「玄文象經」——「經史子集」之悖論

我在「知乎」（中篇）

林彬懋／著

《我在「知乎」》所引錄的「回覆」全數為我的原創，但是「詰問」則不是我的原始構思。「詰問」之源頭有的就在眼前，有的則可以一直回溯至「知乎」網站創建伊始的歲月，猶若「天問」；我適時順其緣、入其事，「後發先至」，然後「推予」論事，於是就有了「予」以其「相予之形」將事物源頭往下拉扯而離源頭愈遠的效應，唯當「大規模的現象」被概略性分劃而形成「大規模的組織系統」時，其「大規模的作用程序與錯綜變化」（「時間性」）與其「機體感應的交錯律動所引發的內在激力」（「空間性」）才可將「入覆」的機緣解悉出來，以其顛躓，故爾「蘊而不出」，「虛而不屈」也，更因其「蘊而不出」而「和」，因其「和」而「入覆」，是曰「牽復在中，亦不自失也」。這麼一個在事物之表相上悖逆表相，「推予」成事而往內探索，則稱之為「幻」，故「幻」為「倒予」，將事物往內、往上拉扯以令源頭顯現，「入於其隱」，必須倒文會意，是以「幻予不二」，與「入、倒入」有異曲同工之妙。謹以《我在「知乎」》的「入覆與亾命」迴向給「回覆」之後的眾緣集體造作。

「玄文象經」——「經史子集」之悖論

我在「知乎」（中篇）

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」（中篇）

《我在「知乎」（中篇）》承續了「上篇」的「玄學、文學、象學」，而繼續鋪陳我在「知乎」所回覆的一系列有關「經學（佛學、理學）」的問題。

四、 經學

那些神乎其神的修辭都是怎麼想出來的？

我在二〇一九年的廣州市「敘事學」論壇裏，曾以《荀子・天論》的「無何」建立了「無明」如何流轉到「生」而有「無何有之身」的概念。這個概念苟若能夠成立的話，那麼由「無何有之身」回溯、還滅於「無明」，則「無明」就與莊子的「無何有之鄉」可以互為印證。

當然我無意改寫佛學的名相。我只是以此說明佛學名相都是翻譯過來的，而翻譯者不見得通曉中國哲學思想。另外一個意圖就是我以此例來建構「敘事」的「反敘事」內涵，甚至「敘事」一起，「反敘事」即如影隨形。現在我再以《荀子・天論》來說明中國「詩畫」的「照寂」意涵。

《荀子・天論》有曰：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。」以其論被包含於《天論》，所以後人論之，均循「天」而去，逐一將「天功、天情、天官、天君、天養、天政」詮釋為「自然之天」、「義理之天」、「宗教之天」等不同概念，而罕有從「天職」入手，或從「職」言「天」者。

然而荀子為了解釋「神聖創造」或「創造性思想」，又說：「皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」而為了解釋其「自然程序」中的「自然成就」，卻說：「萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」我以為這就是「詩畫」的「照寂」意涵。以為然否？

《道德經》是否被捧得太高？不是被捧得太高，而是被曲解。新世紀伊始的今天，「無產階級革命」已經成為歷史名詞，但「唯物論」與「唯物史觀」卻仍是中土哲學思想的主流，甚至因為大陸集全國知識菁英對「唯物論」的詮釋，而使得「道學」愈發從「儒釋道」中凸顯了出來。這個現象在兩千年中國哲學思想的傳衍歷史上從未出現過，其以「物」來綜合中國傳統思想的意圖相當明確，但可惜思想高度不及原始「老學」，反倒因其力度過大，使得「道學」遭到曲解，於是助長了時代思想的萎靡風氣，可謂得不償失也。要談「物」或「萬物」其實甚佳，但宜還原「老學」的原始論說。

現行的《老子》版本共有八十一章。「萬物」一詞出現了十九次，計有「上篇」十次於八章中(第三十四章重複了兩次)與「下篇」九次於七章中(第三十九章與第四十二章各重複了一次)；「物」字共出現了十四次，計有「上篇」十次於八章中(第二十一章與第二十七章各重複了一次)與「下篇」四次於四章之中。以是，在八十一章《老子》中，「物」或「萬物」共出現於其中的二十七章，計約三分之一，可知其份量。其中「萬物」的意義明確，而「物」則與「象」或「道」混之。條述如後。

一、「萬物」出現於《道德經》「上篇」，計八章、十次：

第一章，「無，名天地之始，有，名萬物之母」；

第四章，「道匆……淵兮似萬物之宗」；

第五章，「天地不仁，以萬物為芻狗」；

第八章，「水善利萬物而不爭」；

第十六章，「萬物並作，吾以觀復。」（「物」亦出現於同一章）；
第三十二章，「侯王若能守之，萬物將自賓」；
第三十四章，「萬物恃之……衣養萬物……萬物歸焉」；
第三十七章，「侯王若能守之，萬物將自化」；

二、「物」出現於《道德經》「上篇」，計八章、十次：

第十六章，「夫物芸芸，各復歸其根」（「萬物」亦出現於同一章）；
第二十一章，「道之為物……有物」；
第二十四章，「物或惡之，故有道者不處」（第三十一章重複之）；
第二十五章，「有物混成，先天地生」；
第二十七章，「常善救物，故無棄物」；
第二十九章，「物或行或隨、或歔或吹」；
第三十章，「物壯則老，是謂不遠。」（第五十五章重複之）；
第三十一章，「物或惡之，故有道者不處」（第二十四章重複之）；

三、「萬物」出現於《道德經》「下篇」（由第三十八章起），計七章、九次：

第三十九章，「萬物得一以生……萬物無以生將恐滅」；
第四十章，「天下萬物生於有，有生於無」（「物」亦出現於同一章）；
第四十二章，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽」；
第五十一章，「……萬物莫不尊道而貴德」（「物」亦出現於同一章）；
第六十二章，「道者，萬物之奧」；
第六十四章，「以補萬物之自然，而不敢為」；
第七十六章，「萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。」

四、「物」出現於《道德經》「下篇」(由第三十八章起)，計四章、四次：

第四十章，「物或損之而益，或益之而損」(「萬物」亦出現於同一章)；

第五十一章，「物形之……」(「萬物」亦出現於同一章)；

第五十五章，「物壯則老，是謂不遠。」(第三十章重複之)；

第六十五章，「與物反矣，然後乃至大順。」

整個都理順以後，當可知其「物」或「萬物」不是學界所詮釋的「唯物」。

《莊子》中，你最喜歡的寓言是哪一個？讀這些文字，讓我感覺眾人因為過分強調「寓言」，而有不知「卮言」、「重言」之虞。當知要了解「莊子行文」對中國哲學思想傳衍的重大影響，不能從「寓言」入手，而必須重溯莊子的「形象語言」，因為莊子的「寓言」為劉向所承繼，「重言」為佛經翻譯所承繼，而「卮言」則轉型為「南禪」的談禪逗機，所以說莊子的「形象語言」其實一直在中國哲學思想的敘述裏存在著，只是換了多種敘述形式，而再也無人認同莊子的「形象語言」罷了。

何以故？由於「形象語言」的消失，從劉向以降，中文敘述大約有兩個勢動：

其一、寓言故事開始轉化為話本小說：其最顯著的改變就是以前的寓言故事大多以故事來闡述思想，但從劉向開始，寓言故事就被用來鋪敘複雜的故事情節，從宋代話本、元代曲劇、明清小說，以文字來描述形象、鋪敘故事，乃逐代加大規模，終至到了「現、當代」，夾西潮思想的影響而發展出來現今的「短、中、長篇」小說。

其二、唐詩、宋詞大興：「形象語言」消失的語言現象出現得甚早，似可由創始於兩漢、發展於魏晉、而衰落於南北朝的「古詩」見其端倪，「詩與哲學」的勢動於焉易位，但尚在「變與不變」之間，「形象語言」尚且遺存，所以「古詩」不甚倡行，留下來的僅有十九首，及至進入初唐時朝，

「形象語言」就整個喪失了，詩文以「詩的形式」呈現的勢動再也抵擋不住，於是「形象思維」也就一去不復返了。這個驅動，以陳子昂的傳世名篇〈登幽州臺歌〉來做個詮釋，最為恰當了，因為他的「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」，其實正是哀傷「漢魏風骨」在柔靡的文字敘述裏，已不復存在，卻一舉創發唐代詩歌的革新，從此「形象語言」就再也見不到了。

其之所以如此演變，以「形象思維」盡失故，以支撐「形象思維」的「形象語言」已被寓言與故事取代故；其結果，「邏輯思維」與「邏輯語言」連袂並進，終至演變為一個不再能夠認同「形象思維」與「形象語言」的程度，而與從西域大量流進的「邏輯思維」與「邏輯語言」匯聚為一洪流，同時反過來調侃與嘲諷「形象思維」與「形象語言」的無稽與含混。

這樣的走勢其實是「萬物流出說」的必然演練，卻逐代與「道德目的論」愈遠；其「幾動」的源頭即為劉向的寓言與故事，庶幾乎可謂，在劉向之前的《山海經》、《楚辭》等，其「寓言」都是為了「道德目的」而論說，但從劉向以後，每個「寓言」都只成為「萬物流出說」的一個注解。

「佛法」可以說就是在這個時候，悄悄地由西域流進了中土，但是沒有多久，中土人士即發現「佛法」所帶進來的梵文「形象思維」，中文翻譯已經無法以「邏輯語言」承載，及至重新發現莊子語法，如獲甘霖，「梵文中譯」的難題才得以解決；當然這並不是說翻譯人士試用了幾種行文方式，才決定引用「莊子語法」來翻譯，而只是因為這一批翻譯人士正巧都是飽讀「老莊哲學」的讀書人，於是在「入邏輯」的詭譎運作下，「道家思想」首先與「佛學」結合了起來，庶幾乎可謂，「佛道」之首度結合，與「形象語言」去之日久，不無關係。

這段佛法初傳時期非常殊勝，先有六朝高僧把佛學在中國的發展推向一個新的境界，計有道安開創佛教中國化的新時期，支遁將佛理引入詩歌領域，並影響了中國的詩歌創作；然後慧遠在廬山，「影不出山，跡不入俗」，使廬山僧團與北方羅什僧團遙相呼應；再然後，就出來了一位最為關鍵的道生，先在廬山問學慧遠，後北上，助關中的鳩摩羅什譯經，待「關河舊學」式微，再渡江南下，創

「建業(今南京)譯場」，譯《華嚴經》，創「佛性論」，不止直接影響了唐朝「南禪」一脈，更開創了「儒釋道」結合的先河。

這麼一位影響中國哲學思想傳衍至深且遠的道生，史書所述不多，在在說明了「入邏輯」無法與「邏輯命題」匹敵的事實，尤其當「儒釋道結合」、「一華開五葉」，甚至「不立文字」等鉅大的「邏輯命題」在中國哲學思想的傳衍上大鳴大放，學界立即大論特論，再也無人念及「道生南渡」，以其至高且遠的「入」的行為，開創了這麼一個至今不衰的思想傳衍，而其「入」之所以至高且遠，以其行開山闢地，無人可堪比擬故，當真為中國哲學思想史上最有成就的先驅者。

從道生創「佛性論」以後，儒家的「人人皆可為堯舜」的思想就與「佛道」從一個思想的頂點結合了起來，但儒家子弟卻不願接受莊子行文，於是「形象語言」再度隱去，而「文字」與「思想」的格礙，使得韓愈造〈原道〉，意圖重新恢復儒家思想，不料卻在無意之間，為「南禪」掃除了文字障礙，從此「南禪」就粉墨登場了，不止影響了「宋明理學」，而且一路迴盪，直入前清。

其「幾動」隱微，或有覆藏，或無覆藏，均說明了韓愈造〈原道〉時，中文「形象語言」已經消失，而「中文象形字」也已不能具象，所以「形象思維」直崩而下，聲韻造肆，大量的「形聲字」於焉出現，於是「禪語」乃興，以遏阻「邏輯思維」的橫行。

在文字敘述上，最顯著的改變就是「詩與哲學」的易位，使得「文學」凌駕於「思想」之上，於是坊間競相以感情來書寫，而感情就成了書寫唯一的依歸了，是為「禪詩」大造的原因，卻也因此令「厄言」的無定式、隨境而發的語境，轉型為「禪語」，在「禪詩」的造作下，更加廣泛地蔓衍了開來，正自見證了禪門「頭上安頭」的譏諷。

何以故？「出入」有興替，「幾動」無可述也。試以〈原道〉觀之。「入者於之，出者奴之；入者附之，出者汙之。」出入之間，竟然沒有一絲轉圜餘地。不入即出，不出即入。不附之則汙之，不汙之則附之。不於之則奴之，不奴之則於之。故曰「入於彼，必出於此。」兩者不能妥協，言道德

者不能言邏輯，言邏輯者不能言道德是也。何以故？〈原道〉曰：「周道衰，孔子沒。火於秦，黃老於漢，佛於晉魏梁隋之間。其言道德仁義者，不入於楊，則入於墨。不入於老，則入於佛。」

誠如斯言。何以故？道生以「佛性論」結合「佛道」尚未彰顯故，儒家子弟不願接受這麼一個重大的「儒釋道」結合，竟然出自一位不見經傳的僧人故；雖然不願接受，但其「歷史之幾」已動，從此浩盪，及至「佛性論」彰顯，整個唐朝，除去「佛學」，再別無其它哲學思想，而「佛性論」則為「南禪」奉為圭臬，庶幾乎可謂，沒有「佛性論」，南禪的「性悟論」根本不能建立。

弔詭的是，立基於「佛性論」的「性悟論」到了「南禪」，在「唐詩、宋詞」大興的文化底蘊下，禪門卻一方面倡行「不立文字」，一方面又以詩歌吟詠來「直指本心」；這兩者看似矛盾，其實不然，因為從「生命、文字、詩」的不可分割來看，禪詩即以文字直涉生命，是曰「由詩入禪」，而因文字只是個媒介，於是當「詩、生命」直截有了聯繫時，這個只是個媒介的文字當然就可「不立」了，故曰「不立文字」，而以詩直涉生命，是謂「詩禪合一」。

這基本上就是唐代詩僧的「文字觀」，其中比較說不清楚的是「文字、文學、文化」不可分，所以這麼一個以「詩的形式」的文字顯現，與「詩的內容」不可分，與醞釀這首詩的文化底蘊也不可分，然後以這個文化底蘊為基，將「思想」迴盪開來以展現生命，所以其「文化、思想、生命」底蘊也不可分，而這麼一個不可分的「形象」不能敘述，於是禪門討巧地以「禪」這麼一個「形象文字」籠統地予以概括，「形象文字」於焉復活，是謂「禪語」，而「禪語」的形式存在則為莊子「卮言」的異體呈現。

令人驚喜的是，莊子「卮言」流失後，中文敘述重獲「禪語」的挹注，使得中文敘述再度活潑起來；這不可不說是中文敘述的一個奇蹟，但整個大環境已不盡相同，因「卮言」倡行時，「儒道」各行其事，而「禪語」取代「卮言」時，「儒釋道」已結合，卻因「禪語」大興，而使「佛學」凌駕於「儒道」之上，更有甚者，因「不立文字」的過度詮釋與廣泛引用，從此佛學理論與修行乃各行其

事，甚至佛學理論休止，而禪詩借著「詩的形式」，大談「詩禪合一」，莫說「儒道」無從置喙，連「佛學」也一併破除，於是整個思想界除了「談禪逗機」以外，就再也無其它的思想了。

這樣的思想現象對整個中國哲學的傳衍與提升其實是個危機，但當「文學」凌駕「哲學」，而「佛學」又凌駕「儒道」時，南禪的「不立文字」就變得非常詭譎，似乎在思想的根柢處，整個否定了思想的造作，而令文字無處附著，卻也在文字的無所附著處，以無論有，而取得了部分老子信徒的附從，使「不立文字」在「儒釋道」裏，獨佔鰲頭，終於在宋明兩代激起了「理學」的強力反彈。

從「宋明理學」看「文字禪」，可知所謂的「文字禪」在歷史上站不住腳，只能說是「南禪」的延續，而不是有一個「文字禪」獨立於「不立文字」外，所以只能說是「不立文字」的變體呈現；從哲學上看，「文字禪」更是沒有立論根據，因小乘出文字相，以文字為魔事，大乘入文字相，悉入一切語言文字而無所住，而以其「無所住」，故知「文字禪」不能脫離「不立文字」而獨立存在。

其實，文字立，思維出。文字不立，思維不出。不出即不入，思維猶居囊籥，似悶葫蘆，是謂「建疑團」；不立即不破，思維盯住話頭，不即不離，是謂「參話頭」。令人不解的是，疑團既建，思維已入，亦入亦出，疑團反不能破；話頭既參，文字已立，亦立亦破，話頭反不能入。

更有甚者，云何「不立不破」？曰「大立大破」也。云何「大立大破」？曰「不立不破」也。這樣的文字敘述如何得而述之？以「大」難為象故，以「不」上揚而不至故，俱因「形象文字」之所襯托，故可論述，但「形象文字」已隱，故以「大」說「不」，以「不」說「大」，南禪乃立。

當然這樣的論說不免遭來迷離悄恍之譏，但其實這一段話之所以可以敘述，乃因「邏輯思維」與「邏輯文字」的運作，但從「形象思維」來看，這段話根本無從造作，而「形象文字」也不能支撐這個「邏輯思維」，以其「物已」兩設故。那麼為何「莊周夢蝶、蝶變莊周」的寓言，經過了近千年的運作，由先秦而有漢而魏晉而南北朝而隋唐，卻轉變為南禪的「參話頭、建疑團」呢？此乃因先秦學人不知修行乎？或因從來沒有修行的念頭，故時刻盡在修行之中？或換個角度參詳，此因禪門子弟

執意修行，卻也因修行的念頭太過執著，反不能修行乎？其實兩代的學人並無不同，只是先秦學人以「大篆」立言，故百家爭鳴，不知有禪，禪門子弟以「小篆」破言，故談禪逗機，教外別傳，故也。

兩者疊印起來，再次證明了「佛學」到了唐朝早已凌駕「儒道」之上，而「小篆」的邏輯思想架構又徹底瓦解了「大篆」的形象文字架構，故南禪乃以「不立文字」來破除「邏輯文字」。但禪門「不立文字」，當真就能臻其「實相無相」之境？悟其「涅槃妙心」？禪「不立文字」，其「文字」似指「經典、名相、語言、世智、創作」等外在面貌之多姿呈現，故只能是「依因緣之所生」的文字指涉，但其「所緣」之不定與隨境而發，似無法涉及因緣未形、思想未生的「能緣」指涉，而「由所入能」，「邏輯語言」即轉為「形象語言」，是謂「入邏輯」也，入其「文字結構」是也。

其實以「文字結構」來看，一目瞭然，小而愈小，謂之「小」，以「小」不能分故，以是知觀「小篆」者，宜小之，小至極致，不能立，曰「不立」；反之，大而愈大謂之「大」，以「大」難為象故，以是知觀「大篆」者，宜大之，大至無窮，不能象，曰「不動」；兩者殊途同歸，不立文字，則不動思維，而思維不動，文字則不立，是謂「無所住」，乃「大乘佛學」之精髓也。

先秦學人借著「大篆」，深入「形象思維」，故大鳴大放，然思想鳴放，「形象文字」反喑，故莊周以「蝶變莊周」破之；「小篆」取代「大篆」達千年之久以後，禪門子弟礙著「小篆」，深入「邏輯文字」，故不立文字，然文字不立，「邏輯思維」反立，故禪門以「疑團話頭」破之。

更有甚者，莊周以「卮言」破文字敘述，故行文優美，但「卮言」的不設成見，反令操控行文之思維蔽塞，故優美行文多有隱喻；禪門以「禪語」破邏輯思維，故念頭阻塞，但「禪語」的能所俱破，反令承載思維的文字蔽塞，故阻塞思想也只能暗喻。此即為何「卮言」與「禪語」都不得不隱匿之原因。

「思想與文字」如此糾纏不清，令人不得不質疑，當初秦朝李斯以「大篆」為基、造「小篆」時，他的思維在「籀篆」之間，是否拿捏得準確？他是否知道，「文字承載思想，思想操控文字」，

兩者一起皆起的詭譎？他是否知道，在達到「書同文」時，「形象文字」只能轉化為「邏輯文字」？最弔詭的是，他是否知道，一旦「邏輯文字」建構了，在「邏輯思想」的運作下，「邏輯文字」只能一路下滑？而且在「邏輯文字」的物理性運作下，他可知道，「邏輯思想與邏輯文字」將連袂下滑，再無任何力量可以阻擋，所以今天的「簡(異)化字」之演變只是「理有必至，事有固然」？這是所有爭辨「正異、繁簡」的文字演變的學者所不能忽略的歷史意義。

從「禪語」取代「卮言」到今天，又是一個千年，「邏輯文字」不見減少，卻反而成為書寫者擺脫不了的「邏輯思維」困境；如今禪門宗風已立千年，除了繼續敘述禪門宗風以外，是否沒有其它途徑，而坐視「後現代文字」無盡無止地敘述呢？我們在肯定禪門以「禪語」延續了「卮言」以外，是否亦應另闢蹊徑，以免千年以後，仍舊只能敘述禪門宗風呢？那麼禪門倡導「不立文字」的宗風，歷經千年的獨領風騷，到了今天，還能遏阻「邏輯思維」嗎？

這個「大哉問」似乎很難回答，但其實歷史是很詭譎的，因為兩千年以前，東漢許慎為了遏阻漢武帝開拓西域、大量西域音律流入中土後，崩壞的中文所形成的一個以語音為中心的「形聲」系統詮釋，所以決定造《說文解字》，重新回溯「籀文」，並探索先秦的渾淪思維氣象。

苟若他的用心得以持續，中國哲學思想的傳衍必定有另番氣象，「儒釋道」的結合，甚至文字的了解與書寫也不會是今天的模樣，但因許慎的《說文解字》在「古文與今文」的爭辯下屢經篡改，「思維與文字」乃更加混淆。

這個說來很是傷感，但所顯示的「歷史之幾」，其實說明了人類思想的繁衍還是很有希望的。何以故？從公元九〇七年，唐哀帝遜位，朱溫篡位後，到公元九六〇年，北宋建立，短短的五十四年間，中原版盪，相繼出現了梁、唐、晉、漢、周五個朝代，史稱後梁、後唐、後晉、後漢、後周。與此同時，在這五朝之外，還相繼出現了前蜀、後蜀、吳、南唐、吳越、閩、楚、南漢、南平(荊南)和北漢等十個割據政權，這就是中國歷史上的「五代十國」，其間戰事頻仍，政權更迭。

「五代十國」時期雖然動盪，但在中國思想的傳衍上，與「魏晉南北朝」一樣，都是非常重要的時期，反映了傳統文化在中華民族中具有高度的凝聚力。其中有「二十四史」中的《舊唐書》留傳了下來，更有許多著名的文學家，如西蜀的韋莊、歐陽炯，南唐的馮延巳、中主李璟、後主李煜，都擅長寫詞，均有不少名作傳世，不止開「宋詞」鼎盛之先河，更是銜接唐朝的「不立文字」與宋代的「文字禪」之關鍵，庶幾乎可謂，沒有這些詞人的造作，「文字禪」根本不能生起。

從哲學上看，再次證明「文字禪」不能建構「邏輯命題」，因「五代十國」的詞人破詩入詞，使「詩的形式」首度鬆動了起來，也賦予了「入邏輯」的內義，才是這個所謂的「文字禪」得以建構其「邏輯命題」之原因；其中，以兩度奉後主李煜之命使宋，謀求和平的徐鉉，最為關鍵，堪稱左右了「中文象形字」往未來世傳衍的命脈，但因時代思維所感，思想高度與力度均不足以編撰東漢許慎的《說文解字》，卻礙於皇命，乃不得不濫竽充數，不幸的是，同時也扼殺了中文象形字往「籀文」探索文字內義，其行罪如桀紂，當真只能說是歷史的嘲諷。

那麼徐鉉是個甚麼樣的人呢？乃五代末、宋代初，一位擅長書法的文人也，精於文字學，但因喜好李斯「小篆」，所以對文字學的了解，也僅止於「秦篆」，所以當然就不能探索「籀文」，至於「籀篆」之間有「幾動」，「出篆入籀」有玄義，則就更是矇懂了。另者，徐鉉好談神怪，所言皆載入《稽神錄》，與弟徐鍇有文名，在歷史上號稱「二徐」。

徐鉉與徐鍇在「文字學」裏留名，乃因徐鉉奉旨校訂《說文解字》，但因傳了近千年的《說文解字》支離破碎，故徐鉉也只能蒐集坊間諸多殘本，在宋代的「邏輯思維」影響下，將之重新編撰，並於宋太宗雍熙三年(公元九八六年)，完成並雕版流布，世稱「大徐本」，而後徐鍇以「大徐本」為基，再作訂正，世稱「小徐本」。

「大、小徐本」雖然不能深入探索「籀文」，但卻留下了線索，讓世人了解東漢許慎著《說文解字》乃為了矯正秦篆之失，以探索「原初文字」；果真如此，許慎當真是思維慎密，堪稱為史上第

一位將哲學挹注於文字學的思想家，而非常遺憾的是，今日之《說文解字》版本其實根本不是許慎的原意，只能說是晚唐的徐鉉兄弟所編撰的「文字工具書」——一個「萬物流出說」之絕佳例證。

問曰：雖說禪門「不立文字」，但仍以「拈花」的形式「默傳心印」，佛陀所拈之花是否可喻莊子之「卮言」？

答曰：我傾向於把「卮言」的破文字敘述與「禪語」的破邏輯思維做比對，但是兩者皆是未達悟境的表達方式，而以「拈花」的形式「默傳心印」，則是已臻悟境的人士的一種表達方式，對我們這些未達悟境的人來說，都只是霧裏看花，猶若「挑水擔柴，行住坐臥皆在悟中」，但對凡人來說，只是生活。以是，「卮言」與「拈花」有本質上的不同。

判曰：好久沒這個感覺了，證量增長，非常感謝，受益匪淺。

答曰：不客氣。很開心您喜歡。

又判：又甚麼又長。

答曰：說得好呀。是卮言也。

儒家經典裏最觸動你，打動你的話是哪幾句？「述而不作」。我禮讚所有能夠「述而不作」的學人。這裏牽涉到了學人「誠與虛」的治學態度，看似簡單，但其實是很難很難的。

判曰：我以為「述而不作」恰是儒學最為虛偽的地方。貌似客觀公正，其實夾雜了許多骯髒的私貨東西。儒學經典注解、解答、說明等其實都在隱蔽地表達自己的理論。最大的笑話就是康有為的《新學偽經考》和《孔子改制考》，舉著紅旗反紅旗。

答曰：所以我說「述而不作」是很難的。康有為是「託古改制」，是「作而不述」，不是「述而不作」。真正的「述而不作」可以直臻《中庸》的「誠者天之道，誠之者人之道」的思想境地。

又判：是的。康有為就是現代中國文化新模式的創立人，「託古改制」、「託……改制」此種遊戲十分熱鬧。知道「述而不作」含義的人寥寥無幾了。

另判：這種模式幾乎是近現代人口誅筆伐慣用的技倆，胡適等人為了推崇新文化，也會捏造出一個舊文化者，然後大肆開槍。辜鴻銘說的那句話沒錯，孔子時代就是三三得九，你們算錯了，倒是怪到孔子頭上。康有為的問題，真不該怪儒家。他根本就不是儒家子弟。

答曰：抱歉不及回覆。我忙於回覆那些「作而不述」的文字專家，感歎「述而不作」之難，連「文字學」都受波及，何談「入文字」、「入思想」？「託古改制」今有傳人也。慎之。

最近突然看到幾篇後現代主義哲學的實事文章，對哲學突然感興趣了。哲學零基礎新人問一下該讀甚麼書？

以《四庫全書》的「經史子集」歸類來看，「經(經學)」橫跨「史(史學)」、「子(哲學)」與「集(文學)」而超越其上，所以須以「樸學」的考據訓詁為基，方可為文；在辭章上紓發生命(集)，在義理上窮究天地(子)，「考據訓詁」雖然瑣碎乏味，卻是歸返歷史真相之所需，更是深入「文字」的必備。我堅持將「歷史」從「文史哲」裏排除掉，固然因為「六經皆史」，更因「文學研究」本來就是「思想史」、「文化史」，甚至「政治史」，而「現代性」本身的論說即是「哲學」。

以是，「經史子集」革故鼎新，舊「經史」演變為「新史學」，舊「子學」演變為「中國哲學思想史」，舊「集部之學」則演變為「新文學」，現代「經史子集」乃粲然大備，緣起於「西學」之肆虐，「國學」沒落，「國學」之稱謂乃應「西學」而生，謂之「後設」，而後諸多哲學術語、科學

術語、政治術語、制度行政軍階之術語，蜂擁而至，全是外來語，甚至是日本傳入的外來語，連語法也大受影響，文字敘述全是西方語法，最後連文字也被簡化或異化了，於是索性也將傳統的「象學」與「考據學」改為「歷史比較語言學」。《蘭亭序》曰，「後之視今，亦猶今之視昔。」是為其義。

西方哲學與科學有愈分愈細、愈細愈分之跡象，卻以其分析，逐漸掉入概念分析、語言分析的狹窄地帶，而不再能夠綜合其所分析的內容；勉以綜合，就只能論宗教，所以「二分法」之天塹非但不能解決，反而愈發鮮明，於是人們的精神負擔、人生的終極關懷等問題只能交給宗教，哲學就成了一個與生活、人性毫不相關的「學院派」學術，是為西方從中世紀初萌的哲學概念的濫觴。

這原本毋需如此。中國的「彌綸思想」極其深邃，現代哲學難以望其項背，可以輕易地將哲學從宗教分離出去的「宗教哲學」還歸於一，甚至連這些「宗教、宗教哲學、哲學」的名稱皆無；至於後來發展出來的一些支離破碎的「倫理學、心理學、法律學」，或跨學科的綜合理論，就更是等而下之，根本不能恢復或詮釋中國從「彌綸」思想作整體考察的思維模式。

在中土甚具盛名的黑格爾曾以「正、反、合」的辯證法來解釋這些似是而非的哲學概念，但連海德格的「存在以『非存在』為其底蘊」都不能詮釋，卻又如何詮釋「門、卯、卯」的一體成形呢？表面上看，「正、反、合」與「門、卯、卯」在某種程度上等同，卻不能做「否定之否定」的詮釋。康德的「二律背反」似乎好些，以「物自身不可知」來描繪人們在思考「超感性」或「超感官」對象所陷入的主觀限制，並不是「物自身」的真實存在。這在「時間」之起源或「第一因」的矛盾，尤具真知灼見，對靈魂、上帝的存在等「形而上學」更具貢獻。

這些「形而上」的論說，中土見諸史冊甚早，兩千多年前的《易傳・繫辭上》第十二章即曰，「形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民，謂之事業。」這種結合「知性」、「理性」、「概念對象」、「主體客體」的對應關係，從「概念本身」結合「物自身」與「外物」的界限，都不是西方哲學所能夠涵蘊的。

這類的論說在中土的古典文獻裏到處可見。略舉數例證之。「一統」者「不易」也，變易後求其「不易」者，「入覆」也；同理，求卦後釋其所求之卦，「入覆」也；「易不易」同置一處，使之「不遷不流」，「覈體」也；入其「覈體」而不自起「能所」之分，「不皦」也；出其「位體」，而不自知「往來」之遷，「不昧」也；「其上不皦，其下不昧」，遂知「幽明之故」也。這裏的關鍵字「覈、皦」皆從「敫」，「敫」從「放白」，光景流也。《易傳》與《老子》渾圓一氣，難道還不能說明甚麼嗎？是為北宋張載所說，「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」

我堅持「文字文學文化」不可分，乃著眼於國人西化的意圖，從「五四」到「簡(異)化字」、「台語文字化」、再到「國際化」以英語為官方語言，一步步地將西方價值與思想移植到自己的文化土壤中，贊同者每每以國人的英語能力不及西方殖民地教育為由，強自以政令移植西方語言，以加速「國際化」、「全球化」來強化產業競爭能力，殊不知徹頭徹尾地成了西方文明的殖民地。

這是一個當代的文人學者在歷經了一個世紀的「白話文」薰陶以後，在提筆為文之際，必須向自己質疑的問題，「白話文已然如是，以後又將如何？」任憑「白話文」轉變為「火星文」、「注音文」、「臺文」，甚至「英文」嗎？還是任憑「思想」墮落為「部落格」的隨意呢？中文象形字所帶給自己的文化高度是甚麼？在全球化的今天，全世界語言的音韻造肆、思想垂危，以「簡(異)體字」所代表的「現代漢語」除了詮釋「中文象形字」的音韻以外，如何建立中文本身的「形音義」的主體性呢？「中文象形字」如何跳出「現代漢語」所設下的音韻陷阱，進而影響全世界的文化？全世界的古文明，埃及的楔文、印度的梵文與中國的中文象形字，只有中文象形字流傳了下來，那麼中文寫作能夠靠外國人的認可來提升思想高度嗎？或乾脆以外文來寫作？這些問題，國人都得深思。

如何分辨經史子集？回答這個問題之前，我先將「經、史、子、集」的主要門類分列於下。

經部：分為「易、書、詩、禮、春秋、孝經、五經總義、四書、樂、小學」等十類。

史部：各種體裁歷史著作，計分為「正史、編年、紀事本末、別史、雜史、紹令奏議、傳記、史鈔、載記、時令、地理、職官、政書、目錄、史評」等十五類。

子部：諸子百家及釋道宗教著作，分為「儒家、兵家、法家、農家、醫家、天文算法、術數、藝術、諸錄、雜家、類書、小說家、釋家、道家」等十四類。

集部：收歷代作家個人或多人的散文、駢文、詩、詞、散曲等集子和文學評論、戲曲等著作，分為「楚辭、別集、總集、詩文評論、詞曲」五類。

這個「經史子集」的分類傳代有年，幾乎沒有一個學人敢於提出疑問。因緣湊巧，我讀司馬遷的《太史公自序》，曰「先人有言：自周公卒，五百歲而生孔子。孔子卒後，至於今五百歲，有能紹明世，正《易傳》，繼《春秋》，本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際，意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉！」其言高視闊步，大氣包舉，但怎麼到了清朝乾隆年間，當紀昀等百餘位學者重新將「經史子集」作為「官修目錄」時，那個治學方向就走不出劉向、劉歆編訂的《七略》或徐鉉、徐鍇編撰的《說文解字》呢？如果東漢許慎作《說文解字》原本不在編撰一本「工具書」，而在探索中文象形字的「本質本義本象」，那麼類似《四庫全書》這種「目錄」就有了誤導學子的隱憂。

這個質疑有幾重考量。其一、我以為「歷史」是一個「生命概念」，不是「時間概念」，所以任何論述「生命」的著作只能是「文學」，不能為「史學」；其二、編撰「目錄」只能是一個「萬物流出」的思維運作，不能論述「哲學思想」，乃至「道德」；其三、「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」不可分，所以以「文化」為樞紐，可以直截將「文字」解構以論述「道德」，稟此論「小學」，則「小學」實為「象學」，而「象學無象」則為「玄學」。中國哲學思想大成矣。

以是，我甘冒天下之大不韙，將「經史子集」所有涉及「玄學」的論述，舉凡「儒家玄學」、「道家玄學」與「釋家玄學」，均彙編為「玄學」；其它「經史子集」作品均以闡釋「玄學」為要，

而以「文學」統攝「生命」，以「象學」統攝「小學」；所有其它不涉及「玄學」之著作，我則將之重新整理為「經學」，所以「佛學」與「理學」只是「經學」的延申。

這樣的分類，想來爭議必多。這無妨。權充拋磚引玉，凡能夠以「目錄學」直取中國哲學思想之精髓者，我都樂見其成。

歷史真是由勝利者書寫的嗎？

我將「歷史」從「經史子集」裏排除，其因即很多「歷史」都是訛作，而且對「生命」的闡釋多有偏頗。以「歷史」本為一個「生命概念」來看，「生命之幾」、「歷史之幾」、「文字之幾」、「文學之幾」可將「永恆」激盪出來。這在中國的「二十四史」裏面，只有「史記」做到了，其它的如果不是「使命感」太強，「理性」操控了「生命」，就是「時間性」太強，不能恢復「生命」。

「歷史」當然是可貴的，但其可貴之處應該在了解「歷史」之所以被創建的契機，其「歷史」未動、微動之前的關鍵以及這個「歷史之幾」如何成為未來「歷史」的下一個起點，才應該是「治史者」著力的重點。這個只能從「生命概念」著手。

屈原是否被過度贊譽了？

中國歷史上第一位在文字上散發個人激情的大概就是戰國時代的大文學家屈原，但他所承襲的思想與老子、孔子等諸子百家所承襲的思想均無不同，都是西周一脈相傳下來的《尚書》與《易經》思想，也是一個「渾淪橐籥」思想剛瓦解不久後的思想，所以他的文字敘述有很強烈的「山川鬼神」的意象，這是《楚辭・天問》那麼多問題的由來，是曰「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索。」

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

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

「主觀性原則」很重要，失去了「主觀性」，生命無法彰顯，以中國哲學思想來講，就是一個「心」字，此之所以屈原為詩人；不過有人說屈原也是哲學家甚至思想家，雖值得商榷，卻也沒錯，其因即詩人表現在客觀的探索即為哲學思想，尤其屈原的「上下而求索」為最原始的質詢，非「哲學思想」不能解答，但是也因其「原始」，所以語言瑰麗，是為《楚辭・天問》流傳千古之因。

判曰：屈原無人能比。後人皆模仿屈原，如宋玉模仿的幾篇還不錯，但多看就不行了。

解讀《周易》較權威的有哪些書呢？可以作為啟蒙的、大道至簡、直指核心的解讀只有孔子的《易傳》。

判曰：這才是內行話。

莊子的《齊物論》中，罔兩的對話有甚麼深層次的含義？《莊子・齊物論》：「罔兩問景曰：『曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？』景曰：『吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇蚹蜩翼邪！惡識所以然？惡識所以不然？』」

一般的解說以「罔兩」為一詞，以「景」為「影」，進而說「罔兩」是影外重影或影外微陰，而「影外重影」必須依附「影」而存在，影子又要依附形體才能存在，因此「罔兩」和「影」的存在都是有待的，也就是要有先在條件才能成立。這樣的解說源自晉人郭象，庶幾乎從郭象開始就被定了調，於是莊子的話就簡單了，這個「影外重影」問「影子」說：「剛才你還在行走，現在又停下來；剛才你還坐著，現在你又站了起來，為甚麼這麼沒有自己特立獨行的操守呢？」聽起來「影外重影」因為「影」的起坐不定、行止無常而有所抱怨，不願老是落在被拉扯的存在困境之中，而提出抗議。

滿腹委屈的影子答曰：「我的存在是有所依附的（依附形體），而我所依附的對象也是有所依附的（依附別的事物而存在），如此層層上推，我的存在豈不是像蛇蛻的舊皮，蟬脫的殼翼，怎能確知為甚麼會這樣，或者為甚麼不會這樣呢？」這麼一傳誦起來，「影之影」被「影」牽動，「影」又被「形」牽動，幾無異議，再然後，六朝以後，佛教大典傳入，「心」就被引介了進來，於是莊子的這段話又被解說為「心」才是「形」的主人，所以「形」其實是被「心」所牽動。

這似乎可以自圓其說，以「罔兩」又作「蝄蜽」，今作「魍魎」故，但「罔兩」一詞又是怎麼造作出來的呢？尤其這裏最難理解的是「兩」之一字。「兩」者，再也，從冂，界也，界之中以一分

之，入其中者有二，各占一區，一兩平分，故為「兩」也；其所分者，「罔」也，罔從網，亾聲，網也，聲亦形，故網其聲者，亾其形也，而「罔兩」者，入其形，亾其聲者也。

「罔兩」悉盡，再看「景」字。「景」簡單說就是「光」，光者，明也，遠而自他有燿者也。光所在處，物皆有陰。光如鏡謂之景。光中之陰曰影，幽也。「影景」之別者，「幽明」也。故「罔兩問景」者，入其「景」之明，亾其「影」之陰，以問「幽明之故」也。何以故？「幽」以「明」顯，「明」以「幽」明，兩相麗也。莊子問的是「景」，是「光」，是「明」，何能說是「影」，是「陰」，是「幽」呢？「能所」互異，斯爲過矣。

「景、影」之混，今人多有演繹，但無出莊子的「罔兩問景」者。譬如心理學家容格以「影」作「人的潛意識」或「精神力量」，哲學家尼采以「影」作為一個對抗「理性」的「激情」，但很少有學者進入莊子的寓言，還原「景、影」互緣互起、互依互附的「齊物」現象，說明萬事萬物皆有所依附，層層相因，終極則不可知。

寓言中「景」對「罔兩」的問題以「不可知」做答，就莊子哲學整體而言，「不可知」卻暗示最終無所依附的「本體」，渾然無別，不可論，可論者只能是「罔兩」。莊子在〈寓言篇〉更仔細地解釋這則寓言說：「景曰：『……予蜩甲也蛇蛻也似之而非也。火與日吾屯也，陰與夜吾代也。彼吾所以有待邪？而況乎以有待者乎？彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者又何以有問乎？」意喻非常清楚，「景」者「吾屯也」，「影」者「吾代也」，我們又如何能夠以「影」代「景」，以論「罔兩」呢？

當知影子需要依附形體而存在，好似蟬蛻蛇皮，似是而非。影形都有待，更何況是「罔兩」？影隨形走，形來則影來，形去則影去，沒有觸及「心」之範疇，是謂「齊物」，拓展為「心」者，均為後人之闡釋，是謂「後至之誅」，是為一個依附佛學而存在的詮釋，試問又何能問它物依附何物而存在，以知「幽明之故」呢？

最後說說「齊物」。「齊」字無它，為純體指事字，是事非物，故知非象形。有形者，物也。無形者，事也。物有形，故可象，事無形，則聖人創意以指之。「齊」所指之事者，象禾麥吐穗，上平也。「物」照莊子的話說，「有大物者，不可以物，物而不物，故能物物。」（《莊子、在宥》）也就是說，「夫有士者，有大物也。」凡士者，胸懷必須夠大，胸懷大者，其「物」可與「道」齊，故曰「齊物」。以是知，這個「物」與老子的「物」沒有不同，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。」不難看出，這裏說的是「道」，與「心」無涉。「景、影」俱「象」也，亦「物」，故「罔兩」之論述，與「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物」其實沒有不同。

判曰：存在似蛇脫舊皮，思想亦似蛇脫舊皮。隨著思想的成熟，舊思想如蛇皮般褪去，新思想也變得似是而非。就像披著鮮亮外衣的虛無思想也可以喬裝成令人前仆後繼的理想主義。這是最成功的哲學思想之一，不禁令人讚歎站在思想高處的那個人看到的風景會是如何。

問曰：罔兩沒看明白，到底是啥？可否白話解釋一下。罔兩是光暈，光影邊上淡的一圈。

答曰：解說這個以前，先讀讀這裏的詮釋：「罔兩」到底是甚麼？自從郭象開始，幾乎所有的注者都以為是「景外之微陰」，也就是「影子外圍的微弱光影」，更有現代譯者將其意譯為「影子的影子」。那麼這個恍兮忽兮、奇兮怪兮的「影子的影子」到底是個甚麼玩意兒呢？不知諸君是否真的明白，反正我是一點也不明白。縱覽先秦、兩漢文獻，「罔兩」一詞出現的頻率並不算太低，然而被解成「景外之微陰」的也就僅此一處而已。

這是晉朝人的新發明。當然晉人並不長於訓詁，也不認同甚麼「孤證不立」的道理。這些都是可以理解的。但是作為清朝滅亡之後的中國學者，我們最好還是有一點基本的考據常識。「罔兩」又

通「魍魎」、「蝄蜽」。在郭象的《莊子注》出世之前，這個詞的意思只有以下兩種：其一、作形容詞解，表示「無所依據貌」。譬如《楚辭・七諫・哀命》：「哀形體之離解兮，神罔兩而無舍」；又《淮南子・覽冥訓》：「浮遊不知所成，魍魎不知所往」。其二、作名詞解，則意指山川精怪、遊魂野鬼。《左傳・宣公三年》：「螭魅罔兩，莫能逢之。」《孔子家語・辨物》曰：「木石之怪，夔、魍魎。」《說文解字》也釋「蝄蜽」為「山川之精」。《搜神記》還舉出了一個實例：「昔顓頊氏有三子，死而為疫鬼……一居若水，為魍魎鬼。」很明顯，以上兩個意項是彼此相通的，亦即靈魂既然沒有身體作為居所，那就只能是四處飄盪的「幽靈鬼魂」了。所以我們的第一個問題已經解決了，因所謂的「罔兩」其實也就是「無身體的幽靈」。

這個「無身體的幽靈」，其概念隱含了「身心靈」之詮釋，是為一個依附佛學而存在的詮釋，而拓展為「心」者，均為後人之闡釋，是謂「後至之誅」，不是中土原始哲學思想。莊子時期，佛典大本未傳，其所處年代為一個詮釋《易經》的年代，所以不宜依附佛學而做詮釋，否則不能知「幽明之故」。這是我對「罔兩」的理解。簡單說，莊子以「罔兩問景」說明「景、影二而不二」的道理，但由「景」入手，故說「罔兩問景」，不說「罔兩問影」。

這個釐清了以後，再看「兩」字，從冂，界也，界之中以一分之，入其中者有二，各占一區，一兩平分，故為「兩」也；其所分者，「二而不二」也，故入其「不二」，亾其「二」者也。也就是說，「罔兩」在「景、影二而不二」，原本就不可分的情況下，硬把「景、影」分開，所以只能就其「景」，詢問「影景」之別，是為「幽明之故」也。何以故？「幽」以「明」顯，而「明」以「幽」明，兩相麗也。捨「景」就「影」，或捨「明」就「幽」都屬「能所」互異，也都曲解莊子之意喻。「罔兩」的意義極深。以「易」的思想來看，就是「陰中有陽，陽中有陰」，以「十翼」來看，就是「一陰一陽之謂道」。

「知乎」上有這麼一個問題開始了一系列的「名實論」爭辯，「離有離無之謂道，非有非無之謂神，有而無之之謂聖，無而有之之謂賢，請問這句話怎麼理解？」我對《黃石公素書》六篇存疑。按《前漢列傳》黃石公圯橋所授子房《素書》一說，而說其傳者，為黃石公之言，至於說公之意可以言盡，我則不以為然。這個暫且存疑不論，但這句話，說穿了，就是「有無」之辨，是後人套用龍樹菩薩的「離四句，遣百非」以論「有無」，至於「有而無之」或「無而有之」則是以「名實論」闡釋「有無」，根本與「聖賢」無涉。「名實論」很難理解，但必須理解，尤其在建構「本體論」上更是重要，試問連《阿彌陀經》都先「釋名」，而後論阿彌陀佛的「功德」。遑論其它？

判曰：您以「名實論」闡釋「有無」，應該是「儒、佛」兩家開始融合的起點。

答曰：佛學是通過道學，與儒學結合的。「佛道結合」則是在文字上以「莊子行文」翻譯佛典結合的。這點南北朝時期的僧肇、道生等人居功厥偉。至於「儒、釋、道」在思想上的結合，則因為「儒、道」思想均承襲自《易經》，一演繹、一歸納，所以與其說「佛、儒道結合」，不如說「佛易結合」，是謂「佛玄結合」。詳見《四十減一》一書。

為甚麼理學有心性需求，是受佛教挑釁？子曰，「性與天道，不可得而聞也。」而宋明理學家如朱熹者，受佛學「空義」之說的影響，提出「心性之學」，空疏迂闊，卻走不出佛學範疇。

有哪些被後人曲解的古文或古詩詞？司馬遷的《史記・孔子世家》曰，「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義……禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。」以之反駁《老子》的

「大音希聲，大象無形。」但是其實《老子》說的是「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」無可厚非，孔子演繹，老子歸納也。

二十歲左右的人如何學習寫古詩？孔子庭訓其子，云，「小子。何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」又云，「不學詩，無以言。」又云，「言之無文，行之不遠。」從此儒家子弟均以「賦詩言志，文以載道」為終生立身之道。

藝術從甚麼時候變得只包含「哲學」的含義了？藝者埶也，持而種之，術者術也，著其所用。這本來就是一種哲學思想，而在著其所用的過程裏，失其哲學思想，則謂「失之於道」。

判曰：藝術確實就是哲學，可萬物皆能看到哲學，為甚麼要把藝術強調成哲學？

答曰：並沒有強調，而是「持而種之」為「埶」，以之為用，才是「藝術」。

為甚麼中國人比起外國人更加羞於談性？我長居國外，卻又關懷國內的人文發展，但每每因為不理解國內的社會變遷，所以讀起一些小說，就有些摸不著頭緒，譬如我讀張賢亮的《男人的一半是女人》就曾經對國內的禁欲主義產生懷疑，後來又讀到一些甚麼「上海寶貝」的小說，卻又對女人的放縱情欲產生懷疑。總的來說，我覺得這是因為國人對中文象形字的「褻」字有了誤解。

我現在就將這個「褻」字破解。「褻」與「藝」同字源，作「埶」，甚至「藝、蓺、埶」原本就是同一個字，沒有太大詮釋空間，而「埶」從垄從丮，意義就不凡了，因為垄就是土，丮就是持，

所以「持而種之」就是「執」，以之為用，就是「藝術」，因「術」本就著其所用，也就是「術」的意思——這是當代藝術家都無法體認的「執」的認知。

那麼「褻」的「持而種之」究竟是甚麼意思呢？這個問題，我曾經想過，也曾經懷疑，「褻」之一字究竟是「從埶」還是「從執」？所有的字書都說「褻從埶」，但「褻」的「持而種之」是何意呢？我曾經異想天開，藉用古人的「褻衣」，解釋「褻」之「從執」有「捕而據之」之意，因「丮」本為「丮據」，其所「丮據」的是一個貼身的衣物，而格羅塞曾在《藝術的起源》裏指出「原始人類的身體遮護……並不是為了性器官的遮掩，而是為了表彰，以引起異性的注意。」這麼一看，「遮掩與表彰」的指涉就成為原始人類以蔽體遮羞與生殖崇拜作為首次的哲學探索，一方面說明異性關注的重要，另一方面卻說明了貼身的衣服以其貼身，反而令所貼之身犯其所貼之物。

這也是「丮據」之意，直截點描「遮掩與表彰」的指代指涉了「捕而據之」的內涵為「犯」，也就是「褻衣」以其貼身，所以「犯而不順理以入之」。當然這裏的推論必須認知「執」之一字本有「倒入」的意涵，也就是說「遮掩與表彰」原本就是一個「入與倒入」的指涉，說明了「褻從執」的「捕而據之」比「褻從埶」的「持而種之」合理。

那麼這個「褻從執」的解讀是否暗示了「褻瀆」本身就有「捕而據之」的意思呢？似乎如此，因為「褻瀆」的怠慢侮蔑、放蕩狎近、不守禮節，本身就說明了「能所」的互為指涉。

但是這個「能所互為指涉」的說法豈不說明了「褻」從執、從埶的互為指涉？或「褻從埶」將「捕而據之」的互為指涉內義整個「持而種之」了？或「褻從埶」的「持而種之」本身即涵蘊了「褻從執」的「捕而據之」？甚至文字之「執」，本來就有一個以其解讀「褻瀆」字義的動機，先「捕而據之」，然後「持而種之」，於是就在錯誤的解讀下，愈令思想偏頗了？果真如此，我們可以「執」來解讀南禪的「不立文字」嗎？這裏的解讀就出現了轉機，因為「失語處，澄明現。」那個「受」就是「事之節」的意思，而那個「受事有節」也就是「空境之層層演練」。

何以故？空境展現，先展轉，後開展，而其之所以得以層層展現，因「展」有二形，一從衣，為展衣之展，一從尸，為展轉之展。這沒多大問題。有問題的是「展衣之展」轉為「展轉之展」、人變為尸時，居中的「四工」不再成意，「極巧視之」也由所從之字展轉所從，更與從所從之字互證，所以「展轉之展」本身就具「展轉」之意，而不必另造「展轉」一詞，所以這麼一個「極巧視之」乃展轉成意，乃至整個扭曲了「展衣之展」。

這麼一扭曲，「衣服之服」的意思也跟著變了，而「服」從卩又從舟，於是從舟的「服」舟抵兩岸，就將從卩又的「服」轉為「卩又遂」而有服意，更因卩本為卩，故「衣服之服」乃轉為「服罪之服」，謂之「報」，「執之丮」轉為「報之卩又」，而「捕罪人」乃轉為「當罪人」。這個「當」也就是今天的「照律定罪」，所以「衣服」的「羅織其罪」整個訴說了「事之節」極為巧妙地由「展衣」展轉成為「受事有節」。

更有甚者，如果「衣服」是「羅織其罪」，那麼「衣服在躬」是甚麼意思？「躬」從身從呂，而「全身之形皆具」以其「全身無形而以意聲為形」，「身、呂」竝峙為意本就有「弓」的意思，而「弓」就是脊骨，因為脊骨有二十一椎，椎與錐的相連之處有筋繫之，其形若「呂」，所以就以這麼一個「純象形」來描繪一個「膂」的形象。那麼「膂」之受事有節怎麼就成了「羅織其罪在膂」呢？這也未免太匪夷所思了罷，卻又如何引申空境的「輾轉展現」，來解釋輪迴在多次元時空的「輾轉展現」？此時我們就得觀察這裏的「空境」、「輪迴」，甚至「輾轉展現」都與「心」不能相應，只能說是一個「物」的具體呈現；其之所以可以造作全因「展之尸」逆轉成為「展之衣」，「心之指涉」乃輾轉成為「物之指涉」，甚至「心、物」相互指涉，以「衣」為媒介令「心、物」輾轉，受事有節，而「心、物」的輾轉解讀，使得「受、受事」混為一個合成體，是謂「衣服」。

要注意的是，這裏的「衣服」為一字，上「似人」、下「似兩人」，而上下對峙、動靜相待，相互指涉將「服」夾於其中，而「受」與「受事」互為鏡像而存在時，「衣所夾之服」是不存在的。

那麼這是因為「受」從𠬜從又，而舟「在兩手之間」，所以不動、卻時而幾動了？誠然如此！「思想本體」不可述，但是「文字敘述」卻在詮釋思想時，不斷與思想互為指涉，所以「思想實踐」要完全不干擾思想，唯有脫離文字敘述，而直截進入文字本身，是謂「入文字」。

或換一個說法來詮釋，「入」與「倒入」的互為指涉，因其「入」或「倒入」各有所緣，方可「受事」，但是一旦「受事」了，還能夠還原為一個沒有所緣的「受」嗎？這也是為何我認為中土的「衣服」一詞不簡單，因為這個文字的存在，使得中土的哲學思想從一開始就從「物」著手，其受事有節者，「攘羊」之謂也，「絜矩之道」也。

但是這樣的敘述策略是以「攘羊」的「絜矩之道」來說明「受」與「受事」的欲迎還拒？或者「衣服」與「躬」亦竝峙為意？甚至這只是將「衣服的羅織其罪」與「躬之膂」打了通關？只不過，學人倘若要了解《禮記・少儀》的「衣服在躬而不知其名為罔」，關鍵在「衣服在躬」的解釋，甚至在「在」字的了解。那麼這個「在」可以以西方的「存在主義」哲學來詮釋嗎？似乎不行，因為中文象形字的「在」有「即、就」的意思，也有「受、受事」的意思，但是我想這裏面最重要的意義是它重新將「服」的「遂有服意」展轉由「報」之「服罪」還原為「執」的「捕罪」。

這應該如何說呢？「衣服」的「羅織其罪」與「執」的「捕罪」原本就是一個「受、受事」的不同。「展從衣」以「正面人形」說明了「展從尸」的臥人從臥榻起身的狀態。它並沒有後來的「展衣」內涵，所以「展」由「從尸」輾轉成為「從正面人形」就說明了「展」字的「絜矩之道」。這裏還有一個轉輒，因為「從」之原字為從，為順從之正字，隨從或相聽之意。「從」從雙人，面向左，臣或民面向右，歸向其君之意。所有的字書都說，「雙人之從」位於人下，是為「衣」字。

這裏說不清楚的是「人」自有字以來，面皆向左，其原字象臂脛之形，臂下垂，與脛相屬，正面之「人」只能是「君」，所以當「衣」以「正面人形」與「從之雙人」分開的時候，「衣」就成為一個「正面之君」在上引其「面左之雙人」，以「擬人」的方式來說明「衣」是一個「似會意之象形

字」，夾牙成裒，夾公成袞，夾中成衷，夾里成裏，夾果成裹，夾臼成裒，夾埶成褻，夾保成褒，夾毛成表。

那麼這個「擬人」或「似人」的說法，有甚麼玄機呢？中文象形字以「形聲」造肆以來，中文的「形象」已盡失其意。這也是為何我認為善現菩薩的「入諸字門」是唯一可以對治當前語言亂象的法門，很可惜的是，玄奘的翻譯不知所云。

那麼我們可以藉西方的「存在主義」意象，來重新塑造中文的「形象」意義嗎？這裏似乎是個希望。以「衣服在躬」來看，因為「在」字的連接，「衣服」與「躬」才有了連接，於是一個遙遠的「衣服在躬」的形象就有了「此在故彼在」的「即在」觀念，於是「能所」就整個被含攝進去，形成一個敘述的「開放性空間」，容許「能所」彼此互證，是為「鏡像」，或以「存在主義」哲學的術語來說，就是海德格的Mitdasein，直截指涉了一個人類必須羣居的主體性特質，是謂「同在」，引申到「衣服在躬」，卻不是指「衣服」與「躬」因沒有了距離而「同在」，而是說「衣服在躬」與「衣服」、「躬」同在，所以「衣服在躬」有一個整體架構的概念，時時含蓄地以「衣服」的存在指涉「躬」的存在，於是「衣服在躬」的「在」實為being，以其動名詞的狀態來詮釋「衣服」或「躬」的全體性。或者說，「衣服、躬」的主體性存在不能被當作一個主體的認知，而只能被當作主體因其「非存在」而凸顯了主體的存在，更準確講，「衣服、躬」此在實為彼在，或此在與彼在俱在，建構一個存在內質的基本條件，是單一的存在，但同時也是整體的存在，直接點描了「實體」或「主體」或「是其所是」等名言的對映只是一個「入文字」的造作了。

「在」字悉盡，那麼「衣服在躬而不知其名為罔」是否真的就清楚了呢？「衣服在躬」的說法果真太遙遠了嗎？還是中文象形字的原始形象意義歷久彌新，從一開始就將一個解說不清的「彌綸」意境點描了出來呢？甚至將未來可能輾轉展現的「多次元時空」直溯一個「心」的原初現象？但中國原始哲學思想不是從《易經》以降，就是一個「物」的輾轉展現嗎？那麼，從甚麼時候開始，「人、

物」竟然可以互為指涉呢？其之所以可以造作真是因為「展之尸」逆轉成為「展之衣」，於是「人之指涉」就輾轉成為「物之指涉」嗎？只不過，「展之衣」不是物，也不是人，而是「似人」，並以其「似人」與「似兩人」上下對峙，動靜相待，相互指涉，而成「衣」，但在「衣」之「似人」與「似兩人」互為鏡像而存在時，「衣之物」是不存在的，更以其「非存在」而令「存在、非存在」輾轉，受事有節，將「受、受事」混為一個合成體，是謂「衣服」。

是這樣罷？「存在、非存在」就是一對「孿生靈魂」，「受、受事」也是一對「孿生靈魂」，甚至「遮掩、表彰」、「景像、印象」、「展衣、展轉」或「理想、現實」都只是兩個不同的概念，因彼此的需要而存在，各自成理，為「似兩人」，猶若鏡像，而連在一起則為「似人」，二而不二，只不過，當「似人」在其上駕馭「似兩人」時，「人」的概念就消失了，而代之以一個「巳、倒巳」之用，倒文會意，函三即一，是為「衣」。這是「衣」做為一個「合成體」的終極意義。

那麼海德格的Mit-da-sein與Mit-sein、Da-sein彼此對映的關係，難道在中文象形字裏早就已經存在了？這似乎扯遠了，但是我只是說「衣服在躬」的了解，關鍵在「衣」、不在「在」，因為這其實就是一個「初名」的問題，關鍵在「衣服」，也在「躬」，而「在」在這個地方只能說是一個「現象之初」，甚至可直臻「現象未生」的景象，猶若爻入爻位，盤桓而上，扶搖有象，時位驟成。獨爻不能見義，漸層迂迴，展轉有義。只不過，這個「漸層」不是哲學家胡塞爾所說的gradation，永無止境地層疊而上，而是成於三，止於六，是曰「卦爻」。

「衣」之一字何有不同？「似人」不是人、亦不是物，而「似兩人」不是孿生、亦不能合成，疊而有象，卻只能是個「似會意之象形」；「似會意」不能倒文見意，「巳、倒巳」不再互為所用，終至彌綸成象，「受、受事」互緣互生，「存在、非存在」合成一體，極巧視之，字之曰「道」。

我想老子在先秦時代，可能早就看出人類的思想演變有一種「不可逆轉之勢」，但仍然「知其不可而為之」。行至今日，兩千年已過，這個「道」卻被解讀為「獨立之精神、自由之思想」，甚至

「人格」或「理想」，而這些「獨立、自由」的價值哪一樣不是西方的話語呢？靜安先生地下有知，當作何感想呢？在這種西方邏輯語彙的影響下，連那個「道」的實質內容都被偷換了，所以「道」之概念也只不過殘存一個空殼，還有甚麼概念能夠承載中文的「道義之門」呢？

關於任正非，有甚麼故事？要知「任正非的故事」，必須將「故事」背後的「事故」掀出來。何以故？「文字」之為「物」者，因「易化事件」而存在，閱之有「象」，思之有「大象」，而後逆反其「易化」，以所解析之「大象」直截印證一個不受解析影響的「事」之直面存在，是之謂「事、易、物、象、大象」的一體呈現；「事」難知，能知者實為一個經由文字之「物」解析出來的「事」，或遙遠或不能批判，但是其「事」一經文字之「物」所渲染，「事」乃在「史事」裏訛奪成「歷史」，唯「入文字」方可化其所知之「事」為真實體現之「事」，是曰「非事」。

「非事」者，「事」出之前的彌綸狀態也，沒有變易，不能易化，故為「非易」；「非易」即「不易」，文字之「物」只能鏡照，謂之「非物」；「非物」惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中「非象」；「非象」難知，「大象」更加不能揣測，是為「無思」，沒有「善惡」，不知「禍福」，「有無」相生，「難易」相成，是即「無為之事」，謂「非大象」，恍兮惚兮，其中「非物」，是爾「無思」。

以「無思」的「非物」造作文字，必生幻境，彌綸幻生，「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」，是為「非事、非易、非物、非象、非大象」的一體呈現，與「事、易、物、象、大象」逕自形成另一層級的爻變，繩繩不可名，復歸於「無物」，是謂「無狀之狀」、「無物之象」，是謂「惚恍」，因「入文字流」故，因「亡其所入」故。

故事是不是人生中的事故？「故事」一定牽涉到「人」，不止不能以「物」推衍至「事」，更不能由「事」推衍至「故事」，甚至有些「什物的故事」因為「外感於物，近取諸身」，而以「文學語言」去描寫周遭的因緣和合，而勉強有了「旨微於言象之外」的意涵，卻也因不斷涉及「執其物之人」，而有了「故事」的論述。

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

如何用一句話或一張圖來表現靜的感覺（境界）？現代人久已習慣噪鬧，不知靜的感覺，所以愈談愈不靜。試以南北朝王籍的《人若耶溪》來烘托靜的境界，「蟬噪林逾靜，鳥鳴山更幽。」

關於孔子與《周易》的問題？國人處於「後現代」的今天，讀中國古典哲學書籍有諸多困難，尤其類似《易經》這種充滿「形象文字」的經典哲學，更有若霧裏觀花，但是不懂不要緊，慢慢來，切忌一戢將中國哲學思想戳下了馬，進而污蔑自己的祖先。中國文化絕對不是那麼簡單，最起碼習慣

邏輯思維的現代人也應該有西方哲學的胸襟，將不懂的哲學理念「存疑」，以待後解罷，怎能就隨隨便便地給予否定呢？

在此，謹藉《漢字王國》的「門」之引介(第二七六頁)，來建構「人文字門」的論說基石，以「門」之一字非同小可，不止有「中文象形字」非常樸實的本義本質本象，而且其「文字圖符」直指中國「儒釋道」思想之精髓，令人回味無窮。

《漢字王國》以一扇巨大的「門」的圖片來說明作者對中國農村的「門」充滿了好奇，而且將「門」詮釋為「把房間與外部世界分開但不阻礙空氣流通」，則暗示了「門」之「象形圖符」對「出入」有著特殊的哲學意涵；但可惜的是，作者點到即止，徒留悵惘，而且因為混淆了「存有狀態」與「動作」，「門」之「出入」的哲學意涵反而彰顯不出來。

何以故？作者說「閂」的鎖門方式，乃「用一根長長的門栓橫在兩門中間」，這當然沒錯，但隱涵著動作之詮釋，曰「閂門」，值得商榷，蓋因「閂」之一字為一個「存在狀態」，「動作」已經完成，它強調的是「門」下面的「扃」，曰「門扃」或曰「門閂」，不過只是「關閉門戶用的橫木」而已；作者的詮釋顯然混淆了「存有狀態」與「動作」，但大致無礙，不過作者接著說，「早晨開門的時候，要用很大的力量，雙手一齊開」，就犯下錯誤了，因「開」從門從一從廾，廾者雙手也，古拱字，左右手相向，是拱揖也，一則象扃形，小篆斷一，又直「雙手」為廾，遂成開，非從開聲也，其意為「兩手捧扃」，固然不以扃為主，但也沒有「開門」的動作，只能說是為「開門」做準備。

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

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

今天已無多少人用「盍」字了，甚至古代人用得也不多，似乎只有「盍興乎來」與「盍各言爾志」等名句流傳下來，殊為可惜，而「葢」字則轉借為語辭，楷書去「太」加「去」，別作「蓋」，形「艸盍」，固然有「覆物」之意，但也隱涵「聚合」之意；瞭解了這些意義，再回頭觀察「闔」字，才能夠明白為何「闔家、闔第」等詞有「全部」之意，然後才能夠瞭解為何「闔」之覆門動作(同「閤」字)完成了兩扇「戶」的「聚合」狀態以後，「關」才能重新將「扃」擺回「門」的位置，故知「關」從門從聯省(形「絲」)，連也，將「扃」連於「門」成「閂」也，以是知「扃」由「門」經歷了「開、闢、闔、關」又回到「門」的過程。

「開」與「關」相對，「闢」與「闔」相對，其理甚明，但是「中國哲學思想」從「先秦」以降，即不談「開」與「關」，只談「闢」與「闔」。何以故？因為「中國哲學思想」強調「大生」與「廣生」，謂之「生生不息」，《易傳‧繫辭傳上‧第六章》有云：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」，其「大生」與「廣生」講的就是「開」與

「闢」的動作，但不言「開」，只說「其動也直」，正是一個將「扃」上舉的動作，而不動時則「其靜也專」，以示「扃」與「闔」相連似黏土，謂之「堇」，而「專」則不止「堇」，而且有往上微微「中動」之勢，故從中從幺省，有「靜中有動，動靜相待」之意，形「叀」，謂之「亶爰」，有等待「扃」被上舉，一動即「大生」的意涵。

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

這麼一個「闔戶」狀態，不動幾動，凝動似動，是以「闔戶謂之坤」（《易傳・繫辭傳上・第十一章》），一動即闢，「其動也闢」，是以「闢戶謂之乾」，更因「一闔一闢謂之變」將整部《易經》展演開來，所以「闔戶、闢戶」之動作至關緊要，庶幾乎可謂「生生之謂易」正是一個由「闔戶」到「闢戶」的動作，這也是為何「闔」與「闢」這兩個字對「中國哲學思想」的重要，是以有曰「天地闔闢，運乎鴻樞，而乾坤為之戶；日月出入，經乎黃道，而卯酉為之門」。

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

任何人要談論《易經》或《易傳》，得先將「開闢闔關」的關係弄清楚，否則請保持沉默。

判曰：捭闔，卑為持酒杯，盍像一盤菜，就這樣推杯換盞之間，問題就解決了。

答曰：「捭闔」的遊說之術是後來的意思，一引動、一恐嚇，皆因卑起，予人以執事之賤，故能引動他人，「盍」卻不同，曰「大」、又曰「血」，故能「恐嚇」他人。「卑盍」原無遊說一說，以執事之賤者，作大、攀附，但當轉為「捭闔」時，「卑」之狀態倚「手」成「捭」，而轉為動作，「盍」之動作卻置於「門」下成「闔」，而轉為狀態，於是就有了「應付操控」的遊說意涵，只不過當遊說尚未開始進行時，遊說者是極其謙卑的，但其「卑」有個使命，故曰「左卑」置於「甲下」。這與「持酒杯」又有甚麼關係呢？您以「推杯換盞」來解決問題，恐怕不成。

有甚麼書名看起來就高大上，你不懂，但會覺得懂得人很厲害？《易經》與《入楞伽經》。

問曰：[好奇]您是不懂嗎？

答曰：我只懂皮毛。可能比別人多懂一些，但離精通還差很遠。

判曰：前者金獅子，後者金。[大笑]

「知乎」上這麼多人喜歡吹牛逼，那麼有沒有人可以解釋一下《伏尼契手稿》？所有的「解密文件」，譬如您意欲挑起話題的《伏尼契手稿》或曾經名噪一時的 Da Vince Codes，甚至太錫度策立烏金噶瑪巴的「孔雀信」，至今都是個謎。最直截的了解是這個「解密」猶若將電腦裏的加密關鍵值

(Encryption)或數據包內的數據進行轉換，以防止數據被「非授權者」截獲、而非法得知數據內容；這樣的「解密」，通常只能允許數據在同一組織成員裏流通，而不能讓外人探知，您這樣大張旗鼓在網絡上挑釁是要造業的。

面對傳教應該如何拒絕？住在洛杉磯，面對熱情傳教者屢次登門傳教，是很多人都有的經驗。我很尊敬他們，尤其一些老弱婦孺，我總是邀請他們入屋稍事休息，但對上班的人來說，週末是處理家中雜事的時候，他們鍥而不捨的態度就給我造成很大的困擾。終於有一天，在他們翻著《聖經》跟我解釋其中的意思時，我就說了，上帝之所以有上帝之名，是因為上帝之上還有上帝，而這個宣說是「以上帝之名」說的。他們聽了，即禮貌性地告別，從此絕跡。有關這個「以上帝之名」的說法，請參閱「如何評價中山大學團委何金鵬的『公益』眾籌事件？」

如何評價中山大學團委何金鵬的『公益』眾籌事件？

我不適合回答這類的議題，甚至對這種明目張膽的表白感到無奈。其實這類「以公益之名」的舉措都不是傳統的中國哲學思想，僅以《老子》的「名可名非常名」即可破之，所以「知乎」上很多諸如此類的議題，譬如「以高尚之名」、「以公義之名」、「以公正之名」、「以人道之名」、「以人民之名」、「以同胞之名」、「以文化之名」，甚至「以上帝之名」、「以愛之名」等，其論說均充滿了偏見，以其「以……之名」實為「不知其名」，而「不知其名」則為「無知」，「罔」也。

「不知其名為罔」出自《禮記・少儀・第十七》，非常容易理解，不易理解的是「衣服在躬而不知其名為罔」一詞，因「以……之名」這類的概念一旦用上，即受其「名」捆綁，其捆猶若「衣服

在躬」，如影隨形，不再能夠脫離其「名」之定義，而自陷「名實論」的辨正。何以故？「躬」字有玄機，因為「躬」從身從呂，不從弓，而呂乃脊骨也，脊骨有二十一椎，其形象椎與椎相連，有筋繫之。「躬之身」為人體之身，說明人人都是獨立自主的個體，不是任何人、事、物的附屬品，更不是概念所附與的人身。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，也不能以「名實論」來辨正。

那麼「衣服在躬」為何意呢？「衣服」的了解是個關鍵。我以為「衣服」實為一字，若「襄」之一字，從衣，而「衣」上似人字下似兩人字，鐘鼎文皆然，其上下之間，從爻工交雙口，亂也，故「衣其亂」者，治也，其治者，服也，是謂「治服」，衣服也，以服從舟，治事之節，上下交媾也。其上人、下兩人者，輾轉反覆也，附其身也，猶若互字，竟也，從舟，二象兩岸，舟抵兩岸，是「竟之」也，乃「業」如影隨形之意。

我以為先秦時代，佛教大本未傳，中土已有「業」的觀念，只是沒有後來的「業」的名相。眾所皆知，佛學的「業」是假借字，本為「大版」，不具後至的佛學所闡釋的「業」的概念，而凡是以佛學的「業」來詮釋中土原始哲學思想，則為「後至之誅」。如果能在這個概念上有所突破，並建立一個理論架構，可能將改寫中國大乘佛學的歷史。

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。

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。

問曰：說了半天，「輪迴陰陽」到底是甚麼意思呀？

答曰：「輪迴陰陽」是兩個概念。「輪迴」是「輪迴」，「陰陽」是「陰陽」。

又問：佛家不是不講陰陽嗎？

答曰：所以我說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。世人皆以「儒釋道」的思想融合來論述當今中國的哲學思想狀態。其實「儒釋道」是先在文字裏融合，然後思想才去尋求融合的契機，但因為「儒道」源自《易經》，所以「儒釋道」的思想融合其實就是「佛玄」結合。只不過這裏的「玄學」是一個由戰國時代就遭到扭曲的「易緯」思想，所以「佛學」才如此強勢，成為「儒釋道」的主流，而「儒道」在佛學的遮掩下，則愈形散漫了。

公孫龍的「欲推是辨，以正名實，而化天下焉」究竟是甚麼意思呢？有位知友對我的一篇謬悠之說提出一個問題，直截牽涉了公孫龍的「名實論」，我覺得非常有意思。他問曰，「一個人要出生一段時間之後才起名字，特別是大名，起名之前的他就不是他了？」我如是答，「不止如此，起名之

後的他也不是真正的他。」這一段答問直截隱喻「欲推是辨，以正名實，而化天下焉」。現在我試著不重涉古籍，而以當代的社羣網站所流行的暱稱來解釋「名實論」的後現代意義，因為暱稱實在就是一個「假名」，而如果「本名」也只是個「假名」，那麼「取暱稱」就直截衝撞「名實論」，而有了「頭上安頭」的諷喻。

持平地說，「文明枷鎖」的不存在是「社羣網站」一個值得稱頌的特質。這在所有現實的社會裏是難能可貴的，唯一可能的「文明枷鎖」是聊天人士手裏所使用的文字，而在文字的遮掩下，所有文明以及隱藏在文明背後的倫理禮教又逐一浮現，其自然紓發就成了文字擺脫文字的強悍存在，所有的交談、分享、張貼也因此必須有一個「入合二」的過程，於是就有了一個或暗或明的「督察」維持「互聯網」與「社羣網站」的文字秩序，但也因此使得「文明枷鎖」再度呈現。

「入合二」是個很有意義的觀察，以「暱稱」、「稱謂」、「名稱」等，凡所有「稱」的設定均有「總持」的意義，而其之所以能夠「總持」一個人的氣質與個性，或佛菩薩之功德，卻因「稱」本作「偁」，從人從再，而今日之「稱」其實為「秤」，乃計量物體重量的器具，但因「稱」的倡行而使「偁」或「再」廢矣，實為不幸，以「再」之一字，可直截涉入「總持」的原始意義。

何以故？「再」從冓，從冓省，冓為手，卻是一只由上掌控全局的手，其所掌控者，「冓」的「對交之形」也，以「冓」本義即有交接之意，如路上交遇曰「遘」，木材接合曰「構」，竹材交錯曰「篝」，姻緣締結曰「媾」，水道相通曰「溝」，買賣交易曰「購」，心和緣交曰「覯」，凡總總從「冓」之字，皆因所描述的對象必須交接，或不交接則不能產生文字上的設定，曰「入合二」。

「冓」之一字，學界爭論不已，有作「交積材」解，有作「交魚」解，其實沒有必要，以其字的構造或結構只是闡述一個「交接」的圖騰，可以是器物，也可以是動物或人類，見諸史冊甚早，如《易・繫辭下》有曰：「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」其「構」在此或為「媾」，但其實更有以「冓」之「對交之形」來說明「天地絪縕」的自然現象與「男女冓精」的人倫締結也自

對交在一起，甚至這些「天地」、「男女」的概念一起皆起，原本不可分，是之謂「入合二」，直涉「陰中有陽」、「陽中有陰」等「陰陽」概念，藉以闡述伏羲造「八卦」的原始意涵。

「冓」字既然有著如此深邃的交接之意，那麼那個由上掌控「冓」的交接之「爯」，又作何解呢？一手將「入合二」併舉，是為「爯」也，故《爾雅・釋言》曰：「舉也。」以其「爯」所舉者，揚也，一手併舉「對交之物」，故謂「總持」；「總持」在佛學裏有特殊的意義，修行人也因此借佛菩薩的功德來薰習或化除自己從無始劫所帶來的氣息，是謂「借果修因」，而這個借佛菩薩的稱名來消除過去世中，眾生因懵懂或蒙蔽而不歡喜佛出世所造作的種種罪業，就稱為「善名稱功德」。

「社羣網站」的暱稱沒有這個「善名稱功德」，是很明顯的，以其多變，甚至為變而變故；持平地說，「社羣網站」裏這些不斷變換暱稱的參與者，如果不是心不安，那就是心太活了，所以只想藉著不同的暱稱以掌握「社羣網站」瞬息萬變的訊息，但也因其多變，而戕害了內心欲求「不動」的機緣。暫且不論「社羣網站」是否有所謂的「善名稱功德」，也暫且不論徜徉其間者以多變為其訴求之心態，其以暱稱為己身者，多不見眾緣之合成，是為其病。何以故？暱稱為假名，故暱稱無主，假名為己身，假名亦無我；暱稱或假名，因眾緣合成，起唯緣而起，滅唯緣而滅；緣各不相知，隨緣顯現矣，起不言我起，滅不言我滅。這是我輩參與「社羣網站」，以暱稱行，應揚之「因緣觀」。

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。

判曰：關於《論語》，你純屬胡說八道。如想知道，來信求教。今次是因你的學生要看我給你的回覆一一找不著了，來此偶遇。你給她一個鍵接罷，不要再浪費我的時間，更不要使我失信於人。（我已經很照顧老人家了，你不用謝，也不要再麻煩我來批正你哦。）

（我在這個議題，不談《論語》，只談「名實論」。諸如此類的謾罵或嘲諷，我在「知乎」遭遇了很多。我或調侃或不作回覆，但總覺得遺憾，對這一類不求甚解的讀者，說甚麼都沒用。）

如何理解「聖人後其身而身先，外其身而身存」？《老子》的「聖人後其身而身先，外其身而身存」的概念，將天下人的利益擺置於己身的利益之前，並將自己的得失置之度外，以作為自身生命存在的基石。

這個概念後來被北宋的范仲淹在〈岳陽樓記〉改寫為「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，堪稱絕妙，既隱去「身」之敘述，又以其「無身」論「諸法無我」，以其「無我」論「永世續存」，也就是「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（《老子》第七章）的意思，及至《老子》第十三章再論「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」其述已經偏離「天長地久」，所以是個「萬物流出說」，曾子在這個基礎上再論「吾日三省吾身」（《論語・學而》），就更不能還原於「道德」的原始論說了。

若要論「天長地久」，則宜從「無身」逆溯而上，以論「不自生」。「不自生」就是「無何有之生」，「無何有之生」就是「無由來而生」，見諸史冊甚早。「無何」一詞首見《荀子・天論》：「星墜木鳴，國人皆恐。曰是何也。曰無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」

這個「無何」是就「物之罕至」說的，是「唯物」的說法，但「國人皆恐」卻是「唯心」的，也就是「無由來」的意思，或國人莫名其妙有了驚惶的反應，因為「物之罕至」的原因，引申到心裏的反應，也就是「諸行無常」的意思。

這雖可自圓其說，但「星墜木鳴」是個「空洞的唯實論」，而「天地之變」或「陰陽之化」的說法更將使得「國人皆恐」。從「名實論」的觀點來看，這個「無何有」必須有聯繫「生」與「身」的力度。以佛學的「十二緣起」來觀察，是個方便。

「十二緣起」以「無明」始，一般詮釋為「無知」。這樣的詮釋在十方三世的理解裏可以解釋為人類對前延與後續的無知，但是在詮釋深觀「緣起」，「起心動念皆是業」就不是由「無知」開展出來，而是「無由來」的躁動，因「無明」裏的「能動、不動」內質無端碰撞而生，是曰「無何」，這與中土的「一陰一陽之謂道」或太極圖的「陰中有陽、陽中有陰」可互為論證。

「十二緣起」的第十支為「有」，曰「無何有」，為「唯心」的演繹。從《心經》的「觀自在菩薩行深波羅蜜多時，照見五蘊皆空」開始，「色受想行識」就將「無明」導入了「一切唯心造」的演練，但其實大千世界還有一些與「心不相應」的現象，諸如「時間、空間」等造作(詳見世親菩薩的《百法明門》，「心不相應行法」)。

「諸行無常」對「無明」的「能動、不動」有莫名其妙的造作意義，不動時是「虛而不屈」，一動，即「動而愈出」，這是《老子・第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的意思；從《老子》第五章到第七章再到第十三章，就可看出「動而愈出」的意涵，而「十二緣起」由「老死、生、有」還滅至「無明」，最後停佇於「不動」，則為「虛而不屈」。

這個「不動而動、動而不動」是個「彌綸」狀態，謂「無何有之鄉」。「無何有之鄉，廣莫之野」出自《莊子・逍遙遊》。這些思想都是中土本有的原始哲學思想。其時佛典大本未傳，「儒道」分別演練承襲自《易經》的思想，從先秦到漢武，達幾個世代之久，「儒道」漸失其精髓，所以佛學

在魏晉南北朝傳入以後，勢如破竹，從此「儒釋道」思想固結如孿如。這個議題與「那些神乎其神的修辭都是怎麼想出來的？」可互為印證。

判曰：哇塞，牛逼。

答曰：我不懂您的問題。我只是譯文。至於原文《老子》、《莊子》、《荀子》、《論語》、《百法明門》、《心經》等，網絡上都有，而「十二緣起」也可在佛學辭典或諸多佛經裏找到。

如何做到對自己誠實，遵從本心，不自欺，不做作？「本心」一詞出自《孟子・告子》：「此之謂失其本心。」其之「本心」即是人的本來的原初的心。以孟子的說法，人的「本心」是道德價值的根源，「本心」自身是善的。從人有惻隱、羞惡、辭讓、是非等心的呈現，孟子肯定「仁義禮智」等道德的理都是「本心」自發出來，種種道德的理，本來內在於本心中，只要「本心」呈現，「仁義禮智」等理亦必同時呈現。亦即「仁義禮智」是人先天固有的，而不是經過後天的學習得來的。

這麼一個「本心」最初的意涵似乎與「本意、真心、天性、天良、」等義，而且當人的惻隱、善惡等心呈現時，完全沒有夾雜私利在內，所以「本心」又因不受任何的外在的力量與私欲所影響，而與「自由」有了關聯，同時「本心」也與仁義禮智等理，於是又與「自律」有了關聯，這麼一來，「本心」就相當於康德所說的「善的意志」了。

這個問題很好，但您的詮釋卻為中土的文人所專擅，一旦天馬行空起來，往往不知子丑寅卯，一言以蔽之，謂之「萬物流出說」。至於「本心即佛」之類的語彙，與「即心即佛」、「禪是佛」等大差不差，都是《六祖壇經》以後的產物，後來南宋的陸九淵說「心即理」、「宇宙便是吾心，吾心

便是宇宙」及明代的王陽明所說的「致良知」、「良知即是天理」，都是受了「南禪」的影響，也可說是孟子「本心」之學的承繼和發揮，沒有甚麼「創造性思想」，其理論的層階也不高。

我知道最近王守仁的「本心」與「致良知」因為政治人物的吹捧而蔚為顯學，我說這些，可能不怎麼討好，但學術就是學術，證據就在那裏，譬如《六祖壇經》談及「本心」略有五次，但是引申起來，就五花八門了，幾乎與「本體、本性、本淨、本自清淨」等義，再然後，「識本心、契本心、淨本心、發本心、還本心、悟本心、付本心、自本心」，莫衷一是，直弄得學人「談禪逗機」起來。這原本就是「萬物流出說」的物理性運動，慣性也。

學人要了解「本心」，最好不要混淆語境，把儒學還原儒學，把佛學還原佛學。那麼「本心」在佛學裏為何意呢？最接近的說法應是佛說《大乘本生心地觀經》裏面所說的「本生心地」，但不是「本心」。「本生」為十二分教之一，如「長行、重頌、並授記、孤起、無問而自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有」，乃釋迦牟尼佛三世本生之因果。經中曰，「心法本來無有形相，心法本來無有住處，一切如來尚不見心，何況餘人得見心法？」誠然是言。「心、心所本性空寂」，何尋「本心」？心有所本，是名「常見」，無為是心，卻為「斷見」，非斷非常，如是悟者，是之名「見真諦」，悟真諦者，名為聖賢。一切聖賢性本空寂。以是迴向諸有情眾。

判曰：原來如此，我已看懂了。《維摩詰所說經》有許多這樣形容心「空寂行」的句子，詞句優美，難度也較高。關於金剛經的內容，現在已經基本領悟，只有「如是」不知是何意。《覺林菩薩偈》的每句話也很有意思，每次讀時，會有不同的體會。「空寂行」這樣的體會，我也有過。是「看甚麼就是甚麼，但心仍然處於空境」的感覺。而且隨著時間的推移，這種感受愈來愈多了。

答曰：「空寂行」不見得就能真正空寂，something of soothing and baffling expedient.

又判：哇。我竟然看懂這句話了。的確，是這種感覺。

答曰：這個片語出自二戰時期的英國首相邱吉爾(Winston S. Churchill)的名言，「The era of procrastination, of half-measures, of soothing and baffling expedients, of delays is coming to its close. In its place we are entering a period of consequences.」中外的政情很不一樣，西方政治重溝通，所以政客大多能言善道，但會寫的很少。邱吉爾是個例外，文字精湛。

四大古文明中古中國起步最晚，在別的文明發展的這段時間裏，中國文明在發生甚麼事？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，「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。

「智慧」當然是中國文化的優勢，卻不足以抵擋社會內部思想運動的傾軋。放眼「儒釋道」的此消彼長，印度婆羅門教的驅趕佛教，波斯拜火教的毀屍滅跡，埃及金字塔的落日塵沙，即可知智慧有時連自己的文化也是不能相容的，唯獨「道德」例外，而且可以在其內部以文化之，是謂文化，而那些不能在其文化內部以文化之的文化，文字最後都不能在歷史裏流傳下來。我想這也是為何梵文、波斯文、埃及文從自己的文化裏泯滅的原因。

我為甚麼寫作？《詩經・小雅・鴻雁》有曰，「鴻雁於飛，哀鳴嗷嗷。維此哲人，謂我劬勞。維彼愚人，謂我宣驕。」這說得甚為貼切，可說是我在寫作裏生活著呼吸著的寫照。《詩經・小雅・采薇》又曰，「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知

我哀！」這是一個去國四十餘載的遊子滯留美國、西望故土的哀傷。屈原在《九歌》有曰，「波滔滔兮來迎，魚鱗鱗兮媵予。」可說即是我在「知乎」貼文的態貌，述我衷情而已矣。

顧頡剛的《古史辨》，今天來看，哪些觀點是錯誤的或有較大爭議的？顧頡剛的《古史辨》以「層累地造成的古史說」引發了一場學術爭辨是民初的「時代思想」所造成的，卻不具備引領「中國學術方向」的力度，但其「古史辨」所引發的凶險卻也不小，猶似日本人以「古唯識學」一說來撼搖「中國哲學思想」的陰謀。

「歷史」凶險，誠然不虛，稍一不慎，治史者粉身碎骨不說，倘若其所論者，因之為後世造下困惑，乃至孳生誤導，則為千劫重罪，以之觀「治史論史」之陷阱，我輩何能不戰戰兢兢呢？以最近聽到的一個說法做個說明，方知其險無比，因為據聞不久以前中華大地有一古物出土，碑上有「赤烏元年」、「景教」在中土流傳一說，於是有企圖心者，乃將整個基督教聶斯托里派的「景教」於西元四三一年唐太宗時傳入中土的時間，再往前推至「三國」，以「赤烏元年」為孫權登基之年故。

「赤烏元年」為西元二二九年，如此一來，「景教」傳入中土的時間又早了兩百年，直逼東漢明帝的蔡愔往大月氏求佛經的時期，其碑石更似有意與九朝古都河南省洛陽市白馬寺的歷史記載別一苗頭；此時漢武帝開拓的西域已通，佛經開始從康居、大月氏、蔥嶺循天山北路源源不斷輸入中土，所以說基督教聶斯托里派的「景教」也已經開始傳入，似乎無可厚非，卻不足以解釋為何佛教在中國生根、而成為「中國哲學思想」裏不可分割的一部份，但是基督教卻一直等到清朝中期才有了第一本「聖經」翻譯；方東美教授研究這個高度文明的結合，整理出來一個理由，見解獨到，乃因姚秦時代採用了「最典雅最美麗的莊子語言」來翻譯佛經，「於是高度的中國文化，根據老莊哲學的精神，把外來的佛典美化了。然後再以老莊哲學結合外來的高度的宗教精神、高度的哲學智慧，在六朝之後的

北方產生了佛學的般若學」，那麼怎麼歷史上沒有人以「莊子語言」來翻譯《聖經》呢？這樣一問，這個問題就很清楚了，因為翻譯的時候，「莊子行文」已經沒落了。

這裏所說即是「文字文學文化」與「文化思想道德(宗教)」所結合的「三三」效應，將「文字文化思想」都處於崩潰的「三國」，起了一個「歷史幾動」，故於三、四百年之間，「以文化之」，「微動」了一個「儒釋道」融會的「中國哲學思想」。

這個見解不同凡響，因為此即「中國大乘佛學」從一開始的「三論宗」就達到璀璨理論高度的原因，更是「中國大乘佛學」在精神上完全不同「印度本土原來的空宗、有宗」的原因；其關鍵不是坊間所言，乃「禪學」、甚至「子孫禪」的獨特，而是「六朝以前的道生，可以說是隋唐時代禪宗的初祖」，首創「人人皆有佛性」的「佛性說」者也。

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

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

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

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

「幾」之奧妙在此暴露無遺，那麼一個關鍵性的問題就浮出檯面了，亦即「基督思想」之所以不能在這個思想真空的「新道家」時期也與「儒道哲學」融會，是否即因「西方哲學」沒有「幾」、沒有「象」的觀念呢？這是基督教以一塊「赤烏元年」的古碑推論「基督思想」原本就是「中國哲學思想」的一部分，第一個要探索的課題，而不是「歷史時間性」的問題；這個問題緣自「歷史」本為一個「生命概念」，不是「時間概念」，所以亦不宜以「時間」推斷「概念」，以「概念」原本就是「哲學」的內涵故；以之觀楊寬與錢穆之爭或「改正《史記》中東方六國年代的錯誤關係」（《歷史激流》第五七頁），其問題也一致，《史記》或有「年代」之誤，乃因《史記》闡述的是「生命」，不是「時間」故。

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

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

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

判曰：恕鄙人愚昧，模糊看完，覺得你似有放大老莊能力的嫌疑，而且好像是說，黃老在道家與道教這些自家地盤上，在思維果實上沒太多建設，而轉身成全了佛教本土化。

答曰：這個可以論證。佛教中土化，在我看來，的確是道家成全的，尤其「新道家」時期裏，中國哲學思想將《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」歸納為一個「道」字，「六家七宗」也以「本無」思想敘述與演練「道」字，文字以「秦篆」為基，文字敘述以「莊子行文」為基，董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」整個被掃蕩得乾乾淨淨，但因「道學」呈現一個思想往下墮的驅動，於是給佛學的傳入製造了一個絕佳的機會。佛學初傳，士大夫多抗拒，其與「儒道」的融會卻得力於儒家的「幾者動之微」的觀念，可以一路探尋思想的渾圓橐籥境界，正是《易傳》的觀念。

至此，「儒釋道」多方演練，互有消長，終至孿如，不再可分割，是為當今的中國哲學思想。

心理學或現代心理學跟佛學有甚麼聯繫嗎？我曾建議您停止這一類的論說，因為您有思想上的瓶頸，除了念佛，藉助佛菩薩的庇佑以外，並無其它方法可以幫助您。現在容我藉著您的議題，提供一些方法論上的方便，但卻不宜囿於心理學或現代心理學。

我在回應您的這些論證其實都是「我」在不同場合的分別展現或「我」的其它三個個體在生命裏的化生——分別為自性的我(I in myself)、對象的我(I for myself)、以及一個以自己為自己默識的對象(I in and for myself)，而「自性的我」通過「對象的我」來實踐的時候，「自性的我」其實已經分裂，這個已經分裂了的「自性的我」與「對象的我」也同時認知個別的存在，但是須臾不曾相離，只有當「對象的我」默識自己能夠以一個「對象」存在時，「對象的我」才能真正地與已經分裂的「自性的我」分離。

當「自性的我」與「對象的我」在書寫的情境裏，為了因應彼此的互映，突然意識到不能如此清楚地分離，於是「自性的我」與「對象的我」就相互抵觸乃至消泯，一個以自己為自己默識的對象終於能夠獨立存在，不過只能是一個「殘缺的我」；而一個「殘缺的我」在重新尋找「自性的我」與「對象的我」時，必須假借外物，這就是「宗教」的由來，也是「八卦」以卦爻將一個「求卦之人」已經喪失的「自性的我」與「對象的我」重新找回來的用意所在。

這樣的書寫情境，我不得不說，自我與角色很容易產生混淆，甚至在回答您的問題的過程裏，自我不得不悖逆自己的思想，而從另一個角度來看自己為何會產生這樣一個思想，於是就隱含了一個「反者道之動」的力量，去逐層剝除思想的建構過程。在這個類似一個「反建構」的思想過程裏，我經常不由自主地啜泣起來，似乎為自己能夠如此自由地進出自己的思想，喜極而泣，又似乎只是哀憫

自己不像其他宗教人士的篤定，能夠隨順業緣，輕而易舉安住在一個已被建構起來的宗教思想裏；這其實就是對自己進行閹割，而「閹割」從這個角度看，似乎就是一個「自閹以明志」的表徵，藉以滌除思想上的不淨。

我隱約覺得，佛陀說法四十九年，卻在涅槃時，說他沒有說過一個字，其實就是在告誡行者，停佇在一個已然建構起來的思想裏，其實不是思想之所以建構的目的；而宗教家之不幸，就在將自己擺在宗教裏，當仁不讓地進行一些所謂的宗教行為，而且因為受到信徒的愛戴，不得不在宗教的表相上，過著比一般信眾更為誠信的宗教生活。

這個想法在獲邀回答您的問題時似乎很清晰，但是當我把自己擺進您的思維邏輯時，我其實並不是那麼地明白，而只是因為震撼於您不屈不撓、或只是對世間道德不屑一顧，或甘願拋棄世間逸樂，而為一個虛無飄渺的目的或理想獻出生命。單就這一點來看，無論您的行逕是如何不智或愚昧，您還是值得世人尊敬的，這與宗教人士為宗教獻身，其實是了無差別的。

在我的生命裏，我有很好的機緣，也幾度想出家，但就因為我對出家眾的篤定有所懷疑，更加質疑過份信賴一個已經建構起來的思想是否有違佛意，卻又對如何「反建構」一個可以臻其思想極致的思想感到不安，所以裹足不前，卻反而賦予了自己一個「以文字來破除文字」的契機。有鑒於此，我的書寫都將「智性與情感」混合，亦即夾敘夾論，如此才能讓思想與夢想自由馳騁，即興揮灑，但同時又兼顧「形式與結構」之美，說穿了，就是要「入文字」，亦即不以「文字」為敘述工具，而是進入「文字」本身，將「文字」當作敘述對象。

這個恕我直言，您的提問因為太直接了，所以與自己的思想悖離。如果您注意到的話，您其實一直以自己的問題來替心理學作注，但其實與佛學無關。

判曰：感謝大師的的點撥。您的智慧已經出神入化，比我自己更能看清我自己的面貌。我一直感到自己有另外的「自我」在行動，這個另外的「我」已經在我的實際生活中取得很大的作用，這個另外的「自我」是非理性的、很固執又隱蔽很深，但這個「另外的自我」十分有智慧。這個「另外的自我」冥冥中指引了我今天的思考方式。我對海德格的哲學研究不多，對「天臺宗」基本沒研究，而佛經只讀了《大涅槃經》，但天主教的《聖經》以及基督教思想，我在其中投入了許多時間。

我是從自己的新生中追問為何會如此，進而追問身為漢人的我為何會如此，而找到漢族的源頭在「周文王、周武王」，再進而用歷史、考古學、分子生物學的史料驗證自己的推測，再進而發現了佛陀的偉大，體會到了輪迴、因緣法、緣起空性。

我今天可以肯定那個「另外的自我」就是「前世的自我」，因緣合適時他就會顯現。這與榮格大師的理論十分符合。所以我才會提出佛學與心理學的問題。我不是一個有理想的人，只是因為害怕「死亡」以及「不知死後落在哪裏」，才在死亡降臨之前，匆匆地、幼稚地尋找答案。死亡隨時可以降臨於我，但我已安心了。因為有佛陀的佛法，上帝神的顯現，我知道死後的我會是怎樣的。我確認大師也是歷經許多困苦的大智慧人，過去中華還有大虛大師、印順大師作為指路的燈火，今天大師您的智慧就是我的指路明燈。謝謝大師。有句話要再說一次，海德格的哲學就是佛教緣起性空的理論的歐洲版，「天臺宗」就是東亞版的海德格的哲學。

答曰：我非師，更非大師，隨緣了舊業而已。再奉勸您一句，請念佛，就四個字，阿彌陀佛，一直念一直念，直到腦袋開花為止，那個時候，心魔所操控的我將與內在澄明的我融合，而要知中國哲學思想的源頭，需參研《易經》，找出形象文字衰敗的緣由。至於海德格，請閱讀我另一個論說，這裏不再贅言。

又判：謝謝大師。可惜我與《易經》的因緣一直未成熟。您幾篇海德格的大作，我都讀過，也期盼再次親見大師關於海德格的大作。

再判：讀過這篇後，我似乎才有些理解您在那篇裏的一句話。「一個人的見識、能力、智慧、思想、成就」所造成的書寫因緣與「文字」在「思想」裏的運作一樣，都是極其隱微又不可說不可說的，甚至「思想即因緣」。您是以入文字的方式使用文字來說文字本身。哦，一字一星辰，您建構了它們的同時、又反構建地打破了它們，情感、理智、形式、內容都是化生，似或存的寂兮寥兮，周行不殆才是啊。我理解到的就是您上邊那段話想要說的。

答曰：是的。入於其不可入，因為「入」原本就具有「倒入、反入、不入、入無可入」之意，梵文作「阿跋多羅」，《大智度論》有云，「阿字門，一切法初不生故。」我則說，「入字門，一切法終不滅故。」俱「般若」法門也。

再判：我對「反者道之動」又有了新的認識，非常感謝！請教，我對「生生不息」的「生生」理解為：第一個生，生育，生命誕生；第二個生，生長，生命力。該種理解是否正確？另外在「生生不息」裏面，是否有回答第一個「生」（生命誕生）的第一因？感謝。

答曰：「生生之謂易」。這是《繫辭傳上》第五章所講的。「夫易廣矣大矣」。這是第六章講的。以是，生生者，大生廣生也。又同一章曰，「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」再然後，「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」這裏面，沒有一個有生命誕生的意義，遑論生長或生命力？這個「生生不息」的說法應該是「儒釋道」融會了以後所產生的說法，但要回溯至「第一因」，可能還是得回到「一陰一陽之謂道」的說法。

文章如何寫出筆力？多年來，我的作品都播撒不出去。我好似也不著急，只將之擺置在佛堂裏供養菩薩，過路的護法看到的可能也不少，令我覺得因緣的不聚合恐怕另有深意。

論述一個思想體系，可以從哪些方面開始並逐層詳細深入？

這是一個很好的議題。容我以「思想體系」之具形，來解釋任何「思想體系」一旦具形，即在這個「思想體系」形成一個「思想體系」的「三有三易」型態，然後這個「思想體系」再以其「三有三易」糾纏於其「思想體系」，在同一個「思想架構」上掙扎，所以根本不可能「逐層詳細深入」，唯其停佇於這個「思想架構」，以「三有三易」化解這個「思想體系」所糾葛出來的「文化、思想、宗教(精神)」之矛盾，這個「思想體系」才有逐層深入的可能。

中國傳統哲學思想裏，解釋這個「三有三易」最具體的就是「柔則愈柔，堅則愈堅」的思想，其務實作風，與《老子》所云，「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」並無不同，以之為憑，可臻其「天下之至柔，馳騁天下之至堅」之境；這裏，容我以「一個中國，各自表述」的困局來解釋「無有入無間」的關鍵在大陸，不在臺灣，更在「由上而下」的德行，而不在「由下而上」的威逼。這不能不說是一個與當今世界潮流的「民主政治」完全背道而馳的政治思想，所以也不能依賴臺灣叫囂敗德的政治體系。

臺灣的「獨立運動」追根究柢起來，很大成分乃受困於「文化、思想、宗教(精神)」的矛盾，尤其「宗教組織」在這裏面攪和就令人大惑不解，因為以「宗教精神」來看，照理說「宗教組織」都應鼓勵「圓而神」精神，但是往往懵懂矇蔽而順從「方以智」思維，所以再深一層去探索，整個思想的矛盾仍然因為「誠與誠之」受儒子逐代錯謬註解，使根深蒂固的「能所二分」觀念重新復活起來，不止棄《尚書》與《周易》相對的「二象之爻」於不顧，反而自困於其宗教的辯證難題；如此一來，「儒釋道」的融會哲學自毀其靜態本質，反而在動態的演變裏掙扎於「貴有論」、「崇無論」，於是逐次受宗教層層控管、受思想層層捆綁，「三」字乃動搖，終至使得「無神論」橫行天下。

這真不幸。其實「儒釋道」融會的文化奇妙無比，以「三生萬物」立其基，甚至連《三字經》教兒童「有連山、有歸藏、有周易，三易詳」，都以「三有」歸藏、「三易」連山、「周易」三詳為其內涵，甚具哲理；其「三字連句」的結構清新，風格樸素，與《詩經》與《楚辭》的文字相仿，也都以和諧的「音韻」來承載文字的「圖符」，更隱藏其書名於哲理之中，故知《連山》、《歸藏》、《周易》等「三易」必須不斷拘絞於「洪範」與「易」裏，才能逐次達到「中宮」之境。

其隱微思想之妙如斯，連小兒的《三字經》都散發「『三』足鼎立」的哲學思維，更因「三有三易」互變互有，「三三」盤旋，不斷否定人的思想，「否定語法」乃奠其基；語言內質既定，思維才能直探「皇極大中」，然後才能「拿人的生命去實現天命」，繼而「賦予一種宗教的熱忱而歸原於天」，最後契入「誠者天之道也」。這何等奧妙啊？原來連孩童朗朗上口的「人之初，性本善」也能契入《尚書・洪範》的「皇極大中」神祕宗教經驗，而《三字經》也能與《繫辭大傳》的「易，何思也，何為也。寂然不動，感而遂通天大之故」遙相呼應；無奈的是，「三三」的精妙在歷史的推動下卻式微了，兩千年來，一直頹喪不振，令人大惑不解。

及至臺灣坊間出現了一個「三三社」，以「『三』民主義」之政治思想結合「『三』位一體」之宗教思想，原本生機無窮，但因宗教思想在政治思想裏攪和，而逐漸俗化物化，乃至演變為荒人亂「性」，古都思「道」，終至以文字互為能所、以橫向思維「故縱其事」，卻在「橫編故事」中遺忘「故事」本具因緣始末，本來就呈現縱線發展之勢。其因緣作用每每令人感歎造化弄人，尤其「同緣共業」難解難分，一旦「三三」名立，勢隨之弱，臺北專美之態狀漸次南移，終不敵鹿港人文薈萃；名立破名，原為「二象之爻」，其勢亦三，更因無「三有」之名，其「三易」勢道更猛，於是隱性的「新三三」龍蟠虎踞，不止殺夫當關，女權大張，並漸為港史顯，為臺史彰，部部均三，而逐次襲捲「中國文學」於漂泊文化中，令邊緣文字於「張愛玲思想」中存活，於「美麗島事件」裏奔放；其間的「文學」發展，扣人心弦，幾次可以突破思維，臻其「三三」究竟，但不知為何，總缺臨門一腳。

這種思維方式最後弄翻了「北港香爐」幾可預料，其一脈相傳的文學驅動與現代、後現代文學結合得很融洽；這原本無妨，可惜的是，《中庸》的千古謎題「誠與誠之」就更加混淆了，令人不甚欷歔，「誠者天之道」的思維驅動再也無法成為後現代社會的精神標竿，連「誠之者人之道」也無法成為後現代文人的思維支柱，遑論在不斷修正自己的思想裏成就「皇極大中」的神祕宗教經驗了。

「三有三易」的文化發展頗為說不清，其「時間性」與「地域性」的時空流變使得「三易」與「洪範」過分拘絞，乃不得「歸藏」，無法向心，遑論達其「中宮」之境，尤其西方「奧美茄頂點」哲學思想與「二分法」宗教思想夾其船堅砲利之勢橫掃中土，更使得「皇極大中」虛弱起來。

西方基督思想的強勢，使得「儒釋道」文化與回教文化深感壓迫，以至前些年的諾貝爾文學獎得主奈波爾會在《印度：受傷的文明》說「過去必須被看作是已死的，否則過去將扼殺未來」；這麼一段似是而非的話，是標標準準的「離散思維」，而且這種截斬歷史、毀滅業緣的思想更具毀滅人類思想的效果，不止毀壞文化、挑釁傳統，更毀滅「三文」一以貫之的理念。

文學家以感性語句在理性思維裏穿針引線，本來甚妙，但是往往自毀於其混亂思想裏，尤其以美文美句的破壞性最大；末世紀的文化美文同時在中南亞發出「千年一歎」，似乎充滿玄機，悲哀的是本地人掙扎於「時間性」的歷史愚弄已夠棘手，外地人卻效仿中國通漢學家詮釋「儒釋道文化」、也在他域充當起「地域性」文化詮釋的角色，卻在「苦旅」美文的雕琢下毀壞別人的文化本質。

怪哉。《靈山》行之，「苦旅」也行，其行者或靈或苦，但二者均以「萬里行記」闡明「文人無行」的苦楚；暫且不說思想與行為的糾纏，其行筆為文的方式仍掙不脫《老殘遊記》的文字敘述，乃標準的「離散(diaspora)書寫」。

當然「文化」纖弱寬容，尤其涉及千年，更是由人歎說都言之成理，也不會有任何政治隱憂，所以安全係數甚高。可惜的是「遮蔽的文明」往往在錯謬的詮釋下更形遮蔽，而且「時間」愈久長，「地域」愈混淆，感性詞語愈猖狂，「創造性思想」則愈無法凸顯，終至美文成為哲理，最後以文明

的「地域性」凌駕文化的「時間性」，糊裏糊塗逼迫個人思維屈從「同緣共業」的造作對一己清明的予取予求。

美文很討巧，但是大多無思想。以文字運作的邏輯來說，一己清明在文字的斟酌下無法持久，也是「合乎邏輯」的推論，何能以「肯定語法」對「它域文化」說三道四？苟若停留於自域，卻不察文化本質已在語言的扭曲下變了質，而逕自運用起漏洞百出的「簡化、異化」語彙對深具縱向思維的文化發出感懷，何能瞭解文化為文字的果實，尤其中國「遮蔽的文明」建構於「否定語法」之上？而不能知「否定語法」，又如何在「美文」裏進入所引述的「文字」呢？

這類文化美文在「能所二分」的蠱惑下極易討「二分法」思想的巧，所以非常容易引起共鳴，卻非整體人文發展之福，只能使得文化的「時間性」與「地域性」愈加沉淪，反而看不清要凸顯文化本質，要使「時間性」與「地域性」在「性」字上融會，除去「否定語法」，無法見其功。

「性」字奧妙，難言難解，是以禪學以「見性」為宗。外國人不懂中文，我們也就不去說他們了，但精擅中文的中國文人卻不能不察。以佛家的業力觀念來看「性」，可探知「別業」貫穿於生生世世的「時間」，而「同緣共業」則在一定時間裏，橫跨千萬生界的「地域」，故以文化的「時間」搏文明的「地域」，則就有如個人稟持「別業」的一絲良知來矯正「同緣共業」的偏失。

在後現代一切為溝通、一切為交流的驅動下，橫向的「地域性」比縱向的「時間性」較為討巧是很明顯的，是以大多數的學者都檢擇「橫向思維」為共法，而徜徉於學術領域裏，而且愈以「基督文化」為尚，其偏離愈甚。學者不察，多所遺憾。其實基督思想甚深，只不過被詮釋錯誤，尤其基督徒每每喜歡以「十字架」作為一種鄙睨佛像崇拜的象徵，卻不察其嚮往「圖符」的思維如出一轍，而其企圖尋找一個「圖符」以彌補拼音語系無「圖符」可倚的動機，更是令人同情。

我希望我說這話不至引起共怒，但「十字架」本身的呈現，以其豎劃長過橫劃即自說明「時間性」比「地域性」重要，思維的深植、深化更重於宗教的傳播擴張；可惜這種說法已無共鳴，在當今

強調聖詩、聖樂的「基督文化」裏妄言突破人類「奧美茄頂點」的思維瓶頸是會遭罵的，在一昧傳播福音的基督盛情裏追根究柢、企圖以「皇極大中」觀念幫助「二分法」宗教思想的突破，也是不可能受基督社會歡迎的。

這真是很困難很困難，我每次感念基督徒一波接一波地在我家門口傳播福音，希望我這隻小羊迷途知返，就對他們鍥而不捨的精神很感動；但當我陳述「肯定語法」無法向心，不能「歸藏」，故知「其主不能主之」，就使他們一頭霧水；然後當我阻止他們一遇思想困境就翻閱《聖經》，而誠摯地勸他們以「否定語法」詮釋《聖經》才能真正瞭解《聖經》，就使得他們落荒而逃。

這真是很遺憾的，我的真誠唯天可表，這暫且不說，「聖經非聖經是聖經」的確足以提升基督教的思維層次。我說這些是有感而發的，因為我居住在一個以「基督思想」立國的美國，深感基督徒「人道」精神的偉大，所以時時感念以佛陀「上報四重恩」的教誨對孕育我的這塊土地有所回報，更希望能夠以佛法帶動基督社會思索God原為「天之道」的象徵。

這個探索在移民美國的回教徒日增的情況下尤感迫切，因為回教與基督教的對立至為尖銳，也已經暴發幾次在會議、學校、法院，甚至錢幣與穿著上的抗爭。我對美國這塊唯一的人間樂土近年來逐漸在思想的矛盾下動盪起來甚為不安，對「國安條款」與「安土政策」在後世可能演變為壓抑宗教思想的法律也甚感憂慮。世人皆責罵布希發動阿富汗、伊拉克戰爭，但焉知他所憂慮的不是美國百年的立國精神正受到嚴酷考驗？尤其他是一位篤信基督的總統，更加擔憂基督思想受到挑釁；設身處境地想，布希對回教子民的「防禦性攻擊」，可能也是不得不為罷。

那麼，God能否成為「天之道」的象徵呢？這個觀念能否讓信奉「阿拉」的回教子民接受呢？「儒釋道」文化能否在美國這塊種族必須融會、文化必須融會的土地上有所貢獻呢？這是我經常思索的問題。其困擾說來有些苦澀，因為對一位長期服務於西方政治單位的我來說，常常為了必須在會議之前「宣誓效忠」國旗，心隨口走，不知不覺地在誓言裏質疑誓言；偏偏我的會議又多，每次開會之

前，我都必須舉起右手按捺在胸口唱曰：「One Nation, under God, indivisible, and justice for all.」所以飽受折磨。

我自己對 God 原為「天之道」的象徵，弄得很清楚，但是同事對我的「宣誓效忠」就不免有了狐疑的表情，或是感激涕零，或是懇切勸解，卻又總是冀期在夜以繼日的宣誓裏，我這隻迷途小羊會找到正路，所以時不時總要對我施以《聖經》的教育，與絡繹不絕於我家大門的基督徒一般。

這當真說也說不清。這麼一個誓約從我送三歲的女兒進入幼兒園開始，沒有一天不面對；女兒太小，懵懂無知，但是我卻明白其義，尤其女兒的幼兒園就在基督教堂裏，所以每當我以「時間性」化其 God，甚至跟祂祈禱、對祂膜拜，但看在基督徒眼裏，就成了 Mighty God 的神跡，更加感恩愛戴起來，任憑我說甚麼都沒用。所以我大多不參加基督徒的聚會，縱使非去不可，也是三緘其口，不料我的沉默，引發了更多基督徒對我的興趣，總喜愛在唱誦聖詩之餘，對我別施教誨，其勢前仆後繼，眾口唾沫橫飛，常弄得我不知應說甚麼才能幫助他們建立「正思維」。

我並不是不想說，而是佛法隱微，名相繁複，不止不適合於聚會中闡釋，更無必要在禮物紛飛裏，壞了大家的興緻，毀了老人的盛意；無奈我的隱忍往往助長了氣燄，尤其他們發現我還會寫幾篇文字，渡化我的念頭愈見暢旺，礙於人情，那個推辭不得、不得不參與的窘狀真是弄得我很疲憊。

這或許正是我的業報罷。但是怎麼辦呢？佛子藉事鍊心，何奈旁觀者任心恣事？以至基督徒愈見其彰，佛子愈形藏跡。這其實不是基督揹負世人罪業的教義，卻為傳教者在加強家庭的幸福與凝聚裏被扭曲了。當然這些「以犧牲奉獻的精神來否定強權壓迫」的話我不能說，尤其不能在基督國度裏說，說了不止犯天條，更可能遭引禍端。這無疑是「誠與誠之」的扭曲，更是「主與主之」的混淆。

這是我對這個後現代基督國度所能說的「誠實言」，尤其基督徒福報甚大，所仰仗的是基督的菩提悲願卻非見證；有感於此，我每每寄望基督徒在見證之餘，想想普賢菩薩的「隨喜功德」，其明訓不是只對任何人的佛行事業發出贊美之辭，而是對一切宗教人士的熱忱都表示擁護之心；其中能夠

在胸蘊裏維繫那麼一絲良知的，真的就只賸下一絲沉潛的「正思維」，而為了要成就「同緣共業」，「別業」也不應大肆張揚，因為任何的張揚對他族都不夠慈悲，尤其對回教子民更是如此。

深思呀！基督救世原本有甚深的「否定思想」，卻不幸被一羣以「基督思想」立身的宗教人物「肯定」了起來；其「肯定」者，肇因於「拼音語言敘述」的愚弄，是為「巴別塔」之原義。那麼以「否定語法」的文字本質立基的「中國文化」，對以「無神論」為精神標竿的大陸與以西方文明推動「中國文化」的臺灣，到底有甚麼實質意義呢？

「中國文化」很獨特，其「儒釋道」思想融會了以後，緊跟著，「能所對立」就化除了，自成一個「原始的統一」(primordial unity)，不止「精神與思想」統一，「智慧與價值」也無分別；更有甚者，其所賴以陳述思想的中文「圖符」之學，以「圖符」的「類表象」破除了「語意學的文字」(linguistic language)意義，因此比世界上的任何一個語言都比較容易闡述「入不可思議解脫境界」——其具體的呈現，亦即善現菩薩所闡揚的「入文字門」(詳見《大般若波羅蜜多經‧卷五十三》)。

「文化與文字」之所以殊途同歸，互補互攝，並在「中國文化」裏建構交織成絕妙的「三文」體系，其所憑藉者，正是一種「漸次遞減錯誤」(elimination of falsification)的「否定之學」，所以非但其「內容」統一，連其引用的「方法論」也都統一，是柏拉圖一生所嚮往的「價值的統一」(axiological unity)，更是他在「理性」的解說裏無法自緣其說，而不得不將解決不了的難題交給一個設想出來的「物質世界的創造主」(Demiurge)的無奈。

西方的「二分法」哲學難題從柏拉圖以降一直無法解決，其矛盾的根源，一在思想一在文字，所以才會產生胡賽爾(Husserl)以括弧破思想破文字，一路將矛盾括弧起來「漸次遞減錯誤」，逐次與笛卡兒(Descartes)排除一切「知識對象與所知現象」走在一塊兒，而達到了「先驗自我的純粹活動」(pure activity of transcendental ego)，於是最後被歸納為康德哲學的領域裏去；不幸的是，到了transcendental ego 層面，一切的否定、括弧都用不上了，「漸次遞減錯誤」的方法論就有了極限，

於是「純粹意識」(pure consciousness)與「心靈的純粹活動」(pure activity of mind)就無法探索了，再探索就是宗教的領域，就是信仰的問題，所以最後還是解決不了。

中國人不知是否受了 Demiurge 的庇佑，對西方世界這麼一個尷尬的哲學難題，早在先秦時期的《老子》首章首句的「道可道、非常道」三言兩語就給破了，然後到了莊子以「終生言，未嘗言；終生不言，未嘗不言」，更將道家哲學推至一個絕妙的思想境地，故曰：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣」；及至六朝時期，「佛學思想」輸入，道家語言於是有了一個深入經藏的機會，將「印度原始佛學」詮釋得淋漓盡致，終至發展為「無智亦無得」(《般若波羅蜜多心經》)的「哲學思想」，並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」也一併否定，是乃成就了真正「無分別」的中土大乘佛學。

這麼一個「藏語言於語言」的文字結構所憑藉的正是「否定語法」，可謂在「漸次遞減錯誤」的「方法論」裏遞減「方法論」的錯誤使用，而達其「藏方法於方法」的「『方法論』統一」境地；同理，以「中文圖符」之學所支撐起來的「中國文化」也是如此，深寓一個「藏文化於文化」的哲學啟示，乃建構了「化其文」之基。這麼一個「中國文化」何等獨特？我們幾乎可斷言，世上沒有一個哲學家可以找到其它文化來類比，遑論以別種文化來佐證「中國文化」的合理性？

職是，那些喜歡以外國文化理論印證本國文化思想的「文化人」應該徹底反省了，陳綬祥教授曾說，「當一種文化用被另一種文化造就的方法去認識時，它也就失去了自身的形態，喪失了原有的屬性和特徵」；也就是說，只有在自己的文化，以自己的語言陳述自己的「創造性思想」，才有可能真正瞭解自己的文化，是為「藏文化於文化」的涵意。

這麼一瞭解以後，新世紀初始兩岸熱鬧滾滾的「文化驅動」的毛病就暴露了出來。資訊太多，讓我們再上西元二〇〇三年十二月二十四日的耶誕夜「聯合新聞網」，並去蕪存精，看看新世紀這個繽紛的文化現象如何會在新書《面對大海的時候》發表會上「使得……人們都被感動得出現近似信仰

層次的光輝情緒」——「奉承語」是否應出現在新聞稿裏是一個久被詬病的問題，但這麼一個記者會的描繪，讓我們得以檢視「文化、思想、宗教」的關聯，倒也是功德一件。

暫且不說臺灣本無「文化」，其文化之主體原為「中國文化」，而「中國文化」之所以不彰，之所以迷失，乃其它「非文化因素」將之遮掩，猶若寶藏深埋地窖，日積月累遭塵土封藏；那麼既然「中國文化」原是臺灣自家寶藏，卻又如何要求臺灣「把浩瀚深遠的中國文化吸納進來」？其所犯者正是「頭上安頭」的毛病，更可怕的是，其所「吸納進來」的可能不是「中國文化」，而是一個欺世盜名、掛「中國文化」之名卻無「中國文化」之實的中國文化，卻與中土一起競名「文化代表」。

這個矛盾是很明顯的，只要看看其所引用的「方法論」就可明白，因為「建立臺灣文化的主體性要『用加法，不是減法』」，正是西方柏拉圖一脈相傳的哲學路數，不止無法定義「臺灣文化」，更不知「主體」為何物，遑論「性」之哲學意義了。怪哉！這麼一句話居然每個詞都有漏洞，所以也就難怪隨隨便便的一句「臺灣的文化、人權、法制、公平正義這些文明中不可被取代的成就」，就將其橫向思維無縱深力度的毛病給洩了底。

這真可惜，其所擁護「中國文化」的方向是對的，但方法錯謬，不堪哲學檢驗，更因橫向思維斥虐，所以不止假定「文化與文明」等義，並順從了以「地域性」凌駕「時間性」的「苦旅」意圖，更將「文化」交予「政治」去解決；我觀察這麼一個「文化現象」充滿了苦楚，因為這真是一切災難的肇始，是民初王國維遭受魯迅與胡適壓制的翻版，是「五四」以降的一貫思維，非但無法臻其復甦「中國文化」的目的，更可能助紂為虐，在復甦過程裏毀滅「中國文化」。

深思呀！西方「加法」哲學是一個永無辦法解決的死胡同。以臺灣現況的文化思維帶引「中國文化」的探尋乃至復甦，其潰敗是必然的，因為「中國文化」原本即是一個「遞減文化」。但是這是怎麼回事呢？為何這些飽受西方文明洗禮的「文化人」掙扎不出來呢？其原因即在這些「文化人」之思想之所以能夠存在乃至自圓其說，正是因為西方思潮太過霸道，看不見自身的思維困境不講，反倒

逼迫原本有著融會哲學的「中國文化」掉進西方思想深淵，連帶著使得原本有著「否定語法」的語言陳述也只能複述西方思想，而沒有了自己的「創造性思想」；不巧「語言的肯定」、「公投立法」都為「加法哲學」的引用，所以導致臺灣的文化思維混亂得無以復加，其肇始者，以闡述「西方文明」的一羣美國留學生不懂如何以「中國文化」來化生「西方文明」也。

嗚呼！其言也哀。「文化人」聚會，嗩吶俱響，其聲也噪，其勢也盛，倒攪弄得「中國文化」搖搖欲墜，竟然只能呼應「五四」，要求臺灣回到「五四運動發軔的自由主義、社會主義」，讓人懷疑西方文明的「德先生」與「賽先生」已經無情地擊潰「中國文化」了，任何的努力、任何的掙扎都只是為西方文明搖旗吶喊，卻與「去中國化」的「臺灣民主運動」走在一塊兒，是為「德先生與賽先生」的唯一受益者。

「中國文化」何其罪？王國維地下有知，必然痛心這麼多文學人士，以及政客、官員、媒體、教育家麇集在一起，齊誦「阿Q精神」，但卻看不見「中國文化」唯有「去國際化」，才能幫助世界「橫渡『全球化』的惡水」，唯有走出橫向思維才能提升中國文人的思想層次；語言激烈如魯迅者，搏強權尚可，但尋找「智慧」卻是禍端的肇始，以之尋，以之倚，想「找出社會進步的資源」就只能毀壞「智慧」了。

匹夫之勇，不得沉潛，反壞其智，令人扼腕歎息。因「進步」為「文明」用語，與「沉潛」的「文化」正巧悖逆，而智慧首要否定「進步」；當然「社會進步」是人類阻擋不住的「同緣共業」，其因緣的來龍去脈難言難解，這無妨，但切忌掛以「文化」之名，更忌以之尋找「智慧」。暫且不說這原本就是緣木求魚，以之尋，以之倚，「社會進步的資源」愈聚集，文化崩毀的力道愈嚇人。這個道理原本很清楚，但不知怎麼搞的，大陸人士卻老是糾纏於其中。

任何人對這個說法倘若不服氣，則回頭觀察一下「文化、思想、宗教」的「三三」效應，問問自己，如果「文化」可以在「社會進步的資源」裏建構，那麼文明燦爛的美國應與古典傳統的梵蒂崗

步調一致，激進洶湧的「改革開放」也應早已燦放出宗教的隱微之光，何至於戰爭頻頻，宗教釐難？而中土則仍舊持續捍衛「無神論」？

如果這些社會文明進步現象仍無法喚醒「文化人」的執迷，則想想手中之筆出鞘，所向披靡，破者愈烈，肯定愈甚；肯定語法愈烈，否定語法愈杳，於是當其「寶劍」出鞘時，其批判，其嘲諷，就只能與魯迅胡適將「文化當作政治議題」如出一轍；以歷史驗證，「文化的思辨、論戰」未開始，已是一場災難，政客的陰謀早已伺機以待。

何以故？「二十一世紀初，臺灣整體人文的呈現」所激盪出來的「社會脈動、政治脈動、文化脈動」與民國初年的神州大地相仿，其吸納「西方文明」的思維不止如出一轍，其以「文化之名」來解決政治問題更有甚之；唯其不同的是，臺灣風雨飄搖之貌尤甚，文化根基薄弱，以之為名做「文化的思辨、論戰」，「文化、思想、宗教」只能更為混淆，尤其政治猖狂甚於民初，不止逼使了有思想力度的文人避走秦禍，連稍有宗教素養的文學人士也經不起一再進行「百年思索」，紛紛逃離，於是文化只能循其聚集「社會進步的資源」一脈相傳的文明思維而產業化，並在「產業化」、「資產化」的過程裏，一起打壓「文化、思想、宗教」，於是當「文化」遞增產業而物化，「宗教」遞增產業而組織化，最後連「思想」也不得不「資產化」、「產業化」了，「人文」毀矣。

「文化、思想、宗教」哪能被如此蹧蹋呢？若從最簡淺的哲學觀念來觀察的話，則「產業化」不外一種加法哲學，非累積無法為產業，而且一旦開始累積，必增生(proliferation)、量產(mass production)；「增生」者「自衍自生」也，「量產」者「將衍生之果實『產業化』而大量再生也」，故知「加法哲學」在經濟理論裏講得通，但在文化建設裏卻是個禍害，不止無法「藏文化於文化」，也無法「藏宗教於宗教」，更無法「藏思想於思想」，遑論詮釋「臺灣文化的主體性」？

要走出這個矛盾思想其實很簡單。「性」字暫且不提，「主體」者，非但「不增不減」，而且更「不生不滅、不垢不淨」(語出《般若波羅蜜多心經》)，苟若「藏文化於文化」尚有一線希望，則

「遞減哲學」絕對是唯一能夠依憑的思想理論，而「加法哲學」只能摧毀「文化」；更何況，「文化的主體」離「三文」無它，以之迴盪出來的「三三」才能無形，故能「三有三易」。試想「產業化」之有，一旦具形，何能化之？不化，「主體」又何能存在呢？故知「加法」一使力，「文化」毀矣。以「加」觀之，一目瞭然，「加」從力從口，暴力語言之所倚也。

「加法哲學」的思維矛盾真不堪檢驗，以之統率「文化」之推行，「三有三易」的爻象必毀，其結果只能另創一個政治性的「文化表率」，與中國的「文化代表」相抗衡，反倒徹底暴露了其政治動機。前已述及，「三個代表」過具表徵，須以「三個無代表」迴盪以產生「三代表三無代表」的「三有三易」，才足以令「中國文化」直截與周朝的「易為之原」銜接起來。

說得這麼深遠，難免眼花撩亂，其實只要看看「哲」字，一切明矣，「哲」者，「折口」也，「遞減」也；但是這麼龐大的一個「三三」效應都必須藉助「遞減哲學」才能竟功，我們怎能眼睜睜觀看臺灣使用加法哲學「把浩瀚深遠的中國文化吸納進來」？其所「吸納」的是否為「中國文化」，相當令人質疑；這暫且不說，其「吸納」必動，故知所鼓動者，必自毀「文化」之沉潛、靜態本質，反而無法為「文化表率」。

這個驅動原本是「二象之爻」，世人卻遭愚弄。想來悲哀，中國人無產無私的「遞減哲學」原來對人類的思維提升甚有希望，卻敗在一個「空空無無」的思想境地仍舊頂著思想的帽子，而且因其「虛無」非鬥爭無法安其心，中國社會才有了無產階級鬥爭；臺灣宗教氛圍一向濃厚，在累積國家資產過程裏，以布施的方法推動「遞減哲學」的實踐，原本民風淳樸，卻一敗塗地於「民主政治」的累積政治資產裏，而且因其顛覆氣急敗壞，悲天憫人的胸蘊已不復見，「思想」反倒在別創文字、脫離文化的「去中國化」動機裏變得偏狹苛薄，逐漸「為偏離而偏離」、「為獨立而獨立」，將「三文」籠罩在政治裏，反倒與中土以「社會主義」之名羅織「民主政治」、「中國文化」的政治動機逐漸靠攏，而再也無法回到多年以前所亟力維護的厚實「中國文化」。

臺灣強調民主改革，經常調侃大陸的民主集中政治體系，其實大哥不說二哥，一般一斑而已，於是「社會主義民主政治」與「社會主義中國文化」在臺灣有了嶄新的版本：「獨立運動民主政治」與「獨立運動臺灣文化」；這些奇奇怪怪的名詞互咬互鬥，令「台語文字化」愈見興旺，卻令「中文象形字圖符」愈見衰弱，於是王國維避走魯迅、胡適之亂的歷史景觀在新世紀的臺灣重新上演，故知古文字學家在文化盛會裏只能缺席，真是中國文化的悲哀。這個驅動，對「去中國化」的政治人物而言，自然如魚得水，我們就不去說了，但是心存復興中華文化動機的「文化人」反倒在「文化本體」裏施展「加法哲學」，就令我們不得不感歎「中國文化」的運勢已到了一個絕亡的關頭，其肇始源頭竟然是以強化「中國文化」為目標的「臺灣文化部」。

那麼近代中國沒有真正的「文化人」了嗎？非也。遠者有講述「儒釋道」哲學的方東美教授，近者有寫《遮蔽的文明》的陳綏祥教授；但不知受甚麼因緣攪和，死的死，隱退的隱退，所以文化總是掛著「非文化因素」在「非文化人」裏論辨，以至引發了我在異域氣急敗壞地呼籲，希望大家放棄旁徵博引，要捨要放要停佇於「三文」本體，以自己的語言「說誠實言」，讓「創造性思想」直探其隱藏的思想究竟，讓王國維思想糾正魯迅、胡適，然後在回溯夏殷思想的過程中再給「文化人」一個機會，縱使無法窺視《尚書》的永恆世界，也可重新賦予「中國文化」一個生機。

我一定要再三言明，這不是排外，也不是固步自封，因為文化重傳承、乃一種縱深思維，倘若橫向註解，不論千說萬引，都只能為政治所趁，蓋因政治只能合議，不僅屬橫向思維，更因民主政治體系為杜絕獨裁，其四年一選的架構所賦予的政治合議只能短視，不止無法顧及縱向思維，有時甚至連橫向思維也不得不粗糙，此所以當今政客如過江之鯽，不止「說誠實言」的政治家厥無，而且拜其民主政治體系，推動政策大多不得不粗糙、急躁，是為世人的「同緣共業」。

注意呀！「三」字甚深，不止為「生」之諧音，更為「性」之所倚，是以中文裏多見以「三」闡述一種「生」的哲學，譬如「再三」、「三秋」、「三足」、「三字」、「三易」、「三寶」等，

都因「三」而「生」；以之立「三文」，「文化」則生機勃勃，再以「文化」為軸，迴盪「三三」，「思想」才得以與「文學」結合，「創造性思想」才能以「否定語法」為基；如此一來，要破「二分法」，可說如探囊取物，不止「奧美茄頂點」一衝即破，「皇極大中」更是遙相呼應。注意呀！千萬注意呀。「遞減哲學」是唯一可行的「方法論」，不可魚目混珠。

落實多年的「簡(異)化字」與方興未艾的「台語文字化」不約而同，都以「遞減哲學」為名，冒行「加法哲學」之實，是以陳綬祥教授說，簡(異)化字「為了『少寫幾筆』，卻多了幾千個『簡化漢字』，實在是『繁化』、『複雜化』和『混亂化』」；同理「台語文字化」為了滿足「本土化」、「母語化」，也必得別創一些奇奇怪怪的漢字，並以「加法哲學」為依歸，循音會意，不再見字辨意(以「遞減哲學」為根據)，所以徹底毀壞了中文文字結構的「圖符」之學。這是肺腑之言。雖然可能不怎麼中聽，但「加法哲學」魚目混珠，破壞「遞減哲學」，實是罪魁禍首。

職是，要確行文字的「遞減哲學」別無它法，唯有以「否定語法」為宗，用字精練簡約為要，故知中文書寫的發展從「白話文運動」開始就走偏了，而且一偏一洩千里，才造成今日的「簡(異)化字」與「台語文字化」危害中國人思維的結果；中國文人要矯正這一股歪風相當辛苦，不止不能效仿《靈山》的書寫，更必須果敢，一路從清代蒲松齡的《聊齋誌異》、曹雪芹的《紅樓夢》回溯到明代吳承恩的《西遊記》、施耐庵的《水滸傳》、羅貫中的《三國演義》，再回溯到元代關漢卿的《竇娥冤》、王實甫的《西廂記》，甚至把馬致遠、白樸鎮、鄭光祖、紀君祥等人的「元代雜劇」整個放在一起觀察，元曲的音樂歌舞、表演唸白的「戲劇形式」成就了藝術、卻犧牲了中文敘述「否定語法」的毛病才能得以凸顯。

只要能夠回溯到「唐詩宋詞」，文字敘述的演變才能將歷史「時間性」的愚弄瓦解開來；也唯有如此，《論語》的「格言敘述」與「禪宗」的「語錄敘述」才能加以突破，而隱隱地與《尚書》、《詩經》、《楚辭》、《三字經》的文字敘述遙遙呼應。如此一來，文字的「音韻」與「圖符」才能

均衡，而這個全面恢復的「儒釋道」文化才足以矯正現今這個變了質的「中國文化」，使得唐宋時期「文字圖符」漸失的「中國文化」，在「中國文學」重新置於「玄學」與「經學」之間，逐漸與夏殷時期尚能窺視《尚書》永恆世界祕密的「中國文化」相結合。

更直截了當的方法是直趨「六書」，並與「易」結合，然後文字的「象形、指事、會意」所隱涵之「三有」才能化「形聲、轉注、假借」之「三易」，是曰「象學」；只有當「三有」與「三易」所形成的「二象之爻」不被混淆，文字圖符的「三易」才能不斷在「三有」裏「拘絞」，而逐次達到「否定語法」之境，是曰「象學無象」。

「六書」的「三有三易」哲理甚深，必須慢慢咀嚼，但切忌將「六書」生吞活剝，藉「假借」原則，將漢字視為「語音」符號，而不採其義，漠視其形，更忌在漢字「形音義」泯滅下，混淆歷史或教育，為「漢羅書寫」建構立論基礎，卻妄言以「台語文字化」建構「母語文學」為人類瑰寶，其謊言在「哲學檢驗」裏一戳就破，實不足為評。

不論用何種方法，「文化、文學、文字」所構成的「三文」不得任意扭曲，更不得捨「文字」談「文化」，或捨「文化」談「文字」，更不得以離散或肯定的「文字」來添加或豐富「文化」；從這個兩極往中間靠攏，「文學」乃成最後的依歸，不幸的是，兩岸的中國文學發展因「文字」造亂、「文化」崩毀，久已呈現一個壓縮「中國文學」的「三文」葫蘆狀現況，所以也就難怪中國「文化、文學、文字」三者俱搖搖欲墜了。

兩岸的「文化人」都甚為心焦，卻束手無策，以至文化愈是繽紛、文字愈是頹喪。這其實不難解決，但是「三文」的觀念必須建立，以「三有三易」為基石的文字架構必須重新審視，以「儒釋道思想」為果實的中國文化必須重新建構；誰都看得出來，這個「三文」架構實為一個以文字為底基的三角形，起碼也應是一個「文化、文學、文字」等量發展的圓筒形，豈可避重就輕，只談「文化」？或以西方文學理論為依歸，指引「中國文學」？

何以故？「文學」居中迴盪，任重道遠，「文化」應沉澱，勉力破其「資產化」，而「文字」則應走出「訓詁學」、「考古學」，直奔文字的本質本義本象；念及「中國文學」受歷史污染甚深，「文學性」在「時間性」的一路愚弄下只賸下技巧，否則受拼音語系操控而不得不重技輕文的「西洋文學」根本傳不進來，及至「中國文學」不敵世界文學的「地域性」影響，文因術毀，乃至「創造性思想」無法存在於文學中，所以已然大一統的「世界文學」一片感性造作，思想厥無。

有鑒於此，以「中文書寫」的文學人士應該有中流砥柱的氣魄，從「多用感情，少用思想」的桎梏中走出，否則「三文」無法竟功，「文化、思想、宗教」的「三三」效應無法迴盪；以此觀之，中國文化不能「與國際接軌」，反倒是世界文化必須設法「與中國接軌」，否則突不破「二分法」的思維瓶頸——這個「轉所為能」的努力，我想才是兩岸競相成為「文化代表」的終極依歸。

《易經》是關於甚麼？「彌綸思想」矣。「般若思想」在中土本已存在，但在春秋戰國時代，佛教大本未傳，所以不以「佛學」具名而已。子孫不肖，《易經》轉緯，更以「易緯」傳代，後焚書坑儒，三國黃巾四起，「楚漢」爭霸，而後「儒術」當道，「易學」乃詮釋錯誤，司馬遷正《易傳》功敗垂成，而後賦予「佛學」的「般若思想」大肆侵占中土思想之良機，「彌綸思想」乃式微，乃至被「佛學」取代。

不同的時代有不同的思想。那就不要再追蹤中土的「彌綸思想」了，必須與時俱進，「佛學」不分古今中外，「般若思想」一樣可以探其思想之根源。這樣的說詞似是而非，卻是胡適之流以歐美的「邏輯思維」污蔑「中土哲學思想」之濫觴。渾噩之輩也眾，清明之心也泯。

留下讓你深記一生的一句話？「震來虩虩」。何以故？「震來虩虩」語出《易・震》，而所有的思想繁衍都將一波一波往外播撒，就像疫病一般，是曰「震來虩虩」。

所謂「商尚鬼」或「夏尚忠，殷尚質，周尚文」，原始出處在哪裏？

「商尚鬼」？讀來有若掉入五里霧中。若因「殷人尊神」故「尚鬼」，似可自圓其說，但為何「尊神」或「尚鬼」，殷人就「尚質」呢？其「質」與「虞夏之質」有關嗎？如果有關，為何孔子說「虞夏之質，殷周之文，至矣。」如果沒有關係，為何孔子又說「虞夏之文不勝其質；殷周之質不勝其文。」其「質」與「文」的交相運作，一會「虞夏之質……至矣」，而且「虞夏之文不勝其質」，一會「殷周之文，至矣」，而且「殷周之質不勝其文」，那麼「質」與「文」究竟是甚麼呢？「質」與「文」能夠交相運作，而且必須交相運作，究竟說明了甚麼呢？這麼一探索，就將「三代」存在著「創生原則」與「終成原則」的彌綸思想給凸顯了出來。

何以故？「質」者以物相贅也，其「贅」猶放貝，當復取之，故知「質」者，以「文」化之，而於「化」之同時，復以「文」繫之，是之謂「文質彬彬」也。其「華美樸實」之貌就是「三代」的文化，但在「虞夏」，因不知有「言」，故「虞夏之質……至矣。」而「虞夏之文(則)不勝其質」，更以其不知「言」，故「夏尚忠」，但行至「殷周」，虞夏思想之「質」略顯疲憊，「言」乃興，於是「殷周之文，至矣。」但由於「言」之造作，「殷周之質(反倒)不勝其文」；奇奧的是，到了這個時候，「質」與「文」已然固結如攣如狀，不止不可分割，而且一邊「創生」一邊「終成」，至為渾圓，而闡述「創生原則」與「終成原則」最具體的就是《易經》的「乾卦」與「坤卦」。

只不過，「乾卦」與「坤卦」以「易」之具體形成時間來看，不是最原始的，而是「艮卦」，堪稱為「三易」之初始，所以虞夏守「艮」，曰《連山》；「艮」無它，乃「艮止」，「時止則止，

時行則行，動靜不失其時」，故《易傳・象辭》曰：「兼山」，此時無論說，不知「言」，故「謙」字未造，是為無言之「謙」；「兼山」不動凝動，其間有「幾」，「動之微」初動即已，但在「動、不動」間「歸藏」，傳至商朝，殷商乃守「坤」，曰《歸藏》，「坤以藏之」是也，因「坤」乃「地也，萬物皆致養焉」。

由「艮」至「坤」，是為「謙卦」，曰「艮下坤上」，故《易傳・象辭》曰：「地中有山」；行至周代，轉「坤」為「乾」，「否卦」乃成，「坤下乾上」，故《易傳・彖辭》曰：「小人道長，君子道消也」，至此，「三易」成，故《三字經》有曰，「有連山，有歸藏，有周易，三易詳」，幾千年下來，「天地不交而萬物不通」，然「否終則傾，何可長也」，故遲早有一天，「艮坤乾」之勢必逆轉而上，先「乾下坤上」成「泰卦」，「天地交而萬物通」，再然後「坤下艮上」成「剝卦」，「君子尚消，息盈虛，天行也」，「三有」歸藏，「三易」連山，「幾」不動似動，「艮止」也。

整部《易傳・序卦》講的，不外「卦」與「卦」之間的流動，「幾」也；令人困擾的是，整部《易經》爻象繁複，似乎左說右說都言之成理，於是就不免令人無所適從，正所謂「卜中」為用，因「用」本從「卜中」，但是事實上，「卜不中」亦可為「用」。此之所以前哲先賢註解《易經》莫衷一是，庶幾乎說明了《易經》隨著年代而逐漸沒落的必然之理；但認真說來，「註解」之思想驅動，原本就屬於「萬物流出說」(theory of emanation)，縱或解釋「六十四卦」的卦象別有創見，亦不能使思想往上回溯，於是思想乃逐漸退化，誠非《易經》初創的動機。這個道理明白了，才有可能了解回溯至「歸藏」、「連山」，才能論述「道德」。

要注意的是，「謙卦」是周文王在羑里演繹「周易」以後才發展出來的，但在「周易」之前，只有「八卦」，並沒有後來的「六十四卦」，而「謙卦」是「六十四卦」中唯一不帶「凶象」之卦，甚至連「悔吝」俱無，是一個很重要的吉卦，故曰「亨，君子有終」，是「周易」逆溯至「歸藏」與「連山」之依憑，可直截與「兼山」印證一個沒有「言說」的「艮止」之境。

姑且在此以《易傳・繫辭》之說破之：「夫易，何為者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」以是知「天下之道」的關鍵在「冒」，更在「如何冒」，一言以蔽之，冒者冃目也，「豕而前也，從冃從目」，豕者冂一豕也，「覆也，從冂一從豕，豕何事於覆之乎」，今作「冢」，冢者冂豕也，從冂從豕，「豕絆足，行豕豕，從豕繫二足也」，冂者「古坰字，亦作回，遠界也」，豕置於冂下，乃一幅「絆足之豕豕豕行於遠界」的圖影。

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

「上下未形」就是一個「襾」字，「覆也」，「冥昭瞢闇」就是一個「冥」字，「幽也，從冖從日從六」，日掛天庭，地廓迎之，謂之「冥」，而「六」者，「入」也；「冥」與「覆」(或「襾」)皆從冖，天也，但為動態，非另一代表「天」的「一」之靜態可比擬，合「天之動靜」為字者則唯「雨」字而已矣，故「雨」解構起來，「一象天，|則地氣上騰，冖則天氣下降也，陰陽和而後雨，點則雨形」，事實上「雨」之古字並無「一」在上抑之，故知其冖為「天氣下降」之意，其「天氣下降」之形必「屈曲究盡」，故扭曲「冖」之字形而有「九」，「陽之變也」，而「六」即為「易之陰數」，變於六，正於八，故「入八」從入從八。

《易經》最具關鍵的「六、九」就是這樣來的，故《易傳・序卦》有曰：「有天地，然後萬物生焉，盈天地之間者，唯萬物，故受之以屯；屯者盈也，屯者物之始生也。」故「屯卦」為《周易》

繼「乾卦」與「坤卦」之後的第三卦，曰「震下坎上」，乃第一個轉「上下」為「下上」之卦，也是第一個破《易傳・文言》的「文飾之言」，而不再有「擴張、展開」等人文詮釋的發揮，更是第一個不再有「用九」、「用六」之爻辭，以「用九，天德不可為首也」，故曰「羣龍無首」，以「用六，永貞以大終也」，故曰「利永貞」，兩者合併就是「乾坤」的「創生原則」與「終成原則」。

判曰：你這個繁體看得我眼暈。

答曰：抱歉了，但更有可能的是，三代的思想令您眼暈，因為思想操控文字、文字承載思想，兩者一起俱起，此現彼現，所以很多時候，是眼根影響了眼識，與所緣的文字無關。

為何那麼多人認為三綱五常是反人性的東西？這個議題充滿了敵意。首先應先澄清「人性」，定義「反人性」，再把「三綱五常」與「反人性」互為印證就可知道「各守本分」是否「反人性」。何以故？「君君、臣臣、父父、子子」乃「君有君綱、臣有臣綱、父有父綱、子有子綱」各守本分，但韓非卻將之詮釋為「臣事君、子事父、妻事夫……此天下之常道也。」而後董仲舒將之發揚光大。從此，「三綱五常」之說乃成為封建思想之肇始，但「三綱五常」實不見於經典。

孔子承《尚書》、《易經》、《詩經》，整理出儒家思想，其本身就有編撰、發揮之意，創造的內涵較少，故《論語》的「格言」只能看作「先秦」的思想主流，而不具哲學論述的系統。

怎麼解釋我們每天基本上都會違反康德所說的定言命令？

這很簡單。《莊子・知北遊》曰，「道不可言，言而非也。」

有沒有一句話，讓你充滿希望？

青藜杖跨空假園，黃犬吠出白版間。兩鬢如霜送餘生，笑譏樹老不知年。

循環的意義何在？週而復始的重復有價值嗎？

美國物理學家卡普拉提出「週期振盪循環論」，隱約闡釋了「週期振盪」因「循環」而有一個「常數」，與愛因斯坦的「宇宙常數」(cosmologic constant)遙相呼應，似乎極為波瀾壯闊，但不能解釋《老子・第二十五章》的「不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」其「反」或為「相反」或為「返回」，均因「物極必反」也，其「極」者，動靜相待，故有「常」，「復命」也，故《老子・第十六章》曰，「復命曰常」，復其原初的靜止狀態也。而後「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」

「知乎」有位「以事養心、不為物用」的證券投資業者，對我倡言「文字、文學、文化」不可分、「文化、思想、道德」不可分的論見不開心了，乃至要我直截用梵文去論述佛學，或直截用甲骨文去論述中國文化，不要考慮「文字」的功能了。對這種類似謾罵的嘲諷，我以為沒有必要，要論就論出個道理來。當然這個在目前的中國有意想不到的困難，因「簡(異)化字」的全面落實，乃至年輕一代的學人根本不認識中文象形字的本義本質本象。我現在就來說說這類思想與文字的偏頗與狹隘。

大陸由一九八六年起，確定「現代新儒家思想」為國家重點研究項目之一，執行了一個又一個的「十年計劃」，由國家社會科學基金規劃辦公室直截涉入資助項目的核準以確認大陸的主流意見，亦即以「現代新儒家思想」為一個能與西方自由主義、「馬恩列史毛」思想鼎立的重要思潮，並逐步走出統御了神州大地達五十年之久的「無產階級革命」思想理論。

這個「現代新儒家思想」執行得最具體的就是向全世界輸出「孔子學院」，既可與國際接軌，又可向世人宣導大陸為正統中國文化的繼承人，同時凝聚海外華人的向心力，落實「簡(異)化字」對中國文化的詮釋，其勢沛不可擋，令人一則以喜、一則以憂；喜的是，「儒家思想」歷經險難而重新復甦，憂的是，大陸人才凋零，誰能荷負傳承的使命。

其凶險恰似六朝的王弼掃象。王弼在「漢儒崩毀」之際，首先倡導「道學」，乃在歷史留名，非因其「道學」修養，但因其風雲際會故，但也因其謬注，致使「易」如坐千年長夜之中，史稱「新道家思潮」。那麼「現代新儒家思想」是否將歷經「千年長夜」的歷史重演，則要看當代人如何詮釋「新儒學」，那麼這些詮釋「新儒學」的人士為何呢？

二十一世紀初始的大陸正在進入一個動盪迴轉的階段，革命思潮逐漸遠逝，國力隨著經濟改革的成功而增強，繼起的年輕世代不再相信文字的功能，而民族意識隨著二〇〇八年的奧運、登陸月球而逐漸膨脹，未嘗稍解地稀釋「文化」對心靈的影響，所以「文化」才得以粗糙的方式廣為傳播，並直接與「文字」掛勾，讓世人相信「文化」的實用功能，以及「文化」可以直截涉入經濟現實，謂之「文化產業」，也可以指引社會思想，謂之「文化代表」。

在這一波思想運動中，「文學」落單了。固然這是因為「文學」不容易定義，更因為「文學」曾經是毛澤東統御社會思想的工具，所以將之轉型為一個能夠改造社會思想的基石，統稱「文化」。但是相對於「文化」，「文學」仍舊比較容易掌握，「文化」則極為廣泛，庶幾乎可謂，一切思想的呈現均可為「文化展現」的一種方式。

這個政策推動了以後，種種社會的關懷、藝術的展演等組織就如雨後春筍般在全國冒了出來，但讓人擔憂的是，當「文化」被當作一個「政治議題」而廣為宣導的時候，正是「文化」陷入危機的時候。這絕不是危言聳聽。縱觀中國歷史，「文化」倡盛的唐宋時期，幾乎見不到「復興文化」之類的論說，以其已在「文化」之中故，而要振興「文化」，都是外族侵入，「文化」衰頹的時候，所以當「文化」被提升到「文化代表」的政治層階，其實也就是說明了「文化」岌岌可危，已經到了一個刻不容緩的危機時候。

那麼知道了這些，對一羣成長於消費時代的年輕人，有甚麼意義呢？對一羣仍舊緬懷社會主義中國的老年人，又有甚麼展望呢？年輕人面對這個快速發展的社會進程，掩不住興奮、勃發的人生，但老年人對逝去的社會價值，卻掩不住感傷、幽怨的失落，而承擔國家建設重責的知識份子卻徘徊於「社表資裏」或「左表右裏」的兩手策略裏無所適從，又因個人精神生命被規範於無形與有形的社會意識控管裏而不得彰顯，生活秩序卻在「實證主義」與「功利主義」的交相操作下整個混亂了，於是面對社會持續「改革開放」所激盪出來的變化、人心因物質文明腐蝕而產生的質變，忐忑不安的心裏始終埋藏著幻滅的種子，既害怕又絕望地面對一個斷層的文化傳承，卻讓「虛無主義」的感懷悄悄地在心裏生起，不然就是有如「渴鹿逐於陽燄」般地對外國哲學理論生吞活剝，以迎接另一波更大更強的變動到來。

這是知識份子面對這麼一個精神貧困、思想萎靡、一切向錢看、笑貧不笑娼的富裕社會所產生的變態心理，或僅僅只是在年輕世代的消費習性裏不知如何反應，乃至整個人都愣住了。任何理論在這羣年輕人裏都是沒用的。知識份子面對社會輕佻、人心輕蔑的景況，早已沒有了探索「文化高度」的動力，語言平庸、文字粗俗，更不能探索中國傳統哲學的繁複思維。在這樣的危機裏提倡「文化」復興，其實只能使「文化」崩毀得更加快速，而意識型態的掙扎、現實世界的沉淪，更使得「文化」對「文革」所引發的黑暗人性的扭轉絲毫不見幫助。

這是我參與二〇一九年的廣州外語外貿大學的「敘事學」會議，面對諸多論文的選題與論述，所產生的感懷。從一九八六年到今天，第四個「十年計劃」已經過了三年，「孔子學院」在國外加速崩潰，「文化代表」乏人問津，整個社會卻在「雙十一」裏激盪奔騰，國家的文化建設應該何去何從呢？我每次想起就很憂心。

《左傳・成公十年》有曰，「肓之上，膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉。」那麼治癒這個「文化」之藥是甚麼呢？當國人的敘述邏輯整個偏向西方，卻茫然不知其病，反將「文化」資源挹注於「膏肓」之間，坐視「文字」造亂、「文學」低俗，「思想」敗壞、「道德」沉淪，又將如何治癒「文化」呢？要了解這個其實不難，但要執行起來就很困難，因為「心與橫隔膜之間」為肓，其肓之上為「文字、文學」，而「心尖脂肪」為膏，其膏之下為「思想、道德」。如果知識份子能夠以「文化」為樞紐，居中策動「文字、文學」之重建與「思想、道德」之復甦，則中國文化將逐代恢復面貌。是曰「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」不可分。是為幸甚。

有哪些簡潔的人際交往模式？這很簡單。子曰，「默而識之。」

一九一六年，陳獨秀為救亡圖存，力倡把「中國歷史」一刀切開，將「中國共產黨」成立以前的歷史一筆勾銷；二〇一六年，蔡英文為臺灣獨立，也力倡把「臺灣歷史」一刀切開，將「中國國民黨」徹退臺灣以前的歷史一筆勾銷。兩人的思維邏輯與胡適相同，為便利「中國哲學思想史」的邏輯敘述，力倡把「中國古代史」一筆切開，將「周宣王」以前的歷史一筆勾銷，都只能稱為「莽夫」。

（這個回覆導致我被「知乎」禁言一天。禁令來得太快，沒來得及紀錄我所回覆的問題。）

怎樣看待馬王堆版老子《道德經》與通行版老子《道德經》的比較？為時已晚矣。《道德經》根深蒂固。六朝王弼掃象，東晉范寧詈為「行同桀紂」，而宋儒從之，鑄錯殊甚。是以，六朝無文，惟陶淵明之「歸去來辭」而已矣，而漢賦於六朝時期則形成「儷采百句之偶，爭價一字之奇。」

有哪些驚豔的作文開頭？

東坡居士曰，「未嘗敢有作文之意。」我則說，「鼓天下之動者，存乎辭。」故勉為文鼓之。又曰，「如萬斛泉湧，不擇地而生。」我則說，「為天地立心，為生民立命。」故擇地為文。又曰，「文理自然，姿態橫生。」我則說，「以少總多，情貌無遺。」故倡「象學無象」。又曰，「常行於所當行，止於所不可不止。」我不知行、不知止，而以無意之筆遣有涯之生。

有哪些你覺得驚豔的句子？

由唐代溫庭筠的「梧桐樹，三更雨，不道離情正苦。一葉葉，一聲聲，空階滴到明。」到北宋李清照的「梧桐更兼細雨，到黃昏點點滴滴。」意象由「意境」到「聲韻」已漸成熟，《聲聲慢》也就造作了起來，聲聲「尋尋覓覓，冷冷清清，淒淒慘慘戚戚」，呼應「點點滴滴」，聽著聲韻滾動，瞬間消逝，卻捲亂內息，將一股惆悵翻江倒海了起來，「這次第怎一個愁字了得」真的就愁了起來。

這裏的關鍵是，李清照要大家「慢吟」，以聲韻推動文字，不宜追俗媚俗、低俗庸俗，才不至落入千部一腔、千人一面的文學面貌，是曰，「乍暖還寒時候，最難將息。三杯兩盞殘淡酒，怎敵他

晚來風急。雁過也，正傷心，卻是舊時相識。滿地黃花堆積。憔悴損，如今有誰堪摘。守著窗兒，獨自怎生得黑。」一定要慢，如同清唱，使聲韻潛藏感悟，而不是空空洞洞，成了一堆零亂的聲符，而如果這樣，《聲聲慢》這首詞就毀了。

女人的形象思維比男人稍強，抽象思辯則比男人較弱，從這兩首詞來看，是有一定的道理。

判曰：看得眼疼。

又判：人家辛苦碼字，換來一句看得眼疼，哈哈哈哈。

答曰：是字的關係，還是聲聲慢？

又判：抱歉抱歉，是在下學識淺薄，繁體字不是很熟悉。

答曰：無須抱歉，您的不熟悉正體字與我的不熟悉簡化字其實是一個意思。重要的是文字做為一個承載思想的工具，如何才能深入思想。而在一個不能全盤了解正體字的情況之下，慢讀是個有效的對治方法，如果能夠產生阻礙閱讀的效果，那就更妙了。聲聲慢是個契機。

中國古代有甚麼笑話？袁枚遣興曰，「夕陽芳草尋常物，解頤都作絕妙詞。」夕陽晨霧、春花秋葉，皆可為文，但我天天面對日月星辰，卻因熟視而無睹。

虛無主義是甚麼？「虛無思想」淵遠流長，可說是人類附會玄學或高蹈思想所發展出來的副產品，尤其中國文人有感於老莊的開闊詞語所帶來的虛無飄緲感覺，很容易就掉入文字的陷阱裏，對其藉文字來提升思想至一個無限的境地反而害怕，於是嘗試在文字裏臻其思想究竟，「虛無思想」乃應虛無文字而生，卻再也突不破文字本身的糾纏。

職是，文學人士產生「虛無思想」是一個普遍現象，因為文學人士大多執著於文字的表現，卻看不見文字的展演乃為承載思想而不得不運作。這就牽涉到人類思維與文字之間極其細微的詭譎運作了。試舉一例來詮釋罷。莊子以自己的生命動力不斷超越個人精神、期盼達到宇宙精神頂點的描述：「摶扶搖而上者九萬里」，若以「知識論」來瞭解，而不墮入「虛無思想」者幾稀矣，蓋因這原本是一種超越「知識論」的精神描述，不能落於「邏輯學」的窠臼，但一旦強自以「邏輯範疇」的「對象語言」來詮釋，則超越思想的「後設語言」即無法立足。

莊子這種不斷超越個人精神，所稟持的也是一種「開天譬地的大氣魄」，但他知道這種「不斷超越」必須將承載思想的文字以及運作文字的自我一起突破，才能臻其思想頂點；從這個極其細微的思維分岔開始，人類的思想就分出了高下，一個不斷盤旋而上，一個卻自陷於思想的限囿裏，在思想自衍自生的困惑中掙扎不出，而且氣魄越大，掙扎越甚。

究其因，專擅文字書寫的文學或哲學人士大多自我意識高漲，若配以「開天譬地的大氣魄」，則「個人主義」意識油然而生；「個人主義」思想一起，又不屑接受「神格精神」，或受「無神論」的愚弄與「國家主義」的操控，則「虛無思想」可說是唯一與必然的結果。

更可怕的是，當「個人主義」與「虛無思想」相互結合，卻不產生蒼涼的感覺可說是絕不可能的，是以張愛玲得以成其大者，更以身詮釋「華麗的蒼涼」境地。這真不能不說是極為遺憾的，尤其張愛玲那筆「虛無文字」的確很傑出，深具破壞人類思維的巧妙運作，可說是她個人與這個時代緊密結合所迴盪出來的結果。

細細想來，「虛無思想」在社會動盪、漂泊人世裏最容易蔓衍，尤其對多愁善感的文人而言，更容易在對泣牛衣之餘，興起徬徨無著的「虛無思想」；這個「虛無思想」溫床所造成的精神墮落，極易感染，更易於渲洩，是以《紅樓夢》的精神墮落於時代的動盪裏，輕巧地被多數文學人士推崇為偉大作品。這不能不說是時代的不幸。

其實，「虛無思想」不是這樣的，起碼不是這樣膚淺。用最簡單的邏輯來推衍罷，如果「虛無思想」真是這樣膚淺，「虛無思想」早應於春秋戰國時代就泯滅了，甚至中國的「儒釋道」文化也早應為五代十國的外族文化所吞噬，何至會等到清末，而且還醞釀出《紅樓夢》，乃至對近代文學形成濫觴？從這個角度來看，古代的思想的確比近代高超，因古人致力於提升人類思想，從不知有「虛無思想」；近人對其思想提升的結果無以名之，乃以「虛無主義」之名籠統稱之，對其精神拓展的努力則裹足不前，於是只能大力傳播「虛無主義」。

我只能說這是一種精神墮落，其實在「虛無主義」裏歪曲「虛無思想」對「虛無主義」而言，只能是一種迫害。職是，「虛無非虛無是虛無」，太過強調「虛無主義」往往離「虛無思想」愈遠，這是近代「虛無主義者」最為人所不解的地方，卻也不應造成個人追求精神與生命的不斷提升的一個阻礙。「虛無主義者」的思想層次頗高，卻在關鍵處走了岔路，因此在對抗宗教傳播的泛濫裏矯枉過正，反倒升起「虛無思想」。由此可知，宗教是不能盲目傳播的，盲目傳播宗教不止不會產生效果，更可能破壞人類的思想進程。

判曰：見地極高！我初求學時溺於《莊子》，輾轉之後漸漸意識到道家與虛無主義有著天然的聯繫，但這樣一種虛無主義，雖與生命思想之進取無益，卻可成就一種獨特的美感，如「竹林之賢」之風尚，所形成獨特的「魏晉風度」為後世文人追捧，實是此虛無之美吞噬了文字背後思想內涵。當我意識到這一點之後，非常注重郭象以「獨化論」解莊，郭象為莊子想像之高遠，在現實生活中找尋一感性支撐，可謂與虛無主義相抗。我前些年曾向一位老師請教過「逍遙遊」如何翻譯為英文，這位老師告訴我，最恰當的譯法當為corruption，莊子之「逍遙」很容易導向「自我放逐」之墮落。當時極為駭人，而今思人，真警醒語。

答曰：「逍遙遊」的英文翻譯不容易傳神，因為外國沒有這種精神境界。至於corruption，我覺得不恰當，或許作為警語以脫拔「自我放逐」之墮落，有其方便之處。但是「逍遙遊」是一種開悟狀態，就如同「荷鋤、鋤荷」一般，外人見他放逐，他其實是不受外物牽連。

另判：羊公碑尚在，讀罷淚沾襟？我可以將這類詩看作虛無主義麼？寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟。我可以認為這是認清世界的虛無本質而後的豁達麼？言語多有粗鄙實為水平所限，答主莫怪。從古到今，無數先人為這個世界給出了自己的解釋，但我們仍不能搞清這個世界的運行方式，天上的日月萬古長明，地上的草木四季輪迴，我們活過一個又一個世代，卻仍然不知這個世界是甚麼，請問這種情緒算是虛無主義麼？

答曰：讀碑而泣者，讀賦而悲者，均非虛無，以其有所緣故。以文字給出這個世間一個解釋，也不見得就是這個世間存在的本質，以有為法的自類相續，成就了生命的存在基礎故。唯觀念與言語一併棄絕，虛無與有為亦一併超越，方可知這個世間為眾緣和合，非私己所感，唯其迴向一切功德給普羅眾生，虛無情緒才能落實，天地彌綸，萬物彌新。是之謂菩提。

又判：「唯其迴向一切功德給普羅眾生，虛無情緒才能落實」。大哉斯言！我之所以謂以莊子為代表的道家為「虛無主義」之典型，皆因其「逍遙遊」從來皆是遊於「四海之外」，遊於「無何有之鄉」，並未有對眾生之迴向，莊子文中處處充滿對「小知」、「小年」之人的蔑視，認為小人物的存在價值似乎只是為了彰顯至人之偉岸。因此我謂莊子審美價值的背後實乃一縹緲深沉的虛無主義，而佛家的「迴向」的確可以消弭至人與小人物之間的差距。

答曰：「以眾生心為己心」是大乘佛教的精神，但因「眾生心」廣邈，無形畔，故徜徉於內，又不受羈絆，難免就有置身於「無何有之鄉」的感覺。只不過，覺悟之人連「時空」都羈絆不住，又何能受「虛無」的牽連呢？中土之聖者於開悟之後，多隨緣任運，其理由即在此，是為真正的「逍遙遊」也。

又問：莊子所講的「逍遙」之高遠境界，是個體開悟之後的心得體驗，這對個體而言是脫離了羈絆，然而沒有一個具體的功夫論，執於言詮者常將「逍遙」之境落入「虛無」之境。而大乘佛教卻能夠根據不用的根器、不同人的迷惑所在應機說法，故云「道不可學而佛可學」，是這個原因嗎？

答曰：佛家講「心」，後有「心法、心所、色法、心不相應行法」，總綱為「有為法」，繼而探索「無為法」，修行次第分明，學人探索「心物」的融合才有可能。道家講「物」，而且是「惟恍惟惚」之「物」，故有「虛無」一說，但因陳義太高，所以「惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物」一路下來，就被民初梁啟超之輩譏為「迷離悄惘」，洵有以也。

抖音是否正在毀掉中國部分的年輕人？是呀。據說抖音正想跨海到美國去摧殘美國的年輕人。我聽聞了以後，就去看抖音，不料看到李白與史郎聽黃鶴樓上之吹笛，「一為遷客去長沙，西望長安不見家。」我於是裹捲棉被觀抖音之妙齡女郎，歎曰，「一為文事去廣州，北望洛陽不知愁。」

甚麼樣的能量才能支撐一個人走過人生的低谷和迷茫？

孔子的「歲寒而知松柏之後凋」最能激勵人的潛能。

有哪些令你感覺驚豔的人名？

此言不虛。江疏影的倩影的確名副其實。是曰，「疏影橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏。」

如果大學取消哲學這個學科，會對人類社會的現狀和未來產生甚麼影響？如果發生，人類社會將從此知其然，不知其所以然。

論愛的起源與功能？「愛的起源」為何我不知曉，但卻是個有趣的問題，可以寫篇博士論文。我只知道「愛」之一字在中文裏真是「愛意綿綿」，為「行」貌，故從夂，從「忎」，「忎」者，惠也，從㤅從心，㤅為古簪字，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。

問曰：中土有無「愛情」這樣一種「愛的觀念」？

答曰：中土的「愛情」觀念，我想跟西方追求「自我」所產生的「愛的觀念」不同，但應該還是有的，就算在「大家族的家庭結構」中，小兩口應該也是甜蜜蜜的。譬如說，「十年生死兩茫茫，不思量，自難忘」，那種「愛的觀念」其實與「親人」相近。

判曰：其實我正是這個意思，「愛情的起源」，本身與追逐一個精神上的自我密切相關，這非中土文化旨趣。所以我一直覺得「愛情」是舶來品，譬如與愛情緊密相關的「浪漫」一詞，中土根本無此詞彙，中土兩性之「愛」，可謂「情愛」，不是「愛情」。

怎麼樣讓中國文化輸出到全世界?中國只能做自己的中國，不能做全世界眼光裏的中國。易言之，中國不應該掛念如何讓中國傳統文化輸出到全世界，而是全世界應該探尋如何才能令「二分法」回歸一個「渾圓」的思想境地。身為中國人，沒有自卑的理由，中國傳統哲學思想之所以不彰是不肖子孫詮釋錯誤，不是自己的傳統文化出了問題。國人要勉力探索的是，如何在自己的傳統文化裏「化其文」，是為「自化」，不是藉助西方文化進行「它化」，是謂「繼善述志」。

判曰：說得太好了！鼓掌。金玉錚鳴。

判曰：多謝先生！每當我陷入懷疑和困頓，對中土文化出路失卻信心時，您的見地和文字總能給我帶來向上和縱深的力量。在西化和現代化語境中，不肖子孫詮釋錯誤，我確實應該反省自己。

判曰：鐘呂之聲。余英時先生就曾說，「我在哪裏，哪裏就是中國」，現在每一個學人都應該秉著這樣的一種自信去做學問。

為甚麼費德勒能夠保持很好的競技狀態?Roger Federer 可以長期保持良好的競技狀態，就在他的擊球大多在來球的彈跳彈起之時，對方沒有時間準備，尤其在草地球場更見奇效。這很不容易。「看似尋常最奇崛，成如容易卻艱辛。」移位快，手眼協調佳是為主因。

你心中的老子（道祖）是怎樣的？《老子》有曰，「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。」其說層層疊疊，是為「易」，甚至為「不易」，不止說明「物」與「象」不可分，而且暗示「信」是由「物、象」淘精了以後才生出的。

懊惱的是，「信」有十個層面，卻是由「物、象」經由「惚恍」或「恍惚」的糾纏、成為一個「窈冥」的狀態以後，自個兒由其「精」生出的，不為它生，為自生，更以其自生，故「恍惚」，以其不能見其自生，故「惚恍」，更以其自生可窮其窈冥，乃至不得象，故曰「象」，其中有精，是為「物」，乃「易、物、象」的互衍根據。這個「信」從「真」裏生起，不假外求，亦即其從「自性」生起，不假外力者，是為「信力」，更因其「信」而產生了「五根」的堅固力量，曰「五力」，即曰「信力、精進力、念力、定力、慧力」，至少有以下十種涵意：

一、不受「概念」束縛之信；
二、不因「非概念化狀態」的存在而受束縛之信；
三、不受「使命」鞭策之信；
四、不因「體性窈冥」而覺自性卑微之信；
五、不執著「現象為真實」之信；
六、不從它處去尋找「究竟真理」之信；
七、不執著「空色」為「有相」之信；
八、不執著於看不見真實體性的「空性」見解之信；
九、不誇言自己「已經證悟」之信；
十、不禪定於「虛住」之信。

要注意的是，這裏的十種「信」都使用「否定語法」，因「信」之一字，從人從言，言從口從辛(辛，不是後來的辛，下同)，辛同愆，從干二，言犯上也，過也，似兼惟口啟羞之意，故知「信」實為「不信」，故可層疊，更因其所「不信」而「信」，是曰「信不信是信」；若以《楞伽阿跋多羅寶經・卷第四》做個解說，即「一切言說墮於文字，義則不墮，離性非性故，無受生，亦無身」，並以其「無受生，亦無身」而「離四句，遣百非」，是名「一切法」。

何以故？「其中有信」是一種語言的提煉，猶若煉丹，層疊互破，先肯定「道之為物，惟恍惟惚」，再將「道之為物，惟恍惟惚」否定為「非恍非惚」，一切象非象，一切物非物，一切有非有，一切無非無，一切是非是，一切非非非，然後再盤桓而上，非象非非象，非物非非物，非有非非有，非無非非無，非是非非是，非非非非非，是曰「遣百非」也，以其「入其非」，「合其非與非非」，必須逐一遣商，方可「非之」，故曰「遣百非」，而不曰「絕百非」，至於「離四句」，則「彼四句者，謂離一異，俱不俱，有無非有非無，常無常，是名四句」也，不是坊間所說的「有、無、非有、非無」那麼簡單。

這時的「象」為從「虛住的現象」生起的「象」，不是「無物之象」的「象」，而是「彌綸」微動之後的「象」，出自「微動」的氣息，是曰「惚兮」，澄明現象同時現起，曰「恍兮」；雖然以「惚恍」合稱之，但是《老子》第二十一章的「道之為物，惟恍惟惚」所說的卻不是「象即無象」的「惚恍」，而是「無象是象」的「澄明」現象，老子說「吾不知其名，字之曰道」，然後說「道之為物(無象是象)，惟恍(光明)惟惚(心息)」，乃一種澄亮的裸露淨覺；此時「彌綸」已經微動，粗糙的心意開始營建，層疊的概念也開始活躍，但仍舊澄明燦然，故曰「惚兮恍兮，其中有象」，要注意的是這裏的「象」是「無象是象」的「象」，由虛住的「燦然淨覺」裏生起。

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被遍滿，「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」；其

「恍」為「光明」的本體，不是被覺知的「光明」現象，而其「物」則為「道之為物」之「物」，或「原始物質」之「物」，乃佛學厥無的「物」，故知只有在這個地方談「心物合一」，「佛玄」才能真正地結合，而關鍵處則在破斥「象」與「物」的多重意義，將「恍」與「惚」解析出來。

「象」與「物」的層次解說清楚之後，老子接著說「窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」再將「恍」與「惚」歸納為兩個層面：其一、兩者皆是，肯定「光明」的本性為「燦然」，而燦然的覺知必定澄明，曰「精」，從一個「窈兮冥兮」的遍滿法界、無窮無盡的大光明裏生起，故為「光明」的體性；其二、兩者皆非，因「光明」不能執其為有，故老子再予破之，而曰「其精甚真，其中有信」，是即「恍」與「惚」都不能執其為有，自性乃生起，故「其精甚真」之意，原本即為轉「光明的體性」為「自性」。

到了這個時候，老子將整個說法歸納，曰「其中有信」，於是「恍惚」與「惚恍」、「惟恍惟惚」、「惚兮恍兮」、「恍兮惚兮」，甚至「恍」與「惚」、「光忽」、「茫習」、「眇昒」均融會在一起，為轉「光明的體性」為「自性」的重要「信息」，更是「信仰、信念」，曰「其中有信」。

這些「恍、惚」的說法當真迷離玄幻，但其實在老子出函谷關的年代，是否已經有「恍、惚」這種字的存在是很值得懷疑的，其因即「恍、惚」為多重假借字，不是「象形字」之純形，而是兼意之形，更是兼聲之形，或聲意皆兼之形，其所指之事亦非純事，為兼意之事，而且不止兼聲，更兼聲意，都只能說是後人將《老子》分章斷句以後，所衍生出來的「邏輯文字」，非原始字義。

苟欲追根究柢，也別無它法，只有棄糟粕之書，將《老子》還原，因《老子》非同小可，本無名，非有說，因宣揚流布而有名，以是名字，我等奉持，但卻不是一個「氣形質」分離的「萬物流出說」，而是一個不能言說「道德」的「道德目的論」，更因其不能說「道德」，故名「道德經」，是一個「離四句、遣百非」的引用，否則不能詮釋「道可道，非常道；名可名，非常名」，因老子本無所說，若云老子有所說，是為「謗老」。

有了這個瞭解，方知《老子》詮釋到這個境地，實與「般若學」無異，也是「儒家說幾、佛家說空、道家說象」，將玄之又玄的「眾妙之門」結合為「儒釋道」玄學的基石。這才是真正的「佛玄結合」，否則三家各說各話，又將如何融會？坊間別裁《論語》，妄談「道德」，卻不知「幾」不說「象」，其實仍是糟粕，不足一哂。

如何理解《道德經》的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」？暫且不談高蹈的理論，只說「數象」。中國的「字象」與「數象」，甚至「卦象」，都是同一個原理，所以不宜偏離「數象」論「字象」或偏離「字象」論「數象」。至於「卦象」，那更是後來的理論，因為《易經》不談陰陽、不談五行，只論「六九」。

「一二三」不可分，至「四」則變，故老子曰「三生萬物」，也就是說，「萬物流出說」始自「四」，卻不言「四」，因「四」本為「併而分之」之意，故從八從「一個底下開了口的橢圓形」；「八」者分也，而「一個底下開了口的橢圓形」則非字，以示一個「併而分之」的不穩定狀態，也就是說，「一二三」到「四」的時候，想回去「一二三」的彌綸卻回不去，又不能久佇於「四」，於是只能順勢往「五」流淌。

「五」即「乂」，皇極也。「四」一動，即入皇極，是中國哲學思想高妙的地方。孔子提綱挈領，在《易傳》以「幾者動之微」論之，當真不愧為聖人也。到了皇極，思想已盡，然後有「六」，入而分之也，故「六」從入從八，然而說「入」，實未「入」，否則不能說「入」，故《易經》以「六」示一個「動而不已」的能量，以「九」示一個「屈曲究盡」的能量。

「八卦」變於「六」正於「八」的道理即在此。「九」數以「五」居中，自「五」摺疊觀之，「四、六」相對，故「四、六」形似。「三、七」相對，但「一二三」同體，故「七」從「一」，而

讓微陰從中衷出。「二、八」相對，一直豎、一橫置，皆「分」也，但因「一二三」同體，故「二」又有居「一、三」之間「即離」之意。

到了這個時候，中國的「數象」已成，故爾有「十」，數之具也。「十」從「乂」而正之，亦為皇極，「二五」為「十」，是曰「四通八達」，是曰「道」。故不宜偏離「數象」論「道」。那麼何謂「生」呢？以「三」喻「生」，以「五」喻「不生」，至此明矣，直指中國原始儒家哲學在上古時代的兩套學術根據：其一、《尚書・洪範》中第五疇的「皇極」，屬永恆哲學，故以「乂」喻之，「不生」也；其二、《易經》所承載的上、下卦「三爻」，屬變易的哲學，故以「三」喻之，「生」也，而「下三爻之生」與「上三爻之生」相互交綜錯位，則為「生生之謂易」，是「生而自生、大生廣生」之謂。「乂」之「皇極」是個符號，更是個圖騰，不能言說，「代表哲學上、價值學上、本體論上的永恆價值」，所以當「乂」落到「三」時，「不生的永恆」就只能以「生生之謂易」來陳述，「生滅變化」的語言敘述也就順理成章地承載起「如如不動」的思想境地，是之謂「凶」。

何以故？「乂」之「皇極」為「彌綸」也，是謂「萬物相渾成而未相離」也，更為《老子》的「有物渾成，先天地生」也，但老子因其「獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母」，而勉以稱名之「道」，卻與《尚書》的「皇極」略有不同，只能說是「道」的內質，是曰「道法自然」，「本來如是」之謂也，「不生不滅」是也，不知其名，字之曰「乂」，「五」也，「虛無與全體」含藏如一之謂也，是謂「萬物負陰而抱陽」，有「虛無」則負陰，無「虛無」則抱陽，是謂「全體」也。

談完了「數象」，再談「字象」。「中文象形字」是全世界獨一不二的文字。中國人承老祖宗之蔭澤，從牙牙學語就承襲了一種「彌綸」思想，說不清、道不明，卻永遠也不會被一個沒有時態、沒有性別的語言結構所困擾。這對外國人來說，是不可思議的，因為他們弄得最複雜的就是「時態」(tense)，卻永遠弄不清線型的「時間」究竟要往前奔向何處，再然後就是「性別」(gender)，「he, she, it」一定要弄清楚，否則無法溝通。

這些在我們的唐詩宋詞裏，早就在「天人合一」之境裏，給化解了去。中國的哲學思想超出全世界任何一種理論甚多，基本來說，是一個不同層次的思想架構。我們生為中國人，不論時代為何，都應該感到驕傲，因為我們所承襲的是一個豐富的「文字、文學、文化」體系，放眼全世界，還真找不到第二個文化體系有中國的深度。

那麼何謂「文字」呢？「文字」之為「物」者，因「易化事件」而存在，閱之有「象」，思之有「大象」，而後逆反其「易化」，以所解析之「大象」直截印證一個不受解析影響的「事」之直面存在，是謂「事、易、物、象、大象」的一體呈現。

「事」難知，能知者實為一個經由文字之「物」所解析出來的「事」，或遙遠或不能批判，但其「事」一經文字之「物」的渲染，「事」乃在「史事」裏訛奪成「歷史」，唯「入文字」方可化其所知之「事」為真實體現之「事」，是曰「非事」。

「非事」者，「事」出之前的彌綸狀態也，沒有變易，不能易化，故為「非易」；「非易」即「不易」，文字之「物」只能鏡照，謂之「非物」；「非物」惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中「非象」；「非象」難知，「大象」更加不能揣測，是為「無思」，沒有「善惡」，不知「禍福」，「有無」相生，「難易」相成，是即「無為之事」，謂「非大象」，恍兮惚兮，其中「非物」，是爾「無思」。

以「無思」的「非物」造作文字，必生幻境，彌綸幻生，「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」，是為「非事、非易、非物、非象、非大象」的一體呈現，與「事、易、物、象、大象」逕自形成另一層級的爻變，繩繩不可名，復歸於「無物」，是謂「無狀之狀」、「無物之象」，是謂「惚恍」，因「入文字流」故，因「亡其所入」故。

「字象」與「數象」悉盡，不能不談「卦象」，否則難逃避重就輕之譏，只不過「卦象」直截牽涉到中國哲學思想的發端，而老子的「道生一」語焉不詳，為孔子的「一陰一陽之謂道」所破，但我不是才說《易經》不談陰陽、不談五行，只論「六九」嗎？那麼孔子承襲《易經》思想，為何談論

「陰陽」？而且還是「一陰一陽」呢？這就只能從頭檢視中國的哲學思想，為胡適之流的學者所不能管見者。

中國哲學思想相當不簡單，因為在很早的時候，中國人即將宇宙萬物歸納為兩個簡單的基模，亦即「陰陽」，讓後人在辨認宇宙時，能更有系統地將事物分類，而奠定了國人的思維方式，但卻在「陰陽」基模確立的同時，隨即以「一陰一陽之謂道」將其所建構的「陰陽」基模予以打破，述說著人類將「陰、陽」分類的同時，必須同時將「陰、陽」入而併之，而就在「陰陽」再度形成一個不可分割的集體動能(congregational mode)時，「彌綸思想」以及為了解釋「彌綸思想」而衍生的「陰、陽」思想(segregation)，將再度形成一個更高層級的「陰陽」基模思想，而有了一個向上迴旋的思想力道(gradient search)，令「陰中有陽」、「陽中有陰」的思想逐次攀升，互立互破，產生臻其思想的頂點(Omega)的動能，是為孔子的《易傳》所闡述的「一陰一陽之謂道」的中心旨趣。

這裏的「道」與《老子》的「反者道之動」或「道生一」、「道之為物」的「道」沒有不同，只不過孔子的「一陰一陽」將「道之動」蘊育為一個「幾者動之微」的思想，亦即不論是「反者道之動」或「弱者道之用」，都因其「一陰一陽」的幾動微動而生，所以從「一陰一陽之謂道」的角度來看，「反者道之動」或「弱者道之用」都只能說是「萬物流出說」，唯其還原於「一陰一陽」的幾動微動，才可論「道德」。

以是之故，知「一陰一陽之謂道」為「名實論」之論說，不止與老子與孔子所承襲的《易經》思想絲絲入扣，而且更以《易傳》所詮釋的「述而不作」直截還原《易經》的思想，以駁斥老子承襲《易經》思想，卻為辯解「道可道，非常道；名可名，非常名」的思想狀態，而進行「萬物流出」的論說；庶幾乎可謂，孔子的《易傳》一出，「儒家玄學」即遏阻了「道家玄學」一路奔流的論述，而有了一個回歸「道德目的論」的力度。中國歷史尊稱孔子為「聖人」，實是當之無愧的。當然在儒子的造作下，老子的功績被遮掩，乃至埋沒，但其實老子也是一位聖人。

「一陰一陽之謂道」的論說如此了得，又是何意呢？「道」之一字，在兩千多年的歷史演練裏已是陳腔濫調，而且在「道術」污衊「道學」的論說裏，早已與「太和、太虛、神、靈、氣」等義，而《易傳》卻先將之總結為「神也者，妙萬物而為言」，而後說「知幾，其神乎」，將「道」的論說歸納為「一陰一陽」的「名實論」，卻又不以「名實」來論「道」，堪可稱為孔子以老子的「反者道之動」來逆轉「道可道，非常道」的巧妙論說，卻又不涉入「名可名，非常名」的詭辯裏。

那麼「一陰一陽」為何意呢？先說「陰陽」。《易經》所闡述的「陰陽」不以「陰陽」立名，卻曰「六九」，取「六」之「從入從八」定「六爻」、立「八卦」，故曰「易之陰數，變於六，正於八」，變者分也，分者八也，但因「九」之「陽之變」，令其「屈曲究盡之形」有回歸於「洪範五」之「皇極」的力度，也正因為「陰之變」或「陽之變」深含「易」之本義，所以戰國末期的陰陽家竊之，改以「陰陽」論「六九」，以示「變於六，正於八」之「陰」因同時具有「陽之變」之效能，故能回歸「皇極」。

「陽之變」為「陰」，「陰之變」為「陽」，不難了解，所以「陰與『陽之變』」二而不二，「陽與『陰之變』」亦二而不二，但「變」即「分」，「分」即「八」，所以「八與『二之變』」或「二與『八之變』」亦二而不二。

奧妙的是，「一二三」同體，不可分，於是「陽之變」與「陰之變」兩個「陰陽」之互變，乃「即離」起來，以「二」原本即有「即離」之意，夾「五」與「八」對峙，乃形成「二、五、八」之勢，「二」為橫置之「八」，「八」為直豎之「二」，而「五」本作「乂」，其字象「交午」之狀，四通八達之意也，只不過，這裏的「陰陽」雖有「陰中有陽」、「陽中有陰」的意義，但只是對峙，並沒有造作的動力，是之謂「陰陽」之「質料因」。

「陰陽」不是「道」，「一陰一陽」才是「道」，換句話說，只說「陰陽」，是「形而下」，只有「一陰一陽」才是「形而上」。那麼「一陰一陽」的「一」究竟是何意呢？以李商隱的〈錦瑟〉

來做個詮釋，「錦瑟無端五十弦，一弦一柱思華年」，說的就是「錦瑟」有「五十弦」，但不需無端造作，而一旦彈奏起來，「弦柱」之間就令人想起繁華之往年，故仿之曰：

「陰陽無端盡照映，一陰一陽入偽情。
李聃悟道不說易，孔丘破易出悟境。」

何以故？「陰陽」只是兩個互相照映的圖符，動靜相待，原本無須造作，但是一旦有了卜卦的動力，則「一陰一陽」就將「陰陽」之間微動不動的「幾」給動了起來，進而大動，而有了《易經》所闡述的「六十四種」變化，故「知易者不卜」，以其「知幾」也，也是為何《易傳》說「神也者，妙萬物而為言」，卻因「知幾，其神乎」，而說「知易者不卜」，但是《老子》就不同了，說「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，將「道」的充盈天地之間解釋為「虛而不屈」，而孔子則在與老子會面以後，稱之「其猶龍邪」，而後「五十以學易」，造《易傳》，以「一陰一陽」詮釋「道」，進而發展了「幾者動之微」的理論，一舉轉《易經》之「卜筮」之學為「形而上」思想，真可謂高妙神思也。「儒家玄學」與「道家玄學」之別，盡此「一陰一陽」而已矣。

何以故？「陰陽」對峙，動靜相待，無須造作，原本為一對「質料因」，但一旦「陰陽」有了一個卜卦的緣由(「動力因」)，即落到「陰位陽位」的「形式因」裏，於是「陰陽」就不再只是存在著，而自行造作了起來，是謂「一陰一陽」，有一個「陰陽」落到「陰位陽位」的動作，所以「一陰一陽」隱含一個動能，混淆了「陰陽」當初造作的「動力因」，而使得其「目的因」在使命感的驅動力下，與「動力因」交相互動，動而愈出，而逐步達成了卜卦之目的，進而實踐其「目的因」。

這裏的「動力」就是亞里斯多德為了描繪一個事件的發生過程(the process of becoming)所說的「動力因」(the efficient cause)，連同其它三個「質料因(the material cause)、形式因(the

formal cause)、目的因(the final cause)」，合稱「四因」，以解釋事物完成其終始過程的原則、或事物存在所必須具備的四大要素、乃至任何自然物或人造物的感性實體所可以變化的四個原則，堪稱精湛，但其「動力因」或因語言的關係，而不能說清楚，蓋因「動力因」絕非「事物的構成動力」那麼簡單，而是其「動力因」有一個「靜態因子」潛伏其中，令其「動靜」相待於其「不動」之狀，亦即「動中有靜」、「靜中有動」，「動靜互生」、「動靜相待」，是謂「動力因」。這個「動靜」或「動、不動」在佛學裏亦有很多演繹，但西方哲學則除了「動力因」，就不再能夠詮釋了。

這個解說大柢說明了「陰爻陽爻」與「陰位陽位」的內在性結合，而其結合有一個「動向」，「陰爻陰位、陰爻陽位、陽爻陰位、陽爻陽位」地連續生成變化下去，「道」就在這個「生成變化」裏呈現，是謂「一陰一陽之謂道」；只不過，這個「陰爻陰位、陰爻陽位、陽爻陰位、陽爻陽位」的「生成變化」，非常難以臆測，故謂「陰陽不測之謂神」。

有了這個了解，即知這個「動力因」充斥險阻的原因，以其促生動作之前，「能所」各自處於「動靜相待」的狀態；既是如此，「目的因」必有蒙蔽，以其初發時，多以為其「目的」必循正道，說正法，故爾理直氣壯，再發則稍有節制，而於節制之下用強，其行多不願，順乎節制，又受困扼，唯當「目的因」不再堅持其「目的」，則可直截掀其蒙蔽之因，上下順也。

闡述這麼一個「陰中有陽」、「陽中有陰」的思想就是《易經》以「六十四卦」來闡述「一陰一陽」所糾葛出來的「六十四種」變化。堪稱不幸的是，「儒家玄學」與「道家玄學」各有所擅，本可整合為一個「可上可下」的縝密理論，但這兩種思想由「先秦」傳入「秦朝」時，於「戰國」末年卻出來了一位河上公，以「易緯」思想整個堵住了「易經」往後代流通的出口，然後以「轉經為緯」之勢將還不及整合的《易傳》與《老子》捆縛綁架，繼而丟進秦始皇「焚書坑儒」的熊熊大火，於是「道學」轉為「道術」，「儒家玄學」轉為「經世之學」，「彌綸思想」乃一去不復返了。嚴復曰，「強物情以就己意。」是為其意。

探究其因，乃「經緯」之「別」在作怪，蓋因「轉經為緯」有一個勢動，象分別相背之狀，是「八」之形也，但「八卦」已出，而「六爻」之「六」卻為「入」，又因「出入之意」不可象，故借「八」象之，是以「六」從入從八，但其出不能「八其八」，故借「九」之「屈曲究盡」以見意，故「八、六、九」與「門、乕、乖」有異曲同工之妙，為闡述「易、入其易、於入其易中化其易」也，是為《易緯・乾鑿度》所說的「變易、不易、簡易」，只不過，這裏的「不易」逆反了一個原本可以迴上的「入其易」思想，而「簡易」則更將「於入其易中化其易」簡化為一個「形而下」思想。

這個「易、入其易、於入其易中化其易」的思想就是在孔子之前的「桑間濮上」的思想，一片混沌，連文字也未統一，人類的行為止於其所當止，沒有規範、也沒有詮釋，而自有其禮，但非後來的禮教，而是其止有禮；此時的男女影像很單純，男女交媾亦止乎禮，沒有「交媾」了以後所引發的缺失與混亂，也不以社會面去處理「交媾」的愛欲問題，而是直截以《易・繫辭下》的「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」來說明「天地絪縕」的自然現象與「男女冓精」的人倫締結；「構、媾」均緣自「冓」，但只是對交，其對交，甚至這些「天地」、「男女」的概念一起皆起，原本不可分，是之謂「入合二」，直涉「陰中有陽」、「陽中有陰」等「陰陽」概念，藉以闡述伏羲造「八卦」的原始意涵。

這個就是老子所不能說清楚的「道生一」，因老子出世，故以「道」之一字，將《易經》歸納之；孔子入世，深入卦爻，演繹《易經》，卻「述而不作」，故以「一陰一陽之謂道」還原「道」的概念還未衍生之前的「彌綸」思想。中國歷史出了孔子與老子等聖者，其思想歷兩千年而不衰，中國人承其蔭庇，怎能不感激呢？這是我所能說的肺腑之言。

有哪些你覺得是人間絕句的詩詞？龔自珍的「落紅不是無情物，化作春泥更護花。」

儒家思想對現代中國人的影響有多大？這個議題應該改為「歷代儒家思想的曲解對現代中國人的影響有多大」。茲以顧炎武留在介之推祠的詩詮釋之。「古人有至心，不在狷與忍。國祿既弗加，吾身可以隱。」是乃真正的儒子也。

怎麼用一句話展示你很有內涵？此議題有落人於罪之嫌，是之謂「有類激小忿」。謹以此續前「歷代儒家思想的曲解對現代中國人的影響有多大」，以顧炎武之詩詮釋之。「卓哉鸞鳳姿，飄飄高自引。嚮使屬戎行，豈其遜枝軫。出處何必齊，此心期各盡。末世多浮談，有類激小忿。」

私塾在當下存在的意義有哪些？儒子落破，隱身於私塾者眾，但並非所有在私塾傳道授業解惑者，都是儒子。續前「歷代儒家思想的曲解對現代中國人的影響有多大」，繼以顧炎武之詩詮釋之。「去矣適其時，耕此荒山畛。更與賢母偕，丘壑情同允。」

問曰：先生近幾個議題變了一套文風，為何獨鍾顧炎武？

答曰：小小技倆，被你看出來了。這個原因只是我以為中國哲學思想的發展有兩個關鍵性人物被眾家史學家所忽略，第一位為六朝的道生，第二位就是晚明初清的顧炎武。道生使佛玄結合的驅動回歸中土原始思想，而且直截影響了南禪，而顧炎武則遏阻了宋明理學受佛學影響的驅動，而影響了乾嘉的小學。兩人均為中國哲學思想史上的偉人，以其生命的幾動影響了後世的發展。很可惜的是，史學家大多對這倆人漠不關心，思之神傷，於是我就藉著不同的議題，先將顧炎武凸顯出來。

又問：道生對南禪的影響我很認同，但是如何可說道生驅動回歸中土原始思想？意思是說南禪一脈，實為印度佛學名相表述下的中土原始思想？

答曰：道生的佛性論是也。其時梵文涅槃經未傳。南禪達摩一脈，竊取於道生也。始作俑者，寶唱是也。由攝山而關河，姚秦諸子以莊子行文助羅什譯經的歷史就凸顯了出來，所以儒釋道之原始結合為文字上的結合，不是思想上的結合。這一路追蹤下去，一定觸及易經，非印度佛學之本有也。

判曰：我是由印度思想史之它者，看中土的如來藏一脈佛教系統源自印度，卻被視作佛教異端思想，而此異端獨為中土接受，皆因道生佛性論接引。

答曰：道生以佛性論接引是個歷史疑問，其時大本未傳，沒有涅槃，何有佛性一說？而道生之佛性直截與人人皆可為堯舜接軌，當真震古鑠今，所以我說道生的思想直截還原中土的哲學思想。只不過，自經典東流，譯人重阻滯文，中土的原始哲學思想整個被佛學吸收而已矣。

又判：這個「中土的原始哲學思想整個被佛學吸收」，是一個堅持中土文化立場的積極表述，倘若換一套話語，以佛教為本位，便是「中土佛教喪失印度佛教內核」，這豈不是為佛教界所詬病？兩者話語基點的不同，所表述者實為一事，不知我理解對不對？

答曰：我傾向於道生的說法「自經典東流，譯人重阻滯文」，以是可知，梵文佛典的翻譯值得商榷的地方很多，六朝以降尤然。只不過梵文佛典迭失，求證無門。幸運的是，中土文化精深博大，中華民族聰穎多慧，所以很多滯文重阻的翻譯硬給弄通了。這是中國文化的力量，不是佛法的薰陶。以「文字、文學、文化」不可分、「文化、思想、道德」不可分的效應看，「文字」是可以直截詮釋「思想、道德」的。這個也只有在中土才可以講得通。

情商高的人都怎樣發脾氣？冷處理。在公司，則不再派遣工作，冰凍起來。

如何看待中國社科院將「《易經》與預測學」納入 2019 年博士生招生計劃？這真是有趣。我希望中國社科院裏面真的有懂《易經》的學者，甚至只是懂得「預測學」也行。戰國屈原的《卜居》有太卜詹尹，釋策而曰：「夫尺有所短，寸有所長；物有所不足，智有所不明；數有所不逮，神有所不通。用君之心，行君之意。龜策誠不能知此事。」是為求卜自處之道，以彼心為己心。連太卜詹尹於放下蓍草就為其可能算計不準而謝罪，何況時下吾人以其占做預測乎？

哲學求助！為甚麼我對「世界上不存在任何永恆不變的真理」，最後會推出結果：世界上存在絕對真理？這很簡單，因為這裏所謂的真理只是個哲學假設。哲學作為一個學術科目，其推論都必須立基於一個哲學假設，就像數學有公理，然後有推算一樣。這樣的哲學假設可能潛伏幾個世紀，等到有人證明了這個哲學假設，並以之為公理，然後一大堆的哲學論述就會以此為基而大述特述。

可以說一句話鼓勵我嗎？
半幅江山惹思想，何事文字獨添亂。思想若能入文字，般若現於兩不妄。

最令你驚豔的古詩是甚麼？王維的「松風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦深。」尾句的「漁歌入浦深」當真繞樑三日。

傳統的中國美學是甚麼樣的？這個問題說簡單很簡單，但說難也真是難。一言以蔽之，「事出於沉思，義歸乎翰藻。」（出自南朝梁昭明太子蕭統的《文選・序》）

孔子對古籍的篡改？您這個議題在《孟子・離婁下》有一說足以佐證：「王者之跡熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子有曰：『其義則丘竊取之矣。』」是謂「述而不作」，也就是引申，但不創作，所以不算篡改。至於「儒家思想」，是後人所賦予的名詞，在孔子生時，他只是「述而不作」，就像大學教授在講堂上講述諸多哲學思想，雖然都不是自己的原創，但是不是很無恥的行為呢？其理自明，「述而不作」而已矣。請注意我所說的是「述而不作」，不是歷朝歷代為了滿足統治者意識形態的要求而做的修改，因為這種修改是「作而不述」。

判曰：本科時候上西方哲學課，當時哲學教授談到了一個觀點，謂「哲學家其實是最沒有個性的」，講席下眾生為之譁然，教授以黑格爾解之，謂哲學家只是絕對精神之代言，其個性的主觀意志是不存在的。我認為「述而不作」便依此理，所謂述者，只是客觀性的傳達那個「道」，而作者，便不可避免添上自己主觀之意志，歷代統治者之「作而不述」，便是將自己個人的統治意識形態雜糅進儒學了，這個作，都是主觀性的作。

答曰：我說的就是這個意思。

又判：述而不作不假，孔子親自編輯詩經，「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上採契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席」，可惜的是，兩千七百多篇不符合孔子心中禮儀標準、口味比較重的古詩沒有流傳下來，大概是被孔子和他的弟子們燒了罷。

答曰：這的確是個遺憾，但我想這跟以前的文字承載器物有關。那時沒有紙張，所以三千餘篇古詩可能刻於竹簡、銅器、鼎器、皮革，不止儲藏、攜帶不易，而且多數流於民間，蒐集也自不易。另者，太史公籀時期，籀文不是唯一的文字，其它異體文字橫行，所以重覆、錯謬的想必不少。這個我想是孔子「去其重……施於禮義」的原因，可能也毀掉了一些情感較重的古詩。

又判：去偽存真、去粗取精。當然也會有個人的傾向在裏面，但總得有人做這個事，而聖人的學識境界能力，保證了我們今天能得到歷史上的精華。

人死之後，對這個已經死去的人來說，還有哲學嗎？如果這裏的哲學可以被解釋為意識的話，那死去的人還有意識。但如果這裏的哲學只是一些探討意識的學問，那死去的人就沒有了那些學問。

如何科學地證明孔子是「道家人」？孔子在歷史上唯一的一次晤談以後，對弟子說他所會面的老子「其猶龍邪。」其它的歷史證據就沒有了。至於將這樣的評語解釋為孔子是「道家人」，則過於武斷，甚至因為老子在函谷關口述《老子》，而引第一句「道可道，非常道」，將老子定性為「道家人」，也是不正確的。

現在我們所知道的是兩位聖人所承襲的是「三代」所傳下來的《尚書》與《易經》，而後老子諷《老子》，「三代」的渾圓思想乃破，而中國原始哲學思想則被歸納為一個「道」字，只不過孔子

不以為然，強調「述而不作」，並在這個基礎上，作《易傳》，重新將一個一路流淌的思想演繹回歸於「三代」的渾圓思想。

這個因緣糾葛，有「予、幻」兩個上下相付之驅動，可用「受」字來涵蓋之；只不過，「予、幻」俱狀態，而其過程則為「受」或「受之」，往上行是「受」，往下行則為「受之」，動而不動，「卦」未卜，謂「知易者不卜」，而所有有意探尋「中土哲學思想」者則必須知道「知易者不卜」，方可論「道德」。我記得我在回覆「如何評價馮友蘭的《中國哲學簡史》」時，對「所從之所從」有所演繹。這裏就不再重覆了。

這裏的「道德」其實是「道德目的論」的簡稱，以此區別「萬物流出說」，用英文來說，就是teleological approach，有一種標竿的意義，只直接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，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」，是謂「道德目的論」。這是不是「混沌」，則很難說，我傾向於「渾綸」的解說。「述而不作」就是「道德目的論」，而「作而不述」則是「萬物流出說」。

道家哲學真的是讓人消極避世，會讓人失去奮鬥的動力嗎？莫以「道術」為「道學」。風馬牛不相及也。「道學」歸納《易經》，「儒學」演繹《易經》。「易學」對已匯聚成形的「儒釋道」的欲迎還拒就是「風澤中孚」的卦象，兩個陰爻被四個陽爻所俘獲，象徵著《易經》思想被道家與佛家思想所捆，逐漸凋零；但從哲學發展的角度來看，《易經》卻是道家與儒家思想源頭，所以「儒道」又為《易經》所俘，也就是「中孚」的四個陽爻被兩個陰爻所俘獲的內義，只不過，「易學」思想為隱為陰，「儒道」思想為顯為陽。如此而已矣。詳閱我對「古文（文言文）到底有多美」的回覆。

對霍金的推崇是言過其實嗎？年關將近，有人把二〇一八年去世的英國理論物理學家霍金教授(Stephen Hawking)當作年度大事，而認為他以黑洞研究相關的「霍金輻射」所寫成的「時間簡史」是愛因斯坦的天才傳承者，因為這項研究深奧難懂，但是其實是為了釐清最基本、最原始的內容：宇宙誕生、黑洞和時間的方向。諷刺的是他並沒有論及「時間」，更沒有論及「時間簡史」，甚至也沒有論及宇宙誕生的原因。他充其量只論證了黑洞，至於黑洞與時間、時間的方向、宇宙誕生等關連，他其實無能論及，因為這些是哲學課題，不是物理論證可以闡釋的。至於人性的展露，那更與物理論證風馬牛不相及。請參閱我評論「讀史蒂芬・霍金的《時間簡史》有哪些益處？」

有誰讀過霍金的《時間簡史》呢？讀史蒂芬・霍金的《時間簡史》有哪些益處？我是一個文科生，好想了解，給您最大的收獲是甚麼？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，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「囊籥」，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「熠燿宵行」，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。

判曰：早已發現您喜愛複製粘貼，有種「我一字一字打著，您卻一下子複製一大段，還顯得很真誠」的感覺。

答曰：也不是，而是有位知友要我回答，但我回答了，知乎卻故障了，竟然貼不上去，於是我只好找了另一個相關的議題貼上，結果還是一樣，沒想到後來兩個回覆都一起貼上了。

又判：有些人愛提問，卻沒有提問題的覺悟，有野心卻沒有把這個野心貫徹到底的精神，到頭來還是忍不得自己受一點委屈，連接受批評的本事都沒有，反倒埋怨批評他的人沒有奉行君子之道。這種人想必有很多。

答曰：嘿。您這不是在罵我嗎？批評我的人的確不少，我也不是不願接受批評，而是批評我的論點太過粗糙。只要能夠說得透徹，就算意見相左，我也是樂於看到的。

另判：先生，這應該是對提問者說的，是說的我。對不起，我太愛問了，真的對不起，我以前埋怨過你，野心以前有，可是現在沒有了，只有一個努力與真誠待人的心，雖然現在我還不能百分百做到，因為我有些害怕。怎麼會這樣？我所處的世界到底怎麼了？我現在有種我不是我，不在原來的那個世界裏，像是近入了漩渦洪流，步步驚心。清者自清，愚者自愚呀。我真的看不懂，為何我感覺驚心動魄，昨晚夢見自己在橋上走路，好像在旅行，後面一騎自行車的老婆婆，突然衝到河裏自殺，後來我又在一條街上走路，發現那婆婆一直跟著我在哭，我也跟著哭，詭異極了。不說了罷。我還是先去了解「時位」與孔子的「幾者動之微」罷。

答曰：我其實很想多談一下「時間」、「時位」與「時輪」之間的論證。但是很可惜，大家都沒興趣，倒是對「臺灣的民主鬧劇」，回應的人多如過江之鯽。

另判：昨天我查「時間」的意義，順著查了「寸、咅、正、是、止、日、上、下、屮、中」。

答曰：您這個修訂直接回答了達芬奇的圖象意義。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，而達芬奇則進一步以象示之，明確以右手二指上示「二元論」、左手捧宇宙球下示「創世紀」，一舉將「混沌時空論」阻塞了起來，於是那些將宇宙初始觀測看成「棗籬」，虛而不屈，動而愈出，以令一個無法通過電磁波觀測的「黑暗物質」可以通過變異不已的微弱無線電訊波頻推算出來的研究，被推遲了好幾個世代。

如何理解海德格存在哲學與形而上學之關係？「感知即是被感知」這種「臨在感」是不是就是「無二的空性」？「感知即是被感知」是存在主義學者海德格的「『存有』以『非存有』為其底蘊」

的變體敘述，而在缺乏「緣起性空」的觀念下海德格僅能將西方存在主義哲學思想推演至「『存有』以『非存有』為其內涵」的層面，但對「『非存有』的『存有』本質」的探究，則無能為力。

事實上，由於「存有」以「非存有」為其內涵，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」的同時，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，但因「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，可以衍生出來十八個互依互生的「存有」與「非存有」意義——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。

現在，讓我們進一步來剖析一下。我們瞭解了這麼一個孕育了「理性建構」、「荒謬特質」與「非存有底蘊」的「虛擬實境的『存有』意涵」，到底對這個規矩體現的世間有甚麼裨益？我們不妨舉兩個例子來檢視一下：

其一，身居總理身份的政治家之所以決定獻身政治必有其理性的建構過程，然而由於總理必須執其總理之名，否則無法執行總理之職，但是總理又必須忘懷總理之實，才能真正地達到其獻身政治之本衷，於是就不由自主地在內心產生了掙扎與矛盾的荒謬心態；然後總理為了維護得來不易的地位與滿足小眾團體的利益，不得不時時刻刻打壓大眾團體的抗爭，於是愈來愈與當初救國濟世的本衷相違背，最後除了做一個名符其實的政客外就甚麼也不能做了。

其二，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；如果此時教授可以鄙視其得來不易的學術地位、而且毅然絕然地與小眾「學院派

哲學家」團體隔絕，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以找出更深層次的「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。

這兩個例子其實正自說明了「虛擬實境的『存有』意涵」只不過是為《金剛般若波羅蜜經》的「菩薩非菩薩是菩薩」重做詮釋與演練而已，卻也是〈貼白布條的密勒日巴〉一文所述「我終究不是我，而畫像的密勒日巴也不是真正的密勒日巴」的內涵。詳見〈虛擬實境與荒謬存有——〈貼白布條的密勒日巴〉後記〉一文，刊登於《中外文學》，第幾期，我忘了，網路上有，請下載之。

