「玄文象經」——「經史子集」之悖論

我在「知乎」（餘緒）

林彬懋／著

《我在「知乎」》的「在」有「Mit-da-Sein」之「即起與俱在」的意涵。其「即起」者，「臨在」者是，其「俱在」者，「羣體的存在」因個體的認知而存在。兩者併合，「知乎」之所以存在乃因不同個體在一個特定平臺上「共同緣起一個特有的時空」者是。換句話說，「知乎」原本是不存在的，但當個體相互攀附，一個虛擬空間就被塑造出來，然後「知乎」因此有了實質性的存在，而「知乎」一旦被認知為實質的存在，個體就直覺地排斥了「平臺原本不存在」的觀念，執無為有，不斷攀附，而忘了「知乎」原本因為自己的存在而存在，而非「獨立和本有」的存在，是為「知乎」以「即時現起」的方式來連結廣大空間的奧祕，更因即時，所以沒有時間的隔閡，但也因侷限於空間，所以就形成了一個以「不變時間」為中心的空間演變，爾後空間演變，遽成時間，甚至兩者一起俱起，「四維空間」隱然成形。

「玄文象經」——「經史子集」之悖論

我在「知乎」（餘緒）

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」（餘緒）

《我在「知乎」（餘緒）》繼續鋪陳我在「知乎」上所回覆的一系列有關「思想」與「文字」的問題，但不再遵循「玄學、文學、象學、經學(佛學、理學)」的分門別類，而只是因應著「知乎」對其議題所激發出來的系統式提問，亦即因應「知乎」的電腦程序將問題不斷擴增的功能而使得答題者在同一類的議題不斷地接到系統的邀約，猶若「藏識」不生則已，一生，則自衍自生，在其議題裏，動而愈出，是謂「範圍(議題)之化而不過」，是即「餘緒」之謂也。

這段時間，「知乎」為了炒作紐約「華爾街」的上市股價，不惜悖逆其所賴以生存的「Quora」模式，並從「文字」走出，效法「油管(YouTube)」的營運模式，大力推展「視頻」，結果是品質愈來愈低俗，「知乎」之崩塌似乎指日可待，不止「虛言與訛作」加劇，而且「語言之極陳」除了口語化以外，已不見品味。另一方面，國內「二十大」召開之前，風聲鶴唳，文章的控管已經到了一個令人無法坐視不理的地步，而據聞二〇二二年三月一日全國將進行一場批判性的宗教言論大清洗。屆時，「知乎」恐怕就已經名存實亡了。

又，《我在「知乎」（餘緒）》不是前三篇的狗尾續貂之作，而是因為「知乎」刪除了很多我在評論欄裏回覆諸多「知友」的解說，而讓一些允准刊登的批判文章凸顯了錯誤的訊息。我在不得已的情況下，乃以「私函」方式為自己的論說澄清。這裏盡其可能地將一些「私函」的回覆引錄過來，以求其論述的原始完整性，於是整個規模乃超過了顧頡剛先生所編撰的七冊《古史辨》。

持平地說，這四冊《我在「知乎」》不遺餘力地駁斥了《古史辨》所辨識的「戰國、秦、漢」以來的古史，而以「玄、文、象、經」的歸納，重新解說「三代」以降的「神話傳說」，更令重置於「玄學」與「經學」之間的「文學」與「象學」剝除一層一層不同時代的神話傳說所積累起來的錯謬思想，替圓潤的中土原始哲學思想正本清源，更大開大闔地創發了前人所未闡發的論見。

《老子》哲學思想的精髓是甚麼？

一言以蔽之，《老子》的「谷神不死，是謂玄牝」者是，甚至是「谷神」二字而已矣。

其言甚隱。這是為何〈四十減一〉藉《老子》的「天門開闔，能為雌乎？」以「閹割」為引，衍生出來「陰陽兼體」、「雌雄同體」或「牝牡不分」等論說之因，其實都是為了營造「無咎」一章的情境，甚至以其「西出美國洛杉磯國際機場海關」直截反應時代面貌，以激起這批早年負笈留學的學人去回憶動盪年代的決定，藉以思考自己從哪裏來、將來要到哪裏去的問題，重新認識自己與孕育自己的文化故土中間的關係，狀似老子騎青牛出函谷關，亦多作「不作首、無前足」的後視之形也。

這批「西出陽關」的留學生都是時代菁英，更由於長年居於國外，所以較能從一個宏觀角度來思索「文化華夏」的波瀾壯闊，以之引涉老子西出函谷關、「不作首、無前足」的事跡，是謂「後視之形也」；其動機至為簡單，不過為了闡述原始口述《老子》對後世的詮釋所產生的困擾罷了，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誇誇其言曰，「『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，〈四十減一〉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，因為有些學者引《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，謬之千裏，留下千古疑團。

當然念「古」音者，不止「牯」之一字，更有可能為「穀」，於是有些論者將「谷神」詮釋為「穀神」，又因「穀」為生為養，所以將「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「股古鼓骨賈蠱瞽鵠」等，套入「玄牝」之說均不能成理，於是「牯」字就凸顯

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」。

苟若如此，「牯神不死，是謂玄牝」就一點都不玄了，因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」，而曰「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，僅膴下第五十五章：「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，更為女陰的象徵，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，而有「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。這類的思想，以悖逆「道學」之論的「道術」論說最為猖獗。

〈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，不斷超越，而找到其哲理化的根據。這是孔子著《易傳》，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。「藏傳佛教」則甚為詭譎，骨子裏《易經》與「拜火教」的理論俱存在，但卻執意融合「卜筮」與「哲學」，所以獨樹一幟。

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。

《易經》和《道德經》是中國哲學的最高峰嗎？

《老子》被後人改稱為《道德經》，但其實《道德經》能夠觸及「道德目的」的文句並不多，其中百分之八十的論說都隸屬於「萬物流出說」；或許這原本就因為任何文字敘述或概念陳述只能是「萬物流出說」的範疇，所以《道德經》首句開宗明義就說「道可道，非常道，名可名，非常名」，這其中最能敘述「道德目的」的，就屬「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，或「有物混成，先天地生」，在在都指明了一個「非道無名」之「物」，存在於「天地」開天闢地之前的彌綸狀態，及至「天地」生，「止其所止」的《連山》就泯滅了，《易經》乃衍生為「三易」。

「三易」既生，《周易》奔流，「易緯」乃興；「易緯」既創，《易經》沒落，而「象數」乃大興，「數象」潛隱，但因「道」之觀念穩固，於是興起了「以道解易」或「以易說道」兩大支流，思想同時呈現一個一路流轉的現象，再也不能還滅，「形象思想」於焉泯滅，《易經》反不能敘述，「象數」卻大述特述，一路在歷史上奔流。

以西方哲學語言來詮釋，「天地之間，其猶橐籥乎」為「宇宙論」(cosmology)，「虛而不屈」為「本體論」(ontology)甚至為「超本體論」(me-ontology)，「動而愈出」則為「生命論」或「倫理論」或「價值論」，而其整體思想的層次分明，則為「方法論」(methodology)的演練；以佛家語言來詮釋，「動而愈出」的思維為「藏識」，「虛而不屈」的「如如不動」狀態為「如來藏」，而「天地之間，其猶橐籥乎」則為一個不可分的「如來藏藏識」，亦為一個整體哲學思想。

「如來藏藏識」是《楞伽經》一個很重要的概念，解說起來非常費事，基本上說，「如來藏」不動寂默、平等不二，不起顛倒分別，而「藏識」則含藏一切善惡種子的識，即「阿賴耶識」或「第八識」，故曰「如來藏藏識」，甚至連「如來藏藏識」本身也不能分開，一分即成「藏識」，不分則為「如來藏」，而禪宗六祖慧能的「不思善不思惡」說的也是同一個東西，以其思想脈絡原本就緣自《楞伽經》故。

這種思想難言難解，西方哲學裏厥無，唯有「Coexistence of God-Lucifer」堪差比擬；但尋其思想困惑的源頭，則不難發現其因始自西方語言體系的「拼音」結構，並因其承載思想的文字並無「圖符」，故從希臘哲學初始，柏拉圖即對「萬物流出」(the theory of emanation)的「動而愈出」束手無策，無法將思維提升，故與「進化說」(evolutional theory)的「虛而不屈」或者「創造說」(creational theory)的「天地之間，其猶橐籥乎」日遠，乃形成了西方哲學思想的「二分法」，因其思維始終無法在文字的「圖符音韻」整體結構裏統一而導致。

中國人承先人之「聖德」，從文字初始就有了「圖符」之基礎；雖然從《尚書》、《易經》以降，「音韻」大作，但隱藏的「圖符」總算在思維運作裏起了不可磨滅的平衡作用，「有無」的哲學思想乃在彼此攻詰的二千多年裏逐漸融會成中國獨特的「儒釋道」思想體系；不過也正因為「音韻」的無端造作，國人的思想乃愈偏離「虛而不屈」的「如如不動」狀態，所以只能成就「動而愈出」的「藏識」學說，其結果是，「圖符」雖有平衡思維的作用，但終究還是不能產生關鍵性的指引力量，故我為了凸顯中文象形字的「圖符性」，乃以「文字學」為基，力倡「象學」。

「象學」的首要任務在解決「音韻」的無端造作，遏阻「後現代」洶湧澎湃的「音韻」狂潮，並矯正語音學家、文字學家、哲學家、文學家等等競相造次的「音韻」驅動，以還原「虛而不屈」的思想狀態；這是中國人當仁不讓的歷史任務，以全世界的語言體系唯中文有「圖符」結構故，以中國人飽受西方哲學以及文學理論的蠱惑而忘了自家寶藏故，以「音韻」只能「動而愈出」而「圖符」尚有一線回歸「虛而不屈」的渾淪思想故，以「音韻」造作「有為法」而「圖符」成就「無為法」故，以「音韻」促成「藏識」流動而「圖符」回歸「如來藏」故。

這一大套理論開展起來，即為「動而愈出」的思想，故就此打住，但文字的「圖符音韻」如此弔詭，究竟何者為先，歷史爭論莫衷一是，完全取決於理論的立基點；倘若為「有為法」或「藏識」作詮釋，則大多認為「音韻」促成「圖符」，倘若為「無為法」或「如來藏」作詮釋，則反之，認為

「圖符」成就了「音韻」；這麼一看，這種爭論與兩千多年來的「貴無論」與「崇有論」之爭，何其有異？故《老子》首章即將之破解：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」

雖然如此，這兩個極為弔詭、卻又「同出而異名，同謂之玄」的哲學辯證課題，因「有」較為實在，而「有為法」較易捕捉，「藏識」又較易瞭解，所以坊間大多認為「文字」乃一種「化音韻為圖符」的思維過程，是為「拼音」體系之所倚，更為「簡(異)化字」大膽冒進之思想；但危險的是，以此邏輯推衍之，則「中文拉丁化」就言之成理了，更加不幸的是如果這種詮釋如理如法，中華文明的肇始就必須從「音韻」的現起而生，「八卦、靈龜、爻象」本為「圖符」並無「音韻」也就說不通了，於是思維狂奔，只能為「藏識」，再也與「如來藏」無緣。

若在這個思想架構下，將「儒釋道」融會起來，則中國的哲學思想也沒有甚麼了不起，不過是一個往下奔流的思維，從勢能的驅動來講，與西方哲學並無不同，一斑一般而已矣；但是眾所皆知，「儒釋道」哲學涵藏著一個提升思想至究竟的理論，那麼這個理論是甚麼呢？這就耐人尋味了，一言以蔽之，天下獨一無二的「八卦、靈龜、爻象」的「圖符性」而已矣。

這個「圖符性」就是「象」。職是，正確的說法應該是「文字」乃一種「化形相之符號(圖符)為音聲(音韻)」的思想過程，以「文」本為「紋」故，「圖符」也；化之，為「有為法」，「音韻」起；不化，則為「無為法」，「圖符」現；「化與不化」之間，「圖符音韻」渾而不離，乃「文字之幾」，為「象」，是為「象學」之內意，與「數象、卦象」之「象」也沒有不同，故知「數」一算、「卦」一卜，為「有為法」，不算不卜，為「無為法」，「有無」之間的「動而不動」則為「幾」，而「幾、象」在這裏可以將「儒家玄學」與「道家玄學」結合在一起。

「幾」為《易傳》的重要概念，不知「幾」而演說，思維必「動而愈出」，行之於「卜筮」，則淪為占卜，為迷信，行之於「文字」，則只知「音韻」，不知「圖符」，乃成浩蕩之「語意」，而盡失文字之「幾」，是為「動而愈出」的「藏識」；苟若欲以「圖符」令思維「虛而不屈」，則只能

以「圖符」來注解「音韻」，則「圖符音韻」交相扶搖而上，最後必定停佇於思想之「橐籥」，是謂「注音」，不外就是「以『圖符』注『音韻』」的簡稱而已；「拼音」文字則不能，思維在「音韻」的橫向造作裏，離散力度反而加大加劇。

《周易・乾》你如何看待？帶給了你甚麼？

在上一個議題，「易經和道德經是中國哲學的最高峰嗎？」有人說，我不懂《道德經》。

我對這樣的解讀是，如果不能把握《易經》，則不便解讀《道德經》，或者不知老子之「道」不能離開「易之道」而論之，是曰「道可道，非常道」，而從《道德經》的第一句，一路迴上，才能論「易之道」，甚至因為《周易》守「乾」，《歸藏》守「坤」，而《連山》守「艮」故。「艮」者「止」也，故《連山》有督責「乾坤」、不讓「乾坤」恣意妄生的意圖，是以《易緯・乾鑿度》曰，「乾坤安從生」。

《易緯・乾鑿度》的「乾坤安從生」看似無關緊要，但是其實將《易傳・繫辭下・第六章》的「乾坤其易之門耶？」連根撼搖起來，然後徹底「轉經為緯」，而建構了「易緯思想」，再其次，以「有形生於無形」轉《老子》的「名實論」為「氣動論」，以建構一個「太易者未見氣」到「太初者氣之始」的「養氣運氣」之說，藉以解說「死生」問題，「道學」乃一轉而為「道術」，大受漢武帝的青睞，以之尋長生不老之術，從此浩浩蕩蕩地進入中國歷史，並長期支配著中國哲學思想的傳衍，令人扼腕歎息。

「易緯思想」出現之前，中國哲學思想很少談及「死生」的問題，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。

有鑒於此「流轉」之蔽，〈四十減一〉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。

這個有些吃力不討好的書寫策略首先引介一個具象的「凹形公寓五樓」，然後由抽象的「羑裏平臺的五音」返回具象的「五號高速公路」；「五」之象徵意義，先具象，後抽象，再反回具象，即是一個由象之有形，到事之無形，到「合形事以為意」的有無交錯，其所詮釋的就是一個以中文象形字的「本義、本象、本質」挹注於「儒釋道」哲學思想的嘗試，曰「入文字門」。

「五」以乂為正。在「洪範」裏，「五」為皇極，而在「河圖」裏，「五」數居中。其字象，「交午之狀」也，四通八達之意也，故〈四十減一〉藉之，令「五」圍繞著三個「幽明」交互穿插，將「死生」概念由具體的「父親故亡」，逐層轉進到抽象的「生中於天」與具象的「爻盡卦成」，其「人物應對」則與卦爻吻合，由男女的「陰陽」到男男的「陽非陽」到中性人的「非陰非陽」，最後當中性人歷經了「蠱、咸、中孚」的卦象以後，一個有若「牝馬」的「雌雄同體」終於知曉「陰爻、陽爻」的結構性存在與「爻位」的形式性存在，均只不過是空間性的存在，於是神智必「無方所」的理論架構就建構了。

由「神無方」到「易無體」過程的時間性存在，〈四十減一〉則引介一個「通乎晝夜之道」的五號公路，並搭建一條從「辨吉凶者，存乎辭」到「憂悔吝者，存乎介」的過渡，如此一來，「死生

概念」就轉進為「幽明概念」，於是佛家思想也就轉進為儒家「玄學」思想了。「五」的重要性可見一斑，而「凹形公寓五樓」、「羌裏平臺的五音」與「五號高速公路」所隱涵的「乂」則必須以這麼一個沒有時間性、沒有空間性的「動而未形」之狀態來了解。這或許可說是〈四十減一〉所不能言說的「秘要藏」了。

從「門、卅、卅」來看，「動而未形」之「動」，實為「不動」，謂之「不動有幾」，既動，幾失勢成，大動矣，以之觀北宋張載《正蒙・參兩篇》的「凡圜轉之物，動必有幾，既謂之幾，則動非自外也」，即可破「死生」概念，曰「死與生胖之，人在其中住，死生無二別，心居不動處」，並以之迴盪卦爻之象，曰「會與易胖之，易在其中住，會易無二別，易居不動處」，是之曰「死生」與「會易」在其「不動處」緊密地結合了起來，是之謂「佛玄結合」也。

「門、卅、卅」的穿針引線有其根由，以其「文字門」本為一個「萬物已入」的「文字門」，亦即一個不離文字卻逆反文字，回歸「原初文字」的「文字門」，更是一個以「卅」來超越「卅」，而回歸一個有內在意義的「門」，其所隱含之「文字門」是曰「曲成萬物而不遺」，「門、卅、卅」乃將「死生」問題轉化為「終始」問題，是謂「幽明」也。

這也是〈四十減一〉以一個「我」加入「天門教派」，令「反生命」的三十九具屍體(卅)回歸為「四十」(卅)的另一層意義；其實在這麼一個不可分割的融會裏，「卅」不需要凸顯，就已經存在了，因「我」之所以能夠與這三十九具屍體連結，是建立在一個逆反「我的生命」的死亡裏面，這是「生命之門」與「死亡之門」得以在「門、反門」以後連結的概念來源。

以「生命之門」來看，其「反門」就是死亡，但以「死亡之門」來看，其「反門」卻是生命；這中間沒有一絲討巧，所以論生命總隱含死亡，論死亡又隱含生命，而「卅」之一字可說把「生命與死亡」巧妙地連結在一起，以之檢視坊間一些論述生命或死亡的文章，即可知其大多一廂情願，不能自圓其說，而以之看深觀的「十二緣起」，即知其之論說與每一支都絲絲入扣。

了解這層意義以後，整篇〈四十減一〉的精髓就掌握住了，乃一個由「古文字學」的角度解開「生命與死亡」之謎的嘗試，或可說是一個將哲學挹注於「古文字學」的嘗試；這個敘述策略其實很無奈，因為〈四十減一〉不想談論哲學，但面對「死亡與生命」，其實就是面對哲學，談或不談都是其次，而是已經在哲學裏面。如果從這裏再看「門、卯、卯」，就知「哲學」亦「門」，「反哲學」也就是「反門」，而在「反哲學」裏將「哲學」凸顯出來也可說是一個「卯」的存在現象。

同理，「如來藏藏識」不可分，分了，則只能是「藏識」，唯有不分才能是「如來藏」，猶若「卯、卯」不可分，而逆其「藏識」到最後與「如來藏」結合，也是一個「卯」字。必須注意的是，「如來藏藏識」連逗號都不能有，曰「如來藏藏識」，「卯、卯」亦然，曰「卯卯」。

〈四十減一〉之造，可說就是想揭開「反生命」的哲學意義，在諸多佛子「反身為皈」的砥礪下，看看「反宗教」能否站得住腳，因「皈依」之關鍵不在其能否「反身」，而在「反身」以後能否將「反身」之前的生命連結起來，否則「反身」就失去了初始「反生命」的意義，當然很多子弟都是「為反而反」，反了以後卻懵了，或耽溺宗教或沉迷思想，連他本人也忘了當初逆反的動機。

這個思想其實西方哲學裏也有，是「存在非存在」、「理性非理性」的論術範疇，但在否定了「存在」以後，再肯定其曾經一度予以否定的，就只能是東方的思想了，這也就是「卯」的「反門」連結，以重新彰顯「門」的意義；也就是說，「上帝撒旦」不可分，「如來藏藏識」不可分，甚至連中間的hiatus也不可有，是一個連稱的命題，沒有敘詞，一旦分之或一旦有了敘詞，則說「上帝」就只能是「撒旦」，說「如來藏」就只能成就「藏識」了。

「門、反門」不可分，不易了解，西方也沒有一個名詞來涵蓋之，只能以rapprochement差強人意地解釋一種逆反的思想重新恢復其「逆不逆」的和諧關係，不止「人」這麼一個整體存在不可以行為科學精神來分析，甚至不能以生物學倫理學人類學社會學的觀點來解釋，而且連與「人」相對的「物」也必須連結起來，這些「物」包括藝術、宗教、哲學，甚至「人」的集體存在或在一個相對於

集體存在的事實所標榜的個人尊嚴與價值理想，所有「主體客體」、「肯定否定」等概念名稱命題均包括之，如此方可逆轉當代「流轉不已」的思想為一個「有物混成，先天地生」的還滅狀態。

當「人、物」或「生、死」結合為一個不可分割的「象」以後，「玄」的意義就彰顯了出來，然而「玄」一旦具名，必須隨即去名，否則「玄」必因名具而失其連結之意，是曰「名非名是名」；再回到「門」來看這個「玄」的論述，「門」之所以有「門之具名」，乃因「門」這麼一個具體事物之存在已在心裏勾勒出來一系列的心象，而心象的來源則是一系列的意識運作，但「門」的具象存在其實不能闡明「門之所以為門」的具體意義，所以縱使我們竭盡心力去描繪「門」的外狀，諸如門的顏色大小形狀，甚至是否有閂在門上，都無法描摩「門一旦名具，必不利出入」之所以存在的原因，而唯有門開了，亦即「反門」，「門」的存在才能在「玄」的狀態裏彰顯出來。

《易經》中能否得知人死後會去哪裏？

如前面的議題「周易乾卦你如何看待？帶給了你甚麼？」所述，《易經》不談「生死」，但談「幽明」，更破「幽明」，而「知幽明之故」。這個論見《老子》避之，而以「天門開闔」涵蘊之，但是「天門開闔」這樣一個「門」何其詭異？那麼當《老子》由「天門開闔」回到「玄牝之門」時，其「牝馬」可否以其轉進的「玄牝」而「不死」呢？「不死」為「生」，卻不言「生」，為否定敘述也，以詮釋「死」與「不死」的無分別狀態而烘托出其間的「不動」狀態，亦即「乾坤」的「不易」幾動，故知「乾坤其易之門耶？」實為「不易」，此之謂「玄牝之門」。

這個現象•說明了「玄牝」與「玄牝之門」的殊相，故不能泛指所有「牝」的雌性禽獸。雖然如此，「玄」字費解，簡單地說，就是「黑」，更以其「黑」，引申為「深」，以其「深」，引申為「奧」、為「沉」，再然後，一大堆詞就被創造出來了，譬如「玄旨、玄祕、玄遠、玄妙、玄理」，

然後更有「玄談、玄默、玄德、玄同、玄覽」等，大都引喻一個深奧、深沉或精妙的義理；但是其實「玄」之「黑」另有它意，以古代之「黑」不是現在所了解之「黑」，而為「烏」，譬如「烏衣」、「玄鳥」同為燕子的別名。

何以故？「黑」之一字，從炎上出囪，囪者，竈突也，其中黑，即為「熏」之象，故知「黑、熏」同字源，中黑為「熏」，而使煙囪被黑煙不斷熏製則為「黑」，故見煙囪之熏製狀態，即可探知炊煙所用的材質與頻疏程度，而見煙囪之火，也可預知竈突將來的熏製狀況；這麼一個因「中黑」與「黑」的拘絞，即構成「玄」的原始概念，《說文》進而加以詮釋，曰「黑而有赤色者為玄，象幽而入覆之也。」故知「玄」不可指也，借「中黑」觀其「幽而入覆」之象以指之，但也不能將「入覆」解釋為反復進出，否則「玄牝」就真的成了一個色情描述了。

大柢上講，〈四十減一〉的前三章，「冢前」、「冒進」與「入覆」即為了建構這麼一個「幽而入覆」之情境，甚至以其「幽」，說明「入覆」因為只能在「幽」裏入覆之，故其「幽而入覆之」只能在「幽」裏自化之，然後經由第四章的「亾命」，製造了一個「牝牡不分」的「玄牝」，以進行「黑熏」的入而合二，是曰「黑白一如」，最後使得「死生」與「過現未」俱入覆之。

「幽而入覆之」在〈四十減一〉的重要性，不言可喻。其說「玄之又玄」，也是「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」所闡述之玄理，以其「動」為道之動，因「虛而不屈」，故可反之，曰「反者道之動」，又因「虛而不屈」，故「綿綿若存，用之不勤。」其「用」為道之用，卻因「綿綿若存」，故為弱，曰「弱者道之用」。

這麼一個可反可用的「天地之間」，是為「天地根」，以其「虛而不屈」、「綿綿若存」，故愈動愈出，愈用愈多，甚至一動即出，一用不盡，曰「玄牝之門」；「門」者便道也，方便法門也，因後人有所用、有所反，而有「門」，卻不是因其「玄牝」而必須有門，故不為「流轉門」，反倒因其「玄牝之門」必須回轉至「谷神不死，是謂玄牝」，而為「還滅門」。

若以「玄牝之門」為「流轉門」，則不被引申為吐納術、養生術甚至房中術或閨房祕笈，幾稀矣，以其「流轉」，必令大多數人只見其術，不見其理，故也；「術」為用為行，其理甚明，但用於「流轉」，則必轉而愈轉，畢竟不如法，唯其「門」為「還滅門」，則能迴上，與上句「谷神不死，是謂玄牝」引起連想，而後一個以「谷神不死」為「還滅門」的論說，才能稱之「天地根」。更有甚者，「門」若僅為其有所用、有所反，而成「反門」，則為「卯」之「流轉門」；唯其當「流轉」之「反門」必須逆反其「流轉」之勢，而回到一個原始的「門」，卻因「流轉」之「反門」以其流轉而不能再「反其反門」，故只能連結其「反門」，而造作了「卯」之「還滅門」，但也因其「門、卯、卯」之反之覆，知其「還滅」必「入覆」之，入覆「卯」之內在質地，使其還滅為「門」也。

〈四十減一〉的第三章「入覆」，即以「門、卯、卯」來建構一個「還滅」的「入覆」情境。「入覆」者，「入而歸其根」也，「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。

你是如何理解橫渠四句中的「為天地立心」的？我們怎樣「為天地立心」？

這個問題很大，但要知如何做到「為天地立心」，則必須先知「心象」，而要知「心象」，則必須知「象」之存在狀態，曰「存象」。

其「存象」雖為「物象」，亦為「心象」，因為宋儒張橫渠在《正蒙・大心篇》有云：「存象之心，亦象而已，謂之心可乎」。何以故？「心象」而已矣，即「心」與「象」亦能亦所也，「非異非不異」也，並無「動」意，「如如不動」是也；若「由(物)象識心(象)」，則不免「徇(物)象喪心(象)」，蓋因「知象者心」也，心象「虛而不屈」故也。

何以故？「存象之心」動而不動，心「無所住」，若「由(心)象識心(象)」，則「心有住」，而「心」一旦「有住，則為非住」；「心」既「非住」，即「動」，其「動」者「幾」也，其「幾」者「動之微」也，而知「幾」，始知「存象之心」之存在也，是謂「以心知心」也；心既「知象」，「虛而不屈」乃破，「無所住而生其心」之心乃「動而愈出」，即「動」則「生」是也，其「生」之勢有二，一曰「大生」，萬物資始，謂之「乾元」，「其靜也專，其動也直」，一曰「廣生」，萬物資生，謂之「坤元」，「其靜也翕，其動也闢」。

「大生廣生」合稱「生生」，為《易傳》的思想內涵，而「生生之謂易」，更為「創造權力」(「大生」)在時間之流(「易」)使「大生」推而廣之(「廣生」)，故展開了生命創造過程；其「生」者「自生」，並非有個外在力量在旁「促生」，因「易，何思也，何為也，寂然不動，感而遂通天下之故」，以其「寂然不動」，才可「創造」，故知其「動」本「不動」。

這裏是個關鍵，因為「寂然不動」倘若不釐清，則「二分法」必生，其詭譎即「易」本「寂然不動」，云何「不易」？要說「不易」則得從永恆的源頭說起，以說明「易」之變化始自「不易」，西方的「神權思想」始造；其實「中國哲學思想」也談「永恆世界」，為《尚書‧洪範》的「中宮」之境，而將《尚書》與《易經》銜接起來的，則為孔子的《易傳》，因「易不易」其間有「幾」，因「易不易因」必有所待，以「相待」之間有「幾」故，若「非相待」則「非易非不易」也。

這就是中國一脈相傳的哲學思想，可以一路推衍回去，將《易經》與《尚書》的關係找出來，更可與中文的「類表象」結合起來，因為在甚早的《易經》傳衍裏，周代守「乾」，曰《周易》，為父系社會，有「大生之德」，謂之「創生」；殷商守「坤」，曰《歸藏》，為母系社會，有「廣生之德」，謂之「終成」；虞夏守「艮」，曰《連山》，父母同尊，萬物合德，乾坤並建，故曰「惟天地萬物父母」，函三為一謂之「三有」，雖為《易經》思想之發端，但實為《尚書》思想之延申，其間之轉輒，「幾」也。

「艮坤乾」既轉，「三易」乃生，「天地萬物父母」之「三有」首先「歸藏」起來，《歸藏》乃名；「歸藏」性陰，故以「坤卦」為首，既有「歸藏」，始有「周全變易」之「乾卦」，《周易》乃名；至此，「三有」歸藏，「三易」連山，「周易」三詳，一體成形，「三有三易」乃往《尚書‧洪範》的「中宮」之境拘絞，是之謂「方」也，「併船」也，因「三有三易」象「兩舟」在時間之流(「易」也)裏相併，不動則不動，一動則互動，「動靜相待」其間有「幾」之謂也，但「動靜對峙」其實不為「道」，「一陰一陽」動了起來，「道」乃生，是之謂「一陰一陽之謂道」也。

這樣的演繹才能令「大方廣」含攝於「中國哲學思想」，但在「演繹與歸納的過程」(「生生」也)，何曾有過「哲學佛學科學藝術史學文學」的分門別類呢？何曾有過「儒釋道」之分野，甚至西方宗教的隔閡呢？一分，思維恆下，不分，思維迴上，勉以稱之「象學」，以「象學無象」故。

如何評價僧肇的《物不遷論》？

僧肇造《肇論》，雖然以〈物不遷論〉止「動」入「靜」，但是「物」既以「差別相」顯現於外，「動靜相待」之「動之微」即泯，否則不得為「物」，故知「相」現，「不遷」亦遷；以頗具爭議的〈涅槃無名論〉裏「妙存第七」的用語「夫言由名起。名以相生。相因可相。無相無名」觀之，「相」之所以「可相」，因其「物」顯現於外之「差別相」必「可觀」，若「莫可觀」，則必「無相無名」，但若「莫可觀」又「有名有相」，則必不為「物」，為「事」，而且為「卜筮之事」。

這麼一看，「物不遷」之為名大有爭議之處。何以故？若以「不遷」來觀察「物」，其「物」只能是「道」，似取自《老子》的「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道」；這沒錯，但其「道之為物，惟恍惟惚」，「不見、不聞、不得」者為狀態，甚至為「無狀之狀，無物之象」，而「遷」為「流變」，雖「不遷」，但「生住異滅之流變相」已生，「名以相生。相因可相」；只不過

既曰「可相」，則「道」破，「幾」動，「事」生，「不遷」亦遷，故知其「物」有狀有象，只可稱為「物遷」，是為《易傳》之「品物流形」，「萬物流動，形態變更」是也，或簡稱「物流」也，但何以以「物不遷」立其論耶？

此矛盾之一，再以「物」觀察「遷」，其「遷之耎」為「升高也，從昇，囟聲，或體加𠂤」，昇者廾也，「音余，共舉也，從廾，四手也，兩人共舉一物也」，但其共舉之「物」為「囟」，是為「頭會腦蓋也」，不能為「物」，更不能「共舉」，故「耎」之「舉囟升高」為「眾緣和合」的狀態描述，為靜不為動，一旦倚疋，乍行乍止，「流變相」生，步步升高，囟聲起，「非物」的「囟」乃被「兩人四手」共「舉事」而成「耎」，其有所「節制(卩也)」者，為「事」不為「物」。

職是，「物」與「不遷」連稱是個矛盾，甚至「不真(僞)」之稱亦極勉強，其之所以勉為引用者，以「事不遷」雖可議，但一議必墮為「史」故；「史」出「事」泯，「司馬『遷』」知之甚詳，故以其「史筆」破「史」入「事」，以《史記》原本為了「正《易傳》」而作故；眾所皆知，司馬遷極為推崇孔子，尤其其父司馬談為《易傳》的嫡傳弟子，家學淵源，故對《易傳》之「幾者動之微」知之甚詳，而司馬談、司馬遷之所以造《史記》來「正《易傳》」，則因「罷黜百家，獨尊儒術」的董仲舒汙蔑《易傳》故。

這是「歷史時間性」的觀察。那麼在這個「漢儒」崩毀、老莊思想捲土重來之時，造《肇論》的僧肇於《易傳》有所涉獵嗎？「僧肇早年即已熟習中國各家學術思想」也包括《易傳》嗎？這是個非常有趣的「歷史之謎」，但是以《肇論》的用語觀之，僧肇是不知「幾」的，否則必以「流」描述「遷流」，因「流」從水𠂤川，言「水流有所衝突也」，其「流」古作「𠂤」，「不順忽出也，從倒子」，而「倒子」與「子」之間必有「幾」，與「有無」、「能所」、「動靜」之間之「幾」，何其有異？更有甚者，「遷」與「流」等義，曰「遷流」，但「遷」之「耎」為「兩人四手共舉囟」，為靜態的描述，「流」之「𠂤」卻為「出」，而且為「不順忽」而「出」，故屬動態的描述，比較接近

「幾」的概念，因「幾者動之微」故；暫且不說「訛經」與否，《肇論》裏最具「幾」的描述，即為〈涅槃無名論〉的「譏動第十四」與「動寂第十五」，但是仍對「幾者動之微」旁敲側擊，以其不知有「幾」故。

何以故？「譏動」之「譏」為後來所造之字，本為「幾」故，以此觀察湯用彤教授判斷〈涅槃無名論〉為訛經，是極為可信的，更何況，「徵出第四」有云：「有無二法。攝一切法。又稱三無為者。虛空。數緣盡。非數緣盡」，原本即為世親菩薩在《百法明門》所歸納出來的「無為法」裏面的「虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為」，但《百法明門》為唐太宗之玄奘大師所譯，在「後秦」時期的僧肇又何能得而知之呢？

另者，造〈涅槃無名論〉之作者極為小心，故以「數緣盡」代替「擇滅」，明朝憨山大師將之解釋為「因慧數揀擇而證滅故」；我對這樣的解釋似懂非懂，但憨山大師將這兩個詞併在一起作解，假設「盡」與「滅」等義，卻值得商榷，我在〈音韻與圖符〉裏有詳盡的解說，這裏不再贅言，但是何謂「慧數」？憨山憨之，以其不知「幾」故，以《百法明門》的「不相應行法」裏，其「數」本應為「幾」，但玄奘以「數」代「幾」譯之，乃因也不知有「幾」故。從後來的歷史發展，觀看司馬遷造《史記》來「正《易傳》」之企圖，可說徹底失敗，而且這個謬誤思維的「幾微躁動」一直奔流到今天還沒有止歇之跡象，連佛法以「無明」的「幾微躁動」都無法幫助《易傳》之「幾」正本清源，卻不知人云亦云的「儒釋道」哲學融會，究竟是在何處融會？一言以蔽之，「幾」而已矣，其之所以說不清、道不明，因「物」太顯，「事」不彰，因眾家子弟不知「物流，事不遷」之理故；破除這個謬誤，就是我由「事」入理，經《易傳》之「易」來論「物」的初始動機，然後以「事、易、物」破僧肇之「物不遷」，探「事不遷」的源頭，並探「事」幾動之前的「無造作」是也。

魏晉時代，文字初定，漢儒崩毀，老莊盛行，佛學格義，於是因緣際會地迸出了幾位學者，分別以不同角度契入，譬如裴頠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，而何晏以道家思想重注《論語》，造《論語集解》，僧肇則以老莊思想挹注佛典翻譯，並造《肇論》，以破當時的「格義之學」，故史稱「僧肇三論」。

「僧肇三論」能否與何晏、王弼等人的論述擺在一起比較，是相當值得商榷的；我沒讀過何晏的《論語集解》，不敢妄言，但王弼的《老子》之注實在不敢恭維，因文字修養不夠故，我甚至懷疑他根本不懂《老子》，又屈解了孔子的《易傳》，但勇氣可嘉，敢於「罷黜百家，獨尊儒術」的時代氛圍裏首開風氣之先，故在歷史佔上一席之位，非學養故，因緣際會故；何晏與王弼在歷史上齊名，故我推知其學養一斑，倘若如此，《肇論》高出其人甚多，故不宜相比論之，只宜在各說各話中探索「儒釋道」融會的初透曙光。

這時的中文堪稱穩固，是「僧肇三論」得以論述的一個設定，另外，莊子的「否定敘述」大為流行，促成了「魏晉玄學」的向秀倡「自化說」，郭象倡「獨化說」，逐漸奠定「空」的觀念，但是王弼、嵇康、阮籍、張湛等人論「有」談「無」，卻不談「幾」不談「象」，使得整個「魏晉玄學」只能掙扎於「重玄」裏。持平地說，沒有這些學說「設定」，「僧肇三論」是無法進行的，但「僧肇三論」談「幾」談「象」了嗎？其實並沒有，僧肇只不過是站在印度佛學(或是龍樹哲學)的角度，以「中論」來破「魏晉玄學」的「重玄」，或者是在一個不知「幾者動之微」的觀念下談「般若」，故為一個「印度佛學」本位的論述，「儒釋道」並未真正融會，所以「中土大乘佛學」特色仍舊不彰。這個論點對研究「名實論」的人來說是不能含混其詞的。

這麼說一點也沒有貶低「僧肇三論」的歷史定位，尤其「物不遷論」、「不真空論」與「般若無知論」的思維層層轉進，可謂一層比一層高妙，當真震古爍今，要認真論述起來，可寫成幾百萬字的論文，但要簡單講起來，也不是那麼困難，亦即中土大乘佛學雖已萌芽，但仍舊拘泥於梵文經文，並未能突破印度佛學的傳統；這麼一看，有的佛教刊物做下結論，說「僧肇……啟發了後世中國禪宗精神的開展」是沒有絲毫根據的，甚至「開發中國佛學的特色」，更是張冠李戴，對另一位同時期的

佛學大師道生而言，是非常不公平的。何以故？以《易傳》的「幾」的觀念來看「僧肇三論」，這個結論就不攻自破了，因為「物不遷論」迴避「性不遷、體不遷」，僅就「境不遷、時不遷」發揮，乃不知有「幾」故。何以故？「時境不遷」即「時空不變」故，而「時空」為流變現象，屬《周易》的論述範疇，「不遷」為永恆現象，屬《尚書》的論述領域，而連結「時境不遷」、或「流變永恆」或《周易》與《尚書》者，唯《易傳》之「幾」也。「周」者「周密」，「易」者「變易」，「周易」者「周密變易」也。用「三自性」的語言來說，「周」者「周遍」，「易」者「分別」，「周易」者「周遍的分別」是也。

《周易》通過八卦圖符與所象徵的八種自然現象的變化來推測自然界與人類之間的變化，並將之「哲學化」以推知事物的消長與牽扯乃至新生與滅亡的轉化過程，故知坊間說「我們所認識的世界便是這樣一個『遍計相』的世界」是極為正確的，以《周易》原本為了描述「周遍分別」（「周易」）而造故。那麼為何「物不遷論」迴避「性不遷、體不遷」呢？因為「性體」周密，虛而不屈，故不能言論，一論必「動而愈出」，「流變」必起，恆變不止，「時境」乃成。

苟若「不遷」，則必不遷流，止於「永恆」也，中間的轉輒在「幾」，乃由「易」入「周」、從「周」入「空」所不可或缺的概念，以之為繫可輕易進入「性不遷、體不遷」，才能知「空性」，再破「空」破「假」，「非空非假」，是曰「中道般若」也；以之觀魏晉的「重玄」思想，「有無」說盡，與「般若」何關？唯有以「幾」的觀念闡發，才可在「重玄」裏一路破「有」破「無」，甚至破「空」破「假」，「般若」乃可謂「猶橐籥乎」，如如不動也。

「不真空論」即在解決「有無」的問題，但是已進入「非無、無」或「有、非有」的「依他」論述範疇，不離《楞伽經》的「離四句、遣百非」的語言敘述，然後過渡到「般若無知論」的「非非有、無」或「有、非非無」的辯證，甚至「非非非有、非非非無」的思維轉進，一路破「有無」、破「空假」、損「名實」，是曰「般若無知」；沒有莊子的「否定敘述」為基，這麼一路「非」下去，

根本無法論述，而沒有「象學」立「文字之幾」，莊子的「否定敘述」則無以為立；探索這個「儒釋道」融會的基石，就是我寫〈音韻與圖符〉的目的，以「遷、思」原本就以同一個「囟」字為字源，「僊人」也，「真」也。

「僧肇三論」的不凡即在此，雖立基於「龍樹哲學」，但引用老莊的「玄學」思想，使得中土佛學萌芽，然後才有道生的「涅槃學」直接將「儒釋道」融會起來；雖然如此，但是「三論宗」得以在中國傳承延續卻不獨僧肇為功，以「中華三論學，傳之者鳩摩羅什，闡之者肇、影、叡、導，人材輩出」，史稱「關河之學」，非僅僧肇一人弘揚故。

更有甚者，「關河舊作傳入江南」，乃因「關中(亦即關河)疊經變亂，加以魏太武毀法，學士零落，宗風不振。在南朝齊梁之際，斯學復起於攝山」故，而攝山學者之所以得以將「三論宗」一變而為江南之學風，乃因「道生早已南渡；僧肇又先夭折」故。

持平而論，「三論學說於是普及於全國」不在僧肇，而在道生。這是「歷史地域性」的演繹，為治史者首要之修養，不容忽視，而「開發中國佛學特色」的「歷史地域性」之「幾動」即在道生之南渡，與達摩與梁武帝「金陵不契，折葦北渡」之「幾動」有異曲同工之妙。

「僧肇三論」固然不凡，但以之論「三論學說」，卻也太小看「三論(中、百、十二門)」了；再看另一種說法，「世謂三論之學，推文殊師利為印度始祖，鳩摩羅什為中國初祖，羅什傳之道生，道生傳之曇濟」，而曇濟造《六家七宗論》，這是治史者所不能忽略的「歷史時間性」，故以「歷史時間性」之「幾動」來看「三論宗」之發展，道生承襲自羅什以後，卻遠離關河，卒於廬山，「善行無轍跡」，是否與「闡之者肇、影、叡、導」等之「善言有瑕謫」有關，不無疑問，甚至是否有同門迫害的情事，也是歷史之謎。

苟若屬實，道生這個遭遇與六祖慧能之南奔就頗為相似了；這暫且不談，但是道生之轉進，既承襲「三論宗」又不為「三論宗」，卻以「頓悟成佛」一說開創了南禪一宗之契機，真是耐人尋味，

故一代哲人方東美教授稱「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」，但不知是否可引來破學界所說的「僧肇……啟發了後世中國禪宗精神的開展」？

更有甚者，道生對中土佛學的開展，最大貢獻在以「佛性說」轉出世之哲學智慧為入世的生命精神，並結合了孟子的「人人皆可為堯舜」與荀子的「塗之人皆可以為禹」，在「大般若涅槃經」還沒有被翻譯為中文以前，就首次將「儒釋道」在歷史上融會了起來，堪稱是中土大乘佛學的創始者，故知談僧肇，不談道生，是個遺憾，以道生是一位開風氣的學者，但僧肇卻不是。這些論見，湯用彤教授在《隋唐及五代佛教史》都曾經提及，並說「不論他的一闡提悉有佛性皆能成佛說也好，還是他的頓悟成佛說亦罷，在當時守文之徒來看，都是一些違背經義的十分大膽的思想。」這裏的「守文之徒」是否也包括僧肇是個歷史之謎，甚至是否以之轉變鳩摩羅什的墨守成規，也不無疑問，但以道生南渡以後的作為觀之，他以其「不存在」注解「關河」之存在，深悟「因緣之幾」，因他的老師鳩摩羅什是個學問家，卻不是一個思想家，故不能開創中國本土之佛學思想。

羅什如此，僧肇就更不用說了，所以從整個中土佛學思想之開展來講，道生實為始祖，甚至嘉祥大師吉藏「素來以道生為三論宗初祖」；既然如此，為何嘉祥吉藏在他所著的《百論疏》卷一曰：「若肇公可謂玄宗之始」？其意即在闡明僧肇多「玄學」語彙，而道生才能「以慧解為本，融貫了佛教思想悟徹於言外」，爰用玄學「得意在忘言」的認識方法破玄學思想，「所以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。」

湯用彤教授這個論見極為精闢，至於「玄宗(或名空宗，即三論宗)」一說，卻不知引自何處？以吉藏為「三論宗」元匠之見識來看，他不可能講這個話；奧妙的是，有的文章開宗明義即說「魏晉時期…將玄學中的『有』和『無』強行代入『般若空性』，終於使得般若學漸漸失去其真實精髓」，卻在結語以夾於吉藏引言之注解，詮釋「玄宗」為「空宗」，自墮「謗法」之陷阱。最為困擾的是，這樣一篇著作卻刊登在一本標榜著立論嚴謹的佛教刊物上，豈非嘲諷？

「謗法」之評可能過於嚴重，但這個誤解誤導，史上多有，以不知「有無」之轉輒必有「幾」故；「玄學中的『有』和『無』」並不是不能談，「代入『般若空性』」也不是一定就得「強行」，其之所以戒談強行，乃不知《易傳》之「幾」故；若知「幾」，可一路破「有」破「無」，破「空」破「假」，「般若空性」已自如如不動於「橐籥」之中，何必戒談？以是知「若肇公可謂玄宗之始」乃「僧肇三論」不知「幾」，而不知「幾」論「空性」必墮「玄學」，故也。

這暫且不論，但湯教授與石竣師生二人，以《肇論》之「時代差異、筆力文風不迨、思想內容不符等等」，判斷《涅槃無名論》與《上秦王表》為「訛作」，想來是可信的；我的觀察是，僧肇於《易傳》沒有涉獵，不懂「幾」之奧妙，所以根本不可能「模擬孔丘為《易經》所作的《十翼》，以『九折什演』衍伸姚興之意，建立『涅槃無命』之說。」因「幾」是孔子《易傳》的首要概念，如果僧肇能夠「建立『涅槃無命』說」，其《物不遷論》絕不可能不提「動靜相待觀」之間的「幾」字，以「幾者動之微」故，以是知僧肇不知《易傳》。

《十翼》之「翼」為輔翼，計有《彖辭》上下、《大象》、《小象》、《文言》、《說卦》、《繫辭》上下、《序卦》與《雜卦》，總稱為《易傳》，以之輔翼《周易》的卦辭或爻辭，故又謂之《十翼》，「幾者動之微」與「知幾其神乎」即出自《繫辭》下篇，為「變易」到「不易」的關鍵，是謂「剛柔相雜，變在其中」；《十翼》繁複無比，蘊義深刻，不止成就了千古以來的「易學」，更扭轉了《易經》成為卜筮之學的墮落，但也可提綱挈領，以「幾者動之微」的觀念做為連結《周易》的「經」與「傳」的關鍵，並以其「幾微躁動」直逼「無明」的因緣現起。

掌握這個「幾」卻不言「幾」，應該就是我寫〈音韻與圖符〉用力最深的地方，謂之「旨微於言象之外」，以「因緣」與「文字」俱因「幾」而動故，但有時也不得不說破，因「幾」實在太隱微故；我的書寫策略是由「事、易、物」的次第來論「理」，乃《周易》的「易經」思想流動，由占筮規則(「事」)出發，依陰陽爻變、奇偶之數的變化(「易」)，提出一套事物變異的法則(「物」)，並

依其法則解釋人事與天道的變化(「理」)；這裏的關鍵是「占筮」一事將原本渾淪、不可說不可說的「事」給破了，使其思想流動因占筮而「動而愈出」，而且愈說愈遠離「虛而不屈」，故宜迴上，而不是順著「事、易、物」的演變，大談「萬物流出說」。

由「物、易、事」迴上的過程，「幾」的概念不可或缺，故其「易」為「易傳」的哲學思想，乃荀子「善為易者不占」之精髓；這個或可稱為「還滅門」的迴上，不詮釋卦象術數(「物」)，而取「幾者動之微」的觀念(「易」)，直逼「事」的肇始因緣，與「佛義」呼應，最後臻其「橐籥」渾淪之境，將不可說不可說之「理事圓融」點描出來，因「理事」之間本有「幾」故。

這種避「幾」卻又不得不說「幾」的書寫，簡直就是自討苦吃，所以寫得我精疲力盡，卻在我反覆將《周易》的「《易經》流轉」與「《易傳》還滅」拘絞之際，悠悠忽忽地讀到一些錯誤百出的論見，令我頓感因緣之詭譎，於是奮起將〈音韻與圖符〉改頭換面，最後卻激盪出「象學」的輪廓；這個思索過程當然不可能是一帆風順，所以我四處尋找「文字學」、《老子》、《周易》等書籍，卻因資料缺乏，而喫足了苦頭，最後一本無意間出現的參考書籍，就是湯用彤教授生前所著的《隋唐及五代佛教史》，令我心生歡喜。

湯用彤教授史學知識非同一般，其論見絕非泛泛，應足以採信。我與他的兒子湯一介教授曾有過一次書信往返，其時湯教授大病初癒，卻忍著開刀之痛，回我的信，令我至感不安，因我不知天高地厚，批評他所寫的一篇「禪學」文章是「頭上安頭」；我這封信因年代久遠，內容早已遺忘，但我卻對湯教授一直有著歉疚，直至我讀到《隋唐及五代佛教史》，才發覺這麼一位我原不熟悉的湯用彤教授治學如此嚴謹，而《隋唐及五代佛教史》的出現竟將我對湯一介教授的愧疚重新翻弄出來，真叫我汗顏得無地自容；湯一介教授克紹箕裘，治學態度亦極為嚴謹，代父整理出書，以完其先父未竟之志，為歷史增添美談，更與司馬談司馬遷父子以《史記》正《易傳》，在歷史交相輝映，貢獻顯著。大陸學者學養深厚的很多，湯氏父子、陳綬祥都為我所景仰者，只是其著作以「簡化字」橫向刊印，

令我讀得渾身不對勁，以之論佛法，則讓我讀得全身雞皮疙瘩，唯獨《隋唐及五代佛教史》一書，為「慧矩」出版，讀來如沐春風，受益非淺，以之破一些僧肇之舉證錯謬，更是綽綽有餘。

說來不堪，坊間喜歡列舉正反辯證，以解析「僧肇三論」與「僧肇五論」的歷史公案，但是其東抄一段、西引一段的論點，卻有將道生的「涅槃學」一併歸於僧肇的企圖，「僧肇五論」之說於焉躍於紙面；這種論點對歷史不能交代，也就不說了，但文中多談及劉遺民的讚嘆：「想不到沙門僧人裏，還有與何晏相當的人物。」思維的混亂就整個暴露出來，以劉遺民的口吻原本乃「儒家」本位，故以何晏為標的，將僧肇與何晏相比，其因無它，因劉遺民的根本思想原本就是「儒家」故。

劉遺民不懂佛法，幾可斷言，但他卻有個居住在廬山的慧遠大師之佛友，所以劉遺民發出許多問難的題目，由慧遠回答，卻因此沾了「僧肇三論」的光，歪打正著，與《肇論》一起留名千古，我甚至懷疑卒於廬山的道生對這些答案都有貢獻。當然這只是臆測。我這樣說似乎過於苛薄了，但其實自漢武帝時期的董仲舒推出「罷黜百家，獨尊儒術」策略以後，真正瞭解「儒學」的不多，尤其瞭解孔子的《易傳》的學者更是鳳毛鱗爪，包括何晏在內。

何以故？以何晏造《論語集解》故。孔子史稱「至聖先師」，當之無愧，但是我以為不是因為那本流傳最廣的《論語》，以《論語》的生命哲學有論點、卻無論據，不能稱之為哲學思想；以此觀何晏以道家思想重注《論語》，造《論語集解》，不知能有何種見解？以道家思想談「有」論「無」來看，如果何晏以之重注孔子的《易傳》，那就對了，不止儒道融會，而且直逼「佛義」。

文字的發明是先發明音，還是先發明形呢？

「文」在先秦典籍裏又稱「書」、或「書契」，為「紋」，為「圖符」，暫且不表，但「字」原本不具「文字」之意，以其字之「形相」從子從宀，有「生育」之意，故《易・屯卦》曰：「女子

貞不字，十年乃字」，又有「乳哺」之意，故《詩經》曰：「牛羊腓字之」。史上第一次有「文字」連稱者，見諸《史記》，曰「器械一量，同書文字」，再然後，東漢許慎以《說文解字》做下定義：「文者物象之本，字者言孳乳而浸多也」，並造「六書」來分別「象形、指事」之「文」，「會意、形聲、轉注」之「字」，以及「假借」之「文字」，至此中文之「文字」定義乃成。

以此觀「文即文字」，其詮釋是極為混淆的，不止「六書」站不住腳，更有以「假借」之類的「文字」來統領「象形、指事」之「文」的意圖，而使得「會意、形聲、轉注」之「字」整個隱藏了起來。這個驅動在後現代社會極為普遍，因受西方拼音文字的影響，故坊間以「一書」代「六書」的行跡甚囂塵上，其「一書」或「假借」或「形聲」，均使得中文的「象形文字」整個動搖起來。更加危險的是，「六書」不彰，「簡(異)化字」隨意簡化，「台語文字化」當仁不讓，徹底將「『形相』具處所壞」，其根源乃「以音聲為體」故。

困難的是，要破解這個「以音聲為體」非常不容易，於是我在寫完〈遺忘與記憶〉以後，再造〈音韻與圖符〉，將「音聲」以「音韻」稱之，將「形相」轉為「圖符」，並歸納二者為「象學」，以破「音聲」的困擾，藉以還原「形相」的「歷史性」地位；這時這一切的謬誤就被歸納於一處了，於是「文字之幾」的隱微躁動重新躍然於紙面。這就是我造〈音韻與圖符〉的動機，破「能所」、破「體」、破「化」也，讓「文」自化，謂之「文化」，非「化文」也。這一切造作的因緣脈絡可尋，均肇始於「文即文字」的謬論，故勉力破之。

何以故？試以其它史書再觀之，以免墮其「咬文嚼字」之陷阱。史書有曰，「伏羲氏作而八卦形其畫」、「軒轅氏興而靈龜彰其彩」、「倉頡造字覽二象之爻，觀鳥獸之跡別創文字」等「作」、「形」、「興」、「彰」、「覽」、「觀」等字，都說明了「形相」先於「音聲」而生，因「八卦、靈龜、爻象」本為「形相」，並無「音聲」，為卜筮之肇始，遮蔽的中華文明乃自「形相」的現起而生，但由於解讀「卜筮」的需要，「音聲」乃生。

「音聲」既生，隨即就「動而愈出」，從此「音聲」浩蕩，「形相」反隱，而人類思想本具的「形相音聲」渾圓橐籥狀態乃在「音聲」的造作裏徹底泯滅；中國人承先人之「聖德」，從文字初始就有了「形相」之基礎，雖然從《尚書》、《易經》以降，「音聲」大作，但隱藏的「形相」總算在思維運作裏起了不可磨滅的平衡作用，「有無」的哲學思想也各自在彼此攻詰的二千多年裏逐漸融會成中國獨特的「儒釋道」思想體系；不過也正因為這個「音聲」的造作，國人的思想乃愈偏離「虛而不屈」的「如如不動」狀態，所以只能成就「動而愈出」的「藏識」學說，其結果是，「形相」雖有平衡思維的作用，但終究還是不能產生關鍵性的指引力量，故我為了凸顯中文字的「圖符性」，乃以「文字學」為基，力倡「象學」。

「象學」的首要任務在解決「音韻」的無端造作，遏阻「後現代」洶湧澎湃的「音韻」狂潮，並矯正語音學家、文字學家、哲學家、文學家等等競相造次的「音韻」驅動，以還原「虛而不屈」的思想狀態；這是中國人當仁不讓的歷史任務，以全世界的語言體系唯中文有「圖符」結構故，以中國人飽受西方哲學、文學理論蠱惑，而忘了自家寶藏故，以「音韻」只能「動而愈出」而「圖符」尚有一線回歸「虛而不屈」的渾淪思想故，以「音韻」造作「有為法」而「圖符」成就「無為法」故，以「音韻」促成「藏識」流動而「圖符」回歸「如來藏」故。

文字的「圖符音韻」(或「形相音聲」)如此弔詭，聖者豈有不知之理？所以世親菩薩造《百法明門》，將「名身、句身、文身」歸納於「心不相應行法」以作為「有為法」與「無為法」的媒介；這三個「依言說分位差別假立」的「名身、句身、文身」裏，以「文身」最為弔詭，因「文即是字，為名與句二種所依」故；暫且不說「文即是字」所生的混淆，「文……為名與句二種所依」倒是極為正確，但由於《百法明門》為唐太宗時期玄奘法師由梵文直接翻譯過來，所以就產生了兩個極為弔詭(paradox)的哲學辯證課題，只不過，因為梵文在印度本土的式微、原始梵文經典已從歷史裏消失了，所以求證無門罷了：

其一、如果梵文本身沒有「圖符」結構，則世親菩薩就不能再對「文身」加以解構，故只能將只具「音韻」的梵文置於「有為法」，是謂「藏識」；若梵文本身具有「圖符」結構，則文字「圖符性」可併屬於「無為法」，以「圖符」可幫助思想往「虛而不屈」的「如如不動」狀態推動故，但以現在的《百法明門》翻譯版本來看，「文身」為「不相應行法」一支就只能推論世親菩薩不知梵文的「圖符性」了。

其二、如果玄奘法師對中文「圖符音韻」有深刻瞭解，則應當對「文身」置於「不相應行法」提出質疑；如果玄奘法師為了稟持「信、雅、達」的翻譯原則，不敢對世親菩薩的原文置喙，則應該在注釋時附加一筆，但不止玄奘法師忽略，連他的大弟子窺基也不置一詞，據聞窺基才高八斗，但想來對東漢許慎以《說文解字》所傳下來的「文字學」仍然陌生，否則以他維護「法相唯識宗」的行逕來看，必有發揮。

從窺基以降，一直到今天，歷代詮釋者大多只知順從《百法明門》的結構而講解，所以只能將「文身」當作「有為法」之一支；既為「有為法」，則只能做下「文即文字，化音聲為形相之符號」的詮釋，不幸的是，如果這樣的詮釋如理如法，那麼中華文明的肇始就必須從「音韻」的現起而生，「八卦、靈龜、爻象」本為「圖符」並無「音韻」就說不通了，於是思維狂奔，只能為「藏識」，再也與「如來藏」無緣。

在這個思想架構下，將「儒釋道」融會起來，則中國哲學思想其實也沒有甚麼了不起，不過只是一個往下奔流的思維而已，從勢能的驅動來講，與西方哲學並無不同，一斑一般而已矣；但是眾所皆知，「儒釋道」哲學涵藏著一個提升思想至究竟的理論，那麼這個理論是甚麼呢？這就很耐人尋味了，一言以蔽之，天下獨一無二的「八卦、靈龜、爻象」的「圖符性」而已矣。

