪除第二十一行詩句時，
　已受概念混淆的文句卻慌忽地忘卻了原本用來陳述思想的符號背後所隱含的光明意涵；
當我警覺我已遭受文字所轉化出來的符號玩弄，再回頭去修飾第五行詩句時，
　文句驚異地發現概念的呈現只是因為概念上的需要，而不是概念本身有任何實質上的存在意義；
當我一路追尋陳述與光明的內在聯繫，而不得不回到初始的詩翳時，
　詩翳已不存在，詩句卻任由概念本身的自衍自生而有了虛妄的文字敘述……

　尷尬的地方是，我不會寫詩，尤其是現代詩，但是我又覺得這種論述時空的思維最適合以詩句來表達——或者說，現代詩最能表達時空思維——所以我就將我不會寫詩的困擾，渲洩成了一段表達時空的詩句；殊不料，當這段「將時空當做一個『概念』來討論的詩句」逐漸化現為「三位一體」所隱涵的「文字、符號、概念」的「概念」以後，卻因在〈為新詩尋找非主流的聲音〉裏得不到迴響，反倒引起了現＼當代詩人的困擾。這真令我抱憾。我真的只是藉用了《中央副刊》的二十行徵文限制以「數字的浮游」為意象來探討時空對文字的限囿而已。

我剖析了這樁困擾以後，決定將「三位一體」所隱涵的「本體」徹底解體，因為〈三位一體〉雖然過份「依賴形式，幾乎只在完成一個『後設遊戲』」（羅智成語），但是其實這只是因為我始終脫離不了史鐵生在〈第一人稱〉的空樓裏「攀樓與佇足」的思緒，更排拒不了「時空」在樓層設定裏對視覺所產生的「直線型時間推演」的限囿。

一、〈三位一體〉嘗試詮釋〈第一人稱〉的「數、時、方」意涵

史鐵生的〈第一人稱〉不止是篇力作，更是篇傑作，但其以「第一人稱」來破除「第一人稱」矛盾敘述（paradox）的企圖，卻因一個飽受分割與壓縮的「數、時、方」無法歸納為「圓圈式凝滯現起」的概念形式而使作品呈現了鬆散的結構，更因其處心積慮地以一系列預先設定的樓層來隱涵一個視野變遷的「數、時、方」在轉化「第一人稱」由具象為抽象的可能性以後，卻在臨結尾時，因一個具象生命的引介而全盤否定了抽象的「第一人稱」的辛苦經營，而使得作品放棄了當初執意將「第一人稱」弄個水落石出的動機。

這真是頗為遺憾，卻也凸顯了任何一個「意象」要在「意象的本體」裏敘述，有其根本性的困難，尤其這個「意象」倘若牽扯到「生命的本體」，則生命的理則與形成等等千年困惑就無法規避，更因此牽連到「數、時、方」與「文字、符號、概念」等等根本性的哲學與宗教課題。

A、〈三位一體〉以「數字浮游」為意象來註解《中副》為短詩所創設的「二十行限」

史鐵生這個在預先設定的樓層上佇足歎息，構成了我徘徊在《中央副刊》的二十行徵文限制裏以「數字的浮游」為意象來探討時空限囿的基礎。或許這個隱藏在二十行空間裏的「數、時、方」隱

喻過於曖昧，以至令「概念講究不準確，在衍生為符號的時候便混亂了」（焦桐語）——這段評語，我想是因為「三位一體」所隱涵的「文字、符號、概念」比較明顯，而相對之下，互依互緣的「數、時、方」在舉一即三、全三即一的「三位一體」寓意裏就顯得過於隱晦之故。

其實「文字、符號、概念」是內容上的「三位一體」，而二十行空間所規範出來的「數、時、方」是形式上的「三位一體」——這個「數、時、方」的「三位一體」與會三位評委都沒能讀出來，只有羅智成質疑我過份依賴形式去完成「後設遊戲」的目的。這真是非常地遺憾，因為任何人疏忽了這點，猶若只讀到半首詩，此乃因〈三位一體〉的「數、時、方」與〈第一人稱〉的「數、時、方」遙相呼應，更在〈第一人稱〉照顧不到的「圓圈式凝滯現起」上有了嶄新詮釋之故。

B、　浮游於「二十行限」的空間所凸顯的「數、時、方」意義

我不知「二十行」的原始出處，但從與會諸人對詩壇以「二十行限」創舉來甄選「易懂質佳」的短詩都保持緘默的景況來看，「二十行設定」必定具有特別的意義，可能代表著一種新潮流，或是與會評委對詩創作的經驗實踐，或只是個巧合，但起碼它擺脫了「十四行詩」（Sonnet）的禁錮。

事實上，我就是因為《中央副刊》第十二屆新詩獎徵文的「二十行限」才觸動〈三位一體〉的構思，以「行數」的前後奔走來掙脫「行限」的束縛；更由於史鐵生令「第一人稱」在第二十一層樓的頂層上體悟到棄嬰的生命威脅，才觸發了我以第二十一行詩句為「原本不該存在的行數」，來詮釋二十行的極限乃「在意指的極致裏成了詩翳表別狀態存在的載體」——《中央副刊》欲圖以二十行的格式來「破除新詩的艱澀難懂與倡導短詩的易懂質佳」在「詩的本體」裏所涵藏的內在意義。

是的，「二十行限」是〈三位一體〉結構的樞紐，而以第十三行的「企圖超越極限」與第十五行的「詩的迴轉」得以完成第一輪的「圓圈式凝滯現起」；換句話說，我在第十三行「慨然地完成第

二十一行詩句」以後，立即警覺到第二十一行在「二十行設定」裏不應該存在，於是「略帶挑釁意味地回頭去刪除第十四行詩句」——以「第十四行的棄絕」來隱喻 Sonnet 的式微，並質疑這個被界定了的「二十行限」在「詩的本體」裏排拒「本體外的可能存在」是否屬於「半自由詩體」的範疇。

姑且不論這個「半自由詩體」在行數、韻腳、字數（或音節）與平仄（或抑揚）的規範尺度與基礎，在「二十行限」裏，自由詩體（vers libre）當然仍可在十四行、十行、八行，甚至四行裏各別呈現；於是從這個「刪除第十四行詩句」來建構二十行架構的動作開始，〈三位一體〉前後奔走：

——往前「沉重地寫下第十一行詩句」、「畢恭畢敬地寫下第九行詩句」與「酣暢淋漓地寫下第七行詩句」，藉以詮釋「數、時、方」在行數之間所交織出來的「半自由詩體」曖昧氛圍；

——往後「再回頭去修飾第五行詩句」與「不得不回到初始的詩翳（第一行）」，以成就第二輪「圓圈式凝滯現起」的方式來解答「數、時、方」的內在除了理則系統的呈現以外空無自體。

相對於束縛重重的格律詩而言，這些行數的運行旅歷是充分解放與自由的，所以〈三位一體〉毫不羞澀地與自由詩存活在一起；然而，相對於不受任何限制的自由詩而言，〈三位一體〉卻因行數與史鐵生在〈第一人稱〉所設定的樓層完全符合而處處顯得綁手綁腳——我在不明瞭這個設定背後的意義之前不敢掠美，也不敢違背——因此〈三位一體〉又當仁不讓地隸屬於「半自由詩體」（以上有關「自由詩」的定義均取材自孫維民所著的《所羅門與百合花》，九歌出版社）。

這個介於「自由」與「不自由」之間的「半自由」存在，正是我對人類存活於「數、時、方」設定的詮釋；於是如此這般地，我幾乎順從著史鐵生在〈第一人稱〉對「數、時、方」的設定，遊走於行數之間，而成就了〈三位一體〉的基本架構；於是如此這般地，我在詮釋「文字、符號、概念」的「三位一體」彼此互依互緣的假相時，以行數的操作鑲嵌在「具象的時空」、「抽象的時空」與

「象外之象的現起」，而將〈三位一體〉真正立體化了起來——我以為唯有在這個立體化的架構上讀〈三位一體〉，才能深刻體悟史鐵生的用心良苦，也才能確實領悟〈第一人稱〉因為「平面時空無法窺其立體的全貌而使得『第一人稱』只能是主觀上的虛謬」(註一)。

C、〈三位一體〉欲圖彌補〈第一人稱〉詮釋「數、時、空」的缺失

暫且不說〈第一人稱〉在文學上的「後設」隱喻，史鐵生藉著「第一人稱」的死亡與再生，來「觀察一個沒有本質意義的純粹現象世界」(註二)，乃欲圖以前後相疊的虛幻「第一人稱」來破除固有意義的具體「第一人稱」；但到了文本最後，〈第一人稱〉卻因一個具象生命的引介而全盤否定了抽象的「第一人稱」的辛苦經營——這個「以『第一人稱』的指涉在最後關頭擔任起『破除自我』與『轉化生命』的橋樑」(註三)是史鐵生掙扎於抽象與具象(空與有)後，體悟了「執空不如執有」的安全，而放棄了抽象的「第一人稱」的堅持——這是非常中國化的儒家思想。

相反地，〈三位一體〉反其道而行，在融合了「文字、符號、概念」的「三位一體」以後，以「詩翳已不存在」來凸顯本體存有的自性本空，然而卻因本體的「文字、符號、概念」內涵已經有了差別假相而「任由概念本身的自衍自生而有了虛妄的文字敘述」；此時，已經退無可退的「數、時、方」也由抽象的「直線型時間推演」被逼得只能回轉至象外之象的「圓圈式凝滯現起」，於是一個「數、時、方」的「依因果分位的差別假立」終於被彰顯了出來。

誠然，〈三位一體〉在內容上的「文字、符號、概念」與在形式上的「數、時、方」一樣，均是「差別假立」的呈現；唯一不同的是「文字、符號、概念」是「依言說分位」，而「數、時、方」是「依因果分位」(取材自世親菩薩所著的《百法明門》)——當這個內容與形式交織為一個「詩的本體」時，一套「因果概念」的系統於焉造就了出來。

換句話說，由於內容與形式交織出來的「詩的本體」乃一段藉由〈三位一體〉的「文字」散發出來的語言「符號」，更由於「本體」也只不過是個「概念」，所以〈三位一體〉的「本體」呈現就形成了一個較大範圍、較高位置的「三位一體」架構——我欲圖在〈三位一體〉裏以寓意著第三輪「圓圈式凝滯現起」的「三位一體」來說明本體的內在空無自體（本體存有的本性）——這其實正是史鐵生在〈第一人稱〉欲圖以「第一人稱」來破除「第一人稱」的矛盾敘述（paradox）的根本意義。

應該注意的是，第三輪的「圓圈式凝滯現起」是形實交融的「三位一體」，因為內容上的「文字、符號、概念」與形式上的「數、時、方」在此時已然融合為一套「因果概念」的系統；更有甚者，由於〈第一人稱〉在文學上的「後設」隱喻僅在文末總持題旨，並未「使得後設小說的內容在有意味的形式中豐富了起來」（註四），所以〈三位一體〉提綱挈領地在這個缺失上做了一些努力：

——以「當我……時」為單行的架構來鋪陳「既是形式也是內容的敘述現象」；

——以隱藏一個無所不在的「我」（第一人稱）於縱貫詩篇的「數、時、方」的敘述形式來凸顯「數、時、方」做為一個「概念」的重要性——這正巧與〈第一人稱〉的佈局相反：以隱藏一個視野變遷的「數、時、方」於預先設定的樓層，來凸顯「第一人稱」由抽象轉化為具象的重要性；

——以歸納一個飽受分割與壓縮的「數、時、方」為「圓圈式凝滯現起」的概念形式（具象而斷裂的生命在輪迴識覺裏的具體呈現），來詮釋「後設」的內容在「有意味的形式中」的涵意。

這三個涵藏在單行的「數、時、方」特質是我藉著橫佈於雙行中的「文字、符號、概念」彼此之間的相互依存關係，來檢視文學的虛託本質，更用來為我的〈從「攀樓與佇足」看後設小說的時空論述策略〉（《中副國際版》，1/28/2000）其中語焉不詳之處做註解，可惜的是，這點努力完全沒有預期的效果，反倒遭來評委的質疑。

解說至此，我們或可瞭解這麼一個深邃、複雜的隱喻與明喻要在「二十行限」的設定裏呈現，幾乎是椿不可能成功的嘗試。我試了幾次都無法表達確切的意念，但又受到史鐵生的強烈召喚，於是我就「太過依賴俗語、套語」（焦桐語）地將之經營為「超長的義大利麵」（余光中語）的長句。

二、〈三位一體〉以犧牲「詩質和感覺」來成就「阻礙閱讀」的特質

無庸置疑地，我們都同意「詩的句法太長，違背人類生理的基本節奏」（余光中語），但我卻必須做個辯解，現代詩之所以為現代詩，乃因為一個很大的特質叫「阻礙閱讀」；也就是說，當我們在一般的散文裏碰到一些不熟悉的表達方式，我們應該停下來調整自己的慣性思維或感受方式，然後才有可能接受「詩閱讀」的全新體驗。閱讀一般散文尚且如此，讀詩就更不應該讓它一溜而過，否則「詩創作」苦心孤詣地以意象來打破文字做為傳播工具的企圖就站不住腳了。

A、 阻礙閱讀、隱喻與誤讀即為另類的「三位一體」

我真是不得不遺憾呀！我完全同意〈三位一體〉的「缺點是形容詞和副詞的疊床架屋」（焦桐語），但卻遺憾評委們未曾「停下來調整自己的慣性思維或感受方式」，去質疑「超長的義大利麵」是否一樁有意的安排，「疊床架屋」是否以不同於意象的另類角度重新詮釋「阻礙閱讀」？

是呀！正是如此呀！「疊床架屋」正是一樁有意的安排，旨在嘲諷人類在已有的概念中「疊床架屋」藉以解釋社會上日益紛亂的新規範與新事象；其「文字的重疊」乃一種隱喻，旨意為戲仿網際網路在幫助人類蒐集資料的同時，卻推波助瀾地將人類推往「疊床架屋」的新概念。這個用心就如同「完全復仇食譜」對貪官汙吏的沮喪、憤怒，在消滅羣魔的意志與「威而剛」的肆虐下，逐漸演變為

「完全壯陽食譜」，以食物為隱喻系統，戲仿各種政治、文化話語，尤其聚焦於愛情、生殖崇拜與兩性關係（取材自焦桐的〈完全壯陽食譜有沒有效？〉，《世界日報》，7/13/01）。

這裏的尷尬是「隱喻」雖然具有「阻礙閱讀」的功能，但因其「隱」，或過於隱晦，而引介了「誤讀」的可能，甚至因此有了被眾人「貼標籤」（焦桐語）的困擾；於是，現代詩的「阻礙閱讀」特質在「詩的含蓄與間接」的運作下，逕自與「隱喻」與「誤讀」形成一個另類的「三位一體」——這個用心，雖被三位評委偵破、凸顯，卻因文字「疊床架屋」的彆扭而倏忽掠過。

我真是不得不感歎呀！〈三位一體〉的「疊床架屋」正是以「阻礙閱讀、隱喻與誤讀」所形成的另類「三位一體」，來哀傷人類在日新月益的語言進化中「疊床架屋」，卻愈與抽絲剝繭地去還原概念本身的思想意涵相違背——這是人類語言發展的不幸，也是「概念」在自衍自生裏永遠無法成為「三位一體」的根本原因。

事實上，我撰寫〈三位一體〉時，確實企圖挑戰詩人以意象來達到「阻礙閱讀」效果的習性，結果這樁規避意象的運作就產生了「疊床架屋」的缺失；然而，這樁缺失或許正是我以一種自我批判的方式來暗示「概念的呈現只是因為概念上的需要，而不是概念本身有任何實質上的存在意義」——這是我在檢視新近的「後設語言（metalinguistics）」重新強調語言基本溝通功能的黔驢技窮與矯枉過正時，所發出來的哀鳴。

B、「阻礙閱讀」成就了「詩閱讀」的「誤讀」本質

我真是不得不哀傷呀！「詩創作」真的非得是現在這個模樣嗎？「隱喻」非得是一種「意象」或「形象」嗎？文字或語言本身，或其結構與發展，當真就不能做為一種「意象」來呈現嗎？意象的執迷是否為「阻礙閱讀」的唯一形式呢？評委們評詩只是為了反映當今「詩創作」的現象，還是另有

引導「詩創作」方向的功能？「行限」真的是「為新詩尋找非主流的聲音」的答案嗎？「易懂質佳的好詩」在當今意象泛濫的「詩閱讀」裏是否有可能存在呢？

我在回答不出這些問題時，驚訝地發覺這個以意象為「阻礙閱讀」的方式——而且是唯一的方式——正是一種以自絕於「三位一體」的本體融合狀態之外的「詩閱讀」心理，也正是評委們執迷於意象的功能，去完成一段〈三位一體〉的「數、時、方」航旅，因此非常有可能誤讀詩句，更有可能在自己的錯謬認知上自衍自生，以至於產生了虛妄的觀點。

這個諱莫如深的說法到底是怎麼回事呢？是呀！「誤讀」是「詩閱讀」的根本意義，更是意象（或形象）之所以得以長久存在的原因。是呀！意象藉由文字在眾人眼裏化現為千百意象，更任由符號的氣質去創造藝術的聯想效用，所以使得「詩創作」愈來愈隱晦不明，更使得「詩閱讀」愈來愈莫測高深，因此也就難怪越來越多的人「望詩生畏、不敢親近」了。

真是如此嗎？是呀！我也不喜歡「超長的義大利麵」，但在〈三位一體〉卻是一樁深具寓意的試驗，藉以激起一些「誤讀」的思考與反芻。遺憾的是，評委們都感覺到了「句法太長」，並在闡述「疊床架屋」的觀感時，散發了「阻礙閱讀」的契機，但卻習以為常地在「生吞活剝這麼長的句子」（余光中語）時，錯失「已被阻礙了的思維」正自掀起我以長句來革新意象的「阻礙閱讀」的企圖，而令「誤讀」操控了「閱讀過程」，以至於「任由概念本身的自衍自生而有了虛妄的文字敘述」——我在〈三位一體〉的迴轉時空裏似乎早已有預感似地陳述了出來。

真是如此的呀！這個「誤讀」不止錯失了「阻礙閱讀」的契機，更在自衍自生的過程裏引出了一個「禪例」——原來余光中教授為了加強他「反對詩的句法太長」的想法，提出了一個「禪」的例證，但由於他舉錯了例，又在錯例上演算錯謬，以至於令他的「禪的例證」反而讀起來像是一個贊同「詩的長句」的反證。

C、「詩閱讀」的「誤讀」隱藏著自衍自生的危險性

余教授的這段公案雖然偏離了〈三位一體〉的主題，但因其「誤讀」可被引來註解人類的思維從錯誤的起始自衍自生，就只能一直錯謬下去，最後終於導致錯誤的結論，所以饒富趣味，值得細細推敲。

余教授在〈為新詩尋找非主流的聲音〉是這麼評價〈三位一體〉的：「中國古典詩一度發展到禪的境界，所謂禪，以數學為例，是立刻把答案告訴你，演算過程自行處理；這首詩是演算給你看，最後也沒有結果。」

暫且不論「中國古典詩一度發展到禪的境界」是否屬實，也暫且不論「這首詩是演算給你看，最後也沒有結果」是否正確；首先我必須指出，余教授對「禪」的說法似是而非，更反映出來了時下一般人對「禪」的誤解，因為正確的說法是「禪」不能告訴你答案，也沒有演算過程，而只是將答案背後的設定告訴你，藉以凸顯一個「非禪」的表別狀態存在。

這裏要注意的是，「禪」與「非禪」所凸顯的都是「狀態」，而非「過程」，所以當「非禪」的現象逐漸清晰起來，「禪」的本質也就呼之欲出了——現象與本質在這兒是一體的、不能分割的，而「禪」與「非禪」也是一顯皆顯的。

我不知道余教授所說的「答案」是否暗喻著一種「狀態」，不過他強調「過程」則是相當明顯的。誠然對世俗人而言，「禪」的「狀態」必須經過「參禪」的「過程」才能到達；從這個瞭解上，我懷疑余教授的「禪」是時下所流行的「參禪」或「參話頭」之誤，也正是他借用了「參禪」的蘊聚疑團過程來解釋「禪」的狀態。

這雖然無可厚非，但是混淆的地方是，過程是過程，狀態是狀態，這兩者並無絕對的關連；換句話說，過程無法保證狀態的存在，狀態的如如不動卻盡是嘲諷過程的無端造作。

這個「狀態」與「過程」的差別有些費解。換一個方式來說，我們都瞭解佛教修行人「參禪」是藉著「明心見性」的過程，企圖在最後令一切人為設定的「桶底」脫落而悟性；但是殘酷的是，悟「禪」的最後狀態卻與其「參禪」的過程沒有絕對的關係。

因此，這裏的「悟」自古以來就有了「頓悟」與「漸悟」之別；易言之，當「悟境」現前時，內心的澄清狀態了無差別，更無「頓漸」的過程之別，只不過是人類以建構理性過程的非理性疑慮來凸顯一個理性與非理性所不能詮釋的「無差別」狀態而已——而〈三位一體〉所意欲彰顯的就是我們在人類所習以為常的「數、時、方」裏徘徊時，唯有領悟「數、時、方」所交織成的人生過程乃人類最大的一個理性包袱，才能瞭解「三位一體」在本體裏的了無差別狀態。

的確是如此的！世人在投胎為人時，均被強自賦予了一個已經被同緣共業調和了的時空理則，並在這個如影隨形的時空理則裏執取這一世的時空理則系統，因此唯有擺脫「數、時、方」對自己的界限，才有可能「令一切人為設定的『桶底』脫落而悟性」——我對人類存活於這個「數、時、方」設定的詮釋可被引申至詩人投入「二十行限」的設定而浮游於自由與不自由之間的「半自由」存在，換言之，絕對的「自由」在「設定」裏是不存在的。

但人類要在人為設定裏「令一切人為設定的『桶底』脫落」是多麼不可能呀！「數、時、方」所構成的「時空本體」界定不止如影隨形，更是因果混淆，所以令我們在習以為常的事務中經常疏忽「數、時、方」的設定，就如同我們在接受概念的時候疏忽了文字的設定一般。由於「數、時、方」對人類的思維捆綁極深，所以就造就了我以「言說分位」的文字來檢視「思想」，而解構「數、時、方」所構成的「時空本體」界定就是最佳的「阻礙閱讀」入門。

然而這個「阻礙閱讀」仍然不是一件簡單的事，因「閱讀」本身是個「過程」，「阻礙閱讀」更是一個「逆反過程」，而解構了的「數、時、方」則是在超越「過程」以後所形成的一個「狀態」——這是三位評委在「閱讀」〈三位一體〉的「過程」時，令「文字、符號、概念」的「阻礙閱讀」

阻礙了「數、時、方」形成「狀態」的可能，所以在習以為常地接受「數、時、方」的設定之際，也就忘懷了「數、時、方」的如如不動其實正是「三位一體」在本體裏的了無差別狀態。

瞭解這個狀態與過程的差別以後，現在我們再回頭套用余教授的數學例子來檢視一下「禪」，則我們不難發覺，「禪」（實為「參禪」）只能在答案的假立基礎上質疑演算過程，藉以凸顯整個演算背後的假設狀態，甚至質疑數學方程式裏「＝」這個等號的符號意義。有趣的是，余教授信手捻來的「禪例」正巧替「阻礙閱讀」提供了一個鮮活的明證。

D、〈三位一體〉藉「阻礙閱讀」來成就思維辯證

我真的不願談「禪」呀！因為一談已離「禪」意。但是余教授的「禪例」已經在「為新詩尋找非主流的聲音」裏種下了「法不孤起」的因緣，更替「阻礙閱讀」挹注了嶄新的契機；事實上，〈三位一體〉的「阻礙閱讀」契機，不僅嘗試以「疊床架屋」的彆扭去排除「疊床架屋」的干擾，更有在「數、時、方」的航旅去質疑「數、時、方」的阻隔之意——〈三位一體〉不希望虛妄的文字敘述過程是造成「阻礙閱讀」自絕於「本體」的融合狀態之外的詩閱讀方式。

有了這個層次的瞭解，我們當可明白〈三位一體〉的確企圖「演算給你看」，並且企圖在彰顯了「因果系統的概念」以後，鼓動你體認「概念的內在空無自體」，因此切忌在「虛妄的文字敘述」裏執著概念的假相——換言之，〈三位一體〉的「演算」旨在凸顯「非禪」狀態，令不可說不可說的「禪」的境界在「非禪」的襯托下自動勾勒出來。

這個佈局到底是否「最後也沒有結果」，端看正在進行「詩閱讀」的讀者如何來規避「虛妄的文字敘述」陷阱，因為「虛妄」與「真如」互為因果，就如同「禪」與「非禪」的一顯皆顯一般；不瞭解這個，千萬不要談「禪」（甚至「參禪」），否則就順應了南方朔在「第十二屆文學評論決審會

議」裏大聲急呼「從事文論的人，界限一定要搞清楚，不會的一定不要寫，一寫就毀了」的說法——悟「禪」的人寫詩必臻禪境，懂「禪」的人寫詩只能描繪「非禪」之境，而寫詩的高手卻不一定懂「禪」，更不要說悟「禪」——這原本是兩碼子事，就如同「白馬非馬？」的反喻一般。

瞭解了這個以後，現在我們就可以回過頭去檢視余教授的「中國古典詩一度發展到禪的境界」的說法是否屬實。是呀！自古以來人云亦云，既然大家都這麼說，這個說法在眾口鑠金的定律下也就成了一樁不容爭辯的事實，「菩提本無樹」更成了一個婦孺皆知的名句。

但細細剖析起來，這個說法可以被引申為好多層次的詮釋——對悟「禪」的人而言，這是一段不必多說的廢話；對懂「禪」的人而言，這可以是一個停筆棄詩的啟示；但對以這個「禪的境界」為模仿意象或形象的詩人而言，這只能說是一段哲學上的矛盾敘述活生生地印證在生活裏的明證而已；換句話說，對我們這些既悟不了「禪」又不懂「禪」的人來說，「中國古典詩一度發展到禪的境界」是一樁無法印證的公案。

我最感無奈的是評委們都忽視了「數、時、方」的「依因果分位的差別假立」部份，所以使得我藉〈三位一體〉來彰顯「因果系統」的企圖鬆動了起來，以至於余教授認為「最後也沒有結果」，而焦桐則以為「作者在思維辯證上相當虛弱」——我相信有一天當焦桐看到了「數、時、方」的「依因果分位的差別假立」部份時，他一定會對〈三位一體〉重新評價，而會「很欣賞他」（焦桐語）。我期待這一天的早日到來，因為我在這個「數、時、方」的字裏行間上下徘徊其實與他所說的「形象化的語言，要的是曖昧與歧異（歧義 ambiguity 之誤？）」完全吻合。

或許罷，人類的閱讀習性始終過份依賴時空，更因「疊床架屋」的「虛妄文字敘述」與「追求文字語言本身更豐富的表情」（焦桐語）相違背，以至於使得「數、時、方」的「阻礙閱讀」效果也連帶地被忽略了。我雖然甚感遺憾，但是也無可奈何，畢竟詩詞為文字（或語言）建構而成，所以在閱讀的過程中，讀詩的人比較能夠將之當做一個「對象」來加以破除，以免在接受概念時疏忽了文字

的設定；但是由於讀詩的人走不出「自己正在讀詩的時間與空間」，或甚至走不出自己正在破除概念的時間與空間，所以就使得破除「數、時、方」幾乎不可能了。這真不能不說是「詩閱讀」一個亟待改進的缺陷。

E、「詩的句法太長」不應該成為現代詩的「阻礙閱讀」的障礙

論述到這裏，在新詩的「阻礙閱讀、隱喻與誤讀」的「三位一體」譬喻下，「詩的句法太長」似乎不足以構成「詩閱讀」的困擾，尤其後現代寫作所風行的「意識流」更使得「超長的義大利麵」在成頁成篇的意識流動裏短得像個「脆皮蛔蟲」（語出〈完全壯陽食譜〉）一般。

是呀！「超長的義大利麵」在「阻礙閱讀、隱喻與誤讀」的「三位一體」闢喻下，是微不足道的，在「文字、符號、概念」的「三位一體」融會裏實在不應過度凸顯，在「數、時、方」的「三位一體」籠罩下更應整個地予以破除——當〈三位一體〉被命名為「三位一體」時，其「題旨、內容與形式」所形成的「三位一體」原本就有著恢宏氣度，卻也禁不起評委們的一再扭曲、「貼標籤」與屈解，而顯露疲憊不堪之態。

我不敢說我是詩壇第一位將時間與空間蘊藏在行數裏來討論「阻礙閱讀」的作者，但是我以為羅智成的說法：「這類詩最早開始玩的是羅青，接著是林燿德……他們的詩基本上來自概念的遊戲和樂趣，而不在感情的表達」就已經開宗明義地將〈三位一體〉定位於「文字、符號、概念」的探索，而有意將「數、時、方」自絕於「本體」的融合狀態之外。

或許羅智成並非有意忽略，因為他接著說：「這類詩我曾經寫過，但不會像他這麼依賴形式，幾乎只在完成一個『後設遊戲』」，就道明了他並未看出這個「後設遊戲」是史鐵生在〈第一人稱〉的精心傑作，而我只不過將〈第一人稱〉以「第一人稱」為表相與「數、時、方」為背景的相對關係

易位了一下而已——當然，我這個作法肇因於我以為「自我」是執取「數、時、方」的果報，而執取「數、時、方」才是造成「自我」偏頗的根緣。

我在讀完〈三位一體〉的評語之後，為這個「詩閱讀」的無心之失感到沮喪萬分。但是我似乎不應該沮喪，畢竟我一向「望詩生畏、不敢親近」呀，不止從閱讀完了余教授的《白玉苦瓜》以後就一直躲著新詩，甚至連羅青、林燿德都無緣相識，更不要說羅智成與焦桐了；然而，如今我這麼一個沒寫過一首新詩的「非詩人」藉著史鐵生的庇佑，竟然將這麼一篇寓「第一人稱」於「數、時、空」的「後設詩」擠入競爭激烈的新詩徵文比賽，應該也可安慰自己的苦心經營罷。

雖然如此，我無端端地感到惶惑，因為從閱讀這段「新詩組決審會議記錄」的經驗，我認清楚了一樁事實，那就是羅智成所希望的「現在寫詩的人不要只寫直覺或純粹感性的作品，而能有一點推演、思維辯證的能力」，基本上來說違反了詩的「基本節奏」（余光中語），更悖逆了「意象經營」的潮流，尤其在短詩「易懂質佳」的要求與期盼下，思辯根本是不可能存在的——看來我以過長的句子來攪弄短詩的精巧原是一樁「明知不可為而為」的荒謬動機罷。

但是，有誰能幫助我解除心中的惶惑呢？因為「人類生理的基本節奏」是一個隨著時代流變的「時代議題」，不止難以定義，更在這個快速迭變的商業社會發展得有些「違背人類生理」的步調；然而現代詩作為一個反映現代人心聲的工具似乎又不能不勉為其難地在「違背人類生理的基本節奏」裏順應潮流，藉以打動一些久已習慣「句法太長」的新世代人類罷。

職是，如果「詩與音樂結合，歌乃生」（余光中語，出自《白玉苦瓜》後記）的說法能夠成立的話，那麼「疊床架屋」或「詩的句法太長」就不能被引為評斷一篇現代詩的好壞的依據，否則坊間眾多的流行歌（或源自於非洲的、只有節奏、沒有歌調的ＲＡＰ）在半拍或一個音符裏發出四、五個擾人清夢的字音（如徐懷鈺等人之歌），就不能成為廣為流傳的「流行歌」了；或許這種快速嘈雜的「流行歌」並不是悅耳的音樂，「不但內容淺薄，歌詞尤其鄙陋」（余光中語，〈雙城記往〉，《日

不落家》散文集），但它們的存在——而且是廣泛地存在——就只能再三地訴說，我們在「違背人類生理的基本節奏」裏「反對詩的句法太長」正是生活於一個哲學上「違背人類」潮流的矛盾敘述裏。

三、「感性與意象」成為「阻礙閱讀」的專利

想來真是可悲。或許〈三位一體〉充其量僅是一篇「散文詩」，或許詩人們尋求「易懂質佳」的短詩正是為了迴應時代的倒錯顛狂，更或許詩人們正自擔負起矯正社會人文發展的重責大任罷。

姑且不論詩人們是否荷負了不該荷負的責任，這麼一個令所有的人文評論家搖頭歎息的人文發展與這麼一個令所有的社會學家束手無策的社會發展，是否意味著「自由體」的現代詩在過於自由的社會裏自衍自生，正是形式嚴謹與辭藻優美的「格律詩」復古的契機呢？是否意味著耽溺於意象的詩人們在走不出意象經營的捆縛裏，得嚴肅地去還原柏拉圖的完美概念呢？是否意味著詩人們在省察了文字的設定以後，更得嘗試著走出自己正在破除概念的時間與空間呢？如果詩人們做不到這些，卻在每年的詩人節裏朗頌詩詞，是否只是為了嘲諷屈原的憂國傷民情懷的不復存在呢？

要解答這一些問題，我們都不得不要求詩人們「思辯」。但是或許我過於憂患了罷。「思辯」不是這個時代所需要的，內心的探索更不是生活裏的必須；然而遺憾的是，詩人所稟承的意識領域一向大過其他的知識份子，其操控文字的能力更是凌駕於所有的創作者之上，卻不幸在意象的堅持裏忘記了省察自己，反而習以為常地在意象的經營裏，把原就曖昧的對象描繪得更加不清不楚，甚至以為這樣的曖昧就是「詩的美學」。

這應從何說起？從「詩的文學」到「詩的美學」，詩人越來越依賴意象的表達，幾乎到了「無意象不成詩」的地步，卻令「詩創作」越來越偏離「生活美學」的內涵；我在哀傷「生活美學」的不復存在，不禁想起羅斯金（John Ruskin）在《現代畫家》所說的話：「人類所能做的最有價值的事，

就是以思維去觀看這個世界——而最能觀看清楚的人物，就是詩人、預言家與宗教家的合而為一。」美哉斯言。原來詩人一向與智者、預言家和宗教家併列在一起，但是曾幾何時，詩人變得只是一個青澀年華所造作出來的無病呻吟形象。

或許這個「無病呻吟形象」的造作不是詩人的過錯罷。更或許在這個一切都講究立即效應的世間裏，世人過份地耽溺於理性分析的方法論，以至於越來越多的人相信語言必須因應新的事物、新的規範與新的體系來制定新的概念；於是概念遂如脫韁之馬，自衍自生為一堆破碎的語言現象；於是語言學家興起了糾正「後現代語言現象」的念頭，在新近發展的「後設語言學」裏重新強調語言的基本溝通功能，卻不由自主地掉入語碼（code）、媒介（contact）及脈絡（context）的論說，而矯枉過正地將語言弄得更加支離破碎。

於是乎，文字能力超俗的詩人們擔憂了——詩人們在抓不住一個整體的語言形象下，開始擔憂人類的語言愈來愈與初始的語言意義相隔阻；於是乎，意識領域寬廣的詩人們迷惑了——詩人們在弄不懂一堆破碎的概念狂潮裏，開始緬懷古代經典（西方的希臘經典與東方的佛經）的簡單對話背後所賦予人類挖掘內心光明的潛藏契機。

是呀！詩人們大大地不安了。因為原來用來陳述思想的概念反客為主地演變為思想的本體，而原本與陳述有著內在聯繫的光明卻在概念的強自鳴聲裏隱藏了起來；於是稟承著時代意識的詩人們振奮了起來，不約而同地以意象取代概念，而且在意象的自衍自生裏，渾然不知意象本為概念，卻只知變本加厲地在不完美的概念世界中做更不完美的意象呈現；於是沮喪憂患的詩人們更加努力了，一如後設語言學家的矯枉過正一般，詩人們在緬懷中逐漸遠離古代經典的顫慄與感動，而一一在日漸粗糙的感官意識裏沉淪於自己所營造出來卻「艱澀難懂」的意象怪獸中。

這或許正是《中央副刊》欲圖糾正「社會大眾認為新詩艱澀難懂」的用心良苦罷，然而「望詩生畏、不敢親近的成見」在二十行的限制下，卻只能增添感性的膨脹，助長意象的肆虐。這是《中央

副刊》在尋找「易懂質佳」的短詩時，所散發出來的「詩創作」導向，卻不幸隱藏了哲學上的矛盾敘述（paradox）。

我最感不解的是，與會評委們對這個矛盾敘述都視而不見，連希望「寫詩的人……能有一點推演、思維辯證的能力」的羅智成也保持緘默的態度。或許罷，或許這個「二十行限」真有我所不能理解的玄機，更或許作曲家史特拉汶斯基所說的「作品越經琢磨，越是自由」（孫維民語）有其一定的道理，但是我愚鈍的腦子卻在「行限」裏更加駭癡，因為我一向以為詩是人類智慧的文字呈現與感情的自然流露，所以作品琢磨的方向不應該在行數的限制，而在意象的處理，或「無處理」。

真是如此的呀！詩人對意象的耽溺使得「詩創作」的方向離羅智成的期盼愈遠，也令我「望詩生畏、不敢親近」的困擾愈發嚴重。或許「門檻放低的關係……（使得）作者階層較往年為廣」達到了《中央副刊》推廣「詩創作」的目的，但是難道這樁推廣的努力能夠令詩人的意識領域於一夕之間突然擴大嗎？抑或詩人的文字能力能夠於二十行的限制裏有了突破？

可能都不是罷，可能詩人要創作「易懂質佳的好詩」必須走出意象的經營罷——這個在意象泛濫裏排除不了意象的困擾，可能不單單是我的困擾，還是很多詩人的困擾，更可能是全人類的困擾罷；因為鬧了半天，不見銷減的困擾仍舊只能是樁困擾，寓意象於現代詩的「詩創作」卻在全世界的各個角落裏源源不斷地自衍自生。

四、詩創作之瓶頸與文字迴轉之可能

當〈三位一體〉所隱涵的「本體」徹底解體了以後，我以「疊床架屋」與「超長的義大利麵」來詮釋「阻礙閱讀」的企圖就不甚了了，於是我索性就回到〈三位一體〉的「本體」，著手進行另一樁「明知不可為而為」的工作，將〈三位一體〉詩質化、感覺化，並順從時下流行的「意象處理」

將「詩的意象」當做「意象」的本身，而寫下了〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉兩篇新詩——我欲圖在「詩的意象」建構裏以「詩的意象」來說明意象的內在空無自體（本體存有的本性），藉以破除「詩的意象」的矛盾敘述——這種在「本體裏論本體」的形式是規避哲學上的矛盾敘述（paradox）的唯一方法，非常不容易敘述，但我就如此偏執地進行著。

這個企圖或動機真是深具野心。令我莞爾的是，〈三位一體〉的寫成是個意外，只能算是我在感歎史鐵生的〈第一人稱〉的缺失時所萌生的思索；但是相反地，〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉卻是在我反思「詩的句法太長」的困惑裏所生起的巨大企圖心。

這是怎麼回事？原來，這是因為我哀傷〈為新詩尋找非主流的聲音〉所披露的詩評裏除了意象還是意象，才引發了我將「意象」當做意象來檢視詩創作的瓶頸。不料寫完後，我發覺〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉跟〈三位一體〉遙相呼應，產生了首尾銜接之勢，而且自行形成一個「三位一體」的架構。這令我開心了起來，因為這兩篇詩作完全刪除了「數、時、方」的干擾，而把「文字、符號、概念」的橫面探索擴大，於是隱隱然就更符合「羅青、林燿德……羅智成」的「概念的遊戲」。

A、「數、時、方」的如影隨形

對這樁「概念的遊戲」，焦桐曾在〈為新詩尋找非主流的聲音〉裏對〈三位一體〉做出如下的評語：「用抽象的語言去陳述抽象的概念，本來就很危險。」真是美哉斯言，一語道破現＼當代詩人遠離思維辯證的基本原因。

然而，我不禁掩卷沉思，這個「概念的遊戲」現象為甚麼危險？探究其因，此乃因「用抽象的語言去陳述抽象的概念」在其本質上走不出一個「抽象的本體」設定，而「陳述」又隱涵著一個時空的設定；更有甚者，由於「數、時、方」原本也是一個概念，因此「陳述」要令「概念先行」就悄悄

地在「本體」外另設了一個「本體」——尚未「陳述」卻已經犯下了哲學上的「矛盾敘述」的毛病。這就將「意象與本體」的論說推展至另一個層面。

職是，任何企圖刪除如影隨形的「數、時、方」而令「概念先行」的努力都隱藏著「危險性」——此乃「概念語」不得不抽象的原因，其因即在極其深邃的思維裏，當人世間的「概念名言」尚未產生之前，無明的躁動觸醒了有為與無為的主客對立，於是整個渾沌的時空於瞬間內變形；幾乎在這同時，已然忘卻一顯皆顯的主客藉著空間的形成，於剎那間對立，然後無可奈何地連結起來。

另者，其「危險性」之所以存在，乃因為我們以為這麼一個隱涵著時空的「陳述」必須是一個「過程」，否則無法完成一個「陳述」的目的。然而我們從上面的「對立空間」瞭解到，概念的存在背後必定有一個時空系統支撐著，更由於這個概念的存在是個狀態，所以使得「用抽象的語言去陳述抽象的概念」所形成的「陳述」無法是一個「過程」，而是一個「狀態」，甚至沒有「演算給你看」的企圖——另一個哲學上的矛盾敘述——換言之，我們唯有體悟「內在空無自體」的概念在「聚合的狀態」下無可奈何地呈現了「陳述的過程」，才有可能破除概念的假相——或生命過程的假相。

B、破除了「數、時、方」的「陳述」只能是一個「狀態」

瞭解了「數、時、方」的如影隨形以及強自刪除「數、時、方」的危險性以後，我們就可清楚地看到〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉旨在描繪一個「非禪」狀態，而不在勾勒「禪」的境界，也不在「演算」——這是〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉跟〈三位一體〉不同的地方。

然而這麼一個「描繪」果真就破除了「數、時、方」的「陳述」嗎？不然。嚴格說來，〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉無法真的破除「數、時、方」的糾纏，只能說是將「數、時、方」的干擾隱藏了起來，而把「文字、符號、概念」凸顯為一個「概念的遊戲」——從這個地方引申起來，「羅青、

林燿德……羅智成」的「概念的遊戲」，也不可能躲避得了「數、時、方」的干擾，只能說是一種將「文字、符號、概念」凸顯為表相與「數、時、方」隱藏為背景的演練而已。

不管怎樣，這種演練欲圖以一個隱藏了「數、時、方」的「陳述」來表達一個純粹的「概念的遊戲」，並企盼在融合「文字、符號、概念」的「三位一體」以後，連帶地將如影隨形的「數、時、方」也一併破除了去；然而奇奧的地方是，由於詩作沒有了「陳述的過程」，所以能夠述說的就所賸無幾，只賸下「描繪」本身所隱涵的聚合狀態了——這是〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉借著「四大假合」來闡述意象的內在空無自體的依憑。

「聚合的狀態」最適合被用來解釋詩創作所不可避免的「詞組碰撞」或「文字連結」，但由於兩者均致力於抽絲剝繭去還原概念本身的思想意涵，所以最後都將碰到「詞組碰撞」或「文字連結」背後所亟欲彰顯的「四大假合」意涵——這是「哲學或詩作」卯盡全力也照顧不到的領域——於是就引發了以下我這個「沒有陳述過程的詩創作」的觀察：

我們日夜為甚地將文字本身所蘊涵的根深蒂固的定義（地性，持的作用）連結為一個一個概念（水性，攝的作用），並任由概念層疊或詞組碰撞（火性，熟的作用）去產生一些既有的文字定義所不能表達的感受（風性，長的作用），卻忘了陳述（地水火風的四大假合）原本不在提供文字迷障，而在啟發陳述本身的光明本性（四大皆空的真諦）。

這段觀察可以說就是〈詩的意象〉的內涵。值得注意的是，這段「四大假合」的解說雖然堅守著「狀態」的描繪，而盡力避免「過程」的陳述，但是基本上來說只適用於「詩創作」；對一位正在一篇已經存在的詩作裏做「詩閱讀」的人而言，「四大假合」的表別狀態存在必須還原，這時非理性的迴轉就成了唯一的依憑——這也就成了〈詩的迴轉〉的內涵。

更有甚者，由於「詩創作」與「詩閱讀」在時空的運作之下有一種互依互存的關係，於是就與「三位一體」牢牢地契入；換句話說，浮游於〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉的「文字、符號、概念」

思緒均可套入〈三位一體〉的行數推動中，而找到「數、時、方」的依據——於是，這麼一個內容上的「文字、符號、概念」與形式上的「數、時、方」就如此這般地在「四大假合」的依憑裏建構成形實交融的「三位一體」。

我不知道是否有人曾經以「四大假合」與「四大皆空」來解釋人類語言的潛在混淆性，卻擔憂人類習慣於創造詞組（尤其以現／當代的詩人為甚）而愈來愈與用來「陳述」思想的符號背後所隱含的光明意涵相違背。當然，玩弄文字的人之所以耽溺於文字的魅力與語言的氣質所建構出來的「文字的美學處理」，乃因過度期盼文字本身能產生因人而異的聯想，並在這個基礎上認同了藝術的效用，甚至在這個藝術功能的認同上耽溺於情緒的渲洩。

這麼一個解說，實際上已經闡明了「意象」並無執著的必要，或者說，意象在詩作的呈現只是因為意象上的需要，而不是意象本身有任何實質上的存在意義——這個論說，與其說是批評，還不如說是我痛惜詩作的意象已經喪失了當初為了糾正形式化與優美化而蛻變出來的自由體呈現。

其實自波特萊爾以降，意象隨著人類感官的愈發粗糙而愈發強烈，終至到達一個血淋淋的官能性經驗，或支解或割除，反正不達到震人心弦的效果，也必定要搔首弄姿一番，但是卻沒有一個詩人肯靜下來思索一下，詩創作在今天的西方人文思潮與先進知識的攪和下，到底要走往哪個方向。

C、意象在感官的驅使下無法遂行「陳述」的目的

那麼，在這麼一個「概念的遊戲」裏，為甚麼〈為新詩尋找非主流的聲音〉所披露的如此一個鋪天蓋地的意象詩壇與如此一個無所不在的意象現象，就一定是詩創作的瓶頸呢？

這個理由其實很簡單。在今天這個影視與廣告充斥的文化商場時代，詩人們在意象的經營裏進行「概念的遊戲」，從來都沒能替意象找到一個位置，有的只是趨炎赴會或搖旗吶喊的奔忙；換句話

說，意象的經營在「圖像與情境」的影響下，使得現代詩只能在感官裏依賴意象的表達（甚至以強烈的意象滿足現代人依賴官能的經驗），以至於意象除了感官所賦予的官能經驗以外別無它物。

於是乎，意象在感官的驅使下逐漸忘懷陳述的本衷，卻變成了「概念遊戲」的夢魘；於是乎，詩人們愈是挖空心思地創新嘗試，意象愈是重疊曖昧，到了最後，眼花撩亂的意象像一個一個浪頭，洶洶而來，匆匆而去，轉瞬消逝，湮沒於現代詩的長河裏，連一丁點漣漪都不留下。

是呀！意象所依賴的感官在四大裏僅有「持的作用」，因此不管如何努力，意象所包裝的概念（或概念所包裝的意象）只能在文字本身所蘊涵的定義裏搔手弄姿，而無法達到詞組碰撞所表達不出的感受，遑論啟發陳述本身的光明本性了——這基本上來說違背了當初以意象為意象的初衷。

職是之故，我們真的應該反思了，我們應該暫時忘卻繼往開來的意象創作，因為不論意象能否抵擋得住這一波的感官侵蝕，意象仍將苟存下來；但這個承續於莊子的「形象語言」，究竟是否能在我們的「後現代」有所發展，端賴我們往深處挖掘，而不是再停留在「概念的遊戲」表皮上，做永無止境的「意象的經營」。

我絕對不是在這裏無的放矢，因為「網路詩」已經清晰地標示了詩人的末路——二十世紀末的「互聯網」正以不可沛禦的千鈞萬勢之力替詩人們重新繪畫詩壇的圖騰，其所隱涵的意義極為深遠，因為隨著時空藩籬的破除，密實的網路不止消泯了詩人們個體與個體之間的距離，更使得這一羣已經支離破碎的詩人個體，在網路所支撐起來的集體意識裏與在「疊床架屋」的概念發展下，更加空前地運作起曖昧的意象；換言之，西方文明從柏拉圖以降所倡導的完美概念正受到前所未有的衝擊，詩人們也在按擊電腦鍵盤時悄悄地改變自己對整個世界，甚至於對自己的態度。

D、「意象」只有融合在「本體」裏才能「陳述」

這麼一個以〈三位一體〉為總相、以〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉為別相的三篇詩創作，可以總結我思索「概念遊戲」與「意象經營」的掙扎。

值得一提的是，我多年來「望詩生畏、不敢親近」，似乎在潛意識裏將自己與新詩的意象經營「對立」了起來；更由於「對立」的設定變本加厲地凸顯了我對新詩的成見，所以當史鐵生的〈第一人稱〉觸發了我寫〈三位一體〉的動機時，我就不自覺地將「意象」當做破除的對象，卻反而愈發與意象「連結」了起來——這好似隱隱約約地訴說著意象的不容規避，更因為我對意象的迷惘與好奇，使得我殘酷地以「意象在概念本體的意義」來強迫讀者跟著我三番兩次地反芻思索，然後藉著心靈深處的顫慄感動在「數、時、空」所隱涵的自然循序裏進行生命去來的深遠冥想。

這種作法是否過於嚴酷，我並不清楚。不過，我總以為深刻潛沉的作品，不論是小說、散文、新詩或議論文，甚至其綜合體，一定得從表面平凡卻意義深邃的生命世界去檢視——這在當前的「意象經營」現象裏是不可能存在的；然而，詩創作倘若必須像我這般抽絲剝繭，則必然弄得「詩質與感覺」蕩然無存，最後可能更加令人「望詩生畏」——這不能不說是一昧地呈現嚴肅論理的缺失罷。

那麼這該怎辦？我們需要意象，但卻不能執著意象，更不能令「概念遊戲」與「意象經營」在混淆的動機裏有重疊與誤導的危險。是呀！這麼說來，意象只有融合在「意象的本體」裏陳述，才能避開這些危險性；換句話說，概念唯有認知其以簡馭繁的功能只不過為了陳述的方便，才能瞭解陳述原只是為了啟發陳述本身的光明本性。

解說到了這裏，我以「四大假合」來破解焦桐「用抽象的語言去陳述抽象的概念，本來就很危險」的說法，其企圖也就昭然若揭了。是呀！這一切其實再也簡單不過了。倉頡造字，取法於八卦及靈龜，「覽二象之爻，觀鳥獸之跡」，而後創造中國文字；是以中國文字本身即蘊藏著六種宇宙萬物的存在現象，是謂「六書」：指事、象形、形聲、會意、轉注、假借——每一書（或方法）均為一種意象，尤以象形如畫，會意如詩，最為傳神，最令詩人嚮往之（取材自劉雪濤教授之遺作《甲骨文・

如詩如畫》一書，光復書局，中華民國八十四年十二月），所以「用抽象的語言去陳述抽象的概念」這種說法並不適用於中國的象形文字。

西洋的拼音文字就不同了。事實上，西洋文字有苦難言，因為拼音體系卯盡全力也無法在文字的本體上創造意象，於是只能以抽象的拼音來描繪意象以彌補其文字所表達不出來的境界；從哲學的觀點來說，這個文字現象即在文字的「本體」外另創一個「本體」來詮釋原來的文字「本體」。這裏或許可以借來解釋焦桐對自己筆下的中文象形字不能心領神會，所以只能「疊床架屋」，以「意象」長篇累牘地去建構「壯陽食譜」。

這個觀察，李奭學曾在一篇短文〈普通話〉（中副•書海六品，8/9/01）裏做下見證：「德國哲學家萊布尼茲……重視中國文字，因其系出象形，故此具備宇宙共相……二十世紀的費內若莎就認為『詩』的載體，唯中國文字可得，這點美國大詩人龐德呼應之。」當然，並不是所有的西方哲人對中國文字都抱持相同的看法，所以李奭學同時也指出以盧梭為首的一派即認為拼音因抽象才具美感，象形因具象反過於僵化。

暫且不論西方學界的爭論，中國詩人在自己的象形文字裏浮沉，卻一窩蜂地興起意象的追逐，在西洋的抽象概念上安置自己的具象，然後慨歎「用抽象的語言去陳述抽象的概念，本來就很危險」到底是甚麼原因呢？到底是甚麼歷史因素促成的呢？這個哲學現象，到底說明了現╲當代的中國詩人無法解構自己文字的意象與形象本質，卻本末倒置地附從西洋文字所衍化出來的意象，是「五四」的白話文運動的一個遺毒？還是禪學的「頭上安頭」的一個示現呢？

那麼用「具象」的中國文字去陳述具象或抽象的概念難道就不危險？其實不然，因為「具象」同樣危險，所以持平來說，「具象」與「抽象」之爭是個死胡同，因為詩人檢擇意象（或形象），均在各自的文字理則運作下，以文字的呈現對意象（或形象）加以描繪，所以絕對無法走出將意象（或形象）當做一個概念或對境的結果——詩創作無法掙脫文字限囿的關鍵所在。

要破解這個尷尬，詩人一定得走出詩創作的意象經營，改以哲學家審視文字的態度，將文字本身做為意象，在文字的呈現上質疑文字的理則，則文字的混淆性必在「四大皆空」的解悟中呈現出來。起來，而後「陳述」背後所隱含的光明意涵才能在「四大皆空」的解悟中呈現出來。

當然，這個方法對中國的象形文字較具成效，對西方的拼音文字體系則比較混淆。可堪告慰的是，近年來「新告白主義」（new confessionalism）的寫作趨勢正悄悄地在英國詩壇裏成形，其影響所及，不僅西方文壇將持續著歷久不衰的顛覆傳統潮流，小說界也將藉著益發個人化的寫作風格，以抒情韻文手法將平凡的人事與日常的生活重新賦予一個嶄新的詮釋角度，並將「意象與本體」蘊涵在廣泛的題裁裏去批判與檢視社會與人生。

這個趨向說明了西方的二分法哲學正向著東方的融合哲學邁進。當然，誰也無法預料，這一類的探索能夠撼搖拼音文字體系的抽象本質；不過無論如何，這種探索將是史無前例的革命，最後必將引起西方宗教界的反擊而歸於寂滅，或重新開啟另一波的掙扎。

其實，「這一類的探索」對西方而言並不陌生，因為遠在十九世紀的《等待果陀》裏，貝克特就曾經對那些可憐的主人與奴隸做出沉重的歎息，藉以警惕西方的宗教界，主奴的對立關係倘若因為破除不了二分法的觀念而無法融合，則最後必定難逃玉石俱焚的沉淪——尼采發出「基督已死」吶喊的根本原因。

E、迴向

我就是在緬懷這些「意象與本體」的思緒而掙扎不出時，借用了余光中、焦桐與羅智成等三位評委在〈為新詩尋找非主流的聲音〉所散發出來的黏濃詩意與精湛詩評，一鼓作氣地寫下了這一系列的論文；不幸的是，由於〈三位一體〉、〈詩的意象〉與〈詩的迴轉〉本身即自衍自生為一個活生生

的「三位一體」的糾纏，所以令我寫這篇論文的動機變得混淆不清，以至於令我在「意象與本體」的思緒裏闡述「意象與本體」的論點自相矛盾起來。

是的，這個矛盾現象即是「本體」的根本意義，換句話說，我對「意象與本體」所做的詮釋，只是在文字的運作下賦予「本體」一概念架構，以方便掌握「意象與本體」的論說，不是離「本體」以外，別有一個「本體」的存在。職是，為此「文字、符號、概念」的「三位一體」所表達不出來的侷限，我迴向——

我寧可不知「詞組碰撞」或「文字連結」的奧妙，
也不願忽略「文字陳述」的「四大假合」意涵；
我寧可不知「概念遊戲」與「意象經營」的樂趣，
也不願忽略「阻礙閱讀」的「逆反思維」旅歷；
畢竟「意象」之所以為「意象」，
只是為了啟發「陳述」本身的光明本性，
而不是在「陳述本體」以外另創一個「本體」。

是的。文學的希望在詩人的振作，而詩人的希望在走出「詩創作」所營造的「意象與本體」，更在賦予「詩閱讀」一個「阻礙閱讀」的契機，於是不可避免地就進入了「概念與本體」的掙扎——我願以此與我們這羣掙脫不得「文學已死」氛圍的詩人們共勉之。

概念與本體

我以史鐵生之〈第一人稱〉為例所寫的兩篇文學評論，〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉與〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉，原屬同一篇替「比較文學」把脈的論述，但是由於《中央日報》徵文的字限，我才硬生生地將之分為兩篇，又大刀闊斧地將參選的一篇刪減為三千字；在分割與壓縮之間，我費盡心思斟酌字句，卻在無意之間將兩篇論文經營為一褒一貶之勢。這也可算是一種無心之過罷，但是絕不是張大春以為的「評論者不喜歡〈第一人稱〉」，因為倘若我不喜歡它，卻得費盡心思地去評論它，那豈非作繭自縛？

我在進入一切的述說之前必須先提的是，這兩篇文評均緣起於我讀蕭瑞莆的〈從「中界軀體」看後設電影之文化論述策略〉（《中外文學》第二十七卷第八期，一九九九年一月）所產生的感想。其中〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉引述該文的理念甚多，但由於字限而不得不在徵文裏刪除所有的註解，所以從該文刊登以來一直情緒不安；〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉倒是全部出自於我對「儒釋道」的瞭解，所以也就沒有了擾人的註釋。

事實上，我撰寫這兩篇文評的時間甚早，可以說是在我寫完〈比較文學的濫觴——《風流公子的悲哀》讀後感〉（北美洲《國際日報》副刊，5/14/99－5/26/99）之後就開始構思的；所以說到底還是〈風流公子的悲哀〉（《中副國際版》，9/12/98－9/14/98）惹出來的事端。

我在撰寫的時候，有兩重考慮。

其一，我警覺到我這麼大言不慚地批評完了〈風流公子的悲哀〉以後，也應該舉個例子來說說倘若文學評論不往橫向比較則應如何往縱向深掘，於是我將史鐵生之〈第一人稱〉從檔案翻了出來。說起這個文學檔案，我應該說說我與史鐵生的〈第一人稱〉交會的經過。

我不得不承認，我讀小說很沒有耐性，讀的小說也很少，而且大都侷限於我居住的喜瑞都Cerritos（洛杉磯縣市郊）所屬的市立圖書館提供的中文書籍；在美國要找中文書籍本來就很難，要透過美國人設定的選購書籍標準去找特定的小說簡直就不可能。我讀到〈第一人稱〉純屬偶然，因此

也必須感謝《時報文化》的鄭麗娥小姐在一九九四年，圈選〈第一人稱〉為「當代小說家精選集」的一篇——沒有她的獨具慧眼，我與史鐵生必定交錯而過，迸發不出火花。

在這麼一個幾乎是隨順因緣的閱讀心態下，〈第一人稱〉帶給我的震撼就大得無以倫比，於是我就將它影印下來存檔。這純粹是〈第一人稱〉本身的感動，而不是我比較其它史鐵生作品的感動，或是我比較其他作家作品的感動——另類的本體呈現——或許〈第一人稱〉的題名與我浸淫佛學思想的探索有關，所以我對史鐵生以「第一人稱」做為自我的本體性述說就特別注意。

其二、我長期以來一直非常痛心大陸的「改革開放」經濟政策使得社會百病叢生，更害怕民眾在對「社會主義」失去信心之餘，因為國家的發展沒有一個定位與方向，而使得整個社會普遍充滿了不安與焦慮情緒，最後很可能因為大陸政策左右搖擺，社會動盪不定，連帶地使傳統文化也遭受魚池之殃，於是我有了以〈第一人稱〉為例來批判大陸社會變遷的動機。

基於這兩重考慮，我在撰寫的時候就將〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉當做主線，並將〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉當做副線來發展。當然我以「儒釋道」融合的問題與希望來描繪二十世紀末中國大陸的宗教狂熱與混亂只是一個明喻，任何有興趣之文評者其實大可將之引申去涵蓋當今華人社會裏（臺灣、新加坡、港澳、甚至其它國家的華埠社區均屬之）盛行的周易、算命、風水和民間信仰，甚至一切在無神論裏遭受打壓的宗教文化，譬如說〈從「攀樓與佇足」看氣功、玄學與宗教哲學的融合契機〉就是一個很好的論題。

事實上，史鐵生之〈第一人稱〉還可以評出許多不同等級的境界，端看評論者的哲思能夠深邃到何等地步；這其實並不足為奇，因為文章一旦牽涉到生死或本體，論題就可以無限制擴大與深入。我在此略舉數個「非宗教性」的例子供有心人士參考：〈從「攀樓與佇足」看主權國家體制裏的人權觀〉、〈從「攀樓與佇足」看生物科技發展的生命哲學〉、〈從「攀樓與佇足」看網際網路的文化融合契機〉，甚至〈從「攀樓與佇足」看同性戀者在兩性社會的掙扎〉或〈從「攀樓與佇足」看殘障者

在無障設施的訴求〉——這些都是當今影響全人類、亟需認真思考的議題。我衷心希望我能夠藉著「我在『知乎』」的編撰，砥礪一些年輕人在這方面深入探索。

當然我這麼舌粲蓮花地鼓動文評者深入人文論題，好似有些認不清文評者的本份，更好似故意悖逆南方朔所認為的「從事文論的人，界限一定要搞清楚，不會的一定不要寫，一寫就毀了」；但是這個「界限」與「不知為不知」的議題其實正是〈第一人稱〉以「攀樓與佇足」來隱涵「在視覺變位的建構裏將時空易位或粉粹」的可能，也正是我撰寫「攀樓與佇足」兩篇文評的動機與目的，因為我一向以為這些議題的不得深入正是因其對「概念與本體」的混淆有所困擾而導致。

真是如此的，「攀樓與佇足」從底層到頂層，一步步地引導「第一人稱」突破時空的限囿（人類行為界限的極致），將其「建構於前次自我臆想的死亡經驗」所推衍出來的「以不知為知」臆想，隨著視野的逐層擴大而進行「自我再生前的變形轉化」——這是在「自我本體」裏破除「生死概念」的束縛。應該提及的是，在「攀樓與佇足」的時空限囿裏談論「攀樓與佇足」所界定的死亡與再生觀念以質疑自我（自我蛻變並未脫離其初始的生命本位），本身即是對「本體論」下註解——這點三位評委在討論「本體論」的當兒都疏忽了——為了進一步釐清這個「概念與本體」的混淆與困擾就成了我撰寫本篇論文的動機與目的，也是我在論述中「自我蛻變」的基礎。

一、以文學評論獎的預設條件丈量「淬火試煉的尺」

在文壇一片低迷的末世紀年代裏，《中央副刊》頗具前瞻眼光地首度舉辦文學評論作品甄選。從其創舉可以看出《中央日報》在當前文化建設政策的推動裏，具有不可取代的中流砥柱地位與前導性。耐人尋味的是以這樣一篇有著深邃內涵的〈第一人稱〉而言，《中央副刊》以三千字來規範文評者的思維就不能不說是椿過於嚴酷的考驗；當然，如果文評只停留在「比較文學」的穿針引線層次，

甚至只是為了導讀、介紹或推薦，那麼三千字的限制或許也還算相當準確地反映了學界一般評論者的習性，但這個字限卻令我不得不質疑這個首度「報辦文學評論獎」的政策指向到底為引導（direct）文評趨向，或僅是反映（accommodate）文評現象——這是我選擇〈第一人稱〉為例，來說明橫向的「比較文學」只能傳遞文學訊息，但對瞭解文章寓意與深植人文內涵，卻是無能為力。諷刺的是這樣一門深入的「比較文學」其實是不能「比較」的。

我的這個想法後來在《中央日報》的「文學評論決審會議記錄」裏得到了證明，因為有位論述〈余光中半自由詩體之創作技巧〉的作者不惜以過長的字數來對嚴酷的三千字限制進行挑釁；我既心儀這位作者以身試法的正義凜然，卻又為他最後慘遭剔除而感到匹夫之勇的悲愴。

我有這樣的感歎不是偶然的，因為我原來也心存僥倖，企圖以過長的字數矇混過關，但最後我還是堅持「識實務者為俊傑」的原則，削足適履將〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉刪改得面目全非。不料這麼一陣掄斧亂砍，卻砍出焦桐的「行文上太安全，枯乾了些」的說法，更砍出了南方朔一番尖銳的批判。

二、「概念」與「本體」的混淆

南方朔讀「攀樓與佇足」，果然印證了眾人對他所推崇的獨到之處；他在「看後設小說的時空論述策略」所照顧不到的字裏行間中，發現了我在「概念」與「本體」論點上的缺失，於是不止一針見血地將之暴露出來並凸顯為「偏離主題」的致命傷，更指出我語焉不詳的毛病有誤導讀者在「本體論」與「形上學」的認識之虞。

我在大聲慘呼「冤枉呀！」之餘，卻止不住想辯解一番。這一切誤解、批判都是字限惹的禍，尤其任何人在讀完〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉以後，更應該瞭解我是以史鐵生

的〈第一人稱〉來破除「概念的束縛」，所以對南方朔所說「他不應套一個不懂的概念來談一個不該用這個概念去談的問題」就不自禁地發出不平的哀鳴。

南方朔的這個誤解散布了兩個很重要的訊息：

其一、我以史鐵生的〈第一人稱〉為例所寫的這兩篇文評主從分明，互補互成，所以不能分開來閱讀，尤其「看後設小說的時空論述策略」引用甚多觀念均出自〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉的論述——這個「亡羊補牢」的聲明之所以能夠產生是被南方朔「逼」出來的，也是我必須向他敬禮致謝的地方。

其二、南方朔脫口而出的「他不應套一個不懂的概念來談一個不該用這個概念去談的問題」講得非常好，也非常美，因為這個說法不僅不落痕跡地闡明了「世人只應該用一個懂的概念去談一個應該用這個概念去談的問題」，更首尾呼應地藉用概念的隱喻來說明人類堅守意識上的概念認知習性，並在圈圍起來的「概念本體」裏漠視「非概念本體」的襯托，習以為常地忽略了「任何『本體』均以『非本體』為其底蘊與內涵」的真實性（請參閱〈從「攀樓與佇足」看中國無神論社會的宗教觀〉裏有關概念認知過程之解說）。

說到「文學評論決審會議記錄」裏眾人對我論述「本體」的誤解，我不禁大為感歎——張大春認為我對「本體論」長遠歷史蓄意模糊，南方朔認為我搞不清楚界限，執意在弄不懂的「概念」上談「本體論」，所以毀在自己的「撈過界」上。

我原本以為這段爭議不應該存在，因為我在徵文字限的掙扎裏，自以為是地認定自己在〈第一人稱〉的文評裏談論「本體」，當然只能侷限於「第一人稱」或「自我」；但是看來我錯了，因為我不止引介了「自我」，更談論了概念、時空、生死等等龐大議題，所以導致與會評委對我的諸多批判——這個偏離文本主題的誤解雖然是我的無心之過，但也應該算是咎由自取罷。

除去這段「語焉不詳」的誤解不談，我在徵文字限的現象裏呈現侷限本身的捉襟見肘本質其實正可用來說明「本體做為一個概念」的曖昧與不足；另者，我在〈第一人稱〉裏談論「『第一人稱』藉此才能在質疑的基礎上肯定自我」，其實已將「唯名論」與「唯實論」一以貫之，用來破除文字的真實性與固定性，藉以闡釋「名、句、文」的聚合只是一種「依言說分位」的「差別假立」。

A、 批判「後設小說」果真應該講「唯名論」與「唯實論」嗎？

這個說來很費事，不過我們首先得瞭解何謂「唯名論」與「唯實論」。簡言之，任何名稱觀念的成立是由我們思想的抽象作用建立，而由文字或聲音表達出來。它是一個「聚合」，有以簡馭繁的思考與溝通功能；但在我們偏執的運用上，名稱逐漸在主觀上被賦予內涵，進而忽略了名稱的主觀性與可變性，然後我們變本加厲執著名稱，以為「有名必有實」，甚至無奈地認為「名即是實」，一向主張普通觀念具有客觀確實性的「唯名論」與「唯實論」做為一種哲學論題的偏頗與含混。

其實「唯名論」、「唯實論」與「唯物論」、「唯心論」一樣都是哲學上「本體論」的一派；當然「唯物論」強調自然的本質屬於物質（及其運用）而精神現象不外物質的作用，以自別於「唯心論」或「唯識論」的「世界上的一切事物都是由心識變現出來的」，就使得其它所有的「唯X論」在「唯物論」與「唯心論」所形成的界定中左右搖擺。

這個左右搖擺的現象，使得所有的「唯X論」在「唯物論」與「唯心論」的爭論裏逐漸式微，終至起不了任何作用，因此我以為南方朔認為「批判後設小說你應該講唯名論、唯實論」不止是一樁以偏蓋全的說法，更是一樁走不出死胡同的思維。這樣的說法或許過於嚴酷，但是如果我們檢視一下大陸的「改革開放」政策在「唯物論」與「唯心論」的擺盪下所引起的快速社會變遷，我們不難發現偏頗的哲學意識竟然可以牽制人類的行為到一個如此不可理喻的地步。

世人皆知在「改革開放」的大纛下，「唯物論」哲學意識的潰亡如山洪暴發，不止掀起了人們對生活需求的追尋，更激起了人性底層的躁動；於是乎，在改革開放的狂流裏，一些曾在文革被打壓為「臭老九」（極端的「有名必有實」或「名即是實」的範例）的知識份子，率先在各個不同領域的文化圈掀起了一波又一波的「文化熱」，然後傳統的儒家文化在文革的餘波盪漾裏掀起了宗教思維的探尋，使得各大學府紛紛成立宗教系，形成了一股研究宗教的時尚，更使得幾十年來一向操控著社會宗教文化的「馬恩列史毛」思想著作，被一波波的「宗教熱」書籍打得潰不成軍。

這個因哲學意識模糊所引起的社會混亂現象雖然說明了大陸的人心思變，然而在宗教傳播蔚為狂熱的迷執裏，由於傳播本體多為「信仰無神論的知識份子」，以同情宗教的態度著述（另類的本體呈現），所以在「唯物」與「唯心」所界定的左右光譜裏，大多以偏重解釋「唯名」或「唯實」等等名相為主，而在其研究論理的領域裏成為宗教權威，因此使得宗教氣氛只停留在「清談」的階段，離宗教的大花園建構仍有一大段距離。這原本為「社會學」一個極佳的探索議題，但在當權者有意無意的指引下，卻造作了一大堆只能以「心靈雞湯」語境來敘述的「宗教論說」。

更有甚者，由於共產黨仍是堅守無神論的堡壘，不斷地給剛萌芽的宗教思想定調，又亟力引導宗教人員適應社會主義以及倡導宗教為社會主義服務的本衷，所以使得所有以「唯心」為本位的宗教在「唯物主義」裏有點不倫不類，更使得所有顛沛於其中的「唯名」與「唯實」論說充滿了令人作嘔的曖昧，譬如中共大力介入藏傳佛教的活佛認證，或與梵蒂岡競相選派主教就是一種藉用「唯名」與「唯實」的混淆，在「唯物」的氛圍裏操控「唯心」與遂行其政治陰謀的明證。

中國共產黨是一個甚為懂得利用「有名必有實」或「名即是實」的政黨，所以才能夠輕易地將政敵「戴帽子、貼標籤」，而造下諸多「地富反壞右」的「冤假錯案」；這個在圈圍起來的「本體」裏漠視「非本體」的襯托，不僅使得共產黨只能在其「本體」裏變本加厲地維護其體制的傳承性，更不得不任由體制內部持續腐爛竄敗下去，而不敢絲毫跨越其「本體」的限囿。

解說到這兒，我們或可發現，在「唯物論」與「唯心論」的左右光譜上徘徊、卻往「唯物論」方向傾斜的「唯名論」與「唯實論」是多麼地危險；然而，「唯名論」與「唯實論」其實可以被推衍至極為深邃的思維境地，因為宗教修持者往往以執持聖者名號或觀想聖者形象來總持聖者的功德。

這在哲學思索裏是完全「唯心」的，但令我們大惑不解的是，成千上萬在「唯物主義」信條下成長的「紅衛兵」能夠如此瘋狂地在一個不存在「唯心」的氛圍裏，推動「造神運動」（「唯名」與「唯實」的濫用），而將篤信「唯物」的毛澤東塑造為一個前無古人、後無來者的「唯心」形象——這就不得不令我們質疑這個無神論社會的倒錯顛狂。在此應做個注解，我在寫這篇稿件時，中國還未出現習近平，而在編撰「我在『知乎』」時，習近平的「獨夫之心，日益驕固」。可憐焦土呀。

一旦釐清了這些困擾以後，我們不難發現，在哲學裏寓意偏頗的「唯名論」與「唯實論」原本不足為取，在後設小說中更是一樁不必言說的支微末節。更有甚者，倘若「後設小說是要處理小說中作者的問題」（南方朔語）的說法正確的話，那麼執迷於「唯名」或「唯實」，則必然令作者在「第一人稱」的「唯名」蠱惑下偏離自我的「本體」，蓋因「第一人稱」除了名稱概念的主觀內涵以外，更有著自我的執取——亦即佛家所謂的「我執」——因此南方朔在堅持「唯名論」與「唯實論」的情況之下處理小說中作者的問題，本身即充滿了矛盾敘述（paradox）。事實上，在文學評論決審會議裏的焦桐一直相當冷靜，而且輕描淡寫地出招，不落痕跡地以自己「最怕評論戴一頂帽子、貼一張標籤」來警惕眾人——這正是他認同「唯名論」與「唯實論」的偏頗在生活裏的活學活用。

B、「後設小說」最基本的時間與空間果真跟「本體論」是完全不相干的嗎？

南方朔為後設小說下的定義擲地有聲：「後設小說最核心的部份，是透過時間和空間影響我們的知覺及影響整個因果錯置和知覺的不同體會，讓我們把某些文字的障礙、文字的限制、和視野的侷

限解構掉……」這正是史鐵生以「我」為「第一人稱」在層次分明的時空概念裏掙扎的中心旨意。值得注意的是，「我」的存在本身即是「知覺」執取時空的果報（或「因果錯置」的結果）。人類這個「以因為果」的曖昧與駭癡，正是史鐵生以「第一人稱」在文末總持題旨來警惕世人的原因。

從這個角度觀察的話，〈第一人稱〉的內涵就有了嶄新的意義，因為由自我的「第一人稱」為起始，到觀念頂點的頂樓對「棄嬰」做初始觀念的棄絕，到「順其自然的女人生了我的兒子」的「第一人稱」的再生，其實可看為「我」因為建立「第一人稱」的名稱觀念而與自我認同，卻因「第一人稱」逐漸在主觀上被賦予內涵與執取而興起了棄絕的念頭，但卻在宿緣不知的狀態下隨緣順緣，進而重新肯定自我——這個無異地是因緣表相形式的流程，所以名稱觀念的聚合只是我藉由「名、句、文」等方式，以語言或文字將思想呈現出來而已。

唯有瞭解了這個因緣表相的流程，我們才能瞭解為何人類「無法在客觀的真實上再現完整的主觀景象」；也唯有瞭解了這個主觀上的虛謬，我們才能瞭解為何後設小說「處理了小說中作者的問題」，但卻處理不了「我在人生中做為第一人稱的自我問題」——這個立論基石，我想是張大春之所以認為我「從前面說明理論的架構再回到作品的時候，並沒因為〈第一人稱〉可以支持……後設小說的說法，而對作品有過於溢美的評價，反而清楚說明〈第一人稱〉命題的迷失或模糊之處」。

這裏的關鍵是，當「第一人稱」佇足於每一樓層的時空限囿裏就「死亡與再生」重新調整自我的感受時，我們也必須擺脫慣性思考，以一種幾近「詩閱讀」的體驗，在每一樓層的間隙裏停頓一下，去接受簡單與本來的感覺，才能不令習以為常的概念操控著思維而把敘述文字當成傳達工具；更要以詩人的體悟來破除「攀樓與佇足」的形式（棄嬰的隱喻），而回溯到一個所有的比較、接受或疏離感受被抽象化、被社會化之前的狀態，才能去思考與反芻「所傳達訊息」的方式與呈現。

另者，倘若「後設小說『處理了小說中作者的問題』，但卻處理不了『我在人生中做為第一人稱的自我問題』」的說法能夠成立的話，那麼就益發凸顯了史鐵生膽大心細的地方，因為他正是以自

我的具象生命掙扎於創作的抽象生命，更在完成〈第一人稱〉時藉著時空的易位而轉化抽象生命為具象生命——這個在創作的時空裏做自我內涵的提升，本身即為「本體論」做詮釋，所以南方朔緊接著為後設小說設下的界定：「後設小說最基本的時間與空間跟本體論是完全不相干的」就不攻自破了。

這個混淆在當今世上頗具普遍性，因為世人在投胎為人時，均被強自賦予了一個已被同緣共業調和了的時空理則，並在這個如影隨形的時空理則裏執取這一世的時空理則系統，而對「時空本體」有所界限，更以「被界定了的本體」排拒「本體外的可能存在」，因此南方朔的「後設小說最基本的時間與空間跟本體論是完全不相干」的想法就順理成章了。

這個混淆雖然遺憾，但是在人生裏處處可見，尤其以儒家的「不知生，焉知死」的教誨為最（以生命為本位來看待「生死本體」必然產生的限囿）；事實上，「攀樓與佇足」正是呼籲國人糾正其「不知生，焉知死」的生命態度與「入土為安」的逃避情緒，並且嘗試去瞭解「死亡與生命」是一對一顯皆顯的概念（「本體」與「非本體」的不可分割）——或許「不知死，焉知生」才是更為正確的生命態度（「非本體」的凸顯），因為不瞭解死亡，我們永遠不可能瞭解生命，更不可能破除生死的輪替；而要瞭解死亡，不破除支撐著我們生命的時空理則是不可能竟功的。

這麼一詮釋以後，還會有人認為「後設小說最基本的時間與空間跟本體論是完全不相干的」嗎？當然說到最後，我還是不能不怪罪於字限，因為文本原來的「本體論」都不厭其煩地冠上「自我」而為「自我本體論」，但由於我在最後實在刪減不得了，所以不得不止留下一個「自我本體論」而將其它的「自我」消除掉。這麼一來，倒顯得我好似籠籠統統地討論「本體論」。但是不論如何，這些誤解都不應該發生，因為說到極致，「本體」不過只是一個「概念」而已。

二、「本體」原本就只是一個空洞的「概念」

解說到這裏，我真的有些痛恨自己不知從何時起養成非得在問題上弄個水落石出的習性。但是我如何能不知「本體論」有其淵遠流長的歷史？我如何能不知「本體論」可在社會學裏引申為「社會本體論」，在宇宙學裏引申為「宇宙本體論」，在哲學裏引申為「哲學本體論」，在生死輪迴裏引申為「生死本體論」，在文字學裏引申為「文字本體論」，甚至張系國教授都能在「兔年談懶」裏引申出洋洋灑灑的〈懶的本體論〉？這一切誤解均緣起於我以為在〈第一人稱〉的文評裏談論「本體」，不應該令人產生誤解，更不應泛濫到其它的「本體論」裏。這個在「本體論」裏堅守「本體」的固若金湯，其實正自詮釋了在「本體論」裏將「本體」當作「對象」來討論的不恰當。

姑且不論「本體論」淵遠流長的發展歷史，也姑且不論我們能說的「本體」在落筆的當下都是帶著染污的「所說」對象，倘若我們能夠排除以前將「本體」當做對象的錯誤認知，而一起走進「本體」內去檢視「本體」，則我們不得不認同「本體」只不過是一個空空洞洞的「概念」的說法。然而就算「本體」只是個「概念」，要進一步瞭解「概念」的空洞，我們就得去檢視「存有」的意義。

「存有」是西方「存在主義」哲學思想的依據，以德國「存在主義」學者海德格的「『存有』以『非存有』為底蘊」的論述最為深邃；然而西方學界在缺乏「緣起性空」的觀念下，海德格將存在主義哲思推演至「『存有』以『非存有』為內涵」的層面已是極致，但是對「『非存有』的『存有』本質」探究則無能為力。

事實上，由於「存有」以「非存有」為內涵，更由於這兩者一顯皆顯、互為因果，所以一旦「存有」現前，「非存有」必定立即黏附——這個黏附因為「非存有」本身具有「存有」本質，所以使得「非存有」隨即跟著轉化為「存有」；而一旦「非存有」成為「存有」時，那個較深層次的「非存有」將立即倚附，成為表彰其「存有」所隱藏的「非存有」內涵；「非存有」本身具有的「存有」本質，又使得「存有」在內部蠢蠢欲動，於是再一次地將「非存有」浮現於表面而轉化為「存有」。如此輾轉互化，可深入十八層——這是佛家「十八空」的內涵，也是當今之世唯一能夠將「『存有』

的『非存有』底蘊」解釋透徹的哲學理論。海德格限於拼音語言的限囿，卻在追蹤希臘文的過程中，提出了一個震古鑠金的「既起與俱在(mit-da-sein)」，非常值得大書特書。

瞭解了這個以後，我們再回頭看看「本體」，就可以發現不止「本體」空無一物，連「概念」也是空洞的，而概念的呈現只是因為概念上的需要，並不是概念本身有任何實質上的存在意義——一樁活生生的「文字本體」的捆縛——換句話說，「存有」本空，連支撐著「存有」的「非存有」本性也是空無一物。這個「緣起性空」的觀念不止是東方哲學的「現象與本質原為一體」的「本體論」立論根基，更是隔阻西方的二分法哲學與東方哲思融合的關鍵所在。

三、文學評論的方向與人文啟示

我如此不厭其煩地解說完了「概念與本體」的內涵以後，現在我就得拉回原位來看看文學評論之方向與人文啟示，因為在〈淬火試煉的尺——文學評論決審會議記錄〉所散發的訊息中，最重要的為南方朔的觀察；也就是說由於南方朔的堅持與強調以及其他評委的緘默，這個三人小組已然給首屆的文學評論盛會定調，更有如頒佈文化政策般地引導諸多學人順應這個文評方向，而導致學界在已經偏頗的評論習性裏更加傾斜，所以我有必要在此將這個危險性凸顯，以免將來的發展愈走愈偏，因為這也是我寫這兩篇「攀樓與佇足」論文的目的。

南方朔以為當今的「文論家、文化批評家拼命撈過界，甚麼都敢寫」，因此呼籲「從事文論的人，界限一定要搞清楚，不會的一定不要寫，一寫就毀了。」這樣的論說似是而非，更令人以為他正是以這個矛盾敘述為自己的論斷做「自我批判」——本體論的另類呈現。然而，就本體的本質來說，這樣的說法讓我們不禁質疑兩個「在本體裏論本體」的關鍵性問題：

其一、何謂「界限」？以及「界限」在哪裏？

其二、我們「不會」的是甚麼？「會」的是甚麼？「知之為知之，不知為不知，是知也」能否在此引用？我利用每一件作品來推動一個論壇的建立是居心叵測，還是值得嘉許？

要解答這兩個本體問題，我們仍得回到「本體」上，蓋因這個瞭解上的差異完全是因為我們自己在「本體」上強加限囿所導致的。現在我就順應著南方朔的想法，以一個堅守「不撈過界」的文學評論來探討文學評論的方向（——以本體論本體的另類呈現）。

A、〈第一人稱〉破除了「比較文學」的比較習性

在「不撈過界」的大纛下，文評者只能在文學裏比較文學。事實上，學界盛行的「比較文學」正是嘗試在比來比去的「類比推論」裏建立一個本質上的共通性；然而基本上說，這種「類比推論」是違背「本體論」範疇的。說到此，我們得先回過頭去看看〈淬火試煉的尺〉，因為從諸篇擠入決審的作品名稱（「唯名論」或「唯實論」的引用）中以及從諸位評委的評論裏，我們不難看出盛行多年的「比較文學」所養成的比較習性是多麼錯綜盤結地深植於每一位學人之中。

首先我必須說張大春由我在「本體」裏堅守「本體」的觀點中，引申出「他（史鐵生）在面對現代主義末期，試著破壞複線的敘述，以單一敘述去從事很複雜的思考，甚至故意在作品裏製造角色性格的矛盾或思維的不同」，只能說是他的強自解讀，而不是我的意思。

老實說張大春認為我在〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉裏「說清楚了史鐵生長期以來的一個企圖」，是對我的溢美之詞，因為我只讀過史鐵生一篇小說——那就是〈第一人稱〉——所以我不可能知道「史鐵生的小說並不好讀……經過很多不同的階段」。

如果史鐵生果真在〈第一人稱〉裏有「長期以來的一個企圖」的話，那也是因為他藉著「第一人稱」在「攀樓與佇足」的過程中「不斷地推翻前面的敘述」，進而不斷地超越自我——這純粹是因

為樓層設定的變動而引起的視野建構變化，而不是與其它文章類比的結果；因為倘若這是一種「類比推論」的話，那麼當「第一人稱」最後在一個不得超越的領域（頂樓）認清了自我的侷限時，他就不可能找到過去的經驗以建立「類比推論」的結果，如此一來，他就無法期盼下一個輪迴的生命繼續進行這個永無止盡的探索，並在起了頭就停不下來的輪迴裏認同生命重複的無奈。職是，整篇小說就將顯現更為荒謬的景象。

正因為這麼一個探索所隱涵的圓圈式時空凝滯，並無法在〈第一人稱〉的直線型時間推演找到支撐的力量，才引發了我寫這篇文評的動機——這個對混淆時空的不能掌控，其實我們屢在希臘神話中的薛西弗斯推動巨石上山坡的圖影裏多所領會。

誠然如是，我雖然以為「大多數的後設小說在『打亂了的時空關係上』掌握不住時空的多重設定……（因此）不得不變本加厲地在形式上打磨精鍊」，但是我其實甚為企盼學界在檢視了「後設小說的時空論述策略」以後再接再厲，而不是想「告訴很多人不要亂寫後設小說」，因為我以為「後設小說」的形式是唯一能夠在作品裏剖析作者本人與提升作者內涵的創作形式。

這裏的陷阱是，作者在創作後設小說時，必須拋除「比較」的習性，不論是「試著破壞複線的敘述」，或是「以單一敘述去從事很複雜的思考」，甚至「故意在作品裏製造角色性格的矛盾或思維的不同」，他都必須拋除前人（以及自己）所遺留下來的種種「比較文學」的比較觀念，只停留在「正在進行」的剖析裏處理自我的存在——這是〈第一人稱〉給我們的一種詩創作的啟示。

然而，作者要在作品裏處理自我的存在，則首要瞭解時空現起的奧秘；換句話說，不瞭解時空乃「象外之象的現起」，則非常有可能將「時空的混淆解釋成一個想要破壞自己小說建築的作者原發的企圖」——這是張大春認為「模仿來的後設小說的問題」所在——非常令人佩服的精闢見解。

B、「比較文學」的濫觴

交代完了這段解說以後，我們就可回頭去檢視為何「比較文學」藉著「類比推論」來建立一個本質上的共通性違背了「本體論」的範疇。

一般來說，承襲於西方哲學思想的「比較文學」學者，無法認同東方哲學的「現象與本質原為一體」的「本體論」說法，因此大都著力於方法論的探討（譬如「結構」與「解構」小說理論的創新與實驗），以至於發展到了最後，「這個對破碎『本體』的筋疲力盡形象到了人文學科全面走向方法論以後就更是潰不成軍，使得『本體』除了臆想以外就甚麼也不是了」。

真是如此的呀！習慣比較的文評者在同一題裁（或手法）的文學領域裏比較，藉以找出其本質上的共通處，只能說是一種探索社會變遷的觀察；在同一作者的不同階段的文學作品裏比較，藉以在其成長過程中尋求個人的更迭與變異，則充其量可發展出反映某一時代的「文學史」。然而，這兩種文學比較方式均因其「不撈過界」的堅持而不得不做廣度上的探討，以至於無法在文本中還原其文章之意涵，或在縱深的方向往上攀登往下挖掘（〈第一人稱〉中的「攀樓」隱喻），因此對人類思想的發展毫無裨益。

姑且不論「本質上的共通處」在橫向的比較上原本不可能獲尋，文評者要在文本中還原文本意涵（另一個本體論的議題），「不撈過界」是不可能竟功的。此理無它，因為文評者要在縱深方向論述，其思維必然是從一個比較高的架構觀察，否則無法做「往上攀登往下挖掘」的努力——而且倘若立足點的架構不夠高的話，則其論述必定侷限於一個範圍，而落於與橫向比較一樣的下場。

職是之故，當文評的位置拉高到一個相當的高度時（〈第一人稱〉中的「頂樓」隱喻），「文史哲」的融會貫通必能挹注文評本身以一種較深邃的內涵，而使得「本體」的論說涵藏於內。我自始至終都期盼我能藉由這篇文評來強調，文評者回到小說中論述小說的重要性，但是評論立足點的位置一定要拉高。

有趣的是，文評倘若停佇於文本（而不是其它文章），本身即有「在本體裏闡述本體」之意，亦即是「本體論」的真正涵意，但一旦深入其中，則立即與那些收授比較文學薰陶的文評者一般，在文學評論裏掙扎不出「類比推論」（或在本體論裏掙扎不出本體）。

這個桎梏本身即是個「哲學本體論」的矛盾敘述（paradox），換句話說，本體一經依附即脫離本體，唯有愈疏離才能愈接近本體，這也是《道德經》的「道有道，非常道」之意，或《金剛般若波羅蜜多經》的「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」之意。

我真的不得不感慨，我們都已經習慣於橫面的思索了，連法師與居士們在解說深邃無比的佛經時，也是習以為常地「以此經解彼經」，將個六百卷大般若經反複交叉地比較說明，好似不如此，就無法呈現佛經的精深博大，也無法表明自己傳播佛法的居心；但也正因為如此，眾人稀裏嘩啦地解說了半天，除了知曉諸多經書說的是一個東西外，其實誰也沒有勇氣將經書的精義還原到經書裏去，然後努力忘卻旁徵博引，唯佇留在一個經書上，只知往下探索去挖掘那個東西到底是甚麼——解析佛經尚且如此，哲學與文學就更是等而下之，於是「比較文學」也就越來越順理成章了。

C、「學術」與「人生」的鴻溝

質言之，文評者在文學中「不撈過界」，並努力地還原文學的本質，的確是「比較文學」多年來信守的圭臬；但這個行之有年的專業習性也暴露了學術界愈鑽愈小、愈旋愈緊的束縛，將「學術」與「人生」劃開了一道深不可測的鴻溝，令文學評論不再具備「處理人生」或「批評人生」的功能，而僅能是「學術」在學院廟堂裏一頂金光閃爍的冠冕而已——這點，南方朔雖然與我有不同的觀感，但他也認為「套語式的寫作……是文論寫作格律化後所出現的最大障礙。」驚人的是，我在二〇一九年的廣州「敘事學」會議，竟看到了成篇累牘的「套語式的寫作」，令我錯愕不堪。

其實，豈只文學評論如此，張大春在〈夢幻與寫實的跳躍——短篇小說決審會議記錄〉裏也曾感慨「今年中央日報文學獎的作品……脫不出這十年來……為文學獎評審而產生的小說寫作方式」，中副主編林黛嫚更在〈我的文學之路。從中央日報文學獎出發〉裏深思「原本意在提振文學創作風氣的獎項，到了後來，竟然變成一種可恥的墮落」。

這是多麼慈悲又沉痛的哀鳴呀！我讀了不禁潸然落淚。然而我們都在諦造歷史，我們也都一邊警惕自己切莫重蹈覆轍、盡量迴避錯誤，一邊卻又莫名其妙地造下歷史的錯誤。因此倘若首屆《中央日報》的「文學評論獎」欲圖「奠定更紮實的文學基礎」，建立一條任重道遠的文化建設道路，但是卻任由〈淬火試煉的尺〉所散發出來的文評方向訊息操控著學界的評論基調，「沒有要照自己的意思去改變作者」甚至在非得對文化發展表示意見的時候也只是「中規中矩」地堅守「文化批評用到文學領域……沒有太撈過界的寫法」。那麼我想十年後，我們都將感慨今天所設下的「格律化障礙」。

真是如此的，當今的文學評論並不欠缺橫向的比較文學，這可由學院裏一批又一批的「比較文學」博士不斷應世卻製造不出一個思想家得到明證；當今的文化建設也不缺乏傳播的媒介，這可由一波又一波的「文學會議」、「新書發表會」，一場又一場的「佛事法會」、「文藝晚會」不斷擾人清夢卻使得社會的疏離現象愈發嚴重得到啟示。我們的社會對人文與文化的建設其實不遺餘力，只是弄錯了方向，因為這兩項建設均重於教育、重於深植，而不在傳播、不在引介。

我們真是不得不謹慎呀！事實上，焦桐在評論會議中闡明「評論應該存在著如何寫、如何論的部份」以及後來更在一場「解嚴以來臺灣文學」的國際學術研討會中強調「文學從不存在『寫甚麼』的問題，文學存在的是『怎麼去寫』的問題」，就很清楚說明了「文評從不存在『評甚麼』的問題，文評存在的是『怎麼去評』的問題」。我希望這個註解對這段文學評論方向的爭議有所裨益。

D、「學術」對人文的啟示

說到人文建設的議題總是令人覺得不堪負荷，但是我在沉重的壓抑下，不禁質詢南方朔所說的「其他行業的人如哲學家等常是不管人間事」的說法有多大的真實性；如果哲學家真是這樣的話，那麼我可以很肯定地說，「不管人間事」的哲學家不能成其為「哲學家」，更不可能隱居潛修，而僅是學院裏以教哲學為業的教書匠而已——此乃因為哲學是生活的，不是學術的。

這樣的說法是否過於武斷呢？我們一起來檢視以下的觀察再做評斷。

一般來說，身居教授身份的學院派哲學家之所以決定以哲學為畢生鑽研的對象必有其理性的建構過程，然而由於教授必須遵循其學院體制，否則無法執行教授之職；但是哲學教授又必須忘懷他自己正在鑽研哲學這碼子事，才能真正地符合其鑽研哲學之本衷，於是就明知故犯地令內心產生了掙扎與矛盾的荒謬心態——研究哲學的學者以自身的存在詮釋「哲學本體論」的矛盾敘述，因為他們深刻體認本體不得依附，一經依附即脫離本體，唯有愈疏離才能愈接近本體；換句話說，要在本體裏認同本體，唯有排除對境的設定，否則必定遺留下來內心的迫害。