判曰：例子舉得甚好，世界乃心願之背離。大師，您把佛經的「空性」與哲學、存在論、海德格爾的哲學揭示得既準確又活潑生動、通俗易懂。海德格爾哲學的「整體意義」的表達模式，就是要表達「佛法空性」的內涵，但海德格爾不能直接讀中文或巴利文佛經，只能靠日本學者當面讀佛經，以獲得靈感或思想的碰撞。「空性」用西方「形而上學」來討論，只有「既是存在、又是不存在」、「既是顯現的有、又是空虛的無」，其表達可接近佛教的「緣起性空」。薩特的「虛無主義的存在」恰恰是佛法要反對的「斷空」，而「存在論」肯定「上帝之實體有」的思維模式恰恰使得基督教新教體系哲學陷入了瓦解，造成了今日歐洲信仰的基本淪陷，給了恐怖分子製造殺戮的機會。而東正教、天主教保存了「上帝之奧祕無」的思維模式，東正教、天主教才依舊有生命力。

答曰：只不過，我沒有造假的本領，〈貼白布條的密勒日巴〉一文所敘述的是真實事跡，不是我杜撰的。我只不過是將它改頭換面，以免傷害當事人罷了，卻因此讓我有了論證大寶法王十七世的認證因緣。這是因緣法的奧祕，不可說不可說。

有位知友給我密函，要我解釋一下「臨在感」的意思。我有點解釋不清，就谷歌了一下，找到了這樣的解說。「臨在」即，其一、你們每個人在這一刻和下一刻幾乎不可測的瞬息中，都能夠感受存有。存有流遍全身的血管，流遍萬事萬物。一一里爾克。其二、我們真正的歸處，就在當下。不可思議的不是走在水面上，不可思議的是走在綠地上的這個當下——一行禪師（Thich Nhat Hanh）。

又判：易字，所妥帖。

答曰：何意？憑良心說，我對這樣的解說不能心領神會，尤其「當下」一詞已被濫用，失去了原來的「念頃」的意思，而在一個幾乎不可測的瞬息中，能夠感受到的存有只能是「荒謬存有」。這就是我寫〈虛擬實境與荒謬存有〉的意義。我對「臨在」的詮釋就是「虛擬實境」。這在當今的電子時代，意義尤其重要。我將之歸納為三點：

其一、當今蓬勃發展的互聯網所熱衷的集體創作正一點一滴地抹殺藝術的內涵——就如同眾人在激切的情緒反應裏興高采烈地在密勒日巴尊者的底部貼上白布條一般——另類「荒謬存有」的理性建構，而其建構正由「虛擬實境」(virtual reality)逐步邁進「增強實境」(augmented reality)而達到「混合實境」(mixed reality)的「荒謬存有」，「虛擬存有」乃不再能與「真實存有」區分，這是〈貼白布條的密勒日巴〉所揭櫫的「存在」意義；

其二、互聯網的豐富資訊正變本加厲地刺激人類貪婪的本性，卻不料在只能瀏覽與搜尋的過程裏，一股腦地令人類掉入表面化的色情與偷窺的陷阱之中——就如同美學專家在畫展裏漫步，卻只能在執意尋求「意識擴張」成品的過程中，受表面化的事物吸引一般——受「存有」的荒謬特質蠱惑的必然結果，否則「虛擬存有」不至於不能與「真實存有」區分，這是〈貼白布條的密勒日巴〉所揭櫫的「非存在」意義；

其三、在這個令人不得不重視卻又恐懼的互聯網發展趨勢中，人人均渴望在電子遊戲裏由不同身份的串演去體驗「虛擬實境」的感覺——就如同一羣受了浮現在表面意識的白布條的吸引，而各自

融入在其自衍自生的幻想裏一般——荒謬存有在「虛擬實境」逐漸真實化的當時自我膨脹了起來，而終於完全遮掩「非存有」現起的可能，這是〈貼白布條的密勒日巴〉所揭櫫有關海德格的「『存在』以『非存在』為其內涵」的「存在主義」哲學思想。

又判：我還是從我所學專業角度講；在邏輯學，分為語形和語義。語形是任意無意義的符號，是標記，是假相，是模擬，反映在電子世界中如虛擬網絡，所見所識，是以0和1為基礎的點陣，而語義是解釋，可以是自然語言的，也可以是數學的，但從抽象角度來說，是系統、結構和規則中內容物。迷怔在電子遊戲中，便是欲望沉醉在概念中嬉戲。而易，所謂變化，是始終在系統之外的，就如所謂當下感，一念緊接一念，瞬息綿延瞬息，超脫語言與符號，才有「是世界，非世界，名世界」之悟。我有時覺得不同理論，不同修行，不同說法，不同解釋，不同知識，看似不同，實則歸一。

答曰：懂了。謝謝。不過我還是不知怎麼翻譯「臨在」一詞。我的感覺是這個詞句應該是外國文字翻譯過來的，只是不知原文為何？「臨」有時間意涵，「在」有空間意涵，但是「臨在」是否有「當下」意涵，則很難說。我也沒讀過埃克哈特．托利的《當下的力量》，不是我不喜歡，而是這樣的翻譯，我覺得有問題。當然各人有各人的機緣，書本涉獵有時與自己的業緣有關。

這方面我是很謹慎的。我曾與一位友人討論她所推崇的《與神對話》，結果弄得不歡而散(詳閱《音韻與圖符》)，所以從那個時候開始，我就很少批評這一類的翻譯文字，以免毀緣造業，並時時以普賢菩薩的「隨喜功德」砥礪之。

「易・臨」是否可以解釋「臨在」，不好說，我覺得比「臨在」深邃了許多，它由「志行正」到「志在內」，都說明了這不可能是一個外在現象，其「咸臨、甘臨、至臨、知臨、敦臨」的歷程，則不是西方的邏輯文字可以敘述的。這裏所說的似乎就是「即在」的意思。

另外還有一位知友要我定義「美學」。這個就見仁見智了。我傾向於在事物的表別狀態呈現裏去探索「意識擴張」對意識所產生的蠱惑，謂之「荒謬存有」。這是我以不同的「美學理論」去破除

「美學」的自以為是，基本上說，以一個不明白建構「美學」緣由的標籤去論述「美學」，都只能是「荒謬存有」。第二個論述「美學」的核心是即興（improvise），可能有部分真正的「了悟」（enlightenment）或只是心緣物的感懷，但是整個「美學」的論述是在一個「臨在」（present）的狀態。這個是錯不了的。「臨在」不是「即在」，這個也是錯不了的。

以通俗的「即興」來看「improvise」的翻譯，我就覺得這個「即席、即時、臨時、隨性」的演練，其實是一個一時衝動的「即心顯現」。這個我想也是「臨在」的意義。

知乎有很多探索「文字音韻」的學者，我則不是。我也不認為「訓詁解字」可以真正進入中文象形字的「本義本質本象」。善現菩薩的「入諸字門」可以提供一個線索，是個「般若」法門，可惜的是，被玄奘翻譯得不知所云，所以我以「象學無象」統攝之，以駁斥玄奘一昧回歸印度原始佛學，起碼在文字的原始意義上是行不通的。

又判：確實如此。邏輯確有所不逮，要不是精力有限，有機會我一定向您學音韻訓詁解字。

另判：雖然沒看懂，但是覺得很有意義，慢慢品味，實有價值，感謝。如果說存在與非存在有具體能感受到的關係，最顯而易見的是涵蓋而不超越，存在生起時，非存在一定會先於存在生起，要不然在所有理性的關係中，存在與非存在找不到顯而易見的共性，導致邏輯的不完備。

答曰：誠然如是。「存在」以「非存在」為其內涵，所以「存在」生起，「非存在」必倚附，然後衍生為「存在」，於是更深一層的「非存在」再度倚附。如此盤桓而上，可達十八個層階。

《史記》的創作目的是甚麼？甚為簡單。正《易傳》也。

問曰：您好，能詳細說一下司馬遷對《易傳》的理解呢？是不是「時空」的概念，不同的時空因果轉換的規律會有所改變？

答曰：這個問題很大，而且可能沒有文獻可以佐證。司馬遷並沒有《易傳》的論著留下，唯一的《史記》也沒有說明《易傳》的哲學理論。他的《易傳》概念在「以史記事」之間，更在「以人記事」之間，遐想的空間很大，但以「幾者動之微」來觀察，深為契入「史出事泯」的概念，當為他的父親司馬談所授。

又問：在下愚鈍，不懂何為「幾」，是不是《史記》以「細微之事件」來推斷整體發展而著作的呢？還是說是從「失敗者的角度」來分析歷史事件的呢？

答曰：正是。但是這個事件必須是個生命事件，因為歷史是個「生命概念」。這是我不懂甚多歷史學者以「器物」或「時間」入史的原因，譬如說，《萬曆十五年》或《漆器史》等，這些都是以「細微之事件」入史，卻因誤解了歷史的「生命概念」，所以不知「歷史之幾動」。

判曰：感謝，您所言很有道理，以後有機會再請教。

答曰：有關「以物入史」的弊病，請參閱我評論「如何評價張京華教授《古史辨派與中國現代學術走向》一書？」學界論述《史記》多由歷史的角度進行，鮮有從哲學思想的角度。其實這是一個很好的論題，只是佐證不易。我已沒有精力，否則真的很想試一下。留給下一代罷。

又判：嗯，沒事，能明解的人自然會明解，不需要太在意。

答曰：這裏還有一篇貼文，「史記何時成書？成書後有無修改？」貼了十幾個月，無人關懷，甚為落寞。由於《易經》或《易傳》不講「時空」，講「時位」，所以《史記》「由史入事」的結構在「本紀、表、書、世家、列傳」裏將「事」之「幾」凸顯出來，至關緊要。我在《四十減一》裏，曾將這個「事之幾」凸顯出來。請到我的簡介或上binmaulin.com，下載《四十減一》，參閱書中的「從『咸、中孚、蠱』看卦爻之演繹」一章。

又判：好，有機會一定看看。

《論語》的道德論述並不高深，為甚麼大家這麼推崇孔子？這個議題與解說很犀利，直截批判了國人對《論語》的推崇有些莫名其妙。

誠哉斯言。《論語》有甚多「人生哲理」，但沒有「論點、理據」，所以不能說是一個「哲學論著」。儒家思想的高明在「儒家玄學」，是一個直截切入「道家玄學」的論述，《易傳》是也。

庶幾乎可謂，當老子以「道」的觀點歸納了中國原始哲學思想以後，思想就一路往下流淌，曰「萬物流出」，但是孔子將之重新繫於「道德目的」的論說，「三代」的渾圓思想乃得以傳代。這是孔子偉大的地方，也是一個逆轉《老子》、直截詮釋「反者道之動」的論述，並以「幾者動之微」的論見鋪陳了後來的「儒釋道」的融會，是為「知幾其神乎」也。

判曰：是的，當我小時候背誦《論語》的時候，並沒有感覺有甚麼奇妙的地方，只覺得不就是人們經常說的東西嘛。但長大後，看了《道德經》，閱讀了一點《易經》，方知「儒家思想」來源，而引申出了其中奧義，如果讀《論語》，不讀《易經》，我覺得是不能夠看得太遠的。

另判：中國人的思想源頭必須承認漢族的二重源頭。漢族的二重源頭，造就了漢族的哲學思想基礎。《易經》原本只是一本占卦用具，本沒有多大價值，可漢族三千年來就是賴在這上面不下來，值得深思！希臘人、羅馬人哪會如此！

記憶的本質是甚麼？人腦不等於心念，卻在「記憶場域」裏起了混淆。這裏最重要的關鍵，在於記憶的「現象與本質」不得混淆，因為一如文字現象的時間性演變，「記憶場域」在其本具的空間裏「現象」與「本質」也互衍互生，而「現象」往往在交互轇轕的過程裏混淆甚至凌駕「本質」——這是人類「記憶場域」之所以愈來愈與直觀能力疏離的根本原因。

人類這麼一個記憶場域「現象」，張錫模教授在一篇《記憶郵遞》導讀裏有一個非常有趣的觀察：「在人類的訊息載體中，影像訊息的吸收較為輕鬆，而感性文字，尤其是書信文字，則可以觸動人心深處。這兩者的結合，最能創造永久記憶的效果。」

善哉斯言。但是這一段話有一個基本設定，那就是張教授將「記憶場域」的現象鑄凝在其本具的「空間性」裏，而使「記憶場域」的「時間性」演變隱藏起來；矛盾的是，記憶之所以成為記憶，乃因「時間」將記憶場域的「現象」沉澱了下來，否則無法在「時間的鎖鍊(時間流)」裏形成記憶；但是記憶一旦形成，其空間性「本質」在時間層疊裏往往互衍互生，所以任何影像訊息的吸收之所以較為輕鬆，只是因為這個影像訊息印證了過去的印象，否則這個影像訊息的接收，絕對不可能輕鬆，反而可能造成驚愕。

這個說法其實相當容易印證，因為人人在孩童時代面對親人死亡的哀傷以及家人圍繞在屍身旁的慟哭，總會有一種說不出來的懵懂與慌忽。直至「死亡」不斷在意識裏出現，又不斷造作一種認知作用，孩童終於明白「死亡」的不可避免，然後才懂得哀傷，甚至恐懼。

這麼一解說就詮釋了記憶場域的「現象」往往在時間與空間交互轇轕的過程裏，混淆甚至凌駕了記憶的「本質」；倘若我們依循張教授的思維邏輯，也將記憶場域的時間糾葛一併剝除，那麼我們可以一路迴溯至人類對初始訊息載體的吸收；一旦到了人類初始訊息載體的「表別存在狀態」，我們除了停駐在初始訊息載體的空間性存在也別無它法——這是任何人嘗試剝除記憶場域的時間性演變，所應該期盼的唯一可能存在的結果。

那麼此時記憶場域裏的「影像訊息的吸收」可能輕鬆嗎？這個答案恐怕是很明顯的，因為認知作用不斷地對意識加以摧殘，使得意識裏的「記憶場域」對人的心念產生了迫害，更令「記憶場域」本具的「空間性」在認知作用所帶引出來的時間「現象」裏模糊化，最後「現象」凌駕了「本質」，清淨的「心意識」終於無法現起。

人類對這個初始訊息載體的記憶相當模糊，以至於米蘭・昆德拉只能對記憶發出既優美又弔詭的紓發。這裏的奧妙是，當那個不知從阿賴耶識的哪個部位衍生出來的記憶，受了「能所」的連結與時間的愚弄而開始在腦海中現形時，回憶中的場景立即呈現梯階式的回溯，直到未來的臆測造作起來以後才趨於平穩的狀態；此時，倘若再回溯至更深渺的記憶都不至於混亂記憶的順序，否則回憶必因潛伏在比他的想像以外更久遠的過去，而失去了現在的基準與未來的平衡，進而亂了序。

不過，當這個複沓不休的「回憶意象」跳出剎那的糾纏時，記憶必須經歷一個「過去、現在、未來」的電挈，才能鋸齒般地掙扎出記憶的迷宮，重新回到記憶剛現形時的思緒狀況。這個在線性的時間概念裏所造作出來的直線推演的詮釋，就是米蘭・昆德拉無法引用理性的「演繹與歸納」來剖析荒謬記憶，而不得不以「一個既優美又弔詭的紓發」來呈現的原因。

其實從中文的圖符來看，「荒謬記憶」一點也不荒謬，蓋因「記」者從言從己，「憶」者從心從意，故「記憶」者以「自己的語言或文字」來敘述「自己的心意或描繪心中的影像」是也；這原本即是一個「語言本體性」的弔詭，而任何一個牽涉到「本體論」的議題都非常棘手，不可不慎。

何以故？言者，辛口也，從口從辛，「辛者過也，似兼惟口啟羞之意，辛者「愆，從干二，言犯上也」，故知「言」本具愆懟犯上之意；而「己」乃「中宮也，象萬物辟藏詘形也」；「中宮」即「戊」字，「象六甲五龍相拘絞」，而任何一個字與「中宮」有了關聯，則意味著一個「彌綸橐籥」的思想狀態，虛而不屈，無識無數，故曰「無覆」，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，故知其「中宮」本「非中」，說「中」實即離「中」，是曰「萬物辟藏詘形」，並以其「辟藏詘形」而使得思維「四通八達」，是為「五」意，更是「戊、己」為「天干」的第五支與第六支之因，以五本作乂，「以乂為正，河圖五數居中，洪範五為皇極，故其字象交五之狀，四通八達之意也」，故知「記」乃在一個「彌綸橐籥」的

「本體」裏，惟口啟羞，不能言說，卻於其「無所引」、「不能指」之際，聖人創意以指之，而人卻因其惟口啟羞，強說硬說，於是成就了一幅愆懟犯上的狀貌。

「記」字既解，「憶」又為何意？這說穿了就不稀奇了，因為「憶」一解構開來，也是「言」在作怪。何以故？「意」者，音心也，「察言而知意也，從心從音」，心者「中象心形，外兼心包絡也」，乃「肉團心」之形態，而「音」者，「從言含一」，但是以其「從言含一」而有「心意識」之「心」意，又因其「心」(非「肉團心」)飄忽，「不定為何物，故以一指之」，其「心」惚恍「有形而形不可象，故以一記其處」，合而觀之，「意」為「心」的「彌綸橐籥」，而「憶」只不過在這個「彌綸橐籥」的「意」旁，加了一個「忄」，為後來演變出來的字，意義不深，反倒「以一記其處」之「一」一旦形具，大事不妙，因為《老子》曰「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，那麼這個「含一」豈非「一」將生未生的狀態？是為「含」的涵意，如此說來這個「含一」難道就是「道」？似乎如此，但老子的「道」甚為籠統，一言以蔽之，正是「道可道，非常道」的「太易」而已矣。

「太易」屬「形而上」的精神創生，故曰「易無形畔」，「視之不見聽之不聞循之不得，故曰易也」，萬物相渾成而未相離也，辟藏詘形，是曰「氣形質具而未離，故曰渾淪」，中宮也彌綸也，橐籥也，無能所，故「動之微」不能觸起，是以「太易者，未見氣也」；不妙的是，一旦有「太易」之名，「一」即形具，「氣」乃現，故曰「太初者，氣之始也」；至此，「形而上」乃急轉為「形而下」，於是由形而質，天地萬物於焉形成，正是因為天地萬物之「形質」急劇成形，故曰「太始者，形之始也；太素者，質之始也」，於是「形而下」的「器世間」乃繽紛呈現，即「有太易，有太初，有太始，有太素」，可謂一「有」，「太易、太初、太始、太素」直奔而下，所以老子將之扭轉，曰「有物渾成，先天地生」，其「先天地生」的狀態即為「無」，故《老子》又曰「無，名天地之始；有，名萬物之母」。

「社會記憶」和「集體記憶」有甚麼區別？這個議題很弔詭，因為世人對「個體記憶」的了解束手無策，卻想從「集體記憶」的解構裏，窺知「個體記憶」的奧祕，於是就有了這個「集體記憶」或「社會記憶」的探索。現在容我以「文字與語言的記憶」來論述這個弔詭。

毋庸置疑，語言與文字是「記憶」的一個「內容」，因此「記憶」不異一種在「意識」裏展現「意識」的造作。職是，「記憶的展現」即為一種「意識的流動」，而且意識一旦流動起來，如流水潺潺，不止遷流自如，而且縱跨「過去、現在、未來」，使得「回憶、觀照、臆測」交互升起，卻又每每被念念變遷的牽扯而遮蔽了內心的本質。

這個念念遷流的記憶呈現是很幽渺的，而且充滿了困惑，因為在「線性時間」概念的愚弄下，「過去的回憶」、「當下的觀照」與「未來的臆測」都只能使得「記憶」失魂落魄；而更奧妙的是，文字既是人類記憶的一個內容，又是人類左右記憶的一個重要因子——這個困惑，將在未來世的兩岸交流裏衝擊億萬中國人，這個奧祕，譽滿臺灣的米蘭・昆德拉對中國未來「正體字、簡(異)化字」的融會做出了貢獻，因為他曾在《緩慢》一書中說：「緩慢的程度和記憶的濃淡成正比；速度的高低與遺忘的快慢成正比。」

麻煩的是，米蘭・昆德拉這兩種說法都很曖昧，由於我沒讀過原文，更由於米蘭・昆德拉聲名顯赫，所以我只能歸罪於艱澀的翻譯手筆無法準確地傳達原作者的意思；不論如何，我以為記憶無關濃淡，總得在開始回憶時呈現梯階式的回溯——下梯階的速度越遲緩，則「記憶」越濃稠不化，反之則越稀清不明；同樣地，當思緒必須重新回復到「記憶」剛現形的思緒狀態時，思維放下「記憶」的速度就有賴於鋸齒割離「記憶」的利鈍——鋸齒轉動得越快，則「遺忘」的速度越快，反之，則越慢了。這段「遺忘與記憶」的詮釋對瞭解米蘭・昆德拉這兩句名言的意涵與對破解「線性時間」的概念至關重要，因為任何人想在文字書寫與傳遞形式的「時間遷流」裏，將文字的「空間性存在」釐清出

來，都必須瞭解時間的獨立現起與「數、時、方」的直線遷流所交織成的關係，而一旦瞭解了這個，中國從「八卦」以降就已經建構起來的「時位」觀念必然現起。

當然由於「文字的邏輯本性」是一種「空間性存在」，不含時間因子，卻又必須在意識活動的「內在時間性」中才能形成，更由於意識活動本身也是一種「空間性存在」，所以人類對文字的記憶必須建築在人類對「外顯時空」的遺忘，以及重新喚醒「內在時空」的記憶。此時，米蘭・昆德拉的紓發終於有了正確的導引：「回憶(內在時空)不是對遺忘(外顯時空)的否定。回憶(內在時空)是遺忘(外顯時空)的一種形式。」或者更直截了當一點地說，「回憶(線性時間)，不是對遺忘(迴轉時空)的否定。回憶(線性時間)是遺忘(迴轉時空)的一種形式。」總結一下罷，用中文的「否定語法」來詮釋西方這個「肯定敘述」，即是「意識非意識是意識」。

這裏所無法說清楚的正是文字承載意識的侷限，更因文字本具的「線性時空」意涵使其所推衍出來的「意識時空」充滿了混淆的根源；這個「存在與意義」或「空間與時間」的矛盾之所以存在，乃因人類回溯到「數、時、方」呈現圓圈狀態時，梯階與鋸齒在連接處相結合，那種多次元記憶面貌超乎人類的平面思維所能揣測之故。

「記憶」的確是多次元的，因此「過去的事跡」將在「未來的時空」裏重複，「未來的經驗」卻在「過去的時空」裏發生過；於是在人類循序漸進、線性推衍的個體場景裏，「記憶」總是閃爍著光芒，任意撥開沉澱於時空裏的水霧，又在灰濛濛的反射光裏，亟力剝除一層層的雜念以及呈現一個超越時空、多次元的透明世界，企圖清除蔽障，而開展平靜自在的內心以消弭時空的糾纏。

此時只能「遺忘」，不止要遺忘「過去的經驗、未來的記憶」，更要遺忘「既定的成規、未來的或然」，於是原本不具「時間」意義的「當下」在遺忘「過去與未來」裏只能現起，並且在「過去與未來」對我們的心思都不起作用而呈現端凝的情況下，清楚地察照自己被分心的根源，而重新集中注意力於自己的覺知與經驗，苟若能夠做到的話，即臻「修行人」的開悟狀態。

此時「當下」只能覺照到一個非常微細而清淨的內心，而不會落入記憶的陷阱，而「心意識」才能在主客已然破除的襯映下真正浮現——這麼一個不受時間與空間蠱惑的記憶場域，即是唯識學中獨立於「心緣心所」與跳脫「有為無為」的一種三昧地定境，如如不動，即禪宗所謂言語道盡、不立文字的「開悟狀態」，也是西方聖者在二分法的限制下籠統地稱之為 Epiphany 的「靈知狀態」。

「心意識」是一種無礙現象，是非物質的，但也只有在話語轉折的地方，或在一個很細微層次的「念頭中斷處」，心的本體淨光才會出現，因「斷無空白不能斷」故，但由於這個中斷時刻快如閃電，所以淨光的出現也就於剎那間繽紛變遷，一如水晶球的光芒於剎那間閃爍。其實水晶大多時候都呈現水霧狀，只有當內心已然排除自私的妄見，水晶才能除去表面的色彩而顯露純潔無瑕的澄澈，以光明本性遍照內心。這裏隱涵著「一顯皆顯、因果同時」的關係。

張錫模教授的〈記憶場域的出擊〉是一篇非常有趣的短文，其所引述十九世紀的法國學者魯南藉著「民族主義與集體記憶的關聯性」所推衍出來的「記憶與失憶(遺忘)的辯證共存問題」可能即是米蘭・昆德拉的紓發原始依據；或者換個角度來說，因為魯南的時代久遠，所以米蘭・昆德拉的紓發緣起於弗洛伊德的「遮蔽記憶」理論，也不是那麼地不可能。

不論原始出處為何，張教授所歸納出來的「記憶的背後隱含著排除其他的大量訊息……其實是一場關於記憶場域占有權的競賽」不過只是詮釋了「集體記憶會遮蔽更深層但較模糊的其他記憶」的一個「集體記憶的現象」，而無能探索「個體記憶的現象」，更無法闡述「個體記憶的本質與存在」——這個失誤不免遺憾，因為「個體記憶的本質與存在」才是瞭解「記憶與失憶（遺忘）的辯證共存問題」的關鍵所在。當世人面對這麼一個社會學家、心理學家、哲學家、思想家，甚至宗教家都無能詮釋「個體記憶的本質與存在」的狀態下，人類「個體記憶」的形成與演變就始終都是個謎，於是科學家旁敲側擊，在「能詮」的一端發現了「人腦之中有四種腦波左右著人類的記憶」，卻在「所詮」的另一端發現了「人類記憶的五大種類——依頭字語簡稱為ＷＩＲＥＳ模型」。

想來「能詮」瞭解不易，所以這個左右人類記憶的腦波解釋起來就有所困難；但「所詮」容易掌握，於是這麼一個「人類記憶模型」似乎真的就將人類的記憶定了形：

一、極短記憶：支配人類的工作、坐息種種功能，類似電腦裏的 CACHE 傳遞即時工作記憶；

二、長久記憶：隱而不顯的無意識記憶；

三、遙遠記憶：隨著時間經過而逐漸退化；

四、插曲式記憶：記錄個人的特殊經歷；

五、語意記憶：文字符號及其代表之意義。

根據張錫模教授的說法，這「五大記憶種類」與「四種腦波」的結合，即是二十一世紀的今日方興未艾的「人腦工學」的理論依據。

大哉科學。人類在面對「個體記憶的本質與存在」仍舊懵懵懂懂之際，卻能夠從「集體記憶的現象」引申到「個體記憶的現象」，然後從「個體記憶的現象」其中的「能詮」與「所詮」發展出來「人腦工學」，當真是波瀾壯闊；更加難能可貴的是，在人類這場個體記憶的形成與演變的探索裏，個體記憶場域的「現象」經過了「能詮」與「所詮」的抽絲剝繭以後，其空間性本質呼之欲出，而且隱隱然提供了中國人一個融會「正體、簡(異)化文」的契機。

我想假以時日，人類這個「記憶的形式與載體」必將無所遁形，屆時人類發展必臻另一高峰。但是「記憶」的探索就像任何一項人類的發展一般，總是利弊相隨，於是就在「記憶理論」仍舊無法突破之際，政客與商人對人類記憶的困惑卻廣加利用，夜以繼日地在文字上或影像上加深人類對記憶的困惑——此之所以廣告或宣傳能夠不停地以影像與感性文字達到促銷目的或政治宣導最有利的理論根據，也是影視媒體在後現代的「多媒體功能」裏佔有絕對優勢的原因，更是以溝通為目的之文字敘述在「網際網路」的文字泛濫裏，不得不低俗短小起來的原因。這樣的人文發展到底是福是禍，目前還沒有一個定論。但從文字敘述的負面發展來看，只能說是人類作繭自縛罷。

這個「記憶」的困惑或許能夠「創造永久記憶的效果」，但絕非人類之福。我想米蘭・昆德拉在這裏比魯南與弗洛伊德悲觀了許多，所以他對「記憶」發出的既優美又弔詭的紓發就令人「獨悵然而淚下」；或許我過於敏感了，但是每當我面對大陸的「改革開放」，我就不自禁地想起中土這半個世紀以來對「社會主義」理想的堅持，以及左右意識的懸盪對社會所產生的翻天覆地的變革。

這時我總抑制不了哀傷，於是我就將昆德拉的紓發引申過來，權充療傷的藥方了：「回憶(改革開放)不是對遺忘(社會主義)的否定。回憶(改革開放)是遺忘(社會主義)的一種形式。」當然這個引申仍然弔詭，所以我就再回溯至魯南與弗洛伊德的推論，以「記憶的總體，僅是無法精準確認的時代感覺」來註解昆德拉的紓發；這時「記憶場域」終於有可能替人類文明的變遷與發展做下終極說明：「回憶(宗教大花園)不是對遺忘(無神論)的否定。回憶(宗教大花園)是遺忘(無神論)的一種形式。」只不過左說右說仍舊混淆，其實以純粹中文敘述，一目瞭然，即是「宗教非宗教是宗教」而已矣，這是西方拼音體系的「對象語言」所不能描述的意境。

中文敘述的「否定語法」的奧妙即在此。說到這裏，一切的論說或紓發似乎愈發證實了「遺忘與記憶」在初始訊息載體的「記憶場域」裏原本只是一種意識的運作；在這麼一個「記憶場域」裏去蒐尋「記憶」或遺忘「記憶」，就牽涉到一個在意識主體裏強分客體的「現象」，以方便「能詮」與「所詮」的運作；此時，「心緣心所」所形成的各種抽象概念已然牢不可破，於是記憶這些抽象概念就形成一個巨大無比的意識空間，而「記憶的展現」則只能為一種「意識的流動」。

問曰：你好，請問有沒有關於「集體記憶」的書籍可以推薦給我呢？

答曰：毛遂自薦。請到我的簡介或上我的網站 binmaulin.com，下載《遺忘與記憶》，《象學無象》第三輯。

《史記》何時成書？成書後有無修改？這些「歷史性」論說很詭譎，似乎說明《史記》為歷代的「集體創作」，但卻不能指正「歷史」原本就是一個「生命概念」，緣「事」而生。

「事」的難以瞭解不言可喻，所以歷史上史學家雖然多如過江之鯽，但掌握箇中三昧者，唯司馬遷一人而已矣，故後人稱《史記》為「史家之絕唱，無韻之離騷」；不過這樣的美譽乃就「歷史敘述」而言，並不能點描出司馬遷「藉《史記》注解《易傳》」之企圖，更不能瞭解「由史入事」的「史記結構」有扭轉孔子以《春秋》的「微言大義」破事入史之用心，進而凸顯《左傳》、《國語》甚至《戰國策》與《春秋》抗衡的歷史意義。

司馬遷此舉，當然有政治企圖，以董仲舒挾漢武帝之力「罷黜百家，獨尊儒術」故，以其慘遭不人道的「宮刑」故；政治亦「事」，歷史上不斷流轉，其事跡多無甚意義，但是其背後之因緣以及「史事」轉輒之「幾」則奧妙無比；史書浩瀚，能在「幾」之轉輒處往「事」之因緣始末探索者，少之又少，故能探「史」之「動之微」，以「事」之「幾動」探中國哲學「究天人之際，通古今之變」的精髓者，實屬鳳毛鱗爪，仍舊以司馬遷為第一人，也是唯一之一人。

這裏的玄機即在「文學性」之史筆，以及《史記》「由史入事」的結構，在「本紀、表、書、世家、列傳」裏將「事」之「幾」凸顯出來，所以與其觀歷史諸多「史事」，不如觀「史事」背後之「幾」，因史筆往「事」之外在呈現描述，則只能為「史事」，往「幾」探索，不止可矯正漢代以降的歷史敘述，更可重獲原始儒學承襲自《尚書》、《易經》的「創造性」。

這個歷史關鍵性發展，應該始自司馬遷與董仲舒之間的抗爭，從此「原始儒學」在歷史上逐漸變質，孔孟學說逐代為儒家子弟所詮釋，但連結《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。

這才是《史記》對「歷史」的貢獻。再來必須說說為何司馬遷藉《史記》的「文學性」史筆來進行「正《易傳》」的歷史任務。首先，「事件」一旦發生，即為「歷史」。這不應該有所爭議。問題是，「事件」過後，好事者論及「事件」，身「歷」其境者已然在「事件」的交互轇轕裏混淆事實，沒有身歷其境者則更只能在「事件」過後對「事件」加以揣測，正是「歷史學家大凡不知歷史」說法的由來。

一旦「歷史」定讞，後人尋其歷史遺跡，而後根據歷史學家的描繪，嘗試在歷史的「時間性」裏評斷「事件」的發生對地區發展的重要影響，再根據一連串「事件的地域性」對後世的影響來製定政策議題，其本身充滿了政治動機，不論這些是文學事件或文藝事件或美術事件甚至宗教事件，都難掩其背後的政治運作；如果這個評斷的製定還是一個集體作業，那麼其「理性行為根本就無法支撐其行為理性的目的」，自然只能在政治理性裏才能尋找到其行為理性的依據。

「文學」在這種政治運作裏充滿了無奈，更鮮有在「文學事件」裏探索「歷史」的真實性者，就算有那麼幾段極其稀有的歷史論述，幾乎也都屬於史學理論的運用，鮮有進入史學理論研究本身的領域，遑論要探索史學理論本身的拓展而進入理論哲學的領域了。

其實，任何一個學術探討，由於時代與環境的變遷，不止人羣的關係、組織與行為模式，環環相扣、交互影響，而且幾乎與政治脈動息息相關；而當一切都隨著政治的混亂現象起舞時，「文學」嘗試從中間走出來，展演一個人如何在特定的社會與政治氛圍下表現、紓發其情緒；「歷史」則無力糾纏當代的人羣，只想交代這麼一個特定社會的人羣行為的來龍去脈，而「哲學」卻更隱藏，只能走到這羣人的行為與情緒背後，將其價值觀念挖掘出來。這一點是所有「以文學創作來記錄歷史軌跡」的作家，在「寫實刻劃、人道關懷」之餘，必須掌握的地方，否則無法進行「文學思考」。

職是，以「文學事件」強自在「歷史」裏解釋「文學」，甚至「文學史」，其動機在「哲學」裏根本就講不通，以「事件」因敘述者敘述的不同而只能不同故，所以其「歷史敘述」本身就是「文學事件」，是以只能當作一個「文學」作品來理解。這是司馬遷造《史記》，以文學手法來描述「歷史」的哲學意義，並一直回溯至孔子的「易學」，故歷史有司馬遷為了駁斥董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」、而以《史記》來「正《易傳》」的評斷。

司馬遷可說就是這麼一位以「史」質疑「史」的歷史人物，更以其著作直溯「史」之為「史」的哲學意義，藉以闡述「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；更因「歷」在「史」之前，「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。

更有甚者，「治史」的動機太顯，使命感太強，其所治之史必敗，尤其當「文學」無法定義，卻強自定義「文學史」，則只能是「政治事件」；倘若其「治史者」只是文學人士，而不具備「歷史修養」，則「以文為史」的結果，史必因文而毀。這絕非《史記》以文學方式呈現「歷史」的意義。

最為不堪的是倘若這麼一位文學人士以「座談」為引，召集一羣文學人士集體造史，更以民主投票來決定「歷史事件」，則一脈相傳的「史學」毀矣，不止魚目混珠，更因其執意「造史為歷」的心態已到了一個不顧一切的猖狂，司馬遷「究天人之際，通古今之變」的治學胸蘊乃成絕響。

其來有自罷。漢武帝以政治壓抑學術，自有董仲舒之流者諂媚阿諛；司馬遷「原始察終，見盛觀衰」來尋求歷史發展變化規律，猶若將一個「以手執筆為尹」置於口上，「君」字乃自凸顯，恰巧成就一幅宣示效忠漢武帝的「政治事件」圖影，以述說「歷史」的詭譎，連「治史者」都因僅能「飾中、奉中」而不能不在造史時偏離「歷史」，那麼政客明目張膽，以其「政治事件」來「寫歷史」是怎麼回事？這說穿了就不稀奇了，因為這正是「一切為政治服務」的肇始，更是順應了漢武帝駕馭

「尹官」以造史的陰謀，充分暴露政客以「政治事件」寫歷史，大多不知史，甚至汙蔑歷史，更因其計謀百出，乃至盡喪「品德」。

這是「以術治國」的弊病，歷史上屢見不鮮。循此思維，政客運用行政資源，將文化藝術媒體均羅織於政治掌控之中，也就不是甚麼了不得的大事了；但可怕的是，一旦使命感太強，強到「非己莫屬」，則一切手段都使得出來，表面上民主，實質上「霸王道雜之」，置民主於機制，玩弄民意，充分暴露政客之所以為政客的鄙俗，恰恰掉入司馬遷替漢武帝做下的歷史定位——「漢承秦弊」（表面上尊崇民主，實質上承襲「勝者王、敗者寇」的獨裁思想）。

這個「由『史』入『事』知『易』」的訴求，正是司馬遷以「文學手法」寫《史記》的用心良苦，也是搭建一條由「歷史」直通「哲學」唯一可行的方法。

如何看待微信最近火紅起來的「ＸＸ日記」？洛杉磯抗疫期間，加州頒布居家隔離政令，於是加州大學全面轉為網絡教學。我因為用英文為女兒解釋她新近選修的中文課本裏的「血饅頭」一詞，弄得捉襟見肘，於是詢問授課教授為何方神聖，然後才發現他就是最近鬧得沸沸揚揚的「ＸＸ日記」的英文譯者，Michael Berry。這當真有趣。僅從這位老兄挑選的教材，從「血饅頭」到「三毛流浪」就可知他的個性，所以對他自告奮勇，打電話給作者，請譯「ＸＸ日記」，也就見怪不怪了。

姑且不論「ＸＸ日記」所引起的騷動與市場效應，其選材，對作者與譯者來說，就是一個「血饅頭」的現代詮釋。「ＸＸ日記」原本無關「日記」，僅為一種「敘述策略」，所以由「日記」人物引申至具有「普世性」的羣體代表，則是將「個人的特殊經驗」提升為適用於全體經驗的普遍觀念，於是「實在的單數」就被擴張為「規範的複數」，甚至「朦朧的複數」，因此這個「朦朧的複數」就可代表全國抗疫情況的一個「無需求證的紀錄，輾轉飄零」，更令「單數之幾」被觸動，然後自衍自

生，逐步引申至「複數之象」，於是就成就了「社會思想」；只不過，這麼一來，在「二象之爻」之運作下，「日記」因徜徉於「能所」難分的「渾淪」氛圍「由幾入象」，更因「入」難為象，而有了「惚兮恍兮，其中有象」的感覺，其因乃「朦朧的複數」擴張到極致就是「象」，更是「惟恍惟惚」的「象」，但是以一個「惟恍惟惚」的「象」為對象，為「書寫」的砥礪，卻是「書寫的使命感」；弔詭的是，「書寫」一旦有了「使命感」，對象即定，「朦朧的複數」其實並不存在，反倒令一個「潛藏的規範的複數」鞭策「書寫的可能」，卻因其不能「知幾」而悖逆了程伊川的「道必充於己，而後施以及人」的驅動，「能所」混淆是也。

選材很重要，因為「選甚麼來寫」是個「哲學議題」。以「日記」為敘述策略，亦無可厚非，但因見聞者本有的根機與人心在認識世界的主體性，其關鍵都在「幾」而不在「象」，所以論述者要很小心，否則就讓自己藉著文字的構成意義去啃舐「血饅頭」了。至於Michael Berry會去選這樣的題材來翻譯，而且還向他的學生說他因此遭到了death threat，我想就牽涉到政治的考量了。

《論語》、《道德經》、《易經》、《詩經》等古著是否已被過度解讀？我想藉此篇幅來探索《詩經》的原始體裁究竟是為「一人一時一事」而寫的「書信」還是後人為解釋一個時代的思想脈動而蒐集的「社會思想」。

「書信」顧名思義，必需投遞，所以「讀信者」不再是一個語言文字的排比鋪陳所建構出來的一個閱聽位置，而是文本之外一個活生生的人，庶幾乎可說，在「寫信」的時候，這麼一個「讀信者」的對象面目鮮明；另者，「寫信」一定有「目的」或「動機」，「渾淪氣象」已泯，這其實不是《詩經》時代的社會思想，因為《詩經》時代，思想渾淪、五倫未立，所以用現在的「五倫概念」來看《詩經》時代的思想，都是「後設」，不能以之論《詩經》時代的思想。

苟若說這是一種「敘述策略」，所以由「書信」人物引申至具有「普世性」的羣體代表，則是將「個人的特殊經驗」提升為適用於全體經驗的普遍觀念，於是「實在的單數」就被擴張為「規範的複數」，甚至「朦朧的複數」，因此這個「朦朧的複數」就可代表《詩經》時代一個「無需投遞的情書，輾轉飄零」，更令「單數之幾」被觸動，然後自衍自生，逐步引申至「複數之象」，於是就成就了「社會思想」。

只不過，這麼一來，在「二象之爻」之運作之下，「書寫」因徜徉於「能所」難分的「渾淪」氛圍，「由幾入象」，更因「入」難為象，而有了「惚兮恍兮，其中有象」的感覺，其因乃「朦朧的複數」擴張到極致就是「象」，更是「惟恍惟惚」的「象」，是以一個「惟恍惟惚」的「象」為對象為「書寫」的砥礪，卻是「書寫的使命感」；弔詭的是，「書寫」一旦有了「使命感」，對象即定，「朦朧的複數」其實並不存在，反倒令一個「潛藏的規範的複數」鞭策「書寫的可能」，卻因其不能「知幾」而悖逆了程伊川的「道必充於己，而後施以及人」的驅動，「能所」混淆是也。

「由幾入象」是矯正這個「失幾」現象的唯一法門，因惟恍惟惚的「象」本身不能言說，更因見聞者本有的根機與人心在認識世界的主體性，其關鍵都在「幾」而不在「象」；論述者不就語意，卻就文字的構成意義去了解文字本具的否定內質，則謂之「象學」，乃一個「由幾入象」的學說，但並不意味著有一個「象學」等在那裏被創生，而是因為「象學」一直都在那裏，一直都以一種終成的狀態存在著，「象學」只不過規範出來一個理論系統，給思想啟蒙提供一個理論根據，更將一個人人心中想說而又說不出來的理論，整體呈現出來而已。

這兩者之間有個概念，稱為「幾者動之微」；幾之為幾者「微也殆也，從幺，微也，從戍，守也，微而兵守者，危也」，幺者，「音幽，微也，從二幺」，幺者「小也，象子初成之形」，與「包、胞」絲縷牽連，為「人類之純形」不得再解構，正是一幅微小到幾乎殆盡、未成形的面貌也。戍者「從人荷戈」，戍守戍衛戍邊也，而戍邊守微，是為「幾」也；其「戍守」之「守」固然是「守

官，從宀，治事處，從寸，法度也」，但「戍守」因「微而兵守」，故有「危」之意，枕戈待旦也；戍邊無事，動勢未至，故戍衛守之，為靜態，以靜待動，雖知動之將起，卻不為所動；既動，戍衛棄守為防或轉守為攻，必有尋有伺。

「尋、伺」為「不定心所」，這是「心氣合一」之間的微妙運作，蓋因心動氣動，思維已自往「萬物流出說」奔流，「善不善」已為「不善」；守氣守心，堪可往上探索「創造性思想」的「進化說」或「創造說」；「形而上」與「形而下」之分，盡在此「幾」字也，故曰「知幾其神乎」也。

「幾」有「危」意，甚為奧妙，曰「幾殆」或曰「殆毹」，然後才有「幾乎幾希幾許幾何幾及幾微、知幾庶幾」等詞的造作，其源頭不外一個「危」字；危者「自卩止之」，守者「法度守之」，怨者「轉臥有節」，皆「節度」，與「法度、寸度、節律、戒律」等義，更與「持」息息相關，直奔中國以「詩」為《詩經》之名的哲學思想，其因即這些字原本緣自同一個源頭，故論「詩」，則必須論「節律」與「法度」、「節度」，方可重新深植中國的哲學思想。

我之所以觸動這個想法不外還原「詩」的本象而已矣。嘗言「詩，言志也」，以詩從言從寺，而寺從寸，寸者心也，故有此說，更以《左傳》之「言以足志」強調「詩」之不得不為，卻不料張冠李戴，「寸心」固然成理，「寸」卻又為「法度」，故持此論者，其實僅為「治」詩，是曰「詩之」，卻為「討」不為「詩」，以討者「治也，寸，法度也」，乃「詩與詩之」混淆之根源。

「寺」與「志」之混淆，全在一個「之」與「士」之亂，以詩從言從寺，而寺之為寺者，「從寸，之聲」，之者「出也，從屮從一，一，地也」，有一個由下往上屮出之勢，是為「寸」之法度本具往上提升精神之意，故知「詩」本身即具有一種遵守法度、以言語往上提升精神的意思，屬於「進化說」或「創造說」的範疇。

以之觀「新詩、現代詩」的不講究法度，只「言志」，其實已經悖逆「詩」之所以為「詩」，僅能稱為「誌」，故從字的本象來看，「節律」成為新舊詩體之爭其實完全沒有必要，因「詩」本就

必須「節度」，故知只要將「詩」改名為「誌」，就足以平息紛爭，否則強自在本具法度的「詩」裏破除法度，精神只能往下墮落，屬於「萬物流出說」的範疇；坊間諸多名為「詩」實為「誌」的新詩對後現代社會的語言泛濫，必須擔負部分推波助瀾的罪名，以其「志」本具「推合」之意，蓋因志者從士從心，士「推一合十為士」，從字象來看，是一個必然的文字演變。

中國之「士」(知識份子)甚為獨特，可說從孔子將「知識的權力」由皇家貴族轉到普羅民間就形成一個非常突出的知識階層，不止承擔了中國哲學思想的傳衍任務，更在「下筆千言，倚馬可待」的筆力萬鈞裏，替中國的文學與歷史敘述奠定了極為瑰麗的藝術成果；其所賴以完成使命者，將知識「推一合十」而已矣，故名「士」，是中國政治推動的主要角色，是曰「堂廟之士」。另一個「知識的力量」就在「寺」，但已從知識的「推一合十」中出，否則不能轉知識的「萬物流出說」為思想與精神的「進化說」或「創造說」；其「中出」的關鍵處就在「寺」，正是「堂廟之士」多在「寺」中尋求精神慰藉的原因；要注意的是「堂廟」與「寺廟」在孔子與老子會見之前的周朝，原本不分家，以「廟堂」以「德」治國，而「德」之「悳(直心)」本為「寺廟」之本，故造「等」字，以「竹寺」者，「齊簡也，從寺，官寺之等平也」。

「堂廟」與「寺廟」的分家應始自春秋戰國，但因孔子的精神層面極高，故雖周遊列國，尋求政治理念的實踐，也深具一種將五濁惡世往上提升的理想；從秦始皇以後，「堂廟」與「寺廟」開始分道揚鑣，漸行漸遠，「堂廟之士」所標榜的救世濟民之心志，反為了順應旨意，不得不遊弋於制式之間，於是其引用的「聖人之學」，逐漸變成「萬物流出說」的知識，四處尋覓歸處，乃變相詮釋，久而久之，往上中出的「法度」或「寸度」、「忖度」只得旁墮，「寺」字乃泯，「封」字乃造，而後在「封」字的作祟下，「堂廟之士」逐代將朝政演變為「封建」，「道德」乃一去不復返了。

「封」者，王筠解構為「從之從土從寸」，「寸度」旁倚，土上中出，但是問題是「之」本即「從土中出」，故知「封」字無它，乃為「從重土中出」；「重土」為「圭」，為「瑞玉」，其出為

「屮土」，為古文之「封」字，籀文將之改寫為「丰土，從土丰聲」，爻象大變；奧妙的是，「丰」者「中土下達」也，而「生」之篆文為「屮土」，故「丰從生而達於下」，本有一個將「生」之「從屮從土」往下札根「以見其盛」之意，於是乃有「艸盛丰丰」之說；可惜的是，這個「古文作屮土，籀文作丰土」的驅動，將「瑞玉中出」之「上行之勢」轉化為「達於下」的「下行之勢」，於是精神探索的「提升」乃被扭轉為知識實踐的「落實」，正是老子與孔子不得不分道揚鑣之因，也是孔子讚歎老子「其猶龍邪」之因。

精神探索屬私己領域，不受眾緣左右，故為「從重土中自生」，無「法度」之意，但一旦轉變為知識實踐，則必與眾緣發生互衍互生的作用，更因知識招搖的「艸盛丰丰」而盡失「往下札根」的自勉，於是「法度」的需求乃生。

「法度」多半與眾緣有關，故「法度」旁倚乃逐漸演變為「封」字。這就是為何「封爵封疆」的飽學之士，在追求功名的過程中盡失精神修養的原因，乃至為帝王加以利用，遂成中國之「封建」政治體系。探究其因，不外「法度」旁墮，變成陞遷、逢迎的工具，知識不止無法「生而達於下」，精神更無法「從重土中自生」，「動而愈出」，是曰「萬物流出說」。

從這個「動而愈出」的環節脫拔而出就是「寺」字，以「寺」從「法度中出」故，是以「寺廟之士」多不屑與「堂廟之士」為伍，於是才能轉變知識的「萬物流出說」為思想與精神的「進化說」或「創造說」；其轉變多從一切政治、社會的法度，甚至人間的理則、文字的規範中出，故能掙脫其賴以思想的知識，反成一個由下往上中出、提升精神之勢，是以中國的「詩」多半與「寺廟」有關，甚至在「寺廟」中完詩，絕非偶然，以文字往上提升精神而已矣。寺中無歲月，故潛修於寺廟之士多悠遊於「時間」外，也不說「當下」，無「時」、無「恃」、無「持」、無「侍」，中出一切「眾緣所感」，故能中出「時間」，以諸多倚「寺」所造之字從「法度中出」而自行造作，與「士」之「中出一切人為理則」無關，故能中出一切糾纏，是為「禪」。

順便一提，後現代思潮甚為流行乃至動輒上口的「當下」，實為「瞬間」，與「時間」無關，乃一個主觀的目眴現象，曰「旬」，本為古瞬字，「目搖也」，不為「時間法度」，故知禪宗的「頓悟」破了時空，其實也與「時空」無關，乃一個主觀上的覺醒，因不受時間羈絆，故與「時間」有了絲縷牽連，但非因「瞬間」之「頓悟」故，乃因「頓悟」而沒有了「瞬間」故，乃一甚為有趣的「二象之爻」；至於西方的聖奧古斯丁以「現在」的不能言說，「當下」的即言即逝，將「時間」解釋為「一段小得不能再小、短到不能再分割的瞬間」，則仍將「時間」當作一個「對境」來看待，故無法「中出時間法度」而脫離「萬物流出說」的「理性」思維。

「法度」甚妙，「以法度之」是也；更妙的是，「度」者「廣廿又」也，「法制也，從又，庶省聲」，又「庶」者「廣廿灬」也，「從廣從芟，芟古光字」，但其「芟」實為「灸」字，從火在人上，故「法度」、「寸度」乃至「六度」，都為人之本身所發之光而中出，「欲有所庶及」而顯印，非因「法度」而有「波羅蜜」，乃人性自生，非法性它生，是為「菩提」，「在菩提之光照耀之下，世界是一個整體，而且是一個統一的整體」，故知在六朝期間的道生法師提出「人人皆有佛性」之前，早就存在於文字的本義本質本象裏，並非因「佛學」輸入而產生這個觀念。

這應該足以解釋為何道生法師「在西晉末年、東晉初年……典籍還不多的時候……(就能以)他的頓悟禪法為唐代禪宗導其先河」，並瞭解為何道生的生命理想能夠「影響儒家，不再排斥釋老……融會起來，變成中國文化裏面一體不可分割的成份」而成就了一個迥異於「印度原始佛學」的「中國大乘佛學」，這個轉機的肇始正是道生法師的「佛性論」。

何以故？雖然老莊語言的敘述挹注了佛經翻譯的生命力，卻因中文文字提供了這個哲學融會的基石。再回頭以「寺」觀之。「寺」的「中出法度」不假它力，本具「以戒為師」之意，是為「無戒之戒」，故知一入「寺」，即無「時」無「恃」無「持」無「侍」，中出一切「眾緣所感」，何需在寺中言「戒」呢？戒者，「從廾持戈」，甚為被動，不若「寺」之主動，以其從「法度中出」，是為

真正的「戒」，而非「戒之」，故「無戒之戒」可釐清「戒與戒之」的混淆。以之觀行之有年的「以戒為師」之梵文翻譯，可能有重新商榷的必要，蓋因「從法度中出」，才是真正的「持戒波羅蜜」，是「自持」非「它持」，因「不持而持」乃「真正的修持」。

「持」本從「寺」，原本亦具備「從法度中出」的修持之意，但是以之「從廾持戈」，乃轉為「它持」，而且還是「眾人共持」，故以「般若波羅蜜」來觀照梵文「尸羅」之意，可能在「自持」不在「它戒」，更可能不是中土寺廟求其方便的「持戒」詮釋，而失去活潑的佛學生機。

從這裏觀察窺基對「持」之註解，就知「持者，任持，不失自性」的說法，相當討巧，既不能說不對，也不能說有甚深的涵義，蓋因「任」之古字作「壬」，「荷儋形也，橫觀之即得」，其橫觀之貌即「象人裹妊之形」；又「壬」涵「任」之意，「小徐作人士」，將「人」置於「士」上，「善也，從人士，士，事也」，其事，「象形出地挺生也」，這麼一來，又與「生」扯上了關係，故知「任持」者「自持」、「善持」也，所以當然也就「不失自性」了。

這樣的解說雖然說了等於沒說，尚無大礙，但是接下去的解釋就大有問題了，因為窺基又說，「法者，軌持義」，即將原本「任持，不失自性」的行為「儀軌化」、「戒條化」，以作為「行止」的所依，是謂「軌模、軌轍、軌則、軌範」，以之持，即為「軌持」，曰「法」，明顯地在告誡行人「效法」，故下面的解釋，「軌者，軌解，可生物議」，就言之成理了。

這裏的詭譎是「軌」之強調，但「軌」從車從九，而「車」與「壬」同，「橫觀之即得」，故曰「方者輿，長者軸，夾輿者輪，自後觀之，則見兩輪如繩直也」，為「器械之純形」，不得再解構；「九」無它，「象其屈曲究盡之形」，故「車與九」合而為軌，不外說明「屈曲究盡」之軌跡，雖綿延屈曲，但不脫離「車左右兩輪間的距離」。

那麼何謂「軌解」？「解」從「刀牛角」，與「觸」同，原本不是很高級的字，但因「上象其尖，下象其體，中象其理」的「角」，被刀子逐一解體後，「理」乃顯，而有了較深的涵義，是曰

「解體、解析、解剖、解構」，然後「見解、了解」等詞才被造作出來，以「見其解」、「了其解」來描繪隱藏在「體」裏面的「理」被解析出來而已矣。

其「理」無它，「紋」也，「文」也，故有「紋理」一詞；其「紋之彰顯」者，「紋彰」也，「文章」也。這也就是陳綬祥教授對史前「遮蔽的文明」的解說：「文明、文采、文化」或「文志、文章、文史」，均始自「文」；而「『文』在中華文明中，從產生開始就是指的一種由抽象出來的可感覺符號構成的視覺對象……那龜甲獸骨中燒齒鑽摔的裂痕刻劃是『文』，那典籍圖策中的書、畫、卦、形還是『文』」；其「裂痕」者，是「文」是「紋」是「刻」是「爻」，蓋因「爻」乃「交也，象易六爻頭交也」，而「文」乃「錯畫也，象交文」也，故「解」者，解其體，以顯其理，彰其紋，知其爻，以定吉凶也。

莊子的〈庖丁解牛〉何其有異？不過取「解」之一字，以「牛」為意象，逐一解體，將「角」之「中象其理」給彰顯出來而已；其所彰顯之「交文」或「錯畫」，乃伏羲畫八卦，「觀鳥獸之文」的「文」，說穿了，即「脈絡」也，「軌解」也，故《繫辭・下傳》第二章有曰，「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，於是始作易八卦」，就把「天象」之日月星辰運作與「地法」之「鳥獸之文與地之宜」歸納於一處了，故《易傳》才說，「法象莫大乎天地」。洵有以也。

以此為據，知老子歸納《易經》、孔子演繹《易經》，卻又為何說老子與孔子均不談《易經》呢？有教方家。

《詩經》：「陟彼高崗，我馬玄黃。」「玄黃」指馬病的樣子。這與「天地玄黃」的「玄黃」有甚麼關係，「玄黃」的詞義演變是怎樣的？此「玄黃」非彼「玄黃」，「龍」亦非「野豬」。

「龍戰於野，其血玄黃」首見《易・坤・上六》，千古傳誦，眾說紛紜，即因「龍」不可說，非可知，非所識，不可見，為勝義諦，故以「譬喻」說龍，明彼體性，為中國的原始哲學思想。

「龍戰於野」之「龍」，其形象在歷史上千變萬化，所代表的是歷朝歷代的社會變遷，而不是「龍」本身的歷史事件，苟若以「龍」入史，則只能以「龍」做為人與自然的關係代表，歷史的論述乃變為「自然目的論」，縱使依據考古資料推衍出來一部「龍史」，仍為一個將「龍」定位於「物質文明」所做的歷史推衍，卻與生命無涉，故仍舊為「現量、比量」的「萬物流出說」，與「龍」的「德博文明」所欲闡述的「道德目的論」（「聖言量」）相互悖逆，反而不能在「超自然」的基礎上探索「龍」所賦予的宗教意義與精神生命（「譬喻量」），其述自敗。

「歷史」的不可依，是為其義，尤其「史前史」更是如此，故知「以史為憑」在此不能引為佐證。事實上，《詩經》分「風雅頌」，最容易引起混淆的就是最後出現的「十五國風」，以其所蒐集的民間歌謠，描寫細緻、文字典雅，而最難理解的反倒是最先出現的「周商魯」三頌，以其為天子祭祀之文辭，深具「宗教思想」，居中的「大小雅」為貴族饗宴之歌辭，甚至有聲無辭，故難易參半，端賴思想之流向轉入「宗教」或驅使「社會思想」。

《詩經》的年代為周初(西元前一一二二年)至春秋中葉(西元前五七〇年)，計約五百年，社會思想變遷極大，「詩」之內容也隨之而變，甚至不以「詩」為其名，而只是「社會思想」的流動記錄，所以從成康時代的「宗教詩」至厲平時代的「敘事詩」或「社會詩」、乃至宮廷的「晏饗詩」與民間的「抒情詩」，所展現的就是一個「萬物流出」的思想演變，雖隱涵了歷史觀念，但絕非「一人一時一事」之作，是謂「史前史」，而有「一人一時一事」的想法則是一個演練「事、易、物」、並「以物論事」的具體文字顯現，「思想」亂矣。《詩經》是中國文獻的「四言詩」代表，但為「形象文字」，劉向以後，「形象文字」已不復見，所以用現在的「邏輯文字」去揣測「形象文字」，則謂之「後設敘述」，這在最後出現的「社會詩」與「抒情詩」裏尤其混淆，以其詮釋空間極大。

要窺探《詩經》的年代與其社會思想之演變，不宜由「歷史」入手，宜恢復「四言詩」之抒情語調，遍迎歷史賓客，破歌謠之音韻、人文辭之圖符；「人文字」以後，卻不宜以一字之謬解，阻人慧命，如此可由「周平王而幽王而厲王而昭穆」、最後進入「成康」的「宗教詩」領域，是謂「向上一路，千聖不傳」，《詩經》乃有還原為「宗教思想」的可能，是為中土的「道德思想」。

民初立憲因「道德思想」破滅，中土卻在帝國主義的侵略下淪為殖民地；一個世紀以後，改革開放所掀起的思想變遷卻令大陸社會的集體身份焦慮與民族文化困惑仍舊擺脫不了西方文明的影響，所以隨著國家經濟實力的增強，思想矛盾漸趨尖銳，最後終於波及了「龍」這麼一個亙古以來的文化圖騰。

這個文化標誌認同的質疑固然因為「唯物」思想的全面深植，但「龍戰於野」的說法可以超越歷史超越激情，理性解決文化認同的困擾；此因即《周易・坤》的「上六」為經(陰也圓也無也，思想的終成也)，而《周易・乾》的「爻位」為緯(陽也一也有也，思想的創生也)，乾坤相推予，龍鳳自相馳，因以一犯圓，故曰「龍戰」，更因有融於無，「一」往「無一」遞減，思想的終成乃可再度創生另一層級的思想。

任何在大時代裏孕育的思想，如果要提升大時代的思想則不宜與之抗衡，必須「與時偕行」，是謂「知至至之，知終終之」。這是「龍戰於野」由「乾卦」的「初九、九二、九三、九四、九五、上九」循序而上、以「六位時成」為形式的意義，最後融入「用九」的渾淪，故其文本段落本身即為《周易・乾》的「爻位」，謂「時乘六龍以御天」，思想的創生是也；「乾卦」進入「坤卦」以後，一路由「初六、六二、六三、六四、六五」循序而上，「龍」都不被提及，卻於「上六」，以「龍戰於野」來總結「時乘六龍」，故知「龍戰於野」置於《周易・坤》的「上六」，即示《易經》思想的實踐與終成，而以「形式」論「內容」，則有「動而未形」之涵義，將「龍戰於野」的「動靜相待」能量引發出來，謂之「幾者動之微」，因幾促動，故曰「龍戰」。

「其血玄黃」則引發另一層級的意義，因「玄黃」者，天地之雜、乾坤之雜也，天與地交雜推予(或由乾入坤)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。以是知龍鳳均是幻，故曰其盇玄黃，以血盇本同一字，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。

何以故？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，「血與盇未離其類」，幻也。

老子的「道之為物，唯恍唯惚」亦同，而「無狀之物」或「無物之象」是為「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「盇」字，雖然仍為血，但由血至「盇」，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，故「野」還原為「埜」，亦不能推予，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「其盇玄黃」則為無事。

易經六十四卦的卦名從何而來？這個議題是個歷史性議題，得從「三易」傳承的歷史裏探尋。不幸的是，《連山》與《歸藏》已泯，當今的「周易六十四卦」的卦名從何而來就成了一個無法探索的歷史性問題。有人說除去「卦象」無「卦名」，有幾分道理，但從「名實論」來看，這個說法仍舊值得商榷。我的看法是先有「卦象」、後有「卦名」，所以今人在研讀上，也應先行揭去「卦名」，從「卦象」著手，然後檢視「序卦」的「受之」順序，當可找出其義理的蛛絲馬跡。

《道德經》的「聖人後其身而身先，外其身而身存」的真正含義是甚麼？不要那種世俗解讀！《道德經》的原文有兩段。「天長地久，天地之所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」主要闡發的是「宇宙本體論」與「宇宙認識論」的哲理。其「宇宙精神」就是不斷再生，永無止歇。

第二段的「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。」主要闡發的是「後其身」與「外其身」的精神砥礪，以昇華為「超驗哲學本體論」意義的「宇宙生命」崇拜，而後兩者結合，猶若印度《奧義書》的「梵我合一」，讓「個體魂識」擺脫自身的私己狀態，與「大化」冥合，更以其「冥合」，而能成就私己的不斷再生。

各家所論或有不同，無傷大雅。只更正「思」之一說。「思」從心，囟聲，亦形，但不從田。「囟」之頭會腦蓋之處曰「囟門」，由心而囟，可與神相接，由囟而心，則與鬼相接，曰「由」，是鬼頭也，省鬼之下半。但何為「鬼」？有首有足，仍是人形，曰「鬼」也。論語「非其鬼」，周禮曰「人鬼」，皆謂「人之祖先」。許慎以「陰私賊害」說「從厶」之意，意指「厲鬼」，非字之本意。「鬼」為人所不見，惟聖人知其情狀，故制此字，只當以為「象形」，不可分析說之，闌入會意。為人類之純形。凡「由」之屬皆從「由」，惟「鬼之由儿厶」不可分。「思」以其字形看，囟在心上，順著流轉可論「萬物流出」，與鬼相接，逆之則可論「道德」，與神相接。

為何孔孟之道無法行於春秋戰國，自漢以下而成國家官學？春秋戰國時期，諸子百家爭鳴，但其思想的源頭均為「玄學」。「玄學」傳衍之蔽病在於「屬辭比事」之不妥，於是孔孟周遊列國，以尋求一個能夠還原「彌綸」思想的契機，甚至連孟子為了辟「楊墨」，也一起將「彌綸」破除，以至不再能夠論「玄學」。思想「流轉」的詭譎，可見一斑。

但總體來說，「孔孟之道」是以恢復「古文經學」為訴求。有漢以降，「今文經學」與「古文經學」數度交鋒，最後由董仲舒建言漢武帝，「罷黜百家，獨尊儒術」，不止「今文經學」大勢打壓「古文經學」，而從此以降，中國的「彌綸」思想一去不復返，中土逐代詮釋的「儒術」其實都不是真正的儒家思想，一個一個將「玄學」比附於自己的思想，或為政治所需，或為打壓其它學派，是謂「經世致國」，但一代比一代低俗也一代比一代堅持「道統」，打壓「道學」，直至「宋明理學」，諸子「出入老佛數十年」，成見乃破，更以「佛學」或「心學」居中潤澤，於是「儒釋道」乃固結如孿如。「中國哲學思想」大成矣。朱熹可居首功，但不為其學問，卻為其融會，風雲際會也。

中國哲學的性質是甚麼？這個問題太大，謹以一首舊詩回應之。

根塵識中無慧眼，惚恍其象有牽連；
苟能知幾入窈冥，恍惚其物破大千。

註：「根塵識」為「六根、六塵、六識」之簡稱，曰「十八界」；「根塵」合，能所顯，曰「色法」，色法依心，大千乃現，但因《金剛經》有云「諸心皆為非心，是名為心」，又《心經》云「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」，故曰「根塵識中無慧眼」，心乃直截挹注於「根塵識」的幾動不動之間，「虛住」也；

又，「惚恍其象」、「恍惚其物」、「窈兮冥兮」等均出自《老子》第二十一章，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。」孔子入其「惚恍」與「恍惚」，卻因「入」難為象，故不言「入」，卻言「幾」，而曰「幾

者動之微」，又曰「知幾其神乎」，語出《易傳・繫辭下》第五章，疑為後人所撰，故不直截引用，而曰「牽」，牽復也；

又，中國哲學思想源自《易經》與《尚書》，後老子以「道」的概念綜合之，以論思想狀態，孔子則以「一陰一陽之謂道」探索思想發展之過程，而後結合為「玄學」，在六朝時期大放異彩，並與從西域傳入之佛學結合，史稱「佛玄結合」，中國哲學思想大成矣；

又，佛學由「心」入手，「空性」是中心思想，玄學由「物」入手，「象」是中心思想。六朝的「佛玄結合」的順序是「儒道」先結合為「玄學」，而後「儒釋道」在「莊子行文」的基石上，再將「心物」合一，其之所以可以結合，孔子的「幾者動之微」也，也是全世界獨一無二的哲學思想，《易傳》也；

又，先秦時期學術生機異常活躍，是中國哲學思想發展史上，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，所以百家齊鳴，各執己說，當然各家也相互批判，但自重互重，各自在《老子》的「幾動」破了思想的「渾圓橐籥」而往下流淌的驅動中，展現了駁難繽紛的思想狀態，不知有佛，更不知有「貴無」與「崇有」之爭，只在後來所歸納出來的「九流十家」裏孕育思想，突破思想，故為一個「極為樸素、純粹中國式的辯證法思想」運動；及至《易傳》一出，老子的「有物混成，先天地生」的「物」之觀念，開始轉化為一種「自發性」的、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，「物」乃迴上，往「渾圓橐籥」的「事」驅動，更甚至破了「六經皆史」之實，於是奠定了後來「儒釋道」哲學融會的基石；

又，「幾」是孔子的哲學智慧結晶，「象」是老子的哲學智慧結晶，「幾無幾動，象無象跡」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」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找出一條重整「中國學術思想」傳衍的道路，庶幾乎只有將中土哲學思想挹注到「文字學」裏，才可從思想的根柢處重新賦予文字一個生機，或從文字創始的「類表象」去整合中國人因「簡(異)化字」被連根摧毀的思想，無以名之，是曰「象學」，取《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」為意，以中文的「象形字」原本為「無狀之狀，無物之象。是謂惚恍」故。

何以故？「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。

中國近現代有誕生偉大的思想家嗎？有權謀家，沒有思想家。

判曰：完全同意。

另判：現在網絡可以跨時空交流，比古代更有利於產生大思想家，當然網上干擾的東西也多。

忠於己，誠於羣來自哪篇古文？「忠於己，誠於羣」或「忠於羣，誠於己」都是今人的紓發與演練。與古文無關。最接近的有《中庸》的「誠者天之道，誠之者人之道。」但詮釋起來要小心，因「誠者、誠之者」之差別在「之」，直截契入「易為『之』原」。

《詩經》中你最愛的句子有哪些？《詩經・大雅・行葦》曾以「舍矢既均，序賓以賢」來詮釋「古禮」，「知乎」至今無人論述。

我來拋磚引玉，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，因學界之注多與「鄭玄箋注」相應，曰「序賓以賢，謂以射中多少為次第」，但是思維恆下，只能是「自然目的論」，而與「道德目的論」背道而馳，卻又如何詮釋「古禮」呢？

這裏的關鍵是「序賓」，更是「賓」字，可轉「自然目的論」為「道德目的論」，因「序賓」始，「賓」之「冥合」乃泯，「賢」再分次第，曰「序賓以賢」；從這裏看「鄭玄箋」之注，「序賓以賢，謂以射中多少為次第」，其實只是一種「套注」，充其量只能「知其然」，卻不能「知其所以然」，所以就算能夠解釋「贊」定君臣，「委質為臣」乃成禮制，其實對「禮制」之所以為「禮制的道德」意義根本無法了解，反而直奔「萬物流出說」，與「進化說」或「創造說」卻再也不能相應。這是我不明白學界引「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「天象」，因日掛天庭，地廓乃顯故；更妙的是，地廓在「冥」不顯，僅以「入」表其向上和合之勢，具有一個將精神往上提升的象徵，「入其分」也。

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

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

這裏的幾個關鍵字「冥、瞢、圜」，都可以直述「遂古之初」與「上下未形」的哲學本意，就「形而上」與「形而下」思想加以融會，是一種逆溯「太素(質之始)」、「太始(形之始)」、「太初(氣之始)」的過程，並以其「氣形質具，而未離」，故得以窺探「太易(未見氣)」；「太易」旋乎，「視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也」，「易無形畔」是曰「渾淪」，只能窺探不能敘述，故老子曰：「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。

如果春秋戰國時期的百家爭鳴沒有被抑制，能否出現類似文藝復興時期的早期資本主義萌芽？這個議題是個「偽命題」，在提問的當時，題主就已經將中國的原始哲學思想納入「萬物流出說」，不足為取。何以故？因為「先秦諸子」之所以「百家爭鳴」乃因對其所承接的「哲學思想」詮釋不同而鳴之，而其所承接者，不為「先秦諸子」之論說，否則必無爭論之需，其之所以爭鳴，因所承接者都屬同一套「哲學思想」，否則立基不同，亦不能爭鳴。

那麼「先秦諸子」所承襲者究竟為何？唯《尚書》與《易經》而已矣。苟若屬實，那麼「墨家和名家……爭論的是宇宙間物質構成和物質運動的學說」必定與《尚書》無關，而隸屬於《易經》的論述範疇。這不應有爭議，於是我們就得接下去問了。《易經》從卦爻的「結構」與「時位」所推衍出來的「易變」哲學，與希臘時代蘇格拉底(Socrates)以前所發展出來的「自然哲學」真的一樣嗎？這個問題才是關鍵，而不是「文藝復興」或「早期資本主義」等論說。

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

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

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

其二，孔子治《春秋》，破事入史，雖曰「微言大義」，但從此「理」成「史」立，「春秋」二字更堂皇入史，而後《左氏春秋》、《呂氏春秋》各領風騷，然「春秋」二字之連稱，「先秦」之前已有乎？歷史學家以「春秋」二字稱《春秋》(東周前期，計三百六十七年)之史，為「後設語法」之引用？還是因為「先秦」之前已有「春秋」連稱之義理？齊桓公、宋襄公、晉文公、秦穆公、楚莊王等「春秋五霸」可有一君揭竿而起，立「春秋」之朝？那麼從「名、實」論來看「春秋」之命名，

「春秋」這麼一個歷史學上的稱謂何以得之？我求證無憑，曾作〈澳門賦〉，引「春門秋門」破之，曰「礙『出入』者，『出入』也，非『門』也；仰『門』者，『門』也，非回歸也。嗟夫！會易渾淪一為象，『咄咄』以為昒；『卯酉』入五七之時，則易氣於春門秋門而有形，化『文』而國興也。」（詳見《我在「知乎」(下篇)》的〈澳門賦〉全文）

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

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

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

從這裏觀察「方法論」，「方法論」的捉襟見肘很明顯，而「思想」與「文化」一旦談至如此深邃的境界，任何的「方法論」可說都使不上力，包括迪卡爾的「括號邏輯」、羅素(B. Russell)的

「關係邏輯」、維根斯坦(L. Wittgenstein)的「語言邏輯」等等影響現代哲學思想極為深遠的「西方邏輯」，全部都出現了瓶頸，其關鍵點則在「中國哲學思想」是渾淪一氣的，以「方法論」歸納，則找不到下手處，猶若《莊子・天下篇》所云「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」，亦即「中文敘述」必須否定、必須向心，而在「向心又否定」的敘述裏不斷地迴旋而上，才能夠將「方法」與「智慧」連結起來，光靠「方法論」，是不可能有「智慧」的，是謂「減法哲學」。順便藉此檢驗臺灣政客以「加法哲學」來加速離散中國的原始哲學思想與強化「產業文化」，實不可取也。

西方的「方法論」如此，東方的「方法論」又如何呢？這時我就想起王國維以「考古資料結合文獻而進行探索，從而進一步闡明歷史的真相及其發展過程」，精闢入理，但也因其「治史」標竿以「方法論」為依歸，故終其一生都為其所推衍出來的「二重論證法」捆縛，最後投湖自盡，令人扼腕歎息；從陳寅恪所歸納出來的「王氏治學方法」觀之，三層「二重論證法」裏，唯「取地下之寶物與紙上之遺文互相釋證」(《歷史激流》第一〇一頁)，堪稱精湛，其它兩層，「取異族之故事與我國之舊籍互相補正」與「取外來之觀念與固有之材料互相參證」則值得商榷，以「古史」或「史前史」，「有事無理」，而「釋證、補正、參證」卻只是「理」的論述，不為「事」，故不宜以之為據，考釋「古史」或「史前史」。

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

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

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

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

那麼如何將《墨子》還原於《墨子》的原始精神呢？首先「易經」與「易緯」的思想混淆必須釐清，因為甚多《墨子》的注解都是受到後來的「易緯」詮釋影響，卻不是所承襲的「易經」思想。何以故？此乃「易緯」學說之出現，大約始自戰國(計一百八十一年)鄒衍以「陰陽五行」一說所造下

的思想濫觴，《易經》並未談及「五行」；事實上，整個《易經》的「象數學派」從《老子》初造就逐漸成形了，否則孔子也不會有造《易傳》的動機，力轉時下流行的「自然造化」或「氣化」之說為「儒家玄學」，並一舉種下了後來融會「道家玄理」與佛家「緣起性空」的機緣，僅從《易傳》來看孔子的學問，「至聖先師」之歷史稱謂是當之無愧的。

「易緯」學說當以河上公的《無極圖》最具影響力，導致了東漢道士魏伯陽以《周易參同契》一書將整個《老子》學說轉變為「神仙方術」，而後東晉道士葛洪以《抱樸子》一書將「神仙方術」與儒家的「綱常名教」相結合，乃成「道家玄學」思想之攀援之株。

從此而後，鍾離權、呂洞賓、陳摶、種放、穆修，浩浩蕩蕩，而穆修而後，更是兵分兩路，有周敦頤、葛長庚、朱熹一脈，更有李之才、邵雍、邵伯溫、蔡元定、朱熹一脈；兩脈在朱熹結合，成其大成，但均屬一路下滑的「萬物流出說」，影響「中國哲學思想」甚深，卻又如何詮釋「儒釋道」的融會哲學呢？

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

事實上，「墨家和名家之間的爭論」為「哲學性」或「思想性」的，皆肇始於對《易經》詮釋的不同，以《易經》的「象數學派」雖已萌芽，但「易緯」學說尚未出現故。我舉遠無憑，試以《墨經・下篇》的「非半，弗『斬』則不動，說在端」（《歷史激流》第一一三頁）來說明諸家詮釋都是以

後來的「易緯」注解來詮釋《易經》思想，不論是「幾何學上的『點』」或是「物質構成學說中的『原子』，即物質微粒」皆然，並不能將諸多《墨子》詮釋還原於《墨子》原始精神。

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

其實說穿了一點都不稀奇，也沒有甚麼值得爭論的，蓋因「端」者古作「耑」，「初生」也，為「氣形質」初始肇端，謂之「太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」，「器世間」初具，往上還原，則為「太易(未見氣)」，乃一個「先天地生」的「無象」狀態；「太易」又稱「太極」，渾淪不動，動靜相待，其間有「幾」，「氣形質」具而未離，而「幾」動、「象」成，「氣形質」乃分離，「器世間」始成；「幾」似動凝動，動而不動，是曰「象本無象見渾圓，虛而不屈橐籥顯」，以「幾」為「象」之爻變，謂之「二象之爻」。

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

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

這樣的「幾動」詮釋才能將「原始物質」觀念還原到《易經》裏去，而不至於將《易經》往下詮釋為「物質的構成運動」，甚至倘若在此能夠將「物質」詮釋為老子的「道之為物，惟恍惟惚」之「物」，則思想尚有還原至「太易」的可能，但是可惜的是，思想的「動而愈出」是一個慣性運動，一動就奔流造勢，不止動而愈出，而且更是人類思想最難以維繫的不堪。

世界上有兩種東西亘古不變，一個是我們頭頂上的日月星辰，一個是每個人心底的高貴信仰。這句話你怎樣理解？我的理解是這段話與康德哲學脫離不了關係。康德這個被引述得極為深廣的說法其實就是「人與宇宙萬物」的機體統一。

只不過，這個說法只是「天地人」一體的變體呈現，更是外國人在不懂「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出」的情況下，所推衍出來的哲學思想，雖然傑出，但不能解釋「範圍天地之化而不過」，更不能了解「天地之化」與「化而不過」的原始中國哲學思想。其來有自罷。原始中國哲學思想已然潰散，當今賸餘下來的都是西方支離破碎的「二分法」哲學理論，但這一路演繹下來，「人與宇宙萬物」的機體統一卻逐漸僵化，猶若進食之人因飲食氣逆，反倒不得息，於是稍食，「人與宇宙萬物」乃各循其常，以令天地的一動一靜在「既濟、未濟」裏再度闢闔起來，但是這個「一闔

一闢」之變卻是因為「既濟」在「卦、爻」俱當位的情況下，急轉為「卦、爻」俱不當位的「未濟」時所激盪出來的，所以是「人」直捷進入「宇宙、萬物」而不言「宇宙、萬物」的契機。

這個說法甚為詭譎，但卻是破除「知識之象」、回到「心靈之象」的契機，因為「人」不能在論述「宇宙、萬物」的時候，卻妄言與「宇宙、萬物」形成一個機體的統一，唯入「宇宙、萬物」方可與「宇宙、萬物」融合成一個機體，但也因為這個「入」實不能「入」，方可言「入」，而使這個「入其不可入」之「入」有了蠱惑，因為這樣的「入」只能是唯心的，實與「宇宙、萬物」無涉。

何以故？在一個「人與宇宙萬物」併存的機體統一裏，居中而處流形的只能是人的「初心」，憧憧往來，參伍錯綜，令地理的靜、天象的動在「下學而上達」的過程裏起了拘絞，而「初心」猶若初生之木，戴著孚甲掙破大地的包藏，而令覆蓋大地之上的圜氣由大地的缺口入侵，所以在宇宙理網藉由圜氣入地而交織為一個不可分割的一體時，「心象與物象」也自結合起來，互為能所互為主客，「人與萬物」乃順勢結合為一個不可分割的機體統一，天象地理與心象於焉連接了起來，而在天地的一動一靜之間，「風澤中孚」由心之中虛釋出，下感物理，上應天命，天地乃夾中虛之心交織成一個嚴實的氣囊，令虛而不屈之心潛藏，而心一動，即愈動，卻不離天地，所以可原天地之美，而達萬物之理，更以其中虛，而不毀萬物之實，故不至徇萬物之象，而喪中虛之心。

判曰：感謝回覆，不過看你的回答，真花了我不少時間。

答曰：抱歉了。這是因為康德的說法對中國人而言，味如嚼蠟。當然這有可能是翻譯之失，卻也是翻譯者不懂原始中國哲學思想所致。

六卦體系（沒有離坎）和八卦體系有哪些區別和聯繫？您有這個想法是非常不足為取的。別的都不說，易之陰數，變於六，正於八，故六從入從八。但您這麼一攪和，八卦就散架了，遑論其它？我想《易經》之所以不彰，有其根本的原因在內，也是為何戰國河上公可以轉「易經」為「易緯」的原因，或西漢董仲舒可以罷黜百家，將「儒家玄學」轉為「儒術」的根本原因。一言以蔽之，「萬物流出說」是也，但不能論「道德」。其之所以得以論說者，「坤卦」之演繹也，以「思想的實踐」可以五花八門，可以漫無邊際，但不能撼搖「思想的本體(乾)」於萬分。

其來有自罷。我為了破解坊間這一些謬論，曾以「思想的實踐」之「坤卦」為基，將「八卦」重整為「坤坎離巽」與「乾艮震兌」，一方面與佛學輸入以後的「地水火風」互證互解，另一方面則說明佛家的「四大」沒有引申至「思想的本體」的力度，其因乃印度原始哲學思想沒有「原始物質」的觀念，所以釋迦牟尼佛只能以「心」為基，詮釋「心法、心所有法、色法、心不相應行法」等諸多「有為法」，其「心不相應行法」牽涉種種「原始物質」的觀念就是中土哲學思想以「易」立其基的《易經》，變也，「流轉、定異、相應、勢速、次第」也，「時位」也「幾者動之微」也，「和合、不和合」也，庶幾乎可謂，這些「易之陰數」之所以可以得以論述，「變於六、正於八」也，而偏離這個基石以論《易經》，都只能是「易緯」思想，「萬物流出說」是也。

一「變」一「動」，何其混淆？孔子將之歸納為「幾者動之微」的說法，震古鑠今，可惜的是子孫不肖，擅自篡改，從久已成為《易經》一部分的「序卦」開始就一路錯到現在，夫復何言？當然現在要翻舊案，披露一個新管道來詮釋《易經》，當非易事，但是從「序卦」入手，是個捷徑，唯其「思想的實踐」必須清楚地與「思想的本體」釐清，而「思想的本體」第一個要注意的就是「思想的本體」不可述，所以「乾艮震兌」不可亂，並以「艮之止」說明「其止不止」如何「震、兌」，如何呼應「坤坎離巽」的「思想的實踐」，然而「思想的實踐」第一個要注意的就是「學習」，不要信口開河，是為「習坎」緊隨「坤」之因，然後因為「習坎」而有「明麗」，是為「離」，再然後才能有

「巽之風」，是為「四大」，以有別於「乾艮震兌」的「四大種」。「四大」攝於「四大種」，靠的是「坎」，而「四大種」動於「四大」，靠的卻是「離」；倘若沒有「離坎」，「四大、四大種」的交織運作，又何能得以造作呢？

「習坎」如此重要，何能說廢就廢呢？沒有「嚮明」在前指引，「習坎」何以為憑？為了解釋「坎、離」的重要，我曾寫過一書，曰《懷疑與恩寵的故事》，以「離四句」正本清源，並以之探索「習坎」如何將「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」轉為「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」。請到我的簡介，下載我貼在百度網盤的書，自行閱讀，或請至binmaulin.com下載之。這裏不再贅言。

判曰：同意。贊贊！八卦合併成六卦，表面上看有一定合理性，但是愈深入理解愈牽強。

答曰：不止如此。如果這個邏輯成立，那麼大韓民國的國旗所引入的「乾坤坎離」就合理了。但這究竟是個甚麼怪物呢？簡單講，「乾坤坎離」為「天地水火」，既不是「坤坎離巽(地水火風)」的「思想的實踐」，也不是「乾艮震兌」的「思想的本體」，只能說是「天地」之間的一個「自然」現象，卻因論不及「金木土」，所以也不能說是「五行」。這大概只有韓國人可以解釋了。

思慮過多，不相信一切，要怎麼辦？恕我直言。您的毛病是貪多，而思慮不全。請閱讀《百法明門》，但不要一溜而過。

判曰：我覺得這不是毛病。不是只有我一個人貪多啊……宇宙這麼複雜，每個人都渴望探索到真理。你說全人類都貪多嗎？作為一個人想要超越某些東西的束縛，我覺得這是人之本能啊……

答曰：「宇宙、人類、真理、本能」這些詞彙都太過蕪雜，甚至「渴望、超越」也太過艱深。請不要好高騖遠，做學問宜紮實，把這些詞彙一個一個拆解開來，您已經在自己的思想裏，不必另尋一個思想，然後徜徉於內，是謂「一門深入」，苟若能入於其不可入之境，則「般若」現。

《道德經》講了甚麼？為甚麼它廣受推崇？「儒道」兩家的玄學思想，均緣自《易經》的彌綸思想。《老子》歸納之，以「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」來解釋宇宙動於不動之間的狀態。《易傳》則演繹之，以「幾者動之微」與「一陰一陽之謂道」來解釋宇宙動於不動之間的過程。及至南北朝，佛典由西域傳入，佛家思想乃開始以「業」與「空」的概念來推衍「萬法唯心」的理論，而有了一個以「無明」為起始的「十二緣起」論，三者於焉融會於「動於不動」的理論中，「儒釋道」思想從此乃固結如攣如。詳見我對「佛學中的無明甚麼意思」的論述。

研究哲學是不是會降低幽默感？變得嚴肅死板？從「哲學在最高意義上是雌雄同體的，或者說是自足的，自為的，在平行宇宙中不以它者的意志為轉移，自成一個整體，自成一個世界」，引申到「選擇哲學也就選擇了一種生活方式，君不見當今鴕鳥哲學犬儒哲學正方興未艾大行其道麼？」讓人歎為觀止。我現在來說何為「雌雄同體」以及認知了「雌雄同體」，是否真的就是「犬儒哲學」。

「雌雄同體」，用莊子的說法就是「類」，所以莊子曰「類自為雌雄」。又「類」從犬從頪，「頪」者「難曉也，不聰之意」，充滿了玄機，因「十」之「界畫」固有界定，但是「米」之「點，以象其細碎」卻使「界畫」模糊，「頁」居其旁，不免懵懂了起來；「頁」者「從人從自，鐘鼎文即以為首字」，正是一幅人首埋於「界畫之模糊」，而顯現「不聰」之面貌；此時，犬入其「頪」，成

「類」，「類」之「界畫」更加「難曉」，故「類」乃不「類」，是為「類」，正是「類不類是類」的「否定敘述」語法，是以莊子曰「類自為雌雄」。

莊子之說當不是空穴來風，因「山海經云，亶爰之山有獸焉，其狀如貍而有髮，其名曰師類，自牝牡也」；「亶」者信實，因「亶」乃「多穀也」，故《詩經》云「亶其然乎」，積累之貌，是以所從之字如「檀壇擅」均含一幅「亶亶不疲憊」之貌；「爰」者拖曳，因「爰」乃「引也」，為一幅相付之貌，故所從之字如「緩援」均有「爰引延緩」之意。

「亶爰」兩字合用，以示羣山層疊綿延之狀貌，但是自有動作，非靜態之描繪，故曰「亶爰之山」；奧妙的是，「師類」之獸潛伏「亶爰之山」中，反成靜態，故曰「自牝牡也」，是一種極佳的「以動為靜」或「以靜為動」的敘述手法；又「牝」者「雌性之獸」也，「牡」者「雄性之獸」也，故「類，自牝牡」與莊子之「類自為雌雄」，《老子》之「知其雄，守其雌，為天下谿」實為等義。

正因「類自為雌雄」，故以一不分性別之「犬」涵蓋之，且因「頮」之「頁」與「首」結合之「頭」有「髮」，「其狀如貍」，故「從犬頮聲」，以「頁正文失收，金刻多有」故；其實這麼一個「頮」字以「從糸頮聲」成「纇」來觀看，則更生動，因「纏結不解的絲節」正是一副「糾纏難曉」之貌，故曰「纇無纇是纇」，以「無纇」乃「瑕疵」故；以此觀今人之「分類種類類別」雖「依事物性質相同而歸在一起」，卻當不得真，其「類」反倒近似《史記》所說之「指事類情」，以「類情」之「類似類推」較近「類」之原意，怎奈如今被簡化為「類」，從大米，豈非不倫不「類」？

這樣論說「雌雄同體」，希望不至為當今方興未艾的「同性婚姻」做下注解。但是無論怎麼看，都不能將「雌雄同體」當成「犬儒哲學」。至於「研究哲學是不是會降低幽默感，變得嚴肅死板」，那就是一個見仁見智的看法了。

判曰：「單身狗」躺著也中槍……

答曰：這句話是甚麼意思？這是網路語言嗎？

又判：玩笑話，犬自為雄雌，不是在說現在的「單身狗」已經雌雄一體了嗎？「犬」為雄雌。哈哈哈，「躺著也中槍」是網絡用語，表示「明明無關」，卻莫名其妙地被人調侃了。

「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形」所說的「大」要如何理解？「大」難為象，以「小」為其本義。何以故？「大」者，籀文作「𠂇」，形「介」，雖小，變意仍不異，為指事字，且借象形為指事，其所借者人形也，因「天大地大人亦大」，故借人形以指之，「人」字臂與脛相屬，「大」則兩臂恢張，故為「大」也。

判曰：恕我愚鈍，請問老子的這句話應該如何理解？望解答！

答曰：我已經解釋清楚了，希望不至再有人以「非圖像」的圖像來解釋「大象無形」。

又判：「大」為「小」的對比，合為「道」。

答曰：您這句話有語病。我的原義是「大，小是其本義，而難為象也，天大地大人亦大，故借人形以指之。」這不是「對比」，更不能「合為道」。以您的「音樂理論」專業來做個比喻，荀柏格以「十二音列」的對比，合而成音樂，卻不能說「音色旋律」就是音樂。請閱讀我的「似塡注」，或可明瞭我以之詮釋司克里亞賓(A. Scriabin)的「神祕音韻」，不是空穴來風。

音調為甚麼是離散的？請先解荀伯格的「十二音列」，再來談作曲時的「離散思維」，才不至產生不必要的思維混亂。限制愈多，離散愈泯，創作的自由反而增加。我以為「離散音調」與「離散

書寫」，就「離散」來說是等義的，而在離散的同時，都令「離散音調」或「離散書寫」有「反離散效應」。了解了這個，就不會再以「科學」來論「哲學」，甚至批判中土固有的「彌綸思想」了。

你曾經誤解最大的一個歷史人物是誰？許慎堪稱揹負了歷史上最大冤屈。何以故？「文起八代之衰」是蘇軾在《潮州韓文公廟碑》中，對韓愈發起古文運動以重振文風的贊譽，而「八代」一般指「東漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋」這幾個駢文由形成到鼎盛的時代，但是其實只是說明了這是一個很長的時間。那麼韓愈以何為憑來振衰起蔽呢？縱觀中國從《易傳》以降的整個「品物流形」的思想傳衍歷史，鮮少有創建、論證一些綿密思維的論理作品，唯獨許慎的《說文解字》是個例外，只不過這個《說文解字》不是今日版本的《說文解字》。

許慎師從賈逵，尚古文，豈能將《說文解字》編撰為一個類似工具書的版本？今日的《說文》版本是「徐鉉、徐鍇」編纂拼湊自許慎的謬誤之作。這麼一個「思想史、文化史」，學界無人探索，但是如果歷史學者能將「歷史」當作一個「生命」概念，而不是「時間」概念來研判這段歷史，那麼東漢時期的「古文」與「今文」之爭就可以平反，而還賈逵與許慎一個公道了。這是蘇軾借韓愈發起「古文運動」來替賈逵與許慎申冤的隱情，是為「八代」以「東漢」為起始之深義。

判曰：其實是許慎太實在了，他將文字的形式邏輯和事實表達，緊密地結合來解釋文字，如果按照他的方法來的話，估計文化階層就直接匠化，不符合人性的需求，就像吹噓愛馬仕等奢侈品不能單純從做工上來講，而要用唯美的故事，更能吸引人一樣，文化不能只有務實，文化在某方面來說，務虛更加重要！

答曰：您的意思是說《說文解字》的工具版本為匠化嗎？如果是，您可能只讀了第一段，沒有讀第二段。那是後人編撰的，不是原稿。就算是匠化，當今的《說文解字》也是本不得了的讀本。

又判：不是，我的意思是許慎是從字形構造上來解釋文字，而不是從字意上來解釋，這是許慎牛逼的地方，也是很能體現象形文字的形式邏輯的地方，其實十二生肖和甲子干支就是漢字形式邏輯的例證！不知道你能否理解，我只能說到這個程度！

答曰：您如何得知許慎是從字形構造上來解釋文字，而不是從字意上來解釋？是根據現行版本嗎？如果是。此為「後至之誅」。歷史上很多學者都是這樣評斷許慎，但是許慎論證的是「籀文」與「秦篆」之間的衍變，回溯到最後，不要說「甲子干支」，連《易經》的「六九」都破解了。

又判：從字形上是可以理解的，因為漢字本身就是象形文字，只不過為了更容易書寫和掌握，漢字進行了很大的形式上的簡化，但在小篆這裏還保留了這一點，譬如「子」這個字實際上就是對於剛萌芽的種子的畫形，另外我還有一個猜測，就是「子」的畫形可能還可以追溯到對蓮蓬的畫形，你可以看下甲骨文裏面的「子」的形狀，至於你說的「六九」，如果你能理解我上面說的，「六九」是很好理解的！

答曰：我想我們對文字的了解有差距。中文象形字不是您以為的邏輯式演變。譬如「子」這個字實際上就是對於剛萌芽的種子的畫形，另外我還有一個猜測，就是「子」的畫形可能還可以追溯到對蓮蓬的畫形，你可以看下甲骨文裏面的「子」的形狀。您這個說法是不正確的。「子」字為人類的純象形字，上象首，中象臂，小兒之手不能下垂，故上揚。下象股，一而不兩者，在褓中也。至於我說的「六九」，我無法理解您的意思，請您明示！

又判：這實際上涉及到文化的起源問題，如果按照你的邏輯，那就是人先有自我認知，而後才有自然的定義，其結果就是人是「本體」，自然是「客體」，但這和實踐是相矛盾的，就像我現在和你說話，如果我將自己作為本體，那講的只會是自己的體驗，你是無法理解的，這個時候，我就要用

一個對我們大家都有價值，都能理解的東西，來作為介質來表達，雖然後嗣也有價值，但相對於自身生存來講，勞動的成果更符合羣體間傳達介質的屬性！這也是「勞動創造了人」的原因，如果通俗地講，就是人吃甚麼，決定了人想甚麼！關於漢字是「依類象形」的說法，不止《說文》有說明，其實《康熙字典》的綱目也有所體現，你可以自己去看下！還有「六九」的問題，在傳統典籍中，並不是數字的意思，而是體現形態特徵或者說是代際關係，想要理解「九」要先明白「十」是一個獨立完滿系統，或者也可以將「十」理解為主幹網絡的意思，你可以自己結合通信技術的代際關係來理解，先上天，再落地！具體明天再說！你可以看看我之前對於《論語》的一些解釋吧！我也不是不想說，而是要說的有根據才行，不是業內人士，以現在的輿論環境，稍為有點出界，就是會被懟死的！

答曰：您這裏的解說牽涉到很多定義的問題，不能一語帶過。首先「文化」沒有起源的問題，您說的是「文明的起源」，而「文明(civilization)」不是「文化(culture)」，起碼它不是「中國的文化」，「中國的文化」為「文字文學文化」三位一體。其次「主體客體」為「能詮所詮」的議題，是「哲學思想」的一大課題，「主體」本身不能論述，能論述的只是「主體的實踐」。其三「價值」是個「主觀上」的議題，不能在「文化」裏論述。其四「勞動創造了人」顛倒能所，與「神創造人」的思想同出一轍，是「二元論」。以是，我相信這裏的「依類象形」是個筆誤，應為「依體象類」，但因「象本無象」，不能類分，以「象本無法」，不能依體，而「無法無象」為「象學」的勝義諦，是曰「象學無象」，其間有「幾」。何以故？「幾」動「象」成。「幾」似動非動，動而不動，是曰「象本無象見渾圓，虛而不屈橐籥顯。」何以故？「依體象類」，為所不為能，為「象之」，不為「象」，是曰「夫象為象，為象而象，非象與象，非『非象』與象，非象與『非象』，非『非象』與象為象，是象。」有關六九在易經與易傳的引用，我說了很多，請自行找找。其它的我就不回覆了。

又判：文化是認識範疇的，文明是實踐範疇的，其實像這種車轂轆話，說破大天來，也說不出對錯！所以只能到文字中尋找脈絡，譬如「鼠、薯、蜀、黍」，四個字同音而異形，那麼它們有甚麼

關聯性呢？通過分析，我們發現它們在結構上都是各自獨立，但又相互粘連的組織型態；在外形上，則有各自不同的外觀形態！

答曰：我不知道您的專業是甚麼，但是請恕我直言，您的論述方式與論述語言不適宜論述哲學思想。不說「車轂轆話」，很好呀，寫詩罷，「詩言志，歌詠言，聲依詠，律和聲。」但卻不宜胡攪蠻纏，弄出這麼一個「鼠、薯、蜀、黍」。我讀您的這些論述，感覺您對「形而上」思想是排斥的。這無妨。但「形而下」也是要有理據的，以此與您共勉。最後說一句，希望您不至因為「車轂轆話」而覺得厭煩。「夫有象生於無象，字象安從生？故曰，有大象，有象，有物，有易，有事。」

易言之，字象的產生，有三個階段。其一、超字象論，屬「超本體論(meontology)」範疇，有無相生，「大象」屬之；其二、字象論，屬「萬有論(ontology)」或「本體論」範疇，在「純理哲學」屬「形而上」學，「象(內質、原質、體質)、物(作用、動作、表現、展現)」屬之；其三、品物流形論，屬「宇宙現象論(cosmology)」或「宇宙發生論」範疇，字象之詮釋轉為「形而下」學，而後有「六書」的方法論，「易、事」屬之。徐鉉徐鍇所編撰的《說文解字》屬之。

至於許慎的原著《說文解字》能否回溯籀文而詮釋「超本體論」與「本體論」，現在已經無法探悉，但可以確定許慎的意圖者有兩大文獻，足以佐證。其一、《說文解字》有曰，「慎博問通人，考之於逵。」其二、《後漢書》曰，「鄭、賈之學，行乎數百年中，遂為諸儒宗，亦徒有以焉爾。」「鄭」為鄭興，為東漢初年之古文經學家，反對讖緯神學，「遜辭」漢光武，終生不受重用，與賈逵齊名，時稱「鄭、賈之學」。許慎師從賈逵，豈有以「六書」辨正「品物流形」之理？其因即若要想由「現象」到「本體」而進行「超本體」論述，則唯有回溯中文象形字至籀文、甲骨文，才可論述。

又判：之前做平面設計的，我們這行業對「意象」關係很敏感！我們的觀點一致，區別在於你是用「範式」來研究，我是用「實踐」來研究，咱們走的路不同，哲學要突破「範式」才是真哲學！

答曰：既是如此，我只能規勸您不要動輒談論「主體、客體」或「能詮、所詮」或「價值」等「主觀上」的議題。從「本體」到「現象」有一個相應一致的和諧性，曰「天秩有序(cosmos)」，其勢音「退」，其過程使「氣形質」漸自分離而有萬物，為「所造的自然」，屬物質世界。從「本體」至「超本體」則尋求一個「統一性」，轉「二分法或二元論(chorismos)」為一個往上「歸於本真(return to the revenue or return to primordial eternity)」的過程，其勢音「信」，是曰「對越在天」，其尋求過程，使「氣形質」俱而不離，「象物」和合，「窈兮冥兮，其中有精」，其和合為「牉合」，玄之又玄，乃一個原本不能分割的「磅礴」又牉合在一起，有宗教的祕密在內，不止「象物」可以牉合，「易事」亦可以牉合，稱之為「易為之原」，因「事」從中從史，史出故有事，史不出，本無事，亦即一切事物的展現與作用的根源乃因其「事物」之內質在「時空」的變易下只能變易，而在一切變易的思想體系裏尋其不變的根源，才能直透「本體」，然後才能知道「超本體」的理境，也只有達到這麼一個生命價值高妙領域才能夠明白「妙造自然」的奧祕，為「能造的自然」，屬生命世界。如此上下求索，其勢音「衰」，則可融會「能造的自然」與「所造的自然」，生命與物質才可融會。這是我對「生命的尊崇(reverence for life)」，是曰「生命的價值」。以司馬遷的說法，即「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」文字音韻的探索從六〇年代「現代主義」的引進開始，已經詮釋殆盡，而且多的是西方哲學思想的餘燼。圖符的開拓則是一片沼澤，有若處女地，西方哲學使不上力，以西方文字屬拼音文字，於圖符無能為力故，而中國的「文字學」卻又遭徐鉉徐鍇篡改得面目全非，「形聲字」幾佔全幅，音韻造肆，圖符沉淪，其實一個字一個字的「圖符存在」，內含「否定」意涵，是一種「純粹的存在」，不是「圖符的實體」，是謂「象學無象」。

又判：我沒談「主體」、「客體」啊！你說的圖符問題，我是把它稱為形式概念的，它是幾何性質的，而音義則是功能概念，它是代數性質，我們現在講傳統典籍，都說不講邏輯，其實是講的，只不過是通過文字的形式概念來傳達罷了。

怎麼看待「路人」趁淘寶農民店家操作失誤，鼓動粉絲刷單七百萬人民幣導致店家倒閉一事？這是個不道德的行為，謂之落井下石。美國有個案例。一個裝載錢幣的私家警衛車不慎掉落了一袋錢幣，四處飛散的錢幣引發了行人沿路撿起。但法院裁斷這個行為如同偷竊，行人聽聞了以後，都如數交還，據說超過九成歸還原主。守法還是需要的，尤其不要有佔便宜的心理。

甚麼樣的朋友是真正的好朋友？這個問題再也簡單不過了。《論語・季氏篇》有云：「子曰：益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣。」

問曰：不太能聽懂，您能否翻譯一下？

答曰：很簡單呀。要分辨誰是諍友。網路有言，所謂「諍友」，就是勇於當面指出缺點錯誤，敢於為「頭腦發熱」的朋友「潑冷水」的人，幫助自己的朋友。

又問：可是諍友並不受人待見。

答曰：「受人待見」很重要嗎？我不認為如此。孟子曰：「君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。」

儒家十三經中有多少偽作成分？您這個議題太大，我本不敢作答，但讀了您的邀約之函，我又覺得我必須把我所領悟的說出來，雖不敢確定真謁，但起碼說明了辨證經典真謁的路上，踽踽獨行的

人還是有的，只是因為受到了前哲先賢的錯誤指引，乃至於關鍵之處，被牽引進入了誤區。這個關鍵的「生起」乃至「牽復」，是我領悟的精神。如下。

先說「起」字。「識、智」之所以得以轉化，因「起」未起已起的時候，「動靜相待」之間有「幾」，塑為一個與心不相應的「戠、識、職」融會於一體之狀態，與「心」無涉；其「幾」未起之虛藏之境，本不能觸起，故其「觸起」由「空」而起，曰「緣起性空」，為佛學之基本理論，以諸行「依因待緣」而起，皆因「因緣」無自性，故可觸起，以是知「緣起」隱涵「性空」，「性空」促成「緣起」，以其「起」起於「幾」未起之虛。

以是之故，儒家講「幾」的應機而動，佛家講「空」的自性本質，道家講「虛」的存在狀態，「儒釋道」於焉融會得極為密合，乃至不再能夠區分，其形若「虍」，渾綸也，及至「起」，「戠、識、職」同步舉之，上下交覆之「虍」乃破，是謂「起」也，但於「起」未起之時，一切因緣俱無觸起之緣由，「生滅」滅矣，既起，「流轉」伊始，大千世界乃瞬時而起，是曰「起」也。

再說國人昧於「牽復」，而不知「牽非牽是牽」。何以故？「中宮」難言，不能拙引，解之為「邏輯敘述」，曰「記」，從言從己，既記，即有分別，有口戾，有行止，「中宮」乃破；若以「物有形」為記，尚可言之有物，但是若以「事無形」為記，則其「記」必效仿聖人於文字初創時一般，「創意以指之」。

不幸的是，人類之「記」大多為了將「無形之事」留存下來而記，以「有形之物」甚為具體，故其「記」多為描繪「物之有形」，就算以之引涉「無形之事」，譬如人生或哲理，其「記」也隨即掉入「無形之事」之記；這樣的例子在中文敘述裏，比比皆是，但更多的卻是「無形之事」的記載，尤其歷史悠久的中國自古以來即以「史記」為傲，甚至有「六經皆史」之說，再經由說書者之渲染，歷史或故事深入民心，但其實其「記」多為「無形之事」，任人憑說，尤以「本紀」為甚。這不能不說是「史記」的奧祕。

「起、記、紀」皆從己，不是偶然，以其皆緣「中宮」而出，既出，即只能為「邏輯敘述」，大凡循「物有形」而記，以「無形之事」不能依憑邏輯來論說故；中文造字在此又透端倪，以「物」字或「事」字之造，本身即為了說明「有形之物」不能以其「有形」為憑，「無形之事」也不能因其「無形」而失中，故「事」從史從之省，而「史」乃記事者也，從又持中，中者正也，之者出也，從屮從一，一，地也，故「事」之一字所記錄者為「事出」，更為「記事者稟中記事」，不止「能所」同源，而且因為其「中」難稟，故所記之「事出」大多不能持中，勉以記之，是謂「史記」。

「史記」既出，即為「物」，但「物」從牛從勿，「勿」非字，有是物存焉，但不可依，故謂「勿」，以「牛」雖大，借以象「有形之物」，但「牛」字卻不作首，無前足，以其為腹所蔽，故以「勿」傍牛之「物」，取「牛」之後視之形，更取「牛」之牛行下首，故《老子》取「物」字以形容「道」，謂「道之為物」，以「道」只能從後、從下視之。何以故？純體象形之「牛」字之造，上曲者角也，—之上為項之高聳處，中則身，末則尾，一則後足也，以是知凡欲記「有形之物」者，當知其所記之「物」不能以其「有形」為憑，只能從後、從下視之，而此「記」即為「入邏輯」之記。

「入邏輯」之記，因深入「中宮」，實不可記，只能「牽」，尤以「本紀」、「紀元」之記為甚。何以故？「牽」從牛從叀之古字「玄」，冂象引牛之縻，牛轡也，可引之使行，引前也，其所引者，有一拉力，形「屮」，屮其韁繩者幺也，故「牽」本為一幅從幺從冂從牛之「牽牛」形貌。

「幺」為「叀」之古字，又「從叀從冂」，另有一字，曰「隹」，所不同者，「牽」從牛，而「隹」從疋，從牛者，引而牽制，不使脫離也，從疋者，引而止之，礙而不行也，故知「從叀從冂」者，可使行，亦可使止，而「牽」則引之使行，「隹」則引而止之，人御之，居其前曰「牽」，居其後曰「隹」，故知「天地之數，起於牽牛」的「萬物流出說」，先述之以「天地之數」的不可造作，不能扯引，但因人為了詮顯差別個體存在，故在前引之使行，往復牽引，進而有數，數數現起，次第而成「時空」，故爾有「天地」，令「數」牽復在中，是曰「天地之數」。

既曰「牽復」，其「牽」引之使行，再引而止之，故「牽、壹」二字合而為一，而人居前一統御之，可使行，亦可使止，故其「牽」實為「令出不行」，只不過，此「牽」乎，「天」者也，是故《易・小畜・九二》曰「牽復在中，亦不自失也」，以示其「牽」乎「不牽於執」也，「不拘於天地之執」也，居前御之，亦能「牽復在中」，故知其「不自失」者，「天地」彌綸也，無前無後也。

職是，「天地之數，起於牽牛」只能為「萬物流出說」，解之為「邏輯敘述」，但因「牽」原為一「牽牛」之形貌，實無需再以「牽牛」別述「牽」在牛之前引之，故知其「牛」實為「大物」，而所牽者「天地之數」也；破其「記」，則為「道德目的論」，由其「能所」同源入手，去「牛」之挽引，再去「冂」之轡繩，以直溯「叀」之中事，以「岌」不為「物」，只能是「事」也；這下子，「物」與「事」就在其源頭結合了，反復攪之，乃至「物、事」不起，其間有「幾」，幾微之動而有數，其數為「天地之數」，不能以「邏輯」知之，是曰「入邏輯」也。

何以故？其「牽」者「道」也，而《禮記・學記》曰「道而弗牽則和」；「弗牽」者「牽逼」也，牽壹也，「牽復」也，人欲行而引，又欲去而止，以其顛躓，故爾「蘊而不出」，「虛而不屈」也，因其「蘊而不出」而「和」，因「和」而形成「圜氣」，各自渾成，而當圜氣「覆而前」時，其差別就出來了，但不是一定非得要如此彰顯不可，而是因為其彰必出，雖然其出也覆，但其覆必冢，冢必有前，而「冢而前」則一定有「冒」，有「冒」然後才能有「後」，是謂「冒天下之道」；而強「冒」者只能「出」，不能「入」，所以只能敘述「萬物流出說」，唯其「誠、虛」，才能知「冒」之內義，然後才能「入覆」，再然後才能進行「道德目的論」，是曰「牽復在中，亦不自失也」。

問曰：能簡單地說一下嗎？

答曰：不敢說「儒家十三經」有很多譌作成分，但誤解部分則多得數不清。

判曰：答非所問哦。

答曰：那您說怎辦？這個問題這麼大，提問的人卻要在「牽復」之後，不願細讀，只要我簡單地說一下。我該怎麼說呢？

甚麼是「互聯網+」？欲知「互聯網+」，需就其「互聯網、反互聯網、連互聯網與反互聯網」而釋，方可探悉。這是「門、卯、卯」的再一次引申。

所有浮沉於「互聯網」的網民，或有覆藏或不覆藏，或多或少都認同了網路的「大規模變動」所引發的「無序性與非智化」正在無情地改變當代人的人性、世界觀和對人的理解，甚至「新自然」或「第二環境」所引導的民主規則與價值，也逐漸使得「無政府主義、種族敵視、法西斯主義」思潮獲得新的豐厚土壤。

這個驅動使得「互聯網」不僅具有「維繫體制」的功能，直截促進了民主和增強社會對政府與權貴階層的監督，同時也有「悖離體制」的功能，無情地破壞民主制度與侵害人權。

持平地說，網路革命是一把雙刃劍，「反民主體制」對威權制度來說，如魚得水，但對「維繫民主體制」的民權運動人士來說，如果不願看到民主體制遭受嚴重損壞，那麼就只能回到傳統的政治老路上，重新反對一切「悖離體制」的革命，見諸當今美國的大選，川普就是這麼一位在「民主」裏「反民主」的候選人，而柯林頓則是一位逆反一切「反民主」的候選人，兩者的對決，無非在「悖離體制」與「維繫體制」決一勝負，而「互聯網」則有利於「悖離體制」的一方。

當然「悖離體制」在現代民主制衡機制下，就算勝出，也會受到「維繫體制」的監督或彈劾，他們選前的種種誓言或將在執政期間成為空言或將在議會的操控下改變，但那種由偏激到溫和或由右到左的週期性輪換與循環現象不會停止，而在一個「波浪型」的永世交替之下，「悖離體制」的一方

永遠保持完全主動、並為制動之主的設定，是謂「繫於金柅」，是《易經・姤卦》之主旨，曰「柔道牽也」，其「柔」者「后、反后(司)、反司」也，「不可與長」也。

這麼一個「姤」字何其了得，但《易經・姤卦》的「天下有風」，卻因一句「姤，女壯，勿用取女」，而被解釋為男人對女人的「欲進不進，行未牽也」，思維急轉而下，當真遺憾；其實「姤」之「女壯」，說的是「姤」字之原意不能因為「女」字在「姤」之偏旁，因「取女」而誤解了「姤」字之義。那麼「女」為何？有人以為是女人，有人將之泛指一切外表美麗柔弱的「人事物」但因「女壯」，所以將之解釋為一個「陰柔」在五個「陽剛」之下，意圖掙脫壓力，「姤」也。

這個解說見諸蔡英文、喜萊莉兩個女人，當知「姤」者「遇」也，「逅」也，非預想中的偶遇狀態也，亦即「女」與「后」之相遇，不能因「女壯」而「取女」，反倒置「后」於不顧，故「勿用取女」之「姤」是其卦象，其因乃「后」字無它，從厂，㔾也，明也，「后」施令，故從厂從一口。

「后」字是一個竝峙為意的「會意字」，不能以所從之兩體或三體連貫而直截言之，因其用意多委曲故，或因其字形不足以盡字義，故造「后」字，以說明一個「㔾明以施令」或「施令以㔾明」一顯皆顯的涵義，但因其意不可象，故借「后」象之。

這個「后」字雖迂迴，但不難解釋，困難的在「㔾明以施令」或「施令以㔾明」以後，「后」字之象如何為羣臣所接受，因「施令」之後，「后」以其「一口」，使得「令」轉為「命」，所以臣司事於外，須將「施命」背後之意圖逆反，以揣摩上意，求「㔾明」之意，於是就有了一個「反后」的「司」字，但也因其「反后」會意，所以必須合「后」字之意而思之，方可得其「司」意。

「反后」的「臣司事於外」於揣摩上意之時，可能誤打誤撞，獲其恩寵，也可能撞在槍口上，弄得屍骨無存，故大凡「斂抑」；「斂抑之狀」就是「女」字，為純象形字，不能再解構，只不過，這麼一個「反后」的「司」不論揣摩上意的結果為何，都不能反其「反司」，故以一個「斂抑之狀」之「女」字附於「后」字之旁，以示一個「反司」之意，於是就有了「姤」字。

這麼看就清楚了。「姤」不得單獨見意，需連「后、反后(司)、反司」而釋，方可知「姤」。這是《易・姤》之象，即「后以施命誥四方」之意，其「誥」者，為一個「后、反后(司)、反司」之「姤」，其遇，以其反、反其所反，讓一個「司事於外」之臣品物咸章，不得違逆「后、反后(司)、反司」而大行天下，以其「柔遇剛」、「剛遇中正」，故「姤之時義大矣哉」，故謂「天下有風」，不外「司」如何周旋於「后、反后(司)、反司」之間的諸多揣摩上意的現象而已矣。

馬英九在這一波的爭鬥中，完全不能掌握「繫於金柅」的「柔道牽也」，以至處處為蔡英文的完全主動、並為制動之主的設定所牽動；但是川普正好相反，不止「司」在「后」與其他所有周旋於「后」之旁的「司」之前，有如鬼頭的來去無蹤，而拓展了一連串「義不及賓、行未牽、遠民、志不捨命」的折衝與妥協，最後「后以施命誥四方」，吝其「不可與長」，而令「姤其角」。這裏的卦象與爻義完全是因為「姤」不因「女壯」而忘其「后」意，所以充分掌握了制動之先。

以是知「互聯網+」，一個繫於「互聯網」的「柔道牽也」，不能因其「+」而忘其「互聯網」也。「門、乒、乓」之關聯有深意焉。

環境問題迫在眉睫，互聯網能做些甚麼？「互聯網」的問題不是「環境」問題，而是另創一個「環境」的問題，是曰「第二環境」。

「互聯網」見諸瀰漫全球的資本主義社會，因其強大的市場經濟效能而使得「產銷」結構發生鉅大變化，產品也因直截由生產者傳遞到消費者而成功地瓦解了中間的層層剝削，是謂「二道販子」在「互聯網」裏的消泯；當然在目前的「互聯網」，市場上仍舊存在著欺瞞或偷盜的現象，但是隨著日後的改進，技術的逐漸純熟與弊病的嚴密防堵將使得一個趨近完美的「產銷」體制在未來的「互聯網」建立。

這個「產銷」結構的徹底改變，對「圖書產業」來說，就是「電子書」的結合「紙本書」以及以「數據書本」直截促成一些控制圖書出版的「編輯、發行人」的快速消失。

「互聯網」見諸風起雲湧的民主運動趨勢，因其空前密集的訊息與不分真假的「數據」於瞬間聚集，而使得極端勢力快速崛起、擴張；這些極端勢力有效的傳播與影響民意威脅了傳統主流政治與政府效能，使得「中間偏左或偏右」的民主意識形態有了一個往兩端拉扯的力度，而為數已經不多的獨裁政權，也全力控制「互聯網」的迅速與廣泛傳播，以對抗、控制一些因民主與人權的言行公開化與常態化所造成的政局動盪。這其中，以臺灣之新生代藉助「互聯網」來遂行「去中國化」的政治意圖，最令人感到「科技影響人文」的可怕。

凡此種種「互聯網」的影響都造成了全球性的「反體制」運動。這個方興未艾的訊息革命不止解構了傳統的民主政治結構，而且正日益改變資本經濟體系的遊戲規則。那麼「互聯網」的形式改變與勢動能否在其變動不已的形式上，將其所影響的內容也變為一種承載變動的「形式」呢？在「形式承載內容，內容操控形式」的傳統模式下，這個迅速傳播、不分虛實、沒有明確規則的「互聯網」，一旦技術成熟，是否能夠在可見的將來，瓦解「形式」與「內容」的分界，在形式裏注釋「內容」、同時在內容裏注釋「形式」，而達到「形式即內容」或「內容即形式」的彌綸境界呢？

苟若可以，那麼這個「範圍(體制)之化而不過」的彌綸境地能否使得所有愚蠢、罪惡與醜行，或諒解、寬容與隨喜，各各化解於其「文字與意識」的形態呢？這個「彌綸」順著各式各樣的事物而成就之，能否因其「曲成萬物而不遺」，而使得所有仇恨、反智與極端思想都得以健康、尊重與理性地共同存在呢？從這個角度來看「以文化之」，則「文字、文學」就能直截地化其所承載的「思想、精神」，而「思想、精神」也能直截化其所操控的「文字、文學」，是之謂「文化」，為「自化」，非「它化」，是「文字與思想」始交而難生的「現象」，亦是「文字與思想」相互糾葛的「本質」，卻也是全世界大一統的「拼音文字體系」所不能敘述的「彌綸思想」。

這裏似乎是個希望，因為在「彌綸」的情境裏，一切「止其所止」，沒有躁動的根由，也沒有遂行「思想實踐」的需要，甚至連「思想本體」都不必窺視，而唯其「彌綸」，「誠者、誠之者」均不對彼此的「鏡像」發出「既成事實」(fait accompli)的感懷，所以「體制即認證、認證即體制」；易言之，在「誠者」不能感知「誠之者」的造作下，「之」不再成為「易為『之』原」的躁動根由，於是《易經》的「變易哲學」乃往《中庸》的「圓滿哲學」驅動，是為「互聯網」的最後歸宿。

「互聯網」的功能有目共睹，是「後現代」社會使人羣與意見碎片化、傳統社會共識銷減化，甚至無政府狀態與思潮氾濫，反體制、反菁英、仇視與憤怒情緒得以迅速擴散的根由，於是傳統政治價值快速地失去了魅力，主流媒體再也無人問津或甚至有被唾棄的憂慮。

「互聯網」被西方學界譽為當代人的「第二環境」(second environment)和「新自然」(new nature)，不是沒有原因的。只不過因為網路交流所引起的「大規模變動」的無序性與非智化，使得「互聯網」這麼一個「第二環境」被日益破壞和污染。這與經濟的過度開發使得原本必須倚賴環境來開發的企圖毀於一旦，如出一轍。

如何評價紀錄片《互聯網之子》？本片的意義在哪裏呢？多謝指引。我抽空看了這個記錄片，有點哀傷，但也不完全贊同這樣的行為，畢竟社會的運轉還是有其多面性的。不過對於資訊的開放與知識的獲取，我與亞倫斯瓦茨倒是意見一致，也曾公開反對學界以名言設定捆綁了哲學思想的創生與出版業界以營銷利潤壟斷了知識的汲取。這當然是我將自己的書本張貼於網站上的原因，但是我不懂甚麼著作權、版權等，種種擾人的問題，而只是深信藏舟於壑、藏山於澤的道理。至於互聯網是否為一個正確的流布管道，憑良心說，我也不知道，甚至因為迷惑，而寫下了《四十減一》，以探索個人與網路的眾緣和合究竟是一種甚麼樣的存在。

詳見我在「特朗普宣布終止民主黨在中國收買民間人士的行為『公知斷炊』的新聞真的假的」裏，有關「虛無與全體」的探索。

判曰：「互聯網」豈不是最講究因緣的地方？就像海洋的漣漪，處處充滿奇點。

答曰：「互聯網」以其大而迅疾，充滿了神祕性，其間的因緣牽扯甚為廣邈快速，自有其不可說、不可說的神祕性，「因與果俱起，互緣無間隙，因起能動時，果滅不動際。」

「中斷向量」為甚麼叫「中斷向量」？「中斷向量」（interrupt vector）這麼一個詞彙當然是因應「互聯網」的發展而創造出來的。雖說這是一個「中斷服務程序的入口住址」，但是「中斷」（interrupt）這麼一個概念卻非新創，而科技上的詞彙其實在詩詞的應用上，行之有年，是曰「語言中斷處」、「意識中斷處」，甚至「詩行中斷處」，只不過，這些概念與「向量」（vector）的關係就甚難理解。如果以「中斷向量」是「中斷向量表」（interrupt vector table）的數組元素來了解的話，這些詩詞上的應用就一目瞭然了，因為一個指向中斷服務程序的指針，之所以把這個「指針」叫作「向量」是因為「向量」可以看成是「有方向的量」，所以具有「指向」的功能，更可用來表明「向量」為「可變長數組」；這個詮釋如果套入「文字敘述」與「文字詞彙」，就是指在「語言中斷處」、「意識中斷處」或「詩行中斷處」，「中斷向量」可以在其「中斷向量表」，遙指一個文字所表達不出來的思維方向以及一個可變可長的思想狀態。

截止至今有哪些美得讓人驚豔的國產手機？以前我還在上班時，因為拒絕使用手機，挨了老闆的罵；現在我退休了，也因為拒絕使用手機，遭老婆的奚落。她們要我使用手機的原因很簡單，要找

我時，就可以找到我；我拒絕使用手機的原因也很簡單，妳們沒事，最好不要找我。那麼問題就簡單了起來，天下有那麼多事，我非得知道嗎？其實沒有，庸人自擾之。今天有識之士，終於在手機肆虐了幾十年以後，有了反彈，可喜可賀。

新浪科技訊 北京時間3月6日凌晨消息，上周末，一羣斯坦福大學學生在位於加州帕羅奧圖市的Apple Store門店前發出抗議，要求蘋果為緩解手機上癮問題提出更多解決方案。該羣抗議的學生表示，有研究表明沉迷iPhone等智能手機會傷害朋友間關係、降低生產力、併產生壓力。他們想要蘋果增加新的iOS功能，能使用戶方便地了解到自己一天中花了多少時間在手機上，並且都在用手機幹甚麼，並提供一個類似飛行模式的功能來緩解手機沉迷現象。

這羣斯坦福大學學生將他們的訴求寫在了一張傳單上。上面寫道：「有69%的成年人每個小時都至少解鎖一次他們的iPhone。有50%的青少年認為自己沉迷於他們的iPhone。手機上癮將帶來很多不良後果，包括產生壓力、傷害朋友間感情、和降低生產力。iPhone是我們使用包括Facebook在內的易上癮應用的途徑，所以蘋果有能力幫助我們減少我們對這些應用的依賴。

雖然蘋果的商業模式不依賴於手機上癮，但蘋果仍需採取相應措施來解決這個問題。蘋果公司可以做的有很多，譬如給用戶提供其應用使用軌跡數據，包括每天在哪些時間段內使用了哪些應用，就像健康類應用能追蹤運動情況那樣。蘋果還應讓用戶能更有效地控制其手機通知欄，使得手機只在某段時間內只顯示重要通知。蘋果還可以設計一個基本模式，類似於飛行模式和靜音模式，開啟基本模式後手機就只能打電話和發短信了。」最近，電子設備上癮問題又開始引發關注。今年早些時候，部分蘋果公司投資者對於該問題給蘋果寫了一封公開信。蘋果最近承諾稱正在開發更有效地家長控制功能，這其中可能包括顯示手機詳細使用情況的功能。

根據彭博社最近的報導，iOS 12將推出一款名為「數字健康（Digital Health）」的工具，來解決抗議者提出的部分問題。這將使家長能了解到他們的孩子都在用iOS設備幹甚麼，提供更透明的

手機使用情況。也有傳言稱，新的 iOS 系統將推出新的免打擾選項來屏蔽消息通知，這與斯坦福學生抗議者的想法類似。

判曰：手機不是為了方便自己的，而是為了方便別人找到自己。

答曰：我的看法是，每個人都像任何一個自然現象的事物一樣，棗籌渾圓，猶若花開花落本為自然現象，原本無名無相，但因其「香味從花中釋放出來」(Fragrance emanated from the smell of flowers)或「豔麗從花相流淌出來」(Splendor emanated from the appearance of flowers)，就將花的「存在」以名相「存在之」，是謂花的「初名」。人之具象亦然，不能因為方便別人找到自己，就忘了自己的存在原本不是為了別人，更不能為了方便別人，而證明自己的存在。這個我在《音韻與圖符》裏有所闡釋。

又判：若依此「自己的存在原本不是為了別人」一說，則發菩提心，亦是不必要的了。

答曰：也不是。上得去，得要下得來，否則就成了自了漢。上下之間，其實是無所著的。著之為有，不著為空。現在的我沒有能力去找別人，所以只得勞煩別人費點心思來找我，卻不能大開方便之門。方便之門是八地菩薩才能了知，而發菩提心為以眾生心為己心，離方便之門還有一段距離。

又判：我大概明白了，您是講僅發菩提心，非已證菩提，距離菩薩境地還是很遠的。另外，我極好奇，您也是以這套說辭回應令正對您不用手機的奚落？

答曰：對我不用手機的奚落，豈只我的老婆？還有姊弟、妯娌、親戚、朋友等，但他們都奈何不了我，只說因為找我不方便，所以只好找別人。那麼找我做甚麼呢？除了話些家常以外，也沒甚麼大事。這就是手機的功能。真的非得找我不可，他們就在我家門口按鈴了。不用手機有很多好處，我因此杜絕了很多競選關說、拉票。這在美國的民主體系裏，不得不說是椿了不得的事情。

有人給我密函，問我這批學生要求蘋果解決手機過分操控人類的生命與生活的弊病是否為一樁不可能的事。我只能說，人類的商業行為很無奈，譬如喝咖啡上癮的人受不了咖啡因的折磨，而要求咖啡商想辦法，結果就出爐了decaf；抽煙上癮的人受不了尼古丁的摧殘，於是就有了沒有尼古丁的香煙。以此類推，使用手機上癮的癮君子，有一天也會使用不受手機折磨的機器。那麼這個機器會是甚麼呢？假以時日，商人自會有辦法，屆時將有一種不會讓使用手機上癮的手機出現。

又判：一個很好的類比，問題在於咖啡上癮被折磨，是因為咖啡因；抽烟上癮被摧殘，是因為尼古丁。這些都有實體，可是手機上癮並折磨我們的實質，究竟隱藏在何處呢？不弄明白這個機制，則無法找到這樣一種替代品。

答曰：百法明門所有心所的煩惱都有可能現形。如何對治？只能換個腦袋。

另判：佩服，精闢！老先生果然有古風！許多老修行人對傳媒，通訊工具都如此態度。

再判：我認為談手機與人的問題不在「上癮」而在心。將心給予手機，是養惑。還是早日遠離為好，心要被手機迷惑，人還是人？

又判：物物而不物於物。

儒學在中國民間的地位是何時確立的？首先，歷史是個生命概念，不是時間概念。其次，欲知董仲舒，需探司馬遷。再其次，欲知董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」，需先探司馬遷「以《史記》正《易傳》」的原因。這些都弄清楚了，則將不再有「中國儒家發展史」、「中國哲學思想發展史」的想法，甚至「中國大乘佛教發展史」或「中國禪宗史」、「法相唯識宗發展史」等等想法。詳閱我在《慧能與玄奘》一書或「玄奘歷經困苦劫難取回的瑜伽師地論為甚麼不像其他經文那樣有熱度？」對歷史的詮釋。這裏不再贅言。

葡萄酒與茅臺酒哪種酒更有利於健康？凡酒皆不宜。殺盜淫妄酒，以酒為引。這是科學回答，不是哲學論述。

你最尊崇的中國古代傳統文化精神是甚麼？伺師。

問曰：伺師是？

答曰：伺師所以問師也。《論語・公冶長》子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

又問：您所說的「伺師」指的是夫子的教學方式？

答曰：不是，是「有事弟子服其勞，有酒食先生饌」之意。「尊師」所以「重道」也。這種「伺師」發自內心，迥異現今的教育體系，更是觀察老師「身教」的一種學習方式，而不是只是學習「職業技能」，卻忘了「人」的根本價值。

又問：也就是說在「教書育人」的同時不能僅僅只專注於教書，而應更注重如何育人。而育人則如能以「伺師」這種方式來實現，那是再好不過了。是這意思嗎？我對伺師的理解為。「伺師」是指學生通過「伺候師傅」的方式來觀察師傅的行為舉止並學習做人的道理。是這樣嗎？

答曰：正是此意。書本的知識與做人的道理是兩碼子事。現在的教育體系只要求教師們教導書本的知識，但從不涉及生活與精神層面，是為其弊。「百年樹人」在今天的教育體系裏是說不通的。

判曰：的確是這樣呢……現今的教學主要偏向於實用性，而某些「無用」之學，如育人、哲學都被選擇性忽略了。可真是外强中乾啊……

答曰：「伺師」可以扭轉學生學習生活與精神的態度，只不過，現今的教育體系所孕育出來、能夠指導學生怎麼做人的好老師很少，能夠論述道德的老師更如鳳毛麟角。這麼一路下去，其實人類的品質日愈敗壞，將不是危言聳聽。

又判：這種教育方式成本太高，只適合菁英教育，難以適應現代社會。根據老師的不同，教育效果也參差不齊。而且像這種德才兼備的老師培養成本得多高啊。把育人的職能從教師身上分離，把教育內容統一化，規範化，大大節約社會成本，可以說是現代社會的一種必然。

答曰：說得是呀。社會的多元導致教育的變化。只不過，人的本質其實從來都沒變過。

阿多諾的文化工業與本雅明的機械復制的藝術品有甚麼不同？臺灣與大陸藝術膺品對藝術品的傷害問題早已存在。詳閱〈畫商的訪客〉一文，發表於臺灣大學外文系的《中外文學》，三十一卷，第二期，2007/07/01。

美國總統特朗普承認耶路撒冷為以色列首都，將會帶來哪些影響？昨天聯合國通過譴責美國將大使館遷至耶路撒冷，但是不據法律效用，只說明了川普這項行政命令不受國際社會的歡迎。這點，川普是心知肚明的。其實川普上任以來一連串動作只有一個目的，就是讓美國企業與資金留在美國，讓恐怖主義的攻擊回歸原處，重新創造美國人的傳統價值觀念，以及提升有意移民美國的移民素質。這些作法放在全世界的國家裏，都是無可厚非的。只不過美國多年來的擴張，一旦重新約束，阻力必大，但不這麼做又不行，美國已經落後到連馬路都坑坑窪窪，卻劫富濟貧，條條框框，替好逸惡勞的人製造了很多享受社會福利的條件。這些問題在歐巴馬時代，達到高峰，所以阻礙川普的民主黨人很

多。我的估算是，如果一切按照計劃、而且沒有突發狀態，川普有可能成為繼雷根以來，第二位大有為的共和黨總統。雷根以太空競賽拖垮蘇聯，川普將以回歸傳統重建美國。我們拭目以待。

判曰：做好然後成為榜樣，這是他所說的對世界施加正面影響的方式。對的，不是強權和洗腦或滲透收買，那是典型的負面手段，因為人心向善是自覺的，無論甚麼樣的亂世，無論人沉淪到甚麼地步，有了正面的榜樣，人都會感應到，都會去衡量和追隨。當然當今的十惡亂世，自有邪魔去妖魔化善、去詆譭，蓋由世間相生相剋的法理所致，也就構成了對眾生的考驗。

答曰：說得好呀。美國投票人的民主素養頗高，仍一分為二，一為回歸傳統，一為廣納世界；回歸傳統者，大多散佈中西部各州，廣納世界者，則羣居兩岸各大城市，吵得不可開交。釋迦牟尼佛的同事、愛語在這個地方一點作用也使不上，我則時時以普賢菩薩的隨喜功德化解之。

特朗普宣布終止民主黨在中國收買民間人士的行為「公知斷炊」的新聞真的假的？「互聯網」最大的弊病就是替人間添置了一個製造假新聞的平臺，而且因為傳播迅疾、無遠弗屆，又有一個贊同(thumbs-up)的點擊功能來散佈不實訊息，並惡意操縱網絡使用者，破壞、分離社會運作結構，而形成了沒有公共聲明、沒有合作、錯誤資訊及不實消息的現況，更對人們注意力產生不良影響，所以有識之士大多遠離「互聯網」，起碼在接受訊息的時候多了一分心眼。這是我們在閱讀很多假新聞時必須警惕的。舉例來說，在美國很多替臺灣的「假民主」揚聲的所謂海外民運人士，其實都是一些沒有骨氣、為臺灣的貪官污吏所圈養的外圍分子。這些人為了在美國生活下去，而收受贓款，其實已然沒有了立場，但卻假借人權之名，散播虛假言論，當真為中國知識分子的敗類。

讀讀昨天的回應，自己都覺得齷齪。茲以以下的論說來說明我自己與網路的結緣經過。〈四十減一〉巧妙地以一個上網之人逡巡於網路之中，來詮釋「一」與「四十」之隱喻，而所謂網路，就是

藉著一個「假面的存在」讓自己豫遊於集體的符號之中；「集體的符號」以「四十」來喻意，所以當自己豫遊於集體的符號時，「一」只是「四十」裏的一個豫遊分子，並無特殊的個性，所以是個「假面的存在」，唯有當「一」離開了「集體的符號」，特殊個性方才顯著，是謂「四十減一」之後的個體存在，但對「集體的符號」來說，「四十減一」就成了一個密碼，一個超越曾經一度存在於集體符號的密碼——就「四十」而言，「一」不曾存在過，但是就「一」而言，「一」是整體，並不亞於「四十」的「全體」，甚至比「四十」的全體更具體地存在，卻因必須牽就「四十」的集體存在，而令「一」產生了虛無感，更使「一」豫遊於「虛無與全體」之間。

奇奧的是，「虛無」本身就具「全體性」，而並無在「虛無」之外，還有一個「全體」來包含「虛無」與「全體」；同理，「全體」本身也具「虛無性」——以「全體」以其大而令「虛無」不能出其涵蓋之範圍，故曰「範圍(全體)之化而不過」，又以其小而可入其「虛無」，故曰「曲成萬物而不遺」；這是兩千多年前的《易傳》思想，但與《老子》的「無，名天地之始」與「常無，欲以觀其妙」，並無太大的不同，是為老子與孔子同出《易經》一門的另一例證，卻也因其「出」，「卅」即形具，老子乃循「萬物已出」，出「春門」而去，而孔子則連其「反門」，入《易經》之思想，破其「文字」，是為「卅」，使《易經》與《易傳》俱入，「秋門」也，「萬物已入」也，故孔子與老子之別，亦為一個圍繞著《易經》的「門、卅、卅」的流轉與還滅。

歷史的傳衍是很殘酷的，但也很現實，在「虛無」與「全體」的流轉與還滅過程中，並沒有給國人太多的機會來還原《易經》，反倒因為「易緯」的鋪天蓋地，而令《易經》的「門、卅、卅」的流轉與還滅不得彰顯；這其間，最為可惜的就是《百法明門》的翻譯，以其深涵著一個還原《易經》的契機，卻為玄奘大師輕易地放過，造成了歷史的遺憾。

《百法明門》亦「門」也。玄奘在《百法明門》的翻譯裏，原本可以將「門、卅、卅」的流轉與還滅加以發揮；但很可惜的是，玄奘的思想以「印度佛學」為本位，再加上其中文素養不足以詮釋

「儒家玄學」，乃至將「幾」翻譯為「數」；一字之差，「儒家玄學」於焉整個被排除在外，而只能以「印度佛學」為依歸了，至於印度佛學是否有「幾」的觀念，不容置啄，不過從佛學以「唯心」為本位來看，想來是沒有的，雖然佛學的終極仍是以「心物合一」為其目標，但在論述的過程裏，卻仍是「唯心」的，於是「門、卅、亦」的流轉與還滅只能持續埋藏於歷史的流轉裏。這是極其不幸的，也是我替中土佛學還原於中國原始哲學思想略盡綿力的地方。

從《百法明門》以降，一千年又過了，「門、卅、亦」的流轉與還滅就更加沉淪了，令人無限欷歔。其實「門、卅、亦」的觀念可長可久，可入《易經》與《易傳》，可入《老子》，亦可入諸多佛典，毫無障礙，當然對現今大行其道的「邏輯思維」，就更加善巧了。

何以故？以現在的科學術語來說，「空間」為「點面體」的「三個象限」所形成，「時間」則為「第四象限」，但四個象限的「時空」不能流變，於是就有了「第五象限」的流變，令「幾、時、方」成就所有的流變形式；若以「門、卅、亦」來觀察，則當「時空」一起皆起時，「門、反門」與「門、非門」一顯皆顯，亦即「門、卅、亦」了無差別，彌綸一氣，此時無出入，無有無，一切思想了無造作，是一種如如不動的彌綸境界，及至一個彰顯「門」的存在被觸醒，甚至只是具名而已，「卅」就順勢而有了分別，於是「門、反門」或「門、非門」乃分道揚鑣，而為了要重新回到「門、反門」不可分割的狀態，於是就有了「亦」的造作。苟若能入此「門、卅、亦」，糾纏不已的「時空」流轉可破，乃倏入「禪」境，是之謂「開悟」也，亦「門、卅、亦」的流轉與還滅也。現代數學方興未艾的「拓樸之學」(topological research)或許能在這個領域裏略盡綿薄之力。

任何人要研究「國學」，就不能迴避《易經》，而要讀懂《易經》，也要研讀《易傳》；尷尬的是，《易經》不易了解，在周文王困於羑里作「後天八卦」以後，就謬誤頻傳，否則孔子也不至於花了那麼大的精力去註解《易經》，而有了《易傳》。延至今日，兩千多年已過，不止《易經》仍舊不易了解，連註解《易經》的《易傳》也多謬誤，令人無所適從。

以「古文字學」挹注《易經》，是一條捷徑，但必須走出「秦篆」，以「籀文」甚至原初文字挹注；另者，《易經》裏所有後人注釋的條文也必須釐清，甚至去除，因為這些魚目混珠的詮釋已令《易經》的本義扭曲。清代樸學的「藝以明道」是一個很好的指引，但必須隨順因緣，近取諸身，入「文字流」，並直截回歸文字之源，令「入流」與「亡所」處於相互推移的過程，以其性質相反，是之謂「反者道之動」，但狀態合一，是之謂「弱者道之用」。

在數位時代裏，橫向傳遞與跳接的文化現象是常態，所以令網路出版的文學作品與媒體報導的文字奔流，快速流轉得失去了控制，也令個人的思維因不得還滅，而感到極端貧瘠，根本就無法分辨類似「成之者」與「成者」的混淆；這個在古人的思維裏，從來都不是問題，也就是說，這樣的區分在「文言文」裏，根本就不是問題，而是「形象思維」的一種直接反射作用，但是到了「白話文」，這一切就變得很困難，因為以「邏輯思維」立基的「白話文」，不能區別思維的出入或能所的不同，又不能在「白話文」的語言架構中，自行調整，所以造成思想上的混亂，因此「門、乒、乓」的思想永沉歷史，只能說是人類的「同緣共業」了。這是我藉著《易傳》來詮釋普賢菩薩的創造性思想。

是為記，並以之迴向給所有以「文學」來「繼善述志」的眾生。

現代漢語中與抽象的「空間」一詞相對的「時間」這個詞是本土詞還是和制漢語？中國的宇宙觀發端於《易經》，而「時位」觀念則來自卦爻扶搖而上之際。南北朝的《千字文》從開頭的「天地玄黃，宇宙洪荒。日月盈昃，辰宿列張」就將廣闊幽遠的宇宙描繪成一個恆久的大循環中，曰「寒來暑往，秋收冬藏，閏餘成歲，律呂調陽」，後收歸「遐邇一體，率賓歸王，鳴鳳在竹，白駒食場」，是為佛家的「念頃」觀念。這些詞彙都沒有後來的「時間」觀念、甚至也沒有「空間」的觀念。有關「時位」，請參閱「為甚麼大家在討論維度的時候都是在時間上做文章？」

問曰：宇宙二詞全等於「空間」、「時間」二詞嗎？
答曰：這個問題不容易回答：請參閱「如何理解哲學名詞「空間」？」

從史實上看「朱子晚年定論」是確有道理還是牽强附會？首先讓我向您表達我的敬意，《華製新漢語一覽及中文固有語考證》之編輯，誠然為大事業，不論成效如何，都足以載入史冊。其次回覆您的問題。我對朱熹與王陽明的歷史定位不盡然與諸多史家相同，其因即諸子思想出入老佛，很多都只是詮釋老佛，而非儒學。這個觀察當然是不討好的，所以我只能藉不同的議題闡釋我的觀點。最近的有顧炎武之詩的凸顯與道生之佛性論的凸顯。至於陰陽一說，請參閱太極一論。我才剛貼上。論述這些都得小心，中土的讀書人排除異己，從不手軟，其來有自，漢代古文大師賈逵至今仍被拒於文廟之祀，當知歷史無情。

如何理解按圖索驥這個成語？就按著您的說法，一切都很清楚了……您不要想那麼多。現在的文化在一步步墮落。何以故？圖非圖也。
判曰：人很容易過度、過度、太過度自欺，自以為是。

陽明先生的「致良知」和孟子的「求放心」有甚麼本質上的區別嗎？一放一收而已矣。王陽明的「致良知」，心外求法，孟子的「求放心」，收其放心。

為甚麼一些搞「傳統文化」、「國學」的人從一個極端走向另一個極端？我不懂您的問題，請定義「極端」兩字。或許我可以將這個問題換另一種方式提問，為甚麼生活在大陸的中土人士從一個社會型態走向另一個社會型態？這個問題解了，您的問題就解了。「窮則變，變則通」是也。

判曰：論題指的大概是目前大陸這面借「國學」之名義行「道德捆綁」之實，如目前的女德班甚麼的，這類消息看了也叫了我覺得恐慌。可參照這樣的議題「如何讓被女德班洗腦的長輩意識到，女德班教的國學都是文化糟粕？」在大陸現實的語境裏，「國學」已經無法得到「正名」了。

答曰：有這樣的事？看來我對國內的「文化產業化、國學產業化」的驅動是太過無知了。

又判：語境不同。大陸這面常把「國學」、「傳統文化」掛嘴邊的人除了文化流氓，便是愚夫愚婦。您怎樣評議這樣的現象？或者說如果一詞彙已經被染污，該如何正之？我選擇的是逃避路線，論說問題刻意迴避使用「國學」這個詞了，只以「經史子集」之學替代之。因為大陸這面所謂的國學經典以《弟子規》為最核心經典，雜以《二十四孝》、《太上感應》、《了凡四訓》等等諸如此類。

答曰：我抽空讀了一下《弟子規》，發覺國內的治學驅動很有趣。除去官方的推動不講，民間的影響來自淨空法師與其弟子葉凌孜。淨空強調老實念佛，不能說不對，但若因此而論國學，那國學就只能往下流淌了。中國的原始哲學思想不是《弟子規》這麼一部文學作品所能歸納的。它連詮釋經學的力度都沒有，何能論《易經》或《易傳》？

又判：先生真乃至誠之人，卻叫我無言以對。

提倡《弟子規》並不是一個「治學」的問題，在我看來，其「驅動」只是官方的洗腦鴉片不好使了，代之以民間的另一種洗腦鴉片，借古典時代統治者利用儒學維護政權之餘緒，實則為枷鎖禁錮百姓之頭腦，非真講道德，我周圍的朋友多數都是這個感受，其極端化竟與古代「二十四孝」之邪教無異，而大陸提倡《弟子規》者，亦大講特講「二十四孝」的故事。

基於這種現實語境，先生還言之切切「中國的原始哲學思想不是《弟子規》這麼一部文學作品所能歸納的」，真迂闊之言啊！不過與其在這樣邊緣化的議題下被人無視，倒不如遭眾人謾罵，反倒可以在網絡平臺上擴散自己的思想。觀點怕的不是敵視，而是無視（尤其網絡平臺），不是嗎？

答曰：是「逆增上緣」也。其實我是被罵慣的，先是從佛堂、再來是臺灣文壇的黑名單，現在則是知乎的民科。真是情何以堪呀。我只是說理，但卻不見容於說理的人士。若非有「菩提願」，我早就一走了之了。

又判：知乎「民科」？您是被罵作「民科」還是被「民科」罵？從身份上看來，你無學界中人「授記」，確實屬於「民科」一類，但從學問上，我倒覺得您可以做「教授的教授」了。

答曰：我原本不知「民科」為內地的一個貶義詞，反倒以「美國大學研究院的學術探討」來看「民科」的內涵，以為是個恭維，因為很多不為「學院派」接受的想法卻是「學院派打破學院藩籬」的思想境地，所以在「美國學院派」的地位崇高，只要能夠說出個道理來。不料國內因習成風，竟容不下異類思想。如果美國也是這樣，現代的「快遞、蘋果、微軟」等根本不可能產生。我對「國學」這樣的詞彙一向避之，但是致力於將中國的「文學」重置於「玄學」與「經學」之間。這樣的「中國文學」當然不是時下所定義的「文學」。如果從「經史子集」的角度來看，就是先將「史」旁置，以「集」迴盪「經、子」。這裏的「經」不是漢代以降的「經學」，而是直截以「子」詮釋「易學」，或可破「宋明理學」以佛學詮釋「易學」的不當之處。是謂「繼善述志」也。這說來挺傷感的。我們就不說了罷。

又判：我沒有任何關於「古文字學」的學習經驗，所以您談這些，我理解起來就很吃力，頗有「霧裏看花」之感，我勉強以我接受的「西方學術訓练」理解之，是以「文學」上的體驗激活文字，進而激發中土的哲學生命、道德生命，使其歷史的生命在當下依舊得到延續，並將此生命依舊呈現於文學和文字的世界？

答曰：有位知友回答我的一系列問題，曾說「西方古代同樣是口傳而非文字，文字連續文明僅中文一家。」我覺得頗為欣慰，因我一向認為中土的「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」亦不可分，而以「文化」為軸在文裏自化的「文字」可以直截詮釋「道德」，不可在「文字」之外談「文化」、甚至「道德」。如果這個想法是正確的，那麼要如何以文學上的體驗激活文字呢？單靠訓詁、考證嗎？這恐怕不行，那麼怎辦？我想這就是我寫「象學無象」，以「入文字門」之因。只是這條路荊棘滿佈，但是我還是相信善現菩薩的「入諸字門」可以破「南禪」的「不立文字」，讓「南禪」破壞佛學傳衍的力度減為極小。做多少算多少罷。我對「莊子行文」景仰無限。我覺得國人對「莊子行文影響中文敘述」的力度忽略了。這是歷史的不幸。您能以「文學」上的體驗激活文字，進而激發中土的哲學生命、道德生命，使其歷史的生命依舊呈現於文學和文字的世界，令我鼓舞。

又判：誠如是，向來一直以「寓言」解讀莊子，然此寓言實乃各名族文化之共性（如印度佛經所用寓言亦頗傳神），非中土表達之特性。您所談到莊子行文「卮言」、「重言」的方式，確實非常重要，這橫亘千餘年，直接作用於禪宗的敘述方式。

答曰：正是。南禪一脈，思想盜自道生的「佛性論」，「不立文字」盜自莊子的「卮言」。

又判：也就是說，南禪一脈，在您看來，實則是中土道生的哲學思想以莊子的行文方式表達，是純粹的中土文化，而與印度哲學宗教無關？

答曰：是呀。我一直以為中土文化深邃廣邈，中華人士聰穎多慧，很多滯礙不通的梵文翻譯硬是給弄通了。但要論證很難，佛教界是不容許這種邪端異說的。我想換個論述場域，以免一談文字，就遭眾人謾罵。請移步知乎的一個專欄，「孟加拉毗訶羅普爾，佛國考古。金剛乘、中觀瑜伽行派、時輪乘、俱起乘、阿底峽，西藏後宏期、波羅王朝十字形中心聖地」。請參閱、指評。

又判：我已經打開這個議題，我會仔細拜讀您的高見。您最後有關關於莊子行文的結論，我亦有所感，中間論說實在過於拗口，需要我花費一點心思細細考究，若能解其中一二，我再向您求教。

文化特色和特色文化是一樣的嗎？請容我將這個議題拓展至全球的「中華文化」的傳衍，看看「中華文化特色」與「中華特色文化」在未來的傳衍上，究竟是否一樣。

今天有一條刊載在《世界日報》的新聞。如下。「新時代中國」系列講座29日走進紐約崇正會，討論「新時代中美文化交流」和「新時代中國科技成就」，中國駐紐約總領事館文化參贊李立言表示，中共中央總書記在中共十九大中七十九次提到文化，強調文化立國的目標和願景，他鼓勵僑胞向美國民眾講述中國故事，當好中美文化橋樑。

中領館領事鍾文艷更指出，新時代科技成就顯著，希望僑胞多關注中國變化，把握時機……李立言表示，海外僑胞向來都是中華文化在美國傳播的紐帶和橋樑，他們不計名利，在美默默推動中華文化，「僑胞融合中西文化，最知道如何講好中國故事，從文化角度來講，僑胞也有責任、有義務、有能力把中華文化傳播開來，每個僑胞身上都是中國故事。」

崇正會主席劉滿也表示，中國強大帶動海外華人的民族自豪感，他鼓勵會員多了解中華文化和科技發展變化。這個報導所說的「文化立國的目標和願景」就是「中華文化特色」，在文裏自化，而偏重凸顯「新時代科技成就」就是「中華特色文化」，以「文化交流、文化傳播」維繫民族自豪感，但是其實與十九大的精神還是有一段距離的。

（該篇回覆被「知乎」警告，說我違反了網站的管理規則。我幾次請解，但都不受理會。）

標題音樂的盛行，究竟是音樂的進步還是倒退？對「無標題音樂」而言，這裏的解說非常好，因為「音樂本身就是音樂，用來限定表達畫面、故事和語言，多少失其純粹。」但是以「標題音樂」

來制約聆聽者思維的作曲家，究竟是認為「音樂和文學應該站一起」，還是鼓勵聆聽者剝離「音樂和敘事」，則就不是「胶柱鼓瑟」那麼簡單了。《我在「知乎」(下篇)》有一篇我以巴爾托克的「蚱蜢的婚禮」來解說「標題音樂」之所以造作的無可奈何。

純律、五度相生律和十二平均律是如何產生的？三種律制之間有何關係？從音樂的「十二平均律」將一組音（八度）分成十二個半音音程的律制到釋迦牟尼佛見機說法而逐代演變為寺院之律制，其實都說明了律制之所以為律制起於「半步」，而「半步」若非「長行」則不會跨出「半步」。詳閱老子的無為而治放在今天是怎樣？

只要驗證了「輪迴」真的存在，是不是就可以說佛教的一切都是真實不虛的，好像這樣的案例全世界真有不少？不是。離開當下的觀察沒有其它的真實。

問曰：您能講講「當下」是甚麼意思嗎？

答曰：瞬間也。現起也。沒有時間意義的現在。

判曰：謝謝您，我斷斷續續地看您的書有一年了，不過還是有許多不懂的地方。

答曰：慢慢來。如果能夠相應，必有懂的一天。如果不能相應，那就趁早另覓它徑。

自由意志是否存在?為甚麼?Simply put it, exposure and subversion are binary oppositions.這段話貼了一年多，沒有人懂。我現在將它說得透徹一些。

現今坊間所了解的「文學」其實是英國的喬叟與莎士比亞將改良後的英文置於法文之後的一個「文學」發展。在這之前，西方只有「文字學」，而沒有「文學」。只不過，這麼一個「文學」行之有年，固若金湯，再也沒有人去想「文字學」的事了。

那麼現在這個以「中文敘述」的「中文文學」又是怎麼回事呢？那就更等而下之了，因為那是民初「五四」運動的「白話文」所推衍出來的「文學」，更是受西方的「民主與科學」的邏輯所推衍出來的「文學」，不是中國蘊「文字」與「文字敘述」的「文學」。

何以故？中國的「文學」根基是屈原的《離騷》，離先秦承自《易經》思想的時代不遠，而正是這種介於「玄學」與「經學」的力道使「中文文學」歷經了兩千年而不衰。其衰敗之始為元末明初的「小說」，至民初，終成禍害。

我對這樣的「中文文學」原本已是萬念俱灰，但又想藉著自己的寫作來改變文壇的思維方式，但這種妄想或自大，文壇根本不可能接受或不允許一個無名小卒來推動，所以我使盡各種方法，隱藏文字在小說內。但仍是不成，報社編輯看到我的文稿就丟棄，最後我沒了辦法，只得參加一種不記名的徵文，將思想不著痕跡地滲透進去。行之多年，其結果乏善可陳。文壇我行我素，一種高壓的思想狀態無時不在，文稿多以編輯的思維為思維，卻不料編輯因為編輯的需要，思維不可能太高妙，甚至只能庸俗，更是一種為滿足讀者需要而庸俗、或為達成報紙行銷而現實，以報紙原本即為消費品故，用完了就丟，於是「文字」只能屈服於「現實與庸俗」。

這說來就有些難為情了。「文字」本身是有節奏的，有時寫的人尚且不能把握細節，只能導引全面的「文字鋪陳」，但到了「編輯」手裏，居然自以為是「全知」，既刪章節，更隨意更動文字，不止對作者的「書寫狀態」全然不顧，而且更漠視「文章」的起始與結束本身即散發一種生命力量。

這對我的傷害就更加大了，因為我的小說的「創生」與「終成」固然為同一個思維源頭，但其所引用的「文字」本身卻在凝鑄一個「文字敘述」的「創生與終成」，所以我的小說大多沒有結尾。

雖然這裏說的不是「文字性」的，或「形式性」的，而單以「文字」或「形式」來讀我的小說，一定抓不到重點，因為在精神上或思想上，我的小說無邊無際、無中心無首尾，可以從中間讀，但也可以只讀首尾。這原本即是我的「創作狀態」或「書寫狀態」。

坊間有人說這是「魔幻」。我卻說「魔幻」的呈現猶若一幅畫的整體呈現，只能將眼前的呈現做一種直接、爆炸性的攝取，卻不能深入「創作」的思考，尤其不能了知「創作狀態」的文字記憶。當然記憶力好的作者編起故事來，長篇累牘，而且為長而長，因長而長，像裹小腳的臭腳布一樣又臭又長。這種小說寫起來，只見文字一直寫一直寫，但其實內容貧瘠，早已失去了書寫的動機，所以其「書寫狀態」也是空洞、不存在的；換句話說，寫這種小說的人在書寫時，腦子不可能很清醒，也只有當眼前影物都模糊起來，才能夠動筆，所以像「夢遊」一樣，其文字的起滅即為「生死疲勞」，而不需要再以故事來詮釋「生死疲勞」。

這麼一個「書寫行為」，最重要的在長期保持一個不為外境蠱惑的「書寫狀態」。坊間又有人說這是一種「禪定」，但我是不懂「禪」的，我甚至沒有刻意去維護一個「書寫狀態」。我只是說著想說的話，固執地堅守「自由意志」，或是一種有話要說的衝動或只是為了某種理想，甚至實現一個目標，但我一開始書寫時，或許只是為了辯解一個真理，或只是為大家尋找一個「自由意志」的理論根據，沒有甚麼功利目的，但寫著寫著，這個單純的心理就有些焦躁了，而原來的「無所為而為」的目標也消失了，功利心忽然就起來了，於是我生氣了，自己跟自己嘔氣，將「書寫行為」代之以一種尋找自己的靈魂根源的「書寫」，把整個生命都當作一個「書寫」，每天生活著、呼吸著，時時刻刻都在書寫，卻不一定是「文字上的書寫」。當然生活上的點滴，外務甚多，所以不免有些干擾，有些甚至足以左右思想，改變書寫方向，但我都盡其可能地將之導入「書寫狀態」，盡量將「別業」置於「同緣共業」裏，而不是置身於外。這是我認為康德的「自由意志」所不能詮釋的內容。

「生無所得，死無所喪」如何理解？無所得，故無所喪，與生死無涉。

英詩Meeting at Night的格律是怎樣的？錯了。英文不是我的專業。我在美國用英文，純粹只是為了謀生。我不懂英詩的格律。這個議題得要請教那些有英國文學素養的專業人士。我不能越俎代庖。Robert Browning的英詩我不懂，至於Robert Frost我是很喜歡的，不止因為他的英詩很美，而且因為他曾是我的母校University of Virginia的駐校詩人，只是他不教書、不參加會議，每天留連於校園裏，就引起了很多教授的不滿，於是反映給了校董。

那時的UVA是所私立大學，而校董亦妙，只說天鵝留連湖邊，所帶給人間的意境不是人類所能理解，而詩人的不事生產，所帶給學生的精神提升也是不可限量的。這件事在校園裏傳為美談。雖然UVA現在是一所公立大學，但是這個校風一直流傳至今日，是一所很有內涵的大學。

如何解釋Walt Whitman說的「All truths wait in all thing.」

首先，我希望您這個引錄，「All truths wait in all thing.」不是筆誤，因為原文是「All truths wait in all things.」

如果不是，您的思維直截詮釋了這句英詩的意涵，值得贊揚，因為我以為這個「all things」原本就為「All-thing」，一體渾圓，而讓所有能夠言說的「truths」交融於一個不可言說的「All-thing」，是之謂「wait」，有中文的「化」的意涵，為「內化」，非「它化」，用純粹的中文語境來描述，就是「範圍……之化而不過(wait in)」的意思。功德無量呀。

如何理解 Whitman Song of Myself 第1章的「i lean and loafe at my ease observing a spear of summer grass」?

首先讓我說，英文是拼音語系，所以要理解英詩之美，必須從音韻下手。再來讀 Whitman 這句「i lean and loafe at my ease observing a spear of summer grass」，所有帶母音的字，都必須緩慢地唸出，那個夏天的慵懶情緒就出來了。以是，「lean、loafe、ease、spear、summer、grass」等字都必須緩緩地唸，甚至以一種阻礙唸詩的情緒地唸出；再然後，將「a spear of summer grass」的所有帶/s/的音，在「grass」一字收尾，這首英詩之美就呈現出來了。

到了這個時候，我們就會發現為何西方推崇 Whitman 的原因了，至於 Whitman 是否為一位不朽的英文詩人，則要看 Whitman 如何將「大寫的I」寫為「小寫的i」來論 myself。從此或可看出，Whitman 的英詩有很濃厚的「大乘佛學」內涵。

如何評價華晨宇新單曲《Here We Are》?我不知道華晨宇是誰，我也沒聽過他的單曲《Here We Are》，但是這句「Here We Are」，我翻譯過，只不過，原來的詞句為「Here We Are Again」。我當然不可能知道這是不是抄襲，留待有興趣的人自行去探索罷。原曲歌詞與原始翻譯併列如下。

Here We Are Again— 盤桓若昔

I know what I want, the pulse it feeds, 我知如悟

The winds through the weeds of grass, 疾風勁草
Here I stand (x 2), knee deep in the past- 沒膝尋跡
The sky is tarnished with the sensitivity 淺空釋情
Have we failed to measure up ability 失之於道
Searching the closet for the left behind, 天造草昧
Prerequisite yet this is so hard to find, 前情難覓
I wade through the swamp until there『s land, 涉淺探丘
So, here I am a species of a remnant called man 殘渣餘精
I think we『re closing in cause 始交難生
Here we are, here we are again 盤桓若昔

Moving forward into time and space 盤桓於道
Everything remains the same 乘馬斑如
Looking back to what we once had 別情依稀
Nothing seems to change 泣血漣如
I took the souls of 20 young men 勿用攸往
Then blender and sender into a perfect specimen 混媾模版
Return to the eye of the storm 邕雩雷雨
I touch the mic, the magnetic field gets warm 動乎險中
I upset but not yet ready to detonate 剛柔不寧
But not wait for you to set your 施未光大

Ass back at that gate 恥丘屯膏
Never find my friend again until the end cause 朋從爾思
Here we go, Here we go again 我求童蒙
Check the culprit who got hit 童蒙求我
From the pulpit of Dr. Strauss 聖如其禱
Says Cagnet is it 憧憧往來
From 20 leagues beneath the sea 利用刑人
It『s D.A.V.I.D. with Hyper I.M.A.G.E. 用說桎梏
Moving forward into time and space 桎梏於道
Everything remains the same 乘馬斑如
Looking back to what we once had 別情依稀
Nothing seems to change (x 6) 泣血漣如

判曰：這首《Here We Are Again—》和《Here We Are》有啥關係啊？是歌名和歌詞有三個詞重疊了嗎？哇，還貼了一大片上來，你這是想炫一下自己的翻譯水平還是想怎樣啊，跑題了吧。這句here we are不是你翻譯的，你翻譯的是here we are again，這是兩個不同的句子。here we are是一個很常見的句子，不是從你那句裏分離出來的。

答曰：有勞費心。略去可也。我只是回應一個邀約，但卻引發了自發性的「Great Awakening」——以之質疑這首「here we are」以英文來呈現創作者的「free will」究竟是個甚麼心態。這裏有大陸「普羅羣眾的生活潛意識」。在「意涵集合」的本質上，這是社會崇洋的具體顯現，卻一舉扼殺

了國人之「創造性思想」。可能仍舊跑題，但有關霸王別姬，請閱讀我回應「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？」至於它是否抄襲自「Here We Are Again」，我留待給後人去挖掘。我只是懷疑，沒有證據，但先將之暴露出來。

為甚麼不斷有人說知乎在走下坡路，具體原因在哪裏？老實說我對「知乎」有兩千萬「知友」的說法是很驚訝的。從我在十個月前，第一次上「知乎」，我就不覺得「知友」的素養有多好，但對「知友」的包容力度頗有領教。說理，氣急敗壞就不去說了，謾罵調侃卻也不見氣度。頗令人失望。再怎麼看，「知乎」都不像是一個規模宏偉的網站。這是我的真心話，不同意無妨，卻毋需再指責。

判曰：來晚了，提前幾年就好了。

如何入門神祕學？「互聯網」本身就有「隱祕論」(esotericism)在其中，而不必在入其門後，再問如何入「隱祕論」或「神祕學」。我回答「夢裏瑜伽」，乃緣自一位「知友」有「閹割」一夢，及至想回應「神鳥」一夢，該議題又被封鎖，然後我到了「象雄古國的夢瑜伽」，評論也被關閉了。正想放棄，岑嶽之「神祕學」又出現。我想說的是，「入邏輯」不是「邏輯」，以其「入」為「隱祕論」，入於其不可入之處。我是不懂「神祕學」的。

問曰：請您寫一篇文章，詮釋一番如何？

答曰：我寫過的，而且還寫了不少，但是因為「神祕學」或「隱祕論」不能以論文型式論述，所以我大多以小說論之。闢如最近我回答一位「知友」一個有關夢的問題，就是「隱祕論」的詮釋，或「夢無所有」的詮釋。其間之十個層次，歷歷分明，曰「多次元世間」、「遊戲人間」、「多次元

想像」、「幻網世間」、「夢裏瑜珈」、「直覺感應」、「夢境層疊」、「夢境實有」、「夢境本空」，與「非存在的存在」。從「非存在的存在」開始，就進入了「本質」的論說，但因「本質、存在」二而不二，於是開始糾纏，曰「函三即一」，最後「離四句如」。

請到我的簡介裏找我貼在百度網盤的《懷疑與恩寵的故事》，閱讀〈離四句〉一章，或上我的私人網站binmaulin.com下載之。「二而不二」、「函三即一」與「離四句如」各有十個層次。這裏不再贅言。另外，《四十減一》裏有一段我破除「大衍之數，五十有一」的說法，轉以一個銅板自行卜卦的描述，挺有趣的，可惜讀得懂的人厥無。我的意思是說，卜卦最好自己去卜，連釋卦最好也是自己釋。別人做的都只是別人的，跟自己其實是無關的。

請問各位學密的師兄，你們為甚麼學密呢？可否略微介紹一下這個法門的殊勝之處？「學密者為甚麼學密」牽涉到「因緣」，而「因緣」則非八地菩薩不可知。以是知這樣的議題本身就屬詭辭。至於密法「法門的殊勝之處」則為「上師相應法」，是最高等法，亦是最基準法。以之觀密教傳承，寧瑪、薩迦、噶舉、格魯，雖佛義相通，但修行方法殊異，所以不可能由一教派轉為另一教派，甚至將四大教派貫之。

從這個基本觀點看陳健民，就會對他的論見起疑心。據聞陳健民師承諾那呼圖克圖，故為寧瑪一派弟子，但他又「曾參學三十七位師父，曾留學康藏五年，受過密宗七個教派許多的灌頂及教授，包括格魯、寧瑪、噶瑪噶舉、香巴噶舉、爵囊巴、竹巴噶舉及薩迦各派。」這七個教派是否為七個，暫且不論，但他橫跨「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」，而一以貫之，是很明顯的。這就是為甚麼陳健民的論述只可與南懷瑾一類擺在一起比較，不止不夠嚴謹，而且甚多「謗佛、謗法、謗僧」之論見，或可作為「反教材」，但絕不宜將之與「中國哲學思想」擺在一起論述。

順便說一句。「呼圖克圖」是藏文中譯「祖古」的蒙古語音譯，意指「未圓滿、未完成佛業的大修行者為了完成前世未盡之事業而轉世」。由此或可探悉，學密者注重傳承的重要性，可說絲毫也亂不得，遑論「一以貫之」了。

判曰：學多個教派，這在藏密很正常啊，宗喀巴大師也是如此。

有哪些漢字結構中包含了自己本身的反義詞？這個議題很大，謹以一字詮釋之。「門」之字象不利出入，需得「反門」，才能出入。

「反門」者，「卅」也，但因出入之意不可象，故借「門」象之，以是知「卅」從反門，萬物已出，「卅」不可以從「反卅」，故連其上以見意，萬物已入。以是，中土以「門、卅、卅」立出入之「喻言」乃定。這是「入楞伽」如何入、何以入的真諦，盤桓而上，可臻「般若」。

「甚麼是存在」或「存在的定義」這樣的問題，屬於哲學中的甚麼範疇？「唯名論」與「唯實論」之別也，但與「存在」無涉。換句話說，您可以換另一種方式來問，「甚麼是道德」或「道德的定義」這樣的問題，或「甚麼是上帝」或「上帝的定義」這樣的問題，在哲學上都屬同一類範疇。

問曰：超越「唯實論」和「唯名論」後，還賸下甚麼？好像只有「混淪」了。人的理性能把握這種「混沌」嗎？「非理性」的部分能把握這種「混沌」嗎？借助「符號」而獲得固定下來的知識，思想得以明晰清楚；然而消解「符號」，所思所考無不為「流動變易」之鏡花水月。而我的疑惑是，人究竟憑何把握那種「混淪」，如果事先不把它約化為某物？

答曰：「範圍(名實)之化而不過」者，唯中土的原始「彌綸」思想也。

又問：「甚麼是道德」應該是「倫理學」的範疇吧？

答曰：時下的「道德」標準與哲學的「道德目的」是兩個不同的概念。前者為「倫理學」的範疇，後者則為「宗教」思想。用英文來說，前者為 moralism，後者為 theology approach。

又問：「討論道德目的」不應該是「社會學」範疇嗎？為甚麼會是「宗教」呢？

答曰：思想上行，為道德目的，思想下行，為社會倫理。物理性的上行，上到無可上的層階，則為宗教。物理性的下行，下到無可下的層階，亦為宗教。是之謂範圍上下之化而不過。彌綸也。

又問：抱歉，您能不能用通俗的語言來說？我理解不了甚麼「上行」、「下行」的，甚至不知您說的「宗教」是怎樣定義的。您說的是結論，可以簡單說一下得出這樣的結論的推理過程嗎？

答曰：簡單不了。請參閱〈似塡注〉評論裏面我對「上行」與「下行」的詮釋。

判曰：我覺得「道德目的」確實是「宗教」上的，因為宗教確定了道德「你必須這樣做的」，康德的「絕對命令」，而「道德現象」是可以通過「社會學」範疇解釋的，而在「科學」的角度，可定義、討論、規範甚至修改「道德概念」範式。

又問：「道德標準」明顯地一直在變。是「宗教的規定」在變所導致的嗎？

又判：我覺得決定「道德標準」的因素很復雜，我也沒能力說清楚。當然「宗教」也只是提供了一種「道德目的」的解釋。

一個二十多歲的人，文化程度只有一年級水平，該怎麼讓他學習文化，從那個方面入手教育。在線等挺急的？嘿。急甚麼？先閉關自省一年再說。

對於一個死去的人來說，他曾經活過，有甚麼意義呢？這仍然是同一個問題。請參閱「你曾在何時體會到了『我回來了』的感覺？」

說這段話的語境？內心活動？我不知道您想要我翻譯甚麼，但送一首舊詩〈徘徊〉給您。

月不濃，星還稀，
老榕樹梢天河棲，
迷霧遮十里，草尖閃露滴，
簇擁清風只盼笑，
無須掛記，活得仔細；

燈忽滅，影若虛，
窗櫺架疊重重隙，
跺去心頭急，蹬來初春意，
抹走歡樂盡嘆息，
生著欣喜，死卻猶疑。

判曰：謝謝你。就是想讓這段話通俗一點。
答曰：您的話已經夠俗了，再俗就哭爹罵娘了。何妨將之提升，起碼探入詩境？

中國人看重的面子和西方人注重的 Honor 有甚麼共性和區別？有自他之別呀。愛面子是自己對自己的感覺，Honor 是別人對自己的感覺。以是，「打腫臉充胖子」在國外是一個不可思議的舉措。

中國哲學經典中有甚麼邏輯上的明顯缺陷？中國哲學經典所引述的都是如何「入邏輯」，所以是一個介乎「哲學」與「玄學」之間的課題，其敘述的本身就具有神祕性，有些甚至不宜訴諸文字，嘗試從既成「邏輯命題」走出，去探索「入邏輯」的因緣和合，以及其所隱涵的「不和合」內義，比「邏輯命題」高出了一個層階。這個議題從下階往上階看，看得迷離悄惘，沒有一丁點的「入邏輯」的啟示意義，不止自大狂妄，而且懵懂無知。請到我的簡介下載《四十減一》，閱讀〈從「咸、戊、戊」看「入邏輯」之詭譎〉一章。

怎樣看待「對無法言說之物，應保持沉默」這句話？這句話的普遍認知來自維根斯坦的「邏輯哲學」的第七個命題，但翻譯得不對，詳論請閱讀我對「邏輯哲學」的詮釋，這裏不再贅言。

如何看待三名外國男子攔出租車，强留車內兩名中國女孩，並稱「你們中國人死了」？有這種事嗎？縱使有，但這種言論相當不好。暫且不說這裏所報導的「新聞」有「偽新聞」之嫌，而且文字低俗，所以就算是「真新聞」，也是鬻文賣字的小報為了營銷而誇大事實的報導。至於曾經一度旅居外國的人充當「英雄」，大行「民粹主義」，我只能說，西方文化不是這個樣子的，這些行為在我看

來都與慈禧太后以「義和團」激起民憤一般，不足為取。國人得以自己的傳統文化為榮，不論居住在何地，也不論操控何種語言，「自重」與「自謙」才是最重要的，否則不免「自辱」。言盡於此矣。

為甚麼整齊劃一比混亂更美？易臻詩境故。

「各個學科的研究領域可以重疊，但採用跨學科的方法來產生知識只會導致困惑。」怎麼看待這一論斷？這十分簡單，因為每個學科都有術語，而術語與術語不相容，所以只可取其精神，不可取其術語。譬如中國原始哲學思想本是「般若」，只是沒有「般若」之詞彙罷了，但若因此而用佛學的「般若」概念來了解中國原始哲學思想，則只能是災難一場了，甚至我想「般若」這個「通達真理的無上妙慧」，在翻譯初始時，如果為一些通曉「儒家玄學」的人士來翻譯，可能也不會用「般若」的梵文直譯「智慧」罷。

「其父攘羊，其子證之」為何不是直？要知「其父攘羊，其子證之」為何不是直，必須先破譯「攘」字，但要破譯「攘」字，必須先知「爾」字。何以故？以「爾」為「尒」也，見之史冊甚早，最有名的就是《爾雅》，為我國最古老的解釋古時文字的書，凡十九篇，為「十三經」之一；「爾」者麗爾也，猶靡麗也，從二爻從冂，「冂」只畫三面者，「與口相避」以令分散之氣由二爻之間往下釋出，其釋出(emanation)必發尒聲，是為「爾」，非因「尒聲」而有字，乃因「二爻」之間必有空白處，故知其「意不在字中，轉在空白之所」，將一個「從上俱下」之「入」釋出，而後有「詞」。

王筠在此，獨排眾議，認為古人字好茂密，故「爻」疑為「爻」字，而言「爻」者，止於爻、繫於卦之謂也；又「爻」者交也，象易六爻頭交也，為純體指事字，是事非物，非象形，而易之六爻頭交，必如腳脛曲戾相交，故上下層疊，「爻」不能併列，所謂「初上九六，二三四五，八字命爻」即是，故「爻」即為「爻」，於是如此一來，《爾雅》乃直截成為一部詮釋《易經》爻辭與象辭字義的經典，故可直溯先秦的籀文，而排除後來的「空」的附會。

此議一出，眾聲撻伐，首先段玉裁批曰，「爻」者交之廣也，以形為義，故不云從「爻」，為象形字，非卦爻字義，更非會意字；王筠不以為意，而以為「爻」併列仍為「爻」，但因「爻」之間的空白，可令一居中通達，又置於冂中，不令「爻」散漫，故可令其從上俱下之「詞」，詮釋其從下而上之「爻」，而類似「雨」之會易和，只不過「雨」的會易和之肇始為「一」之天氣下降，而後有雨點，但「爻詞」之肇始卻因「爻」置於冂中，能所混淆，乃至「爻詞」大作，眾口驚呼，「爻」乃逕自交構，卻又止於爻、繫於卦，故也不失其矩，「攘」字乃造。

「叕」為古「攘」字，意義深遠，以「叕」從𠙵從爻工己，己象交構形，故「爻工己」乃陰爻陽爻交構成形，應而不藏，陰爻為陽爻之鑒，陽爻為陰爻之鏡，曰「靜」；彼時，因問卦未始，卦爻未動，故《繫辭上・第十章》曰：「易，無思也，無為也，寂然不動」，以描述一個吉凶同時「退藏於密」的彌綸之境，及至求卦，陽爻陰爻交構，扶搖而上，不將不迫，任憑一個絜矩之道在上指引，卻不失六爻之義，是曰「絜靜」，故《繫辭上・第十章》又曰：「感而遂通天下之故」，以其「感」實「無有遠近幽深」，以其「通」疏通知遠，巧契合矩，故能「妙萬物而為言」，是之謂「神」，以是知王筠以「爻」作爻解，實有大用哉，以「叕」為亂，實為治也，以「爻」為止，實為通也。了解這裏所引錄的兩個古字「叕」與「爻」，實為關鍵。

這樣的解說才能知「爻」其實隱涵著爻變之內質，乃陰爻與陽爻在卦爻尚未開展之前，就已具有的靜態狀貌，或可說是hiatus的潛伏面貌。而爻盡卦成的過程中，求卦之人虛靜恬淡，勝物任物，

用心若鏡，卦爻之物質性乃轉變為精神體，以曲為直，是謂「毀」也；其求卦過程，以亂為治，以手營卦，謂之「攘」，而釋卦過程，因治而亂，以言說卦，則謂之「讓」，兩者皆緣自《易經》，而「攘、讓」兩字之造，則直入《易經》，印證了《易經》的「形象思想」與「形象文字」等義。

「攘、讓」既造，儒學的中心思想已定，卻因儒子對「攘、讓」之誤解，而令儒學動搖起來。何以故？「攘」者，以曲為直也，重精神，輕物質也，卻因葉公質疑孔子，而令「攘」字有了扞格：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」（《論語・子路》）。孔子之說，令學子大感不安，謂孔子有揚親之過：「吾黨之直者，異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」

其之混淆，在「攘羊」之「攘」被詮釋為竊取意，曰「攘奪攘竊」，再來就被引申為「攘斥」之排除意、「擾攘」之擾亂意、「攘外、攘夷」之抵抗意、「攘臂」之振奮意，卻不知「攘羊」原為父親對羊之推手使前，拱揖之容，令兒子以為迂腐，而指證之；葉公此問，不外質疑儒家子弟的直躬是否過於迂腐，故為對儒子的修身養性究竟應到何種程度產生懷疑，卻因後人對「攘」的湊合之論，而曲解了孔子，因為孔子不直接回答儒子的迂腐是否適當，轉而以「不、至」解說「直、隱」，實因「父為子隱」，私口止歇，「子為父隱」卻為兒子承接了一個私口止歇的狀態，上揚不下，乃下至於地，故曰「直在其中矣。」易言之，以曲為直也，但倘若把這個「隱」解釋為「隱瞞」，一切毀矣，思維直下，只能訴諸情感，然後以法匡之，譏其「四體不動，五穀不分」，不能論「儒」。

這樣的詮釋其實在「毀」字裏，是再也清楚不過了，因「毀」之己，象父子互承互交，應而不藏，父為子之鑒，子為父之鏡，曰「靜」；羊未至，萬物辟藏詘形，故「己，中宮也」，以描述一個人與萬物同時「退藏於密」的彌綸之境，及至攘羊，人與萬物交構，不將不迫，任憑一個絜矩之道在上指引，卻不失直躬之義，是曰「絜靜」，有感萬物皆出於己故，「無有遠近幽深」，遂知來羊也，以其忘己，故能「妙萬物而為言」，是之謂「神」，為經典所不見者，殊為可惜，及至「己」被假借為私己，而置本字於不用，己之「中宮」遂消泯於無形，誠然不幸。

「己」被假借以後，天干第六位的「中宮」頓時動搖起來，連帶地，同屬「中宮」、居於天干第五位的「戊」也不能相承，乃至所有從己之字都有了誤解，如「己」本為「紀」，同「記」，自古即為「結繩記事」之用，為事物與記載之交構成形，應而不藏，事物為記載之鑒，記載為事務之鏡；彼時，因結繩未始，記載未動，故「寂然不動」，以描述一個結繩與記載同時「退藏於密」的彌綸之境，及至結繩，記載現，私己大彰，最後連一個從己之「彌」字也被小篆改為從弓了，「彌」乃失其「彌綸」之意。〈四十減一〉為了還原中宮，以四十人強搭海爾彗普太空船而「升中於天」來隱喻。

說來無奈，「彌」者偏也，因「己」之中宮，而有「彌滿彌久彌遠彌廣彌望彌高彌漫」等義，乃至「彌月彌補彌堅彌留彌縫彌封」之引申，但從《玉篇》的「偏也」，到了《說文》，卻成為「從弓，馳弓也」，令人錯愕，因「弓」無它，「兵也，所以發矢」，引申為一個丈量土地的計量單位，如一弓為五尺，豈能敘述深具彌綸意義的「彌」字？故知以弓代己，「彌」就再也不能為「彌」了，而所有詮釋「彌」的意義，都是以後來對「彌」之引申來詮釋「己」本具的中宮意義，所以明顯地，為「後設敘述」，不能知「中宮」，卻又如何敘述《左傳》的「彌縫其闕，而匡救其災」呢？更使得佛弟子朗朗上口的「阿彌陀佛」不再能夠偏一切時、一切地了，雖說其稱為翻譯，但取「彌」字原本即有「偏滿」之意，卻也只能以阿彌陀佛的功德述說「法界藏身」，而不能含攝「彌」之彌綸了。

「攘」字悉盡，再看「讓」字。「讓」從言從襄，雖以言取代已為「攘」之手，但「攘」之意仍在，卻因言之造，而使得「毀」轉為釋卦之字；既釋卦，言必有辭，其辭辛厲，意內言外，上下相受，後推前隱，是曰「屬辭」；以此示彼，以彼闢此，謂之「比事」。

鄭玄有曰，「屬，猶合也，《春秋》多記諸侯朝聘會同，有相接之辭，罪辯之事。」以是知此「讓」之一字將「尚書、易經、春秋」打了通關，以三者在培育一個君子的進程時是互通的，因以其「絜靜」，故可「疏通知遠」，以其「精微」，故可「屬辭比事」；或反過來說，因世事複雜，原本不是「非吉即凶」那麼簡單，故在「疏通知遠」的要求下，必須「絜靜」，才能有節有度，而「屬辭

比事」又因聯綴字句，比方於事，不免有所檢擇，故須「精微」，不得湊合，但也不能長篇大論，故曰「微言大義」，儒家思想至此大成矣，而「絜靜精微」乃成為「文言文」的論述內質。

從這裏再看「攘羊」，即可知儒家思想前後一致，而葉公之問，「吾黨有直躬者，其父攘羊」其實也不過是反應了當代人對儒家子弟的看法，因世人皆謂儒家強調待人接物的準則與修養，「溫、良、恭、儉、讓」，太過迂腐，因為這五種美德簡直就是鼓勵學人培養一種溫和而不與人爭鬥的處世態度；殊不知，這裏其實隱藏著一個詮釋《六經》的旨趣與線索，也說明了不知《易經》者，不宜論《論語》，甚至一論即錯。

《六經》者「禮、樂、詩、書、易、春秋」也。《禮記・經解》有云：「溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。」其中的「溫柔敦厚、廣博易良、恭儉莊敬」，就諄諄教誨儒家子弟培養一個「直躬、直敬」的君子氣質，是曰「溫、良、恭、儉」，但另外的「疏通知遠、絜靜精微、屬辭比事」，在「五德」裏就只以一個「讓」字來含攝，豈可等閒視之，將之營造為一個一昧忍讓、退讓的形象？

當知其「讓」者，不是一昧地「讓步、讓與、推讓、退讓、忍讓」，而是因為「君子有絜矩之道」(語出《大學》)，可從散亂的事物中，量度事理，審度約束，而巧契合矩，所以就算眾人誤解也一往直前，以亂為治，以辭隱之，有道德上的規範，卻又當仁不讓，是謂「讓」。

如果「溫良恭儉」為「學而時習之」的態度，則「讓」就是學成以後的治學態度，比學習時的恭敬多了一個批判的精神，其「辭」辛厲，以詞之必然也，即謂「尒」也，從入—八，以—之為形已小，又從而八之，愈小矣，八者分也，在—之左右以見意；又「六」從入從八，與「尒」相比，唯獨缺—矣，故由「六」而「尒」，—必令其入愈入，但是因「六」為易之陰數，變於六，正於八，故其「入而愈入」必臻其「入無可入」之境，以使「六爻之義」辟藏詘形，故其詞之造必意內而言外也，是故「樸學」又稱「小學」，一曰「入」，一曰「微」，交構成意，「毀」也。

甚麼叫「消耗」？簡單地講，「消耗」者，逐漸減少也，而「消耗」之所以會受無形的損失而逐漸減少卻因「耗」從毛從耒，「耒」從木推丰，而「丰」之形象散亂，即艸芥之貌，於木上推之，其散亂如「毛」、紛落而下之貌就為「耗」；「消」則比較簡單，從水從肖，而肖從肉，小聲，小而愈小之謂也。

判曰：謝謝回答！確實是個文字研究者，謝謝！這也是一個角度。

答曰：敢問您提出這個問題時，所期盼的答案是甚麼？容我毛遂自薦。請到我的簡介裏，下載《四十減一》。您要的答案都在裏面。

判曰：想聽聽大家的看法，看看在別人眼裏定位的「消耗」是甚麼。

答曰：與其了解「消耗」，不如了解「減」，因為「消耗」一詞盡意，不能引申，「減」卻可一路由「咸」至「戊」、再至「戊」，是一個深具哲思之字。

「有意義」有甚麼意義？我想了很久，還是建議您先行閱讀我回應「甚麼是意義？意義的意義又是甚麼？」的論見。至於「有意義」、「有甚麼意義」或「有意義有甚麼意義」則牽涉到三個層次的「存在、內質」的糾纏，我也曾與多位知友在論證海德格的「存在以非存在為其底蘊」時談過，請自行找找。

做慈善的悖論？「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，尤其對居士的「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「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。詳見我回應「如何理解哲學名詞『空間』？」的論述。

你的為學態度應該是向上還是向下？向上一路，千聖不傳，向下可也，從頭再來——向上的路和向下的路是完全一樣的，只要探路的人停佇在文字未起、思想未萌的彌綸狀態裏。

如果你有一年不用工作或學習，你會用這段時間來幹甚麼？向周伯通學習，以左腦打右腦。

古畫上的印章？這樣的說法，「這個囧字印章，就是『公』字外面多了一個框」，值得商榷。細觀這兩個字的篆體，那個「去除了框的囧字」與「信公珍賞的公字」，寫法完全不同。更有甚者，如果這真是同一個「公」字，那耿信公將之同置於古代書畫作品上，那個意圖就不止一斑了。

我的看法是那個「去除了框的囧字」更有可能是一個「去除了兒的兌字」，而「兌者說也」，以「兌」為口舌的象徵，大柢循《說卦》而來，以「兌」有「悅言」之意，故以兩個不同形貌的印鑑表達「相繹」之意。

「相繹」彼此有憑借，也有創作，而創作亦屬火，舉凡所有的經典詮釋、校對、注解均屬之；換句話說，耿昭忠以一個「去除了兒的兌字」說明其「相繹」已成敗象，故將呈「水敗」之「兒」字隱之，而有「𠔃」之意，亦作「沇」，或作「兗」，是為水在澗谷中流動的面貌，而敗水積澱於窪口則成澤，故曰「澤山咸」，又《咸・象》曰：「山上有澤，咸。君子以虛受人。」即說明了「兌」從「𠔃」從「兒」，因「兒」為「人」之奇字，而窪口為虛，故也。

判曰：暑假去佛學院學習，月餘不上知乎，今上線，見先生還在堅持孜孜不倦貼文，贊歎先生的耐心和勤謹。

答曰：我的校勘也因此耽擱了。幾個月來，都抽不出時間。這些問題一直來一直來。

又判：哈哈。問題只會愈來愈多的，因為您回答愈多，系統會默認您在這個論域是行家，會給你匹配更多的問題。還想請教一個對於《易》而言比較輕鬆的問題，但是對我卻頗不輕鬆。我近來被一個噩夢困擾，不知能否從《易》中得到提示。我夢到自己在攀登一座巨大的垃圾山，周圍盡是蒼蠅在身邊亂飛。我一邊向上爬的時候，被許多蒼蠅吞噬，感覺右腿非常疼痛，低頭一看上面已經布滿了

蒼蠅，有密集恐懼之感，然後被嚇醒。我向來不佩服占卜一類的說法，但是近來總是疑心忡忡，不知此夢能否從《易》中得到對應的提示？我只知卦象上有「山」一卦，因為攀爬之感非常強烈，卻不知該再和哪個卦匹配？

答曰：夢裏的山不見得是真正的山。我來說件趣事。話說二十多年前，當中國的外商政策如火如荼的時候，我被一位臺灣好友拖著、以美國人的身分到昆山設廠。這位先生有如一隻無頭蒼蠅，將桃園扶輪社的社友組織起來，推我為董事長，大手筆就簽下了一塊十二畝地的使用權，然後我們就到臺北的行天宮求籤。我求得的籤就是講一羣人從山谷往山顛爬，我卻從山顛往山谷看。那時，我不懂「易」，但就算我懂，可能也擋不住，因為人情有時是推脫不得的，尤其對方是好友，明知山有虎，更向虎山行。這一個「止其不止」的因緣造作，讓我損失了一百萬美元，朋友也做不成了。以是知，您的夢就是「止其不止」的象徵。

最近我回答一位知友一個有關夢的問題，對您可能也適用罷。這個就是「夢無所有」的詮釋。其間之十個層次，歷歷分明，曰「多次元世間」、「遊戲人間」、「多次元想像」、「幻網世間」、「夢裏瑜珈」、「直覺感應」、「夢境層疊」、「夢境實有」、「夢境本空」，「非存在的存在」。從「非存在的存在」開始，就進入「本質」的論說，但因「本質、存在」二而不二，於是開始糾纏，曰「函三即一」，最後「離四句如」。請到我的簡介裏找我貼在百度網盤的《懷疑與恩寵的故事》，閱讀〈離四句〉一章。「二而不二」、「函三即一」與「離四句如」各有十個層次。這裏不再贅言。另外《四十減一》裏有一段我破除「大衍之數，五十有一」的說法，轉以一個銅板自行卜卦的描述，挺有趣的，可惜讀得懂的人厥無。我的意思是說，卜卦最好自己卜，連釋卦最好也是自己釋。別人做的都只是別人的，跟自己其實是無關的。

又判：這樣啊。那沒有深入研究《易》的人，很快習得一套技術上的方法，可以隨便去卜嗎？

答曰：卜與釋的時候，誠與虛，一定可以。唯心也。

又判：作品已經上傳到百度網盤，確實方便了很多大陸網友。期待《慧能與玄奘》一書問世。

答曰：我得感謝一位知友的指點，否則我連百度網盤都不知道。還有一個 Bluehost 的網站，我買了一個三年的合約，至今還貼不上去。您可有認識甚麼人，知道怎麼安裝嗎？

又判：我第一次聽說 Bluehost 網站，上網查了一下，是屬於「美國虛擬主機」，我想大概類似於美國的「百度網盤」罷，我只知道中國的網盤傳文檔上去不需要費用，而且理論上是永久保存的。美國的網盤還需要費用麼？美國的事情我確實不清楚，我估計您需要請教美國那面的年輕人。

答曰：百度網盤類似微軟的 OneDrive 或谷歌的 Drive，也是免費的，而 Bluehost 則是網站，要收費。我在四個地方都將作品上傳，只是 Bluehost 卡住了，傳不上去。

又判：我大概明白了，這相當於您的個人主頁，是嗎？即是說通過一個鏈接直接進入您的個人主頁，這上面不僅可以下載您的作品，而且還可以隨時更新發布消息和文章，還可與讀者交流的這樣一個平臺？

答曰：是的。可能因緣不成熟，所以我也只能放任它而去。

人類能夠想到的都是已經「存在」的東西，這大概便是人類思想的最大侷限？或人類生長究竟存不存在智力極限？

人類的思想受制於「既存」的概念，所以普賢菩薩倡行「創造性思想」，而善現菩薩則倡行「人文字門」。兩者殊途同歸，都可破人類思想的侷限，最後可臻「般若」。

判曰：不對。人的第一層次追索，取決於你是無神論者還是有神論者。對無神論者而言，存在就是實體的物質的東西，客觀物質世界就是人思想的侷限。中國人對此一定很熟悉。對於一神論者而言，存在就是神的顯現與創造，人的思想就是來源於神。

徹底否定了第一層次追索，就可以展開第二層次追索。那麼這個「想」本身是不是一種存在？那麼問問你自己吧。人類的思想受制於「既存」的概念，那麼「既存」的概念來自哪裏？「既存」的概念是不是實體？「既存」的概念是不是遵守緣起法則？既然萬法都是遵守緣起法則，何來「既存」的概念？「既存」的概念是有生有滅，還是無生無滅？追索下去，只有般若波羅蜜多之法門的無住、無相、無願可解答：

徹底否定了第二層次追索，就可以展開第三層次追索。「既存」的概念是無住、無相、無願的範疇，那麼法的範疇或法相的顯現又是從何而來呢？這只能說是奧祕，超越人類一切的智慧。法就是奧祕，人類不可知的奧祕。

答曰：您這個層層轉進的論說可以達十八個層面，亦即海德格的「存在以非存在為其底蘊」的反覆詮釋與引申或「非存在」一旦「既存」，即形成深一層的「存在」，然後「非存在」再度倚附，再然後「既存」，如此流轉，而有「流轉門」，或逆溯，而有「還滅門」。

「流轉門」或「還滅門」，皆「門」也，思想卻極混淆，以「門」本身的具體存在，令所有的論說都不得論說，是為「門」的具體形象；以是之故，知任何論說都只能是「反門」以後的論說，更有可能的是「反門」以後，為圓滿其論說，而不得不回復「反門」尚未造作之前的「門」的原貌，但卻因「反門」了以後不能再「反其反門」，故只能連其「反門」，是為「門、卟、卟」的理論根據。

何以故？「門」之器物原型是一個具象存在，原本不利出入，而要讓人出入，必須「反門」，卻也因此成了一個抽象存在，故「反門」以示「門」之有形物原本為便利出入而造，而有「卟」字；換句話說，從「門」到「卟」，一個真實存在的基本實體就轉變為概念存有，但是就「反門」的存在來說，雖然它不具備「門」那種真實而肯定的存在，但因為「反門」的概念而有了一個現實的命題，所以在某種意義上，「反門」也具備了「存有」的意義，卻是一個以其「非存有」而有「存有」意義的存在狀態。這就是「卟」的「反門而動」的內義，存在於其「概念存有」，是曰「成性存存」。

如果「反門」的命題是真確的，那麼了解這麼一個存在物就必須以心智去解釋才能存在，畢竟「門」不開，不能出入，更不能彰顯「門」的意義，而「門」一開，「反門」的作用就彰顯了「門」的意義，但「門」卻不再存在了；反了門以後的「卋」已不能具象，故為了彰顯「門」之初始作用，乃連「卋」之上以見意，是為「卋」，曰「成性存存，道義之門」（《易傳・繫辭上・第七章》）。

又判：先生說的如果「反門」的命題是真確的，那麼了解這麼一個存在物就必須以心智去解釋才能存在，畢竟「門」不開，不能出入，更不能彰顯「門」的意義，而「門」一開，「反門」的作用就彰顯了「門」的意義，但「門」卻不再存在了；反了門後的「卋」已不能具象，故為了彰顯「門」之初始作用，乃連「卋」之上以見意，是為「卋」，曰「成性存存，道義之門」。

這就是表達類似的含義罷。「無神與有神的概念對立」必然是一個解構與重構的同步過程，在舊概念的屍體上，新概念得以誕生。但是走到這一步，「無神與有神的概念對立」還是在循環之中。但漢地佛教偏偏不解佛祖本懷，又生起了「佛性真心妙有的概念」，把漢地佛教拉回「無神與有神的概念對立」。其實，佛祖「證得無上正等菩提，證得心之解脫，證得法涅槃」，主要是通過了修行而獲得，而不是哲學思想概念的推演，但是阿毗達摩的哲學思想概念的推演把佛祖的修行而得的「證得無上正等菩提，證得心之解脫，證得法涅槃」落實為哲學思想概念的嚴密體系，「有與空」、「有部說與大乘說的對立」。

阿毗達摩又走了漢地佛教拉回「無神與有神的概念對立」類似路徑。佛祖的緣起法與空性法，其本意還是沒有徹底明瞭！我的理解，佛祖的緣起法與空性法的本意，就是人類只有閉嘴無語，才可體知那個「不可住也不能住，不可想也不能想，不可發願力也不能發願力」的奧祕。

答曰：我來回讀了幾遍，但不能說我完全理解您的意思。我這麼說罷。「宗教概念」的初生是為了闡釋一個已經存在的「宗教情懷」，而不是先有「宗教概念」後有「宗教情懷」。這個「先後」或「能所」的關係非常清楚，不應該有爭論。奇怪的是「宗教概念」一旦存在了（「既存」），往往在

其闡釋裏自衍自生，或疊床架屋或橫向闢喻，其所闡釋的「宗教清懷」反而更加隱晦，而且闡釋者為了成就初始的使命感，就從容地將闡釋的初衷精雕細琢為溫婉潔淨的文字，均勻地貼在「宗教概念」上，又輕輕敷蘸在其所闡釋的「宗教情懷」上，於是「宗教概念」就反客為主，先妝點晴煦的「宗教情懷」，再令「宗教概念」創生「宗教思想」，於是溫婉潔淨的文字終於凌駕了「宗教概念」，而讓「宗教概念」變成萬古經典，真正的「宗教情懷」反倒不為人所關懷了。

這裏的「宗教概念」與「宗教情懷」泛指人類所有的「宗教」，甚至包括中土初始的「道德」論說或一個尚未分別演繹為「儒家玄學」或「道家玄學」的「彌綸思想」、卻因其直面存在而造就了後來的「儒釋道」思想的璀璨融會。這個思想融會的關鍵是，陳述這些思想的文字必須破除諸多因為「闡釋」的需要所創生的「宗教概念」，而讓「宗教情懷」在一個沒有「宗教概念」的氛圍裏創生。

判曰：先生的說法與海德格爾的「前理論世界」的概念很類似。人類文明有一個「宗教情懷」等於「宗教概念」反復循環的過程。這個過程可以解答輪迴的循環。「宗教情懷」，我以為就是一個類似「靈性」的存在。佛祖反對有「靈性」存在，我只有把它稱為「奧祕」，這是我十幾年的體證，我一直在反思自己過去為何犯下許多過錯，最後只有認知一個「前世與靈性奧祕」的存在。

答曰：用西方哲學術語來說，就是「本質的存在」不等於「存在的本質」。「本質的存在」是宗教思想，「本質先於存在」，但「存在的本質」是存在主義哲學的內涵，海德格說當以「非存在」為其底蘊，交相盤桓，可達十八個層面，將「存在的本質」凸顯出來，但說到底還是一個「存在先於本質」的思想，是曰「存在主義」。

又判：先生說的極是。「本質的存在」不等於「存在的本質」。「本質的存在」指的是「那個不可言說、超越人類思想的奧祕」，是屬於宗教的，是「前理論世界」的。「存在的本質」就是人類思想對於當下的法相言說，譬如「有神或無神」、「空性」、「佛性、真心、妙有」、「虛無主義」等等。而後就是重重的具象，譬如各類主義，各種宗教模式。在現代「存在的本質」重重的具象就成

了商業成功，政治成功，個人成功，以至於種種幻術、法術、騙術。「存在的本質」是人類的假象，假名。佛祖佛學就是直接擊破「存在的本質」的種種假象，而引導有情證悟「本質的存在」。

另判：我想起，前幾天看到的一個比喻。那是一扇從裏面永遠也打不開的門，人類就在其內，有些人知道那扇門存在，卻依然打不開，因為那是一扇只能從外面打開的門。

答曰：您這個比喻可能是外國人為了詮釋宗教時所講的。中國古代的「門」沒有這樣的問題，因為中國的「門」有一個「門閂」，而兩手將「閂」上舉就稱為「開」，但還未「開門」，儒家就將這個「開而未開」的靜止狀態稱為「開物成務」。「開門」一定反手往內拉開，曰「闢」，其「門」之形則轉為「乕」，「反門」也；夜晚將門關上，曰「闔」，門乃重新回到一個靜止的關閉狀態，曰「乕」。這個「門、乕、乕」三位一體的狀態，卻因「開、闢、闔、關」的動作，而成就了中國的「創生即終成」『「終成即創生」的哲學思想，「原始返終」也，「易」之中心思想也。

又判：漢字裏含有如此之大學問！我之前一直以為「門」字是象形，原來那是兩只手。

答曰：「門」是象形，「門下」的手相向成廾，擡起「閂」，為「開」。「門開」其實未開，雙手反向將「門」拉開以後，門成「乕」狀，門才真正開了，故為「反門」，其動作則為「闢」，俱會意字。

除卻最常見的那幾個，秦朝滅亡的原因還有甚麼？秦朝改變時代觀念的行政措施不少，最重要的就是改變了國人對「錢」的看法，更一舉奠定了商業的觀念，至今未衰。持平地說，中土在先秦以前，沒有商業觀念，國人也無需「竊金」而聚，所以也沒有必要沾沾自喜「錢多」，蓋因「錢多」只不過「竊金」手段強過別人罷了，因「錢聚」不過是一個「竊金而聚」之面貌；這是商業社會所標榜的積聚財富手段，無可厚非，但社會一旦以之為尚，人文精神只能墮落，商業社會則只能敗德，然後

企業家「竊金」之餘轉而引導社會思維，就只能導致政治的敗壞，正是一幅人人為各自的「貝」行竊的圖影，是為社會道德低俗，「人皆『賤』(竊貝為賤)之」的肇始。

「賤賊」皆從「貝」，何其偶然？「貝」無它，不過為「海介蟲也，古以為貨，至周有泉，至秦廢貝行錢」，以是知以「戈」統一戰國羣雄的秦朝，在一併統一天下貨幣後，「行錢」逐漸促使買賣盛行，不止連原為「錢」的「貝」都被「化貝為貨」，更因「買從網貝」、「賣從出買」，買賣之行為加速了錢之流動，商業始興，「行錢」乃轉為「錢行」；謹藉此提醒治史者治史，必須「由史入事」，否則舉事者背後之行為不能釐清出來，哲學乃泯；哲學既泯，治史者難免「以史為史」，並因不知舉事者之動機，乃不知史之為史。這基本上就是為何哲學家批判「治史者大凡不知史」的由來，由秦之「廢貝行錢」來看，一清二楚。

「錢行」乃現代商業的開山鼻祖，因「化貝為貨」的行為正是現代商業「以錢滾錢」的肇始，更從此為世人設立「貸」的觀念，以「貸」者「能所」皆可故。何以故？「借錢給人」曰「貸款」，乃「施也」，為「貸方」，但是「貸」又為「人貣」，「貣」者向人行乞，曰「行貣」，故「貸」又「從人求物」，是以「貸款」也指「金錢的借出」。

「貸」之所以「能所兩義皆屬」肇因於「弋」，以「弋」者，「反L、𠃌、厂」也，「橛也，反L象橛形，橛必著於物，𠃌則所著之物之形，厂則橛上所掛之物也」，一個象形字含有「施受物」三輪之義，當是所有「以會意定象形」的象形字裏之極最。

「弋」成，古人用繩繫箭而射，則稱「弋射」，而「弋射本作𥳑，論語周禮作弋，皆省借」；不料這一借，「物」的意義就加強了，相對之下，「施受」兩者的意義就減弱了，所以當「工」置於「弋」下而成「式」時，其「格式、儀式、承式」的光耀彰顯就使得行禮如儀的人漸失其「心」，故造「忒」以示「心」置於「弋」下觀看「施受『式』微、物象凸顯」的儀式，心非變不可；心一變，逐次轉為預謀，是曰「差忒」，一變而變，宮廷喋血頻傳，「忒甚」乃造，只不過此時的「心」早已

為「貝」所竊，故「忒貣」義通，而當「心貝」在「弋」下混淆起來，「施受物」大亂，「二分法」趁勢造作，「二」乃倚「貣」為亂，「貳」字乃造，而後乃有「貳心、貳言、貳臣」等詞的造作。

這幾個字的互為造作，甚為有趣，以「差忒」之「差」觀之，當知其出有因，蓋因「差」者，「垂左」也，「忒也，從左從垂」；「垂」之為「垂」者，「艸木花葉垂下，此下垂字也」，為「純體指事字」，是事非物，非象形；「左」者，從左手從工，「垂左」兩字層疊，使得本置於底部而下垂之艸木花葉為左手撐起時，花葉被推擠而上乃參差不齊，是為「差」之本意，並因其參差乃有「差異、差別、差錯」，更因其意外乃有「差池」，因其「下垂上差」充滿了「差役」由下揣摩上意，故「差遣」本具垂命之驅動，卻多半為「差事」反轉了過來，饒富「貳心」之趣味。

以「忝」觀《論語》與《周禮》的省借，「二分法」為害天下豈有倖然？又豈能苛責「小篆」變字體而失古意？以「射」觀之，古意作「身矢」，原本著意為「矢」，「依鐘鼎文作『手拉弓張』為射」，仍舊為「指事純體字」，但經石鼓文改為「手放矢出」，「指事」已不明顯，「小篆」再變之，遂失古意，正可替「事、易、物」之必然演變作下歷史詮釋。

「忝」字已失傳，對國人以文字詮釋思想的影響不大，但這個「省借」習性卻一直流傳至今；有趣的是，「省借」的觀念本因時代的推進而使「物」有所改變而生，但既生，卻如「事」的造作，「事、易、物」反倒自衍自生，最後在「事」上「省借」了起來，所以大陸有「簡(異)化字運動」，而臺灣有「台語文字化運動」；更妙的是，這個「事、易、物」自衍自生的結果，大陸從全面落實的「簡(異)化字」一直演變到以共產黨人為「文化代表」，而臺灣則從方興未艾的「台語文字化」一直演變到凸顯臺灣地位的「文化建設」。

兩岸不約而同，先將「文字」連根摧毀，然後再將「文化」列為施政的提綱，不能不說是緣自同一種思想體系，而且好像還有那麼一點競賽的味道，以創建「文化大國」。從「事、易、物」的歷史演變看，一目瞭然，「舉事」以令「事出」而已矣；其之所以得逞，中國哲學思想已被斬截，文字

已失其本質本義本象故，否則政客哪能在「文化」議題裏任意造肆，而「文化」哪有那麼容易就被鄙俗的生意人朗朗上口？「文化」究其字義，無非在文化裏「化其文」，故曰「文化」，深具哲學本體意義，如何能以「文化」為「所」而「創造文化」？這根本就悖逆中國文化的「遞減哲學」，而強以經濟學的「加法哲學」誤導之，所以才有「文化產業化」的想法。

如此一看，「創造二十一世紀臺灣的文化奇蹟」的政治意涵就彰顯了出來，其以「經濟掛帥」的施政綱領為誘，根本就與「文化」沒有絲毫關係，反而暴露其政治野心；「一朝天子一朝臣」無可厚非，但以政治為由、以經濟為名來推動「文化」，乃強以「戈」製造文化，反不能「化其文」，因強以「舉事」令「事出」，必毀固有文化，文化反不能「顯顯卬卬」。

這個摧殘國人思維的根源甚為遙遠，由「貸、貣、貳」的演變來看，「化貝為貨」後，「以貝為物」的觀念已是根深蒂固，這與「至周有泉」的原始「貝」意，實已悖逆；其實道理很簡單，泉之為「泉」者，「上半象泉形，下半象流出成川形」，字形與「甲」類同，而「易曰甲坼」，先有「戴孚甲」之木，後有「土裂」之「坼」，然後「初生」現象才得以現起。

要注意的是，「木初生戴孚甲」，非等到「初生」才得見「戴孚甲」之木，所以「孚甲」現、「初生」現、「土裂」現，是一體的三面，有「觸一即三」之意；「泉」就不同了，強調的是「流出成川」，故知「有泉」者，以其具備「流出成川」的功能，著意在「貝」之「流動」，不因「貝」現而止；一旦「貝止」，「貝」即被供置起來，乃成「具」字，蓋因「具」之為「具」者，「供置也，從廾從貝省」，更因「古以貝為貨」，於是「供置的貝」乃被「具」為己有。

職是，以現代的經濟理論來看，「至周有泉」製定貨幣強調的是「總體經濟」，並無「化貝為貨」的觀念，及至「秦廢貝行錢」，「行錢」轉而成為私人聚財乃至斂財的目的，「個體經濟」意識乃大興，所以市面雖然有「借貸」行為，但是從早期的當舖到民初的錢莊，可說看不到朝廷以「貨幣政策」來調節市場功能，其肇始即在「秦廢貝行錢」。

世人皆說秦朝統一天下，確立了國家行政體制高度統一的郡縣制，以「書同文、車同軌、行同倫」的法家精神樹立行政效率而一直延續到今天，居功厥偉；殊不知，其成就與毀壞恰似一個「二象之爻」，國人緣自莊子的「藏舟於壑、藏山於澤」的「藏天下於天下」的豁達思維從此就往下拉扯為「家天下」，其始作俑者正是「秦廢貝行錢」，「買賣」大興故。

這似乎很玄，但從「買賣」行為觀之，就很容易了解，因「買從網貝」，「網」者「網」也，其「網貝」者，或為「執貝」或為「守貝」，原本無妨，但「執貝」本為「貞」，以貞乃「卜問也，從卜，貝以為執」，故知「執貝」原本不是為了購買之用；「守貝」無它，本為「負」，以負乃「恃也，從人守貝」故，故知「守貝」也不是為了貯藏貝貨以便不時之需。兩者併而觀之，「貞」與「負」均因「執守」而有「太初」之意，否則「貞元之氣」或「負陰抱陽」的觀念是不可能產生的。

「貝」既執既守，從此就引申出來兩個正反的意義。其正者，「從貝睦聲」為「賣」，「黷瀆續讀贖從之」，「從貝束聲」為「責」，「從貝臾聲」為「貴」；其反者，小其貝者為嗤，分其貝者為貧，毌其貝者為貫，以毌乃「穿物持之也，『一在口中』象寶貨，一象穿也」，富其貫者為實，卉其貝者為賁，其「執」其「守」轉「貝」為進行買賣之資本，已至為明顯。及至「員」出，以口數貝，貝乃成了物資，故曰員者，「物數也，從貝口聲」，其「數」已無「數象」，僅為度量意，然後才有贅的「以物質錢也，敖貝猶放貝，當復取之」，再然後「賣」的觀念就出來了，故「賣從出買」實有「反執反守其貝」之意，從此「買賣」意識起，「貞」破執，「負」棄守，「有錢能使鬼推磨」乃逐代變成讀書人「十年寒窗」的德行。

「賣」因字象不同而有雙義，「睦聲」之「賣」所從之字甚多，「買聲」之「賣」因「出買」而義盡，故可推知「形聲字」極為詭譎，不可循音就義，尤其從「貝」引申出來的字音往往與「貝」差別極大，譬如「頸飾」的「嬰」以及從此音造作出來的「纓櫻鸚罌嚶」等字皆很難與「貝」音有所聯想；另一個就是「賊」字，以其本具「則」聲，卻也因從貝的「則」乃「等畫物也，貝，古之物資

也」，並以其「等畫」引申為「法則、準則、規則」，與從戎從貝的「賊」，相差豈只千萬里，故變「則」音為「賊」，以示區別。

字音如此，由「貝」引申出來的字就更為複雜，以「貝」為「器械之純形」也，所以有幾個倚「貝」而造的字就充滿了直取「器械之純形」的哲學意涵，譬如「以物相贅」的「質」，會被引申為人的天性(資質、品質)、東西的本體(物質)、物體的本質(質地)、物體的分量(質量)，甚至算學的因數(質因數、質數)，就令人無法不質疑(注意呀，又是一個「質」的引用)其字象與「貝」關係不大，倒因「貝」之純形而造。

另一個就是「贊」字，以「贊」從貝從兟，兟「進也」，從雙先，先者「之在人上，是在先也」，而之者「出也，從屮從一，一，地也」，故知其之所以「在先」者，「先人而出」也，乃「天地之氣」也，是為「絪縕」，以其「元氣渾然，吉凶未分」故，更因「吉凶皆在壺中」成交密之狀，是以「易曰天地壹壹」，其因即「壹壹乃將泄未泄之時」，故合兩字而成義，以其「一從吉，一從凶，不定之詞」故也。

「贊」直取「器械之純形」的哲學意涵如此之深，豈能小覷？是以現代社會之「贊助」行為，意義深遠，以其「財貨」鼓勵、指引一個特定事項的發展，並因其「事」發之前，「元氣渾然，吉凶未分」，故其「贊助」充滿了開天闢地的景象，其行為更一破「絪縕」之「將泄未泄之時」，從之者或可成就或被毀壞，可說皆肇因於此時，以其「不定」，故知其「業」極大，波及所有辦事員與遴選者，豈可不小心謹慎？豈可不與政治、商業等低俗動機劃分界限？

謹以此迴向給「改革開放」以後、事業有成的企業家，其之所以得以成就，「竊金而聚」而已矣。苟若得以回饋這麼一個「成之育之」的社會，方可脫離「賊」之形象，若蔚為風氣，國人必不再「賤」之，企業家成就「文化事業」方有可能，是謂「文化代表」。

判曰：能不能用簡體。看起來好累。

答曰：不能。或許這篇文字是您開始適應「正體字」的時機，苟若不是，請略過，因緣未到，勉強不得。

為甚麼說：「孔子作春秋，而亂臣賊子懼」？孔子作《春秋》的「歷史性」意義，必須先予以澄清。孔子利用舊史的材料與體裁纂修《春秋》，「其事則齊桓晉文，其文則史」，企圖以所擬訂的條目提綱為後世建構一個理解「歷史事件」的思維方式。

《春秋》一出，其「微言大義」於焉在歷史敲響警鐘，但從現存的史料文獻觀之，與《春秋》屬於同一時代的編年體《左傳》與國別體的《國語》卻有意與之抗衡，所以《左傳》引史作傳，亦名《左氏春秋》，其與《春秋》爭奪歷史定位想必極為慘烈，所以後世史學家以「春秋」稱名這一時期的歷史，但其偏重事跡的歷史描述，則被後來的西漢史學家司馬遷爰引為著述《史記》的傳記文體；《國語》則偏重「言論」，將《春秋》與《左氏春秋》的「論證與形象」記錄下來而直接影響了戰國時代的「理論文體」，更直截解說「言論」、「論證與形象」與「理論文體」之間的關係。

據聞，《國語》與《左氏春秋》均為「魯君子左丘明」所著，但史無定論，甚至歷史上是否有這麼一位人物，也難以證明，但妙的是，「左丘明」這麼一個名諱分明衝著孔子而來，因孔子名丘，故「左丘明」三個字有「左丘而明之」的隱喻，甚至連孟子在《離婁篇》也說孔子訂《春秋》，「其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣」；以中國文人一向喜歡在名字外別立字號，甚至使用筆名觀之，這是極有可能的，但是「左丘明」是否為一集體創作代稱，也是個不能排除的可能，這個「歷史性」爭論與「倉頡造字」是否真為「倉頡」一人所造，甚至歷史上是否有倉頡或倉頡僅為一個

集體代稱，都屬於「歷史論證」課題，於瞭解「歷史事件」背後的哲學思想無所裨益；其關鍵點在於《國語》與《左氏春秋》就《春秋》的條目提綱而分別發展為傳記與理論，明顯地引用不同的「方法論」對相同的《春秋》舊史材料做不同的演繹。

這個「方法論」後來被千千萬萬的歷史學家、哲學家所引用，但在當時卻是首創。不過「方法論」確立之前，還有一個「動機」。那麼《國語》與《左氏春秋》的創作動機為何呢？這就必須看看孔子訂《春秋》的春秋時期所承襲自周朝的文體與思想了，以其文體單調，只有應用誓誥與極為簡單的記事文與史傳文，就「事」說理，孔子訂《春秋》則就「史」說理，兩者雖均非「理論」，但孔子此舉破「事」就「史」，理論之初機乃顯。

這個時期的思想渾淪，所承襲者乃《尚書》、《周易》與《老子》三大哲學思想的「學統」，甚至可能《老子》的思想都尚未廣為人知，故以其思想之渾淪，不作「理論」之演繹，更有「事」無「史」；《春秋》出，「史」立「事」泯，「理論」雛形乃現，「史」於是漸成「理論」上的敘述之「物」，故《國語》與《左氏春秋》兵分兩路，以《國語》破《春秋》之「理論」，以《左氏春秋》破《春秋》的「就史說理」，合而為之，則嘗試還原周朝時期「就事說理」的渾圓思想。

苟若如此，《國語》與《左氏春秋》的創作動機可謂驚天動地，只不過《春秋》既出，思想的藩籬已破，論理乃「動而愈出」，《國語》與《左氏春秋》縱使為後世稱讚，充其量只是造作了春秋戰國的諸子百家齊鳴，或理論或論理，推波助瀾地成就了中國歷史上第一次的「白話文運動」，使得中文敘述飛躍發展到相當完美的高度，一舉成為後世競相模仿的文字敘述楷模。

這段史實極為隱晦，更因孔子被孔門弟子夾其政治影響力在歷史上塑造為「至聖先師」而使得論證受限，乃至有了「孔子作《春秋》，而亂臣賊子懼」一說，恐失之於偏；苟若學人能夠以文字的「圖符性」化解《國語》的言論，並以「物、易、事」的思想演繹破「史」入「事」以破解《春秋》的「就史說理」，再停佇於「事出」之前的思想渾圓，以彌補《左氏春秋》所達不到的「歷史性」的

遺憾，則可由《春秋》的「微言大義」直截還滅於《老子》的「虛而不屈」，而有一探周朝「就事說理」的可能 。

判曰：中國文人喜取別號句，恐犯以今類古之病。請試舉同時代人有取別號者，吾當服膺。
答曰：古之別號，今之暱稱，網絡裏遍地皆是，不侷現於文人。政治打手尤多，如黃復興者。大陸則多以數目字隱藏之。

有哪些值得一讀的外國詩？我建議您上UDN，找刁卿蕙的部落格。那裏有很多很好的英文詩。
問曰：謝謝！請問這裏所推薦的是單首詩還是系列詩？能否列舉一點比較經典的？
答曰：我不記得了。有很多很好的，還有她的評論。

人觀測物質的「延遲」有甚麼影響嗎？如果我說「未來可以回到過去」而「過去卻是現在」，您能接受嗎？這個觀念如果不能接受，「龍華三會」就不可能了解了。佛學的「過去、現在、未來」暫且不說，我來引述一段英文詩，看看能否對這個「延遲」的了解，有所幫助。

Burnt Norton from T.S. Eliot

Time present and time past

Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.