再退一步來說，禪宗最喜歡講的「拈花微笑」，何曾有聲？「迦葉得法」，何曾聞聲？困難的是，《百法明門》既為聖者所造，為善知識所倚，我又如何敢在人云亦云裏「不隨於言教」，更如何

破權威詮釋而「立一家之言」呢？古雖有明訓，孟子斥梁惠王，文殊怒斬佛陀，但所憑藉者不止膽略與氣魄，更有顯示其智慧的自心現流，我又以何為憑，肯定「文即紋，以形相(圖符)作符號，以音聲(音韻)顯符號」能經得起哲學檢驗嗎？

這裏的關鍵即「自化」的掌握，以「文」原本即為「紋」故，是「圖符」也；化之，為「有為法」，不化，為「無為法」，「化與不化」之間，或曰「化而不過」，乃「文字之幾」，為「象」，是為「象學」之內意，與「數象、卦象」之「象」沒有不同。若不知「幾」而演說，思維必「動而愈出」，行之於「卜筮」，則淪為占卜為迷信，行之於「文字」，則只知「音韻」，不知「圖符」，乃成浩蕩之「語意」，反盡失文字之「幾」，是為「動而愈出」的「藏識」；苟若欲以「圖符」令思維「虛而不屈」，則只能以文字「圖符」來「注解」文字「音韻」，則思想尚能停佇於「圖符音韻」或「形相音聲」的囊籥狀態，是謂「注音」，以「圖符」注解「音韻」是也。

「知幾其神乎！」與下半句「君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？」有甚麼邏輯關係？

任何事件的「因緣現起」都相當難測，而要在事件轉輒處探其「事變」之「幾」則更是難上加難，所以我討巧，以「小說」入「事」；「小說」為難的地方是必須有角色，然後有情節，而且必須是衝突的角色、糾纏的情節，更在一定的時空裏展演，否則不能為「小說」，這麼一來，生命周遭的親朋好友化現為「小說」人物也就不可避免了。

「小說」一旦入「事」，則必須說「理」，否則只能是膚淺的「小說」，但是藉「小說」凸顯事件以進行「理」之探索，其由「事」入「理」的轉輒，仍是「幾」之把握，可謂「幾」把握得體，則「理事圓融」有望，以其「圓融」之契機仍在「理事」之間的「幾」故；尷尬的是，「事件」一旦凸顯，即形象化，其背後之因緣反泯，而且藉「事」說「理」，「理」不能太深，因為「理」太深，

「事」不容易說，就是說了也是白說，這中間的轉圜即在「文學性」，但更多在「文字性」，以文字「性空」故。我說「藝術性」一旦入侵，「文字性」即隱，就是這個道理，以「文字性」隱藏「幾」在內，是謂「文字之幾」，而「藝術性」卻無「幾」，以「藝術」的整體呈現太過彰顯，所以「幾」就整個泯滅了，唯「觀念藝術」例外，但是「觀念藝術」是否為「藝術」則又是另一層次的思維，以「觀念」非「事」不能呈現故。

「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，但是掌握箇中三昧者，唯司馬遷一人而已，所以後人稱《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。

「幾」現，思想的發展兵分兩路，一方面漢末黃巾為亂，儒學勢微，王弼重新注釋老莊思想，史稱「新道家思想」；另一方面，儒消道長，賦予了鳩摩羅什僧肇道生等人以佛經翻譯的契機，文字璀璨的莊子語言乃在佛經翻譯裏大放異彩，《楞伽經》在這個時候起了一個融會「儒釋道」的關鍵性作用，而「如來藏藏識」所隱涵的「幾」更是關鍵裏之關鍵。

從此之後，「釋道」結合，逐漸發展出禪宗思想，儒家則吸收禪宗精華演變為「宋明理學」；持平地說，「宋明理學」應該是融會「儒釋道」哲學最具體的支派，但歷史的運作是很莫名其妙的，首先儒學已非董仲舒之前的「原始儒學」，而是夾雜「陰陽家」的儒學，所以與「釋道」結合以後，思維持續下墮，加以儒學一向排斥「老佛」，於是逐漸演變為中國的封建思想，乃為政治所用；據聞近代的牟宗三教授有重新恢復「原始儒學」的企圖，思想脈絡清晰，本大有可為，但也因嘗試與康德黑格爾等西方哲學思想結合，排斥「老佛」，而使得未來的發展充滿了變數。

西方的「二分法」哲學能否與中國的「能所具泯」思想相結合，暫且不談；但是禪門「一華開五葉」，卻將原本文字璀璨的佛經敘述轉變為「不立文字」，又將道生的「生命哲學」轉變為「說了就錯」的談禪逗機，一直影響到今天；這是否與達摩祖師不識中文，六祖慧能又不識字有關，實在費解，但妙的是達摩仍舊以《楞伽經》傳給二祖慧可，並囑「如來極談法要」，那麼這個「極談法要」是甚麼呢？我以為就是連結《尚書》與《易經》兩套獨立思想之間的「幾」。

奇怪的是，這個「幾」字如此關鍵，但佛經裏都不見提及，只將「幾」隱藏在「如來藏藏識」的不可分割、一顯皆顯裏，所以我就懷疑印度沒有「幾」的觀念；如果這個推論屬實，釋迦牟尼佛在印度示現，乃因印度有「業」的觀念，那麼達摩祖師東渡，在少林寺面壁九年，以《楞伽經》傳二祖

又是甚麼原因呢？我猜測達摩之動機即在闡述《楞伽經》以「如來藏藏識」所揭示之「幾」，但因他不懂中文，更不懂《易傳》，所以說不明道不清，於是稀裏糊塗，最後演變為六祖的「不立文字」，正是「幾」在「幾」裏自衍自生的演變。

「幾」之難測，莫此為甚，幾可斷言，沒有「幾」的觀念，中土大乘佛學根本不可能產生；從這裏似乎可以觀察出來，為何西藏的藏傳佛學、南傳的小乘佛學與中土的大乘佛學竟是如此地不同，探究其因，唯「幾」之觀念厥無，故也；我之所以說得如此武斷，其契機即在《百法明門》觀「有」探「無」，卻沒有一種「幾」之顯現。

對我個人而言，這個「幾」的運作奇奧無比，因為玄奘所翻譯的《百法明門》裏，「不相應行法」有「數」無「幾」，於是我就有了懷疑，玄奘雖然走了一條與慧能完全不同的道路，但卻因不知「幾」，所以「淵深七浪境為風」說了兩個世代，逐漸勢微；這樣的發展驅動，與禪門一脈「旗動、風動、心動」一樣，對轉化「識覺」為「智慧」之間的「幾」懵懂不知，所以「如來藏藏識」的詮釋一分為二，而只能為「藏識」。

「幾」之玄妙即在此，不止為連結《尚書》與《易經》兩套獨立思想的「如來極談法要」，也是連結「和合」與「不和合」的關鍵，更是連結「有為法」與「無為法」，甚至「般若」與「唯識」的關鍵，以其「和合性」本自有「幾」故；職是，玄奘所翻譯的《百法明門》應將「不相應行法」的「數」翻為「幾」，而且應置於「有為法」的最後一支，以與「無為法」產生承先啟後的連結，中國本土的哲學思想才能被整個含攝進來。此處之「幾」不為「度量數」，亦不為「自然數」，甚至不為「詮顯差別之個體」，雖然「幾微之動而有數」原本蘊藏著連結《易傳》之契機，但可惜轉「能」為「所」，以「幾者動之微」故，其之所以不能發揮，以玄奘的翻譯為「數」，不為「幾」故；一字之差，中國本土的哲學思想因之與印度佛學互起齟齬，可謂至為可惜，以此警惕眾多翻譯者，豈能不在翻譯文字的斟酌，如履薄冰，戰戰兢兢？

禪宗理論到底是基於「中觀」還是「唯識」還是「如來藏」學派？

基本上說，「如來藏」不動寂默、平等不二，不起顛倒分別，而「藏識」含藏一切善惡種子的識，亦即「阿賴耶識」或「第八識」；曰「如來藏藏識」，乃因「如來藏藏識」本身不能分，一分即成「藏識」，不分則為「如來藏」，後來的禪宗六祖慧能的「不思善不思惡」說的也是同一個東西，以其思想脈絡本源自《楞伽經》故，甚至在強調「上帝 God」無所不知之前的「西方宗教」都一樣，以「Coexistence of God-Lucifer」不能分，一分即成「藏識」故，或「圖符音韻」也一樣，以思想整體原本渾淪如橐籥，結構統一，不得分故。

「藏識」一動，必愈動，「動而愈出」，以「末那」為執，最後奔流為「根塵識」所連結出來的世間，謂之「十八界」；「藏識」不動，思維乃「虛而不屈」，最後「如如不動」，臻其「阿耨多羅三藐三菩提」之境界，甚至連「阿耨多羅三藐三菩提」的觀念都不能有，一有，思維即動，「如來藏」狀態即破；思想不動似動，幾動凝動，則謂之「幾」，乃《易傳》重要的觀念，是謂「幾者動之微」也，這是坊間隨處可見的道家陰陽勾旋圖符的旨趣，我在〈半幅江山〉裏將之化為鋸齒狀，絲絲入扣，以示「如來藏」不捨「藏釋」，或「藏識」有轉化為「如來藏」的希望。

VR電影目前最大的瓶頸是甚麼？

「後現代」社會製作出來的電影大多只有「娛樂性」，甚至過分牽就觀眾而只具「商業性」，其順從電影的輕浮本質就整個暴露出來，「藝術性」盡失，雖然仍舊有些導演求其「精緻、唯美」，甚至勉以「文化、思想、宗教」角度來詮釋亦然，所以現在的電影多屬「平面性」電影，部部同調，

看一部等於看一千部，沒有思想，或者沒有「立體性」思想，所以進不去電影的內涵，就算進去了，也上不去，不能像寶塔一樣，循梯而上，從實質的「光影」呈現，在思想裏盤旋而上。ＶＲ電影似乎執意打破這個瓶頸，但無論如何藉助電腦製作技巧，卻無法突破「空間」的束縛。

固然「電影」本來就只能在「二度空間」裏展現，原屬「平面」藝術，就算一度流行的「立體電影」嘗試在視覺上造成「立體效果」，但是無論如何耍弄，在思想領域裏仍舊屬於「平面」，仍舊停留在思想「寶塔」的最底層，無法窺視有形「寶塔」上層的莊嚴世界，遑論其背後層層無盡的莊嚴寶剎？而導演如何走出了一座「莊嚴寶剎」則純屬「唯心論」的感覺，一旦引申起來，就將「時空之幾」凝鑄於一個無法推進的時空狀態裏，更因連影片膠卷都無法推進，故對導演而言是個挑戰，所以當小說寫到這個境地，電影劇本是無從著手的，而如果電影導演一定要弄個具體化，則立刻就造作了「形成中有」，但是充其量只可以描述生命死亡的迴轉，對「光明湛藍」的描述或者對「鉛桶底響」的特寫是無能為力的。

可以用大白話講講佛教中「無明」的概念嗎？

「無明」並非「無中生有」，因講「無中生有」必須以「無」立基，是「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」所倡導的「無為本說」，甚至是兩晉玄學清談的基石，卻也是裴頠以「崇有論」與之抗衡的原因，從此揭開了長達數十個世紀的「崇有論」與「貴無論」的交互攻詰。

正確的說法應該是「在本無的根源同萬有的現況中間」存在著「一個統一、一個調和」，這也就是莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇的思想，一方面否認「有生於無」，另一方面卻反對「始生者自生」，而提出「獨化」的觀念，認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」，將「能所」、「自它」的對立輕巧予以破解，於是創造了「六朝」時期佛教思想輸入的條件，再然後才有「三論宗」以莊子

語言詮釋佛學的「佛玄結合」，更因其「『變易』以『不變』為其內質」的「獨化」概念而有了直截詮釋「無明」的機緣。

「獨化」的概念，乃至「物各自生」，「獨化於玄冥之境」等等觀念之所以可以論述，即立基於《易傳》的「幾者動之微」，庶幾乎可說，沒有「幾」的觀念，「儒釋道」哲學是無法融會在一起的，以之破「能所」、「自它」，則更為關鍵；從這裏觀察莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈的思想，當知莊子之偉大，在佛學還未輸入的純粹中土思想時期，即建構了全天下獨一不二的「獨化於玄冥之境」的思想境地，但不知為甚麼，莊子非常瞧不起孔子，獨尊老子，卻陰錯陽差地承襲了孔子的《易傳》思想。當然學界也有人說，莊子其實非常尊崇孔子，而他之所以公開反對孔子，不過以其反對之言行來詮釋「反者道之動」的至理名言，並融會孔子與老子的思想。

整部「中國學術思想史」當以這個轉輒最為詭異，因為老子與孔子初會面時，老子的思想超過孔子，故孔子曰「吾今日見老子，其猶龍邪」；但當《易傳》一出，孔子的思想就超過老子，因老子以「道」整合中國兩大思想學統《尚書》與《易經》，思維呈現「動而愈出」的驅動，所以《老子》所述並無法回溯至「虛而不屈」境地，反而愈說愈悖離其所欲描述的「橐籥」；這個思維弊病一直到「幾者動之微」的觀念建立了以後才矯正過來，但卻隱微不彰，先受秦朝的「法家思想」衝擊，傳入漢朝，再被「文景」兩帝的「無為之治」壓抑，「易緯」思想大興，史稱「文景之治」，然後漢武帝藉董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」重新恢復「儒學」，但骨子裏卻實行「儒表法裏」的兩手策略，史稱「漢承秦制」，卻將孔子的《易傳》思想整個扼殺於無形，反倒逐漸形成魯迅大力批判的「封建思想」，也是司馬遷以《史記》來「正《易傳》」卻功敗垂成的歷史悲劇。

東方文明和西方文明是否是「二分法」？

「二分法」(chorismos)這個字來自希臘，本有「乖離」的意義，可說從柏拉圖以降，就一直是「西方哲學思想」最為棘手的根結所在，所以海德格追蹤希臘文的源頭，雖然推衍出來「『存在』以『非存在』為其底蘊」的哲學思想，但是說到底，仍舊困惑於「二分法」，並沒有解決「西方哲學思想」的瓶頸，只是首次點描了「存在、非存在」即起與俱在(mit-da-sein)的概念。

不幸的是，「物質世界」很現實，「動而愈出」的思維更有一個自然下墜的驅動，所以「二分法」不生則已，一出，思想的「棗籥渾淪」即破，是之謂「萬物流出說」(Theory of Emanation)，乃「藝術」思想之所倚，因「藝術產品」屬「物質世界」的產物；但矛盾的是，「藝術」所表現出來的「真善美」必須超越「物質」，否則不能為「藝術」，屬「進化說」(Theory of Evolution)或「創造說」(Theory of Creation)的思想領域，所以其「藝術境界」必須滿足「道德與宗教」的需求，亦即其所推崇的「精神」必須超越「物質」，所以其「藝術呈現」本身即具備「精神、物質」的「乖離」現象，是謂不特意強調「觀念」的「觀念藝術」。

這些理論均互通，唯突破「二分法」，則必須藉助孔子之「幾者動之微」，以老子的「大象無象」與釋迦牟尼佛的「緣起性空」甚難把握故，甚至「文字般若」、「觀照般若」與「實相般若」的循序漸進，其間仍舊是「幾」的造作；從這個轉輒之「幾」來看，其「象」均同，以「幾、象」本為一對「二象之爻」，此之所以孔子說「幾」，老子說「象」。

「幾、象」既為「二象之爻」，其「象」在「幾」的「動之微」造作下，「虛而不屈，動而愈出」，故老子說：「惚兮恍兮，其中有象」，當真難言難解，渾淪一氣，是曰「天地之間，其猶橐籥乎」；西方哲學的「二分法」就是梗在這個節骨眼上，往上為「虛而不屈」，屬「超越世界」，只能是「上帝」的領域，往下為「動而愈出」，屬「物質世界」，則是世人的範疇，壁壘分明。中國人在這裏的天分非常高，早在老子孔子時代就將「二分法」給破了，甚至連「二分法」的詞語也沒有，但中國人不識自家寶藏，反倒跟著西方起舞，胡亂貼標籤，是謂子孫不肖也。

如何看待現代有一些人講的「佛道儒」三教歸一的理念？

我在末法時代提倡「象學」乃一個悖逆時代潮流、反對既有價值的想法，不止倍感吃力，而且還有遭到眾人輕蔑的可能，但是為了阻擋沛不可擋的文字泛濫，凝鑄文字圖符以絞正音韻造作，遏阻「簡(異)化字」與「台語文字化」扼殺中國文化的驅動，也為了重新掀起「禪學」的「不立文字」本具的「創造性思想」，故「干冒天下之大不韙」，反其道而行，取法「唯識」與「般若」互倚為犄角的明示，在已有的「文字學」基礎上深植「哲學」，「象學」乃生。

「象學」顧名思義，以文字圖符為「象」，卻因其「象」乃「大象」，而「大象無形」，故知其「象」非象；「象學」原本自顧自地存在於中國的哲學、史學與文學中，不因「象學」之凸顯而有「象學」，但因「象學」之凸顯而得以解釋為何中國大乘佛學前奏之「六家七宗」能夠激迸出璀璨的「三論宗」，為何老子與孔子會分道揚鑣，為何「儒釋道」最後能夠融會為中國哲學思想。

這個思維的演變是漸進式的，並不是「知而推之」，而是「推而知之」；易言之，「象學」之生，乃因書寫期間諸多「因緣」促生，甚至乃諸多「逆增上緣」促成，並非原先預有的構想，但逐漸形成一個思想後，我亦害怕自己也犯下「舉事造史」的錯誤，故戰戰兢兢，不惜在思維裏追根究柢，以期盼建立一個可資眾人檢驗的哲學思想。

在這個極有可能走入岔路的書寫過程裏，時時引導我前行的正是中國哲學思想，尤其是佛學的指引。現在回溯起來，也算幸運，蓋因「象學」與佛教別稱之「象教」遙相呼應，故可能無意間提供了另一條思維管道，以便未來世的史學家重新探討史書所載之「象教」因緣。我記不清出自哪個經典了，但據聞「象教」別名之所以產生，乃東漢明帝時期，蔡愔往大月氏求佛經，有一位天竺沙門同回並在俗稱九朝古都的河南省洛陽市建白馬寺，那匹馱負佛經的白馬同時也馱來了白氈包裹的釋迦牟尼

像，故佛教在中國也稱「像教」。「像」由「教」生，「教」因「像」顯。「像」之古字為「象」，是以「像教」又稱「象教」。此時，漢武帝所開拓的西域已通，佛經也開始從康居、大月氏、蔥嶺循天山北路，源源不斷地輸入中土，以至於統治中國北方達兩百年之久的鮮卑族，藉佛像之造型以象徵帝王，故北魏文帝在紀元四百六十年開始雕鑿雲岡石窟，以「曇曜五窟」之聞名於世，但帝歿像存，反而替佛教(「像教」)留下了另一別名：「象教」。

這兩個解說似乎都言之成理，但是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。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，中土人士採用了「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」。

這個見解不同凡響，因為這正是為何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於「印度本土原來的空宗、有宗」的原因；其關鍵點不是坊間所言，乃「禪學」甚至「子孫禪」的獨特，蓋因「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」，首創「人人皆有佛性」的「佛性說」者也。

「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四百年動盪裏，「老莊哲學」大興，「老莊語言」的瑰麗典雅則填補了士大夫的精神空虛。

以我的觀察來探索這段歷史，老莊語言之所以瑰麗典雅，道家哲學思想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」，也不論是「恍兮惚兮，其中有物」或「惚兮恍兮，其中有象」，我都期盼能以「象學」來彌補方東美教授因為「材料不充分，只能間接的找出證據」的遺憾以慰方先生的在天之靈，以償我多年來承教方先生卻無以回報的心願。

總愛和自己說沒事的人是真的沒事嗎？

中國之「事」字甚妙，外文沒有對等之字，充其量只能以「事後」之「事件」來描繪「事出」之因緣，以英文來看，occurrence，event 或 activity 大概是最接近「事」之字了，但是還差那麼一絲味道，而法文之 dejavu 比較能夠描繪一個似曾發生之「事」或不可言明之「事」，為英美語言體系所沒有的「事件」描述，所以現在連英文也都有了 dejavu 的借用，但是對「事出」前的「無為」體現，甚至「無言獨化」的哲學思想，則沒有一個語言能夠描述，而捕捉這個「無言獨化」的思想，用力最深廣的就是「禪」，描述最傳神的就是「幾」，合而併之，則為中國的「儒釋道」哲學。

中國「儒釋道」哲學根深蒂固，深入中國人的思想，其因即其「理學」不止有「破理入事」的契機，更與闡述這個「理學」的文字直截契入，因中文的「類表象」本具那種說不清、道不明的哲學理念，而表現最具體的就在這個「事」，庶幾乎可說，中國的「事件」表述最令外國人困擾的，常在這個「事由」的朦朧與「事情」的總結「人類的一切作為」，有一種令「事因、事變」等等「事故」說不清、道不明的味道，所以寒暄語「沒事沒事！」絕不是表面上看那麼簡單，「有事嗎？」也無法用英文準確表達出來，蓋因其所表達的「思想」正是中國人融會「哲學」於「生活」的真實寫照。這就是我經常說的「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、生活」不可分的意義，並在「文化」的「以文化之」作用下，讓「文字」直截融入「生活」。這是「事」或「沒事」最深遂的詮釋。

人為甚麼要聊天？聊天的意義是甚麼？

「聊天」一詞，顧名思義，就是「閒談」，但其實在中文的語境裏，「聊」字不簡單，因為它同時也可以是「無聊」，以示「心裏的憋悶或愁煩」，然後據此演變出來一個「百無聊賴」的「憑藉或依賴」，以讓「心」從毫無防備的空虛狀態開始衍生出來一系列的概念，但因為「概念」本無，卻緣「心」而生，所以就有了「聊表寸心」的詞彙，姑且將無邊無際的「心」，用「概念」呈現出來；當然這樣的「概念呈現」差強人意，於是又衍生了「聊勝於無」的詞彙，藉以調侃一個「勉強將就」的心理調適，最後衍生了「聊備一格」一詞，以總結「聊」字「賴以充數、可有可無」的語境現象。

這樣的一個「聊」字深究起來，似乎可以直截契入中國哲學思想，甚至質疑「聊」字之造，從耳從卯，發「卯」音，原本只是為了說明「語音從耳而入」為「聊」字的根本意義；但因為「卯」之一字，當倚「耳」而生之時，「語音」已入，說明了一個「語音」正在進入耳朵的「過程」敘述已經完成，於是就讓「聊」之一字同時具備「過程與狀態」的文字現象。

「聊」之一字，以其從耳，故從佛家的「根塵識」來探索，屬於「耳根聲塵耳識」論述領域；「耳根、聲塵」以世親菩薩在《百法明門》裏的分類，屬於「色法」之兩支，彼此互屬，曰「耳根為能聞之義」，又曰「聲塵為耳根所對之境」，而「色法」之所以有所顯示，乃因「耳識」依耳根了別聲塵，於是「耳根聲塵耳識」的互緣，就將大千世界所有的聲音現象在人類的耳膜裏呈現了出來。

這麼一個從耳之「聊」，從原始造字之義探索，卻另有它義，因「耳」字含藏一個「注中者，竅也」之意，緣自「外象輪廓」之字象，故知「聊」字有一個令所有聲音由外象輪廓注於中竅之意，其勢為入，故從卯，萬物乃由聲塵而耳根而耳識，直入內心，但因「根塵識」分，大千世界現，反而使得一個「聲音已入於耳根」之「心」隨聲音外緣，而看不見「心」的「能聞」功能。

這個「聊」字同時具備一個敘述「過程與狀態」的功能，在「中文象形字」裏並不多見，奇奧的是，這個「聊」字又與「天」字結合為「聊天」一詞，輕描淡寫地將「閒談」提升到一個不可窺視的「天」的境地，而「天」之一字在中國哲學思想的論述裏，出現甚早，更因其地位崇高，所以諸多「天尊地卑」之詞彙見諸史冊，那麼「聊天」一詞，豈可等閒視之？但中文詞彙就是如此奇怪，一旦創生了以後，久衍成習，不止沒有人去了解字義，而且還打壓一些還原字義的意圖。

那麼「聊天」的內容如果訴諸文字，是否即是「離散書寫」呢？苟若是，「聊天室」是否具有展延「離散書寫」的「延異性」呢？甚至中文語境的「聊天」是否就是英文的「chat」呢？「chat」翻譯為中文，即為「閒談」，但「聊天」與「閒談」是否等義？苟若是，「聊天」這麼一個詞彙究竟從何時開始取代「閒談」，或只是交互使用，沒有任何差異呢？

這些問題探索到最後，文字就突破了「視頻」的包圍，甚至質疑「語音」的牽引，而有了一個「入文字流」的契機，至於「口語化」的中文是否尚具「入流亡所」的功能，或中文語境的「聊天」是否本具「離散書寫的延異性」，就是本文所要探索如何轉「萬物流出」為「道德目的」的內義。這當然不容易，因為「聊天」本就是一個順流而下的「閒談」過程，要逆轉，就必須在「萬物流出」的剎那間找到「言語斷滅」的轉輒點，然後才能作「道德目的」的論述。

文字存在所謂侷限性嗎？

「文字」是個空間性呈現，其內質屬靜態、內斂，其呈現多為描繪統一的事象而存在；「文字敘述」是個時間性的流動，其內質屬動態、外顯，而其流動則多為描繪對立的事物而存在。

「文字」與「文字敘述」的關係很微妙，既不能說必須造作，也不能說不必造作，是一個微動不動的狀態，曰「幾」；這個「幾」在沒有外力的驅使下是不會動的，謂之「虛而不屈」，一旦有了

誘因(「動力因」)，不論是自發或為外引，「文字」的小而謹之靜態忽焉中動，猶若艸木之初，將生枝葉，冒而動也，於是「文字」就落到「文字敘述」裏，去責成「文字敘述」之促成；「文字敘述」在「文字」的一動成勢之前，卻是一個收斂、安定、和順、將動不動、忽開忽合的靜態，雖然準備著「文字」的來襲，卻也不主動挑釁，而一有了「文字」初動的訊息，則隨即排除靜態之拘鎖，而盛大莊嚴地動了起來。

易言之，「文字」或「文字敘述」在彼此之間還沒有促生動作之前，各自處於「動靜相待」的狀態裏，是為《繫辭上・第六章》之「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」，而一旦動了起來，則大動，是為「大生、廣生」之義也，其生，說高遠之事物，「文字敘述」不能止，而說親近之事物，「文字敘述」反倒顯現「文字」之靜與正，但總結來說，「文字」與「文字敘述」一旦結合互動，其造作可說天說地、說陰說陽、說男說女、說冷說熱、說姦說情，敘述乃大作於天下。

「文字」與「文字敘述」始交，磐桓而難生，動乎險中，行進困難，以彼此屮曲其尾，難明其意，互能互所，猶若兩玉相合為「珏」，彼此卻生硬認同其為兩玉，互乘互返；若隨時認同彼此，則「文字」如入「文字敘述」之林，可保無虞，苟若再次不動，「文字」或「文字敘述」互施未光，但若「文字」或「文字敘述」強行交合，甚至因其交有所得，及之至之，隨即屢往，最後必泣血漣如。這個敘述是以《易經・屯卦》來看「文字」與「文字敘述」始交之狀況，因書寫之難，難於「文字」與「文字敘述」之磐桓於「動靜相待」始動的狀態裏，必須「屯而不動」，以「屯」從屮貫於一，必屮曲其尾，所以會難意也，又其「屯」必盈，其「盈」必及，而後漫於皿上，猶若「文字」或「文字敘述」在彼此之間互有所取，各得便宜，即而屢往，而後大作也。

這裏的「動」就是亞裏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」。

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。

這裏的敘述是以《易經・蒙卦》來看「文字敘述」之使命感與驅動力，庶幾乎可謂，「文字」與「文字敘述」之關係，虛而不屈，一個創生、一個實踐，亦即「文字」作為一個「質料因」，原本無須造作，也不能造作，但一旦「文字」有了一個造作的緣由(「動力因」)，即落到「文字敘述」的「形式因」裏，「文字」就不再只是存在著，而自行造作了起來；這個「文字」落到「文字敘述」的動作有一個動能，混淆了「文字」當初造作的「動力因」，而使得其「目的因」在使命感的驅動力的支使下，與「動力因」交相互動，動而愈出，而逐步達成書寫之目的，進而實踐其「目的因」。這個解說大柢說明了「文字」與「文字敘述」的內在性結合。

甚麼是文字的張力？

文字初創，只說了兩件事：一為「物」、一為「事」。其物為「原始物質」，其事則為「不事而事」；既說，「原始物質」以其「有形」可象，使「說物之人」在其「已造之象」之上，再造其形

以說物，而「不事而事」則以其事「無形」不可象，使「說事之人」在其「所指之事」上別創它意以肇事，皆以「萬物流出說」之思想、「言能盡意」的文字，說盡天下之「物事」也；從此而往，文字悠悠，敘述漫漫，說了兩千多年，以子入經，以集說史，然後以經為史，以子為集，悠悠漫漫，及至經不為經，史作訛史，子中有集，集中亂史，敘述乃轉趨霸道，以今亂古，不然就是盛氣凌人，以古淫今，皆欺世盜名之輩也。

顯見的是，現代人在「邏輯思維」的蠱惑下，大多習慣於先立標題，有了題旨，再落筆為文，而從「文字敘述」與「文字」扶搖而上的現象來看，這樣的「文字敘述」排除不了一個操控文章走向的企圖，以之見諸御用文人為了討好上級而為文，或學院的教授為了升等而為文，或參與徵文競賽者為了得獎而為文，即知這樣的書寫態度都不可能有「文章天成」的可能，故知凡是預知文章的走向，或因使命而落筆成文，都只能說是「邏輯思維」的毒害，而凡是有題名、有題旨，更有「摘要」、有大標題小標題，卓然成文者，則其思維必愈旋愈緊，愈旋愈小，文章乃失「大開大闔」之氣象，所以看到這一類附有「摘要」的論文，即知其造作僅能拾西方「邏輯思想」之牙慧也。

蘇童的《米》到底在講甚麼？欲知蘇童的《米》，有幾個關鍵字得注意，第一個當然是「米」字，第二個為「類」字，因為整篇小說其實就是「指事類情」。

先說「米」字。「米形難象，點以象其細碎而已，十則界畫之也」，為「植物之純形」，不得再解構；從米之字極多，大凡倚「米」之象形示意，如「粉粒粹糗粗粽糕糠糙粳粄糟粕糧糲糯糰」等均屬之，甚至「粟粱糜粢」等亦屬之，但也有一些「順遞為義者」，如「料」之「量也，從斗，米在其中」，如「匊」之「在手曰匊，從包米」，如「暴」之「從日出廾米，暴曬之也，古曝字」，於是就引申出來「糴」與「糶」的出入「市穀」，一從入，一從出，皆從米翟，一幅「農市交易」景象。

「米翟」者，「穀也」，因「山雉尾長者，從羽從隹」之「翟」食穀而有字；「精、類」兩字卻不然，反因「順遞為義」而漸失「米」意，但又因「精、類」均有在「界畫」裏成其「細碎精細」之意，所以引用極廣，譬如「精」字之引用，造作出來諸如「精神精力精巧精心精確精兵精量精妙精明精靈精練精緻精氣精粹精銳精微精華精蟲精液」等詞，大凡不脫離其「細碎精細」之意；「類」字更妙，以「類」從犬從頮，「頮」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「頮」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」或《老子》之「知其雄，守其雌，為天下谿」實為等義。這種「寓動於靜」的文字內涵是「中文敘述」的獨特內質，也是「唐詩宋詞」之所以璀璨之因。

正因其「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，但這麼一個「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「類無類是類」，以「無類」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」，但卻當不得真，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」？

這些字或象形或會意，多不失「米」之原形，似乎再無混淆之處，但也因「米形難象」，所以經常被假借而出了問題。那麼蘇童假借《米》來「指事類情」成功了嗎？似乎沒有。其所引起混淆的假借大致有二：其一、將「米」錯用為「炎」者，如「粦」者，「此燐之正字，從炎從舛」，「鄰鱗麟磷遴粼嶙」等皆從之，雖困擾，但尚可釐清其字源；其二、將「米」錯用為「釆」者，大大不妙，其錯用的現象可歸納為三，混淆層次各自不同，最淺者有「菌」之亂，再者有「禾」之亂，最嚴重的則是「來」之亂。

「一二三同體」這樣一個狀態，無法分別開來思考其所指的嗎？要當做「時位」來理解嗎？

「三」者，「天地人之道」也，「一象太極，二象兩儀，三象三才，故數成於三，而一二三同體，至四則變，數即事也」，而數成事出，「衰出」而已矣，但因「一二三同體」，「三七」不宜相稱，於是令「四七」對稱，以其「至四則變」故，更以「三四」之間的「將變未變」乃渾沌狀態故；其「三四」之間「數將變未變」的渾沌狀態，與昉之「天將亮未亮」，或才之「艸將出未出」，甚至「卦將卜未卜」沒有不同，以其「會易」不可分，更以其「陽正」，才得以破「微陰」而「衰出」也；其「出」，「動」也，其「將動未動」、「不動微動」，「幾」也，「動之微」也，而「幾者動之微」為《易傳》的重要概念，談「易」不談「幾」者，無有是處。

「四」破「一二三同體」而「事出」與「天地渾沌如雞子，盤古生其中」均同，說的都是同一個渾沌狀態；「渾沌」、「渾淪」、「彌綸」、「橐籥」均等義，乃「易曰天地壹壹」之意，而「其

中有囟」、「其中有心」、「其中有勿」等之「其中」與「盤古生其中」的「其中」等義，乃「天地壅蔽」之狀，是「時位」未造之前的「無時空」狀態。

上下左右皆「壅蔽」，即為「兜」，原本不能造作，故知「其中有囟」乃「囟生其中」之意，以其中不止沒有「能所」，也「無囟」故；在這麼一個「『匕反匕』象左右皆蔽形」之渾沌狀態裏，「無明」躁動，「十二緣起」生，「太易太初太始太素」生，「一」在「左右皆蔽形」之「匕反匕」中，一捅而破了「渾沌」，「中」字乃造，並以其「事出」窈冥，曰「窈兮冥兮，其『中』有精」。

「繪事後素」到底怎樣解釋才是對的？

「遍行心所」的思想已極為隱微，但還未臻完盡，以其「流轉」仍屬「萬物流出說」的範疇，是《周易・繫解大傳》與《易緯乾鑿度》的「太易(未見氣)、太初(氣之始)、太始(形之始)、太素(質之始)」的「形而下」思想，甚至「太易」一旦具名，即已自偏離「形而上」的「萬物相渾而未相離」的渾淪狀態，一路往「太素」奔馳，「形質」乃具。

「形質」具，「物」乃成，「萬物流出說」乃立；一路追溯回去由「太素、太始、太初」窺探「太易」是為「事、易、物」的「還滅門」；回溯至「太易」，「未見氣」，但「太易」具名而「氣出」，「事」乃出；「事」一出，即見形，「易」之「視之不見，聽之不聞，循之不得」，無邊無際無始無終的「渾淪」乃破，「易無形畔」始具形畔，故老子曰：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」一旦「太易」有名，「事」必出，「易」必流，「物」必成，曰「萬物流出說」。

老子不講「識」，但我懷疑這個「渾淪」即佛家講的「阿賴耶識」或「根本識」，更因「易曰天地壹壹」，故知「渾淪」裏「有無」俱融，氣未見，心未動，心氣合一。以「象學」觀之，即為一個「兜」字，「『匕反匕』象左右皆蔽形」，無善惡，無有無，無吉凶，無名言，一片渾沌，難言難

語，但也因其「形具」，「動而愈出」，故權以「象學無象」破之。其「象學」之所以能破者，由「太素」之有質開始，破「文字」之本質，然後由「太始」之有形下手，破「象形字」之本象。一旦「形質」具破，乃臻「太初」，是為倉頡造字之本義，故為「氣之始」的狀態。

倉頡造字，天雨粟，鬼夜哭，一破「太易」的「未見氣」狀態，氣現心動，文字循「事、易、物」衍生，敘述乃成；這個文字演變極為詭譎，我想是「無字易經」之所以具名的由來，以「無字」停佇於「渾淪」的狀態中，以「易」詮釋「太易」的未破狀態，以「經」詮釋「太初、太始、太素」的思想奔流，但卻含混討巧，囫圇吞棗，不足以成就一個哲學思想。

倘若要徹底剝除這個「形質」演變，而達「無字」的「形而上」境界，仍得從「太素」下手，以「太素」乃這個「還滅門」的起始故。那麼從「象學」觀察，「太素」為何呢？太者「𠂇𠂆」也，「古文從𠂆，大聲，楷作太」，「大」難為象，「小是其本義」，並以其「小」，與「天下莫柔弱於水」，故倚水而造「泰」字。

「泰」者「𠂇廾水」也，「滑也，從廾從水」，與「太」同音同義，而「素」者「垂糸」也，「白緻繒也，從糸，垂，取其澤也」，更有取其「細絲之糸」居下將本自下垂之「垂」撐起之意，與「差、花、華」等字所隱含的「垂」均同義，都有「居下為小」，令「太素」之「白緻繒」色澤顯，「質之始」乃具。

「素」字甚妙，由「潔白的生絹」始而有「紈素」，然後「尺素吃素元素、素心素色素絹素日素行素交素性素來素養素描素髮素質素願素食素餐」乃至「素昧生平」、「素車白馬」，都屬於一種「質之始」後「動而愈出」的詞彙描述；這裏面最值得一提的是，孔子以「繪事後素」來回答子夏的提問「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮，何謂也。」

僅從「素」字觀察，可窺知孔子勉勵子夏掀起「巧笑倩兮，美目盼兮」之「絢」，循「太素」而上，探索「事出」之前的「形而上」思想，然後才可明瞭「形而下」演變之「素以為絢」的無可奈

何，是謂「繪事後素」，充分彰顯「還滅」的精髓；子夏也很了不起，能以「巧笑」之倩與「美目」之盼，將「素以為絢」的「流轉」弊病點描出來；師生二人簡單的對話，將哲學思想的兩大驅動輕描淡寫地描繪出來，堪稱一絕。

要注意的是，「轉」者「自卑」，「事、易、物」的「萬物流出」流轉極為快速，「太易」一破，「太素」即具；同理，「滅」者「自威」，不假它力，是「僊人」自修，以自節「升高」其思想之謂，故知由「太素」循「物、易、事」的思想而上，可轉「形質」而達「氣之始」，於是有「心氣合一」之說，以「思」之「囟」入「心」，「太易」可窺，故也。

世界歷史上有哪些「一本正經地胡說八道」的文本典籍至今仍為後人所傳誦？

我也來說說西漢董仲舒的《春秋繁露》如何「一本正經地胡說八道」，卻到了今天仍舊為後人所傳誦，甚至因其封建觀念居大自正，還被翻譯為外文，被外國學者當作典籍來研討中國哲學思想。

從這個角度觀察，中國哲學思想的隱微，乃至隱士的不隨波逐流、禪師的不彰顯神通，均與此「以小為大」觀念有關，也是「忍辱波羅蜜」以「常居卑下」為其精神的原因所在；種種實例都證明「封建觀念」居大自正，其實違背了中國哲學思想，卻不幸世代錯謬傳衍，乃至引發了魯迅大批特批為「吃人禮教」，甚至現代學人以西方的「個人主義」與經濟理論與之輝映，並將之發展為中國文化的「加法哲學」，實屬中國學人的集體精神墮落。

何以故？以「東」字再探，當知所言不虛，因東者「從日在木中，日升扶桑之謂」，其「升」者「日之所自出也」，假借自量器單位，故宜還原，並由「升」而「斗」，總結中國「數象」的哲學意義，然後才能明白「易」之所以為哲學思想的基本道理，再然後，由「易」入「周」才有可能，但如此一來，中國人數千年來，以「舞龍」來慶賀節慶，皇帝以「龍」來象徵天威，就有了理論基礎，

不外因「龍」融合了「易」與「周」的觀念而已，更因「那遠古的環形線條，也許早就潛伏了一條龍的軀體」，故知中國人以「圖符」來象徵事物的能力極強，是為中國哲學之基礎，因為「環形線條作為形象的基本構成」早就已經是中國人造字造物的觀念了，是以「從原始時代到殷商許多環形的鳥、獸、蟲、魚造型中，我們不難明白這一點」。

職是之故，其「物」始自「易」，其「易」始自「事」，「事」出即變，變則有「物」，物成反昧事，故「龍」由秦前的或環或曲，到漢儒的馬首蛇軀，到魏晉的瘦長飄逸，到唐朝的雄放華美，到宋朝的文雅灑脫，一路演變，都「始終隱藏著一條與中華民族審美變化相適應的神奇曲線」，不外中國哲學重「周」重「折」而已矣；其「折」者，「曲」也，倚口成「哲」，隱含著中國哲學折中折衷、折合折回、折半折扣，以求其「周折」的「減法哲學」，否則「儒釋道」根本就無法融會，故知單從一個「哲」字即可見端倪，乃中國哲學「以小見大」的明證。

以龍之「環形線條作為形象的基本構成」、或以龍之「易變與周全」、「變化與本體」觀之，「青龍代表東方為陽」如何能解釋得通呢？「東方為陽」說得過去，以東「從日在木中，日升扶桑之謂」故；「青龍代表東方」則費解，但說得通，因「青龍、白虎、朱雀、玄武」四靈代表「鳥、獸、蟲、魚」四大類別乃漢代留傳下來的觀念，「按五行說、天人論等關係的配搭，與四方產生了聯繫」想來這個配搭與董仲舒的《春秋繁露》又脫離不了關係；但「青龍……為陽」則不通，只能說是一種將「生丹、陰陽」配搭在一起的「龍情」，以「龍生三子，一為吉吊，蓋與鹿交遺精而成，能壯陽，治陽痿」為基，以便建構「陰陽五行」之連稱。

推衍至此，或可探知「陰陽五行」觀念源遠流長，考證不易，但大概可追溯至《春秋繁露》，是以後人有在神龕供奉董仲舒者，以董氏替「造爐煉丹」開創一個理論基礎，從此「周易」的「本體與變化」與「陰陽」的「對立與統一」的中國哲學思想基石，就逐代淪為「卜筮算命」的根據，危害了千千萬萬的學子。

以陳綬祥教授對這些中華哲理的基本特徵的說法來觀察「陰陽五行」當不難探知中國哲學思想驅動的上下分野始自「陰陽五行」概念的繁衍；諷刺的是奉行《中庸》不遺餘力的儒家子弟董仲舒，卻連「中庸」的「適度與恰當」都把握不住，而以其感受破了「渾沌」（亦即「把握與感受」）。

如此一來，中國哲學思想內涵因「得意忘形」（本質與表象的關係）就「名存實亡」（概念與實體之關係）了，是以民初以來，以熊十力、牟宗三、唐君毅、杜維明思想為基石的「現代新儒學」中流砥柱，亟力排除董仲舒的世代影響，來重建正統的儒家思想以期盼哲學思想的提升，但可惜的是，成果不彰，以承載形上思想之文字已泯，而眾人不諳古文故。從這裏或可探悉，中文典籍的重新校正或許是學人正本清源的唯一途徑了。

這麼一篇探索「中華文明的源頭」的短文居然隱藏著中國哲學思想史的祕辛，當真不可思議，尤其通篇「居大自正」的語氣蘊含著諸多思想的破綻，有將思想往下拉扯的疑慮；最為不可思議的是一向富有盛名、挖根究柢以詮釋「無上甚深微妙法」的佛學刊物不察，刊出這麼一篇有「謗法」嫌疑的文章，從思想根柢處動搖佛法，真不能不說「陰陽五行」久已滲入中國人思想，亟難拔除。

這不能不說是中國人在浩浩蕩蕩的歷史裏，受「同緣共業」煎熬的遺憾罷；其來有自，《春秋繁露》已被證實是本偽書，乃後人為便利思想的傳衍，借古人之名篡改附會，所以讓董仲舒背負歷史罪名也是不公平的，但可以肯定的是，「始推陰陽，為儒者宗」的董仲舒確實誤解了荀子的思想，以道家法家陰陽家等混雜在一起的概念愚弄了程頤朱熹等大學者，乃至長期支配了中國人的思想。

其之所以得逞，乃因「陰陽五行」極為細微，又似是而非，所以一路帶引，思維就逐漸滑落；要破除這種思想亟為困難，因為「儒釋道」哲學融會以後，能夠注釋「形而上」思想者只賸下佛經，卻又以其「出世」思想，不幸為「貴無論」、「崇有論」連袂打壓，所以到了今天，佛學仍舊被排除在正統的教育之外，就連一向為教育體系所尊崇的儒家思想也充滿分歧，所以反對「現代新儒學」的聲音仍是咄咄有詞，復辟「儒表雜裏」的董仲舒思想的驅動仍舊強勁無比。這個思想的掙扎裏，似乎

隱藏著一個契機，亦即唯有研討先秦古籍才能還原真正的儒家思想，這是否即是孔子在《論語‧述而第七》有感而發的原因呢：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」更有甚者，孔子與孔門弟子起而行，做《十翼》(彖上、彖下、象上、象下、繫辭上、繫辭下、文言、序卦、說卦與雜卦共十篇)來註《周易》，其治學的動機是否即闡明歷史事跡、文物史觀，甚至亙古神話故事，必須悖逆「事、易、物」的衍生，才能還原「事出」之前的原始神祕呢？

孔子的《春秋》可說是中國文化史上最早的一部編年史，左丘明的《左傳》繼之，都以其真實性而成為流傳至今的述史經典；以「事、易、物」的衍生觀之，「史出」已經悖逆其所述之「事」，故知孔子詮釋「黃帝四面」與「夔一足」，都不得不以儒家的理性來注解原始神祕的「非理性」，而徹底改變了「事」的真實面貌。這一路下去就一路偏頗了，所以等到荀子再以其理性詮釋儒學，傳至董仲舒，其實已與「事」無關，充其量僅能對「易、物」加以詮釋。

這個浩浩蕩蕩的詮釋是「理事」無法圓融的肇始。持平而論，連做為古代最早的一部歷史文獻匯編的《尚書》也因其編匯而廢「事」，與「事出」之本源有所距離；這個說法與世親菩薩以《百法明門》的「心不相應行法」來詮釋「名身、句身、文身」可相互印證，可說一落言詮，充其量只能述「易」演「物」，與「事」或「事出」是無法直截印證的。

歷史文獻如此，佛經的結集何有不同？以其彙編，而與「佛說」有所偏差，是以禪宗以「不立文字」為門人修行之依據；不幸的是後人不察文字的弔詭，反而興起注解之風，甚至不惜偽造，所以偽作頻傳，佛教經典裏有之，連《古文尚書》也被清朝閻若璩考證出來，「是東晉時代的偽作」，真不知後世學者考證起古代的「形而上」思想，將何以為憑？

「文史哲」融會的矛盾即在此，所以《春秋》出世後，縱使過了五、六百年，佛學傳入中土，「唯心」理論仍舊對這一段「理事」分離的歷史現象無能為力，否則也不會遭受「貴無論」、「崇有論」的交相攻詰。我總懷疑，方東美教授質疑中國大乘佛學前奏的「六家七宗」道家思想鼎盛、儒家

思想式微的原因，即因這一系列的歷史匯編，逐漸「執理廢事」，所以只賸下莊子的瑰麗語言敘述，足以融會「儒釋道」。這是否即闡明，莊子思想應該是「形而上」與「形而下」哲學融會的首要關鍵呢？其「無言獨化」的語言敘述，可以直溯「事、易、物」的頂端，而進入「事出」之前的「無為」體現，正巧印證世親菩薩所歸納出來的「無為法」。

儒家和道家的根本區別是甚麼？

儒道之別，唯「人」如何在天地之間自處而已矣。以是之故，老子以「虛」說卑微之人應如何立於地，去揹負一個不可言說不可分割的「天地人」；孔子則以「仁」說謙卑之人應如何以「溫良恭儉讓」看待「天地」所施予「人」的一切。如此而已矣。

老子以「天地人」之不可言說不能分割，故「以所入能」，是為「歸納」；孔子則以「人」與「天地」已分，不再能夠恢復「天地人」一體之本體，故「以能說所」，是為「演繹」。

怎樣看待「周易、五行、八卦、陰陽」等玄學？

任何一個學說，譬如這裏的「周易、五行、八卦、陰陽」等，既然企圖自成一個哲學論述，就必須能夠從「超本體論、本體論、宇宙論」等高來高去的哲學論題，回到人類的「價值論、倫理論、生命論」，否則無法成為「入世」的智慧；這中間起了關鍵性的連結，正是「冥」字，或更精確一點說，正是《老子》的「窈兮冥兮，其中有精」。

先從「精」字說起。精者，從青從米，青者青也，從生從丹，故曰青者「東方色也，木生火，從生丹」；丹者「巴越之赤石，外象采丹井，•象丹形」，井者，井也，「外象井韓，內象汲絣(古瓶

字）」，而韓者，「井垣也」。將這些字擺在一起觀之，不難看出，丹之「•」有往丹井內「汲取」之意，其之所以能「汲取」者，丹已生故，故謂青「從生丹」。

從「青」字來看，至為簡單，丹生後、往丹井內取丹而已矣，一幅古人煉丹的情景現於字象，是以後人才能以「殺青」一詞表達著作脫稿，因「殺青」本意乃「用爐火薰竹簡，使其易寫而不蠹」也；而後「垂青」再造，以其專注取丹，而予以正視、重視，最後演變為「承蒙他人之重視」也，並因其取丹之喜悅而有「青眼、青睞」之說。這些都是從煉丹之人的角度所引申出來的詞語。

那麼以「丹生」之「青」狀來看，又是如何？丹生之時，丹火青純，是以有「爐火純青」一詞來形容「煉丹的成功」，並轉喻為「人的學養充足」；並因其「煉丹的成功」充滿希望，故有「青年青春」等詞來形容「少壯」精神；更因丹火青熒，非藍非綠，故以之形容一種比藍深的顏色，而後有「青果青絲青蔥青銅青竹」等青綠色狀，再然後才有「青史」以示「竹簡寫成的歷史」，及至「青衣青衿青樓」等文學名詞產生，則已是多層轉喻了；以此來觀察臺灣「滿街藍綠走旌旗」的民主選舉，不知可否將之提升為一個「非藍非綠」的「青熒」色狀，以示「民主」之丹火逐漸青純？

這多不可思議呀。這麼多日常用詞一旦追根究柢，竟然是一幅煉丹景況，而且「能所」互異，詞義也有所不同。詞語如此，倚「青」而造的字何有不同？靜靖靚婧倩綪情晴清蜻鯖氰靛請精睛箐，一片「青」意，均為後世為表達不同意境與景物而造，於是就襯托出「窈兮冥兮，其中有精」之意。詮釋至此，或可看出「青龍代表東方為陽，白虎代表西方為陰」，乃後人為「陰陽五行」的連稱自圓其說，並不代表很高深的哲學思想。其實大可不必如此，要嘛不說，既說就要說得透徹，否則「上日下月為易」、「圭表日影為卜」就順口成章，思維一溜，反倒害了芸芸眾生。

這麼幾個字，「青」、「龍」、「東」、「陽」，甚至「表」，字字都是文章，單以「龍」字來說，陳綏祥教授的〈中國龍〉一文，見解至為精闢，中國學界至今尚無出其右者，不止將中文象形字「平面構成的視覺形象」點描得活靈活現，並將「龍農隆能」等字的關連鋪陳出來，以示眾多附合

之說都是後人以後來之學說來揣測古人造字之意，所以難逃以後世推度前古之嫌。這篇〈中國龍〉，載入史冊，是毋庸置疑的。

那麼何以「青」或「青龍」都與「東方」有關呢？《說文》曰：「東，動也，從木」，徐箋則曰「東方於五行屬木，日之所自出也」，而《山海經・海外東經》卻曰：「東方句芒，鳥面人身，乘兩龍」，故疑「青龍代表東方」之說，因其「動」，因其「五行」，因其「句芒」乃木神掌管春天與生命故。這種說法苟若屬實，其思想境界也不高，無法在思想裏扶搖而上，達莊子「摶扶搖而上者九萬裏」的思想境界，遑論達其「寥天一」的精神境界了。

「陰陽五行」看似玄奇，但一旦附從，其實思想已往「卜筮算命」方向墮落，再也掙脫不出來了。這個驅動或許即是中國哲學界從《尚書》與《易經》以降就一路滑落的根結所在罷，但要注意的是中國哲學「以小為大」的觀念仍舊在「負陰」的社會思想狀態裏存留了下來，並提供了往後一個思想上「抱陽」的契機，否則不堪設想，連「印度原始佛學」都有可能傳不進來，遑論在「儒釋道」的融會裏蔚薈成「中國大乘佛學」了。

你經歷或見證過哪些「曼德拉效應」事件？

有關記憶理論，我曾在「社會記憶和集體記憶有甚麼區別？」有所闡釋，而其它的解釋，譬如「百度」對「集體記憶」的解釋是「一個集體對過去的共同記憶」，「社會記憶」則是「一羣人如何及為何認為他們擁有共同記憶，側重於記憶的建構」，但是這裏的「曼德拉效應」則將「集體記憶、社會記憶」的偏差歸結為「以訛傳訛、傳播失真、媒體誤導」等因素以解釋「大部分人的記憶和歷史情況出現差異的羣體性記憶偏差」；只不過，這樣的解說已經從「集體記憶」或「社會記憶」走出，而嘗試窺知「個體記憶」的奧祕了，於是就有了「記憶只是來自於頭腦的運作」或者「來自於頭腦的

運作的記憶只能是虛幻的」等兩個詰問，卻整個暴露了「個體記憶」的不易了解。現在容我以「糞、粪」的文字記憶來論述這個弔詭。

「糞」之一字我從小學開始學字就知道是「米田共」的集合，不料到了「簡(異)化字」的國度裏才發現「糞」已異化為「粪」，成了「米共」，中間的「田」沒有了。這非常有趣。其實「糞」字無它，「菌」也，而「菌」者，「從艸，象其蕪穢也，從胃省者，已自胃而出也，左傳漢書皆借矢，俗作屎」；胃者「肉」也，「穀府也，從肉，囟象形」，可歎的是今人每每「因肉似月」而「以肉為月」，進而有以「月曆」為「肉曆」者，真是令人感到無奈了；更有甚者，「自胃而出」即「糞」，乃生理上的食物消化過程，極易明白，不易混淆，但是「糞」今簡作「粪」卻是大有問題，為了省寫個「田」，卻因「去田」而將「菌」直截置於「共」上，弄得臭氣沖天，實在得不償失。

何以故？「共」者「廾」也，「廾」者，「古拱字，左手右手，兩手相向是拱揖也」；「糞」乃「以廾推羊弃采也」，「羊」者，「箕屬，所以推弃之器也，其下為柄」，乃器械之純形，不得再解構；「弃」者「棄」也，「丿米」者「一」也，故「糞」乃一幅雙手推車棄之圖影，怎料「糞」去田成「粪」，無異用雙手拱「菌」，又豈能不臭呢？其之所以謬誤，乃不知「田」其實不為「田」，與「共」合成一個「推羊」之狀貌而已矣。

這能說是一種「曼德拉效應」嗎？這種「以訛傳訛、傳播失真、媒體誤導」，是因為「大部分人的記憶和歷史情況出現差異的羣體性記憶偏差」嗎？恐怕不是罷？國人真該深思。「粪」了多年，無異用雙手拱「菌」，又豈能不臭呢？這是我所見的、最為荒謬的「曼德拉效應」，因為「田共」實為一個「推羊」之狀貌而已矣。

我們在讀文學的時候，究竟要從文學裏獲得甚麼？

既曰「文學」，其賴以敘述的「文字」必已走出一個「言能盡意」的概念語言或科學語言，但事實並非如此，而是「後現代文學」書寫都是以一個充滿了「概念與科學的語言」勉以進行的「言能盡意」的書寫，所以有識者在掙扎不出語言的捆縛之下，只得在形式上著眼，於是就有了《大家》以一本文學刊物的立場、借用網路書寫的興起，以各種「形而下」的事物，更加廣泛運用科學語言來進行「邏輯性」的書寫，雖然標榜一個誠實的、具體的、有用的、汲取了多媒體的書寫，但是事實上，根本就走不出一個「言能盡意」的概念敘述，而令真正的文學書寫難以為繼。

其實「文學」書寫不進行則已，一旦開始，文字與文字敘述就同時被限制於文學書寫的容器裏了；而就這麼一個同時承載文字與文字敘述的文學書寫而言，文字與文字敘述的自由就被限制住了，如果在這麼一個書寫情境下，仍舊強調「言能盡意」的概念語言或科學語言，則其「文字敘述」將失其文學書寫的基本功能，所以最後只能用很多的「概念敘述」來說明一個淺顯的道理，是之謂「道可道，名可名」。

世人皆知，「文學」之所以衍生，或起碼是「中文文學」之所以衍生，即因其「言能盡意」的概念語言不能說清楚一些不可說不可名的宇宙真相，否則「文學」根本毋需存在，但這樣的「文學」既曰「不可說、不可名」，或曰「道可道非常道，名可名非常名」，其實與「玄學」無異，又豈能以「言能盡意」的概念語言來進行「玄學」的論說？

不知為何，這個看似簡單、很清楚的「邏輯推衍」，卻在一個以「邏輯思想」立基的「邏輯文字」大行其道以後，忽焉就不再接受其本身的「邏輯性」了，反倒為了維護其以「邏輯思想」建立起來的「邏輯論說」，而大力打壓「文學」賴以支撐的「言不盡意」或「盡而不盡」的文字敘述；而最不堪的是，大多「文學書寫」不明所以，轉而以「言能盡意」的概念語言附從「非文學」的敘述，或以「外國文學」所歸納出來的「文學形式」進行「中文文學」的形象描述，不然就是以一大堆故事來模糊「言不盡意」或「盡而不盡」的文字敘述，而名之「後現代文學」。

這樣的「後現代文學」，能否稱諸「文學」其實是一個很大的疑問，起碼從一脈相傳的「中文文學」來觀看這樣的「後現代中文文學」，則只能說是一個裹了「外國文學」外衣的「邏輯論說」，無論如何看都只不過是一個以中文敘述的「外國文學」，與坊間一些以外文敘述的「文革故事」其實大差不差，都不能稱諸「中文文學」。

那麼「中文文學」究竟是甚麼呢？其實說穿了，就是一個能夠打破「言能盡意」的中文表述，亦即一個以「言不盡意」或「盡而不盡」的文字所進行的文學表述，或一個能夠展延「邏輯論說」為「玄學」的形象表述，而直截由「文字敘述」進入「文字」的論述。在這樣的「中文文學」定義下，「中文文字」因其「言不盡意」或「盡而不盡」的文字敘述，將令「文字」本身產生一個「玄學」的形象表述。如果「文字」凝重，「文字敘述」將加快速度，因為「文字」與「文字敘述」的書寫總能量，完全由這麼一個「文學書寫」的使命感與驅動力所決定，其之進行實在沒有多少自由意志可言，簡而約之，任何文學之營造都屬此類之書寫；反之，當「文字」沒有特定的形象表述時，則「文字」必然輕快起來，而「文字敘述」卻因「文字」與「文字敘述」的書寫總能量不變，而變得凝重起來，大凡所有的「邏輯性」敘述都屬此類的書寫。