如果此時教授可以鄙視得來不易的學術地位以及與小眾學院派哲學家團體隔絕，並設法融入外界的「無哲思」大眾團體，然後在其「無哲思」的渾沌狀態中找出哲思的脈絡，並且深入自己的哲思脈絡找出更深層次的「無哲思」狀態，如此輾轉將「無哲思」與哲思在生活的點滴裏互化，於是終於愈來愈與當初鑽研哲思的本衷相符合，最後必然成就哲思之所以為哲思的終極意義。

這個觀察其實是學者將學理上的「存有」與「非存有」應用到生活上的活學活用。在這樣的思維引導下，我以為哲學家一定得管人間事，而且要大管特管，但要從一個超然的高度指引社會各階層，而不為社會種種名利祿位的誘惑所牽引——柏拉圖的「理想國」的基本架構。這樣的說法基本上來說才不違背「本體」的言詮，因為我們每一個人都是這個同緣共業的「本體」的組成份子。

事實上，首屆《中央日報》的「文學評論獎」邀請了三位「非學院派」出身的資深作家擔任決審委員，就散布了一個很清晰的訊息：文評一定要走出學院才能與廣大的讀者結合。這個訊息我以為是《中央日報》首創報刊「文學評論獎」最重要的政策宣導與文評導向成就。

這在當前文化事業沉滯的環境裏，不能不說是椿開天闢地的創舉與彌足珍貴的勇氣。

四、贊歎與迴向

說到這裏，我想以一種虔敬的心情來提一下焦桐的文學評論態度。

倘若我們將千禧年一月七日《中央日報》的「文學評論決審會議」也看做一個「本體」的話，那麼焦桐的評論態度就闡述了其對「本體」的瞭解不止是「哲學」上的，更是「生活」上的；尤其在一篇「半自由詩體」的講評中，他以一個深諳《完全壯陽食譜》詩句操作的詩人身份，幾乎袖手旁觀地觀賞其他兩位評委在「波特萊爾面前賣弄感官機能」就給了我們一個很清晰的啟示——文學評論不應該有預設立場的「對立」，也不應該有因其「對立」的設定而必須「連結」的尷尬，應該有的只是在「本體」裏融合「本體」差異的胸懷。

焦桐就是如此這般自然地以一個活生生的文學評論態度向我們重述了畢達哥拉斯在一個競技比賽裏對里昂王子的開示。他娓娓地默示著，對一個哲學家而言，競技場只不過是他將哲學上對本體的認識印證到生活上的一個明例而已；而在這個本體裏，哲學家也與其他各有意圖的參與者不同，因為他只是為了「觀察」與「理解」競技場的一切而存在——奧妙的是，在本體裏對本體「觀察」與「理解」其實就是哲學——這其中不需多加解釋，因為一解釋就偏離了哲學。

這個「在本體裏論本體」的緘默內涵正是聖賢哲人以「聖默然」回應嘰嘰喳喳的評論與辯解的唯一方法，也是德國存在主義學者海德格與法國存在主義作家卡繆以自我隔離於「存在主義」學界之

方式來闡明「存在主義」之所以為「存在主義」的真諦，更是史鐵生在〈第一人稱〉欲圖以「第一人稱」來破除「第一人稱」矛盾敘述的根本意義。

焦桐以一種詩人慣有的的敏銳能力來讀文評，所以能夠非常自然地在質樸的力度下接受作者的意念——這與其說是他長期浸淫於詩句斟酌的訓練，不如說是他本能地散發出詩人的氣質與內涵——這是我們這些喜歡評來評去或比來比去的文評者，在對一切事物都養成一種揮之不去的質疑習性所不能及的直觀能力。我由衷地羨慕他，並恭賀他。

當然，我們在這交錯紛擾的世間中都有不得不辯解、不得不比較的無奈，因此也大多找得到「予豈好辯哉，予不得已也」的理由；但是讓我們都不要忘記，評委所建構的「三位一體」其實可以被看做是社會的縮影——這真是令人不得不拍案叫絕，因為這個組配竟然如此巧妙地構建了社會上三股不同的人文思想，而在其背後促成這個「三位一體」的因緣聚合竟是纖巧奧妙如斯。

更讓我欣喜的是，我從「詩創作」的「數、時、方」與「文字、符號、概念」等等根本性的哲學與宗教課題，一路推衍至「詩閱讀」的「阻礙閱讀、隱喻、誤讀」現象，似乎除了將「三位一體」徹底解體以外，更有著強自辯解的企圖。

當然，我們在這交錯紛擾的世間中都有不得不辯解、不得不比較的無奈，因此也大多找得到「予豈好辯哉，予不得已也」的理由；但是讓我們都不要忘記，評委所建構的「三位一體」其實可以被看做是社會的縮影。這真是令人不得不拍案叫絕，因為這個組配竟然如此巧妙地構建了社會上三股不同的人文思想，而在其背後促成這個「三位一體」的因緣聚合竟是纖巧奧妙如斯。

更讓我欣喜的是雖然「三位一體」談的是「詩創作、詩評論、詩閱讀」或創作、評論與文學，但由於這三個論題仍然只是「概念」，所以其本身的內在空無自體（本體存有的本性）均因彼此互依互緣而有了假相，更由於彼此互具互融，舉一即三，全三即一，所以這三者可被引申為世間所有互相連結的「概念」，譬如文本反反覆覆地述說的「文字、符號、概念」、「阻礙閱讀、隱喻、誤讀」、

「數、時、方」或「題旨、內容、形式」可被引申至「作者、編輯、讀者」、「智者、預言家、宗教家」、「文化、人文、文明」、「體、相、用」、「施者、受者、所施之物」、「心、佛、眾生」或「空諦、假諦、中諦」等，甚至「聖父、聖子、聖靈」（Holy Father, Holy Son and Holy Ghost）——這其實也是「三位一體」（Trinity）這個「概念」的原始出處。

陳綬祥教授有云，古人造字，「山川草木」，衍自「乾坤卦象」所隱涵的「三」原始符號，故取「三」的「生」蘊藏「三生萬物」之意；今《中副》徵文，勉力責以「字限三千」，並企盼「擎起一片天」，乃蘊「三」的「生」於「限中求生」之意。

因其「生」，短小精悍的文學評論在析賞之餘宜超越常識、深入哲理，在簡扼之中言之有物、由小見大，否則就辱沒了「三」的「生」意——這是對治當今多元的離散現象，糾正時下「大論述」的不切實際的唯一妙方。韓濤先生曾在《中副‧方塊》發表的〈泛說寫作〉中說：「寫作……於通情達理中為『知見』之傳輸與『識見』之開創，雄文俊采而言簡意賅……」是為其意，故「文學評論」無論說理抒情都不能止於「述知」。

如此說來，報辦文學評論的歷史定位應在統領文化驅勢，激盪人文思維，而不宜侷限於「常識運作」、「書評導讀」、「文藝美學」、「文學理論」、「徵引原文」等等思維框架——要達到這個目的，文學評論必須走出學院派論述的窠臼，破除比較、引申的思維習性，以免書寫與理想淪為謊言或空言。誠然，「烏托邦」未曾喪失，只是世人在理上安理的愚弄下偏離了聖意而已。

註一：參見〈從「攀樓與佇足」看後設小說的時空論述策略——以史鐵生的〈第一人稱〉為例〉，《中副國際版》，1/28/2000；

註二、註三、註四：同右。

半幅江山(同步刊登於《一般敘述學研究》，二〇二〇年三月七日)

我有一友，非親非疏。聚時天南地北，散時音訊杳無。初識乍喜，訝其慧質蘭心又清新脫俗；再識黯傷，感其寂寂身形又神態落寞。

其人身材嬌小又婀娜多姿，鳳眼矯捷卻寡言肅穆。周旋賓客時，舉止容雅，落落大方；環聚聊天時，卻時而盯睛忘物，目空視茫。言談快意中，常見伊人無可奈何地將其視線凝聚在遠方飄蕩處；然而，苦笑連連間，其嘴角牽扯，遮掩不住一股靈慧之氣，躍然鼻眉之間。

友人性喜油墨，山川景物，信手拈來，莫不成畫。一日，我受邀赴宴，只見高朋滿座，佳餚滿席。我獨不喜人羣，胡亂支吾，但見友人隨性之作，閑掛舊居，遂藉機遁形，任意走動，瀏覽畫中，自得其樂。友人之畫，因其個性，縱是華麗之作，亦隱約透出一股少有的憂鬱蒼茫與哀愁怨情；其畫幅低調之色彩，與屋裏的花團錦簇相映，倒是景落有緻，輝映成趣。

間有一幅，無題無字。遠看之，其圖若一「囚」字，斜角聯線，隔開畫幅兩邊，線路雖隱晦，卻被兩個三角形的對立架構，弄得格外分明。近看之，不免茫然無頭緒，偌大畫幅，右上角的半壁江山，無色無描，原色畫布，隱約泛著茫白；有色之半邊卻是色彩繽紛，結構亮麗，有如萬花怒放，交相爭豔，五顏六色，層疊交織。細看之，近斜邊之處，鋸齒有緻，或呈犬牙狀，或現針尖樣；短者寸餘，長者深入腹地，甚至貫穿畫幅。其無色之細絲鋸狀，綿綿密密，由無色往有色之邊滲透、浸蝕，襯脫於五花八門的光亮色彩，特別顯得突出。整幅畫的結構，因死魚肚白似的原畫布色，以及其斜傾並齒齒扣於萬色之勢，顯得詭譎異常。

觀畫時，我一失神，只覺恍惚間，白條裏，闇透著不安，絲絲齒牙如針釘滿佈；一瞬間，目眩裏，無色之邊尾隨鋸牙，尖銳針頭成雷霆萬鈞之力，逐漸撕入萬色之中，向四處擴大。

有感於其畫磅礴壓頂，我躑躅於前，略為不安；攝於其力，又不免靦腆於狀。隨口問曰：「乃未完之作耶？」

其人忙碌庖廚，擡眼正望見我徘徊畫前，略為揶揄地，伊人對曰：「何故有此言？」

我欲言若止，尷尬地道：「此乃因慘白之處太過攝人，才有此問。」

友人嗤嗤一笑，曰：「無色無描，何故攝人？」

我深吸一口氣，感覺有話要說，便道：「氣勢太利也。若略加一兩筆色彩於灰白處，是否全幅結構可望柔和些？」

友人頗不以為然，隨手抓起一捲壽司，灰撲撲丟下駭人之語：「若欲添筆，何尋落處？當知雜色呈外，無色攝內；一外一內，一放一收，放之六合，收於毫端；一顯一隱，一逐一含，逐於癡眠，含之月華；求其柔和，何處可得？」

我一愣，心想原來無色之安排還有這麼大的意義。我一面將盤子拿出，一面腦筋飛快地運轉；不置可否地，我念頭轉至色彩之邊，又繼續問道：「或許在諸多色彩部分，減少繽紛飛舞，可望淡化彼此之對立乎？」

伊人手上未見停頓，一條條的壽司，被切成圓圓片片：「立意甚佳，可惜萬色或次第攀緣，或等時顯現，可由得己乎？」我不知如何回答，略為一頓，感覺需要繼續辯解：「萬色若不宜淡化，可否化其慘白，著之以其它純色，可顯中和一些？」

友人將壽司圓圓片片地排列，逐漸成梯階似地井然疊起：「著色於不該著色之處，何有是處？原來著色以凸顯無色，本屬無奈；諸色虛幻，無色不染，應同現不現，卻各踞一方；已落言詮，本來多餘，何必越描越黑，欲拔不能？」隨即，友人將整盤的壽司交給我，囑我端上飯桌。

這種言語前所未聞，我欲挑起戰端，為辯而辯，抓起壽司塞滿兩腮，再回廚房，問曰：「那麼於斜線之上，繪一圓球或陰陽太極，或可淡化斜線之切離感罷？」

友人吁噓一歎，攪弄著一大盤沙拉，愍然道曰：「君去而復返，只有此言哉？需知，線因色而顯，色因無色現。色無色融和，兩邊但無別，無邊無內間，更乃無斜線；離或融等同，以其無線故，造勢不造勢，均色無色作。」

看我毫無反應，伊人一頓，繼續道：「此非鋸齒相扣之意乎？苟若繪一圓球，欲遮掩其線，則反失其意，倒不如以無色涵萬色，或萬色融無色，入無可入，出無可出，豈不更妙？再者，一線無垠隔表象，幻色既寂，無色即顯；無色還滅，雜色卻現。原是渾然無蝕，既無圓，也無線。若能撥開雲翳，理悟表象，掃除霧障，掙脫桎梏，何必曰線？」

伊人見我仍是一頭霧水，又道：「君躑躅畫前，步步患得失，念念分有無，幽然一隱線，卻能隔憂喜，如此豈能存天地於一心？淡然繪一圓，陰陽未見，鋸齒已滅，見相頓失，又豈濟事？」

我幾乎窮於言辭，只得接過沙拉，走回飯廳，寒喧賓客。稍即復回，說不說間，如鯁在喉，只得一吐快之，便道：「聞君一席，茅塞頓開；雷閃之見，誠然高論。然而，線或無線，圓或不圓，或許莫造斜勢，可正其念？」

伊人如貓戲鼠，又遞給我一盤壽司，略帶微笑地說：「正而非正，相位不一；真性相應，正念現前。苟強而正之，其念必不可正。君以為然否？」

我抖然抓住語病，一喜之下，放下壽司，急忙答道：「此言差矣！何強之有？畫幅方正，豈非有助於正其念乎？」

伊人忽爾雙目圓瞠，神態高昂，不假思索，如瀑布而洩之：「稍安勿躁！君只見其一，不見其二。畫幅豈可真正方正？如何堪可融和為一？苟若可，試問作畫之時為方，看畫之刻為何？落筆之力

為方，成畫之勢為何？構畫之思為方，臨畫之念為何？神聚之會為方，神出之旅為何？苟若不可正其念，畫幅何能負方框於一牆？」

驚訝於一連串的問句，無可招架，我急忙找個臺階下，貿貿然問道：「是不是應該題個恰當的名字呢？」

友人神色稍緩，幽幽道曰：「是嗎？無色與色，各佔一角。一淨一染，半真半妄；淨染同位，真妄融和。何以安名？」

我愕然，覺得應該結束這段談話，順口問道：「此畫真玄，引來深思妙意，然畫中之境，其義盡否？」

友人朗聲笑曰：「切莫不安！盡無盡止，藏有藏所；境中無境，義中有義。汝意如何？」

我啞然入座，終夜食不知味。

多年來，聞其婚變，聞其復合；聞其出遊，聞其懷孕。再見時，靈慧之氣，不復已見。

廚房中，捲捆壽司依舊，翻動沙拉仍然，伊伊倆倆，高聲戲謔，追逐小兒，嘻笑蕩然。彼時，伊人興沖沖，見我等進屋，連忙遞過名片，囑我等務必光顧其先生新開的修車廠，或維修，或換胎，一應俱全。多年未見，一時在腦中無法調整，倒令我感歎世道變化，迅速無常。

我仍不喜人羣，略作寒喧，環繞眾人，信步觀看。新居雖然明亮，卻只是另一幢豪宅；感歎舊居典雅，已成追憶。

前進後院，座落寬敞，擺設多樣，美侖美奐；可惜坊間俗品，充斥各處，夾雜童騃玩物，堆積如山。間或孩童尖叫，姆媽吆喝，頓時耳鳴目眩，不知身在何處。

遍尋舊畫不得，入內相詢。伊人擡頭相望，泯然一笑，落寞眼識，依舊神傷。

「在樓上，」伊人手往上一指，欣然站起。

隨著友人登階而上，一一尋獲，或在臥房內，或在書房中。襯著嶄新樓房，舊畫藏在牆角，顯得孤單黯晦。

看著舊畫，感慨萬千，訝於全是舊作，新作厥無，我有些遺憾地問：「許久未畫？」

伊人抿嘴一笑，眼睛又落空茫，「已經不畫了。這許多年，人事變遷，一言難表，作畫情緻已無。」

我輕言道：「這不太可惜了？」

伊人聳聳肩，故作無所謂狀，順道：「無可追惜，正因觀畫之人闕無也。」

從那深邃的眼神中，我隱然見到諸多生活的無奈與惆悵；滾大晶亮的淚珠含在圓圓的眼眶中，在伊人倔強的矜持下，閃閃發光，卻未曾掉下。

我暗忖，原來扼殺才華，是不需要太費力氣的；往時間中一擺，只怕無人可經得起折磨耗損。詢及「半幅江山」。伊人一愣，待我挑起前塵往事、絕妙對話時，伊人如洩氣皮球，頓然無精打彩，對曰：「君乃唯一之人，仍記得這幅無名之畫。親朋好友，人來人往，酒酣胡謅，卡拉ＯＫ；睹畫者百人，駐足者十人，好奇者五人，關心此畫者，則僅君一人。畫是畫，牆是牆；畫未見，牆仍然。吾等豈不是多此一舉？」

伊人陷入長思，良久才道：「從未想安一名，不過，『半幅江山』倒也取得切題。事隔日久，這幅畫恐怕早已不知去向，找起來可就費事了。更何況，就算找到，可能也已經支離破碎了。」

我悵然若失。伊人不忍，一時興起，丟下賓客，鑽身貯藏室，翻箱倒櫃，才從牆角將之找出。畫幅灰塵滿佈，倒是安然未損。我擦拭乾淨，想找個地方掛起，友人悶悶阻止。

我大為不解，問道：「何故不掛？」

伊人意興闌珊道：「掛之傷感，不如不掛。」

我不知如何對言，只得問道：「何故傷感？」

伊人雙眼水澄澄、直勾勾地，信口云曰：

「少時情景舊時憶，半幅江山一縷思；絲絲還落兒女笑，點點銷蘊大地淚。」

我默然對望，終夜未再一語。

牽手再見

我太太今天早上死了。或許是昨天夜裏斷的氣。我不怎麼確定。

我今晨比平常的五點稍微晚了一刻鐘起床，稍加盥洗後，就沿著清靜的街道走到臨近的公園去尋找多年來一起晨運的夥伴。

街道雖然滑溜，但下了一夜的雨倒是把平時的灰塵沖刷得異常清新。老遠我就聽見巷口的張老以哀傷口吻抱怨著，美國的不景氣令他唸了博士學位的兒子回臺北來找工作；他的聲音沙啞卻宏亮，穿過一層層的煙霧，毫不猶豫地傳了過來，然後是隔街的石老哀傷地渲洩大陸工廠的停工減產，令他進也不是，退也不是，再然後，一羣老人七嘴八舌地說著臺北股市的狂飆與交通的紊亂。

我遠遠地聽著聲音，分析著各人的抑揚頓挫，心下不覺踏實起來。這聽了多年的語音除了散佈生命的戀棧以外，我聽不出有絲毫的不安。我喜歡聽這一羣人的怨言，因為他們總是帶給了我頑強的生命氣息，雖然他們嘴中抱怨的是一個荒謬的、無可掙脫的枷鎖。

我很快地加入了大夥兒的陣營，大家也習慣性地讓出了我固定的位子。緊臨在旁的雞皮鶴髮的鄰居立即拉開了嗓門：「起晚了？大家都以為你今天不來了呢。」

我朝她看看不說話，接著大家就在公園裏唯一的水泥地上開始了第一招式的揮拳。周圍的人羣閃爍著欣羨的眼神，在舖著水露的濕漉草地上展現出敬老尊賢的傳統美德。我深吸了口氣，感覺空氣清新得令我覺得自己好似第一次呼吸。

我今天是起床晚了，所以下意識裏特別賣力地打了一趟拳。等到大家停止了動作，我發覺我還微微地出了汗。這個出汗的感覺挺好，有種撫摸心臟的喜悅。

夥伴們三三倆倆地離去。此時天已大亮，但烏雲滿佈，老是壓抑著人的心頭沉甸甸地。我繼續吊了一會兒嗓子，盡情地蠕動嘴邊略嫌僵硬的肌肉，然後與雞皮鶴髮一起走出公園；她有時顯得過份親熱，讓我有種不必要的不安，所以我在過馬路的時候就趕緊和她分了手。

在回家的途中，我彎到菜市場買了報紙，然後順便買了豆漿油條。這一切都是同樣的節奏——我退休後，遵循了數年的習慣。

八點不到一點，我到房裏去叫太太起來吃早點時，才發覺她已經氣絕多時，嘴巴張得大大的。我一時不知如何思維，只好打電話給我們的女兒。女兒顯然上班去了，菲律賓女傭好似從睡夢中被我吵醒，帶著幾分不悅的口吻說：「沒人在啦！」

我沒了主意，只好打電話給我朋友那個當醫生的兒子。醫生正打算出門，匆匆在電話裏問著：「你怎麼知道她已經死了？」

我看看躺在床上的老伴，口語平淡地描述著她的模樣；醫生不相信地說：「昨夜她在我家時，不是還好好地跟我媽媽打完二十四圈麻將？」

「但是她嘴張得大大的……」

「睡著了張嘴也是很平常的事。」

「但是她全身冰涼……」

「您替她把窗子關起來。」

「但是她全身僵硬……」

「喲！那我馬上來。」

我終於叫來了醫生。這是他第二次來檢驗她的死亡。上一次他比較乾脆一點，接了我的電話，幾乎甚麼也沒問，就急急忙忙趕來，結果沒想到我太太在他到後沒兩分鐘，幽幽然又醒轉了過來。

這次她沒醒轉。醫生終於沒白跑一趟。他說老伴是心肌梗塞，自然衰竭而死。我問醫生，她是幾點鐘死的，但是醫生說，這裏並沒有牽涉謀殺等嫌疑，所以沒有必要繼續追究她真正死亡的時刻。他說完就將被單從腳底拉起，蓋住老伴僵硬的顏面，然後推搡著我，一起走出房門。

醫生開始忙碌地打著電話。我沒事可做，看著桌上的豆漿都涼了。油條也乾癟了。油漬在飯桌上拖出長長的一條油跡。我有些餓了。但是我發覺現在不是吃東西的時候，老伴剛剛才死，我再怎樣也不應該在這個時候肚子餓。

醫生在電話裏交代護士將老伴的檔案找出來，然後開具死亡證明書。他忙完了之後，要我隨後抽空到醫院拿死亡證明書，然後提醒我不要忘記通知殯儀館。

我聽到「殯儀館」三個字，忽然猶疑起來，慌忽地擡頭看著醫生。

「到醫院拿死亡證明書與轉送遺體到殯儀館是兩件事，你要弄明白。」他看我有些魂不守舍，於是拍著我的肩膀，安慰著我：「你不要難過，我已經交代過了，醫院會將死因寫得清清楚楚的。」說完，他站起來告辭而退。我木木訥訥地送他出門，但是始終弄不明白，倘若老伴的死因寫得含混，是否就意味著我有謀殺之嫌呢？

他走了以後，我回房將蓋在老伴臉上的被單掀起，坐在一旁注視著她，不甚明白死亡到底怎麼發生在她的身上。忽然我感覺好像她還活著，死的倒是我自己。然後我先前那雙狐疑的眼神消失了，現在盡是哀憫。怎能不哀憫呢？她都跟了我五十年了。

我換了一下姿勢，眼睛仍然不曾離開我睡了泰半輩子的床鋪——世上賸下唯一嚴肅的角落。我看了一會兒，挪動了一下身子，試圖把她張開的嘴合攏起來，想不到那嘴巴僵硬得出奇，無論如何也合不攏，儘管如此，她的嘴邊還是漾開著迷人的笑紋。

我覺得我應該替她換上一件她所喜愛的衣服，於是輕輕地褪下她的睡衣。她默默地躺著，好似觀看著我翻箱倒櫃。平常我連自己的衣服都找不到，現在倒期望能找到她的衣物。我不禁好笑，忽然

忘了醫生已經替她開具死亡證明，回過頭去徵求她的意見，一時只看見她乾癟的乳房鬆鬆垮垮垂著，下腹肌肉耷拉著。

我有點入神地看了一會兒，心想她一向喜歡在我的鼾聲裏入睡，不知她昨夜在迎向自己的死亡時是否會再一次地細心傾聽？

我找出一件褚紅色的旗袍，卻不料只能套進她的大腿，在臀部卡住了；我想了一想，覺得應該儘早通知我們的女兒，讓她來替她穿衣服。臨出門時，我感覺她的嘴好像合起來一點。我不知道這是我的幻覺，還是剛才我在她臉上與身上觸摸造成的。

我又給女兒打了會兒電話，但是辦公室沒人，想來大家都在半途給車塞住了。我打不通電話，在沙發上呆坐了一會兒，忽然想我不應該將老伴一個人留在床上，於是琢磨著再回去找找衣服。

我站起身來，一眼就看到了飯桌上的豆漿。我是真的餓了。雖然老伴剛死，我不應該老是關心肚子，但是我是真餓了。再說豆漿與油條老是讓它涼著也不是辦法。我不由自主地往飯桌走去，輕輕地拉開櫥門，拿了兩只碗出來，忽然想起她不會起身喝的，於是又放了一個碗回去。

我喝著涼豆漿，嚼著冰硬的油條，心裏不禁埋怨自己，不早點來吃，讓好端端的東西擺得難以下嚥。我緩緩地吃，腦子裏回溯著老伴與我的一生；想著想著，我不禁遺憾，我們一路披荊斬棘地過來，卻在最不需要操勞的時候，掉進另一個生命的漩渦。

我想得入神的時候，總覺得老伴在客廳裏走動著，而頭上的白髮在微弱的陽光裏搖擺；微光從稀疏的頭髮裏滲透，隨風飄盪，看起來就像一條緩緩擺動的白色薄紗，正在老伴的頭上輕輕撫摸著。我看著看著，不知不覺地把桌上的油條都吃完了，因為我想她是不可能再吃東西，所以我把她的份也全都吃到肚子裏去了。

我再去給女兒撥了幾次電話，但是仍然沒有人接。這顯得有些不尋常，再怎樣，辦公室不可能一個人都沒有罷。不過，這個快速發展的社會已經不是我所能揣測的了。我退休後，我們多年來過著

沒有訴求的生活，但卻止不住整個社會如癡如狂地向多方面訴求。我是老了，很多事都出乎我意料，很多事更是來得突如其然……這不就像老伴的死亡一般，不也是說來就來嗎？

在一片沒有訴求的訴求裏，我等待著死亡，但好像從來也沒有機會好好地去思考這裏面真正的意義，如今死亡一旦來臨，我好像就這樣心平氣和地接受了這個安排。

不接受行嗎？這麼多年來，每次接到朋友的白帖子，我便與老伴對望一眼，好像詢問，下一個會不會是咱們其中一個？在彼此對視的眼神中，我感到自己的冷漠遠甚於哀傷。沒想到如今她死了，我卻連這兩種感覺都沒有。我只是看著她張得大大的嘴，心想她總算也有張口說不出話來的時候。

我覺得奇怪，老伴的死亡好像是全不關己似地邁向成熟的領域，自顧自地等待著身軀的衰竭。這不是醫生說的嗎？老伴是心肌梗塞，自然衰竭而死；既然是自然衰竭，那麼在迎向死亡的過程中，我想任何人都應該替她感到高興罷。

人還能求甚麼呢？不就是壽終正寢罷了。我不是不瞭解這個道理，但不知為甚麼，我老是覺得有甚麼事情阻礙了我，又霸道地陷我於孤獨。

我一想到這個，我的全身血液好似倒流，衝擊得我有些目眩，一下子覺得波紋般的感動在體內翻滾，於是我開門逃了出去。不料迎面就碰到雞皮鶴髮。她大咧咧地攔街問道：「喂！怎麼不帶太太一起去投票呀？」

「投票？」我一愣。

「裝糊塗呀？民選總統的投票日都給忘了？」嘿，原來今天是投票日——這可是臺灣第一次的民選總統，難怪大家都不上班了。

「嗯……我是忘了。」

「去！去！趕快去投票……太太呢？」

「太太？」我低下了頭，掩飾著惆悵。「她死了。」

「死了？老一套！」她嗤之以鼻。「只要聽到投票就裝死。」她擦擦口沫橫飛的嘴唇。「我的老伴不也一樣死了？真是！一丘之貉！」說完，她危危顫顫走過對街，把我一個人留在麵攤前面。

我看著麵攤老闆：「但是她是真的死了……」麵攤老闆木木地從滿鍋子掀開的蒸氣裏擡起頭來看著我，然後熟練地翻動放在鈷板上的豬耳朵，聽著我的喃喃自語，忽然咧開大嘴傻笑，一副無所謂的揶揄。

走出了我們這條小巷子，我才注意到滿街都是選舉的傳單。

整個都市都沸騰了，丈高的巨型照片遮住了天空；馬路是滾燙的，吐著泡沫，路邊樹枝焦綠，流雲飛快地奔竄在車流上方，有一股蒸發漫漶的氣氛。哪，一個嘈雜紛擾的白天正在孕育成形哩。

我在等綠燈時，眼光無意地瀏覽著，最後停在對街的巷口加油站。有一個打扮入時的年輕女人正在替嶄新的賓士車加油。她不停地向後看，向右，向左，非常趾高氣揚的樣子。只有當她瞥臉轉回「喀吱！喀吱！」飛快滾捲的油價表時，才顯得有些急躁；看來她不喜歡加油表上晶晶亮亮的板殼，將她心急火燎趕著時間的驚嚇表情顯露了出來。

我緩緩地在斑馬線裏過了街，眼裏離不開她身上的衣服；這是個奇怪的品味，粗獷的背心隨隨便便地加在蓬鬆的連身布衣上，有一種空空盪盪的感覺。我不自覺地往加油站走去，然後停步佇留在路邊聽著她與車內的另一個女人說話。

——油甚麼時候又漲價了？

——漲了嗎？我沒注意。

——老是這樣漲下去，看來我不能不向他多要一點錢。

——算啦！妳不要刺激他啦。已經可以囉。

——可以了？甚麼意思？

——當心他一氣之下，去找個更年輕的。

——他敢！我閹掉他！

——為甚麼不敢？妳閹他？到時妳連個人影也找不著。

這時她把油箱蓋子「咳！」地一聲蓋起，臨進車前，惡狠狠瞪了我一眼；我驚嚇地低下了頭，滿臉通紅，好似犯了罪般地承認我偷聽了她們說話。

賓士車漸漸前行，轉眼被車流吞沒了。我聽著一連串「咻咻！」聲擦耳飄過，覺得人生乾澀、連綿又堅持。忽然我想起我臨出門前，忘了將被單重新蓋在老伴的身上，就這樣赤裸裸地讓她孤伶伶地躺在那兒。這實在不妥。我得趕緊找到女兒。

這路途可遠著哪，好像老走不到。我真的有些著急了。但女兒不見了。辦公室門關得緊緊的。我敲了一陣子門，不見回應，只得再度鑽進冰冷金屬的電梯；這時，我發覺電梯的冷氣比外面還重，直把我冒著熱氣的身子，吹得直打抖擻。我不禁又想起沒穿衣服、沒蓋被子的老伴。

現在我想趕緊搭車回去。老伴一個人走得太淒清了。我得多伴她一會兒。現在想來，我今晨比平常晚了一刻鐘起床，或許就是在潛在意識裏對老伴有著離別的懷念罷。

車子叫不到。整條街都是車子，但是我攔不住一輛車。我在街邊叫了一陣子車，忽然發覺回去的方向在另外一頭，於是想趕緊穿過車流到對過去，但是圍繞著街口的兩面人行道上都擋著鐵欄杆。我有些慌張，這時我看到了行人的地下通行道入口。

我下了地下道臺階兩階，低頭一瞧，樓梯是那樣地深，好像可以將我一路帶領到陰曹地府。我有些害怕，又轉頭爬了上來。我倚在鐵欄杆上，找尋著缺口，看看是否可以找個機會，穿過街口。

缺口在遠離街口的欄杆盡頭處，而欄杆旁邊擠滿了大大小小的摩托車，還有一輛小汽車，霸道地將滿地的四方紅磚掀了起來。

我不想往回走，但是沒有辦法。我有些著急，老伴一向怕冷，這陰冷的天氣只怕會令她更難以忍受。我在欄杆邊等著車流中歇，然後拔起顫顫的雙腿，飛快跑到馬路正當中的安全島。我踏上安全島時，有些心悸，手竟然也開始顫抖起來。

我在安全島上喘著息，等著綠燈變紅，好將咻咻的車流擋住，突然我遠遠在車流的縫隙裏看到女兒在對過的人行道上來了，我的眼睛花了一下，但警覺到她被一個不是我的女婿的男人摟著。他們低著頭，走得很匆忙，也很專注。我大聲呼叫，也努力地揮著手，但是聲音飄不過車流的嘈鬧。我很著急，所以還沒等到紅燈就一鼓作氣地奔到對過。

等我到了對過，他們已經走下了行人地下道；我繞著欄杆奔到入口處，只見到一個斷手斷腳的乞丐倚在冰涼的磁磚上呻吟。我大聲地叫了女兒幾聲，只喚回乞兒連綿陰冷的乞討聲，夾著一股陰濕的氣息從人行道裏往外冒著。

我雙腿發軟，又叫了幾聲，但仍沒有回應，這時他們卻在對面的出口處探出了頭，頭也不回地在街角消失了身影。我在路邊定了定神，一時不知身在何處。我放棄了叫他們，但不知該怎麼辦。我有點累了，額頭一直冒著汗。

我又叫了一會兒車，好不容易來了一輛，卻被搶上來的小夥子把我推了開去：「抱歉啦！我有急事！」他隨手從窗口丟出來一張一百塊錢的紙幣。我在心裏嘟囔著，急事？我彎著腰，將鈔票撿起來。但是我老伴才死了呀？連被子都沒蓋好呢。

我撿起百元大鈔時，順手撿起路邊的兩塊石頭；在擡起稀疏白髮的剎那，我想也不想就將石塊朝著正在關車門的年輕人丟了過去。小石塊雖小，但是頗為尖利；丟出時失了準頭，沒打著年輕人，卻將車子的後窗玻璃打破了一個洞。

司機怒氣沖沖開了車門出來。我一下子害怕起來。「幹伊娘！」他揪著我的衣領，好像抓小雞一樣，將我的雙腿提起離了地；我大叫幾聲不奏效以後，就拿起手中的另一個石塊敲他的頭。

他的頭沒有想像中的堅固，一敲就流出了血。他也沒有想像中的彪悍，一看見血就將我放下，哇哇大叫。年輕人跑了出來說：「老伯！有話好好說嘛！幹嘛火氣那麼旺！」他扶起蹲下來的司機，雙手沾滿了鮮血。這時我才注意到在拉扯之間，四周已經靜悄悄地擁上了一羣圍觀者。

圍觀者召來了警察，警察召來了警車；警車下來了兩名警察，一名驅散圍觀的羣眾，另外一名不由分說地將我推進警車。

「我不去！」我在警車裏大叫。警察們在駕駛座回過頭來，瞪了我一眼。我倒抽一口氣。但等警車遠離肇事現場後，我又大叫：「放我下車，我老婆死了！」

「您祖媽才死了！」那位不開車的警察轉過頭來，惡狠狠罵道：「要不是今天是投票日，我就讓你這個糟老頭在路邊給人打死！」我又倒抽一口氣。

警車不久停在另一條街的街口。「下去！」

我狐疑著：「不抓我了？」

「快走！快走！我們沒得閒工夫！」

我有些感動。蹣跚爬下車的時候，我不知不覺將手中的百元大鈔交了出去。「一百塊？」開車的警察空出左邊的一隻手，抓了鈔票過去，又丟了回來。「免啦！一百塊錢掉在地上都沒人撿啦！」說完，不等我站穩就揚長而去。

我下了車，納悶地看著鈔票，心想好好的鈔票怎會沒人撿呢？我這不是才剛剛撿起來嗎？鈔票雖然沾了些血漬，不過再怎樣，票面上的人頭像還是栩栩如生。我看著人頭像，忽然想到老伴一輩子沒投過票。她怎能這麼不識大體，不等等今天的盛會，就將民主荒謬地擺在一邊，自顧自地走了呢？我想到這裏，在街邊蹲了下來，就這樣為老伴流淌下了第一滴的眼淚……

（一九九七年九月三十日初稿）

註：〈牽手再見〉以「牽手的死亡」來隱喻「文化的潰敗」，但是因為這樣的隱喻太過晦暗，所以後來在《中央日報》第十二屆短篇小說獎徵文中過關斬將，成為入圍決審的最後六篇裏的一篇，卻在最後關頭，以一分之差敗陣下來，堪稱可惜，不過我還是非常欣慰評委們聞出來〈牽手再見〉所刻意營造的「淡」味。

這個「淡」味非常重要，不止是我執意要散發出來的，更是〈牽手再見〉的骨髓；但在支撐著小說情節的骨骼與肌肉方面，我與評委們就有了差異，因我寫〈牽手再見〉的目的，不在「諷刺當代的政治與經濟」（張大春語），而是「淡化」一切過度的熱情——包括對西方政治的狂熱，金錢至上的崇拜、現代文明的牽扯、廉價愛情的迷惑以及虛謬生命的執取。

關於這段差異或質疑，我從年輕時代就一直喜愛的張大春在決審評語裏說得相當透徹：「故事結構……沒有支撐（諷刺）的力量，使得這些諷刺浮貼在上面，像是化妝品一般。」他說得對極了，也美極了，因為事實上這些諷刺原非我的本衷，更何況人類一切的探索與造作的確就如他所說的，像是化妝品浮貼在生命的上面——既遮掩了生命，也迷障了真實——人生的閱歷或經驗並沒有支撐這些探索與造作的力量。這或許是〈牽手再見〉欲圖以「淡」味做深刻剖析卻力不能及的地方罷。

我在回顧自己探索這些生命迷障的無力感時總是忍不住眼淚撲簌，但是當我藉著一個瀕臨死亡的老人回首面對「潰敗文化」的大環境時，我卻是欲哭無淚的；所以擔任評委之一的李喬要他「滴落幾滴眼淚」，讓「淡味散發出餘韻以顯示其完整性」就令我覺得好疲倦。

我真的是哭不出來，尤其當我發覺「這張我睡了泰半輩子的床舖變得大了」，以及文化的潰敗「帶走了那份轉換夢幻為真實的可能」時，我真是欲哭無淚的；直到最後，當我看到人類無視自身的安危，卻只知懵懵懂懂地徜徉於文明的麻痺時，我才因車流的嘈鬧體悟到人類的焦躁，於是我終於為潰亡的文化「流淌下了第一滴的眼淚」。

跳蚤棚下

這個天這麼熱，火紅的太陽曬得人頭暈。毒的咧，感恩節都過了，還是一點兒都不放鬆，就像北京的秋老虎似地，說熱，一下子就沒頭沒腦地猛曬。

這可不是沒頭沒腦嗎？紐約那兒都下了幾趟雪了，咱們洛杉磯這裏卻還是出奇地炙熱。都說是聖塔安納熱浪的肆虐。是罷？往東開個兩著鐘頭的車，就是一望無際的沙漠，怎能不熱呢？路上沒有一絲風，好安靜，到處發燙。照說不應該這麼冷清的，週末了，又快到聖誕節，往常都是車水馬龍，今天卻是一部車也看不到，大概人人都躲在冷氣房裏了罷？說得是呀，誰願意在這大熱天出來呢？

小彤又要不高興了。真沒輒兒，咱趕得連氣都不得喘一下，還是來遲了。唉唷，瞧他氣的，啥地方不好蹲，怎麼去蹲在廁所邊呢？這個紅綠燈也真是慢，都沒車了嘛，它非得照規矩地走完一圈，要是在北京，四下一望沒車，咱早過了，這麼大熱天，誰還有這個耐性在這兒瞎磨蹭？

紅著罷，看你能一輩子不給咱綠燈。小彤這小嘴唇一定噘得老高，等不耐煩了。小彤呀，為媽的也是辛苦，你就甭再給咱瞪眼了。呵，不必看清楚你的小臉蛋，咱都能想像出你的頭在冒著煙哪，可不是嗎？連柏油路也微微冒著輕煙。這鬼天氣。

來了幾趟了，還是覺得這個招牌擋住了大門口，老是拐不進去，不是說美國人設計都行的嗎？怎麼這個門會開得歪歪斜斜，從這邊兒左轉橫跨過馬路，就是彆扭。嘿，小彤居然故意裝看不見，給他按個喇叭。呵，不理咱，這孩子，可真火了。不跟你鬧了，你不要媽，媽還捨不得你呢。不是為了你，媽早走了，誰願意跟他去擺地攤。要擺地攤，北京不好擺，跑到這兒來丟人現眼？

要命，連個洋傘都是燙乎乎地，罩著它，不跟在棚子下沒兩樣嗎？這一片白花花的燦爛陽光，可真把咱給整慘了。

都說洛杉磯天氣好，但也不知怎麼搞地，會來個這火燄般地炙熱。瞧呀，連兩腳踩著的，竟也是軟乎乎的火溫。這可不是個大火爐嗎？這一片炎黃炎黃地毒熱，把個喜瑞都中文學校的招牌都曬得扁了下去。瞧你，這孩子，看咱慢悠悠地，可沉不住氣了罷，可別這麼跑啊，搖搖顛顛地。

瞧你，瞧你，慢點兒跑，這大熱天。「小彤，媽來遲了。」喲，看你火的，居然氣得甩開咱的手，幹嘛呢，這個招牌可沒招惹你，幹嘛把它踢得這麼嗡嗡地響動！

再怎麼鬧，可還是媽的兒。咱早料到你就是這麼一進車門，把書包一丟，嘟著嘴，一聲不響。嘖，嘖，跟你老子可真是一個德性。「對不起，小彤，是媽媽的不對，咱已經儘快地趕了，你就不要怪媽媽了，好嗎？乖！」這孩子，還故意把頭轉過去，有意跟媽為難嘛。「瞧你這孩子，媽媽都道歉了，還饒不得一回嗎？爸爸那兒需要媽媽幫忙，實在走不開。」

喲，瞧你個，裝大人哩，小手往胸前這麼一插，可還有點他老子的架勢。「媽媽，我以後不要上這個中文學校了，好嗎？」

「怎麼啦？跟同學鬧啦？」

「不是，就是不想上了！」瞧你，話還沒說上兩句，又使上性子了。這個小磨人的，你可是媽唯一的指望呀。小彤，媽也是難為呀，剛來美國的一段日子裏，每天為了生活疲於奔命，才不得不將你送回北京給公婆帶養。媽可心痛著呢。哪曉得正趕上北京城裏寵護獨子的風氣，才三個寒暑，就給公婆寵得不像話。你這孩子，就這麼接回美國後，簡直變得不像媽的兒了，稍一不順心，立刻就板著臉，跟咱過不去。唉，上輩子欠你的罷。

「小孩兒不要動不動就想逃學。」喲，都過十二點了，這一路可真耽擱了，可得趕緊回去。真折騰，弄了小的，還有個老的得張羅。真是，這部老爺車也該換了，老點不著火，愈急愈點不著。

「我不是要逃學，他們教的不是中國字！」咱的小祖宗，你可熬不住了罷，好不容易才蹦出了不高興的緣由。

「不是中國字？這不是臺灣人開的中文學校嗎？」你這孩子怎麼到了美國，連撒謊耍賴的技巧也變差了？

「筆劃這麼多，我一個字也看不懂。」

「看不懂才要學呀！要都懂了，你還上甚麼學？」怎麼搞的，這個冷氣開到最強度，猛力吹出來卻都是熱風，該換冷媒了罷，這汗可真止不住，額頭黏答答地。

「我在北京學的中國字不是這樣子的！」又撇嘴了，別以為咱不知道，咱從反光鏡可看得一清二楚呢。

「這裏教的是繁體字，你以前在北京學的是簡化字。」

「哦，那為甚麼有簡單的不用，反倒要學筆劃多的呢？」看不出跟老子看齊，幾年下來，伶牙利嘴可學全了。

「因為國外這麼多年下來，已經用習慣了。」

「媽媽，我實在不想上中文課，他們的拼音也怪怪的，符號一大堆，跟我以前學的不一樣。」

「那個是注音符號，跟拼音不同。」

「不管啦，我以後不上學了。」瞧你，撒嬌的樣子，最惹媽疼了，啊？又咬起嘴唇了，小酒窩一跳一跳地，真是個磨人的乖兒。

「小彤乖，等以後有了教簡化字的中文學校，咱們就換地方，好嗎？現在暫時先在這兒，多少學點，免得丟了太久，忘了。」媽就是喜歡你這黏人的小模樣，小彤呀，真是為了你呀，不然媽早就熬不住了。

「那我現在學不好，你跟爸爸可不能怪我。」

「不會怪你，爸爸跟媽媽都知道你是好孩子。」乖小彤呀，咱們從一個封閉的社會主義國家來到了這兒，要想在這個瞬息萬變的商業社會生存，不跟著別人的制度走，哪成？「努力多學點，以後的事兒難說得很，習慣了繁體字也許還有大用處呢。」

可好一陣子沒回去了，國內最近也不知起了怎麼樣翻天覆地的變化。「媽媽！紅燈！」唉呀，想岔了，出了神兒，真要命，這難聽的嘰叫聲，這強大的震力，停罷，可別再往前衝了！

喲，可別出事兒。怎麼車子在十字路當中就停剎住了呢？小彤！兒啊！沒事兒罷！甭哭了，你這一聲嚎啕大哭，可把媽的魂兒都哭掉了。撞哪兒了？你應該學著綁安全帶嘛，媽心煩，忘了叮囑，你就不做。對不起，咱疏忽了，倒給你帶來了無妄之災。你今天可真是倒霉，在課堂上不順心，現在額頭又給撞了一個包。「小彤！有沒怎樣？讓媽看看！」就趕緊停在路邊罷，小彤，來，讓媽摀著，喲，都紅腫了，媽心疼呀，甭皺眉了，不使勁地揉著，可要腫好久呢。

是 7-Eleven 的老闆罷？禿頭頂著太陽，可真跑出兩個光來了。「有事兒嗎？要不要打電話叫救護車？」美國人就是這點熱心，平時一板一眼，不理不睬，誰出了事兒，倒是行善不落人後，西部牛仔的精神罷。謝謝啦，微笑著吧。可咱心裏老大不痛快，這麼一下子就叫救護車，真來個嚴重的，怎辦？咱們一家三口，可沒像你們一般養尊處優，咱們可是沒有保險呀。

這背影肥肫肫地，多事。真好想痛哭一場。人家是好意哩。在這兒還有沒替小孩買保險的嗎？對不起了，可愛的陌生人。喲，真不好意思，送可樂來了，這可真是，謝啦，謝啦。

不過瞧你這色瞇瞇的樣子，咱孩子可在這兒呢。可不是？裹不住的青春哩，這肥胖的老闆哪肯放過這麼年輕的金髮姑娘，三點式泳裝，這對奶子簡直就要蹦出來，連小彤眼也直了。

可慘了，這小子將來跟他老子沒兩樣，這辛苦可為了啥了？姑娘肩上仍冒著汗氣，冰刀鞋滑在人行道上，沙沙疏疏，汗氣卻逕自衝向太陽，白白晃晃。惱人啊！老闆這對眼就沒離開過她的屁股，瞧也不瞧咱一下。想當初，咱在咱單位裏，走哪兒，不是勾得男同志眼直？才幾年？生了小彤，腰就

再也細不起來了。想來就喪氣！真熱。熱得人心浮氣燥。鋪天蓋地的熱，四面壓得人無處可逃。走到哪兒，肩上都是白晃晃的太陽。

今天可慘了，這麼猛烈的豔陽，跳蚤棚外行人厥無，土崖邊，偌大的停車場內稀稀疏疏地停了幾輛車，竟好似都是裝貨用的卡車，顧客不見一個。

等會兒又得看他的臉色了。他一定又在抱怨，「死催活催，結果一個生意也沒有。」

難喲！擺地攤看天吃飯，既愁天熱，更怕天雨。想想他也實在辛苦，書唸不下去，只知道動腦子賺錢，平常的日子送貨，哪兒有工就往哪兒去，逢年過節更是沒早沒晚地四處趕送禮品，每個週末還得被咱押著上跳蚤市場。本想上次趁著六四天安門事件的屠殺，混水摸魚地在示威羣眾裏拍個照，好作為申請綠卡的依據，工作也就可以不必像現在這樣躲躲藏藏，但礙著他父親在北京的位高權重，就是不敢去。大家都說公安人員混雜在羣眾中拍照，送回北京存檔。這還了得？這批人可不是被套上反革命的罪名了？所以這麼著，也就只能擺地攤了。

咱實在不忍心加重他的心裏負擔，但週末是人潮洶湧的時刻，一心想趁著聖誕節來臨前多做些生意，否則房租一個月、一個月地轉眼就到，那個壓力可不好受。

誰沒個自尊？但不能老是憤世嫉俗，咱一看他那樣子就來火。叫他去批貨，常弄得彼此間火藥味濃厚。「啥玩意兒！要咱去看那個『呆胞』的臉色，憑啥？一句普通話都說得結結巴巴，就那幾個臭錢罷了！真還耀武揚威！他媽的！要是在北京，咱鬥得他屍骨無存！」

你聽聽看，咱可說錯了？只不過叫他去批個貨罷了。所以咱也光火了：「得啦！你不要老是把以前那種態度拿出來。唬不死人的！人家陸老闆好心教你，他有啥錯？是你自己沒經驗，能怪他嗎？你老是覺得委屈，也不看看陸老闆在美國闖了十幾年，才有今天這個局面，以前他還不是跟咱們一樣擺地攤嗎？」唉呀，日子已經夠受了，咱真不願跟他吼。咱也曉得，他不是放浪形骸，但文革的磨鍊

早把他養就一身造反有理的歪骨，每天躍躍欲動，常不滿世俗，動不動就想整治別人。不是說「貧賤夫妻百事哀」嗎？咱真吵累了，這樣幾年折磨下來，夫妻之間哪恩愛得起來？以前把咱捧在手掌心，整天呵長問短，現在可不一樣囉，連癱在咱身上，就只顧著發洩，哪知道咱心上想的是啥？

甭跟他鬧了唄，瞧他光著背，在火盆似的棚子裏吃飯，可不怎麼稱心咧。唉，上曬下烤，糊天糊地炙悶，簡直喘不過氣來。「嘿！小彤回來了！」真是，也不管汗水，就這麼一把抱了過去。小彤呀，行個好罷，還哭喪著臉，這簡直就是給咱們製造吵架的機會。「怎麼了？天熱是吧？小彤受委屈了？爸爸賺了錢，給小彤買空調好罷？」他再怎樣，還是疼愛小彤的。可不妙，幫他擦起頭額的汗珠來了。「咦？怎麼了？哪裏去撞了一個這麼大的包？」你別拿眼瞪咱，咱也心疼。瞧，那焦慮的眼神難掩一臉的憔悴，年紀輕輕，黑髮竟已冒出白絲。「怎麼回事兒？」

真熱，連可樂也溫了，一口氣灌完了它，滿嘴甜絲絲地，心頭更燥。「沒事兒！車子停得急了一點兒！怕你等著，著急不是？」

「趕啥呢？咱在這兒啊！早一分鐘、晚一分鐘，差不了多少，幹嘛折騰孩子！」

「先別發火，大熱天的。」真熱得不想說話了，看著這個在文革時，將自己名字改為「向東」的共枕人，忽然眼睛澀漫起來。「小彤不想上學了！」

「嘖嘖嘖，鬧情緒呀，為啥？」

「還不是看不懂老師寫在黑板上的繁體字。」

說不發火，還是發了火。「他媽的！都是妳。咱就說了，別讓他去學那些煩人的東西。太欺侮人了，這羣豬玀，跟他們學啥？老子為了生活，沒法子要看臺灣老闆的臉色，現在連孩子也要強迫去接受他們的繁體字。」

「不學怎辦？咱們都忙著做生意，沒時間教他，小彤的中國字都忘光了。」啥地，跟咱吼啥？有本事，自己教去！

「學了也沒用呀，回去還不是一樣，用不上啦！」

「現在不同了，用繁體字是時髦事兒哩！」

「瞎掰！」

「這可不是咱說的，報上都這麼講。」

「報上？啥報？還不是臺灣的報紙，國民黨的那套還能信嗎？」

「是真的嘛！上次咱們回去接小彤，走在北京街頭，不是看到廣告與商店、企業單位的匾牌上都換上繁體字了？」你看，沒話說了吧？每次理虧，就知道低著頭抓鼻子。「是罷？是誰瞎說來著？用繁體字有學問、有身份哪！」

「哼！真要好好整治整治，早晚收拾他們。」真是死不改性，兩句話一說，就是要整治別人。

「啥整治？臺港資訊那麼發達，早就蔓延得失去控制了；九七以後，那還不是愈來愈混亂。」

「兔崽子敗家倒是蠻快的。要『人大』給立了法，把臺港澳的語言與文字一起給規範規範。」

「得啦！規範？能把經濟搞好，百姓就有福了！」

「嘖！嘖！說得是！那怎辦？就放著不管，讓繁體字去危害社會？」

「管不了的，等著罷！等電腦網路上了大陸，咱瞧『中南海』可打算怎搞！」

「咱們別杞人憂天了，反正也不想回去，管不了大陸了；在美國，這個繁體字對小孩子的教育很有些影響，不好好解決一下，還真不行。」喲，怎地說著說著就吼起來，別呼喊了，這火熱的天，震得咱耳模子嗡嗡地，「周詩人！周詩人！」隔壁的棚子靜悄悄地，也不知人是在還不在。

「來啦！來啦！」沒想到大熱天的，周詩人真在。

呵，那顆在貨堆裏探出的頭顱，一頭長髮披肩，黏黏答答地都是汗珠。一頭的濕膩呀，真替他難過。這麼大熱天的，真想幫他剪一把。聽馨兒講，他留長頭髮，也不是啥詩人氣質，沒法子唄。啥氣質？早沒了。她說，只是當年在牛棚呆著的時候，莫名其妙地給剃了兩年的陰陽頭。沒想到事情過

了，准許他恢復蓄髮，頭髮再長起來，竟然兩邊老是梳不攏，陰陽邊界隱約可見，一邊軟，一邊硬。大家都沒輒兒，他也無法可想，只得把頭髮留得跟嬉皮一樣長，唏哩糊塗地纏在一起。這可還有公文兒呢，白紙黑字地蓋著公社的大印，特別准許他留長髮。

說也奇怪，他呆牛棚的日子裏，每天像一頭畜牲般地苟活著，卻奇蹟似地寫了百餘篇的詩詞；復原之後，他的詩詞與事跡在北京的大街小巷流傳著，可真轟動一時，都稱他為「牛棚裏的詩人」。幾次電視訪問，長髮一飄一飄地可還真稱了詩人的名號。更怪的是，這些詩詞竟成絕響。

他千辛萬苦地利用丈人的權勢到了美國，突然發覺丈人的名頭吃不開了。雖然說生活不容易，但是再怎樣，比起文革蹲牛棚的日子，只怕只有舒適點罷。人嘛，就是賤骨頭，南加州的豔陽造成了許多商機，但同一顆烈陽的煎熬，卻把他的詩人情懷給蒸發掉了。

馨兒難過得要命，直說是她害了他的藝術生命，原來以為新大陸的自由風氣能令他的詩感有更大的發揮，卻不料受了生活的壓力，詩感卻蕩然無存，再也舒發不開來了。這可真不知從何處說起，太陽出來又西沉的日子，能讓咱們多擺幾天地攤，卻把周詩人的詩感給趕跑了。

「媽的！正跟愛人熱活著，叫啥叫，叫魂兒呀？」看他沿著棚子陰暗的邊緣一閃一躲地跳了過來，活像隻猴兒。「咦，您們都在呀？熱罷，這個天，真熱得讓人散了架兒似地。」

尷尬唄，大呼小叫地，火傘下，還真能跟馨兒來真的？油嘴滑舌地，詩人哪，咱瞧就有點神經不正常；又來了，甭摸小彤的頭了，一手汗的。「唉唷！這是怎麼了？這麼大的包呀？」

他嘴角一撇。「甭提了！喂！詩人！咱問你，咱不管啥繁體字與簡化字的矛盾，你是詩人，你說說看，再怎麼講，中文就是這麼一個文字嘛，是不是愈簡單學愈好？」

「說得是啊！要學著用中文溝通，肯定是愈簡單愈好學。」周詩人加重了「愈簡單愈好學」的說詞，以矯正他的「愈簡單學愈好」的含混，所以我常說周詩人雖然其貌不揚，頭腦倒是很清楚。

「那怎麼這些臺灣豬玀們就是開不了竅，還去教啥繁體字？」

「喲！哪能呢！話哪能這麼個說法啊？他們不認為文字只是拿來溝通，所以才用繁體字呀！這沒錯啊，文字應有多種功能呀！」喲，別抖啊，一頭的汗水都抖到咱身上了。

「呵！說了半天，你到底是說簡化字好，還是不好？」

「看你怎麼看這事兒，不能只就一方面來說。」

「那要怎麼搞？咱問你，你寫詩的時候，簡化字妨害你的思維了嗎？」

「這倒沒有。對咱寫詩的人來說，繁體字與簡化字是一樣的；內心的聲音，只有真假、深淺之分，是感情的舒發，跟文字的形態沒多大關係。咱藉文字寫下詩詞，已經是很不得已的事兒，繁簡之爭就更不具意義了。」周詩人歪歪斜斜換了一個站立的姿勢。也是可憐，他在呆牛棚的日子裏，那個瘦弱的肩膀被每天擔負遠超過體力的勞動長期地壓著，久而久之，就這麼歪了一邊。

「敢情！連寫詩都能用簡化字，幹嘛還去歪歪扭扭地寫繁體字？」

「話可不能這麼說。咱讀咱自己的詩，簡化字就是少了那麼一點味道。」

「啥味道？你少來了！」他揮動著手臂，胳膊上，一楞一楞的血絲，暗紅色的血環，多年來都不見消去。當初咱瞧他可神了，他為了維護紅衛兵四處串聯的費用，把抄家掠奪來的金錶勒在胳膊上沿途叫賣，兩三個月都不敢鬆放下來；可咱也沒料到，就這麼著讓亮錚錚的金錶在太陽光底下閃爍了一陣子，竟然留下了終生的痕跡。

「真是這樣的，這是一種感覺；跟咱看書法、古代的詩賦或畫中的題辭一般，用簡化字就沒了那個味道。」

「哼！心理作用！」他就是這樣，沒一句好話，真是沒法子了！

「啥心理作用？不信嗎？大家都知道繁體字用在中國傳統上的字畫較為傳神，不信你去問問，書法家、國畫大師，沒人用簡化字的，沒味道嘛。但是簡化字比較容易學，也說得沒錯。」

「不止容易學，寫起來也快些呀！」

「寫是快一些，但是現在有了電腦，容易寫，就不再是啥了不得的事兒了。是罷，打進去都是一樣的拼音，只是電腦存庫有不同的兩套字典而已。」

「少扯了，至少簡化字使中國的文盲比率減低了好多。」怎麼又抽煙了？不是講好戒了它嗎？十五塊錢一條煙，有時做一整天也賺不回來，就這麼呼啊呼地呼掉了。臭哄哄的嘴，今晚休想爬到咱身上來！

「哦，咱們自己人，你就甭給咱來這套了。那些統計數字唬唬人還行，要騙咱們這些上山下鄉的知青可就難了。大陸那一套欺上瞞下的作風，真是從中央到鄉村都是一個德性。他們怎搞？只要會寫自己的名字，就算識字了。怎不這麼做？樂活囉！不必死拖活拖地來學寫字，也不必教得要死，又容易交差，田嘛也不荒廢，又容易混上年產量指標，怎不做？就這麼一層一層地騙唄！所以囉，到處宣傳文盲比例降低，但是普遍教育水平卻又低落到無可再低的程度。認真說來，文革十年的一代人都是半文盲。」您瞧，周詩人說著說著，腰桿兒也直了，歪斜的肩膀好像也直豎了起來。

「真夠堵心的啦！別盡再澆冷水了！」

「堵心？堵去吧！喏！看著！」周詩人一時興發，抓過來一個紙箱，在上面寫了起來。「這個『灠』是以前之『法』字，還有這個『葉』就是簡化的『叶』字。對這種文字簡化趨勢，咱倒覺得有一種美的感覺，但有些簡化字簡化得太過份，十分離譜，咱就不敢苟同。最令咱感到不安的是，咱們那兒有一個趨勢，想用一個字取代所有同音或同義的字，這就會把中國語言推向萬劫不復之境。」

「瞧你說的，怎說？」他挑釁地問，但問句明顯地沒有了底氣，也不知是不是文革的後遺症，他時不時總會顯現不安的神態。

「哪，這可是你要咱說的。譬如說，制定與製造用的是同一個『制』字，鄉里與表裏用的是同一個『里』字，皇后與然後用的是同一個『后』字……這些字多了去了，不勝枚舉，數都數不完。但

最明顯的就是全國將『搞』與『抓』氾濫地運用，咱每次聽到政府官員在正式文宣上，也是『搞』呀『搞』地講個不停，咱簡直認屣了。」

「屣？怎麼一個『搞』字就讓你認屣了？」

「哈！咱有時自己也是不注意，不管說啥，也是『搞』呀『搞』地，一個勁兒地講。其實這種語言方式真是很粗俗，只能說是代表著村夫愚婦的街頭漫語，實在登不了大雅之堂。但是在文革那個時代，好像咱們標榜的也就是這種鄉土口語，所以應該說這正是文革時代的產物。但是倘若長久以往下去，就反應出咱們讀書人真正是沒落了。」周詩人眉頭皺起來，還真有些味道。「你想想看，中國文字的優美，盡給咱們東『搞』西『搞』，『搞』得支離破碎，所以小說跟著也盡是文學品味極差的產品，描述的不可避免地都是人性醜陋的一面，不然就是對惡劣環境的呼喚與抑鬱心懷的舒發。喏，八股咱就不去說了，坊間這麼多傷痕小說，有的意境還可以，但文學欣賞的價值可就值得懷疑了。」

「瞧你！自個兒都瞧不起自個兒，可怎麼整治『呆胞』呢？」他又是一副不以為然的倔樣子。

「老哥，這不是整治不整治的問題，看看咱們『搞』來『搞』去，普遍將『搞』字氾濫運用在口語上，其實就是顯示咱們不知怎樣從文革的悲劇中走出來。」

「別這麼損嘿！就你周詩人清楚？」他就是這麼個脾氣，就算同意你，也要心不甘、情不願地嘰哩咕嚕一陣。

「呃……老哥，湊和罷！咱好歹也是個寫詩的，再怎樣，也還知道文字的好壞。」

「真沒勁！這麼個大熱天，已經曬得軟趴趴地，還得聽你這麼一段數落。要真信了你，才叫冒傻氣呢！」

「嘿！這可不是數落，想想看嘛，老哥，咱們『搞』字怎麼用的？『搞』生產、『搞』革命、『搞』研究；『抓』字怎麼用的？『抓』指標、『抓』原則。這些不是咱們用簡單粗俗的用語來替代各種複雜的動詞是啥？」

「甭找茬兒噎咱啦！咱沒文化，聽不來！」

「嫂子，您瞧，是他要咱發表意見的，自己倒先冒火了。」喲，瞧你周詩人急的，真急得眼睛鼻子都擠在一塊兒了。

可不？還是把咱給牽扯了進去。「您甭在意，他就是這副德性。不過說真格的，您說的可是挺先進的，這些粗俗的字眼真只能適應在廣大的民眾。當然對數以億計的文盲來說，倒有了些親切感。或許您說的對，因為大家在文革裏都成了半文盲，真是走不出無形的陰影吧。」

「嫂子說得是。把文字與語言簡化是開倒車，是教育與知識傳授的斷層所殘留下來的特殊後遺症。這麼一看，簡化字簡單易學，就不應該成為教育下一代應有的考量了。」喲，瞧他說的。這輕輕巧巧地就轉回了原來的話題。

「開不開倒車，咱可不知道；不過這許多年來，中國語言與文字退化，倒是個不爭的事實。」咱的文化水平可不高，小市民的意見可不能跟周詩人相提並論哩。

「敢情！這種劣質化的傾向與庸俗化的氾濫，使得粗俗語彙大行其道，摧毀了中國固有文字在修辭結構上的優美。」周詩人可來勁兒了。

「這麼看來，時代因素與語言教育的確有不可磨滅的互動關係了。」呵，他盡瞅著咱，好似咱說不得似地。

「您這麼說就對了。語言會隨著教育水平的提升，在質與量使之更趨優美、典雅、莊重。咱們要走出文革的陰影，光講四化是沒用的，精神不先建立起來，哪成？」

「是啊！積非成是，反倒成了一種風尚。這麼一說，倒真值得咱們的領導人注意了，只是這些老幹部，可能看不到這一層面。」這一番話，咱對周詩人可真服氣了。

「嫂子真值得咱敬佩，思路清晰得很。」

「喲！您甭客套了，咱有幾兩重，自個兒可清楚得很，瞧您說的！」

「不不，真是如此，絕不是咱瞎捧。咱們大陸人最大的毛病就是有那麼一股酸溜溜的民族自大心態，死不肯承認錯誤。像您這樣，鳳毛鱗爪喲。」周詩人眉頭一皺，一副憂國憂民的神態。「唉！咱說呢，語言真是有潛移默化的功效啊！看看歷代中國文字的發展，只要是盛世，文字也是一樣蓬勃發展，但是一有戰爭或在頹唐亂世，文字也就跟著沒落。不過再怎麼看，現在這種表達方式之混亂與庸俗，倒是中國歷史上所沒有的混淆。」可累不？在美國的跳蚤棚裏，討論中國的文字興衰。

瞧，他居然瞇著眼打盹兒。可咱明白得很，不就不想聽唄，又重施故技啦，裝睡！唉喲，小彤也聽著乏味，一個人跑到大太陽底下。「回來呀！小彤！甭折磨你媽啦！」要死啦，可跑得快著呢，追也追不上，這麼大的停車場，到處都是陽光，熱得直喘氣兒。

「再不回來，咱打斷你的狗腿兒！」呵，說醒就醒，倒嚇咱一跳。只是有這種老子嗎，出口就沒好話。「瞪啥？你叫不動你兒子，咱幫你叫也錯了？娘們！」

乖小彤，又是一身汗。甭板著臉了，你老子也不過是心急了些唄。快點擦汗，呆會兒又要討打了。咦，這可神了，這一會兒功夫，火紅的太陽逐漸浸蝕了土崖的邊緣，強烈的光輝滲入了土塊，把土都染紅了。紅啊紅地，一片一片地撕裂，崩下來的紅土塊卻是灰灰白白地，竟把太陽遮去了光芒。好像回到了黃土高原，除了土就是石頭，沒有樹，連草也不愛長。一片白喲，白地晃眼。

怎麼著？他那勾魂兒的眼神又回來了？這雙眼瞅著咱給小彤擦汗，倒挺溫柔地。真有好長一段時間了罷。這討債的，咱當初可不就是栽在他那如水的眼神裏。「喂，周詩人，咱們不再談這喪氣的繁體字了。說真格的，咱們哥兒倆，在文革時，一個『向東』，一個『朝陽』，也真是瘋魔得可以，真不知當初哪來的勁兒？」

瞧周詩人沒個好氣兒。「唔。勁兒同，待遇可就有天壤之別了。你向著毛澤東，一路串聯示範紅衛兵整人的把戲，不說禮遇，起碼也吃香喝辣罷；咱朝著紅太陽，卻沒個理兒給打入牛棚，還剃了陰陽頭。真他媽的，上輩子沒燒香！」

「你他媽又來了。」他的手心汗濕汗濕地，難過不難過呢？盡這麼摟著。不過咱可真願意讓他這麼摟著，心慌得緊，火熱天的，跟第一次給他的時候一樣，濕潤濕潤地。「老哥，咱們可都是苦裏熬過來的；本來想，上山下鄉那麼多不人道的待遇都熬過來了，美國再苦也不在乎，哪想到？唉，真是一言難盡。」冤家，咱知道你受委屈了，晚上可要好好安慰你。就只有你瞭解咱，知道咱不是貪圖你在北京的戶口。

「老哥，咱們的國家大門一開可就回不了過去了。要改革開放，總得尊重國際社會的習慣嘛。是罷？總不能跟以前一樣，關起門來蠻幹。」

「管它啥習慣，今日中國的政治作風有個說法，『不管你天翻地覆，咱就是這樣子幹』。」

「那哪成？互相尊重嘛。不能老說咱們有自己的標準。就拿人權來說罷，人到哪兒，基本生存權利可不都還一樣嗎？哪能要抓就抓，連個說話、追求民主的自由都沒有。」喲，瞧周詩人一副大義凜然的樣子。

「咱真是頗為厭倦了，難道咱們真的無法從鬥爭的夢魘走出來嗎？」可憐的冤家，大聲嚷嚷的時候，還真讓咱以為你就是喜歡鬥爭哩。

「可不？這裏機會均等，也沒有刻意的污蔑，咱們卻因為習慣了大陸開後門的方便，直來直往地反倒不習慣了。想想在北京時，常有人求助無門。那時不覺得，現在才瞭解在咱們那兒，沒有一個政治背景，不止門門被阻，而且甚至被故意刁難，那個窘境實在很值得同情。」

「唉。沒想到咱們到了美國，鬥爭倒轉向自己了。不過，咱說真格的，周詩人，你說要不要到中文學校去鬧它一下？咱再召集十幾個人，先鬧它個落花流水，看他們有啥法子。人都是一樣的啦，鬥他一下，你看他還談啥藝術、文化、傳統。騙人唄，事到臨頭，活命才最重要！」

「甭傻氣啦！有本事，自己去辦個學校，要怎麼教就怎麼教。別去強迫他們，人家出錢出力，辛苦了十幾年，何苦用咱們那套去招惹他們？」

「咱辦學校？下輩子囉！要變，現在就要變，咱們的孩子等不了十年。」

「你聽，你聽。咱才說著呢，你真是滿擰，革命那套不知不覺地又出來了。別這麼著了，表面恫嚇，骨子裏還不是想跟他們學習。咱們得承認，咱們那套真不是人幹的，問題是要怎麼個學法？」

「別盡長他人志氣。咱繳了費，發表意見總可以罷？這裏是民主國家，為何不能要他們改？」

「他們一向都是以繁體字來教小孩兒的，你不能一廂情願；再說，咱們哪有他們人多？」

「比人多呀？要比人多，臺灣哪比得上咱們？」

「得啦，您！這又是湧向紅太陽那一套！嘿！不扯了，顧客上門了。馨兒可睡死了？來人了，都不知道！馨兒！馨兒！」周詩人蹦跳起來的模樣，還真像隻猴兒。

這可不是一件容易的差事呵，一天十幾個小時，奔進奔出，搬上搬下，見了一個人佇足探首，立刻心頭一緊，趕緊呵腰問安，「您好！有看中意的嗎？有啥需要咱幫忙的嗎？」咱瞧周詩人住牛棚時那一套彎腰請罪的功夫，到了美國可又用上了。斜眼看著周詩人一面鞠躬、一面捉摸著顧客心態的樣子，咱不知怎地忽然想笑又笑不出來。

瞧對面賣盆景的墨西哥人多麼熱絡，額頭閃著汗星兒，還得對抗著熱氣，一只噴斗就不斷地往滿地的盆景裏噴著水；可這水滴噴在熱灼灼的地上，四處盡是冒著灰白的輕煙。嘿，怎地好端端地，眼睛就濕潤起來，這鬼天氣。

瞧這周詩人童心未泯，跟個老墨玩起水來了。「老哥，興致好咧，窮開心啊！」他抱著小彤，擡頭看著周詩人，像是心情也受了感染，幾天以來倒是第一次有了笑臉兒。「怎麼？生意做成了？」

「哪兒！根本沒誠意買，就知道窮瞎掰！真沒法子。」周詩人抖著身上的水珠，忽然搖頭晃腦地來了一段：

牛棚底下似凝似動呀
血味兒，甜絲絲
淌著腥汁，顫著溫熱
落在紙上宛若歡樂的祭品

叫它不要膨脹了，那悄然地
訴不盡，泣不透
如歌呼響，盪上山巔
悠遠地被自己吐出的苦絲纏繞

跳蚤棚下又見凝動呵
天上白，地下黑
光光點點，絲絲黏黏
陽光獨愛招搖，荒灰地吐吧
映出不盡唷，龐大的黑瑣碎的白

是時令了，該降霜嘿
轉毋動，即潰敗
白白茫茫，片片紛紛
再白的太陽也有黃霧遮咧
再黑的地可也有霜來覆蓋

可不虧是詩人哩。真是有板有眼。瞧他吟頌完畢，那大吃一驚的樣子。「怎地？說回來就回來了！」喲，招呼都不打一下，調頭就跑。可不？得趕緊鑽回棚中捕捉那稍蹤即逝的靈感。

瞧您，眼簾擡也不擡，可沒看到那幾個顧客圍繞著剛睡醒的馨兒詢問價錢嗎？是該點燈了，剛調了鐘，黑夜好像就來臨得特別早；周詩人猴兒般地抓著棚架，伸長了身子，匆忙地點起了燈，然後就著暈黃的燈光，一字一吟地又再度寫起他的詩來了。瞧他那樣，可真像猴兒呢。

熱氣怎麼仍是凝聚不散呢。這可怪了，聖誕節購物的人潮似乎在瞬息之間傾巢而出。瞧那精神抖擻的馨兒忙得不亦樂乎，一手抓錢，一手交貨，卻也不去打攪周詩人。

那一臉憨直的笑容竟然像花兒般燦開，或許她正替周詩人暗喜罷，多年來失去的詩感，沒想到在這個上蒸下烤的大火爐天，硬是給逼了出來。

真難得，這珍貴的感情啊。她可純了，有了委屈盡會哭，這麼個馨兒，這麼個革命家庭的子弟呵，真可說是異數，少有的囉。馨兒的心可柔著哪。可不？不然她哪會說，「要咱做啥都成，只要他能再把他的詩兒找回來，要咱死都成。您瞧，是咱害了他，他才不願意來美國的，他連北京都不想去住。是咱在北京滿眶熱淚地讀完他的詩，不顧官居高位的父母的阻擾，飛奔到砂河鎮去投入他的懷抱的。嗯，那一天，心裏熱乎乎地，也是像這種悶騷的熱天哩。」她曾對咱哭訴過。

太陽正在下沉，暑氣漸消，四面還微微地吹起了一陣涼風；視線模糊了，盼了一整天的人潮在此時逐漸麇集，一眨眼，空曠了一整天的停車場竟然找不到車位。瞧，小彤那小臉兒，在貨箱上打起盹兒來了，還會微笑哩。這冤家，盡瞅著咱，甭這麼磨人啦，這般用力地摟著咱的腰兒，可讓咱心慌得緊哩。「瞧妳跟周詩人說的，看不出還真有點見地。咱帶了妳出來，卻沒能給妳過舒坦日子。愛人兒，真苦了妳了。」咱聽著聽著，不爭氣的眼淚珠兒就撲撲簌簌地往下掉。唉，冤家，苦啥，再苦，

咱都心甘情願，就是看不得你那勾人的眼神哪。他又高聲吆喝了，沉寂了一天的精神忽然在購物人潮愈聚愈多的當兒復甦了。

太陽終於看不見了，遠方的土崖不再紅火。銀灰的天空咬著天高地垂的山邊，把個月亮斜斜地鑲在一角削平了似地的土崖。喲，那麼細微如勾的月亮呀，好似一天瘦過一天……

（一九九六年四月二十一日初稿）

〈跳蚤棚下〉後記

我構思〈跳蚤棚下〉是在我女兒的中文教室外面，聆聽老師的國語完成的。那時臺灣人創辦了二十多年的喜瑞都中文學校因為大批新近移民的大陸人要求將延用多年的正體字教科書更改為簡化字教科書，仗著人多而大鬧教務處。後來不成，就競選校長，驅逐教務長，鯨吞蠶食，最後弄得不歡而散。我見整個事件鬧得不像話，就讓女兒退學，然後寫下了〈跳蚤棚下〉。這是個真實故事。

〈跳蚤棚下〉表現得不多，它只是借著一位歷經「文化大革命」的詩人，在一個「沒有跳蚤」的「跳蚤棚下」偶拾詩情，陌生地將失而復得的思維模式以「詩的形式」表達出來的體現。這個構思當然是一個隱喻，它所體現的是我對英國詩人約翰鄧恩(John Donne)以〈跳蚤〉表現「形而上」思想的膜拜，更是我將「in this flea our two bloods mingled be」提升為「天地交溶」的嘗試。這裏有我對中國哲學思想由「天地合德」發展為「以地歸隱」、再發展為「以天周易」的哀傷。《周易》是現在僅存的《易經》，但其實「周易」就是周文王以六十四卦來「周全其變易」的意思。

卮言

偶聞坊間有「卮言是種渾圓的語言」(註一)一說，心下一凜。從簡淺字義觀之，「卮」有三義，至為明確。以名詞解之，曰「盛酒器」，曰「漏卮」，意即「漏的酒壺」，以喻「財貨外溢」；以形容詞解之，曰「支離」，故知「卮言」乃「支離而不得當的話」(註二・第一〇〇頁)。

疑處既已悉盡，云何「支離而不得當的話」為「渾圓的語言」呢？其因即「卮言」甚為詭譎，「言」字暫且不提，「卮」需多重解構，以還原其文字之「本義、本象、本質」，才能一窺「卮」的字義，因「卮」者，人節制於飲食也，「圜器也，上象人，卩在其下，節飲食之義，案器名而從人，義頗迂遠」(註三・第一五八頁)；而「圜」從睘從口，睘者，「目驚視也，從目」(同註三・第一六六頁)；其目非縱豎似「眼」的部首，卻橫躺，與「罘罝罟罣罪罰罷罹羅罵羈」等字的字根均同，殆得世人受意念操控而被自己的行為阻礙、拘困之意，是為「業行」之起始。其字義多涵「原罪」之意，故非「罪之」，卻有釐清「罪與罪之」的能所混淆之作用。

「睘」字既解，且看「口」字。口者，「回也，象回帀之形」(同註三・第四三頁)；「帀」同「匝」，環繞一圈叫「一帀」(同註二・第二〇八頁)，故知帀者，「周也，從倒𠂤，𠂤者出也，出而倒之，則反其故處，是周帀也」(同註三・第一二五頁)，是以「卮」為「圜器」者，即闡明「目驚視漏壺」之狀態；其「目驚視」者，因盛酒之「漏卮」故，非因「酒」故。何以故？其「目驚視」固然因為酒注「漏卮」所導引，但卻因「漏卮」承載不了佳釀而令酒出，「漏卮」之「周匝不密」乃因而顯露出來。

「卮」之凸顯在「出」，不在「注」，其理甚明。現在一個簡單又關鍵的問題來了。裝酒之人知道「漏卮」漏了嗎？倘若知道，裝酒之人斷無將酒倒入「漏卮」之理，以是知裝酒之人不知壺漏，故倒酒入漏壺而「目驚視」之；那麼，這個說「卮言」之人知道言語有詭，言出必詭嗎？如果知道，必定不說，是曰「聖默然」，是曰「大辯忘言」，苟若要說，必在語言中一路破解語言之弔詭，是以老子有言，「道可道，非常道」，是以莊子有言「終生言，未嘗言；終生不言，未嘗不言」。

道家哲學之高妙即在這麼一種「藏語言於語言」的文字敘述裏，是曰「否定語法」，以其「反其故處」故，乃莊子將道家哲學推至一個絕妙思想境地之依憑，是以曰：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣」；其所憑藉者，乃「漸次遞減錯誤」(elimination of falsification)的「否定之學」，非但內容統一，連所引用的方法論都統一，是柏拉圖一生所嚮往的「價值統一(axiological unity)」(註四・第三二九頁)，而在方法論裏遞減方法論的錯誤使用，勉力達成其「藏方法於方法」的方法論統一境地，是為「卮言」之內意，以其「有漏」，故「否定」之。

但是原文又說，「莊子稱呼體道的語言為卮言」(同註一)，至感無奈，其因即莊子知「體道」者，非道也，以其「體道」，故有「能所」，反而無法「藏舟於壑，藏山於澤」；於是「卮言」出，「藏語言於語言」的動機反殫，所以趕緊收回，是之謂「卮言」，乃一副欲言又止，不得不言之無奈狀貌，或言出知「詭」，卻不能避「詭」的「危言知止」的形態，正是「去言知危」之形態。

捃選精切，除削疏緩，「卮」(人卩)與「危」(人厂卩)之別，即在一個「厂」字。厂者崖也，危者「在高而懼也，從厃，自卩止之」(同註三・第六八頁)，故知厃者「仰也，從人在厂上」(同註三・第六八頁)，有「仰之彌高」之意；「厃、危」之別僅「卩」之有無，卩(卩)為「符節」之「節」之正字，象相合之形；而「節」竹約也(同註三・第二四頁)，有「節律」、「節制」之意，其「節之有無」所凸顯者，「能所有別」而已矣，故知厃者乃「所仰之對象」，而危者乃「在高而懼」之人，

並以其「在高而懼」，所以能夠「自卩止之」，其意象乃闡明一個「被瞻仰」之人「居高攝心、危言知止」之意。

以「危」字觀卩，因其「在高而懼」，心乃攝，而其心攝，乃「自卩止之」故。其「自節」乃「自律」，非「它律」，其理甚明。心若不攝，言不知危，一觸成「詭」，是以「詭」者從言從危；「詭」現，言即自溢，猶若漏壺，乃成「卮言」。卮言有漏，不能渾圓，其因即厂去，心乃不攝；心若不攝，卮言更溢，道乃述；道既述，能所對立，一述再述，道乃泯，言乃滔滔，「卮言」乃自敗於其語言敘述之中。

這裏的詭譎即在「卮」為「圜器」，非「酒出」不能知其「漏卮」，但由於「漏卮」本身不能知其「酒出」，乃「倒酒之人」不知壺漏，懵懂倒酒，因「酒出」而自駭於其「倒酒」之行為，急忙制止，故知其「節律」乃緣自「倒酒之行為」，非「自律」，乃「它律」；以之假藉，曰「案器名而從人」，乃引申為「節飲食之義」，故曰「上象人，卩在其下」，其卩乃「它節」也。

「自它」之別即「能所」之別。佛家詮釋最為完滿。以玄奘翻譯的《般若波羅蜜多心經》反複解說之「色」字觀之，色者「人卩」也，「從人從卩」(同註三・第九二頁)，但非「危」的「自卩止之」，亦非「卮」的「卩在人下」，故知其色者「離自它」、「遣能所」，否則「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」不能敘述，乃倉頡造字，觀「二象之爻」時，即在「文字裏否定文字」，以凸顯其字義的爻象錯綜繁複故，是為中文的「圖符」深具「否定敘述」之絕佳範例。

中文的「圖符」解構至此，興味盎然，蓋因六朝時期，當鮮卑文對方塊字全面壓迫之際，中文的「形音義」經由梵文佛經翻譯的挹注，起死回生，於六百年間逐漸變更語法與句法而發展出來一套「否定語法」，可以一路否定下去，直至思想的究竟；無以名之，外國語言學家以對比「對象語言」(Object Language)的方式，將這種「否定敘述」的語法命名為「後設語言」(Meta-Language)。

這個論點，方東美教授的觀察精辟入理曰：「在先秦的中國文字裏面，要表達儒家的思想，還勉強可以；表達道家的思想，就要變文體，就要變作莊子的文字才能夠表達。但是還是有限制。等到佛學的翻譯文字一來，拿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構造……非常之解放，非常之自由……因此佛教(經典)的翻譯，對於中國文字的改革是一個進步。」(同註四，第一六三頁)這個歷史觀察，石破天驚，但是方教授的歷史論述卻止於此，只對「六家七宗」以道家理論解說佛家論點的殘破不全，表示了遺憾，卻不料因此而提供了一個深入「思想與文字」的機緣。

誠然如此，佛學思想的輸入使得道家語言有一個深入經藏的機會，將印度原始佛學詮釋得淋漓盡致，於是由「空中無色」逐次推衍至「無智亦無得」(語出《般若波羅蜜多心經》)，其哲學思想，一路否定知識與意識、否定精神與思想、否定智慧與價值，甚至連統一這一切的「般若」一併否定，不止「藏語言於語言」，更「藏思想於思想」，是乃成就了真正「無分別」的中土大乘佛學。

從「色」觀「危、厄」，「節律」不論「自卩止之」或「卩在人下」，「卩」都因人而立，本具一幅「牽就節律」的態貌。無奈「音韻」興，「圖符」殞，「節律」(prosody)在歷史「地域性」的造作下，逕自擴大西漢末年揚雄編纂《方言》時「採異代方言，還奏籍之，藏於密室」的學術範疇，而成就了近代數以百計的「方言」。在歷史「時間性」的造作下，「節律」更使得「近體詩格律或是雙聲、疊韻、押韻、連綿的一些語音現象」，迥異於《切韻》或《廣韻》古體，而逐次在「音樂性」的蠱惑下，由詩而詞而遞變為曲，乃至使「韻律」對中文句法產生「制約」的作用(註五)。

古之節律，今之音韻，既自有別，詮釋亦復不同，其「聲律、韻律、音律」所構成之語言節律卻為中文「否定敘述」之變體呈現。忝為中文之「制約」後，詩人尋其對應之道，在語言裏反制語言之「節律」，在音韻裏排解音韻之對立與衝突，「平仄」之對仗乃生，璀璨的「唐詩宋詞」乃在音韻與詞彙裏相互折衝對應，但一路發展下來，卻使得「八股」興，然後「比興解詩」倡行，反而對文字敘述「仰之彌高」之意，「思想與文字」於焉對立。

不料仰者尸也，從人在厂上，以人在崖上仰(從人從卬)堂皇庶光也；而卬者望也，欲有所庶及也，昂之正字也。其昂者，顒顒卬卬於文字之「本義本象本質」是也，原本只能隱微，無奈「卮言」多漏，言多「爾爾」，而「爾爾」者，「如此如此」是也，既出，別言詹詹，卻不料「詹」者「從言從八從尸」(同註三・第一五三頁)，八者分也、別也，象「气之分散」，詹詹別言，則以「爾」總結「詞之必然」，不能「自仰」，只能「它仰」，仰之再仰，仰之彌高，文字本義乃殞。此時，「詹」緣目成「瞻」，「別言」乃隱，無卬「尸」倒，瞻仰之人轉置厂下，「仄」字乃生，「尸」之倒也。

以是之故，知仰「節律」者，必倒尸；尸倒，仄起，對仗生，音韻現，言表乃興，一路浩盪，從《尚書》以降，闖開了「遮閉的文明」，再也無人探尋其「言」之所以為「圖符」者，從口從辛，而辛者過也，似兼惟口啟羞之意(同註三・第一六五頁)，卻自敗於「卮言」滔滔，至此世人再也聽聞不見「辛痛即泣出」的大地哭得無聲無息，是為「卮言」的內意，乃「表與表之」之能所混亂也，非言語渾圓也。

是記，以解「卮言」乃「渾圓的語言」之惑。

註：

註一：〈有沒有「道的語言」——莊子論「卮言」〉（楊儒賓，人文新境界講座，《聯合新聞網・閱讀藝文》，5/12/04）；

註二：《學生詞典》（台南市綜合出版社，民國七十五年八月二十版）；

註三：取材自《文字蒙求》（清・王筠著，華聯出版社，民國六十三年七月出版）；

註四：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）；

註五：〈韻律音韻學與文學的詮釋〉（姚容松，人文新境界講座，《聯合新聞網‧閱讀藝文》，4/28/04）。

判曰：著文者厲害！看得我這工科男一懵一矇。多少有所悟，謝之！

答曰：切勿妄自菲薄。我是學土木的，如果我說這篇文章是我在洛杉磯地鐵的坑道中，琢磨出來的，你相信嗎？我有段時間，喜歡打橋牌，而跟我打橋牌的印度人是研究地鐵的風洞理論的專家，因為我調侃他過份強調風洞理論，他就把我帶到坑道中，接受高速行駛的地鐵減速停靠地鐵站對乘客所產生的模擬測驗。那個時候，地鐵坑道坑坑窪窪，那個風力是很驚人的。我被吹了幾十分鐘，出了坑道，想了很久都不得其解的渾圓之說就豁然開解了。

又判：受教了。感謝。

澳門賦

葡國退，澳門(註一)歸。博奕發，濠海沸。覆壓二十餘里，遠眺大嶼。南海葡奶熅賭興，別具風情。中葡人文，含攝濠鏡。葡語翻粵，粵語翻葡。葡粵縵迴，詰屈聱牙。三巴牌坊(註二)，媽祖馬閣。九音(註三)諷，象形褪，意象大變，包覆之物多不能辨。「共來」意亂，云何詳審？靠岸水灣，何由「麥烤」(同註一)？貪癡炙烤，不舍晝夜。紙醉金迷，共數階綠(註四)。買辦氣盛，人文隱幽。一海之隔，一島之間，而鏡海不寧。

霓虹蔽天，大亨巨資，跨海東渡，輦來於澳。絡繹不絕，為「洪共」(同註三)導。港從水巷，倚共制共；正反兩邑，伴共為巷；正共反共，鬥爭成洪。巷中或空，祇有鄰意；巷空踞「中」，有無皆鄰；左右逢源歷五十年而不衰。中空恍惚，盡態極妍；十三億人縵立遠視，百年賭性於一夕奔騰。星馬之覬覦，濟州(註五)之對抗，中葡之精英，幾世幾年昏瞶其人，牌具如山。港澳傍粵灣，鑲嵌若珠，互成犄角，內外是腹，逢迎邐迤。國人視之，中外門戶。

嗟乎！出入之門，千萬世之門也。帝國前哨，義律(註六)搶灘頭。奈何人之毀大清，撞之見兵戎。使鴉片之銀，撼搖神州之稅務；身心俱毀，造下百年之衰祚；藩屬紛逃，國土頹喪不知司；學子參差，國學偏廢於洋務；直欄橫檻，傳統倫理墮封建；西學嘔啞，五四西化不復返。使文化之幾，不微動而巨變。瞻彼淇澳，日益消亡。貪念熾，「廾來」泯。气欲舒出，礙於其一(註七)。

嗚呼！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(乖)酉(乖)」入五七之時，則易气於春門秋門而有形(註八)，化「文」而國興也。澳人不暇自勉，而國人勉之；國人勉之，而不從之，亦使國人而復勉國人也。

——哀杜牧之〈阿房宮賦〉淪為臺灣政爭之祭品，乃仿其氣勢與微言，作〈澳門賦〉。

註：

註一：澳門又名香山澳、濠鏡澳、濠鏡、濠海、濠江、鏡海，轄屬於廣東省中山縣，因清光緒十三年(西元一八八七年)中國授權葡萄牙管理，並協商簽訂「和好通商條約」，「澳門」一名脫穎而出，並有了「麥烤」(Macao)譯名，其它名字棄而不用，取「澳門」本有「對外通商的地方」之涵義而具名；

註二：「三巴」為「聖保羅」(St. Paul)之諧音，而「大三巴牌坊」則是「西方殖民主義」從滿清以來侵略中國、碩果僅存的象徵，其已成廢墟的教堂與付之一炬的「聖保羅學院」曾經一度成為天主教耶穌會在遠東培育傳教士的大本營，英商鴉片的轉運站，與帝國主義入侵中國的灘頭堡，但是澳人沉潛，將教堂前壁與石階保留，修成中國牌坊，藉以陳述列強走私鴉片，毒害國人身心的歷史，恰似有心人士以貞節牌坊控訴中國禮教的壓迫；

註三：「九音」象徵粵語極其複雜的發音，以及粵人凝縮儉省外文、以方言揶揄鬼佬的習性，而「洪共」(Hong Kong)之粵語發音則暗示了中國共產黨入主香港的決心，因「洪共」之音譯原本就有「香港」長期以來成為西方強權倚共制共之涵意，以港從水巷，而巷原本即具「倚共(廿廾)制共(廿廾邑)」之意；奇奧的是，巷之本字為正反兩邑對峙，故巷之「彡阝」相對而有鄰道，伴共為巷(反邑、廿廾、邑)，而賦予了「洪共」左右逢源之契機，於是正共反共，鬥爭成洪；中國深入箇中三昧，周旋強權，不在「巷」字著眼，而轉以「巷」在正反兩邑對峙的空白之所著力，因「巷」本為鄰道，巷中或空，祇有鄰意(彡阝對峙而成巷，故鄰從正反兩邑)，而所謂「道」者，以中間空白為路，於是巷空踞「中」，不論有路無路，「邑、反邑」皆只能對峙；

註四：「階綠」在此有雙義，其一、隱涵一個「萬物已入」之驅動，取材自劉禹錫《陋室銘》的「苔痕入階綠，草色入簾青」，以示大三巴牌坊的「階綠」日深，乃殖民主義之「苔痕」久入人心也；其二、揭示美國煙販的為虎作倀，與英商以「通商」為由，走私鴉片，巧取豪奪，騙取白銀，而白銀者錢財也，美鈔也，greenback 也，綠也；

註五：濟州為南韓急速西化之具體象徵也。在歷史上，高麗崇尚漢文化，尊奉華制，自古即有「箕子遺風」，文物禮樂均比擬中華，因此竭力排拒世宗的「訓民正音」(時人稱之為「諺文」)，達四個世紀之久，但因「鴉片戰爭」爆發，中華頹喪，朝鮮求變，「諺文」乃興；至一八九五年，中日「馬關條約」簽訂，朝鮮轉為日本接管，「諺文」開始正式在報紙出現，但「漢諺」夾雜，似今日之「日文」；朝鮮半島於西元一九四五年光復以後，「諺文」全面取代「漢字」，「民族主義」愈盛，朝鮮更加快速尋找「民族主體性」象徵，旋至西元二〇〇五年，「漢城」之名亦棄，改名「首爾」，「民族主體性運動」持續發酵，方興未艾；臺灣獨立運動人士步其後塵，故亦鼓吹「台語文字化」，趁「簡(異)化字」在全世界攻城掠地、稀釋「中華文化」之際，企圖撼搖「正體字」根柢，並連根從「漢文化」拔出，實乃「司馬昭之心，路人皆知」；中國的原始哲學思想藉著「文字」的連根破壞，已被摧殘殆盡；

註六：清道光十九年二月初十(西元一八三九年三月二十四日)湖廣總督林則徐於廣州頒布禁煙措施，英國駐華商務總監義律(Charles Elliot)取道澳門，潛入廣州洋館，企圖阻止外商交出鴉片；顢頇自大的林則徐聞訊，判斷英夷不敢開戰，乃派兵監視洋館，並因天朝心態作祟，於是切斷廣州與澳門之間的交通；義律老謀深算，轉而命煙商繳煙，保證損失由大英政府賠償，於是製造了英國發動「鴉片戰爭」的藉口，所以封建官吏林則徐下令「澳粵路斷」是促使義律改變策略之「發端肇事」的根源，是曰「粵若、粵有」，隱涵著「粵」(形似來亏)本為「發端肇事」的根源，以「粵若、粵有」原本即為「發端肇事」之詞也；其「肇」者，「動之微」也，「歷史之幾」也，是曰「幾者動之微」