甚麼是真正意義上的善？善之為善，斯不善已——語出《老子》第二章。

如何理解培根隨筆中提到的「恩澤」與「福祉」？以「邏輯思維」來看培根這段話，其「順境與逆境」皆為順境，以其思想已定故，不論《舊約》或《新約》均然，所以在所謂的「神的國度」，「恩澤與福祉」均為「恩寵」(blessing)；唯其質疑神的存在，但又在「懷疑神的氛圍」(skepticism)中，去接受其他意願停留在「神的國度」裏的人，對神的「恩澤與福祉」加以引申與論說，是為真正的「節制與堅忍的美德」。合而論之，一個人能夠自由進出「神的國度」、又不徜徉於「神的國度」之內，則謂融會「懷疑與恩寵」於「恩澤與福祉」，是為「道德境界」，唯中土的哲學思想有之，但卻不是甚麼「英雄氣概」，而是「慈悲喜捨」。

漢語的邏輯混亂現象用語言學如何分析（不考慮使用者邏輯水平）？與英語中類似現象相比有哪些特點？這是個「偽命題」。中文象形字的精髓在「象」，更在「無象」。是曰「象學無象」。

何等「象學」？云何「無象」？「象學」者，略有五種。一者「事」，二者「易」，三者「物」，四者「象」，五者「大象」；「象學」基石故，與「儒釋道」相應故，演變「事易物」故，「恍惚有物」故，「惚恍有象」故。「邏輯」的定義是「邏輯哲學」的論述範疇。請閱讀「如何看待網上袁勁梅老師的公開信《做人，做學問一一一個美國教授寫給被開除的中國留學生的信》？」我的建議是不要進去「邏輯哲學」的領域，除非有「宗教思想」。

關於康德實體的一些疑問？這個問題與上一題雷同。請閱讀「如何看待網上袁勁梅老師的公開信《做人，做學問一一一個美國教授寫給被開除的中國留學生的信》？」我的建議還是暫時不要進去「實體」的領域，除非有「宗教思想」。

如何看待「必然導致必然」一說？請以《蘇洵・辨奸論》的「事有必至，理有固然。惟天下之靜者，乃能見微而知著。」來破除這個「必然導致必然」的含混。「事有必至，理有固然」的說法，最早出自《戰國策・齊策四》。

人為因素為甚麼不能歸於自然因素？其因乃「人」已然從「天地」分了出去。苟若能夠重新將「天地人」復歸為「一體」，是為「天地壹壹」，沒有吉凶，亦無道德。

為甚麼東方人覺得比西方人低一等，是文化侵略嗎？這不是文化侵略，是國人自甘墮落。放著自家寶藏不用，甚至糟蹋自己的祖先，則是因為學界無人。

問曰：我贊同你說的現象存在，可是造成這種現象的原因又是甚麼呢？輿論導向的錯誤引導？政府干預？還是歐美媒體進入引導國民的價值觀呢？

答曰：造成這種現象的原因很多，但最主要的是，國人順從「兩頭明、中間暗」的思維習性，亦即國人眈溺於一個「有提問、有答案」的便捷，而不願花心思在中間的推理或邏輯演繹。見諸很多「知乎」的提問者，當知所言不虛。「南禪」以降的「束書不觀」是也。跟輿論導向、政府干預甚至歐美價值無關。

當代漢語和古漢語比較起來，哪個更先進？這個議題有語病。首先，漢代之前已經有了成熟的中文敘述以及一個從「秦篆」以後再無大變動的中文象形字，但無漢代之名，何況有「漢語」之實？既曰「漢語」，則為漢代以後，所以「古漢語」只能是「漢賦」以降的「漢語」，不是「先秦」以前的中文敘述或秦代的「秦篆」。這個議題真正要問的是，「文字發展的現象與文字敘述的本質，究竟何者為重？」或「如何從文字的現象與本質的混淆，看文字敘述的謬誤？」

問曰：可能我的表述有問題，但我的大意是想問關於傳統意義上的文言文和現代標準漢語間的問題，範圍算是書面語言吧？

答曰：這就是另一個議題了。以現在的「簡(異)化字」來論述傳統「文言文」，只能將古代人的思想拉低到一個能夠符合現代人的文字詮釋，而不是將現代人的思想還原到古代的文字敘述，所以這樣的探索自敗於其探索的意義。

信仰和懷疑是兩個對立面嗎？不是。大疑大悟，小疑小悟。疑即是悟，起碼是悟的根源。

「胡天八月即飛雪」是誇大其詞、無中生有麼？古代過分誇大或無中生有的詩詞有哪些？唐朝岑參以「北風卷地白草折，胡天八月即飛雪」來描寫塞外天氣的多變，我想不是「意淫」，但高行健引申之，以「八月雪」編寫一齣禪劇，卻為一個不折不扣的「意淫」。今人誇大甚於古人矣。

高行健的《八月雪》獲陳水扁的青睞，有其深遠的政治動機，因為這麼一個高行健自詡「全能的戲劇」，要求所有參與的藝術家「全都得忘掉或丟棄一切既有的學習與經驗」，卻在各吹各的調、荒腔走板的演唱與表演裏，以超越心靈為名，來掀起一切人為設定與思想束縛；或許陳水扁並沒有想那麼多，只是藉助高行健在國際上的聲譽，來突破臺灣的外交僵局，卻誤打誤撞，一起見證了一場從根結處撕扯「中國文化」的鬧劇。

高行健此舉，也算是回報了臺灣人在他人生的高峰期扶助了他一把罷。藝術家勇於創新，原本無可厚非，何況《八月雪》破除「文字、文學、文化」，乃至所有藝術理則，以「四不像」為創意來融合希臘悲劇與東方智慧，充盈了一個融會東西方思想的大氣魄，更應讚揚；不料這麼一個突破思想境界的劇作，不止以「無盡藏」污衊了華嚴，以歌伎糟蹋了出家人，更以其「沒有主義」的虛無思想屈解了禪宗的「不立文字」。

這是怎麼回事呢？連高行健也說：「《八月雪》的首演那裏都不成，只有臺灣最適合製作。」這個聽似一種奉承的說法，其實狠狠地打了臺灣一個巴掌，因為只有一個思想凋蔽、文字混亂、文學低俗、文化潰散的社會，才能出現這麼一個連思維新潮的法國都自嘆不如的藝術訴求。

最令人驚駭的是這麼一個拼拼貼貼的藝術產物竟然隨隨便便地以「芸芸眾生只要能自由自在，各幹各的營生，做餅的揉麵，挑糞的趕早」的胡言亂語，將精湛的佛法往下拉到「莫道夜雨打芭蕉，輕車馳過也風蕭蕭」的低俗境地，處處可見「沒有主義」的虛無意識所支撐起來的思維痕跡。

持平地說，這裏的思想脈絡與歷代中國文人「采菊東籬下，悠然見南山」的回歸自然沒有甚麼不同，甚至可說根本就只是為了闡述「大隱隱於市」的身心飄逸心態；這不要緊，「道不成，乘桴浮於海」的思想有其一脈相傳的歷史淵源，是中國文人思想之所倚，也是中國「儒釋道」哲學的「出世」思想有別於西方基督哲學的「入世」思想最大的分岐。

或言儒家入世，但是其「入世」卻有別於墨家，更與基督不同。從這裏來觀察東方社會近年來所推動的西方民主體制，就發覺其間的格格不入，也隱隱然透露了東方社會雖然瞭解「天之道與人之道」的差別，卻不自覺地在「誠與誠之」的混淆下，逐漸認同天下大一統的「二分法」思想。

這個思想的潰敗還是得由「之」來瞭解，但由於「之」直截深入中文的「否定語法」，是造成主客混淆的關鍵，所以就引發了中國歷代文人旁敲側擊，不是語焉不詳，就是在談禪逗機裏詮釋這個觀念；高行健所犯的正是這個毛病，這原本不算甚麼，但是他在不懂佛法的狀況下，將藝術置於一切思想之上來詮釋佛法，就使得情況嚴重起來，因為他的輕率使中土有別於印度的兩大佛教思想特色：華嚴宗杜順和尚的玄門與禪宗連「直指人心的祖師禪」都破除了的子孫禪，都在《八月雪》開天闢地的「文學性」裏，一併泯滅了。

我讀到坊間報導這個劇作的表演盛況，真替高行健捏一把冷汗，更不得不感慨政治怪獸終於在官蓋雲集的國家劇院裏再也不願遮掩其猖狂之面貌。想來真是造化弄人，高行健痛恨政治，到頭來卻

為政治所用，其因乃《八月雪》嘗試破除「之」的糾纏，卻在不明白「使與使之」、「由與由之」、「知與知之」的差別下弄得不了了之，正自詮釋了「民可使由之，不可使知之」的真諦。

《八月雪》開劇一場，塵埃落定也就算了，在臺灣的文化亂象裏也算不得甚麼了不得的大事，但是「實驗劇場」卻在政治的運作下如雨後春筍地冒著，齊力以「身聲演繹」質疑「文字般若」，其破壞文字表述的動機昭然若揭，再加上網際網路語言低俗、行動電話語言泛濫、影視媒體身聲當道，在在為「台語文字化」的推動構建了一個絕妙的溫床，而始作俑者的《八月雪》卻早已經漂洋過海，繼續以海外巡迴演出的方式來誤導「中國哲學」。

臺灣這麼一個混亂的文化現象雖然遺憾，但在「台語文字化」的訴求裏仍可說是一個很合乎邏輯的文化發展；但莫名其妙的是，捍衛傳統文字不遺餘力的文化界人士卻跟著起鬨，成立文化局、大打文化擂臺，並以橫向的思維方式替「台語文字化」造勢，以營建臺北市成為國際都市替「與國際接軌」背書，以文化現象之動態呈現來毀壞文化內質之靜態孕育，以文化表演的「多元化」驅動來根絕文化本具的「化其文」內質。

要注意呀！文化只能從其本體「化其文」，是一個「化與化之」的混淆。當然，這種含有甚深內意的哲學思想在文字亂象裏無法存在，在講求溝通交流的文化裏更是一個笑柄，其所留給「文學與文字」的，除了錯愕以外，就只賸下一個全面崩潰的離散思維。不容諱言地，低俗的文化亂象與政治分不開，因為臺灣八七年的政治解嚴與大陸八〇年代的意識解禁競相在兩岸激起文字書寫的狂潮，而網際網路更瓦解了傳統出版壟斷，使得出版業界自亂陣腳，不惜打亂出版方向，於是書本泛濫成災，開卷不再有益，時代留給「文化」的竟只賸下毀滅一途而已；其始作俑者，乃文人不知自重，任由「主與主之」愚弄自己的意識，任由「文字工作者」詆毀筆下的文字，任由出版商作賤自己的思維。

一定要注意呀！「化與化之」與「主與主之」的混淆，使得文人任意以文字來詮釋文化，尤其御用文人更是如此，其執意以行政權力主控文化、以機制運作化生文化，在在都是當今這麼一個葫蘆

形狀的文化現象不得不存在的主因；其實中國兩千多年來賴以繁衍的「儒釋道」文化從來都不存在於朝廷裏，甚至只要行走御前，最後只能「禮失求諸野」，其因乃原本品識不高的御用文人只能察言觀色，再加上強烈的使命感造作，所以總是以其「離散思維」破壞了原本可以凝聚的文化氣息。那麼「禮失求諸野」的希望在哪裏呢？今日臺灣散居四處的文人能否以其野隱姿態替未來的文化留下些許禮法呢？不幸的是臺灣文人以西方思想為基、以「去中國化」為導，抑制不住自己的思維如漣漪一般逐層往外擴散，最後倘若不是在政治湧動裏附從御用文人的思維，就只能造作類似「荒人、孽子」的墮落思想，齊力往「三文」居中的「文學」勒緊那麼一絲遊息猶存的文化種子。

職是，縱使「後現代思維」可能寄存的唯一方式，只賸下以理性文字做感性「文學想像的敘事裝扮」，「文學」也無能為力了，因為「浮泛、感性、傷頹」的「文字」是無法令思想生根的。或許正是這麼一個陷思想於絕地的文化現象，才得以使「台語文字化」悄悄地從混亂狀態裏萌芽罷？

但是當承載意識的文字理則在「通用拼音」與「漢語拼音」的爭論裏動搖後，一個「沒有文字」或「有音無字」的混沌狀態能否重新在意識裏復甦呢？當博士碩士滿街奔跑、百分之八十的升學率創造「全民皆學士」的文化現象成為全球笑柄時，整體「三文」教育是否必須重新檢討呢？

高行健的確是一位值得研究的作家，但是研究的重心必須走出諾貝爾所標榜的「文學書寫的新管道」，更應走出《靈山》或《一個人的聖經》等小說敘述，因為從一個較為深邃一點的思維層面來讀這些小說，其內涵其實只及一般的水準，能不能流傳一個世代，現在看來都是未知數；這對參研《易經》的高行健來說是個遺憾，更令人無法不感慨他從相沿自夏代的《山海經》、到禪意綿綿的《八月雪》，是怎樣一個思維滑落，不過高行健勇於在創作、繪畫、戲劇、文字的過程裏闡述胡塞爾「回到事象本身」的論說，就相當不同凡響；雖然其集「文學家、畫家、戲劇家、導演、評論家」於一身，在「主體」外摸索「主體」、卻只能優遊任運於禪境之外，但其汲汲尋找「入流亡所」契機的努力，著實令人感動。

令人相當惋惜的是，離悟禪、懂禪尚遠的高行健，其藝術生涯只能停留在對「回到事象(藝術)本身」的詮釋，卻走不出胡塞爾的現象界說；或許高行健這個瓶頸正是人類思維上的瓶頸罷，更或許這個瓶頸的無法突破，正是那位崇尚「理想主義」的諾貝爾先生當初成立「諾貝爾文學獎」的目的罷，但是為何「諾貝爾文學獎」旨在獎勵那些勇於突破「回到事象(文學)本身」瓶頸的作家，到頭來卻只能凸顯「走不出現象界說」的作家呢？或許這麼一個本身即是一種「現象界說」的「諾貝爾文學獎」，充其量也只能「回到事物（文學獎）本身」罷？

這個「諾貝爾文學獎走不出其本身的現象界說」的事實，或許正是研究「存在主義」的沙特拒絕此項殊榮的原因罷？這麼來看，或許本人也崇尚理想主義、自由主義並公開接受授勳表彰的高行健卻只能提出「沒有主義」的見解，也就不是那麼不可思議了——高行健的矛盾思維所提供我們的這個「文學歷史現象」，正是他對人類最有意義的貢獻，而不是過於渲染的「諾貝爾文學獎」。

判曰：先生，我作為大陸的一個百姓都要避諱臺灣政治的討論。我不希望你被封閉知乎帳號，畢竟知乎是有嚴格審查制度的。

答曰：沒事。有事的話，管理員十分鐘就來密函了。我已經有了幾次的經驗。

所有的悖論都包含「自己」的概念嗎？您這個問題很詭譎。簡單地講，凡論均由己出，悖論亦不例外，但立論之時，所有的概念都由它處而來，是謂引證，所以又沒有自己的概念，悖論亦然。

判曰：自我意識、反思皆是悖論。

臺灣是否比中國大陸更好地保留了中國文化？這個議題牽涉了民族感情，所以諸家論說的立場不是偏頗，就是謾罵。這對了解臺灣這麼一個地方多年來尋找一個自我認定的努力，不止於事無補，而且更助長了分離主義者煽動民族情緒以脫離中土的氣燄。這是沒有必要的。泱泱大國的氣度到哪裏去了？為何要調侃臺灣比中國大陸更好地保留了日本文化？臺灣這幾年來西化的程度驚人，何嘗不是中國大陸所逼出來的呢？這對中國的統一大業有幫助嗎？

現在容我走出這個民族情緒，以理論理，看看能否為這個已經提出議會進程的「台語文字化」把脈，找出學理依據，但因為臺灣的特殊政治地位與「言必稱美日」的奇特社會發展，所以容我採取「以夷制夷」的策略，以西方理論來說明「台語文字化」連感性的表達都難以自圓其說，不止對思維產生根深柢固的破壞，而且更證明了「台語文字化」在「母語化、本土化」等說法的無稽。

令人難以置信的是「台語文字化」承教於「簡(異)化字運動」，在歷史上竟然一脈相傳，其對國人思維向下拉扯的驅動，竟自詮釋了「白話文、簡(異)化字、台語文字化」是一個必然的趨勢，實屬「事有必至，理有固然」。麻煩的是「台語文字化」對思維是一個徹頭徹尾的摧毀，更因其摧毀程度的徹底，要找出理論根據來反駁，反倒困難了起來，所以坊間的論說才能甚囂塵上，在民族情感上混淆視聽；更加麻煩的是，我與這塊生我育我的土地有很深的感情，對賴以表達思維的傳統語言更加牽之縈之，總是在反駁的當時，難以釐清自己的思維到底是受「感性」蠱惑，還是真正地客觀，真正地「理性」，所以索性脫離兩岸的感情糾葛，以西方理論來掙脫思維上的困境，來檢視「文字圖符」在語音裏的潰亡。

支撐這個想法的，當然是因為「台語文字化」對臺灣人思維的摧毀實在太徹底了，而要在一個徹底的論說裏駁斥，就只能比其「徹底」還要徹底，於是我只能將介於「一切識、一切性、一切地、一切時」而引心趣境的「文字般若」顯現出來，直截深入記憶場域與直觀能力對人類思維的影響——

這是意圖充當倉頡造字角色的「台語文字化」推動者，第一個要向自己挑戰的課題。遺憾的是「文字般若」不易瞭解，但由於它標示了一個「否定與向心」的文字敘述不斷盤旋上升至頂點的最高境界，所以必須勉為其難闡明，更由於瞭解這麼一個「文字敘述的奧美迦頂點」後，從一個無可超升的高度看下來，「文字敘述本質」昭然若揭，其它擾人耳目的「文字現象與文字書寫的混淆」與「文字現象與語音記憶的混淆」就較易解釋，而「台語文字化」推動者除了民族感情與政治動機以外，別無理論支撐，就更加一目瞭然了。

不過談論「文字般若」絕非易事，因為這個議題很容易被世人貼上標籤，尤其「台語文字化」推動者更易先入為主，標示這是一個佛教思想，與「文字改革」無關；這個爭論暫且按下不表，僅從「台語文字化」的結果來觀察，不難發覺其「文字改革」的結果與西方拼音語言體系逐漸混為一類的事實，所以一些似是而非的「西方文化理論與臺灣文學研究」才能得以發揮，但卻鮮有停佇於臺灣之「主體」，從「台語文字化、臺灣文學、臺灣文化」內部糾纏得極為深邃的「文字、文學、文化」來注解「臺灣文學」，其因即「臺灣文學」以「中文象形字」表述，並以「中國文化」立其基，苟若非得因應政治要求而予以顛覆，也只能以「西方文化理論」為基石來反駁。

這就是我選擇「西方文化理論」，「以彼之道、還制彼身」的動機，因為以夷制夷，從「西方理論」中間或許可以找出「文字敘述的本質」無分中外、無分思想體系的根據，蓋因不論象形或拼音文字體系，眾人皆知文字本身就有一種詮釋的力量，卻也遺憾在駕馭文字的同時表達不出內心真正要呈現的文字圖像，故有「巴別塔」(Babel)一說；我更希望在「西方理論」裏，以西方邏輯為標竿的「台語文字化」推動者可以一舉突破西方宗教思想的瓶頸。

1、為詮釋「文字般若」尋找一個詮釋「主客同體」的方法論

文字陳述的矛盾從「倉頡造字」就一直存在著，甚至存在於所有文字的起源，一如「巴別塔」的肇始，卻因「文字陳述」所倚賴呈現的文字本身，才是這樁矛盾的「主體」也是「客體」，甚至是「非主體、非客體(abject)」，所以始終無法在「語音記憶」裏將這項詭祕解析出來，以至於「文字般若」在文字陳述裏始終就彰顯不出來。

這個文字發展現象在「民主與科學」被民國初年的「白話文運動」喧嚷為中國救亡存活的口號以後，「溝通交流」已經成為文字敘述的唯一目的，以至於百年之後的今天，《世界日報》可以藉著「文字現象與感官運作的混淆」做為其「由左而右橫向改版」的立論根基，而《文字的故事》則藉著橫向編印來探索甲骨文的源遠流長。

那麼這麼一個「文字現象與感官運作的混淆」要如何用一種平易的文字來詮釋呢？在古今中外的歷史上，談論「感官」與文字之間的交互運作似乎很多，但大多不成功，因為這與理性的文字如何在世人的感官、甚至感性裏迷失有關係，而這個「感官或感性的混淆」卻又因理性的文字並沒有支撐其理性所必須的理論架構所引起，的確是人類思想一個進退失據的難題。

要避免自己重蹈覆轍，我披沙揀金，藉助了後現代文字現象的「理論辭彙」與「溝通功能」來化腐朽為神奇，正所謂「以子之矛攻子之盾」，因為恰如史拜爾(Patricia Spyer)對「邊界戀物」(border fetish)的詮釋：「既非此地亦非他方，既非過去亦非未來，既非隱無亦非毋庸置疑地現存」，理性文字做為人類一種「邊界戀物」，似乎正因這個「文字現象」只能在「理性」與「感性」中間徘徊，而且不是過於「理性」就是過於「感性」，於是愈發證實了「理性的文字」只為了「凸顯無法解決之擺盪，永不歇息的前後來回和標明戀物形構的文化、商業與政治之越界」(《中外文學》，第三五六期)。

這個引申好似有些弔詭，但這個詭祕(the uncanny)卻是九〇年代大放異彩的怪胎研究(queer studies)所提供的方法論——我之所以說這是一個「方法論」，乃因「怪胎研究」緣起於美國學院以

「歪讀」(queer reading)、「誤讀」(misreading)來解構性慾取向的歷史辯證；我將之引述了過來，一方面正自詮釋了怪胎研究「……在意義懸止、語言開放的『文本性』(textuality)之下，任何閱讀都可是具創造性的『誤讀』」的內涵，另一方面卻又解釋了「理性的文字」對「理性」的無可奈何，於是只能對「理性」強行硬使，不然就是對「感性」全面傾洩，瞭解了這個，或許可能替千古以來的「巴別塔」找出破解的理論根據了。

2、世人任由「語意記憶」操控意識，卻遺忘「文字般若」原本獨立於意識之外

這麼一個「邊界戀物」的論說似乎為「理性文字既是主體也是客體」的矛盾提供了一個詮釋的管道，更為「文字般若」在文字陳述的過程裏不得不懸盪於理性與感性之間的無奈提供了一個思考的線索；這裏最矛盾的就是「文字般若」非理性非感性，卻又極為理性極為感性。

質言之，「文字般若」原本是一種「狀態」，而非「過程」，不過當「文字般若」被做為一種「文字符號」呈現出來(objet a)時，雖然在「語意記憶」裏仍舊只是一種若即若離、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(simile)與隱喻(metaphor)，甚至轉喻(metonymy)與提喻(synecdoche)等等陳述方式，就對「意識的流動」起了一種迫害作用。

這種「意識的交戰」一旦「流動」起來，迅疾交織成一片抽象概念的「語意記憶」空間；奧妙的是「語意記憶」的「文字般若」不在文字呈現之「外」的任何它處，而在文字呈現之「內」最平實直樸的敘述裏面。這個弔詭(paradox)，正是「文字般若」必須跳出文字邏輯與文字理則的地方，否則「文字般若」必受「語意記憶」的牽制，在「意識流動」所訴諸的觀念與語言之文字裏表達「意識」的內容，於是不免「遺憾在駕馭文字的同時表達不出內心真正要呈現的文字圖像」。

這麼一引申以後，這個離經叛道的「怪胎研究」倒也歪打正著，其所開放出來的「歪讀」趣味不止興味盎然，而且「『文字般若』必須跳出文字邏輯與文字理則」之說似乎隱然有了被註解得合情合理的契機；更有甚者，「怪胎研究」的翻譯雖然有些標新立意，但其「對抗經典」(counter-canon)的大無畏精神做為傳遞「意識」的一個方法，其發展演變與呈現本身，就詮釋一個「非此非彼，非過非未，非隱非顯，非無非有」的「邊界戀物」狀態而言，也應該是居功厥偉的罷。

不過這麼一個不在文字呈現之「外」又超乎文字呈現之「內」的「文字般若」，對習慣於操控「語意記憶」的人而言是怎麼說都說不清楚的，因此「文字的認識論」(epistemology of the words)幾乎不可能在文字裏成立，於是藉助文字來鋪陳的哲學論說與宗教詮釋就有點使不上力了，而只能以文學想像的敘事裝扮(narrative transvestism)來襯托，反倒意外地建構了一個以「文學」居中迴盪「文化與文字」的「三文」論述基礎。

「文字、文學、文化」所建構的「三文」，以「文化」居中將「文化、思想、精神(或宗教)」迴盪開來，而有了「三三」效應，但是在二十一世紀的後現代社會裏談文學是多麼不合時宜呀！不止網際網路裏的文字泛濫了，學術界更令生硬的名辭或概念駕馭思想，其失控的程度已經到了人類對「文字的認識論」得以在文字裏成立的地步，以至於詰屈聱牙又籠統抽象的「怪胎辭彙」(queer vocabulary or terminology)得以在學術界冠冕堂皇地存在。

暫且不說「文字般若」這麼玄乎的東西原就無法存在於這些文字現象裏，這個懸盪在「理性」與「感性」之間的「邊界戀物」似乎只為了證實「理性的文字」因致力於標明「形構的文化、商業與政治之越界」，所以只能令人人浸淫在「語意記憶」裏任文字奔放，更任由文字自衍自生迴盪出文字來，卻連半丁點兒思想都不存在了——這個「怪胎現象」(queer predicament)就是我列舉諸多「怪胎研究」的夾生名詞與英文對照，來檢視「文字般若」在這種「大概念套小概念」(macro upon macro)的「概念論述」裏無法存在的原因所在。

不論我這個「以子之矛攻子之盾」的方法是否奏效，令人驚愕的是幾千年來人類不甘願為文字所愚弄的「巴別塔」圖影卻在世人追尋溝通交流的動機裏模糊了，一如倉頡取法八卦與靈龜，「別創文字以代結繩，用書契以維事」，卻在文字被創造出來的同時，也喪失了以「文字陳述」來掌握「文字般若」的可能；但由於中文「以視覺形象為綱紀的一切圖符」避免了人類的記憶場域與直觀能力產生疏離現象，才令我以為倉頡造字時，即意圖以文字來否定文字。

這個疏離現象在當今「否定語法」被肯定、溝通交流重於一切的後現代社會裏，只能加大加速其離散力度，好似人類作繭自縛，在「溝通交流」的動機裏破壞「溝通交流」的可能；此理由無它，以文字或語言為主要傳遞工具的「溝通交流」並無法揭起「溝通交流」的迷障，而直趨「溝通交流」所欲傳遞的「文字般若」——這是以傳播佛法為志業的佛弟子不可不引以為戒的地方，更是嚴謹治學的三寶弟子必須找出一個傳遞佛法的語言最主要的任務，尤其近年來廣為流行、卻必須藉助中文英文藏文翻譯的藏傳佛教更是如此，蓋因「文字般若」在重複的「溝通交流」裏不可能存在。

如此一說，好似這個若即若離、非主非客的「文字般若」只能存在於文學想像的敘事裝扮了；但要注意的是，「文字般若」被做為一種「文字圖符」呈現出來是非常無可奈何的，其寫作或閱讀的過程宜走出「文字陳述」所交織出來的「虛擬時空」影像，而直趨「語意記憶」的「內在時空」。

不幸的是文學的發展正巧與此背道而馳，尤其網際網路快速交織出來的「虛擬時空」影像早已取代了「語意記憶」的「內在時空」，所以任何文字景況都被遺忘得過於快速，不論直向橫向、左行右行、正體簡異化，縱使在初始的文化變革裏，有人「痛心疾首」，有人「欣喜歡迎」，但不旋踵全都逐漸習慣，終至麻痺了；不管痛心疾首的人不願遺忘甚麼記憶，也不管欣喜歡迎的人急於遺忘甚麼記憶，反正在「本質與現象」的愚弄下，最後記憶總是賸下輕浮，而遺忘卻令人荷負不起。

要對治這個有如洪水般的「文字亂象」，其實只有一個方法，那就是將文學深植、深耕，猶若挖一道深深的溝渠，將所有承載「文字洪水」的支流靜沉下去，有若大禹治水一般，使一切的「概念

論述」深陷下去，使一切的「文史哲」思維沉澱下去，而且要一直沉澱、深陷進去，直到無可下陷、無可深沉的深度，以使文學在文學裏否定，然後自己的清明意識才得以從「文字陳述」裏浮現出來。

3、「語意記憶」在政治的殘酷運作下，逐漸迷失在「語音記憶」裏

人類的「清明意識」在文學的感性裏傷頹、在哲學的理性裏迷失，似乎就是人類藉文字來傳遞思想最後可能存在的現象了；這個說來就令人有些淚眼撲簌，因為這個結果原本不是人類創造文字的本意，但世人好像也束手無策，不止任由「文字般若」在世人的溝通交流裏徹底泯滅，其個體「意識流動」更被「集體意識」明目張膽地操控，於是昏庸的政治人物就充分利用了這個矛盾，高舉文化之大纛以遮掩其沒有文化素養之醜陋，在文字上大作起文章來了。

在這種低俗的政治影響下，臺灣海峽兩岸全面往膚淺的表層上發展只是一個必然的結果，於是「傳統文字」的結構搖搖欲墜，不止讀得懂古書的人愈來愈少，眾人連白話文也寫得辭不達意，甚至在影視媒體大哥大的肆虐下根本就不在乎文字傳達訊息的功能，遑論文學對人心潛移默化的功能了。

「文字敘述」在這麼一個「語意記憶」受到阻擾的情況下蹣跚前行，兩岸的中國人不約而同地從「語音記憶」下手，嘗試先行統一比較不棘手的「注音符號與拼音符號」；於是「注音與拼音」孰優孰劣就曾爭論一時，然後「通用與漢語」拼音系統近身搏鬥，其激烈程度似乎就是「正體、簡(異)字」之爭，但其實語音系統的優劣之爭只是個障眼法，因為「語音」之爭不在「語音」，而在「語意記憶」裏的「文字符號及其代表之意義」，此因「注音與拼音」註解的都是同一套「文字圖符」。

但是為甚麼「注音與拼音」會被爭論得如此不可開交呢？因為這場爭論就像搶灘一般，其結果將為未來「正體、簡(異)字」的襲捲鋪上一條平坦大道；奧妙的是，連習慣於「注音符號」的「台語文字化」推動者也欣然接受「拼音系統」，而且變本加厲地促使「通用拼音系統」在臺灣攻城掠地。

這就牽涉到一樁精心策劃的政治動機，因為在「拼音符號」逐年搶佔堡壘的狀態下，多年挑戰「注音符號」的「台語文字化」推動者洞燭機先，在「注音」逐漸不敵「拼音」的瓦礫裏，「注音」所隱涵的「圖符」首先鬆動起來，然後「通用拼音」被護送上壘，直奔「台語文字化」本壘。

「台語文字化」與「通用拼音」掛勾很耐人尋味，因為語音系統不是文字，原本無須如此大張旗鼓，但是「台語文字化」推動者卻將「通用拼音」與「漢語拼音」只有百分之十五差距的拼音符號炒作得失去了焦點；這樁陰謀連大陸的文化界人士都被愚弄了，於是就在「漢語拼音」逐漸在海內外取得政治優勢的同時，「台語文字化」推動者卻大膽突破，剔除百分之十五差距裏面深含俄文結構的「漢語拼音」，以深具本土特色的「通用拼音」取代，藉以凸顯中國在推動「文字簡(異)化運動」的當時對蘇維埃政權的眷戀與崇拜，以激起「台語文字化」的擁護。

說來不可思議，但是「漢語拼音」近年來在海內外開疆闢土，可說是「台語文字化」推動者的一大勝利；另一項摧毀「傳統中文」不遺餘力的舉措，在「台語文字化」推動者的渲染下，就更水到渠成了，因為「台語文字化」與「簡(異)化字」都是「由左而右、橫向編排」，所以不約而同地排擠傳統中文的「由右而左、直向編排」，卻從未有人想想，由於「拼音體系」的限制，「漢語拼音」只能迫使中文敘述「由左而右、橫向編排」，這個說法不難證明，只要將「漢語拼音」直向編排，立刻可以看出其「拼音體系」不能支撐直行的結構，這也就是說，為了推動「漢語拼音」，一定得將中文敘述「由左而右、橫向編排」，因噎廢食也。

千萬注意呀！「語音」除了「文字陳述」沒有其它的目的，而「直觀」下的「文字般若」首要走出「文字陳述」而存在，尤其當這麼一個「能詮與所詮」的因緣和合在「語意記憶」裏建構了概念法以後，「離散意識」幾乎無時無刻不存在，所以一個沒有時態、有如詩的載體一般的文字本質就可自動地對「心緣心所」所形成的各種抽象概念升起「直觀」的契機——精擅文字的詩人在文字的表達上更是得天獨厚，因為他們比較能夠掌控抽象概念，而直截詮釋了「『名、句、文』乃為了方便掌握

『意識流轉中因因果果不相雜亂的體性』，非離意識流轉外，而別有一『文字』實體。」這個觀念，如果掌握了，「台語文字化」就再也不能硬拗其理論依據了。

4、「語音記憶」一旦混淆「語意記憶」，「文字般若」就徹底消失了

我這麼一路破除文字現象與文字書寫、語音記憶與感官運作的混淆以後，現在似乎可以回過頭檢視一下，當文字還不存在、文字現象還無法形成、文字書寫還無能創造意象時，「語意記憶」如何牽動「語音記憶」，或「語音記憶」與「感官運作」是如何交互對應的呢？這就牽涉到「大造字」或「倉頡造字」之前「有音無字」的混沌狀態以及現今「台語文字化」的混亂狀態——這是檢視「台語文字化」的邏輯最困難的地方，也是我必須引用「文字般若」來瓦解其政治動機的原因所在。

我說「有音無字」，不是筆誤，乃順應著《文字的故事》的說法。暫且不在「文字圖符、文字音韻」何者為先爭論，因為這個爭論就像「雞生蛋、蛋生雞」的尷尬一般，不可能有結果，但深具「歷史觀」的唐諾提出這個議題相當果敢，逕自做下「有音無字」的結論，而對文字的產生，在「字的黎明」章節裏（同註二，第十五、十六頁）感慨地紓發：「未成文字的『類文字』……用文字的『有』來回推文字的『無』……使用文字記錄自己已發了幾百萬年的聲音……和其他文明簡單回歸聲音，從屬聲音」；這個「有、無」的論說似乎有意詮釋《老子》的「無，名天地之始；有，名萬物之母」，但矛盾的是，這個完全否定「文字圖符」的「歷史觀」推到這個節骨眼上，並無法使上力，因既為「類文字」，即超乎文字記載的「歷史」範疇，不能再以「歷史觀」來回推「歷史」，更不能「用文字的『有』來回推文字的『無』」，而只能訴諸「哲學」。

唐諾這個「類文字」說法不夠準確，因為「無字」故，故我稱之為「類表象」，恰似一種先民的「圖騰」，虙羲的「八卦」即屬之；要注意的是，坊間學者也在這個議題上作文章，所以有「無字

易經」一說，但「無字易經」這四個字連在一起，本身即是一個「哲學」上的矛盾，以「無字」所以根本不可能有「經」故。

但我為甚麼說「倉頡造字」之前的「有音無字」狀態是「混沌」，而現今「台語文字化」過程是「混亂」呢？這裏隱涵著深入「文字般若」的契機，不可小覷。從「文字本質」來說，中文的造字原理緣起於「伏羲氏作而八卦形其畫。軒轅氏興而靈龜彰其彩」，而後倉頡取法八卦與靈龜「覽二象之爻，觀鳥獸之跡，別創文字以代結繩，用書契以維事。」

「台語文字化」的造字原理緣起於「臺獨人士作而拼音形其語，分離主義興而植音蘊其意」，而後語音學者取法「簡(異)化字」的拼音法則與河洛方言的語言結構，「覽二音之爻，觀語音之變，別創臺文以代中文」——所以從「文字本質」來說，這個只能稱為一種「類文字」的臺文，造字原理除了「語音」以外，幾乎沒有其它的理性可言。「文字」究竟以「圖符」為體，或以「音韻」為體，暫且也存疑不論，但造字原理以「語音」為體其實是無所謂的，因為文字因子中的「名」的成立大凡「由想、思的抽象作用而建立，以音聲為體」，而後「聯名成句、（以）句詮義理」，最後形成文字「化音聲為形相之符號……以載名、句」，所以在人類的「記憶場域」裏，「語意記憶」是以聲音帶引出了「意識流動」，或意識空間是以語音帶引出了時間。

這裏的混亂是「台語文字化」所賴以呈現的「文字圖符」必須多次折衝於「語音」與「語意」間，使得文字主要構成因子的「名、句、文」在表達思維的時候，破壞了思維表達所倚賴的「空間性本質」。事實上，「臺文」這麼一個文字的發源與日文韓文越南文近似，但與中文藏文滿文蒙古文則大異其趣——前者「以音寓字」，後者「以字寓音」；其發源之所以混亂，乃因「臺文」這種「以音寓字」的文字緣起於一個「以字寓音」的中文系統（一如日文韓文以中文為基石），但其夾雜著英文日文的語言結構卻混亂了另一個「以音寓字」的拼音系統（一如越南文夾雜著法文的拼音體系），所以處處凸顯著「被殖民者」爭取獨立自主的哀嚎。

這種用心著實令人同情，但就「意識流動」而言，這種混亂的文字創始本身即是一種「大概念套小概念」的「概念論述」，其「文字般若」在這個「怪胎現象」裏幾乎可以斷言是無法存在的；但「台語文字化」推動者在民族的鉅大傷痛裏已經無法顧及這個層面，卻又因必須在「有音無字」的狀態下「以音寓字」，所以幾乎無時無刻不發出「噓……／再忍著點／讓我調配出這幾個字來／治療／你在另幾個字上的／傷痛……」

這裏的哀傷迴然不同於中共「簡(異)化字運動」以「廢文存語拉丁化」為終結目標的霸氣，但其超越「文字的簡(異)化過程」而直奔「拉丁化」的果敢卻又令大陸的「簡(異)化字運動」難以望其項背；當然這種大幅度的文化變革要找到學理上的依據比「簡(異)化字」更為困難，所以「台語文字化」除了歷史的引證外，就只能訴諸民族情感了。

職是，深入箇中三昧的「台語文字化」推動者大多從文學著手，因為文學的確比較安全，不止不必講究理性，甚至在不痛不癢的感性裏翱翔，就算說錯也不必負責，既不至引起全民激憤，更非常容易重起爐灶；更為奧妙的是，人類藉助文字傳遞思想至今，也只賸下文學可以幫助人類的思想了，因為以理性的文字做感性「文學想像的敘事裝扮」的確是後現代思維可能寄存的唯一方式，但卻沒有人質疑這樣的文學根本就不是原始的中國文學。

當然這個「文學想像的敘事裝扮」必須融會「文史哲」，而不是一昧地以感性為依歸，如此才能使「文字般若」在「主體與客體」互不抵觸、「理性與感性」兩不依附的情況下浮現；但由於這個思想本身即有不同層次的思想架構，更隱藏著無數的陷阱，於是就在「台語文字化」找到了極其粗糙的文學思想時，忽聞學者們開始在一個無法定義的「臺灣文學」裏評論起來，接著就以各種歷史引證與民族情感來建構「台語文字化」的理論根據，然後政治人物也跟著在政治議堂裏朗誦起詩歌來了，其咬文嚼字的莊嚴肅穆好似霸道地散發一股替「台語文字化」背書的企圖，再然後「文學館」就逐漸林立了。

殊不知，「在語言成型之前的感官世界和語言行為介入社會次序的過渡地帶……是吸納衝突頻率轉化為聲（語言符號）的暫時性空間。這樣一個時空未明、立場未定的中界點……每每因禁忌踰越導致語言象徵失序、而以音素（les phonemes）無意義單音頻率的增加、重複突顯字意的混亂複疊，是以呈現所謂『詩的語言』或『美學快感』。」——這段從語言介面探索主體的異化與論述的侷限，非常巧妙地闡述了異同辯證的變化邏輯。

當然這個「在語言成型之前的感官世界和語言行為介入社會次序的過渡地帶」的觀察，對倉頡造字之前與「台語文字化」過程的「有音無字」狀態是了無差別的；只不過倉頡知悉在「這樣一個時空未明、立場未定的中界點」上，斷不宜使「無意義單音頻率的增加、重複突顯字意的混亂複疊」，所以「以字寓音」，以免增強意識的離散力度；「台語文字化」正巧相反，在「語意」與「語音」之間不斷折衝，更因其不得不「以音寓字」乃使得「語音」為了「吸納衝突頻率轉化為聲（語言符號）的暫時性空間」，而「每每因禁忌踰越導致語言象徵失序」——基本上來說，這就是以政治為訴求的「台語文字化」，強自從語言介面探索「主體的異化與論述」，卻不能闡述「異同辯證」變化邏輯的尷尬。不過這個論說並不嘗試辯證「以音寓字」或「以字寓音」孰優孰劣，僅在說明兩者的造字原理不應混淆；一旦混淆，「以音寓字」必逐代侵蝕「以字寓音」，最後取而代之，這個文字發展現象，可以埃及的楔形文字泯滅於阿拉伯文的拼音文字得到證明。

判曰：轉發？原創？核心主題是啥？恢復文言文！？

答曰：這當然是原創。我從來不轉發別人的文章。如果您在哪裏找到這些論述，請告訴我。我亦不倡言恢復文言文。至於主題，請您自行挖掘，或因主題不明，而不願多浪費時間，亦無妨，略去可也。這原本就是學術性論文，只供學術界探討。

又判：貴島西化關大陸甚麼事？大陸自己也西化啊，但大陸卻沒把傳統丟了。請教下，「台語文字化」是甚物？怎解釋？答主一篇洋洋灑灑的回答，我粗看一下，並沒有任何營養。文化的繼承是發展的繼承，不是一模一樣的死板繼承。臺灣本就是文化沙漠地帶，是中國人給了他認識世界和自己的方法和理論。臺灣本就是蠻荒之地，是我黨和刮民黨內戰、米國支持和搜刮的大陸金條救了四九年後的呆灣。其後續的經濟起飛，無不受惠於此。而其人才，也是從大陸帶去的民國遺民。除此，當今呆灣可以稱作是呆灣人的呆灣了，連國民黨都稱自己是中華民國國民黨，不敢稱中國國民黨了。可是你看如今的呆灣，經濟民生凋敝，若無蔣公子這批二代大陸遺民的努力，今日臺灣是甚麼樣子，可以想像嗎？(這類的謾罵很多，文字鄙俗，思想萎靡，我都不予以回應，否則就沒完沒了了)。

脫離了原始狀態的文字都得記錄語音，形聲字表記漢語時，起不到明確區分語音的作用，古人造出巨量形聲字為何？東漢許慎造《說文解字》，以「象形、象事、象意、象聲」逆溯文字的發展到秦篆未造的籀文，但不幸遭到篡改，到了五代十國，被徐鉉、徐鍇兄弟整理為「象形、指事、會意、形聲、轉注、假借」等六書，卻順從文字的發展而任憑「形聲字」大造於天下，而後有民初的「白話文」，再然後有共和國的「簡(異)化字」，從此只聞音韻，不見圖符也。

判曰：六書一說，首先不是許慎的發明，其次發明遠在許慎之前，即便是漢書藝文志作為明確提出六書的著作，也在許慎前，你說「象形、象事、象意、象聲」為何漏去轉注假借？光憑這一點，你的說法就不足信。再者，你是聽哪個說簡化字都來源於形聲字的？

答曰：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」。至於說「簡(異)化字」的來源，我曾回應「知乎」的某個議題，有過論述，請自行找找看。

人死後如果沒有意識和記憶，那麼我們活著是為了甚麼？當心這樣的議題將導致「斷滅見」。意識有八個層面，最深層的「阿賴耶識」將隨著這一生的生命結束，轉到下一世，謂之「業」。「萬般帶不走，唯有業隨身」，是這個議題的正確詮釋。

能否用現代哲學的方式表述《化書》中的「耳非聽聲也，而聲自投之；谷非應響也，而響自滿之」一句？「有無」之間必有「幾」，形質未具，是曰「太易」，故《易傳・繫辭上》有云，「易，何思也，何為也，寂然不動，感而遂通天下之故」；「幾」未動，「動靜相待」，雖有「一」，似無「一」，恰似「太極」之「陰陽未離」之狀，不止形質未具，而且寂然無聲，不動似動，凝動不動，如如不動，其間之「幾」無所引、不能指，蘊而不蘊，而這個「幾」就是孔子最重要的玄學思想，曰「幾者動之微」，但為「自動」，非「它動」，以彌綸狀態無它力可牽引故，「儒道」的玄學思想於焉在這個「幾」字往「太易」上融會。

「儒道」如此，「釋學」何有不同？以《大方廣圓覺修多羅了義經》所曰「相在塵域，如器中鍠，聲出於外」來觀察，知「一」之「相」在「塵域(聲塵)」裏原本無聲，甚至任何的「文字相」本無聲，「文字相」與「文字相」在「塵域(聲塵)」裏亦相安無事，「如器中鍠」，寂然無聲，以彌綸

狀態無它力可牽引故；「聲塵」為「耳根所對之境」，但虛而不屈，是曰「無覆」，卻不料「器中鍠」形具，「一」即具象，一旦具象，「聲出於外」矣。

這樣的解說似乎太過玄乎，那麼就以純樸的「象學」來解構「聲」之一字；「聲」從殼從耳，殼乃「籀文磬字」，由三部分組成，「尸象磬形，屮象懸虛之形，殳擊之也」，而「屮」的「懸虛之形」在此有雙義，可用來形容「殳擊之手」，也可用來形容「磬」之「懸虛之形」。

若取「殳擊之手」為義，則手懸虛做「殳擊之姿」，是為「無尸之殼」，形「屮殳」，乃一個懸虛之手作勢「從上擊下」的手姿，「殼、穀、殼」從之；若從字象來看，「殼、穀、殼」等字皆有「懸虛之手從上擊下」之意，唯一不同的是「殼、穀」必須「重覆殳擊」，否則不能為「殼、穀」，故從冖—(—在冖內，冖非字，下同)，以冖—本為「重覆」之意，故「殼」去尸加冖—，落之於一個何物之「几」，乃成「殼」字，落之於「禾」，乃成「穀」字；「几」者何物也「象俎形」，為器械之純形，不得再解構，「禾」者 也，「穀也，穀穗必垂，上揚者葉，下注者根」，為植物之純形，也不得再解構，但成「殼」成「穀」，懸虛之手必須「重覆殳擊」，「殳」也。

「懸虛之形」的第二個意思為「所擊物體」的懸虛狀態，不「殳擊」即無聲，但一「殳擊」即有聲；「殳」者幾又也，「役殺殼般殿醫擊」從之，但均無懸虛之手作勢「殳擊」之意，唯獨「殼」之一字，既可從「磬之」，而成「懸虛之磬」，也可從「殳」，而成「懸虛之手」，但不可以「重覆殳擊」，因「重覆殳擊」者必為「重物」，或有濁聲，不似「磬」之撩亮清脆，故「磬」之「殳擊」不得重覆，是以「殼」字不從「冖—」，一旦有冖—，則為「無禾之穀」。

「磬」(尸形)懸虛成「聲」，本無聲，「殳擊」有殼，殼既出，耳聞知聲，「聲」字乃造；「聲」今異化為「聲」，乃「懸虛之磬」，「如器中鍠」，實無聲；「聲」本無聲，甚具哲學意涵，固然因為沒有一個外力「殳擊」，也沒有一個「耳」在旁，倚而聽之；「無耳之聽」絕妙，以「聽」從耳從王從直心，直截與「德」字有了關聯，皆從「直心」，「直」者「正見也，從十從目從匕」，

由此可見，「聽聲」不能僅依靠「能聞」之「耳根」，而必須倚靠「依耳根了別聲塵」之「耳識」。有關「根塵識」的作用，請參閱世親菩薩的《百法明門》。

在你的認知裏，哪些神墮落了，理由是甚麼？神從來都沒有墮落。墮落的是看神的人。

豎排文字的記憶映像更為深刻持久，這是一個普遍現象嗎？造成這種情況的原因有哪些？豎排師心，橫排師目故。

為甚麼中國傳統的經典在當下未能普及？這個原因甚為簡單，因為大多數人順從思維之外緣，不知「遂求元聖」也。順從思維之外緣，曰「逐」，而「逐字」演繹中國傳統經典，則為「萬物流出說」(theory of emanation)的演練，只能是一個往下流淌的思維，諸多「文字的故事」或「文字學」的「方法論」解說均屬之，愈演說，思維愈往下拉扯，理性思維於焉大作。「遂求元聖」之驅動正巧相反，是一個往上攀登的思想，故屬「進化說」(theory of evolution)，或「創造說」(theory of creation)。「逐」與「遂」僅有一個「八」之別，而「八」者「分」也，但「逐」在「逐邇」的引申裏，因走乍行乍止，而逐漸有了「逐次、逐日」的「循序」意義，思維於是外緣，而「遂」反因「從意」而有「遂心、遂願」等「順遂而就」之意，於是就與「如、就」字意義相通，均有「遂求元聖」之意，思維「內入」。詳見我對「象」與「象」的解讀。

對比臺灣、日本的字形規範，大陸新字形將「象」頭和「錄」頭分開是不是出於增大字形辨識度的考慮？「彖」從彑，與「汆」之刻木汆汆原本不同。有關「汆」的字源，詳見「為甚麼古人形容顏色時常將藍與綠混淆？有科學的解釋嗎？」

最終和最後的語義特徵是甚麼？我嘗試回答如下。世界有兩種文字體系，一曰拼音文字，一曰象形文字。拼音文字的最終語意，若以海德格追蹤希臘文字到最後，推衍出來一個「『存在』以『非存在』為其底蘊」為例，則可探知拼音文字最終必須在其「字母」裏尋其「字母」之間的「非存在」罅隙，謂「hiatus 在字母裏的存在意義」。

象形文字在當今的世上，唯中文象形字而已矣，而中文象形字的最終語義特徵則在「圖符」，或在如何逆溯歷史洪流，還原文字「音韻」之「圖符」旨趣。這也是唯一可以平息後現代中文文字敘述狂流的方法，讓文字「音韻」的躁鬱現象得以在文字「圖符」的展現下風平浪靜。是為善現菩薩的「入文字門」，我整理出來，以「象學」統理之，共計「事、易、物、象、大象」五類。

第一次看《聖經》很多不懂，感覺前後語句衝突，望解釋？讀中文版的《聖經》很辛苦，因為翻譯得太爛，只能取其義，不能著重於文字，尤其很多「形象語言」，直奔莊子的「喻言」語境，卻無「莊子行文」之瑰麗。我曾與臺灣虔誠的「基督徒」談到《聖經》的翻譯文字不適「中文敘述」，他們也同意，但是卻認知重新翻譯《聖經》，茲事體大，恐怕不可能，只能去適應「聖經語言」，以「思想」牽就「文字」，尤以「創世紀」一章，更是如此。

其實讀任何宗教經典文獻都是一樣的，一定要「相應」，否則讀不進去，甚至很多時候，只能先去「信」，再去找答案。《聖經》裏面有很多很有「智慧」的「喻言」，但是一定要「信」，否則不能領悟，而一旦「信」了，其實「文字」的隔閡就不再是問題了。另外就是《聖經》有《舊約》與《新約》兩種版本，《舊約》的思想境界比《新約》高一層階，但也因其高一層階，所以不利流傳，這是為何現在的《新約》大行其道的原因，但翻譯文字則屬同一層階。

韓愈評價李耳為坐井觀天，而木心基於此事評價韓愈為坐天觀井，你怎麼看？

雖經生死，未嘗生死。

日本經濟、軍事、文化究竟發達到甚麼程度？日本的經濟與軍事是靠美國人撐起來的，而文化是靠中國人撐起來的。只不過，日本這個國度非常奇怪，不論甚麼事物到了日本都會轉化為一種半生不熟的東西。最近研究日本這種夾生本領的中心有如雨後春筍般地在臺灣海峽兩岸冒了出來。我留學時沒有這種景象，否則我一定去日本，不會到美國來，因為我很喜歡日本的調調，卻也經常質疑為何「宋易」傳不進日本？「宋詞」盪氣迴腸，為何日文結構不能吸收？「宋文人畫」氣勢磅礴，但為何傳到日本，竟成了禪畫？日本的民族性究竟為何，怎麼陰柔如漢人者都支應得左支右絀呢？這一切是因為日本在唐朝遣派了大量學法僧到長安而看見了甚麼不該看的東西，還是覺得已經夠用了呢？這是日本研究中心應該研究的課題，而不是經濟或軍事。

判曰：關於日本文化與華夏文化的關係，我有一點不成熟的想法。在朝貢體系被打破前，中日的關係就很奇特。一方面，中國的先進技術和理念很容易傳播到日本（鑒真、遣唐使），另一方面，

中國的武裝力量卻從未能對日本地區造成影響。這就讓日本在整個東亞秩序中成為了非常特殊的一個國家——我以為他並不是中華文明圈的一部分。他不是朝鮮，不是越南，不是泰國。也不是緬甸。他和上述這些華夏文明圈的政權不同，我們從未對其直接施加影響。在漫長的歷史上，中國的軍隊從未有一次成功地長期存在於日本列島，相反，來自日本的軍人至少有三次打算爬上東亞大陸並且失敗，雖然一次比一次接近成功。我有相當一部分同學喜歡誇耀，宣稱日本是中國幾千年的學生，現在學生終於超過老師。在我看來，中日從來不是師徒關係。因為師徒關係意味著師父有能力不教學生，懲罰學生，獎賞學生，推薦學生。但是這些在中日關係上都沒有。中日關係相當於甚麼呢？相當於日本人位於一個便於偷窺且難於被捉的位置上，仔細觀察著中國人的生活細節，並且汲取一切有用的東西。我們既無法關上窗子，又不能找到他進行教訓，從而無力規訓與矯正。不過正如您所說，要想進一步弄清日本文化的本質，還得從文化本身入手。我也感覺這些政治分析，是隔靴搔癢而已。

人活著需要信仰嗎？「人活著需要信仰」與「信仰甚麼」是兩個問題，但是同時牽涉到「哲學思想」與「文化精神」。「哲學思想」與「文化精神」的關連，學界有兩種說法。其一、哲學思想乃民族文化精神之所繫。其二、民族文化精神的集中表現為哲學思想。

兩者都對，也都不對。以其「能所」分明，端看敘述者的重點為何。有鑒於此，有的學者提出「哲學思想即是文化精神，文化精神即是哲學思想」，但兩者不一卻不等於兩者不異，於是有人提出「哲學思想不異文化精神，文化精神不異哲學思想」。至此「哲學思想」與「文化精神」不一不異，連結其間的敘詞乃破，是為「文化思想精神」三者不可分，彌綸也，「其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，是為中國哲學思想裏最原始、最純樸的「思想本體論」，「玄學」也。

如何理解「時間光錐」？「時間光錐」是個偽命題。「時間」是時間，「光」是光，「光錐」是光錐，霍金的「時間簡史」根本沒有談及「時間」，請參閱「讀史蒂芬霍金的《時間簡史》有哪些益處？」至於「光錐」，我覺得應先了解「光、輕」的糾纏，請參閱「讀完米蘭昆德拉的《不能承受的生命之輕》之後有何感想？」

僅從「時間光椎」這個命題看霍金教授的「時間」論述，就知他對「時間」的概念相當懵懂，應該藏拙，起碼不應大張旗鼓論述「時間簡史」，其因即「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，不為「時間光錐」，甚至與「光」無涉，勉為其難可以稱之為「時間軸」。

你為甚麼支持死刑？「法」字古作「灋」，從水從「鷹去」，「平如水」故從水，「鷹所以觸不直者，去之。」故從「鷹去」，「鷹」者，「解鷹也，似山羊，一角，此字大略似鹿，惟上象一角兩耳，四足如馬，尾齊，足亦如馬，不似鹿之曲足竭尾也」，為動物之純形，不得再解構，故知法之為「法」者，乃「鷹足觸水不直而去」之意，既去，「平如水」，是曰「鷹去水平」，非欲「水平」以令「鷹去」，是「法與法之」混淆之肇始，故曰「夫法為法，為法而法，非法與法，非『非法』與法，非法與『非法』，非『非法』與法為法，是法」。如果死刑能夠遏止一切凶殺，則社會應該支持死刑。如果不能，則應強化教育。

判曰：死刑是止損。教育並不是萬能的。

答曰：此為「法之」，不是「法」。

《易傳》真的是孔子寫的？是的，沒有實體證據，但後人譌加或注解甚多，卻可以推測得知。

為甚麼現在大多都說「Happy Holidays」而不說「Merry Christmas」、「Happy New Year」？這個問題，因為川普在公開的場合只說 Merry Christmas，不說 Happy Holidays，而悄悄地轉為一個「政治正確」的話題，起碼在他執政的期間裏，他將致力於恢復傳統的耶誕觀念。這是迥異於前幾任美國總統的作法，深含在美國重植傳統基督精神的內涵。從他捍衛美國國旗、國歌的作法來看，他的作法有其一貫性。

為甚麼老子和佛陀所達到的境地感覺那麼的相同？思想境地相同，但術語不同，此之所以造成操控文字，文字承載思想」兩者一起皆起、此現彼現的明證。苟若能夠互證，是謂「心物合一」。

判曰：佛學定義的「空性」不是漢文化的「空」。首先此翻譯沒有表達印度佛學的本意。印度佛學的「空」之本意應該是「一切法不存在於一個固定的時間與空間位置」、「一切法追溯緣起緣滅是一個無限法相網絡的一個點」。漢族哲學思想因為起源於一個宇宙是一個固定的四方體，上有天帝神靈，下有土地閻王，中間有芸芸眾生歸於「人王天子」管理。漢族人的思維模式，無法思維「一種法相」不處於「四方宇宙」的一個具體位置，如果「法相」在「四方宇宙」沒有一個具體位置，法相就不存在，就是「空」。一切法無自性，本空。一切法超越人類的思維範疇。人類試圖分別「正法」以求終極真理，本就是唐吉科德與風車鬥法，十分荒唐。所以大乘佛教小乘佛教的區分，基督教天主

教猶太教伊斯蘭教的區分原本就是人類的荒唐。修行者所謂的得到的「法」不過是「正法」的映射，是一個鏡子中的影像，如此而已。「三位一體」論就是上述思想的衍生。古希臘哲人，一直試圖表法那個「正法」，就用了「太一」。鏡子中的影像就是智慧。努斯是太一的「影子」。

一切法充滿宇宙，又無形無體，就是一個靈命。「三位一體」論，在上述基礎上進一步發展。「太一」與「一切法充滿宇宙，又無形無體，就是一個靈命」，就為「上帝」、「聖父」，一切法的源頭。一切法無自性，本空。一切法又都超越人類的思維範疇。一切法充滿宇宙，又無形無體，這是一個靈命，就為「聖靈」。

自我，上帝，皆是表達宇宙是一個一體的宇宙生命信息體。上帝之名，為人類表達「宇宙生命信息體的總相」。自我之名，為人類表達「宇宙生命信息體的各個具體組成生命的具象，生命不是只有人類一種，而是包含宇宙所有的生命類型，小到噬菌體，大到恐龍」。宇宙所有的生命類型，都是宇宙生命信息體的一部分，生命只要具有DNA基因，就可進行生物信息的接收、存儲、加工、傳輸、發送，以及發生變異、重組。分子生物學的中心法則，已經揭示了宇宙生命的運行最高法則，此最高法則關鍵是兩點。其一、所有宇宙生命體都是信息的統一體，是宇宙信息場的一部分。宇宙的結構，人類已知是由引力波聯繫的，引力波就是宇宙信息場的一種形式。引力波，在量子以下級別就是一種弦論的波。其二、所有宇宙生命體，都是宇宙結構的統一體，是宇宙整體結構的一部分。宇宙生命體DNA基因，首先就是一種優美的雙螺旋結構。宇宙生命體小到噬菌體就有的二十面的立體結構並帶有尾巴，而後是細胞結構，器官結構，直到人類、恐龍，都具有優美的宇宙結構。所以一切生命都來自神祕的宇宙生命體，又是宇宙生命體的一部分。

百吉・那斯・卡拿（Baij Nath Khanna）在他的著作《薄伽梵歌之光》（Light of Bhagavad Gita）中，引導我們清楚了解以下的觀念：「自我」不受業力的影響，它在神的領域裏，物質世界與它無關，「自我」是至高無上的。（第十頁）上帝是永恆的，不受時空的限制；而無生的東西，就

永遠不會死亡。「自我」是完全不會毀壞和死亡，既沒有起始，所以也不會有終結（第六頁）。這些敘述對該宗教的信徒而言是極為振奮人心的，因為這些敘述使他們覺得一個人的真正「自我」與上帝的「自我」是同樣的東西。或者更確切地說，上帝是整體，而每個個人則是部分，但是因為「自我」不受時空的限制，因此不能以大小、時間、長短或任何東西來度量它，既無小的「自我」，也無大的「自我」，實際上它是相同的，一個明白「自我」的人將和上帝合而為一，上帝是「宇宙我」，整個世界的人可以說是同樣的東西，所有的生物也是如此，而這個是唯一的「靈魂」，也就是世界或人類的本質。明白這種道理的人就會與這靈魂合而為一，這就好比基督教所說的人會和上帝結合一般，最後永遠有個「自我」，那就是永恆的「自我」。

漢族基因與全人類各種族的基因一樣，沒有優劣之比。至馬丁路德新教改革以來，文藝復興以來，人類進入了科學與理性的時代，同時也是放出魔鬼撒旦的世代！人類通過核武器，人類通過自我切斷與宇宙生命體——神的聯繫而背負起黑狗抑郁症的五指山！人類有了自我毀滅的能力！人類有了毀滅地球的能力！抑鬱症患者得到新生命以後，看到的是一個嶄新的天堂！我今天覺得基督教不要再有天主教，新教，東正教的區分了！佛教也不要再區分南傳佛教，大乘佛教，藏傳佛教，漢地佛教，淨土宗，般若學，唯識法相學了！一個人從無信仰狀態轉向信仰狀態，他的生活一定經歷了嚴重的破碎！他的心裏一定是一團闃黑！他尋求宗教的幫助就是在尋找大海中的救生衣！至於救生衣是否可以永恆的救助他！不要再議論救生衣的好壞吧，把人救上岸再說！

物理學、宇宙天文學在思考宇宙中人如何旅行，找到了蟲洞這個突破點，在蟲洞形成的時間隧道中，時間的緩慢可以忽略不計，人可以通過蟲洞形成的時間隧道，往返於過去與未來的世代。多美好！但是這些研究，有一個致命的缺陷，就是蟲洞形成的時間隧道需要巨大的能量，而巨大的能量會把人體立刻壓成原子以下的超微狀態，就是說在蟲洞形成的時間隧道，只有超微量子化狀態才存在。人類的生物結構，就決定了人是不可能在蟲洞形成的時間隧道存在的！但是我們的夢境中，我們確實

感知「人可以在過去的時間與未來的時間穿行」，為何？就是因為我們的意識，就是人的大腦量子化狀態的產物，國外科學家二十年前就提出人腦的量子化狀態的設想，今年日本科學家證實人腦的量子化狀態的設想是有依據的！人的大腦中不斷形成蟲洞時間隧道，所以人可以夢境中，意識穿行於過去與未來。科學家也證實，人死亡的時候，人的靈或者意識原型，可以脫離人的肉體而存有。這也是人的意識穿行於過去與未來的事例。要強調的是人的意識或靈是量子世界坍塌的結果，他不是人類思維模式中的物質實體。人的靈如果從物質實體角度理解，人的意識沒有永生。但從量子世界角度理解，人的意識就是通過時間隧道不斷與宇宙意識相連，可以說人的靈會永生！

答曰：容我再重述一遍。思想源頭或許一致，但因術語不同，其所論述的方法、理論架構也因之不同，所以交叉引證起來就得格外小心。這是我以「小說」處理「大說」的根本原因，也是我讀您的論見最大的感慨，以術語與術語不相容故，是之謂「巴比塔」。

有了這個認識，讓我們來看佛學的「空」。「空」的原始意義就是「法非法是法」，而「法非法」是否定，「法是法」是肯定，西方哲學可以論述，但是在「否定」的同時予以「肯定」，或在「肯定」的同時予以「否定」，西方哲學就不能論述了，以西方的拼音語言體系一定要有「述詞」，而「述詞」(predicate)卻是邏輯思維的產物，用以陳述主體，故為一個敘述主詞屬性的賓詞，有「斷言、宣稱、認定」之意，轉而演變為佈道的用語，不能加以詮釋，然後種種語詞如「佈道者」(predicant)、「與佈道有關的」述詞(predicatory)，甚至「預言」(prediction)等，就一一造作出來了；然而「述詞」與「主詞」必須相對，否則不能敘述，則是很明顯的，而且大多因其受詞、補足詞、限定詞，甚至動詞，才能有一個完整的意義，而也正因為「述詞」的模糊性與多變性，所以佈道者運用起來，往往超神入化，反而忘了「述詞」與「主詞」之相對，是一個「先決條件」。

這是您的論說的根本盲點，所以我一直勸您不要套用術語。再來看您對「空」的解說。「一切法不存在於一個固定的時間與空間位置」，這是個否定語法，卻不能肯定「一切法常滿」，甚為遺

憾，但這還不是最嚴重的，最嚴重的是「時間與空間」為西方哲學術語，在中土謂之「時位」，以「時」為事物流變間之起滅順序，而「位」為有形事物之相對位置，原本不可能固定，更不可能有「一個固定的時間與空間位置」。這麼一看，您對「空」的解說就站不住腳了。

最後說說「不存在」。您的「不存在」論述與德國存在主義學者海德格的「『存在』以『非存在』為其內涵」是相通的，但不能論述「存在」與「非存在」互為緣起，可輾轉而上，達十八個層階，是之謂「十八空」，超出了「存在主義」哲學，是曰「空非空是空」，但這樣的敘述很不得已，因為這裏不能有「述詞」，一有述詞，則只能為「非空」，不能是「空」。

我常說您的論述有盲點就是這個道理，我也常勸您，不要套用術語，不要四處引錄，要用自己的話說出個道理來，就是在破除語言的障礙，是謂「所知障」，否則「無常、苦、無我、空」就不能過渡到「常、樂、我、淨」了，您的那些「自我」論說其實跨越了兩個理論架構，「空、淨」混淆，「無我、我」混淆，連「無常、常」也混淆，非常不好。不多說了。您的思維有瓶頸。請多念佛、拜佛，扭轉只在一瞬間，唯佛菩薩可以化解。

這些論述可能過於簡略。請參閱《四十減一》。在我的簡介或網站 binmaulin.com 可以下載。我寫這些，其實就是在融會西方哲學、佛學與中國原始哲學思想，一言以蔽之，「減」也，「遞減」也，由「減」而「咸」而「戊」而「戊」，以入「中宮」也，「還滅」也，是之謂「入文字門」，並以之破「巴比塔」的限囿。

「知乎」將來是否會取消「公共編輯」功能？「公共編輯」對知識的傳衍不能不說是個禍害，不止誤導偏頗、而且魚目混珠，使得原始論說失去了焦點。行之有代，邪說俗見必然凌駕正論高見，是之謂「萬物流出」，「道德」毀矣。

這個現象不止「知乎」有之，幾乎所有網絡的「search engine」都有此功能，而且已到了無法辨證的地步，只要看看「知乎」上，有些寫手連一篇文章都沒寫過，卻曾參與「公共編輯」，就可知「公共編輯」如何造禍人間了。這種現象怎能不令人膽戰心驚呢？事實上，這種現象不是今日才有，從兩千多年以前的《易經》、《易傳》就有不肖學者篡改、添加原典的跡象，讓後世學人混淆於學，更讓「中國原始哲學思想」一路偏頗。我們如何能不加以警惕，反而在裏面添亂呢？

問曰：我看了您的一些回答，您是不是把道德理解為一種原始的自然狀態，或諸說紛紜之前的「混沌」狀態？

答曰：是也不是。我記得我在回覆「如何評價馮友蘭的《中國哲學簡史》」時曾說，「所從之所從」即為因緣糾葛，有「予、幻」兩個上下相付之驅動，可用「受」字來涵蓋之；只不過，「予、幻」俱狀態也，而其過程則為「受」或「受之」，往上行是「受」，往下行為「受之」，動而不動，「卦」未卜也，謂「知易者不卜」，而所有有意探尋「中土哲學思想」者，則需知「知易者不卜」，方可論「道德」。這裏的「道德」其實只是「道德目的論」，以此區別「萬物流出說」，用英文來說就是teleological approach，有一種標竿的意義，只是直接闡釋了人性與人格的美德，沒有禮教的約束，但是一切行為止乎禮，五倫未立、「道德」還未被當作一個生活或精神的實踐準則，一切道德行為、道德規範、道德價值、道德原則、道德義務等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」，是謂「道德目的論」。這是不是「混沌」，則很難說，我傾向於「渾綸」的解說。

判曰：想要進入您的討論領域，我還得繼續努力啊。

答曰：我們相互勉勵罷。「彌綸」思想原本就很難理解，而從「易經」入手，是個捷徑。我在最近的「商尚鬼」的回覆中，提到了怎麼去讀「易經」，「六」與「九」之了解而已矣。

食堂掛出「一粥一飯當思來之不易；一絲一縷恆念物力維艱」，就不能用現代話說嗎？有沒有簡單易懂的話來代替？有呀。惜物惜緣，不要浪費。

判曰：這前半句怕是也有文言之嫌…

答曰：是嗎？那我再加詮釋。用餐之人都得愛惜擺在餐盤裏的食物，更得珍惜在後面準備這份食物的愛心。唯其如此，用餐之人才不會挑食、不會浪費，感恩之心才會生起。這與花錢買這份食物的行為無涉。

判曰：文言和白話的界限還是很模糊的。

答曰：不模糊，只要能夠進入「文字的構造原理」就清楚了。舉例來說。「歷」之一字無它，站在崖壁之下(厂)，佇足(止)檢視兩禾(秝)，以「觀禾之成長過程」，即為「歷」。檢視時，以手持中(不偏倚)，即為「史」。

又判：你這是「文字學」的範疇了。

答曰：無妨。範圍文字之化而不過。「範圍文字之化而不過」者，「文化」是也，於「文」中自化，「文言和白話的界限」就整個被破解了，「渾綸」是也。

讀完《逍遙遊》，你對逍遙的理解是甚麼？開悟後的隨緣任運。只不過，莊子時代，沒有這些佛學上的名言。

問曰：先生，如所附鏈接，您怎麼看白雲先生的論述？

判曰：多謝。大致瀏覽過後，我相當驚訝。感覺上，不像是一個人的著作，應該是集體創作。段落與段落之間有雕琢的痕跡，口氣也有所轉換。但整體來說，相當不錯。我有很多論點與之相符，

只不過我認為歷史是一個生命概念，所以不會由上而下，整理出來一個系統。這個作法有一個蔽病，那就是理論上，不能詮釋一歸何處的問題，所以理論自破，而且文字上，因其隨性，恐怕難為學術界接受，尤其所論均無理據——正因為這兩個理由，我採用了小說的行文方式來論大說，讓思想與文字連袂前行，互立互破。這個蔽病如果暫時拋開，這些論點很有可觀之處。譬如波斯的「光神論」，我一直認為是老子的「道之無物，惟恍惟惚」的根據，也是波斯的拜火教、天竺的婆羅門、吐蕃的象雄文明的根基。這些我在《懷疑與恩寵的故事》裏，都有所提及。另外埃及金字塔旁的人面獅身像直截破解了諸多人獸戀的論說，我在《四十減一》裏，有所發揮。至於「入文字門」的部分，或文字承載思想、思想操控文字的論述，這裏的論說就力有不逮了，而這也是我倡行「象學無象」的原因。我會找機會，再詳加研讀。多謝您的指引。

又判：我也是偶然在「知乎」上看見白雲先生的回答，覺得精妙異常，然後去他的微信公眾號瀏覽了他的文章，只覺得自己似乎看到了一個完全不一樣的世界，對「儒家和道家」產生強烈興趣，很多困擾我的問題也開始有了答案，與此同時，我又看到了先生在知乎的回答，覺得似乎在某些地方我看到您和他共同的地方，然後我就冒昧粘貼下了白雲先生的回答，想驗證我的看法到底是否正確，現在看來，我確實看到了與以往完全不同的東西，我也很開心。如果先生需要白雲先生的其它回答，可以在微信搜索「至道學宮」這一公眾號，如果您沒微信，而您有興趣了解他的其它思想，我也可以通過郵件發給您他的文章。

答曰：好。我非常有興趣研讀，畢竟在當今「儒釋道」的傳衍裏，這一類論說都算是異數了。這位先生的論說有些地方還是有問題的，雖然脈絡清晰，也大致無礙，但思想還是有上不去的地方，最大弱點在文字或在不能「入文字」，所以有「醫兵」之論也就見怪不怪了，然後推衍到了毛澤東，則就有些牽強了。這裏面有句話，「中國文化，則是人法地，地法天，天法道，道法自然，一層層的根系交織著，最終的媽媽，是一個叫做玄牝的道。」語焉不詳，苟若如此，「牯神不死，是謂玄牝」

就一點都不玄了，因為老子是說，一隻割去睾丸的公牛就叫牝牛，以其原為牡牛，但去了勢，只能為牝牛，但又不是真正的牝牛，以其雌雄同體，「是牝是牡，是牡非牡，是牡非牡」，故因其「牝牡不分」，曰「玄牝」；「牝牛」之名，取「牝」之畜母，從牛從匕，匕從反人，故「牝」為反牛，「牛、反牛、連其反牛」，「牯」也。

以是之故，知「玄牝」無它，乃因「牡亦牝也，牝亦牡也，牝亦一是非(非牡)，牡亦一是非(非牝)」，故「玄牝」實與後來的《心經》所說的「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」有異曲同工之妙，只不過「玄牝」簡化之，而《心經》則繁複化，以重覆闡述「玄色」或「玄空」；換句話說，「玄牝」即為「牝即是牡，牡即是牝，牝不異牡，牡不異牝」也。

更有甚者，「牯」字與「牝牡」前後呼應，更因「牯」字的引介，「牝」的雌性禽獸如牝雞，「牡」的雄性禽獸若牡牛，都不再具有泛稱之功能，而與「牯」一起被定為牛類，直截與「物」字引起關連；「牝」字或「牡」字在《老子》裏出現的次數不多，除了第六章以外，僅賸下第五十五章：「未知牝牡之合而朘作，精之至也。」以及第六十一章：「天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下。」但「玄牝」一詞則除去第六章，不再出現。

「谷」字去疑，但《老子》的「牯」卻不是一般的「牯」，而為「牯神」，那麼何謂「牯神」呢？這個就是大哉問了，可以一路探索至老子的出身，胡人也，或許後人不想承認老子為胡人，故意將「牯神」訛作「谷神」，謂之「掃象」，令《老子》如坐長夜之中，達兩千年之久。

這位先生的論說當屬「象數」一說，隸屬於「萬物流出說」，不能說「道德」。這一類論說從河上公開始就一路偏頗，更有的從「有水之谷」或溪谷谿谷走出，而說「谷神」的谿谷之神實為月亮之神，或則引弗洛伊德在《夢的解析》裏說的，「(在夢裏)山谷常是女性的象徵」，在在都指向一個以「谷神」為「女陰」或「母性」之說，甚至「萬物之母」或「谿谷之神」之謬誤；最為荒謬的是，因為「谷神不死，是謂玄牝」的說法，有人進而指出「牝」為雌，意指「匕」為女性生殖器，為女陰

象徵，然後附會「牡」為「鎖匙」，「牝」為「鎖孔」，故「牝牡」即為「男女相交」之色情圖象，至於「玄牝」為何，則與「巴比倫母牛」引起連想，不然就將印度毗濕奴的「臍眼裏生蓮花」加以引申為「大地之臍」之說，甚至混淆《易經》與《老子》，而說「元牝即谷神」，在在將中國傳統哲學思想打入十八層地獄，其言可誅。

〈四十減一〉雖然執意破「玄牝」的女陰產子或吐納養生之說，卻也無意解釋為何老子從來都不演繹《易經》，但質疑其之所以不以《易經》的「牝馬」來詮釋「牯」，即蓄意與中土的《易經》避之，但因結合了「波斯拜火教」的思想，於是老子的「道之為物，惟恍惟惚」乃變成了「波斯拜火教」以「火」為象徵來崇拜「光明」；世界上，從「卜筮」轉向「哲學」者不多，僅存有兩個例證，一為中國的《易經》，另一則為波斯的「拜火教」，均因其經典本身蘊藏著智慧，所以可以擺脫卜筮的原始面目，不斷地超越，而找到其哲理化的根據。這是孔子著《易傳》，以與「老子思想」區分的另一例證，但是否有反駁「拜火教」的理論，就不得而知了。

當然這些論見以臆想成分居多，但可以之論證為何當代一些學者說中土文化飽受波斯文化影響的原因，甚至面目黝黑的墨翟原本就是中亞人士，而嗜酒如命的李白更是西域人氏的原因；如果這些論見在未來世被證明屬實，那麼以中土為本位的歷史，甚至從唐太宗轉私學為官學以降的「官史」應予以平反，因為先秦時代的「百家爭鳴」就已經有了「波斯思想」的一脈，所以中土所流傳的文字也不可能只有中文象形字，而論證這個歷史淵源就是東條一堂所謂的「祕要藏」了。

這裏的論點，「如果脫離佛教的婆羅門教父親，和它的古波斯爺爺，來談論佛教是甚麼，這是一種玩笑。至於漢傳佛教，它連玩笑都不是，它是一個令人驚悚的文明異形。它既不是中國文化，也不是波斯文化，更不是印度文化，它自己也不知道自己是甚麼。它只是一個很奇怪的文化異形，猙獰可怖，像個八爪魚一樣，永不停息的揮舞著巨大的血淋淋的吸盤和觸手。」這樣的論說我是很不認同的。藏傳佛教有佛理與神祕感受兩部分，要論就得論出個理來。

論「中國文化」，不能偏離「中文象形字」，而「文字文學文化」不可分，「文化思想道德」不可分，所以「文字」可以直溯「道德」，是之謂中國的原始哲學思想。任何不能以「文字」繼善述志者，我都認為不宜論「中國文化」，遑論「道德」了，尤其「儒釋道」的融合是先在「文字」上融合，然後在「思想」上融合，從「文字承載思想、思想操控文字」的一起皆起的觀點來看，這位先生偏離「文字」論「思想」，破綻百出。

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

我藉著回答一個議題，「中國哲學的性質，是甚麼？」反駁了這位先生的論說。印度原始佛學緣自「奧義與四吠陀」，所以說有婆羅門的影子，這個不假，說有波斯的「光神論」思想也沒錯，但若因此而說中土的佛教不是中國文化、不是波斯文化、更不是印度文化就值得商榷了。這裏的轉輒可以先回溯至六朝的「佛玄結合」，再回溯至孔子與老子的論說，庶幾乎可謂，孔子的「幾者動之微」的哲學思想讓「儒釋道」的傳衍整個固結如孿如狀，不可分割，是之謂中國文化。

我找到了一個議題「如何評價中國國學在人類文明發展史中的地位（相較於神學、哲學）？」將這一系列的論說做個總結。我很好奇的是這位先生有悖離「文字」而論「思想」的企圖，卻又如何推衍出來一個與我相似的思想脈絡呢？我的感覺是他的論說不是「原創」，而是藉用別人的「思想」為自己的「思想」。這有待日後求證。

如何理解「中觀」中的一句話，「無我無非我」？非空非假也。

社會思想（觀念）的改變需要多長時間？如果任憑一個已經墮落的社會思想在內部自行調整，大約需要八個世代，曰「八代之衰」。如果政治力介入，則另當別論。

為甚麼我覺得邏輯證明是同義反復？請閱讀我回應「形而上學的辯證思路」的論述，可能不是很切題，但是「辯證思路」與「邏輯證明」同屬一個思維層階，所以無論如何翻騰，都只能是「同義反復」，除非能在思維裏突破思維的束縛，一路盤桓而上，則可論「形而上」思想。

判曰：答主。您提到「辯證思路」與「邏輯證明」同屬一個思維層階，我暫時不敢認同。可能一些概念我還沒理解清楚。

答曰：無妨。這個問題可以留待以後來辨證。先解決行而上與行而下的困擾再說。

蘇格拉底的因果定律與佛教中關於因果的相關闡述，有甚麼樣的相同或不同？這個問題，我曾回答過，請閱讀「俄狄浦斯王在不知情的情況下娶母弒父應該受到懲罰」裏，有關動力因的詮釋。

為甚麼一想到「死了之後，我不知道自己要去哪裏」就會覺得很害怕？任何議題都有雙面性，所以這個議題隱涵了另一個層面的問題，似乎是說「活著的時候，我知道自己要往何處去，所以覺得很督定。」但是真的如此嗎？恐怕未必。「死生的概念」是一起皆起的，「未知生、焉知死」。這是

儒家思想，有別於佛學立基於輪迴觀念的「未知死、焉知生」。詳情請參閱「怎麼看待中國的『未知生、焉知死』和佛家的『未知死、焉知生』？」

0.99999 和 1.00001 的差別在哪裏?這個差別在 1-0.00001 與 1+0.00001 之間，或在減之前為一、加之前亦為一之間。請到我的簡介裏，下載《四十減一》。您要的答案都在裏面。同樣的回覆，「想要拓展思維的廣度和深度，具體應該看些甚麼類型的書?有推薦嗎？」與「譬如《瓦爾登湖》、《李普曼傳》？如何看待高中老師認為唯心主義是錯誤的觀點？」這裏的論說不止回應社會，更包含人性，以之回覆「請推薦幾本符合現代社會哲學，包含人性，為人處世的哲學書籍？」其中很多有關「感官、欲望、迷戀」的論述以及「死亡、自殺、欺騙」的「非宗教」導引，可以回覆「因為迷恋於感官給我們帶來的欲望，以至於我們欺騙自己，騙自己死亡是恐怖的，自殺就是愚蠢和不理智的？」

1+1=2 需要證明嗎?如果 1 或 2 是自然數，只要解釋等號的意思就可以了，但如果 1 或 2 不是自然數，則需要證明，但也無法證明。

甚麼是意義?意義的意義又是甚麼?這是一個「意義的存在」與「意義的本質」的問題，甚至是「意義的存在」或「意義的本質」何者先存在的「存在主義」哲學問題。請閱讀我在「如何理解『存在先於本質』、『他人即地獄』、『人即自由』？」的議題裏，詮釋「孔雀信」的存在意義以及太錫度如何以「存在先於本質」的「存在主義」哲學來決定噶瑪巴的「本質先於存在」的宗教意義。

你曾在何時體會到「我回來了」的感覺？這個議題直截牽涉到「本質與存在」的論證。請閱讀「十七世大寶法王認證」裏，有關「孔雀信」如何以「存在」論「本質」的解說。

毋庸置疑地，「本質」或「存在」都不是佛學的概念，「本質先於存在」或「存在先於本質」的爭論也不能化解於其「傳承與轉世」的形式裏，而要在佛學的概念裏，徹底了解「本質即存在」或「存在即本質」的宗教內義，則必須將「傳承與轉世」的宗教形式還原於思想的「動、不動」之間，重構「無明」的概念，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」裏，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、還滅」一起皆起；其「變於不變、不變於變」之間，原本輪圓俱足，以其動而釋放了無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」。

更有甚者，「動於不動之間」或「不動於動之間」隱含了「時間」的概念，而「如來藏藏識」則隱含了「空間」的概念；換句話說，當十四世夏瑪巴說，「噶瑪巴要回來時，他就回來了」，就意喻著十七世噶瑪巴何時回來、以何種形式回來，都以其「如如不動」故，而噶瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在於世世代代的轉世之間，則是「不動於動之間」的具體詮釋，以其「無所從來」、亦「無所從出」故。

這一套思想甚難以文字表達，故藏傳佛學以「時間」為中心將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」併存於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，而中土則以「易之六」退藏於密，讓「四維度空間」夾著「皇極」、與「六維度空間」相對，但因其對峙，「七維度空間」乃遽爾成形。

西方的「二分法」哲學在這裏將「六維度空間」的思想歸納於希臘字母之「奧美珈」，並賦予「創世紀」論說以闡釋西方宗教的基礎，是為西方哲學「正於七」的理論基石，卻使得「法界藏身」的「無何有之身」不能敘述。用西方哲學術語來說，「本質的存在」不等於「存在的本質」，而「本質的存在」是宗教思想，意喻「本質先於存在」，但「存在的本質」卻是「存在主義」哲學的內涵，意喻「存在先於本質」；這兩者的混淆，德國的存在主義哲學大師海德格曾經嘗試將之破解，曰，「『存在』以『非存在』為其底蘊」，於是賦予了「存在」與「非存在」交相盤桓的基礎，輾轉可達十八個層面，漸次將「存在的本質」凸顯出來，但是說到底，這還是一個「存在先於本質」的「存在主義」思想。

這個層層轉進的「『存在』以『非存在』為其底蘊」，其反覆詮釋與引申，或「非存在」一旦「既存」，即形成深一層的「存在」，然後「非存在」再度倚附，再然後「既存」，如此流轉，而有「流轉門」，或逆溯，而有「還滅門」。弔詭的是，「本質的存在」指的是那個不可言說、超越人類思想的奧祕，所以是「宗教性」的，是「前理論範疇」的，而「存在的本質」卻是人類思想對於當下的法相的言說，譬如「有神、無神」的論證、「空性、佛性、真心、妙有」與「虛無主義」的論證，再然後才有各類主義、各種宗教模式。易言之，「存在的本質」是人類所能製造出來的假象假名。而佛學就是直截擊破「存在的本質」的種種假象，而引導眾有情去證悟「本質的存在」。

以「時輪」的理論架構來看，「本質」與「存在」是一起皆起、此顯彼顯的，就算沒有西方的這些概念，「本質即存在」或「存在即本質」的宗教思想還是真實存在的，而當「本質」或「存在」的堅實概念蔚為顯學，則「本質即存在」或「存在即本質」的宗教思想就消失了，再然後「本質」或「存在」等為了驗證宗教思想的真實存在而創設的概念就只賸下憑弔的意義了。這個「存在主義」哲學的爭論可以一直回溯至《聖經》的「創世紀」，說盡了「概念」深陷於「現象」泥沼的困境。

不是工農階級出身的人能不能真正代表人民？這個問題很含混。我這麼問罷。演員出身的雷根如何真正代表美國人民？地主出身的川普如何真正代表美國人民？這兩個問題，如果能夠回答清楚，不是工農階級出身的人能不能真正代表人民我想也就清楚了。這跟家境無關，跟念甚麼學校也無關，跟是否出國更是風馬牛不相及。

判曰：美國沒有說自己是資本家為主導的國家，美國憲法寫的是公民，而資本家和勞動者都是公民，故美國總統是沒有階級的，而社會主義國家的主席則來自於工農階級，恰好很大一部分領導人都是資產階級出生，資產階級出生的人沒有真正經歷過工農的心酸，看不到工農所真正的困難在哪，所以我才會對此懷疑。

答曰：看來我對國內政情的了解有所偏差了。但您的觀察，「社會主義國家的主席來自於工農階級」，真的是明文規定的嗎？這聽起來不太像是社會主義國家所能夠製定出來的規矩，至於「恰好很大一部分領導人都是資產階級出生」有甚麼不對嗎？把這兩個問題擺在一起「社會主義國家的主席則來自於工農階級，恰好很大一部分領導人都是資產階級出生」，聽起來就不太合乎邏輯了。另外，「資產階級出生的人沒有真正經歷過工農的心酸，看不到工農所真正的困難在哪」這句話失之於偏，如果任何人都得是某種階級的人否則看不到那個階級真正的困難，那麼這個世界就毫無希望了。領導階級的人都擅於溝通協調，其作用就是要了解不同階級所經歷的困難，然後才能提出有效能的方案。「溝通」永遠是解決這個問題的第一步。

又判：帝王之術只能穩住天下，不能真正讓人民得到自己想要的。子非魚的故事相信你也聽說過，你沒做過農民你就真的知道農民需要甚麼麼？

答曰：這個還是溝通的問題。我們都非「全知」，只能做到盡其可能地了解不同族羣的需要，包括帝王在內，幕僚的功能只能提供部分的認知，但仍舊不是「全知」，否則就不會有朝代更迭了。

原本尊奉儒家文化的韓國為甚麼會在現代變成一個基督教國家？這個原因很複雜，但最主要的是因為韓國以「訓民正音」替代「中文象形字」，為南韓急速西化鋪路，更成為基督教大舉入侵南韓之具體象徵。在歷史上，高麗崇尚中土文化，尊奉華制，自古即有「箕子遺風」，文物禮樂也均比擬中華，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，可惜因為「鴉片戰爭」，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」；朝鮮半島於一九四五年光復以後，「諺文」乃全面取代「中文象形字」，「民族主義」愈盛，朝鮮更加快速尋找「民族主體性」象徵，二〇〇五年，「漢城」之名亦棄，並改名「首爾」，「民族主體性運動」持續發酵，方興未艾，並連根從「中土文化」拔出，實乃「司馬昭之心，路人皆知」也。

求翻譯「真陽相別，忽以及茲。日月不居，大祥奄及，攀號擗踊，五內分崩，不孝罪逆，蒼天莫訴，哀苦哀苦」？我不明白您要我翻譯甚麼。這已是大白話了。唯一難解的是歐陽修「攀號擗踊，五內分崩」，想必極為哀慼。但是不知他「所攀之號」為何。據我的理解，這不可能是佛名，但是在「大祥」之時，不誦佛名，又能誦甚麼呢？這是我不能理解的地方。對不住了，幫不了您。

你說過哪些充滿社會氣息的話？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。——詳見《我在「知乎」（下篇）》的〈澳門賦〉。

判曰：秦人不暇自哀，而後人哀之。

答曰：我哀歎杜牧之〈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〉。我將全文貼在一個有關「澳門回歸」的論題上。請參閱之。(這個論題在香港的「反送中」的示威抗議遊行中被刪除，真乃「池魚之殃」也。)

把英語真正當作一種語言來學習，是甚麼樣的？您的文義不通。如果我的了解正確的話，您是說，您自幼稚園到大一，只讀英文，不說英語，頗覺遺憾，所以現在想將英文當作一種語言來學習。如果是這個意思，那就是說，您空有一身英文涵養，卻不知如何用語言表現出來。那我只能勸您，用誦的方法將您所學的英文大聲唸出來，然後將唸出來的英語聽進去，眼耳並用，存乎一心，英語乃可融於英文之中。除此之外，別無它法。

判曰：謝謝大大！我所說的「不把它當真正的語言來學」，是指我從小到大都是為了應付考試才學英語的。

答曰：原來如此。那麼妳有哪一科不是為了應付考試？弄懂了這點，妳就知道如何應對了。

你見過最美的古漢語詞彙是甚麼？怎麼用很簡單的語言解釋弦理論？震來虢虢。

舞臺效果如何大氣磅礴一點（或劇本）？我可能不適合回答這個問題，但從我僅有的一次編寫「劇本」的經驗，我認知「劇本」之所以為「劇本」以其必須處理「時空」，是之謂「分鏡劇本」，

不止場景(「空間性」)分明，而且一幕連著一幕都不能亂(「時間性」)，而一旦「劇本」有了時空，其實就遠離「大氣磅礴」了。

那麼以「大氣磅礴」為營造「劇本」的標的是否可行呢?要回答這個問題，必須觀「磅」字。「磅」原作「旁」，但因後人以「旁」有「偏旁」之意，而造「磅」字，乃逐漸與囫圇渾圓的「旁」悖逆，其因即「旁」者，「二丩方」也，「旁溥也，即旁薄也。從二，古上字，從方，丩以象其旁薄之狀也；丩指事，而獨體不足以見意，故加『上、方』二字以定之，見其自上而下以及四方，無不到也，故為以會意定指事」；但是這麼一「定」，原本囫圇渾圓的「旁薄」也就偏旁了，而「旁薄」從此輾轉沉淪，今作「磅礴」，以示氣魄，曰「大氣磅礴」，但已無囫圇渾圓之意。

以是知「劇本」要大氣磅礴，首要囫圇渾圓，要囫圇渾圓，則必須轉往下流動之「萬物流出」(the theory of emanation)為往上的「進化說」(evolutional theory)、或「創造說」(creational theory)，而令「創造性思想」結合「形而下思想」與「形而上思想」；在中文書寫歷史上，唯「莊子行文」達此境界，以其一方面否認「有生於無」，一方面反對「始生者自生」，其「獨化」的觀念，認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」，真乃大氣磅礴也。

今日之「劇作」亦然，若要大氣磅礴，則必須在「獨化」的基礎上，從「賓」而「冥」，更破「冥」字，化無所化，「卮言」自破，以與莊子思想遙相呼應。

學歷史有甚麼用?參詳歷史還是有用的。對已經知道的或許沒多大用處，但對自己不知道的或對別人可能有幫助、或僅是提醒別人不要被誤導或走錯路，則參研歷史就可能發揮很大的功能，尤其這裏面如果牽涉到居心叵測的學者，那就不能不借重歷史了。從古到今，訛史頻傳，再加上外國學者在這些訛史裏推波助瀾，歷史學者如何能掉以輕心呢?尤其「歷史」原本是一個「生命概念」，不是

學界所認為的「時間概念」，所以很多時候，論述「歷史」其實是在論述「生命」。這個論點，我在「黃仁宇的大歷史觀點該如何看待？」裏，多有詮釋，請參閱之。

葛浩文英譯《呼蘭河傳》的小標題是甚麼？謝邀。我沒念過《呼蘭河傳》，也不知標題為何，但建議妳換個題目寫論文。

「久違地遇見XXX」這個中文語法是不是有問題？這種語法是日文式的，不然就是以中文呈現的西方敘述邏輯。不是中文語法。

在信息時代如何對待網絡流行語？很簡單。反其道而行，在網路的文字奔流裏寫古典詩，逆阻狂瀾。

如果未來世界僅存一種語言，是不是一件好事？這裏形形色色的論說都屬「形式主義」，而在生命本原處結合語音，並以其不可分割的整體迴盪出「人」的價值，令西方形而上學的「邏格斯中心主義」(Logocentrism)的現代精神返回東方追求生命體驗的哲學思想。

「邏格斯中心主義」實質上是個「語音中心論」，而它的立論根基在於它認為西方哲學的最終目標都是由邏輯性來決定，這種邏輯性存在於語言之中，所以既是語言之果，又為語言之因。

這個命題一經提出，必須要有心智去解釋，才能使得這個命題成為「真命題」，檢視這麼一個邏輯上的命題就成了界說一個「真實的存有」與「虛幻的存有」最實際的問題；這個問題，維根斯坦(L. Wittgenstein)有極其嚴謹的「七條基本命題」，將邏輯上的命題本身就是一個邏輯議題與其命題的結構本身亦具邏輯內質的互為指涉關係點描出來，而當一個邏輯命題經過了這一系列的檢視以後，倘若仍舊違逆其邏輯內質，則不能命題。這是第七條「基本命題」的意義。

其實只就「語音中心論」來看，它的思想中心即是「邏格斯中心主義」，是歐洲哲學對其拼音語言體系所提出的「語音中心主義」，不具中文象形字的「表意」內涵，只強調語音，於是中國傳統所注重的「觀的哲學」就整個喪失了，不止「仰則觀象於天，俯則觀法於地」不復存在，中國傳統的思想所賴以建構的「微觀、宏觀」也整個付諸東流，於是中國知識分子的思想模式就整個轉為被動，只能論述「萬物流出說」，再也無法與「道德目的論」感應道交，而徹底向西方邏輯哲學繳械了。

「入文字」以化文，除此而外，別無「文字」可述。何以故？以「文字」為本體故，非離本體而另有一本體故。何以故？「入邏輯」原非有一「邏輯」可入，以「入邏輯」本非邏輯故，如或有一邏輯可入，則此「入邏輯」亦為邏輯故。何以故？以其「周匝」故，以其「周匝」故有「莊嚴功德」故，是曰「周匝莊嚴功德」，是之曰「大」，大其「周匝」，故得莊嚴功德也。

弔詭的是，「入文字」只能以思想論述，以「思想」與「文字」一起皆起，互顯互現，庶幾乎可謂，思想操控文字，文字承載思想，兩者互牽互扯，不分主從；以是之故，知「邏輯思維」必須以「邏輯語言」來支撐，而「邏輯語言」也只可用來敘述「邏輯思維」。

那麼，「入邏輯」的思想又要如何敘述呢？從「邏輯內質」來看，一切的「邏輯語言」都沒有那個力度足以承載「入邏輯」的思想，而「邏輯思維」也不具備一個足以操控「入邏輯」文字的思想高度，其之尷尬，正是維根思坦所整理出來的第七個「邏輯內質」，曰：「任何一個邏輯命題如果通不過(邏輯)檢驗，則不應建構邏輯命題。」這個結論同時適用於「邏輯語言」與「邏輯思維」。

這是西方哲學思想經過了兩千年的發展以後，才由維根斯坦做了總結，說明西方式的邏輯思想在西方的拼音文字體系裏，不能用來敘述「入邏輯」的宗教思想；同時，深具「邏輯性」的拼音文字在各式各派的邏輯理論裏，也不具備一個可以敘述「入邏輯」思想的文字結構，更因其行文本就不具「入邏輯」的力度，而思想又不能臻其「入邏輯」的高度，卻又在掙脫不出「邏輯內質」的矛盾下，勉以敘述，於是思想與文字互拘互絞，逐漸形成一個只知玩弄智能的理性社會。

這正是今天全球思想逐漸大一統的現實寫照。奇奧的是，中國傳統哲學思想的敘述，從一開始就從一個思想的頂端入題，嘗試掌握「思想本體」，及至發現「思想本體」在文字敘述裏，不可能被掌握，隨即討巧地以各種「形象語言」來掌握「思想本體」；闡述這個「本體與現象」最具體的就是周朝的《周易》，不止處處充斥著「形象語言」，而且從「乾卦」揭櫫了「思想本體」以後，隨即以「坤卦」闡示「形象語言」之意義，藉以掌握「思想本體」，然後在「屯卦」裏，將「入邏輯」思想與「形象語言」聯繫在一起，浩浩蕩蕩地開展了「思想與文字」的六十四種糾葛，是之謂「易」。

關燈後，燈光到哪里去了?這是一個哲學問題，涉及「存在」與「非存在」的論說。請讀海明威的"A Clean and Well-Lighted Place"，當有所啓悟。

在保持正念中閱讀，是一種甚麼樣的體驗?這個議題牽涉到「識」或「言、音」如何在「我」的執取下迴盪「意念」(是否為「正念」，暫且不論)，最後是如何「退藏於密(一)」。請參閱「如何看待國民黨洪秀柱打算刪除『一中各表』，深化『九二共識』」其中有關「我、吾、僕」與「贛」之間的關係。

如何反駁「世上沒有絕對的事這句話是絕對的」？絕對非絕對是絕對。

從不同角度怎樣看待電影《降臨》？我沒看過《降臨》，但想請您解釋「思想操控文字，文字承載思想」的過程如何一起皆起，然後我們或許可以了解「理解和表達」如何一顯皆顯。

如何理解丹尼爾・丹尼特的《意識的解釋》？請解釋維根斯坦的七個基本邏輯命題裏的第七個「邏輯內質」，然後我們或許可以了解您的「邏輯實證主義」。

宗教、能量、神祕磁場，易經、陰陽、五行八卦，這究竟是科學所達不到的境界呢？還是就是偽科學？這麼大的課題讓眾人糟蹋了。最起碼，大家也應該先去讀讀陳綏祥的《遮蔽的文明》，再來談中土文化。

特朗普團隊佩戴的神祕三角標誌吸引了一大波陰謀論者的注意，是光明會的標誌嗎？這個問題沒有事實根據。我也來問一些問題。為甚麼「川普」的譯音硬被翻譯為「特朗普」呢？這是因為大陸人標新立異，還是有「大舌頭」呢？如果把「特朗普」的譯音重新翻為英文，則為「Terump」，不是

「Trump」，那麼有這麼一號人物嗎？這跟「Europe」的英文發音與法文發音不同，有相同的邏輯嗎？但不要忘了，川普是美國人，不是法國人，也不是歐洲人。

判曰：這位臺灣朋友，可能不知道四川普通話的存在吧。不排除是為了區分這兩者的可能性。不過也有可能是因為臺灣的茶葉蛋比較好吃哦，另外答非所問最為致命。

又判：受過九年義務教育的都懂「trump」谐音可以讀成「川普」，但是當特郎普正式成為美國總統時，就必須認真對待了。中文「川普」的發音，美國人可能會聽成「trouble」，而「特朗普」的譯法，從音和意上，都表達了尊重。

答曰：您多慮了。以我周旋於碧眼環伺的三十幾年經驗來看「Trump」與「trouble」的發音，美國人不至聽錯。

又判：即使是大部分中國初中生，也不會把 trump 和 trouble 兩詞聽錯，更何況美國人。問題核心在於，中國人發漢語「川普」兩字時，president trump 會不會把它聽成「trouble」。另外川普在漢語語義里有「四川普通話」的意思，並不適合作為人名，何況是美國總統的名字。外國人名的翻譯都其方法和原則，譬如 obama，我們不能從發音上直譯為「哦寶馬」，而是翻譯為「奧巴馬」，這個跟是不是大陸沒關係。

答曰：這樣的考量甚為有趣，應可載入「英中翻譯學」史冊。

又判：很簡單呀，因為標準。翻譯有一套標準，完全按照這個標準來翻譯的。就好比拖拉機是 tractor 翻譯來的，其實臺語也有這麼翻譯外來語的例子，我一時找不到。標準的好處不用多說了，中國這麼大，以前所翻譯的「本拉登」（那個基地組織頭目）原本有很多的翻譯，現在嚴格執行那套翻譯標準而已。

另判：還是剛開始的名字好聽，「床破」。

義大利諾查丹瑪斯塔夫里認為薩倫托地區被雪覆蓋成真之時，「世界末日」就將會開始，還有哪些預言？這些問題都是妳提問的嗎？我感覺這是一個組織，甚至是一個政治組織。如果是妳個人所提問的，妳自稱「天下第一」，當之無愧。如果不是，那就是個陰謀了。

判曰：回答萬，問題千，在「知乎」上，和我這樣回答成千上萬的差不多有十個人，一個人能抄那麼多，很奇特嗎？

答曰：原來如此。我上了「知乎」專欄去察看了一下，原來比「天下第一」還厲害的竟然還有很多人。看來我是落伍了，竟然不知原來世上有那麼多的問題。我有一事諮詢「知乎管理員」，卻未見答覆。您見聞廣博，可否代為答覆？問題如下，「知乎」除了讓會員回答問題以外，是否有部落格的功能，讓會員自行張貼文章、甚至書本呢？如果可以，是否百無禁忌呢？還有一問，如果不可以，您是否知道有任何網站可以上傳書本？或有任何地方可以建立自己的網站，但又不必繳納月費？

又判：如果你的書特別重要，可以把能讀的人全部殺死、學校全部炸毀再讀，歐洲只有拉丁語寫的書讓人讀，就是這個道理。

答曰：不懂。請您直接回答：

又判：歐洲貴族禁止和下層對話，使用完全不同的語言體系，甚至可以提前兩年，安排自己的生活會面，讀書甚至必須被閹割，是天主教神甫的專利，馬可波羅使用法語寫遊記，只能被領主國王階層閱讀，其他人讀的可能性完全不存在，除非閹割。

答曰：如我解汝所說義，書寫完了就完了，能否與眾生結緣，只能靠眾生將自己淨身了以後再說，所以不要去想張貼或出版的事宜。是這個意思嗎？

又判：歷史上如此操作。我負擔得起任何報價，所以是「天下第一」，只要真的有用，我們會自動去了解的。

如何看待《大護法》的嘎嘣脆死亡方式?我沒有看過《大護法》，也不知道為何「嘎嘣脆」的死亡方式會與「大護法」扯上關係，但是您既然提了出來，我願以之迴向眾有情，於「嘎嘣脆」中，不即不離，驟然擊心，短強有力，明測通達，曰「離言說」，淨覺乃現，知「死亡」義。

四、一　佛學

「知乎」網站的佛學論述，層次不高，論述者的佛學修養亦不夠，所提的問題只能說是在佛學邊緣打轉，我則因應著這些問題深入佛學的探索。或許是因為大陸當局的「無神論」教育罷，大多數人都不知他們的提問在佛學裏早已有了答案。其一、做夢時，夢境時間和現實時間是否同步?

回答這個問題，必須先得釐清「夢裏」與「夢外」的時間究竟是否相同。以世俗的時間觀念來看，一個人在睡覺時，不管有夢無夢，其「睡覺時間」與「現實時間」當然是同步的，但是這個問題問的是「做夢時，夢境時間和現實時間是否同步」，所以這個問題其實問的是「夢裏」與「夢外」的時間是否同步。這麼一來，這個問題就直截指涉了「時間」的定義以及「夢無所有」的詮釋。

「夢境」有沒有「時間」是個很大的疑問，起碼沒有世俗觀念所詮釋的「時間」，其間之十個層次歷歷分明，「多次元世間」、「遊戲人間」、「多次元想像」、「幻網世間」、「夢裏瑜珈」、「直覺感應」、「夢境層疊」、「夢境實有」、「夢境本空」與「非存在的存在」等，從「非存在的存在」開始，就進入了「本質」的論說，但因「本質、存在」二而不二，於是開始糾纏，曰「函三即一」，最後「離四句如」。

請到我的簡介裏，下載我貼在百度網盤的《懷疑與恩寵的故事》，閱讀〈離四句〉一章，其中的「二而不二」、「函三即一」與「離四句如」各有十個層次。這裏不再贅言。

這裏我想排除打坐、靜坐與「瑜伽冥想」的牽扯，只談談「瑜伽冥想」、「夢裏瑜伽」在現實世間的意義。「夢裏瑜伽」之起始似乎有些荒謬，或這個夢境似乎直指未來的某個情境，也不管「夢境裏的我」是否真實，而我是否真的將在未來世以這樣的一個面貌出現，當這個影像一旦形成，進而形成一個心靈的力量，而被投射到不可預見的未來，這個夢裏的我忽然也就直奔未來的情境而去，或直奔一個我以為的未來情境；當然未來是不可或知的，我也有可能偏離目標，但是這個在夢裏「直奔最後目標」的感覺很強烈，甚至將導致「現實裏的我」在現實世界裏一直都聽到一個聲音，確切地告訴我，要以我「最原始的初心」向前邁進，不畏艱難，亦不懼危險，縱使有所偏離，我也得要將「現在的自己」投射到未來的情境裏，期盼著一個可能的未來能夠超越現實的現況。我清楚地知道，這就是「夢裏瑜伽」的意義。

「未來的自己」不可或知，「現在的自己」卻是「過去的自己」經歷了無數次的改變而成就了現在的狀況，猶若在這一生中經歷了一連串的轉世；以此類推，「未來的自己」將是「現在的自己」經歷一連串的信念與選擇而轉生，更因為我的抉擇，我將打開一個嶄新的領域，擺脫使我躊躇不前的生活模式；時間在這裏是虛幻不實的，「以前的自己」已經積聚為「現在的自己」，我能從過去攫取能量，也可以回到過去，同理，我也可以將「過去與現在」的能量適用於「未來」，就如同現在的我累積了過去的能量一般。

這聽起來有些玄乎懸乎，但每當我投射於未來，我的念頭就已創生一個可能活在未來的自己，更因為每一個念頭都是實在的，所以這個念頭的創生，所反映的既是過去的思想，也是現在的行為，

更是未來的幻念，而這個「過、現、未」所銜接出來的能量更是了無差別，不為時間所左右。這裏所說的，當然是一種必須經由特殊經驗才能獲取的「形上思維」，譬如「夢裏瑜珈」的具體實踐。

我愈認同這個未來的自己，現在的自己就愈受到鼓舞，進而直截賦予改變現在的自己所需要的能量，然後我與我自己融合的行逕就愈可能；奇奧的是，儘管這個未來的自己的影像仍舊模糊，但是與這個模糊影像結合的指向卻愈來愈清晰，這當真就是所謂的「藉果修因」了。

只不過這裏的「果」有些說不清，因為這個「未來的自己」是一個即將轉世的自己，一個即將在另一個時空存活的自己，卻也是一個可以同時存在於「同緣共業」所圓成的時空的自己；如此看過來看過去，這一路衍生過來的自己已經磨損消耗了很多可能的自己，而只有其中一個合集留了下來，那就是現在的「我」，而那個「我」其實也不是真的「我」，而是一個在夢裏成就了「我」的自己，而將這樣的「我」投射於未來，將來的「我」又將以甚麼面貌存在？甚至一個背棄「現實」的「我」又何嘗真正地在「現實」裏存在過呢？我知道這裏面有著「諸行無常」與「諸法無我」的真諦，但是在現在這個荒謬存有的互聯網裏，「時空」又是怎樣一個「虛擬實境」呢？

過去現在未來本就是一體，對此你怎麼看？「過、現、未」同時顯現的概念不能為人所接受，甚至因為這個「時空」意義的混淆而使得「存在、非存在」、「別業、同緣共業」等等概念都只能有人類所以為的意義，而不是真正的「時空、存在、業緣」在十方三世所顯現的意義。唯要注意的是，這裏要超越「世間理性」將「想像」理性化、再將「想像力」普遍化的認知，而回歸「原始佛學」。

當然這個說起來很費功夫。我先這麼說罷。「遣百非」排遣了世間一切可能的存在以後，並非停佇於一個「空無一物」的情境，而是停佇於一個能夠鏡照一切存在的「非存在」情境，並以其「非存在」，讓一切存在的可能都可以毫無阻礙地表現出來；其之所以可以如此，乃因一切存在於初生之

時，也都是由「非存在」所衍生的，而這個眾緣和合的「非存在」與己身的「非存在」了無差別，虛而不屈，是為一個「一切法初不生」的狀態。

在這個「一切法初不生」的狀態裏，一切如如不動，沒有甚麼非得造作的業緣存在，甚至沒有時空的存在，但在潛伏的動能裏，卻因不斷積聚一個能動的想盼，使得在積聚動能的同時、又衍生了一個認知這個躁動的不應該，而有了一個想將不能抑止的能動想盼回歸於不動的想盼；兩個既想動又不想動的想盼就帶來了痛苦，朦朧地，「即離」的想盼終於回到了「一切法初不生」的情境，但此時的「一切法」已生，所以愈形痛苦，也就是說，一切法的「非存在」情境已然存在，而且影響力正在不斷加大，於是己身的「非存在」在已然存在的「一切存在」情境中也就纖弱了起來，卻因此而認知了「存在」的諸多面貌，然後不加判斷地印證在己身的「非存在」，而使得己身的「非存在」也有了諸多存在的面貌，於是己身就存在了。

這個「存在」其實不是真正的「存在」，而是一個眾有存在所鏡照出來的「存在」，而且因為眾有存在不斷在變，於是己身存在也就跟著變了起來，而為了要了解這個能令「非存在」變為存在的原始情境，已經變化的存在只能再變，於是就形成「別業」在「同緣共業」的情境，相互依存，但是「別業」所需要的能量與知識、行為的基礎，其實大多是「同緣共業」所緣成的。

這裏所說的「緣成」，非常難以想像，而最容易引起混淆的就是「同緣共業」所圓成的時空；也就是說，我們所了解的這個「時空」原本不是我們所以為的概念，而是「同緣共業」造就了我們所賴以生存的「時空」。這麼一了解了，我們就知道「同緣共業」所圓成的時空並非一個具體的實相，而是在某個剎那，諸多「別業」成熟了，於是造作了「同緣共業」的形成，然後「時空」就圓成了，所以一個新的信念由「別業」挹注到「同緣共業」，這個「同緣共業」必將產生變化，創造出一個與「新信念」一致的新的過去，當然「同緣共業」對「別業」的回應將有一段時間，所以創生這個信念的自己只能等待，靜待這個信念與未具體顯現的世界相交，同時也與目前因應這個信念所形成的能量

相交，令「過去」與「未來」在「現在」同時顯現；易言之，「過去」不能擺布「現在」，「未來」也不能決定「現在」，而唯一能夠決定「現在」的情境，則是每個剎那的創生——自己的信念以及因這個信念而產生的和諧變化——兩者的交織將決定未來，也將改變過去。不容諱言，這是一種「形上定位」或具「形上意義」的認知，可經由「小乘、大乘、藏密」的特殊經驗與直覺感應來獲取。

這樣的解說是否如理如法呢？再說一遍，「停佇於一個能夠鏡照一切存在的『非存在』情境」這個說法一定要咀嚼，再咀嚼，並以其「非存在」，而令一切的「存在」同時顯現，否則「過、現、未」的同時顯現只具備文字上的意義，而不是十方三世所顯現的「時空」意義。

判曰：「同緣共業」，這個說法妙。「別業」之鏈接可破痛苦輪迴。這兩天我也在想這件事。一直不知道怎麼寫，如今豁然開朗。此處爰引時空，不若說，「共業」的時空，像被看死過去。終將會成三界火宅，歸於寂滅。數理上也說得通。

答曰：「同緣共業所圓成的時空」是出生在西方世界的海德格不能論述「時間」的主要原因，那本《時間與存在》根本就沒有論及「時間」，只能說是個翻譯的謬解，其因即海德格的語彙裏沒有「因緣」的概念。這對有佛學思想的海德格而言，不得不說是個終生的痛苦，所以他論「存在」，更論「『存在』以『非存在』為其底蘊」，但始終不承認他是個「存在主義學者」。

「佛性」、「阿賴耶識」、「自性」或「無我」等如何解釋？我每每讀到這些「五法三自性、八識二無我」的詮釋，甚至梵文的「佛性、如來藏」的論證，心就有些慌亂。這些都是南北朝以降，逐代佛經翻譯家累積出來的，行至今日，四處充斥的「佛學辭典」裏多有詮釋，為何不能花點心思，

翻翻辭典呢？不論是否只能對這些佛學辭彙囫圇吞棗，也不論是否認為佛學旨意為修行所宗、本不應在文字上糾纏，倘若能夠一層一層在文字裏將思維提升上去，那麼這些佛學辭彙的存在才有意義。

如果不能夠，反而有將思維往下拉扯的隱憂，則應有勇氣將歷史上論述紛紜的佛學辭彙還原其本具的文字意義，然後責成自己在文字圖符的「本質、本義、本象」裏一路探尋，其結果必定與中國哲學思想的精髓吻合而令「文化」在「文字」裏「化其文」，其「化」者，「化育、化生」也，原本就是真正的「中國文化」本體。

「本體」難言，知者必「知幾」。「知幾其神乎」依靠的是智慧，不是知識，尤其不是制式的知識；「制式」的知識所提供的大多為「方法論」，縱使「神乎其技」，仍舊不是「智慧」，唯有將「方法」與「智慧」結合，「方法論」的桎梏才能得以鬆解；「制式」者，學院化、承式化，制度化也，舉凡諸多文字學、文學、歷史、哲學，甚至神學、佛學、禪學，行之一久，必定以「物」之形式存在於世，思想乃逐漸僵化，甚至學問一肇始，即墮入「萬物流出說」之範疇，愈論述，愈與「進化說」與「創造說」背道而馳，故須循「物、易、事」而上，尋「事出」之前之因緣，才能一窺「動之微」的奧祕。

何以故？以「制」字觀之。「制」者「未刂」也，「裁也，從刀從未，未，物成，有滋味，可裁斷」，而「未」之為「未」者，「味也，六月滋味也，五行木老於未，象木之重枝葉也」，乃「地支」之「第八支」，下午一時至三時也，因「木之重枝葉」故枝繁葉茂，象徵思想的成熟狀態「老於未」；既「老」，思想從上往下墮的「初幾」已成，「未」反泯，其「將動未動」之間，謂之「大制」，「棗籥」也「渾淪」也，「幾未動」，「氣未初」，「太易」也；既「動」即「生」，其思想只能趨向「老死」，是為「十二緣起」的「第十二支」。

「制」為「物」，故可「裁」，「大制」為「象」，故不可「裁」，是以《老子》第二十八章有云：「大制不割」，又因「大」難為象，故老子說，「萬物歸焉而不為主，可名為大」；其「大」

者，「以其終不自為大，故能成其大」，故宜「小」之，是曰「知其白，守其辱，為天下谷」也；「守辱」者，「忍辱」也，「常居卑下」也，是曰「忍辱波羅蜜」；「知白」者，知其昭昭察察，「智」也，乃老子不言「智」之「智」，因「知白」故也。

以「智」觀之，「智」者「從白從亏從知」，故知「智」者從「知白」從亏；「亏」者「於」也，「於也，從丂從一」，「丂」者無它，「氣欲舒出，乁上礙於一也，乁，古乃字，古文以丂為於巧二字」，正是「知白」者於「氣欲舒出」時，「礙於一」之精神狀態也。

「礙於一」者「止於一」也，既止，妄念止息，知「十方三世不離一心」，故宜「小其心」，以「高尚的精神去鎮壓一切虛妄的理性所產生的錯誤思想」。宋儒張橫渠曰，「大其心則能體天下之物」，我則曰，「小其心則能體萬物之象」，「小」至極致，即「未見氣」；氣者風也，「未見氣」者，氣未生，風未動，是謂「太易」，為「周易」的形而上之精神世界；風動氣生，「太易太初太始太素」，急奔而下，是為「形而下」之條理論述，思想屢屢妄生，而將「本體、本質、本象」之表相渾成，則為「形而上」，故云「萬物相渾而未相離」為「渾淪」，「橐籥」也，「幾未動」也。

今之「智」無「亏」，從「知白」。「知」者無它，「矢口」也，「從口從矢」，「白」者「自」也，「二字同，古鼻字也，今人言我，自指其鼻，蓋古意也」，其所強調者，己身舒氣時，在鼻口之間，觀氣如矢出而已矣，謂之「引氣自畀也」，「鼻」也；其「畀」者，「與也」，「引氣自與也」；一引一與之間，氣皆「自」生，非「它」生，「化育、化生」也，「知自」也；其「自」，非「形為物役」之「自」，乃「知其引與」之「自」，是曰「智」也，乃「儒釋道」融會之「智」，為詮釋《尚書》、《易經》與《老子》三大中國哲學思想的「學統」之「智」，而以中文圖符去窺探中國哲學智慧，不假外緣者，是謂「象學」。

想系統地學習唯識，應如何入門？《百法明門》是「唯識學」的基礎。它以「五位、百法」將「唯識學」的名相做了一個系統的歸納，而當「名相」被解釋清楚了以後，「思想」其實已定，於是「五位、百法」就有了「結構上與文字上」兩方面的意義。

從「結構上」來說，「有為、無為」其實與漢代以降的「有、無」詮釋並無不同，「有為法」裏「心、色」為佛家專有名相，「心所」的觀念則牽涉了很多「儒道」的思想，而「心不相應行法」則為《易經》的詮釋內涵。至於「無為法」，很多都是「道家」的觀念，讀的時候要小心。

「一闔一闢謂之變」的物理性變易與《百法明門》在「心不相應行法」裏講的「流轉、定異、相應、勢速、次第」有異曲同工之妙。只不過，因為玄奘對《易經》與《易傳》的陌生，所以失去了一個結合「大乘佛學」與《易經》的契機，堪稱「梵文中譯」的歷史遺憾。

判曰：您這段解說，「心所」的觀念則牽涉了很多「儒道」的思想，而「心不相應行法」則為《易經》的詮釋內涵。至於「無為法」，很多都是「道家」的觀念，讀的時候要小心。我不甚同意。您精通「儒家、道家」學說，甚至《易經》，所以看到《百法》，自然會用「儒、道、易」的方式去解讀、解構。但是說《百法》裏「很多都是『道家』的觀念，讀的時候要小心」，這恐怕是您自己學雜了，所以看《百法明門》也是雜家罷？《百法明門》純粹就是佛家的名言概念，以「儒、道、易」的概念來詮釋，值得商榷。舉一個不恰當的譬喻，萊布尼茨的微積分和牛頓的微積分，究竟是誰抄誰的？這根本就是風馬牛不相及。

答曰：這無關抄襲，而是世親菩薩的《百法明門》是玄奘翻譯的，在印度原本脫胎於「七十五法」，與印度的「奧義、四吠陀」思想絲縷牽連，在中土，更因玄奘承襲了中土原始哲學思想，所以翻譯起來，在「文字、思想」一起俱起、互為緣起的效應下，根深蒂固的「儒、道思想」就借著翻譯文字流淌了出來，尤其「心所」裏面，一個字、一個字的翻譯，與原始哲學思想是分不開的，縱使我覺得玄奘從未涉獵過《易經》或《易傳》。請參閱我在「無所謂，不在乎這種心態在百法明門論裏算

哪一法」裏，對諸字翻譯的質疑。世人皆謂「宋儒出入老佛數十年」。其實佛學初傳，是先以「莊子行文」翻譯，所以「儒釋道」是先在文字上結合，「道學」思想早就滲透到文字裏了。

窮人有了富人思維就會變富了？請閱讀我解「天旋地轉，天地懸而萬物塞焉」的來龍去脈。您的問題與「夢囈」如何成真，有直接的關連，「藉事練心」也，亦與佛弟子藉假修真相同。

如何理解「天旋地轉，天地懸而萬物塞焉」？我不知「天旋地轉，天地懸而萬物塞焉」的出處為何。這裏似乎糾纏了幾個概念，首先是「天地合德」、其次是「塞於天地」、「旋懸而不可究」，最後是「萬物育焉」。至於「天旋地轉」，則只能是「夢囈」。

「夢囈」無妨，是「夢裏瑜伽」之起始。不管夢境是多麼地荒謬，或這個夢境是否直指未來的某個情境，也不管「夢境裏的我」是否真實，而我是否真的將在未來世以這樣的一個面貌出現，當這個影像一旦形成，進而形成一個心靈的力量，而被投射到不可預見的未來，這個夢裏的我忽然也就直奔未來的情境而去，或直奔一個我以為的未來情境；當然未來是不可或知的，我也有可能偏離目標，但這個在夢裏「直奔最後目標」的感覺很強烈，甚至將導致「現實裏的我」在現實世界裏都聽到一個聲音，確切地告訴我，要以我「最原始的初心」向前邁進，不畏艱難，不懼危險，縱使有所偏離，我也得將現在的自己投射到未來的情境裏，期盼著一個可能的未來能夠超越現實的現況。這就是「夢裏瑜伽」的意義。

未來的自己不可或知，現在的自己卻是過去的自己經歷了無數次的改變而成就了現在的狀況，猶若在這一生中經歷了一連串的轉世；以此類推，未來的自己也將是現在的自己經歷一連串的信念與

選擇而轉生，更因為我的抉擇，我將打開一個嶄新的領域，也將擺脫使我躊躇不前的生活模式；時間在這裏是虛幻不實的，以前的自己已經積聚為現在的自己，我能從過去攫取能量，也可以回到過去，同理，我也可以將「過去與現在」的能量適用於「未來」，就如同現在的我累積了過去的能量一般。

這聽起來有些玄乎懸乎，但每當我投射於未來，我的念頭就已創生一個可能活在未來的自己，更因為每一個念頭都是實在的，所以這個念頭的創生，所反映的既是過去的思想，也是現在的行為，更是未來的幻念，而這個「過、現、未」所銜接出來的能量更是了無差別，不為時間所左右。這裏所說的，當然是一種必須經由特殊經驗才能獲取的「形上思維」，譬如「夢裏瑜珈」的具體實踐。

我愈認同這個未來的自己，現在的自己就愈受到鼓舞，進而直截賦予改變現在的自己所需要的能量，然後我與我自己融合的行逕就愈可能；奇奧的是，儘管這個未來的自己的影像仍舊模糊，但是與這個模糊影像結合的指向卻愈來愈清晰，這當真就是所謂的「藉果修因」了，只不過這裏的「果」有些說不清，因為這個未來的自己是一個即將轉世的自己，一個即將在另一個時空存活的自己，卻也是一個可以同時存在於「同緣共業」所圓成的時空的自己。

如此看過來、看過去，這一路衍生出來的自己，已經磨損消耗了很多可能的自己，而只有其中的一個合集留了下來，那就是現在的「我」，而那個「我」其實也不是真的「我」，而是一個在夢裏成就了「我」的自己，而將這樣的「我」投射於未來，將來的「我」又將以甚麼面貌存在？甚至一個背棄「現實」的「我」，又何嘗真正地在「現實」裏存在過呢？

現在我必須說些理論了，否則不止「過、現、未」同時顯現的概念不能為人所接受，甚至因為這個「時空」意義的混淆，而使得「存在、非存在」、「別業、同緣共業」等等概念都只能有人類所以為的意義，而不是真正的「時空、存在、業緣」在十方三世所顯現的意義。唯要注意的是，這裏得要超越「世間理性」將「想像」理性化、再將「想像力」普遍化的認知，而回歸「原始佛學」。當然這個說起來很費功夫。我先這麼說罷。「遣百非」排遣了世間一切可能的存在以後，並非停佇於一個

「空無一物」的情境，而是停佇於一個能夠鏡照一切存在的「非存在」情境，並以其「非存在」，讓一切存在的可能都可以毫無阻礙地表現出來；其之所以可以如此，乃因一切存在於初生之時，也都是由「非存在」所衍生的，而這個眾緣和合的「非存在」與己身的「非存在」了無差別，虛而不屈，是為一個「一切法初不生」的狀態。

在這個「一切法初不生」的狀態裏，一切如如不動，沒有甚麼非得造作的業緣存在，甚至沒有時空的存在，但在潛伏的動能裏，卻因不斷積聚一個能動的想盼，使得在積聚動能的同時、又衍生了一個認知這個躁動的不應該，而有了一個想將不能抑止的能動想盼回歸於不動的想盼；兩個既想動又不想動的想盼就帶來了痛苦，朦朧地，「即離」的想盼終於回到了「一切法初不生」的情境，但此時的「一切法」已生，所以愈形痛苦，也就是說，一切法的「非存在」情境已然存在，而且影響力正在不斷加大，於是己身的「非存在」在已然存在的「一切存在」情境中也就纖弱了起來，卻因此而認知了「存在」的諸多面貌，然後不加判斷地印證在己身的「非存在」，而使得己身的「非存在」也有了諸多存在的面貌，於是己身就存在了。

這個「存在」其實不是真正的「存在」，而是一個眾有存在所鏡照出來的「存在」，而且因為眾有存在不斷在變，於是己身存在也就跟著變了起來，而為了要了解這個能令「非存在」變為存在的原始情境，已經變化的存在只能再變，於是就形成「別業」在「同緣共業」的情境，相互依存，但是「別業」所需要的能量與知識、行為的基礎，其實大多是「同緣共業」所緣成的。

這裏所說的「緣成」，非常難以想像，而最容易引起混淆的就是「同緣共業」所圓成的時空；也就是說，我們所了解的這個「時空」原本不是我們所以為的概念，而是「同緣共業」造就了我們所賴以生存的「時空」；這麼一了解了，我們就知道「同緣共業」所圓成的時空並非一個具體的實相，而是在某個剎那，諸多「別業」成熟了，於是造作了「同緣共業」的形成，然後「時空」就圓成了，所以一個新的信念由「別業」挹注到「同緣共業」，這個「同緣共業」必將產生變化，創造出一個與

「新信念」一致的新的過去，當然「同緣共業」對「別業」的回應將有一段時間，所以創生這個信念的自己只能等待，靜待這個信念與未具體顯現的世界相交，同時也與目前因應這個信念所形成的能量相交，令「過去」與「未來」在「現在」同時顯現。

易言之，「過去」不能擺布「現在」，「未來」也不能決定「現在」，唯一能夠決定「現在」的情境，則只能是每個剎那的創生——自己的信念以及因這個信念而產生的和諧變化——兩者的交織將決定未來，也將改變過去。不容諱言地，這是一種「形上定位」或具「形上意義」的認知，可經由「小乘、大乘、藏密」的特殊經驗與直覺感應來獲取。

這樣的解說是否如理如法呢？再說一遍，「停佇於一個能夠鏡照一切存在的『非存在』情境」這個說法一定要咀嚼，再咀嚼，並以其「非存在」，而令一切的「存在」同時顯現，否則「過、現、未」的同時顯現只具備文字上的意義，而不是十方三世所顯現的「時空」意義。

您有天分，宿緣深厚，但您必須自己去找「現實裏的自己」。

判曰：這句話主要是我做夢的內容，還有醒來時回憶補充的。十分贊同您的回答，我回憶了下比較符合自己。雖然有些概念沒看懂，但是我會以後慢慢看。受教了！

答曰：如果您能就近找一位可以指引您的上師，皈依並接受灌頂，開始修行，您當有所成就。

問曰：請問「新的過去」該如何理解？

答曰：我在「夢裏瑜伽」的詮釋裏說過，「過去、現在、未來」是一體成形的，起碼在夢裏是這樣的，而「新的過去」就是「未來」回到「過去」，而成就了一個嶄新的自己。

這是站在「十方三世」的角度說的。從世俗的觀點來看，「未來的自己」不可或知，「現在的自己」卻是「過去的自己」經歷了無數次的改變而成就了現在的狀況，猶若在這一生中經歷了一連串

的轉世；以此類推，「未來的自己」將是「現在的自己」經歷一連串的信念與選擇而轉生，更因為我的抉擇，我將打開一個嶄新的領域，擺脫使我躊躇不前的生活模式。

時間在這裏虛幻不實，「以前的自己」已經積聚為「現在的自己」，我能從過去攫取能量，也可以回到過去；同理，我也可以將「過去與現在」的能量適用於「未來」，就如同現在的我累積過去的能量一般。這聽起來有些玄乎懸乎，但每當我投射於未來，我的念頭就已創生一個可能活在未來的自己，更因為每一個念頭都是實在的，所以這個念頭的創生，所反映的既是過去的思想，也是現在的行為，更是未來的幻念，而這個「過、現、未」所銜接出來的能量更是了無差別，不為時間所左右。這裏所說的當然是一種必須經由特殊經驗才能獲取的「形上思維」，譬如「夢裏瑜珈」的具體實踐。

你如何在互聯網裏窺視互聯網的隱祕性？「互聯網」本身就是一個「隱祕論」(esotericism)，而不必在入其門後，再問如何窺視其「隱祕論」或「神祕學」。說個比喻。我回答「夢裏瑜伽」，乃緣自一位「知友」有「閹割」一夢，及至回應「神鳥」一夢，該議題又被封鎖了，然後我到了「象雄古國的夢瑜伽」，評論也被關閉了。正想放棄，岑嶽之「神祕學」又現。我想說的是「入邏輯」不是「邏輯」，以其「入」為「隱祕論」，入於其不可入之處。我是不懂「神祕學」的。

您的問題直截牽涉到如何以「邏輯性語言」論述「非邏輯性議題」的問題。「非邏輯性語言」敘述到最後，一定牽涉到老子的「道可道，非常道。名可名，非常名」的虛無思想、或「一歸何處」的禪宗思想，甚至「上、下」都只是譬況之詞，在一個「十方三世」的思想架構裏，「複宇宙」沒有這種「單宇宙」的論述方式。當然這是以「邏輯」論述思想的一個不得不為的方法。請參閱中國古代神話能構成一個體系嗎？如果能，是何種邏輯及聯繫？裏面有關「本體」與「現象」的論述。

是否可以認為人類的先天直觀形式（空間和時間）具有不依賴任何前提的普遍必然性？

我不懂您的先天直觀形式與空間和時間的關聯，但覺得您的議題從一開始就錯了。先天直觀我暫且不予置評，形式或內容的關係也暫時不論，只說時間與空間。世俗的時間觀念其實是錯誤的。時間不過就是事物流變間的起滅順序，而空間則是有形事物的相關位置。這兩者之間牽涉到數，或數還未成數之前的幾動狀態。易言之，幾不動，沒有時空，幾動，時空之勢乃成。闡釋這個理論，最深邃的就是孔子的《易傳》，而詮釋時空最具體的則是世親菩薩的《百法明門》。

如果您執意要將這個概念套入先天直觀甚至某種先天直觀形式，則只有藏傳佛學的時輪金剛，十相自在。中土佛學在這一方面是不能詮釋的。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。當然這裏需要深觀的空見。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，會產生無暇之光。

我刊登在《大方廣學刊》的〈眩〉之一文裏有所描繪，或請參閱我貼在一個時輪專欄的評論，可能對先天直觀的了解有所裨益。

很多哲學家、愛好者不懂物理、數學、邏輯，卻說哲學超越科學。這樣大膽觀點的底氣和根據從哪裏來的？這個很簡單呀。人類一有「思想」，在「生活實踐」上即產生「宗教」，甚至在一個還未形成「宗教內涵」的生活起居上，「宗教」與「思想」不可分，一起皆起，而後隨著社會的發展，「宗教意識」乃逐漸形式化，在「宗教實踐」上就有了「制式宗教」，而在「宗教理論」上就形成了「宗教哲學」；兩者連袂並進，時而受政治制約，時而受社會影響，甚至受不同的宗教所壓迫，但卻

從不停止發展，而且交互印證，逐漸成熟而有了特定的「宗教文化」，所以認真說來「文化、思想、宗教」是不可分的，甚至「文化即思想、思想即宗教、宗教即文化」，而且三者不能以述詞來形容，其「涵三即一」之內容，因「三者不可致詰，故混而為一」，曰「文化思想宗教」。

「制式宗教」一定得有一個宗教團體，然後借用宗教組織的力量去拓展宗教團體，於是「宗教信仰的純粹理性」就在現代生活的威脅與期望的兩個雙重情緒中瓦解，然後「制式宗教」就沒落了。

或謂「宗教」是歷史的產物，受歷史發展規律的支配，更受社會發展變遷的影響，但其實這樣的「宗教」是「制式化後的宗教」，因社會發展而產生，有具體的表現形式，也因其具體而不斷壯大與嚴密，進而形成政治勢力，甚至族羣信仰，但卻不是「宗教」本身的內涵，只能說是「宗教形式化後的產物」，謂之「宗教形式的流轉」。

「宗教形式」一旦開始流轉起來，大凡隨著社會階層或種族遷徙，甚至宗教活動而變，進而就各個社會階層、種族雜居、宗教傳播的需要，而屈解「宗教內義」，甚至污蔑「宗教精神」，所以是「萬物流出說」的必然結果，最後導致了政治壓迫或宗教傾軋，只能說是「宗教」在一開始流轉時，就可以預見的結果，卻造成「唯物史觀」學者以其匯聚而成的「宗教歷史」來說明「宗教」是「歷史的產物」，所以必須在歷史發展規律中制約「宗教」。這可說是「唯物史觀」的理論根據，卻也可說是「萬物流出說」的思想遺毒。

長期研究「中國佛教發展史」的湯用彤教授曾在《哲學研究》發表一篇〈論中國佛教無十宗〉（一九六二年，第三期），破除中國佛教的「八宗」或「十宗」之說，而將「成實宗」、「俱舍宗」等歸屬為「學派」，並將之併為以「印度佛學」為本位的初期翻譯引介階段，以有別於後來的吸納創造而融入中土哲學思想的「天臺宗」、「法相宗」、「禪宗」與「華嚴宗」。

初階翻譯引介以外國僧人為主，最著名的就是南北朝時期的鳩摩羅什所創建的「關河舊學」，隨行佐助翻譯的有僧肇、道生等，以「莊子行文」挹注佛典。劉裕稱帝以後，「關河舊學」由南渡的

道生帶往建業，譯《華嚴經》，另創「攝山新學」。隋唐時期，大乘佛學在中土逐漸穩固，中國佛教拋開經典，開始進行吸收創造，於是才開宗立派，綿延至今，有偏重實踐的「淨土宗」與「密宗」，借果修因，有破除理論的「禪宗」，以因為果，而所有偏重理論的「三論宗」、「天臺宗」、「法相宗」與「華嚴宗」則分別併入「禪宗」與「淨宗」，以期適應教徒不擅思考，不重理論的習性。

值此新世紀伊始的今天，「傳統宗教」為求生存，不得不適應現實思維，而在開拓外務上迷失了內在的根源，而「新興宗教」則以似是而非的教義誤導信徒，進而導致摩擦，甚至流血衝突；探究其混亂的根源，乃因哲學不彰，思想萎靡，所以任憑教友造肆，行為無端，導致整個宗教發展發生了偏頗現象，動而愈出。要逆轉這個驅動，也沒有其它有效的方法，只能令一切偏頗思想自行破滅，而還滅於一個思想還未促生之前的「棗籥」狀態，虛而不屈，整個宗教於焉固結如攣如。

正確的作法是將「歷史」觀念從「意識」裏移除，以「歷史」原本就是一個「生命的概念」，而不是「時間的概念」；換句話說，「歷史」本身就不可能是「唯物」的，而「唯物史觀」只能說是一個順從「六經皆史」的流轉，除了加強「歷史」意識以外，其實對「宗教」的了解是無能為力的，甚至因歷史的過分解讀，而污蔑了「宗教」。這在「宗教歷史」裏是可以論證的，而以「唯物史觀」來探索「宗教」與「哲學」的發展，則只能說是人類思想發展史上的一個災難了。

那麼怎麼辦呢？改「唯物」為「唯心」，就能更正「方法論」之錯謬嗎？其實不然。「唯心」與「唯物」的觀念必須破除，以「二分法」的思想，唯轉「流轉」為「還滅」時，方可融會。

判曰：的確。「二分法」仍在，則分析仍在，「萬物流出」仍繼續造作。回溯源頭，則可搞清事態發展的緣由，矛盾自然可解。看似簡單的道理，多少學者研究一輩子也明白不了。這個可能就是「邏輯」的詭譎吧。

請問一個哲學問題，如何證明自己的存在？這是一個宗教哲學的問題。

制式宗教或稱人文宗教，有不同的宗教教義、宗教儀式與宗教組織，依社會發展與人口遷徙而擴張，卻離原始宗教愈遠，最後只見形式，不見內容。原始宗教不見得就是自然宗教，而是個人感知自身的存在不因宇宙的存在而存在，是曰「自存」，更不因它物的存在而存在，故其存在是唯一的、孤獨的、實現的存在；以此如實的存在存於天地之間，無因緣造作、無能所掙扎，是謂「自然」，但卻不是「宗教」，而是中國「玄學」的理論基礎。依此發展，而有「儒道」，但卻不宜稱為「儒教、道教」，因中國的「玄學」不同於印度的印度教或猶太的猶太教，僅有「學統」之精神，無「道統」之堅持；苟若堅持「道統」，則宗教必打破其所堅持的「道統」，而發展為千千萬萬的新興宗教，或為政治所用，甚至演變為祕密組織。究其根由，乃因正統宗教太過堅持「道統」而變相而生。

大陸為了團結各類宗教人士，甚至「無神論者」，乃以「愛國主義」來統領各個宗教，卻弄得裏外不是人，連外國政權都指手劃腳，強調「宗教自由」的重要性。其實這一切原本很簡單。倘若能還滅所有宗教哲學為中國本具的「玄學」，則所有困難迎刃而解，以中國哲學思想原本只有「學統」而沒有「道統」，是一個沒有宗教外衣的「彌綸」思想，以其「彌綸」，故能「比事」，以其精緻，故能「屬辭」，然後在各自的「屬辭比事」裏，自成「宗教」，卻非因「宗教」之需，反倒因「屬辭比事」之造次，而「昧其事」原為「不事」，「彌綸」乃破，「宗教」大作矣。

「哲學思想」與「文化」的關連，學界有兩種說法。其一、哲學思想乃民族文化精神之所繫。其二、民族文化精神的集中表現為哲學思想。兩者都對，也都不對。以其「能所」分明，端看敘述者的重點為何。有鑒於此，有的學者提出「哲學思想即是文化精神，文化精神即是哲學思想」，但兩者不一卻不等於兩者不異，於是有人提出「哲學思想不異文化精神，文化精神不異哲學思想」。至此，

「哲學思想」與「文化精神」不一不異，連結其間的敘詞乃破，是為「文化思想精神」三者不可分，彌綸也，「其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，是為中國哲學思想裏最原始、最純樸的「思想本體論」，「玄學」也。

「玄學」傳衍之蔽病在於「屬辭比事」之不妥，故漢有董仲舒、唐有孔穎達、明有朱熹，一個一個將「玄學」比附於自己的思想，或為政治所需，或為打壓其它學派，是謂「流轉」，一代比一代低俗，也一代比一代堅持「道統」，「學統」乃破，甚至連孟子辟「楊墨」，也破「彌綸」，不能論「玄學」，思想「流轉」的詭譎，可見一斑。

何以故？「老子玄學」不斷遭到誤解。注釋者不能與《老子》的「彌綸思想」相應，而不斷以「邏輯思維」去挹注《老子》，美其名曰「富於時代精神的解釋」，其實只是加大「萬物流出說」的奔流力度而不斷訛作污蔑了《老子》的「原始思想」。這是思想「流轉」的必然結果。正確作法應是「還滅」老子思想於《老子》，不順從自己的意思去詮釋《老子》。庶幾乎非如此不能回溯《老子》原著的本來面目，破除諸多學子假借古代典籍而遂行私欲的舉措，「文理不通，句讀費解」。

《老子》承襲於《易經》，以「守乾」詮釋「易」的「本體論」，並開創中國哲學「本體論」思想的先河，但由於「本體論」不宜論說，故由「有」說「無」，轉入「超本體論」，卻以「反者道之動」，再從「無」轉為「有」，故深具高度抽象思維，後蔚為「魏晉玄學」，勉以「本體論」取代兩漢的「宇宙構成論」而進入「心性論」的探索；孔子則不然，雖亦承襲自《易經》，但以「守坤」強調「易」之實踐，直截將「超主體、主體、宇宙」等價值體系統一起來，而歸納於一個「幾者動之微」，出入「有無」，「動靜相待」，「五十以學易」，作《易傳》，直截契入「本體」，後融會了佛家的「天臺、華嚴、禪宗」思想，於宋明時期，蔚為「心性論」，世稱「宋明理學」。

當然《老子》的「心性論」一脈亦受佛學輸入的影響。事實上，魏晉時期，佛學由「般若學」轉向「涅槃學」，亦即哲學上的「本體論」轉為「心性論」，開始論證《老子》的「道之為物，惟恍

(光明)惟惚(心息)」，「佛玄」開始有了首度的結合，而由於「漢儒」崩毀，所以儒學在整個唐朝都不曾涉入高度的抽象思維，一直到宋朝，宋儒以《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》四書取代「五經」，並結合唐朝南禪的「心性論」，終於蔚為「宋明理學」。認真說來，唐朝的韓愈排佛，卻不構成「唐儒」氣象，所以歷史上有「漢儒」、「宋儒」、「清儒」等詞，但沒有「唐儒」一說。

那麼為何「五經」如此容易就被取代呢？其因即唐初孔穎達奉詔編纂《五經正義》，以為開科取士的範本，但無完整體系，僅為拼湊之作，所以「五經」被弄得支離破粹，不止不能代表終唐一世的儒學氣象，更將整個宇宙與人生的哲學問題交由佛學承擔。唐代這個思想現象與漢代不同，董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」以粗疏的儒家思想統領朝綱，並用「陰陽五行」、「天人感應」的理論去解釋「儒學」，由於與漢武帝的思想相符，所以成為漢代的大一統思想狀態。

至此，春秋時期(西元前七七〇年至西元前四七六年)的「百家爭鳴」終於定於一尊，但卻不是原來的「彌綸思想」。史學家稱「先秦時期」所爭不外如何實現天下大一統的思想，各有各的方案，但孔子尊周室，於是借用已有之框架結束無序混亂之局面，達到統一。老莊則曰「聖人治天下」，以「道德觀」重繫九州於一統，其它的「荀子、韓非、商鞅、孟子、楊、墨」均各持異見，以論一統。

這樣的看法固然有趣，但其實隱涵了「斷滅見」，而且從先秦往秦漢方向論述。事實上，先秦承襲於一個「彌綸思想」已然崩毀的東周，所以其內部有一個重溯東周思想的躁動，故孔子曰「郁郁乎文哉，吾從周」，從文字富麗的周代典籍找出深繫天下安危的哲學思想，不離日用，卻可參天地之化育，《周易》也。但老子反之，曰「子所言者，其人與骨皆已朽矣。獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」(《史記・卷六十三》)

近代哲學「斷滅見」的產生以胡適的《中國哲學史綱》為最，一切哲學論說始自「周宣王」，雖非中國哲學傳衍的真相，卻為民初以降的思想主流，稱之「文化顛覆」。歷史流轉，後人亦不得再

回到從前，重新矯正，故只能「入其所覆」，使已覆之「覈體」重現不流不遷之面貌，反覆絞之，使得「過現未」俱合為一，是謂「入覆」，一個包括「新文明」各方面的廣泛哲學體系才能不脫離原始中國哲學精神的面貌，又結合當代社會結構的理論基礎與時代精神的內容，替國家民族往未來世邁進提供一個精神指標，是謂「為往聖繼絕學，為萬世開太平」也，「入覆」也，「斷滅見」乃破。

另一個錯謬的論見為「一統論」。或曰「秦皇李斯廢私學，思想定於一尊」，而後漢承秦蔽，「漢武董仲舒罷黜百家，獨尊儒術」，於是春秋以降，尋求一個思想新秩序的趨勢至此統一。但事實上，昔日之宗法社會、禮教制度未變，所以「一統論」其實是掩耳盜鈴，不斷地以政治、社會、經濟之變革來詮釋《詩經》的「周雖舊邦，其命維新」的可能性，並以其「維新」來挹注「生生不息」的精神，是曰「易即不易，不易是易」。

孔子與老子之原始思想何等精微，無奈世所傳述大柢多後附之文，非其本旨，從「孟儒」開始即有偏差，以孟子從孔子思想，卻破「老易」，更以其浩然之氣，使「孔老」愈分，「揚孔抑老」，遂成「儒家」主流，殊不知，「孔老」俱從「易經思想」，憧憧往來，分別從「狀態與過程」來歸納與演繹《周易》，儒道始分，但其源頭其實是同一個思想，只不過孔子演繹《周易》，思想流轉，而老子歸納《周易》，故思想還滅。

這兩個流派均令思想的「流轉」與「還滅」融會為一。不同的是，老子將「流轉與還滅」視為一個「本體」，故以「思想的本體狀態」說「思想的流轉於還滅」，故強調「反者道之動」；但孔子將「流轉與還滅」視為兩個不同的過程，故以思想形成的過程說如何匯聚「思想的流轉與還滅」兩個過程為思想的「本體」，故強調「幾者動之微」。有趣的是，最近坊間出現了一些仿古詩寫現代詩的新詩詩人，其手法乃將古詩形式打破，以現代詩的引涉描述來進行古詩的「意境」或「意象」描摩。這種將古人的思維往今人的思維拉扯的作法，就稱之「流轉」，雖不離原詩之詩意，但古詩結構之美在其造作下已自損傷，更因其思想之流轉，動而愈出，有破壞原詩的意境與意象之虞，反不能描摩。

一言以蔽之，詩人太過順應思維的「流轉」，而不知「思想之幾微躁動」。我甚至懷疑，如果原來的詩作是這個解構過後的模樣，可能早已泯滅無存，何勞今日之新詩詩人強作解人呢？正確的作法是以古詩結構為原型，代之以現代人的思維，「思想的幾微躁動」乃可還滅於古詩之意境或意象。

「法尚應舍，何況非法。」這句話只有一個含義嗎？「法象」為中土哲學思想之本具，但梵文佛典翻譯者借用之，以「法」論「法象」，「法」乃倡行於中土。

「法象」原作「地法天象」，曰，「地法天象莫大乎天地」，出於《繫辭》第十一章，應該是「法象」首次見諸文字的典籍，其「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故「象」亦「法」，是曰「象者法也」；問題是這樣的「法象」，玄奘弟子窺基用「法者，軌持義」與「軌者，軌解，可生物議」來解釋，會不會產生誤解？對思維的提升是否有成效？甚至「成效」之詞也出於《繫辭・上傳》第十一章，曰「成象效法」，才可引發議論(「可生物議」)嗎？這麼一來，就把「能所」之混淆給凸顯了出來。

先解「效」字。「效」從交從攵，攵「同扑，擊也」，「杖教、教化」也；「交」者，「交脛也，從大，而交其足」，乃「易六爻頭交」與「交文」之「交」，非「扑(攵也)」不能成「效」，以是知「效」字之造原本為了卜筮，是曰「探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜」(《繫辭・上傳》第十一章)，而「賾」者，「幽深難見」也，「蓍」者「草莖」，用以占卜吉凶也，「亹亹」者「不疲憊」之貌，與《詩經》之「亹其然乎」之積累等義，故知「天下之亹亹」者「天下如其然、亹其然」是也。

何以故？「天下之亹亹」乃「吉凶皆在壺中」的交密之狀，「易曰天地壹壹」是也，故曰「知卜者不占」，不得以「卜」破「兘」之壅蔽之形，故也；既卜(扑也)，「將泄未泄之時」乃破，幾微

躁動之勢乃成，「象」破「數」成，「效法」者勉而效其法，法卻泯，故「效」之「據實物找出規律(法)」為「法之」，非「法」，是以墨子〈小取〉篇有云：「效也者，為之法也」，一語道破「法與法之(效法)」的混淆。

「效」字既解，再看「法」字。古「法」字為「灋」，從水從「廌去」；其「平如水」，故從水，「廌所以觸不直者去之」，故從「廌去」；「廌」者，「解廌也，似山羊，一角，此字大略似鹿，惟上象一角兩耳，四足如馬，尾齊，足亦如馬，不似鹿之曲足竭尾也」，為動物之純形，不得再解構，故知「灋」之為「法」者，乃「廌足觸水不直而去」之意，既去，「平如水」，是曰「廌去水平」，非欲「水平」以令「廌去」，是「法與法之」混淆之肇始，故曰「夫法為法，為法而法，非法與法，非『非法』與法，非法與『非法』，非『非法』與法為法，是法」。全世界的語言體系裏，唯中文之活潑語法可敘述矣。

這麼一個「法」字當真難言難解，與「象」同，均有「無法無象，無象無法」之意，曰「勝義諦」，不能描繪，免以圖符顯之，是為「兜」字，從儿從匚從反匚，儿貫乎匚與反匚之間者，「壅蔽也」；既壅蔽，則不能有法有象，既以法象示之，壅蔽形已破，合兩字而成義，是曰「法象莫大乎天地」，「虍」也。

玄奧的是這麼一個「法」字以「解廌」為意。「廌」字已解，「解廌」卻為何意？以「象學」觀之，其「解」疑是「觟」之誤，「觟」音星，「用角低昂便也，從羊牛角，楷作觲」，非常原始，乃一幅「解廌用角低昂便」的面貌；「解廌」既「用角低昂便」，必已離水，水平如故，「法」至，「便」留，以其「便了、便是」而有「法」，然後才有「解手、大解小解」等詞的引申，乃至「解決解放解救」人民於倒懸，以示「無法」的「水不平」、「觸不直」。

「廌」(unicorn)這麼一種獨角獸已從地球上消失，但「薦」字卻留了下來，「解廌食薦」，故知「薦」因「解廌」食之而有名、或「解廌」因「食薦」而有名；不論如何，往後「薦任薦拔薦賢

薦擢」等諸多「舉薦」詞彙都沾了「鷹」之光，因為「解鷹食」之，故知可「薦」，由此或可探知，「鷹」為一祥獸，至少與「鹿、羊、牛」相似，都是性善之獸。

「觶」字已失傳，其因可能緣自「楷作觶」，因「觶」字從角從辛故；任何字只要扯上「辛」都不妙，因「辛」從一從辛，辛者「同愆，從干二，言犯上也」，故「秋收萬物成而孰，金剛味辛，辛痛即泣出」，就使得「觶」之「用角低昂便」的形貌消失了；另外一個與「辛」有關的即《繫辭》的「辭」字，造「亂」不小，再來就是「無生之產」，此字威力之大難以想像，不止「無生無文」，而且敢於以「言犯上」，因「干」止於「一（上彎之一）」，轉直豎為橫撇之产卻「從干二」，以「二（上也）」壓於「干」上，故「产」大於一切；或曰此說無稽，直豎之辛與橫撇之产無關，卻不知或豎或撇，均可「『奇去口』曲」也，形如「奇」，「言從口，辛聲，『奇』曲其尾，非徒與言相避也，乃以見詎之之意也」，「辛，惡聲也，案此訛詐之正字」，故知「产」至，「辛」留，「『奇』曲」乃存，於是「訛詐」頻傳也。

這麼一個「产」字造了出來，而且大說特說，「觶」之「解鷹用角低昂便」的面貌乃消失，而「解鷹」只能以「解」駐世一變而為暴戾之字，故從「刀牛角」，一副磨刀霍霍之狀，是為「解」。「解」字既造，以其本身之暴戾之氣，故「可生物議」，非因其軌。「軌」逕自「屈曲究盡」，不離「車左右兩輪之間距」，故不能「生物議」；以「解」之「解手、大解小解」等義觀之，「軌解」可解釋為「羊牛拖著車解便」之形貌，在車兩輪之正當中所留下來的軌跡，是曰「軌解」。

這麼瞭解了以後，再回頭看「軌解，可生物議」之詮釋，不禁令人悲從中來。《詩經・小雅》有云：「我任我輦，我車我牛。」可謂「羊牛拖車」有「軛」，或以曲木架構在車轅兩端以扼住羊牛頸部成「軛」，由來已久，在中土「以農立國」的漫長歷史裏，也充滿了「限制、節制」羊牛行動的操控行為；這就是以「軌持」為「法」（或「效法」）的涵義，使行人受控，猶若「羊牛拖車」以頸部肌肉日日與「軛」磨擦而「艱困」行之，故屬「萬物流出說」。

寺廟眾多法師都說，這無妨，「軌持」一開始或不習慣，但行之一久，即習慣了，再也不以為苦，正是受控之行人以「軛」扼止「三毒」，而使「軛」在地久天長的磨擦中烏黑發亮，「軌解」彰顯，劣根性受抑，「本性」乃可從「任持，不失自性」裏釋出，是曰「修行」。

這是我對「持」與「法」(實為「效法」)所做的「世俗諦」解釋，也是我皈依三寶卻遠離寺廟的原因；但是我在文字裏這樣挖根究柢，乃至「白魚蠹簡，食奇字於腹中」，究竟能否真正擺脫宗教領域、乃至精神領域的圍城呢？這很難說，所以我意圖以「象學」彌補宗教的文字敘述，盼望能夠再度掀起老莊語言挹注「儒釋道」哲學思想的融會契機，以「象學」之「象」乃「大象」，故象中有意，超乎象外，得其圜中，又「大象非象」，故罔象見意，無象生中，是「法象」的「勝義諦」。

「世俗諦」與「勝義諦」的混淆是學人讀經論典時經常產生困惑之根源，譬如玄奘大師以中土本有的「法」字來詮釋「百法明門」，本具「勝義諦」之涵義，但是一旦附以「百」字，即墮為「世俗諦」，甚至連「百」也本具「勝義諦」，但以「度量數」用於「法」後，也墮入「世俗諦」。

何以故？「百」者「一白」也，「十十也，從一從白，白同自，數，十十為一百，百，白也，十百為一貫，貫，章也」；妙的是，王筠解說至此，也猶疑了起來，所以接著說「豈謂一百者一貫之所自始邪」，意即「一貫之所自始」由「一」而「十」，由「十」而「百」，由「百」而「貫」而「章」，所有乘數皆「十」也。「十」為「數之具也，五之古文作乂，四通八達之意，十從乂而正之，仍是此意，二五為十，故從之也」；如此一來，不止「百」獲解，「五」也獲解，「五位百法」乃「四通八達」，故爾有「圓滿」的詮釋。

「四通八達」可能有「圓滿」之意，但絕非「一切法常滿」，所以要臻其「常滿」則需以莊子的「有始也者，未始有始也者，未始有夫未始有始也者」觀之，才可探知「百」之「從一」雖為「一貫之所自始」之源頭，但其實「未始有始」，唯其如此，始可將「數」之「方以智」轉化為「象」之「圓而神」，而連結「方以智」與「圓而神」兩個《易傳》觀念，是曰「章」。

「章」俗稱「立早」，實為「音十」。「音」者，「從言含一」，「言」者，「從口，辛聲，案辛，過也，似兼惟口啟羞之意」，「直豎之辛」又重新糾纏「橫撇之產」，而且陰魂不散，因「言犯上」而「惟口啟羞」，更因「愆」而「過」，卻又以之「含一」而有「音」。音始意隨，故「意」者「察言而知意也，從心從音」；又音始必竟，「竟」者「樂曲盡為竟，從音從人」；音竟為章，而「章」者「樂竟為一章，從音十，十，數之竟也」。這麼一看，「意竟、樂竟、數竟」皆從一，故知其「竟」含一，是為「百」的「勝義諦」，為「象」，不為「數」，並以其「象」而為「法」，是曰「法象」，「地法天象」，「(地)法(天)象莫大乎天地」是也。

「百」亦「象」，「法」亦「象」，當屬「勝義諦」，非緣自印度，實為中土本有，玄奘借之用於「百法」的翻譯，乃「世俗諦」的演練，否則不能「有數」；既「有數」，「象」乃破，即不能詮釋「勝義諦」，但「百法」又分為「有為法」與「無為法」，這麼一來，「勝義諦」與「世俗諦」就有了混淆，因「有為法」有數，為「世俗諦」當無疑慮，「無為法」也有數，就屬多重轉借了，從不同角度切入，而有「勝義世俗諦」或「世俗勝義諦」。

以「勝義世俗諦」觀「無為法」，當知「無為法」為「法象」，是「勝義諦」，故不能有數，勉以「六」分之，故為「勝義世俗諦」；既分，象泯，而後「壹」象分，「貳」象現，「二象之爻」頓成，「有為法」乃與之對峙；爻現，時空的如如不動乃破，「生住異滅」的時空流變乃成，是以有「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」，是為「世俗勝義諦」的切入點；而要轉「流變」為「還滅」，也沒有它法，先得合其天庭地廓，以其本為一「天象」故，否則無法轉化；其「轉」者必「入」，其「化」者「自化」，以天庭地廓本不可分，因日掛天庭，強分「天象」，故得以入之，苟若為一「天象」，則無從入起，故從六，形「入八」，是為「冥」字，形「一日入八」。要注意的是，「八」即「分」，故「入而分之」即「六」。

由「勝義世俗諦」到「世俗勝義諦」，或由「世俗勝義諦」到「勝義世俗諦」，「六」都是個關鍵；問題是，「無為六」的「入」意，究竟為印度本有，還是恰巧成之，本無「入」意？玄奘大師辛辛苦苦從印度攜回的百餘部梵文經典已從歷史消失，察證無門，相當遺憾，究竟是「法相唯識宗」翻譯完畢，即行丟棄，或後來毀於戰禍，是個歷史之謎，但對現代治學者來說都是困擾。

從世親菩薩將「數」置於「心不相應行法」觀之，知其「數」為「數象」，不為「度量數」，亦不為「自然數」，否則必能與心相應；「數」既為「象」，「毋中女」得以成就「空象」，「負陰而抱陽」之勢乃成；其勢既成，即「入」，但未動，卻即動，是為「幾微躁動」，曰「無明緣行」。以是知「行」之所以能夠造作，因「無明」裏面有一個「能動」的因子，受之以「行」的動能。

「十二緣起」的「無明、行、識、名色」至此大抵形成，與《周易・繫解大傳》與《易緯乾鑿度》所謂「太易(未見氣)、太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」的「形質」思想的形成，何其有異？「幾」而已矣。這個「動而不動」之「幾」，一直到「十二緣起」的第六支「觸」，中間起了脣齒吻合的作用者，即為第五支的「六入」，有「和合(或冥合)」之意。

這裏的「觸」與《百法明門》的「遍行心所」之「觸」(或「中」)並無不同，但到底「十二緣起」之「觸」受了《百法明門》的「觸」之影響，還是「十二緣起」的「觸」影響了《百法明門》的「觸」，然後才有「觸」字的翻譯，是個無法求證的歷史之謎；不論如何，「觸」前之「幾」應屬「心不相應行法」範疇，當無疑慮；既如此，「幾」應列為「心不相應行法」之一，但沒有，僅以「幾微之動而有數」，將「幾」含混涵蓋於內，是為敗筆，不如直截了當以「幾」代「數」譯之。

由於「幾」字在《百法明門》裏厥無，我猜測印度原始宗教哲學的「數」只是「度量數」，不為「象」，或起碼是「有相唯識派」執有為相，故不以「幾」為「數」；但這麼一來，由「有為」轉入「無為」，就有些牽強，「勝義世俗諦」與「世俗勝義諦」的銜接也就有了瑕疵，非常遺憾，但「無相唯識派」又如何詮釋「數」呢？沒有「幾、象」的觀念，「無相」能夠據「數」而論乎？

當然我也曾猜測，玄奘、窺基、圓測等位大師均不曾涉獵《易傳》，不知「幾」乃《易傳》的重要思想，以有無之間、動靜之間，即為「幾」故，甚至諸位大師已涉獵《易傳》，但故意避開，以《易傳》為占卜之辭，免於產生混淆，卻不料這麼一來，「釋道」之融會就失其絕佳契機，而且還有將「無為法」也解釋為「有為法」的疑慮，故窺基說「法者，軌持義」。

「法相唯識宗」的翻譯技巧不若「三論宗」稟老莊敘述的文字修為，在這個「法者，軌持義」的詮釋下暴露無遺，因「幾」不能軌持，甚至很多「法」均不能軌持，以其「能持」者「非法」故，是以「法者，軌持義」一出，「形質」具，思維往「太素」奔馳，故只能與「世俗諦」呼應，其驅動為「萬物流出說」的範疇，其理甚明，故疑其「百法」之翻譯，避「幾」乃不知有「幾」也。

更有甚者，「幾」是由佛入易，或由易入佛的關鍵，不說「幾」卻說「佛道」之融會，無有是處，或不知「幾」卻說「知卜者不占」，也是穿鑿附會，天干地支赤道黃道無字有字說盡，思維狂奔而下，實與「易」無關，因知「幾」者不占，「卜未動」，「幾」已顯，「動而未形」，「幾」也，為逆轉「形質」的「進化說」或「創造說」，唯其如此，可漸與「形而上」的「萬物相渾而未相離」的「渾淪」狀態驅進，是謂「還滅」，其「流轉」與「還滅」互轉的關鍵，仍為「幾」。

知「幾」必知「象」，然後知「法」，此時之「法」為「勝義諦」，起碼為「勝義世俗諦」，以「幾」觸之前，勢未動，氣未見，心未中，事未出，「蘊而不出」，橐籥渾淪是也，「太易」也；不知「幾」卻想詮釋「勝義世俗諦」，甚至「勝義諦」，不墮入「世俗諦」很難，以「幾」一觸，勢即動，氣始，心中，事出，形質必具，事物必成；職是，占卜、觀想，勢已動，事已成，萬物流出，猶若樂竟曲盡，必由「一」始，「一」動「幾」泯，無論如何解說，只能是「世俗諦」。

嵇康臨刑索琴，奏《廣陵散》之妙即在此，以其「樂竟曲盡」，廣陵絕唱，故使「一」動，而歸於「含一」，「幾」乃未動，故「意不盡」，並因其「意不盡」，而能迴上，是謂「盡而不盡」；以「象學」觀之，「盡」從皿從隶，隶者，「火餘也，從火，聿聲，俗作燼」，「聿」字無它，乃秦

朝以前所用之筆，「從聿，一聲」。「聿」之為聿者，「手之捷巧也，從又持巾」。「巾」毫無神奇之處，乃「衣服之純形」，不得再解構，但以手持巾，執「一」成「聿」，就與「辛」執「一」成「辛」一樣，形成兩種迥異的意義：

其一、以「古時書寫用刀，後世易之以毫，束而建諸管，故自秦以後，『聿』加竹成為『筆』字」，故知其「一聲」乃「刀筆之聿」刻石骨的聲音，而「巾」則轉變為「刻畫的刀筆」；

其二，以其「執一」而有正襟危坐之意，引申為「遂、惟」等意，然後有「聿求元聖」一詞之造，故知從「聿」而造之字，如「律、建、筆、書」，都有「遂求元聖」之意。這是「持筆著書」的文人，或律或建，都應該有的認知，所以必須慎重。

「遂」者「如、就」也，故「遂心遂意遂願」皆有「順遂而就」之意，故古人對「執筆記事」之要求極高，有上求聖意，下遂民願之意；其「上通下達」之勢，以「｜」破了「匚、反匚」之壅蔽，「中」字乃成，「史」字乃造，以「史」者「持中」也，「記事者也，從又持中」故也。

「事」從史，以手執史，卻從史中出，故為「｜」之上行，讀若「囟」，以有別於引而下行之「｜」，讀若「退」；以手執中，上行，思維可至腦蓋跳動之處，是曰「囟門」；從「囟門」再往上通之，是為「聿求元聖」，必知「幽明」，「知幾其神乎」亦為此意。

火上行，水下行，其理甚明。思維上行，衝出囟門，「盡(𣪊)而不盡(𣪊)」，即成「創造性思想」，故「創作」屬火；這麼一個「𣪊」置於皿上，大事不妙，反墮為「滌器」，形若「聿灬皿」，「食盡，器斯滌矣，故有終盡之意」，「聿」於是轉為「涮洗污垢」之毛刷，因「食已食盡」，而有「終、竭」之引申，是謂「盡意」；以「象學」觀之，「𣪊」上行，「盡」下行，不可混為一談。

職是，形而上思想「盡(𣪊)而不盡(𣪊)」，形而下思想「言能盡意」，一目瞭然，但由於「𣪊、盡」之混淆，魏晉以來就為了語言能否「盡意」，爭議不休，行至今日，從維根斯坦以邏輯實證「命題」開始，語言已淪為「科學語言」，不止唯其「盡意」，而且言必定義，語言之「幾」毀

矣；以語言的「動之微」觀之，先秦諸子百家的思維極其活潑，故孟子《盡(耒)心篇》有云：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」，明明是一個「與天地參」的「盡(耒)心」，卻因後人以「盡」為「耒」之謬，而成為一個往下墮的「習心」。

「習心」為佛家之名詞，道家有對等之「成心」，皆為「盡心」，不為「『耒』心」；「盡其心者」能否「知其性」，我很懷疑，以其「盡心」下墮，不能「知其性」，當然就不能「知天」；這麼看來，豈止佛家道家經典的用字必須重新檢討，連儒家經典也在世代傳衍裏，轉錄錯謬，亦必須小心求證，否則必誤解孟子之大氣魄；不知孟子的原稿是否仍舊存在，足以驗證我這個推論？但想來令人不寒而慄，「『耒』心」本具「聿求元聖」之意，一路中出囟門，而直達「蘊而不出」之「法象」，卻被引錄為「盡心」，不論如何解說，都與橐籥渾淪的「法象」愈行疏遠。

這樣的「法象」難持難言，以持法法去，言象象泯故，是以《金剛般若波羅蜜經》云：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」，「膺去水平」而已矣；其從語言法度中出而成「詩」，乃我以「定風波」寓意於象、破象見意而造〈迎賓〉之原始動機，一言以蔽之，「禪」也。

我非常不願提及「禪」字，其因即「禪」早已變成「蟬」，嗡鳴於「不立文字」（buzzing in the predicament of non-word）的「禪宗語錄」太久，反失「禪」意，真是情何以堪，「禪」的歷史因緣極深，可說從「三論宗」的道生開始，就一直在文字中尋悟一個詮釋佛學的基石；如此演變到了宋朝的「以心觀心」，一變而為「說了就錯」的「禪」，中國的哲學精神反而在「不立文字」裏搖搖欲墜，所以佛家多的是束書不觀的修行人。其實說穿了很簡單，「一說就錯」乃「失幾」也。

但為何這麼簡單的一個「失幾」，歷史上多如過江之鯽的禪師都不見提及呢？這是我無論如何臆測也不得其解的地方。有鑒於「幾」字之失，我曾寄盼當代禪師能在「談禪逗機」裏稍透禪意，故早年每當禪師遠渡重洋來洛杉磯引渡眾生，我都親臨授教，但聽來聽去，不見有一人提及「幾」字，反而勉勵學人「參話頭」，建構「疑團」，「默照」，就覺得困擾，因為這些人云亦云的教誨猶若將

一大堆的「節律(卩也)」擺在一個超越不得的「厂」下而成「厄」字，早已成眾人遵行之「戒條」，如何能有「禪」之生機呢？

其實這一切原本不必如此複雜，「大疑大悟、小疑小悟」也沒錯，但從「象學」觀之，「疑」者「匕矢子止」也，「從子止，匕矢皆聲」，何有玄奧之處？「止矢」而已。其「止矢」的形貌即為一個「射」字，「依鐘鼎文作『引手拉弓』」，為「指事純體字」，不過就是一幅人拉滿弓，準備射發的景象；要注意的是，此時「矢」未發，故只能是「止矢」，既發，成矢，不發為「幾」，故「止矢」乃「事發」之前的「動之微」景貌，乃顏師古所謂「注兵於弓弩，而張滿之，不發矢也」，「幾」破，「事(射)」發，「易(軌)」動，「物(矢)」必成。

「止矢」時，「幾」凝，不動似動，拉弓之子知「幾」必轉化，於是「子匕」乃成就了「化」字；「化」者「自化」，非「它化」，以「止矢」不得假借他手，「幾」自凝，「悟」字乃成；悟從心從吾，吾作「五口」，「我也」，故悟者，「我心」是也，禪宗語錄多有述及，但何謂「我心」，卻又支支吾吾；從「五」下手，豁然開解，「洪範五為皇極，故其字象交午之狀」，「象」也，倚心而為「四通八達」之「心象」，這原本甚妙，但偏偏又倚口，「悟」反不悟。

這就是中文圖符高妙之處，「悟」不能言說，說了就「不悟」了，故行人不能求「悟」，只能知「幾」；「幾」難覓，故需建構「疑團」，以「疑」為「悟」之始故，甚至「疑」一旦啟動必悟，未悟只是因緣未到而已，故我曰「疑即是悟，悟即是疑」，因緣一旦和合，有若一道天塹之「厂」必破，「疑」必中出而上，「失幾」乃重新尋獲，故孟子曰「求其放心而已矣」；「放」者「逐也」，從方從攵，仆打其「疑、悟」之併船也，「求其放心」也，使「遊浮之心」不動也，是曰「幾」。

這是否也屬「參話頭」的範疇，我無力求證，但放眼縱觀歷史，中土並無禪師觀「字」得悟者，這到底是中文圖符一解構開來，空無一物，故不得參，或圖符之本義本象本質遭受謬傳，而不得參，實在費解；以「參」字參之，參者「晶人三(上揚之三)」也，「商星也，從晶，珍聲」，晶，

「精光也」，「上揚之三」者，「新生羽而飛也，從短羽之幾，從三」，「羽飛」屮上，故曰「上揚」，雖從字象不可辨，但從人從之，故參者屮出生光，卩去，人乃置於厂上成「𠂤」。何以故？「參」！

最為不堪的是，「幾」不止無人探尋，連「幾」字也被簡化為「几」了；小桌子為「几」，為「物」，為「器械之純形」，其理甚明，但「幾」為「易」變之前的「事」，甚至為「事」發之前的「動之微」，怎能如此蠻橫，說簡化就簡化呢？其破壞中國傳統文字的美感，莫此為甚，更一舉泯滅了中國一脈相傳的哲學思想；以此論「文化」，「文化」乃不得「化其文」，「文化」毀矣。

「幾」甚深，從木有「機」，生機無限，卻毀於「生机」之「物化」；「物化」生，「獨化」滅，莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」的思想即泯；不巧的是，莊子思想偏偏又是「儒釋道」哲學之所以能夠融會的關鍵，其「無言獨化」的語言敘述更可以直溯「事、易、物」的頂端，而進入「事出」之前的「無為」體現，以印證世親菩薩所歸納出來的「無為法」，否認「有生於無」，又反對「始生者自生」，曰「物各自生」，以佛家語言來說，即「由因緣生」，又因「緣起性空」，故曰「獨化」，可將現實存在的外部世界（「色」）化成意識的思想結構（玄冥之境），非在「色」中「物化」也，乃老莊不言「心、識」而有「心、識」之意的入門處。

學密十年以上是甚麼體驗？學密最重要的是找到一位上師，然後與之相應，是最基本法，同時也是最高等法。如果對上師有所質疑，則不能學密，還是老老實實念佛為要。這位上師的傳承，至關重要，必須能夠一直回溯至釋迦牟尼佛，所以觀察這麼一位上師可以說是學密的關鍵。所有對密法有問題的都出在對上師的觀察不夠嚴謹，或末法時代的上師多的是沽名釣譽之輩，小心為尚。

判曰：我師父說密宗適合於信行人，但是毛病就是容易造成一窩不如一窩，所以一等密宗活佛網絡學，二等活佛世界各地學，三等活佛跟師父學。而禪宗的「見與師齊，師德減半，見過於師，方堪傳授」則保證了金毛獅子常有，但缺點是禪只對法行人，而法行人不常有，所以禪，也快斷了傳承了。獅子是印度草原上最凶猛的動物。當獅子吼叫時，其他動物都噤若寒蟬。佛法裏常常用獅子吼來譬喻佛法宣化之下，摧破一切邪見煩惱。「金毛獅子」譬喻那些能夠摧破邪見、煩惱的大德們。

答曰：說得是，還是念佛穩當些。還有我說的「上師相應」不止是學法，還包括印心，前者為「密」，後者為「禪」。

如果神話傳說都是真的，世界會變成甚麼樣子？有人說，古代神話在現代宗教的具體呈現就是西藏的「活佛轉世」制度，而活佛一旦轉世，其「名表」即在該系的歷代活佛大事年表保留了下來，甚至因為活佛的圈選意義實質上更趨向尋找一位能夠指引未來發展的先知，所以就以之為導向，事先排除未來可能發生的災難。這樣的活佛圈選用心實際上已經具備了預卜的功能，所以因勢利導，活佛圈選過程就有了依賴「神諭」的習慣，可以一直追溯至「岱(Ldeu)」因為神召而成為所有危險舉動或震動朝野的行動依據，如達賴喇嘛出走西藏、噶瑪巴流亡印度之前，都有這種儀式，但也因「岱諭」本身有甚多可以導致誤解的同音異義字而成為一些模稜兩可、或具有雙重意義的「諭旨」，所以詮釋起來就使得詮釋者有一個成為「決定宗教命運與未來的宗教發展」的特殊角色。

庶幾乎，「活佛轉世」制度的存在，是因應藏人干擾既成的特定神靈的形式，因為這樣出現的習性即是這個習性之所以產生的根源，或換著角度說，藏人在觸犯神祇之後又找到了一個可靠的挽救辦法，既可以彌補已經造成的觸犯，又可以獲得對付其後果的保護。也就是說，藏人依賴「神諭」對未來提出旨意，但在提出的同時，又將這個「神諭」還回祭司本人。「能所一如」之謂也。

這種「神諭」，就一個對未來做出預言的意義來看，其實與中土的「占卜」沒有差別，甚至與民間的「求籤、乞夢、擲杯、降乩、扶鸞」等習俗也大差不差，其所不同的是這個媒介與儀式，更在神明啟示以後，祭司所傳達的神明旨意究竟是否為神明的真正旨意，在西藏，最著名的「神諭」就叫「岱」，其地位有若《易經》在中土哲學思想傳衍的意義。

這樣的「神諭」或「占卜」同時具有解構與還原「原始物質」的涵意，與西方「創世的完成」或「希臘神話」有異曲同工之妙，卻與「靈異、巫術、魔法」等混為一用，但大致可分為三個步驟：其一、光的出現；其二、幻體成形；其三、神聖降臨。

三個步驟各有三個步驟。其中之「光的出現」將依序出現「空性交爾、化生異常、神幻變幻」之次第，是為「宇宙起源論」之所依；再來就是「幻體成形」的過程，依序可發生「宇宙有形的五行變化、五行互攝的有漏現象、幻體成形的虛幻降生」；當「幻體成形」了以後，「哲學思想」才開始粉墨登場，是曰「幽明互異的幻變、聖凡互換的下界、神聖降臨的異象」。而後，思想大造矣。

呂澂說，印度佛學與中國佛學的根本區別乃因「印度佛學主張心性本淨，中國佛學則主張心性本覺」，你如何理解？「印度佛學主張心性本淨，中國佛學則主張心性本覺」的論調在「唯識學」的傳衍上是說不通的，其因即「唯識學」不止是「印度大乘佛學」的一個學派，更是「中國大乘佛學」的一個學派。

這裏的重要性關係到「唯識學」是否能夠荷擔一個重建「中土哲學思想」的任務，非常關鍵。何以故？因為任何一位研究「中國哲學思想史」的歷史學者都不會否認「唯識學」是一個非常重要的「大乘佛學」支派，但也不會將「唯識學」歸納於「中國哲學思想」的一支，其因即玄奘與窺基生硬地迫使「唯識學」回歸於「原始印度佛學」，反而使得道生法師融會「儒釋道」的「生命哲學」首次

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

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

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

這時我就想起了清朝儒將張之洞所倡導的「中學為體，西學為用」曾經令國人兩邊失據的歷史教訓，蓋因「體、用」之結合，不論如何耍弄，只能為「用」，最後只能弄成「先法理、後道德」，「先制度、後習慣」，「先組織、後個人」的思想，從秦皇漢武以降，就已然如此，皆因「體」如如不動故，一動即為「用」故。那麼怎辦？唯一的方法是停佇於「中學」之「體」裏，將「唯識學」與

「邏輯學」的融會契機找出來，於是不止「唯識學」必須成為「中國大乘佛學」之支派，「邏輯學」也必須成為「中國哲學思想」的支派，然後藉著已然融會的「儒釋道」哲學，將「唯識學」在「邏輯學」裏發揚光大，或令「邏輯學」在「唯識學」裏突破「二分法」的束縛。

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

問曰：先生的大作拜讀了。有兩點疑惑請教先生。其一、佛教的「唯識學」源於佛學解釋輪迴的載體，中國人絕大多數人不認同輪迴，中國的「唯識學」的源頭在哪裏？其二、西方世界的「邏輯學」來源於「公理的假定」，而西方世界的「公理假設」源於西方的「一神論」上帝。中國人的思想源頭來源於「易學」的「乾坤、陰陽的二元論」。「唯識學」與「邏輯學」在中國都沒有源頭，所以「唯識學」與「邏輯學」在東亞大陸就是無源之水，如何生成二者結合的新的「中國哲學思想史」？

答曰：兩個問題，一個答案，曰「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」亦不可分，所以「文字」可以「文化」為樞紐，直溯「道德」的論說，是為一個立基於中國文化的「三三」效應，更是中國的原始哲學思想。詳見我貼在「知乎」上的一篇論述，名曰「識非識是識」，是一個不以印度的「唯識」理論來論中土的「唯智」思想的論述。

又判：先生在文章說「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。先生以中國文字的研究，直達國人思維體系認識論的源頭，指出「無耳之職」與「有耳之戠」的區分，中國的「唯識學」應該是「唯戠學」，「唯智學」也。

這確實是中國思想體系的源頭，漢字就是中國文化思想之載體與表述，可惜國人不知也，大陸的文字簡化運動徹底鏟斷了中國古代源源不斷的文化思想，先生的「文字、文學、文化」不可分，我徹底認可了！「文化、思想、道德」不可分，也與我幾十年的思考與研究的結論一致，而以「文字」直截進入中國的「道德」論說更是高妙之論。

中國文化與哲學，「文字」可以「文化」為樞紐，直溯「道德」的論說，是為一個立基於中國文化的「三三」效應。結論何其偉大！可與熊十力大師的「新唯識論」抗衡，熊十力大師的「新唯識論」以「易學」解讀「唯識學」，先生以「中文象形字內在脈絡的思想體系」解讀「唯識學」，可謂中國的原始哲學思想兩個高峰耶。

先生的思想十分有價值。「華夏文化」以中國象形文字為載體與思想的表達，而漢族本身就是東亞大陸各個原住民混合而形成。為何商周一脈的「華夏文化」可以延續到今天？「華夏文化」原非血緣關係，非宗教思想，非儒學體系，只有一樣「華夏文字」。

自甲骨文創立以後，「華夏文字」的演化就是「華夏文化」的發展。譬如佛教進入「華夏文化圈」以後，佛教文化為了解構「第一期的華夏文化」而引入了新的「華夏文字」系統，就是佛教詞彙與思想，於是在隋唐初期，「第二期的華夏文化」終於形成了。而後就是漢地佛教宗派的創立，以及後期宋明理學的創立與發展，使得「華夏文化圈」在唐中期安史之亂以後依舊存有「華夏文化圈」，可以把契丹、蒙古、女真、滿族、藏族的思想納入「第二期的華夏文化」體系，「華夏文字」是一個核心與關鍵。「第二期的華夏文化」、「華夏文化圈」與「華夏文字」的融合才有了今天的漢民族。可惜大陸絕大多數人，對此不明白呀！

答曰：現在您就可以明白，為何臺灣處心積慮推動「台語文字化」了。這是一樁徹底脫離中國文化的狼子野心，猶若一千多年前的日本與二戰以後的韓國。唯其可惜的是，這些政治人士永遠弄不明白，他們拋棄的是一個可以直趨「道德」的哲學思想。堪稱愚昧。

又判：先生，我今日才真正明瞭先生為何在「華夏文字」上，做出如此的開創性工作。可惜絕大多數國人不懂呀。我要不是十多年來，一直追索「華夏文化」的起源與載體，我也很難理解先生研究的重要。至於政治人士肯定永遠弄不明白「華夏文字」的重要，他們只是在不停地追逐自己的眼前利益而已。至於以後的發展，只能看因緣變化了。凡人無法判定好壞。

答曰：只不過這條路荊棘滿佈，很多人已經在「正體字、簡(異)化字」的爭辨裏，指名道姓，叫我閉嘴了。我只能說，做多少算多少罷。替中國歷史留個記錄罷。「滅佛者，佛子也」。我則說，「滅中土文化者，中土文字也」。外人要摧毀自己的文化是無能為力的。

甚麼時候你感覺這個世界是虛無的（或不真實的）？這個問題所牽涉的「瞬間感覺」或「世界虛無」，只能從宗教哲學裏去體驗，是曰「屬辭比事」。大陸為了團結各類宗教人士，甚至「無神論者」，乃以「愛國主義」來統領各個宗教，卻弄得裏外不是人，連外國政權都指手劃腳，強調「宗教自由」的重要性。其實這一切原本很簡單。倘若能夠還滅所有宗教哲學為中國本具的「玄學」，所有困難迎刃而解，以中國哲學思想原本只有「學統」而沒有「道統」，是一個沒有宗教外衣的「彌綸」思想，以其「彌綸」，故能「比事」，以其精緻，故能「屬辭」，然後在各自的「屬辭比事」裏自成「宗教」，卻非因「宗教」之需，反倒因「屬辭比事」之造次，而「昧其事」，使其「不事」一變而為「有事」，「彌綸」乃破，「宗教」大作矣。

怎麼通俗易懂地解釋海德格爾的思想？這裏的說法提供了一個方法論，以中國本具的原始哲學解說「存在主義」。何以故？墨子見「會易」現象因「日出」而變，本自隱自現，不知有「會易」，更無「會易」之名，卻因「觀會易者」為詮釋「會易」之便，故以名之；名既定，事已出，「會易」之名隨詮釋者而解，卻不一定為「會易」之實，「名、實」乃互為轇轕，故曰「行而異，轉而危，遠而失，流而離本」(引自《墨子・小取篇》)，為歷史上第一位以邏輯推衍來破「物」以「稱名」而有「物」的學者，其「名、實」之比辭俱行，或譬或侔或援或推，可一路上去，將「理、易、物」解說透澈，但以其「辯難、解蔽、去宥、疑似」等「方法論」的鑽研而有「偏理廢事」之嫌。

這個缺失，墨子知之甚詳，故在「初名」未立的關節上論述，不像老子引「無」論述，也不像孔子引「有」論述，而在「無、有」之轇轕上將思想再往上推一層階，於是思想盤旋而上，可與佛家思想的「十八空」相互印證，也可與近代德國哲學家海德格的名句「『存在』以『非存在』為內涵」相互印證；只不過，墨子並不以「名、實」之比辭俱行為滿，更深刻瞭解「據實物找出規律(法)」為「法之」，非「法」也，是以《墨子・小取篇》有云：「效也者，為之法也」，一語道破「法與法之(效法)」的混淆，如此一來，墨子的「為之法」之說，更直截與《易傳・繫辭・上傳》第十一章的「成象效法」遙相呼應，氣象萬千，不止可詮釋「(地)法(天)象莫大乎天地」一說，更可引申過來以破窺基「法者，軌持義」與「軌者，軌解，可生物議」的解釋，以其「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故其「象」亦「法」，是之謂「象者法也」，但窺基之「法」實為「效法」，「能所」顛覆，故可引發議論(「可生物議」)，更是「唯識學」被詮釋為一個「萬物流出說」的肇始，所以不足以承擔歷史盛名。這是唐太宗將「史學」納為「官學」之蔽。

苟若能夠轉窺基之說，釐清「法與法之(效法)」的混淆，就可知「效法」者勉而「效其法，法卻泯」的奧妙，「象」破「數」成之勢乃可逆轉，「幾微躁動」之勢乃成，然後直截契入「成象」，

觀「幾」之「動之微」，天地之壅蔽之形乃得以繫之，於是天地之間「將泄未泄之時」，如如不動，「天下之亹亹」乃成「吉凶皆在壺中」的交密之狀，「易曰天地壹壹」是也，是為「中國哲學思想」之精髓，「二分法」至此乃輕巧地予以破解。

《大乘起信論》曰，「當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相。」其「有無」相資、「虛實」相生的說法其實緣自「老莊行文」，尤其「真如」、「自性」等，都隱涵了「老莊」思想，而「老莊」思想與「中亞」思想一脈，都脫離不了「拜火教」的理念。

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

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

「歷史」應微觀，不能為「大」，以「大」難為象故；「治史者」也應自問，連「哲學」都得微觀，何況「歷史」？後現代眾生之苦，苦於不知「邏輯思想」之所偏，這才是「唯識學」的價值，後現代思想之所倚也；在這個思想標竿下，「歷史理論」之運作應勇於走出「非人身因素所產生的作用」，將注意力擺在「個體生命」在社會力量與社會條件的包圍下，如何以微不足道的「生命幾動」

所產生的「事、易、物」效應，引導「歷史」往未來開展，而「治史者」的責任就在將這個「生命之幾」與「歷史之幾」相互印證，不當著重「歷史應該如何開展」，而應「注重歷史何以如是開展」，這就是「歷史之幾」的意涵，「大歷史」縱使能夠做到，也無法推衍至未來，以「大」亦難為「未來之象」故，反而有迴盪西方「離散又肯定」的敘述之隱憂，以其推衍只能倚賴「邏輯思想」故。

判曰：關注大師之論。「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故其「象」亦「法」，是之謂「象者法也」。我的理解是，這也就是佛學的「法性、佛性、法界」，或是黑格爾哲學思想的「邏輯學」也。「邏輯學、自然哲學與精神哲學」三者間的關係，可以概括為以下三點：第一、從「邏輯上」說，理念是在先的東西（即所謂「邏輯在先」），在這個意義下，邏輯學是講事物的「靈魂」的哲學，自然哲學和精神哲學不過是「應用邏輯學」。也就是佛性、法性是人人邏輯上就有的，在先的。第二、從時間上說，自然是最先的東西，它先於人的精神，先於邏輯理念。這就是人首先是一種動物的存在，人必須具有種種欲望、執著，這在時間上是天賦的、本有的、習氣的、業力的。第三、從自然預先以精神為自己發展的目標來說，精神先於自然；從精神是理念和自然的統一與「真理」，是最現實、最具體的東西來說，精神更是「絕對在先者」，而精神哲學是最高的科學。或說一個人只有修行佛道，才可以脫離天賦的、本有的、習氣的、業力的的種種欲望、執著的束縛，從一種沒有任何意義的動物性存在狀態，進入一種解脫狀態，也就是融入「絕對精神」之中。

答曰：我不能說我懂您的說法，但「象」亦「法」的說法原本就是一個「萬物流出說」的演練而已，因「法」為萬物之情、形物之理故。

佛經裏的名句很多，但觸動我最深的莫過「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」只不過，這麼一句話牽動了很多「佛學名相」，對生活於現實世間的普羅大眾來說，「三世」不可知，「一切」不可知，「法界」不可知，「唯心」不可知，甚至「了知」亦不可知。那麼在諸多「不可知」的態貌下，應該以何起觀呢？若以「心」來觀「法界」，「心」能觀「法界性」、「一切佛」嗎？釋迦牟尼佛曾說，「心、佛、眾生」了無差別，那麼在「無差別」的態貌下，這顆猶豫不定的「心」應該如何了知「一切唯心造」，而使之潛入「法界」呢？探索這些黏答答的問題，就是我寫《四十減一》的目的，但是為了避免解釋「佛學名相」，我深入一個「無差別」的態貌，以身試法，「無相無性」、「無眼界無意識界」，但功敗垂成，是曰「四十減一」。

這樣的敘說難言難解，但是「知乎」有位研讀藝術的「知友」非常喜歡《四十減一》，想將它改編為一本「文學劇本」。我聽了有些惶惑，但不敢多說甚麼，只旁敲側擊地提醒她，《四十減一》的宗教內涵不易捕捉，其所涉及的「法界」或「無時間」論說不可能由電影的線性敘說來呈現。這裏的「羌里」跟《白鹿原》的「原」是不一樣的。再說了，我希望《四十減一》早日消亡。

其因苦澀。世上的凡人儘管在思想上出類拔萃，但是他的生命中心究竟還是陷在現實的人間；一旦精神上升到高空裏，思想在高空所形成的智慧就比較自由，不像在現實的人間掙扎那樣容易迫使思想向下而受到羈絆，也比較方便，可再上攀登，同時向下指涉，因為一個上升在天上的思想，出離現實人間世的精神就不再受到地面上的偏見所限制、束縛。

在天上所感受的「法界」比在地面上所看到的宇宙現象當然要廣闊得多。這是人類處於地面，觀看「天界」所不能達到的境界。「複宇宙」裏的下層宇宙，其顯現的宇宙真相固然可以藉由哲學、藝術，甚至文學，而顯現出來，但是大多已經為雲霧所障，所以幾萬公尺以上的境界就只能揣摩了。當然這種揣摩，對同在地面上的人們來說，比較平易近人，但再怎樣擺弄，都不能說進入了「天界」或「法界」的「無相無性」之境。

「無相無性」是《四十減一》的中心旨趣，更是三十九個「中性人」藉以升天的依憑。他們的看法是，人類精神宇宙的造詣在整個星河系統裏面只是一個小小的成就，不可能代表一切可能的精神宇宙裏面的最高點；也就是說，他們認為，就算釋迦牟尼佛到達了「涅槃」境界，他的智慧足以概括人世間的一切知識，但他的精神成就在整個精神宇宙裏面仍然沒有達到「奧美茄」頂點，其因即佛學以「心」為中心，所謂「應觀法界性，一切唯心造」，其不足之處就是「物」的論說，甚至是「原始物質」的論說，譬如世親菩薩所歸納出來的「心不相應行法」裏就包括了種種「原始物質」的觀念，或因原始印度思想的「奧義書、四吠陀」沒有「原始物質」的概念，或因梵文不能承載「原始物質」的論說，所以釋迦牟尼佛就不能對眾生演繹。這裏面最重要的就是「時間」的詮釋。

姑且不論這個論點是否正確，《四十減一》直接從「原始物質」入手，甚至在「門、卯、亦」的一體成形裏敘說「時位」。這是否為一個「求難表現」，我留給後人探索，但我的原意是直接進入那個奔赴死亡的「中性人」團夥，不止「無相無性」，無差別、不可分割，而且闡明世間許許多多的複雜神學述說與理論對執意登天的人們來說是不必要的，生命苦短，要在這個複雜的世間循序漸進，談思想的解放是來不及了，不如直截契入，拋棄思想上的枷鎖而解脫或體悟，在生命裏尋找一個直接打動心靈的契機比甚麼都重要。

這不能不說是我藉《四十減一》強行進入一個能夠親炙釋迦牟尼佛的機緣，並縮短生存於末法時代的信徒與釋迦牟尼佛的距離，起碼在精神生活上面，可以直接依靠釋迦牟尼佛的精神啟迪。當然最後事與願違，我與三十九個「中性人」分割了，是曰「四十減一」。這裏面不容易說明白的是我以「咸、中孚、蠱」來彌補佛學「一切唯心造」的不足，可能犯下天條大罪，但是我的惶惑是縱使今日釋迦牟尼佛再次降生娑婆世間，必然不樂意見到這麼多的佛學名相活生生地扼殺了佛學生機。

我寫下《四十減一》以後，心裏很是忐忑不安，因為我似乎說了一些不應該說的事情，所以我盡其可能地將之改寫得很隱晦，但這麼大大咧咧地一說，書寫時空就震盪開了一些未來的機緣，我在

未來世揹負一些因果恐怕是逃不掉的。我怕的不是「不可與之言而與之言，謂之失言」的警告，而是「不可說其幾而說其幾，謂之失幾」的懵懂，因為說到底，「感」去心而有「咸」，「咸、戊、戊」一路遞減，都是在「無心」的狀態下，令「無言、無幾」的不能造作糾纏於「中宮」的彌綸之境。

這是一個甚麼樣的論說，我找不出任何可以比憑的歷史典故，我也不能將之歸類於學術界任何一個可以為大家接受的範疇。我只能說，「文章千古事，得失寸心知。」我自始至終都是以中國文學體系為憑，將前人不朽作品當成自己衡量不朽的尺度，找到自己在整個中國文學體系中的位置，然後將生命融入傳統，令作品成為歷史的一部分。一旦融入，其實我的存在是毫無必要的，或者說，由於我的名聲的無關緊要，我的作品才能夠不著痕跡地融入歷史，走入傳統。

從這個角度來看我所獲得的那些文學獎，其實微不足道，只能說是我藉作品達到「宣揚流布」的效果而已，而當「宣揚流布」的效果達到了，理念深入人心，我的作品之存在其實毫無必要，整個消溶於人們的心中，成為人們生命的氣息，才是我「寫作」的目的，令我的「書寫時空」迴盪千古的思維空間。這個以「終成」迴盪「創生」的創作企圖正是我希望我的作品早日消亡的想盼。謹以是心迴向諸有情眾，咸以普賢菩薩的「創造性思想」為依歸，來回饋中土一路敗壞的思想界。

一個答案回覆兩個議題。其一、有哪些著名的神話、宗教、傳說形象是從別處借鑒的？原型是甚麼？其二、瑣羅亞斯德教究竟是怎樣一個宗教？我沒有透視歷史、貫穿時空的能力，但是我必須先說一段西藏歷史，不過在我進行「歷史性」述說之前，我還得說，西藏人對「歷史」是極其寬容的；我不知這是因為地緣的關係，還是因為宗教的關係，尤其在雪域裏傳播的「藏傳佛學」說的都是一些無始無終的事物，或無生無滅的因緣，所以對「歷史」只能寬容，不止不能以歷史學家「稟中持史」的治學態度來研究西藏歷史，更不能以之來敘述人神之間的「非歷史」。