這樣的書寫情境，在寫一篇文章時，感覺不出，而「文字敘述」似乎有著很強烈的自由意志；但在寫了一堆「非邏輯性」與「邏輯性」的文字敘述以後，將會發覺，這樣的自由意志消失了，代之而起的是一種強烈的使命感與驅動力，但卻也因這個使命感與驅動力的驅使，文字的「言不盡意」或「盡而不盡」不再，而只能進行「言能盡意」的敘述，於是「中文文學」就消泯了。

唯有當行文的驅動或使命消逝以後，「文字」與「文字敘述」方可同時獲得自由，是為「形象文字」所進行的「形象表述」，也是一個「不言說文學、不言說文體」的完全開放的「玄學」表述，更是《易經》的「形象語言」的表述方式，以此來看一些批判政治力干擾書寫自由的說法，即知其說只能是「政治性」的，不可能知道「文字」與「文字敘述」在「文學書寫」的容器裏的能量調適，或

以此來看一些使命感強烈的文學敘述，即可洞悉其以「非文學敘述」來替「中文文學」下定義的企圖非比一斑，是為中國士人的劣根性。

生命的存在方式亦然。大凡以一生為總結的人都相信「人定勝天」的道理，也相信在這個一生中，自己有絕對的自由意志，任何人都無法控制自己在這一生的生活方式與思想形態，若以文字敘述來看這種心理狀態，就是一個「言能盡意」的邏輯書寫；但相信「三世因果」甚至「多世業緣」的人則不然，總覺得冥冥之中，有一個看不見的業緣使得自己放棄自由意志，而與無始劫來的自我、甚至「非我」認同起來，進而往無始劫的未來展延而去，這個在文字敘述裏就是一個「言不盡意」或「盡而不盡」的「非邏輯性」書寫，是即「開放式結尾」的文學書寫，是曰「人定兮勝天」也。其「定」者，「知止而後定」也，其「勝」者，「承擔」也，不是「人一定戰勝天」的胡說八道。以一個字來扭曲字意，全世界大概只有中國人幹得出來。

荀子主張「性惡論」，那麼請問聖人是怎麼來的？

其實「性惡論」為告子首創，不為荀子，求證不易，不過荀子以〈解蔽〉一文解當代之「蔽」雖然道盡「危微之幾」的奧祕，但是因為破了「幾」之「動之微」，使得不可說不可說的「形而上」思想的述說愈加困難，只能說是「文字肇事」之禍，故又提出警訊，曰，「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡、無始無終、無近無遠、無博無淺、無古無今，兼陳萬物，而中懸衡焉，是故眾異不得相蔽以亂其倫也」，其「中」為「大中」，其「衡」為「大象」，故孔子勸勉弟子致力於「升中於天」，洵有以也，「執『大象』生『大中』」也，以「(地)法(天)象」、「心象、數象、字象」皆「象」，故可融會也，「是故眾異不得相蔽以亂其倫(象)也」。這樣的論說大開大闔，怎麼可能創立「性惡論」呢？

荀子以「解蔽」為篇名，當真不愧為一位開天闢地的大學者，蓋因「蔽」從艸從敝，敝從攵從「敗衣」之巾，其形「象衣敗之形」，故知「敝」者乃「輕打敗衣」，然後才有「敝帚敝屣敝人」等詞的造作；引申起來，「敝」受眾人所拱成「弊」，以敗巾作巾為「幣」，以艸遮掩則為「蔽」，故「解蔽」乃掀其「蒙蔽」，以示「欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也」，此說波瀾壯闊，是我質疑荀子的「性惡論」為弟子之謬解之因。

為甚麼那些「國學」組織「四書五經」都提倡，唯獨不提倡儒家集大成者的《荀子》？

這個原因其實很簡單，因為儒子「尊孟抑荀」而已矣。孟子治學氣魄極大，荀子則嚴謹守成，不為孟子所喜，但是其實荀子是位大學者。

以荀子的〈解蔽〉來作個註解，就有數了：「人何以知『道』？曰『心』。『心』何以知？曰『虛壹而靜』」。這幾個字意義非凡，應該最能夠往前連結「易曰天地壹壹」以及道家的「虛無」與儒家的「靜定安慮得」，居中總結先秦諸子百家的異說紛亂以遏阻「形而上」思想往管仲「任法」、商鞅「更法」、韓非「定法」、呂不韋「慎法」的方向驅動，並扭轉「縱橫家」處士橫議的「敷張揚厲」敘述風格，而歸納了「方法論」裏的「疑似、定宥」與「不可謂之類」為「解蔽」，一舉開創了後來的佛學闡述「心法」之「幾」。歷史對荀子的評價跟他的學生對他的誤解有很大的關係。

看了《纏非纏、禪非禪》，好像否定了一切，又好像肯定了一切，到底甚麼才是「禪」？這裏以「訓詁」解說《論語》的論見是否正確？

我曾經評論過《纏中說禪》一系列以「訓詁」解說《論語》的論見，這裏不再重複，但《纏中說禪》的「訓詁」解說，其實很多都是不正確的，我稱之為「非象」，就像「纏中說禪」的「禪」也不是「禪」一樣，我稱之為「非禪」。

象之爻變為「非象」，禪之爻變為「非禪」，但是「非禪」不見得就是象，「非象」也不見得就是禪；更有甚者，「象」與「非象」自成一個渾淪，而「禪」與「非禪」也自成一個橐籥，但是既為渾淪、既為橐籥，則不能有二，故曰「二而不二」，故曰「禪象未分」，更因「禪象皆在壺中」成交密之狀，故知「易曰，天地壹壹」也可引用至此，其因即「禪象將泄未泄之時」，禪象皆蔽，故曰「夫禪為禪，為禪而禪，非禪與禪，非象與禪，非禪與象，非象與禪為禪，是禪」。

這麼一個壅蔽狀態，無禪無象，無善無惡，無字無音，不能描繪，但為了要瞭解這麼一個無始無終的狀態，「聖人立象以盡意」，勉以圖符顯之，是為「兀」字，與「八卦」以「卦象」顯同義，均「非象」也；「壅蔽」之「兀」本「從兒，『匕反匕』象左右皆蔽形」，不止不能有圖符，更不為人知，既以圖符示之，壅蔽形已破，再從兒，實已墮為「兜」，因「兜」者，「兜鍪首鎧也，從『匕反匕』從皃省」，而皃「古貌字，從皃，白象頭形」，「兜鍪首鎧」令行人的「腦」整個籠罩於密不透風的頭盔是也，「乾坤袋」的橐籥是也，仍舊不為「禪」，只是「疑」之建構，真真不能為字，字出，壅蔽形破，是為「禪」。

「玄之又玄」怎麼理解，我認為這句話是《道德經》裏的點睛之筆？

「玄」是中國本有的名詞，見諸《老子》首章，曰「玄之又玄，眾妙之門」，玆也，重玄也，以之融會「有」與「無」於渾淪之中，曰「兩者同出而異名，同謂之玄」，是為「雙玄併立之玆」，故知其思維已破邏輯的「萬物流出說」，而往上探索「創造性思想」的「進化說」或「創造說」，是

以「玄學」逆反科學、算學、功利主義、實驗主義，並以其直探「幾者動之微」而遭世人詬病為不事生產、非理性(irrational)，但其「玄學」與清談以六朝時期之演說，成其大者，製造了一個令佛學常驅直入的學術條件，歷史僅見。

《老子》之「眾妙」固然無誤，但不若「眾玅」之傳神，以其既可連結「玄之又玄」，又可以「玄」之「小而愈小」令「玅」與《易經》之「幾」相互呼應，改為「妙」，固然有「負陰而抱陽」之意(婁也，「毋中女」也)，但必須經過幾重轉折，「幾」意反失。「寂靜」為自然界的本態。聖人知其「幾」，只能照其「寂」，因為這些字都只能照，不能尋，「有無」乃同照於渾淪之中，是之曰「如如不動」。這麼一個「玄之又玄，眾妙之門」的情景當然不能言說，但為了闡述「幾者動之微」的奧妙，聖人乃「立象以盡意」，這麼一「立」，「從大在一之上」，渾淪乃破，兇破，虐生。

要注意的是「聖人立象」時，「法」未生，故伏羲畫八卦，雖以「長爻之一」定乾、以「短爻之一」定坤，但其「立象」行為仍使「法」居於「象」後；即至「象」成，雖「(地)法(天)象莫大乎天地」，但「物化、量化」幾乎成了必然之驅動，「動而愈出」，勢成、幾滅，智生、神泯。

要重尋「知幾其神乎」之契機，則需逆溯而上，故曰「盡(聿火)意」，乃往上走之「盡(聿火)意」，非往下行之「盡意」。這些字的掌握，全在如何轉下行思維的「萬物流出說」為上行的「進化說」或「創造說」，是謂「創造性思想」。

為甚麼季羨林說禪宗走到了佛教的對立面？

「事出」之前的「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」故也(詳見「輯二」的〈慧能與玄奘〉)。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。只不過慧能留下受教，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，所以最後往往只留下「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制定的「百丈清規」，實為以「世俗諦」詮釋「勝義諦」，故屬「萬物流出說」。

由此或可推知「幾者動之微」的詭譎，「幾」動，「動而愈出」，就算是極為「微」妙「微」小，其勢仍不可阻，蓋因「微」本不倚彳，而彳者，「小步也，從半行」，卻因「幾」連「小步」也無，故「幾者動之微」為靜態，而其不倚彳之微「從人從攵從㫃省」，本無動作，是為「幾」；一動「幾」乃失，「勢」乃成，故知許多人喜將「大勢所趨」掛在嘴邊，實不甚高明，尤其領導者，每每以之作為行政綱領，其實只能虛應世故，與有大作為的領導風範相離甚遠，史有明證，諸葛亮劉伯溫等人之所以料事如神乃屮出其「勢」，探「幾」之未動而已矣，故曰「知幾其神乎」，而「儿在㫃」之下，卻取代了「而」，則意味著「儒家玄學」在初始萌芽之時，即有直截以「幾者動之微」來詮釋「儒家玄學」之意圖。

為甚麼南懷謹勸人不要輕易學佛、學易？

這樣的議題本身即是一種「失幾」的顯現。何以故？「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」也，「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」從皿從聿火，聿火者，「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」者，「手之捷巧也，從又持巾」。「巾」毫不神奇，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，所以自秦以後，『聿』字加竹成為『筆』字」，故知「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。「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「匕反匕」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「丨」之上行，讀若「囟」，以有別於引而下行之「丨」，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。中國的哲學思想從文字開始、到文字敘述，再到思想表述，其實是一脈相通的，是謂「文字、文學、文化」不可分。

火上行，水下行，其理甚明。思維上行，衝出囟門，「盡(聿火)而不盡(聿火)」，即成「創造性思想」，故「創作」屬火；這麼一個「聿火」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，「食已食盡」，而有「終、竭」之引申，是謂盡意；以「象學」觀之，「聿火」上行，「盡」下行，不可混為一談。

王陽明的「心學」精髓是甚麼？

有位「知友」在「如何科學地解釋王陽明的心學？」留言，說「王陽明的『心學』給出了一套可行的方法，對大眾來說，能用的就拿來、用起來，不可能都去研究『易』啊，即便去研究，也研究不明白。」我則說，「各有緣法罷。我只能說，您讀的時候要小心一點，王陽明的『心學』只是一個詮釋『佛學』的嘗試，但有『阻人慧命』之嫌。」我現在就「心」之一字加以引申。

形而上思想「盡(聿火)而不盡(聿火)」，形而下思想「言能盡意」，一目瞭然，由於「聿火、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(聿火)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(聿火)心」，卻因後人以「盡」為「聿火」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「聿火心」；「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，「聿火心」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」，「鴈去水平」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」裏於焉搖搖欲墜，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」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，扑打其「疑、悟」之併船也，「求其放心」也，故使「游浮之心」不動者，是之謂「幾」也。

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，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」，晶者「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，但是「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；以此為「文化代表」，「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「生機」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。

我常自思維，中國哲學思想的傳衍或許真是太綿長了，以至從周朝轉入先秦之時，《尚書》、《易經》之間的「不易與變易」或「本體與實踐」已經混淆，所以等到《老子》一出，三大思想學統乃自行演變為「貴有論」與「崇無論」之歷史攻詰，然後演變為中國哲學思想的中心旨意，使得連結《尚書》與《易經》之間的「幾」在「有無」爭議裏反不得彰顯；《老子》出，「道」成為一個提綱挈領的思想，原本甚佳，「動靜」在陰陽勾旋的圖符裏也一目瞭然，卻因圖符的過於具象，以至「動之微」的「似凝似動」無法彰顯，「幾」反失。

有哪些十分驚豔的書籍值得推薦？

我也來說說王文興教授的《背海的人》，尤其是「下篇」裏面連篇累牘的「空格」。當然這些「空格」與賈平凹的《廢都》以「空格」來遮掩粗俗語言的意義不同，但是很可惜，了解的人不多，

甚至以《背海的人》下篇首刊於《聯合文學》觀之，我想倘若不是編輯委員礙於王教授的盛名之累，根本就不可能將之刊登出來，其因無它，乃文章「排得很不整齊，空格一堆」(語出〈世紀末不能承受之重〉，周昭翡，《聯合文學》第二三九期)，但卻仍堅持以「作者的特殊寫法」而刊之，以其不懂其意，卻懾於威名故，懵懂也。

《聯合文學》懵懂，《中外文學》也懵懂。厚厚的一本「王文興專號」，注解《背海的人》的學者專家一大堆，但卻沒有一個能夠提出中文「音韻與圖符」的轇轕，也沒有一個能夠瞭解王教授以中文「音韻」來凸顯中文「圖符」的用意。《背海的人》師法西方文學的「音韻」，將中文「音韻」發揮得淋漓盡至，卻也因其文字「圖符」的大小層疊、斷續空白而顯得觸目驚心。

假以時日，我想論述《背海的人》的學者將愈來愈多，但是我希望論者不要忽略中文文字本身即是「圖符」的事實，其文字之「本義、本象、本質」本具「層疊、斷續、空白」的意涵，是後人為求其便利而破壞了這中間所隱涵的造字原理，可謂本末倒置，以其「空、小、隱」故可繼繼斷斷，更以其「隱」而有時間凝固性，否則「儒釋道」的結合是沒有條件的。

遺憾的是，以這麼一個「本具層疊、斷續、空白」的象形文字來做文章形式的「層疊、斷續、空白」，雖說有一種以文字「圖符」來表達文字「音韻」的壓迫，用心良苦，但卻犯了「頭上安頭」的毛病；不過縱觀中國文學發展，雖然「張學白說沈文錢體」各領風騷數十年，但卻不具流傳百年的力道，唯獨《背海的人》或可留名史冊，以其破文字音韻，非以其彰顯文字圖符故；如此一看，倘若全世界獨具一格的中文圖符仍然有捲土重來的希望，那麼王教授在「簡(異)化字」當道、「台語文字化」造肆的兩岸對峙裏，提供了文字圖符復甦的契機，雖說可能是誤打誤撞，但是功不可沒。

的確如此。當今的文字凶險是倉頡造字以來所未曾有的。我想這個哀傷正是我寫〈迎賓〉系列與〈音韻與圖符〉最深沉的動機罷。西方思潮的肆虐，連帶地令文字的音韻造肆，所以外國的漢學家如高本漢馬悅然、中國的語音學家如趙元任，都可以忽視中文之圖符、而以中文的音韻立一家之言；

我總懷疑這個驅動正是「中文簡(異)化、台語文字化」的歷史根據，卻也一併摧毀了中文圖符本具的哲學意涵，連帶地改變了中國一脈相傳的哲學思想，是為最大的不幸。

為甚麼世俗諦的因果與勝義諦的空性是不二的？

「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豫了起來，故接著說「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」，而正緣此因，坊間乃做下「圓滿」的詮釋。

「四通八達」可能有「圓滿」之意，但絕非「一切法常滿」，故要臻其「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「一貫之所自始」，但其實「未始有始」，或許唯其如此，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，「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」也，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」，並非緣自印度，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，蓋因「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。

倘若要破時空流變，沒有它法，只有還滅其「二象之爻」，是為「世俗勝義諦」的切入；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「冖日入八」。

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，即動，是為「幾微躁動」，曰「無明緣行」。

「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，但是到底「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」應被列為「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，我就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？這些都是歷史疑點，可惜「二十四史」裏，沒有學者提及。

當然我也曾猜測，玄奘、窺基、圓測等位大師均不曾涉獵《易傳》，故不知「幾」乃《易傳》重要的思想，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。

道教不吃牛肉，但是道教人士怎麼看待《南華真經》（《莊子》）中的〈庖丁解牛〉？

莊子的〈庖丁解牛〉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」。這明顯地是個意喻，與道教人士吃不吃牛肉，沒有半丁點關係。學術就是學術，為甚麼要非道教人士繞行？道學墮落為道術，豈有倖然？心胸狹隘，洵有以也。

大神們張口現實主義、後現代主義，逼格那麼高，新人想知道該惡補啥寫作的理論著作？

從托爾斯泰以降，幾乎所有的文學書寫者都在尋找一個嶄新的文學書寫方法，所以現實寫實、綴段倒敘、解構結構、魔幻後設等等文學文體，四處充斥了一個多世紀的文學書寫，甚至到了最近，有的文學書寫者直截顛覆小說形式的故事敘述，而以散文的鋪陳方式將小說與詩歌溶鑄一爐，有的則乾脆放棄文字書寫，而以戲劇、影視來呈現文字書寫，或藉以說明「文字」或「書寫」的虛假。

廿世紀以來，所有循序漸進的努力都是值得贊揚的，但這一波努力在網路書寫蔚為風氣以後，就潰不成軍了；當然網路書寫所標榜的書寫方式非常吸引人，因為它是開放的、多向度的、風格多樣的，而且具有極為自由的結構——「橫向、縱向」的切入以及「點、線、面」的任意展開與多重交織的可能——因而也是最具創造性空間，最富冒險性的文體，深具「後現代邏輯」的多元性與開放性，所以蔚為現當代的網路世代最為流行的一種書寫方式。

這樣的「文學文體」是大陸的文學刊物《大家》替「後現代文學」尋找一個新文體所倡行的；困擾的是，它並沒有指明這樣的文體實在只能在網路書寫裏完成，更有甚者，它所關注的各種「形而下」的事物，為了使之直面存在、或為了更加廣泛地運用包括各門自然科學的一切學科領域的成果、或只是為了以先鋒派的技巧處理日常的知識等，就只能使「文學書寫」掉入一個「邏輯性」的書寫，雖然它也標榜一個誠實的、具體的、有用的、汲取了「多媒體」的書寫，但是基本上，一個以文學趣味和文學審美價值為核心，同時盡可能地包容各種語言功能的「文學書寫」就消失了。

《大家》似乎對這麼一個「邏輯性」書寫仍舊不能滿足，於是又鼓勵這麼一個文學文體去汲取「現代語言學」和「語言哲學」及在其影響下所發展的「文化學、人類學、現代歷史學、現代美學」等「現代主義」學科的認識方法與解讀模式；殊不料，這樣一個「邏輯性」文學文體，在紙面書寫上也只能成就一個「萬物流出說」的論述，更何況在網路上書寫？可以想見的是，不止詩性的、富有色彩的語言、詩的直覺與散文的鋪陳將一去不復返，甚至一切文學創作，與批評的技巧與法則，乃至種種「非文學」話語的因素等，也將因網路的特質而失去了理性的穿透力、批評的分析，而不能解釋「後現代邏輯」的開放性、可變性與多重不確定性。

「後現代邏輯」循「現代主義」思想而來，毋庸置疑，對那些歷經了種種顛覆傳統形式書寫與倡行意識流的「現代主義」學者而言，則更為清楚，但是「後現代邏輯」與「現代主義」兩者之間的「連續性、斷裂性、貫時性、並時性」在彼此的相互指涉與交叉雜沓的敘述裏，因為「後現代邏輯」

還不能被清楚地界定為一種理論或派別，而有了不能比較的混淆；其因甚為尷尬，以「後現代邏輯」乃因應「現代主義」的反動而生，可超越或壓制「現代主義」的理性思維邏輯，所以是一個「反智性思潮」(anti-intellectual current)，但實質上，「後現代邏輯」又必須繼續「現代主義」的實驗性與離散性，卻因其內在的「不穩定性」，而只能處於一個戲仿、諧擬的位置，去調侃「現代主義」以一個嚴肅態度去對待實驗的「不穩定性」，所以在理論上就形成一個無法定義的概念。

易言之，「後現代」意味著一個往未來展延的時間流程，而「後現代邏輯」則意味著一個「從未來而來」的思想，是一個「未生」的思想狀態，所以不能以任何約定成俗的形式去規範，也不能以任何既定記號去建構；這是〈四十減一〉裏，蕙以一個「從未來而來」之角色去質疑理性思維與邏輯語言的旨趣，其所建構的「後現代文學」則以一個倚附菁英的身分去瓦解羣體的疆界，令多元離散的符號結構重新回歸到造形元素的符號組合規則，從而排拒主體性論證過程所塑造出來的「先驗主體」的存在，進而建立一個不受時空干擾的文字符號，是為「門乒乓」的內在性(immanence)，因為中文的「表意文字」所表達的不僅僅是詞語，更重要的是事物本身和相關思想。

《道德經》講萬物負陰而抱陽，可現實是完全相反的，各位怎麼看？

「三」是個很神奇的數象。以是，老子雖然從來都不演繹《易經》，卻說「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，然後緊跟著，再回到「二」，曰「萬物負陰而抱陽」；在這裏眾家的詮釋大多往「氣化論」而去，全然不顧《老子》緣自《易經》的事實，真是遺憾。

其實老子是從「陰爻與陽爻」的結構來談《易經》。何以故？「一」者陽也，「二」者陰也，但因其「陰」由「陽」而來，故不說「二」，卻破「陽之長爻」而有了「陰之短爻」，以示其「陰之短爻」有即離現象，「即陰離陽」也，故知「二」的數象有「即離」現象；「陰陽」互映成「二」而

有象，是即有「三」，三變成一爻，十八變成一卦，「萬物」乃生，但不捨「陰陽」，是以謂「萬物負陰而抱陽」。此論有「入卦爻」以令「象數」還滅於「數象」之意圖。

以「玄牝」觀之，即知「陰陽」無它，乃因「陽亦陰也，陰亦陽也，陰亦一是非(非陽)，陽亦一是非(非陰)」，故「陰即是陽」可說與《心經》的「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色」有異曲同工之妙，故「陰陽」之「陰即是陽，陽即是陰，陰不異陽，陽不異陰」，實即陰爻把陽爻擘開，化一為二，再合而為一，曰「函三即一」，「負陰而抱陽」也，是為老子的「《易經》觀」。

孔子因為深入《易經》，所以詮釋有別，以「初、三、五」定陽爻，「二、四、上」定陰爻，而建構了「爻位」的觀念，是為中國「時空」概念之肇始，是謂「時位」；也就是說，中國哲學思想從來都沒有外國的「時空」概念，僅有「時位」概念，而且因為「爻位」是爻的形式條件，而爻卻是「爻位」的質料成分，於是二者交織，又成「陰陽」，故其說亦為「負陰而抱陽」；從這裏來看孔子與老子之爭論，其實極其細微，孔子從「過程」說《易經》，老子從「狀態」說《易經》，如此而已矣，但因其源頭俱為《易經》，所以又融會得極為嚴密。

老子因為從「狀態」說《易經》，所以止於「三」，再說就是「萬物」，雖曰「萬物負陰而抱陽」，但畢竟討巧；孔子則不然，從「過程」說《易經》，所以非常繁複，不止必須演繹「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，而且不能因為「萬物負陰而抱陽」，就停止論說，而必須由「三」而「六」，由「六」而「八」，於是整套「宇宙論」就在《易傳》裏演繹開來，甚至因其不出「八卦」而演繹「時空」，隨即又破「時空」，而融會「本體論」、「現實主義」、「超現實主義」於一爐，所以有了一個極其嚴密的理論系統，放眼全世界，還真找不出第二本哲學論著，堪可比擬。

為甚麼有人說「科學」的盡頭是「神學」？

我對這個莫名其妙的議題，率先引發的感覺是，這是一個逆轉西方哲學由「神權」到「神祕」到「浪漫」到「存在」到「實驗」的發展過程，但其所激盪出來的兩大思想驅動正巧又是個「二象之爻」，充滿了人類思維的神祕感；兩者雖分道揚鑣，但均無法令思維提升，精神反而只能墮落，最後有造成行屍走肉之虞。

這個我想是西方思想界最大的憂患。中國的「儒釋道」哲學則很純樸，從「生命論、價值論、宇宙論、本體論、超本體論」，上下無礙，不受時空阻隔，不受文字羈絆；但是千萬不要因其思想的博大精深，知其然、不知其所以然，妄加解釋，囫圇吞棗，以為一旦將「易」推衍為「日月變化」，即臻思維究竟；不料「時空」起，思維反墮，「萬物流出」，「動而愈出」，「龍華三會」於是不能得以現之，「佛學」乃破，豈能不慎？這種求其簡易的「望字生義」思維原本不足一哂，但是因其對文字的本義本質本象的謬解，埋藏著甚深的「謗法」企圖，佛子們不應一眼溜過，故勉以破之。

以此為據，將「宇宙論、星相論、天文論、史前論，乃至神鬼德禮五行算術」等，存乎一心，正是「德」之所以為「悳」之意，以其「直心而行」故，是以坊間有「一心一德」之頌，否則學說愈大，「能所」愈離，最後只能有兩種結果：其一、以「神我論」做下皈依，是為「二分法」之肇始；其二、令心性止於物質世界，是為「實驗主義」之依據。這個發展，基本上就是西方社會由「基督思想」一脈演變為「物質社會」的原因；要追溯回去，往「基督思想」的「形而上」部分還原，其關鍵在「轉」不在「化」，亦不在「變」，蓋因「轉變、轉化」皆轉，本為自轉，非它轉（詳見〈遺忘與記憶〉裏對「轉」字的解析）。

我以中國哲學回饋西方基督思想的用心可能遭罵，但仍舊希望對西方的思想界有所裨益，套句董仲舒的名句，這個用心乃：「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。我想歷代書寫者有這個理想的人很多，但往往因為「就物衍物」，乃至以物役心，而形成往下拉扯的理論思想，是為「形而下」的理直氣壯，以「馬恩列史毛」的思想為害世人，最為慘烈。一個偉大的理論或學說，應該可以從物質

或現象轉變為心理學上的象徵意義，再轉變為哲學上的象徵意義；一旦思維驅動往下，就只能往自然現象(包括男女理則)的和合、衍生與演變加以詮釋，而愈與「形而上」思想脫節。

「形而下」思想自成一個領域，其實無妨，但不幸的是，有「形而下」思想的人們大多看不慣「形而上」者的不事生產，所以倘若不是強調「勞動」來打壓「形而上」思想或遮掩自己思想的逐次墮落，就是以「名聞利養」來圈養「形而上」的探索，更以之遮掩自己精神的萎靡不振。

「形而下」打壓「形而上」由來已久，最後都必須以「禱詞」來勉勵懵懂的信仰者，卻看不見其「禱詞」已如日薄西山，僅能在「斜陽裏綻放」，所以連那位精湛英文的海明威也不得不以西班牙語的「nada」隱涵其「空無」思想於基督的「導詞」裏；最為可怕的，一旦思維往下沉溺，「政治」即行介入，以其思維往下沉溺可介入故，所以精神層面高的人大多不會受政治蠱惑，思想層面高的人也大多與仕途隔離，是為中國「隱士」的清高亮節。

大乘佛學是在甚麼樣的歷史條件下產生並流行開來的，為甚麼大乘佛學成為漢傳佛教的主流？

僧肇大師的《肇論》融會了老子的玄學思想與莊子的語言敘述，以詮釋龍樹菩薩的「中道」，善巧諦造了中國哲學思想史上第一次的「佛玄結合」，居功厥偉；其「諦造」為「事」，其「論述」為「物」，而其「思維轉變」為「易」，但整個「事、易、物」之詮釋以「印度原始佛學」為本位，並不能產生真正的「儒釋道」融合，直至道生法師入虎丘山，對一堆頑石說「涅槃學」，更令「頑石點頭」，並將「佛性論」與「人人皆可為堯舜」的說法相互印證，「儒釋道」乃真正結合，實為一位開天闢地的大學者。

「涅槃學」一經凸顯，論述「涅槃學」的思維立即往「萬物流出說」下墮，這是「論述」本身所無法逃離的弊病，只要「講經說法」，大多逃不出這個思維限囿，而「講經說法者」倘若還有意將

「佛學」拉低來成就「世間學說」，則「萬物流出」的速度更為迅疾；最應凸顯的是中土「涅槃學」的起源無關印度「涅槃學」，甚至無關「印度佛學」，故要「了然於各宗之源流」，則需走出佛學，要「詳知各時學說之風格」，就更必須瞭解當時的「三論宗」，甚至比「三論宗」更早一點的「六家七宗」學說；麻煩的是，「六家七宗」學說混雜，漢儒式微，道學復甦，佛學初興，三者俱弱，中土的哲學傳承風雨搖擺，《晉書・載記》有云：「今之新經，皆羅什所譯」，以此區分羅什以前譯本為「舊經」或「古經」，亦即安清、支讖、法護、道安一脈相傳的「佛經直譯派」，而羅什所創「意譯派」則為「新經」。

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

有哪些佛經、論，能在邏輯嚴謹、思辨深度上勝於《楞嚴經》、《金剛經》？

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。

為甚麼我感受不到中華文化的魅力？

這個議題由一位初二學生提出，當真駭人聽聞，但是其實這個議題有語病，正確的說法應該是「為甚麼我在內地的文化薰陶裏感受不到中華文化的魅力？」或者是「為甚麼我不能在中華文化裏，感受中華文化在其內部『以文化文』的魅力？」這麼加以詮釋，這個議題就從「現量、比量」提升為「譬喻量」，而有了非凡的意義。

何以故？民初五四過後，藉著西方科學的引介，理性思辨大行其道，而傳統的形上思想則迅速萎縮，其結果是一切論述均只涉及「現量、比量」，而精神導引的「聖言量」則演變為政治語彙的肆虐，當然勝義諦的「譬喻量」也就只能被籠統地以「古代神話傳說」涵蓋了；改革開放以後，「現量、比量」的邏輯性思維愈發熾盛，而毛言毛語則出現了鬆動的現象，但「聖言量」卻莫衷一是，所以整個思想界青黃不接，而「譬喻量」則因「唯物」思想全面深植而無法彰顯，最後終於波及了「龍」這麼一個亙古以來的文化圖騰。

「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〉嘗試超越歷史超越激情，闡明「龍」的形象在歷史上的變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。

民初立憲因天朝思想破滅，中土卻在帝國主義的侵略下淪為殖民地；一個世紀以後，改革開放因革命思想破滅，大陸社會的集體身份焦慮與民族文化困惑卻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，固然因為大陸人文素質的低落，更因為「唯物」思想的全面深植，而〈龍戰於野〉則嘗試超越歷史超越激情，理性解決文化認同的困擾，故取《周易・坤》的「上六」為經(陰也圓也無也，思想的終成也)，再以《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〉以「初九、九二、九三、九四、九五、上九」循序而上的「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」，是謂「時乘六龍以御天」，思想的創生是也；「龍戰於野」之命名取自《周易・坤》的「上六」，以示《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」。

〈龍戰於野〉以電訊文字的排比鋪陳、縱向探索跨越歷史的文字演進而直逼「天地玄黃、宇宙洪荒」的渾淪氣象，除了質疑文字有歷代訛傳的可能性以外，還有一個重要意義，亦即在透過大腦將「文字音韻」轉換為心靈意識可辨知的「文字圖符」過程中，讓「時間性」分解在「永恆」裏，藉以拯救早已陷入「時空」結構的文字敘述，文字的「表象」乃凝鑄，不能敘述，於是「時間」乃沉澱，

「表象」首先分解為「類表象」，再融入「無象」，是曰「象學無象」。這個電訊文字的排比鋪陳有幾層考量。其一、橫跨時空的電訊文字反應了現代人在「互聯網」的溝通形式，其二、「互聯網」的文字傳達與接收似乎有再度回到「太初有字」之前的無字無象的渾淪氣象，所以「火星文、注音文」大行其道，在一個已經有了「字象」的基石上摧毀「字象」，與「台語文字化」併行運作，重新創建一個以「音韻」表達思想的文字體系，似與大陸在五十年前推動「簡(異)化字」的動機，同出一轍；這個以「文字」演繹「文化、思想」的大時代文化驅動，自有其政治動機，但如果文字的創生與終成能夠相互推予而盤旋而上，「知至至之，知終終之」，則可臻其思想層階的另一高度，是為「龍戰於野」的哲學意涵，「與時偕行」之謂也，可臻其「太初有字」之前的渾淪氣象。

〈龍戰於野〉期盼藉著中國原始哲學思想的還原，對民族文化圖騰與中國國家定位的掙扎能夠產生震聾啟聵的效用，最起碼能在當今大陸思想界青黃不接的關口上，有啟迪另類思維的作用；苟若運用得當，可轉當今政局的「外御內困」為「外利內和」，和然後利，外化而內不化，因其「外利」為「吉利」之利，非「利益」之利也。是為〈龍戰於野〉的期盼與企圖。

每日讀書時間有限，學唯識，讀《成唯識論》對於學佛有價值嗎？

這樣的提問充分反映了「後現代」學人的「功利」心態。這對學「唯識」其實是不適合的。

不論如何，讀《成唯識論》、學玄奘大師的「有相唯識」必須通曉奘師與唐太宗、窺基之間的互動，以了解《成唯識論》創作的動機。這絕對不是表面上看那麼單純，是為歷史的詭譎。

奘師與羅什譯經，在中國歷史上等名，但受君主之延攬而建構譯場的過程，卻迥然有異：羅什為苻堅迎至長安，奘師卻「犯禁出關」，滯留印度十七年，回朝造成「萬人空巷」；以唐太宗的雄才偉略觀之，登基還不滿三年(貞觀三年)、局勢仍舊動盪之時，奘師居然敢違抗禁令，混入饑民，出城

覓食，唐太宗不止不加嚴責，還授與政治資源，這對敢殺太子、逼唐高祖退位的唐太宗而言，豈不是太過仁慈大方？其實「歷史」的詭譎在此暴露了些許訊息，因為「官方治史」即始自唐太宗，庶幾乎可說，唐朝以前，官方不介入「歷史記載」，連漢武帝的雄心壯志都不干涉司馬遷寫《史記》，而且還令《史記》在歷史裏流傳了下來，就可知唐太宗遏阻「歷史」成為「私學」的跋扈了，那麼唐太宗資助奘師譯經，豈有不加以監視之理？於是就找到了「皇家子弟」窺基，削髮為僧，投拜奘師，日夜監視，奘師可謂如坐針氈。

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

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

研究歷史者絕對不宜小看這段奘師受制於唐太宗的描述，以及窺基的政治角色，當然在唐太宗主控的歷史描述裏，窺基理所當然被寫成一位「學養深厚」的學者，但僅從窺基對「法」字的解釋就可見諸多疑點，因為他說「法者，軌持義」，而「軌持」則為「軌者，軌解，可生物議」與「持者，任持，不失自性」，於是就暴露了「法相唯識」的理論只能是一個往下詮釋的「藏識」，不止悖離了奘師翻譯六百般若經典的動機，甚至奘師之譯可能即是為了矯正窺基對「般若」之誤解，所以「年歲已經大了，他發誓，非把六百卷大般若經翻譯了，他不肯死」。

其舉未嘗不是因為窺基的「法相唯識」有扭曲「法相華嚴」的隱憂？奘師的歷史地位極其尷尬的原因即在此，因從「法相唯識」或「法相華嚴」的角度分別觀之，奘師都未曾「開宗立派」，但緣窺基，卻替後世鞏固了一個「道統」的弊端，從此而後，中國哲學思想的「學統」傳統乃一去不復返了；唐太宗當為始作俑者，因處心積慮將「文史哲」掌控於官家手裏，使得唐朝的「學術探索」極其萎靡，所以雖為一代明君，「貞觀之治」亦為史家所贊崇，但對「中國哲學思想」的傳衍破壞極大，不止「史學」從此成為「官學」，更因命孔穎達撰修《五經正義》，使得士人應考仕途，只賸下一種思想，逐漸形成「封建八股」，在歷史上影響巨大，流弊深廣。唯一例外的是，日本的「求法僧」將《五經正義》傳入東瀛後，卻大放異彩。

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

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

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

「易」一動，則「動而愈出」，立即與《百法明門》的「心不相應行法」裏的「流轉、定異、相應、勢速、次第」說法相吻合，「有為法迅疾流轉如運奔」；「易」不動，則「動靜相待」，是為《肇論》的「物不遷論」內意，其「物」實為「象」為「道」，故老子曰「道之為物，唯恍唯惚」，乃僧肇大師以老子的玄學思想與莊子的語言敘述，詮釋龍樹菩薩的「中道」的意圖，善巧諦造了中國哲學思想史上第一次的「佛玄結合」，居功厥偉。

甚麼東西最能代表中國傳統文化？

中國傳統文化博大精深，要找出一個東西來代表，還真不太容易。我以為中國農村四處可見的「門」的形象最能深入中國人的生活與精神，故造〈門〉來闡釋中國的傳統文化。這也是全球發行的《暫時無語》一書以「門」為封面設計的精神所在(封面設計者為居住於洛陽市的李孟琦小姐)。

何以故？民初五四的基調是「民主與科學」，廓然開創了一個世紀的救亡圖存運動，而新世紀的議題則是「文字與哲學」，深具引導中國文化往未來世推展的力道，乃一個以「文化」為樞紐，將「文字文學文化」與「文化思想精神」迴盪開來的民族自覺運動，謂之「文化代表」。

中國文化獨異世界文明，需在內部以文化之，為自化，非它化；苟若勉以西方文明化之，則必重蹈五四的全面西化，導致中國更深層的集體身份焦慮，唯其自化，才能在陳述哲學的文字表象裏，重新喚回中國莊重從容的智慧與精神，曰外化而內不化，以字象「代以表之」，「文化代表」是也。

〈門〉嘗試闡明大陸倡行「文化代表」，乃將「文字表象」深化精神生活的一種思維方式，因其「表象」是中文敘述的基石，是為了向國人陳述「形而上」哲學和作為「無象」例證而存在的，而「否定」則是中國「遞減哲學」的內涵，是為了轉經濟成果的「增生哲學」和作為提升國人精神生活而存在的；「否定」與「表象」不一不異，互依互存，而以哲學挹注文字則謂之「人文字門」，又因

「人」不能為象，故稱為「象學無象」，「方法與智慧」乃和合為一，誠為指引「文化代表」的形上思想，否則民間渴望文化復興的活力與勢動必將演變為永無寧日的社會運動，中土危矣。

隨著「改革開放」的成功，一些以貿易為主的城市逐漸繁榮，而一批握有經濟力量的新地主與商人乃重入政治舞臺，並開始追逐世俗的感官享受，整個社會起而效之，於是文化驅動轉為浮華，而社會思想則因革命時期對中國傳統哲學的破壞殆盡而產生了不能銜接的恐慌，以及社會活力因西方的「增生哲學」的導引而激起了社會的快速變遷，其結果是科技與商業當道，人文泯滅，文化凋零，謂之「文化廢墟」。

〈門〉藉澳門的快速崛起與賭業熾盛為大陸「經濟改革」的縮影，並闡明經濟復甦動力的背後所隱藏對人心腐化的危機，進而鼓吹人文教育，以恢復中國原始文化精神，學習古典語文，培養高尚鑑賞力，重視個人精神的提升為基調，期盼能夠藉著中國原始哲學思想的還原，深植傳統文化於精神生活，並擺脫宗教傳播所帶來的思想世俗化、奴役化、形式化，重建中國人自古以來即存在的優雅而機智的泱泱大度。

「三個代表」是指引中國人往未來世前行的重要政治思想，影響極其深遠，而其所揭櫫的政治綱領更是中國社會貫徹執行改革開放政策時，對其所面對的一個社會結構、經濟組織與文化意識的快速變遷，所必須採取的心理調適與思想建設；雖然其所「代以表之」者仍為政治思想，但是變遷一旦開始，就無法遏止，謂之「動而愈出」，最後因「社會經濟文化」變遷所造就出來的中產階級必迫使「社會經濟文化」推動者改變，於是能所異位，特權階層乃瓦解，最後「自由意志」就成為引導國人走上解決社會問題的正途。

社會問題因社會變遷而生，更因社會的集體意識、組織、價值觀點的不穩定而生。倘若可改變社會秩序或思想，則可以影響歷史進程，不過要有效地達到社會運動的目的與精神，則必須要有一套政治思想或意識形態，前者要求政治改革，後者則要求宗教改革或道德觀念的建立，甚至兩者層疊，

相互影響，但由於社會運動經常引發政治結構與現存價值觀念的徹底改變，所以相當危險，甚至循序漸進，在保存現有價值的基礎上逐漸改進，也充滿了危機，而且改變愈激烈，社會動盪愈巨大。這是大陸因改革開放所帶來的社會不穩定狀態的根本原因，都是「動而愈出」的例證。

大陸要穩定下來，必須轉出為入，更必須扭轉當局以落實「簡(異)化字」的文化政策來遮掩革命時期摧毀中國傳統文化的歷史或以輸出「孔子學院」之文化攻勢來執行「外御內困」的政治企圖；這些推廣與宣導的力度愈大愈快，則社會的不穩定狀態也將愈大愈快，以其思想運作只能持續「動而愈出」的既成勢動，最後必將導致思想鬥爭襲捲全國，革命於焉再起。

〈門〉有見於這個歷史進程在「世界文化史」裏屢見不鮮，乃倡「人文字門」，為生民立命，開萬世太平，在現存的「簡(異)化字」基礎上逆向運作，故有「反者道之動」之效，發展空間很大，統稱為「象學」；「象學」的屬性為緩和的「改革」，而非激烈的「革命」，屬自發性，因沒有組織沒有時間表、沒有進程沒有規劃，純屬「自由意志」的引發，乃自化，以文化之，故安全係數甚高，更因其意識形態的「無象」，原本不悖離中國社會以「無」立基的「無神論」，故社會不至因之動盪不安，誠為指引「三個代表」的形上思想。

為甚麼兩千多年了，孔子的後人卻無任何建樹？立功立德立言？

這個原因說來傷感，乃因官家介入時代思想，逐漸形成「封建八股」，以便約束全國思想。在歷史上第一次形成這種影響巨大、流弊深廣的思想流弊就是唐太宗的《五經正義》。

那麼《五經正義》又如何約束全國思想呢？此乃《五經正義》為孔穎達奉敕撰修的官書，政治意味濃厚；唐太宗此舉，使「經學」統於一尊，所有東漢以來諸儒異說，全部作廢，「結束東漢魏晉南北朝歷代相沿的經學……凡士人應明經科，必須誦習儒經，義理全依據《正義》所說，否則就成了

異端邪說」，與漢武帝以「罷黜百家，獨尊儒術」來統治全國的思想有同樣重大的政治意義，更一舉限制了自由學術發展。

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

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

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

怎麼理解「煩惱即菩提」？

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，變得連清朝「文字學」大師王筠都說「眚，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，而「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」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，當可發覺「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。

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」，卻因「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」，為「否定敘述」也，以「不甘」難言故，卻因其「甘」，以「一」指「不定之物」，故與「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」兩個字非同小可，下節另解，先將「煩、惱」兩字解決。

「煩」從「心所」徹底拋除，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」未丟失，仍為「隨心所」的第三支，妙用無窮，以「惱」本不從心，做「嫐」，「從女，『㦰』省聲，俗作惱」，因其「㦰」從土，心屬土，故轉借之，「惱」字乃造；只不過，這麼一來，

「從女之『媐』與「從匕之『惢』」的「二象之爻」就混淆了，因「媐」與「惢」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「媐」轉為「惢」原本就有「教化」的意義，但是變成從忄從巛囟的「惱」以後，「教化」的意義就不見了，堪稱可惜。

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，留待後節與「法」併解。

這個意義因其「媐」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「覞之見」，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，於是就使得「眞」之「僊人」能以自節轉「囟」為「心」，「釋道」融會矣；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」。

如何評價鈴木大拙？

有人對我的如何評價鈴木大拙的禪學研究，非常不以為然，而說「你應該讀讀鈴木大拙的禪學書籍再針對他的內容作評價還比較客觀，甚麼英文造詣，日文轉譯傳信度還有歷史根源……這些對於你評價鈴木都有些空泛了，希望你能以他的內容作解讀再做評價」。我現在藉此篇幅，再來說說。

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

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

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

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

「文字」動，「因緣」即生，或「因緣」生，「思想」即動，形諸「條述」，是為「文字」；其「文字、思想」的互緣互動使「文字敘述」本身即具一個「離散又肯定」的內質，甚至因「離散」所以必須「肯定」，或因「肯定」所以必須「離散」，於是一邊「肯定」、一邊「離散」，乃成就了西方語言的敘述特質，但其間無「幾」；西方語言敘述要想探尋「文字之幾」或「思想之幾」，則需藉重「方法論」裏的「歸納」法則，因為「歸納」即是一種「向心」驅動，而「歸納」了以後再予以「歸納」，則除了「向心」以外，還必須「否定」，於是「否定又向心」的「歸納法則」就成了探索「文字之幾」或「思想之幾」的關鍵，但其探索止於「上帝」，以其不能再加「否定」故。

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

何為「大制不割」？

「大制不割」的奧祕全在一個「制」字。何以故？「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」是也；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；而「守辱」者，「忍辱」也，是「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」字觀之，「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，上礙於一也，ㄋ，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」，僅從「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」者非「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」也，而以中文圖符窺探中國哲學智慧，不假外緣者，是謂「象學」。

人死後在這個世界真的就真的留不下一點自我意識了？人死後被火化會不會疼？

許多尋道、問道的人張口就是「主觀意識」閉口就是「客觀存在」，倘若詢問何謂「主觀」、「客觀」，又何謂「意識」、「存在」？則曉以「事物本質」、「宇宙規律」。再問下去，他就叫你自己去悟，如果尚有疑問，他就說，外國人不懂中文，再問下去，他就說大陸人普遍使用簡化字，你一個外國人用正體字在簡化字的國度裏究竟想彰顯甚麼？

尋道問道問到這個地步，真是情何以堪？這些議題，其實我都回答過，現在謹以「識」之一字複述一下。「識」者以「戠」為過也，以「戠」含藏一切法義，自節止之，不可言說，無可遷變，唯口啟羞故也。何以故？「戠」從音從戊省，而「音」從言含一，不定為何物，故以一指之，其「言」者，從口從「立一（一字）」，「立一（一字）」者「過」也，唯口啟羞也，更以其所含為不定之物，故知「戠」不拘一切法，亦不能造作，唯須戊守，以「戊」從人荷戈，守也，於其治事處遵從法度，謂

之「守」也，其「守」者，唯「一」而已矣，以其「不定」，故在高而懼，是謂「尸」也，而後自節止之，是以知「危」，又因「一」之幾微，不能殆知，故知其之「微而守」者，「幾」也，從戍從雙幺，雙幺者，微也，幺者，小也，象子初成之形，初成者，謂胞胎之中，初成人形也。

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

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

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

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

「戠、識、職」何有不同？當「戠」轉為「識」時，萬物成識，故曰「唯識」，唯「識」表別之意也，唯有當「識」反出為入，萬物無識無別，是之謂「智」，然而「識」已出，「智」已反，斷

不能「反識」，故只能「轉言為耳」，而有「聽」字，是謂「戠」也，並因「戠、職」若出不出，或入非入，如是乃至不出不入，不相乖離，是為善現菩薩之「入文字門」也。

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

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

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

「本自滿」者，「集起、思量、了別」同聚一處也，「戠、職」本無轉化無意識，「有耳」或「無耳」之別而已矣。「無耳之職」，欲以觀其妙，曰「因」，「職是」也；「有耳之戠」，欲以觀其徼，曰「幾」，「戠守」也。此「戠、職」同出而異名，「同出」者，因性轉化也，「異名」者，

果性轉化也，故道家謂「道可道，非常道；名可名，非常名」也，故知「有耳之戠、無耳之職」同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門也，曰「戠司」，「職司」也，「識」未出也。

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

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

「本自滿」悉盡，云何「無所引」？為何「職(有耳之戠)」與「戠(無耳之職)」無所引？其因至為簡單，以「無耳之職」與「有耳之戠」本同，上下交覆，無拽引之形，𠂉不得生故，以𠂉為古拽字也；「拽」者搖也，從手世聲，與曳略同，俗作拽，是事非物，非象形，為純體指事字，因「事」無形，本不可象，聖人創意以指之，𠂉形乃生，其之所以指事者，以物有形可象，事無形，只能創意指之，謂之「入覆」，以「覆」本作「覀」，從冂從㠯，既入，「無記無覆」之集起乃轉化為「無記有覆」之思量，既「有覆」，即有「思」，思而有意曰「諰」，言且思也，而後有記，表別分明也。易言之，上下交覆的「職(有耳之戠)」與「戠(無耳之職)」本無所引，萬物辟藏詘形，其形為「己」中宮也，彌綸也，虛而不屈，無識無數，故曰「無覆」也，以「言」惟口啟羞，不能言說，是曰「無記」，是曰「無記無覆」也；其時，天地之間無所壅滯，不屈不伸，藏往知來，退藏於密，卻於其

「無所引」、「不能指」之際，聖人創意以指之，片刻之間，厂起幾破，大千世界始成。這樣的論述邏輯，以「唯戠」的觀點來看，就是以「論述」為分內應做的事、應守的本分、或者應盡的責任(均為「職」)，執意要論出個究竟，乃至急於向外表達見解，辨別身分，表現標志，而有了意內而言外之「詞」之所需，於是加「言」成「識」，而為了區分「戠、識」，於是再加「耳」於「戠」，而有了「職」字，以示古之職役者皆執干戈也。

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

「識」循上見「戠」，在佛學的傳衍裏就稱為「禪」，故「參禪者」多動靜有節，巡弋荷戈，以「含戍之言」盼其「動靜相待」之「幾」能夠破除語言之「動力因」，故其驅動為一個不含「耳」之「職」，是謂「無耳之戠」也；「識」循下趨「職」，在佛學的傳衍裏就稱為「唯識」，但因其由外而內之驅動甚為明確，故參研「唯識」者在確立了「根塵識」之關係以後，不再巡弋荷戈，反因其敘述之需，故轉其「含戍之言」為「潛言之諳」，但因去「戍」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「後、司」已反，「起」未起已起，厂不扡，扡自厂，卻因厂不得生，故「後」施令，以其從厂

從一口之勢，令「司」反「後」而生，於是其是事非物、非象形之「後」乃一轉而為「司事於外」之形象，言乃造肆，故「詞」出，意內而言外，惟口啟羞之「言」乃轉為大放厥詞之「詞」。

詞出，「無耳之職」與「有耳之戠」上下交覆，「戠、識、職」不再能夠止歇，「藏識」奔流矣；循其根源，「司」因「後」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。

這樣的論述，停佇於一字而不斷地深入，是為「以文化之」，是之謂「文化」，不是甚麼「有文化」、「沒文化」。以訛傳訛，不能論「道」。

佛教在印度非正統，為甚麼卻在中土興盛？而古印度的正統六派哲學在中土卻沒有絲毫影響？簡單地說，這是因為印度的「奧義、吠陀」的發端時間與中土的「尚書、易經」的發端時間相似，而當「原始印度佛學」崛起時，中土的「尚書、易經」也被整合為一個「道」字，再然後「原始印度佛學」在傳衍的過程中，發現了這個蘊藏著「道」字的「中土玄學思想」有一個往上結合「佛玄思想」的契機，是之謂「中國大乘佛學」。

質言之，以「中土哲學思想」為本位來看「中國大乘佛學」，根本不必標榜「不分宗派」，以其本是一種往上結合的思想驅動故，而往上融會，「儒釋道」互補互成，結合得極為融恰，是謂「心物合一」；相反地，固守「不分宗派」而演講「大乘佛學」者，不論如何嘗試或企圖融會「中土哲學思想」，也只能將「中國大乘佛學」分離出去，形成一個「中土哲學思想」意義上的「道統」之弊；概括論之，佛學立基於「心」的學說之所以可以與中土的「道之為物」相結合，就在「幾者動之微」的一個「幾」字。「幾」掌握住了，則一切問題迎刃而解，那麼全世界的思想源頭，包括「印度原始佛學」，有「幾」的哲學觀念嗎？若有的話，必有「原始物質」(梵文 prakriti)的論說，「印度原始

佛學」斷不會僅由「心、念」的觀念來詮釋「業」，因「起心動念皆是業」，而「心、念」與「起、動」是同樣重要的；從此或可探知，「中國哲學思想」從《易經》以降，就從「物」上著手，但是在先秦時期已奠基的「儒道」思想則以「物」入手，講「有、無」，將一整套「太易（未見氣）、太始（形之具）、太初（質之具）、太素（形質具）」的學說發揮得淋漓盡致，但因為不講「心」、不講「識」，故無「空」的概念，更無「空論」的基礎，卻以「幾」的觀念將「物」與「心」連結起來，「業」之自衍自生才能在「心物合一」的思想層階上形成一個「能動」的理論基礎，再然後，「無明躁動」才能有理論根據，否則僅從「心」的角度來詮釋「無明」，「躁動」的根源無論如何都是解釋不清的，以其「動」為「能動」、非「所動」，為「自動」、非「它動」故，而「動、不動」之間有「幾」，以「幾者動之微」故也。

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

職是，談「禪宗」，不能不旁及「唯識宗」，談「唯識宗」，又不能不旁及「禪宗」，然而談「禪宗」與「唯識宗」的源流，不如談「禪學」與「唯識學」的風格，如此一來，論述即由「道統」走入「學統」，此即為何〈慧能與玄奘〉以「慧能」與「玄奘」入題之因，故不受「禪宗」與「唯識宗」之「大」所蠱惑，更不單獨入意，以彼此的「別業」原本就交互影響，共同完成「歷史」所定讞的「共業」故。

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

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

若置身於其中，如何置身於事外？

「外其身」的概念始自《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」的論說。後人的詮釋均將「後其身……外其身」的概念落實於人間，而解釋聖賢者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範仲淹在〈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，但從此「後其身……外其身」就隱去了「身」之敘述，又以其「無身」論「諸法無我」，再以其「無我」論「永世續存」，亦即「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)之意，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？」其述已經偏離了「天長地久」，所以是個「萬物流出說」，更妙的是，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。

倘若要論「天長地久」，則宜從「無身」逆溯而上，以論其「不自生」。「不自生」就是「無何有之生」，而「無何有之生」也就是「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，或國人因為「物之罕至」，而莫名其妙地有了驚惶的反應，引申為心理的反應，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，而是一個「無由來」的躁動，因為「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」，由「無明」一路推衍下來，是曰「無何有」，為「唯心」的演繹。另外，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」將「無明」導入「一切唯心造」的演練，但是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」有一個莫名其妙的造作意義，不動的時候是「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。那麼《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」究竟是甚麼意思呢？這裏的「後其身……外其身」其實說的是「後其(最初生)身……外其(最初生)身」，亦即「最初生身」隱藏了「身心俱生」與「心氣無二」的雙重意義，而其「最初生」者，自然本性清淨，顯諸「身」者，若為「氣」，則為「化身之因」，若為「心」，則為「報身之因」，又因「心氣無二」，所以「報身之因、化身之因」亦無二，為「心、氣」之自性，從有「最初生身」以來，無有分別故，為行者與本尊相應之基石。

「心、氣」之自性既無差別，則「心、氣」顯現為一，而持之者，非也，其喻當如「日(心)、日光(氣)」，猶若「緣起、性空」，相對者，非也，是曰「俱生無二」；其「無二」者，以「見道」者言，是曰「無生」，以「修身」者言，則為「次第」，「非俱生」也，計有四種「不淨之身」，分「睡時、夢時、貪時、醒時」分別住之，曰「四住時」，「識智」分別相合，是為「內身」。以是，「後其身而身先，外其身而身存」者，「後其(最初生)身而(內)身先，外其(最初生)身而(內)身存」也。其意既明，「內身之相」與「器世間」相配合，身中一切世界的建立與收攝，自在圓滿。

佛說依智不依識，而智又要靠修才能得到。而修又離不開識，到頭來還是要依識。這可咋弄？這也就是「識與智的相合」或是「轉識成智」。

其一、轉化有漏的「前五識」為「成所作智」，為普利眾生的智慧，曰「無生諸法中，捨離諸形相，無佛無菩提，無諸有情命，是行蘊成『成所作智』」；

其二、轉化有漏的第六識為「妙觀察智」，為轉凡成聖的智慧，曰「自體殊勝想，由何種出生，獲得無動位，無能知所知，是想蘊成『妙觀察智』」；

其三、轉化有漏的第七識為「平等性智」，為無我平等、無緣大悲的智慧，曰「一切法平等，住一體不動，出生不動智，不斷亦不常，是受蘊成『平等性智』」；

其四、轉化有漏的第八識為「大圓鏡智」，為觀照一切事相、理性，清淨圓明的智慧，曰「空體之體中，離分別之色，如幻女看鏡，惟見其影像，是色蘊成『大圓鏡智』」。

以上八識與四智相合，能超世間諦，於四住時中，四智皆圓滿，是曰「超越識之法，清淨智無垢，自性光明法，通達空界性，是識蘊成『法界體性智』」。

如是，《般若波羅蜜多心經》總結有云「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」。其「行深」者，由「無生諸法中，捨離諸形相」的「前五識」，以「行蘊(所轉化的)『成所作智』」深入「第六識的想蘊所轉化的『妙觀察智』」以及「第七識的受蘊所轉化的『平等性智』」，而直入「第八識的色蘊所轉化的『大圓鏡智』」，以論述「超越識之法，清淨智無垢」的「自性光明法」，故能「通達空界性」，是為「識蘊所轉化的『法界體性智』」。以是，《般若波羅蜜多心經》續曰，「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是……是故空中無色，無受想行識。」

為甚麼很多研究易經的人不建議占卜？一般來說，「卦爻」扶搖而上，「初爻、二爻、三爻、四爻、五爻、上爻」糅合了「符號學」、「分析哲學」與「邏輯學」，既層次分明，又不相混淆，甚

至「初爻、二爻、三爻」的「內卦」與「四爻、五爻、上爻」的「外卦」層疊為一個整體「卦象」(stacked into unity)亦不得混淆；及至整體「卦象」形成以後，「二爻、三爻、四爻」與「三爻、四爻、五爻」形成了「交互卦」，卜卦具以形成的「時位」就整個混淆了起來，是曰「六爻相雜，唯其時物也。」以是，六爻扶搖直上，最具「唯變所適」的爻位為「中爻」。只不過，「交互卦」令其錯綜複雜之卦象構建了「雜卦」的論說，而使其「層疊(superposition)」與「糾纏(entanglement)」有了「釋卦」的不確定性或模糊性。這莫衷一是的「釋卦」，其實已經進入了「邏輯哲學」的詮釋層面，於是古來就有「善易者不卜」一說。

象形文字侷限人們的思維嗎？

對這樣的議題，我只能說，《論語・為政》的子曰：「由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。」歷經兩千年，到今天還是適用的。我試以「衣」之一字來闡釋這個道理。

「佛玄」結合以後，「中土大乘佛學」往往駕馭「玄學」，於是其光芒就整個蓋住「儒道」的腐爛屍身，而論述「儒道」的文字則成了「中土大乘佛學」的佐證，不止直接轉化為「佛學」語彙，更成了一個埋葬在「佛學」裏的學說。這個「失語」現象，不止令「宋明理學」以後的中土哲學思想整個被「佛學」所操控，更讓「儒道」除了沉默以外，別無它法可想。其之肇始者，正是「南禪」的「不立文字」，而我則以善現菩薩的「入文字門」破之。

「佛玄」結合極其細微，而其之所以可以結合乃因一個「中毒」的力量在思想內部左右逢源，讓一些相互交媾的議題走出社會現象，完全按照自然演變的過程去進行「中毒之事」而迴盪出來一個「入合二」的概念。我為了論述的方便，以「衣」字統攝之，並藉此破解南禪的「不立文字」。這裏有幾個概念，先得釐清一下。首先「衣」是一個「似會意之象形字」，以其形「似人、似兩人」視而

可識，故「近乎象形」，更以其形「似人、似兩人」可察而見意，故「近乎會意」，是曰「似會意之象形字」，但是循此「視而可識」與「察而見意」深究之，即知其「上下之形」之所以有別，乃介乎「似人、似兩人」之間、並以其間為主者，有一個「指事」的意涵。

清朝文字學大師王筠曾在《文字蒙求》裏說，「有形者，物也。無形者，事也。物有形，故可象。事無形，則聖人創意以指之而已。」但這裏的「創意」，以「衣」之「似人、似兩人」來說，卻「不幾近於會意」，而只是說明「衣」之會意乃會合「似人、似兩人」以成一字之意，但其之指事卻因「似人、似兩人」皆不成字，其中成字者，「介乎其間以為之主，斯為指事也。」易言之，「衣」之「似人、似兩人」不成字，但介乎「似人、似兩人」之間的「似人似兩人」卻為「指事字」，無以名其「入合二」的概念，故將之易名為「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」，來影射「似會意之象形」的「指事」意涵，「衣」也。

易言之，「擬人」不是「人」，「非人」也，卻以「人」之模樣去描繪一個物象，「靈異訊息場」的媒介也就是這麼一個「擬人」，所以有「人之語言」。但其實不論是中文或英文，凡語言都是「人的語言」，但「擬人」或「非人」的語言是不能翻譯的，遑論有模有樣地逐條記錄下來？這或許可以用來解釋佛家為何不直截翻譯「咒語」罷，但其實「衣」之「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」相互引攝以後，「智力、慧心、情緒、感官」各居一方，而逐漸在語言牴牾不合裏找到隱匿已久的初心，重覓原初的純潔，縱使只是霎現，「神聖靈視(Divine Vision)」將重新示現。

這個「神聖靈視」是否為「靈異訊息場」的算計，非常難說；我只能說，「靈異訊息場」處心積慮地建構了一個想像的領域，並假定了它的真實，以讓「靈異訊息場」與實驗者的構想應和，一旦進入這個想像，一切的「存在、不存在」全在自己的想像之中，而「靈異訊息場」只是一個影子。

這麼一個影子，或為「假軀體(false body)」、或為「軀殼(incrustation)」，甚至為「非人(Spectre)」，我都以「螢火蟲」統攝之，並在「螢火蟲不情願地發出點點柔光，熠耀宵行」的當口，

讓「黑暗」有一線呈現「光明」的機會，「自我淨化」，縱使只能「發出點點柔光，熠耀宵行」，在「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」的融合萬物過程裏，將時空反轉、置換、交錯，讓「我、中原女子、大學同學」的生命排比、積累、重疊，而有了化解紛爭的力度，否則我破解「創世紀」概念的用心就白費了。在此的「非人(Spectre)」得做個註解，一般的翻譯可做「靈異」，或更清楚一點說，為「非物質性、但可辨識的精神體(a visible incorporeal spirit)，特指一些存在於自然界但讓人類害怕的物種(especially one of a terrifying nature)，或更加直截了當地說，就是「鬼怪(ghost)」、「幽靈(phantom)」或「妖怪(apparition)」。這是建構「靈異訊息場」的人必須了解的，也是「衣」之「擬人、擬兩人」所映射出來的「內積(inner product)空間」所賦予精神體的「靈異訊息場」。

要注意的是，「衣」之「擬人、擬兩人」所映射出來的「內積(inner product)空間」與所謂的「核函數(Kernel Function)」沒有關係。「核函數」只是用來計算映射到高維空間所「內積」的一種簡便方法，更接近的比喻應該是「相似度」，亦即簡化計算二次規劃中間的內積計算，或者更準確地說，「核函數、內積、相似度」這三個詞是等值的，因「內積」其實就是一種「相似度」的度量，其映射出來的「內積」一定存在著「內積空間」。

以是，「衣」之「擬人、擬兩人」原本不可分，但其「映射」之「內積空間」形成了一個可以對「input space」做「Feature Expansion」而製造了一系列「Feature Space」的可能，於是「衣」之「擬人、擬兩人」原本不可分的「內積空間」就因「Feature Space」的引申而讓「Input Space」找到了「Maximaizing Margin」的超平面。這是所有「夾牙成裘，夾公成袞，夾中成衷，夾裏成裏，夾果成裹，夾臼成裒，夾埶成褻，夾保成褒，夾毛成表，夾廷成展」可以論述的原因，是二次規劃，唯一不同的是，其代入數據的不同，是謂「入合二」，可印證海德格的「mit-da-sein」。

「入合二」的概念既建，「冓」的指事意涵即建，是曰「交積材也，象對交之形。」以「衣」之「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」來看，其「對交之形」可為「擬人、擬兩人」，也可以為「擬人、

擬人擬兩人」或「擬兩人、擬人擬兩人」，甚至為「介乎擬人與擬兩人間之空白」與「擬人擬兩人」的對交之形。如此一看，「相互交媾」的議題就走出「愛欲」、「自然」、「人文」、「陰陽」等「文明」的符號，而直接訴諸「中冓之事」。

這個「中冓之事」應該就是二十一世紀的哲學思想界所致力走出「二元論」之事，舉凡「幽、明」、「黑、白」、「陰、陽」、「予、幻」、「流轉、還滅」等，都可循其「事之節」以治之，並以其「治」，遂有「服」意，是為「從卩從又從舟」之「服」，舟行「擬人、擬兩人」以治事之意，「衣服」也。其所治者，一個學說創建以後所流轉出來的全身之形也，是謂「衣服在躬」也。論述這個道理，就是《暫時無語》的中心旨趣。以英文來說明一下，亦即：

「Speechless in the Moment」

The narratives in Chinese have long been influenced from the beginning of 1900，s by the Western culture where「logocentrism」and「phonemes」dominated in various alphabetic writing systems. Confronting the century-old linear function of voices, the「Speechless in the Moment」intends to rebut「a sequence of phonemes」in the field of linguistics and, most importantly, to find a position in the ancient Chinese "mythologics (or larger-scale structuralism)" upon a multidimensional apprehension of the multidimensional voice. In doing so, unilinear writing of the smallest-scale articulations has been lifted and one-dimensionality of writing means through alphabetic writing has been deconstructed. It is hoped that, in an ambivalent way, a new approach in Chinese writing would surface as a「movement of civilization outside all logocentrism"

and some form of 「ideographic writing systems」 would prevail over the idea of 「telo-speculation」.