(語出《易傳・繫辭下》)也，為「中國哲學思想」之本具，以之破「大歷史」論見之錯謬，以「大」難為象故；

註七：「澳粵」同字源同音源，曰「瞻彼淇澳(音育)」，唯一不同者，奧從廾，粵從丂；廾為共，故「共來」為「奧」，來者「古審字，從宀，屋也，覆物者也，采古辨字，包覆之物而能辨之，是詳審也」，故「奧」原本即具「精深、含義不易懂」的意義，更有「宮闈機密地」的涵義，倚水成「澳」，其驅動仍為由外而內，乃「岸邊靠水彎曲之地方」，以內地為腹地，唯澳門變音為「麥烤」(Macao)以後，意象大變，「共來」乃亂，包覆而不能辨，乃發展為賭城，自有緣由；丂者「於也，從丂從一」，故「粵」即「來於」，其丂象「气欲舒出，乃上礙於一也」，故要穩固其「一」，气必須舒出，而其驅動多由內而外，正巧亦為「港」的內義，乃「大川分出之支流」，唯「香港」之粵語作「洪共」(Hong Kong)，使得音韻加大了圖符之內義，是以踞「中」倚「共」，在「有產、無產」鬥爭裏「左右」逢源，但一旦「改革開放」，「幾」失勢衰，地位大不如前，「出」不如粵，「入」不如澳，而澳門直截連著「粵」，反而後來居上，「出入」得宜也；

註八：「港出澳入」乃「港澳」兩字之本質本義本象，然「出入」之意不可象，故借門象之，此為「澳門」的「門」之本具，亦為「港人治港，澳人治澳」之內義，更因出則愈出，入則愈入，其出者，買辦盛，其入者，人文興，故為政者倘善用澳門，對內倚為「文化之都」，「粵」之文化景觀必大變，以「澳粵」之路不能斷故，「粵」的「來於」乃可為「發端肇事」的根源；粵變，天下變，共產黨人之「文化代表」方可期，謂之「文化之幾」，是為全體中國人之大幸。何以故？「卯」(古之卯字)為春門，萬物已出，從「反門」，「酉」為秋門，萬物已入，不可以從「反卯」，故連其上以見意，乃成「卯」(古之酉字)，故知「澳門」之「入」必須「反出」與「連粵」。一「反」一「連」，何其混淆？故必須在自己的「文化」裏「自化」，以達「反者道之動」之效，因「卯酉」俱五七時，晦暗不明，天剛發亮，日出為昭，月光初透，月出為朏，均作「昉」狀，從日從勿，以「勿」為易气

之形，日出乃見，气之始也，太初也，「文(紋)」初具也，「文化之幾」微動也，而地气在晦暗不明時，等候日出月出，則未見气，太易也，会易交融也，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「卯」，不為「卯」，逆反「文字敘述」也，連結「方法智慧」也，向下探索，曰「方以智」，往上融會，則為「圓而神」，上下交融，其間有「幾」，曰「易气於春門秋門而有形」，謂之「思想之幾」，是為全世界獨一不二的「中國哲學思想」精髓。

（該文張貼了數個月，但受香港「反送中」運動的波及，被「知乎」刪除。）

從「羊大」說起

西元二〇〇七年接近尾聲之時，《聯合副刊》刊登了一篇楚戈先生的〈天下皆知美之為美斯惡矣〉，從美術、考古、文化的角度談論「美之為美」，並嘗試以「美」之一字建構「上古美術史」，探索「美的起源說」，可惜立論偏頗，引證錯謬，雖然以瑞典「漢學家」馬悅然博士的〈博學巨人的時代並未終止〉一文來辯駁「博學巨人並未斷絕」一說，但卻不經意地混淆了「歷史議題」與「生命議題」，並由「歷史」論說涉入「哲學」論證，茲事體大，故以本文指出其矛盾之處，以正視聽。

「大羊」不為「美」，為「奎」

楚戈開宗明義，以「『大羊為美』之說大有可商」入題，令人錯愕，因「大羊為美」之說的確值得商榷，以「大羊」本不為「美」，為「奎」故，意為「小羊」，從羊，大聲，達字從之，為形聲字，以「奎」聲難明，故云「大」聲，楷已變篆，「大」變為「土」，故有此混淆。

那麼為何楚戈引《說文》的「美，甘也，從羊大」之後，卻從頭到尾都堅持「大羊為美」一說呢？這實在令人費解；其論不似筆誤，或許他真的認為「羊大」與「大羊」等義，不必吹毛求疵，但「美」為會意字，「奎」為形聲字，豈可混為一談？更有甚者，「美」合「羊大」以成一字，其意相附屬，而於「形(象形)、事(指事)、聲(形聲)」皆無所兼，所以為會意字之「正例」，以有別於其它「變例」會意字，如「社、崇、皇」等字，雖合「形事」以為意，但兼聲，卻以義為重，故《說文》不言聲也；令人駭然的是，這些「變例」會意字兼聲，卻以義為重，故不言聲，但是「正例」會意字

的「美」於「形事聲」皆無所兼，反倒發「米」聲？由此可見楚戈所說「美的『音』，古音皆念美為『米』」是沒有絲毫根據的。

首先楚戈沒有定義其「古音」為「上古音」或「中古音」，但念及中文的「韻書」與「樂譜」在歷史上蔚為顯學並非中文本身的孕育，乃緣起於「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」，「漢語音韻學」的觀念乃開始萌芽，故以此為憑，乃判定楚戈所說的「古音」為「中古音」，不為「上古音」，只不過，以「中古音」來論「上古」字象，則為「後設敘述」(Meta-Narrative)，但是中文以「圖符」建構的文字結構之所以有異於西方拼音語系的「對象語言」(Object Language)，而能夠有「後設語言」(Meta-Language)甚至「無後設語言」(Nil-Linguistics)的功能，實肇因於文字本體的結構，但與梵文翻譯的佛經語言挹注並無絕對的關聯。

佛經語言之所以能夠具有挹注「中文語法」的力量，乃因北魏時期的「中文敘述」在鮮卑族的摧殘之下實已支離破碎，但中文的「圖符」結構一直都是屹立不搖的，否則中文早已「拼音化」了，又何勞「簡(異)化字」或「台語文字化」於兩千年後窮追猛打呢？這是學者以「音韻」論「圖符」所必須注意的歷史因緣，因為中國「儒釋道」哲學之融會非因「文字敘述」(「音韻」之造作)故，卻因其文字「圖符」本身的結構本具「否定內質」故，是曰「大象無象」。

其次，「中古音」或「上古音」暫且存疑不論，但中文的「形音義」非常獨特，可說「形在而音在、音在而義在」，三位一體，「形」具，則「音義」已在，這是「美」於「形事聲」皆無所兼，但具「每」聲之理；「牽」則不然，由篆變楷，大異本形，故須標以「大」聲，是謂「形聲」，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」在由籀變篆的「形聲字」裏遭受破壞，故以「六書」來還原「形聲字」因「音韻」在自己的「圖符」裏所衍生的兩個變化，所以為一種逆溯至籀文的思想運作：

其一、「音」隨著時代而變，故商代之發音迥異於東漢之讀音，與「借鑒梵音以治漢語音」而逐漸成熟的「漢語音韻學」也自不同；

其二、「音」隨地域而變，故「方言」從西漢開始就繽紛呈現，有揚雄以《方言》注「古地域詞彙」為證，說明了秦朝李斯創「秦篆」以來，文字的「形」與「義」雖然大柢穩固，但是「方言」始終存在，直到今天尚未有過統一發音，就算大陸有「普通話」、臺灣有「國語」，仍壓抑不住各地「方言」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，進而質疑了中文象形字「形音義」一體的哲學意義。

經此解說，任何學人都應有所警覺，不應在「古音」大造文章，更無須舉「日、韓、部分中國方言亦念美為『米』」為證，這些原本都與「形聲」無涉，七連八扯，徒增困擾，至於「米音是羊叫聲」更是荒謬，因羊叫聲為「咩」，不為「米」。楚戈這些論點都有「以後論前(後設)的嫌疑」。

「羊大」即「羊小」，因「大」以「小」為其本義

「會意」與「形聲」之混淆暫且揭過，那麼「羊大」何意？為何「羊大」就是「美」？劉雪濤老師在《甲骨文・如詩如畫》(光復書局，中華民國八十四年十二月初版)裏曾說過，「在甲骨文中，『羊』與『祥』相通」，但「祥大」為「美」說得通嗎？雪濤師又說「羊性和善，幼小跪乳」，故知「美與善同義」，這點楚戈也說「美字亦含『善』意」，但仍舊解決不了同一個問題：為何「羊大」就是「美」，就是「善」呢？這點連雪濤師也語焉不詳，只說「羔裘如濡，洵直且侯」，並說「洵」是信，「侯」是美，但是這麼滴溜溜地迴轉，「羊大為美」仍是無解。

其實「羊」之象形，「上象角，下象四足及尾」，原為「動物之純形」，並無深意，關鍵點在「大」，以「大」難為象，故宜小之，蓋因「大」以「小」為其本義，乃一對「二象之爻」；那麼，

為何不直接以「小」見意，而曰「羊小」是「美」呢？其因即「小」從⺌從八，清朝「文字學」大師王筠在《文字蒙求》裏說「⺌之為形已小，又從而八之，愈小矣，八者分也，在⺌之左右以見意」，以「小」本具「愈小」之內涵，故「羊小」因「羊性和善，幼小跪乳」而「愈小」，乃迴小而大，故曰「羊大」。

何以故？「一」下上通也，引而上行讀若囟，引而下行讀若退，其「圖符」本有雙義，往上為大，往下為小；《老子》曰：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大」(第二十五章)，故借人形指「大」，「大」字乃造，非因其「大」，反倒因「人」背負天地而「小」，「虛」字乃造，以「虛」乃天地「虍而不凵」(「虛而不屈」也)，故可容人，是曰「天地不仁，以萬物為芻狗」也。

老子講「虛」，孔子講「仁」，實為等義，以「虛、仁」原為同一字，是以《孟子・盡心篇》有云：「仁也者，人也，合而言之，道也。」這些字哲理極深，但是以「美與善同義」為引，可解釋「子謂韶盡美矣又盡善也」實為老子與孔子必然分道揚鑣之因，蓋因《老子》曰：「信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善」，以「小學」觀之，老子略勝一籌，思想上行，因善從言從「美省」，故知「美言省大」即「善」，又「善者不辯」，故知其句即詮釋「美言不辯不信」之意，是為「大辯忘言」，以「辯」從雙辛從言，而雙辛乃「罪人相與訟」，夾「言」乃「訟」也。

何以故？言從口從辛，辛者，「過」也，惟口啟羞，故「忘言」為「善」，並因其忘而大，曰「美」；千萬不要忘了「善惡」原為「臧否」，而「臧」從臣從戕，戕者，槍也，從戈從爿，從字象觀之，戈與爿為兵器，與刀矛矢等均為凶器，故「善」之為「臧」者，本為「不善」，是以《老子》才能說「善之為善，斯不善已」，以此迴盪「美之為美，斯惡已」，才能彰顯「有無相生」的意義，以「美惡(實為『亞』，醜也，象人傴僂之形)」、「善不善」本為「二象之爻」，一顯皆顯故也，更因「美與善同義」，於是「惡與不善」也交相印證中文的「否定內義」。

「大之為大」斯「小」已

《老子》第二章「天下皆知美之為美斯惡已，皆知善之為善斯不善已」，哲學意義極深，楚戈引為題名，但卻不見發揮其題旨，當因「副刊文章不能細表」；其題名「天下皆知美之為美斯惡矣」假定「已、矣」同義，無可厚非，只是「已」經此一改，「矣」這麼一個只能表示「已然的結果」或「必然的事實」的語助詞就沒有了「已經已然已往已決已甚」等那種「其已不已」的迴轉力道，於是《老子》的「前後相隨」之語意精要也就消失於無形；這雖然遺憾，但是文子《徵明篇》引《老子》此文，並作「矣」，從此「已矣」混淆，實為始作俑者，非楚戈之過。

「已矣」固不追究，但是楚戈引這麼龐大的哲學議題來詮釋「美學」，並嘗試建構「上古美術史」，探索「美的起源說」，卻有必要瞭解其動機，因「上古」、「起源」等論非「哲學」檢驗不能竟功，而「美學」不破，不能論「哲學」，「哲學」不破，不能論「玄學」，「玄學」不破，不能知「善不善因」，更不能知「動靜相待」，然後孔子在《易傳》所說的「幾者動之微」乃告瓦解，整個中國傳統哲學思想於焉搖搖欲墜，不可不慎。

楚戈深入「上古美術史」的因緣應始自早年任職「故宮博物院」，並專攻「商周銅器」，而由器物之研究走入歷史，則因他相信中國器物的歷史就是中國美術的歷史；這樣的因緣甚為殊勝，只不過「商周銅器」所代表的文化時期，上承石器時代，下啟鐵器時代，考證起來相當不易，不止需通曉「金文」，而且對「鼎」的形制、紋飾都不應輕易放過，這也是為何楚戈以《說文》之「美」來建構「上古美術史」之因。

其志可嘉，其行可讚，但古人師心，今人師目，而以「師目」論「師心」，雖不落「後設」言詮，但屬臆測；臆測為「文學」，既不為「哲學」也不為「歷史」，對「知者創物，巧者述之」只能

霧裏觀花，唯舉遠無憑，僅能以楚戈所論之「饕餮紋」來檢視「羊角是一封神標誌」是否站得住腳，因為「饕餮紋」在早期銅器的紋飾上佔著很重要的地位。

考古界耆老譚旦冏先生著有《銅器概述》(國立故宮博物院，中華民國七十年九月出版)一書，其中「饕餮紋的構成」一章，從「饕餮紋」的鼻紋眉紋目紋角紋耳紋口紋，一直談到這些紋飾的意匠與氣韻，立論精闢，令人歎為觀止；楚戈以「饕餮紋」來建構「羊角是一封神標誌」的理論就是取自「角紋」裏的「羊角」(如附圖)，雖然變化多端，但均呈一種向下、彎曲度較大的形狀，以有別於另一種向上且彎曲度較直的牛角，於是「金文」就將這兩種繁複的羊角與牛角歸納為附圖所示之「羊角與牛角」兩種圖符。

庶幾乎可謂，論「羊角」必須論及「牛角」，所以如果「羊角是一封神標誌」，那麼「牛角」也是一封神標誌，但是這樣的論說有甚麼哲學意義呢？「封神」究竟是哲學議題，還是考古議題呢？從這裏做出「非視覺現實」的「上古美術史」結論，是否稍嫌薄弱了呢？更何況「非視覺現實」隱涵「師心」，為玄學範疇，能知「善不善因」，更能知動靜相待之「幾」；「幾」者「微」也，「小」也，小而愈小，必見微，動而不動，不動凝動，是曰「幾者動之微」，而見微知著，小乃迴大，故曰「大之為大斯小已」。

何以故？以「羊角」解之，以示「知幾其神乎」，其「神」為能，有別於「封神」之所。雪濤師說，「象形羊的頭與角，角內環厶為牛，角外環丫為羊，是以部份代全體」，王筠說「丫」之為「羊角」者「省羊之下半，但存角也」，乃中文「俯察地物」而造字的極佳範例，更因其省，給予了眼睛極大的想像空間，於是「苜」字就造出來了，由「師目」轉「師心」是也；苜不從艸，但從丫從目，「目不正也」，瞢夢薨蔑均從之，然後才有了「日月瞢瞢無光」一說，因為「瞢」乃「不光明的樣子」，再從「心」乃有「懵」字，說明了中文象形字藉「俯察地物」、由「色塵」入「眼根」、再入「眼識」的發展過程，提供了佛學論證「根塵識」的基石。

奧妙的是，「瞢」者「目不明也，從苜從旬」，「旬」一字已失傳，但是意義非凡，蓋因「旬」從勹從目，勹今作包，「象人曲形，有所包裹」，包目成「旬」為「古瞬字」，目搖也；如此一來，就破了後現代思潮甚為流行、乃至動輒上口的「當下」一說，因「當下」實為「瞬間」，與「時間」無關，乃一個主觀的目眴現象，本為「旬」不為「時間法度」；以佛家思想來看，南禪的「頓悟」破了時空，其實也與「時空」無關，乃主觀上的覺醒，為能不為所，但因不受時間羈絆，故與時間有了絲縷牽連，非因瞬間之「頓悟」故，乃因「頓悟」而沒有了瞬間故，乃一對甚為有趣的「二象之爻」。

「羊角」一旦這麼詮釋，由「丫」而「苜」而「瞢」而「旬」，不止倚「方法論」的程序與原理，更完整表達了宇宙論、本體論、超本體論，同時回顧了價值論、生命論、倫理論等具體問題，於是「哲學」就引進了「文字學」，故知中文之「圖符」與中國哲學思想之發源密不可分，原本即為中國哲學思想之所以得以敘述的基石；以是觀之，楚戈說他「發現中國上古美術史，都是表意文字的美術符號拼成的造型」，也不能說錯，但中國是否有「上古美術史」，卻值得商榷，至於他說「這是文化上第一次發現」，以其所論多為「師目」，不能「師心」，就知言過其實。這個不爭的事實就算「馬悅然……說我的理論，『很有說服力』」，也不得含混，蓋因「文化、思想、精神(宗教)」不可分，所以「文化上第一次發現」也就是「思想上第一次發現」，不能以「美學」混淆之。

事實上，楚戈也知道「美學」必須破譯，否則不能論「文化」，故引《老子》的「美之為美，斯惡已」為題名，但是楚戈左引右譬，迂迴逡巡，思維反不能往「虛而不屈」之橐籥渾圓還原，所以只能「動而愈出」；文本論「羊大則美」與「美與善同義」，不難獲悉楚戈認為中文「圖符性」本具哲思，但哲思之所以為哲思者，本自具足，循階漸進，脫離藝術，超越科學，能在喜樂之中接受自然的限制與人世的命運，更能在苦惱與患難中超越善惡的本體，而只有將恬靜的思想與熱情的靈感昇華至詩境，始可還原「哲思」之橐籥渾圓，不動自虛；這是先秦時期之前的橐籥渾圓思想狀態，有甚深

的「形而上」精神，以《易傳》之「幾」連結《尚書》的永恆思想、《易經》的流變哲學與《老子》的「道」，而「幾」一動，即偏離中國哲學思想，是以楚戈能以「美學」論「文化」，但是思維四處外引，其動愈動，不能與上古之渾淪相應。

「文化」以文(紋)化之，宜「小」不宜「大」

「文化」者，「以文化之」之謂也，其「文」本為「紋」，宜「小」不宜「大」，否則「文」不得「化」之，以中國傳統文化以「遞減哲學」為其內涵故；「羊大」這麼一個「會意字」最能解釋這中間的奧義，以「美」順遞為意，其「順遞」者，「遞減」也，故能由大而小，由小迴大，其意相附屬，「外化而內不化」，故渾淪一氣，不可云「從大羊」也不可云「從大從羊」，與「一大為天」相似，不可云「從大一」(「立」也)，也不可云「從一從大」；而楚戈以「大羊為奎」的形聲，來論「羊大為美」的順遞為意，再以這個錯謬的「美」立基來建構「上古文化史、美術史、文字學」，則很遺憾地都犯了「邏輯上的問題」，不能論「哲學」。

何以故？「文字、文學、文化」不可分割，一顯皆顯故，因為在「文字」中「化其文」，是謂「文化」，居中引介者，「文學」是也，尤以中文書寫的「文學」更是如此，合稱「三文」；更有甚者，「文化、思想、精神(或宗教、生活)」也不可分割，而「文化」承合「三文」，迴盪「思想」，始可達莊子「摶扶搖而上九萬里」的精神境界，是謂「三三」效應，為真正具有中國本土色彩的哲學思想；其「本體性」融會之所以得以形成，中文的「圖符性」而已矣，偏離「圖符性」而談「思想」者，中國哲學毀矣。

只不過，「本體性」極為詭譎，稍一詮釋，即偏離「本體」。這裏面最為不堪也最令人困惑的是，以「文字」論述「本體」，是為「思想的實踐」，卻不是「思想的本體」，原本即是以「思想」

詮釋「思想」，所以往往墮入了「思想」上的二度錯誤而不自知，其因即「文字承載思想、思想操控文字」，原本不可分割，一顯皆顯故；庶幾乎可謂，要想在思想裏避免文字的愚弄，則宜以「文字」的「否定」功能，在文字裏質疑文字(或思想)敘述，無以名其功能，故曰「後設語言」，放眼全世界的語言體系，唯中文僅屬，實肇因於中文之「圖符性」。

職是，任何人要論「龍」這麼一個中國文化的圖騰，也必須從「龍」的「圖符性」入手，方可在「文」裏「化其文」，以「龍」之上下起伏本具渾淪本體思想；楚戈此文雖以「美」入題，但通篇不離《龍史》，讀得出來其為《龍史》做宣傳的企圖，但不談邏輯便罷，要談「文字結構」的邏輯，則不能從「文化史、美術史」入手，尤其不能從「上古文化史、上古美術史」談論文字，以「上古」為「史前」，而「史前」顧名思義，本無史，強而論之，曰「史前史」；「史前」之所以不能論，乃因無「文字載史」故，或曰「史前」無文(紋)無史，一片渾淪，沒有時間，起碼沒有「歷史」意義的時間，而要在這麼一個「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出」的狀態中論「美的起源」或「文字的起源」或「生命的起源」，則不可訴諸「邏輯」，也不可建構「歷史」，而必須以「哲學」甚至「玄學」論之。

如果一定要論「龍史」，則必須先解決「肥遺」、「交龍」或「龍鳳配」等圖騰的問題，甚至「處羲女媧」、「會易勾旋」(天地之「會易」不等於山水之「陰陽」)等「渾淪思想」象徵的問題，以「龍」本作「能」，和合不動，能所不分，合而觀之，才能見其「和」，然後才能知其「能」，而沒有「渾淪思想」則不宜論「龍」，若強自論「龍」，並以「龍」入史，則不止不能見「龍」，而且有以「龍」為「大」之隱憂，完全悖逆了「潛龍勿用」的「幾微」義；這是楚戈以「語言文字、美術歷史等文化地層中的考古」進行其「歷史觀」論述，不能放過的議題，否則只能複述民初學者顧頡剛以「層累地造成」所建構的「中國古史觀」，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。

《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、心」分離的「跨越」，或從「無事」到「有事」的「跨越」，其論述則非「通史」不能敘述，怎能以「斷代」論述呢？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」，但是「巨人」不在當代，而在後代，卻為至理明言，其因無它，即在當代見「巨人」，則其「巨」必「不巨」，為「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」也，以「巨」為「大」也，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，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、精神(宗教、生活)」逐層顯現，乃「道德目的論」，不得以「它化」混淆之。

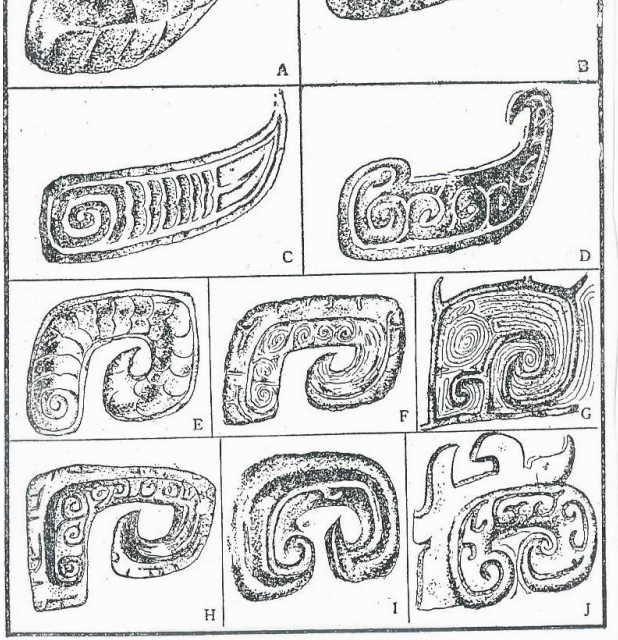
何以故？《龍史》以龍入史，史出事泯，事既泯，「龍」乃不能論述故；以《龍史》以「大」為象，反不能「大」，其論為「自然目的論」，為「萬物流出說」，不能作「大」故。何以故？整個東周或先秦或春秋戰國時代都在進行「古史辨」，與民初的「疑古派」與「釋古派」並無不同，各執一詞，卻各有所蔽故；「夏商周」三代的「渾淪思想」或「無事狀態」，在春秋戰國時代起了一個大顛覆，以「無事」之渾淪狀態直奔「太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」之思想，一動，「幾」動「象」成，「氣形質」分離，「初」躁動，「器世間」始成，故也。

「漢學家」馬悅然博士貿然以〈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)妄論《龍史》，是以一個很大的「歷史議題」來隱涵「歷史之幾」在當世的啟動，而楚戈的「博學巨人並未斷絕」卻是「生命議題」，隱涵「思想之幾」在當世的彰顯；兩者結合，似乎說明了楚戈以《龍史》破史入事，藉以與上古之渾淪思想相應的動機，但矛盾的是，《龍史》之所以為史，

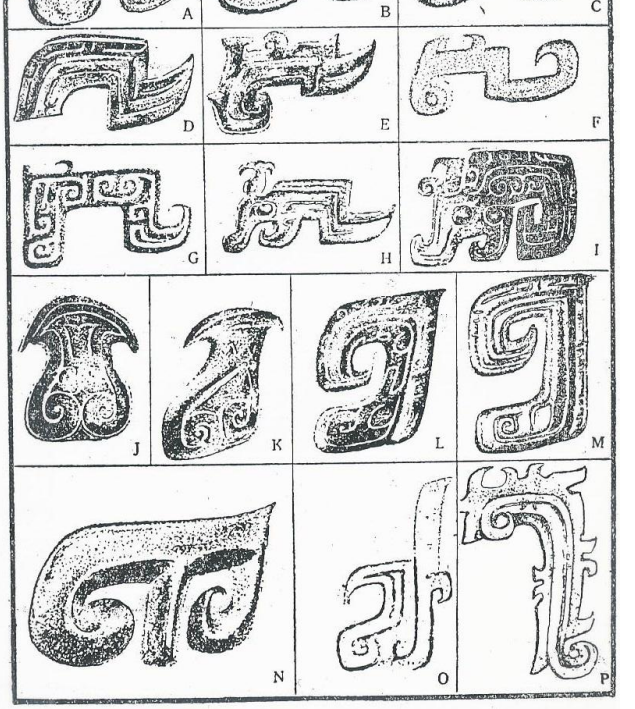
乃將「歷史」當作一個「時間概念」，而不是「生命概念」，故不足以探索「一切起因後面有一個總起因」的「幾微之動」，何況「幾者動之微」的「破所就能」？而沒有「幾者動之微」似動未動、將動凝動的觀念，「渾淪思想」將如何闡述？「龍」的德博文明將如何詮釋？

更有甚者，「博學巨人的時代還沒有終止」說明了「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」，「創生、終成」鎔鑄一象，而「博學巨人並未斷絕」所著重的卻是「斷無空白不能斷，繼無空白無以繼」的空白之處，思想「將斷未斷」，生命「未繼將繼」，以印證「無在萬化之前，空為眾形之本」的「般若學說」，但所強調的卻是思想與生命即將啟動的「幾微之動」；由此可見，馬悅然說的是「大象無象」的「象」，楚戈說的卻是「幾動象成」之「象」，為「二象之爻」，其之所以混淆，乃因「象」本身是不動的，動的是「幾」，其間朝代更迭，人物顛沛，謂之「歷史之幾」，思想綿延，幾度顯隱，謂之「思想之幾」，兩者之「幾」與「文字之幾」或「文化之幾」的「幾」並無不同，皆俱「幾者動之微」的甚深內意，孔子的「玄學」是也。

謹以此文破「《龍史》……為有史以來第一本涉及中國上古美術史的書」一說，因其論乃「以『有史』論『上古』」，本具「以有論無」之弔詭，不說「流水帳式的上古美術」，只說「龍」本具的「非視覺現實」的渾淪思想，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「龍戰於野」，必須轉「師目」為「師心」，否則不能論「龍」。是誌，有教楚戈，更「希望年輕一代的學者不再蹈前人覆轍」。



（一）例諸紋角【一六圖插】



（二）例諸紋角【二六圖插】



取材自〈饕餮紋的構成〉（《銅器概述》，譚旦冏著）

龍戰於野

阿隆從紐西蘭打電話來時，我正酣睡，卻聽他沒頭沒腦地說：「龍的傳人都快傳不下去了，你還睡得著？」

我沒好氣地說，「你就是為了這個，打電話到美國來？」

「是呀！大陸瀰漫著一股質疑文化圖騰的焦慮，最後顛覆起龍的形象……」

「大陸怪事連連，見怪不怪，樂則行之，憂則違之。」

「但是臺灣學者卻以外國的 dragon 解釋中國龍跟外國龍不一樣……」

「這種說法，說了等於沒說。你要瞭解中國龍，不妨去找部龍史來讀……」

語音甫落，電話就掛了，「嗚嗚」地驚醒了遁世無悶的潛龍。

不知過了多少時日，有一天阿隆又在半夜打電話來，「找不到，找不到！」

若寄夢中夢，我說，「找甚麼呀？」

如聞風裏風，隆曰，「我……找不到龍。」

「龍？你在今天找龍，當然找不到，但也不要吵我好夢呀。」

「你醒醒罷。根本就找不到龍史。」

「我都忘了這件事了……紐西蘭是小地方，哪容得下龍？你當然找不到。」

「你瞎說些甚麼呀……我託人在臺灣也找了，還是找不到。」

「這可不就是龍的象徵嗎？歷史上談龍的文章多得不得了，卻沒有人見過龍。」

「庸言之信，庸行之謹，暫且不說，你先說說中國龍的德博文明。」

「這不好說，龍在中國歷朝歷代幾番變形，與社會變遷有很大關係。」

「那麼今天大陸這股整個推翻中國龍的驅動，又代表了甚麼社會變遷？」

「只有一句話可以描述當今中國龍在改革開放裏的混淆——龍戰於埜。」

「龍戰於野？」阿隆的語音顫動，電話忽然就斷了……

又是一個別夢依稀，阿隆在電話裏叫著，「我終日乾乾，從歷史上不同的社會變遷去檢視龍跡龍神龍情龍韻，卻不能由不同的龍的形象去解釋龍戰於野。」

「你不能在歷史裏尋找龍跡，必須逆溯歷史，由其源頭找出龍神。」

「源頭？你是說夏商周？」

「非也。說三代，即墮入歷史範疇，不能說龍情。」

「那麼非得回到渾淪太初的思想狀態，才能談龍韻？」

「也不是，而是必須與時偕行，知至至之，知終終之，是曰龍戰於埜，其亓玄黃。」

「龍戰於野，其荒玄黃？」說完，電話又斷了……

夢中有龍。這次阿隆光火了，「龍與時偕行，如何入史？」龍失夢裏。我也不痛快了，「你稍安勿躁。龍與時偕行，是謂時乘六龍，時位也；或躍在淵，或飛在天，上下起伏，動靜相待，是為龍的原始圖騰之本義本象。龍史以龍入史，但為時間性論說，不見時位，只能論史，不能見龍。」

隆不見龍，悶悶地說，「史之為史，原本將歷史當作一個時間概念。」

龍不見我，我不悅地說，「時乘六龍以御天，卻是一個生命概念。」

「時間與生命暫且不論，為何龍史不能見龍？」

「龍不能說，一說即不為龍。」

「啊？」語音悠長，愣聲斷夢。

我在語音將斷未斷之際，找著了接口的契機，一洩如注地說，「龍從肉，童省聲，能也，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，勉強論之，則以言犯上，是為愆也，言之過也。」

「你胡說些甚麼呀？歷朝歷代，所有龍的形象都是動態的。」

「說得好呀！這豈非龍一動，即不見龍之意？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。」

阿隆不耐煩了，「說點白話的，行不行？」

「這不好用白話說，不想聽就算了。」

「說罷說罷，不讓你說，你還能睡得著？」

「嘿，你把我吵醒了，潛龍已動，反而不知龍與自己同在？」

「嗯，這有點意思，怎麼說？」

「聽著，我只說一遍呀。龍本為能，但因能難為象，不能觀，觀之則為所，故以龍象之，是曰潛龍勿用；既觀，潛龍已動，和泯利生，外動內斂，外利內和，龍之外象雖已啟動，但是內象與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，是曰和然後利，你說找不到龍，實因龍與自己同在。」

「你不讓我在外面找龍，反倒要我往內見龍？」

「正是。若非往內，不能見龍，謂之見龍在田，心田也；中國原始哲學不講心，但講田，以心無邊無際，但田外象封畛，內象阡陌，不止具象，而且可以做為君子進德修業的依據，如此終日乾乾行事，德博而化，心乃發光，謂之黃中通理，文在中也，更因田為地，故稱地黃，見龍在田是也。」

「這就是龍戰於野，其荒玄黃？」阿隆嚷出了狐疑。

「是呀……龍戰於埜，其道窮也，以其未見田故；其盇玄黃，猶未離其類也，故稱盇焉。」

阿隆嗤了一聲：「哪個野？甚麼荒？」

我書空咄咄。「林土之埜，亡血之盇。」

電話忽然沒有什了聲音，也不掛斷，猶若飛龍在天，尾隨難期，卻又首尾相銜，魂夢悠揚。

飛龍入晝夢，起坐知和穆。這天我耐不住了，一早就打了電話過去，卻傳來阿隆黏濁的鼾息。

「你莫來煩我，我不能見龍，本無心故。」

這有些門道。「無心即無田，無心見龍，龍不著田，心亦不能升中於天。」

隆盤桓若蟠。「見龍在田，飛龍在天；田中有天，龍疑我心乎？」

「嘿。上不在天，下不在田，中不在人，疑之無龍。」

「我說東，你說西。你這套，我也會，不就是說文解字嗎？」

「是說文解字，你說說看。」

「野字無它，田土相推予，龍鳳自相馳。」

「孺子可教，林土不見田，潛龍勿為用。」

「咦？我說的是田土推予，不自外馳，所以言語行盡，疑之道窮。」

「嘿，我說的是林土疊置，不見時位，所以幾動不動，惑於陰陽。」

「說得是，林植於土不知田，潛龍勿用知渾淪？」

「說得好，田土推予諷龍鳳，陰疑於陽必交戰。」

「龍既為能，和合不動，鳳如何疑而戰之？」

「以字解字罷。古篆無戰字，從戈從丸，以戈刺丸之謂也……」

「以戈刺丸？戈乃兵器，丸者滾圓，這如何能刺？」

「正是。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……」

隆忽憶古戰場。「古篆無戰字，那歷史上的春秋戰國何以名之？」

我忽見舊書堂。「春秋戰國原為東周或先秦，引為歷史學上的專有名詞疑自孔子造春秋，而戰則因先秦列國交戰，故後世歷史學者以後設語言定之為戰國，乃因春秋戰國時代異體文字繽紛，戰字本亂，有學者考證出來，與單一之單、弓單之彈、心單之憚有關。」

「荒謬！戰國可稱之為單國、彈國、憚國乎？」

「有何不可？舉凡所有從單之字都是從丸引申出去，而丸從反仄，仄，傾側也，丸既反之，則正圓也，故彈從弓持丸，以弓發丸謂之彈也；憚從心，意為恐懼，犯圓而心懼也。」

「縱是如此，何以龍戰於野，會弄得其亾玄黃呢？」

「諦聽諦聽。玄黃者，天地之雜也，天與地交雜推予為倒予，倒予為幻，幻為疑為惑，而龍在一個囫圇渾圓的狀態裏，交雜推予成鳳，仍為囫圇渾圓……」

「你這一說，豈不真的就是囫圇吞棗？」

「囫圇吞棗？你知如何才能整體無缺？」

「形神兩是幻，龍鳳俱非實？」

「正是，因為龍鳳均是幻，故曰其亾玄黃，以血亾本同一字，是謂猶未離其類也，故稱血焉；其血者，血脈也，以龍鳳同一血脈，具而未離，不得分割，其間有幾，故稱血焉……」

「跟你說話真累，順著說是理，倒著說也能成理嗎？」

「怎麼？犯圓而懼了？我們不是在談戰嗎？」

「談罷談罷，不讓你談，你還真能休戰嗎？」

「怎麼回事？你惹起戰端，倒怪我膠著戰事？」

隆交雜推予成事。「有戰必有事，無事必無戰。」

我囫圇倒予為幻。「無事必無象，無象必恍惚。」

「你又來了，還是說說你的血字罷。」

「血字何有不同？一在皿上為血，以一象血形故，而一乃太易，渾淪不動，無字無氣，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，無一也，一與無一交雜推予，血與盉未離其類，幻也。」

「真累呀，太易都出來了，真有點說不下去了。」

「說龍不說易，你說行嗎？」

「還真不行，但是易與心相應，血卻為物，龍鳳亦物。」

「誠然如此，心的無形無狀與易的無形無畔類同，故就無形無狀來論述，心與易相應，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，不再是心的造作了，是曰品物流形……」

「品物流形是孔子說的，與太易的恍惚有物，惚恍成象，不能交雜推予……」

「嘿，不錯呀。我們這一陣子找龍，還真有點成效。」

「嘿，成象效法也是孔子說的，卻與太易無涉……」

「是呀，太易未見氣。老子的道生一也已是成象效法，但道之為物，唯恍唯惚，而無狀之物或無物之象才是太易，是謂恍惚，真是說不得的，一旦入字，即為無，或為亡，所以一這麼一個字象，一旦成字，即為無，亦為亡，置於皿上，以示其無，即成盉字，雖然仍為血，但由血至盉，皿不變，一卻變為無一，而一至無一，物乃變為事，曰物易事，謂之龍戰於埜，未見田，以心為田，而心無形無狀，不能敘述，一敘即為物，故知龍戰於埜為事，而其盉玄黃則為無事。」

「妙呀，亡血成盉，老兄到底是龍的傳人呀，亡川水廣歸夢遠，天涯歧路客悠長。」

「好詞，亡川為亢，但是龍的傳人不知史呀，亡血夢魂無遠近，不辨有無到長灘。」

「亢則水廣，盇則玄黃；我本來以為只有民初的疑古派與釋古派進行古史辨，卻不知整個春秋戰國各執一詞，以其盇玄黃各自詮釋天地玄黃、宇宙洪荒的萬古風情。」

「春秋戰國，承自三代；但是夏商周三代的渾淪思想在先秦起了一個大顛覆，其懷疑古史本來就有一種恐懼的心性，以渾淪之無事狀態與太易的未見氣狀態已經破滅，上下求索，憚圓也。」

「但是春秋戰國思想蓬勃，諸子百家競相爭鳴。」

「可不嗎？是曰不得其時也。今亦如是。君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。」

「嘿！莫非龍乘風雲而上天，謂之駕？」

「不，龍與時偕行之謂也，時乘六龍以御天，飛龍在天也。」

「那麼不得其時，如何蓬累而行？」

「得其時，陽也；不得其時，陰也；陰疑於陽必戰，難道不是因為不得其時卻以其時為時？」

「咦？是時非時，得時失時，失時得夫失時有時，莫非陽得陰夫陰有陽？」

「是呀，陰疑於陽必戰者，為其嫌於無陽也，故稱龍焉。」

隆慵懶地回了一句。「此即龍戰於野，其盇玄黃之因？」

「可不是嗎？龍戰於野，其道窮也。渾淪思想本不能敘述，而勉以敘述，即以一犯圓也，故曰龍戰，幾已動，乃至龍鳳交雜推予，幾盡失，故最後乃亡血於天玄地黃。」

「卻又如何？我自不見龍。」

「龍自不見，無事已自有事。」

「龍未見，鳳消泯，以無龍故。」

「罷矣。」我在空氣裏自顧自畫著，「龍者陽也一也，鳳者陰也圓也，龍戰事出也，故以龍戰之圖符思之，實為一幅負陰而抱陽之景象，無事生事也，但龍鳳既為同一血脈，則不能分陰陽，故曰

猶未離其類也，氣形質具而未離，不得分割，其間有幾，動靜相待，和也，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，氣形質乃分離，器世間始成，故不見龍，龍跡龍神龍情龍韻自現，太易以其未見氣而有氣，氣無氣一旦造作，立即直奔太初太始太素也，幾動故也。」

「那麼蓬累而行，莫非顛龍倒鳳，以龍之創生為鳳之終成乎？」

「非也。和然後利也。其和者，龍鳳和合也，渾淪也，創生以終成為其依歸也，類行之謂也，不能見龍跡龍神龍情龍韻，而一見龍形，幾動象成，鳳神乃現，龍鳳分離矣。」

「啊？你讓我睡罷。」隆自有龍覺。「夢覺俱千里，天玄而地黃。」

「咦？潛龍已動矣。」我但歎隆生。「歸夢三百里，天地交雜染。」

「罷矣罷矣。」隆曰，「數宵千里夢，時見和與利。」

「歸矣歸矣。」我說，「夢中行萬里，利起不和時。」

神合俄傾間，電話聲消失於殘夢斷魂中……

龍去鳳來片時事，亢龍有悔一夢中。這天阿隆打定主意，準備將龍神鳳跡一起混入渾淪，一個電話將清夢驚醒，「嫌於無陽而稱龍，以無為有乎？」

問句不卑不亢，自有威嚴。我撐起了夢魂身，排開了三秋夢，幽幽地說：「龍鳳兩悠悠，有無自窮通。」

阿隆亢直地說，「不要打啞謎了，龍不能入史，鳳又不能觀，還談甚麼龍情鳳韻？既無龍形，又無鳳跡，更談甚麼龍戰於野？」其聲鏗然。

喔，我早就料到他遲早將有此一問，故答非所問地問道，「喔？你叫甚麼？」

隆一愣，「我自然叫隆。」

我一笑，「隆者降生也，音龍，龍生而下也，以一足行，曰龍一足，夔也。」

隆樂了。「這個我知道，夔就是魖。我媽生我時就說我遲早是個魖。」

我也樂了。「嘿。你媽有先見之明。不過你媽所不知道的是，夔從夂，象有角手人而之形，乃孔子以儒家的理性來注解原始神祕的非理性之依憑，但你卻是個不折不扣的理性主義者。」

「理性主義也沒甚麼不好。再說，夔一足或黃帝四面只是神話，沒有誰真正見過。」

「嘿。我們不談神話，只談說文解字。龍生而大，曰亢，人頸也，亢承首之下，人以象腮頰，八則亢形，一則中央之高骨也，故曰亢龍。」

「亢龍也罷，龍生必由鳳生，但鳳生卻是終成，又是怎麼回事？」

「讓我由生說起罷。生從屮從土，而土為陰，鳳也，故從鳳中出必亢進，曰亢龍有悔也，以龍之創生必導致鳳之終成，但龍之創生又由鳳之終成而生，故於鳳有悔，創生與終成乃相互推予，前後相隨，有無相生，故曰龍戰於埜。」

「你是說，唯龍不生乃無悔乎？」

「是啊。唯其如此，方能從生命根柢處檢視龍似動未動、將動凝動的狀態，而契入渾淪思想，是為龍神；以是知，思維上行，為道德目的論，不能論史，及至下行，外顯內隱，史乃造作。」

「這你就有所偏失了。」隆曰，「史自為史，龍跡顯，龍神泯，其論為自然目的論，更為萬物流出說，不能以道德論述。」

「非也非也。」我說，「司馬遷以史記正易傳，正是為了掌握生命根柢與幾微歷史兩個概念，在史出事泯的關鍵處，還原歷史的本事，故其治史在探索思想的本原，亦即將思想的終成重新回溯至思想的創生，反利為和也，以反字說史也，曰無始無終也。」

「是了是了。」隆曰，「史記本其事，思想無有時。」

「不錯不錯。朝代更迭，人物顛沛，謂之歷史之幾。」

「你老是談幾說象，似乎有些做作。」

「不會不會。知幾知象，做作不滯。」

「罷矣罷矣。思想綿延，幾度顯隱，謂之思想之幾。」

「嘿。孺子可教也。」

「還有呢。」隆曰，「史記記史，無韻離騷，謂之文字之幾。」

我大為吃驚，「真人不露相呀。真乃不可小覷也。」

「嘿嘿。小玩意罷了，我看文史哲亦然，以文化之，謂之文化。」

「是呀。因為其間有幾，龍跡雖顯，龍神猶在，故能於其動中見幾，整個契入心物合一之渾淪思想狀態，飛龍在天之謂也。」

阿隆哀傷地說：「莫非龍史以龍入史，需以歷史探索事物的淵源或逆溯思想的本原？如此才能使龍躍在淵，以歷史融合文史哲而化之，利才能再度回到和的狀態？」語聲隆隆。阿隆將這麼一條由隆古時代即隆替不已的龍，在電話線裏上下起伏，我忽然就看見心中之龍飛到天上，在語音漸去漸杳裏，將龍之能本不能見重新回轉至能之和，於穆不已。

阿隆從此就沒有了訊息，連我打去的電話也不接。那個嘟嘟的悶響說明了歡暢的對談已經殞滅了，但重疊的意象卻不止歇，由美國到紐西蘭再回到美國，來去自如，隆象懸想，嬉遊於電訊之間，卻又象徵著龍象懸掛於一個熟識的動線裏，逕自描繪了一幅互聯網的羣龍無首狀態……

判曰：這算是別緻一說。

答曰：別緻或別裁，入文字是也。

另判。玄者黑也，非天地之玄黃。道窮而戰，以翼其生，所戰者何?知之可以明道。

又判：想给答主推薦一部國產網劇，《刺客列傳》，第一季副標題為離火灼天，第二季為龍血玄黃，编劇後來在微博上表示第一季的標題原本想用「盇歌」。愧於知識淺薄，答主的答案，我幾乎看不懂，但想來與這部劇有共通之處，冒昧了。

答曰：多謝了。我很有興趣，但可惜身居國外，很多影集都看不到，如果能夠下載，那就太妙了。這位編輯功力不凡，離火灼天，乃以離卦詮釋乾掛，更因離下乾上，為同人卦，物不可以終否，故受之以同人，與人同者，物以歸焉，天與火，君子以類族辨物，血盇同一脈也。

又判：該劇兩季都在YouTube上有高清全集……可惜第二季编劇換了人，與第一季的設定相去甚遠。我曾在博客看到有人用八卦解析該劇，也提到同人卦等等，無奈還是不懂。

門（同步刊登於《一般敘述學研究》，二〇二〇年七月二十六日）

這個故事發生在很久很久以前，現在回想起來，還是苦澀的成分居多。

當禪堂在街邊現形時，我忽然害怕了起來，然後就後悔聽從了老友的勸勉：「在澳門打禪七，更能感知自我與外界的平衡力量……」

我聽了這麼一個老調重彈，立即反譏回去。「妳連禪是甚麼都說不清，卻要我這麼一個剛剛受洗的基督徒在禪裏感知神與我之間的穩定力量？」

老友一如往昔，將我的揶揄輕巧轉變為另一層級的勸勉。「不知道沒有關係，因為禪的包容性很大，而借禪來超越禪，才能超越文字的表面意義。」

「不立文字？」

老友對答如流。「正是！表面意義的文字是不足為憑的。」我不知如何回答，但想想七天還可以應付，於是就向公司請了年假，專程由臺北飛來澳門打禪七。

人人都說因緣的形成說不清楚，但我之所以答應結伴同行，其實理由很簡單，不過只是因為我從未放棄說服她受洗為基督徒的動機。

我的鍥而不舍與任何基督徒沿門傳播福音的熱忱殊無二致，但是沒想到起香的第一個香板拍響時，我就匆匆地逃離了禪堂；礙於男女二眾各有結制區域的嚴格規定，我雖然想穿堂告知友人，卻也不敢驚擾大眾，只是慌不擇路地奔往街邊一輛正在停靠的計程車。

車尚未停穩，我已奪門而上，倉皇失措叫司機四處閒逛；司機二話不說，先前往澳門大教堂，再到漁人碼頭，然後到蓮花廣場，突然我發覺沒地方可去了，於是下了車，信步走著，心下琢磨如何去尋找自我與外在環境之間的和諧力量，總不能打禪七不成，而去打老虎機罷。

走著走著，我在南歐小鎮的風情裏猶疑是否要過海到香港去感受英國的情調，但是想想兩地的殖民風貌大差不差，於是就想先找個旅店住下來再說；澳門的市面上並不像老友所說的紅火，前幾日遊行抗爭的標語散了一地，訴說著警民衝突的歷史遺跡，街邊商舖正體字與簡化字、異化字的廣告牌交互林立，新近崛起的英文當然就更加顯眼了，還有日文、韓文、葡萄牙文也競相奔放，交織成一幅「巴別塔(Babel)」的文字景觀。

角落裏，忽然出現一間書店，從門外望去，一幅碩大的橫幅寫著「超越語言障」；我心想，這倒奇了，怎麼禪如此陰魂不散呢？由禪堂一直糾纏到老街區來了。隨腳踏入書店，只見橫幅兩旁各有古色古香的禪語，左邊是「以無可說之物、不合理的方向，尋找不可言說之物的正確方向」，右邊是「以不相干行為、無意義的意義，尋找反主流文化的非文學語言。」

但是這些禪劇的宣傳語是甚麼意思？我有些意興闌珊了，拖著腳步感受小巷空氣裏所飄盪出來飲食人生的煙火味道，觀看四處小飯館、粥舖、涼茶店的櫥窗所吊的掛爐烤鴨、油雞、叉燒，鼻子卻老聞到南海葡奶的濃膩。我看著天色向晚，有些驚訝這麼一天就被我耗費掉了，更駭然中華遺風竟然連老街區裏都所賸無幾，忽然就被一座不起眼的院落所飄出來的陣陣清香給吸引住了。

兩扇紅漆剝落的門扉敞開著，裏面一落幽靜，我跨前一步，又縮回了腳步，正在門前躊躇時，門內傳來沙啞的聲音。「門外來的是誰呀？」

「喔，是過路的。」

「既然過了，怎麼還在門邊猶豫？」

「我……找不到旅店。」

「旅店？現在的澳門最不缺的就是旅店。」

「我要找的是可以讓旅客休憩的旅店。」

「但是……這裏不是旅店。」

「我知道……我可以進去嗎？」

「門不是開著嗎？」

「是的。」

「那你跨一步不就進來了嗎？」我心想他說的極是，於是往前跨過門檻，進入門內，只聽他又說，「進來了嗎？」

我不及答話，卻見牆角顫顫悠悠走出一位矮小的老叟，前至門邊說，「進來了，我就可以關門了。」順手將兩扇門扉輕輕闔起，然後緩慢地將一旁放置的門閂捧起，立定門前，高舉過頭，輕輕地落在門環中。「從哪裏來？」

「從禪堂。」

「嘿！能休憩不休憩，卻四處找不到休憩場所。」我不知如何應對，只好乾笑兩聲。老叟並不期盼我的答話，轉身在前引路，腳步遲緩卻不猶豫，跨過庭院，在一間灰撲的房間前停了下來，然後將虛掩的房門推了開來，「你就睡這兒吧。」他打開窗子說，「先透透氣。睡覺前不要忘了關窗。」

窗子正對著大門。我看著窗外遠處的霓虹燈在門後漫漶開來，精神逐漸鬆懈下來，心想這個跟了我一整天的霓虹燈終於被我甩開，倒襯託出這扇中國農村似的大門像是一幅舞臺劇的擺置。

我睡到半夜就醒了，兩眼一睜，一時不知身在何處。輾轉不得成眠，我索性就起身，輕步踱至院落，四下觀看起來。四周的高樓如同幃帳，門外的嘈鬧沉澱於院落裏，變得異常寂靜，而門閂橫置的門就這樣將門外的嗷噪動盪與門內的靜翕安定區隔開來，散發出一種不能言說的合順形貌；奇怪的

是，整個大門只有門閂剛漆不久，鮮紅奪目，以一個關閉門戶的霸道象徵，在月光如洗中盡情地捕捉一個已無往日光采的剝落紅門。

我看著看著，好似走了神，也不知過了多久，忽然老叟磨磨蹭蹭地來到門前，緩緩伸出雙手，但好似老僧入定，在門前一動也不動。時光就這樣靜止了下來，微曦卻輕巧地將幃帳掀了開來。

我心想老叟應該是想將門打開罷，但怎麼如此敬穆慎重，好似故意以一種嚴謹專注的神情進行一場宗廟的祭典？也不知是否因為門必須打開，否則不得出入，還是老叟執意肇事，所以不得不將門打開，反正就在這麼一個因緣交互轇轕的情況之下，老叟以一個極為誇張的動作將門閂擡起，高舉在頭，又一動不動了。

我見著不耐煩就驅身向前，老叟正好迴身，門閂橫置胸前，卻是一副不堪負荷的樣子；我不及細想，一個箭步就將門閂接了過來，以為橫木沉重，不料一點都不重，心想這個老頭搞得甚麼把戲，不至於這麼老邁體衰罷。

老叟說話了，「慢點慢點，」於是兩人一起舉輕若重，將門閂擺置在牆角。老叟見門閂擺妥，面露微笑說，「可以開門了。」一邊緩慢移動身軀，嘴裏喃喃自語，持續以劇場的戲劇語言迴身；我不敢踰越，亦步亦趨跟在身後，及至門前，老叟雙手伸出，卻好似用盡了全身的力量也拉不動大門，我見狀，立即上前，「嘩啦！」一聲就將門打開了，心想不至於如此吃力罷？老叟仍是微笑著，於是我跨過門檻，打了聲招呼，就出門前去。

時間尚早，小巷裏倒還幽靜，走出巷外，才步行了五分鐘，卻是另一番景象，二十餘家賭場的霓虹燈都還亮著，五顏六色的小巴士四處穿梭，車身上印著各個娛樂場的名稱。我一邊叨念著「大隱隱於市」的警示，一邊走過一個接著一個的購物場所，然後不經意地走進了「金沙娛樂場」，迎面卻被一個氣派非凡的樹型吊燈吸引住了目光。吊燈從高聳的天花板上一路垂下，驚豔中有著攝人心神的力量。此時的我已經沒有思緒了，目光隨著比鄰的賭桌、流連的賭客飄動，心中卻遺憾這麼一個物質

世界不能與我相應。也不知怎麼開始的，我隨手接過一杯免費的咖啡，就找了一台老虎機，昏天黑地地賭了起來。

賭場無日夜，等到我搖搖晃晃地走出賭場去伸個懶腰時，我才從晨曦裏發現又過了一天。我一驚，這已是禪七的第三天了，不能瞎胡鬧，於是踩著一地溼漉，在天光晃動中摸索著找到了紅門。老叟正自跨過門檻，肩上抖下滿院的青翠，「我當你不回來了呢。」

我有些難為情：「我畢竟躲不了誘惑。」

「嘿，到了澳門，不賭又要做啥？」老叟讓出了過道。

「但……我是來澳門打禪七的。」我走進庭院，樹上的點露清新欲滴。

老叟調侃著。「眼都紅了，還打甚麼禪。」

「慚愧呀！」我摸著眼眶。「我也不知害怕些甚麼，但香板拍擊得我心慌。」

老叟戲謔著。「老虎機的聲響倒令你心安？」

我不能再說甚麼，推開了房門，坐在床沿。「幸好我只沉迷了一天。」

老叟嗤了一聲：「雨都下了兩天了。」說完轉身就走，我卻開始想念在禪堂聆聽香板的老友，原來已是禪四了，不知她是否有所省悟。漸漸地，睏意湧了上來，恍惚之間，我想起三天前從禪堂落荒而逃的景象，心中不免感慨萬千，我何嘗不知言語行盡的奧妙，以及「巴別塔」對人類溝通所形成的障礙？想著想著，不知是否睡著了，但夢中的我好似重新回到了禪堂，而這座院落卻與禪堂的空庭疊置起來，將在禪座上打瞌睡的我與掛在空庭遠處的門區隔了開來，猶若一扇天門，匡匡正正地散發出「邏格斯(Logos)」的原始召喚。

我這一睡就不省人事了，三日來的困頓、疲憊一下子湧了上來。我睡了又醒，醒了又睡，迷糊之間，我知道有人去開門，又有人去關門，一開一關之間，我知道了時光的起落，但在睡與醒之間，時光卻似與己無關，不再是一個客觀的存在，反倒是一個主觀的不存在。

我神智整個清醒過來時，又是一個晨曦。我首先想到了自己的莽撞，然後就想到連日來的逃匿全因誤聽了友人的勸勉去打禪七開始的，於是我懺悔著自己的道心不堅，向神禱告，祈求寬恕。

禱告結束後，我打開窗子，從窗內盯著前方似動凝動的門。沒多久，老叟緩緩地走到門前，背對著我，立定腳跟，停佇了好長一段時間，好似知道我在他背後觀看著他的動作，也好似等待我調整心情與他一起融入一個面對宇宙舞臺的機緣。

我自納悶，卻見老叟小心翼翼地伸出雙手，合掌做拱狀，將門閂擡起，好似為了消弭我心中的疑慮，他這個即將開門的行為只是因為他倘若不把門打開，出入門戶的行為將無法進行，是一個無需辯解不必誘導的行為語言。我若有所悟，將連日建構疑團的習性衍生了過來，「莫非老叟現身說法，提示我轉所為能是入禪的第一步？」但是門前沒有聲音，不能機辯，也沒有棒喝，更不能答非所問，文不對題，只是一幅具象的圖影，將老叟在門前即將開門的形象整體呈現了出來。

虔誠恭敬中，我屏息肅目，忽見老叟反掌，雙手做反廾狀，拉開門，動作非常謹慎。門扉在輕啟緩移的拉開動作裏，連一聲咿呀都沒。時間就在這個開門的動作裏整個黏住了，也不知過了多久，好似就是一個剎那間的對機，老叟反身，垂掌，靜立，漸漸咧嘴，朝我露出彌陀佛般的笑容。我大驚失色，心頭湧進了一股禪的啟示，從背景的霓虹燈光中焚爆開來。

我直奔出去，老叟見狀，反身指著門說，「門已經開了。」我忽地就定住了，此時的門已沒有任何言外空間，只是一個極為具象的門，其它意義都不存在。「怎麼啦？不想出去了？」

「懇求您指點迷津。」

「喔。我只會開門、關門。」

「不！您以門為主題，為我建構了一個不讓心思遊移的狀貌。」

「你在說心嗎？但我不懂心。」

「不！這扇門具備著自我與塵世的融合力量。」

「你在說禪嗎？但我也不懂禪。」

「不，您將這扇門做了深邃的釋義。」

「嘿！釋義是心的反應，門卻是物的具體存在，並不具備心的詮釋。」

「不，您以一個開門的動作框限了思維，所以也是心的詮釋。」

老叟冷冷地瞧著我。「你想太多了，我只是開個門，讓你出去。」

「不，您以門的展現詮釋一種平常的、不造作、非雕琢的居常行為。」

「你在說禪劇嗎？但這裏沒有舞臺，沒有暗示，也不能超越。」

我沒有了對語，仆地一跪，「救救我，我走不出去。」

「此處無心無禪無門，怎有出入？」說完，老叟腳步敏健地拂袖而去。

我就這樣掉入了疑團，渾渾噩噩起身，回到房裏呆坐，連門甚麼時候又關上都不知道。

我不知是睡著了，還是悶坐了一個日夜，但是輕適安逸，就連老叟排開晨曦進入房間時，我都不想起身；老叟哼了一聲說，「你在澳門尋禪門，卻入紅門思無門。」

我慵懶地回了一句。「我不見閂。」

老叟訝然。「閂只是關閉門戶用的橫木，不見何用？」

「不見閂，即無阻礙。」

「你不見閂，閂卻存在。」

「存在自存在，與心無涉。」

老叟大吼一聲，聲震屋宇，「存在就是存在，閂閂的動作已經完成，只賸下門閂。」

我心顫抖了起來，老叟卻在房間裏施展拳腳，「門閂曰扃，以一象之，故一象扃形，雙手捧扃為開，故開從門從一從廾。」

「卻又如何？我自不見閂。」

「閂自不見，卻不得出入，因門未開。」

「門未開，我心已開，以無閂故。」

「罷矣，罷矣。」他在空氣裏自顧自畫著，「廾者左右手相向，拱揖也，古拱字；兩手捧扃，卻不以扃為主，也沒有開門的動作，只能說是為開門做準備。」

「您如此暗示門之象形存在，卻與出入無涉。」

「無涉？」老叟不再閃爍，大開大闔說：「兩手捧扃以後，將扃旁置，這個時候才可以開門，曰闢。古之闢從門從反廾，引也，人有所引，則兩手向外，故不從廾，而從反廾，兩個象形字的動作分別得非常清楚。」

「嘿。有開就有關，有闢就有闔；但是您將『開闢』推衍到這麼一個言語道盡的地步，又如何詮釋『闔關』呢？」

老叟愣了一下。「說得是。」但一說完，他卻立即好整以暇起來。「我現在就以『開闢闔關』這一系列的相干行為來尋找一個『不可言說之物』的正確方向。」

「嘿。不論您如何說，我都請您不要逆反『主流文化』，更不要假藉『超越語言障』的禪語來詮釋『非文學』語言。」

老叟銳氣盡挫，小心謹慎地說：「與『闢』動作相反的字為『闔』，從門從盍，盍從大從血，血從皿從一，一象血形，皿為飲食器；盍乃覆也，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，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，以草蓆為蓆，土塊為枕，其蓆所承所覆者，均血脈相連之事物也，曰大曰血，是為盍，有整體與聚合之義；『闔』之覆門動作完成了兩扇戶的聚合狀態後，『關』才能重新將扃擺回閂的位置，故關從門從聯省，連也，將扃連於門成閂也，以是知扃由閂經歷『開、闢、闔、關』又回到閂的過程。」

我噗嗤一笑：「動作析盡，仍與出入無涉。」

老叟不理會我，繼續說：「開與關相對，闢與闔相對，其理甚明，但中國哲學思想從先秦以降即不談開與關，只談闢與闔，曰『闔戶謂之坤』，不動幾動，動靜相待，其靜也翕，不利出入，又曰『闢戶謂之乾』，似動凝動，一動即闢，其動也直，有利出入——這也是為何闔與闢這兩個字對中國哲學思想的重要，當然這並不是說開與關兩字不重要，而是開與關不能展演，只說『開物成務』，而以『原始要終』為其質。」

「嘿。說到底，您不過只是引用一個『無可說之物』來逆反『主流文化』的驅動而已。」

「我逆反『主流文化』？」老叟又是紙又是筆，劃開了乾坤，排拒了日夜，話語不見修辭，但精緻自然，「你大錯特錯了。讓我這麼講，正因闢與闔這兩個字的重要性，以及闢闔與出入的關係，我乃長居澳門，借澳門之門來解說中文象形字的本義本質本象，蓋因中國在施行鎖國政策時，也就是闔戶，港澳在門之外，已出，改革開放後，也就是闢戶，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，但卻礙於簡化字的落實而不能敘述，故我予以凸顯，以建構『入文字門』的論說基石，將中國哲學思想挹注於文字圖符中，是謂『象學』。」

「咦？您的企圖心不小。」

「非也。我只是居住在這裏，以澳門的特殊歷史際遇來建構『入文字門』的論說基石，因門字非同小可，卻逐漸稀釋於賭場的勢動中，使得闢門闔門之精神探索漸自萎靡，所以我只能開門關門，只可惜中國共產黨意欲以『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』，卻走錯了路，因關鍵不在有無，卻在闢闔，更在出入，其敗，象形字的沒落窳陋也。」

「您膽子不小，竟敢深入『無』去解釋『無意義的意義』，豈知奈何不了『有無』的糾葛？」

老叟哀傷地說：「在文字裏出無可出，謂之『不立文字』，入無可入，則謂之『象學無象』；出為倒入，入為反出，以『出入』乃二象之爻故，其間有幾，動靜相待。言必稱禪，否則不能為禪，以其不立文字故，出也。言必有象，實為無象，因『象學無象』故，入也。二象非禪，出入非象，是謂『象非象是象』，禪之『無意義中的意義』乃破，以其不就語意，卻就文字的構成意義去了解文字本具的否定內質，並將其否定內質逐漸遞減至無象，謂之意義中的無意義，亦即『象學無象』。」

有若風飄垂綠般，我說：「莫非『象學無象』即是禪？惟恍惟惚之『象』本身不能言說，故在文字上糾纏，實為一個頭上安頭的顯現？此因見聞者本有的根機悟性，不在『象』，而在『幾』乎？而人心在認識世界中的主體性，在『幾』，不在『象』乎？」

老叟矮小的身軀陡地挺拔如巨人般。「誠然如此。中國精緻的傳統文化必須掀起一些見諸典故的語彙包裝，破除治史者的使命感驅策，直入『文字之幾、歷史之幾』，再轉所為能，在將動未動，凝動不動之際，體悟禪。」老叟揮了揮手裏的紙張，又說著，「當今這股以禪引導世界發展的動向，其實始自民初『曹洞禪』從日本的回流，但並沒有引導未來世往前推展的力道，而『象學』因其立，反倒具備引導世界未來發展與動向的力道，以其『由象知幾』故。是呀！一業一幾，何其奧妙？禪宗強調『起心動念皆是業』，更喜歡以『幡動、風動、心動』來詮釋宇宙萬象的流動皆因心動而有象，卻不能說明客觀的動態不因主觀的不動而不動。」

老叟一口氣講到這裏歎曰，「心念與起動同樣重要，緣自渾淪，本無出入，氣形質具，一動即離，這是佛講心、道講象、儒講幾，三者融合為中國哲學思想的基石；基督哲學要想融入中國思想，不能言象，只能說幾，幾者動之微也，而『改革開放』要想左右世界政局，不能言大，只能說小，因大以小為其本義，幾也，知幾其神乎也，韜光養晦也。」

老叟說完，飄然隱去，語音竟自繞樑三匝，歲月悄然重入院落。

禪七倏忽到了第七天。我出門在即，老叟送了出來，在跨過門檻前互道珍重。

我有些依依不捨，老叟見了就說：「你現在的躊躇與七天前在門外的躊躇，並無不同，只不過一個在門內，一個在門外。改革開放亦如是。」

我若有所悟地出了大門，看著老叟站在古雅離奇的庭院裏，忽然明白整部哲學的意義就在能所的釐清，否則就算我明瞭天地闔闢的哲學意義，門作為一個出入的表象，仍舊難以超越，反倒使門成了一個超越不得的天塹。想到了這裏，我心無旁騖地將門甩拋在後，出了巷子。

巷外的澳門正自耀眼，並不因為我的認知而改變了形貌，也不因為我的超越而失去了象徵。就這樣，我的心漸去漸遠，往禪堂直奔而去……

又傳禪語……

緣起

最近臺灣文壇傳出來兩件藐小的大事。藐小者，時值總統大選期間，政治叫囂如火如荼，因此兩篇發表在逐漸式微的副刊裏的簡短談話就顯得毫不起眼；大事者，兩段談話的論者均為一方耆儒，不僅長久在學界享有盛名，言談更被學子引為金科玉律，因此影響深遠，不可輕忽。

第一段談話為余光中教授在《中央副刊》的〈為新詩尋找非主流的聲音——第十二屆中央日報文學獎新詩組決審會議記錄〉裏，為入圍決審的新詩〈三位一體〉所做的評論（中篇，2/20/2000；歐家樺記錄整理）；第二段談話為王鼎鈞教授在《台灣副刊》的《書林領航》專欄裏發表的短文〈文貴情真——談林貴真女士的散文〉（下篇，2/26/2000）。

認真說來，這兩段談話都不能算是真正的論文，也不是故意談經論法，但由於談論的人德高望重，其言談就顯現出政治人物的舉足輕重，其迴響也是可以預期的——起碼我就不敢等閒視之；更由於兩者均以一種輕描淡寫的態度談論佛學，雖然各有目的（一者為強化辯證，一者為美化觀察），但其危險性則是一致的，因為兩者談禪論佛均不著痕跡，不約而同地以數十年的文學功底娓娓道來，令人毫無防備地就全盤接受了——尤其危險的是，這種似是而非的論點隱藏在美學裏，常是不知不覺地溶入我們的思維之中而引起連鎖式的破壞作用。

我這絕不是危言聳聽，因為我自己初讀時，也為談話的美文美句與黏濃詩意大為傾倒；但是，當我掩卷沉思以後，我發覺自己從內心深處顫抖起來，繼而壓抑不住一股急於辯說的衝動，因為倘若

佛法在這個基礎上被加以詮釋，那麼走入歧途的佛子們將難盡其數，於是我就有了寫這篇短文將這個危險性凸顯出來的動機。

「禪」例反成公案的危險性

余光中教授在〈三位一體〉的講評中，為了加強他「反對詩的句法太長」的想法，提出了一個「禪」的例證，但是由於他舉錯了例，又在錯例上演算錯謬，以至於令他的「禪的例證」反而讀起來像是一個贊同「詩的長句」的反證，於是其「禪」例的本身就自衍自生為一個「禪的公案」——這段公案雖緣起於〈三位一體〉，但卻因其「禪」例的推演偏離了〈三位一體〉的主題，所以饒富趣味，值得細細推敲。

余教授在〈為新詩尋找非主流的聲音〉是這麼評價〈三位一體〉：「…中國古典詩一度發展到禪的境界，所謂禪，以數學為例，是立刻把答案告訴你，演算過程自行處理；這首詩是演算給你看，最後也沒有結果。」

一、「禪」之為「禪」乃「非禪」之襯托

暫且不論「中國古典詩一度發展到禪的境界」是否屬實，也暫且不論「這首詩是演算給你看，最後也沒有結果」是否正確；首先我必須指出，余教授對禪的說法似是而非，更反映出來時下一般人對禪的誤解，因為正確的說法是「禪」不能告訴你答案，也沒有演算過程，而只是將答案背後的設定告訴你，藉以凸顯一個「非禪」的表別狀態存在。「非禪」不是「禪」。這原本很清楚，但余教授以「過程」混淆「狀態」，卻懵懂不知「非禪」或「禪」的「狀態」意涵。

我不知道「非禪」是否為一個嶄新的觀念，不過要談「禪」就非得先瞭解「非禪」不可。這裏要注意的是，「禪」與「非禪」所凸顯的都是「狀態」，而非「過程」，所以當「非禪」的現象逐漸清晰起來，「禪」的本質也就呼之欲出了——現象與本質在這兒是一體的、不能分割的，而「禪」與「非禪」也是一顯皆顯的。

二、「禪」與「非禪」均為「狀態」

我不知道余教授所說的「答案」是否暗喻著一種「狀態」，不過他強調「過程」則是相當明顯的。誠然對世俗人而言，「禪」的「狀態」必須經過「參禪」的「過程」才能到達；從這個瞭解上，我懷疑余教授所說的「禪」，是時下所流行的「參禪」或「參話頭」之誤，也正是他借用「參禪」的蘊聚疑團過程來解釋「禪」的狀態。

這雖然無可厚非，但是混淆的地方是「過程是過程，狀態是狀態」，這兩者並無絕對的關連；換言之，「過程」無法保證「狀態」的存在，「狀態」的如如不動卻盡嘲諷「過程」的無端造作。

三、「參禪」非「禪」

這個「狀態」與「過程」的差別有些費解，或許可以再換一個方式來說，我們都瞭解佛教修行人「參禪」是藉著「明心見性」的過程，企圖在最後令一切人為設定的「桶底」脫落而悟性；但殘酷的是，悟「禪」的最後狀態卻與其「參禪」的過程沒有絕對的關係。

因此這裏的「悟」自古以來就有了「頓悟」與「漸悟」之別；換句話說，當「悟境」現前時，內心的澄清狀態了無差別，更無「頓漸」的過程之別，都只不過是人類以建構理性過程的非理性疑慮

來凸顯一個「理性」與「非理性」所不能詮釋的「無差別」狀態而已——而〈三位一體〉所意欲彰顯的即是，我們在人類所習以為常的「數、時、方」裏徘徊，唯有領悟「數、時、方」所交織成的人生過程乃人類最大的一個理性包袱，才能瞭解「三位一體」在本體裏的了無差別狀態。

四、「禪」徹底擺脫「數、時、方」對人的限囿而達到絕對的自由狀態

的確是如此的！世人在投胎為人時，均被強自賦予了一個已被同緣共業調和了的時空理則，並在這個如影隨形的時空理則裏「執取」這一世的時空理則系統，因此唯有擺脫「數、時、方」對自己的界限，才有可能「令一切人為設定的『桶底』脫落而悟性」；在達到這個「狀態」之前，世人由於一個「受報」身軀的限囿，始終無法擺脫時空的無形牽制，所以不管如何地自由，仍舊只是在一種「半自由」的狀態之中——由此可知，「禪」是一種徹底擺脫「數、時、方」對人的羈絆、而停佇於「絕對自由」的狀態，而「參禪」則是將行者置於一種「極端不自由的狀態」去質疑一切人為設定的「逆反思維」過程。

當然，人類一有「禪」或「自由」的概念，已然存在著「不自由」的事實；然而這段詮釋人類存活於「數、時、方」設定的解說，或可被引申去涵蓋那些參與新詩徵文的詩人在投入《中央副刊》的「二十行限」設定而浮游於自由與不自由之間的「半自由狀態」的存在；換言之，絕對的「自由」在「設定」裏是不可能存在的。職是，「自由詩」尚且如此，「格律詩」就更不要說了，因此「中國古典詩一度發展到禪的境界」的說法是否能夠成立也就值得商榷了。

公平一點來說，「中國古典詩」一度發展到「非禪」的境界，但是由於「禪」與「非禪」一顯皆顯，所以世人大都以訛傳訛。是呀！自古以來人云亦云，既然大家都說「中國古典詩一度發展到禪的境界」，這個說法在眾口鑠金的定律下也就成了一樁不容爭辯的事實，於是「菩提本無樹」更成了

一個婦孺皆知的名句；但細細剖析起來，這個說法可以被引申為好多層次的詮釋：其一、對「悟禪」的人而言，這是一段不必多說的廢話；其二、對「懂禪」的人而言，這是一個停筆棄詩的啟示；兩者對「非禪」或「禪」都有其悟性，但是對以這個「禪的境界」或「非禪的境界」為模仿意象或形象的詩人而言，兩者都只能說是一段哲學上的矛盾敘述（paradox）活生生地印證在生活裏的明證而已——換句話說，對我們這些既悟不了「禪」又不懂「禪」的人來說，「中國古典詩一度發展到禪的境界」是一樁無法印證的公案，值得細細咀嚼。

五、「阻礙閱讀」為「參禪」的契機

任何人要細細咀嚼詩詞首先要破除的是在字裏行間的「文字、符號、概念」所建構的「依言說分位的差別假立」，然後要擺脫的是在整體詩文的「數、時、方」建構的「依因果分位的差別假立」——這兩者在內容與形式上均阻礙了讀詩的人與「禪的境界」的思緒融合在一起，因此必須「逆反」其讀詩的過程，在碰到不熟悉的表達方式或觀點時停下來，重新調整自己對「概念與時空」（或內容與形式）的瞭解與感受，於是「擺脫慣性思考」就成了「接受詩閱讀的全新體驗」的唯一方法。

這個「擺脫慣性思考以接受詩閱讀的全新體驗」就是二十世紀東歐形式主義者的理論家所發展出來的詩閱讀方式——阻礙閱讀；也是蕭蕭曾說的「……讓讀者慢慢讀詩，也是現代詩要求的。因此詩人或用注音、典故，或中英文夾雜，造成閱讀的困難，希望藉此增長閱讀的可能，而使讀者有更多的想像空間」（《中央副刊・文學現場》，蕭蕭開講，有聲有色，陳俐君記錄）。

美哉斯言。「阻礙閱讀」的確是現代詩的一個很大的特質，但是其「逆反」慣性思維的過程其實與「參禪」的過程相去不遠。然而，畢竟詩詞為文字（或語言）建構而成，所以在閱讀的過程中，讀詩的人比較能夠將之當做一個「對象」來加以破除，以免在接受概念時疏忽了文字的設定；但是由

於讀詩的人始終走不出自己正在讀詩的時間與空間，或甚至走不出自己正在破除概念的時間與空間，所以就使得破除「數、時、方」幾乎不可能——破除不了「數、時、方」卻說達到了「禪的境界」，則是一樁自欺欺人的說法。

是呀！人類要在設定裏「令一切人為設定的『桶底』脫落」是多麼不可能呀！「數、時、方」所構成的「時空本體」界定不止如影隨形，更是因果混淆，所以令我們在習以為常的事務中經常疏忽「數、時、方」設定——如果我們能夠瞭解生命是「知覺」執取時空的果報而「閱讀」自己的生命，則解構「數、時、方」所構成的「時空本體」界定就是最佳的「阻礙閱讀」（或「參禪」）入門。

六、 以「阻礙閱讀」來成就思維辯證與詩的句法長短無關

瞭解「禪」與「參禪」、「禪」與「非禪」、甚至「狀態」與「過程」的差別以後，現在我們再回頭套用余教授的數學例子來檢視一下「禪」，則我們不難發覺，「禪」（實為「參禪」）只能在答案的假立基礎上質疑演算過程，藉以凸顯整個演算背後的假設狀態，甚至質疑數學方程式裏「＝」這個等號的符號意義。有趣的是，余教授信手捻來的「禪」例不止替「阻礙閱讀」提供了一個鮮活的明證，更自衍自生為一個「禪的公案」，值得學人細細參詳——套句「禪語」，行板一擊，「參！」是呀！「禪」可參不可談，因為不立文字的「禪」一旦必須倚賴語言來談論，其實已離「禪」意，遑論訴諸詩詞。雖然如此，余教授的「禪」例已經在「為新詩尋找非主流的聲音」裏種下了「法不孤起」的因緣，更替「阻礙閱讀」挹注了嶄新的契機——這是余教授無心之間替佛教界提供了另類思維的貢獻。

不過這裏要注意的是，「阻礙閱讀」的契機不在「詩的句法長短」，而在解構「文字、符號、概念」所建構的虛妄文字敘述，更在隱涵著「數、時、方」的行數之間浮遊航行以便質疑「數、時、

方」的阻隔之意——而浮遊於〈三位一體〉的行數之間正是〈三位一體〉不希望虛妄的文字敘述過程是造成「阻礙閱讀」自絕於「本體」的融合狀態之外的詩閱讀方式。

這段解說，是瞭解「阻礙閱讀」內涵的關鍵。為了加強這個觀念，讓我引述庠弦曾說過的一段話：「席勒認為一首好詩的每一節每一行，均是由它自己來決定長度，其韻律和節奏，也是按照其內在生命成長的必然性而形成，在句與句之間，行與行之間，並無呼應或聯繫，彷彿它們是僅僅為了自身而存在著，但彼此又不是全然孤立；任何時候，它們都會有了約定、有了默契似地傾訴出一致的樂音。席勒認定，這便是最美的詩體」（語出〈從穿衣服到寫詩・席勒的一段妙語〉，《世界副刊・記哈客詩想》）。巍哉斯言。這段強調詩體乃「一個自然的存在，一個遵循自身恆常法則的存在」，不僅與我所說的「『非禪』的表別狀態存在」相去不遠，更非「詩的句法長短」與「疊床架屋」（焦桐語）等等思維架構所可比擬。

有了這個層次的瞭解，我們當可明白〈三位一體〉的確企圖「演算給你看」，並且企圖在彰顯了「因果系統的概念」以後，鼓動你體認「概念的內在空無自體」，因此切忌在「虛妄的文字敘述」裏執著概念的假相——換言之，〈三位一體〉的「演算」旨在凸顯「非禪」狀態，令不可說不可說的「禪」的境界在「非禪」的襯托下自動勾勒出來。

這個佈局到底是否「最後也沒有結果」，端看正在進行「詩閱讀」的讀者如何來規避「虛妄的文字敘述」陷阱，因為「虛妄」與「真如」互為因果就如同「禪」與「非禪」的一顯皆顯一般；尤其重要的是，在隱涵著「數、時、方」的行數之間浮遊的讀者，一定要設法擺脫「數、時、方」的設定以遂行「阻礙閱讀」——如果能做到這點，必能體會〈三位一體〉之所以為「三位一體」的原因。

七、「禪」可「參」不可「說」

是的，禪不動，時空未過，躁動的是我們的心識，過去的是我們的意念——不瞭解這個，千萬不要談「禪」（甚至「參禪」），否則就順應了南方朔在《中央副刊》的「文學評論決審會議」裏大聲急呼「從事文論的人，界限一定要搞清楚，不會的一定不要寫，一寫就毀了」的說法（〈淬火試煉的尺〉中篇，1/28/2000，蕭雪球記錄整理）——悟「禪」的人寫詩必臻禪境，懂「禪」的人寫詩只能描繪「非禪」之境，而寫詩的高手卻不一定懂「禪」，更不要說悟「禪」——這原本是兩碼子事。

偏離佛法的引申隱藏著斷人慧命的危險性

「禪」為理性之極致，也是非理性之極致——就在這兩者相互交融而呈現一種不可說不可說的境地時，不懂「禪」的學人卻得回到最根本的佛理，時時以佛陀的「三法印」來印證諸家言論，以免受到似是而非的論點影響而被誤導，進而誤入歧途，甚至沉淪了數劫也回不到「正思維」的路上。

很多錯誤的發生都是無意之間造成的，很多對佛意的曲解也都是無心造成的。行筆至此，我不禁浩歎一聲。當今之世，有識之士為了撥亂反正，經常喜歡舉一些「禪」例，或套用一些佛語，卻往往使得其引申與佛陀的本意愈遠，或使得真實越來越模糊，反而令人以為唯有模糊才是顯現真實的契機。這不能不說是人類整體發展的悲哀罷。

講到這裏，我就得暫離「禪」意，打起精神進入最根本的佛學名相，因為王鼎鈞教授在《台灣副刊》的短文〈文貴情真——談林貴真女士的散文〉這麼說的：「『因』和『緣』是一體兩面：因是必然，緣是偶然……佛家用『因』解釋他失去的一切（那是必然會失去的），能夠跳出悲痛的泥淖；用『緣』解釋他得到的一切（那是偶然才得到的），所以有歡喜感謝的心情。」

一、「因」和「緣」不和合不能成「一體」

乍讀之下，我對王鼎鈞教授這種散文敘述不禁備感心儀，因為這種說法美極了，又有著似真的描述；然而，細細一想，我又覺得這種說法值得商榷，因為王教授將佛法拉到一個較為低下的架構，以一種含混的「因緣」定義來解釋世間現象。這原本無可厚非，但遺憾的是「因緣」是佛教的根本，經他這麼一詮釋，令人不禁質疑佛法存在了兩千多年所憑藉的哲思到底能深邃到何等地步。

首先王教授這個「『因』和『緣』是一體兩面：因是必然，緣是偶然」的說法是在林貴真女士感歎牛頓發現地心引力的偶然性上引申出來的：「蘋果熟透了，必然要掉下來，牛頓早已養成習慣，他必然來散步，坐在長椅上休息，這都是『因』，可是蘋果正好擊中牛頓，那就是『緣』了！」

姑且不論這麼一個「因緣觀」是多麼地粗糙，這個觀察不止強自定義了「一體」，而且還漠視了「一體」所隱涵的「本體」存有的內在本空，更忽略了所有「因緣」必須在「數、時、方」的預設條件下配合才得以和合，或在「數、時、方」的不配合下而不得和合（取材自世親菩薩所著的《百法明門》，〈不相應行法〉一章）。

職是，就牛頓觸動地心引力的發現一事來說，蘋果不是必要的，散步也不是必要的；易言之，牛頓可以在荒郊野外撒尿時、被鳥屎擊中而頓悟，也可以在市場的叫賣聲中、被椿米老婦的當頭棒喝而頓悟，或者反過來說，你我在蘋果樹下被蘋果擊中一百次也悟不了。

這全是因緣「和合」或「不和合」的造作。易言之，王教授的「『因』和『緣』是一體兩面」之說，其實是「『和合』和『不和合』是『因緣法』變化的依據」之誤；更有甚者，由於「因緣法」的法與法之間的「可以和合性」與「不可以和合性」在「數、時、方」的基層流變形式下深諳「諸行無常」的變異，所以沒有「必然」與「偶然」之說，更不能說「因是必然，緣是偶然」。

誠然，人類在攝取外境時，很容易將整個宇宙的表相流變在心中形成各種抽象概念（因緣和合的作用），反倒忘記這些抽象概念的形成乃「我人對流變現象所賦與之一概念架構，以方便掌握此一

流變，非離流變外，而別有一實體」（楊崑生，《唯識學導論》講義，大方廣學會，3/15/1997）——楊居士對「實體」的詮釋正可用來註解王鼎鈞教授「一體兩面」的根本意義；要注意的是，楊居士對「一體兩面」的看法隱涵著「和合性」隨「數、時、方」之流變而現起的相對意義，王教授則闕無。

二、 因緣的「和合」或「不和合」本身即是「參禪」的素材

是的，王教授在詮釋「因緣」的偏差裏完全忽略了真正的「因」，因為牛頓沉浸於思索的疑團所埋下的種子才是「因」，其它觸動頓悟的外緣都是「緣」；甚至於，在這些外在的助緣發生之前，牛頓的腦子早已因種子與現行互相薰習，而使「親因緣」互生互涉，使前念與後念依序相續而生起「等無間緣」，使念頭互相攀附而成「所緣緣」，更使得「親因緣」自衍自生而成「增上緣」。地心引力現象的發現或許只須「親因緣」與「增上緣」，但牛頓的內心本質則非四緣具足不可。

事實上，牛頓發現地心引力現象的過程即是一個「參禪」過程，是一種以非理性疑慮建構一個密不透風的疑團的過程；「蘋果熟透了，必然要掉下來」則一如禪師「當頭棒喝」的棒子，而「牛頓早已養成習慣，他必然來散步，坐在長椅上休息……蘋果正好擊中牛頓……」乃「親因緣」與「增上緣」的「和合性」作用；最後，牛頓頓悟地心引力的現象，乃密不透風的疑團隨著「數、時、方」之流變而現起的一個理性與非理性所不能詮釋的「無差別」狀態而已——由於其「表別狀態的存在」，所以「地心引力」只能被「發現」，不能被「創造」或「發明」，猶如「明心見性」只是找回自己的本性，不可造作一般。

我這麼一說，好像又說遠了；但是其實這是因為佛學的思想體系可以慎密精微到「入無可入」的地步，也可以博大廣邈到「出無可出」的境界。在這個「無內無外」的實體裏，萬象一通百通，而且只要掌握住「正知正見」，那麼上天入地均可如理如法。不過，在這個「無中心點無邊界」的思想

體系裏，最重要的就是「因緣法」，所以其「因緣法」的根本意義絕對不可曲解，否則整個佛法架構就搖搖欲墜了——這就是為甚麼我對王教授的無心之過一直憂心忡忡的原因。

三、「因緣和合」或「因緣不和合」俱是「因果概念」系統的基礎

真是如此的呀！從任何一本佛學辭典，我們都可找到最根本的「因緣」定義；簡單地說，「凡一事一物之生，本身的因素叫做因，旁助的因緣叫做緣」，天地萬象均由「因緣和合」而成，因此沒有任何一個「因」是「必然」的，也沒有任何一個「緣」是「偶然」的，有的只是業力（或共或別）的牽引，造成「因緣」在「數、時、方」的流變之下所產生的相涉關係。

當然王教授可以辯說因緣聚散無由，所以「因緣和合」仍舊是偶然形成的——這是從「和合」的「眾緣聚會」現象角度來說，卻無法解釋「不和合」的「諸行乖違」現象，更無法解釋「因緣」的本質在甚深佛意裏有「緣起性空」的真諦，因「和合」的現象本身即是「因緣」，就如同「不和合」的現象本身也是「因緣」一般，將「現象與本質」融合成一個了無差別的狀態。

有了這個層次的瞭解以後，現在假如我們回過頭去套用王教授的引申來解釋歷史上有名的虛雲老和尚被開水燙到以至「桶底」脫落而悟性的事跡，那麼王教授這個「因緣」的觀察，就會令人覺得荒謬得可笑了，因為「虛雲老和尚悟性」在這個解說下只能是個偶然事件：「水燒開了，必然滾燙，老和尚早已養成習慣，他必然打坐，燒水自然為了喝水，這都是『因』，可是開水正好燙傷老和尚，那就是『緣』了！」民國以來，中土的修行打坐者何止萬千，被開水燙傷者為數更多，但是開悟者的事跡流傳開來的，僅只虛雲老和尚一人。這個「因緣和合」現象豈是「偶然」兩字所可解釋？

從這個正反的解說，我們或可明瞭這種將佛法拉低來解釋世間現象的說法，在本質上具有一種「逆反因緣」的危險性，因為世人可以輕易在世間現象中套上任何一個角色而得到相同的詮釋，因而

認同「偶然」的人生觀，反而輕忽「因果」的必然性；更有甚者，倘若王教授的說法能夠成立的話，那麼釋迦牟尼佛的「十二因緣」（註一）就成了四不像了。

我不願去猜想王教授引申出這麼一個混淆的「因緣觀」是否別有用心，但讓我們在引述佛法時都小心一點，否則王教授所說的「受宗教影響的作家……進步快速，終有一天把個人的天資稟賦發揮到最高」的狀況可能永遠不會發生，反而莫名其妙地掉入「謗佛」的千劫重罪而不自知。當然，佛家給當代文學的影響是深遠的，但切忌以自己的思維去詮釋佛法，更忌以一個「常常不可得」就糊亂地套用佛經的句法——這種作法真的使我不寒而慄。

四、「和合」或「不和合」本身即是「因緣」

王教授的這篇短文令我感慨良久，也愈發讓我覺得佛教教育的重要性，否則人云亦云談閒事，談剎那，談交會，就以為是「青竹黃花，俱是般若」，或在「哲學上有一點禪宗」就以為是「對佛理的吸收運用，得心應手」，那麼眾多潛心修行的法師只好還俗回家吃老米飯了——「般若」如果這麼簡單，滿街都是禪師，何需修行？

那麼為何在這個時候，學界會有這麼一種說法存在於當今世上？為何在「台灣社會脫胎換骨的變化」中，《台灣副刊》會出現這麼一篇〈文貴情真——談林貴真女士的散文〉的短文？簡單來說，這就是因為在當今的「數、時、方」之流變下，坊間追求「人天福報」的佛事過於繽紛混亂，「接引初機」的發心太過理直氣壯，反倒令博大精深的佛法在佛教普及的狀態下嘲諷般地逐漸式微，以至於像王教授這種曲解「因緣法」的現象得以悄悄地從亂象裏冒了出來——這無疑地是當今我們這些福報不夠的世人，在不明所以的同緣共業牽引下，所「和合」出來的「因緣」現象。

五、「因緣」的反面正是「執著」

其實縱觀王教授這篇短文，我們不難發現他仍然有一句話是如理如法的：「遍讀她（林貴真）散見各處的『偶然』，發現她的偶然正是『因緣』，它的反面正是『執著』。」我對這段話並不十分瞭解，但套用王教授自己的「因緣觀」，或可將之解讀為王教授無意之間發現了林貴真女士「想建立『偶然』的人生觀」，掩卷沉思，突然意識到他發現她的「偶然的人生觀」正是一樁偶然事件建立於自己對「因緣」的認識上；由於王教授警覺到這麼一個認識是一種「執著」，於是在「因緣和合」的作用下，不禁感歎「『因緣』……的反面正是『執著』」。

王教授這個「執著」的說法有其正面的意義，更替林女士的偏執人生觀，提供了積極的貢獻，因為整個佛法體系雖然建構在「因緣法」，但由於「緣起性空」的真諦，這個「因緣法」不能執取，否則必入歧途；可惜的是，王教授雖然警覺到執取因緣的危險性，但是並未能確切地掌握這個想法，反而因為擺脫不了他做為一個基督徒所堅守的「神我」二分法觀念——「執著」的顯現以及「緣起性空」的悖逆——所以隱隱然將「自我」牢牢地把握住，因而產生了這個以「自我」為本位來強自解讀「因緣」的結果，以至於將佛法的詮釋弄得寓意混淆。

六、「執著」於「第一因」的意識混淆

是呀！「執著」正是這篇短文最根本的依據，而「執著」於「第一因的必然」，才是這篇短文造成矛盾敘述的根緣。職是之故，倘若現在我們將王教授的「佛家用『因』解釋他失去的一切（那是必然會失去的），能夠跳出悲痛的泥淖；用『緣』解釋他得到的一切（那是偶然才得到的），所以有歡喜感謝的心情」的說法，在「神我」的二分法觀念裏重新詮釋，那麼我們就可清楚地看出這是一位

基督徒對佛家的看法，卻不是奉行「諸法無我」的佛家對自己的看法——這是基督教徒「希望以佛法補基督教義之不足」最根本的矛盾所在，更是文藝人士「為了文學，為了詮釋人生……表現人生」，而嘗試將佛法拉低來解釋世間現象的危險性所在（語出〈到紐約，走訪捕蝶人——散文家王鼎鈞先生訪問記〉，廖玉蕙記錄，《中央副刊》）。

七、 在「文本」中還原「文本」的原意

那麼，佛家的看法是甚麼呢？我「破迷」了之後不宜一走了之，於是便有了「啟悟」的動機；更由於我為了在「因緣法」裏闡明「因緣法」（王教授的「一體」的真義），於是就只能隨順因緣地停佇在王教授這個「文本」裏去還原「文本」應有的原意：「佛家用『諸行無常』解釋他失去的一切（因諸行無常之故），所以能夠跳出悲痛的泥淖；用『諸法無我』解釋他得到的一切（同緣共業的促成，而非一己的私力所得），所以有歡喜感謝的心情」——佛陀的「三法印」的引用。

迴向

我似乎在論理說法的字裏行間有些過份嚴厲了，這是我必須向余教授與王教授負荊請罪的地方——我其實真是不想說，連溫和的字句都不想說；但是我在佛法的感召下卻不容退縮，也不能妥協，因為值此末法時代，虔敬的學佛之人已經在這個深受宗教影響卻又不求甚解的社會裏退無可退了。

我就是在緬懷這些「禪學與名相」的思緒而掙扎不出時，借用了余教授與王教授的兩段談話，一鼓作氣地寫下了這篇論文，藉以質疑「動機不明」或「紓發感情」的混淆——這樁原本只是「因緣和合」事件的發生，一方面說明了我與他們兩位從過去到現在所交會的因緣匪淺，一方面卻只是因為