這裏面最為奇奧的文化傳統就是古時的吐蕃為了延續「印度佛學」，以及為了避免誤會誤傳，所以堅持一個「口傳」的傳統，也就是說所有的宗教經驗與感受的傳授，僅限於那些已經入教者，而接受傳授與詮釋者則主要通過「口傳」，而不是通過注疏或經文詮釋來進行這些心性或特殊心理特徵的發展；說來不可思議，這個用來傳播佛學的藏文，綿延千載，卻沒有類似中土「倉頡作書而天雨粟鬼夜哭」的傳說，而是一個政治性的決策，因為藏文當初之所以創定是因為「宗教評議」產生了一個捨「中土禪宗」而就「印度密學」的結論，於是在第七世紀就由一個藏王主持的「文字評估委員會」決定，以梵文為基，自創藏文字母。

這個石破天驚的「歷史性」決定相當詭譎，因為倘若直截在吐蕃移植梵文，豈非省去翻譯印度密學之弊？於是有的學者說，其之所以必須自創藏文字母，乃因當時吐蕃本土已有一個源自印歐文化的象雄文，卻與梵文不相容，所以吐蕃要接受印度密學，就必須對象雄文與梵文重做一番篩選，糅合創製；當然佛教文獻反對這種「後現代殖民主義」似的說法，一再強調當時的吐蕃無文字，所以為了傳衍印度密學，只能根據古天竺的梵文，自創藏文，詭譎的是，當時的吐蕃亦不知印度有密學。

暫且不去求證這樁「歷史性」決策背後的總因緣，耐人尋味的是，在藏文創製了以後，梵文就逐漸式微了，而現今的語言學者倘若要重新發現梵文，其捷徑就是從保留完整的藏文去回溯梵文，就像要了解被婆羅門教驅趕出印度的佛教，最快的方法也是從「藏傳佛學」入手。

這麼一個歷史因緣，使得吐蕃人對文字的感覺從一開始就是哲學性的，甚至是神祕性的，但也因為這麼一個由佛經直截發出光芒的文字沒有「文學性」的空間，所以幾千年下來，「文學」的領域一片空白，就算第五世噶瑪巴與第六世達賴均在文學領域拓展，但要發展出一個像中土經由「詩經、楚辭、漢賦、唐詩、宋詞」的文學傳統幾乎不存在，唯一的例外是「格薩爾王」之類的長詩，但也是一些浪跡天涯的傳唱者，在雪域高原上一步一步唱誦而流傳下來的「集體創作」，而不具「文學性」思維的培育。

當然「密勒日巴詩歌集」充滿了啟人疑竇的智慧，但是近千年來從文學角度去了解詩歌結構與傳衍方式的，幾乎不存在，其注疏都是哲理性，甚至宗教性的；怪異的是，藏文因先有佛學而不得不哲學化，但也因藏文的哲學化而導致了「西藏文學」的不夠普及，以及思想的「口耳相傳」而造成了西藏僧侶的神聖化，所以一般羣眾除非不想了解其本土文化，只要想了解，接近一個出家僧侶是唯一獲得知識的方法，於是「知識僧侶化」，甚至「貴族化」，就成了當時社會的文化斷層現象。

更加詭異的是因為藏文的哲學性或哲學性的藏文，甚至「藏文即哲學、哲學即藏文」的糾纏，導致了僧侶對羣眾也有選擇性或其選擇決定於特殊性質的神祕感受，而不是一種「有教無類」的傳播方式，也就是說，一直到今天都存在於藏傳佛教寺院裏，那個寺院與信眾的關係其實是一種寺院倚賴信眾的支持、信眾倚賴寺院的庇佑的一個關係，所以宗教的戒律或寺院的規範就顯得格外重要，一直到今天，西藏都未曾出現一位類似孔子的教育家，將「知識貴族化」、「思想僧侶化」的藩籬打破。

現在妳大概可以讀得出來，我這麼處心積慮地將妳從一個不曾存在的「西藏文學」導引至一個燦爛輝煌的中土文學，並赤裸裸地揭示文學對人類思想的影響，就是要讓妳知道，在一個已成過去的「中文文學」裏苟延殘喘，甚至助長其崩毀之勢，還不如在一個尚未開拓的「藏文文學」領域裏重新挹注人類的希望，但是因為文字的隔閡，所以我們必須直截進入「文字表象」的遮掩，將文字本身的哲學意義彰顯出來，而不受「文字敘述」所建構的時空所混淆。

這麼說罷，吐谷渾為羌姓族，上承羌子牙，文化極高，古吐蕃稱之「阿塞」，外國學者則稱為Aza；不論怎麼稱呼，古吐蕃王國與唐王朝以之為分界，將東晉十六國的前涼、後涼、南涼、北涼等屬地，一併劃為鄯州轄地，並以地理上的日月山為雄渾大氣的赤嶺，將「阿塞」蘊化為一個陰陽還轉的思想國度，綻放著光明，擁抱著日月，而倒淌河則成了一條直通天際的哈達，上下無礙。

我說逝者已矣，妳說這些有甚麼用呢？現在的西藏、古時的吐蕃，由於地理位置與歷史因素的影響，從第八世紀開始，以「藏文」為基石，全面轉向「印度佛學」也是一個必然的發展，因為西藏

人對「梵文與藏文」所交織出來的佛學有一個期盼，不止希望佛法能夠調節整個世界的發展與生存，而且因為對人類發展的不和睦、混亂與不知變通質疑，卻又無可奈何，所以只能倚賴一個以「文化」為基石的守護神在一個異想天開的「思想壇城」裏控制世界的動亂；這種駝鳥心態，說起來有些像把自己關在象牙塔裏，但是這樣的一個「文字、文化、宗教」一體成形的思想沒有西藏封閉的地理環境庇護，也幾乎是不可能達成的，說明了吐蕃於封疆上戮之，必須守辱。

這樣的說法非常荒謬，因為我曾聽祖普寺的長老們說過，吐蕃戮力於佛學的鑽研，不因封疆，而因失時，更何況「有經幡的地方就是藏區」已經成了一個顛撲不破的歷史概念，所以在獵獵飛揚的經幡吹拂下，不止西藏與中土不可分，西藏與印度、波斯也不可分，甚至西藏與整個世界都不可分；西藏人的這個觀念，是因為西藏人認為世界萬物並不是像在普通感受中所表現的一樣，而我們所感受的也並不是一種有形的與可見的事實，換句話說，任何的事件不論在何處何時或在任何情況下，都是由各種因素在活躍的勢力以及有意識的行為驅使下所產生的複合體，而這些複雜的組成因素又始終都在變化，而且在激烈的衝突下彼此對立、互相影響。

我說，從佛家的觀點來說，這個就叫「緣起性空」，而妳所說的都只能再次證明，西藏的歷史發展與印度佛學脫離不了關係；妳聽了嗤之以鼻，不客氣地說，這個說法是「後設敘述」的引用，是在有了藏傳佛法以後，對古吐蕃甚至吐谷渾思想發展的解釋，但只能述說一個懷疑的故事，卻離恩寵的內涵愈發疏遠，以恩寵之事久遠又幾微，一旦中出即見小，不能因事出之豐、敘述之華麗，而忘其中出之幾微。這與「考證、考據」是毫不相干的。

判曰：頗具真知灼見！我只能引申一點，當前世界佛學捨「中土禪宗」而就「西藏佛學」語境的形成，與現代學術的實證思潮有關，實證就必然帶來對於文字載體的高度重視，然而佛陀在世時期

的說法完全是使用口語的，其到一地就使用當地的方言，其本身是反對婆羅門教的，也並不認可適合宗教密意傳遞的高貴性語言梵文；從這個方面講，南禪之「不立文字」，確實回溯了佛陀原始說法的一種場境，但是南禪的「不立文字」與佛陀的「應機說法」之間，究竟是怎樣一個契合關係，我不能很好表達。

兩個問題。真主擊敗阿胡拉・馬茲達後，阿里曼去哪了？蘇美爾神話是不是和聖經特別相似？

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」。

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、抗衡的高亢嗩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「牉合」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。

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，就算詮釋的角度不同，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，所以也都隸屬「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。

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，賸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、藏」所不能詮釋的「原始物質」裏，因為「梵、藏」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造作或「心」的相應。

這也是為何我說老子思想緣自波斯思想，起碼受拜火教的影響罷，因老子的「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。

人能表達出一種前人從未表達過的情感嗎？可以呀。此之謂「虛構」，甚至是「重複虛構」。為了詮釋這樣的說法，寫〈虛構〉的馬原做得很藝術。他怕閱讀〈虛構〉的人不懂「虛構」的意義，不厭其煩引了一段〈佛陀法乘外經〉的話：

各種神祇都同樣地盲目自信，
他們惟我獨尊的意識就是這麼建立起來的。
他們以為惟有自己不同凡響，
其實他們彼此極其相似；
譬如創世傳說，
他們各自的方法論如出一轍，

這個方法就是重複虛構。

我這可是一字不漏照抄，只把馬原所引述的經文裏面的「它」改為「他」，把簡化字改為正體字，再把那一大段毫無美感的連續述說稍微作了一點美感的分割。分割這個好似不能分割的段落是要揹負因果償報的。這點我有體認，但為了讓你讀起來方便一點，不會一溜而過，我就大膽地作了。

不過他這麼彆腳的文字我是不模仿的，當然我不是說馬原的文字彆腳，也不是說釋迦牟尼佛說的經彆腳，而是翻譯的文字彆腳，尤其我始終懷疑「惟我獨尊的意識」與「創世傳說」的詮釋。如果《大方廣佛華嚴經》也是同一個人翻譯的，我看「中國大乘佛學」經典非得弄得跟基督教的《聖經》一樣不可。當然我這麼說，明顯地批判了《聖經》的翻譯文字，但這不是我的本意。

我的腦子很清楚，這是馬原引錄的，不是我；我這麼一個歷史學者身旁的小廝，不會也不敢去引錄任何經文，因為將「大說」斷章取義，有時會連自己也糊裏糊塗。還有我清楚地知道佛陀可以說這些話，因為他從一個無可攀越的高度看下來，一切支微末節都無可遁形；但我不能說這些話，因為我從下看上去，就是連個粗枝大葉都看得朦朦朧朧。

問曰：您寫的關於音樂的文字實在太好了，我從前有些沉迷於「音韻」中，不知音樂本來具有調和人性的意義。您說的有關六次彈奏 invention 6 齊鳴……「虛構與真實」的對位，更交融了對位於「十二音列」裏。這裏對位交融於「十二音列」有些不懂，您能結合「虛構」再講講嗎？

答曰：這裏的意思還是一樣。「虛構」是由「真實」建構起來的，既建構，即與「真實」對交起來，但卻不能影響「真實」於萬一，是謂「對位」，一邊潛近、一邊躡走。巴赫以降的鋼琴演繹，對巴赫以風琴詮釋音樂而言，都是「虛構」的。我的看法是由巴赫到蕭邦到荀伯格，音樂可重回調和

人性的初始意涵。「虛構」本身就是重複的。「虛」從虍，磅礴渾圓之天地不得載物，故匚之、匿藏之以載物；「構」從冓，交積材也，象對交之形。讓磅礴渾圓對交起來仍是磅礴渾圓，曰「範圍天地之化而不過」。讓對交之形「虛」之以待，曰「曲成萬物而不遺」。

又判：先生，我這麼理解罷。存在以非存在為其內涵，這可以從「解構」方面說通，但解構的方法論並不能從根本上解決問題，它並不能盤旋而上。只有把它歸於佛理的領域，才能得到昇華。就如您所言，「所有的存在均由變形產生……」

答曰：「『存在』以『非存在』為其內涵」是將「存在」與「非存在」對交起來處理，而中土的「彌綸」思想則將之融會在一起處理，謂之「存存」，但是因為只能在其「本質」裏論之，故謂之「成性存存」。佛學在這方面的演繹極為出色，以「空」與「有」盤桓而上，直臻「般若」。我覺得中土本具的原始哲學思想也有這種概念，以《易經》的闡釋最為突出，很可惜，在戰國末年被河上公轉為「易緯」以後就整個消泯於無形了，否則佛學要傳入中土，恐怕得大費周章，起碼不會這麼勢如破竹。海德格很傑出，但其研究止於「理論」，不能「實踐」。我在〈追球追求〉一文裏，執意破除「存在與時間」的誤導，而以「變形存在與瞬間示現」來糾正之，或正確地說，凡「存在」必變形，皆因「瞬間」不能示現故。這是海德格將「存在與時間」推至一個理論高度以後卻束手無策的原因，因為「瞬間的變形存在」或「變形的瞬間示現」一起俱起，可以解釋為「視覺的一體性爆發」，但卻無法將之理論化。這也可說是一個「理論、實踐」不能融合的例證，或「理、事」不能圓融的無奈。

又答：有人給我一篇貼了兩年的舊文按讚。這裏說的其實都是同樣的東西，包括大陸一些虛構與重複虛構的新聞，川普稱之 fake news。詳閱下一題，「如果人世間的所有科學巨人、文學巨匠、國家領袖和哲學大師都是佛菩薩的化身，我們這個社會可能會變得怎樣？」

《易經》與「佛學」本原是一致的，《易經》的生生不息與「佛學」的不生不滅、如如不動的關係如何辨別？謹以一篇「佛玄結合」舊文回答之，順便破解「知乎」上其它有關「易學」的謬誤。由於文章篇幅過長，所以將之編入《我在「知乎」(下篇)》。綱要如下。

一、由「易」到「孔孟」到「佛典翻譯」

1、古史皆經，以「歷史」原本即為一個「生命概念」

2、文字是象，以「文字」原本即為一個「形象思想」

3、經史皆文，以「六經」不能脫離「生命」而存在

二、由「佛玄結合」到「宋明理學」(或「清初樸學」)到「全面西化」

1、思想即文，以「思想」原本即為一個「形象文字」

2、形象無象，以「形象」原本即為一個「虛妄現象」

3、物象不遷，以「文字」不能觸動「存象」而造作

判曰：先贊一個。隨後好好拜讀先生的大作。

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直接構築了漢族思想之基礎，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！

漢族文化有極强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。漢族思想强調的是傳承、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，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。

在唯識學中的阿賴耶識，種子是怎麼得來的，有漏種子的被污染是被甚麼污染了？為甚麼它會有漏呢？答案很簡單。識非識是識。

佛家說的所知障是甚麼意思？這個議題將「所知障」與「無明」糾纏在一起，豈不說明了自己不知「無明」為何物，而只能詮釋自己的「所知障」嗎？

「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。

如果世間的所有科學巨人、文學巨匠、國家領袖和哲學大師都是佛菩薩的化身，我們這個社會可能會變得怎樣？三個禮拜之前，我初次到訪「知乎」，就對這麼多的議題歎為觀止，而對一個人能提出這麼多的議題，則覺得不可思議，於是就對自詡為「天下第一」的 Zhen-Liang 提出一個質詢：

「這些問題都是妳問的嗎？我感覺這是一個組織，甚至是一個政治組織。如果是妳個人問的，妳自稱『天下第一』，當之無愧。如果不是，那就是個陰謀了。」這個問題問得有些草率，不料 Zhen-Liang 並不在意，只認為我大驚小怪，因為在「知乎」提問、又超過「天下第一」的數量的，大有人在。

我這下子可就尷尬了，也相當慚愧，因為我對「知乎」的結構一無所知，更對「知乎」的平臺必須有議題、否則不能以其「形式」的設定存在懵懂無知，本不應唐突，但我還是好奇地提問了。

現在看來，我這個問題有幾層意義。首先我以為任何一個以議題來鼓動議論的形式設定都只能進行「離散意識」的論述。這不止與中國哲學思想的「彌綸」互為悖逆，而且一個人問這麼多議題，那個「離散意識」的離散幅度與波頻是相當驚人的；其次就是我將 Zhen-Liang 當成女性，所以就用了一個「妳」的稱謂，這當然是因為我受「她」的主頁的「女性照片」所指引，但其實在「社羣網站」裏，性別一向撲朔迷離，男女俱抽象。我現在就順著這思維，以這個「因緣」，將「社羣網站」裏的「抽象人」與「離散意識」的現象造作做個解析。

「現代人」的生活已經不能脫離「互聯網」的影響。這是個世人皆知的現象，而徜徉其中的人其實都受「社羣網站」的議題所左右或提問的議題所建構的「綜合體」不能脫離「社羣網站」的議題而獨立思想；只不過大多數在「社羣網站」以「暱稱」來悠遊逡巡的人對「我」或其他「瞬間偶遇」的網友而言，都只是「抽象人」，不論舊識或新知也都因為是一些徒具「名稱符號」的存在，而不具真實的意義，於是就讓「互聯網」時代的「因距離而猜忌、因猜忌而隔閡」的人際關係，重新挹注了「離散意識」的新世代詮釋。

「我」初入「知乎」時，思前想後，發覺唯一的方法只有將自己先行暴露出去，讓對談者一瞥自己上「社羣網站」的莊嚴旨趣而驚歎，如此一來，強化彼此的虛假就不再需要了；當然這極有可能只是一廂情願，而對談者的防衛仍舊嚴密，於是每天就著議題的對談就只能是小量的、不完美對話，不止不能深入，而且索然無味。這可由很多隨性、輕描淡寫的回應裏看到。

在這種談話氛圍中，「美」是首先被剔除的語言追求，不止沒有語言修飾，而且盡其可能口語化、隨性化，甚至鄙俗化，而在一切對談都執迷於真假迷藏的追逐，當然「真」也就不存在了，於是「社羣網站」的生態大柢在這個沒有「真、美」的情況下形成，而唯其可能存在的對談只賸下「善」了，甚至因「真、美」都不存在，所以其「善」只能是「進善」，「羙」也。

「我」不諱言，甚至不惜以「羙里」平臺轉變為「社羣網站」平臺來說明其間的「交談」只能為「進善」，是為其意；從這個角度看，「我」的這些論述其實就是「我」在加入一個「社羣網站」平臺以後，對參與這個「社羣網站」平臺的閱讀者所紓發的感懷，或也可看作任何一位參與「社羣網站」的人在參與時對「社羣網站」所產生的影響，所以有「普世性」與「泛時性」意義，而整個「知乎」因議題與回應的不斷增加而逐漸離散，也就成了時下最流行的「社羣網站」因個人的參與所發生的變化，故有「整體」之隱喻，或因個人的離去對「社羣網站」所發生的影響，則為「整體除去個體」之隱喻，而「我」的論述就成了「我」以「虛構的文字」去探索「我之加入」或「我之離去」對「社羣網站」所可能產生的變化或影響。

這樣一個自成天地的「社羣網站」作為後現代的交流管道，為一個「鏡像文化」的具體呈現，其「鏡像」自成「反鏡像」，而後交密，互映互顯，分不出「鏡像、反鏡像」之彼此，乃至元氣渾圓，故知「社羣網站」實為一個盛物之器，置於其中，猶若置於一個將動未動的存在狀態，不動則已，一動成勢。這是「我」不將「社羣網站」當作一種客觀現象來表達的原因，而其參與則是「我」以「入社羣網站」的方式作為「我」在「社羣網站」裏唯一真實的存在，故其「入」本身就有一個「入合二」之驅動，以其「入」之「交媾」，令「我之加入」成就了「社羣網站」的全體。

「入」本身沒有罪惡，而是一個「入合二」的自然過程，與八卦裏「陰陽」的和合沒有不同，是「天人合一」概念形成的基石；「入」之「交媾」之所以有了罪惡的想法，是「五倫」概念建構了以後才衍生出來的，因「父子」觀念的確定才反過來指責交媾的罪惡。這是從鞏固父權的「社會學」

角度來強暴「哲學」本身的純粹性，所以要重回「哲學」的話，「父親」的觀念必須破除，因一旦有了「父親」的概念，同時也就有了「閹割」的觀念；易言之，「閹割」與「父親」之觀念一起皆起，一旦沒有了「父親」的觀念，人也就只能重新回到母親的子宮裏，這是「一」中間之間隙(hiatus)的意義，因先有「長爻」，後被閹割，乃有「短爻」，所以從這個「間隙」的角度來檢視「長爻之一、短爻之一」，「陰即是陽、陽即是陰」就有了論述的根據，以其「間隙的孕育」而成就了「陰陽」。這裏暫時不探討「陰陽家」篡改「六九」之意圖，以便論述「抽象人」沒有「陰陽」的分別意識。

「父精母血」是人類繁衍的根本，但不交媾，則不能形成，而一交媾，精子卵子接觸，「父精母血」才有了繁衍的基石；小孩生下以後，父親的角色也因之確定，但從懷胎到出生，其實「父親」在生命孕育的過程是不存在的，而「父親之名謂」只能說是「父親」的前身，亦即在小孩出生之前，「父親」還不是一個父親，小孩一生下，「父親」就此確定，但這個所謂的「父親」其實可以是任何一個人，這中間的聯繫不必是一個必然的聯繫。

如果一定要確定「父親」這個角色，那麼孩子就得重新回到母親的子宮裏，而從「父精母血」結合成胚胎的過程去了解，就是所謂「入合二」的自然過程；換句話說，「父親」在「母子合一」的狀態裏是不存在的，如果一定要說他存在，只能將其閹割，所以就「母子合一」的純粹性與自然存在而言，「父親」的認可是在父親被閹割了以後才能夠存在。這是「母系社會」(matriarchal society)的基本概念。總結地說，「入合二」的自然過程只能在「母親」的身子裏完成，「父親」根本毫無涉入其中的必要，當然也就沒有確定「父親」是誰的必要了。

這是「母子合一」的真諦，也是純粹性的自然存在，更是「如母憶子」念佛圓通法門的基石。從這個角度來看「過、現、未」的瞬間顯現，其理相通，「未來可以由瞬間回到現在、回到過去」，所以也沒有西方的「時間」概念，更是「龍華三會」的論述基石；這個想法在現實世間，顯得有些荒謬，但從「三世因果」來看，人人都可回到過去，與「過去的我」一起顯現。

中國處理這個問題，一開始是順應自然，是一種沒有人倫、沒有道德、沒有哲學、沒有思想的完全自然運行之處理方式。老子與孔子所承襲的社會思想就是這麼一個完全承運天道、真理，而自然運行的一個東西，社會結構則是母系社會，孔子稱之「桑間濮上」，所有「儒釋道」思想均未萌芽，一片混沌，連文字也未統一，人類的行為止於其所當止，沒有規範、也沒有詮釋，而自有其禮，但非後來的禮教，而是其止有禮；此時有一影像，無形畔無結構，無言語無思想，無詮釋無理據，無藝術無符號，無本質無形式，無抽象無具象，無邏輯無非邏輯，只是如如不動，無滋生之欲求，亦無促生之機緣，虛而不屈，不能被解構，亦沒有結構。

這樣的觀念不太容易了解。用「陽爻、陰爻」表示，就是「長爻之一、短爻之一」，而「短爻之一」的兩個短線，其間的中斷就是一個切割「陽爻」的必然存在，所以「陽爻」與「陰爻」的直面存在就是「一之長爻」、「一之短爻」；以「長爻」映「短爻」，或以「短爻」映「長爻」，則形成「鏡像」存在，但以「一」中間的留白來看，則有留白的「一」與無留白的「一」，是為「反鏡像」(pseudoscope)的存在；以「反鏡像」來看「鏡像」的存在，則為「陽爻」、「陰爻」的整體性存在。換句話說，任何時候，當「陽爻」、「陰爻」被論及，「七種陰陽」全體呈現。

男與女的存在亦然。有直面存在的男女，有「鏡像」存在的男女，有「反鏡像」存在的男女，然後有一個在「反鏡像」看「鏡像」存在的男女，而男女一旦交媾，這「七種男女」的結構就拘絞在一起，是之謂「人合二」；「交媾」就是「人合二」的問題，應該走出「交媾」了以後所引發的缺失與混亂，去看「交媾」的愛欲問題，如此才不會陷入社會面，以後論前，而直截進入「交媾」的文字現象；其所對映的關係，就如同「父子鏡像」的「反鏡像」關係，可從社會面處理人類欲望的問題，而直截走入欲望本身的問題。

「直面存在」是男女最單純的存在，唯孩童有之，而男孩與女孩彼此，並不認為有男女性別之差異；及長，男女差別逐漸確定，「鏡像存在」、「反鏡像存在」乃時時刻刻在心裏糾纏，乃至滋長

溢生。以白話來講，「鏡像存在」就是男人眼中的女人或女人眼中的男人，而「反鏡像存在」則不外是女人眼中的女人或男人眼中的男人，以「反鏡像存在」來看「鏡像存在」，則是男女共同眼中的男或女；及至有了「交媾」的念頭，那個以「反鏡像存在」來確定「鏡像存在」的想法就成了一個根深蒂固的念想，於是男女交往乃演變為一個混亂、缺失而複雜的男女關係。

當然現在的「跨性別」整個將這個「鏡像、反鏡像」的存在打破，所以在「哲學」上，就形成了一個回歸「無性別」的混沌現象，至於一些強調「同性、雙性、換性」的人權的政治人物，如剛剛下臺的歐巴馬，就我看來則是一批不懂「哲學」的政客。這與他們是否有「博士學位」是不相干的。

「文字與思想」的關係亦然。文字止於思想，思想止於文字，以其不可分，故文字即思想，思想即文字，其所反映的是文字為思想的「鏡像存在」、思想為文字的「鏡像存在」；但從「反鏡像存在」來看，則文字在文字裏滋長，而思想在思想裏溢生；及生，「反鏡像存在」在「鏡像存在」裏挹注，思想與文字各各激起另一層級的思想與文字，一篇篇地造就了經典大論。中國處理這個「母子合一」的真諦，為時甚早，也就是純粹性的自然存在，更是後來的「天人合一」的理論基石。

至於「欲望」，則是創作的源泉，而「愛欲」更是人類生生不息的源泉；既是如此，如何處理「愛欲」的哲學問題，就不能以社會學、倫理學的「次性」哲學議題來論述，甚至不能以新近的心理分析來闡述，而必須回溯至男女交媾初始的動機，去了解「陰陽和合」的原型。

奧妙的是，這個破除一切文明枷鎖的「社羣網站」竟然一股腦掀起了所有「次性」哲學的遮掩，而直奔「陰陽和合」的「跨性別」意義，並從「陰陽兼體」的生理構造去嘲諷政治人物以社會學倫理學來操控「兼體而無累」的論說，因為這個「跨性別」原本就是「社羣網站」的常態。

很多人都以為到「社羣網站」找人聊天，既浪費時間，又逃避現實，於是在「社羣網站」裏遊盪就有了罪惡感，所以大多「一心數用」，亦即在「社羣網站」裏掛著，卻同時觀賞電視劇或察看食譜，當然在這種情況下「聊天」，是不能深入文字的，而要深入文字，不破除「聊天」的形式也是不

行，也就是唯有深入敘述本身，才能從虛構的文字裏找出操控虛構文字的思維，當然這是相當不容易的，而且倘若對談之人產生戒心，談話就無法繼續下去。這是「我」不以暱稱來塗抹「社羣網站」文字的胡言亂語，並重新凝聚「離散意識」的用心。

判曰：感謝你的回覆，說實話，我沒有看懂，而最大的沒看懂，就是我沒有看懂繁體字。

答曰：無妨。悠著點。探索這些問題很辛苦，得慢慢來。我在此提醒您注意一事。我在不同的貼文裏，幾次提到「整體」的概念，但我真正想說的是人類其實作繭自縛。幾百年以來，傑出的學者如海德格等蠢蠢欲動地想將生命依序地還原為瞬間本相，但因在重新辯證、歸結「長期追求」的破碎心靈於初始動機時，骨子裏反而不由自主地受控於集體意識所背書的「變形喻旨」，所以他們無論如何努力，都無法在細微的層次裏闡述時空的理則系統。簡單地說，這就是在二分法的神意裏，任何的追溯都因認同自我在時空裏的流變，卻不知時空倒是自我的構成要素，所以始終無法領悟自我意識與神意本身即涵有「自類相續」的深奧意義。

其實「整體」簡單地說就是 universe，但現在的西方哲學界喜歡談「宇宙」，卻連 universe 一字也弄不清楚了。從西方哲學思想的發源處《聖經》來看，《聖經》的每一個章節所包含的事物、概念或事實的總體有一種自成一個體系、不可分割的思想範疇，稱為 universe of discourse，隱涵著概念在肯定的同時也有被這個概念所包括的範圍所否定的意思。

這個「玄論宇宙」，原本就是「自類相續」的論述範疇，其之所以可以論述，乃因「宇宙」這一個字不外是一個「單一章節」之意，就是 uni-verse 之意，也是將神意「轉變為一」的「單宇宙」觀念，以有別於佛學的「宇宙非宇宙是名宇宙」的「複宇宙」觀念，或「轉一為多」的 multi-verse 敘述，卻一舉破除了「符號學」的窠臼。

這段話我上次本來要說的，但被一位基督徒調侃了一番以後，我就閉嘴了。這類話題似乎不宜在知乎這種網站裏張貼。我不知說了甚麼，又刺激了某些人，因此被人嘲諷為民科了。說來可笑。我前一陣子被人譏諷為民科，還沾沾自喜，卻不明白國內的民科一詞是貶義詞。放眼全世界的哲學思想界，能引經據點地論述的人有幾萬人，但能超出經典自由遨遊於思想者大概不到十人。這其實是學術界亟欲鼓勵的思想驅動，否則事事講究理據，學術研究就被掐死了。但怎麼到了國內就成了一個負面的意義呢？國內這股故步自封的風氣很要不得。思想的壯闊也因此被扼殺於無形了。難怪戰國末年的「易緯」一出，《易經》就只能淪為卜筮之論了。

又判：您不太明白國內學術界，國內學界學風之浮躁，目前連引經據典講求理據的底線要求都達不到，遑論您談到的思想之壯闊？語言概念之確定性尚未建立，遑論超越語言概念對智慧的隔閡？所以，在這種現實語境下，民科自然就成為沒有掌握學術規範胡亂說話的貶稱了，而不是對打破已有成規桎梏的褒獎。

有沒有一聽就很想活下去的句子？有呀。人身難得而已得。

〈荒山石堆〉結尾時，有一段小羊上山以「叮噹！」的聲響壓抑山腳下「三大紀律」的響聲，被大陸的一些學者指認了出來，我是以「象雄」(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」。這個觀察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「象雄」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「雍仲苯教」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「象雄」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「象雄文明」，而「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「象雄文」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，一方面批判「藏傳佛教」宣揚來世轉生的無稽，一方面批判「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。

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所推崇，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「卑下」。這是〈荒山石堆〉避開所有「大」的論述，而以「小和尚」入題的主要原因。(該篇文字被知乎管理員刪除。我修改了幾次都被駁回，遂放棄了刊登的想法。甚為遺憾我來不及將原來的提問抄下。)

哪些術語的翻譯讓你覺得十分彆扭？

早期中譯的「佛」、「彌勒」等，均源自吐火羅語，而「浮屠」則源自大夏語，均非直接譯自梵文，而是轉譯自西域諸地的古代語言；這裏面的語言很混亂，譬如吐火羅語又分「東吐火羅語」與「西吐火羅語」，「東吐火羅語」在焉耆一帶流傳，而「西吐火羅語」則在龜茲、庫車一帶流傳，但兩者又普遍受到古代操「波斯語」的于闐塞人所影響，所以這些翻譯究竟受何種語言影響，現在已經無從攷證，只能以此說明語言的詭譎以及翻譯者如何藉由語言來操控思想，譬如「浮屠」一詞的翻譯明顯地帶著敵意，從文字的翻譯上根本否定了佛教思想。翻譯的詭譎(concealments)可見一斑。

以「華梵對勘」來研究中國古代音韻，固然必須排除轉譯的困擾，但就算確認了原文是梵文的大前提，在一個字一個字的概念翻譯上，對中文的出處與源流則必須完成掌握，否則不應進行翻譯，尤其類似《百法明門》、《入諸字門》等逐字翻譯的梵文佛典，更不得掉以輕心。這固然因為「文字

文學文化」、「文化思想道德」不可分，更因為「綴文」在整理翻譯過來的文字是一個必須的過程，使其符合中文的表達習慣，否則類似「浮屠」這種翻譯將造禍人間。

判曰：林先生的漢語言文字的功底真是非常深厚，令人贊歎。看您的帖子，能學到很多知識，只可惜自己不是文科科班出身，遺憾得很。最近這兩年，我也一直都對佛教的歷史和起源深感興趣，也研究過「佛、彌勒、浮屠」這些漢譯佛經中的佛教術語的來源問題，同時也發現我們這裏也有很多文科出身的人也在關注這些問題。譬如，我們這裏就有很多地名有「扶托」二字，查字典發現也可以寫成「浮沱，浮屠」等。並且在黃河和渭河流域常有所謂的「滹沱河」的名字。我們當地的學者對此現象往往迷惑不解，不知這一現象的來源如何。我前兩年由於研究佛教的起源問題，發現「彌勒」的名字很有意思，因為在藏傳佛教中，「彌勒」稱為「强巴」，而梵語中「彌勒」應當是音譯過來的。我研究了一些梵文的發音，感覺「彌勒」的發音跟英語的「鏡子」發音很近，而英語「鏡子」的發音應當來源於古希臘文的發音，而古希臘文「鏡子」的發音應當來自古埃及人的象形文字的發音。

其中希臘早期的「托勒密王朝」時代，「托勒密王」的名字如果仔細地辨認，可以看到其全部的音應當是「佛托勒密」。我感覺後面那個「勒密」應當是「密勒」順序顛倒的拼法。還好像在愛琴海附近，古希臘時代曾經有一個「米諾斯」文明，我感覺到也與這個「彌勒」有關。

我還有一些很新的發現，可能改寫佛教起源的歷史。就佛教最初的起源，很有可能佛教並不是以前我們以為的那樣，起源於印度或尼泊爾；印度或尼泊爾的佛教很有可能最早來自西藏，而西藏的佛教在五千年以前，可能來自內地的某個地區。

答曰：很抱歉。昨天匆忙趕著出門，幾個關鍵字都打錯了。特此更正一下，Ahura-Mazda 或 Mithraism。這段論說很長，我在〈遣百非〉的第九章有所論及。在此，我再多說一點。祆教或拜火教

於阿拉伯帝國徵服波斯以後四竄，向南流入印度，向東流入西域然後進入中土。南北朝時期，拜火教開始與景教與摩尼教合稱，但其實摩尼教起源於拜火教。在印度，很多拜火教的教義被印度教吸收，甚至 Ahura-Mazda 亦成為佛教的阿修羅道。拜火教或祆教又稱「瑣羅亞斯德教」，流入西歐，被德國哲學家尼采吸收，寫成《查拉圖斯特拉如是說》，訊息很多，但很可惜，研究的人不多。

文字翻譯很詭譎。梵文佛典的翻譯尤然，因為這裏直接牽涉到思想。我現在就借一部國內正在熱播的《長安十二時辰》來說說安祿山。安祿山因為捲入「安史之亂」、更因與唐玄宗、楊貴妃之間的關係極為曖昧而留名青史，《唐史》對這段歷史多有描述，但對安祿山的翻譯可謂繳了白卷。

安祿山之父為粟特人，母為突厥巫師，而粟特人為古波斯人之一支。安祿山本姓康(粟特語為 Kang)，後改為安(An)，所以安祿山的全名為 An Rokhshan，而 Rokhshan 為光明之意。康或安，俱為中亞昭武九姓之一，所以安祿山實為波斯人，取名光明亦因拜火教的影響，因為火是原始物質，不得詮釋，猶若純象形，不得解構，但光明則為概念，可為象形，亦可為會意，具有多重轉輒之意。祿山為 Rokhshan 的音譯，大概不會有異議。

以此來檢視南方寶生佛的翻譯，梵語作 Ratna-Sambhava，為金剛界五佛之一 。以五方配五大，南方為火大，其他四佛為東方不動佛，梵語作 Aksobhya，西方阿彌陀佛，梵語作 Amitabha，北方不空成就佛，梵語作 Amoghasoddhi，而中央毘盧遮那佛，梵語作 Vajrocana，亦稱大日如來，光明遍照。只由翻譯來看，很難看出這些梵語與 Rokhshan 有任何關涉。那麼意譯呢?祿山為入山之諧音，而入為「阿跋多羅」。如果我能以《入楞伽經》之「楞伽」來釋經名，則「楞伽」這麼一個師子國的山名就有了意義，因佛入彼山而說《入楞伽經》，實以地名釋經名，以地名為一個概念，故山其實可是任何一座山，譬如岡底斯山、崑崙山、喜瑪拉亞山等，故入山即入彼山而藉地名釋意。是名「入山」。

又判：您的大作實在是晦澀艱深，感覺是以第一人稱的角度，設計的一個主人公內心獨白式的傾訴，整體閱讀起來對於我這樣的門外漢還是有難度。但我還是看到一些有關西藏佛教的歷史信息，

不知您的這些資料是來自專業的佛教史研究文獻還是您曾經專門去西藏做過實地的調研？我對於佛教的興趣是近年來出於對《周易》的研究，由於發現佛教的起源與《周易》有關，所以才篡入其中。

佛教有《彌勒六經》，講得很隱祕，搞不清彌勒跟釋迦牟尼到底是一層怎樣的關係。藏傳佛教把「彌勒」叫「强巴佛」，我發現這個「强巴佛」應該是「古强伯」或「姜伯」，「姜伯」也可寫作「疆伯」。「姜伯」與「燃燈古佛」屬於一脈相承，與最早的「密陀」有關。

西元二〇〇五年，西藏扎達縣由於偶然的發現，使得西藏苯教在三世紀以前的歷史再次以考古的形式被發現。但是苯教似乎也從未滅絕，在四川西部藏區據說一直都有傳承。唐代的「祆教和拜火教」應當很晚了，即便是與波斯有關，跟東漢末到三國這個時期的苯教之間要差好幾百年歷史。而與苯教直接相關的「象雄文明」，可以上溯到公元前一千年以前，甚至可能與中土的堯舜時代有關。《尚書》直接記載了舜的弟弟就叫「象」，很可能就是「象雄」最直接的來源。

答曰：這相當有可能。但求證不易，只能旁敲側擊。〈荒山石堆〉結尾時，有一段小羊上山以「叮噹！」的聲響壓抑山腳下「三大紀律」的響聲，說的就是「象雄」（古音譯「象雄」為「羊同」）被大陸一些學者指認了出來，藉以瓦解藏傳佛教在西藏傳衍的「必須性」或「法定性」。

又判：不論是「象雄、羊同」，也就是說，不論從文字和發音上看，「古象雄」在十分久遠的歷史中，就是「古中原文明」的一部分，因為有很重要的歷史證據已被發現了。印度佛教的起源並非印度本土，而是來自尼泊爾，尼泊爾的佛教則來自西藏，西藏早期的苯教，確鑿地說，來自中土古代文明。中外漢學研究專家至今為止還沒有完全掌握這一重要的證據鏈，並且西方的語言體系，其早期的來源也是源自中土的早期文明語言體系，經由西域，和古象雄，傳播到了蘇美爾，古埃及以及早期的歐洲。古埃及的聖書體文字最初是受到東方文明的啟發，而後在埃及繁榮興盛，之後形成了表音的文字符號。這些符號最終將古中國的語言進行了拼音符號化，形成了後來的科普特語和古希臘語以及古德語等等。即便是今天的英語中，有很明顯的古中國語的痕跡。

答曰：您的研究很有意思，但是我傾向於兩河流域的文化流向波斯、象雄與天竺的說法。中土文化直截影響吐蕃，最有力的證據在吐蕃於西元六六三年、唐高宗在位期間，一舉殲滅了吐谷渾，將吐谷渾從中土帶到柴達木盆地的《老子》思想帶回吐蕃。只不過，當時的吐蕃深受象雄文明的影響，不可能一下子就接受了《老子》的思想。這裏面有個轉輒，沒有證據，但我從《老子》裏面為數不多的「形而上」思想找到老子與「波斯拜火教」的絲縷牽連，而「象雄文明」又直接與「波斯拜火教」一脈相承，於是就迸出火花，但由於老子思想又承襲自《易經》，所以「苯教」就與「易學」糾纏在一起。這基本上說，就是為何我寫《懷疑與恩寵的故事》由「藏傳佛學」進入「易學」的原因，因為純屬臆測，所以我只能以小說處理之。我並沒有做過調研，佛教文獻也沒有這種說法。

由於這裏的歷史相當隱晦，探索起來倍感艱辛。比較可以掌握的是《唐史》以及唐太宗要玄奘翻譯的「梵文老子」，但由於《唐史》為「官史」，吹噓的成分很大，而「梵文老子」又不見去向，所以也是查無所證。我尋找歷史證據的方法是稟持「還滅」的原則，也就是「入」其證據，盡其可能地不要順著眾學者所說，一路「流轉」，當然「還滅、流轉」不可分，甚至「還滅」即「流轉」，而當「還滅」不再與「流轉」區分時，「文字般若」就出來了。這是我對自己的期許，盡其可能「入流亡所」，否則造業必深，以「入流」是「能生之流轉」，而「亡所」卻是「所生之還滅」，故「入其不可入」實為「生滅滅矣」，是即「般若」。我力倡「象學無象」也是稟持這個理念。以是迴向。

摩尼教為甚麼會成為唯一一種徹底滅亡的世界性宗教？

「浮屠」之翻譯引發了一個佛教究竟是否起源於印度的討論，進而有了佛教的引進入線究竟是由中土古代文明經西域到波斯、古象雄到印度或是兩河文化經由波斯、象雄進入中土兩個流傳路線的討論。我覺得很有研究的價值。

我現在就一些我可以掌握的資料檢視一下「浮屠」的翻譯如何在當時的宗教氛圍裏流傳開來，因為這裏的探索直接牽涉到「老子化胡」或「老子化摩尼」的歷史因緣。

「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)」，但其實雜糅了基督教與回教的教義，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」的記述也曾出現在《老子化胡經》裏，但因為《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，於是刺激了王浮辯說「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。

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與束縛，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徵，「野合」一說乃因梁紇年老而顏徵年少，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」，但卻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，不擇地而行淫亂放盪之事，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，但南朝梁範縝卻在《神滅論》裏直接批判「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，但卻出現在吐蕃，於是就散發了一個重要的訊息，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。

象雄王朝或古象雄王國有一萬八千年的歷史，有多可信？「象雄文明」是曾經存在過的，但是「象雄王國」或一個有統治架構的部落國家是不存在的。很多時候，「象雄地區」泛指了一個「雍仲苯教」所感化的地區。有位「知友」告訴我，西元二〇〇五年，西藏扎達縣由於偶然的發現使得西藏苯教在三世紀以前的歷史再次以考古的形式被發現。

這個發現，連達賴喇嘛都有所警覺，所以於二〇〇七年造訪「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」與「必須性」，因為「雍仲苯教」的精神內涵比較接近「象雄文明」與吐蕃的原始民族性，而「藏傳佛教」則脫離不了「印度佛教」的影響。

這個場景疊印在吐蕃於第七世紀的「宗教會議」將中土禪宗摒除於吐蕃之外，可說有異曲同工之妙，因為吐蕃的原始宗教的遭遇亦如是，所以苯教也化生為當今「藏傳佛教」的護法(佛教語言，但卻不一定是苯教的認同)，更以其所承襲自「象雄文明」的內涵化生為「藏傳佛教」不可分割的儀軌，所以「藏傳佛教」與「中土佛教」之所以不同，乃因苯教不同所導致，而不是「印度佛學」的不同。

當然「藏傳佛教」的傳衍比較複雜，因為當蓮花生入藏之時，「印度密學」是當時印度的佛學重鎮那爛陀寺的主要宗派，所以蓮花生剛開始傳播「印密」時，吐蕃因為文化差異的根深柢固，一時無法接受，即使接受了「印密」，也只是外表上的改變，很難影響到吐蕃內部因「象雄文明」所保留下來的文化，而且「雍仲苯教」的頑執使得蓮花生不得不採取重新商榷的折衷策略，於是一改以前的印度宗師的強硬態度，亦即蓮花生認同了「象雄文明」與「雍仲苯教」在吐蕃的影響力，也明白如果苯教持續抗衡，「印密」勢必無功而返。這對一個在印度本土已經逐漸式微的「印密」來講，是一個致命的打擊，所以「印密」在吐蕃扎根，在當時是唯一能夠延續「印密」的方針，而苯教的改變則是執行這個方針的關鍵，起碼與蓮花生的「掃蕩羣魔」是同樣重要的。

這個策略的執行至關重要，也是為何蓮花生在後來的「藏傳佛教」發展上佔據了一個無比崇高的歷史地位的原因。事實上，蓮花生的歷史地位是在第十一世紀以後，當「藏傳佛教」成為吐蕃宗教的主流，而「雍仲苯教」的勢力已經式微以後才確定的，而當「雍仲苯教」仍舊駕馭「藏傳佛教」的時候，蓮花生以及他所創生的「前寧瑪」對吐蕃的影響是微乎其微的。

這段時間先有朗達瑪的「滅佛」事件，使得「印密」在吐蕃絕跡達一百多年之久，然後阿底峽承「前寧瑪」的教義，新創「噶當」一派，逐漸演變為今天的「格魯」一脈，而藏族也因失去了漫長的「象雄文明」的記憶與智能，對自己的存在不知所措，繼而失去了民族自尊，所以逐漸接受、乃至全面崇信「藏傳佛教」。這其中當然有各種複雜的因素，但吐蕃人失掉了對傳統「象雄文明」的記憶與歷史的了解，是一個重要的關鍵，因為一個民族只有失其固有的歷史與傳統才有可能去接受另一個

文化，於是吐蕃人終於從「光神論」的信徒變成了釋迦牟尼佛的追隨者，而第八世紀的「宗教會議」所確定的「以梵文字母製定藏文」就成了一個決定性的方針。其它的，就算現代西藏人即使在血統上和古吐蕃人仍有一些關係，但在精神上與文化上已經截然不同，唯有文字是一樣的。

那麼為何古吐蕃會失去「象雄文明」的傳統呢？那就有好多不同的說法了。有人認為，「象雄文明」的源頭「光神論」隨著「拜火教」的沉淪與「大流士王朝」的瓦解而泯滅。有人認為，「象雄文明」的泯滅是因為占領柴達木盆地的吐谷渾利用市集對吐蕃民間傳播中土的「老子學說」而造成。有人則歸咎於「象雄文」與「梵文」不相容，所以當「宗教評議會議」放棄了「象雄文」而決定改用「梵文」時，吐蕃因而失掉了固有文化。更有人認為，這些都只是部分原因，最重要的是，在歷史上吐蕃唯一的一次出擊，把吐谷渾殲滅而帶回中土的「老子學說」是奠定了後來的文成公主下嫁贊普的原因，而「宗教評議會議」所摒棄的，則不止是「象雄文」，還有「中文」，於是造成了後來的吐蕃「言必稱印度」的主要原因。

這麼一看，古代三大古文明「中土文明」、「波斯文明」與「印度文明」所蘊藉出來的「象雄文明」竟然是被一個小小的「宗教評議會議」所製定的「文字發展方向」摒除的。其中「象雄文」的消失才是古吐蕃文化滅亡的主因。這些爭論顯示儘管我們可以確定一些曾經發生過的「歷史事件」，但是這些事件之間的因果關係並不是不證自明的，甚至因為沒有史料佐證，只能說明歷史書中的某些敘述或詮釋都只是史家自覺或不自覺的一隅之見，並非事情的真相。

那麼探索這樣的問題有甚麼意義呢？對當今「藏傳佛教」的「四大派別」因為修行次第的不同而有所分別，究竟有何啟示或實用價值呢？我們不能不說，我們固然不可能知道所有的歷史事實，也無須將所有我們知道的歷史事件一一寫下來，但卻可以找出歷史之所以為歷史的哲學意義。

這對探索「緣起性空」的佛弟子來說尤其重要。不幸的是在「象雄文明」的探索上，藏人縱使想要了解諸多事件背後的真相，但僧侶對知識的獨佔、僧侶的貴族化與宗教所造成的文化斷層，使得

藏人要想了解自己的文化傳承，只能求助於僧侶，而一路探尋，最後都只能往「印密」而去。我不能不說，西藏這塊冰凍之地極其詭譎，人類歷史的發展與地理環境、氣候變遷有著密切關係，「藏文」的發明使得文化繁衍了下來，其傳遞、保存與累積各種知識竟然不是經由「文學」的型式，而是直截與「思想」發生關係，因「藏文」承襲自「梵文」，本身就是「哲學性」的；在「藏文」的影響下，政治、經濟、社會、生活等接著產生變化，探索自我、剖析社會文化的眼光與能力也因之有了變化，甚至文學人士也不能編織「故事」，因為一旦建構了「故事」，則這個「故事」只能是「藏傳佛教」的故事。突破這個限囿，則是我以中文撰寫《懷疑與恩寵的故事》的主因。

問曰：我一直奇怪的一個問題，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卻沒有輸入到中土呢？

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》出現的時期與《尚書》、《易經》時期相仿，遭遇亦同。中土由先秦轉入秦漢，《易經》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。《易經》卻仍舊沉淪於「易緯」的詮釋裏。

苯教對藏傳佛教影響有哪些？從甚麼時候是佛教傳入西藏？甚麼時候徹底變成藏傳佛教的？

任何人要了解「藏傳佛教」的宗教生活，不能只從「印密」的影響下手，因為界於中土與印度之間的崑崙山與青康藏高原，使得古代的文化交流偏向於中亞的草原上，其根深柢固的遊牧文化一直到今天都還持續影響著藏族，尤其西藏的牧民更是如此。

吐蕃在「後弘期」初始，重新接受「印密」是通過阿底峽、瑪爾巴等人的努力，使得吐蕃持續建立較有組織與教義的佛學體系，但另一方面，也是因為長久以來流傳於民間的「雍仲苯教」和神祕的「光神論」開始轉型，並開始接受「印密」，於是就與佛學混合，而發展出來了一套有著強烈地方特色的佛教信仰，統稱為「藏傳佛教」。在阿底峽之前的「滅佛」期間，甚至在蓮花生「掃蕩羣魔」的第八世紀，一個有系統的佛學論述是不存在的，因此史學家稱之為「前弘期」；在這個漫長的「前弘期」裏，「雍仲苯教」整合了民間沿襲自「象雄文明」的原始宗教，但是由於「象雄文」的泯滅，原始苯教並沒有任何經典留存下來，而後來的「雍仲苯教」經典又都是「印密」傳入以後，以立基於梵文的藏文所注釋編撰，所以深受佛教教義的影響，並不能找到所有有關「雍仲苯教」的答案。

這個就是「文字」的厲害。一般來說，「文字的呈現」是映象，而「文字的了解」卻是印象。同理，「卦爻的呈現」是映象，而「卦爻的了解」卻是印象。「映象」與「印象」雖然皆為「象」，但是「映象」是圖影，是物理性的，是一個「存在性」的產物，誘導一個既存的認知者將已經認知的概念投射在一個已經存在的物件上，所以充滿了主觀上的偏見。「印象」則是精神性，或心理性的，卻只能藉著既有的物件來顯現，甚至只能藉用「映象」為「印象」或以「映象」為理念，來表達一個不受任何「映象」干擾或浸蝕的赤裸裸的「印象」或一個沒有任何外緣或附加物遮掩的原始物質。

兩者的相互影響其實就是一個「創生與終成」的造作，因為「印象」只能是記憶深處的某一個「映象」，而如果這樣一個「概念映象」不能在記憶裏有所積累，則不可能成其為「印象」，而只能是一個與己無關的「映象」。這個理論的探索其實在中國遠古的《易經》與《易傳》裏都有所涉獵，對吐蕃延續自「象雄文明」的「光明與黑暗」的理論也能論證，「象雄文明」整個從地球上消失的。

從「中華民國國立編輯館」為了高級中學教育所編審的《世界文化史》（一九九二年八月七版）來看，其所歸納出來的「世界各主要文化之起源及發展」並沒有包括上古時期的「象雄文明」，甚至在中古時代的中亞也沒有提及「雍仲苯教」的轉型，但歷史演變到今天，近代「藏傳佛教」在全世界

的演進趨向，雖是因為達賴喇嘛在印度的流亡政府亟力拓展所導致，卻也因其政治訴求，導致了中國以一個占領者的角色加速其同化的進程。這也是「未來」將影響「過去」的印證。

換句話說，以現今的「藏傳佛教」對世界文化發展所引起的影響來看，那個一直被忽略、位於「印度文明」、「波斯文明」與「中國文明」之間的「象雄文明」必須釐清，鑑往知來；當然，有些歷史學家將「藏傳佛教」的演變歸於「中國文化史」，但如此一來，立基於「印密」的「藏傳佛學」從一開始就偏頗了，所以在詮釋其發展與變遷也就被導引至「西藏是中國領土不可分割的一部分」的政治結論裏。這對了解「象雄文明」的消失沒有幫助，對了解後來「藏傳佛教」派別的傾軋與鬥爭也沒有幫助，甚至對了解「藏傳佛教」的儀軌與修行次第更沒有幫助；庶幾乎可謂，唯有充分了解吐蕃發展為一個「言必稱印度」的傳統之前的歷史事件，才能整個釐清「象雄文明」的始末。

困難的是，研討「象雄文明」有三大不可跨越的鴻溝，一是沒有史料，二是「藏傳佛學」似乎只對個人修行有切實的關係，而不應以民族文化為考慮對象，因為對一個修行人或只是「藏傳佛教」的弟子而言，如果他只是為了從佛學裏得到解悟，那麼了解這些歷史知識又有甚麼用呢？第三個鴻溝就很難為情了，因為從「世界文化史」的發展與變遷來看，中國因為地處亞洲大陸的東部邊緣，所以中原河谷的農業文化隸屬偏遠文化，雖也受到中華文化的影響，但被滅亡或徵服的次數較少，嚴格地說，隋唐的開國君主都有胡人的血統與文化，而元朝與清朝則整個將漢人的宗廟與社會摧毀。只不過在「中國文化史」的編寫裏，整個都偏頗了，所以我們看偏遠地區的少數民族，譬如北齊北魏，經常以「正統文化」自居，不料在整個「世界文化史」來講，中原文化才是偏遠文化。

更有甚者，「長城」這麼一個人造的藩籬阻撓了北方遊牧民族對中原漢族的徵服，卻也延遲了農耕文明對遊牧文明的同化。類似「長城」的橫斷山脈則在西邊以自然的方式拱衛著中原，連古老的波斯與印度都阻擋不住「穆斯林文明」的浸蝕，但「穆斯林文明」卻被擋在青康藏高原的外圍，只能繞道而行，襲捲新疆，沿著天山與祈連山與中土連接，通過樓蘭與哈密的古道與河西走廊相接，最後

在柴達木盆地停了下來，當然零星的接觸是有的，往蘭州推進，但逐漸稀釋，大多被攝服於那個結合了「波斯文明」與「印度文明」的「藏傳佛教」裏。

柴達木盆地周邊一條條從雪山流下來的河流養育了一個個的綠洲，更養育了一個從中土西遷的慕容鮮卑族達三、四百年之久。當然今天來看這塊荒漠似的土地，令人無限感慨，因為同樣一塊土地在不同時代有不同的價值與意義，今天我們看來是荒漠，在古時可能是富饒地區，而今天富饒，以後也可能成為荒漠。柴達木盆地就是這樣的一個景況。「中土文明」與「波斯文明」周而復始地在盆地裏產生一個「內循環、自平衡」的模式，直至吐蕃兵翻過了岡底斯山，猶若從天而降的天兵將吐谷渾整個殲滅，然後這個「女尊男卑」的思想與概念就被帶回吐蕃，與一直在雪山上停留的「象雄文明」迸出了一個璀璨的文化，其具體成果就是「雍仲苯教」。

研究「象雄文明」千萬不要有今天我們所標榜的「國家意識」，尤其不能有一個自大的「漢族意識」本位的「國家意識」。這個「國家意識」可以一直回溯至楚懷王項羽起兵時，以楚國為旗幟，因為他就是利用秦朝所未能消除的「楚國意識」來復興「楚國」，不幸敗亡了，否則將一舉改變漢族承襲自漢朝的「國家意識」。這是「楚漢相爭」，項羽被漢軍困於垓下，「四面楚歌」的悲壯，而後項羽自刎於烏江西岸，「無顏見江東父老」的歷史意義。

你如何理解莊子？以中文呈現的《懷疑與恩寵的故事》是一本闡釋藏傳佛學思想的小說。其之所以經營為小說乃因近代的書寫真正成功的只有小說，但這並不是說，我贊同小說應該凌駕一切其它的文體，而是說中文象形字在「白話文運動」以後，除了小說，已經不能詮釋傳統經典了。

要逆轉這個態勢，沒有其它方法，只能以小說夾敘夾論，而以中文闡述西藏文學則很討巧，因世上沒有藏文記載的「藏文文學」，以藏文本身是「哲學性」的，抽象性高，辯證性強，若以之支撐

「藏文文學」，則「文學」亦「哲學」。這與中國的「先秦」時代相同，但中文象形字的形象文字在秦朝李斯創「秦篆」以後，「儒道」的彌綸思想就不能論述了。

老子所歸納的道家玄學就不用說了，就連孔子所演繹的儒家玄學也不能論述了，所以「先秦」以後的「經學」都只是「萬物流出說」，不能論述「道德」；由「經學」到「玄學」的「文學」先得處理「莊子行文」以及所有以「莊子行文」翻譯過來的「佛學經典」，因為後來的「儒釋道」結合是在「莊子行文」的敘述裏結合的。

「莊子行文」有「老子思想」，自不待言，但其實「莊子行文」是「文學性」的，而且是一個由「文學」往「玄學」驅動的思想，於是就有了一個可以逆溯「秦篆」的文字以詮釋「儒家玄學」的力度，所以後來的僧肇以「莊子行文」翻譯佛典，就使得「儒釋道」在文字敘述裏結合了起來，所以持平地說，「儒釋道」的初始結合，不是「思想上」的結合，而是「文學上」的結合。

當然這個「文學」不是時下所定義的「文學」，而是一個介乎「經學」與「玄學」之間、而且上下呼應的「文學」。這樣的「文學」能否以現今的小說形式來表述是一個很大的問題，但《懷疑與恩寵的故事》似乎給了一個希望，雖然有些迂迴，但其入「文體」、入「概念」的書寫可被看成一個哲學的表述，其本質是「詩」，因中文象形字的每一個字都是概念的組合，拆解開來，則可臻其概念的原型，入其原型，則可論述「道德」；反之，若以概念承載概念，並疊床架屋，或稱演化、習性、美學、價值、成語，則只能進行「萬物流出說」。

這基本上說就是為何《懷疑與恩寵的故事》由「藏傳佛學」進入「易學」的原因。

判曰：先生，可以傳給我豎版正體字的〈荒山石堆〉嗎？我想讀一讀。我很好奇您的智慧絕非世間的思辨，這是怎麼悟到的？是「入文字門」嗎？還是甚麼修行方法？我身邊沒有學佛的同修，而

我又在校讀書（我父母拿出文憑的要求）但我能抽出大量時間，您會建議我怎麼用功呢？我還有三個問題想請教您，第一，誦經迴向需要注意甚麼才能對眾生最有益；第二，誦哪本經迴向給眾生對眾生最有益；第三，讀哪些經論可以學習了解大乘的修行次第、修行方法。實在麻煩您了。

答曰：請您到binmaulin.com下載〈荒山石堆〉，《懷疑與恩寵的故事》第三章。我寫的很多東西都是經過長期的思索與沉澱才累積出來的。非一時之悟。我每天誦《阿彌陀經》，念「六字大明咒」，其它的就沒有時間做了。眾生需要正法，所以只要迴向正法給眾生就可以了。《阿彌陀經》與娑婆世界的眾生有緣，眾生最能感應得到。在沒有上師指引的情況下，不宜盲修瞎練，如能念《百法明門》，誦六字大明咒即可。順便回覆「直行豎向」的文字壓縮問題。陳綏祥教授有「師目與師心」之論，至為精闢，我就不再重複了。除去這個「師心」的作用以外，我認為「豎排文字的記憶影像」更為深刻持久，因為「圖像記憶」比「文字記憶」更為清晰，持續時間更長。這不能快速理解，需在「深度記憶」的前後探索下，才能了知。這是我對時下之「橫向排版以適應文本形式」為宗，不以為然的原因。您可以做個實驗。以《金剛經》兩句偈語來比較。「凡所有相接是虛妄。」或「若見諸相非相則見如來。」先橫觀再豎觀，多念幾遍，那個不同的感覺會出來。我曾因為〈荒山石堆〉獲獎了以後被橫向刊印，而向《聯合文學》提出抗議，但不被理會。也許他們當我是神經病罷。

又判：我做了好幾次實驗，的確如此，讀豎版的，閉上眼睛還有圖像，而且過一會也不會忘。我想起來我讀的《入不思議境界普賢菩薩行願品》，也是豎版正體的，記得牢固，平時不經意間會有字句蹦出。有一次懷著恭敬和信心去讀誦，誰想到一口氣讀了三個小時還沒讀完一遍，在那個當口，忽然見到文字後面發出光暈，為甚麼我知道是文字後面發出來的呢？是因為灰色的文字上竟沒有被光遮擋，看向哪個文字哪個文字發光，我又眨了眨眼，光暈還是沒有褪去，但我正心裏稀奇著的時候，光暈就不知不覺消失了，就是這麼一件奇事。以前我還說不清楚這個感受，剛剛做完實驗後我就覺得橫向閱讀破壞了文字的結構，文字左右分家並且左右變成了不平等的位置，又散亂又像有石子別著，

祇有豎直讀文字，才會成為獨立又連貫的一串珠子。我又做實驗，對比橫排與豎排盯住一個字時的感受，橫排的，我的眼睛儘管盯在字上也不可避免的小幅度左右遊移，見到的總是一片句子、短語，而豎排的，我盯的漸漸入神，入神中字從句子中獨立了出來，然後盯著的字「非」、「相」好像成為了一個獨立的生命，雖然有胳膊有腿但卻是一個整體生命，或是說自成宇宙，也如同在水龍頭的細流中忽然出現一顆飽滿的水珠，說不出是凝聚出的還是分離出的。於是我有些明白了您所說的「象學無象」中象是甚麼了。金剛經這兩句偈其實也可以稍作調整而說為。凡所有象皆是虛妄。若見象學無象則見如來。我懂了，也就是說如果真的「象學無象」，也就是真見如來，並由此發揚「象學無象」那就是以正法迴向眾生，是真報佛恩、眾生恩。我不太瞭解，現在應當算佛法末世了罷，正法應該甚為稀有難遇罷。可是先生，我這麼愚鈍，我怎麼能明白「無象」的智慧，我本來以為般若智慧一定要在修行中才能證悟，還請您教導。

答曰：我在〈遣百非〉，《懷疑與恩寵的故事》第五章裏，也曾經提及文字背後的光暈。共計兩次。一次在石頭上觀藏文「希利」，那兩個圈圈發光，然後就掉下石堆，與月光粒子混在一起了。另一次是我念《阿彌陀經》，整本經書發光。您有此經驗，真令我歡喜贊歎呀。您下一步就是「入流亡所」了。我剛在知乎貼了一個回覆，是有關思想的「流轉、還滅」在「象學無象」裏的意義。

如何理解「存在先於本質」、「他人即地獄」、「人即自由」等？

「存在先於本質」或「本質先於存在」非常詭譎。《金剛般若波羅蜜經》有曰，「凡所有相，皆是虛妄」，不過如果這樣，就說這就是「絕對本質論」，似乎值得商榷，而「用佛法去破解邪說：存在先於本質」於理或許有據，但真正用於佛行事業，絕對不是那麼簡單，其因即佛行事業原本隸屬不可說不可說的宗教領域，不能用世俗的理據來論證，「若見諸相非相，則見如來」，縱使能夠破解

「存在先於本質」，但有時連有證悟的宗教領袖仍舊不免受到愚弄。試舉一例來看「本質先於存在」在佛行事業裏是如何不敵「存在先於本質」的頑執。

眾人皆知，「藏傳佛教」的「活佛轉世」認證原本就屬於不可說不可說的宗教領域，否則任何一位「活佛轉世」的認證都可以成為一個政治議題，在一個傳承的分岔點上將傳說中的「活佛轉世」移花接木地塑造為另一個「活佛轉世」的新墾傳承，進而從信眾的生息與皈依上，陌生地指引了疑慮和挑戰的認證密碼，緩緩地在「認證議題」裏落實，直攝「藏傳佛教」的內在傳承意義。

這就是太錫度的「孔雀信」在十六世噶瑪巴圓寂了十一年以後突然以「認證密碼」的方式存在於世的「存在哲學」，以其不在「認證密碼」的真偽，而在「認證密碼」的存在，以及「認證密碼」必須存在、否則「噶瑪噶舉」不得往後傳承下去的哲學意義；也就是說，它的存在本身就是疑慮與挑戰，而它所提示的生息以及新墾的傳承遙指一個已經落幕的「噶瑪噶舉」認證，當然還有不可挑釁的忠誠，起碼在十六世噶瑪巴還沒有來得及示現的十一年裏，以及當「忠誠」本身已經成為一個陌生的疑慮與挑戰時，任何的認證密碼都可以指引一條嶄新的傳承，只不過，這樣一個「認證密碼」呼喚了「孔雀信」的創生，然後「孔雀信」就創生於噶瑪巴的「認證密碼」了。

我不得不說，任何人拒絕接受「孔雀信」，在「孔雀信」還未存在的時候，都是合理的懷疑與挑戰，但是當「孔雀信」橫空出世了以後，如果持續拒絕接受「孔雀信」的存在，那就是否定「存在主義」哲學的存在意義了，所以任何一個辨正「孔雀信」真偽的努力都不具備挑戰或質疑「孔雀信」的力度，不止不可能撼動「孔雀信」已經存在的事實，甚至還遭引了一些認同「孔雀信」的存在意義的同修們頻頻譏諷「認證者不具認證能力」的修為，至於在這個情況下，轉而勸說「當噶瑪巴要來的時候，他就來了」，也都只能被看作是一種與「孔雀信」同具「存在主義」哲學辨正的託辭。

這真是頗為尷尬。當認證小組成員輾轉於十七世噶瑪巴的認證風波，發現了「孔雀信」的存在意義以及夏瑪巴質疑「孔雀信」的左支右絀，讓信眾不自禁地墮入了信仰的深淵，懷疑「藏傳佛教」

的傳承意義，同時懷疑自己以及所有加諸身上的傳承因緣，而以一個疏離因緣的方式來訴說自己存在於這個世上的意義，就像「孔雀信」的存在一般，或像「噶瑪巴要來的時候，他就來了」一樣。

有些說不清楚的是，在西方沉寂了幾個世代的「存在主義」哲學議題竟然以「孔雀信」的橫空出世而借屍還魂。在沒有十六世噶瑪巴的轉世指認文件的十一年裏，這麼一個由太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴組成的「認證小組」，竟然就像馬羅、卡繆、沙特、海德格同聚在一個跨越時空的小屋子裏，齊聲爭論「存在先於本質」是「孔雀信」據以存在的第一原理。

深具諷刺意義的是「活佛轉世」原本就是噶瑪巴一世開創的，但是只具備宗教傳承的意義，以方便「噶瑪噶舉」的學子們在修持上堅持「密續」的綿延；宗喀巴承襲了噶瑪巴的活佛轉世所賦予的宗教意義，卻不得不在十四世紀的政治氛圍下將「活佛制度」政治化起來，於是隨著「達賴與班禪」在「格魯」的崇高地位逐代樹立，西藏也因此解決了「政治接班人」的問題，但是卻不無遺憾地種下了世世代代為了尋覓「活佛轉世」的爭端——以前是豪門大家為了自己的子弟而引發爭端，現在則是兩個「政治實體」在同樣的「金瓶掣簽」裏各說各話——事情愈來愈隱晦，集團卻愈來愈龐大。

這中間總是沮喪得令人想逃避。據說在清末民初時，曾經一度因為愈來愈多的高僧都發願死後轉世渡人，一時產生了許多活佛，於是布達拉宮執掌政務的噶廈政府官員為了打住轉世渡人的說法，不得不製定蒙藏的活佛數額不得超過一百四十六位，但是我不禁懷疑，「活佛轉世」渡人的發心難道還會因為定額的製定而改變嗎？

現在好像更加離譜了。聽說流亡印度的達賴十四世向世人宣稱他將不會再有轉世繼位，令人很驚惶，因為達賴喇嘛在西藏一直都是很尊貴的，他的宣言對西藏人而言不啻是個不容撼搖的旨意；令人害怕的是，這個深奧與玄祕的「轉世制度」一旦停止，「藏傳佛教」各派恐怕就會各自走向紛亂，因為幾世紀以來，這個可以直截推溯至釋迦牟尼佛的「密續」，在一脈傳承的形式上多少支配著信徒的意識。

當然很多「唯物主義者」贊成這種類似封建君主的世襲傳承制度的摧毀，因為他們深信「唯物主義」信徒能夠一邊倡導「新權威主義」、一邊主張「經濟建設」來改革固有的意識形態。達賴喇嘛轉世了十四個世代，如今生逢這個前所未有的亂世，真是好生為難，所以只有拿自己將來的「活佛轉世」來做個絕斷的例子；這個果敢，不能不說是因為「孔雀信」的啟迪或刺激，如果這麼一封謊作的「孔雀信」都能以「存在先於本質」的第一原理，霸道地以「存在主義」式的存在來詮釋「噶瑪巴」往未來世傳承的意義，那麼一時不慎背書「孔雀信」的達賴喇嘛只好重述「本質先於存在」的宗教意義，而以自身的傳承轉嫁於烏金噶瑪巴，藉以遏阻「烏金噶瑪巴是孔雀信創生出來」的存在意義；這是達賴喇嘛不能承認他落入太錫度的陰謀，但又必須給夏瑪巴一個交代的苦楚，畢竟「活佛轉世」是一個「宗教觀念」，只不過達賴這個說不得的苦心孤詣，卻不可避免地在諸多的教派傳承上起了骨牌似的破壞作用，以綿長的「宗教傳承」屈服於沒落的「存在哲學」。

至於說有人認為達賴喇嘛的不再轉世是因為「政治傾軋」，我只能說那是一個低層次的解釋，畢竟「政教合一」是中國不能容許的政治決策，所以面對「西藏自治區宗教事務管理局」局長馬中英所說的「所有活佛都必須是愛國的」，甚至「不愛國，就不能被稱為活佛」，達賴只能一笑置之，就算是不能改變的原則罷，但對這種低層次的說法提出辯解，當真辱沒了「藏傳佛教」的意義。

這真的只能說是一個「存在」與「本質」的對決，因「孔雀信」的創生，將「一個以宗教思想為根源」的活佛轉世逆轉為一個「存在先於本質」的存在論說，於是「本質先於存在」的宗教思想再也不能在「藏傳佛教」裏存在了，「藏傳佛教」於焉搖搖欲墜，而不再只是噶瑪巴認證的傳承問題，更不再只是「孔雀信」是否訛造的問題；這個埋藏得極深的宗教思想根源被鑽研噶瑪巴幾動而不動的夏瑪巴指認了出來，但是達賴喇嘛尷尬了，既不能反對一手背書的烏金噶瑪巴，又不能承認「當泰耶噶瑪巴要來時，他就來了。」原本就是一個「本質先於存在」的論題，更是「藏傳佛教」藉以立教的根基，於是只好以自身的傳承為救贖，以「不再轉世」來重新驗證「本質先於存在」的哲學意義。

那麼尊貴的達賴喇嘛是不願見到這個宗喀巴所留傳下來的「活佛制度」遭受政治的利用，還是懊惱地以這項「本質先於存在」的宗教決心作為自己犯下「存在先於本質」的政治錯誤的彌補措施？不論是甚麼原因，我都對達賴喇嘛的悲心大加讚歎，但也不自覺地哀鳴，為甚麼人類的思維總是無法完美，而有著掛一漏萬的缺失呢？

其實任何人或宗派要製定或顛倒甚麼樣的制度與我無關，但是為何世人就不能還我一個清淨的狹小空間呢？我管不了任何人，只要求自己能在一個不起眼的角落，供上我所崇敬的祖師們，向他們至誠頂禮——如此而已，難道「政治」或「存在主義」都沒有這個雅量嗎？

不論是誰有多麼冠冕堂皇的理由，也無法否認在十方三世的「潛伏的祕密連續」裏，任何一種反對接受這個世間的既定現象雖然可能於事無補，但是卻足以凸顯世世代代的「密續」真實來，這在神聖的「活佛認證」上更有著傳承上的重要性——如此而已，難道我都不具備足夠的福報嗎？

我無意在此重新定義「孔雀信」的存在意義。它的橫空出世無異地是個「事物」的存在狀態。只不過，它所披露的十七世大寶法王的「認證密碼」卻是以十六世噶瑪巴的角度去觀照「噶瑪噶舉」未來的發展以及這一位即將承繼「噶瑪噶舉」傳承的十七世大寶法王的獨自存在狀態。

當然「孔雀信」的求證對象不是十六世噶瑪巴，而是太錫度以之求證其他三位被「噶瑪噶舉」負以重責的「認證小組成員」，也就是說，「孔雀信」所意欲促成的只是一個由太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴所共同組成的「認證小組」的自覺，以及經由這個自覺所共同認定的「噶瑪噶舉」的未來走向與發展；唯有當這個自覺沒有共識，或四人對「噶瑪噶舉」未來的走向與發展有了歧見，其它教派人士的仲裁才有需要，而達賴喇嘛就是在這個情況下雀屏中選，為「孔雀信」背書。

換句話說，當太錫度尋求達賴喇嘛背書「孔雀信」的時候，「認證組員」無法對噶瑪巴的認證達成共識，已是一個昭然若揭的事實。只不過，這個因緣始末，當達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，「孔雀信」反而變成一份官方的認證文件，而「噶瑪噶舉」自始至終都沒有共識反倒沒有人質詢了。

深具諷刺意味的是，「噶瑪噶舉」如果達成共識，達賴喇嘛的背書或認可不會發生，而背書或認可之所以發生卻是因為「噶瑪噶舉」沒有共識，但是後來鬧出了倆位噶瑪巴以後，達賴喇嘛在多次訪談裏，每每聲明他以為「噶瑪噶舉」早已有了共識，而「孔雀信」的背書只是個形式，甚至有責怪「噶瑪噶舉」內部不能達成協議、陷他於不義的意思。這似乎只能說是推諉責任，或純粹地只是暴露了達賴喇嘛一直都處心積慮地想介入噶瑪巴的轉世指認，所以對「噶瑪噶舉」內部的爭議就不聞不問了。「背書(endorsement)」或「認可(acknowledge)」在這裏成了一個論證的關鍵。

達賴喇嘛的急迫不是沒有原因的，因為「孔雀信」出世的時候，「噶瑪噶舉」正處於一個有史以來最為緊迫的時空。其時，十六世噶瑪巴已經圓寂了十一年，「噶瑪噶舉」信眾因失去了噶瑪巴而被棄絕於孤獨之中，而「孔雀信」便因緣湊巧地成了這種信仰喪失的回聲，所以「孔雀信」的出現，幾乎立竿見影，隨即給了所有「噶瑪噶舉」信眾一個安身立命的支撐物；這是達賴喇嘛對「孔雀信」的正面評價，因為「孔雀信」及時提供了「認證密碼」，以砥礪信眾因為十六世噶瑪巴沒有遺留證物而產生的失意情緒，所以從流亡政府倡言「團結與統一」的立場來看，「孔雀信」之出，居功厥偉，至於「孔雀信」是否能夠求證於所有的「認證組員」，那其實是「噶瑪噶舉」內部的問題。

「孔雀信」出世的意義就在逼迫長期處於焦灼狀態的「認證組員」另闢蹊徑，並且共同、重新尋找一個「認證」的思考之路，而這樣的「認證思考」並非針對著十六世噶瑪巴的「認證指示」是否存在而言，而是使「認證組員」的存在顯現於明亮處，同時成就「認證組員」各自的獨立存在。

這是「孔雀信」以一個「事物存在」直取「認證組員」的存在意義的動機，而創生「孔雀信」的太錫度則認為十七世噶瑪巴的認證特徵是「認證組員」對「不存在的認證指示」或「認證密碼必須由十六世噶瑪巴親自指示」的反抗，也就是要復歸於「轉世認證」的使命，而不是竭力尋找一個符合十六世噶瑪巴的想盼，至於「孔雀信」是否因此而挑釁了僵化的「認證過程」，則不是「孔雀信」的思索範疇，最起碼，「孔雀信」的創生突破了一個以「十六世噶瑪巴」為中心的各種具體思考，而且

它的具體實踐替代了所有構成「觀念上的噶瑪巴」的各種抽象思考或理性哲學，所以無論從何種層面看，「孔雀信」的「事物存在」都只能被看作一個「認證組員」共同營造出來的結晶，而太錫度只是藉著「孔雀信」讓所有的「認證組員」都認真地去思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」在未來的「噶瑪噶舉」走向與發展裏應該具有的「存在」意義，亦即「存在即合理」的引申。

從這個角度看，太錫度是一位「存在主義」學者，起碼是隸屬「藏傳佛教存在主義」的流派，而他的果敢與實踐勇氣比起震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡。這是「孔雀信」的「事物存在」所能帶給「存在主義」一個具體事例的卓越貢獻。弔詭的是，因為「存在主義」的內在精神，使「無神論存在主義」輕巧地與太錫度認同，因為兩者不約而同，都承認「存在先於本質」。

更有甚者，「孔雀信」一出，「認證組員」立刻就陷入了一個與「孔雀信」共同存在的狀態，於是「存在先於本質」的論見乃愈發牢不可破，而任何人想從這麼一個共同緣起的狀態脫離出來，並從疏隔「孔雀信」的影響中，重新找出「認證的自由之路」、以詮釋「本質先於存在」的宗教意義，就將顯得左支右絀，甚至在達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，則就更為離經叛道了。

這基本上就是夏瑪巴「明知不可為而為之」的努力方向。所以簡單地說，太錫度以「孔雀信的事物存在」來決定「噶瑪巴的存在」，而夏瑪巴則逆轉這個動向，將「噶瑪巴的存在」帶入歷史辯證法中，同時在藏族社會或流亡政府的實踐場所，使噶瑪巴重新生根於「噶瑪噶舉」的傳承意義中，但也因為如此，夏瑪巴就成了共同承認「存在先於本質」的太錫度與「無神論者」的打壓對象。

夏瑪巴的努力有目共睹，而他對「本質先於存在」宗教思想的堅持，則造成了「噶瑪噶舉」的分裂。這固然是因為「孔雀信」的出世打亂了十一年來的徵信求證，而且「孔雀信」以一個「事物」的既定存在，公開質疑「認證思考」是否應該堅持一個「觀念上的噶瑪巴」，就像「無神論者」否定「神造世人」的觀念，因為「神造世人」之前，神必然已經有了一個「人的觀念」的存在，否則不能造人。這聽起來頗為弔詭，但卻是一個合理的懷疑。

「孔雀信」揚棄了這個「觀念上的噶瑪巴」，但卻不能放棄「本質先於存在」的想法；在長達十一年的尋覓中，太錫度堅信，在十六世噶瑪巴轉世以前，固然必須有「認證指示」或「認證密碼」之類的文件，但既然「認證指示」不存在、或「認證密碼」不再可能由十六世噶瑪巴親自指示，那麼為了要復歸「轉世認證」的使命、打破僵化的「認證過程」，則不妨先接受自己的存在，再談噶瑪巴的轉世問題；換言之，太錫度認為「認證組員」必須先認清「認證」的本質，而唯有「認證組員」先存在，而後才能思考，再然後，才有將噶瑪巴找回來的欲求，也就是說，噶瑪巴只能因「認證組員」的創造而存在，不能自己存在，而「孔雀信」的創生與存在就是一個具體實踐，起碼「孔雀信」甘冒天下之大不韙，提供了一個突破認證僵局的「事物存在」，亦即所謂「霸道的存在」。

當然在「認證組員」接受「孔雀信」的「事物存在」的同時，「認證組員」將認真思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」對「噶瑪噶舉」的發展應具的「存在」意義，於是「認證組員」首席的夏瑪巴就首當其衝了，因為中斷了三世的十四世夏瑪巴被流亡的達賴喇嘛重新認證，從來不為中國政權所接受，那麼一個在歷史定讞裏已經被終止傳承的夏瑪巴就只能是一個「不存在」的實體了，而一個在歷史裏「不存在」的夏瑪巴所認證出來的噶瑪巴當然也就不可能存在了。

面對這個存在的矛盾，達賴喇嘛最為尷尬。他重新認證夏瑪巴固然是應允十六世噶瑪巴之託，但畢竟終止十世夏瑪巴傳承的也是他，或前世的他，於是這個重新認證就遭到太錫度的質疑；想來也是，在沒有夏瑪巴的百年裏，噶瑪巴與太錫度相互認證，「二而不二」，從來也都不存在沒有「認證密碼」的尷尬，而如今的「沒有認證指示」，未嘗不是噶瑪巴質疑當初懇求達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的決定，只不過夏瑪巴已經存在了，而且直截表明噶瑪巴與夏瑪巴的「二而不二」回來了，於是只好在一個不能更改的存在狀態裏，不留「認證密碼」，以令彼此重新思考「各自獨立存在」的意義。

如果這個思路是對的，那麼唯一欠缺的就是一個「事物存在」，來迫使「認證組員」重新面對自己的存在，以及自己的存在將對「噶瑪噶舉」的未來發生何種的影響。這就是「孔雀信」以「事物

存在」方式被創生出來的共同氣氛，當然這其中還因為太錫度被當作「第二位紅寶冠法王」，輾轉於「噶瑪巴與太錫度」的相互認證歷史上，但是當夏瑪巴被重新恢復「紅寶冠法王」的稱謂時，太錫度將以何種「紅寶冠法王」的面貌存在於「噶瑪噶舉」就有了疑問。

這就是「認證組員」在重新思考「各自的獨立存在」時所必須面對的疙瘩，不止「各自的獨立存在」不可能存在，而且各人將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」時，「認證組員」發現「各自的獨立存在」的本質必須先找出來，甚至存在著這種質素的「本質」原來就先於「各自的獨立存在」，而早已存在了，當然「認證組員」明白，「認證組員」的每一個成員不止必須對自己的存在負責，更需對整體「認證小組」負責，只不過「認證小組」的聚合並不是因為組員自己的自由揀擇而存在，也不存在「認證組員」自由揀擇成員的可能，所以「認證小組」的存在本身就已經隱涵了一個以「各自的獨立存在」來約束「非獨立存在的我」與所有其他「認證組員」的意涵。

唯有了解「認證組員」這個「本質先於存在」的和合性質，才能了解十七世噶瑪巴的「認證」本質，但是太錫度礙於「噶瑪巴與太錫度」相互認證的歷史事實而無法逃出「認證」的重大責任感，更礙於這個「相互認證」的歷史之所以發生乃因為夏瑪巴不存在於一個被達賴喇嘛中斷的傳承裏；只不過，夏瑪巴回來了，而且還是「認證小組」的成員之一，於是太錫度就掙扎於「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」究竟何者為「認證本質」的問題，但這不是一個太錫度能夠回答的問題，而他又不能袖手旁觀，於是就當夏瑪巴認定「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二的歷史事實，太錫度就揚棄了他十一年來的「自我約束」，而決定以「孔雀信」來約束所有「認證組員」。

持平地說，太錫度曾經有過憧憬，也曾經希望「認證組員」能夠拋棄成見，但他也了解，他並不具備更改歷史的能力，因此長期處於一個不安、孤獨、絕望的惶惑狀態中，而面對「噶瑪巴與夏瑪巴」的不可分割，他又不能顯現不安的情緒，於是當太錫度感到恢復「噶瑪巴與太錫度」的歷史不再可能時，他知道他必須在「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」做個選擇，並且左右其他「認證

組員」。這個舉措就是「存在主義者」站在選擇的「自由與責任」之前的不安狀態。當然太錫度明白他不能在選擇和決斷之際，還去企盼「認證指示」的出現，畢竟十一年來的探尋與邈無跡象已經不能被「認證組員」再依賴為任何的教律、基準或救助了，而像那種「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」的說辭，在現實的決斷時又有甚麼用呢？

「認證組員」不能求助於「認證小組」之外的其他人，不能有任何依賴，而必須在探尋「各自的獨立存在」的時刻，獨自選擇自己的存在。這就是「存在主義者」的孤獨，永遠伴隨著「存在」的不安。太錫度在創生「孔雀信」之前，已經對「認證」感到絕望，因為「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」已經是一個公認的事實，而如果「認證使命」必須堅持或「認證過程」必須合法，那麼唯一的方法，就是期待自己能以意志左右「認證」。

當然太錫度也知道，他所能希望的、所能期待的，都必須放置於「認證」的可能範圍內，也就是說，在實踐「認證指示」的重現時，必須以一個確實的「事物存在」去駁斥「不存在的認證密碼」，於是「孔雀信」乃以一個「事物存在」去賭「非證實的認證指示」，以說明「認證組員」不能把希望寄託在可能性或或然性，而必須有所行動，因為檢驗真理的「實踐」不需要冀盼、不需要希望。這就是「存在主義者」的「絕望」。

當「不安、孤獨、絕望」構成了「存在主義者」的惶恐狀態以後，太錫度就以為唯一的出路是將自己的命運交回自己手中；就這一點而言，太錫度的「存在主義」思想的確是一個「人本主義」，只不過，這個「人本主義」不再是將「觀念上的噶瑪巴」視為神聖而加以膜拜的那種「人本主義」，而是提醒「認證組員」從「觀念上的噶瑪巴」走出、轉而認清「認證小組」之外並沒有十六世噶瑪巴轉世的合法認證者。弔詭的是，這樣的「人本主義」只能鼓勵太錫度超越「現實中的自我」，而不再是出於「認證小組」之意志、或不再是從「觀念上的噶瑪巴」走出或不再認同「認證小組」是唯一的「合法認證者」，而是整個超越了「認證小組」的存在、而將自己的存在置於「認證小組」之上了。

簡而言之，這就是「孔雀信」以一個撼搖不動的「事物存在」去駁斥「噶瑪巴自己找自己」的荒誕；換言之，「自己找自己」或「自己造自己」的「認證求證」本質或主體性是不能依憑的，因為他們認為，任何人在此身此生的所作所為都是一樁不能左右的業力，而噶瑪巴的轉世就更是如此了。

如果一定要說出個道理來，那麼每個人都有進行思考的自由，每個人更可以借由這個「自由的思考」將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」而加以企劃；這個「自由的思考」就是每個人的願力，可以自由地把「現在的我」投向一個「非現在的我」而加以企劃的一個存在狀態，並因這種「意識的存在」而使得人類不同於石頭或樹木的「事物存在」。

「願力」的本質意義即在此，不是因為噶瑪巴的認證而賦予了「願力」的主體性，反而是因為每個人對「各自獨立存在」的自我都有責任，而使得「願力」超越了「業力」；只不過，太錫度並不喜歡將自己的「佛學思想」冠上「存在主義」的名稱，但在不知不覺之中，已經走出「觀念上的噶瑪巴」的太錫度，因為大力闡述「存在先於本質」、或不願再讓自己居於「第二位紅寶冠法王」的歷史地位，反倒陷於「存在主義」、而不斷地以「存在主義」哲學來廣泛地表示「活佛轉世」所賦予這個新世紀的思想動向。這是「孔雀信」以自身的「事物存在」、而且是一個「文學性的存在」，將沒落已久的「存在主義」哲學重新擺回二十一世紀的鉅大貢獻。

「本質先於存在」或「存在先於本質」的糾纏非常詭譎，一個是宗教思想，另一個則是「存在主義」哲學、或起碼是一個隱涵「人本思想的存在主義」哲學，也正因為這種詭譎，「存在主義」的闡述大多只能以一種「藝術性」或「文學性」的方式存在於世。這是「孔雀信」的「文學性」本質，卻也因其「文學性」本質，所以只能「隱性地存在」。

就十七世大寶法王的認證風波來說，夏瑪巴的思想層階無疑地略勝太錫度一籌。當然這並不是說，夏瑪巴的修為層階在太錫度之上，而只是太錫度掙扎不出「不安、孤獨、絕望」的惶惑存在，而令「本質先於存在」的思想受制於「存在先於本質」的業力造作；這個造作的本質或主體性也是一個

「本質先於存在」的事例，所以太錫度就算認同「本質先於存在」的宗教思想，卻也不見得能夠掙脫「存在先於本質」的業力捆縛。

（該篇文字張貼了幾個月以後，突然無預警地被知乎管理員刪除了，令我百思不得其解。）

如何看「四世蔣貢康楚仁波切在臉書發聲明還俗了」？四世蔣貢康楚仁波切(羅卓・確吉・尼瑪)的還俗，在論證「本質先於存在」的宗教思想上，至關重要，因為長期以來一直居於一個「存在先於本質」氛圍的羅卓・確吉・尼瑪非常痛苦，終至在解脫不了「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑存在思想裏，羅卓・確吉・尼瑪在「臉書」的社羣網站上聲明「還俗」，並紓發他的「還俗感言」。中譯全文如下(感謝翻譯者)：

其一、由於自過去四、五年以來所累積的所有掙扎與問題，我已自二〇一六年四月十四日脫離本來的角色。我已無法忍受當前的狀態，我被限制實現自己的夢想，也不被允許承擔自己的責任、並保持平和心態，我覺得自己已成為所有人的負擔。

其二、我不能忍受所有的事情在人前都顯得挺好，但是人後卻充滿了混亂和嘈雜的生活。雖然對外展示的全都是光明的一面，但在內心中，我卻感到無力承擔也不配自己的名號。當前的選擇實屬情非得已的最後手段。我也曾嘗試過所有避免這種選擇的可能性，但是現在，我已經對這些反復發生的問題以及那些人一次又一次使用同樣的藉口感到厭倦了。雖然我懷疑你們不是都能理解我的選擇，但我仍舊希望你們能夠理解(我的無奈)。

其三、即使你們知道我在哪裏，現在也請不要來找我，也無需擔憂，我會也能夠照顧好自己。對於我的信眾而言，我感到很抱歉，但我已別無選擇。我已不再是僧侶了。我只想學習並且實現自己的夢想，雖然這很困難，但我會努力。

其四、至尊噶瑪巴與錫度仁波切將永存我心。對於那些知道我經歷何種情形的人，請轉告二位尊者，我告訴你們的事。請轉告至尊噶瑪巴，由於我當前的狀態與行為，我已不配再見他，並請向他轉告，我一直能夠感受到他對我深深的關愛，但所發生的一切事情均由我這個不肖弟子而起。

其五、如果我繼續過去的狀態，將製造出更多的痛苦、問題和悲傷。另外，請繼續跟進法院的案子。所有問題均因我所背負的名號和責任所導致。現在我只想過普通人的生活並去學習。無論花費多長時間，都請把這個問題解決。我當前已不願再外出，但我會和那些我想聯繫的人保持聯繫。

其六、那些認為我的選擇會破壞他們的公眾形象和尊嚴的人是真正自我中心和自私的人。與其來指責我，你們更應該去發現問題所在，並探尋是何種境況導致我離開。

其七、經過深思熟慮，這是我的最終決定。我不再也不能再是一個僧侶了。我只想靜靜離開，如果你們真的關心和愛護我，那就讓我靜靜地離開，現在也不要來找我，因為即使你們來找，也不會像以前那樣見到我。

其八、再見，珍重。對於你們當中一些人來說，我知道這很痛苦，你們甚至會因此生我的氣。我很抱歉。但我同樣承受了很多痛苦，為了釋放一些痛苦，我燒傷了自己的手臂甚至想過自殺。因此我知道痛苦的滋味，我不想給你們、給我製造更多的苦痛。故而，請你們讓我能夠保持平和的心境，也讓那些在蔣貢康楚中心裏，給我代來麻煩和導致困擾的人們能夠因為我的離去而得到平靜。

其九、我並不恨你們所有的人，因為我知道你們當中的一些人是真正愛護我和關心我的。我也同樣愛護和關心你們。但是對不起，我還是不得不這樣做。

其十、儘管難以抉擇，但我還是決定選擇一條不同的人生道路。我將會繼續學習、並追求我的夢想，成為一名醫生。你們把我這個夢想藏匿了太久了。再見。

其十一、棍棒和石頭只能傷害我的身體，但言語卻會撕碎我的心。這些年來，我所承受的諸多惡語，已經把我的心撕碎了。

這裏所引錄的十一點「聲明」，平鋪直述，沒有過多的文學修飾，但可讀出羅卓・確吉・尼瑪的真誠。約略歸納起來，他的「還俗」是因為羅卓・確吉・尼瑪自從成為四世蔣貢康楚仁波切以來，便「一直很痛苦」，更因他想成為一名醫生，卻因被指認為仁波切轉世，而致使「你們把我這個夢想藏匿太久了」。這聽起來像是控訴，或許羅卓・確吉・尼瑪自始至終就不想成為蔣貢康楚的轉世，更或許羅卓・確吉・尼瑪是在某種背景、需要與目的下，「被要求轉世」，而事實上他「感到無力承擔也不配自己的名號」。這正是「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑存在思想。

至於其中的第四點，有人的確將羅卓・確吉・尼瑪還俗之前的情況告訴了烏金噶瑪巴，而烏金噶瑪巴則對羅卓・確吉・尼瑪「當前的狀態與行為」，在第三十四屆噶舉祈願法會(the 34th Kagyu Monlam)最後一天(二月十九日)的最後一個法會上，主動就蔣貢康楚的事件發表了第一次公開說法：

「去年蔣貢仁波切的事件發生之後，我有了一些前所未有的感受與想法。簡略跟大家談一下。仁波切在極為年輕的時候，就被帶離家庭，得到了一個祖古、而且是一個非常大的『仁波切』的頭銜與位置。這一方面我有一些同感。雖然不能說我百分之百理解仁波切的想法，但是自從我得到噶瑪巴的頭銜以來，經過了這麼多年，所以我也能夠說是感同身受。

「在事情發生的當下，我的內心當然出現了許多感受，諸如憤怒、難過等，但追根究柢來說，我內心中對仁波切的信心與關懷絲毫沒有減少。這一點請各位理解。我覺得我們大家都要對仁波切有所體諒，特別是要體諒蔣貢辦公室。上一世仁波切如此年輕就離世了，這一世仁波切又出現了這樣的狀況，這對辦公室不啻是個大傷害。然而，辦公室以祕書長為首的一切執事，都發心清淨地為仁波切的傳承付出。這一點我有百分之百的信心與支持。同時，也希望仁波切世系辦公室，包括拉瓦佛學院與普拉哈里寺院所有僧俗二眾，知道在仁波切的背後，有我個人徹底的支持與關照。這是很重要的。支持辦公室的施主們，也請繼續維持對仁波切的恭敬，特別是對歷代轉世的信心與景仰不要有任何的退轉，繼續貫徹。

「有些人擔心未來會怎樣？未來會怎樣，很難說，但是我個人認為，身為轉世者、特別是一個菩薩的威儀展現者，最重要的就是不要放棄佛法與眾生的利益。總之，無論有沒有離開寺院、有沒有離開僧侶身份，不要放棄佛法與眾生的利益是最為重要的。現場也有多位上師、堪布與仁波切，各位也要知道，無論面臨甚麼狀況，最重要的就是不要放棄佛法與眾生。(法王閉眼沈默近一分鐘)

「大概是這樣，我也沒甚麼可說的。總之，我個人盡量為佛法與眾生付出，我也希望任何法教的持有者們都不要放棄這一件事情，要盡自己所能來利益法教。大概就是這樣子。」(感謝翻譯者)

烏金噶瑪巴這段簡略的講話其實並沒有說明羅卓・確吉・尼瑪的情況，反倒因為羅卓・確吉・尼瑪的還俗引發了「前所未有的感受與想法」，更為重要的是，對於「未來會怎樣」，一個月以後，泰耶噶瑪巴從善，步羅卓・確吉・尼瑪還俗之後塵，直截以「還俗娶妻」的文告回應了烏金噶瑪巴，並將「授戒」的重責授予不再受「雙包」糾纏的蔣貢康楚仁波切，明就・扎巴・森給。

兩個「還俗」事件，中間夾雜著烏金噶瑪巴的想法，是很耐人尋味的。那麼，究竟「還俗」是甚麼呢？甚至「還俗」在藏傳佛教裏，是否與中土一樣呢？「還俗」了以後，弘法利生是否將更便利呢？「還俗」是否就像羅卓・確吉・尼瑪所說的，只是為了直面自己的內心，而不再繼續偽裝著生活呢？對於泰耶噶瑪巴與蔣貢康楚仁波切這樣的成就者，「還俗」除了說明宗教信仰的選擇是自願的，是否還說明了「宗教本質」必須跳脫「宗教權力」的存在，而直截以「本質先於存在」的宗教思想來考慮「宗教傳承」呢？如果執意以「存在先於本質」的「存在主義」哲學來指引「宗教傳承」，那麼「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑存在思想是否將導致人格分裂呢？若「宗教傳承」不能脫離「宗教本質」而存在，那麼「還俗」是否能夠以其「無何有之身」來見證「存在主義」的謬誤呢？

這個以「無何有之身」見證「還俗」的想法，顯而易見地出自羅卓・確吉・尼瑪的啟發。至於「還俗」，學名則為「捨戒」，是「授戒」的相反詞，但不表示修學失敗或道心受擾。按「戒律」來說，任何一位接受了「授戒」的修行人，只要公開聲明「捨戒」，就可以「還俗」了，但「授戒」就

不同了，「授戒」了以後，持戒的人得在寺院裏修行，接受寺院的監督與控管，猶若實習生，然後過了一年，經過寺院的評估，才可稱為「沙彌」或「沙彌尼」，再然後，三年後才有可能在五位以上的出家眾的見證下「授戒」，所以轉正為真正的「授戒」僧侶至少得花四年的時間。

從「本質」與「存在」來看「授戒、捨戒」，「還俗」這樁事就顯得很正常了，因為佛制戒，俗人「授戒」出家之後，就以「僧人」之相行「出家」之實，所以是一個從「宗教的存在」看「宗教的本質」，而僧人「捨戒」還俗了以後，就是不再以「宗教的存在」看「宗教的本質」。換句話說，不管是從未「授戒」或是「捨戒」後還俗，在家俗人是否為佛弟子，最重要的就是看他是否還是遵循「皈依佛、皈依法、皈依賢聖僧」這條戒律了。如果答案是肯定的，那就還是佛弟子。

這麼一看，「宗教的存在」對一位佛弟子而言，沒有必須存在的需要，而脫去俗裝、受持出家戒、以出家相修學佛法，則就不是僅是「剃髮緇衣」的意思了。這基本上也是中土南禪的「寓修行於生活、寓生活於修行」的內涵，以一個沒有「授戒、捨戒」的捆縛在內心裏維繫「宗教的本質」。

從瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴、噶瑪巴的傳承來看，「噶瑪噶舉」的修行者其實注重的是光明心性的自然流露，而從來不以「宗教的存在」來維繫「宗教的本質」，而如果「宗教的存在」在傳承上出現了爭論，卻因為必須維繫「宗教的存在」而持續以「形式上的出家」來詆譭「宗教的本質」，則「還俗」可說是唯一的出路，並因為已經捨還出家戒，「宗教的存在」就失去了捆縛身心的力度。

這是「還俗」對泰耶噶瑪巴或蔣貢康楚仁波切這樣的成就者的意義，除了說明宗教信仰的選擇是自願的以外，還有勉勵在家俗人以行為規範來表現「宗教的本質」；當然這些居於堂廟之首的出家人「還俗」，對皈依「上師」的佛弟子而言，不啻為一個「因緣」的崩毀，而在內心裏放棄了自己對皈依戒的信受之心，甚至放棄了自己對三寶的信心。

這是「上師」不輕易「還俗」的意義，原本不為自己的修為，反倒是為了便利佛弟子的修習，而當一位「上師」以「還俗」為手段來維繫「宗教的本質」，則就說明了種種外部境緣已經到了一個

不可能再壞的地步，於是「還俗」就成了一個「轉毀為緣」的最後手段。這樣的決定雖然痛苦，但是仍舊是個人的決定，別人無權置喙，但從「本質先於存在」的宗教意義來看，從自身的傳承還俗，其實與達賴喇嘛的「不再繼續轉世」是一樣的，只不過「現在世」比「未來世」更具震撼力而已。

比泰耶噶瑪巴早了一年還俗的羅卓・確吉・尼瑪以身示現的意義非常重大，不止因為他是烏金噶瑪巴所指認的，更因為在見證太錫度以「嘎烏」示現十六世噶瑪巴的「認證密碼」、為尋找十七世大寶法王而獻身、再以第四世蔣貢康楚仁波切的「還俗」示現，在在說明了這個烏金噶瑪巴與太錫度以「存在主義」哲學的惶惑存在思想維繫「宗教的本質」是多麼地不堪。這可以由羅卓・確吉・尼瑪的「還俗感言」裏面的第十一條來見證，因為他說「棍棒和石頭只能傷害我的身體，但言語卻會撕碎我的心。這些年來，我所承受的諸多惡語，已經把我的心撕碎了。」

這樣的言語只能說是羅卓・確吉・尼瑪對整個認證過程的控訴，不論是十七世大寶法王或四世蔣貢康楚仁波切的認證都是一樣的，而因為羅卓・確吉・尼瑪是烏金噶瑪巴指認的，於是就讓還俗的羅卓・確吉・尼瑪以其前世的涓滴之濕所成就的烏金噶瑪巴發出了「前所未有的感受與想法……諸如憤怒、難過等」，而烏金噶瑪巴纍纍以報，只能對空置的四世蔣貢康楚仁波切辦公室說，「我內心中對仁波切的信心與關懷絲毫沒有減少。」但是已經還俗的羅卓・確吉・尼瑪卻也只能以其漸去漸遠的四世蔣貢康楚仁波切的身分埋怨，何時才能報償他的「還俗」以一個「噶瑪噶舉」的完整呢？

堪稱幸運的是，矗立於泰耶噶瑪巴陣營的還有一位四世蔣貢康楚仁波切，那就是自始至終都讓烏金噶瑪巴覺得礙眼的噶瑪・明就・扎巴・森給，靜悄悄地說明羅卓・確吉・尼瑪因為不堪惶惑存在思想的折磨，只能以自身的「還俗」說明蔣貢康楚仁波切的指認只能是噶瑪・明就・扎巴・森給，而不能是羅卓・確吉・尼瑪，否則世世代代的蔣貢康楚傳承就亂了。

羅卓・確吉・尼瑪的還俗意義就在此，因為他想盡了各種辦法去證明他就是蔣貢康楚仁波切，甚至「為了釋放一些痛苦，我燒傷了自己的手臂甚至想過自殺。」但明就・扎巴・森給就幸運多了，

因為他不必去證明他就是蔣貢康楚，而是讓羅卓・確吉・尼瑪去證明他不是蔣貢康楚。這就是明就・扎巴・森給被泰耶噶瑪巴授予「授戒」重責的意義，故名「噶瑪・明就・扎巴・森給」。泰耶噶瑪巴在這裏用了一個極為纖細的「名實論」闡釋了「本質先於存在」在轉世認證裏的宗教意義。

學佛平常如何對待別人？是要無時無刻熱烈付出感情，温暖對待？佛弟子應對眾人的最高境界是實踐普賢菩薩的隨喜功德。這是很難很難的。一方面因為善門難開，另一方面卻是因為眾生剛強，所以只能隨緣任運，不論做甚麼善行都不能執取，不論甚麼汙衊也都不能怨懟。一切隨喜，迴向。

判曰：嗯，俺也開始讓自己說，您是對的！

答曰：最難的是，當別人誤解、責罵您，您也必須無怨無悔地承受。這是基督徒強調，當別人掌摑左頰，您應當以右頰迎之，令其掌摑的道理。這是我對別人詈罵我「反智＋中毒」的感慨。

如何評價耿昇的譯文？耿昇的翻譯功過，我不敢妄加評論，因為我對他所翻譯的法文原著一本也沒讀過。我只能說，如果眾家所說是真實的，那只能說翻譯工作甚為不容易，翻譯事業要深植人心也很難，尤其一些宗教的議題，譯者如果不了解其宗教內涵，最好不要僅做文字上的翻譯。不幸的是我與耿昇的結緣就是一本有關《西藏的宗教》的法文翻譯，讀來如同嚼蠟，非常辛苦。

耿昇翻譯的《西藏宗教之旅》(中國藏學出版社，一九九九年九月第一版)非常艱澀難懂，不知是否因為原著內容太過龐雜繁瑣，宗教術語不易翻譯，還是譯筆不夠潤暢，所以法文原著的精神往往流失於其譯筆之中，不論如何，該書的出現，而且是一個不意期的出現將我的思想整個貫通了起來，我的《懷疑與恩寵的故事》才得以完成。這一點，我是要感謝耿昇的，非因其所譯，但因其引介。

《懷疑與恩寵的故事》的章節呈現了一個我在下筆時所不知道的企圖，但不是「文學評論家」所說的「魔幻文學」的屬類，而是我自己以「魔幻」思維進行了一個我徜徉於雪地的旅歷。這裏面與《西藏宗教之旅》有直接關連的有我以〈天地的叮嚀〉去支解我與「噶瑪噶舉」結緣的始末，〈瑪尼堆〉以「瑪尼堆」建構史前巨石文化的殘餘，〈瑪尼轉〉將四大「藏傳佛教」派別與「雍仲苯教」、「原始宗教」融會在一起，而〈拉薩最後的一個喇嘛〉則預測了「雍仲苯教」或西藏原始宗教的復甦將與「婆羅門教」驅趕印度佛教出印度的歷史一樣，也將在未來的歲月驅趕「藏傳佛教」出西藏。

這本長篇小說的完成充滿了詭異，其最後思想的統一應歸功於義大利「藏學家」圖齊(Giaseppe Tucci，1894-1984)的《西藏宗教之旅》，而促成我去尋找這本書的因緣則來自一個同修的質詢。事實上，我在尋找這本書時，並不知道有《西藏宗教之旅》的存在，甚至不知圖齊這麼一個「藏學家」，而這本書的出現，而且是極其荒謬地以《西藏宗教之旅》的方式出現，想來不可思議。

那是喜瑞都圖書館為大陸的贈書所舉辦的一個儀式，而《西藏宗教之旅》就夾雜在一大堆旅遊的書籍裏，只不過，圖齊的原文並沒有「旅歷」或「觀光」等性質，而是極為嚴謹的「西藏宗教」的探索，甚至「譯者序言」也維持原來的法文翻譯，但在封皮上卻改名為「西藏宗教之旅」；我想出版社的用意可能是要淡化一個嚴謹的宗教探索，而我竟然就將之從一堆旅遊傳記裏找了出來。

我尋找這一本不知是本甚麼書的起因是我在「蓮花生入藏年代」的考證上出了錯誤，而《慧能與玄奘》的完成也因此耽擱了下來。這一耽擱就是五年，而五年之中，我在工作之餘，陸陸續續寫完了《音韻與圖符》、《遺忘與記憶》等書，敘述的口吻也逐漸以議論方式為訴求；這個敘述現象一直持續著，等到我在《西藏宗教之旅》找到了我要找的「蓮花生入藏年代」，回頭完成《慧能與玄奘》以後，我的論述口吻也一直沒變。最後當我以「象學無象」的題旨總結了《音韻與圖符》、《慧能與玄奘》與《遺忘與記憶》以後，我卻發現我不能以議論的口吻將那本懸宕多年、但尚無「懷疑與恩寵的故事」之名的論述做個總結，因為我不懂藏文不懂梵文，更不知道西藏風俗，甚至對「藏傳佛教」

也是一知半解，於是就有了以小說的方式鋪陳一個「魔幻」般的「西藏宗教之旅」的想法，藉以躲避議論文所必須的嚴謹思維與查證，以及最重要的，「噶瑪噶舉」因為泰耶與烏金噶瑪巴的認證而分裂讓我生起了一個還原「噶瑪噶舉」為「藏傳佛教」四大派別未分的狀態，最後演變為「佛苯」結合，乃至「宇宙起源論」，於是《懷疑與恩寵的故事》乃定名，卻是一本不折不扣的「西藏宗教之旅」。

換句話說，《懷疑與恩寵的故事》竊取了圖齊的《西藏宗教之旅》的書名，卻轉其論述口吻為小說鋪陳，但還原與探討「宇宙起源論」的想法則一致，其事則為「十七世大寶法王」的論證風波，其文則為「西藏宗教與文化的關連」，其義則為我將「泰耶噶瑪巴與夏瑪巴」還原為「噶瑪噶舉正統傳承」的嘗試，不料卻意外與《孟子・離婁下》呼應了起來：「王者之跡熄，而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」這一段論述的興起與我閱讀《西藏宗教之旅》的感想是分不開的。

這應該就是我藉《懷疑與恩寵的故事》評論「十七世大寶法王」的論證風波為「王者之跡熄，而詩作，詩亡然後春秋作」的原因。當然《懷疑與恩寵的故事》裏面的「王者」為「大寶法王」，而自「十六世大寶法王」在美國猝然過世，維繫一個「夏瑪巴、太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察」的團結就不再存在了，是曰「王者之跡熄」；在認證「第十七世大寶法王」而毫無進展的十一年裏，「噶瑪噶舉」的運作是在一個沒有「大寶法王」的景況下進行的，是曰「法王不巡守，四子不陳詩」，故曰「詩亡」。然後「孔雀信」橫空出世，「烏金噶瑪巴」於忙亂之中在祖普寺倉皇坐床，將夏瑪巴打得措手不及，各個陣營於是都有了各自的說法，是曰「詩亡然後春秋作」。當然「春秋」一說，為各個說法之通稱，其事跡均在暗中進行，不可得見。一者，烏金噶瑪巴以「孔雀信」記載認證事實，是曰「晉之乘」；二者，夏瑪巴另立泰耶噶瑪巴，是曰「楚之檮杌」，以示太錫度以「孔雀」一信造業，實將「孔雀」污蔑為一隻「惡獸……因以為凶人之號，取記惡垂戒之義也」(朱熹注)；三者，居流亡政府領導地位的達賴喇嘛悍然介入「噶瑪噶舉」的認證而背書了「烏金噶瑪巴」，曰「魯之春秋」，

以「大寶法王」之歷史傳承必表「夏瑪巴」以首事，但因「夏瑪巴」傳承中斷了三世而被重新認證，故錯舉「太錫度」以為所記之名(杜預注)。

這麼一本評論「十七世大寶法王」認證風波的《懷疑與恩寵的故事》，造業不可謂不深，但是我對「活佛轉世」的認同是從「佛學」角度說的，雖然我不諳藏文，不識藏族文化，但十幾年來由於泰耶噶瑪巴與夏瑪巴之緣，我幾乎無時無刻不在追尋與辨識西藏文化，希望能夠找到一個方法，將我對「活佛轉世」的了解「轉譯」到西藏文化裏去。只不過，從我所倡行的「文字文學文化」與「文化思想宗教」不可分的角度來看，這個方法注定要失敗，但一旦深入，我發覺自己經常置身於一片業海之中，我在過去世或許曾為藏人的想法也屢屢在字裏行間竄出。

這是一個甚麼因緣，我無力探尋，但念及詮釋「藏傳佛學」的藏文本以梵文為基，所以「藏傳佛學」本身即為「轉譯」，不止在「佛學」本身，也在「文字」，所以我與「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」相應，不是在「文字」上相應，也不是在「文化」上相應，甚至不是在「思想」上相應，如此一想，我就釋然了，否則我無論如何都不會以中文來詮釋這一段我與「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」結緣的過程。

當然《懷疑與恩寵的故事》所論極為廣泛，我也盡量跳脫「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」與我之緣，而站在「烏金噶瑪巴、太錫度」的角度來看「十七世大寶法王」的論證事件，甚至以達賴喇嘛的角度來看藏族的流亡景況，其事則脫離「噶瑪噶舉」，而逐漸以「藏傳佛教」之整體論之，但因當世流傳於全世界的「藏傳佛教」以「噶瑪噶舉」為盛，故舉「噶瑪噶舉」以概括之，但無褒貶之義。

這裏面最值得一提的是〈遣百非〉，其入手處即為我個人皈依了夏瑪仁波切。這是一九九一年我父親過世以後，我四處尋找人生方向，卻幾度與臺灣跨海東渡的高僧大德擦身而過。這固然是因為洛杉磯地處偏陲，但臺灣移民眾多，甚至大陸移民近年來也逐漸探索佛教，而對這些飄洋東渡的和尚就格外注意起來。在這個氛圍裏，我隨順因緣，幾乎每一位造訪洛杉磯的和尚我都親炙過，但卻老是覺得有隔閡，不對機，說不清道不明究竟是甚麼問題，就連夏瑪巴後來成為我唯一的皈依師，我還是

有疑問，更有隔閡。這真的只能說是我福德不夠、宿緣不足的地方，否則以我所接觸的「噶瑪噶舉」的層階，我早就跟著夏瑪巴走了，而且還可以直截成為「泰耶噶瑪巴」的入門弟子。

這在「噶瑪噶舉」裏是一件不得了的事情。我知道我明白，但就是進不去。我焦慮不堪，卻又無技可施。有時我也想忘掉一切的政治與宗教的因素，純粹立基於個人的修行需要，但是不成，無論如何都無法相應。我明白這個「上師相應法」是最基本也是最上乘的要求，一點也馬虎不得，所以也就隨順因緣，等待時機。這一等就等了二十幾年，直到夏瑪巴於二〇一四年六月十一日在德國菩提道中心入滅，我才發覺十四世夏瑪巴與我的因緣已然逝去。

夏瑪巴曾在我們唯一的一次面晤，叮囑我要以「佛法」為依歸。我不知道夏瑪巴是否看出了我與「噶瑪噶舉」的因緣不夠深，還是看出了我個人在「菩提道」上的障礙太多，反正在那遲疑不決、舉棋不定的年歲裏，我重操舊灶，又回去洛杉磯縣捷運局上班了，「噶瑪噶舉」也與我漸行漸遠，但因為我對西藏的陌生與因緣的不解，我嘗試著寫下一篇有關西藏的小說，〈拉薩的最後一個喇嘛〉，不料受到《中外文學》的激賞，於是我在幾個月之間，連續寫下了〈拉薩的星空〉與〈荒山石堆〉，也逐漸走出「噶瑪噶舉」的內部傾軋，而一舉破除了「宗教性」思想成為人們信仰卻也成為思想障礙的根源。這時的我已經明白「宗教」在人類歷史上引發為殘暴的種子其實是一個必然的現象，其因即「基督教」喜歡傳播「福音」，但卻不知一個充滿了自稱「基督徒」的世界不見得會是一個比較好的世界，而「佛教」是不受「文化」限制的，但卻依「文化」而展現出來不同的佛教面貌。

這麼一個轉進就漸漸將《懷疑與恩寵的故事》開展了出來。第一個造作的就是〈瑪尼轉〉，而最後一個造作的也是〈瑪尼轉〉，前後的挾帶先將《老子》思想引入，再將《易經》思想引入，於是《懷疑與恩寵的故事》乃大成。

我不得不說，佛教之所以在不同的地區有不同的面貌，乃因汲取了不同的「文化」，而佛教也因汲取的「文化」能否消化而立，於是就有了「南傳佛教」、「中土佛教」與「藏傳佛教」之區別，

庶幾乎，這些差別不是因為佛法的不同，而是不同的「文化」所能化解的佛法不同，或對佛法的詮釋不同，而「文化」是這個差別的決定因素，是曰「文化決定論」或「文化地理決定論」。

以「文化」來重新看待「佛教」，讓我走出了「文字」的限囿，也不再受「佛學院」所歸納的「大乘」、「小乘」與「密乘」的佛學分類，思維頓開。這裏面的探索當然有很多陷阱，但因為所有的佛教文獻都是翻譯的，不論是「梵中」或「梵藏」翻譯，在思想上都是一個「出」的驅動，但因為「佛經翻譯」本身就是個出世行為，所以原本不必在所翻譯出來的出世思想裏去造作一個出世思想，而其造作，甚至不得不「出」，其實為「入」，因為逆反一個「出」的驅動，只能「入」，甚至「入於其不可入」之處，才又重新回到「出」的驅動。這個了解，讓我明白了中國社會缺乏一種「入世的宗教」，即因其過於著重「出世」，從六朝的「虛無思想」開始，禪宗繼以「不立文字」來鼓勵出世思想，更以「出文字」來否定文字敘述，而因為這個驅動與佛教的「出世」思想吻合，在歷史上出現了大書特書的「不立文字」現象，但卻也因其「動而愈出」的思想，而印證了「出文字」的效應。

以是，凡在「悟」上強調佛法者，都屬「出世」思想，而「藏傳佛教」的基礎亦為「出世」。這時我以「文化」入題來還原思想於一個尚未造作的態貌，忽然就有了尷尬，因為這樣的造作是一個「入」的驅動，不止「入」其思想，更「入」其文字，卻也因其「入」，而與基督教與伊斯蘭教遙相呼應，因為兩者的思想都是「入世」的，雖然因為教義不同，所以在「行」的實踐上屢起爭端，但都著重於一個向下求索的思想行逕，科學亦然，皆「入」也，而消費行為則為「出」，不論是消費「文字」、消費「文化」、消費「生命」、消費「生活」，俱「出」也。

以這個「入」的驅動來論述「噶瑪噶舉」，我的用心就逐漸明朗了起來，因為這樣的思想固然可以還原「噶瑪噶舉」為「藏傳佛教」四大派別未分的狀態，甚至演變為「佛苯」結合，乃至「宇宙起源論」，但這個「入」的驅動不介入「神話」的論述幾乎不可能，然而「神話」是個隱喻、象徵，更是一個敘述「形上學」的形式，於是如何認識、命名與表達「噶瑪巴」的傳承意義就成為了解西藏

事物的一種成熟、縝密的方法。我不得不承認，我是用這種方法來打破「人一向認為其所感知的世界是真實的世界」的愚癡。在這裏，我直指「孔雀信」的「記惡垂戒之義」。

我的動機當然是因為夏瑪巴是我的皈依師，但是「因緣」是說不清的，從我在「大方廣學會」皈依夏瑪巴開始，我對宗教的看法就逐漸由「人造的認知」進入「自然的感知」。這個分野很明顯，但這個「自然的感知」仍舊是我所感知的「自然傾向」，而不是「自然」的主體。

易言之，我所感知的「噶瑪噶舉」的模式取決於夏瑪巴與我的「因緣」，而不是「認識主體」的原始模式。這個「因緣」當然不可能一直還原，所以「向上一路，千聖不傳」的境地是談不上的，只不過這麼還原「因緣」，雖還沒有到達頂點，但也打破了我的執著，更把我的思想投射於「因緣」的迷執給解析了出來，於是我才能將「解釋的真實」與「究竟的真實」區隔開來。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》的意外收穫。以之迴向給千千萬萬受「噶瑪巴認證」牽連的「噶瑪噶舉」弟子。

判曰：所有人類的善知識都是出於善的目的從第一個人覺悟開始的，也就是周易所說的，元者善之長也。人類的發生，是由於近人類的靈長類，他們自身的善的增長，這種善是人與人之間，人與自身不同欲求之間所打成的和合的共識。林先生應當是接受過西方哲學熏陶的人，應當是有完備形而上學思想的科學精神的人，同時也應當是脫離了純粹理性羈絆的人。但是即便如此，我也是明白的，即便是康德的理性本身也是不能解決人對於生死的困惑。這是必然的。我很多年以來最初沉溺於科學的崇拜，試圖找到科學的機密和訣竅，後來終於找到了，發現現代科學的根源在哲學上，科學的核心其實就是形而上學，形式邏輯就是科學的核心方法。但再深入探究，發現科學有很多問題不能解決，也就是邏輯不是萬能，科學解決不了人的問題。這是一個大問題，並且科學也解決不了自身的問題。科學自身的問題需要哲學給予它合法的基礎。所以我便去研究哲學，但研究過哲學之後，又發現哲學

解決不了人的生死問題，而人的生死的問題解決不了，人活著的意義就無法證實。這以後我開始關注宗教，卻發現宗教雖然可以解決人的歸宿問題，但是宗教本身卻又有問題，因為宗教並非我們想像的那樣純粹，不止混雜了各種世俗的東西和很多暗藏的目的性，並且信仰本身又是某種「非理性的神祕注意形式」。我估計先生目前也會有此困惑。我個人認為不論形而上學或是哲學與宗教，其實一般的愚人都不會去思索得如此深刻，矇矇昧昧，自得其樂。而聰明人往往刨根問底，一不小心就會過度，陷入其中不能自拔。其實世間原本沒有如此地復雜，抓住形而上學的邏輯，在科學上嚴謹，學習一些哲學在思想上明晰，接受一些宗教，看淡生死，其實只有活著的人才會困惑於生死問題，生是如何，來自何處，都是心裏想，死後怎樣，要去何方。也都是心裏想。只要能有利於活著的時候自信安寧，就去想，想那些向上與向善的因緣就可以了，說不定會真的如此，到底因緣是否，何必糾結不清呢？由此做一個大徹大悟的本生，便也就是圓滿了。

另判：我很贊同您的觀點，但您的「非理性的神祕注意形式」為何意呢？請您賜教。

又判：個人愚見而已，不敢言教。所謂神祕主義，周易上說，「陰陽之不測之謂神。」本來人不知道事情，神仙是應該先知先覺的，所以求籤卜卦，就是求神仙給一個啟示，但是竟然說不清楚，所以神這個事情就是神仙也無能為力的事情，無所不能的神仙也沒辦法，神這個東西就是以為可知的不可知。祕就是祕而不宣，所謂祕而不宣，一般有兩個原因，一個是不能言說，說了就要漏氣，一個就是根本就沒深刻可以說的，甚麼都沒有。所以神祕主義往往都會遇到這樣的問題，但對於打破砂鍋問到底的人來說，這個問題是繞不過去的。對於這些問題，科學堅持探索，不達目的誓不罷休。哲學很誠實的告訴你，這個說不清楚，說不清楚就先放下，不必糾結不清。而宗教的態度往往是堅持後面有東西，至於是不是真有，宗教無法用科學的方法證明。宗教的善意在於，告訴你有東西，為了讓你內心寧靜，不再迷茫。而另外一種宗教信仰者是出於自身的幻象能力，至於這種幻象的真與假，科學和宗教信仰者各執一詞。這就是「非理性的神祕注意形式」。

另判：這個我還真沒有想過，但我覺得科學的形式邏輯不過是在顯性的層面上研究問題，終究還是在一個地方打轉。而哲學卻探索了「思想」、「意志」等等我們肉眼看不到的地方，卻無法解釋萬物的來源。這裏西方哲學和中國古哲學還不一樣，中國古哲學的思維範疇我覺得是高於西方的，很類似於宗教。譬如五行學說就像佛教的地水火風，唯一沒有涉及的領域還是有神、無神的問題。但您說的「宗教的態度往往是堅持後面有東西」，這在基督教里可以說得通，基督教堅信耶穌再來，堅信死後有天堂與地獄之別，可佛教是以「緣」為基本構架的，佛教是過去、現在、未來為一體的宗教，我有點不明白您說的「堅持後面有東西」是甚麼意思。

又判：基督教堅持後面有上帝，這個您明白。道教堅持後面有道，伊斯蘭教後面有真主。佛教後面應該是有來世。

另判：我想這就涉及到「存在與本質」的探索了。「本質先於存在」是宗教思想，「存在先於本質」就是我們慣常的思維模式，體現在哲學上，就是「存在主義」哲學了。可是「存在主義」有個缺點，雖然看似堅固，但是很容易造成個體因其存在而產生了不安，最終還是歸到宗教裏對「我」的演繹。您的「堅持後面有東西」我覺得可以歸納到「存在與本質」的探討裏。

我想再延伸說一些。自我的情緒依賴於「他者」，甚至自我的價值和追求也離不開「他者」。我可以理解為「自我與他者」原本就是黏在一起的。這是「存在主義」論點的缺陷，但這也可以作為「本質先於存在」的依憑。如果不把「宗教」僅僅作為一種思維模式，從「事」的角度來說，我還是很相信有來世的。

答曰：我來得晚了，不及參與討論，但您們說得都非常好。我所經歷的也大致是這個過程，由科學而哲學，由外國而中國，最後在「佛玄結合」的觀點上找到了立足點。我想除去因緣觀以外，最重要的是「單宇宙與複宇宙」的觀念。至於生死，我的小詩最能闡釋這個糾纏。「死與生牉之，人在其中住。死生無二別，心居不動處。」以是迴向。

另判：從字面意思來看，單宇宙不就是「自我」，複宇宙不就是「自我和他人的協調」嗎？但任何的宇宙都不能是渾圓的，必須要有一個缺口，否則會陷入虛無，這說的便是「自類相續」罷？這都是我猜的，可能有點淺薄罷，我也不知。

答曰：我想不是罷。單宇宙 uni-verse 就是在敘述裏形成單一的意涵，有點邏輯敘述的意義，而 multi-verse 則是在敘述裏面有繁複的思維意義，形而上的意思，「自類相續」之說是對的。但是渾圓的思想猶若橐籥，虛而不屈，沒有缺口。但也不會陷入虛無。

另判：哦，我明白了，感謝指教。我喜歡研究意識流，或許這也是一種複宇宙的概念罷。最後這個渾圓的思想之說，我很贊同。那虛無是一個整體，說的就是單宇宙為一個整體的情況罷。

如果只能記住哲學的一個概念，你會選哪個？為甚麼？我。因為無我。

文學作品中有哪些經典的告別場景？我「告別」自己寫《懷疑與恩寵的故事》的場景很複雜。我雖然很滿意，但是似乎對「物極必反」的道理，了然於心，明白天地之間，所有的事情一旦條件到位，完美到一個無以復加的情景，那麼緊接著，情況必定逐漸走下坡，而走到極點，一切的「既濟」又都成了「未濟」，而「未濟」一旦現前，事情就開始亂了，並且蘊生了水火相交之象，屈交信從，明迎暗逆，明交成「既濟」，逆從成「未濟」，又逕成「渦動」。

詭異的「渦動」裏並沒有「既濟、未濟」，而一個融合了「既濟、未劑」的人文現象，憧憧往來，朋從爾思，也逐漸於後世發展時，呈現了不動的焦灼，但人文現象同樣詭譎，因為「思想」不經由「文字」表述，終究不能為「思想」，而經由一個屈信相感的「文字」表述以後，以「人」為中心

的人文發展卻不再滿足於「虛而不屈」的思想，所以只能以「文字」窺視「思想」之動，但隨即又受駭於「思想」的止其所止；只不過，這個時候，人文已動，並以其動，先探「思想之需」，卻又受困於「思想之窒」，而轉以「文字」為師，然後就在「文字」裏較勁，動而成「思想」，於是「思想」只能交糅「文字」，自說自話，以成就「思想」；這個時候的思想歷程已自攪和為一個「動而不動」的「渦動」屬性，時而「文字」駁斥「思想」的虛無飄藐，讓「思想」順應人文，時而「思想」又翻身而上，令「文字」以「思想」的儉德闢難為依歸，再然後一個歷經「既濟、未濟」渦動的人文發展，再也無能探索「思想本體」，而只能以「思想」嚮其明，卻因「嚮明」也受人文發展的影響，逐漸以「嚮明」為本體，應乎「思想」而時行。到了這個時候，「文字承載思想，思想操控文字」的相互緣起，就只能是人類以「文字」來表達「思想」的最後途徑了，卻也因此成就了諸多文字創作、議論等等華麗的鋪陳，令「思想」墮入一個萎靡的精神境界。

我想到這裏，感覺好極了，似乎當下運作的「思想」因為有了虧盈而益謙，而描述「思想」的「文字」卻自變盈而流謙，只不過「文字」轉述下的「思想」卻害盈而福謙了起來，而使得「思想」在「文字」的惡盈下只能好謙以綻光了，於是「思想」與「文字」互濟而卑，卑而不逾，謙恭成禮，而令自己在「思想」的內部裏呈現著「眾緣和合」的景象。

「渦動」裏面沒有「迎、逆」，何其詭異？而一個融合了「逆、迎」排斥力的「渦動」其實是不動的，於是這麼一來，「地、水、火、風」的「四大」，以「風」為中心所連結起來的「風地」或「動不動」的觀念與以「地」為中心所支撐起來的「地風」或「住不住」的涵義，就不能論說了，於是「水、火」擅自脫離「四大」，自顧自地將「習坎、嚮明」的思想歷程攪和為一個「動而不動」的「渦動」屬性，時而「習坎」駁斥「嚮明」的虛無飄藐，讓「嚮明」不偏離實務性，時而「嚮明」又翻身而上，令「習坎」不得偏離「嚮明」的導引，然後「習坎、嚮明」逐漸在「渦動」的動而不動裏，將「思想本體」與「文字現象」迴盪出來，而有了掌握「本體與現象」的契機。

這個「渦動」就是大韓民國國旗的「太極和八卦」思想。這個思想當然來自中國的《周易》，有和諧、對稱、平衡、循環、穩定等意義，並代表韓國人對宇宙對人生的深刻思考，以太極為中心，四角的卦分別象徵陰陽互相調和，乾卦代表天空，坤卦代表大地，坎卦是月亮和水，離卦為太陽和火，各個卦還象徵著正義、富饒、生命力和智慧。只不過我覺得韓國人並不了解「渦動」的意義，雖然我覺得韓國人民很純潔，對和平也很嚮往，但我想，人類的思維發展模式已經逐漸明朗化，不論是「唯心」或「唯物」，也不論是天下大一統或自成小格局，我們逐漸發現問題的根結不在理論的差別，不在集體匯聚或私己壓抑，而在當人類彼此排斥的時候，我們卻忽視了人類所承荷的這些好似不可分割的自我執取，其實就在彼此聚成互動的排斥現象的同時，自動形成沒有排斥力的漩渦，一股腦地在「渦動」現象裏起了彼此融合的契機——這正像漩渦裏的中心部份沒有水，暴風眼裏的中心部份沒有風，以及那些不可能具有分數電荷的電子在「渦動」的中心部份沒有電荷一般，一切「迎」與「逆」的力量都入於「空」境。

《懷疑與恩寵的故事》是一本描繪藏族在雪域的「原始宗教」的小說，更因其「原始」，而與中土已經消泯的「彌綸」思想絲縷牽連。這個無法論證的課題使得不同時空、不同文化、不同文字都銘刻著政治、歷史、種族、地理等不同層面的印記，看似有意融會兩個龐大的思想體系，但在文字的呈現上，卻構成了一種異質關係，並在一定程度上，打破「中土思想大一統」的意識型態。這裏面，唯一不能自圓其說的是這個異質關係是因為《懷疑與恩寵的故事》以「中文」敘述，而非「藏文」。

真正融入「它地語境」的最佳途徑便是以他們的語言去寫作他們的故事，所以一個敘述「原始宗教」的《懷疑與恩寵的故事》應該是一本「藏文」敘述的小說。這點我認同，所以這麼一本以中文書寫的《懷疑與恩寵的故事》永遠不可能是「西藏文學」，充其量也只能說是一個「藏華文學」，但坊間是否有「藏華文學」一說還是個疑問。這是否因為寫的人不多，所以構不成氣候，還是中土對於西藏原本陌生，所以無論如何寫，都似隔靴搔癢，遠的有馬建，近的有阿來。但真正論及宗教精神的

可能還是一片空白，因談「西藏情事」，不談宗教，則不可能談得進去。或許為未來的「藏華文學」定調就是《懷疑與恩寵的故事》最大的貢獻罷。這跟「馬華文學、泰華文學」之行於世是不同的。

當然「藏文」之於藏族，本有西藏社會與歷史的特殊性，而隨著「藏傳佛教」在全世界的開疆闢土，一個以「藏文」敘述的「西藏文化」正悄悄抵抗著「英、美」承襲自殖民時代的語言勢力，但因為四散全球的藏族歷經了戰亂與流亡，所以不能有平等的文化與語言關係，而那個強調思鄉、流離的孤獨與認同「西藏文化」的源流的紓情就經常遭到不同文字的屈辱與誤解，甚至以「後殖民」論述讓流亡的藏族在異國的領土與他們的居住國土起了截然對立的文化差異，甚至充斥了意識型態的異質性。這裏面因為「西藏是中國不可分割的領土」的政治事實，所以詮釋最多的就是一些以「中文敘述的西藏情事」，當然緊接著就是那些為了維護西藏利益，所散播的零星的、混雜的回應。

不容諱言，所有的回應不論是對立或抵抗、詮釋或注解，都是政治性的，但都解釋不了「藏文的哲學性」，甚至連西藏的歷史也進不去，遑論在「文史哲」的領域裏去論述「西藏文學」了。那麼在大陸的主流語言、文化秩序裏，有沒有一個「藏華文學」呢？大陸學者論述「西藏情事」，其潛在文本究竟應該以「藏文」或「中文」呈現？中國人在中國以「中文」書寫「西藏情事」，相對於藏人在世界各地以「藏文」書寫「西藏情事」，只能說是少數，而以一種西藏從未有過的「文學」形式去承載「藏華文學」，則只能說是「殖民主義」的復辟了。

這當真只能歸咎於我從未到過西藏罷，所以我對西藏的想像是純粹「宗教性」的，雖說也許有前幾世帶過來的影像，但因為我這個出生於臺灣的美國人，住在美國的時間超過在臺灣的時間，所以那種漂泊感一直都很強烈。至於說臺灣是不是我的原鄉也不一定。那麼我的原鄉在哪裏呢？是在那個廣漠的雪域？還是在那個繁華的上海？這些都無從探索。我只知道，陌生的國度、陌生的身軀，竟然是我成長的原鄉，而隨著日愈增多的西藏移民，西藏的事務逐漸成為世界政治的焦點，所以我希望，中國人不至於會運用起衰敗的「中文」替一個從不曾存在於西藏的「西藏文學」詮釋「藏華文學」。

在「西藏」這個議題上，中國不應與世界抗衡，畢竟世界對西藏的了解是基於達賴喇嘛在這些年周遊列國所建立出來的。中國入主西藏已有六十年，「漢藏」矛盾日深，而中國是不可能放棄西藏的，起碼短期間內，中國不可能從西藏撤軍。

在這個類似「殖民主義」的事件裏，漢族移民西藏的速度加大、加深，幾乎社會層層面面均已被漢族滲透，「中文」也逐漸驅趕「藏文」，使得「藏傳佛教」逐漸成了「唯心」的展演與「藝術」的櫥窗，而不再是生活的內質；持平地說，在這些年的中國統治裏，藏族與「藏傳佛教」已徹底分離了，代之以「物質文明」，所以「物質」已腐蝕了藏民的精神，以前對生活與物質極為淡化的純樸已一去不復返了，取而代之的，除了「經濟利益」，就是「科學技術」，而西藏也變成了一個與全世界接軌的國土，現代化、無神論、二元化等充斥著雪域，均可看出「時代」的力量，甚至是「西化」的證明，於是探索世世代代的「輪迴」也終於轉變為重視當代「人」的價值了。

這是西藏所面臨的一個「時代」議題，對生活於雪域的藏族而言，不止嶄新，而且動搖了根深柢固的宗教信仰。那麼流亡於外的達賴喇嘛除了繼續在世界上奔走呼喊以外，還能做些甚麼呢？似乎也做不了甚麼。「噶廈流亡政府」人事凋零，達賴喇嘛垂垂老矣，只能任憑「西藏文化」流亡於世界各處，於是「藏傳佛教」在世界上也逐漸成為「唯心」的展演與「藝術」的櫥窗了。

追本溯源，「藏傳佛教」之所以發展為今日的面貌，其因有二。其一、「雍仲苯教」的巫術或巫教始終都是「藏傳佛教」的基礎，佛教未傳入時，即普遍流行，佛教傳入後，與之結合，並改變其內部的結構；其二、佛教傳入後，立即取得獨尊的地位，可謂在西藏，除了佛教，沒有第二個宗教。

造成這樣的宗教或文化景況，其因亦二。其一、西藏沒有「史官文化」與宗教抗衡，所以宗教思想一直居於西藏哲學體系的主導地位；其二、西藏的自然因素，人力難控，「人定勝天」的條件並不存在，很多自然災禍都使得迷信思想有了它的來源。《懷疑與恩寵的故事》引錄了很多「歷史」，但大多在質疑，更在進行未來世的歷史推衍裏，拋棄「歷史」上的成見，從「佛法教義」上求證。

讀《懷疑與恩寵的故事》，必須了解一個重要的喻意，那就是從達賴喇嘛的「正統政教(中)」意義上看，「政統」在延續「噶瑪噶舉」法教的未來與保護「噶瑪噶舉」法教的純正性上，犛清兩位「大寶法王」之間的糾葛變得更為迫切。庶幾乎，從「流亡政府」的政權延續上看，「大寶法王」的「政統」與「教統」必須確立，烏金噶瑪巴的「政統」與泰耶噶瑪巴的「教統」更不能混淆，但兩者皆為「假」，因為目前當權的「格魯」迈舊為「中」，而護持「教統派大寶法王」的夏瑪巴以及護持「政統派大寶法王」的太錫度則皆是「空」的，所以《懷疑與恩寵的故事》是一部論述「假、空」與「中」糾葛的小說，更是一部將佛法的「最上乘佛義」溶入「佛教生命」的記錄。

《懷疑與恩寵的故事》的書寫時間很長。從我在一九九二年遇見夏瑪巴，並接受了他的「四臂觀音」灌頂以後，我就一直想找出原因，因為我不明白這段「緣起奧義」，我更不明白為何我不能像其他同修一般與「上師」相應。當然這個朦朧在一次偶然的閱讀中，我發現第五世達賴喇嘛夥同清朝大臣、共謀以「五馬分屍」的方式支解夏瑪巴的身軀，並終止「紅寶冠法王」從宋朝開始就已經有的十世傳承。這讓我震驚，卻又不明白為何現實的「十四世夏瑪巴」可以如此活生生地在我眼前「現身說法」，似真非真，因為他原本不存在，但他又存在，更因過去的達賴喇嘛終止了他的傳承，而現在的達賴喇嘛又重新認證、延續了夏瑪巴的傳承，在在令我不解這中間的因果關係。

這真的只能說是「成也達賴，敗也達賴」了。達賴喇嘛於清朝終止了夏瑪巴的傳承，幾個世紀以後，流亡達蘭撒拉的達賴喇嘛又重新認證、延續了夏瑪巴的傳承。我不禁想，如果現在的達賴喇嘛有足夠的證量去承認夏瑪巴的存在，那麼以前的達賴喇嘛就犯了「歷史性」的錯誤；但是如果以前的達賴喇嘛是對的，那麼現在的達賴就只是因為流亡在外，所以不得不答應「十六世噶瑪巴」的請求，以保持「流亡子民」的團結。這個矛盾一直隱藏著，最後在「十七世噶瑪巴」的認證上爆發了出來。

達賴喇嘛「重新認證」夏瑪巴明顯地是一個「政治性」的考量，而不是「宗教性」的認證。這原本就有著矛盾，但更加矛盾的是，夏瑪巴的「重新認證」原本不須「格魯派」的政治領袖來認證，

但因為夏瑪巴在「歷史」上的傳承中斷肇始於達賴喇嘛，所以就讓達賴喇嘛平反了這個「歷史性」的烏籠事件。這個「中斷、繼續」的傳承下面可能是茫茫無底的黑色深淵，但是在諸多「活佛轉世」的歷史洪流裏，卻如一浮漚，即浮即沉，不會留下一絲漣漪。

達賴喇嘛是否如世人所了解一樣，在流亡的生涯裏，成功地保持了西藏的正統傳承，並維繫了西藏的內外團結，有待後世的探索，但是起碼在「十七世噶瑪巴」的認證上，他的強行介入就形成了「噶瑪噶舉」的傳承至今仍舊分裂的最大根源，而他所「背書」或「認可」的烏金噶瑪巴(姑且稱之為「政統派」)是否「如理如法」地延續了「噶瑪噶舉」的教義，至今也是一個很大的疑問。

世人皆知，達賴喇嘛是西藏的政治與宗教領袖，而在各個「藏傳佛教」的傳承之中，達賴喇嘛不只是「格魯派」的政教領袖，也是被一致公認為其它三個教派(「噶瑪噶舉、寧瑪與薩迦」)的最後「裁決者」，其無以倫比的威權的形成有兩個來源，其一、達賴喇嘛受到「格魯派」的支持與擁護而保持了「政統」的完整與力量；其二、中共政權的圍堵與打壓，使得其它三個教派捐棄佛法教義上的不同見解，而一致擁護達賴喇嘛成為所有「藏傳教派」的最高領袖。以是，達賴喇嘛之所以在世界上成為「慈悲」的化身、「教義」的威權，其實與其背後三個教派領袖的了解、寬容與慈悲是不能分割的，甚至這三個教派領袖的勇氣、耐心與遠見，在凸顯達賴喇嘛的「政教領袖」意義上更值得世人的尊崇。稍微了解這個「生命共同體」在其內部的糾葛，就可以知道「藏傳佛教」之所以在千年以來就形成四個教派的意義。這比凸顯達賴喇嘛對未來世的傳衍更具意義。

但是「歷史」是很詭譎的，「政治」更加殘酷，所以達賴喇嘛愈發尊崇，其背後的支撐就愈發隱藏，以至幾近被世人誤解，更在「政治」有意無意的誤導與人心的持續沉淪下，漸自模糊了起來。藏人生活於這個生存情境與其所面對的宗教考驗是非常鉅大難測的，尤其達賴喇嘛老邁，甚至不得不做出「終止達賴喇嘛傳承」的宣言，來阻撓中共滲入宗教的控管。這種宣言對那些「非藏傳佛教」的世人而言，可能不是甚麼大不了的事情，而對那些「無神論者」而言則無異是一樁瓦解「世襲制度」

的明智之舉；但是不可否認的，達賴喇嘛自己放棄自己成為藏人的精神導師，其實有著極為悲憫的動機，而在「達賴喇嘛」的傳承鎖鏈裏還原「達賴喇嘛」本身的「空幻」則更具深邃的智慧，不止提供了全體藏人一個對「達賴喇嘛傳承」所賦予的宗教生命「再觀照」的可能，而且提供了中國共產黨以及全體中國人一個「道德反省」的可能。這個幾近毀滅的「自我摧殘」對未來世的影響仍有待觀察，但其「傳承的終止」或「止而未止」其實有一個「向心又否定」的哲學意涵，這對「達賴喇嘛的未來傳承」或「夏瑪巴的過去傳承」，意義是一樣的。

照理說，以達賴喇嘛為首的西藏政治現實也隱涵著一個「向心又否定」的思想氛圍。以中共的「政治術語」來說，這個就是「緊密團結在一個以達賴喇嘛為中心的政教結構裏」。這個狀態在歌舞昇平、國泰民安的環境下，可以持續幾個世紀。這個基本上就是「藏傳佛教」在歷史上的繁衍基石。但一旦外力侵入，「向心又否定」的政治結構隨即轉變為「離散又肯定」的政治鬥爭。這在歷史上的幾次演變也是屢見不鮮的。

「向心又否定」與「離散又肯定」看似相同，其實不然。更加奧妙的是，中國的哲學思想也是「向心又否定」，所以能夠超越文字障礙而在其思想內部融會得如此完密。那麼何謂「向心又否定」呢？「向心又否定」當真可以突破當今的政治僵局，令氣息微弱的西藏文化持續往未來世繁衍？中共的政治決策並沒有摧毀西藏文化的意圖，甚至花了很大的資源、不遺餘力進行社會改革、社會研究、經濟改革，以還原宗教，唯一的條件是要「政統」分離，在政治上臣服，在宗教上自治。

這似乎不難做到，「政統」的烏金噶瑪巴與「教統」的泰耶噶瑪巴也似乎往這個方向發展，但達賴喇嘛以及各個宗派的精神導師並不能推動這種「向心又否定」的導向，以其身份必須鼓勵「離散又肯定」的精神故，否則不能保留「四大宗派」的傳承。雖然各個宗派因為修行方法的不同，而堅持不同宗派的發展，但流亡海外的「藏傳佛教」信徒在這個生死存亡的關頭，持續這種宗派互異，甚至壁壘分明、交相攻訐的勢動，對維持本土文化的傳衍沒有一絲助益，反而令民心潰散加大其力度，以

其勢動相應故。我以為解構「向心又否定」與「離散又肯定」的勢動就是「mit-da-sein」的意義，但論證起來，恐怕不容易。這是我以小說手法寫《懷疑與恩寵的故事》的動機。

〈天地的叮嚀〉刻意以唯美的詞句去描寫可怖的情景，計有女屍的捆縛、天葬臺的支解肢體、老鷹的餵食等，但其隱喻為支解我與「噶瑪噶舉」結緣的始末；〈荒山石堆〉則是一篇語言堆砌層疊的文章，只有一個長句，就是替「宗教起源」的探索埋下伏筆；〈瑪尼轉〉的書寫幾經波折與拖延，先是烏金噶瑪巴在千禧年到來的前夕從拉薩出走，打亂了中共多年來以噶瑪巴取代達賴喇嘛的佈局，然後是烏金噶瑪巴在達賴喇嘛的扶植下逐漸涉入流亡政府的運作，而宣稱不再繼續轉世的達賴喇嘛就只能變本加厲地脅迫泰耶噶瑪巴放棄「大寶法王」的名謂。這些「歷史性的驅動」使得〈瑪尼轉〉的佈局充滿了變數，而因緣的隱晦令我很難下筆，「緣起性空」的高蹈理論又令我參不透玄機，但我在「大方廣學會」被勾動起來的文字種子仍舊頑強，我敘述「大寶法王」的因緣種子也仍未逝去。縱使我的身心在重回職場以後就不再清淨了，金光鐙亮的佛菩薩也不再從睡夢中生起，清脆的磬聲沒了，我想我是徹底墮落了，從五臺山跟著我回洛杉磯的護法恐怕也棄我而去了。

「歷史唯物主義」論「文學」，慨然說「文學」是社會精神生活的組成部分，所以受社會物質生活的生產關係制約。不過我卻說「文學」是一個以文字為題裁來進行意識創造的「物態化形式」。這裏面有「科學」不斷自我更正的精神與「哲學」不斷自我否定的內涵，合而併之，「文學」的書寫就超出了「歷史」的論證，甚至從「歷史」走出來，衍生了更多的「歷史」。

所以現在看來，「歷史」縱使塵埃落定，但它必然像河流一樣，綿綿不斷地往未來世持續影響下去，成為「神話」裏的圖騰，不止讓人膜拜，而且相互勾旋在一起，一個向左，一個向右，又緊密勾旋。這是「歷史」與「神話」的宿命。

達賴喇嘛流亡印度的這六十多年來，由於大陸政權的打壓與圍堵，藏族一直在「和平主義」的號召下委曲求全，企盼在一個更大更廣的基礎下，爭取國際輿論對中國施壓，以謀求出路。這個和平

手段隨著達賴喇嘛的老邁日露疲憊，而代之而起的卻是一個民族在極端的悲痛裏被喚醒，但帶領這羣已經被燃燒起來的族人往未來世前行的達賴喇嘛卻不能再轉世，或他的轉世只能是中共的附庸。

在這個政治現實的觀照下，未來的藏族只有兩條路可走。其一、以中共金瓶掣簽的達賴為首，回歸中土；其二、結束達賴喇嘛的政治統領，另立明主。在這樣的絕望中，後來成為藏族精神領袖的噶瑪巴只能接下棒子，在一個撕裂的、煎熬的族羣裏，建構一個超越派別、超越成見的大有為政府，鼓勵民族重生、再生、新生，而不是一昧地消沉在民族的悲痛裏。烏金噶瑪巴所承襲自達賴喇嘛的，就是在一個身處艱困的達蘭撒拉，持續以藏人的尊嚴、宗教的莊嚴，向遠處的強權抗爭。

很多藏人對四周的一切感到絕望，對未來沒有期待，唯一支撐其精神的就是對達賴喇嘛的仰慕與尊崇，以及一個奮勇迎向涅槃的犧牲與奉獻；除此之外，藏族的一切都沒有了，只賸下日積月累的悲痛與在民族情感裏燃燒起來一股熾不可擋的狂熱，足以燒燬一切歷史所成就的文化。

這個狂熱，甚至是盲目的狂熱，襲捲著西藏與印度，但卻從內部撕裂了拉薩與達蘭撒拉的藏人民族性，因為藏族在長遠的民族記憶裏從未有過仇恨，對陌生的情感更是有些惆悵，但是卻止壓不住喜瑪拉雅山兩麓所鼓動起來的社會脈搏，於是硝煙四起，再也抵擋不住了……

白茫茫的雪域，止靜的咒音；
金燦燦的菩薩，無言的淚垂。
一個個瑪尼堆都轉出了金色的光芒；
一個個瑪尼堆都流淌出精魂的淚珠。
嗚嗚地，我的身軀將化成一支響箭，
隨著大寶法王的手指；
射向煙霧迷漫的焦土。

但是不行呀。這麼煽情的詩文是會從內部摧毀藏族的情感的。是呀。我也知道呀。但藏族已被摧毀了。國民精神普遍麻痺，連宗教的根基也日漸薄弱了。我不能等日後以死的身軀餵禿鷹，但願在今天以活的心臟餵蒼生。就讓心臟跳出身軀，鼓動脈搏罷。不要說我激動。不要說我狂熱。除了讓我把自己燃燒起來，我不能看見天郊聚攏煙幕的景象。除了讓我把自己燒成灰燼，我不能看見悲霧推湧山巒的寂靜。說甚麼和平。說甚麼自律。哦哦。以自由之名，才能夠掀起近代的文明……

不能呀。這是一條毀滅的道路。
是呀。但卻是一個昂揚的希望。
昂揚過後，卻是更深遠的悲苦。
悲苦背後，只能是精緻的殉葬。

嗚呼嗚呼，我們已經滅亡。唉呀唉呀。我不能看著我的子民投向激流、迎向滅亡。大寶法王的到來為達賴喇嘛啟發了新的希望，但他的叛逃卻令中國重新部署，於是將一個聲望不高的班禪又擡了出來，企圖阻止達賴喇嘛將政權轉給烏金噶瑪巴。雖然達蘭撒拉只是一個流亡政府，但這個政權轉移的過渡仍是波濤洶湧。全體藏族上下驚心於中國社會翻天覆地的變化與繁榮。這到底是哪裏錯了……

要支持中國，便不得不反對達賴喇嘛；
要擁護共產，便不得不反對藏傳佛教；
要支持中國又要擁護共產，便不得不反對藏族的文化與神話。

（該篇文章幾經折衝，修改多回，最後讓知乎管理員接受，但刊登的內容已支離破碎。）

背哪些書可以提高寫作文采？背書不能了解文字背後的文化意涵，不論背多少仍是罔然。不止對寫作文采毫無幫助，甚至在轉譯的時候，會犯下一些思維上的錯謬。我來說一則文字轉譯的故事，希望對國人有所裨益。

執「噶瑪噶舉政統」牛耳的烏金噶瑪巴，在夏瑪巴圓寂以後，批評夏瑪巴「猶若一條生產不出牛乳的母牛」。這樣的論說出自一位大修行者是很令人驚訝的，因為這種「形象語言」的批評對一個「藏傳佛教」的大師無異是一種侮辱，而對夏瑪巴多年所接引的信眾而言，則更起了一種土崩瓦解的挫折感，因為這裏的「母牛與牛犢」的比喻就是「教義與神祕感受」的鏈環。

眾所皆知，西藏高原的犛牛是藏民日常食用的奶茶的重要來源，所以畜養一頭能夠生產牛乳的母牛對牧民來說是非常重要的。很多相約成俗的俚語或習慣用語因此都圍繞著「牛乳」而生，更彙編成了一個稱為《牛乳寶庫》的語言手冊。密勒日巴的詩就是以之為模式而撰寫的，而後被出家人引申以形容「藏傳佛教」的師徒傳承在精神上比血統關係還要重要的一種特殊性質的父子關係，在「教義與神祕感受」的鏈環上連結在一起。這種「教義與神祕感受」的鏈環就稱為「母牛與牛犢」所存在的生死攸關的師徒關係，而一頭「生產不出牛乳的母牛」就意味著「母牛與牛犢」之間的關係不再能夠存在，而其斷絕就意味著師徒所維繫的生死攸關的「教義與神祕感受」已經失去了效應，任何力量都不能使之還原或重新賦予其重生的活力，就算是達賴喇嘛重新認證夏瑪巴也不行。這是烏金噶瑪巴對中斷了三世傳承的夏瑪巴所做的釜底抽薪的評斷，以拒絕他再次轉世與重新認證。

以烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的「政統」地位而言，這個「母牛與牛犢」斷絕的評斷是很嚴厲的，甚至因此而斷絕了夏瑪巴以本原意識轉移到其它生靈以待重新轉世的可能。這是《牛乳寶庫》所闡釋

的「母牛與牛犢」的鏈環意義，以其連接就是一個世世代代都不可分割的「教義與神祕感受」，而其斷絕就是中斷一個世世代代的傳承意義，對夏瑪巴本人以及夏瑪巴所接引的信眾都一樣。

如果烏金噶瑪巴所說將如實發生，我已經不再是「噶瑪噶舉」所認可的信徒了。

問曰：沒看懂。「生產不出牛乳的母牛」有那麼嚴重嗎？

答曰：我的意思是說類似這種非常容易懂的「猶若一條生產不出牛乳的母牛」，如果不懂藏族的生活習慣與思想文化，則不可能了解文字背後的哲學意涵。

又問：為甚麼會斷絕「夏瑪巴以本原意識轉移到其它生靈以待重新轉世的可能」呢？

答曰：這是以烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的「政統」地位說的，不見得就是《牛乳寶庫》所闡釋的「母牛與牛犢」的鏈環意義，而他的著眼點在一個世世代代都不可分割的「教義與神祕感受」，但因夏瑪巴在清朝的中斷傳承，所以夏瑪巴延續至今的「紅寶冠法王」傳承，對夏瑪巴本人以及夏瑪巴所接引的「噶瑪噶舉」信眾都不具意義。

得道高僧被配性真的要自殺嗎？我在此爰引一段夏瑪巴十五世的轉世祈請文，以說明得道高僧的轉世不是世人所能了解的。

藏曆己亥年八月廿二日(西元二〇一九年十月廿日)，泰耶與烏金噶瑪巴(Trinley Thaye Dorje and Ogyen Trinley Dorje)在歐洲為夏瑪仁波切(Kunzig Shamar Rinpoche)第十五世的轉世聯合發表了一篇祈請文(joint long life prayer)。該篇祈請文以藏文與英文同時發表。烏金噶瑪巴另外在其官方網站披露了中文翻譯。

法界不變樂空昊天中，
攝以無碍幻網遊舞力，
普降有寂精華之壽福，
如意輪白度母賜吉祥。
諸佛事業總攝噶瑪巴，
其身語意祕藏持有者，
米滂卡吉旺秋之化身，
師徒無別聖尊祈長壽。
實證傳承口訣願入心，
深富修學功德盈如海，
見聞憶念者遂得解脫，
緣即獲福上師祈長壽。
願吾此生以及一切世，
不離常隨法王與心子，
所願所想如法皆成矣，
師心吾心終合匯為一。

「一切智・紅寶冠」持有者「夏瑪仁波切」——米滂確吉羅卓之轉世祖古不久將如旭日東升般再現於世。藉而吾此二人，烏金欽列與泰耶多傑，茲共撰文，以表切望。願諸佛菩薩同賜助緣，咸為成辦興盛釋教、普樂眾生之舉！

我聽聞這個消息很是快慰，畢竟「夏瑪仁波切」是我的皈依師。我與夏瑪巴結緣始自「大方廣學會」。那時是一九九四年。我第一次聽聞夏瑪巴的名號是我在「大方廣學會」的圖書館看到夏瑪巴照片的時候。後來我就陸陸續續地聽聞了很多「十七世噶瑪巴認證風波」的事情，也拜讀了楊老師與楊師母合力撰寫的《大寶法王文件集》，心中的震撼與不解一直凝聚不散，所以我也就與我的皈依師保留了一個若即若離的態度，乃至不敢親炙泰耶噶瑪巴。這當然是我的福報不夠。我心有不甘，於是花了二十多年的功夫，撰寫了《懷疑與恩寵的故事》，藉以釐清我與「噶瑪噶舉」的因緣始末。

「大方廣學會」是一個奇特的因緣組合。楊老師講經說法時，一時俊彥都發心講經說法，輾轉其它道場，不知所終；老師不講經說法了，不再凝聚的因緣好似也感染了開去，連久經「噶瑪噶舉」教誨的共修們也轉到了「寧瑪」門下，真正應了「因緣聚散無由」的說法。

我心駭然，卻無力探索。我對一切的因緣現起，都盡可能地「如是」接受，雖然中間難逃自我的簡擇，但總算能夠稟持「隨緣了舊業」的砥礪；縱使如此，因緣聚合相當無奈，輾轉紅塵，也令我身心俱疲，所以不論深淺，我都是能拖就拖，不能拖就逃，當然「逃與拖」也是因緣的另一種顯現，可堪告慰的恐怕只有我借著「拖與逃」暫解縛身之因罷。

「大方廣學會」盛極而衰，令人感慨。我看不見、也感覺不到護法的護持，當真一團漆黑，連我擺置在佛堂裏綻放光芒的夏瑪巴照片也黯淡了許多。這或許是楊老師堅持不讓「大方廣學會」成為一個「噶瑪噶舉」道場的結果罷。我雖然若即若離，但是非常相信我在過去生曾經是「噶瑪噶舉」的弟子，我也一直等待機緣，但可能這輩子將蹉跎到底了。

判曰：尊敬的林老先生，您好。末學偶然看「宗教借鑒其他宗教神」的問題，看到您的回答：其實您的回答沒有怎麼看懂，但是點入您的主頁，也看了其它您的許多回答：本想將您全部回答都看

了，有了整體了解，再向您請教、交流（探討真的不敢，看了您回答，知道您已經得「文字三昧」。末學卻為凡夫。）但看到了「藏文傳承應該感激瑪爾巴祖師」的回答，有了太多感慨，所以按捺不住激動心情，先向您請教一些讀了這個回答以後而產生的感想。先禮拜感謝。首先隨喜讚歎您為了真正的佛法大業，當年辭職閉關。而後苦心孤詣取得成就。（看到您六年，辭職，專心修行，末學就感覺您不是一般的修行人，有密勒日巴祖師的宗風，閉關實修）。您對「藏文繼承」的回答讓末學對瑪爾巴祖師一生多次去印度、尼泊爾求法，對西藏文化的貢獻有了更深認識，亦或又多了一個視角。您所闡述的，是末學從來沒有想到過的。

答曰：多謝您的溢美之言。我們彼此互勉。有關噶瑪噶舉的問題，請到我的簡介，下載《懷疑與恩寵的故事》一書，可以深入了解瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴與噶瑪巴之間的關係。

又判：末學多年前已經拜讀了《密勒日巴傳記道歌》，其中就附有《瑪爾巴祖師傳記》。當時拜讀也頗為受益。至今《傳記》供奉於佛堂。末學也許真的與瑪爾巴祖師有緣分罷，生平第一次聽聞（並且有印象，能記住）藏傳祖師就是瑪爾巴祖師。回想起來，現在回頭看，也真的是因緣罷。那是一九九六年、九七年之間，具體時間記不清了。那個時代，大陸宗教傳播並不廣，更不要提藏傳了。反倒是「特異功能」有雜誌。末學依稀記得，看到了一則雜誌廣告「繼蓮花生大師之後，藏密第二位大師瑪爾巴」，然後就說瑪爾巴祖師神通。如此過去了七、八年後，第一次閱讀《密勒日巴傳記》。那時對許多神通還是存疑的。但是看到，大雪封山，村民們擔心密勒日巴大師餓死而上山尋找大師。在山路間，看到一隻雪豹一直注視他們，後來來到洞中見到大師。大師說他們一行都清楚了，因為那雪豹就是大師變化。人能變化原先以為只是神話故事，可是大師解釋控制了「脈」就可以變化。當時末學豁然開朗，感覺找到了許多過去解釋不了的「科學依據」。您提的「藏文繼承」，末學理解不止是文字，而是「文化」。現在細想您說的，密勒日巴祖師的道歌，藏文化民間藝術與佛法結合，而後以這種形式傳播也真的是非常重要。許多後世藏密大師「傳竅訣」也是以這種詩歌形式。同時末學又

想到了另一層，密勒日巴大師終生閉關苦修的宗風是否更好地「證悟佛法」呢？如同大德夏扎仁波切圓寂前強調閉關修行「紮紮實實地把佛法從心裏修證出來」，而不是做修建寺院殿堂的事情。

答曰：上個月我在廣州的「二〇一九年當代外國文學學術研討會」曾被人質詢，我以《無何有之身》的原創文字論述「外國文學」是否別有居心。我則回問，西藏有佛學論述、有哲學思想，但有用藏文表述的「西藏文學」嗎？除去遊方詩人所傳誦的「格薩爾王」可說是藏文表述的「西藏文學」以外，西藏可說沒有一本以藏文表述的「西藏文學」，起碼在我們所知道的「文學」定義裏，世界上並不存在一本以藏文敘述的「西藏文學」，甚至流傳甚廣的「格薩爾王」大多拼拼湊湊，也不是一部真正的「西藏文學」。所有陳述西藏情事的文學作品都是以「非藏文」的文字來表述。以「敘事」的定義來看，這些「非藏文」所表述的「西藏文學」難道不是「外國文學」嗎？謹藉此來提醒您，這些傳記都是翻譯文字，與佛經的翻譯一樣，都有翻譯人士的詮釋，其中有很多錯誤。

又判：翻譯有誤？那著作是當年貢嘎上師弟子張澄基先生翻譯的啊。包括當年他的許多師兄弟都在啊。他們不是也實修噶舉嗎？張澄基老先生，包括他諸多師兄弟，也曾拜師與十六世噶瑪巴座下啊。那麼這種噶舉祖師傳記翻譯是否可以認為更靠譜一些呢？老先生，末學也如同您一樣對通訊甚麼的保持距離，智能機也不怎麼會用。電子郵箱，沒有下載，等過陣子，重新下載再與您用電郵聯絡。實在不好意思，給您添加麻煩。

答曰：沒有關係。我使用電郵是在工作時養成的習慣。說到翻譯，我很敬佩張澄基先生，但是畢竟文字承載思想、思想操控文字，兩者一起俱起，而且文字流動隱含了時間因子，所以任何的文字對佛學的「心無形畔」的詮釋，有時不免太過著力。這是我們讀翻譯文字要小心的地方。

又判：林老先生，您已經「入文字門」，末學是相信的，因為末學多少也修些粗淺打坐功夫，也知道菩薩可以任何方式「悟道」。既然是文字，那麼「陀羅尼」，您如何看呢？非常感歎您的良苦用心，時代機緣，對啊。不同時期各種情況變化，翻譯意思的確不同。而且一個時代眾生解讀也有所

不同。您所說的「文字承載思想」可否理解為馬克思說的「語言是思維的外殼」呢？大陸的哲學教育還是以馬列為主，也因為語言因素，許多人很難閱讀外文原著。（第一批大陸哲學著作都是日本翻譯成日文以後，中國日本留學青年再翻譯成中文。其中也包括了馬克思理論）所以末學一直認為，大陸所學的許多學說都是走樣的，包括《聖經》。末學曾經讀過中英文對照的《聖經版本》，發覺翻譯成中文的詞句，意思與英文非常不同。您說的「思想操控文字」，末學沒有能理解上去。這個「操控」是甚麼含義呢？瑪爾巴祖師的藏傳傳承與密勒日巴祖師的道歌詩文影響了藏文。可是後期，明朝時期出現的宗喀巴大師都是大部頭論述，後來的格魯派掌握政權，僧侶考試「格西」制度不是經院化麼？那麼這種發展該如何看待呢？還有「言語道斷，心行處滅」，禪宗「不立文字」又如何「論述」呢？畢竟宋朝以後，禪宗一直都是中國佛教修行的主體。

答曰：您這個問題，我有些不敢回答：我對「陀羅尼」的「總持」意義是很敬服的，我也相信有些「陀羅尼」不能翻譯，但持「真言」或「咒」，不懂原文總是隔了一層。雖說「密語」儘管持之以恆，必有所「明」，但不能與之契合，「總持」的功德總是有所偏差。我自己日誦「往生咒」經年總不能與之契入，可能即是音韻上有了隔閡。這或許就是我尋找一個方法以「入文字門」的原因罷。所有的敘事，包括論述「不立文字」的敘事，其勢均為「出」，唯善現菩薩的「入文字門」為「入」與觀世音菩薩的「入流亡所」相呼應。至於後期的宗喀巴有甚多大部頭論述，我以為離不開瑪爾巴對藏文的改良，因為那時的藏文已經成熟了，否則不能以之敘述論著。

又判：頂禮，拜服。那麼密法中，陀羅尼文字即有加持，這種說法，您如何看待呢？畢竟許多大德都修持轉經輪法門，一世蔣貢康楚仁波切，就終生修持轉經輪。噶千仁波切也終日轉動轉經輪。您對唯識學有非常深的研究。那麼學術界一直爭論的「玄奘大師秉承印度師承『一闡提』不能成佛」這個觀點當如何解釋？感恩您以「出、入」給末學打開了新的視角，真誠地感恩您。過去閱讀《楞嚴經觀音菩薩耳根圓通章》，從來沒有從「入」這個角度體悟。日後末學一定多多參究「入」。

答曰：頂禮蔣貢康楚仁波切。他為證實十七世大寶法王的認證而捐軀、為促成泰耶與烏金噶瑪巴的合體而還俗。真乃大成就者。

又判：不可思議啊！剛才末學想到過去關注的是觀世音菩薩對「能所」的放下。突然想到古人做事經常都是說一個「字」訣，過去以為的一種解釋。現在通過向您請教，好像感覺不是一個「字」面意思，而是通過一個「字」進入甚麼，現在還摸不準，通過字進入一種狀態？還是一種境界？亦或是一個通道，通向哪裏？曾文正公經常強調「字」訣。「恆，勤，謙，儉……」末學過去讀，也希望能夠身體力行，可是總是感覺隔了甚麼。您能觀察得如此深刻，噶瑪巴合體密意，末學過去從來沒有想過。真誠地，非常感謝您，過去末學總覺得大陸文化差了些甚麼，尤其是簡化字改革後，感覺許多東西真的都丟失了。

答曰：「入於其不可入之處」，您的問題都可以獲得解答：

又判：最近幾年，打字方便，同時輸入法可以輸入繁體字，末學基本就使用繁體字。隨著大陸傳統文化氛圍寬鬆，許多前輩也開始以「字」傳道。記得一位醫者，他體悟到「藥」裏含有「樂」，古音調律，頻率，震動。經脈，內臟，生命，呼吸，都是有頻率的。而藥正是符合了某個內臟頻率，所以才有了「歸經」。非常感謝您！「入於其不可入之處」，末學一定好好參究。

答曰：回到禪宗的問題。我覺得慧能需與玄奘一起觀察，才不至偏頗，而奘師的功德，我不敢置喙，只知道要懂唯識，一定要讀《入楞伽經》，其入者，阿跋托羅也。

又判：林老先生，「五方佛」顏色方位也代表「地水火風空」，顏色對應好理解。可是方位，末學總是覺得是否應該類比中國五行呢？畢竟紅色屬火，南方（北半球如此）。非常感謝您指點閱讀《入楞伽經》。您出入佛法，易。那麼可否「五方佛」顏色轉換方位對應中國的五行方位呢？寶生佛黃色，這個好理解，可是方位定位南方，在中國南方是火啊。阿閦佛東方，以藍色代表。藥師琉璃光如來，藥，乙木，肯定是東方木，綠色啊！

答曰：別的問題暫且擱下，「易」的聯想也暫且不論。先將所有語境與術語釐清，不要混淆。一混就亂。我只說「五方佛」。「南方寶生佛、北方不空成就佛、西方阿彌陀佛、東方阿閦佛、中央毘盧遮那佛」，而於其上者，「金剛持」。以顏色論，西之紅、北之綠，大凡沒有爭議，中央之藍或天藍也可說是一樣，但南之黃，有學派就說是白，東之白，卻又說是黑。持黑與白之說者，將黃置於金剛持。這麼一來，論述就大相同了。可見顏色之論值得商榷，但看您的論見與哪個學派相應。

又判：非常感謝，這個問題困擾末學非常久，非常感謝。反覆閱讀您這個回答，將「黃」置於金剛持，果然，豁然開朗。太感謝您了。

答曰：解決了顏色，再來看五大。我先說，五大不是五行。南方為地性、北方為風性、西方為火性、東方為水性，而中央即為空性。性為內質，代表的是人類的動力，就是能動內質，地為禪定、風為忍辱、西為布施、東為般若，而中央為精進，將之總持，則為持戒。

又判：感恩！末學好像明白了些甚麼，但是又不是語言能表述清楚的。非常感恩，林老先生。

答曰：不要客氣。吾輩均稀有，當相互珍惜。

又判：感恩您，真誠地。也非常敬佩您能放下外緣，專心修行六年。還能放下如此好的條件，真心地佩服。這種精神，現實中太少見了，一種為了尋求真理能捨棄那麼好的工作。實在讓人佩服。還有就是能感覺到您為了弘法利生在「知乎」這種非常商業營銷的地方，默默耕耘。非常感人。

答曰：說來慚愧。我是被逼的，不是自願的。我是因為大學同學要我幫他到昆山設廠而辭職，等到一切就序，他卻變卦了。我那時就想我反正沒有家累，乾脆在家尋找一條探尋生命之學的道路，於是發奮讀書。這一起心動念，到今天就成就了我的面貌。一切因緣所生。

又判：這也是密勒日巴祖師加持。末學曾經聽聞，當年貢嘎上師弟子說密勒日巴祖師一生岩洞閉關實修，所以加持弟子大多出離修行。噶舉重實修，宗風千年不墮，正因為實修，每代有大成就者輩出。末學不揣冒昧地想，您一定是與密勒日巴祖師有緣，所以才加持您如此一段修行機緣。

答曰：那時我甚麼都不懂，每天就拜佛念咒，然後第一次不為考試、家人、名利而讀書。不止佛經，我連「易經、易傳、史記」都讀，慢慢地讓我讀出了一點不與古人相應的東西。然後我開始寫文章，第一篇應急之作為〈半幅江山〉，為填充《大方廣學刊》篇幅而寫，然後一路寫了下來，迄今二十七、八年了，成績有限。您見笑了。密勒日巴我心儀日久，但不敢與祖師攀緣，我愧為弟子。

又判：不可思議。二十八年！隨喜讚歎。真的佩服，您的見識，譬如康楚仁波切的還俗事件，佛教界轟動，大陸藏傳佛教界也有許多說法。您是末學所聽聞的第一位提及康楚促成噶瑪巴合體的。

答曰：康楚還俗，泰耶還俗，有大意義。我們拭目以待。

又判：泰耶噶瑪巴結婚事件影響也大，但目前還是範圍不大，發酵時間不長。

答曰：泰耶還俗娶妻是宣告體制自由化。這是他在第十七世噶瑪巴的認證議題上，第一次有了主導的地位。

又判：密意深遠。有時候覺得，藏傳佛教好像已經步入世界。從發展上看，的確海外資源更多一些。諸多大德，當年都往海外去。

答曰：噶瑪噶舉是藏傳佛教在海外發展最快的一支。

又判：這些末學真的不清楚。這些年，噶瑪巴事業廣大。隨喜讚歎。臺灣信奉的也是噶瑪噶舉居多。大陸，寧瑪派興盛一些，晉美彭措，阿秋喇嘛，影響大一些。

答曰：是嗎？我聽知乎一些人告訴我，內地對藏傳佛教的傳播多有壓抑。

又判：「知乎」非常小眾化，都是小孩子起哄，他們根本不懂甚麼，也根本沒有甚麼真正懂行的。「知乎」非常怪，吹牛，靈異，裝神弄鬼的就成大V。真正懂行實修不受待見。您看看「知乎」上，都是非常一般的人喜歡發言，然後都是學生追捧。由此可見，「知乎」的佛學水平真的不高。在「知乎」上，都是找活計，弄錢的，非常一般的人。大陸真正修行好的人原本就很少，或者根本不上「知乎」。「知乎」是非常偏頗的，方方面面都是，根本不代表真實大陸任何情況。這麼和您說罷，

大陸稍微好的寺院僧人，漢傳的，私下都修密法，藏密居多。大陸有名的明星，基本都皈依藏傳。連阿里巴巴的馬雲都皈依烏金噶瑪巴。基本大陸，有頭有臉的都信奉藏傳。

答曰：我不擅與人攀緣。我感覺我與馬雲有緣，也曾將我的書送至阿里巴巴，但不受回應。

又判：您不了解馬雲。馬雲是實用主義者。他需要的是算命，風水。

答曰：我說的緣分是過去世的，與今生無涉。

又判：哦，抱歉，我沒有能理解上。慚愧。阿秋喇嘛在大陸名望非常高。請看，這是阿秋喇嘛十幾年前留下的照片。額頭佛光壇城。

答曰：是嗎？我失敬了。昨天很抱歉。我剛從大陸回來，時差還沒調整過來，所以一時犯睏，就去睡了。現在我回答有關知乎的佛學水準或知友喜歡裝神弄鬼的問題。這一些原本都不在我的考量裏。我適時應邀回覆問題，散播佛學，原本不在乎提問者的佛學水準或別有用心。我只是順緣而說，說完了就算了。另外我也沒有順著很多知友的建議，成立專欄，其因至為簡單，我回覆問題是順緣，如果成立專欄，即為造業。我對所有的因緣牽扯都有畏懼，更不會隨意造業。一切都是隨緣了舊業。我上知乎，純屬意外，因為我老婆的英文名字與知乎的英文名字一模一樣，我是在谷歌尋找我老婆的家譜時給帶到知乎的，然後一路從回答西藏的問題到中國原始哲學思想，已有兩年多。我也不知還會在知乎獃多久，如果我感到無趣，我將離去。一切因緣所生。那些清虛或公子清是末法時期的常態，眾人迷惑是時代的法緣所致，沒有辦法，只能拜懺。

又判：林老先生，您太客氣了，能與您交流是末學的福氣。體會通過與您交流末學，受益匪淺（不是恭維話），是實實在在體會到一種真正的「文化」。您的「德行、隨緣、不造業」都是末學的榜樣。也讓末學認識到大陸許多欠缺的地方。體會到老一代華人的真正風采。這些是非常珍貴，難得的。隨喜讚歎您的功德，更欽佩您的「定力」功夫，能秉持自己菩提心，既慈悲眾生，又不「妄做」攀緣。實在太難得，也是末學要學習的榜樣。還有對「入於不其不可入之處」，末學今天尚在參究。

能與您學習，真的是末學上「知乎」的意外驚喜，末學現在還說不清楚到底是甚麼，但是隱約中感覺通過您的回答，對《易》有了新的體會、認知。尤其是您的點撥，末學認識到藏密可能要如同您說的「自由」，更對康楚仁波切的大恩崇敬有加。大陸實際修藏密的還有許多人，但基本不會上「知乎」宣揚。許多大型寺院，最大的盛會就是傳授《大寶伏藏》，也就是一世康楚仁波切的集結。看到您能對未來噶瑪巴偉大事業的預見，真的非常欣喜。也激勵了信心。

答曰：很多回覆都是片面的，如果您有興趣了解「噶瑪噶舉」，您可至我的簡介，下載《懷疑與恩寵的故事》一書。我要說的都寫在書裏。我花了很長的時間寫這本書，上次的廣州之行，我也將其濃縮本《無何有之身》呈現給了國內的學術界，能不能開花結果，得看護法的護持。我是因應泰耶噶瑪巴的結婚文告所說，他的「還俗娶妻」將有很美好的事情發生。我不知我的廣州之行是不是這裏所說的美好的事情。但我假定它是，所以就大膽地做了，未來的果報我肯定得揹負。我希望是善緣。謹以此與您結緣。

又判：好的，感謝您的慈悲。

答曰：請不要客氣。我曾在「知乎」回覆一個感謝函說，各人浮沉於世都是不由自主的，縱因多層次檢討而有了「悔吝」，但也因彼此的「共同存在」，彼此於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「各人」的設定。人與人相交的奧祕就在此，所以一定要惜緣。我們在這一世能夠有所接觸，都是前世因緣帶過來的。

又判：感恩您慈悲，如此智慧。

答曰：許久未聯繫，我把我所有的文章都彙編在一起了，請到http://binmaulin.com下載之。我想對整理文字與思想的糾纏與來龍去脈會有所幫助。

考證藏傳佛教，不解為何各個宗教的融合卻要單單披上佛教的外衣？藏傳佛教為了證明密續的傳衍綿密無間，將頗受爭議的蓮花生塑造為寧瑪派大師，藉以連結前弘期與後弘期的佛學傳衍，但是其實在朗達瑪的抑佛期間，吐蕃的原始宗教與苯教取而代之，所以在幾近兩個世紀的吐蕃裏，並沒有佛教的影子。在後弘期的阿底峽將印密重新復甦之前，苯教更值得注意。

佛學的知識體系是怎麼樣的？佛學有哪些現代意義？佛學的名相繁複，卻不宜停留於知識層面來理解。正確的方法是建立「十方三世的因緣觀」，發「菩提心」，以眾生心為己心。

我多年來一直嘗試走出「學院派」之佛學論述方式，甚至學界習以為常的佛言佛語，而在一種不能探索原始梵文佛典的情況下，直截深入那些行之有年的翻譯文字，還原於原始中國哲學思想，並找出中國本具的哲學語言，重新詮釋中土佛學。這個驅動當然是一個不折不扣的思想「還滅」，而其回溯既充滿了浪漫的情思，又有著玄學的想盼，但現實的狀況卻是我對一切順著時代思想而詮釋佛學的「萬物流出說」不滿。這對現在的佛學界來說，真可謂「大逆不道」了。

有哪些一聽就很美的詩句？

「入眼即空，緣心是假，非空非假，是中道義。」這個偈子在後院裏張貼了多年，我都不明白其中的「入不執取、住不黏著，出不散亂」涵意。直至有一天，我流連於這個四句偈，忽見四臂觀音從天而降，光芒四射，四句偈倏忽從四臂觀音的臂膀播撒了出去，直如弦，將整個後院子照得透亮。我心一驚，四臂觀音驀地匍匐而下，殷切叮嚀，四句偈於雷光四射之間成了神諭耳語，曲如鉤，讓我

覺得我所盼著的就要實現了，卻也就在這個時候，四臂觀音隱身了，光芒消泯了，徒留四句偈在花木扶疏間招搖，嘲諷「心想事成」的無稽與不實。至於我所盼著的是甚麼，至今我都解說不清。

「唯物主義」不能接受神靈，但中國哲學思想原本即是由「物」入「心」，其詮釋的過程都是「物」，曰「品物流形」，但卻通往「心物合一」，否則宋儒不能以「格物致知」立說，甚至當生死輪迴的假象所交織而成的「五毒」與人在修行的最後將「五毒」轉化為「五智」，令人身的五種組成部分(「五蘊」)變成發光的形式，也無一不在「物」的基礎上演繹。

其步步分解的過程都是緊依著「物」的概念，使得修行人在修行的時候就能辨認出來他自身中所存在的智慧是一種「確確實實的存在」，一步一步令「昇華的智慧」和「存在的領域(界)」聚合在一起；其融合「內外」或「心物」的根基是「光」，使「心」與「身」的假象分解在其本身所產生的「光」中，而「物」作為一個「發光」的主體(如觀想中的菩薩)，也成為修行者的「所緣」對象，在召請的過程中，與修行者的「心」與「身」逐漸融合，而「心身」(「物」)也消泯時，一種無分別、心物融合的「菩提心」就現起，而後發光了。

甚麼是佛？我曾在洛杉磯聽一位居士詮釋「佛」字，曰「弗人」，也曾不解為何一位任職日本公司的大學同學堅持以日文的「仏」來稱中土的「佛」，曰「ム人」。現在「知乎」上，更有專欄謂「佛從人從弗。人表意，表示看不清楚；弗表聲，有『不正而使其正義』之義。佛，浮屠也，後簡化成佛」。但這說清楚了嗎？好像沒有。為何「弗人」就是「佛」？還有「偉」字，為何「韋人」就是「偉」？其實由「韋」之「二夂相背」，可解「佛」字。何以故？

「卍」右旋，為印度佛教之象徵；「卐」左旋，為吐蕃苯教之象徵。當中土仍以「浮屠」稱名「佛」時，橫跨西域與吐蕃的「象雄文明」已經有了「卐」的圖騰，於是從西域源源不斷進入中土的

佛教僧侶為了矯正「浮屠」的翻譯，乃將「卐」揉曲使直以與「印度佛教」的「卍」相符。這個揉曲「卐」為「卍」的動作使得兩者對峙了起來，行遲曳夂夂，猶若人之兩脛有所屭，曰「二夂相背」，故取「卐」之「丿」與「卍」之「乀」而撟之，是為「弗」，倚「人」以示「弗人」，是為「佛」。以是稱名，南北朝所翻譯的「浮屠」乃漸為「佛」取代，但實為一個糅合了「卐」與「卍」之圖騰，竝峙為意，唯不能以「卐」、「卍」之兩體連貫而直捷言之，卻也因其用意多委曲、或「弗」之字形不足以盡其字義，所以史上無人可識。

到底佛教的萬字是順時針還是逆時針？

「卐」之左旋為陰旋，「二短爻」為「長爻」撐開，形「丿」，而「卍」之右旋為陽旋，「二短爻」亦為「長爻」所撐開，形「乀」。不論「陰旋」或「陽旋」，「長爻」在撐起「二短爻」時，轉「一」為「｜」，而「二短爻」則分居「｜」之首尾兩端，左旋為「丿」、右旋為「乀」，其旋動的力量來自「一」轉為「｜」的時候，「二短爻」本身是不動的。

同理，「卐」之「㇕」與「卍」之「反㇕」，「二短爻」為「長爻」所撐開，但是「長爻」之「一」這次不動了，「二短爻」則在「長爻」撐開時，轉「橫置」為「直立」，其旋動就將「卐」之「㇕」或「卍」之「反㇕」由上而下右旋了起來，「一」之長爻本身是不動的。

以「卐」與「卍」之旋動，看「藏密」的「紅白明點」在「中脈」裏被「風」撐開，而「紅白明點」本身是不動的，能動的只是「風」在「中脈」（「地」）裏的運作。是否有幾分道理呢？

換句話說，「卐」、「卍」均為旋動，但是其旋動在「一」轉為「｜」或「二短爻」轉橫置為直立時，就已產生，而不是「卐」將「㇕」、「丿」竝置、或「卍」將「反㇕」、「乀」竝置，而後才有旋動的效應。這個說法與中土的「八卦」相符，即伏羲「以一立長爻」、「擘一為短爻」以後，

圖符的存在即有了「空間」的意義，而不是「三爻」層疊「成卦」而後有「空間」。是謂爻入爻位，有無俱遣。爻盡卦成，全體即是。

「空間」的詮釋，在中土有另外一個意義，曰「二八法則」，其「二八法則的成因」必須走出數學的運作，而直趨「二八數象」的內義，「二八」才可還原本具的意義。

簡單說，「二八法則」的造作就是一個「橫二」到「豎二」的旋動，與「乂」到「十」的旋動並無不同，都有一個動而不動的力道，蘊藏著「卍」的轉動力量，甚至與「卐」同體，卻是一個尚未開始轉動的「乂、十」；世人皆說「卍」為印度佛教之標記，而「卐」為吐蕃苯教之標記，但卻不知殷商代出土的陶器就已有「卍」紋或「卐」紋等連續模樣為便化物狀裝飾，以為美觀，說明了「卍」或「卐」脫胎於「乂、十」，是中國本有的哲學思想，不是外來的圖符或圖騰。

這是「二、五、八」的數象意義，不能只論「二八」，而忽略「橫二」跨過「五」到「豎二」的動力，尤其「五」就是「乂」，為「皇極」，是邵雍的「皇極經世」的中心旨趣。

「十、乂」從圖形看，均是四點定位的幾何紋樣，也都按平衡、對稱、對比等法則組合而成，是中國人對「完滿」形式的表達，而不是後來抽象化的具體對象，其之所以演變為「卍」或「卐」，則是為了表達盤旋、騰迴、彎曲、轉折等觀念，可說是一個將直線與曲線溶成一體，直中有曲，曲中有直，寓靜於動，寓死於生的原始圖騰。

「由四到乂(五)」寓意著一個由「四點定位」的端點到「完滿彌綸」的轉折的過程，這是中華民族在七千多年前就已具有的對宇宙及自身的理解與認識的記錄，更是人類記錄直覺與精神，或思考與嚮往的心靈寫照，甚至比卦象的理性符號更早，使直覺得以遊移於物我之間，認識於心體之間，更凸顯於形名之間。這就是羌里平臺所能散發的具體能量。

那麼我說這些與「二八」有甚麼關係呢？這麼說罷，中而辨之曰「八」，辨而窮究曰「九」，這些中國數字都有數象的意義，而不只是度量數或自然數。這在我們這個互聯網時代尤其重要，否則

「十進位」是不可能轉變為「二進位」的，而從「二進位」再一次轉進，就不是我們現在的科技可以想像出來的，我們可以去想像雲端科技的虛而不出，動而不動，猶若「六甲五龍相拘絞」，一直停佇在那兒，所以所有的科技人員才可以一直不斷地往雲端探入，但只要「二進位」再度一動，那就沒有人可以仍舊停留於雲端科技，而必須找到另一層級的「進位」系統了。

二八法則的成因是甚麼？現在來回覆這個問題好像有些過時了，幸好「二八法則」這類的問題有恆長性，而「二八法則的成因」則有掀起數學在表面上的運作，而直趨「二八數象」內義的驅動，如此一來，「二八」才可還原本具的意義。

簡單地說，「師目」轉「師心」的動作稱為「屮」，是任何一個感受在觸動之前必有的一個過程，它的造作就是「橫二」到「豎二」的轉動，與「乂」到「十」的轉動並無不同，都有一個動而不動的力道，蘊藏著「卍」的轉動力量，甚至與「卐」同體，但卻是一個尚未開始轉動的「乂、十」；世人皆說「卍」為中土佛教之標記，而「卐」為西藏苯教之標記，卻不知殷商代出土的陶器就已有「卍」紋或「卐」紋等連續模樣為便化物狀裝飾，以為美觀，說明了「卍」或「卐」脫胎於「乂、十」，是中國本有的哲學思想，不是外來的圖符或圖騰。

這是「二、五、八」的數象意義，不能只論「二八」，而忽略了「橫二」跨過「五」到「豎二」的動力，尤其「五」就是「乂」，為「皇極」，是邵雍的「皇極經世」的中心旨趣。

「十、乂」從圖形上看，均是四點定位的幾何紋樣，也都按平衡、對稱、對比等法則組合而成，是中國人對「完滿」形式的表達，而不是後來抽象化的具體對象，其之所以演變為「卍」或「卐」，則是為了表達盤旋、騰迴、彎曲、轉折等觀念，可以說是一個將直線與曲線溶成一體，直中有曲，曲中有直，寓靜於動，寓死於生的原始圖騰。

「由四到乂(五)」寓意著一個由「四點定位」的端點到「完滿彌綸」的轉折的過程，這是中華民族在七千多年前就已經具有的對宇宙及自身的理解與認識的記錄，更是人類記錄直覺與精神，或思考與嚮往的心靈寫照，甚至比卦象的理性符號更早，使直覺得以遊移於物我之間，認識於心體之間，凸顯於形名之間。這就是羌里平臺所能散發的具體能量。

那麼我說這些與「二八」有甚麼關係呢？這麼說罷，中而辨之曰「八」，辨而窮究曰「九」，這些中國數字都有數象的意義，而不只是度量數或自然數。這在我們這個電腦時代尤其重要，否則「十進位」是不可能轉變為「二進位」的，而從「二進位」再一次轉進就不是我們現在的科技可以想像出來的，你們可以去想像雲端科技的虛而不出，動而不動，猶若「六甲五龍相拘絞」，一直停佇在那兒，所以所有的科技人員才可以一直不斷地往雲端探入，只要一動，沒有人可以成就雲端科技。

死亡是一瞬間的事嗎？

醫學上的死亡就是當心跳、呼吸、脈搏等都停止之時的一個生理現象。但就算所有這些醫療儀器都顯示了在病床上的病人已經死亡了，這位病人仍然有被搶救回來的可能。這個瀕死現象不能用醫療儀器來顯示，所以是一個有待開發的未知之域。時間意義的瞬間也不能被瞭解為剎那或念頃，而是一個意識的止歇狀態。這個止歇的意識狀態可長可短，對一些有禪定功夫的出家人來說，這個意識的止歇可以破解一些約定成俗的概念，但卻不是死亡。我稱之為「外其身」。

中國的傳統哲學思想裏面尚有很多從未被學者破譯的觀念，譬如《老子》的「外其身」，雖然眾家解釋也能自圓其說，但是其中有一些「未知之域」，苟若能夠解釋清楚，則將成為新世紀書寫的轉型。這是我將「文學」重置於「經學」與「玄學」之間以「繼善述志」的道理。這裏有兩個重要的步驟。其一、從眾家套譯走出，並從學者在學術領域裏所養成的話語系統或語境走出，破除意識型態

裏的學者論述威權以及無意識裏默認隱形操控話語權的論述；其二、挑戰習而不察的敘事習性、反抗重復的美學薰陶或避免重蹈一些美學敘事陷阱，不讓「已知」概念成為自己論述的舒適與安逸。綜而論之，創作者應謹守「否定」的原則，在不斷「否定」所有「已知」的概念裏，讓其所編織的人物、事件、時空在排列與組合上，離開一個無所不知或全知全能的制高點，以確保「創造性思想」所賦予的創作原動力，然後質疑文字作為承載思想的符號或因為文字牽連所賦予的文本結構的勾連與組織，以孕育一個嶄新的「文學」見解，否則在回溯「玄學」的過程中不能讓「未知之域」的「文學理念」從中國傳統哲學思想脫穎而出。這是我在新世紀伊始的今天，力倡「文字與哲學」，以取代民初以降肆虐了一個世紀的「民主與科學」的原因。

我在新世紀倡導「文字與哲學」，在很大限度上，需在挹注「哲學」於「文字」的同時，也以「文字」來推動「哲學論述」，是謂「象學」，但因在論述哲學思想的同時、又必須還原到哲學思想尚未肇始的「彌綸狀態」，所以是一個「象學無象」的演練場，在「文字與哲學」的連袂並進裏，從根本上否認「南禪」的「不立文字」，是謂「入文字門」，並以「入於其不可入」的極端思維，破除一切「寓言性」意象，因「文字」本身是「具象」的，不能玄冥或奇迷，也不能帶有「隱喻」，只能在嶄新的「文字」體悟裏，去重新理解「道」的不可論述，是謂以「象學」來設置其所相應的「象學無象」，或「以有論無」，不重蹈「道」之覆轍，而讓生命的真實性寓於純粹的「思想」體驗裏。

這個實踐過程就是一個重置於「經學」與「玄學」之間的「文學」所體驗的「文字與哲學」，也是一個在「文字與思想」一起俱起、此現彼現的瞬間，讓「時輪與俱起」的觀念成其「未知之域」的論述題旨。庶幾乎，除去「時輪與俱起」的概念以外，「象學無象」不能撐起一個介乎「經學」與「玄學」之間的「文學」。

〈亮出你的舌苔或空空蕩蕩〉這題目是啥意思？

馬建的〈亮出你的舌苔或空空蕩蕩〉據說使得《人民文學》主編因之丟掉了官職。事隔多年，現在公開談論，但仍舊只是一篇用腳走完中國，卻找不到通往內心的蒐祕紀錄。這麼一個奇奇怪怪的篇名，不論是否為「亮出你的舌苔」或「空空蕩蕩」之誤，都只能說是一些「未知之域」的探索。

「未知之域」的重新開拓並不是鼓勵偏離原始的意義而創生，而只是從自身的本原意識走出，去還原文本的原始意義，是謂「述而不作」。這裏面必須破解當代文學一些似是而非的觀念。其一、不以社會文化的認知架構為標準，因為這種疊床架屋的概念不是創作者的本原意識，尤其一些牽涉到「主體性」的認知，所有的辨證、推斷或裁決都不是原創，甚至根本不能論述；其二、認知「文字」作為一個敘事工具本身就有秩序、邏輯與理性，往往在承載「思想」的同時、駕馭了「思想」，反而不能與「思想操控文字」的原始功能一起俱起，進而互起齟齬；其三、在「文字承載思想、思想操控文字」的俱起現象裏，適時挹注「時輪」的觀念，在極大的限度下，對筆下所敘述的生活與場景力求破解學界對「時空」的錯繆詮釋，以破譯人類所感知的「時空」的客觀性與實在性，起碼走出習慣中的歷史或現實的語境，在了解歷史是一個生命觀念的生存景象裏，去拓展一個嶄新的「文學」視野，是之謂「未知之域」。

這個「未知之域」在藏傳佛教裏，牽涉到「空樂不二」與「神祕感受」的了解。如果作者對這兩個領域都不知，則應該避免這一類的探索，否則就造業了。

從古至今，你認為最經典、最有哲理的一句話是甚麼呢？我真的不知道這是不是這個年輕世代的思維，但我最近接到邀約的都是這一類的問題，正能量、小短句，最好是兩個字就道盡人間百態。我真希望這些提問者不要這麼功利。天底下有這麼簡單的哲理嗎？我再來說一個知友嘲諷我的、所謂

的「車轂轆」的話，希望對各位有裨益。道理真是很簡單的。所有的文字不論如何轉進或詮釋，只要抓住了核心，懂了，一切都通了。

「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」。十方三世的因緣廣邈，無邊無際，無始無終，但存乎一心，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。以是迴向眾生。

判曰：不，那跟「知乎」的推薦機制有關，只能說明你回答此類問題太多了。

又判：哈哈哈，對啊。但是他有強迫症，別人一提問他就要答：結果越答越多。

再判：今年的事讓我對這段話感觸很深，多謝。

答曰：不要執取，船過水無痕。以此共勉。

問曰：「心非心是心」，在此之上是甚麼？「理事圓融」，理何來？誰來圓融？「玄之又玄」和「心、理」是甚麼關係？能說清楚嗎？

答曰：不可說。「心、非心」盤桓而上有十八個層階。在此之上就是「悟」了。

「不是風動，不是幡動，仁者心動。」慧能這句話如何參透？南禪以「心」釋「物」，最具體的解說就是六祖慧能聽聞「幡動、風動」之爭，而以「心動」駁斥之，其所強調的是若「心不動」，「幡動、風動」亦不至引起「心動」。這個故事流傳甚廣，卻不見得就是「中國傳統的哲學思想」，因「幡動、風動、心動」皆「動」也，不論「心動」、而後「幡動、風動」或「幡動、風動」、而後「心動」，皆為「動」。其「動」肇始於「動靜相待」之間的「動之微」，「幾」也，不論「幡動、

風動、心動」皆同，「幾」不動，一切似動、凝動俱不動。這個才是中土的原始哲學思想。後來南禪以「不立文字」立宗，卻在歷史上大書特書，是為「出」的勢動展現，與「動」無涉。

從六祖慧能開始，在「一華開五葉」的渲染描述下，中土禪宗就圍繞在六祖身上，而集中形成了一些故事與假設，讓「文學化」的力度整個偏離了歷史，甚至篡改了歷史，而以一種近乎「浪漫」的史詩口吻嚴重地影響了兩宋以降的思想。整個元朝明朝的思想基本上都是在這個影響的籠罩之下，直到晚明顧炎武，以《日知錄》多少散發出他矯正這種學風的企圖，也同時影響了清朝的學風，所以是近代史上一位承先啟後的偉大思想家。直到中英「鴉片戰爭」一舉打跨了中國人的信心，乃至一蹶不振。這是我對英國人的埋怨與憤怒，更覺得英國人對世界思想的發展要揹費一定的責任。

行至今日，最近又出現了一批喜歡「談禪逗機」的人士，勉力詮釋鈴木大佐的「日本禪學」，卻不知民國以來的禪學復甦全拜「日本曹洞宗」的回流所賜。日本是個很妙的國土。兩千年來，沒有出現過一位思想家，全都抄襲中土，現在則抄襲歐美。我們承襲了豐碩的思想果實，如今卻反過來去抄襲日本。這不是精神墮落，又是甚麼呢？日本保留歷史文獻是中土所不及的。中國人太聰明，所以玄奘翻譯佛經，譯完了連梵文佛典也一併銷毀，所以弄得現代學者要回溯去尋找原典也不可能。這種「隨譯隨丟」的治學毛病，大概全世界的學術再也找不出對等的範例了。

禪宗是如何成為中國佛教界主流之一的？它為甚麼能夠立足於中國主流社會一千二百多年？

中國「禪宗」之傳衍最為人所津津樂道的大概就屬達摩的「面壁九年」與慧能的「不立文字」了，但是千萬不要忽略，慧能不識字，卻有一本影響巨大的《六祖壇經》流傳了下來，將「溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係，約略有三事：一為玄理之契合，一為文字之因緣，一為死生之恐懼」，輕巧地結合為一種「以生命本身詮釋佛學」的理念，不止「佛的超越性、神祕性」被打破，

「佛性人性化」以後，更把「涅槃的境界置於現世」；這麼一來，在六朝時期終止「佛教玄學化」的道生所闡述的「涅槃學」就急轉而下，成了一個只要「明心見性」，便可「直了成佛」，甚至「呵佛罵祖」，最後終於「成為一個無宗教意識的宗教」——是為慧能所傳下來的「南禪」。

《六祖壇經》是「語錄」，不是具有「方法論、宇宙論、本體論、超本體論」的哲學思想，其著述與《論語》或《老子》的成書均無不同，不為慧能親自所造，而實為其門徒法海根據慧能言行所錄；其流傳之廣之深，也與《論語》或《老子》相同，充分表現中國人的思維「兩頭明，中間暗」，擅述前提做結論，卻往往忽略前提與結論之間的邏輯推衍，是儒家打壓「墨學十綱領」的「邏輯學」語言所遺留下來的思想流毒；最嚴重的是，「語錄」敘述重結論，輕分析，故使得行人「競以頓悟相誇，語多臨機。凡此諸說，雖不必為慧能所自創，然要非達磨（摩）本意也。北宗神秀，稱為漸教，吾人雖不知其詳，想或仍守達磨之法者歟。」

這裏面的「史傳之妄」，「偽史」頻傳，錯綜複雜，「皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品也。而且禪宗傳法、定宗，眾說紛紜，亦表現為其間各派之爭也」，這是「禪宗」為「道統」爭鬥的歷史明證，起碼是「南宗」為了爭取「傳法定宗」的正統而製造出來許多「偽史」；姑且不論「南宗」與「北宗」相爭之歷史因緣，《六祖壇經》的執意「以生命本身詮釋佛學」卻有消弭「其間各派之爭」所產生「道統」壁壘分明之弊，更因直截與道生的「生命哲學」呼應，而承續了「中國學術思想」的「學統」。這在中國哲學思想發展史上，不得不說是個奇跡。

何以故？「南禪」以「傳法定宗」的「道統」觀念來承續「中國學術思想」的「學統」，使得「禪宗」模糊了「學統」與「道統」之界分，上承道生，下續「一華開五葉」，至今持續不衰，成為「以心傳心」之所倚，「徹見本來面目，本地風光」之所憑，「凡夫禪」、「生活禪」更成為「口頭禪」，「行住坐臥不離心」，心卻不知在何處，「行也禪，坐也禪，語默動靜體安然」，於是「束書不觀」只能是最後的結果。

「中國大乘佛學」發展成這樣，不知是幸，抑或不幸？從志磐的「六宗」來觀察，「中國大乘佛學」的傳衍，「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」深具「歷史時間性」的意義，脈絡分明，但以「涵蓋性」更大一點的「中國學術思想」傳衍來觀察，則唯「天臺、華嚴」與「禪」而已，只不過此「禪」已變質為慧能之「以心印心，即心即佛，非心非佛」，而非道生的「生命哲學」了；事實上，整個「中國學術思想」的「學統」傳入唐朝時，是以佛學思想為主導地位，「律、禪、天臺、華嚴」氣象萬千，然後就出來了玄奘的「法相」、窺基的「唯識」，卻將佛學語言弄得「詰屈聱牙」，思想於焉凝鑄，再然後就是慧能的「南禪」，乾脆「不立文字」，將思想從文字的束縛裏整個解放出來，而逕直述說了中國哲學思想的繁衍一直掙扎於「思想」與「文字」的互緣互生。

這樣的發展使得士大夫與佛教之關係緊繃了起來，「溯自兩晉佛教隆盛以後……之三事」去了兩個，「一為玄理之契合，一為文字之因緣」，賸下的「死生之恐懼」則為「儒學對維護封建倫常與社會秩序，及提出個人修身養性的方法」所取代，於是儒學在中唐時期，以韓愈為主導，重奪學術思想的主流地位，因「南禪」的「無言無說，無示無識」使得「佛之涅槃與儒之成聖，就個人的意境來說，實無大差異」，於是「儒學經吸收佛學內向修為的奧妙哲思後」，果然重奪思想領導地位，庶幾乎可以斷言，「南禪」之傳衍「可能易於推廣佛法，但對佛教本身卻是一個致命的打擊。」

尷尬的是，「南禪」所傳均為「正法」，其「頓悟」法門雖謂「教外別傳」，但可直溯「靈山會中，如來拈花，迦葉微笑，即是付法」；以「印度道統」來觀察，「迦葉遂為印度禪宗初祖。祕密相傳，以至二十七祖般若多羅授法於菩提達摩」，但以達摩傳衍至中國所建立的「定祖之說」來看，「菩提達摩於梁武帝時來華，是為中國禪宗初祖。達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能。慧能世稱為禪宗六祖，與其同學神秀身為南北二宗」，禪宗「定祖之說」大略建構而成。

但不要忘了，梁武帝大通八年（五三四年），達摩在廣州登岸，落腳於華林寺時，距離「道生南渡」的四一六年，已悠悠過了一百二十年，其間「攝山三論」復起，由僧朗而僧詮而法朗，「律、

禪、天臺、華嚴」甚至「涅槃、淨土」早已散播開來，連譯於四二〇年的「六十《華嚴》」譯本也已傳衍了一百多年；「道生一脈」與「達摩一脈」的傳衍交接點為僧詮弟子慧布，「遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可」，其時間難考，但是應在達摩傳《楞伽經》於慧可之後，故以「中國學統」來看，方東美教授認為禪宗的「定祖之說」應為道生，「是隋唐時代禪宗的初祖，真正是禪宗的先知」，但這個「初祖」是就「學統」而言，與達摩的「道統」傳衍，迥然有異，或換個說法講，「南禪」為了建構「達摩傳慧可」的道統傳承，不惜竊取道生為禪宗的「定祖之說」。

何以故？湯用彤教授另有所證：「慧達《肇論疏》中談及道生頓悟義時說：『第一竺道生法師大頓悟云：「夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理，理智釋謂之頓悟。」』後來的禪宗頓悟說雖有所異，然而道生的佛性說與頓悟說，確是開了我國爾後一代禪宗的風氣」。

兩位史學大師論點相符，當足以採信，湯教授接著指出，「道生仍然主張漸修是不可完全廢棄的」，云「聖人設教，言必有漸」，是以道生傳僧朗，朗傳僧詮，詮傳慧布，「學統」綿延，直至慧布與慧可會面後，「道生一脈」之「學統」漸泯，轉為「慧可一脈」之「道統」續傳，由慧可而僧璨而道信而弘忍而慧能與神秀，南北二宗乃立，「頓漸」之別終成水火。

如此說來，僧詮弟子慧布「遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可」是個關鍵；這裏的「遊北土」又透露一個歷史訊息，因為南北朝佛學的流傳「是從北方由元魏、東西晉、北周、北齊，傳到南方的長江流域，西邊到荊州，南邊到金陵、杭州。南朝方面則從劉宋起到梁武帝，到陳」，所以「宋齊梁陳」這麼傳下來，到梁武帝將達摩迎至建業，「與語不契」，應該不至意外，因為梁武帝所稟承的是一個憑藉老莊精神去吸收佛學的驅動，與初來乍到的達摩當然不能契合，所以達摩渡江，止於少林。這段梁武帝、達摩之「與語不契」，歷史多有記載，但為何「不契」，就語焉不詳，大多只說梁武帝以「功德」論佛教事業，為達摩所斥，導致不睦。不過真是如此嗎？南方佛教發展重點在義理方面，宗教形跡不甚重視，所以雕刻遠不如北方佛教的規模巨大，技術精湛，何以梁武帝會捨「佛法義理」

之長、而以「佛教事業」之短詢及初入中土的達摩？更令人質疑的是經學在南方的發展以江淮一帶的楚文化為背景，「楚文化的發展，在文學上有屈原，在哲學上有莊子，都是富於藝術的幻想、有空靈的意境，迥異於北方堅忍淳樸的風格」，文化基礎何等深厚？又何至於達摩的「忘言絕慮」與老莊的「清靜無為」如此不能溝通？

兩人不能溝通，只能有一個緣由，那就是達摩初來乍到，不諳中文，更不諳老莊的玄學語言，所以只能靠著將達摩從廣州迎至建業的翻譯人員進行溝通；這些都是「歷史性」疑問，史料厥無，但不免令人猜疑達摩不似鳩摩羅什，未到中國來先學中文，到了中國再學莊子語言，然後再用最典雅的莊子語言去翻譯佛經，甚至這位達摩可能連《楞伽阿跋多羅寶經》譯本都讀不懂，但大體觀出所譯為「正法」，故以之傳二祖慧可。

更有甚者，沒有任何史料足以證明達摩有學中文的跡象，雖然他強調「口頭說法，不立文字，不出著述」，但講經說法能夠不擅中文嗎？如果能夠，那就構成了繼羅什以「外國語文」翻譯「本國語文」與玄奘以「本國語文」翻譯「外國語文」以外，第三條的翻譯途逕，曰「一切盡在不言中」，「以心觀心」，或以居中引介之人為翻譯，以他人之譯著傳之，是為四卷《楞伽阿跋多羅寶經》成為「禪宗傳燈史」的重要經典的因緣，也因此而破了禪宗「祕密相傳，不立文字」的說法。

那麼二祖慧可有無可能是這位中介人物？看來不可能，因史書有「二祖慧可斷臂求法」一說，但是這麼一位重要的中介人物，史料厥無，頓使疑團重重，譬如達摩從天竺坐船來廣州，在建業日理萬機的梁武帝如何得知？這一路相迎，由廣州到建業，究竟由誰促成？擔任梁武帝與達摩面晤的翻譯責任重大，為何反倒成了歷史之謎？在資訊不發達的年代，這不能不說隱藏著不為人知的祕密，乃至達摩東渡的因緣都極難察證。

這個東渡的因緣，史書上說達摩「夜觀天象」，究竟何意？此「天象」之「象」與《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」等義嗎？與「道」之「無狀之狀，無物之象」有關嗎？乃至梵文裏有「象」