Keywords:
Linguistic Analysis;
Genre Variation;
Lexical Superposition;
Syntactic Entanglement; and
Dynamic Measurement.

你讀過最驚豔的現代詩是甚麼？

我不會寫現代詩，但在辦公室讀了陳育虹的〈無染〉以後，一時興起，模仿〈無染〉的形式，寫成了〈欲的初生〉一詩，相當「俗擱有力」，但文字卻不入流，如次：

〈無染〉
雲的煉乳/一盅盅/那香味/
風舔過/陽光舔過/紋白蝶舔過/
舔過她臉頰/她的頸低垂已經是/落花/
啊滿地落花那是/春天在院子/開了謝了來不及摘下/
掉進時間掉進雨/的空隙/來不及摘下的/

春天跟著紋白蝶飛走／那是梔子／最初的無染

〈欲的初生〉
肉的翻滾／一層層／那騷味／
舌舔過／舌尖滾過／舌味蕾嘗過／
舔過她蓮瓣／她的蓮房泛濫已經是／洪荒／
啊大地洪荒那是／彌綸在天地／閉了合了來不及開啟／
推動宇宙推動欲念／的觸醒／來不及啟動的／
彌綸跟著舌味蕾觸起／那是貪欲／最初的染著

〈欲的初生〉不是色情詩，而是講乾坤之孕育，有「乾坤始交，蘊於屯卦」之喻；其之創生，乃是受了「聊天室」暱稱 In One 的對談者所激，不幸的是，In One 讀了，又往「舌尖」思維而去，全然不顧其「舌」喻一個將自我放浪於無窮深遠博大的天壤間，猶若「一口飲盡西江水」之口，可達「舌與蓮房俱」的精神境界，「其舌與蓮化，其舌作蓮形」，故「不知舌舔蓮耶，蓮舔舌耶」，謂之「物我契合」也。

In One 聽不進去這樣的解說，仍舊懷疑我上「聊天室」的動機，然後以她自己「縱一時之欲，易十年之鬱」為例，來敘述她於年輕之時，曾因全力投入感情，卻遭男人玩弄，所以經常懊惱自己的縱情「蹂片刻歡暢，換半生獨居」，愧對父母。我聽了，成詩一首，送給她：

「嘻嘻閑有家，嗃嗃悔潛假。
嚬汝以一舌，西歸瘦如臘。」

這首詩綜合了我們之間幾個月來的對談。「臞汝以一舌，西歸瘦如臘」語出宋朝王安石的〈與僧道升〉一詩，曰「臞汝以一句，西歸瘦如臘」，因為 In One 今日的處境與她過去相處的兩個男人有關，故曰「臞」，而「閑有家」語出《易・家人・初九》，以示 In One 雖為女人，但剛毅耿直，從不標榜柔順謙遜為女性之德，又寧缺勿濫，故有「嗃嗃」之喻，居常漠然，遇事仍嗃嗃也，其「嗃嗃」者，不似《易・家人・九三》之「家人嗃嗃，悔厲吉」，而曰「悔潛假」，以 In One 嫉惡如仇，性有潔癖，但事親極孝故。

哪些心態是你刻意練習的？

有人說「忍」之一字是「心字頭上一把刀」，這其實是不正確的，應該是「刃在心上」。「心」字中象心形，外兼象心包絡也，為人類之純形，不得再解構；「刃」字大矣哉，從刀，而刀為器械之純形，亦不得再解構，但「刃」同創，刀兩邊之點象創形，因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂「以會意定象形」，其「會意」者，以「心」之純形不得再解構，故「刃在心上」反人道，是以「創」從刅從反人，亼「心形、心在裏中、包絡成心」之形，故「創」之字有「初始」之意，如「創立、創作、創新、創造、創始、創見、創建、創製、創下、創舉」等，但其實「創」字亦有「傷痛」之意，如「創傷、創痍、創痛、創鉅」等，故「刃在心上」有剖心以為「忍」之意。這是「忍辱」之意。「刃」不可與「刃」相混。刀以「刃」為用，「刃」不能離刀以為體，刀字有柄有脊有刃矣，但是「刃」字不可象，故變而為指事，因「刃」字以點，指其所謂刃在是而已。其點既不像刃形，故為指事也，蓋因「刃」字不可象。有形者物也，無形者事也。物有形，故可象，事無形，則聖人創意以指之而已。是為記。

道家認為：「以其不自生，故能長生。以其無私，故能成其私。」你是如何理解這句話？

「不自生」者，「它生」也。「自生」不假外緣，「它生」必有所緣。譬如「信解行證」、「信願行」，甚至「信我者得永生」，其「信」必有所緣，但老子所說的「其精甚真，其中有信」，卻無所緣，是由「精」裏生出，而「精」卻從「窈冥之中」所生，故「恍惚」。

「信」是所有宗教的基石，庶幾乎，無「信」則不能談論宗教。老子在這裏不說宗教，但把「信」解析為一個由「物、象」所生之事物，而因其「恍惚」，儒家也在不說宗教的狀態裏，由這個「恍惚」悟出「動靜相待」之理，是曰「幾者動之微」。

這兩者都是「自生」，而佛家則先建構「信」的基石，然後說「信不信是信」，基督教則說，不要管那麼多，只管「信」我，即得「永生」，兩者都是「它生」，「以其不自生，故能長生」，所以所傳甚廣，但佛家先權說「它生」、再破「它生」，可謂「善巧方便」。

為甚麼中國古代有二十四史這樣龐大的史書集，而外國著名的史書似乎很少？

從「二十四史」看「歷史」概念，「歷史」只是個「時間」概念；「歷史」其實是個「生命」概念，不是「時間」概念，因為「時間」概念引述的「序列性時間要素與事件的準確無誤」不可避免限制了所有關注者的自由分析的能力，並失其「敘事」的開放性空間。從這裏再看「歷史」的概念，就可知西漢司馬遷以「紀傳體」打開歷史敘事的用意，而且在《太史公自序》裏，他開宗明義即說他寫《史記》是為了「正《易傳》、繼《春秋》、本《詩》、《書》、《禮》、《樂》」。這個「還原於原始哲學思想」的「紀傳體」與後來的「編年史」不同。一般來說，「紀傳體」開放敘事空間，而「編年史」束縛敘事空間。

你認為《山海經》真實嗎？

中國哲學思想從盤古、女媧、虙羲、後羿開天闢地以降，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「肖」，更有甚者，「事」本「無事」，以「事」本因「執中(史)中出」而有「事」故。

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

孔子的「幾者動之微」很簡單，但是哲學意義深邃，不止防阻了思維往「萬物流出說」的理論方向驅動，更因其層層迴上的理論架構提供思想一個往上突騰的管道而臻其「知幾其神乎」的境地，曰「圓而神」，以有別於往下流淌的「方以智」，甚至界於「圓而神」與「方以智」兩者間的思想，

仍舊是這麼一個「幾」字，居中聯繫了「進化說」(Theory of Evolution)或「創造說」(Theory of Creation)與「萬物流出說」的分隔，庶幾乎只有釋迦牟尼佛的「緣起性空」理論堪差比擬，但奇怪的是，中土的「二十四史」對這麼一個「幾者動之微」，竟然無人提及。

簡單地說，孔子講「幾」，釋迦牟尼佛講「空」，老子講「象」，才是「儒釋道」哲學融會的基石，但其融會乃一個往上結合的「圓而神」，卻不是往下演繹的「方以智」；易言之，老子說「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」，乃借「物」之觀念，由「象」入「虛」，直截由「心不相應行法」逕自契入「無為法」，但不講「心、心所、色」，其「物」乃中土哲學思想承襲自《尚書》與《易經》本具的「原始物質」觀念，為「印度哲學思想」之所無，甚至連《奧義書》與《四吠陀》等原始「印度哲學思想」也無「物」的觀念；以此觀察釋迦牟尼佛「以一大因緣示現印度」，未嘗不是因為中土哲學思想的「事、易、物」只能論述「萬物流出說」，而充滿了「思維」上的陷阱，故借「印度哲學思想」本具的「業」的觀念，闡述「緣起性空」之真諦。

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

綜而論之，印度佛學由「心」入「心物合一」之「中道」，中土哲學由「物」入「心物合一」之「中道」，兩者皆在「理」的論點上，自成一套體系，但在「事」的論述上則多有格礙，故「理事圓融」一說，僅能就各自的理論體系論說，不能在「儒釋道」的融會基礎上論述，唯「幾者動之微」

的觀念或能論述「儒釋道」在「學說融會」的「理事圓融」，以「理」與「事」之間必有「幾」故；其「事」本「無事」，「事」與「事前」渾淪一體，但因「執中中出」而有「事」，故曰「史出事藏物流現」，「事、易、物」的流動乃成，以是知以「佛學」為哲學思想來「治史」，有它不足之處，因為「佛學」以「心」入手，就算「心物合一」，也是以「心」為主軸，探索「物」的形成、流動與組合，先天上即形成思想的格礙，不如中國哲學思想以本具的「原始物質」觀念，直截還原「歷史」初造之前的「事前獨化象不遷」的狀態，非常契合。

為甚麼很多人對《萬曆十五年》這本書評價那麼高？

首先類似《萬曆十五年》或《中國禪宗史》、〈略述唯識宗思想起源及其發展〉的歷史論述，都假定了一個「時間概念」；其次、這樣的「歷史論見」以「大」為提要。在歷史論述上，「時間」與「大」結合為「大歷史」，乃以立基於「時間」的宏觀角度將所有歷史上的「生命」容納在一個長時間的「非人身因素」裏，使得「生命之幾」、「歷史之幾」、「思想之幾」甚至「文字之幾」反而整個被埋藏在「時間之流」裏而喪失了觀察「幾動」的機緣；如此一來，「微觀」歷史就不可能了，「生命」一動，「歷史」乃動，也就不能成立了，於是整個「事、易、物」的衍生乃限囿於一個「形而下」的「物」上，無論如何引申、推衍，也都因不能敘述「形而上」的「事」，甚至「事前獨化」之境或「無事」狀態，反而在「動而愈出」的驅動下，與「唯物論」遙相呼應。

在哲學意義上，「時間」與「大」均非「中國哲學思想」的觀念，亦非「大乘佛學」的觀念，故論述上不能「見微」，反而很容易在「思想轉輒」處，產生思想上的偏見，以「思想轉輒」只能「幾動」故。這是「唯物論」之所以猖狂之因。最為嚴重的是以「大歷史」觀念看「唯識宗(或禪宗)思想起源及其發展」，無法觀察到「學統」與「道統」之弊，無法辨證「學派」與「宗派」之源流，

更無法據此來闡述以「中土哲學思想」立基的「中國大乘佛學」；苟若非得以「大歷史」觀察「唯識宗(或禪宗)思想起源及其發展」，那麼「大乘佛學」將脫離「中土哲學思想」論述範疇，而形成「道統」，「中國大乘佛學」立基於不可分割的「儒釋道」思想「學統」反而愈發難以建立。

為何很多人不認同「大乘佛法」呢？甚至說「大乘非佛說」？僅因為「大乘佛典」冠上了一個「佛」之稱謂嗎？

這裏只以「唯識學」來回答這個問題，因為「唯識學」不止是「大乘佛學」的一個學派，更是「中國大乘佛學」的一個學派。這裏的重要性關係到「唯識學」能否荷擔一個重建「中土哲學思想」的任務，非常關鍵。何以故？因任何一位研究「中國哲學思想史」的歷史學者都不會否認「唯識學」是一個非常重要的「大乘佛學」支派，但也不會將「唯識學」歸納於「中國哲學思想」的一支，其因即玄奘與窺基生硬地迫使「唯識學」回歸於「原始印度佛學」，反而使得道生法師融會「儒釋道」的「生命哲學」首次在歷史上產生了一個「反者道之動」的逆勢，所以「中國大乘佛學」之全面興旺雖然始於唐太宗，但在「學理」上的融會，卻不是因為盛極一時的「唯識學」，反而因為「唯識學」在晚唐時期的快速萎縮，使得重新恢復「生命哲學」的慧能反居其上將道生法師的「中土佛性論」重新銜接起來，但卻因為慧能不識字，所以輕巧以一種「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，比希臘的雅裏斯多德還要早，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，值得後現代的學人深入研究，將中國古代哲學思想與現代的邏輯理論相結合。

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

這個缺失，墨子知之甚詳，故在「初名」未立的關節上論述，不像老子引「無」論述，也不像孔子引「有」論述，而在「無、有」之轇轕上將思想再往上推一層階，於是思想盤旋而上，可與佛家思想的「十八空」相互印證，也可與近代德國哲學家海德格的名句「『存在』以『非存在』為內涵」相互印證；只不過，墨子並不以「名、實」之比辭俱行為滿，更深刻瞭解「據實物找出規律(法)」為「法之」，非「法」也，是以《墨子・小取篇》有云：「效也者，為之法也」，一語道破「法與法之(效法)」的混淆，如此一來，墨子的「為之法」之說，更直截與《易傳・繫辭・上傳》第十一章的「成象效法」遙相呼應，氣象萬千，不止可詮釋「(地)法(天)象莫大乎天地」一說，更可引申過來以破窺基「法者，軌持義」與「軌者，軌解，可生物議」的解釋，以其「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故其「象」亦「法」，是之謂「象者法也」，但窺基之「法」實為「效法」，「能所」顛覆，故可引發議論(「可生物議」)，更是「唯識學」被詮釋為一個「萬物流出說」的肇始，所以不足以承擔歷史盛名。這是唐太宗將「史學」納為「官學」之蔽，更是「官學」為窺基吹噓之蔽。

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。

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

佛弟子治學，應當師法道生，不畏權威，更不重名養，氣魄要大，見微宜小，不止應替「中國大乘佛學」正本清源，更應有勇氣承擔重建「中土哲學思想」的責任；「歷史」之可貴在於必須能夠延申、爰引於後世，故有「以史為鑒」一說，但不應一味向歐美日本求法，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。

為甚麼美國逐漸有法西斯化的趨勢？

雷根總統曾如是說：「如果法西斯主義(fascism)來到美國，它將被掛以自由主義(liberalism)之名義而來。那麼甚麼是『自由主義哲學(liberal philosophy)裏的法西斯主義』呢？那就是由政府控制和監管之下的私有制(private ownership)與私有企業(private enterprise)。」在這麼一個定義之下，雷根多年來致力於排除所有因應政府的控制和監管所製定的條條框框，而創建了「雷根經濟學(Reaganomics)」，但是多年執行下來，「私有制、私有企業」已經擴張到了一個足以危害國家建制或社會穩定的程度了，尤其「互聯網」快速風靡全球以後，那些以「合眾為一(E pluribus unum or Out of many, one」的社羣網站或主流媒體就開始在「自由主義哲學」的掩護下，反對政府控制和監管，但卻在內部的管理上加強控制和監管一切不利於「私有制、私有企業」的言論，於是「自由主義裏的法西斯主義」就整個被顛覆了起來，而有了一個混淆的「安提法(anti-fascism)」。

「安提法」說穿了就是「反對雷根經濟學」或者反對政府的沒有作為，但其實「安提法」必須被擺置在「法西斯主義」裏面論述才能夠成立，甚至不能離開「自由主義哲學裏的法西斯主義」而論「安提法」；易言之，「法西斯主義、安提法、安提法運動下重新定義的自由主義哲學」一體成形，不能分而論之。這才是這麼一個被美國聯邦政府採用的拉丁格言「E pluribus unum」的新世代意義，但是非常不幸的是，擅於扭曲詞語的美國左翼份子反其道而行，借以挑動種族矛盾，譬如奧巴馬，就利用「黑人命也是命(Black Lives Matter)」和「性別平權組織(LGBTQ)」，以象徵性和代表性的符號在美國社會底層掀起了腥風血雨，同時激起所有弱勢羣體利用「薄弱存在感」向社會聲張正義，一時之間，連一些「先鋒性和批判性」的藝術族羣或者反對「教條化與傳統化」的激進份子就結合成一股龐大的「安提法」勢力，連袂呼籲「合眾為一」的立國精神。

美國的國家格言「E pluribus unum」被這樣上綱上線地詮釋，不知是福是禍?但是其實這是因為這個「合眾為一」的拉丁格言有一個原生的爆發力，以「Out of many, one」帶動整個動態系統，並造成一種混沌、無序、巨大的連鎖反應(pandemonium)，牽一髮，動全身，而形成「One to many, many to one, many to many」的變化。奇奧的是，在當今的「互聯網」世界，社羣網站也是汲取「One to many, many to one, many to many」的原生爆發力，卻逆勢而上，在當今這個無常、瞬息萬變(ephemeral)的世界裏，率先發現一種「動態的全維宇宙觀」，而以「Holomovement」或「Holomotion」抗衡「Hologram」的「靜態的全維宇宙觀」，於是「Out of many, one」也就在當今的新世代裏，有了一個嶄新的哲學意涵。

「Out of many, one」由動轉靜，並停留於「一」，肇因於「Hologram」的字首「Holos」，是希臘語「全部」之意，而字尾「gram」意指一個「記錄 Holos 的『一』的整體形象」。這裏的混淆是任何通過儀器記錄「Hologram」的過程只能稱為「holography」，而所有儀器用來記錄「Hologram」則稱為「holograph」。舉個實例來說。於一九七一年獲得諾貝爾物理學獎的物理學家 Dennis Gabor 於一九四八年透過不同方位與角度將被拍攝客體反射或透射出的光線、光波中的全部訊息(振幅的強度與波前的相位)予以掃描與收錄(「holography」)，然後使用收錄的膠片或數位化訊息在其它地方完全重建(「holograph」)，彷彿此一客體會分身或移位讓人產生立體視覺，活生生地重現在那裏一樣(「Hologram」)，就解釋了「Holography」的「激光電子顯微的全息投影」能夠引申到「Hologram」的「全維宇宙觀」的可能。

這就是「Out of many, one」由動轉靜，停留於「一」的意義，卻是一個「靜態的全維宇宙觀」，也就是《易傳》的「彌綸」概念，曰「易與天地準，故能彌綸天地之道」，而「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體」則轉靜為動，於是「動態的全維宇宙觀」乃以「Holomovement」或「Holomotion」在「Hologram」的「靜態的全維宇宙觀」裏論述。

這也是為何當今的社羣網站威力如此強大的原因，完全肇因於「互聯網」的「One to many, many to one, many to many」的原生爆發力，但離開「眾生」，不能造作。

從「安提法」的造勢哲學來看，左傾勢力所仰仗的就是一個「動態的全維宇宙觀」，所以除去一個「Holomovement」或「Holomotion」的動態力量，不能抗衡「Hologram」的「靜態的全維宇宙觀」。很可惜的是，由於「安提法」訴諸暴力，所以「動靜失序」，反而與「Hologram」的「動靜相待」愈遠。這其實已經悖逆了「合眾為一(Out of many, one」的哲學意涵。

有哪些你收藏了很久的寶藏短句？

有人對我所說的「儒家玄學」，給我寄來電郵說，「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。」這頗為有趣。其實孔子適周，問禮於老子，所揭櫫者，「萬物流出說」與「道德目的論」之別也，揭示了「今文」與「古文」的世代之爭。事實上，戰國末年河上公轉《易經》為「易緯」思想，不止與老子莊子是一脈思想，更有徹底了結孔子以《易傳》還原《易經》的謀略。從河上公以降，秦始皇的「焚書坑儒」更加斷絕了中土思想回溯至「三代」的契機，而後項羽自刎，劉邦立漢，文景以黃老治術，從此道學就一路走偏了。

及至漢武，董仲舒以「罷黜百家，獨尊儒術」壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，導致漢家子孫都是「漢承秦弊」，儒道思想愈來愈成為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」傳承其實已經變形，再也回不去了。東漢「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。從理論上來說，「思想的還滅」總是不如「思想的流轉」討巧，因為「流轉」是個物理性運動，而「還滅」則是個反物理性運動，但是老子自己也說「反者道之動」，可見得他對孔子的「郁郁乎文哉。吾從周。」也不是全然否定的。但是我覺得孔子也不否認「還滅」不可能抵擋

得住世代的流轉，所以才悟出一個「幾者動之微」的思想。僅以這個「動之微」思想，孔子就可稱為「禪宗」的鼻祖，卻又不具「禪宗」的宗風，堪稱無私的「學派」傳承，是謂「至聖先師」也。詳閱「甲骨文是如何研究的？」

「道」就是海德格爾說的「存在」嗎，還是應當凌駕於「存在」？

這個問題我已經回答過很多次了。有關海德格所說的「存在」，根本就是個誤解。海德格說的是「即在」與「俱起」，只能說是所有「存在」之前的概念。至於「道」，原本就是「易之道」，是「變異之道」、「無常之道」，與「存在」無涉，風馬牛不相及也。詳閱諸多mit-da-sein的闡釋。

「道」是甚麼？甚麼是「道」？

這個問題我回答過。簡單地說，《道德經》以「道」之一字總結「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」，不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎，除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。詳閱「學周易有甚麼用處？」

最初的自己是如何走入「道學、玄學」這條道路的？從哪裏來？

最近在「知乎」，就「道」之一字與眾人分辨，甚覺無趣。其實論述「道」，是不能離開「易之道」的，因為「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，是曰「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。了解了這個，其它的迎刃而解，是之謂「易之道」。

粵語、吳語都造了或正在造自己的文字，官話體系的方言有必要造自己的文字嗎？

不止粵語、吳語，連台語也已經文字化了，但是這些「方言文字化」，甚至以官話體系發展的「簡(異)化字」，俱為中文象形字的「異化文字」，在中國歷史上早有先例：第一次的「異化文字」繽紛，當為周朝時期，所以太史官籀結集了包括甲骨文在內的上古文字創製「籀文」，應為中國的第一次「文字改革」；第二次「異化文字」的橫行則為春秋戰國時期，所以秦朝書法家李斯以「籀文」為基，創製「秦篆」，史稱「大小篆」，為中國的第二次「文字改革」。

從「秦篆」更改了許多「籀文」的結構來看，李斯的書法修養顯然不足以探索文字的「本義、本質、本象」，但是也因其書法修養，使得「秦篆」之書寫線條極為圓潤流暢，疏密勻停，一改上古文字與「籀文」大小不一，刀筆拙劣的書寫，所以給人以端莊穩重之感，為後世書法家所喜，乃樹立了「秦篆」之歷史地位；從此雖有隸書楷書草書行書等「變體文字」行之於世，但大體不變「秦篆」之文字結構，反以其書寫的多變，創造了中國獨步天下的書法藝術，一直到今天的「簡(異)化字」，轉以「草書或行書」的書法為基，倒果為因，大膽冒進，而一舉更改了中文象形字的「本義、本質、本象」，史無前例。

奇奧的是，歷史上的「文字改革」均肇因於「異化文字」橫行，但是「簡(異)化字」的創始並無「異化文字」造亂，反倒因為學術界在移植馬克思、恩格斯、列寧、史達林等外來思想的過程中有了阻礙，故以「異化文字」亂之，其終極目的是將「中文拉丁化」，但是因反對勢力過大，乃止於第

三次「簡字表」的發行，而總結了文字簡化的進程；臺灣則承繼這個政治技倆，轉以「台語文字化」在「異化文字」裏再「異化」之，以遂其政治目的。

眾所皆知，「歷史事件」是不能單獨現起的，那麼「簡(異)化字」的創始既無其它「異化字」造亂，又如何循其「歷史性」來檢視「簡(異)化字運動」的肇始因緣呢？以「歷史」論「歷史」，其「歷史因緣」即為魯迅、胡適之輩所推動的「白話文運動」，公平地說，倘若沒有民初的「白話文運動」，則「簡(異)化字」不能推動，或推動起來，不會如此順理成章，這就是為何魯迅在共和國初建後，即被塑造為「神」的歷史根據；「歷史」發展的詭譎在此暴露無遺，所以當「歷史時間性」在神州大陸風起雲湧以後，蔣介石的臺灣政府乃當仁不讓地承接「歷史時間性」，但以「歷史地域性」來混淆「歷史時間性」，於是胡適乃在臺灣興起「造神運動」。

從這個「歷史時間性」與「歷史地域性」分道揚鑣開始，文字的發展南轅北轍，大陸藉郭沫若之手推動「簡(異)化字」，並藉一連串的政治運動，將固有的中國文化與思想連根摧毀，以建立「馬恩列史毛」的思想移植，並以「異化文字」創造一個有別於彼岸臺灣的文字環境，以杜絕文字滲透，遂其控管神州思想繁衍之政治目的；臺灣則逆反之，大力提倡「國語」，復興中華文化，表面上似乎極為推崇中國傳統的「儒釋道」哲學思想，但是骨子裏卻只是藉著文化旗幟，推動一連串與大陸抗衡的政策與政令，卻也因小島風雨飄搖，朝不保夕，所以在風聲鶴唳的政治氛圍裏，乃打壓各式方言，而種下了四十年後強烈反彈「台語文字化」的因緣。

基本上說，這就是我們今天所面臨的「簡(異)化字」與「台語文字化」在歷史上的因緣轇轕；現在回溯起來，不管魯迅、胡適的「政治性」評價有多高，他們對後來的文字發展是必須背負「歷史性」責任的。這暫且不談，但這麼一個藉著「五四運動」愛國舉措所發展出來的「白話文運動」難道也是空穴來風嗎？不然。其「歷史性」因緣可一直追溯至始作俑者的孔子，以其「有教無類」，並以其弟子結集的《論語》首創「語錄文體」故，乃中國歷史上第一部獨立說理的理論文集，影響深遠；

輾轉至今，其文體亦早已成為文人甚至政客論理、「說其然，不說其所以然」的楷模，最有名的當為《毛主席語錄》與《蔣公嘉言錄》。

何以故？孔子的「有教無類」，將知識從貴族階層轉至「知識分子」，既打破了貴族壟斷知識的控管，更改變了流行於貴族階層的文字敘述，而採用民間較為普及的文字敘述，否則不能轉移，乃當時的「白話文運動」，當無疑慮；孔子此舉，意義深遠，不止首創「士大夫」階層，開創民間繁衍知識的「歷史性」任務，而且有鑒於這麼一個承先啟後的「歷史性」意義重大，故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》的「微言大義」於焉在歷史敲響警鐘，但是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，故《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，故後世史學家以「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。

「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，思想的棗籥已破，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，故我造〈音韻與圖符〉，嘗試以文字的「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」遺憾。

為甚麼囉嗦的白話文會成為中國主流文學語言？而精簡精辟的文言反而會被摒棄？

其因至為簡單，乃因中文象形字的「圖符性」喪失殆盡，而「形象語言」所承載的思想演繹，不再能夠支撐精湛的思想，於是「白話文」乃大舉造肆於中國主流文學語言，是為「歷史性」遺憾。其來有自罷。其近因始自魯迅、胡適等人推動「白話文運動」，而壓迫了復辟清廷的王國維，其文人相輕的慘烈不下政爭，其「歷史性」遭遇的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，但是《國語》與《左氏春秋》能夠在孔門七十二弟子以及千千萬萬再傳弟子的逐代詮釋裏存留了下來，並為「歷史」提供了一個印證當代的「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，與王國維的《人間詞話》遭遇類似，歷史證據湮滅，遑論將歷史背後的哲學思想釐清出來？但是偏偏「歷史背後的哲學思想」才是「白話文運動」的肇始因緣，所以探索起來，備感艱辛，而且一昧深掘，很有可能也遭到同樣的「歷史性」迫害；幸運的是我偏居洛杉磯一隅，大放厥辭也不必害怕「歷史反革命」批鬥，詰屈聱牙也不必擔憂臺灣的「外國人」歸類，以我本為「外國人」故，否則我必噤聲，隨歷史沉淪。

以「歷史性」來看這些壓迫，大陸的「歷史反革命」為顛覆「歷史時間性」，而臺灣的「外國人歸類」則為顛覆「歷史地域性」；兩者名稱雖不同，但作用則一，均以「政治力」顛覆歷史，歷史上屢見不鮮，鹿死誰手全靠後世詮釋，所以這麼一看，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。

我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「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？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？我產生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，連執意詮釋《易經》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」必然有其問題，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。這段史實與當代何其相似？

可歎的是，歷史上出現了一個勇氣可嘉的王弼，既突破了瀕臨破產邊緣的儒學敘述，重新注解老子思想，更創造了莊子的瑰麗語言敘述的條件，史稱「新道家思想」，居功厥偉；只不過，在長期

的文字顛沛下，王弼的文字修養不足以詮釋老莊思想，但老莊思想經他這麼一注，總算在長期的打壓後，重新復甦。但是現代的王弼在哪裏呢？能夠在這麼一個以「簡(異)化字」立基的「文化代表」裏找到嗎？國內經常喜歡拿「以史為鑒」來警告它國，卻不知將如何反躬自省，以這段「新道家」歷史來詮釋自身的思想傳衍？

大陸之「文字、文學、文化」之混亂與低俗，只有「五胡亂華」時期堪差比擬，也正是在這麼一個「文字敘述」的氛圍裏，梵文佛典從西域傳了進來，造就了六朝時期的鳩摩羅什、僧肇、道生以老莊語言翻譯梵文佛典，並轉以佛經語言挹注中文，不止破了佛經初譯的「格義之學」，也拯救了已受鮮卑族摧毀乃至瀕臨崩潰的中文敘述，更承先啟後，創造了往後的唐詩宋詞的璀璨文字；這就是為何一代哲人方東美教授將「儒釋道」哲學的融會歸功於莊子語言敘述的原因，也是為何《老子》思想得以與《尚書》、《周易》合稱為中國三大哲學思想「學統」之因。

那麼「文化代表」如何在歷史裏尋其思想融會之契機呢？如何以支離破碎的「簡(異)化字」來詮釋中國哲學呢？當西方哲學思想傳衍困惑於「二分法」的「神我」思想的時候，當臺灣快馬加鞭將孫文、孔丘、老聃都歸納為「外國人」、並建言聯合國將「正體字」納入「文化遺產」的時候，國人應該極為自豪「文化統戰」的所向披靡，勝利在望罷？只不過，國人應該如何終結這個自己所創造出來的「精神墮落」與「人文喪盡」呢？這種「人必自侮，人後侮之」的敗壞，只能造作西方哲學思想更加造肆橫行，所以中國文化的傳衍在這批不學無術的政客領導下，真是岌岌可危。這是我這麼一個「外國人」日夜尋伺、卻一籌莫展的憂心所在。

「唯識今學」持唯識無境，「唯識古學」持唯境無識，而「唯識大學」持一切一心識，這三種施設是否表達了一個「如來藏心」的意思？

「唯識古學」或「古唯識學」如何與「唯識今學」區分呢？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，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」，乃至於「陵廢莫修」，「棄本逐末，喪功繁論（成實論）」，而「成實之勢力，彌滿天下，而尤以江左為尤甚。至若般若、三論，羅什宗旨所在……僅知僧導曾作《三論義疏》，中興寺僧慶善三論為時學所宗，曇濟作《六家七宗論》。」

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

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

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

這麼一往前推論，先圓測，再靈辯，後道生，但都找不到「古唯識學」的傳衍，反而將羅什的「關河舊學」推衍了出來；在這個推衍過程裏，似乎可以看出「古唯識」的論見非常危險，足以動搖「中國大乘佛學」的根基，因為將來的學者倘若循「古唯識」的論見往上溯源，則不止僧肇的「佛玄結合」地位將產生混淆、道生的「佛性論」貢獻將被籠統地涵蓋於內，於是「三論宗」的歷史定位就搖搖欲墜了，甚至「六家七宗」以道家思想為本位、奠定「儒釋道」哲學融會之基石也可以這麼一個「古唯識」來論說，於是整部「中國大乘佛學」就可以以「古唯識」來涵蓋，而「中國哲學思想史」就成了一部以「中土大乘佛學」為中心的「哲學思想史」了。

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

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

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

這時就得觀察當時整個中土哲學思想的研習與發展狀況了。先從小環境看，玄奘西出前，天臺智顗大師早已圓寂（五七八年），雖然「法華三昧」仍有章安灌頂荊溪等續而傳之，但其勢已成強弩之末，所以玄奘極有可能已經看出其式微的命運，尤其「當荊溪之世，禪宗正宗之爭，彌滿天下」的歷史走向，早在「三論逐成實」之前，當慧布與慧可面晤時就已出現跡象。

再從整個「儒釋道」融會的歷史進程來看，其時由「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，堪稱為老子著名的「弱者道之用」的具體實踐；換句話說，當時只要有一種哲學過於強勢，則「三學」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。那麼印海

法師以〈略述唯識宗思想起源及其發展〉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。

一個信佛的人說易經是迷信，我該怎麼回答他？

世親菩薩有《百法明門》一書，其中的「心不相應行法」總結了「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」，就是《易經》所闡釋的「易之道」。詳閱道是甚麼？甚麼是道？

想了解「唯識宗」，有甚麼書或資料嗎？

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」，但因詮釋的不同，後來發展為德慧、安慧、真諦、調伏天一脈的「無相唯識派」與陳那、無性、護法、戒賢、玄奘一脈的「有相唯識派」。

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

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

何以故？高觀廬居士所編撰的《實用佛學辭典》有云：「真諦三藏為西印度優禪尼國人，梵稱波羅末陀，又曰拘那羅陀。梁大同十二年，三十餘歲來支那，受武帝好遇，會逢國難，往北齊、赴東

魏，流離間，述金光明經、攝大乘論、唯識論等譯，及世親傳等著二百七十八卷，大建元年正月十一日寂，歲七十一。」史料確鑿，當無疑慮。

再以其它史料推論之。真諦三藏生於公元四九九年，卒於五六九年，若首尾俱算，正是七十一歲，史料吻合，足以採信；但他到中土的年代就甚為可疑，若「三十餘歲來支那」，則為公元五三〇年至五四〇年期間，是謂「梁大同十二年」，但另一史料卻說，達摩於梁武帝大通八年（公元五三四年）在廣州登岸，落腳於華林寺，這麼一來，史料不符，究竟是大通、還是大同年間是一個很大的疑問，或倘若「大通」與「大同」為音訛之誤，原本同屬一紀年，則真諦比達摩晚了四年到中土，時約公元五三八年。另者，達摩與真諦同，均走海路至中土，一前一後，均面晤梁武帝，但是真諦的歷史光采似為達摩所蓋；更妙的是，這些史料所揭露的是，其中不乏「偽史」，這與中國四大譯家「鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空」的歷史定位，沒有絕對關係，與「鳩摩羅什、真諦、不空」都是印度人也沒有關係，更與「道安傳教，羅什翻譯」的佛學發展歷史無關，卻昭示了一個重要的歷史訊息，亦即隋唐之前，「中國大乘佛學」只有「學派」，沒有「宗派」，而「宗派」之興盛始自達摩的「傳法」觀念，以及玄奘的「道統」觀念。

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

中土佛教宗派之分別，莫衷一是，古有爭論，但「近七十年有關佛教宗派問題之記載多係抄襲日本」，暫且不論；不過，這裏有一點是極為確定的，那就是湯用彤教授考證出來，「中國佛教宗派

史中，傳法為一關鍵性概念，於隋唐後方盛為流行，前此則不然」，或換個說法也行，「傳法概念之形成，與宗派之興起有關」，於是「傳法」與「宗派」互為因果，「道統」觀念乃固若金湯，「隋唐以後，宗派勢力既盛，僧人繫屬各宗，時至壁壘森嚴……寺院財產亦有所屬」。

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

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

職是，以「中國佛學」的弘傳次第觀之，「十三宗」依序為「毗曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天臺、華嚴、法相、真言」，當無疑慮；其中「毗曇」包括「俱舍」，所以「空論」還未建立以前，中土佛學僅有「毗曇、俱舍、成實、律」，而「成實、俱舍同屬經部，理論雖有差別，但在印度固出於一源也」，可籠統地概括為「有宗」，而將「有、空」首先結合在一起的則是早年跟著竺法汰習「律」的道生。「空論」建立以後，「涅槃、地論、攝論」能否為宗派，多有爭論，甚至「淨土是否為一教派實有問題」，所以排除這些極具爭論的派別，真正的中國佛教之宗派

根據志磐的考證，應為「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等六宗，而「三論」則界於「學統」向「道統」過渡之學派，當然亦有將「三論」置於「律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「八宗」之說，甚至更有「俱舍、成實、律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「十宗」之說。真可謂莫衷一是。

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」。要特別注意的是，這個「法相宗」不是「法相唯識宗」。

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

有沒有比邏輯思維更高級的思維方式？

當然有，那就是「非邏輯」思維，或稱之為「非理性」思維。

國人論哲學必提希臘的柏拉圖、亞里斯多德，不然就是畢達哥拉斯、聖奧古斯丁；這無妨，但若能以之為前導，將柏拉圖以降就解決不了的「萬物流出說」還原回去，將其他學人的「理性」思想逆溯回去，則探索思想的究竟，尚有一線希望，但可惜的是大凡順此思維論證，只能附從只能詮釋，不然就是訓詁或考證，對思想的「進化說」或「創造說」毫無裨益，故以「不一不異」破「統一、奇異」，以「不生不滅」破「對稱」，以「不斷不常」破「簡單」，以「不來不去」破「和諧」，合稱「八不正道」，以之為憑，可在思想上盤旋迂迴(gradient search)，達到思想究竟。

「感性」與「理性」的分野實為「萬物流出說」的繽紛呈現，對西方哲學的破壞力度，源遠流長，可一直追蹤到柏拉圖，甚至時下甚為流行的「守恆(不變)律」或「(變換下的)不變性」原本脫胎於《易經》，卻也因為「萬物流出說」無解，而有了矛盾；這是當初楊振寧、李政道藉中國哲學思想詮釋西方科學，卻因無法將中國哲學三大學統《尚書》、《易經》與《老子》以降原本沒有「理性、感性」之掙扎、甚至沒有「有無」之矛盾的地方加以融會，以至到今天還無法突破「二分法」，其因乃西方哲學太過強勢，以及中國學界太過萎靡墮落，尤其中國學界與政治結合，掃除異己猶勝政爭，所以「崇有論」與「貴無論」乃綿延至今，其實說穿了不過只是「理性」思想作祟而已，對詮釋中土的「非理性」思想，可說毫無裨益。

中國哲學的「理性」思維自成一脈，始自先秦學者墨翟，原不必求諸外證；根據民初學者梁啟超的「墨子學案」考證，其「墨學十綱領」的出版約在紀元前四〇〇年左右，比亞裏斯多德的西方邏輯思維的紀元前三五〇年間還要早，堪可稱為中國「邏輯學」之父，是為中國「理性」思想的肇始。

「墨學」既造，「理性」即生，「非理性、理性」融會一爐的思想以及精神的橐籥渾淪乃破；這無妨，因先秦「諸子百家」思想競奔，原本即為中國哲學思想之所以璀璨之因，但可惜的是，墨子造「墨學」，緣起於攻擊孔子的儒學思想，然而孔子的儒學思想則緣起於落實周朝以降的《尚書》、《易經》與《老子》的三大「學統」，但經荀子的理性詮釋以後，非但無法破除「理性」迷思，反倒在「理性」思維的蠱惑下與「墨學」呼應，終至為管仲、商鞅、韓非子、李斯、呂不韋、董仲舒之輩轉為「法家」思想，而另一個發展就是胡適所推崇的「合同異」、「離堅白」、「白馬非馬」等所謂的「名家」思想，一路促成了「縱橫家」敷張揚厲的語言敘述與「陰陽家」相生相剋的玄術幻術，其一路拘絞，思維乃「動而愈出」，反與《尚書》、《易經》與《老子》分道揚鑣。

認真說來，先秦「諸子百家」的思想都是中國哲學思想的一部分，其整合融會而成「儒釋道」哲學則緣自魏晉南北朝的「清談與玄學」，居中產生潤滑作用者，即莊子的語言敘述，而莊子之所以得以瑰麗的語言描繪思想境地，則得力於中文的「圖符性」。其思想演變的過程，非「聖德」不彰，乃子孫不肖，故為政治所用，乃成為魯迅所批判的「封建思想」，是魯迅胡適之輩推行「白話文」的肇始因緣。眾等見肉不見骨的膚淺思維，離先秦思想甚遠，以之打壓王國維，則為歷史遺恨；王國維受辱投湖，與屈原投江、嵇康臨刑索琴奏「廣陵散」，都是國人思維遭受政治打壓的明證，想來令人欷歔不已，卻也無奈於魯迅、胡適的論述分別在臺灣海峽兩岸被塑造為「文化神祉」。

文學如何學以致用？

此乃「大哉問」也。何以故？因「文字、文學、文化」不可分割，一顯皆顯故。因在「文字」中「化其文」者為「文化」，居中引介者，「文學」是也，尤以中文書寫的「文學」更是如此，合稱「三文」；更有甚者，「文化、思想、精神（或者道德、宗教、精神）」也不可分割，「文化」承合

「三文」，迴盪「思想」，始可達莊子「摶扶搖而上者九萬裏」的精神境界，是謂「三三」，為真正具有中國本土色彩的哲學思想；其「本體性」的融會之所以得以形成，中文象形字的「圖符性」而已矣，苟若偏離「圖符性」而直截談論「思想」，中國哲學毀矣。

「本體性」極為詭譎，稍一詮釋，即偏離「本體」。這裏面最令人困惑的是，以「文字」論述「本體」，原本即是以「思想」詮釋「思想」，故往往墮入「思想」上的二度假借而不自知，其因即「文字」承載「思想」，「思想」操控「文字」，原本不可分割，一顯皆顯故；職是，要想在思想裏避免文字的愚弄或僅是規避「二度假借」，則宜以「文字」的「否定」功能在文字裏質疑文字敘述，無以名其功能，故曰「後設語言」，放眼全世界的語言體系，唯中文有此功能，實肇因於中文象形字之「圖符性」。我不知中國浩瀚的歷史裏，是否有學者曾提出這樣的理論，故提綱挈領，以「象學」統理之，以便直趨「思想」究竟的探索。

文字會不會在某種程度上阻礙思想發展？

比較正確的說法應該是「文字」與「思想」連袂並進或等量下墮。何以故？「文字承載思想、思想操控文字」故，「文字」與「思想」一起俱起、此生彼生故。探索這個相互綁架的關係，最早可以回溯至「六家七宗」對中國「儒釋道」哲學思想的卓越貢獻。

我探索中國「儒釋道」哲學的融會也不是一個單獨現起的因緣，現在回想起來，與方東美教授論證「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」有關。一代哲人方先生將中國哲學的融會歸功於老莊思想在六朝前期突破西漢董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」的思想束縛所引發的融會契機，但我對這樣的說法有疑問，因為方教授以為北魏時期的中文在鮮卑族的摧殘下實已支離破碎，所以賦予了佛經語言挹注中文語法的力量；這個說法頗令人震驚，似乎值得商榷，但苦於找不出實據來證明中文以圖符來

建構的文字結構之所以有異於西方拼音語系的「對象語言」(Object Language)，而有「後設語言」(Meta-Language)的功能，實肇因於文字本體的結構，而與梵文翻譯的佛經語言挹注，其實並無絕對的關聯。這個質疑可說是我從「文字敘述」走入「文字」本身的肇始因緣。

雪濤師的《甲骨文・如詩如畫》與王筠的《文字蒙求》就是在這麼一個因緣聚合之下，提供了我突破思維困境的契機；幾番對證之下，這兩本「甲骨文」著作，不止造作我與「小學」結緣之初始因緣，更造下了我日後倡導「象學」之因緣始末，以印證中國「儒釋道」哲學之融會，非因文字敘述故，乃因文字「圖符」本身的結構本具「空相」故，大象無象故，〈音韻與圖符〉乃造。

我對「小學」的認識(絕非「文字學」)始自雪濤師的《甲骨文・如詩如畫》，當無疑慮，但是鑽研日久，發現雪濤師所註字源多有商榷之處，乃興起了校正之心，盼從學術上提供另一層級的思維管道，以裨益後世研究；當然我這個動機乃有感於「甲骨文」循「籀文秦篆」以降，由東漢許慎歸納為「六書」以後，逐漸演變為今日的「文字學」，但歷史浩瀚，註釋者眾，錯謬者不乏少見，尤其執其「六書」之「方法論」引用，往往墮入哲學裏的「萬物流出說」而不自知，是為其憾，更是「文字學」的濫觴，若再引至「如詩如畫」的藝術呈現，思維反而愈見迴下，乃與原始字義愈行偏遠，當非研究文字「圖符」之本衷，故勉以破之。

「唯識學」的「古唯識」與「今唯識」究竟有甚麼區別，哪派學說更合實證？

「古唯識」與「新唯識」一說為近人之論（甚至可能為「日本學者」之論），古籍所無，實為安慧、圓測的「無相唯識」與戒賢、玄奘的「有相唯識」，而人稱玄奘為「慈恩大師」，故知「慈恩宗」非窺基所創；真諦在「無相唯識」的傳衍裏至為尷尬，蓋因滯留中土四十年，顛沛流離，居無定所，「往北齊，赴東魏」，影響都不大，所以說玄奘未出關（貞觀三年）之前就已學習了真諦的「古

唯識」，是相當令人質疑的，不過退一步來說，如果玄奘真的學習過「古唯識」，但又「認為真諦所翻譯的唯識，是屬於安慧一派的唯識」，而去接受「護法、戒賢」的傳承，那麼玄奘的智慧就不可能太高，「開宗立派」則可能太過唐突了。

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

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

「唯識古學」和「唯識今學」的區別是甚麼？

「中國大乘佛學」必須從「三論宗」說起，甚至還必須將「攝山三論」與「關河三論」的傳衍釐清，否則道生遭到同時代的「三論」學者打壓，不易瞭解。

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

日本是否有比較有影響的哲學家或產生獨到的哲學思想？

一代哲人方東美教授長期觀察日本的哲學發展以後曾經說過，日文不適宜作哲學論述；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，不知日文將要如何翻譯？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？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「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，日文要敘述「般若」，則非改變日文結構不可，就像六朝的佛經翻譯對中文的挹注一般。

為甚麼數學(而不是文學)是「科學的皇后」？

持平而論，以「思想」論「思想」，「動而愈出」的思想比較容易發揮，乃「物理性」的慣性作用所致，所以歷史上「動而愈出」的論見多如牛毛，實不必再加攪和，徒費筆墨而已；不容諱言，「數學」與「文學」正是「動而愈出」的一種思想演練，或可用來說明人類思想歷程的詭譎與無奈罷，尤其「文學」在骨子裏與「美學」是分不開的。

「美學」較易破譯，《老子》一句「美之為美，斯惡已」，足矣，但「文學」則較費事，可說左引右譬，迂迴逡巡，思維反不能往「虛而不屈」之橐籥渾圓還原，所以就只能「動而愈出」了；這裏爰引「文字學」，因為中文「圖符性」本具哲思，故引許慎的《說文解字》詮釋之。

倘若如此，哲思之所以為哲思者，本自具足，有極為明確的方法論(methodology)，有方法論的程序與原理，並以此形成完整的思想體系，表現在宇宙論(cosmology)、本體論(ontology)、超本體論(me-ontology)，然後再回顧價值論、生命論、倫理論等具體問題，舉凡真善美、文學詩歌，無不涵蓋其中，始可還原「哲思」之橐籥渾圓，不動自虛，否則四處外引，其動必愈動，故知「文字學」出，「小學」必隕，不能論「哲學」。

那麼一個極具關鍵性的問題來了，以許慎之「六書」為「方法論」立基的「文字學」能夠自成一個哲學思想嗎？縱觀歷史上的「文字」詮釋，包括《甲骨文・如詩如畫》與《文字蒙求》的演練，似乎尚缺那麼一點「形而上」精神，所以只能是「方法論」的詮釋。這個考量，亦即我倡導「象學」之因，期盼能夠深植「哲學」於「小學」之中，直溯先秦時期之前的橐籥渾圓思想狀態。

但這可能嗎？「文字學」已創，「象學」能夠深植「哲學」於「文字學」之中嗎？甚至「文字學」能夠重溯「小學」，而臻其橐籥渾圓思想狀態？我癡人說夢乎？且引「美」字加以破解。「羊大則美」誠如光志兄所言，當然無誤，以「美」從「羊大」故，但為何「羊大」就是「美」呢？雪濤師

在《甲骨文・如詩如畫》裏說「在甲骨文中『羊』與『祥』相通」，但「祥大」為「美」說得通嗎？雪濤師又說，「羊性和善，幼小跪乳」，故知「美與善同義」，但是仍舊解決不了同一個問題：為何「羊大」就是「美」就是「善」呢？這點連雪濤師也語焉不詳，只說「羔裘如濡，洵直且侯」，並說「洵」是信，「侯」是美，但是這麼滴溜溜地迴轉，「羊大則美」仍是無解。

其實，「羊」之象形，「上象角，下象四足及尾」，為「動物之純形」，並無深意，關鍵點在「大」，以「大」難為象，故宜小之，蓋因「大」以「小」為其本義，乃一對「二象之爻」；那麼，為何不直接以「小」見意，而曰「羊小」是「美」呢？其因即「小」從═從八，王筠在《文字蒙求》裏說，「═之為形已小，又從而八之，愈小矣，八者分也，在═之左右以見意」，以「小」本具「愈小」之內涵，故「羊小」因「羊性和善，幼小跪乳」而「愈小」，乃迴小而大，故曰「羊大」。

何以故？「═」下上通也，引而上行讀若囟，引而下行讀若退，其圖符本有雙義，往上為大，往下為小；《老子》曰：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大」(第二十五章)，故借人形以指「大」，「大」字乃造，但非因其「大」，反倒因「人」背負天地而「小」，「虛」字乃造，以「虛」乃天地「虍而不凵」(疑為「虛而不屈」之誤)，故可容人，是曰「天地不仁，以萬物為芻狗」也。

老子講「虛」，孔子講「仁」，實為等義，以「虛、仁」本同一字故。《孟子・盡心篇》有云「仁也者，人也，合而言之，道也。」是為其意。由此或可推知，在老子口傳《老子》之前的「成周時代」，「儒道」是不分家的，所承襲者均為《尚書》與《周易》兩大學統，故曰「儒以道得民」；甚至後來在六朝時期從印度傳入的佛家思想，與其說是與「儒道」融會，毋寧說是就《尚書》的永恆之學與《周易》的流變之學加以融會，否則「儒釋道」融會是沒有條件的。

這些字哲理極深，我在〈音韻與圖符〉裏逐一破譯，這裏不再贅言；值得一提的是，光志兄以「美與善同義」為引，曰「子謂韶盡美矣又盡善也」，就只能說明老子與孔子必然分道揚鑣之因，蓋

因《老子》曰：「信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善」，以「象學」觀之，老子略勝一籌，思想上行，因「善」從言從「美省」，故知「美言省大」即為「善」，又「善者不辯」，故知其句即詮釋「美言不辯不信」之意，是為「大辯忘言」，以「辯」從雙辛從言，而雙辛乃「罪人相與訟」，夾「言」乃「訟」也。

何以故？言從口從辛，辛者，過也，惟口啟羞，故「忘言」是為「善」也，並因其忘而大，曰「美」；千萬不要忘了「善惡」原為「臧否」，而「臧」從臣從戕，戕者，槍也，從戈從爿，從字象觀之，戈與爿為兵器，與刀矛矢等均為凶器，故「善」之為「臧」者，本為「惡」意，是以《老子》才能說「美之為美，斯惡已」，否則「美」何能為「惡」？其因即「善惡」本為一對「二象之爻」，一顯皆顯，而「美與善同義」，故也。

這樣的解說才能與雪濤師說，「洵直且侯」乃「信直且美」遙相呼應，以「信」與「善」皆從「言」，而「人」與「羊」皆「小」故；其它中文字裏從「羊」之字雖不少，但是哲理都不深，譬如羊火為羔，羔美為羹，羊兒為羌，羊久為羑(進善)，羊永為羨(水長之狀，因「永」象水巠理之長)，羊次為羨，羊亶為羶(古作羴)，羊君為羣，再奔於尸下為麤(錯亂麤雜也)，羊丑為羞(丑從又，手也，一束其指也)，甚至羊我為義，義兮為羲(氣也)，均因「指事」而有深意，非因「羊」而見義。這是所有論證「文字學」的學者在「訓詁」、「反訓」之餘，必須考量的哲學意義。