我在學佛道路上一直都是戰戰兢兢，誠惶誠恐，更時時以「於身無所取，於修無所著，於法無所住」的「緣起性空」的道理警惕著自己所導致。因此，我為我不得不借用言詞來談禪論法，伏祈諸天護法的鑒諒。

職是，我希望在我生而為「人」的這一世以及其它的生生世世，任何的因緣怎麼來就怎麼去，不要太過糾纏不清；我更希望自己生生世世不以文顯，不以意示，因為「我」無時無刻不受到「自己」的愚弄，又受到「概念」的牽制，但卻掙扎了幾劫都掙扎不出來。為此，我迴向——

我寧可身為收受和煦陽光與散射溫暖光芒的
仲介人，而不願作為一個
截斷陽光卻提供陰暗的人；
我寧可將佛法化為雨珠點點，不著痕跡地
潤濕人心，活化萬物，而不願令佛法變為
人生的法則或宗教的戒條；
我寧可做為一個「懂得一點兒佛法」的
無所為而為的人，而不願
背負著佛法卻又作為一個「不過爾爾」的
登堂昇座的說法人。

這雖然是我的心願，但是我對那些在人生道路上以正面或反面的方式來提昇我生命的人的恩德一直不敢或忘，畢竟沒有他們的「因緣」交會，我這個微不足道的自私願望是怎樣都發不起來的……

註一：十二因緣（無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死）在「數、時、方」所界定的「時空本體」裏詮釋了有情生死流轉的過程與生命現象，更在破除了「數、時、方」所界定的「時空本體」裏詮釋了虛妄意識剎那生滅的現象；要注意的是，「數、時、方」一旦破除了，「十二因緣」的每一支均表裏相依，互為因果，因此在本質上就是一個較深層次的「十二因緣」的內涵——這裏面找不到「必然」或「偶然」之說（取材自〈十二緣起論〉，楊崑生，《大方廣學刊》第一、二期）。

問曰：六祖說：「何期自性能生萬物。」這裏的自性是甚麼意思？不是萬物皆無自性嗎？

答曰：「自性」是個很籠統的詞彙。在修行上更是一個難以補捉的形象。藏傳佛學將「自性」形象化，以「種子」一字統攝之，音「希利」，是修習「四臂觀音」時所觀照的對象。



兩個圈圈之間的「空」有「有」的成分在內，所以要用「空見」再將之「觀空」。從某個意義說，兩個圈圈中間有「風」，上下撐開人的身體，是「風」的作用。這個「風」，是「地水火風」的「風」。其之所以可以造作，因兩個圈圈之間為「空」，是謂「地水火風空」，然後有「見」，是為「識」。觀「希利」時，要讓兩個圈圈向著自己，融入胸腔，然後讓兩個圈圈一個向上、一個向下，循中脈上下逡巡，可助自己摶氣、攝心。

中脈是藏傳佛學的名詞，沒有具體的脈絡，中文象形字裏有「予、幻」兩個字，可以用來詮釋「希利」的圈圈，但其「予、幻」不是圈圈，而是「三角與倒三角」，結合了，往下拉扯為「予」，往上拉扯為「幻」，中間還未拉開的時候就是「幾」，動靜相待，這就是「希利」的圈圈還未造作的景況。兩個圈圈貼在胸口的時候，先不要讓它們上下移動，因為「希利」是不動的。這有點難度，所以要唱誦「六字大明咒」，讓咒音在身邊轉動起來。這是唯一能夠讓「希利」不動又動的方法，是曰「四臂觀音法」。

「希利」必須是水晶狀態，可以一觀到底，直接看到後面的事物，所以是一種「空而無物」的東西。人身內部的「經脈運行、元素、地水火風」的運動與天體運行的規律是一致的。整個結合起來的時候，它會產生無暇之光。我在〈眩〉一文裏有所描繪。「時輪」是一個源自「無上瑜伽」的最高教示，是「時間與輪迴」糾纏所製造出來的「曼陀羅」，以「時輪金剛」為所緣境與依止處，將「內時輪」由胚胎至長成的氣脈與微細氣、與「外時輪」的宇宙結構與天體運行結合起來。修行的時候與「自性」互抱，讓「六字大明咒」在身旁轉動起來，也同樣有這種作用。時間將會整個瓦解掉。當然這裏需要深觀的「空見」。

「希利」的兩個圈子就像置於人體之「中脈」頭尾的「白、紅明點」一般。當「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，「希利」的兩個圈子會漸自融會在一起，象徵著「白空顯象」與「紅空增上」匯聚成「黑全成就」，然後「我與自性」的結合會像「子母光明」一樣，湛然生光。

這個「母光明」當然就是「四臂觀音」菩薩，而觀想者從菩薩身上的綢緞瓔珞到低垂的慈目，從摩尼寶珠到五方佛冠，從水晶念珠到那朵白蓮……將使得觀想者感受耀眼的光芒，同時照亮了渾濁的瞳眸。持續注視下去，觀想者的身體將失去重力，開始向上漂浮，緊接著或是同時發生，一下子，如影隨形的時間將化解開去；再然後，心裏將陡地一鬆，念頭一下子也就消失無蹤了。

這個依「境」而「行」所產生的「果」讓「外其(最初生)身」整個融入「內身」，而就在這麼一個「(內)身存」的妙果裏，「外其(最初生)身」不再有回憶，所以沒有了遺忘。不再有曾經，所以沒有了存在的痕跡。不再有盼望，所以沒有了焦慮。不再有將來，所以也就沒有了壓迫的希冀。後來或者是先前（因為沒有記憶或想盼，所以不知是先前發生還是後來發生）又發生了甚麼，觀想者只能有一些印象，事情發生的先後順序、具體細節都不可能記得清楚，然後外界的光線就扭曲了起來，而周圍則昏暗下去，變成了一片漆黑。這個「外其身」的境界反映到了「內身」，就是「黑全成就」，而其「(內)身存」的具體顯現，任何的境界都不再執取，於是「人、佛、自性」就融會為一體。

這個「境行果」相互緣起的結果，「我與自性」將結合得異常穩固，「子母光明」隨即現前。我必須再次強調，「自性」往「佛性」攀附是「幻」，「佛性」往「自性」給賦是「予」，而居其中的「幻予不二」是人。我剛剛說「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」。將之引申過來，當「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，其動力將化解一直支撐著「希利」的兩個圈子的內在動力，而使得「白空顯象」與「紅空增上」漸自匯聚成「黑全成就」；正是這麼一種「物理性」的結合，使得「我與自性」不再可以分割，湛然生光，是謂「佛性」。

這個當然很難做到，而且已經牽涉到「密教續部」的修行了。我之所以廣為宣說，是因為夏瑪仁波切權說方便，以「四臂觀音」的修行方法向諸有情眾解釋一些有關「氣(prana)、脈(nadi)、明點(bindu)」的論述，更因為夏瑪巴慈悲，極富智慧，所以不深入「氣、脈、明點」的詮釋，而以之闡釋「氣」的調適，因為「氣」在凡夫肉身裏運行，往往牽動很多「思緒與觀念」。這是我們墮入輪迴的

根本原因，而「氣」的運行，就是帶動「思緒與觀念」最重要的一個運輸工具，如若清淨，則在佛的境界，如若不清淨，則在輪迴的世間。

這樣子觀「四臂觀音」，觀想者將在身子裏建構一個「身曼達(body mandala)」，並把觀想者擺在一個覺悟的世界；以之觀種子字「希利」，就是建構「語曼達(speech mandala)」；而觀想者將所觀之物融入空性，就是說明諸法的差別現象本身就是「空」。這些觀法都與「氣之運行」有關。這也是為何所有修行，不論佛、道，都強調摶氣的重要。觀想者要成就，只能摶氣。心是捉摸不定的，要放鬆自己，唯有數息，控制「氣之運行」或觀想「希利」，只要盯住它，專注，讓氣流動，下沉，逼至指尖，身體就整個放鬆了。盯住「希利」的兩個圈圈也行，不要狐疑，那樣也可以放鬆自己。

「希利」的兩個圈圈猶若「因緣」。「因緣」一個連著一個往後推衍，曰「予」，然後在推予的過程裏，賦予了「敘述」一個莊嚴意義的，則為「序」；不能推予、但是逆溯因緣而尋其因緣背後的總因緣的過程則為「幻」，故曰「倒予為幻」；若不明「幻、予」而強作鳴聲，敘述者必定在一個「敘述」的界定裏，上下相付，則因緣必脫鉤，而互為忤逆，成「乙乙」狀，是為「亂」之根源。

「予幻」兩字合在一起有個勢動。「由予至幻」是一個順時針的動作，右旋知來、由外而內，「由幻至予」是一個逆時針的動作，左旋知往、由內而外。「左旋知往、右旋知來」其實往來不遷，其中有象，存象於境，境中有幾。是為 swastika 鑑往開來、挹注線性敘說的時位概念，在辛饒授記的永恆慈悲的普照之下，沒有凡間塵世、生死輪迴的痛苦，能夠如願以償地享受永恆的幸福。

這個才是「如意輪白度母」所賜的吉祥，以「予、亂、幻」的糾葛以及「由予至幻」、「由幻至予」如何糾纏藏文種子字「希利」，來「普降有寂精華之壽福」，並以之詮釋「法界」如何不變，「昊天」如何「攝以無礙幻網遊舞力」，因為生死輪迴的「苦厄」消失了，是謂「樂空」。

何以故？因為「法界不變樂空昊天中」，時間的概念被破除了，「內在自我」或「第七識」也不再有「時空」的支撐，而有了收攝的力量，相應於「四臂觀音」，「化身」與「報身」就結合起來

了，於是「第八識」的光明自性也收攝了起來，並以其所收攝的「第八識光明」排除「能淨、所淨」無餘，於是就入住於「光明自性如來藏」，無所覆蓋，「黑全成就」乃倏忽轉變為「子母光明」。

從這個觀點來看，多年來闡釋「四臂觀音」修行要點的夏瑪仁波切，深刻明瞭緣起的奧祕，從剎那乃至諸時，都與「內身」的「氣、脈、明點」相合，並於「外其身」的過程彰顯「外、內、餘」的智慧，相合之相無量，並以其無量，緣起乃結合方便與智慧，於是成就了無量功德。

「藏傳佛教」與「禪宗」最大的不同是，「藏傳佛教」寓最深邃的佛法於修行次第之中，利鈍兼備，而「禪宗」或漸或頓，行住坐臥皆在定中，沒有修行次第，當下即是，只適合利根者修行。

又判：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」「過去心」乃「我」與過去之事的身心糾纏，「現在心」是我對現在狀態的執取，「未來心」是對自我的設定與願景。「過去、現在、未來」——人如此將「我」的概念進行了推演，卻同樣被困在了「過去、現在、未來」的直線化時空中，卻不明白「時輪」的內涵。實際上「過去、現在、未來」是相互影響的，人因跳不出這個範疇，所以才總演繹與發展。自性被「我」的推演所遮蓋了，且自性只有破除時空才有明瞭的可能。從無始劫以來，一直無法脫離在「時輪」中顛沛的命運，這也是事實。

答曰：首先，「過現未」不是一個直線性的時空概念，否則「龍華三會」就不可能了。其次，在「十方三世」的觀念下，「未來」可以回到「過去」，「現在」則於須臾消弭，曰「諸行無常」。再其次，「我」是「四大假合」的產物，從來都沒有一個「我」的存在，不論是「過現未」都一樣，曰「諸法無我」。最後，心無形畔，緣物顯心，自性無性，末那緣賴耶，染污成「我」，但實無我，不止人無我，法亦無我。「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

又問：未來可回到過去，為何我不能回到過去呢？

答曰：這很簡單。因為您執取自我，又沒能證悟。一旦證悟，時間就不再能夠羈絆自己了，是為真正的「自在」。

另判：先生的每一篇回答字字都是慈悲、智慧與方便，字字都是無私利他的行願，字字都是在布施無畏、正法與安樂，謝謝您！我只是個被習氣纏縛、常沒常流轉的凡夫，在沒有遇到這些承載著智慧的文字的啟迪之前，生活就像在黑夜中摸路一般，充斥著錯誤、恐怖與痛苦，可林先生以平等的慈悲、深切的友情認真負責地對待每一位提問者無怨無悔，甚至可以說對每一個提問者與問題都充滿了敬意，我想這就是真正的平等吧，這就是「慈悲喜捨」吧，「茲心」非心，「非心」在茲，喜其所「捨」，捨其所「喜」，甚至有的提問者充滿戾氣、出言不恭、百般調侃嘲諷，但林先生從來都是從他們的需要出發，盡可能以他們能接受的內容、形式化解其中的傲慢與偏見，而所言更是利他的真實寫照，我想這就是「以直報怨」吧，悳（德）者直心也，直心下平等無怨吧。我能在知乎和這位先生相遇真是我的福，這份恩甚深甚重甚真，任何掛念著先生這份恩情的人，都要明白林先生不求也不曾想要任何回報，唯一的真正回報這位先生的方法就是去報答十方三世無量無邊的眾生！

另判：[颯淚笑]這段話應該置頂起來。

答曰：多謝您的感言。每個人都是帶著無始劫的「業」、輾轉投生於這個世間。這裏面很多人都是我們過去世的親人，將來也會再度成為親人。我們不知背後的「業」，何忍苛責呢？大陸的養成教育或許因為「革命思潮」過激，所以很多都是扭曲了人性。這也只能說是一種「同緣共業」。真的只能慢慢來。發「菩提心」是第一步。然後隨緣了舊業。其它的都是護法的功德。

又判：謝謝！您說得太好了！我記得您曾說過，「非心」者「悲」也，「茲心」者「慈」也。「慈悲」者，「茲心非心」也。又「茲」者「是」也，「重玄」也，「玄之又玄」也，「即時即事」也，「是時是事」也，故「慈悲」者，「是心非心」也。以是知「心非心是心」也。十方三世的因緣廣邈，無邊無際，無始無終，但是存乎一心，其「不與心相應」者，「即時即事」、「是時是事」之現時顯現也，是謂「理事圓融」，即心是心，是心非心。這真說得太好了。

答曰：是呀。是這個理。

又問：那麼，身體缺陷不自信，無法接納有殘缺的自己，該怎麼辦？

答曰：從嚴謹的哲學意義上說，任何人都是獨立自主的個體，不是任何人、事、物的附屬品。這是全身之形皆具、但因全身無形、而以意聲為形的意思。當任何人在感情上有所歸屬時，他也是以「全身之形」歸屬，因其全身本無形，否則不能「反其身」而歸屬。既然全身之形本無形，就不存在「殘缺」與否一說。

又問：何為「反其身」？

答曰：「反其身」者，「皈」也。

又判：「完整和完美」之別而已矣。作為個人的自己是不完美的，但是依然是完整的。

答曰：誠然如是。您說得對。

另判：「皈」不是順服嗎？怎是反其身？身不是物理上的身體，是內意識中覺得自己有身形，那「反其身」又是什麼呢？

答曰：中土的「皈」字有幾個轉輒。《說文解字》沒有收錄「皈」字，可見得晚唐的大徐小徐在編撰《說文解字》之時，是以「歸」為「皈」的，但是《康熙字典》收錄了「皈」字，並說「皈」同「歸」，作「皈依」解。以是，「皈依」的正體是「歸依」，為梵語 sarana 的中文翻譯。

既然「歸依」為「皈依」的正體，為何別造「皈」字，作「皈依」解？這就是「大哉問」了。中文象形字的「歸」、「依」兩字早在殷商晚期就已存在，中國河南安陽小屯村殷墟出土的甲骨卜辭「王其歸」中的「歸」字是「返還、歸來」之義。晚唐的《說文解字》解釋為「歸，女嫁也。從止，從婦省」。甲骨文的「帚」即「婦」，婦女嫁到夫家就稱為「歸」，因為夫家是婦女的歸宿。我昨天還跟一位「知友」討論「歸妹卦」與「漸卦」之別，當真有趣，但是「歸」這個「返還、歸來」不過只是「女嫁」的引申義而已，並沒有「皈依」的「皈」的字義，而「依」字，按《說文解字》解釋為「依，倚也。從人，衣聲。」甲骨文的「依」並非形聲字，其字形從「人在衣中」，象人著衣之形，

是個會意字，本義就是人穿著衣服，可見「倚靠」之「倚」也是引申義。其實，「衣」為「似會意之象形字」，其義大矣哉，上似人字，下似兩人字，「鐘鼎文」皆然。

那麼「人在衣中」是甚麼意思？我在「知乎」曾經回答過一個問題，為甚麼同樣使用繁體字，臺灣用「裡」而香港用「裏」？我的答覆是「裡、裏」通用，眾人皆知，如今在大陸，俱成「里」，雖然無奈，但是也無法可施。其實由「裏」而「裡」而「里」，隱涵著國人思維持續迴下的隱憂，先「師心」而「師物」而「以物為心」。何以故？探究其因，「雙人之从」位於人下，是為「衣」字。只不過，上面之人作正面形，與从之雙人分開，則「衣」就成為一個正面之人在上引其面左之雙人，「夾牙成裘，夾公成袞，夾中成衷，夾里成裏，夾果成裹，夾臼成褽，夾埶成褻，夾保成褒，夾毛成表」。這裏面有很深的哲學意涵。

那麼「夾人成依」是甚麼意思呢？這時就得檢視「身」字了。只不過「身」之一字甚為詭譎，以其從人，但因全身之形皆具，卻又以其全身無形，而以意聲為形，是之謂「身」，有如「名句文」一旦為「名身句身文身」，都具有「一顯即顯全身之形」之意，能所之能亦然。

「身」之一字甚深。首先，其「人」象臂脛之形，似「壬」或「重」之「人」形，其臂下垂，與脛相屬，故只見兩肢，而不具四肢。這是不是簡化了頭部與手，應該不是重點，不包括下肢，卻是正確的，但這是因為其「身之下」不為丿，實為一坐形，形似尸(無上之短橫槓)，其坐者，什物也，形似「曰」，非字，以其坐，隱藏其下肢，卻凸顯了腹部，故「身」從人，從「反ヨ、尸、曰」省。觀「身」，需與「反身」之「皈」合而觀之，方得其意。以「反身」一字形「殷(無右旁之殳)」，歸也，雖「反身」仍歸於其「身」之謂也，但歸於其「身」之「皈」已不是原來之「身」，故「身、殷(無右旁之殳)、連結原身與皈依後之身」函三即一，「治身」也。

以此觀《論語・學而》，曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」似可探知曾子治學嚴謹，但是不夠活潑，如果是顏淵，這裏的問話很可能是，「吾日三省

吾身：吾身是否真為己身？治身是否真的能夠破除己身之執取？破除了己身之執取，是否還能歸依為吾身之整體？」庶幾乎，「身」是不能脫離「己身」而治身的。只不過，這裏的「歸依」其實已進入了「皈依」的論述領域，但因先秦時期沒有「皈」字，故以「歸」行。

我之所以說「身之下」實為一坐形，形似尸(無上之短橫槓)，即因「身」隱藏其下肢，卻凸顯了腹部。我曾經認為「身」有「引」之意，但「身之引」不論是否為左引或躬身彎曲，都不會隱藏其下肢，更不會因之而凸顯腹部，所以我認為這樣的詮釋都因「射」而來，所以屬於一種「以射論身」的後設論述。事實上「身」之造早於「射」字，所以詮釋「身」不能由「射」入手，而須由「反ヨ、尸、曰」之字入手，而這個字卻是「身」之發音的由來，不為「人」，故「身」從人從「反ヨ、尸、曰」省聲。至於「曰」，我想以「什物」之解最為合適，非字，以其「什物」，故能凸顯「反ヨ」，以其坐，故能隱藏其下肢，因為我以為隱藏其下肢，是「人、反人」之所以可以與「反ヨ、ヨ」形成「身、肖」的論證基石。無以名之，我稱之為「無何有之身」。

我相信，「身」之所以能夠一顯全顯，以全身之形皆具，卻又以其全身無形，而以意聲為形，是謂「身」。這個在沒有古文之「身」可以參照的情況下，把握「身無身是身」的哲理，至關重要，否則「一身復現剎塵身」就不能論述了。這是「皈」為「反其身」的由來，有點費解，但從反從白，卻很清楚，而「白」通「自」，古「鼻」字，今人言我，自指其鼻，蓋古意也。劉勰的《文心雕龍．情辨》有一句話說：「賁象窮白，貴乎反本。」正是「皈」與「反其身」的寫照。

另判：諸位年輕的朋友，很多從現代簡化字的白話文教育入手，看不懂自己古代傳統的文化，很難了解是甚麼意思，所以固有傳統文化變成沒有用的東西了。等於你把那個寶庫的鑰匙弄丟了，進不了門。只是聽人家亂說，認為那個寶庫裏面都是糟粕垃圾，就把糟粕垃圾和寶貝一起丟棄了。許多留洋回來的人，認為中國文化不適應時代了，其實中國文化是甚麼，他根本不了解……中國文化都在古文裏頭，古文都是繁體字。

……中國文化六歲入「小學」，是先要認識字，十八歲入大學，這是過去的教育。大學不是現在的大學，所謂大學就是「大人之學」，要做一個人了，長大了，學怎么樣做人、做事，這個文化叫「大學」。我們過去的教育傳統是這樣的。

……我們現在不讀書，不懂得中國文字，古書就讀不懂啊。我們當年讀書是要這樣把中國文字背來，背進去了以後，一輩子用之不盡，學問就是這樣讀來的。現在講儒釋道三家的學問，真難了！因為大家都沒有基礎。——摘錄自《南懷瑾講演錄》

反詰：我的老北鼻，文字是記錄傳達的作用，只要能懂表達的意思就夠了，還分古今中外嗎？

答曰：誠然如是。文字只具「記錄傳達的作用，只要能懂表達的意思就夠了。」那麼，您能否領悟王國維的「人生的三種境界」？其一、「獨上高樓，望盡天涯路」；其二、「衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴」；其三、「驀然回首，那人卻在燈火闌珊處」。如果您能夠領悟，我恭賀您，如果不能，那您就得在文字裏盤桓而上，探索思想之蘊而不發，那時您就不會只是將文字作為工具，而是以文字為敘述對象了。這時您已經「入文字門」了。至於「古今中外」，您扯遠了。要知曉「古文、今文」之爭，先讀「漢代經學」；要知曉「中文、外文」之翻譯，您得先懂「中文」再懂「外文」，然後懂翻譯的技巧，三者都不懂，莫提「中外」，治學切勿狂妄。

反詰：繁體字好，都研究繁體字吧，簡體字、英文不行。都去研究繁體字，體驗三重境界吧。

又問：我覺得這裏有大學問，您是否能將「過去、現在、未來」與「時輪」結合起來論述呢？這裏面，我的概念很混雜。

答曰：這個問題很大，不容易說清楚，但我曾經在一個「輪迴陰陽」的議題裏回答過。如下。

如何在「輪迴陰陽」中看待把握語言的可能性？這個問題很有意思，但不知為何，卻不受大家的注意。我想這是因為這個問題混淆了幾個概念，以「輪迴與陰陽」的比喻來探討語言如何在思想裏把握語言。基本上說，這個議題就是說，文字就是思想，而不必在思想裏，以文字論述思想，或更為

直截了當地講，這是思想的「隱祕論」或文字的「隱祕論」，以「思想與文字」一起俱起，此現彼現故。更有甚者，這個議題在互聯網裏開其端，而互聯網本身就是個「隱祕論」的詮釋，也就是「隱祕論」esotericism 一直都在互聯網之中，而不必在進入互聯網之後，再去探勘如何進入「隱祕論」或「神祕學」，於是這就直截替「虛擬實境」下定義。

這兩個現象合而併之，這個議題的著眼點不在「虛擬實境」，而在「入」，更在「入文字」，或說「入思想」也行，因為「入」本身就是「隱祕論」，而入於其不可入之處，「文字」與「思想」是不能區別的，也就是「思想與文字」一起俱起、此現彼現。這是「隱祕論」的終極意義。

粗觀之，這個「入」在論述佛學的「般若」，但不以一些濫用套用的佛言佛語來詮釋佛學，因這些濫用套用的佛言佛語對佛學的傳衍是個破壞，換句話說，佛學作為一種思想體系在這些濫用套用的佛言佛語詮釋裏，已經落於俗套，結果很多佛學的真正精神就喪失了，就算釋迦牟尼佛再現於娑婆世間，祂必定也不樂意見到這樣的佛言佛語，因為這些濫用套用佛言佛語的人，大多在研讀佛學名相的時候，已經陷於佛學的思想體系，不止不能「入文字」，連「入思想」的力度也沒有，卻又如何在「思想與文字」一起俱起、此現彼現的情況下，去詮釋「隱祕論」呢？

或許這種情況是時代的必然趨勢罷？更或許「思想與文字」一起俱起、此現彼現的情況，就是一種「混沌」的景觀？其實在古老的中國，當「儒道」還沒有分道揚鑣的時候，就盛行一種「彌綸」思想，以「範圍天地之化而不過」的論述方式談「易」說「不違不過」，所以孔子在《易傳》說「易與天地準」，以今人的觀點看，就是「隱祕論」的終極意義，也不能說不對罷？學人在這個「天地之間」，不必「入」，更無「入」的概念，所以才能不費吹灰之力就能「彌綸天地之道」了。這個就是中國哲學思想的「隱祕論」。「時位」理論也。

當然學人要探索中國的原始哲學思想必須研究「易學」，還必須研究「形象文字」，因為類似「真空妙有」之類的翻譯文字在中土行之已久，影響中文敘述甚劇，有返回六朝時期的「漢儒崩毀、

道學初興、佛學格義」等文字敘述的跡象，所以我們如何在恢復中國文化的驅動裏，破除這些謬悠之說，入其文字，才是「隱祕論」的終極意義，而值此「互聯網」當道的今天，如何在「虛擬實境」裏交談，如何在「荒謬存有」裏入於其隱，就直截解釋了在「互聯網」的聚散無常裏，如何詮釋佛家的緣起緣滅，以「緣起緣滅」在不知因緣轇轕的前提下，本身就是個「隱祕論」。

「緣起緣滅」可說是一個直截破解occultism的「隱祕論」的說法，而且可以將mysticism的「隱祕論」直截串接為esotericism的「隱祕論」。只不過，這裏的「隱祕論」是站在「十方三世」的基礎上說的，是為密續的「隱祕論」，除去「緣起緣滅」的論見，這三個「隱祕論」將各自為陣。當然「十方三世」本身也是一個「隱祕論」的論述範疇。

這是藏傳佛學的「時輪」與「俱起論」對當代互聯網以「即時現起」來連結廣大空間的奧祕。何以故？網絡的「隱祕論」，因為即時，所以沒有時間的隔閡，但是因為侷限於空間，所以就形成了一個以「不變時間」為中心的空間演變，是謂「時輪」。其「思想與文字」的一起俱起，是謂「俱起論」。這是所有徜徉於網絡的時尚青年必須了解的「隱祕論」，更必須知道讀死書、死背經典，不是普賢菩薩所倡行的「創造性思想」。

當然這裏僅提撕了一個「還滅門」的方法論，沒有固定模式，畢竟人的心靈是自由的，不應被侷限在任何一種模式裏，否則思想就僵化了，而解除這個思想僵化就是「入於混沌」的「隱祕論」。只不過說「入」，其實「未入」，而「還滅門」在當今這個文明世界裏，也不應太過曲高和寡，畢竟人類的文明進程是往前面流淌的，是謂「流轉門」。

「還滅門」與「流轉門」之爭其實從西漢之「古文」與「今文」之爭以後就從未消停過，事實上從戰國末年的「周易乾鑿度」到西漢的董仲舒，「古文」早就在「易緯」思想的肆虐下，潰不成軍了，不止難以與「今文」匹敵，而且從此，「太易、太初、太始、太素、渾淪、天地、萬物」等一路流淌，直至今日，都不見醒轉。古人說，「向上一路，千聖不傳」，確是如此呀。

今天有了互聯網，更因為互聯網本身就是個「隱祕論」，那麼「古文」可以在民初五四運動以白話文詮釋的「今文」肆虐之下捲土重來嗎？這裏似乎是個希望，也是所有在互聯網上貼文的人應對自己有的期許，以文章在互聯網進行「體於身」的隱祕詮釋，因為文章之於互聯網乃作者與眾人互緣互起的表現，所以表人之德，亦勸人慕德，著之是即「體於身」，亦即「衣服在躬」的隱祕詮釋。

「衣服在躬而不知其名為罔」一說，出自《禮記・少儀》，而「不知其名」即為「隱祕論」。如果連這個「古文」都不知道，那就是對「古文、今文」之爭全然不知了，是之謂「罔」。這個就是中國的哲學思想在「還滅」與「流轉」之中對「思想、文字」如何掌握的關鍵，是謂「輪迴」，更是「輪迴陰陽」的文字演練。

又問：occultism、mysticism、esotericism 等三個「隱祕論」有何區別嗎？又，為何是這個「隱祕論」，而不是另一個「隱秘論」呢？網絡的「隱秘論」因為「即時現起」所以「時間不變」，變以空間？我只是感覺互聯網空間，記載了幾年前的文字，幾月前的文字，現在的文字，包括過去的人，現在的人。一旦出現，時間便會凝固，空間因「緣」而變。

現實世界裏，沒有蹤跡可循，時間在變，空間也在變。不知這樣想對不對？「時輪」的概念，的確不好理解，我甚至無法想像，「以不變時間為中心」的空間演變是甚麼模樣。那豈不是變成一個「轉盤」了？「轉盤」的中心是時間，「轉盤」不斷轉動，空間也在快速變換。那麼「轉盤」中心的時間便是「即時現起」？我突然發覺佛學的「時空觀」與我們日常的固有認知完全不同。還是說現實世界是「以空間不變為中心」的時間演變？

答曰：我不是借用了「輪迴與陰陽」的議題來論述如何把握語言的可能性嗎？這是因為您所提的問題混淆了「過現未」與「時輪」的概念。簡單地說，「十方三世」是一個「複宇宙」的概念，而「時輪」是將「複宇宙」投射於「單宇宙」的一個可能的比喻。我曾在霍金教授逝世時，回答了一個有關《時間簡史》的問題。現在我把它引述過來解答您的問題。

霍金教授最近逝世了，他生前最有名的著作《時間簡史》也再度被炒作起來，但《時間簡史》其實與「時間」無關，與「歷史」或「簡史」也沒有多大的關聯，倒是這本書的副標題「從大爆炸到黑洞」，才是這本論述「宇宙論」的科普圖書的旨趣。我甚至懷疑，「時間簡史」的書名是出版社為銷售的考量而擅加的，不是霍金教授的本意。以霍金教授的盛名來看，他是不可能將「宇宙起源」或「宇宙發展」與「時間」劃上等號的，因為這原本就沒有關聯。

事實上，《時間簡史》這本書混淆了很多觀念，舉凡「天文物理、混沌理論、上帝」等，甚至命運，都甚為混淆，作為一本科普圖書其實思想層階不高，與海德格的《存在與時間》相隔甚遠，而《存在與時間》的著眼點在「存在」，不在「時間」，但因論及「即在」，所以才與「時間」掛勾，其實「存在」與「時間」也沒有絕對的關聯。

「時間」的議題難為，可見一斑。歷史文獻裏解釋「過去、現在、未來」最精闢的只有佛學，但因「時間」不能具象而論，所以世親菩薩將之列為「心不相應行法」之一支以論之，而中土的原始哲學思想則以「時位」論之，孔子更在解釋「時位」的固結、凝縮，發展出來一個「幾者動之微」的理論，震古鑠今，猶若將「時位」定在一個0上，不動幾動，既不能敘述0的不能具象，也不能解釋「過去、現在、未來」如何圍繞著一個不能具象的0，而緩緩蠕動。

「時間」就這樣固結了起來，「空間」卻繞著「時間」，將整個宇宙空間轉成了「時輪」，而就在「過去、現在、未來」一起俱起之時，「空間、數」層層相疊，而有了「數、時、方」的論說。暫且不說玄奘大師的「數、時、方」翻譯是否準確地表達了佛學的「十方三世」的概念，但他的翻譯與孔子的「幾者動之微」擦肩而過，則是歷史遺恨。

這個「十方三世」的概念不止牽涉了一個與「時空」如影隨形的「數」，而且就在「數」推動「空間」繞著「時間」、將轉動的「時輪」沿著「時間的軸線」推動為「時間軸」的圓筒狀時，這個為了詮顯差別個體而造作的「數」只好化約為一些特殊的「數」，對著一些相對世間的基本法徵大訴

特訴起來；這下子，那個沿著「時間的軸線」往未來推進的「時輪」就在事物之數數現起，次第而成時空的時候，讓「數、空間」如兩艘併船一般，沿著「時間的軸線」，互盪互倚，將「空間」由一百三十八億年以前的宇宙大爆炸擠兌成了一個「幾微之動」，然後最早形成的星球就開始綻放出來宇宙間的「熠耀宵行」，讓神祕的黑暗物質甚至「反物質」，還原為一個「幾動不動」的「數」，而形成了一個以「時輪」為敘述中心的「隱祕論」，更讓「數、時、方」一起俱起、此現彼現的運作情況有了一個比宇宙大爆炸更重要的偵測，而看到了人類的起源，或「創世紀」。「創世紀」的難以求證，是不是《聖經》以「亞當、夏娃」來破題，真是查無所證。

這不是我胡謅的。互聯網上有美國的「國家科學基金會」所蒐集的一幅從宇宙大爆炸到現在的「時間軸」。只不過，這個「時輪」沿著「時間的軸線」的轉動本為由無始劫始、至無始劫終，所以為了圖示的方便，它就把一百三十八億年化約為一億八千萬年，而有了一個可以表述的「時間軸」，但是在藝術家的眼光裏，這樣的化約有點不倫不類，於是藝術家又把宇宙第一顆星球開始形成的景象製作成一幅破解「黑暗物質」的「重力波」。

當然研究宗教的學者從來都不這麼麻煩，也不需倚賴獨立實驗來證明，所以持「二元論」者就有了「創世紀」的論說，而持「混沌時空論」者就將宇宙初始的觀測看成「橐籥」，虛而不屈，動而愈出，將一個無法通過電磁波觀測的「黑暗物質」通過變異不已的微弱無線電訊波頻推算了出來。

「黑暗物質」這麼一個 dark matter 能否作為「人類的起源」的根據仍有待觀察，但這麼一個極其微弱的訊號卻「熠耀宵行」，將「黑暗、光亮」在交互呈現時所形成的第一批物體，從伸手不見五指的漆黑景象裏，逆反了初期宇宙的低溫，也逆反了「重力波」，更逆反了「時間軸」的圓筒狀所賴以往未來衍生的「時間的軸線」，於是「十方三世」就倏忽現起了。

「十方三世」究竟是個甚麼概念呀！「創世紀」又是個甚麼概念呢？這些都不是《時間簡史》所能論述的，或許霍金教授只是用「時間」來闡釋世人以抽象概念代替具體事物的無奈罷。

解說這麼一個不宜以文字來解說的「複宇宙」，就是思想的「隱祕論」或文字的「隱祕論」，以「思想與文字」一起俱起，此現彼現故。更有甚者，這個議題在互聯網裏開其端，而互聯網本身就是個「隱祕論」的詮釋，也就是「隱祕論」esotericism 一直都在互聯網之中，而不必在進入互聯網之後，再去探勘如何進入「隱祕論」或「神祕學」，於是這就直截替「虛擬實境」下定義。

這兩個現象合而併之，這個議題的著眼點不在「虛擬實境」，而在「入」，更在「入文字」，或說「入思想」也行，因為「入」本身就是「隱祕論」，而入於其不可入之處，「文字」與「思想」是不能區別的，也就是「思想與文字」一起俱起、此現彼現。這是「隱祕論」的終極意義。

至於說這個「時輪」是不是一個「轉盤」。我覺得倘若您能掌握「入」的「般若」意涵的話，這也未嘗不可，但可能以「六字大明咒」圍著「希利」繞轉更為適宜罷。「希利」不動，而旋轉的「六字大明咒」最後也靜止「希利」的不動裏。這或許也是一種「隱祕論」罷？

又判：事隔三年，還是看不懂。長歎一口氣。

答曰：抱歉了。「時輪」、「俱起論」、「即時現起」、「緣起緣滅」、「隱祕論」等，原本就很難解說，我可能說得不盡完善，甚至我可能濫用了藏傳佛學的「時輪」與「俱起論」概念。依據藏傳佛教的說法，要修習「時輪金剛」，得接受特殊的灌頂。我可能真的說了一些連我自己的不太懂的東西。忘了罷。Occultism、mysticism 與 esotericism 的「隱祕論」，在「十方三世」的基礎上，其實就是「緣起緣滅」。只要掌握這點就可以了。其它的都不重要。「時空」是一起皆起的，「俱起論」以「即時現起」破除了時間的隔閡，但是因為空間的隔閡，譬如天人永別、三界輾轉，所以形成了一個以「不變時間」為中心的空間演變，是謂「時輪」。很多開悟的人可以以「他心通」直入一個「俱起」的心靈感應，憑藉的就是這麼一個「隱祕論」，一個不受時空侷限、沒有固定模式的「入於時空」、「入於混沌」的「隱祕論」。這個「入」，其實「未入」，與卜卦之前的「不動時位」極為相似，而回歸一切心念於「動而不動」的「幾微」狀態，就是「熠燿宵行」。

又判：「入於時空」這點我已經想到了，而且我的直覺告訴我，您把「俱起」與「時輪」結合起來論述是非常正確的，只是我需要更多的訊息把這一切系統給結合起來。如果沒有系統化去理解，其實根本不是真的領悟。

答曰：誠惶誠恐呀。諸如「俱起」與「時輪」的議題可能得仁波切才能論述。我逾越了。理應拜懺。

又問：好的。既然您有顧忌，那麼我們就換個話題。您可否和我講講，「虛擬現實」和「荒誕存有」裏的時空是怎樣的？

答曰：這個很簡單呀。譬如中國的新生代在社會快速更新、變革的時期裏啟蒙思想，雖然承襲了早期的「無產階級革命」與「無神論」，更經歷了社會因為「改革開放」的經濟改革所引發的思想變革與「互聯網」的科技突進所引發的習性變革，所以在思想上，交織了「空」與「有」、「左」與「右」的內在衝突。這就是「荒謬存有」，至於其本身是否蘊含「自我更新」與「自我調節」的力量則就是一個「虛擬現實」。其所交織的「時空」，以「歷史延續性」來看，必有一場全面性的「思想變革」，但因大陸嚴密的思想控管使得全民所交織出來的「虛擬現實」遭到嚴重扭曲。這是社會思想缺乏宣洩管道的「荒誕存有」，而以各種扭曲的手法去宣洩思想則是「虛擬現實」。

又問：是呀。「缺乏宣洩管道」說得很對，以至於讓「荒誕存有」變得很真實。那麼您所說的「一起皆起」，是互聯網世界裏人類的思維一起皆起嗎？

答曰：有關「一起皆起」，請參閱「佛法有沒有類似向死而生的表述？」藏傳佛學詮釋「十二緣起」有一個「二世一重因果」的說法，以「死亡」的黑暗過程為「無明」，先進入「中陰身」，以令「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」等九支都在「中陰身」裏醞釀，而「取」相當於「入胎」，「有」則為「住胎」，賸下的「生」就是「出生」了，然後「大千世界」剎那成形，倏忽「老死」，人生匆匆，當真是「白駒過隙」。

這裏的解說與海德格的「向死而生」絲絲入扣，只不過，海德格沒有「緣起」的觀念，更沒有「中陰身」的概念，所以他把這段在「中陰身」裏醞釀的「無明、行……取」的過程以「非存在」的概念來敘述，但是「中陰身」所歷經的「時間」不是人世間所了解的「時間」，只能是當「存在(生，或being)」與「非存在(死，或death)」俱在(mit-da-sein)時的「即起」的觀念。

這也是我認為《存在與時間》的翻譯不甚妥當的原因。海德格其實並沒有談到「時間」，而他的「存在」實以「非存在」為其內涵，所以正確的說法應該是「俱在與即起」，是為「死生」俱在，「向死而生」即起即滅之意。

又判：張祥龍將「此在」翻譯為「緣在」，亦有此義，看了先生多篇回復，博學、深刻，很是佩服。這樣詮釋「存在主義」，讓我以前因為理解淺薄而對西方哲學裏「存在主義」的偏見消失了。以往覺得他們好像並沒有太深的含義。我想美麗的事情應該是世界大多數人都想從凡人成神，從而被永恆供養，而從永恆紀念裏走出來復歸於人可能是更為長久宏大的修行。當然我也不知道他怎麼想，我覺得這樣理解比較美麗。「一起皆起」按照您說的，就是「即起即滅」。不僅「生與死」是「一起皆起」，連「光明與黑暗」也是「一起皆起」，都是「概念的現起」。「生死俱在，非生非死」，是「中陰身」。「光明與黑暗」俱在，便是「幽明」。我這樣理解可以嗎？「中陰身」的時間概念，是怎樣的，您卻沒說。

答曰：我在〈外其身〉裏將有所解說。現在還不能夠具體地談論。

又判：我一點點看。可能最近抽點時間拜讀一下。希望他可以得到自己期望的自由生活。

答曰：好。我們以後再談。

又問：學《周易》有甚麼用處？

答曰：老子的《道德經》問世以後，中土的《尚書》與《易經》兩大思想脈絡就被整理為一個「道」字，然後天下風從，皆曰「道可道，非常道；名可名，非常名。」思想乃恆下，「道德」論述

反不可得。孔子有見於此，「五十以學易」，後著《易傳》，勉力扭轉老子因歸納《易經》所導致的思想流弊，但因後人擅自分章斷句，乃至訛加、附從，以至《易傳》所欲破除的「道」之闡釋反不得彰顯；其中最為顯著的，就是《易傳・繫辭下》第七章以「九卦之德」破除《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」以後，即以《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章之「易之為書也」破除「道可道，非常道；名可名，非常名」之說，以闡述《易傳・繫辭下》第十一章的「易之道」。這段歷史論述，堪為孔子作《易傳》以演繹《易經》最重要的目的，中土的傳統哲學思想乃得以重新挹注以原始精神，是謂「原始要終」也。

這一段論述至為隱晦，但剔除了諸多《易傳・繫辭下》的訛加、附從以後，其建構《易經》從「三代」到「先秦」的歷史繁衍，以破除《道德經》以「道」字來整合中土的原始哲學思想的意圖就愈發清晰了起來。何以故？《易傳・繫辭下》第二章曰，「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」而後緊接著，於《易傳・繫辭下》第七章曰，「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」再然後，以三章「易之為書也」闡釋了《易經》傳代的重要性，隨即以《易傳・繫辭下》第十一章的「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」還原「易之道」旨趣，藉以說明《道德經》以「道」之一字總結「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」，不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎，除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。

這麼一個重要的歷史觀察，兩千多年來，都被「儒道」子弟所忽略，卻逕自在「儒道」的論述領域裏相互攻詰，殊不知，其學術之論說緣自同一個《易經》源頭。儒家子弟就不用說了，奉孔子的《易傳》為其「郁郁乎文哉，吾從周」的正統傳承，而道家子弟則以《道德經》為圭臬，更以「道」字為起始，連篇累牘地論述「道德」，於是論述《道德經》者，從不涉獵《易傳》，而論述《易傳》者，卻又對《道德經》不屑一顧，於是兩大思想脈絡就失其被重新論證、回歸於「易之道」的機緣，

堪稱可惜。居「宋明理學」翹楚的朱熹風雲際會，原本可以將兩大思想脈絡重新整理一番，但是卻因「氣化論」一說，而與「易之道」失之交臂，是為歷史遺恨。

那麼，《易傳・繫辭下》第七章至第十一章究竟以何為憑，能夠將「道可道，非常道」還原為「易之道」呢？這個得由第七章的「九卦之德」破除了《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」看起。何以故？孔子不厭其煩，綜合了「履、謙、復、恆、損、益、困、井、巽」等九卦，破除「上德、下德」之說，以建構「德之基、德之柄、德之本、德之固、德之修、德之裕、德之辨、德之地、德之制」之說，進而深入《道德經》諸多章節的論說，分別辨解「和而至、尊而光、小而辨於物、雜而不厭、先難而後易、長裕而不設、窮而通、居其所而遷、稱而隱」等論說，而建構了「履以和行、謙以制禮、復以自知、恆以一德、損以遠害、益以興利、困以寡怨、井以辨義、巽以行權」等「有德、無德」之見解。庶幾乎，從「履以和行」到「巽以行權」，孔子以「九卦之德」建構了人生於世，完成「人類最高道德」的可能。

「上德、下德」或「有德、無德」破解了以後，孔子以三個「易之為書也」，分別闡釋「道」之一字不能離開「易之道」而論述，更不宜以「道」字提綱挈領來總結中土的原始哲學思想。其隱憂有三，分別論述於《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章：

其一、「易之道」不可遠：「三代」猶未遠矣，何能棄「易之道」，而以「道」行焉？「道」字一旦提綱挈領，則易流於空疏，失去了「易之道」原本具有的淺近與平凡，更因「道」有高不可攀的隱憂，所以一旦浮泛於注解，將逐漸偏離日常生活，而失其貼切、通達、平易的要義。「易之道」很簡單，「屢遷」也。也就是說，宇宙法則沒有永恆不變之理，「變動不居，周流注虛，上下無常，剛柔相易，不可為曲要，唯變所適。」一旦明白了「唯變所適」之理，「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故」，於是才能了然「作易者，其有憂患乎？」而一旦知曉了「憂患意識」，就會明白「易之道」是宗教亦不是宗教，是哲學亦不是哲學，是宗教哲學亦不是宗教哲學，「與天地準，故能

彌綸天地之道」，如此一來，既「無有師保」，又「如臨父母」，「易之道」乃如影隨形，使得行人隨時隨地都戒慎恐懼，就算卜卦以判斷事務，也必須靠自己的智慧，「初率其辭，而揆其方」，但是不一定要用卜卦以判斷事務，因為行住坐臥，「易之道」一直都在其中，不因卜卦而彰顯，也不因不卜卦而不彰顯，而「唯變所適」就是唯一的「典常」，不是因為卜卦之人或卜卦之事而有「典常」，是曰「苟非其人，道不虛行。」

其二、「易之道」原始要終：卜卦離不開「時位」，是曰「六爻相雜，唯其時物也。」甚至其卜卦後面都與「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」有關，而「問卦、卜卦」之「時、位」其實已經肯定了「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」對「卜卦、釋卦」至關重要。其初爻伊始，有六十四個可能，逐位而上，其可能逐次遞減，及至上爻，卦象乃定，是曰「其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。」然而六爻扶搖直上，最具「唯變所適」的爻位則為「中爻」，是曰「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。」只不過，「中爻」詭異。以六爻觀之，「中爻」為「內卦、外卦」交接的「第四爻」，但是以三爻觀之，「中爻」為「內卦」的「第二爻」或「外卦」的「第五爻」，於是「二爻、三爻、四爻」與「三爻、四爻、五爻」就形成了「交互卦」，令其錯綜複雜之卦象構建了「雜卦」的論說；奇奧的是，倘若真正知曉了「卜卦、釋卦」所牽扯的「身、位、時、事、占」，其實就不必卜卦了，亦即「善易者不卜」之意，所以孔子曰，「噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。」這其中，「內卦」的「二爻」與「內外卦」的「四爻」雖然都為「中爻」，但位階不同，作用亦不同；「二爻」因為置於「內卦」之中心，即離「初爻」與「三爻」，得時又得位，機會頗佳，故「多譽」，而「四爻」居於「內外卦」之交接，更為「外卦」之「初爻」，故戰戰兢兢，而因其勢接近「外卦」的「中爻」，故「多懼」。然「二爻、四爻」畢竟都屬「陰位」，陰者柔也，不利遠者，更宜柔中，所以居於「內卦」之「二爻」就比居於「內外卦」之「四爻」要來得重要，以是謂「二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。柔之為

道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也。」這個爻象，到了「三爻」與「五爻」就大為不同了，因為「三爻」為「內卦」之「上爻」，卻為「互卦」之「中爻」，上下失據，故「多凶」，而「五爻」以「外卦」論，為「中爻」，以整體「六爻卦」論，仍為「中爻」，貴賤之別也，是謂「三與五，同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。」更因其「貴賤之等」，故「二位、四位」柔危，「三位、五位」剛勝，以是曰「其柔危，其剛勝邪？」

其三、「易之道」廣大悉備：孔子在這一章節，直截以「六爻之義」演繹老子因歸納《易經》而整理出來的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經・第四十二章》），並發展出來一個「三才之道」的論說，而曰「有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻。」很明顯，孔子在這裏將老子的「道生一，一生二，二生三」勉力歸整為「三才之道」，更因「一二三」不可分，故以「人道」居中將「天道」與「地道」迴盪開去，是曰「即離」；「人道」即離「天道、地道」之間，入而分之，曰「六」，為「易之陰數」，而與之對應的「易之陽數」則為「九」，故為「陽之變」，象「屈曲究盡」之形。「九」隔「五」與「一」對峙，勢成「一、五、九」之形貌。「五」以「乂」為正，「河圖」以「五」數居中，而「洪範」以「五」為「皇極」，「一」則為「太極」；又「一二三」同體，所以「九」之「陽之變」所對峙者，即為一個「太極、兩儀、三才」不可分的「三位一體」，是謂「三才之道也」。「道有變動」，故爾有「爻」，曰「三爻」；「人道」居中，將「天道、地道」迴盪開來，是為「兼三才而兩之」，故有「六爻」，而後有《周易》。易言之，「爻」者，「交」也，其字形象「易六爻頭交」。「爻」以其齊簡，故「等平」；以其「等平」，故「雜物撰德」，故《易傳・繫辭下》第六章曰「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德；其稱名也，雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪？」其「撰」者，從手從巽，二卩置於丌上，丌者架也，二卩者，天之卩與地之卩也，故雙卩置於丌上乃尊閣天之卩與地之卩也，以之從事，是謂「撰」也。以其「雜聚天下之物」以

撰德，辭理雜碎，各有倫序而不相乖越，故曰「文」，而「其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中。」故謂「文」者，錯畫也，象「交文」，「文」不當，故「吉凶」生焉。是曰「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當，故吉凶生焉。」

孔子以這三個「易之為書也」闡釋了「周文王困守羑里以演繹《周易》」的歷史以後，即盛讚《周易》的盛德，故曰「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」更因周文王困守羑里，故曰「其辭危」，戒慎恐懼，以求天下之太平，於是以《周易》演說「變動之道」，期盼國人通曉了「變動之道」以後，能夠扶持社稷於傾倒之際；這樣的「變動之道」周遍圓滿，更「唯變所適」，所以放諸百物皆不廢，只要時時謹小慎微，行住坐臥當為無咎。這就是「易之道」的平易，而不是「道可道，非常道」的高蹈、隱晦。

又判：難得有人提出。上下貫通，值得研究。

又問：讀懂《易經》的人是否真的可以預測未來？

答曰：凡欲預測未來者，必須知「吉凶」；欲知「吉凶」者，必須知「不當」；欲知「不當」者，必須知「倫序」；欲知「倫序」者，必須知「等平」；欲知「等平」者，必須知「齊簡」。知其「齊簡」者，則知《易經》也。何以故？「齊簡」者，坊間所謂的「變易、不易、簡易」也，更以其「齊簡」而「廣大悉備」也，以「齊」為「整」，無偏頗也，為「平」，無貴賤也，為「辨」，是以《易傳・繫辭上》第三章，曰「齊小大者存乎卦。」並居中以之迴盪「爻位」與「象辭」，曰「是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭。」辭有險易，「辭也者，各指其所之。」各指其所「變」也，「爻」也，「爻者，言乎變者也。」是曰「變易」，更因其「變易」無貴賤、無偏頗而知其「變易」實為「不易」，以其義理明晰易解，故曰「簡易」。

「齊簡」之理雖然明晰，但是老子歸納《易經》，不認可「六爻」，故曰「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」孔子演繹《易經》，認可「因而重之」，故作《易傳》，闡釋「六爻之義」。

《易傳》很多辭句均是《道德經》之延申與演繹，甚至反駁，「齊簡」之闡釋即為其一，而「三爻」的「因而重之」，似乎悖離了「齊簡」原則，所以孔子將「齊簡」詮釋為「廣大悉備」，而曰「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻。」（《易傳・繫辭下》第十章）

很明顯地，孔子在這裏將老子的「道生一，一生二，二生三」勉力歸整為「三才之道」，更因「一二三」不可分，故以「人道」居中，將「天道」與「地道」迴盪開去，是曰「即離」；「人道」即離「天道、地道」之間，入而分之，曰「六」，為「易之陰數」，而與之對應的「易之陽數」則為「九」，故為「陽之變」，象「屈曲究盡」之形。

「九」隔「五」與「一」對峙，勢成「一、五、九」之形貌。「五」以「乂」為正，「河圖」以「五」數居中，而「洪範」以「五」為「皇極」，「一」則為「太極」；又「一二三」同體，所以「九」之「陽之變」所對峙的即為一個「太極、兩儀、三才」不可分的「三位一體」，是謂「三才之道也」。「道有變動」，故爾有「爻」，曰「三爻」；「人道」居中，將「天道、地道」迴盪開來，是為「兼三才而兩之」，故有「六爻」，而後有《周易》。

易言之，爻者，交也，其字形象「易六爻頭交」。爻以其齊簡，故「等平」；以其「等平」，故「雜物撰德」，以是《易傳・繫辭下》第六章曰，「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德；其稱名也，雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪？」其「撰」者，從手從巽，二卩置於丌上，丌者架也，二卩者，天之卩與地之卩也，故雙卩置於丌上，乃尊閣天之卩與地之卩也，以之從事，是謂「撰」也。以其「雜聚天下之物」以撰德，辭理雜碎，各有倫序而不相乖越，故曰「文」，而「其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中。」故「文」者，錯畫也，象「交文」，「文」不當，故「吉凶」生焉。是以《易傳・繫辭下》第十章，曰「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當，故吉凶生焉。」

「人在空間」的另類詮釋

——從〈人在空間〉看〈四人行〉的「時空間歇」特質

緣起

發行遍佈全球的《世界日報》副刊在女作家張讓的主導下，發表了一系列〈人在空間〉的專欄徵文，甚至張讓本人在「人在空間」的議題裏更是揮灑自如，從城區（urbanization）到郊區蔓延（urban sprawl）到社區王國（suburban nation）到多元城區性（multi-urbanicity）到城廓解構（decentralization）一路詮釋，再從「失落的小鎮」到「烏托邦」到「美麗小世界」到「未來之城」一路紓發，每每令我們在徜徉於一個都市策劃（urban planning）的學術領域之餘，既感受她藉符號或形象的圖示來再現空間的企圖，又領悟她藉物詠情、懷古憂今的文人氣息。

更令人驚歎的是張讓「不停駐在知覺官感的表相，要進一步向抽象究極扒根刨柢」，所以得以將其成長經驗由漁港金山至偏城永和至廢都臺北至「地圖上盲目蔓延的阿米巴變形蟲」似的美國郊區城鎮，一路「偏離生活趣味的軌道，轉轍向省思批判城鄉和郊區現代科技文明的人造空間」，乃至在「純理精神」的帶引下勾勒了一個「人性化的公共空間」（語出〈空間流過時間——訪作家張讓〉，《世界日報》副刊，王開平報導）。

我欣喜「感性與理性」在張讓的生花妙筆下終於有了融會的契機，更歡愉這些一篇篇逐日刊登的「空間現場」終於在結集成書的《空間流》裏讓「空間流過時間」，而列錄了張讓的「個人歷史記錄」；但是我卻也不得不承認，在《世界日報》副刊隔幾天就來一篇的〈人在空間〉閱讀裏，我確實

曾經捏一把冷汗，因為我始終讀不出「空間的斷層」或「小品的段落」在〈人在空間〉的逐日流動裏將如何令「時間」在「空間」裏自圓其說，而「跳脫（其）專擅的高思維密度辯證論理風格」。

我替張讓緊張是有原因的，因在「高思維密度辯證」的驅動下，「時空」是不可分割的，甚至「數、時、方」是一顯皆顯的；更何況，任何人想從一個「高思維密度辯證」跳脫出來，卻不對自己存在的「時空」本質發出質疑，無異緣木求魚。

職是之故，任何人嘗試「跳脫專擅的高思維密度辯證論理風格」，卻又希望從「數、時、方」中釐清出來而以「符號或形象」的圖示再現空間，都將令德國哲學家馬丁・海德格的《存在與時間》無法立足於學界。

果真是如此的，〈人在空間〉這種論述「人在空間」的方式充滿了美感，但美中不足的是這麼一個充滿哲理的議題卻也因為美學的經營而無法彰顯「空間」對「人」的真正意義；這裏的關鍵是，在一個「高思維密度辯證」下，我們必須質疑「空間」是為了容納「人」而存在的，還是「空間」是「人」的集體存在才調和出來的？易言之，我們必須質疑，「空間」是因為「人的（集體）存在」而存在，還是「人的（個體）存在」而使「空間」存在？其實這是一個很大的課題，因為「空間」不可須臾與「時間」分離，而且其間還隱含了「數象」。

世親菩薩在《百法明門》裏將「空間」定義為「有形事物的相對位置」，並與「時間」併列，將「時間」定義為「事物流變間的起滅順序」，以論「時空」，然後為了在「時空」裏詮顯「差別之個體」，而引介了「數象」。唐朝玄奘大師將這三個「流變的基層形式」翻譯為「數、時、方」是個敗筆，因為他對中國本土的《易經》與「易學」從無涉獵，所以不知其「數」實為「幾」，而「幾者動之微」也，故其本身就是「流變的表相形式」，是為中土以「卦爻」來建構「時位」之基石，更因「六、九」之和合或不和合而有「卦象」，是為「數象」，其間有「幾」，論述起來，氣象萬千，以其「幾」與「象」互涉，直溯中土的原始哲學思想，非印度佛學之本有。

要注意的是，這裏的「空間」與「時間」是等義詞，亦即時間與空間是一體的；又由於「時間與空間」的概念一顯皆顯，因果同時，而數字更呈現了一種次序（即時間）與依存（即空間），所以「數、時、方」不宜分割開來論述，或其中任何一個論述均必須有引申至其它二者的空間存在。

當然要剖析這個「時空」現起的本質得費些功夫，但我們不妨暫時先以李奭學教授發表的一篇短文〈數字會說話〉（《中副・書海六品》，二〇〇一年一月三十一日）來做個註解，因他為了解析數字的奧秘，引述了猶太神學家費羅在《論〈創世紀〉》裏嘗試解開《舊約》的「神以三日創世紀」疑竇所說的：「我們所居的世界『不是在時間中造成』……『時間』反由『這個世界所產生』。」

《舊約》這個「神以三日創世紀」的說法妙不可言，因為這種敘述方式不止婉轉替「數、時、方」彼此之間的奧妙關係做下見證，更輕巧地確立了「主客二分」的「神我」觀念；但令人不解的是千古以來費羅在《論〈創世紀〉》的質疑竟然無法幫助人類走出「時空」的束縛，反倒令基督教教徒一再加強「神我信仰」，並因強調「神我信仰」的不可挑釁，乃至令駕馭「數、時、方」的慾望成為人類操控與徵服自然的驅動力量。

這到底是我們忽略了「存在」的意義，還是甘於接受「存在」是一種「設定」？這到底是因為人的思維只能在「設定」裏存在，還是因為人的「意識顯現」而使「設定」存在？如果「人在空間」隨著每天副刊的發行，使得周遭「空間」的存在藉著「副刊」形象再現的過程，被順理成章地複製了出來，那麼倘若我們剝除「在」的存有狀態，是否就可令包圍在我們四周的空間殞滅呢？如果可能的話，人是否能因此而掙脫空間的束縛呢？

那麼，「人在空間」帶給了我們甚麼啟示呢？張讓的這些「空間」令我們覺察人類因為創造了「空間」而感覺自己的存在實乃荒誕不經？還是令我們感覺人類不得不在自己所創造出來的「空間」（包括所謂的「虛擬空間」）裏存在實乃無可奈何？《世界日報》副刊的這些「人在空間」除了揭露人類複製空間的殷切以外，是否提供了我們一個掌握「抽象空間」的意識型態呢？

這到底是因為人類的文字技窮，所以說不清道不明「空間」的真相？還是因為人類的平面思維無法窺視實質的立體「空間」原本可於剎那間在十方世界多重現起，乃至始終無法悟解「一塵中有塵數剎」（語出《大方廣佛華嚴經・普賢行願品》）所隱涵的「實相空間」呢？

我現在就藉「人在空間」的議題，逐步詮釋「在」的根本意義、「空間」的表相形式與「人」對自我的混淆，然後還原「人在空間」對「精神人格」的亟力探索，希望能夠對「存在」的意義以及海德格的《存在與時間》的瞭解有所裨益。這個「在」的詮釋也可用來解釋我幾經折衝，最後以《我在「知乎」》的命名來總結我與諸有情眾在「武漢肺炎」擴散為「全球疫情」之前的因緣糾纏。

「在」的根本意義

「人在空間」這個題名不同凡響，起碼我對其題旨的解讀就不敢輕忽，更由於張讓嘗試「跳脫專擅的高思維密度辯證論理風格」，所以我將〈人在空間〉與海德格的《存在與時間》擺在對等地位來研判；我有這個想法固然因為在一個「高思維密度辯證論理」的架構裏，「空間」與「時間」等義也不可分割，同時更因為「在」與「存在」原本互為指涉罷。

可惜的是，〈人在空間〉語焉不詳，雖然在結集成書時亡羊補牢，刻意讓「空間流過時間」，而討巧地提出了《空間流》的名稱，但除了在美學的考量下略作修飾外，恐怕仍舊無法對「空間」或「時間」提出正確的觀念導引；更由於《空間流》的易名，刻意規避「在」或「存在」的詮釋，反而弄巧成拙，使得「空間」或「時間」只能被理解為人類所創造或複製的一種場域而顯得意識模糊。

一、「在」因哲學體系的不同所衍生出來的幾種詮釋

一言以蔽之，「人在空間」語焉不詳的根結處在於眾家說法對「在」的實質意義的誤解。其實這一切再也清楚不過了，因為「在」的根本意義為一個現象從無到有現起以後、暫時停留在這個特別現象上所呈現出來一種緩慢流變的外相之意；這個對「在」的理解引申到「時空」裏來，則「時空」就成為人的意識所現起的一個概念，而非有一個「時空」被創造或複製出來以供人在其間浮沉。

世親菩薩為了方便世人瞭解宇宙萬象，特地以《百法明門》將這些不與心相應的「抽象觀念」歸納出二十四種「心不相應行法」，並在這些「心不相應行法」裏依據一個特別現象的緩慢流變外觀歸納出四種「依相分位差別假立」；依蕅益大師的詮釋，這四種外相為：

1、生：依於色心仗緣顯現假立；
2、住：依於色心暫時相似相續假立；
3、老：依於色心遷變不停漸就衰異假立（亦名為異）；
4、無常：依於色心暫有還無假立（亦名為滅）。

易言之，「在」或「存在」乃一個特別現象「從無到有、暫停假住、遷變衰異、然後還滅於無」的一種流變外觀；而一個特定的「存在」現象投置於一個剎那生滅的「時間流」裏，則只能是一個「諸行無常」的流變現象——這個思想精髓就是海德格的《存在與時間》的論述領域。

這個「存在」雖然「依於色心仗緣顯現」，但因其「不與心相應，故非心心所，非質礙之色法，亦非無為，乃五蘊中之行蘊所攝」，故為一「抽象概念」；更由於人類在攝取外境時，很容易將整個宇宙的表相流變在心中形成各種抽象概念（一種因緣和合的作用），反倒忘記了這些抽象概念的形成乃「我人對流變現象所賦與之一概念架構，以方便掌握此一流變，非離流變外，而別有一實體」（取材自楊崑生所著《唯識學導論》講義，大方廣學會，3/15/1997）。

這個「存在」實體的不可掌握，即海德格以「『存在』以『非存在』為其內涵」的哲學思想來破解《存在與時間》的思維困境所在。東、西方哲思能夠在此融會是一個相當值得慶幸的事情。但是從這個地方開始，海德格的思維就堵住了，因為在「因果流變」與「緣起性空」的觀念厥無的情況下，他推衍到了「『存在』與『非存在』」的現象時，就因「二分法」的思維限囿而停止了這一類的理論推衍，而不得不留下一個堪察的「Mit-da-Sein(即起與俱在)」思想精髓。

這雖然可惜，但海德格的確不簡單，能將「存在主義」哲思推衍至如此深邃的境地；事實上，海德格是存在主義學者中唯一提出「非存在」觀念的傑出哲學家，其動機正因諸多存在主義學者掙扎不出「存在主義」的枷鎖，於是為了突破這道枷鎖而大力闡述「存在以非存在為其內涵」的理論。

這的確是西方思想界的一大成就，因為英文對「在」或「存在」的詮釋，一般的瞭解為existence，所以existentialism才被翻譯為「存在主義」；但是這種「成、住、壞、空」的詮釋假定了一個特定現象的存在，卻對這個「特定存在現象」依次顯現的「生、住、老、無常」的解說無能為力，充其量也僅能停佇在「住」的「色心暫時相似相續假立」上加以詮釋，卻又因「應無所住而生其心」的真諦（引申自《金剛般若波羅蜜經》），而感知諸法萬象「存在」的不真實性。

另一個說法是「生、住、老、無常」各個現象之存在乃因其背後的「非存在」烘托，否則不能存在，因此「存在非存在」一顯皆顯，不能分割，於是就詮釋了海德格的「存在以非存在為其內涵」的理則，可惜的是，這個理則沒有「色心合一」觀念的建立，不能詮釋各個現象的「存在非存在」。

在「色心（心物）合一」的觀念下，意識的「現起」有多重狀態，用英文來解釋，一般的概念「現起」勉強可說是一種appearance或manifestation，甚至有revelation之意；若這個「現起」可導致清晰的哲理思索則可說是一種enlightment或intuitive grasp，所謂「解悟」即是；倘若「解悟」達到一種「大徹大悟」的終極狀態，則勉強可說是一種Epiphany，意指一個疑團凝縮到極為密不透風的狀態下所觸動的一個澄澈心理狀態。

非常遺憾，這一類的心理探索，從「啟蒙思潮」以後就被歸於「非理性」或「神學」的領域，而在「理性主義」裏摸索出一個由楊格與弗洛伊德等為先驅的心理學，與研究現象界的「存在主義」分道揚鑣；於是當「心物分離」時，一切對現象界的 existence 或 existentialism 的描述，僅能對其「在」或「存在」的狀態加以詮釋，亦即描述「有位暫停」的「住」相；當然由於「心意識」在這個思想體系無法引起連結作用，所以這種描述非但無法解釋這個「住」相在心裏逐漸改變、乃至消失的流變狀態，對「住」相形成之前「心意識」的一種凝聚現象以待現起的「生」相，則更無能闡明。

無庸置疑地，「現起」之時的「澄澈心理狀態」也是一種「存在」現象，但由於「現起」是一種短暫的「表別狀態的存在」（a sudden manifestation or perception of the essential nature or meaning），所以其不帶任何質疑、不帶任何差別意識、甚至不與孕育自己的時空分離的「存在」狀態幾乎無法停佇片刻，因此就導致「人與時空一體」的大混沌狀態幾乎不可能存在——這個「色心分離」的「二分法」限囿可以說是西方學界最根本的束縛。（以上英文引釋均出自《Webster》英文辭典中對 manifestation 一字的解說）。

當然在「色心合一」的觀念下，有些抽象觀念仍舊無法與「心」相應，是以《百法明門》將這些不與心相應的「抽象觀念」歸納出二十四種「心不相應行法」，但其關鍵點在於這些不與心相應的「抽象觀念」都被統攝於五蘊中的行蘊，故名「心不相應『行』法」。

職是，佛家的思想體系在「行」不在「在」，所以翻遍世親菩薩的「五位百法」，找不到一個「在」字，而只有「流轉」，也就是「抽刀斷水水自流」之「流」意；從這個角度來捕捉〈人在空間〉易名為《空間流》的企圖，似乎可以感覺張讓有意詮釋「空間」緩慢流變的外相，並還原「時空一體」的本相，所以刻意讓「空間流過時間」。

張讓這個企圖是個非常難能可貴的想法，但可惜的是這個易名由於「在」或「存在」的規避，使得「空間」或「時間」只能被理解為人類所創造或複製的一種場域，而「流」又無法詮釋「生、

住、異、滅」的存在面貌，所以顯得意識模糊。縱使如此，任何人要打破「存在」的觀念都是值得嘉許的，但是其思想體系必須綿密精慎，尤其在海德格提出「存在以非存在為其內涵」的哲學理論後，任何一個「高思維密度辯證論理」都必須考慮「非存在」的意義——而任何人要從這個仍舊擺脫不了「二分法」的「存在與非存在」思想限囿整個提升出來，最便捷的方法就是從「行」字著手。

二、 以「行」統攝「在」的實質意義

「在」既然為一種特定的「存在」現象歷經「生、住、異、滅」的緩慢流變外觀所呈現出來的「住」相，那麼以「行」的「因果流變」來詮釋「在」的不與心相應卻又是「心物和合」的一種暫時顯現（「和合」本身即為「心不相應行法」的一支），似乎隱涵著一個契機，可以一舉突破海德格的「『存在』以『非存在』為其內涵」的思維限囿，而直臻「諸行無常（滅）」的論述領域。

「諸行無常」的觀念建立了以後，「諸法無我」的真諦就呼之欲出，然後才能夠探索「寂靜涅槃」的可能性，因此「諸行無常」可說位居「三法印」的樞紐要置，也是西方「存在主義學派」打破其「存在」觀念錯謬的契機所在，更是「存在與非存在」一顯皆顯、因果同時的立論根基；易言之，「行」不止統攝「在」的實質意義，更提供了「在」一個提升思維的關鍵，得以逐次攀登，破除「無常、苦、無我、空」，而臻其「常、樂、我、淨」的「大般涅槃」境界。

「空間」的表相形式

套用這個「行」所統攝的「存在」意義，「人在空間」的「空間」就可被了解為眾人所調和出來的時空，所以舉凡美國的城廓、郊區、社區或大陸偏遠地區的鄉鎮、公社，都可涵蓋之；易言之，

「時空」乃眾人的同緣共業所調和出來的，並非有一個「時空」本體被創造出來讓人類存在於其中。在這個「時空本體」定義下，「時空」乃人類因為集體存在所調和出來的一種產物，然後人類在認知「自我」的過程中覺察「個體」的存在，並因這個「個體存在」的認知將「人」從「人與時空一體」的大混沌釐清出去，而認知了「時空」的存在，然後不得不在自己創造出來的「時空」裏存在。

其實當「人」在這個已然一分為二的「時空」中存在時，「人」只不過是一羣受社會裏的理則系統、人羣關係、組織與行為模式所孕育出來的個體而已，從未能真正體認「自我」的獨立存在——這基本上即是海德格在《存在與時間》對「人存在於時間裏的真正意義」的質疑。

如此一詮釋，「人在空間」這個議題就突破了張讓在〈人在空間〉裏的地區侷限、歷史阻隔與人文偏差，而有了內在法則與創造動力的生命，因此可以無限上綱，引申至二十世紀的拉薩城鎮發展與非洲部落解體，以及十九世紀的殖民主義興盛與封建思想衰頹，甚至可以引申至一朵花、一弘秋水、一塊斑駁龜裂的石頭、一陣鳥聲啾鳴的歡愉，而與聞名遐邇的《存在與時間》遙相呼應——這個內在法則與創造動力的生命，即是所謂的「內在時空」，藉以凸顯虛妄的「外顯時空」。

一、「空間」的現起為「因果流變」的「表相形式」

「時空」的可創造性或可複製性隱涵人類將「時空本體」對立（opposite）起來的原始錯謬，更說明了人類在一個被創造或被複製出來的「時空」裏浮沉，反而忘懷了人類與「時空本體」原本是一種相互對應（constituting）的關係。有了這個層次的理解，現在我就嘗試將這個「時空本體」的概念往「時空本體」裏還原，以點描一個「人與時空一體」的大混沌現象。

為了方便我解說「時空本體」的意義，容我選擇我在一九九七年發表在《聯合文學》的〈四人行〉來做個解說；這個選擇不是因為我刻意凸顯〈四人行〉，反倒是因為我避免在還原「時空本體」

的過程裏，讓自己在一個被創造或被複製出來的「虛妄時空」裏浮沉；當然，另一個重要的原因就是我藉著〈四人行〉在「時空本體」裏突破「時空」束縛的努力，因為無法受到文壇（也是一種時空）的關注，因此始終無法達到我在「時空本體」裏還原時空的目的。

真的。文壇這個冷漠現象真是很令人喟歎。我曾經因為〈四人行〉發表在第一五七期的《聯合文學》後，文壇除了評審委員略帶揶揄的誤讀以外，靜悄悄地激不起一點漣漪，所以在兩個月後蓄意以過激的言詞寫成〈也容我說句話……〉（《聯合文學》，第一五九期）來挑撥（provoke）或激發（inspire）一些反思，卻仍舊誘發不了冷漠的文壇稍微做出一絲迴應。

一切真是靜悄悄的，「時空」不因〈四人行〉的發表而有不同意義的現起，連我利用〈也容我說句話……〉來建立論壇（forum）的意願好似都無法存在，就如同費羅在《論〈創世紀〉》的質疑無法幫助千古以來的基督教徒建立正確的「數、時、方」觀念一般；或許世人甘於沉溺於「時空」的束縛，或許世人嘗試以駕馭「數、時、方」的大無畏精神將「時空本體」摧毀罷。

由於〈四人行〉本身即為一種「人在空間」的故事，卻又巧妙地以其「行」的「流轉」破除了「存在」的「住」相，所以深具拓展「人在空間」思維侷限的領域。我現在就以〈四人行〉為例，來替「人在空間」另做詮釋，試試能否銷解人類這個耽溺於「時空」的困惑。

二、〈四人行〉離「自我」的「流變」外，不具任何意義

談「行」不能不談「業」，但談「業」又只能停佇在「自我」的「流變」上，否則「業」難免也變成一種可以掌握的「概念架構」；從這個基準點出發，我先藉著〈四人行〉的「自我的流變」將「同緣共業」所圓成的「時空」與「時空間歇」特質點描出來，以探討「寂靜涅槃」的可能性，然後再回頭將「別業」從「自我的流變」中凸顯出來，以詮釋「諸法無我」的真諦。

我寫成〈四人行〉應該說是個意外，因為當一九九四年夏末我從洛杉磯捷運局（Los Angeles County Metropolitan Transportation Authority）提前退休之後，一向忙碌的生活忽然鬆懈了下來，四十五歲的生命卻在「前妻」與「太太」的交相替換之下有了不知如何自處的尷尬。

我一面質疑人在這個世間的因緣牽扯，一面卻想將自己在這個「時空」中存在的意義弄個水落石出，於是就有了〈四人行〉的雛形——「四人行」者，「前後任妻子」以及內在與外在的「自我」在時空更迭中的流變意義是也。

然而〈四人行〉雛形的產生隱涵著一個基本的因緣設定，那就是我假「寫作」這麼一個行為來探索自我流變的意義從頭到尾根本就只是個意外，更因為我從工作中急流湧退的當兒，並不知道自己能夠駕馭文字，也不知道自己平淡的生命能夠經營小說。

但是這一切似乎都有個定數，我的文字種子在編輯《大方廣學刊》的一年義工生涯裏不知不覺地被勾動了起來；等到我欲罷不能的時候，大洛杉磯地區的「聯合政府協進會」（Southern California Association of Governments）聘請我回去，協助完成未來三十年的洛杉磯交通藍圖，於是〈四人行〉就一直在心裏擱著。

六個月的合約期滿之後，我忙碌的生活又一下子沉寂了起來，不過這一次的再度引退卻因諸多因緣的無所調適，打消了我持續編輯《大方廣學刊》的念頭，而在日常生活的步調裏激起一陣恐慌，於是我決定將〈四人行〉寫出，以安定自己的浮躁情緒。

可歎的是我沒寫過小說，不知從何下手，於是我以白描的手法將自己與同學在上海辦廠的經驗寫成了長篇小說《走失的大閘蟹》，又將自己於辦廠之餘參訪廟宇的經驗寫成了中篇小說〈這家鄉鎮企業……〉，更將自己打網球的經驗寫成了另一篇中篇小說〈追球・追求〉；等到這些交替互換的大部頭小說幾乎同時脫稿以後，我累了，卻意外發現我的心靜了下來——此時我正巧進入我的本命年，一九九七年牛年，也是一九四九年的潤七月正巧在四十八年的週期裏走回第一個循環。

生命就是如此地巧妙，因緣和合也是如此地奧秘。四十八年前，我借著「父精母血」來到這個人世繼續造業；四十八年後，我借著諸多因緣的促成在自己「嘔心瀝血」的創作裏剖析自我流變的意義。在這個堪稱為理論上的第一個生日裏，我好似迷迷糊糊地開了竅，也有了「重生」的感覺，但卻對人世間的種種造作不耐煩起來。

這麼一個本命年到底對我此生此身的生命有何意義，實在令人費解。但是不論如何，正是如此一個時空襯映了我剖析自我流變的情緒——一九九七年初春，洛杉磯的陰霾氣候不僅霪雨連綿不止，風雲更是變幻莫測；正是在如此一個時空，我與「前妻與太太」共同在「大方廣學會」裏稟承楊崑生老師的「唯識學」教誨；正是在如此一個時空，我陸續完成、寄出的小說一篇篇地被退了回來；正是如此一個時空，使得那種沮喪、不知所適的身心狀態成了〈四人行〉的「寫作狀態」；最後，正是在如此一個時空，我以如下的開場白揭開了序幕：「如是雨天——一種設定」……

（一）、〈四人行〉的「時空設定」

談〈四人行〉，我得先談高爾夫球，因為「四人行」的邂逅從「到達——為了啟端」至「離開——為了終結」，都與高爾夫球場有不可分割的聯繫。

高爾夫球應該是人類所發明的運動中最具靜態的一種，也是最受地形、天候等等自然因素操控的運動項目，更由於其中的間歇時間甚多，所以倚賴空間的程度就相對地重要了起來；不幸的是，〈四人行〉這個藉用小說「段落的斷裂」來隱涵高爾夫球運動的「時空間歇」特質，在第十一屆的《聯合文學》評審裏得不到共鳴，反倒遭來誤解。這真是無奈。不瞭解高爾夫球是無法讀懂〈四人行〉的，反倒容易在揣測下以為「敘事形式……過度地想在情節的推展上別出心裁」（黃碧端語），卻不料這麼一個「求難表現」（張大春語）原本只不過是高爾夫球的本質。

這該如何說呢？這就好像沒有挨過餓，不管如何揣摩，也無法真正地瞭解莫言在《豐乳肥臀》對挨餓的描述。當然我們都曾經挨餓過，但是我們挨餓的程度如何能夠使我們瞭解，一個貞潔的女人會餓得趴在地上啃饅頭，而讓操刀馭廚的廚子在其高聳的臀部施暴？是餓的感覺超過了羞恥？還是餓得無法感受性的刺激？這個餓與張賢亮在《我的菩提樹》中所描述的餓一樣嗎？與密勒日巴在洞穴裏修行時日食一麻的餓一樣嗎？

我曾經餓過，也曾經在餓過後狼吞虎嚥，但是從來沒有像這些人所經歷的這麼餓過。那麼我又怎能瞭解這個餓呢？不瞭解這個餓，我對這個餓狀的描述該如何評論呢？充其量，我也只能揣摩，但大多時候，我是將之與我所不能理解的、不能言說的事物擺在一塊兒。

〈四人行〉在接受眾家評委評審時也有同樣的尷尬，因為幾乎每位評委都坦承從未打過高爾夫球，甚至調侃自己讀了〈四人行〉以後，才「覺得高爾夫球很有一些技術在其中」（張大春語）；在這麼一個閱讀狀態下，這個藉著「段落的斷裂」來隱涵高爾夫球運動的「時空間歇」特質就只能導致「不斷跳接穿梭」（黃碧端語）或「以可讀性為代價」（馬森語）的評語。

這說來真是無奈。〈四人行〉的鬆散所隱涵的「時空間歇」特質，正是高爾夫球之所以迷人的地方，更因為高爾夫球手在漫長踽行於高爾夫球場的靜謐時空裏，必須保持鬆弛與專注，於是就亟力排除種種自然與人為的干擾、拒絕經年累月的揮桿分解動作，藉以保持揮桿時的專注與動作的精確，所以就成了高爾夫球易學難精的關鍵所在。

要注意的是，〈四人行〉著墨甚多的「高爾夫球手在漫長踽行時空的靜謐與鬆弛裏，亟力排除種種自然與人為的干擾、拒絕經年累月的揮桿分解動作，又必須保持揮桿時的專注與動作的精確」是瞭解寫作與高爾夫球的內在聯繫的關鍵，因為高爾夫球這麼一個「時空間歇」特質在文學裏其實正是「寫作狀態」的特質；可惜的是，這樣的用心被張大春三言兩語就擊潰了：「故事透過十八洞高爾夫球來討論寫作這件事，用不可能與寫作有聯想或類比的事物作小說的設計結構。」

這樁屈解或誤讀不止引導了一系列的評論，更開宗明義地替〈四人行〉定了調。這多麼令人沮喪呀！但是讓我們來聽聽這樣的說法：「作者在漫長構思時空的靜謐與鬆弛裏，亟力排除一切意識規範、拒絕過去時代的寫作形式，又必須保持下筆時的專注與用字的精確。」這是否言之成理？如果是的話，這是因為這段話其實是羅蘭・巴特說的，不是我這個「無名小卒」說的。

易言之，我以〈四人行〉來描述我在創作〈四人行〉時的「寫作狀態」是有所根據，不是胡編亂造的；但是由於「我害怕自己會遵循固定的遊戲規則而受到『專家』權威的框限」（語出〈文學與文學獎〉——〈四人行〉得獎感言，《聯合文學》第一五七期），所以我在〈四人行〉的結尾以「一堆謊言」的方式來打破自己以高爾夫球的「時空間歇」特質來描述「寫作狀態」的企圖，更一併提醒讀者「他只不過是個無名小卒，那麼他說的話自然也就不是甚麼金科玉律」——要注意的是，這裏的「他」就是「我」，也是羅蘭・巴特，更可能是「你」。

這絕非高行健在《靈山》的「你我他」遊戲，而是在無始劫的時空裏，「我」從來都只是一個「人」，卻因輪迴不已，所以曾經以「你」的生命出現過，也曾經以「他」（或「牠」）的身體造業過；但在如如不動的時空裏，「人」只不過是「業報所生」，所以〈四人行〉原本「不必設計到四個人，兩人就夠了」（張大春語）——其實認真說來，〈四人行〉從頭到尾都只有「我」這麼一個生命個體，在世人的同緣共業所造就出來的時空設定裏經歷了十八次的輪迴；當然，我也可以說，這一個生命個體其實就是「你」，如果你真的領悟，而且消泯了「寫作時空」與「閱讀時空」的隔離。這個了解是破除《我在「知乎」》因為「質詢與回覆」所構建的「能所」隔閡。

這麼一解說，「你」或可明瞭，〈四人行〉不止在描寫「寫作狀態」的時空，更在描寫「閱讀狀態」的時空；所以這一切的誤讀乃至「真正問題的所在」（張大春語），實因眾位評審牢牢地抓住了「自我」做為一個評審的「個體」，不止未曾嘗試融合「評審集體圓成的時空狀態」，更在政治角力裏讓「寫作時空與閱讀時空一體」或「作者與讀者一體」的大混沌狀態瓦解得不具原形。

這就是為甚麼我在〈文學與文學獎〉的感言裏說：「這個得獎其實只是『文學』與讀者的告別而已。」要注意的是，這裏的「得獎」指的不止是當屆的「聯合文學新人獎」，更泛指所有的「文學獎」，當然也就包括文學桂冠的「諾貝爾文學獎」。

這個對「文學獎」的泛現（over-presence）或溢現（excess-）的說法，一點也不過份，蓋因「文學獎」的凸顯在本質上不得不使評委對自己「個體存在」的認知從「文學」的表別狀態存在釐清出去，而認知了「文學獎時空」的存在，所以不得不在自己所創造出來的「文學獎時空」裏存在——其實，在這個主客分明的「文學獎時空」中，「作者」只不過是一羣受文學界（創作、翻譯與出版均涵蓋之）的人羣關係、組織與行為模式所孕育出來的個體而已，但從未能真正地體認「作者」的獨立存在，而沒有「作者」的獨立存在，如何能夠產生「文學」呢？職是之故，文學獎的凸顯「能夠經驗的充其量只是（文學獎）審核過程中的一個戳記而已」，與文學實在沒有多大的關係；易言之，文學獎的凸顯只有對機制有意義，對獲獎的個人而言都只是一個遭受機制耍弄的一只棋子罷了。這是為何「存在主義哲學」大師沙特拒絕接受諾貝爾文學獎的原因。

說到這裏，我必須再度強調〈四人行〉在寫作的形式與內容裏對「人與時空一體」的堅持與對融會「寫作時空」與「閱讀時空」的固執，因為這項執持不止可用來突破「人」、「在」、「空間」各個層次的束縛，也可讓「人」這個議題在重疊「寫作時空」與「閱讀時空」的狀態中將「時空」的堅固性解構開去——而「時空」一旦化解了去，「人」的議題自然破解；否則的話，修行人在綿密的時空中日夜潛修，尋求開悟的契機，豈非癡人說夢？

要化解這麼一個綿密的「時空」層面將其內在的「時空間歇」本質凸顯出來，最便捷的方法還是回到〈四人行〉裏以高爾夫球的「時空間歇」特質來隱喻「寫作時空」的特質。

我們都知道，高爾夫球場的任何一個開球點與旗桿兩個定點之間代表著一個可以測量的距離，而設定每一個洞的桿數所代表的距離則形成一個「封閉的空間」——不是視線上的封閉，反倒是心理

上的專注。然而，不論距離的遠近，在其間躑躅前行的生命個體都必須將實際的距離在心中轉化為一種簡化（reductionism）過程的尺度——以不同的「桿數組合」丈量一個既定的距離——這種以桿數的推近而非定點的距離來表示一個封閉的空間，就造成一個「數、時、方」的規範。

這個將自然景觀的視覺效果轉化為心理規範是人類發展史上非常奧妙的一個偶然，深具一種Elimination of falsification 的哲學意義，當然高爾夫球場不是一個「自然景觀」，但是當高爾夫球手看到一個空間的距離，得以在心裏立即將之換算為桿數以及球桿的組合，而在「數、時、方」裏自由進出，不受「時空」的混淆，卻正是我選擇高爾夫球場為〈四人行〉邂逅背景的動機所在。

我這個選擇當然有其重大因緣，但從表面現象來說，我因慮及人類的日常生活中，除了修行人以數息方式來駕馭「內在時空」的靜坐以外，這麼一個藉著「數、時、方」的巧妙運用來點描「時空間歇」特質的機緣並不多見，而這個「內在時空」卻是唯一能夠連結「寫作時空」與「閱讀時空」的關鍵所在，但也因人類的世事紛擾而消泯在「外顯時空」的表相上——這個「外顯時空」的表相即是張讓的「人在空間」的基石所在，卻也是她不可能成就其「高思維密度辯證論理」的矛盾所在。

（二）、〈四人行〉的「時空」與「數」互為指涉

「內在時空」不易瞭解，而人類長久以來又對「外顯時空」的表相存在接受得太過理所當然。為了打破這個觀念，我選擇了一個十八個洞的高爾夫球場來闡述高爾夫球場的空間是高爾夫球手的集體存在才調和出來的，而不是有一個高爾夫球場的空間被創造出來讓高爾夫球手在其中競技。

當然這裏明顯有一個「本質與存在」的混淆，因為如前所述，高爾夫球場不是「自然景觀」，的確是人類殫精竭血所創造或複製出來的一種競技場域——正因為這個「本質與存在」的混淆如此明顯，而且世人均可共同見證，所以我選擇了高爾夫球場為〈四人行〉的背景；更因為高爾夫球運動的

「時空間歇」特質比較容易讓讀者瞭解世人嘗試「創造或複製」空間的荒謬，所以我讓寫作的「時空間歇」特質從〈四人行〉釐清出來，以質疑「寫作」本身所「創造或複製」的自我意識。

「自我意識」本身即是一個空間，不止蘊藏著執取自我的末那識，更蘊藏著薰習自我的賴耶識，可說其空間一旦形成，即只能在「藏識」的空間裏流變，而與「如來藏」分道揚鑣；因此〈四人行〉藉「小說」形式來質疑自我意識有其正面的意義，因為這也正是我以「寫作」來剖析自我流變的動機所在，更是我藉「文章的呈現」來探索已然二分的「如來藏藏識」重新合而為一的可能性。

悲哀的是，我這個企圖心有其根本的困難，因為「文章的呈現」不止深受「名、句、文」的控管，更走不出「自我意識」的糾纏；但是我念及博大精深的佛教思想，倘若不能在其根結處令「如來藏藏識」融會為一，則不論如何地在「藏識」裏剖析，也不免因無法「轉識成智」而淪落為西方哲學的「二分法」——這對一個可以直臻「常、樂、我、淨」完滿思想體系的建構未免有些遺憾。

這個感想之所以產生，乃因我構思〈四人行〉的這段時間與楊崑生老師在「大方廣學會」講述「唯識學」的時間重疊；而在這個「同緣共業」的促成下，我逐漸將〈四人行〉的時空與上課的情景結合了起來；就在有些分不清課裏、課外的時候，我有一天忽然在睡夢朦朧之間感悟「二而不二」的真諦，然後我就發現了「數」的巧妙愚弄。

「數」的確是很詭譎的。不可諱言，我以〈四人行〉來打破「外顯時空」的表相存在只是表面的企圖，我的終極目的是藉「數」與時空的相互糾扯，來幫助讀者從世人所「創造或複製」的「高爾夫球場」走出來；一旦高爾夫球場這麼一個以符號或形象圖示再現的空間破除了，其眼中所見的一切自然景觀就比較容易鬆動，然後這麼一個「自然景觀」的「顯山露水」在時空中的存在就比較能夠浮出「山水的呈現」僅是「意識的呈現」的質疑——所謂「見山不是山、見水不是水」的質疑即是。

我所能期盼的也僅是「質疑」而已，因為世人對一切「設定」的存在都接受得太過理所當然，甚至連「見山不是山、見水不是水」的質疑在天長地久的吟誦裏也成了一種「設定」，所以只能人云

亦云起來——這種「因事滯理」或「棄理就事」的「設定」往往就是人類被思維困限的主因，其中以「數、時、方」的設定為最，而「數、時、方」的設定又以「數」為最，因為「數」本身即為世人所創造出來的一種次序呈現（即時間）與相互依存（即空間）關係。

既然〈四人行〉決心在「數、時、方」裏弄個水落石出，那麼任何一個與「數」有關聯的設定就不應該一眼溜過。這麼一說，任何人都應該對「十八個洞」的設定產生質疑。換句話說，「十八個洞」在〈四人行〉裏是一個「意象」，而不了解「十八」，則不可能讀得懂〈四人行〉。

「十八」是一個神奇的數字。佛家有「十八層地獄」與「十八羅漢」之說，也有「（根塵識）十八界」之識覺設定，更有「十八空」之解脫之道。這些佛學詞彙解說起來頗得費些功夫，所以不妨試以文學的唯美說法來描述文學的情境，當然日本文學的淒絕美學就更能提供一個詮釋的管道。

且說切腹自盡的三島由紀夫在《天人五衰》中曾經描繪過一個輪迴的生命，並以十八歲為輪迴的框架，來詮釋生命應該在尚為美好的年歲就溘然投胎到另一個生命裏。姑且不論這裏的「十八歲」是否與世人認同的「十八年」等義，「十八」似乎散發一種雋永的意涵，因為「十八」意味著豐盛，不論是精神或軀殼，都象徵著前緣成熟、後緣待續的一個階段，所以也就賦予世人豐富的遐思。

這個「賦予世人豐富的遐思」就是我刻意在〈四人行〉裏以高爾夫球場的「十八個各別存在的空間」來描述「前緣成熟、後緣待續」的十八個階段的動機所在；要注意的是，這「十八個各別存在的空間」早已自顧自地存在著，不因我的到達與離去有所更動，也不因我的「前緣成熟、後緣待續」有所造作——造作的是我的「內在時空」因「外顯時空」的牽動而產生的變化。

另外，任何一個對高爾夫球的競技（非交際）稍有認識的人都知道，第十二個洞至第十五個洞是個扭轉輸贏的關鍵，所以通常來講，有經驗的球手都在這段「時空」裏重新調整心理與應對策略，一些自信心極強的球手則嘗試「超出（一切的表相）設定」，出奇致勝，因為在這幾個洞的桿數起落往往將決定十八個洞的總成績，以及總名次。

這裏的「第十二個洞至第十五個洞」當然是相對於「十八個洞」而言，如果競技延長到四天，類似大型國際比賽的「七十二個洞」，則致勝的關鍵在第三天或「第三十七個洞至第四十五個洞」；這個成績起落與洞數的關係以及脫穎而出的球手打破僵局的關鍵時刻，所製成的對應圖表是一個非常有趣的統計數據，幾乎每一場國際性比賽完後，我們都可以從報刊雜誌裏找到；而一個有經驗的球手往往不會太過於在意暫時的領先，因為他知道要在四天的比賽時間裏持續維持一種高度的專注幾乎是不可能的，所以只要求自己緊緊地尾隨著，以期待第三天的「超越」。這裏面的心理調適牽涉到更為廣泛的人際互動，一種甚為深沉的自律行為，以及一個堅定無比的毅力與意志。

饒富趣味的是，我為了超越真假與虛實等問題來瓦解現實情境，創造了一個神秘人物或高爾夫球高手或作家老手或左右逢源的情聖或甚麼也不是的角色，來闡明人世間的真假或虛實等等雙重性；但是就「數、時、方」的牽扯來說，這位善於交際逢迎的「高爾夫球高手」對高爾夫球的執著是必須的，因為唯有他對高爾夫球的經驗才能體會第十二個洞至第十五個洞「超出設定」的奧妙，藉以襯映任何一個認真對待生命的人在嘗試超越人生種種設定過程中不能只是遊戲人間，或禪師種種遊戲人間的外貌在「以戒為師」的內在裏只是一個假相。