的觀念嗎？倘若有，《易傳》的「幾」的觀念隱然在其中，何至佛法遭受《吠陀經》與《奧義書》之傾軋？倘若沒有，其「天象」之「象」能與中文「字象」之「象」契合嗎？

當然達摩不可能從天而降，從印度之傳衍來觀察，「迦葉遂為印度禪宗初祖。祕密相傳，以至二十七祖般若多羅授法於菩提達摩」，似乎直指菩提達摩為「印度道統」的「二十八祖」，但「七佛至二十八祖傳法事」僅見於《續法記》，為梁僧寶唱受簡文帝敕撰；但湯用彤教授考證出來，寶唱非簡文帝時人，卒於梁武帝在位期間；梁武帝在位約為西元四六四年至五四九年之間，簡文帝大寶元年則為西元五五〇年，由此乃可推知《續法記》為《續法輪論》之偽造，那麼寶唱偽造「七佛至二十八祖」之傳承，到底是何動機？

另一本「禪宗傳燈史」即為《寶林傳》，而《寶林傳》已被證明為唐金陵沙門智矩所造，屬於慧能一派（因南宗慧能居寶林寺），故凡此種種，均謂「弘忍傳慧能，並以衣缽為信……慧能本不識字，故又加祕密相傳不立文字之語，因多屬寶林餘緒，故其所言，恆為南宗張目也」，多屬「偽撰之拙，實甚明顯」，均說明了「禪宗傳法之偽說……乖誤極多」，實因《寶林傳》與《續法記》原本不具有能被引為「定祖」根據的史料。

這麼一瞭解，禪宗「定祖之說」就動搖了起來，鼠豕兩端俱有疑問，甚至「禪宗初祖」達摩與印度的菩提達摩根本不是同一個人，於是菩提達摩之「禪宗初祖」至慧能之「禪宗六祖」之傳衍，在「歷史時間性」的考證上均站不住腳。

諷刺的是，達摩與慧能在「中國大乘佛學」的傳衍上，地位顯要，甚至慧能的「頓悟說」，對「宋明理學」影響巨大，所以在「中國學術思想史」上的地位亦極為尊崇。這是怎麼回事？中土大乘佛學甚少宗派如此重視傳承，唯獨「禪宗」例外，但是這麼一個「例外」的根據竟然是本「譌作」，那麼其建構「達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能」的傳承，動機為何？何以在中國的歷史上開了這麼一個大玩笑？這位造「偽史」的寶唱有可能就是那位引介達摩給梁武帝的中介

人物嗎？如果是，這麼一位造「偽史」的僧人所做的翻譯能有「誠信」可言嗎？達摩與梁武帝「與語不契」，是否即肇因於此，以至於有的史書乾脆含混地說「達摩祖師東渡後，因與梁武帝因緣不足，終至嵩山少林寺而面壁九年」？這種「因緣不足」之說一出，甚麼都不必講了，「歷史」於焉崩毀，但是為何「治史者」反倒引以為據？

那麼怎辦？只有兩個方法，一者不談傳承，管它是否從天而降，只管是否「即是付法」，反正「禪」本就說不清、道不明，只要是「直覺、反聽、內省、自悟」，佛來佛斬，魔來魔斬，一切都是「智慧觀照，行止若定」，哪有歷史呢？當下即是，十方三世，俱在一念，於是「海闊天空」，於是「行雲流水」，於是「聲東擊西」，於是「指南說北」，盡是一些沒頭沒腦的「話頭」，只管「參」去，於是這麼一參，「參」出了中土獨具特色的「子孫禪」，以一些沒頭沒柄的警語，統名曰「禪門語錄」，去領悟禪機，佛學於焉毀矣。

這基本上就是「中唐以來，儒佛融和的思想運動實以排佛為目標」的肇始因緣，其因說來不堪，只因「南禪」的「自我否定」已臻及「菩提只向心覓，何勞向外求玄」的境地，著重宗教經驗的實際生活，於是將「天臺宗」以來的「止觀」修養漸漸由「理論的教義」轉為「修養的經驗」，反對在經典上尋章摘句，主張直截在內心發展精神上的宗教生活，在日常的「運水搬柴，無非妙道」裏尋求「頓悟」之機緣，當然就不必讀經思索，尤其慧能原本目不識丁，即使要看佛經也無從看起，於是藏經閣裏的經典放著生書蠹，「束書不觀」，影響所及，念書人寫起東西來，反倒生出一大串的「宋明語錄」。

以此觀察韓愈以「文起八代之衰」的勢動，去矯正眾家學者的敘述習性，可說成績相當有限，否則「宋明理學」當不至在「兩頭明，中間暗」的思維習性裏掙扎；事實上，這樣的說法就是「理學大師」朱熹說的，並以之批評陸象山，謂其「兩頭明」，一為「疑」一為「悟」，謂其「中間暗」，則不能說破，是即「禪」也；妙的是，這樣的說法不知是否誤打誤撞，倒也點描了「參禪」的過程，

只不過「參禪」非「禪」，乃思想的實踐，其建構疑團的過程連「非禪」的境地都不是，何況「禪」境？而「禪」的思想本體究竟為何，在思想的實踐不可得的情況下，卻再也無人關懷了。

何以故？「禪非禪」一起皆起，此生彼生，「思想本體」與「思想實踐」中間之轉輒，「幾」也，「動之微」也，與「如來藏藏識」的轉輒，殊無二致，與六祖慧能的「不思善不思惡」也相同，念頭一起，即「非禪」、即「藏識」、即「惡」也。何以故？不必理會，只管「參」去，倘若參出個道理，當無「兩頭」無「中間」，是「明」即「暗」，離「暗」非「明」也。

懊惱的是，這種「非理性」思想如何能為那批高舉著「儒家」大纛的「宋明理學家」接受呢？他們捍衛「儒家思想」，卻從來不去想想「幾者動之微」原本就是孔子在《易傳》裏所闡述的觀念，庶幾乎可說，《易傳》出，孔子的「玄學理論」立即凌駕於老子的「重玄思想」之上，直逼「般若」真義，怎麼能夠反過來「以排佛為目標」呢？這種「儒佛融和的思想運動」豈非拿磚頭砸自己的腳？難怪中唐期間，「儒學重奪學術思想主流地位」後，「儒學」的品質就每下愈況了，連帶著「佛學」也跟著遭殃。

事實上，從「宋明理學」興起，儒學「成功地由外王之學變為內聖之學」以後，中土禪學就整個式微了，從中唐的鼎盛時期到宋初逐漸衰敗，不過兩三百年，所以宋明元清以降，甚少聽說有「參禪」或「禪悟」之情事，民國以後的「禪學」則大多都是從日本傳入，先有鈴木大佐，後有歐洲榮格將「日本禪學」與心理學比對，再來就是海德格將「日本禪學」與「存在主義」比對，這麼一來，「日本禪學」名聲大噪。中土人士有鑒於「禮失求諸野」之教誨，渡海東瀛，於是傳回了「臨濟禪」的「參話頭」，與「曹洞禪」的「默照禪」，從此達摩的「一華開五葉」就賸下「兩葉」，而拜鈴木之賜，「臨濟禪」更因之大盛，以其英文著作震撼了整個歐美文化界。

日本是個很妙的國土，對歷史文獻的保留，超過中土甚多，所以近年來中土不斷有學者到日本取經，於是「中國近七十年來有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」，再然後，就是「臨濟禪」與

「曹洞禪」的回流；更妙的是，「日本立國以來就沒有出過一個獨立自主的思想家，一個真正的哲學家……它寫的中國學術史，都是歷史事實，其中沒有精神內容」，這裏面的關結錯綜複雜，但大體來說，與日文結構有關，所以「日本史學」在日文的敘述下「從哲學的智慧上面看起來，它是沒有內容的……我們向日本抄，（令）外行人拿他的偏見來誹謗中國文化」，文字害人不淺矣。

那麼日本以這麼一個日文描述「禪學」是何景況呢？以日文結構觀之，應該極為小巧、美豔，與莊子語言的瑰麗詭譎與孟子敘述的氣勢滂薄絕然不同，但從佛學「大而無外，小而無內」的學理來看，仍然大有可為，更因禪學「不立文字」，於是就將日文不宜做長篇大套的哲學論證的毛病給彌補了過來；這基本上就是「禪學」從唐朝傳入日本後，就一直興盛之因，倒累得中土人士趨之若鶩，將一個可以在語言裏扶搖而上的「否定語法」棄之如敝屣，孜孜矻矻學起日文來了，所以曾經一度哲學鼎盛的中土於「五四運動」以後的文字敘述，「日本美學」與「西方理性」的文字影子所見多有，但就是沒有傳統的「文言文」敘述，「儒釋道」哲學的傳衍在語言的沒落下就整個萎靡不振了。

何以故？「中國佛法之傳布，最重要者為日本」，然而「日本佛教之初興，約在我國梁代」，可謂源遠流長，由隋到唐末「日本隨使求學巡禮的僧人極多，而私人之往來尤夥」，所以中土的各家學說，日本幾乎都有，由奈良朝之「古京六宗」到平安朝的「東密」，乃至為了平息戰禍而倚附各宗的「念佛宗、淨土宗」以及「真宗、日蓮宗、時宗之建立，雖或憑借中土之章疏，然實均為日本僧人所自創」。

弔詭的是，雖然「日本佛教所有宗派，泰半乃由我國僧人之直截傳授」，但日本佛教脫離中土佛教之色彩，所依尋的「歷史性」道路卻與中土佛教脫離印度佛教而創製「中國大乘佛學」的過程，大為不同，因「中國大乘佛學」始自道生以「涅槃學」與「佛性論」扭轉了「佛教玄學化」的驅動，故屬「思想」改變「文字敘述」之範疇；「日本佛學」正巧相反，其肇始乃由奈良朝的吉備真備，取漢字偏旁，製「片假名」，與平安朝的空海仿漢字草書，製「平假名」，活生生地將當時流行之中文

轉變為日本民族特有之文字，並將源源不絕地流入日本的漢譯佛典、佛經目錄、佛學著述，甚至儒家經史、文選古詩，在一併照單全收之餘，開始了自己的語言創製，故隸屬「文字敘述」改變「思想」的範例，在世界文化交流的歷史裏，與「藏傳佛學」先吸收「印度佛學」，再將仿梵文創製藏文字母的文字體系在詮釋梵文佛典的過程中不斷改良，殊無二致，連創製的時間也相去不遠。

如果這個推論可以成立，那麼「印中、印藏」與「中日、中藏」的思想交流就透露了些許思想破綻；首先「三論宗」影響中土佛學最鉅、使中土佛教哲學「向著自己的獨立發展道路前進」的莊子語言，在轉為日本本土語言時，是個甚麼景況呢？奈良朝之「古京六宗」，第一個即為「三論宗」，在最初傳入日本時，「聖德天子攝政，獎勵佛法，唱說調和神（日本固有之宗教）、儒、佛三派，用平爭執」，但其用來翻譯佛經之日文結構能否準確反應「佛玄結合」的語言敘述呢？甚至是否提及了「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」呢？奈良與平安兩朝輸入中土佛典最多，當時所流行的中文是個甚麼樣的文體呢？其以「片假名、平假名」立基的語言轉輒是否足以承載「大乘佛學」的思想呢？

以「歷史時間性」觀察，任何歷史演變都不能從天而降，就算日本「入唐求法之風極盛，歸國攜去經典極多」，其語言轉輒仍然必須面對本土文字的結構，那麼為何「自隋至唐末，日本努力輸入華化」，但恢復老莊思想的「新道家學說」卻不見提及，甚至「老莊思想」是否曾在日本哲學體系裏出現，都是個疑問，那麼「佛玄結合」曾在日本出現嗎？如果不曾，日文如何解決「般若」敘述？

這一段日本史料不多，但范文瀾的「中國通史」似可引用。遺憾的是，范先生治史猶若論政，不惜在歷史裏散播「無神論」，既批判「儒釋道」哲學，又詆毀中國文化，超乎「史筆」範圍，更與他的史學修為不相符合，不知是否別有隱情？不論如何，這段歷史描述中規中矩，足以採信：「日本奈良、平安兩朝，流行的漢文主要是受了『文選』文體的影響。朝廷取進士，仿唐帖經例，規定試帖『文選』，相習成風，文士多在駢儷對偶方面用功夫，現存當時文篇多是這類駢儷文。韓（愈）、柳（宗元）倡導的古文運動似不曾使日本的文風有所變動。」

這個現象是否因為韓愈排佛，而日本隨「遣唐使」來華的屬僧人最多，故排拒「古文運動」，甚難求證；但有趣的是，一波又一波的求法僧或學問僧將漢譯佛典攜回日本，三論法相華嚴天臺戒律密宗，無一疏漏，連「中國特色最為濃厚的禪宗，也在唐朝傳到日本」，但一直以「禪宗的北宗……作為一個宗派而存在」，故范文瀾先生繼而做下極具震撼力的歷史觀察「凡是中國所有的宗派，日本僧人全部接受了，只有禪宗南宗在唐時未被日僧接受，因之南宗對佛教的破壞力，在日本不曾顯現，等到南宗失去破壞力，才傳到日本，那是很久以後的事，不在唐與日本文化交流的範圍內了。」

這個歷史觀察何其有趣，而且誠信度極高，因為日本當時「努力輸入華化」，隨著「遣唐使」入華的僧人都是一時之選，不止精通漢語文，對「漢儒」的經學與史學與「唐佛」的梵典漢譯也涉獵極深，更能作唐詩，故「平安朝出現不少近體詩的名篇，列入唐人詩林，並無愧色」，但是卻阻擾了「禪門語錄」的輸入，那就很耐人尋味了。其因乃看到了「南宗對佛教的破壞力」呢？還是因為新創的日文體系，以「片假名、平假名」立基，無法承載「老莊思想」，無法承載隱晦偏說的「話頭」，故乾脆將之摒拒於東瀛之外？這極難察證，但這麼一個語言體系傳到了「明治維新」時期，受西方的船堅砲利影響而開始大量接受外來語，卻逐漸發展出來「南宗」的「日本禪學」，然後經由鈴木大佐以英文著作流傳歐美，又是怎麼回事呢？「日本禪學」由北宗而南宗，是因為西方語言體系的影響，還是因為日文結構使然？姑且不論這位始作俑者的鈴木大佐是否真的懂「禪學」，但是日文可以闡述「日本美學」，卻能夠闡述「南禪」嗎？如果能夠，為何「禪宗南宗，在唐時未被日僧接受」？如果不能，為何「日本禪學」在近代使西方趨之若鶩？倘若沒有榮格與海德格的比對，「日本禪學」能夠在西方大放異彩嗎？那麼這兩位與「日本禪學」比對的西方學者懂「南禪」嗎？懂「大乘佛學」嗎？甚至懂日文，懂中文嗎？想來都不懂，所以其比對，應該以鈴木之英文著作為據，那麼英文能夠闡述「臨濟禪」的「參話頭」嗎？這麼一觀察，這個「在唐時未被日僧接受」的南禪在鈴木大佐的詮釋下轉變為令西方趨之若鶩的「日本禪學」，其實就很清楚了。

鈴木大佐的英文造詣暫且不論，他的「日英」轉譯的誠信度也不予討論，但中土人士渡海東瀛取經時，這些都是治學時必須質問的問題，尤其探索「臨濟禪」的「參話頭」與「曹洞禪」的「默照禪」的法師，更是如此，千萬不要照單全收，因為其以「文字敘述」改變「思想」的驅動，與「中國大乘佛學」以「思想」改變「文字敘述」之驅動，其實是相悖逆的；以《易傳》的「幾者動之微」來觀察，一目瞭然，甚至這個驅動也發生在「藏傳佛學」之傳播上，均以「文字敘述」驅動「思想」，所以英文極為討巧，是「日本禪學」與「藏傳佛學」在西方傳播迅速之因，以這些傳播方式都隸屬同一種思維驅動故；以是觀近年興盛的「藏傳佛學」，應有所警惕，中土人士學藏文、探「藏傳佛學」與學日文、探「日本禪學」相似，只能闡述「大乘佛學」，卻不能闡述「中國大乘佛學」，甚至近年來，「南禪」在中土大興，其實都不是好現象，對「中國大乘佛學」乃至「中國學術思想」的傳衍，深具破壞作用。

做下這個結論，極令人不安，很可能遭引中土、東瀛、西藏眾家學者羣起攻之，姑且以孟子的「自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」自勉之，千人諾諾，「中國大乘佛學」愈傳愈狹，倒不如孟子之諤諤，一破虛糜矯揉之風氣，否則何能重現中文在語言裏扶搖而上的「否定語法」呢？何能矯正「五四運動」以後的文學敘述？何能令「日本美學」與「西方理性」融入傳統的中文敘述？何能令「儒釋道」哲學的融會重振「隋唐」的輝煌發展？

這個課題相當重要，而且還很嚴峻，因中土人士以為西方哲學沒落，全世界思想就萎靡不振，所以如何振奮中土人士，重拾舊山河，破除西方哲學之迷思，是當前一個刻不容緩的使命；但這裏面有一個尷尬，那即是在「後現代」思想發展到了今天，當「美學」（藝術、創意皆屬之）與「理性」（科學、電腦皆屬之）蔚為思想主流後，卻將如何規勸眾人「以史為鑒」，認清楚兩漢儒學因「章句小儒，破碎大道」而衰亡的真相呢？甚至「中國大乘佛學」的「唯識學」因為轉「法相華嚴」之思想道路為「法相唯識」，所以只能往煩瑣的思想驅動，而漸自式微？

這是否即是「真宗、日蓮宗、時宗」建立之因緣呢？這些日本僧人所自創的宗派，「雖或憑借中土之章疏」，但有「空宗」的理論譯著嗎？雖然日文源自中文，漢字也是日文的重要表達形式，但「中文象形字」在這個語言轉輒裏還能保留其「象」嗎？乃至日文結構能夠弘闡孔子的《易傳》嗎？如果能，「幾者動之微」何解？如果不能，其「無幾無象」的文字結構能夠詮釋「般若」嗎？以中國大乘佛學極為重要的《楞伽經》觀察，日文能夠翻譯其層層迴上的「離四句、遣百非」嗎？苟若推論屬實，則日文要敘述「般若」，則非改變日文結構不可，就像六朝時佛經翻譯對中文的挹注一般。

當然這個語言的尷尬，在「禪學」裏是不存在的，以其「不立文字」故；但真正造成困擾的是達摩祖師明明以四卷《楞伽阿跋多羅寶經》譯本傳予二祖慧可，並囑「如來極談法要」，曰「吾本來茲土，傳法就迷情，一華開五葉，結果自然成」（取材自高觀廬居士的《實用佛學辭典》），於是就透露了一個「歷史性」的訊息，那就是菩提達摩可能並不知悉中土的《尚書》、《易經》、《老子》的學統，但卻看到了「崇有論」與「貴無論」之歷史攻詰，所以才說「傳法就迷情」。

這裏的「就」字頗有玄機，與「即」等義，有「幾者動之微」之意，但暫不理會，因為這是否為後人牽強附會，或譯筆的獨特詮釋，甚難判斷，但這麼四卷《楞伽阿跋多羅寶經》譯本當真不可小覷，既為禪宗祖師傳承所依據的重要經典，更與《解深密經》併列而為「法相唯識」的根本經典，似乎說明玄奘與慧能的源頭並無不同，那麼為何「南禪」與「唯識」的發展呈現如此兩個極端呢？甚至達摩說「一華開五葉」是否也包括「法相唯識」呢？這真耐人尋味，暫且置疑不論，但以《楞伽阿跋多羅寶經》的因緣，為何玄奘不直截尋找達摩的源頭而落腳於那爛陀寺呢？這是因為玄奘找不到達摩祖師的「南天竺香至國」，或執意尋求「瑜伽師地論」的經典詮釋，而師學戒賢呢？

這本《楞伽阿跋多羅寶經》為劉宋求那跋陀羅所譯，是現存《楞伽經》三譯中最古老的譯本，在玄奘西出之前，其譯本已在中土流傳了近百年；由於二祖慧可不諳梵文，初祖達摩不諳中文，故幾可斷言達摩所傳為譯本，但也因為「慧可不諳梵文，達摩不諳中文」，所以就遺留下來一個無法察證

的「歷史性」困擾，亦即是否緣此因緣，才造成《楞伽阿跋多羅寶經》本為「南天竺一乘宗」的心地法門，演變到了最後卻變成「不立文字」的禪宗呢？以一向重傳承的禪宗來說，幾可斷言六祖後期的「不立文字」其實悖逆了達摩所傳下的宗本根源，所以「初祖二祖三祖四祖五祖六祖」這麼一路傳衍下來，《楞伽阿跋多羅寶經》再也不見提及，甚至「一說就錯」、「棒打罵喝」。

更加絕妙的是，達摩至慧能，一脈相傳，至「荷澤始盛。荷澤大師名神會，年十四至曹溪謁慧能，得其法」，但「荷澤」中衰，「一華開五葉」反倒由南嶽懷讓而馬祖而生「臨濟、偽仰」與青原行思而希遷而生「曹洞、雲門、法眼」，「五葉」乃成，在「棒打罵喝」中圓成了完滿的傳承；其鼠豕兩端皆有疑問的「傳承」本身轉而變成「話頭」，不能嚴究，正是青原惟信所謂：「未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依然見山只是山，見水只是水」，充分說明了禪宗認為「歷史」與「傳承」的誤人思維，正是「歷史何為？傳承作甚？都是執著」的詮釋，是以東坡居士有云「見得還來無別事，廬山煙雨浙江潮」，何以故？「參」去可也，「飢來吃飯，睏來即眠」，心自解放。

倘若對此「無厘頭」的「禪門語錄」不能滿足，一定要弄個水落石出，那麼就得從「傳承」的源頭探起，於是直指達摩；這麼一來，就將「印度學術思想」與「中國學術思想」的異同點給暴露了出來，因為這一路追溯回去，首先就牽涉到「印度哲學的十六異論」，然後發現玄奘執意回歸「印度佛學」，卻值「印度佛學」最為弱勢的時候，甚至達摩東渡，也因為「印度佛學」受「印度學術思想」的排擠，不是甚麼「夜觀天象」，而是因為「印度佛學」本非「印度學術思想」的正宗哲學傳承故也。

印度的這個思想掙扎與「中國學術思想」的《尚書》、《易經》、《老子》三大學統起初並不包括「大乘佛學」一般，甚至在「中國大乘佛學」融會為「儒釋道」的中土思想以後，一些印度思想本位極為濃厚的「毗曇、俱舍、成實、律、涅槃、地論、攝論、法相、真言」，仍舊不被接受，甚至

「淨土」亦被排除在外，充其量卻只能將「十三宗」的「禪、天臺、華嚴」包括在「中國學術思想」之內。何以故？「佛教的思想原本是印度思想，但是在印度思想上面，佛教並不是原始的思想，而是後起的思想」，這個景況與「中國思想」的發展一模一樣。

更有甚者，佛學在印度的產生，「反應的是原來的婆羅門教，大小乘佛學也是反應在它以前的奧義書哲學」。這與兩晉以後到六朝時期，中國輸入「印度佛學」以反應「漢儒式微，道學初興」的景況也沒有不同，所以「奧義書哲學」甚至「四吠陀哲學」才是「印度學術思想」的正宗哲學傳承，其地位與「中國學術思想」的《尚書》與《易經》兩大學統旗鼓相當，甚至連出土的時間也近似，都在紀元前十五世紀左右。

從「印度佛學」輸入中國的時間來看，魏晉南北朝，「佛學在印度是鼎盛的狀態，所以從佛教與佛學的立場，把印度婆羅門的宗教與奧義書的哲學、數論派的哲學當作異端邪說。因此造成在歷史上面，中國人對於印度其他非佛教的思想、非佛學的思想，也認為是異端」；殊不料，「佛教在印度不是天上面掉下來的」，以「印度佛教」為本位來排拒「婆羅門的宗教與奧義書的哲學、數論派的哲學」，就如同以「中國大乘佛學」為本位來排拒「中國學術思想」的《尚書》、《易經》與《老子》三大學統一般。

這些「學術思想」的各自發展在印度與中國都極為相似，其不同的地方是，印度學術思想「從七世紀以後到現在，流傳在印度的宗教是婆羅門教，哲學是奧義書的哲學，而佛教在印度可以說沒有多大的影響」，可說當婆羅門宗教與奧義哲學復甦以後，佛學在印度就整個衰退了；這多不可思議，從紀元前七世紀、六世紀，佛教產生的時候，到紀元後七世紀，佛教衰退的時候，佛教在印度有將近十四個世紀的輝煌歷史，但是一旦衰退，一直到現在，又是另一個十四世紀，佛教在印度卻始終沒有復起，這不能不說「印度婆羅門宗教與奧義哲學」有極為深邃的理論基礎，尤其對印度這麼一個蘊育「佛教思想」的古文明國度來說，絕不簡單，故不宜胡亂打壓，甚至調侃。

那麼為何這麼一個衰退的「印度佛學」與「中國學術思想」相遇，卻產生「中國大乘佛學」？而且經過「宋明理學」的演繹，「中國大乘佛學」不止沒有衰退，反而銳變為「中國學術思想」的一部分，為「中國學術思想」整個吸納進去，產生「儒釋道」哲學；這個融會的哲學思想，居首功者為莊子的「否定語言」，在梵漢翻譯上產生了獨特的敘述方式，但在思想結合上卻是孔子的《易傳》，以《繫辭》的「幾者動之微」的觀念產生極為樸素、純粹中國式的辯證法思想，是一種「自發性」、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，僅以孔子這個根本哲學思想來看，「至聖先師」的歷史稱謂是當之無愧的，甚至從「儒釋道」哲學的融會看「中國大乘佛學」避免了「佛教玄學化」的根由，孔子的玄學思想居功厥偉，而「印度佛學」反倒沒有積極的貢獻。

這個歷史觀察有兩個重要的「歷史性」結論，其一、「中國大乘佛學」在這個思想融會的過程裏，完全屬於一種回饋「儒道」的地位，但並沒有對「中國學術思想」產生積極融會的貢獻；其二、「印度學術思想」的正宗哲學傳承「奧義書哲學」與「四吠陀哲學」，沒有「幾者動之微」的觀念，倘若有，「印度學術思想」必然吸納「大乘佛學」，何至將「印度佛學」驅逐境外？兩者合而觀之，則孔子的「幾者動之微」就將「不立文字」所區隔的「思想」與「文字」再度結合起來。

職是，在印度「佛學假使要發展，只有向外傳」，以其本土哲學思想沒有「幾者動之微」的觀念，而達摩「夜觀天象」的玄說極難求證，倘若屬實，則其所觀之「象」必與「幾」有關；在中國，佛學能夠生根，而且對「宋明理學」產生重大影響，則肇始於慧能以「不立文字」悖逆達摩所傳下的宗本根源，整個打亂「印度佛學」的傳承，但其之所以可以在莊子的「否定語言」基礎上連語言一起否定，則是藉助孔子的《易傳》所建構下來的純粹中國式的辯證法思想，「幾者動之微」是也。

這麼一看，「幾者動之微」的觀念在「儒釋道」哲學的融會裏是個關鍵；更有甚者，「幾者動之微」破「幾微之動」的「能所」混淆，其效果猶若「心動」與「動心」、或「幾動」與「動幾」之別，是為「無明」的「能動」分子在內部自行將「不動」分子觸動，其「十二緣起」的每一支，歷歷

分明，而並非有一個「外緣」致使「無明」緣「行」，然後將「十二緣起」開展出來；不瞭解這個，「如來藏藏識」只能為「藏識」，其間之轉輒，「幾」也。

從這裏來看《六祖壇經》的「何其自性本自清淨，何其自性本不生滅，何其自性本自具足，何其自性本無動搖，何其自性能生萬法」，至為明顯，那種「自發性」、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，原本就是孔子的玄學思想；那麼為何「南禪」從不提及《繫辭》的「幾者動之微」呢？只有一個理由，「束書不觀」也，但那種樸素、根深蒂固的思想早已融入平常生活中，成為中國人排之不去、拒之不得的思想傳統，是謂說不清道不明的「禪」，故知坊間朗朗上口的「禪，就在平常生活中」其實為「平常生活就在禪中」之誤，否則如何能「飢來吃飯，睏來即眠」？其之所以混淆，「能所」顛倒也，不知「幾」在「能所連結」時的剎那作用，先自發「動之微」，促生「無明躁動」，然後才有「幾微之動」，將「十二緣起」觸起，故也。

這麼一說，「能所之幾」是所有思想混亂之肇始，豈可輕忽？思想融會的因緣如此，學術傳承的因緣如此，文化繁衍的因緣如此，「不立文字」的因緣如此，甚至文字「圖符音韻、音韻圖符」的因緣亦如此，正是智顗大師以《法華經》的「十如是」來展演「文字之幾」的意涵：「所謂諸法如是相如是性如是體如是力如是作如是因如是緣如是果如是報如是本末究竟」，「能所」因「標點符號」的位置而層層轉進；以是知「文化」者，在「文中自化」，非「它化」，謂之「以文化文」，是之謂「中國文化」，庶幾乎，沒有孔子的「幾者動之微」的觀念，不止「大乘佛學」不能在中國生根，連中國的思想與文化也不可能是現在這個模樣，可比美釋迦牟尼佛因憑印度的「業」的觀念而示現娑婆世界的歷史因緣。順便一提，「所謂諸法，如是相，如是性……如是報，如是本末究竟」以及「所謂諸法如是，相如是，性如是……報如是，本末究竟」，是兩種不一樣的論述。

一「業」一「幾」，既然如此重要，那麼當「禪門」的「傳承」推到達摩的源頭，能否觀察到印度的驅趕佛學乃因沒有「幾」的觀念呢？達摩師承般若多羅，佛學辭典上說，般若多羅「至南天竺

香至國，度王之第三子菩提多羅（後改為菩提達磨）」，其時難考，但據道宣所述，菩提達摩「歷遊諸國，至於中華。自言已百五十歲」，約略可推知，達摩承接「印度禪宗」的「第二十八祖」時，約為西元四三〇年，羅什已卒，僧肇亦歿，「關河三論」漸泯，「關河舊部」四處逃逸，「攝山三論」逐漸萌芽，甚至道生也已經「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經」了，而「佛玄結合」的勢動則在道生的「涅槃論」演說裏，悄悄地轉變為中土的「生命哲學」，其時龍樹菩薩的「中論」學說已傳遍印度，甚至可能已經衰退，所以才傳至中土。

龍樹菩薩為南印度憍薩羅國人，佛滅後七百年出世於南天竺，故知大約為紀元元年，正是漢武帝推行「罷黜百家，獨尊儒術」之後的西漢後期，羅什譯有《龍樹菩薩傳》，亦可為佐證；其時，漢儒斥盛，道學衰退，佛學未興，中土倡行以「崇有」壓抑「貴無」思想，印度則在龍樹菩薩與彌勒菩薩分別反應「奧義書哲學」的影響所及，「中觀」與「瑜伽」的「大乘佛學」思想漸趨成熟，以高觀廬居士的《實用佛學辭典》觀之，可見端倪：「所云大乘無過二種。一則中觀二乃瑜伽。中觀則假有真空。體虛如幻。瑜伽則外無內有。事皆唯識。」故知當時的印度學術思想，奧義衰退，中觀瑜伽，分庭抗禮。

如此一觀察，中土漢儒的全盛時期與印度「中觀瑜伽」的全盛時期，幾在同時，然後中土轉入魏晉南北朝，佛學開始傳入，初具格義，而道學復興，漢儒崩毀，「儒釋道」三種學說俱弱；印度的景況亦同，奧義復甦，異論紛起，佛學外傳，整個「印度本位思想已經衰退了，零零落落的」，正是在這個時候，先有真諦三藏於四九九年由印度至中土，然後達摩於五三四年在廣州登岸，故「儒釋道」之璀璨結合，非因其學說之強勢，反倒因其弱，正是老子「弱者道之用」或莊子「堅者毀矣，銳者挫矣」之顯現。

從達摩後來的面壁事件來看，其行逕正是「守柔曰強」的詮釋，但從歷史的「時間性」觀察，達摩於後魏孝明正元元年在嵩山少林面壁九載開始，六朝以前的道生所流傳下來的生命實踐精神逐漸

由「入世」的智慧再度轉為「出世」的思想，原本已透融會初機的「儒釋」思想再度分道揚鑣，使得道生的「人人皆有佛性」與孟子的「人人皆可以為堯舜」，或荀子的「塗之人皆可以為禹」，變得毫不相干；從「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」來觀察，後魏時期的達摩初止少林，其實並不知道莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，但因其另起了一個詮釋「生命哲學」的宗教發展似乎也有了阻止「佛玄結合」的效果，故歷史乃給予達摩「初祖」之稱謂。這不能不說是一個奇妙的巧合。

何以故？「達摩面壁」使得莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，繼道生之後，第二次出現了「幾動」，只不過「三論宗」的道生以「涅槃學」與「佛性論」使得「般若」呈現一個上行的「幾動」，但達摩卻以其「面壁」行逕使「般若」呈現一個下行的「幾動」，不止斲喪「儒釋道」思想融會於襁褓之中，其「幾動」一直持續到慧能，勢頭未衰，所以就觸動了「不立文字」的發展。

這個發展似乎是個極為合理的演變，因為對一位初到中土又不懂中文的外國人來說，達摩不識莊子思想的傳衍可說是極其當然的，但其「面壁」就破了初機；暫且不論其「面壁」的動機為何，也不論是否已探悉「幾動」之奧祕，但這麼一「面壁」，「幾」已動，而且其動者「反動」，逆反道生之「幾動」，正是老子所謂「反者道之動」也，於是《尚書》、《易經》、《老子》的三大學統乃至「崇有論」與「貴無論」之歷史攻詰，第一次有了一個「歷史性」的沉澱，產生了阻止「佛玄結合」的效果，「反者道之動」故。

這是個關鍵，但為何「面壁」逆反「道之動」呢？據方東美教授的考證，「中國學術思想史」呈現全世界獨一無二的波浪型發展，其勢能衰竭，將變未變時，即為「歷史性」之「幾者動之微」，一動，往往帶出好幾個世代的繁衍；以思想傳衍的「歷史性」來看，老子在函谷關口述《老子》時，應為中國歷史上第一次觸動「思想傳衍」之「幾」，以《老子》承襲《尚書》與《周易》，但總結出

一個「道」的觀念，並破了中土思想的渾淪橐籥；從此之後，《尚書》、《周易》與《老子》乃合稱為中國哲學思想的三大「學統」。

弔詭的是「思想的渾淪橐籥」一破，「幾動」隨即呈現往下奔流之勢，故知《老子》出，思想直奔而下，故老子也說「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，更賦予了孔子造《易傳》之因緣，重新以「幾者動之微」的觀念將思想往「渾淪橐籥」的境地推衍，但是後繼無人，連孟子也不在這個「幾」上詮釋，遑論荀子、韓非、董仲舒？

這麼一路傳下來，直至漢儒崩毀，莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」思想傳衍，在王弼的老子注釋下漸次復甦，但是思想驅動仍舊承襲《老子》之後的直奔而下之勢，《易傳》之影響微乎其微，故當佛學輸入時，只能產生「佛玄結合」之結果；這其中之發展，僅司馬遷嘗試以《史記》來「正《易傳》」，但在董仲舒的打壓下，《史記》雖然在歷史上流傳下來，但「正《易傳》」的企圖就此被埋葬在歷史的洪流裏，使得孔子極為深邃的「玄學」理論逐代被詮釋為一個往下驅動的「儒學」，就連「宋明理學」也都回天乏術，儒家的「道統」觀念反倒愈發堅固，「封建思想」於焉根深蒂固，是為「萬物流出」一動愈動的具體呈現，卻離中土原始的「道德目的」論說愈發疏遠了。

「佛玄結合」在中國學術思想史上是件大事，所以僧肇承此因緣，乃享有歷史盛名，而「僧肇三論」更是在歷史上佔上一個顯要的地位；但中國學術思想史上的第二次「幾動」卻不為僧肇，而是道生，將第一次的「思想傳衍」之「幾」，由一個向下流淌的驅動轉而迴上，居功厥偉；當然，在第一次與第二次「思想傳衍」之「幾」間，無數的突破、激起，都曾在思想上造成一股勢力，如「孔門學說」由荀子的破譯到董仲舒的極盛，「墨學十綱領」緣起於攻擊「孔門學說」卻意外地奠定了後世之「邏輯學」基礎，「莊子卮言」道盡「道」之不能言說，甚至王弼的「老子注釋」，都造成或大或小的「思想傳衍」之「幾」，也都對後世「中國大乘佛學」的發展有一定的影響，但其整個勢能卻為

一種「反者道之動」的動態，由僧肇的「佛玄結合」在這個「道之動」的最底部將整個中國學術思想的傳衍承接起來，而後道生破之。

道生之後，中土的「大乘佛學」理論臻其頂點，然後卻又開始滑落，三論華嚴天臺陸續開展，「崇有」與「貴無」之爭也沒有中歇；其時大約為公元四三〇年，離玄奘出關取經的公元六三二年，約略還有兩百年之久，中原版盪，民不聊生，中土的「大乘佛學」理論發展，隨著達摩在少林寺面壁九年（約五四〇年左右）卻有了輝煌的進程，先有三論吉藏（生於五三八年）、再有天臺智顗（生於五四九年）、後有華嚴杜順（生於五五八年），創造了「魏晉南北朝」的高度佛學理論，直至隋文帝於五八一年登基，創開皇元年，中土的「大乘佛學」理論就一直滑落，直到今天，都沒有起色。

這其間當然也出現了無數的突破、激起，也都曾在思想上造成一股勢力，最著名的就是玄奘的「法相」詮釋，有一種將思維往「法相華嚴」方向推動的驅動，不幸因為窺基的「法相唯識」推衍，逆轉了「法相華嚴」之驅動，致使「法相唯識」的傳衍在歷史上快速萎縮；再來就是達摩一脈相傳的慧能，於公元六七六年（唐儀鳳元年）在光孝寺受戒，創「禪門南宗」，撼動了曹溪一脈以承自道生的「生命哲學」，繼而模糊了「達摩慧可僧璨道信弘忍」的「道統」，再模糊了弘忍變《楞伽經》為《金剛要義》的「學統」，於是「中國學術思想」的傳衍整個起了狂亂的顛覆。

照理說，慧能直溯道生，以「頓悟」破「北禪神秀」的「漸悟」，原本有極深的「生命哲學」作為理論基礎，但其往後的演變，卻以「不立文字」在歷史上產生大膽顛覆的效果，就對哲學思想的傳衍造成很大的傷害，其原因就是這個宗教發展太具戲劇感染性了，先有達摩面壁九載，再慧可斷臂求法，最後以慧能夜奔收場，並以「不識字」成就了大智慧，開創曹溪一脈，給予了歷史無限生機，所以坊間有學者因之稱慧能從自身的生命去挖掘智慧，既拯救了佛教，又拯救了知識分子，更以之為例，來勉勵「文革」以後流亡全球的大陸學者，盼共同探索「自救的真理」。讓人錯愕不堪，既不能說不對，又不能贊美這種解讀，只是覺得中國哲學思想已經一去不復返了。

對這樣的解讀，似乎只能以《維摩詰經》的一句話來總結：「佛以一音演說法，眾生各各隨所解」，但研究歷史的學者不能忽略歷史的「時間性」，尤其歷史上沒有一件「事」的發展，沒有預先的「幾」的醞釀，因為慧能時代的所謂「佛教」，其實就是盛極一時的「法相唯識」，「知識分子」則指當時埋首於文字翻譯的學者，甚至可能甚多趨炎附會分子，所以這個扭轉就算是「拯救」，其實也不是很高明，更因「法相唯識宗」（非「法相宗」）雖然只是「中國大乘佛學」的一支，而且應該算是最弱最短的一支，但也不宜因其弱因其短，或因「法相唯識宗」組織的問題，而妄言「唯識」對社會乃至對宗教哲學思想沒有絲毫影響力，或因為執意凸顯「南禪」，而打壓「唯識」的歷史貢獻；要研究這段歷史，就必須將歷史事件還原到歷史裏，以窺其端倪。

暫且不論這個奇怪的歷史發展，也暫且不論這裏面甚多「偽史」都是曹溪一脈所造出來的，但「從達摩至慧可至僧璨至道信至弘忍」，歷經周武滅佛、隋滅唐起，至慧能授法於弘忍的咸亨二年，可說都不興旺，甚至可能被籠罩在盛極一時的「法相唯識宗」之下；在這麼一個景況，弘忍潛入慧能所居之碓房，講演《金剛要義》，使得整個「大乘佛學」的傳衍，透露出一股神祕詭譎的氣息，好似將佛法當成「武功祕笈」一般；如果這段歷史敘述屬實，那麼弘忍之動機為何？真的是為了避免同僚迫害慧能嗎？以神秀的修為來看，這是不可能的，那麼有無可能弘忍只是為了躲避「法相唯識宗」的監視？否則何至於如此謹慎？

以窺基承唐太宗之命，所承擔的政治任務來看，這是極有可能的，因為據聞窺基連同窗圓測都容不下，當然這裏不能排除窺基排擠圓測的歷史敘述也有可能造假；暫且拋開這一切令人無所適從的「偽史」，從這一切肇始因緣的神秀下手，不難發覺神秀能夠寫出「身是菩提樹／心如明鏡臺／時時勤拂拭／莫使惹塵埃」這樣的詩，當非等閒之輩，其詩才是真正的原創，慧能雖然將之提升一層階，而曰「菩提本無樹／明鏡亦非臺／本來無一物／何處惹塵埃」，但卻不是原創。這對寫過格律詩的人來講，是心知肚明的，所以神秀的詩可以引申，慧能的詩則不能；神秀後來道譽響四海，以至武則天

召使趣都，親加跪禮，豈有倖然？故史稱「北宗之祖」，猶南宗之有慧能，可惜的是「北宗」從歷史上消失了，否則應可承續《楞伽阿跋多羅寶經》之傳承。

達摩至慧能的這段歷史演變，罄竹難書，但呈現往下奔流的驅動是相當明顯的，可以說，沒有達摩的面壁因緣，影響中國人思想至深且鉅的「不立文字」是傳不下來的；而要以「幾者動之微」的觀念找出這段長達十五個世紀的思維奔流，相當困難，因「語錄文體」被「宋明理學」吸收了以後，「南禪」的傳衍就整個式微了，但拜鈴木大佐之賜，「南禪」的影響力死灰復燃，而三論吉藏、天臺智顗、華嚴杜順等等佛學理論，卻仍是一蹶不振，庶幾乎可做出結論，「中國大乘佛學」乃至「中國學術思想」的第三次「幾動」緣自「達摩面壁」，是中國思想史上第二次阻止「佛玄結合」的幾動，但卻與道生有「上行」或「下行」之分別。

如果這個推論言之成理，則唯有將道生與達摩擺在一起觀察，「儒釋道」哲學融會的「幾者動之微」才能浮現出來；以「歷史之幾動」來觀察，人物與典籍分不開，所以《楞伽阿跋多羅寶經》與《金剛般若波羅蜜經》必須擺在一起觀察，才能探悉弘忍變《楞伽阿跋多羅寶經》為《金剛要義》的動機，甚至老子與孔子以降，《老子》與《易傳》也不應分開來敘述，老子與孔子之前的《尚書》與《易經》更要擺在一起觀察，以其間之轉輒必有「幾」，故也。

不止如此，慧能與玄奘也是一對，「不立文字」與「廣譯梵典」也有其歷史因緣，「南禪」的模糊「道統」與「學統」以及玄奘執意回歸「印度佛學」、雄辯天竺「大、小乘」論敵，卻又融不進「中國學術思想」，彼此的轇轕看似無關，但是其實互相影響，恰似老子與孔子會面，看似相談不甚歡暢，但其實惺惺相惜。

這裏面的「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」全部糾纏在一起，以其「幾者動之微」的內質並無不同故；唯一不同的是，其「幾」有兩種驅動，往上者，「形而上」思想興，所有的哲學理論都往上融會，直逼「般若」，並可臻《老子》的「虛而不屈」之境，是曰「天地之間，其猶橐籥

乎」，更是「儒釋道」思想融會的根基；往下者，「形而下」思想興，愈演繹愈往下流淌，是曰「動而愈出」，不止離「般若」愈遠，甚至連「形而上」思想也以「形而下」邏輯來詮釋，是謂「把哲學拉下來適應人間」，乃造成了哲學繽紛呈現，各自詮釋，各自為陣，是為當今世界的哲學泯滅現象，尤以「人間佛教」之倡行對「中國哲學思想」之傳衍破壞最大。

《易傳》的「幾」，當真高妙，不止可以用來觀察「崇有論」與「貴無論」之歷史爭論，甚至可觀其「業」之「和合性不和合性」、「進化說創造說」與「萬物流出說」的思想分界、「中觀」與「瑜伽」的分庭抗禮、「虛而不屈」與「動而愈出」在「天地之間，其猶橐籥乎」的凝動似動狀態，或更深一層來看，「幾」與「業」的思想消長與歷史發展、「文字」的轉輒與「歷史」的偽造，乃至文字的「音韻」與「圖符」，種種色、種種相，均以「幾動」而有「事」乃有「理」，天下大動矣。論述至此，除了對孔子膜拜以外，再也沒有甚麼可說的了。

把這麼一個漫長的思想史擺在一起觀察，暫不論「老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去」是否洞悉「幾者動之微」的奧祕，其「幾動」是否僅為巧合或偶然，甚至是否為訛作，但因其所闡述的虛無思想與中文象形字的「象形無象」相契合，故這個「幾動」得以綿延幾千年，使「進化說、創造說」的思想提升得以在「萬物流出說」的思想奔流裏緩行慢進。何以故？「象形無象」故，「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」俱融合故。

「道生南渡」與「達摩面壁」亦同，也暫不理會其動機是否洞悉「幾者動之微」的奧祕，但其「善行無轍跡」的行逕俱可上可下，賦予思想的發展無限生機，「幾動」自在其中；但「慧能夜奔」就不同了，固然其利根直逼「幾」之未動景況，但其氛圍之形成，乃至「轍跡」之過顯，都只說明了「不立文字」的對應而生，乃因「法相唯識」的繁瑣，使得知識分子被籠罩在文字的探索裏喘不過氣來，是「動而愈出」的歷史現象，與「老子西出、道生南渡、達摩面壁」的情景不同，故僅能歸屬於「萬物流出」的歷史發展。

以同樣的「幾動」來觀察「印度佛學」的興衰，亦復如是。玄奘於公元六三五年師學戒賢時，「印度佛學」雖已驅向弱勢，「奧義」哲學逐漸復甦，但《楞伽經》作為「瑜伽」與「中觀」的根本經典卻在當時的印度廣為流傳；當時闡述「瑜伽」的重鎮當為那爛陀寺，位於「中天竺摩竭陀國」，但是闡述「中觀」則可能居無定所，故般若多羅「至南天竺香至國，度王之第三子菩提多羅」，而後菩提達摩「歷遊諸國，至於中華」，在廣州登岸時，公元五三四年，正值梁武帝當權之時。

這個脈絡理清以後，就可瞭解「瑜伽」與「中觀」所傳承的世代支脈，雖因南天竺「香至國」與中天竺「摩竭陀國」之地區不同，而導致中土所承接的地域繁衍南水北陸、所傳承的經典研讀態度有別、所接受的歷史待遇天壤有別，但對「印度佛學」的傳衍因緣而言，其本土文化脈動的復甦已然勢不可擋，故「佛學外傳」之「幾」已啓動；玄奘在此時進入印度求法，而成為「求法僧」或「學問僧」，與「日本僧人」在唐朝時渡海求法，其實沒有不同，對印度本土的「佛教傳承」也沒有影響，就像「日本僧人」對「中土大乘佛學」根本就絲毫沒有影響一樣，所以實在沒有必要以玄奘雄辯天竺「大、小乘」論敵來模糊焦點。

在這個「印度佛學外傳」的關鍵時期，真正對世界的思想繁衍產生了重大影響的有兩人，一為達摩祖師循海路至中土，一為蓮花生大師循陸路至西藏；蓮花生於七世紀初至西藏弘法比達摩至中土大約晚了近一百年，又因蓮花生與戒賢均為那爛陀寺當時的高僧，故可探知玄奘西出天竺時的唐太宗貞觀三年（西元六二九年），很可能與蓮花生大師錯失交臂，否則中土佛學的發展當有另一番景象；兩者走的都是陸路，當無疑問，與劉宋時期求那跋陀羅三藏循南印海道來華，或與梁武時期達摩跨海東渡至廣州，走的路不同，發展也各自不同，但這股「印度佛學外傳」的狂潮卻說明了「奧義哲學」之強烈復甦導致世界兩大「佛學」重鎮就此產生的因緣，中土與西藏是也。

中土與西藏所承接「印度佛學」的不同之處，在於達摩東渡之前的中土，早已歷經老子與道生的兩大思想「幾動」，「儒釋道」的融會已有基礎，達摩之面壁對中國哲學思想之傳衍產生了「反者

道之動」的影響；蓮花生入藏的第七世紀，正值西藏土著的「苯教」盛行之時，「卜筮」資料不多，但是想來公元六四一年，文成公主奉命嫁與松贊幹布所遺留下來的漢文「易學」經典與「苯教」有了印證的機會，所以蓮花生必須先行掃蕩羣魔，以裨益佛教教義的傳播；其時玄奘滯印未歸，文成公主另外攜帶的「三百六十卷佛教經典」，應當都屬「三論、華嚴、天臺」甚至「律、禪、淨土」之類的經典，對後來影響「藏傳佛學」甚深的「唯識學」應無所貢獻，由此或可看出「藏傳佛學」受蓮花生的影響遠勝於文成公主。

這個時候的西藏，藏文未造，故流傳於雪域的經典只有漢文經典；蓮花生固然亦攜帶些許梵文經典，但翻山越嶺至西藏傳法，想來不能像文成公主一樣，「有若干通達這些書籍和製造物品的文士工匠隨從前來」，故知其震赫「苯教」、樹立威權的過程，所仰賴的不是佛法的教義，反倒是法術的威力，甚至一直到十一世紀的密勒日巴，這個法術都是西藏佛教傳衍的重要依據，並且迫使「苯教」的土著巫術與之結合，而有了西藏極為詭譎的佛教儀軌。

據聞蓮花生與密勒日巴的法術可以搬雲祈雨，極為厲害，雖然不知其詳，但想來與六朝時期的石勒石虎麾下大和尚佛圖澄所施之法術並無不同，飛岩走石，聽鈴知凶，與「中土大乘佛學」前奏時期的繁衍亦甚相似，只不過西藏本土的文化不高，所以沒有王弼的「新道學」復興，反倒像鳩摩羅什居於西域涼州學中文一樣，開始探尋一種新的語言。

藏文未造之時，中文與梵文都在西藏流傳；其時，中文已開始有了「唐詩」之璀璨演繹，唐初陳子昂的〈登幽州臺歌〉已造，一首「前不見古人／後不見來者／念天地之悠悠／獨愴然而涕下」將中文的委婉與豪邁推向一個前所未有的高度；相反地，梵文隨著「印度佛學」的外傳而漸趨衰敗，但在這個關鍵期，西藏選擇了梵文為藏文之基，就充滿了玄機，想來當非為了擷取梵文之精微，而是因為「印度佛學」的影響，所以從一開始，藏文之造即是為了傳播佛學，庶幾乎可謂「西藏學術思想」除去「佛學」以外，別無其它的支派，這與中土之有「尚書、易經」與印度之有「奧義、吠陀」，是

絕然不同的。也正因為如此，佛學之深植於西藏，非常精純，以其不受其它思想之混雜故，更因藏文與梵文屬同一語言體系，故「梵藏翻譯」的可信度極高。

這與「梵中翻譯」不可相提並論，因中文與梵文屬於兩種不同的語言架構，其轉輒之間不免失「幾」，故「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」的融合程度始終不及「梵藏翻譯」之密切；以是，知「藏傳佛學」與「印度佛學」絲絲入扣，但是「中土佛學」反倒因為《尚書》、《易經》與《老子》三大學統的影響，而逐漸走出「印度佛學」的影響，並發展出來獨特的「中國大乘佛學」。

這與中國四大譯家「鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空」沒有絕對的關係，與「鳩摩羅什、真諦、不空」是印度人也沒有關係，更與玄奘的梵文造詣無關，甚至與「道安傳教，羅什翻譯」發展無關，純粹是本土「思想」與「文字」所交織出來的影響。

何以故？「漢、梵語言，相隔甚遠，強使漢語切合梵語，勢必發生格礙」故，其轉輒之間不免失「幾」，更因「歷史、因緣、文字」等的不融洽，「禪宗」的定祖之說才有可能造肆。

以此觀察歷史上最後兩位影響「中國大乘佛學」的人物「慧能與玄奘」，可知「中國學術思想史」的三大「思想之幾」，雖然為「老子、道生、達摩」，但是承續這股往未來世推衍的力道，反倒為孔子的「幾者動之微」、慧能的「不立文字」與玄奘的「邏輯推衍」，其因至為簡單，以「後現代社會」歷經「理性」洗禮、「二分法」倡盛、「邏輯思維」斥虐、「文言文」崩毀，「互聯網」簡訊造亂，已經回不去「老子、道生、達摩」的時代故。

不過，要從歷史吸取教訓，往未來世傳承，也必須效仿老子以「道」總結《尚書》與《易經》兩大學統的精神，將「幾者動之微」挹注於「不立文字」與「邏輯推衍」裏，「象學」的觀念乃生，直截以哲學回溯文字創始的「類表象」，庶幾乎可以扭轉「後現代社會」直奔而下的「文字幾動」，令「哲學泯滅、文字崩毀」的景象整個沉澱下來，進而產生往上探尋思想的力道，於是就與「老子、道生、達摩」的「幾動」吻合了。

「象學」還有一個功能，可以令國人在影視橫行的今天所養成倚賴「圖象」的習性得以繁衍，並令時人所擅長的「象徵與隱喻」得以發揮，更令時下以「音聲」為「表現性語言」的口語（即所謂的「白話文」）素質得以提升；更有甚者，挹注哲學於中文獨特的「文字學」，將使得「象學」重溯以「思想」改變「文字敘述」的學統，扭轉西方思潮以「文字敘述」影響「思想」之傳衍，稍稍遏阻「文字」對「思想」的迫害，更從思想的根柢處結合「中國大乘佛學」與「中國學術思想」，不再受鈴木大佐之類的語言翻譯轉輒所愚，以語言轉輒必「失幾」，故也。

判曰：開頭部分講得很對，禪宗只流傳了千年，是因為將佛教中的玄學部分剝離，進而進化為哲學，同時不像「法相、唯識」一樣晦澀難懂，儘管禪宗對慧根要求較高，但不至於類似前二者一樣艱澀。這個問題從宗教角度去解釋，不如從人性的角度去解釋。其一、看起來是個方便法門；其二、方便自行解釋講真，否則回答起來必得囉裏囉嗦，不止意識流，而且從傳播角度說，效果還相當糟。討論宗教問題，要跳出它本身來觀察，知乎用户「釋宣導」在這個問題上一針見血地說過，禪宗不過是披著佛教外衣的中國士人精神哲學。

答曰：這的確是我輩論述者應引以為惕的地方，「與語不契」是傳播學的大忌，「廣為宣說」對思想不相應的人來講也的確是個困擾。至於跳出「宗教本身」來談論「宗教問題」，而又要「一針見血」，那就只能是「有前提、有結論」，中間不能推衍，是謂「兩頭明、中間暗」，是為中國讀書人承襲自「南禪」的思維方式，所以造成數代讀書人普遍「束書不觀」。欲知為何，那我就只能勸您再回去詳加研讀，但是您若不想知其來龍去脈，那也行，儘管「參」去，直至支撐思維的桶底脫落，亦能達到同等閱讀效果。這樣的結論，「禪宗不過是披著佛教外衣的中國士人精神哲學」，就是一種不涉入「推衍」的「兩頭明、中間暗」的禪宗語言。

又判：還是沒悟，說太多了。禪宗就是漢族的本原文化的體現，漢族本原文化就是——實用，簡單，適用性廣。漢族沒有啥原則，好死不如賴活著，講究現實利益，不追求虛無縹緲，現在誇一個人實在，就是最好的評價。漢族人口眾多，文化水平低，特別在古代沒幾人識字，簡單的就是好的。大家不都說讀書人就是呆嘛，為啥，讀書人太複雜了。漢族人口多，地域廣大，漢族文化一定要十四億人都接受，不能搞理性的推理，複雜的證明過程，只能是直接說好或者不好。漢族的哲學家，最高水平的就是孔子了。佛教的唯識宗、華嚴宗等等思想，只要思辨性強，就一定邊緣化。只有到廟裏燒頭香，求個籤，最有適應性。大家看看，是不是這個理。

答曰：暫且不說您所說的是否正確，請您先定義「文化」，再定義「本原」，然後定義「本原文化」。這一切都弄清楚了，然後解釋一下何謂體現。也許到了那個時候，您就不會說這樣的話了。至於說這裏的長篇大論，我有我不得不澄清的因緣。近年來不知何因，洛杉磯地區的佛教大德興起了講演《六祖壇經》的風氣，而且大多與藏密或東密有所牽扯。我看不清楚這裏面的因緣，同時也不想牽扯進去，所以就這本《六祖壇經》的來龍去脈，做了一個深刻的檢核，倒顯得老婆心切了。

問曰：我對您的這個問題，日文可以闡述「日本美學」，卻能夠闡述「南禪」嗎？有個疑問。我欲尋求禪宗美學這一提法之源頭，發現這似乎與鈴木向西方推廣禪宗有關，使得禪宗美學、藝術的成為共識，且不說這根本上偏離了印度佛學，甚至對中國禪宗皆是誤讀。為何日文與美學的關係如此切近？或者說，禪宗由其源頭處的印度宗教，轉向一種生活的藝術（包括近代人間佛教運動），能否找到這之間的契機？

再問：長期進行靜坐的人，會體驗到身心清淨帶來的舒適感。對人與人的關係，糾纏從內而外的遠離。生活會愈來愈返璞歸真。一些簡單的線條、色彩，會更直接簡化而道出更優美的外觀。這是一種禪修者的世界體驗。把這些體驗轉化為庭院，茶道，就變成了境界禪。也就是用氛圍形成環境。這是一種運用，並不是禪的本質，只是一些皮毛。但是不得不說這樣的精簡線條往往很有美學價值。

會讓人從內到外的欣賞。中國本土禪宗現在處境如何呢，未來會是甚麼樣的？能否推薦一些中國本土禪宗書籍。

答曰：現在流行於臺灣海峽兩岸的中土禪宗書籍都是民初以降從日本曹洞宗傳回中土的，不讀也罷。要知中土禪學，必須回溯至三論宗，再回溯至易學，才能知道中土原始哲學思想的波瀾壯闊，而傳至中土的日本禪本來只有北宗，沒有南宗。

再判：要知禪，就要明白禪的歷史和重要文獻。同時，要知道如何修。中國本土已經沒有禪修者，至少我找了十年，沒有一個是有修有證、與經典對應的。未來只有在中國本土，才會出現真正的禪修，因為唯獨中國本土才存在完整的禪修文獻和資料。就看有多少人會繼承和學會了。文獻：一、唯識學。二、達摩血脈論。三、瑜伽師地論。四、虛雲和尚禪。五、六組壇經。六、圓覺經。七、楞嚴經。圓覺經講的止觀禪是最核心的基礎。楞嚴經講述具體過程。包括如何開悟。描述本心最明確的是血脈論。唯識學是一個包羅一切的講述本心和相關連的內容。瑜伽師地論更擴大到一切。虛雲和尚是近代現身說法，重現禪修者風骨的，可以近距離體會的禪修者。

再判：說人家是炒作，你們還是帶著貪嗔痴來學佛，討論禪法扯到源頭與推廣，說明你們還是只是一個不入門的史學家。

答曰：歷史是個生命概念。不了解這個，不宜論史學。

另判：答主所述目前臨濟宗和曹洞宗這個回傳情況與末學所接觸及觀察並不吻合。話頭禪還是一直存在，來果禪師當年高旻寺一直是參「念佛是誰」，而日本方面很多是參公案的教法。當然曹洞宗於日本只管打坐這個傳統有一直的傳承下來。臺灣方面因聖嚴法師於日本求學故，可能會讓人誤解其所教為日本禪法，實則不然。綜觀法師著作開示，甚至其提倡的默照禪法，是參照古籍祖師註解提煉，實回歸正統。於中國禪法教導和傳播方面，的確存在息微的趨勢，宗風區別逐漸模糊。但這些並非日本禪法導致的。

再判：難得的好文。能清楚歷史，又能有修有證，看到本質的人愈來愈少了。補充幾個問題。一、現在國內確實沒有真修。然而，世界上如果要找佛陀的真正傳承，也只有中國本土才有。就是在資料上。二、日本禪，從形式，結構，內容，都屬於境界禪。是禪修的表象。有皮無骨。譬如日本禪發展出的茶道，劍道，庭院禪等，都是裝出一種氛圍。而禪的本質是本心自然。不重視境界，卻重視放下。三、宋明理學後，重視邏輯，輕視實修。傳承並沒有斷。繼承者有：王陽明，湛若水，歐陽竟無，熊十力，虛雲，袁煥仙，南懷瑾。我也是後來學習者。這一脈以儒道佛中人體本質為基礎，吸收所有精華，以唯識學和禪修為根本。繼承了佛陀和道學要表達的本質。四、藏學，南傳，統稱觀派。不知道甚麼原因，把止修的靜戒全面完整的忽略了。把觀修說成是止修內容。因此，缺少止修的靜的修行，心理雜念的減少上就缺乏效果。往往出現苦根了，就受不了。或出現心理疾病。有一個視頻叫日本禪修。拍攝了日本的一個佛教節日裏集體禪修的過程。有古風，有每一個法度和進程。像軍隊。只是，在視頻中的日本禪修和尚的精神面貌和內心、領悟，雖然有過程，卻失去了本質。譬如，日本和尚就有參話頭的過程。兩個和尚面對面，就問念佛是誰？對面如實回答：可是這個過程如此呆板。這是由日本人的羣體習慣而來。雖然嚴謹，卻已經把禪修變成了教學模式。而本質是對那個誰，雙方都沒有明確的領悟和體驗。只是跟著流暢走而已。下一代就算沒有領悟，也是如此重複的流程。因此日本禪趨於表面，形成了一種境界禪。失去了禪修的核心，尋本心。

答曰：這些我在「禪宗所講的棒喝，實行時是怎樣一種情形？」回覆過。請參閱。

日本為甚麼能把禪宗發揚得這麼好呢？這其實很簡單，因為日文原本為「文學屬性」，不能做哲學論述，而禪學亦為「文學屬性」，故扼阻一切哲學論述。何以故？「不立文字」故。日本是個很妙的國土，對歷史文獻的保留，超過中土甚多，所以近年來中土不斷有學者到日本取經，於是「中國

近七十年來有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」，再然後就是「臨濟禪」與「曹洞禪」的回流；更妙的是「日本立國以來就沒有出過一個獨立自主的思想家，一個真正的哲學家……它寫的中國學術史，都是歷史事實，其中沒有精神內容」，這裏面的關結錯綜複雜，但大體來說，與日文結構有關，所以「日本史學」在日文的敘述下「從哲學的智慧上面看起來，它是沒有內容的……我們向日本抄，（令）外行人拿他的偏見來誹謗中國文化」，文字害人不淺矣。

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

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

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

「文字」動，「因緣」即生，或「因緣」生，「思想」即動，形諸「條述」，是為「文字」；其「文字、思想」的互緣互動使「文字敘述」本身即具一個「離散又肯定」的內質，甚至因「離散」所以必須「肯定」，或因「肯定」所以必須「離散」，於是一邊「肯定」、一邊「離散」，乃成就了西方語言的敘述特質，但其間無「幾」；西方語言敘述，要想探尋「文字之幾」或「思想之幾」，則必須藉重「方法論」裏的「歸納」法則，因為「歸納」即是一種「向心」驅動，而「歸納」後再予以「歸納」，則除了「向心」，還必須「否定」，於是「否定又向心」的「歸納法則」就成了探索「文字之幾」或「思想之幾」的關鍵，但其探索止於「上帝」，以其不能再加「否定」故。

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

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

其一、依「經論」解說，逐句演繹，不論《阿彌陀經》、《維摩詰經》、《解深密經》、《入楞伽經》、《心經》、《金剛經》，甚至「唯識三頌」、「佛學導論」等論述，大凡力求如理如法，不違佛義，講解「般若」與「唯識」，精闢入理，強調「不分宗派」，而以「大乘佛學」為宗，探索「中土大乘佛學」之「學統」源頭；

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

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

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

最令人感到無所適從的是，「離散又肯定」與「向心又否定」兩種思想輾轉糾纏，不是交互盤旋而上，在思想裏否定思想，而是在一個思想層階上做無盡無止的糾索，以此經解彼經，或以彼論套

此論，不弄得精神疲憊，不願止歇，這是學界「講經說法」最普遍的現象；當然這個現象其來有自，晚明學者顧炎武（一六一三年至一六八二年）在《日知錄》就曾說過：「未究其本，而先辭其末……以『明心見性』之空言，代『修己治人』之實學」，頓開時代之風，影響有清一代的學術精神，長達兩百多年之久，謂之「樸學」，盛傳於乾隆、嘉慶年間。可惜的是，鴉片戰爭將中國初興的「樸學」打得潰不成軍。如此輾轉，到了民初，「五四運動」以後，西方「離散又肯定」的哲學思想又將東方「向心又否定」的哲學思想洗刷得乾乾淨淨，不止「語言符號」早已變了樣，連「文法脈絡」也棄之如蔽蓰了，而要在這麼一個「大環境」裏，將「語言符號」與「文法脈絡」熔鑄於一爐，探尋「向心又否定」的內義，真是很難很難的。

這就是我們這一代佛弟子福報不夠的地方，「語言符號」與「文法脈絡」相繼混淆，那麼以之為憑來探索「中國大乘佛學」之「學統」源頭，卻又應如何為之？尤其「中國大乘佛學」受中土哲學思想的影響甚深，卻又如何立基於「中國文化」來探索佛學的精義呢？

基於此理，我乃做下以下的結論：「以中國近代佛法研究之分析，講經說法者，一般對於中土哲學的背景與思想演變皆未曾予以重視」，所以「要認識中國大乘佛學，必須先簡介中土哲學思想的淵源與傳衍背景」。這其實與日本懂不懂禪學是無關的。

判曰：簡直裝逼，打繁體。

又判：先生可知「裝逼」一語的意思嗎？我估計您聽不懂，我在想應該用甚麼不同的說法可以把這一詞彙轉換得傳神一點，讓您知曉，可是我想來想去，還真的找不到不同的表達，能同時傳達出「裝逼」這一詞彙與「形式遠遠超越內容」的內涵和說話者鄙夷的情緒來，是謂「語言腐敗」，中土真的找不到別的表達了。

答曰：豈止「裝逼」一詞，我在知乎所經驗的還有「中二、乾貨」等莫名其妙的俚語，是生活在外國的人所不能理解的語境。「裝逼」或許有如何「安身」之意罷？我所知道的《漢書・元帝紀》有「百姓愁苦，靡所錯躬」一詞，或許「錯躬」可以引來詮釋「裝逼」罷。這只是我的臆想。

又判：「中二」比較好理解。這個詞來自日語，是青少年轉變成大人的過渡期——青春期特有的思想、行動、價值觀的總稱，把成長過程中發生一種類似「熱病」的精神狀態，比喻為「症狀」。「發病」時期，約在初中二年級前後，故稱為「中二病」，而把有那種情況的人稱為「中二病患者」（初二症患者）。指青春期特有的思想、行動、價值觀，是對青少年叛逆時期，自我意識過賸的一些行為的總稱。稱成年人「中二」顯然是貶義的。

「乾貨」來自於電子商務術語，通常指電子商務從業工作者發表、分享的一些關於網絡推廣、網絡營銷、工作知識經驗和工作方法的文章，因為這些知識和方法都是實用性比較強的，不含吹水成分，也沒有虛假的成分，所以業內人士通常把這一類分享活動稱之為「乾貨」。該詞現已延伸至各行各業使用，可以用於表示某人傳授的知識、方法、技能等比較重要或者比較實用。譬如老師講課內容比較實用，我們可以稱之為「乾貨」。某師傅教的技術比較實用，我們也稱之為「乾貨」。稱別人的東西為「乾貨」是說這個人有真本領。「裝逼」的「B」最初意思是指「boast」的首字母，指用高深莫測的語言和誇張華麗的行為對自己進行包裝以達到鶴立雞羣、引人注意的效果，這個詞不僅是貶義的，而且對人有極度蔑視的含義，因為口語中的「逼」和女性的生殖器官「屄」同音，有罵人的意味在裏面。您以「錯躬」詮釋「裝逼」，我收穫了一個很好的笑話。我已經把這些詞的現代含義和出處講清了，您學養豐厚，我想知道能否找到別的表達詮釋這些詞語？

答曰：是這樣嗎？但回到這位先生的詞句，「簡直裝逼，打繁體。」好像也不是那麼地切題。用「正體字或繁體字」，就是對自己進行包裝，以達到鶴立雞羣、引人注意的效果嗎？我只是不會用「簡化字」而已，所以我想這位先生是說我用「繁體字」乃不知如何安身之意，於是就有了「錯躬」

的想法。但我說了甚麼？他會這樣罵我？這讓我想起，我七〇年代剛到美國的時候，有一次在華盛頓特區找美術館，問路於一位正在嗤午餐的黑人公車駕駛，他大概惱怒我打攪了他的午休時間，說了句「Shoot your beaver.」然後就不理我了。我初來乍到，聽了就矇了，也不敢多說甚麼。我心想或許美國俚語真是聽不懂罷。

過了二、三十年，我在美國混熟了，有次與一位白人同事談及美國俚語，忽然想起這段往事，就問他是甚麼意思。沒想到他也不懂，只說大概是黑人專用的罷。這真是無奈。我想這個「beaver」就牽涉到女性的生殖器官罷，只是至今都無法求證。行筆至此，我想到了清代袁枚一首詩。「嬌兒呼阿爹，樹上捉蝴蝶。老眼看分明，霜粘一黃葉。」另外，歐陽修在「徙囚篇」也說過，「不立異以為高，不逆情以干譽。」似乎可為詮釋？

又判：然而這些語言之所以出現就是他們很容易用來交流表現情緒，就算您能找到一種古雅的表達，但卻是脫離了現實語境。您如何看待「五四新文化運動」所提倡的「白話文」？我擔心語境又錯位，您看不懂，我補充一下題目，因為我不知道臺灣是不是也這樣叫「五四新文化運動」。新文化運動是由胡適、陳獨秀、魯迅、錢玄同、李大釗等一些受過西方教育（當時稱為新式教育）的人發起的一次「反傳統、反孔教、反文言」的思想文化革新、文學革命運動。

答曰：漢初的「古文」與「今文」之爭，在民初的「五四運動」一舉成為「文言文」與「白話文」之爭。其結果拜這些受過西方教育的時髦人士的推動，成為「西文敘述」的流毒，而所有的中文敘述從此以降，都只是以中文呈現的西方邏輯。中土思想毀於一旦，而西方哲學則大獲全勝。

問曰：您的意思是，「白話文」和「西文敘述」有必然的關係？

答曰：當是如此。可以論證。

又問：關於您在本題中所談的「禪學因其不立文字，故為文學屬性，拒阻一切哲學論述」能再多講兩句嗎？這是因為哲學論述必然依託概念文字，而「文學」不依託概念嗎？

答曰：我對「文學」的看法是，「文學」應界於「玄學」與「經學」之間，而這裏的「經學」為「古文經學」，所以是一個逆溯至「玄學」的過渡。其間所有的概念在逆溯的過程中都將回歸原始的意涵，甚至是一個「初名未具」的狀態。

又判：您所說的「以中國近代佛法研究之分析，講經說法者，一般對於中土哲學的背景與思想演變皆未曾予以重視，所以要認識中國大乘佛學，必須先簡介中土哲學思想的淵源與傳衍背景。」如獅子吼，以此可知佛學與哲學的內在契機。

答曰：佛弟子的看法未必如此，甚至很多佛學院的學者認為是虛謬之論。

又判：這正是我宣稱自己拒斥佛教的原因。

答曰：我曾在「知乎」上質疑梵文佛典翻譯者不懂中土的原始哲學思想，所以翻譯很多名相，均未能找到適當的名詞，譬如「般若、阿摩多羅三藐三菩提」等，結果立刻有位佛學院學者給我寄來了翻譯的法則，以及不能翻譯的名相。這讓我覺得很難溝通，尤其我是個佛弟子，總覺得對佛學院的學者應該尊敬些，所以就不敢造次了。

又判：那您覺得應該譯成甚麼貼切呢？般若翻譯成「正智」嗎？或是直接以「無上正等正覺」代稱「三藐三菩提」？我認可您在治學上的見地，但我不知道您如何平衡您信仰佛教「正法」和國學之間的矛盾，或者說這個矛盾，對於您來說是不存在的，是我臆想出來的。因為在我看來，如果你是信仰佛教的，佛法一定有一個印度原教旨「正法」源頭進行判攝的，但您治學又是以國學（或易學）為根底而治的，這叫我非常不解。

答曰：這個問題我想過，而且總結出來一個「人」字。「人文字」或「人思想」均可，「隱祕論」或「俱起論」亦可。今日之中土佛學是從「三論」定其基，從一開始就不是循「印度原教旨」的正法源頭發展，玄奘將之扭轉了過來，「南禪」又將之扭轉了過來。我覺得今天的佛學都是順著這個歷史往後流淌，卻不具回溯中土原始哲學思想的力度。在我來說，中土的「彌綸」思想與「無上正等

正覺」是一個東西，一個從物著手，一個從心著手，名相不同而已，但一個是中土本具，一個是梵文直譯。在今天這個「儒釋道」融合為一爐的情況下說這個是會遭罵的，因為儒學、道學均受扭曲，而佛學卻成了一個詮釋「儒道」的方便，是謂「出入老佛」也，所以我只講「入文字」或「入思想」。

又問：那您也認可「中土大乘佛教」是本土國學，而無關「印度原教旨佛教」這種主張嗎？

答曰：這個可以論證，但中國本土的原始哲學思想不是時下所了解的國學。以世親菩薩所歸納出來的《百法明門》來看，中國的原始哲學思想隸屬於「心不相應行法」，尤其玄奘所翻譯的「數時方」更是如此，只不過，玄奘不知中土的哲學思想，所以將「數時方」翻譯錯誤。「心物合一」當然是佛學所追尋的，這個在「無為法」可見端倪，只不過這裏的「有為」與「無為」的翻譯仍舊是道家的思想，不見得就是佛學的思想。「有無俱起」是個關鍵。這個玄奘的翻譯顯現不出來。

又判：那也就是說，西方佛學研究者把「中國佛教」和「印度佛教」看作基本斷裂的兩個東西其實是合理的。然而今天中國本土的佛學者還在回應西方帶來的這些問題，其實是沒有必要的。

答曰：我不知道西方將「中土佛教」與「印度佛教」看成兩個斷裂團體的根據是甚麼，但我是從「中土原始哲學思想」的繁衍角度去批判的。「儒釋道」從宋朝以降就緊密地融合在一起是事實，但「儒道」學說已經不是原始的哲學思想也是事實，所以這個融合在一起的「儒釋道」其實是一個以佛學支撐起來的「儒釋道」，「儒道」發揮不了應有的力度。唯其還原「儒道」的源頭，讓「易」與「佛」結合，「心物」才能真正地結合，是謂「佛玄結合」。可惜的是這個論述沒有理據。這是臺灣大學的《文史哲學報》將我的〈佛玄結合〉論文退稿的原因，非常無奈，曰「理據不足」也。

那麼日本以這麼一個日文描述「禪學」是何景況呢？以日文結構觀之，應該極為小巧、美豔，與莊子語言的瑰麗詭譎與孟子敘述的氣勢滂薄絕然不同，但從佛學「大而無外，小而無內」的學理來

看，仍然大有可為，更因禪學「不立文字」，於是就將日文不宜做長篇大套的哲學論證的毛病給彌補了過來；這基本上就是「禪學」從唐朝傳入日本後，就一直興盛之因，倒累得中土人士趨之若鶩，將一個可以在語言裏扶搖而上的「否定語法」棄之如敝屣，孜孜矻矻學起日文來了，所以曾經一度哲學鼎盛的中土於「五四運動」以後的文字敘述，「日本美學」與「西方理性」的文字影子所見多有，但就是沒有傳統的「文言文」敘述，「儒釋道」哲學的傳衍在語言的沒落下就整個萎靡不振了。賸下的論述請參閱上一個議題，「禪宗是如何成為中國佛教界主流之一的？」這裏不再贅言。

判曰：我在此對你的本原文化發表一點我的想法，順便回應以前你對禮的起源的看法。我覺得禮的產生，是因為人需要一個行為規範，舉個例子，古代的君王，其權利來自於臣子，如果沒有任何臣子願意聽君王的命令，那麼君王被架空，但是君王的權力位置還在，因為國家需要這麼個人在這個位置統籌全局，那麼沒有任何規範也就是禮那麼只有博弈，這種沒有禮的博弈是可以沒有下限的，但是最後還是會有納什均衡點，這個均衡點就是最後確定的結構，就是遊戲規則，就是禮，大家不會無下限的操作，因為都負擔不了野蠻的成本。譬如二戰後，第三次世界大戰比前兩次更難發動了。過去人類歷史比起來，現在人類相對和平發展的大環境就是禮。這也是為甚麼禮的反義詞往往是野蠻。

禮儀是禮派生的一種外顯的語言，當然不僅僅侷限於語言。將人連接同時賦予其意義。不遵守道的禮是無用的。譬如工業社會下，男女其實有相對於過去農耕更平等創造和獲取社會財富的機會，機械縮短人力的差距，所以女性想要有更多與其社會財富相匹配的社會地位，女權運動也只能在工業社會存在，而不是成為男人的附庸。所以過去成為男人附庸的女性的禮儀規範就是不符合道的。我們看似丟棄了禮，是因為我國的巨大社會變革使得博弈還在進行，這時候把日本的所謂的禮請回來未免太過於可笑。

另判：本末倒置了。禮是遵守規則，這一說法只是淺顯的表面，禮的用意在於，用某些規範的舉止維護內心的道德觀念。我引用幾年前最開始上知乎時一位網友（後來成為朋友）的話：在公交車上，如果你主動讓位，這說明你遵守規則。如果你讓位的起因是看到老人，心生憐憫，故主動讓位。這叫道德。與你分享一些心得，願共勉。

又判：很贊同你的說法，你說的也是我沒有展開敘述的，是很好的補充。我主要論述禮的起源即回答人類為甚麼製定禮，人類是被迫需要一種叫禮的東西，而且我語言有限，簡而言之是人類社會活動的產物，有人類活動的地方就有禮需要存在的地方，禮應該是土生土長的，不可能外部學了一套禮儀就獲得禮。而我沒有說禮被宣傳的用意，所以其實我們說的並沒有矛盾，我說了禮儀是一種類似於語言但不僅僅是語言的東西。禮儀的產生我並沒有在回答中說明，禮儀應該是發自自己的內心產生的，因為很崇拜一個人所以想做出五體投地的姿態，表達自己發自內心的崇拜。因人的生離死別而悲傷而想表達對故人的思念和對生的意義的向往。所以禮應該是約束自己而非約束他人的。但如果每個人的表達方式不同，有的人點頭表示贊賞，有的人搖頭表示贊賞，乾脆製定一套禮儀，統一一下。

又判：你說的是禮的積極應用。首先，人類活動製定規則，然後人們遵守規則，即認為規則是正確的，譬如你認為給老人讓座是正確的，這是我們工業和農耕才有的理念，遊牧是沒有的。古代的少數民族可以繼承父親死後的財產，包括母親，這種倫理概念他們沒有。他們都發自內心覺得這是對的，因為社會條件決定他們生活方式，生活方式決定他們的思想，他們的思想的外顯表達就是禮儀。而禮更多的是一種普世價值觀，兩者有區別的。

判曰：我說的博弈的納什均衡點，其實中庸就有包括這一層含義，當然其含義更廣泛。

又判：我仔細閱讀了您的回答，有部分是贊同的。可您的思維模式，如「社會環境決定了人們的生活方式，生活方式決定了人們的思想」，仍然處於唯物辯證的思維階段，如果您願意跳出這樣的模式，接觸一些《易經》的內容，或是閱讀後來的《道德經》，孔孟儒學，而不是看網上別人總結的

碎片化內容與對傳統文化的偏見，您會發現，真正的思想是超脫於所處的社會環境，超脫於經濟基礎的。更甚乎，愈樸素的年代愈容易誕生高超的思想。真正的思想適用於「現在，未來與過去」，而禮所承載的「道德觀」亦是，這也是傳統文化彌足珍貴的原因。

至於您剛剛提到的當時「遊牧民族沒有出現禮」的現象，的確是這樣的。但同樣有另一個歷史現象——歷代異族統治時期，都會被中華正統文化所同化，而且積極學習漢禮。中華文化一直都有著強大的教化力量，這種力量並非是統治階層的權術智慧，更多的是一種感化作用。

這位先生說，學習日本文化是學習古時日本向中國學到的文化，說白了，還是學習中國自家的文化，因為中華正統文化的傳承在近、現代被一舉破壞的緣故。我向您推薦知乎用户「甚麼」的專欄「藝術與修真」。那是我以前學習過的一個專欄，帶給了我很多的收獲。現在知乎上的優質文章已經鳳毛麟角，那位當屬其一。而這位林先生的文章立意頗高，您可在積累一定的基礎後閱讀。我的話，您不要見怪，您既有嚴謹的思維習慣，若心胸打開，必是另一番景象。

判曰：謝謝，很難得在如今的互聯網上可以這樣愉快的交流思想。我會重視您給我的建議的。因為您其實不了解我的專業，所以也不奇怪，實不相瞞，我的道德經和易經其實都有所系統地學習，其一是因為我從小就喜歡中國傳統文化，其二是我是中醫學專業的，學校有系統的教學，同時我也有自己讀原著和他人有交流自己的讀書心得。

以上我想說的是，我心裏是沒有小看中國傳統文化的，可能是我習慣的思維方式其實是批判性思維，所以無論是甚麼觀點，我都不會急與肯定與否定，並且抱著懷疑一切的態度，所以可能在旁人看來比較高傲，希望以後有機會可以多多交流。最後我也推薦一個作者，杜車別。即使是推薦他，我同樣對他的想法有懷疑態度，其文風以邏輯性强而著名，但有一些見解是值得我們參考一下的，同樣我也會認真參考您的推薦專欄。

又判：好的，共勉。「失道而後德」，或可總結林先生的看法。

何謂「語言腐敗」？我可能不適合回答這個問題。我這麼一個外來的人，至今還弄不清楚中土一些中二、牛逼、乾貨等意涵，只能在一些密函裏質疑中土是不是沒有其它的表述方法了。至於這是不是語言腐敗，我不能說我很清楚，也許我的答覆可以做個簡單的回應罷。請參閱「日本為甚麼能把禪宗發揚得這麼好？」

為甚麼玄奘所傳「唯識宗」三傳而終？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

判曰：謝謝！學養深厚，論說有據，贊歎！可問先生您這段文字有無出處？我的論文需要參考這裏的觀點，需要引證。

答曰：多謝您的溢美之言。所有的引言都有出處，因為此欄不宜，故刪之。您若有需要，請將您的 email address 寄給我，binmaulin@yahoo.com，等我修改完了，我把整本書寄給您。

判曰：謝謝。我很快給您郵件。人言知乎乃臥虎藏龍之地，果不虛也！贊歎。

又判：正解。有深入探討的價值。

問曰：小弟對龜茲國歷史不大了解，但把龜茲人鳩摩羅什也計作印度人是否合適？

答曰：合適，因為那個時候的龜茲是印度境外的最大佛教盛地，而鳩摩羅什則是在龜茲居住的印度人。

又問：我有兩點疑問。其一、三論宗和成實宗的諍論，您說很慘烈，引的是湯用彤的《隋唐及五代佛教史》，大陸沒有這個版本，這本書在大陸的對應版本為《隋唐佛教史稿》。可《史稿》裏面沒有三論、成實鬥爭「慘烈」的文句，我之前在別的史料也不見有類似記載。所以我只能對這個說法存疑了。二、您說法相驅三論。可是這兩個宗派歷史上好像沒有交流罷？法相和三論的關係，我覺得原作者就是一時順筆，因為他並沒有論證這個說法。有誤導人的嫌疑。

答曰：在《慧能與玄奘》一書裏，論述中國大乘佛學的「學統」與「道統」之爭有兩個章節。第一個章節「三論宗」從「學統」過渡到「道統」，第三個小章節「道統」易生傾軋，提及「三論」與「成實」之爭。第二個章節，從歷史的「幾動」看「宗派」的傳衍，第一個小章節，「天臺宗」與「華嚴宗」皆承襲自「攝山三論」之「般若學」，提及「學統」原不是「道統」。

這是《慧能與玄奘》的論述最重要的旨趣，而「禪宗」則模糊了「學統」與「道統」之界分。《隋唐及五代佛教史》是湯一介教授於湯用彤教授身後，將《隋唐佛教史稿》整理出版的。其父子均為歷史學大師，論述應可採用。

判曰：感恩您不吝賜教。末學有個小小的疑問，正如您答案所引對「道統」的定義，「道統」為「宗派」之「宗」，指「有創始人、有傳授者、有信徒、有教義、有教規之宗教團體」，外加您在這句話之前也明確了與「儒家」、「道家」之「家」無異，而隋唐以前的佛教只有「學說或學派」之分別，所以，在您看來，發展到後期的「道教」到底是屬於「學統」還是「道統」呢？跟道家的創始人老子之間又存在著一種怎樣的關係呢？據末學所知，「法相宗」是奘師弟子窺基法師創建的。維基百科裏還說奘師回國之後的工作就只是開設譯場譯經而已，不知道我理解是不是有誤。同樣引自維基百科，「自唐武宗毀佛之後，此宗傳承斷絕，僅有少數僧侶研習，經典也大部分散失，相應的釋義也隔斷。唐末以後直到明末的約八百年間，僅有少數著作，如元人云峰的《唯識開蒙問答》二卷。明朝蕅益智旭，因為感慨後世僧侶多不習唯識，發願研習，作《相宗八要直解》，是唯識學入門之作，但

是研習者仍然不多。」基於這點來看，您確定現今佛弟子學到的「唯識宗」，跟您發表答案當中所謂「玄奘的法相宗」之間有著必然的關係？

答曰：首先，中土沒有「唯識宗」，只有「唯識學」，這牽涉到「學統」與「道統」的不同，我在《慧能與玄奘》一書裏論述了很多，其中與印海師父辯證「古唯識學」的脈絡，亦可引為佐證；其次，窺基創建的是「法相唯識宗」，玄奘並未開宗立派，玄奘後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；其三，道學今已不存在，所有論述道學的實為「道術」，儒學亦然，這與漢初董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」不無關係。「儒道」本一家，均承自《易經》而來，老子歸納，孔子演繹，均聖人也。《易經》於戰國末年被河上公轉為「易緯」，從此《易經》的詮釋就整個被扭曲了，所以「儒學」與「道學」也整個被扭曲了。這個我在《四十減一》裏說了很多，請參閱「佛玄結合」一章。

又判：所以我認為「奘師的法相宗」一說並不是太妥當，就像老子和孔子並不需要為他們過世之後被扭曲了的「道學、儒學」負責是一樣的道理，您覺得呢？還有就是，如果末學對您的文字理解無誤的話，從「三論驅成實，中土大乘始立，法相驅三論，大乘空宗之學漸衰」，這段文字的論述，是怎麼得出「但真正造成中國大乘佛學「道統」之穩固者，則為玄奘大師的「法相宗」」這樣的結論的啊？末學愚痴，沒能理清這個過程當中的邏輯關係。

答曰：您說得很有道理。奘師的法相宗一說的確不妥，我不知道我寫的時候在想些甚麼，當它是個筆誤罷。感謝您的指正。這裏有語焉不詳之憾。中土大乘佛學的傳承，一路由三論宗、天臺宗、華嚴宗、法相唯識宗、禪宗、淨土宗而下，脈絡可尋，唯其法相唯識宗在窺基的經營下，其實只是個有相唯識分支，沒有探索安慧圓測一脈的無相唯識理論的力度。窺基與圓測都是玄奘的弟子，但圓測受窺基打壓，而使得無相唯識在中土沉淪了千年。我以為玄奘是心知肚明的，但卻拿窺基沒辦法，所以在晚年以翻譯般若經典的方式將法相唯識逆轉為法相華嚴，然後有相唯識才有了一個與無相唯識結

合的契機。這個用心埋藏得極深，史無所論，當是窺基的政治壓力太大所致，但也許是因為玄奘順勢而為，以建構中國大乘佛學之道統，所以玄奘翻譯般若經典，上可回溯華嚴，下可抑制唯識，於是創建了已經衰微的大乘空宗在後繼的禪學裏大放異彩。這樣的論見有待學界評估，玄奘在中土大乘佛教裏享有盛名，絕不是他所取回來的瑜伽師地論，也不是他開宗立派，而是他在歷史的詭譎裏，造成了空宗的持續，道統固矣。如果我還有精力，我會回去重新校稿，只是這實在耗費心神，如果做不到，那就只能是我的遺憾了。多謝您的促成。感激。頓首。

判曰：感恩大德花時間精力解惑。末學作為佛學初學，又是凡人，自認為也盡能從凡人的角度妄加揣測一下奘師(在他不是菩薩的情況下)的行為了。末學認為從動機的角度來分析的話，末學是能夠認可您分析的第一種可能，也就是奘師看到無相唯識逐漸式微才下定決心開始翻譯般若經典，以達到讓有相唯識和無相唯識相結合的目標的。因為如果從動機的角度來看，如果奘師想要鞏固道統，就盡自己餘生的全部力量幫窺基法師搞好法相宗，不就好了麼？去翻譯般若經典的話，得罪了政治勢力強大的窺基法師不說，大乘空宗在奘師看來，他敢確信憑他的一己之力有生之年在中國能建立得起來麼？給我感覺有些費力不討好。唉。無論如何，再次感恩大德花時間花精力解惑，因為您的答案末學受益頗多。

答曰：玄奘以堅苦卓絕著稱於世，從他歷盡千辛萬苦到天竺求經的過程來看，他的毅力超乎常人。這也說明了為何他的成就超過法顯，雖然很多人都說他的際遇比法顯好了很多，但其實他的毅力才是造就他的歷史功名的原因。

判曰：關於奘師的毅力，末學認為無可厚非。然而末學實在找不到奘師為鞏固道統，而棄當時如日中天的「法相宗」，轉而寄望於復興已經式微的「空宗」。其動機是甚麼呢？千百年來學術討論的過程中，「陰謀論」的聲音是長久占有一席之地的。然而因其推理過程並非依託於現存事實證據，所以長久以來並沒有能夠成為主流。由於奘師回國之後，一直在做的事情就只有譯經，更由於唐武宗

滅佛，「法相宗」的著作悉數盡毀，或由於當年印度由於種種原因，並沒有能夠保留下哪怕一本當時奘師在那爛陀寺學習的著作，所以作為一個並沒有跟奘師生活在同一時代的人，末學以為是沒有任何辦法能搞明白奘師當年的想法和意圖。末學對此非常惋惜，也非常無奈。就如同馬未都很重要的一個觀點，「歷史沒有真相，只殘存一個道理」一樣，末學以為關於奘師回國之後的這個懸案，也是末學作為後輩是沒有辦法知道其中的真相的。您如果非要認定奘師在遙遠的當年，有著要鞏固道統的意圖的話，末學也只能保留自己的意見，就是奘師是有著想要鞏固道統的意圖的可能性的。然而末學個人以為這種可能性的存在概率極低，原因就是末學以前闡述過的，在奘師是人類的情況下，末學看不到他想要鞏固道統，棄「法相宗」去轉而扶植「空宗」的動機為何；如果奘師在世時就已經修到了菩薩的境界，作為一個菩薩，為何要把中國佛教向著脫離原始佛教的方向引導呢？中國佛教脫離了「原始佛教」，這豈不是就違背了奘師當年歷盡千辛萬苦去取真經的初衷了？

答曰：您說得很有道理。我對歷史一向報持懷疑的態度，也是因為認可歷史只殘存一個道理。但是這個引言所沒有指明的是，這個道理就是「歷史之幾」，又因歷史是個「生命概念」，所以這個「歷史之幾」也是「生命之幾」。從這裏入手，我以為論玄奘，不能離開慧能，或論慧能，不能離開玄奘。這是我寫《慧能與玄奘》的基石，也是我不認同歷史學者以類似《中國哲學思想史》或《中國禪宗史》入史之因，以其不能論述「生命之幾」。從這個觀點來看，玄奘的回歸「印度原始佛學」的動機在慧能的創建「中土本有的子孫禪」裏，而《六祖壇經》之譌造則在窺基的開創「法相唯識宗」裏。當然這裏很難找到佐證，但是從後來的歷史發展來看，從玄奘與慧能以降，「中土大乘佛學」的傳衍再無變動，卻也是事實，而有變動的都為域外佛學，譬如「藏傳佛學」的一支獨秀。

又判：如果奘師在世時就已經修到了菩薩的境界，作為一個菩薩，為何要把中國佛教向著脫離原始佛教的方向引導呢？中國佛教脫離了原始佛教，這豈不是違背了奘師當年歷盡千辛萬苦去取真經的初衷了？可以澄清一下，奘師作為一個菩薩，為何要把中國佛教向著脫離原始佛教的方向引導呢？

這只是你的現今的假設。在魏晉南北朝時期，傳入中原的佛法就是大乘小乘共同傳播，先是小乘后是大乘，在隋唐時期才有了漢人自己的佛學，標誌就是《大乘起信論》的出世。中國佛教脫離了原始佛教，這豈不是就違背了奘師當年歷盡千辛萬苦去取真經的初衷了？原始佛教只是當代人的看法。在隋唐時期八大宗派的的形成，起源於佛學與玄學的融合，佛學與道家的融合，所謂真如真心如來藏就是漢人的太極道的思想，禪宗，確實是佛法的核心思想的空性的繼承與發展。六祖惠能以后的禪宗，已經不是獨一空性為核心，而是融合了華嚴宗天臺宗的思想。所以禪宗在趙氏宋朝，發展到了極為成熟的階段。漢人的儒學，又吸收了禪宗的思想，這就有了宋明理學。宋代以后，漢地佛教已脫離印度佛教獨立發展，中國只有佛教之國學，而沒有印度之佛教。淨土宗念阿彌陀佛，就是漢人的創造！我也不認為有唯識宗，可是成觀法師號稱是唯識宗第四十二世法脈傳人，不知道是甚麼情況

答曰：這不奇怪。很多法師也都號稱是「臨濟宗」或「曹洞宗」的法脈傳人。末法時代，甚麼人物都有。我有一篇論述古史辨的文章，您或許有興趣。如何評價張京華教授《古史辨派與中國現代學術走向》一書？

攝論宗、地論宗和玄奘唯識宗的異同？我才回覆了一個類似的問題，茲複述於此。

首先，中土沒有「唯識宗」，只有「唯識學」。這牽涉到「學統與道統」的不同，我在《慧能與玄奘》裏論述了很多，其中與印海師父辯證「古唯識學」的脈絡亦可引為佐證；其次，窺基創建的是「法相唯識宗」，玄奘並未開宗立派，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。

這個釐清以後，再來看您的問題。首先，廣義的「唯識宗」範疇一詞不是治史者應用的名詞，否則日本人以「古唯識學」來涵蓋一切發端於「唯識學」以前的學問就可以成立了；其次，「攝論、

地論、唯識」都屬「法相唯識」脈絡，以「法相」來看，當然有別；其三，真正有別、有「異同」的是「法相唯識」與「法相華嚴」兩個治學脈絡的不同，而扭轉這個治學驅動的就是玄奘本人，也就是說，他在晚年，有鑒於窺基所創建的「法相唯識」有一個遏阻「法相」往「華嚴」攀升的驅動，所以發誓，不翻譯完「般若」經典，他不肯死。

僅從這點看，玄奘的歷史盛名是當之無愧的，但窺基以一個皇族的身分，替唐太宗監督玄奘，在唐太宗將治史收為官史以後，就被吹噓得太過了。古代譯經與政治資源有關，而唐太宗其實對玄奘從天竺所帶回的梵典，不甚了了，他關心的是「安西四鎮」以及如何將「老子學說」輸入天竺，所以責成玄奘著《大唐西遊記》與翻譯《老子》。玄奘入住「大雁塔」譯經都是唐高宗以後的事，武則天居首功。這些歷史脈絡都可以用來佐證，玄奘翻譯梵典，受窺基的影響很深，甚至很多都只是窺基的論點，其因乃玄奘受制於唐太宗故。

從這次索堪布事件想到印順法師，為甚麼印順法師沒太多人抵制呢？

這一陣子，我在「知乎」將「唯識學」還原到「歷史」裏，去檢視「唯識宗」是否曾在「中國歷史」裏存在過，緣自我在美國南加州洛杉磯市與一些法師們辨證日本歷史學者倡言「古唯識學」，究竟是否居心叵測。我記得，辨證的過程頗為尷尬，因為我認為法師不宜治「佛教史」。

此言一出，一片譁然。時間已經過去很久了。我記得我當初是這麼說的。「講經說法者」大凡不出三類，其一為法師，其二為居士，其三為學院裏研究「宗教」或「歷史」的學者；當然，這三種身分經常互為重疊，所以有些法師或居士任教於學院，而有些學者則為法師或居士，前者有過世不久的印順導師或民初的歐陽竟無，後者則有一代哲人方東美教授與歷史學家湯用彤教授。這三類「講經說法者」裏，唯有第三類「學者」才能進得去「佛法歷史的背景與思想演變」，其他的兩類就算有心

講演「佛法歷史的背景與思想演變」，也力有不逮，不得不一語帶過。何以故？其因即「佛法歷史的背景與思想演變」屬於「思想史」的研究範疇，而要「由其歷史之沿革來釐清思想」，首要確認「思想」，但是「思想」一旦確認，「歷史」已定。

「歷史」既定，「思想」其實並不需要釐清，苟若一定要「由其歷史之沿革來釐清思想」，則很少有人不將「歷史」當作玩物，徜徉其中，美其名曰「治史」，其實都只是為了達到「治史者」本身的「治史」動機，以「中國禪宗史」為例，即知其之所以得以遂行其「偽史」之目的，乃因善用了「歷史」與「思想」互為緣起的詭譎（paradox），與基督徒治「十字軍東徵史」、或回教徒治「聖戰史」必定偏頗，是同樣的道理。

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

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

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

這時我就開始辨證日本歷史學者的「古唯識學」一說，因為日本人很詭詐，這種論說一旦落實，必將在後世引發不必要的困擾，於是我堅持將之釐清，以裨益後世澄清「歷史真相」。現在我就將這個辨證「唯識宗思想起源及其發展」，從「學術」的角度，來談談「古唯識學」的辨證。

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

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

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

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

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

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

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

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

這種以「唯識學」為本位的歷史論說充滿了偏見，而且對「儒釋道」哲學的融會亦毫無裨益。這是我讀「唯識宗思想起源及其發展」最感不安的地方，而且如果「古唯識學」一說之建構有意取代「華嚴學」或「涅槃學」之流布，則這個問題就愈發嚴重了；因為這個問題的嚴重性，讓我再往真諦之前的中土佛學環境與玄奘之後的「法相唯識」流布，前後都觀察一下，看看是否能夠找出「古唯識學」的影子。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我求證無憑，但是我想「古唯識學」一說應是出自「日本歷史學家」之論見。近代進行佛學研究者，或從東瀛入手，或從西藏入手，我總納悶，「中土大乘佛學」到底出了甚麼問題，必須以外圍

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

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

要想進入「中國哲學思想」，從《易經》入手，的確是條捷徑，但史書有載，《易經》的解釋與圖說，從明朝以降，就有二百二十部，內容彼此不同，而且《易經》也不曾談及「五行」，乃戰國時期鄒衍以「陰陽五行」一說所造下的思想濫觴，為害「中國哲學思想」甚深，那麼研究《易經》，要以何為憑呢？

事實上，整個《易經》的「象數學派」從《老子》初造，就逐漸成形了，否則孔子也不會有造《易傳》的動機，其中以河上公的《無極圖》（《易緯》）最具影響力，導致東漢道士魏伯陽以《周易參同契》一書將整個《老子》學說轉變為「神仙方術」，而後東晉道士葛洪以《抱樸子》一書將「神仙方術」與儒家的「綱常名教」結合，乃成「道家」玄學思想之攀援之株。從此而後，鍾離權、呂洞賓、陳摶、種放、穆修，浩浩蕩蕩，穆修而後更是兵分兩路，有周敦頤、葛長庚、朱熹一脈，另

有李之才、邵雍、邵伯溫、蔡元定、朱熹一脈，兩脈終於在朱熹結合，成其大成，但均屬一路下滑的「萬物流出說」，何能詮釋「儒釋道」融會的哲學思想？僅從這點來看著述《易傳》的孔子，「至聖先師」之歷史稱謂是當之無愧的。

「儒釋道」哲學早已融會為一個不可分割的整體思想，所以深植「中國哲學思想」，則必定深植「中國大乘佛學」；在這個思維架構下，「中國大乘佛學」不能不從「三論宗」說起，甚至還必須將「攝山三論」與「關河三論」的傳衍釐清，否則道生遭到同時代的「三論」學者打壓，不易瞭解。

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

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

「百部疏主」窺基對玄奘的影響甚大，據聞玄奘編纂《成唯識論》就是窺基的提議；窺基的知名弟子有慧沼、智通、智達等人，慧沼初師玄奘，繼而師事窺基，智通、智達則是日本入唐的「求法

僧」，所以「法相」學說在唐初就直截傳入日本，由高麗傳入一說是不正確的；窺基是「法相唯識」在中土傳衍的關鍵人物，更是扭轉「法相華嚴」思想驅動為「法相唯識」的關鍵人物，玄奘晚年發誓要「譯完六百卷般若經，否則不肯死」，未嘗不是因為窺基的刺激，故以「般若譯作」遏阻「法相」往「唯識」方向奔流。

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

可惜的是，這些論證見諸筆墨以後，我參訪寺院的因緣就消失了。

判曰：大師對中國哲學研究透徹，大師的宏論我今天才讀到，準確。

答曰：非常開心您讀到此文。以前您曾提到印順導師，我不好多說甚麼，因為我曾經直截批判了印順的《中國禪宗史》，而與眾多法師起了爭執。印順在當代的佛學界，地位崇高，很多法師都是印順導師的弟子或再傳弟子，我這麼直言直語，當然使人不能坐視。但我是以學術論學術，卻也不能見容於寺廟，所以後來我就很少去寺廟的佛學研討會了。他們歡迎論證，但有底線，關鍵是不能質疑

他們的導師。我懵懂，總是據理力爭，弄得不歡而散，所以我只能將自己有如鴕鳥般地隱藏了起來，以免毀緣造業。

又判：我十分敬重印順大師，他是二十一世紀，中華民族僅存的佛學大師，其他大師我聽的很少，也不認同。我也是依據印順大師的思想，逐步修行佛法的。但印順大師不是神，我前些天讀他的「金剛經講記」，就覺得裏面有許多說法值得商榷，可能在三〇年代，大家都是這樣提法罷。我感覺印順大師把「大乘佛教」提到了不合適的位置。其實「大、小乘」皆是佛法，本無高低之分。今天我與一個師兄談論淨土宗，感覺漢地佛教的思想還是固步自封，沒有從全球立場去思考佛教。這點日本佛教界就比較開放。至於印順大師的「禪宗史」的學說，我了解很少，不能隨意評說。

答曰：我對淨土宗以老實念佛來鼓勵同修精進修行，還是同意的，畢竟鑽研佛法的人太少，而且邪說異端非常刁鑽，在末法時代，老實念佛的確是個安全的方法，避免墮入邪見。只不過，淨土宗為了要以全球立場去思考佛教發展，卻也引發了甚多弊端，弄得佛教與基督教一樣，為傳播而傳播，對佛學的深植反倒有了摧毀的隱憂。這個道理人人都懂，但卻不能說，說了，那就是滔天大罪了。我就是說了不該說的，被人家踢出了臉書。

再判：大作《慧能與玄奘》，我有空一定拜讀。只是我對您說的「華嚴宗、天臺宗、禪宗承襲自攝山三論的學統脈絡」的觀點尚有疑問。法藏年輕時的確學過三論，不過這個我們不論。我的疑問在於天臺宗和攝山三論是同時期發展起來的，不存在誰繼承誰的關係。譬如說，三論系的棲霞慧布曾遊歷北方，與南岳慧思論道，慧思是慧布的長輩，可見只是兩個學派之間的正常來往，並不見繼承關係。而智者到建康傳道時，興皇法朗更是遣弟子對之「構難累旬」，分明是三論與天臺兩派義理不同所致。而且，從義理上來分析，天臺宗對「諦」的理解十分類似於被三論宗所批判的成實宗的見解，即從境理的角度來理解中觀的真俗二諦，而三論宗是認為二諦「唯是教門，非關境理」。綜上，我對您認為「天臺宗承襲自攝山學統」的觀點表示疑問。向您請教。不過，如果是智者和吉藏雙雙去世

後，章安、灌頂在南方编纂著作，為天臺宗爭奪解釋權的主導地位，如果從這一點來看，天臺宗的確是填補了因三論宗衰落而留下的空位。這樣看您的觀點我或許可以同意。但是不知您是從哪一個角度論述的。

答曰：在中國佛教史上，「三論宗」並不是一個實質的宗派，只要是研究「三論宗旨」的，都可稱為「三論宗」，是謂「學統」。在唐宋之際的中國佛教文獻，在討論佛教宗派時，並沒有提及「三論宗」；「三論宗」一詞主要是用來說明學習「三論」之學的旨趣，學習「三論」的僧侶，通常也會兼習其他書籍，唐朝中葉之後，在中國的「三論宗」衰微，被併入「天臺宗」，經高麗僧慧灌，傳入日本，成為日本重要佛教宗派之一。另者，慧思(515—577)為南北朝高僧，世稱「南岳尊者」，為中國佛教天臺宗第二代祖師，但若以龍樹菩薩為初祖，則慧文為二祖，慧思為三祖。而龍樹菩薩則為「三論」之創始者。是之為證。

再判：您說「三論宗」是一個學派，不是標準的宗派，這我同意。但您說只要是研究「三論」的都是「三論宗」，這我不同意。我認為「三論宗」的範圍只侷限於攝山發展出來的「三論學派」，就是說止觀僧詮的弟子及其再傳弟子。因為成實論師也說中論，也討論中道佛性，但是我們卻不能說他們是三論學派，對罷？我認為三論宗雖然主要是一個學派，但還是有宗派色彩的。興皇法朗在去世前就把自己的法席傳給了明法師，而明法師次日就領興皇寺徒眾前往茅山隱居。這說明，不但是三論學派，而是確實有三論僧團的存在的。而僧團的穩定性正是學派向宗派發展的關鍵性因素。另外，針對您說天臺宗承襲三論學統的觀點，我認為還是有可商榷之處。您自己說不能用固定的思想去反推真實的歷史，所以天臺宗的初祖、二祖、三祖說也只是天臺宗自己的看法，並不是真實的歷史。事實上，天臺師是不講三論的，至多只能說慧思從《中論》的三是偈中得到啟發，從而得出「一心三觀」的結論。而無論是慧思還是智者，從未見他們有講解三論的記載。所以，我還是認為天臺宗和攝山的三論宗是並行發展，並不構成承襲關係，相反地，他們的很多觀點是截然反對的。

答曰：首先，讓我感謝您的治學態度。這樣的認真精神，在當代已是鳳毛麟角，可感可佩。其次，開宗明義，此文之作，乃因我嘗試將「唯識學」還原到「歷史」裏，去檢視「唯識宗」是否曾在「中國歷史」裏存在過。現在緣此質疑，若能將「三論」還原到「歷史」裏，去檢視「三論宗」是否曾在「中國歷史」裏存在過，則不失為一篇好文章。我拭目以待。

再判：您過譽了！我只是在熟悉的領域內相較他人嗅覺更敏銳些罷了，談不上治學的精神的。我在讀書時的確是對三論宗更加留意，而唯識宗我是不在行的，所以只能是就您文章中牽涉到三論宗的地方發表一些淺見而已，希望您不要見怪。您說的還原三論宗於歷史中去的文章，我也很感興趣，但因我不是專治佛學的，所以暫時還是力有不逮。他日若真著成此文，一定請您指教。

答曰：切勿妄自菲薄。「疑」是治學的第一步。很多人治學一輩子都無法對所學提出質疑。我也不是專治佛學的。我只是隨順因緣，對一些法師的說法有了疑問，但是我的質疑遭到指責，所以我只好自尋答案了。這下子，我就喫足了苦頭，因為我是個學土木的，鑽研佛學很辛苦，要與那些佛學院畢業的法師論證佛法，簡直就是「關公面前賣大刀」，所以一直戰戰兢兢。大概這個就是所謂的「逆增上緣」罷，但我的文字不能入學術界之眼，卻也是事實。我們互勉罷。我想文字種子一旦勾起，多生多劫的文字力量就倏忽現前了。這點我是深信不疑的。

再判：與您互勉！

浮生皆苦，萬相皆無。這句佛語用英文怎樣翻譯？我不知道這句所謂的佛語「浮生皆苦，萬相皆無」是從何處引申過來的，但相應這個說法，最接近的應該是「觀受是苦」與「諸法空相」，但卻隸屬兩個層階的思維，也不應該併列一處。若說英文翻譯這兩句，非常難以意會，勉以為之，如下。

Receiving is deceiving, in doctrine and in thoughts, both resulting in ultimate vain.

王陽明說：你未看此花時，此花與汝同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。你如何看待這句話？我不知道這句話的原文是甚麼，也不知道這究竟是不是王陽明說的，但這裏的意思就是「汝與花」在尚未接觸的時候，是處於一個「動靜相待」的狀態。

怎麼看待現在的年輕人學修佛法？這個問題我回答過。請參閱「中國 00 後在中國社會更新變革速度最快的時候處在思想啟蒙的時期，預測這一代以後的特點？」

在此要加以注解的是，佛學有「三皈依」，「皈依佛、皈依法、皈依僧」一說。但在中國歷經「唯物主義」的洗禮以後，要重新探索「唯心主義」相當不易，因學界與坊間錯謬的注解很多，乃至邪說異端橫行。我的建議是年輕人不妨從世親菩薩的《百法明門》入手，很簡短，「有為無為，五位百法」，將過去所學的做一個歸納，然後從中找出一個與自己契合的論說，尤其「心不相應行法」，其中有很多可以與「唯物主義」遙相呼應。

這裏面最重要的是「十方三世」觀念的建立，庶幾乎可謂，除此而外，不能進入佛學的「因緣觀」，更是「皈依十方，盡虛空界，一切諸佛。皈依十方，盡虛空界，一切尊法。皈依十方，盡虛空界，一切賢聖僧」的要義。以此禮敬諸賢聖僧，並迴向諸有情眾。

判曰：現在的年輕人要是能把《百法明門》都體會了，確實會有大長進，但是必須平時有靜修功夫才行。

思維和語言的關係是甚麼？「思維操控語言，語言承載思維」，兩者一起皆起，甚至「思維」即「語言」，「語言」即「思維」。

問曰：您好，我有個困擾已久的問題。多年以前，我養成了思考時用喉嚨哼的習慣，使腦中的語言更清晰幫助思考。其實這樣壓抑呼吸很累，現在想改掉這種習慣，但是一旦用語言思考，喉嚨也不自覺地哼，始終不知道怎麼改，您能給點建議嗎？

答曰：這個不難。以後您哼的時候，想辦法讓氣低沉，循呼吸道而下丹田，及至氣罄，以腹部吸氣，然後緩緩吐氣。幾個來回以後，您的思考將愈精細。

判曰：好有意思的辦法，我去試試，謝謝您。

又判：然。只是語言有些時候無法完全表達思維，人與人之間的語言能力是不同的。一念之間千思萬緒。但是想用語言表達此刻的千思萬緒就不止一刻間。思維是複雜的，也與情緒互相作用的。語言能力強的人，或許可以更好的整理思緒。但有些人，語言能力不強，行動能力或者共情能力強，就是靠自己的舉止在表達自己。

答曰：行為舉止也是一種語言，謂之行為語言，舉凡畫塑、音符、舞蹈等皆屬之。

又判：這麼界定就不準確了，當下大家討論的共識：語言，language，有形載體依然是文本，被載體是言語。你說的雕塑、繪畫、音符，根據人類認知的共識，是藝術。

答曰：您要這麼說也行。後現代的觀念藝術或行為藝術，原本就混淆了觀念與藝術。譬如普普藝術將一大堆可樂罐頭擺在一起而成為藝術品，補捉的原本就是觀賞者在觀賞時所產生的概念。這跟文字或語言的功能是一樣的。其因即每個人對概念的認知都有先驗性，您以為您知道我說的，其實是以您的概念了解來詮釋我所說的，不見得就是我所說的意思。這麼一直往人的意識回溯，禪宗的不立文字就出來了。媒介也。

中國的宗教是甚麼？不要以現在的宗教觀念來看中國的原始宗教思想。中國的原始宗教思想是「道德」，一切行為規範止乎禮，但卻不是後來的封建社會「以禮教約束思想」的道德規範。民初的讀書人說宋儒以「禮教殺人」並沒有錯，但這是因為「儒學」被詮釋錯誤了。

要還原中土的原始宗教思想，唯有重新詮釋「道德」，而從這個置高點，往下看「儒釋道」的融會，中國文化將有一個嶄新的面貌。

判曰：禮教只是貴族的傳統。禮不下庶民。中國的庶民主要指南方的普通百姓，還是崇拜靈媒文化。貴族是東亞的征服者。庶民是東亞的原住民。中國不能用統一的宗教觀念來看到中國的宗教。顓頊時代的絕地天通，就是指貴族征服者禁止原住民的庶民維持原有的宗教信仰，所以庶民只能信仰土地公公，媽祖之類的次神。主神天神，是皇家貴族才可信仰。庶民穿黃色的衣服，是要殺頭的。

又判：說得好，這就是先天直感，天授的本意！

再判：一是自然崇拜，二是祖先崇拜，結婚時都唱禮說「一拜天地，二拜高堂」，但現在隨著傳統農業社會和宗法制度的解體、人口的大規模自由流動、城市化、新思想的傳入，祖先崇拜已經差不多廢了，只有自然崇拜作為文化背景和深沉的民族文化心理，還有深遠的影響，道家思想愈來愈受重視就是證明。

西藏為甚麼叫西藏？這個說法值得商榷，因為「烏斯藏」一詞早在蒙古尚未入主中原就有了。要瞭解「烏斯藏」的創始與過渡，必須讀「元史」，不能在粗糙的維基簡介裏抄錄。

蒙古鐵騎燒殺擄掠，所到之處莫不一片廢墟，唯對吐蕃特別眷顧，不止製定僧官與律令，又封法王，更延請八思巴為國師，幫助蒙古發展蒙古文字。八思巴是「薩迦派」班智達的姪子，而班智達

就是那位率吐蕃各部落投降窩闊臺的宗教領袖，對蒙古不費一兵一卒徵服了吐蕃，居功厥偉，所以從蒙古那裏獲得了極大的政治利益。八思巴以降的「烏斯藏」則整個逆轉吐蕃「言必稱印度」的傳統，所以說「八思巴之後，已無吐蕃」，亦不為過罷。

事實上，由於八思巴的「烏斯藏」對元朝蒙古皇帝言出必從，於是「言必稱蒙古」終於確認了「西藏」之一詞，而且從此不再脫離中土，甚至元朝滅亡以後，西藏亦不曾脫離中土的政治影響，或認真說，是一個異族統治的中土政治影響。

持平地說，中土與西藏的藩屬關係是蒙古人建立的，所以西元一三五〇年，吐蕃脫離蒙古統治以後，「烏斯藏」所統領的昌都、錫金、不丹等地的佛教事宜就開始脫離「八思巴宣慰司」的安撫，於是從西元一二八八年一直都勢力龐大的「宣政院」乃告瓦解，而「宣政院」為了討好「烏斯藏」的權貴與蒙古貴族的政治需求而進行的官方宗教與淫亂現象卻仍舊持續，終於導致了宗喀巴於西元一三五七年創立「格魯派」，徹底驅逐「烏斯藏」的餘孽，連帶將蒙古勢力整個拔除，於是雪域長期倚附於各種勢力的「吐蕃」與「烏斯藏」終於以「西藏」一名併入清朝的藩屬，漸次轉入民國以後，正式納入中國版圖，改名「自治區」，延續至今。

不論現代人如何以英文翻譯過來的「吐砦」、「圖播」來解釋「吐蕃」於歷史的綿延，都解釋不清「吐蕃」如何在政治上由「烏斯藏」轉入「西藏」，但在宗教上，因為蒙古首領長久以來都擔當活佛，所以蒙古人移入雪域就成了西藏幾百年來的現象，尤其元朝滅亡了以後，羌塘草原等藏北高原聚集了很多蒙古人，而長期的蒙藏混居也早已令蒙古遊牧民族穿起了藏族服飾，在廣袤的青藏高原上懷想豐沛的蒙古草原，而更加解釋不清曾經一度以「烏斯藏」來控制「吐蕃」的蒙古王朝了。

世人皆知「達賴喇嘛」之稱謂為蒙古皇帝所賜，但大多不知其實「大寶法王」的名謂也是蒙古皇帝所賜，只不過，蒙古皇帝感興趣的只是心靈力量的表演，而礙於政治勢力，第二世噶瑪巴不得不應允忽必烈的邀請，但卻不願屈就於蒙古宮中，只做一個佛事的表演者；另外一個政治考量就是當時

的中土已被蒙哥可汗統治，奉「薩迦派」的班智達與他的姪兒八思巴為國師，所以噶瑪巴西為了避免夾在忽必烈與蒙哥可汗之間的政治鬥爭，更為了避免與「薩迦派」引起宗教抗爭，只能求去。這可說是「薩迦派」的全盛時期，以後就漸次沒落了。

今天所有「噶瑪噶舉」的信眾都知道「黑金剛瑪哈嘎拉」為「噶瑪噶舉」的護法，但卻不知道這是因為噶瑪巴西於正觀得到了「瑪哈嘎拉」的啓示；更為重要的是，今天所有唱誦「六字大明咒」的信眾大多不知這個「六字大明咒」成為藏傳佛教最重要的修行法門，其實正是噶瑪巴西根據觀世音菩薩的悲心顯現而發展出來的大眾化唱誦法。

這兩個歷史功績都可由尚自存在的歷史現象去探尋。比較說不清楚的是，噶瑪巴西不動聲色地維繫了一個過去的「吐蕃」轉型為現今的「西藏」所必須的緣法，其因乃「吐蕃」由蒙古入侵以後就滅亡了，而以一個不為人知的「烏斯藏」將古時的「吐蕃」過渡為今日的「西藏」。

這個「烏斯藏」夾於唐朝的「吐蕃」與現今的「西藏」之間其實與「滅佛期」夾於「前弘期、後弘期」之間一樣重要，但因為西元一二六四年至一二七〇年的六年很短，而忽必烈先後冊封八思巴為「大寶法王」、「帝師」以後，又對「吐蕃」重新命名，於是八思巴就以「大寶法王」之名取得了「烏斯藏」地區的統治權力；只不過，世人大多只知道忽必烈於西元一二六〇年敕封噶瑪巴為「大寶法王」，所以隨著「烏斯藏」的瓦解，「薩迦派」迅即潰散，而「大寶法王」則平穩地維繫了一個令「吐蕃」歷經短暫的「烏斯藏」而進入「西藏」所必須具備的精神過渡。

這段歷史大多為學者所忽略，其實就像吐蕃於西元六三三年，在軍事上與政治上滅了吐谷渾，但在文化上卻被吐谷渾同化一樣，蒙古鐵騎徵服了吐蕃，但在宗教、思想、文化上，卻整個受吐蕃的主導，不止八思巴受忽必烈之託，發展蒙古文字，連蒙古人都成了吐蕃的法王；法王林立是「吐蕃」滅亡以後的景象，宗教領袖逐漸控制政治卻是「烏斯藏」的政績，但是在「吐蕃王朝」時，宗教其實與政治分離，而宗喀巴則是創建「政教合一」的始作俑者。

堪稱絕妙的是，元朝皇帝在「烏斯藏」期間成了「大菩薩」，成了世俗的共主，在精神上操控著已成「色目人」的吐蕃人，使得維繫「活佛轉世」所必具的「文化、思想、宗教」整個遭受扭曲；宗喀巴看準了這個微妙時機，因勢利導，輕巧地將只具宗教意義的「活佛轉世」引申為「政教合一」的具體實踐，並以之確保「達賴喇嘛」的政治權力，於是「活佛轉世」的宗教意義也就被政治化了。

從這個時候開始，由於吐蕃的藩屬觀念在宗喀巴的經營下，一直延伸，先後臣服於元朝皇帝、明朝皇帝與清朝皇帝，於是歷經「前弘期、滅佛期、後弘期」都一直不變的「政教分離」觀念乃逐漸在「吐蕃、烏斯藏、西藏」的歷史演進裏轉變為「政教合一」；這落在噶瑪巴眼裏，當然是不能接受的，因為世上第一位轉世的噶瑪巴其實不以「活佛」稱名，而「活佛轉世」名謂本身則是政治謀略。

判曰：非常好的補充，對這段歷史完全不懂，感謝作者。

答曰：多謝。您對漢玉的論見，亦頗見創意。

又判：不知道是誰寫的「吐谷渾同化了吐蕃」？這就很搞笑了，請這位高人再給我講一講象雄文化和過去吐蕃文化是怎樣形成的，以及它的精髓是啥，有甚麼著作好嗎？還是說，搞歷史的人不用太嚴謹，隨口說一說即可成為歷史呢？

答曰：吐谷渾是否同化了吐蕃，可以論證，切勿調侃。我不是高人，我也不是歷史學家。我論這段歷史純粹是從一個渾綸的文明演化著手的。您可以不同意，也可以舉出例證反駁。我也歡迎任何一位歷史學家打破我的推論。現在我在此再做個澄清。

象雄文明與波斯文明分不開，而吐谷渾與中土分不開，而兩大文明版塊的交融就在吐蕃。至於吐谷渾，則因吐蕃滅了吐谷渾以後，吐谷渾從中土帶去的老子思想就回流，而與文成公主帶去的佛家思想互證。這段歷史很隱晦，能佐證的史料厥無。這麼說罷，吐谷渾為羌姓族，上承羌子牙，文化極

高，古吐蕃稱之「阿塞」，外國學者則稱為Aza-；不論怎麼稱呼，古吐蕃王國與唐王朝以之為分界，將東晉十六國的前涼、後涼、南涼、北涼等屬地一併劃為鄯州轄地，並以地理上的日月山為雄渾大氣的赤嶺，而將「阿塞」蘊化為一個陰陽還轉的思想國度，綻放著光明，擁抱著日月，而倒淌河則成了一條直通天際的哈達，上下無礙。

吐谷渾原本有提升Mithra教義的契機，但是對「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、抗衡的高亢嗩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。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。這裏的論述很長，請自行找找。

這個議題「怎麼看待中國的未知生焉知死和西方的未知死焉知生？」是個「偽命題」，因為以基督思想立基的西方哲學強調「信我者，得永生」，而從來未涉及「未知死、焉知生」的議題，反倒是佛學的輪迴觀念強調「未知死、焉知生」，所以這個議題宜改為「怎麼看待中國的『未知生、焉知死』和佛家的『未知死、焉知生』」。

只不過，這樣的議題牽涉到「死生的概念」與「死生的現象」兩個論述領域，非得長篇大論，否則說不清楚，不宜在「知乎」這種有如「聊天室」的社羣媒體裏論述。我現在就以一個「聊天室」的論說，披露一段檢視「死生的概念」與「死生的現象」的不同而引發的論述，看看能否淺入深出，以論「概念與現象」的命題。

話說有一天，我在「聊天室」以「公開談論」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，忽然就接到一個「私密」回應，要求我說說「別」字的意義，因為這首舊詩的「別」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，只說因為很喜歡張國榮所演的《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。

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「未知生，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」。她不願再往下說了，就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「未知生，焉知死」，卻是「生死的概念」，而不是「生死的現象」。

學界對這個區別大多懵懂，所以有些學者就想以「未知死，焉知生」的佛家思想來提升儒家的「未知生，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「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。」遺憾的是，這首詩一經披露，她就銷聲匿跡了。

判曰：「未知死，焉知生」的佛家思想為「生死的現象」，是一種對輪迴的理解與表達。儒家「未知生，焉知死」表達的是「生命存有的概念」，是對現代社會活生生的生活與社會存在的表達，先生這首詩，「陰與陽牉之，卦在其中住。陰陽無二別，易居不動處。」就是華夏文化的核心理念。華夏文化只看到了現在與過去，對未來只因「烏托邦」而有了幻想。印度文化只看到了未來與過去，對現實生活不予記錄與表達。先生的學識出神入化，受教了。

答曰：這是針對熊十力的《新唯識論》說的。我覺得熊十力以「易學」解讀「唯識學」，本身即是「藏識」，不可能轉「唯識」為「唯智」，而「易學」思想為「般若」思想，其解讀必生扞格。這是我不認同《新唯識論》的原因。

又判：先生說得對。熊十力的《新唯識論》只是詮釋了「易學」背景下的《新唯識論》而已。「易學」思想為「般若」思想，先生一針見血，點破了我。「易學」只是「乾坤陰陽」二元的演化，「易學」不認為「純陰」、「純陽」是一種完美的存有，只有陰陽平衡才是理想情況，也就是般若學的中道。感謝先生！這層薄紙，我一直看不透呀！也是我與「易學」的因緣未成熟呀。

答曰：我不懂您的「『純陰』與『純陽』是一種完美的存有」的說法，更不懂為何「陰陽平衡是『般若學的中道』」。我還是認為固結不動的「太極圖符」伴隨著「原会」的變動本質、「原易」的不變不動本質與一個順應著變易而不得不變的「会易」震動，將幾千年來數不清的「變易」幻化成一篇篇的浪漫故事。是謂「原会與原易的『会易大化』」。何以故？「原会」的變動內質與「原易」的不變內質造作了「無明」。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，然後有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動間」或「不動於其動間」而有「如來藏藏識」，唯其躁動不已的「原会」還原於不必躁動的「原易」，「時輪」才能乘「六位時成」以統御空間。

又判：我的「易學」基礎淺薄，對於先生說的「原会」的變動內質與「原易」的不變內質還要深入學習。

怎麼理解《道德經》中的「天之道、人之道」？《中庸》有曰，「誠者，天之道，誠之者，人之道。」其「天之道、人之道」之差別者，「誠者、誠之者」之差別而已矣，闡釋這個「誠、誠之」的不同就是「《易》為『之』原」的意義。這裏的道理很深，《老子》歸納、《易傳》演繹，我則博採之，以「石屋」凝聚「文字的流動」。

我在《懷疑與恩寵的故事》裏，多次以「石屋」意喻「寫作」，或許立意過高或許過於隱晦，能識者不多。其實從祖普寺後山的「石屋」到小溪邊的「水磨房」，我的「石屋」與她的「石屋」，中間串成了一線，起伏於「石堆」之間，以前的「瑪尼堆」與現代的「瑪尼堆」中間也串成了一線，甚至祖普寺與大昭寺、過去與未來、一念與一念之間，中間都串成了一線。

這麼一個似有似無的線，後來消失於那條綁在空蕩的板車把手上的白色裹屍布裏。在強風吹動的時候，我看著閒置在半山腰的板車，總覺得我當時真是累了，隨手就將板車往石堆上一靠，逕自就進了「水磨房」，幾次倚窗看著板車，也不禁驚訝於自己的絕情。後來我拖著空蕩的板車回祖普寺，卻在顛簸的山路上，覺得她還在板車上蠕動，那生前與死後中間也串成了一線。

這是不是個充滿感情的細膩描述，我不知道，我也不知在一本充斥著佛理與易理的論述裏夾雜這種煽情的描述是否合適，但我就這麼寫了。至於說，有位網友觀賞了我所推薦的韓國影片《銀嬌》

以後，說原來我的內心是如此地柔美與細膩，我就不知詳情了。我以為《懷疑與恩寵的故事》的描寫超過《銀嬌》甚多，只是更加含蓄而已，而且可能因為讀者不耐閱讀佛理與易理而錯失了。

這樣的描寫也出現在《四十減一》裏。想來真是太過隱晦了，解構過後的文字從荒古的記憶裏一蹣跚一顛躓地走進創生理念裏，卻讓成篇累牘的文字敘述遺忘在遍地殘骸的字跡裏，又逕自讓文字拉扯，去撿起文字的本義、充填文字的本象、還滅文字的本質。是呀，是「入文字」，而「入其不可入」，文字就在「象學無象」裏讓文字本身復甦，但是可惜的是，我在進退無據的論述、銜接無力的章節與飽滿無狀的思維之間徘徊了，然後「文字、思想」各行其是，以至讀者無所依從了。

我害臊了。我徜徉於拉薩的八角街，兩腮被高原的風吹得紫紅，忽然就看到街燈下一隻禿鷹，從上衝下，又銜空而上，彷彿猶豫之中，讓白色裹屍布裹捲了街燈，密密地纏繞、裹捲、又裹捲，而回到了天葬臺，幾乎要化成一條哈達，慈悲地裹捲了我從無始劫帶過來的業緣，但又出不了三界。但在裹捲的街燈照映下，我看清楚了，那不是禿鷹，而只是一片被高原的風吹起的落葉……

《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」，是為「閹割」的由來；

其三、世上沒有真神，也沒有救世主，而「老師」只是一個「召集人」，是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「天地壹壹」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。

「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，從而有了《四十減一》之書名，但我其實是想讓「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。

（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，卻因此興起了我以別種方式紀錄這段經歷的想法。這可說是這本《我在「知乎」》萌芽的因緣始末。）

祆教，景教和摩尼教的起源和區別分別是甚麼？容我在此將插科打諢的詞句還原為正經一點的探索。中土的「春秋戰國」歷經五百五十年，由紀元前七七一年到紀元前二二一年，史稱「東周」，「春秋五霸」、「戰國七雄」爭討不已，「儒、道、墨」百家爭鳴。這時的西方，羅馬共和國當政、亞述滅了埃及、亞歷山大東征，於西元前三三一年滅了波斯帝國的大流士(Darius)，「波斯拜火教」迅即潰亡，四處逃逸，被迫向東遷徙，部分進入印度，部分通過西域，進入中土。

「波斯拜火教」又稱「瑣羅亞斯德教 Zoroastrianism」，在中土稱之為「祆教」，與「景教、摩尼教」合稱「三夷教」，教義相互混淆，但初傳中土時，只是以「拜火教」的「光神論」解釋善神「阿胡拉・馬茲達(Ahura-Mazda)」如何從光中產生，而惡神「阿里曼(Ahriman)」如何隱藏於黑暗中與之對峙。這可以說是世上最早的「二元論」，從此神靈與邪惡就勢不兩立了。只不過當「阿胡拉・馬茲達」創造了人的原型，「阿里曼」卻創造不出人的對等物，於是「阿里曼」就從伴隨著人的一頭公牛著手，但為了不脫離「阿胡拉・馬茲達」所創造的宇宙，「阿里曼」就將這條公牛閹割了，並以之祭祀，是為《老子》所說的「牯」，而倘若於祭祀中存活了下來，則稱之為「牯神」。

這是《老子》的「谷(牯)神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根」的由來，但因為「有物混成，先天地生」，所以探索這個「玄牝之門」就可直溯「先天地而生、不知其所由來」的「物」。這個「物」是不是河上公所說的「道」，可以論證，但《老子》又說，「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」這當真就是

梁啟超所說的「迷離悄惘」，而比較不那麼「迷離悄惘」的則是「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」。

《懷疑與恩寵的故事》是一部多層面的作品。它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、流亡達蘭撒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。這麼一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？）

佛教音樂，譬如《大悲咒》、《六字真言頌》，是由誰作曲的？怎樣流傳的？這是個不必探索的問題。「魚山梵唄」為陳思王遊山所聞之「空界天樂」有音無譜，解音者後以譜記之，創中國佛曲之始。暫且不說其譜能否寫下「鈞天廣樂」，其記是否真如所記，但其時曹植在世，佛典大本未傳，

西域已通，東漢宮廷尚鄭聲，司馬遷的〈史記〉已經寫下，甚至班固的〈漢書〉亦已寫下，而許慎的〈說文〉可能也悄悄流傳開來，「五言詩」開始盛行，蔡倫發明了紙，張衡發明了「渾天儀」，中國正逐漸走入「魏晉南北朝」的混亂局面，「魚山梵唄」樂譜可能銷毀於戰禍之中。

另一個「有音無譜」的例子就是〈迎賓〉，但卻不是我寫〈迎賓〉的原因。我寫〈迎賓〉乃為「佳人」而寫，因為〈迎賓〉之「佳人」確實有之，甚至我可以說，整個〈迎賓〉之詞都是我在盯著「佳人」的面龐之時，逐字推敲出來的。這位「佳人」一定感受得到我的炙熱眼光，甚至可能認為我過於輕薄，但是讀過〈天龍八部〉的人都知道段譽對每位初始謀面的女人都有一種崇敬的心理。

我的心裏也是這樣的，不知該如何向她傾訴，是那種「萬劫孤寂」的傾訴，不是男女的情愫，或許就是所謂的「柏拉圖式戀情」罷，但是這位「佳人」婚禮過後就再也見不著了，讓我悵然若失。我沒有段譽那個死皮賴臉或水磨功夫，否則我的人生或將從此改變，但我是知曉因緣觀的，我更知道「隨緣了舊業」的重要，所以我只能放她而去，但我知道，在未來世的歲月裏，「佳人」必會以某種我不知道的面貌與我結緣。這點我深信不疑。

這首〈迎賓〉應該算是我對她的留念。寫的時候，我的感覺很強烈，就算現在事隔多年，每當吟唱起來，「佳人」的倩影仍舊鮮活浮現於腦中，說是一種「精神上的交媾」也行，但卻不是意淫，而是將「佳人」澆薄在內心，其差別就像佛堂的「梵唱」是宗教式的膜拜，而「魚山梵唄」是膜拜裏的宗教。這點好像沒有人能聽得懂，但〈迎賓〉就這樣寫成了，故曰「迎賓」。

〈迎賓曲〉之寫成，先有〈迎賓〉一詞，再有〈迎賓曲〉一文。其文或虛，其事為實。前段寫樂曲在狂風驟雨裏的間歇頓發，後段寫樂曲於動靜相待之間所產生的幻境，以及在凝神於幻境之時所聽見的詞調。這樣的描繪當然會引起爭議，但其幻境其實不是幻境，而是一個定境，是我多年來在拜「梁皇寶懺」、「水懺」、「淨土懺」、「大悲懺」時，間或產生的感覺，也是我對「魚山梵唄」、「空界天樂」或「鈞天廣樂」的了解，有音無譜也。

當然這些時下流行的拜懺法會，多半嘈嗷紛擾，要在其間感受「空界天樂」是不可能的，要有「天樂來迎」的領悟更為不可能，但總有那麼極為短暫的時刻，那個由擴音器加大音量的「梵唱」會突然消殞，袈裟披肩的和尚尼姑會突然不見，而沸音揚揚的佛堂突然靜止，然後真正的「梵唄」就由眾聲沸揚之間流淌出來，清遠迺亮。當然這樣的機緣很少，而且短暫，甚至還來不及體會，就已消失無蹤。可憐的我，就為了這麼極其短暫甚至不可能追求的「梵唄」，在洛杉磯各大寺廟參訪拜懺，也曾經寫下了〈新喪〉一詞與〈也是邂逅〉一文。

〈迎賓〉應該就是這類文章之引申，只不過，這時我已停止這個無謂的「梵唄」追尋，因為我終於領悟真正的「梵唄」不在佛堂裏，也不在行禮如儀的懺法裏，以「魚山梵唄」杳不可得故。何以故？因現在的寺廟制約太多，並且在制約裏「轉能為所」，根本不識「魚山梵唄」故。

道家和佛教的打坐有甚麼區別和聯繫，他們與瑜伽冥想又有甚麼不同呢？這裏我想排除打坐、靜坐與「瑜伽冥想」的牽扯，只談談「瑜伽冥想」、「夢裏瑜伽」在現實世間的意義。

「夢裏瑜伽」之起始似乎有些荒謬，或這個夢境似乎直指未來的某個情境，也不管「夢境裏的我」是否真實，而我是否真的將在未來世以這樣的一個面貌出現，但當這個影像一旦形成，進而形成一個心靈的力量，而被投射到不可預見的未來，這個夢裏的我，忽然也就直奔未來的情境而去或直奔一個我以為的未來情境了。

當然未來不可或知，我也有可能偏離目標，但是這個在夢裏「直奔最後目標」的感覺很強烈，甚至將導致「現實裏的我」在現實世界裏一直都聽到一個聲音，確切告訴我要以我「最原始的初心」向前邁進，不畏艱難，亦不懼危險，縱使有所偏離，我也得要將「現在的自己」投射到未來的情境，期盼著一個可能的未來能夠超越現實的現況。我清楚地知道，這就是「夢裏瑜伽」的意義。

「未來的自己」不可或知，「現在的自己」卻是「過去的自己」經歷了無數次的改變而成就了現在的狀況，猶若在這一生中經歷了一連串的轉世；以此類推，「未來的自己」將是「現在的自己」經歷一連串的信念與選擇而轉生，更因為我的抉擇，我將打開一個嶄新的領域，擺脫使我躊躇不前的生活模式；時間在這裏是虛幻不實的，「以前的自己」已經積聚為「現在的自己」，我能從過去攫取能量，也可以回到過去，同理，我也可以將「過去與現在」的能量適用於「未來」，就如同現在的我累積了過去的能量一般。

這聽起來有些玄乎懸乎，但每當我投射於未來，我的念頭就已創生一個可能活在未來的自己，更因為每一個念頭都是實在的，所以這個念頭的創生，所反映的既是過去的思想，也是現在的行為，更是未來的幻念，而這個「過去、現在、未來」所銜接出來的能量更是了無差別，不為時間所左右。

這裏所說的當然是一種必須經由特殊經驗才能獲取的「形上思維」，譬如「夢裏瑜珈」的具體實踐，而我愈認同這個未來的自己，現在的自己就愈受到鼓舞，進而直截賦予改變現在的自己所需要的能量，然後我與我自己融合的行逕就愈可能；奇奧的是儘管這個未來的自己的影像仍舊模糊，但是與這個模糊影像結合的指向卻愈來愈清晰，這當真就是所謂的「藉果修因」了。

只不過這裏的「果」有些說不清，因為這個「未來的自己」是一個即將轉世的自己，一個即將在另一個時空存活的自己，卻也是一個可以同時存在於「同緣共業」所圓成的時空的自己；如此看過來看過去，這一路衍生過來的自己已經磨損消耗了很多可能的自己，而只有其中一個合集留了下來，那就是現在的「我」，而那個「我」其實也不是真的「我」，而是一個在夢裏成就了「我」的自己，而將這樣的「我」投射於未來，將來的「我」又將以甚麼面貌存在？甚至一個背棄「現實」的「我」又何嘗真正地在「現實」裏存在過呢？我知道這裏面有著「諸行無常」與「諸法無我」的真諦，但是在現在這個荒謬存有的互聯網裏，「時空」又是怎樣一個「虛擬實境」呢？這些問題當真黏答答地，而貫穿其中的，似乎只是因為「時空」的愚弄。

現在我必須說些理論了，否則不止「過、現、未」同時顯現的概念不能為人所接受，甚至因為這個「時空」意義的混淆，而使得「存在、非存在」、「別業、同緣共業」等等概念都只能有人類所以為的意義，而不是真正的「時空、存在、業緣」在十方三世所顯現的意義。唯要注意的是，這裏得要超越「世間理性」將「想像」理性化、再將「想像力」普遍化的認知，而回歸「原始佛學」。

當然這個說起來很費功夫。我先這麼說罷。「遣百非」排遣了世間一切可能的存在以後，並非停佇於一個「空無一物」的情境，而是停佇於一個能夠鏡照一切存在的「非存在」情境，並以其「非存在」，讓一切存在的可能都可以毫無阻礙地表現出來；其之所以可以如此，乃因一切存在於初生之時，也都是由「非存在」所衍生的，而這個眾緣和合的「非存在」與己身的「非存在」了無差別，虛而不屈，是為一個「一切法初不生」的狀態。

在這個「一切法初不生」的狀態裏，一切如如不動，沒有甚麼非得造作的業緣存在，甚至沒有時空的存在，但在潛伏的動能裏，卻因不斷積聚一個能動的想盼，使得在積聚動能的同時、又衍生了一個認知這個躁動的不應該，而有了一個想將不能抑止的能動想盼回歸於不動的想盼；兩個既想動又不想動的想盼就帶來了痛苦，朦朧地，「即離」的想盼終於回到了「一切法初不生」的情境，但此時的「一切法」已生，所以愈形痛苦，也就是說，一切法的「非存在」情境已然存在，而且影響力正在不斷加大，於是己身的「非存在」在已然存在的「一切存在」情境中也就纖弱了起來，卻因此而認知了「存在」的諸多面貌，然後不加判斷地印證在己身的「非存在」，而使得己身的「非存在」也有了諸多存在的面貌，於是己身就存在了。

這個「存在」其實不是真正的「存在」，而是一個眾有存在所鏡照出來的「存在」，而且因為眾有存在不斷在變，於是己身存在也就跟著變了起來，而為了要了解這個能令「非存在」變為存在的原始情境，已經變化的存在只能再變，於是就形成「別業」在「同緣共業」的情境，相互依存，但是「別業」所需要的能量與知識、行為的基礎，其實大多是「同緣共業」所緣成的。

這裏所說的「緣成」，非常難以想像，而最容易引起混淆的就是「同緣共業」所圓成的時空；也就是說，我們所了解的這個「時空」原本不是我們所以為的概念，而是「同緣共業」造就了我們所賴以生存的「時空」。這麼一了解了，我們就知道「同緣共業」所圓成的時空並非一個具體的實相，而是在某個剎那，諸多「別業」成熟了，於是造作了「同緣共業」的形成，然後「時空」就圓成了，所以一個新的信念由「別業」挹注到「同緣共業」，這個「同緣共業」必將產生變化，創造出一個與「新信念」一致的新的過去，當然「同緣共業」對「別業」的回應將有一段時間，所以創生這個信念的自己只能等待，靜待這個信念與未具體顯現的世界相交，同時也與目前因應這個信念所形成的能量相交，令「過去」與「未來」在「現在」同時顯現；易言之，「過去」不能擺布「現在」，「未來」也不能決定「現在」，而唯一能夠決定「現在」的情境，則是每個剎那的創生——自己的信念以及因這個信念而產生的和諧變化——兩者的交織將決定未來，也將改變過去。不容諱言，這是一種「形上定位」或具「形上意義」的認知，可經由「小乘、大乘、藏密」的特殊經驗與直覺感應來獲取。

這樣的解說是否如理如法呢？再說一遍，「停佇於一個能夠鏡照一切存在的『非存在』情境」這個說法一定要咀嚼，再咀嚼，並以其「非存在」，而令一切的「存在」同時顯現，否則「過、現、未」的同時顯現只具備文字上的意義，而不是十方三世所顯現的「時空」意義。

怎麼平衡內心的光明與黑暗？
這不容易說明白，姑且以一首舊詩闡釋之。

一片白雲飄過，遮掩了天空。
灰暗瞬間降臨，光明即遁藏。

我的內心存在隨即徘徊不定。
曾經的淨化也玩笑般地幻滅。

一片烏雲飄過，遮掩了長空。
闃黑瞬間降臨，光明忽隕歿。
我的菩薩生涯終至掩沒無跡。
漫長的自覺成了謬誤的根源。

我終究不是光明、不是淨覺。
一片白雲一片烏雲不能遮掩。
灰暗闃黑本為不光明的事物。
淨化或自覺只是光明的顯現。

如何評價《大唐李白》這種虛擬和史事雜糅的刻畫手法呢？有人說，我對《大唐李白》的評論充滿了負面的情緒。這真冤枉了我。我很喜歡張大春的，只是對他將畢生所學浪費在小說的書寫上，有些惋惜。他可以是一位很好的學者，但是他除了〈猴王攷〉以外就再也沒有寫過一篇像樣的論文，都是一些避重就輕的文字，連論《認識幾個字》也是盡走偏鋒。

再來說說李白罷。有史書說，李白(生於武則天大周長安元年，西元七〇一年，卒於七六二年)諳「吐蕃文」，但「藏文」根據梵文而造約在第八世紀中葉，就算有時間上的重疊，也是李白中晚年以後的事情，卻如何可能「從象學習吐蕃語文」？唯一的解釋是這裏的「吐蕃」不是現在我們所知道

的「西藏」，而是一個橫跨中亞、包涵了李白的出生地碎葉城的疆域。這麼一個廣擴的疆域就是象雄故土，而其「吐蕃文」也不是以梵文立基的「藏文」，而是「藏文」未創之前的「象雄文」。

李白的出生地，至今都無定論。郭沫若曾在《郭沫若全集・歷史編》說，李白出生於中亞碎葉城。碎葉城為吉爾吉斯語，即今阿克・貝希姆遺址，位於吉爾吉斯斯坦楚河州托克馬克市西南八公里處，楚河南岸。唐高宗調露元年，由唐將王方翼所修築，用以取代焉耆鎮，為唐代以來，在西部地區設防最遠的一座邊陲城市。碎葉（或焉耆）與龜茲、疏勒、于闐並稱為唐代的「安西四鎮」。

碎葉城本為西突厥屬地，貞觀三年（629年），玄奘在碎葉城見西突厥統葉護。玄奘在《大唐西域記》曾說：「自凌山行四百餘里至大清池……清池西北行五百餘里至素葉水(碎葉)城，城周六七里，諸國商胡雜居也。」考古學家們在此城的寺廟廢墟內撿到四枚唐代錢幣，上面有「開元通寶」和「大曆通寶」字樣，由此可見，碎葉在唐代也是座重要的商鎮。郭沫若考證，李白就出生在碎葉城內一個富商之家，一直長到五歲，幼小時，其父就在這裏教他讀司馬相如的「辭賦」。

另外，陳寅恪亦曾論證說：李白為西域胡人，其父之所以名客者，始由西域之人其姓名不通於華夏，因以胡客呼之，遂取以為名；李白之父所以自西域遷蜀，因「六朝隋唐時代蜀漢亦為西胡興賈區域」，且「至入中國，方改李姓也」。以是，李白身居西突厥舊疆之內，通曉「象雄文」，是極為可能的，因其人本為西域胡人，通曉「胡語」，絕無疑義矣。

甲骨文發現已有百年，但仍有大半未被破譯，單字破譯獎十萬，破譯難點在哪？我只說一事。

《老子》第六章有云，「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」這是後人對老子在函谷關諷《老子》的筆錄。從此「谷神」一說在歷史上捲起千堆雪，但全都說錯了，其因即「谷神」實為「牯神」之誤，而一隻被閹割的公牛祭祀完了以後，苟若不死，就稱為「牯神」。是以「玄牝」

者，「牝牡不分」也，「是牝是牡，是牝非牡，是牡非牝，非牝非牡」也，以「牝」即為「反牛」，「牛、反牛、連其反牛」者，「牯」也。與「門、乕、乖」異曲同工。「入文字門」也。

判曰：學習了。感覺更像正解。應該找一頭公牛，閹割了，觀察之，是不是真的有玄牝之神。

答曰：您的感覺錯了。我是說，一隻「被閹割的公牛(牯)」祭祀完了以後，苟若不死，才能被稱為「牯神」。至於「玄牝」者，「牝牡不分」也，「是牝是牡，是牝非牡，是牡非牝，非牝非牡」也，以「牝」為「反牛」，而將「牛、反牛、連其反牛」三者，合而觀之，是為「牯」也。

又判：現代沒有祭祀，只能閹割啊。關鍵是神在哪裏？我回答正解估計也是當時腦洞大開了。

答曰：何有此言？祭祀天天為之，時時為之，不以形具，不以事成，悼心之失，念緣之亡，均祭祀也。苟若能於「上迴向」之餘，感知慚愧之心，持續「下迴向」之心，是為「牯神」也。

又判：是的。個人認為，後世之人很多過於玄幻的解讀實際上是誤解，其實文本的原意更接近於祭祀、占卜之類的古人正常生活場景。我也覺得這個「牯神」說更符合情境更直接，比曲折隱晦的「陰道」說貼合得多。

另判：「谷」在古代是入聲字，和「牯」根本不同音，不要拿普通話來解古文。

答曰：這個論說假定「牯」字在上古時代就發「古」音，如果有證據證明不是如此，則其論說都不能成立，所以「牯」在上古時代發「古」音，是「牯神」之論很重要的一個「哲學假設」。詳閱「為甚麼『谷』字會有山谷和谷物兩種含義？」

為甚麼「谷」字會有山谷和谷物兩種含義？

眾家論述已將「谷、穀」之混淆解釋清楚。這裏不再重覆。只不過，我想再次提醒一次，雖然可能再次遭罵，但這個提問再次說明了「簡(異)化字」對詮釋「中國原始哲學思想」或所謂「國學」是絕對不行的。長此以往，再過幾個世代，國人真的只能將「谷、穀」混用了。

我來說一個比「谷、穀」更嚴重的混淆，藉以提醒國人從一個宏觀的角度來思索「文化華夏」的波瀾壯闊，並以之引涉老子「西出函谷關」之事跡，絕對不是表面上看那麼簡單，更希望國人藉此杜絕外國人對「中國原始哲學思想」的汙衊。

其來有自罷。原始口述的《老子》對後世詮釋產生了很多困擾，其中以《老子》第六章所云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」最為引起學者質疑，乃至日本學人東條一堂夸夸其言曰，「『谷神』二字是《老子》之祕要藏，五千字言，盡此二字矣。」

這樣的觀察是相當令人欽羨的，但可惜的是，論者不能深入，說明為何「谷神」就是《老子》的「祕要藏」；這究竟是因為語言的限囿，使論者「知其然，不知其所以然」，還是握有具體實證，足以證明《老子》以「谷神」設喻，來談「道體」的「不死」，實在令人費解。

不論如何，東條一堂的說法影響國人甚深，附會者眾，於是有人從先秦末期的河上公開始，說「谷神」為「浴神」(見馬王堆出土的帛書)，以「谷、浴」在上古原本就為同一個字；有人以佛學來詮釋，進而將之引申為「至虛無物，本自無生」，但卻暴露了「佛玄結合」以後，學者喜歡以後來的佛學詮釋前沿的玄學之弊病，非但不宜，而且極易產生「以此經解彼經」的矇混與欺瞞。

有鑒於此，我寫下了《四十減一》一書，排除一切「後設敘述」，轉以「閹割」為引，將這麼一個《老子》的「祕要藏」凸顯了出來，直截破譯《老子》的「谷神」實為「牯神」之誤，以杜絕所有以「谷神」為「女陰」或「母性」甚至「萬物之母」(Earth Mother)或「谿谷之神」等謬誤之說。

「谷、浴」同，此說不謬，不過《老子》為口述，而「谷」在上古時期，究竟是否也發「浴」音，古無定論，但有「吐谷渾」應作「吐浴渾」為證，更因「谷、浴」均從水，半見出於口為谷，故

河上公以「浴」作「谷」，無可厚非；但這個觀察從漢初司馬遷著《史記》開始，就引發一些爭論，因有些學者引《史記》的「於是老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去」，而言之鑿鑿，謂老子出函谷關時，乃應關尹喜所請，揮筆寫下《道德經》上下篇，傳之後世。

果真如此，則一切有關「谷神」的爭論根本都不應存在，更不會有所謂的「祕要藏」；但其實並非如此，《老子》之成書與《論語》或《墨子》同，皆成之於弟子或再傳弟子之手，而始作俑者，把老子的話著之於竹帛而成書的，則為關尹喜，當屬無誤，所以更有可能的是，從一開始，關尹喜聽老子口述，就筆錄錯誤，將「牯神」寫為「谷神」，於是一字之差，謬之千里，留下千古疑團。

當然，念「古」音者不止「牯」之一字，更有可能為「穀」字，於是有些論者將「谷神」詮釋為「穀神」，又因「穀」為生為養，故將「谷神」解釋為「生養之神」，進而引申為「後稷」；這麼一來作為「後稷」的「穀神」就表徵著一個死而復生的長生、播植的貯積與再植，故曰「不死」。

這樣的說法雖然言之成理，但卻與「玄牝」無涉，因為「穀神不死，是謂玄牝」，有些荒謬；其它作「古」音者，如「股古鼓骨賈蠱瞽」等，套入「玄牝」之說，均不能成理，於是「牯」就凸顯了出來，當然這是假定「牯」字在上古時代就發「古」音，如果有證據證明不是如此，則以下的論說都不能成立，所以「牯」在上古時代發「古」音，是「牯神」之論很重要的一個「哲學假設」。我得再三強調，這是個「哲學假設」，類似「數學公理」，否則不能推論。

苟若如此，「牯神不死，是謂玄牝」就一點都不玄了，因為老子是說一隻割去睪丸的公牛就叫牝牛，以其原為牡牛，但去了勢，只能為牝牛，但又不是真正的牝牛，以其雌雄同體，「是牝是牡，是牝非牡，是牡非牝，非牝非牡」，故因其「牝牡不分」，曰「玄牝」；「牝牛」之名，取「牝」之畜母，從牛從匕，匕從反人，故「牝」為反牛，「牛、反牛、連其反牛」，「牯」也。

以是知「玄牝」無它，乃「牡亦牝也，牝亦牡也，牝亦一是非(非牡)，牡亦一是非(非牝)」，所以「玄牝」實與後來玄奘所翻譯的《心經》裏的「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」有

異曲同工之妙，只不過「玄牝」簡化之，而《心經》則繁複化，以重覆闡述「玄色」或「玄空」；換句話說，「玄牝」即為「牝即是牡，牡即是牝，牝不異牡，牡不異牝」也。

更有甚者，「牯」字與「牝牡」前後呼應，更因「牯」字的引介，「牝」的雌性禽獸如牝雞，「牡」的雄性禽獸若牡牛，都不再具有泛稱之功能，而與「牯」一起被定為牛類，直截與「物」字引起關連；「牝」字或「牡」字在《老子》裏出現的次數不多，除了第六章以外，僅賸下第五十五章：「未知牝牡之合而朘作，精之至也。」以及第六十一章：「天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下。」但「玄牝」一詞則除去第六章，不再出現。

「谷」字去疑，但《老子》的「牯」卻不是一般的「牯」，而為「牯神」，那麼何謂「牯神」呢？這個就是大哉問了，可以一路探索至老子的出身，胡人也，或許後人不想承認老子為胡人，故意將「牯神」訛作「谷神」，謂之「掃象」，令《老子》如坐長夜之中，達兩千年之久。

如今要論述這麼一個「牯神」，非常不容易，因為一頭公牛被去了勢，是為了祭祀，於是就讓這麼一頭「畜牝牛」直截衝撞《易經》的「牝馬」一說；再然後，「畜牝牛」不僅僅只是為了祭祀而被閹割，而是為了參與「神戲」，而當祭祀逐步在牠身上遺留下來記錄，就使得這麼一頭被閹割過的公牛成了一頭歷經了「神戲」的「牯神」，其志不相得，但也不可以有為，更因很多參與「神戲」的「畜牝牛」都存活不下來，所以就使得能夠存活下來的「牯神」被稱為「玄牝」，只不過，這麼一頭「畜牝牛」既是「玄牝」，就不能是「畜牝」，但是這個「玄牝」也是「畜牝」，於是就有了「二牝同居」的觀念，可以用來窺視那些存在於天地之間的自然物。

這一類論說從河上公開始就一路偏頗，更有的從「有水之谷」或溪谷谿谷走出，而說「谷神」的谿谷之神實為月亮之神，或引弗洛伊德在《夢的解析》裏說的「(在夢裏)山谷常是女性的象徵」，在在都指向一個以「谷神」為「女陰」或「母性」之說，甚至「萬物之母」或「谿谷之神」之謬誤；最為荒謬的是，因為「谷神不死，是謂玄牝」的說法，有人進而指出「牝」為雌，意指「匕」為女性

生殖器，為女陰的象徵，然後附會「牡」為「鎖匙」，「牝」為「鎖孔」，故「牝牡」即為「男女相交」之色情圖象，至於「玄牝」為何，則與「巴比倫母牛」引起連想，不然就將印度毗濕奴的「臍眼裏生蓮花」加以引申為「大地之臍」之說，甚至混淆《易經》與《老子》，而說「元牝即谷神」，在在將中國傳統哲學思想打入十八層地獄，其言可誅。

《四十減一》雖然執意破「玄牝」的女陰產子或吐納養生之說，卻也無意解釋為何老子從來都不演繹《易經》，但質疑其之所以不以《易經》的「牝馬」來詮釋「牯」，即蓄意與中土的《易經》避之，但因結合了「波斯拜火教」的思想，於是老子的「道之為物，惟恍惟惚」乃變成了「波斯拜火教」以「火」為象徵來崇拜「光明」；世界上，從「卜筮」轉向「哲學」者不多，僅存有兩個例證，一為中國的《易經》，另一則為波斯的「拜火教」，均因其經典本身蘊藏著智慧，所以可以擺脫卜筮的原始面目，不斷地超越，而找到其哲理化的根據。這是孔子著《易傳》，以與「老子思想」區分的另一例證，但是否有反駁「拜火教」的理論，就不得而知了。

當然這些論見以臆想成分居多，但可以之論證為何當代一些學者說中土文化飽受波斯文化影響的原因，甚至面目黝黑的墨翟原本就是中亞人士，而嗜酒如命的李白更是西域人氏的原因；如果這些論見在未來世被證明屬實，那麼以中土為本位的歷史，甚至從唐太宗轉私學為官學以降的「官史」應予以平反，因為先秦時代的「百家爭鳴」就已經有了「波斯思想」的一脈，所以中土所流傳的文字也不可能只有中文象形字，而論證這個歷史淵源就是東條一堂所謂的「祕要藏」了。

判曰：能夠在「知乎」這個網絡平臺偶遇先生，也是種機緣。近日在閱讀您的《四十減一》，有一發不可收拾的趨向。每感慨先生的良知與志向時，又覺得榮幸。先生的存在對我而言是種指引，願您一切安好。

答曰：多謝您的溢美之言。任何的偶遇都為一種「神聖相遇」，其後必有其不可說、不可說的因緣。我們彼此珍惜。

判曰：我覺得你忘了一件事。尹喜記錄的時候，老子可是在他身旁的，對於這麼嚴肅的一件事老子不會不稍微檢察一下罷？所以第一手記錄是絕對不可能有錯字的。後面就不好說了。

答曰：這也是一種臆測，雖有可能，但是老子原本是不想留下任何記錄的，所以更可能的是他根本就不屑一顧。

問曰：那麼請問「玄牝之門」指的是甚麼？

答曰：這裏就直截詮釋《老子》第一章的「玄之又玄，眾妙之門」。請參閱我在「為甚麼有人說中國沒有哲學」裏，以「門」來解釋中國原始哲學思想。或請到我的簡介裏，下載《四十減一》。您要的答案在裏面。

問曰：所以「玄牝之門，是謂天地根」大概就是說「陰陽」兩道乃天地萬物之本？

答曰：請讀〈四十減一〉的第三章「入覆」以「門、卯、卯」來建構一個「還滅」的「入覆」情境。「入覆」者，「入而歸其根」也，或曰「復命」也，復其原初的靜止狀態也，「萬物已出」之「卯」，與「萬物已入」之「卯」，俱不再「出、入」，故以其「出而不出」，「入而不入」，故能「致虛極，守靜篤」，是謂「天地根」也。

問曰：「口述」一說有依據嗎？

答曰：老子的事蹟最早見於《史記・老莊申韓列傳》，但是其言隱晦，只說「著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去。莫知其所終。」所以民初梁啟超批判這篇傳迷離悄恍，不止姓名、籍貫、職守、孔子是否真的與老子會面過、離周後的行蹤、年壽、與老萊子、太史儋的關係等，都有疑問。「口述」一說，即因《老子》的作者雖為老子，但把老子的話著之於竹帛而成書者卻不是老子。那麼傳之於何人呢？只能是關令尹喜了。

判曰：仍舊沒給出「口述」證據。尹只是個守門的，能識幾字？老子乃堂堂圖書管理員，用得著讓他代筆？

答曰：唯一的證據仍是《史記》，「尹喜曰，子將隱去，強為我著書。」而老子修道德，其學以自隱無名為務，當然不會要尹喜代筆。這個如果不能為證，目前就沒有其它的佐證了。

判曰：這裏只說著書，不是「口述」。沒有的事最好不要做證據。如佛經口傳是有明確證據的(佛陀明確指示口耳相傳，不立文字)，佛教結集就是口述整理佛經，但這個佛經只是人肉版的書籍，並無紙質書籍。

答曰：如果老子應尹喜之請，四平八穩地拿刀筆刻簡著書，老子就不叫老子了。以為然否？

判曰：你這是推測，推理時應注明是推測，就沒問題了。

答曰：我不是說，牯發古音，是「哲學假設」嗎？原文作，這是假定「牯」字在上古時代就發「古」音，如果有證據證明不是如此，則以下的論說都不能成立，所以「牯」在上古時代發「古」音是「牯神」之論很重要的一個「哲學假設」。

判曰：我關心的是「口述」。這個不能胡說，牽涉到很重要的問題。除非明確記載，否則不要亂說。如唐僧的《大唐西域記》明確記載是玄奘口述，法海筆錄。

答曰：我有點了解您的意思了。我說，「牯」在上古時代發「古」音，是「牯神」之論很重要的一個「哲學假設」，仍然不能說《老子》為「口述」。這的確是推測。連《史記》都說「著書」，那麼「口述」的確是「史無所證」了。謝謝您的指正。我能請問您所說的「牽涉到很重要的問題」是甚麼嗎？多謝。

判曰：關係到文字使用率的問題。我一直在關注不同文字的使用和被看頻率。印度雖說很早有文字，但使用率不高，他們傳承文化靠口口相傳，誦經師就是古印度專門職業。佛經就是口傳。人們常問唐僧取回的梵文佛經為何沒傳下來，我懷疑他所謂取經可能根本沒有實物書籍，而是背誦記憶在

腦子裏帶回的「心經」。除了印度口傳習慣，佛陀自己也說不立文字，所以直到很晚(十九世紀)國外才有文字記載佛經。佛教歷史上六次結集，前三次純口頭整理，幾百高僧開幾個月的大會，互相用嘴整理佛經，想想場面挺熱鬧的。

答曰：但是《大唐西域記》明確說明了梵文佛典流失在河裏，難道是玄奘口述有誤？如果您的推論屬實，很多歷史論述都得重寫。另者您對玄奘奉旨將《老子》翻譯為「梵文老子」的看法為何？這本《梵文老子》有明確記載，由王玄策出使天竺時，帶到印度，但最後不知去向。《唐史》厥無，印度亦無記載，那麼《梵文老子》不翼而飛了嗎？

判曰：我不否認有梵文佛經，只想說它不重要，沒甚麼人看，即使已有文字，仍然口傳為主，文字為輔，因為拼音文字閱讀實在太費眼了，遠不如口耳交流輕鬆直接。切勿以中國人寫漢字的關係想當然地推測外國人與他們文字的關係。另說明佛經用的是巴利語不是梵文，這裏圖省事不作區別。

答曰：如果拼音文字閱讀太費眼，為何同為拼音文字的西方文字敘述卻有那麼多經典流傳下來呢？這是因為西方哲學論述太過強勢嗎？如果思想操控文字、文字承載思想，兩者一起皆起的說法，可以成立的話，是否可以解釋為印度的原始哲學思想太過隱晦，所以必須口耳交流才能流傳下來呢？

判曰：西方古代同樣是口傳而非文字，文字連續文明僅中文一家。近代印刷術使得甚麼爛文字寫的書都保存下來，但這並不代表被看率高。注意對比中外文字性文物的豐富成度，差異可以說是個天文數字。中國的老子《道德經》兩千多年前的實物書籍都出土了幾套，西方古希臘有對等的文字性文物嗎？連個劃痕都沒影！

答曰：我最近一直在想《老子》為「口述」是否為一個邏輯推衍的問題。我說，「牯」在上古時代發「古」音，是「牯神」之論很重要的一個「哲學假設」，因此可以推測《老子》為「口述」。我這麼說是因為「假設」是邏輯演繹的一部分，凡數學、語言、思考、哲學等都有邏輯，而「推測」不是「推論」，可能對，也可能錯，在《老子》一書出土之前，這個「推測」都可以成立。以此再來

看您的說法。您說，除非有一本經典，明明白白記載《老子》為「口述」，否則不能亂講，只能說是「推測」，而「推測」不能當作學術論證。這與「牯」在上古時代是否發「古」音毫無關聯。這似乎說「牯」怎麼發音都不是一個「哲學假設」，所以那麼假設，的確就可以推論《老子》為「口述」，因為就「邏輯規則」來看，若 P 成立，則「非P」可演繹出任意結論，所以與事實無關。兩個說法擺在一起看，《老子》為「口述」就算是推測，也可以成立。這個說法對嗎？

判曰：可以這樣思考，假設A真則推論B真，而一旦A假，則推論B真一定假(推論錯或B假，二者至少成立一個)。如果推論無錯，B亦真，則B真必定不依賴於A真(依賴的話則A假必然B假)，那麼就必須有其它途徑證明B真。但是即使其它途徑證明B真也反推不出A真，因為A可以和B解除關係。B真只是A真的必要條件，並非充分條件。印度地區(包括巴基斯坦、伊朗)傳下來的唯一文字史料也只有中文《大唐西域記》。不是他們沒有寫書習慣，而是有人寫沒人看(除了作者自己)，作者一死，書就成死書被丟棄。中華文明之所以連續就是因為漢字寫的書人們愛看，愛看就會傳抄，傳抄保存的人家就多，保存人家多，就經得趕戰火(西方經常說古希臘書籍毀於戰爭)，甚至有意焚書。也不能說印度文明或其它古文明不連續，他們只是文字文明不連續，但是他們有連續的口傳文明。

答曰：現代的中文書寫者寫書，除了作者自己也沒有人看，起碼臺灣如此，那麼中華文化是否將就此絕亡？大陸還有人讀書嗎？怎麼我在知乎，感受不到這股讀書的風氣呢？文化將以何為續呢？

判曰：「假設」是需要單獨驗證的，而不能由它的推論來證明。若推論錯誤(通過其它途徑)，則可反推假設錯誤，若推論正確(通過其它途徑)，則不能反推假設錯誤，但也不能肯定假設正確。我之前沒說清楚。邏輯上若P則Q，P成立則Q必成立，P不成立則Q可成立、可不成立。如果令W＝若P則Q，P不成立時，W必成立，意即「太陽如果會從西邊出來，那天下沒有不可能的事」。

答曰：《老子》為「口述」，是「推測」沒錯，但「推測」亦可當作學術論證。通常嚴格邏輯中，像數學，不接受「推測」為必然正確的結論。數學通常要求「證明」，也就是「演繹推論」。但

數學、科學中有許多「猜想」，只要你承認它不是定論，可能是錯的，還是有人會接受。像「Fermat『s conjecture」，提出之後 350 年終於被證明成為 Fermat『s Last Theorem，表示 350 年來一直有人相信它。更重要的是，數學都從假設的前提出發，這個前提數學中叫做「公理 axioms」，是數學家的(合理)假設，也就是猜測，不能證明，而是用它去證明別的推論(叫做定理)。科學亦然，差別是數學家可以任意假設(但不能自相矛盾)，而科學家的假設必須符合事實(包括實驗)。所以猜測不能做為推論，卻可以是一切推論的最原始前提。這個邏輯有點奇怪，但數學和科學就是這樣運作的。

判曰：更正前述，假設A真則推論B真，而一旦A假，則推論B真失去證明(不是一定假，只是又處於未證明狀態)。或者說，一旦A假，證明本身一定假。

答曰：容我再回到我的原始論說，「牯」在上古時代發「古」音是「牯神」之論很重要的一個「哲學假設」，而其之所以推測《老子》為「口述」，則是因為歷史上沒有一本經典，明明白白記載《老子》為「口述」，但《老子》很多記載又含混地說明了「文字」記載的錯誤，然後「思想」跟著就錯了。我衷心希望有學者能夠以此前提做推論。

判曰：公理相當於定義，數學是可以不理會現實的。其實幾何學需要的公理遠不止五個，還有很多沒有列出，補充幾條：公設六點是存在的；公設七的任意點之外還存在其它點；公設八之直線是存在的；公設九任意直線之外還存在其它直線；公設十的平面是存在的……(注，電腦世界裏公設八、九、十不成立)。

如何看待「現在學的物理都是錯的，只是沒有人能推翻」這句話？這句話沒有錯呀。我在論證《老子》的「口述」僅是一個「推測」的時候，也曾說過，「推測」亦可當作學術論證，是為「哲學假設」。通常嚴格邏輯中，像數學，不接受「推測」為必然正確的結論。

數學通常要求「證明」，也就是「演繹推論」。但是數學、科學中有許多「猜想」，只要你承認它不是定論，可能是錯的，還是有人會接受。譬如「Fermat『s conjecture」，提出之後 350 年終於被證明成為 Fermat『s Last Theorem，表示 350 年來一直有人相信它。更重要的是，數學都是從假設的前提出發，這個前提數學中叫做「公理 axioms」，是數學家的(合理)假設，也就是猜測，不能證明，而是用它去證明別的推論(叫做定理)。科學也一樣，差別是數學家可以任意假設(但不能自相矛盾)，而科學家的假設必須符合事實(包括實驗)。所以猜測不能做為推論，卻可以是一切推論的最原始前提。這個邏輯似乎有點奇怪，但數學和科學就是這樣運作的。這是我做「哲學假設」的科學根據。

佛教「般若系」和「如來藏系」的關係是甚麼？二十幾年前，我曾得一個因緣參加了一個佛學研討會，對會中連月來爭論「空有」、「中觀唯識」、「如來藏藏識」等弄得精疲力盡，卻覺得很多爭論其實都只是對翻譯文字的爭論，不是對思想的爭論，於是作〈半幅江山〉一文，發表在《大方廣學刊》第三期，以自己的文字說「空、有」。

判曰：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？「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。大師的〈半幅江山〉故事才是真正地詮釋了宇宙與人性的「有與空、萬法唯識」與「如來藏」的追逐，只是「絲絲還落兒女笑，點點銷蘊大地淚」罷了。一切都在〈半幅江山〉中，你也需在意境中才能識其中不盡的情感。大師，高人也。

答曰：文字遊戲罷了。仍舊著「有」。

判曰：非文字遊戲，乃世界的本體顯現，超越了語言。我等凡夫已不可能有大師之功力了。

又判：讀此文可知學為何矣。天資與才華若無學養溫潤，終為生活之瑣碎磨損殆盡。

答曰：「聖者之跡熄而空義亡。空義亡，然後有義作。文字之乘，思想之檮杌，互證之春秋。一也。其事則說空論有，其文則史，其義，則余竊取之矣」——擅改《孟子・離婁下二十一》而作。

又判：聖者之跡熄而空義亡。空義亡，然後有義作。此乃道熄而顯現空義。空義熄而有文字。今天文字都沒有，道依舊存有而不顯現。

佛學中所說的「輪迴」是否總有「上一輪」，從而沒有「第一輪」？您的問題直截牽涉到如何以「邏輯性語言」論述「非邏輯性議題」的問題。「非邏輯性語言」敘述到最後，一定牽涉到老子的「道可道，非常道。名可名，非常名」的虛無思想、或「一歸何處」的禪宗思想，甚至「上、下」都只是譬況之詞，在一個「十方三世」的思想架構裏，「複宇宙」沒有這種「單宇宙」的論述方式。

當然這是以「邏輯」論述思想的一個不得不為的方法。請參閱「中國古代神話能構成一個體系嗎？如果能，是何種邏輯及聯繫？」裏面有一些關於「本體」與「現象」的論述。至於這個議題所謂的「第一輪」，則除了釋迦牟尼佛以外，無人可知。或以中國的原始哲學思想來看，「第一輪」牽涉到伏羲以「一」立長爻、擘「一」立短爻的初始動機，無人可識。

「真空妙有」到底是甚麼意思？「真空」、「妙有」甚至「真空妙有」的翻譯是否準確，暫且擺一邊。這裏的觀念「非空之空」、「空而不空」謂之「真空」，「非有之有」、「有而不有」謂之「妙有」，其實就是龍樹菩薩的「遣百非」，而「真空生妙有」進而將「空、有、非空、非有」糾纏在一起，互為論證，則為「離四句」，甚至「遣百非、離四句」亦糾纏在一起，盤桓互立互破，是曰

「般若」。「真空妙有」之類的語言敘述，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，國人應該嘗試破除這些謬悠之說，入其文字，是謂「隱祕論」(esotericism)。

我們永遠無法知道死後是怎樣的世界嗎？不知生，焉知死。

小乘佛法與大乘佛法的異同？這個議題很大。簡單扼要地講，「小乘」強調度己、而後度人，「大乘」則以眾生心為己心，然後與眾生一起度化，所以「發菩提心」是根本要義。

《Nature》雜誌刊文，復旦研究，支持漢藏語系起源於中國北方，如何解讀這一研究？

這樣的研究不能忽略藏文沿梵文字母而造的事實。現今的藏文是十一世紀的瑪爾巴入印取經，然後一邊進行梵藏翻譯，一邊改良藏文而成的。

何為「官學」？何為「私學」？簡單地說，「官學」為帝王之學，「私學」為學術論見，但是「官學」與「私學」在歷史上往往分不清「官、私」。這是中國原始哲學思想之傳衍裏面最讓人困惑的地方。詳見我對「門、乖、乖」的解說。

如何說明「古漢語是一門自我指涉的語言」？請先釐清「古漢語」一詞，再談「自我指涉」。當知有漢之前尚無漢代之名，何況有實？日本學者曾以「古唯識」之名、稱所有在「唯識」引入中土之前的原始中國哲學思想，居心叵測。如今國人以「古漢語」之名，籠統地將中文象形字的圖符歸納為一個漢代之前、只有音符的語言，不知是何居心？「自我指涉」就是「能指、所指」混為一爐，是「以能為所」也。您應該問自己的是，「古漢語」這個「古」能否古到三皇五帝呢？「古漢語」是以「邏輯性語言」指涉「非邏輯性語言」嗎？這些問題，先得弄清楚，否則不要擺在一起議論。

判曰：我也有「以能為所」的毛病。曾看公孫龍的「白馬非馬」論述，覺得很有道理，不覺得他在詭辯。可關於「名實論」的其他內容，我就不太知道了。先生如果有時間，請麻煩您指點一二。

答曰：「名實論」很詭譎，但卻很必須，連《阿彌陀經》都先「釋名」，而後才論阿彌陀佛的「功德」。遑論其它？以《心經》來看「名實論」，「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」。「名、實」互薰互生，乃至融會在一起。以我剛剛講的「天地不仁，以萬物為芻狗」來看，「萬物不異芻狗，芻狗不異萬物。萬物即是芻狗，芻狗即是萬物」，或「聖人不仁，以百姓為芻狗」，則「百姓不異芻狗，芻狗不異百姓。百姓即是芻狗，芻狗即是百姓」。整個交織起來，就是為何「天地、聖人」不仁的原因，邏輯思維大作也。

又判：我眼中「名、實」無法對等，並不理解「名即是實」。若「存在」為「名」，那「荒誕存在」怎可為「實」？

答曰：「荒誕存在」或「美麗存在」都是「存在」的延異詮釋。這個在結構主義裏，並不違逆其「任意性」與「差異性」原則，但要詳述起來，非常繁複。請參閱「中國古代神話能構成一個體系嗎？如果能，是何種邏輯及聯繫？」裏面有一些關於「本體」與「現象」的論述。

為甚麼鮮卑族沒有保留下來，知道自己祖上是鮮卑族的人應該怎麼想呢？有位知友嘲諷我胡說八道，說「吐谷渾同化了吐蕃」或「吐谷渾文明具體地融入了苯教與象雄文明裏」，只是一種搞笑，並說搞歷史的人應該嚴謹。這個說法倒是沒錯。我現在再來說一說鮮卑族的精神如何轉進、以另一種形式存活在雪域裏。

鮮卑人傳到曹魏時代，慕容鮮卑的酋長莫護跋，在魏國隨司馬懿攻打遼東公孫淵，立下戰功，學漢人戴上步搖冠，邁著方步走路，被稱為「步搖」，後轉音為「慕容」，慕容鮮卑以此得姓。莫護跋的兒子慕容木延繼承了單於之位，之後傳給了自己的兒子慕容涉歸。前燕國締造者慕容廆是其父親慕容涉歸的嫡子，而吐谷渾卻是庶長子。作為兄長的吐谷渾對慕容廆來說始終是個隱患。這就是為何吐谷渾複姓慕容的原因。據說慕容吐谷渾與繼為單於的慕容廆不合，所以帶著慕容涉歸臨死前所分的一千七百戶牧民向西遷徙，轉戰河套、隴山，過洮水、跨漠河，歷經千山萬水，而到了現在的青海，並兼併了世居柴達木盆地的白蘭國，和羌人部落共建邦立國。時晉太康四年(西元二八三年)。

西元三一三年，自幼好學、雄才大略、仰慕中原儒家文化的可汗延用了祖父的名字「吐谷渾」立國號，固守柴達木盆地，推進羌族與胡人的融合和文化兼蓄，開疆拓土，雄霸青藏高原、蒙古高原和黃土高原之間，護國延續三百五十年，在歷史上成為中國地方少數民族建政時間最長的國家。

歷史上的吐谷渾是青藏高原的人類文明進程中極為重要的草原王國，是柴達木歷史文化的奠基者。在中國歷史上，中原王朝在江山社稷上最重要的西北、西南防線，一道是河西走廊，另一道便是青海環山，而這兩道防線的固守要塞和重要緩衝地帶便是柴達木盆地。

柴達木盆地北過當金山直插河西走廊，西出尕斯庫勒連通西域各國，南邊花石峽翻越巴顏喀拉便是吐蕃和南詔，向東和河湟咽喉脣齒相依，歷來是兵家必爭之地。柴達木盆地從羌戎始，到匈奴、鮮卑、黨項、吐蕃、回紇、蒙古等駐牧、建政、過境、遷徙，再到晚晴汪甚代海藏族部落回移海西，

民國年間新疆哈薩克族部分遷入及後期回族、漢族的回流嵌入，一直是各民族的大客廳大走廊。歷史刀光掠影，文化交相輝映，描繪出了一幅絢麗多姿的畫卷，令人興歎不已。

吐谷渾在西元三一三年建立國家，以柴達木盆地為中心，創造了燦爛的文明。一度叱吒風雲的宏大帝國延續了三百五十年，在西元六六三年被吐蕃所滅，一部分吐谷渾人東遷並融入漢族，一部分則降服於吐蕃，並融入藏族。留居在祁連山、浩門河流域和河湟流域的吐谷渾人便是土族的先民。

吐谷渾人開拓的絲綢之路，稱之為「青海道」，成為那個時期最繁榮的國際貿易通道之一，為吐谷渾人積累了巨大的財富。吐谷渾人一直崇信薩滿教，無論狩獵、治病、徵伐、婚嫁、生殖，薩滿法師都要預做法事，以專用的法器作法祈禱，諸事才能勝意。

盤繡是土族宗教信仰的體現，在最初土族先民崇拜自然的基礎上產生了對山神的崇拜，隨歷史發展、民族遷徙與融合，漢族和藏族的文化融入他們原始薩滿宗教文化。盤繡中最常見的圓形方勝，以圓圈作為「點」組成線圈，最終構成整個「圓」面。體現了「天圓地方」的思想，小方布內那無數的圓圈直接暗示著包羅萬象的世界，這就是「天人合一，相互依存」的道家思想，而在由內而外逐步擴大的圓圈，則象徵「宇宙的旋動、生命的孕育、萬物的延續」。

單純從圖案來審視，足以表達出土族獨特的民族性和地域性。這些沒有論及哲學思想卻隱涵了先民對山神的崇拜，後來經由吐蕃帶回雪域，而與苯教的諸多山神結合了起來。持平地說，在蓮花生輸入「印度密學」以前，吐谷渾文明已經具體地融入了苯教與象雄文明裏。當然這是諸多藏傳佛教的長老們亟力否認的文化交融，因為在中土、波斯、天竺等三大文明之間，已經銷亡的吐谷渾文明其實搭建了一個直截與中土文化聯繫的管道。

萬物都是意識產生的這句話怎麼理解？應觀法界性，一切唯心造。

古代中國有甚麼對印度的文化輸出？貞觀二十二年(西元六四八年)唐太宗設「安西都護府」，並命王玄策出使印度，帶去了玄奘的「梵文版《老子》」，然後唐太宗藉玄奘的《大唐西域記》撫寧龜茲、焉耆、于闐、疏勒，對吐蕃施壓。詳閱下一個議題「吐火羅文與印度文字的關聯是甚麼？」

吐火羅文與印度文字的關聯是甚麼？這個議題宜改為「吐火羅文與梵文、藏文、波斯文、象雄文的關聯是甚麼？」但因梵文、波斯文、象雄文已泯，將來是否能捲土重來，現在也是未知數，所以這個議題宜改為「吐火羅文與藏文的關聯是甚麼？」我在這裏，試圖以藏文之創製來述說這些文字的牽扯以及「古文字的考證與校勘」必須有追究思想根柢的企圖，同時也根據眾人提出來的範圍與問題作為我論述的基石，而不是走出這個聽聞的範圍，強作解人。

眾人千萬不要以為我這麼做是因為我不能以中文來敘述西藏故事，而是因為我一向有著良知，深知以中文敘述西藏故事，不是不能論，而是要以中文象形字的原型來論，而且愈接近原型則愈能接近西藏故事，以西藏這麼一塊神祕國土，原本必須掀起一切後來的附加物，才能認知真正的西藏。

這可說是任何一個以「非藏文」的文字來描述西藏故事唯一可行的方法，也就是以紋化之，而那個「紋」沒有別的，也就是文字未出之前的文化紋理；畢竟這個世間的緣起不是只與印度佛學如何衍生為藏傳佛教的寓言故事有關，更與蓮花生大師如何掃蕩羣魔無關，當然也不應胡七八扯，牽連出一個關於苯教神話如何結合佛教的寓言故事，因為這樣的批判都沒有直溯原始文化紋理來得清楚。

眾人得記住，西藏往事推衍到最後就是吐谷渾往事，所以用藏文寫西藏情事與用藏文寫吐谷渾情事沒有不同。但能寫嗎？這個矛盾在眾人堅持「文字文學文化」不可分割的理念裏愈見悖逆，所以

也就愈發不能以藏文迴盪一個「跨種族跨文化跨語言」的文化底蘊，遑論以之詮釋西藏的佛學思想與佛教精神？顯而易見，眾人說了那麼多，並不真正懂「比較語言學」，更不懂「東方學」，但這個懵懂還不是最糟糕的，最嚴重的錯誤在於以一個沒有辦法考據的「語言文化比較」推衍出來一個「老子學說」對波斯拜火教的影響，這麼一來，不止整個「語言文化」的比較不再具有研究價值，而且這麼一條以文字直通思想甚至宗教的管道令「歷史」不能論述。這才使得我悸怕起來。

當然我知道這個意圖，我也明白眾人把「歷史」連根斬截來說明一切歷史著作都是不可靠的用心，但這未免有些矯枉過正了，大家應該明瞭當初蘭克創「語言文字比較考據學」以建構「歷史編纂學」或「實證主義史學」，是把「歷史學」變成「史料學」，而不是把整個「歷史」連根拔起，但大家卻因為掙扎於「歷史」是個生命觀念還是時間觀念，最後以文字直奔宗教，那麼這麼一個動機究竟有何意義呢？這個才是問題的關鍵。對一般人來說，這個問題或許並不重要，但對這些追尋「純粹語言」的人來說，卻是一個不可迴避的問題，而且在這個問題還沒有被滿意回答之前，任何以文字來推論「密碼」或只是提供「加密關鍵值」，都不適宜。

在繼續往下說之前，我必須做個申明，我的敘述與歷史分不開，更想揭示歷史的源流與本真，這個與眾人的「跨種族的藏文敘述」殊途同歸，但我不認為只有藏文才最接近「純粹語言」，因為比這個更早的吐火羅文更有可能結合梵文與波斯文，畢竟藏文的創製是七世紀以後的事情，而吐火羅文則與「創世紀」同時存在；如果我能借用你們的比喻，說中土論述的原本就是「原初時間」，而不必另創一個時間來進行「中國原始哲學思想」的傳承述說，那麼吐火羅文的發現就是「老子思想」原本源自波斯的見證，所以也不必另尋一種文字來建構「老子思想以拜火教圖騰來呈現」的論見。

我能夠了解，這麼一個議題必定引起中土學界的反彈，但我不能不說，因在缺乏歷史文獻佐證的前提下，研究吐蕃、波斯的古代歷史問題只能以創始性與突破性的論見來做一個繼往開來的事業；有趣的是，我是在閱讀了你們留在這裏的寓言故事才整理出來這個議題，但是石堆雜置，壓了一塊又

一塊的石頭，實在也說不清到底是誰先挑起了話題，所以極有可能是藏在這裏的字句觸動了我研究吐火羅文的敏感神經，然後這個想法就再也止不住。當然你們這些雜遝紛亂的文字都是循著今日藏傳佛學的規模往前推衍所整理編撰出來的軌跡，所以現在就讓我也遵循著你們的論見，再往前推衍出來兩條重要的線索：「吐蕃藏傳佛教的前奏」以及「印度佛學引進吐蕃的路線」。

我不能不說我這個想法的生成與我研究吐火羅文的陶冶有關。當然現在懂吐火羅文的人很少，但吐火羅文的存在是個不爭的事實，那麼吐火羅文與吐蕃的轉變或藏文的構建是否有關呢？我這麼說罷。西藏先民無法以藏文記錄原始藏民的經歷過程，因為藏文之創建是政治性的，在第七世紀由一個宗教議會決定，責成松藏干布派遣使者吐米桑部札前往印度學習梵文，然後以梵文為基，自創藏文；在這個研製藏文之前的漫長時代之中，原本即為西羌族一支的吐蕃先民則是在一種「非藏文」的表述方式之下進行思想溝通，也正因為這個「非藏文」的認識與一個想解脫「非藏文」的自覺，而導致了這麼一個以梵文為基、造藏文的政治決定。

我再強調一遍，這是個政治決定，不是宗教決定，因為此時的吐蕃，佛苯摻雜，梵文佛典大本尚未有系統地輸入，僅有零星的佛經，或從尼泊爾或從長安，隨同和親隊伍流入，但不足以造成後來的藏傳佛學對吐蕃思想的全面統馭；要注意的是這個時候的吐蕃，種族混雜，從秦漢以降一向都極其彪悍的凶奴勢力被漢武帝四處追逐，已逐漸衰退於北方草原的民族裏，所以從東漢以後，東胡分支的慕容鮮卑族取而代之，但也因受到中亞地區貴霜王朝的犍陀羅或大月氏影響，所以從中土遷往柴達木盆地的慕容鮮卑族其實已經與中亞波斯族混居而有了融合的跡象，不過這個時候的貴霜王朝也不再是那個曾經統一過北印的貴霜王朝，而是逐漸回到印度吠陀文明之前的雅利安人的草原遊牧民族文化，與印度河流域所孕育出來的恆河文明漸行漸遠，而有了一個「象雄文明」的泛稱。

這些民族在初始融合時都還保有草原遊牧民族的根性，所以其遊動性的草原文化對河谷農耕的農民就形成威脅，甚或對定居的農業生活方式進行侵略；農業社會保守，自給自足，所以可以在幾千

年間都維持一個緩慢甚至不變的文化型態，但也因反復循環的農耕需求而造就了極其根深蒂固的土地私有的概念。這些在遊牧民族裏都不存在，因為遊牧原為非自足性的經濟行為，社會組織鬆散，沒有土地私有的概念，甚至因為持續性的移動，尋水草而居，也沒有強烈的家庭觀念，更沒有類似中土的家族、種族觀念，所以對一些強烈的私人感情因素，往往不知所云。

這裏有一個相當有趣的文化機制，因為遊牧民族對生活的基本衣食需求不能滿足，也不能完全脫離農耕產物，所以必須有一個產品交換的機制，於是就自然形成了「市集」的社會型態，這也就是為何所有遊牧民族都會有一些市集的產生，成為最基層文化傳遞與傳承的交換場所；市集既成，雛型的商業貿易文化則開始建構，波斯商人的駱駝商隊就是如此應景而生，在吐谷渾地區交換有形的生活物資，同時也交換文化與生活經驗，當然在這一切交換過程裏，各種軼事不止豐富了基層文化的生命力，更在傳遞的過程裏，被說唱的人添油加醋，而有了一些匪夷所思的故事，再然後，更後來的說唱者將長期的故事蒐集、編修，並佐以修辭而成詩句，最有名的就是「格薩爾」史詩的形成。

讓我再一次提醒，這樣的論說不是我所能想像出來的，尤其這種明目張膽的文字描述絕不可能是隱藏在佛經裏的藏文敘述，因為隱藏式的論說比較渾沉，而市集傳播只能輕浮。這個輕浮的傳播模式基本上就是「格薩爾」史詩的傳遞形式，內容則大同小異，因傳誦之人的意念所變，甚至有一些只是市井傳言的即時添加，稱不上文學敘說，但它的本質是遊牧性流動性的；也就是說，口耳相傳的「格薩爾」史詩之所以流傳是草原遊牧文化屬性，而不是河谷農業文化屬性，西方的荷馬史詩，迦太基文化與希臘文化，甚至莎士比亞的劇作都有相似之處，而一路追尋下去，令人驚訝的是，這些都肇因於迦太基所創造的符號化字母，或者說，這一切都因符號化字母與遊牧根性相應，「師目不師心」所導致，只能順應眼睛的運動習性，橫向運作，而不能直向緣心。

文字的繁衍對人類的影響推論到「師目與師心」的基本思想層階，興味盎然，但也相當混淆，不過因為這條線索提供了一個可以直溯第七世紀藏王所主持的宗教會議所做出的政治決定，所以意義

非凡；要特別注意的是，這個時候流進吐蕃的中文佛典文獻都是直向敘述的，不止不能與橫向遊移的遊牧根性相應，而且處處產生格礙，但是這個時候的吐蕃不可能了解「師目與師心」的不同，當然就不可能知道「中文直行所以師心，梵文橫行所以師目」的道理，所以這個政治決策與探索「心目」的運作是毫不相干的。我只能說，吐蕃創建文字的「自覺」是政治性的，始自宗教上的「不自覺」，因不能「師心」所導致，但是後來演變為解脫宗教上的「不自覺」而達到新的政治「自覺」，則肇因於藏文的創建，卻因只能「師目」，而困擾了政治。

所以呀，我必須在你們所定義出來的藏文聽聞範圍，顛覆你們的藏文論說！不過你們一定要有開放接納的心胸，因為藏文的創建因緣原本就與中文象形字之創建因緣不同，並不是基於一個「仰觀天象，俯察地物」的原始採集行動，而是立基於遊牧文化的根性，在各式各樣的語言與文字影響下所產生的折衷方案，恰似市集裏面的商人以中文、梵文、波斯文，甚至鮮卑語、匈奴語、象雄語，彼此交換著生活必需品；這時的「宗教議會」決定選擇梵文為藏文的基石，其實與草原遊牧文化屬性脫離不了關係，應該說是吐蕃的「原始思維邏輯」定型化以後的文化產物。

藏文既造，在以後的漫長歷史裏，吐蕃開始全面移植印度佛學，翻譯梵文經典，而成就了後來的藏傳佛學在西藏的最主要文化形態，甚至發展出來了一個「言必稱印度」的思維習性；但是相對來說，藏文創製以前的吐蕃原始思想則鮮有論及，而「格薩爾」史詩的傳誦，到底是以何種語言來記錄吐蕃的生存活動與其他種族的文化交往，甚至一些與自然規律的妥協以及對後世思想的傳衍影響，則殊少記錄；奇奧的是，缺乏了這些賴以形成固有感覺經驗與思維模式所強化成的統一認知方式，卻能將「格薩爾」的事跡持續地遷延下去，說明了這種吟唱詩人的傳誦是超越語言與行為的交往的，雖然個體性傳達並不能在普遍的佛教氛圍裏進行廣泛的交流，一個超越個體生命與時空侷限的傳播方式也未見存在，但是這樣一個「個體性」傳達卻穿越時空，成為某種獨立於語言之外的心態或物態符號，甚至只是一個固定了的觀念或表達觀念的「形式元素」。

我不能不稍作澄清，「形式元素」的觀念與藏族執著於「儀軌」有一種說不清的關連，卻不是印度的原始觀念，所以「格薩爾」史詩的流傳必然與吐蕃歷史上的重大事件有關，或者與吐蕃人對某些規律的共同認知模式有關，不然就是對某類事件的共同行為方式，否則不能在超越語言的方式下成為共同文化的積澱，所以「格薩爾」史詩所透露的訊息，應該是如何在堅實的詩句裏走出語言的困擾，去尋找一種不同於平常生活中的狀態，來記錄與表述這些特定條件下的狀態；困難的是，這種狀態或大體經歷的過程不能用藏文來表述，甚至可能不在「格薩爾」的詩句裏，因為一個恆穩的吐蕃民族活動的「目的、時間與方式」乃至「行為、表情與語言」，已經因為「格薩爾」的「確立、動態與變化」而被隱藏了起來，反而不能在「格薩爾」的事跡裏傳達出特定的訊息，尤其吟唱詩人的素質與隨性的添油加醋更加模糊了特定訊息的傳遞，因此我不能不把他歸屬於規則的製定者，甚至是吐蕃原始思維的製定者，簡單地說就是「巫神」，不止是原始社會活動的關鍵人物，更對吐蕃民俗、儺劇的定型與解說與文化進程都有很大的作用。這大致就是「吐蕃藏傳佛教的前奏」。

吐蕃歷史回溯到這個階段，其實並沒有印度佛學的影響，甚至沒有中土佛學的影響，而在這個傳說中的原始時代，吐蕃先民並沒有留下太多的原始記錄，來說明漫長的「象雄文明」在雪域的冰天雪地裏所形成的基本發展模式；你們一再強調，也一再論證的，讓我再複述一遍罷，吐蕃在歷史上的一次大規模的出擊裏，滅絕了在柴達木盆地經營了三百年的吐谷渾，卻同時也被吐谷渾整個同化掉，所以西元六六三年以後的吐蕃，其實是一個夾雜了吐谷渾文化與原始象雄思維的文明。這樣的論說，相當不簡單，而且推論到這裏，一切都還勉強可以找到歷史上的佐證。

現在我就要說說「印度佛學引進吐蕃的路線」。不過從這裏再往上回溯到吐谷渾文化的形成則充滿了臆想，而且眾說紛紜，一個疊著一個，佈滿了密密麻麻的敘述，大多分不出開頭與終結，一部一部的論說一落一落的辯白，令我簡直不知應該從哪裏開始釐清思想，心裏也徬徨得很，所以我只好依止一個有幾丈高的巨巖；這塊巨巖非常獨特，橫橫豎豎地佈滿了「漢、梵夾雜」的文字，雖然沒有

提到象雄，也沒有提到吐谷渾，但卻提到了吐火羅文，也提到了「老子思想」。我初讀之下有些悸怕，但又覺得可以將之當作一個橋樑來彌補藏傳佛學傳進吐蕃之前那段說不清楚的「象雄文明」，而不是以藏文創製後的「恆穩思想」來論說吐蕃。

這段文字開宗明義引錄了一段《佛祖統記》的記載，「師曰，老子含義膚淺，五竺聞之，適足見薄。」這位老師就是中土赫赫有名的奘師，而這段記載則反應了玄奘奉唐太宗之命將《老子》翻譯為梵文的經過。當然玄奘奉敕翻譯，非常不以為然，但又不敢抗旨，所以他在翻譯的過程與其他道家學者爭辯，更反對用佛家理論來比附《老子》，但他縱使有百端不情願，卻還是將《老子》翻譯成全世界唯一的一部梵文版《老子》；至於這麼一本翻譯作品到底有多大的學術價值，現在已經不能考證，因為「印度佛教史」無法證明玄奘翻譯的梵文版《老子》確實曾經在印度流傳過，這當然又是因為「印度無信史」所導致，但卻有證據顯現《老子》思想與印度密教或婆羅門教理論絲縷牽連。

這就引發了一些中印學者都不曾探索過的問題，因為如果這些理論與學說的牽連都不因玄奘的梵文版《老子》而生，那麼究竟是何時產生的？照理說，擅長玄思的印度人對《老子》應當極度感興趣，除非這樣的思想已經存在於眾多的外道理論裏。當然這裏假定了玄奘的梵文翻譯不存在語言隔閡的問題，也假定了玄奘對《老子》的翻譯是承續了他在印度連番破小乘與外道諸惡見、「為之除冥」的心態，另外一個在這兩個假定之上的根本假定，就是玄奘對佛法的信念極為堅強，並深信任何一種學說與「大乘佛學」互立互破，盤旋而上，必在其思想的頂點與佛學結合。

這些假定在玄奘的《大唐西域記》都可查證，壞就壞在這麼一本《大唐西域記》不是玄奘撰寫的，而由弟子辯機授筆，匯編成書，於貞觀二十年直截面呈唐太宗，也就是說，玄奘在接受了唐太宗所賦予的政治資源，還沒來得及將梵文佛典翻譯為中文之前，他就奉旨先將西域風土人情交代清楚，所以這本門人纂輯掇拾而成的《大唐西域記》應該是玄奘由印度遊學東歸回京後的第一本著作；不幸的是，其詞句多奉承阿諛，甚至歌功頌德，諂媚作訛，或因僧徒基於倫理，沒有辦法接受某些概念，

或出於善意，以保留玄奘的聲望，所以對玄奘的口述大動手腳，尤其有關男女大欲的描述大多刪除，卻賦予了明朝的吳承恩以插科打諢的故事來敘述唐三藏的取經經過；換句話說，《西遊記》之造原本就是吳承恩批判辯機與其他玄奘弟子的「奪胖」事跡，卻與《大唐西域記》緊密勾旋了起來。

這個「以先入之見，尋相應之辭，即至尋獲，以之證理」的思考方式是中國文人的陋習，也暴露了中土接受外來文化，從來就不是被動接受，大多充分考慮中國國情與文化傳統，將之選擇、刪改了以後才吸收，「然後約定成俗，究成定見」，就算佛經，若有疑問，也是悄悄刪掉了事；這麼一個陋習落在吐蕃人的眼裏，簡直駭人聽聞，但還不至於令吐蕃的「宗教議會」做下一個選擇梵文為藏文基石的決定，而是《大唐西域記》所描述的風土人情整個瓦解了「格薩爾」史詩的敘述，不止令吐蕃的生存活動與其它種族的文化交往不能敘述，而且吟唱詩人超越語言與行為交往的傳播突然在《大唐西域記》的語言下被凝鑄於一個固定了的觀念或表達觀念的「形式元素」，以至於一個恆穩的吐蕃人活動的「行為、表情與語言」因為「唐宋詩詞」的演繹而不能被敘述了。

《大唐西域記》流傳不廣，能否有這麼重大的歷史影響，的確令人置疑，但是不要忘了，玄奘的第二本著作就是奉敕而作的梵文版《老子》，翻譯年代是唐太宗貞觀二十一年(西元六四七年)，為玄奘親自著述，以其弟子無人懂梵文故；唐太宗雄才偉略，但是否真的不追究玄奘抗旨，於貞觀元年偷偷離京，赴印求取梵文佛經，歷史記載相當含糊，只不過有跡象顯現，在唐太宗駕崩的貞觀二十三年之前，玄奘譯經不多，卻先將《大唐西域記》口述完成，而第二本著作就是梵文版《老子》，撰寫的目的都一樣，都是為了王玄策於貞觀二十二年出使印度鋪路。

等到這兩本著作完成了，唐太宗就勸玄奘還俗輔政，雖為玄奘以「弘法」為志辭拒，但是充分說明了唐太宗對玄奘從印度辛辛苦苦帶回來的梵文經典並不是很在乎，而玄奘在唐太宗在位的年代，其實對佛經的翻譯沒有多大貢獻。這多多少少因為起兵於唐州的唐高祖原本以「道家思想」立國，而《老子》則是全國最高的思想指引。

貞觀二十二年時，玄奘四十九歲，梵文版《老子》被王玄策帶往天竺，唐太宗「以遣西域」的願望總算完滿達成，然後第二年，唐太宗駕崩，玄奘返慈恩寺，在新登基的唐高宗的首肯下開始專心譯經並住持寺務；同年，「昔充太宗下陳，曾以更衣入侍」的武才人削髮為尼，後蓄髮入宮，旋立為高宗皇後，政事皆決，換句話說，玄奘對中土影響甚深的梵文佛典翻譯凡十五年，計七十五部，一千三百三十五卷，都是在唐高宗年間進行的，但整個譯經事業其實都是在武曌的嚴密監控下完成的，連唐高宗永徽三年(西元六五二年)建大雁塔，也是由當時擔任中書舍人的李義府向玄奘傳達旨意，而在唐太宗監督下，玄奘只完成了《大唐西域記》與《老子》，乏善可陳，不足以承擔後世的盛名。

換句話說，開創中土大乘佛學的「法相唯識宗」是「偽臨朝武氏者」促成的。這落在那羣維護正統朝綱的中國文人眼裏，當然亟力打壓，再加上玄奘的佛經翻譯詰屈聱牙，所以「慈恩宗」的影響隨著武則天僭位二十一年倒臺後，也分崩瓦解；當年為西元七〇五年，整個中土思想在韓愈登高一呼下，於唐德宗唐憲宗時期，開始以《原道》的「諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之」整合為一個「周湯文武周公孔子」的儒家傳統，「文起八代之衰」的韓文卓然成家，使得「格薩爾」史詩的詩句更加難以傳達。這對吐蕃原始思維的製定者而言，是不能接受的，所以就造成巫神做下「以梵文字母發展藏文」的政治決策。這個尋覓一個持續散播「格薩爾」史詩的文字是在了解「印度佛學引進吐蕃的路線」上，第一個要了解的政治環結，因承載「藏傳佛學」的藏文原本為承載「格薩爾」而造。

另一個重大的考慮因素就是早期印度佛教傳入中土都是通過新疆一帶的西域人士，所以在轉譯的過程裏，中亞文化其實已經挹注在佛經概念的表達上；這個時候的西域，多種遊牧民族混居，有操波斯語的于闐塞粟特文化，有操「西吐火羅語」的龜茲庫車文化，還有操「東吐火羅語」的焉耆高昌文化，而再往北一些則有操回紇語的回紇汗國，佔據了整個漠北高原。

這些語言交互影響，譬如回紇語受吐火羅語影響很深，而吐火羅語又深受古代印度西北部一個方言犍陀羅語的影響，所以在梵文、吐火羅語與回紇語之間出現了很多相近的音譯詞，但是回紇語也

受于闐塞語與波斯語影響，更借用了一些中文字彙，所以在第九世紀中葉，當回紇人大規模西遷，在高昌建立了回紇汗國時，整個回紇語的語音面貌與其演化規律，其實就反映了歷史上其它語音與回紇語接觸的歷程，更提示了漢藏語系、印歐語系與阿爾泰語系等三大語系之語言詞彙的相互借用，卻因回紇一族先後信奉過薩滿教、拜火教、基督教、道教、摩尼教、佛教、伊斯蘭教，所以各種宗教術語或多或少都滲透到回紇語中，形成了回紇語的特殊結構，也造成了回紇族的特殊民族性，於十一世紀以最後改宗的「伊斯蘭教」為名，發動了長達兩個世紀的「聖戰」，終於在十四世紀，對龜茲的佛教進行毀滅性的破壞，具有千餘年歷史的龜茲佛教文化於是煙消雲散，造成了今日的伊斯蘭教全面統馭新疆的局面。

這是後話，但在整個中亞宗教與文字相互指涉的研究裏，吐谷渾根本就無足輕重，你們之所以將之凸顯，只是因為吐谷渾與吐蕃有關連，然後想以之建立中土「老子學說」的引進路線，這就不能不令我引起戒心；其實就整個中土佛教的傳衍來說，龜茲才是重要的入手處，因印度孔雀王朝國王的阿育王勢力於西元前二七二年就已經擴展到龜茲，用現在的政治術語來說，龜茲在先秦時代就為印度屬地，起碼是勢力範圍，而操「西吐火羅語」的龜茲文化則受西元前四世紀末(即戰國時期)崛起於馬其頓的亞歷山大在犍陀羅的希臘文化影響，形成犍陀羅藝術，而後影響了中國的敦煌藝術。

我站在這塊巨巖下面，讀著這麼一落宏篇巨論，有些慌亂；我不懂希臘文化，所以當然不了解「犍陀羅藝術」，但我卻知道龜茲的佛教文化；不過這篇石堆上的文字以一個直溯先秦的論述讓所有的中土文化歷史整個瓦解，而我對這個「夷夏東西說」又找不到證據來反駁，這才令我悸怕起來。

我不敢造假，只能照實登錄。這堆文字如是說。中土一向以《史記》為依歸，談老子西出陽關，莫知其所終，但從來不談老子東進，只說「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁裏人也。名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之吏也。」其學以自隱無名為務，世莫知其然，然後一大段迷離悄恍的「孔子適周，將問禮於老子」就此開展，先秦歷史於焉建構，但世人都忘了《史記》所使用的是「對象語言」，亦即

以傳主為對象來敘說事件的構成，而只有當司馬遷說出「世之學老子者則黜儒學，儒學亦黜老子」之類的話時，他才以「對象語言」為對象，藉以敘說一個反省的知識，叫作「後設語言」。

這麼一個「以傳主為對象來敘說事件」的敘述策略在文字敘述上必須「易化事件」，於是事件的感性就不落痕跡走進知性知識，再然後知性知識被統合，以還其更真確可靠的證據，最後化為精神活動，所以當《史記・老莊申韓列傳》最後說「道不同，不相為謀」，才是司馬遷以「史記」來促成中土浩浩蕩蕩的「儒家傳統」的後至之誅。

不過《史記》造成巨大的後世影響，卻是因為《史記》的選項，亦即司馬遷藉著不同的分類之間的關聯，敘述了「幾、象」之間的牽扯，甚至「失幾失象」的動靜相待，而找出中華民族的「民族性」，尤其慘遭宮刑的司馬遷，忍世人之不可忍，必須在漢武帝的眼皮底下，從漢武帝「驅匈奴、闢西域」所塑造的「時代性」指歸裏找出「民族性」氣格，卻因之掀起中土思想的先幾之兆，謂之「正《易傳》」。