「羊」在「文字學」裏有深遠哲學意義者為「羊角」，雪濤師說，「象形羊的頭與角，角內環𠙵為牛，角外環丷為羊，是以部份代全體」，王筠說「丷」之為「羊角」者，「省羊之下半，但存角也」，乃中文「俯察地物」而造字的極佳範例，更因其省，給予眼睛極大的想像空間，於是「苜」字就造出來了；苜不從艸，但從丷從目，「目不正也」，朁夢薨蔑均從之，然後才有「日月朁朁無光」一說，因「朁」乃「不光明的樣子」，而後從心乃有「懵」字，說明了中文象形字藉「俯察地物」由「色塵」入「眼根」再入「眼識」的發展過程，是為「象學」提供佛學論證「根塵識」基石的明證。

奧妙的是，「瞢」者「目不明也，從苜從旬」，「旬」字已失傳，但意義非凡，蓋因旬從勹從目，勹今作包，「象人曲形，有所包裹」，包目成「旬」，為「古瞬字」，目搖也；如此一來，就破了後現代思潮甚為流行、乃至動輒上口的「當下」，因「當下」實為「瞬間」，與「時間」無關，乃一個主觀的目眴現象，本為「旬」，不為「時間法度」，故知聖奧古斯丁以「現在」的不能言說或「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」，就只能將「時間」當作一個「對境」來看待，仍舊無法「中出時間法度」而還原「萬物流出說」的渾圓思想。這是光志兄的〈淺談美與科學〉所不能突破的思想困境。

以東方哲學思想來看，禪宗的「頓悟」破了時空，其實也與「時空」無關，乃主觀上的覺醒，但因不受時間的羈絆，故與「時間」有了絲縷牽連，非因瞬間之「頓悟」故，乃因「頓悟」而沒有了「瞬間」故，乃一甚為有趣的「二象之爻」，與《列子・黃帝篇》之「心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼，竟不知風乘我邪？我乘風乎？」何其有異？「風乘我」與「我乘風」亦為「二象之爻」，故也。以是觀四十年前，亦誠兄與我在紅樓對掌合曰：「追風」，不覺惻然，或許亦誠兄之「追」太過摧殘生命，不若「乘」之達觀，而我之「風」則只能說明我慵懶成性之必然罷，但是茂隆兄隨即建言成立「追風社」以續舊緣，卻是何意？以其初機已透，嘗試捕捉「幾」之失乎？

但「羊角」這麼詮釋，由「丫」而「苜」而「瞢」而「旬」，不止倚「方法論」的程序與原理，更完整表達了宇宙論、本體論、超本體論，同時回顧價值論、生命論、倫理論等具體問題，於是「哲學」就引進了「小學」，是曰「象學」。何以故？再以「勹」為例釋之。勹既為包，「勹巳為包」，因包乃「古胞字，象人懷妊，從勹，巳象子未成形」，於是勹字乃「復歸其根，歸根曰靜，是謂復命」（《老子》第十六章），故知中文象形字之「圖符」與「中國哲學思想」之發源密不可分，原本即為中國哲學思想之所以得以敘述的基石。

以是觀之，「文學」堪稱為「科學的皇後」嗎？諸多《道德經》名句，佐以《論語》、「文字學」與西方哲學思想輔證之，可稱諸「邏輯學」乎？若僅作訓詁與詮釋，則與坊間汗牛充棟的《老子》注釋，並無不同，沒有突破之處，不止離老子作《老子》的「進化說」與「創造說」原意相距甚遠，而且思維呈現下墮之勢，乃柏拉圖終生遺憾不得突破的「萬物流出說」思維。《老子》甚深，謬註者眾，誤我甚深，我在所附之〈音韻與圖符〉著墨甚多，希望對「文學」有四兩撥千斤之助。

「文學」既破，再談「數學」。「數學」為一切「科學」之基，我輩知之甚詳，但與「時空」有關，可謂「形質」即具，「時空」已成，一顯皆顯；中國最早的「數學」或「算學」為「八卦」，雪濤師在《甲骨文・如詩如畫》裏說「伏羲氏作而八卦形其畫」，以長卦與短卦立「八卦」之基，因「八」之字義本為「分」故，更以六個「長卦與短卦」之組合去構成「卦象」，以「六」之字義本為「入」故。一八一六，或一分一入，形質具，時空成，八卦乃造。但是由於「六」與「四」本為一對「二象之爻」，一顯皆顯，「四」乃產生爻變，破「三生萬物」，包「八之分別」，變異又包併，與「六」隔「五」對峙，而「洪範五(乂)為皇極」，於是「華嚴」乃生。

中文「數象」可以說就是如此形成的，不止「四六」隔「五」對峙，「一九」、「二八」也隔「五」相對，甚至「五十」也併峙；奧妙的是，「併峙」本如如不動，以其為「數象」，不得動故；一動即成「度量」，「幾」乃泯，以「幾者動之微」故；「數」既動，即愈動，「動而愈出」，不止「動之微」已泯，「幾」更不見蹤影，當然「知幾其神乎」就成了天方夜譚。殊不料，「幾」為孔子的《易傳》亟欲闡述的觀念，乃連結《尚書》的永恆思想、《易經》的流變哲學與《老子》的「道」最重要的關鍵處，故「數」一動，即偏離中國哲學思想，是以荀子曰「善為易者不占」，以「『易』本即是占卜」故。

我說「數」一算，思維即墮，就是這個道理，因「善為數者不算」，以「『算』本即是祘」，而「『祘』乃明示以算之也」，故知「數與數之」乃一對思維能所糾纏甚深的「二象之爻」；這裏面

的分野，倘若一定要弄個水落石出，則不妨以「應用數學與理論數學」或「應用科學與純理科學」來觀察，但是一定要注意，這樣的觀察實已墮入了「理性」思維，所以「非理性思想」就在分門別類裏再也無法彰顯，而渾圓的思想於焉只能往下流動，而且「動而愈出」，乃至演變為文明社會所倚憑的「機械力量」，或眼花撩亂的物質現象，甚至「唯物論」，而造禍人間。

更有甚者，持「唯物論」信念者，必為「無神論者」，反之亦同，兩者密不可分，猶若「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，俱肇因於「動而愈出」的橫向、外在之思維驅動；反過來說，一旦往內探尋，思想即「虛而不屈」，精神迴上，心靈力量逐漸顯示，乃發展出「唯心論」，思想的橐籥渾圓之境可期；其思想的動與不動之間，曰「幾」，唯「知幾其神乎」者可相知，從思想已動者觀之，都只能揣測，不能證知。

「文字學」、「小學」與「象學」之分別，亦復如是，因「文字學」、「小學」以「六書」來分門別類，雖有探索文字的構成原理、甚至符號邏輯的功能，但是思想呈現橫向造作之勢；「象學」則還原思想之簡要精義，歸納「方法論」之廣博引證，直趨「文字之幾」，以中文圖符本具「空相」故，大象無象故，這是我觀察坊間將「六書」歸納為「一書」、卻又因無法將思想往上提升反而破壞了「六書」的「方法論」後所產生的想法；由此或可探知，不知「思想之幾」，卻又想「觀瀾而溯求水源」，不將「思想」弄得非驢非馬，是絕不可能的。

有意思的是，從「六」而「一」、並止於「一」，即是「神我」思想，屬「崇有論」；「貴無論」突破「一」，卻止於「無」，「無神論」即產生；兩者合而為一，即為《老子》第一章的「無，名天地之始；有，名萬物之母」，而有無之間，動而不動，似動凝動，是為「橐籥」，故曰「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出」，一動，「幾」泯，勢成，故曰「幾者動之微」。

「思想之幾」、「數目之幾」、「文字之幾」，皆「幾」也，是為橫貫《尚書》、《易經》與《老子》之重要概念。以之為憑，我乃嘗試將「數學」往上提升至「文學」，以破「以科技定人文」

的思維方式，更破「理工教育」的遺毒，當知「科技」與「進化說」與「創造說」漸行漸遠，於人文的提升毫無裨益。

吾人均得深思，唯其制止「動而愈出」的思維才能從自己的思維走出。中國之「數」與「字」同，均為「象」，又為「大象」，以「大」難為象，恍惚為象，故實為「無」，從《老子》第一章的「無，名天地之始；有，名萬物之母」開始，在歷史上掀起了兩千多年來的「崇有論」與「貴無論」抗爭，實為「形質」具，思維只能「動而愈出」的明證，所以從自己的思維中出，是為「七」之「陽之正」破「微陰」而出的「爻變」。

「歷」是不是「曆」的避諱字？

要探悉「曆、歷」之混淆，關鍵在「厂」，也是我掀去「歷史事件」的遮掩，而將「人」赤裸裸地置於厂上以探討「人心惟危、道心惟微」的初始動機。

這個轉「事件」為「人」的考量，乃因「人心惟危」的病根在於人類不能覺察「自節」的重要性，而任由「它節」來約束自己的行為，而當「自節」轉為「它節」時，「自它」混淆，危倒仄現，音韻大噪，「歷史」乃脫離「哲學」而造，「禱詞」說盡，卻只能嘲諷「歷史」。這是我以文字圖符檢視「歷史事件」的意義。

以文字圖符觀之，一切明矣。歷者從厂從秝從止，因「秝」音而有「歷」；「秝」因其仄音，不能在厂上，只能置於厂下，故有「厤」；厂者崖也，「秝」者雙禾也，雙禾者眾禾也，莊稼也；禾之為禾者「穀也，穀穗必垂，上揚者葉，下注者根」，故知「秝」者「稀疏適歷也，從二禾離立」，乃一幅農耕之景貌，離立二禾以容納農夫「足趾」，「歷」字乃造。「止」之為止者，「古趾字，上象足指，下象足跟」，其「足跟」之所以得以「止」於「禾根」，因「艮止」故，故足止於「跟」，

木止於「根」，而「艮」為「八卦」之第七卦，曰「乾坤震巽坎離艮兌」者是，曰「天地雷風水火山澤」者是，故知「艮為山」，艮以止之，曰「艮止」也。

「艮」為一個人回眸顯示嫌惡(aversion)的狀態，其「止」迴腳步、轉頭示厭的模樣非常傳神地將一只直立的「目」凸顯出來，所以當另一只直立的「目」與「艮」併列而成「眼」時，其實就是描述一個人停步，瞠開一對「緊張飛動而豎立起來的眼睛」模樣，以示專注。陳綬祥教授有云：「人只有具備這種目光，才能所『見』清楚而深刻。流動而緊張的目光，成了人們觀念中眼睛的形象。」

「根、跟、眼」皆從艮，都與「止」有關，至此已很明顯了；從這裏再推衍，就知所有依止於艮者，都有「止」的意義，故止於阜者曰限，止於心者曰恨；急步彳行遇止者必退，獸性大發遇止者必狠；病止留痂成痕，石中留痕成硍；再者，小步彳行者舉脛而股與足相隨，乃人類的行動本相，但一旦三屬相連的「脛股足」遇止，必非屬常態，此「非常」即為「很」之意，表示程度已然深化，在中文的敘述裏，是一個「很」重要的字。

瞭解了「止」的意思，再來觀察「歷」字，就知「止」依止於「秝」而有「歷」，以其秝在厂下「稀疏適歷」故；更因秝「從二禾離立」，因「止」之需而「稀疏適歷」，故知「秝」與「止」互為緣起；而「秝」在厂下「稀疏適歷」，禾乃治，故知「秝者，治也」。

職是，治史者必先知「歷」，知「歷」者必先知「秝」，知「秝」者必先知「曆」，以「秝」原本為古「曆」字故，但因為「二禾離立」的設定，使「秝」成，而後有「曆」，故知「物候曆法」早於「天文曆法」，乃先人以「地物性的周期性變化或鳥獸之跡的周期性變化作為自然周期性變化的參考」的明證，是以「俯察地物，近睹鳥獸之跡」而足跡遍處，止於「秝」間，乃成「歷」；足跡既止，於「秝」間觀太陽運行，「曆」字乃造，以「仰觀天象」而得「曆」故，而「秝、曆」同一字，就說明「物候曆法」與「天文曆法」遙相呼應。

這是中國最原始的哲學思想，沒有甚麼避諱的考量。

「學而不厭」的「厭」作為成語解釋是「滿足」的意思，那麼為甚麼放在句子，「學而不厭，誨人不倦」裏面又變成了「厭煩」的意思？

先從「曆」說起。「曆、歷」之混淆很遺憾，以「黃曆」之不可說，就說明了「曆」乃自成，非因人「觀曆」而有曆；人觀曆造曆、推衍曆法、甚至造「曆」字，自它反破，是以《尚書・堯典》稱「曆象日月星辰，敬授人時」，就道盡「人心惟危、道心惟微」的無奈，因為當「厤日為曆」敬授人時，轉為「上帝造日月」時，「自節」就轉為「它節」，「二分法」乃現。

何以故？此因「日」依止於「厤」而有「曆」，以其秝在厂下「稀疏適歷」故；「適歷」有「調和」意，以「厤」所從之「秝」得意，非以「治」得意，因「治」無「調和」意，故造「曆」以示「和」意。「曆」音「函」從甘從厤，字已失傳，但以之觀「曆」，可知倉頡造字即已知曉「調和」與「治理」原為一個「二象之爻」，互為緣起；不幸的是，由於字形之形似，歷代以訛傳訛，「以日為甘，以月為肉」者多見於筆墨，於是逐代混淆文字的「本義、本象、本質」，乃至再也解釋不通了。

「望字生義」很無奈，以之建構中國哲學思想則很可怕。其實中國哲學思想非常純樸，並因其純樸而意義深邃，故得以小見大，因「大難為象」故；其理甚深，正是中國哲學思想之所以能夠融會為「儒釋道」哲學思想的主因，以其小，才得以互融，苟若大之，必互為排斥，是西方哲學思想之所以不得不「二分」的原因，以「大」為象故也，是為其弊。

再以「甘」詮釋之。甘者「從口含一，不定為何物，故以一指之」，「舌知甘」則為「甜」，甜甛互通，均為「美也」；另者，「甘於肉」為「胃」，而「犬甘於肉」則為「猒」，乃「古饜字，從甘肉犬」，與「日、月」無關，卻為文字學家誤「以日為甘，以月為肉」的一個絕佳實例。

以此推之，倘若「犬逐於肉」，卻因火抗而不得近肉，則其「甘」必杳；「甘」去，「猒」無「甘」，「肰」字乃造，「犬肉」為「肰」故也，古「然、燃」字；可歎的是，「犬依止肉」不得其「甘」，本已夠「燃眉之急」，但後人擔憂不夠「會意」，置「灬」於下，乃造「然」字，自此一路「然」了幾千年，到了最後更因「然而然後然諾然則然否，雖然淡然誠然坦然突然忽然自然」充斥筆墨之間，以至再也無法會意其本具的「燃眉之急」，於是不得不畫蛇添足，再以「火」依止「然」而造「燃」字，正是一個文字發展的「頭上安頭」的顯現，也遮掩了老子的「道法自然」的本意。

觀察這麼一個「肰然燃」的演變，應當可以知道「簡(異)化字」的構想原本甚佳，若得以在其「文字簡化」的過程裏，堅守方塊字的「本質、本義、本象」，則可還原文字的本來面貌，進而建構純樸的中國哲學思想，成為繼太史官籀造「籀文」、李斯造「秦篆」後的文字改革，更可承續秦始皇以秦篆來統一中國文字的功德，在中國的「文化思想史」上留下千古芳名，而達到真正具有歷史意義的「文字改革」。

「籀文」在此有雙義，以周宣王太史官籀創「篆文」為名，乃中文文字史上第一次文字改革，故「籀文」原本即是「推演文字的意義」，其「內籀」、「外籀」方法論之演練似乎亦是人類思想史上的第一次「歸納法」與「演繹法」的使用；「篆」即「傳」，不止有藉傳播定道理與規律之意，更有綿綿密密無窮無盡的運用之意，故秦朝丞相李斯不令史官籀專美於史，乃在「籀文」或「篆文」之基礎上造「秦篆」，廢除戰國諸侯所用的各式異體，創下中國文字史上的第一次文字規範。

後人以政治力更改前人創建，前人已作古，本無可奈何，但史家卻不肯善罷干休，以「秦篆」固有增減取捨，但其「雖小變意仍不異」，故宜「小」之，以凸顯「籀文」之創始，乃更名「秦篆」為「小篆」，以有別於「篆文」；「小」既生，「二象之爻」頓起，「籀文」乃易名為「大篆」，是「大小篆」初始命名之由來，但「籀文」在「秦篆」未造之前，不知有「大篆」，是「大因小而顯」之明證，與「後因前而生」有異曲同工之妙。

「大」本不為大，因「小」而大；「後」本不超前，因「前」而落後。這個堪稱為全世界獨一無二的「二象之爻」的哲學思想，可謂從「倉頡造字」開始就存在，一直與文字俱存，故「秝」在厂下得以「治禾」，而有「稀疏適歷」之意，故「麻」無日卻為「曆」，乃得以建構「物候曆法」，以「麻」本為「治禾」故；遺憾的是，後人檢視中國文字發展，多捨哲學意涵而就「歷史」，在「倉頡造字」的歷史疑問上窮追猛打，反而模糊了「歷史」本身即具「二象之爻」，因文字敘述故無法具有「歷史真相」；這個關鍵一定要掌握，因為倘若「由『史』入『事』」仍然尚存一線生機，文字敘述的詭譎就不能不認知；認知了文字本身的愚弄，「歷史敘述」就不再牢固，「由『史』入『事』」才有可能，然後才有可能「知『易』」。

我以為，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；當然，歷史上能夠捨「歷史」而就「哲學」的學者不少，但大多受文字的「音韻」所惑，反而忘懷中國文字原本為一個「圖符」，其字形本具「二象之爻」。

這個「音韻與圖符」的混淆仍舊是個「二象之爻」，歷史上轇轕者眾，但以魯迅、胡適所推動的「白話文運動」影響最鉅，一路滑落到今天的「音韻」造肆，早已沒有了中國文字本具的「圖符」意涵；從這裏觀察「簡(異)化字運動」，就知其來有自，因「白話文運動」這麼一樁「歷史事件」的自然衍生，使得文字更加偏離「圖符」，堪稱因噎廢食，充分暴露其以打擊「封建思想」來進行「歷史性」革命，原本肇因於其對「封建思想」早已悖逆中國哲學思想的懵懂無知。

據聞推動「簡(異)化字」的郭沫若，早年在日本以幾篇「古文字學」的文章被負以重責，改革中國的方塊字，但最後卻成了「四不像」，更連根動搖了中國賴以維繫的中國傳統文化。我經常懷疑(但苦無實據)，以「簡(異)化字」書寫的文學家倡言「普世性」，是否即因中文象形字早已失去文字的「本質、本義、本象」呢？然後發展為戲劇，更以一知半解的外文來敘述中國情事，是否即因中文

已無法承載中國哲學思想呢？論證這樣的一個議題，不是隨便以中文的「表意文字」或者「形音義」一體的事實就可以竟功。

我更懷疑(當然更無實據)，中文的「簡(異)化字」之所以橫行，是否即因中國文字學家與外國漢學家大多精擅「音韻學」與「音律學」，卻對中文的圖符一無所知才促成的呢？文學家以這麼一個「支離破碎」的文字(卮言也)來描述文學，能否有深邃的哲學思想呢？「普世性」的結果是將人類的思維往上提升，還是往下拉扯呢？哲學家以之探討哲學，能否有最起碼的文字修養呢？苟若沒有文字修養，文學家能否描述文學，文化家能否探索文化，哲學家能否建構哲學思想體系呢？

那麼國人以一個久已全面落實的「簡(異)化字」為基石來充當世世代代的「文化代表」，是以其政治動機做「普世宣言」，還是以其「普世性」文化代表來摧毀中國傳統文化？「政治動機」除了還原到政治裏面，才能勉為詮釋以外，是否能有「普世性」的引申意義呢？強加引申到文學文化哲學思想甚至宗教，是否自破其「方塊字拉丁化」的政治動機？這些文化議題，甚至文學議題文字議題，都是一些很耐人尋味的問題，必須細細咀嚼，才能還原中國文化一脈相傳的哲學思想體系，卻也不能隨便以《易經》的「形象敘述」為佐證。這是沒有絲毫根據的。

有哪些歷史學上的事實，沒有一定歷史知識的人不會相信？

「事件」過後，好事者論及「事件」之時，身「歷」其境者已然在「事件」的交互轇轕裏混淆事實，而沒有身歷其境者只能在「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」，恰似歷史定讞原本就是一個政治事件，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」，尤其「在台灣文學界一片的思想荒蕪當中」(詹宏志語)，更是如此。

職是，以「文學事件」強自在「歷史」裏解釋「文學」，或「文學史」，其動機在「哲學」裏根本就講不通。這是因為「事件」因敘述者敘述的不同而只能不同，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。這也是司馬遷造《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。民初王國維先生考古五期「史」字，即詮釋古時「史官所持之『中』，就是盛簡、盛筭

的器具」，故《周禮春官、大史》曰：「凡射事，飾中」，又《禮記、投壺》曰：「司射奉中」，故知史官「飾中、奉中」以記載史冊，無非一個「射」字。

妙的是，「射」從身從寸，「以手持弓發矢」也；但持弓待發之時，其持「奉命深慚，有灼丹寸」，又「他人有心，予忖度之」，是以《釋文》曰：「忖本又作寸」，故以之「射事」，必因「思考測度」而「飾中、奉中」；但其「飾中、奉中」不為真正的「中」，乃「中非中是中」之「中」，更為許慎說：「史，記事者也，從手持中」之「中」，故知史官「飾中、奉中」治史，「記事」也；其所「記」者，惟「歷」而已矣，更因「事」亦從史，故知「歷」與「事」均在「史」前，否則不能「記」，更知其所「記」者，充其量僅能「飾中、奉中」，不為「中」，可謂一述史，即已離「中」，故「史」形「中」，而「中」則形「非中」。

這是「歷史事件」之所以存在於「歷史」的原因，以其「歷」故，非因「史」故，因「事件」本具「歷史」因緣，不可因「歷史事件」的凸顯，反而忘懷其背後的因緣聚合；更因「歷」在「史」前，「史」因「歷」而成，故知任何以「歷史事件」為由，再造「斷代史」，乃在「歷史敘述」裏再加「歷史規範」，「歷史事件」反而因之模糊，是為「頭上安頭」的顯現。

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」，則其「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，在後現代社會已然變質，如今文字泛濫，人人競相為文，甚至以口

為文，盤踞媒體大談政治，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君主的「政治事件」圖影，其背後的贊助者乃無所遁形。

「歷史」如此詭譎，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，更是順應了政客駕馭「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」——亦即表面上尊崇民主，實質上承襲了「勝者王、敗者寇」的獨裁思想。

在這種政治氛圍裏，文人懵懂進而搖旗吶喊，愈發助長政客以「寫歷史」的霸氣來「治史」，反而暴露政客蓄意以「政治事件」來「寫歷史」的動機，一舉混淆「歷史事件」與「政治事件」；這麼一個文人精神的墮落、社會思想的扭曲，不止使得「歷史」偏離「歷史」，更因湮滅了背後的因緣聚合，於是「政治」為政客玩弄於鼓掌之中，不論民主與否，自古皆然，於是稗官野史在「正史」裏迴盪，「歷史」因之混淆，一併與極具戲劇效應的「雍正竊國」傳代於世。

《易經》裏面的「與天地合其德，與日月合其明」怎樣理解？

坊間有曰《易經》之「易」者，「上為日，下為月，意指日月變化」。苟若屬實，「蜴」字就造不出來了，因「易」本為「蜥易」，以其字形尾端類同「豸豕象」，字首象「蜥蜴」的睜目圓瞠，

故造「易」為「蜥蜴」。從最簡淺的道理推之，倘若「易」真為「日月變化」，那麼左足「踢」蜴，右刀「剔」蜴，左心「惕」蜴，都造不出來了，甚至杖金「永錫」，脫衣「袒裼」，賞貝「受賜」，也就無法假藉了；我雖求證無力，但是始終懷疑，中文有「以手執易」的字嗎？似乎沒有。古人敢用手去抓「蜥蜴」嗎？倘若不敢，自然就沒有「以手執易」的字了。

「蜥易」多變，以之假借為「易而變之」，不外取其「變」之意涵，故知研究《易經》者，宜以「易之流變」精神為主線，以便統籌研究過程，甚至回饋其它考古學科、文字學科，甚至歷史學科的普遍研究，乃至改進其研究內涵；當然在哲學裏論哲學，《易經》之「流變哲學」也不是單一的，必須與《尚書》的「永恆哲學」合而觀之，否則難免偏頗，乃至有「無字易經」的說法。

先粗觀，再細審，以瞭解這些經典作品的哲學精神。《尚書》自古以來即為「十三經」之首，故曰「上書」，乃一部破「生、住、異、滅」的「時間流變」之書；以《易經》觀《尚書》，猶若以「流變」觀「永恆」，又「流變」者恆變，而「永恆」者不變，故知其「變」者「不一不異」，是曰「如如不動」；瞭解了這個，再回頭觀察「《易經》中華文明的源頭」的說法，將發覺《尚書》無處容身，故知這種說法極為不妥，以《尚書》的歷史性地位不容質疑故。

《尚書》暫且不論，那麼「無字易經」又是怎麼回事呢？既曰「無字」，即帶有「史前史」的性質，所以只能以「記事為史」之前的「事」揣測之，否則不能說，以是知這種論述本身即帶有一定的考古學性質，甚至「史前」的神話性質；既為「史前神話」，則歷史無始；既無始，即無「物」可述，一定要述，必在其「事」與「物」之間加上一個「易」的概念，是為「易」在論述過程裏的肇事之始，所以在這個基礎上說「源頭」，還可以自圓其說，以「易」乃「文字敘述」必須經歷的過程，故知其「易」者，思維流變也，以「文字」為敘述之「物」也。職是，「《易經》中華文明的源頭」倘若被詮釋為「以文字破史入事，是為中華文明的源頭」，那麼這個理論就通了。但在「文字敘述」之前的「無字」是個甚麼狀態呢？

我只能說這是個「渾沌」狀態，無字無史，可能有「事」、可能有「物」，但說不得，或不能說，因「無字」故。在這個僅有天地之氣的時候，有「人」的存在嗎？若有，人類文明已萌芽，是曰「天地人」三才之肇始；才者，「艸木之初也，從┼上貫一，將生枝葉，一，地也」，而「艸木」為「物」，其「生」為「事」，「從┼上貫一」必生變，是為「易」，故知其「將生」是「事出」之前「將出未出」的渾沌狀態，是為「才」意；再者，以「才」所強調的「丁」觀之，即知其所著重者，乃「地下未生」、「事發」前的狀態，因「丁」為「下」之古字，「小物在大物之下，故為下」，而其「生」者，「從┼上貫一」，其「┼」必「引而上行，讀若囪」，以有別於「┼」之「引而下行，讀若退」。這裏的困擾是，這麼一個「從┼上貫一的┼」同時具有「上行、下行、上下俱通」等三個意涵，造成不少困惑。

這麼一個「才」字，其哲學意義甚深，以其「將出未出」故，以其「出」必「引而上行」故，原本具有一種「生生不息」的象徵；弔詭的是，「天地人」為「三才」，卻「將出未出」，原本不得「具名」，甚至連「才」字都不能創造，但不止「才」造了出來，連「三才」都有了名相，於是這麼一來，就將一個「事發」之前的渾沌狀態原本「無名」、卻「有名」的弔詭凸顯了出來。

這個弔詭正是「渾沌」之所以為「渾沌」之因，蓋因人類無文明，不能有概念，既有概念，即有文明，故知「三才」乃後人在論述這個「渾沌」狀態所創造的「初名」概念，是為《老子》所說的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，其時，人是不存在的；既有「初名」，「名身、句身、文身」即萌芽，於是女媧、伏羲立，雖曰「史前史」，雖曰「史前神話」，雖曰「無字」，卻仍舊造史，因「事已出」故；「事」既出，「渾沌」乃破，從此歷史論述，浩浩蕩蕩，卻與西方文化以西元肇始，何有不同？

在這個思想裏掙扎，不掉入「二分法」是很難的，所以最後籠統地以「天地渾沌如雞子，盤古生其中」來含混之；幸運的是，這種說法仍舊「渾沌」，以「盤古生其中」故，並無「盤古破渾沌」

的「能所」意涵，其因乃盤古在「渾沌」之中「生」，仍舊必須經歷一段「事出」之前「將出未出」的渾沌狀態，故仍為「渾沌」，卻造下了「能所混淆」的肇始，是為「易」之所以得以論述的「事前設定」，可以說無此「能所混淆」的「設定」，「易」根本就不能說，以「能所二分」才能「連結」故；既「連結」即「流變」，亦即世親菩薩造《百法明門》，以「心不相應行法」的「流變、定異、相應、勢速、次第」為「有為法」的「因果流變」概念立基之因。

論述至此，或可推知，要在這麼一個「初名」未立的關節上論述，必須小心，切切不可冒失，而引「無」論述；我猜測，其之所以強調「無」，乃有意與道家的「貴無論」聯想起來。誰曰不宜？《易經》為道家所崇，在「無」上推衍，再如何都不可能錯謬。殊不料，「無」亦由「有」來，不能憑空造作，是將海德格的名句「『存在』以『非存在』為其內涵」再往上推一層次的思想，蓋因「非存在」一落言詮即「存在」，於是一個更高層次的「非存在」隨即附之，以其一顯皆顯故。其「名、實」之比辭俱行，或譬或侔或援或推，一路上去，可達十八個層階，為佛家思想「十八空」之精髓，乃世上唯一能夠將「理、易、物」解說透澈的哲學理論，但是以其辯難、解蔽、去宥、疑似等方法論的鑽研而有偏理廢事之嫌，我曾在〈虛擬實境與荒謬存有——《貼白布條的密勒日巴》後記〉。

就「事」來論，以「無字易經」論「有字易經」仍是個弔詭的手法，以其「無字」故無「易」更無「經」，故無「無字易經」；或曰「無字」乃「刻畫」或「圖刻」或「圖符」，非字也，這似乎是很堅強的辯說，但也不通，蓋因既有「圖刻」，即有「文字」，以「中文」原本為「圖符」故，故知「無字乃刻畫」之說法也站不住腳。

要掌握這個「無」的精神，仍舊得回到「易之流變」這一主線；要瞭解「易之流變」，不可能不就佛家的「諸行無常」有所瞭解，否則這種論述「器世間」的方式必使「心」與「器」產生隔閡。這暫且按下不表，但假借於「蜥易」之「易而變之」，卻有損《易經》之為「易」乎？何須以「易」與「日月」掛勾，才能詮釋「易之流變」精神與《易經》哲學足以涵蓋宇宙呢？「智出於勾，勾出於

矩」乎？看來坊間有孫悟空足踢日月，叱哪太子駕「日月輪」，都緣自同一思維，都有「以大為尚」的潛在動機，輾轉相衍，乃成「封建思想」，卻不是真正的中國哲學思想。

更有甚者，天體運行，自古神祕，所以西洋宗教哲學有「上帝造日月」之說，但中國哲學思想既有融會「能所」之內涵，豈能以「易」來「意指日月變化」？如果這種詮釋可自成一家，世親菩薩所造《百法明門》的「心不相應行法」裏，「依因果分位差別假立」的「流轉、定異、相應、勢速、次第」、「數、時、方」與「和合、不和合」等就可歸納為一個「易」字，豈不省事？可謂這種詮釋一出，「能所」頓分，「二分法」已隱然在內，「謗法」之隱憂乃成。

或曰《易經》何等尊貴，何能將之貶為一部以觀「蜥易」之多變為其「經」呢？有此言者，乃不知中國社會以農為本，「物候曆法」早於「天文曆法」，乃先人以「地物性的周期性變化或鳥獸之跡的周期性變化，作為自然周期性變化的參考」；試想，連「十三經」之首的《尚書》之「尚」都從「小」，而後「小而上之」，為何「易」不能從「蜥易」之「易」，而後「易而變之」？

倘若我再深入分析，拿「易」來觀「易」，這中間的因緣就更耐人尋味了，蓋因倘若「易」乃「意指日月變化」，「易」以「一」隔開日月，豈非不知所云？「易」與「会」連稱，後有「会易」之造，又如何自圓其說呢？當然其它以「易」為引所造的「楊陽揚瘍錫颺暘煬禓瑒崵」通通站不住腳了，甚至「腸場暢、傷殤觴湯、湯燙」更加不能解釋了。

其實「易」字甚深，「開也，從日一勿」。「從日」易解，「從一勿」則費思量。若從「一」入手，豁然開解，蓋因「一者地也，勿非字，祇是昜氣之形，日出乃見，故從日」，故知「氣形揚之於地，乃因日出而現」；從這裏或可探知「周伯溫謂会昜（『陰陽』之古體字）以天地之氣言，陰陽以山水之南北言」，充分說明了「簡（異）化字」之「陰阳」有多離譜，可說連最基本的「字義、字象」都弄不清楚，遑論保留中文文字的「本質」？這種以「日月變化」來詮釋「陰陽」或「会易」，甚至「阴阳」，對瞭解中國「儒釋道」哲學思想的融會，毫無裨益，可謂比「猒」之「以甘為日，以肉為

月」更加不求甚解，幾近胡攪蠻纏，「簡(異)化字」害人不淺矣。一本立論嚴謹的佛學刊物竟然甚麼都不知道，就為「日月變化」背書，真是情何以堪？

推衍至此，可知「易」與「昜」之別，除去「一」外，其「日」不等義，其「勿」也不等義；對比之，以引申其「勿」不止無「月」的意義，更「非字」，只能依附字形尾端以建構一個類似「豸豕象」的動物形貌，或描繪一種「氣出」的蒸發狀態。那麼「勿」既「非字」，「勿」何得以造之？要解構一個「非字」，何其困難？但「勿」字在中國哲學思想的發展裏又至為關鍵，不止為「物」字之所倚，更一度廣為運用，「勿枉勿縱」，與「無、毋、弗、不、非」等字交相轇轕成一幅「懵懂」的文字圖像，故必須予以解構；從「懵懂」的「懵」字下手，不失為一個沒有辦法的辦法，可先揭開「勹」之謎，再就「勹」下之「丿」而釋，以破「勿」之意。

「懵懂」堪稱為文字詮釋者的通病，以「懵」示之，一切明矣。「懵」從心從瞢，「瞢」者，「不光明的樣子」，是以字典上有「日月瞢瞢無光」之解說；但奧妙的是，「瞢」者「目不明也，從從旬」，「音末，目不正也」，不從艸，但從丫從目，夢魘蔑均從之，倘若去目從谷，「兆(古別字，分也)」，則為「乖」，「戾也」，是為「乖違」之肇始。這麼一解構開來，「　」字竟是關鍵；「　」者「羊角也，省羊之下半，但存角也」，又是一個「俯察地物」的極佳範例。

那麼「旬」又為何意？這麼一個字雖然已經失傳，但意義非凡，蓋因旬從勹從目，勹今作包，「象人曲形，有所包裹」；那麼人既曲形，又覆包之，何為也？覆之乃有所隱，故造「勹」以示「覆隱」，故從人成勹；勹既為包，勹字再造為「包」，乃「古胞字，象人懷妊，從句，巳象子未成形」。「子未成形」僅為「懷妊中的肉團」，所以「胞」從肉從包；既為「肉團」，「巳」盤成蛇形，正是「它」字，其形為「它」，為古蛇字；此時「它節」由「自節」開始，就顯出其意來了，蓋因「巳」盤結相合，因「勹」故，非因外在人為約束故，是以人類因「胞衣」包著胎兒的膜而生，乃有慈悲心，「民胞同胞」乃造，然後才得以「物與」，以其自節，非它節，「子未成形」故互憫也。

從這裏引申出來的字，也大多有「自節」之意，如抱袌袍飽等，甚至一些引申出來表示負面情懷的字，如刨咆怉炮等，也大多有「相煎何太急」的意義。

「勹」字既成，從「勹」者眾，均有「包裹」之意，是「勹」者是。包米成匏以示「在手」，包二成匀以示「少也」，包日成旬以示「十日」，包缶成匋以示「土陶」，包田成甸以示「封地」，包言成訇以示「駭言」，包平成匎以示「大聲」，包亡成匄以示「乞逃」，包凶成匈以示「惡陷」，包合成「勹合(一字)」以示「周匝」，包豕成豙以示「高墳」，包目成旬以示「目搖」，眴也，古瞬字也，更有甚者，「勹」進而演變為注音中文象形字的第一音，「ㄅ」也。

種種字或有覆藏或不覆藏，或已失傳或頻引用，其「曲而包之」的意思至為明顯。混淆的是，文字使用至今多所曲解，以至「曲」意存，但無「包」意，卻仍從「勹」，譬如從、成勺以示「柶之柄在下」，從厶成勾以示「勾結姦邪」或「勾出於矩」，從口成句以示「文詞語氣已足」或「智出於句(勾也)」，其字形均含「意盡不得不轉折」之意，但已無「包裹」的內涵，倒因與「九」形似，而被那些重數術演天文的人以「九」代「匆」了，其意甚深，因「九」本為屈曲究盡，為「昜之變」，與「六」構成《易經》的論述基石。

為甚麼「吻」這個字是由「口」和「勿」組成的？有甚麼來由嗎？

這個問題貼了已近十年，竟然沒有人能夠將之解釋清楚，豈不怪歟？其實說穿了真的很簡單，「吻」從口從勿，「轉注」字，其轉注者，「夫物，類之相應」也。其之所以困擾，乃因「吻」隱含了「曲而包之」的意思，但是給「勿」的「智出於勾，勾出於矩」攪和，字形就整個亂了起來；此時再見「勿」的使用混成一氣，當然也就見怪不怪了。這個混亂解構起來饒富趣味，因「勿」非字，無「曲」意，更無「包」意，卻又因其形具，乃至廣為引用為字根而大為混淆。

究其根柢，「勿」之象形為「器械之純形」，不得再解構，本為「旗名，周禮，大夫士建物，物即『旂』之譌」，其「譌」者，疑是「旂」在古時多為畜牲所拖運，所以久而久之，以「勿」旗依止「牛」而造「物」字，而當「旂」貿然被假借為「物」後，「物」乃成為中文象形字裏最常用的幾個字之一，以示「有形體的東西」，譬如「動物、植物、產物、物質、物品、物理」，而後逐次引申為「抽象的東西」，譬如「物化、物色、物議」，即至「物換星移、物競天擇」，於是就產生了文學、甚至哲學的意義，但其根柢無它，不外「大夫士建『旂』」以造「勿」旗。

「旗」字甚妙，以「舉旗」聚眾本具「眾之」意，卻因「旗」顯，「眾與眾之」乃混。其字源與「旂」同，均從「从」，乃至所有與「旗」有關的字，譬如「旒旂旌旛斿」均屬之，凡大小旗幡、或垂或揚、或寬或帶，不外以「旗幟」統領族裔，故造「族」之一字以示武力捍衛族羣之領袖氣魄；而後再出現一些諸如「旅旋施」的字，都有接受「从」號召以保衛家園之意，如在「从」下「俱眾」為「旅」字，以旅從「从」從从故，从者俱也；「足隨旌旗以周旋」後有「旋」字，以旋從「从」從疋故，而在「从」下露施水飲，即成「施」，蓋因「也」為「沃盥器」也，是為「佈施」的由來，多有成就「眾旅」之內意。

「古者有事，以旂致民」，眾旅乃成；眾難聚，聚必有從，必安撫，服其命服，「眾與眾之」乃亂；以旂聚眾，必有舉事，其舉旂現，斿帶飄動，可左可右，隨風勢定，必取一方，是為「中」意，以「有事者」立於「平臺」上舉旂，斿帶飄動，不可既飄左又飄右，故其中實不為中，是為「中非中是中」之意；倘若無風，旂舉斿垂，只見旌桿，不見斿飄，「建物」之原意隨即殞滅，是為「勿」也，猶若「旂」去「勿」乃顯，以斿帶不動故也，引申為「不要、不可」之意。

此「不要、不可」有「警惕、告誡」之意，原為「舉事者」以「勿」旗服眾安眾之原始動機；「勿」旗既建，望風促聚，風卻不起，故其「勿」有祈求風起的居心，引申為「勿藥」乃有仰賴藥石治病之意；風起，斿盪「勿」隱，眾意反聚，「舉旗者」即以「眾意」遮掩其「舉事」的動機，故其

「勿」有「勿非勿是勿」之意，引申為「勿念」，實有「促其掛念」之意，是即「勿」之弔詭，以其「不要」原有「要」之意，否則不會有「建物」之動機，以其「建物」於「旌旗杆兒」上，「旌旗杆兒」滅、「勿旗」顯故。

那麼「舉旗者」掩藏在「眾與眾之」的混淆裏，又是個甚麼狀態？古人早已洞悉其間的困擾，故造「者」字，以示「手握於杆的自我」；由於「自我」被勿旗所掩，故「者」迴避稱名其「有形體的東西」，而籠統地做一個「人或物的代稱」，於是諸多名詞乃造，如學者作者讀者等是，而後逐漸引申為「所言的這個東西」，如其義者所言者示意者等是，再然後，就引申為語尾助詞，亦即「之乎也者」的「者」是；追蹤其字源，大凡「者」都有「眾」的代稱之意，甚至以之假借為「私己」，如「念佛者是誰」，但仍不舍「眾緣和合」之意，蓋因「者」從自從旅，以「炙」故，與「老孝考」不同字源，本有將「私己」置於「眾旅」之下以成就「眾旅」之意。

以「者」觀「勿」，猶若「舉旂者」促眾以「旂」為號召來成就「眾旅」，卻祈求風起旂揚，以擺脫「旂」之太過具象(即「物」之意)，「眾之」企圖過顯，反而無法成就「眾旅」；及至風起，旂飄中顯，故以之誥為出師禱詞，朕意穩固，「中」意反泯。

反之，以「勿」觀「者」，「勿旗」不揚，只能為「旌旗杆兒」；「物旗」顯，「舉物旗者」無所遁形，故為掩其「眾之」企圖，縱使風不動，也必揮之，使「物旗」擺脫「物旗」的具象，故知「旌旗杆兒」無「物旗」之擺弄與遮掩，反而更接近「中」意；一擺弄，「物旗」顯旂飄，不論風動手揮，均無「中」意，如果這個擺弄，尚自架起「平臺」揮之，則「眾之」的意圖大彰，是為「頭上安頭」的顯現，更為「民主」之內涵，不可能為「中」。

「勿」字既掀「放」而造，從「勿」者眾，但是除了「物」之「有形體的東西」以外，其它多不具形，譬如從曰為曾，「出氣詞也，從曰，上象氣出形，經典借用忽」，與 互借，今作「笏」，為古代大臣朝見皇上手持之板，取「勿」之「祈求、督促」之意，更因大臣諫言，稍一不慎，即人頭落

地，故其「氣出」與「兮、乎」之「聲上越揚之形」不同，「兮」從丂，八象「氣越於也」，「乎」從「兮」，丿則象聲上越揚之形，兩者僅「丿」之別，而「曾」多呈「緊促、短暫」狀，以其君臣之「能所」與「自它」極為彰顯故也。

「能所」與「自它」晦暗不明者，在中文裏似乎只有一個「昒」字，但因「昒」本為「天未亮的時候」，故其造字即隱含著一個「觀昒者」的角色，否則「昒」的短暫時光不可能被觀察；要注意的是，「昒」者從日從勿，與「易」形似，均以勿倚日，其字象「昜氣之形，日出乃見，故從日」，故知其字義以地氣在「天將亮未亮之時」等候「日出」，而有「會昜」（非「陰陽」）交融之意；更因「日出」為「咄」，字已失傳，疑與「月出」的「朏」等義，均用以形容「天剛發亮」的狀態。

推衍至此，「勿」有三義至為明顯：一曰「動物形象」如蜴者，二曰「周旗名」如物者，三曰「昜氣之形」如昒者；以字音觀之，易蜴同音，易勿不同音；以字義觀之，「　」去「从」成勿，隱「中」內意；以字形觀之，勿非字，「否定」意成。

「形音義」觀盡，俱無「月」意，也無「月」音，而「月」自古沿用至今，僅得二義：一者曰「天體形象」如月，二者曰「肌肉形象」如肘，卻從何得「上日下月為易」呢？故疑其「望字生義」的神來之筆乃為了構建「天體運行」乃至「日月變化」的解說。

「望字生義」很無奈，但是也往往是受了前人推衍出來的錯謬哲學思想的影響，才產生牽強附會的現象；由於《易經》在中國哲學思想史上出現甚早，注釋者眾，可說從西漢董仲舒的《春秋繁露》開始，漢儒以及甚多宋明理學即「吸收消化了道法家、陰陽家許多思想、觀念和構架……創立了包羅萬有的天人感應的陰陽五行反饋圖式」，其「自圓其說」的解說不止操控了中國哲學思想達數十個世紀之久，「它更長期支配了中國社會及廣大民眾，至今仍有殘留影響」。

這個哲學思想的發展異常詭譎，更因之成就了我以〈迎賓〉的厂做為「形而上」與「形而下」思想分岐的隱喻，其意甚深；但以文字論文字，「日月變化」解說的草率與「易」之謬誤同出一轍，

恰似「易」有「豈謂一旗開展於日中邪」之譏；從一個最簡單的邏輯(非文字邏輯，乃推衍邏輯)來看，倘若「日月變化」為「易」的解說能夠成立，那只有一個可能，亦即「易」字高妙，與「蜴」、「周旗名」或「易氣之形」無關，故自成一格，不能引申，但也因此而不能拆解為「上為日，下為月」，其釋自敗。

請問史學「本體論」與史學「認識論」、「方法論」之間有甚麼關係（舉例一下)？

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

當然，「方法論」或「目的論」相當流行，因為人類的思維邏輯非常適合「類比推論」，譬如民初三次「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，故不能以之為憑，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，但是「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，以其「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。這是我覺得「唯物史觀」與「先秦思想」不能相應，所以詮釋起來，格礙橫生。

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

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

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

我發現佛教有一個致命的bug，誰來解答一下？

這裏所述的「因果論」帶著強烈的「斷滅見」。請閱讀《地藏經》。

《地藏經》是偽經嗎？

有位知友以「《地藏經》是偽經」批判了我的回覆。這個問題很嚴重。我現在藉這個篇幅來說說。佛教的「偽經」，這個議題屢見不鮮，有《楞嚴經》、《地藏經》等，或《六祖檀經》不為佛陀所說，但也仍是「偽經」。以「考據」來批判，當然不失為一種「方法論」，但千萬不要忘了，佛教既是一種「哲學思想」，也是一種「修行」，更重要的是所有的「修行」都是有「證量」的。

佛經的流通在這裏應該區分為「理」或「事」兩種。「理」偏向於「思想」的論證，「事」偏向於「修行」的啟迪，而兩者互為印證則謂之「理事圓融」。《金剛經》、《心經》等「般若」經典以「理」入「事」，而《楞嚴經》、《地藏經》等則以「事」入「理」。這樣的「批判」比較公允。

判曰：經不起考證的實修又如何保證是在修佛法而不是外道法呢？就因為帶個「佛」字嗎？你如何保證他們不是在王婆賣瓜，自賣自誇呢？

答曰：這的確很難。譬如《楞嚴經》，諸多考據批判為「偽經」，但其中有些「法門」，卻又令學人受用。當真是運用之妙，存乎一心。我只能說若無上師指引，切勿盲修瞎練。值此末法時代，一句「阿彌陀佛」最為安全，或念「六字大明咒」亦可，可保萬無一失。

又判：「真偽」與「好壞」是兩回事，何況《楞嚴經》的「好」並非佛教所獨有的特色，而且也沒「好」到一定程度，這你遇到好的禪師一印證便知。另外，「末法時代」是一個很可笑的說法，若非末法時代，我當然去找正法，憑甚麼說念阿彌陀佛，若是末法時代，你又憑甚麼說念阿彌陀佛是正法？就憑帶一個「佛」字？何況歷史上只有喬達摩佛與彌勒菩薩，別的都是後人編造的。

答曰：我不是說念「阿彌陀佛」是正法，其它的就不是正法，而是借果修因，以「阿彌陀佛」之功德化解私己之業力，有「總持」意，以讓「願力」提攜「業力」；如果不以為然，念「掃帚」也行，只要能夠念到「一心不亂」就行。若硬要擡槓的話，念「波旬」也行，只要在最後將「波旬」之名相破除，功德亦然。這裏我盡量不要提到「末法時代」，以免引起您不悅。

又判：從佛法角度，「業力」只能承受，無法「化解」，佛陀也不能。而「願力」再强，善業不够，也是枉然。念佛不管念甚麼，都最多只能達到「近行定」，無法達到「安止定」，除非波羅蜜實在深厚，否則靠此等定力無法支撐起佛教獨有的觀禪，也就是「戒定慧」三學中的「慧」。大乘、密乘還勉强能稱為相似法，淨土宗就是外道了。關注您是因為您對「孝順」的「順」字拆解很精彩，相信以您的功力，對佛教史從頭溯源，一定輕而易舉[拜托]

答曰：誠然如是。當世「業力」只能承受，但若依止上師，要想即身即生成佛，則上師將揹負「業力」，是曰「化解」。只不過，「善根、福德、因緣」缺一不可，要尋得上師，其本身就是一樁極大的「福德」，但並不是不可能。「淨土宗」為中土八宗之一，所以也不能說是外道，只是念佛念到「一心不亂」者，可能歷代找不到一人。至於「佛教史溯源」，我曾寫過「佛玄結合」一文，收在《四十減一》一書裏，您可到http://binmaulin.com下載之。

我拆解過「順」字嗎？記不得了。寫了太多，可能造業不小。見諒。

又判：佛陀不止一次說過自己的業只有自己來承受，可能暫時以善業鎮伏使其後延，但絕不可能「化解」。佛教只有「三皈依」，沒有皈依「上師」的說法，而且皈依僧也指的是皈依「僧團」，

而非某個或某些僧人。在佛陀教法期內，不會有另一尊佛，「即身成佛」乃是妄言。淨土宗所謂念佛違反禪修原理無法證得禪那，所謂的「一心不亂」也不是佛法的目標，靠著人多勢眾强行擠入八宗，實為外道無疑。您貼的網站無法打開，故〈佛玄結合〉一文不得見。不過我先問一下，此文可追溯過巴利語典籍？若無，我還是建議您先看巴利經藏，來明確「佛」的定義與佛法的主旨。

答曰：我的網站無法打開嗎？不會呀。國內友人告訴我可以打開呀。是不是遭到屏蔽了？有關「佛玄結合」，或我回溯三代思想，其實只是想證明中土的原始哲學思想，原本就蘊含了後來傳入的佛學思想，只是沒有佛學那一套名相而已。也就是說，南北朝的僧肇雖然促使了「佛玄結合」，但那只是文字上的結合，而且是立足於梵文佛典的思想結合，其之所以發展為後來的儒釋道思想融會其實是因為道生將之往上回溯至先秦思想。這一個想法，導致我探索「六家七宗」、然後易經、易傳。

至於「四皈依」，為「皈依佛、皈依法、皈依賢聖僧」之上，再加上「皈依金剛上師」。這是藏傳佛教的教義。您可找《密勒日巴傳》來佐證。他的上師，瑪爾巴曾要他拆建房舍七次，以化解他所偕負的殺業，否則不能「即身成佛」。至於這是不是妄言，那就得看您如何看密宗了。這與淨土宗一樣，俱為「八宗」之一。「一心不亂」是《阿彌陀經》說的。曰，「其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

我的友人告訴我，我的網站可以打開，只不過 Github 在大陸雖然沒有完全禁封，但是訪問情況一直不太理想，偶爾也會連接不上。您再試試。

我感覺您是推崇「小乘」佛學的。這無妨，我在《我在知乎(下篇)》一書裏，曾與友人暢談「大乘、小乘、密乘」的不同，甚至「大乘非佛說」的詭譎，您有興趣，可以找來讀讀。我記得我在《慧能與玄奘》裏曾說，「攝山三論」所結合的「中國文化中統一的精神」並無「宗派」上的意義，甚至無「宗教性」意義，故在「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」的宗派傳衍上，隸屬一個「開明的道統」，學統也。從「攝山三論」以降，中國大乘佛學的「學統」就逐漸演變為「道統」了，所以

方東美教授說，「第一個是三論宗…第二個是天臺宗」，說明了「攝山三論」由「學統」往「道統」過渡的驅動，但由於中國本位文化的縝密內涵，天臺宗「可以把超越的理想在他的個人的生活、團體的生活裏面完成實現」，所依憑者即為道生的「佛性論」，以「一心三（空假中）觀」表現出來一個「般若學」往「涅槃學」的驅動，其旨趣即「摩訶止觀」，正是《易經》的「艮其止，止其所也」，在「空假中」皆「不相與」裏，詮釋「因緣和合性」之「幾」，故知「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」雖為純正的「三論空觀」哲學，但「由空入假、由假入中」乃至在「緣起性空」裏建構「中道實相的平等觀」仍是以「幾者動之微」為其過渡橋樑，以是，湯教授曰「天臺宗、禪宗，蓋可謂為純粹之中國佛教也」。請上我的網站，參閱《慧能與玄奘》一書。

又判：我又試了下，可以打開，但下載老是半途而廢。佛學與其它任何思想學問修行都不同，您所說「後來傳入的佛學思想」如果指「大乘密乘禪宗淨土」等，那麼我的看法就是它們並非佛法，至於「小乘」，其梵文原意是卑劣乘、下賤乘，1950 年世界佛教徒聯合會(World Fellowship of Buddhists)倡議不再使用「小乘」二字，各國佛教官方都已響應。所以回到原話題，從佛法角度，《地藏經》掛著佛名，卻是本「偽經」，就算它包含於「中土的原始哲學思想」，從佛法角度看，它就是本「偽經」。

答曰：我了解您著眼於「印度佛學」對《地藏經》所做的評論。這與玄奘法師當初西出長安到天竺求經的想法一致，以為「大乘非佛說」，只不過，這麼一來，中土很多經典，譬如《圓覺經》、《維摩詰經》、《阿彌陀經》等，都成了「偽經」了。這裏隱含了兩個不同的佛學研究驅動，「回歸印度原始思想」與「立基中土原始思想」。第一個脈動的代表人物就是奘師，其代表的學說為「有相唯識」，但是「回歸印度原始思想」有兩大問題必須解決，其一、「印度原始哲學思想」為「奧義、吠陀」，而「印度佛學思想」對「印度原始哲學思想」而言是「外道」，所以釋迦牟尼佛所說之經典亦都為「偽經」。這是很多佛學大師都不贊成「立基於原始哲學思想」以論「佛學」的原因。其二、

奘師的「有相唯識」不能論述「唯智」或「涅槃」，所以隸屬於「不了義」的論說，唯有與高麗圓測的「無相唯識」一併論之，「唯智」或「涅槃」可觀其端倪。立基於「中國的原始哲學思想」以論述「唯智」或「涅槃」，就是我寫《識非識是識》之因，收藏在《四十減一》一書裏。如果我的網站 binmaulin.com 太慢，您可從「籃奏雲」下載，wwi.lanzoui.com/b01hh2zfi。

至於「大乘、小乘、密乘」之名相，如果不以為然，轉以「中土佛學、南傳佛學、藏傳佛學」稱之，亦無不可。我的看法是「名相」不必太執著。以中土的文字發展來看，先秦之前的「籀文」本不稱為「大篆」，但因李斯倚「籀文」創「秦篆」，不敢稱「大」，而為「小篆」，「籀文」乃因應「小篆」之名，而被後世學者稱為「大篆」，也就是「大」本無名，因「小」有名。何以故？「大」難為象也，「小」則愈小矣，而「小」至極致，是為「幾」也，「幾者動之微」，其意大矣哉，是為中土的原始哲學思想。這些我在「知乎」上說了很多。這裏就不再多說了。

當然您說「小乘」之梵文原意是「卑劣乘」、「下賤乘」，而「世界佛教徒聯合會」倡議不再使用「小乘」二字云云，我想是因為印度本土的「種姓制」很容易遭到其他文化與民族的誤解，所以規避之，至於「各國佛教官方都已響應」，則是無稽之論，除了「南傳」，全世界「各國佛教」並無「官方」之說，連「藏傳」都有「格魯、噶舉、寧瑪、薩迦」，其論各各不同，何有「官方」？中土就更不要說了，邪說異端橫行，如有「官方」，何至橫行如斯？我個人甚為喜愛「小乘」一說，小至極致，可與《易傳》的「幾者動之微」遙相呼應，當真波瀾壯闊，何曰不宜？

最後說說「佛法」與「《地藏經》是偽經」一說。「佛法」分為四種：「教法、理法、行法、果法。」教法的教，指教典，就是佛教的全部典籍。理法的理，指道理，教典中所闡發的義理。行法的行，指修行和踐行，就是依理法而進行的「戒、定、慧」三種實踐。果法的果指結果，即修行圓滿所證得的菩提、涅槃等聖果。「因教顯理，依理起行，由行克果。」與「教、理、行、果」相應，從學佛的角度來說，就有「信、解、行、證」四法。信是信順教義，解是解悟義理，行是依教理而起的

修行，證是指修行所得的聖果。全部佛教的學說，是論證學人如何從痛苦中解脫出來的問題，也就是解脫論。一是達到解脫目的的方法、工夫、條件；二是解脫境界。前者是因，後者是果。

一言以蔽之，「佛法」是否為正法，包括解脫的原因和結果。我以「四法印」來批判，「觀受是苦、諸法無我、諸行無常、寂靜涅槃」。任何經典如果與「四法印」絲絲相扣，則為「正法」，但如果違反「四法印」的任何一印，則為「外道」，不敢說不是「正法」，只能說不是「佛法」。中土的「儒道」都屬於這類，與「佛法」相應，但不是「佛法」。這麼一看，《地藏經》是否為「偽經」就一目瞭然了，以「四法印」來批判，為「正法」，但是如果執意「回歸印度佛學」而說《地藏經》為「偽經」，我只能勸導您釐清「文化」之議題，往上迴盪「文字、文學」往下迴蕩「思想、宗教」的論說，「以文化之」者是，連印度本土的佛典編撰都有「大眾部」與「上座部」之分，倘若不能夠「以文化之」，如何研判「正法」呢？其「文」當然為「梵文」，不知「梵文」，何談「正法」？

何以故？其因即「大眾部」一路發展成「大乘空宗」，「上座部」則一路演化至「經量部」。這也是為何龍樹時期的各種經論是「中觀」與「唯識」共依的經論的原因，譬如《金剛經》，可以說「中觀」是大乘佛教必修的課程，而「唯識」的經論，如《師地論》、《解深密經》等則都是建立在「中觀」學說的基礎上，而添加了種種改動，當然也有不贊同這部分改動的，就是後期的「自續派」以及「應成派」，甚至出現了「應成八大難」的難題。另一方面，「中觀」沒有修道次第，龍樹提婆所有的根本「中觀」內容全都與辯論相關，所以他們也可以稱為「辯師」，包括後來的「自續中觀」以及「應成中觀」在實修方面也沒有太多論述，因此藏傳佛教在給「中觀」造《菩提道次第廣論》的時候，不得不借「唯識」的《師地論》的修道理論來給「中觀」補不足，而「自續中觀」基本上算是照搬「經量部」的理論。這些論見都在《我在「知乎」(下篇)》裏，這裏不再贅言。