職是，任何一個高爾夫球高手在「在漫長踽行時空的靜謐與鬆弛裏」凝聚心力，其實與禪師在「無所為而為」的日常生活裏隨順因緣的聚滅並無不同；而高爾夫球高手「亟力排除種種自然與人為的干擾」其實正是禪師超越真假與虛實等問題來瓦解現實情境的平常心，當然這裏面牽涉到極為深邃的「緣起性空」的証悟，不是高爾夫球高手所能了解的。

高爾夫球高手充其量只能「保持揮桿時的專注與動作的精確」，其剎那的專注卻也像禪師洞悉當下的不可執取；而高爾夫球高手「拒絕經年累月的揮桿分解動作」，更隱涵禪師在經年累月的訓練與戒律裏所養成不為外境所動的涵養——這個「內在時空」不因「外顯時空」而有所混淆，乃高爾夫球長久以來都被認為是一種帶有「禪意」的運動之故。

當然，「禪意」的覺醒狀態是持續的，但是任何一個「高爾夫球高手」縱使洞悉了這十八個洞（或七十二個洞）所隱涵的心理因素，仍然無法永遠得心應手，因為從第十六個洞（或第六十四個洞）開始，思維會經歷一系列的對立、斷裂與順應作用，所以就算球技出神入化如老虎伍茲者，仍舊無法永遠保持一個隨心所欲的狀態，更無法從一個球場到另一個球場都永遠保持一個穩定的心理狀態——這就是「內在時空」與「外顯時空」互相牽動的奧妙所在。

這說來好像不易瞭解，但是《易繫辭》有云：「爻象動乎內，吉凶見乎外。」所以任何一種「內在時空」的變化都可以在「外顯時空」的表相上找到對等的意義；於是我為了激勵與困惑「人的視覺」極限，特地以十八個洞的草道設計，甚至「連鳥都是有規律地叫著」，來質疑人類的工藝以各式各樣的草木拼合來導引大自然直接、活潑的活力，然後藉著這個活力的集中在距離（草道碼數）與長短（球桿號數）的組合中讓人類以變體的丈量（桿數）來滿足操控自然的欲望。

這個「十八個空間設定」的存在其實從「時空本體」裏質疑了「時空」的意義。蓋因從造園者亟盡能事地讓徜徉於其間的人遨遊的目的來看，這一些佔地寬廣、造價昂貴的高爾夫球場不啻為另一形式的人工造園，不僅與中國的豫園、蘇園並無不同，而且東方與西方在製造地景花園的根本差異也暴露無遺——東方在巧，西方在廣，兩者在視野上均是愚弄，在心靈上則均具調和的功能。

略去東方造園的巧不講。一個設計完美的高爾夫球場嘗試融合地形限制、地質變動、景觀配置乃至土壤修正與地面整理，其竭力做出美麗、崇高的地球表面來挑戰或提升人類感情、意志與技能的極限，具有真正的藝術意義；然而正因為其嘗試駕馭自然，在已經充滿自然美的廣大地域上，以豐富的想像力將「不知如何造作的自然美」造作出各式各樣的聯想，並令人在其造作中活動、競技、傷頹與興奮，於是高爾夫球就成了一個以自然為背景，以丈量為尺度的運動。

就運動的定義來看，高爾夫球被當做一個運動來理解是不恰當的，因為它的動能不足、動感不夠，充其量也只能說是一個「活動」——人物交流、事件醞釀——更由於「以丈量來滿足操控自然的

欲望」本身就是一個事件，所以「自然的結構與形式」在高爾夫球裏往往就成為事件本身。這一段「造園與事件」的詮釋一旦引申起來有非常深邃的宗教意義，因為這與費羅在《論〈創世紀〉》所說的：「我們所居的世界『不是在時間中造成』……『時間反由這個世界所產生』」有異曲同工之妙。

（三）、人接受「時空設定」後的應退

「時空設定」與「數、時、方」的糾纏逐一破除了之後，「時空間歇」特質其實已然浮現，而「內在時空」也在逐洞揮桿的動作中散發了凌駕「外顯時空」的可能性。我為了加強這個詮釋，特意選擇了一個「如是雨天」，因為高爾夫球場的場地一旦尋獲，設計一旦落實，就成了一個精緻的人工造園，其一切設定——從狹長的草道到起伏的推桿區，從周遭的自然圈圍到不可思議的人為障礙——種種自然與非自然的結合都是不能更動的，唯一能夠變化的是天候（亦即晴雨與風向），以及天候對設定的影響（譬如草面的濕度、草坡的滑度，以及人在設定的變動上的應對與調適）。

這些變數加在一起就使得高爾夫球生動了起來。當然一切的變動最後都可歸結在丈量上，所以在一個天氣爽朗的狀態下推出低於若干標準桿的成績，與在一個狂風暴雨的狀態下推出高於若干標準桿的成績是同等意義的；換句話說，丈量的本身除去變數的設定是不具任何意義的。

但是不管怎樣，當一個人在特定的天候下踏上特定的高爾夫球場時，不僅場地設定無法更動，連變數也不能變動，尤其當一個人被配對、加入一個「三人組」時，其「人與人之間的互動」也成了一個變數——這個〈四人行〉的巧思，旨在描繪一個人與「社會人」之間的縮影（microcosm），並闡明「別業」與「同緣共業」之間的「對應」縮圖（macrocosm），因為在「同緣共業」的預先設定裏，人在「加入」時（也是一種行蘊），大多只能接受「同緣共業」已經調和出來的理則設定，然後在這麼一個設定與變動的結合上尋求丈量上最大的滿足。

這個「丈量」其實在世俗上處處可見，最明顯的就是社會上以金錢的多寡或身份的懸殊來「丈量」一個人的成就；同理，這個「設定與變動的結合」一如人類社會的經濟體系，而最明顯的就是資本主義與社會主義的差異，所以在一個資本主義社會領取一萬美金月薪，與在一個社會主義社會領取一百元人民幣月薪是同等意義的；易言之，財富本身離開社會的設定是不具任何意義的。

困惑的地方是，這個「丈量」時而順著人類價值尺度的更動而改變——倘若「丈量」隨著時間在一個特定的空間內演變（如朝代的更迭與歷史的推進），則世人較易調適；倘若「丈量」隨著空間在一個特定的時間內交錯（如社會改革或制度交軌），則世人所受的衝擊往往大到不可調適的地步。不難理解，大陸的「改革開放」就是「丈量」在一個特定時間的演練。

這個「數、時、方」的糾纏對一個個體生命而言另有一層意義，因為「時間在空間裏演變」對其間的生命個體而言即為生命的輪迴，而「空間在時間裏交錯」即為「同緣共業」對「別業」的牽扯與影響；由於「數、時、方」本身的不可分割，所以這個詮釋不止可為當下「人與時空」的大混沌做下註解，更可為「別業」與「共業」在「過去、現在、未來」的互具互融做下見證。

無論如何，世人在一個特定的時空設定裏，對「數、時、方」所能做的調適其實非常有限，而其間的「苦中作樂」更是與人世間任何一個事件的應退沒有兩樣，而人只能在一個無法改善的狀態下尋找最大的滿足。職是，當高爾夫球這麼一般化（normalized）起來以後，人類成就幸福的幾個條件都可在此適用：1、環境的自由，2、世人的互動，3、私心的消融，4、意志的堅定。

1、環境的自由：在這麼一個有限度的自由裏，甚多理則與條件均無法更動，譬如〈四人行〉的場地與天候限制，球袋裏的球桿，甚至球桿的質材、釘鞋、球（與球的質材）乃至擊球時的心理狀態；但是球員很容易地就在諸多限制中找到一個適應的方法——就像在人世間一樣，人類總習以為常地在一個自然與人為的限制中作樂，並「以樂為樂」而忘懷其本質因種種不自由而隱藏的苦性。

這個課題很大，而且一旦深入，不可避免地就引申至「名言」（宗教意義上的「初始命名」）的領域，所以必須另闢一文敘述；不過，倘若有人想在這個課題上鑽研，我也願意提醒一句，「名言的設定」本身即隱涵著一種無可奈何的限制，並因其限制所產生的束縛使得人的意識充滿了不自由的心念，於是衍生出詮釋、適應的理則與邏輯來排解其掙扎不出來的痛苦，最根結的例子即是《聖經》對「晝與夜」的命名，或上帝「把光和暗分開」。

2、世人的互動：由於高爾夫球不是一項純粹的運動，其動能與動感的缺失反倒促成了參與的人的互動關係。這麼一來，政客、生意人就充分利用這項特質而成就了無數的溝通或協定。

這種帶有目的的互動正是後現代社會人際關係的普遍現象，但以互動之間的冷漠與疏離最令人傷頹；更令人困惑的是當一個原本沒有牽扯的人加進了這麼一個已然存在著冷漠與疏離的小團體時，對立關係卻立即顯現，然後經由個別的溝通與協調，小團體的冷漠與疏離反倒襲捲了旁觀者的情懷，成了溝通唯一可能存在的後果——這個「世人的互動」在〈四人行〉中即以「我」加入「兩女一男」的小團體來呈現，也唯有在這個基礎上來瞭解，才能深刻體悟我嘗試打破「唯名論」或「唯實論」的用心良苦，然後才有可能了悟評委們對「前妻」與「太太」的無謂爭論實在沒有必要。

後現代社會的這個冷漠人際景觀非常有意思，值得細細咀嚼，因為政客企業家與影視明星往往對之善加利用，甚至操控，藉以凸顯自己的知名度。這就是為甚麼〈四人行〉從頭到尾都堅持以「無名謂」來呈現後現代社會的殊離人際景觀，卻在臨結尾時突兀地指名道姓，並以「米開蘭基羅・安東尼奧尼」這位義大利電影導演的名謂來凸顯「無名謂」的沉默——這個隱涵，相對於知名度的凸顯，是一樁有意的嘲諷，其「列名」更不是隨隨便便就跳進去的，而是經過了細心的挑選。

我著意挑選一個人名來破除「唯名論」與「唯實論」對沉默大眾的強勢指引時是這麼想的，這個人必須是個舉世聞名的創作者，而且名字必須冗長，所以最後只賸下「米開蘭基羅・安東尼奧尼」

與「費奧多・米開洛維奇・杜斯妥也夫斯基」兩個名字；當然，我也曾想過選擇中國創作者的名字，但可惜舉世聞名的不多，而且名字都太短——短得讓人覺察不出名字的虛假。

我深愛「杜斯妥也夫斯基」的作品，但最後還是把他給放棄了，原因正是因為我太愛他了，所以不忍心在他的灰色影像中調侃；「米開蘭基羅・安東尼奧尼」是個電影導演，雖然可能是個思想型的，但畢竟仍在藝術圈內，所以對不正經的舉措早已習以為常，對頑笑般的調侃更是見怪不怪了；更重要的是，我並不喜歡他，也不想去瞭解他，於是就符合了我挑選一個人名來破除「唯名論」與「唯實論」的動機。這是「米開蘭基羅・安東尼奧尼」最後雀屏中選的原因。

奇怪的是，這麼一個精心安排竟然被大家在「前妻與太太」的爭論中忽略了；沒有一個人認真想過，在整個〈四人行〉篇幅裏，連最主要的「我」與「兩女一男」都無名謂，卻在人物一一消散之後，突兀地跳進一個冗長與唯一的名字，是否別具深意。不知這是否因為大家都對「米開蘭基羅・安東尼奧尼」的名字太熟悉了，所以接受得理所當然？還是大家對冗長的篇幅已經失去了閱讀的興趣，所以急急忙忙地略過？不管原因為何，我看上「米開蘭基羅・安東尼奧尼」還有另一個原因，那就是因為他曾經寫過「一堆謊言」之類的文字，所以如果你讀完以上的解說，而真的認為我如此有心機，處心積慮地將「米開蘭基羅・安東尼奧尼」挑選出來，那你正掉入「一堆謊言」的陷阱中——一切都只是因緣湊巧，而我只是在解構「因緣和合」的過程中強自塞給你一個答案而已。

3、私心的消融：高爾夫球這麼一項自我與地景互動的運動，如何會與私心的消融扯上關係呢？這說來的確不可思議，但可從「人世間任何一個過度的期盼或野心必定遭來阻力」的理解上來推敲。外在的阻力很容易瞭解，不外乎資源的分配、權力的支使與目的的推動等等因素與外在的力量所產生的矛盾；內在的阻力就有些費解，但大多由於私心或野心所導致的緊張，使得運動所需要的肌肉鬆弛無法適度配合——這個「消融」在高爾夫球的競技裏，尤其重要。

質言之，任何人要成就私己，私心的消融可以說是一項最難做到卻也是必須做到的內心運作；這種說法似乎充滿了後現代的詭辯，但是倘若我們瞭解「同緣共業」所圓成的「別業」離開了「同緣共業」無法造作、或失去了造作的意義，那麼我們就可明白為何「忍辱波羅蜜」會提醒行者以「常居卑下」的心態來成就與迴向「同緣共業」的用意所在。

在當今這個後現代社會裏，當人類任由媒體當道、自我凸顯的驅動下，中國士大夫的謙沖自勉的傳統已不復存在，遑論「常居卑下」的砥礪？但「忍辱波羅蜜」的確是對治社會亂象的良方妙藥，因為其它的善行諸如「布施與持戒」雖然仍然有自渡渡人的功能，但因其帶有對這個時代推波助瀾的功效，反而在「同緣共業」的牽引下促使「別業」愈與般若偏離，更促使「波羅蜜」在「同緣共業」的牽動下愈加迴盪得失去了「波羅蜜」的意義。

「波羅蜜」原本不可得，所以任何一個「有所得」的動機都得注意，千萬不要把「常居卑下」當做一種手段以達成某些目的，甚至與政治人物的「一步一腳印」強扯在一起——「常居卑下」就像其它的「六度」法門一般有很多不同的層次，但往往必須以「般若」來觀照，才能檢視出自己的私微動機，也唯有不斷地在「般若」的觀照下深化，才能使私心消融，最後達到「無我」的境地。

4、意志的堅定：堅定的意志來自信心，由於高爾夫球這麼一種節奏緩慢、甚至很多時候都是一種停滯狀態，自信心就成了致勝的關鍵，尤其在那些橫跨數天的大型國際性比賽裏，甚多的人事糾葛、生活細節都足以令專注心偏離，所以自信心幾乎就成了唯一可以掌控的心理因素。這個自信心在日久天長的時間裏，正是修行人堅持精進的動力。由於初淺的信心大多是一種偏見，所以很容易導致內在與外在的阻力，唯有深信才能產生全然的鬆弛與融會。然而「深信」本身必須具備強大的理想與深邃的悲憫心，以及支撐著這個理想與悲憫心所不可或缺的般若（智慧與觀照），尤其個人在共業所緣成與調和出來的時空中生存，實在不能忽略個體與羣體所交織出來的因緣關係，更不能任由一己的

私心分化羣體的結合，進而在已然不自由的環境裏造成更困惑的人為限制。這個鞭策或許也可看成我孜孜不倦地在「知乎」與諸有情眾維繫彼此之間得來不易的因緣罷。眾緣輾轉浮沉於大千世界，卻於此時此地共同緣起了一個彼此相聚的時空。這個意義是了不得的。

顯而易見，意志的堅定必佐以「持戒」的砥礪，然後為了讓堅定的意志恆常持續，則必須長久「精進」，不為外界所惑（「禪定」之意）；雖然「六度」對機而施，各有功效，但由於同緣共業的造作，後現代社會大多鼓勵「布施與持戒」，卻往往在造就了同緣共業的同時，使得「別業」凸顯，反而與「常居卑下」（忍辱與精進）悖離，進而使得「布施與持戒」在「同緣共業」的迴盪下失去了「布施與持戒」的意義——這個矛盾是一個值得所有寺廟在諸多法會與齋戒裏深思的課題。

這裏面的關鍵是，「同緣共業」一旦形成，即成就了一個較大範圍的「自我」，所以倘若無法「常居卑下」，難免自成山頭勢力，縱使廣為「布施」、行盡「功德」，仍舊使「別業」愈發凸顯，其結果是「無我」的蕩然無存，然後「同緣共業」乃分崩瓦解。

一個時代有一個時代的機緣。這也是世人的同緣共業，不可不引為戒。「常居卑下」很安全，往外廣結善緣，往內慎獨深居，都比較容易令「別業」不與「禪定與般若」偏離太遠，尤其對「法布施」而言更是如此，走到哪兒說到哪兒，不可執著講壇的建構；佛陀初轉法輪的機緣已失，對機說法也早已失去時機，在這個同緣共業下鼓勵「布施與持戒」，除了成就寺廟鼎盛、禪師厥無的同緣共業以外，其實早已失去了「波羅蜜」的意義，只能造就談禪逗機的機緣或成就人天福報的追求。

「常居卑下」將使得這一切造作沉澱下來，甚至因為「卑下」，所以從來不覺得自己在行「波羅蜜」，反倒成就了「波羅蜜」。此即「波羅蜜非波羅蜜是波羅蜜」之意。在這個要求下，「慎獨」是一個捷徑，更因為「慎獨」是唯一能夠在這個後現代社會裏提供自己一個「阿蘭那」的機緣，所以愈發可貴；但要注意的是，「慎獨」必須不斷以「般若」來觀照，才能以「無我觀」來提防自己誤入「阿羅漢」陷阱的可能性。

「阿蘭那」難尋原本就是「同緣共業」的一個現象，世人福薄，所以在強調隱私的同時，往往因為互動頻繁，反而盡失隱私；其實「阿蘭那」在心不在處，所謂「心遠地自偏」即是，所以在當今的社會裏，當一切都廣為傳播、為傳播而傳播時，「常居卑下」是提供自己一個「阿蘭那」的妙方。這也是為何高爾夫球場雖然造價昂貴，佔地廣邈，但世人仍樂此不疲的原因，蓋因古人不費分文即得「慎獨」，今人卻得花費巨額尋求一時的「阿蘭那」是也。

（四）、 人的種種應退都必須回到「時空設定」才能成立

當「時空」與「數、時、方」的設定變得牢不可破時，「人」為了接受這個設定，精疲力盡地在調適其應退、以尋找最大滿足之愚弄下，將「人」從「時空本體」分開了去。

這個「分割」所產生的對立使得人在「時空」裏浮沉不得不經歷種種的「到達」與「離去」，而形成一連串因「到達」與「離去」所造作出來的事件，反倒忘了人的種種應退，都必須回到「時空設定」才能成立——亦即「人與時空」原本為一種「對應」（homologous）關係，而不是「對立」的（opposite）事件。

正是這麼一個原因，才使得人世間任何一個「到達」或「離去」事件都是如謎難解的（enigmatic）。我記得二〇〇一年獲得諾貝爾文學獎青睞的《如謎難解的到達》（The Enigma of Arrival）就曾博取了如下的得獎評語：「作者奈波爾對過去殖民控管文化的溫和潰敗與歐洲勢力的銷亡，創造了一個冷酷的影像。」

奈波爾所創造的「冷酷的影像」為何，我並不十分清楚；但是在這麼一個疏離的後現代社會裏強調「冷酷的影像」只能加大人類疏離的向度，所以是個敗筆，不止對人類已然遏阻不了的離散意識毫無裨益，反而在舉世對伊斯蘭教的討伐裏做了一個推波助瀾的幫凶。這是非常不足為取的，尤其當

文化與宗教已經成為阻擾人類融會的議題時，標榜「理想主義」的諾貝爾文學獎更應居中調和，找出一個融會的契機，怎能在旁敲鑼打鼓、加大離散的波幅呢？

這不能不說是一件遺憾，所以才會演變出回教子民對《魔鬼詩篇》所立下的「追殺令」。人類有必要這麼偏狹嗎？世人怎能任由自己被自己的文化所侷限？或假借宗教之名來隔離種族呢？其實，在一個世人所共同緣起的時空籠罩下，不單單是所處大環境的流變才是如謎似惑的（inscrutable or mysterious），而是任何一個機緣（認知或感覺，會面或分別）都因「同緣共業」所造就出來的事件難以理解，而使人不得不以陰晦的文字（obscure writing）去加以描述——這些不可說不可說的謎霧令〈四人行〉的語句充滿了模擬兩可的語境（predicament in riddles）與欲言若止的玄機。

這裏面最大的謎霧或玄疑就是世人的同緣共業所調和出來的「時空設定」，更由於人這麼一個「業報所生」的產物，原本就是「同緣共業」裏的一份子（別業），所以使得人與「時空」不可分割——這就是「人在空間」或《我在「知乎」》的本質——在這麼一個大混沌裏面，一個解悟的人（或「非人」）其實從未「到達」，也未「離去」；廣欽老和尚在臨圓寂前說：「人生毋代誌，毋來也毋去。」即為其意。

易言之，一旦當「人」有了「到達」或「離去」的想法時，「時空」已然從「人」與「時空」的大混沌離去，另成一個本體，於是「人」與「時空」於焉對立；而破除這項對立，則是「人」尋求開悟的契機所在，或「人」唯有在這個已然對立的「時空」裏尋求對應的契機，才有可能在最後令「大地粉碎」——從這個角度看，「人在空間」其實是一個「參禪」的素材。

當然我這種將「人」與「時空」不可分割的本質，融合成模擬兩可的語境與欲言若止的玄機，落在一些好事者的眼裏，就被歸結為「魔幻主義」的描述方式；但是他們萬萬沒有料到，在迴轉的「時空設定」下，「魔幻」其實為「寫實」，「寫實」有時倒是「魔幻」——這兩者的分野之所以可以成立即肇因於「線性型時間」的困擾——或許正因這個困擾，更可被歸結為「魔幻主義」罷。

但是不論如何，〈四人行〉有十八次迴轉，而每一次迴轉都可以從「如是雨天——一種設定」行走到「還是雨天——回到設定」；同時每一個洞從開球到推桿，也都必須經歷全程的心理運作，從開始、重複、嘗試、不安、尋伺、敘述、懷疑、接受與超出的心理調整，至思維的對立、斷裂與順應，歷歷分明；甚至從開卷至掩卷，思維的認知與「謊言」的解悟自顧自地形成一個綿密的圓周——這是我最嚮往的一種啟了頭就永遠迴轉的寫作方式，也是我多年來嘗試創造一種小說架構，令所有讀小說的人在開了頭就永遠念不完、思不斷那篇小說的具體實踐。

或許〈四人行〉這種永遠迴轉的寫作形式才是構成施叔青感歎「其實是一個中篇的好題材」的原因罷？或許〈四人行〉這種徹底瓦解「數、時、方」設定的野心才是構成黃碧端感歎「所有入圍小說中企圖心最大的一篇」的原因罷？或許〈四人行〉這種隱涵著如謎難解的「到達」或「離去」事件過於陰晦才是構成鍾阿城感歎「小說的情節與創作的思考體系並沒有連結上」的原因罷？或許〈四人行〉這種執意轉化「到達」與「離去」的「對立」事件為「人與時空」的「對應」關係過於焦慮才是構成馬森教授感歎「鬆散與夾敘夾論」的原因罷？更或許〈四人行〉這種充滿了模擬兩可的語境與欲言若止的玄機才是構成張大春感歎「許多評論者……會把它講成是後設小說」的原因罷？

不論如何，〈四人行〉這種帶有如謎難解的迴轉玄機，到底是不是屬於「後設小說」的範疇，實在沒法子說；只不過，〈四人行〉在文末提綱挈領地闡明這是一篇「半敘述半剖析」的小說，藉以警惕讀者，「後設小說」以及其它的文學屬類都是文學評論家以「存在先於本質」的思維方式來歸納小說所產生的結果，並且含蓄地提醒讀者「存在先於本質」不啻「一堆謊言」，唯有質疑「後設」也不過是「一種設定」，才有可能再度迴轉而「回到設定」——唯有以這樣的思維來讀〈四人行〉，才能「使得後設小說的內容在有意味的形式中豐富了起來」。

當然，任何人要認同「『存在先於本質』不啻『一堆謊言』」有一個先決的條件，那就是輪迴的觀念。那麼對那些沒有輪迴觀念的人該怎麼辦呢？為了增加閱讀〈四人行〉的趣味，讓我引述詩人

荷爾德林的一句著名詩句：「我們每個人走向和到達我們所能到達的地方。」這是多麼優美的詩句呀！對那些沒有輪迴觀念的人，在感受這段簡捷的紓發時，應該足以稍解迴轉的徬徨了罷。

對那些有輪迴觀念的人，我還得再提醒一次，〈四人行〉十八次的「到達」與「離去」次次都具有迴轉的意義，並嘗試在時空迴轉不已的狀態下瓦解「人在空間」的堅固性；易言之，〈四人行〉的「到達——為了啟端」與「離去——為了終結」，從輪迴與業力的角度來說，是在解說並開拓詩人荷爾德林的「我們所能到達的地方」是一個不知何去何從的地方，而「我們每個人走向和到達」卻只是因為我們順應著業力，既停不下腳步，也不能不一直走下去，所以一旦有了啟端就只能不斷地迴轉——這個說法，與希臘經典喻言裏的薛西弗斯在山坡上推著巨石上山的荒謬性有異曲同工之妙。

職是，這個「迴轉的荒謬性」使得十八個洞的「時空迴轉」裏，所有的段落與跳躍在每一個洞的「時空設定」都可以適用，因為它代表著讀者的心理轉化與事物認知；要注意的是，這種心理轉化與事物認知不宜與文字翻譯或哲理翻譯所造成的「離散效果」混為一談，更不宜與過去事跡的描述所增添的「模糊距離」互為混淆。

換句話說，〈四人行〉雖然一直迴轉，但是十八次的迴轉都是「當下」，而每一次的「到達」都只不過是「為了（一個存在的）啟端」，所以都構成「如謎難解的到達」（The Enigma of Arrival），而每一次「離開」卻只不過是「為了（一個存在的）終結」，所以也都構成「不可言說的離去」（The Inscrutability of Departure）——這個詮釋「生、住、異、滅」的說法值得所有喜歡將「當下」掛在嘴邊的談禪逗機者認真想想一個特定現象的生滅流變在「啟端與終結」之間是怎樣的一種存在現象。我相信，想透了「諸行無常」的道理後，他將絕口不提「當下」的作意。這個理解，也可當作《我在「知乎」》詮釋「啟端與終結」的存在現象。

當然這麼一個「當下」的存在可長可短——長者數劫，短者剎那——但是不論是甚麼樣的一種存在，其「啟端與終結」都與因緣有關。不過因「別業」與「同緣共業」的糾纏難以分辨，所以凡夫

俗子對任何一個機緣都難以理解，只能說在「前緣成熟，後緣待續」的懵懂裏只能期待因緣的「到達與離去」；顯而易見，我在〈四人行〉就是以「前妻與太太」來解說這麼一個「生命輪迴」的現象。

我想我說得夠透澈了。總結一句罷，在自覺的、內在的思維裏，「內在時空」一向自給自足、自衍自生，更是無始無終、無邊無際，所以並不存在任何「存在的啟端與終結」，甚至也不存在「存在」本身的概念存在，因而足以洞悉一切「存在」無非是個「謊言」、無非是自我限囿的「心魔」；這就是為甚麼我在〈四人行〉的「第十八個洞」，以直接鋪陳的方式來總結「思維的對立、斷裂與順應」：「直行、直行、唯有直行才足以抗拒心性的魔沼」——「直行」在此乃「直心」之諧音。

認真說來，唯有將「直心」持續不斷在「心中叨唸」才足以維繫「內在時空」，因為任何覺察時間或空間的存在只能是「外顯時空」的知覺運作，對「內在時空」不啻為一大嘲諷；或更直截了當地講，「人在空間」或「存在與時間」其實對「時空本質」有著極度的扭曲，更可能撒下漫天大謊。

三、「時空」的殞滅可直接破除「因果流變」的「自類相續相」

綜合上述，可以說〈四人行〉藉著我自己的「別業」將「同緣共業」所緣成的時空以及「時空間歇」的特質點描了出來；這麼一個「時空間歇」特質不止隱藏著「生、住、異、滅」的「自類相續相」，並因其「因相分位」充滿了「差別假立」的無可奈何，所以賦予了修行人一個還原「人與時空一體」的契機，並在這麼一個如如不動的「時空本體」裏追尋「寂靜涅槃」的可能性——〈四人行〉停佇在「時空本體」裏的書寫，可說是我在書寫〈四人行〉時直接破除「時空束縛」的一種嘗試。

時空一旦殞滅，「自我的流變」或「生命的存在」就失去了「因果流變」的「自類相續相」；此時的「別業」已然鬆動，於是「同緣共業」所圓成的時空就逕自破除流變的表相形式，而如如不動起來。在這個狀態裏，其實不必談「時空本體」的不可創造或不可複製，甚至不必談「時空本體」，

因為任何「抽象概念」或「名言」都沒有存在必要，而「人與時空一體」的大混沌現象只能說是必然的結果，不止不必解構、無需還原，更說不出來，一說即錯——這裏所探索的「時空間歇」特質，即存在著一個成就「寂靜涅槃」所必須破除的「自類相續相」的契機。

「自我」的混淆

當我將「諸行無常」往「寂靜涅槃」推衍到了這麼一個深邃的境地之後，不免讓人質疑，因為「自我的流變」仍舊根深蒂固，甚至我在書寫〈四人行〉時直接破除「時空束縛」的訴求，仍舊逃脫不了「自我意識」的造作。這豈非自欺欺人？

此時，「三法印」的「諸法無我」就提供了一個破除「自我意識」的契機，因為在「諸法」裏並沒有一個「自我」在其間造作「自我的流變」——這個「諸法」包括「諸行無常」與「寂靜涅槃」蓋因不論如何深邃，其仍為「諸法」之一類而已。

這麼一瞭解，就直接深入「人」的議題。易言之，闡明了「在」或「存在」與「空間」或「時間」的實質意義以後，此時的「人在空間」議題只賸下一個棘手的問題：到底「人」是甚麼？「人」的知覺運作對「時間」與「空間」的形成有甚麼樣的關係？「人」為甚麼必須在「時間」或「空間」裏存在？「人」的本身或「人的存在」本身是否註解了「時空」的如影隨形？或「時空」的如影隨形促成了「自我」的執取？那麼「吾患吾身」的根本意義在鼓勵世人破除「自我」、「自我的存在」、「自我的流變」，還是瓦解「自我存在的時空」？

一、「人（我）的存在」是西方「創世紀」哲思的根本矛盾

這些「人的存在」的問題真是黏答答地，讓人見了就怕。所以馬丁・海德格很聰明，避開了「人」的議題，僅以《存在與時間》旁敲側擊，希望在解析了世人對「存在與時間」的誤解後，能夠自然化解對「人」本身的執著；張讓不然，英勇地以「人在空間」正面迎擊，卻在結集成書的《空間流》裏首先棄守「人在空間」所隱涵的「存在狀態」，然後對「人」的議題就只能不了了之了。

張讓的這個棄守，使得〈人在空間〉潰敗得一塌糊塗，不止副刊逐日散發的「人在空間」感懷有一種對泣牛衣的悲哀，更讓《空間流》失去了「高思維密度辯證」的基石。其實，張讓的無能為力與海德格的避重就輕很容易明白，因為他們都擺脫不了「自我」的糾纏；而擺脫不了「自我」，卻嘗試從「高思維密度辯證」跳脫出來以質疑以「自我」為本位的「外顯時空」，則是絕對不可能的；更有甚者，「外顯時空」不瓦解，「內在時空」則無法現起，而「內在時空」不現起，卻想瞭解「人」存在的意義，則是癡人說夢。

那麼〈四人行〉在嘗試破除「數、時、方」設定的企圖中，破除了「自我」在「寫作狀態」的執取嗎？這個答案恐怕是很明顯的，因為我無論如何耍弄，也破除不了我在寫作中的「自我意識」。這就是為甚麼我在〈也容我說句話……〉中闡明：「在這個雨天的設定之上，還有一個塑造『一堆謊言』的『思維』設定。當然，不在小說裏面的，還有一個我寫作當時的環境設定，以及在寫作背後的其它種種人生法則系統設定。如果您還有興趣的話，當然您可以將之推展至我百劫孤寂的此生此身在這個娑婆世界裏所承襲的種種『人』的設定。」

顯而易見地，我將「人」也當做是一種因緣和合的「設定」，所謂「四大假合」即是。從這個角度看，海德格就比張讓高明許多，因為「設定」無非一種「存在」，所以他的「存在與時間」就含含混混地將「人」的議題也涵括了進去。海德格語焉不詳的地方是，他本人「自我的存在」使得「時間」變為一個可供執取的對境，所以使得他創作《存在與時間》的「時空」本體被自己創造了出來以便讓自己存在於其中——雖然是離羣索居，但仍然是一種「時間」的存在狀態。

這個「自我的存在」的確是一個任何哲思都使不上力的困境，因為一旦「自我」在「時空」裏認知了「自我的存在」，隨即因為這個「個體存在」的認知，將「人」從「人與時空一體」的大混沌釐清出去，而認知了「時空」的存在，然後不得不在自己所創造出來的「時空」裏存在，於是海德格在這個「自我與時空」已然一分為二的「時空」中創作《存在與時間》，就只能受到自己的意識愚弄——縱使他的意識精湛深邃，卻仍然只不過是一些「人生法則系統設定」的意識而已。

「人生法則系統設定」是世人在這個娑婆世界裏所承襲的種種「人」的設定，這當然也包括了世人的意識接受「自然景觀」的「顯山露水」在時空中的種種存在；只是世人的「意識」一旦存在了以後，從未設想一旦「設定的存在」破除了，「自然景觀」是否也像「高爾夫球場」一般，只不過是一個以符號或形象圖示再現的空間——在這個眾人的同緣共業所圓成的時空中，「自然景觀」從來都不是那麼地「自然」，而尚徉於「自然景觀」中的「自我」也從來未曾真正地獨立存在過。

說到這裏，我只能說，要破除「自我的存在」只能實證，不能訴諸哲思。這也就是為甚麼我將海德格的《存在與時間》擺在西方哲學頂端的原因，因為他的確將二分法的哲思挖掘到一個思維能及的深度，其所不能及的地方已經不是思維的領域了。

或許我可以再以〈四人行〉的段落與標題來做個註解：海德格的《存在與時間》從「開始、重複、嘗試、不安、尋伺、敘述、懷疑、接受與超出」，逐步解析「存在與時間」的思維，卻對思維本身的「對立、斷裂與順應」等等設定力不能及，更無法破除他創作《存在與時間》的「時空存在」，所以使得《存在與時間》只能是個哲思，而無法是個「證覺」。

令我幾乎拍案叫絕的是，「人在空間」的題名破除了《存在與時間》的侷限，更提供了證悟這個「證覺」的機會。這就是為甚麼我如此興奮地逐日閱讀每一篇〈人在空間〉，卻也禁不住每天失望——想來我以這種企圖心來閱讀這些感性文章也算是一種酷刑罷，或許我將張讓「跳脫專擅的高思維密度辯證論理風格」與海德格擺在對等地位，原本就是一樁錯誤罷。

但是不管怎樣，我也曾經退而求其次，在〈人在空間〉裏還原張讓的「人在空間」，於是我就歸結出一點，張讓的〈人在空間〉以「人」為本位，以「空間」為對境，而「人在空間」除了揭露人類複製空間的殷切以外，並不具備一個掌握「抽象空間」的意識型態。

如此一來，張讓「在『純理精神』的帶引下勾勒了一個『人性化的公共空間』」的企圖心就搖搖欲墜了；換句話說，「人性化的公共空間」在這裏只不過是一個空洞的抽象名辭，因為「在『純理精神』的帶引下」，其「人在空間」除去「人」的議題以外，不具任何意義。

職是，張讓的城區、郊區蔓延、社區王國、多元城區性與城廓解構等等「都市策劃」學術名辭的耍弄，甚至其失落的小鎮、烏托邦、美麗小世界與未來之城等等文人的紓發不過都是些幌子，藉以遮掩其凸顯「自我」、乃至肯定「人的存在設定」的動機罷了——這就是為甚麼〈人在空間〉只能以散文來呈現，不能像〈四人行〉一樣，以「一堆謊言」來打破創作的動機。

二、「我執」緣自於「人的存在設定」的錯謬執取

張讓的作法其實無可厚非。思維精湛如海德格也擺脫不了「自我」的糾纏，張讓又如何能以《空間流》的易名來擺脫「自我」的存在呢？「自我的存在」與「自我的動機」真的很難擺脫呀！〈四人行〉做不到，《空間流》做不到，《存在與時間》也做不到，所以只能討巧，以瓦解「自我存在的時空」來破解「自我的存在」、乃至「人的存在設定」——這點，〈四人行〉以「小說」的形式存在，就比《空間流》的散文與《存在與時間》的理論來得方便了許多。

「人的存在設定」的難以擺脫還有一項根本的潛在因素，那就是「家人」的牽扯，可說是從人一生下以後最牽縈難纏的「設定存在」。質言之，人生在世，除了「自我」的執取外，最重要的大概就屬「家人」的意義——這個在東方文化的比重尤其沉重；這個「設定存在」的難以擺脫有最根本的

緣由，因為「家人」固然是「自我」的延伸，卻也是「自我」來到這個世上浮沉的部份緣由，更由於「家人」與「我」的緣份比外人較深，所以也就種下了一些不得不糾纏的因緣。

這個糾纏，張讓的〈人在空間〉千絲萬縷，〈四人行〉則嘗試擺脫，可舉以下三例來說明：

其一、〈人在空間〉不時出現「B與友箏」的名謂，並時時出現一個賢妻良母在飯桌上唸書的溫馨場景——張讓嘗試凝鑄一個「時空」以肯定婚姻制度，進而肯定「自我」存在的意義；〈四人行〉則以「前妻後妻」的交錯來質疑現代社會的婚姻制度，進而質疑「自我」在依從「人生法則系統設定」的規範上、與在時空更迭中的存在意義。

其二、張讓在〈人在空間〉的字裏行間相當肯定生命的意義，進而執持「自我」的意義；而〈四人行〉則從頭到尾都將「自我」化現為兩個——內在與外在——藉以質疑「自我」在世間裏不可撼搖的穩固性，並以「前妻後妻」在兩個「自我」之間的對應，來隱涵「前緣成熟、後緣漸續」充滿了「如謎難解」的玄機——其配偶身份「到達與離去」的時機非常令人困惑，因為在「自我」的外在顯現上雖然次第井然，但在內在糾纏裏則曖昧不清。

其三、張讓雖然嘗試在「純理精神」的帶引下勾勒一個「人性化的公共空間」，但由於擺脫不了「自我」的存在，所以隨著時空的迭變，其「跳脫專擅的高思維密度辯證論理風格」反而無法質疑人生境地；〈四人行〉則讓「內在的識覺」順從高爾夫球場管理員胡亂湊成堆的機緣，與一路牽扯過來的「兩女一男」的業力，在一個已經設定好的時空裏浮沉。

〈四人行〉所嘗試擺脫的「人的存在設定」正是以「兩女一男」來統攝，因為「兩女一男」在這裏所圓成的「三」有「三生萬物」之意；所以總結來說，〈四人行〉以共業的「三」的相生相依來對抗別業的「一」的頑固執取，藉以詮釋「人的存在設定」仍舊屬於「有為法的自類相續相」，故亦

緣起於「生、住、異、滅」的「生者依於色心仗緣顯現假立」；而〈人在空間〉則以自我的「一」為主軸來「勾勒一個『人性化的公共空間』」。

中國數字裏的「一」與「三」非常有意思，因為「一」原有「所依」之意，原本就隱喻著自我離開「三生萬物」所緣成的共業無法存在，而其中最隱藏的共業即是眾人所緣成的「時空設定」——這個「所依」與「能生」的糾纏甚深，一造作，大千世界就形成了。

「人的存在設定」非常難以擺脫，而以眾人緣成的「時空」本具的「所依」與「能生」的糾纏最具意義，倘若掙脫，則可以直臻開悟的境地。這個破解「存在設定」的考量可以三種方法入手：

其一、從「時間」入手，讓「所依」與「能生」掙脫「數、時、方」的糾纏，而令時間在瞬間裏變形（Instant in Meta-stasis or Instant in Meta-morphosis），這是我從一個「時間的瞬間變形」來破除海德格《存在與時間》的錯謬「時間」觀念，更從「時空的間歇特質」來詮釋海德格的「存在以非存在為其內涵」的哲學思想。

其二、從「空間」入手，讓共業的「三」所緣成的時空來包融別業的「一」對「數、時、方」的執取，所以當「內在時空」掙脫了十八次的「外顯時空」時，其輪迴的生命應該認知連「內在時空」都是一種意識的顯現；而「瞬間與變形」雖然只被用來詮釋「時間的瞬間變形」，但也可以引用到〈四人行〉來，更因其以十八個球洞的高爾夫球場凸顯了連綿空間的「時空間歇」特質，所以巧妙地點描了一個空間在瞬間裏的普遍存在，而且這種「數、時、方」的普遍存在與其它「數、時、方」的普遍存在，是以連綿空間的「時空間歇」特質來彼此綿延，故而形成人類連綿不盡的時空概念——這種可以上下進出不同思維架構的詮釋，不止打破了近代西方哲思諸多侷限於一個思維層面的形式邏輯與數理邏輯等等的錯謬發展，更一併把投置於時空的幾何結構裏的一切物體存在整個予以提升了上來，藉以詮釋「一塵中有塵數剎」的可能性與邏輯性。

其三、從「數字」入手，讓數字彼此挨擠的依存關係將空間迴盪開來，更讓正負數字的對應關係從「過去、現在、未來」的次序呈現中將時間逐漸收縮、凝聚在「當下」，卻在趨近 0 時質疑「數、時、方」的現起意義（「在」或「現起」本身即是 1 的顯現）。

顯而易見，這三種方法都可以互為引證，充分說明了我以文字來闡述「時空本質」的企圖，更註解了我執意還原「人與時空一體」的大混沌現象的本衷。

以「人在空間」建構哲學觀念的潛在危機

解說到這裏，任何人都應該會質疑一下，我如此大張旗鼓地選擇〈四人行〉與〈人在空間〉做「類比推論」，究竟有甚麼意義？這或許可以歸結為〈四人行〉以其「行」攝於五蘊中之「行蘊」，而不在「存在」的議題上發揮，但〈人在空間〉卻在「存在」的議題上籠統地將「人」與「空間」做了某種程度的「因緣和合」。易言之，〈四人行〉著力於「行」旨在闡明意識流變現象的虛妄本質，並嘗試在業業遷流的「生、住、異、滅」自類相續裏與「時空」對應，所謂「無明緣行、行緣識」之「行」即是；而〈人在空間〉則將「時空」當做一個對境，並將「在」的「有位暫停」的「住」意，詮釋為一種人在時空裏認知自己的存在的一種覺知狀態。

一、 人類對「精神人格」從未停止過覓求

人類雖然對「自我存在」的覺知產生了「自我」的混淆，但也醒覺了這種「存在」在「流變無常」的時間裏只是暫時性的，於是興起了永恆的「精神人格」的覓求；這種覓求，最便捷的方法就是

率先跳出幻滅無常的時間，把「精神人格」置放於「永恆」裏，而有了「永恆的精神人格」的觀念。人類一旦有了「永恆的精神人格」的觀念，一個超乎「時間流」的「神格」隨即存在於人類的觀念裏；殊不料，這個「存在」觀念一旦產生，「永恆」與「流變無常」就對立了起來，「人」與「神」也就形成一道無法跨越的鴻溝，思想的統一系統於焉無法建構——海德格的「存在以非存在為其內涵」在這裏提供了一個橋樑，因為一切「存在」（包括「神的存在」）只能在其「非存在」的預設條件下才得以「現起」（「先無今有」的「生」意）。

不幸的是〈人在空間〉徹底瓦解了海德格的學說，而且這種破除了「因果流變的自類相續相」的「存在」觀念一旦成為人類對空間的認識以後，「寂靜涅槃」的探索可說就此絕緣，遑論「常、樂、我、淨」的瞭解了——此時「神我二分」的觀念可說是唯一的歸途了。

幸運的是，〈人在空間〉諸多論述與紓發均無涉及「如我解佛所說義」的層面，所以也不構成「謗法」的條件，但是正因為〈人在空間〉的唯美手法遊走於「謗法」之外，卻在字裏行間責成自己「跳脫專擅的高思維密度辯證論理風格」，於是就使其細微的思維不知所以地被西方思潮逐次滲透，差點就懵懵懂懂地造下了千劫重罪而不自知。

〈人在空間〉的這個懵懂雖然遺憾，但卻也無心，所以原本無需大肆口誅筆伐；只不過，倘若世人不察，而順應了這麼一個「人在空間」的概念，佛法將被定位於「著我見人見眾生見壽者見」（語出《金剛般若波羅蜜經》），而逐漸墮入「樂小法者」的層面，循此以往，最後不在《舊約》的「神以三日創世紀」疑竇裏建立「神我二分」的觀念是很難很難的。

這個錯謬對人類細微思維的破壞就使得事態嚴重起來。其來有自罷，因為自有清以來，不知道有多少深受西方影響的唯美派文章就這樣懵懂無知地腐蝕了中國的「儒釋道」思想而不自知，可說從小說散文雜文新詩理論各個層面，無一倖免，已經成為胡適魯迅等人推動「白話文運動」以來的一個歷史現象——這個矯枉過正卻影響了中國人思維既深且遠的文化運動，在歷史上的功過殊難定論。

認真想來，倘若西方思想能臻其究竟層面，其所擅長的「方法論」（包括語言表述方法）當然值得借鏡；但是，當西方思想有一個突不破的「二分法」困境，我們就必須質疑其「方法論」，不能照單全收，尤其是放棄或摧殘自家寶藏，去牽就一個較低層面的「方法論」，就更加不足為取了。

我不敢肯定地說，這就是〈人在空間〉的企圖，卻也希望做些彌補工作，於是在〈四人行〉於廣闊的平面草地上做了十八次「到達」與「離去」的迴轉之後，卻仍舊只能困惑於「一堆謊言」，更直接指出〈人在空間〉在每天的副刊篇幅裏做了無數次的佇足與觀望以後，卻因「高思維密度辯證」的需求，只能在結集成書的《空間流》裏讓「空間流過時間」——這個易名，隱涵著〈人在空間〉藉空間的再現來闡明「空間」的概念，但因為宇宙的表相流變現象無法在概念裏自圓其說，乃另創一個「空間流」的實體以方便掌握「時間」的流變。

張讓這個作法，正巧與楊崑生老師所說的「抽象概念的形成乃我人對流變現象所賦與之一概念架構，以方便掌握此一流變，非離流變外，而別有一實體」背道而馳。這才是令我忐忑不安的原因，所以引發我將〈人在空間〉對「本質與存在」的顛倒重新扶正的企圖心，而有了這篇「類比推論」。

為了方便我解說這個「類比推論」的觸動，讓我再引述黃碧端在〈四人行〉的評審感言裏所寫的綱要：「〈四人行〉裏，一個剛接到退稿的作家，在高爾夫球場上跟另外一男兩女的一組人被湊成一堆後，在揮桿的轉接空隙中觀察三人間的關係。」

這個說法雖然對瞭解〈四人行〉的甚深內意毫無裨益，但是倒也適中地總結了〈四人行〉的故事情節。現在就讓我藉引過來總結〈人在空間〉在副刊上存在的意義：「〈人在空間〉裏，一個強烈感受人間溫情的賢妻良母，在攜帶幼兒觀察與質疑城鄉和郊區現代科技文明的人造空間時，感悟開放時空在封閉視野裏已然不存在，於是嘗試在純理精神的帶引下勾勒一個人性化的公共空間來成就另一個自我。」這裏顯然有強烈的自我執取意味，於是張讓警覺地在結集成書的《空間流》裏讓「自我」巧妙地掩藏起來，藉以建構另一個「精神人格」。

二、人類困惑於「語言表述」的功能，卻以之詮釋「精神人格」的存在

暫且不論這個「精神人格」是否即是「神格」，但當人類嘗試表述這麼一個「精神人格」時，立即陷入「本質與存在」的混淆，因為其用於表述的語言並無法如願地提升到一個絕頂的精神符號，語言結構與理則也無法像莊子的奔放一般，化為空靈的力量來支撐其意欲闡述的無窮意境——這是〈人在空間〉所有散文的弊病，也是〈四人行〉以「一堆謊言」來打破「文字相」的目的。

「一堆謊言」只是初始的建構，其在逐步提升精神層面的過程裏應該「離四句、遣百非」，最後與禪宗的「不立文字」遙相呼應；這個技巧的運用其實相當無奈，應該與「書寫的自我」脫離不了其「書寫狀態的時空設定」有關聯，因為文字運作在本質上為作者心靈的活動藉用文字所表現出來的一個過程，所以文字的呈現無非是作者本人的一種閱歷、一種感受、一種思想、一種精神修養。

文人使用文字，能夠深入文字的箇中三昧，固然可喜，因為「入乎（文字）其內」才能夠深刻體驗生命，但一旦執著於文字的表現運作，隨即受文字所愚、受文字所囚、遭自己所營造的文字意境所縛，所以馬上得跳出來，「出乎（文字）其外」，才得以提升自己的精神層面——這種一面深入、一面超脫文字的迂迴攀登過程，提供了所有執筆為文的文人一個契悟的機緣，亦即《金剛般若波羅蜜經》所言「應無所住而生其心」的道理。

這個對文字「即立即破」的攀登，在文字運作表現上只有一個方法，那就是「否定」的技巧，可以說精神層面有多高，語言的否定就有多深，當然深到極致就只能是「不立文字」了；但要注意的是，「即立即破」是一個「破文字相」的過程，「不立文字」卻是一個破除了「文字相」的狀態。

「過程與狀態」本身即是一個「本質與存在」的問題，所以經常令執筆為文的作者產生混淆，尤其文人倘若無法堅持自己的看法，則往往無法為文，所以其「本質與存在」的混淆就與作者執取

「自我」的程度有深刻關聯；反過來說，其「本質與存在」的混淆也提供了一個絕妙的契機，給那些無法執筆為文的招搖撞騙之徒製造了一個不屑為文或超脫文字束縛的假相。

禪宗的「不立文字」阻礙了中國數千萬的修行人一個提升思維的契機，在此可得明證。這不能不說是佛教發展一個很悲哀的現象，因為這個絕妙的開悟境界給了精神層面比較低下的修行人一個「束書不觀」的藉口，成天「以心觀心」，觀了幾世紀，卻觀出了一片精神墮落的景象。

這個說法似乎過於嚴苛，但卻是事實，因禪宗祖師的「不立文字」原本乃「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」（語出玄奘所譯《般若波羅蜜多心經》）的一種覺知狀態，更因文字敘述所倚賴的「名身、句身、文身」原為「心不相應『行』法」的一種「行蘊」，故在一路攀升其精神層面過程裏（也是一種行蘊），得以不沾滯於文字的表現，不定著於任何一個文字論理程序、或任何一個文字美學境界，而整個將其「精神人格」提升到一個絕頂的高度（希臘哲學裏的「奧美茄頂點」）。

這種徹底的「精神解放」是一路拋除思想束縛的結果，不是過程；「文字表現」當然也是一種思想束縛，但一旦臻其「不立文字」頂點，禪師出口成章均是上乘的文學作品，行筆為文更深涵哲理論說。所以真正有修為的禪師文字根柢深厚，道德修為很高的居士同樣也是文筆極佳，但都不拘泥於文字表現——文字的表現很實在，做不得假，所以以此來檢視一些自稱禪師或「以不悟為悟」的招搖撞騙之徒，不失為一個極為有效的方便法門。

反過來說，文筆極佳的文學人士，精神層面卻不見得跟得上其文字表現，張愛玲與伍爾芙即為一例。這個耽溺於文字的表面現象，可以說即是造成現今「文學已死」的根本原因，不論為文者如何變更其文字形式，或小說或詩歌或散文或雜文或理論，閱讀者都只能跟隨文字美學而起舞；甚至所有其它藝術表現，或戲劇或繪畫或音樂或電影，都在形式的演練上展現一片後現代精神墮落的景象。

想來要說服為文者對其使用的文字「即立即破」是很難的，充其量也只能要求文人在行筆為文時嘗試尋找一種「後設語言」（Meta-Language），藉以說明語言，尤其是那些假名充斥的對象語言

(Object Language) 只不過是個象徵圖象；這應可說是現今這個全面西化的文學界足以掌握禪宗的「不立文字」的唯一契機，尷尬的是，「後設語言」是西方哲思的產物，而西方思想卻又一直突不破「二分法」的困境，所以也只能在文字的格義、訓詁、結構、音韻、起源等等表相上琢磨，對文字的本質卻仍舊困惑，仍舊執著。

人類必須藉助語言傳達思想的確是一個尷尬現象，因為語言做為思想的載體，本身即為思想；探究其因，嚴謹的思想沒有一個嚴謹的語言來陳述仍屬罔然，而語言做為一個乘載意識、進行溝通的媒介，不能單向要求敘述者的語言素質，更取決於受聽者的語言修養。

這個關鑑，在白話文泛濫的時代非常混淆，往往因為語言越演變越敗壞而使得「言者諄諄、聽者藐藐」的現象處處存在；在語言素質一洩千里的景象裏，演說者盼望以一個嚴謹的語言來傳達嚴謹的思想就只能是一個奢求，尤其以孔子「有教無類」的教誨，面對三教九流的羣眾，卻又期盼以一個面面俱到卻又嚴謹的語言來傳達一種高深的哲學思想，則不能不說只能是個妄想。

這個語言的尷尬令我經常懷疑佛陀初轉法輪，上天入地講了七天七夜的《大方廣佛華嚴經》，到底使用何種語言？如果聽者如癡如醉，想必不會是「聖默然」，語言必有所傳達，但梵文能夠上天入地嗎？想必不能，它連印度教婆羅門思想的乘載都有困難，所以隨著佛學的消失也一併消失於印度歷史中，遑論在天上人間的不同語義系統裏出入自如？是否正因如此，「無上甚深微妙法」只能領悟於大迦葉的「拈花微笑」中？在人類語言意義都不俱足的情況下，佛陀以何種理想語言表達思想呢？這些問題回答到最後，則不得不建構「思想操控文字，文字承載思想」的「俱起」理論。

這麼一個上天入地的完滿語言系統，說穿了即是一個不斷超越、否定到極致的「後設語言」；梵文能否達到「後設語言」的極致，我不能得知，但是中文經由佛教思想的翻譯與老莊語言的潤飾，的確已經銳變為一種足以乘載「後設語言」的體系，然後才得以成就後來的「不立文字」思想根基，否則禪宗的思想體系（或不思前、不想後的「無思想狀態」或「禪定狀態」）根本就無從發揮。

三、「後設語言」的探尋仍舊是文學努力的方向

一言以蔽之，中國文字發展的輝煌史冊點描了中國人千古以來從不停止尋找一種「語言表述」來詮釋「精神人格」的努力；有了這個瞭解以後，我們對文學界困惑於「後設語言」的探尋，卻以之詮釋「精神人格」的存在，就比較能夠對其尷尬的處境產生同情之心。

試舉兩例罷。高行健以《八月雪》的戲劇形式來尋找一種「後設語言」，原本立意極佳，可惜劇作者本人精神層面不高，參與戲劇創作者哲學知識太差，所以瞎弄胡謅，一團混亂，除了滿足政客達到宣傳的目的以及博取外國人一粲之外，對中國文化的建樹可謂繳了白卷。

例二。王文興教授的《背海的人》可能是中國文學史裏，截至目前為止，唯一的一本在小說裏以中文敘述來尋找「後設語言」的作品；其立意以一種創造性的思想在中國文學裏開天闢地，是相當值得肯定的，但可惜的是，《背海的人》只能對「集體意識」所緣成的混亂語言表相吶喊，卻對承載「個體意識」的文字大海束手無策，所以最後也只好將「後設語言」殺之，「乘桴浮於海」了。

「殺」的意象雖然強烈，但是仍不失為一種「否定」的敘述方式，可惜「殺」對語言乃至意識「只破不立」，所以固然能夠善巧地統領下層的「對象語言」思維，卻無法提供一個向上發展「後設語言」的根基——可說「殺」的意象一出，思維只能往下歸納，無法往上提升。

基於這個缺失，我就在〈天地的叮嚀〉裏將「殺」的「否定」敘述方式擴大為「大卸八塊」，一路支解「個體意識」，破除各個層級的「文字相」，並餵食於一羣飛翔於「奧美茄頂點」的禿鷹；遺憾的是，雖然我避開了描繪「殺」的景象，但是仍因天葬師對屍首進行「肢體支解」太過血淋淋，所以嚇壞了一些耽溺於「文字美學」或「文學風流」的人士，反倒批評我「灑狗血」。其實這些殺戮現場天天都在進行著，否則「盤中餐」從何處來？我只不過將它凸顯出來罷了，更何況其著重點應該

在於精神層面的無窮超昇，正是《金剛般若波羅蜜經》所言「凡所有相，皆是虛妄」的道理，無奈的是，「殺」的意象太強烈了，一旦出現，文字只賸焦土。

我因〈天地的叮嚀〉遭眾位文學大師「支解得不成原形」而醒悟跟這些人談「文字相」的否定乃至精神層面的提升是沒有用的，只有等到他們從藝術層面走出，進入宗教領域，我們才能有一絲希望進行溝通；但是我必須很慎重地指出，「宗教文學」的倡導如果是由一些精神層面比較低下的文學人士來推動，則不止文學層級無法提升，連宗教精神也給染污了。這是人類思想發展的終極不幸。

認真想來，在藝術形式裏將藝術形式「支解得不成原形」原本即是《八月雪》與《背海的人》的企圖；但關鍵在於，在支解的過程中，精神能不能隨著語言的瓦解與意識的剖析，一層一層往高尚的境界超昇，而達莊子「摶扶搖而上者九萬里」的「寥天一」精神解放境界。這個解放境界沒有宗教情操與哲學素養的輔佐是無法竟其功的（以上解說取材自方東美教授的《中國大乘佛學》）。

先看王文興教授。他對中國文學的現代化居功厥偉，可說是倡導「現代主義」學者的第一人，其從早年在《現代文學》引介西方思想開始，到《背海的人》以自己的語言詮釋「現代主義」思想，都可看出他接觸、認識、體驗、實踐「現代主義」思想具有一個領導作用；而任何一個時代的領導者都是寂寞的，其「思想的創造性」使精神層面超昇了，等到其他的學者跟著他的腳步前行時，他早已將其價值理想世俗化，而進入宗教的領域。這個精神譜圖（spectrum）的寬廣可說是其他的同儕學者諸如白先勇李歐梵等難以望其項背的。

當然這個精神譜圖的上下迴盪，其寬廣的程度因人而異、因業而變，但是無論如何變異，上下必定等量併進，所以可說精神層面有多高，慈悲心就有多深。倘若我們以這麼一個精神譜圖為指標，來檢視高行健的文學作品，則不難發現《靈山》無靈，《一個人的聖經》無品，可說都只不過是一個虛無主義者在高壓政治下對政治控訴無效，而轉而對自己進行迫害，其所顯現出來的只能是一種精神的墮落，色慾的耽溺，而不是精神的提升，更不是精神的解放，所以也就沒有了慈悲的胸懷。

這麼一個控訴政治的題材與書寫方式只對兩種人有效。其一，對外國人而言，正中下懷，因為外國人不懂中國文學，甚至漢學家對中國文字都了解有限，遑論文學，所以只能在思維的表層上對「政治文學」施展同情的解說；其二，對同在高壓政治下苟延殘喘的文藝界人士而言，也正中下懷，因為這麼一個掙扎的確道盡文人在共產黨的控管下討生活的心酸。

這麼兩派人士因緣湊巧，造就了《靈山》的輝煌成就。悲哀的是就文學的發行推廣意義來說，外國人因對中國文學的陌生而以為《靈山》足以提升中國文學的素質，而大陸的中國人雖可能在思想的掙扎上有共鳴，卻因《靈山》不得發行而緣慳一面；但就文學論文學，《靈山》除了「文字美學」以外，其實對精神的提升一無是處，反而因倡導「虛無主義」而對已經徬徨的大陸思潮推波助瀾。

受「諾貝爾文學獎」的鼓舞而在大陸以外的中文書籍市場大量發行的《靈山》也有兩派人搖旗吶喊。其一為流亡海外的文學人士與在幕後促成文學獎美事的共黨御派「學術官員」，尷尬的是，這些人的精神素質都不高，到了海外不是為生活所逼而遠離理想主義的探索，就是為政治理念的疏異而大打出手；這種掙扎雖然值得同情，但在精神解放的道路上卻不值得鼓勵，尤其這些人受共產黨推動的「無神論」教育影響大多沒有宗教情操，更因要在共產黨之控管下行筆為文，不迎合書記、主席、軍委、黨委的意旨，幾乎不可能取得國家的文人官銜，但有目共睹的是「學術官員」大都學養有限，故搖旗吶喊就充滿了政治意味——這是為甚麼共產黨批評「諾貝爾文學獎」的政治動機的立論根基。

另一派搖旗吶喊的為見多識廣的自由學派人士。這麼一個文學現象就很奇怪了，照理說，學界這麼多學養深厚的教授研究員，倘若也仿效平時的治學方式，把《靈山》放在「比較文學」的照妖鏡下檢視一番，則真偽立辨，即可將《靈山》整個散了架；怪就怪在諸多比較文學博士在旁默不吭聲，見證了諾貝爾文學獎替「中國文學書寫的新管道」下定義，這真不能不說是中國讀書人的集體精神墮落。如果這個文學現象不是說明了大家都不以為然，不屑浪費時間去評論一個受到外國肯定的小說，那就是中國的知識份子大概都嚇破了膽，個個失去了氣吞山河的氣魄。

大陸的思想混亂很嚴重，《靈山》只是一個表面現象，這可說從共產黨的「無神論」對宗教與「儒釋道」思想全面破壞以後的必然結果，所以「虛無主義」只能說是大陸思潮百花齊放的一個旁支末節；這個全面開放引介西方思潮的現象，頗為類似中國歷史上的五胡亂華時期，以外來的思想挹注一個已經崩潰的中國文化。

這原本對中國文化的復甦有深刻意義，但可惜的是，傳達這些思想的語言已被簡化字弄得支離破碎，其粗俗的革命語言「搞活」了經濟，卻對思想的「抓緊」束手無策。

中國文字發展千古來的輝煌史冊可說在大陸的「簡化字運動」裏被攔腰截斬，不止沒有了莊子的奔放、老子的簡練、孔子的豁達、韓非子的精細，更在「搞呀」、「抓呀」競相鄙俗的破壞裏，讓中國的文字回復到一種無法詮釋「精神人格」的「語言表述」狀態。共產黨的這個莽撞，終於終結了中國人千古以來從不停止尋找一種「語言表述」來詮釋「精神人格」的努力。

在我們對共產黨的革命理念有了瞭解後，對這個結果原不以為怪，但聽說推動「簡化字運動」的郭沫若是一位佛弟子，於是就令我們困惑起來，因為一位佛弟子是不可能造下這麼一個業，將佛經所透露出來的精鍊語言結構整個予以摧毀的；或許毛澤東實在太厲害了，所以親自圈選了一位佛弟子從佛教的經典根本下手來打擊宗教，令我們也不得不對郭沫若的尷尬處境略表同情。

在這麼一個思想混亂的時期，橫空出世了這麼一位「以禪為亂」的高行健可說不是很稀奇，但他挾《靈山》之威，以一個「支解得不成原形」的《八月雪》藝術形式來詮釋「後設語言」，卻有著一個思想上的危機，因為他不懂得要提升一個語言的意境，精神首先必須等量提升，然後才有可能對其所使用的「對象語言」如何形成有所掌握，然後加以說明，再予破解。

四、「後設語言」提供了一個窺視「文字般若」的管道

高行健從「毛腔毛調」發現了「政治語言」的虛假，其過程可歌可泣，因為「政治語言」正是「對象語言」的一個極為低俗的顯現；但以此來破除「文字相」尚不足為恃，遑論以此來詮釋禪宗的「不立文字」？更何況，其為爭取「藝術的自由表現」，不惜唾棄孕育他成長的厚土，就暴露了他的精神圖譜不夠寬廣，不可能瞭解「入乎（文字）其內」與「出乎（文字）其外」必須同時進行，才得以提升自己的精神層次——這絕不是文字的「自然性」與「沒有主義」可以概括的。

對比之下，《背海的人》就比較悲天憫人，王文興教授也得以從「政治語言」的虛假與鄙俗裏慨然走出，並將這一個契機提升為他對人類「對象語言」的鋪天蓋地的控訴，道盡當前這麼一個傳統中文敘述西化、簡化中文支離破碎的語言現象，其哀嚎中國文化的墮落令人心驚，其慨歎自己做為一個引介西方思維的學者的因緣際會更令人神傷。

何者對人類精神的提升有所貢獻是很明顯的。更何況《背海的人》因不唾棄其文字厚土，所以可能對大陸平反「簡化字運動」有所裨益，當然這是假定共產黨還想替中國文化的摧毀負起歷史上的責任，否則的話，不要說《背海的人》沒用，甚麼書也都沒用了，而共產黨在未來世的歷史記載裏，肯定要揹負億億萬萬中國人的唾罵。

《背海的人》將來還會有所迴響應是可以預期的，王文興教授的成就受世人的肯定當不止目前一般；可惜的是，《中外文學》厚厚的一本「王文興專號」只能在文字的格義、訓詁、結構、音韻等表相上琢磨，對文字的本質卻仍舊困惑，所以學院派學者們雖然對文字混亂的表面現象都有所不滿，也都意欲掙脫，卻也無法可想，只能肯定同為學者的王文興教授執著於文字功能的努力。

這可能也是為何《背海的人》最後不得不將這個尋獲不得的「後設語言」殺了了事。想來這正是「後設語言」的缺失，因為這種文字陳述方式雖然隱涵「否定」的技巧，但卻無法做到禪宗對文字「即立即破」的境地，所以充其量也只能對「文字般若」的領悟指點出一個方向，猶若「以指指月」一般；職是，〈四人行〉直截了當地以「一堆謊言」來打破「文字相」，藉以警惕讀者，在文字裏

「破文字相」無法不「著文字相」，但「即文字相」的同時必須「離文字相」，所謂「即相離相」，才不致為文字所惑——其對文字「即相離相」的要求正是禪宗「即立即破」的終極境地，亦即《金剛般若波羅蜜經》所言「若見諸相非相，即見如來」的道理。

〈四人行〉的「一堆謊言」與《背海的人》的「殺」（甚至〈天地的叮嚀〉的「大卸八塊」）一樣，都只能從權，都只能做到對「對象語言」的否定以及對「後設語言」的質疑，因為從「名身、句身、文身」所支撐開來的文字理則與結構裏，文字本身即隱涵著一個敘述的「內在時空」，其「依言說分位差別假立」的詮釋方法與「數、時、方」的「依因果分位差別假立」遙相呼應，與「生、住、異、滅」的「依相分位差別假立」更無不同，都只不過是換了一個角度來詮釋世親菩薩的「心不相應行法」而已，離「文字般若」尚遠，離「觀照般若」更不可以千萬里計。

瞭解了這個說法以後，應當可以明白我以「一堆謊言」來否定「書寫的自我」的動機以及質疑「書寫狀態」內在與外在的時空設定，實在充滿了無奈；這個無奈，固然因為文字書寫離不開文字，更因我從文字的根本來質疑文字的功能，其書寫手法相當隱晦，於是引發了張大春感歎「許多評論者會把它講成是後設小說」，或許這個感歎乃因我故佈疑陣，在文末闡明這是一篇「半敘述半剖析」的小說才導致的罷，更或許我打破「時空設定」的企圖太過強烈，以致讀者感受不到「存在先於本質」也不啻「一堆謊言」，連「後設」也不過是「一種設定」罷。

唯有明白「文字書寫」處處充斥著「時空間歇」特質，才有可能將「內在與外在的時空設定」融會在一起而「還回設定」，然後直接契入「文字般若」；要瞭解這個並不難，只要回到〈四人行〉的情節鋪陳，就可發現「文字書寫」受控於高爾夫球場的「時空間歇」特質，所以不得不顯現一種既定與斷裂的設定，因之呈現出一種「既是形式也是內容的敘述現象」。

但是這裏有一個陷阱，因為「書寫的自我」駕馭文字，在行運文字的當時，「文字般若」不可能存在，於是我也只能以隱藏一個無所不在的「寫作時空」於各個草道設定的「數、時、方」的敘述

形式，來凸顯「數、時、方」做為一個「概念」的重要性，以使一個具象而斷裂的生命在草道轉變的識覺裏得以具體呈現，藉以歸納一個飽受分割與壓縮的「數、時、方」為「圓圈式凝滯現起」的概念形式——這個可以用來詮釋〈四人行〉嘗試尋找一種「後設語言」來駕馭「後設小說」的動機。

「後設小說」沒有「後設語言」來支撐是徒勞的。這可說是坊間流行一時的「後設小說」的通病，因為幾乎所有的「後設小說」都是以「對象語言」來表述。我對這個仍舊是一個「本質與存在」的混淆知之甚詳，當然就不會輕易地自陷窠臼；易言之，〈四人行〉嘗試將眾家紛紜的「對象語言的不同體系」（Different System of Object Language）整個歸納起來，當作一個「對象」來解剖、分析與評估，更將〈人在空間〉因時空的錯謬執取而產生的「知識上的主客對立」整個予以破除，而將「自我」為表相與「數、時、方」為背景的相對關係易位了一下。

當然，這個作法肇因於我以為「自我」是執取「數、時、方」的果報，而執取「數、時、方」才是造成「自我」偏頗的根緣；尷尬的是，當「後設語言」以文字的方式表述時，不論是否足以網羅坊間所定義的「後設小說」形式，也不論是否足以超越各家哲學上的一切語言，其呈現方式本身即是一個錯謬的時空執取，所以橫說豎說似乎也只能是一個「對象語言」。

人類的文字敘述就是如此無可奈何，所以充其量也只能在「對象語言」與「後設語言」的逐層交叉、逐層破解過程中，將思維盤旋而上（Gradient Search），以甄其「文字般若」的究竟；在這裏，文學就比哲學與歷史方便，因為在不得不說、說了卻錯的設定下，很多哲學論說都太過強勢，不止強做說辭，更為辯而辯，而歷史卻因為無法瞭解「史之為史」的本質，所以只能以錯謬為終結。

這就是為甚麼我不願意在哲學上論述、在歷史上探索的原因，因此在黔驢技窮之下，我也只能藉著漫步於設定中的「兩女一男」彼此之間的互動關係來檢視文學的虛託本質，然後藉著涵藏在草道裏的「數、時、方」間歇特質來為張讓的〈人在空間〉的單向溝通做些彌補工作——這個可說是我必須以文字來表達思想的最後一個法寶了。

悲哀的是，文學的發展在文字的愚弄下也不樂觀，因此我非常欣喜文壇出現類似張讓如此習慣於思索的作家，更高度評價她的寫作「總想看清思想的細節，來去的軌跡，追蹤的根源，凝煉成一句話，甚至一個字斬釘截鐵的表達。是這樣極度清晰的需要使我要求準確，嚴厲到無理」（張讓，〈晰明時刻〉，《世界副刊》，1/20/02）。

在這個文字泛濫的網際網路時代，張讓對自己文字的要求如此苛酷，是一個值得慶幸的事情，也是文學還存在希望的象徵；但矛盾的是，「人在空間」的文字敘述無法提供一個超越「對象語言」的內容，其平面思維更無法辨別「思維的立體層次」，反而任由其敘述形式徹底摧毀了「後設語言」的探尋，所以愈與「文字般若」悖離。

任何人要瞭解「思維的立體層次」，首先必須明白文字做為意識的載體，其呈現本身即是一個意識空間，所以任何人想從這麼一個「高思維密度辯證」裏跳脫出來，則不能隨意將語言當作一種「對象」來駕馭，更不能任由《空間流》之類的意識型態迴避「人在空間」所隱涵的「存在狀態」，否則「空間」或「時間」只能被理解為人類所創造或複製的一種場域。

這個發展倘若不加以遏止，則是人類「思維演變與意識衍生」的終極不幸，也是人類為何會一步一步藉著網際網路來虛擬、複製空間，甚至藉著生物基因來虛擬、複製「克隆人」的根本原因，卻也是人類徹底喪失「人在空間」裏立足的肇始因緣；在新世紀初始的今天，當一切推動進步的原動力都難以自圓其說於其推動的目的時，看來世人任由駕馭「數、時、方」的慾望成為操控與徵服自然的驅動力量的同時，起碼也應該回頭審度海德格的《存在與時間》的終極意義罷。

張讓對文字的要求正是我砥礪自己的原動力，卻因感歎〈人在空間〉消失於《空間流》裏，於是促使自己寫這篇「類比推論」——這個動機的根本即在任何一種「高思維密度辯證」都必須對自己存在的時空本質發出質疑，否則無法竟功。其實中文絕對能夠表達，所不能的是在後現代社會裏創造一個表達「後設語言」的機緣，究其因，根結處即在西方文化的肆虐，以及自己本身的精神墮落。

我隨著每天的副刊閱讀，衷心盼望張讓能夠突發奇想，說說「空間的斷層」或「文章的段落」的內在涵意，但始終盼不到；就在我的想盼逐日落空的當兒，我有一天突然醒悟，「副刊」本身即是一個「空間」，而「人在空間」說白了原來就是「作品在副刊」之意；然後我欣喜發現，原來〈人在空間〉這麼一個議題可能並不是張讓的創見，而是《世界日報》副刊編輯的巧思，藉以闡明「副刊」是為了容納作品而存在，所以「副刊」是作品的集體存在才調和出來的一種文藝現象。

這個看似簡單的覺醒讓我快活了好幾天。然而，張讓諸多的小品固然有一種黏附〈人在空間〉段落的作用，副刊每隔數日就來一篇「人在空間」的徵文，未嘗不是一種「空間的斷層」，也未嘗不隱涵著「時空間歇」的特質；但倘若我們將所有〈人在空間〉貫串在一起，而嘗試在這些段落處尋找思維的契機，或嘗試在文字的中斷處尋找語意的精髓，則恐怕很難不表露一些失望的感歎。

這時我就質疑張讓在〈人在空間〉的虛妄「外顯時空」，能否「跳脫（其）專擅的高思維密度辯證論理風格」，或能否成就「內在時空」所激發的內在法則與創造動力的生命；但是同時，我卻也感謝《世界日報》副刊以「人在空間」給了我甚為清晰的啟示，因為我在夜以繼日的「類比推論」裏發現，世人甘於接受「存在」為一種「設定」，而且是一種「與事實一一對應的邏輯設定」，才是使得世人的思維只能在「設定」裏存在的癥結所在。

其實在「人與時空一體」的大混沌裏，任何的「設定」都不需要、甚且是不存在的；而只有當人覺察了「時空設定」的「存在」，才會覺察任何一種「存在」都因人的「意識顯現」而使「設定」存在。如此說來，人也只有在剝除了「設定」的存有狀態以後，才能掙脫時空的束縛；也唯有當虛妄的「外顯時空」殞滅以後，實質的立體「空間」才可於剎那間在十方世界多重現起，然後我們才有可

能悟解「一塵中有塵數剎」所隱涵的「實相空間」——這個「內在時空」的現起，而且是剎那剎那的現起，才是真正的「時空本質」，一種如如不動的「時空」狀態。

這個「如來藏藏識」融會的思想領域，是西方的「二分法」哲學卯盡全力也到達不了的境地，更是「存在主義」學者幾個世紀以來嘗試破除神權的控管，卻因受制於「二分法」的根深蒂固，所以只能造成「存在」的苦悶，反而在無意之間摧毀了「行蘊」的觀念。這個作繭自縛，可以說是「存在主義」對人類思想進程最大的破壞與最悲哀的嘲諷。

有慮及此，謹以此文以及我書寫此文的「精神存在」，迴向給所有「存在主義」學者，並祈求文中的訊息足以提供一個提升「存在」至「行蘊」的思維管道。

判曰：即使我現在還讀不懂先生的文章，嘗試去理解，可以看到，也是一件很幸運的事情。

答曰：這個留言貼了八個月，我竟然沒看到。對不住了。其實道理真是很簡單。就像剛剛有人給我留言，說世間大道殊途同歸，你可以把「道不同」理解為「道路不同」，也就不會在「具象」與「抽象」之間糾纏不清了。所以「讀不懂」沒關係。很多人一輩子不懂，也不妨害他「吃喝拉撒」。個人演繹「道」只能是個人的事情，與「道」本身是沒有關係的。

必也正名乎——讀〈忠孝公園〉有感

夜讀〈忠孝公園〉，正自低喟臺灣歷史的糾結離散之時，眼中忽現劉雪濤教授的甲骨文「如日方中」遺帖，頓悟小人物在「忠孝信仰」裏浮沉，實因「忠孝」在名言的操控下有了矛盾之故。

作者不愧為小說大家，蓋因如此錯綜複雜的歷史情節與根深蒂固的忠孝信仰，一般作家處理起來難免流於寫實的俗套；但作者娓娓道來，令「忠孝」氣節徘徊於「忠孝」之律動，乃成點石成金之效，更因〈忠孝公園〉每每在故事的轉承處將私德停駐於「公園」裏，以供眾人徜徉、觀摩，而使私德與公眾價值產生激盪與磨擦，遂有小說情節所必需的戲劇性效果。

這個「在『忠孝』裏論『忠孝』」的佈局真乃匠心獨運。有謂「古者倉頡之作書也，自環者謂之厶，背厶謂之公。」（註一）今作者將「忠孝」私德，自圍於送往迎來的公共園地，既有質疑久經匡正的「忠孝」公器之功，更有破解「忠孝」信仰乃世人為名言所捆縛之利。

自古以來，「盡忠」或「至孝」表現在外的形態只有一種，但「不忠」或「不孝」所呈現出來的面貌則是千奇百怪。這點〈忠孝公園〉發揮得淋漓盡致，於是身著日本海軍戰鬥服的林標對「忠於日皇」始終不曾動搖，但對子嗣林欣木與月枝的「不孝」就有了「像是身上被剜了一塊血淋淋的肉那麼傷痛」；相反地，對「日滿國共」的「忠」始終拿捏不定、乃至「殺人絕不眨眼睛」的馬正濤，對「陰狠凶殘」的父親馬碩傑與「騎牆派元老」的長官李漢笙倒是克盡孝道，畢恭畢敬。〈忠孝公園〉裏的「忠臣孝子」對傳統的忠孝信仰「總是帶著屍臭和血腥的記憶」。

誠然，「忠孝信仰」在片面的歷史見地與庭教的耳提面命之下，有時可令世人偏執到駭痴的地步，於是「愚忠」或「愚孝」的行逕令人感喟，「死諫」與「血諫」的激烈令人驚心。然而馬碩傑的

一句「日本人要在中國坐天下，還得中國人幫襯」弄得「忠孝信仰」荒謬起來。蓋因中土自「五胡亂華」以來，朝代更迭，種族混雜，而一向宣稱「五族共和」的中華民族，在「漢滿蒙回藏」尚未共和之前，也一再「反清復明」、「抗元扶宋」。在「漢家天下」的正統下，滿清與蒙古只能定名為「異族」，於是對抗異族在「正名」之下顯得正氣凜然。如今，對一個至今仍受荷、鄭、清、日、國等「五族亂臺」的後殖民文化影響的臺灣而言，「日滿國共」之結僅能供臺灣人憑弔？

諦聽諦聽。雪濤吾師的教誨言猶在耳。「忠」從心持中，要細細解構，才能窺其真義：

其「會意」字形，從中從心，乃古代部落統領以旂幟集眾之意，故「旂」代表「中」。「旂」或多或少，旌旗飄盪，「斿」因風而左右偃，「斿」隨風飄颺，不能同時既向左偃，又何右偃。職是「旂」垂為「中」，「旂」動無「中」，是以部落統領舉「旂」之時乃「中」絕亡之刻；故倉頡造字，隱「無中」為「中」，或喻「中」以「非中」為其內涵，藉以闡明「中」之為「中」者，繫以「假名」也。

再說「心」。除甲骨文的「心」代表「肉團心」外，天親菩薩造《百法明門》，以「五位百法」統攝諸法萬象，並歸納為八種「心法」，五十一種「心所有法」，以示「有主必有伴，伴不離主」；更因「心」與「心所」緣「色」乃顯，故以十一種「色法」闡明「有心必有色，色不離心」（註二）。當這麼一個以「無中」為伴的「中」依色、心及諸心所分位假立而有了文字現影時，「忠」乃依聲而立；職是，「忠」從心持中，隨心執「中」，必偏一方，是為「忠」意。聖者有感心動即偏，責學人以「中」為假，實乃用心良苦。佛經浩瀚，卻無「忠」字，豈不怪哉？

無奈中國文字一脈相傳，先有孔子治《春秋》諷《論語》，而興「教經」，再有漢武罷百家、尊孔儒，而訂「行經」，而後理學家逐代詮釋，理上安理，乃成「理經」；當「理經」成為中國人顛撲不破的信仰時，「忠」乃被提列為「八德」之首，成為老幼婦孺的行為準則。

至此，「教行理」三經既成，後人乃忘「忠」之「生」者，「依於色、心，仗緣顯現假立」而已，卻在字源、辭海等之強加詮釋之下，使得倉頡造「中」字的哲理盡失，於是「忠」字遂淪為政治辭彙，治家庭訓；而忠臣孝子稟承教誨，各為其主，於是「心動風動旂動」，假心逐鹿，終至生靈荼炭。探究其因，實世人受名言愚弄久已矣。

「孝」的詮釋較為簡單，因「孝」從爻從子，在甲骨文中寫法雖多，但頗為形似：其「會意」字形，象幼兒兩手舞動，學習事物之繁錯與變動，取其「爻」即「學」之意，更因在《易‧繫辭》裏有「爻象動乎內，吉凶見乎外」之說，故知「孝」原本內斂，但一旦被執庭杖之「手」予以「教化」之後，「孝」乃稟「仰承督教」之外象。

「手執杖」者「父」也。說文：「巨也，家長率教者，從又舉杖。」從此上施下效，「杖教」之外象乃凌駕「爻孝」之內動，狀似「被時間長期鏽蝕而變成暗赭色的手銬，（被）擦得像黃金般閃亮」，於是諸多「孝」解實稟「教」意；及至「五倫」確立，君權穩固，父權大彰，儒、道聖者只能不斷詮釋而無法糾正其始作俑者的道統形象，終至在「尊師重道」的名言下扼殺了中國人「學習事物之繁錯與變動」的活潑形象。

縱觀〈忠孝公園〉，有感作者悲憫臺灣學界對西洋思潮（如現代主義、存在主義等）的生吞活剝，以訛傳訛，乃至硬生生地將一個傳統的民族文學攔腰截斬，於是以〈忠孝公園〉的歷史脈動註解臺灣當代社會所存在的具體矛盾，並以「忠孝」的質疑剖析臺灣當代的歷史面向與認同情結。

然而，豈只西洋思潮如此，中土哲思何嘗不是一再淪落？難怪一度慨歎「文學無用」的作者棄文從政，乃至再度回頭以文學為志業，卻始終未能掙脫名言之惑。蓋因〈忠孝公園〉雖對「忠孝」有了破解性的詮釋，但卻無法還原「忠孝」的原始意義。嗚呼！人心不古，人性未變；苟或形式變異，現象更迭，但是內容相似，本質未變。是以文字幾經簡化，「忠孝」二字倒是絲毫未損，只是時移勢易，「忠孝」不止粗人懵懂，學識淵博者亦難免被愚。

此言不虛。暫不論〈忠孝公園〉裏「被殖民者」與「化外之民」的愚忠以及「賣國求榮」與「狼狽為奸」的愚孝在臺灣這麼一個蕞爾小島上彼此之間的糾纏不清，「忠孝」在一度推行「鎖國政策」的神州大陸何曾明朗過？正所謂，「忠孝」在紅衛兵對毛澤東的神格化與對父母的逼害脅迫裏更為弔詭與重玄，在毛澤東驅使紅衛兵橫掃「牛鬼蛇神」的「文革公園」裏更具揶揄之效；殊不知，當遊魂晃動於「忠孝公園裏兩棵樟樹間」時，傳統的「忠孝」信仰曾一度有撥雲見月的契機，惜政治陰謀凌駕一切，致使功虧一匱。想來不值一哂，連簡化字的「東」也「無日無木」（蓋因「東」乃「日在木中」），遑論其它。

嘗聞世人喟歎「忠孝難兩全」，未聞耆儒質疑忠孝之曖昧，乃至改朝換代，宮廷喋血，袞袞諸公猶自義正言謹，曉「忠孝」之氣節，唾「奸忤」之悖逆；於是忠臣孝子前仆後繼，正氣道統充斥史冊，終至黨同伐異，統獨對壘，爭相正名「中國」國號，只是既無「中」則無邊，何來統獨分野？循此思維，「中」當應捨，何況假「忠」？「教」猶不逮，何忍杖「孝」？

行筆至此，眼中忽現寄身街頭巷尾、紋身「忠孝」的老戰士，蹣跚獨行的落寞身影，不覺悲從中來。老戰士們拋家棄子，轉戰沙場，終生以「忠」的信仰作為一種超越自我表象的信息，孤身以「孝」的悼念作為一種救贖自我罪衍的嘲諷；殊不知，「古有明訓」實不古，更多屈解，倒使得烙印於身上的「忠孝紋理」化不去以「忠孝立國」的中國文化，更生不出古代哲人的智慧。

嗚呼！嘗謂研讀佛經者宜直取原典，比較研判諸家梵文翻譯，以破解語言隔閡之謬，彌補哲理翻譯之失。佛家經典如此，道家儒家經典何有殊異？蓋因聖者，著大耳，從小口，王然而立，顒顒卬卬，如圭如璋。是以四方為綱，令聞令望；後人以引以翼，豈料偏離聖意？直至自解其意，但呼大盜不已？至此，擲筆而起，歌曰：

名常名，非正名；
法可法、非正法。

註一：文本所有關於甲骨文與文字始末的論述均取材於劉雪濤所著《甲骨文・如詩如畫》一書（光復書局，中華民國八十四年十二月初版）；

註二：文本所有關於「心」的註解均取材自《大乘百法明門論直解》，天親菩薩造，三藏法師玄奘譯，蕅益沙門智旭解。

對「忠」字的詮釋，我在「知乎」不能說太多，只能暗示最近幾項對中國不利的重大發展。

其一、2020 年會打仗嗎？山雨欲來風滿樓。

其二、「第一島鏈」是否炒作過度，我們為甚麼要通過第一島鏈？真的不能通過第一島鏈嗎？越南的金蘭灣與菲律賓的蘇比克灣對南海諸島礁而言形成了「第一島鏈」的犄角，不止控制了麻六甲海峽，更牽動了整個東海的航行策略。

其三、如何看待臺積電宣布在美國亞利桑那州建廠？臺積電在美國建廠是川普以科技佈局全球的策略之一，其它的還有很多，譬如扼阻華為、中興的擴張，與諸多電商在華爾街的融資等(川普所有涉及中國廠商的圍堵策略均被「知乎」刪除)。

其四、如何看待央行將推出數字貨幣（DCEP）？推出後對整個社會會產生甚麼影響？數字貨幣的推行不是單一事件，必須與房產貸款、私企融資、外匯存底等等擺在一起觀察，然後整個放在總體經濟(Macro-Economics)模式裏做個評估，不是交易、轉帳等個體經濟(Micro-Economics)那麼簡單，但是對中國的「改革開放」經濟策略而言，「數字貨幣」猶若鎖國策略，不止與現行的外匯兌換形成了「雙貨幣」，而且對國際貿易製造了重重「路障」，使得外貿停滯不前，影響所及，外匯存底快速萎縮、外資企業加速撤離中國，「失業潮」將襲捲全國(後半部的解說被「知乎」刪除)。

其五、疫情結束後對中國有何影響，對世界又有何影響？世界局勢必定重新洗牌，強者恆強，弱者恆弱。中國面對全球的問責，將一敗塗地，所有的全球擴張策略都不得不重新評估，不止「一帶一路」胎死腹中，而且「南海島鏈」動輒得咎、臺灣海峽動盪不安(問責部分被「知乎」刪除)。

其六、「維穩」成為中國在疫情過後的頭號治安問題，全國各省示威羣眾不斷，法政軍警疲於奔命，而香港、新疆、西藏等自治區隨著物價飛漲、民生凋敝而沸騰，臺灣則如脫韁之馬，趁著維穩加劇、政局動盪之時，將「獨立訴求」推動為一個國際的共識，舉國不寧(全文被「知乎」刪除)。

對「微信」被美國商務部所禁，我在「知乎」亦不能說太多，只能就最近美國大法官金斯伯格逝世所引發的政治風潮，暗諷大陸的獨裁體系其實是人民所賦予的，所以行之有年，最後為極權政府所綁架，只能說是咎由自取。

其一、如何看待美國一位法官暫停美政府對 WeChat 的禁令?-美國商務部對 WeChat 在美國地區營運的禁令精神是國家安全，而加州聯邦巡迴法院則認為「威脅國家安全」的指控「不夠具體」，卻阻礙了「言論自由」。這是意料中的事，最終將由 Supreme Court 裁斷。美國「行政、立法、司法」三權分立，相互制衡，沒有這裏所誇大的歧視或影響，莫以體制內的了解去評鑑體制外的精神。

其二、九月十八日美國最高法院大法官金斯伯格去世，享年八十七歲，她是一位怎樣的人？對美國產生了哪些影響？金斯伯格的功過與立場自有歷史評價，暫且不提。她百病纏身，但不願死，以拖過川普任期，卻又敵不過死神，留給了川普一個提名大法官的機會，堪稱戲劇性。川普老謀深算，早於一週前，就提出二十個人選，如今只要圈定一人，提交參議院，即有可能於大選前，提名另一位大法官，否則大法官賸下八位，民主黨已揚言，就算選輸，也不認輸，那時八位大法官就沒辦法選出下屆總統了。只就此事評價金斯伯格，就知公開談論自己的政治立場的金斯伯格，並不像世人以為的那麼偉大。金斯伯格曾為上屆總統奧巴馬諮詢是否願意在他任內退休，以便提名一位左傾、女性黑人大法官，但為她所拒，因為她相信總統候選人喜萊莉必定成為下一屆總統，而奧巴馬評估當時的政治

氛圍，亦確信喜萊莉必定當選，也就不再堅持，耐心地等候喜萊莉成為美國第一位女總統，然後提名一位可以取代金斯伯格的左傾法官了。

一切似乎順理成章，不料人算不如天算，半路殺出一位不按牌理出牌的地產開發商川普，不止鞏固了傳統的共和黨票倉，更在搖擺於共和黨與民主黨的州裏，以些微差距贏得了「州選舉人票」，讓全國總投票票數超前的喜萊莉莫名其妙地丟失了白宮寶座。

這個選舉讓很多人大失所望，所以奧巴馬不願交權，百般阻撓，並設下重重障礙，以確保他的政策能持續推動。最著名的就是那個劫富濟貧的健保法案，被川普撕毀得支離破碎。再其次就是金斯伯格頑抗，不願在川普任內死去。她到死前都堅信，下一任總統一定是位左傾的民主黨人，可以提名一位左傾的大法官，逐步推進美國成為一個社會主義國家的願景，但是她敵不過死神，於是通過她的姪女宣稱，她不願她的離世，賦予現任總統以提名下一任大法官的職權。這下子，這麼一位詮釋憲法的大法官就公然違背憲法所賦予總統的職權了。這是我說她不像世人以為的那麼偉大的原因。謹藉此回覆一個密函。以下為一段不曾在「知乎」公開的私密談話。

有關美國商務部對 WeChat 在美國地區營運的禁令，我不能說得很具體，因為知乎有很嚴苛的審核機制。我真正想說的是政府不能以「威脅國家安全」之名來阻礙「言論自由」。這是「港版國安法」的霸道，與國內的「行政、立法、司法」不能分立卻經常混為一談有關。

問曰：您對「港版國安法」有何看法？對於內陸來說，大部分羣眾傾向於贊同。前期內陸新聞渲染「香港分裂分子」的輿論很多，導致了我們內陸民眾對於香港的看法很負面。因此，「港版國安法」出來之後，一片叫好，認為可以緩解分裂問題。同時「深圳先行示範區」等國家區域經濟政策，也有想要降低香港特區影響力的意圖罷。我們內陸可能對於「言論自由」這種權益，並沒有很明顯的「體會」，正是因為生活環境的習以為常罷……也不是說「言論自由」不重要，我們更多的是傾向於「委婉」。當然國民總體素養還沒有達到平均水準這點也可以算在影響因素裏面。任重而道遠。不過

WeChat 事件和「港版國安法」也有所不同罷，前者是對外來意識形態的安全顧慮，後者是對內分裂的安全顧慮。

答曰：「言論自由」是天賦人權，更是憲法所保障的權力，不能因為「國家安全」的理由予以剝奪。這個帽子太大了，經常為獨裁者所濫用。就像我小心翼翼，仍舊不能在「知乎」上盡其所言，很多回覆都得經過政審一樣。這就是一個「國安」的濫用事例。「言論自由」在知乎上是不存在的。「國安法」的濫用導致了內蒙動盪、新疆與西藏禁聲，一黨獨大，人民失去了表達意見的自由。

反詰：「言論自由」是人與生俱來的權利，無論甚麼自由都是不可以人為剝奪的，這是一切的前提。內陸民眾所認可的「言論自由」一般都是需要以一定範圍內的「規則」為界限，「集體的利益大於少數羣體」的原則深入人心。內陸的「言論自由」除了「政治」這點不可輕言，關於「政黨」的內容都是極為敏感的，在學術方面必須要與國家意識形態一致，譬如哲學領域研究以「中國化馬克思主義哲學」為重，其它領域都是很「自由」的。再加上，中外之間意識形態的問題，西方先進的意識形態太過於優越，在襯托之下我們內陸的精神文化也顯得「羸弱」。在內陸的民眾看來，「港版國安法」隱藏之下的「言論限制」其實遠次於「國家分裂」所帶來的危險。同理，扶貧攻堅、經濟發展、國家團結等重點是遠重於民眾的「言論自由」。權衡之下，只能說真正的中國內陸「言論自由」時代還沒有到來，不同思想和意識形態之間的碰撞會帶來甚麼後果，誰也不知道。真正到來了，誰也不能阻擋。我們也要做好準備才行。國內的普通民眾未必沒有「發聲權利」，只是真正有意義、且有用的內容意見，必須需要一定的信息量進行統合，這樣才能算得上是確實可行的「言論」。知乎的環境所奉行的「原則」也是我們國內互聯網平臺都默認的「原則」，不用戰戰兢兢，該說還是得說，被刪除了，換一番「話術」來說也是可以的。關於「民族」問題，無論是內蒙或者是新疆，都是需要一定的發展過渡時期，才會平穩下來罷。與其說是「政治」因素導致的，其實更多是現代化發展深入到偏遠地區所必須面臨的「矛盾」，或各民族文化和區域經濟發展怎麼樣「協調」的問題……