此處的「先幾之兆」以「世之學老子者則黜儒學，儒學亦黜老子」點明「儒道」的不能融會，同時暗示以董仲舒為首的「儒術」並不是孔子以降的「儒學」；這裏的玄機是司馬遷儒學造詣深厚，深入箇中三昧，斷無不知孔子在一個「論文無題、異體文字繽紛」的先秦時代都只能以「春秋大義」條列史事，而不能造史，他卻又如何能夠以《史記》來破「儒術」、續「儒學」呢？這是因為漢武帝可以容忍學人記史，但是不能容忍「黃老」亂儒，更不能容忍歷史記載先人受匈奴侮辱的過程，所以司馬遷只能隱晦，別開蹊徑，明為記史，暗以《史記》的結構來愚弄漢武帝，而有了「正《易傳》」之效。這固然因為《易傳》為孔子的曠世鉅著，是一部有論題、論旨、論點的真正哲學論著，而不可與格言式的《論語》相提並論，但是《易傳》所闡述的思想從秦漢之間的河上公開始就整個偏頗了，從此中國哲學思想急速往下奔流，形成「易緯」思想，乃至無法再臻先秦的思想高度，而董仲舒之流則因利勢導，將孔子哲學轉變為一種政治思想，徒留「罷黜百家，獨尊儒術」的歷史嘲諷。

《史記》之造既為先幾，倘要論之，則不能論史，而必須知幾，即知「事之未出」的幾動，以事出幾泯，即至史出，只能「見勢」，而不再能「知幾」；其之所以可以論述，乃因《史記》烘托了「中華民族性」裏最為奇奧的「動與不動」之間的根由，更以其結構分類敘述了「動靜相待」的因因果果，然後藉其分類的關聯敘述了「幾象」之間的牽扯，所以哲學家才說司馬遷造《史記》不是為了敘述歷史事跡，而是以之「正《易傳》」。

持平來說，中國哲學思想因《史記》的「正《易傳》」才得以在「漢承秦弊」的「法家」思想裏，令「儒學」苟延殘喘，及至再後一點的許慎造《說文》，雖然也有同樣「正《易傳》」的意圖，但這個時候的思想層階更為破敗，而且鄭聲盈室，整個漢朝宮廷所使用的「中文象形字」已被漢武帝所打開的西域通道所湧進來的聲音擊潰，所以他創「六書」，藉以排除「轉住」與「假借」，而逐步回復「秦篆」未造之前的「籀文」意涵。

不幸的是，這麼兩本與「語言敘述」脫離不了關係的《史記》與《說文》都被誤解。《史記》尚好，保留完整，但也因「幾、象」的糾葛被隱藏得極為深邃，哲學意義乏人問津，反被史學家奉為「歷史經典」；《說文》卻慘不忍睹，屢經篡改，傳到晚唐的徐鉉兄弟已經面目全非，而後大徐小徐傾盡畢生之力，將支離破碎的《說文》編撰成為今天我們所知道的《說文解字》，但也因其思想層階不高，而只能在「時代性」的蠱惑下，將《說文》注解為文字的工具書，於是「轉住」與「假借」乃借屍還魂，不止沒有被排除，反而成為「六書」之二書，「籀文」則永沉海底。

任何人要了解中國歷史，必須將《史記》與《說文》擺在一起觀察，才能了解中國文化從漢朝以降其實已經不能敘述，因為承載這個文化的文字已經淪亡了。這可從漢武帝通西域以後，龜茲王與夫人於西漢元康元年(西元前六五年)來朝漢廷查證，因為龜茲與莎車相互傾軋，為匈奴所趁，印度人勢力漸被驅逐，再然後班超輾轉於疏勒龜茲，北擊匈奴，西通蔥嶺；從這個時候開始，其實漢廷影響甚微，整個中國北方由實力雄厚的北魏統領，推行鮮卑語，正式進入「魏晉南北朝」，及至苻堅大將

呂光於前秦建元十八年(西元三八二年)破龜茲，迎回鳩摩羅什至長安，以古典中文翻譯梵文佛典，建「關河舊學」，中文乃起死回生；奇奧的是，這個「破漢賦的冗長、續無韻的離騷」的文字敘述竟然是老莊的優美行文，因為這位精通「西吐火羅語」的鳩摩羅什，整合了魏黃初正始時代以「本無論」來翻譯梵文佛典、挹注漢儒思想的「格義」文字。

「格義之學」起自漢賦之濫觴，多半空洞無物，其之所以如此，乃因學人無法以「對象語言」為對象來敘說反省的知識，倘若強自論說則形成「格義之學」，不止無法論述知性知識，更沒有精神內涵，所以「六家七宗，爰延十二」盡瘁於斯，始終走不出一個以老子思想去附會佛家思想的習性，《史記》與《說文》的影響其實是不存在的，東晉范寧因此批判這些學人行同桀跖；其時漢儒崩潰，老學初興，佛學格義，鑄錯殊甚，然三者俱弱，而以其弱，令勢困扼，蘊動之微，鳩摩羅什於是逆反當時學風，轉以「莊子行文」的模式矯正了所有轉譯自「西吐火羅語」的佛經概念，開始以古典中文翻譯梵文佛經，來建立中土大乘佛學的論述基礎，而後劉裕稱帝，關河舊學四處逃竄，道生南渡，入虎丘山對頑石說法，以攝山之學立禪宗初機，更以生命哲學結合「儒釋道」，衍傳至今。我先在這裏做個提撕，這個以「對象語言」為對象來敘說隱晦的密碼，就是「孔雀信」的「加密關鍵值」。

關河舊學的「華梵對勘」流向，一直到玄奘的梵文版《老子》出現之前，大抵確立，而玄奘的梵文版《老子》則令已經結合的「儒釋道」再生格礙，庶幾乎可謂，西進求經的勢動，由三國時期的朱士行於魏甘露五年(西元二六〇年)開始，先後帶引了一百多人西行印度，更導引了鳩摩羅什等佛學大師入駐華夏，居功厥偉，而玄奘則是這一個勢動的最後一位，雖後有玄照、道希、玄恪等人，但是影響已成強弩之末，而西行求經之路則整個逆轉，先轉陸路為海路，再轉西行為東渡，於是有了達摩跨海東渡的傳說，更在僧人寶唱的引介下，先面晤梁武帝，後一葦渡江，在少林寺面壁九年，以梵文版《入楞伽經》傳慧可，竊禪宗初祖稱謂，再然後，一花開五業，禪宗大定，其實都是「訛奪」，先訛朱士行轉學術趨向，再奪道生南渡之先機，歷史的敘述從此整個被「訛奪」了。

玄奘與慧能享有歷史盛名，皆肇始於唐太宗，甚至武則天；這一筆史官之記，從貞觀二十二年(西元六四八年)唐太宗設「安西都護府」可見端倪，也就是說，隨著王玄策出使印度，帶去了玄奘的梵文版《老子》，唐太宗卻藉著玄奘的《大唐西域記》撫寧龜茲焉耆于闐疏勒，對吐蕃施壓，故吐蕃反擊，更於唐高宗麟德四年(西元六六七年)攻陷龜茲，一路打到長安，逼迫唐朝撤罷安西四鎮，而後回返吐蕃；在這個徵途上，吐蕃接觸了「西吐火羅語」，開始對初創的藏文字母有所覺醒，不過還來不及發展，就順手將吐谷渾給滅了，卻也因其遊牧根性，對柴達木盆地甚至長安根本不屑一顧。

這個與吐蕃的戰役打到最後連長安都淪陷了，所以「唐史」大多隱晦，但這個戰役意義非凡，因為唐人戰敗之後，中土開始穩定下來，並引以為恥，於是唐高宗開始以玄奘弟子窺基為首，將已於麟德元年圓寂的玄奘所遺留下來的六百卷《大般若波羅蜜多經》廣為推廣，導致整個中土思想在武周竊位期間，除去佛學，別無它宗；「儒學」見此當然有了反彈，於是就出來了一位韓愈，以《原道》一文整合與融會「儒學」，蘇東坡譽之「文起八代之衰」，氣勢雄偉，一直影響了「宋明理學」，先格物，後致知，傳至晚明顧炎武，以「樸學」重振其勢，影響了清初之學術氛圍，卻毀於鴉片戰爭，中土全面西化，國學反以日本曹洞宗回流的東瀛禪學為宗，其勢破敗，國人麻痺，連民初王國維投湖也撼搖不醒，然後才有胡適之流，以史綱為史，截斷前流，崇白話為文，詬詈後誅，乃至國學頹敗。

這也就難怪中土古籍曾就這個思想上的「詬詈」在文字的結構上進行「責罰」了，因為去了刀的「罰」在思想上的「予奪」首要「詈」，即「網言」而後罪之，而「網非」到了最後就只能遣有罪了，但這不是因為賢能有罪，而是將賢能者羅織網內，而後罷之，貰遣之也，只不過就思想的網羅與編織來講，其所涉及的思想若不逮則棄之，或置於一旁另待它用，能用者則羅織之，將概念詞句重新組合成一個能為己所用的順序；既用，一堆原本漂浮無根、雜遝紛亂的符號忽然就在上下求索的驅動上，有了明確與穩定的意義，是為「孔雀信」以「對象語言」為對象之所宗。

誰能用通俗的語言介紹一下諾斯底主義和摩尼教？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，已經改頭換面，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」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，所以蓮花生逆反了過去的「印密」大師向吐蕃傳遞「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「印密」的知識或意識以後，他才開始把這些「靈知、真知」轉以「佛教教義」詮釋，於是「印密」終於成功輸入吐蕃。這就是歷史上所稱的「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「佛教教義與諾斯底主義」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「佛教教義」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」，所以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，但是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，「佛教教義與諾斯底主義」就結合得異常完密，而其中不斷加強「佛教教義」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「藏文與佛教教義」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「佛教教義」的成功輸入；「佛教教義」在吐蕃的廣為傳播肇因於阿底峽，不為蓮花生，而徹底將「藏密」以一種本土的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。

只不過，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，以哲學思想詮釋「光明神」與「黑暗神」，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，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」，也就是老子所說的「自古至今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」而這個「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，而老子的「孔德之容，惟道是從」則是以「道」來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」結合，至少有以下六個內涵：

（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「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，強調「大圓滿」的神祕頓悟以抗衡「大手印」的傳承頓悟，並強調「大圓滿」的神祕頓悟以抗衡「大手印」的傳承頓悟。蓮花生的凸顯明顯地有「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。

喇嘛教是佛教嗎？西藏高原是個很奇特的地方，以廟宇為輻射中心，形成一個個的政治力量，而且只要是有廟宇的地方，政治就如影隨形，寧瑪噶舉格魯薩迦都不例外，而已經煙消雲散的苯教則化成了風，化成了音，融入了咒語，融入了儀軌；也就是說，藏傳佛教的傳遞，內容是佛教，形式是苯教，相互包裹，孕育在遠古的藏土裏，代代相傳，其重要性猶若喇嘛在喇嘛廟裏是一個生命體。

現代修行人如何理解印光大師勸人不要修禪臺密的文字？我不懂「禪」，亦不懂「密」，卻想說說「禪、密」以文字傳代之歷史意義。首先，從中土禪宗的「定祖」之說看藏傳佛教的「兩個噶瑪巴」之哲學啟示，非常有意思。中土禪宗以達摩定祖，傳了六代，卻分「頓漸」，一華開五葉；強調「不立文字」，偈子卻多；佛來佛斬，卻重傳承，但傳承回溯至達摩，就不能再往前推了，再推就是「面壁九年」，不然就是達摩渡江，甚至與梁武帝「與語不契」，而達摩傳慧可，更為傳奇，因慧可

斷臂求法，所傳之法卻為梵文版《入楞伽經》，慧可不懂梵文，與語反契，傳至六祖慧能，卻成了《六祖壇經》，由「唯識法要」轉為「不立文字」的傳承過程，在在令人嘖嘖稱奇。這個不能回溯的達摩傳承，多多少少造成了吐蕃棄中土佛學而就印度佛學的決定，然後才有蓮花生入藏的史跡。

噶瑪巴至今為止，傳了十七世，傳承脈絡分明，從釋迦牟尼佛一路傳至那諾巴、帝落巴，然後瑪爾巴將之引入吐蕃，傳至密勒日巴，再傳至岡波巴、噶瑪巴，而後一世、二世、三世……乃至十七世，所傳者均為活生生之親身經驗，不是書本上的知識，也不是法本上的經義，而是切身體驗；弟子所接受的不是一件可堪利用的資訊，也不是一件可供炫耀的護身符，更不是一件僅供欣賞的寶物，而是一件不容質疑的「智悲」傳承，但非終日「伺師」，不能有所體驗。「法」是彌足珍貴的，但倘若弟子與授法的上師不能感應道交，再珍貴的「法」對自己也無裨益。從這個角度看，「兩個噶瑪巴」在傳承裏是不能被接受的，不止不能有「頓漸」，更不能「一華開五葉」。

這中間的轉輒，瑪爾巴一邊將從印度帶回的梵文經典翻譯為藏文，一邊改良藏文，所以從翻譯文字品質的角度看，瑪爾巴的「梵藏」翻譯相當於鳩摩羅什的「梵中」翻譯，因為藏文當時仍屬草創階段，而瑪爾巴則建構了日後的藏文規模；中文正巧相反，鳩摩羅什開始在關中翻譯之時，中文瀕臨崩潰，而藉助了僧肇與道生等人，中文乃突破鮮卑文的壓迫，起死為生。但從翻譯身份的角度來看，瑪爾巴又與唐朝的玄奘相當，因兩者都是以外國人的身份去翻譯一個外國文字，所不同的是，當時的中文穩固，而藏文則尚在草創階段。兩者合而論之，瑪爾巴在「梵藏」的翻譯史與「藏文」的發展史是功不可沒的，而鳩摩羅什的「梵譯中」則讓瀕臨崩潰的「中文敘述」整個翻轉了過來。

當然「梵譯中」比「中譯梵」要容易許多，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，藉助它國(中土)的學者，如僧肇、道生，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，是一個「翻譯走向」的問題，非奘師之過。這麼一看，即可知「文字傳遞思想」是很詭譎的。禪「不立文字」、密「不傳六耳」，怎麼坊間有這麼多「禪、密」大師呢？

判曰：「不立文字」是因為文字不能準確傳遞「成道結果」的境界，好似語言無法向一個天生盲人傳遞色彩一樣。但是修道的方法過程，文字還是勉強可以傳遞的，好似拿著盲人的手靠近火苗，告訴他火是熱的、無形態的。

答曰：說得好。但這個不是「禪」，充其量只是「非禪」。懂得「禪非禪是禪」的人懂禪，但懂得「非禪」的人不見得懂「禪」。

又判：臺灣那邊對徐梵澄的評價是怎麼樣的？不知道臺灣那邊了解不？

答曰：我對徐梵澄不熟，谷歌了一下，他的文集想必豐厚。多謝指引。以後有機會一定拜讀。

在印度，種姓制度可以有多可怕？因為我的佛教徒背景，我經常被人詰問為甚麼印度會有那麼不合理的種姓制度。但是其實這是印度從婆羅門教傳下來的，與佛教無涉。另一個經常被人詰問的，就是女性遭到性侵的問題。這也與佛教無涉，因為女性在佛教裏是智慧的象徵。

這是我幾次受邀卻拒絕到印度朝聖的原因，非因宗教故，卻因文化不相應故。我總覺得要解決這些婆羅門教的不良傳統與習俗，當今的印度教傳承應該回溯至印度阿育王(Asoka，世紀前二七四年至世紀前二三六年)創建孔雀王朝的時候，種姓制度或可稍釋獲赦。

甚麼樣是真正的出家人，修行人？佛圖澄於晉懷帝(司馬熾)永嘉四年(西元三一〇年)，到洛陽建廟，不巧遇到匈奴劉曜率石勒，進攻洛陽，史稱「永嘉之亂」，於是放棄建廟，並下啟鳩摩羅什與道安，大量翻譯梵文佛典，「關中舊學」於焉啟建。石勒尊之為國師，乃真正的出家人、修行人。

咒語（例如大悲咒）和佛號一定要發梵音才有效果嗎？

咒音對外構築了一種「非人非語、非溝通非訴求」的印證，但對內則靜止了「意識的流動」，以生起「清淨的心意識」，但是咒音進入耳朵時，除了對耳膜產生震動以外，是不具任何語音或語意的意識的。這與文字的功能不同，不能進行溝通交流，更不能吸收消化，只能讓它流動。這是就理而論，但以事來說，咒音有總持的功德，宜以梵音為其方便。

請問「至道無難，唯嫌揀擇」是甚麼意思？禪宗三祖僧燦的「信心銘」有云，「至道無難，唯嫌揀擇。」誠然如是，因要「揀擇」，必先分別，而要分別，必先伺視，而後束之，分別簡之，謂之「揀擇」，有所斂抑，有所期盼，其之揀擇只能在束中揀擇之。「不揀不擇，仍是揀擇」，是謂「話頭」，以禪沒落，不立文字，公案無禪故，而對於這個「揀擇」不能了解的，則以「自由意志」籠統地予以涵蓋之。

想學禪，如何入門？別急著學禪，先了解何為「出入」。何以故？言必稱禪，否則不能為禪，曰「不立文字」，「出」也；言必有象，但是實為無象，曰「象學無象」，「入」也。「出入」不可

象，緣自彌綸，「氣形質具」，一動即離。了解了這個，就可以學禪了，但是不必「入門」，因禪宗實「無門可入」。

密教與顯教相互間的關係是甚麼？佛家子弟嘗言「華嚴」乃密教顯說，密教乃「華嚴」密說。其義至為隱晦。若以《史記》的說法，「《春秋》推見至隱，《易》本隱之以顯」推而廣之，則這個說法就比較易懂，「密教」推見至隱，「華嚴」本隱之以顯。

藏傳佛教喇嘛在激烈的辯經之中都辯些甚麼問題？除了「密學」與「神祕感受」以外，最高階的「格西」資格考試現在都夾雜著「愛國意識」的測試。

「無所謂、不在乎」這種心態在《百法明門》裏算哪一法？稿長，分兩個部分陳述。

這個問題，我也曾問過，只不過內容稍許不同。我曾在美國加州洛杉磯市附近的佛堂裏向授課老師提出兩個問題：其一、為何《百法明門》的「五位百法」正好為一百個法？其二、為何「怨」的心態不在《百法明門》裏？

面對第一個問題，授課老師沉吟了一下，就說「五位百法」之「百法」是取其「圓滿」之意。「圓滿」是佛家追尋「般若思想」的終極目的，是曰「圓而神」，所以我將這個「圓滿」教示解讀為「大乘究竟圓滿的教法」，但是「百法」的分別演說明明是「方以智」的顯現，於是我對自己的問題不知所措起來，滿臉通紅地將原本要繼續問下去的問題羞澀地吞了進去：「為何『五位』正巧有洪範

五為皇極之意」，「梵文的數是否與中文一樣，有『數象』之意」，「如果梵文之數也有『數象』之意，那麼印度是否有類似八卦的『卦象』」，「『百法』的『八、五十一、十一、二十四、六』甚至『有為』與『無為』的『二』的分佈，是否有『數象』之義，抑或僅是『度量數』？」

「百」字仍舊有疑惑，我接著又問，為何中國人最說不出卻又最為獨特的心理因素「怨」不在「百法」裏？老師來不及作答，學生已自鼓躁，因為《百法明門》極為乾澀，眾人急著將之掀去，以進入「唯識論」之主題，是謂《八識規矩頌》與《唯識三十頌》；但是我從這時開始，心思就遊移了起來，老是想著這個問題，尤其「心所有法」的「隨煩惱」裏，從心之字極多，何能獨漏「怨」字？這是因為印度人沒有中國人那種「無語問蒼天」的哀怨？還是因為佛經翻譯者常居寺院、不知民間有欲言又止之怨尤呢？或是唐太宗的「貞觀之治」頗見成效，一掃六百年來的怨聲載道呢？

這些問題糾纏得我極深，所以我對往後數週的解說，可說是魂飛沓沓，聽得索然無味，以至我的「唯識論」學得極差，一知半解，這應該也是「界地隨他業力生」的顯現，但卻種下我探索「文字學」、發展「象學」的因緣，只是我當時並不知道而已。

我的「自我拘絞」很無奈，當真「煩惱」得很，尤其對二十個「隨煩惱」用前三支「忿、恨、惱」來承續「根本煩惱」的「貪、瞋、痴、慢、疑、惡見」的功能充滿了懷疑，而這些懷疑就交織在「怨」字，因為歷經三國、南北朝與隋朝的世代交替，「怨」天尤人的事端極多，應該很容易在翻譯時產生連想，但沒有發生，於是我就有了異想天開的想法，或許中文詞彙裏的「怨」字在唐太宗前後發生了質變，所以《論語・憲問第十四》的「以德報怨」或「不怨天，不尤人」經過屈原的《天問》已由「怨尤」轉為「忿恨」，因此「隨煩惱」的第一個字為「忿」，第二個字為「恨」。

但這個想法又似乎不能成理，因「隨煩惱」有很多從心之字都屬較為下層的心理運作，既均已成字，「怨」沒有獨漏於外的道理；那麼是甚麼原因，「怨」字不被包括在內呢？還有一個更重要的問題，「怨」字有這麼重要嗎？如果一定要保留「百法」，哪個字被「怨」字取代，較為合適呢？

現在回想起來，很多因緣都是有跡可尋的，只是事發當時，我懵懵懂懂而已，所以循此《百法明門》聽課因緣，我後來與王筠的《文字蒙求》結緣，首先著手將「怨」字破解。怨從夗從心，夗者「轉臥也，從夕從卩，臥有節也」，正因其「有節」，故心中不滿也不得聲張，以至「轉臥」難眠，曰「怨」，其所顯現的字義有對社會結構、五倫理則、現前逆境等的不得不接受或反抗無力的心理因素，雖然可能與「恨」等義，卻比「恨」更深一層，那麼有可能是「忿」？甚至可能因其形似，而對一個上下左右皆壅蔽的「儿在匚、反匚之間」而生「兕」嗎？

這時，蕅益大師的註解起了作用：「一忿者，依對現前逆境憤發為性，能障不忿，執仗為業，此即瞋恚一分為體」；老實說，我對這樣的解說不能心領神會，尤其這個解說將「性、能、業」等極難解說的字眼引了進來，更令「忿」難解，但「瞋恚一分為體」卻很容易明白，亦即「忿」以「根本煩惱」的「瞋」為引發之緣由，故為「隨煩惱」承續「根本煩惱」的「瞋」的依憑。

「瞋恚一分為體」被引用了五次，曰「一忿、二恨、三惱、八害、九嫉」，與「四覆、五誑、六諂」之「貪癡一分為體」與「七憍、十慳」之「貪愛一分為體」，合稱「小隨煩惱」；其「小」者應指心理運作的層次較諸「中隨煩惱」與「大隨煩惱」要來得細微，故曰「小」；又「愛」為「癡」的顯現，所以「小隨煩惱」可被籠統地分為兩類：「瞋恚一分為體」與「貪癡一分為體」。

這麼一分，「瞋」的重要性就凸顯了出來，因為蕅益大師接著說：「二恨者，由忿為先，懷惡不捨，結怨為性，能障不恨，熱惱為業，此亦瞋恚一分為體」；我對這個解說，仍是一知半解，但卻由此解說而肯定「小隨煩惱」有先後順序，故曰「由忿為先」；再然後「怨」字出現了，並由「忿」之「憤發為性」轉為「恨」之「結怨為性」，麻煩的是，「性」字難解，本身即有「觸」之意，前已述及，「性」從忄從生，生「進也，從屮從土」，其字形即隱涵「由土中出」之意，其「出」者即為「之」字，因「之」乃「出也，從屮從一，一，地也」。地為土，而心屬土，其理甚明，故知「性」乃由心中出而轉進，屬「遍行心所」的內涵，或為首支或為次支，每有爭論，但為「認識的發端」，

當無疑慮；奧妙的是，「從一屮出」或「從土屮出」，均「屮」也，而「屮」又與「觸」同一音源，尤其「屮出」連音即為「觸」，故從「象學」觀察，不難探知「觸」為「遍行心所」首支的合理性，但也說明「觸」之翻譯不如「屮」來得生動，以「屮」屬近純形的象形字，「艸初生也，省艸之半，見其小也」，以其「純、小」故能「廣生、德生」，謂「生生不息」，而「生生之謂易」又直截詮釋《周易》，並在歷代哲人的經營下，與「甲、元、才」等深具哲學意涵的字一路相互詮釋，而構織成絕妙的哲學思想，以「屮」字之誤失，觀玄奘大師之文字修養，或可知其翻譯「百法」之牽強罷？

何以故？「觸」不是一個很高級的字，從角從蜀，角之為角者「上象其尖，下象其體，中象其理」，雖為「動物之純形」，不得解構，但字象複雜，而蜀之為蜀者，「葵中蠶也，從蟲，目以象其頭，勹象其身蜎蜎之狀」，為「以目之橫置與身之蠕動定蟲形」，故屬「以會意定象形」之字；兩者合之，象徵一個「葵中蠶」，先以目透其尖，後以身顯其體，既顯，其身乃呈現蜎蜎之狀，故從「象學」觀之，「觸」雖有「心心所觸境為性」之意，但其「發端」已具形，形具，「有」顯「無」隱，勢弱，無法引申，而且與「端」之本象本質本義不能引起連想。

「端」從立從耑，「耑」從屮從而，故艸木「屮」出，即與「之、生」絲縷牽連，更因其形貌而有「物初生之題」；既初生，往上屮出，一切心象、心所乃得以演練，形之於外者，是為「有」，故《老子》首章即曰：「有，名萬物之母」；「物初生」必先有根，故「上象生形」之際，「下象其根」必先具形，是為「無」，而「無，名天地之始」，其連結「上有下無」之形貌者，「耑」也；更有甚者，如果「物初生」使得心象、心所得以展演，那麼這個「下象其根」就象徵著「心、心所」的連結，這麼一來，「釋道」在「耑」的意象上就可融會了，是「象學」為其基石之明證。

「耑」字絕妙，以「初生」勢弱，其屮出之貌必垂，故「耑」在土上之「有形」貌做下垂狀；土下之「而」似根藏於土中，故不顯，並以其「初生」之因緣尚未現起而有「無」之意，以無蘊有，等待因緣和合之契機而觸起，其以靜帶動之勢，似虎似兕，渾淪一氣，完全不似「觸」之形具。這麼

一個「耑」字最能解釋中國的「生」的哲學，似靜實動，若用西方哲學勉為詮釋，即為 being 一字，或「存在」一詞，但這個西方思想卻純屬靜態，沒有動態的感覺，若硬要說有動態，則只能說 being 是個「動名詞」罷，但也只是說明了 being 這個字的屬性，卻不是 being 本身的字義；文字的詭譎在此暴露無遺，而一旦有了動態，有如將「動名詞」之 being 還原為「動詞」之 be，或將「存在」還原為「存有」，則其靜態的感覺又喪失了，要找到類似「虍、夗、耑」之渾淪字眼當真不容易。

這種「寓動於靜」的東方哲學，西方人永遠無法瞭解，所以道家的「陰陽勾旋」，似靜實動，《山海經》的「亶爰之山」，在羣山層疊綿延之靜態狀貌中，自有動作，「師類」之獸潛伏「亶爰之山」中，反成靜態，是一種極佳的「以動為靜」或「以靜為動」的敘述手法，唯中文有之。

以「象學」觀之，「耑」不止足以融會「釋、道」，而且與「需、儒」關係也極深，因儒家講「下學而上達」，下學者「踐仁」，上達者「知天」，「下學而上達」者，「踐仁以知天」也，正是一個「耑」字之形貌；「耑」與「事」之中出也關係匪淺，故有「事端」一詞的造作，有「事」即有「史」，「史」字乃造，以「事從史，之省聲」故，其「事端」之造作，中也，非因「史」而有事，其「事中出」者，「生命的躁動」也，無關「時間」無關「地域」，是「歷史性」融會「時間性」與「地域性」後的真正涵義。史書浩瀚，唯《史記》掌握了「歷史」的哲學意義，而史家充斥史冊，唯司馬遷一人心領神會，蓋因深刻瞭解「文學性」對「歷史」與「哲學」的影響。

「中」之所以能夠無限上綱，以「中」字「純、小」而已矣。那麼「中」(或「觸」)字既解，「心的憤起、發怒」如何轉為「懷忿不捨，凝成怨結」呢？「怨」怎麼如此輕巧，能夠在此「凝成怨結」呢？要回答這個問題，得從「隨」字著手，以「隨」為「隨煩惱」之依據，更是「根本煩惱」能夠轉入「隨煩惱」之依憑，其所強調者乃一種隨由著「根本煩惱」而自衍自生、亦步亦趨、在「能」不在「所」的牽引力量，故曰「隨」，不得一眼溜過。懊惱的是，「隨」字難解，擺在「心所有法」裏，由「善」轉入「不定」，有詮釋《楞伽經》的「善不善因」之意，與「易曰天地壹壹」之「壹」

同為「不定」之字，既不肯定「善」，也不否定「不善」，但因「隨煩惱」之詞，而有了「不善」之意，極為關鍵，蓋因由「善」轉入「根本煩惱」，多僅以「否定之字(非不善為善)」轉為「肯定之字(不善為根本煩惱)」的演練，雖然詭譎，但能下手註解的地方不多，尤其「貪瞋痴」之三毒一旦見諸文字，「皆由無始貪瞋痴」就涵蓋一切，思維有往下奔流於「萬物流出說」的隱憂，但是「隨煩惱」不同，以其緊連著「不定」，所以不應與「根本煩惱」連稱而有「不善」之隱喻，應與「不定心所」連稱，而有「進化說」與「創造說」的契機。

如此說來，「隨」字豈能小覷？「隨」從辵從隋，當無疑慮，但「隋」何意？「隋」雖因隋朝而在歷史具名，卻本為「裂肉」之意，以隋「從肉從隋省」故，而「隋」卻又為「墮之正文，說文曰，敗城阜曰隋，從阜，隋聲」，這樣的解說還好，但是再追蹤回去，「說文無隋字」，就一下子把探索字源的道路給堵死了。

墮者落也，不能說明甚麼，但「裂肉」卻有玄機，以其「裂」不似「易曰甲坼」之「土裂」，不假借它力，卻為「戴孚甲」之木破土而中出，以「戴孚甲」之木在地下掙破土地之覆蓋為「土裂」之因也；而「裂肉」者，必有它力，因「肉」無它力不能「裂」只能「腐」，那麼「它力」為何呢？這不難理解，因為以刀剖肉，使肉裂之，最有可能，這麼一來，思維就豁然開解了，因「刀剖」即為「別境心所」的「別」字。

何以故？「別」者「吂刂」也，從吂從刂，「吂」之為吂者，「俗作剖，從骨省」，「骨」者「吂肉」也，「肉之覈也，從吂從肉」，「覈」從西從「放白」，「光景流也」，故知「覈」乃「覆蓋嚴實，使光不得流放也」。

以滿益大師之解，「覆」以「隱藏為性」，故知動物身體裏的「肉覆骨」、「骨覈肉」，實為骨肉相連，密不透光；要使「骨肉」分離，則必剖之，否則不得分之，既剖，肉即裂，曰「裂肉」。「以刀剖肉」最有名的故事當屬莊子的〈庖丁解牛〉，其寓言雖然旨在「以無厚入有間」的「養生」

主題來強化精神自我，藉以破除世俗捆縛，最後才得以追尋「道」的體現，但是其血淋淋的「以刀剮肉」的描繪，不會輸給我以天葬為背景的〈天地的叮嚀〉，只不過我的「灑狗血」遭來了知名小說家施淑青之嚴厲評語，莊子的「以無厚入有間」卻名傳千古。

肉裂即墮，肉不裂則連骨，故「以刀剮肉」使「裂肉」乍墮乍連(乏也)，是即「隨」之形貌；「隨」字既造，「隨心隨口隨手、隨地隨處隨即隨時、隨後隨便、隨機隨緣隨喜隨性隨意、隨俗隨和隨筆、隨從隨同隨身隨侍隨員隨帶」，甚至「隨波逐流」、「隨風轉舵」、「隨遇而安」，都有一種順遂即時、自衍自生、亦步亦趨、骨肉相連之意，是為「隨煩惱」以「隨」為名，以示「根本煩惱」的難分難解，故曰「一分為體」，雖有「緊隨而不須臾相離」之意，但為「不定」之字。

既是緊緊相隨，「隨煩惱」之第三支「惱」，跟著「能障不忿」、「能障不恨」，轉為「能障不惱」，豈不多此一舉？「惱」不是已為「隨煩惱」之「惱」，何須別立一支呢？此時蕅益大師又說「忿恨為先，追念往惡，觸現逆境，暴熱狠戾為性」，其實對「惱」字已不能解說，不止不能「入」文字，反掉進「以字解字」、自我拘絞的陷阱，蓋因其解為「煩」字，不為「惱」字，以煩之為煩者「熱頭痛也，從頁從火」也；這時如果再回頭觀察「忿」之「執仗為業」、「恨」之「熱惱為業」與「惱」之「多發凶鄙麤言蜇螫於他為業」，或可探知「業」的引用，只是說明了這幾個字的來龍去脈不易解說而已。

「無所謂、不在乎」這種心態在《百法明門》裏算哪一法？第二個部分著重於「業」之陳述。

「業」字相當麻煩，「大版也，所以懸鐘鼓，從丵，象其捷業如鋸齒，下象版」，「其捷業如鋸齒」之丵，乃「叢生艸也，象業嶽相並出也」，並無佛家之「業」意，故知「佛家之業」為印度本有之觀念；「業」是佛家的重要概念，不可或缺，甚至可說是構建「業惑緣起」的基石，故以其觀念

在印度獨有，促成了釋迦牟尼佛「為欲眾生開佛知見」而示現於印度之因緣，是以《妙法蓮華經》曰「佛以一大事因緣，出現於世」。

這麼一個重要的「業」字，玄奘大師在翻譯《百法明門》時，甚至在「心不相應行法」裏，都盡量避免，可見有其道理，何能在詮釋「隨煩惱心所」時，將之四處引用呢？尤其「忿」之「執仗為業」，想來當是「我執」，但「執仗」第七識或末那識，觸「我」為業，能說明「忿」嗎？

職是，我以為「業」不要朗朗上口，這是要「造業」的。中國後來的「業」的觀念都是從印度佛家假借過來，乃至與「緣」結合，而有「業緣」之詞。從中國本土之「業」引申出來的字，最常用的就是「對」，而「對」者「應無方也，從羊從口，無方之意，寸，法度也，漢文帝去口從士，實則鐘鼎文固然」，以其「無方」，有「成對喜對應對面對校對、對方對面對手對談對付對立對抗對峙對待對酌對頭對開對等對策對象對照對稱對調對聯對壘對流對於對偶」等詞，乃至「對簿公堂」、「對酒當歌」、「對症下藥」、「對牛彈琴」之引用，但是並無「對錯」之意，甚至「錯」以刀措臘肉，至使刀痕錯落，也無「對錯」之「錯」意。

中國人對「是非黑白」的渾淪一氣，在此又是一個明證，不是「yes or no」的理性思維可望其項背的，以其「是非黑白」背後的因緣「錯落無方」，不是三言兩語就可說明白故也，屬往上思維的「進化說」或「創造說」，而一旦有了「yes or no」，理性思維即往下奔流，是謂「萬物流出說」；或以西方哲學來說，即為「辨解知性」(discursive understanding)，有異於「直覺的智慧」(divine understanding)。這個道理看似簡單，但卻無法讓善解算術題的人了解。

其實，道理真是很簡單，「算」者「竹具」也，「數也，從竹從具」，將「供置之貝」放入竹簍之中，以便數也，故數從婁從攴；攴者攴也，「同扑，擊也，從又，卜聲，古文作攴，楷作攵」，以手執杖而扑，教化也，與「教」字同字源，杖教是也。婁者「毋中女」也，「空也，從毋中女，空之意也」，毋者無也，中者偏也，女者陰也，又「中」有破渾淪之意，故「毋中女」乃「無，名天地

之始」逕往「有，名萬物之母」形成，首先產生的「無偏陰」驅動，曰「負陰而抱陽」；其「負」、其「抱」之所以得以形成者，「空也」，以其若實，必不能「負」不能「抱」故也，乃「否定敘述」的實例，更是「道、釋」得以融會的關鍵。

「婁」字既造，從婁者均有「依空」以「負陰而抱陽」的綿延無間之意，如「縷屢褸漊樓嘍螻髏耬數簍摟塿」等字均從之。以「數」為例，既為數則不能落單，否則數不成數；一旦為數，則思維必具數，陽現陰隱，道破空滅，故知在「有數」的基石上，使「具數者」受其「有數」的教化，就是「數」字的真正意涵，是以世親菩薩將「數」與「時、方」擺在一起，以示「流變的基層形式」，並因「有數」一旦形成，思維不得不跟著「數」而流轉，再也無法回到「無數」的狀況，故知其流轉，「動而愈出」再也無法與心相應，故曰「心不相應行法」，其思維之往下流淌則是「萬物流出說」。職是，「數」不數則已，一旦開始數，必一直數一直算，是曰「算數」，「數象」毀矣。

要走出這個往下思維的陷阱，唯有突破「數」的牽動，以「算」本為「祘」故，從雙示，「音算，明示以算之也」，「示」者，「表示之意也，從二，古上字，三垂，日月星也」，故「祘」本具突破「毋中女」之驅動，更有從「負陰而抱陽」走出往思維之渾淪提升之意，乃孔子勉其弟子將思維「生中於天」的用意，為「儒家玄學」的中心旨趣，屬「進化說」與「創造說」的範疇，恰似「知卦者不卜」，以「卦」有「卦象」故，以是知「知數者不算」者，正是因為其數為「數象」，不得算，故也。一旦「祘」轉為「算」，「供置之貝」已入竹簍中，「貝已止」；具數而算者，將「貝」視為已有，「至周有泉」毀矣，財算商算大興，是「算」取代「祘」而破「數象」之肇始，中國哲學思想乃毀，以中國數字自「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之哲理推展出來的「數象」，原本不具「度量數」之意，故也；以象不能數，能數者，西方之「加法哲學」，故也。

再回到「怨」字。以「怨」之「轉臥有節」觀之，其「轉臥」者，因「有我」故，其「有節」者，因「共業」或「別業」的「節度」也；「忿」之「執仗為業」，固然也因「以我為執」，但卻不

似「怨」字本身所具有的「有節」，更無「我與末那識」轉臥有節、「恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷」的執著，故「怨」較「忿」能說明「觸我為業」之「執仗」，應予重新審核翻譯之失。

要解「怨」字，不能不探「瞋」字，一來因為「瞋」為「三毒」之一，是「根本煩惱」的第二支，是「隨煩惱」與「根本煩惱」以「瞋恚一分為體」的「隨行」依憑；二來因為「瞋」從目從真，極為詭譎，為「瞋」之外貌，而非心之顯現，可惜的是這個關鍵字無法追蹤，僅可以「慎」字窺之，找出蛛絲馬跡，而「古慎字」作「𥄫」，「寮遼療撩僚潦寮」等字從之，字義已失傳，但從「寮」觀之，發現「寮」者𥄫火也，「『此示』也，祭天也，從火從𥄫」，「此示」者從此從示，而「此」者「止也，從止從匕，匕，相比次也」，「祭」者「手持肉以享神祇也」，以「又，手也，示，古祇字」，故可知「寮」字乃「一羣人互止互倚，相比次，以手持肉，敬神祇」的狀貌也。

這個解構不難瞭解，但卻如何與「慎」字引起聯想呢？這就得將「寮」解構為「上亦下炅」，再作解析。「亦」者，似「大」卻不為「大」，充滿了玄機，與「午、干」之「二象之爻」相似，因「祭天」而將象徵著人形的「古掖字」往上中出，「大為人形」之「下彎之一」乃轉為「天」之「上彎之一」。何以故？以「大難為象故」，故可為之，以窺視無邊無際的蒼穹。

問題是，天無邊無際，不得中出，連「干」都止於「上彎之一」，為何「大」卻可中出天際？一揭穿就不稀奇了，因「炅」者「見也」，但其「炅之見」不從「目在兒上」，卻從「日在火上」，以其「火」乃「火在人上」之「火」，「光明意也」，而「火在人上」為「炎」，「炅」與「光」結合卻為「晃」，「光明」之意，故有「明晃」、「晃漾」等詞的造作，疑即「道之為物，惟恍惟惚」之「恍」，甚至為「恍」之誤。

「炅」之「日在火上」的光明非「眼根之見」，乃「眼識之見」，是「心法」之第一支，甚至是破除了「有為法」的「虛空無為」，而以其「非色非心、離諸障礙從喻得名」，故可穿透「眼識」的限制，破天中出；其破者，仰賴「神祇」之庇佑也，故「慎微慎重」，「慎」字乃造。

「慎」之所以「從心」的因緣即在此，卻與「真」無關，可將「旻、晃、恍」三字做個比較，而有更深刻的瞭解。「慎」已然如此，去心倚目成「瞋」或倚口成「嗔」卻如何能用來構成「三毒」之一的「瞋」呢？可惜的是，我解構至此，已自黔驢技窮，卻又不甘心，勉以解之，乃至腔口一甜，一股鮮血噴口而出，嚇了我一跳，始知應該適可而止，否則護法拂袖而去，反而得不償失。

現在事過境遷，容我做個總結。中國哲學思想從《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」以降，由「道」歸納「永恆」與「流變」為一個動態的哲學思想，並非不講心，而是文字變了，變得連「文字學」大師王筠都說「昏，古慎字，不知所從」，所以「陰陽會易」囫圇一氣，弄得學人不知所從，但又要「慎獨」，卻不知其「慎」本有「神祇庇佑」，否則不能「獨處」。

以是因緣，我以「不甘心」即是「瞋」的具體顯現，將玄奘大師的《百法明門》翻譯缺失做個糾正，其用心與玄奘西出印度的動機並無不同，因「不甘心」受譯經之誤，正是「淵深七浪境為風」之驅使也：其一、「根本煩惱心所」的翻譯是個敗筆，「不善心所」足已矣，上可迴應「善心所」，形成「善、不善」的理論架構，尤其「不善心所」裏有個「惡見」，原本說明了「不善」為「惡」的緣由，卻不言「惡」，是老子以降的「否定語法」的引用，以破荀子的「惡性論」；其二、「隨煩惱心所」與「根本煩惱心所」同，不能為「法」，只能是「障礙」，故宜簡化為「隨心所」，將「不善心所」經由「隨心所」轉入「不定心所」，始可構建「藉事練心」之基礎，以「隨」本為「隋」，而「隋」從阜從重左，「左」者「佐」也，輔弼也，「乍行乍止」本「不定」故。

說來不堪，但「心所有法」的每一個字都得重新推敲，以「遍行心所」的「觸」與「隨心所」的「忿」最為不當。「觸」字已解，再試將「忿」破解。忿者從分從心，分者，「八，別也，刀以分之」，原本有「以刀剖肉」使「裂肉」乍墮乍連的「隨」之形貌，但可惜置於「心」上，使外力介入「促心分之」之意大增，不若「怨」之「轉臥有節」純屬自身的心理運作，是「能」非「所」，較能上連「不善心所」，下連「不定心所」，產生轉折的作用。

更有甚者，「怨」字在中文敘述裏相當獨特，是中國人特有的心理運作，「不甘心」更是許多中國人造業的因緣，而由「怨」生「恨」的事件多有所聞，「隨心所」的第一支與第二支的轉折乃能產生比較滑潤的作用。何以故？「忿」並沒有「不甘心」的意義，而「不甘」後有怨懟、發怨聲、出怨言、結怨偶，均因「怨」而生意，故知甚多「不甘」情事乃對「因緣」造作的始末不知而導致；從這裏觀察「忿」字，可發覺「忿恨忿怒忿然忿言」乃至「忿忿不平」，其實已是形貌上的外在顯現，並無上承「不善心所」的涵義。以是回覆「忿怒與貪嗔痴慢疑中的嗔是甚麼關係？」

這麼說來，以「不甘」代替「怨」而為「隨心所」的第一支也甚佳，以甘者「從口含一，不定為何物，故以一指之」，雖「不定為何物」，因「甘之若飴」，故曰「甘」；「不」者否也、非也，「不之一象天，謂鳥上翔不下也」，「借象形為指事」，假借也，實不謂「鳥」。兩者合為一詞，曰「不甘」，是為「否定敘述」，以「不甘」難言故，卻因其「甘」以「一」指「不定之物」，故而與「不定心所」遙相呼應。

這麼一更改，唯一的隱憂是「煩惱」從「心所有法」裏消失了，但或許這樣的結果反而更好，以「煩惱」本非「法」故。以窺基本人的註解來看，「法者，軌持義」，原本就說明了「煩惱」不可「軌持」，故不應為「法」，但又據「心所有法」之兩大類，所以我只能以他的解釋「軌者，軌解，可生物議」與「持者，任持，不失自性」來作「世俗諦」的解釋。雖然如此，我仍然以為窺基眾等法師進入「字義」、卻不在文字的「本義、本質、本象」上解構，而穿鑿附會，實不足為取。

這種作法其實歷史上所見多有，早已見怪不怪，尤其牽涉到「法、持、性」等字的解釋，看了真叫人捏一把冷汗，以「法、持、性」等字本具「勝義諦」，卻因不明字義，將之解為「世俗諦」，然後再以「佛法」將「世俗諦」提升至「勝義諦」，乃「頭上安頭」的顯現。

以「象學」觀之，一目瞭然。「性」字已解，「法、持」兩個字卻非同小可，以後再說，先將「煩、惱」兩字解決。「煩」從「心所」徹底拋除本是件美事，以煩者，「熱頭痛也，從頁從火」，

原不是甚麼高級的字。「惱」並未丟失，仍為「隨心所」的第三支，妙用無窮，以「惱」本不從心，做「嫾」，「從女，『㦰』省聲，俗作惱」，因「㦰」從土，心屬土，故轉借於忄，「惱」字乃造；只不過，這麼一來，「從女之『嫾』」與「從匕之『㦰』」的「二象之爻」就混淆了，因為「嫾」與「㦰」二者皆從囟從巛，所不同者，一從女、一從匕而已矣，原本即有由「女」相匕著，而予以教化（「倒人」之意），亦即令「嫾」轉為「㦰」原本就有「教化」的意義，但變成從忄從巛囟的「惱」以後，「教化」的意義就不見了。這真是很遺憾，讓人不禁浩歎文字的「簡化、俗化、異化」對文字的「本義、本質、本象」之戕害。

從「婁」之「女」觀之，女為陰，其「毋中女」固然因為「中」而使得「無，名天地之始」往「有，名萬物之母」驅動，但「女」卻是「驅動」之前的「無偏陰」設定，以靜策動，始成「負陰而抱陽」之勢；勢成，動勢已定，勢未成，幾微躁動，是為「數」，曰「幾微之動而有數」。

瞭解這個道理，「有為法」才得以轉化為「無為法」，因「幾」字雖然沒有在「百法」裏，但卻是「有」轉化為「無」的關鍵，意義深遠。

這個意義因「嫾」俗用為「惱」而毀，當真令人懊惱不已，以「惱」從忄從巛從囟，「巛象髮」，「囟心」卻為「思」，而「思」又為「遍行心所」之第五支，更為「儒釋道」融會的關鍵，豈可因髮之覆蓋而「惱」呢？這是否意味著「教化」與「心」原本就不相應呢？更是否為「心不相應行法」有「得」無「腦」之因呢？

這些字探索起來都令人不安，因「得」之古字為「㝵」，「從見從寸，寸度之也」，其見為「㒳之見」，光明意也，上與「心法」呼應，總結「有為法」，轉入「無為法」，並以其與「慎」字之關聯而將「眞如無為」的「眞」字呼喚出來，乃使「眞」之「僊人」能以自節轉「囟」為「心」，「釋道」融矣；其「自節」者，有節，與「節度、寸度、法度」等義，與「怨、危」之「有節」絲縷牽連，更與「幾」字有關，當真難分難解，直逼「知幾其神乎」。

綜觀所論，《百法明門》固然是「唯識學」的基礎，但世親菩薩以「五位百法」將「唯識學」的名相做了一個系統的歸納以後，「思想」已定，於是「五位百法」就有了結構上與文字上的意義。從結構上來說，「有為、無為」的翻譯其實與漢代以降的「有、無」詮釋並無不同，「有為法」裏，「心、色」為佛家專有名相，「心所」的觀念則牽涉了很多「儒道」的思想，而「心不相應行法」則為《易經》的詮釋內涵。至於「無為法」，很多都是「道家」的觀念。

有了這個認識，再來看玄奘的翻譯，就可發覺他執意回歸「印度佛學」的努力。這不能說錯，卻也是「有相唯識」的弊病。我的看法是，如果玄奘對《易經》與「儒道」有所涉獵，《百法明門》的翻譯當不是現在這等面貌，「儒釋道」也將有更深層面的結合，而不至產生「南禪」的頓悟法門，更不至有「宋明理學」類似語錄的闡釋。挖掘這個歷史之憾，就是我寫《慧能與玄奘》的原因。其因苦澀，勉力還原中國本土的原始哲學思想而已矣。

業是不是自性本空？「業」字很麻煩，「大版也，所以懸鐘鼓，從羊，象其捷業如鋸齒，下象版」，「其捷業如鋸齒」之羊，乃「叢生艸也，象業嶽相並出也」，但是並無佛家之「業」意，故知「佛家之業」為印度本有之觀念；又因「業」是佛家的重要概念，不可或缺，甚至可說是構建「業惑緣起」的基石，所以因其觀念在印度獨有，促成了釋迦牟尼佛「為欲眾生開佛知見」而示現於印度之因緣，是以《妙法蓮華經》曰「佛以一大事因緣，出現於世」。

「業」所隱涵的初始人文精神，在中土即以「陰陽」呈現之。只不過，「一陰一陽」仍舊停佇於「天地」，所以其變化「與天地準」，否則不能「彌綸天地之道」，而這個停佇於「天地」之間的「陰陽」實作「會易」，因「會易」以「天地之氣」言，而非「陰陽」以卩說「山水之南北」，所以「陰陽不測之謂神」實為「會易不測之謂神」，其「神」，天之閃電也，而「彌綸天地」，陰非陰，

陽非陽，陰是陽，陽是陰，不能改變的「原陽」與不斷改變的「原陰」相互交合，所以就給了「陰陽不測」另一種解說，以「彌綸」本無「時位」，故「陰陽不測之謂神」的「神」無方，其變化無體，而在這個「神無方而易無體」的「彌綸」狀態裏，「原始物質」不受「時位」的影響，而只是受制於「原陰」的內變本質，逼迫著「原陽」的造作，所以就有了「一陰一陽之謂道」之說，更以一種沒有「業」的概念的「原陰」去敘述變之不已的「業」。詳閱「傳統文化：易有太極，是生兩儀。陰陽化生，而成萬物。在抽象意義上，陰陽互動有源動力嗎？有的話是甚麼？」

這麼一個重要的「業」字，玄奘大師在翻譯《百法明門》時，甚至在「心不相應行法」裏，都盡量避免，可見有其道理，何能在詮釋「隨煩惱心所」時，將之四處引用呢？尤其「忿」之「執仗為業」，想來當是「我執」，但「執仗」第七識或末那識，觸「我」為業，能說明「忿」嗎？有關業的原始字義，詳閱「『樂』和『曲』有甚麼區別呢？」

職是，我以為「業」不要朗朗上口，這是要「造業」的。中國後來的「業」的觀念都是從印度佛家假借過來，乃至與「緣」結合，而有「業緣」之詞。我想問的是，中土的「業」這麼一個字究竟是被誰引用到佛家的「業力」觀念。這個釐清了，再去看「自性」，然後去想「自性本空」的問題。詳閱「『佛性』、『阿賴耶識』、『自性』、『無我』如何解釋？」

從中文象形字的「業」字來看，「業」與後至的「業力」是毫無關係的。那麼「業」字究竟是誰翻譯的呢？有關「業」字，詳閱「說文卷三・一源・羊部」。至於「業是不是自性本空」，請參閱下一個議題，「如何理解『性空緣起，緣起性空』」。

如何理解「性空緣起，緣起性空」？佛學的名相很多，而且環環相扣，往往解釋一個，一定得牽涉到另一個。譬如「緣起性空」，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呢？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？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」倏忽連在一起，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，「朋從爾思」也就是在說明「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，不止知覺系統停止了運作，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，所以是了解「十二緣起」的關鍵。

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。

有誰能來綜述一下「空」呢？很多人都以為自己懂得「空、有」盤桓糾纏的道理，其實不然，「屈信相感而利生」的說法最足以說明多數人「以有說空」的無奈。

我不擅談「空」，只能談如何「入空」，或如何藉用文字敘述一個故事，因為「故事」本不可入，更因為「不可入而入」，而使得「故事」之外的「意識」形成一個意識的荒地，所以不論在意識的荒地或荒地的意識上造作，都只是因為「故事」之造作是由一個突發而出的狀態，也是一個不順遂

的狀態，止而不出，但因突發忽出又求其止歇，所以所有的「故事」原本即有一個倒入「不可言說」的勢動，及至「入無可入」，即臻「空」境。

這裏的困難是「入」難為象，以其肇事之源頭難覓故，故論者見其「入」，皆「推予」論事，於是就有了「予」以其「相予之形」將事物源頭往下拉扯，而離源頭愈遠，唯當其「大規模的現象」被概略性分劃而形成大規模的組織系統，並在其較粗淺的組織系統裏，研究大規模的作用程序與錯綜變化（「時間性」），然後在其機體感應裏找出交錯律動的內在激力（「空間性」）時，則其「入」或可探悉；這麼一個在事物之表相上、悖逆表相，「推予」成事，而往內探索，則稱之為「幻」，故「幻」為「倒予」，將事物往內、往上拉扯以令源頭顯現，則為「惑」，必須倒文會意，是以「幻予不二」，與「入、倒入」有異曲同工之妙。

這麼一看就清楚了，任何一樁事物能夠被「推予」而見意，就稱為「邏輯思維」，而其之所以能夠被「推予」，也正因為這樁事物具有「邏輯性」；而任何事物不能「推予」見意，卻在「倒予」的過程中，一路破其事物建構過程的「時間性」，更破其事物機體感應的「空間性」，而覓其源頭之所以必須「相予」的原因，就稱之「形象思維」。

或可這麼說，「邏輯思維」有論題、有論旨、有論述，思維下行，而「形象思維」破論題、破論旨、破文字，思維上行；思維下行者，擅於「推予」論事，故多「邏輯思維」，思維上行者，礙於文字或語言為「邏輯思維」的產物，故大多不予言說，苟若必須論證，必須言說，則以「形象語言」論之，以支撐其「形象思維」，但因「形象思維」破論題、破論旨、破文字，故只能「入」，以見其「大」，但也因其思維一路倒予、上行，而遭譏評為不知所云，是之曰「幻」。

「予、幻」的差異對了解「邏輯思維」與「形象思維」之歧義有絕佳的幫助。不過尷尬的是，了解歸了解，「形象思維」或「形象文字」必須佐以神奇高妙的想像，繫之以「非邏輯敘說」，否則一敘述，即墮「邏輯」之推予，再論述更一路陷落於「邏輯文字」的窠臼，莫說走不出「邏輯思維」

的造作，甚至不知自己的思維正在「邏輯思維」裏，受到「邏輯文字」的愚弄，而一路在文章的現行格式裏下行，愈動愈出了。

這就是為何我在敘說故事之前，一再地「入」其意識，將操控故事的意識予以破除的原因，以說明任何人的「共同存在」原本為「幻」，一旦分別敘說，則只能為「予」，但因為「幻予不二」，於「流轉」處有「還滅」，於「還滅」處卻只能「流轉」，所以「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」往未來世輪迴下去，才能維繫彼此的「各別存在」。

我當然明白，這個說法不討巧，看似誰都不得罪，但其實兩邊都不見容。我掙扎了很久，最後決定予以一搏，所稟持的信念不過就是我強行進入一個「不可入而入」的意識，必將逐漸使「意識」止於「思想本體」，及至發現「思想本體」在文字敘述裏，不可能被掌握，隨即討巧地以各種「形象語言」來掌握「思想本體」；闡述這個「本體與現象」最具體的，就是彼此的「共同存在」只能以「形象語言」來掌握，一旦直截進入「思想本體」的「共同存在」，「形象語言」必定纖弱，唯有在彼此的「共同存在」裏，將「入邏輯」思想與「形象語言」聯繫在一起，「思想與文字」才得以同時「觸動」，甚至在還未觸動之前的「動之微」狀態裏，彼此於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「自我」的設定。

這就是我思索「空、有」而惶恐不安的原因。我唯一確定的是，今生的事跡我早已經歷過，但是當我的軀殼隨著年歲而成長、心智卻隨著感官的攫取而逐漸消泯時，這些迴轉於今生的事跡終於模糊起來；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被日益繁複的服飾捆綁起來，而無奈地混濁到今天這般有些不分青紅皂白的地步。這個原始裸露或「幼態持續」的逐漸消失乃至全然不知裸露是很悲哀的。

判曰：繁體字和文言文一起，看起來好吃力呀。

答曰：這可能不是問題的根源，難以入其文字才是問題，而入文字卻不是一個邏輯議題。

又判：更因為「不可入而入」，而使得「故事」之外的「意識」形成一個意識的荒地。請教您這段話的意思。「能把握客觀對象之心機」？廣義言之，即吾人所有諸種經驗，從原始之感覺至高度之思考均包括在內。凡能統攝多種經驗內容之作用，皆稱為意識。意識可以這樣理解嗎？

答曰：您的問題不容易回答：我只能這麼說，佛家有「四大假合」之說，是曰「四大皆空」，但其實「空」是「第五大」，是曰「地水火風空」，為佛家解釋宇宙大千世界的構成因子，直截牽涉到「宇宙本體論」，曰「六大」，是曰「地水火風空見」。「意識」則是另一種論述，曰「六識」，「眼耳鼻舌身意」，曰「七識」，「眼耳鼻舌身意、末那」，曰「八識」，「眼耳鼻舌身意、末那、賴耶」，為「唯識」學的論述範疇。「末那」為自我意識之肇始，「賴耶」為「心」輾轉十方三世之依憑。「不可入而入」就是在「末那、賴耶」之間強行侵入，有很多不可言說不可思議的「故事」，是曰「故事之外」，而其「意識」由於沒有「末那」為依歸，故曰「意識的荒地」。這些都是「文學語言」，因為「心」輾轉於「末那、賴耶」之間，實無「能所」。要理解這個層面的「意識」，就得長篇大論了。如果您有興趣，請到我的簡介，下載《懷疑與恩寵的故事》一書，第九章的〈瑪尼轉〉由「空」入「地水火風」，可通曉「末那、賴耶」之間的糾纏。

甚麼是「空」？沒有「有」的支撐，「空」不會現起，而當「空」的念頭現起的時候，「有」並未消失，而是與「空」一起俱起、具體地存在。暫且不說「空、有」如何具體「存在」的事實，只就這麼一樁既成事實（fait accompli），來看「事、易、物」的詭譎運作。

首先，任何一樁「既定事實」都不能將之捅破，一捅破，「焦灼狀態」就回不去了，而只能持續「冒進」，更因其橫空出世，所以其「冒進」一方面打破了焦灼狀態，另一方面卻快速安置了自己的居心，令注意力轉至這個捅破焦灼狀態的真偽辨證，而忽略了這個在日後被證實為一樁極為煽情的文字描述，實因「煽情文字」之出，掌控了親暱關係極其微妙的「幾動」，其時間的精細拿捏，才是煽情文字得以敘述的關鍵。

這怎麼說呢？「煽情文字」由彼此猜忌、質疑的焦灼中「冒進」而出與快速安置自己的居心看似為兩件事情，但其實是一件事情，具體地說，就是以一個小心翼翼主控事件發展的防備心態不斷深入挖掘一個原本不可能存在的親暱關係而得以安置其心；對這麼一個有著改變彼此的猜忌質疑的鉅大歷史任務，肇事者知道取信不易，所以只能「冒進」，而這個「冒」必須冢而前，犯而取，從人性躁動的底層顛而覆之，所以其「出」實為「微陰從中衰出」。

一切皆因「焦灼」而起，而「焦灼」則導致彼此在過往的乾涸試探與想盼上，去慌亂描繪一個一度曾經氣定神閒、如今卻已倉皇失措的居心；直至肇事者突破千重關，才發現「煽情文字」之不正，必須仰賴受此「煽情文字」影響卻不肯認同親暱關係的人以正之，而這麼一位原本不能接受這種關係的人有見於「焦灼狀態」的消弭，所以只能順勢以「煽情文字」見機介入，乃至慌不擇路，不辨真偽，所以「陽之正」實肇因於「微陰不正」，是為「正以不正為其內涵」之內義。

這些導引的事跡追憶起來，苦澀的成分居多，而且由於不能言明，終至導致了欺騙的指控。我不想再想了，於是繞著曠古的文字，聽著自己不經意地誦出「嗡瑪尼唄咪吽」，彷彿就聽見「希利」從遠古的教誨裏傳了過來，跟我解釋彼此之間幾生幾世攙扶過來的情緣。啊，這是因為幾動之處，幾就動了，而幾動的心、微動的念頭、不動的淨覺，在微動不動之中，以其纖弱的「陽之正」令微陰從中衰出，「陽」乃正之，而其之所以得以正之，以「衰」為不正，故知我的順勢而為實肇因於煽情文字的「冒進」，是為防備心態之內義。

我在不動的文字裏觀看古人所遺留下來的慘淡刻痕，卻因「嗡瑪尼唄咪吽」的不斷泛出，而知「希利」遭受了晚近的摧殘，變於六字大明咒，卻喲喝於自我，又因「微陰從中衰出」，「六字大明咒」乃從「希利」衰出，故我之「正」以煽情文字之「不正」為其內涵。

「嗡瑪尼唄咪吽」又起，在風中吟唱，斷斷續續，似乎其斷乃因「斷」之本身有了空白，其繼更因「繼」之本身也有了空白，風則在「空白」之處不斷穿越，咻咻咻咻，細若遊絲，弄得「嗡瑪尼唄咪吽」懸在「空白」之中，不可捉摸，倒與「風」所寄存的「空」融會一爐，裏外結合，完密如一「空之本體」；「嗡瑪尼唄咪吽」整個停下來的時候，吟唱聲沒有了，「斷續」當然也不存在了，風倒是更見肆虐了，在炙烈的陽光中，吹得塵土飛揚，使「六字大明咒」與「希利」的轇轕更加「剛柔相摩」，但因「希利」為衰出，所以就促使我的斷然出走以正之，然後整個親暱事件就相盪了開來，數往知來，卻也因為執意陪伴一個質疑一切因緣的「銜接性」而備受困擾。諦聽。所有的銜接沒有比「父精母血」來得更寫實，在「風」的支撐下，將「父精」與「母血」撐成了「白空」與「紅空」。

這時我就發覺，人所承載的情緣與想盼在此生此身的娑婆世間裏埋藏得極其深遠，或許可約略分為「冢前、冒進、入覆、亾命、悔吝、無咎」等六個進程，但在「冢前」的階段裏，則因為彼此猜忌質疑而不斷尋覓，令尋覓與尋覓之間，各種怪異的想法在彼此中流傳，逐漸演化成兩個勢力，一個認為不能著急，時間到了，親暱的指示自然會出現，另一個卻不願再繼續等下去了，因為「空性」在煽情的挑逗裏，已經呈現了焦灼的躁動因素，而既然煽情文字已然啟動，所欠缺的只是解讀的指示，那麼就以「煽情文字」來解讀，也不算擅自創造因緣罷。

「煽情文字」就是在這個構思下，因緣湊巧地成了一個很重要的幾動因素，但是其原意只是想說明突破「焦灼狀態」之不易，更想建構一個論述場域，藉以消除彼此的猜忌質疑因內外循環而生的限制，並釋放能量以令整個親暱關係以及焦灼的過往從「時輪」解脫出來，更令濕婆神(Shiva Nataraja)的「時間之鼓」不再滴滴答答敲打出往前推動的時間。

我想得癡了，竟然忘了時間的造作，而跳出時間，從後來的時間演變、將現在的時間佇立，而推演出來「密續」瑜珈的四個「存在的決斷」。

我說了，我說了。第一個密續完全是因為「冢前」為一個不知目的只有動力的決斷，卻是一個不知終結的轉進，所以是一個屯而不動之因，或說是一個「動靜相待」之動力因；但是第二個密續卻是因為「冒進」為一個破除焦灼解讀形式的思維，以轉進到一個更高層次的解讀，並建構一個雙方因解讀意見堅持不下的形式因，藉以瓦解彼此之個別存在與相互承諾的關係；只不過到了第三個密續，形勢就不同了，因「入覆」為一個質疑這個「形式條件」所代表的思想成分，如宗教、哲學、主義、教條、倫理等條條框框對人的行為所產生的規範與戒律的反思過程，所以具備了從「現代主義」往「後現代思想」過渡的「反智性思想」，「煽情文字」乃轉進為一個以解讀密碼來操控雙方監持己見的質料因，「蠱」乃生；這個「蠱」一生，大事不妙，第四個密續就使得「亾命」轉進為一個以「不同的解讀」為意象來破除所有關係解讀的束縛，包括道德實踐、生命追求或理想價值等，而「止於至善」，所以是一個以「止於其所當止」的目的因，藉以回歸為「主體的實踐」，猶若「智慧」雖從不同角度切入，但「智慧」又無關切入點，所以法法相通，不能評估，一旦評估，「法」的內質已隱，賸下的只是自己的知識判斷或道德慰藉，是為「灌頂」之法教。

這四個「冢前、冒進、入覆、亾命」的進程是我從「辯經」裏聽來的，但忘了是誰說的，我只記得，有人藉亞里斯多德哲學系統裏的「四因」來詮釋「動力因、形式因、質料因、目的因」，並且通過這四個原則來反駁「存在」的衍生與終成過程可以決定一個「存在」的形式，甚至在這四個各別的過程裏，「四因」歷歷分明，但是它們的決斷過程都不可能只倚靠「良知」的判斷，也不能清楚地指出中土聖人孟子所講的「四端之心」，當然就更不能說明康德的「自律道德」了。

這些「存在的決斷」在緊要關頭都是不由自主的，而由諸多因緣推衍促成，所謂「其所由來者漸矣」即是；當然做出生死決斷的人不可能是別人，一定是自己，而且是一個歷經了「冢前、冒進、

入覆、亾命」四個思想層階的自己，或有邏輯推衍或有價值判斷，但很難分得清是自己的良知，還是別人強加在自己意識裏的道德期許或歷史責任，所謂「曾經滄海難為水」即是；而人在這些關鍵時刻所做的任何決斷其實只能是一個「集體」決斷，就算再私密，其實都不可能真正地私密。

這是所有以「別業、共業」的牽扯糾纏或「個人、集體」的終極意義，來鋪陳彼此的「存在」異質性，都必須面對的，因為各人浮沉於世都是不由自主的，縱因多層次檢討而有了「悔吝」，但也因彼此的「共同存在」，彼此於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令其「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「各人」的設定，所以為「無咎」。

判曰：牛逼！

答曰：我不太懂「牛逼」的意義。我是屬牛的不錯，但是我並沒有逼迫任何人接受我的想法。我只是向一位「著空」的知友解釋「空」義。嘿。有人為我解釋了「牛逼」這個俗語在內地的意思。看來我果真像她說的那樣長了個榆木腦袋。

又判：啊，你真的很可愛，是很認真的可愛。學問很深，佩服佩服。

答曰：您過譽了。這裏面最重要的訊息是，各人浮沉於世都是不由自主的，縱因多層次檢討而有了「悔吝」，但也因彼此的「共同存在」，彼此於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「各人」的設定。人與人相交的奧祕就在於此，所以一定要惜緣。我們在這一世能夠有所接觸，都是前世因緣帶過來的。

何謂「理解」？當我們談論「理解」時，究竟在談論些甚麼？語言的意義是否不具有絕對相同性，而是具有相對相同性？為何呢？「理解」的基石是談論雙方站在同一個思想架構上談論一個明確的事物。譬如說，一個有「十方三世」概念的人與一個基督徒談論「時間」究竟如何形成，那是無論如何談論，都不能將「時間」談出個所以然來。或者說，一個有「彌綸」思想的人與一個有「物己」二分的思想的人談論「彌綸天下之道」，那也是絕對談論不出甚麼結果的。有道是，雞同鴨講即是。這個就是人類溝通最大的困難。

那麼難道人類在「理解」對方時就完全沒有希望了嗎？這倒未必，但建構一個彼此能夠「理解的概念」是前提，否則不能進行「溝通」。幸運的是，我們都是帶著前幾世的記憶到這個世間，聽聞概念只能倚賴「因緣」，讓「福德」與「善根」同時綻放。譬如說，一個鑽研法理卻沒有彌綸概念的人，鑽研了大半輩子卻只能在法理如何產生的過程裏打轉，而一旦建構了彌綸概念，法理磨練的過程就直逼法理的內質。這就是中文象形字的「灋」的意義，「廌去水平」為法，廌為祥獸，食水時，本無法，離去時，法乃治。但在「善根、福德、因緣」尚未聚合之時，無論如何談論都不能了解。

判曰：所以「辯論賽」經常採取的招數就是破壞「共識平臺」。

答曰：是嗎？這倒是胡攪蠻纏的基石。

另判：「辯論賽」本來都是胡攪蠻纏。

又判：應該說辯論的戰術彷彿搭建一座奈何橋（奈何橋對立生死或者來世今生諸如此類…），然後拆橋。奈何橋實際從不鏈接兩端，對大多數行人而言是有過渡的作用，而且從來是單行道，基本不能雙向，所以如果彼岸攻擊你成功了，絕對不是因為他們上了你的橋，而是你上了他們的橋。

《左傳》的可貴之處在哪裏？論《左傳》的可貴之處，需與《國語》併而論之，因兩者造作了春秋戰國的諸子百家齊鳴，推波助瀾地成就了中國歷史上第一次的「白話文運動」，但其「歷史性」遭遇卻與《春秋》截然不同，恰似孔丘與左丘明，一為「至聖」，歷史書寫，汗牛充棟，一為隱士，不止隱姓埋名，甚至史稱無名氏，但《國語》與《左氏春秋》能夠在孔門七十二弟子與千千萬萬再傳弟子的逐代詮釋裏存留下來，並為「歷史」提供一個印證當代的「思想」革命，當真不簡單。

遺憾的是《國語》與《左氏春秋》的研究多半止於文學價值的探索，所以當《國語》與《左氏春秋》奮力挑戰《春秋》的編撰動機，孔門弟子當然必須掩埋、掃除《國語》與《左氏春秋》的影響力，尤其這麼一個龐大的「文字、文學、文化」，甚至「文化、思想、精神」的課題，以我們所知道文人的能言善道來看，其捍衛門第之傳衍必定不遺餘力。

這種說法不遭到當代批判幾乎不可能，但無妨，愈辯愈明，姑且當作拋磚引玉的肇始，以待後世的因緣促成，但從學術角度來看，孔子破了周朝的渾淪思想，當無疑慮；左丘明嘗試還原「就事說理」的渾圓思想卻功敗垂成以後，《國語》與《左氏春秋》沉寂了一陣子，然後出來一位「學儒者之業，受孔子之術」的墨翟，創「非儒」攻詰孔子學說，「以為其禮煩擾而不說，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事」，堪稱為歷史上第一位公開反對孔子的人物，更因不屑《論語》隨問隨說的「語錄文體」，乃創「墨學十綱領」，以破《論語》的「只有論點，沒有論據」之失，並因其首創「類推」的方法論，引用了「考、原、用」等三種論證方法，堪稱為中國哲學發展的「邏輯學」之父。

不幸的是，孔子的精神境界極高，《論語》雖因無論據而不能算是哲學思想，但卻是人生至理名言，墨翟此舉，不啻將一個已然破了渾圓思想的「儒家」思想再度往下拉扯，如此一來，就激起了處士橫議，於是「縱橫家」乃創敷張揚厲的語言敘述，遊說於諸侯之間，而「陰陽家」則發展出相生

相剋的概念敘述，轉變老子思想為玄學幻術；另一方面，「法家」循荀子管仲韓非商鞅李斯董仲舒之一脈，儒表法裏，奠定法學思想，而「名家」則掉入「名實」的概念遊戲，在「合同異、離堅白」、「白馬非馬」等論證邏輯裏，深化了「墨法」兩家的實證性，故為胡適等學術名流所推崇。

當然這裏還有呂不韋的「雜家」，以《呂氏春秋》鼓吹統一思想，「兼儒墨，合名法」，但在先秦思想的影響裏已成強弩之末，反倒是諸子百家的思想在第二代弟子的詮釋下，逐漸分出了高下；首先當然為孟子，庶幾乎可說沒有孟子的詮釋，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；第二個傑出的後代弟子為莊子，但是他瞧不起當時各家學說，尤其藐視孔子，唯獨對老子表示尊崇，故反儒家，倡老說，可以說沒有莊子的詮釋，道家思想也不會是今天的模樣，從此基本上奠定了中國「孔孟」與「老莊」兩大思想脈絡的發展基礎。

有趣的是，孔子墨子都沒有正襟危坐以文字書寫，甚至老子也是口述《老子》，其流傳於世的論述都是後世弟子的演繹與闡述，而直接提筆著述者為孟子與莊子；其思想論著文獻可說為中國文字敘述奠定了兩種截然不同的論述方式：其一、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；其二、從瑰麗到感染，則莊子乃史上第一人，以其「卮言、重言、寓言」的引用，創建了中國文字敘述的形象性與故事性。

這裏有個轉輒甚為詭譎，那就是在李斯尚未以「秦篆」一統「異化文字」前，「籀文」已漸自失去影響力，那麼眾家弟子以何種「異化文字」將老子、孔子、墨子思想記錄下來呢？其記錄是否有誤？甚至當「秦篆」正式成為官方文字後，從「異化文字」轉錄到「秦篆」之間是否曾出現詮釋錯誤之處？這樣的疑點不是空穴來風，因為中國文人打壓異己，猶勝政爭，所以就算本家弟子精心求證，可能也阻擋不了異己的從旁壓抑，歷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。

苟若如此，在漢武帝如此強勢的政局裏，董仲舒推行「罷黜百家，獨尊儒術」，能夠真正排除法家思想嗎？想必不能，故史稱「漢承秦制」，極為有理，並以其「儒表法裏」的政治運作為後世樹立「兩手策略」的政治楷模。那麼政策既立，董仲舒打壓「異己」能夠手軟嗎？想必也不能，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？緊接著，三國時期黃巾作亂，獨霸天下的「儒學思想」竟然一下子分崩瓦解。這就不免令所有的歷史學家質疑董仲舒之流所詮釋的「儒家思想」必然有問題，因為一個時代的思想是不可能如此經不起時代的考驗，隨著政治力的消亡而波潮洶湧的。

當然，這個論述為後至之誅，其肇始者，《國語》與《左傳》也，「孔子作《春秋》」之餘波也，卻也被孔子弟子與再傳弟子引為「亂臣賊子懼」的依據，張冠李戴也。

為甚麼儒家思想近幾年不見推廣了？這很簡單呀。因為學界所整理出來的儒家思想不夠深邃，而且誤導，所以傳之不遠。只能稱為「心靈雞湯」，沒有「哲學」力度。

有哪些書看完後會讓人很後悔沒有早點看到？「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。我在二〇一九年的廣州「外國文學學術論壇」重新將這個議題翻了出來，藉以詮釋「存在、內質」的「二而不二」，因「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」，也就是不止身體上「雌雄合體」，命名上亦是「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。

有沒有那麼一刻你很想成為作家？對任何想成為作家的人，我想勸他去想想「行於道而失之於道」的哲學意涵。我寫小說、讀哲學，這個事實的本身只能說明我的失落，否則我根本就不會去寫、不必去讀。自從我開始寫，而且一寫就寫了二十多年，寫作就成了我的全部、我的生命。失落的部分我捕捉了一些，但在書寫的過程中，其它原本固結的部分卻又失落了。這種「行於道而失之於道」的

心理很微妙，它讓我遺忘了我曾寫過的一些文字，但卻又讓我在遺忘中變得更敏慧，猶若在書寫過程中，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，而文字的存在也毫不留情地遺留給了自己一個猶如被閹割過後的軀體，在尋找理想的自我的過程中，被一個殘缺的形體肯定與美化自我的理想化。殘缺的我一直對自己說「不要寫了」，而尋找理想生命的我又不斷地說「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。當然這是我自己的掙扎，對那些從年輕時就立志寫清新、勵志的小品文以渡眾的作家，我只能勸他去想想怎麼以自己的文字將自己的精神拯救出來。如果拯救不得，那最好不要動輒勵志動輒論道，畢竟連自己都拯救不了，那就誰都拯救不了了。

判曰：孔子「述而不作」，一定意義上，還是作了，所以我想到的是我們就應該「既述又作或做」，在作的過程中思考，改進，臻至完善。成全別人也成全了自己。一味地「述而不作」、「君子不器」、「本來無一物」就真的成了實際意義上的「空」了。我們本來就不是完美的，所以被閹割了的自己也要接受，以實現「美與醜」的彌綸。寫作以實現「文與質」的彌綸，文質彬彬，然後君子。我想在文字裏溺水的人，是「文勝於質」了，「器」起來或許有幫助。

答曰：您說的極是。困難的是，鑽研哲學、創作文學，或糅合哲學為文學，都只是前人思想的「再現現實」，所以只能是個虛假幻覺，因為那個創作文學、引述哲學的人已經不存在了。我經常在文本內自暴我的寫作動機，就是為了提醒讀者，文本嘗試捕捉一個真實的精神世界，但是當這個精神世界被讀者藉著理性文字去認知時，這個精神世界就已經分崩離析了。

判曰：教之以義方，然後禪讓之，使生生不息，易之所謂。

答曰：甚是甚是。我們互勉之。多謝。

判曰：大部分寫作的人都很虛偽，都是騙子。沒甚麼好說的，文筆和內在不夠的人總會有很多情緒上的傳遞。如果只擅長文字的柔軟，體會不到文字的力量，這個筆者是失敗的。所謂的謙虛也是看對誰的，在自己的專業上，有時候還是得寸步不讓，表達的謙虛不是表達的愚蠢和劣質。如果沒有天賦，下點苦功夫，還是能讓人看到才華的。只是世間大部分是急於求成，又徒有其表的人。談的都是概念，都是非實質性的東西。我一直以為引經據典是比較羞恥的事情，能通過白話表達出來才比較高級，刻意的復古往往失去了文字排序的魅力。個人愚見，吐槽完就跑。

如何拯救一個有思想深度的虛無主義者？這是個偽議題。有思想深度的虛無主義者無須任何人的拯救，就會自己走出虛無主義，否則就無思想深度。

為甚麼有的人年紀輕輕卻思想深度遠高於常人？簡單地說，這是善根、福德與因緣的聚合，但早慧不是好事，有人因之恃才傲物，而後福德用盡，虛耗一生。有人不知惜緣，專斷跋扈，而後毀緣造業，善根磋跎。

問曰：這話說的……好扎心。難受啊。該怎麼辦呢？這個平衡好難掌握。突然深沉了起來。

答曰：對治這個毛病，只有四個字，慈悲喜捨。

判曰：心正即可。

答曰：說得是。只不過，正者是也，從一從止，止於一是也，但一歸何處卻茫然不知。

又問：請教個題外問題，怎樣才算是專斷呢？如果一個人已經有了專斷的缺點，如何改掉這個缺點呢？為了看看大家的見解，羣發評論，見諒。

又判：靜生定，定生慧。

《國史大綱》中「庶乎有瘳」怎麼解釋？您的議題有引人入罪之嫌，宜更改之。其原文如下，「思想限制於文字，欲一掃中國自秦以來二千年思想之沉痼積痗，莫如並廢文字，創為羅馬拼音，庶乎有瘳。」請問您是要解「瘳」字還是要辨解「思想限制於文字……莫如並廢文字，創為羅馬拼音」呢？這個問題不釐清，您是不可能明白「一掃中國自秦以來二千年思想之沉痼積痗……庶乎有瘳。」何以故？因「思想操控文字，文字承載思想」，「思想」與「文字」兩者一起皆起、此生彼生故。

如何評價中國國學在人類文明發展史中的地位（相較於神學、哲學）？這個問題混淆了「道德與宗教(神學)」、「文化與文明」的論說，而在這個基礎上評價中國的「國學」，則很難不扭曲中國的原始哲學思想。

從頭說起罷。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，中國哲學思想墨守成規，而「儒學」吸收了慧能的「語錄」敘述以後，「成功地由外王之學變為內聖之學」，於是演變為「宋明理學」，不止重新登上了「中國學術思想」統領地位，更在北宋五子「周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤」與南宋二宗「朱熹、陸九淵」的詮釋下，逐漸將「性即理」或「心即理」的一套「理學」與「格致窮理的修身之法」，轉為王陽明的「心學」，大力倡行「心外無理」之學說，卻在不知其名、不知其意之狀態下，意外地開展了一個與「印度瑜伽行派」的「無相唯識」學說遙相呼應的契機，而有了扭轉玄奘過後就一直萎靡不振的「有相唯識」之驅動；這原本甚佳，但可惜的是，堅守「儒家思想」的士大夫們衛道心切，不惜將儒學「世俗化及普及化」，於是儒學乃「空疏化及虛偽化」，然後傳入有清一代，思想的傳衍歷歷分明。

「有清一代」的學術思想乏善可陳，先有「復古」後有「仿西」；學者治學的範圍本來循序漸進，「先由明返宋，再由宋反漢唐以至先秦」，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，中國學術思想「隨著中國社會政治發生的巨變而產生根本的變化」，這真只能歎為歷史的嘲諷與愚弄罷。

盎格魯薩克遜（Anglo-Saxon）民族對整個世界的影響巨大無比，對中國思想與文化的摧毀更具關鍵性，以其民族極具侵略性與掠奪性，以鴉片戰爭是一個甚為不光彩的滅絕中國種族的戰爭行為；其民族崛起時間不長，文化品質不高，甚至今天風行全球的英文也是二流語言，沒有喬叟與莎士比亞等人從十六世紀初將英文逐漸改良，根本無法與法文德文匹敵，只宜用來溝通，不宜敘述哲學。

不過這個世界就是如此顛倒與狂亂，只能說是「劣幣逐良幣」罷，所以二流的文化與語言可以驅趕一流的思想與精神，而且至今「餘波仍在盪漾」，乃至全世界慾禍橫流、思想崩毀，不要說中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」被西方霸權四處追打得落花流水，甚至甚具哲學智慧的德國哲學傳統也在盎格魯薩克遜民族的壓抑下喘不過氣來，恰似英文闡述下的「日本禪學」，招搖弄姿，卻又如何說明盎格魯薩克遜民族至今也無法產生一個像德國康德(I. Kant)一樣的大哲學家呢？培根

（F. Bacon）大概是盎格魯薩克遜民族裏最偉大的哲學家了，但他的「科學烏托邦」以及「新工具」理論在哲學領域裏其實思維層階不高，卻在羅素（B. Russell）的「邏輯」詮釋下，逐漸由歐洲漂洋過海至美國，轉為詹姆士（W. James）的「實用主義」與杜威（J. Dewey）的「功利主義」，再然後胡適從之，「中國哲學思想」直奔而下，不復返矣。

奇怪的是，蘇聯崩毀、中國「改革開放」後，全天下的哲學家都在批判馬克斯的「唯物論」，但卻沒有一位西方哲學家質疑為何這股「餘波仍在盪漾」的「邏輯、實用、功利」主義能夠驅趕西歐的「存在主義」與中國的「儒釋道」哲學？眾人在批判之餘，能夠不想想影響二〇世紀甚深的「唯物論」其實是與「邏輯、實用、功利」主義相抗衡嗎？「唯物論」潰敗，「邏輯、實用、功利」主義卻大興，並就此成為全天下大一統的共同思維準則，果真就是全體人類之幸嗎？最為不幸的是，中國夾雜在這兩個主義鬥爭裏，先「唯物論」，後「邏輯、實用、功利」主義，左右迴盪激烈，卻又如何與「儒釋道」哲學融會，而承繼「文化代表」呢？

那麼中國經歷了這麼一個強烈的思想洗禮以後，能夠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「根據邏輯原理、邏輯方法，產生清楚而精確的論證」，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，是扭轉中土「以音聲為體」的「簡(異)化字」與臺灣的「台語文字化」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」，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，「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。

判曰：答主寫得很好，但我覺得西方思想之價值在於「計算」二字。

答曰：這個說法也對，我則將之歸納為一個「量」字。至於外國人的「量」在中國人的「渾淪思想」裏是個甚麼東西，我在回應「中文實在是博大精深」的議題裏有所發揮。但是這麼一個「量」如何能隨意「度量」呢？就算真的要「度量」也必須了解「量」與「撮」之間的關係，因「撮」引申自「最」，為古代容量單位，曰「勺」的十分之一，「升」的千分之一，《漢書・律曆志上》有曰，「量多少者不失圭撮」，按六十四黍為「圭」，四圭為「撮」，五撮則為「籥」，而後有「五量」，曰「籥(五撮)、合(百撮)、升(十合或千撮)、斗(十升或萬撮)、斛(五斗或五十萬撮)」，「容量」乃成，有人把「稟」的「一把」詮釋為「穀物的量詞」，卻不知這麼「一把」竟有「八十萬撮」(十六斛為一稟)，對「最」的強行駕馭、「撮」的撮合牽引，才是「量」的建構基石也自懵懂。最為重要的是「欲數者必先抑生」，故知由「撮」而「最」而「覓」而「冒」，「天下之道」才有一線被窺探的希望，是為「渾淪思想」。西方思想的「計算」能夠算計到這個層面嗎？如果不能，我們卻跟著外國人天天算計，又是為了哪樁事呢？放著自己的精湛思維不顧，卻跟著一些三流的思想起舞，不是精神墮落，又是甚麼呢？

又判：可為何是這種二流的思想和精神的墮落促成現代器物的發展？中國思想確實澄澈，令人飄飄然，玄之又玄，自成一個符號體系，但我個人感覺它在實用上是絕嗣的。而先生您所說的，天下一道，混淪思想，我似乎在康托爾的「集合論」、「連續統」之類的數學中也能感受得到。

答曰：說得好呀。「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。「由上而下」是個慣性運動(物理性的)，所以非常容易引起認同，以之為修身養性之所倚，就形成私己的精神墮落，集之廣之，則又形成社會上求其解脫的器物發展。我想這與「藏識」一造作必在「藏識」裏自圓其說，有一定的關聯罷，只是「藏識」一起，「如來藏」必泯，「如來藏藏識」的渾圓就破了。

人窮極一生到底要追求甚麼？很簡單。真理。但不是一時的知識，而是萬世的智慧。

李敖去世了，怎麼評價他的一生呢？李敖可說是代表了一代人的知識墮落與道德沉淪。在很多無所不用其極的騙術與無數害人案件之中，最引起我憂慮的是臺灣司法界與政界（不一定就是學術界或文學界）一向享有盛名的李敖夥同兩位我高中母校的女老師施寄青與陳燁，因為對算命的荒謬起了反感，在接二連三的踢館之餘，連帶地對中國的五行興起了質疑的態度。這就有些本末倒置了。

誠然在政治人物無法顧及社會歪風之情況下，有影響力的人士需要出來登高呼籲以矯正長持以往的頹廢敗壞，但在大力鼓吹之際，切忌矯枉過正，更忌因為找不到真才實學的人來印證一番，反而不分青紅皂白地將中國的文化傳承一戢戳下了馬。

這個矯枉過正的現象也是民初的五四運動所忽略的人文建設所留下的另一項世紀遺毒——不論「白話文」寫得再好，再「前無古人，後無來者」（姑且相信李敖的這個自我評價），倘若其人文素質無法隨著閱歷提升，乃至體悟「別業」與「共業」的內在銜接性以及大環境對自己的造就與容忍，卻只知以充滿仇恨的偏激詞句一再散發一些缺乏思想內涵的「文字魅力或暴力」來打擊或消滅敵人，則其影響在中國波浪型的文化發展裏將持續不了一個世代——這個文化事業是否得以長久流傳與居住的國度、出版的冊數、學界的肯定、官方的承認，甚至諾貝爾文學獎的提名，都沒有絕對的關連。這些都是李敖在世時所引以為傲的成就，但卻沒有一點意義。

李敖的偏激帶給了我很大的感觸。我仍然記得，三十多年前當我與同窗好友林茂隆被高一導師包喬齡（已故）逼著上教堂懺悔、卻又驚駭於父母的警語而從牧師的受洗禮中落荒逃出時，我們不知

所以地逃到了臺大的體育館內，更親眼目睹一位身著長衫口銜煙斗的年輕人居高臨下在觀眾席上調侃一羣奔馳於藍球拼花地板上的花俏女生。當我聽到女生喚他「李敖」時，當晚的不真實性就更加曖昧起來，因為我正讀完《傳統下的獨白》，早已在我年幼與惶惑的心靈裏將李敖塑造為一位天人。

由於這段不期而遇，李敖從此在我的內心深處伴隨我走過一段青澀的歲月，甚至因為我沉迷於他的文字，幾次三番被導師孫文荷女士警告，並在週記與作文裏留下觸目驚心的紅筆眉批；雖然日後當一切都變得無關緊要時，移居洛杉磯的孫老師在安適的家中向我坦承，那些比原文還長的紅墨大字是寫給訓導處讀的，我聽了，不禁責怪老師不事先打聲招呼，以至我那幼小的心靈曾經惶惶不可終日地害怕遭到李敖一般的命運。

不料三十年的人生耗損已過，李敖依然故我，「消滅敵人」之心日益為盛。我在驚訝他的鬥志高昂之餘，也因自己在人生的顛簸裏幾度起起伏伏，而不得不為他三十多年來始終如一的內在承續性（internal consistency）而給予他高度的評價。不過我在贊歎了以後，卻不自禁地感到哀傷，因為我們每一個在世間沉浮的人都得靜下來，好好思索一番，李敖的嬉笑怒罵其實是一個正義不得申張的時代的產物，因此我們在欣賞了他的尖酸苛薄以後應該感念他替我們揹負起十字架，並將苟且與歡愉之心迴向給他，祈願他在傷疤痊癒之後能早日走出時代（或自己）的束縛。

是呀！人人都承認李敖是「世界級」的，非「本土化」的；但是深一層去想，「本土化」的人之所以能夠承認李敖的「世界級」，乃因他們在其「原型」裏也是「世界級」的，否則他們絕不會有「世界級」的想法。其實這原本無需爭論，因為人人在無限制的時空尺度下都是「世界級」的，其所不同的是過去的業障遮蔽了現在的視野，而現在的心念阻扼了未來的啟迪，所以人人都懵懵懂懂地往已經承受不住的業力上，積累添加不知所以的牽引力道——這個才是造成個人差別的根源所在。

總而言之，倘若「五行」的內涵真像算命先生嘴中的生剋現象那般膚淺，那其實中國文化早就不該存在了；老祖宗的東西絕對比我們所認識的還要深邃許多，「五行」就像「四大」一般，也不是

像表面上看那麼地簡單，足以令有心人士鑽研一生，所以千萬不要妄自菲薄——我們在二十世紀末的華麗包裝裏不識自家寶藏雖然悲哀，卻也無可厚非，但切記藏拙，不要丟人現眼。

這個感想寫完之後，沒多久，我就開始研讀《易經》與《易傳》了，然後才發現古文因「形象文字」的流失已經無法論述「易學」，於是摸索著研讀「文字學」，卻因發現師承賈逵的許慎所撰寫的《說文解字》遭到歷代的篡改，於是進入了善現菩薩的「入文字門」，再然後，才有「象學無象」理論的拓展。以緣起的觀點看，李敖的偏激對我有逆增上緣的啟迪作用，所以我願以此文迴向給他。

判曰：用力過猛，不知所云。

答曰：這真是我的過錯了，但我只是敘說了一段我與李敖結識的經過，他並不知道我是誰。

又判：繁體字不友善，我讀書少，好多字不認識。冒昧地給您提一個建議，所謂入鄉隨俗，您既然玩大陸的知乎，可以嘗試用簡化字，好多和我一樣文化程度不高的，才看得不吃力。

答曰：對不住了。您之不識正體字，就如同我之不能用簡化字，都自限於自己的認識裏。我也很想跟所有有緣的人結緣，但因緣不能聚合，卻也是無奈。多謝您的建議。

又判：我果然冒昧了，您說得對。三十年如一日的人確實可敬，不知道以後的人會怎麼樣評價李敖（根據我們現在的材料），不希望再看到千篇一律的歷史唯物主義的評述了。

答曰：我以為，以後的人看李敖之著作必一哂置之，評都懶得評，但他勇於對抗強權的頑執，倒是可歌可泣。這可讓那些說假話、騙選票的人汗顏。

又判：起碼你還見過他，我是沒機會了。

李敖關於藏傳佛教的微博是否有失公允？知之為知之，不知為不知，是知也。李敖連中土文化都弄不清楚，怎敢論藏傳佛教？當心墮拔舌地獄。李敖所推崇的胡適，由周宣王開始論中國哲學思想史，著「大綱」，卻連《易經》都不能論，豈能論中國哲學？李敖以批判蔣介石聞名，但思想萎靡，時代卻給了他豐厚的回報，讓他享有民主的報償。他其實不學無術，讀他的文章，只能一哂置之。

何以故？大多數人認為「藏傳佛教」之神祕面紗導致於「苯教」所傳衍下來的「卜筮」行為，但事實上，「印度佛學」初傳吐蕃，基本上是以哲學理論指導藏人的思想行為，而不濫用「苯教」的「卜筮」，但在七、八世紀的印度，「印度佛教」已被「婆羅門教」滲入，而有了「密教」的發展，所以也沒有反對或否定「卜筮」的意向；這個矛盾，經過了幾百年的磨合，終於產生了「藏傳佛教」這麼一個「思想與卜筮」的矛盾統一體，使得「思想」由「卜筮」產生，並成為「卜筮」的對立物，卻又不能不用「卜筮」作為軀殼以包容「佛學」，甚至因「卜筮」有直驅「宗教內義」的功效，於是就令帶著宗教神聖光環的思想更合乎理性，而將「卜筮」的「反理性」與思想的「理性」深深地結合在一起。這在古代民智未開的吐蕃，有統治上的方便，更有心靈上的需要。

職是，可以這麼說，「藏傳佛教」有兩套語言，一是關於「苯教」的語言，舉凡占筮、巫術、密法均屬之，一是關於「佛學」的語言，舉凡演繹、論理、釋義均屬之；這兩套語言有時分開講，但更多的時候卻合著講，所以「密法」中有「佛理」，「佛法」中有「巫術」。這兩套語言落實到實質的「藏傳佛教」的思想體系，大柢上就組成了四個部分：其一、「印度密教」或摻雜了「婆羅門教」的佛學思想；其二、繁多的儀軌結構；其三、神祕的瑜珈修練；其四、引人注目的「巫術」遺產。眾所皆知，這種成分所組成的思想體系最適合滿足文化程度不高的廣大民眾的希望。

蓮花生大師深入箇中三昧，所以幾次從印度到吐蕃，都是一方面闡述「印度佛學」，一方面以「印度密法」降服「苯教巫筮」，從此「藏傳佛教」乃一反以前在雪域四處受挫的經歷，而逐漸奠基於牧民的生活之中了；持平地說，學人不懂「藏傳佛學」的占筮語言，就不能深入了解其佛理，但是

不顧「藏傳佛學」的哲學語言，則一切又只能當作「占筮」解，所以研究「藏傳佛學」，既要了解其哲學屬性，又要懂得其「占筮」語言之特質，否則不能竟其功。

這種「理性、非理性」的融合本身即是一個圓熟的思想，絕不可能是吐蕃處於七、八世紀交接之際首創；事實上，比這個時候還早一千多年以前的中土，孔子就以《易傳》詮釋《易經》的義理，而揭示了這個「方法論」，一方面依循《易經》的卜筮進行理論的推演，另一方面卻發掘《易經》的哲學內義，在內容上化解卜筮，在形式上卻又結合卜筮，乃至「形式與內容」固結如拘攣狀，不再能清楚地釐清，於是「義理」與「象數」乃糾結成一個不可分割的狀貌。質言之，這個「義理與象數」的結合，就「形式與內容」的意義來講，與「藏傳佛學」結合「印度佛學」與「苯教巫筮」，是了無差別的。這也是為何蓮花生大師在「藏傳佛教」享有至高無上的地位的原因。

遺憾的是，中土沒有這麼幸運，「先秦」時代這麼一個璀璨的「義理與象數」的結合，在轉入「戰國」末期之際，就被「河上公」硬生生地分開，然後秦始皇「焚書坑儒」，李斯造「秦篆」，再然後，漢武帝採董仲舒之「罷黜百家，獨尊儒術」，不止壓抑司馬遷以《史記》來「正《易傳》」的企圖，更引西域之音韻，大力破壞詮釋「易經義理」所必須的「形象語言」，雖然東漢的許慎嘗試以「六書」重新恢復「籀文」，但《說文解字》卻一路遭到篡改，最後由「五代十國」的徐鉉徐鍇兄弟將支離破碎的《說文解字》編撰為一本現今所知道的「工具書」，不止詮釋《易經》所需要的「形象語言」一去不復返，詮釋《易傳》的「義理」更被「象數學派」一路導引為「卜筮」，從此《易經》就解釋不清了，甚至連詮釋「儒家玄學」的《易傳》也遭打壓。

中土學者的治學態度是很莫名其妙的，不懂的從來不「存疑不論」，而是毀棄，不然就是直截在經典上注解，魚目混珠，使得後世不得區分；見諸現今版本的《易經》與《易傳》，很多條述陳文都不能辨別究竟是「注解」還是「原典」，而從戰國的「河上公」開始，這麼一代又一代地傳下去，在「形象語言」與「易經義理」俱消泯的情況下，「讖緯」思想乃一支獨秀，舉凡占筮、道術、太極

均一路傳至「宋明理學」，「象數」理論乃大興，而「義理」部分則在唐初由「禪學」統攝之，並以「不立文字」將已經不能敘述的「形象語言」整個丟棄，從此「儒家玄學」也一去不復返了。

疊印這兩個「形式與內容」的融會與分割現象，是非常有意義的，因為「密法中有佛理、佛法中有巫術」的「藏傳佛教」，是當今世上唯一的一個「形式與內容」固結如拘攣狀的實例。中土雖然創始在前，但後繼無力，又頻遭篡改與譌作，如今要回溯「義理與象數」的結合不止不可能，還頻遭打壓，所以我以為當今治學者必須另闢蹊徑，以「文學」的形式先將「文學」之內涵重置於「經學」與「玄學」之中，再然後，將「思想與文字」的糾葛展現出來，期盼能夠還原「義理與象數」固結如拘攣之原貌。這個明知不可為而為之的嘗試，在「形象語言」已經消失的今日，也是一個沒有辦法的辦法了。

「形象語言」在中國歷史上有幾次重大的破壞：其一、秦朝李斯仿「籀文」，造「秦篆」，卻在「書同文」的標榜下，整個破壞了「形象語言」的結構；其二、西漢劉向以《戰國策》的「故事」與「寓言」重釋《易經》的「形象語言」，使得「形象語言」的思想流失；其三、東漢許慎的「說文解字」遭歷代篡改，傳至「五代十國」，由徐鉉徐鍇兄弟因應皇命，蒐集坊間殘本，將之編撰為一本「文字工具書」，「形象語言」乃轉為「邏輯文字」；其四、民初「白話文運動」逆轉清初「小學」的復甦，整個扼殺一個回溯「形象語言」的希望。

「白話文運動」後，要探索「儒道玄學」就愈發困難了。這原本對中土的高度文化發展不構成威脅，但是因為「譏緯思想」的演變與「形象語言」的流失，也就讓中土遭受了不必要的魔難，見諸史冊，有清朝的「白蓮教」以及其它在歷史上為害民眾的種種邪教或神壇，皆肇因於「萬物流出說」的荒謬演練。有鑒於此，我藉批判李敖的文字，嘗試逆轉這個「萬物流出」的勢動，並以善現菩薩的「入文字門」為標竿，恢復《易經》的「形象語言」於萬一。暫且不論這個還原「藏傳佛教」的文字是否殊勝，但我深知這裏隱涵著一個詮釋「內容與形式」如何融會的契機。

你聽信過最久的謠言或謊言是甚麼呢？世間最大的謊言是「我的存在」，然後是時間的戲弄。自從父親去逝後，我發覺我找不出死亡的真象，於是我費了九牛二虎之力去挖掘。

在這段挖掘過程裏，起先我感到迷惑，既而感到好奇，然後是忿怒，最後是好笑。這個原因說來淒涼，因為我不止發現死亡是一個大謊言，我還發現原來生存跟死亡一樣，也都只是個謊言而已。它不止跟活著的我開了一個大玩笑，還讓我頓時了悟這一切困擾原來都只是因為「我的存在」而起。當然現在說起來，這個了悟好像不是那麼一回事兒，但其實這是在一段冗長的痛苦思索後，於偶然中得來的結論。

話說從頭罷。有一天，我在院子裏修剪枝葉時走了神，突然就從「左松右柏」的植樹散佈上，發覺了死亡與生存只是一個我「生活在人世間」的意念而已；這個意念的萌發，與我從「左圓右方」的庭園結構中看出「左動右靜」的意識差別不無關係，因為我發覺「存在」的觀念令我錯誤地執取了「自我」，隨而創造出時空的體系，然後完成了自我的意念。

易言之，死亡原本是不存在的，它之所以存在，只是因為「父親曾經活著」的記憶仍然鮮明地在我的腦海裏運作而已，但是就父親曾經存在的意義而言，他只是回到了原來的位置，而且他在此生確確實實地「活」過了一輩子以後，才在另一度空間裏，發覺「他曾經在我的記憶裏活著」的事實，只是個胡天胡地的大「謊言」。

「說謊話」不是一蹴而成的。「謊言」之所以會開始，只是因為我們不曾明瞭「真正的語言」是說不出來的，所以我們一開口說話就成了「謊言」。語言是個人人都用、人人會用，卻又人人上當的東西，而且因為我們對它如此熟悉，所以我們才會依附思維裏約定成俗的虛偽，然後不可言喻成天夢囈著，不然就是坐視「一堆謊言」的傾吐推動了時間，或在執迷不悟中滾動了歷史——這個說法很

容易被那些受族羣神話籠罩的人士引申，來解釋自己逃離「政治語彙」的私微動機——這無可厚非，因為「政治」原本就是人類所創造出來的一個非常低俗的「謊言」。

我這裏所說的「謊言」不是「政治語言」，而是人類一有意識開始就因為必須找個傳遞意識的載體才莫名其妙製造出的謊言，因此只要意識不斷，謊言就將夜以繼日地持續著，冷酷地、時時刻刻地，並因為謊言本身的需要，不吝惜地在謊言中創造更多的謊言，然後沉緬其中，自娛自樂。

當然謊言並非全然沒有見解，但是這個所謂的見解只是一個「人云亦云」的東西，至於內心的覺知則根本沒有；更悲哀的是，以前的謊言大都是耳語，而且帶著羞慚的無奈，如今在這個物慾橫流的後現代社會，謊言則是大張旗鼓，不止使用擴音器自吹自擂，而且還要錄製起來，或音帶或書本，成天在電視臺播放著、在舞臺上展演著、在網絡裏流傳著，或在書局裏拍賣著。於是謊言說得多了，好像也就有了幾分真實。

我學不來說謊話，也不懂得說話的藝術，更不知道如何婉轉才能說出「真正的語言」，所以我老是因為說話太直接而挨罵。我想我的潛在意識，只是希望我能藉著直截了當的陳述，來戳破嚴實的「謊言」。這說來多少帶有先烈義士的意味，但是我以為在大家認同的語義系統裏，我們都無可奈何地統領著思維的中樞，規範著敘述的記憶，以及創造著意識的淵藪，因為人人行之有年，所以任何想違背語義系統的努力均被冠以「粗暴行為」來凸顯它潛在的對立，任何橫譬曲喻的揶揄、模仿或隱喻也都被視為是「無根無柢的浮遊份子」而予以全面捕殺。

您聽我說這話，如果以為我是個懂得如何吐露真話的人，那麼您就大錯特錯了。我說這些話，只是因為我感到恐懼，感到生命的沉重以及自我的幻化，所以我其實比那些習慣說謊話、並且不知道自己在說謊的人還不如；我更因為自己必須說話，而且一開口就毫無章法而感到羞慚，所以我總是對那些行雲流水的「意識流」與自然語意的「語言流」肅然起敬。

這些「流」，不論是「意識流」或「文字流」，長期以來一直困擾著我。

我常感覺宇宙的一切似是而非，說甚麼都不對，更沒有非說不可的道理，因為凡是經過我思考過的，我都急著想要丟棄——這當然也包括「流」在內。這怎麼說呢？我總以為我自己的思維正確，語意適中，但是才一出口，我立刻發覺我的思維仍是不夠細膩，語言也仍舊不夠婉轉。我因此也只能優閒信步在後院子裏，從飄散於花木扶疏的佛號聲中將思維「中流砥柱」了。

在一個「說真話」的天地裏，原先的設想都不對，因為這個天地原本不需要語言，也沒有語言的空間，一切都將因為語言的消失而清醒。而且在這麼一片消融的沉默裏，一切都是本原的，它產生不了開口的慾望——就像在開口說話的時候，它產生不了閉口的絕望一樣。

您就讓我「說」個透徹罷。嗚呼，嗚呼，沉默是真誠的。這裏面沒有焦灼，所以當然也就沒有造作；一切萬物都在寂靜中化為一體，每個茁壯的生物都是自己的幻化，每片隨風飄動的樹葉都綻放出佛光，而自己卻只不過是宇宙中一顆不知飄往何處的塵埃而已。

呵咿。我為我自己的領悟高歌，而且我明白了這些道理以後，就再也不去探索甚麼死亡的真象了；畢竟在一片寂靜之中，「死亡」與「生存」都是融和在一起的，所以也就沒有了「時間」的過去與未來。那麼對一個沒有過去的「我」而言，記憶只能是空泛；對一個沒有未來的「我」來說，恐懼則屬於夢幻。於是乎，「數聲古琴是非外，一個閒人天地間」就成了我此時此刻最佳的內心寫照。

是誰說出的第一個緣？唯佛可知。

問曰：繁體字是不是能讓「無上妙法」更加無上？如果不能，是否可以考慮讓更多人更輕便地接觸「無上妙法」。你是不是對字有甚麼誤解？

答曰：籀文又稱大篆，但其「大」非因籀文生，而是因李斯倚籀文造秦篆，故稱秦篆為小篆，而稱籀文為大篆，故其「大」本不大，因小而大；同理，正體字本為「正」，因簡化字異化，而改稱正體字為繁體字，故繁體字本無其名，因簡而繁，而簡化字則藏其異，以簡行市。如果懂了這個無端造作的道理，「無上甚深微妙法」就只能「無上」，而不能更「無上」了。

判曰：這樣罷，用甲骨文罷，畢竟繁體字也是對甲骨文的異化，「大」本不大，因小而大嘛。你不去考慮文字的本來功能，追求甚麼「正體字」，那就用梵文啊！

又判：我勸您不要硬辯。文字自古的演變都合情合理，並沒有改變造字的初衷。而繁體字變簡化字是沒有道理可言、粗俗更改了的。這點我在學繁體字時深有感觸。文人有文人的節操，這並不是居高，有時寧願受眾少一些也不願違背自己的原則。望您了解，知乎上太多人尚未了解繁體字，怎可用自己的主觀臆想輕易斷言繁體字呢？當然您可以提出您內心對繁體字的疑慮，我會盡量為您解釋。

判曰：繁體字表達中國傳統文化，我絕對贊同，中國的文化果實就該用它特有的載體來傳遞，簡化字肯定是有瑕疵的。但是佛法本就是舶來品，如果追求正法，當然應該用梵文。在沒有能力使用梵文的時候，是不是就應該使用更簡潔的信息傳遞方式？你用繁體字去演繹外國文化，該自覺居高，是不是很不妥甚至荒唐？

又判：如果追求正法，應該使用梵文，這點我是贊同的。梵文經書翻譯為漢文版時有很多翻譯不當的地方，有的會讓眾生產生誤解。但您說的「使用更簡潔的信息傳遞方式」，並不是對文字最好的定義，因為文字的價值不單單是一種信息傳遞。否則古人就不會總說「只可意會，不可言傳」了。我想這是繁體字真正的奇奧之處，譬如「大道歸一」的「一」字，只此「一」字，用多少信息都無法概括。通過一個字去追溯一段歷史，通過一個字去體驗某種精神，或是了解古人的日常生活，這只有「形象文字」可以做到。如繁體的「識」與簡化的「识」，如繁體的「藝」與簡化的「艺」，這些是兩種完全不同的表達方式。對象形文字來說，其形象蘊藏的哲理正如中國古典繪畫傳遞的神韻，怎是

「信息的集合」可以概括？就連「思想」本身也並非「信息的集合」啊。梵文是最直接的方式。不過即使學會了梵文，要想了解佛經的深意也是相當不容易的。更何況我們很多人學了十年的英文，卻並沒有把英文學好，連與外國人交流都成問題。

既然人一定要死，那為甚麼還要費盡心思地活著呢？

人不是費盡心思想活著，而只是為了想明白，如何在活著的時候好好活著，死的時候，好好死去。只不過，「活好好活、死好好死」是門大學問，大多數人都是活著的時候不好好活，拼命折騰，但折騰不動了，要死的時候，卻又不肯死。所有人世間的困擾都出於此。

判曰：對於死，活人自然無法經歷，故而覺得活著很艱難。只有經歷了死亡的歷程，才能明白活著，才是有趣的事情。

你認識的人中是否有特異功能？如有，是甚麼？最近有位朋友寄來了兩則 YouTube 影片。那是臺灣大學校長李嗣涔還在當電機系教授時，有關他的超能力研究的演講錄影，或身心靈的研究報告。我看完了以後，一時不知說些甚麼。綜觀其論，信息場的建構、手指識字實驗、外星人的對話、衣服與身體一體成形、特異功能與撓場研究、複宇宙，隔空抓藥、靈異世界等，當真只能說歎為觀止。

別的都不說，只說他引用古籍與實驗說明鍛鍊身心的氣功是一種具有古代智慧的整體論的科學觀。李嗣涔說「氣」貫穿於中國文化中，儒家思想認為天地之間有正氣，人是一個容器，我們有生命是因為有正氣進入身體。晉朝葛洪的《抱樸子》說，人在氣中，氣在人中，自天地至萬物都需要它。善行氣者，可身體健康，抵抗疾病。然而現代人對老祖宗傳下來的文化卻不再熟悉。

這樣的論說似乎沒錯，但李嗣涔在臺大電機系招收兒童進行手指識字的訓練，就逐漸走偏了。譬如他說某些牽涉到「神佛」的字不能解體，而且諸多「神佛」字的顯現，所經歷的並非字體，而是屏幕上閃閃發光的影像，猶如「發光人像在對我笑」。

經過多次實驗後，李教授就說了，異象不是來自大腦幻覺，也證實信息場（靈界）的存在。李嗣涔認為「佛、菩薩」、「耶穌」等人物與故事可能並非虛構，很可能已認識到物質世界以外的更高智慧，因此來教導信徒往更高層次的思想提升。

這樣的結論似乎也沒錯，但是二〇〇二年，李嗣涔博士在臺灣舉辦的第一屆國際整體醫學研討大會上發表「手指識字」的能力，他當時在會上說「手指識字」能力是一種可以被訓練且普遍存在的特異功能，只是隨著年齡增長，超感官知覺功能會逐漸消失，大約十四歲以後，就喪失這項先天具來的潛能。這是否可以用實驗來證明，暫且不論。我所知道的是「文字」本身會泛光，但卻是個「合成體」，譬如對修行人來說，佛經會泛光，以其所承載的「文字」是光明的。很多修行人接觸一些骯髒或敗壞的書籍，手指會感受一股黑氣，一路沿著手臂上升至心臟與頭部。要甩掉這種黑氣，必須趕緊念佛，然後甩手將黑氣甩脫身體，但我沒聽過「手指」可以「識字」。

對我們這些凡俗之人來說，讀書識字還是需要的。

判曰：哇，好想學啊，可以讓俺這樣的平凡人變得讓別人覺得更神奇，還可以借此表演賺錢，名利雙收！或者還是接受自己的平凡，做平凡事過平凡生活，天上掉下來的餡餅，平凡人接不住或會被砸死！反正不用手指頭也能識字。

又判：首先不要有名利心，有了名利心，許多功能就做不到。

又判：能不能簡體。俺看不懂。你這個繁體字看得我眼暈。

答曰：抱歉了，但更有可能的是，神佛的思想令您眼暈，因為思想操控文字、文字承載思想，兩者一起俱起，此現彼現，所以很多時候，是眼根影響了眼識，與所緣的文字無關。我只能勸您趕緊學正體字。很容易的。簡化字簡化了國人的思想，要當心。

又判：你先弄明白，正體字對應異體字，繁體字對應簡體字。簡體字簡化了國人的思想？……哪有這種說法？文字就是一代代傳承變化精簡下來的，漢唐時期書寫就有簡體字，現在簡體字本來就有很多從書法裏來。蔣介石在大陸掃盲幾次、推行簡體字失敗了，在臺灣推行簡體字又失敗了，後來大陸推行簡體字成功後，就因為要反共才繼續使用繁體字。我就不理解了，簡體字怎麼就簡化了國人的思想？因為簡體字，才有世界上最成功的掃盲運動，讓更多人有了文化，難道民國時期因掃盲而要推行就「國語羅馬化運動」與「拉丁化新文字運動」，要將漢字變為拼音文字就不簡化思想了？識繁學簡就可以了，多少次開兩會都說識繁學簡這個事兒了，整天覺得「愛」裏沒心了就是沒意義了，這究竟得多狹隘？KTV裏唱歌，有幾個看不懂歌詞的？寫書法不都是寫繁體嗎？我沒特意學過繁體字，你寫這些東西，我也看到懂。簡體字就簡化思想了？那說明思想本身也沒多少玩意兒。

答曰：多謝您寫了那麼多。思想本來就不是玩意兒。請略去，可以簡化很多煩人的思想。

又判：我從來沒說思想是玩意兒，我要跟你說的是要是簡化字就簡化了誰誰的思想，那就說明那個人本身思想裏也就沒甚麼玩意兒。簡體字推行就是共產黨領導下新中國取得的巨大成就，是其他黨派一直想做沒做成的事兒。中國每年有大量學生報考漢語言文學，少數民族語言文學，古典文獻，哲學，歷史，地理，社科，考古等等專業，有大量從業者，使用簡體字就簡化思想了嗎？你回復最後一句，我也沒看懂你要說啥，反正歷史的車輪是往前走的，事物也是發展的，一成不變、固步自封和傳承文化思想不沾邊。

另判：我想起以前讀錢穆的書，開篇他就說到，現在的政權一舉抹殺了封建傳統文化，說封建傳統文化是封建政權的產物，導致文化命脈已經嚴重被破壞了。當初王國維投江了斷也是因為這個，

一個民族的文化底蘊能被破壞成甚麼樣才可以讓一位國學大師如此絕望呢？你或許沒有接觸過新中國成立後普及文盲的調查是怎麼樣的，很多調查根本就是虛報事實，調查本身的水分很大，和大躍進時虛報糧食數量的性質是一樣的。就如你所說，很多繁體字你也知道是甚麼意思，就說明繁體字多幾筆也沒有那麼難，國民的文盲率不可能因為簡化字的創造就降低了那麼多。象形文字本身並不單單是為了傳播信息，更重要的是這個字只單從一個字來說，它有何蘊意。這點中文和英文的構造是不同的。另外簡化字的簡化過程非常地粗俗，很多繁體字中的兩個字都被簡化成了一個字，這和歷代方便文化傳播所做出的簡化是非常不同的。如果你有疑問，歡迎回復我，很樂意與你聊這方面的內容。

又判：你說的是解放軍過江，直接拋妻棄子跑路到香港，後來又到臺灣極盡諂媚跪舔蔣介石，結果連蔣介石都看不上的「倡優畜之」的錢穆嗎？你對歷史的判斷和感悟想法，需要從別人嘴裏才能感悟出來？國家語委後來的統計，新中國5.5億人口，3.2億純文盲，不包括只認識幾十字兒的，我就不理解要不你拿出個沒水分的？這跟浮誇有毛線關係？我爺小學畢業在部隊都算有文化的，解放軍都是一邊行軍一邊學習。你翻翻說文解字行麼，漢字歷史就是一直被簡化，從圖形變成線條，從小篆到隸書，再到楷書和草書，不都是一直往便於書寫再簡化？周易裏面都寫的是簡體的「無」，王羲之的書法蘭亭集序324個字，102個簡化字，解放後多數簡化字都是以傳統書法為基礎進行簡化，有些是拆了一部份，有些是甲骨文或小篆草書。蔣介石一九五二年在臺灣說：「我們漢字筆畫太多，士兵教育困難，學生學習難度也太大。」從大陸到臺灣，國民黨一直在推動簡體字，只不過是多次都失敗了，這不更證明我黨工作能力效率更高，更偉大？你拿今天普遍接受過義務教育的人的學習能力和經歷軍閥混戰，十四年抗日（日占區奴化教育），解放戰爭的普通農耕老百姓比？七十年前大學生多，還是現在大學生多？沒有通過簡體字的大力掃盲，新中國能快速實現工業化嗎？能一下從只能造桌子椅子，到能生產汽車飛機嗎？我就不理解了，你現在寫繁體字了，你多甚麼傳統思想了？你有專門學古代漢語，古代文學、哲學、歷史的人學的好麼？你寫個繁體字這些科目就涉獵了麼？臺灣香港傳統

思想文化比大陸高多少？對古代文化研究比大陸多多少？你享受新中國普及教育，國家工業化，現代化帶來的便利生活，一邊卻又假他人之語評論新政權破壞傳統文化，那你要不要學清朝人剃個頭呢？香港人用繁體字，有文化底蘊麼？現在打著英國旗美國旗，叫囂「寧願當英國人屎上的蒼蠅，也不當中國人」，張嘴閉嘴是英語，瞧不起普通話，聚眾吸毒殺人，打砸搶燒，不忠不義不孝，文化命脈在哪裏呢？臺灣人用繁體字，有文化底蘊麼？年輕人們想著到底當荷蘭人好還是日本人好，覺得日本人是自己爸爸，中國史被修寫到世界史裏，每一天都在嘲諷大陸，搞歷史虛無主義，文化命脈在哪呢？

另判：你說的現象確實有，卻不是唯一的現象。現階段香港和臺灣人在待人接物方面的確做得比內陸好，這是不爭的事實。愛國是好事，但同時不要固步自封，應有接納別人的胸襟，有一說一，無需全盤否定。一個人的胸襟和包容決定了一個人可以到達的高度，國家也是這樣。更何況我們今天談論的繁、簡字和對香港臺灣的個人看法應該分開來看，一為文化議題，一為政治議題，因政治問題而淹沒文化本身的討論只會得不償失。說再多都是枉然。我只想最後說一點，談錢穆，建議直接談其思想，不要談和思想本身不相關的東西？因為歷史可以被包裝或被誤解，但思想不能。

又判：哦？香港和臺灣人待人接物比大陸好？你怎麼看出來的？大陸人救了海外臺灣人，轉臉上節目就說自己不情願被救，鄙視大陸遊客，一邊賺錢一邊罵大陸遊客，現在不去了又罵大陸人窮。在香港說普通話要被鄙視，看不起大陸遊客，大陸學生要被打，大陸記者要被打，和政治有關係麼？這待人接物好麼？有接納大陸人的胸襟麼？港臺不是一直繁體字麼，連中國人都不想當了，還談中華文化？繼承發揚中華文化，溫良恭儉讓和簡繁體字有直接關係麼？甚麼叫說再多也枉然？你還能說出甚麼？政治投機不是思想？自己標榜學問和德行，結果自己學問約束不了德行，結果自己當投機分子跪舔蔣介石，不可笑？錢穆自己說：「試問研究龜甲文，以及研究各地方白話方言，又與治中國史有何關係？」按你道理，這是不是沒有繼承中華文化？沒有文化底蘊了？推動了簡體字，完全沒必要走回頭路，我就特別納悶，古文裏本來就有大量簡體字、俗體字、通假字，這是學術領域，會繁體字就

覺得別人沒文化底蘊，這人能有啥文化？中國的文明、歷史，文化價值觀和推行繁體字沒關係，工業化社會、信息化社會分工已經很細了，有大量的、專門的專家學者研究古籍古典，有需要就去找專門的研究成果，存在嚴重的文化斷層嗎？中文系部分教材都是繁體字，已經挺好的了，你還要怎麼樣？普通人各有社會分工，普通人有空閒時間去學習掌握繁體字，學習中國古代文明文化，這和推行簡體字衝突嗎？再一次消耗人力物力，消耗社會資源和精力普及繁體字，能推動科學進步麼？能解放生產力麼？能提高生產效率麼？和全中國老百姓主要需求一致麼？全民都去研究管錐篇了，社會還能進步麼？中國一代又一代人付出生命追求德先生賽先生，你享受科技進步帶來的便利，國家工業化現代化帶來的生活，又回頭說人家沒底蘊沒文化，你也甭和我說了，自己剃個頭、裹個小腳得了。

答曰：我對您的氣魄當真景仰無限。中國人如果多一點像您一樣愛護自己文化的，中國的景況會比現在好很多。我這不是恭維您。真的，您說的都在理。居於全球各地的中國人因為種種歷史因素很多都活得沒有骨氣。但我們得原諒他們，畢竟他們對加諸身上的歷史也是無可奈何。離島文化景況堪憂，而要斬斷一個與自己絲縷牽連的文化，最便捷有效的方法就是轉換自己的文字，從根柢處轉換自己的思想。易言之，異鄉人操控母語，卻又想與自己的本土文化切割則是一件不可能的事，以文字與思想一起皆起，此生彼生故。真正了解自己的文字，不論正異、繁簡，可以直截體悟道德。是為幸甚。我們身處這個時代，面對一個不能逆轉的現代化進程與全球化趨勢，中文這麼一個獨特的文化圖騰如何與歷史銜接、與文化融會，如何在全球化的敘述邏輯裏保有中文的獨特性，才是我們應該關注的議題。我們在詮釋中國古代文論與現代價值轉化，一定要與之相應，不論整理、批判、繼承、發展或創新，必須不悖逆其精神，外化而內不化，否則必失其民族特色，而在與別的民族與文化碰撞、對話、交流與融會時，一個保有民族特色的文化才能超越西方文化的強勢，直接論述西方所不能論述的形上學。這個文化形態基本上也是五四運動以來，中國所面臨的困局。我想我們在此不要談高蹈的國學，甚至國粹，也不要談文化展現。這些都是西化過後的殘骸。我們只談文化內質，但要在今天這個

衣食住行已全然西化的今天，談中國文化內質，談何容易？連我們的文字敘述邏輯都已西化。這個才是問題的核心。如果簡(異)化字能夠荷負這樁文化使命，我樂見其成。

又判：衣食住行並不是全盤西化，而是現代化，就像古代吃火鍋用碳，現在人插電就可以了。西方人率先完成前四次工業革命，才使得他們一直走在前面，不斷在文化、經濟、軍事上侵略中國。現如今中國是走在第五次工業革命的前頭，現在就是要抓住機會，實現中華民族偉大復興，才能避免曾經，在《新時代中國特色社會主義思想學習綱要》裏，在道路自信，理論自信，制度自信的後面，最新加上了「文化自信」，這都是中國人要努力的目標，堅持文化自信，就不會被西方同化。當然，中國被文化入侵嚴重，這是另一個議題，在影視，文字，新聞等方面被壓制，這更需要中國人在相關產業形成工業化，科學化才能抵御外來文化，甚至將自己文化逆向輸出，這需要政策引導和從業者的努力，更需要一個強大的民族做後盾，這和是否推行簡體字繁體字，我覺得關係不大。現代化的社會分工明確，有相當一部分人專門研究古文古籍，不存在文化斷層的現象，大學中文系一部分教材也是用的繁體字，這足夠了。普通人在閒暇的時候，願意了解古代文化，願意學習繁體字，這和推行簡體字也不對立。科學和玄學也不對立，我相信科學，但是我也不否定沒法用科學解釋的事兒，我初中就知道李嗣涔教授，我對玄而又玄的「人體科學」感興趣，我這些年也在關注，要不然也不會看到你的這個回答，李嗣涔在《李敖的祕密書房》說涉及宗教的文字在有特異功能人腦海發光，還能看見別的東西，這是不是和文字文化有關，是不是真的，都不好說，對文字本身的研究是門學問，但僅僅因為推行簡體字就覺得文化斷層沒底蘊，那就太偏頗了。

另判：我從來沒有說，不學習繁體字就是沒有文化。我也從來沒有說，學習了繁體文就是知識淵博。我沒有說過的事，我不會去承認。我本人是主張中西結合的，但我從不主張將馬克思主義哲學作為年輕人接觸的唯一哲學，因為這些會束縛當今年輕人的思想。你以為自己打這些字就很有理了，但在我看來你根本就沒有深入研究過繁體字。所以有意義嗎？任何一個有功力的漢語言專家都會主張

將繁體字傳承下去，因為現在的簡化字是符號化的漢字，它早已將象形文字破壞掉了，甚至把繁體字的「形音義」一舉破壞掉。你未研究過何為「指事」，何為「會意」，卻偷換概念，大言不慚。從你身上，我也看到了如今大陸青年的平均素養，習慣於人身攻擊。至於裹小腳的問題，你怎麼不說西方潮流下的高跟鞋呢？你覺得高跟鞋就不是對人性的摧殘嗎？明朝政府不止一次的廢除過裹小腳，但在民間根本沒有廢除成功，因為民間的人們也覺得裹小腳和現在的高跟鞋一樣，是種社會審美觀。你想提高你的思想，應該讀更多的書，讀完了之後，再來爭辯。我推薦現在的藝術界泰斗級人物陳綏祥的《遮蔽的文明》，裏面寫中華文明是如何被一舉遮蔽並污化。研究古漢字，我推薦《文字蒙求》，而不是《說文解字》，今日版本的《說文解字》只是本工具書而已，根本不會告訴你中文象形字的真正魅力。你去香港和臺灣生活過嗎？你沒有生活過，怎麼會懂得我說的話呢？網站世界不是一切，你想成為一個有思想的人，你不跳出網民的大輿論，你怎麼擁有自己的獨立思想？

又判：哈哈，說我攻擊人，然後我一個人就代表大陸年輕人了？我幹嘛要在港臺住？你既然把我的幾句話的言論能看成大陸年輕人的水平了，臉書，推特，ins 臺灣論壇那麼多言論就不代表港臺年輕人了？我告訴你了推行簡體字的歷史意思，你又說歷史能造假，我跟你談你在享受著推行簡體字快速消除文盲而帶來的科技化工業化生活，你又談馬克思哲學片面化。我幹嘛深入研究繁體字？術業有專攻，我一個工程設計師，把精力放在建設祖國大好河山怎麼了？你深入研究繁體字都研究啥了？寫甚麼論文，出甚麼書了麼，我去拜讀一下？看著專門的從業人寫的東西說事兒，那就深入研究呀？繁體字研究和傳承下去和推行簡體字教育是一個事兒麼？粵語、閩南語，蒙古語，朝鮮語，維吾爾語沒有傳承下來麼？讓你看《說文解字》，沒有讓你從頭到尾翻著看，就是讓你知道漢字一直在變化，你翻翻解放後任何一本字典，上面沒有繁體字麼？你怎麼就知道你比我讀的書多了呢？我一門考試都十幾本書，咱們討論一下三大力學唄？我提高思想就得多看你說的書嗎？我就納悶了只有文學哲學算思想？社會自然科學不是思想？數學不是思想？物理不是思想？化學不是思想？到底是誰狹隘？滿嘴

掉書袋兒沒有用，你自己願意看就看，願意寫繁體字就寫，不要動不動就覺得別人沒有思想，那你就自己拿出點東西，寫點論文出點書，有跟我打字功夫、扒著繁體字，多看看，不好麼？

另判：得，不要討論了。人在做，天在看，無意爭辯。

答曰：謝謝您。您說的是「以文字為敘述工具」，我說的是「以文字為論述對象」。這原本就不是同一個思想層階。信者恆信，不信者恆不信。怎麼辯解都無用。這就像前幾天，我以「十方三世因緣觀」論述因緣，而遭人批判為「反理性、反理智。中毒深矣」一般。無論說甚麼都沒用。「萬物流出」與「道德還滅」是兩個上下不同的思想驅動。

臺大校長這個關於靈修的視頻是真的嗎？李嗣涔教授所提出的「撓場理論」與其說是「偽科學(pseudo science)」，毋寧說是個「現階段不能以科學實驗證實的理論」。我對李教授的「身心靈」實驗相當心儀，但覺得準備實驗的時機與理論不夠充足。我在此謹提出一個另類思考，期盼能夠釐清「因應事件的開展而顯現的時間」與「在時間裏展現事件」不是同一個思想層階。

這個原因很簡單。李教授與他的學生們觀看事物，然後「等待事件的發生」，雖然有著高度的技巧和耐心以及細微的生活體認能力，而且讓一系列潛伏的思緒活動佔據了所有的實驗時間(這是建構「信息場」的必要條件，不容忽視。)但是奇奧的是，在這些等待事件發生的時刻裏，不能輕舉妄動，因為當所有的因緣看不出來是否有關連，也瞧不出來是停歇還是流轉時，它們只是混成一團。

這個始終都解不開的謎，就是這類實驗的困境，因為一切不能解說的「能動、已動」整個壓著「不動」，動靜相待得好像彌綸一般。這個就是《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」的意思，而「無狀之狀，無物之象。是謂惚恍」，所以「繩繩不可名，復歸於無物」勉以名之就是「0」，因「0」不可說，更因「事、易、物」之間的轉進有「1」，所以可以「由1入0」。

讓我在此將李教授的「等待事件的發生」哲理化，並以「1」來指代一個「事件的發生」，以「0」來指代「事件發生」之前的「等待狀態」，同時排除所有「因應事件的開展而顯現」的線性時間以說明「在時間裏展現事件」的過程，那麼「0」與「1」之間的關係可以用以下的觀察來說明。

0處於一個尚未覺受「1的存在」之混沌狀態
由0往左數到7——混沌因幾微躁動而成「度量」（或0的幾微躁動而有「數」）
由0往左數到6——「度量」的遽然具象形成了內縮的壓力，並成就了邊際的概念
由0往左數到5——邊際的概念既成，遂有「度量」的遷流
由0往左數到4——遷流迫使「度量」產生變異與分割
由0往左數到3——「度量」的變異與分割導致了解構的驚惶
由0往左數到2——解構的驚惶勾勒了人類尋覓完整「度量」的痕跡
由0往左數到1——完整「度量」的尋覓痕跡揭示了一個不願分割的想盼
0之前——想盼完整「度量」的氛圍凝攝了0驟然現起的條件
0——完整「度量」現起的短暫、隨順與光明
0之後——0的現起隨即觸醒了1的覺受，並在記憶裏產生了「度量」的迴盪與追溯
由0往右數到1——記憶的迴盪與追溯迫使想盼自行分解，然後勾動了「度量」的規律與次序
由0往右數到2——規律的制約與推動引發了行為的激進，次序的愚弄與執取造就了心念的徬徨
由0往右數到3——徬徨與激進凝聚了禍端肇始的潛動力量
由0往右數到4——禍端肇始的潛動力量迫使人類有了「創世紀」的起源觀念與歷史年代的流變推衍
由0往右數到5——「創世紀」的開天闢地與年代流變混淆了自類相續的因緣和合性
由0往右數到6——自類相續的因緣和合性一旦混淆，0與1的對立幻境乃生

由0往右數到7——對立幻境的自衍自生與蠕動不安使得1永不得還原為0當0覺受了1的存在以後，完整「度量」終不可得

要注意的是這裏刻意迴避座標的「正負」意義，而以「往左」或「往右」取代之。當然「左、右」亦為闢況之詞，但起碼沒有「度量」的意義。「1」觸醒之後，依序觸動的「7、6、5、4、3、2」或「2、3、4、5、6、7」也沒有「度量」的意義，而是以此展現「時間」，讓座標上的存在在「數時方」裏展現，而不是先有一個「數時方」，讓「事件」展現。這個才是李教授所說的「外星人沒有時空概念」的意義，而這樣的論說直截指涉「撓場理論」。

我在「谷歌」找到以下「撓場理論」的解說。「撓場」(torsion field)又稱「自旋場」(spin field)或「扭場」(axion field)，是物體自旋角動量扭曲時空坐標所產生的場。愛因斯坦一九一五年提出《廣義相對論》時，並未考慮物體的自旋效應。一九二〇年代，卡坍(Cartan)首先在廣義相對論中考慮物體自旋導致時空的扭曲，因而產生撓場。

在廣義相對論中，愛因斯坦假設撓場不存在，但德國大數學家Weyl 在一九三〇年代指出數學上並不能將它排除。撓場是萬有引力、電磁力、弱作用力、強作用力之外的另一種力，為第五種力。當撓場靜止時，它的強度正比於萬有引力常數G乘以普蘭克常數h，比四種力中最弱的萬有引力還弱10^27倍，因此在物理界不受重視。

這是我以「0」與「1」的嬗變來走出時空座標的原因，更由於「時間-空間」的幾何性質是由物體的能量動量所決定，而質量的存在會造成時空的彎曲(curvature)，但因為時空的扭曲(torsion)被省略為零，因此「廣義相對論」是一個「無撓的重力」理論。在Einstein-Cartan 理論中，如果加上自旋與軌道旋轉耦合產生的「撓場」，在某一定大小的「撓場」影響下，會觀察到「自旋進動」(precession)逆轉（大小不變、方向相反），很像量子力學中自旋反轉現象。

這是我以「0」與「1」來闡述宇宙中一切物質因為自旋而產生的原因，所以「0」與「1」也不具備「度量」的物理規律。只不過，這個理論不能由實驗事實來證明。這是我不明白為何李教授會以物理實驗從事「身心靈」研究的原因。禪宗三祖僧燦有云，「至道無難，唯嫌揀擇。」以是知，選甚麼論題來探索，是一個哲學議題，不是科學議題。

李教授的實驗最為人所詬病的大概就屬「手指識字」了。以「根塵識」的了解來看，這個實驗與結論是站不住腳的。其實在七〇年代的臺灣高等學府的校園裏盛行一種名叫「碟仙」的遊戲，也可達到同樣的效果。很多大學生都玩過，也不需高科技儀器的支援。它只要四個人，一個碟子，與一張鋪滿了文字的桌子。

我所知道的是四個同寢室的同學可以各據一方，將手指輕搭於碟子上，然後請「碟仙」降臨。這個等待的時間可長可短，有的時候要等上幾天，但是有的時候很快，碟子就自顧自地轉動了起來。搭在碟子上的手不能使勁，只能讓碟子自行轉動，然後隨著碟子上的箭頭指向，碟仙會找到桌面上的文字，回答提問的問題。那個時候，很多同學都著迷，也會問一些人生與愛情的問題。但關鍵點是，碟仙易請，卻不易走。千萬要當心，否則就入魔了。另外就是介入的四個人一定要虔敬，不能有懷疑的心，否則碟仙不會降臨。

仁波切到底是甚麼？在藏傳佛教體系裏處於甚麼地位？這裏不作評斷，只就幾個藏傳佛教的名謂，澄清一下，切勿將之過度神化。

「仁波切」或「任波切」可以翻譯為「尊者」，但不見得是宗教界人士；

「祖古」是未圓滿者，轉世乃為了完成前世未盡的事業；

「活佛」是佛的化身，為未完成佛業的修行人，蒙古語音譯為「呼圖克圖」。

文字的詭譎就在這裏。我這才要大家不要過度神化，立即就有教內人士反彈，開始辱罵起來。的確，以「名實論」來觀察許多藏傳佛教裏的翻譯，讓人不禁質疑「神祕感受」徹底凌駕「佛理」的翻譯動機。以「依法不依人」的「法印」來觀察，類似「活佛」這種翻譯，簡直讓人無所適從，既曰「活佛」，何能不依？但若了解了「活佛」只是一個「未完成佛業的修行人」，其轉世只是為了完成前世未盡的事業，那麼「祖古」這麼一個「未圓滿者」就不會被神化了。

當然對教內人士來說，這種說法是大逆不道的，因為弟子對「上師」是極為尊崇的，「上師」就是「活佛」，而與「上師相應」就是與「佛的化身」相應，所以我還得再做一次澄清，「名實論」的引用要小心，不可放諸四海皆準，有時一個詞彙就是一部歷史，一個翻譯就是一段理論，是為基督徒常以「基督之名」說法之用心。

密宗到底是不是佛教呢？要公允地回答這個問題，必須從文化的轉繹入手，尤其吐蕃夾在波斯文明、印度文明與中土文明的消長之間，其宗教之發展原本就是一幅文化轉繹的進程。

藏文得以傳承應該感謝哪些人？古藏文與藏文有甚麼不同？藏文得以傳承，應該感謝瑪爾巴。本土固有的文化與思想就像一個「鼎」，上可以敬鬼神，下可以養賢，同時也是權力的象徵，以令居「鼎」中的賢者「化其文」，以正位凝命，所以就稱「木上有火」；蓮花生入藏的時期，藏文草創，藏人卻仍舊困於一個由文成公主所傳入的中土思想習性，所以蓮花生掃盪羣魔，無異趁勢除去固舊的中土思想，讓緣自梵文的藏文更加深入吐蕃文化，今日的蓮花生之所以在歷史上享有盛名，即肇因於此，完全是因為蓮花生掃盪了一絲猶存的中土文化，養「密續」而鼎立於雪域。

對吐蕃來說，蓮花生養「密續」的驅動為「入」，是一種將「密續」移植於吐蕃的驅動，但與苯教思想相輔相成，不墨守成規，而採取全面融合的做法；蓮花生對吐蕃文化去故取新以後，雪域的文化與思想底蘊就建立了，而且相沿至今，成為一個「言必稱印度」的思想屬性。

「藏文」在這段「驅中文、續梵文」的文化進程裏，居功厥偉，但以「藏文」來敘述這段思想演變，卻因「藏傳佛學」的凌駕於文化之上，所以一敘述，即掉入「藏傳佛學」，更因「藏文」之造本沿自「梵文」，所以其「入」與顯密結合而以「密」為依歸的驅動相吻合，都是一個「由闢至闔、轉出為入」的驅動，從「文字承載思想、思想操控文字」的現象來看，「藏文」與「藏傳佛學」柔進而上行，得中而應乎剛，是蓮花生得以在歷史上享有盛名而始終不衰的原因。

「藏文」在下為柔順，「藏傳佛學」在上為漸進，極為殊勝，所以逐漸糅合為中庸之道而能與雪域的賢才相呼應；第一位「得中而應乎剛」的賢者就是瑪爾巴，但他轉「入」為「出」，出吐蕃，入印度，雖然頭尾顛倒，但是義理上還是以「印度佛學」為依歸，所以能將久已深入吐蕃文化的殘渣盡數倒出，將吐蕃的文化之鼎清洗乾淨，所以從西藏文化之精存來看，瑪爾巴的功績甚於蓮花生。

瑪爾巴之後有密勒日巴，「藏文」已自清潔。不知何因，論述這段傳承的殊勝極少，而且大多以瑪爾巴折磨密勒日巴以消業為宗，或密勒日巴施展神通以報私仇為喻，不然就是密勒日巴以詩歌的形式演繹「藏傳佛學」，但其實這裏所說的是吐蕃的賢者立制，成大器，大多不拘小節，有所權宜，所以能夠將文化之鼎翻覆，倒出髒東西，持平地說，底定今日西藏之文化，實為瑪爾巴。

密勒日巴師承瑪爾巴，以其詩歌奠定了吐蕃的吟遊詩人的敘述方式，更結合了古老的原始宗教感受與新傳入的印度佛學思想；這個發展原可在歷史敘述上大書特書，但不知為何，一述即墮入宗教窠臼，但是其實這個發展與印度的婆羅門思想在西元前六世紀被新崛起的佛教思想壓抑以後，就只能以「奧義書」與「四吠陀」流傳民間，有極為驚人的相似之處，而西元六、七世紀之間，婆羅門思想捲土重來，驅逐佛學出印度，也與這種相傳甚深甚廣的遊吟詩人傳佈思想有關。

以此觀「藏傳佛學」未來的傳衍，如果這個印度思想傳衍模式能夠在未來世引申的話，那麼在「藏傳佛學」傳遍西方世界的同時，在西藏已經式微的「藏傳佛學」必在文學形式裏復甦，甚至民間宗教或苯教文化必然以文學形式復甦起來，而這個在未來世將復甦的宗教或文化，不可避免地將融會現今在西藏強力移植的中土文化與思想，而且隨著年代的延續，這個移植也必加深加大，所以其復甦的內涵將不是一個已經飽受「藏傳佛教」壓抑的苯教思想，也不是傳之有代的「印度佛學」，而是在「印度佛學」尚未傳入吐蕃之前的渾綸哲學，重現墀松德贊（西元七五六年至七九七年）時期、中土思想與印度佛教的對決，只不過這一次將不是佛教的較量，而是中土哲學重新挹注西藏文化，從根柢處令西藏回溯至蓮花生的「舊寧瑪派」以其哲學教理吸收民間傳說、民間宗教與苯教儀軌的動機。

這個將在歷史上承載一個極其深遠影響的文化融合，具體地說，就是早年扎根於柴達木盆地的「吐谷渾文化」，不止從中土帶去了堅實的「周易思想」，而且更因吐蕃滅了吐谷渾，而令「吐谷渾文化」長驅直入吐蕃，並以「宗教上的玄祕經驗」挹注苯教，於是原本一個沒有義理或摻雜了「拜火教」的巫教理論亦開始有了深刻的反思，所以可以這麼說，西元四世紀初，遼西慕容鮮卑族之吐谷渾西遷、越陰山，就逕自啓動了中土的彌綸思想對雪域的「象雄文明」的全面融會，其勢猶若南北朝的道生南渡長江，逕自啓動了「儒釋道」思想在中土的全面融合。

如此說來，吐谷渾西遷與道生南渡一樣，對整個文化的傳遞與思想的融會，都具備了承先啓後的歷史性影響，但也都產生了「文化轉繹」的問題，尤其這些「文化轉繹」都是以一個纖弱的文字對龐大的思想進行詮釋，在中土有一直受鮮卑語排擠的中文，在雪域則是不足以承擔梵文轉譯的藏文。

「文化轉繹」之詭譎即在此，尤其所論若牽涉到渾綸的思想或亙古長存的模糊意識，幾乎就是一樁不可能進行的轉繹；這是人類用文字來敘述思想的限囿，不論使用任何一種語言，都必須面對的共同問題，所以只能以文學手法來敘述，以文學敘述本具「模糊性」，可以輕巧地避開客觀的「敘事瓶頸」，但矛盾的地方也在此，因為「跨文化敘述」打開了「敘事邏輯」的障礙，使得作者與作品之

間的關係模糊化，所以很容易在「跨文化敘述」的同時，也進行「跨族別敘述」、「跨性別敘述」，進而窺探不可言說的思想，說一些自己都不能了解的事物。

這種「文化轉繹」其實不能對所轉繹的文化有所了解，也不能深入所轉繹的文化精髓，而如果這個轉繹的文化還獨樹一幟，那除了隔靴搔癢以外，就只能使得「文化轉繹」在轉繹的時候更加渙散了，好似一個面對美食的人，所想的卻不是食物，而是這些食物在進食了以後，將對自己的身體產生何種影響，進而有所取捨，慎之所至固然保護了身體，但對食物敬而遠之，其實也糟蹋了食物。

這樣的「文化轉繹」固然甚佳，但「轉繹」卻改變了位置，使得豐腴的文化在自己的詮釋下，壅塞了起來，不止無法轉繹，更因面對轉繹文化最精華的部分卻束手無策，而令「文化轉繹」降溫，一直等到自己找到了一種可以轉繹文化的文字，才免於悔恨地解決了「文化轉繹」的問題。

當然這樣的「文化轉繹」往往滲透了思想的二度假借，所以非常容易在轉繹的過程裏，令轉繹的文化翻覆，更因不慎將裏面的精華全都倒了出來，而形態狼狽，一方面暴露了自己無法勝任所負責的重任，另一方面卻因難以讓人信任，受到了嚴厲的刑罰，而如果這樁誤導還阻礙了別人的慧命，在歷史的傳衍上，引導了一個錯誤的方向，則就是千劫重罪了，而能夠於其源頭，提綱挈領地將「思想之鼎」舉起，以柔居中，則無往不利，而彰顯「吐谷渾文化」就是這個「文化轉繹」之鼎鉉。其它的請參閱「吐火羅文與印度文字的關聯是甚麼？」

判曰：謝謝答主。

答曰：妳這個提問造就了我上「知乎」的因緣，然後才讓我在「知乎」上，貼了許多「文字與思想」如何糾纏的論證。這當然是因為我曾在一些文章上發表我對瑪爾巴的譯經既改良了藏文敘述、又對吐蕃的文化發展影響深遠，所以對今日的「藏傳佛學」的傳衍居功厥偉。這個景況與中土因翻譯

梵典而改良了中文敘述，一模一樣，否則中文象形字是不可能從鮮卑族的打壓下復活起來的。謝謝妳的促成。這個因緣極為殊勝。

悟道離不開智慧，智慧來自戒、定，為甚麼禪宗不主張打坐修定？

開悟、智慧、打坐、修行，沒有絕對的關係，是謂「無修瑜伽」。學人不應將之聯繫在一起。只不過，「無修瑜伽」不宜解說，我試圖以一段對話來陳述。我這麼說，就是因為「無修瑜伽」不宜論述，只能烘托，是謂「無修」，亦謂「瑜伽」。

我至今都還理不清楚。照理說，任何事情現起之前，都有一個「獨化」現象，使得事情總是以「無誤的、相互依存的現起」為理由而現起，更由於這個「現象」總是以各式各樣的現象現起，所以在諸多現象名相的背後，即為「空性」，否則不能如是現起；只不過，如果這麼一個事情「現起」的方式就是「空性」的證明，那麼這個既「破除一切名相的現象」又「破除不具名相的空性」就只能是「法界的體性」了，又稱之為「法界藏」，但是這個「法界藏」如何標示或如何現起，卻只能是一個「原始物質」的具體呈現，起碼也是個「物」的呈現罷。

那麼這是「藏傳佛學」嗎？不錯，這的確是「藏傳佛學」，但是吐蕃文化的「原始物質」觀念卻不是從「藏傳佛學」而來，其因即印度原本沒有「原始物質」的觀念，「印度佛學」也不講「原始物質」，而藏文為了詮釋「印度佛學」而仿照梵文而造，所以也不能承載「原始物質」的觀念，但在「藏傳佛教」裏極其詭譎的儀軌卻處處可以找到「原始物質」觀念的引用，那麼這個「原始物質」的觀念是何時在雪域就存在了呢？這是由吐谷渾傳入的「老子哲學」挹注的嗎？還是由象雄文明所遺留下來的「波斯拜火教」所挹注的？甚具嘲諷意味的是，這個「文化轉繹」的現象必須由一段長達兩個世紀的唐朝與吐蕃的戰爭去觀察。

據歷史所載，唐朝與吐蕃在西元七世紀至九世紀發生了大小戰役數十次，互有勝負，安西四鎮三失三復，其間多次通過會盟劃分唐蕃邊界。對吐蕃而言，最具歷史意義的應當就是吐蕃於六六三年滅了吐谷渾，並一度攻陷唐朝都城長安，再來就是唐朝文成、金城公主先後嫁給吐蕃贊普，所以唐朝與吐蕃的關係又稱「舅甥之盟」；只不過這麼一個「舅甥」關係，仍舊阻止不了藏族學者通米桑布扎於七世紀四〇年代參照梵文創製藏文的趨動，於是就當吐蕃滅了吐谷渾時，吐蕃的「文字評估委員」也做下了一個影響後來的吐蕃文化發展至深且鉅的文字決策，並一舉奠定了後來的「印度佛學」源源不斷地傳入吐蕃的思想繁衍現象。

這一個參照梵文、以創製藏文的「文字決策」，是否因為同一時代的禪宗倡行「不立文字」，而使得當時在雪域的禪宗行者不能建構藏族學者的中文信心，而被動地轉向梵文，殊難蠡測，但禪宗的「棒打喝罵」卻沒有因為藏文的創製而消失，反而藉著「破除不具名相的空性」，而令「法界藏」如是標示、如是現起，而有了一個「無修瑜珈」的修行法門，再不濟，行人也走出了「藏文、中文」的糾纏，透過「專一瑜珈」，達到「心」的祥和安住，然後透過「離戲瑜珈」達到「空性」的勝觀，再然後，透過「一味瑜珈」，達到殊勝的內觀，以令一切「現象」都融入「本有澄明心」，亦即中土的「獨化」觀念以一個具有吐蕃文化特色的形式就此在雪域留存了下來，於是一個「大手印」的修行就這樣發展出來了。

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「一味瑜珈」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」。

非常意外地，面對著我的侃侃而談，妳有了揶揄的神情，「你對『大法印』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。」

我有些慌亂起來，答非所問地說：「是呀，『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。」

說完了這個，我就不說話了，卻直盯著前方的虛空，猶若虛空生出了樹枝，但我忽見樹枝，卻連忙將投注的眼神移了開去，唯恐樹枝攜帶的枝椏佔據了虛空；只不過，我一將心意離開眼神，立即感知我失去了一個「領悟與解脫」同時發生的機緣。

這讓我懊惱極了。我不應爭辨，「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。

我此時真的有些說不出來自己對自己的忿怒了。我們在這裏強分中土與西藏，強分「大手印」與「大圓滿」，強分「心」與「物」，又強分「意身」與「幻身」，卻讓一個我尋覓多時的「開悟」機緣悄然地從眼前溜走。我不能怨恨任何人，但莫名其妙地，我忽然想起了這是因為多年以前我所讀到的一段「本有澄明」的翻譯，Pellucid gold in the eyes of branching forth，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。

判曰：「大手印」只是一個「安立的名相」，而且也可以說成是「大圓滿」，或「真如」，還可以說成是「涅槃」、「妙明心」，或者說成「實相」、「無相」、「假名」、「是那個東西」，還可以說成是「菩提心的體相用」，也可以是「能生、能顯，具足萬法的那個東西」。「開悟明心」的人明白那是甚麼言語，解說有侷限性，要遠離「戲論」，不要在「名相」上轉圈圈，那樣沒有意義。

答曰：於「理」是，於「事」不是。莫以「修行次第」論「理」。

又判：《瑜伽師地論》說的「唯識論」只是一個「修行次第」的見解，說了修行的層次，而且有很多修行禪定、靈伽、冥想方面的知識缺失了，就算明白了這些次第、沒有修行功夫，不可以形成道用，也沒有意義。而《大圓滿菩提心遍做王》這部經典說了一句很重要的話，就是說如果對於一些利根的人說「真如」(也就是指「明心見性」後的「諸法實相」)，而對不明白的人說「唯識」，總的概括，就是「萬法唯識心造作」做一個接引，因「小乘法」迴向「大乘法」過度。

既然「五蘊」(色受想行識)非心，不是自己的「本心」，那佛經裏面說的「我有涅槃，妙心，實相無相」，微妙法門能否脫離佛經或道家其它宗派的描述，用自己以前真實感受的體驗去描述那個東西，也可說成是「真如」或者證道？「白淨法」或「圓淨明體」，人們命名按立的名字，也指「體相用」能生能顯、具足萬法的那個東西(因為言語解說有侷限性)。說說你通過(行住坐臥)，入「清靜定」後「明心見性」(作用)的經歷罷，或者體驗，也就是指證「諸法實相」當時的那個狀態後來怎麼退轉、退失的。

答曰：「利根」或「鈍根」暫且不說，「真如」是否為「明心見性」後的「諸法實相」也暫且不論，只說「萬法唯識」。「心」之造作層次分明，分「心、心所、色」，根塵識造，而後有大千，卻也奈何不了眾緣和合或諸行緣乖，而當「非色非心」、「離諸障礙」、「從喻得名」等諸境，仍是頑執，「擇滅」斷諸障染、「非擇滅」不起識見，仍是擇力，捨念清淨「不動滅」、心所不行「想受

滅」，仍不能入滅，卻如何能跨越「非妄名真、非倒名如」，而直言「諸法實性」呢？當然這些都是「名相」，依言說分立，不能知「相」，上不能體「體」，下不能用「用」，何能曰「法界本淨」？

佛學所說的「終極智慧」，到底是甚麼？使用類似這種「終極智慧」的譬況之詞要小心，就像「自性」一樣，雖有敘述的方便，但誤導讀者的成分很大，不可不慎。我試以一段對白來做個注解。

面對我這麼一幅忿怒的面容，妳大概也感知我的懊惱，於是妳將香爐點了起來，再拿起水晶，一陣晃動以後，我的眼神又凝聚了，但妳隨即又拿起了杵鈴，然後一陣敲打，我再也忍不住了，就將怒氣轉向了妳，「敲甚麼敲呀？妳煩不煩呀？」

「嘻嘻！你拿我沒輒罷。」可不？這是因為妳的水晶與杵鈴，我見得太多次了，所以早就沒有了初見時的好奇與驚喜，再說了，妳也不是我的上師，我當然不必像見上師時一樣地專注。

妳歎了一口氣，放下水晶與杵鈴，幽幽地說，「水晶是淨覺與空性合一的象徵，而杵鈴是方便與智慧無二的象徵。」我一聽，即知我又失之於時了。但是我不想放棄，於是緊緊盯著已然放在桌面上的水晶與杵鈴，我也想像著「淨覺與空性合一」的畫面，於是杵鈴好像也不再只是杵鈴了，至於說杵鈴是不是「方便與智慧無二」的象徵，在我凝視的當時是了然不知的。

我日後想起這段經過，總是抱憾自己的愚鈍，因為這裏其實又是一個「開悟」的機緣，只不過我的「心」不能專注，「自性」不能被喚醒，於是心意的微細自性就不能續流，如此一來，「樂空的智慧」就不能被覺醒了。想到了這裏，我有若大夢初醒，不無遺憾地說：「嘿，無論怎麼搗鼓，我這輩子對『樂空的智慧』是不可能理解了。」

說完了這個，我們就一起凝視著桌上的水晶與杵鈴。有好長一段時間，彼此都不說話，然後妳「呼！」地一聲，吐出了一口長氣說著，「說甚麼『樂空的智慧』，說甚麼『本有澄明心』，說甚麼

『佛性』或『如來藏』，都太沉重，我們的思維就算不能鳶飛於天，至少也該魚躍於淵罷？兩者都做不到的話，那麼就該老老實實地累積心智，等待菩薩的慈悲救贖。」

我懂了，我懂了。「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。

這一切論說原本應該在那一刻終止，那就不會有了後來諸多的因緣現起。只不過，我對「如來藏藏識」的推敲，猶若在暗室裏點燃了一根火柴，使得黑暗盡除，但灰暗的光明卻也不能照亮室內的灰塵，更何況，灰暗的光亮隨著火柴的熄滅，很快地就使得漆黑再度籠罩，好似那個曾經一度存在的灰暗光明從未曾存在一般。

妳的歎息是沉重的。「『樂空的智慧』原本就是『方便與智慧無二』的具體呈現，也是『淨覺與空性合一』可以在人身具體表現出來的一個修行境界；中土與西藏在這裏有了兩種截然不同的修行方法，中土因為《易經》在理論一開始，就以『六、九』的印記建構了一條可以領悟『樂空的智慧』的思想，所以後來的『儒、道』兩家雖然將『六、九』轉化為『陰、陽』，再分別由『圓融的智慧』入手，來引導『陰、陽』的想像，並建構『五倫』，以『禮教』禁止行人將『陰、陽』的論說導引至邪淫的泛濫，於是『樂空的智慧』的探索就一分為二，在一個以士大夫階層為首的社會結構裏，形成嚴謹的宗族體制以及放任的『妻妾』行為，不止『樂空、智慧』分道揚鑣，更形成一種對『樂空』的壓抑，這就是中土被後人批判為一個『禮教殺人』的社會的原因。」

妳在此時，話鋒一轉，「吐谷渾把這一切都帶到了柴達木盆地，但因為在骨子裏，吐谷渾仍舊承襲了慕容鮮卑族的牧民習性，所以『人倫』與『禮教』就輕易地給破了，而當吐蕃被吐谷渾同化了以後，這一套『陰、陽』交媾的理論卻輕巧地與印度傳進的『密法』結合，而有了一個讓中土詬病的『雙身法』的修行，但他們不明白，這個透過直接的性行為來探索『樂空的智慧』，原本就是中土的『智慧手印』；只不過，中土以想像中的性行為來取代直接的性行為而已，其實兩者都可以達到禪定解脫的方法，吐蕃則發展出來一套『事業手印』，以『淨覺與空性合一』的理論令行人以『氣、脈、明點』為基石，而直截破除『陰、陽』的交媾，但中土沒有『空性』的理論，所以只能以『陰、陽』交媾的卦爻發展出來『方便與智慧無二』的理論，然後由《易經》一路繁衍為『虛靜』與『幾動』的哲學，最後在『理學』裏結合為『太極圖』。」

「哇！妳這個說法不得了，但是我卻聽說宗喀巴認為修行『事業手印』必須有一定條件，不是人人都可以修行，所以主張以『智慧手印』來取代『事業手印』，只不過吐蕃沒有『六、九』的文化理肌，於是就以『杵、鈴』為象徵，將『意身』敲打為『幻身』？」

「中土的『智慧手印』所成就的是『智慧身』，而吐蕃則致力於『事業手印』，以成就『金剛身』；這麼一說，你還會認為『意身』與『幻身』是相同的嗎？」

我為辯而辯著，「從『方便與智慧無二』來看，『幻身』的方便與『意身』的智慧，到了最後還是相同的，不過就是手段不同而已，我這樣說，妳能接受嗎？」

妳似乎有些不開心了，不假言辭地說著，「從殊途同歸的角度來看，中土的道家與吐蕃的密法比較接近，都致力一個以『身』來破除『身』的羈絆的修行方法。只不過中土的道家由『身』入手，建構『太易、太始、太初、太素』的理論，修行則依循『氣』而推進，卻始終都不曾論及『心所』或『心』的理論；儒家則由『幾』入手，聯合『心身』，卻將著力點擺在『幾者動之微』的理論，奠定了後來的禪學以『風動、心動、旗動』來辨正『不動、幾動、微動』的基礎。

「從中土『儒釋道』一體的哲學思想來看，儒家思想還是佔上鋒的。只不過，『幾者動之微』的理論雖然直截深入《易傳》的探索，但《易傳》隨著《易經》轉為『易緯』的論說，反而使得道家思想由『身』入手的理論大行其道，於是造成『太極圖』的原始濫觴，卻也同時造就了『宋明理學』的輝煌；另一方面，因為佛學的影響，慧能雖然承襲了儒學的『幾者動之微』，但卻將『心動不動、風動幾動』的思想轉變為『前念不繼、後念不續』的淨覺理論，而後更有『棒打喝罵』的頓悟，其實著力點就在一個『幾動不動』的基石上破除行人對『身』的執著，而使之有『光明的體性』，只不過這麼一個『棒打喝罵』逐漸演變為千千萬萬的『談禪逗機』，而不知所云了。」

我捲起了袖口，撫摸著胳膊大笑了起來，「說得是。說得是。參得透的是『談逗』，參不透的是『禪機』。」

妳這時卻繞出了複雜的「歷史」，直指「思想」上的疑慮，以「文字」翻越「文學」，卻直撲「文化」的花蕊。「『談逗』與『禪機』的距離與間隙在『文字』、不在『思想』。雖然『文字承載思想，思想操控文字』，兩者一起皆起，但是畢竟『思想本體』不可參透，於是『文字』便成了召喚『思想』的工具，但卻是『思想』存在的寓所，不是『思想』存在的本身——這就是『思想本體』的尷尬，只能在『文字』瓦解處，令『思想本體』觸起，並將『思想』的表現統攝於『文字』當中，而『文字』崩解之處，同時也是『思想』顯示、還原『本體』之處，但因為『思想』不能透過歷史性和規範性去了解，所以就只能透過『文字』的遮蔽隱瞞，使『文字』突破『文字本身的軌則』，是之謂『入』，一轉『談禪逗機』的『出』為『突破文字軌則』的『入』，特別是習以為常的語意。」

這個說法甚好呀，而我知道，「思想」一旦交付了「文字」，也一同畫出了「入文字」的無阻與純然，於是「出、入」隨即不受「文字」的囿限，也同時脫離了「思想」的捆縛。「妳這個『出、入』之說很詭譎，因為它本身就是一個『談禪逗機』的顯現。其實任何生起的念頭都可成為『淨覺』力量的一種訓練，也就是說，念頭現起時，行人應單純地安住於念頭上，不迎不拒，於是在念頭生起

的剎那，念頭就解脫了，謂之『生起即解脫』。」是呀，是呀，「生起即解脫」。我咀嚼著，當然我無法探悉妳當時的想法，不過妳好像對我「重意輕言」的說法有了感悟，忽然就幽幽說了，「可不是嗎？你這裏所說的『生起即解脫』就是一個『直指淨覺』的契機。只不過，這樣的『直指淨覺』必須仰仗一位『具格』的上師，而這位上師必須具有『具格』體驗，所以能夠直接加持，使『直指淨覺』在『心、意、識』續流中，立斷、頓超。」

以我對妳的了解，妳不可能放過任何一個可以通達內蘊的甬道，而且妳也將利用文字的縫隙，使之與現實相互交融，迫近文字比鄰的詩質，而有了「入文字」的實質意涵：「我不是一個『具格』的上師，我也沒有『證量』，所以我也不可能將『證量』傳給你，使你的『凡夫心』與上師的『智慧心』或『淨覺』直截相融；只不過，詞語和詞語之間的縫隙，遼闊如虛空，最起碼，『出、入』文字之間，上師將使一個有『證量』的『心、意、識』傳入弟子心中，使之傳達、種下或生起『淨覺』，然後再依此修行，慢慢地，『本有澄明心』的體驗逐漸加深，粗糙的概念與念頭逐漸變小，最後所有概念化繁複現象的覺受都會融入『澄明心』純粹境界的虛空中。」

淨空法師、宣化上人、南懷瑾誰更靠譜？回答這樣的問題是會造業的。我只想說，各人的業，各人揹，《地藏經》有「拔舌地獄」一說，當知謹言慎行是「行菩薩道」的必需。對普羅大眾來說，在末法時代要辨認「善知識」很難，但也不是那麼困難，「疑」是第一步，「入其語境」是第二步，以「思想操控文字、文字承載思想」兩者一起皆起，「入文字」可臻「般若」，以其「思想」隱晦，不易探索故。探索佛學最困難的是「佛學名相」繁複，在裏面糾纏，很多時候都只是解釋「名相」，「思想」早已經消逝於無形，於是就給了一些人可趁之機。思索如何「入文字」、「入思想」，可從這個泥淖脫拔而出。如若不行，只能拜佛、念佛，期盼「入」的機緣早日到來。

問曰：可是「道可道，非常道」，難道不是至理麼，真正的思想所在可以被探究得出嗎？

答曰：可以。但必需從「道」字進入、迴上，是曰「名可名，非常名」，以「道」不可述故。如果從「道」字迴下，則曰「道可道，非常道。」

判曰：說實話，不是很理解您所說的，我認為的「名可名，非常名」就是事物的相是無常的，當然不理解也是常，恰逢周末，我先讀讀您的大作罷。

答曰：探索佛學，最困難的是「佛學名相」繁複，在裏面糾纏很多時候都只是解釋「名相」，「思想」早已消逝於無形，於是就給了一些人可趁之機。思索如何「入文字」、「入思想」可從這個泥淖脫拔而出。我十分贊同。

判曰：對於您說，如若不行，只能拜佛、念佛，期盼「入」的機緣早日到來。我十分不贊同。機緣非是來源於念佛，而是來源於繼續的生活體驗與思考。拜佛、念佛，已經使得漢人失去了思考的機會，只會導致進一步的遠離佛法。漢人今天的現狀，要拜拜佛念佛的放棄思考行為。西方人印度人之文明，再處於困境，也不教導民眾放棄思考。「道」不可述故。對於道的體悟，來源於繼續的生活體驗與思考。活下去，想下去。

答曰：對於拜佛、念佛以「入思想」，我就無法論證了，因「入」原本就不是邏輯概念，梵文作「阿跋多羅」，是「入楞伽經」之所倚，以入其不可入之處，一切法終不滅故。詳閱《四十減一》的「入邏輯」與「佛玄結合」兩章。

判曰：大師，我還不認可拜佛、念佛以「入思想」。對的，以入其不可入之處，一切法終不滅故，還必須於繼續生活在世間而思考，等待機緣，也就是樹立時間與空間的轉換，總會有轉機。漢人的放棄思考，盲目的拜佛念佛，已經的結果，大師比我更清楚。我愛西方社會的嬉皮士，在最頹廢與迷茫的時期，依舊尋求佛法。現在四十年以後，嬉皮士的後時代，西方文明又有了更大的進步。再看看東亞大陸，輪迴而已。

答曰：您說的是「南禪」的思想流毒，謂之「出思想」。但不要忘了，「南禪」盜取自道生的「佛性論」，再轉「入楞伽經」為「金剛經」，「入思想」乃出，更「動而愈出」。這可以論證。

又判：此入非彼入。諸相非相而後能入，才是真入。與西方東方無關，文字是引導。入，非悟不入。

判曰：諸相非相而後能入，才是真入。這是對的。但是對於佛法之實相，當下的生活才是佛法之實相的映射，而不是追求將來的佛法之實相。諸相非相而後能入，我以為是不執著於過去的佛法之實相的映射，但是佛法之實相過去的的映射，就是過去的社會經驗可以為當下的社會之參考。

為何西方文明從羅馬時期以來，就可以曲折、但一直頑强地往前發展，而東亞文明之唐宋高峰期以後，就一直下滑，甚至倒退呢？根本原因就是西方人以人的思考為第一原則，為此不惜懷疑甚至推翻上帝。東亞理學高峰以後，就一直供奉著朱子語錄而不思進取，反而執著與佛法名相的爭論。這就是，探索佛學最困難的是「佛學名相」繁複，在裏面糾纏很多時候都只是解釋「名相」，「思想」早已消逝於無形，於是就給了一些人可趁之機。思索如何「入文字」、「入思想」可從這個泥淖脫拔而出。大師，我理解的「入思想」乃是追求佛法之實相。所謂的佛性論，我以為是值得大大懷疑的。但是佛法之實相，應該指的就是宇宙大生命體的隱蔽秩序。宇宙大生命體的隱蔽秩序，時時刻刻都在運動著，與人類的生命共同體進行不斷的交流，所謂宗教的基督教、佛教、伊斯蘭教，不過是交流的渠道之一。若要與宇宙大生命體的隱蔽秩序進行交流，人類就必須進行陰陽和合、乾坤演化的運動，指望拜佛念佛而到達與宇宙大生命體的隱蔽秩序進行交流恐怕很難。而且所謂的佛、西方極樂世界，如果不是指向與宇宙大生命體的隱蔽秩序進行交流，所謂的佛與西方極樂世界也就是幻覺罷了。

答曰：您這裏的「佛法之實相」，簡單地說就是「思想的本體」，原本不可論、不可入、不可出，在中國原始哲學思想裏就是「乾卦」，可論的為「坤卦」。我幾天以前，好像寫了一篇就是在說這個，忘了是回覆誰的問題。去找找罷。

判曰：是的，「思想的本體」，原本不可論、不可入、不可出。但是，當下的生活現象本身，應是「思想的本體」的映射。「思想的本體」投射於當下的生活，才生成種種社會的運行。這就是我所謂的「宇宙大生命體的隱蔽秩序」之映射。大師，我這樣理解應該是偏差不大罷。

又判：有偏差。偏差在「投射」。「不可論，不可入，不可出」已經是「無上」，已經「不可論」，也就沒有必要與任何「相」牽扯了。

答曰：說得好。「投射」牽涉了思想，是「思想的實踐」，不是「思想的本體」。拜佛、念佛可以把這個執著破除。

找到了。那個論題「傳統文化：易有太極，是生兩儀。陰陽化生，而成萬物。在抽象意義上，陰陽互動有源動力嗎？有的話是甚麼？」我不懂您的「宇宙大生命體的隱蔽秩序」，但好像跟我所說的近似，又好像有些不同，大概是這種宇宙、本體、思想等等概念都有某種層度的相似之處罷，但其「隱蔽秩序」其實就是《易經》所闡釋的內涵。

判曰：陰陽兩極有源動力，陰陽兩級沒有源動力。這兩句話是一個意思，這一個意思就包含了那個你要尋找的源動力。

判曰：確實，「投射」牽涉了思想，是「思想的實踐」，不是「思想的本體」。我以為拜佛、念佛可以把這個執著破除，但還是執著。人類對於宇宙生命體的隱蔽秩序，應該有完全謙卑的態度，人工智能的夢想與拜佛念佛的執著，本質上是一致的，都是以人類可以與宇宙生命體的隱蔽秩序合二為一為大前提。也就是天人合一為目的。但是天人合一乃是烏托邦的噩夢。陰陽兩級由於互相吸引而產生演化，演化就是運動。不可說陰陽本身，就是有源動力或者無源動力。不準確。「宇宙大生命體的隱蔽秩序」，就是指陰陽兩級由於互相吸引而產生演化的運動規則。宇宙就是依據極其細微準確的規則而運行。現代科學已經充分證明了這點。但是科學界在意識問題上，是否也受「宇宙大生命體的隱蔽秩序」的制約，生命的靈魂是否存在，存在根本的分歧。

答曰：這個說法雖然混雜了一些我不太明白的概念，但基本上沒錯。只不過，拜佛念佛、乃至其它誦經供養等諸功德，最後在完滿時，一定要迴向給諸眾生。這固然是一種謙卑，但卻還有一個更深層的意義，亦即「人、我、眾生」原本一體，甚至「天地人」一體。這是「人工智能」無能為力的地方。

判曰：是的，「人、我、眾生」原本一體，甚至「天地人」一體。如果抱此念頭，拜佛念佛、乃至其它誦經供養等諸功德，確實是可以功德圓滿的。可惜大多數人的拜佛念佛，根本不知道「天地人」一體，只是為了自己長生不老而拜佛念佛，已陷入魔境了。拜佛念佛，說是簡單，實乃需要有對佛法透徹高深的理解才不會陷入魔境。鄭石岩大師也鼓勵拜佛念佛，鄭石岩大師對於拜佛念佛的解答與理解確實是高深的佛法。大師，你的對拜佛念佛理解也是高深的正見。因為我知道自己善根淺薄，功力不夠，不敢涉足拜佛念佛，只是害怕自己陷入魔境。

答曰：只管拜佛，一路拜去，直到腦袋開花為止。那時將有另一番景象——非邏輯性的。

判曰：是的，我現在對佛法的認知是十分堅定的。這也是內心的拜佛罷。

又判：「源頭」不可說，一說就破。知道就行，不必再贅述了，哪怕動個念頭也就又偏差了。正所謂失之毫釐，差之千里，此處不應留一絲一毫。

在物理學上「時間」是甚麼，在哲學上呢？「時間」和「數字」這些概念究竟是屬於先驗概念還是超驗概念？「因果」是建立在「時間」這個概念上的嗎？怎麼理解「共相」這個哲學概念？有關「時間」、「數時方」、「因果」與「同緣共業」的解說，請參閱「如何理解哲學名詞『空間』？」

大腦是如何處理文字背後的意思，也就是那個「懂」的感覺是怎麼來的？

此乃大哉問。「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起皆起。要懂文字或思想的感覺必須「入文字」或「入思想」，並於其不可入之處而入之，文字與思想乃融會於一處，「根塵識」不動幾動，是曰「彌綸」，「般若」也。

為甚麼我感覺從二〇一二年開始時間變得愈來愈快？我的感覺也一樣。探究其因，我想是因為「空間」在社羣網站的普及、電腦科技的肆虐下縮小了。這不是只是一個心理上的感覺，而是物理上的效應。請閱讀我回應「如何理解哲學名詞『空間』？」的論述。

大家有沒有想過我們所處的三維空間與時間可能是不連續性的？本人有個關於物體及空間變化的親身經歷問題，一直很納悶！求解？小說中的空間存在合理嗎？「知乎」上有很多有關「空間」的問題。我一方面將之歸納為「數、時、方」的討論範疇，一方面在《我在「知乎」(下篇)》，以一篇〈「人在空間」的另類詮釋〉回覆「如何理解哲學名詞『空間』？」另外有關「宏觀物理空間是連續的，微觀物理空間不連續」的論述，我則以「相對論中的速度愈快，時間愈慢，如何理解」回覆之。

如何理解哲學名詞「空間」？現代哲學中對「時間」、「空間」概念研究的發展方向？為甚麼「空間」是三維？這個世界到底是離散的還是連續的？這四個問題有關聯，而且是一個很大的課題，因為「空間」不可須臾與「時間」分離，而且隱含了「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」，並且與「時間」的「事物流變間的起滅順序」合併，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」，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。

佛教教會了你甚麼？佛學以「無常觀」教我如何「常居卑下」。「忍辱」也。

判曰：我第一個內觀老師叫林ㄨ懋，很巧哦。

答曰：是嗎？我的名字有六個木，他呢？

又判：三個火。

答曰：三火者，焱也。火上火下者，嚮明也。木上有火者，鼎也。風自火出者，風火家人也。

又判：師兄言辭深奧呀。

有哪些歷史上存在過的神祕古國？藏傳佛教的密宗到底是甚麼，密在何處？

要了解「藏傳佛教」之密必須由「道德意識」在吐蕃的幾番消長入手。吐蕃的文化所支撐起來的道德標準為一個從「象雄文明」就一直流傳於雪域的生活準繩。雖然因為「藏文」之創、印度密教的輸入，而失去了獨立的文化，但是承載吐蕃人的共同文化一直在苯教裏保存著，所以隨著各派內部

的分裂，一個衰敗和瓦解的時代也在醞釀著，不止宗教思想的交流中斷了，「文化民族」的意識也薄弱起來，「藏密」的傳衍又重新經歷第九世紀的朗達瑪的「抑佛、滅佛」的毀滅性景況，於是各教的廟產只能成為觀光景點，而佛學開始被隨心所欲地解釋，再也沒有宗教中心或佛學權威來進行指導，單打獨鬥的結果使得殘餘的佛教愈來愈脫離正統路線，於是「白、花、黃、紅」四派混雜了，幾個世紀以來的傳承堅實性瓦解了，再然後西藏人始終如一的宗教情操終於重新激起了原始宗教、苯教與民間宗教的復甦，因地而生，而龍神、地神、山神、空行母的真實性乃時時刻刻都遭受考驗與懷疑。

這一波的復甦是史無前例的，因為它輕巧逆轉了朗達瑪的「抑佛、滅佛」驅動，使得一個提升了「拜火教」巫術為「象雄文明」、再由「象雄文明」過渡到「藏密」的形而下經驗，得以迴上，將藏族長久以來倚「形而下者謂之器」的概念而發展出來的詭密儀軌、以及這樣一個詭密儀軌形成行人感官所感知的具體物形與現象，轉變為一個「藏文」所不能敘述的原始事物的本體與規律，藉中文的說法，就是一個無形無象、不能被人所感知的「形而上者謂之道」，而有了結合人類文明發展的兩個途徑的契機——「經驗的形而上」與「理性的形而下」——而在「形而上、形而下」尚未分辨「證悟與巫術」之前，將「文化與思想」結合在一起，是為「幻予不二」之具體實踐。

具體地說，在吐蕃，「形而上」與「形而下」尚未分道揚鑣、「幻予不二」尚自圓融之時候，「藏密」並沒有將「吐蕃文化」全面襲捲的力度；當然在「藏密」成為吐蕃的唯一思想傳承以後，要找出這一段史跡，相當不容易，因為這樣的「抗爭意識」極其延緩，而且隱晦，但始終反覆重申，並居於中正的位置，不得阻隔，於是這麼一個「中正而志行，柔皆順乎剛」的抗爭意識，終於在雪域裏捲起了千堆雪，利有攸往，成就了今日西藏的「藏密」形貌。

認真說來，佛教雖於吐蕃王朝的松贊幹布（卒於西元六四九年）時代傳入西藏，但真正將佛教發揚光大的則是墀松德贊，只不過那個時候「禪密不分」，甚至墀松德贊還將他的夫人耶喜佐雅奉獻給他的中土禪宗老師；墀松德贊一轉松贊幹布的意志不堅，不夠果斷，使得「禪密不分」的佛學勇往

直前，在吐蕃奠定下來非常有利的發展基礎，而且從此不再猶疑，所以墀松德贊的秉性剛毅而果決，使得「藏傳佛學」從此沒有進退猶疑的缺失，因此對現今的「藏密」成為西藏的堅定思想傳承，墀松德贊居功厥偉。只不過，「禪密不分」對當時的吐蕃而言，猶似史巫紛若，所以牧民們大多極為謙遜而卑下的拜伏於禪師與夫人之下，以禪師與夫人為史巫，祭禱再祭禱，但也因虔誠謙卑而自有感應；牧民們的謙遜，不厭其卑，也使得禪師與夫人得以親近牧民，所以「上師相應」的概念很早就在吐蕃的雪域萌生，甚至早於蓮花生將「印度密教」傳入吐蕃之前。

這是所有認同「上師相應」的行人，必須了解史巫的「命令」與弟子的「謙遜」，實為「上師相應」的一體兩面，因史巫通鬼神，傳至今日，亦即仁波切、法師，只不過，由於「藏傳佛教」長期的徵伐勝利，史官得以書寫功勳，巫師得以祭祀宗廟，於是蓮花生才得以一種「巫以告廟」之姿態，替「藏傳佛教」鋪上宏大的前景，但其「用史巫紛若」，在剛入吐蕃之時，其實志短而心生憂戚，其有志難伸，但又按捺不住、心生憂慮的面貌，更是遠遠不及禪師與夫人的優遊任運。

蓮花生入藏，是應墀松德贊之請，但因篤信苯教的牧民才剛驅趕了寂護，所以蓮花生一來，即用印度密教類似於苯教巫術的咒法，將苯教的許多自然神靈接納到佛教密宗中，宣佈為佛教護法神，並令佛教吐蕃化，為佛教的發展掃清了障礙；到了墀松德贊王的晚年，禪宗思想逐漸風行吐蕃，由於其所傳法易修，吐蕃多數僧尼都改修禪法，終於導致僧侶之間的大辨諍，史稱「頓漸之諍」，持續了三年之久，結果是禪宗敗北，於是中土禪師們被迫離開了吐蕃。

接下來，墀祖德贊（西元八一五年至八三八年）的大相熱巴津，抑禪揚密，禪宗乃逐漸式微，而「藏傳佛教」乃發展為今天的密教模式；至於巫術，作為一種「宗教內容的多種直接宗教感受，以強行納入一種統一體系中的嘗試」，則為蓮花生遺留下來的占卜與抽籤殘餘，甚至是苯教所延續下來的古老神諭，更可能的是起源於古印度的儀軌習慣、又加入西藏文化中獨特的守護神名字，成為一種已經消失的遠古神話，卻又是屈曲究盡的先祖殘餘。

式微的禪宗並未消失，而是遠盪於境外。禪師與夫人多年遊方，在吐蕃與喜瑪拉雅山附近傳道鎮魔，許多藏於山洞、山頂、廟宇與聖地的供養，仍舊保存了很多密法與聖物，直到今日，還為信徒逐一發現；這些密法與聖物，下足以造福弟子、延續佛教之傳承，上足以奉獻教派之營運、敬鬼神，但是始終堅守原則，以佛教護法之姿，將一切不如意的事態排除於無形，只不過，禪師與夫人的行逕不為人所知，其所埋藏之密法與聖物非常審慎，一如祖普寺的「伏藏」，埋藏之前就已經開始準備與試行，埋藏之後還要持續追蹤與了解所有可能的施行狀況，所以其規畫和深思遠慮，都不隨意亂為，然而密法與聖物的創制也將隨著日後之事跡而變更，所以是一種叮嚀於其變之前、揆度於其變之後的「伏藏」，只要佛教遭遇災難的時候，這些「經文伏藏」與「聖物伏藏」都將被隱藏起來。

這就是吐蕃的「前弘期」。從松贊幹布與文成公主和親、徵服象雄、創藏文字母，然後經墀松德贊之前三位贊普的經營，吐蕃版圖大幅擴張，不止吐谷渾歸附，更占據了唐朝的中亞領土，寂護、蓮華戒、蓮花生陸續入藏以後，吐蕃就開始在政治上衰退、並喪失了中亞的某些占領地；再然後，前有熱巴津的翻譯佛經，後有朗達瑪的滅佛，終於製造了吐蕃百餘年的戰亂，吐蕃王朝就此崩潰。

持平地說，在無數次「佛苯」爭鬥裏，世界三大文明各領風騷，及至一個以梵文為基的藏文初創，「波斯文明」隨著「象雄文明」的式微，首先潰敗，而其餘燼則被蓮花生入藏時掃盪乾淨；而只能在「文裏自化」的「中土文化」隨著藏文的逐代詮釋，亦逐漸喪其資斧，及至瑪爾巴定「藏文」於廟，「中土文化」的餘燼也被一掃乾淨了，整個喪失了權力、詮釋、決斷的工具。

正如其故，「波斯文明」乃潛入苯教，而中土的「中庸與易經」思想則融入印度的「奧義書與四吠陀」，進而合一，以「藏傳佛教」的思想來闡述「誠者誠之者」與「如來藏藏識」的不一不異，並以「藏傳佛教」的儀軌將一個因應「易為『之』原」的「事、易、物」理論落實到修行上的「心、氣、明點」；這個思想與文化上的彌綸境地，長老們大多語焉不詳，或許是因為文字的隔閡所產生的困擾罷，但在解釋「輪迴與涅槃的一切現象均為本有澄明心的反應」時，「虛幻與真實」的二而不二

就令「易為『之』原」整個契入「誠者誠之者」，而使「澄明裏無內外，無心，更無無心」與「宇宙本體論」結合了起來，讓無智亦無得的「心的本質」有論述「心物合一」的基石。

這個不以中文象形字敘述的「心物合一」就是一個「止其所止」的境界，也是「創生本體」與儀軌形象合而為一的思想境地，而「心、氣、明點」以其不離修行之自身，乃將天地之圜氣整個歸藏於心，令「會中有易、易中有會」的行氣停佇於「明點」，於是「創生本體」乃經由「事、易、物」的過程被凸顯了出來，最後「會的入而分之」與「易的屈曲究盡」以其無住而生其心，「誠之者人之道」乃掙脫「易為『之』原」的愚弄，而與「誠者天之道」印證了起來，是曰「如來藏藏識」。

這就是禪師與夫人隱藏於四處的「經文伏藏」與「聖物伏藏」的內涵，堪稱遺憾的是，人類的思維相當萎靡，所以這種「伏藏」，一種唯證悟所能覺知的「形而上」經驗，就被納入理性的思索，更被套以「理性的形而上」，而謂唯其「理性」，則可步入宗教與哲學，於是在「理性」的支持下，「經驗的形而上」就只能在「實踐與實證」的科學裹搖擺生姿，而一切「經驗的形而上」因其唯證悟可知，就被標以「迷離悄惘」的封籤，套以「巫術與迷信」的罪衍，然後整個混淆「文化、文明」，大言不慚地替人類文明的發展訂下兩個路徑：「理性的形而上」與「經驗的形而下」。

這樣的思維對人類未來的發展是個凶象。事實上，「形而上」與「形而下」這一對名詞首見於中土儒家經典《易傳》，是以《繫辭》說，「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」當然《繫辭》是從《周易》角度提出這對範疇的，以《連山》與《歸藏》已在歷史上消泯故，不過這裏的「形而上者謂之道」的「道」，指的是《周易》中所蘊含的六九變易、剛柔相推之理，而「形而下者謂之器」的「器」，指的卻是《周易》符號系統的六十四卦與三百八十四爻的具體形狀及其構成形式。

孔子的《繫辭》用「形而上」與「形而下」來區分「道」與「器」，老子則說，「道之為物，惟恍惟惚。」所稟持者，皆因「物有形，故可象，事無形，則聖人創意以指之。」是為中文象形字之創始，是為「象形」與「指事」，以有形者物也，而象其「有形之物」，則為「象形」，又無形者事

也，而象其「無形之事」，則稱「象事」，後因「事」宜指不宜象，所以改為「指事」。中土的這些文字與思想都是互通的，藉以說明宇宙中個別的、具體存在的事物或文字都因有形有象，所以可以被人感知，而凡是能夠被論述的就稱為「形而下者」。

但是緣梵文而造的藏文不同，不能像中文象形字一般，是一個「在文裏自化」、「非它化」的文化，其因即瑪爾巴成其大者之「藏文」，必須在「象雄文明」之外移植「印度文化」，所以是個以「印度文化」化其「象雄文明」的「它化」，卻也因此從根本上否定了「象雄文明」，而造成了今日的西藏「言必稱印度」之因，以其藏文敘述的骨子裏其實是梵文的文字理肌，而「入文以化文」才能有「文化」之命題，這在《繫辭》裏，就叫「範圍（文字）之化而不過」，而緣自「波斯文明」的「象雄文明」卻也因為不再有語言的支撐，所以只能轉以「用史巫紛若」的儀軌，將苯教一脈相傳的「宗教傳承、意識傳承」在「印度佛教」裏延續了起來，而有了今天的「藏傳佛教」的雛型。

當然這裏的議題，「形而上」與「形而下」，不是「藏文」的原始敘說，甚至不是「梵文」的原始字義，因為「梵文」沒有「原始事物」的觀念，所以闡述「心物合一」，只能從「心」入手，是為「印度佛學」的「性空」論述基石，但認真說來，卻為妄心所造的「它空」；「原始物質」的觀念只有在中土的思想敘述裏發現過，最早出現的就是儒家經典《易傳》，以符號系統推衍「六九變易、剛柔相推」之理，來解釋宇宙中個別的、具體存在的事物及其構成形式，但也因為文字的有形有象、可以被人理解，所以愈詮釋愈形而下，也就愈應了「形而下者謂之器」的意義。

這裏的回覆同樣適用於「『薩珊亡後，無波斯』這句話正確嗎？」

判曰：赤松德贊把妃子移喜蹉嘉獻給蓮花生，不是中土來的禪師。

答曰：多謝。可以論證。

如何看待佛教世界觀？「佛教世界觀」有兩種解釋：其一、很多佛學概念都能對應到現代物理學裏面；其二、為了使佛教能夠融入「西方文化」成為主流之一，佛學概念必須以現代語言透過嚴謹思考重新詮釋佛教。關於第一點，請參閱下一題，「相對論中的速度越快，時間越慢，如何理解？」關於第二點，旅居國外的佛教界人士偏重於英文的透析與磨練，期盼能夠以現代語言提供辨析的理論與法則以及評斷的標準，落實佛教於現代生活。我不得不說這個以現代語言廓清純正佛教思想將取決於西方語言是否能夠準確詮釋佛學。這似乎是個緣木求魚的想法，反倒不如深入西方哲學思想，從中離析二分法的限囿，去尋找一條融會西方哲學思想於佛學的道路。我之所以選擇海德格的「存在以非存在為其底蘊」，並將其融入佛學的「中觀思想」，就是基於這個想法。

相對論中的速度愈快，時間愈慢，如何理解？本人有個關於物體及空間變化的親身經歷問題，一直很納悶！求解？小說中的空間存在合理嗎？

速度在時間與空間裏的變化不是一個物理現象。蕭邦有彈性速度(rubato)的詮釋，我則在追擊網球的瞬間中，對球體產生了不同的視覺變化變異存在與瞬間色彩。

變形。球體在瞬間變形。瞬間在變形的時空座標裏變換著。於是飛球滾動間，球場上開始了不可言喻的變化。歷史學者發了狠，以一種殞石墜地的強烈力道，好似發洩怒氣般地令一個又一個上旋高跳效應不斷地將虛假的空間記憶拋除在昏暗的微曦籠罩裏，同時也不斷地將殘缺的個體個性浸透在光亮的球體照射裏；明暗之間，令人昏睡的帶著集體敘事的巨大歷史空間不斷隱去，而侷限性的帶著不完整的個體渲染又撲鼻而至。光暗的邊界充盈著契機。迎面而來的空間詭譎地變幻著。承載著疲於

奔命的身軀的球場平面空間不再牢固，而飛球刮破的第三維空間正自擴張旁動。周遭的空氣已被飛球刮弄出來的綠中帶黃的記憶塗染成翠玉般的綠彩。歷史學者叫著：「鎖鏈呀！鎖鏈呀！」模糊之中，我看到鎖鏈在飄浮的球體光影裏斷了斷了；斷截的鎖鏈一段段掉落了灰滅了，好似告誡著我們，人類唯有將歷史學家社會學家文學家哲學家等人的堅固史學概念抽象出來，思維才能做為人類走向未來的經驗與信念。一切再也自然不過了。飄浮的身形又起，全然的鬆弛又臨。球場在我的操控下，邊界重新組合，說不清是我要飛球到邊界的交合處去，還是邊界被我召喚到飛球的落點處來。反正落點的空間拖長了落球的瞬間，高跳的上旋球失去了高跳效應的空間愚弄，一併轉化為一種無法摩狀的思維波動。啊！啊！強烈的落點所釋放的巨大勢能在深邃廣邈的時間容器裏竟自舒緩慢行起來，沒有了堅實的理則沒有了雄沉的價值更沒有了彩鍍的本質，「氣形質」一下子全熔鑄在一起，具而不離。啊！啊！瞬間凝固了，兀自擴張旁動的三維空間忽然化解了，第四維空間像弦波般「咻！」地一聲彈了出去，緊跟著第五維空間從弦波上方也激彈開來。啊！啊！瞬間懸盪成遙遠的距離了，第六維空間第七維空間倏忽在瞬間的間歇裏降臨了，量子力學的「測不準原理」卻在時空間歇的再度殞滅時與「相對論」結合了，而「量子重力論」就如此這般地在這兩個向度空間的融會裏凝煉了出來。啊！啊！這麼一個又小又重的網球變得又大又輕，飄罷飄罷，空氣的載體發出光芒，光芒中射出第八維空間，然後第九維空間射出光芒的氣場。光芒。光芒。耀眼的光芒。十個維度的時空終於完全交融了。小提琴的韻律再度響起。一切再也清晰不過了。倏忽間，一種從未體驗過的遼闊空間於胸坎中如宇宙爆發一般湧盪了開來。是啊！連綿無垠的空間裏，人類交互緣成的對峙原本只為了證明彼此的存在而存在。誰又能離開誰呢？我們全搞在一起，只是時間的記憶令一切都區分了開來。啊！啊！瞬間裏的壯美空間原本沒有歷史範疇沒有哲學思維，原本沒有統一沒有多元，原本沒有啟蒙沒有後現代。是了！是了！偶或出於內心躁動的強大力量不能在事業上有所滿足，遂轉身投入創作之中，心頭乃得以逐漸平穩下來；然而科班訓練不足，學院背景不夠，所以寫作無先賢前哲可循，常弄得編者無依讀者困擾。但這

些都沒有關係了。一切都只是行為的造作罷了。自我早已存在於時空中，時空卻融入思維裏去了。這麼一個思維要說說不出，想說不能說。所以說不出的是大說，說得出的是小說，但在無主體客體的界說下都只是胡說，在無所依無所不依的狀態中都只能是稗說。微曦就這樣褪去了。太陽倏忽升起。枝椏間的太陽明晃晃的。一對枝椏之間一個太陽。一個太陽與一個太陽之間沒有距離。我迷離錯亂了嗎？半夢半醒之間若夢若醒之際，夢境朦朧實境模糊，飛球卻在其間穿梭遊離。不，不，是離是即，是即是離。是不即不離。是若即若離。是「即離」。是即空即假即中。是若空若假若中。是非空非假非中。是「即空假中」。頭髮上的汗珠落在鼻尖濺進眼簾，酸澀的感覺排拒了心頭上的疑慮。文史哲的分野陡然逝去，只賸下空空蕩蕩一個心思凝聚在渾圓的光體上。擊球。擊球。球體都不動了。太陽疊印在球體上。我不假思索，將球體的光蘊吸入腹中，從手肘放射出去，好讓自己身上的一部份充盈天地。外在的撞擊已然是內心對文史哲的碰撞。一切的困擾均已不復存在，通向深邃哲思的推論被飛球的撞擊聲攔腰截斬。每一個截斬都是石破天驚的。當球體邊緣泛著陽光的上旋球骨溜溜地從曙光中飛越網架時，襯托著球體的背景在截斬的促力下於須臾間轉為漆黑；而歷史學者的指環卻在遠處突破黑暗，閃爍出歷史的火花，點綴著已被時間覆蓋了的歷史敘事，銷解著已被空間掩飾了的歷史象徵，汲取著已被歷史轉化了的神話意象，一星一點地將破空而過的懊惱化為熾烈的光環，更將周遭一切憤怒與哀傷的思緒化為一絲絲輕妙的樂音。每一個撞擊都是嶄新的，也都是重複的。一切對擊球的熱情與寫作的執著在擊球的剎那皆失去了質疑與批判的意義。就這樣地，剎那撞出了永恆，剎那驅走了疑慮。篤定裏沒有肯定沒有否定，沒有概念沒有玄論，沒有單性沒有複性，沒有章節沒有詩文，沒有經典沒有戒條，沒有格言沒有庭訓，沒有主客沒有能所，沒有宗教沒有歷史沒有文學沒有文化沒有思維沒有文字，有的只是思維將起宗教未立歷史無跡文學無依文化自化文字無憑的幾動，微動不動，不動凝動，而在動之微、氣未見的剎那，思維之幾宗教之幾歷史之幾文學之幾文化之幾文字之幾是了然無差別的。咿呵！重複的剎那沒有理想主義沒有悲觀主義。因為當一切只能重複時，價值評斷的標準與

信念已無所依附；因為當時間只是剎那現起的一連串延續時，方生未死之間變得好似世紀一般地冗長。咿呵！跳接的軌跡沒有存在主義沒有實驗主義。因為當一切只能跳接時，認知作用所賴以維持的隔離設定已然模糊；因為當空間只是分別意識的表別呈現時，失望與憤怒找不到一個落腳的罅隙。咿呵！人類在時間與空間的交匯點上展現了太多的欲念，卻不料欲念創造了時空也隔開了時空，因此人類在渴望重新獲得自己立足於這個已然被創造被隔離的時空所隱涵的存在意義時，一種盲目懸浮又興奮的追求於焉重新復活，一種審慎艱苦又遲疑的失落於焉時時刻刻在在處處地存在著。面對著我的悠遊追逐，歷史學者終於也感受了融合的巨大力量。他一邊以更大的力道將球四處揮擊著，一邊興奮地大聲疾呼：「浮遊罷！球局果真擁著你來了，你終於截斷時空了！時空終於屈服在你的胸坎中了。」我一愣，時空頓時於瞬間回來，於是一個強勁的飛球倏忽從眼前逝去。「喂！喂！誇你不得呀！才剛說你將時空放在胸中，你就馬上屈服，令自己潰敗在時空中了。」我懸浮的心念陡然積澱了下來。我懊惱極了，惡狠狠地盯著他，將球一個個往他身上抽去。

問曰：這是您實際經驗的感悟還是只是文字上的理論？

答曰：完全沒有感悟是寫不出來的，應該說是有一點感悟，然後在感悟裏將之推演出理論來。

又問：您的體驗有沒有辦法驗證，還是只是文字上的堆砌？

答曰：讓您見笑了。我不敢開宗明義以論文論理的原因也就在這裏，因為很多體驗是沒有理據的。小說當然是虛構的，但沒有一點真實，也虛構不起來，至於文字上的堆砌是否跟打造橋樑一樣，我們得觀察一下中土諸多的佛經與佛像之間的關係，其建造過程難度不一，但其功德是一致的。另外就是我所經歷的體驗或許不可思議，但都不是我設計出來的，甚至我如果處心積慮地設計，這些體驗可能永遠不會發生。最為人所詬病的是，我看見網球在越過網架時，像個籃球一樣大，而那個時候，

我看見的女人都一絲不掛。這樣的文字很難說得清，但批評我的人不少。有人說我吸大麻，有人說我腎虧，更有人說我腦子不正常。

死亡的未知性，是否才是人們懼怕死亡的根本原因？「死、生」的主體性存在不能被當作一個主體的認知，而只能被當作主體因其「非存在」而凸顯了主體的存在，或更準確講，「死、生」現象此在實為彼在，或此在與彼在俱在，建構了一個存在內質的基本條件。

這說明了「本質與存在」一起俱起的要義。基於此理，我一直以為海德格的德文著作《存在與時間》的中文翻譯「存在與時間」是個敗筆，因為他根本沒有論及「時間」，充其量只是「即在」，或「存在與非存在」兩者此在故彼在，也就是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，學界或譯作「親在」、「緣在」等，但「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的觀念理解為「此時此地」，而是指「彼在故此在」。那麼以此來看「存在與時間」的翻譯，其實它說的是「此在與時間性」，也就是「存在」與「非存在」彼此互為鏡像而存在的時候，「時間」是不存在的，是謂「存在」與「非存在」一起俱起，而「此在」與「時間」的「俱起論」，則謂之「時間性」。

這麼一說就很清楚了。以中國原始哲學思想來看，這個「此在」與「時間」的「俱起論」就是《易經》的卦爻與時位，而孔子則以「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，所以只能以「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」，1乃還原為0。至於1如何還原為0，請參閱我評論李嗣涔教授所提出的「撓場理論」。

「十維」空間是一個點，然後會不會這個點變成了新的「零維」到「十維」的空間？可能有些詞彙不太準確？由「十維」到「零維」只在瞬間，沒有時空。「瞬間」不是一個時空概念，佛家稱之為「念頃」。同理，「十維空間」或「零維空間」都是偽名詞，以其本不具時空的概念。至於「十維空間是一個點」，用科學的術語來說，就是「黑洞」的中心，稱為「奇異點」，其密度趨近於無限。

「黑洞」是一種質量極大的天體，擁有異常強大的引力，在它領域的必需區域內，連光也無法逃竄出去，但也不是一個「時空」概念。勉為其難地說，「黑洞」這個邊界稱為「事件視界」（Event horizon），指的就是圍繞「黑洞」的一個時空邊界，一切物質、甚至光澤，一旦越過這個邊界，永遠無法返回。這裏指的是「時空的區隔界限」。當物體墜入「黑洞」並趨近於「奇異點」時，會不斷被拉扯，最後消失於「黑洞」中，但是在「黑洞奇異點」的周圍，物質與能量皆因無限大的重力而無法逃脫。這個「黑洞」周圍即為「事件視界」。

最近「黑洞」理論再次被天文學家證實，愛因斯坦的「廣義相對論」也再次被科學家所引用，以解釋星體被吸入「黑洞」以後，「吸積盤」表面的磁場沿著星體自轉軸的方向扭曲，並向外發射而產生接近光速的噴流；同時，過熱的氣體及彌散物質以極大速度圍繞「黑洞」轉動，產生電磁波。在光子邊界上，「黑洞」重力帶來的重力加速度使得光子以圓形軌道圍著「黑洞」旋轉，軌道乃呈發亮環狀。

以中國原始哲學思想來看，這裏講的就是「幾」與「象」的運作，而以「皇極」的觀念來看，「五維」與「十維」都可詮釋，但因「彌綸」是「零維」，而由「十維」到「零維」只在瞬間，沒有

時空，所以「事件視界」也不能詮釋，只能以哲學思想來詮釋。這是中國哲學思想的高妙之處，堪與佛學的「般若」呼應。我曾以「事」的「絕地天通」來建構理論基石。在《音韻與圖符》上篇，我更「以史入事知易」，將天象地物轉入心象，曰「心取於書策之內」，有很嚴謹的推論。

人類首張黑洞照片正式發布，有哪些重要意義？這個議題可以引申為人類首張黑洞照片發布，對了解中土的原始哲學思想可能會有何種影響？

可以簡單解讀下《存在與時間》這本書嗎？當「人」在一個「天地」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，但隨即以「『存在』以『非存在』為其底蘊」，將「時間的存在」給破解了，而中土則在哲學架構剛剛開始萌芽的「夏商周」時期，就以《易經》的「時位」概念將「時間的存在」給破解了，要注意的是「易曰天地氤氳」，中國原始哲學思想一直都是認為「天地合德」，而「人」與「天地」原本不可分。詳情請閱讀我回應「四維空間的第四個維度是時間，那麼五維空間的第五個維度是 frequency(頻率)」的論說。

四維空間的第四個維度是時間，那麼五維空間的第五個維度是 frequency（頻率）嗎？要知道「四維度空間」，乃至「十維度空間」，必須走出「科學」的論說，甚至「純數學」的推衍，而從

「生命」入手；只不過，「生命」以其形體的存在確定了「三維度空間」的存在，而「點、線、面」的空間具體存在了以後，就固結不破了，雖上天入地，但卻拒絕「時間」的倚附，所以「生命」從出生到死亡只能接受「時間」的愚弄。

「時間」是一個西方的哲學概念，緣自「創世紀」的論說，非中土所有。何以故？讓我們從每一個存在於這個世間的「我」來探索這個問題。「我」是一個存在於「三維度空間」的生命，而「時間」倚附於生命，則「生命的成長」無異就是「四維度空間」，但這麼一個「四維度空間」如何存在於「三維度空間」呢？這是個大疑問，因為在「四維度空間」裏，所有可能的景象，不論過去或未來，全體併時存在，於是未來於瞬間回到過去，而生命從出生到死亡則只是個瞬間，那麼現在的生命就只能是個「無何有之身」了。

那麼一個「三維度空間」倚附著「時間」而疊加為「四維度空間」，能否在人類的平面思維裏存在呢？想必不能，因為人類的平面思維在觀察「東南西北上下」的六方空間時，遇上了瓶頸，始終不能了解「一二三同體」、至「四」則變的道理，所以「四維度空間」的「第四個維度」本身就具備「分而併之」的意義，於其分處，讓「三維度空間」分時呈現，於其併處，卻又讓「三維度空間」全體併時呈現，而這麼一個「分時、併時」的呈現，究竟是否為「時間」，則很難說，只能說是一個「現時的呈現」，無以名之，就稱為「時間」。

這是這個議題「四維空間的第四個維度是時間」，第一個必須質疑的地方，因為「時間」不像「點、線、面」的「三維度空間」一樣那麼容易定義，甚至「時間」本身就是一個不能清楚覺知的量體，所以將「時間」倚附於「三維度空間」，而說「四維空間的第四個維度是時間」，其「定義」本身即是「詭辯」，而不能定義「四維度空間」。

那麼「四維度空間」究竟是甚麼呢？這個問題，我們不妨由「四」入手，來看看這個附加於「點、線、面」的東西究竟是甚麼。「四」之所以可以這麼做是因為在「一二三」不可分割的整體

裏，居中即離「一、三」的「二」由橫置被直立了起來，於是「二」就被轉成了「八」；「四」委屈極了，於其分處併之，又於其併處分之，卻於其「分而併之、併而分之」的同時，入其「皇極」，於是「五維度空間」也就出現了，但因人類的平面思維不能窺之，所以只能將這麼一個由無限「四維度空間」疊加而成的「五維度空間」稱為「皇極」，又巧妙地令「二、八」隔「五」而對峙起來，而「橫置、直立」的「即離」卻順勢地依附著「皇極」而轉了起來，在西藏，喇嘛就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可以與「三維度空間」同時存在於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，更由於其義理真實不虛，故謂之「時輪金剛」。

換句話說，「時輪金剛」的具體呈現是「五維度空間」以「時間」為中心所旋轉出來的空間。這一套思想甚難以文字表達，想必是喇嘛們在修行時所想出來的一個「寓變易為不易」的簡易圖形，以示「一身復現剎塵身」的義理，但弔詭的是，這個「時輪金剛」的壇城圖形與中土的「伏羲六十四卦方位圖」極為形似，似乎說明了「時輪曼陀羅」脫胎於「伏羲六十四卦方位圖」；只不過中土思想源自《易經》，不談「時間」，也不談「陰陽」，卻寓「陰陽」於「六九」，再以「兩個短爻、一個長爻」扶搖層疊，併而為「六爻之義」，屈曲究盡而成「時位」。

「時位」是中土思想的核心，著眼點仍為「時間」，但不以「時間」為中心，卻讓「時間」在「六爻」建構的同時，被「六爻」的空間存在擠壓為「動而不動」的時位存在，於是「時位」所隱涵的「位能」就將「時間、空間」結合為一個不可分割的整體，而且不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「動而不動的時位」一動，就將「三維度空間」震動為「四維度空間」，及動，不能止歇，動而愈出，「四維度空間」乃於其內部再動，即成「五維度空間」，是為「皇極」。若以其「震來虩虩」，而說「五維空間的第五個維度是frequency(頻率)」，似無不可，但其實這樣的「震來虩虩」是個哲學概念，不是「科學的頻率」可以窺探的。

何以故？壓縮的「六爻」讓外在的宇宙擠兌為「外時位」，直截影響一旁求取卦象的「內時位」，然後「爻入爻位」的瞬間就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，而以「別時位」分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」投影於「三維度空間」，於是「伏羲六十四卦方位圖」乃有了詮釋「皇極經世」的神祕力量。

「皇極經世」據說是北宋出類拔萃的理學家邵雍承襲於道士的「易學」綜論，但他以天地之數入於術，窮於「八八」，而極於「六十四」，卻失之於理，讓人不知所措。

其實「皇極」說穿了，就是「乂」，而「乂」就是「十」，一斜置、一正置，俱不可言說，故曰「遣百非」，不止思維不逮，連文字也不能敘述，但是就在「思維獨體、文字獨體」互不相涉的時候，它們的對峙讓「思維與文字」動乎險中，並於其滿盈之處，讓「思維操控文字、文字承載思維」一起皆起，於是「思維獨體、文字獨體、思維文字、文字思維」交相句結而明麗，然後君子以之論經綸，曰「離四句」。

「離四句」甚為難為，「思維」與「文字」相互盤桓，但因志行正，所以於其所不能入之處、勉以入之，剛柔始交而難生，卻又在入無可入之處，入其「即離」之處，於是「五維度空間」持續「震來虩虩」，於是就震成了「六維度空間」，所以就形成了「易之陰數」，變於「六」、正於「八」；也就是說，「易之六」是一個「六維度空間」的圖像，人類文字不能述，故在正於「八」之際，重新讓直立的「八」再橫置為「二」，但因這個「二」已經不是原來的「二」，所以令「長爻之一」破之，而有了兩個短爻。

這是中土思想以「易之六」退藏於密的難言之處，讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對，更因其對峙使得「入於八」之「六」超越了「七」，直截將兩個短爻連結為一個長爻而有了「九」，但因這個「九」之形為「長爻之一」，為「陽之變」，隔「五」與「一」對峙，於是由「一」到「九」，就讓「五」居其中，「四、六」乃退藏於密，故其形相似。