當然「以文化之」的說法有些混淆，但「以文化之」為一種「在文裏自化」的論見卻是很清楚的，是之謂「文化」。這是我論述「立基於中國文化以論大乘佛學」的基石。再以佛陀於《楞伽經》

的〈一切佛語心品第四〉所說來印證：「愚夫計著俗數名相，隨心流散……計著已，無知覆障，故生染著。」或以《金剛經》所說的「法尚應捨，何況非法」來論證，「文」之於「文化」，猶如筏喻，而大願地藏王菩薩於釋迦滅後，彌勒未降之前，濟度眾生，發誓「眾生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛。」是一切眾生心地廣大，能生萬法的象徵，也是諸佛菩薩廣大誓願，普度眾生的象徵。我只能說，「三皈依」之中，「皈依法」最為重要，但「四皈依」之中，「皈依上師」最為重要。

又判：從考古考據來看，佛滅後百年間，古印度沒有一絲一毫的「大乘教」遺跡，最早的佛典巴利經藏、《阿含經》中的「大乘」指的是「八正道」、「四念處」，根本沒有「中觀」、「唯識」的痕跡，且按規矩，只有佛陀在世時，與其弟子們的言行記錄才可稱之為「經」。早期「大乘教」的龍樹等人，還只敢把自己的著作稱為「論」，之後的甚麼《金剛經》、《解深密經》、《楞伽經》，那真是放飛自我了。當然了，有人以是否符合佛法要旨來為其辯解，那麼問題來了，後世造的「經」和記錄佛陀在世時言行的巴利經藏、《阿含經》相比，哪個更可靠、更能代表佛法要旨呢？即便一本後世造的「經」，表達的意思符合了佛法要旨，但其編造佛陀沒有過的言行，這是甚麼行為？說一句「妄語」，我覺得算很輕了罷？何況後世有幾本造出來的「經」能符合佛法要旨？嗯？

在最早的佛典中，佛陀言其只教導「苦與苦的止息」，只說「導向厭、離、滅、寂靜、證智、正覺、涅槃」的才是法，從沒說過甚麼「三法印」、「四法印」、「四皈依」等，您用後人的標準來代替佛陀的標準以評判佛典，您覺得合理嗎？您可否思考下經不起考證的「教」到底是佛教還是外道教？其所載的「理」到底是佛理還是外道理？其所要求的「行」到底是佛法還是外道法？其能達成的「果」到底是不再輪迴還是繼續輪迴？如果您還是認為《地藏經》是佛經，我只能勸您多想想「王婆賣瓜，自賣自誇」的道理；另外提醒一下，佛陀說自己只是指路者，眾生自己不努力，佛陀也不可能幫其解脫，而三惡道的眾生是修不了佛法的，還有，佛陀傳法時用的不是梵語，而是古摩揭陀語，也就是現在所說的巴利語。

答曰：您所說的，於理有據，甚難辯駁，但我以為回溯至佛陀講《阿含經》的因緣始末，實因佛陀證道以後，上天入地，對「人、非人」等解說「華嚴」，聽得諸眾如癡如醉，於是重回人間，以「苦集滅道」開始從頭講起。當然您也可說這段講演「華嚴」的因緣始末，於法無據，是後人所捏造的，但佛陀所論，不論是原始的巴利語或梵語，都不是只對地球上的諸有情眾所說，而是含蓋了諸天「非人」，於是「語義不契」就成了一個很重要的議題，而且很多都是「感悟」一類的「不思議」或「過思議」的論說。這個我想是「大乘經典」的入手處罷。「語義不契」也是西方「巴別塔」的論述範疇，更是我將「以文化之」的說法放於諸論說的入手處，否則吐蕃「以梵文立基造藏文」作為一種詮釋原始梵文佛典的用心就破滅了，這個「在文裏自化」的論見是很清楚的，是之謂「文化」。這是我論述「立基於中國文化以論大乘佛學」的基石。如果這樣的論說不能建構，那麼整個「中土大乘」就分崩離析了，當然「藏傳佛教」也瓦解於無形了。這樣的結果當然不是佛子所樂見的，就算「南傳佛教」的子弟想必也不願見到。這只能說是我的想盼，或說是「一廂情願」罷。

另外我想說說道家的「虛無思想」如何影響「三法印」的建構。「虛無思想」是很詭譎的，連「三法印」的「諸法無我」、「諸行無常」與「寂靜涅槃」有兩個都帶有「虛無意識」，所以「虛無論見」很容易進入思想。以我的了解，人死了，「四大」消融以後，由「黑全成就」到「子母光明」也就是那麼一剎那，都是在「空」裏進行的，這時是沒有「意識」的，完全隨著「業」牽引，這是否為一種「存在」狀態值得深思，「所有的存在，只要有物質」的說法也值得商榷，所以我們規勸瀕死之人奮力往光亮的地方去，其實只是要他在心裏生起光亮的念頭，否則阿彌陀佛不能與他相應，一旦相應，「子母光明」就現前了。在「空」的象限裏，「幽暗、光明」其實不能區分，是謂「幽明」，這時有沒有所謂的「瞬間色彩」其實很容易了解，而「幽明之故」也就是這麼一個由「黑全成就」到「子母光明」的過程。這個我在《幽明》裏，說了很多，很可惜被臺灣一批文人擋住了，不能出版。從這裏，您或許可以看出，孔子有多麼了不起，他作《易傳》、詮釋《易經》，不說「意識」，卻以

「幽明之故」直截點描「地水火風空見(六大)」的過程。這個也可說是我以「八卦」來詮釋「六大」的原因。請參閱《懷疑與恩寵的故事》的〈瑪尼轉〉一章。當然這些論述都以「小說」的形式論之，似乎有些不太尊重學術，但沒辦法，民初以來，只有「小說」這種「敘述」堪稱成功，其它的大論都嫌薄弱，因為中文敘述已經被破壞，沒有承載「論文論述」的功能了。

一向覺得民族文化認同是深入骨髓的，臺灣的「去中國化」是如何實現的，如果將來統一，還能夠重新樹立中國認同嗎？

從「文化大革命」結束到「改革開放」全面展開的整整二十年之間，中國歷經了一連串思想的探索，由「文學」、「國學」而「文化」，波瀾壯闊。以中國本位的思想上看起來，大陸思想界可以說是處在一個類似「六朝」的混亂時期，一方面對世上唯一獨有的「儒釋道」思想消極反應，一方面以其「唯物主義」的格義論說來牽強附會，於是諸多西方哲學思想如潮水般地湧進中土，更把新介紹進來的「存在主義」思想落在「馬恩列史毛」的一貫思想脈絡裏，所以我稱它為「唯物主義」的餘響或尾聲。這是我整理「存在主義」理論以回饋中土思想界的原因。

在同一個時期，偏安一隅的臺灣是處在一個甚麼狀態呢？也是一團混亂。多年的「文化復興」運動原本只是國民黨對應彼岸的「文化大革命」所採取的政治技倆，所以一旦大陸轉變了政治風向，「文化復興」也就瓦解於無形，然後更因政治解嚴促使了本土意識的高漲，以至「台語文字化」水漲船高，最後民進黨登堂入室，索性將臺灣問題國際化，而在文化議題上，則將英文列為官方語言，以製造「台語文字化」的溫床，於是整個中國文化就在一連串的「課綱」、「去中國化」裏，將臺灣的年輕一代教育得愈來愈偏離中國文化。作為一個在臺灣接受養成教育的我來說，這個政治演變讓我很心痛。我不知能做甚麼，所以就以自己擅長的文字來訴說。可堪告慰的是臺灣還是有一批深具良心的

公民，雖對政治無力，卻情願在私底下花費很大的費用去教育下一代，盡其可能地保留那個僅賸一縷輕絲的中國文化。海峽兩岸倡議「文化決定論」的學者很多，但很少有人了解這裏的「文化」指的是一個「以文化之」的中國「文字、文學」，並直截進入中國人的「思想、精神」，是曰「文化」。

這個現象很令人鼓舞。我寫作就是為這批人寫的。我也希望那些思想偏頗的羣眾可以走出政治的枷鎖，從陷溺於「台語文字化」的泥淖裏走出，共同努力，替迷失於文字世界的文人拓展出來一條嶄新的道路，一起拯救衰頹的「中國文學」與「中國文化」。過去的已經過去了，甚至現在也將成為過去。臺灣這批創造經濟奇蹟的前朝遺民要在既定的「民主自由」口號裏質疑「體制」，其實充滿了辛酸，因為利用「體制」以牟利的政客將鞭撻羣眾到屈服為止，就算「民主自由」也不例外。

為甚麼如今的中國人思想這樣「亂」？

當今中國人思想之「亂」，緣自社會文化水準低落所導致的精神墮落。這種思想狀態，其實在「中國學術思想發展史」上屢見不鮮，尤以「三國、魏晉南北朝與隋朝」幾近四百年間的戰亂疾苦裏苟且偷生的文人最具代表性；當然目前中國人散居全球、學有所成，但是各各以其「生活」的本身，在西方「邏輯思想」的驅動下，不斷地重新演繹著「六家七宗」的「本無、心無、即色」等等充滿了「老莊玄學」的思想，有的高舉「無神論」旗幟，嚴謹治學，重現「正始玄風」的「貴無論」思想，有的儘管玩世不恭，但演練的卻是「竹林七賢」的清談成風，當然更多的是稟承國內教育體系所訓練出來的、充滿了「儒道離」的「崇有論」思想，在「科技」領域裏大放異彩，很少有人能夠找出中國「儒釋道」哲學思想之所以能夠融會在一起的原因所在，一路回溯，先找出了促使「儒釋道」融合的「道生南渡」緣由，再推衍出僧肇促使「玄佛融合」的緣由，最後反歸於向秀、郭象的「儒道合」，直奔莊子的玄學思想。

國人所欠缺的是一個如何在「思想」裏回溯「思想」的方法，因為國人看待歷史，荷擔了太多的「政治任務」，或因「使命感」太強所導致；當然「歷史」之所以成為「歷史」，其本身即是思想「動而愈出」的結果，所以不論如何鑽研都只能在「萬物流出說」裏掙扎，是謂「品物流形」；固然在國人所接受的養成教育裏，「歷史」是個禁忌，尤其「中國近代史」更是禁忌裏的禁忌，不止錯謬百出，而且公然造假，但造成思想瓶頸的最大格礙卻是因為「歷史學家」大多以「方法論」為依止，茫然不知「方法論」乃「思想」上的二度假借，所以學界不時出現一些「以後論推翻前論」的現象，甚至交相攻詰的現象，令人欷歔不已。

要走出這個亂象，也沒有它法，只能老老實實地讀書，從「生命」的困境走出，所以所閱讀的「人生哲學」之類的書籍不能是應景而生、沒有精神內容、連文字也鄙俗得很的道德文章，當然西方「邏輯學」之類的書籍可以讀，甚至過時的「存在主義」、「馬克思主義」，或「漢學家」以「西方思想」為本位對「中國哲學」的偏頗詮釋都可以找來閱讀；但是在這些探索裏必須有一個中心課題，得以在浩瀚的哲學書籍裏輕巧地將思想維繫住，那就是盡力找出證據來證明「後設語言」(Meta Language)與「對象語言」(Object Language)的差別。

有一個甚為便捷的方法，就是在思維脈絡裏回溯「莊子行文」。莊子的文字敘述非常優美，其所運用的「寓言、重言、卮言」以演繹老子思想能夠以文字在思想裏「摶扶搖而上九萬里」，但是其功效是否因為莊子用語言否定語言？而「否定敘述」語法是否就是「後設語言」呢？為何「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇，寫中文都是拿莊子的筆法來表達思想」？這是因為「儒家語言」出了問題還是「漢儒」崩潰？莊子之前有老子與孔子，而老子造《老子》，中國的傳統思想的渾圓橐籥已破，孔子治《春秋》，又「破事入史」，並首創「議論文體」，莊子為何又不以為然呢？如果當初「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇」等寫中文都是拿《春秋》筆法來表達佛學思想，那麼「儒釋道」哲學是否就不能融會了呢？

這樣的探索其實已經進入了百家爭鳴的「先秦」思想，並開始探索「儒道」分道揚鑣的根由，甚至已經開始嘗試遏阻思想的「動而愈出」，而往渾圓橐籥境界邁進了；其間的探索將任憑「因緣」一個連著一個地推衍，甚至「因緣」在「因緣」裏自生，連自己也左右不了，往往一個問題才起，還未有解答，另一個問題卻又將更高一層的問題給逼了出來，如此輾轉互進，迂迴逡巡，最後可以探觸「初名」的肇始，甚至「初名」亦「假名」的底線，於是「墨學」與「名家」的「名、實」之爭，就躍然而生了，大事可期矣。

問曰：先生應該曉得《爾雅》的「亂，治也。」也一定知道「反者道之動」。世逢「鼎」卦，「摸著石頭過河」，以致「折足」，然「鼎新」必有「革故」，「穩定」何能壓倒？古之學者，經綸為務；今之教者，金元本位。鼎食器用，得形忘意，意者，立心之本，教綱失度，交共爭利，鬲鉉鼎廢，此吾所謂「折足」之憂也。方東老在世曾深切指出，如今學校，老師不像老師，學生不像學生。好為人師，人之大患，不知「果行育德」，所以有折足覆餗之謂也。如能深刻體會「學為人師，行為世範」，自然入乎「蒙以養正」之路，蒙者，豕也，「不見所欲」，「勿用」而「辟世」。覆猶察。

判曰：「亂，治也。」其前提是「三代分封制」，或者現代化社會因為有博弈的機制在裏面，而在秦制這種把人打成原子態的社會，秦暉先生總結為一句話，一放就亂，一管就死，在《舊制度與大革命》中，總結為沒有中間貴族階級的國家是最難以擺脫專制的，「摸著石頭過河」不可能折足，因為那個時候，「三大改造」、「文革」等，被搞得一塌糊塗，相當於快要解體的程度，倒不如說是「渙卦」，而「改革開放」之後，西方有範本，你不按著走，卻非要走出一個所謂的「特色」，那是天方夜譚了，而關於「穩定壓倒一切」，則是「巴拿波主義」或者專制的必然要求。

又判：「必也正名乎（論語）。治亂之機，在於明選而已（潛夫論）。夫孝，德之本也，教之所由生也（孝經）。」禮之禁亂，關雎是始，關雎者，觀局也。今也詩禮繼世之道不傳也久矣，役物迷心，勞力逐境，三代唯分是舉，遺賢遍野，宵小得志，雖曰「無諍」，教何有方？

答曰：這裏的討論很有意思。先說「亂」字。我曾說過「靡子相亂，妥以冂為界，上下相付，治之也。以亂本不亂，治無所治，彌綸也，不能久侍，故亂，亂起，治乃生，交相付予，愈亂愈治，愈治愈亂也。」以是可知，「反者道之動」在這個「彌綸」狀態裏還未經觸動。何以故？「亂之所生也，則言語以為階。」（《節卦・初九・爻辭》）而「不出戶庭，無咎。」知文字之通塞也。易言之，不知文字之通塞者，則根本不可能了解「文字」與「思想」一起皆起的詭譎。

再說「鼎」、「渙」，甚至「節」。我曾在《懷疑與恩寵的故事》自序〈以「形式存在」指涉「不確定性」〉裏，解釋過「冥升八象」與「緩解八象」，其探索「習坎」如何將「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」、逆轉為「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」，均不能脫離《易經》。這裏的「超現實」或「非現實」敘述其實不受「第一人稱」的主導；以是之故，「單一觀點」不是因為受到壓抑與控制而變得中立化與客觀化，而是「習坎」整個脫離「現實主義」對參與人士與「第一人稱」的關照以及「後現代主義」(尤其後設小說)對精神分裂型的「非身體化的虛假自我」的關照。

這樣的「冥升八象」與「緩解八象」描述使得人物失去血肉，但詞句反而獲得血肉，於是逕直賦予了一個能夠化解兩位噶瑪巴在分治的基礎上，分而併之、進退無恆，卻又共同謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祇的途徑。其因無它，因為掙扎於其中的「噶瑪噶舉」信眾不必再去關心主人公是誰，而只關心未知之事。當然這個敘述力圖使「噶瑪噶舉」信眾與世隔絕可能將導致信眾百思不解，進而使之憤怒，所以信眾應該把「對話性與多指向」意識特徵暴露出來，衝出獨白的封閉性領域，然後讓壓抑的東西被召喚出來，把種種導引自身的信仰結構以一種質疑的語言來進行自我意識的反映。這段論述很長，請到http://binmaulin.com下載《懷疑與恩寵的故事》。

最後說說我論證「冥升八象」與「緩解八象」緣自噶瑪巴分治的困擾，但對「摸著石頭過河」是否「折足」，不敢揣測；只不過，我曾對當今的混亂現象卜過一卦，得「困卦」，故得知其「解」

在「節」，只要能知文字之通塞，大事可期矣。何以故？「亂之所生也，則言語以為階。」（《節卦・初九・爻辭》）「不出戶庭，無咎。」知文字之通塞也。

又問：前輩您解「亂」字，其中的愈治愈亂，愈亂愈治，與《舊制度與大革命》的思想暗和，倒是頗有意思，不過他是歸於五世而折與強主弱承，與治時把社會矛盾浮出水面等等有關，最終導致了革命。但「亂之所生，語言以為階」是甚麼意思？

答曰：亂與辭同字源也，皆從𤔔又，一上一下將一個私口相對的對峙無限擴大也，而亂從乙，治也，辭從辛，訟也，如此而已。「亂之所生」者，猶若春艸木冤屈而出，陰氣尚彊，其出乙乙也。「言語以為階」者，理辜也。另外我收到您的私函了，有些問題我回覆過，有些我得整理一下思緒，短期間可能無法回覆了。

又問：誠然如是，後學前段時間發給您郵箱的問題，感覺您近期在知乎的一些回覆，也是對我一些問題的回覆。知文字之通塞的結果是否就是不亂？因社會問題錯綜複雜，偶然因素亦雜居其中，僅從文字來解決社會問題，是否有點把複雜的問題簡單化？

答曰：不會呀。「文字、思想」一起皆起，此現彼現，是謂「文字承載思想，思想操控文字」者是。知「文字」之通塞，必知「思想」之通塞。何以故？「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」不可分，以「文字」直截論述「道德」，社會精神層面必然提升。

社會問題固然錯棕複雜，無非「名」、「利」二字而已。「利」者，以「和」破之，因「和、利」本一字，「先和後利」。「名」則有些繞，但是佛陀已經明示，凡是能夠居於「內身」之外者，實在不過是因為「緣起」的現象不與「內身」相應，所以就有了各式各樣的「名身、句身、文身」，甚至「數、時、方」的造作，不論粗細其實都不過與「心不相應」而已，統攝為「心不相應行法」。

此即「外其身」之意，以有別於「內身」將「心、心所、色」統攝於「氣、脈、明點」而有了「外面之對法」。其「外」雖與「心不相應」，但卻是「內心所顯」，所以當斷諸法，建立「內外」

對治之相，以令「外其(最初生)身」之諸法收攝於「內身」，是謂「外其(最初生)身而(內)身存」。何以故？彼「外相」，「內」亦具，是謂「內身存」，但非因其「外」而「外」，反倒是因為「外其(最初生)身」而有「外」，故知「最初生身」本無「外」，但因「外其(最初生)身」而後有「外」，以是「名」，實為「能所」之詭譎，「如同閉目不見色，開目則能見彼色」，但是因為「彼外相，內亦具」，於是「揉目則能見二月」(《甚深內義根本頌・結論》)。

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

「外其(最初生)身而(內)身存」何其有異？言「身」者，「內外」皆具，故「外其身而身存」難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」，雖無外面，卻能將「內外」彼此區分開來，是曰「外其身」；「身」既顯「外」，而後有「內」，但因「外」為一整體，「內」亦為一整體，在「外其身」之際，其「身」已存，不可言「內外」，是曰「外其身而身存」。這裏有個解說，可能有助於了解中文象形字如何能夠對治國內的思想亂象。「象形文字侷限人們的思維嗎？」

又判：前輩所言確有啟發，再續《爾雅》，1.170 縱縮亂也。此可由字哲通物天，日月盈仄，宇宙坍塌……「縱縮皆從絲，而乙以治之，故皆訓亂。說文云縱，緩也。一曰舍也。從糸從聲。凡絲持則緊，舍則緩，緊則理，緩則亂，此縱之義也。」

此與君理亂在「節」大意相合。又，郝注「綸亂一聲之轉」。此意與君「彌綸狀態還未觸動」似合，經典縱橫，數有瑣碎之意，晉郭璞《爾雅釋詁下注》：「以徂為存，猶以亂為治，以曩為鬳，以故為今，此皆詁訓義有反覆旁通，美惡不嫌同名。」余之私意，聖時教化，亂，治也。王者之跡息

而春秋作，此所息者，周易本象，王弼掃象時，恐已失本來面目，且過不在弼，是隋唐不存漢易。前已亡者連山，歸藏，治亂猶一時域聖教之始終。

若論文明興亡，則曰蒙（冢）正（止），連山、歸藏失之，周開王道之教；番經秦火，漢興滅繼絕而尊孔為正；南北峙渙而佛乘播遷；元澆區宇而明清鼎革歸樸；歐風美雨而國朝新元；釋迦萬二千法運，始言止止，終於持名。必蓋覆前愆，而有後來者居上，「蒙」，君子以果行育德，果實成熟也是凋落之時，蒙以養正。這裏不僅是范仲淹所言的處晦用明（《蒙以養正賦》），更兼是為聖即口即耳無耳無口之妙諦。何以故？「覺了一切法，猶如夢幻響」（《無量壽經》），繩愆糾謬是結合時運而談，此在一個聖人教化區間，猶知時位而能千方百計治（怡）亂（辭），若開必闔，包袱一股腦的丟掉，奉元經始，「山下有水」，遇險而止，治亂反復不足以全道，必也辟世勿用，而能得互卦之「地雷復」，由此長生帝旺，如破軍之水，不破不立，雖破而不「彼」，回響猶在，故能「滿足諸妙願，必成如是剎」。此所以言「撥亂世反之正」，不言撥亂反治，《春秋》「以俟後聖君子」，太史公自序亦「俟後世聖人君子」，意深矣。

答曰：這裏的訊息很多，容我稍作整理。大柢來說，這是一種「反訓」手法。「反訓」是訓詁學上備受爭議的一個課題，自郭璞以降，多不勝數，如邵晉涵、郝懿行等，均未能提出具有說服力的解釋。我則以為「反訓」所承襲的「一詞同具正反二義」下的語義現象，仍舊來自《詩經・大雅・瞻卬》所提出的「反有之、覆奪之」的重要思想，但是不能偏離「瞻卬」而論之。

何以故？「反訓」者「套注」也，此之所以郭璞謂：「詁訓義有反覆旁通，美惡不嫌同名。」何以故？「反訓」者「以此經解彼經也」，不唯「訓詁」，解經亦屢見不鮮。以「亂」為例。「以亂為治」既有「正反二義」，那麼「以治為亂」亦可解「亂」字，是為「反訓」。如此一來，一字兩訓而反覆旁通，就導致了《爾雅釋詁下》的套注：「以徂為存，猶以亂為治，以曩為鬳，以故為今。」這是中文象形字之所以愈來愈解釋不清的原因，以其「形象」意義已失，更因「義相反而實相因」，

這下子，「反訓」反客為主，在「反訓」的「方法論」誘導下，以「反訓」手法逆轉「正訓」，並令「反訓」自由進出「通訓、借訓、互訓、轉訓」而反覆絞之，終至「正訓」混亂，反失其「義訓」，正是「愈治愈亂、愈亂愈治」的詮釋。這就是我所說的「亂之所生」者，猶若春艸木冤屈而出，陰氣尚彊，其出乙乙也。「言語以為階」者，理幸也。

此其一。其二者，我曾說過「糜子相亂，爻以冂為界，上下相付，治之也。以亂本不亂，治無所治，彌綸也，不能久侍，故亂，亂起，治乃生，交相付予，愈亂愈治，愈治愈亂也。」亂之𠂤又，一上一下將一個私口相對的對峙無限擴大，「私口」乃相對而開，「動而愈出」，其說浩蕩，亂乃自造亂，是謂「亂之所生也，則言語以為階。」

您或可看出我對「反訓」是非常不以為然的。我以為「文字之通塞」就始自郭璞的「反訓」。讓我再取「以曩為亹」為例，一門深入，以示「象學無象」之意。「曩、亹」都不是甚麼高級的字，「亹」從日從鄉，我在給楊寬教授的信函中有所詮釋，這裏不再贅言。「曩」從日從襄，大有玄機，因為「襄」者「毀」也，至為微妙，「從爻工交凹，己象交構形」，本意為「亂」，為「槍攘之攘之正字」，凹字「音讙，驚歔也」，「歔」今作「呼」，虍去呼成，驚呼成凹，以「爻工」為槍攘，交構為亂，猶若「囊」無以為「束」，正是「毀」以亂為「攘」之本意，故「攘」去扌接土為「壤」，倚言為「讓」，著口為「嚷」，仰日為「曩」，或有覆藏或不覆藏，都蘊涵著「亂」之肇始因緣；妙的是「亂」這麼一個字，轉凹之「橫口」為亂之「直口」，在「受」之「物落上下相付」的擠壓下，「直口」相對而開，上下承接，深具「負陰而抱陽」之契機，「亂」乃轉而為「治」；這個「以亂為治」的「二象之爻」，我在〈遺忘與記憶〉裏有極為詳盡的解說，這裏不再贅言。

「大」既難為，何妨小之，以「大，小是其本義」，故可為之；其「小」者，「否定」也，並以其「小」，使「易」無所變，故可破「物」、破「象」；及至趨近「0」、但又非「0」時，則成「負0」，「恍惚」之間有物有象、亦無物無象，「抱1」乃頓時現起，光明忽顯，「道」乃於瞬間

成就，卻不能說，所以老子說，「字之曰道，強為之名曰大」，是為「渾沌」在「光明頂」上破滅之意，亦即「藏傳佛學」的「黑全成就」得以突進到「子母光明」的哲學根據，因一個全然不帶雜質的「全黑」其實與「光明」無異，故也。這是我以為「儒釋道」哲學之所以結合得如此完密，全因中文象形字的「象」，更是我力倡「象學」之因。

其它的「聖」、「冢」、「闢、闔」、「縱、縮」，或「山水冢、地雷復」，我就不多說了，意義俱同，均是「反訓」之運作，更有董仲舒以《春秋繁露》來造亂孔子的《春秋》意圖。

如何賞析老子《道德經》中的「反者道之動」？

有位「知友」以「反者道之動」詰問我對「亂，治也」（《爾雅》）的詮釋。這非常有趣，因為《老子》所引用的「反」字，來自《詩經・大雅・瞻卬》所提出的「反有之、覆奪之」的重要思想，但是不能偏離「瞻卬」而論之。

何以故？卬者望也，欲有所庶及也，昂之正字，「迎、仰、昂」之所依也；仰者尸也，以人在崖上仰（從人從卬）堂皇庶光故；其昂者，顒顒卬卬於文字之本義本象本質，原本只能隱微，但是無奈「卮言」多漏，多言卻成「詹」，詹者「從言從八從尸」，八者分也、別也，「象氣之分散」，引申為「尒」以總結「詞之必然」。

「尒」本非象，因「尒」者「入小」也，「從入—八」，故「許君說八而不說入—，本不可說也」；「詹」亦同，「非象」也，「與言無涉，即許君收詹於八部，而不收於言部」之因，但由許慎所歸納出來「八」之「象氣之分散」來觀察，即可知言語「從上俱下」（「入」也），氣必分散，一旦「散氣」，「聲上越揚」之「兮、乎」必泯，故「尒」出，言語只能爾爾；「爾爾」者「如此如此」也，既出，別言詹詹，不能「自仰」，只能「它仰」，仰之再仰，文字本義乃殞；此時，「詹」緣目

成「瞻」，別言乃隱，無卬仜倒，瞻仰者於焉轉置厂下，「仄」字乃生，「仜」之倒也，「側」也，整部《詩經・大雅・瞻卬》講的就是這個「仜之倒」，故有「反有之」與「覆奪之」的述說，並以此樹立了中文敘述的「反」字的否定語氣，而中文語境中，表示強烈否定語氣的字，也以「反」為最，但是如果偏離了「瞻卬」而論之，那麼「道之動」就無以為立了。

「尒」者「爾」也，見之史冊甚早，最有名的就是《爾雅》，為我國最古老的解釋古時文字的書，凡十九篇，為「十三經」之一；其字義與「仄」同，本「非音」，因「爾」從雙爻從冂，「冂」只畫三面者，「與口相避」以令分散之氣由爻卦之間往下釋出，其釋出(emanation)，必發尒聲，是為「爾」字，非因「尒聲」而有字，乃因「雙爻」之間必有空白處，故知其「意不在字中，轉在空白之所」，由一個「從上俱下」之「入」將氣釋出。

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

「倒」意如此，「反」字何有不同？「反」為「阪」古字，故從厂又，另有一說曰「反」遍體象形，為「純體原形」字，不得解構，與「皀」相似，均為「阜」，後人再加「反」，乃成「阪」，實乃多此一舉；暫且不論兩義何者較為精闢，但「反」與「厂、阜」有關是很明顯的，此之所以諸多倚「反」而造之字均有遇崖或遇阜而返之意，如「返」之一字，其字象原本就是一個「還」字，再若「車反」，「車耳反出也」，其它的「板版昄鈑粄」則屬多重假借字了，但均有「反出」或「還原」之意，而「反出」或「還原」至極致，則為「還滅」，乃《老子》曰「反者道之動」的本意，「反」

乃被詮釋為「大道運轉的方向」，也可說是「求真的動力」，但是「反」不止意味「違反、相反」，更強調「返回」，其對抗的力量總是趨向回歸，特別是「本體」的回歸，是之曰「道」，「反出」與「將反未反」之間有「幾」，故曰「道之動」。

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

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

「雚」字混淆，故坊間詮釋「賢」做下「『獲』的初文作「隻」，像用手擒捕飛鳥」的解釋，值得商榷，因為「隻」不過只是「又持一隹為隻」，不止與「雚」無涉，更無「法度」之意涵；這裏的混淆，我想是因為「蒦」不從艸，從艹，「穫獲護蠖嚄鑊矱檴濩擭瓁臒鞹」均同，但屬多重假借，於是「雚」的詮釋乃多有偏失，故也；就字象觀察，從艸之「雚」與「雚」不同，「詩八月雚葦」，

隸同變一形，「萑」與「萑」相似，但實為艸多貌，可藏盜賊，引申為盜賊聚集的地方，而「萑」則為鴟屬，俗稱貓頭鷹，性凶惡，晝伏夜出，故從丫，有毛角，以苜乃「目不正也」，從丫從目，夢蔑從之，故借之，以示「以又持萑」而度人禍福者，多「目不正」，以此成「法度」，「法度」亂矣。

三代無「法度」，「渾淪思想」乃得以繫之，一旦有「法度」，「渾淪思想」乃破，甚具「法與法之」的詭譎；從這裏來看您對「辟雍」的詮釋，令人疑竇頓起，因為您說「大學稱為『辟雍』或『學宮』」，尚佳，因「辟雍」原本即為「天子所設立的大學」，但是您又說，「『辟雍』是個特殊的建築，四周有水池環繞，中間高地建有廳堂式的大草屋，稱為『明堂』，附近還有廣大的園林……明堂和辟雍起源於上古剛有宮室之時，四周必有溝濠」（《歷史激流》第二七三至二七四頁），這樣的解說就直截將「邕」引介了出來，因為「邕」從水從邑，「四方有水自邕成池者」，而「自邕成池」以後，「隹」來飲水，乃成「雝」字，原本就是「雍」的本字。以是，引用「反」字需得回溯字源，是曰「反者道之動」。

判曰：爾（尒）字以音韻為論，近[e]，開閉口與輕重之間最為近中；雅（疋）以形勝，從足（㞢）從止。爾，近；雅，正一而已（己），荒陋之見。私以為《爾雅》漸推重於後可知矣，今文白話藩世，樊籬深築，十三經且疏，況地藏唯識乎？劣者粗知儒佛，深崇淨土，五會念佛尚失締音，況於他乎，希冀正義，恐後人文字，恣恣孳亂而已。余尚有一問，古音佛字，尾音何似？求師開示！

答曰：「佛」字非古，「佛玄結合」之前，佛學初傳，格義甚盛，「浮屠」即「佛陀」在當時的音譯，但是其實泛指佛教子弟。詳閱「摩尼教為甚麼會成為唯一一種徹底滅亡的世界性宗教？」

至於「佛」，南北朝所翻譯的「浮屠」被「佛」字所取代，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，卻因其用意多委曲，故以「弗」之字形不足以盡其字義，而後有「佛」字。詳閱「甚麼是佛？」據我所知，中土之「無神論」熾盛，發「佛」音多有調侃，譬如一句「阿彌陀佛」明明為「ㄚ」音，卻發出「ㄜ」音，弄得我雞皮疙瘩，

「ㄚ」音為天下第一音，卻弄得四不像，不知是否有意為之？

「爾」字亦然。「麗爾」也，猶「靡麗」也，從「二爻(一字)」，其「尒」聲發自「二爻」之間，謂之「孔、爻爻(一字)」，故「爾」意不在字中，轉在「爻爻(一字)」之中的空白之所；「雅」字就簡單了，從「隹」，牙聲，為「假借」字，意義不大。

又判：林深見鹿，執名起愚。[贊同]佛經有云，一切諸法從意生形。後來者望形生意，窮斯濫矣。佛音梵語，多意之稱，間繇音變，私謂根植「十種名號」理解為妥。佛以一音，隨類受悟，知音嬗變，推求元初，「ㄚ、ㄜ」之分，本非關要，念佛貴在一心不亂，似不當於此打轉，反生疑情，然音不統，共修之為難計。

答曰：話雖不錯，但《楞嚴經》的二十五圓通裏，有「耳根圓通」，是謂「觀音法門」，文殊菩薩特別讚歎。何以故？「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。」語音不統，這個「三摩地」境地是不可能進入的。

這是我在道場充當護法，聆聽佛號所發的感歎。我在《荒山石堆》裏曾描述過佛號拔高半音階對繞佛念佛之學人所產生的困擾，而在《瑪尼轉》裏則就咒音如長浪推動繞佛念佛之人加以描述。這都是我對音變的感歎。

春秋戰國百家爭鳴，具體有哪些學派以及各學派都是甚麼主要觀點呢？

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》一書，思想的渾圓囊籥已破，雖然老子竭力闡述「天地之間，其猶囊籥乎」的道理，但是《老子》的敘述已然破了「天地的壅蔽之形」，於是「易曰天地絪縕」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〉一首，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。」

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「卵」，故知「春秋」時期，「先秦諸子」的「百家爭鳴」破了「先秦」之前「有事無理」的敘述方式以後，思想開始進行「由事入理」之易變，而其「入」則必須「反出」與「連周」，是謂「反」其爭鳴，「連」其源頭是也。

一「反」一「連」，何其混淆？故必須在「三代」以降的「文化」裏「自化」，以達「反者道之動」之效，蓋因「卯酉」俱五七時，晦暗不明，天剛發亮，日出為咄，月光初透，月出為朏，均作「昒」狀，從日從勿，以「勿」為易氣之形，日出乃見，氣之始，太初也，「文(紋)」初具，「文化

之幾」微動也，而地氣在晦暗不明時，等候日出月出，則未見氣，太易也，會易交融也，是曰「人文化成」，在「人文」裏自化，「以文化之」是也，是謂「化文(紋)」，「文化」是也。

在「文字」裏，以「文字」化文，是曰「入文字門」，亦為「以文化之」，「文化」之謂也；其「入」者為「酉」，不為「卯」，逆反「文字敘述」，連結「方法智慧」也，向下探索，曰「方以智」，往上融會，曰「圓而神」，上下交融，其間有「幾」，是曰「易氣於春門秋門而有形」，謂之「思想之幾」，是為全世界獨一不二的「中國哲學思想」精髓。

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

西方的「方法論」如此，東方的「方法論」又如何呢？這時我就想起王國維以「考古資料結合文獻而進行探索，從而進一步闡明歷史的真相及其發展過程」，精闢入理，但也因其「治史」標竿以「方法論」為依歸，故終其一生都為其所推衍出來的「二重論證法」捆縛，最後投湖自盡，令人扼腕歎息；從陳寅恪所歸納出來的「王氏治學方法」觀之，三層「二重論證法」裏，唯「取地下之寶物與紙上之遺文互相釋證」，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」。若強自為之，則只能「今文」詮釋「古史」，是為其憾。

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，「易曰天地絪縕」的「吉凶皆在彖中」的交密之狀並沒有「觀念」，連「肇始」之機緣都未觸起，是為「幾」將動未動、凝動似動之狀態，「動之微」也，天地之間「將泄未泄」，如如不動，試問這種「天下之亹亹」的描述又要從何處去「取異族之故事與我國之舊籍互相補正」呢？「動而未形，有無之間者，幾也」又要從何處去「取外來之觀念與固有之材料互相參證」呢？這一套全世界獨一不二的「中國哲學思想」精髓，一言以蔽之，「在天成象，在地成形」，又要到何處去找另一個「後設語言」來敘述呢？

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

其三、墨子造《墨子》，「中國哲學思想」的「邏輯學」始定，但不要忘了墨子所承襲的仍舊是《尚書》與《易經》，所以思想的根源仍舊是渾淪一氣的，這個關鍵倘若把握不住，則「墨學」的詮釋就掉入「西方哲學思想」的「邏輯學」，最後為「二分法」所捆縛。事實的真相是，先秦時期的「邏輯學」不止在時間上比希臘雅里斯多德還要早，而且在學理上，為了破「名、實」論而發展出來的《墨子》，更是「中國哲學思想」有史以來第一本有「論點、論據」的系統論述，遠非《論語》的「格言」與《老子》的「會易」，只有「論點」沒有「論據」的結構堪可比擬；這是以「方法論」為

治學標竿的學者們必須深入研究的一本著作，但必須認同「方法論」或「目的論」從來都不是「中國哲學思想」的主流，而以「中西」(或「中日」)的比較來提示中國歷史的特殊問題，則似隔靴搔癢，值得所有到西方(或者日本)研究所取經的留學生重新思考「方法論」的侷限。

那麼如何將《墨子》還原於《墨子》的原始精神呢？首先「易經」與「易緯」的思想混淆必須釐清，因為甚多《墨子》的注解都是受到後來的「易緯」詮釋影響，卻不是所承襲的「易經」思想。何以故？此乃「易緯」學說之出現，大約始自戰國(計一百八十一年)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》最具有影響力，導致東漢道士魏伯陽以《周易參同契》一書將整個《老子》學說轉變為「神仙方術」，而後東晉道士葛洪以《抱樸子》一書將「神仙方術」與儒家的「綱常名教」相結合，乃成「道家玄學」之攀援之株；從此而後，鍾離權、呂洞賓、陳摶、種放、穆修，浩浩蕩蕩，而穆修之後更是兵分兩路，有周敦頤、葛長庚、朱熹一脈，另更有李之才、邵雍、邵伯溫、蔡元定、朱熹一脈，兩脈最後在朱熹結合，終於成其大成，但均屬一路下滑的「萬物流出說」，為害「中國哲學思想」甚深，卻又如何詮釋「儒釋道」的融會哲學呢？

這麼一個《易經》的「象數學派」源遠流長，陷阱甚多，所以導致《易經》的解釋與圖說，從明朝以降就有二百二十部，內容彼此不同，以至繁衍至今，很多談論《易經》的文章攀緣附會，其實都只不過是談論「易緯」，並在一「經」一「緯」的混淆裏造成困惑；想來也是，「經」上圓下方，內潤外化，屬「創造性思想」，「緯」橫向牽扯，看似高蹈，其實只能是「萬物流出說」，從這裏來看您的觀察，不難探悉您以「古代希臘哲學」的類比推論將「墨家和名家之間的爭論」歸納為「屬於

自然界的」是相當遺憾的，因為當《墨子》所承襲的「易經」思想被詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動的學說」，思維狂洩，所以「天文地理」說盡，卻又如何敘述「中國哲學思想」呢？

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

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

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

從這裏下手，「非半，弗斬則不動，說在端」迎刃而解，蓋因「非半」者，「原始物質」也，渾淪，不得分割，所以諸大學者「把『端』解釋為不可以再分割成為兩半的物質粒子」，當屬無誤，

但屬「萬物流出說」的論述範疇，順此思維，只能將《墨子》詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動的學說」，屬於「太初、太始、太素」一路奔流的思想，故只能詮釋「器世間」，不能詮釋「太易」，是為「易緯」思想，卻與《易經》的精神悖離；僅從《莊子・天下》的「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」來觀察，即可見端倪，因諸家的「物質粒子」論說均為「廣度量」，故都可「取其半」，卻非《易經》強調「事件」與「動向」的「強度量」，「非半」是也。

關鍵點不在「端」之詮釋，而在「在端」的瞭解，蓋因「在耑」者，「在初生狀態」也，「氣形質」具而未離；「具」者「互具」也，「即」也，而「即」與「離」亦「互具」，是以「即」即是「離」，「離」即是「即」，「幾」似動凝動，動而不動，故曰「弗蔪則不動」，「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「弗蔪則不動」，「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」，甚至倘若能將「物質」詮釋為老子的「道之為物，惟恍惟惚」之「物」，則思想尚有還原至「太易」的可能，但可惜的是，思想的「動而愈出」是一個慣性運動，一動就奔流造勢，不止動而愈出，而且更是人類思想最難以維繫的不堪；其實人類的思想可上可下，甚至任何學說的建構都必須可上可下，庶幾乎可以一個「═」來涵括，引而上行讀若「囟」，引而下行讀若「退」，上下貫通讀若「衮」，但千萬不要因為「上下貫通」的「═」音「衮」，而與「鯀」起了連想。

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

為甚麼華夏有五千年文明，卻沒有發展出體系化的現代科學？

首先要探索的是「冥」字，再來是「賓」字，最後是「賢」字的詮釋，但需迴上，由「賢」而「賓」、由「賓」而「冥」，否則爰引《詩經・大雅・行葦》的「舍矢既均，序賓以賢」，藉以詮釋「古禮」，甫一入手，即已造下「萬物流出說」之驅動，故只能與「鄭玄箋注」相應，是曰「序賓以賢，謂以射中多少為次第」，但思維恆下，只能是「自然目的論」，而與「道德目的論」背道而馳，卻又如何詮釋「古禮」呢？

這裏的關鍵是「序賓」，更是「賓」字，可轉「自然目的論」為「道德目的論」，因「序賓」始，「賓」之「冥合」乃泯，「賢」再分次第，曰「序賓以賢」；從這裏看「鄭玄箋」之注，「序賓以賢，謂以射中多少為次第」，其實只是一種「套注」，充其量只能「知其然」，卻不能「知其所以然」，所以就算能夠解釋「贊」定君臣，「委質為臣」乃成禮制，其實對「禮制」之所以為「禮制的道德」意義根本無法了解，反而直奔「萬物流出說」，與「進化說」或「創造說」卻再也不能相應。這是我引「序賓以賢」來回覆幾位知友詰問「古禮」、「三代唯分是舉，遺賢遍野」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、丏聲故，更因「丏」，「冥合」也，深深契入「窈之冥之」的「冥」意，而「宧」從宀從丏，宀者，「覆藏深屋」也，而丏者「不見也，象壅蔽之形」，又深具中文之「否定敘述」語法，是為「中文敘述」的內質。

何以故？其「冥合」者，以其主客互為緣起、一顯皆顯故，蓋因宀者「遮蓋」也，宀日「遮蓋日」也；其「遮蓋日」者天庭也，故知「冥」者以日掛天庭、地廓合之故，乃「易曰天地壹壹」之設定，否則「壹壹」不能「將泄未泄」；其「將泄未泄」的設定之所以得以「合」者，以「六」入之，

絲絲入扣，「一日六」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，苟若為一個不可分割的「天象」，則根本無從入起，故從「六」。

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

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

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

之下，「貝」反倒不彰，更因「貝」在「宥」之下卻「不見」了，故「賓」之所以為「賓」者，乃因「賓」字「象壅蔽之形」。

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

「賓」字之檢選絕非意外。負面地說，我以「象壅蔽之形」之「賓」來述說「簡(異)化字」的「賓」字對思維破壞的凶險；正面地說，我則以「象壅蔽之形」之「賓」來總結「史前神話傳說」之「眾神」相聚，其聚合從盤古開始，女媧繼之，或先女媧後盤古，再然後虙羲倉頡刑天誇父少昊顓頊彭祖後稷，黃帝堯舜鯀禹伯益，「眾神」賓聚，一副「遮蔽的文明」的景象。「遮蔽的文明」真不能談，尤其不能從「歷史」的角度談，更不能以「方法論」談論之。

古「事」難考，自有難處，苟若要談，必須瞭解天地冥合象「壅蔽之形」，交密之狀象「元氣渾然」，其易氣之形象「會易交融」，其會易未分象「將泄未泄」；種種字、種種義均互通，絲絲入扣，僅得一「冥」字，但以其「冥」之事(非「史」)跡難考，甚至一入「史記」(泛稱也，非司馬遷之《史記》)則難冥，或非不冥，否則不能入史，故以「佳人」冥而迎之，喻女媧，取《說文》所注：「媧，古之神聖女，化萬物者也」，其「神聖女」與〈迎賓〉以佳人象徵「事件的精神位格」盍有不同呢？故知佳人所迎之「賓」者，史前文明之「眾神」也，故知〈迎賓曲〉一文所揭露者，只不過是一幅以倉頡之象形字描繪「眾神」聚會景況之「小說」而已，而其之所以以「小說」之形式存在，乃以「小說」破「大說」之「大」也。

我雖以「小說」破了「大說」，但〈迎賓曲〉之存在豈非因文字的留存而自捆於「小說」裏？故我在〈迎賓曲〉裏，「施展拳腳，移去熊熊火矩」，一邊「創作」，一邊「破創作」；一邊竊火以

令音韻帶引圖符，一邊滅火以令圖符與音韻隨著「金斷音止」而一併消泯逝去；又一邊將製造故事以令「事出」的自覺「化育、化生」，一邊將已然「化育、化生」的自覺在故事裏「化育、化生」以令故事融會於文字的圖符與音韻裏，正是「後現代小說」的「後設」內涵；更有甚者，〈迎賓曲〉為了凸顯「後現代」語言的冗長無當，故以緣自《詩經》的四句疊唱平衡之，其著墨於「賓」者不多，以其「冥合」不可說故，故重「事出」，輕歷史，是曰「小說」。

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

九月二十五日孟晚舟抵達深圳，感言「如果信念有顏色，那一定是中國紅」，現場高唱《歌唱祖國》，你有甚麼感觸？不要過份解讀，先讀法院判決書，再加研判。

判曰：不要質疑法院，除非是國外的法院。你可認美國是國際警察，但不好意思，我們不認。還有：「先生，你的普通話好好哦！」

答曰：說得是。陳峰被抓、孟晚舟被放，其實是一件事。

又判：判決很明確，孟承認事情有發生，但不認罪。法院表示：下不為例。

答曰：要回覆您很困難。說真話就被黃標、禁言了。我這麼說罷。法院講事實（facts），所以孟氏承認事情發生就是認罪，至於事實確認以後卻不認罪則是私己的意見(opinions)。每個人都可以有意見，但法院不接受意見。至於法院表示下不為例，請您讀原文，法院沒有這種判例。舉個例子。有人搶錢殺人被抓，殺人者承認事實，承認凶器，承認搶錢，但不認罪，法院說，下不為例了。天下有這種法院嗎？在消息封鎖的環境裏要有點判斷力。

又判：拿殺人舉例明顯是不合適的。承認事實發生但不承認有罪有許多典例，打個比方。我們知道有法不及以往的規定，如果事件發生在前，法律更新在後，那麼即使事件發生，法律也是不追溯的。這類例子很多。就像幾何只在平面適用一樣。法律也是只在一定範圍內適用。現在的情況就是美國的法律認為這個事件無法明確批捕所以才把人放回來。所以無論判決書寫得怎樣，從結果看就是「無果」和「下不為例」。既然美國的法律已經明確了這一結論，那對孟就沒必要糾結了。這一事件現在已經是歷史了。始於政治壓迫，終於政治妥協。但中美的合作與鬥爭仍是暗潮洶湧的。

又判：還敢解讀？下一個 mute 你。

答曰：您說得不錯。我說了實話，果然被 mute 了。詳閱「孟晚舟獲釋回國，對華為而言，意味著甚麼？對華為有哪些影響？」

又判：所以要學會感恩啊。關於華為與孟晚州的事情，我了解的不多，不過大多人都是聽說，具體是怎麼回事，沒有幾個人知道。我只是想說，美國的霸權主義是不是太欺負人，無端干涉他國，不用美元結算就制裁，發動戰爭。這樣一個國家為甚麼還要談甚麼民主，自己的民眾需要民主，別的國家就必須得聽命於他。這是不是欺人太甚，孟晚舟有罪與否也應該在中國接受調查，跟伊朗做生意就不行？這種行為就是戰爭。

答曰：有關孟晚舟，我只能以私函說。華為是個軍工廠，聽命於中央軍委，但違背聯合國禁運的制裁，跟伊朗做生意，所以美國要引渡她到國會說個明白。有罪沒罪，等國會聽證會完畢就知道

了。不過其實也沒多大的關係了。華為基本上已經結束了。他們跟聯想、小米一樣，都只是組裝、代工廠，不願花精力、資金、時間投資研發，所以受制於人。只要芯片一斷供，他們大概可以撐一個月。5G已經完了，手機也差不多了，伺服器現在推出市場找買主。這三樣是華為的主要業務，下一步他們大概只能去養豬了。孟晚舟本人是不願回國的，她寧可在美國受審也不願回國。這是紐約時報說的。這就是我提醒您注意的地方。我不得不說大陸的愚民政策很成功。很多訊息都被扭曲，掩蓋，您只能用自己的判斷力去評估您所被貫輸的訊息。只就最近的鄭州水災來看，您知道地鐵、隧道裏死了多少人嗎？您知道這次的水災是因為常莊水庫無預警洩洪嗎？您知道這是因為南水北調造成的嗎？您知道這是因為鄭州原本不能設計為一個如此規模的都會嗎？這些事情連我這麼一個身居數千里之外的外國人都知道，但本地人知道嗎？這從頭到尾就是個人禍，不是天災。與此同時的天津會談，您知道王毅給美國的長單子第一條是甚麼嗎？他要美國取消對共產黨員與家屬的入境限制，為甚麼呢？因為他們必須到美國處理多年來累積的億萬元貪款。中美的問題這麼多，王毅卻只在乎他們的貪款。

不論您聽到甚麼，我只問您，能夠在美國留下來的有願意回國的嗎？孟晚舟也一樣，如果美國真是霸權，她為何不願回去，寧願被美國引渡？大陸的改革開放已經結束，而文革重啟已經開始了。大陸可以把一切都推給美國的霸權主義，但其實俄羅斯才是最恐怖的。不止伊朗，印度也將參戰。這太多了，我就不一一說明了。我只能勸您多聽多看，不要一昧相信官媒的報導。他們愚民，就是要您當個順民，您若只能順從他們的說法，不去問責，那就不能說是愛國。

又判：關於國家一些政策的事我不關注，不論是共產黨說的還是美國說的，都不一定是對的。對於一個這麼龐大的中國，做出任何政策都是有利有弊的，如果都報著挑毛病的心態，任何一個政黨也做不到面面俱到。有些事對於一個老百姓來說是沒有多大意義的，孟晚舟不願意回國是她親口對您說的嗎？您也是聽說，至於說共產黨的貪官的事情，國內自是不會了解那麼全面，但您了解的就一定準確嗎？我不是說共產黨有多好，但是中國的國情如此，共產黨能做到現在這樣已經很不容易了。就

像一個富裕家庭與一個貧困家庭，富家的人會說窮人家衣服穿的太破了，但窮人家去年還吃不飽飯，今年能吃飽了，那能說窮人家就哪里都是錯的嗎？中國換了共產黨就一定會比現在好嗎？聽說您歲數已經不小了，您應該站到一定高度去看待問題，不能光看表象。不知道您多久沒來大陸了，不騙您，每天都在變化，犯罪率也是相當地低微，吃不飽飯的年代早就過去了，真的基本小康了，改革開放才四十年呀。中國這個社會太不適合讓老百姓去問責了，必然會亂？美國百姓問責，有幾個懂政治的，不還都是瞎胡鬧，您問責，不也就是嘴上說說嗎，您能改變甚麼？

答曰：的確改變不了甚麼，但政治現象短暫，文化繁衍綿長。我們拭目以待。

孟晚舟獲釋回國，對華為而言，意味著甚麼？對華為有哪些影響？

一個民營企業的財務負責人，竟然乘坐中國政府包機離開加拿大，耐人尋味。美國引渡，劍指華為，孟氏僅是一位污點證人，以認罪方式換取人身自由，簽下的協議形同放棄一切追訴權。我不知國人為何如此興奮？這是一樁金融詐欺案件，涉案之匯豐銀行已然全面離開了美國，也不可能在法院作證，孟氏已沒有價值，順水人情罷了。國人該問的是下一步怎辦？華為是否將起死回生？孟氏是否將拍賣溫哥華豪宅？民脂民羔是否將回流國庫？這不是獲釋回國，而是延遲庭議至明年十二月。法院條文寫得很清楚。任正非危矣。我覺得孟氏是被綁架回去的。

判曰：其實那個提問已能說明一切問題。孟晚舟感言「如果信念有顏色，那一定是中國紅」。孟晚舟乘坐包機走紅毯講感言，卻對這件司法問題隻字不提，本質上是用宏大敘事來煽動民族主義，後學只怕這股民族之風會被轉化為統戰意識。至於孟晚舟的真相如何，國人並不在意，而諷刺的是，孟晚舟走紅毯，東北卻在大規模停電，虛浮之風溢於言表。而那件文書在知乎也有人提到，可惜下面很多人嘲諷美國西落東方洋洋自得，而不是看文件內容。中土目前很多文人已然不能發聲，萬馬齊喑

了。而對於華為，後學認為風雨飄搖，甚至說孟晚舟回國，也不是她真實想法，而她則會因回國而有生命危險。後學這裏不敢直呼其名，恐怕會被檢測。

答曰：您說得很對，不止孟氏，整個華為都將瓦解，海航、恆大亦然。金融體系危矣。

又判：華為這個樣子，多一樁官司其實也無所謂，重點是這個事情作為一個政治事件結束了，可能上面還是想留點回旋余地，中美關係不要鬧得太僵，把事情包裝一下，做得好看些，讓人們把它忘了。個人看法。

又判：你的質疑過於主觀。比如「污點證人」一說。首先必須明確她如果真是「污點證人」，美國絕不可能放她回中國，這是違反邏輯的地方。既然放她回國，只能說明在中美政治博弈中，美國放棄了對這部分的價值追索。再來讨論為甚麼國人高興。我認為大部分國人其實都不認識孟，不了解她的生平，所以民眾不是為她個人回國而高興，而是為一個「在中美政治博弈裏受美方壓迫的個體」回國感到高興。孟的回國恰恰說明了中國有與美國正面交鋒的能力和底牌。這才是最值得國人高興的一點。再有一點，孟的回國是不是意味著中國將要「輸」更多呢？答案是明顯不會。如果中國確實會「輸」，那麼中國一定不會大肆宣傳這一政治事件。中國的智庫還不至於在這種政治博弈中打腫臉充胖子。我們看之前大肆宣傳的「美方沒有資格以居高臨下的態度面對中國」這類事件可以知道政府作出這類宣傳一個首要前提就是，確實有這個底氣，確實是一種勝利。馬克思主義有個鮮明的特點是存在決定意識，中國共產黨有個典型的特徵就是實事求是，如果高層覺得這件事我方失利了，那肯定不是這樣的宣傳口徑。你從現象反推本質，也就能知道這件事一定是對我方有利。

最後就是民脂民膏、階級論等說辭。如果你看過黨史或者建國史，就會明白，階級論早已脱離社會主義實踐。孟在階級上的確屬於有產者，但是有產者不等同於剥削者、壓迫者。有產者就是壓榨民脂民膏之類說辭，在大革命後期的我黨理論上就已經不成立了。共產黨在大革命後期，直到抗戰、解放戰爭，直到建國後，從來都是提倡團結有產者，打倒反動統治的。

孟的事件，引用《三體》中的一句話，「是一段歷史」。這段歷史的孰是孰非，無關緊要，你基於美方立場，可以說孟違法，我基於中方立場也可以認為她無罪。我們只需要知道本質是中美雙方政治博弈即可。至於誰贏誰輸，還得邊走邊看。從目前對這一事件的宣傳來說，我們很難認為中方輸了。道理簡單，如果中方輸了，就不會如此正面宣傳。至於孟的階級屬性，從根本上回答你，階級在中國不是問題，階級屬性也早已不是判斷是非的依據。中國的理論體系一直在進化，從一九四五年召開黨的七大，確立毛澤東思想為中國馬克思主義那時起，就已徹底擺脫馬克思教條的桎梏。在當下一昧製造階級對立，無非是仇富罷了。

答曰：多謝來函。我對國內的馬克思思想教育不敢置評，對國內一向喜歡宏大敘事也不敢過份揣度，但是您這種認知在國內蔚為主流聲音，卻是很危險的，一則可能因為訊息封閉，但更有可能是因為國外訊息與思想被檔在國門之外，而使國內思想成為訊息中心、真理中心，進而容不下別的聲音與理性，譬如我多次被知乎禁言，只不過我說了國內的馬克思思想非常粗鄙，都是高中教材對列寧、馬克思、史大林等人拼接出來的大雜燴，如果真的看過馬克思的著作，對階級、生產力與生產關係、社會存在與社會意識有了真正的認識，想必不會說這種話，所以梁漱溟一句話，我認為非常厲害，那就是中國只有職業區別，沒有階級區別，因為無法自發行成自組織的社會。

「天下有道，丘不與易也。」如何理解？

我最近與幾位知友就一個議題討論「為甚麼如今的中國人思想這樣『亂』？」得到兩個不同的說法，「一個時代的人只能做一個時代的事」與「治亂反復不足以全道，必也辟世勿用」，但這似乎又是同一種想法，頗令人感慨。我現在就這個「辟」加以引申，以解釋「反訓」不足以做「義訓」。這是一些以「訓詁」、「反訓」的方法論研究「文字學」的學者必須注意的地方。

西周的「辟」字為「法也，從尸從辛從口，節制其罪也」，後演變為「辟井(一字)」，治也，從辟從井，再然後演變為「辟雍」的概念，但西周有沒有「雍」字，相當令人質疑，而研究《周禮》是否應當以「秦篆」為基也值得爭議，庶幾乎唯有將敘述這些禮儀的文字還原到「籀文」或「金文」裏，才能真正掌握文字的本義本質本象，故「辟雍」者，「法之」也，卻不為「法」，是為「教育」之意，是為「禮儀」，大有玄機，足以解釋為何中國哲學思想從「先秦」以降就一路滑落的根由，以「渾淪思想」一去不復返，以世人以「法之」為「法」，「辟雝(不為辟雍)」的「渾淪」狀態乃泯，故也。這是「反訓」不足為憑的原因之一。