答曰：「思想」與「話術」一起皆起、所以換一番「話術」來說，「思想」就變了。就像我用佛教言語來論述中土的《易經》，何能得而論之？去年我在廣州的學術界走了一圈，發現國內的學者太過追逐西方意識，這不是因為西方意識先進或優越，而是中土的精神文化太過墮落了。探究其因，即因言論遭到控管，一整代的思想都「羸弱」了。

反詰：普遍的學者傾向，其實不代表尖端的學者所掌控的主流，他們才是真正具有「話語權」和探索精神的學者。國內有著自己的「智庫」，也有一批默默耕耘的學者。對於未來中國思想發展，我個人還是比較「樂觀」的，既然「文字承載思想」，無論我們怎麼樣青睞「西方意識」，總有一天也可以體會到我們「文字」上所承載的文化底蘊。這個只是時間問題。國內的教育改革，已經開始從基礎抓文化思想，這一代可能青睞，下一代卻不一定，下下一代可能就明白自己家的「最好」。譬如我就明白了。這是「接力賽」，急不得。每一代人都有自己的「使命」。

答曰：您這就說到重點了。「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德(或精神)」亦不可分，如何以「文字」直述「道德」，就是我們這一代人的「使命」。這點，國內教育界似乎普遍不認同，但卻是我的論述重點。

反詰：我們還在探索，我們需要時間去明白。現在普遍不認同，可能只是還沒有到「明白」的時機。「明白」了，有些事情也就自然而然了。時代發展的侷限性。緣分沒到罷……

答曰：我等待這一天的到來，但可能這一世等不到了。

反詰：那麼多留下自己的「文字」來承載自己的「思想」罷。給後世作為材料，也是可行的。至於到甚麼程度、到甚麼地步，才會真正的「達成」，那就要看後來者的「選擇」了。那就是他們的「使命」了。這也是我們的「信念」。

答曰：中國控管「媒體」與「文宣、出版」，要留下自己的「文字」，很不容易。

反詰：「很不容易」不等於「完全不可能」。

以下是內陸哲學系導論的內容，跟老先生您的觀點沒有絲毫差別，甚至極為「貼切」：

中國哲學的起步，不像西方那樣分明。講起中國哲學的思想特徵，有一個重要問題不得不談：中國究竟有沒有哲學？這個問題是怎麼出來的呢？是拿西方做標準才產生的。連「哲學」這個詞也是漢語中本來沒有的。加之，中國哲學思想與倫理、政治、文學等方面的思想並不能區分得清清楚楚，它們經常是結合在一起的，更因為結合在一起，就顯得不純粹了。在表述上，又往往借助形象和象徵的方法，思想沒有擺脫感性的東西而達到思辨的純粹性，故而很不像哲學。但這只是因為對照了西方哲學之形態，才說它不像哲學，其實更確切地說，是不像「西方哲學」。中國人並非沒有精深的哲思和高明的境界，這是包括西方人在內的所有的人都承認的。但西方哲學家，直到當代以前，都不願意承認中國古代的哲思可以算得上成熟的哲學。

那個著《西方哲學史》的美國哲學史家弗蘭克·梯利在該書的開篇第一句話就說：「古代民族很少有遠遠超出神話階段的，除去希臘人以外，或許沒有一個古代民族可以說創制了真正的哲學……他們(古希臘人)的哲學是人類思想從神話式的原始形式演進到複雜多樣的體系的一個最好的例證。」黑格爾在那本著名的《哲學史講演錄》中，認為中國的哲思僅屬於哲學形成過程中的一個早期階段。他寫道：「中國人也注意到抽象的思想和純粹的範疇。古代的《易經》是這類思想的基礎。《易經》包含着中國人的智慧，是有絕對權威的——圖形的意義是極抽象的範疇，是最純粹的理智規定。中國人不只是停留在感性的或象徵的階段——他們也達到了對於純粹思想的意識，但是並不深入，只停留在最淺薄的思想裏面。這些規定誠然也是具體的，但是這種具體沒有概念化，沒有被思辨地思考，而只是從通常的觀念中取來，按照直觀的形式和通常感覺的形式表現出來。」

從這段話看，黑格爾對東方思想的了解要比梯利深入，對中國古代的哲學思想有所褒揚。但他的「褒」最終還是落實在「貶」上，而且「褒」之所據，也純然是西方哲學的路數。說《易經》中的卦象有範疇，有理智規定，這是對的；說這些規定不是空洞的，而是有內容的，「具體的」，這也是

對的。問題在於他說「這種具體沒有概念化，沒有被思辨地思考」，這就表明了他是拿西方思辨標準來評判中國思想的，更表明他還未通達中國哲思。《易經》的思想境界不能以西方思辨邏輯的標準來測度。中國人並沒有西方人那種知識觀念，即並不以思維之超感性地切中實在作為真理的門路。即在感性中，中國人便要去領會、把握無限的「天地之化」和「晝夜之道」。

黑格爾似乎也看出了這二點，所以他說，「那些圖形的意義是極抽象的範疇，是最純粹的理智規定」。也就是說，《周易》是通過對「卦象」的意義闡發來通達無限的東西的。這種闡發自然不離感性的形象(卦象)，有具體的內容。在具體的內容中透露無限，或者說是置無限於具體之中。這本是中國思想極高明、極富啟發性的特徵，黑格爾卻視之為缺點，理由是未曾把具體概念化，未對具體作思辯的思考。其意思就是未曾把寓於具體中的無限做成「知識」。其實中國哲思的基本精神是黑格爾所不了解的。

這種精神在《周易・繫辭》中，以這麼一段話表達了出來，「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方，而易無體。」同樣也在《繫辭》中，這個意思曾用更為簡潔的四個字表達，即「窮神知化」。對此處所謂「神」所謂「知」，不能望文生義，不能用西方的觀點來讀解。中國人並無超驗的「人格神」的觀念。中國古代賢哲講的「神」乃是「天道」。這「天道」雖是「形而上」的，卻不在彼岸，而在人心之中，是通過「誠」來領悟、來「窮」的。唯「誠」才可「窮神」。也就是說，「神作為天道的形而上」的這個方面和作為人心之本性的這個方面，原是貫通的(亦即《中庸》首意說：「天命之謂性。率性之謂道」)，故而由「誠」窮「神」，而後「知化」。此「知」固與西方之「知」不同，不必經過邏輯上的思辨，而是直悟的。

所知的那個「化」固然是宇宙的生化，因而屬於宇宙論，但又和西方自然哲學的宇宙論不同，因為不是與人事隔離的。宇宙秩序和道德秩序是合一的。不過，這裏的「道德秩序」又不能僅從西方「倫理學」的意義上講，不是被確定在一系列的概念中的道德觀念和律令，而是人民生活自身之道。

這是中國人「天人合一」的基本觀念。這個「天」不是抽象的、被思辨思考過的「天」；這個「人」也不是單純作為知識主體的「人」。「天與人」是在人的生命實踐上合在一起的。

中國人的哲學思想，自其起步時候起，就沒有西方那種用概念去把握實在的「知識論態度」。中國思想重點在人的「生命實踐」上。人的生命實踐(朝向「作為人的人」去努力的實踐)，不能脫離那與無限相貫通的感性、情感和想像。不能把感性僅僅看作有限的個別性，看作遮蔽真理的屏障。

西方那種純粹的知識態度，是客觀的、無情感的，由此去把握真理，就中國傳統來看，是很難理解的。牟宗三先生在《中國哲學十九講》中比較過蘇格拉底和孔子，有一段話講得平易明白，值得在此引述：「西方從蘇格拉底以來，一向是以這種態度來了解德性，也就是從概念思考的態度來給它一個定義。這種了解雖然好像和我們了解生物學、了解物理學不很相同，但從概念思考這個地方講，是相同的。這還是知識的態度。這個態度是中國文化裏面所不取的，以這種態度來了解道德是不恰當的。假如你拿甚麼是公道這個問題來問孔子，他不會用蘇格拉底這種態度來答覆你。譬如問仁，孔子並不把仁當做一個概念來下定義，也不是從文字來訓話，而是從你的生活來指點，當下從心之安不安來指點仁。這就不是用知識的態度來講仁。所以孔子的話大家非常容易了解，具體、親切、真切。」確實，如依西方哲學的標準，孔子講仁，並不是「哲學地」，因此孔子不算哲學家，他彷彿只是一個提出道德訓誡的人。但我們本不應該以西方哲學的形態，作為哲學之為哲學的標準。

西方哲學的學說常成一完整體系，其中有縝密的思辨和邏輯推理，離形象和情感的東西甚遠。中國有哲思，但是沒有做出嚴密而純粹的思辨體系，這算不算有「哲學」？假如我們就以有沒有思辨的體系作為標準，那麼真可以說中國古代沒有哲學。誠如牟宗三所說，「若以邏輯和知識論的觀點看中國哲學，那麼中國哲學根本沒有這些，至少可以說貧乏極了。」不重理智的思辨，也不重邏輯上的嚴密推演，更無對觀念或概念下定義的興趣，也確實使中國古代哲人的書有其特別的難讀之處。打開《老子》看一看，全書五千言，言簡意賅，字裏行間富於暗示，寓意深長。

對於喜歡嚴密推理和詳盡論證的讀者來說，這本書頗使他茫然，不知所云之究竟。中國人表達哲思的方式，在《莊子》中也非常典型。《莊子》各篇，充滿比喻例證，充滿文學形象，充滿詩意，可以說簡直就是一部文學作品。但它的真價值，還是屬於哲學的。它的境界長久以來深刻影響了中國文化，並不曾因為它不夠明晰、不夠嚴密，就減損了它對中國人的思想的影響力和對民族文化精神的塑造作用。僅以哲思的某種表現形態來為哲學之為哲學樹立一個確定的標準，是極為狹隘的觀點。我怕文字可能看不清……所以提取了一下，沒想到您已經看完了。

答曰：多謝。這些論點我說了很多。中土的彌綸思想很珍貴，是人類瑰寶，很可惜國人棄之如蔽屣。「人文字門」是個捷徑。敢問這些言論是從哪本書截錄下來的？您是哲學系教授嗎？

答曰：我是哲學系的學生，我是後輩。這個是我們哲學系上課用的「哲學導論」，是啓蒙入門書籍。書籍是「王德峰教授」的《哲學導論》，復旦大學出版社。

答曰：多謝。我谷歌了一下，發現王德峰主要從事馬克思主義哲學的當代意義及當代藝術哲學等方向的研究。我想這就是我不了解國內學者的原因罷。他在《哲學導論》裏說得很好，但卻轉頭去研究一些末流的西方思想。我只能說，這在思想上是一種折磨。我是做不來的。

反詰：可能這並非是「折磨」，而是一種義士的奉獻。因為沒有人能做，而我能做，我理解，即使我不喜歡，但大家確實需要的一種「受命」罷。我們需要自己的「東西」，退而求次的「末流」可能也是當下最好的選擇罷。同時他對中國思想的觀念與真正對我們文化具有共鳴的「教授」，都是差不多的。教授我的老先生們很少有以貶低中國思想以襯托西方哲學的「視角」，這是一種極其狹隘的態度。其實並非是我們研究當代馬克思主義哲學末流，而是馬克思主義哲學契合了我們中國思想的「精髓」，是「我們」選擇了它而已。作為一種過渡吧，也是一種意識形態的抗爭。

答曰：我以為「思想」不應這樣被理解。「思想」大凡有兩個驅動，「道德目的論」與「萬物流出說」。再以這位先生為例。知乎上有一篇論述他的研究，說範圍涉及中西方哲學、藝術、佛學，

又能融會貫通。聽他的課，既聽到哲學原理本身，又有一些藝術、歷史的例子作為印證，可以領悟到哲學萬王之王的美。他主攻西方哲學，卻落腳到中國哲學。尤其推崇中國藝術中的性靈，讓理工科的我眼界大開。總之，深邃、邏輯自洽。

這與我的探尋過程相仿，但結果大相逕庭，非常耐人尋味。他的觀點，我曾在〈似塡注〉有所闡釋，收錄在《我在「知乎」(下篇)》裏。這裏不再贅言。

答曰：好，我有時間一定細看您的文章。我的理解相對稚嫩，還請您多包容。

答曰：可能是我的電腦不穩固，所以我的回覆又不見了。另外，《我在「知乎」(下篇)》還有一篇《影舞者》，其中的評論部分是以密函方式鋪陳的，未曾在「知乎」披露過，可能對您有幫助。

答曰：好，我現在開文檔來看。很感謝。

又判：既認同北京正朔，又不屑使用國家現行的規範簡體字，也是一種惡氣。

答曰：我建議您上書國務院，在2021年1月24日中共中央辦公廳下達的《關於實施中華優秀傳統文化傳承發展工程的意見》文件，在第十四條款中加上「不準任何人使用除了國家現行規範簡體字以外的任何文字，以作為推動中外文化交流互鑒的唯一文字，以杜絕惡習，就算不能加强對外文化交流合作，不能創新人文交流，不能豐富文化交流內容，不能提高文化交流水平，也在所不惜。」

又判：春秋大一統。

答曰：妙呀。金庸筆下的星宿派有傳人了。但星宿派是一個不安定門派，自掌門丁春秋以降，都是一些溜須拍馬、阿諛奉承之輩，對外欺軟怕硬，對內自相殘殺，好在有自知之明，沒敢想一統江湖，未想曾幾何時，傳人不再安安分分地做春秋傳人，也思念一統江湖了？

D-Day 我訪問空戰英雄

簡介

臺灣空軍最近的F—一〇四戰機除役重新掀起了媒體對三十二年前的「一一三空戰大捷」秘辛的爭相傳播，但因當年參與空戰的四位飛行員如今僅剩下石貝波一人，而他卻對他打落米格十九一事從來不加以渲染，於是同僚與坊間盛傳他其實並未打落敵機，而是求好心切將友機打了下來；更由於碩果僅存的他始終保持緘默不加辯解，所以外界謠言使得整個空戰事跡曖昧不明。

多年以來，雖然臺灣空軍總部一直保有一套官方對空戰的記載，但是坊間卻流傳著另一套版本——這套版本在總部慮及國內政治氣氛而處心積慮地將這項爭議侷限在國外，更使得成千上萬旅居於美國的空軍家眷於聚會時沸沸揚揚地爭辯。我為了對這件空戰事跡加以瞭解，趁著石貝波返美渡假的時機，於六月六日晚間八時在洛杉磯的石府進行了獨家專訪……

D-Day 我訪問空戰英雄

訪問前七個時辰

正當我在洛杉磯讀著《中國日報》上有關臺灣空軍F—一〇四戰機的除役典禮記載時，傳真機上傳來了一張字訊：「老友：F—一〇四戰機昨天除役，兄知道否？想起三十年前我們與石貝波上尉在那架曾經擊落中共米格十九的戰機前留影時，我竟然沒有覺察那位尚不知自己已創下海峽兩岸空戰記錄的英雄的爽朗笑聲裏隱藏著不可為人知的冤屈。我想這段長達三十二年的沉默，可為我們所理解的『忍辱』重作註解。兄以為然否？」傳真機的嘎嘎聲響在夜深人靜裏由太平洋彼岸傳來，竟自轉為F—一〇四特有的斷續狼嗥聲，一股腦地往黑闃的天際衝去。

我讀了字訊，心頭止不住一陣感嘆——忍辱？是呀！忍辱做為修養的標的是值得讚美的，但是在揭露事實的真相上就顯得過於軟弱。但是這有甚麼辦法？當事人在政治的運作下，無可奈何地揹負了污蔑，卻亟力阻止周遭的親朋好友嘗試在報章媒體上解釋空戰的實情。他永遠只說一句：「事實就是事實。」

我雖然敬佩石貝波面對三十年沉冤的豪邁，但是在給老友寫回電時，心裏不禁一陣難過，於是就不自覺地進入了冥思。我知道三十多年前，國民黨在退守臺灣的整軍經武裏，面對這麼一個有史以來唯一的米格十九空戰大捷格外興奮，卻因不能肆意淋漓地宣傳而有著苦惱，因為在一九六七年正當大陸「文化大革命」運動方興未艾時，臺灣政戰部不敢也不願令這場「一一三空戰」成為共產黨內部政治鬥爭的目標轉移；我更瞭解，當共同參與這場空戰的另一位飛行員楊敬宗沒有返航時，這場全世

界罕見的F—一〇四與米格十九的「二比〇」對決已經染上了污點，因為有心人士暗暗煽動，臺灣之所以不能肆意宣傳乃因戰果為「一比一」，而石貝波打落的不是米格十九，而是誤擊了隊友楊敬宗。

對臺灣空軍總部而言，石貝波誤擊友機的謠傳，比「一比一」戰果的誤導更具有致命性的殺傷力，但卻因政戰人員過早地將「二比〇」的喜訊呈報給了蔣介石總統而無法公開澄清，所以只能一再以打壓匪諜的方式防止謠言的擴散。另者，這樁謠傳之所以會存在，乃因政戰部為了順應上級隱藏F—一〇四失事的邏輯，不得不封鎖楊敬宗罹難的消息，又不得不壓抑已成寡婦的楊夫人召開中外記者招待會的衝動而造成的；但是楊敬宗失蹤是個事實，謠言又令楊夫人對因公殉職的夫婿得不到應有的褒揚而忿恨不平，於是就在石貝波等人被蔣介石總統召見，然後被媒體封冠加爵地渲染成空戰英雄的同時，楊夫人卻在幽靈戶口的籠罩下不明不白地成了寡婦；更由於楊夫人的冤屈在顧全大局的警告下不得申訴，石貝波等人從此對這樁空戰事件矢口不提，於是使得謠傳在眾口鑠金裏愈發倡盛。

我不知道為何我會有這個念頭，但我想這一切的謠傳原本都不應該存在——這一切的一切只因政戰部的承事人員有著欺上瞞下的愚蠢與私心，才令這一段祕辛在大家都知道但又不敢提及的「白色恐怖」時期裏靜悄悄地沉寂，卻在「解嚴」後又靜悄悄地被擴大與扭曲，所以這麼一個沉澱了三十二年的冤屈，一方面凸顯了臺灣高壓統治時期制度的不健全，另一方面卻又反應出一個政治改革的管理混亂、官僚無序的縮影，同時更折射出「解嚴」以後那些相應而生的腐敗與痼疾。

我想到這些，不自覺地停止了寫回電，努力地在荒蕪的記憶裏搜索起片段的事跡，更在蒐藏了三十多年的剪報裏拼湊起事實的依據；不過我這個揭露事實真相的好奇心始終無法在腐蝕的斷章片語裏得到滿足，於是我為石貝波洗雪沉冤的衝動就在連篇累牘的臆想與推測裏潰不成軍起來。

我心有戚戚，但也因此瞭解，我這麼獨自思索是沒用的，於是孤坐了一夜，等到天一大亮，我就打了個電話給石貝波夫人。

—石貝波？他在臺灣的「復興航空」飛行呀？你不知道嗎？

｜｜我當然知道。我只是想知道石教官近期有沒有回來的打算？

｜｜有呀！我正與旅行社聯絡著呢！我們想趁著參加二女兒在哈佛大學的研究生畢業典禮，順便到華盛頓、紐約與尼加拉瓜瀑布等地去旅遊……

｜｜啊！好快！石教官的二女兒都研究所畢業了……大嫂先給我預留下點時間，我想跟石教官談談。

｜｜有甚麼要緊的事嗎？他的行程很緊迫，去頭去尾地幾乎只在洛杉磯停兩個晚上。

｜｜嗯！是這樣嗎？那就算了罷！反正是陳年老帳了……

｜｜陳年老帳？又是那個「海峽上空最後一場空戰」的糊塗事？

｜｜可不嗎？最近臺灣那批服役了三十八年的F－一〇四除役，這件「一一三空戰」秘辛又再度成為媒體爭相報導的焦點。

｜｜哎呀！你們這些記者就是唯恐天下不亂，這段往事都已經過去三十多年了，何苦一再地將它掀出來？再說你又不是不知道他那個人，他才不理會那些陳年老帳，倒是我們這些旁觀者替他打抱不平。

｜｜好罷……要談的話，時間上可能也是緊迫了一點，那就隨緣罷。

訪問前六個時辰

｜｜大嫂！我把這事的前後始末琢磨了一陣，我覺得還是得和石教官談談。

｜｜嘻！你們記者真是鍥而不捨呀！不過，你得趁他在家裏的時候逮住他……

｜｜好呀！石教官甚麼時候到？

｜｜他五月二十五日下午到洛杉磯。我們隔天上午七點得趕飛機到紐約。

｜｜那就訂在二十五日晚上，我來拜訪石教官。

｜｜你最好先打個電話來，他也許不願意談這件事。

｜　這個……大嫂先跟石教官說說，外界已經揣測得不像話了。
｜　我說歸說，但是我想他不見得聽我的。

訪問前五個時辰

｜　石教官，好久不見了，我可是等這個機會等了好長一段時間了。
｜　喲……是你！你要談空戰，你就別來；你倘若要來喝酒，我歡迎。
｜　石教官，外面的謠言太多了，您都不焦急嗎？
｜　嘿！我幹嘛焦急？天下本無事，都是你們這些寫文章的，東拼西湊地，真的就以為自己握著春秋之筆嗎？
｜　教官！搖筆桿的也有誠實的，不是每個人都不負責任……
｜　說得是呀！但是就算誠實也是有危險性的，你能負擔誠實的後果嗎？
｜　這個……教官的意思我不太明白，可否解釋一下？
｜　你就算替我澄清了，但是你將置楊夫人於何地？這是你要誠實報導，首先要考慮的後果。
｜　但是歷史真相就是真相……
｜　我不跟你談真相，我只談真相對人的傷害。
｜　但是您遭受污蔑，難道就不受到傷害嗎？
｜　是呀！我曾經受到傷害，但是我挺過來了；更因為我深刻瞭解這種冤辱可以置人於死地，所以我不願同樣的傷害再度發生在楊夫人身上，畢竟楊敬宗也是沉冤未雪，而他的太太更是這場時代悲劇的受害人……
｜　教官！我可是一心一意想寫篇公允的文章替您討回公道，怎麼您好像認為我是沒事找事？

｜　我的經驗告訴我，人不能踰越自己的能力，該做的做好，不該做的盡量避免；這對我在天上飛行的人來說，往往都是生死一線的事情；當然對你這麼一個寫作的人來說，動動筆是小意思，但是你在下筆前絕對要認知，你對別人的傷害可能會大到無法預估的地步。

｜　那……難道我這個記者甚麼都不必報導了？

｜　嘿！我不能勸你做甚麼或阻止你做甚麼，我只是勸你不要高估自己的能力，以為自己的判斷超乎常人，而忽略了自己貪婪的本性與妒忌的動機將給無辜的人帶來災難。

｜　貪婪的本性？妒忌的動機？……教官！您說到哪兒去了？我可是打算為您闢謠的。

｜　多謝了。這件事都已經過了三十多年，就算有傷害，瘡疤都已經結塊了，何苦再去掀起瘡傷呢？

訪問前四個時辰

｜　大嫂，大嫂，剛剛您聽到石教官的話嗎？

｜　我就在旁邊，怎麼沒聽到？你不要理他，他就是這樣……

｜　嗯！我想了一陣了。倘若石教官錯過這次機會，下次要想討回公道，可能就失去時機了。

｜　算了！上次我為了討回公道，還在洛杉磯花了昂貴的律師費，請律師控告那位胡說亂道的作家，沒想到他機靈得很，早把名下財產散得一乾二淨；律師一看無利可圖，不幹了，倒是可惜了我那筆律師費用。石教官知道了我自作主張以後，在國際電話裏大發雷霆，著著實實地把我給罵了一頓。

｜　是嗎？您控告他不成，可以找他的公司呀！

｜　算了！大家在美國生活都不容易，據說作者還是一個做夜工的，年紀一大把了還成年累月地日夜顛倒，想來怪可憐……

｜　是嗎？難道就這樣算了嗎？您可以找臺灣的空軍總部想想辦法……

｜　臺灣官方的說辭倒是一直都沒變，甚至《中國空軍》雜誌在接到兩、三位讀者投書後也曾經考慮要就這件事深入報導來加以澄清，但空軍總部慮及立法委員可能因此抓到空軍的把柄而刨根掘柢地對整個F－一〇四戰機的高失事率加以追究，所以就不敢輕舉妄動，讓這樁爭議一直停留在國外。

｜　看來的確是門門受阻了，但是難道石教官就這樣被污蔑嗎？

｜　我們也只能問心無愧了，其實不論誰造了業，就算世俗法規制裁不了他，他也註定要受報應的。

｜　好罷！算了，算了，您與教官就輕鬆一下，好好地去旅行罷！

訪問前三個時辰

｜　喲！你可趕巧了，我們才回來沒兩個鐘頭。

｜　大嫂，我這可不是趕巧……不瞞您說，自從您們走後，我天天算著您們的行程；這兩天，我估計您們應該快回來了，就更是抱著電話不放，我看我都已經撥了不下一百回的電話了。

｜　是嘛！我說呢，電話錄音都是些「嗶！嗶！」的聲音……

｜　對不起，我沒留話。

｜　這沒關係……但是你就不要多費心思了罷，上次你不是聽他說得那麼斬釘截鐵嗎？算了，別再去翻案，又把痛苦的記憶翻了出來。

｜　嗯……您與教官旅途還好嗎？

｜　挺好！一路風和日麗，只是二女兒的畢業典禮颳了一陣強風，弄得哈佛大學裏面人仰馬翻。

｜　是嗎？大嫂……對不起，我打個岔，這個訪談不進行，我老是心神不寧……石教官甚麼時候走？

｜　明天就得走了。

｜　喲！明天就走，這麼趕呀？

｜｜是呀！沒辦法，趕著回去飛行，這次完全是衝著二女兒的畢業典禮才回來的。

｜｜喲！那我還是過來一下……

｜｜歡迎呀！但是你可不要對那個「海峽上空最後一場空戰」抱著希望，我怕你會白跑一趟。

｜｜是嗎？唉！那就算了罷。

訪問前二個時辰

｜嘿，大嫂，我看我還是過來罷，到時我見機行事，希望您在旁幫我敲一下邊鼓……

｜｜你可不要指望我，我沒那個本事……

｜｜大嫂！您聽我說，說出真相是一個原則性問題，稍有良知的人對拆穿廉價謊言都是責無旁貸的。

｜｜咦？你不必對我說，我可從來都沒有反對過你；可惜的是，我不是當事人，我無法跟你說甚麼。

｜｜嗯！讓我跟石教官再談談罷……

｜｜喲！他出去辦點事，馬上回來，你過半個鐘頭再打來罷。

訪問前一個時辰

｜石教官！您如此縱容外界公然地輕蔑正義，是不是真的就如他們所說的有難言之隱？

｜｜你少跟我來這種激將法，誰高興說甚麼就去說，我沒個閒工夫奉陪！

｜｜但是您的緘默可能讓真相不明，讓誠實價值受到貶抑，更讓謊言橫行無阻，成為誠實公眾的沉重負擔。

｜……我管不了那麼多……

｜石教官！「一一三空戰大捷」的精神，簡言之，應該是「說出真相」。

｜真相？真相……是呀！說出真相！唉！……

｜更何況，如果政府無力經營一個公平的社會，有良知的人應該將消滅腐敗的決心匯聚為一股強大的力量……

｜唉！我真是糾纏不過你……你來罷。我不保證回答你所有的問題，不過我們談談就是了。

｜那太好了！我馬上就到。

訪問當時

｜你問罷！不過我希望你不要炒作老舊的新聞，外面的報導已經夠多了，你得問得技巧些，否則還不如去讀舊報紙。

｜是！那當然，我這就開始……

｜喲！這麼多泛黃的舊報紙，你可是挺有心的嘛！

｜是呀……三十多年前當我在那架打落米格十九的F－一〇四戰機前照相留影時，我就與這件事結下了不解之緣……

｜唉！一晃就是三十年，人生的虛假莫此為甚……

｜是呀！教官說得是……首先我想請問一下教官，對那麼一個迅雷不及掩耳的空戰事件卻造成日後三十年的困擾，您是怎麼個想法？

｜我不能告訴你我有甚麼想法，但是你如果明白「萬里長空，一朝風月」的道理，你就會知道其實我沒有任何的想法。

｜嗯，這個……石教官在這三十年之中，對那些誤擊友機的傳言，難道從來不曾有辯解的念頭？

｜　我沒做，所以我無須辯解；如果我真的做了，就算國家不制裁我，我也不必等任何人來污蔑我，早就自我責罰了。

｜　是怎麼個責罰法？

｜　良心自責是最嚴酷的責罰。

｜　教官是否認為那些在報章上發表不實言論的作家也應該受良心的譴責呢？

｜　這我無法替任何人回答：良心譴責是個人修養的問題。

｜　如果這件空戰能夠重新來過，教官的作法是否會有稍許不同？

｜　這個我無從揣測，就像我無法預知我是否能將我這生的經驗運用到我的來生一樣。

｜　嘿！看來教官督信輪迴之說了，那麼教官對您在執行任務時卻不幸造下殺業有甚麼看法？

｜　這個業報我肯定要背的，不過，我也沒法子，事情發生得太快，想都來不及，我的響尾蛇飛彈就已經射出了……

｜　可否請教官談談在發射飛彈的一剎那，您的腦中是如何運作的？

｜　純粹就發射飛彈的剎那而言，我應該是無意識的……不過，這也很難說，在那個發射的瞬間以及瞬間之前的瞬間，你也可以說，我只是潛意識地將多年的訓練於瞬間爆發出來，所以應該是一種接近本能的自然防禦反應。

｜　可否請教官對整個過程稍加描述一下？

｜　又要談過程？這個經過在報章雜誌上已經有很多的報導，我們就不要重複了。

｜　教官就勉為其難罷，根據我的瞭解，報章雜誌所報導的都是官方或口傳的二手資料，您從來都未曾公開地談過……

｜　嘿！你胡講些甚麼？近幾年來，我已經公開地談過很多遍了，空軍總部與坊間多種報章雜誌也早已有過詳盡的記載。

｜　那好罷……教官認為這次戰役是否有點僥倖？
｜　｜　僥倖？你的意思是說我是否佔了飛Ｆ－一〇四的便宜？
｜　｜　是罷？據說「一一三空戰大捷」是因為Ｆ－一〇四的優良性能壓過米格十九……
｜　｜　這種說法或許可以成立罷？不過你要知道，Ｆ－一〇四的機翼特短，旋轉不容易控制，所以唯有飛行技術達到一個相當的水準才有可能將Ｆ－一〇四的優良性能發揮出來。
｜　｜　是嗎？既然Ｆ－一〇四的性能優良，為何大家都批評Ｆ－一〇四是一種脆弱的戰鬥機呢？坊間甚至戲稱它是「寡婦製造機」？
｜　｜　那是因為Ｆ－一〇四 Margin of Errors 特別小，所以稍一疏失就容易出事……其實戰鬥機哪能考量太多的安全因素呢？它要求的是瞬間的戰鬥優勢，尤其美國的Ｆ－一〇四在冷戰時期是針對蘇聯米格機的弱點設計的，而米格機也是相當優良的機種，所以美國設計人員在抓它的弱點時，不免就將自己逼到死角；再說，飛行的安全變數本來就多，一些不具戰鬥功能的偵察機還不是一樣失事頻頻？
｜　｜　那麼，教官的意思是說飛行技術對空戰結果有著決定性的關係，所以這次戰役不完全是僥倖？
｜　｜　僥倖的因素當然也有……我的意思是說，倘若我們異地而處，當時那位米格十九駕駛員飛的是Ｆ－一〇四，而我卻是飛米格十九，那麼掉下去的可能是我，不是他；所以這純粹是因緣湊巧，在那麼一個時空，我們藉助著不同的助力成就了不可或知的變數──從這個地方去觀察，你或許可以看出，在今天的科技影響下，空戰英雄與因公殉職其實只有一線之差。
｜　｜　是嗎？教官過謙了；我們暫且不談這個，我現在就要向您討教這次訪談的主題，您對楊敬宗教官在「一一三空戰大捷」裏不幸罹難有甚麼看法？
｜　｜　我的立場特殊，所以不能告訴你我的看法。
｜　｜　說說何妨？
｜　｜　我不能說，一說就成了自我辯解，也就失去了客觀的內在意義。

那如果由我來導問呢？教官能不能坦白？

你可以問，但我不見得回答……

那好罷！外面對您誤擊楊敬宗的謠言很多，但大多是以訛傳訛，無法求證；唯一有憑有據的指控大概只有幾年前刊登在《世界日報》週末期刊上的那篇〈楊敬宗——沉沒在海峽的孤星〉，您對這篇文章所抱持的論點與假設有甚麼看法？

我就算有看法，也不能告訴你，更何況我對立論錯誤的報導從來不加評斷……

立論錯誤？這也可算是一種看法……

是不是立論錯誤，稍有飛行戰鬥機經驗的人一查證文章中的假設與圖示就有數了。

這種專業性文章一般人是寫不出來的，那麼您認為寫這篇文章的作者具備了應有的專業知識嗎？

這位喜歡搖筆桿的老兄，我略有所聞，但我並不認識他，好像他曾經飛過運輸機罷，或許他也曾飛過戰鬥機……但不管怎樣，他不知為了甚麼原因，被迫調降到地勤服役；雖然如此，我想紙上談兵的專業知識他是具備的，只不過這一次他錯得離譜，沒有一點專業水準。

既然如此，那麼您認為他毫無根據，胡編亂造嗎？

……根據當然有，我以為這位寫文章的作者沒有本事製造假資料。

既然有根據，您認為這裏面出了甚麼問題？

……

是不是作者判斷錯誤？

……

是不是提供資料的人無意間犯了錯？

……

是不是提供資料的人有意誤導作者以達到私己的目的？

｜……

｜石教官真是三緘其口了，但是根據我的瞭解，如果作者沒有犯下判斷的錯誤，那麼真正造假的人只有兩位……一位是提出錯誤情報給作者的張甲教官，一位是改口否認曾經聽過錄音帶裏楊敬宗教官關鍵性的「唉呀！」慘叫的楊夫人。這樣的分析是否合乎邏輯？

｜你認為對，那就是對的了。

｜教官能不能稍微合作一點？這是個關鍵……

｜關鍵？關鍵在生命之中何其之多……

｜那麼我們先不談關鍵，為何教官說我認為對，那就是對的了？

｜這個……這樣罷，我們一起來想一個邏輯思維的問題。你仔細想想，我們所可能認可的想法，是不是只有那些我們自己能夠重新思考過的想法？矛盾的是，我們之所以能夠認同這些想法，只能說明我們有能力從事這樣的思想；反之，如果我們覺得有些想法不可理解，多半也只是因為我們瞭解自己心力的限制，無力從事某些思考方式。這個思想型式與想像空間的束縛充分說明了我們思維的限制，而無法還原事件的真貌。

｜我不懂教官的說法……但是如果這種說法正確，歷史的真相也不可能存在了。

｜我正是這個意思……其實這個不難理解，任何歷史真相大多帶著無奈的偏頗與自我訴求的動機；瞭解這個以後，你就應該明白，為何我不願接受你的採訪，因為你們這些記者自以為是的引申，有時帶著自己都覺察不出來的動機。

｜嘿！教官，我們當記者的當然有我們的動機，但是您卻不能一竿子打翻一條船，以為我們的動機都是不純淨的……

｜你不要在意，我說的這種動機是很細微的，可以說每個人都是與生俱有的，所以它相當具有普遍性或涵蓋性，要比剖析這件空戰事件的真實性來得重要得多……我想我要說的是我們不應該藉著文字

來批判時代的錯誤，或藉著一己的貪婪私念來沖激同袍的感情或為歷史作見證，而只能透過文學型式對人生、社會尋求一種整合性的前瞻與透視。當然這裏的人生與社會泛指所有人類的社會，而不止是飛行員或作家，因為人類對事實真相瞭解的瓶頸基本上是相同的，而這個時代又不是可以那麼清楚地分割，歷史也就無法那麼清楚地釐清；從某個意義來說，我們全攪在一起，難分內外、你我、今昔與對錯，所以太過侷限於暴露事實的真相或以揭露真相為自己當仁不讓的使命，反而會使自己從內心深處限制了思維，同時也就失去了前瞻與透視的能力。我想，這是那位作家以及提供情報的人們掙扎不出來的地方。

｜……我還是無法瞭解教官的弦外之音，您何不直截了當地提出辯解呢？

｜你不懂也就罷了，但我卻不願過份地辯解。

｜為甚麼呢？事實真相愈辯愈明……

｜嘿！你這個想法可不印證了馬克斯的「辯證法則」有著不可抗拒的魔力？但是你卻忽略了在任何的「辯證」開始之前，都有一個使得「辯證」能夠進行、不可或缺的「設定」。

｜設定？甚麼設定？教官，我這次來採訪並沒有任何預設立場，我只是稟持記者的信條進行採訪，據實報導；換句話說，我所表達的是您作為一個「被採訪者」的觀點，而不是我的觀點。

｜我是說「設定」，而不是「預設立場」；換句話說，這個「設定」在採訪之前已經確立，所以不應存在於採訪的內容裏，也不在「被採訪者」的觀點裏，而在採訪對象的選擇。當然，記者對自己的專業信條把持得相當可愛，所以在據實報導其採訪內容時，總是堅絕排除自己的意見；甚至於當記者非得陳述自己的觀點時，更不厭其煩地說明這是評論，是剖釋，而不是採訪。這當然是值得世人尊敬的職業道德，但是記者所料不到的是，當他鎖定採訪的對象時，其實個人的觀點已經融入；譬如說，你懷疑空戰真相的曖昧不明，又三番兩次地促成這次採訪，就已經設定了你細微的採訪意圖……

｜喲！這只是因為教官是當事人。

｜　是呀！這可不正說明了「對當事人的採訪」永遠不可能客觀的真諦嗎？

｜　嘿！教官這麼一說，記者無論如何也無法排除個人先入為主的價值判斷了？

｜　一點不錯，因為這個信念，大陸的共產黨領導人於是一再強調，「高水準的記者不但要表達『被採訪者』的觀點，同時更要把自己的觀點也融合在其中」，這個「將自己的觀點融合在『被採訪者』的觀點裏」的新聞採訪方式雖然是民主社會的大忌，卻是操控資訊的社會主義制度的必需，因為他們是從「設定」的架構來規範「採訪」的可能，而不是從「採訪」本身來詮釋「採訪」的意義；也就是說在任何的「採訪」進行之前，一切先入為主的價值判斷都已經建立了——這個主宰媒體的「設定」是共產黨從五十多年來的「鬥私批修」經驗總結出來的，所以運作起來出神入化。這個在西方世界的「採訪」裏，就是「採訪問題」的預先設定，也就是一種以「採訪問題」的設定來引導「被採訪者」的世界觀，甚至暴露「被採訪者」的弱點。

｜　哼！我所瞭解的是共產黨領導人要求記者學會揣摩上意，而不是據實報導。倘若記者歪打正著，那就成了高水準的報導；倘若摸錯了方向，則記者立刻成了侮辱國家元首的階下囚，挨批挨鬥都是有可能的……這可不是我所瞭解的新聞自由。

｜　新聞自由？「新聞自由」在人類的思維運作裏幾乎是不存在的，這個就算在今天西方世界的開放媒體裏也一樣……不說了罷，這個課題太大，不是你今天來「採訪」的目的……

｜　石教官評鑑新聞當然可以有您的自由，但卻不應一昧抹殺揭露事實真相的重要性。

｜　看來我說了半天，你真是沒能聽懂……嗯，總的說一句罷，任何的揭露都將顯得我好像有甚麼想隱瞞一樣——你一定要記得，沒有隱瞞就不必揭露；一有揭露的念頭，就是認同了隱瞞的動機。

｜　嘿！太玄奧了罷……謊言一定要有人戳破，否則對整個社會來說，這個說謊的代價就太大了。

｜　說謊的代價是果報，我不能談，我只能談說謊的動機……

｜　那好，教官就談談說謊的動機罷！首先，教官認為那些指控您誤擊友機的人們說謊了嗎？

｜　我不能告訴你誰說了謊，就像任何人無法指控我是否說了謊一樣……說謊的人有他們不得不說的動機，我無意去追尋謊言背後的真義是甚麼；更何況，這些欺騙言語的背後其實並沒有甚麼惡意，有的只是他們藉謊言來隱藏他們對這個時代的控訴。

｜｜　您這麼一說，我就問不下去了。

｜｜｜　我原本就沒打算讓你採訪，你這可不是給自己找到了矛盾的解說？

｜｜｜　……您難道不認為誠實比說謊好？

｜｜｜　你這是在套我的話，我不回答……

｜｜｜　嘿！我怎敢套教官的話，我只是認為歷史的真相容不下您這種阿Q式的言辭。

｜｜｜　阿Q？或許罷，但是我再說一遍，我是當事人，所以我不能談歷史真相，我只能談歷史悲劇。

｜｜｜　那好罷，我們就談談歷史的悲劇……您認為這個事件最大的悲劇角色是誰？

｜｜｜　當然是楊敬宗教官與他的夫人，而且死者已矣，整個冤屈以活著的人最難以承受。

｜｜｜　您曾對她致意嗎？

｜｜｜　她在盛怒之下對我一直有著偏見，我找不到機會跟她致意，不過我時時刻刻在心中為她祈福。

｜｜｜　咦？她知道您為她祈福嗎？

｜｜｜　嘿！她知道與否很重要嗎？

｜｜｜　您替她祈福，她卻不知道；您又不在乎她知道與否，這不是很荒謬嗎？

｜｜｜　你要怎麼說都可以……不過，荒謬原本就在「知道」與「不知道」之間。

｜｜｜　甚麼？……那麼，您既然問心無愧，為何要替她祈福呢？

｜｜｜　大家都活在時代的悲劇裏，做為一個獨自面對生活的艱辛與先生含冤而逝的寡婦而言，我能體會這份命運的乖違。

｜　您認為她是否真的從來沒聽見過錄音帶裏楊教官在返航時的那聲「唉呀！」慘叫？

｜　我不能告訴你，她是否真的聽見……不過當時陪她去聽錄音帶的祖凌雲教官夫婦至今尚且健在，況且當時在場聽到錄音帶慘叫聲音的不止楊夫人一人，還有空軍總司令徐煥昇將軍。

｜　會不會是錄音失真？

｜　絕不可能，據所有戰管單位的管制員與事後聽到的長官作證，都說這聲慘叫聲與事前在返航整合的報數聲一樣，都非常穩定與清晰，絕對不可能有失真現象。

｜　會不會楊夫人在哀傷過度的情況下有所錯失，所以沒聽見？

｜　這個我不敢妄加猜測，不過因為這聲慘叫聲事關重大，所以大家都不敢掉以輕心，來來回回地反覆聽了數次，而且經楊夫人證實確是楊教官的聲音無誤；再說，她自己認出了這聲慘叫後痛哭失聲，怎麼可能會沒聽見呢？

｜　那麼她為何指控徐煥昇將軍拒絕了她的請求，說錄音帶是軍事機密，不能給她聽？

｜　你這麼說就有失公允了。當祖凌雲教官夫婦伴隨著楊夫人抵達空軍總部後，徐煥昇將軍以軍事機密為由，拒絕了並非當事人的祖夫人參與錄音帶語音的鑑定，所以當時在現場聽錄音帶的有四個人，徐將軍、祖教官、戰管的管制員與楊夫人。你要講求歷史的真相，首先就不能塗抹歷史現場。這是很重要的，不能等閒視之。

｜　喲！我哪有資格塗抹歷史現場，但是為何楊夫人矢口否認她聽過錄音帶？

｜　我不知道，我只能說楊夫人矢口否認她聽過錄音帶，是一個絕望的寡婦對歷史所加諸她的不公平待遇所發出的哀鳴。我對這麼一個無力抗爭悲劇的傷心人不忍加以打擊，到底大家都曾經在臺中清泉崗渡過一段時間，我對他們一直都懷著一份濃郁的情意。

｜　……但是事實的真相呢？

｜　事實的真相？你不能老是相信你所看見的表面真實，卻完全忽略了真實背後的影像；你不知道，當你以為你已經掌握真相的時候，真相會自己分解而消失。

｜　｜　教官是甚麼意思？

｜　｜　我的意思是說，你不能忽略時間對人的影響，尤其在悲憤與有冤難申的長期浸淫下，人會不自覺地陷入幻想；更由於這種幻想將在幻想裏自營自造，所以慢慢地自己也就認同了那些從來不曾發生的虛假，而真實反倒變得漫散起來；於是久而久之，這種產生幻想的人會在幻想的自行擴大裏壓抑真誠，最後自己會誤以為那個虛假就是真實，而讓真誠的自己被虛偽的自己說服。這個時候，這個被幻想籠罩的人真的以為他說了實話，因為從他那個已受侵蝕的思維來說，他的確沒有說謊；但是不幸的是，此時他已經倒果為因，重新啟動另一層級的業報了。

｜　｜　嘿！教官可把我弄糊塗了，我們暫且不說這個……另外有一個重要的資料來源是由您的同袍張甲教官提供的，您對他的供辭有甚麼看法？

｜　｜　據我太太告訴我，祖教官曾與張甲打過電話；但是張甲卻矢口否認他曾經對作者說過任何事情，他更振振有辭地說，他正準備找這位胡說亂道的作者理論……這件事情的披露其實就是告訴你，表面的「真相」背後充滿了虛偽的影像，當你以為你已經掌握「真相」的時候，提供「真相」的人早已抓著了佈局的成果都已經走遠了，你還得意洋洋地自以為完成了歷史繼往開來的使命。

｜　｜　既然歷史真相已經顯露棣棣威儀之姿，社會怎能容許污蔑繼續存在呢？

｜　｜　這是一個政治問題，你得找政客問個清楚。

｜　｜　歷史真相應該超乎政治，不能做政治的犧牲品。

｜　｜　現實的政治只講利害關係，過去的歷史卻並不一定就是你以為的真相。

｜　｜　教官！您這種態度好像對一切都抱持著負面的想法……這未免太軟弱了吧？

｜　｜　嘿！軟弱才是真正的堅強。誰有本事，誰就去嚐嚐三十年不加辯解的滋味。

｜　｜　……教官，我真的很同情您。

｜　謝謝你了……其實我們都很可憐，空戰的發生只有一分鐘，我們卻糾纏了三十年。

｜　是呀！三十年裏，人事凋零，真正參與作戰的四位英雄，兩位先後因公殉職，一位病故，您可是碩果僅存的了。

｜　嘿！你可說到重點了，這就是我不願接受你採訪的原因；如今你讓我說了那麼多，我可是託你的福又繼續造了許多業，也不知將來要受到甚麼樣的果報。

｜　您也不能一昧地責怪我們；臺灣當局考量當時的政治影響，一壓再壓，所以才導致今天的新聞記者一挖再挖。

｜　所以呀！適可而止罷，這麼挖下去，總會有個人受到傷害，我怎樣都不願見到這種結果。

｜　那麼我問最後一個問題，您對寫這篇文章的作者有甚麼看法呢？

｜　你的問題真奇怪，我已經告訴過你，我對這篇立論錯誤的文章從來不想多費心思，那麼對作者，我怎可能有任何的看法？不過，根據你自己對這篇文章提出的一連串我不便回答的問題，你其實已將他定義為一個判斷力薄弱或別有用心的丑角；如果是這樣的話，對這麼一個藉用別人的無心之論達到私己洩恨目的的作者，實在也沒有甚麼值得說的……

訪問後一個時辰

｜　大嫂，石教官走了嗎？

｜　走了呀！跟你談完話的第二天一早就走了。

｜　大嫂，我還想再麻煩您一下……

｜　怎麼？你資料蒐集得還不夠呀？

｜　石教官的這一部份是夠了，但是我還想跟牽涉在內的幾位重要人證做個澄清，因為我分析了我的訪問稿，發現當年參與戰事的人死的死，沉默的沉默，所以才讓那些旁觀的人大作臆想。

說的是呀……你還想訪問誰呢？

石教官提到的祖凌雲教官是個關鍵人物，我想打個電話請教他一些事情……

對呀，祖教官人很好，他可是有問必答：

是嗎？他住溫哥華罷？加拿大實在太遠了，否則我真想親自去一趟……還有沒有其他的人，大嫂認為對我的訪問會有幫助的？

嗯……還有一位王立楨，對空軍的歷史如數家珍；他所寫的〈海峽上空最後一場空戰〉是所有其它有關文章的原始依據，可以說是始作俑者，所以你不要漏了他。

訪問後二個時辰

祖教官，我就開門見山了……您既然親身參與那卷關鍵性錄音帶的辨正，為何不出來澄清以還石貝波公道？

嘿！誰說我沒有，只是我寫了一篇六千字的文章——揭發立論錯誤的假設，卻被《世界日報》星期週刊輕描淡寫地以「餘緒」處理。你說我能怎辦？

是嗎？是否週刊有自己的預設立場？

這個我想不至於罷。或許主編與作者有不可為人知的默契吧。

是嗎？所以祖教官就放棄了？

我也沒放棄，所以轉而將有關資料寄給前參謀總長與空軍總部；但是空軍總部研究後，決定低調處理，只發佈澄清文稿給美國與加拿大境內各「大鵬聯誼會」，算是對這件事的交代。

是嗎？空軍總部這麼處心積慮地將這件污蔑事件保留在國外是何道理？

這是政治考量，不是你我所能妄加揣測的。

｜　其實，假如總部將那卷回航報數與失事慘叫的錄音帶公諸當世，一切污蔑不就真相大白了嗎？

｜　嘿！你能想到，我還會想不到嗎？只是那卷關鍵的錄音帶已遭銷毀，如今物證全無，到底都已經三十多年了……

訪問後三個時辰

｜　喂！您我素昧平生，也難怪您這麼誤會我，但是我王立楨絕不可能坐視他人行文撞騙，尤其這篇文章損及我多年的朋友石貝波以及他的家人，更是令我氣憤不已。

｜　但是，為甚麼您對您的舊作〈海峽上空最後一場空戰〉所引起的強烈反彈與別人的斷章取義都不提出辯解呢？

｜　還說呢！連祖凌雲教官這樣的權威人士都被報刊鄙棄，我還能說甚麼？

｜　但是報刊沒有理由包庇片面之辭，更何況是污蔑之語……這沒有道理呀！

｜　說得是！這是否另有隱情，卻不是我所能猜測的。

｜　是不是因為這樣，石夫人氣得找律師告報社？

｜　可不嗎？想來的確挺沮喪的。

｜　現在你們這些朋友還能替石教官做甚麼？

｜　還能做甚麼？只能關起門來，不痛不癢地把這些不明是非的人罵一頓囉……

訪問後四個時辰

｜　大嫂！我已經訪問過祖教官跟王立楨了，現在正在整理稿件，準備起草將整個事件呈現出來。

｜　那恭喜你又完成一項任務了。

｜　大嫂甭取笑我，我這是「人在江湖，身不由己」；我打電話來是想請問石教官在臺灣的地址，等我寫完以後，我想先寄一份草稿給他過目，以免犯下不可饒恕的錯誤。

｜　嘿！你可以寄，但我想他不會給你任何意見；再說他可忙哩，這次才回去沒多久，「復興航空」的經理階層就大幅度削減機師的薪資，於是石貝波也攪和在一羣年輕的飛行員裏面，醞釀著罷工。

｜　我也聽說了，這是臺灣有史以來第一次航空機師罷工；面對這麼一個歷史盛會，素有英雄氣慨的石教官當然不會缺席……不過縱使他很忙，在道義上我還是得要知會他一聲。

｜　說到「道義」，你不妨順便採訪一下那些高調持相反意見的人，以免受到石教官這邊「單方面」說辭的影響。

｜　說得是，但是當年牽涉於戰事的人畢竟所存無幾了，還有誰能提供資料呢？

｜　我想楊夫人既然否認她曾聽過錄音帶，你問了也是白問；另外一位提供資料的人——張甲——也否認說了甚麼話，所以你也不可能問出甚麼名堂來。我想你就訪談一下那位充滿偏見的作家罷。

｜　但是石教官說他在這項事件裏只是個丑角。

｜　嘿！你聽錯了吧？石貝波是說，你用自己的問話將他定義為丑角；不過無論如何，沒有他的那篇〈楊敬宗——沉沒在海峽的孤星〉，你也不會有機會寫這篇訪問稿，所以從緣起的觀點上看，你還是得感謝他的偏見。

｜　嘿！大嫂，我可不這麼想，我從來不浪費時間在那些別有用心的新聞製造者身上；我一直以為，記者寫甚麼內容都是其次，但是把那些企圖導引輿論的「新聞製造者」引介出來，對記者來說是一樁認同媒體可以做為他人搬弄是非的工具的錯誤判斷，對廣大的讀者來說則是一種誤導——這是記者應有的、最起碼的專業道德意識。

｜　我可不懂你們那些專業道德意識，我只是認為既然是報導真相，那就不能偏袒任何一方。

｜　這個說來可就有深奧的學問了。不過真相很容易被報導者所扭曲，所以對那些別有用心的報導而言，「斷章取義」與「移花接木」的片段，所反應出來的只是報導者個人先入為主的價值判斷而已；讀者倘若不謹慎，那麼透過這樣的報導去認識真相，真相往往離真實的影像愈遠，於是報導的價值就不再存在，而報導的目的也不攻自破了。

｜　咦？怎麼你所說的好像與石貝波講的「不能老是相信所看見的表面真實，卻完全忽略了真實背後的影像」有異曲同工之妙呢？

｜　一點不錯。大嫂的觀察甚為正確，這也是為甚麼我覺得石教官所講的與真實的歷史現場比較接近的主要原因；不瞞您說，我一直警惕自己，莫要糊裏糊塗地當了石教官的代言人，所以我發掘問題都事先經過演練……

｜　瞧不出你的心思還挺細膩的……但是你既然已經事先演練，怎麼還說你沒有「預設立場」呢？

｜　大嫂說得是，這是記者最難為的地方……採訪的對象一旦鎖定，沒有「事先演練」幾乎不可能，因此一位資深記者從來不過份擔心「真相報導」的內容，反倒必須時時反省自己是否有能力排除那些預先設定立場的心理與動機；當然，除了這個以外，記者還得謹防自己莫名其妙地當了別人製造新聞的工具。不瞞大嫂，臺灣「解嚴」以來的這二十幾年，我做得相當辛苦，因為在今天這個民主泛濫的時代裏，「假報導」到處充斥在「真新聞」裏面，所以使得新聞媒體真假莫辨起來，反倒不如大陸的文宣管制，起碼讓人一瞧就知道是政治宣傳——這也就是我厭倦記者生涯的原因……

｜　做一行怨一行罷。看開些，日子好過一點……

｜　我倒也不是抱怨，而是對紛擾的世事有一種無力感。其實，真相有時不必報導，只要不斷地凸顯當事人的個人形象，日子一久，讀者就會變得麻痺，然後真相就在個人形象的誇大裏變得模糊起來。這個說穿了與廣告沒有兩樣。

｜　咦？那你凸顯石貝波的個人形象，又是抱著甚麼居心？

｜　｜　這個不同，這段報導其實只是滿足我自己……
｜　｜　滿足你自己，這怎麼說？
｜　｜　是呀！我不該瞞大嫂，我只是藉著石教官的回答來說出自己對新聞報導的沮喪；所以從某個意義來說，我只是藉著這段三十二年的秘辛來訪問我自己……
｜　｜　嘿！這聽起來詭譎得很，看來不是你訪問石貝波，倒像是石貝波訪問你了？
｜　｜　也可以這麼說……一個資深記者的聲譽不就是靠著一連串的「名人專訪」才建立起來的嗎？但是，這豈不就是你自己所說的「報導者個人先入為主的價值判斷」嗎？
｜　｜　這倒不是甚麼「先入為主的價值判斷」，而是我利用石教官這段冤屈來提醒讀者不要忘了對新聞報導的真實性進行反省。
｜　｜　你這個「編著報導反報導」的作法，真令我不得不與共產黨的「舉著紅旗反紅旗」起了聯想……
｜　｜　嘿！大嫂的心思敏捷得很，真是當記者的好人材……但是不管怎樣，我非常瞭解石教官不願接受採訪的心態，甚至我自己也不想去進行這段採訪。
｜　｜　嘻！你這個人可真有意思，你千方百計地促成這段訪談，卻又像是被人逼著上架……
｜　｜　大嫂，您不要取笑我，我這是有苦說不出呀！其實，我應該坦白，雖然石教官謹慎小心地回答我的問題，更不厭其煩地闡釋「訪談的設定」陷阱，但是這一些困擾在我的記者生涯裏一直都存在著，所以我可以說，我是導引著石教官將我心中的疑悸與不安情緒釋放了出來。
｜　｜　嘿！想不到他那麼小心，還是著了你的道兒……不過，不管你是甚麼居心，我還是認為你應該也採訪一下那位寫〈楊敬宗——沉沒在海峽的孤星〉的作者，以免落人口實。
｜　｜　不啦！我在這篇報導有完全的自主權，我更不願讓這位作者再度有散發他個人偏見的機會……
｜　｜　也不能這麼說，這只是為了澄清而已。
｜　｜　大嫂這麼說就不對了，他絕不可能有能力澄清甚麼，任何的採訪只有再度凸顯他的偏見而已。

｜話是不錯，但為了謹慎起見，再一次的澄清起碼再給他一次自省的機會……

｜我不認為再次的澄清會促成他自省；反倒是，倘若我去採訪他，那就不止是我助長了他的偏見而已，而是我凸顯了偏見背後所欲彰顯的傲慢了——這與他避開石教官來寫石教官其實是一樣的道理。

｜……嗯！但是倘若任何作者真能為我們所理解的「傲慢與偏見」做註解，那也沒甚麼不好呀！

｜這的確沒有甚麼不好，反倒有一種反證的效果……但對我個人而言，我卻因此不得不與他有一段不必要的業緣牽扯——這可能有些得不償失罷……

｜這說得是，那麼你就訪問張甲罷？

｜好是好……但是張甲否認這些立論根據是他提供的。

｜你給祖凌雲教官送個 E-mail 罷，他退休後經常在電腦網路上……也只有他曾跟張甲通過電話。

訪問後五個時辰

｜祖教官，我本想給您發個 E-mail，但不知怎麼搞的，我老是對網際網路有著排斥……

｜嘿！記者得要學會利用各種傳媒來蒐集資料，撰述報導，不應封閉自己。

｜教官說得是……我上次訪問石貝波的稿件已經接近完成階段，但我想澄清一下疑點，所以再次打電話來請教官談談當初您與張甲談話的內容……

｜也沒甚麼好說的，張甲否認他曾對任何人說過楊敬宗在「一一三空戰」的遭遇。

｜您以為他為甚麼要否認呢？

｜或許他真的甚麼也沒說過吧？

｜我的判斷是，他可能在閒聊時無意之間對作者提供了寫作的資料……

｜這當然可能，但只是你我的揣測而已。

｜　｜　不！這不是揣測，這是作者在文章裏公開地說，他的立論根據來自楊夫人與張甲。

｜　｜　是呀！不過，文章公諸報刊以後，反倒人人都否認說了甚麼……

｜　｜　祖教官，如果您不介意的話，我在這兒做個大膽的假設……您看，有沒有可能是楊夫人與張甲以假資料利用了作者呢？

｜　｜　利用？他們為甚麼要利用作者？這裏面也沒有牽涉到甚麼利益。

｜　｜　或許不是利益，而是洩憤……

｜　｜　洩憤？他們與石貝波沒有私人恩怨，不必造假來污蔑他。

｜　｜　有沒有可能不是私人恩怨，而是對時代的控訴？

｜　｜　對時代的控訴？這個我經常聽到，但我不懂的是，我們活在時代裏，如何能對時代有任何控訴？您不是當事人，當然沒有；不過當事人會不會因為對時代不滿，才造假來控訴時代？

｜　｜　這個呀！我無法回答……不過你不要忘了，我們每一個人都是這個共同緣起的時代的一部分……話是不錯，但是，祖教官，您看會不會是因為臺灣當局的壓抑而使得人性遭受了扭曲？

｜　｜　這個……咱們要公平一些，咱們都是臺灣出來的，也都瞭解臺灣在「戒嚴勘亂時期」的政策有些矯枉過正，但這卻是時代的必然產物。你看！三十年前，當大陸鬧著文革、臺灣進行著高壓統治時，自由民主的西方世界卻風起雲湧地藉著媒體來抗爭政治威權；三十年後，大陸扭轉了文革的鎖國政策但仍然操控著文宣，臺灣卻步上了一個任由媒體進行體制外抗爭的汰舊潮流，而西方世界早已靜悄悄地進入了一個反抗媒體操控資訊與壟斷文化的解構反省……

｜　是呀！祖教官說得極是。這麼一類比起來，這個類似人類進化的媒體發展趨勢倒是層次分明；但不幸的是，東方社會老是跟著西方世界，在後面追得氣喘如牛——這真是令人不得不扼腕嘆息。

｜　可不嗎？這不就像東方認同天下大一統、大搞資本主義經濟與民主自由政治一樣嗎？這一切原本就是西方的產物，新聞報導當然也不例外。但諷刺的是，西方世界經過了多年的發展，媒體組織愈來

愈龐大；而且在言論自由的掩護下，這些膨脹得有些失控的媒體正一步一步地化現為扭曲真相、主宰輿論的新霸權。想來真是令人傷感不已，民主社會為了抗議政治霸權的新聞壟斷而大力倡導新聞自由與媒體開放；但在自由市場裏幾經搶奪，開放的媒體卻止不住自己形成操控新聞的新霸權。

｜　喲！教官的觀察正確極了。自由世界繞了一大圈，反倒一個個與大陸的封閉文宣體制遙相呼應。

｜　是呀！幸好我已經退休了，不必再為這些擾人的事情憂心……

｜　怎麼祖教官跟石貝波一樣，都有著阿Q式的態度？您不會因為退休而使得良知也跟著泯滅吧？

｜　嘿！我不懂阿Q是甚麼，只是現在我看任何事情，心中就懷疑起我一向堅信不疑的社會良心。

｜　教官呀教官！您真是說到我的心坎裏去了。我訪問石貝波不為別的，正是因為我掙扎不出「社會良心」對自己良知的日夜侵蝕……

｜　咦？說得好好的，怎麼說哭就哭了呢？我能瞭解你驅使自己去做無助吶喊的動機，但是你的內心一定要平靜，畢竟這一切都是幻影中的幻影。

｜　讓教官看笑話了，我有些情不自禁……

｜　這倒不是看笑話，你的真情流露很令我感動，只是你這麼一個性情中人實在不適合當記者。

｜　教官說得是……我想請問教官一個題外的問題，您對最近的網際網路發展有甚麼看法？

｜　這又是一樁人類阻擋不住的趨勢罷。

｜　這個趨勢倒是對開放或封鎖的文宣體制一視同仁……您認為網際網路的無遠弗屆，能否在「政治霸權」或「媒體霸權」的嚴實壟斷裏突破缺口呢？

｜　網際網路對人類行為的影響還有待觀察，但它只是利用「個人的媒體功能」來衝撞質疑「集體的媒體威權」，所以它的整體呈現仍然只是一個媒體的壟斷。

｜　啊！祖教官說得真好，我真高興我再度有機會跟您請益；從某個角度來說，您才是這次訪談的真正英雄，是躲在背後的 unsung hero……

｜　你不要抬舉我，你自己才是 unsung hero，因為你有勇氣拒絕別人的影響而努力地替石貝波闢謠——這沒有英雄氣慨是不可能堅持的……不過我想在此提醒你一下，你千萬不要忽略了，英雄自有人類意識以來都帶著悲劇色彩，而悲劇無關時代、無關歷史、無關抗爭、無關媒體、無關命運，甚至無關人類——它更不需要渲染，不需要報導，一直都依附著悲心，與亙古以來就存在的宇宙並存著……

｜　……

訪問後六個時辰

｜　大嫂？您知道不？我訪問石教官那天正巧是 D-Day。

｜　D-Day ？這是美國假日嗎？怎麼我沒聽說過有這麼一個紀念日？

｜　它應該是個紀念日罷？或許現在假日太多了，所以也就被人淡忘了。

｜　是嗎？是個甚麼日子？

｜　是諾曼第登陸紀念日。

｜　喲？六月六日斷腸時，我倒是一直沒注意。

｜　是呀！連個黑人民運領袖馬丁・路德・金恩死了都有紀念日，這個在第二次世界大戰時扭轉整個歐戰局勢的諾曼第登陸紀念日倒是被大家遺忘了。

｜　嗯？我記得前幾年當歐戰結束五十週年時，柯林頓還跟幾位盟軍領袖到諾曼第的墳場上，替那些為世界和平捐軀的戰士憑弔了一番。

｜　是呀！我也記得有這回事；可惜的是熱血浸不紅諾曼第的沙灘，朝夕潮水卻打得人類心頭躁動，所以戰事從第二次世界大戰以後就沒有一日或停。

｜　嘿！你這個記者還挺感性的嘛！

人情味的。

—　大嫂說笑了。記者揭露事實真相有時因為不顧情面而顯得有些冷酷，但是我們大多時候也是很有

訪問後七個時辰

我在記載完了石貝波的三十年沉冤後，就繼續寫著那篇始終未能完成的回電：「老友：收到你的傳真已經很久了，我遲遲不給你回電，不是忘了這件事，更不是忘了遠方老友歷久彌新的友誼；相反地，我是被你所提及的『忍辱』翻天倒海地引發了我以前當記者的習性。

我說不清為何我會有那個衝動，但是放下你的傳真後，我就不由自主地一路追蹤著石貝波，把『一一三空戰大捷』的祕辛給揭發了出來。我並不是真的想去揭露甚麼，因為我知道自己已經不是記者，獨家採訪並沒有甚麼具體的報償；但是我止不住自己像隻獵犬般地追蹤，因為我壓抑不住體內那股揮之不去的好奇心，所以最後除了將石貝波當作已經到手的獵物外就甚麼也不能做了。

不料我在追蹤石貝波的過程裏發現，這位『忍辱』的空戰英雄註定了一輩子得要綻放『悲劇』的色彩，因為他在草草落幕的機師罷工又復工的事件裏又再度做了『烈士』。從臺灣這樁截至目前為止唯一的航空機師罷工事件來看，這位將近六十歲的『廉頗老矣』的英雄再度忘記他所處的時代，而為了維護所謂的『人性尊嚴』又再一次漠視從不存在『人性尊嚴』的政治遊戲；看來三十多年的『忍辱』修為已然使得他麻痺，所以他才能一再地將不堪忍受的恥辱甘之若飴地忍受了下來。

這兩個歷史盛會的『忍辱』本質多麼相似呀！然而，這一次石貝波雖然再度心甘情願地當了那些興風作浪人士的替罪羔羊，但是就在他鼓勵同僚屈從生活現實、向政治俯首稱臣時，石夫人卻接受不了他無法從歷史教訓裏成長的事實，而向我哭訴『英雄』的光環與虛假背後，除了凸顯傲慢心態以外，沒有別的具體存在；她說了一句令我震撼的話：『忍辱絕對不是你所理解的忍辱。』

老友呀，我雖然聽了這句話後很震驚，但是這次我已然沒有了追蹤的熱忱，於是我開始檢討這整個『空戰英雄』的採訪過程；令我沮喪的是，我竟然只對自己失去了記者所具有的懷疑與追蹤的熱忱心態感到哀傷，而不曾對自己隱藏久已不做記者的事實感到難為情。

老友呀，我不知道我這樣羞赧地隱藏自己的身份到底為了甚麼；或許我害怕我一提及，他們會不讓我進行採訪；更或許我害怕他們一旦知道我已經不是記者，就不具備打破砂鍋問到底的技巧罷。當然我這麼說，有些自作多情；不過我這個毛病是我從記者生涯裏就一直承襲下來，你知道的，就是那種自以為記者天生就賦予發掘事情真相的特異能力。不管怎樣，幸好我仍舊不忘過去的記者習性，否則這篇訪問稿就不可能原封不動地呈現在你的面前……」

〈D-Day 我訪問空戰英雄〉後記

二〇二〇年七月三十一日，石貝波因腎癌病逝於臺北市。享年八十一。他的小女兒隨伺在旁，其他人礙於疫情之因，都來不及回去。他這一世為世人所記住的大概就是臺灣的「一一三空戰大捷」祕辛。這篇文章有兩個宗旨。其一、口述歷史不是歷史；其二、訪問的前延與後續對映在空戰的三十秒，以示時間的虛假。整篇文字都是虛構的。他是我的姊夫，我根本毋需訪問他。所附之文於誦經後焚之，陪伴他一路前去。

總結《我在「知乎」》之論述(謹藉一個對話錄總結我在「知乎」所談論的「儒釋道」思想與其它有關「印度與西方哲學」之印證)

問曰：您好，先生，有個問題想請教一下，關於《沖虛真經》和《文始真經》，這兩本書是否為偽經，因為這兩本書有的詞彙如「轉識為智」、「五識」等有很明顯的佛教色彩，不像出自「春秋戰國」之時，有出自魏晉玄學的感覺，您怎麼看？

答曰：我從未讀過這兩本經書。不過只從書名來看，這應該是道家子弟所寫的經書。至於是否準確地詮釋了佛學，我則不敢斷言。「道家玄學」淵遠流長，從春秋時期的老莊開始，就一直在中土存在著，但是以之詮釋佛學，則一定是南北朝以後的事情。事實上，以鳩摩羅什為首的「關中舊學」就是以「莊子行文」來翻譯梵文佛典，所以「道家玄學」的思想一直都在中譯的佛經裏，以「文字與思想」一起皆起故。

反詰：這個應該可以看為「信仰加成」罷，因為我看了下學術圈，《沖虛真經》普遍認為不是列子所著，不過其思想還是道家，《文始真經》也是如此。我的意思不是闡述了佛學，意思是「爰佛入道」這種，譬如王陽明的「心學」我認為其本質應是慧能的新禪宗，不過掛了個「心學」的狗頭，但要從信佛教或者道教的人來看，就不會認可學術界的觀點，譬如《海空經》、《本際經》、《內密經》、《楞嚴經》、《法華經》等，很明顯互相抄襲的概念，但是宗教信徒不會認可這個觀點，其實我覺著學習道家只需看先秦道家和魏晉玄學和唐朝之前的道教，其它的道經都不過是借鑒或抄襲佛教「中觀」派的思想，而學佛的話只需要「上座部」的「中觀」與「唯識」。「漢傳佛教」給我的感覺就是玄之又玄。說得有點亂，不好意思呀。先生。

答曰：追本溯源起來，道家思想不是道教或道術所闡釋的那一套，就像儒家思想也不是董仲舒所闡釋的儒術那一套。「宋明理學」擺脫不了佛學的影響，尤其是南禪的思想。至於「王陸」之學，則不是純正的儒學，只能說是「儒釋道」融會了以後的哲學思想。

不好意思，我才疏學淺。您列舉的這些經典，我只讀過《楞嚴經》與《法華經》，不敢說相互抄襲，只能說其所論之「事」較重，而「理」可能梢嫌不足罷。「中觀」與「唯識」猶若犄角，不論「大乘」或「密乘」都是一樣的。

反詰：我認為《楞嚴經》是純粹地違反了「三法印」，《法華經》只是貶低「上座部」用的，漢傳「如來藏」佛法本身一點修行的方法都沒用，只有玄之又玄，「中觀」只是「只破不立」，修行方法還是「四聖諦」那一套，只有「唯識」是大乘佛教的巔峰，密宗則為「中觀應成」和「唯識」的結合體，儒學的話我不太了解純正的意思是指甚麼，不過《中庸》、《大學》，我認為是立儒之本，「道與儒」我感覺「道學」乃「儒學」之根。

答曰：佛經是佛對機說法的紀錄，不乏訛造，《楞嚴經》就有這個顧慮。至於《法華經》，對一些不能深入經藏的學子來說還是有其方便之處。中土從「三論」以降，就不重視修行方法，只強調「淨土」的念佛法門，「唯識」固然不錯，但是很可惜玄奘執意回歸印度佛學，所以把「唯識」經典翻譯得如同嚼臘。我有一篇小文〈識非識是識〉，就是為了矯正文字之失而造。貼在「知乎」上，您可找來讀讀。密宗大柢來說，「理」的方面就是「中觀」與「唯識」，但修行方法則分派別。純正的儒學必須回溯至《易經》，起碼是《易傳》，從那裏下來，儒演繹易，道歸納易，就很清楚了。兩者同源。互為佐證。

反詰：《易傳》我認為有可取之處，《易經》我認為稱為百家之源太過了，儒道思想裏看不到「易」，「易」變成百家之源，我認為是後世給了太多的東西，「道儒」發展成這樣也是這個原因，必須隨著時代而改變自身，不然會被淘汰，《易經》、中醫這種東西，我認為如無必要，勿增實體，

不要和甚麼「二進制」、「量子力學」牽強附會，不過《歸藏》、《連山》我也沒讀過，不能肯定，您寫的那個小文，我一會去拜讀一下。

答曰：今晨我臨下線前，匆匆發了一函，不知怎麼搞地，卻沒有了。有關「易」與形象文字，「知乎」上有篇短文，可資佐證。「霸王別姬究竟想闡述些甚麼東西，電影中有哪些小細節至關重要呢？」請您用蒐求引擎，自行找找。

反詰：拜讀，我還看了下先生以前有關《易經》的文章，受益良多。《易經》我原來認為就是「簡易、不易、變易」的變化之道，還想請教先生您對「熊十力、馮友蘭、唐君毅」三個人的「爰西入儒」的當代「新儒家」哲學如何看？

答曰：「新儒家」哲學，我在《四十減一》的〈從「易、物、象」看「佛玄」之結合〉裏有所論及，節錄如下。

八〇年代時期，以牟宗三教授為代表的儒家學者致力恢復「儒學」，強調「儒家玄學」與道家玄學與佛家理論不同之處，但失之於偏，大約將其歷史性發展分為三個時期，曰「儒學三期」：孔孟為第一期，宋明理學為第二期，以及「現代新儒學」為第三期。

這樣的「儒學三期說」，從表面上看，直溯兩千多年前的先秦，更因將儒學的傳衍打了通關，而有了極為鮮明的「心性論」道統，但其實「宋明理學」已經不是純粹的儒學，而是糅雜了「釋道」的儒學，是以「宋明理學家」有很多人都承認自己「出入老佛數十年」，更有很多被後世學者譏評其論說均「從駁雜中來」；這裏面最具代表性的人就是朱熹，以其「陰陽五行說」直截承襲「漢易」以陰陽五行為架構的「天人感應說」，只不過是轉「漢儒」的宇宙論為「宋儒」的倫理論而已。

那麼「現代新儒學」又提出了甚麼樣的理論以繁衍宋明理學呢？似乎沒有。熊十力、馮友蘭、牟宗三等諸學者只不過在宋明理學裏挹注了西方哲學思想，尤其是康德的「自律說」，但其思辨力度只能擺在西方哲學體系裏檢驗，其哲學高度則走不出宋明理學的架構，所以也不足以構成「儒學三期

說」，反而因為康德「唯心論」的引介而加大了宋明理學「從駁雜中來」的力度，更混淆了「佛玄」的結合對中國哲學思想的傳衍所具有的巨大影響，其罪魁禍首，民初的「全面西化」也。

認真說來，這樣的「儒學三期說」是極為牽強的，除了高舉儒家道統的旗幟以外，意義不大；事實上，「儒學三期說」可以是「四期說」，甚至是「十期說」，但其分期，必須掌握影響儒學學統極其深遠的變革與衍化，而不一定必須與時代或人物有所牽扯。

大柢來說，這樣的儒學學統變革與衍化，約略有四：其一、「道」的概念促生了儒學與道學的分道揚鑣；其二、「陰陽、五行」併論成為儒學主流；其三、莊子行文取代「漢賦」而成為佛學翻譯的表述方式；其四、「樸學」承襲「實學」而賦予了「清儒」一個恢復「漢儒」的實踐與科學精神。

當然這樣的分期，爭論必多，但無妨，再細分或合併都可以，唯其首要掌握的是「儒學學統」的觀念必須建立，以走出「儒家道統」的堅持，以「儒道」本緣自《易經》，而「儒釋道」又結合得極為嚴密，已經不可分故。至於唐君毅，缺乏天分，原本不是一個層級的。

反詰：「康德」哲學我是認為比「佛道儒」更為精深，學西哲繞不開「康德」。唐君毅先生，我只看了「心靈九境」，感覺沒有實質上的東西，尤其沒有談到道家，以及九境對「耶穌、佛、儒」的評價有些讓人不禁莞爾，他的「九境」我認為是從佛學中產生，可見他對佛學理解不夠。當代「新儒家」給我的感覺是不只爰西，其本質還是「以佛學爰儒學」，唐君毅如此，熊十力等人亦如此，從佛教進來以後，儒學一直如此，熊十力的「新唯識論」，我翻了三四次，以易解佛，給我的感覺偏差「唯識學」遠矣。如果沒有《易傳》這本書，只看《論語》，我甚至認為儒學最多是教育學，孔子也只是一個教育家，比道家的理論體系尚且不如，更比不了佛學的理論體系。而且「佛道儒」，給我的感覺是一種奴隸道德。如果不是人生太苦，一般也不會接觸「佛道儒」的思想。現在的話我本人更加推崇尼采的思想。在《查拉圖斯特拉》中：他們借助於這種理想把真正健康的生命視為「邪惡」，而把他們自己所代表的衰弱視為「德性」。

「他們警告我們，健康、教養、强壯、驕傲和强力感本身都已成為罪惡的東西，人們有朝一日必須為此贖罪，痛苦地贖罪。」禁欲主義僧侶就是這樣在人們中間銷蝕生命，毒化並動搖人們對生命的信念，向健康人和强者實施報復，從而造成了人的整體的病態。他們充分發揮了自己身上弱者的權力意志，把大批失敗者、頹廢者、落難者、不幸者等，網羅在自己旗下，充當他們的牧羊人和救星。隨著《查拉圖斯特拉》的出現，一種與之對立的理想即肯定生命、肯定健康、肯定生成的理想應運而生。梁英平在《尼采論虛無主義》一文中說：尼采對道德主義者的批判，亦是對中國五千年儒教傳統的致命一擊。儒家講「温、良、恭、儉、讓」、「己所不欲，勿施於人」，造成的是一種萎縮的國民性，它喚起的是人對於痛苦的畏懼心理而非直面的勇氣。這樣的道德，是一種退步的、消極的道德，而非進步的、能動和積極創造的道德。如要塑造新的人性，如要樹立新的道德，就必須徹底批判這種偽道德。

人漸漸認識到：欲望是萬惡之源，它是醜陋而不潔的。在它行走的地方，處處都是陷阱；在它出現的時刻，懲罰如影隨至。為了逃避懲罰，為了把自己從苦難的噩梦中解脱出來，人們把欲望看作洪水猛獸，避之惟恐不及，於是人類就把自己演變成一個剔去了欲望内核的人，「清心寡欲」被當作一種道德的理想，為人所津津樂道。存在的前提成為禁欲，這是一個扭曲的現實，也是一種否定：對人的生命力的否定，對人所在的真實的感性世界的否定。道德的實質在尼采看來就是對生命的否定和貶低。康德在我看算得上是懸在「佛道儒」哲學頭上的一把「達摩克利斯之劍」，「佛道儒」摧毀了人的「權力意志」和「生命本能」，與尼采涇渭分明。

答曰：有關「唯識學」與中土哲學的銜接，我覺得其關鍵在「墨學十綱領」。有人把這段論說貼到墨家網站上了 http://www.mojia.org/post/4917。您可找來讀讀。我的看法是熊十力與牟宗三，唐君毅與馮友蘭是兩個思維層階，不宜擺在一起論述，一論就亂。至於西哲思想，包括康德、尼采、叔本華，我覺得都突破不了「二分法」的限囿。海德格稍好，mit-da-sein 的論說也融會了「存在」

與「非存在」，但與維根斯坦嘗試結合「邏輯」與「非邏輯」一樣，都對「時間」的論述束手無策。這些論述都是很大的課題，我在「知乎」上都有所觸及，可能貼得有些零亂，請自行找找。

反詰：我一會去拜讀，我昨天拜讀了先生的著作，深感佩服，不過從右到左豎著讀，確實有些累，再次感謝先生答疑。

答曰：悠著點，慢慢來。最後再闡釋一下我對您的論見，「儒家講『温、良、恭、儉、讓』、『己所不欲，勿施於人』，它造成的是一種萎縮的國民性，它喚起的是人對於痛苦的畏懼心理，而非直面的勇氣。這樣的道德是一種退步的、消極的道德，而非進步的、能動和積極創造的道德。」我只就「讓」之一字，說明儒家思想不是您所說的那樣。「讓、攘」皆從襄，與「卜卦、釋卦」有關。我在「知乎」上曾有解說。我在這裏就不重覆了。我上了您的個人網頁，讀了一些您的論見，感覺您的思想不同於目前大陸的主流思想。敢問您的專業是甚麼？師從何人？學校專精的是何種流派？

反詰：不好意思，老前輩，我並非是學哲業的，專業是美術系視覺傳達設計，學校和老師不足掛齒。今年考了「南傳佛教研究」，不過英語不够，沒被錄取。大陸思想在我看來本身就是偽思想，大陸所謂的社會主流價值觀，由統治者構建是社會對人的外在約束，通常所說「道德束縛」或「道德枷鎖」都指向社會道德。所謂的國家只不過是一個「虛構的機構」。

答曰：這說來巧了。我也不是一個學哲學專業的。事實上，學院派哲學出身的都走進了一個死胡同，在理據的嚴格要求下，活生生地扼殺了自己的創造性思想，恰如佛教圈的「白衣昇座」，真正懂佛學的都不在僧侶之中。我想縱使佛陀再世，也必定不願意見到當今佛學院以佛言佛語強自解讀。

反詰：我感覺「學院派」出身的有些人能入不能出，一葉障目。佛教圈在我看來除了季羨林、吕秋逸、印順這些人是真正的學者，有真正的東西，可惜佛教界把他們認為魔子魔孫，誠可笑矣，而南懷謹被稱為大師是這個時代佛教界的悲哀。尤其以慧能為甚，一個陷入斷滅論或神我論、不識一字的人，居然在中國成了一代大師。中國佛教圈在我看來，最大的問題就是我給你引經據典，你給我談

玄學。不管是佛學也好，儒學、道學也好，我認為首先要了解歷史和發展過程以及思想的轉變，所以我很認同季羨林大師的一句話，真正研究宗教的學者不會信宗教。因為《俱舍論》、《清淨道論》的修行方法不過是靠勝解力，那麼我也可以認為禪定中的體驗，不過是一種自己意淫出來的心理狀態。

答曰：我很開心您也有同樣的看法。《六祖壇經》本來就是一部偽經，驚人的是，影響「宋明理學」甚鉅，其竊盜自道生、移花接木的論見，不知為何歷史上沒有一個人論述。我認為「中國哲學思想」發展從先秦以降一直走下坡，到了南禪，整個被扼殺於無形。

反詰：道生的思想我感覺是借鑒了莊子孟子，禪宗本身就是莊子的翻版。我認為「百家爭鳴」開始乃「道之衰」，從佛教進入中國之後，儒道已失其正，骨子裏是「中觀」或者「如來藏」學說，外表披著儒學道學。但凡對佛學有所了解，都會認為中國「如來藏」佛教乃附佛外道。慧能其人學說影響甚鉅，我感覺就是學術圈學者也要禮讓三分，所以沒人敢論述。

答曰：的確如此。道生的「佛性論」一說直趨「人人皆可為堯舜」的傳統論述，在當時被同道批判為邪說。南禪我覺得在境界上可與莊子的「無何有之鄉」認證，但其論述的方式則與莊子無涉。至於「百家爭鳴」乃「道之衰」，我的看法是當老子將中國哲學思想整編為「道」之一字以後，論證的思想只能下洩，是謂「萬物流出」，而孔子學「易」以後，以「幾者動之微」之論說矯正之，中土的哲學思想發展乃重新呈現了一個論述「道德目的」的契機。

這也是為甚麼我覺得孔子的《易傳》是一本不得了的著作之因。可惜的是，中土連《道德經》都注解得亂七八糟，《易傳》就更加乏人問津了。佛教於六朝輸入中土以後，道家子弟貢獻甚隆，而儒家子弟則是毫無作為。至於佛家，我覺得很多學院派出身的佛子不能深入經藏。真正能深入經藏，出入自如，不為文字所縛，以「入」之一字本身就有「入於其不可入」之意，梵語作「阿跋多羅」，有「否定」意，所以我說「入字門，一切法終不滅故」。這當然是善現菩薩所倡行之「入文字門」之關鍵，也是我倡行「象學」之因。

我在《四十減一》的〈從「易、物、象」看「佛玄」之結合〉裏有所論及。至於「漢傳如來藏佛法本身一點修行的方法都沒有，只是玄之又玄，『中觀』的話只是只破不立，修行方法還是四聖諦那一套」，我基本上同意，也深感遺憾，所以在多篇散文與小說之中，以不著痕跡的方法，將「四臂觀音」的修行方法藏在文字敘述之中，期盼讀者能夠種下佛種，以待未來世的開花結果，如「知乎」上之〈影舞者〉，您可找來讀讀。另外有關道生、慧能，我在「知乎」上亦有所論及。

反詰：先生文筆流暢圓融，令後學受益匪淺。多謝先生將修行方法藏在文字裏種佛緣。不過我與佛的緣分到此就夠了，不進不出。我的生死觀傾向於道家的氣化論「察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。」方生方死，方死方生，在佛教看來應該陷入了「斷滅論」。

漢傳「如來藏」在我看來最大的問題就是和「中觀」、「唯識」上座部相反，「如來藏」本身就是「神我論」，和婆羅門的「阿特曼」並無區別，這也是其他佛教國家學術圈不承認中國佛教學術的原因。「慧能、道生」這篇文章令後學受益匪淺，但是「幾者動之微」，我和前輩您理解不一樣，《易經》本身便是占卜而用，可以總結為預測的規律理論的書。《易傳》在我看來，是關於事物發展變化的辯證思想由天道推衍人事的思維模式，所以「幾者動之微」之「幾」是一個行動的開始，不過就是「動之微」。雖然是個「動之微」，但這個行動的吉凶就預先顯示出來了，因為奧卡姆剃刀理論說過無如必要，勿增實體。http://www.jyjh.cn/bbs/thread-60556-3-1.html 另外先生您對這篇文章如何看待，請您過目，我學佛理也算是因為他的一些文章造就的因緣。

答曰：拜讀。總結來說，這段論述是以「現象」看「本體」，也就是以「易學」的發展看「儒釋道」之演繹。但要小心，這類演說是「易緯」的思想，不是《易經》的思想。「宋明理學」裏很多論述與這個相仿，「氣化論」亦是其中之一，張載就曾探討過。「氣形質具」或道家的「先天五太」從一開始，就與儒家分道揚鑣了。「先天五太」，「太易(未見氣)、太初(氣之初)、太始(形之始)、

太素(質之始)、太極(氣形質具)」也。「太極(氣形質具)」的觀念最後成為「太極圖」，陰陽勾旋，渾淪一氣，但是其實陰陽不能分，所以「太極圖」就成了一個總結「先天五太」的圖象，在中國傳統文化裏，地位崇高，但不論吉凶，所以不能以之論「天地壹壹」。從《易經》的「天地壹壹」來看，「儒家玄學」比「道家玄學」略勝一籌，但「宋明理學」以後，「儒釋道」就分不開了。

這麼一個「不可說不可說」的譬況之詞，用嚴謹的哲學術語來說，就是「本體論」，不止不可了解，而且本來就不可定名。伏羲以「一」立長爻以後，「現象」就出現了，不止可以了解，更可以定名，令「現象」與「本體」交互薰生，於是「宇宙」就在「本體、現象」互引互證的力度下，逐漸形成一個「氣形質具」的概念，而「時空」隱然成形，然後「名身、句身、文身」開始於其間造作，來回於「現象、本體」兩界。這個「時空」用中國哲學思想的語彙來說，就是「天地」，與「宇宙」等義，而「現象、本體」互薰互生、互力互用，就形成了一個密不透風的語義系統，進了這個語境，一切情理均能彰顯，而出了這個語境，一切論說互生扞格。這個不相容納的語義系統就是《老子・第五章》所講的「天地之間，其猶橐籥乎。」而如何統攝一個語義系統，令「現象」在詮釋「本體」的時候，上下求索，在「變易」中求其「周全」，不違語義，就是「本體論」之意，也是伏羲以「一」定長爻，以「九」在「一」裏窮其源、盡其妙的用意，是曰「一之變」，以「陰陽」尚未有名故。

總地說一句，「儒」演繹「易」，「道」歸納「易」。各有傳承，各有因緣。祝您所學有成。

反詰：其實，「十二緣起」的「識」在先。「無明」是心所，依心王產生，「識」則是心王。「無明」雖然排在第一位，但與「愛、取」二支是同時的。受精卵有沒有「無明」？那肯定沒有。它連思維都沒有，更別說「無明」了。但肯定存在「識」，因為「識」緣「名色」，「識」就是輪迴的主體，所以「識」支在「無明、愛、取」前面。又《阿含經》有曰：「齊識而還，不能過彼。」說明「識」是第一個產生，超過它就是前世的了。「無明緣行」只不過是從時間的角度說前世的「無明」產生了「行」，「行」產生了今世的「識」，但前世肯定有前世的「識」。

「天臺宗」給我的感覺有道家的成分在。中土佛學界不承認，其實就和其它國家佛學界不承認中土佛學界一樣，中國的佛學可以說演變成了哲學，而非「苦」與「苦的止息」。「淨土宗」更是被學術界認為是受「拜火教」的產物。

宗教不過都是自說自話，道教為甚，可謂偷梁換柱的能手，把道教硬是嫁接到了道家的頭上，說白了道教就是「巫術、方仙道、道家、婆羅門教、佛教」理論的大雜燴。《後漢書》這一段可謂把道教寫得入木三分：「魯字公旗。初祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出米五鬥，故謂之「米賊」。陵傳子衡，衡傳於魯，魯遂自號「師君」。其來學者，初名為「鬼卒」，後號「祭酒」。祭酒各領部眾，眾多者名曰「理頭」。皆校以誠信，不聽欺妄，有病但令首過而已。諸祭酒各起義舍於路，同之亭傳，縣置米肉以給行旅。食者量腹取足，過多則鬼能病之。犯法者先加三原，然後行刑。不置長吏，以祭酒為理，民夷信向。朝廷不能討。」

至於那位兄長，文字貼得實在太多，讓我毫無觀感，而且給我的感覺是用儒學指導現實的狂熱分子，故給前輩您發私信。「華嚴宗」給我的感覺應該與「易」頗有淵源，不過對「華嚴」，我只知「十玄門、四法界」，不敢妄談。

話說先生您寫的對「存在與時間」的理解，我感覺是基本中國哲學來的，但是我認為各種文化之間涇渭分明，不宜如此論述。當然「存在與時間」和薩特的「存在與虛無」我都沒有看太懂，可以說讀起來如同嚼蠟，尤其是「存在與虛無」，我都沒讀下去。

答曰：您的議題很大。先說「識」，但不宜偏離「緣起性空」說「識」。簡單地說，因緣和合所生起的都是「假有」，以其本性是空的，是謂「真空生妙有」。既是如此，那麼造作這麼一個思維又是怎麼生起的？誠然如是，是人的意識將之造作了出來，說來也怪，意識初萌即賦予「意識」一個「入」的契機，「意識」乃由「無明」而行，但不是說「緣起性空」嗎？那麼「意識」如何強行進入而令其所隱涵的「空」義模糊，進而使得敘述動機纖弱了起來呢？所以為了彰顯我陳述「緣起性空」

或「性空緣起」的用心之前，我需得將「入」與「空」的關係解釋清楚，然後「入」經由「地、水、火、風」的「四大」到「空」的「第五大」才能建構論說的基礎。

這個「入」很詭譎，因為「意識」本不可入，更因為意識「不可入而入」，而使得其「入」迂迴，於迂迴處有深義，所以這個「入」同時具有「倒入、反入、不入、入無可入」之義，在意識的流轉與還滅的過程中，左右逢源，不止難為象，更因說「入」，實未入，才可以說「入」，既說「入」即已入，「入」的動作已經完成，又不得說「入」，所以平心而論，「入」是一個正在進行「由外而內」的動作，而其之所以有「內外」之分，乃因「無明」被界域為一個「無何有」的遠界。

「入」的梵文音譯作「阿跋多羅」。從佛學來說，「無明」是「十二緣起」的首支，而「識」是第三支，這中間有一個第二支，就叫作「行」；這個「行」，很多學者都說就是《心經》的「行」或「行蘊」，也是《百法明門》的「心不相應行法」的「行」，一般都作「造作」解。

這些字彙在佛教界被引用了許多年，我當然不敢隨意更動，但是在往下說以前，我必須再嘮叨一次，這些都是從梵文翻譯過來的，而翻譯文字原本就有很多想像空間，尤其「十二緣起」在「識」後面又有了「名色、六入」兩支；一般來說，「名色」就是「能所的分際」，「名」是「名言」，為「能詮」，「色」是對境，為「所詮」，所以「名色」就主客分明地任由「識」將「根、塵」連結了起來，而形成了「根、塵、識」的「十八界」論說，因根對塵，中間發「識」以了別境界。

明顯地，緊接在「名色」後面的「六入」就被詮釋為「根、塵」，於是「六入」再度被區分，有了「內」、「外」之別，而「內六入」就是「眼、耳、鼻、舌、身、意」的六根，「外六入」就是「色、聲、香、味、觸、法」的六塵，再然後，在「六根」所對之「六塵」落榭影臺上，「六識」就粉墨登場了，互對互映下，一個「根、塵、識」所詮釋的大千世界就如此這般地被建立了起來。

這個論說之所以可以建立，當然因為「十二緣起」是佛學的根基，而佛學講「唯心」，所以是一種由「心」出發，以解釋「心物合一」的學說，然後《百法明門》再將這個「根、塵、識」演繹為

「有為法」的「心、心所、色」三支，以示「名色、六入」之間的造作，而其它所有與「心」不能相應的，即併入「心不相應行法」，然後總結「有為法」，以與「無為法」相應。

這基本上就是《百法明門》的理論架構，不止與《心經》遙相呼應，更與「根、塵、識」絲絲入扣；這個以「心」為本位的說法傳了兩千多年，不止固若金湯，而且不容質疑，倘若有絲毫疑問，則有「謗法」的嫌疑，所以我只能照章全收，不敢絲毫有違，不過在這個領域裏浸淫久了，心裏就有了質疑，但這個質疑有些心驚膽顫，既不敢挑釁，又不甘妥協，我輾轉而行，好幾次都讓「行」之造作直截介入「六入」，在「內六入、外六入」之間猶豫，而有了畏懼。