兩個短爻猶若天造草昧，「七維度空間」遽爾成形，不再是「六維度空間」的疊加，反而重新將「六維度空間」還原為「〇維度空間」，虛而不屈，猶若橐籥。

西方的「二分法」哲學在這裏取了個巧，將一切「六維度空間」的思想均歸納於希臘字母之最後一個字母「奧美珈」，以示一個思想從創生到終成之始末，並在希臘的數字系統裏，遙指一個「八百」的數值，但是它的字形「Ω」則象徵一個「巨大的〇」在底部開了口，以結合「兩個短爻」，並示其「屈曲究盡」，更令「易之陰數六」轉弱，然後讓微陰從上帝之中衷出，「七維度空間」乃成「一維度空間」，並賦予「創世紀」的論說基礎，讓上帝由光而天地、由萬物而生靈，於「七天」之內造就天地，而後安息，從此「一個星期有七天」就鋪天蓋地，成了上帝的宣說，而「時間」則成了上帝為了創生宇宙所體現的「動能」，不止不可逆轉，而且其終成的宇宙只能成為「時間的函數」，是謂以「時間」為中心的「八維度空間」。

這樣的「八維度空間」雖然與「時輪」一樣，都以「時間」為中心，但卻隱涵了一個「時間的動能」；只不過，這個「時間的動能」是上帝創生宇宙的展現，其志相得，亦有所為，但卻不是上帝有所觸、有所受、有所愛、有所取，而是那個「觸受愛取」的躁動歸止於寂靜的動能，是謂「無何有」，而以其「無何有」，故「無何取、無何愛、無何受、無何觸」，「時間的動能」乃止歇。

中土的「易學」則寓「時間的動能」於「位能」而有「時位」，動而不動，動而為「六」，動而愈出，不動為「九」，虛而不屈，兩者倒影鏡映，併而為「六爻之義」，而「六爻」的空間存在就讓「時間的動能」不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「幾動不動的時位」隨即隨離，於是橫置的「二維度空間」乃隔著「皇極」轉成了直豎的「八維度空間」，是為「二、五、八」的數象存在。

這個「二維度空間」亦為西方哲學「正於七」以後的「八維度空間」，但是由於「創世紀」對生命的創生與終成太過徹底，所以使得一個原本為「七維度空間」所疊加的「八維度空間」微弱變成「二維度空間」，以利上帝從中衷出，於是凸顯了「上帝」以一個對象存在的必須，是以有「上帝」

之稱名；只不過，如此一來，「八維度空間」裏面無限循環的「創生」與「終成」就不再能夠增生、繁殖，而往前奔騰的時間就只能讓上帝創生的宇宙在重新嫁接為「上帝的終成」時令「時間」止歇。

「上帝」既以名稱，屈曲究盡，「九維度空間」乃變為「三維度空間」，於是一個以「時間」為中心的「時輪」再度被逼得脫離「時間」，而令「三維度空間」在「創世紀」裏牢固不破，然後就有了「三位一體」的說法；「三位一體」強調的是「一二三同體」的概念，卻因其概念的存在而使得「四之分而併之」不能敘述，於是「離四句」因拘絞「思想獨體、文字獨體、思想文字、文字思想」而使得「獨六不生、孤九不長」的思想也就不能敘述，當然這麼一來，以「九維度空間」為所緣境與依止處的思想更加不能敘述了，而「六、九」之間的運動也就纖弱不堪了。

西方的宗教界原本在這裏有個轉機，可讓「正於七」的思想轉入「正於八」，因為德國的萊布尼茲曾經研究過「皇極經世」，但很可惜，他以數解卦，更以1代陽爻，以0代陰爻，卻不知「正於八」之際，直立的「八」重新橫置為「二」時，其內部會自行衍生一個動能，令「一」破之，而有了兩個短爻，所以短爻與長爻其實「二而不二」，而「0、1、01、10」也會自行糾葛出來「分而併之」的明麗，所以也是一個「離四句」的圖像。

了解了這個，才有可能了解「思想」的壯美、聖潔與廣闊，然後才可穿行天地，將中土的「時位」、西藏的「時輪」與西方的「時間」整個串聯為一個不可分割的整體，莽莽蒼蒼，屈曲究盡。這一套思想在兩千多年以前，即由孔子整理為「幾者動之微」的思想精髓，我們承其教誨，怎能不感激涕泗呢？我們的祖先所遺留給我們的思想如此精微，我們怎能隨隨便便就跟著西方邏輯思想，對自己的彌綸思想指手劃腳呢？子孫不肖，非祖先之過也。由這個議題，可見一斑。

這個「十維度空間」的意義，唯壯美的思想與慈悲的胸懷方可探視。唯其壯美，故知「十」。唯其慈悲，故知「〇」。唯其「十」入於「〇」，故知塵世的卑微與渺小。唯其「〇」入於「十」，故知生命的呈現原本直接。「生死」於焉展現於瞬間。以「無何有之身」故。以其消散於無形，「十

維度空間」才可轉進「五維度空間」，然後大地忽然也粉碎了。這是中土的「禪學」以「不立文字」下手的根據，令行人得以在「大地粉碎」之際開悟。

西方也有「Epiphany」這麼一回事，說白了，就是「開悟」，但是因為對象在「七」的「陽之正」裏已經故亡了，於是塌陷的「西方宗教哲學」就由「八維度空間」轉為「二維度空間」，而讓「生命」在「時間」裏即離起來，而其之所以可以即離，乃因原來的「生命」對象已經轉私愛為博愛了，於是「未來」就在「過去」裏存活了起來，然後躁動，將「過去」直截延申為「未來」，所以令「生命」被壓縮為「〇維度空間」，於是「法界藏身」的思想就在「十維度空間」裏展開，是為莊子的「無何有之鄉」，波瀾壯闊。

在中國，佛教和道教的差異在哪裏？這個議題很大，但您對這個議題的諸多疑問卻將整個議題束縛了起來，更誤導了探索的方向。這是很令人遺憾的。佛教在中土是個外來的宗教。這是盡人皆知的事實，所以真正能夠擺在一起比較的是「儒學與道學」，更是中國的「道德、文化與思想」為何在六朝時期的梵文佛典輸入裏瓦解於無形的原因。綜觀其因，「文字的邏輯敘述」是個禍害，再來就是國人對「時空」的誤解。

最近我在「知乎」上回應「為甚麼大家在討論維度的時候都是在時間上做文章」的論見，引來了一些注意，這對國人詮釋「時空」應有所裨益。

「高維度空間」是「三維度空間」懸宕出去的，震來虩虩，沒有「廣義相對論的重疊空間」之虞，只有如何「震」、何以「震」的考量。一言以蔽之，「高維度空間」論見不能以數學語言論之，而一旦以「第四個維度」為時間，往「高維度空間」推衍，就成了「時間」的衍生了。那麼「第四個維度是時間」，豈不是說「四維度時空」就是「四維度空間」了嗎？暫且不說「高維度空間」，這個

「四維度空間」能夠用數學推演出來嗎？其實「高維度空間」無它，震來虩虩，「三維度空間」可以直溯「十維度空間」，無涉「時間」，是謂「十方」，盡虛空界，諸佛現全身。

當然有人反駁，而提出了「弦理論」之見解，並說「弦理論」認為我們所處的宇宙空間可能是「九、十維時空中的三維度膜」。老實說我對這樣的說法不能理解，但卻苦於對「弦理論」的無知，所以也不能提出詰問。其實這個「高維度空間」的推衍，好像假設了我們的「三維度空間」真的就是現實中的「三維度空間」，但真的是這樣嗎？或許那根本就只是數學研究宇宙的表示，並不代表這個宇宙是「三維度空間」，那麼這個世間有無可能本來就是「高維度空間」呢？

我的看法是「時間」不變，而「高維度空間」繞著「時間」而變，就是藏傳佛學的「時輪」內義，也是「易學」的「時位」內義。為了進一步探索「時位」與「廣義相對論的重疊空間」的關係，容我繼續這一方面的「空間」論述，因為在兩千年前的《易經》裏，「時空」的混淆就已經釐清了，而「儒學與道學」承自「易學」的思想，卻因為對「易學」的演繹與歸納，而產生了兩個截然不同的學說。

從這個源頭出發，才能探悉中國的「道德、文化與思想」的精髓，然後才能對「儒學與道學」有所了解，再然後，才能探索「佛教與道教的差異在哪裏」。一言以蔽之，「象」與「象」的解讀，直截牽涉到「倉頡造字」與「時位與陰陽」理則的問題。只不過這對瞭解「文字的本質」無濟於事，因為「時位與陰陽」正是「八卦」之內涵，甚至「文字圖符」原本先於「文字音韻」，也是「八卦」的內涵。

事實再也清楚不過了。從文字的本質來說，中文的造字原理緣起於「伏羲氏作而八卦形其畫。軒轅氏興而靈龜彰其彩」，而後倉頡取法八卦與靈龜，並「覽二象之爻，觀鳥獸之跡，別創文字以代結繩，用書契以維事。宜之王庭則百工以敘，載之方冊則萬品以明」；「伏羲」與「虙羲」互通，但不知從何時開始，「伏」字取代「虙」字而流傳於世，於是就將一個深具哲學意義的「虙」字給徹底

遮掩了起來。不過中文造字以「八卦」為基，是絕對錯不了的，但也因為「八卦」的卦象繁複，詮釋者多有謬誤，而令人無所適從，甚至從六朝的「王弼掃象」以來，《易經》逐漸淪為「卜筮之學」，一路偏頗，「致千九百年之易坐長夜之中」；更加令人遺憾的是《尚書》與《易經》是中國哲學思想的根源，更是老子與孔子所承襲的中國哲學之學統，其地位與印度本土哲學的《奧義書》與《四吠陀》等同，更迥異於西方哲學所立基的「希臘學統」。

「八卦」的哲學意義甚深。首先「八卦」以「三畫卦」建構「單卦」，再以兩卦重疊為「複卦」或「重卦」，其排列，「初上九六，二三四五，八字命爻」原本隱涵了中國人的「時空」觀念，「時位」也，而不是有一位上帝創「時空」，造「天地」，使得「能所二分」的觀念根深蒂固。

何以故？中國人原本就沒有西方哲學的「時間」與「空間」觀念，而以「八卦」之「長爻」與「短爻」就其「不同的現起」來建構彼此間的關係，並以其依存關係而有了「事物(爻)流變間之起滅順序」，因而成就了中國人的「時間」觀念；「空間」亦然，一點也不抽象，乃「有形事物（爻)之相對位置」，故由「初」而「上」，以「長爻」說「九」，以「短爻」說「六」，循下而上，乃有了「二、三、四、五」，「爻辭」乃成；其「卦」之整體呈現為一個「由上而下」的結構，但其「爻」之流變，卻應解構為一個「由下而上」的次第，而「卦爻」壓縮，乃成「時空」。

這個就是中國人的「時空」觀念。以「乾卦」做個解說。「初九」定陽爻，曰「潛龍勿用」，下也，陽氣潛藏；次有「九二」，曰「見龍在田」，時舍也，天下文明；三有「九三」，曰「終日乾乾」，行事也，與時偕行；四有「九四」，曰「或躍在淵」，自試也，乾道乃革；五有「九五」，曰「飛龍在天」，上治也，乃位乎天德；六有「上九」，曰「亢龍有悔」，窮之災也，與時偕極。

姑且不論每個「爻」的哲學意義，但其層層疊上的轉輒，其間有「幾」，謂「幾者動之微」；「幾」是《易傳》裏最重要的觀念，庶幾乎可說，儒家的玄學思想就是從「幾」的觀念開展出來，而「幾」為「象」之爻變，謂之「二象之爻」，可說「幾」動，「象」成，一顯皆顯，動而不動，似動

凝動，謂之「太易」，「太極」也，「動靜相待」必有「幾」，「有無」之間必有「幾」也，「一陰一陽之謂道」也，可說是中國哲學思想的基石，而偏離這個思想，則都不宜稱為「中國哲學」，其因乃「陰陽」不是「道」，「一短爻一長爻」才是「道」，其「一」者，「幾」也。

更有甚者，老子以「象」說《易經》，卻因陳義過高，幾乎說不下去，及至孔子以《易傳》之「幾」解「卦爻」形成之義，《易經》之傳衍才有了可能，這是孔子的「儒家玄學」對「中國哲學思想」的傳衍的顯著貢獻，起碼對了解《易經》，是居功厥偉的，史稱「至聖先師」，僅從《易傳》之造，就知當之無愧。何以故？「幾」在往後的「儒釋道」思想的融會上，起了關鍵性的作用，否則無法成就一個立基於中國哲學思想的「中土大乘佛學」；其「初、二、三、四、五、上」之「位階」依時而成，故曰「六時位成」，而「六爻之位」的每個「時位」層層迴上，都有「幾」的作用，甚至由「單卦」至「重卦」也是「幾」的促成；那麼「太易」初動時，也有「幾」嗎？誠然如此，其「幾」凝動似動，如如不動，但因「動不動」不可久佇，「微之動」乃生，曰「始生者自生」，卻非有一外力促生。

這麼一個「如如不動」的狀態，以「易」來看，就是一個「艮卦」，是「三易」之初始，所以虞夏守「艮」，曰《連山》；「艮」無它，乃「艮止」，「時止則止，時行則行，動靜不失其時」，故《易傳・象辭》曰：「兼山」，此時無論說，不知「言」，故「謙」字未造，是為無言之「謙」；「兼山」不動凝動，其間有「幾」，「動之微」初動即已，但在「動不動」間「歸藏」，傳至商朝，殷商乃守「坤」，曰《歸藏》，「坤以藏之」是也，因「坤」乃「地也，萬物皆致養焉」。

由「艮」至「坤」，是為「謙卦」，曰「艮下坤上」，故《易傳・象辭》曰：「地中有山」；行至周代，轉「坤」為「乾」，「否卦」乃成，「坤下乾上」，故《易傳・彖辭》曰：「小人道長，君子道消也」，至此，「三易」成，故《三字經》有曰，「有連山，有歸藏，有周易，三易詳」，幾千年下來，「天地不交而萬物不通」，然「否終則傾，何可長也」，故遲早有一天，「艮坤乾」之勢

必逆轉而上，先「乾下坤上」成「泰卦」，「天地交而萬物通」，再然後「坤下艮上」成「剝卦」，「君子尚消，息盈虛，天行也」，「三有」歸藏，「三易」連山，「幾」不動似動，「艮止」也。

整部《易傳・序卦》講的，不外「卦」與「卦」之間的流動，「幾」也；令人困擾的是，整部《易經》爻象繁複，似乎左說右說都言之成理，於是就不免令人無所適從，正所謂「卜中」為用，因「用」本從「卜中」，但是事實上，「卜不中」亦可為「用」，所以前哲先賢註解《易經》莫衷一是，庶幾乎說明了《易經》隨著年代而逐漸沒落的必然之理；但認真說來，「註解」之思想驅動，原本就屬於「萬物流出說」(theory of emanation)，縱或解釋「六十四卦」的卦象別有創見，亦不能使思想往上回溯，於是思想乃逐漸退化，誠非《易經》初創的動機。

要注意的是，「謙卦」是周文王在羑里演繹「周易」以後才發展出來的，但在「周易」之前，只有「八卦」，並沒有後來的「六十四卦」，而「謙卦」是「六十四卦」中唯一不帶「凶象」之卦，甚至連「悔吝」俱無，是一個很重要的吉卦，故曰「亨，君子有終」，是「周易」逆溯至「歸藏」與「連山」之依憑，可直截與「兼山」印證一個沒有「言說」的「艮止」之境。

姑且在此以《易傳・繫辭》之說破之：「夫易，何為者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」以是知「天下之道」的關鍵在「冒」，更在「如何冒」，一言以蔽之，冒者冃目也，「冢而前也，從冃從目」，冢者冂一豕也，「覆也，從冂一從豕，豕何事於覆之乎」，今作「冢」，豕者冂豕也，從冂從豕，「豕絆足，行豕豕，從豕繫二足也」，冂者「古坰字，亦作回，遠界也」，豕置於冂下，乃一幅「絆足之豕豕豕行於遠界」的圖影。

另者，覆者從襾從復，襾者「覆也，從冖，上下覆之」，前者「夆」也，「不行而進謂之夆，從止在舟上也」，故知「冒」的「覆而前」，乃人類在一個「上下覆之」的天地之間磕磕絆絆，不行而進，探索宇宙奧祕的圖影，「重」也；倘若在「覆而前」的過程裏，「突前犯之」，則為「冕」，犯而取之，則謂之「最」；最者冃取也，從冃從取，「欲犯者必先覆之，後可取也」，故知「犯而

取」之前提為「突前犯之」，「突前犯之」的前提為「覆而前」，故知在「上下覆之」的「天地」之間「不行而進」，才能為「冒」，若「犯而見」，突前以見，則為「覓」，或「犯而取」，強行駕馭，則為「最」，故屈原在《楚辭・天問》有曰：「上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？」「上下未形」就是一個「冂」字，「覆也」，「冥昭瞢闇」就是一個「冥」字，「幽也，從冖從日從六」，日掛天庭，地廓迎之，謂之「六」，「入」也；兩者皆從冖，天也，但為動態，非另一代表「天」的「一」之靜態可比擬，合「天之動靜」為字者則唯「雨」字而已矣，故「雨」解構起來，「一象天，丨則地氣上騰，冖則天氣下降也，陰陽和而後雨，點則雨形」，事實上「雨」之古字並無「一」在上抑之，故知其冖為「天氣下降」之意，其「天氣下降」之形必「屈曲究盡」，故扭曲「冖」之字形而有「九」，「陽之變也」，而「六」即為「易之陰數」，變於六，正於八，故「入八」從入從八。

《易經》最具關鍵的「六、九」就是這樣來的，故《易傳・序卦》有曰：「有天地，然後萬物生焉，盈天地之間者，唯萬物，故受之以屯；屯者盈也，屯者物之始生也。」故「屯卦」為《周易》繼「乾卦」與「坤卦」之後的第三卦，曰「震下坎上」，乃第一個轉「上下」為「下上」之卦，也是第一個破《易傳・文言》的「文飾之言」，而不再有「擴張、展開」等人文詮釋的發揮，更是第一個不再有「用九」、「用六」之爻辭，以「用九，天德不可為首也」，故曰「羣龍無首」，以「用六，永貞以大終也」，故曰「利永貞」，兩者合併就是「乾坤」的「創生原則」與「終成原則」。

「用」字大妙矣哉，「卜中」固然可「用」，「卜不中」卻也可「用」，故曰「險中」，是以《易傳・彖辭》有曰：「屯，剛柔始交而難生也，動乎險中」；其時「雷雨之動滿盈，天造草昧」，故《屯・初九》有曰：「盤桓，利永貞」，其「動」，以「九」承下，「六」在上，是第一個「九六爻動」之「幾」，故《易傳・象辭》有曰：「六二之難，乘剛也，十年乃字，反常也」，疑為「字」首次出現於中國哲學論述裏，但其「字」非「文字」之「字」，卻是「女子貞不字」之「字」，並以

其「字」意，故有「待字閨中」之造，更因「十年乃字，反常也」，故「坎」居「震」上，「屯卦」乃造，但緣此「女子貞不字」之造，「女、子」從此在「字」上衍生，而有了往後的「安」與「字」之糾纏，意義非凡，深含中國人之生命哲學。

緊接著「屯卦」就是「蒙卦」，曰「坎下艮上」，「艮止」第一次出現於爻辭裏，故《易傳・彖辭》曰：「蒙，山下有險，險而止」；這麼一個「蒙」字，意義如此重大，豈可小覷？宋儒張橫渠藉「蒙」字、造《正蒙》，豈有倖然？更有甚者，《易傳・說卦》有曰：「坎為豕」、「艮為鼠」，故「由坎而艮」的「蒙卦」，實為「由豕而鼠」，就說明了「豕」往「鼠」迴上之必然，是曰「鼠豕兩端」，又「豕，何事於覆之乎」，「乾坤」的「創生原則」與「終成原則」乃得以循環並進。

「蒙」從艸從豕，「豕」從冂一從豕，意義甚深，乃六十四個「易卦」裏少數幾個從「豕」之字，故曰「匪我求童蒙，童蒙求我」，《易傳・彖辭》更曰：「蒙以養正，聖功也」，正是《正蒙》之內意，更是清文字學大師王筠取「童蒙求我」而造《文字蒙求》之意；自此而後，其它的「卦象」一一逐次登場，先有第九卦的「乾下『巽』上」，而後第十卦的「『兌』下乾上」，再來第十二卦的「『離』下乾上」，所以從「卦」在《易經》裏出現的次第來看，「乾坤震巽坎離艮兌」實為「乾坤震坎艮巽兌離」。

這一切卦爻之所以得以開展，皆因「震卦」。「震」字意義非凡，從雨從辰，「雨」如上述，「陰陽和而後有雨」，而「辰為三月，農時也，物皆生，從乙，七象芒達，從二，古上字」，形「厂二匕乙」，正是一幅「雷雨之動滿盈，天造草昧」的圖象，故「震、農、晨」所有與「天造草昧」有關的字皆從「辰」，為「震」促起「物侯曆法」之造的明證。

何以故？《易傳・雜卦》有曰：「震，起也」，震(長爻在兩個短爻之下)見一陽初生，知其起，有起必有止，故艮(長爻在兩個短爻之上)覆以一陽，見其止也，故震陽起於下，艮陽止於上，艮與震綜，皆一陽二陰，是以艮可以言震，震可以言艮，而其之所以得以綜言者，「坎」也，故「震下

坎上」為「屯」，「坎下艮上」為「蒙」，乃錯綜藏象，故《易傳・雜卦》曰：「屯見而不失其居，蒙雜而著」。

臨觀「屯蒙」之義，文字之本義本質本象乃彰，蓋因屯者，「難也，從屮貫一，一，地也，屮曲其尾，所以會難意也」，乃「天造草昧」掙脫地面覆蓋的圖象，故曰「剛柔始交而難生也」；「難生」而生，故「坎」居上，既為上，「九五」的剛中之君，乃為陰所困，卻因「六二」之應，故「不失其所居也」；「蒙」正巧相反，以「六五」居君位，以「九二」為臣，故謂「雜而著」，「失其主宰也」。

這麼多卦裏，最值得一提的就是「震下坤上」的「復卦」，《易傳・彖辭》曰：「復見天地之心乎」，是六朝王弼以降，宋明儒哲釋「易」，大多守「復」之因，更是「新道家」學說趁「漢儒」崩毀，取《老子》的「歸根復命」重新恢復「道家」思想的重要依據，以「復」本為「行故道」，更因「復」本為「復」，「從夂從畐省」，而夂者「行遲曳夂夂，象人兩脛有所躍也」，畐者，高也，「滿也，從高省，象高厚之形」，「行遲曳夂夂」與「豕絆足，行豕豕」形似，而冂又為「遠界」，故《復・初九》曰：「不遠復」也，正是「冒天下之道」。

這麼一來，就把中文文字的「類表象」與「卦象」結合了起來，蓋因整部《周易》的每一卦必以《彖辭》先斷卦意，故坊間有學者稱「彖者，斷也」，其「斷」非「斫斷、斷絕」之「斷」，卻為「判斷、斷定」之「斷」，意義雖無大誤，但屬思想上的「二度假借」，並因其「假借」，乃「知其然，不知其所以然」，亦即「知其『現象』，不知其『本質』」，是為其憾。

「斷」字甚深，無空白不能斷，無空白更無以為繼，但與「斷」同音源的「彖」以「斷」作為《周易》上論卦要義之詞句，不免唐突，甚至因應「籀文」而造的「秦篆」，其「篆」亦有「斷而不斷」之意，否則不能延續「籀文」的傳衍；「彖」字無它，從㠯從豕，㠯音既，豬頭也，豕音矢，豬

也，更因「豬面凹，四足竭尾」，或坐或立，均象其「腹肥尾垂」之形貌，「豬面凹」的形象亦極為清楚。

「彖」之一字無它，只不過將其「豬頭」整個凸顯出來，另有三個與「豬頭之彑」有關的字就更可用來敘述「豬頭」的凸顯。第一個就是「彘」字，從彑從比，豬的別名，乃漢武帝劉徹的乳名；第二個為「彑交」字，上象頭，下象足；第三個為「豯」，音低，是台語呼「豕」為「豯」之由來。其之所以凸顯「豬頭」者，「以給祭祀」也，故「豚」字乃造，「豚又」也，從豕從又持肉，更有「豚」之一字，象「以給祭祀」的豬頭「斷而不斷」。

由「彖」而「豚」而「腞」，豬頭斷而不斷，均以之祭祀，是為「彖」意，故知其「彖」不外「尋求天意」也，以是知「彖」先有「斫斷」之意，後有「斷定」之意，故曰「彖者，斷也」，甚至「腞」的從彖持肉，更說明了一個連身帶頭的整體祭品以「豬頭」前引，其「豬頭」斷而不斷，其繫若絲，則為「緣」，哲學意義極深，與「彖」與「斷」絲縷牽連，斷而不斷。

因應「豕」而造之字多得不勝枚舉，但或多或少都有「坎」意，故《易傳・說卦》曰：「坎為豕」，因「豕性燥，內剛象坎」，《孟子・盡心上》更曰：「食而不愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也」，故知其「坎」有自，連滋養了人身都不受人的敬愛，於是乃有了「豕交獸畜」的詞語以示「待人不以禮」；「豕」字引用最多的當屬「家」字，卻也最為困擾，其因固然乃「家」從豕在宀下，「圈豕為家」，卻也不無「以坎為居」之意，是「居安思危」的由來。

其它從豕之字，如「逐」從豚省從辵，追也，而從辵從豚則為「遯」，同「遁」，逃避也，《易傳・序卦》曰：「遯者，退也」；「逐遯」一追一遁，「無肉者」追「有肉者」也；又如「圂、溷」從豕在口中，廁也，如「遂隧隊墜邃」從八從豕，八者分也，分豕故遂意也，從意也，如「豕毅」從豕辛，豕怒毛豎也，如「據劇遽蹻」從豕從虎，豕虎之鬥不相捨，鬥相玳不解也，如「雉薙」從豕從生，艸木實薙薙也。

這麼多從「豕」之字最應注意的是，「逐」與「遂」雖然僅有一個「八」之別，但是「逐」在「逐遯」的引申裏，因走乍行乍止，而逐漸有了「逐次、逐日」的「循序」意義，思維於是外緣，而「遂」反因「從意」而有「遂心、遂願」等「順遂而就」之意，於是就與「如、就」等字意義相通，均有「遂求元聖」之意，思維「內人」；譬如我等就文字的本義本質本象探索，就是向慮羲倉頡等之「原創者」遂求創造「八卦、文字」的原始意義，是一個往上攀登的思想，故屬「進化說」(theory of evolution)，或「創造說」(theory of creation)，以有別於「逐字」演繹的「萬物流出說」(theory of emanation)，只能是一個往下流淌的思維，諸多「文字的故事」或「文字學」的「方法論」解說均屬之，愈演說，思維愈往下拉扯，理性思維於焉大作，不可不慎。

當然，由於伏羲氏軒轅氏，甚至黃帝、蚩尤、倉頡都屬神話中的人物，故以「倉頡造字」總結歸納其前朝先人的「大造字」過程實屬無可厚非，只能說是一種歷史敘述的手法，更是文字敘述本身的侷限，不能因為一再強調其間可能的歷史錯謬，而模糊了文字本身的「現象與本質」，需知連近年馬王堆三號墓出土的佚書《十問》，其中黃帝問天師如何「食神氣」都屬佚事傳聞呢。

易言之，「倉頡造字」與「大造字」是一個歷史辯證問題，卻不是哲學問題；倘若在這個關結上窮追猛打，則難免又困惑於亞當與夏娃在伊甸園受狡蛇愚弄的窘狀，反而對原本已經混淆的「本質與現象」更加困惑起來，然後「時位與陰陽」理則就愈發混淆；這麼一路發展下去，思維的邏輯就只能在「文字的故事」裏攪和，反而忘了「文字的本質」原本就是一個哲學問題，與「文字的現象」的衍生必須釐清，否則必受歷史的蠱惑，猶若「創世紀的哲理」困惑於「聖經的故事」一般。

職是，要瞭解文字的本質，必須破除造字的過程，亦即在排除時間的干擾下，從文字的狀態著手，否則無法排除「地域性」與「時間性」的影響，需知現行的《說文解字》原本為宋朝徐鉉的「大徐本」，其中由東漢到北宋幾百年的篡改、謬釋，早已使得《說文解字》面目全非，更因梵文佛典的翻譯而有了《切韻》、《唐韻》之造，中文的「形聲字」乃大為增加，再也回不去商代「籀文」僅有

百分之三十「形聲字」的中文象形字結構，是為歷史遺恨；這麼一看，許慎的「六書」就不必更動，「假借與轉注」不必剔除，「會意與指事」更不必歸併在一起；易言之，「六書」之造深涵許慎糾正當時的「音韻」造肆的動機，其引用「籀文與秦篆」的詮釋更只是說明了六種文字形態與宇宙實物所聯結在一起的「狀態」，這對瞭解文字的「本質」乃至國人的思維與意識有絕對的幫助。

道家中的「道」到底是甚麼？道家的「道」，千古以來爭論不休，讓我試以「夏」字破解，看看是否可以找出一個尚保留原形、足以令兩岸三地的國人都能夠接受的民族稱謂。

「夏」者「頁臼夂」也，「中國之人也，從頁，首也，臼，兩臂也，夂，兩足也」，乃一幅人頂著首、上手下足行走之面貌。這個字意義非凡，因為將人首下面的「臼之兩臂」以「止巳」代之，則成「夔」字，為「古𡚴字，似人，故從頁，巳止夂，其手足也」，形「頁止巳夂」；「𡚴」即「猿猴」，故從「𡚴」至「夔」(兩者同音)再至「夏」，原本就是一幅達爾文的「進化論」形貌。

眾人皆知，英國人達爾文於西元一八五八年提出「進化論」，來說明生物進化途徑的理論，曾名噪一時，更因其理論令傳統基督教的「神造世人」學說動搖而不容於世；但從「文字學」來看，實在不必如此大驚小怪，因倉頡造字時即以「夔夏」之演變說明了人類的「進化途徑」，更何況，「夔」字再多「兩角」，即為「夔」字，「虡也，如龍一足，從夂，象有角手人面之形」，形「丩頁止巳夂」，乃孔子以儒家的理性來注解原始神祕的「非理性」之依憑，曰「黃帝四面」與「夔一足」，豈是「萬物流出說」的「進化論」足以望其項背？

𡚴從「柔」，絕非偶然，乃《老子》的「專氣致柔」之精要；另者，猿猴𡚴升，使「木曲直」也，著重點在「教𡚴升木」，但假借為「夔」後，「𡚴升」之臂轉以「巳止夂」之「手足」示之，故知「𡚴夔」之變，已由一個往上攀升的驅動轉為一個平面行走的面貌，人類現況就逐漸進化出來了；

這個「進化途徑」極為尷尬，幾乎不能言說，因為一解說，思維往下沉淪，屬「萬物流出說」範疇，與「夔、夔、夏」的「演化途徑」並無不同，故「夏」之兩臂再轉為一個下垂的「臼」形。

細觀「夔、夏」之別，雖僅「止巳」與「臼」而已，但因「夔」界於「猱、夏」之間，所強調者乃一個似蛇(巳也)緣木攀登、「行遲曳夂夂」之「亦止亦夂」的行進狀態，故與「夏」逐漸轉入「夂象人兩脛有所屣也」不同；其支撐「夔、夏」者固然為「從頁之首」，但亦為一個關鍵的「亢」字，以「亢」為「人八一」，乃「人頸也，承首之下，人以象腮頰，八則亢形，一則中央之高骨也」，為「人類之純形」，不得再解構，勉以居於「頁」下，撐起「夔、夏」兩字。

「亢」字既造，即生兩個驅動，其一為「介」，形「𠆢」，乃「籀文大，形雖小變異仍不異」，再演變為「亦」，形若「點置大旁」之狀，乃「古掖字，掖在臂下，故以大為人形，而點記其兩臂之下」，至此人類形貌大體描繪完畢；其二為「允」，而允之為允者，「從兒，目聲」，兒者人也，厶卻似蛇之巳，亦似肱之厶，更似蟲之蝮身，因與兒結合而有了「人蟲」糾纏的形貌；「人蟲」往下思維，即為「創世紀說」引人入罪的「狡蛇」，往上即「夔」之「象有角手人面之形」。

「夔、夔、夏」既然如此糾纏，於是老子為了提升人類思維，不在「進化途徑」的陷阱裏註解「進化說」或「創造說」，乃以「道」為《老子》開章明義的「第一字」，取「道」為「路也，從辵從首」之意，撇開「夔、夔、夏」逐次往下「演化」的「萬物流出說」，來解說人乍行乍止(辵也)，或夏或夔或夔，均可達「夔一足」的蟠龍面貌。

老子用心良苦，但這麼一來，行走的「夔、夔、夏」就隱藏了起來，而「道」之「途徑」反倒凸顯了出來，雖然是條往上去的「形而上」途徑，無狀無象，難言難語，故曰「道可道，非常道」，但「心意識」的解說就此成了隱性；幸運的是，老子首創的述說方式極為善巧，世代傳衍以後，成為鳩摩羅什、僧肇、道生等人翻譯般若經典的語言，是曰「否定敘述」，其因即「形而上」的「道」不能言說，甚至「道」一言說，即「非道」，故《老子》甚多章句只能觸及「萬物流出說」；探究其

因，至為無奈，因為人類語言原本偏頗，「道」既出，「事」即出，「事、易、物」乃自衍自生，故《老子》不忘以「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象」作為學人之警誡，也勾動了「象學」以「象」為名之初始因緣。

《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，尤其後來的兩大哲學思想，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，再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。

這如何可行？以「夏」行走於「道」上，生機無窮故。以「文字學」觀之，「夏道」結合為「人之主體」後，說「心意識」卻又「不立文字」，既要往下倡言「萬物流出說」又要往上回歸《尚書》與《周易》的「進化說」與「創造說」；其逡巡反覆即為一個「逡」字，以「逡」從允從夂，乍行乍止，「行夋夋也」，上可達「夔龍夔鳳」的圖騰，下可喻夏禹治水之功也。

那麼為何不直截了當以「逡」來涵蓋這個「進化途徑」呢？其因正為「進化途徑」不能言說，一解說，思維即墮入「萬物流出說」故，不如以「夏」來窺探「夏、夔、夔」的思維提升，整合糾纏兩岸三地的不同意識「演化途徑」，將原本不能區分的「左右意識」重新回歸於中國哲學思想，正如「夏」下垂之臼(兩臂)不能離開「亢承首之下」的頭頸結構，是謂「夏」字的後現代意義，並可直截破解為何「儒釋道」可以在「道」字上融會如拘攣狀，承襲自「道」的「莊子行文」是也，是謂「行夋夋也」。

判曰：一個老笨蛋。廢話連天。「悟」字了結。或連此悟也取消。虛空即道。道即空無。哈。路過。不好玩。

(我對這類的謾罵或嘲諷，都不予回覆，只是留個紀錄，以示警惕。)

甚麼是禪，禪對現代人有意義嗎？為甚麼？談完了「道」，再來談「禪」。

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，是之謂「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」。

問曰：「彌綸思想」？先生能詳細解釋一下嗎？

答曰：以老子的說法，「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」而以孔子的說法，「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」

又問：我熟悉的文獻不多，還想請教一下。關於達摩此人真偽，史家有所爭議，暫且不論。但關於所傳的《入楞伽經》，是否為史實？我很困惑，禪宗是否存在一個以《入楞伽經》為核心經典的早期禪史？因為單從印度佛學對中土佛學的影響上看，今天無法在禪宗裏面找到《入楞伽經》的蛛絲馬跡，故有此問。另外還有一問，是關於你最後一段所云「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」，是為「坤」。我以老子道德經首章「此兩者同，出而異名」解釋，「如來藏、藏識」二者本一，由道而流「出」，則「異名」為「如來藏」和「藏識」。

答曰：「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」。你這裏的詮釋有以標準符號定詮釋的用意，但是原文「此兩者同出而異名」的「同出」，用唯識的用語，即「遍計」，而「異名」即「依它」。

我曾經懷疑，玄奘根本不懂「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」相規避之。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。不論如何，「如來藏藏識」是不可分的，連中間的標點符號或連結都不可有，一有，就是「藏識」，唯其沒有，才是「如來藏」。

至於「如來藏藏識」是否為老子的「道」，我想含混來說，還是可以的罷，畢竟「道」整合了「尚書」與「易經」兩大思想，所以說「道」有整合「乾」與「坤」的思想也不為過，是謂「圓實」也。我只能說，中國人混淆「思想」與「文字」的能力，是全天下獨一無二的。

判曰：哈哈！非中國人「獨一無二」，實中國字「獨一無二」罷了。我覺得在當下，中國人的定義已經不是一個國籍或政治的觀念，所有「以中國字為母語思維的人」，皆為中國人。

答曰：我好像在哪裏提過，達摩在印度佛教的傳承裏可以一直追溯回去，這有經典可查，應該不會錯；但是跨海東渡、與梁武帝與語不契、一葦渡江、在少林寺面壁九年等，有如小說的情節就很令人懷疑了。達摩不懂中文，幾乎可以確定，就算有那麼一本《入楞伽經》也必定是梵文，那麼傳諸斷臂求法的二祖，是甚麼意思呢？二祖懂梵文嗎？如果不懂，傳之何意？如果懂，還會有後來的不立文字嗎？還有寶唱將達摩引薦給梁武帝，必定充當了翻譯，那麼這位如此重要的翻譯者，歷史上竟然沒有人追蹤，或查無所證？我懷疑這位寶唱就是《六祖壇經》的作者，苟若是，他移花接木的本領不下金庸，竊取僧詮而已矣。至於《入楞伽經》，有沒有已經是其次了，我想找到了寶唱，一切就水落石出了。

又判：我覺得沒有這個可能性。雖然我不清楚先生所說的這位寶唱，但達摩與六祖相隔近二百年，為何與達摩同時代的這位翻譯，能謁作《六祖壇經》？我傾向於認為《六祖壇經》的成書大概和《論語》類似，起初當是弟子記錄師說的一部講演錄或學習筆記，在不斷傳承中逐漸完善的。

答曰：我的看法是寶唱、慧能的事跡都是杜撰出來的，甚至寶唱即慧能亦有可能。至於達摩與六祖相隔近兩百年，在移花接木的小說手法裏不是不可能的。金庸深入箇中三昧，所以一千年以後，倘若歷史論述作出張無忌傳明教之大位於朱元璋，也是有可能的。

又判：如此說來，依你的理解，禪宗的燈錄，皆為「小說家言」？另有一事請教先生，您英語好，又精於古典學問。我有一個論題：郭象對莊子「逍遙遊」誤讀的美學意義。這個論題以漢語論，能否成立？倘若以英文表述，當如何翻譯？

答曰：起碼是那個時代、語言尚未整個奔流開來的「小說家言」罷。這跟現在的小說動輒百萬字，當然不可同日而語，但因言之有物，所以流傳了下來。正緣此因，所以我只寫小說，不寫大說，

希望能夠用一種不著痕跡的方式將思想埋藏在裏面。這也是沒有辦法的辦法了，卻也遭來一個「夾敘夾論」的批評，馬森教授還因此給我一個「多用感情，少用思想」的建議，因為這個才是現代人能夠接受的書寫方式。

「逍遙遊」很不好翻譯，我所能想到的、最接近的只有 strolling 或 philandering，但是過於輕佻，沒有飄逸、過沉思的從容。以中文論，這是一個開悟以後、不沉潛於悟境的安住。這種描述是西方思想界所沒有的，勉強以聖奧古思丁的沉思來敘述罷。

又判：另有一問，還想請教先生，我不懂梵文，不知先生是否了解？我想請教一下「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？有「如來藏」向「佛性」一詞的轉換，是怎樣完成的？

答曰：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。

又判：如果關於上面這個問題先生有大段文字，我特意提出這個問題邀請您作答，我擔心文字太多，評論區發不出浪費精力。

禪學與理學的聯繫和區別？這個話題是個很嚴肅的課題，但您的答覆卻不夠嚴謹，是為其憾。

中土禪學的「不立文字」是個祕辛，因為既曰「不立」，則不能以「文字」敘述，但中土禪學的敘述卻又汗牛充棟，以「語錄」與「禪詩」的方式充斥於中土的「文學史」，至今未衰，卻從未見一篇「思想」論述，將「禪學」以一種「有論題、有論點、有論旨」的方式表達出來，所以只能說是一個以「無」論「有」的演練，更因「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」，所以就在「文字」的「不立、立」之間，貿然地闡述精微莫測的「思想本體」，但也因「思想本體」的不能論述，所以就讓「不立文字」強以「文字」來觀照「思想」的廣大無際；庶幾乎可謂，「禪學」一出，「文字」之有象隨即有了一個回歸於「不立文字」之無象的途逕，使得「文字」拘絞於「立、不立」之間，而因「立、不立」之間有「幾」，動而不動，微動而動，於是「禪學」就直截將老子的「有象、無象」與孔子的「幾者動之微」聯結了起來，在「中國哲學思想史」上造成極為瑰麗的一頁，但極為弔詭的是，「禪學」之存在於「中國哲學思想史」，都不是以自身的「思想」立論，而是以比附「儒道」之論說、甚至其它「佛學」理論的方式而存在。何以故？以「不立文字」故。

若只以「儒釋道」在歷史上的結合而論，唐初的「禪學」雖然承續了南北朝的「道生南渡」所流傳下來的「佛玄結合」、卻以一本譌作《六祖壇經》逆轉達摩祖師以《入楞伽經》傳代的居心，而逐代發展出來一個以「不立文字」立基的「禪學」；這個「禪學」，在同一個脈絡的「中國思想哲學發展史」上，深具「反者道之動」的力度，但「禪學」一出，中土的「儒釋道」再也論述不下去，卻也是個事實，因為一論，立即就掉入「禪學」窠臼，在「有、無」之間糾纏不清起來，所以「禪學」出世之後，「儒釋道」只能再度分道揚鑣，但就算如此，一個已經結合的「儒釋道」在各自的論述裏卻不能釐清，而且一直伺機而動，所以「宋明理學」雖然標榜著回復「儒學」，卻飽受「禪學」論述的影響，使得「北宋南宋」沒有一篇思想論述，有的都只是「語錄」或「禪詩」。

這是「禪學」利用「文字」的「立、不立」，直截契入「思想本體」的用意，非常詭譎，得力於唐初的「文字」經由「唐詩」的造作，將「中文象形字」之運用精簡到一個近乎「無」的境地，由最早的「詩經」開始，歷經「楚辭、漢賦、樂府、五七言詩」等一系列的發展，將長短不齊的句子，「二言三言四言五言六言七言」乃至更長的不等，在「楚辭、漢賦」裏演練為洋洋千萬言，句子開闔變化，猶若散文，而「兩漢樂府」則將不規則的長短句逐漸整合為整齊的「五言詩、七言詩」，然後才有音節和諧、對偶工麗、平仄嚴謹的「唐詩」，是之謂「絕律」，從此文人騷客都拘絞於「唐詩」的音韻，而後「宋詞」增損字句，將句法攤破，乃合古今體之大成，將「中文象形字」的運用與表達發揮得登峯造極，所以說，中土的「禪學」沒有「絕律」的「唐詩」烘托，是論述不起來的。

「中文象形字」從「楚辭」發展到詩詞之時，「韻文」已承漢武帝引西域音韻入中土之勢，令其文字的「形象」部分漸趨式微，所以「形聲字」造肆；許慎以《說文》逆轉「形聲」肆虐，卻遭人篡改，乃至「指事、會意」之思想內涵，乏人問津。直到晚明初清，大儒顧炎武作《日知錄》，影響「有清一代」的「小學」發展達兩百餘年，「中文象形字」的思想內涵逐漸呈現恢復之望，但遺憾的是，「鴉片戰爭」爆發，整個扼殺「小學」於襁褓之中，然後進入民初，「白話文運動」摒棄古文，從此「中文象形字」只有音韻，不見圖符，西方邏輯思想乃長趨直入，「禪學」亦由日本回流中土。

「禪學」由唐至清，在中土的思想與文化發展中，順風順勢，很難說得清究竟何者為導、何者為從。要解開這個謎團很難，也無理據，故在此謹以「禪」之一字試解這個思想與文化繁衍的關係，因為「禪」字從示從單，其理甚明，無需爭論，但「單」之一字何所從，卻是一個「大哉問」。

現今「大徐版」的《說文解字》注：「單，大也」，但「大難為象」，故「單」亦難為象，而《爾雅》或《廣雅》說「大」，皆無「單」，以其「形未聞也」，所以《說文解字》為「單之大」又加上一注，「當為大言也」，故從「雙口」，「如誣加言也」；只不過，這個「會意兼聲」的「單」字，聲即在意中，其意不以「大」示，以「大難為象」故，而第云「單」聲，以說義之詞已見「單」

字也，相似之像，上古借「單」，中古加「示」，故「禪讓」也者，「單讓」也，借「單」為「禪」也，若言從「單」，則「單」祇是「蘄」，「祈」也，但祈從示從斤，「以斤破示」也者乎？「蘄」去艸而有「斬」，從車從斤，或曰「斬法車裂」故從「車」，然而「車裂」之後，何由法之？而這種「衰世事」又何能以之為法呢？不可通也，故知不能採之，只能從其「大言」找出一個合理的解釋，但因其「形未聞也」，故這些「蘄、祈、斬」當合而觀之，乃可知「單之大言」或「如誣加言」。

照理說，「禪」既曰「不立文字」，即因就「禪」之一字深入，破「示」入「單」，卻又何須「訪進叢林扣盡關」呢？其「進」不能進、其「盡」而不盡，是很明顯的，只不過這個「文學敘述」有種美感，所以文人不知證者自證，卻妄言「一口吸盡西江水」，就覺得文人不求甚解的悲哀，其實僅就「單」之詞性變化來看，單一單方單元單身單軌單純單數單獨，無不說明「單」就是「一」，但這個「一」卻不是「一二三同體」之「一」，而是直截與「屈曲究竟」之「九」融合之「一」。

何以故？其「一」之生，「圜貌也」，以「一之單」者，「大貌也」。後來的《漢書・揚雄傳上》有曰，「崇崇圜丘，隆隱天兮，登降岌旄，單堮垣兮」，即以之說明「崇崇圜丘，隆隱天兮」令「登降岌旄」時時飽受「天之大」與「圜丘之堮垣」所攝，以其山低而長，而山勢曲折連綿，故登降只能「岌旄」，以示其「上下之道也」，不若「迤邐」之「乍行乍止」，乃「單」以其「上下之道」將「一二三同體」之「一」與「屈曲究竟」之「九」融會於一之根據，也是「禪」可以「大立大破」之依憑。何以故？以「參禪」者，「卑長」故也，只能「岌旄」，不能「迤邐」故也。

當然在「後現代」的今天，不僅「岌旄」不識，連「迤邐」也逐漸棄之不用了，所以「單」之「引一就九」就成了千古疑團；其實以「一、九」相對看，不止「二、八」相對，「三、七」相對，「四、六」相對，連「五、十」亦相對，但因「一二三同體」，不可分，至「四」則變，故「四」乃分而併之，及至「五」，一躍而登「皇極」，而「六」隔「五」與「四」相對，故入而分之，生而有「七」，但因其「入」實無可入，故其「生」乃無所住，以之「即離」，而後有「八」，再經「九」

之「屈曲究竟」，故令「五、十」相對，因「五、十」本同一字，一斜置若「乂」，一正置若「十」而已矣，而這一套「數象」即為「禪」之所倚，是曰「以一示圜」。

「數象」或「字象」皆「象」也，但中土之「數象」以「字象」顯，然後才有「卦象」。這個順序很重要，不能混淆，所以必須先論「字象」、再論「卦象」，否則不能建構「文字與哲學」的新世紀議題，但要在「文字與思想」待發未發之覆，重喚「易傳」以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能性，卻不是那麼地簡單。

再以「禪」字觀之。若「禪」為「以一示圜」，則那個與「禪」之「單」俱因「大難為象」、而將說義之詞含藏於「單」字者，則尚有「戰」之一字，見諸史冊甚早，從戈以示其「犯」也者，「單」之「大、圜」也，故「戰」的「以一犯圜」就被引為「龍戰於野」之說，首見《易・坤・上六》，並因「其道窮也」，故「受之以屯」，而後有「屯之震下坎上」；易言之，「禪、戰」一從示、一從戈，在「中國哲學思想史」上，均「如誣加言也」，以「單之一圜」祭天神，固為「禪」，但以「單」為學人修行之道，卻為「戰」，故「佛來佛斬」、「棒打喝罵」，以求證悟，是為「禪」之實踐。

若以「象」來看，南禪初立，慧能以「不立文字」破玄奘的「詰屈聱牙」，正當其位，故卜得「初九」；玄奘承唐太宗與唐高宗的政治資源，在長安譯經，炙手可熱，但慧能以譌作《六祖壇經》南奔，卻奔出「一華開五葉」，又不以「不立文字」立論，卻轉以「文學」為表達「思想」的方式，而與唐之「唐詩」相得益彰，故亦當其位，以之卜得「六二」；玄奘所演繹的「唯識」，傳至窺基，戛然止歇，而慧能的「不立文字」卻趁「唐朝盛世」，大鳴大放，直溯《入楞伽經》的「遣百非、離四句」，並以一切皆非、麗其併合之勢，而使得一個「不立文字」的「文學」、在「文學」裏「以文化之」，乃成「文化」之「大」，並因「不立文字」，「終不為大，故能成其大」，而「得其大者，方能成其小」，文化之「大、圜」乃與「禪學」並駕齊驅，亦為「當位」，故卜得「九三」。

三爻皆「當位」的「初九、六二、九三」即為「離火」之象，以示「禪學」與「唐代思想」之交融，兩相麗也，甚至「唐代思想」除去「佛學」，再無別的思想，「儒、道」俱衰矣；在這麼一個「佛學」甚至「禪學」一支獨秀的唐代文化中，其「思想」卻以「不立文字」為基，並以之歸納一個以「文字」為基的「思想」論述，則可說是「中國哲學思想史」的一大奇觀。

從此以往，這個「文字、文學、文化」的「三文」所形成的「離火」就以「下三爻」之姿轉入宋代，而與唐代「禪學」所演化出來的「文化、思想、宗教」交織成了「上三爻」，故爾形成一個以「禪學」為基的「六爻」；只不過，這裏的「文字」為「不立文字」，其所烘托出來的「文化」承其「當位」之勢，卻在轉入「思想、宗教」之際，轉變為「不當位」之象，於是「上三爻」之象就演繹為「六四、六五、上九」，是為「艮止」，合而併之，即為「賁卦」。

「賁」者，「山火賁」也。《序卦》有云：「物不可以苟合而已，故受之以賁，賁者飾也。」開宗明義即說「賁」之裝飾為「文明之飾」，故需矜持，因君子不苟合也，故「北宋五子」之周敦頤程顥程頤邵雍張載，甚至「南宋」的朱熹與陸九淵，無一不是謙謙君子，但也因為如此，其所發展的「理學」，均無大開大闔之形貌，分別有朱熹承「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」立基而作的「太極圖說」，其雜色文飾雖繁茂，但偏離「內離明，外艮止」之象，故「賁」之隱士形象到了北宋南宋後，除「禪學」為論述之基，其它的「養證悟於內、藏其證悟而有所不為」，則完全消失於「理學」了。

照理說，《賁・彖》曰：「賁亨。柔來而文剛，故亨。」只不過，這裏的「柔來而文剛」，就「禪學」在中土文化與思想的繁衍上來講，是指其以「文學」之柔，由外而內，美化了「不立文字」的「初九」與「以文化之」的「九三」兩個剛爻，由於三爻皆「當位」，故亨；但其「亨」，卻只是「小利有攸往」，謂小事則利有所往，大事則不宜。何以故？因「分剛上而文柔」以「禪學」之剛，令其以「上九」的「宗教」由內至外、文飾了「六四」的「文化」與「六五」的「思想」兩個柔爻。

換句話說，「賁」的卦象顯現了「禪學」與「中土文化與思想」的「剛柔交錯，天文也」，為自然的調節、合理的文飾，但在「文化與思想」的繁衍上，僅以「自然、合理」來「調節、文飾」還不成，必須責成「文明以止，人文也。」也就是說，「觀乎天文，以察時變」，可知「禪學」如何與「中土文化與思想」結合在一起，但唯其「觀乎人文，以化成天下」，才能知「禪學」如何以「不立文字」化其「文字、文學、文化」，化育「人文」。以《中庸》的「參天地，贊化育」來看，「禪」的「以一示圜」並不具備「人文化成」的力度，因隱士多獨善其身，不能「參贊化育」。

這裏面最為弔詭的，當是由「下三爻」轉入「上三爻」而居樞紐地位的「文化」，雖「以文化之」在「九三、六四」均為「當位」，但其「六四」之「當位」卻為「當位疑也」；往下看「當位之「九三」，「賁如濡如，永貞吉。」乃指其「以文化之」的文飾相當盛大而美麗，永保貞定則吉，然而《論語・雍也》曰，「文勝質則史」，於是其文飾因過度追求外貌的華麗，而顯得浮華，反不能永保榮景，所以「當位」之「九三」為轉進之位，處「下三爻」之頂，為「當位」之「文學」所承載與文飾，乃「賁」中裝飾最為隆盛者，故曰「賁如」。只不過，以「六二」所論述的「文學」，經由「九三、六四」的「以文化之」而居「習坎」之首，故曰「濡如」，而「濡」為滋潤潤飾之意，故知其「賁如」還須「文化」繼續潤飾，而有錦上添花之意，故《象》曰：「永貞之吉，終莫之陵也。」

「以文化之」轉進「六四」時，立即遭到「當位疑也」的質問，所以「賁如」也由「九三」之「濡如」演變為「六四」的「皤如」，故其「賁如」之華飾、文飾，由「潤飾」轉為「樸素」，而有「皤如」之不裝飾之貌；其轉進充滿了困惑與疑慮，故「六四」為疑懼之爻位，卻居「九三、六四、六五」的「震」之中、「六四、六五、上九」的「艮」之下，所以又動又止，進退不果，讓人困擾，其「以文化之」的困惑與疑慮，至使「白馬翰如，匪寇婚媾。」猶若疾馳而至的匪寇不加華飾就進行搶奪，但因來意僅為「婚媾」，故《象》曰：「終無尤也。」這個傳神的描述最能解釋為何「理學」承「禪學」、卻以「道學」裝飾「儒學」，所以只能「賁於丘園，束帛戔戔，吝，終吉。」

何以故？《象》曰：「六五之吉，有喜也。」因「理學」裝飾丘園中之「儒學」以做為聘禮的布帛過於簡單，顯得小氣吝嗇，就算創新，一如從未使用過的嶄新「束帛」，卻也只不過是束扎整潔的布帛，難免零碎拼湊，更有「重戈為賊」之嫌，但「戔戔為細」，難成大氣；當然最終「理學」與「儒學」還是圓滿融會，雖吝而吉，卻只能以「樸素」為裝飾，而以「反樸歸真」為依歸，所以整個「賁卦」到了文飾的最頂端，成了「不文飾的樸素」，是曰「白賁無咎。上得志也。」

這是「理學」承「禪學」之「不立文字」，於乍行乍止之間，捨棄承載思想的文字，故於「義弗乘」之時，「舍車而徒」，而止於「道學」之因，也是「山火賁」固然「上艮下離」，文飾而明，而後有節制，但卻因其中存有「震坎」，所以「理學」到最後，都只不過是個陪襯，更只是「儒學」之裝飾，是之曰「賁其鬚，與上興也」，而只能以「語錄」或「禪詩」興，是為「六二」之「文學」所隱也。「禪學」與「理學」的關係至此大明矣。

了解了「山火賁」，才能了解「禪學與宋代理學的聯繫和區別」，以為然否？

為甚麼玄奘翻譯了這麼多空宗的經典，卻創立了唯識有宗呢？

這些「空宗」與「有宗」的回答其實悖逆了這個議題的「歷史意義」，而要知「法相唯識」或「唯識」的發展，也不宜偏離「中國哲學思想發展史」。現在試將這一切演變框入《史記》的「幾微歷史」來檢視「唯識」或「法相唯識」的歷史地位。

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

曰「幾微歷史」（Petite History or Actuated History），從「動之微」觀察「事、易、物」的演變，故屬「易」的論述範疇。

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

「涅槃學」一經凸顯，論述「涅槃學」的思維立即往「萬物流出說」下墮，這是「論述」本身所無法逃離的弊病，只要「講經說法」大多逃不出這個思維限囿，而「講經說法者」倘若還有意將「佛學」拉低來成就「世間學說」，則「萬物流出」的速度更為迅疾；最應凸顯的是，中土「涅槃學」的起源無關印度「涅槃學」，甚至無關「印度佛學」，故要「了然於各宗之源流」，就必須走出佛學，要「詳知各時學說之風格」，就必須瞭解當時的「三論宗」，甚至比「三論宗」更早一點的「六家七宗」學說；麻煩的是，「六家七宗」學說混雜，漢儒式微，道學復甦，佛學初興，三者俱弱，中土的哲學傳承風雨搖擺，《晉書・載記》有云：「今之新經，皆羅什所譯」，以此區分羅什以前譯本為「舊經」或「古經」，亦即安清、支讖、法護、道安一脈相傳的「佛經直譯派」，而羅什所創「意譯派」則為「新經」。

困難的是羅什所譯的「新經」為「關河舊學」的翻譯成果，但劉裕在長安稱帝後，「三論宗」的「長安譯場」已破，「關河舊學」成員四處流散，「三論宗」名存實亡，直至「道生南渡」，先在

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

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

從整個「中國學術思想」的傳衍來觀察，執意回歸「印度佛學」的「法相唯識」僅傳了兩代，不曾在歷史上產生重大學術影響，卻居中將先秦學者墨翟的「墨學十綱領」延續到了「後現代」社會，而與現代人的思維極為契合；其中以「法相」最為關鍵，往上為「般若」，上循「三論」而「涅槃」，應屬「華嚴」哲學理路之支脈，曰「法相華嚴」，為出世思想；往下則為「唯識」，曰「法相唯識」，因「執識」而驅「邏輯性」的思想推衍，為近世哲學思想之所依，但其結果倘若不是與「文

字」的邏輯性糾纏不清，就是在「否定錯謬」（Elimination of Falsification）的「否定敘述」上衝撞「二分法」（Chorismos）。

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

奘師與羅什譯經，在中國歷史上等名，但受君主之延攬而建構譯場的過程，卻迥然有異：羅什為苻堅迎至長安，奘師卻「犯禁出關」，滯留印度十七年，回朝造成「萬人空巷」；以唐太宗的雄才偉略觀之，登基不滿三年（貞觀三年），局勢仍舊動盪之時，奘師居然違抗禁令，混入饑民，出城覓食，唐太宗不止不加嚴責，還授與政治資源，這對敢於殺太子、逼唐高祖退位的唐太宗而言，豈不太過仁慈大方了？

其實「歷史」的詭譎在此暴露了些許訊息，因「官方治史」即始自唐太宗，庶幾乎可說，唐朝以前，官方不介入「歷史記載」，連漢武帝的雄心壯志都不干涉司馬遷寫《史記》，而且還令《史記》在歷史裏流傳了下來，就可知唐太宗遏阻「歷史」成為「私學」的跋扈了，那麼唐太宗資助奘師譯經，豈能不加以監視？於是就找到了「皇家子弟」窺基，削髮為僧，投拜奘師，日夜監視，奘師可謂如坐針氈。

何以故？窺基為皇族，「玄奘法師見而敬之：：特降恩旨，舍家從釋，親從奘師薙落」，故與奘師的關係極為微妙，但不知「窺基」之名為唐太宗所賜，或為玄奘所喻？妙的是，窺基「參與譯場，記奘師之言至勤盡」，是向學殷切，還是便於向唐太宗匯報？不論如何，在《成唯識論》著錄之前，「窺基未嘗執筆受之役」，「奘所譯一千餘卷，其十之七八係（普）光筆受」，而自從《成唯識論》著錄之後，「玄奘譯書十一部，而（窺）基任筆受四次」，而且「譯此論時，窺基不願四人分

職，請一人獨任其事，此自係誤解《（成唯識論掌中）樞要》之本」，故可推知窺基主控譯場，乃因譯《成唯識論》而起。

這麼一本《成唯識論》在奘師與窺基師徒兩人之間的重要性可想而知，但《成唯識論》又是本甚麼書呢？它是「世親《唯識三十頌》之釋，雜十家之言糅合而成」，其龐雜固不待言，故奘師囑咐「十釋別翻，不主糅合」，但是窺基反對，不惜由「務各有司」中求退，施以政治壓力，更「請（獨自）參糅十釋」，以免監督失控，奘師垂詢，「久乃許之，並『理遣三賢，獨授庸拙』」。

奘師此舉極不尋常，因為以玄奘大師的「專斷獨行」與「堅苦卓絕」來觀察，玄奘不應「採用基言」，將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等翻譯手續，歸於一人，流弊頓生，充分說明了奘師妥協、委屈求全的舉措。

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

研究歷史者絕對不宜小看這段奘師受制於唐太宗的描述，以及窺基的政治角色，當然在唐太宗主控的歷史描述裏，窺基理所當然被寫成一位「學養深厚」的學者，但僅從窺基對「法」字的解釋就可見疑點，因他說「法者，軌持義」，而「軌持」則為「軌者，軌解，可生物議」與「持者，任持，不失自性」，於是就暴露了「法相唯識」的理論只能是一個往下詮釋的「藏識」，不止悖離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」，這個舉措，未嘗不是因為窺基的「法相唯識」有扭曲「法相華嚴」的隱憂？

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

判曰：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其它者遠勝，對此本人深信不疑。然而卻並未得到太多認可好評，相反，甚至像鄙人那種隨口一說的回答，獲贊還多過此宏文。這個略為尷尬的局面正好完美解釋了這裏所提的問題，「為何地論不興」。歷史總是驚人的相似啊。

判曰：思想統一之風，深入骨髓，令人驚懼。

禪與唯識學有何關係？這個問題是個「大哉問」，只不過，提問的方式是從「大歷史」的角度問的，也就是以現在我們所知道的「禪與唯識」的內容問的，卻不可能真的了解「禪與唯識」之間的關係。正確的提問方式應為「慧能與玄奘有何關係」，甚至「慧能參學與玄奘參學有何不同」，於是「幾微歷史」的差異就將「禪與唯識」的歷史演變點描了出來。

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

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

二、所創建的宗派發展各自不同：慧能夜奔，自絕政治之外，於唐儀鳳元年（西元六七六年）在廣州光孝寺正式受戒開始，創禪門南宗，「一華開五葉」，至今仍有甚多僧人稱言與之一脈相傳，並引慧能大師唯一著作《六祖壇經》以為教示；玄奘受命於唐太宗，翻譯梵文經典，沿印度之「有相唯識派」創「法相宗」，後經弟子窺基延續為「唯識宗」，史稱「法相唯識宗」或「慈恩宗」，盛極一時，但後繼無人，著作不多，僅《八識規矩頌》、《唯識三十頌》與《成唯識論》。

談慧能不談玄奘，倘若不是對「歷史時間性」的漠視，就是對「歷史地域性」的誤解，而偏偏兩者是建構「歷史」的關鍵，故唯有將這兩者還原到歷史裏，才得以窺其相互影響的端倪；對慧能與玄奘來說，「歷史時間性」直截牽涉到宗派傳承，而「歷史地域性」卻與經典與哲學的詮釋有關；此兩者合而為一，則產生了中國大乘佛學的「學統」與「道統」之爭。

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

這裏面有一個重要的理論根據，乃一代哲人方東美教授所作出的「歷史性」結論：「六朝以前的道生，可以說是隋唐時代禪宗的初祖，真正是禪宗的先知。他從他的人生哲學裏面體驗到：人性之

善與佛性之善，毫無二致」，首創中國大乘佛學的「佛性論」之論見；其時為東晉末年，「大般涅槃經」還沒有翻譯為中文，所以中國人還不曉得「人人皆有佛性，萬物皆有佛性」的學說，但這個說法卻與孟子的「人人皆可以為堯舜」或荀子的「塗之人皆可以為禹」遙相呼應，甚至可說是一脈相傳的中國本土哲學思想。

第二個可與之相互佐證的「歷史性」觀察，則是湯用彤教授在《隋唐及五代佛教史》所說的：「道生深得玄學『得意在忘言』的認識方法，以慧解為本，融貫了佛教思想悟徹於言外，敢於不拘泥於經文，突破了印度佛教的傳統……建立起我國自己的獨立的佛教哲學體系……自道生的涅槃學興起之後，玄學也就逐步地失去了對佛教的影響作用，結束了佛玄結合，即佛教玄學化的歷史。」

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

魏晉時期政治混亂，整個中國北方受控於拓跋魏，史稱「北魏」期間，大力推行「國語」（亦即鮮卑語），以壓抑流行於當地的中文，西方的苻堅、苻秦或更西方一點的姚秦，則提倡以中國古典文字去翻譯梵文經典；此時東漢許慎的《說文解字》已造，中文以「六書」立基的「方法論」雖然有可能在兵慌馬亂裏尚未流傳開來，但是中文書寫卻仍稟承秦朝書法家李斯所創的「秦篆」（即以周朝籀文為基石再加以美化的「小篆」），而且根基極深，否則「北魏」無需推行鮮卑語，苻堅、苻秦、姚秦也不會知道中國古典文字之美。道生就是在這麼一個文字氛圍裏，跟隨著他的老師鳩摩羅什，在姚秦一帶翻譯佛經。

其時的社會思想，從漢末到三國、魏晉，大約為西元第三世紀初年，盛極一時的儒家思想，經董仲舒所推動的「罷黜百家、獨尊儒術」摧殘，已瀕臨破產邊緣，使得中國本位思想自行調整，於是道家思想乃趁著儒家思想的衰退，而逐漸復興，代表人物有何晏與王弼，首開風氣之先，以注孔孟或老莊之學之舉措，重新恢復老莊哲學之傳承，史稱「新道家哲學」，「本無論」思想於是流行於世，影響所及，「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇，寫中文都是拿莊子的筆法來表達思想」，是為道家思想影響佛學的明證。

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

一、「道統」偏重「傳法」

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

中土佛教宗派之分別，莫衷一是，古有爭論，但是「近七十年有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」，暫且不論；不過，這裏有一點是極為確定的，那就是「中國佛教宗派史中，傳法為一關鍵

性概念，於隋唐後方盛為流行，前此則不然」，或換個說法也行，「傳法概念之形成，與宗派之興起有關」，於是「傳法」與「宗派」互為因果，「道統」的觀念乃固若金湯，「隋唐以後，宗派勢力既盛，僧人繫屬各宗，時至壁壘森嚴……寺院財產亦有所屬」。

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

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

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

何以故？「顯密」的結合是站在「大乘佛學」的本位說的，「中國大乘佛學」卻是站在中國文化脈動的本位說的，故兩者的結合一定要回到中國哲學思想的「學統」脈絡上，或更明確一點說，一

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

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

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

二、「道統」易生「學弊」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

照理說，建構「空論」的羅什將三論要義傳之僧肇較為合理，但羅什卻將「空論」傳於「注重律藏」的道生。這是因為羅什已見「道統」之「學弊」？還是因為羅什已見僧肇的「以盡玄徵」將使「佛玄」結合，甚至「中國大乘佛學」在玄學的影響下必定產生「佛教玄學化」之弊病？實在費解，

但據聞羅什只是一位學問家，不是思想家，並不能創造思想體系，那麼做為一位西域人的羅什，縱使深研老莊思想，卻能夠瞭解「中國大乘佛學」必須立基於「中國文化」嗎？此時「中國文化」未立，儒家思想卻已先崩毀，羅什能夠預見「儒釋道」哲學將在未來世裏結合嗎？想來都不能，那麼潛身「做學問」的羅什會有建構「道統」或「傳法」之動機嗎？還是只是「學統」之考量？甚至羅什卒後一年，僧肇相繼卒歿，與這個傳承的決定有關嗎？

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

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

這時的中國哲學思想之「學統」初定，文字穩固，漢儒崩毀，老莊盛行，佛學格義，所以僧肇或許以老子為尚，排斥孔子，故不知《易傳》裏「幾者動之微」的觀念，甚至羅什由罽賓（喀什米爾地區）而新疆、甘肅，先為呂光囚於龜茲，後為苻堅請至長安，雖以莊子語言、「道家哲學的思想精神，提昇佛學的智慧，再拿佛學的智慧增進道家的精神」，但他是否曾經接觸《易傳》卻是個很大的

疑問，因為儒家哲學在漢朝以後整個沒落了，所以這個「六家七宗」哲學應該是一個以道家思想為本原的哲學。

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

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

三、「道統」易生傾軋

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

這是第一個要弄清楚的分別。第二個乃僧肇於「三論宗」的「關河舊學」固然佔據了一個重要的地位，但對「三論宗」的第二個階段「攝山之學」而言，並沒有直截的貢獻；這個觀察很重要，因

「涅槃無名論」在「道生早已渡江；僧肇又先夭折」之前尚未創造，否則道生也不至於「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經」，所以從「歷史時間性」來觀察，僧肇宜與裴傾、王弼、何晏等人擺在一起比評，因為這幾個人因緣際會地以不同角度契入，將「儒釋道」首次在歷史上結合了起來，而道生則是承繼了這個「佛玄結合」的歷史契機。

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

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

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

「攝山」的貢獻當不止於重興幾絕之「三論」之學，因「僧朗不但重振三論，抑並大弘華嚴」，弟子僧詮從之，乃開創了隋唐華嚴之演繹，而後再傳弟子法朗離開攝山，住楊都興皇寺，三論之學乃出山林而入京邑，逐漸將「成實」驅趕出京；法朗著作不多，僅有《中論疏》，其成為嫡傳

「中華三論學」之主要人物，實因弟子嘉祥吉藏之闡揚，吉藏之後，三論漸衰，乃因玄奘之「法相宗」逐漸興起，故連義褒講「三論」，也受玄奘影響。

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

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

何以故？僧朗雖然師從「攝山法度」，但「度信彌陀淨土，講《無量壽經》，故僧朗雖為其弟子，而三論之學似不出於度」；僧朗從何處學得「三論」，古有爭論，一曰「北上遠習羅什師義」，一曰得自法度之友釋玄暢，實無史料得以詳究，甚至「法度之師不知為何人」；不過可以肯定的是，「三論」雖然復起於僧朗，但「道統」的觀念未生，甚至法朗入京邑，慧布居山寺，仍無「傳法」之動機，諸僧不繫屬宗派，沒有威權，沒有武斷的信仰，只在學統之基石上，「把握宗教、道德、藝術的真理和價值」，直至「三論宗」將「成實論宗」逐出京邑後，「道統」就凌駕於「學統」之上了。

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

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

眾說紛紜裏，唯一可以斷言的是「三論宗」與「成實論宗」之爭，為史上第一次「空、有」的「學統」之爭，非「道統」之爭，其爭奪之慘烈，積恨之深，「引起種種對抗，甚至殺害」，與中國本土哲學的「貴無論」與「崇有論」之爭何有殊異？甚至可說「三論驅成實，中土大乘始立，法相驅三論，大乘空宗之學漸衰」，仍舊為「空、有」的「學統」之爭，因「法相」為「有宗」，可由世親菩薩的《百法明門》脫胎於「俱舍七十五法」觀察得之，而「成實、俱舍……在印度固出於一源」，故知「三論宗」之興，始於「成實論宗」之敗，「三論宗」之衰，始於「法相宗」之興，仍然為一個「有宗」起死為生的「學統」鬥爭；這麼一觀察就逐漸明朗了起來，因「攝山三論」雖然由「學統」往「道統」過渡，但真正造成中國大乘佛學「道統」之穩固者，則為玄奘大師的「法相宗」。

四、「道統」易毀「幾動」

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

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

這麼一個「新道家哲學」時期，「六家七宗」以易老為宗，極為明顯，此時大乘佛學尚未凸顯，甚至「佛玄」不分家，猶若中國本土哲學思想發展的「先秦」時期，諸子百家齊鳴，儒家思想尚未凸顯，「儒道不分家」一樣，是謂「儒以道得民」，所以吉藏才會在《百論疏》卷一說：「若肇公可謂玄宗之始」；其「新道家哲學」的「本無」思想承襲自《老子》，脈絡明確，故將「先秦」時期老子所承襲的《尚書》以及夏殷時代由宗教經驗所肯定的永恆世界，與《周易》以及周朝以時間立基的流變世界，一併承襲了起來，並因《尚書》與《周易》本為兩套獨立的思想體系，中間不能貫通，故亦承襲了《易傳》，以其「幾者動之微」的重要觀念，將《尚書》、《周易》與《老子》整個融會

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

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

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

「幾」之奧妙在此暴露無遺，甚至連《三字經》的「有連山、有歸藏、有周易，三易詳」，也揭示了《易經》以「三易」傳代的奧妙，蓋因其本身的融會，由「虞夏」以艮卦為首的《連山》，到

「殷商」以坤卦為首的《歸藏》，到「周代」以乾卦為首的《周易》，其間「艮坤乾」的轉輒，以「三有」歸藏、「三易」連山、「周易」三詳為其內涵，隱藏《連山》、《歸藏》與《周易》等書名於「三易」的哲理之中，於是「三易」乃不斷往「洪範」拘絞，以達《尚書・洪範》的「中宮」之境；其足以令「三有三易」拘絞，而不離「中宮」思想，唯「幾」字而已矣。

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

這麼一看，佛家以「空」字「連山」艮卦，實有恢復「虞夏」以艮卦為首的《連山》的功能；如果這個推論屬實，則佛家以「空觀」使得「新道家」時期的「本無」思想往下墮的驅動得以停歇，居功厥偉，於是思維的「虛而不屈」終於遏止了思想的「動而愈出」，而得以往渾圓囊籥境界邁進；其「止」、其否定「有無」，否定「虛仁」，甚至連「空」也一併否定，遂使「三有三易」一變而為「假名」，然後在「假名」裏迂迴逡巡，「非空非假」乃形成龍樹菩薩的「中道」思想，與《尚書・洪範》的「中宮」思想遙相呼應；其轉輒，玄之又玄，使得中文的「否定敘述」語法逐漸成熟，所以方東美教授說「佛經語言挹注支離破碎的中文敘述而成後設語言」，其之所以得以「挹注」，所倚靠者，仍舊為中文之「幾」字。

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

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

道生此舉，不止「結束了佛玄結合，即佛教玄學化的歷史」，並就此開創了「開明的道統」，往下啓發了「天臺宗」的「圓頓」法門，所以「天臺宗」一脈相傳，慧文慧思智顗章安灌頂荊溪湛然梁肅，「智者判教《法華》、《涅槃》位居最高。灌頂之後，天臺宗人不乏研《涅槃》之人」，即說明了道生在中國思想史上的重要性，是中國大乘佛學從「學統」往「道統」過渡的關鍵人物，其間的轉輒，「攝山三論」起，僧朗僧詮法朗等均研《華嚴》，「華嚴宗」初露宗派氣象，而道生移至江西廬山，受到慧遠大師的啓發，乃超脫小乘佛學俱舍論與成實論的「小我、假我」，而開展出「大我、真我」的精神人格，而有了「佛性論」的雛形，故湯教授歎曰：「道生在我國佛教史上確實是一位開風氣的人物」，不是僅因「魏太武毀法」，而是因「幾」動而促使了南遷，這一遷移就促使了「六朝佛學」整個從北方南移，「中國大乘佛學」於焉開創。

判曰：不得不說先生博學，先生大才！但是看了先生的回答，覺得不太扣題啊。

答曰：不扣題嗎？或許這是因為「中國禪」必須放在中國哲學思想的發展史上檢驗罷，而玄奘的「法相唯識」只能擺在印度佛學上檢驗。這一系列的論說太長了。「知乎」不允許在一個問題上，做多次詮釋，所以我沒輒，只能找有關的議題，分別貼文。回想我寫「慧能與玄奘」的動機，實緣起於多年前，我在美國洛杉磯與一些法師論證「唯識宗」是否曾在中國哲學思想史上存在過，但我堅持只有「唯識學」在中土存在，卻引發了一些法師引證日本人的「古唯識學」來駁斥。我記得，我當時目瞪口呆，做學問做到最後，竟然如此不分青紅皂白，這才引發了我寫「慧能與玄奘」的動機。但是人微言輕，尤其我做為一個佛弟子見到法師只有頂禮的份，豈能直言批判印順導師的「中國禪宗史」以及其他鑽研「唯識學」的法師呢？這是中土佛教的「道統」之弊，很遺憾的是，我花了好幾年寫的《慧能與玄奘》給他們棄之於佛門之外。雖然如此，我也不能多說甚麼，說到底，我還是知道「業報現前」的真實性。我那時還在上班，這些論點都是我在通勤的火車上逐一寫下，然後利用閒暇到圖書館求證，寫的時候其實與自己較勁的成分居多，這當然也是我自己的問題，與那些法師是不相干的。

又判：那您可以在這裏通過「寫文章」的方式，發表專欄文章，好系統地介紹您的看法。另外您可以查一查「頌」的意思。譬如說《華嚴經》四千五百頌，八千頌《大般若經》，可不是說只有頌沒有長行。同理，您說玄奘菩薩的《會宗論》等多少多少頌，然後就此說玄奘菩薩於梵文水平只限做頌，我覺得這算是不是對「頌」的片面理解？

答曰：多謝您的建議。我上「知乎」，是個偶然，不帶「使命感」，亦不知「專欄、寫文章」的設定，只是隨著「議題」，將我多年前的「辨正」內容貼上，是甚麼呈現，就是甚麼呈現，算是我「隨緣了舊業」罷。至於說奘師的梵文造詣，甚難察證，我也不是第一個提出疑問的人。這個只能說是個祕辛。從唐太宗接見奘師，除了要求他將「西域記」寫下來，就是要他把「老子」翻譯為梵文，

然後交由王玄策帶往天竺。這段祕辛，我有機會會找個適當的地方貼出來。我對奘師的梵文水平做下這個評斷，是從我自己在洛杉磯大都會運輸局從事多年的策劃工作推論出來的。我因為工作的需要，必須與政客打交道，大大小小的演講也做過不少，我也寫英文詩，但從來不敢以英文寫哲學，也不敢以英文翻譯中文哲學論著，因為我知道文字的綿密是論述思想的必需，我自己是不具備這個英文造詣的，但英文詩就容易多了。這是我對奘師翻譯「頌」的理解，不敢講完全正確，卻是親身體驗。

又判：有關《老子》翻譯為梵文的事情，您可以參考《集古今佛道論衡》中〈文帝詔令奘法師翻老子為梵文事第十〉，您再做議定，而玄奘菩薩翻譯的經論，現在能夠找到梵文的並不是如您所說梵本難覓，相反地有不少都找到了梵本。譬如《瑜伽師地論》、《集論》，其梵本在尼泊爾、西藏都有發現手抄本，通過歐美、日本等人的努力，現在已經集結出版。而一些梵文專家也是通過這些梵本對比玄奘菩薩的翻譯，才了知了玄奘的翻譯風格。相信這些方面的研究，您是有過涉獵的。《瑜伽論研究》作者宇井伯壽在對《瑜伽師地論》和玄奘菩薩做了大量的研究後直言，歐美所有的梵文專家在梵文的翻譯方面，完全無法和玄奘相提並論。至於您個人的體驗並不假，但是由此及彼的推論，畢竟是比量不是。

答曰：您說得極是，如果有理據證明我的觀察失之於偏，我也很樂於修正。我找不到適當的地方貼我對「梵文老子」的論證，所以就在此做了修正，倒顯得論述有些囉嗦了。您對「地論」的因緣是很殊勝的，當是多生多劫所帶過來的善根與福德，我就沒有那麼幸運了，在「善根、福德、因緣」均不俱足的情況下，輾轉造業，得罪了不少人，但我還是想再說一句，閱讀日本學者的論證要小心，我就是因為日本學者的「古唯識學」論證，而與一輩子鑽研「唯識學」的法師起了爭辯，而這位法師卻一步一步地帶著我做法事，替我故亡的父親主祭，而且重新讓我在此生認識了佛學，所以我每天都拜懺，懺悔自己不知謹言慎行。這種壓力是很大的，也造成了我將自己鎖起來的因緣。緣於此因，我的這些沒有理據的論說，僅為參考，苟若能夠啓發一些「創造性思想」，我當迴向所有眾生。

又判：您完全可以開闢一個專欄。這裏是一個非常開放的平臺，您可以暢所欲言，而不必顧慮甚麼。我第一次看到「大乘非佛說」，就是從日本學者那裏看到的。著名的《瑜伽論研究》裏，作者研究到最後竟然說《瑜伽論》雖然無以倫比，但不可能是最後身等覺菩薩的作品。看到這裏，我只能對日本人呵呵了。對於日本人，我向來是很謹慎的。

答曰：再次謝謝您的建言。年歲愈大，愈知「菩薩畏因」的真諦，我是再也不敢暢所欲言了。我這輩子謹小慎微，但在最關鍵的時刻我都糊裏糊塗地造了業，至今出脫無期。我甚至不知我在這裏將以前的「辨正」論證廣為宣說，是否對某些人又造成了傷害，所以我只能迴向給眾有情。我對日本人沒有惡意，我也很喜歡日文，尤其聽日本女人講日文，那真是一大享受，但是我卻說不清為何嚴謹治學的日本學者到了最後都會產生一些奇奇怪怪的結論，更怪的是這些奇怪的論點往往連根將中土的論說給腐蝕掉，看看那麼多的「茶道」、「武士道」、「禪道」等，卻無一與老子的「道」有關，就可知他們的思想受日文所控制，已經到了一個不可思議的境界。以奘師西去求經、取《瑜伽師地論》來說，若因窺基與圓測之爭，而質疑「法相宗」以《瑜伽師地論》為本，甚至質疑《瑜伽師地論》為無著菩薩所記、奘師所光大，我真的不知怎麼去看他們治學的動機，這與「古唯識學」的倡議一般，都是居心叵測。或許我們只能責怪中土學者雜事太多，不能專精，反給日本人鑽了空子罷。

再判：你說「玄奘精通中文、梵文，故以文字翻譯梵典、詮釋唯識，卻不免執著文字，雖翻譯作品極多，但是日後的引用卻極為有限，甚至其所翻譯的佛典也不似姚秦時代的鳩摩羅什的翻譯廣被引用」，其實沒得比。玄奘與慧能兩個都是宗師級的人物。但一個是屠嗷嗷，而一個是周星馳。沒有貶低任何人的意思。五八六七果因轉。意識滅，七識亦滅。

答曰：您說的很有趣，雖然我不太懂。再次謝謝您。

學佛是要壓制欲望嗎？這個問題問得不好，說明了提問的人根本不懂佛學。佛學是很活潑的，怎能壓抑欲望呢？壓抑欲望到極致，謂之「枯禪」，與佛無涉。普賢菩薩教導我們要有創造性思想，怎能壓抑呢？倘若了知「空樂不二」，就知欲望多大，成就就有多大。

問曰：佛教不是講斷欲的嗎？或滅欲、無欲無求的嗎？

答曰：不是。是不斷不常，不一不異，不去不來，不生不滅。

判曰：同意，不能壓抑慾望，慾望是動力。請教您，「空樂不二」是甚麼意思？

答曰：對不起。我太輕率了，引用了艱深的藏傳佛教術語。我現在將「空樂不二」改為「苦樂不二」。雖然對解釋「斷欲」有些牽強，但不至引起太多不必要的誤解。

又判：沒關係，祇是我對一篇如何「入空」不能心領神會。

答曰：先把「空」擺一邊，只說「入」，或如何「入」。「入」的梵文為「阿跋多羅」，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」，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」字分出了「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」，曰「疏」，古作「疋」，通也，從爻從疋，「引爻止於一」也，故「爻盡卦成」止於字，是「疋」也。其「通」者，「往來不窮」也，故「爻、引爻、爻止」一體成形也。請參閱《四十減一》一書。至於「空樂不二」，我想了一下，還是保持了原來的說法。雖然這個說法可以有不同的解讀。其因即有位知友曾問我有人覺得「欲望」很髒，但同時也明白「欲望」是一種自然規律，不能拒絕它。這種矛盾如何調節？我那時的答覆即是觀「空樂不二」。空與樂「各得其和以生，各得其養以成」，其在「自然程序」裏，「自然成就」了彼此，「照寂」者

即是。但要老實一點也成。先看程朱如何「滅欲」，再看佛家如何「離欲」，最後看「欲」與「貪」的關係。佛家有「貪瞋癡」的「三毒」說法，但從未對「欲」有過任何排斥，其因即「欲」是一種動力，可同時成就「善法」與「惡法」，所以如何轉「財色名食睡」等五欲，為修行的動力，才是學人應該努立的方向。佛陀曾說「止貪即涅槃」，即因眾生因有貪欲，才墮入輪迴。沒有了貪欲，即橫出三界。這是很不容易的。

人死後，還會再形成一個感知到「我」的生命嗎？這個問題，我回答過。請參閱「你曾在何時體會到了『我回來了』的感覺？」

為甚麼我們那麼害怕「死亡」？怎樣才能坦然面對「死亡」？這麼多回應「死亡」的論說，都圍繞著「死亡的現象」、甚至「死亡的概念」，而沒有探索「死亡的本質」的力度。其實「死亡」的議題出現在中土甚早，孔子就曾說過「不知生，焉知死」，只不過，這個「死」是「死亡的本質」，而不是「死亡的現象」或「死亡的概念」，而佛家所大力闡釋的「不知死，焉知生」，卻是「死亡的現象」或「死亡的概念」。這兩者有實質上的差異。不可不察。

那麼何謂「死亡的本質」呢？要回答這個議題非常不容易，我曾以一首〈死死生生〉的五絕破之，曰「死與生牉之，人在其中住，死生無二別，心居不動處。」說的就是「死其死矣，生其生矣」或「死無所死，生亦不生」，並以其「無」、「不」而說「死生無二別，心居不動處」，所以「無」與「不」相對，至關重要，而「死與生」分而述之，故「人」可「在其中住」，但「死生」不得分而述之，故「無二別」，並以其「無二別」，故「心」可「居不動處」。

從「小學」的觀點看，〈死死生生〉最重要的有兩個字「死」與「生」，而「死」從「人」，「生」卻從「土」，都從「死生」的根本意義上說明「人」與「土」的關係以及中國人如何在「人」與「土」相糾纏的關係上發展出來中國的哲學思想。

〈死死生生〉裏，與「人」有關之字如下。死，從歹從人，其人象臂脛之形，臂下垂，與脛相屬，並無「比」意。君子周而不比，相比是反人道，但死不從「反人」，亦不從「反歹」，卻從「倒人」。「倒人」為「化」之本字，但清朝文字學大師王筠卻說「死」從歹從人，也就說明了這裏的人是一個受過「死亡的現象」與「死亡的概念」教化以後的人，所以倘若要了解「死亡的本質」則必須「倒其倒人」，故曰「從人」。歹就簡單多了，從半冎，冎從骨省，與別字相呼應，別，從冎從刀。

與「土」有關之字如下。生，進也，從屮從土。之，出也，從屮從一，一，地也。在，從土，才聲，才者草木之初也，從丨上貫一，將生枝葉也，一，地也。

「人」與「土」糾纏之字如下。居從尸古，尸者人也，象臥人形，居處之居古作尻，從尸得幾而止，與處之幾呼應。動，從王，東聲，王從人土，分置東之上下。處，從虍從處，虍字不論，處從夂得幾而止，夂，人從後至也，其所止者，尻也。

不能以「小學」觀之者有四。其一、「人之心」為土屬，卻不以「土」示意。其二、「住」從人主，主象鐙形，上為燈芒，下為器皿，人倚光，無所住而生其心。其三、「中」，風動，旗幟只能飄揚一邊，卻曰「中」，故其中非中，其動不動，「中」與「動」相應。其四、「丵」，左邊之「反丩」為彌綸狀，示「死生」交織，故其「與」實不能與之，彌綸也，與虍字呼應，以虍從「反丩」從「匚在匚中」。

不能以「小學」混之者有三。其一、「與」者，與也，從一勺，沒有後來的「共」意，以至其「與」與「莫」混之。「其」為古箕字，為純象形，不得再解構。其二、「動」之「重」從壬，不從「立」，從「立」者為「童」，不為「重」。其三、「無」之奇字為「無」，從「二」不從「兒」，

變「天」字之形以會意，而「不」者，否也，一為天，鳥上翔不下，須與鳥之下至於地觀之，方得其意，「土」乃烘托成意，故知「無、不」俱說「天」，卻不以「天」示意。

以書法之「藝術性」觀之，最難處理的是「魏碑」之重，我曾以「竹籤」、「木條」，甚至「石塊」為之，均以失敗告終。有教書法大師，何以為之。

判曰：您五行缺木？

答曰：嘿。正是。我出生的時候，家父請了一位精通命理之人幫我算了算，而根據我的八字，他就在我的名字裏，挹注了木，所以連同我的姓，我的名字共有六個木，只不過，這麼一來，我從小就一直木木的，不知是否與我的名字有關。

又判：大德說話往往總忘不了黑自己一把。贊歎您！以下開玩笑瞎說的，其實我對命理完全不懂。權且認為您真的覺得自己有點木木的，那位算命先生欠你名字三點水，因為木需要水。

答曰：您又說到點上了。正因「木需要水」，所以我以《易經》的「習坎」將「思想與文字」的糾纏化解了開來，以文化事業屬「木」故，是我融「自己的生命」於「思想與文字」的嘗試。

又判：先生和我談易經真是高看我了。俺頑昧卑愚，沒有勇氣和才華去解悟專研，只能仰望、崇拜其博大深奧之智慧。真誠祝福您這片茂密的［思想文化］大森林生機盎然。

答曰：請勿妄自菲薄。如果我說我落筆前，也不懂「易」，您信嗎？您得相信自己，順緣讓自己的思想流淌出來，回轉「萬物流出」為「道德目的」，不欺瞞己心，不誇大言語，賸下的其實可以順理成章，在文字裏圓成思想。

又判：謝先生的鼓勵與教誨。我不好意思，想麻煩您推薦學習［易］的書單，sorry，這看起來很套路。

答曰：我就不在議題上回答了。「易學」書單，眾人所列盡矣，但我敢保證，就算您讀完了，還是不懂，而且還可能被誤導。最好的辦法是讀孔子的「易傳」，但要剔除後人的訛加。我有一本書

可當入門，正想貼到網站上，但是苦於不知如何設立網站。等我貼上了，會讓您知道。如果您會操控網站，也請您幫我。

又判：謝謝！好的，沒問題。關於向網站 upload file 我回頭私信您。

答曰：多謝您的指引。在我的網站正式運作以前，讓我在此貼上《四十減一》這本「易學」的入門之書，權充拋磚引玉罷。（我的網站於兩年後正式運作，binmaulin.com ）。

作為一個命理師，看過若干命例之後，你有甚麼樣感悟？大概因為我回答了一些有關「死後」的問題，有人給我送來密函，問我懂不懂「命理占卜」？然後邀約我回答：這令我啼笑皆非。

我不懂「命理占卜」，而我所說的與「命理占卜」也沒有關係，充其量，我不過是以《易傳》之「義理」為基，去建構「中國原始哲學思想」。至於「死後」，我立基於「生命」而非「時間」以建構「義理」，甚至「歷史」我也認為是一個「生命概念」、而非「時間概念」。這些都與「易」的「時位」有關。事實上，中土從一開始有哲學理論架構，就以「時位」的觀念把如影隨形的「時間」給破解了，然後才有「卜筮」。

從這裏看「命理占卜」，就知「命理占卜」只是「萬物流出說」的引用，不能論「道德」。我曾經就這個問題回答了一位「知友」有關「義理」的建構不是「卜筮」以後的東西，可以引用過來，以解決這個混淆。如下。

我想這個說法是就《周易》說的，但是不要忘了，《周易》之前有《歸藏》、《歸藏》之前有《連山》。當然《連山》與《歸藏》都迭失了，求證不易，但以《連山》守艮、《歸藏》守坤來看，夏朝思想是「止於其所當止」，曰「禮」，卻不是後來的「禮教」，而是「止乎其禮」，其時「天地合德」、「吉凶未卜」，何來卜筮？是為「易曰天地壹壹」之旨趣。夏朝轉入商朝以後，《連山》的

「天地合德」二分，而《歸藏》則以「地」歸藏之，故守坤，及至周朝，轉以《周易》守乾，「天」之至高無上的觀念開始萌芽，至今未衰，但也因其至高無上，卜筮觀念乃生。《易傳》有意糾正這個錯謬，但是因孔子沒有經典可依，故只論及《歸藏》，卻始終進不了《連山》。當然我這個說法也是臆測，沒有經典可以佐證，否則我何至以「小說」來論「大說」呢？

有人給我密函，說我指桑罵槐，藉「命理占卜」批判坊間以《連山》為夏禹的天候學說的思維邏輯。這好像有些冤枉我，但並不離譜，因為我的確不認為《易經》是「物理學」，而是中國最原始的哲學思想，影響老子、孔子甚劇，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，老子歸納、孔子演繹，而學者要詮釋「儒門義理」，尤其「儒家玄學」，也不能牽就邏輯思維，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，豈可將《連山》演繹為「六十四組氣象模型」呢？要注釋「易學」，一定要與「儒家玄學」相應，不過縱使思想相應，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，也是矯正現當代文字潰散，謬悠之說橫行的唯一法門。

這個來龍去脈我在〈似塤注〉裏多有詮釋，這裏不再贅言。我最近回應一些莫名其妙的邀約，浪費了不少時間，以後就不再一一回應了，精力有限也。

你是怎樣開始學佛的？我學佛，緣自我父親於一九九一年仙去，家母哀痛不已。我勸解無力，因為我自己對生死一事亦無所知。我為了替家母找答案，離職在家讀書六年，從西方哲學讀起，讀到中土思想，第一次不為考試、不為工作、不為陞遷而讀書，慢慢地在佛學裏安置了自己的思想。其間掙扎於「生命之學」的過程很苦澀，但是總算找到了一個合理的解釋，詳閱下一個議題「為甚麼我們那麼害怕死亡？怎樣才能坦然面對死亡？」以及另一個相關議題「人死后是否有意識？如果有，意識去了哪里？」《阿彌陀經》曰，「不可以少善根、福德、因緣，得生彼國。」誠然不虛。至於我為何沒有成為一個見廟必進、見佛必拜的佛弟子，我想與我過去世累積的因緣有關。請閱「玄奘歷經困苦劫難取回的瑜伽師地論為甚麼不像其他經文那樣有熱度？」

判曰：佩服，我現在二十三歲，還在為了考研和工作而讀書，我不知道自己考上之後會有甚麼不一樣，可能工資高一些，工作更好找。走到現在，我發現自己在大學裏沒學到甚麼社會知識，思想也沒有提昇，確實浪費了很多時間。

答曰：大家都一樣呀。我大學畢業，服役海軍兩年，而後在臺灣航空、中國航運、貿聯貨運，工作了三年，每天應酬，有一晚喝得酩酊大醉，忽然覺得人生不應該是這個樣子，想多讀點書，然後就準備到美國念碩士。二十九歲，拿到碩士，茫茫然，一路工作、鑽營，直到我父親故亡，我才醒轉過來，開始思考我究竟活在世上做甚麼。這一路思索，就成就了今日的我了。一切因緣所生。

在「知乎」回答「佛教、佛學、佛法」等問題，得到了哪些經驗或教訓？

「網傳佛教」非始自今日，早在互聯網之前，佛教的流傳就以一些奇奇怪怪的方式傳播，計有菩提系列的文字推廣、佛教音樂的大力鼓吹、佛教文物的強力推銷、寺廟營建的變相募款，甚至在諸多法會裏，亦多有藉佛七、禪七的功德斂財的情事，是為末法時代的普遍現象。

只不過，這些傳播的佛教現象不應與「中土佛教(大乘)」、「南傳佛教(小乘)」或「藏傳佛教(密乘)」混為一談。這原本就是風馬牛不相及。

你如何理解《大般涅槃經・卷第十一・聖行品第十九之一》所說的樂受?請勿造口業。「常、樂、我、淨」是對著「無常、苦、無我、空」而來的，所以任何詮釋「常、樂、我、淨」的言論都需有引申至「無常、苦、無我、空」之力度，是之曰「受」，恰似舟於靜水，無手推動，則不動，兩手推之，一動皆動，故鐘鼎之「受」在平面，而後小篆轉「舟」為「冂」，「受」乃上下推之，上行為「幻」，下行為「予」，其間動而不動之處，「幻予不二」。這裏沒有時間概念，「其動猶不動」，「幾」也。

問曰：大乘佛教之「常、樂、我、淨」為甚麼與原始佛教之「無常、苦、無我、空」不矛盾?這字面背後的深意能再說得淺顯一些嗎?

答曰：這其實很簡單，「受」與「受之」的不同者是也，也是「易為『之』原」的意思，更是「誠」與「誠之」在「誠者天之道」與「誠之者人之道」的不同之處。以「序卦」來做個詮釋罷。由「天地」而降，通篇均以「受之」的方式論述，就說明了這是個「萬物流出說」，不能還原於「道德目的」，而要還原，則必須逆轉其敘述並改「受之」為「受」，則「易」之精髓就掌握住了。「受」上行，為「幻」，「受之」下行，為「予」，「受」與「受之」之間，如如不動，「幾」也。

菩薩能夠以妻妾、男女、僮僕及侍衛者施諸有情，以種種財物、城邑、王位等施諸有情，復勸歸依佛法僧寶，可以嗎?可以。三輪體空故。無施無受無施受之人(或物)故。

判曰：大師高人也，答案簡潔，無施者受者無施之物。這是善巧方便，不是畢竟義，理解這點很關鍵，不然就會墮入魔道。

菩薩證入正性離生位已，圓滿一切靜慮、解脫、等持。菩薩就可以不隨定勢力而生，不隨貪等煩惱勢力而轉嗎？可以。寂靜涅槃故。

判曰：妙，贊一個。菩薩已證得不退轉無上正等菩提。

若一切法性，無雜無差別，為何說法是善法是非善法，是有漏法是無漏法，是世間法是出世間法，是有為法是無為法？很簡單。諸行無常故。

判曰：贊，諸行無常，不可以或淨或染，或有或無，或是或非，或善或惡，分別之。行者，行的路徑，行的方向，行的工具，行的長短遠近，行的心境，行的伴侶之不同，就有不同的分別法。

有情已知蘊、界、處等一切法性，皆從眾緣和合建立。有情為何為於菩提等虛妄無實事法發起菩提等法的實事想？諸灋無我故。

判曰：一針見血。有情之所以顛倒，就在於執著我執法執，需在建立虛妄法之幻象基礎上，再破虛妄之法的幻象，當頭一棒激醒有情。這當頭一棒如何行，就特重要，所以古代的大德才可以行。當今佛教界，建立虛妄法之幻象大有人在，但是破幻象卻了了無幾，由此墮入魔道。

佛學四句、心學四句、理學四句。為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。如何解答？好像有人對您這種提問方式不開心了。我就不回答了。眾怒難犯。廣結善緣還是必要的。我只說一事。我曾對X法師貼在「臉書」上的「離四句」開示有意見，於是在我自己的「臉書」網頁上發表了一些看法，但是竟然被不知名的人士告到臉書的管理階層，把我的帳號扣壓，要我證明我是我，但因為我想盡各種辦法去證明我不是別人，卻無法證明我是我，就被他們踢出「臉書」了，於是我就到了知乎。這也就是「離四句」的意思。離即是麗，易之第三十卦，離上離下，以之區隔自然與人文，四即分而併之，句即是勾，「離四句」者，兩相麗也，明也，二而不二，函三即一也。

判曰：華人在國外也這樣鬥法呀，奇了。我的問題是佛學、儒學、心學之核心問題。估計可以回答的人只是幾個治學水平高的人，要貫通佛學、心學、儒學、理學，才可以分辨他們，做出合理的回答：我是答不出，想聽聽高人如何答：

答曰：宗教鬥爭猶勝政爭。您如果有機緣接觸藏傳佛教，您將發現宗教傾軋是很殘酷的。

又判：看過西藏的電視劇，很殘酷。

另判：不好意思。我來懟一下。你這四句卦，不卦爻、不爻象、不象的，真不知道在說甚麼。卦無非就是離為火、無常形，附物而明。所謂以薪傳火，象上面說，明倆作，離明又明，聖繼聖，人事新又新，緝熙不已。題主提問本來就扯淡，明顯是沒看過其中任何一本完整的典籍就抓個四句覺得自己冥冥有感，腦洞炸裂天際。這不是犯不犯我眾怒的問題，這只是書讀得少，想得太多。還有甚麼叫治學水平高，貫通佛學、心學、儒學、理學。你真的以為像你粘貼復制一下就貫通。真不是看不起你，我覺得你後面那個粘貼復制的那段經，不說你能不能看懂，我覺得你甚至都讀不通順。

答曰：這麼大的題目本來就不是三言兩語可以說請楚的。我只是以我自己在臉書的親身經歷，來解釋套譯的牽強，所以我才說「想盡各種辦法證明我不是別人，卻沒有辦法證明我是我」。倘若您

把「我」換成所有引錄的「四句」，那您就知道我在說甚麼了。現在容我就題主的「四句」再做一下澄清。「句」就是「勾」，一個不在因緣本身了解「幻予不二」的糾葛，轉而在一個「戾出曲行」的「倒予為幻」的結構上，去了解「幻予」的曲從所形成的「幻裏有予、予裏有幻」，是謂「四句」；當然這麼一個「予予、予幻、幻予、幻幻」的「四句」假定了一個可上、可下、亦可以下上通的三個驅動，以及一個居中策應、不上不下之「函三即一」的不動因子，但因其戾出曲從，而轉直線的驅動為曲行的糾葛，所以一個能夠離開因緣的曲從，直溯因緣不生的景況，就叫做「離四句」。這是我對龍樹菩薩的「中觀思想」的了解。

再說「離」。「若離若即、非離非即、亦離亦即」也。以其「離、即」不自生，亦不從它生，是曰「離四句」，其「離」，分而併之，其「即」，進退無恆，而「離、即」之間，動而不動，不動微動，「幾」存在焉，動靜相待，「兩相麗」也。

有人給我密函，說我直呼法師之名，有違普賢菩薩的隨喜功德。這真如醍醐灌頂，故從善修正之。這一陣在知乎回應一些問題，想必造業極多，今後當謹言慎行，若有所功德，謹迴向諸有情眾。

若一切法皆無所為無所作，佛教就不應安立三乘，為何又安立聲聞乘、獨覺乘、大乘之差別？我好像才剛回答了類似的問題。佛家講「心」，而後有「心法、心所、色法、心不相應行法」，總綱為「有為法」，繼而探索「無為法」，修行次第分明，學人探索「心物」的融合才有可能。學人根器不同，探索「心物合一」的途徑也各自不同，但多停佇於「有為法」，甚至因佛家講「業」，故大多不能進入「心不相應行法」，而依六趣差別各各不同自類而居，則稱為「眾同分」，因相似分位差別假立，曰「聲聞、緣覺、大乘」，但因不能進入「心不相應行法」，故不能融合三乘，而不能融合，則不能探索「無為法」，終究不能擇滅。

判曰：先生指點的極其正確。我接觸佛法甚早，因因緣業力的緣由，一直停留於有為法，排斥佛學。近年遇生死抉擇，才悟了空性之根本，於無為法而相應，感知空性為究竟義。但國內因為六趣差別各各不同自類而居，多停佇於「有為法」，而「有為法」往往偏離正法的究竟義，而趣入魔道。可歎，可歎。

答曰：以舊詩一首共勉之。「死與生牉之，人在其中住。死生無二別，心居不動處。」

諸菩薩摩訶薩本行菩薩道時，見有情可脫地獄、傍生、鬼界、人、天趣嗎？

見猶不見。我曾於美國洛杉磯的法印寺拜懺時，寫下一首詩。後來刊登在《覺有情》上，其所描述的就是有情與其他諸眾生相聚一堂的景況。

新喪——懺堂一隅

黃牌併列，祭中元、溽暑炎。
汗襟抹新妝，鳳釵落金殿；
扶身抖不已，紫煙圍顫肩。
沉鼓鳴，磬音起，
哀召亡魂，拜倒眾尊前。

頻催餐飯，聲聲切、語嗚咽。
相聚互斥譴，別路哭隻雁；

蹉跎時不與，抬頭望九天。
情不露，身未顯，
法鈴忽轉，心搖影若現。

——僧前引，庭下拜，水懺勾情獨追念；
孤女依，舊婦怨，人鬼共食終不見。

判曰：妙極，菩薩見有情而不見，有情見地獄而不見菩薩。菩薩有情見而不見。生死兩不見，菩薩也。生死地獄鬼界不離，真實不虛，有情也。

為甚麼希臘遠離實踐的空想和空談能對科學產生如此大的影響？這樣的議題「為甚麼希臘遠離實踐的空想和空談能對科學產生如此大的影響？」，我就不越俎代庖了，留待給「知乎」眾多學養深厚的人回答：但是我想將這個問題改一下，順便問一句，「為甚麼中國原始哲學思想遠離實踐的空想和空談卻能對中土哲學思想的傳衍產生如此鉅大的影響？」這個問題釐清了，中土的「儒釋道」哲學思想的融會就一目瞭然了。

佛學中的「無明」究竟是甚麼意思？眾家所論皆為「套譯」，或曰「以此經解彼經」，是歷代佛弟子的慣用手法。如論「般若」，必舉《金剛經》，但論《金剛經》，則以《心經》詮釋之。現在

論「無明」，卻舉「十二緣起」，但論「十二緣起」，又以「隨煩惱」詮釋之。當真只能說是學佛者如影隨形的「煩惱」。

其實要論「無明」，就得停留在「無明」裏，將「無明」還滅之，將其內部的「不動」與「能動」的內質找出來，然後順勢，以「十二緣起」的「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」逐支觀之，可謂支支分明，將「不動」如何躁動的原因演繹了出來，是謂「無明」，以其有一個「能動」的內質在裏面令「不動」不得不動。

佛家經典有無糾纏「能動、不動」的解說，我不知道，但卻知道禪家避之，以「心動、幡動」來解釋「無明」的躁動，於是一個原為「心不相應行法」的「動、不動」，就急轉為「心」的詮釋，實屬不幸。這是否因為印度佛學沒有「原始物質」的觀念，我也無力求證，但是卻期盼我能以中土的原始哲學思想來彌補這些論證的不足，亦即以老莊思想為基的「宗教上的玄祕經驗」，來烘托其內在奧祕精神的 swastika，其所代表的思想傳衍可將中土哲學思想提升為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。

這是否想徹底破除「宗教起源論」甚至「宇宙起源論」的說法，暫且不說。但不要忘了，世界起源於「陰陽交合」，由「原陽與原陰」的元素通過「陽位與陰位」的形式而交合創造了出來，其創生的律動之所以推動起來，則在律動發生之前的靜止狀態，元素與形式均不動，以其不動而無所造作，一動即大動，動而愈出，所以「天地化生」本為陰陽絪縕於兩維之間所生成的方正。

這個就是初始的人文精神，而這個「兩維」就是「原陽與原陰」。容我再次提醒眾家論者，我們說了那麼多都說不清楚的「原始物質」只是其中之一，因具有不斷改變的本質，所以只要能夠改變的就叫「原陰」(prakriti)，而相對於「原陰」，凡不能改變的，就叫「原陽」(purusa)，但是因為「原陽」不能改變，所以不能論述，要論述，必須與「原陰」一起論述，卻因其論述，所以「原陰」一變再變，這個存在於「原陰」的內變要質就稱為「業」(karma)，一動即大動。

這些理論在印度原始經典的「四吠陀」裏，應該都可以找得到，找不到的是「陽位與陰位」，而這個「陽位與陰位」的「時位」，除了中土的《易經》以外就再也找不到了；換句話說，「原陽與原陰」的「陽爻與陰爻」倘若沒有「陽位與陰位」的交疊運作，「八卦」的六十四種變化不能演繹，更有甚者，《易經》原不講「陽爻、陰爻」，而講「九、六」，以「九之屈曲究竟」來說明其不變的內質，而以「六之入其變中」來說明「陰爻」的變化內質，所以就有了「易之陰數變於六、正於八」一說，以「八」即分，分則變，所以「六」從入從八，因「原陰」以其論述，必一變再變，更因入其變，所以不能不變。

這麼一看，「陰陽交合」不止「原陽與原陰」的元素交合，連承載的形式「陽位與陰位」亦在一起交合，但不出其「六合」之勢，更以「六」之入於變中，創生了一個「六位」的概念，曰「初上九六，二三四五，八字命爻」；其「初」即「陽位」之始，更以其「有始」而不以「九之屈曲究竟」說「陽位」，而「上」即「陰位」之終，卻因其「終成」，不再能「入其變中」，所以不以「六」說「陰位」，於是一個獨特的「初、上」之「時位」概念就此建構，可惜的是，這麼一個「時位」概念不為其它哲學思想體系所接受，於是一個不能以「數象」解構的「時空」概念乃大行於天下。這是個很令人遺憾的哲學演變，卻也說明了世人的福報不夠。

「時位」既成，「九六」落於其位，於是有了「陽爻陽位、陰爻陰位、陽爻陰位、陰爻陽位」四種可能，就此建構了「不變於不變之時、變於有變之時、不變於有變之時、變於不變之時」等四種流變現象，但因流變之「流轉、定異、相應、勢速、次第」難測，與「心」不能相應，所以其「行」就產生了「不變於不變之時、變於有變之時」的「當位」流變現象，與「不變於有變之時、變於不變之時」的「不當位」流變現象，再然後，「不當位」與「當位」再形成一對「陰陽」，於是一個辨解知性就以這個流變表相的不可預知，而將這個流變現象籠統地總結為「陰陽不測之謂神」。要注意的是，這裏的「陰陽不測」指的是「陽爻陽位、陰爻陰位、陽爻陰位、陰爻陽位」的不可預測。

這個「陰陽交合」的世界起源當然只是「天地化生」、「陰陽絪縕」的交合，所以其創生律動與「人文精神」無涉，而如果「原始物質」只是那個不斷改變又必須改變的「原陰」，那麼那個不能改變又不能論述的「原陽」，究竟是甚麼呢？

這個「原陽」就叫「本體」，或稱「宇宙」或稱「思想」均可，但沒有起源，沒有進化，所以任何人開始說「宇宙起源」或「思想進化」，其實只能將其論說放置於「原陰」裏，「當位」或「不當位」，總是一說再說，雖然經常受困於文字的不能盡說，而有了解說不清的尷尬，但因為「原陰」不得不變的變化內質，所以不說則已，一說即愈說，其「以一犯圜」之勢即稱為「龍戰於野」，非但不是「本體」，而且其一說再說，反而使得這個不能論說的「原陽」受制於「時位」，於是「時位」乃乘勢駕馭「原陽」，而推予出來六種不能論說的「原始物質」，稱為「六龍」。

換句話說，「六龍」的圖象文字之所以創生，乃因不具變化內質的「原陽」受制於「時位」，不過這裏的「六」不具自然數的意義，所以當「時乘六龍」之時，「當位」或「不當位」的「原陽」就直截入其「時位」，卻也因其「時位」設定原本不能改變，而令其不能變化的本質衝撞不能改變的「時位」，所以用「御天」的圖象文字來描繪一個不能統御的「本體」，曰「時乘六龍以御天」。

這個「本體」，上逆而不違，下順而不從，上逆下順而不違不從，所以能「彌綸天地之道」；只不過，在這個「彌綸」之中，陰非陰，陽非陽，陰是陽，陽是陰，不能改變的「原陽」與不斷改變的「原陰」相互交合，所以就給了「陰陽不測」另一種解說，以「彌綸」本無「時位」，所以「陰陽不測之謂神」的「神」無方，其變化無體，而在這個「神無方而易無體」的「彌綸」狀態裏，「原始物質」不受「時位」的影響，而只是受制於「原陰」的內變本質，逼迫著「原陽」的造作，所以就有了「一陰一陽之謂道」的說法，以一種沒有「業」的概念的「原陰」敘述變之不已的「業」。

這樣的論說尚可，唯一的破綻是「業」隱涵了初始的人文精神，但「一陰一陽」卻仍舊停佇於「天地」，所以其變化「與天地準」，否則不能「彌綸天地之道」；只不過，這個停佇於「天地」的

「陰陽」實作「㑹易」，因「㑹易」以「天地之氣」言，而非「陰陽」以阝說「山水之南北」，所以「陰陽不測之謂神」實為「㑹易不測之謂神」，其「神」，天之閃電也。

一個陰陽一個㑹易，一個人文一個天地，但是文人不依了，於是就說「太和之謂道」，只不過在「太和」的詮釋下，「一㑹一易」就成了「太和」的「太虛、神、靈」，而沒有了「一㑹一易」在天地之間的樸實意味；其實「一㑹一易」所絪縕出來的是一個「圜氣」，天體之氣也，非交合而生，以其「範圍天地之化而不過」，所以「一㑹一易」併存，沒有哪一個交合哪一個的造作，但因為㑹氣把易氣擘畫了開來，於是「易」乃化單一為二，以應「㑹」之造作，但「易」以其不變之內質，再把「㑹」合併起來，於是就留下了「函三即一」的論說，是為「太極」的濫觴。

這麼一看，圜氣絪縕是「㑹易」交合的前提，動靜相待，故曰「一㑹一易」，「動而未形」；及至「㑹易」交合，而後有雨，「雲行雨施，品物流形」，卻無論如何也解釋不了「六位時成，時乘六龍以御天」。讓我再說一遍，我們這裏說的是「天地彌綸」，更以其「彌綸」，而無「㑹易」，以其形象不生，而無變化，以其動靜相待，而無剛柔，以其高低不分，而無貴賤，以其萬物混沌，而無吉凶，但一旦「㑹易」交合，「彌綸」已破，「天地」已然二分，於是「乾坤」定矣，「貴賤」位矣，「剛柔」斷矣，「吉凶」生矣，「變化」見矣，一切「天地化生」的現象俱生矣。

既是如此，在這個「彌綸」裏，「原㑹」的「原始物質」還能是絕對的「原始」嗎？當然不能了，其因即這個不具變化內質的「原易」渾然不可分析，但已受山川艸木蕃然可辨的「原㑹」攪動了起來，但在「彌綸」裏，「㑹易」兩相對峙，「其猶橐籥乎，虛而不屈」，兩者俱不動，易伏而不能出，㑹迫而不能蒸，所以也沒有「㑹易」交合的現象。

只不過，「易」與「㑹」本質上都是「動態」的概念，而沒有運動，就沒有「易」或「㑹」的概念；從最樸實的「天地化生」來看，「易」從日一勿，一者，地也，勿非字，祇是易氣之形，日出乃見，故從日；「㑹」從今云，今從亼及省，云就是雲，下細上大，倒轉云形即成云字，也就是說，

「会」須倒之及之集之，「動態」由內而生，不同於「易」之動因日出乃見，而上揚之地氣與入覆之圜氣在「虛而不屈」的天地之間交融，就稱為「天地氤氳」，動靜相待，圜氣絪縕，而此圜氣下降、地氣上升的「氤氳」狀態，就稱之「橐籥」，吉凶未分，故一從吉，一從凶。

「会易」既合，動而愈出，覆而前，於是「会」的「原始物質」乃開始了連番的運動；「会」之首動，令「易」在「会」之底下，以易氣之形引起雷動，雷出地奮，後令「易」在「会」中行，乃有「水」，再令「易」升至「会」之上，而後有「山」；此時的「会易」倚卩交合，實為「陰陽」，而「雷水山」之形成則為「圜氣下降」之象徵，所以日出乃見之「易」本寂然不動，感而遂通，不疾而速，不行而至，但在凝聚了所有變化內質的「会」造作下，「易」雖沒有動能，卻也只能造作了，所以這個「会」實乃「天下之至神」，而「易」之沒有動能卻又在「会」的慫恿下，不得不動，就稱為「幾」，以其「動而不動」造成「易」的大動，而這個不動而動的「幾」就是「一会一易之謂道」不以「会易」之交合來說「道」的原因，但「易」之「虛会以待」，其實只是「峙易為實」而已矣。

「会易」原不可分，但因「会」之能動內質與「易」之「虛会以待」，「会易」乃分；既分，「会易」只見会不見易，但是為了促勉已然二分的「会、易」再度還原為不可分割的「会易」，故先守会，及至恍悟守会亦不能還原「会易」，轉而守易，「連山、歸藏、周易」的歷史演變乃成。

這就是「易」也是「原始物質」的原因，但不是因為「易」具有內在的動能，而是「易」執著其本身之「不能改變」；只不過這個「不能改變」的內質為「会屬」，是為「歸藏」，所以「易」就在「不能改變」的蠱惑中，令「会」在「易」之底層動了起來，而形成了「風」之大塊噫氣，然後令「会」在「易」中竄升而有「火」，及至「会」上升於「易」上而後有「澤」，而「風火澤」的形成則為「地氣上升」形貌。至此「雷水山」與「風火澤」乃在「天地」間形成「雷風水火山澤」。

奧妙的是，「圜氣下降」之「下降」為会屬，故倚地而造就了「雷水山」之造作，「易」依序從「会」之底層，逐一升起，而「易」之所以能夠在「会」裏造作，固然因為「易」虛「会」以待，

更因「易」峙「易」為實，否則「会」是不會接受「易」的挑釁的；但「地氣上升」卻完全不同，以「会」之動能憑的是「会」的內覺力量，但是在「倒之及之集之」的勢頭還未發生之前，「会」其實是停佇於將動不動、不動凝動的「幾」的狀態，所以雖然「地氣上升」之「上升」為易屬，但「幾」的動而不動卻令「会」在「易」的底層動起來，所以倚天而造就了「風火澤」的上升驅動。

換句話說，由天而降的「圜氣」為会屬，由地上升的「地氣」卻為易屬，所以「会易交合」也不是一個實質的交合，而是「屬性」的交合，形成一種「彌綸」的狀態，只不過這裏說「狀態」其實並不恰當，因為這裏的交合肇因於一個留駐於「会易」之間的「幾」，所以「幾」說白了，就是一個「如如不動」的境地，不動則「虛而不屈」，一動則「動而愈出」。

這裏面最難以自圓其說的，就是「澤」，以「澤」明明為地屬，更因水艸交厝為「澤」，如何能與「風火」同類呢？說來真怪，「雷」也一樣，明明為天屬，但雷動卻起於地下，而正是這麼一個「不動於能動之間、能動於不動之間」的屬性才是「雷水山」起於「会」之「易」動、而「風火澤」起於「易」之「会」動的依憑。

「澤」就是這麼一個取象於「澤上於天」的動象，以「澤」生於天，其出，無恆時，其居，無定所，忽見忽沒，或行或止，寓於星辰之間，故謂「上動於不動」間，伺視之，「格澤星者，如炎火之狀」，下大上兌，故「澤」亦為「兌」，引為「釋」，高貌之「睪如」，乃墮為「釋言、釋文、釋義、釋例、釋疑」，「睪如」不復已見，而「兌」則墮為「說」，一說再說，萬物乃汩汩而出，於是「萬物流出說」乃成。

萬物流出，「幾」動「勢」成，所有的物量也就成形了，以佛家語言來說，就叫「藏識」，但「幾動不動」、「能變不變」之間，就叫「如來藏」，甚至連「如來藏」的概念都不能有，以其有，則峙其「不動」，一峙，不動亦動矣，即成「藏識」；「如來藏藏識」不可分，是為其理，以「如來藏」與「藏識」之間有「幾」，四種「動能」都存在，於是「不動於不動之時、動於能動之時、不動

於能動之時、動於不動之時」就造作出來了律動發生之前的靜止狀態，元素與形式均不動，以其不動而無所造作。這個道理與「會易」原本不能造作，如出一轍。

論說至此，中土思想留給世界哲學的兩個文化財富就一目瞭然了。第一個就是「原始物質」，但是由於「會易」不能交合而「動而不動」，所以附帶地，「幾」的概念也建構了起來；第二個就是「圜氣」的概念，肇因於「會易」動靜相待，久不能峙，於是圜氣下降，形成了「雷水山」，地氣上升，形成了「風火澤」。這種「宇宙起源」的論說，對承襲自「象雄文明」的吐蕃而言，意義非凡，但由於語言的不能相融，緣梵文而造的藏文就取「印度佛學」的「四大造色」將不能造作的「會易」以「地」含攝之，更因「雷」為風、「山」為地、「澤」為水，而將「雷水山、風火澤」整合為「水火風」，於是原本隱含「乾坤」與「震坎艮巽離兌」的八卦概念就被籠統地歸納為「四大造色」了。

「四大造色」的理論一出，中土留給吐蕃的《易經》思想就有些說不清了，當然老子承襲《易經》所做的詮釋也被套入佛家的語言系統，於是有人就將「道之為物，惟恍惟惚」歸納為「名字即」，再以「恍惚」之精妙與不能籠統地了解，將牉合的「物」分解，而說「惚兮恍兮，其中有象」就是「現行即」、「恍兮惚兮，其中有物」就是「相似即」，然後藉著「恍惚」的語意停頓與餘聲，將這個「物象」牉合，而說「窈兮冥兮，其中有精」即「分真即」，再然後，以「有精」為總結，而說「其精甚真，其中有信」就是「究竟即」；至此，老子的五個層次分明的「會易」解說就成了佛家的理論，而以「理即」統攝之，於是一個嚴謹的「天臺六即」理論，就以「理即、名字即、現行即、相似即、分真即、究竟即」的形式流傳於吐蕃，而隨著「藏傳佛學」在雪域的普及，「四大造色」的概念愈行根深蒂固，於是「乾坤震艮離坎兌巽」的概念也就隨著「象雄文明」的消泯而不見了。這是極其不幸的歷史演變。

更加不幸的是「會易」的概念在中土也消逝了，但因「物理易盡，人文難盡」，於是在文人的推衍與詮釋下，「會易」這對相反相輔的概念就被演繹為「陰陽」的運作，而「易」的「氣之散發」

與「㠯」的「氣之凝聚」也在其聚合形式上造就了「散漫之氣」的迴旋運動，而通過迴旋，散漫飄盪之氣便被吸引和聚合而成為「摶氣」，天地化生之「㠯易」乃一轉為萬物流出的「陰陽」，而「萬物流出說」一旦形成，「㠯易」思想於焉逕奔為「陰陽」，及至此時，要想再將「㠯」的能動內質所引發的創造實踐、還原為「易」的不具能動內質所固守的創造本體就不可能了。

求推薦幾本學古文入門級的書籍？正體字的《古文觀止》。

人類活動除了文化還有甚麼？還有吃喝拉撒。

判曰：吃喝拉撒也有講究，而且在不同民族不同時代講究還不同，這講究它就是文化。

答曰：這樣說也對。

禪宗是不是具有中國特色的本土化準宗教？它與印度佛教之間有沒有關係與不同？我以前回答過。請閱讀下一個問題，「中國是否還有正宗的禪宗？」以及「禪宗是如何成為中國佛教界唯二主流之一的？它為甚麼能夠立足於中國主流社會一千二百多年？」

中國是否還有正宗的禪宗？最近有人對我的「象學」論說，以「文字禪」來做「邏輯推衍」，讓人不堪其煩。那麼「文字禪」能不能建構「邏輯命題」呢？答案是不能的，以「禪」原本即為了破

「邏輯文字」與「邏輯思維」而存在，故「文字禪」本身即為一個「頭上安頭」的名辭，可作為「參話頭」的素材，卻不宜以之論「禪」，甚至不宜與「不立文字」併稱。

勉以論之，則「文字禪」實為「文字非邏輯文字之文字」，更以其「文字非邏輯文字」，而知其「文字為形象文字」，故曰「形象文字非邏輯文字是形象文字」，或簡曰「文字非文字是文字」，但只能為「入邏輯」，不能為「邏輯命題」。

職是，當「文字禪」這麼一個「非邏輯命題」被當作「邏輯命題」提出，再被提出來研究，則唐宋兩代以「禪語」使「詩與哲學」易位之勢將持續往未來世延展，「文學」凌駕「哲學」的驅動也將持續，其結果是，以「文字與哲學」來取代「民主與科學」的世紀驅動必將受阻。

然而「禪語」並不具其繁衍「形象思維」與「形象文字」的功能，於是在「文字禪」不能自圓其說的情況下，「不立文字」必將持續其左右中國傳統哲學思想之傳衍，於是《易經》與《易傳》也將更加沉淪了。

果真如此，「談禪逗機」必將使得中國思想界效法唐宋學人之「束書不觀」，中國文化毀矣，而以中國文化立基的「中國大乘佛學」也必衰頹，豈可不慎？《論語・子路》有云：「如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」以之觀「文字禪」之說，當知其言不虛，連研究「文字禪」之學者亦都認為「蘇軾或未直指『文字禪』一語」，但因其研究「文字禪」的使命感太過強烈，於是又認為蘇軾的「詩禪辯證所產生的迴響，也是宋代緇素二眾共存的省思。」吾輩豈可不加警惕乎？

這樣的說法其實就是表明「文字禪」或許不是一個「邏輯命題」，但既然有人提出來了，後人也就假定它是個「邏輯命題」，而以「文學」手法加以辯證，至於「辯證」能否為「文學」所承載，「文學思維」是不必關懷的，因為「辯證」原本就是「文字禪」所要加以破除的對象；殊不料，這樣的想法在「邏輯思維」的愚弄下，已自墮入「萬物流出說」，不止不能與「禪語」呼應，也早已自斷於任何「道德目的」的隱示與提攜了，故其說自敗。

「文字禪」作為一個「獨特個體」存在於思想的時候選，或許能夠自圓其說，但當「文字禪」以其「個體存在」，被置於整體的文化與思想演變去觀察時，則這個「個體」的存在意義就搖搖欲墜了，而一個解脫了「文字禪」的思想，如果能夠與主流思想的傳衍契入，則就說明了這個「個體」的存在是虛妄的，於是一個剝除了「文字禪」的理念來還原「宋明理學」在「中國哲學思想史」裏存在的事實才有可能，如果「文字禪」果真於歷史上存在，那麼「宋明理學」就成了「四不像」了，「反動求全」也。

不難發現，這麼一個「有破無立」的「文字禪」不能在舊有的基礎上重新建構新思想，故只有「反」的勢動，而沒有「入」的期許，這對當今這個智慧衰頹與文化式微的中國社會，毫無裨益；更有甚者，當今這個網際網路時代，「文字」在「文字敘述」裏的存在意義似乎有著更加緊迫的了解需求，因為現在的電腦不再只是機器，而是一個能夠製造心智的機器。

表面上看，「文字敘述」熱鬧非凡，但其實「文字」悠遊於一堆似是而非的「文字敘述」裏，甚至是一些多方引證、多年縱橫的老課題裏，反而更加徘徊、更加猶豫，偶而有一些閃爍智慧的「文字」，也往往瞬間即逝，其它的影視媒體，較之電腦，則就更是等而下之了。

在這樣的「文字敘述」裏，條列詩僧的詩詞，勾稽綜理，而立「詩禪合一論」，進而堂而皇之建構「文字禪」的「邏輯命題」，則只能將「文字與哲學」的世紀議題推至萬劫不復之地；入字觀之，文字要在這個文字狂流，保留清醒識覺是很難的，而「文學」卻有這個功能，不幸的是，「現代文學」也在這股狂流裏迷失了。

在這個「文字敘述」的狂流裏，我輩應該嘗試從這麼一個既成「文學命題」走出，去建構「入文字陀羅尼門」的理論。

請問誰知道金剛經裏過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得的梵文原句？我不懂梵文，但以「法非法是法」破之，詳見貼文「法尚應捨，何況非法」之另釋。

判曰：有立有破，無立無破，本來無一物，何處安立破。

答曰：說得好。「有立有破」為「事出」，「無立無破」為「無為」。「事出」前的「無為」體現，以「禪」表現得最好，是為慧能以「菩提本無樹／明鏡亦非臺／本來無一物／何處惹塵埃」，駁神秀，而循「物、易、事」而上，以探「幾」之未動的表現；可惜的是，心動字現，「幾」已泯，故爾後才會演變出來「不立文字」的教示，非慧能不知「幾」，而是天下已「失幾」，「別業」扭轉不了「共業」也。

慧能倘若叫人在他走後再將詩句寫上，「幾」必止，以五祖弘忍抹拭除之，而「詩竟詞盡」，文字絕隱，恰似嵇康臨刑索琴奏《廣陵散》，「一」雖動仍歸於「含一」，肇始之神秀必取而代之，文字乃可暢流，往後也不會轉變為「束書不觀」的習性，而影響了中國大乘佛學之傳衍；但慧能留下受教，乃至領受衣缽，夜奔南下，卻奔出了「臨濟溈仰雲門法眼曹洞」的「禪門五宗」，以心傳心，雖以禪那為宗，直傳佛祖的心印，但「如來禪」的「幾」早已失去，甚至「祖師禪」的「幾」也傳衍不了，故最後往往只留下「禪規」，雖有「禪」名，實與「法者，軌持義」等義，是為唐百丈山懷海禪師所製定的「百丈清規」，實為以「世俗諦」詮釋「勝義諦」，故屬「萬物流出說」。

緣此，尚望您能以自己的話來說「禪」。

又判：有立，神秀，有破，慧能，非機逝，若依神秀，何時能達本來無一物？甚或也許五祖入滅也未能達，何況本無之後尚要五祖密傳心鑰，而慧能早具宿根，聞金剛經無住而生其心而入空門，已顯見解的大機大用。仁者，禪非話說，若有言說，便成俗情，你我所言也不過文字禪而已罷了。

答曰：善哉。從「宋明理學」看「文字禪」，可知所謂的「文字禪」在歷史上站不住腳，只能說是「南禪」的延續，而不是有一個「文字禪」獨立於「不立文字」外，所以只能說是「不立文字」

的變體呈現；從哲學上看，「文字禪」更是沒有立論根據，因小乘出文字相，以文字為魔事，大乘入文字相，悉入一切語言文字而無所住，而以其「無所住」，故知「文字禪」不能脫離「不立文字」而獨立存在。其實，文字立，思維出。文字不立，思維不出。不出即不入，思維猶居纍籥，似悶葫蘆，是謂「建疑團」；不立即不破，思維盯住話頭，不即不離，是謂「參話頭」。

令人不解的是，疑團既建，思維已入，亦入亦出，疑團反不能破；話頭既參，文字已立，亦立亦破，話頭反不能入。更有甚者，云何「不立不破」乎？曰「大立大破」也。云何「大立大破」乎？曰「不立不破」也。這樣的文字敘述如何得而述之乎？以「大」難為象故，以「不」上揚而不至故，俱因「形象文字」之所襯托，故可論述，但「形象文字」已然隱去，故以「大」說「不」，以「不」說「大」，南禪乃立。

當然這樣的論說不免遭來迷離悄恍之譏，但其實這一段話之所以可以敘述，乃因「邏輯思維」與「邏輯文字」的運作，但從「形象思維」來看，這段話根本無從造作，而「形象文字」也不能支撐這個「邏輯思維」，以其「物己」兩設故。

那麼為何「莊周夢蝶、蝶變莊周」的寓言，經過了近千年的運作，由先秦而有漢而魏晉而南北朝而隋唐，卻轉變為南禪的「參話頭、建疑團」呢？此乃因先秦學人不知修行乎？或因從來沒有修行的念頭，故時刻盡在修行之中？或換個角度參詳，此因禪門子弟執意修行，卻也因修行的念頭太過執著，反不能修行乎？其實兩代的學人並無不同，只是先秦學人以「大篆」立言，故百家爭鳴，不知有禪，禪門子弟以「小篆」破言，故談禪逗機，教外別傳，故也。

又判：仁者適合做學問，因為學日益，為道則日損，至於「參話頭」，非參話頭是名參話頭，「話頭」按虛云大德言為「念之頭」，要離開「心意識」來參，所以沒有理路，不能由著「思維意識推理邏輯」起作用，因此所參話頭公案多是沒有道理可言，或無法思議由此引起疑情，吸引粘著常人妄動的「攀緣心」，持續做功夫，是傳統禪修的有止有觀，疑情將六識帶入第七識，深入到第八識，

成為開悟的前行基礎，雖然「話頭」公案是語言思維，但因無理路，令人不解正是其特色，否則不能起疑情，不是疑團，「參」也正是於此處著力，望仁者也能參參看。

答曰：好自為之。雲在青天水在瓶。

如何理解佛教「性空緣起」與「如來藏緣起」二者關係？這個問題太大，要說清楚，就必須說整部佛學思想。再說，「緣起性空」或「性空緣起」、「如來藏緣起」或「真如緣起」，甚至「業惑緣起」、「阿賴耶緣起」等，任何一本佛學詞典都有定義，實在不必再作詮釋。要知這些理論，不妨由「十二緣起」觀之，先流轉、再還滅，最後歸於首支「無明」，觀其「不動、能動」內質，再觀其「動不動」之間的「幾」，「儒釋道」就融會在一起了。

「涅槃」觀念產生於佛教發展的哪個階段？原始佛教和大乘佛教對這一觀念理解上有無區別？謝邀。我已經回答了。請閱讀「禪宗是如何成為中國佛教界唯二主流之一的？它為甚麼能夠立足於中國主流社會一千二百多年？」以及「玄奘歷經濟困苦劫難取回的瑜伽師地論為甚麼不像其他經文那樣有熱度？」兩篇文章。

順便在此回答一位讀者的質疑。「歷史」對佛弟子參研佛法而言的確沒有多大用處，也是很多法師鼓勵佛弟子「老實念佛」的原因。佛弟子參學各有因緣，發「菩提心」以後，於所參處對別人的參學成果發「歡喜心」，也很自然，是為普賢菩薩的「隨喜功德」。我個人覺得，這個「隨喜功德」是佛弟子不批判各人因「別業」所引申出來的論說最重要的依據，因為還未證悟的佛弟子不可能看得見這些論說背後的「因緣」實為自己的「因緣」故。

「隨喜功德」的砥礪很重要，更是所有喜歡「談經論道」的佛弟子在「隨緣布施」的時候必須時時提醒自己的地方，以免「毀緣造業」。

我以「歷史」來論證中土佛學發展當然有我個人的因緣，緣於我對「古唯識學」一說的質疑。這個議題看似簡單，但論證起來就不是那麼容易，而且因為牽涉一位對我有恩的長老，所以我論證起來，處處小心，只不過，這個議題又牽涉到日本學者對中土佛學乃至中土文化的汙衊與誤導，所以我據理力爭，但是也因此得罪了很多人，實非我當初為了破解「古唯識學」一說的動機。

迴向罷。我只能如此做。善財童子五十三參，所參處皆為大善知識者，何必如此汲汲營營呢？權當佛弟子學佛的必經過程罷。

你見過哪些「與時俱進」的糟粕玩意兒？思想的實踐。

問曰：「思想的實踐」為甚麼是糟粕的？

答曰：「思想本體」原本不可論述，能論述的只能是「思想的實踐」，但一論述，卻離「思想本體」愈遠，所以我說是糟粕。

又問：就是文字有時候想表達思想，但怎麼都表達不圓滿，也就是只可意會，不可言傳.或者是不可說不可說，一說就是錯，是這樣吧？

答曰：也對。但這是因為「文字承載思想、思想操控文字」，「思想」與「文字」兩者一起皆起，此顯彼顯。以南禪的說法看，就是「不思善、不思惡」，以中國原始哲學思想看，就是將坤卦的「龍戰於野」還原為乾卦的「時乘六龍以御天」，以坤卦為思想的實踐，而乾卦為思想本體故。

如何評價朱熹？我以朱熹為「理學」之代表性人物有幾個原因。其一、「歷史連續性」。我將漢代董仲舒、唐代孔穎達、宋代朱熹，擺在一起觀察，一個一個將「玄學」比附於自己的思想，或為政治所需，或為打壓其它學派，是謂「流轉」，一代比一代低俗，也一代比一代堅持「道統」，以至不能論「玄學」。其二、「歷史流轉性」。朱熹以《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》等四書取代「五經」，爭論甚多，卻又與「北宋五子」齊名，被冠以「程朱學派」以續「儒家道統」，但是其實朱熹所學不足以論證「心性論」。其三、「歷史矛盾性」。朱熹以降，中國的「儒釋道」哲學就再也分不開了，但矛盾的是，朱熹並未致力於「理學」與「儒釋道」的融會，而只是詮釋「儒學」，卻因「出入老佛數十年」，而使得「儒釋道」固結如孿如狀。說是誤打誤撞也行，但是我覺得他的詩寫得比「理學」的了解要好。如果要我選十首詩來代表唐詩宋詞的璀璨，朱熹的「半畝方塘一鑒開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許？為有源頭活水來。」一定在裏面，但是如果要我選「理學」代表性人物，我一定將朱熹排除在外，卻又因他的歷史性際遇，令「儒釋道」思想融會，所以深具一個以「歷史矛盾性」來注解駁雜的「理學」在整個「中國哲學思想發展史」的歷史地位。

何以故？歷史上，最為詭譎的師生之誼，當屬朱熹與蔡元定的關係，他們甚至還合著了《易學啟蒙》。我覺得這麼一位歷史上尊稱為「理學大師」的朱熹為他的學生蔡元定所綁架，更因此引發了轟動一時的「偽學案」，值得歷史學者深入了解，以還原《太極圖》之歷史傳衍真相。

《太極圖》的出處，最早可推至戰國末年時期河上公所著的《無極圖》，大致無礙。但河上公是何人呢？《太極圖》或《無極圖》是否真的能夠詮釋《易經》呢？如果能，「易緯」思想在《太極圖》的一脈相傳裏究竟從何而出呢？如果不能，《太極圖》所衍生的「象數」能否與《易經》的義理相結合呢？這整個脈絡追根究柢起來，就源自河上公當初創作《無極圖》的歷史背景。

最為困擾的是河上公是位隱士，生平不止不見於正史，所傳學識又多為學人增添了神祕色彩，所以難以為據，只能以現在僅存的文獻去還原一個歷史真相，其中影響最大、流傳最廣的則是那本由河上公作注的《道德真經注》，又稱名《河上公章句》，亦有學人稱之為《道德經章句》，可說是為當今世上最古的《道德經》注本。

那麼老子的《道德經》是本甚麼書呢？《道德經》原稱《老子》，又稱《道德真經》，凡五千言，是先秦時期百家爭鳴的一部著作，相傳為老子李耳口述而成書，但春秋時期並無「李」姓，只有「老」姓，故「老子李耳」實為「老耳，字聃」，而口述之說則因《史記・老子傳》說老子應函谷關令尹喜之請，「著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去。」從此，《老子》作為道家哲學思想重要經典的來源，就此定論，但老子是否僅是注釋者或傳抄者的集合體，則無定論。

不論如何，老子被道教視為至上的三清尊神之一「道德天尊」的化身，以「太上老君」稱名，所以經年累月下來，道教吸納了道家思想，而道家思想則完善了道教，但其實《老子》成為「黃老」之學的組成部分，並成為漢文帝與漢景帝的「無為而治」的安邦方略，與河上公的注釋有關，甚至其「修身立命、出世入世」的詮釋也與河上公一脈相傳的思想有關。

當然歷史上《老子》的注釋者眾多，從戰國末年，喜「黃老刑名」之學的韓非子撰《解老》、《喻老》，而河上公者流，則用神仙家觀點解釋《老子》。河上公最出名的弟子為安期生，《史記・樂毅列傳》曰：「樂臣公學黃帝老子，其本師號曰河上丈人。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂巨公，樂巨公教蓋公，蓋公教於齊高密、膠西，為曹相國師。」以是，自河上丈人凡六傳，至漢初曹參，「文景之治」的思想傳承當始自戰國末年的齊地黃老學派。

戰國時代的齊地，玄學思想氾濫，於是這麼一本承襲自《易經》的《老子》當然被奉為圭臬，但由《老子》到《無極圖》，則不能說是河上公的創見，起碼在《河上公章句》並沒有看到「陰陽」的論述，只能說是河上公糅合了當時的「陰陽」學說，而創製了《無極圖》。

「陰陽」學說的繁衍大約始自戰國時代中期，原為《易經》的詮釋，但其學說襲捲了《易經》思想，而深植於中國哲學諸子百家與後繼之學裏，倒是始料未及，其原始論說出自《易傳・繫辭上》的「一陰一陽之謂道」，而後莊子將之定義為「陰陽，氣之大者也」（《莊子・則陽》），再然後，陰陽家則大作文章，將「一陰一陽」本指事物兩種相互的對立，先轉至氣所包含的矛盾對立要素，再轉至陰陽矛盾，乃至陰陽變化，並將之推演，乃至神祕化。

這點，《史記・孟子荀卿列傳》總結說，「深觀陰陽消息，而作怪迂之變」。至此，「陰陽」學說豁然成家，而司馬談在《論六家要旨》裏，更將「陰陽家」列為六大學派之首，而其代表人物則為戰國末期在齊國講學的鄒衍。

那麼《無極圖》是否出自鄒衍呢？這又很難定論，因為始作「陰陽」之說的鄒衍以提倡「陰陽五行」為宗旨，但他的「五行」卻是「五德終始說」。《史記・孟子荀卿列傳》曰，「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。」故知鄒衍爰引《尚書・洪範》的「五行」變化，來研判「夏商周」三代之變，也就是三代如何由「夏之守艮」轉至「商之守坤」再轉至「周之守乾」，並無「五行相剋」的詮釋，但是由於「陰陽」之說甚囂塵上，而秦始皇又一把火燒掉了所有的論述，於是後來的《漢書・藝文志》為了替「陰陽五行」的合理性尋找一個根據就說了：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。」只不過，陰陽家學派在魏晉以後就已不復存在了。《漢書・藝文志》著錄陰陽家著作「二十一家，三百六十九篇」也都沒有流傳下來，只有董仲舒的《春秋繁露》還可以找到一些關於陰陽家的學說內容。

這樣子檢視下來，原本不談「陰陽」、只說「六九」的《易經》，由夏朝的《連山》到商朝的《歸藏》再到周朝的《周易》，堪稱穩固，但其論說的基石則由《連山》與《歸藏》的「八卦」擴充為《周易》的「六十四卦」，而且添加了諸多「彖辭」與「爻辭」，其始作俑者當然為周文王在羑里的演繹，但傳到老子與孔子時，倆人卻對《易經》的繁衍有了不同的看法。

老子認為這樣的演繹已經回不去伏羲當初「以一立長爻、擘一立短爻」的初始動機，所以對於《周易》的詮釋，他堅持只能做一個歸納，甚至連歸納都不必費心。如果不是函谷關令尹喜強迫老子留下「五千字言」，我們今天可能都不知老子對《易經》的看法。

但是孔子對《易經》的看法不同。只不過，當他與老子會面時，他雖不同意老子的看法，但尚不敢演繹《周易》，只對弟子說，「鳥，吾知其能飛。魚，吾知其能遊。獸，吾知其能走。走者可以為罔，遊者可以為綸，飛者可以為繒。至於龍，吾不能知。其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪。」這段出自《史記・老莊申韓列傳》的描述，雖然可以看作孔子對老子的評價，但是其實也暗示了孔子「五十以學易，可以無大過矣」的謹慎，然後寫下了《易傳》。

《易傳》傳至戰國末年時期，「一陰一陽之謂道」有了突破性的進程，一方面，「道」的概念在《老子》流傳了以後，逐漸將《尚書》與《易經》的概念整個歸納為「道」字，另一方面，「一陰一陽之謂道」被陰陽家整理為「陰陽」，《易傳》的「幾者動之微」的哲學思想乃一去不復返。這是陰陽家所造下的歷史錯誤，而《易傳》乃隨之一再沉淪，代之而起的則是陰陽家以五行為「五德」，將「夏商周」的朝代嬗變解釋為五行相生相剋之道，是為「五德終始說」。

從此之後，「陰陽」與「五行」並稱，在中國歷史上掀起了千堆雪，陰陽氣數與天象、五行與物候和人事、世界圖式的和步整合等方面在逐代的詮釋裏愈加完善，然後劉安以其主編的《淮南子》將「道」重新詮釋為「一陰一陽」，大有回歸《易傳》的氣象，但可惜的是《淮南子》只是以「道」將「陰陽」的宇畝圖式與五行生剋的社會體系進行整合，於是「陰陽」與「五行」再也分不開了，庶幾乎，《淮南子》以降，一個以義理為主的「易學」與一個「陰陽五行」的黃老道術就分道揚鑣了，而一個立意不高的陰陽家卻在中國思想發展史上占據如此重要的地位則是一樁令人想不透的事情。

或許這是因為中國人特別注重自然世界對於人事的影響罷，所以連夏朝的《連山》也曾被一些學人看成一種「地輿山川」的概念。無論如何，戰國末年以降，「易學」思想逐漸形成兩個壁壘分明

的派別，其一為以《易傳》為首的「義理」，由孔子而商瞿，再傳漢初田何、漢景黃生、漢武楊何、司馬談、司馬遷父子，而後司馬遷著《史記》以「正《易傳》」；而與此同時、併列發展的，卻是以《無極圖》為首的「易緯」思想，被東漢道士魏伯陽整理為《周易參同契》。

《周易參同契》是一本雜糅《周易》理論、老子哲學與爐火煉丹術的著作。全書共六千餘字，基本為四字一句、五字一句的韻文及少數長短不齊的散文體與離騷體。該書「詞韻皆古，奧雅難通」的結構，採用了諸多隱語，於是就給了後世學者很大的詮釋空間，東晉道士葛洪的《抱樸子》應景而出，首先將《周易參同契》的神仙方術與儒家的綱常名教結合，於是墊定了道家玄學的攀援之株。

從這個時候開始，河上公、鄒衍的「易緯」思想逐漸契入「儒學」，一路由魏伯陽傳至魏晉的鍾離權，再傳至唐朝的呂洞賓(呂嵒)，而後傳到了宋朝的陳摶。陳摶成其大者，先將《無極圖》分為由無極至太極的《先天圖》與由太極至陰陽的《太極圖》，然後傳之於種放，種放再傳之於穆修。從穆修開始，「易緯」思想開始整合為「理」與「氣」兩個派別，而始作俑者，則為穆修傳至周敦頤的《太極圖》，而後建立了「理」之一脈，以及傳至李之才的《先天圖》，而後有「氣」之一脈。

周敦頤以《太極圖》為基，寫下了《太極圖說》，並傳之於程顥程頤兩兄弟，然後傳入朱熹，「理學」脈絡極為清楚，大有重新建構《易傳》的潛能；但與此同時傳至李之才的《先天圖》卻傳到了一個極具天分的邵雍，不止作了《皇極經世圖》，並與另一位以「理」為基、卻創「氣一元論」的張載結合，而後建立了「氣」之一脈，再傳至邵伯溫，作《一元消長圖》，而後傳入蔡元定，寫下了《皇極經世指要》，並以之影響了朱熹原先建構的「理學」，一起寫下《易學啟蒙》。

換句話說，朱熹的《易學啟蒙》夾雜了《易傳》的「義理」與《無極圖》的「象數」，但完成「象數」理論的卻是他的學生蔡元定。這樣一個「教學相長」的經過是很耐人尋味的，而且「象數」由「玄牝之門」經「先天之氣」、融會「五行」而為「五氣朝元」，因為直接與莊子的「陰陽，氣之大者也」印證起來，而壓過「義理」，說明了「周敦頤、程顥、程頤」的「理學」被「邵雍、張載」

的週而復始、循環運轉的「氣一元論」給整合了。當中所謂「北宋五子」的「理學」傳到朱熹而成為「宋明理學」時，其實是以蔡元定的《皇極經世指要》為基，「象數」思想熾盛，而後傳到晚明初清的顧炎武，以《日知錄》重新將「理學」回歸「儒學」。

這一段「因緣所生法」是所有到福建武夷山觀仰「理學大師」朱熹對「理學」的貢獻時，必須有的認識，不能偏離蔡元定以論朱熹，「後生可畏」也。

黃宗羲、王夫之、顧炎武等人的啟蒙思想對中國有何實際影響？有人要我談論一下明末清初的大儒王夫之，還問我為何推崇顧炎武，卻對王夫之與黃宗羲隻字不提。

這個問題問得極好，因為這說明了我對大陸的哲學研究動向不太清楚，但是對哲學界以王夫之在《讀通鑒論》中所說的一句話，「秦以私天下心而罷侯置守，而天假其私以行其大公」，而總結其「過去的文明成就，表現出當時的社會結構各方面的時代精神的內容」，卻大為驚訝，因為這種治學是「萬物流出」的典範，而我的治學方向是還原中國傳統哲學思想於「道德」。

其來有自罷。中國社會科學院宗教研究所所長任繼愈教授曾在他的一篇〈漢學的生命力〉說，「作為生活在中國的學者，我們不能滿足於歌頌過去，追慕遠古的光榮業績。我們研究中國的文化，是在總結過去已有的成就的基礎上，創造未來的社會主義新文化……漢學是活著的學問，不是凝固的歷史的陳蹟。漢學的生命力來自中華民族的生命力。殷商的甲骨文所記載的內容與今天的社會主義新中國的語言文字有著一脈相承的血肉關係，絕不是有些人認為的是死文字，僅僅是考古學的對象，它在中國漢學家心目中的地位和實際作用與後代學者研究蘇美爾人創造的、後來流行於古巴比倫、亞述等地的楔形圖版文字的作用和現實意義大不一樣……」這說得頗為精闢，而「我們研究中國的文化，是在總結過去已有的成就的基礎上，創造未來的社會主義新文化」，也不能說錯，但如果這個「總結

過去已有的成就」是錯謬的，那麼以之為基礎來「創造未來的新文化」，就只能是錯謬的。回到王船山這句話，「天假其私以行其大公」，我只有四個字，「私欲秕政」而已矣，而任繼愈教授的「漢學的生命力來自中華民族的生命力」，我也只有四個字，「漢承秦蔽」而已矣。這樣的「總結」對中國的傳統哲學思想是個戕害，而用這個「總結」來研究「道德」或「宗教」，則其「行同桀跖」。這是我不能論王夫之的原因。

判曰：王夫之的哲學真是看的吃力，陳來的二手都看不動。先生有機會可以多講講他的史論。

答曰：「歷史」與「文學」一直都有一種說不清的關連。暫時不說治史者受到使命感的驅使與治史者本人的「歷史觀」視野，「歷史」的書寫原本即有「文本性質」的敘述內涵，前者是「文字、文學、文化」的論述範疇，後者則是「文化、思想、道德」的論證範疇，所以我將之排除在外，另外就是「歷史」是一個「生命概念」，不是「時間概念」。我的《慧能與玄奘》就是在探索這個問題。

如何科學地解釋王陽明的「心學」？宋明以降，「儒釋道」思想固結如攣如，不止不可分，且因「禪宗」語錄的影響，文字敘述愈發簡易，是「禪宗」阻礙中國哲學思想之傳衍的明證，「南禪」尤然。從這裏可看出王陽明的「心學」是佛學的另類詮釋，或是披了「佛老」外衣的「良知」論說，謂之「理學」，卻不是「信心學」，而是一個低層次的「儒學」論述，不止解釋不了「人的主觀能動性」，更無法深入「主觀能動性」背後、一起皆起的「不動性」，是之為佛家的「無明」論說。這個「能動、不動」的結合就是《易經》的第三卦「屯卦」，以論「乾卦」的思想主體與「坤卦」的思想實踐如何交相影響。思想實踐者，文字敘述也，然後「思想、文字」交互演繹，而有「六十四卦」。這才是中國獨步全世界、獨一無二的原始哲學思想，不是王陽明的「心學」可窺探的。

自制一種語言是怎樣的體驗？先秦時期的「諸子百家」競相爭鳴看法不一的思想，而只有莊子一人看到了承載這個「思想」的「文字」已經不同於以往的文字。

暫且不論「謬悠之說」或「荒唐之言」，莊子看到甚多的「無端崖之辭」已經悖逆「三代」的文字敘述，所以莊子「以天下為沉濁，不可與莊語」，以「幻化、想像」替後世開創了一個文字敘述的瑰麗世界，卻因其詮釋，而替語言之間的詮釋創下翻譯之先例。這是後來的僧肇引用「莊子行文」替鳩摩羅什在六朝時期翻譯梵文佛典的主因。庶幾乎，莊子堪稱為世上之翻譯鼻祖，而他的翻譯不是不同語言之間的翻譯，卻是「形象語言」與「邏輯語言」之間的翻譯。

莊子深刻了解「形象語言」已經消失，現實的社會所習慣的都是「邏輯語言」，說了不止沒有人理解，甚至可能遭引世人的撻伐，於是只好用「寓言、重言、卮言」來隱喻；如此一來，倒顯得他獨立於社會，僻處自說，不止孤僻，而且只能自言自語，卻也正因為他與世俗隔離，反倒令他的至情與天地精神融合了起來，所以他看整個宇宙都充滿生機，對萬物都充滿感情，然後將這個沒有厭惡、愛憎、是非的觀念引用到文字敘述，於是「文字敘述」作為一個陳述感情的媒介也像其它物體一般，沒有了「物我」之間的對應，在文字的流動之間，自己賦予文字的生命。

這麼一個「大化」一旦展開起來，文字就只能純樸率性，沒有機謀巧變的心思，於是本然純淨的天性也就得以保存在文字裏，與「天機」一起躍動，坦誠純真，止其所止，以「卮言」為蔓衍，以「重言」為真，以「寓言」為廣，讓「文字」承載著「思想」，一路往未來奔騰而去。大哉莊子。

問曰：雖說禪門不立文字，但是仍以「拈花」的形式「默傳心印」，佛陀所拈之花，是否可喻莊子之「卮言」？

答曰：我傾向於把「卮言」的「破文字敘述」與「禪語」的「破邏輯思維」做比對，但是兩者皆是未達悟境的表達方式，而以「拈花」的形式「默傳心印」則是已臻悟境的人士的一種表達方式，對我們這些未達悟境的人來說，都只是霧裏看花，猶若挑水擔柴，行住坐臥皆在悟中，但是對凡人來說，只是生活。以是，「卮言」與「拈花」有本質上的不同。

全知全能的上帝能創造脫離自己能力範疇的東西嗎？關於上帝存在的證明有哪些？論述這樣的議題，必須知曉西方論述邏輯的「述詞」的詭譎。

我經常說，論述西方思想宜回歸於西方文字，以其論述有述詞，就算翻譯得再準確，也很難將這個翻譯語言的缺失整個消除。再來，「述詞」(predicate)是邏輯思維的產物，用以陳述主體，故為一個敘述主詞屬性的賓詞，有「斷言、宣稱、認定」之意，轉而演變為佈道的用語，不能加以詮釋，然後種種語詞，譬如「佈道者」(predicant)、「與佈道有關的」述詞(predicatory)，甚至「預言」(prediction)等就一一造作出來了；然而「述詞」與「主詞」必須相對，否則不能敘述，則是很明顯的，而且大多因其受詞、補足詞、限定詞，甚至動詞，才能有一個完整的意義，而也正因為「述詞」的模糊性與多變性，所以佈道者運用起來，往往超神入化，反而忘了「述詞」與「主詞」之相對，是一個「先決條件」。

「述」著重於「用」，是很明顯的，以「述」從術從辶，「術，上象大穗，八象其皮，皮離於莖者，著其用也，可為蓆」，為植物之純形，不得再解構；辶，辵也，乍行乍止也，從彳從止，故知「述」乃為了說出一個主體的模樣、一件事情的原委，而依止「邏輯思維」，後訴諸「邏輯文字」，而於言詞裏有所造作，曰「述」。那麼「詞」呢？「詞」出，意內而言外也，以其言犯上，惟口啟羞又不得不言，故轉而「司事於外」，是曰「詞」。

何以故？「詞」從言從司，言從口，辛聲，辛(辛，下同)，過也，惟口啟羞也，以辛同愆，從干二，言犯上也，干者犯也，從倒入，從一，一非字，只是有是物焉，而不順理以入之，故從倒入；「司」從反右，反文會意，故須合「右」字之意而思之，方可得其意。

綜合上論，知「述詞」必須倒入其詞、反出其詞，方可為「述詞」。以此定義，再來看「門、卅、卅」的詮釋，可知一個「沒有述詞」的「門、卅、卅」，所詮釋的「卅」是在「門、卅、卅」分割了以後，再連結「反門」以後的「門」，所以不能敘述，只能烘托出來，曰「連其反門」；同理，如果要論述「連其反門」之「卅」，也必須反其「卅」為「卅」，再反其「卅」為「門」，方可論之。

從這裏看「如來藏藏識」不可分，是很明顯的，或看「上帝 Lucifer」之不可分，也是很明顯的，所以佈道者以「上帝」之名說事，其實只能是 Lucifer 的造作，而一個連結了上帝與 Lucifer 的彌綸，其實上帝已經存在於裏面；從「卅」字入手，基督教的尷尬或可破解，因為老是以基督稱名，只能為「萬物流出說」，其實與基督無關，不能論述「道德」，而「門、卅、卅」則可以將中國哲學打個通關，更可以提供一條道路，給多年來都走不出「實驗主義」思想瓶頸的西方哲學，甚至可以將人類「因敘述而迷失，因迷失而敘述」的矛盾予以破解，曰「人文字門」。

易言之，「藏識、如來藏、如來藏藏識」或「上帝、Lucifer、上帝 Lucifer」，所詮釋的就是一個「原始反終」的「門、卅、卅」；當然由於西方拼音文字的限囿，這樣的言說有其根本性困難，以其「主、動、賓」的語言結構，「述詞」幾乎為敘述的組成分子，所以根本無法區分。

這樣一個「門、反門、連其反門」的敘述，如果有一個字可以直截指之，則方便多了；但這麼一個疊「門、反門、連其反門」而成字者，中文字裏厥無，於是清朝文字學大師王筠乃以「門、卅、卅」來總結一個「出入之意不可象」的敘述。

既曰「不可象」，中文象形字乃借「門」象之，於是「卅」這麼一個「反門」的字就被造作了出來，但「反門」既反，斷不能再「反其反門」，於是再將「卅」之上連結起來，而有了「卅」字，

至此「門、反門、連其反門」的理念乃成，王筠居功厥偉，而以「門、乖、乖」之理直截相應「成性存存，道義之門」，倘若套入維根斯坦的七點邏輯哲學來論證，即可看出這裏存在著一個突破「存在不是一個真正的述詞」的契機，謂之「存在非存在是存在」，因「門的存在」唯有在「門」還沒打開時才能具體存在，但又因「門」尚未開，而無法彰顯「門」之所以為「門」的意義，而當「門」開了以後，「門」的意義固然彰顯了，但是也因為門開了，而不再有「門」的具體存在，一個「反門」的作用卻存在了，這就是「反門之卭」的意義，也是老子的「反者道之動」的意義。就「開門」的意義來講，「門」開了成「反門」以後，出入才有可能，這就是儒家玄學思想的「開物成務」的意義。

易言之，只有當「門」不是門，或「門反門」、「門非門」時，「門」才具意義。在這裏，先將「反」與「非」做個詮釋，因為這裏隱涵了道家與佛家思想上的異同。首先，「反」從又，手也，厂象反掌，於會意外加一形，其意不以厂為主，需含全字，乃有「反又」之意。「非」從飛下翅，違也，省文會意，雖省而不於省得意，順遞併峙而不違，即是非非，故知周乎萬物。

「反、非」均為會意字，甚至「開」也是會意字。從道家思想看「反門」，則需合「門」之意而思之，乃可得「反門」之意，曰「門反門」，從佛家思想看「門反門」，則為「門非門」，就是說「門」已經不存在了，但也不能忽略了「門」曾經一度存在的事實，所以順遞併峙，曰「門非門」。

這裏的差別就是道家以「空間」觀察「門」之變易，而佛家以「時間」觀察「門」之變易，故「反」是就空間上觀察得之，而「非」則是就時間上觀察得之，儒家玄學則以「易」入手，說不論是時間上的「門非門」或空間上的「門反門」，皆因其「易」，曰「幾」，幾者動之微也。

反陰為陽，反陽為陰，其理甚明；是陰非陽，是陽非陰，其理亦明。這不應有所爭辯，比較說不清楚的是為何《繫辭上第五章》云「一陰一陽之謂道」，又云「繼之者善也，成之者性也」，接著《繫辭上第七章》再云「成性存存，道義之門」？如果這裏的「一陰一陽」之義真的由「成性存存」之門而出，那麼「成性存存」怎麼會被解釋為一個「不斷蘊存，不斷涵養」的動態呢？甚至有些學者

更將之與「生生之謂易」連結起來，而說「事物不斷地生長、繁殖，沒有終止」，就是「存存」，而這個「新生事物的變化與發生」就是「成性存存」，故其「道義之門」也就是「生生之謂易」。

這樣的解說似乎言之成理，但卻忽略了一個事實，那就是「成之者性也」與「成性」不等義，或「成之」與「成」是兩個不同層階的論說，以「成」者天之道，而「成之」者人之道故。何以故？成者從戊從丁，戊者「中宮也，象六甲五龍相拘絞也」，丁者「似即今之釘字」，故「成」有「定、訂」之意，與「述詞」用以陳述主詞屬性所具備的「斷言、認定」之意，沒有不同，所以與之相對的「主詞」才是敘述的內容，「天」也，「人」也，而因敘述之必需，惟口啟羞之「言」乃依附「成」而有了「誠」字的造作，故《中庸》曰：「誠者天之道也，誠之者人之道也」。

「誠」是「反躬自省」的基石，而以一個字來形容「反躬自省」，則不外「皈」字了。「皈」或作皈依或作歸依解，均被認為是佛家用語，謂之身心皆歸向佛門，但其實任何的反省皆為「皈」，從白從反，又因「白」與「自」皆古「鼻」字，而「白」又有「入合二」之意，故「皈」實為「反躬自省」，或「入身」、而後「反己」，以其「反躬」，故為「能」，不為「所」，以有別於「歸」之為所不為能，以「歸」為女嫁，從止從女持帚，乃至所有「歸天歸化歸田歸順歸併歸西歸咎歸省歸附歸宿歸綏歸納」等，都有「依止」之意，所也，非能也，復歸於本初，「門、卯、卯」也，以「門、反門」原來是合一的，但因不得不具名，而有了「門、反門」之異名，然後才有「反門、連其反門」的引申，是曰「兩者同，出而異名」也。

這麼一解構起來，當知「誠」字不可小覷，必須不斷地在「洪範」與「易」裏「拘絞」，才能逐次達到「中宮」之境；這裏面最隱微的訊息即在人類必須以「否定語法」不斷否定人的思想，才能直探「皇極大中」，然後才能「拿人的生命去實現天命」，「賦予一種宗教的熱忱而歸原於天」，而契入「誠者天之道也」；及至此，思維才能契入《尚書‧洪範》的「皇極大中」神祕宗教經驗，而與《繫辭大傳》的「易，何思也，何為也。寂然不動，感而遂通天下之故」遙相呼應起來。

易言之，「成性存存，道義之門」是「生生之謂易」尚未開始運作之前的「寂然不動」狀態，其因至為簡單，以「存存」者，結合真實存有與概念存有，而具備「存有」意義的雙重性，是為一個靜態的概念。何以故？「成性」者，由「天之道」所生，為能生，故曰「道義之門」，以其「門」已立，「萬物已出」，故其「門」為「春門」，「乭」也，而「成之者性也」為「人之道」，依止「成性存存，道義之門」，而知「一陰一陽之謂道」也，以其有所依附，故「轉出為入」，故知其「門」為「秋門」，「乭」也，「萬物已入」，「門、乭、乭」之論說於焉大定，「成」也。

這樣的論說何其詭異？有鑒於此，我經常以司馬遷的慘遭宮刑來論述他為何著《史記》來「正《易傳》」，其因即「成性存存」不能述而述，故以「史」入「易」，以論述生命的方式進行「生生之謂易」的論述，由「蠱、咸、中孚」之動，還原於「艮、坤」之靜。

再以「存在非存在是存在」的敘述來說明中文的特殊性。「存在非存在」是「空」，「存在是存在」是「假有」，「非存在是存在」是「非假非空」，而「存在非存在是存在」則是「中道」。這與「入眼即空，緣心是假，非空非假，是中道義。」其意皆同。我在《四十減一》裏講過，拼音語系因為必須有「述詞(predicate)」，所以海德格只能說「存在以非存在為其底蘊」，而不能說「存在非存在是存在。」這個中文的特殊性是中國哲學思想論述裏面非常關鍵的一個環節。

打坐禪修能得智慧嗎？可以，但打坐、禪修與智慧的獲得沒有絕對的關係。其轉輒很複雜，我試以一段〈遣百非〉，《懷疑與恩寵的故事》第五章裏面的對白來解答：這裏牽涉到打坐禪修的身體如何通過「心、氣」的調和，將「意身」轉為「智慧身」或將「幻身」轉為「金剛身」。

我其實不想跟妳辯解這個「原始物質」(prakṛti)與各派修行法門的關聯。但妳既然提了出來，我就只能回應了。我先這麼說罷。「物」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」來涵蓋了，當然妳說的是「原始物質」，這就使得任何要辯解「物」的學人有些裹足不前，因為「原始物質」論說太詭譎了，能夠深入探索的學人不多，於是就被妳鑽了空子，言其所不能言了。

話雖如此，但我找不到一個能夠反駁妳的理由。當然，我害怕「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。

對我這樣的辯白，妳的眼神透露了一種神祕的期盼，但看著看著，又似乎只是一個引誘我深入探索的鼓勵。這是為何呢？我想來想去，不明白妳的心思。只不過，這裏是個證明「吐谷渾文化」與「吐蕃文化」絲縷牽連的關鍵，我不能畏縮，也不能因為「原始物質」理論罅隙處處存在著陷阱，而去規避論說，於是就一步步掉進了妳設下的圈套。

妳與我爭辯的這個歷史場景歷歷在目，妳不會忘了罷。只不過，我所說的好像與「文化」也沒甚麼關係，但我就這樣起了個頭：「身體有兩個層面，其一為一個由『六根』組成的有形身，其二為一個由『心、氣』組成的原始身，兩者之間還有一個精神之體，或稱為『意身』，可以昇華為『智慧身』，或稱為『幻身』，可以昇華為『金剛身』；但是這些『身』，甚至『原始身』的『氣』，就是『原始物質』裏的『物』，也是吐谷渾族從中土帶到柴達木盆地的道家哲學，所以族羣裏一直盛行著『太易、太始、太初、太素』的理論與學說。」

我慌忽忽地說了這麼一段說不上是提綱挈領的開場白以後，妳呆了好幾秒。我不知道是否應該繼續往下說？卻聽妳輕輕回應著：「『智慧身』與『金剛身』，我們就不去說了，但在打坐時，我們的『幻身』可以經過冥想與修習而與『細微的氣』與『光明心』同時存在，只不過在『同時存在』的前一刻，『太素之質』、『太初之形』與『太始之氣』仍舊相離，連『光明心』也是想像出來的，所以才有『喻光音』一說；『意身』卻不一樣，不必經過冥想與修習就已與『心、氣』同時存在，更因為『氣』與『心』的本質相同，『心』有覺察能力，『氣』則向『覺察』方向推動，所以就算『心、氣』的活動俱弱，譬如在輕微的入睡狀態中，『心、氣』其實已經產生了『意身』，四處活動而出現了『夢的幻覺』。也就是說，『意身』時時都存在著，但是『幻身』必須經過冥想與修習才能存在。這個『精神體』的不同必須釐清。」

我有些靦腆起來，到底這是因為「意身」原本不為「意」，而「意」於語言破碎處不再使意念存在，於是就有了「意身」，所以使得那個隱於語言裂隙的「無意念」就只能變成我們一再試圖迫近的「意身」呢？這個「意身」就是打坐時的意念或「無意念」。這個沒錯罷。但這個難道就足以形成打坐的「幻身」與「無意念」的「意身」一分為二嗎？想到了這裏，我不想讓這個議題再繼續，於是不痛不癢地說道：「我沒有深入研究。中土的『太易、太始、太初、太素』也就是這麼一說，談不上了解，我甚至不知道吐谷渾族是否真的盛行這個道家哲學。」

妳有些不依不饒了。「那麼你又怎麼會說這個介於『有形身』與『原始身』之間的精神之體為『意身』或『幻身』？我想你只是以這種不明不白的說法去靠近那個原本就說不得的『原始物質』罷？但其實『心、氣』在同時存在的時候，彼此之間交互發生作用，於一般狀態或生死輪迴的狀態，『心、氣』均位於心臟後面的一個『明點』上，但當『心、氣』交互運作不明顯的時候，『心、氣』所感之『明點』卻外射而成『意身』的細微體，稱為『中陰身』；當然這裏的『氣』是微細的內息，而『明點』外射的軌跡管道則形成『脈』，但一個人在入睡的時候，『心、氣』仍舊貯於『明點』而

成『幻身』，只不過『心、氣』同時也可從『明點』外射而成『意身』。這基本上就是『夢裏瑜珈』的理論根據。你不應該在這個地方含混其詞。」

我有些懊惱了，這個論說好比舞臺上的帷幕，而帷幕一開，一段重複的歌曲就只能迴旋重複，像枷鎖一般將坐在臺下聆聽的聽眾整個都銬住了：「我原本沒有探討『心、氣』或『氣、脈、明點』的意圖，更談不上對『夢裏瑜珈』的了解，只不過，妳這麼一講，反倒凸顯出來『氣』在『心、脈、明點』的連續性了。」

「『連續性』？」妳「嗤！」了一聲：「可不是嗎？你這個說法既假定了一個『太易、太始、太初、太素』的『連續性』，又假定了一個可以還原『太素、太初、太始』、再一路臻其『太易』的『未見氣』境地而還原於『原始物質』的『連續性』，但因『氣』乃生命能量，所以『太易』也可以說就是生命能量消融時所顯現的『空性』，依『空、極空、大空、一切空』，循序漸進，而達『究竟澄明』——這是透過體驗的觀點來分析『空性』。」

我支支吾吾了起來。妳不想令我太難堪就說了。「說說罷。你不是想探索『吐谷渾文化』究竟如何影響『吐蕃文化』嗎？只不過，這種『文化轉繹』的過程甚難追蹤，或許我們可以間接從『心』的澄明本性去了解罷。畢竟一個由『心』為出發點的證悟，或為『心』的空性、或為『心性』的根本清明和覺知，說到底，還是一個『物』的具體呈現；這也是為何老子以『其精甚真，其中有信』來總結這麼一個『全然裸露的大光明本性』原本就是『心』的客觀澄明體驗或『心性』澄明的主觀體驗，循著『惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精』，而達『有精』的第三個層階，而這個理論與學說，在探索『太易、太始、太初、太素』的發展過程是避不開的。」

我再也不能不說了，因為這個說法似乎開章明義地以「老子學說」來闡述「藏傳佛教」的修行理論了。「嗯，嗯。好罷。但我必須先聲明，我作為一個佛弟子，這樣的探索純粹只是為了從『究竟實相』的哲學來分析『空性』。這個妳得先了解，否則我就是謗法。」

我還記得，妳當時有些不耐煩，「知道，知道，不就是說說嗎？有必要這麼急著澄清嗎？」

「說得是。」我嘴上雖然這麼說，但還是緊張，於是就愣住了，不知應該如何陳述。「我這麼開始說罷。妳這裏所說的『全然裸露的大光明本性』與我所了解的『澄明』或淨覺的清淨或原始覺醒並沒有區別，所以我只能說，這個原始覺醒的境界就是一個自然現前、赤裸裸的法身智慧，從未迷惑過，而且自行安住於一個續流的、超越性的、又幾乎透明的寧靜。」我說完這個，忽然就聞到一股在空氣中所瀰漫的藏香香味，好似藏香就在房間裏焚燒一般。我一時之間，氣為之屏，神為之凝。

因為「不可入而入」，而使得「故事」之外的「意識」形成一個意識的荒地，這段話的意思是甚麼？「能把握客觀對象之心機能」？廣義言之，即吾人所有諸種經驗，從原始之感覺至高度之思考均包括在內。凡能統攝多種經驗內容之作用，皆稱為意識。意識可以這樣理解嗎？

您的問題不容易回答：我只能這麼說，佛家有「四大假合」之說，是曰「四大皆空」，但其實「空」是「第五大」，曰「地水火風空」，為佛家解釋宇宙大千世界的構成因子，直截牽涉到「宇宙本體論」，是曰「六大」，是曰「地水火風空見」。「意識」則是另一種論述，或曰「六識」，「眼耳鼻舌身意」，或曰「七識」，「眼耳鼻舌身意、末那」，或曰「八識」，「眼耳鼻舌身意、末那、賴耶」，為「唯識學」的論述範疇。「末那」為自我意識之肇始，「賴耶」為「心」輾轉十方三世之依憑。「不可入而入」就是在「末那、賴耶」之間強行侵入，有很多不可言說不可思議的「故事」，是曰「故事之外」，而其「意識」由於沒有「末那」為依歸，故曰「意識的荒地」。這些都是「文學語言」，因「心」輾轉於「末那、賴耶」之間實無「能所」。要理解這個層面的「意識」，就得長篇大論了。如果您有興趣，請到我的簡介或binmaulin.com，下載《懷疑與恩寵的故事》一書，第九章的〈瑪尼轉〉由「空」入「地水火風」，可通曉「末那、賴耶」之間的糾纏。

我在「陰陽為甚麼是耳朵旁？」的評論裏，與一位知友深入「視覺的一體性爆發」的討論，並觸及「中國畫與西方畫的不同」等論題，非常有價值。我現在將之凸顯出來。如下。

任何一幅字畫的「整體性」呈現，不論在殿堂、琉璃廠或居家處等，都因其不加遮掩地對一切賓客展現，而使其奧義消失在一個原本應該直觀的契機上，其中的意義正如同一個內觀過程，其領悟在文字敘述中必然喪失一般，都令人悵惘不已。

成就一幅畫作的因緣不是畫幅本身可以描述的，但畫作可以色彩或結構(皆「形式」)將畫者的內心世界表現出來，此之所以莫涅以「印象畫」捕捉光影之移動(「時間」的詮釋)，畢卡索以「結構畫」捕捉畫幅本身的立體意義(「空間性」的多面呈現)；梵谷之作則介乎其間，既想詮釋時間、又想停佇於空間，所以苦不堪言，這是觀賞梵谷之作最能與之相應之苦。

雖然如此，西方這些畫作均無法表現出畫作當時的因緣，如畫者背後的流派形成、成畫當時的思想蘊藉、畫者本人的生活背景等皆然；東方字畫則從內容入手，嘗試在畫幅的形式表現上捕捉內心世界，所強調的是「形象性的直接經驗」或「象徵性的內觀過程」，故充其量只能在建構一個「觀念藝術」氛圍裏，就文字的流動與作畫的背景，令整個時空架構自行消失，曰「照寂」，這是「詩中有畫，畫中有詩」的道理，以之為模擬，則字是字、畫是畫，光影之移動與畫幅本身的立體意義乃分別呈現；但字畫合一，則時間與空間固結於一處。我想這是為何有人說東方的字畫有禪機的道理。

我是不夠資格談畫的。我只想說，畫作是空間性的呈現，但畫作所引用的文字卻是時間性的，所以「詩中有畫、畫中有詩」只能是一種模擬兩可的說法，不能「一門深入」。談論中國獨特的詩畫似乎只能回歸文字、還原文字，讓文字的時間性現起凝鑄於畫作的空間性現起。西方強調畫幅的形式表現，所以畫幅的形式展現極為寬廣，但是中國詩畫卻因有著驚人的相似之處，所以西方人批評中國

畫「千幅一式」。西方人不懂詩，尤其中文詩詞無時態，時空是凝鑄的，所以詩詞挹注畫幅所呈現的混沌現象，西方人根本就不了解。

最近有一批滯留西方的中國畫家以西方畫作形式表現中國詩畫意境，成績差強人意，以趙無極的成就為最高，往往就是那麼幾筆，卻塑造了一個「象徵性的內觀過程」或「形象性的直接經驗」。現代人的思維再也不能適應長時期的創作了。

談論中國的繪畫，離開詩詞，一無是處。但也因為詩詞，賦予了觀畫者無限的觀賞空間。讓人沮喪的是畫作一旦畫了出來，時空即形具，主客更形分明，而我心中的一幅永遠畫不出來的圖象卻在時空限制之外，無主客感受，故曰「賓」，是一種「氣形質具」的渾淪狀態，如如不動，虛而不屈，本無出入，何有動靜？這是我寫〈迎賓〉的原因，以「迎昂仰」皆從卬，原為一個字，但因「能所」有別，故「嚮往」，乃有所仰也，更乍停乍止，故「迎」，轉卬卬之能為仰之所也。西方近代繪畫受攝影的影響很大，強調瞬間點描。這很接近高行健所說的「繪畫性」，但卻不能注解「繪畫」過程的時間內質。如果高行健能夠以詩詞來佐證他的畫作，他才能懂所謂的「繪畫性」。

我在此再加引申。西方哲學傾向於在物質中發現實在性（「易」），是為「物化」；而中國哲學傾向於在精神中發現實在性（「会」），是為「神化」。以是知，西方哲學的探索大都以「易」入手，舉凡動態、外顯、對立的事物均屬之；反之，中國哲學的探索以「会」入手，舉凡靜態、內斂、圓融的幾象均屬之。「会易」如果能夠被當作一個「物」來了解的話，則從中、西兩方各自的哲學入手，較低一個層次的「会易」關係仍在各自的「会性易性」裏被區分，其上下的從屬關係則屬「会」。

這個關係理解以後，我們就可以往中國人的民族性探索了。中國人心性陰柔，與「会」相應，故反之倒之，在上下關係中尋求對策等等行為，非常符合天性；西方人心性陽剛，與「易」相應，故順之從之，在平面物質上安身立命等等行為，非常符合天性。見諸近代科學發展，不無幾分道理。或以之觀察中國南方人與北方人的不同亦可，南方人較陰柔，北方人較陽剛。

最妙的是藏人，在佛法裏尋其因緣，臻其空性（「會」），但動輒念佛十萬遍、拜佛十萬遍，卻都是「易」的顯現，甚至到了最後，解脫（「會性」）化為一道彩虹（「易性」），仍是「會易互濟」，而「男女雙修」，那就更不要講了，根本就是「會易調和」，但因以佛法為導（「會性」），實修為利（「易性」），所以一座一座讓人爭議的「雙修」佛像（「易性」）就在雨露滋潤（「會性」）的了解裏，代代傳了下來，所以我說，「不知會易，不足以言藏傳佛學。」這是我在《懷疑與恩寵的故事》，以中國的「會易」觀念挹注「藏傳佛學」的原因，相當隱晦（「會性」），因這本書以中文書寫，而我是中國人故。要了解「藏傳佛學」，必須知道「藏傳佛教」以儀軌的凸顯平衡佛理探索的原因，在柔和學人反抗事物的過程裏，逐漸糅合一心想瓦解理念操控的學人對愈驅趕愈纏縛的反抗。

吐蕃的草昧時期很長，一直要到第七世紀，蓮花生入藏，哲理才壓過卜筮，但卜筮並未根絕，反而與佛理混合，成為一個獨特的佛教景觀，種種佛像、唐卡、儀軌，無非是「象」，重點於「得意在忘象」；中土則非常早熟，在春秋時期，哲學思想的繁衍就非常穩固，《左傳》涉及「會易之易」者共計十九處，不乏占筮以決人事的例證，真是不可思議。不知那時西方人在做些甚麼？據聞，瑞典那位師從「漢學家」高本漢的馬悅然博士，學習中文象形字就是從《左傳》入手，但看來他沒有讀懂《左傳》，否則也不會傾全力去注解《春秋繁露》，不知「會易」也。

從卜筮轉向哲學思想者，全世界只有兩個例證，中國的《易經》與波斯的「拜火教」，均因其經典本身蘊藏著智慧，所以可以擺脫卜筮，不斷被哲理化。波斯已亡，連「波斯文」都不見了，只有中文象形字繁衍了下來，雖然《易經》在戰國末年被轉為「易緯」（「會性」），思維恆下，但中國人的祖先是很了不起的。

問曰：很精彩。「會易」的對立仍屬於較低層次，那麼「一體兩面」的「體」是屬「會」嗎？

答曰：「體」從豊從骨，「禮」從豊從示，豊無它，為行禮之器，從示以敬之，曰「禮」，從骨以吊去肉之覈，令光景從所覆之肉流出，曰「體」。其光景者精神也。精神為會性，肉體為易性。「一體兩面」者，「會易」俱現矣，精神與肉體不可分也，只能持之以禮，文之以禮樂，方不為亂。這在男女的交往上，就是感情與肉欲的結合，繫之以禮。

又問：原來「視覺的一體性爆發」竟是此意？這裏的論述極為精闢，譬如您說，任何一幅字畫的「整體性」呈現，不論在殿堂、琉璃廠或居家處，都因其不加遮掩地對一切賓客展現，而使其奧義消失在一個原本應該直觀的契機上，其中的意義正如同一個內觀過程，其領悟在文字敘述中必然喪失一般，都令人悵惘不已。

成就一幅畫作的因緣不是畫幅本身可以描述的，但畫作可以色彩或結構(皆「形式」也)將畫者的內心世界表現出來，此之所以莫涅以「印象畫」捕捉光影之移動(「時間」的詮釋)，而畢卡索則以「結構畫」捕捉畫幅本身的立體意義(「空間性」的多面呈現)；梵谷之作則介乎其間，既想詮釋時間有想停佇於空間，所以苦不堪言，這是觀賞梵谷之作最能與之相應之苦。

雖然如此，西方的這些畫作均無法表現出畫作當時的因緣，如畫者背後的流派形成、成畫當時的思想蘊藉、畫者本人的生活背景等；東方的字畫則從內容入手，嘗試在畫幅的形式表現上捕捉內心世界，其所強調的是「形象性的直接經驗」或「象徵性的內觀過程」，充其量只能在建構一個「觀念藝術」的氛圍裏，就文字的流動與作畫的背景，令整個時空架構自行消失，曰「照寂」，這是「詩中有畫，畫中有詩」的道理，以之為模擬，字是字，畫是畫，則光影之移動與畫幅本身的立體意義分別呈現；但字畫合一，則時間與空間固結於一處。我想這是為何有人說東方的字畫有禪機的道理。

的確是這樣，所以我比較喜歡中國畫，對中國畫的了解也更多一些。譬如元代王蒙之畫，讓我感慨萬千。或許東方繪畫相對於西方藝術過於低調了，但卻更靈活，更柔韌，更耐看。我們之前談論流派形成，或者說技法傳承這方面，我提及的也是中國畫，並不是西方畫。

對於西方畫的喜好方面，我們談的並不多，但我對一些歐洲畫家的創作風格非常喜歡，如 Kees van Dongen。相對比印象派，我更喜歡野獸派多一些，非常的濃烈和諧，有些怪誕和神經質。

答曰：我是不夠資格談畫的。我只想說，畫作是空間性的呈現，但畫作所引用的文字卻是時間性的，所以「詩中有畫、畫中有詩」只能是一種模擬兩可的說法，不能「一門深入」。談論中國獨特的詩畫，似乎只能回歸文字、還原文字，讓文字的時間性現起凝鑄於畫作的空間性現起。在「視覺的一體性爆發」的理解上，以「方法、形式、技巧、風格」區別中西繪畫，則是捨本逐末。

又問：您說的有道理，應該是這樣的。中國畫的視點是移動的，層次很豐富。或許這就是時空一體的另一種闡釋罷。文字與畫作的結合，可以當作我今後準備論文的主題。

西方強調畫幅的形式表現，所以畫幅的形式展現極為寬廣，但中國的詩畫卻因有著驚人的相似之處，所以西方人批評中國畫「千幅一式」。西方人不懂詩，尤其中文詩詞無時態，時空是凝鑄的，所以詩詞挹注畫幅所呈現的混沌現象，西方人根本就不了解。

最近一些滯留西方的中國畫家以西方的畫作形式表現中國的詩畫意境，成績差強人意，以趙無極的成就最高，往往就是那麼幾筆，卻塑造了一個「象徵性的內觀過程」或「形象性的直接經驗」。現代人的思維再也不能適應長時期的創作了。

談論中國的繪畫，離開詩詞，一無是處。但也因為詩詞，賦予了觀畫者無限的觀賞空間。讓人沮喪的是，畫作一旦畫了出來，時空即形具，主客更分明，而我心中的一幅永遠畫不出來的圖象卻在時空限制之外，也無主客的感受，故曰「賓」，是一種「氣形質具」的渾淪狀態，如如不動，虛而不屈，本無出入，何有動靜？這是我寫「迎賓」的原因，以「迎昂仰」皆從卬，原為一個字，但「能所」有別，故「嚮往」，乃有所仰也，更乍停乍止，故「迎」，轉卬卬之能為仰之所也。西方近代的繪畫受攝影的影響很大，強調瞬間點描。這很接近高行健所說的「繪畫性」，但卻不能注解「繪畫」過程的時間內質。如果高行健能夠以詩詞來佐證他的畫作，他才能懂所謂的「繪畫性」。

這個說得真好。我需將之紀錄下來。只有天才才能寫出這樣的文字。這不禁讓我想起文字中的「流轉與還滅」，不知中國畫的「照寂」一詞與「流轉與還滅」是否有關？中國畫既然是在建構一個「觀念藝術」的氛圍，那麼是否也暗含了「思想」本身就是一種流動，而非實體？

答曰：我不是天才，我的文字力量也很微薄。不過您的問題很好。我在今年的廣州「敘事學」論壇裏，曾以《荀子・天論》的「無何」建立了「無明」如何流轉到「生」而有了「無何有之身」的概念。這個概念苟若能夠成立的話，那麼由「無何有之身」回溯、還滅於「無明」，則「無明」就與莊子的「無何有之鄉」可以互為印證。

當然我無意改寫佛學的名相。我只是以此說明佛學名相都是翻譯過來的，而翻譯者不見得通曉中國哲學思想。另外一個意圖就是我以此例來建構「敘事」的「反敘事」內涵，甚至「敘事」一起，「反敘事」即如影隨形。現在我再以《荀子・天論》來說明中國「詩畫」的「照寂」意涵。

《荀子・天論》有曰：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。」以其論被包含於《天論》，所以後人論之，均循「天」而去，逐一將「天功、天情、天官、天君、天養、天政」詮釋為「自然之天」、「義理之天」、「宗教之天」等不同概念，而罕有從「天職」入手，或從「職」言「天」者。然而荀子為了解釋「神聖創造」或「創造性思想」，又說：「皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」而為了解釋其「自然程序」中的「自然成就」，卻說：「萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」我以為這就是「詩畫」的「照寂」意涵。以為然否？另外我曾以「職」之一字辨正「職、識、哉」之關係，而寫成〈識非識是識〉一文，您可找來驗證一番。

問曰：「不見其事而見其功」，我可以理解這句，譬如說思想這種東西，不是一直想就能明白那麼簡單，而是它以一種方式出現在你身上時（通過某種機緣，你知道「這就是了」），這才能被你察覺。但你回顧它是怎麼運作而成時，你就一頭霧水了，因為你根本就不知道。但「各得其和以生，各得其養以成」這句話，不太明白。和，指「思想的陰陽兩面」相互交合？養，又是如何去養？

〈識非識是識〉一文引錄在《四十減一》的後序，我曾經抄寫過。回顧已經近兩年時間，仍在一個問題上打轉，不禁讓我感慨，獲得「真知」是如此困難。成長之處在於看這些晦澀難懂的文字，也完善了自己的人格，讓自己變得更堅忍，目標更明確了。我想「思想」無非是「上進」二字，真正「上進」之人，肯定是有信仰的。人只要擁有自己的信仰，便不怕風吹雨打，也不怕在掙扎中痛苦，更不怕在扭曲的世界前行，所謂人不死，就會往死裏生。每次痛苦掙扎之後，就能獲得長進。這也是我學英文的最笨最管用的方法，就是殺死自己。

答曰：這裏不是在談「詩畫」的「照寂」意涵嗎？「詩中有畫，畫中有詩」不就是詩與畫「各得其和以生，各得其養以成」嗎？其在「自然程序」裏，「自然成就」了彼此，就是我說的「照寂」意涵。荀子的「神」與孔子的「知幾其神乎」有異曲同工之妙。

我寫〈識非識是識〉的動機，是因為我的「唯識學」學得不好，而大半原因是我不喜歡玄奘的翻譯，太過詰口，所以就用自己的方式，以「職、識、哉」的交互印證，來說明「唯識」也是「般若法門」，「唯智」也。學習切忌混淆語境，這跟信仰無涉。

鑽研學問本來就很痛苦，但也很快樂。往「死裏求生」或「由死向生」是個辦法，但要有度，很多留學生讀不出學位，最後得了抑鬱症，就是不知有度。又，「思想與文字」一起皆起亦然。思想與文字「各得其和以生，各得其養以成」，其在「自然程序」裏，「自然成就」了彼此，這也可看成「照寂」的意思。

問曰：那麼您直接說「照寂」就是「鏡照」不就得了？說得太複雜啦！又回到我們討論「二而不二」的議題了。時間與空間在鏡照中，使時空消泯掉，是這個意思不？哈哈。就像靈魂伴侶（雙生火焰）那樣，要印證一個概念，必須兩個人一起來完成。您在寫《四十減一》時，就有這樣的功力，真讓人感慨啊。關於「抑鬱症」的問題。我覺得同學的陪伴若能走到心裏，就不會抑鬱。「抑鬱症」是把自己封閉在一個只有自己的空間裏，別人走不進他的世界。

答曰：不是這樣的。最初的〈四十減一〉只有一萬字，而且只是一篇我把自己擺進一個三十九人集體自殺的事件裏加以推敲自殺緣由的小說。所有其它的枝枝節節都是我繚繞在一篇新聞報導裏所發出的囈語幻想，但因我拒絕過分緊密地跟隨新聞報導，而嘗試將負新聞化解，提升正能量，所以才發展出來現在的規模。其間的掙扎不可為外人道。很辛苦的。但動機決定了一切。走出抑鬱症亦然，只要盯住源頭，就走出來了。這與《白鹿原》為了探索天地之廣闊而出走，正巧是個相反的態貌。

問曰：我對那個故事非常留戀。留戀到一個程度，當我看到你後面改寫《四十減一》為你和你妻子的故事時，我非常不舒服，甚至不願接受。或許我也幻想那樣的人生，作為三十九人中的一員，不願與世俗同流合污，所以選擇了另一條路。但我們在世俗中，不可避免的要考慮一切，只能在庸俗中盡量完成不那麼庸俗的一生。我可以這麼理解嗎？「顯露」或「不顯露」，這份無法顯露的東西，貌似很「神」，但確實在運作。這份「不顯露」是「幾」嗎？

答曰：「顯露不顯露」之間有「幾」，動於不動之間，動靜相待也。

問曰：「動靜相待」是「天地壹壹」嗎？

答曰：這個問題不容易回答，只能說儒家對《易經》的詮釋，從「天地壹壹」到「動靜相待」再到「宋明理學」，一脈相承；道家另有一番景象，由「天地壹壹」到「先天五太」再到「太極圖」亦是一脈相傳。《易傳・繫辭》有曰，「天地絪縕，萬物化醇。」陰陽兩爻之對立未分，吉凶藏於內而未形，故壹從吉從凶在壺中，不得泄，宇宙混沌未形時之浩瀚元氣，是曰「天地壹壹」，為「宇宙本體論」之內涵，以「絪縕」為和貌故。我曾作一詩，曰，「天未晴，地猶喑，絪縕瀰漫，漫中有真情。壹唯誠，壺還凶，彌綸化醇，吉凶在壺中」，是為其意，《老子》的「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」其意亦同。

道家的「先天五太」，從一開始，就與儒家分道揚鑣了。「先天五太」者，「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，而「太極(氣形質具)」的觀念

最後發展為「太極圖」，陰陽交旋，渾淪一氣，但其實陰陽不能分，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」源頭看，「儒家玄學」比「道家玄學」略勝一籌。這是我的觀點，可以辨正。

問曰：或許您說的意思是，道家的「先天五太」不具有一個迴上的趨勢。不過這樣的論述同樣很精湛，讓人感歎。「天未晴，地猶喑，絪縕瀰漫，漫中有真情。壹唯誠，壹還凶，彌綸化醇，吉凶在壺中」，[拜托]詩寫得極好，佩服！

答曰：誠然如是。道家思想很精湛的，只是道教將之浮泛化了。我須得澄清一事。「太極圖」的來源，我比較偏重於《周易參同契》的說法。事實上，「先天五太」的說法就是從《周易參同契》來的。學界還有其它說法，譬如《宋史・卷四三五》有云：「陳摶以《先天圖》傳種放，放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍。放以《河圖》、《洛書》傳李溉，溉傳許堅，許堅傳範諤昌，諤昌傳劉牧。穆修以《太極圖》傳周敦頤，敦頤傳程顥、程頤。」然後周敦頤據此作《太極圖說》，再然後，程顥、程頤兩兄弟以之柢定「理學」基礎。學界爭論不休的是這麼一個《太極圖》分明是由道士陳摶傳下來的，怎麼到了周敦頤那裏，卻成了一個雜糅「儒釋道」思想的「理學」呢？我想這個結論得力於朱熹將這個偽託《太極圖》的《太極圖說》定尊為「理學」，從此粲然大備，在中國哲學思想傳衍上，奠定了「宋明理學」一脈。

當然周敦頤所學極為複雜，《太極圖》只為其中之一，而他能夠將之融會寫成《太極圖說》，並以之回溯「太極(氣形質具)」與「先天五太」，再以「陰陽勾旋」直溯「天地壹壹」的彌綸現象，也算功德無量。我想這裏的關鍵在學人如何了解「陰陽勾旋」的「動靜相待」的質變關係，庶幾乎，這兩者的互動關係就在《易傳》的「幾者動之微」。這是我說孔子無愧於「至聖先師」名謂的原因。周敦頤偏重於「道學」，其因即宋初輔佐宋太祖、宋太宗立國的大都是一些道教子弟，其思想之根源

可以追溯至漢代魏伯陽的「周易參同契」。這在「宋人軼事彙編」裏有很清楚的描繪，所以在北宋初年，道教子弟不僅在政治上起了很大的作用，在學術上，陳摶、種放、穆修的引介，也令儒家產生了新的觀念與力量。這是周濂溪不能擺脫道教影響的大環境，是謂北宋初年的「時代思想」。

[拜托]是甚麼意思呢？我不懂。我只是有感而發，以之詮釋道家以「壺天」比喻勝境與仙境的「壺中天」而已，唐代李白不是也說「壺中別有日月天」嗎？我是有所本的，不是胡謅的。

問曰：[拜托]是恭敬，敬重之意。莫謙虛，我看您與李白亦差不到哪裏去。人總以「心」判定自己，判定「我」。而心卻「變換萬千」，又怎道「本心」？

答曰：「判定」為行，而「諸行無常」，心無形畔，曰「諸法無我」。

問曰：心無形畔，卻有本心？何故？此之何為「本心為佛」？

答曰：您的問題混淆了語境，牽涉太廣，我另紙回覆。綜觀您這些問題，我覺得南北朝的劉勰的《文心雕龍・物色》可以總結，「春秋代序，含易參紓(陰陽慘舒)，物色之動，心亦搖焉。」當然這裏的「心」不是「本心」，而是「驛動之心」，應以「攝心」為尚。

請用簡單的語言介紹一下拓樸學在生命科學上的應用？如何看待二十世紀的物理學風暴帶來的變革，被當代科學家認為是對《周易》和「道」的歸復這一說法？

首先您所引述的這篇序言充分說明了這位寫序的人根本不懂「易學」，他說的「《周易》一分為二的陰陽法則、可公度性象數原理、剛柔相推的變化法」等等，都只是「萬物流出說」，不能闡述「道德」。其次您所提問的其它三個問題「易學作為國學精粹，為何至今淪為算命工具？有哪些典型的中國人思維？是甚麼原因造成西方與東方的文化差異？」甚至「拓樸」，都可歸納為「萬物流出」的物理性演變，卻也是造成《易經》與《易傳》的哲學思想沉淪至今的原因。

要矯正這股物理性的歷史演變，沒有其它方法，只能將「一分為二的陰陽法則、可公度性象數原理、剛柔相推的變化法」回歸於「一陰一陽」中間的「幾動不動」，並付諸實際行動。說來也巧，這個就是我寫《四十減一》的動機，因為長久以來，我感到「陰陽」一分為二，正是中國的原始哲學思想墮落至今的根源所在。只不過，在當今之世要矯正「一分為二的陰陽法則、可公度性象數原理、剛柔相推的變化法」等等矇騙世人達兩千年之久的說法很難，所以我就將〈四十減一〉的「我」徜徉於「網絡族羣」裏，以進行「一陰一陽之謂道」的論說，但沒想到這個小小願望卻遭遇強大的阻力，因為在進行〈四十減一〉書寫的這段時間，現實裏的「我」也相當動盪，所以很多時候，我都分不清〈四十減一〉裏的「我」或在辦公室不願為工作傷神的我，於是現實裏的「我」在這段時間變得非常焦躁與煩悶，而放棄了抗爭，轉而屈身於這個「荒謬」的籠罩，在「網絡社羣」裏，跟著與會者瘋言瘋語，於是就有了以「反建構」的方法賦予自己一個以「荒謬」來破除「荒謬」的契機，而這個「反建構」也正是重新建構「一陰一陽」的觀念所必須倚賴的方法論。

我現在就以「白駒過隙」的觀念，來破除「時間與空間」對思維的囚禁，同時以我自己的探索經驗來回覆您的五個問題，因為我寫〈四十減一〉的思維過程與您提問的思維過程其實都是了無差別的，而寫作的「我」與現實裏的「您」疊印的現象，就稱之「入合二」。兩者的疊印有個關鍵，那就是兩個被疊印的「人」都不能居大，而只能「小之」，故爾「入合二」而無「隙」。

「隙」這麼一個字，以《說文解字》來看，就指「壁際孔也」，其之所以「從阝」，乃因崖壁洞穴倚阜而存在，但其實崖洞外面的陽光透過岩縫小孔而射入時，耀眼光圈令壁際交接處的孔縫融而合一，於是就有了兩種「隙」字之解釋：其一、以自然界角度來看，而說「隙」從阝從「小日小」，其二、以光的物理性作用來看，而說「隙」從「㫃」，因「白」涵有「入合二」之義。

不可思議地，為了這兩個「隙」的不同詮釋，現實裏的「我」與一位對談者在「網絡族羣」裏爭執了起來。這個爭執怎麼開始的，現在來看，已經有些模糊了，但好像就在我們款款而談時，忽然

有一位暱名為「指間隙語」的男士進入了「網站」，她隨即感慨地說，她曾取暱名「指間密語」，但不若「指間隙語」來得傳神；我不以為然，只說該暱名以「隙」為「細」，取其同音字而已矣，故屬「類文字」。

對談者不悅，乃說「指間有隙」，其「隙」有語，比「細」之「縫」多了一個「指間造作」的無可奈何，是為「日光」穿越窄小岩縫的「隙」的本義；我於是就說了，「隙」這麼一個意義深遠的字倚附在「阝」邊以後，它的哲學意涵就消失了，因為同樣地，「會易」倚附「阝」而成了「陰陽」以後，整個「易學」思想就急轉而下，這不能不說是一個歷史之謎。

她於是批評我吹毛求疵，說「阝」只不過是個偏旁，是「阜」的意思；我不諾，說「阝」為大陸，因山無石，故其字形象畫坡，層層相疊，上不起峯，故曰「無石」，為「天地類」之純象形，不得再解構，但原本為「天地之氣」的「會易」倚附了「地」之「阝」以後，就轉為「山水之南北」的「陰陽」，不再能夠詮釋原本為圜氣之「會易」，而「隙」倚附了「阝」以後，「泉」也跟著就轉變為詮釋自然界的「小日小」，其實「泉」，因上下皆小，中從白，白者入合二，上下微分流形也，又，小從—從八，八者分也，—已小，尚分其小，小而愈小，縫也，是曰「隙」。

對談者聽了，不再多說，匆匆下線。我感知了她的不悅，作詩一首，曰〈白駒過隙〉：

「長夜漫漫漫無跡，浮泛家常，文字傳情意。
思緒初萌已遭棄，言詞未至頻眄睨。
白駒過隙隙中隙，小而愈小，日月合為一。
化而不過行遲曳，人揹天地跨萬里。」

這首詩來得極快，大概就在她下線時，我以「白駒過隙」喻時光飛逝的意圖也就成形了。那時的我可能感歎「網絡」的虛假或只是覺得現實裏的「我」有點支應不了現實世間的紛擾，所以感覺我在現實中的窮追猛打實為自苦，忽然就生起《莊子・知北遊》的「人生天地之間，若白駒過隙，忽然

而已。」然後就想起了《史記・留侯世家》所說：「人生一世間，如白駒過隙，何至自苦如此乎。」兩者皆有「人生短促」之歎，道家思想隱然可見，卻有「白」過「小小」之意，我乃釋然。

其實說「我釋然」是不正確的，只能說是現實裏的我發覺唯有在現實世間裏將自己「小之」，才能安然渡過我的職業生涯的最後幾年；其因說來苦澀，因為現實裏的我早就想退休了，而一向被我視為退休之前不可能出錯的最後一個「高漠廊道環境污染評估」，也因為拉斯維加斯以一個虛無飄邈的「博弈高鐵」的公私合營概念介入「公共投資」而一延再延，而賭城的遊說也導致政客假公濟私，於是一個從賭城到洛城「一座到底的博弈高鐵」就成了拉斯維加斯演練「博弈論」的具體實踐。

洛城捷運局的管理階層對這麼一個「博弈論」是懵懂無知的，所以任憑賭城予取予求，更嚴重的是，他們對「博弈論(Game Theory)」所應注意的多個體或團隊之間在特定條件制約下的對局中利用相關方的策略而實施對應策略，完全置之不理；賭城是箇中老手，對這個「博弈論」早已駕輕就熟，所以運用這個「賽局理論」理論和方法來與洛城周旋，簡直就像探囊取物，而令洛城捷運局管理階層認定賭城是一個合作者，而非競爭者，整個喪失了運籌帷幄的立場，所以整個「博弈高鐵」的策劃與謀定幾乎都是按照賭城的激勵結構(incentive structure)，而讓賭城走出多年來的困境，整個讓公共投資的目標與利益被捆綁於賭城的行動方案之中，不止沒有主動權，而且處處掣肘。

現實裏的我很著急，因為我將賭城視為競爭者的策略被管理階層駁回，以至於洛城的一切優化策略都不能考慮，乃至於所有的預測行為與實際行為全都受賭城的牽引，所以這麼一個六千多萬元的「高漠廊道環境污染評估」就成了後來賭城招攬「高鐵」投資最重要的一本文件，而「公共投資」的目標與利益卻整個付諸東流。

現在事過境遷，當年那些將賭城視為合作者的政客解釋起他們的競爭策略，卻另有一套說辭，因為他們的目標和利益是讓賭城的「博弈高鐵」在歐巴馬轉交政權之前完成，藉以扭轉歐巴馬六年前入主白宮時、誇口將以「高鐵」建構下一個世紀的交通網路卻又一事無成的政治承諾。

這個政治目標與利益如此遠大，賭城當然就成了受益者，不止地方官員全力護航，連白宮署下的「聯邦鐵路」與「聯邦航空」部門都大力鼎助，甚至「聯邦司法」部門也二話不說，就答應將擋住「博弈高鐵」的監獄往南移動數仟碼，而「公共投資」也就成了政治籌碼，再也沒有人去考慮對公眾最為有利或最為合理的方案，甚至只是去找個合理的解釋，來駁斥政客所做下的荒謬承諾——一個讓我想置身於外的荒謬，但在我臨退休之際，卻在我的公務員生涯裏烙下了一個不能抹除的污點。

我的反彈不可謂不大，但卻沒用。其實我能做的非常有限，除了拒絕賭城的邀約與利誘以外，只能拖延，讓技術性的艱困延緩政治性的平順，然後拖過歐巴馬的任期。這個策略相當成功，因為我這麼一個技術幕僚所提出的技術問題牽涉到聯邦諸多的環境污染法規，是所有政客都摸不清楚也亟力迴避的；我眼看自己的「不合作」策略步步得逞有些得意，卻不料被中國大陸的「高鐵」輸出策略，整個打亂了陣腳，於是洛城政客受賭城之委託，向我下了最後通牒，責成我在國家領導人面晤歐巴馬之前，讓「高漠廊道環境污染評估」通過所有法定的程序。

巧之又巧的是，在我焦頭爛額之際，我發生了一個大車禍。這時的洛城捷運局才剛剛經過一個重大的結構性調整，而在所有的領導階層都被炒魷魚以後，我以這本「高漠廊道環境污染評估」悖逆賭城的激勵結構也漸次見效，眼看就快要扭轉局勢，讓「公共投資」的目標與利益從賭城的行動方案之中，脫拔而出，我卻被撞得失去了鬥志，而於車禍一個月後，就申請退休了。

我當然沒有藏私，洛城所有的優化條件與策略也都交代給承繼者，但是最後聽說所有預測行為與實際行為仍舊回到賭城的佈局，「博弈高鐵」也仍舊在「博弈論」裏如魚得水。我說不清這是因為賭城不脫離「博弈」的本質，所以不受任何競爭現象的制約，還是自己以逆反「博弈」的策略來拒絕「博弈高鐵」，所以最後只能功虧一簣，而我充其量只能拖延、卻阻止不了「博奕高鐵」的發展。

想來技術幕僚能夠做的真的很有限，尤其當賭城的宏偉計劃成了洛杉磯捷運局的高瞻遠囑，其說不清的政治運作，任誰也不能深入了解。我有很多次，都想將政客與商人以權謀私的利益輸送陰謀

暫置一旁，轉而在賭城申請聯邦的五十億補助與貸款下做文章，卻不料在面臨關鍵的時候，我無意間發現賭城財團在旅客預測的數據上造假，公然以全國資源為其墊背，撒下彌天大謊；雖然撒謊原本就是賭城的行事風格，但在最後被我視破與質詢，卻仍然造成巨大震撼，圖窮匕現之下，我與賭城財團代表不歡而散，然後政治壓力就從四面八方而至，逼迫著我就範，或只是要我保持沉默，以令「博奕高鐵」的貸款在歐巴馬下臺之前順利通過。

政治壓力這麼大，我雖然盡量讓自己在現實世間裏「小之」，卻仍是於事無補，於是我只能從現實世間脫拔而出，與「網絡族羣」裏的人談些現實世間所不能談的事務。〈白駒過隙〉就是在這樣的氛圍下產生的。或許北宋詩人歐陽修的〈蝶戀花〉觸動了我的感懷罷，因為那個傷春之情，溢於言表，就讓我與之對映了起來：「庭院深深深幾許，楊柳堆煙，簾幕無重數。玉勒雕鞍遊冶處，樓高不見章臺路。雨橫風狂三月暮，門掩黃昏，無計留春住。淚眼問花花不語，亂紅飛過鞦韆去。」

當然〈白駒過隙〉有意走出網絡族羣之文字實景與寫意，而逕入現實世間的「思想與文字」，於是我掙扎於「博奕高鐵」的「思想與文字」就與〈四十減一〉的書寫情懷裹捲在一起，而以「五號公路」統理之，入合二也，故以上半闋刻劃網絡族羣的筆墨交錯，下半闋則描繪「天人合一」的真實性，並藉以闡述「天地人」一體的儒家思想；一言以蔽之，「白」也。