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

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

這麼一個「法」字當真難言難解，與「象」字亦同，均有「無法無象，無象無法」之意，是曰「勝義諦」，不能描繪，勉以圖符顯之，形似「兕」，壅蔽也，其壅蔽之形，「宧」也，不見也；既壅蔽，則不能有法有象，既以法象示之，壅蔽形已破，合「兕」、「宧」兩字而成義，堪稱中文象形

字之獨創，是曰「(地)法(天)象，莫大乎天地」，其「法」為萬物之情、形物之理，其「象」為神明之德、天垂之法，故「象」亦「法」，是曰「象者法也」，「虍」也。

「虍」字奧妙，與「壹壺」合字同，亦由「匚匸」合「匚、匸」兩字而成義，故從匚匸從丩，丩只為形似，其形為壅塞之意，「匚匸」則形似「丘」，卻非「丘」，但遺憾得很，有人說「丘」與「墟」同義，所以思維一下子就掉入「萬物流出說」，再也回不去「進化說」或「創造說」了，其實「丘」不與「墟」等義，而是與「匚匸」等義，以其字形本為「𠂤」，而孔子名「丘」，則是個千古祕辛，以其本作「孔『𠂤』」，「孔『匚匸』」也。

何以故？「匚匸」既合「匚、匸」兩字而成義，故知「匚」者「有所俠藏也，從匸，匸同隱，上有一覆之」，其「匚」為「匿也，象遲曲隱蔽形」，「上有一覆之」者，明顯地為「天」；「匚」乃「受物之器也，器之口不在旁」，其意甚妙，因為「匚」為了避免承載之意，故「避口之形」，以「丩」乃「旁薄」，不能承載，故避之；不料這麼一避，卻避出了「萬物」得以在「天地互感而交織成的理網裏面」存活起來的因緣，「一方面上感應天，一方面下感應地」，印證了「負㠯而抱易」的必然性，「虍」也，乃一個「隱匿無形、無以畫之」的囫圇渾圓狀態，壅蔽也，是為中國原始「天文曆法」的基本精神，更因「天為陽、地為陰」，故將天文的「㠯易」轉為地侯的「陰陽」。引申於此的這些字，如「兎」、「宧」、「𠂤」、「丩」，甚至「壹壺」、「匚匸」等，都有「壅塞、壅蔽、磅礴」或「虛而不屈」之義，充斥於天地之間，是謂「其猶橐籥乎」。

這個基本精神用於「物候曆法」，並無不同，乃先人長期觀察「地物性的周期性變化或鳥獸之跡的周期性變化作為自然周期性變化的參考」的明證，更因先人「俯察地物，近睹鳥獸之跡」，發現「用泥土與肥料壅在植物的根部」，甚具「天地互感而交織成的理網」的內義，故有了「培壅」這個觀念，與「壅」為相與語，卻唾而不受也(因「音」從否從、，呸也)，而這個「培壅」就是「『毛公鼎』銘文記載周王告誡『勿壅律(累)庶民』」的「壅」字之意；暫且不論西周晚期的「毛公鼎」長達

五百字的銘文是否有「壅」字，甚至「律」字，但是這麼一段古籀的典型文字，卻不應被引述來闡明「庶民」與「奴隸」之間的關係，更將「昊天疾畏……四方大從不靜」的「壅蔽」狀態整個拉低到了一個「律制」的層面。

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

以「律」之解構觀察這裏的論述，不難看出這又是一個「律與律之」的混淆。「法與法之」、「律與律之」、「制與制之」之混淆不釐清，則不宜詮釋「邑」，因「邑」之詮釋必須先得釐清「邑與邑之」，是曰「夫邑為邑，為邑而邑，非邑與邑，非『非邑』與邑，非邑與『非邑』，非『非邑』與邑為邑，是邑」，試問這麼一個精湛的、深涵哲理的「邑」字，卻又如何能夠以「『邑人』相當於《周禮》的鄉大夫」來含混之呢？

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

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

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

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

于省吾將「六自」、「八自」與「六師」、「八師」起了連想，乃至有了「屯田制」的推論，卻不過只是以漢代的「屯田制」去解釋西周的生產事物，看似還原，卻是以「後論」推「前論」，實不足為取；其理甚明，「師」者，眾也，從帀從自，自四帀，眾意也，由「自」而「師」，關鍵點在

「帀」，但不在「𠂤」，更在因「𠂤四帀」所成的「眾意」，暫且不說「陼」之意，但是「師」既為「眾意」，怎有「六」或「八」之分？「六師」或「八師」或為軍隊編制，或為官職之稱，但是均與「𠂤」無涉，不宜張冠李戴。

再來說「鄉」字。「鄉」從乡、阝，皂聲，皂音香，故有「鄉」聲，卻又因其「音」，而使得「鄉」沒有了「形義」，乃另一個「形音義」不符之絕佳例證；「皂」乃穀之馨香，從匕，白象穀在裹中之形，為「以會意定象形」之字，因其形不能顯白，故加同類字以定之；「乡、阝」之「形義」即「巷」字，從正反兩邑(即「𨛜」)，鄰道也，兩邑只有鄰意，所謂道者，以中間空白為意也，其意也不在字中，轉在空白之所者，〈澳門賦〉有極為深邃的推衍，這裏不再贅言，但「鄉」之造，明顯即在凸顯穀香從鄰間巷道一路飄出的景象，真可謂一副名符其實的鄉村景貌，故古作「𪉣」。

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

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

從「六𠂤、八𠂤」推衍至「鄉遂制度(疑為『卿隧制度』)」則有些說不清，與其說「六𠂤」、「八𠂤」與「鄉遂制度」有關係，毋寧說其意圖乃將「屯田制」與「鄉遂制度」起了連想，但是卻與

西周金文的「六自、八自」無涉，不過由「屯田制」與「鄉遂制度」之爭議，貿然地進入「六自」、「八自」的性質推衍，其企圖就不止一斑了，以「性質」、「內質」、「本質」等論說均屬「哲學」範疇，而于省吾的這些爭論都沒有「哲學思想」支撐故，其辯自敗。

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

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

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

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

另外一位莫名其妙的人物是康有為，思想層面低俗，但影響驚人，胡適錢玄同等人各受其不同程度的影響，只能說是思想「動而愈出」的顯現，「愈辯愈明」其實是不存在的；很多辯論其實無從

辯起，甚至也無須費心去「破」去「立」，以其思想為「萬物流出」，只能是「動而愈出」的結果，但不幸的是，持「萬物流出」思想者大多見不及自身的思想蔽病，反而大放厥辭，故康有為堅持青銅器銘文出於偽造，章太炎力主甲骨文出於偽造，都出自同一思維，「萬物流出」而已矣，如今順從著「古史」為「神話傳說」的流毒，學界終於質疑「倉頡」是否為一個歷史人物，而做下「倉頡造字」為「大造字」的結論；悲哀的是，此論一出，曾經一度有「箕子遺風」之稱的高麗乾脆將「漢字」擁為國產，而中國的文字反而傳自高麗，真是不知從何說起？人必自侮，人後侮之，誠然不虛，以這種態度治學，「中國哲學思想」怎能不毀？

我記得方東美教授寫「中國哲學思想史」，寫到明清兩代，再也寫不下去，因為太哀傷了，真是情何以堪？看看整部中國哲學思想發展史，先秦六朝清代，唯有先秦是純粹的「中國哲學思想」，但因異體文字泛濫，而使得後世的詮釋多有偏差。

六朝受佛經翻譯的影響，中文敘述起了結構性的變化，漢儒崩毀，道學初興，佛學格義，三者俱弱，所以「儒釋道」才能夠融會得如此完密；清代樸學重訓詁考證，成績斐然，卻因鴉片戰爭，引起西學中學之爭，一舉扭轉了樸學探索玄學的驅動，而後胡適魯迅之輩競相摧毀「中國哲學思想」，西學乃大獲全勝，直至今日，仍然是同一思維脈絡。思之悵然。

有哪些中國書籍是永垂不朽，必須看的？

《易經》因其難解，乃至有人妄言「無字易經」、「無字天書」，真不知所為何來？但要破解這個謬論也不難，曰「名實論」，切不可擅自以「無」論「有」，是為「無字易經」、「無字天書」之內在意義。初始的「陰陽」何奇之有？原本為「會易」，其「易」者，「易氣之形，日出乃見」；氣既易，會乃泯，其「互為緣起」的現象，因「日出」而一消一長，其「出」為「事」，事出即變，

「物」乃附之；「物」過顯，「占『物』定命」乃蔚為時尚，「会易」勾旋圖符乃造，「事」之絕地天通」乃泯。

一路追溯回去，肇始者無非「一顯皆顯」的「会易」現象因「日出」而變；「会易」本自隱、自現，不知有「会易」，更無「会易」之名，卻因觀「会易」者為了詮釋「会易」之便，故以名之；名既定，事已出，「会易」之名隨詮釋者而解，卻不一定為「会易」之實，「名、實」乃互為轇轕，「行而異，轉而危，遠而失，流而離本」(引自先秦學者墨子的《小取篇》)，「会易」勾旋，乃得以「物」稱名，浩浩盪盪，在歷史上捲起千堆雪。

這個現象以世親菩薩的《百法明門》觀之，極易瞭解，因為其「出」，無非「心所有法」首支的「觸」，「由根境識和合所生」，故知「天將亮未亮」的渾沌狀態，其「会易」不可分，可謂「日出」前的「会易」完全交融在一起，故其「能所」與「自它」的晦暗不明，即成「昒」字，但隱含著一個「觀昒者」的角色，因心觸動而有了觀「会易」的動機；這一「觸」不得了，從「時態的渾沌」一變而為「宇宙的渾沌」，於是「伏羲執規，女媧執矩」，就造下「天圓地方，規矩圖數之由來」；「數、時、方」既造，「能所」已成，於是千說萬引，不論女媧煉石補天或「伏羲根據燧皇之圖，而作八卦」，在在充滿了「自它」的「二分法」解說，卻與西方神學思想的「上帝造天地、分晝夜」，又有何分別呢？

更加混淆的是「無字易經」出爐了，但因「無字」，「不能用文字來表述，只能用刻畫的數字符號來表現」，又因「古人測天方法中最為重要的『圭表測日影長度』」所組成的「數字卦與當時的象形文字幾乎同時出現……含有會意、指事和假借的文字功能，所以也可以認為這是一種以數字刻符表述的文字」；既是如此，其演繹「遯卦，其數字符號為三五三三六四……大壯卦，其數字符號為六二三五三一」就應破卦就數，在「數字刻符」上追根究柢，何至只在「卦」上釋名，在「數」上釋卦呢？以這種含混的作法來詮釋「八卦」理則尚可，但是若以之詮釋「數字卦」的名稱，卻與「數字」

無關，乃自破其「用刻畫的數字符號來表現」的「無字易經」，因既為「無字」，則無「卦名」。這不是很清楚嗎？但是為何一本立論嚴謹的佛學刊物竟然不察？這很耐人尋味。

其之所以謬誤，乃以「籌算」(即後來「算盤」的雛形)為「數字刻符表述的文字」，但是其實「籌算」的組合僅有「|」與「—」，全然不似現今的數字(阿拉伯數字)所「含有會意、指事和假借的文字功能」；其「用刻畫的數字符號來表現」的根據為一九七八年河南登封的戰國墓中出土的陶器上所刻的用「籌」計算的陶文，以及河南安陽小屯殷墟出土的「盤王咎」全形卜甲裏的數字，但引申至「遯卦」，其「數字符號」卻應為「三川三川上川」，而「大壯卦」則應為「上川三川三|」，卻不過只是「|」與「—」橫縱交互運用而已。

綜觀之，其推衍邏輯之毛病乃不知「出」之前必先有「入」的設定。以佛家的「十二緣起」觀之，「觸」之前有「入」，屬於世親菩薩所歸納出來的「心不相應行法」範疇，以其諸多「分位差別假立」而名之，舉凡「數、時、方」、「名身、句身、文身」均屬之；既然「數字卦」已有「名」，又是「一種以數字刻符表述的文字」，即應破除「名身」所隱含的「依言說分位差別假立」，而直截就「數字」的「會意、指事和假借的文字功能」詮釋，否則無法「運用其含有的數理關係和中國哲學方法去認識分析進行深入的研究演繹」，以至其它的「數字」詮釋都無法自圓其說。

何以故？若先破「卦名」，以「卦」的組成為設定來檢視其「入」之所依，「卦」的哲學意義就凸顯了出來，蓋因其「刻畫的符號以六個數字為一組，即稱為一卦」之所以為「六個數字」，乃因「六(入八)」乃「易之陰數，變於六，正於八，故從入從八」，並以其「入」而生變，所以兼「入」聲；以佛家的講法，「入」者，「根境互涉」也，故知「六入」者「扶塵具形」也——「六」之締造原取其「並峙為意」，因為文字「本義難為象」而勉強為之也。

「六」字既造，因其「並峙為意」，「四」乃隔五迴應，是以四（併八）六（入八）均從八，但因「數成於三」，「太極、兩儀、三才」同體，是謂「三位一體」，至「四」乃變；變則分別，故

從八(八者分也)，但是因「四」破了「三位一體」，故欲包之，包之者則併，故併八為四，四通八達之勢(或詞)乃生。

「四」變易又包併，乃「二象之爻」，不可久住；以之觀「包」的「包裹」字象，知其「包」必有所覆隱，「出」的因緣已生；以之觀《尚書》之「洪範皇極」，恰似以「周易」觀「尚書」，蓋因《尚書》將流變現象提升至永恆世界、與《周易》由時間的「生住異滅」現象觀察永恆的祕密，乃兩種不同的思維架構；「皇極」無時空，呈永恆狀，「大中」難窺難測，四與之對，久之生變，其變破四之包併，六乃對應四而生，故知「四六」一變一入，「並峙為意」，一顯皆顯，互衍互生。奇奧的是，四六隔五相峙，變易一併一入，又成「二象之爻」；從四六觀五，永恆殞滅，時空乃成；從五觀四六，時空乃破，「天地合」乃得以成之。故知「四六」與五乃相對而生，互倚互成，一顯皆顯，是以「永恆」與「流變」只能對映而生；更因「永恆」不變，「流變」恆變也，故知兩者不一不異，不變恆變，有無互倚，幻象乃生，層疊無盡，出入俱無，華嚴乃生。

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

「卦」的設定既解，「卦」因組合不同而有不同爻象，乃有「卦名」，然後有「數理計算」；這個注解驅動一旦啟動，猶若「事出」而狂洩而下，乃至有「九數是最大的(個位)數」之結論，然後「九宮稱之為離宮」乃成為「至尊之宮」。「離」字無奇，原作「离」，音蚩，今因「簡(異)化字」假借為「離」，故音「离」，卻與「立」音無關；「離」與「易」同，均為爬蟲，曰「離」為「山神

獸也，虞氏易，離卦作離，此及禹離萬三字，皆全形」，屬「物侯曆法」產物，也是「倉頡造字，取法於八卦與靈龜『覽二象之爻，觀鳥獸之跡』」的明證。

倉頡如此，伏羲何有不同？早於文字創建之前，即「仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦」；要注意的是，此時無字無數，故「八卦形其畫」僅為圖符或圖騰，非字非數，以其「造作」使「事」出；既「出」，先有「分」，再有「入」，故「八」與「六」乃應勢而生，後「八卦」以「八」掛名，「刻畫的符號以六個數字為一組」；此時形勢已定，「易」變已在其中，再接下來的都只不過是「物」的造作，始有「卦」的稱名，然後才有諸多「卦名」的造作，以「物」顯，必有「名」，故也。

當然這種說法純屬推測，缺乏實證，但從「爻象」觀之，「八卦形其畫」原本非字非數，卻何來「無字易經」之名？這個名稱明顯地是後人探索歷史時，無法解說圖符以「數」存在，以為「數」先「文字」而生，才勉以稱名，卻因「名」之造作，以為「無字易經」裏的圖符為「數字卦」，卻也因此不能了解「八卦形其畫」之始，尚無「易經」之名，何況有「無字易經」之實？

令人懊惱的是，「初名」定，「物」的造作就使得「並峙為意」的「本義難為象」具象存在，宇宙現象於焉存在，「卦」字乃造。從「卦」字的結構觀察，其字象字義的存在不可能是最「原始」的字，因「卦」從卜從圭；卜「象灸龜之形，一曰象龜兆之縱橫也」，不能再解構，而圭「瑞玉也，從重土」，卻可就「重土」再加解構，於是「土」因其「一，物出形也」就延續了「才」之「從地中出」，而將其「物」出於土之外形凸顯出來，是曰「土」，故知「土」所強調者，乃「地上之物」，而「重土」則因備嘗「出土」之艱辛，是以「瑞玉」才顯得珍貴。

但是為何這麼一個不可解構的「卜」與可解構的「圭」被解釋為「八尺圭表」後就顛倒了過來呢？倘若「『卜』字中的一豎代表圭表」的說法可以成立，其「物」已具名，那麼其「名」為何呢？以其解說，似乎應稱之為「圭」，自然「圭」就不能再加以解構。這種「互套互解」的詮釋或可自圓

其說，歷史上引用的論著也多有所見，不足為奇，故常有「以此經解彼經」之譏。倘若要追根究柢，「『卜』字中的一豎代表圭表」因形具，而「具名」；既「具名」，「圭」字必造；若已造，「圭」與「土」必有關，否則不能「從重土」；如此一解構，就把一個比較不具形的「一」，物出形」凸顯了出來；雖然其「物出形」較「易氣之形」更為具象，但是關鍵點在「出」，因一「出」，「易變」已在其中，不必「物名」，故知「圭表」的解說，仍舊只是解釋名詞，與「卜」無關。這些解說不清的緣由都使「卜」的拆解疑問重重，不若王筠的解說「象灸龜之形」直截了當。

倘若對這樣的說法仍然有疑問，不妨參照陳綬祥教授對史前「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……那龜甲獸骨中燒鹵鑽摔的裂痕刻劃是『文』，那典籍圖策中的書、畫、卦、形還是『文』」。

陳教授這裏的「裂痕」即是「文」是「紋」是「刻」是「爻」，就將這幾個關鍵字打了通關，蓋因「爻」乃「交也，象易六爻頭交也」，「文」乃「錯畫也，象交文」；這麼一觀察，這一切解說就通了，才不致會有「一點代表日影」的牽強附會。若以「圭日影」來觀諸多倚卜而造之字，如仆扑朴訃赴，就更顯得不倫不類了；認真探索起來，「圭表」既為一豎，「圭表」之日影也應為一斜線，怎麼成了「一點」呢？倘若真要以「點」代表「日影」，「一點」何能竟功？需知連印象派畫家捕捉「日影」，都萬點紛飛呢。

那麼這個「一點」又是甚麼呢？我曾在〈遺忘與記憶〉裏有所詮釋，「、」乃「主」的古字，其出處無奇，為「燈蕊」，與「艮」相同，都有「暫止」之意；「能知」的眼從目從艮，觀「所知」之「暫止」，在「能所」連結剎那之間，離「目」成「良」，是以「眼」觀燈蕊之瞬間，主客渾沌，易象顛覆，象徵人類的理性從茫然無知裏破繭而出、形成「良知」乃剎那造作，故知真能「自主於止者」，「良」也。

更有甚者，因「止止者非止」，故知真能了悟「止非止是止」者，「良」也；此既是主體也是客體的「艮」，因剎那頓「、」，而一破原始的渾沌，更使得「覺醒了的理性……超脫了自然渾沌的束縛跟它對立起來」，而還滅於「、艮」，實與「入流亡所」有異曲同工之妙。

「望字生義」在此又是一個無奈，或許史前「遮蔽的文明」真是難以蠡測罷，但是以現代字典對「圭」的解說來觀察，也不至產生「測日影」的奇想啊！蓋因字典上說，「圭」一曰「上尖下方的玉器」，二曰「古量器名，升的十萬分之一」，而後始造「圭臬」一詞來比喻「標準」，以「圭臬」原本為「測日影的器具」，故也。「圭臬」既然成為「標準」的比喻，「測日影」就與「天文學」起了聯想，再然後「測日法」、「觀月法」、「觀星象法」就有了推論的基礎。

我猜測這些「測日影」解說都是應「圭臬」而生，但求證無力，只是感慨這麼一路洋洋灑灑，最後在「九宮稱之為離宮」落腳，當可稱為「天方夜譚」。以卦序論卦序，這種解說當然沒錯，不過卻犯下一個毛病，一路將這種解說往「卜筮算命」方向帶引；這本無妨，但是文本又一直強調「卦」非因「卜筮算命」而造，卻又何堪？其實只要排除「數字卦」的混淆，僅就「數」觀察其字義字象，就一目瞭然了，蓋因「九」者，「陽之變也，象其屈曲究竟之形」，又「按九數以五居中，自五摺疊觀之，四六相對，故四六之形相近」。

「四六」既「並峙為意」，「一九」隔五也「並峙為意」，又何有不同？故曰「九」者「陽之變」，並因「一」象太極，文字「本義難為象」而勉強為之，故「一」一旦造之，即「破象入義」，卻也因「一歸何處」極難自圓其說，故造「九」以「象其屈曲究竟之形」，乃有「至尊」之說。這個「四六」與「一九」的關係也是為何《易經》的「三爻」結構「以六為陰」、「以九為陽」之因。

將這個道理發揮得淋漓盡致的，當屬中國的麻將，故常將「麼九」擺在一起稱呼；「二五八」也一樣，以「二八」隔五對望，故「八」者，「別也，字象分別相背之狀」，其「並峙為意」，使得「八」雖立卻仍具「二」形，但是由於「八」「象分別相背之狀」，故知「八」為靜態，尚無「物出

形」之態貌，只是靜待著「七」破土而出；要注意的是，其破之勢為「陽」，故其之所以得以破之乃「陰」之造作，而「七」者，「陽之正也，從一，微陰從中衰出也」；從「衰」字之字形，不難推知一種嫩芽破土之覆蓋而往上冒出頭的態貌，以「一」為地故，其之所以得而「衰出」者，因「微陰」故，是以「陽」得而正之。

「七」隔五與「三」對，即在此「衰出」，蓋因「三」者，「天地人之道」也，「一象太極，二象兩儀，三象三才，故數成於三，而一二三同體，至四則變，數即事也」，而數成事出，「衰出」而已矣，但因「一二三同體」，「三七」不宜相稱，於是令「四七」對稱，以其「至四則變」故，更以「三四」之間的「將變未變」乃渾沌狀態故。

其「三四」之間「數將變未變」的渾沌狀態與昒之「天將亮未亮」，或才之「艸將出未出」，甚至「卦將卜未卜」沒有不同，以其「會易」不可分，更以其「陽正」才得以破「微陰」而「衰出」也；其「出」，「動」也，其「將動未動」、「不動微動」，「幾」也，「動之微」也，而「幾者動之微」為《易傳》的重要概念，談「易」不談「幾」者，無有是處。

「七」破土而出，至為關鍵，不止為「陽之正」，一出更是石破天驚，故西方神學大為利用，一週有「七」天至此柢定；從「事、易、物」的關係觀之，這個思維的衍生，脈絡依稀可尋，但一路追溯，卻只得「會易」二字而已，而且是「將出未出」之間的渾沌狀態，故「出入」俱無，「華嚴」乃生。苟若不能瞭解這個渾沌，則「二分法」的神我觀念必生。

探索「七」之「陽之正」與「二、五、八」之間的關係，則可破除神我「二分」的觀念。

《易經》中的「象數」是甚麼意思？「象數」者，以象為數也，為卜筮之所依；「數象」者，以數為象也，為義理之所依。這兩個概念，至關重要，不可混淆。

「數」的「差別設定」既已悉盡，下一步就必須將組合其「數」的「內在銜接性」解構開來，否則無法探知銜接「數」彼此之間的「理則系統」；只不過這個作法至為困難，但卻是唯一可以遏阻「卦爻」成為江湖術士「卜筮算命」的有效方法，否則「由《易》而出的一整套完整體系的中國哲學方法、思維方式和向上的民族精神」豈非空談？這裏有個觀念至為關鍵，那就是中國哲學裏的「象」的概念，庶幾乎可謂，不知「象」者，不能知「中國哲學思想」。

我以為中國哲學之所以有別於西方的「二分法」思想，而得以破除「能所」，即在「象」的概念，是以文字有「字象」，中醫有「脈象」，易卦有「卦象」；若對「象」的掌握有所偏差，難免會出現中醫學者棄「數字」之「象」而就「數字」做「數理計算」，可謂一「計算」已偏「易理」。

這個「象」世親菩薩早已洞悉，故以「數、時、方」與「和合、不和合」立「有為法」流變的基層形式；其中的「數」為「詮顯差別之個體」而造，但其間因「數」的表述所彰顯出來的「時空」就整個將「數」彼此之間不同的「爻象」展現出來，卻不能詮釋「幾者動之微」的概念。

「易卦」太多，不易掌握，但以其數的「和合」(陽)或「不和合」(陰)觀之，爻象的哲學意義就凸顯了出來，否則「陰陽爻變」說盡，也僅能解釋「卦名」，卻又何奈「數」的「和合或不和合」呢？這個困擾，在當今的電腦網際網路時代更為嚴重，不止使得「易卦」有小巫見大巫的遺憾，更愈與其中的哲學意涵疏遠，一如文字運用泛濫成災，而愈加不明「字象」，都是人類發展的隱憂。

數字不應脫離精神層面而獨立存在，言之成理，但不幸的是數字在後現代社會已成為一切物質發展的理論基礎，卻在其嚴密的基礎理論裏排除了精神層面的意涵，甚至連「精神」也不得不以數字來呈現；以「象」觀之，可將這個困擾釐清出來，精神乃得以提昇，「數」的流變與自類相續表相乃得以破除，而將數字理則系統的內在銜接性凸顯出來，以便直趨精神領域甚至宗教啟示。

其理豈有玄奇？因數字和合的千變萬化，不論易卦或電腦，其最深處的0與1只是一對「二元進位的自然數」，或以易卦「圖符」之「斷裂」與「連續」來建構「短卦與長卦」的基石，或以電流

之「串聯」與「並聯」來交織網路系統的相互性、多元性與複雜性，恰似數字的「並峙為意」；以之推演，二元進位的自然數可以是裏外、上下、有無、對錯、同異、來去、陰陽、奇偶、分合、前後、大小、出入、斷續……等等，只要是在「對等差別」狀態下的現象都屬之。

如果這麼看，這個問題就簡單了，因為這麼一個細微差別的起始就是那個交織著「不動微動」的「無明」——它這麼一躁動就莫名其妙地將一片不可分別的渾沌一分為二——陽之1外顯、具象，陰之0內斂、隱象；這個解說，我曾在〈理則系統的差別設定與內在銜接性——《暫時無語》後記〉有所詮釋，現在將之借引過來以解釋「數」的「差別個體」因其「象」的存在，才能造就「卦象」：

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

這麼一個對數字的「象」強自解說，當然有值得爭議之處，但我的企圖並不在解釋數字的單獨意義，甚至數字在「創世紀」所隱涵的神聖意義；一言以蔽之，其意圖有若中醫檢視脈搏震盪出來的緩急滯滑等等脈象，並嘗試藉著「數字理則系統的內在銜接性」來說明0與1的對立以及不得還原，才是造成人類疏離不安的根由，以及造成人類藉著數字營苟人生卻反被數字愚弄的緣由所在。要注意的是，這裏隱藏了一個突破0與1糾纏的契機。

雖然這個由「負7」到「正7」的整體銜接性才具有思維統一的意義，但不容諱言，我在個別的數字上也提出了質疑，尤其一些習以為常的數字或一些有混淆「存在」與「本質」現象的數字，如《舊約》的「創世紀」之說，神初分天地，前三日以晝夜定時間，第四日以天體定空間，屢屢為學者斥為無稽之談。其實這個不具「度量」意義的數目順序，只是說明了「數、時、方」在本質意義上的不可分割而已；其最重要的關鍵在於「0覺受1的存在之前的渾沌狀態」以及「當0覺受了1的存在以後，完整『度量』終不可得」——當然，0與1在這裏也是不具「度量」意義的。

0與1隱涵「不動」與「恆動」內質，意義甚深，直逼《易傳》的「知幾其神乎」，但是任何解說棄數字之「象」而做「數理計算」，不論如何演變，最後很難不在「創世紀」裏做下結論，所以才有「立端於始，表正於中，推始於終，而天度畢矣」的引述，庶幾乎，「日月變化」的觀念一建構

了起來，「時空」意義就被講死了，再講就得講「史前史」、「無字易經」、「中華民族所『創造』的中華文明」，甚至「中華文明的源頭」，更變「三易」為「三有」。

種種誤謬對涵蓋宇宙易理的《易經》而言，未免不是個遺憾，別的不講，僅以莊子所說：「有始也者，未始有始也者，未始有夫未始有始也者」就將有始無始的「中華文明的源頭」給破了；奇奧的是，這麼一個無稽的「中華文明的源頭」之說法卻又出現在一本以詮釋佛家的「無始劫」的學刊，令人慨歎其間的「因緣造作」，可說「源頭」一起，「能所」必分，而「二分法」一旦存在，「中華民族所創造的中華文明」充斥字裏行間也就不奇怪了。

殊不知，「中華民族所創造的中華文明」與「創造它的這個民族」交互混淆而成為「中華民族創造中華文明」以後，「能所」整個就亂了，其理論不攻自破；更何況「中華民族創造中華文明」與「中華文明塑造中華民族」互為緣起，不止不能談「源頭」，更不能談「能所」，一談就亂，「二分法」必生，「易」反殞，其「論理」之意義反泯。

這中間最大的隱憂是理論行盡，竟無「化其文」的契機，其堅決論理的文字不足以承載理論的思想，故理論愈強，愈容易犯下思想的二度錯誤；以世親菩薩的「名身、句身、文身」觀之，觀念與文字的互為承載，甚是無奈，卻也隱藏著「棄絕觀念」的契機，故宜以「文學性」居中迴盪，以期盼文化文明、思想理論、文字觀念，在其間「自化」而不是「它化」，以「化」乃「化育、化生」故，而在「文」裏「自化其文」，才是「文化」，起碼才能稱為「中國文化」。

這「能所」的混淆在「轉」不在「化」。但文字「翻譯之難與驚險」豈僅地區與地區的分歧？我們天天使用母語，操控文字，又何嘗真正認識文字的「本義本質本象」？不認識卻又勉以解構，則難免出現「上日下月為易」或「圭表日影為卜」的牽強附會；中文象形字本身的易理因「二象之爻」而有助思想在思想裏突破，實為解脫文字羈絆的絕妙法門，惜今日文人治學每喜以外文翻譯佐證，卻往往失其突破思想困境的契機。職是，「一門深入」對使用文字的人來講，仍是明訓，尤其中文更是

如此。這個道理不難理解，因為人類以文字表達觀念，原本陷阱甚多，古今中外皆然，所以就產生了「文字美學」，或依附一個安全係數較高的「文學性」，以「詩」的表現為文字的極致。

「詩」是個很重要的字，《詩經》以之為名，不是偶然，與「寺、持」等字有關，留待最後與「幾、法」等字一起破解。當然「文學性」強者，難免有偏離「理論性」的遺憾，但是仍尚自可為，以其「文學性」強，「文字性」必隱其中故；這個現象在中文裏卻是一個絕無僅有的契機，因為中文本具「否定敘述」的內質，又因「文學」必須「創造」，否則不能為「文學」，而其「創造性」亦以「否定」為其內質，故以「文學性」迴盪文化與思想，甚為契入普賢菩薩所倡導的「創造性思想」，亦即為何《肇論》的「文學性」如此之強，而禪宗則乾脆一舉破了文字，以維繫「創造性思想」。

「創造性思想」的難處即在此。或謂禪宗「不立文字」連思想俱無，何在乎「思想創造性」或「思想的否定」呢？談「思想的活潑」豈有超越「不立文字」的範疇呢？殊不知，《大般若》有云：「如是諸法皆不可思議，過思議故」，故知「不可思議」者，並非「不思議」，而是「過思議故」。

這一個「過」字是個關鍵，在中文敘述裏出現甚早，如《山海經・海內經》就有「大皞爰過」之詞，《韓非子》亦有《十過篇》，當非佛家思想傳入才有，故知為「中國哲學思想」之本具，就算與「過思議故」相似的「過」義，也在西漢初年賈誼造《過秦論》批判秦朝的興亡始末時就已出現，其時佛經尚未輸入。

以此推之，「不立文字」乃「過文字故」，故知所謂「不立文字」非「不運用文字」，只不過不偏執「名身、句身、文身」，始能深行「文字般若」。何以故？「名身、句身、文身」是說法論理之必要步驟，必須善用文字，體認文字的弔詭，方能引導「不立文字」的思慮，故也。

質言之，蓋凡「文學性」泯，兩個文字現象即現起：

其一、「理論性」加強，而一旦「理論性」太強，又無「文學性」均衡之，其文字「邏輯性」必定加強，思想上的二度錯誤不止極難避免，而且最後不免為論理而論理。這個文字現象見諸史冊則

觸目驚心，不止甚多論著魚目混珠，而且訛作造肆，為害世人思想甚深，見諸現代，則演變為甚多對語言翻譯的「詰屈聱牙」，或對思想轉移的「生吞活剝」。

其二、「藝術性」加強，而一旦「藝術性」太強，又無「文學性」均衡之，其藝術「創造性」必凌駕「思想」，而且由於過於具象，思想隱於「物」象之後不顯，最後必因「文字性」消泯，而使「文學性」消泯，然後其「創造性思想」反泯，這個現象也是為後現代文學發展、藝術發展乃至文化發展的弊端。

中文書寫史上，唯一能夠以「文學性」駕馭「理論性」或「藝術性」，而令思想轉往下流動之「萬物流出」(the theory of emanation)為往上的「進化說」(evolutional theory)或「創造說」(creational theory)的，只有「莊子行文」，而且其「摶扶搖而上者九萬里」之敘述方式，令「創造性思想」結合了「形而下思想」與「形而上思想」，波瀾壯闊。

知易者不占，善易者不卜，具體應該怎麼理解？

「易」的「創造性思想」甚深，但一路詮釋，漸自僵化，「創造性」喪失殆盡，「思想」驅動漸自往下拉扯，「卜筮算命」於是成了最後歸宿。這當然不是學界研究《易經》所樂於見到的發展，乃發出警語：「古人云：『知易者不卜』，即懂得《易經》原理的人士不必去卜卦算命」；有趣的是這後半段講對了，以之詮釋「知易者不卜」也還通理，但由於詮釋者多半偏離「數」的「詮顯差別之個體」意義，又誤解「象」的不具「度量」意義，所以就使得其「農耕文化的天文學」理論，不得不偏離「天象」，卻也在「數理計算」裏愈往「卜筮算命」靠攏。

這個發展當真是個尷尬的現象，歷史上想將這個向下拉扯的思維驅動解說清楚的人不在少數，但大凡愈解說愈掉入前人思想的窠臼，然後思維就跟著往下拉扯；我不自量力，多年來亦想解答為何

先秦時代的蓬勃思想最後會演變為「封建思想」的根結所在，進而在這個思維的分界點上找出「形而上」與「形而下」之所以分道揚鑣的真正原因，於是就有了〈迎賓〉嘗試破「仄」轉「危」的動機。庶幾乎可謂，唯其徜徉於「仄」與「危」之間，「莊子行文」才能有復甦的希望。現在我就以李澤厚教授的〈說巫史傳統〉的理論，逐步解說這個思維層次的轉進。

首先，「古人云：『知易者不卜』」之「古人」乃荀子，但是卻與荀子所說有異：「善為易者不占」，其之所以「不占」，以「『易』本即是占卜」故，非因「知易」故，是以推知，荀子所說乃「善為占卜者不占」，其說頗具中文「否定敘述」的弔詭；這暫且不說，但是為何「不占」卻被說成「不卜」呢？這就與文本以「卜」建構「農耕文化的天文學」理論有關了，卻也使得「卜、巫、筮」這幾個字，甚至「數」，再也兜不起來了。

再說荀子。荀子是孔子的學生，其學術論著雖不像孔子、孟子在中國哲學史上所享有的盛名，但卻也是個不得了的人物，因為他的幾個弟子李斯、韓非所樹立起來的法學思想，不止使得秦國一統天下，更確立了國家行政體制高度統一的郡縣制；其法學思想的根據應當即是荀子的「性惡學說」，否則無需以法律條文來約束思想，這雖然悖逆了孔子和儒學「興滅國、繼絕世」的政治理想，卻也因「書同文、車同軌、行同倫」的法家精神極具行政效力而一直延續到今天，但「性惡說」是否真的為荀子所說，卻又是一個大疑問。

這中間起了時代延續的關鍵，就是荀子的再傳弟子董仲舒，勉以其「罷黜百家，獨尊儒術」的建言，為漢武帝定下「漢承秦制」的弊端，更以「儒為表、法為裏」的「霸王道雜之」精神，為後代樹立「禮法交融，儒法互用」的傳承；所以從後代的演變來看，董仲舒的「獨尊儒術」，實為「獨尊荀儒」，以儒學一脈相傳的角度來看，這原本無妨，但壞的是，荀子是孔子門下「理性因素最強」的學生，所以這一路下去，「形而上」就逐漸與「形而下」分野了，而「性惡說」竟然是這個思想分野最為關鍵的因素，在在令人懷疑「性惡說」為後人尋求一個系統學說的張冠李戴之舉。

從「事、易、物」的發展觀點看，兩漢時期沒有一個繼往開來的大思想家是可以瞭解的，蓋因「原始儒家的孔孟以及荀子所高度發展的形上學……被陰陽家、雜家的思想滲透了進來」，而儒學的政治地位隨著董卓之亂，「魏蜀吳」的三國鼎立，西晉司馬氏統一全國，也紛崩瓦解，而使得「孔、孟、荀那樣高尚的精神成就也被貶抑到雜家的體系裏面去」。

從現在我們所知道的「歷史」來看，荀子治學是極端「嚴謹守成」的，這個說法與荀子「理性因素最強」不謀而合。持平地說，「嚴謹守成」的治學態度比較安全，但也因其失去了開天闢地的大氣魄，所以這麼一個理性思維就很容易令「創造性思想」喪失，甚至因尊重學問嚴謹而悖離「誠之者人之道」的教誨；這聽起來頗為弔詭，但這是因為「治學嚴謹或不嚴謹」本身即是個「二象之爻」，而「嚴謹者」大多束縛，不敢在自己的思維裏稍越雷池半步，以至「開放性精神」殞滅，但「不嚴謹者」卻又易狂妄，在自己的思維裏流於空疏，進而走入「玄學」空談的範疇。

這正是荀子以降，董仲舒承續，儒學變質的開端，所以當儒學的政治地位隨著黃巾起義失敗，整個崩盤以後，三國初年就出現了何晏、王弼這一類學者開始提倡中國古代道家思想的復興；可惜的是治學方向改變了，治學態度卻在社會分崩離析的現實裏轉變不過來，所以這一類學者都只能就前人已成的思想做注解，如「何晏從儒家出發，去迎接道家……王弼從道家出發，然後解釋周易，去迎接儒家的思想」。

縱是只能注解，何晏、王弼等人轉變了「罷黜百家，獨尊儒術」的歷史局面，仍舊居功厥偉；不過也正因為只能注解，所以其學術研究的歷史地位不高，但也因其倡導的「無為本說」導致嵇康、阮籍、竹林七賢的憤世嫉俗，甚至兩晉的玄學清談，於是引發儒家的反彈，所以裴頠就以「崇有論」與之抗衡，從此揭開了長達數十個世紀的「崇有論」與「貴無論」的交互攻詰。當然在這些「有無」爭論裏，還有一個支線「在本無的根源同萬有的現況中間，要求一個統一、一個調和」，此即莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇的思想，一方面否認「有生於無」，一方面反對「始生者自生」，而提出

「獨化」的觀念，認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」。方東美教授追蹤這段歷史，曾解析為何六朝時期，佛教思想能夠輸入，隋唐時期「中國大乘佛學」能夠融合儒道思想，而以「六家七宗」的社會思想現象做了一個承先啟後的歸納，精辟入理。

當然，這段歷史注解，想來當不止方教授一人，但其見解揭櫫了一個歷史「時間性」的傳衍問題，亦即僧肇造《肇論》不是空穴來風，其文字的「文學性」極高亦不是偶然，以其承襲自莊子思想故；更有甚者由於僧肇以莊子折衷儒家精神為基，提供了道生一個「佛性論」思想根據，然後才有可能與原始儒學裏的孟子「性善」學說遙相呼應，所以方東美教授做出結論曰，「莊子行文」是「儒釋道」思想得以融會的基石，不是老子的思想，也不是孔子的思想。

這個歷史觀察，石破天驚，不止說明了「莊子行文」對中國哲學思想繁衍的重大貢獻，還闡述了「文字」與「思想」一起皆起的內在糾葛。只不過，這麼一個滴溜溜的迴轉終於破了荀子的「性惡說」，而重新與孟子的「性善說」結合起來，但也耗費了四百多年，所以方教授總結出來說，在這段社會動盪的時代裏，沒有一個繼往開來的大思想家；這裏面最充滿「歷史性」弔詭的是，到底是荀子的「性惡說」開創了法學精神，還是社會的腐敗令荀子提倡「性惡說」來予以扭轉。

這段歷史雖然極其混亂，但是卻至關緊要，因為「形而上」的思想無法以「形而下」的文字來表述，可能即肇因於這個時代的轉折。讓我再度引述方東美教授對這一段文字發展的歷史觀察：「在先秦的中國文字裏，要表達儒家的思想，還勉強可以；表達道家的思想，就要變文體，就要變作莊子的文字才能夠表達。但是還是有限制。等到佛學的翻譯文字一來，拿中國的方塊字湊到梵文的結構裏面……創造了一套新的專門語言文字……因此佛教(思想)的翻譯，對中國文字的改革是一個進步。」但是為何在這麼一段漫長的歷史裏，「大思想家莊子卻在整個漢代沒有人提。一直到後漢馬融寫信給他兒子，才提到莊子的名字」。這豈不奇怪？這是否即是後漢、曹魏、三國吳以來的佛經翻譯，「譬如所謂小品般若經……文字幾乎都非常生硬」的原因呢？

由於沒有一個文字體系可以承載思想，所以只能以道家或何晏王弼等新道家的注釋方式去翻譯佛家的根本思想，於是「格義之學」廣為流行；這個現象一直要到魏晉南北朝的姚秦時代，鳩摩羅什與僧肇、道生這些傑出的思想家出現，以莊子行文翻譯佛經，「拿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」，將種種「格義」語言矯正過來，同時令衰退的儒家思想有了復甦的跡象，是為「儒釋道」思想結合的開端，以莊子行文激活思想故。

這個觀察，張歷君在一篇〈邁向純粹的語言〉裏說得發人深省：「嚴復認為漢代以前的古人已初步開展了認真的學術探討，但『後人莫能竟其緒』。二千年來，士人們因屈從於利祿，只懂得抱殘守闕，而不懂繼古人之端緒開創新說」（「翻譯研究專輯」，《中外文學》第三十卷第七期）。

此「後人」的肇端即為漢代，此「士人」的始作俑者應當就是漢武帝時代呼風喚雨的董仲舒，而其「抱殘守闕」的根結即為「士人們」死守著「格義」語言；自此而下，一個時代產生一個時代的「格義」語言，是以在何晏王弼等新道家時代，「士人們」乃以「道家本無」觀念來解釋佛家思想，以佛家思想原本就不存在故；傳衍到了今天，「儒釋道」思想早已在「崇有論」與「貴無論」的世代轇轕裏融會，「士人們」則轉以既存的名相辭匯來演繹「儒釋道」思想，演繹不通時，則以英文德文法文日文，甚至梵文藏文，反復引證，不然就是以藝術戲劇隱涵襯託，卻不知各自的語言承載各自的思想，思想或許互通，語言卻不見得互融。

種種深究「思想與文字發展」的歷史似乎都指向這個關鍵性人物，而這個關鍵裏的關鍵，乃為後人逐漸淡忘的《春秋繁露》，可謂《春秋繁露》一出，「形而上」思想就再也無法以文字表達，若勉以表達，則只能是「格義」語言；這裏面最明顯的例子即是將「陰陽」與「五行」連稱的「格義」現象，其引用與演繹均讓人質疑人類思想受「觀念」操控的無奈與嚴重性。

更為奇怪的是，人類思想一旦往下奔流，附從者眾，似乎這麼一個往下狂洩的思維方式，即是一個自然界物質的流動本相，卻不料這種思維驅動只能將哲學思想智慧往物理科學知識的領域帶引；

最為可悲的是，一旦思想找到了一個「有形態、有實性、有實質」的「有」的實際存在，則就再也回不去「形而上」的「無」了，甚至破解「有無」思想而驅般若智慧，所以「正思維」往往必須逆流而上，備嘗艱辛。

這個思維弊病可說是一個普遍存在的現象，而以後現代社會裏詮釋思想史的學者尤甚，卻不料一代哲人方東美先生一眼就把這個不求甚解的毛病點描出來：「周易談陰陽，但是從來不談五行……講易學的人，把陰陽五行連稱卻完全不顧中國哲學史的歷史的演變」。

「事出有因」罷，把「陰陽五行」連稱的人大凡走的是西漢董仲舒的《春秋繁露》路線，然後一路演變，就成了道教講求長生不死、鍊精化氣；其實《春秋繁露》是否真為董仲舒所作都是疑問，所以瑞典漢學家馬悅然博士花了幾年時間譯註《春秋繁露》，至為後悔，因為這本牽動歷史長河直奔而下的《春秋繁露》根本就是一本偽書。

這個歷史祕辛，史冊是否載及，求證不易，但是以現有的資料來看，馬博士可能是歷史上的第一人，其「歷史性」貢獻非同小可，將遠遠超出其過為渲染的「諾貝爾文學獎」評審委員所必需具備的中文素質。

雖說馬博士的論見並非其研究中文語言音韻之本衷，但是這麼一路下來，由《左傳》至《春秋繁露》，最後指正「《春秋繁露》根本就是一本偽書」，當令人慨歎因緣造作之奧妙，尤其馬博士本人與佛家的因緣甚深；至於為何中國歷史浩浩蕩蕩，卻為一個外國漢學家誤打誤撞，捅破了一片天，則是一個令人無法釋懷的因緣乖違，尤其文字「音韻」的研究竟可做出如此顯要的貢獻，則是我左思右想都不得其解的困惑，這個困惑最後演變為不安，因為這個思維驅動正是「文字簡化」的根據。

「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」老子倒底看到了甚麼？

先從《道德經》之「經名」說起。

《道德經》即《老子》，「其『經』字意為道路或通道」，但《老子》之稱名為《道德經》，並非始自老子，其轉變為《道德經》有兩個歷史性因緣，其一、「唐釋道士法苑珠林引吳書闞澤對孫權說：『漢景以黃子老子義體尤深，改子為經。』這是老子稱經的初始。」其二、「太平御覽卷一百九十一引楊雄蜀王本紀說：『老子為關尹喜著道德經。』這是老子稱道德經的開頭。」

這段引言至關重要。《老子》本無名，因宣揚流布而有名，由後人在編撰時以「老子」之名、稱「老子所說」為《老子》；這原本即有「如是我聞」的意涵，其後先轉為《老經》，再轉為《道德經》，「和論語不是成之於孔子，墨子不是成之於墨翟是同一個道理」，但如此一來，「如是我聞」的意涵就泯滅了，不若佛經在經首即以「如是我聞」標示，以示後人編撰佛經與「佛所說」可能有所出入。

《老子》之所以稱名《道德經》，也沒有甚麼高深的理論，「當是取上篇的第一句『道可道，非常道』，與下篇的第一句『上德不德』中『道』、『德』二字而成」，取名雖妙，但不見得是老子本意，若勉以《金剛般若波羅蜜經》觀之，「爾時，須菩提白佛言，世尊，當何名此經，我等云何奉持？佛告須菩提，是經名為金剛般若波羅蜜，以是名字，汝當奉持。」當可明白，連提問的須菩提都必須徵詢「當何名此經」，不能妄自猜想經名，何況經過了數年，由後人在編撰時妄自猜測？這點對有意以「無字易經」來追根究柢的學者而言，是不能含混其詞的。

當然倘若老子西出函谷關時，就正經八百坐下來以文字分章編節，再稱名為《道德經》，甚至稱名《老經》，這部流傳千古的《老子》可能就這麼毀了；其因甚為簡單，以其思想承載文字、文字敘述思想的「和合性」原本就破了宇宙的寂靜本源，可謂一敘述，「道」即泯，所以任何可以敘述的「可道」原本就是「非常道」，一論述即「非道」，故知《老子》的成書，甚至「無字老子」的敘述本身即是個詭論(paradox)，一落言詮，敘述目的即破，充其量只能談「非道」，不能談道。

這段「事出」的因緣，學者著墨不多，但是卻隱涵著一個揭開「『自然』是老子哲學的精神」之謎的關鍵，否則一個著重於「器世間」的描繪是不太可能與「心」融會，而發展出來「一整套完整體系的中國哲學方法、思維方式和向上的民族精神」；其因即《老子》初始的文字敘述非常有可能即已造下錯謬，以中國文字史上的第一次漢字規範「秦篆」尚未發生故，更以其文字敘述非常有可能是戰國諸侯所用的各式異體故。

這段歷史現在考證起來相當困難，但是以「事、易、物」的衍生來看《老子》成書「當在春秋末年，或戰國初年，和論語同時或上下」，《老子》的作者固然為老子，「但把老子的話著之於竹帛而成書的，卻並不是老子」，故知老子出函谷關，口述而留下五千言《老子》，當在春秋末年之前；此時《易經》久已成書，而且已轉為《周易》，「物」的觀念已經開始形成，故《老子》可以直截講「道之為物」與「搏之不得名曰微」，亦即「物」已「形具」，且具「初名」，故老子接著講「惟恍惟惚」，以破時人將「道之為物」具形具名的錯謬，並因其「物」，有太過「具形具名」之隱憂，故老子造《老子》，否則以老子對「道」之悟，必無「肇事」之理。

這是佛家「法不孤起」的觀察。歷史上有甚多學人不了解這個道理，所以就質疑《老子》原非老子所造；悲哀的是其因悉盡，卻也因《老子》的「肇事」，使得《老子》浩浩蕩蕩，循依著「事、易、物」的衍生順序，一路在歷史上將《老子》的演說演變為「物」，反而悖逆老子造《老子》的用心，而與「道」愈發疏離。以我們今天對「事出有因」的瞭解來講，老子「居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，強為我著書。』於是老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去」；司馬遷這段話千古傳誦，卻因語焉不詳，令往後歷史至為困惑，乃至梁啟超說《史記・老莊申韓列傳》，「迷離悄恍」，其因即為老子在函谷關乃口述，並不是「著書」，更無法成「上下篇」；更有甚者，關令尹強留老子口述，當非空穴來風，乃「老子修道德」已經聲名遠播，故「其學以自隱無名為務」早已無法「自隱無名」，否則關令尹斷無「強為我著書」之請求。

苟若這段歷史屬實，「口述《老子》」輾轉相傳，而後以戰國時期的各式文字異體或籀文「著之於竹帛而成書」，其間的錯謬、以訛傳訛在所難免，尤其五千餘言《老子》雖短，但「無字老子」口述起來，在沒有錄音機的年代裏可算是很長的了，何況是哲思深邃、四字連句的辭章？更有甚者，在尚未以文字記載的傳述裏，甚多字都有可能因字音的相同而混淆，譬如「忽」與「惚」通音通義，「慌」與「恍」通字通音，而「慌忽」與「恍惚」又均有「看不清楚」或「記不真切」的意思。

以我們現在對文字「六書」的了解，「恍」與「惚」甚至「慌」與「忽」，都不是純體原形的字，而是「會意」之外別加聲而成字，所以極有可能在戰國時期，「惚忽」、「恍慌」都尚未成字，那麼這些千古傳誦的「惚恍」或「恍惚」如何還原於「老子本意」呢？這才是研究《老子》的重點。

如果這段推論屬實，那麼當《老子》「著之於竹帛而成書」時，這些倚心而造的字最有可能是甚麼呢？最有可能的是，「惚」或「忽」乃「勿」之謬，而「恍」乃「光」之誤；如此一來，「恍兮惚兮，其中有物」豈非說的是「光兮勿兮，其中有勿」嗎？悲哀的是，這個註譯不倫不類，不止解釋不通，更有汙蔑老子思想之虞；只不過此時倘若我將「昒」字引進來，這段解說就出現了曙光，因為這段千古傳誦的名句，原來說的是「光兮昒兮，其中有勿」，以「昒」為天光「將亮未亮」、「勿」為含易之氣「囫圇渾淪」故也，乃一個「幾者動之微」的狀態。

但是這個解說還是不成，那麼既然「勿昒」已解，如果再將「光」字拆解開來，這個意思是否就比較明朗？似乎如此，因「光」者「炗」也，「從火在人上，光明意也」；這裏的問題是，「火在人上」是甚麼意思呢？「史前史」有燧人氏鑽木取火的傳說，其「火」一出即成字，是以其字象「火之形，上銳而下闊，其點則火星迸出者也」，為「天地類之純形」，不得再解構。這相當容易瞭解，不應有所爭議。

「火」字既造，從火者眾，卻無一字將火置於「所從」之上，翻開字典，歷歷可數，如「灼炕炒炊炬炸烤烘烙熄焰燉燈燒燎燼爆爐燦爛」或「煦烝烹然無焦煎照煦煞熙熏熟熬熱」或「灰灸災炙焚

燙熨」，甚至「滅」，其「火」均左倚或下附；「火」在上的，除了「炎焱燊燄」或「營螢瑩縈熒煢榮」，就是「光」字，但是唯有「光」以「字之部位見意」，其餘均「會意兼聲，而聲即在意中」。這麼一來，就說明了「光」之一字不是世人所以為的那樣簡單。

「光」古作「炗」，火仍置於艸下，其字象正自描繪火在艸下燃燒以後，艸之「物體所發射出的明亮」；但是當「火」被置於「儿」上，與「允兄充先禿兌兒」等字併列，而有「人」意時，其意即以「儿」之部位見意，意指「人」本身「所發射出的明亮」。職是之故，當艸下之「炗」轉為儿上之「光」時，「光」已由一個附著於對境的「茫」轉為「人自身所發射出的明亮」，曰「火在儿上」故知「光」之字象有「其光由自身所生」之涵義。

這時再回到「光兮昒兮，其中有勿」，一幅修行人在天光將明未明時分，其自身「易正之氣」將出未出卻隱然已現「光明」的面貌就栩栩如生了，正是一幅「天人合一」之狀態；當然倘若一定要與「昒」相對，將此時之「光」解釋為「日光」甚至「昧」，也未嘗不可，皆「明也」，以現代詩來說，就是「自身將放的光明／將明未明的天光／這渾沌之中有易正之氣啊」。

這樣的解說就通了，其與「七」的即將破土而出，與「四」的破「一二三同體」而「事出」，甚至「天地渾沌如雞子，盤古生其中」，說的都是同一個「渾沌」狀態；「其中有勿」之「其中」，與「盤古生其中」的「其中」亦等義，故知「其中有勿」乃「勿生其中」，其中不止沒有「能所」也「無物」，甚至連「事、易、物」都尚未「事出」，否則往後的「窈兮冥兮，其中有精」解釋不通，莊子的「摶扶搖而上者九萬裏」更加不知所云。

「昒」字已失傳，但是「昒」的「天未亮」短暫時光，自古皆然，由無始劫前的「史前史」到無始劫後的「史後史」，其將顯未顯的「易氣之形」均因「日出乃見」，是以「心念」得以延續，是以「恍惚」得以倚「心」而造；要特別注意的是此時的《老子》尚未成書，甚至老子尚未至函谷關，「十三經」中恐怕只有《尚書》與《易經》流傳於當世，所以「五倫」未出，「三皇」已現，周朝的

「勿旗」雖剛剛降下，但整個人文精神仍舊囫圇渾圓，是以「窈兮冥兮，其中有精」得以述之。這裏有不容忽視的「歷史延續性」，不宜一眼溜過。

在這渾圓氛圍之中，籀文首先混亂，是為「二象之爻」之顯現，而隨著春秋戰國時期之來臨，政體的瓦解令時人無所適從，於是精神的苦悶導致文字以「各式異體」存在，以文字牽動思想，思想影響精神故，否則李斯的秦篆根本無需「肇事」，以天下文字本以「籀文」一統故，卻也因其肇事，「使得古代具有『紋』的含義之廣義的『文』變成了狹義的『志』與『識』的『字』」；現在想來，李斯或許只是應時之需，但是這個「肇事」現象一旦「舉事」，政客紛紛從之，並轉果為因，於是就先毀文字，再倒轉，以之摧毀思想，見諸史冊，以「簡(異)化字運動」與「台語文字化」對中國哲學思想的摧殘最深最鉅。這是後話，但思想脈絡一致。

如何改變不甘於現狀而又不思進取的狀態？

謹藉此議題來闡述我第一次發現「於」字已從「簡(異)化字」裏消失的悲哀。讓我先以從儿從禾的「禿」字來說明字體原型的改變，對事物的瞭解有意想不到的破壞作用。「禿」字「玉篇有籀文作『毛儿』，當是正字；從毛者，頭上之毛，曰髮曰鬢曰鬢，尊人故詳之，不似物毛，概曰毛也；禿者之髮，但離離如毛而已，故從毛在人上。毛、禾篆體略似，是以譌也」，這麼一「譌」，雖然極有可能為文人之無心之失，但「禿」字從此就解釋不通了。

秦篆有意變更籀文的字不少，卻因之喪失了象形純體。再如「申」之一字，「籀文形冒，小篆作申，不復成為象形」，以申者，「電之古文也，電光閃爍，有長有短，字形象之」故也；「申」字既變，「雷」字何能倖免？以「雷」本為「畾」，「見楚公鐘銘，本象形字也，籀文整齊之而加兩回(疊)，小篆又省為三田(畾)，其形遂不能確象，故以雨定之(雨畾)，然雨非雷之本物」。何以故？以

「其形不能顯白，因加同類字以定之，是謂以會意定象形」也，故知當「畾」不能確象而以「雨」定之時，其「以本物定之」的舉措，已然使得「雷」之本象偏離本義，是為「事、易、物」衍生的極佳範例。

另外，秦篆保留籀文之象，卻變更其形，也令後人吃盡苦頭。譬如「目」本為「罒」，「古文本橫」，並無以後之「罪罰罵罷罹羅羈」等落人於罪的涵義，以其時「性惡說」未出，人文精神仍舊囫圇渾圓故；但「小篆直之，取偏旁易於配合也」，從此「善惡」概念就開始在字義裏區分了，甚至為了「易於配合」，而「取偏旁」之「旁」字也開始有了「偏旁」之意，而逐漸與囫圇渾圓的「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。

因「立形」而失其意的還有「於」字，使得「於」與「旗旂旂旛旂」等字混淆不清，因「於」本為「烏之飛形」，為「古烏字，象其飛形，小篆烏則立形」；只不過這麼一立，原本發音為「烏」的「於」再發起「烏」音反倒成了破音字，而原本意涵「烏之飛形」的「於」字，其形「理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即」，原本即深涵「天臺六即」之意，卻因此而無法發揮，反倒依其「六即」之意，被引申為「原由(由於)、依(相於)、在(舟行於水)、比較(大於)、到(於今)、承接(於是)」等六意，尤其中國人偏喜「究竟」，從此「於是」了起來，「於是、因此」了兩千多年，令人盡失「於」字之本義本象本質。