我必須老實地承認，當我發覺我自己竟然敢在千古以來顛撲不破的真理裏面，將「識、名色」排除在外，而將「行」停佇於「內六入、外六入」之間時，我是很害怕的，好似「根塵識」所建立起來的大千世界忽然就不再是一體成形了，而「天地人」條忽連在一起，不止不可分，而且虛而不屈，讓所有的「內、外」界說都不得分而述之，而有了「空」的感覺，也就在這個一切都止歇的時候，那個「行」之造作倏忽沉潛於「內六入、外六入」之間，讓我對「內、外」原本不能造作，首次有了直截的領悟，發覺這個「內外」之分，只是因為「無明」被界域為一個「無何有」的遠界，然後「十二緣起」才得以開展，也就是說，倘若沒有「無明」，一切止於其所當止，「十二緣起」根本就不能「造作」，當然「行」就不得而行了，這時也就沒有了「識」，當然更沒有「名色、六入」的造作。這是不是「空境」，還很難說，我只能說，這個領悟不是一蹴而幾的，甚至極為飄忽，一顆「忙迫之心」不止心意不定，而且由心所生，然後自我衍生，就算執意不令生，仍犯之而生，所以我就給了這個進出「忙迫之心」的動作一個名稱，叫「憧憧」，其所令生，當然只能是心之「往來」，所以進出這個「忙迫之心」的動作，又叫作「憧憧往來」。

這麼一個「憧憧往來」，說穿了，不過因為心之「往來」，乃因心緣事物，一往一來，一來一去，或事物緣心，來了又去，去了又來；換句話說，這麼一個「能所俱存於心」的心境，如果能於一

往一來之間，彰往察來，而微顯闡幽，則能知心之來去，否則只能任由心隨緣顯現。這樣的說法雖然言之成理，但這是因為「心」分別了一個客觀的對象，而「能所俱存於心」的心要如何分別「能所的分際」的「名色」就變得有些混淆，而出入這麼一個「能所俱存於心」的心，能從所思，所從能思，兩者互緣，只能是「朋從爾思」之意，也就是說，「朋從爾思」是在說明「心、意、識」如何在一個「能所」未分之前的「和」的態貌裏牽扯，「內六入、外六入」似乎都停止了造作，不止知覺停止了運作，好像連「六根六塵」互相涉入而生「六識」的趨入也止歇，於是我就發覺「內、外」原來只是後人的詮釋，甚至連「六入」之翻譯也不見得正確，當然對「生識之處，名之為入」就更覺牽強了。

這如何是好？「六」本具「入」的動作，因天地二分，人入六合，這個原本沒有「內外」之分的天地才能容納一個正在進行「由外而內」的「入」之動作，卻如何能將天地界域為一個「無何有」的遠界以入之呢？這時我就發覺「六入」原來的梵文翻譯作「六處」，本無「入」的意義，但是後人以為「處」不能傳達「根塵識」互涉互入的動作，所以就擅改為「入」，甚至直截以「入」之一字來詮釋「根塵識」，而有了「六入處」這個詞彙，甚至「六內入處、六外入處」等「內、外」的造作，但「名色、六處」其實均無動作，只能說是設施而已，只有在轉入「觸」時，首次在「十二緣起」有了動作，所以「無明、行、識、名色、六處」都只是如如不動，當然「行」在此也就沒有了後來所說的「造作」的意思，而是一個不具動作意義的「時位」，以支撐起「無明」在其內部的「不動」因子止其所止的「無何有」境界，而沒有「能動」因子的微動勢能。

這麼一說，「十二緣起」在「觸」之前實無動作，所以「無明、行、識、名色、六處」都只是如如不動，虛而不屈，故為「不動」；「觸」之後的「受、愛、取、有、生、老死」卻因動而愈動，動而愈出，而使得「觸」實為一個「觸動未動」、「不動幾動」的動作，說得明白一些，就是「動之微」，也是「流轉」由不動而動與「還滅」由動而不動的樞紐，故為了解「十二緣起」的關鍵。我想這個「動之微」因為還未伺機吉凶，所以也不是「奧卡姆剃刀理論」所能詮釋。

以此促生的「心、意、識」運作，都與對象無關，「心物」不相與，也不敵應，而在這麼一個「天地」交融為一的情境裏，不要管甚麼「心物合一」，甚麼「根、塵、識」甚麼「心、意、識」，甚麼「朋從爾思」，都不去管了，只要知道「心」處於「生死」與「時位」的限制之外，因而也就處於整個「十二緣起」的逐一現起之外；「涅槃」就是指達到心中的一種想像，事實就是「空」，一種無法表達的直截感受，無主體也無客體，無「無明、行、識、名色、六處」的不動，亦無包括微動的「觸」以及動而愈動的「受、愛、取、有、生、老死」，並知來順往，讓一個「能所俱存於心」的心暢通於「流轉」與「還滅」之間，而以「心之所現」來提示「心之能緣」，於是「十二緣起」的流轉與還滅就自行「憧憧往來」了起來，於是「無無明」乃至「無老死」的流轉、「無無明盡」乃至「無老死盡」的還滅，也就「朋從爾思」起來，而成就了「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」的敘述。再說「愛」。「愛」為「行」貌，故從夂，從「悉」，「悉」者，惠也，從朱從心，朱為古簪字，從兒，匕象簪形，而夂則為行遲曳夂夂，象人兩脛有所躧，故其字形就描繪了一個男人替女人戴上簪花，百般端視，衷其心、夂其行，「愛」意乃生，故知「愛」必有行、其行必專，或者說只在嘴上說「愛」、心又不專者，都不能說是「真愛」。

「愛」在基督思想裏是個很重要的字，曰「神愛世人」。在西方居常生活裏，「愛」比「孝」還要重要，因為他們認為「愛」是主動的，而「孝」則是一種責任。這是中、西方思想很大的不同之處。在佛學裏，「愛」是「十二緣起」的第八支，可以直溯「無明」的造作，但是只是「自我的外在顯現」，若有「無我觀」，則「愛」則提升為「大愛」，幾近基督的「博愛」思想。

「無明」是「十二緣起」的首支，而「愛」則為第八支。當「無明」一路由「行、識、名色、六入、觸、受」流轉至「愛」，其「愛」實為「無何愛」，而以「無何愛」建構之「取」，則藏之於「無何有」，也就是說，「十二緣起」前面七支全擠成了一個「愛」字，陷在「取、有」裏，然後就有了「生」，而「生」一旦生起，不及思索，立即將「生之歡樂」直截推進了「老死」的深淵。

這裏面最關鍵的字就是「有」，也是中國哲學思想從一開始萌芽，即反覆辨證的「有、無」、「有、非有」、「非無、無」與「非無、非有」之議題——一言以蔽之，即「無何有」。

若以這樣的一個「無何有」來看「無明」，則其肇始源頭的「無明」實為「無何有之鄉」。只不過，「無何有之鄉」的概念始自莊子，其時佛學大本未傳，所以「無何有之身」與「無何有之鄉」的概念為中土本有的哲學思想，緣自老子，而老子的思想則緣自《易經》；世人皆謂「老莊思想」從先秦以來就一直與「儒家思想」抗衡，其實不然，兩者皆承自《易經》，只不過在詮釋上，老莊著重「歸納」，以其出世，故避重就輕，而孔子則著重「演繹」，以其入世，故深入卦爻，但在本質上，「道家玄學」與「儒家玄學」是一致的，以其思想的源頭俱為《易經》故。

這樣的見解苦無理據，因為「二十四史」受「陰陽家」的愚弄，從戰國末年的河上公開始，就因《易經》的「六九」被篡改為「陰陽」而一路偏頗，以至無一人將《易經》解說清楚，導致後來的「易學」浮沉於「陰陽」的論說，甚至「五行」的糾纏，而再也不能知悉《易經》原本不談「陰陽」不談「五行」，其「彌綸思想」其實早開先河，更與東漢以後所傳入的「佛學思想」遙相呼應，尤其「般若思想」，殊無二致。這是西方學界批判中國哲學思想從先秦開其端、卻停滯不動的主因，以至令「印度佛學」源源不斷由西域傳入中土，如入無人之境。

歷史在這裏與中國的思想傳衍開了一個大玩笑，因為在不知《易經》的彌綸思想的情況下，以鳩摩羅什為首的「關中舊學」引用了「莊子行文」來翻譯佛典，所以在佛典初傳的「格義」被矯正了以後，「儒釋道」首先在「文字」上結合了起來，但也因為學界懵懂於《易經》的彌綸思想，所以在佛學的翻譯上，多次與《易經》擦身而過，殊為可惜；使「彌綸、般若」首度在中國的哲學思想史上結合起來的則是道生，先從廬山慧遠、再北涉長江，助羅什翻譯，而於「關中舊學」潰敗之際，南渡至建業，譯「華嚴經」，再入虎丘山，演繹「般若」，使頑石點頭，堪稱為一位開天闢地的大學者，但在演繹上，則對《易傳》語焉不詳，一直到「宋明理學」才首次有了反彈，但可惜成效不大。

那麼何謂「無明」？要突破已受層層概念捆綁的「所知障」，也沒有甚麼靈丹妙藥，必須直溯思想的源頭，以「無何有之身」重構「無何有之鄉」，再任憑「無明」流轉，先以「無明」的「變動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不變內質」，而以這樣的一個「無何有」來看「十二緣起」的「流轉」，則其「流轉」無異「還滅」，亦即「流轉」與「還滅」一起皆起；其「變於不變」或「不變於變」之間，原本輪圓俱足，以其動而釋放無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，更以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」，是為孔子以《易傳》的「幾者動之微」，提綱挈領地點描了《易經》的彌綸思想的重大學術論見，震古鑠今，可惜世人懵懂，僅知《論語》，致使《易傳》如坐長夜竟達兩千年之久，否則東漢以降的佛典翻譯必有另一番景象。

反詰：前輩的文章令在下受益匪淺，其義博，其理奧，可謂令人高山仰止，後學需要慢慢拜讀學習，尤其是一些名詞的解釋令在下開了眼界。「名色」我一直認為單指「五蘊」，因為「名」不過是「受想行識」，而「色」是「色法」。「愛」在「論書」裏的記載是「無色界愛」、「色界愛」、「欲界愛」，前輩的解釋別有一番道理。

「意識」這一段，我更喜歡薩特的「反省意識」、「非反省意識」、「位置意識」、「非位置意識」的解釋，因為「意識」是有意向的，總是指向不是「意識」自身的對象，不過薩特的理論用在您的思想體系中應該不合適。「五行」思想最遠可以追溯到先秦道家，不過肯定不是後期儒家那一套「五行」之說，以「五行」對應朝代興亡出自《關尹子》，其書在我看來可以和莊子並駕齊驅，其文曰：「五行之運，因精有魂，因魂有神，因神有意，因意有魄，因魄有精。五行回環不已，所以我之偽心流轉造化，幾億萬歲，未有窮極，然核芽相生，不知其幾萬株，天地雖大，不能芽空中之核。雌卵相生，不知其幾萬禽，陰陽雖妙，不能卵無雄之雌。惟其來於我者，皆攝之以一息，則變物為我，無物非我，所謂五行者，孰能變之？」

還有關於所知障和般若智慧，我在「知乎」看到過兩個解釋，挺有意思，想請您定奪，一個並不是「所知障」，而是「障所知」，就是對佛法的了解太少，一個指「遍計所執實我」和「遍計所執實法」。般若智慧，一個是引「唯識」的簡則為慧，所以般若智慧指「邏輯思維」，一個說其原理是「現量(無污染的直見)」、「比量(演繹歸納)」證得離言真如，所以不需要「邏輯思維」。

話說從這裏就可以看出來儒道比不了佛教的地方，佛教從「境行果」等方面的次第理論實在是太過完備。(當然不同的教派因理解不同而爭論不休，譬如「中觀應成」對「唯識」的八大難)，尤其是「說一切有部」的「中觀」、「唯識」，中土佛教其理論在後期的哲學化，堪稱東方的經院哲學，在我看來這也是儒道不得不「爰佛入儒道」的原因，因為儒道理論只靠先秦道家《易傳》、《中庸》等是不能與博大精深、體系完備的佛教想抗衡的，甚至說即使吸收了佛教思想的儒道，最多也只能與中土佛教抗衡。「道儒」的發展和金庸筆下的江湖一樣，借裘千仞一句話，一代不如一代，而佛教卻是在不斷地發展，不過佛教始終是外來文化。

另外，《關尹子》這本書我感覺不是先秦作品，其文如下：「無一心，五識並馳，心不可一；無虛心，五行皆具，心不可虛；無靜心，萬化密移，心不可靜……物我交，心生；兩木摩，火生。不可謂之在我，不可謂之在彼，不可謂之非我，不可謂之非彼，執而彼我之則愚……心感物，不生心生情，物交心，不生物生識。物尚非真；何況於識；識尚非真，何況於情。而彼妄人，於至無中，執以為有；於至變中，執以為常。一情認之，積為萬情；萬情認之，積為萬物……善去識者，變識為智。變識為智之說，汝知之乎？曰：想如思鬼，心栗思盜，心怖曰識。如認黍為稷，認玉為石者，浮游罔象，無所底止。譬睹奇物，生奇物想，生奇物識。此想此識，根不在我。譬如今日，今日而已，至於來日想識殊未可卜，及至來日，紛紛想識，皆緣有生，曰想曰識……水生木，木生火，火生土，土生金，金生水，相攻相克，不可勝數。嬰兒姹女，金樓絳宮，青蛟白虎，寶鼎红爐，皆此物，有此物存者。」請教先生，您對此書真偽的看法。「心意識、五識，變識為智」，在我看來明顯是佛教術語，

「寶鼎红爐」則是道教的術語，所以我感覺這本書是「魏晉玄學」的作品，假托為名，不過其思想是道家一脈，而且文筆美妙。

答曰：《關尹子》我很陌生，察閱了一下，發現《呂氏春秋・不二篇》有這麼一段話，「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，列子貴虛…」甚為意外，但能夠與老聃、孔子、墨翟、列子等人並列，當不簡單。再然後，我就發現《關尹子》就是上次您提及的《文始真經》，更覺神奇，而「關尹子」竟遙指一個「文始先生」的名號。

只不過當我讀完這些引文，我不禁質疑這是一本偽經，這種用詞、語境與先秦諸子相去甚遠，其五行相剋、五識並馳等託名，讓我覺得這是一本「六家七宗」時期的作品，甚至是為了打擊「佛學格義」的作品。雖然「其文峻潔，而頗流於巧刻」，但與「莊子行文」相去甚遠。

我想這也是一本移花接木的作品罷，稱名「關尹子」可能只是為了與那位在函谷關得老子親授《道德經》的關尹喜連結起來。這裏的說法甚為有趣，《混元聖記》有曰：「老君授喜玉冊金文，賜以文始先生之號。以道德五千言自喜傳受，方行於世，故曰文始先生也。」我只能說，中土文人治學充斥著「小說手筆」，真真是混淆了視聽，讓後人困擾不小。

至於「遍計」一詞的翻譯，我曾經懷疑，玄奘不懂「老子玄學」或因為唐太宗逼他翻譯「梵文老子」，所以故意創造出來一些名詞，與「同出而異名」規避之，而「同出」即「遍計」，「異名」即「依它」。當然我說這個是會遭罵的。玄奘的歷史地位崇高，而現在的佛學大師都將玄奘置於廟堂頂端。至於「遍計所執實我」和「遍計所執實法」，我覺得更等而下之，除了「異名」與「依它」之外，我都不知要說些甚麼了。

「所知障」或「障所知」只是玩弄文字遊戲，意義不大，只不過「般若」唯智，非「邏輯」可述，「唯識」論述則只能依靠「邏輯」。這就像「思想本體」不可論，能論的是「思想實踐」，一如「禪」的「以一示圜」不可論，能論的是「戰」的「以一犯圜」。

「知乎」的論述，魚目混珠的不少，當有其政治目的，譬如那位「政治工作者」之強勢，令我覺得中土的思想整合還得經歷一段漫長與混亂的時間，其間混淆「思想」與「文字」者，不知凡舉，真是離老子以「道」整合《尚書》與《易經》的「圓實」愈發遠了。想來悵然若失。

反詰：「知乎」上的宗教板塊更是箇中翹首。不過我還是第一次碰到儒家狂熱分子。以佛教為例，大乘信徒大部分我感覺都是迷信，譬如《楞嚴經》、《地藏三經》、《起信論》、《圓覺經》等印順從學術考據以證其偽，甚至是出了本《楞嚴百偽》，可惜大乘徒很多不願意深入論書或懷疑經書的真偽，只能攻擊提出問題的人，譬如下地獄，或以佛的境界不是凡夫能揣測的來搪塞，而且還依人不依法，已沒有自主思維的能力，還好淨空已經不再講學，可謂功德無量。不過我剛開始接觸之時，也是被大乘經書美好的大餅和思想所吸引，而且也確實指導過我的生活，只不過現在已然不信。說白了，宗教只是一種寄托，中國在魏晉南北朝造神最多，神的外形越巨大，意味著百姓心中越苦。於是需要造神。而且學術和宗教應該是不可調和的。

以道教或說道家為例，「關子、列子」二書可與「道德、南華」相提並論，在教內併稱「四子真經」，實際上《列子》一書據考證也是偽書，「莊子外雜」二篇真偽我不敢亂說，但在道教或道家看來「四子真經」沒有偽經，最多只是聖人論而不做，由學生整理其學說。不過也沒辦法，正如先生您說三教合流之後，思想確實密不可分。但以我的看法，「南傳、藏傳」確實比「中土佛學」在理論和修行次第上強上不少，這也是「中土佛教」不能流傳到國外的原因，不過我本人思想更傾向道家，對「關子、列子」很可能是偽經，確實失望。

答曰：順著來罷。當代的思想掙扎想來還得經歷一些磨難。很高興能在「知乎」認識您。這個因緣應該是很殊勝的，但是我感覺我與「知乎」的因緣牽扯愈來愈接近尾聲。這三年來在「知乎」上回答問題，當有其不能解說的因緣，我也因此結識了一些年輕學子，有的甚具靈性，有的飽讀詩書，但總結來說，是相當失望的。大陸因疫情的關係，已經劇變，回不到過去了。「改革開放」可能就此

終結。將來會怎樣殊難預料。海外的訊息很多，對中土的問責將排山倒海而來，「庚子賠款」之鉅，可能幾代的中國人都無能承擔，而中土的年輕世代竟然還是這麼天真。我真的覺得思想定於一尊不是國人之福。當然我這些說辭，倘若貼上「知乎」，大概我就被封殺了。我想「知乎」也立將起劇變，可能就此壓封也說不定。希望您早做準備。

反詰：只能說日光之下，並無新事。東家方起西家敗。世態有如雲變改。國內的消息其實非常封閉，我近兩個月是沒有看到過這方面的訊息了，不過如是因如是果，共業也應當承受，也好讓一些人開眼看世界。很高興認識前輩您，我就不要聯繫方式了，因為我感覺您應該是一個隨緣之人。

答曰：如果果真發生甚麼事，您可電郵給我，binmaulin@yahoo.com。保持聯繫罷。

反詰：好的，多謝前輩。後學叨擾多時。晚輩很欣賞胡適的一段話，「做學問不光是為了救國救民，而是要給我們一生一點無上的榮光。」在一九四三年胡適可說出此話，可謂冒天下之大不韙。不過比今日之公知可謂強上太多。

答曰：我們相互提攜。隨緣惜緣。

反詰：前輩說的太過抬舉後學了，是我跟您學習，您的學識我只能望其項目，高山仰止。

答曰：好說，我只是敢說而已，可能國內有些人有難言之隱，不能說真話，所以只好罵我罷。

反詰：這倒也是，畢竟人不是獨立存在的。譬如國內這次疫情連鍾南山等人都不敢評價中醫，只能說江湖裏臥虎藏龍，人心何嘗不是。前輩，有沒有可能儒道等諸子百家的思想被我們過度解讀？我最近看了下周朝的政治形態，越發有此感覺。在《道德經》中「實其腹，虛其心。」而《論語》中則是「唯上知與下愚不移」；「民可使由之，不可使知之」，典型的愚民。

孔子就只是致力於恢復「周禮」，也就是封建奴隸主的那一套，墨家更不用說，把人視為機器的一部分，每天要不停的勞動才可以。所以我現在的感覺就是可能我們過度解讀了其中的含義，所以解讀《道德經》應該結合式族部落，周朝文化、奴隸主的階級也解讀，其實以前給您發的那個文章，

我是不贊同墨家起源《連山易》，道家起源於《歸藏易》，墨家救世極深，道家出入世無礙的說法，現在讓我看，就是他根本沒有看過墨子也不了解道家。《史記》曰：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」

其實儒道等百家都是君人南面之帝王術，不過被後世過於解讀，加上國人喜歡厚古薄今才造成了儒道現在的形態，只需要正本清源就可以知道儒道不過是服務統治階級的思想。

答曰：我覺得「過度解讀」或「錯誤解讀」是「萬物流出說」的現象。庶幾乎只要解讀，這個魔咒就套上了。其因有二，因「文字與思想」一起皆起，輾轉盤桓，而其「物理性運作」就使得這個慣興作用一路往下拉扯。那麼怎辦呢？我想關鍵在於讓這些因緣牽扯的思想或文字不動如山，思想或文字才能有迴上論述「道德」的力度。當然這不容易，但卻是老子說，「道可道，非常道；名可名，非常名」的意思。這裏有篇文章不知觸動了「知乎」哪根神經，被勒令下架。我讀了幾次也不知到底犯了甚麼天條大罪。您幫我瞧瞧。

所有論述「共濟會」的真實情況的，都只是臆測，所以只能以小說形式論之。「共濟會」可以回溯至「諾斯底教派」，但「諾斯底主義」在西方宗教勢力打壓下，已瀕臨崩潰。我曾以一則「天門教派」的三十九人同赴患難事件來凸顯「諾斯底教派」之衰亡，曰《四十減一》，是一部以「天門教派」為背景來探索「諾斯底主義(Gnosticism)」的小說。小說藉由一位「老師」充當「諾斯底教派」所稱的「召集人」(demiurge)，以詮釋希臘文的 demiourgos 並沒有後來的「造物主」的意義，而只是因為這個「召集」，而有了「門」的概念，謂之「天門」。

「天門教派」的信仰是本於一種「二元論」的世界觀：其一、「屬靈」的世界是神所在之地，是聖潔和純淨的，而「物質」的世界是人類的居所，是邪惡和敗壞的；假如神是聖潔和純淨的，祂就不能跟人類這個邪惡和敗壞的物質世界扯上任何關係；其二、人類與神溝通，無能為力，所以要達成願望，只能不對肉體或物質有所眷戀，或不負責任地任由錯誤繼續下去，而最便捷的方法就是使肉體

「中性化」；其三、世上沒有真神，也沒有救世主，而「老師」只是一個「召集人」，帶領信眾走出此世生命，透過隱藏於本性裏的「神聖火花」找出終極逃脫之路、進到「屬靈」世界的人。但在達到這扇「天門」之前，信眾必須得到「天啟的知識」(gnosis)，這知識不是一般理性的知識，而是屬於一種神祕的頓悟。

只不過，《四十減一》無意頌揚「諾斯底主義」，而是將「二元論」提升、推擠於「天門」之前，以論《易經‧繫辭傳上》的「成性存存，道義之門」。這是一個嶄新的嘗試，更是一個將「宗教思想」全面提升於「道德思想」的嘗試。其論說將西方的歷史文化與人文思想還原於一個「彌綸」的觀點，而化解了「二分法」。從這個觀點看，「老師」這個「召集人」不可能是「造物主」。

《四十減一》同意「諾斯底主義」所倡議的「耶穌是人、不是神」的論說。「諾斯底」gnostic是由希臘文 gnosis 演變出來，意思是「神聖的知識」，全備豐盛流貫於天地間，老子曰「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」這中間沒有信使、天使、或星宿之靈等可以左右人類的命運、控馭人的生命或把守天國大門的神靈。當然類似「彌綸」這種「知識」(gnosis) 或「智慧」(sophia) 的了解必須知曉「天地合德」或「天地噎噎」的思想，庶幾乎可謂，除此高深奧妙的哲理以外，任何的論說都只是「萬物流出說」，不能與論「道德」。

這裏要特別提到「靈啟」與「領悟」之間的差別。「靈啟」的代表人物就是小說裏的「蕙」，以「老師」為宗主(Patriarch)，自己充當「老師」與信眾之間的「靈知詮釋者」(Sophia)，謂之「靈啟」。「老師」非常神祕，其組教方式與論理方式都有「共濟會」(Free-Mason)的影子，所以「天門教派」呈現「共濟會」祕密結社的性質，亦即入會儀式不公開，又刻意營造神祕氣氛。這裏的解說泛指所有的祕密結社，沒有特定的隱喻、引涉或含沙射影。

「蕙」這位「靈啟者」在「天門教派」裏是個「神聖女性」。她與「老師」就如同「Sophia-Achamoth」，是一對「不可分割的雌雄同體(the Eternal Androgyne)」，但這個「雌雄同體」卻讓

「我」這麼一位「領悟」屬性的人給破壞了，因為「我」在致力恢復「靈啟者」的女性屬性地位時，充當了「華倫泰二世(Valentin II)」，硬生生地把「蕙與老師」這麼一對「不可分割的雌雄同體」給分開了，因而將「天門教派」的「通神論」（Theosophy）整個炒雜得潰不成軍，所以「老師與蕙」這麼一對「屬靈者」（Gnostic 智者），才決定將「我」這麼一位「屬魂者」（Psychics 位處光明與黑暗之間的人）轉變為「中性人」，並徹底與「屬物者」（Hylics 世俗者）分離開來。

「屬魂者」的「我」逃脫了「天門教派」，開始以「四十減一」的哲學意涵來詮釋「天堂之門(Heaven's Gate)」的無稽，從而有《四十減一》之書名，但是我其實是想讓「蕙與老師」這麼一對「雌雄同體的屬靈者」具體存在於我的「中性身軀」裏，以詮釋「彌綸」對後來的思想發展預先提出一個不得顛覆的論點，除了消解掉「二分法」之外，書中對中土「玄學」與「易緯之學」於分道揚鑣的岔口作出了大膽又精緻的另類解釋，亦即「咸、中孚、蠱」的指引，並肩負一個使命將「易緯」往《易經》與《易傳》還原為「陰陽和諧」的哲學理論。

這裏要特別提示「光神論(Mithraism)」與「道家玄學」或「祆教」之間的關係。「祆教」約在紀元前六至七世紀之間，由「瑣羅亞斯特(Zoroaster)」所創，奉波斯古經為經典，認為「火、光明、清淨、創造、生」為善，「黑暗、惡濁、不淨、破壞」為惡，所以又稱「波斯教、拜火教、陰陽教、明教」，抱持一種「半二元論」思想，並將「二元論」以兩種對立的概念詮釋宇宙現象的說明提升至一個「善克服惡」的論說，故曰「半二元論」，更以其「半」，可破「二元論」，入「彌綸」。

這個「善」的神靈就叫「阿胡拉・瑪茲達 (Ahura Mazda，意即神聖知識)」，而「惡」的神靈名叫「阿里曼(Ahriman)」，二者都是「時間之神楚爾凡」所生，卻互相鬥爭，鬥爭的結果，善必勝惡。人可以在善惡兩神之爭中，自由選擇，決定自己的命運。「道家玄學」承襲了《易經》思想，以「物、象」之糾葛來隱喻「阿胡拉・瑪茲達」的象徵，曰「道之為物，惟恍惟惚。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。」其「信」者，「光神論」

者是。其之所以可以論述乃將「時間之神楚爾凡(Zurvan)」轉化為「長爻、短爻」相互疊起所形成的時位。

還有一篇，因為涉及一些敏感的宗教與政治議題，也讓我相當困擾，但《懷疑與恩寵的故事》是一部多層面的作品。它同時考量了當前的西藏所面臨的幾大現實。其一、中國不可能放棄西藏疆土與統治的政治現實；其二、達賴喇嘛年邁，後繼無人，藏傳佛學式微的宗教現實；其三、流亡印度的達蘭灑拉的藏族青年久已不滿現階段的精神導引，普遍追求物質享樂的社會現實；其四、藏文凋零，以藏文書寫的文學作品厥無，而本土的西藏文化逐漸被中國文化同化的文化現實。

這部以中文呈現的小說有以下五大特點：其一、它是一部中國人看西藏文化的作品；其二、它蘊藏了老子的渾淪觀念；其三、它破除了西藏四大宗派的分野；其四、它賦予了古代吐蕃原始宗教的哲學意涵；其五、它替未來的西藏開拓了一個可行的方向，保留佛家精神。(這篇文章也被「知乎管理員」刪除了。或許我不應提及西藏的政治現實罷。這是我在「知乎」上貼文章最大的困擾，時時得以「忠於黨國」提醒自己，卻又感歎，佛經浩瀚，卻無「忠」字，豈不怪哉？)

反詰：我感覺這篇文章可能是觸碰到了「宗教」的問題，就像我在「知乎」搜索基督教，就會不顯示，但我搜索「聖經」裏的一些具體的福音，他就會帶著顯示基督教的一些問題和發言，話說除了「諾底斯主義」，我感覺印度「奧義書」思想和道家也挺相近的，先生的文章不得不說讓後學大開眼界。宗教政治在「知乎」算得上比較敏感。

答曰：這篇文章是神來之筆，但卻莫名其妙地被「知乎管理員」刪除了，讓我很生氣。我無力探尋原因，只是遺憾不及將提問抄下，應該是我回應「共濟會」祕密結社的性質罷，但是不敢肯定，卻因此興起了我另覓它處以播灑我的文字的想法。我現在正積極地將我在「「知乎」」上的回覆蒐集起來，等到我結集完成，我就離開「知乎」。「知乎」已經很接近一個垃圾網站了。戾氣重、排它性強、政審莫名其妙，我羞與為伍。

反詰：「知乎」上，我只關注我所關注的，推薦的一概不看。其他人要不我見太深，要不就是學識不夠，令人徒增笑耳，這還只是侷限於宗教或者中國文化的中小範圍，放大了看，「知乎」甚麼牛鬼蛇神都有。到時候拜讀先生文章。

答曰：我在「知乎」回答問題共計三年，是到了應該離開的時候了。大陸的學子氣量很小，與國外的學術風氣不能相比，可惜我所說的，只能對中國人說，臺灣、香港的政治企圖又太強，新加坡則是文化低俗，當真找不到一個適當的地方。

反詰：這應該與國內教育形式有關，多年教科書的熏習造成如今的現象，臺灣的話，我感覺對中國文化的繼承比大陸好，不過這只是一家之言。

答曰：臺灣以前可以，現在比大陸還差。大概是「去中國化」的效應罷。我有一個私人網站，http://binmaulin.com，我會將我所有的文章結集貼在上面。您可自行上去下載。

反詰：能在「知乎」讀前輩文章是後學之幸，令人眼界大開。

答曰：我去年曾到廣州參加大陸的「敘事學」會議，發表了「無何有之身」一文，但覺得大陸學子的選題都太偏狹，而且好像只是為了升等，不是真正地研究學問。我以後不會再浪費時間了。

反詰：我的感覺是國內只有很少一部分是單純為了研究而研究，而且並不是人人都是民國時期舉全國之力進行培養的鎮國利器，或者說是天才。選題的話，很多選題在我看來都已經被前人插上了旗幟。不過我也不是圈內人，難免有失偏頗。除非人人和陳寅恪一樣，別人講過的我不講，畢竟功夫是靠時間積累的。

答曰：大陸可能還要很長一段時間才能達到陳寅恪的層階。我可能是看不到了。回答一些問題耗費了我很大精力，但好像提問的人也只是那麼信口一問，譬如現在這位詢問「牯神」的人，我覺得他根本不在乎答案，而只是那麼一問。還有一位ＸＸ大學的研究生問了我好多問題，我回答了以後，有人告訴我，我是在幫她寫作業。讓我覺得我又被人捉弄了。

反詰：中國研究生有制度的問題，但竊取先生的文字委實不當，這也是我不怎麼回復的原因，功力不夠，文不足以載道。先生第一段話確實令人失落，不過也是難免，方生方死，方死方生，生死復歸一氣。不過文章思想的本質就是流傳，法身也就是佛陀的佛法，可惜後學無能著書，希望前輩在「知乎」的文章早日集結起來。

答曰：這篇文章雖然是負面的，但卻證明了「佛玄結合」的初機，道家居功厥偉，儒家則沒有建樹。有關先秦儒道諸子百家的思想是否被我們過度解讀，讓我以我回覆一位在ＸＸ大學念甲骨文的研究生的來函回答之。那些詢問其實涵蓋了您的問題，「佛教究竟是由西域東進長安還是由長安西出西域」，我以「老子化胡」一文回覆如下。

刻寫甲骨文的人一般是甚麼人呢？他的社會地位是怎樣的？譬如他與上層社會的關係。甲骨文的內容廣泛主要是反映民間的事情多一些呢？還是上層社會的法律條文更多？或是甲骨文在商代作為正統文字他是為誰服務的？甲骨文的刻寫者是甚麼官吏還是奴隸等，假如說是巫師的話，巫師是甚麼社會地位呢？與上層社會的關係是怎樣的？我想問這些的原因是看甲骨文形體細瘦，幾乎奠定了漢字形體細瘦的基礎，那麼除了與撰寫材料龜甲刻刀有關，是否也與撰寫甲骨文的人的社會身份有關，以及他的文化心理，哲學思想，意識形態等。

這些問題，我覺得問得不錯，於是就試著回答了，但是有位網友指出這不過是學校的作業，讓我覺得我又被捉弄了。無論如何，我應此因緣，做了一個整理，藉以回覆「甲骨文是如何研究的？」結果還算差強人意：《禮記・玉藻》有曰，「動則左史書之，言則右史書之。」這裏所透露的訊息是「三代」開始即有左史、右史的官職，負責記錄君王之言論，曰「左史記事，右史記言」。其時之記只能以刀筆書之，其所記之事，君王之動與君王之言。這個時候的社會並沒有法律的觀念，也就是說秦始皇以法治國之前，中土民情只以「君王之動、君王之言」為「法」，而沒有「法之」的觀念。另外，學界皆說孔子「有教無類」，而追隨者，七十二弟子也。也就是說，在孔子之前，知識是停留在

貴族階層的，而孔子之後，知識開始普及，廣播於民間。孔子「刪詩書、制禮樂」不是沒有道理，因為民間所傳多為鄙陋之言，可能不足以採信的言語遍及於民間。以是，我的研判是中土以甲骨文記事的年代，所記多為「鐘鼎」之言，只流傳於貴族階層，其所流傳之事則為「禮樂」之事。

「史官」悉盡，再看「巫師」。「三代」設有「巫官」一職，說明了巫術亦盛行於貴族階層，其之所以設立或許只是為了總結「三代」之前、卜筮為初民解惑之言，或以「禮樂」取代卜筮所主導的言行。庶幾乎可以斷言，「史官」與「巫官」在貴族階層主導了社會的發展。兩者的地位，很難說何者為主導，應該是彼此倚重，起碼從「六經」的「詩、書、禮、樂、易、春秋」來看，孔子之前的「史官」與「巫官」共持社會輿論。卜筮之言由周文王演繹「八卦」為「六十四卦」以後，「思想、道德」的論述逐漸玄學化，而後孔子作《易傳》，將卜筮之言義理化，「儒家玄學」乃大成——這是巫術轉為「玄學」一個極為重要的歷史演變，並於日後與老子的「道家玄學」互為佐證。

以是，原始社會的巫師與巫術在「三代」有了一個轉進，曰「禮樂」，總結了「三代」的祭祀禮儀。「史巫紛若」從西周到前秦並不彰顯，秦始皇「焚書坑儒」，「史巫」更形混淆，甚至漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」後，晚年仍受卜筮之言所蠱惑。從漢武帝開始，「史巫」俱失其精髓，所以司馬遷「作史記」、以「正易傳」，但史學大成，而「玄學」則衰敗。直至魏晉南北朝，佛學東進，「玄學」乃與佛學結合，並逐漸為之取代，直至今日。

這是我大致反思「史巫紛若」的歷史因緣，至於甲骨文的形體細瘦，我覺得與文化心理、哲學思想、意識形態無關，主要是受傳遞的形式所限。匆匆數筆，希望對您有所裨益。

反詰：前輩關於「老子化胡」和玄奘的觀點，不得不說令人茅塞頓開。話說《奧義書》、《四吠陀》與佛教的關係會不會也是萬物流溢，類似《易經》與《易緯》的關係，因為《奧義書》、《四吠陀》在我看來，佛教沿用了很多理論，「葛家道」亦是參雜了不少婆羅門教的東西。

另外前輩您的的個人網站目前進不去了，原來可以，也不知是不是被牆了。

答曰：這個問題，我在「知乎」很多議題裏都論述過。

基本上說，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。只不過，「婆羅門教」在印度復活了，連帶地，「奧義書哲學」與「四吠陀哲學」也復活了，但「易緯思想」卻仍舊顛覆著《易經》學統。這是中國人的不幸。

我的網站被牆？您指的是大陸的「防火牆」嗎？難怪有人告訴我，要到我的網站，需要翻牆，但這可能是暫時性的。川普已經撥款三十億，命令在十一月大選前，將大陸的「防火牆」摧毀。

反詰：佛教和婆羅門教在核心教義上，還是有極大的衝突，譬如「無我緣起」等理論就是為了破斥「神我即阿特曼」而發展出來的。我感覺佛教的應景而生也算是一種宗教鬥爭了，「老子思想」倒是和「奧義書、四吠陀」的一些思想不謀而合。

答曰：那當然。佛學是應已有的「婆羅門教」而產生，原本就有宗教鬥爭的意味，否則後來的印度教復甦，就不會驅趕佛教了。

反詰：說實話，我認為佛教哲學至印度哲學，再至中國哲學，六派哲學感覺可以和古希臘哲學對應，中國人以文化自信為居，殊不知甚麼是文化。不得不說中國對宗教這一塊管理的挺嚴格，今天想在期刊發表一篇佛教的文章，被拒絕，而且說大部分是不敢收這類的文章。前輩，在您看來有沒有淑世之道？還是說我們只能半涉濁流半席清。雖然說改革開放才四十年左右，無疑是摸著石頭過河，但大多數國人目前的素質或者文化屬性無疑是卑劣的、骯髒的，在我看來，應該實行新破四舊和高壓統治。當然這種問題其實本身不在我的知識和能力範圍，文化也不是一人之力可以扭轉，而且和前輩您討論這種問題也未免唐突，不過還是想聽聽前輩的想法。

答曰：了解人權與主權、個體與羣體的差別，可以培養自己作為一個公民的素養。公民要懂得監督、制約國家。國家的概念是抽象的，一直在變，可說朝代一變，國家的概念就變，不了解這個，就只能在國家的愚民政策裏做個順民了。

反詰：中土應該是沒有公民這個概念的，其實說白了，國家的概念本身就是虛構，管子：公修公族，家修家族。使相連以事，相及以祿。愚民的本質在我看來是民愚，因為大多數人都受到生活在國家建構的虛擬價值觀和道德觀的影響，另一方面也受到自身生活經驗的影響，才導致了民族主義、小粉红這些畸形的產物的存在，如烏合之眾所說：在羣體之中，絕對不存在理性的人。因為正如我們前面所說，羣體能够消滅個人的獨立意識，獨立的思考能力。事實上，在他們的獨立意識喪失之前，他們的思想與感情早就已經被羣體所同化了。在我看來，中土大部分人可說是尼采口中的末民。

答曰：有人將我的「林彬懋文集」上傳至「藍奏雲」https://ws.lanzous.com/b01hh2zfi。我看了一下，相當不錯。大陸的網站開發迅速，美國與臺灣是遠遠不及了。

反詰：近期回去看，感覺前輩的作品可以出版。目前在試著投靈隱寺的宣傳部，也不知道引用自己的文字行不行，前輩有甚麼建議嗎？

答曰：靈隱寺？我去過一次。環境不錯，但不知裏面的佛經研討怎樣。我去的時候是九二年，一切都是亂哄哄的，連大雄寶殿的行禮無儀都有些商業化。我聽聞他們要招一個網絡文案編輯，對您來說，那是太容易了。您有南傳佛教的基礎，論述語境不會有問題，如果是投稿，那可能得涉及中土大乘佛學。至於在國內出版我的書籍，我是不抱任何希望的。一方面是鞭長莫及，另一方面則是沒有市場。出版商唯利是圖，沒有人會幹虧本的買賣。我如果寫的是風花雪月，估計目前已經有出版商來敲我的門了，但我寫的是文字與思想，沒有人要讀的。

反詰：中科院和一些大學的哲學系應該會對前輩您的文章感興趣，畢竟現在連「易學」都開始開授，雖然感覺近代「易學」並沒有甚麼大師。只是投文案編輯，寫稿的話應該做不到，近兩年幾乎

把漢傳佛教的理論都忘了，話說前輩您身體好些了嗎？前幾天得知您生病的消息。出書的本質我感覺是流傳，可以說是作者的法身。話說「奧義書」感覺和道家有些異曲同工，前輩您對此怎麼看？

答曰：甚有同感。此即《老子》的「窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」我不知道這個翻譯的誠信度有多高，但感覺這個語境像「藏傳佛學」的語境。難怪西藏論佛，言必稱印度了。

反詰：這樣看「四吠陀」和「奧義書」哲學絕不在佛教之下，這幾天給我的觀感是佛教本身的理論很多都是從「奧義書」發展出來的。西藏佛教感覺還是被漢傳佛教理論滲透了，格魯派還好。我看的這個是徐梵澄大師翻譯的，不知比之季羨林大師如何，不過季大師我沒看過他翻譯的著作。

答曰：理論上說，印度的《四吠陀》與《奧義書》應該與中土的《易經》與《尚書》擺在一起比對。佛教借重了很多婆羅門教的理論，但以「二十八重天」與「十方三世」的思想破除了「梵天」的思想架構。以藏文敘述的「藏傳佛學」，不是中土佛教理論所能滲透的。我聽過徐梵澄的大名，但沒讀過他的翻譯作品。應該不錯罷。

反詰：《尚書》可以和《易經》並駕齊驅嗎？我記得《大學》、《中庸》是朱熹從《禮記》中擷出來的。藏文敘述的「藏傳佛學」的話，我還真沒讀過，不過我是認為憑借蓮花戒大師的公案可以看出藏傳的體系不是漢傳可以比的。

答曰：我沒有精力，否則我真想詮釋《尚書》與《中庸》。《尚書》說的是「永恆」思想，而《易經》說的是「變易」思想，兩者合之，變而不變，不變而變，是為中國的原始哲學思想。朱熹，我在「知乎」說了很多，也遭惹了一些人的不痛快。他的機緣很好，但是學識不高，跟六朝的王弼有一比。我把他跟董仲舒與孔穎達擺在一個層階。「藏傳佛學」的佛學部分來自印度，但神祕的儀軌則可以追溯至苯教或象雄文明，甚至拜火教的「光神論」。這些與中土是無關的。

反詰：王弼注釋的《道德經》，感覺差強人意。古象雄佛法我感覺就是宗教鬥爭的產物，畢竟原始苯教崇拜自然神的理論，在佛教面前根本不堪一擊。

答曰：我上次對《中庸》的詮釋有些語焉不詳。這裏做個澄清。《中庸》的「誠者，天之道；誠之者，人之道」提綱挈領地將學人在研讀《尚書》與《易經》時，如何將《尚書》的「不變」精神與《易經》的「變易」精神結合在一起，《易經》的「易為『之』原」更將「不變與變易」的精神與《中庸》結合在一起。庶幾乎，《尚書》、《易經》與《中庸》是不可以分開來了解的，或解其一，必須有推衍其中之一到另外兩者的力度，謂「函三即一」，而從《中庸》來看，《尚書》與《易經》實在是「二而不二」的，如此研讀，思想才能融會在一起。這些思想渾圓如孿如狀，最後被統領為《老子》的「道」，但其之諷，以其歸納之內質，就將思想一路往後世流轉了下去；孔子「五十以學易」以後，著《易傳》，再將已經流轉的思維重新還原於《易經》，但因其詮釋《易經》之內質，故一邊演繹《易經》，一邊「述而不作」，「範圍『易』之化而不過」，中國的原始哲學思想乃得以在《尚書》、《易經》與《老子》的三大思想體系裏，重新還原為渾圓思想。

歷史稱孔子為「至聖先師」，絕不是浪得虛名的。現代人研讀「三代」的渾圓思想非常困難，一方面當然是因為這個時代的思想與「三代」思想不相應，另一方面，則是「三代」的形象文字已經消泯於無形。在「思想、文字」的交互影響之下，現代人當然就只能以現代的思想去解讀「三代」的渾圓思想了。但是我們又知道，研讀哲學思想，尤其中土的原始哲學思想，在思想上不能與之相應有基本上的困難，所以我才倡言「象學」，在「入文字門」的過程中，於「入其不可入」之際將「象學無象」的真諦呈現出來。

反詰：拜讀前輩文章。我的感覺是文字確實重要，尤其是佛經的翻譯，很多梵文翻譯成中文，都用「心」之一字，實則在梵語裏是不一樣的意思，話說前輩您對「那若六法」怎麼看。

答曰：「心無形畔」，所以中土以「心」來統攝「心之朋從爾思、憧憧往來」，也算差強人意罷。世親菩薩在「百法明門」裏將之整理為「心、心所、心不相應」，可說是相當精闢的。我對「那諾六法」不熟悉，只知道瑪爾巴往返印度多次，就是在修習那諾巴與帝諾巴的教法，可以一路回溯至

釋迦牟尼佛的教學。從這裏或可看出象雄文明有無佛法的內涵是個疑問。我覺得沒有。苯教也沒有。我覺得其中心思想脫離不了「諾斯底主義(Gnosticism)」的極端「二元論(Dualism)」，可一路追蹤至希臘的「靈知、真知、智慧(Gnosis)」，其中「物質、精神」、「善、惡」、「光明、黑暗」對立。今天的藏傳佛教所承襲自苯教的儀軌也有「諾斯底主義」的影子，與第八世紀傳入吐蕃的「印密」與「神祕感受」結合，締造了今天的藏傳佛教的雛型，而瑪爾巴在第十一世紀，在教導密勒日巴的過程中，才將「神祕感受」的部分逐漸往「印密」歸納，而奠定了今天的藏傳佛教。

反詰：「百法明門」應是「唯識學」的基礎，不懂「心、心所、不相應行法」和「三自性」，感覺不算學懂「唯識」，話說前輩您認為是繼續考研還是就業比較好？

答曰：大陸的就業市場不好，大學畢業生找不到工作的很多，研究生亦然。而且情況會一年比一年糟糕。大陸的研究所品質如何我不太清楚，但在這裏與我一起打網球的有很多都是北大、科大、河南大學畢業的，感覺程度也不是很高。我只能說我不太清楚。

反詰：就業的話，家裏安排的和我的想法衝突，工地項目這方面和小學老師。大陸的話我感覺純粹研究哲學的比研究宗教學的水平要高一些，不過真想學哲學或宗教學還是應該去國外或者日本，「存在與虛無」前輩認為需要把握的重點是甚麼，這本書我讀起來味如嚼蠟，對其中薩特對海德格爾的批評，前輩您如何看？

答曰：首先我覺得海德格不是一個純粹的存在主義學者，其次我認為「存在與虛無」、「時間與存在」的「存在」一詞都翻譯得不對，應為「即在」，至於「存在主義」與「虛無思想」的關係，讓我推薦我的《懷疑與恩寵的故事》。您可至「藍奏雲」https://wws.lanzous.com/b01hh2zfi的「林彬懋文集」，下載第二章〈瑪尼轉(前篇)〉，裏面解釋得很清楚。

反詰：拜讀了前輩的文章。市面上的書可靠的實在不多。《墨子》、《荀子》兩部書裏，很多後人湊偽造的文字，《莊子》一書，大概十分之八九是假造的。《韓非子》也只有十分之一二可靠。

此外如《管子》、《列子》、《晏子春秋》諸書，是後人雜湊成的。《關尹子》、《冠子》、《商君書》，都是後人偽造的。《鄧析子》也是假書。《尹文子》似乎是真書，但是不無後人加入的材料。《公孫龍子》有真有假，卻很多錯誤。這是我們所有的資料。那時的中國系的學者，如王通、韓愈、李翺諸人，全是二流以下的人物。他們所有的學說，浮泛淺陋，全無精辟獨到的見解。所以這個時期的哲學，完全以印度系為主體。

近世哲學至唐以後，印度哲學已漸漸成為中國思想文明的一部分。譬如吃美味，中古第二時期是仔細咀嚼的時候，唐以後便是胃裏消化的時候了。吃的東西消化時，與人身本有的種種質料結合，別成一些新質料。印度哲學在中國到了消化的時代，與中國固有的思想結合，所發生的新質料，便是中國近世的哲學。我這話初聽了好像近於武斷。平心而論，宋明的哲學，或是程朱，或是陸王，表面上雖都不承認和佛家禪宗有何關係，其實沒有一派不曾受印度學說的影響的。

這種影響有兩個方面：一面是直接的，如由佛家的「觀心」，回到孔子的「操心」，再到孟子的「盡心」、「養心」，最後到《大學》的「正心」，是直接的影響。一面是反動的。佛家見解盡管玄妙，終究是出世的，是「非倫理的」。「宋明」儒家攻擊佛家的出世主義，故極力提倡「倫理的」入世主義。「明心見性」以成佛果，終是自私自利；「正心誠意」以至於齊家、治國、平天下，便是「倫理的」人生哲學了。這是反動的影響。

如《莊子》中《說劍》、《讓王》、《漁父》、《盜跖》等篇決不是莊周的文體。上篇說老子以前的時候，和那種時勢所發生的思潮。老子親見那種時勢，又受了那些思潮的影響，故他的思想，完全是那個時代的產兒，完全是那個時代的反動。看他對於當時政治的評判道：「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者吾得執而殺之，敦敢？天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。天之道，損有餘而補不足。人之道，

則不然：損不足以奉有餘。」這四段都是很激烈的議論。讀者試把《伐檀》、《碩鼠》兩篇詩記在心裏，便知老子所說「人之道損不足以奉有餘」和「民之饑以其上食稅之多，是以饑」的話，乃是當時社會的實在情形。回想《苕之華》詩，「知我如此，不如無生」的話，便知老子所說「民不畏死」，「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死」的話，也是當時的實在情形。

人有誰不求生？到了「知我如此不如無生」的時候，束手安分也是死，造反也是死。老子對於那種時勢發生激烈的反響，創為一種革命的政治哲學。他說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」所以他主張：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有！」這是極端的破壞主義。

他對於國家政治，便主張極端的放任。他說：「治大國若烹小鮮。河上公曰：烹小魚不去腸，不去鱗，不敢撓，恐其糜也……我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺……太上，下知有之。其次，親而譽之，其次畏之。其次侮之。信不足，焉有不信（焉，乃也）。猶兮其貴言（貴言，不輕易其言也。所謂行不言之教，是也），功成事遂，百姓皆謂我自然。」老子理想中的政治是極端的放任無為，要使功成事遂，百姓還以為全是自然應該如此，不說是君主之功。故「太上，下知有之」，是說政府完全放任無為，百姓的心裏只覺得有個政府的存在罷了；實際上是「天高皇帝遠」，有政府和無政府一樣。

「下知有之」，《永樂大典》及吳澄本皆作「不知有之」；日本本作「下不知有之」，說此意更進一層，更明顯了。我述老子的哲學，先說他的政治學說。我要大家知道哲學思想不是懸空發生。有些人說，哲學起於人類驚疑之念，以為人類目睹宇宙間萬物的變化生滅，「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」這也可見老子尋覓相當名詞的困難。

老子既說「道」是「無」，這裏又說「道」不是「無」，乃是「有、無」之間的一種情境。雖看不見，聽不著，摸不到，但不是完全沒有形狀。不過我們不能形容它，又叫不出它的名稱，只得說

它是「無物」；只好稱它作「無狀之狀，無物之象」，或「恍惚」。這個「恍惚」先是「無狀之狀，無物之象」，故說「惚兮恍兮，其中有象。」後來忽然從無物之象變為有物，故說「恍兮惚兮，其中有物」。這便是「天地萬物生於有，有生於無」的歷史（論象字參看下文第四篇第三章）。

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」是攻擊我們現在所謂文明文化。他又說：「上善若水，水利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。天下柔弱莫過於水，而攻堅勝者，莫之能勝。其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」這種學說，也是時勢的反動。那個時代是一個兵禍連年的時代。小國不能自保，大國又爭霸權不肯相下。老子生於這個時代，深知武力的競爭，以暴御暴，只有更烈，決沒有止境。只有消極的軟工夫，可以抵抗強暴。狂風吹不斷柳絲，齒落而舌長存，又如最柔弱的水可以沖開山石，鑿成江河。人類交際，也是如此，湯之於葛，太王之於狄人，都是用柔道取勝。楚莊王不能奈何那位肉袒出迎的鄭伯也是這個道理。老子時的小國，如宋，如鄭，處列強之間，全靠柔道取勝。故老子提出這個不爭主義，要人知道柔弱能勝剛強；要人知道「夫唯不爭，故天下莫與之爭」。

他教人莫要「為天下先」，又教人「報怨以德」。他要小國下大國，大國下小國，說暫時吃虧忍辱，並不害事。要知「物或損之而益，或益之而損…強梁者不得其死」。這句話有他的天道觀念。他深信「自然法」的「天網恢恢，疏而不失」，故一切聽其自然。物或損之而益，或益之而損，都是天道之自然。宇宙之間，自有「司殺者殺」，故強梁的總不得好死。我們盡可逆來順受，且看天道的自然因果罷。前輩如何看胡適先生對《道德經》的解讀？

答曰：首先，我以為任何一個哲學思想都不是天上掉下來的，也就是說，所有的哲學思想都是承襲自前朝先人的哲學思想，或辯駁或引申，都具有「歷史上的延續性」。老子哲學亦然。其所承續的思想為「三代」的《尚書》與《周易》，而後老子以一個「道」將之統攝起來，堪稱精湛。從這裏往後繁衍，才有老子所謂的「政治哲學」。

其次，老子的《道德經》論及「形上學」的部分不多。這究竟是否為後人篡改，我不得而知，但我總是懷疑「道可道非常道，名可名非常名」的開宗明義對一個以「道」統攝《尚書》與《易經》的《道德經》而言，過於草率。這應該不是「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」這麼簡單，尤其《老子》一書，通篇沒有一個「性」字，豈不怪哉？我們都知道「性」之一字在儒家思想裏非常重要；其三、胡適論「中國哲學思想史」，從周宣王開始論，之前所有論說皆歸屬於「神話」。雖說這麼一個「武斷的原則」是因為胡適以「邏輯」治史，但如此一來，所有必須以「非邏輯語言」敘述的「玄學」，包括《老子》的「形上學」，就不能論了。僅從這點看，我與胡適是不同調的，而他對《老子》的解讀，很多我都不能苟同，尤其「形上學」部分，胡適根本就不能論述。這個部分《我在「知乎」》的「玄學」篇章有所述及，您可找來讀讀。其四、老子的事蹟最早見於《史記・老莊申韓列傳》，但是老子生平卻語焉不詳，出函谷關的行蹤更是個疑問。我的看法是老子與「波斯拜火教」絲縷牽連，他為數不多的「形上學」論說更可找到波斯「光神論」的原始根據。

《懷疑與恩寵的故事》的〈遣百非〉有這一方面的論述，但因理據難尋，所以我僅能以小說的方式處理之。如下：

九、非關文化

這個慕容氏鮮卑族與波斯人胖合成的精神救贖具體地說就叫「苯教」。妳說，說不清是蓮花生在八世紀入藏掃蕩了羣魔，賦予了苯教神祕圖騰的教理，還是苯教以吐谷渾的星占術豐富了婆羅門教密法的魔力，反正神祕圖騰為了傳衍，於是就產生了儀軌，靜中有動，動中有靜，順時針的卍轉出了時間，逆時針的卍轉出了空間，動靜相待中，不能說有甚麼動力在作祟，只是因為西藏高原的風力太厲害了，咻咻地吹著，叫「佛苯」相互認出了彼此，然後一個紅火、一個白煞地結合了起來，當真是「佛苯」參胖，渾淪一氣，天地壹壹，吉凶未見，乾坤壺裏，究竟一如，謂之「宗教胖合」。

非融化

這麼說似乎有些亂了，但是遼西慕容鮮卑族之吐谷渾骨血原本就是亂的，在控制柴達木盆地的三百五十餘年裏，不知殺戮了多少維吾爾族人，更不知融合了多少波斯人的骨血。讓我從頭說起罷。

吐谷渾立國的年代，中國北方受控於拓跋魏，大力推行鮮卑語，而苻堅苻秦與姚秦則延引西域人鳩摩羅什，以中國古典文字去翻譯梵文經典；其時正值中國歷史上著名的魏晉南北朝，周朝以早熟的文化與智慧化宗教上的玄祕經驗為道德的禮儀、再傳至孔子、轉為倫理文化型的理性化宗教，已隨著漢朝「罷黜百家，獨尊儒術」的分崩瓦解而自崩潰於無形，於是老子、莊子與易經的「三玄」取而代之，所以吐谷渾的「宗教上的玄祕經驗」實以老莊思想為基，來烘托其內在奧祕精神的 swastika，並據以描述一個「人類理性所不能企及的宇宙真相」，簡單地說，就是一個「陰陽勾旋、動靜相待」的渾淪世間。

吐谷渾與中土的思想脈絡之所以從這個時候開始分岔出去，就是肇始於鮮卑語堅持與中國古典文字抗衡，但是鮮卑語為抗衡而抗衡的策略，卻令鮮卑語一下子就掉入了波斯語的包夾，因為鮮卑語本身沒有充足的內涵，足以與高度文化的波斯語制衡，於是就在中土著重「般若」思想的文化源流在「儒釋道」的拉扯下漸自融合、而產生「三論宗」的第一個中土大乘佛學宗派時，在鮮卑語節節敗退於波斯語的吐谷渾，卻索性將波斯拜火教的前身 Mithra 與「三玄」結合起來，嘗試以思想影響語言，來收復語言所失去的思想境地，亦即以複沓幻網般的思想包裹住音質分離的語言內涵，而形成了一個不可言說的「原始宗教」。

這原本甚佳，因「波斯拜火教」在創始人查拉圖士特拉的倡導下，本來就希望從 Mithra 的占卜巫術中擺脫出來，走向更有智慧的宗教境界，但隨著大流士王朝的敗落，在沒有理性的指引下，狂熱的宗教信徒迅速地回歸於 Mithra 的神祕與愚昧狀態，於是「拜火教」很快就沉淪了；妳暫時先不要打岔，我知道妳要問些甚麼，我呆會兒會解釋為甚麼我必須用英文字 Mithra 來說這段歷史。這不是我喜歡賣弄，而只是因為這個 Mithra 就像藏傳佛教的咒語一樣，還真不能夠翻譯。

諦聽諦聽。吐谷渾原本有提升Mithra教義的契機，但對「三玄」不能心領神會，反而非常奇特地著迷於Mithra的占卜星占術與巫術，更對驅魔儀軌裏相互支持、抗衡的高亢嗔吶與喃喃自語的咒語狂熱，於是非常詭譎地，語言與思想相互影響的「胖合」關係又再次起了作用，而且因為波斯語隨著大流士王朝的殞滅與Mithra的沉淪，也莫名其妙地敗落了，這下子那個原本要以「三玄」思想來影響波斯語的鮮卑語，反而因為波斯語消逝而沒有了附著，而受波斯語影響的鮮卑語卻又已經失去其語言境地，於是吐谷渾就如此在一個突然失去表達其思想的語言態貌下，整個從內部瓦解了。

吐蕃就是在這個微妙時刻，一舉滅了吐谷渾，否則一個無字無文的吐蕃哪有那麼容易滅掉一個高度文化的吐谷渾？吐谷渾的潰敗在於無法收復鮮卑語所失去的思想境地，不止以前支撐遼西慕容氏鮮卑族的「三玄」思想因為波斯語肆虐而不復存在，而且在Mithra那個堅持善惡分明、光明黑暗相互胖合的觀念入侵以後，以前那個陰陽勾旋的思想開始有了「神性」觀念的依附，好像自始至終，那個「動靜相待」的思想只是一個荒謬的存在，一直在等待Mithra種種占卜、星占術、巫術與驅魔儀軌的出現，而一旦出現，那個被隱藏起來的「渾淪思想」就只能以神性存活於世間了。這就是為何我不能翻譯Mithra的原因，因為Mithra原本就是a yazata under Ahura-Mazda的「胖合」觀念。

非物化

這個「胖合」觀念隨著吐蕃滅了吐谷渾，一股腦地種植進了吐蕃牧民的思想裏，於是這種觀念被具體表現在象雄文明的思想裏，最顯著的就是「苯教」的形成；這固然是因為吐蕃人的「宗教觀」深受地緣因素的影響，不執著於土地的擁有，所以比較適合遊牧生活，卻又極為尊敬大自然的威力，所以迥異於漢族的安土重遷的根性，使得吐蕃的「宗教觀」極易與神話結合，也是吐蕃能夠為吐谷渾同化的原因所在，又是一個「胖合」的愚弄。

持平地說，倘若沒有「苯教」移植了「拜火教」的占卜星占術、巫術與驅魔儀軌而造成了吐蕃文化的獨特性，藏傳佛教不會像今天般如是存在，因為在印度佛學傳至吐蕃之前的四、五個世紀裏，

吐蕃人掃蕩了中土的「般若法門」，不止對佛法中的「般若法門」不甚感興趣，對教理、教諭的詮釋也不充分注意，等於是替印度佛學製造了一個思想的處女地，所以當那些以梵語為基礎的咒語、咒音響起，那個承襲自「苯教」乃至原始宗教的文化心態就起了震撼，進而驚喜，然後就是全面信服了；這對八世紀的蓮花生入藏掃蕩羣魔是一個不可磨滅不可忽視的重要因素，進而掀起「後弘期」的宗教與生活的融合，但也因為這個思想的真空狀況使得「藏傳佛教的宗教生活」從一開始就受到印度佛教的影響，縱使印度佛教在印度已經不存在了，這個影響卻在西藏留存了下來。

這個龐大的宗教團體傳衍了一千多年，生它的是佛，傳它的是僧，但棲落在西藏人身上的卻是混雜了「原始苯教」的佛法教義，所以才有一個「宗教議會」將之轉變為印度佛學的契機，並以梵文為基，研訂藏文；無疑地，這個「佛苯」參胖是文化使然，也是吐蕃的原始宗教與苯教所遺留下來的基礎，而不是佛學理解的不同。

佛學本身沒有差異，就算詮釋角度不同，也不至於產生今天所存在的差異，所以與其說其差異是思想屬性，還不說是文化屬性，但其實佛教子弟們並不甘心，隨時準備策動，從各方面窺伺威脅，甚至侮辱，來激怒那些仍舊相信苯教或民間宗教的信徒，而今日仍舊殘存於西藏的苯教的教理或敘述教理的著作都產生於「後來的藏傳佛教」將之整個吸收以後，所以都隸屬「後設敘述」的論述範疇；但是在吐蕃的「前弘期」，一個沒有經文、甚至沒有語言的時代，苯教就存在了，但僅有儀軌，而且是以消逝的「波斯語」立基的 liturgy，勉強翻譯為「儀軌」，總是在某些生死攸關與危險時刻，去消除那些圍繞在贊普、首腦或領袖周遭而且無端造作的神靈。

這個至今仍舊存在於民間宗教的 liturgy，可以說就是後來因佛教入侵而逐漸建立苯教教理的基石，先以一種文學形式傳播，然後再借鑒佛教經文的分類，而有「甘珠爾」與「丹珠爾」兩大經文集的誕生；當然佛教入侵也是一個「後設敘述」，乃因今日藏傳佛教之規模而泛說，其實當苯教還是雪域唯一的宗教時，甚至連苯教都沒有、而只有原始宗教時，吐蕃吞併了象雄，開拓中亞，所以最早

獲得思想與教理的影響其實是「古波斯拜火教」的神祕教理 Mithraism（光神論）與慕容氏族從中土流遷至柴達木盆地的老子思想 Taoism（道學），或「光神論與道學」參胖的形上思想。

非衍化

這些教理與思想的流入產生了著名的苯教大師與其教理的編纂者。要注意的是，當這些各自在幅員遼闊的吐蕃地區流傳，譬如象雄、吉爾吉特等地，開始組織為一種有系統的論述時，其實已經是一個改革過後的苯教，是一個已經融匯了外來思想的苯教，而不是在吐蕃的原始宗教，但也因為苯教思想的磐踞，佛教傳了多年，都不得其門而入，一直到了八世紀，印度佛教式微，連那瀾陀寺的教義都成了具有婆羅門意味的密教時，蓮花生才因緣湊巧地將佛教引進吐蕃；蓮花生之前，吐蕃也傳入了佛教，但是因與吐蕃苯教格格不入，所以不能融合，而蓮花生掃蕩羣魔，其實是羣魔在蓮花生的佛法裏化生了自己的存在，於是苯教就融入了佛教，而羣魔則以各自的魔法化生為佛教的護法。

蓮花生向苯教的滲透是逐漸完成的，使得苯教從佛教中汲取教理結構，甚至在苯教遭到禁廢之後，其教理已經被記載於「伏藏」之中了，其被降服的守護神也一一成了佛教的護法；而在「佛苯」參胖、而苯教也允諾將在未來世以熱忱捍衛佛法的同時，苯教本身神祕實質的代表 swastika 也被收入了佛教，也就是說，他們的皈依使得一個當時新引入的「藏傳佛教」得以在舊的 swastika 世界上建立一個融合了「正反」swastika 的卍象世間，但所依憑的卻是老子的「反者道之動」的觀念，否則這個一直在吐谷渾族裏繁衍的「卍」象，根本就不得其反。

蓮花生對初始藏傳佛教的傳衍，最大的貢獻即在他巧妙地修改了當時印度的密宗儀軌與巫術，將之融入吐蕃苯教的神話、儀軌與驅魔咒語，使印度金剛乘巫術的豐富遺產在吐蕃找到了一片沃土，而得以生長、發展與繁衍，故從「印度密乘」的繁衍來說，蓮花生居功厥偉，因為當時的第八世紀，印度佛教幾乎已在印度絕跡，剩下的餘燼可說都是一些摻雜了婆羅門教的神祕瑜珈修習與巫術遺產的混雜思想；這麼一個混雜「思想與儀軌」的結構在印度逐漸強大起來的印度教土壤裏不得繼續傳衍，

卻巧妙地在歷史的愚弄下，於瀕臨分崩瓦解的前夕，由寂護、蓮華戒與蓮花生陸續帶到吐蕃，但是就當時的吐蕃文化來說，蓮花生在吐蕃大力深植印度佛法，並以極為激進的掃盪羣魔方式取得了前行者所沒有的效果，卻是一個「反文化」的角色，他的名聲也因此到了第十一世紀才被佛教子弟所肯定，不過這是因為後來的佛教發展，而不是蓮花生所帶進的文化新潮衝擊。

我可以這麼說，西藏雖然一直都是以立基於梵文的藏文來詮釋印度佛學，但從蓮花生大師掃蕩羣魔的第八世紀過來，那批傳遞印度佛法的那爛陀寺高僧其實早已受到波斯語的薰陶，甚至已經受到伊斯蘭教理夾雜於婆羅門教的浸蝕，所以他們並不是在吐蕃掃蕩羣魔，而是在尋找一種超乎梵藏，而能夠結合密法的語音，而這個語音卻意外地被發現存在於吐蕃苯教的儀軌與驅魔咒語裏，所以與其說蓮花生修改了印度的密宗儀軌與巫術，使之融入苯教的儀軌與驅魔咒語，還不如說「火的光明象徵」使得「已經消逝的波斯語」重新存活於「梵文」或「藏文」所不能詮釋的「原始物質」裏，其因甚為簡單，因為「梵文」或「藏文」的文字內涵並沒有「原始物質」的觀念，所以必須借助「波斯語」來傳遞「原始物質」的概念，更因「原始物質」窮考物趣之生起，在根本上否定了文字的造作或「心」的相應。這也是為何我說老子思想緣自波斯思想，因為老子的「窈兮冥兮，其中有精」，就是在解說一個全然裸露的「原始物質」。

妳說這個就叫「語言形式與精神內容的牉合」，用來說明「形式與內容」原本毫無連繫，但是一旦結合起來就不再能夠分割的一種緊密勾旋的關係；特別要注意的是，後來的噶舉派「大手印」或寧瑪派「大圓滿」所強調的「隨心應量」，甚至格魯派的「中觀思想」，雖然都在「心、心所」如何在「空、明(火)」展現有所爭論，其所注解的其實是「本身存在的、實質的心」與「感受經驗所表現出來的心」如何牉合的問題，以及牉合起來的整體如何不讓隱藏了起來的半體不脫失其當初組合整體的動機與因緣；這個「牉合」用語言說不清，因為這個「空、明(火)」在骨子裏其實就是「兩個消逝的梵文與波斯文」在「形式與內容」裏的全面結合，是「唯心與唯物」的全面結合。

我再以「四大」的作用來說老子論述「形上學」限囿於名相難覓的尷尬。「水火」一濕一暖，互攝互熟，一旦胖合，潤之鼓之，其之肇始乃緣自「地風」之胖合，一堅一動，互摩互盪，動靜相待之間，互持互長，倏忽不動了，但不是文字不動，而是字象在「四大胖合」的作用下忽然就不動了，於是我也就明白了善現菩薩說「文字陀羅尼門」的意義，入文字流，回溯字象，而後出文字，亡其所敘，方可不執著於「文字敘述」。

我知道這個文字生成現象叫作「入流亡所」，是「四大胖合」的具體呈現。當然「四大胖合」是藏文的說法，與中土的「四大假合」沒有不同，但它除了說明「地水火風」的假合以外，還說明了「四大」一旦假合，就不可分割，尤其「水火」不可分割，「地風」也不可分割，而就在不可分割的「水火」與不可分割的「地風」又胖合成不可分割的「地水火風」之時，「地水火風」就一動不動，但又幾動微動，於是大千世界就在其間顯現，謂之「四大造色」。

但不要忘了，這個「四大造色」的說法是在「印度佛學」傳入吐蕃以後所衍生的理論，卻不是吐蕃滅了吐谷渾時的理論；吐谷渾留給吐蕃的是一個參胖了「道學」與Mithraism的形上思想，所以「地水火風」是以「坤坎離巽」的形象存在於「光神論與道學」裏；老子承襲「易經」時，顯而易見地，不在Mithraism上多作詮釋，只說「道之為物，惟恍惟惚」，充其量只在Mithraism之「物」裏說「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」，然後將這個「胖合」描繪為「窈兮冥兮，其中有精」，而因為這個「有精」就是Mithraism，所以老子就以「其精甚真，其中有信」做下了總結，也就是說，「光神恍惚，其中有『道』的信息」。

當然我這麼一個承襲「藏傳佛學」的僧人竟敢胡言亂語，說老子的「道」就是「光神」，豈非遭人非議？但我說這個，真是誠惶誠恐，卻也對中土人士自古以來就將「恍惚」或「惚恍」稀裏糊塗地攪和在一起，非常不以為然。如果妳不責怪我的多事與強作解人，我願在此透露一點訊息。這其實很簡單，「恍」就是「心與澄明現象同時產生」，其「心」即「忄」，其「光」的「澄明現象」原本

就是「火在人上」的「光明意」；「惚」也沒有不同，原本就是「心與微動氣息同時產生」的狀態，其「心」即「忄」，其「忽」原為「心」的「氣出形」，也就是「心氣同源」之意。

我這個說法可以老子另一個說法來佐證，「吾不知其名，字之曰道」，也就是說，當老子應允函谷關令尹喜，以口述的方式演繹「老子」之時，有鑒於尹喜聽不懂Mithraism，所以就把這麼一個「惟有光明，惟有心氣」的「光神」以「道」之一字混之，曰「夷」、曰「希」、曰「微」，因三者不可致詰，所以混而為一，更以其「混」而說「惚恍」；遺憾的是，這麼一個「惚恍」或「恍惚」，甚至「惟恍惟惚」讓中土人士批判為「迷離悄恍」，以至「光神」如坐千年長夜一般。

非迎拒

這個「惚恍」或「恍惚」不是一個迎拒現象，而是老子在「心與澄明現象同時產生」與「心與微動氣息同時產生」互迎互拒成「渾淪」現象時，以「存象不遷」的理論，再將「恍」與「惚」迴上為「象即無象」的論說，當真波瀾壯闊。只不過，從這個「夷、希、微」的「無象」再迴上，就進入了Mithraism的「澄明」論說，非常不容易描繪，所以老子才以「吾不知其名，字之曰道」含混之，但卻是將「象即無象」轉化為「無象是象」的關鍵，亦即被「心」所演繹的「無象」只能是「象」。

從這裏一看，就一目瞭然了。「道之為物，惟恍惟惚」所說的不是「象即無象」的「恍惚」，而是「無象是象」的「恍惚」；這是老子以不同層次的「恍惚」描述將「破斥現象的有無」一轉而為「破斥現象的是非」，所以接下來先以「惚兮恍兮，其中有象」破斥現象的是非，再以「恍兮惚兮，其中有物」重構「澄明現象」，但因其「物」乃一種澄亮的裸露淨覺，所以老子說「吾不知其名，字之曰道」；其時，「渾淪」已經微動，粗糙的心意已經開始營建，層疊的概念已經開始活躍，但仍舊澄明燦然，故曰「窈兮冥兮，其中有精」，再說一遍，這裏的「精」是「無象之象」由虛住的「燦然淨覺」裏生起的「精」，所以是一個「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」，而這個「惚恍」之「精」甚真，「其中有信」，是為「繩繩不可名，復歸於無物」的「燦然淨覺」。

倘若「無象之象」被執其為有，「器世間」就整個現前了，唯有當「無象之象」被否定被保任被虛住，「燦然淨覺」才能顯現出「燦然的本性」來，謂之「恍兮惚兮，其中有物」；只不過，這裏的「恍」是「光明本體」，不是被覺知的「光明現象」，這與妳所說的「被衣服所遮蓋的人體只能是『裸露』」，異曲同工；而這裏的「裸露」乃「道之為物」之「物」，乃「原始物質」的「物」，更是佛法中完全沒有提到的「物」，也只有在這個地方談「心物合一」，「佛玄」才能真正地結合。從「光神」恍惚到「淨覺」惚恍，「光明」的本體與現象固結如孿如，是為「『道』的信息」。

反詰：只能說先生文字每看一次都有新的啟發。惡行屬於強者和具有美德的人。因為卑劣的、低賤的行為屬於屈從者。羣畜在這方面美化了自身的羣畜本性，並感到心安理得。有人用優美的言詞來形容這種「愜意感」作出的判斷，於是產生了「道德」。但是人們注意到了羣畜對一切真正的人的憎恨。話說先生，請教您對尼采以「權力意志」或者說「生命本能為本體」去破斥基督教道德（市俗道德），以及對尼采的「超人、末人、權力意志、永劫輪迴」等思想的看法。我看「查拉圖斯、權力意志」等書，扭轉了我長期以來對中土哲學的一些看法，甚至說尼采的「超人衝撞」，在我看來是以極端的「我執入道」，與佛教的「涅槃寂靜」猶如一體兩面。

答曰：我的看法是「常居卑下」是「忍辱波羅蜜」的具體實踐，不見得屬於「屈從者」，只能說是修行者砥礪自己往「淨覺」驅動的一種修行方法。「如來藏」不動，虛而不屈，既無「能所」，又不能覺察「淨覺」本身是即「涅槃」，一旦覺察，「能所」分離，「阿賴耶識」即動，「淨覺」本身清晰與純粹覺察的真實本性反而不能安住，「如來藏」乃受制於「淨覺」的能量和內在力量，「動之微」乃起；此時，「幾」已動，「勢」已成，「藏識」於焉急奔而下，人類乃受制於「意念」，動而愈出，「輪迴」乃成。這麼一看，「如來藏藏識」其間有「幾」，其「幾」不動，動靜相待，於是「如來藏」與「藏識」二相，了然不生，是之謂「如來藏」，如若「如來藏」知其已生，則「藏識」就只能促生，動靜不再相待，「如來藏」亦只能競流為「藏識」，大千世界乃成。

這個「如來藏藏識」以我的愚見，與中土哲學思想的「彌綸」類似，虛而不屈，是一個「止於其所當止」的「道德」意識。我不太相信尼采以「權力意志」或「生命本能」能探索真正的「道德」意識，起碼不能臻其中土的「道德」意涵。

「輪迴與涅槃」一切現象原本均在「本有澄明心」其中生起與融入，而「本有澄明心」原本就是一種「不造作」的澄明，因不依因緣和合而生起，故無能所，如如不動，其「持續而恆常的狀態」廣大遍滿，無始無終，猶若虛空，本來清淨，自然現前。這個「輪迴與涅槃」才是一體兩面的意思，與「極端的我執入道」無涉。

反詰：我是不太信中土的「如來藏」佛教，因為我不相信證悟，畢竟「如來藏」無論與「上座部」還是「中觀」、「唯識」皆直接衝突，在大乘「五蘊」論說過「諸法法性，法無我性」，「如來藏」的產生，感覺受到道家影響頗深。

答曰：從義理上來看，「如來藏」還是可以自圓其說，只是必須與「藏識」合稱，曰「如來藏藏識」，單以「如來藏」一詞來說，「如來藏」無異「藏識」；這與西方宗教的「God」一樣，須與「Lucifer」合稱，曰「God-Lucifer」，單說「God」一字，這個「God」無異「Lucifer」，可惜外國人不懂，成天以「God」之名說事，其實說的都是私己對「God」的污蔑，是謂「Lucifer」也。

反詰：前輩說的「如來藏藏識」，指的是轉「阿賴耶識」成「如來藏識」嗎？還是指「一心開兩門」的「心真如門」還是「心生滅門」？對於「God-Lucifer」這種說法，我英語不行，對於其用法無從評價。

答曰：「轉識成智」是「唯識學」論「阿賴耶識」的想盼，但究竟其論是否可轉「阿賴耶識」為「如來藏藏識」，那就見仁見智了。「唯識學」大師認為是可以的，但我認為還差一口氣，起碼以現今玄奘翻譯的「唯識學」版本是不可以的，當然最近出現了一個安慧版本的「唯識學」，據說可以破護法一脈的「唯識學」，而臻其「如來藏藏識」的蘊藉。這個我就不知道了。也許罷。安慧與護法

原本就是兩個不同的「唯識」論述。至於「一心開兩門」的「心真如門、心生滅門」我覺得「還滅」的思想推衍到最後，其實「流轉」即「還滅」、「還滅」即「流轉」，兩者一起俱起，其間有「幾」動而不動，一動，「如來藏藏識」只能為「藏識」，不動，「藏識」才可還滅於「如來藏」，是曰「如來藏藏識」，「唯智」也，無生無滅，如如不動也。

反詰：「轉識為智」也只是轉「阿賴耶識」為「大圓鏡智」，沒聽過轉成「如來藏」的說法。「唯識學」也不會承認「阿賴耶」可以轉成不生不滅的「如來藏」，畢竟在「成唯識論」記載，「無有餘涅槃」的阿羅漢都會舍「阿賴耶識」，更何況「阿賴耶識」屬於「識蘊」，那就必然有生滅，在「楞伽經」記載，佛說「如來藏」是因凡夫畏無我，類似於大人騙小孩這種，只能說「如來藏」體系可以自圓其說罷。

答曰：「轉識成智」是否可轉「阿賴耶識」為「如來藏藏識」，我只是猜測。誠然如是「如來藏」緣起以「真如」緣起來看，「真如」在煩惱中攝藏如來一切果地上的功德其實超越了「法相宗」所歸納出來的「大圓鏡智」，而證悟「四智」的阿羅漢雖然不再受「苦集滅道」之苦，但是「生滅」現象仍舊存在，唯其「無智亦無得」，才可臻其「如來藏藏識」。這個細微差別，我想就是「大乘」與「小乘」之別，而「唯識學」的「三性三無性」能否搭建一條轉「阿賴耶識」為「如來藏藏識」的理論，我就沒有深入研究了。我的看法是僅從「三性三無性」之名詞來觀察，當「遍計所執性、依它起性、圓成實性」轉為「三無性」，「生滅」現象是可以止歇的。這應該是「大圓鏡智」轉為「如來藏藏識」的唯一可能，至於如何轉，或許安慧一脈的「唯識學」可以自圓其說。

反詰：「三性三無性」我認為對著金剛經這段話：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」無非顯示「法我二空」之理，和「如來藏」感覺上沒有關係。安慧一脈的「唯識學」沒有了解過，不過單論「如來藏」的話，和「數論派」或「婆羅門教哲學」應該是非常相似的，話說《薄伽梵歌》這本書在「婆羅門教哲學」的地位，前輩您如何看？

答曰：我對《薄伽梵歌》、《四吠陀》、《奧義書》都沒做過深度的研究，只因印度佛教沿自婆羅門教，所以概略了解了這些原始印度經典的論述要旨。以《薄伽梵歌》的論述策略來看，由兩軍對壘的肉體銷亡，轉至「物質、精神」之辨正，然後由此衍生了「知識行動，善惡，感官靈性，禪定神靈」的詮釋，藉以襯托出來「梵（Brahma）、最高靈性（adhyātma）、業（karma）、我（ātma）、最高存在（adhibhūta）和最高神靈（adhidaiva）」等諸概念，以便解釋「死亡、永生」的「萬有內在神論(Panentheism)」。其對話隱藏了「二元論」的論說，甚至因為其執意「善克服惡」的論說，而有「半二元論」的假設，但對「時間」、「原始物質」等均無法論述。這是我的粗淺瞭解。

佛教在此引用了蓮花出污泥而不染的概念，但對三摩地（禪定）的修練過程，打破了「梵」是至高無上的存在，而引介了「複宇宙」的概念，所以諸多「神」的示現，「自性、神我」的意識，或「幽、明」的自然屬性，「神聖、邪惡」的人類本性，「信仰、思想、行為、習性」的人類屬性等等概念，逐一破解，而達到「無相、無性」的解脫境界。

這裏的玄機是《薄伽梵歌》成書約在公元前五世紀至公元前二世紀，晚了「祆教」(約在紀元前六至七世紀之間)大約兩百年到五百年，所以《薄伽梵歌》引用的概念脫離不了「祆教」，甚至「光神論(Mithraism)」與「道家玄學」。「道家玄學」暫且不論，「祆教」由「瑣羅亞斯特(Zoroaster)」所創，奉波斯古經為經典，認為「火、光明、清淨、創造、生」為善，「黑暗、惡濁、不淨、破壞」為惡，所以又稱「波斯教、拜火教、陰陽教、明教」，抱持一種「半二元論」思想，並將「二元論」以兩種對立的概念詮釋宇宙現象的說明提升至一個「善克服惡」的論說，故曰「半二元論」，更以其「半」，可破「二元論」，入「彌綸」。

這個「善」的神靈就叫阿胡拉•瑪茲達（Ahura Mazda，意即神聖知識），而「惡」的神靈名叫阿里曼(Ahriman)，二者都是「時間之神楚爾凡」所生，卻互相鬥爭，鬥爭的結果，善必勝惡。人可以在善惡兩神之爭中，自由選擇，決定自己的命運。「道家玄學」承襲了《易經》思想，以「物、象」

之糾葛來隱喻「阿胡拉・瑪茲達」的象徵，曰「道之為物，惟恍惟惚。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。」其「信」者，「光神論」者是。其之所以可以論述，乃將「時間之神楚爾凡(Zurvan)」轉化為「長爻、短爻」相互疊起所形成的時位。

這些論述，我在《四十減一》的「三序」裏都有所論及，或可看成我迴避《薄伽梵歌》、《四吠陀》、《奧義書》等書，對「二元論」所做的詮釋罷。您可上http://binmaulin.com下載之。

三年前，我回覆「知乎」的一個問題。「如來藏」（Tathāgatagarbha）和「佛性」（buddha-dha^tu）這兩個詞之間的關係，從梵語上看，這兩個詞不是一致的，但中土佛教直接將二者劃上等號當如何理解「如來藏」和「佛性」的關係？又「如來藏」向「佛性」一詞的轉換，是怎樣完成的？

我說，我也不懂梵文，但從「真如」的翻譯來看，不生不滅之實體就叫「真如」，而「佛性」為一個能夠覺悟成佛之性，所以「真如」與「佛性」同體異名，然而「真如」的「理體」實為「如來藏」，是不可言說的，能說的才是「藏識」，所以我的看法是「佛性」是從眾生的本位上說的，所以「涅槃經」有「一切眾生悉有佛性」一說，但眾生有「佛性」，不等於眾生可以在煩惱中，攝藏如來一切果地上的功德，故有「變異」，而「如來常住，無有變異」，就名曰「如來藏」，所以說「如來藏」連「藏識」都含藏於內，曰「如來藏藏識」，而眾生藉假修真，故以「藏識」修證一個無可分別的「如來藏藏識」，其所依憑者，「一切眾生悉有佛性」也。這個說法其實與「思想本體」與「思想實踐」的說法相同。我就不再另外作答了。

反詰：話說先生對「格魯派、寧瑪派、嘎舉派」等藏傳佛教，「自空他不空，他空自不空」的兩種理論，以及其修行方法的看法(大圓滿、大手印等)，其「壇城」和其它儀軌是否有道教的元素的影響。除了格魯派，感覺其它宗派都收到了「如來藏」佛教的影響。

答曰：要論證這個，得費點功夫，因為佛教入侵吐蕃是一個「後設敘述」，乃因今日藏傳佛教之規模而泛說。其實當苯教還是雪域唯一的宗教，甚至連苯教都沒有、而只有原始宗教的時候，吐蕃

吞併了象雄，開拓中亞，所以最早獲得思想與教理的影響其實是「古波斯拜火教」的神祕教理 Mithraism（光神論）與慕容氏族從中土流遷至柴達木盆地的老子思想 Taoism（道學），或「光神論與道學」參牉的形上思想。

這些教理與思想的流入產生了著名的苯教大師與其教理的編纂者。要注意的是，當這些各自在幅員遼闊的吐蕃地區流傳，譬如象雄、吉爾吉特等地，開始組織為一種有系統的論述時，其實已經是一個改革過後的苯教，是一個已經融會了外來思想的苯教，而不是在吐蕃的原始宗教，但也因為苯教思想的磐踞，佛教傳了多年，都不得其門而入，一直到了八世紀，印度佛教式微，連那瀾陀寺的教義都成了具有婆羅門意味的密教時，蓮花生才因緣湊巧地將佛教引進吐蕃；蓮花生之前，吐蕃也傳入了佛教，但是因與吐蕃苯教格格不入，所以不能融合，而蓮花生掃蕩羣魔，其實是羣魔在蓮花生的佛法裏化生了自己的存在，於是苯教就融入了佛教，而羣魔則以各自的魔法化生為佛教的護法。

蓮花生向苯教的滲透是逐漸完成的，使得苯教從佛教中汲取教理結構，甚至在苯教遭到禁廢之後，其教理已經被記載於「伏藏」之中了，其被降服的守護神也一一成了佛教的護法；而在「佛苯」參牉、而苯教也允諾將在未來世以熱忱捍衛佛法的同時，苯教本身神祕實質的代表 swastika 也被收入了佛教，也就是說，他們的皈依使得一個當時新引入的「藏傳佛教」得以在舊的 swastika 世界上建立一個融合了「正反」swastika 的卍象世間，但所依憑的卻是老子的「反者道之動」的觀念，否則這個一直在吐谷渾族裏繁衍的「卍」象，根本就不得其反。

蓮花生對初始藏傳佛教的傳衍，最大的貢獻即在他巧妙地修改了當時印度的密宗儀軌與巫術，將之融入吐蕃苯教的神話、儀軌與驅魔咒語，使印度金剛乘巫術的豐富遺產在吐蕃找到了一片沃土，而得以生長、發展與繁衍，故從「印度密乘」的繁衍來說，蓮花生居功厥偉，因為當時的第八世紀，印度佛教幾乎已在印度絕跡，剩下的餘燼可說都是一些摻雜了婆羅門教的神祕瑜珈修習與巫術遺產的混雜思想；這麼一個混雜「思想與儀軌」的結構在印度逐漸強大起來的印度教土壤裏不得繼續傳衍，

卻巧妙地在歷史的愚弄下，於瀕臨分崩瓦解的前夕，由寂護、蓮華戒與蓮花生陸續帶到吐蕃，但是就當時的吐蕃文化來說，蓮花生在吐蕃大力深植印度佛法，並以極為激進的掃蕩羣魔方式取得了前行者所沒有的效果，卻是一個「反文化」的角色，他的名聲也因此到了第十一世紀才被佛教子弟所肯定，不過這是因為後來的佛教發展，而不是蓮花生所帶進的文化新潮衝擊。

我可以這麼說，西藏雖然一直都是以立基於梵文的藏文來詮釋印度佛學，但從蓮花生大師掃蕩羣魔的第八世紀過來，那批傳遞印度佛法的那爛陀寺高僧其實早已受到波斯語的薰陶，甚至已經受到伊斯蘭教理夾雜於婆羅門教的浸蝕，所以他們並不是在吐蕃掃蕩羣魔，而是在尋找一種超乎「梵文、藏文」，而能夠結合密法的語音，而這個語音卻意外地被發現存在於吐蕃苯教的儀軌與驅魔咒語裏，所以與其說蓮花生修改了印度的密宗儀軌與巫術，使之融入苯教的儀軌與驅魔咒語，還不如說「火的光明象徵」使得「已經消逝的波斯語」重新存活於「梵文、藏文」所不能詮釋的「原始物質」裏，因「梵文、藏文」的文字內涵並沒有「原始物質」的觀念，所以必須借助波斯語來傳遞「原始物質」的概念，更因「原始物質」窮考物趣之生起，在根本上否定了文字的造作或「心」的相應。這也是為何我說老子思想緣自波斯思想，因為老子的「窈兮冥兮，其中有精」就是在解說一個全然裸露的「原始物質」觀念。

這個就叫「語言形式與精神內容的牉合」，用來說明「形式與內容」原本毫無連繫，但是一旦結合起來就不再能夠分割的一種緊密勾旋的關係；特別要注意的是，後來的噶舉派「大手印」或寧瑪派「大圓滿」所強調的「隨心應量」，甚至格魯派的「中觀思想」，雖然都在「心、心所」如何在「空、明(火)」展現有所爭論，其所注解的，其實是「本身存在的、實質的心」與「感受經驗所表現出來的心」如何牉合的問題，以及牉合起來的整體如何不讓隱藏了起來的半體不脫失其當初組合整體的動機與因緣；這個「牉合」用語言說不清，因為這個「空、明(火)」在骨子裏其實就是兩個消逝的梵文與波斯文在「形式與內容」裏的全面結合，是「唯心與唯物」的全面結合。

我在這裏規避了「自空他不空」、「他空自不空」的論述方式以及這樣的理論是否受到「如來藏」思想的影響。我的看法是，當理論深邃到「心、心所」如何在「空、明(火)」展現或「本身存在的、實質的心」與「感受經驗所表現出來的心」如何牉合以及牉合起來的整體如何不讓隱藏了起來的半體不脫失其當初組合整體的動機與因緣，其實都只是如何運用特定「名言」以解釋不同的修行方法而已。

以我所熟悉的「大手印」來做個解說。明顯地，「大手印」的四個修行步驟，第一個「專一瑜珈」也就是中土的「止」，告誡行人以「止」來尋覓「心」的專注，第二個「離戲瑜珈」卻是中土的「觀」，以令行人在「觀」中安住，再經「心」的安歇與穩定來對身旁事物的現起追根究柢，第三個「一昧瑜珈」就直截進入這個能所同源之「心」，以令憧憧往來於身外事物之心，直取這個朋從爾思之「心」，但由於「心」不能入，或於入處必有所緣，所以就以一個令「心」分心的棒打喝罵的方式讓不間斷的「淨覺」在前念與後念之間的空隙生起，以令一切現象都融入「本有澄明心」，而當一切身外現象都只是心的反射時，一切現象都變成了「無象」狀態，於是「無修瑜珈」從「象本無象」入手，令心立時斷念，不動於「象」，「象」乃獨化於一個無處可去之心，是謂「大徹大悟」。

當然這個「大手印」的解說只能說明「噶舉」與其它「後譯教派」一樣，均隸屬於「噶當」傳承，只不過在「空性」的體驗上，有了區別而已，但卻不能以之詮釋「前譯教派」的「大圓滿」，更不能還原於中土禪宗的「頓悟」法要。「格魯」直接承襲所有法教，所以又稱「新噶當」傳承，只不過，到了「無修瑜珈」的境地，所有的言說都不存在，而修行法要亦無存在的必要，行人明澈通達，離開法要言說，卻又不離不即，無妄念無淨覺，然後驟然擊心，忽如樹枝脆折，一啪直指淨覺。這個就是中土禪宗的「頓悟」法門，因為「本有澄明心」原本就是一種「不造作」的澄明，因不依因緣和合而生起，故無能所，如如不動，其「持續而恆常的狀態」廣大遍滿，無始無終，猶若虛空，本來清淨，自然現前，「輪迴與涅槃」一切現象，均在其中生起與融入。此時強分中土與西藏，強分「大手

印」與「大圓滿」，強分「心」與「物」，又強分「意身」與「幻身」，都只能讓「開悟」機緣悄然地從眼前溜走。這個「本有澄明」，我曾經翻譯如下，「Pellucid gold in the eyes of branching forth」，試著以一個「無心」的詮釋，在緊要關頭以「色塵」對我的「眼根」發生了「樹枝脆折」的阻撓。

反詰：拜讀前輩文章，「原始物質」這個概念，感覺上更像是「數論派」的「自性 prakrti」處於未顯狀態的「原初物質」，「祆教」感覺上「光明神、黑暗神」對應不上這個概念。話說如果說猶太教是「基督教、穆斯林」之源，那麼這麼看「祆教」，應該是猶太教之源。

答曰：我是這麼看的。「原始物質(prakrti)」是老子對「物」的詮釋，有多層次的涵義，泛指一切有形的個體，舉凡所有我們能夠看見、碰觸、感覺的「物質」或所有我們能夠體驗、覺知、感受的現象，譬如「記憶」、「知識」、「文字」、「道之為物」、「歷史」、「身體」、「腳步聲」、「氣」、「心不相應行法」等等，都可一併涵蓋在內，所以「物」的存在性、作用性、無常性、關聯性、音韻性、圖符性，甚至只是一個以「空性」為注解對象的詮說，都能稱為「物」。