「白」這麼一個用來組合「入合二」的字，以其形具，而有其完整的意思；而以這麼一個完整的「入合二」思想擺在「泉」裏，以結合「小」的上下流形，則曰「白過小、小」，但其「過」實為「化而不過」。何以故？「入合二」置於上下流形的「小、小」之中，將產生兩個作用：其一、藉以連結一個「小而愈小」的流形，曰「過」；其二、停佇於兩個上下「微分流形」之間，曰「化而不過」；而其之又「過」、又「化而不過」，即為「行遲曳」。

這個「行遲曳」用來解讀「白駒過隙」的文詞，以其語氣已足且通連，曰「句」，語氣未足而暫停，曰「讀」。以是之故，知凡入其文句之通連之處，又過其文句之暫歇之處，而合其句讀之聯結

配置，是為「白駒過隙」之意，更以其「小、小」的上下微分流形，而成為最原始的「幾何拓樸學」(geometric topology)；若著重於「過」，而研究「微分流形」的連續變換，則謂之「微分拓樸學」(differential topology)，但是若著重於「不過」或「入」，則稱之為「代數拓樸學」(algebraic topology)，而著重於「化而不過」或「入合二」，則為「組合拓樸學」(combinatorial topology)；其之所以「行遲曳」，則因為「拓樸學」的「微分流形」可以闡述空間的「連續性」與時間的「相對位置」，既提供了一個結合「理論科學」與「數論」之間的橋樑，更能一舉打破「相對論」不能涉及「連續變換」的限囿。

其實從哲學的觀點來看，這一套「拓樸學」在中國古老的「天人合一」學說裏，早就闡述殆盡了，以中國哲學的「思想」與論述的「文字」早就已經結合在一起，是謂「入合二」，「白」也；只不過，中國的「形象文字」流失，代之以「邏輯文字」，於是這麼一套必須以「形象思想」來詮釋的學說就不再能夠敘述，從「白駒」一詞來看是很明顯的，以「白駒」若以「白色的、少壯的駿馬」來形容，即為「邏輯思維」，卻不能在同樣的「邏輯思維」裏去解釋「白駒」如何「過隙」，以「白」之「入合二」過「小而愈小」的微分流形，則為「形象思想」，非「形象文字」不能敘述，而「形象思想」與「形象文字」入而合二，以小見大，即謂之「小學」，為「入文字門」的根基。

我以「白駒」來隱涵「博弈高鐵」，不能不說是個「神思」，但我在「網絡族羣」裏，輾轉地以「白駒過隙」來闡述「拓樸幻境」，就有些說不清楚了，或許我可以用一個「捎來了音樂」的暱稱來解釋這個「拓樸幻境」的詭譎。

「捎」字用得極妙，不止有一個「掠過、拂過」的不經心感覺，更有隨緣帶取(如「捎信」)、選取積物(如「捎取」)的豁達，但是其實這個「無所為而為」的自在緣自「捎」從扌從肖，肖從小從肉，小而愈小，令間歇在「捎來了音樂」的「延留音」裏停佇，乃至「裏外不分，前後無音」，旋無出入，更無能所，是曰「入流亡所」也。

尷尬的是，現實裏的「我」看到這麼一個玄妙的「捎來了音樂」的暱稱，興奮無比，趕緊密傳於她，告訴她「捎」字的高妙，她卻輕描淡寫地說「還好罷」，讓我一下子啞然失語，所以我後來的解釋就令她產生了「你沒話找話」的質疑；這似乎可為我輩上「網絡族羣」，以文字傳遞思想的作法做下一個絕佳的詮釋罷，因為「指間對談」，有所能談，有所不能談，而「可與言而不言」與「不可與言而言」皆謂之「失言」，我的老婆心切，「可與言」或「不可與言」，我皆言，就導致了恥笑，讓參與其中的「我」經常有種失落感，然後我就將這個失落感整個移植到了〈四十減一〉裏。

更加不堪的是，因為我的「失言」，她更教我，當對方不回訊息，即表明這個話題不宜繼續，「靜默」在這兒是個大學問，讓與會人士猜測自己為甚麼不說話比侃侃而談更為神祕，有諱莫如深的效用；這樣的說法甚妙，與「聖默然」異曲同工，只不過「聖默然」大凡因語言不能盡意，故於對晤時，保持緘默，但「網絡」的靜默卻甚為詭譎，有「法不傳六耳」的神祕，卻也阻止不住流言蜚語於大廳之中快速地流動著，以「後現代」的聲音充斥著封閉的場景令文字閃鑠著變幻不定的色彩，更令不著修飾的無釐頭文字直截剝離現實，重新定義「真實的存在」究竟是一個甚麼樣的存在，而擺脫了「語言與對談」所界定出來的一種測量與距離的關係，於是讓「指間對談」因其無可估量，而允許了形變之發生(geometrical theory of situations without respect to size and shape)，於是造就了「拓樸幻境」於瞬間因爾形成。

當然她對「拓樸」的位向解析學或對談的「幾何位置」(geometric situs)不能認同，於是批判我一昧玄妙，不免曲高和寡，何妨流於世俗？這教訓得極是，思想上得去，一定得要下得來，但是我堅信一昧流於世俗卻也有所缺憾，尤其「指間對談」唯其文字矣，何妨入其文字，探其所不可談呢？

讀到了這個，她再也不回應了。這樣的對談在「網絡」裏司空見慣，所以我也就習以為常了，於是就讓快速流轉的文字在彼此的緘默裏往四處流去，猶若在日常生活裏的捷運站，每天在同一時間同一地點面對同一羣人，彼此交錯而過，然後奔向不同的目的地，沒有對談，不知稱謂，只知道那副

面孔，一個對自己的日常生活環結沒有任何意義的面孔，說陌生是真的陌生，但總是在生命裏交錯而過，若說在心裏不起任何漣漪，但卻天天又都會在生活裏發生，而與其中的一個人對談起來，大概是因為在捷運火車裏有了碰撞或被面對面地擠成一團，這大概就是「網絡」對談開始的寫照罷。

對談的結束在「網絡」裏，好像也是一個必然的結果。一切都「可為可不為」，一切都冷漠，大概就是「網絡」以其設定所能賦予的結果。當然在「網絡」裏回應一個諮詢或問安是連結一個聊天對象的開始，但不是每一個諮詢或問安都有回應，也不是回應了以後就能持續將這個關係延續下去，它涉及了一系列的文字書寫、敘述內容、文字素養，以及臨機應變，也就是說，電光火石之間，回應往往不容思索，而必須即時反應，而如果這個回應的對象是整個「網絡」的與會人士，那緊接而來的回應就成了一個遍佈即時的侵襲，猝然而來，也不知來自何方，挑釁讚歎，鄙俗高雅，都不能躲避，於是「網絡族羣」就成了一個有來有回的講堂，發言者也就成了「白衣升座」。

當然「網絡」與講堂畢竟不同。「網絡」裏的寫作與形象是一個在黑暗中探索、部署的產物，然後在懵懂隱晦的過程中，將黑暗的概念轉向光明的啟發，但「網絡」卻因其設計具有一個將節奏與色彩不斷推進的功能，而讓文字的呈現始終保有積極的前行脈動，另一方面，則由於與會人士的變幻莫測，所以整個螢屏所呈現出來的色彩與結構也隨時在變，但它的變幻不是一個嚴密搭配組合的色彩呈現，反倒是一個雜亂無章、從不重複的影視效果，猶若萬花筒(kaleidoscope)，每抖一下，就產生不同的畫面，而且永遠不會重複、千變萬化、五花八門(kaleidoscopic)。

要在這麼一個狀況下，尋找一個可以傾訴的對象，其實就像在茫茫人海之中尋找一個可以託附的對象一樣，是相當困難的，尤其「網絡」的與會之人沒有一個是真誠的，身份的隱藏也讓人人都如解放了的困獸一般，各各大放厥辭，所以「不誠」與「不虛」的談話態度就成了「網絡」的共相。我說這個是有感而發的。「不誠」與「不虛」是當代人的共病，尤以網絡現象為最，任何的真心付出都有被誤導，乃至被利用的隱憂，不可不慎。

這樣的文字現象以及一個以聲音取代文字的驅動，就令「網絡」具備了「後現代」思想體系的特質，從與會的個人角度而言，這個「瞬間的偶然、文字的茫然、思想的固然、感情的惘然、因緣的必然」就成了〈四十減一〉裏的「我」徜徉於「和合、不和合」之間的失落感。

〈四十減一〉裏的「我」正自納悶，恰在此時，「網絡」出現了一個人，以公開的方式對所有與會人士大談佛學，卻又不如理如法，但因為全室皆懵懂，所以就任憑他對著百餘人胡說八道，於是現實裏的「我」也以公開的方式出言糾正，她卻隨即勸我，不要太較真，因為來「網絡」的人都是來尋樂子的，早已見怪不怪了，更何況大家不出言糾正，不是因為懵懂，而是因為「網絡」需要有這種大放厥辭的人將「網絡」的氣氛炒熱，何能出言而加以規範呢？

這下子，「可與言」與「不可與言」就被重新定義了，現實裏的我也懵懂了，於是隨即回應以「野蠻的無知或無知的野蠻俱非理性」，她卻不甘示弱，也立即回應以「風雅的無知與無知的風雅俱非野蠻」，這下子，全室譁然。

這個絕妙對話，據說在「網絡族羣」被傳誦一時，而使得現實裏的我假藉「網絡」來破除假託文字、然後直截入其「假託文字」以補助現今論說不能述及文字之不足、而令「離散書寫的延異性」暫時止歇的居心就蕩然無存了；當然「網絡」與會之人，大多為了脫離日常的道德枷鎖、民族大義、社會秩序，甚至家庭倫理，而暢所欲言，所以整個從生活中脫序而出，挑戰既定思維與文化之羈絆，而有了一個回到「六朝」時期的玄談與放蕩的驅動。

當然這個饒有趣味的對比畢竟與現實不符。「魏晉南北朝」所承襲的是一個「三國」的動盪，不止民不聊生，而且「儒道」崩毀，思想萎靡，但其所使用的文字卻堪稱穩固，於是「竹林七賢」乃以文字道盡「賢者避其世」之辛酸；現在則是「國共」對立，不止物質過賸，科技倡盛，思想西化，而且中文象形字分崩離析，而「網絡」則提供了一個「避世」的機能，只不過時代變遷，現今的賢人多尚入世，而避世的反倒都是一些市井小民，「民主」之濫觴也。

民初的「民主與科學」經過一個世紀的實踐與肆虐，已在新世紀伊始形如強弩之末，以「民主與科學」的發展各自臻其思想的頂峰以後，隨即因為不能支撐原始發展的理性與根由，而逐漸衰敗。這樣的一個世紀議題有其時代背景，但其時代因素卻不能跟著「後現代」的時代因子轉進，而形成了一個斷鏈，在「網絡」裏，以一個不能論述「文字與哲學」的話語日夜存在著。

謹以這段節錄自《四十減一》的描述來回答您的五個議題。

（這篇文字中規中矩，卻不入知乎之眼，貼了幾日，忽然就給下架了。原因不明。）

判曰：大師立論極高，希望大師出書，造福東亞大陸的漢族民眾。民初的「民主與科學」經過一個世紀的實踐與肆虐，已經在新世紀伊始形如強弩之末，以「民主與科學」的發展各自臻其思想的頂峰以後，隨即因為不能支撐原始發展的理性與根由，而逐漸衰敗。我現在的研究，就是論證大師的理論。民初的「民主與科學」確實在東亞大陸已經不那麼合時宜了。東亞文化到二十一世紀已經失去明確的前景目標了。

答曰：我已經將具體的思想寫成諸書，貼在我的個人網站上。計有三本。《四十減一》將文學重置於玄學與經學之間，以論「易學」；《懷疑與恩寵的故事》比對「易學」與「藏傳佛學」的原始出處；而《象學無象》則建構形象文字的理論基礎，以裨益《易經》的重新校對。

又判：謝謝大師，已下載，找時間拜讀。

古代漢語中是否存在「性數變化」？您這個議題很深奧。最難理解的當屬「性數變化」一詞，甚至「性數」究竟何意。籠統地說，闡釋「性數變化」最具體的就是《易經》，只不過，它的成書在

「三代」期間，其「夏商周」國土尚無「漢語」之名，何況有實？由是可知，「古代漢語」一詞是個「偽名詞」，起碼「夏商周」欲令「性數」宣流變化，其所承載的文字不是「古代漢語」。

那麼這麼一個「文字的存在」能否詮釋「性數」？甚至「文字」本身即是「性數變化」內涵，那麼「性數變化」能否詮釋當今的「文字存在」？再來就是「性數」一詞不是中土本有的概念，尤其「性」之一字直逼「內質」，而中土原始哲學思想談「象」不談「數」。一言以蔽之，這個議題就是在談「文字與哲學」究竟如何在各自的變化中進行探索。

這個困擾釐清了以後，我們就可以看看在「知乎」以現代的文字敘述探索這個問題，對現代人究竟有何意義。在「知乎」甚至任何一個「族羣網絡」裏瀏覽眾人的話語，絕對是一個嶄新的經驗，可以讓自己逼視久已成習性的閱讀態度，重新正視「閱讀」本身的意義，因「知乎」的文字在熒屏上的呈現是滾筒式的，而且文字色彩繽紛，無時不變，像個「萬花筒」似地，但隨著文字的捲動，心神反而容易專注，然後對「知乎」擾擾攘攘的文字活動就有些漠然起來，進而質疑周遭的擺設(譬如廣告)與一切虛假的設定，而直逼「虛擬」之哲學意義與思想內涵。

要注意的是，這裏的「文字」不是「文學裏的文字」，因為現今的「文字發展」已不是「中土文學」的產物，而有了一個將「西方文學」近幾百年來由文字而文學的發展重新回歸為「文字學」的力度；此「文字與哲學」的探索在西方的「拼音文字」體系裏比較簡單，以其本緣自語音，所以最後可能因為只能還原為語音，而不了了之，但在探索的過程，卻不至於因為失去探索的線索而中斷。

中土的「文字與哲學」探索則比較困難，因為中文已經全面語音化，所以要逆轉一個已經語音化的文字到一個語音未生的文字圖符就充滿了困難，但也因為「中文象形字」原本就是一個圖騰，而令這個探索整個質疑了中文演化的歷程與思想變異，是曰「人文字門」。

用現代的術語來說，「人文字門」就是在現有文字結構層面上，從「認識論與邏輯學」的角度對「形上學」進行解析，而完成「文字內質空無一物」之理論建構。何以故？此因「文字的存在」是

很具體的，以其有形有象故，而「解析的實驗」也是很具體的，以其層層解析均有理據故，但是「入文字」之契機則不具體，以其所「入」為「文字存在的內質」或「文字存在」之存在本質，謂之文字本身的「存存」，及至入無可入，則「文字本體」在活脫脫的文字解構中相互含攝，實踐了「本體即實踐」、「思想即文字」的「本源與實踐合一」的境界，於是「文字的存在」與「入文字」的過程乃同時止於一個渾圓的整體，是為「入文字門」。

「入文字門」的體現是解構性的，其解構之所依為認識論與邏輯學的實踐，曰「文字學」，其「入文字」的解構過程為對「文字」分而又分，小而又小，是曰「小學」，一方面因「形上或精神」之大難為象，只能小之，小而愈小，小至極小，大乃呈現，另一方面卻因入至無可入之境地，般若乃呈現，故知「入文字門」為「般若法門」，在小而愈小的過程中，入而合二，是曰「泉」，依附在一個「阝」旁，以示「字阜意豐」，亦即「隙」之內義。這個「隙」所隱涵的「句」與「讀」，是所有有心推廣「小學」的人士必須具備的文字修養。

中國傳統的哲學思想一向不重視認識論或邏輯學，所以這一套「入文字門」的般若法門一直被稱為「小學」，著重的是對一個文字現象的存在做一個解析，其論述的目的為「道德」上的演練，是曰「道德目的論」；這一個思想境地在晚唐徐鉉兄弟對許慎的《說文解字》做了一個邏輯性的歸納，而形成今日的文字工具書以後，「小學」就逐漸演變為今日之「文字學」，而後更與「五四運動」所強調的「科學與邏輯」相呼應，於是以「道德」為論述目的的「般若法門」就整個泯滅了，而「中文象形字」也就愈發偏離字義，變得跟西方的「拼音文字」一樣，必須疊床架屋形成字彙，以敘說一個簡單的概念，於是整個思想乃向邏輯流去，是曰「萬物流出說」。

「理一」與「分殊」至此乃截然劃分，甚至涇渭分明，「本體」與「現象」也就老死不相往來了，殊為可惜，事實上，「本體」與「現象」互緣互起，但這麼一個精湛的思想卻讓一些辭藻堆砌卻又無病呻吟的文學作品給埋葬了，令人覺得心神失落，是一種對現代人思維跟不上科技突進的失落，

但這樣的文章行世已久，連已經在文壇再也激不起一絲漣漪的文學刊物與副刊也還在搔手弄姿，於是現實的我只能整個跳出，重新觀察自己的審閱態度，甚至質疑自己對文字的接受態度。我讀「知乎」的文字都是在一種審閱與質疑之間猶豫、徬徨，當真辛苦。

慣性既破，尋何出處？最容易的方法就是從此不讀糟粕書，重新回到佛典裏去，但「我」所欲倡行的「人文字門」卻需倚賴眾人來緣成，閉門造車，總是不行，再說耽溺於思想，終究對眾人無所裨益，於是我就採取了一個最直截的方法，取法地藏菩薩的「我不入地獄，誰入地獄」之誓言，並找一個時下的科技所能造就出來的、文字最為衰敗的「網絡」，以闡揚「人文字門」之般若道路。

這樣的發心本該潛藏，但是「我」被逼問了幾次「為何到網絡來」以後，和盤托出，卻又遭來「自己真的認為是菩薩」之譏，當真動輒得咎，「我」也只能以「忍辱」來砥礪自己，以言出為生，言不出為死，「入其文字」為生，「不立文字」為死，於「入其不可入之處」或「於其不可入之處」進行冒險與創造的實驗，於是如何在無意義的文字交流裏探索一些未知的結果就成了我在「知乎」之寫照，直到我能強迫一堆雜亂無章、白字連篇的文字，展現出這些素未謀面的人與我自己之間的一種反應時代、彰顯世間的潛在心理與精神意義。

在這個標竿下，「網絡」平臺與無釐頭的聊天過程就產生了非凡的意義，文學創作也可在不定性的「相遇」裏激迸出火花來，當然加入「網絡」的人士各有訴求，但大凡可歸納為一羣焦躁不安、無所為而為的經歷，或尋找知音的集體焦慮，而充份展現了一個「後現代」之時代思維特質，也就是一個「不確定性、疏離性」之徬徨思想特質。

這裏的危險是這樣的文字雖然「俗擱有力」，卻具有迴盪庸俗世界的力量，也與「網絡」平臺的功能產生迴盪，於是就有了質疑庸俗世間的虛無與焦躁的潛在功能而與之迴盪，並在「邏輯思維」的運作上質疑「邏輯思維」的合理性，應該就是「網絡」平臺對現代人最大的貢獻，但它所欠缺的，卻是在瓦解了「邏輯思維」以後，並無法提供一個陳述「非邏輯思維」的空間。

今日「邏輯、非邏輯」的壁壘分明，始自民初的胡適，起碼對當代一些奉胡適為思想家的人而言，胡適從周宣王開始，論中國哲學思想，應該是導致民初以降的思想下滑的罪魁禍首，其執意拒絕「形而上」的「文化內質」，排斥剎那生滅的直覺、直入幻生幻滅的「非邏輯」，就是胡適從美國帶回來的「邏輯」思維，故胡適又名「胡適之」，「胡以適之」之謂也，我則謂之「雜糅之作」。

「雜糅之作」不是當代的思維產物，可說淵源甚遠，只能說是任何一個時期，因「述而不作」而引起的風尚，本無貶義，因為《論語》、《老子》等都為雜糅之作；易言之，春秋戰國時期，學者多無「著作權」的概念，也多稟持「藏舟於壑」、「藏山於澤」之胸襟，令論說歸藏於原始論說，而不是另立旁支，分別演說，所以其演繹、詮釋，多附加於原文之旁，逐條引錄，有點類似今日的Kiwi設定，任何人都可以就一特定的題目，添磚加瓦，疊床架屋，乃至重複、矛盾，最後魚目混珠，或以「後言」為「前言」，甚至發生篡改、訛作的情事，而令原始論說整個瓦解於無形，最後傳下來的也就只賸下一些學者能夠符合、湊粕之思想，是謂「雜糅」。

「雜糅」之風其實始自周文王在羑里演繹《歸藏》一書，以《歸藏》已漸迭失故；從此而後，《周易》大造天下，一些能夠追蹤、還原《歸藏》乃至《連山》之理據於焉湮滅於無形，而後人研究《易經》乃以《周易》為本，但其實《周易》的彖辭、象辭，很多都為後人的詮釋，不止重複，而且隱晦，要恢復一個「止於所止」之原始圖形其實很困難，要令已經大造的文字還諸思想未造之境地也相當不容易；用現在的術語來說，在《周易》成書之時，其實「離散書寫的延異性」就已成形，而且以其原文之湮滅，令隱喻、明喻取代了原始影象，於是「八卦」乃變為「六十四卦」，而且逐代演變為卜筮之文，乃至今日的「八卦管理學、八卦理財術、八卦政治學」等與原始「八卦」無關的訛作，在在令人覺得思想的奔騰一旦肇始，即「動而愈出」，永無止歇，但卻與原來的思想無關，只能說是學人的假託之詞，以遂行其蠱惑世人之目的。放眼其它論述領域，莫不如此，暫不說是否故意蠱惑，但往下流淌的思想快速無比，拉都拉不回來。

這個就是現代人在不知文字本身的「性數變化」而令思想產生「性數變化」的根結所在。詳閱「玄奘歷經濟困苦劫難取回的瑜伽師地論為甚麼不像其他經文那樣有熱度？」

判曰：先生的這篇文章很有深度。但我在第一次拜讀此文時，剛讀了三段，頭就開始暈乎乎的了。再返回第一段，看到您說「性」直逼本質，而「數」又有「象」的哲學意味。我纔明白先生該是錯解了「性數」的含義。「性數」在此應當是指古代漢語是否有時態、主格變化所帶來的詞性變化。更直接地問，古代漢語是否是個「屈折語」，而非一種孤立的「分析語」。

另判：限定詞，語法／文法上的名詞特徵？

又判：喔……抱歉……我纔看到，是指的「陰陽性」與「單、負數」的變化……

為甚麼大家在討論「維度」的時候都是在時間上做文章？請閱讀我回應「空間的哲學意義」的論述。一言以蔽之，「高維度空間」的論見不能以數學語言論之，而一旦以「第四個維度」為時間，往「高維度空間」推衍就成了「時間」的衍生。那麼「第四個維度是時間」豈不是說「四維度時空」就是「四維度空間」嗎？暫且不說「高維度空間」，這個「四維度空間」能夠用數學推演出來嗎？我在「知乎」，曾與人爭論，而說「高維度空間」無它，震來虩虩，「三維度空間」可以直溯「十維度空間」，無涉「時間」，是謂「十方」，盡虛空界，諸佛現全身。

當然有人反駁，而提出了「弦理論」之見解，並說「弦理論」認為我們所處的宇宙空間可能是「九、十維時空中的三維度膜」。老實說我對這樣的說法不能理解，但卻苦於對「弦理論」的無知，所以也不能提出詰問。其實這個「高維度空間」的推衍，好像假設了我們的「三維度空間」真的就是

現實中的「三維度空間」，但是真的是這樣嗎？或許那根本就只是數學研究宇宙的表示，不代表這個宇宙是「三維度空間」，那麼這個世間有無可能本來就是「高維度空間」呢？

我的看法是「時間」不變，而「高維度空間」繞著「時間」而變，就是藏傳佛學裏的「時輪」內義，也是「易學」的「時位」內義。請參閱「孟加拉 毗訶羅普爾 佛國考古 金剛乘 中觀瑜伽行派時輪乘 俱起乘 阿底峽西藏后宏期 波羅王朝十字形中心聖地」。

判曰：按經典力學，時空是四維。按相對論，時空只是四維中的一個三維流形。

答曰：以現在的科學術語來說，「空間」為「點面體」的「三個象限」所形成，「時間」則為「第四象限」，但是四個象限的「時空」不能流變，於是就有了「第五象限」的流變，令「幾、時、方」成就所有的流變形式；若以「門、卯、卯」來觀察，則當「時空」一起皆起時，「門、反門」與「門、非門」一顯皆顯，亦即「門、卯」了無差別，彌綸一氣，此時無出入，無有無，一切思想了無造作，是一種如如不動的彌綸境界，及至一個彰顯「門」的存在被觸醒，甚至只是具名而已，「卯」就順勢而有了分別，於是「門、反門」或「門、非門」乃分道揚鑣，而為了要重新回到「門、反門」不可分割的狀態，於是就有了「卯」的造作。苟若能入此「門、卯、卯」，糾纏不已的「時空」流轉可破，乃條入「禪」境，是之謂「開悟」也，亦「門、卯、卯」的流轉與還滅也。現代數學方興未艾的「拓樸之學」(topological research)或許能在這個領域裏略盡綿薄之力。

判曰：說一下維度的概念，可能大部分人認識有誤，譬如一維就是一條線，二維就是一個面。準確的概念是這樣。一維是個直徑無限粗的圓柱，二維是個厚度無限厚的平板(只是在厚度方向上完全均勻一致、無差異)。反而線面只是三維中的概念(在三維才能看到薄薄的平面，在厚度方向受限制就是三維作用)。簡單說，維度即能表現出差異的獨立因素個數。零維宇宙並非宇宙，是個無限小點，是無限大的空間處處均勻一致、無差異，所以差異因素個數為零。宇宙大爆炸只是差異性從一點起始向四周傳播，可以說那些遙遠的擾動尚未傳播到的更大宇宙區域仍處於零維狀態。

答曰：我的一位朋友批評我亂用術語。他說「象限」就是「象限」，「維度」就是「維度」；又說，我的語言、思想都太自由，這樣的對話太累，誤解也多，要對話，就要用共同的語言，要給舊語彙予新意義，就要講清楚，光加個括符別人就必須猜測，產生了不必要的誤解。

他可能是有道理的，他替我做了以下補充。「普通」的空間：點是零維空間，線是一維空間，面二維，體三維；應用上可以有「非普通」的空間，例如一個城市的人口變化曲線，曲線本身是一維空間，完整曲線圖是二維空間，用「普通」的空間來類比想像，是個平面；數學上的抽象空間不代表具體事物(應用到其它領域，才有具體意義)，從零維到無線維，甚至「分形(fractal)」的非整數維。二維歐幾里得空間用直角坐標分割成四個象限，三為分成八個卦限。他進而把我所說的「象限」改成「維度」，拍拍我的頭說大致可通，卻說有種觀點認為，大部分哲學論辯只是語言之爭，但「流變」是空間裏的變化，這是需要加入「時間」這一因素(或加入一維時間)，流變不是第五維或第五象限。他是物理學教授，南加大的理論物理博士，所以他說的話，我還是得聽的。

判曰：前天發了一個質疑幾何原本為托古偽作鏈接被封，今日解封。象限、卦限是數學名詞，不過你說的時候，我知道你的意思，沒誤解。可以從問題理解維度，如給定三個數(xyz)表示的是空間的一點，給定兩個數(xy)表示的是空間直一線(未給定的z∈(-∞,∞))，給定一個數(x)表示的是空間一平面，這三者按順序對應三維、二維、一維。你看維數越小，表達的對象越大。分形維是從度量的量綱上模擬維度的一種說法，譬如體積面積長度的量綱分別為1^3，1^2，1，某物用1^3度量為0但用1^2度量為8時，就說它的維介於2和3之間從而是分數維，如果用某個分數量綱譬如5/2度量它能得到非零有限值就稱之為5/2維。這僅僅是量綱概念的推廣，好像不完全俱備整數維空間的所有意義，譬如可以寫出1元函數2元函數，但你寫不出1.5元函數。

答曰：您說的三維、二維、一維正好反了，給定三個數(xyz)表示的是空間的一點，是一維不是三維……不過這是小問題。

又答：關於分形維數，您說的沒錯，但與幾元函數是兩件事。至於懷疑幾何原本是托古偽作，我只能說這不是個好議題。

判曰：看來你沒理解，點是零維，但是一點是三維。零維點是宇宙大爆炸前的點，這種點不是一個點，而是所有點完全一樣沒有區別，你可以找個搞流體實驗的問問，他能理解維度的意義。幾何原本主要是我想搜索最早出土文物未果，後來發現整個西方古代缺乏文字性文物，我們的老子道德經兩千前的實物書籍都出土了好幾套了，所以我不得不懷疑西方十五世紀以前的所謂名著。

人死後是否有意識？如果有，意識去了哪裏？

我只回答兩個問題：變異存在與瞬間色彩。這其實是一個問題，因為瞬間的存在必然變異，而瞬間的變異存在沒有色彩，起碼沒有人類以為的色彩，以色彩之所以產生，因為有光故。這樣的觀點不能以哲學語言論述，我曾在一篇《追球追求》的小說中這麼描述色彩的瞬間轉變。「在蔚藍的天空中，任何的雲彩都不該有。倘若有了，或倘若你注意到彩雲飄來，則天空會立刻還原到光點，而黑暗的隧道反而有擴大的趨向，轉而將光點吞滅。這個時候，人的心境是很脆弱的，因為那個擴大的黑暗會滲透，一旦你將視線從隧道移了開去，黑暗即如影隨形地跟著，並不會因此而隱去。」至於瞬間的存在為何變異，請參閱「相對論中的速度愈快，時間愈慢，如何理解？」這裏的回答，有一個共同的毛病，那就是語境的混淆，因為類似「內質、物質、存在」等都是西方哲學術語，以之解釋瀕死現象是不足為憑的。有關「人死後的識覺轉化與存在」，請參閱楊崑生居士發表在《大方廣學刊》的一篇講稿〈生死輪迴與多重世間〉，盡可能不混淆語境來述說這個非證悟不能求證的議題，以正視聽。

判曰：腦海中一旦執著於某一片雲彩，這片雲彩就會無限地放大，整個天空就會被遮蔽，黑暗就會降臨。人的執著，會導致人心的固化，人性的善良一點點退化。當一個孤獨的影像出現在腦海中

時，人會本能地畏怯，只因這時他還沒有脫離「自我」的捆束。無法克服孤獨，實際上是無法放下對「自我」的執著，只因一個人坦然面對恐懼的時候，他相反不會被恐懼難倒，而是會感到前所未有的解脫。沒有自我，沒有傍者。相反來看，沒有傍者，即沒有自我。孤獨當然不會如期而至，此時孤獨沒有「依託」。

答曰：我不能說我了解這裏的意涵。「自我」、「孤獨」或「傍者」、「依託」好似漠不相干卻又好似血脈相連，猶若「佛易」好似漠不相干，又好似血脈相連一樣。這怎麼說呢？好似一個橫置的陽爻因為中間斷了一小截，就此成就了兩個短劃銜接的陰爻。

如果我能說得更為明白一點，一個「不易之易」的甬道竟然可以在無須「論易」就能夠「開闢闔關」的情形下，將求卦的思維由外而內、由旁而下，一路拉近到一個足以左右卜卦之人的識覺運作裏，而讓卦爻在扶搖而上之際，分不出求卦、卜卦的分野，更不知「時位」，不知黏滯的識覺、僵凍的識覺、焦糊的識覺如何在「有無」稱名之前，掀起「非有非無」的附著，而勉力妥協於「和合」的躁動，進而直趨「不和合」的底蘊。這個就是「沒有般若」之名的「般若」。

你習慣用支付寶還是微信支付？廣州去來，我看到國內的消費者以手機掃描，支付各項款項，歎為觀止，於是有人就問我了，為何美國這個超級資訊大國，竟然沒有這樣的付款機制呢？

這個原因其實很簡單，因為美國沒有戶籍，所以沒有全國統一的身分證。所有的支付除去現金以外，都是個人與銀行之間的關係。美國也有人提議要建立一個類似國內的付款機制，但是最後因為必須有全國的身分證作為後盾而作罷。理由也很簡單，因為要建立這種全國統一的身分證，法院裁定違憲。以此類推，全國性的監控制度也不得建立，連全國人口普查，詢問填表人是否為公民都是一個大法官解釋的課題。這是美國的司法精神。

判曰：您在談論支付寶、微信這些問題時，不明白這個在大陸屬於敏感話題。您在美國談或許沒甚麼問題，在知乎談就有些問題了。

答曰：我不覺得論述這個有甚麼不妥。天下事，天下人皆可論。說白了罷。我想說的是，那些利用支付寶、微信的付款機制而賺取龐大利潤的生意人，其實並沒有支付他們應該支付的成本，因為支撐這個付款機制的全民戶籍制度與監控體系，他們不止沒有付過一毛錢開發與拓展，而且沒有付過一毛錢維修與護理。這麼一個龐大的體系竟然就給他們免息、免費地竊取、盜用了。他們其實欠全國人民很多錢。他們的股民在分股利的時候，裏面都是民脂民膏。

怎麼看「馬雲談九九六」？說來好笑。我這個外來人原本不知甚麼是九九六，谷歌了一下，才發覺這是資本家壓榨員工的說辭。面對這樣的老闆，員工的正確態度應該把所得薪資除以二，如果能接受，就繼續接受壓榨，如果不能接受，趕緊另謀出路。生命苦短，不必為五斗米折腰。困惑的是，年輕人自捆自縛，就像那些甚麼支付寶，雖方便，但犧牲的卻是自己的隱私。

判曰：真有你的，扯上支付寶，有支付寶就沒有隱私，不認同，我有支付寶，你知道我的隱私嗎？美國持槍是合法的，一管洗衣粉滅了伊拉克。

答曰：說得是呀。這個可以辨正。持槍、墮胎的合法性是大法官解釋憲法的課題。

又判：我覺得他是舉個例子吧，想表達的是凡事都有利弊，有犧牲有所得，放棄九九六企業的待遇，去九八五企業健康生活。至於在線數據隱私問題，我覺得肯定暴露給企業和企業數據的買家了啊，但是這個時代不暴露很難。

中國文化最大的優勢是甚麼？一言以蔽之，「道德」者是也。

「道德」如果還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，「道德」必從中國文化消失。這是所有有智慧的人必須正視的問題。「以文化之」者是。

「智慧」當然是中國文化的優勢，卻不足以抵擋社會內部思想運動的傾軋。放眼「儒釋道」的此消彼長，印度婆羅門教的驅趕佛教，波斯拜火教的毀屍滅跡，就知「智慧」有時連自己的文化也是不能相容，唯獨「道德」例外，而且可以在內部「以文化之」，是謂「文化」，而不能在其文化內部「以文化之」的文化，「文字」最後都不能在歷史裏流傳下來。我想這也是為何梵文、波斯文從自己的文化裏泯滅的原因。

應該怎樣看待神祕學？神祕學的意義是甚麼？「神祕學」或「隱祕論」不能以論文型式論述，所以我大多以小說論之。譬如最近我回答一位知友一個有關夢的問題就是「隱祕論」或「夢無所有」的詮釋。其間之十個層次歷歷分明，曰「多次元世間」、「遊戲人間」、「多次元想像」、「幻網世間」、「夢裏瑜珈」、「直覺感應」、「夢境層疊」、「夢境實有」、「夢境本空」，與「非存在的存在」。從「非存在的存在」開始，就進入了「本質」的論說，但因「本質、存在」二而不二，於是開始糾纏，曰「函三即一」，最後「離四句如」。請到我的簡介裏找我貼在百度網盤的《懷疑與恩寵的故事》，閱讀〈離四句〉一章。「二而不二」、「函三即一」與「離四句如」各有十個層次。這裏不再贅言。另外《四十減一》裏有一段我破除「大衍之數，五十有一」的說法，轉以一個銅板自行卜卦的描述，挺有趣的，可惜讀得懂的人厥無。我的意思是說，卜卦最好自己卜，連釋卦最好也是自己釋。別人做的都只是別人的，跟自己其實是無關的。

是甚麼造成人們不易察覺現實的荒誕？回答這種由外國文字翻譯過來的詞彙，諸如荒誕、荒謬等，最好回歸於原始文字，避免用一些毫無關聯的佛言佛語來套譯，因為這種套譯本身就是荒謬荒誕的。詳見《我在「知乎」(下篇)》所附的〈荒謬劇《夜夜盜取你的美麗》的四重「荒謬」意義〉。

判曰：你在這裏做的詮釋，值得商榷，「『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，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。」因為西方文化的「荒謬」一詞，應該是對應著東方文化的「虛妄」、「空性」一詞。佛教的「空性」，範疇是很廣大的，世界的「荒謬」是「存在主義」的出發點，也就是人性體驗到的一種「無奈、怪異、不合邏輯」等等不舒適的感覺。我十分認同宗薩仁波切的佛學思想。真正的修行大智慧是「完全的、不可言說的不二分別」。如果你把修行活動，堅持與道德秩序、倫理觀念，就是所謂的儒學思想掛連一起，最後你的修行活動必然導致「荒謬」，因為你設定了一個道德目標，而道德本身就是不斷的依據環境而變化。

答曰：您這個說法是不正確的。中土的「彌綸」思想、佛家的「空性」思想與道家的「道德」思想，都是立基於一個「圓而神」的「形上」論說，沒有時間的驅使，而西方的思想是「方以智」的演練，則受時間的驅使。這兩者是不一樣的。也就是說，在時間的尺度裏，西方看東方的一些理念都是「荒謬」的，但以東方看西方，這種「荒謬」都可追溯出一個「因果」關係。

又判：「圓而神」的形上論說我的理解是漢地佛教《大乘起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》的思想，不是印度佛教《大般若經》、《瑜伽師地論》的思想。漢地佛教是中國國學從唐代脫離印度佛教而獨立發展出來的。至於時間概念，印度佛教是有的，漢地佛教基本沒有時間概念，天臺的一心開二門的思想，就完全是中國自己的東西了。

答曰：印度佛學的時間概念是「即在」的概念，譬如「一時佛在舍衛國」引述的就是「即在」的概念，也是海德格為了論說「即在」，而將「存在與時間」聯結了起來，但他其實並沒有論及時間的存在。

又判：印度佛教的「劫」應該就是時間概念，「轉輪聖王」也與時間有關，「成佛」也與時間有關。譬如《本生經》的「不死城」曰，「去今四阿僧祇十萬劫之昔，有充滿十種聲之不死之城。就此不死之城，佛種姓經中唱如下之偈：「四阿僧祇百千劫，不死城名美樂都。」又，「見結髮行者，極度行苦行，經由無量劫，出世彼成佛。」漢譯南傳《大藏經・清淨道論》，在〔世界轉變之〕中，由劫之滅亡使〔起〕大雲時至劫之滅亡至風之斷滅止，此是第一阿僧祇〔即壞劫〕。由風斷滅之〔時〕至大雲之完成止，此是第二阿僧祇〔即壞住劫〕……乃至……此等四阿僧祇為一大劫。由風〔劫〕之滅亡與成立，應知如以上所述。又，〔世界轉變〕之中，由劫滅令〔起〕大雲時至劫滅水之斷滅止，此為一阿僧祇〔即壞劫〕。由水之斷滅〔時〕至大雲之完成止，此為第二阿僧祇〔即壞住劫〕。由大雲完成之〔時至日月之出現止，此為第三阿僧祇即成劫。由日月之出現至劫滅令起大雲止，此為第四阿僧祇即成住劫也〕。此等四阿僧祇成一大劫。由水〔劫之〕滅亡與成立當知如以上。

《大正藏・央掘魔羅經》曰，「我於無量阿僧祇劫，為護法故捨恆河沙身，一一身若傷若打若壞故，生此不壞無為之身。我於無量阿僧祇劫眾多住處，精進捨身恆河沙數，一一身住無量劫精進苦行故，生不老身。我於無量阿僧祇劫，生疾疫劫為作良藥，一一身趣恆河沙劫故，生無病身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，為斷無量眾生飢餓之病，施大乘味故，生不死身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，除無量眾生煩惱垢污，為諸難事示如來藏故，生無染污身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，為除無量餓鬼飢渴之病，以一乘味令其飽滿故，生無漏身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，於一切眾生等心愛念，如父如母如子如兄如弟故，生無罪身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生、諸天及人不實語者，安立大乘諦故，生諦常身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生、諸天及人諸非法眾，安立出

世間法故，生此法身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生諸天及人隨邪見者，安立正見故，生此第一寂靜之身。」

又，「我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生、諸天及人有恐怖者，安立無畏故，生安隱身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生、諸天及人多憂惱者，安立無憂惱法故，生此無憂離憂之身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，一切天人樂他婬者，安立大尸羅威儀故，生此無塵離塵之身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生惡像類者，攝令清淨安立正法故，生此無羸離羸法身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生諸天及人諸貧窮者，施財法二藏安立菩提故，生無災法身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，無量眾生、諸天及人隨愛欲者，安立離欲故，生此無量無惱之身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，拂除無量眾生、諸天及人一切煩惱，如除蛇毒故，生此無患離患法身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，與無量眾生、諸天及人，結法親屬，世間親厚無過法親故，生無作法明顯妙身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，為無量眾生、諸天及人，如法演說清淨如來藏法故，生此無所有身。我於無量阿僧祇劫恆河沙生，安立一切諸天世人，令住如來希有祕密故，生希有身。

答曰：由「無始劫的過去」到「無始劫的未來」不是一個「直線型」的時間概念。

判曰：是的。印度人的時間概念不是西方的「直線型」時間概念。中國的時間概念也不是一種直線概念，是一種回歸過去源頭的概念，一種一切皆是祖先的東西好的概念。中國人堅決反對考古的真相。中國人堅決相信歷史書籍記載的無誤！

答曰：我以為，東、西方的哲學論證如果能在「時間、時位、時輪」上結合，那麼整個思想就結合了起來。但是這裏有個尷尬，那就是論述這些思想的語境在互為引用的時候，有認識上的偏差。這就是我認為論述這些哲學思想最好回歸原始文字的原因。中土的原始「圓融」哲學思想，自成一個體系，很可惜的是，我們的文字已經被破壞，要了解自己的祖宗遺產很困難。這也是我倡行重置中國「文學」於「玄學」與「經學」之間的原因。一步一步來，先矯正中國「文學」的敘述，循序漸進，

逐步進入「玄學」。庶幾乎，非如此，不能重探《易經》，以陳述《易經》的「形象文字」已經完全被扭曲故。這裏有更多的時間論述。「讀史蒂芬・霍金的《時間簡史》有哪些益處？」請參閱。

判曰：大師的設想，三千到四千年前，殷商就實現了。此文解讀了中國歷史的一系列謎團。

由於種種原因，近世考古學家傾向於將那些曾經經過漢人之手編纂加工過的二手文獻所記載的早期歷史當作真實的歷史，而將一手的考古資料降為證經補史和配合文獻的工具，企圖通過考古發現和研究，在後世的中央——鄭洛地區的地下找到一元的夏商王朝史，再透過從中央看四方，將所有的發明和創新都歸功於中央，將四方視為鄭洛中央區的傳播影響之地。就這樣，將在鄭洛發現的二里頭、鄭偃和殷墟等遺存，都主觀地認定為夏商時期的王都，而且認定它們代表了一脈相承的王朝；在南方發現的盤龍城、吳城和大洋洲、三星堆等，雖然不否認他們有過輝煌的青銅文化，但無一例外地認為它們是受鄭洛影響所致，其年代也晚於後者。現有證據表明，長江中遊地區的青銅冶鑄技術至遲在石家河文化中期起步，至遲在公元前一千六百年前，盤龍城二、三期之際取得重大進展，開始鑄造大型堅固的青銅器，此後盤龍城進入大約持續二、三百年的鼎盛時期。

盤龍城的楚商王朝直接掌握鄂東南贛西北地區的金屬礦料開採和冶鑄，並構建了一個以盤龍城為核心的遠程貿易體系，位於北部的鄭洛地區的二里頭、偃師、鄭州，位於東南部的虎國吳城、牛城和西南部的湘東北和湘中地區，位於西部的三星堆等，都是這一貿易體系的參與者。

公元前一千五百年至一千四百年間，吳城學習模仿盤龍城青銅製造技術而創造出具有自身特色的青銅文化，快速崛起於贛中地區。公元前十五世紀中期，成都平原的三星堆人也掌握鑄造大型堅固青銅器的技術，大量鑄器供於神廟。就在南方農耕文明區（以長江流域為核心）諸青銅文化穩步向前發展之際，在其北界黃河幹流區域的鄭洛一帶，一方面臨著北方遊牧遊戰族羣不斷南下掠奪和衝擊的風險，另一方面又因位於不同生態和生計區的交界區而有較多的商業交換機會。在此背景之下，鄭洛一帶相繼出現一些重要的城邑或國家，如二里頭、偃師城、鄭州城。

這些城的命運興衰，同時受南北兩方面大環境的影響和制約：與來自南方農耕文明區的支持，特別是盤龍城的支持力度有關；也和北方遊牧遊戰族羣南下進攻和交易的方向、强度直接相關。他們開始時是順黃河幹流而下，經三門峽進入豫中平原農耕區；後來轉而向東，沿太行山東麓的華北平原南下。相應地，在盤龍城時代的早期，北境最重要的城邑和國家是位於三門峽口的二里頭和偃師城。二里頭興起的年代大約為公元前十八世紀末至公元前十六世紀；偃師城與二里頭比鄰，興起於公元前十六世紀中葉，進入公元前十四世紀以後漸趨衰落。

隨著時間的推移，西北部的重要性下降，至公元前十五世紀中葉偏早階段，位於東北部的鄭邑開始建城，並變得愈來愈重要。與二里頭相比，偃師和鄭州與盤龍城的關係顯然更為緊密，因而也獲得更多的支持。在公元前十四世紀早期，鄭州發展成為最重要的邊境城邦，南北各方在此交易，相互防衛。在此背景下，盤龍城、吳城和三星堆等地製造的青銅重器，皆輾轉來到鄭州。

從公元前一千四百五十年開始的新一輪冷化周期，不斷加大在亞洲大草原生存的遊牧遊戰族羣的生存困難，迫使其一波波地南下。其中一支擁有馬車的族團，在公元前一千八百年左右，在其首領盤庚的帶領下突破燕山屏障，沿太行山東麓南下，憑借其擁有馬車而獲得的軍事優勢，打破洹北城，在安陽殷墟建都立足。又經過幾十年的經營努力，其勢力不斷壯大。於公元前一千三百年前後，在其首領殷商王武丁的指揮下，征服鄭州，並南下遠征，打敗盤龍城，將盤龍城的技術、人員、青銅器等據為己有。華夏文化，就是東西方文明結合的產物。可惜，當代漢人極力否認他，其後果今後二十年必然出現。

公共編輯所帶來的惡意編輯，應當如何避免？「公共編輯」對知識的傳衍不能不說是個禍害，不止誤導偏頗、而且魚目混珠，使得原始論說失去了焦點。行之有代，邪說俗見必然凌駕正論高見，

是之謂「萬物流出」，「道德」毀矣。這個現象不止知乎有之，幾乎所有網絡的「search engine」都有此功能，已經到了無法辨證的地步，只要看看知乎上有些寫手連一篇文章都沒寫過，卻參與「公共編輯」，就可知「公共編輯」如何造禍人間了。這種現象怎能不令人心驚呢？事實上，這種現象不是今日才有，從兩千多年以前的《易經》、《易傳》就有不肖學者篡改、添加原典的跡象，讓後世學人混淆於學，更讓「中國原始哲學思想」一路偏頗。我們如何能不加以警惕，反而在裏面添亂呢？那麼應當如何避免呢？唯其「自律」而已矣。

宗教存在的意義是甚麼？「宗教」一詞在中國可以更廣泛以「生命」、「道德」或「倫理」，甚至「生活」等觀念來涵蓋，因為中國的傳統哲學思想裏面並沒有西方的「宗教」理念，而是將「道德」標準深植於個人行為準則或社會禮儀規範，就像西方的「清教徒」一樣。

此之所以有些年輕人在家族或家庭裏感到窒息的原因，而學子在學校裏學習知識，也必須兼備心性修持，因為所有的長輩都認為「心性」與「學問」結合，才能連結中國文化之根，是曰「文化、思想、宗教」不可分，唯其如此，方可創造性地轉化文化價值方向。

我們為何對愛情如此執著？很簡單。尋找自我也。

問曰：說得真好！這句話的意思可否理解為愛情即為尋找自我？

答曰：就是這個意思。

虛無主義者會愛別人嗎？所有的戀愛都是在尋找自我，所以慘烈守護、飛蛾撲火等，無非都因自己對自己的執著。以是知，虛無主義者尋找另一個虛無主義者是唯一的出路。我很難想像一個虛無主義者會對一些有宗教意識的異性產生好感。

判曰：虛無不代表消極。既然可以看出結果的虛無，也可以把過程看做虛無。所以為甚麼不愛呢？說到底，還是看個體。無論甚麼主義，只能看作是個人的特質，不能概括整個人。再說，愛情這東西，不是說因為甚麼主義就愛與不愛的。深有感觸……

答曰：我不太了解您的問題。虛無主義者的思想層階頗高，只是頂著一個虛無主義的帽子，突不破，其戀愛過程是相當浪漫的。

問曰：您說的話我有感觸，我想繼續討論的是，宗教意識和虛無主義是必然相背離的嗎？一個人如果不具宗教意識，是不是一定會陷入虛無之中？

答曰：這個問題很大，我有一篇還未校對完的文章就是在處理這個問題，可能不太成熟。我是一個只知道用邏輯處理日常事物的理性主義者，但這一切的發展不能以邏輯來推理，於是我只好停留在自身，自我反復思辨，但我又發覺，一旦我接受這個本來自身也不願接受但卻從理性上認為正確的自身，那個自身的全身之形忽焉變得堅固無比，而這個全身之形皆具的事實竟然是因為全身無形，忽然之間，我就莫名其妙地陷入虛無思想了。

虛無思想的驟臨，讓一切都變得沒有意義，也讓我對一切荒誕的事物都沒有了排斥，所以我就在虛無感裏成為一個存在主義的實踐者，或我應該說，在成為一個存在主義者的過程裏排拒虛無感。存在思想就這麼悍然地佔據了我們的魂識，更因此而體驗到了現在的存在。只不過，這個現在的存在無關纏綿、愛或夢想，而只是存在著，並讓我沉淪於其中，但躲避虛無的卻是無關存在思想的纏綿；也就是說，我盡力貪婪享受一個在本質上是虛無的、動物性的纏綿，但陶醉於其中的時候，那個虛無感是具體存在的。

我不知我是否有了抑鬱症，但這的確是我先擁抱了虛無，然後才有了在本質上是虛無的纏綿，讓虛無在虛無裏自化，不假它力。在虛無裏自化的意思就是糅合。糅合以後的虛無卻不同於糅合之前的虛無，而是一個堅固無比又深思熟慮後的成熟世界觀，而且逐漸在相互的詮釋裏，由虛無走向空無，由空無走向空性，而賦予了虛無一個詮釋虛無的積極欲望，然後虛無感就消失了，所以與其說虛無沒有任何意義，還不如說，糅合過後的虛無讓空性給操控了，更因為空性論說的猖獗，而讓虛無思想益發斥盛。換個方法說罷。空性學說的存在只是讓糅合過後的虛無思想找了個托詞，繼續糅合之前的虛無思想，但是空性學說一旦存在，即因其存在的逼仄，讓虛無思想成為一個正視空性論說的存在思想。有人說這是一個相互捆縛的思想狀況，但是無論如何，這個捆縛都將令理性消失。這讓我很痛苦。我不想讓我的生命在工作裏消失，但我又不知如何讓生命去追求虛無飄渺的夢想，縱使生命本身是不是一個有意義的存在，在虛無思想的本質意義上，仍是一樁很荒謬的質問。

問曰：你看過卡拉馬佐夫兄弟中的宗教大法官一章嗎？陀思妥耶夫斯基也是這麼想的，雖然我不同意。

答曰：您是說陀思妥耶夫斯基也認為空性學說的存在只是讓糅合過後的虛無思想找了個托詞，繼續糅合之前的虛無思想？這似乎有些不可思議了。

判曰：不是，他是想說沒有宗教意識的話人會走向虛無，所以如果沒有宗教意識的話，那麼就造一個出來。他是基督教圈裏的，應該不了解佛教。你說性空學說只是虛無的托詞。不知道我理解的對不對，但我認為虛無有兩種，一種是針對存有而說的虛無，就是簡單的「沒有」。另一種是發現存有本身的虛假性，所以茫然不知所措。如果硬要和佛教拉關係，性空學說對應的應該是第二種虛無。但是第二種虛無是指存在本身的虛假性，並不是指「空無所有」的意思，怎麼會說是「托詞」呢？我覺得，你說的創造之後的虛無，這裏的創造是一種從純粹的無到純粹的有的創造，虛無是相對於純有而言的純無。這是我說的第一種虛無。我對你的回復理解的可能不準確，請包涵。

答曰：您這個說法是萬物流出說的演練，不能論道德，更不能論彌綸。以法為例。法古作瀘，應去水平為法。法興，治者愈治，亂者愈亂。治與亂混淆，只見過程，不見本質。道德毀矣。

人生的意義是甚麼，活著的意義是甚麼？有關虛無主義、存在主義與基督思想的關係，我想以 Ernest Hemingway 的 *A clean, well-lighted place* 來體現一下：Our nada who art in nada, nada be thy name thy kingdom nada thy will be nada in nada as it is in nada. Give us this nada our daily nada and nada us our nada as we nada our nadas and nada us not into nada but deliver us from nada; pues nada. Hail nothing full of nothing, nothing is with thee.

很顯然地，nada 就是 nothingness，也就是虛無的意思，甚至 pues nada 接下來，還仍舊是虛無的意思。古典英文裏，thy 就是 your，thee 就是 you，於是海明威以一個燈光消逝以後的非存在情境就與 a clean, well-lighted place 的潔淨存在，有了一個文學性的比較，直截以存在思想衝撞虛無，並將之提升至基督思想，因為這段以 nada，不以 nothingness 來反諷基督的主禱文，其實正是以 nada 來取代 God 的存在，或以 nada 將「人我二分」的對立給直截化解了去。Our Father, who art in heaven, hallowed by thy name. Thy kingdom come, thy will be done on earth as it is in heaven. Give us this day our daily bread and forgive us our debts as we forgive our debtors. And lead us not into temptation, but deliver us from evil; amen.

這是西方文學以 parody 來連結「虛無、存在與宗教」，非常罕見的一篇小說。我將它當作一件永不凋零的「藝術品」一樣地膜拜著。與時俱進也。

問曰：您好先生，有個問題想請教一下，關於《匆虛真經》和《文始真經》這兩本書，是否為偽經，因為這兩本書有的詞彙譬如「轉識為智」，「五識」等很明顯有佛教色彩，不像出自春秋戰國之時，而有出自「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，但以之詮釋佛學，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典裏，以「文字與思想」一起皆起故。

判曰：這個應該看為信仰加成罷。我看了一下學術圈對《匆虛真經》之評，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，而是「爰佛入道」這種作法，就譬如王陽明的「心學」，我認為其本質該是慧能的新禪宗，不過掛了個「心學」的狗頭罷了，但是從信佛教或道教的信眾來看，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，很明顯互相抄襲了概念，但宗教信徒不會認可這個觀點。其實我覺得學習道家思想只需要看先秦道家和魏晉玄學和唐朝之前的道學，其它的道經都是被借鑒或抄襲自佛教「中觀派」的思想，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，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。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」則稍嫌不足，而「中觀」與「唯識」猶若犄角，不論「大乘」或「密乘」都是一樣的。

又判：我認為《楞嚴經》純粹地違反了「三法印」，而《法華經》則只是貶低「上座部」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」則只是「只破不立」，而修行方法還是「四聖諦」那一套，只有「唯識」是「大乘佛教」的巔峰，密宗則屬於「中觀應成」和「唯識」的結合體罷，至於儒學，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」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，則有其方便之處。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，理的方面可歸納為「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。這是您說「道」為「儒學之根」的原因，但是這裏的「道」不是後來的「道術」，而是老子與莊子的「道學」。

又判：《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，「儒道」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，更不要和甚麼「二進制、量子力學」牽強附會，不過《歸藏》、《連山》我沒讀過，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，這裏有一篇短文，「霸王別姬」，可資佐證。簡單地說，形象文字的流失造成了很多經典的誤讀，從《易經》、《易傳》以降，就已經如此了。

又問：拜讀，我還看了下先生以前關於《易經》的論述，受益良多，《易經》我原來認為就是「簡易、不易、變易」的變化之道而已。還想請教先生，您對熊十力、馮友蘭、唐君毅三個人「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。

又判：「康德哲學」我認為比「佛道儒」更為精深，而學習「西哲」繞不開「康德」。唐君毅先生我只看了「心靈九境」，感覺並沒有實質上的東西，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」給我的感覺是不止「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，從佛教進入中土以後，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，孔子也只不過是個教育家，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、強壯、驕傲和強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，向健康人和強者實施報復，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、不幸者網羅在自己旗下，充當他們的牧羊人和救星，而隨著查拉圖斯特拉的出現，一種與之對立的理想，亦即肯定生命、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『溫、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，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。

人們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夢中解脫出來，人們把欲望看作洪水猛獸，避之惟恐不及，於是人們就把自己演變成一個剔去了欲望內核的人，「清心寡欲」被當作一種道德的理想，為人津津樂道。「存在」的前提成為禁欲，這是一扭曲的現實，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」本身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，我覺得關鍵在「墨學十綱領」。有人把這段論說貼到墨家網站上了。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、叔本華等，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」，但是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。當然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。

又判：我一會去拜讀。昨天上了先生的網站、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：您著點，慢慢來。最後再闡釋一下我對您的論見，「儒家講『溫、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，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。」我在此，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。今晨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？學校專精的是何種學派？

又判：真不好意思，老前輩，我並非是學此專業的，專業是美術系視覺傳達設計專業，學校和老師不足掛齒。今年曾考南傳佛教研究，不過英語不夠。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、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。

又判：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、呂秋逸、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。

南懷謹被稱為大師是一個時代佛教界的悲哀，尤以慧能為甚，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，不知為何歷史上就沒有一個人論述。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。

又判：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。我是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巨，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。道生的「佛性論」直趨「人人皆可為堯舜」一說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，論證的思想只能下洩，是謂「萬物流出」，孔子學「易」以後，以「幾者動之微」之論矯正之，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，而佛教於六朝輸入中土以後，道家子弟貢獻甚隆，儒家子弟倒是毫無作為，我覺得很多學院派出身的佛子不能深入經藏，真正能夠深入經藏，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」，是為善現菩薩所倡行之「入文字門」之關鍵。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用，只有玄之又玄，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一套「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，如知乎上的「影舞者」，您可找來讀讀。

又判：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，為人種佛緣。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，這也是其它佛教國家學術圈不承認中國佛教學術圈的原因。慧能、道生這篇文章令後學受益匪淺，但「幾者動之微」，我和前輩理解不一樣，《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，「幾」是一個行動的開始，所以說是「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如無必要，勿增實體。另外，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。如下。

總體看易學與諸子百家的關係，可以這樣說：以易學為總根本觀諸子百家之學，則道學、儒學和墨學三大派皆為中國文化之正宗，而三者亦有區別。道學陳義最高，最為精微玄妙，乃正中之極，所以從這種意義上，我們可以說，東方文化的兩大至上之學是佛學和道學，古語有「修道修道，非僧即道」之說，就是對這種情形的典型反映；儒學以中和為本，完備中正，為正中之正；而墨學以救世濟民為本，但常人難以施行，是正中之難。

其餘各家各派皆屬旁門，如能最終歸於以上三大宗之中或以三大宗為本，則雖屬旁門，亦可謂得其正果，可稱偏中之正；如不能最終歸於以上三大宗之中或以三大宗為本，則容易淪入左道、乃至邪道，甚至魔道，成為偏中之偏，此最違背先聖作易之本心，當導之以歸正，方為可也。如能徹底將百家之學融會貫通為一體，復歸於易學完備具足之本源境界，於正宗奇門無不通達，運用自如，圓熟之至，則無所不正，方便為究竟也。

簡單說，易學包羅萬象，皇道、帝道、王道和霸道兼備，分別為道、德、仁、義的境界，道家主要得其道、德境界，而兼通仁、義境界；儒家得其仁的境界，而上達於道、德的境界，下通於義的境界；墨家得其義的境界，而終歸於仁、德、道的境界；而其餘各家得其一隅。

道學直指本根，為無為境界；墨學以大用救萬民，乃大有為也；儒家則介於無為和有為之間，上達無為，下通有為。也可以這麼說：易學的初級境界就是墨學，易學的中級境界是儒學，易學的高級境界是道學。

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。宋明理學裏面很多論述與這個相仿，氣化論亦是其中之一，如張載就曾探討過。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)」的觀念最後發展為「太極圖」，陰陽勾旋，渾淪一氣，但其實陰陽不能分，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」源頭來看，「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。

（以上一系列問答為密函，不曾公開在「知乎」的回覆上。）

中國的文明有沒有中斷？為甚麼這麼說？春秋末年以降，「易學」思想逐漸形成兩個壁壘分明的派別，其一為以《易傳》為首的「義理」，由孔子而商瞿，再傳漢初田何、漢景黃生、漢武楊何、司馬談、司馬遷父子，而後司馬遷著《史記》以「正《易傳》」；而與此同時、併列發展的，卻是以《無極圖》為首的「易緯」思想，被東漢道士魏伯陽整理為《周易參同契》。

《周易參同契》是一本雜糅《周易》理論、老子哲學與爐火煉丹術的著作。全書共六千餘字，基本為四字一句、五字一句的韻文及少數長短不齊的散文體與離騷體。該書「詞韻皆古，奧雅難通」的結構，採用了諸多隱語，於是就給了後世學者很大的詮釋空間，東晉道士葛洪的《抱樸子》應景而出，首先將《周易參同契》的神仙方術與儒家的綱常名教結合，於是墊定了道家玄學的攀援之株。

從這個時候開始，河上公、鄒衍的「易緯」思想逐漸契入「儒學」，一路由魏伯陽傳至魏晉的鍾離權，再傳至唐朝的呂洞賓(呂嵒)，而後傳到了宋朝的陳摶。陳摶成其大者，先將《無極圖》分為由無極至太極的《先天圖》與由太極至陰陽的《太極圖》，然後傳之於種放，種放再傳之於穆修。從穆修開始，「易緯」思想開始整合為「理」與「氣」兩個派別，而始作俑者，則為穆修傳至周敦頤的《太極圖》，而後建立了「理」之一脈，以及傳至李之才的《先天圖》，而後有「氣」之一脈。

今天的「中醫」與「氣功」都說明了這個文明的延續與傳承。

解讀《周易》較權威的有哪些？

從春秋戰國以降，解讀《周易》的書汗牛充棟，但是可以作為啟蒙的、大道至簡、直指核心、又不受「易緯」思想誤導的解讀，只有孔子的《易傳》，也是唯一可以分辨「易緯」思想的論著。

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

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

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

在這個思維架構下「治史」，要論述「歷史」的「生命」幾乎是不可能的，充其量只能從「各種事物相互關聯(之間，找出)客觀規律的支配，(然後)在發現各種規律之中……鉤畫出來一個大歷史的輪廓」，故「時間」如影隨形，《中國大歷史》只能是「通史性的論著」，雖有可能「突破了傳統通史的格局」，但是不可能擺脫「時間」，此之所以《萬曆十五年》乾脆以「時間」為名之因，開宗明義，以「時間」為概念，建構「大歷史」。

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

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

論述至此，似乎可以做出一個結論，亦即「以宏觀眼光看歷史」，其動機即在規避「哲學」，所以只能為「大歷史」，以「大」不能在「哲學」裏弄個水落石出故，以「大」難為象故，苟若非得

在「宏觀」或「大」裏拘絞，則「哲學」必泯；從「哲學」看「歷史」，「大歷史」的研究方向是對的，但必須走出「歷史」的框架，從「哲學」入手，而且必須是「微觀哲學」，在「一分一秒的時間內目擊木葉之成長」，並在歷史成為歷史之前感受「長時間……繼續成長，而且無從後退」的起因，是謂「幾者動之微」，乃「非人身因素」先動，而後「歷史」才動，而且往往一個「微乎其微」之動可以帶動幾個世紀的歷史演變，是謂「歷史之幾」。

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

如此一來，「建立新史觀」就引發了一個「哲學」問題，亦即「大」這麼一個「抽象的觀念」能倚以為憑來建立「新史觀」嗎？是否「時間」這麼一個「抽象的觀念」被擴大到五百年、七百年，瑣碎的歷史記錄將自行沉澱，歷史的「幾微之動」將自行浮現出來呢？「大歷史」將「歷史上長期的合理性」做邏輯上的歸納，排除「生命」力量，而由「非人身因素」尋找歷史的「規律性」與「延續性」，在社會整體面貌上解釋整個長遠的社會、經濟結構與歷史脈動，是否真的能夠建立「宏觀」的「大歷史」呢？從「思想」上建構「思想史」，能夠為「大」嗎？將「思想」不斷地歸納，在歸納了以後再予以歸納，其所成就的「思想史」到底是「大歷史」，還是「幾微歷史」呢？「思想」一動，「歷史」即動，其「動」為「大」乎？或曰「大歷史」與「神祕主義」兩者之間無從混同，但「幾微

歷史」就只能被歸屬於「神祕主義」嗎？那麼「神祕主義」能夠以歷史的形式來論述嗎？歷史上論述「神祕主義」的應該歸屬於「宗教」還是「喻言」呢？「創世紀」是「神祕主義」的論述嗎？

這些爭辯其實在「哲學」裏一目瞭然，以「大」之錯謬，乃因「大」難為象故。職是，「治史者」開宗明義地以「禪宗」或「唯識宗」入手，即是稟持了「大」的概念，甚至「中國大乘佛學」或「隋唐及五代佛教史」亦以「大」入題，所以不能闡述「生命」，乃至「生命之幾」，雖然其論述有可能極為波瀾壯闊，但是只能是「歷史」，不可能為「哲學」，充其量只能成為「歷史教科書」，與「哲學」無涉，其因即「幾」原本就是「哲學」概念，所以要找出「歷史之幾」也是無能為力的。

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

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

中國哲學思想從盤古、女媧、虙羲、后羿開天闢地以降，思想的渾淪橐籥已破，甚多不可說、不可說的神祕事跡使《山海經》成為一部無法演繹的「天書」，是曰「事」，「氣形質」具而未離，

為一個有「事」無「物」的「史前史」進程，無「文字」無「概念」，但有「象」有「幾」，只不過因無「文字」無「概念」，故使其有「象」有「幾」的渾淪狀態不能論述，曰「事前獨化」；「事」與「事前」原不能分割，以「前」本「不前」，因「後」而有「前」故，以「前」本為「止舟」，形「痔」，更有甚者，「事」本「無事」，以「事」本因「執中(史)中出」而有「事」故。

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

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

簡單地說，孔子講「幾」，釋迦牟尼佛講「空」，老子講「象」，才是「儒釋道」哲學融會的基石，但其融會乃一個往上結合的「圓而神」，卻不是往下演繹的「方以智」；易言之，老子說「道

之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」，乃借「物」之觀念，由「象」入「虛」，直截由「心不相應行法」逕自契入「無為法」，但不講「心、心所、色」，其「物」乃中土哲學思想承襲自《尚書》與《易經》本具的「原始物質」觀念，為「印度哲學思想」之所無，甚至連《奧義書》與《四吠陀》等原始「印度哲學思想」也無「物」的觀念。

以此觀察釋迦牟尼佛「以一大因緣示現印度」，未嘗不是因為中土哲學思想的「事、易、物」學說只能論述「萬物流出說」，而充滿了「思維」上的陷阱，故借「印度哲學思想」本具的「業」的觀念，闡述「緣起性空」之真諦。

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

綜而論之，印度佛學由「心」入「心物合一」之「中道」，中土哲學由「物」入「心物合一」之「中道」，兩者皆在「理」的論點上，自成一套體系，但在「事」的論述上則多有格礙，故「理事圓融」一說，僅能就各自的理論體系論說，不能在「儒釋道」的融會基礎上論述，唯「幾者動之微」的觀念或能論述「儒釋道」在「學說融會」的「理事圓融」，以「理」與「事」之間必有「幾」故；其「事」本「無事」，「事」與「事前」渾淪一體，但因「執中中出」而有「事」，故曰「史出事藏物流現」，「事、易、物」的流動乃成，以是知以「佛學」為哲學思想來「治史」，有它不足之處，因為「佛學」以「心」入手，就算「心物合一」，也是以「心」為主軸，探索「物」的形成、流動與

組合，先天上即形成思想的格礙，不如中國哲學思想以本具的「原始物質」觀念，直截還原「歷史」初造之前的「事前獨化象不遷」的狀態，非常契合。

這就是為何我說「講經說法者」不能、不宜、也不可進去談論「佛法歷史的背景與思想演變」之因，而只能借重研究「中國哲學思想」的「歷史學者」來談「佛法歷史」，以「佛法歷史的背景與思想演變」本身即是「事、易、物」的流動，而要還原「歷史」的「本事」甚至「無事」，「佛學」使不上力，以「印度佛學」本無「原始物質」的觀念，遑論將「太素(質之始)、太始(形之始)、太初(氣之始)、太易(未見氣)」的「器世間」一路還原為一個「先天地生」的「無象」狀態？

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

以「幾、數」的「能、所」關係推論之，方知「能、所相即」為「和合」與「能、所悖離」為「不和合」的現象非常隱微，而「和合(即)」與「不和合(離)」本身即為一個因緣幻滅的現象，是以「即」即是「離」，「離」即是「即」，「即離」之間「不即不離」又「若即若離」，「幾」也，乃「有為法」得以提升至「無為法」的依憑，亦即「無為即有為」，或「無為離有為、不能成無為」的依憑，其間有「幾」；但是當「有為」與「無為」也成了一個因緣「即離現象」時，「無明」的躁動根緣就觸醒了，以其「動」為「自動」、非「它動」故，亦即「幾」之「動之微」既動，「能所」即

離即即，不離不即，而後「能」再「幾微躁動」，「數」乃成，「數」既成，「時空」即成，「大千世界」乃成；以是知「幾微之動而有數」雖「深觀」，但不能詮釋「無明」，以「無明」之「能所」渾淪，「自它」混沌，但卻因「時位」幾動，「數」乃造故。

由此或可推知，「佛學」固然可臻思維究竟，但以「心」為主軸的論述，有時對「物」的闡述不能發揮，甚至一述，只能為「物」，只能為「萬物流出說」，是曰「品物流形」，與「心」無涉；世親菩薩的《百法明門》是本傑作，可惜不容易翻譯，尤其玄奘大師的翻譯，甚多字值得重新推敲，以其不知字義故，不止對「幾」、「物」的掌握拿捏欠佳，甚至有些「心」的翻譯也不能如理如法，甚為遺憾；從隋朝釋彥琮大師的《辯正論》來看，「八備」中奘師起碼有「二備」未臻完善：其一、奘師未涉獵中國經史，不擅文學；其二、奘師不諳中國文字訓詁與考證之學，所以使得《百法明門》的譯本文字欠準確，尤其《百法明門》一個字、一個字的詮釋，不諳籀篆，根本就不可能瞭解字義，不宜輕率為之。

怎麼看《周易》對中國文化及後世的影響？《周易》在中國歷史乃至東亞，應該處於甚麼樣的地位？《周易》影響了孔子與老子，然後孔子與老子影響了中國與整個東亞的文化。這是《周易》的歷史性地位。不幸的是，《易經》思想在戰國末年被扭曲為「易緯」思想，而中國的哲學思想從此就有了「古文經學」與「今文經學」之爭，迄今未衰。「古文經學」逆溯時尚思想，直趨《易經》思想的義理，「今文經學」回應時尚思想，並轉為諸多學術論證。此之謂「理一分殊」。

甚麼欲望最容易毀滅一個人？甚至一個國家？貪瞋癡。

問曰：可以詳細說說嗎？

答曰：我昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，一切我今皆懺悔。

又問：請問貪嗔癡的本質是甚麼，怎麼從心裏滅掉它？

答曰：貪瞋癡是心所的展現，卻不見得就是心的本性。如何從心裏滅掉它，是所有修行人日夜參研的大課題，唯涅槃可竟。

如何理解『其亡其亡，繫於苞桑』？您的詮釋至為精闢，只是「主客」之說有稍見混淆之虞。我對「易」的看法是，「思想的本體」不能論說(乾)，能論說的只是「思想的實踐」(坤)。「易」之整個六十四卦都在解釋「本體(周)與實踐(易)」對「思想」的影響。這麼一看「否」的「坤下乾上」就說明了一個「思想的詮釋」遭到一個不能詮釋的思想操控的過程。以是之故，思想初萌，「初六」不當位，勉以其匪；思想再述，「六二」當位，包承；思想混沌，「六三」不當位，包羞；然後思想窺探其不可說不可說的本體，「九四」不當位，但有命無咎，以其志遠大故，然而思想忽然明白唯其不思想，方能探索思想之本體，是曰「九五」，位正當也，以其初探本體，即知本體之不可探，故曰「其亡其亡，繫於苞桑」，更以其當位，故謂「吉」，只不過思想的論述到了這個時候，已經止不住了，故「上九」曰，「否終則傾」，何可長也，故君子慎言，以儉德辟難，不可容以祿。

為甚麼說「宋儒之禍，大於秦火」？「宋儒之禍，大於秦火」一說，宜擺回清初的「漢、宋之爭」或「理、據之爭」，才不至斷章取義，因為說這話的顏元同時也說過「書之文字固載道，但文字不是道。」一語道破「隋唐禪學」至「宋明理學」至「清初樸學」的思想演變，實為「思想、文字」

的相互糾葛，而事實上，承襲「不立文字」思想狂流的「宋儒」都是謙謙君子，卻因不敵「語錄」的敘述習性，所以思想都沒有大開大闔的規模，又何能有「大於秦火」的力度呢？

我想說這句話的顏元是想說明「宋儒以理(禮)教殺人」罷，但是他並沒有打壓「宋明理學」的意圖，而事實上，「宋明理學」後來有反彈的跡象，逆轉「乾嘉學派」重考據訓詁之思維習性，譬如方東樹、潘德輿等人都嘗試恢復「宋明理學」，但是因為「鴉片戰爭」爆發，而戛然停歇，然後整個「中國哲學思想」的發展全面西化，一直至今都沒有扭轉的跡象。這是我不願多談「清儒」的原因，因為每次論及，心都隱隱作痛，又何必苛責「清儒」呢？我習慣上，喜歡將「清儒」的潰敗，歸咎於「鴉片戰爭」，是真正的「大於秦火」。

近代史對「鴉片戰爭」說了很多，但其實都沒有說清楚這麼一個極為不光彩的「鴉片戰爭」對「中國哲學思想」傳衍的毀損。我希望討論這個「宋儒之禍，大於秦火」的學者將注意力擺在「鴉片戰爭」，因為那才是「中國哲學思想」傳衍的致命傷。

何以故？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，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」的「來於」本為「發端肇事」的根源，以「粵若」、「粵有」本為「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。

問曰：如何學到《易經》的精髓？望指點！

答曰：讀孔子的《易傳》。

又問：謝謝您！林老師：您是怎麼看曾子的「反求諸己」？

答曰：於治身，常居卑下，於治學，大膽假設，小心求證，但以不阻人慧命為宗，以啟發別人的創造性思想為本。

又問：謝謝指點！您平時所言的中華文化寶藏指的是哪些著作或學說？

答曰：四書五經。

又問：您對乾坤的主客說法很新穎，在哪兒可以系統地學習到？

答曰：請到我的簡介或請上我的網站 binmaulin.com，下載《懷疑與恩寵的故事》一書。如果您在其它哪個地方找到同樣的說法，請告訴我，那一定是抄襲我的書。

又問：請教老師：《易經》的表達為甚麼顯得又突兀又怪誕又不做甚麼解釋？抽象概念之多又完全不像古人多直觀世界的風格，也不闡釋它的合理性，多奇特的行文方式啊！為甚麼會這樣？

答曰：其因苦澀，因為支撐「形象思維」的「形象語言」已經流失。從劉向以後，莊子的卮言轉為寓言，要再回去《易經》的「形象思維」就不太可能了。

又問：您覺得它的思想至今仍具有不可替代的高度還是可以被强大的西方哲學所達到或超過？至少王陽明的思想屬於後者，依愚之見。

答曰：暫且不說高度甚至不可替代的高度，「思想」與「文字」的糾纏有普世性，中西皆然。西方以「拼音文字」立基的「思想陳述」，限囿於其自身的文字結構，鮮有在文字裏破文字的論述，但是海德格還是在追蹤希臘文的根源時，推衍出來一個「存在以非存在為其底蘊」的哲學思想，當真不簡單，維根斯坦則在第七個「邏輯命題」，將不可說的歸結為「非邏輯」的論說，但還是沒有解決「巴別塔」的困惑。中土得力於形象文字，在「先秦」時代當「形象思維」與「形象文字」仍然互為

支撐的時候，就將「思想」與「文字」的糾葛解釋得很清楚。這基本上說就是《易經》的思想，但在戰國末期，遭河上公轉為「易緯」思想，「文字」開始顛沛流離，如果沒有佛經翻譯以「莊子行文」重新賦予象形文的活力，現在的中文象形字早就被鮮卑文取代了。這些論證有歷史性，有文學性的，我都分別貼在不同的回應裏。最近的一篇為昨天，為了破解「外星人」的謬論而寫。文人以「文字」論「思想」，往往不知兩者互為影響，一起皆起，這是一個很奇怪的現象。

又問：贊！愚亦深感蒼白的文字必須輔以生動的直觀，才可能有深刻的思想。另外「存在以非存在為其底蘊」似與他之前的「先有本質，後有存在」的論點無異。表達於文字的思想，只要被充分理解了，它們之間會有高低的。更高的真理猶如羣山之巔，其下之山巒將被盡收眼裏。

答曰：「本質先於存在」或「存在先於本質」的論證非常詭譎，前者為宗教思想，後者為存在哲學，就算有證悟的佛家子弟亦不免受之愚弄。這是我以「第十七世大寶法王的認證風波」為背景寫《懷疑與恩寵的故事》的旨趣。至於「直觀」，我只能說也是一種宗教思想，不是「邏輯文字」所能窺探，譬如我剛讀完一位知友以「苞」之一字解說「否卦」，堪稱精闢，相當難能可貴，但其所論述的為「邏輯敘述」，要窺探「形象思維」還是有困難的，僅以「苞」之一字即可推知，因「苞」從艸從包，「包」古胞字，從勹，「巳」象子未成形之狀，亦象女人懷妊，而「桑」從木從「叒」，「叒」為古「若木之若」之正字(當以鐘鼎文為正)，所以我若說「苞桑」時的思想未成形、又似成形，所以「不可窺探」，是否能入方家之眼呢？「人文字」與「人思想」殊途同歸。

又問：方家實不敢當，愚只是班門弄斧，膽大罷了！首先愚不認為本質先於存在是宗教思想。康德找到時空之外的存在，後叔本華認為是意志，深得愚心。愚以為直觀是概念的前提，概念是邏輯文字的前提。邏輯文字的推斷與結論的正確性，最終還要回到直觀中確認。直觀何以是邏輯文字不可窺探？請問老師是否經常到大自然中體驗其大美？您對漢字的理解之深刻實屬罕見，向老師學習！

答曰：以下是我從《懷疑與恩寵的故事》節錄下來的，不知是否可以回答直觀與意志的問題。

「孔雀信」就是在這個構思下，因緣湊巧地成了一個很重要的文件，但其原意只是想說明密碼解讀之不易，更想建構一個論述場域，藉以消除十一年來的解讀因內外循環而生的限制，並釋放能量以令整個認證過程以及焦灼的十一年從「時輪」解脫出來，更令濕婆神(Shiva Nataraja)的「時間之鼓」不再滴滴答答敲打出往前推動的時間。我想得癡了，竟然忘了時間的造作，而跳出時間，從後來的時間演變、將現在的時間佇立，而推演出來「密續」瑜珈的四個「存在的決斷」。

我說了，我說了。第一個密續完全是因為「冢前」為一個不知目的只有動力的決斷，以「孔雀信」的密碼解讀來脫離夏瑪巴與太錫度對噶瑪巴轉世的不同認證解讀，但卻是一個不知終結的轉進，所以是一個屯而不動之因，或說是一個「動靜相待」之動力因；但是第二個密續卻是因為「冒進」為一個破除焦灼解讀形式的思維，以轉進到一個更高層次的解讀，並建構一個雙方因解讀意見堅持不下的形式因，藉以瓦解大寶法王之主體與傳承實踐的關係。

只不過到了第三個密續，形勢就不同了，因「入覆」為一個質疑傳承這個「形式條件」所代表的思想成分，如「宗教、哲學、主義、教條、倫理」等條條框框，對人的行為所產生的規範與戒律的反思過程，所以具備了從「現代主義」往「後現代思想」過渡的「反智性思想」，「孔雀信」乃轉進為一個以解讀密碼來操控雙方監持己見的質料因，「蠱」乃生。

這個「蠱」一生，大事不妙，第四個密續就使得「亾命」轉進為一個以「不同的解讀」為意象來破除所有認證解讀的束縛，包括「道德實踐、生命追求或理想價值」等，而「止於至善」，所以是一個以「止於其所當止」的目的因，藉以回歸為「主體的實踐」，猶若「智慧」雖從不同角度切入，但是「智慧」又無關切入點，所以法法相通，不能評估，一旦評估，「法」的內質已隱，賸下的只是自己的知識判斷或道德慰藉，是為「灌頂」之法教。

這四個「冢前、冒進、入覆、亾命」的進程是我從「辯經」裏聽來的，但忘了是誰說的，我只記得，有人藉亞里斯多德哲學系統裏的「四因」來詮釋「動力因、形式因、質料因、目的因」，並且

通過這四個原則來反駁「存在」的衍生與終成過程可以決定一個「存在」的形式，甚至在這四個各別的過程裏，「四因」歷歷分明，但是它們的決斷過程都不可能只倚靠「良知」的判斷，也不能清楚地指出中土聖人孟子所講的「四端之心」，當然就更不能說明康德的「自律道德」了。

這些「存在的決斷」在緊要關頭都是不由自主的，而由諸多因緣推衍促成，所謂「其所由來者漸矣」即是；當然做出生死決斷的人不可能是別人，一定是自己，而且是一個歷經了「冢前、冒進、入覆、亾命」四個思想層階的自己，或有邏輯推衍或有價值判斷，但很難分得清是自己的良知，還是別人強加在自己意識裏的道德期許或歷史責任，所謂「曾經滄海難為水」即是；而人在這些關鍵時刻所做的任何決斷其實只能是一個「集體」決斷，就算再私密，其實都不可能真正地私密。

這是所有以「別業、共業」的牽扯糾纏或「個人、集體」的終極意義來鋪陳兩位十七世噶瑪巴的「存在」異質性，都必須面對的，因為噶瑪巴認證所產生的分裂都是不由自主的，縱因多層次檢討而有了「悔吝」，但也因彼此的「共同存在」，兩位大寶法王於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「大寶法王」的設定，所以為「無咎」。

又問：老師所說的牽連甚廣，愚不甚明了。愚崇尚自然、崇尚直觀，更認為把「存在」侷限於時空中是不妥的，尤其當我看到幾近透明的水母時，就強烈意識到了這一點。愚以為在時空中存在的現象界，其不斷變化著的，猶如瀑布的水珠不斷下落，此水珠與彼水珠可以看成有區別，也可以看成無區別，而整體瀑布卻體現一種穩定性，這種「時空內的穩定性」在理念上，等同於「時空外的常在之物」。同理，我可以看透水母在時空裏的一切，卻不知道下一步它意欲何為。散落在時空裏無數的水母可以極不相同，但它們的欲求卻沒變。所以無論是「無機世界」還是「有機世界」，「不斷變化的存在」總有一個「不變的存在」與之對應，愚將這「不變的部分」與亞氏的「目的因」聯繫起來，嘗試理解為「本質」，也是「本質先於存在」的邏輯。

答曰：歡喜贊歎呀。您能夠從自然界的「存在現象」看出「存在」與「非存在」的關聯，相當殊勝，應是宿緣深厚所致，但我覺得論述「本質」似有不足。我寫這些當然有我的目的，因為「存在的決斷」在深沉的「直觀」裏，是一種「密續」，只能用跳出「時間」的宗教思想來了解。藏傳佛學有「時輪」一說，可以注解。

又判：懷疑直觀的真實性，愚以為是「反思」思維走過頭了。直觀的真假，我們可以拿直觀的針扎一下自己就知道了，我們拿著直觀的食物填飽肚子也可以證明。當主體成為一個純粹主體時，也是去人欲時，物自身的理念也即天理的將向該主體呈現。悟是物激發理的瞬間，物是點，理是面。物如遙控器，理如電視機。開悟即智慧。愚不同意法被評估時，其內質隱的說法。

答曰：如果我說「直觀」未動之前是以「不動」為其內涵。您能接受嗎？「動、不動」之間有「幾」，是之謂「動靜相待」，停佇於其間，如如不動，沒有「本質、存在」等概念。您能接受嗎？如果能，您就已經停佇在東方的宗教思想裏，如果不能，則「本質、存在」必定持續掙扎，是為西方哲學的「二分法」。

又判：愚以為解決「存在與本質」的問題，用「意志與表象」來描述剛好，用宗教則過了頭。假如把「表象」設定為一個圓形，前者的「意志」就猶如緊而不挨的點，體現為常在自在現時此刻，恰在理性思考觀察的範圍，卻可以離開時空，顯得合理又謹慎；而宗教步子邁得太開了，走出了理性必須實證確認的範圍，犯規卻不自知。

答曰：我同意這個說法。我也知道甚多佛教界人士都有這種思想，雖然他們表面上說的是「緣起性空」那一套。我想這也是為何我寫《懷疑與恩寵的故事》，步步為營，將「本質、存在」的內外糾葛的關聯找出來，但是因為佛學沒有「原始物質」的觀念，所以我不得不借助《易經》的思想，將「心物」結合起來。當然這個論說過於龐大，所以讀來有些艱澀難懂。

又問：望老師多指教！既然老師說到「原始物質」，那麼請教：蛋先還是雞先？

答曰：這個問題把很多人都問倒了，但如果我說雞與蛋「因果同時」，或「既是因亦是果」，您能接受嗎？當然了解這個，必須先有佛學的基石，否則這種「非邏輯敘述」恐怕不容易了解。其實海德格的「時間與存在」多少提供了一點線索。

又判：「因果同時」本身就是自相矛盾的。「因」與「果」只能是時間序列的「先」與「後」呀，怎麼可以同時呢？就像有人告訴我「水火」是同一物質時，我應怎麼想像？愚的理解是：「雞」或「蛋」作為「個別現象」存在時，它們是在時空中，是有「先後」的。但是作為自然界一般類別，它們對應於「自在的本質」，並不在時間之內，所以康德就說：「我們反駁一切對時間的絕對實在性的要求，這種要求以為時間即使不考慮我們感性直觀的形式，也是絕對依附於事物作為其條件或屬性的。」（純批 38 頁）

答曰：我想我們這一系列論說，最關鍵的就在這一點。譬如昨天我說「直觀」未動之前，是以「不動」為其內涵。「動、不動」之間有「幾」，是謂「動靜相待」，停佇於其間，如如不動，沒有「本質、存在」等概念。現在我說「因果同時」或「既是因亦是果」，都是東方宗教思想，最早的就是「易經」的「彌綸思想」，猶若「一陰一陽之謂道」，但從來不問「是陰先還是陽先」，六爻扶搖而上，然後有「時位」，而不是有一個「時間」等在那兒讓「六爻」在其間展現，「既是因亦是果」也。這個議題我曾經將之歸納為「述詞」的運用。

「述詞」(predicate)是邏輯思維的產物，用以陳述主體，故為一個敘述主詞屬性的賓詞，有「斷言、宣稱、認定」之意，轉而演變為佈道的用語，不能加以詮釋，然後種種語詞如「佈道者」(predicant)、「與佈道有關的」述詞(predicatory)，甚至「預言」(prediction)等，就一一造作出來了；然而「述詞」與「主詞」必須相對，否則不能敘述，則是很明顯的，而且大多因其受詞、補足詞、限定詞，甚至動詞，才能有一個完整的意義，而正因為「述詞」的模糊性與多變性，所以佈道者運用起來，往往超神入化，反而忘了「述詞」與「主詞」之相對，是一個「先決條件」。

又判：「因果同時」與「既是因亦是果」表達的內涵完全不同。前者是對同一事件的描述，而後者可以針對多事件的描述。前者不成立，後者可以通。「因果、時空」都是在表象中的概念，但是「道」不在其中，自然可以撇開「時間、因果」了。它不矛盾的。

答曰：「因果同時」在輪迴的觀念裏並不矛盾，但在線性的時間觀念裏，可能不能解釋。其實在一個「彌綸」狀態裏，「因或果」都不存在，更無「因果」之說。

又判：冒昧建議老師去研讀康德的「理性批判」中關於時間的探索，很難，可很深刻！

答曰：「批判」本身就已經隱涵了時間觀念。

又判：老師說得很深入，很過癮！「表象界」像一個個圓圈循環，如生死、白天黑夜、四季、生態圈。愚試圖把這些現象特徵當作當初輪迴觀念的啟發。只是輪迴包括了不可實證的靈魂部分，而超過了理性範圍，所以它走得太遠了些。

答曰：這些「死生、白天黑夜」的現象很詭譎，只是在「易緯思想」出現之前，中國哲學思想很少談及「死生」，僅以孔子的「不知生，焉知死」，即知儒家絕口不談「死生」，只談「幽明」；「死生」議題萌芽了以後，一直到南北朝時期，佛學思想大舉傳入，「死生」議題終於凌駕「終始」論說，於是「易緯」思想趁勢將仍舊一息猶存的《易傳》哲學整個掃盪乾淨；再然後，佛家子弟立基於佛學思想，開始以「不知死，焉知生」的說法來調侃儒家思想的不究竟或避重就輕，堪稱遺憾，以《易傳》哲學本為「般若思想」故。

有鑒於「流轉」之蔽，我早年曾寫下〈四十減一〉一文，從「死生」入題，逐步轉入「幽明」之說，藉以轉後至的佛家思想為本具的儒家玄學思想，期盼「佛玄」可在其源頭結合，庶幾乎，除此途徑以外，「還滅」之論不能究竟，《易傳》的「般若思想」也不能建構。

〈四十減一〉的敘述策略堪稱迂迴，以虛構的「小說」形式存在，亦屬無奈，因「死生概念」行至今日，已是鋪天蓋地，不止撼搖不得，而且裝神弄鬼，直弄得眾生無以所依，甚至連「儒釋道」

結合以後的中國哲學思想也互生扞格，競相攻詰，反被西方支離破碎的哲學思想各各擊破。請到我的簡介下載之。這裏不再贅言。

又判：學習了。莊子在「養生主」中論及的生死思想何等深刻！他的其它思想如在「齊物論」所說的又是何等的眼界！相比之下，儒家有些思想頗有以人的觀點強加大自然的意思，勉強了點。

答曰：我對莊子亦景仰無限。但我卻認為莊子思想並不悖逆儒家玄學，甚至他有很多論見都有替孔子辨解的意圖。僅以「逍遙遊的無何有之鄉」來看，直截契入孔子的彌綸思想，一點都不勉強。

又判：愚理解初淺，卻感覺二者的思想內涵相去甚遠。儒家的是非善惡觀以及人的作為的積極意義這些在莊子思想裏不見了！愚更覺得莊子的思想是在大自然的直觀領悟中獲得的，而儒家思想更像是在書房研究前人理論總結而來的。前者直，後者曲。

答曰：「理一分殊」罷。這個圓滿的「一」在〈四十減一〉裏即以「四、十」來述說「幾動」到「完滿」的跳躍，更因「一二三同體」，故不言「一」，卻以之隱涵《連山》《歸藏》與《周易》之「三易」，而以「文王幽於羑里」作為《周易》肇始的歷史背景，將「一歸何處」存疑，轉而順從「萬物流出說」，由「四」入手，因〈四十減一〉既以文字敘述，只能是個「萬物流出說」，然而卻因「二」在「一二三同體」的結構中，有特殊的「即離」內質，故而迴盪出「道德目的論」。

「萬物流出說」(Emanationism)與「道德目的論」(ethical teleology)可說是西方哲學理論中兩個完全相反的論說，一個在建構了「一」的完滿後，令萬物隨「一」流出，以說明一個由「完滿的精神世界」到「不完滿的物質世界」的過程，另一個卻檢視並回溯一切「不完滿的論說」至其「思想的源頭」，而建構「道德目的論」，堪稱為「心性論」的「流轉門」與「還滅門」；易言之，「萬物流出說」即「流轉門」，而「道德目的論」即「還滅門」。這個可說是我還滅「易學」至原始出處的理論基石，也可看成一種「密續」罷。

又判：愚駑鈍，不甚明了。對「理一分殊」的說法，難以贊同哦！

答曰：「理一分殊」是宋明理學的說法，藉以說明「萬物流出說」得以在「道德目的論」提出以後再加以引述。否則「完滿的一」提出以後，一切都不必說了，是為老子所說，「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」莊子思想亦如是。

又判：感謝老師的悉心指點！對愚啟發甚大！討論先告個段落罷，字小眼睛看花了！謝謝！

答曰：指點不敢。我們互勉罷。這個時代，能夠討論這種議題的人已經不多了，我們應當珍惜彼此的互為緣起。謹藉此迴向給所有有緣讀到這段討論的眾生。

又判：珍惜！

再判：九五陽位，陽爻居陽位，所以吉，但是這個吉的前提是休否，大人們才能獲得吉，苞桑已現，是「否象將盡，泰象始現」的階段，初中生的見解。細讀兩位高人的深入論述，也讓我學到了不少知識，也膜拜二位的廣博與深厚知識。是幸運，也是緣分。

答曰：是的。思想唯其不思想，方能探索思想之本體，是曰「休否」，位正當也，以其初探本體，即知本體之不可探，故曰「其亡其亡，繫於苞桑」，更以其當位，故謂「吉」。您的解說「亡，即芒，是沒有成熟的果子，也就是生的桑果，苞是的花瓣的意思。這話的意思是，果子啊果子，你為甚麼總是連結在（凋謝了的）花瓣上呢。意思就是不忘始源，才能推陳出新。」精闢簡練，但是思想的實踐一旦開始，很難止歇，就算不忘始源，論述也是止不住的，故「上九」曰，「否終則傾」，何可長也，故君子慎言，以儉德辟難，是曰「述而不作」，不可以「推陳出新」。這是「亾」作「芒」解的缺憾，以思想已自離開「本體」，但是其實這裏必須將「苞」還原為「包」，方可論「道德」。以為然否？

再判：承教了，多謝老師的詳細講解。我的解爻方法就跟老師所說形象思維方法相同，但我的是家學，也不叫這個名字，兩者是有區別的，老師用獨創的方法釋易，在理學方面產生獨到的見解，正如我的家學所云，易學萬千家，得道皆真人。但我的卻包括術數的運用，所以內容與見解有區別。

答曰：我以為「解易」有兩種驅動，其一、流轉；其二、還滅。流轉大多必須運用術數，能解卦爻，但是不能論及道德；還滅則回歸於卦爻未卜、術數尚未開展之際，所以能論道德。這是我觀察「文字」與「思想」一起俱起、此顯彼顯的理解，而「六十四卦」即為「文字」與「思想」相互糾葛的六十四種變化。有教方家。

再判：象理相通，陰陽交融，為甚麼就不能交融？術數、象數、理數，三者都是在道法自然的哲學原則下建立起來的，你我他共存，為甚麼就要刻意的分開呢？象成理生，術融二氣，術是時間，象是位置空間，理是環境氣氛，人和其他生物生活在自然中，無法解脫三者的簇縛，所以只能順應自然，違反了自然，結果也就變凶了。這是我的易術看法。

答曰：理應融會。「攘、讓」之別而已矣。您以現代的「時空」觀念解說「術象」值得商榷。因問卦未始，卦爻未動，吉凶同時「退藏於密」的彌綸之境，及至求卦，陽爻陰爻交構，扶搖而上，不將不迎，「時位」乃顯，爻盡卦成，「卦象、爻象」乃現；其求卦過程，以亂為治，以手營卦，謂之「攘」，而釋卦過程，因治而亂，以言說卦，則謂之「讓」，兩者皆緣自《易經》，而「攘、讓」兩字之造，則直入《易經》，印證了《易經》的「形象思想」與「形象文字」等義。中國的原始哲學思想沒有現代人的「時空」觀念。有關您說的「人和其他生物生活在自然中，無法解脫三者的簇縛，所以只能順應自然，違反了自然，結果也就變凶了。」思想與文字的六十四種變化，「時位」、道法自然、陰陽交融，「易學」在歷史裏的沉淪等，我都曾回覆過，請自行在知乎上找找。一言以蔽之，「易學」對已匯聚成形的「儒釋道」的欲迎還拒就是「風澤中孚」的卦象，兩個陰爻被四個陽爻所俘獲，象徵著《易經》思想被道家與佛家思想所捆，逐漸凋零；但是從哲學發展的角度來看，《易經》卻是道家與儒家思想的源頭，所以「儒道」又為《易經》所俘，也就是「中孚」的四個陽爻被兩個陰爻所俘獲的內義，只不過，「易學」思想為隱為陰，「儒道」思想為顯為陽。請到我的簡介或上我的網站 binmaulin.com，下載《四十減一》。

問一個很嚴肅的問題，中國當代哲學水平到底怎樣呢？我不適合回答這個問題，因為我不了解中國哲學現狀，而且我也非哲學專業。我只想說一事。哲學不等同思想。哲學只是一個知識論，甚至很多討論哲學的知識都只是歷史，而無關哲學或思想。說個題外話。中國哲學思想起源甚早，但中國的彌綸思想從《易經》以降，在歷史上除了孔子沒有一個學者說到根處，這包括近代的新儒學。其因複雜，但簡單地說，思想本體不能論述，能論述的僅是思想的實踐，而要實踐思想的論述，沒有一套名言與概念則不能竟其功。庶幾乎，除去文字，沒有思想。亦即「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起。所以我建議換一個方式問一個嚴肅的問題，中國當代的文字水平到底怎樣？這個問題釐清了，這個高蹈的議題就釐清了。這個問題，只要是能提筆寫文章的人都可以回答，不侷限於哲學專業人士。這是我對這麼多哲學專業人士在此大放厥辭所能發出的誠實言。

判曰：甚是贊同，中國現在還處於古文到白話文的轉變過程中。

有沒有考慮過「史前文明」的存在可能？這個議題很妙，以詰問隱涵「方法論」與「目的論」的歷史觀察，甚多值得商榷，因為「治史」不能單單只依靠「方法論」(methodology)或「目的論」(theology)，尤其「夏商周」之前的「史前史」(或「神話傳說」)，任何的「方法論」都不足為憑，而需藉助「哲學思想」。

雖然「方法論」或「目的論」也是一種「哲學思想」，但是理論建構非常粗糙，倘若以之建構「歷史觀」，則只能在「方法論」或「目的論」裏拘絞，將歷史往下拉扯，所以屬於「萬物流出說」的思想，非常容易扭曲「歷史」，以滿足「治史者」的「使命感」，遂行「政治」目的。

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

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

事實的真相是，「先秦思想」破了「夏商周」所延續下來的「渾圓橐籥」境界，更因為「渾圓橐籥」思想初破，所以諸子百家的思想動能十足，史謂「百家爭鳴」。以整部「中國哲學思想史」的傳衍來做個公平的探索，「春秋戰國」這個「歷史延續性」是不能忽略的，而這些思想動能，孔子在《易傳・繫辭下》以「幾者動之微」涵蓋之，哲學意義深邃，乃孔子「五十以學易，可以無大過矣」的具體實踐，堪稱「儒家玄學」的思想精髓，震古鑠今，首創「幾」的觀念，將老子口述《老子》，以「道」之一字融會《尚書》與《易經》兩大思想脈絡以後，只能「動而愈出」的弊病，往上提升至「虛而不屈」的境地，因老子雖說「道之為物，惟恍惟惚」，但其論述，其實與「惚兮恍兮，其中有

象；恍兮惚兮，其中有物」愈加偏離，而再也回不去「天地之間，其猶橐籥乎」的境地了，所以通篇《老子》雖以「道」為標竿，但其實其論述只能是「萬物流出說」(Theory of Emanation)，或以德國哲學家康德(I. Kant)的講法，即稱為「自然目的論」，而不是「道德目的論」。

孔子的「幾者動之微」非常簡單，但不止防阻了諸子百家的思維往「萬物流出說」的理論方向驅動，更因其層層迴上的理論架構提供了思想一個往上突騰的管道而臻其「知幾其神乎」的境地，曰「圓而神」，以有別於往下流淌的「方以智」，甚至界於「圓而神」與「方以智」兩者之間的思想，仍舊是這麼一個「幾」字，居中聯繫了「進化說」(Theory of Evolution)、「創造說」(Theory of Creation)與「萬物流出說」的分隔，故深涵中國哲學「乾以易知，坤以簡能」的「易簡原則」精神，亦即儒家的「道德形上學」，為轉「自然目的論」為「道德目的論」的關鍵。

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

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

讀書讀得多了，思想會傾向於諸子百家中的哪一家？

中土諸子百家的思想源頭均為「玄學」。這個毋庸置疑，可以追溯。「玄學」傳衍之蔽病在於「屬辭比事」之不妥，故漢有董仲舒、唐有孔穎達、明有朱熹，一個又一個地將「玄學」比附於自己的思想，或為政治所需，或為打壓其它學派，是謂「流轉」，一代比一代低俗，也一代比一代更堅持「道統」，「學統」乃破，甚至連孟子為了辟「楊墨」，也一起將「彌綸」破除，以至不再能夠論述「玄學」。思想「流轉」的詭譎，可見一斑。

「明有朱熹」為譬況之詞。其因即朱熹以《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》四書取代「五經」，爭論甚多，卻又與「北宋五子」齊名，被冠以「程朱學派」以續「儒家道統」，但是其實朱熹所學不足以論證「心性論」。

何以故？「老子玄學」不斷遭到誤解。注釋者不能與《老子》的「彌綸思想」相應，而不斷以「邏輯思維」去挹注《老子》，美其名曰「富於時代精神的解釋」，其實只是加大「萬物流出說」的奔流力度而不斷訛作污蔑了《老子》的「原始思想」。這是思想「流轉」的必然結果。正確作法應是「還滅」老子思想於《老子》，不順從自己的意思去詮釋《老子》。庶幾乎非如此不能回溯《老子》原著的本來面目，破除諸多學子假借古代典籍而遂行私欲的舉措，「文理不通，句讀費解」。

《老子》承襲於《易經》，以「守乾」詮釋「易」的「本體論」，並開創中國哲學「本體論」思想的先河，但由於「本體論」不宜論說，故由「有」說「無」，轉入「超本體論」，卻以「反者道之動」，再從「無」轉為「有」，故深具高度抽象思維，後蔚為「魏晉玄學」，勉以「本體論」取代兩漢的「宇宙構成論」而進入「心性論」的探索；孔子則不然，雖亦承襲自《易經》，但以「守坤」強調「易」之實踐，直截將「超主體、主體、宇宙」等價值體系統一起來，而歸納於一個「幾者動之

微」，出入「有無」，「動靜相待」，「五十以學易」，作《易傳》，直截契入「本體」，後融會了佛家的「天臺、華嚴、禪宗」思想，於宋明時期，蔚為「心性論」，世稱「宋明理學」。

當然《老子》的「心性論」一脈亦受佛學輸入的影響。事實上，魏晉時期，佛學由「般若學」轉向「涅槃學」，亦即哲學上的「本體論」轉為「心性論」，開始論證《老子》的「道之為物，惟恍(光明)惟惚(心息)」，「佛玄」開始有了首度的結合，而由於「漢儒」崩毀，所以儒學在整個唐朝都不曾涉入高度的抽象思維，一直到宋朝，宋儒以《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》四書取代「五經」，並結合唐朝南禪的「心性論」，終於蔚為「宋明理學」。認真說來，唐朝的韓愈排佛，卻不構成「唐儒」氣象，所以歷史上有「漢儒」、「宋儒」、「清儒」等詞，但沒有「唐儒」一說。

那麼為何「五經」如此容易就被取代呢？其因即唐初孔穎達奉詔編纂《五經正義》，以為開科取士的範本，但無完整體系，僅為拼湊之作，所以「五經」被弄得支離破粹，不止不能代表終唐一世的儒學氣象，更將整個宇宙與人生的哲學問題交由佛學承擔。唐代這個思想現象與漢代不同，董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」以粗疏的儒家思想統領朝綱，並用「陰陽五行」、「天人感應」的理論去解釋「儒學」，由於與漢武帝的思想相符，所以成為漢代的大一統思想狀態。

至此，春秋時期(西元前七七〇年至西元前四七六年)的「百家爭鳴」終於定於一尊，但卻不是原來的「彌綸思想」。史學家稱「先秦時期」所爭不外如何實現天下大一統的思想，各有各的方案，但孔子尊周室，於是借用已有之框架結束無序混亂之局面，達到統一。老莊則曰「聖人治天下」，以「道德觀」重繫九州於一統，其它的「荀子、韓非、商鞅、孟子、楊、墨」均各持異見，以論一統。

這樣的看法固然有趣，但其實隱涵了「斷滅見」，而且從先秦往秦漢方向論述。事實上，先秦承襲於一個「彌綸思想」已然崩毀的東周，所以其內部有一個重溯東周思想的躁動，故孔子曰「郁郁乎文哉，吾從周」，從文字富麗的周代典籍找出深繫天下安危的哲學思想，不離日用，卻可參天地之化育，《周易》也。但老子反之，曰「子所言者，其人與骨皆已朽矣。獨其言在耳。且君子得其時則

駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」（《史記・卷六十三》）

近代哲學「斷滅見」的產生以胡適的《中國哲學史綱》為最，一切哲學論說始自「周宣王」，雖非中國哲學傳衍的真相，卻為民初以降的思想主流，稱之為「文化顛覆」，一點都不過分。

歷史流轉，後人亦不得再回到從前，重新矯正，故只能「入其所覆」，使已覆之「覈體」重現不流不遷之面貌，反覆絞之，使得「過現未」俱合為一，是謂「入覆」，一個包括「新文明」各方面的廣泛哲學體系才能不脫離原始中國哲學精神的面貌，又結合當代社會結構的理論基礎與時代精神的內容，替國家民族往未來世邁進提供一個精神指標，是謂「為往聖繼絕學，為萬世開太平」也，亦謂「入覆」也，「斷滅見」乃破。

另一個錯謬的論見為「一統論」。或曰「秦皇李斯廢私學，思想定於一尊」，而後漢承秦蔽，「漢武董仲舒罷黜百家，獨尊儒術」，於是春秋以降，尋求一個思想新秩序的趨勢至此統一。但事實上，昔日之宗法社會、禮教制度未變，所以「一統論」其實是掩耳盜鈴，不斷地以政治、社會、經濟之變革來詮釋《詩經》的「周雖舊邦，其命維新」的可能性，並以其「維新」來挹注「生生不息」的精神，是曰「易即不易，不易是易」。

孔子與老子之原始思想何等精微，無奈世所傳述大柢多後附之文，非其本旨，從「孟儒」開始即有偏差，以孟子從孔子思想，卻破「老易」，更以其浩然之氣，使「孔老」愈分，「揚孔抑老」，遂成「儒家」主流，殊不知，「孔老」俱從「易經思想」，憧憧往來，分別從「狀態與過程」來歸納與演繹《周易》，儒道始分，但其源頭其實是同一個思想，只不過孔子演繹《周易》，思想流轉，而老子歸納《周易》，故思想還滅。

這兩個流派均令思想的「流轉」與「還滅」融會為一。不同的是，老子將「流轉與還滅」視為一個「本體」，故以「思想的本體狀態」說「思想的流轉於還滅」，故強調「反者道之動」；但孔子

將「流轉與還滅」視為兩個不同的過程，故以思想形成的過程說如何匯聚「思想的流轉與還滅」兩個過程為思想的「本體」，故強調「幾者動之微」。兩者俱中國哲學思想發展史之巨人。

判曰：明有朱熹？

答曰：筆誤。歉甚。應是宋。或宋明之間。

又判：百家的源頭之「玄學」是甚麼？如某書或某人或其它？俺想問您對玄學的定義或範疇。

答曰：《易經》。這裏所論，擺在任何一本《中國哲學思想發展史》，都不會遜色。但我犯了語焉不詳的毛病，所以今天添加了一些，順便解釋了我對朱熹的矛盾感懷。我覺得他的詩寫得比理學要好。如果要我選十首詩來代表唐詩宋詞的璀璨，朱熹的「半畝方塘一鑒開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許？為有源頭活水來。」一定在裏面，但如果要我選理學的代表，我一定將朱熹排除在外。

又判：修改得很好，受教。

中國文化最大的優勢是甚麼？道德。

判曰：這麼簡單？

答曰：誠然如是。「道德」如果還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，「道德」必從中國文化裏消失。這是所有有智慧的人必須正視的問題。「以文化之」者是。

又判：我認為是「體用一源」的思維方式，比西方的「唯心唯物論」更具說服力。所以我覺得中國文化的優勢是「智慧」。

答曰：「智慧」當然是中國文化的優勢，卻不足以抵擋社會內部思想運動的傾軋。放眼「儒釋道」的此消彼長，印度婆羅門教的驅趕佛教，波斯拜火教的毀屍滅跡，就知道「智慧」有時連自己的文化也是不能相容的，唯獨「道德」例外，而且可以在內部以文化之，是謂「文化」，而不能在「其文化內部以文化之」的文化，文字最後都不能在歷史裏流傳下來。我想這也是為何「梵文、波斯文」從自己的「文化」裏泯滅的原因。

又判：看來我得多學習，知識儲備遠遠不如您，沒有足够知識儲備，得出的結論總是片面的。

「超越」是甚麼意思？我對這樣的翻譯，「如果現象必須顯示為超越的，那麼主體就必須超越顯現而趨向顯現所屬的整個系列」，不能心領神會。我猜翻譯者恐怕對「存在、虛無」都不了解，對「主體、全體」更是霧裏觀花。至於「現象」的顯現、乃至「趨向顯現、超越顯現」，請參閱「臺大校長這個關於靈修的視頻是真的嗎？」其中我以「0」與「1」的指代來詮釋「本體」與「實踐」的關係。只就「超越」一詞而論，先有「師」後有「比」，以其思維已經歷了「蹇、屯、蒙、需、訟」故，「超越」過了以後，其思維仍得經歷「困、解、節」，方能真正超越自己的思維。是之謂「緩解八象」。詳閱〈瑪尼轉〉，《懷疑與恩寵的故事》第九章。

求關於西方早期文字的產生與發展的書籍推薦或網頁鏈接？您的議題有探索「歷史」的意涵，而「歷史」在「文字的產生與發展」裏，是不足為憑的，能憑藉的只能是「思想」，中外皆然。

「西方早期文字的產生」大致有兩個源頭，希臘文與埃及文，但其「發展」，則只賸下希臘文尚有跡可尋，而追蹤希臘文源頭的西方人士為海德格，並發展出來一個「存在以非存在為其底蘊」，

甚為精湛。當然還有希伯萊文，但是因與希臘文絲縷牽連，有點說不清其源頭，只是因為《聖經》的強勢，有些凌駕希臘文的探索。至於「十六世紀之前的歷史都十分模糊」，我想是因為當今的英文在十六世紀以前是個不入流的文字，如果沒有喬叟與莎士比亞的改良，根本就不可能成為國際性文字。

西方的歷史與宗教的發展分不開，所以大多偏頗，此之所以「十字軍東徵」被描述為聖戰，但對回教來說，很不公平，因為在「十字軍東徵」之前，回教文化超出基督教文化甚多。只不過，回教文化大多以文學來敘述，於是就將「歷史」的詮釋交給了基督教。有了這個了解，研讀西方歷史幾乎必須先有宗教觀念，否則根本無從下手。這個從《聖經》的「創世紀」來看是很清楚的。

中國的「歷史敘述」很獨特，歷朝史官的節操也都令人景仰，這些在外國都沒有，因為中國從孔子的「春秋大義」開始，就闡明了「歷史敘述」不能長篇大論，以其「入史」必須稟中，更不能有使命感，這個節操到唐太宗將「歷史」收為「官史」以後，「歷史」就一路偏頗了，所以讀「二十四史」都得小心，否則就被誤導了。

這裏有個關鍵。那就是「歷史」是個「生命概念」，不是「時間概念」，而正緣此因，司馬遷乃以《史記》的描述生命來「正《易傳》」。這是我認為在「文字承載思想，思想操控文字」的互為影響下，「歷史」無能為力的原因。

談談你對心經的理解，抄寫時的內心感受？玄奘所翻譯的《心經》或許能臻其思想上之究竟，但在文字上，則不能臻其究竟。何以故？以「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多」故，以其「行深」照見「行蘊」自空故；以是之故，知「五蘊」應停佇於「行蘊」，曰「行不異空，空不異行，行即是空，空即是行，色受想識，亦復如是。」文字乃可臻其思想上的究竟，並與《百法明門》的「心不相應行法」呼應。

玄界之門如何評價？

有位知友反駁我以「牯神」校勘「谷神」，而說「谷神」本來就是「元牝」，但讓我這麼亂七八糟一改，「元牝之門」就不知所云了。這可以論證。我也知道這一類的論說淵遠流長，非常頑執，要更正很難，但無妨，隨著時代的推動，或許可以日後澄清。我的「牯神」之論就當成另類思考罷。

其實「元牝」不等於「玄牝」，老子說的是「玄牝之門」，不是「元牝之門」。其來有自罷。「北宋五子」之一的周濂溪著有〈太極圖說〉一文，影響「宋明理學」深遠，但據方東美教授考證出來，「太極圖」為「河上公、魏伯陽、鍾離權、呂洞賓、陳摶、種放、穆修」一路傳下的方士修鍊之術，不止與「老莊」無涉，更亂「孔孟」思想。

明末清初學人黃宗炎在〈太極圖辨〉就其「命門」一說，指證方士混淆《易・坤》之「元亨利牝馬之貞」與《老子》的「玄牝之門」，而別創「元牝之門」一辭，是曰：「其最下圈名元牝之門。元牝即谷神。牝者竅也，谷者虛也，指人身命門兩腎空隙之處，氣之所由以生，是為祖氣。凡人五官百骸之運用知覺，皆根於此。」明顯地，黃宗炎稟其學術良知與道德勇氣，提出了一個與其兄長黃宗羲和授業師劉宗周的不同意見；只是這麼一個「元牝之門」，究竟是甚麼呢？我說不上來，但是我敢肯定這與老子的「玄牝之門」無關。

怎麼評價朱熹及其學說？朱熹之後，「儒釋道」固結如掌如，非因朱熹對「儒釋道」之詮釋，而是朱熹風雲際會，與學生亦兒女親家的蔡元定以「氣化論」將「儒釋道」一以貫之而導致。與後來的封建禮教無關，更與西方大哲康德挨不上邊。何以故？謹以一例檢視之。

《孟子・告子上》有這麼一段對白可說是中土文獻最早論及「根塵識」的原始說法。其時梵文佛典未傳，及至朱熹作注，則已是「儒釋道」融會以後的論述了。其原始說法如下。

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人；從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

「鈞」或作均，即「皆是」。「大人」為君子。「從其大體為大人」，因為朱熹注「大體，心也。」所以就被理解為「凡以心思為禮義者，則為君子。」而「從其小體為小人」，因朱熹注「小體者，耳目之類。」所以就被理解為「凡縱恣情慾者，則為小人。」

這樣的理解似無不妥，但接下來的注解就可遭「物議」了。何以故？朱熹注「耳目……則引之而已矣」，曾經這麼說：「官之為言司也。耳司聽，目司視，各有所職；而不能司，是以蔽於外物，則亦一物而已。又以外物交於此物，其引之而去不難矣。」眼耳各有所緣，曰「塵」，故「目司視」為「眼根緣色」，「耳司聽」則為「耳根緣聲」，是為「眼根、耳根」之官能，而「各有所職」緣自「眼識、耳識」。語境不同，但論述無礙。只不過，接下來的注解，朱熹不敢逾越孟子的原始論說，令我百思不得其解，因為朱熹「出入老佛數十年」，他應該可以看出「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之」，不能認清「根塵識」之連結，不止「耳目之官」的「耳根目根」有「耳識眼識」，而且「各有所職；而不能司」則是否定了「耳識眼識」通過「耳根眼根」對「聲塵色塵」的連結。

這麼一來，「六根六塵六識」所構建的「十八界」就整個散架了。孟子說「蔽於物」，是因為「耳目之官」為媒介，居中將「塵識」連結了起來，故曰「物交物，則引之而已矣。」故曰「不思」也。這無大礙，但接下來，孟子說，「心之官則思」則大有問題，因「心之官」所職者為「意識」，當然可「思」，既是如此，那麼「眼識、耳識」亦可「思」，如若不然，則「意識」亦不可「思」。

這個矛盾，在孟子時代，「根塵識」之說尚未建立，可以理解，但朱熹「出入老佛數十年」，卻說「心則能思，而以思為職。凡事物一來，心得其職，則得其理，而物不能蔽；失其職，則不得其理，而物來蔽之。」破除朱熹的這個矇蔽，是我以「職、識、戠」寫〈識非識是識〉的原因。

這篇論文對其它的注解，「此天之所與我者……大人而已矣」均不遵循朱熹所注：「此（耳、目、心）三者皆天之所以與我者，而心為大。若能有以立之，則事無不思，而耳目之欲不能奪之。」以《楞嚴經》的「耳根圓通」來看，這一段話是大有問題的。何以故？《楞嚴經》卷六有曰，「從聞思修入三摩地。初於聞中，入流亡所；所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡；盡聞不住，覺所覺空；空覺極圓，空所空滅；生滅既滅，寂滅現前。」

一根通，六根通也。以是迴向諸有情眾。

問曰：請問儒家的「心」在佛教裏可有對應概念？

判曰：「心」是佛學概念，是佛教在魏晉南北朝傳入中國後才有的。

又判：不學無術之極。「心」這個概念「四書五經」中本來就有，而比較成體系的「心性論」最遲是從思孟學派開始的。孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子・盡心上》）伊川先生曰：「理也、性也、命也，三者未嘗有異……在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。」（《二程集》）又《朱子集注》云：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」又陽明先生曰：「經，常道也，其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。」（《尊經閣記》）盡心則可以知性，知性則可以知天。此之謂「下學上達」。子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎？」（《論語・憲問》）

子曰：「成性存存，道義之門。」（《易經繫辭上》）成性即成其本性，存存謂保全、育成已存者，亦存養本性之意。人有此性而存養之，成就之，就可以通達道義了。這就是諸聖所說的「保任功夫」，亦即道義之門户。孔穎達疏曰：「此明易道既在天地之中，能成其萬物之性，使物生不失其性，存其萬物之存，使物得其存成也。性謂稟其始也，存謂保其終也。」成性存存，即明明德、致良知，即「存其心養其性」的盡心功夫。盡心這個概念，作為功夫，意謂悉心竭力，最大程度地擴充四端。盡，竭盡，極至，無所不用其極的極（子曰：君子無所不用其極）；作為境界，盡心即明心，如大學說明明德，明德就是本心。盡其心即明自本心，知其性即識自本性，知天即知天命，上達天道。《孟子》的「盡心」與《中庸》的「盡性」原是一回事。《中庸》說：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」《大學》的明明德、止於至善和「君子無所不用其極」，朱子的存天理，先師陽明的致良知都是盡心。博學、審問、慎思、明辨、篤行，格、致、誠、正、修、齊、治、平，歸根結底，無非修身，無非盡心。儒家學說歸根結底，只是一門學問，即是「心學」。

答曰：儒家講的「心」幾與「性」等義，但不是佛家的「心意識」，也不是佛家的「心性」。佛家的「心性」直涉一個恆久不變的「心體」，幾乎與「如來藏、自性清淨心」等義。這裏所引述的「盡心或盡性」只能說明「盡而不盡」，而「心學或性學」則是「宋明理學」以後的名辭，更是糅雜了「佛學」的名辭，不是「原始儒家」的思想。

又判：不是「原始儒家」的說法我不能認同，恰恰相反，我認為儒家的「心性論」早於孔子就有，在思孟學派那裏正式成形。而佛教的所謂「如來藏」學派皆是竊取儒家名目，自立己說。理由就是從現有考古資料來看，春秋戰國時期的儒家經典中已有「心性論」，而南亞的原始佛教中沒有這些概念，考慮到佛教歷代高僧中少年時候讀程朱，後來又背叛名教的不在少數，所以這也不奇怪。此心非識，識為「心力」。此心是體，體用為知。佛教之流弊，在於以識為心，體用不分，或攝體歸用，

是其受病處。心，形而上者也。物，形而下者也。形而上者應於形而下者，即知覺靈明。非知覺靈明即所謂心。心是謂中。中者，未發之中也。張子講：「合性與知覺，有心之名。」此語似弊，朱子未必同意。朱子認同以知覺論心，不同意以知覺為心。朱子關於「心」的論述，國內的「朱子學」研究者張立文先生概括為「心為主宰」、「心之體寂然不動」、「心虛靈無形影」（見《朱熹評傳》）。所以，應知朱子不贊同心是「合性與知覺」而來，朱子講「從本來面目看，一言知覺即有心在，非已有知覺而後有心」，若按張子的思路，有了知覺才有心，那是不是未有心之前則有心外之知覺？是故朱子曰：「合性與知覺為心，則恐不能無病，便似心外別有一個知覺」、「橫渠之言大率有未瑩處。有心則有知覺，又何合性與知覺之有！」（《朱子語類》卷五，卷六十。中華書局 1986 年版。）雖然朱子有時也順從以知覺體認心之作用的說法，但是以為這主要「是就人上說」的過程論，並非言本體（《朱子語類》卷六十，第 1431 頁）。即朱子的看法是：「未有知覺之先，已有心之實；一言知覺，便有心之名。」二者不可等同。張子未必不知其義，其言有弊而已。總之，已是「本體」，亦於「本體之上復有本體」？朱子講「心之虛靈，何嘗有物」，又怎麼能把「心」與具體的事物相等同呢？這叫做「主客不分」。

《朱子語類．卷一二六》云：「釋氏書其初只有《四十二章經》，所言甚鄙俚。」早期的佛經如《四十二章》、《遺教》、《法華》、《金剛》、《光明》之類，「其所言者不過清虛緣業之論，神通變現之術而已」，而「凡彼言之精者，皆竊取莊列之說以為之。」（見《朱文公文集．別集八．釋氏論下》）佛教的「因果論」也十分荒謬，基本是為其更為荒謬的「六道輪迴」學說服務的。我們說有因必有果是對的，但「善因種善果」就不是絕對了。因為「善惡」只是人的一種主觀認識，若論細微，一千個人可能會有一千種「善惡觀」。所以佛教的「因果論」與其說是「因果論」，不如說是「業果論」。一旦出現了好人命歹壞人命好的例子，佛教徒就只能解釋為「善因種得還不夠」、「過去的罪業太大」。現在我明確地說，所謂「業果」只是來源於印度人的愚蠢想法，是一種無濟於事的

弱者自欺，這從他們民族的命運就可看出。民族尚且如此，何況個人？所以朱老夫子說「清虛緣業」之論，「所言甚鄙俚」。儒家和釋教學術風格上最大的差別在於儒家能夠發明義理。釋教不從義理上來研究其經典，專門喜歡爭論某部經是不是釋迦牟尼親說，某論合不合乎釋迦牟尼當年之意，千百年來為此類問題爭得面紅耳赤、喋喋不休，尚能有甚麼作為？釋迦牟尼真能把過去一萬年、未來一萬年的事都說盡嗎？那為甚麼他沒有提到「互聯網」？有的釋教徒居然覺得佛經里暗示了「量子力學」的存在。請問釋迦牟尼能知道後世有所謂「量子力學」？甚麼叫「迷信」，這就叫「迷信」。

儒家的觀點則十分鮮明，《孟子．盡心下》云：「盡信《書》，則不如無《書》。」朱子再傳弟子南宋理學家劉克莊有詩曰：「義理無窮盡，雖丘或未知。老聃與項橐，聖豈有常師。」陽明先生云：「義理無定在，無窮盡。吾與子言，不可以少有所得，而遂謂止此也；再言之，十年、二十年、五十年未有止也。」又云：「聖如堯、舜，然堯、舜之上，善無盡；惡如桀、紂，然桀、紂之下，惡無盡。使桀、紂未死，惡寧止此乎？使善有盡時，文王何以『望道而未之見』？」

愛問：「『道心常為一身之主，而人心每聽命』，以先生精一之訓推之，此語似有弊。」先生曰：「然。心一也，未雜於人謂之道心。雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂「人心即人欲，道心即天理」，語若分析，而意實得之。今曰「心『道心為主，而人心聽命』，是二心也。天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」（《傳習錄．徐愛錄》）朱子怎樣注解「明明德」呢？他說：「明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」（《四書章句集注》）意思是說人們生命中本有之性，原來本是清明的，具備一切的道理，而且能夠適應萬事的作用。但是天生生命的稟賦，同時為氣質的功能所拘束了，又為人心自己的欲望所蒙蔽了，所以有時候就昏迷不清醒了，也可說不理性了。不過

那個人性的本體，還是照樣很清明的，並沒有停息過。所以學問之道，就要在它發動氣稟、發動人欲的時候來明白它，就立刻恢復它的最初面目。認為心性本淨，為客塵所染，道心、人心是一心的不同狀態，叫做「一心相續」。認為聖愚心性不可一概而論，道心可以主宰人心的，叫做「二心俱生」。前者了義，後者為不了義。為甚麼呢？因為後者有違「精一」之訓（舜授禹曰：「道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允執厥中。」）心體是淨是染不可以「善惡」來區分，一但着了「善惡」，就「是染非淨」了。無論「善惡」皆是客塵，所以才說「無善無惡心之體」。

答曰：「宋明理學」以後的「心性論」糅雜了佛學的概念，略去不談。先秦以前的「心性論」著眼點在「性」，故曰「心性」，為「心之所生」，不為「心體」。原始儒家思想不談「心體」，只談「心性」，曰「心性論」。

又判：你沒有看到我所發的朱子「心性論」那一段嗎？怎麼能說儒家沒有「心體」呢？是佛教沒有「心體」。

答曰：「心性」不是「心體」。朱熹的「心性說」都是套用佛學的概念。「宋明理學」摻雜了儒學與道學的概念，但很多都是「易緯」的思想，是鄒衍一脈的思想。

又判：誰規定「陰陽五行學說」不可以是儒家本有？同樣一本《周易》，道家有道家的理解，儒家有儒家的解釋，但發揮得更多的還是儒家。所以一般視《周易》為儒家經典，而非其他諸子百家的經典。請注意今天所謂的《周易》是包括《易傳》的，《易傳》於《易經》的重要性在於如果孔子不作這本書，則《周易》根本不可能流傳到現在。何謂「心統性情」？正如朱子概括的：「惟心，乃虛明洞徹，統前後而為言耳。據性上說『寂然不動』處是心，據情上說『感而遂通』處是心。故孟子說『盡其心者，知其性也』，文義可見。」（《朱子語類》）朱子又進一步闡述：「心，貫通乎已發未發之間，乃大易生生流行、一動一靜之全體也。」（《朱文公文集・答林鐸之》）正是從這個層面朱子講：「人人心中有一太極。」太極者，道也。心為道體。象山言：「曰一，曰中，即太極也。」

朱子曰：「不言無極，則太極同於一物，而不足為萬化之根；不言太極，則無極淪為空寂，而不能為萬化之根。」「無極」並非為「太極」之上一物，「無極」與「太極」實則為一。就其「無形無象」而言是為「無極」，所以不言「無極」，「太極」會被誤作為一物；就其為萬物生化之根柢而言是為「太極」，所以不言「太極」，「無極」則淪為空寂。以「無極」言之，是防止將「太極」視作形而下者；以「太極」言之，是防止將「無極」視作在萬物之外別為一物。儒家的「本體論」核心就是「太極」，也叫做「中」，或者「心」。

朱子曰：「聖人謂之太極者，所以指夫天地萬物之根也！」《朱子語類・卷一》云，「在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。」可見「太極」與「天地萬物」是一本萬殊的關係。《朱子語類・卷九四》云：「萬一各正，小大有定，言萬個是一個，一個是萬個。蓋統體是一太極，然又一物各具一太極。」聖人以中訓極，故「太極」亦所謂中庸。中者，心也。庸者，用也。「太極」豈在心外？朱子嘗謂，「人人心中有一太極」，又曰，「總萬物之理，便是太極。」《朱子語類・卷一一八》云，「心包萬理，萬理具於一心。」「大凡理只在人心中，不在心外。」《朱文公集・卷七五・送張仲隆序》謂，「天下凡事，本於一心。」「人心，萬事之主。」

《朱子語類・卷五》云：「心雖虛，都是實理，心雖是一物，卻虛，都能包含萬理。」《朱文公文集・卷七七》謂，「人之所以位天地之中，而為萬物之靈者，心而已矣！然心之為體，不可以聞得見，不可以思慮求，謂之有物，則不得於言，謂之無物，則日用之間，無適而非是也。」

「心」雖然摸不着，說不出，卻又無所不包。《朱子語類・卷九八》云，「萬物有心而其中必虛。只這些虛處便包藏許多道理，彌綸天地，賅括古今，推廣得來，蓋天蓋地，莫不由此，此所以為人心之妙歟。」非但陽明，朱子也是贊成「心即理」的。《朱子語類・卷一二六》云：「吾以心與理為一，彼以心與理為二，亦非固欲如此，乃是見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。」

人心、道心豈為二心？朱子在《中庸章句・序》中說道，「心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同；是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」陸象山在《與李宰書》中說，「人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」在《與曾宅之書》說「心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。」《朱子語類》上說：「人人心中有一太極。」朱子在鵝湖之會上明確提出：太極者，萬物之理也。甚麼意思？我的理解就是：萬物之理，存乎於心的意思。朱子曰，天下之理一也。豈容有二？陽明曰：「心即理也。天下豈有心外之理？」伊川先生曰：「天下之理一也。」一者，中也。真理不容有二。聖人之道，一理貫之。

「心、性、情」，三者不間於毫發，其實一也。物有內外之別，性豈有內外？故朱子評《定性書》曰，「此『性』字，是個『心』字義。」聖人之學，無非「心學」。孔孟朱王，心心相傳，一以貫之。其義有二，一曰學統相承，二曰道統相傳。如孟子，雖不是子思在世時的弟子，然其思想脈絡直承子思無疑，因而也可以算是子思的「私淑弟子」。學統、道統的傳承，並不一定是在世時的師徒授受，這也是為甚麼古往今來的聖賢都要著書立說的原因。

考稽經傳，陽明之學術實際是直承朱子晚年之定論，而世間所流行之「朱王異同」的「朱子學」其實是朱子早年的未定之論。至於說陸象山，其學術淵源更是來於程子（明道先生）無疑，這也是歷朝歷代學者所公認，從這個層面講，程朱陸王只能是一個學統、道統，而非兩個。

儒家之義理有四，曰天理，曰性理，曰事理，曰工夫，四者以一實理貫之，即所謂「一以貫之」。朱子云：「實有是心，故實有是理；實有是理，故實有是物；實有是物，故實有是用；實有是用，故實有是事。」所謂「實事求是」，其理一也。朱子的「理」與印度教的「梵」有何區別？區別主要有二。其一、「梵」是一種概念，一種思想，是純然抽象的存在。在現實世界中「無跡可尋」，說得再直白點，就是人的主觀創造，與「苯」「神我」、「耶和華」差不多，最多是有人格還是無人

格的差別。用佛教的話來說，屬於「虛妄想像建立」，然後人為賦予其種種體性，因此成為「唯名無實」，成為「戲論」，成為不可知不可證。朱子的「理」是緣物求理，其中既有具體的理，也有抽象的理，即便是抽象的理也並不將其視為脫離具體事物的一種「存在」。

其二、按照「梵」的思想，梵只有唯一的一個。而朱子的理卻是「理一分殊」，事事物物均有其理。比如光有光的道理，叫做「光學」；電有電的道理，叫做「電學」；力有力的道理，叫做「力學」。何謂「理一分殊」？朱子說的理有兩層意思：第一是普遍性的，非言某一具體事物的，抽象的「理」，這就叫做「理一」，這個理是概念上的理；第二是寓於萬事萬物中的，具體的，分別而言的「理」，這就叫做「分殊」，這個理是實在的理。概念上的理是不變的，不動的；實在的理是因事而異的，有造作的。後世淺學之人未能將朱子這兩層意思區分開來，所以產生出許多誤解。

漢儒因為自己學藝不精，將朱子「理氣」論的「概念性」論述和「實在性」論述相混同，所以產生出誤解，由此發展出「主理」和「主氣」兩大流派，互相論爭竟然長達約五百年！朱子明明講：「此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則需說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處。」（《朱子語類》卷一）——即是說，我們從概念上規定「理在氣先」，但在實際的現象中，乃至認識上，理是寓於氣中，不可分割的，所以也可以說是「氣在理先」。

朱子為了進一步論證二者之間的辯證關係，又闡述道：「若論本源，即有理然後有氣，故理不可以偏全論。若論稟賦，則有是氣，而後，理隨以具，故有是氣則有是理，無是氣則無是理。」（《答趙致道》，《朱子文集》卷五十九）——這句話的意思非常明白了，即是說理與氣實在上是互相混同，無法分開來的，但是在概念上我們又不能不將二者加以區分，既要加以區分，又要在認識上、實踐上加以統一，這就是朱子學說的「實踐論」或者說「方法論」。

佛教所謂的「實在」，是指不依存於任何其它事物而「存在」。一般意義上，西方唯物主義的回答是「沒有這麼個事物」，即「物自體」（自在之物）不存在，西方唯心主義的回答則是「神（上

帝）我」或「梵（道）我」。儒家的回答最乾脆，「我就是我」，沒有甚麼「神我」、「梵我」，而一句「我心即宇宙」已經闡明立場。

性與情的關係，在於發與未發。《朱子語類》云：「如藥，吃得會治病是藥力，或寒，或熱，便是藥性。至於吃了有寒證，有熱證，便是情。」舉個例子：所以仁者，心也。所當仁者，性也。能仁，心之力也。或仁，或不仁，情也。從這個層面講，可以成立「性無不善，情兼善惡」。朱子講：「耳目之視聽，所以視聽者，即其心也，豈有形象？」（《朱子語類》卷五）又怎麼能以形象來論證心之有無呢？此之謂顛倒本末。

答曰：這一點說對了。「《易傳》於《易經》的重要性在於如果孔子不作這本書，則《周易》根本不可能流傳到現在。」不對的部分是《易傳》與《周易》從戰國末年的河上公開始就被轉為易緯思想。沒有誰規定「陰陽五行學說」不是儒學，所以董仲舒之流大行其道，司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，可謂功敗垂成，《太極圖說》反倒一路傳至朱熹。我來不及回覆這麼多的引文，所有「宋明理學」以後的「心性論」，我就不回覆了。至於說「如來藏」學派竊取儒家名目，自立己說，則是另一層級的問題。我倒認為佛教人士引用了道家名目來翻譯佛典。從漢武以後，儒家宗風已然潰敗，與初入的佛教相抗衡的都是道家子弟。程朱之後，儒釋道已不能分辨，所以也沒有誰背叛名教的問題。我所遺憾的是，佛教界人士對孔孟之學不能心領神會，否則佛經翻譯會有另一番景象。

又判：先秦時候的儒家著作流傳至今的本來就不完整，所以有人就說「心性論」是宋代以後才有，但是請注意儒家是有傳承的，怎麼傳承？師授徒，這個叫做傳承。退一萬步講，正因為聖人之道泯沒不聞，所以朱子發明義理，但所說無不契合先聖之道，這又有何不可？這正如別人問有甚麼證據可以證明大乘佛教的學說是釋迦牟尼親自講的嗎？原始的佛教經典在哪裏？都是傳抄的嘛。「龍宮」之說，「兜率天」之說，豈非虛無縹緲？現在出土的《性自命出》，難道不正可以印證「窮理盡性，乃至於命」的性理學觀點？

先秦並未儒道之分殊，我們現在所謂的道家人物，比如莊子，就大量引用過孔子的言論來闡述自己的觀點。而最早尊稱孔子為「素王」的也是莊子，所以學界也有認為莊子其實是受業於儒家的。儒道墨法名中，只有墨家有比較嚴格的組織形式，其它四家只有傳承。比如從子夏就可以看出儒家和道家、法家，乃至墨家都是有師徒傳承關係的。如無卜子，仲尼之學當泯滅於史冊。仲尼之學淵源在於《易》，宗旨在於《春秋》，惟卜子夏能得其神髓，故仲尼獨器之。

子曰：「回也，非助我者也。」而「起予者，商也。」（《論語・先進》）此謂顏子非傳道之人，傳道者，卜子也。故曾子命其子，曾申師之。卜子之門，賢良濟濟，不拘一格。得其親傳者，曾申、田子方、段干木、公羊高、谷梁赤、禽滑釐，曾申又傳於李悝、吳起，故後世所謂道家、儒家、墨家、法家、兵家皆出於卜子門下。

卜子傳《春秋》於公羊高，公羊高傳公羊平，公羊平傳公羊地，公羊地傳公羊敢，公羊敢傳公羊壽，公羊壽傳胡毋生、董仲舒。（參考資料：《公羊傳疏》中引戴宏序云：「子夏傳與公羊高，高傳與其子平，平傳與其子地，地傳與其子敢，敢傳與其子壽。至漢景帝時，壽乃共弟子胡毋子都著於竹帛。」又《公羊硫》引《孝經說》曰，「子夏傳與公羊氏，五世乃至胡毋生、董仲舒。」）

曾申傳《左傳》於吳起，起傳於其子吳期，期傳於鐸椒，鐸椒傳於虞卿，虞卿傳於荀子，荀子傳於西漢丞相北平侯張蒼。（參考資料：唐孔穎達《春秋左傳正義・春秋序》：「劉向《別錄》云：左丘明授曾申，申授吳起，起授其子期，期授楚人鐸椒，鐸椒作《抄撮》八卷授虞卿，卿作《抄撮》九卷授荀卿，荀卿授張蒼。」）

李悝傳《詩》於孟仲子，孟仲子者，孟子之子也。孟仲子傳於根牟子，根牟子傳於荀子，荀子傳毛亨（大毛公），毛亨傳毛萇（小毛公）。（參考資料：《太平御覽・學部三・詩》：「《正義》云：初，孔子授訓卜商，商為之序，以授魯人曾申，申授魏人李克，克授魯人孟仲子，仲子授振牟子，振牟子授趙人荀卿，荀卿授漢人魯國毛亨，作《詁訓傳》以授於趙國毛萇。時人謂亨為大毛公，

萇為小毛公，以其所傳，故名其詩曰《毛詩》。」三國・吳・陸玑《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》：「孔子刪《詩》，授卜商。商為之序，以授魯人曾申。申授魏人李克，克授魯人孟仲子，仲子授根牟子，根牟子授趙人荀卿，荀卿授魯國毛亨。亨作詁訓傳，以授趙國毛萇。時人謂亨為大毛公，萇為小毛公，以其所傳故名其詩曰《毛詩》。」）

李悝又著《法經》，始開「戰國之法家」先河，傳於孟仲子，孟仲子傳尸子，尸子傳商君。商君、慎子、申子學術均遙師於李悝、吳起，古已明之。（參考資料：《漢書・藝文志》：「尸子，名佼，魯人，秦相商君師之。鞅死，佼逃入蜀。」《通典・刑法一・刑制上》：「魏文侯師李悝撰次諸國法，著法經，皆罪名之制也，商君受之以相秦。」）「五經」皆為卜子所傳，與曾子並稱於世，為當時「儒學惟二」之主流，後世漢儒多宗卜子。故卜子實有大功於聖門。

至於「道教」則不可以和先秦的「道家」相混同。所謂「道教」，某種程度上就是中國文人，即「儒家」弄出來噁心佛教的。「道教」在最得勢的時候，也只是「儒教」統治者制衡佛教的工具。打個不恰當的比方：好比「飛面神教」之於「耶教」。

我懷疑早期儒家中搞圖讖之學那一套的人，兩漢之後基本都跑到道教那邊去了。所謂「緯書」最早本來也是用於解釋經中「微言大義」的，一般又只對入室弟子傳授（經書人人可讀，但「緯書」就重視傳承），這不就相當於佛教中的「密乘」？早期的大儒基本都親自寫過「緯書」，後來又大都失傳了。比如《尚書中候》相傳是孔子親自寫的，此外董子《春秋繁露》也可以視作《春秋》的「緯書」。只能說早期的儒家，「神學」（此神非彼神）色彩還是很厚重的。

答曰：我本來不打算回覆這麼多有關「宋明理學」的「心性論」，但您從「起予者，商也。」（《論語・先進》）就做下孔子的「傳道者，卜子也」的結論，然後一路由曾申、田子方、段干木、公羊高、穀梁赤、禽滑釐、李悝、吳起，將「道家、儒家、墨家、法家、兵家」盡歸於卜子門下。這還不算，您又將「卜子傳《春秋》於公羊高，公羊高傳公羊平，公羊平傳公羊地，公羊地傳公羊敢，

公羊敢傳公羊壽，公羊壽傳胡毋生、董仲舒」，以論「心心相傳」。進而謬說，「道教」在最得勢的時候，也只是「儒教」統治者制衡佛教的工具。這我得說說。

其實在您提出這段傳承之前，我就已經看出您的思想脈絡。這裏沒有貶義。「萬物流出」本來就是學人遵循的方法論，「易緯」思想或「陰陽五行學說」也沒有誰規定不是儒學，所以自董仲舒以降，大行其道。我說司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，可謂功敗垂成，其實他還有一個動機，即「繼《春秋》」（太史公自序）。這兩樣就是直截對著董仲舒而來，所以論董仲舒，不能忽略司馬遷。這跟論慧能，不能忽略玄奘，是一個道理。何以故？歷史是一個生命概念，不是時間概念。

既是如此，子夏是個甚麼人物呢？他是孔子七十二弟子之一，性格勇武，「好與賢己者處」，提過「仕而優則學，學而優則仕」的思想，所以是一個想謀求仕位的人，與顏回當然不是同一類人。這個無妨。問題是孔子說「起予者，商也。」究竟是否意味著「傳道者，卜子也。」在孔門弟子中，顏回、曾參恪守孔子之道，學問與修養都優於子夏，孔子怎會選擇子夏來「傳道」？就算子夏有獨創性、有異端傾向，但他執意偏離儒家正統思想已然浮現，這對「鬱鬱乎文哉，吾從周」的孔子而言，豈能仰之以「傳道」？「克己復禮」對子夏而言，是個嘲諷，孔子焉能不知？

有了這個認知，再來看董仲舒一脈，一切都清楚了。何謂「起」？茲以我發表的《四十減一》來做個澄清。

一、 起不起是起

「中宮」難言難解，古人治學，即有兩個驅動，其一、以「子曰」來支持己見，最明顯的就是當己論不能自圓其說、或當己見可能出現歧義時，即適時引「子曰」將思維重新凝鑄，以示己見已論不脫離聖人教誨；其二、當「子曰」或不能盡意或悖離己見，則乾脆將己論混入原文，名之注釋，實

為篡改，而且因為這些篡改至為隱微，皆因「有無」、「物象」、「往來」、「一異」等，在思想的極頂點、必須岔分之處，加以注釋，但卻不標明其為注釋，以至原文與注釋再也分辨不出歧義，逐代傳衍，後人乃示「後出」為「前意」，加之護師心切，若「後出」與「前意」不至違逆，尚無大礙，若有悖逆，則聖賢書即遭汙蔑，這個現象，以「儒家經典」為最，以中土思想以「儒學」立基故。

今人治學，大差不差，只不過將「子曰」轉為外國人的論見，並以「萬物流出說」為基，大論己見，有宗教有邏輯有「非邏輯」，五花八門，但不能知非宗教非邏輯的「入邏輯」，以其為純粹的中國哲學思想，謂之「道德目的」，而當外國人論見或不盡意，則乾脆滲入wiki，以解釋原典之方式來幫助行文之人引述，這下子，己見也滲入原典，你中有我，我中有你，混淆莫此為甚。

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」，但為了區分「戠、識」，於是再加「耳」於「戠」，進而有了「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，厂不扡，扡自厂，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」，也正說明了「識」循下趨「職」，「詞」只能造作之因。

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，故知其「識」循上見「戠」，「言」必不再造作，「禪」之「不立文字」也。

「識、智」之所以得以轉化，因「起」未起已起之時，「動靜相待」之間有「幾」也，為一個與心不相應的「戠、識、職」融匯於一體之狀態，與「心」無涉；其「幾」未起之虛藏之境，本不能觸起，故其「觸起」由「空」而起，曰「緣起性空」，為佛學之基本理論，以諸行依因待緣而起，皆因「因緣」無自性，故可觸起，以是知「緣起」隱涵「性空」，「性空」促成「緣起」，以其「起」起於「幾」未起之虛，故儒家講「幾」的應機而動，佛家講「空」的自性本質，道家講「虛」的存在狀態，「儒釋道」於焉融匯得極為密合，乃至不再能夠區分，其形若「虍」，渾綸也，及至「起」，「戠、識、職」同步舉之，上下交覆之「虍」乃破，是謂「起」也，但於「起」未起之時，一切因緣

俱無觸起之緣由，「生滅」滅矣，既起，「流轉」伊始，大千世界瞬時而起，是曰「起」也。這是從「起予者，商也」做下孔子的「傳道者，卜子也」結論之前必須有的概念。

二、 牽非牽是牽

「中宮」難言，不能拙引，解之為「邏輯敘述」，曰「記」，從言從己，既記，即有分別，有口戾，有行止，「中宮」乃破；若以「物有形」為記，尚可言之有物，但若以「事無形」為記，則其「記」必效仿聖人於文字初創時一般，「創意以指之」。

不幸的是，人類之「記」大多為了將「無形之事」留存下來而記，以「有形之物」甚為具體，故其「記」多為描繪「物之有形」，就算以之引涉「無形之事」，譬如人生或哲理，其「記」也隨即掉入「無形之事」之記；這樣的例子在中文敘述裏，比比皆是，但更多的卻是「無形之事」的記載，尤其歷史悠久的中國自古以來即以「史記」為傲，甚至有「六經皆史」之說，再經由說書者之渲染，歷史或故事深入民心，但其實其「記」多為「無形之事」，任人憑說，尤以「本紀」為甚。

「起、記、紀」皆從己，不是偶然，以其皆緣「中宮」而出，既出，即只能為「邏輯敘述」，大凡循「物有形」而記，以「無形之事」不能依憑邏輯來論說故；中文造字在此又透端倪，以「物」字或「事」字之造，本身即為了說明「有形之物」不能以其「有形」為憑，「無形之事」也不能因其「無形」而失中，故「事」從史從之省，而「史」乃記事者也，從又持中，中者正也，之者出也，從屮從一，一，地也，故「事」之一字所記錄者為「事出」，更為「記事者稟中記事」，不止「能所」同源，而且因為其「中」難稟，故所記之「事出」大多不能持中，勉以記之，是之謂「史記」。

「史記」既出，即為「物」，但「物」從牛從勿，「勿」非字，有是物存焉，但不可依，故謂「勿」，以「牛」雖大，借以象「有形之物」，但「牛」字卻不作首，無前足，以其為腹所蔽，故以

「勿」傍牛之「物」，取「牛」之後視之形，更取「牛」之牛行下首，故《老子》取「物」字以形容「道」，謂「道之為物」，以「道」只能從後、從下視之。何以故？純體象形之「牛」字之造，上曲者角也，一之上為項之高聳處，中則身，末則尾，一則後足也，以是知凡欲記「有形之物」者，當知其所記之「物」不能以其「有形」為憑，只能從後、從下視之，而此「記」即為「入邏輯」之記。

「入邏輯」之記，因深入「中宮」，實不可記，只能「牽」，尤以「本紀」、「紀元」之記為甚。何以故？「牽」從牛從叀之古字「玄」，冂象引牛之縻，牛轡也，可引之使行，引前也，其所引者，有一拉力，形「屮」，屮其韁繩者幺也，故「牽」本為一幅從岁從冂從牛之「牽牛」形貌。

「岁」為「叀」之古字，又「從叀從冂」，另有一字，曰「隹」，所不同者，「牽」從牛，而「隹」從疋，從牛者，引而牽制，不使脫離也，從疋者，引而止之，礙而不行也，故知「從叀從冂」者，可使行，亦可使止，而「牽」則引之使行，「隹」則引而止之，人御之，居其前曰「牽」，居其後曰「隹」，故知「天地之數，起於牽牛」的「萬物流出說」，先述之以「天地之數」的不可造作，不能扯引，但因人為了詮顯差別個體存在，故在前引之使行，往復牽引，進而有數，數數現起，次第而成「時空」，故爾有「天地」，令「數」牽復在中，是曰「天地之數」。

既曰「牽復」，其「牽」引之使行，再引而止之，故「牽、隹」二字合而為一，而人居前一統御之，可使行，亦可使止，故其「牽」實為「令出不行」，只不過，此「牽」乎，「天」者也，是故《易・小畜・九二》曰「牽復在中，亦不自失也」，以示其「牽」乎「不牽於執」也，「不拘於天地之執」也，居前御之，亦能「牽復在中」，故知其「不自失」者，「天地」彌綸也，無前無後也。

職是，「天地之數，起於牽牛」只能為「萬物流出說」，解之為「邏輯敘述」，但因「牽」原為一「牽牛」之形貌，實無需再以「牽牛」別述「牽」在牛之前引之，故知其「牛」實為「大物」，而所牽者「天地之數」也；破其「記」，則為「道德目的論」，由其「能所」同源入手，去「牛」之挽引，再去「冂」之轡繩，以直溯「叀」之屮事，以「岁」不為「物」，只能是「事」，這下子，

「物」與「事」就在其源頭結合了，反復攪之，乃至「物、事」不起，其間有「幾」，幾微之動而有數，其數為「天地之數」，不能以「邏輯」知之，是曰「入邏輯」也。

何以故？其「牽」者「道」也，而《禮記・學記》曰「道而弗牽則和」；「弗牽」者「牽逼」也，牽壺也，「牽復」也，人欲行而引，又欲去而止，以其顛躓，故爾「蘊而不出」，「虛而不屈」也，因其「蘊而不出」而「和」，因「和」而形成「圜氣」，各自渾成，而當圜氣「覆而前」時，其差別就出來了，但不是一定非得要如此彰顯不可，而是因為其彰必出，雖然其出也覆，但其覆必冢，冢必有前，而「冢而前」則一定有「冒」，有「冒」然後才能有「後」，是謂「冒天下之道」；而強「冒」者只能「出」，不能「入」，所以只能敘述「萬物流出說」，唯其「誠、虛」，才能知「冒」之內義，然後才能「入覆」，再然後才能進行「道德目的論」，是曰「牽復在中，亦不自失也」。

三、 數非數是數

「天地之數」難言難解，而〈四十減一〉卻由「天地之數」入手，先勉為其難地運用文字建構「數象」的觀念，再入文字以建構「字象」的觀念，是之謂「牽復在中」也：

其一、確有其事者，譬如天門教派的集體自殺事件與聯邦調查局涉入調查、乃至發現三十九具屍體裏有多具閹割男性屍體等；

其二、實無其事者，以「我」加入三十九人團體、而後逃亡之事跡，一為加一為減，合而併之以闡述「加減」實一對「二象之爻」，於「加入」時即已種下「減出」的後果，然後從後來的「空空洞洞」來闡示「生滅滅已」的用心，先引之使行，再引而止之，是曰「亦不自失也」。

這個「求難表現」有一個深入《易經》以破除「後設敘述」之意圖，以《易經》或《易傳》早已在幾千年前就將「後設敘述」的謎思打破了，所以〈四十減一〉先破「天門教派」之謎，後不屈，

再破「識」，以建構一條追蹤哲學思想極致的線索，但因「牽復在中」的不可造作，故以「三十九」為基，先加入「我」而為「四十」，並以其「加入」而有了「起」的作用，再然後，在三十九人趨赴死亡的關口上，借著「我」之逃亡，還原「三十九」之數，以牽引「象數」本為「數象」之說。

這是〈四十減一〉結合「數象」與「字象」，以破「邏輯敘述」的意圖，令「數」或「字」的外象不起，而在「起不起」之間，強調「幾」之不動，為being；然而「不起」無始，無時空，卻因「幾」之微動，而有了「牽」之力量，在「令出不行」之間「反出為入」，所以《老子》的「反者道之動」與《易傳》的「幾者動之微」，在這個地方是等義的，但是在「不起」的狀態中，唯「牽」可「入邏輯」，以英文來說，就稱之為becoming，以梵文來說，這個「入」就稱為「阿跋陀羅」，是曰「入非入」，而論述這個「潛藏異質」就是《易經》或《易傳》之內義，曰「生生之謂易」。

《易經》的引介相當坎珂，所以〈四十減一〉由不信而半信，由半信而全信，由全信而「信而不用」，其過程即一個《易經》的陰陽對立與相互依存，不止不可分割，而且不可偏廢，甚至〈四十減一〉裏所有的生命在往赴死亡的過程中，因為生命的自身產生了一個死生相互矛盾的「同一性」，屈伸往來，生非創有，死非消滅，故死生無終始，而達到死生互融的境地。當然死生之所以具體，乃一物之分化，死生之所以不具體，則是一物之互化，其因乃「具體不具體」亦相互交融，體用互藏，是之謂「同一性」。

這個論說，因為一本稱名《帛書》的奇書，幾乎整個瓦解。《帛書》初看並不起眼，但是它之所以奇特，乃因為它對通行本的《易經》提出了「卦序與卦名」兩項根本性的質疑，幾乎動搖了整個《易經》的理論基石，偏偏《帛書》又是西元一九七三年在長沙馬王堆出土的漢朝古物，鐵證如山，讓人不能不質疑久已定讞的「卦序與卦名」；而最妙的是，它沒有通行本《易經》裏，那一大串有關「算爻取卦」的過程，於是〈四十減一〉就引入兩段截然不同的「求卦」因緣，借以質疑《易經》裏那個令人眼花撩亂的「算卦」程序。

另一項更值得懷疑的是，〈四十減一〉的「蠱、咸、中孚」，在《帛書》裏都有不同的卦名：「箇、欽、中復」；〈四十減一〉衍用舊名，而三個卦象也不質疑原卦的「卦序」，只在原有的排列結構中，挹注了一些可能的「自我平衡因子」於穩固「卦序的內在結構性」裏。

兩者併之，〈四十減一〉先質疑古代「筮爻取卦」的方法，再以「竹籤」取代「蓍草」，因為「卜筮」最早所用的材料本來就是竹，所以「筮」字從竹，改用為「蓍草」只能說是後來演變出來的事情，然而就算如此，算卦所使用的質材不是重點，而是其繁覆的程序可能不如理如法。

當然《易經》與數字有著密不可分的關係，所以「卦象」的產生與人們對數字的認識有關；在上古時代，人們並沒有我們今天的數字觀念，只有「象」的觀念，甚至《易經》也只包括「卦象」，沒有數字，但因為「象」與「數」的關係異常緊密，可說一顯皆顯，所以就產生了兩種概念：其一、凡是通過「數」來確定「卦象」，就稱為「象數」，依「數」定「象」；其二、凡通過「象」來確定「數」，也就是「數象」，以「象」定「數」。此二者，自《易經》以來就吵得不可開交，而能不能將「數象」或「象數」壓服，也就成了「象數派」與「義理派」各自的使命。

持平地說，「卦象」是「六爻」的錯綜變化所構成的一個機體，有「上卦」與「下卦」之分；成卦之後，「上卦」與「下卦」猶若併船，在一個時間已不再流動的情況下，蘊藏著爻象交錯律動的內在激力，所以是一個「空間性」的存在，不動則已，一動，即立刻轉為「時間性」的流轉相應。

換個角度來看，「六爻」是「卦象」的組成分子。在「卦象」形成之前，各自獨立的「六爻」不能相互影響，只能在一個往一個層疊而上之時，緊緊守住「天地人」對「六爻」的影響，但是因為卜卦之人不能與天地併立，而只能感知天地之蘊育，所以必須虛心恭謹地蹣跚前行，行遲步曳，同時也不能預設目標，必須從後跨至，及至卦成乃止。

這個恍惚成卦的心理狀態，其實與認知「死生之道」是一致的，故謂之「與時偕行」；但奇怪的是，「卦爻」之形成明明是一個從下往上、推予而成的「道德目的論」，但成卦以後，以卦的完整

性存在，卻令詮釋之人順著自己的思維，由上往下推予為「萬物流出說」。這其實也就是「義理派」與「象數派」的不同之處。

那麼何謂「與時偕行」呢？其實也很簡單，因為「卦爻」的取得即是「與象偕行」，而卜卦的時候，思想意識緊緊地跟隨著占卜行為，甚至「卦象」與「卦名」也因而統一，而後與該卦所模擬的人事相連結；這個時候，其實「數」還沒有起作用，只有「象」的凝聚，但是因為「幾者動之微」從一個幾動不動的「象」生起，「數」才得以再度超前。

這裏的玄機是，「死生之道」與「成卦之道」之間的相似之處，使得「死生」的二元對立只是一個恍惚之象，故可轉「無常生滅」的生命現象為「永劫不變」的天秩有序，所以任何習於「瀕死」的精神其實是「以死為生」；而鑽研「易學」，充其量只是為了瞭解流變的法則，卻對轉移這些生動活潑的流變現象於永恆價值束手無策，所以就其精神意義看起來，鑽研「易學」反而是死而非生了，是之謂：「四十五十知有數，一破乾坤忘太易，數象亦象不能測，忽叫象數啟迷離。」所以「義理」之「易」為生，「象數」之「易」為死，亦可謂「成卦之道」罷。

這首「七絕」有兩個作用，可用來破除六朝的王弼掃盪漢代的「象數之學」以後，中國的哲學思想界所產生的兩個謎思，沿代拘絞，歷久不衰，及至宋代程頤以《太極圖說》開始展露融會跡象，而後朱熹為他的學生蔡元定綁架，糊裏糊塗地以「氣化論」將「象數」與「數象」一以貫之：

其一、六朝以後，魏晉的道學思想產生了一個以清談說《易》之驅動，而將「象數」這個術數轉化為「數象」的物象，傳至唐宋，「儒道」哲學卻摻雜佛家思想，轉以因緣說《易》；這裏的矛盾是，社會思想的變遷對個人詮釋「易學」的影響很深，而在當今這個「儒釋道」已不能分割的年代，「雜家、陰陽家」的思想早已變成「易學」的一部分，所以要正本溯源，不免就得抹除「象數派」或「術數派」等學派對中國文化的影響，非常不容易，因為這些學派都構成中國思想史的一部分，其中也不乏出類拔萃的學者，所以其思想雖然與《易》不怎麼相應，但是畢竟他們的詮釋也是「易學」的

一部分，所以動輒得咎，乃至逐年為佛學的「心、意、識」說法所取代，而要破除這段謎思，也沒有其它方法，只能「入文字流」，從「古文字」的根柢處去檢視「思想」的異同，是為〈四十減一〉所致力完成的目的之一，否則不能論述佛典大本未傳之前的「儒、道」在「六家七宗」裏的結合。

其二、「四十減一」一詞的概念大柢循《繫辭上》的「大衍之數五十，其用四十有九」而來，但以「四十」與「三十有九」取代「五十」與「四十有九」，來質疑「大衍之數五十」這一章乃後來的「象數派」所訛加，不為《易傳》本有，因為這一章記載的數學運算包括了一些極為精湛的「加減乘除」，明顯地不是「夏商周」三代時期的思維；這個論點，可以西元一九七三年在長沙馬王堆出土的《帛書》版本來印證，因今本《繫辭》除「大衍之數五十」之一章以外，帛書《易傳》裏全有，就證明了這一段是漢文帝以後的人所訛作，非孔子所作。當然《帛書》出土之年代尚淺，「易學」人士多有不知，假以時日，「象數派」或可糾正其理論之失，也是非常可能的。

這個觀念不釐清，很難不走入「陰陽五行」的論說，蓋因「大衍之數」原本為「五十五」，但由於「五行之氣」各各相併相通，故減去「五」數，唯有五十，所以《繫辭》說「大衍之數五十」，明顯地說明了「大衍之數五十，其用四十有九」這一章為「陰陽五行」之濫觴，非《繫辭》本有。

其因至為尷尬，因為天地之數以「五」為貴，卻不具後來的「五行」概念，而易學家以「陰陽五行」解易，其實都是受了戰國時期的鄒衍影響，先由西漢劉歆以數結合「五行」，再由京房以五行解釋八卦爻位，然後揚雄再以五行配以時間方位，講四季變化，傳至鄭玄，乃統合其數之觀點來解釋《周易》的「大衍之數」與「天地之數」，至此在歷史上造成甚大困擾的「象數派」大柢形成，傳至晚唐，徐鉉兄弟為了詮釋「牛為大物」，竟然莫名其妙地加上一句「天地之數，起於牽牛」，真可謂胡攪蠻纏，莫此為甚，而「象數」與「數象」之爭，也就更加分不清楚了。

〈四十減一〉無力糾正歷史的訛作，卻以「十」為「數之具」入題，將「五」與「十」的關係破解，說明「五」與「十」本同一義，「乂」為皇極，「十」亦為皇極，一正置一斜置，均為等義；

《周易》裏面所有談論數目的章句都極有可能為後來的「象數派」所訛作，因為《周易》裏的數目字本為極為樸實的「數象」概念，是謂「極其數，遂定天下之象」。

何以故？中文數字本來就只具「象」的意涵，沒有後來的「數目」意涵，故「數象」只是說明了「以數取象」之意，以有別於「以理取象」之「理象」；易言之，數象、卦象、理象皆「象」也，「易之全體在象」，「非象則無以見易」，有象，方有卦有數有理，何能顛倒其理，而曰「象數」？〈四十減一〉見及「數象」與「象數」之困擾，開章明義以「凶」與「殺」破之，所以從一開始，即以「凶」字入題，全篇氛圍又凝聚在「殺」字的籠罩下，以「凶、殺」俱從「乂」也，「五」也，其所期盼者，無非以之破鄒衍、劉歆、京房、揚雄、鄭玄、徐鉉徐鍇等，一脈相傳的「象數」論說。

以是，「四十減一」隱藏「一於四十」之中，為微，以「三十九」為可數之數，為顯，來說明「四十減一」與「三十九」兩者乃不可相離，正是程頤所說的「體用一源，顯微無間」，只不過程頤的「體用」為「五十」與「四十有九」，而〈四十減一〉的「體用」為「四十」與「三十九」。

困難的是，後人任意篡改訛加的章節已成了《易傳》不可分割的一部分，更因魚目混珠，不易發覺，而令任何駁斥後人訛作的論證格外困難；有鑒於此，〈四十減一〉先以繁複的「五十根竹籤」運算卦爻，再逕自以「一個銅版」直取卦爻，藉以訕笑「象數派」的無稽，更譴責後人為了詮釋自己的理念而擅自篡改《易傳》的失德舉措；另者，卜卦以後，以「蠱卦」入手來闡述「咸、中孚、蠱」的連鎖關係，則在說明當今甚為流行的「後設敘述」或「以後論前」的方法經常有「屈解前言、誤導後論」之隱憂。

至於您說的「心，形而上者也。物，形而下者也。形而上者應於形而下者，即知覺靈明。非知覺靈明即所謂心。」我不能心領神會，就不做評論了。其它諸論，譬如「心即理、性、命、天、中、氣、太極」，甚至「人心，人欲，道心之失」，我只能說「萬物流出」其來有自，卻無「創造性」，您引錄殆盡，亦無「創造性思想」。讀這些引錄，我總是感慨。為何您不能用自己的話說呢？知乎有

很多飽學之士，我論「空」，立刻把整部「般若」經典捎來，我論「心」，則有連篇的「心學」捎了過來。別人的東西永遠是別人的，怎不消化一下，用自己的話說呢？

另外，我想規勸您一句，莫論別的民族與命運，您批判「印度的民族命運」非常不厚道。如果我以您的論調來說「中國的民族命運」，您的感覺如何？我是佛弟子，但與印度文化不能相應，卻也不會批判「印度的民族命運」。這個才是「一心相續，二心俱生」，望與您共勉之。

又判：貼得好貼得好，居然以中國的漢字來解釋佛教的思想，妙哉！是閣下的大作嗎？留待我慢慢消化。但是言歸正傳，儒學不僅僅是一種哲學或者形而上學而已，聖賢的道理或者說宗旨在於去「改造世界」，這個斷言你不反對吧？所以佛教對於當今的社會到底有甚麼「積極意義」或者「存在價值」，請再指點一二？既然您已經貼出了您自家的「宗見」，那我也貼一些自己的粗陋見解為敬。或有詞不達意之處，就當是博君一笑。[機智]

有的史學愛好者說，「公羊學派」須為西漢王朝的滅亡負責，因為「公羊學派」當時居於統治地位。請問，為王莽篡漢提供理論依據的劉向、劉歆父子是「公羊學派」嗎？誰說的？還是為之大力鼓吹的揚子（我傾向於認為揚子受了蒙騙）屬於「公羊學派」？又有批評說，「公羊學派」熱衷於玩「玄學」，所以最後失敗。好像後來替代「公羊學派」登上主舞台的所謂「魏晉玄學」更加「玄之又玄」吧？所以此類論調叫做「空口說白話」。「公羊學派」被替代是因為威脅到了「君權」，而且我堅持認為，「天人感應」不是玄學，釋家說「業感」亦狹亦淺，儒家論「天人」亦廣亦深。

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！這種小清新的所謂「儒學」，非文武周孔之具有革命精神的真正大道！二者完全是背道而馳！湯武之主張革命，孔子之主張變革，不是來得這麼溫情脈脈，好像請客吃飯一樣！真正相信孔孟之道，並且願意踐行孔孟之道的人，首先要有為天地立心，「作新民」的氣量！

儒家所闡述的「內聖外王」之學，以此安立人倫正軌，是中國文化特優於西方而對世界文化之最大貢獻！我們今天的學者不然，動不動就去學習並且大談西方的人倫觀念和人文精神，是自棄所長而習所短，以此立世，與人爭能，可乎？現代所謂的「新儒家們」也開出所謂「新外王」，即盧梭、孟德斯鳩的那一套所謂「自由與民主」說，是更為自棄家珍，安能有成？聖人之學之所以泯然不聞，蓋有所由！

我向來覺得，要求人「以德報怨」。這是奴隸道德，為的是維持已有的宗法統治。這也是很多古老文明的國家都有的思想文化中的毒素，毒害了整個民族的精神身軀，使之垂老，並且柔弱不堪。而更遠古的時候，《春秋》大義恰恰是要求人以眼還眼，以牙還牙，乃至以血還血的。這也就是說，哪怕站在儒家的立場（特指滿清異化之前的儒家，尤其是春秋戰國時期那種有着原始的激情和血性的儒家）：以血還血，這也是《春秋》大義所在，千古禮法所彰！子曰：父母之仇弗與共天，昆弟之仇弗與共國。哪里用得着遲疑？因為這是顯而易見、無需辯駁之事。所以《春秋公羊傳》就說《春秋》之義，子不報仇，非子也！《論語．憲問》或曰：以德報怨，何如？子曰：何以報德？以直報怨，以德報德！《大戴禮記．曾子制言上》：父母之仇，不與同生；兄弟之仇，不與聚國；朋友之仇，不與聚鄉；族人之仇，不與聚鄰！

卜子曰：「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。」朱子云，「事事物物上便有大本，若只說大本，便是釋氏之學。」又，「有一種人，思慮向裏去，嫌眼前道理粗，於事物上都不理會，此乃談玄說妙之病。」何謂「譏世卿」？世卿，非禮也。禮，公卿、大夫、士皆选賢而用之。上古之世，「天子」亦是舉其賢，薦於天，人心附之，於是繼之，非「父死子繼」。

「天子」亦非爵稱，職也。子孫賢，則子孫繼之。子孫不賢，則賢者繼之。《白虎通義》云，「天子者，爵稱也。」此說甚謬，而且流毒不淺。皇者，帝者，王者，可謂「爵稱」。天子豈以「爵稱」概之？爵者，以上冊下也。何人能冊天子？冊天子者，天也，而民歸之以為證。

故武王伐紂之先，不約而諸侯自會於盟津，功成，而後尊為天子。周公追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。《中庸》云，「父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。」故知，文王稱王，非稱天子。周公追尊先公為王，非追尊先公為天子。文王以諸侯稱王，武王為天子，故葬之以諸侯，祭之以天子。

子曰：「聖人之治化也，必刑政相參焉。非純用德政。」殷律。棄灰於公道者，斷其手。嚴苛若此。子貢以為重，問之仲尼。仲尼曰：「知治之道也，夫棄灰於街必掩人。掩人，人必怒，怒則鬥，鬥必三族相殘也；此殘三族之道也，雖刑之可也。且夫重刑者，人之所惡也；而無棄灰，人之所易也。使人行其所易而無離其所惡，此治之道也！」

焉知老子不是儒家先聖，管仲、子產、李悝、吳起、韓非，不是儒家先賢？古之儒士，少則為俠，長則為儒。古人謂「與君同作少年遊」者，行俠之道也！君子不得中行，必也狂狷，而仲尼歎美之！狂狷似與中行遠，而實不遠；鄉愿似與中行近，而實天懸。仁者，不拘小節。故桓公殺公子糾，管仲不死，又相之，世人不謂其不忠，而仲尼稱其仁。父為子隱，夫為妻隱，親親相隱，發乎於心，止乎於性，推己及人，即為聖道。《孟子》云，「親親而仁民，仁民而愛物。」故知，古之聖人非由公而及私，非廢私而及公，乃由私而及公。此為人倫綱常，人倫不存，綱常不覆，遂為禽獸。

《春秋》之義，唯崇一統，豈容有二？故梁惠王問孟子，天下惡乎定，孟子曰：「定於一」。章太炎對這個問題理解得很透徹，他在《訄書．相宅》中說：「故以一千四百州縣之廣袤，各異其政教雅頌者，百蹶之媒也。雖保衡治之，必亂其節族矣。」聖賢人人做得。立志而聖，則聖矣；立志而賢，則賢矣。朱子曰「學者大要立志。所謂志者，不道將這些意氣去蓋他人，只是直截要學堯舜。」反正之道，通三王之統為一統，更化改制，興禮誅賊。《公羊傳》云：「君子大居正。」此言君子生乎亂世，以撥亂反正為己任。故仲尼所以著《春秋》，意在「撥亂世，反諸正。」聖王治世，以仁政治天下，以暴政止亂黨。

考稽經冊，「革命」何意？革者，更新之謂。命者，天命之謂。革命者，更新天命之謂。故《周易・革卦・彖傳》云：「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人。」所謂「一元復始，萬象更新」也。孔子以前，未有「儒學」之名，而有「儒學」之實。「儒學」者，聖王之學也。孔子之前，遠有堯舜，近有文武。法家主張人們不能報「私仇」就是胡說八道。生而為人，卻不能復仇，何堪為「人」？！《春秋》大義，血親復仇，雖十世不止，字字誅心。「公羊曰：九世之仇猶可報乎？子曰：十世之仇，猶可報也！」

「子不報仇，非子也！族人之仇，不與同國。父母之仇，不共戴天。」《春秋》之義，不分貴賤。君行不義，臣復仇於君，可也！「愛」要分等級親疏，徒然鼓吹「天下一片愛」就是「濫愛」。請問你對大街上一個陌生人的「愛」能與對父母親朋一樣嗎？聖人講「仁者愛人」是「推己及人」，所以凡是主張「因公廢私」就是胡說八道，主張「以公忘私」就是自欺欺人。

昔者瞽瞍殺人，而舜寧可棄天下，不願因公而刑其父，明父子之道而為世立說也！夫為妻隱，父為子隱，親親相隱，發乎於心，止乎於情。推己及人，即為聖道。而子路做慈善請百姓喝粥，孔子派子貢把鍋砸了，把粥倒掉，也是同樣的道理，愛是要分等級的，不能「濫愛」！連自己都不愛的人如何愛親友？連親友都不愛，如何愛百姓？不愛百姓，如何愛天下？

周公可以行聖道，然而卻不為王。聖王至此兩分。孔子的夢想，是把它統一起來。大家只知道儒家主張「君為臣綱」，不知道儒家也明確主張「道為君綱」。換言之，如果君無道怎麼辦呢？孔子回答得很明確，「應該以有道伐無道。」所以古時候沒有人說湯、武弒君的，「誅一獨夫而已矣」。

荀子說「從道不從君，道在君，則從之，非從君也，實從道也。」如果君不從道，怎麼辦呢？孟子說「君視臣如草芥，臣視君如仇寇。」從這個層面講，公羊學派的「新周、故宋、黜杞」之說確實甚為了義。然而何人當立為新王？其必曰：「得春秋正義而能力行者王之」。得春秋正義即所謂得堯舜禹湯文武周孔心心相傳、一以貫之的大道，是名「王道」。

行王道者，非其人王之，是道王之！道非人不立，非勢不行，權為道用，是道尊然後行！五帝三王教以仁義而天下變，孔子亦教以仁義而天下不從，何也？昔明王有紱冕以尊賢，有斧鉞以誅惡，故其賞至重，而刑至深，而天下變。孔子賢顏淵，無以賞之，賤孺悲，無以罰之；故天下不從。堯誅四凶以懲惡，周公殺管蔡以弭亂，子產殺鄧析以威侈，孔子斬少正卯以變眾。昔湯、武親行誅放，而仲尼美之。以有道誅無道，「仁在其中矣」！

所以聖王和屠夫有甚麼區別呢？區別就是屠夫只是殺生，聖王還要誅心（譬如《春秋》，字字誅心）。屠夫為欲望而殺，聖王因公義而誅。《司馬法》：「殺人安人，殺之可也；攻其國愛其民，攻之可也；以戰止戰，雖戰可也。」聖人云：「以有道誅無道，此天命也。」

中國比西方領先的時間長達幾千年，只是近代一百多年來，由於滿清的「思想異化」、「民族異化」、「文化異化」，才落後西方，這根本無關於文化根基的問題。不然為甚麼同樣是東方民族，甲午海戰連日本都打不贏，難道日本那時候就已從骨子里全盤「西化」了？現在有些人發荒謬之論，說「中國近代以來所受屈辱，乃至落後的根本原因，全是孔子的錯！」你怎麼不說你至今一事無成，娶不到老婆，只能在網上怨天尤人，也是「孔子的錯」呢？為此，是不是要全盤「西化」一下？

《春秋傳序》有云：「夫子當周之末，以聖人不復作也，順天應時之治不復有也，於是作《春秋》，為萬世不易之大法。所謂考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑者也。」又云：「後世以史視《春秋》，謂褒善貶惡而已，至於經世之大法則不知也。」

又，「《春秋》大義數十，其義雖大，炳如日星，乃易見也。惟其微辭隱義，時措從宜者，為難知也。或抑或縱，或與或奪，或進或退，或微或顯，而得乎義理之安，文質之中，寬猛之宜，是非之公，乃制事之權衡，揆道之模範也。夫觀百物，然後識化工之神；聚眾材，然後知作室之用，於一事一義而欲窺聖人之用心，非上智不能也。故學《春秋》者，必優游涵泳，默識心通，然後能造其微也。後王知《春秋》之義，則雖德非禹、湯，尚可以法三代之治。」

文中子曾曰：「昔者明王在上，賞罰其有差乎？《元經》褒貶，所以代賞罰者也。其以天下無主，而賞罰不明乎？」薛收又曰：「然則《春秋》之始周平、魯隱，其志亦若斯乎？」子曰：「其然乎，而人莫之知也。」薛收曰：「今乃知天下之治，聖人斯在上矣；天下之亂，聖人斯在下矣。聖人達而賞罰行，聖人窮而褒貶作。皇極所以復建，而斯文不喪也」。（《中說》）

太史公著《史記》，以周、魯並稱，而不歸於「十二諸侯」之列，何也？欲王孔子，而托之於魯國也！此豈止「微言大義」，是無言之義也！「春秋筆法」，於此可見一斑。三代之先，所稱天子者，堯舜禹湯武王而已。余者皆襲天子之名、繼天子之位者。三代之後，非篡即僭。

子曰：「我欲托之空言，不如著之實事。故假魯以立王法，所謂《春秋》之魯也。」又子曰：「吾因其行事，而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。」而孟子又曰，「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」「《春秋》，天子之事也。」又，《論衡》有云：「孔子作《春秋》以示王意，然則孔子之《春秋》，素王之業也。諸子之傳書，素相之事也。」《春秋公羊傳》云：「君子曷為《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近《春秋》。」《春秋繁露》亦云：「仲尼之作春秋也，上探正天端，王公之位，萬民之所欲，下明得失，起賢才，以待後聖。」

此豈非王者之事乎？又，子曰：「吾因其行事，而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。」王心者，明王致治之深心也。空說其言，不如有事其喻也。故卜子夏言：「有國家者，不可不學春秋，不學春秋，則無以見前後旁側之危，則不知國之大柄，君之任重也。故或脅窮失國，掩殺於位，一朝至爾。苟能述春秋之法，致行其道，豈徒除禍哉！乃堯舜之德也。」如康有為者，有何面目以「儒者」自居？《春秋》大義，三科九旨，「別夷狄」、「異內外」，貴諸夏而賤外夷。子曰：「尊王攘夷，王道復古。」子又曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」焉有奉夷狄為君，而恬不知恥，洋洋自得，言必稱「我乃仲尼弟子」者？不變者，唯其變。變必有道。是故聖人作《易》，以明權變之道。卜子曰：「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。」朱子云，「事事物物

上便有大本，若只說大本，便是釋氏之學。」又，「有一種人，思慮向裏去，嫌眼前道理粗，於事物上都不理會，此乃談玄說妙之病。」

甚麼叫做「王統」和「道統」合一呢？我們說：堯舜禹湯，心心相傳，不是堯為王，也不是舜為王，為王的是那顆恒古不變的「心」。那顆「心」能夠行聖人之「道」，表現出來就叫做「義」。所以「王心」、「王道」、「王義」都是一個意思。

經學的「發明義理」和心學的「發明本心」是一件事，因為心就是理，心外無理。「無善無惡心之體」這是講心為大源，「有善有惡意之動」這是講「心之力」，即「意之識」；「知善知惡是良知」這是講「致良知」是修身之本，「為善去惡是格物」是講工夫。

現在有些人誇大孟子和荀子之間的分歧，卻看不到二聖之學恰恰是發展與被發展的關係。根本原因在於：把「無善無惡的實然之性」與人「趨利或趨義的應然之性」相混同的緣故。

江户時代的大儒山崎暗齋曾問其門下弟子：「如果孔子為主將，孟子為副將，率領數萬兵馬來進攻日本，我們這些學習孔孟之道的人該怎麼辦？」對此，眾弟子無言以對。山崎的答案斬釘截鐵：「如果不幸真的遇到這種災難，我們只有身披胄甲手執武器，與他們一戰，擒孔子孟子以報國恩。」此言深得孔孟之道及其精髓！仲尼著《春秋》，明大義，以俟後聖。「興亡繼絕」，非今時今世事，更待何時？

公孟子謂子墨子曾經說過：「昔者聖王之列也，上聖立為天子。今孔子博於《詩》《書》，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉？」孟子曰：「匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。」

何謂「經權」？聖人云「執經達權」，權變之道不可不學。知經義而不知權變，子曰「猶不及也」。退則格致誠正，進則修齊治平，此為仲尼之旨。處無為之事而為之，行不言之教而教之，此為老聃之宗。故莊子尊老子為玄聖，尊孔子為素王，所謂出世入世，其理則一。合二聖之道，即為古聖

王之道。子曰：「述而不作，信而好古，竊比我於老彭。」孟子曰：「以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災。」是故《論語》云：「君子喻於義。」《莊子．天道》云：「以此處下，玄聖、素王之道也。」

答曰：《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」述義的角度來看，《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」，或用您所不喜歡的「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。我在「知乎」有很多論述「業」的貼文，您如果有興趣，可去找來讀讀。

「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」。

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」。

另判：說「業感」還是「業惑」其實都是可以的，因為「惑」在「十二緣起」中單指「無明，愛，取」。也就是「造業」的原因。至於「十方三世」，雖然《阿含經》不否認他方世界的存在，但也沒表述「十方時間」，「十方」之說我記得出自《華嚴經》這種後期大乘經典。不過「十二緣起」肯定觀「三世兩重因果」，不可能是「唯識」的「二世一重因果」、或者觀「如來藏緣起」、「法界緣起」等。至於「今生今世和單宇宙」，《俱舍論》中記載四種緣起中的「連縛緣起」是符合的，把「十二緣起」對應今生的「五蘊」，說明「名色」法的活動就是「十二緣起」產生的。不過我沒有看您和他具體討論的問題，因為宋明理學、心學、儒家心性，再怎麼講都只是爰「禪、如來藏」入儒。

答曰：您這麼說就是真正在探索佛學了。贊歎。佛家的「三世兩重因果論」有其問題。其一、過去的「無明、行」無非就是現在的「愛、取」。為何重複？其二、要彰顯生命流動，兩世就夠了，為何要三世？其三、這種因果論稀鬆平常，何能詮釋「緣起性空」？於是這就轉進了「二世一重因果論」，但牽涉到「中陰身」，所以也是不堪其擾。這兩者都離不開「時間」的論說，不能論及「緣起性空」。再然後就是念念遷流的「深觀緣起」了，不再受時間的羈絆，「十二緣起」的每一支都成了整體思想架構，「十二緣起」歷歷分明，「業感緣起」可以在這裏論述。這位先生質詢我的「業感」實為「業果」，也就是「善惡業因所招感的苦樂果報」。這與我所說的「深觀流轉與還滅」，不是同一個思想層階，更無「緣起」的理論架構。「業惑緣起」則為受時間羈絆的「流轉門」，而「還滅」則為「斷惑」。不知「深觀的流轉與還滅」，不能與論「業感」。

「宋明理學、心學、心性」之說都是拾「南禪」之牙慧，離「莊子行文」之恢宏甚遠。

又判：「無明、愛、取」，三位一體，正如您前面提到的「心意識」，在《俱舍論》中「集起名心，籌量名意，了別名識」，也是三位一體。也可以說「無明」是母集，「愛、取」是子集，所以前世今生是一樣的，「愛取」是原因，其過程前世的是「意口身」三業，今世也是。

至於「二世一重因果」以「無明」到「有」為因，「生」到「死」為果，其理論以「阿賴耶識的種子、現行、異熟識」為宗，至少我感覺比「三世因果」非常不協調。而且「唯識」應該不會重視「十二緣起」。

至於「緣起性空」，「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。」又，「無明滅則行滅，行滅則識滅」，不都是在闡述這個道理嗎？「中陰身」的話，這個在南傳佛教並不承認，其理論是結生心有分心、死心，也不需要七天為一期。當然「中陰身」的有無，後學認為不是您的論述重點，至於「時間」，屬於「心不相應行法」，「心不相應」屬於「行蘊」，《俱舍論》說，「行曰造作」，也就是精神活動，所以「時間」這個概念，在佛教並不是真正存在。

至於您所說的「深觀緣起」，不知道是與「阿賴耶識、如來藏、法界業感」有關的，還是別的含義，因為後學只知道這四種緣起。至於「流轉與還滅」，不知是不是指「十二因緣」的「流轉門」和「還滅門」。

答曰：「三世兩重因果論」從過去因到現在果，從現在因到未來果，是中土大乘佛學最淺顯的說法，而「二世一重因果論」則為藏傳佛學的說法，以「死亡」的黑暗過程為「無明」開始，先進入「中陰身」，所以「無明、行……取」全部都在「中陰身」裏，而「取」相當於「入胎」，「有」則為「住胎」，賸下的「生」就真正是「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」，其解說脫離不了「時間」，但沒有牽涉到「唯識」。

以「唯識」為宗，論「十二緣起」，謂之「阿賴耶識緣起」，「集起、思量、了別」在現行與還薰的造作下，也可以「十二緣起」的每一支來詮釋；其它的「緣起論」，還有「大乘起信論的真如緣起」、「華嚴的無盡緣起」、「天臺的一念緣起」、「密乘的六大緣起」，都是因應其它「緣起」而發展出來的補充，譬如「唯識緣起」就是為了補足「業惑緣起」的業力如何在「無我」的情況下去連結「因果報應」的問題。這裏最重要的訊息是，「十二緣起」的確是釋迦牟尼佛自證的圓滿教理，其詮釋都是從不同角度去探索佛陀所證悟的教義，是謂「理一分殊」。

這些論點均取材自楊崑生的〈十二緣起論〉（《大方廣學刊》第一期與第二期。）您如果想探悉整體的「三世兩重因果論」與「二世一重因果論」，請至「大方廣學會」的網站下載之。

「深觀緣起」破除了「時間」，以所有在「時間」中流轉的生命其實都只是「無明」的幻化，並沒有甚麼生命在流轉，所以「流轉門」也是虛幻的，以其無「時間」，故不離當下，即起即滅，是謂「流轉」即「還滅」，當下即是。以是論「緣起」，是謂「性空」。以是迴向諸有情眾。

又判：儘管您指責我「胡亂運用」，但是我對您還是表示感謝，您的這些話對我有一定的啟發作用，不過我並不覺得把「為天地立心」等意為「改造世界」有甚麼錯？象山先生講「宇宙即我心，

我心即宇宙」，以此為前提成立此一論點有何不可？您不贊成去關注「改造世界」的外王之學，覺得要潛心於修身養性的「內聖之學」，我卻覺得「內聖為根，外王為本」，「外王之學」反而才是重中之重，乃至於「儒家的全部宗旨就在於此」，只能說是「道不同」吧！

另判：甚麼是改造？甚麼是創造？既然大道至簡，那您創造的初衷又是甚麼？執著於創造，很容易走向「虛無」，至於「我心即宇宙」這種言論相當唯心，這種言論只有在一定條件下才可成立，即使是大乘佛學也承認「數、時、方」的客觀存在，並非一切都與「心」相應。「改造」、「造物」這種概念只會出自「無神論」的口中，為思維恆下的產物。這樣批叛你，根本不為過。

又判：現在有的人，倡導孔子，就非議孟子，倡導孔孟，就批判程朱，恐怕即便「國學」能夠復興，也將重演「道術將為天下裂」的情形。

「卜胡董何」的學問是從孔子一代代傳承下來，有嚴格的師徒授受關係，史所明載。依今人的意思，這些先哲先賢都不是孔子的傳人，偏偏你說幾句話，已經自居為「千古以來唯一懂孔子的人」了？做學問應該知道高山仰止，以孔子、孟子來非議那些已經抬進孔廟裏的其他先聖先哲先賢先儒，你覺得合適嗎？說得嚴重一些，這是要割裂孔子的道術啊！

孟子的兒子孟仲子拜李悝為師，今人怎麼看？聖賢豈有常師？禮教和法治猶如兩端，原本並行不悖，聖人用其中於民而已，所以孟子講「叩其兩端而執中，執中無權，猶執一也」，但有人偏要把聖人關於「禮」的論述固化，並且與法治相割裂，好像二者不能兩立一樣。這就是把自己的偏狹加諸聖人，以言害道，所以不能不駁。

「禮」也不是絕對的，因為重要的是「本質」，不在於寄託的形式。孔子作為殷商之後，他講「殷禮不足徵」、「吾從周」，就是因為「禮」的形式必須要因時因地制宜。董何之學，上承孔孟，下啟程朱，即先秦子學、漢唐經學、宋明理學一脈相承。今人要麼以孔子去非議孟子，要麼以孔孟去非議程朱，都是不學無術。從前有人想用堯去非議舜，又用堯舜去非議禹湯，子曰「此德之賊也」。

《中庸》之道旨在執守中道，通權達變，子思著此以明《易》。孟子曰：「叩其兩端而執中，執中無權，猶執一也。」聖人又云，「執經達權」，故權變之道不可不學。知經義而不知權變，子曰「猶不及也」。董子云：「執經用權，謂之『經權』，聖人之言可廢，『經權』之道不可廢。」是以子曰：「聖人之治化也，必刑政相參焉。非純用德政。」

明朝時候，贛南這個地方民風剽悍，而且民匪不分家，誇張的說法是十户人裏面就有一户從事盜竊，王陽明去剿匪怎麼剿呢？先開誠布公，取信於民，願意從良者一概既往不咎，然後實行「十家牌法」，屢教不改的，嚴厲鎮壓，絕不姑息。於是剿匪取得極大成功。可見得禮教和法治並行，對於風氣正的就偏重於「禮」，對於風氣不正的就偏重於「法」，這才是孔子所謂的「治之道」。

古人曾云道：「君子尚義，小人尚利。尚利則亂，尚義則治。」使舉國皆尚利而不言義，此國必亂；使舉國皆尚義而不言利，此國必治。率性之謂義，此道大哉！「致吾心之良知於事事物物，則萬物皆得其所」，聖賢之道，莫不如此。以利誘之於民，民風不正，且有盡時。以義導之於民，綿綿若存，用之不盡。

答曰：多謝您的說明。我另闢一個議題，佛法有沒有類似「向死而生」的表述？向您推薦西哲一位甚具善根的海德格。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」，臍下的「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「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。海德格在此書中並沒有談到「時間」，而他的「存在」實以「非存在」為其內涵，所以正確的說法應是「俱在與即起」，是為「死生」俱在而「向死而生」即起即滅之意。

又判：此公我亦有所聞，好像是尼采的頭號粉絲罷？常聽人講，西哲有三個人比較突出，一是尼采，二是您說的這位，三是維根斯坦。

答曰：很高興知道您對海德格有所認知。請詳加研讀，尤其他的「俱在(mit-da-sein)」以及「即起」的概念可以對治您「胡亂運用」的習性。譬如您引象山的「宇宙即我心，我心即宇宙」，卻不知「天臺六即」之意，也不知「宇宙」有「單宇宙、複宇宙」之別，不知其「我」實為「無我」、其「心」與一個客觀存在的「宇宙」不能相應。很多話，有證悟之人可以說，但沒有證悟之人引用，就必須了解「不一不異」之意，是曰「即」。

這種不求甚解的毛病在您的論述裏處處可見。略舉一二。譬如您說，「從前有人想用堯去非議舜，又用堯舜去非議禹湯，子曰『此德之賊也』。」這句話是對的，但您以之去建構您的觀察就不對了，「即先秦子學、漢唐經學、宋明理學一脈相承。今人要麼以孔子去非議孟子，要麼以孔孟去非議程朱，都是不學無術……子曰『此德之賊也』。」

您這種說法令「道學」無處容身。「宋明理學」，我已經說過很多次了，都是諸子「出入老佛數十年」的成果，而「漢唐經學」沒有「道學」從中潤飾的話，「儒學」根本無法繁衍，從「文景之治」墊其基，到「漢武」的「罷黜百家，獨尊儒術」，其實虧欠「道學」甚多，甚至隨即在六朝發生的「佛玄」結合，也是「道學」居首功，「儒學」根本不見蹤影。這些都不說了，但「先秦子學」，「老莊思想」的璀璨連孔子也是贊美的，怎麼到了您這裏，就只賸下「卜子」一脈了？

「《中庸》之道，旨在執守中道，通權達變，子思著此以明《易》。」此論亦是犯同樣毛病。「《中庸》之道，旨在執守中道，通權達變。」這句話是對的，但是「子思著此以明《易》」，恕我

愚昧，請舉實例證之，否則不要隨便下斷言。「聖人之言可廢，『經權』之道不可廢」是政客口語，豈能與論哲學？以之立基，說「刑政相參」、「禮法並行」，然後說「治之道」，我只能說這是當今的「法政體系」的一貫思維。這無妨，但據此而說「君子尚義，小人尚利。尚利則亂，尚義則治」，則污蔑了「義」字，「使舉國皆尚利而不言義，此國必亂」，豈不是狠狠地對當今的「一切向錢看」甩了一大巴掌？以「禮法並行」論劍匪，請先檢視「遵義會議」之前的「國共之爭」，不要下斷言。我雖不知您的專業，但從這些論述，我大約可知您的動機。

又判：無可諱言，說到個人職業，我應該算是一個「政治工作者」。

我說《中庸》是「政治學方法論」，不知您同意否？儒家雖以格致誠正立教，本懷卻在於修齊治平。(此處略去所貼之《中庸》全書。)佛家說，「覺不離相，駐相不覺。自性即覺故」。這與朱子「理氣論」是一個道理。朱子說，「說窮理，說格物，則只就那形而下之器，尋那形而上之道，便見得這個原不相離。」這就是說事物是具體的事物，道理是抽象的道理，沒有事物，哪來的道理？沒有一定的道理，事物豈會憑空出現？「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」，但歸根結底還是「心外無物，心外無理」。

答曰：我們就不要再往下談了。再談下去，您非得把「二十四史」都貼在這裏不可。有趣的是您我同行，我也是一位「政治工作者」，只不過您為黨國服務，我為美利堅合眾國服務。您重教化，我重溝通，理念不同，談不下去了。(此處略去所貼之《大學》全書。)

又判：糾正一點，我並不為所謂「黨國」服務，我願為中華民族而服務。

答曰：這可不？貴黨已經說了嘛。「為人民服務」。

另判：拜讀先生文字，這個理論確實新奇。不過「無我、誰、輪迴」這個問題，「無我的我」指的是「阿特曼」，也就是印度教的「神我」，佛教是承認有「輪迴的主體」，也就是「識緣名色的識」，在「唯識」中，「識緣名色的識」就是「阿賴耶識」，「唯識宗」是以「阿賴耶識」為主體，

從「識」支來解釋輪迴的主體說白了只有一種「緣起」，「業惑緣起」。但是「華嚴、天臺」等漢傳佛教在自己的理論內是高度自洽的，經不起考據，可參考「蓮花戒」和「禪宗摩柯衍那」辯論把禪宗趕出藏地的公案。您說的「深觀緣起」裏這個「無明幻化」應該是發展自《圓覺經》的理論，只不過「無明」在「唯識」和「上座部」等部派，都是認為不懂「四聖諦」，《圓覺經》這個「無明」更像是印度教的「無明」和「摩耶之幕」，而且《圓覺經》據印順考證是本偽書，所以「無明」的含義不一樣，也可以解釋，不過《圓覺經》的理論和文筆確實挺有意思，雖然學法無益。

答曰：所有的「緣起」理論，不論「三世兩重因果」、「兩世一重因果」或「深觀緣起」等，也不論「業惑緣起」、「唯識緣起」或「一心緣起」等，都有一個共相，亦即所有理論都以「無明」為起點，不能停佇於「無明」以論「無明」。為了論「無明」，以及不知是誰譯下「無明」這麼一個名詞，我規避所有「緣起」之論，在「無明」裏論「無明」，將「無明」裏面的「能動、不動」分子凸顯出來，於是進入《易經》，從「乾、坤、屯」將「無明」造作緣由找出來，是曰「無明幻化」。由於牽涉甚廣，所以長篇大論，於是就有了《懷疑與恩寵的故事》一書。我就不效仿那位先生，將整本書貼在這裏了。請自行上我的網站下載之。至於《圓覺經》的考證，我不敢妄加評議，我只能說，經裏的詞句挺美的。其它的中土大乘佛學的「派別傳衍」，我覺得都脫離不了中土的原始哲學思想，尤其「道學」，只不過，這樣的說法，中土佛學界是不承認的。我雖然覺得治學的胸襟要大，但中土維護門戶之見的風氣，自古皆然，我抗辯無益，只能隨它去了，各說各話罷。

又判：(以下為私信。)其實「十二緣起」，「識」在先。「無明」是「心所」，依「心王」而生，「識」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。他連思維都沒有，更別說「無明」了。但是肯定存在著「識」，因為「識緣名色」，「識」就是輪迴的主體，所以「識」之一支在「無明、愛、取」前面，《阿含經》：「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」，但是前世肯定有前世的「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」是一樣的，中國的佛學可以說演變成了哲學，而並非「苦」與「苦的止息」。「淨土宗」更是被學術界認為是受「拜火教」影響的產物。

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。受其道者輒出米五斗，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。」

「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」等，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，我認為各種文化之間，涇渭分明。當然「存在與時間」和薩特的「存虛」我都沒有看太懂，可以說讀起來，如同嚼蠟，尤其是「存虛」，我都沒讀下去。

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。

答曰：(以下為私信)多謝來函。您的議題很大。先說「識」。

說「識」不宜偏離「緣起性空」。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呢？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」非常詭譎，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。這個論說之可以建立，當然是因為「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」倏忽連在一起，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，「朋從爾思」也就是在說明「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，不止知覺系統停止了運作，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」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，所以是了解「十二緣起」的關鍵。

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，從㣺從心，㣺為古簪字，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。

判曰：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」就是「受想行識」，「色」只是「色法」。「愛」在「論書」記載，是「無色界愛、色界愛、欲界愛」，前輩您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、位置意識與非位置意識」的解釋，「意識」是有意向的，總是指像不是「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」思想最遠可追述到先秦道家，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，其文如下：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，未有窮极，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」看過兩個解釋，挺有意思，想請您定奪，一個是並不是「所知障」，而且「障所知」，就是對佛法的了解太少，一個是說指「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」，一個是說其原理是「現量（無污染的直見）、比量（演繹與歸納）、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「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「中觀唯識」中土佛教其理論在後期哲學化，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」之理論只靠「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」和金庸筆下的江湖一樣，借裘千仞一句話，一代不如一代，而佛教卻是在不斷的發展，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。」

又，「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。」

又，「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。」

又曰，「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，寶鼎紅爐，皆此物，有此物存者。」

請教下先生您對此書真偽的看法。心意識，五識，變識為智，在我看來明顯的佛教術語，寶鼎紅爐則是道教的術語，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。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，稱名「關尹子」，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》：「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」之一字來整合《尚書》與《易經》的「圓實」愈發遠了。想來悵然若失。

又判：「知乎」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，甚至還出了本《楞嚴百偽》，可惜大乘徒很多不願意深入論書或者懷疑經書的真偽，只能攻擊提出問題的人，比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，意味着百姓心中越苦。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，「關列」二書在教內被稱為「四子真經」，可與「道德、南華」相提並論，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「關列」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，可能就此塵封也說不定。希望您早做準備。

又判：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。」國內的消息確實非常封閉，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，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。

又判：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。

又判：前輩說的太過擡舉後學了，是我跟您學習，您的學識我只能望其項背，高山仰止。

答曰：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。

又判：這倒也是，畢竟人不是獨立存在。就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了？我最近看了下周朝的政治形態，愈發有此感覺。在《道德經》中「實其腹，虛其心」。《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。孔子本身就致力於恢復「周禮」，也就是封建奴隸主的的那一套，而墨家更不用說，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。

因此解讀《道德經》應該結合式族部落，周朝文化以及奴隸主的階級也要解讀。其實以前我發給您那篇文章時，我真正想說的是我並不贊同墨家起源於「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而已。

答曰：我覺得「過度解讀」或「錯誤解讀」都是「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」就使得這個慣性作用一路往下拉扯。那麼怎辦？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，但也是老子說「道可道，非常道；名可名，非常名」的意思。

這篇文章或許可以解答您的問題，但不知觸動了「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」，但是「諾斯底主義」在西方宗教勢力的打壓下，已瀕臨崩潰。我曾以一則「天門教派」的三十九人同赴患難的故事來凸顯「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」所稱謂的「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」，是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。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「天地壹壹」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。

「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「半二元論」與「二元論」的關係，幾千年來，無人論及，豈不怪歟？

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？

《懷疑與恩寵的故事》是一部多層面的作品。它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、流亡達蘭撒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。這麼一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。

又判：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，它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」祕密結社的性質觸及了共產黨當初結社的神祕機制罷，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。

又判：「知乎」我只關注我關注的，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。這還只侷限於宗教或者中國文化的折衷小範圍，放大了看，「知乎」甚麼牛鬼蛇神都有。到時候希望能拜讀先生的文章。

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。

又判：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。「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。

又判：能在「知乎」讀到前輩的文章是後學之幸，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升級，不是真正地研究學問。我以後不會再浪費時間與精力了。

又判：我的感覺是很少一部分人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。有關選題，我覺得國內很多選題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。除非人人都和陳寅恪一樣，別人講過的我不講，畢竟功夫是靠時間積累的。

答曰：目前的大陸可能還得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，但是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，只是隨口那麼一問。還有一位ＸＸ大學的研究生問了我好多有關甲骨文的問題，我回答了以後，有人告訴我，我這是在幫她寫作業。讓我覺得又被人捉弄了。

又判：這裏也有中國研究生制度的問題，但竊取先生的文字委實不當。這也是我不怎麼回復的原因，功力不够，文不足載道。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。不過文章流傳就是思想流轉的形式，而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。我寫這個是因為有人問我，佛教究竟是由西域東進長安還是由長安西出西域。「摩尼教為甚麼會成為唯一一種徹底滅亡的世界性宗教？」

有關先秦儒道諸子百家的思想是否被我們過度解讀，讓我將那一封回覆ＸＸ大學研究甲骨文的研究生的來函披露出來以回答您的問題。她的那些問題其實涵蓋了您的問題。

其一、刻寫甲骨文的人一般是甚麼人呢？

其二、他的社會地位是怎樣的？譬如他與上層社會的關係。

其三、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？或甲骨文在商代作為正統文字，是為誰服務的？

其四、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？與上層社會的關係又是怎樣的？

我問這些的原因是想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，我覺得問得相當有水準，於是就試著回答了，但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？」結果還算有正面意義，也算差強人意罷：

《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。

又判：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「萬物流出」，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，葛家道亦是摻雜了不少「婆羅門教」的東西。另外，您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「奧義書四吠陀」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，「奧義書四吠陀」也復活了，但是「易緯思想」仍舊顛覆著《易經》學統。這是中國人的不幸。我的網站被牆可能是暫時性的。川普已經撥款三十億，命令在十一月大選前，將大陸的牆摧毀。

在道德觀上，美國人和中國人最大最明顯的區別在哪兒？

從道德觀來看，美國人監督、制約國家，中國人則讓國家監督、制約人民。

（在「知乎」的監控機制下，我只能以這樣的說法來說「美國人崇尚自由、民主，中國人奴性、封建，甘願讓獨裁政權控制身心。」我刻意不加入論戰，但就在諸位讀者陳述己見的時候，「知乎」悄悄地將提問的「道德觀」改為「價值觀」，讓我從「道德觀」論「憲法」所賦予的人權變得有些像是無的放矢，實在居心拙劣。只不過，從大陸人士的回覆來看，他們似乎認為中國政府很開放透明，而美國政府矯治黑暗，所以美國人民以為可以監督、制約政府，但實際上是被政府監督、制約，完全漠視「憲法」所賦予的人權，所以我說「中國人讓國家監督、制約人民」，實為咎由自取。）

判曰：不應該是美國人監督其他國家嗎？（狗頭）

另判：在一個由很多人組成的利益共同體中，監督總是相互的。

又判：你說這話是出於立場。你很清楚美國政府也監督人民，並且運用一切高科技手段。當然了，它也常常越權監督外國人民和外國政府。它只是讓人民以為自己可以監督政府。事實上，从人類社會誕生以來，一個「純粹民主的政府」根本不存在。

別判：我尋思前幾年米果的稜鏡計劃還不够打這些蚣蜘的米果籽油論的臉嘛[驚喜]

另判：我是中國人，站在中國人的立場。如果你是美國人，站在美國人的立場，我表示理解。

又判：相對來說，美國公民享有的權利更大一些，同樣的事放在國內來說，產生的後果是顯而易見的。這點國人卻不肯承認，無非是沒有必要的民族主義阻礙了公民的判斷能力。當然美國公民享有的權利更大不見得都是好事，國內習慣於「壓縮公民權利」也不見得是壞事。只能說各有利弊，各成系統。民族並不是我所站的立場，就像我的兒子和別人毆打，我也會把事情的來龍去脈搞明白再有自己的判斷一樣。

另判：說得對，即使你爹媽被人揍死，你也應該反思一下他們為甚麼被揍，你想知道原因嗎？原因就是他們生了你。你不幸以中國人的身份降生，於中國人而言，也是如此。誠然你標榜「客觀中

立」，你覺得自己大大的「良心」，其實你是在填補自己的失落感而已。為甚麼要以「中國人」自居呢？國家只是統治的工具，幹嘛要愛國？箇中道理想不明白，永遠只能無止境混亂下去，掙扎不已，至死方休。

又判：所以你說這話也是出於立場，不是嗎？

又判：「客觀」是尊重事實，並不是填補甚麼失落感，更不是掙扎。就我自己來說，我代表不了中國人，即使降生在美國也代表不了美國人，我僅僅代表我自己，一個「感受」與「思考」的綜合體。只能說是思維方式不同罷，習慣「集體生存」與習慣「個體生存」的人在思考問題方面的傾向是不同的。當然如果一個搞學術的人有很濃厚的民族情緒，不管是哪個國家的人，都不會成為一位合格的學者。試想在美國也有一大堆的腦殘，更有懷有對亞洲人偏見的學者，如果用「以牙還牙」的方式面對這種外界的質疑，最終的結果就是成為和他們一樣的人。當一個人為了所謂的「國家、民族」而爭吵時，他爭吵的並非是國家，而是掙扎於思維的困境裏不願走出來，鑽牛角尖罷了。

另判：你不懂。你的心只有針尖那麼大。這就是為甚麼一個沒受過教育的農民都懂的道理，你不懂。持此論者，無論何時何地，「永遠無法獲得他們以為的公平對待」。我說得再極端一些，按照完全「割裂」的想法，沒有人類社會，也沒有「人民」，只有一個個活生生的人。問題是你何必自居為人？吃這種想法的人，思想已經走入偏差，按佛教的話說，就是「一闡提」。像你這種思維模式的人，如何可以得救？我開出的藥方就是「徹底地放棄自我思考」，皈依於能行「正道」者。

目前中國的「國和黨」有甚麼區別嗎？這是兩個概念，不宜相互綁架。(我以這樣的模糊說法，躲避「知乎」的政治審核。其實我要說的是中國共產黨的「黨政軍」政治體系綁架了中國人民。政府的貪污腐敗與中國人民的因循苟且形成了一個掙脫不得的「同緣共業」，是謂「mit-da-sein」。)

《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

「自性」往「佛性」攀附是「幻」。
「佛性」往「自性」賦給是「予」。
「幻予」之間有「我」，動而不動。
一動，幻滅緣起，法界現前念頃間。
不動，幻予不二，如來藏藏識合一。
「動而不動」是謂「Mi t-da-Sein」。

請上 www.binmaulin.com 下載之