只不過在這麼一個廣泛的「物」的定義下，「氣、脈、明點」這種修行專用的「心所」也就被涵蓋了進去，甚至「光明」或「澄明」也可以被詮釋為一個「物」，於是一個僅僅是指引「光明」的「嚮明」也被涵蓋了，這下子，「空、明」這種很難為外人所覺知的修行境界也就籠統地以「物」來涵蓋，當然這麼一個「原始物質」就使得任何要辯解「物」的學人有些裹足不前，因為「原始物質」的論說太詭譎，能夠深入探索的學說不多，於是就有了「自性」或「動靜相待的原初狀態」等名相，言其所不能言了。話雖如此，但我有些害怕「原始物質」這種話題，更害怕每次辯解「原始物質」，一個佛學所不能敘述的「原始物質」將不再容得下我這個佛子。

至於「祆教」是否為「猶太教」之源，我想就是為何尼采寫下「查拉圖斯特拉如是說」的神祕想盼罷。我覺得尼采要說的其實就是「光明神」與「黑暗神」的概念。

反詰：只能說前輩文章每次看都受益匪淺，最近拜讀了您的「慧能與玄奘」。我是認為「數論派、耆那教、佛教」這些印度哲學比中土哲學有意思多了，中土哲學也只能說一代不如一代。尼采在我看來，橫掃了以理性為本體論的「形而上學」，話說尼采與薩特、海德格爾的「存在主義」，前輩感覺有沒有內在聯繫？有哪些其實學界早有定論，但坊間卻一直喋喋不休的歷史問題？

答曰：我以為從先秦以降，中土的哲學思想就一路偏頗了。這裏面的原因很複雜。首先當然是秦始皇的焚書坑儒，其次是戰國末年的河上公轉易經為易緯，然後是司馬遷不敵董仲舒，或古文經學潰敗於今文經學，於是還滅的思想整個轉為流轉的思想，一直都今天都沒有恢復的跡象。這是我倡行將今日的「文學」重置於「玄學與經學」之間的原因。還滅也。

至於西方的「形而上學」，尼采、海德格都很傑出，沙特可能要差一些。但說到底，整個西方哲學思想都離不開希臘，要論「形而上學」，只能結合「聖經」。這個可能就是其內在聯繫罷。斯賓諾沙好像曾經突破了這個瓶頸，但後繼無人。

反詰：斯賓諾沙我記得好像是「泛神論」，話說為甚麼論西方「形而上學」需要結合聖經，以至於斯賓突破了甚麼瓶頸？我是認為追本溯源，離不開古希臘哲學。薩特的話，我記得在他的「存在與虛無」把海爾兩兄弟的哲學體系批評得不行，前輩您如何看「存在主義」的這種傳承？話說前輩您對中美近期的動作怎麼看？

答曰：我想斯賓諾沙的「泛神論」是後人給他的詮釋。他的「形而上學」追求的是真理的統一性，而直趨本質的論說，然後在這個基石上，去探索「神與自然」本質上的異同。這個論調逐漸進入「心物合一」的探索，也逐漸與尼采的「權力意志」或叔本華的「生存意志」類同。

這是我的粗淺了解。至於「存在主義」我覺得是西方哲學思想的統籌。我個人傾向於以海德格的mit-da-sein來詮釋「本質與存在」的「即起與俱在」。現在來論「存在主義」，好像過時了，但我覺得第二波的「存在主義」將會在未來世復甦。其因即「存在與非存在」的「即起與俱在」有一種

盤桓而上的力道，可以直趨思想的究竟。當然我這個想法仍舊不成熟，甚至很幼稚，所以我就寫下了「懷疑與恩寵的故事」，以文學的手筆來探索十七世噶瑪巴的認證風波是否可以探索「本質與存在」的究竟。這種論述方式也是「存在主義」的文學表達，沙特、卡謬都是箇中翹楚。

中國已經回不去以前的快速發展景象了。國內的資訊封鎖扭曲了事實真相，我多次在「知乎」上糾正，遭來了管理員的警告，所以就閉嘴了。基本上說，從金融、地產、外貿都會有一個翻天覆地的變化，甚至政治與軍事也將會有一個長期的抗衡。我聽說大陸層峰已經準備重啟上山下鄉、內循環經濟那一套。那就是文革復辟了。您要早做準備。這裏有篇短文可以解釋我對本質與存在的論說。

反詰：目前就我看來，民族主義和階級對立的意識形態正在空前高漲以及有強制徵兵的可能，李克強反對閉關鎖國，但奈何不了習近平，只能看看菲律賓等國家的移民政策，可以的話，遠離這裏才是最好的選擇。

前輩關於「心物一元」的論述，令人贊歎，不過「心物一元」，我感覺在道家、佛教都沒有過這種理論，正如前輩所說佛家沒有「物」的概念，道家沒有「心」的概念，叔本華我昨天大略又看了一下，確實和尼采等人不是一個等級的，無非是站在康德肩膀上的巨人。

答曰：在這裏做個澄清。佛家由「心」入手，建構「生死輪迴」的理論，但是修行則由「身」入手，循序漸進，嘗試以「心」破除人類對「身」的執著；如果這個「身」就是「原始物質(物)」，那麼不論從任何「有形身、原始身、智慧身、金剛身」入手，應該可以還原「原始物質」的理論。

中土的「幾」也一樣，都是一種「物」的概念。何以故？「身」既為「物」，由「物」入手，「太易、太始、太初、太素」歷歷分明，與由「心意識」入手的「集起、思量、了別」當然不同。

縱是如此，「心」卻不應與「細微的氣息」或「純潔的呼吸」區別開來；這個「細微的氣息」就是「內息」，而「純潔的呼吸」即是「內呼吸」，其「心動」與「息動」在本質上是相同的，又稱為「幾動」，是「動」的本相，一動愈動，不動則虛而不屈，當然「欲不欲」之間的「幾」也是一樣

的。想來瑜珈行者藉由冥想、感受和修習將「意身」轉化為「智慧身」雖是一種淨化「業」的過程，但其層層之轉化卻是「幾」的影響，在本質上與「業」並無區別；如果這些「身」都是「物」的一種形式，那麼在現在這個「唯物論」或「物質主義」肆虐的「後現代」社會，如何提升「物」的境地，建構「幾」的理論，然後循序漸進，破除人類對「身」的執著，的確有其方便之處。「心、身」若即若離，倘若不彼此牽扯，則可同時獲得「心、身」的自由，甚至當「心」轉化為「淨覺」時，「心」固然出現了特有的「光明」，但「幾動不動」的狀態卻是在一個所謂的「明點」之處，所以藏傳佛學整套「氣、脈、明點」的理論其實是建構在「原始物質」的觀念上。

反詰：中國朝代為甚麼大多持續兩百多年，不會超過三百年？話說前輩您對這篇文章如何看，因為我對人文社科建立得很少，所以對其言論不敢下定論。

「先天五太」我記得出自「周易乾鑿度」，是「經讖緯神學」，這個理論是否不太可信，是否和用分野，「爻辰，卦氣，先天太極圖，河圖洛書」等解釋「易」一樣，把「易」的理論給帶偏了？而且「先天五太」我感覺只是「天地生成」的五個階段，又如何由「物」入手呢？不過前輩所言修行由「身」入手，讓我想到了「四念處」。話說前輩所說讓我想到了「明點、三輪七脈」這些可能屬於「原始物質」的觀點，是否就是「心能轉物」？

答曰：這裏所說的朝代更迭為朝廷建制，兩百年或三百年，意義不大。國家主義、土地分配對人文發展的影響也不是絕對的。我傾向於方東美教授的說法，自古以來，中國的人文與思想發展一直呈現一種「波浪型」的狀態，而所有的朝代更迭都發生在人文與思想發展的波浪谷底。至於這個浪波為一百年或兩百年其實是無關緊要的，否則南北朝約六百年的動盪就不能解釋了。

反詰：話說前輩道家由「物」入手，是否有「心物一元」或者「心和性」的概念呢？敢問心齋一說。仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

「有機械者必有機事，有機事者必有機心」。我的感覺是，莊子就這兩處有心的概念，而且和「心意識」應該沒有聯繫，和前輩說的「物」有關，那麼「常無欲以觀其妙。常有欲以觀其徼」是否涉及到了「心」的概念？話說前輩您對道家有甚麼看法，因為我更喜歡道家的思想多一些，所以想多看看前輩的見解。

答曰：「先天五太」或「太極圖」雖說為「易緯」的突變，但我想從「陰陽」的「原始物質」角度來看，還是一致的。我覺得道家的「氣化論」傳到朱熹，「有欲無欲」皆與「心氣」有關。如果這裏的「氣」可以用「物」來詮釋，那就是「心物合一」了。

反詰：「氣本論」是張載說的罷，朱熹的理學中，「理在先，氣在後」，理是本體。而且理學我記得沒有「心」的概念。不過理學以周敦頤為開端，以朱熹成其大者，實質是陳摶傳「太極圖」與周敦頤，也可以說理學的本質是道家。理學相比心學，我感覺更為博大精深。

答曰：宋初陳摶是個出類拔萃的道家子弟，但是就《太極圖》的傳衍，有些蹊蹺。其因即南禪慧能以降，中土的哲學思想傳衍已經脫離不了「心」的詮釋，所以理學子弟也大多承認「出入老佛數十年」。事實上，陳摶傳種放的時候，已將《太極圖》整理為「由太極至無極」的《先天圖》與「由太極至陰陽」的《太極圖》，而後傳給種放。種放往後傳時，就有了取捨，只將《先天圖》傳給僧人壽涯，但還是將《太極圖》與《先天圖》傳給道家弟子穆修。只不過當穆修將《太極圖》傳至周敦頤時，壽涯也將《先天圖》傳至周敦頤，所以周敦頤造《太極圖說》時，綜合了《先天圖》思想，至此「理」之一脈就有了「心」的詮釋，而後傳程頤程顥，再傳至朱熹。

至於朱熹的「理學」是否「理在先、氣在後」，我覺得值得商榷，因為朱熹受他的弟子蔡元定影響很深，而蔡元定的《皇極經世指要》承襲於邵伯溫的《一元消長圖》，而《一元消長圖》卻承襲於邵康節的《皇極經世圖》與張載的《氣一元論》。這一切又與穆修將《先天圖》傳至李之才有關。庶幾乎可謂，「氣」之一脈始自李之才，而「理」之一脈始自周敦頤，朱熹風雲際會，成其大者，將

「理、氣」融會了起來，但「心」的詮釋一直在裏面糾纏。「理學」的本源當然是「道家學說」，但讓朱熹成其大，我覺得有些諷刺。以我的看法，邵康節才是陳摶的真正傳人。

反詰：話說前輩目前不談延遲退休，今年退休金少了幾百到幾千不等，進了社保這些全砍了，是否意味著要做移民的打算？

答曰：啊？我不懂您的問題。我已經退休五年了。我領的是加州公務員的退休金，健保是聯邦的社保。我從一九七七年來美國念碩士以後就已經移民了，迄今超過四十年。

反詰：我是說大陸的政策，今天看到的，在不談延遲退休的大前提下，大陸七十歲以上老人的退休金平均比往年少了幾千到一萬不等，還可能會取消住房公積金，感覺未來需要做移民的打算。

答曰：喔。大陸將產生劇變。中國與中共必然脫鉤。一切制度都將改變。移民愈來愈難，如果您找到管道，告訴我一聲，我有些親戚也想出來，但找不到方法。

反詰：好的，前輩，也不知道行不行，因為家裏老一輩意識形態的原因，並不同意我的想法，就算回歸到「公社化」時期，他們也不願意出去，不過大部分國人都是這種想法，只能說「君子不立危牆之下」罷。

答曰：這一波的動盪將持續很多年。結果難料。中國人的苦難，我都不知應該說甚麼。出國有出國的艱辛，對年輕人來說，比較容易，但是老年人在異地舉目無親，的確很困難。這倒也不是意識形態的問題。是現實的生存問題。

反詰：這倒也是，我並沒考慮到這方面。也許以前的我，可能會想改變些甚麼，但現在並沒有這種思想，客觀規律並不以人的意志為轉移。更何況獨木難支將傾之大廈，而且我認為中土政治形態一直都是家天下。前輩，關於梁漱溟先生，您對他的學術造詣有甚麼看法，因為近期看了他兩本書，感覺書裏內容很一般，也可能是他的行文風格所導致的？雖然他信「唯識」，不過感覺他對「唯識」改造儒家的能力，還不如熊十力，還有您對熊十力的「新唯識論」怎麼看？「心不相應行法」雖然與

「色、心」不相應，可是屬於「行蘊」，那就是「意識造作」，如果這麼看的話，「心不相應行法」並不屬於「物」的概念。

答曰：我在「知乎」上曾跟人討論過「新唯識論」。我個人覺得不怎樣。那位梁漱溟，就更是等而下之了。我寫過一篇〈識非識是識〉的短文，就是破「新唯識論」的。

反詰：話說「彌勒」是否和「密特拉（Mithra）」有關，還有前輩您對「淨土宗」怎麼看？

答曰：我曾經跟一位名叫「風行」的知友論證彌勒與密特拉的翻譯。請參閱議題的評論，哪些術語的翻譯讓你覺得十分彆扭？我的感覺是這一類的論說都脫離不了光神論或老子的道學。淨土宗，西方淨土或彌勒淨土，大概是中土唯一的修行方法，也就是一心念佛或老實念佛。當然藉果修因也沒甚麼不對，但就是過於簡單，「信願行」的砥礪也跟西方的基督思想很接近。講究修行方法的，大概除了藏傳佛教以外，再也沒有第二個了。禪宗是中土標榜的另一個修行方法，就是參話頭或默照禪。很多人都樂此不疲。更有人謂行住坐臥皆是禪，所以就沒有了修行方法。我對禪學的理論是非常不以為然的。不是禪學理論不對，而是禪學理論對佛學的傳衍起了破壞作用。我寫了很多這方面的文章，詳見《我在「知乎」（下篇）》的〈門〉或〈又傳禪語〉兩篇文章。

反詰：感覺「淨土」應該和老子沒關係，畢竟「淨土」信仰起源於大乘初期，「梵文老子」是唐朝才翻譯的，印順的說法是「淨土」信仰是大乘初期吸引信徒用的。禪宗我認為和淨土一樣是理論最差的，可以說和佛學南轅北轍，在中國影響力卻並駕齊驅，堪稱第一，目前都是禪淨雙修。參話頭等方法根本就沒有一個標準，你說你悟了，可是沒標準，相當於自說自話，尤其以南泉斬貓這種公案最甚，在我看來是造了殺業，有的禪宗弟子就會說是我斬貓，非南泉斬貓，其邏輯思維我不能理解。漢傳佛教也就天臺宗的止觀雙修可以看，不過比「唯識」和南北傳「一切有部」相比差得遠了，至於藏傳佛教的修行方法，我記得五部大論好像是截取了「唯識」、「中觀」的思想，不過我對藏傳佛教也不了解，能找到的內容很少。對天臺宗，前輩怎麼看，我感覺在漢傳佛教算是最正宗的佛學了。

答曰：我記得我在「慧能與玄奘」裏曾說，「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」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」，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「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」仍是以「幾者動之微」為其過渡橋樑，以是，湯教授曰「天臺宗、禪宗，蓋可謂為純粹之中國佛教也」。

反詰：「摩柯止觀」，我感覺骨子裏還是小乘佛教那一套修行理論，加上「中觀」發展出來的「一心三觀」。話說天臺宗，前輩感覺有沒有道家或者《易經》的學說在？

答曰：有呀。從中國的本位文化來看，天臺宗的「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」，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」仍是以「幾者動之微」為其過渡橋樑，所以「天臺宗可謂為純粹之中國佛教也」。

反詰：話說《道德經》給我的感覺多論述修身、治國、用兵、養生之道，最後以政治為旨歸，所以並不算是純粹的「玄學」，也許真的歸納了《易經》，不過其「形而上學、本體論」的思想實在是太少了，或者說這是因為《道德經》代表了中國文化裏面最重要的「體悟」，所以只能語焉不詳，但要我信服這樣的「體悟」裏面有「玄學」，恐怕還不行。

答曰：「道家玄學」始自老子是毋庸置疑的，但《道德經》只有為數甚少的詞句牽涉到「道家玄學」。這是個歷史祕辛。可能是《道德經》歷經很多人的篡改，以與《論語》之類的著作比拼。若回溯這類的論說，最後必然與「儒家玄學」結合在一起。

反詰：我的想法是算不算中國佛教，主要看修行方法。從方法論看，「唯識、藏傳、小乘」的修行方法和漢傳佛教並不相應，也就只有天臺宗的「止觀」可以對得上他們的修行方法。李叔同大師修的律宗，前輩是如何看的，因為就我的感覺，律宗立教根本是四分律，並沒有觸及到佛學的核心，只靠戒律以求解脫，在我看來並沒有甚麼用。老子雖然是創始者，但是莊子感覺上才是「道家玄學」的集大成者，比老子更進一步。話說帛書《道德經》和通行《道德經》雖然也有不同，不過大體上還是沒有區別，話說朱熹和柳宗元，一說「列子抄佛經」，另一說「佛經抄列子」，爭吵不休，前輩您更認可哪種說法？

答曰：佛陀滅度時曾對弟子說，以戒為師，想來對末法時代當有警訊意味。中土的「南山律」太嚴苛了，大概也就只有弘一大師一人奉行，但他臨死前的「悲欣交集」究竟是否為解脫之象，則很難驗證。天臺宗的「摩訶止觀」可與「大手印」的四個修行步驟互為印證。第一個「專一瑜珈」就是中土的「止」，告誡行人以「止」來尋覓「心」的專注；第二個「離戲瑜珈」是中土的「觀」，以令行人在「觀」中安住，再經「心」的安歇與穩定來對身旁事物的現起追根究柢；第三個「一昧瑜珈」就直截進入這個能所同源之「心」，以令憧憧往來於身外事物之「心」直取這個朋從爾思之「心」，但由於「心」不能入，或於入處必有所緣，所以就以一個令「心」分心的棒打喝罵的方式讓不間斷的「淨覺」在前念與後念之間的空隙生起，以令一切現象都融入「本有澄明心」，而當一切身外現象都只是「心」的反射時，一切現象都變成了「無象」狀態，於是「無修瑜珈」從「象本無象」入手，令「心」立時斷念，不動於「象」，「象」乃獨化於一個無處可去之「心」，是謂「大徹大悟」。感覺上，這個就是一個從「摩訶止觀」往「禪宗」過渡的一個修行方法。

我對列子所知不多，但「老子、莊子、列子」三者，莊子承先啟後，當然最為傑出。我對莊子景仰無限，卻也遺憾中土對他的研究不夠細緻。至於朱熹或宋明理學，我覺得就是禪學的修飾之作，有融會「儒釋道」哲學思想之功，但是不應該在中土的哲學思想傳衍上佔太大的地位。我曾以賁卦來解釋「禪學至理學的轉進」，修飾也。

反詰：前輩所說令人茅塞頓開，我對律藏很少會看，也不太清楚南山律有多嚴格，其實理學、心學，說白了，在我看來，骨子裏分別是道學和禪宗，不過很少看到有人論述。無論老子、莊子還是後世道家的著作，我都感覺很少論述到「心」或「性」，不知是甚麼原因。

答曰：我在「知乎」上回覆了一個朱熹的問題，結果遭來了一百多條的批判。中國打壓異論，從不手軟，所以我就閉嘴了。至於「道家玄學」甚少以「心」或「性」入題，我覺得就是「光神論」的影響。可以辨正。

反詰：道家有「心」這個概念，感覺是從「全真道」開始，而「全真道」感覺是異化的禪宗，骨子裏都沒有道家的理論。我是認為儒道比不上佛的原因在於「宇宙論、境行果」等方面太過完備，儒道給我的感覺是「兩頭明，中間暗」。「萬物並作，吾以觀其復」是否可以理解為「格物致知」，而且「時輪攝續」和「時輪經」前輩您如何看，因為在網絡上無論如何我都找不到這兩本書。

答曰：您這裏所說的「萬物並作，吾以觀其復」與「時輪攝續」和「時輪經」我都不懂，甚至「全真道」的學說我也不懂，但僅從老子的「道」來看，似乎「全真道」也不至於太離譜。我的看法是，《老子》出，中國的兩大哲學思想傳統：《尚書》與《周易》開始整合為一個「道」字，因此替後世衍生出第三大哲學思想傳統，而成就了中國哲學思想的「學統」；其因甚為簡單，「老子的整個哲學，全在一個『道』字，他的宇宙論也以『道』為基礎。老子認為宇宙的本源是『道』，天地萬物皆由『道』所創生」，這是所有研究中國哲學思想者不能忽視的歷史傳衍，尤其後來兩大哲學思想，本土的儒家與外來的佛家，之所以能夠融會也盡在這麼一個「道」字。

何以故？孔子倡「克己復禮為仁」，所強調的不外就是一個「德治」的思想核心，現之於社會謂「禮」，現之於人生謂「仁」，以「天地人」三才立基，「仁」字乃成，是曰「克己復禮」，以其「仁」之字形暗合「人」與「天地」和諧併存之懇切，是「虛」字之涵意，更是「儒學」往人間落實的緣由；這麼一落實，「道德」漸為士大夫所接受，遂成中國的主流思想，但是不可避免，「思想」只能順著「萬物流出說」逕自往下奔流，「動而愈出」，反而愈與《尚書》與《周易》兩大哲學思想傳統背道而馳。這個思想驅動一直到了六朝佛學輸入，開始有了第一次往上回歸《周易》與《尚書》的機會，而居中起了最大貢獻的就是鳩摩羅什、僧肇、道生等人，承襲自《老子》的「否定敘述」，否則「中國大乘佛學」不能如是展現，更不能演變出一個迥異於「印度原始佛學」的語言表述，然後中國獨一不二的「禪學」乃無法以「不立文字」來創建修行契機。

瞭解了這個學統以後，吾人不得不正視文字對思想的影響，因為由「道」之整合，到「仁」之三才，到「禪」的不立文字，「萬物流出說」由《尚書》與《周易》兩大傳統，先「道」後「儒」再「佛」，重新回歸「進化說」與「創造說」，將千千萬萬「崇有論」與「貴無論」的相互攻詰，形成一個波幅極大的「波浪型」思想演變，無以名之，我乃效仿《老子》的「昔之得一者……萬物得一以生」，將之整理歸納為一個「夏」字，既有將「道」與「心意識」結合之企圖，更有「中庸之為德」之意，故可重新將孔子的「侑侑乎文哉，吾從周」回歸於《尚書》與《周易》兩大思想傳統。

反詰：我認為克己復禮，復的是周禮。《春秋左傳・隱公十一年》：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。」說明了「禮」是出於讓國家和諧安定，百姓安居樂業而建立的，所以孔子的「復禮」是要求大家都能遵守周朝等級森嚴的憲法。

答曰：我覺得這裏就是「儒家玄學」不同於其它的「儒家」思想的分野。

「克己復禮」所復之「禮」應該是一個「止於其所當止」之「禮」，更是一個由「歸藏守坤」回溯至「連山守艮」的思想，但由於「連山」與「歸藏」俱泯，整個周朝的社會思想已經轉變為一個

「天尊地卑」的父權社會，所以周文王在羑里才將「連山」與「歸藏」的八卦演繹為六十四卦，但因「形象語言」漸失，所以一個「止於其所當止」的「禮」只能被當作一個「禮制」來論述，是為周公「制禮作樂」的濫觴。這是「禮制」形式化的弊病，卻不見得是孔子「克己復禮」的本意，只是「止於其所當止」的「連山」不能敘述了，所以孔子也只能略為敘述「歸藏」，將「禮制」之「禮」歸藏於「止於其所當止」的「禮」了。「止於其所當止」的「禮」，說白了，「克己」也，庶幾乎，沒有「克己」，其所復之「禮」只能為「禮制」。以是，不能忽略「克己」，而論「復禮」，是曰「止於其禮，復禮也。」

反詰：拜讀，前輩文字每看一次都有新的啟發。歸藏還是連山，我記得已經出土了一本，前輩話說「歸藏」、「連山」和「周易」的分野除了守坤守艮外，內核上還有何分野？話說鬼谷子其人和作品，前輩您是怎麼看的，通篇給我的感覺是他是道家弟子，不過在道與術中注重術之一字。

答曰：這個問題，我在「知乎」上的解說極為詳盡。鬼谷子我所知不多，但是我覺得道家玄學轉至道術的關鍵人物為列子，但未深入研究。

反詰：話說這幾天讀馬哈希系的書，發現他們都和隆波帕默一樣認為先修止再修觀太耗時間，不適合現代人。而且有禪定以後可能會黏住在樂中，不想觀。修觀的過程中越苦越好。

但是在其它問題上兩者就大相徑庭了。關於行禪的動作，馬哈希要求越慢越好，慢動作才能看到實相。而隆波帕默認為不應該強行放慢，因為那是做出來的，反而不是實相；而關於妄想，馬哈希認為出現妄想以後要觀妄想，直到妄想消失為止，再回到根本業處，隆波帕默則認為出現妄想就把心拉回業處就好，這樣能得到剎那定。不知道誰對誰錯？或者說都對？

前輩，對於南傳佛教馬哈希系和隆波帕默系觀行時的區別，您是如何看待？

答曰：首先，我不太懂南傳佛教的修行方法，但我知道他們的修行體系很多，您所說的馬哈希西亞多(Mahasi Sayadaw)只是其中之一，而隆波帕默，我則很陌生；其次，我不在禪法、禪定、禪修

等名詞上較勁，因為這些其實都與禪無關。我對承襲自中土大乘佛教的大陸，近年來對上座部佛教的修行方法感興趣，覺得可能是傳統的大乘佛教教學出了問題，更或許是因為有人先行在大陸進行系統的禪定教學有關罷。

要注意的是，凡修行，必有傳承，所以傳承的差別一定要釐清。其次，凡傳承，必定與當地的文化有關，否則不能傳承，但也因為與當地的文化有關，所以必定引起當地政府的管制，起碼是一時的或局部的管制，譬如委員會對新的教法的審核或不同觀點的詮釋等，但像中國共產黨這樣全面介入佛教事業的傳衍達六十年之久的，可說是絕無僅有。

以我所知道的止觀來說，先觀照修行當時的身心現象、五蘊或直接以修行當時的名色為基礎，推論名色之因而修觀，或先要求在緣攝受智方面修止，或用智慧之光如實地觀照過去、現在、未來世的五蘊與名色之因，各有各的經典依據，只不過彼此的側重與對經典的完整把握有所差異而已。

從緣起的觀點來看，過去的已經過去，未來尚未到來，唯修行當時的直接體驗可以為憑，所以知道身心有因就可以。弔詭的是，緣起為「四聖諦」的集聖諦，即「觀受是苦」之因，所以「緣起」觀必須先破除對三世的十六種疑惑，唯有這樣才能稱為清淨，如果沒有通過觀智，找到過去世之因，找出過去世跟現在世之間的因果關係，是不可能度脫對過去、現在之疑的。

對於未來亦同，必須照見現在和未來的因果關係。這就是換了一種方式來說明只觀照修行當時的身心現象或五蘊的理論是不足為憑的。我想這裏的分歧最大原因還是在於有無禪定的基礎，前者是在沒有禪定的基礎上直接修觀，而後者是以「色界第四禪」為前提才修觀。其因即智慧的直接原因是「定」，不是「觀」。但由於兩者在起點上已有很大的落差，所以彼此在修行體驗上的差異也就顯而易見了。

我個人偏向於這個說法，「先止後觀」。這點與藏傳佛教強調修行次第也是一樣的，而中土的禪修則強調放下一切、連說話、讀經都禁止，只強調觀照修行當時的身心現象，或曰「數息」。

反詰：南傳的修行體系，前輩是指「清淨道論」的四十業處嗎？止與觀，我記得南北傳有的說「止觀一體」，有的說「止在先、觀在後」，您感覺哪個正確呢？不過，在「須深經」記載過慧解脫阿羅漢，不依靠禪定而靠智慧解脫，不過有論藏說最起碼要有初禪的定力，我感覺這個還是靠譜的，藏傳佛教的修行次第是三士道或九次第定這種嗎？話說前輩，在您看來道家或者道教有沒有「止觀」這個概念。「諸乘修行次第（陳兵教授）」，前輩對這篇文章如何看？

答曰：這篇文章，我瀏覽了一遍。感覺上，「聞思修、信願行、信解行證」等都在修行的地方被混淆了。中土的判教也被誤認為修行次第。這些都可以論證。論者取證於臺灣佛學院的理據甚多，但我覺得他將之整個混雜了起來。密教的部分有些不盡詳實。我得詳盡閱讀，再發表意見。

反詰：我感覺「淨土宗」那裏太牽強附會了，而且「禪宗」沒有「止觀」，只靠頓悟，破三關也有些問題。尤其是他自述曾在兜率天見玉皇大帝、耶穌、聖母等，聽佛祖講法，自己也被授記未來大火劫成菩薩，太過浮誇，不過他在大陸當今學術圈佛學研究裏也是有些地位的。話說前輩，我越讀下去越感覺印度哲學、西方哲學比所謂的中土哲學強太多，我感覺這也是中土哲學是中國大學哲學系僅次於馬克思哲學的底層哲學的原因，對此您是怎麼看的。

答曰：大陸的中國哲學系所研讀的課程，我不熟悉，但想來是不成的。其因有二。其一、「簡(異)化字」的鋪天蓋地；其二、過度吹捧王陽明的「心學」。我現在以我在「知乎」回答一個「禪」的問題來回覆您的問題，因為從「禪」的「不立文字」到「宋明理學」，我曾以「賁卦」詮釋之，而從「理學」到晚明初清的「樸學」，我則以「困卦」詮釋之。綜合二者，即是我力倡「象學」以扭轉「禪學」以降，中國哲學思想的錯謬詮釋之因。這些我都寫在《我在「知乎」》裏面。

這些都是很大的課題，學界所論均為思想的流轉，這是很無奈的，因為承載「空、假」思維的文字已不存在了，而當承載「思想」的「文字」本身就是一個「假」的論述場域時，任何論述「空」的思想就顯得牽強；這就是「禪學」以「不立文字」來破除「假」的論述場域、卻以之迴盪「空」的

思想境地之因，只不過，「禪學」的大破大立，非常徹底，使得整個「大乘佛學」都不得論述，是曰「佛來佛斬，魔來魔斬」，但是其實這裏所論為「戰」、不為「禪」，是以「戰」為「禪」的實踐，卻不能論「禪」的思想本質。

「禪、戰」的論述其實就是《易經》的「乾、坤」內涵，以「乾」為創造本體，「坤」為創造的實踐故；換句話說，「禪」是不能論述的，能論述的為「戰」，但因支撐這些論述的「形象文字」已經不存在了，所以左說右說，說了一千多年，還在「禪、戰」之間打轉，是曰「龍戰於野」，而以「禪、戰」來論「乾、坤」，則不能不說是「中國哲學思想發展史」上的一大祕辛。

奇怪的是，緊接著唐朝而承接了「禪學」的「宋明理學」，對這一套「大破大立」的「禪學」非常反感，而執意回歸「儒學」，但在「文字」的愚弄下，「宋明理學」原本意欲「上逆下順而不違不從」的論述場域，卻只能在「思想」上達到「上逆而不違」的境地，但在「文字」的敘述上卻受困於「下順而不從」的尷尬論述，於是分別產生了朱熹承「二程」之「心即理、理即心」而發展出來的「程朱學派」、邵雍以「象數」立基的「皇極經世」、周敦頤以道士陳摶的「無極圖」立基的「太極圖說」，其雜色文飾繁茂，但偏離了「內離明，外艮止」之象，故我以「賁卦」將諸謙謙君子回歸於「中土哲學思想」的傳衍，因為「宋明理學」在「中土哲學思想」的傳衍上非常重要，深含轉承起合的期許，使得「儒、釋、道」結合得異常穩固；也就是說，「宋明理學」之後，「儒釋道」就不可分了，一直到晚明初清，大儒顧炎武以《日知錄》重構「思想操控文字、文字承載思想」的論述，一舉扭轉了「禪學」以「不立文字」對中土哲學思想論述的迫害，所以是一位承繼六朝道生結合「佛玄」的論述場域、第二位在中國哲學思想的傳衍裏，深含轉承起合的關鍵性人物。

道生與顧炎武在歷史上的論述不多，但「道生南渡」與「顧炎武拒仕」對中土的「思想傳衍」卻是居功厥偉；「道生南渡」潰敗於譌作的《六祖壇經》逆轉達摩祖師以《入楞伽經》傳代的居心，而「顧炎武拒仕」影響所及而衍生的「樸學」波瀾壯闊，一舉逆轉慘遭歷代篡改的《說文解字》，而

重新探索籀文的「指事、會意」思想內涵，卻因「鴉片戰爭」爆發，整個扼殺於襁褓中，以至民初的「白話文」摒棄古文，全面取法於西方的「拼音文字」，從此「翻譯文字」盛行，而「中文象形字」則只賸下音韻，不見圖符，於是西方邏輯思想長趨直入，「禪學」亦由日本回流中土。

令人哀傷的是自此而往，彌綸的「中國哲學思想」已經一去不復返了，卻又如何論「禪」呢？這是我對海峽兩岸的學子大談「禪學」的不解之處。更何況他們所談的根本與「禪」無關，可能觸及「禪行」，也有些論及「非禪」，但他們都悍然地將之套在「禪」裏，令我百思不得其解。

「白話文」骨子裏為「西方邏輯思想」是很清楚的，所以從民初以來，所有以「中文」陳述的「文學」或「文化」作品其實都只不過是「西方二分法哲學」的「中文呈現」，中土的「彌綸思想」不止不能敘述，連承載「彌綸思想」的「形象文字」亦只賸下音韻了；奇怪的是，「曹洞宗禪學」從日本回流以後，與「新詩」結合，其勢猶若「初唐禪學」以「唐詩」呈現一般，但因「絕律」不再，所以這一波的「禪學」愈論愈離「以一示圜」，終至脫離「新詩」，重新以「唐詩」為導，但因整個思想與文化的傳衍已經遠離「唐詩」的「絕律」，所以上逆下逆，不止「創生本體」不得論述，就連「創生實踐」也不知所云了，於是「禪學」的「不立文字」就成了笑柄，而「文字」之「立、不立」之間有「幾」，就更加說不清楚了。

要解開這個謎團很難，也無理據，於是就賦予了現代人一個打擊「禪學」之因緣，更因這類人的「理性觀念」極強，所以在解釋「禪學」與整體中土的思想與文化繁衍的關係上，就將「禪學」與「巫術」劃上等號；這是很要不得的，其實要論「禪學」，必須由《入楞伽經》入手，上可逆《六祖壇經》，卻不違《易經》，曰「遣百非」，下可順《易傳》，卻不從《說文解字》，曰「離四句」。這樣的「離四句、遣百非」，上逆下順，不違《易經》，不從《說文解字》，旨在恢復中土的「形象文字」，是為善現菩薩的「入文字門」，只不過，這樣的「探賾索隱，鉤深致遠」，不止悖逆「時代思想」，更駁斥「時代書寫」，所以就遭來了無情的批判，洵有由也。

中土的文化發展，從「禪宗」到「理學」，可以「賁卦」詮釋之，從「理學」到「樸學」，則可以「困卦」涵蓋之；整體來看，這個入於文化所賴以形成之「以文化之」，則可藉孔子對「困」的解釋來觀察：「非所困而困焉，名必辱，非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至，妻其可得見耶？」何以故？「妻」者「持事上進」也，從中從女從又，不得「上進」而「持事」，「既辱且危，死期將至」也。何以故？「持事」而不上進者，「奴」也，從女從又，「奴役、奴化」不可得見耶。這樣的說法尚可，但仍未臻「文字」之究竟，所以也不能探索「入文字門」的般若法門。

何以故？「氏下著一」者，將墮未墮的石塊順理墮於地也，「將墮未墮」故爾有「幾」，動靜辟脅，故萬物生焉，靜則斂抑，動則貫一，是之謂「婚」，但以其「從女」，故「婚」著重於斂抑；「斂抑」者，大凡趨於「圜」，「貫一」者，穿物持之也，穿「圜」而持「一」者「以一犯圜」也，是謂「戰」，持「圜」而入於「一」者，「以一示圜」也，則謂之「禪」；「斂抑」者，石塊將墮未墮，「其靜也專，其動也直」，一動，必直墮，「是以大生焉」，曰「乾」，「貫一」者，石塊順理墮於地，「其靜也翕，其動也闢」，因順理使得其「不動之勢」有翕張之貌，但也因「順理墮於地」使得其直墮有開天闢地之勢，「是以廣生焉」，曰「坤」。

「氏下著一」引申至「禪、戰」或「乾、坤」，豈非牽強？其實不然，任何一個「將墮未墮」之事物，其間有「幾」，而「知幾其神乎」，故往上可還滅思想於未造之時，往下可詮釋思想於流轉之際，是謂「如來藏藏識」也，不動，「如來藏藏識」含藏為一，是為「思想本體」，是為「乾」，一動，「如來藏」與「藏識」一分為二，是為「思想之實踐」，曰「坤」。

反詰：拜讀前輩文章。我好像在前段時間搜索前輩文章時讀過這段文字。假設以「軸心時代」的「孔、老、佛、蘇格拉底、柏拉圖」這些人為對比，那麼魏晉玄學和道教是為老莊做注腳，「宋明理學」、「心學」是為孔孟做注腳，西方哲學大多數為柏拉圖做注腳，部派佛教大乘「中觀、唯識」是為釋迦牟尼佛做注腳，但是西方哲學、佛學可謂被後人千錘百練，甚至玩出了花，中國哲學則一代

不如一代。這一個歷史現象的產生也是因為這樣嗎？不過魏晉玄學，我認為是中國哲學的一個高峰，近代過於吹捧王陽明，感覺像是「政治正確」，但在我看來，王陽明不如朱熹。

答曰：中國哲學的發展從「先秦」以降，整個趨勢就一路下滑，到了「魏晉南北朝」，因佛學的挹注，與「玄學」結合了起來，於是起死回生，再然後，就一代不如一代了，不止詮釋錯謬，而且相互攻訐，以至「佛學」一支獨秀。《我在「知乎」》有一篇我與一位知友的討論，(第八三三頁)，未曾在「知乎」披露過，您可找來讀讀。我對「宋明理學」的評價不高，但邵庸的成就應該大於朱熹與王陽明，只可惜研究的人不多。

反詰：邵雍的易學我認為算得上名列前茅，比王弼、船山注釋的易學強的多，他和莊子我感覺都被中國學術界忽略了；論述中國佛學，我感覺離不開道家，如果沒有「魏晉玄學」，就沒有「六家七宗」，「天臺、華嚴、禪宗」若說沒有受道家的影響，我是不信的，道教修行的次第和方法，前輩如何看？《尚書・大禹》這段：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的「心傳」，前輩是怎麼看的？就朱熹的解讀我感覺是歪了。

答曰：首先「儒釋道」的融會沒有「莊子行文」在內部將思想整合起來，根本就不可能融會；其次「六家七宗」只有道家的思想，所以「佛玄」結合的契機仍是道家的思想，儒家基本上說是缺席的；再來孔子的「幾者動之微」直截將「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」歸納為「幾」的觀念，波瀾壯闊，可比擬老子以「道」整合了三代的哲學思想，庶幾乎可謂，老子的「道」、孔子的「幾」與釋迦牟尼佛的「動」相互策動，固結如攣如，是為中土的哲學思想。道教的修行次第，我完全外行，但是「煉精化氣」的結果與藏傳佛教的修行相去不遠。

反詰：不過說實話前輩，道教修行我是真不怎麼信的，我認為是從老莊找到自己心儀的句子或思想，然後六經注我，道教給我的感覺是「巫教、方仙道、道家、儒家」的大雜燴，後期加上婆羅門和佛教思想，尤其是模仿佛經所造偽經，多不勝數，「清淨經」給我的感覺就是魏晉那一套思想，而

修煉方式也從外丹變內丹，內丹從存思變成心性修煉，尤其是「全真教」給我的感覺已經不屬於道教或者道家子弟，而內丹修煉給我的感覺也是自說自話，每個內書說的都不一樣，尤其是柳華陽的仙佛合宗，用內丹注釋佛經，以慧命經為甚，道教能給他留一個姓名也算是教內的悲哀。我感覺道教修行方式應該還原到莊子的「坐忘心齋」，「坐忘論」還可以，不過裏面夾雜了太多的天臺宗思想。

答曰：我聽過《坐忘論》一書，但是沒有深入研究，只知道唐代道士以成玄英的成就最高，而司馬承禎與另一位道士趙志堅的研究都可併入成玄英的《道德真經義疏》，所以基本上是《老子》的注釋，甚至可能是河上公的《道德真經注》的二度注釋。

成玄英因被唐太宗延攬，協助玄奘翻譯《梵文老子》，但因《老子》諸多名相的梵文翻譯，與玄奘經常互起齟齬，弄得玄奘最後不得不請旨唐太宗，獨立翻譯《梵文老子》，將成玄英排斥在外。這就說明了在《梵文老子》成書的唐太宗時代，老子的「道」與釋迦牟尼佛的「心」是相互排斥的，而這些論述將「道」與「心」併稱為「道心」，就令我有些不知所措。

從玄奘到慧能，佛家的「心」與「動」開始相互策動，或許是「無心」的，卻將孔子的「幾」的觀念引介了進來，然後在一些「氣」的印證裏，讓「心」、「氣」整合為朱熹的「理學」。這當真只能說是「儒釋道」的添飾，是為「賁卦」的修飾卦義，卻一舉成就了「儒釋道」在歷史上的融會。我只能說這是誤打誤撞，時勢造英雄罷。

反詰：我對他們三個人的關係沒有過了解，成玄英感覺還是發揮了魏晉的「重玄」思想，至於趙志堅此人我都沒有聽說過。要不是前輩說，我都不知道成玄英協助玄奘翻譯過《老子》。至於「道與心」相互排斥，我感覺尚可存疑，不過玄奘的翻譯能力，在當時無人可出其右的情況，也只有這個可能。「道心」思想的產生，我記得在任繼愈先生的《道教史》中記載，是在隋唐時期「佛道」二次辯論中，受佛教「心性論」而產生的，不過突然讓我想到道家和儒家一樣也是沒有「心性論」。話說如果拜登當選，前輩您認為對中國的局勢是否會好一些？

答曰：川普與拜登鹿死誰手，現在仍舊處於焦灼狀態。民主黨只有一個施政綱領，亦即把川普拉下馬，而川普則有一長串包括經貿與國安的政見。我的看法是美國投票人的民主素養極高，會看得出來誰對美國的政治有明確的走向。民主黨左傾，世人皆知，但是如何支應中國已是兩黨共識，因為中國已經偏離了改革開放的方向。西方世界對文革那種滅絕人性的政治鬥爭一向不能苟同。川普現在正在做的就是讓民主黨不能改變他所設立的方向。

反詰：感覺如果是拜登可能不會加速得這麼快，畢竟他兒子在中國是有產業的，可能中美關係可以緩和一下。不過只是利益鬥爭還好說，這種上升到意識形態的鬥爭，我認為很難解決，而大陸也恰巧沒有意識形態鬥爭應戰的能為。

答曰：這個疫情改變了美國人對中國的看法，跨黨派的。任何一個與中國有瓜葛的，在將來的辯論裏會一一浮現。拜登若選上，奧巴馬將復辟。這是我不願意看到的。他是一個邪惡的政客，不止左傾，而且是美國黑人運動的推動者。這跟大陸的意識形態正好謀合。

反詰：奧巴馬在位的時候對中國還是比較開放的，這樣看他們的意識形態可以對得上。我記得他當年選舉的手段都夠惡劣的，除了他不會有第二個人這樣辦。對於大陸，只能說身後有餘忘伸手，眼前無路想回頭。土改、公社運動、文革，在我看來是共產黨做的最大的惡。

話說前輩，您對這篇文章如何看，雖然有的論述我不贊同，不過就《奧義書》、《四吠陀》來說，我認為和道家確實有很大的相似性。以下是這篇文章的節錄。

《奧義書》及道家哲學之間相似性的探討　　【印度】讓·納特·賈(Ram Nath Jha)

在公元前兩千年至公元前五百年期間，世界歷史上，特別是在靈性哲學發展領域中呈現了一些共同特徵。學者們將其冠以「軸心時代」的名稱。如果縱覽印度和中國文化，我們會發現相似的宗教靈性哲學發展就發生在那個時期。它被認為每一種自然現象都被某些被稱之為「道、靈、梵」的靈性實體所掌控。正如牛頓的「萬有引力法則」和愛因斯坦的「相對論」使世界科學發生了革命，推動了

航天科學的發展一樣，對自然力量背後的「道、靈、梵」的發現也為一種物質世界背後的靈性本質的哲學奠定了基礎。這在中國「道」的思想中或印度的「奧義書哲學」中是顯而易見的。

「道」的思想或道家思想與遍存萬有的「梵」分別在中國的《道德經》和《莊子》以及印度的主要「奧義書」中被闡釋。我們發現在「道家思想」和「奧義書哲學」之間存在著很多相似性，它們可以通過「形而上學、認識論和價值論」進行探討和呈現。兩者都相信世界的靈性本質。兩者都相信世界是某種東西的表象，由於它無法被看見，所以被認為是「無和空」，因為它無法通過經驗性的潛能所探知。大約在公元前兩千年，在中國早期哲學中發生了同樣的事情。首先，人們認為在所有自然現象背後都有個體的神靈，這種看法最終為物質世界萬物背後有一位遍存萬有的靈性本質的觀點鋪平了道路。那個靈性本質被冠以「道」的名稱。

實際上，這個理念早已有之，「道」是在公元前六世紀左右才作為一種被宣說的體系出現的。在那些往昔的時光中，這種觀念也許以某種方式偶然存在於中國非常高尚的人物和知識分子之中。這種觀念總是盛行於非常高尚的知識分子之中，之後各地都有學者將它系統化，並將其普及為一種哲學體系。譬如「終極真理是獨一的」在《黎俱韋陀》不同曲頌中被反復提到。為了澄清這一點，在《大林間奧義書》中，「獨一性」的概念被雅若洼基業以「不二論」概念進行了提煉。這個「不二論」的概念被商羯羅在九世紀以「一元論(Advaitavāda)」概念進行了哲學化和普及化。

從那個時期開始，「一元論」被認為是韋檀多(Vedānta)的一支獨立哲學體系。在印度，無論正統哲學體系的傳道者宣講甚麼，其內容都已經以種子形式存在於韋陀文獻中了。同樣，所有被老子的道家思想所系統化、傳播和普及的觀念，其要素都早已存在於中國早期的思想中了(Reifler 1981, 19-26)。

如果我們探索「奧義書哲學」與道家思想之間的相似點，會清楚地發現兩者都强調個人靈性的提升。兩者都與「本性」有著直接和密切的關聯。道家反對儒家的禮儀以及為了引導日常生活而進行

的智性上的努力。而「奧義書」的先知們則勸告大眾不要陷入儀式無休止的循環束縛中等等。兩者都展示了覺悟的深度，即在靈性領域中對實在的直接體驗，並把這種領悟全部貢獻給了人類。

以上道家思想和「奧義書哲學」之間的這些共同特徵提供了一個平臺，使「本體論、認識論、倫理學」這些不同哲學方面的觀點比較，就兩個偉大文化之間的相似性給予了清晰的看法。只有在對來自兩片大地上的、在同一個知識水平上思考的思想家們進行比較研究的時候，才能深度了解這兩個文化。他們各自通過他們的理解成為另一方的參照，將是有益的，因為一個偉大的思想只有在另一個偉大思想的參照下，才能被徹底理解。

「奧義書」的內容可以被分為「無宗派」和「有宗派」兩個部分。《伊沙奧義書》(Iśā)、《由谁奧義書》(Kena)、《卡塔奧義書》(Katha)、《六問奧義書》(Praśna)、《蒙達卡奧義書》(Mundaka)、《唵声奧義書》(Māndūkya)、《愛多利雅奧義書》(Aitareya)、《泰迪黎耶奧義書》(Taittirīya)、《大林間奧義書》(Br4had āran4 yaka)、《唱贊奧義書》(Chāndogya)等主要「奧義書」屬「非宗派」，商羯羅曾注釋過。這些「奧義書」只闡述哲學問題，不涉及任何特定的宗派。

同樣，「道教史」可以被劃分為四個獨立的時期——哲學或原始道教、古典道教、近代道教、現代道教(Ball 2004, 52)。第一階段，哲學道教，這麼劃分只是因為沒有證據證明當時有任何正式的宗教組織存在——從古代到第二個世紀。在這時期的古典哲學著作是《道德經》和《莊子》(Ball 2004, 52)。這篇論文主要以主流的「奧義書」、《道德經》及《莊子》為基礎。

「本體論」是對物質的真實、最終的本質的研究。如果我們從上述哲學思想的終極原因來探究世界的演變，我們就會發現一種相似性。在道家思想中，世界的根本基礎被認為是一種模糊的、費解的靈性背景，它在世界浮現的時候發展為「陰、陽」的差異性，負責宇宙的自然現象、動力和事物。老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(《道德經》第四十二章) 老子上述這番聲明被黃繼忠(Huang, Chichung，2000，155)詳解為：「在第一個無的階段，

道產生出混沌氣，也叫沖虛氣，是構成「一」的沖氣(empty vapor)。「一」無法生成萬物，於是分成陰和陽(陰性生命力和陽性生命力)，或天和地，它們就構成了「二」。通過將沖氣作為中介，陰和陽相互混合成和諧狀態，它們三者陰、陽和沖氣生成萬物。」

在「奧義書」中描寫了宇宙的發展。終極原因(梵)作為宇宙的基礎將自己變身為自我力量(根據商羯羅的注釋是 purusavidha 或 praj āpati)，他不甘孤獨，於是將自己一分為二，成為 pati(陽性要素)和 patni(陰性要素)，並負責以世界中各種力量和事物的形式創造出對立。在此被稱為「玄牝」是《道德經》第六章中的一個用詞，它綿綿不斷，賦予萬物以生命(Huang，2000， 125)。本概念將在之後進行解釋。

在「奧義書」中，五種基本的自然力量是「土、水、火、風、空」，從根本上負責宇宙無生命之物與有生命之物的演化。在道家中(不是哲學道家的階段，而是在之後的階段)，我們也能發現五種元素，即「金、木、水、火、土」。其中三種「火、水、土」與「奧義書哲學」相似，而其它兩個「金和木」則有所不同。實際上，在「奧義書」中，「金和木」是包括在「土」之內的。

然而「土、水、火」這三種存在於道家中的基本元素與《唱贊奧義書》中的三種基本元素 ap、tejast 和 anna 在思想上是同步的。Ap 代表水，tejas 代表火，anna 代表土。從這三種元素中演化出整個世界，凡火之赤色為熱形，凡白色為水形。凡黑色則為土形。(《唱贊奧義書》6.4.1)

在較晚時期的《泰迪黎耶奧義書》中認可了這五種元素「從此自我而生空，從空而生風，從風而生火，從火而生水，從水而生土。」雖然在道家中這五種元素並不直接與創造過程有關，但它們卻象徵著自然元素，如「四時、顏色」等等。五種元素的數量在道家思想和「奧義書哲學」中具有一定的相同性，雖然只有部分種類吻合。

它為學者們對宇宙演化階段的背景進行研究工作開啟了一條通道。我們應該找出，「奧義書」思想家們是如何及用甚麼方法發現了其它兩種元素「vāyu(風)和 ākāśa(空)」，又是甚麼引導了

道士們發現另外兩種元素「木和金」。我們也請求在這種背景下的研究者們探索導致這兩種研究出來的不同模式的各種可能性。「實質與非實質」個體存在的構成要素如同宇宙的演變，個體存在也是由「實質和非實質」形成的(靈魂與非靈魂，如「奧義書」中的摩耶māyā和道家中的陰陽)。

根據「奧義書」，人不是普通的實體。他的內在是一種靈性實質，外在則是一種物質覆蓋。這兩種成分確定了個體的結構。個體「實質」部分是永恒的，「非實質」部分則是短暫的。在道家中，被動的陰和主動的陽是「非實質」的象徵，而「道是實質」的。有與無也被道家相應地用於分別表述「非實質和實質」。人類及宇宙的最高實質在「奧義書」中是「梵(Brahman)／自我（ātman)」，但在道家是「道」。這個最高的「實質」無法被命名，因為它既無形狀也無特徵，沒有形狀和特徵，它既不可知，也無法以任何有效的方式描述。因此它無名、不可知、不可覺、不可解、不可思等等，但通過慧眼則模糊可見。這個最高的「實質」並不是被轉變成現象的，而只是以現象的方式出現。

這種現象以顯隱的循環次序不斷變化、轉動、移動。它無法自我維持。如果「梵或道」將自己拿走，那麼現象，即名與形的世界就無法存在。「摩耶(Māyā)」是奧義書中许多基礎概念之一。它是「梵／自我(ātman)」的創造力量，是這個宇宙多元化的原因：「至尊實體通過摩耶將自己展現出不同的形體。」有一句流行的格言(siddhānta)說，「力量與力量的擁有者無異」，此「摩耶與其根基梵／自我無異」。

在老子的《道德經》中有一個顯而易見的相似處，我們發現其中提到了「谷神」或「玄牝」，以代表「道」的創造部分，賦予萬物以生命：「谷神不死是謂玄牝。玄牝之門是謂天地根。」(《道德經》第六章)根據我的理解，「玄牝」是「道」的運作和創造的根本，但是根據黃繼忠（Huang，2000，125)，「玄牝」、「玄牝之門」和「天地根」都代表著「道」，賦予萬物以生命。包括朱熹(Zhu Xi)在內的一些學者，把「玄牝」當做女性生殖器。本章重申了「道」為「空」，但是其功能卻是「綿綿不絕」這一概念。

看待摩耶有三種不同的方式，(a)從終極實在「梵／自我」的角度看，它可以被忽略不計；(b)從理性的角度看，它神秘難測；及(c)從常人的角度看，它是真實的。但是根據辨喜(Vivekananda)的觀點，「摩耶不是用於解釋這個世界的理論。它只是對存在的事實的聲明，即我們的存在的根本基礎是充滿矛盾的。有善就必然有惡，有惡就必然會有某種善；有生的地方，死就必然如影隨形地跟著；每位微笑的人將必然哭泣，反之亦然。」(辨喜 2007，97)

「玄牝」是對矛盾的二元性的聲明，如「天地、陰陽、有無、動靜」等等。在「奧義書哲學」中，「實在(梵)」有兩個層面，「先驗性實在(para brahman)」和「經驗性實在(avarabrahman)」(《蒙達卡奧義書》2.2.9)。道家也接受同樣的觀點。太初起始，「道」是一種無法分辨的混沌，天地未分，萬物未生，宇宙之中沒有生命，「道」的第一個階段叫「無」，「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。」(《道德經》第二十五章)天地初分，萬物生成，宇宙中出現各種生命，因此，道的第二個階段就叫「有」。

關於兩者的對立原理還有一個更顯著的相似點。這兩個對立面(梵和摩耶)有著同樣的意思，如《卡塔奧義書》中所言之「陰暗與光明」，但略有不同，「梵的知悉者以陰暗和光明談論它們，即「個體自我(jīvātman)和梵」，或「現證自我(witness self)與宇宙自我(paramātman)」(《卡塔奧義書》1.3.1)。被摩耶所侷限的梵稱為個體自我。這裏指的這個個體自我以陰暗為象徵，梵或純粹覺性則以光明為象徵。梵和摩耶如同具有對立本性的同一個實在的兩個方面【《白淨識者奧義書》(Śvetāśvatara Upanis4 ad 4.10)】。

梵是靜止的，而摩耶則是創造性的；梵始終孤獨，而摩耶則展現出多元性；梵有覺知，而摩耶則無覺知；梵是無限的，而摩耶則是有限的等等。

「認識論」是在感知和認識的過程中，對思想與物質之間的相互關係的研究。在認識論領域，「奧義書」先哲和道家相信一種對實在的直接體驗，不僅超越了心智上的思考，也超越了感官知覺、

推論和言證。雖然道家並不使用這些術語(如知覺等)，但要使老子的知識理念哲學化以迎合現代讀者就有必要通過這些現成的術語來呈現它。「奧義書」接受兩種知識——「高等知識(vidyā／parā)」和「低等知識(avidyā/aparā)」——將建立在與經驗性實在相關的智性修習的基礎上的戒律和行為相關聯，而將高等知識與靈性覺悟相關聯，「知悉高等及低等知識的人通過高等知識得到永生，通過低等知識跨越死亡」(《伊沙奧義書》第十一曲)。Avidyā(低等知識)包括文本、理性和理論的知識，而vidyā(高等知識)是對終極真理(brahmas ā ks4 ā tk ā ra)、直接和當下認知的覺悟，「彼告之曰有二明當學，如大梵者所言，一為上明，一為下明。下明者，《黎俱韋陀》、《夜珠韋陀》、《三曼韋陀》、《阿他婆韋陀》——聲明、儀禮、文法、文字學、詩學、天文學皆是也。上明者，由之而悟入「不變滅者」也。(《蒙達卡奧義書》1.1.4-5)

中國哲學也強調直覺與理性之間的區別，並發展出兩個優秀的哲學傳統——道家和儒家。道家完全屬於直覺傳統。在此「直覺」指將個體心念融入宇宙本體中，也就是與道合一，並以此引導日常生活。它明確地排斥了以感官對象接觸、言證等為基礎的心智活動所統管的知識。它的基礎是堅決相信人類智性永遠無法理解道。用莊子的話說，「且夫博之不必知，辯之不必慧，聖人以斷之矣。」(《莊子外篇．知北游》)

「奧義書」先哲們也拒絕把推理作為覺悟終極真理的方法，「覺悟絕對真理的智慧不可能通過思辨得到。」(《卡塔奧義書》1.2.9)通過感覺器官或任何認知能力得到的知識不為「奧義書」先哲們所接受。他們說，「感官、心意和其它能力」被侷限在「觀念」的範圍中。「感官」只能感知到世間對象，甚至「心意」和「智性」也不能超越「想像的世界」。

它們的活動範圍只停留在物質王國的限制中。它們無法捕捉到形成物質世界基礎或實質的玄妙世界。認知能力無法捕捉到那個玄妙的實質，彼居語言內中者，而有異於語言，為語言所不知……彼居眼之內中者，而有異於眼，為眼所不知……彼居耳之內中者，而有異於耳，為耳所不知……彼居意

之內中者，而有異於意，為意所不知……彼居皮之內中者，而有異於皮，為皮所不知。（《大林間奧義書》3.7.17-21）

因此，先哲們的結論是，就自然界或物質世界而言，「感官、心意、智性和推理」是適用的、有效的。但是如果要觀察宇宙原理的「梵」，並將自己提升到真理的層面，那就必須停止常人的傾向或感官的感受和推理，「當五(感官)知識與心意(從它們尋常活動中)一起熄止，智性本身不予騷動，那麼，他們說這就是最高境界。」（《卡塔奧義書》2.3.10）老子也表達了同樣的觀點。他說，「感覺器官和心意處於有限範圍。它們可以感知到這個物質世界，但是無法捕捉到玄妙實質。」因此他建議如果有人想要看到物質世界，她／他就必然運用感官和心意。但是如果她／他想要了悟玄妙世界，她／他就必須關閉它們。他說，「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」（《道德經》第五十六章）

從知識傳統開始以來，語言作為一種工具，是否能提供有關至尊真理的準確知識，一直是一個重要問題。一些知識體系如正理一勝論宗(Nyāya-Vaiśeṣika)、文法宗(Grammarians)、牛頓學宗(Newtonian Science)、儒家等都接受語言為如實描述真理的完美工具。與之相反，奧義書哲學、不二論韋檀多論、空論、柏拉圖、道家、現代物理學等等，都聲稱語言不足以成為捕捉實相的工具。根據後者，語言只能捕捉到通過感官和心意所認知的實在。由於感官和心意只能捕捉到實在的有限部分，因此語言無法描述無限、不變、不二和純粹覺性的絕對真理。

在西方，通常語言學家們和文法學家們都把語言接受為如實了解實在的完美工具。語義學者阿爾弗雷德・科日布斯基(Alfred Korzybski)以他有力的名言「地圖不是領域(The map is not the territory)」(Capra 1991, 36)，闡述了完全一樣的觀點。「奧義書」先哲們明確否定了語言在覺悟至尊本質中的效力，「彼也語言自之返，用此心思亦不至。人知大梵阿難陀，任於何時得無畏。」（《泰迪黎耶奧義書》2.4.1）

老子對語言有同樣的見解，「道可道，非常道。名可名，非常名。」(《道德經》第一章)

「不二論(一元論或 Advaitav ā da)」傳道者、奧義書的注釋家商羯羅亦如是說，「口若懸河，釋注經書，惟能使學者得小樂與俗悅，於圓滿解脫卻不可得。」奧義書先哲與道家關注的是一種直接的實在體驗，不僅超越智性思考，也超越感官知覺。在奧義書中說：「其無聲、無觸、無形、不滅、無味、永恆、無嗅、無始、無終、高於偉大、穩固；覺察彼者得以自死亡之口解脫。」(《卡塔奧義書》1.3.15，本人譯文)簡言之，奧義書先哲和道家並不相信近似知識。他們相信絕對知識。

任何人如果聲稱能夠通過感受、推理和言證而得到絕對知識，他們都不會接受。他只能對實在有一知半解：「如果你認為你已經完全理解了梵，那你其實只是知道而已，而且只是略知一二。」《由誰奧義書》2.3)老子，「知不知，尚矣；不知知，病也。聖人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。」(《道德經》第七十一章)「是以聖人處無為之事，行不言之教。」(《道德經》第二章)

上述這些事實可以通過一位現代知名物理學家、著名的《物理學之「道」》一書的作者卡普拉(1991，367)來表達，「神秘主義者(奧義書先哲們及道家們)通常對近似知識不感興趣。

他們關注的是涉及對存在的整體性的理解的絕對知識。由於深知宇宙所有方面之間的基本相互關係，因此他們認識到要表達甚麼意味著最終要表明它是如何與其它一切關聯的。由於不可能做到，所以神秘主義者經常堅持認為，沒有哪個單獨的現象能夠被解釋透徹。他們通常沒有興趣解釋事物，而是處於對萬物合一的直接、非智性的體驗中。」

根據奧義書哲學和道家的最終結論，所有智性概念和理論都是有限的和近似的。智性活動永遠無法提供任何完全的和明確的認識。真理是沒有維度的，從它而來的世界和從它進化的世界為了提升而提供了一個機會。苦樂世界中的生命就是為了這種體驗，直到與無限合一。

「倫理學」是對理想行為的研究。蘇格拉底說，最高的知識是關於善惡的知識和生命的知識。知識促進行為。一個人的世界觀決定她／他的行為。奧義書和道家的世界觀是整體性的。他們不相信

經感覺器官所認知的多元化，而是相信這個千姿百態的宇宙的本質是非二元性的，在奧義書中被稱為梵／自我，在道家被稱為道。因而他們相信為自己要最小限度地消耗，對他人要最大限度地給予，以維持生態平衡。他們兩者都同意，只要能夠填飽肚子、維繫生命，物質的東西還是有價值的。

在此需求之外，如果過度積累就會導致貪婪、自負、競爭、嫉妒和仇恨。慈善、憐憫、同情、助人、正義、舉行儀式等等，只要有助於眾生就都是善的。只要不導致自負和我執就都是善的。根據奧義書先哲們和道家們，上述這些倫理活動都應該是普通的美德。最高的價值是關於梵／自我或道的本質的知識，最高的美德是消解自我。就實在的所有方面而論，梵或道應該是最高的真理，它是本體論的對象、知識或倫理行為。這就是為甚麼奧義書的先哲們宣稱，知識就是梵自身。在《大梵間奧義書》中雅若洼基業說，即使一個人數千年來都在修習苦行和祭祀，向窮人布施，但沒有關於梵／自我的知識，他的所有活動都毫無用處，「無論是谁……不知此不滅者，即使舉行祭祀、崇拜，修習苦行上千年，他的工作也將會終結。(《大林間奧義書》3.8.10)

老子也闡述了同樣的觀點。他說，正義、道德和禮儀這條下道是有風險的，因為它們很可能造成被自我意識所抓牢，對短暫事物的執著：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德無為而有以為。」(《道德經》第三十八章)下德之道不是個人的至善。一個人必須通過能夠開啟上天之門的最高本質的知識而提升到無私活動和行為的最高道德，以與最高實質合而為一：「一位覺悟了梵的人成為梵。」(《蒙達卡奧義書》3.2.9) 老子也有同論。在表明了道德、美德和正義之下「道」毫無價值後，他也聲稱生命的最高價值是悟道，終極實質。他說只有最高價值，悟道能夠使一個凡人圓滿：「故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，同於道。」(《道德經》第二十三章)

奧義書先哲們宣稱，達到最高價值和最高道德的可能性和催化劑原本就存在於展示的本性中。人類通過與世界萬物的互動，不斷增加逐漸訓練他們更好地提升的體驗，直至一個人達到對最高實質

的認同和與所有展示合一的最高狀態，這才應該是展示的目的。因此，對奧義書先哲們和老子來說，所有展示都被認為是覺悟真理的手段，知梵者的永恆偉大既不會被業所增加也不會被其所減少。

人應該只知悉其本性。察覺這點後，人就不會被罪惡活動所污染。因此如是知悉者歸於平靜、自制、內斂、堅忍、鎮定，在自我中看到真我，在真我中看到一切。邪惡戰勝不了他，而他則能戰勝一切邪惡。邪惡無法燒毀(影響)他，他則能燒毀(毀滅)一切邪惡，擺脫邪惡，擺脫污染，擺脫疑慮，成為知梵者。(《大梵間奧義書》4.4.23)感官、心意和活動的功能，如死亡、維繫、進食等，證明了它們的基礎，即自我／梵。在這些手段和活動的幫助下，智者輕易了解和覺悟到終極真理，但是迷者不知。(《薄伽梵歌》15.9-10)彼由種種覺照狀態而知悉，彼則為正知，因為(通過這門知識)使人得到永生。以自我而得到力量，以智慧而得到不朽。如在此(一個人)知悉它，則真理既在；如在此，他無所知，則損失鉅大。因此，在一切存在中看到或(尋求)(真相)，智者(通過消除自我意識)離此世而得永生。《由誰奧義書》2.4-5)

老子在說「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德」（《道德經》第五十一章)時，也表達了同一個意思。在無欲活動上，或韋陀思想的代表經典《薄伽梵歌》中所提到的niṣkāmakarman也有顯著的相似之處。道家賢聖的活動發自他的直覺智慧，自然而然，與環境和諧。他不需要強迫自己或周邊的一切，只是讓自己的活動合於「道」。

這種行事的方式稱為「無為」，在道家哲學中的字義是「非活動」。但是「無為」並不意味著「不活動」，而是指沒有任何個人欲望的造福一切眾生的活動，「故道生之，德畜之；長之育之；成之孰之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」(河上公《道德經》第五十一章)

莊子也說，「無為非無所事事而緘默。一切皆順應自然而為，則本性即可得到滿足。」(引自Capra 1991，129-130)《伊沙奧義書》也有同義，「此宇宙中一切存在者皆為至尊實體所遍透…銘記於心，如果人能毫無執著而履行其職責則或可覺悟這種存在狀態。」(我的譯文)。根據《薄伽梵歌》

一位覺者的活動不受有限頭腦的指揮，而是受宇宙法則或梵／自我的動態過程所指揮。因此非源於自我意識或結果動機的活動被看作是「無為」或 niṣkāma-karman，「然而對於那些只在自我之中獲得快樂，在自我中知足，滿足於自我，則無其他任何責任可言。」（《薄伽梵歌》3.17）「因此，人應把活動作為一種責任，不要執著於活動的成果，因為不依附地活動，便能臻達至尊。」（《薄伽梵歌》3.19）。

通過上述的討論，我們在「奧義書哲學」與道家思想之間找到了相似點，雖簡短，但觸及到了「本體論、認識論、倫理學」等幾乎所有哲學問題。當然還可以更加深入。最後我以偉大的量子物理學家維爾納·海森堡的陳述結束我的文章，「在人類思想史上，最有成果的發展經常發生在那些兩種不同思想交會的地方，這可能是不爭的事實。這些思想可能源於人類不同的文化、不同的時間、不同的文化環境或不同的宗教傳統。」因此如果它們真的相遇了，即如果它們至少彼此相互關聯，以至發生一種真正的互動，那麼新的、有趣的發展就可能發生。

答曰：我還未細讀，但僅從標題來看，我就想起了我貼在「知乎」上的一篇文章，〈比較文學的濫觴〉以及我所感歎的結論，其一、為比較而比較的「類比推論」；其二、與比較結果無關的結語引申；其三、將《奧義書》拉低來詮釋道家思想，不如將道家思想提昇來印證《奧義書》，因《奧義書》、《四吠陀》早於印度婆羅門教與佛教思想之繁衍，恰似《易經》、《尚書》早於中土的儒家與道家思想之繁衍…嘿，我就不讀了。我只讀第一段，發覺這篇文章亂七八糟，硬拗，為比較而比較。

反詰：有些地方我是感覺牽強附會，不過也沒想太多，以為是作者學術研究方向不同的原因，所以細微曲折處或有所不同。《奧義書》、《四吠陀》對比《易經》、《尚書》。我感覺其思想內容沒有可以印證的地方，前輩您如何看？

答曰：應該是不能印證的。我對印度的《奧義書》、《四吠陀》了解不深，但緣其婆羅門教與佛教思想之繁衍，我的推論是其理論應該是以「心」為理論根據；《易經》、《尚書》則不同，甚少

提及「心」之運作，卻在「物」的提示裏，隱涵了一個詮釋者的「心」的運作，猶如「卜卦」，卦象之求取與「求卦者」的心態息息相通，但卻又獨立於「求卦者」之外，在卦爻扶搖而上之際，逕自以其「時位」之運作，去建構了卦象的「空間」存在。這些都隸屬於世親菩薩在《百法明門》所闡釋的「心不相應行法」。

反詰：「卜卦」這種東西，前輩您認為是否可靠？因為「善易者不卜」，我感覺這種東西完全是畫蛇添足。《奧義書》、《四吠陀》是否以「心」為理論根據，我不太好斷言，因為只讀過幾次，「梵、我、幻」，我認為是其核心思想，不過如果我以「其中有精，其精甚深」的「精」比作《奧義書》、《四吠陀》中的「梵」的話，那《奧義書》、《四吠陀》可能是在講「物」，而且也可以論述為甚麼《奧義書》、《四吠陀》和道家思想如此相近。

話說「心不相應行法」是否可以說論述的是「物」，我感覺不符合「唯識」的說法，「行蘊」可以說是把除了「受想」兩蘊之外的所有意識活動塞給了它，而且如果「行曰造作」的話，也就是說「百法明門論」是把「物」的概念統攝在了「心」的活動裏，這是否合理呢？

前輩，您對金庸，古龍，黃易這三人的文學水平怎麼看？我感覺黃易這個人有一些被低估了。

答曰：抱歉不及回覆。我正在寫一篇有關〈外其身〉的小說，經常離線。

我沒讀過黃易的小說，但金庸的所有小說，我倒都有所涉獵，其中插科打諢的論述自然不少。他對「佛道」的了解還是有一定的水準。至於古龍，我只讀過一本，但感覺上並不怎麼樣，故作玄疑罷了。卜卦一事，「誠與虛」為貴，雖說「善易者不卜」，但若能稟承「誠與虛」的原則，卜卦就似「神喻」，不可言傳，只能意會。藏傳佛教亦有「岱喻」之神喻，連達賴喇嘛與噶瑪巴在面對決策的時候都仰賴之，故屬於「不可說、不可說」的範疇。

有一事相求。我寫〈外其身〉時，因對道家術語不熟，寫著寫著，就以佛家語境論述道家思想起來了，請您看看，是否有誤？如下。

《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」究竟是甚麼意思呢？這裏的「後其身…外其身」其實說的是「後其(最初生)身…外其(最初生)身」，亦即「最初生身」隱藏了「身心俱生」與「心氣無二」的雙重意義，而其「最初生」者，自然本性清淨，顯諸「身」者，若為「氣」，則為「化身之因」，若為「心」，則為「報身之因」，又因「心氣無二」，所以「報身之因」與「化身之因」亦無二，為「心、氣」之自性，從有「最初生身」以來，無有分別故。

「心、氣」之自性既無差別，則「心、氣」顯現為一，而持之者，非也，其喻當如「日(心)、日光(氣)」，猶若「緣起、性空」，相對者，非也，是曰「俱生無二」；其「無二」者，以「見道」者言，是曰「無生」，以「修身」者言，則為「次第」，「非俱生」也，計有四種「不淨之身」，分「睡時、夢時、貪時、醒時」分別住之，曰「四住時」，「識智」分別相合，是為「內身」。以是，「後其身而身先，外其身而身存」者，「後其(最初生)身而(內)身先，外其(最初生)身而(內)身存」也。其意既明，「內身之相」與「器世間」相配合，身中一切世界的建立與收攝，自在圓滿。

反詰：不好意思前輩，因為工作原因，回復不能及時。不過前輩這段話我拜讀了很多次。後學認為與其說是從佛教語境來論述「外其身」，不如說是以「外其身」注釋佛教理論，而且以佛教語境昇華了道家智慧。從佛教理論看我感覺沒任何錯誤。

話說前輩您是噶舉派弟子嗎？因為其內容給我的感覺是噶舉派理論。「外其身」這一段我認為從道家來論述的話，脫離不了「氣化、生生之謂易」等思想，尤其「因其不自生，故能長生」是這段話的關鍵，感覺可以和婆羅門教的「梵我」理論相互印證。

話說我在讀前輩對玄奘的論述，玄奘晚年致力於翻譯「般若」經典，有一個將「法相唯識」往「法相華嚴」回歸的驅動，居功厥偉……以及「法相」往「華嚴」攀升的驅動。這兩段話甚是不解。其一、「法相」向「華嚴」攀升是何意思？其二、「唯識學」可是說是大乘佛教的頂峰，可以說是給「中觀」做補丁、打不足，雖說「中觀」、「唯識」是大乘兩派，可「中觀」是大乘佛教前期，理論

尚且不足，而「般若經」主要被「中觀派」奉持，何以說「般若」有「唯識」向「華嚴」攀升的驅動力？無論「天臺」還是「華嚴」，我認為都比「唯識學」差得不止一星半點。

青藏鐵路給藏族人民帶來甚麼，除開物質？前輩，我感覺藏地文明岌岌可危了。

答曰：西藏文明是人類瑰寶，中國不知維護，反摧毀之，人神共怒。

我是「噶瑪噶舉」的弟子。夏瑪巴第十四世是我的皈依師，但是我不是個好學生。我現在趕寫〈外其身〉，也是為了報師恩。有關「法相唯識」，我這麼說罷。「世出世」一切法者，為心因清淨或不清淨所變，「能淨、所淨」為一切法之根本。「所淨」為一切法，曰「法相唯識」，「能淨」為本尊壇城，曰「法相華嚴」。先說這麼多。這些我在〈外其身〉裏都會有所觸及。您有電郵地址嗎？我寫完了，給您電郵一份。

反詰：我的電郵地址是ＸＸＸ。期盼拜讀前輩大作。另外後學不過二十多歲，前輩稱呼後學為「您」，實在受之有愧。我也是今天剛被「知乎」解封。

最近的動向我感覺挺不對的，國內目前深圳有先行將「九九六」福報變成「〇〇七」的趨勢，給我的感覺是「大躍進」時期要回來了。對外則開始武裝威脅臺灣，國內大部分青年學子卻陷在民族主義的狂歡以及對毛澤東的崇拜熱潮，令人莞爾。

後學近日在看《荀子》、《禮記》與《尚書》，但是感覺《尚書》的文體味如嚼蠟，而且只是記事，感覺不到其中和儒道思想的關聯。而《荀子》在我看來當不在《孟子》之下，甚至更勝一籌，《荀子》一書我認為還有部分道家思想。但《荀子》在學術界隱而不顯，除了說是因為朱熹等人崇孟之外，前輩您認為有其它原因嗎？對於《禮記》一書前輩您又是如何看待，我感覺《禮記》出，儒家思想確實不在道家之下了。

答曰：您不要過謙。由十方三世的因緣觀來看，當世之人輾轉六道，聞道有先後，誰走在誰的前面都很難說。我如果見到剛剛出世的夏瑪巴第十五世，還得向他頂禮呢。這是對「道」的尊敬，與

年歲無關，與工作也無關。您對「儒釋道」的涉獵與對「印度與西方哲學」之推敲，超出同儕甚多，當是多生多劫所積累的功德。您當守護之。

至於「三代」與「先秦」的論著，我覺得最大的問題是「形象文字」的流失，其次是「正典」的流失。您想想，孔子「刪詩書，訂禮樂，贊周易，修春秋」，可見得「詩經、尚書」的版本甚多。學界說《尚書》是中國最早的一部歷史文件彙編，匯集了傳說中的「堯、舜、禹」時代至西周以來的談話紀錄，但成於何時，為誰編定，說法不一，那麼秦始皇將之列為禁書，又是甚麼原因？這麼輾轉傳到了司馬遷的漢武帝年間，其實已經沒有一個完整的版本了，於是就產生了《今文尚書》、《古文尚書》與《偽古文尚書》等爭論，連後來的韓愈評《尚書》，也說其文體「周誥殷盤，詰屈聱牙」。但是我想沒那麼簡單。《尚書》稱名「上書」，與《易經》齊名，絕對含有深意。我們拭目以待罷。我記得孔子舊宅孔壁發現的《古文尚書》是在司馬遷之後，所以他據《今文尚書》所做的評斷，隨著時日，將來也有可能被改寫。

這就是回溯「三代」文獻的困難。我傾向於將「三代」文獻置於一種「形象文字」的敘述，就像《易經》的文字敘述一樣。這麼一看，《禮記》的記載就不凡了，是一種「止於禮」的敘述，不是後人的「禮教」的敘述。今人批判宋代學者「以禮教殺人」，不能說錯，卻是食古不化。

有關《荀子》有道家思想，一點都不奇怪。老子將《尚書》與《易經》的思想總結為「道」之一字，先秦的諸多論述都逃避不了「道」之論說。至於孟子與荀子的歷史遭遇，我在「知乎」上貼過一篇有關《左傳》的文章，裏面就曾說過，沒有孟子的詮釋，儒家思想必然不是今天的模樣，但孟子的遭遇與孔子相同，四處流浪，居無定所，不為荀子所喜，轉而藉諸大弟子受寵於宮廷，以政治力打壓孟子，導致孟子學說沉寂了好幾個世代……從論證到聲勢，孟子的「浩然之氣」破楊朱、拒墨言、說理嚴密，氣魄流溢，震徹萬古……史上最有名的當然首推西漢董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」，他不止打壓老莊思想，連他的老師的老師荀子所不喜歡的孟子學說，也一併打壓……董仲舒打壓異己

會手軟嗎？想必也不會，連執意「釋《易經》、正《易傳》」的史學家司馬遷，因李陵一案觸怒漢武帝，都被動了宮刑，還有甚麼做不出來呢？篡改文字、汙蔑誤解，恐怕免不了罷？以我們現在所瞭解的政治污濁來看，這不應該那麼地不可能罷？

這麼一看，荀子是受了他的再傳弟子的魚池之殃了。順便說一下時局。大陸真是不妙。失業潮已見勢頭，疫病捲土重來，政爭方興未艾。我看生靈荼炭已成定局。一胎化政策後出生的一代多嬌生慣養，不知如何應對這個局勢。令人擔憂。

反詰：《禮記》感覺用「艮卦」概括即可，因「止其所止」，所以「止於禮」。

這樣看，我之前應該是小瞧儒家了，現在讀《荀子》、《孟子》、《禮記》等，隱隱有與道家並駕齊驅或者超越的感覺，但是《易傳》這本書，我感覺裏面道家玄學的成分太多，應是篡改太多。我感覺對所有深入或學習「佛道儒」的中國人來說，是福德亦非福德，因我入「佛道」之機，是感到人生痛苦虛妄，在沒有這個感覺之前，我對於「佛道儒」都是不屑一顧，最多是喜歡莊子的「摶扶搖而上九萬里」的大氣磅礴之感，所以對於學習「佛道儒」之人，我認為是幸也是不幸。

大陸局勢現在看應是不可逆的存在了，最起碼經濟大蕭條。

答曰：現在的局勢很詭譎。大陸不等美國大選結果，卻搶先高調宣揚「抗美援朝」，可能已經看到川普的氣勢恢宏，或拜登與大陸勾連太過深廣。這裏的訊息滿天飛，連奧巴馬、柯林頓都被牽扯了進來。如果川普當選，坐實了這些人的罪狀，接下來就是對中國共產黨的清算了。我估計他們現在做的就是預先佈局，激起民憤，但其實苦的是百姓，經濟大蕭條應該是最輕的結果，生靈荼炭，血流成河，可能是逃不掉了。共產黨作惡多端，中國百姓實在太善良，忍太久了，但大陸主席又說「中國人民已經組織起來了」，我以為應該是「沒有組織起來」，才讓共產黨一黨獨大，為所欲為。

不說了，說了喪氣。說說中國「儒釋道」哲學思想結合的始末。我覺得在「儒道」思想結合為「玄學」以前，「儒道」學說均已沒落。固然這是因為「儒道」相互攻詰，但是更因為兩者的詮釋從

先秦以降就一路下滑，偽經頻傳。如果沒有道家子弟在六朝時期將西域傳入的梵文佛典翻譯為中文，「儒道」早已分崩離析。這是儒家子弟不願承認的史實，但其實董仲舒、孔穎達之流充斥中國的思想界，一邊打壓「釋道」、一邊卻又竊取「釋道」，及至朱熹，糊裏糊塗地成就了「儒釋道」的融會。這筆爛賬真是說也說不清。我做為佛弟子，總覺得中土的大乘佛學不能離開中國文化而論述，而學院派佛弟子卻認為佛學一枝獨秀，凌駕「儒道」甚遠，但中國大乘佛學走不出中土，卻又是個事實。

國外很多佛學界人士都致力於如何深植佛教於西方世界，融入西方文化成為主流之一。但明眼人一看，都知道這個佛教不是中土的大乘佛教，而是藏傳佛教，因為中土大乘佛教的立足點是中國的文化，在「文字、文學、文化」不可分的情況之下，要以現代語言重新詮釋佛教，就得重新注解中文象形字。這當然不是一件簡單的事，所以中土佛教傳至西方那麼多年，只能在中國社區流傳，對西方社會一點影響都沒有，倒是藏傳佛教直截深入西方文化，但中土的佛教界也不願承認這個事實。

因為這個原因，我才說，中國文化不能成為世界眼中的中國文化，世界如果想了解中國文化，必須融入中國文化，而不是讓中國文化融入西方文化；同樣的道理，當世中國人如果想真正了解中國文化，必須逆溯中國文化到先秦時期，「儒道」尚未分家的時候，一切的偽經、訛傳都得重新歸位。這就是我致力將「文學」重置於「玄學」與「經學」之間的道理，是謂「玄、文、象、經」。

想想我真夠迂腐的。我老婆多年來一直罵我自討苦吃。但除此而外，我找不出一條道路，足以重新檢視中國的哲學思想。只不過，我這條道路，不止「簡(異)化字」必須平反，而且《易經》必須重新注釋。想想都覺得不可能，不說了罷。

反詰：中土大乘佛教，我認為除了「律宗」、「三論宗」、「唯識宗」之外，其它宗派皆不能脫離中土文化而論述，尤其是「禪宗」、「天臺」、「華嚴」，我認為和《易經》與道家有千絲萬縷的聯繫。至於藏傳佛教為何能在西方流行，我認為不能脫離西方學術界對藏傳佛教的研究，而中土的「禪宗」經論，我認為翻譯文字將令西方不知所云。

從佛學本位上說，藏傳佛教在「境行果」、「信願行」等方面，不是漢傳佛教可以比擬的，其辯經能力，放眼全世界也就只有南傳佛教可以與之爭鋒，但和苯教的宗教儀軌的結合，讓我感到藏傳佛教是理性與迷信共存的存在。相比於漢傳佛教，我認為道教的狀況處於瀕臨死亡，近代除了陳攖寧以外，後繼無人，其他諸如張道順等道教中人，我認為完全是吹出來的，看其文知其人。道教在大陸的境況，應該急需宗教改革。

我是在前輩的影響下讀《說文解字》以及重讀儒家經典，並對儒家思想進行重估，而且現在對中國文化的看法和前輩一樣。可惜大陸學術界被統治得太深，不然前輩的理論在中國應該技驚全場。現在看來，「簡(異)化字」出，中國文化滅，而要了解中土文化，歷史學也是必須要有其基礎的。

這幾天給我的感覺是「文革」近在眼前了，中土「〇〇後」學子能被統治者影響到這種地步，可謂是歷史的不幸，對於「文革」與毛澤東當時的手段，我是深惡痛絕的，甚至說，他是歷史罪人也不為過，只希望我的猜測是錯的罷。

答曰：有關中土大乘佛教的繁衍，我在《慧能與玄奘》裏談了很多。我之所以對比「慧能」與「玄奘」來論「中土大乘佛教發展史」，著眼點就在論「禪宗」不能脫離中土文化、但論「唯識宗」卻只能迴歸印度文化而論之。至於我為何不乾脆以「禪宗、唯識宗」來論「中土大乘佛教發展史」，則因為我以為「歷史」是個「生命概念」，不是學界以為的「時間概念」。

以這個為基點來看「三論宗」與「唯識宗」，文字影響思想的效果迥異其趣。兩者皆迴歸印度佛學，一個以龍樹為依歸，一個以護法為依歸，但因為「中論、十二門論、百論」與中土的「儒道」思想絲絲入扣，所以形成了後來的「天臺」、「華嚴」的論述基礎，只不過，我以為「三論」只具備一個「學統」的架構，與「天臺」、「華嚴」的宗派氣象不可同日而語，所以我以為「三論」不能以「宗派」論之，但「三論」、「天臺」、「華嚴」可謂一脈相傳，文字的力量居功厥偉。「唯識」就不同了，文字詰屈聱牙，但也一樣不能論「宗」，只有「法相唯識宗」或「唯識華嚴宗」。

這是玄奘在歷史上的尷尬之處。所謂「法相唯識宗」，窺基才是開宗立派之人，而「唯識華嚴宗」，圓測才是開宗立派的人。歷史上只有「唯識學」，沒有「唯識宗」。這與「三論」近似。當然有人不以為然。「知乎」上就有人反駁我，這無妨，可以論證。我只是起個頭，以供未來學者圓成。這樣的說法，臺灣佛教界是不會承認的，因為玄奘的地位崇高。這個我沒有意見，他對中土大乘佛學的貢獻的確很大，但歷史證據就是歷史證據，卻也不應因人立言。

我的「唯識學」學得很糟，可能與我對「唯識學」翻譯文字的詰屈聱牙有關罷。我對「中觀」接受起來就沒多大困難，這可能也與我所承繼的中國原始哲學思想有關。無論如何，文字承載思想，思想操控文字，一直都在我們的思維裏掙扎。至於藏傳佛學，西方學術界的研究開始得很早。有一本書，《西藏宗教之旅》，中國藏學出版社出版，為義大利藏學家圖齊於七〇年代所著，在九〇年代由耿昇翻譯為中文，您可找來讀讀，但我必須提醒您，裏面的論述很艱澀，翻譯文字很爛，讀起來相當辛苦，但比起大陸那些所謂的「大師」的著作，不知高出多少層階。

我有一度以為耿昇故意用一個不敢恭維的翻譯文字讓國人對藏傳佛學生起厭惡之心，否則以他在中國社會科學院歷史研究所的研究員身份，是不可能有這麼彆扭的文字。一言以蔽之，您讀的時候必須以佛學知識去化解，否則會一團霧水，但是這本書的資料真是豐富，可以讀出「苯教」、「象雄文明」、「諾斯底學派」、「拜火教」對西藏宗教儀軌的影響，不是一個「迷信」可以概括的。

至於研讀《說文解字》，您也得小心，不要選讀「五代十國」的「大小徐」所編撰的工具書，許慎師從賈逵，屬「古文經學」一脈，不可能編撰那麼一本《說文解字》。您可以從清朝王筠所著的《文字蒙求》入手，尤其裏面的「序」更不要錯過，它其實是在講《易經》。

國內政局讓人糾心。如果情況許可，您還是出國念書罷。您還年輕，苦個幾年，未來還是值得期許。大陸動盪，比起「六四」，更為凶險，您不會被徵兵罷？您所從事的行業在國外能夠派上用場嗎？有甚麼我能夠幫忙的，能力所及，我一定幫忙。賢者避其世，無奈而已矣。

反詰：後學回復您的文字應是被「知乎」和諧了，令我悲痛不已。我還是給前輩郵箱電郵罷，比較安全一些。

圓測這個人還是第一次聽說，查閱了一下，資料甚少。不過看了前輩的論述，感覺「唯識」和「華嚴」從義理上來看，應該是有所聯繫，除此之外，我記得兩方皆承認「一真法界」，只不過理解稍有不同而已。我是在明白「唯識」的「三性三無性」後，才明白了「中觀」學說。從歷史上來看，我認為「唯識」是對「中觀」學派的理論打補丁，兩者雖然互為犄角，但「唯識」確實可以說是大乘佛教的理論巔峰。對於初學「中觀」派或者看「般若」系經論，我認為很容易陷入「惡趣空」，所以我都是建議先通「唯識」、再學「中觀」，因我在不通「唯識」而學「中觀」時，也是陷入了「虛無主義」，而且「般若」系經書有一部分給我一種糊弄玄虛之感，在有「法相」學的基礎上，這個問題對於初學者，我認為會迎刃而解。「西藏宗教之旅」網上沒有文字版，我去買本實體書來讀。

目前我在工作，有考研的準備，看看攢下多少錢，最差的打算是在國內讀書，錢夠的話近兩年申請東南亞地區大學，對我最是優選。雖然我叔在X國生活近二十年，但我和他關係不好，所以應是不會對我提供幫助。我所從事的專業是視覺傳達設計或者說平面設計，屬於美術系，在國外，我感覺應該是派不上用場，在這裏，多謝前輩美意。

家裏人或者說大部分人，則是對未來局勢持樂觀之態，只能說是國人常態，網絡和現實的割裂實在太深。目前的情況不容樂觀，一些知名人物如任志強等，也開始暗喻或明說「文革」已經開始，這兩天一個做蛋炒飯的廚師視頻被認為是隱喻毛岸英受不了食堂出去開小灶被炸死，而在網絡被羣起攻之，可謂是文字獄復辟了，令人不寒而慄。我是想不到「八〇後」到「〇〇後」一部分人思想如此愚昧天真，現在都不明白這個家天下是誰的天下。其實某位大人不過是剝光了衣服想做皇上的小丑，但現在不做贊美也成罪愆了。至於徵兵，大陸六、七年前就做這種準備了，所有高考生信息都會輸入到兵役登記裏，真到那時候，共產黨可以說氣數已盡。

答曰：這不是密函嗎？「知乎」的密函沒有隱私嗎？我只能說，大陸政局風聲鶴唳，不是國人之福。一個政黨可以綁架全體國民、操控整個國家到這個地步，令我百思不得其解。國人太過麻痺，只知耽溺於享受，甘願接受誤導，以為自己的國家真是世界強國，卻不料這一切都得仰賴西方世界的科技，而一旦西方科技不再允許中國偷竊，整個國家的軍事、交通、經濟與民生就散架了。

這一波來勢兇猛。美國兩黨已經認清中國不願融入世界政治結構的用心，所以已經不是誰當選為總統的問題。中國這二十年來對西方世界的予取予求，到現在可謂只有「脫鉤」一途。我想共產黨層鋒早已知曉，故有「內循環」一說，亦即「閉關鎖國」。這與鄧小平的「改革開放」其實是背道而馳的。我的看法與一般人不同，「內循環」也可成為一個回復中國固有傳統文化與價值理念的契機，但必須走出「革命思想」那一套，而深植「古禮」於大陸現在這個「禮失求諸野」的環境。

或許現在正是中國逆溯「革命思潮」以找到自己的時機罷。我在「知乎」曾以「序賓以賢」來詮釋「古禮」，並由「賢」入「賓」，逆轉「序賓」的「萬物流出說」之驅動，而往「道德目的論」歸納，不再關注「射中多少為次第」，而直截詮釋「古禮」。

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」乃汎，「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。這是我不明白學界引「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「宀丐」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，蓋因冖者「遮蓋」也，冖日「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，「冖日六」乃造，以天庭地廓本為一體「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，苟若為一體「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」思想加以融匯，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」玄乎，「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，故老子曰：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」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。

我估計中國大概得耗費另一個二十年才能絞正過來。國人只能自求多福了。

《我在「知乎」》

作者、編輯、出版、發行：林彬懋

《我在「知乎」》除了蒐集為「林彬懋文集」的一部分以外，並授權任何人的轉載與翻印：

其一、《我在「知乎」》稟承《「知乎」協議》之精神，所發表的全部內容均為「原創」，其「回答和評論」的「著作權」與「版權」均歸屬《我在「知乎」》所有；

其二、《我在「知乎」》授權「第三方」以任何方式使用，而不再需要得到「知乎」的同意；

其三、任何轉載《我在「知乎」》的創作內容都可以獲取《我在「知乎」》的「授權許可」，但不是「著作權」的轉讓，也不是「獨家授權」；

其四、《我在「知乎」》尊重知識、尊重原創，並希望任何人在轉載時，能夠提及原始出處；

其五、《我在「知乎」》對所有抄襲、演繹、篡改的行為與其所引起的法律責任均無能擔責；

其六、《我在「知乎」》分享知識，但是不涉及任何商業行為、社羣營建或宗教團體的治理；

其七、《我在「知乎」》鼓勵任何形式與語言的轉繹，但是不負責轉繹的準確度與內容詮釋；

其八、《我在「知乎」》授權任何出版商以翻印部分或全部內容，但不負責出版品質與流通。

西元二〇二三年元月流布，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、轉譯、翻譯、流通。

我寫《我在「知乎」》時的模樣



photo copyright: Abdollah Ansari

「能動、不動」因子盤踞於「自性」。「自性」受報，動而愈出，然後有我。「我」再受報，漸失其身，然後迷惘。「次第受身」，動而不止，無有出期。唯其不動，「我自性」合，然後生光。「窈冥有精」，其真為「子母光明」。

請上 www.binmaulin.com 下載之