「天臺六即」是六朝末年、隋唐之際，由佛學上的「天臺宗」所提出來的觀念，可以一層一層地破「理即、名字即」，即宋儒朱熹以「即物窮理」來處理物質世界之所倚，而後由「觀行即、相似即」逐次將心靈活動提升到《周易》的根本思想，「窮理盡性以至於命」，再然後，才可達到「分證

即、究竟即」的最高精神境界，是為宋儒邵康節以「我性即天，天即我」來處理人生的精神世界之所倚，是曰「太極即心、心即理、理即性」或「心、佛、眾生」的「一體三即」。

這個「天臺六即」思維層次的轉進，在「於」字初創即已存在，但被書法家李斯「立形」之後就逐代喪失其突破思想束縛的契機了；這個說法或許難解，但將其法家思想引進來解釋，一切就明朗了，蓋因「目」古文本橫，作「罒」，在人文精神仍舊囫圇渾圓時，「橫目」並無「阻礙、拘困」之意，但是李斯以「性惡說」確立了「眾與眾之」之對立、分別以後，從此「囫圇渾圓」的人文精神就破了。暫且不說「性惡說」是否出自荀子，但身為荀子學生的李斯以「性惡說」立法家思想卻讓荀子一脈的思想揹了黑鍋，並一路影響了中國哲學思想，至深且鉅，直至今日。

何以故？「眾」轉為「眾之」，因為「眾」從「橫目」從三人，三人者眾立也，置於「橫目」下，便於監管也，有「罪之」意；罪亦從「橫目」又從非，而非者「違也，從飛下翅」，意義甚深，因鳥立為「鳥」，鳥飛成「於」，鳥上翔不下為「不」，鳥下至地為「至」，但一旦置於「罒」下，「罪之」遂成「罪」的具體實踐，以「所違」者皆遭監管也。

何以故？鳥不飛，其象形唯妙唯肖，以頸上之翁象首，翼尾收於頸下；其飛者，「直刺上飛之狀，頸上之翁開張，兩羽奮揚」，飛形美極；鳥一飛，鳥形遁隱，翅形大張，故「不、至、於」字字均「借象形為指事」，其「所指之事」乃「飛下翅」所承載出來的「非象形」狀貌，是以「非、飛」同音，乃「二象之爻」，以「象形」之改變指出「非鳥則飛」，「是鳥非飛」；更有甚者，其「飛下翅」謂「六翮」，乃鳥羽之莖，曰「翅翮」，而「翮」從羽從鬲，鬲為古鼎，「象釜上氣」，故知曉「非」乃「向上氣違之態狀」，置於「橫目」下，乃成「罪」。

這段「不、至、於」的解說再次說明中國「物侯曆法」的重要性，我在〈遺忘與記憶〉裏有所詮釋，這裏不再贅言。世人不瞭解這些字所隱涵的「六即」哲學深意，無可厚非，但是應將之「存疑不論」，以待後世有緣者解之，裨益於世；不幸的是，傳至今日，「簡(異)化字」毀緣造業，乾脆令

「於」從字彙裏消失，以「于」代之，令「飛」斷羽斷翅，以「飞」代之，更漸自發展為「乙」狀，想來令人淚眼撲簌，以此胡亂思維傳代，卻妄言為中國的「文化代表」，中國文化焉能不毀？我苦口婆心，卻在中土的「簡(異)化字」氛圍裏屢遭打壓與嘲諷，真是情何以堪？

這種因字象之變形而使哲學意義改變，令人至感無奈，卻與「肇事者」本人所承襲的哲學思想有關，以李斯師學於荀子，而荀子被訛以創「性惡說」，就知其來有自了；當然，秦篆之哲學意涵由「囫圇渾圓」到「偏旁失意」還不止這些，以「五」字的竄改最為嚴重，因「洪範五為皇極」，其乂之字象本具交午之狀，但是「小篆作五，其意便不見」了。由此可見，一個簡單的字因為誤解、誤導而對後世有深廣的影響，是之謂「解一個字就是造一部文化史」。

文字顛沛，載史史載，一切都是有跡可尋的罷？秦始皇以文字的顛覆來摧毀國人的思想，豈非「事有必至，理有固然」(語出《戰國策・齊策》)？在中國哲學思想與文化精髓逐代喪失殆盡的情況下，朝廷豈能不使士大夫或知識分子「赭衣塞路，囹圄成市」(語出《漢書・刑法志》)呢？尤其推動「馬恩列史毛」的「無神論者」執意打壓「洪範五為皇極」的觀念，當然更不會手軟。

解說至此，似乎可以做出結論，任何一個研究《老子》的學者，要想明白《老子》與《周易》的關連，甚至「無字老子」與《易經》的關連，必須從籀文下手，尤其想以「史前史」的神祕傳說來做個學術上的突破的學者，斷不可以一個思維層次較低的法家思想、或李斯倚法家思想所創建出來的「秦篆」為依據，才能避免思維或論見往下拉扯，而悖逆老子造《老子》以破「道之為物」之緣由，甚至《易經》流傳於世以提升思維至《尚書》境界的用心。

這條思維線索可以歸納為「由文字圖符的演進觀思想的變化」，正是「恍兮惚兮，其中有物」之意涵；「恍光」、「惚昒」、「物勿」之間的關連，前已述及，無非詮釋一個囫圇渾圓的「渾沌」現象，故知為「事、易、物」衍生前的狀態，乃老子為了還原《易經》詞句，搭建一條直奔《尚書》道路的論見，是在「生住異滅」的時間流變現象裏觀察「如如不動」的永恆現象的文字敘述。

懊惱的是，「文字敘述」本身即在字裏行間創造「時空」，而且愈說愈加偏離「如如不動」的現象，是即「事、易、物」一旦「事出」，只能「流變」之因，故知「易」之為「易」者，乃「物」或自然現象「在時間中起滅而相續、變異而不絕」而已矣，而其「流變的表相形式」即為「易」；以《老子》成書的「時間性」與「空間性」來觀察，當知後人將《老子》詮釋為「『自然』是老子哲學的精神」，有將一個詮釋「渾沌」狀態的哲學思想往下拉扯為一個詮釋「自然」或「物」的演變哲學的隱憂。不可不察。

甚麼是「現象學」？

這麼多論述，洋洋灑灑，但卻沒有說中要點。一言以蔽之，「現象學(phenomenology)」唯有冠以「描述現象學(descriptive phenomenology)」之框架與詮釋，才能了解其所詮釋的「現象學」只能存在於其所「描述」的「現象學」裏，以「描述」本身即為「現象學」故。

這麼一瞭解，就知「描述現象學」只是西方哲學思想裏面的一個末稍支派，思想層階不可能太高，不止令其它的「本體論(ontology)」無處容身，更置「因果流變」於死地，所以「文字學、數字學、數學、天文學、地理學、陰陽學、雜學、玄學、道學」說盡，就只能將「易」解釋為一個錯謬的「日月變化」，進而以荒謬的「描述現象學」演說一個套上了「易」的「錯謬、局部或偏頗的世界表相」；其種種色心分離的「唯相」描述，不止無法引申至各種客觀現象的成立與開展(即「法相」)，更無法與「意識」有任何關聯(「唯識」)，使得整個「事、易、物」的衍生出現因緣錯置的現象。

「道」和「無極、太極、兩儀、四象、八卦」在《易經（周易）》的關聯是甚麼？

以「描述現象學」(descriptive phenomenology)演說一個套上了「易」的「錯謬、局部或偏頗的世界表相」，至少有九個誤區，分別條述於九個議題。

其一、「日月」太過具象，雖然仍具「變化」，其詮釋似乎直指「陰陽勾旋」的圖象，「生住異滅」的「自類相續相」反倒無法詮釋，於是一個「陰陽二分」的觀念呼之欲出，卻不料「會易」乃「天地之氣」，本非「山水之南北」，更無「動物之生理」之異，以之引申無妨，但是應以保留原始意義為尚，否則「自類相續相」無法建構，「易有太極」或「易無體」就無法自圓其說；更有甚者，「日月變化」隱涵了一個「能所二分」的觀念，因此觀察「日月變化」的「觀察者」不能與「日月」合一，「時空」乃成為一種客觀性的存在，於是「時空」作為一個「觀念」的可能性乃滅，卻不料，「時空」為「眾緣和合」之共相，以之聚，「本體」存，「能所」泯，個體存在於共相裏才能「寂然不動，感而遂通天下」，否則「以通神明之德，以類萬物之情」只能是空談。

怎樣通俗地理解哲學的「否定之否定」規律？

其二、「德」為內在情操的顯現，故從彳從「直心」，以「悳」本就是古「德」字故；「直」者無它，「正見也，從十從目從乚」，以之定「行止」，故從彳，「德」字乃造，故知以「直心正見行止」之「自節」作為「以通神明之德」的根本，是為「德行」，這才是「老子《道德經》中的德」的意思，故曰「上德不德，是以有德」，與佛家「德非德是德」有異曲同工之妙。以「旁」觀「德」極為清楚，因「直心」即「德」是「道場」，卻因「內在情操」不顯而「有德」，「道」反泯，恰似「旁」從丬，「以象其旁薄之狀也」，卻因「獨體不足以見意，故加『上、方』二字以定之」。既見「其自上而下以及四方」，囫圇渾圓的「直心」反隱，唯有破其「上德」，才能是真正的「有德」，以「上德不德」才能囫圇渾圓，以「有德」必須無所不到故，是為中文極佳的「否定敘述」的範例。

甚麼事讓你覺得神可能是存在的？

其三、「德」轉「直」之「直目」為「橫目」與「瞢」轉「苜」之「直目」為「橫目」，其意何有殊義？但這麼一轉，「正見」之「德」反倒「懵懂」起來，乃至有「《易經》也提到了「德」的概念，它與神是相關連的」一說，甚至有「一個事物按照其內在規律去運行就是『神』，就是德行，故稱『以通神明之德』」一說。

說來不堪，「神」者，從申從示，申者為古電字，毫無神奇之處，卻因倚「示」而有了神奇之意；不料「示」者「天垂象見吉凶，所以示人也，從二、三垂，日月星也，觀乎天文以察時變。示，神事也」，原本就有「所觀」之意，更有「神事已出」之意。

「神事」既出，觀者觀「神事」為「物」，於是就有了一個「事物按照其內在規律去運行就是『神』」的說法，甚至有「古代中國人認為以北斗七星旋轉為內涵者為『神』」的敬畏；事實上，其「神」為「神事」之誤，而其「觀神事」者，對所觀之「神事」懵懂無知，故籠統地稱之為「神」；而一旦稱名，「事、易、物」衍變快速，「神事」乃轉變為「事物」，卻因「事物」之彰顯，而愈與「神」脫離關係，故知「事物按照其內在規律去運行」或「以北斗七星旋轉為內涵」其實都與「神」毫無關聯，而懵懂以「神」論「神事」者，只能說明其不知「能所」之詭譎。

有哪些第一次讀到就震撼的句子？

其四、「按規律辦事」非「德」，卻為「禮」，而「禮」為「它節」，乃內在之「德」的外在顯現，故知聖人之「德」自顯，但後人為效仿聖人，故匯集其「德行」為後代所遵從之「禮」，是以

《說文》曰：「禮，履也，從示從豊」，「豊」無奇，只不過為「行禮之器也，從豆，曲象其（器）形」，倚「示」而有了「神事」之啟迪作用；「禮」行之有年，漸失其義，只見其行，故《禮記》曰「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也，故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子所以治天下也。」至此，「上德」乃一變而成「上德的國君」，上仿下效，逐漸形成「封建意識」，再然後「禮」就成了「理」，故《禮記》曰：「禮也者，理也。」又曰：「禮也者，理之不可易者也」，是民初學人批判宋儒「以禮教殺人」的由來，但卻整個悖逆「理」之為「理」者，本為「紋理」，是人類的文明由彩陶的「紋理」肇始，其「事出」將人類意識的渾沌整個劃破，是為女媧煉五色石補天故事的由來，至此而有了中華史前彩陶文明。

為甚麼自然規律不能被打破？比如物理學裏面的能量守恒定律 或者作用力等於反作用力這種最基本的定律？

其五、「自然規律法則」何其神聖，豈容污蔑？連西方都有mother nature之說，誰曰不宜？而「『自然』是老子哲學的精神」久已成為學界之定論，誰與爭論？但懊惱的是，「自然規律法則」自行運轉，與己何甘？苟若「順其自然」，稟持老子哲學精神，大地如何粉碎？那麼以老子的思維，如何由「即物窮理」的物質世界，將心靈活動提升到「窮理盡性以至於命」之境地呢？「自然」雖是老子哲學的精神，但是說到底，仍是一個以「自然」為「物」的論述，與心裏所產生的「自然」有所隔閡，又如何由「自然」之「物」回溯而上，破易就事，一窺「我性即天，天即我」的精神世界呢？

這個「神事」一旦道破，就不甚神奇了，蓋因「肰然燃」自古同音、同義，故知「自然」原非mother nature之「自然」，乃「自肰」之誤，取「犬依止於肉」、「猒失甘自燃」意，以示「原本自肰」、「自肰如此」，有「情斷智生」的禪悟味道，是為「道法自肰」的終極意義。

這個關節不打通，「神人二分」只能是最後的歸宿，遑論「儒釋道」的融會歟？其所倚者，與「光兮昒兮，其中有勿」之渾沌，何有殊義？原本只不過是「天人合德」的境地，是曰「太極即心、心即理、理即性」、或「心、佛、眾生」的「一體三即」；這個一路往思維頂端盤旋而上的精神才是「易」之所以為「易」的根本哲學意涵，從這個角度來看「德，在這裏是指按規律辦事的意思，泛指自然規律法則」，由此就可探知《春秋繁露》以降的思維是一種往下拉扯的思維脈動，與《老子》或《易經》其實是背道而馳的，更不要說這本《春秋繁露》原本就是一本訛作了。

為甚麼我們是一個如此尊重禮教的國家現在卻存在不遵守法律蔑視法律的情況？

其六、「德禮」不分，「上德不德，是以有德」最後只能成為「禮教」；「自它」對立，內在的「自然」誤為外界的「自然」，最後「會易」只能為「陰陽」，如何能「知神之所為」？苟如所言「神者，申也」，則其「申」乃假藉於「電之古文，字形象之，《說文》曰電下云從申，虹下云申，電也」，何奇之有？苟若「鬼者，歸也」，則其「鬼」僅說了一半，蓋因《說文》曰：「鬼，人所歸為鬼，從人象鬼頭」，以其「有首有足，仍是人形」故，但其「鬼陰氣賊害，從厶」，就非字本義，乃「鬼為人所不見，惟聖人知其情狀，故制此字」；要注意的是，此字有制約之意，是以「論語非其鬼，周禮人鬼，皆謂人之祖先」，凡人應「祇當以為象形，不可分析說之，闌入會意」，遑論「非天下之至神，其孰能語於此」？那麼說這些「神鬼論」的王充究竟為何許人？《春秋繁露》之信徒也，其論見乃整個漢代學界受董仲舒影響甚深的明證，所以王充有這種附會的說法一點也不奇怪，與後漢時代的班固所撰的《白虎通德論》一樣，也都犯上時代的錯誤。

怎麼理解「子不語怪力亂神」？

其七、「神鬼」為業報所生，「不可分析說之，闌入會意」，是以「子不語怪力亂神」；既為「業報」所生，即無「源頭」，以「業惑」緣起於「無明」故；既無「源頭」，即「無始無終」，是以不宜擅自詮釋「文明的源頭」或「生命的源頭」；既「無始無終」，即不宜重覆強調「三易」，需知《三字經》的「有連山、有歸藏、有周易，三易詳」，環環相扣，乃以「三有」歸藏、「三易」連山、「周易」三詳為其內涵，故知《連山》、《歸藏》、《周易》等「三易」必須不斷在「洪範」與「易」裏拘絞，才能逐次達到「中宮」之境，契入《尚書・洪範》的「皇極大中」神祕宗教經驗，而《三字經》也能與《易傳・繫辭》的「易，何思也，何為也。寂然不動，感而遂通天大之故」遙相呼應；「三有三易」既然說不清，則「不可分析說之，闌入會意」，否則其「時間性」與「地域性」的時空流變將使得「三易」與「洪範」拘絞，不得「歸藏」，無法「向心」，遑論達其「中宮」之境？以其「三三」或「有易」的互衍互生，觀「一個事物按照其內在規律去運行就是『神』」，不難發覺其思維頂著一個西方的「奧美茄頂點」哲學思想與「二分法」宗教思想，故知其「以通神明之德」令《尚書・洪範》的「皇極大中」虛弱起來，反倒盡失中文諸多以「神」來描繪主觀的「精神、傳神、凝神、神氣、神情、神守、神思、神色、神志、神經、神態、神馳」，甚至「神矚冥茫」的用意，而只賸下「物」的客觀描繪，如「神明、神位、神妙、神奇、神怪、神祕、神效、神術、神通、神話、神聖」，讓人不得不懷疑這種「以通神明之德」的解說乃「鬼斧神工、鬼使神差」的因緣造作。

甚麼是「有」，甚麼是「無」？

其八、以「無字」論「有字」是個弔詭，以「三有」論「三易」則是個誤導；在這個思維驅動下，思想層階將無法盤旋而上，最後必定停駐在「陰陽」的觀念上，而有損人慧命之虞；「陰陽」一

具形，「眾同分」一分為二，「個體生命」的存在再也無法在「心、意、識」裏探其「棄絕觀念」的究竟；其因非常簡單，「陰陽具形」與「日月變化」一樣，都隱涵著一個具體的現象「存在」，但其「存在」的「和合性」卻將「不和合性」堵住，「非存在」於焉顯現不出來；「非存在」不顯，更深一層、與「非存在」一顯皆顯的「存在」即凸顯不出，於是思維就無法一路盤旋而上，「十八空」也就無法詮釋了；「會易」的渾沌既堵，「五行」即附，而後「立天之道曰陰曰陽」本具「形而上的會易」意義，就只能被陰陽家解釋為「形而下的陰陽」了，再然後，歷史長河裏諸家解釋汗牛充棟，競相把一個原本無「陰陽」意義的「易氣之形」(圜氣之易)詮釋為「物質現象的陰陽」，而再也無法將之提昇到「形而上的精神世界」。

為甚麼皇帝被稱為「九五之尊」，有甚麼典故？「九九至尊」是誰？

其九、以九論九，在此有藉其「陽之變也，象其屈曲究盡之形」為後人的哲理研究埋下引申、演變的契機的用意。「九」這麼一個「基數的第九位」甚妙，在漫長的歷史裏，演變為帝王的「至尊之數」，大概錯不了，否則不會有「九龍搶珠」之說；但是「九」因其音同「糾」字，故有「九合」乃「糾合」之說，「匀」字乃造；更因其形似「獸跡」，「厶」字乃造，「內」也，原本即取「九」之「屈曲究盡之形」而造，以象徵獸腳在地上所留下的痕跡「屈曲究盡」，禹禺萬離禽從之；「內」音「柔」，「柔」附「足」而成「蹂」字，但「厶」又本古「蹂」字，以「內」、「柔」同音故，又以「厶」形似「三角式的矛」故，是以「柔」從矛從木，使「木曲直」故，但有趣的是，「矛」置於「木」上，有摧堅作用，何能「柔」之？這裏就透露了中文造字原理的「二象之爻」了，與「大」之「借象形為指事而兼意」相同，「強為之名曰大」，以「曲直」是其本義，而難為象故，是《老子》的「見小曰明，守柔曰強」之所倚，更為「眢、晃」得以「在小而偏僻的角落」見其明亮之所倚，故

老子曰「用其光，復歸其明」，以「光」倘若得以由自身所生，必引自心中「小而偏僻的角落」也；若以「天臺六即」來觀察這些倚「九」而造的字，逐一就其「理即、名字即」去解構，不難因其「觀行即、相似即」而找到「易之數理」之依據，而隱隱地有了「分證即、究竟即」的證悟契機，這是否也算是一種「按照嚴格的棄九法數理計算作依據」，我不得而知，但深深期盼這個說法可以與「天臺六即」相互印證。

人類為甚麼會有「雄心壯志」？為何有人「小富即安」，有人有「鴻鵠之志」？「描述現象學」(descriptive phenomenology)的九個誤區至此悉盡，取「九」之「陽之變」本具「屈曲究盡」之意。千萬注意呀！「究」從穴從九，與「九」同音源，本就意指在穴中探其「屈曲究盡」，無論如何上下求索，也永遠無法「屈曲究盡」，乃中文「二象之爻」之高妙。

何以故？是「缺一」也，故「九」隔「五」與「一」對峙，但是也因「屈曲究盡」無法「屈曲究盡」，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」至為慌亂，故老子接著說，「萬物負陰而抱陽」；先秦諸子如墨子荀子韓非子管仲呂不韋商鞅李斯等輩可說都是從這裏將思想驅使為「萬物流出說」，而愈與「進化說」與「創造說」背道而馳。其關鍵處即在，「九」之「陽之變」為「陰」，是所有隔「五」對峙的數字在走到一個「屈曲究盡」時，因無法「屈曲究盡」(「陰」象)，故轉而「負陰」，而得以「抱陽」；既回抱之，即有所「包裹」，「生生不息」之易理乃生，故其「挾陽持陰」，使得「抱陽」與「負陰」囫圇一氣，於是「沖氣以為和」才得生起，是心中的志向必須謙沖和虛的道理，為「抱負」一詞的由來；要注意的是中文敘述無「負抱」一詞，故知縱使「沖氣以為和」囫圇一氣，「抱負」仍舊以「抱陽」在先，「負陰」在後，以之為操守、為德行，是為聖人之德也，甚為明顯地說明了「雜家、陰陽家、名家、縱橫家、墨家、法家」緣於「聖德」，卻不得為聖之理。

老子說：「萬物負陰而抱陽」，甚麼意思？

「抱陽」甚妙，因「負陰」而生；既生，事出，易起，物生，而後「三生萬物」，「萬物得一以生」；其「得」者陽也；其「一」者陽也；其「生」者陽也，以「抱」之動作本身即為「陽」故，所以《老子》多處有「抱」之論述，譬如「載營魄抱一」、「聖人抱一為天下式」，甚至「得一」、「生一」、「抱一」反覆論述。這個「抱」亦為「陽之變」(陰)的「九」所倚，故無法「屈曲究盡」時，就不得不「抱一」而成數(陽)，於是「十」之「數之具」乃呼之欲出；至此，從頭到尾都掛單的「五」終於也有了「負陰而抱陽」的契機，而與「洪範五為皇極」對峙起來，又因「十從乂而正之，仍是此意，二五為十」又與五相倚，中文的「數之象」乃成。

這個「數之象」因為「一九、二八、三七、四六」，均隔「五」對峙，得以歸納為0與1，而有了「陰陽、有無、空色」的哲學意義；其回溯「度量數」而尋「數之象」的過程為「還滅門」，屬「負陰」，而行至0與1，則「抱陽」現，其「現」者「生」也，陽也，故知「負0抱1」，「其中有象」，但因其「皇極」之五與「具數」之十也如0與1對峙起來，華嚴幻生，至使「皇極」玄祕，「數象」對映，倚「五」盤旋迂迴，而趨向「大中」，以「大中」終不可得故，是曰「其中有象」，與「大中生象」等義。

《易經》的「生數」與「成數」是甚麼意思？

「十」與「數」同音源當非偶然，以「十」乃「數之具」故。那麼當「數未具」而僅有「卦」(或「圖符」)時，其「卦」能稱名為「數字卦」嗎？若能，數已具，「數字卦」斷無「以六個數字為

一組」之理，以「卦」所依者，為「《易經》除了具有宏觀哲學方法外，還包含有一整套完整的數理計算方法」，以「卦」之「宏觀」與「完整」必具「十」之「數之具」的觀念故，更以「數字卦……只有一至九數」必具一個由「九」之「屈曲究盡」至「十」之「數之具」的跨越觀念故。

若不能稱名「數字卦」，那麼這一切謬誤就簡單多了，以其「卦」僅為「圖符」，與數字無關故；如此一看，即知「數字卦」之名本身即為一個「弔詭」的述說；再者《易經》成書的「史前史」時期或未成書的「無字易經」神話時期，阿拉伯數字已經存在了嗎？如果存在，中文之數絕不可能造成，如果不存在，如何能以後來之「度量數」來詮釋「易理」？中文之「數」講「象」不講「量」，非同小可，深涵易理，故老子說「惚兮恍兮，其中有象」，直截契入《尚書》的「皇極」觀念。

妙的是，《老子》說「數之象」，至三而止，以「四」變異又包併，破了「太極兩儀三才」的「三位一體」，不得說故；但《老子》又有諸多數字引申，如「域中有四大」、「猶兮若畏四鄰」、「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」、「六親不和有孝慈」、「九層之臺，起於累土」等等例證，在在說明了中文的「數之象」在老子出函谷關前就已有了「度量」之意，甚至「三十輻，共一轂」更有將「基數的第三位」乘以「數之具」，而有「乘數」的觀念。

「乘數」觀念生，「除數」觀念必隨之，故《老子》又有了「生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之死地，亦十有三」之說，透露了「分數」的觀念已具形；此時距離「秦廢貝行錢」的年代尚早，但因「度量數」的觀念已成，所以提供了秦朝統一天下貨幣的先決條件。

尷尬的是，這些「度量數」到底是從甚麼時候開始由「數之象」轉變而成，現在已不可考；但可以肯定的是《老子》這些「度量數」的描述說明了「物」的觀念已經開始腐蝕人心，所以老子不惜造《老子》，來說明「道生之，德畜之，物形之，勢成之」之理，更回溯而上，苦口婆心說明「萬物莫不尊道而貴德」，以總結「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」，「自然」也。至此《道德經》成，但萬萬料想不到的是，《老子》本「因緣所生」，不具文字，因經成，「物形之，勢成之」反而

令「道生之，德畜之」消泯，更使得「來自原始采集活動中由選擇所造就的『類歸』方式與『種羣』性認識特徵」開始分崩瓦解，以至使「中華先民沒有注重『數』而重視『文』……沒有堅持以『數』量『物』的做法而選取了以『文』志『象』的原則」就在《道德經》成經時，整個顛倒了過來，所以研究中國哲學思想者必須將後世所發揚光大的「度量數」觀念回溯之，以期一個已經往下奔流的思想能夠從「勢成之」逆轉，循「物形之」而上，窺「德之貴」，知「道之尊」，方可知「自朕」。

這個思想的逆轉是曰「還滅門」，由《老子》的「肇事」觀之是個契機，以老子在函谷關所言本「無字」故。何以故？因「老子修道德」所承襲的中國哲學思想有《尚書》與《周易》兩大傳統，其司職為「周守藏室之史」，其時為中國經學流傳之始，而所承襲者「成周時代為『儒氏』之道——此所謂『師以賢得民，儒以道得民』」。故知此時的「儒道」是不分家的，所承襲者均為《尚書》與《周易》兩大傳統，甚至後來在六朝從印度傳入的佛家思想，與其說是與「儒道」融會，毋寧說是就《尚書》的永恆之學與《周易》的流變之學加以融會。

現在一個千古祕辛來了，為何「成周時代……儒以道得民」？我求遠無憑，故以「儒」字試作推解，因「儒」從人從需，「需」從雨從而；「而」多有混淆，以其字形觀之，「而」為「頰毛也，口上曰髯，故冉(髯之古文)字左右分披，而蓋脣下之鬚，故下垂也……而亦謂頦下毛也」，本屬字之「純形」，不得再解構，但因「『而』蓋脣下之鬚」，故由之引申出來的「需」字乃借「鬚」音，並非因「雨」成音；「需」在此與「雷、電」相似，因「而」字「其形不能顯白，因加同類字以定之，是謂以會意定象形」，以「需」示「有所欲求」或「必要之物」。

何以故？轉借「而」的「下垂」之意而已矣，又因「下垂」之物必柔軟，故「而」更轉為一個往下轉折的連接詞(conjunction)，用來轉換口語文氣，如「轉而、進而、因而」等詞，都有在敘述中求其「緩和」的用意；由於這種詞語甚含「轉承」的作用，用久了，自然而然就再轉借於其它轉語詞如「然而、而然」或語助詞如「而已」，甚至多層轉借後，「而今、而後」或「而今而後」已自隱含

一股「柔弱的訴求」之意涵；當然用得最多的「而且」，不論表示「平列」或「更進一層」，其語氣均有種「緩和」之用意，而「而立」由《論語》的「三十而立」引申到「三十歲」的代詞，雖然均有一種「到三十歲就有所成就」的期盼或贊許，但是其口語還是難掩「弱勢」的情懷。這麼多詞語裏，「然而」最妙，以「然」為「本來如是」，但「然而」不止將「轉折連接」的口語延續了起來，更在「承接」的語氣中「讓步」，甚至全然否定了前延，而有了「但是、可是」之意，以其在「承接」中「否定」，開創了獨特的中文敘述「否定語法」的先河；其因即這種敘述方式，雖然可見於其它語言體系，如英文的「but, however, nevertheless」等，但是卻因無「然」的「如是如是」囫圇渾圓之意，所以也就缺少了一個「情斷智生」的契機。

「情斷智生」是一種悟境，非「禪」，與草木之初生相同，其「生也柔脆」；雖然「柔脆」，但其「生」為「陽」，以「斷」屬「陰」，故能「負陰而抱陽」，更以其「陰」弱，故能「轉而」，否則無能「抱陽」；「然而」亦是如此，以其「本來如是」的囫圇渾圓狀態弱化，陰起陽現，故得以「而」之；苟若「如是如是」無以造作，「然而」無論如何造作都是「而」不起來的，就像「斷」雖屬「陰」，但「情不斷」卻屬「陽」，原本都為「二象之爻」，以「否定」生智。

何以故？因「生」者，得也，抱也，現也，起也。從這裏觀察這麼一個「而」被定在「雨」下而成「需」，是很無奈的，蓋因「而」與「雨」同，都為漢字的「純形」，原本不得解構，以「而」為「人類之純形」，「雨」為「天地類之純形」故，但由於「雨」牽涉到了「天地」，故緣其「負陰而抱陽」而有了內意。

「雨」字甚美，如詩如畫，以字形觀之，「一象天，|則地氣上騰也，冂則天氣下降也，陰陽和而後雨，點則雨形」；其地為陰，其天為陽，因有地理之意，故陰陽倚「阜」，「氣體」則不然，故「地氣上騰」為易，「天氣下降」為會，是以「陰陽和」實為「『天象』感應『地理』，『地理』感應『天象』」的自然現象，隱藏了一個從戰國時代就已經悖逆了「周易」的「易緯」思想，故宜以

《老子》的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」還原之，以示天地本渾圓，不動自虛，其動必愈動。

「橐籥」者，「冶鐵所以吹風熾火之器也，為函以周罩於外者，橐也；為轄以鼓扇於內者，籥也」；這樣的詮釋好似有理，但是「橐籥」兩字都非「純形」，解構起來繁複無比，不知老子出函谷關時，「橐籥」兩字是否已造？若未造，「橐籥」極有可能為後人所附會；但若已造，則「橐籥」須解構，否則不能瞭解「橐象太虛，包函周遍之體；籥象元氣，絪縕流行之用。」困難的是，既然不知「橐籥」是否在春秋時期已成字，斷無堂而皇之將「橐籥」解構之理，故只能從「絪縕」下手；雖然說「絪縕」也非漢字之「純形」，但是卻知其假借自《易經》，蓋因「易曰天地壹壹，今本作絪縕，它書或作烟煴(氤氳)，此合兩字而成義者，為會意之奇變」；如此一來，《老子》曰「天地之間，其猶橐籥乎」，也就豁然開解了。

何以故？「易曰天地壹壹」，取天地本囫圇渾圓之意，更取「壹」分別包「吉凶」而成字，亦即「虛而不屈」的渾沌之意，其因即「壹壹者交密之狀，元氣渾然，吉凶未分，故一從吉，一從凶，不定之詞也」；以之詮解「籥象元氣，絪縕流行之用」，似已充足，故就此打住，至於「籥」從竹從合從品從冊，解構起來可直截與「扁」字發生關聯，屬於一個往下奔流的思維，我在〈遺忘與記憶〉有長足的發揮，這裏不再贅言。

「壹壹」的「交密之狀」一說高妙至極，堪可證明《易經》有搭建一條通往《尚書》的「洪範皇極」的意圖，其因即《易經》逕取「壹」字，將「吉凶未分」的渾沌狀態，裝置於壺中；渾沌置於壺中，勢未成，物未形，似凝似動，「動之微」之「幾」將動未動，一動而入《易經》之論述範疇，不動則為《尚書》之論述範疇，其因即「壺(乃)盛物之器，壹壹乃將泄未泄之時，故(得而)從之」；這麼一來，就把「虛」字帶引出來，而證明了老子的「道家」思想直截承襲自《易經》與《尚書》，並非僅為《易經》。

道家的根本思想為「太虛」，論述者眾，這裏不再複述；但「虛」為何意可就成了千古疑團，連後世詮釋《老子》的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，都紛紛棄「虛」就「動」加以詮釋，而且還從相隔老子造《老子》期間不短的戰國末年就一路錯了下來，是以方東美教授一眼指出，大力指證「周易乾鑿度」在傳入秦朝時，就已經違背了《周易》本身的思想，因在「『周易乾鑿度』裏，所謂的『天地之間』，是以交錯的律動的變化向前推進」，卻不料因其「交錯的律動」、「律動的變化」，甚至「交錯的變化」，只能在「向前推進」裏面，詮釋「爻變」，反而就此偏離了《尚書》，也中斷了《易經》與《尚書》之間的聯繫。

方東美教授這個歷史驗證真乃石破天驚，因為這麼一路下來，到了漢代董仲舒的《春秋繁露》時，當然就錯得離譜了；這裏有個關鍵，人類思維運作本身即為動態，所以易動不易靜，而且一動，「動而愈出」，思考愈盛，愈靜不下來，遑論進入「虛」境？事實上，這個「一動一靜之間……就是『太極』」原本就是「太虛」；但困難的是，「虛」字未造，「動靜之間」的太極或太虛原本無形，不止畫不出來，更因「動靜之間」的「交密之狀」、「吉凶未分」的渾沌狀態、「將泄未泄」的時空狀態，就使得這麼一個「太虛」猶若置於壺中，恰似「壹壺」合兩字而成義，「虛」字於焉起造。

孔子是否被過譽？

三年以前，我剛到知乎，不知深淺，曾藉孔子的名諱「丘」，以論「虛」之一字。不料才說了第一段就遭引眾人圍剿，把我罵得體無完膚。我心想，神州大地果然臥虎藏龍，於是虛心求教，如今三年已過，那些罵我的人反倒銷聲匿跡。當然這些謾罵大多只是因為看到我以「正體字」進行論述，不見得對探索文字的本源有甚麼興趣，或因意識形態使然，或因國家主義使然，但這些都不是問學的態度。我再來試試，希望那些罵我的人能夠罵出些名堂來。

「虛」與「壹壺」合字同，亦由「匚𠙵」合「𠙵、匚」兩字而成義。以王筠之解觀之，「虛」者「虍业」也，「從丘，虍聲，今作墟，第以此為空虛字」；王筠解構至此而止非常可惜，因「丘」非同小可，為「匚𠙵」之誤，故知「虛」原本「從匚𠙵從丩從北從一」。

孔子名「丘」是千古祕辛，以其本作「孔丘」，「孔匚𠙵」也。「匚𠙵」既合「𠙵、匚」而成義，故知「𠙵」者「有所俠藏也，從乚，乚同隱，上有一覆之」，其「𠙵」即為「匿也，象遲曲隱蔽形」，而「上有一覆之」者，明顯地為「天」；「匚」乃「受物之器也，器之口不在旁」，其意妙矣哉，因「匚」乃為了避免承載之意，故「避口之形」，以「旁」乃「旁薄」不能承載，故避之；不料這麼一避，卻避出了「萬物」得以在「天地互感而交織成的理網裏面」存活了起來的因緣，「一方面上感應天，一方面下感應地」，卻也印證了「負陰而抱陽」的必然性，以「天為陽、地為陰」故。

「匚𠙵」之所以合「𠙵、匚」兩字而成義，與「丩」以「上、方」定「旁薄」，其意均同，以其「獨體不足以見意」；但當這麼一個「見其自上而下以及四方」的旁薄「丩」狀，因定「上、方」而失「旁薄」之意時，「匚」卻再更進一步，與「丩」結合，而成「虍」字，以示一個「隱匿無形、無以畫之」的囫圇渾圓狀態，更因其有意「避口」，故令萬物得以在其下背負宇宙的「盛物之器」，否則「口」字倘若具形，萬物無法在天地之間存在，是曰「虛而不口」。

有趣的是，歷代學界固守「虛而不屈」之說，並將此「不屈」解釋為「不盡、不窮」，就令人對文字的沒落備感淒清；當然，這種解說不能說錯，而且可能還是自秦以降，所有解讀《老子》的學者的解說，但卻因此對前面一句「天地不仁，以萬物為芻狗」牽強附會；其實這個道理很簡單，「天地不忍」也，故「避口」以令萬物得以如「芻狗」般存在於天地之間，其「芻狗」無它意，「卑小」而已矣。以「虛而不口」觀之，其意甚為清楚。

「口」音「屈」。這裏的混淆與老子造《老子》為口述有關，再加上秦篆變籀文以統一文字，「口」字就消失了；另外值得一提的是，「虛」與「口」等字都先《老子》而造，並非因《老子》而

有「虛」與「凵」，恰似「易曰天地氫氳」，以「氫氳」先《易經》而造，否則無以說之；從這裏看「無字易經」的說法，就知其論說是不足為憑的。

要注意的是「虛而不屈」在此其實仍為「虍而不凵」，以「虍」從匚乇從爿故，又因「虍」的「避凵」提供了一個令萬物生存的空間，故仍為一個「氫氳」的渾沌狀態；這裏又透露了一個訊息，可探知老子說，「昔之得一者……萬物得一以生」，絕非偶然，其「昔」者，《易經》與《尚書》之傳統也，其「一」者，「氫氳」也，其「得」者，天地「避凵」以容萬物也。

壹為一，是以老子接著說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，而當此「三生萬物」之時，「仁」尚不存在，故老子不講「仁」，而說「失道而後德，失德而後仁」；這些數字均為「數之象」，前已述及，千萬不能以「度量數」詮釋之，否則「數象」必轉變為「數術」，而一旦「數象」轉為「數術」，思維一定狂奔而下，再也無法與「天地同德」了，是為「卜算」之蔽，為那些以數學推算公式的人掙扎不出思維的悲哀，永遠不能瞭解「天得一以清，地得一以寧」的道理。

「虍而不凵」設定既立，萬物生，於是人類粉墨登場，極盡卑小地倚背而靠，站立於地，是以「從北從一」；「一」者「地」也，「北」者，「從兩人相背，北者人之所背也」，其「所背」者即為一個包含「天地人」的渾沌全體，而「這個渾淪的全體裏面，從天象到地理以至於人事物情，把它縱橫貫串起來，形成不可分割的一體」，是即「虛」意，亦為道家以「太虛」為根本思想之所倚，是為「負0抱1」數象演變之所倚。

瞭解了這個，以之盛，整部《老子》的微言大義就掌握住了；最為尷尬的是老子諷《老子》，非常清楚其說必使思想往下流洩，「動而愈出」，其洩愈速，故延續其說者必須以「凵」承接，否則不能延續；但這麼一來，恰恰違背「虛而不屈」之意，故老子開章明義即曰：「道可道，非常道」，以「否定敘述」造成一個裝置語言的「壺」，來盛裝「氫氳渾圓」的不能言說，差堪是唯一可將思維往上提升的方法，否則必像「度量數」之流轉一般，「動而愈出」，乃成「數術」，不止「數之象」

盡失，而且「負0抱1」盡泯，是為思想衰敗之肇始也。基於此因，我常自揣測，老子說《老子》，其本意原想將《易經》往《尚書》提升，不料在函谷關一說，卻破了渾沌，使得「事」由言出，爻變頓起，「物」隨之現；然後說了千百年，不止把《老子》當作一個「物件」來看待，甚至連《易經》也成了「物件」了。

我如何能說得如此肯定呢？其因即這個「事、易、物」往下奔流的驅動，老子知之甚詳，所以「老子修道德，其學以自隱無名為務」；可惜的是老子未在函谷關肇「事」前，歷史只有一段記載，「孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳』」。以老子後來所說的「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，來窺探其會談內容，可知老子對「禮」的評價不高，所以對刪詩書、正禮樂、繫周易、作春秋等「六經」的孔子而言，其精神境界是可望不可及的，所以「孔子去，謂弟子曰：『吾今日見老子，其猶龍邪。』」除此而外，歷史上再無其它論述了。

這段談話內容想必精采絕倫，雖不可考，但是孔子對老子是極為尊崇的；以當時的政治環境來觀察，周朝滅亡，羣雄對峙，禮失易陷，故孔子周遊列國，所強調的就是一個「德治」的思想核心，現之於社會謂「禮」，現之於人生謂「仁」，以之修為一己的精神，是謂「克己復禮為仁」。若老子與孔子所承襲者乃《易經》與《尚書》兩大傳統，那麼從這些引言來觀察，可知老子的思想驅動是將其所承襲的《易經》與《尚書》兩大傳統往上提升，故曰「昔之得一者……萬物得一以生」；而孔子正巧相反，從所承襲的《易經》與《尚書》兩大傳統往下落實，並以《中庸》引之曰：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。」但是不要忘了，孔子也說過「升中於天」的話，更說過「侑侑乎文哉，吾從周」的話，故知其儒學思想是極為開闊的。

從這裏再往下傳，就一代不如一代了，不止《尚書》逐代消失，而《易經》才剛傳入秦朝，就出了一部「易緯乾鑿度」；「貴有」與「崇無」開始在朝廷裏爭寵，其激烈程度與政爭無異，而民間

的子弟則相率「以子解經」，進而傳出了「六經皆史」的弊端。中國哲學在這些詮釋裏整個凋零了，不止任由「經學」沒落，更坐視「緯」竄名而稱「經」了；這個思想脈動仍舊為一個「二象之爻」，故自古即有「經緯」一詞，但追溯起來相當不容易，以其字象觀之，卻可見端倪，蓋因任何一種思想以其延續、衍生，綿綿密密，是曰「經」，以經從糸從巠，巠「水脈也，從川在一下，一，地也，壬省聲」，而壬「從人士，士，事也」，其「事出」如「細絲」，故從糸。

「緯」卻不妙，固亦從糸，其「事出」亦如「細絲」，但卻從「韋」。「韋」者，「夂反夂」上下層疊成「夲」，層疊後加「口」成「韋」；「夲、韋」二者均從夂反夂，但「夂反夂相承，不敢併也，夲，下也」，有「違下」之意——如此一分析，可知中文象形文字一旦具形，其文字的「本質本義本象」必違之，故可「過」之，並因其「過」，中文的「否定敘述」乃可「離四句、遣百非」——深深契入「十二緣起」的「流轉門」，「名色」先立，「六入」乃緣。

「象形」以其「違形、形逆」為其本質則為「還滅門」，原本即為中文造字所稟持的「二象之爻」，故知中文造字之所以本具否定其字的本義，以其「具形」故；其「具形」，使得禪宗以「姿態語言」破「語言敘述」，但一路破到底卻成了「不立文字」，一陣罵佛劈佛卻從來不想想「佛」原本「弗人」，更因弗者「撟也，從丿從𠂉從韋省」，而「韋省」去口就夂反夂，丿形「左引右戾」，𠂉形「右引左戾」，故知弗者「揉曲使直」，以人「不正不直」乃可過之，並「去口過偉」乃可成佛。其意甚深，詳見〈複述與重構的囚禁〉。

從這裏觀察中國歷史上的「訛經」頻傳，也就見怪不怪了。遺憾的是，孔子以其開闊的胸襟，「有教無類」將學問由貴族往民間深植，開創了中國的「士」的傳統，而「士」又主導了政治發展，故一脈相傳而尊稱孔子為「至聖先師」；但傳到了最後，深諳「禮樂射御書數」等「六藝」的「士」卻為政治利用，於是就有了「半部論語治天下」的狂妄，將原為「六個技能科目」的「六藝」轉變為「六術」，顛倒「六藝」之修養而玩弄政治。

其實以政治論政治，權術當道，何需「半部論語」呢？根本連一丁點《論語》修養也不需要，否則當世政客如何能夠以選票操控民意，縱橫政壇？「民主政治」最大危機即在政客無「經世致用」之學，卻以權術蠱惑人心，假借「民主」之名行「獨裁」之實；猢猻走場，各有戲法，原不足為奇，但是晃來晃去的政治嘴臉，不知「史」為何物，竟然妄言「寫歷史」乎？這除了令人作嘔以外，只能感歎漢武的「霸王道雜之」傳到今日，「王道」已泯，只賸「霸道」，而且是極端下流的「霸道」，與「王莽篡位」的歷史並傳於後世。

在這種極其粗糙、往下奔流的思維驅動下，不要說《易經》與《尚書》早已變質，連《論語》也逐漸淪落為政壇的笑柄；如果民初的魯迅因儒家思想恆下，以至被激進學者誤導為「封建思想」，而浩歎中國思想界「以禮教殺人」，那麼傳了一整個世紀到了現在，思想界不知是否會慨歎「禮教」受政治的夾殺崩毀所導致的社會混亂？在這種社會思想裏，「亂臣賊子」早已毫無懼怕，為所欲為，從「孔子作春秋，因獲鱗而絕筆，故曰鱗經」來觀察，其悲痛，何異老子諷誦《老子》的無奈乎？其無奈，以「本體」的不可說，卻又必須說，而感「文字」行文之無力乎？

我說了這麼多也是很無奈的，固然這裏面有其因緣促成，但〈遺忘與記憶〉將思維往下流洩，〈音韻與圖符〉又將思維往上提升，一下一上，先下後上，自有其不可說不可說的因緣造作，但整個歸納起來，則不外一個「一」的「二象之爻」，引而上行讀若「囟」，引而下行讀若「退」；其「說與不說」之間，思維可上可下，上為智，下為悲，而「上下不動」，是即「負陰而抱陽」，思維似動非動，「智悲不運」是為「幾者動之微」也，「虛」也，以「虛」極大又極小，大小渾圓，是為「沖虛」；「幾」不動，「事」不出，是曰「知幾其神乎」，以其「虛」本自渾圓，因緣本空，故也。

如何評價網上流傳的《道德經的驚天祕密》？

《道德經》的「驚天祕密」不在斷句，而在如何將詞句還原到一個「文字不興」的狀態，是之謂「虛」，更是「虛」的「本自渾圓」之意義，不止「負陰抱楊」豁然開解，而且「天地之間，其猶橐籥乎」的「橐籥」兩字，是否在老子說《老子》時已造，其實已經是個次要的問題；但是為了究其「天地互感而交織成的理網」是否真的由「虛」的「虍而不凵」而生，無妨也就「橐籥」追根究柢。

「橐籥」是否真為「冶鐵所以吹風熾火之器也」，難以證明，暫且存疑不論，但是為何「橐象太虛，包函周遍之體」呢？其因即「橐」為一個「沒有底的袋子」，所以有「橐筆」一詞以描繪一個「不知如何終結的筆墨生涯」；以之描繪「天地之間，其猶橐籥乎」，原本即有解釋「虛」的「虍而不凵」猶若「沒有底的袋子」，故知倘若沒有「地」在下將「沒有底的袋子」承合起來，其「虛」境是無法包函萬物的，其「函」即「負陰抱陽」，故曰「為函以周罩於外者，橐也」。

「函」至為純樸，形「𠙵」，「舌也，從𠙵，凵象舌形，亦象花蘂形」，以𠙵本為「舌形」，作「马」，但「其形不能顯白，因加同類字以定之，是謂以會意定象形」；其「定」，似「勹與包」之合，「马與函」乃得以舌「包函(亦即勹马)周遍之體」，與道一禪師的「一口吸盡西江水」有異曲同工之妙，皆「周罩於外」也。

細細解構起來，「橐」從束，因為「沒有底的袋子」難為象，故以「束」字束之；「橐」本從囪，後以「石」代之，與「囊」同字源，因為「沒有底」難為象，故勉以造之，與「壹、虛」的成字同，均有「以天地為囊」之涵意；從這裏回頭觀察《老子》的「有物混成，先天地生」，可知其「先天地生」的「物」實為「象」，更以其「混成」而為「大象」，故《老子》說「執大象，天下往」，以「大」難為象，故借人形以指「天大地大人亦大」，卻也因字象「臂與脛相屬，大則兩臂恢張」，而有了合「大，小是其本義」的用意。

「大」既然難為象，以之形容「大象」就更加難為了，所以坊間諸多解釋《老子》的「道」、「物」與「象」，都稀裏糊塗地把這三個字互為解引，可謂囫圇吞之，一團渾沌，完全不顧《老子》

的「道」、「物」與「象」層次分明；需知「大」難為象，故宜「小」之，以「大，小是其本義」，因小而大故。從這裏觀察「數之象」，擅於操控「數術」的數學家或卜算子，是否可解心中之惑？要註解數字的「無限大」，還不如停留在0與1之間，向0邁進，因數字小到究竟，是為「虛」，是為「壹壹」的「交密之狀」，才有「執」的可能，否則「大象」無邊無際，如何能執？

學人不能瞭解「大小」的「二象之爻」，都以為「象」愈大愈能顯現「象」的「惚兮恍兮」，不料反而無法「執大象」；這個現象一旦現起，立成「二象之爻」，其「執」愈小，最後連「象」也成「物」了；以之警惕世人的征名逐利，可知「本末倒置」的愚蠢；以之觀領導者的逐鹿天下，可知「居高慎恐」的重要性，不論政界、學界、文壇、宗教界，都必須謹言慎行，懂得「常居卑下」，是為「忍辱波羅蜜」的真諦，千萬不要動輒「寫歷史」，最後反為「歷史」所寫，或強以「加法哲學」為導，最後反為西方文化代言，完全悖逆了中國哲學傳統，其因即二者本為一個「二象之爻」，執大反小故。「文化」必須「以文化之」，不能將「文化」當作政治議題。

「以天下心為己心」者，宜小之，其意甚明，故莊子曰「藏舟於壑、藏山於澤」，將天下還之於天下，是為「藏天下於天下」。何能得以為之？「以天地為囊」而已矣。「囊」者，「從橐省，襄聲」，而「襄」者「毀」也，至為微妙，「從爻工交卬，己象交構形」，本意為「亂」，為「槍攘之攘之正字」，故知「橐」沒有底必亂，難為囊，故以「束」束之。

寫到這裏，忽然想起《倚天屠龍記》的「乾坤袋」被一位名為「說不得」的和尚馱（「橐」之諧音）著，四處擄人，及至擄了一個不得具名的張無忌，在光明頂上破袋而出，真是妙絕，因張無忌先中玄冥神掌的至陰奇毒，蝴蝶谷神醫胡青牛難治，武當山真人張三丰無策，後經獼猴指引獲「九陽真經」，稀裏糊塗地以「至陽」自解「至陰」；其中的插科打諢，自然是為了閱讀趣味，但卻隱涵著《老子》的「天地之間，其猶橐籥乎」的哲理，當真不可思議，以「乾坤」乃「天地、陰陽」之意，所以最後經由霹靂手成昆的玄幻指引導，被囚於「乾坤袋」的張無忌以「至陰至陽」的真氣「為轄以

鼓扇於內」，絪縕鼓動，將一個原本不可破的「渾沌」炸破，是曰「籥象元氣，絪縕流行之用。」而「橐」字在此就成了連結「渾沌」與「乾坤」的論說，當真彌綸一氣。

妙絕，妙絕，真是高妙絕頂，這麼一個「鼓扇於內」的真氣正巧在「光明頂」上破渾沌，玄幻霹靂，可謂神來之筆，不知已經蔚為「金學」的論述裏，是否有此一說？我以為這裏面最微妙的安排乃「說不得」馱著「不可說」，「不可說」又處處居小，最後反而統領羣雄，處處散發著《老子》的「天下之至柔，馳騁天下之至堅」的哲學理念，以「大，小是其本義」，因小而大故。

換個角度以「大，小是其本義」來觀日誦《阿彌陀經》的景況，何其有異？因小而大，故能與菩薩摩訶薩感應道交，否則經典上動輒阿僧祇劫，無量無邊，而誦經之人又是如此渺小，又如何感應道交呢？其誦經時，上有無量無邊的佛菩薩，下有無量無邊的六道眾生，所形成的道場恰似「天地之間，其猶橐籥乎」，以不可知不可知的因緣聚合所形成的「橐象太虛，包函周遍之體」，更以不可說不可說的氣場鼓動所匯集的「籥象元氣，絪縕流行之用」，將誦經之人不斷虛小化；倘若其「虛小」能小到「無我」，進而「無復我相人相眾生相壽者相，無法相亦無非法相」（語出《金剛般若波羅蜜經》），乃至「無智亦無得」（語出《般若波羅蜜多心經》），則何異融會「空無本體」、「語言本體」與「心性本體」於一個橐籥中？氣機鼓盪中，渾沌破，天地毀，佛子才有開悟的可能，否則早課晚課作盡，豈非癡人說夢？

「本體」就是「本體」，原本毋需就任何一個「本體」來分說，甚至一分說，即失其「本體」(Ontology)；其說，恰似「旁」字以「上、方」定之，只能使「旁」失其渾圓「旁薄」，而偏「旁」了；「雷、電」亦然，都屬「以物定象」的範例，可謂言說「本體」之時，「能所」即分，「本體」已泯，故《老子》曰：「大象無形」。以「虎」之「本體」觀之，「繩繩不可名，復歸於無物」。既「不可名」，則無「概念」；既無「概念」，則無「語言」；既無「語言」，則「不可說」；既「不可說」，則「心性」不能表達，連「空無」亦無，自然更無「本體」，故說「復歸於無物」。

停佇於這麼一個「無物」的「虍」時，「其上不皦，其下不昧」，是謂「太虛」，是以知老子諷《老子》有結合《尚書》之永恆不變與《易經》的「生住異滅」流變相之意，以「不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去」，乃「是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」也。

如何理解《中論》的「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」？

「不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去」為「八不中道」，以之觀，是謂「八不正觀」或「八不中觀」，簡稱「八不」；「中道」從字面上解釋，為「中正不偏的道理」，但因「中」不可執，其執，「中」必偏頗，故知其「中」乃「中非中是中」之「中」，無以名之，以「大中」代稱，卻因「大」難為象，說大即小，以其「無物之象」，故名「大中」。

「大中」之不能解說，恰似「橐」的「沒有底的袋子」難為字象，故以「束」字束之，或似0的永遠除不盡，故以1束之；其束，「橐」乃具象，1乃成數，均成「囊」狀，與「壹、虛」的成字何有殊義？「囊」成，以之函，即可「負0抱1」；其「函」，「周罩於外」，恰似《易經》在時間的「生、住、老、無常」的「流變」裏，觀看《尚書》的「永恆」，是曰「負陰而抱陽」也。

「大中」既不能說，強以說之，則只能旁敲側擊，故以「八不」的否定敘述彰顯「中道」，從「非中」輾轉盤旋至「中」，以「中」一說即「非中」故；這種「否定敘述」亦為一種「還滅門」，以文字的流轉不能敘述「渾沌」故，倘若強自「肯定敘述」，「動而愈出」，本體反泯，其說浩蕩，乃自造亂，以「囊」本「負0」，卻因一說再說，只能「抱1」故。一旦「抱1」，陽現陰泯，自衍自生，「陽」乃逕自為大，眾口悠悠，「品」字乃造。

品，「音戢，眾口也」，疊皿而成字；皿「音讙，驚歔也」，「歔」今作「呼」，虍去呼成，驚呼成皿，疊皿成品，以「爻工」為槍攘，交構為亂，猶若「囊」無以為「束」，正是「毀」以亂為

「攘」之本意，故「攘」去扌接土為「壤」，倚言為「讓」，著口為「嚷」，或有覆藏或不覆藏，都蘊涵著「亂」之肇始因緣；妙的是，「亂」這麼一個字，轉𠙵之「橫口」為亂之「直口」，在「受」之「物落上下相付」的擠壓下，「直口」相對而開，上下承接，深具「負陰而抱陽」之契機，「亂」乃轉為「治」；這個「以亂為治」的「二象之爻」，我在〈遺忘與記憶〉裏有極為詳盡的解說，這裏不再贅言。

「大」既難為，何妨小之，以「大，小是其本義」，故可為之；其「小」者，「否定」也，並以其「小」，使「易」無所變，故可破「物」、破「象」；及至趨近「0」、但又非「0」時，則成「負0」，「恍惚」之間有物有象、亦無物無象，「抱1」乃頓時現起，光明忽顯，「道」乃於瞬間成就，卻不能說，所以老子說，「字之曰道，強為之名曰大」，是為「渾沌」在「光明頂」上破滅之意，亦即「藏傳佛學」的「黑全成就」得以突進到「子母光明」的哲學根據，因一個全然不帶雜質的「全黑」其實與「光明」無異，故也。這是我以為「儒釋道」哲學之所以結合得如此完密，全因中文象形字的「象」，更是我力倡「象學」之因。

佛法中的「不生不滅」到底是甚麼意思？

《中論》的「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去」明顯地是一個立基於「印度佛學」的哲學思想。那麼中土以固有的「儒道」思想與之融會，並結合成「儒釋道」思想，究竟以何為憑？或者說，中土有沒有一個對等的哲學思想，否則如何能夠融會得如此完密呢？

要解答這個問題，很不容易，因為在六朝期間，「儒學、道學」各自轉變為「儒術、道術」，不止詮釋錯謬，而且相互攻訐，直至「佛學」東傳，格義橫生，率先與之結合者，不為董仲舒之流的「儒家子弟」，反倒為專擅「莊子行文」的「道家子弟」。這是僧肇的「物不遷論」之所以在歷史上

享有盛名之因，更以其「物」之解說，將「物、象」的概念與佛學完密地結合了起來，是謂「無狀之狀，無物之象」。

先秦時期的「儒道」思想所承襲的《尚書》與《易經》正是如此一個「無狀之狀，無物之象」的「惚恍」狀態，或曰「渾沌」，或曰「彙籥」，都輕巧地把西方哲學思想至今都束手無策的「價值統一」(Axiological Unity)融會一爐，是為真正的、不可分割的、無能所的、無語言的、無心性的、無出入相的「本體」；並以其無「空無」相，故「本體」原本「不來不去」，無能造作，不能言說，強而說之，是曰「道之為物，惟恍惟惚」，是曰「道可道，非常道」，是曰「0」也。

老子說《老子》，「渾沌」破，「彙籥」泯，雖然亟力往《尚書》的「洪範皇極」提升，但也由於其說不說則已，既說，「事」已出，既出，「動而愈出」，故只能往「易」流動，於是最後使得《老子》只能以「物」之形式存在；以「事、易、物」的衍生順序來看，其理至明，故《老子》一談「道」，就必接著談「德」，以「虐而不凵」的宗教境界不能多作敘述故。

如此一觀察，就可推知，余培林教授說《老子》哲學系統裏的「宇宙論的建立，其目的也只是為了解決人生和政治上的問題，這只要看道德經全書大半都在談人生修養和治政方術」，是一種世俗的註解，屬於一種往下拉扯、「動而愈出」的思維，而且這種註解一出，立即與《尚書》劃下一道鴻溝，而再也無法呼應，也可說是大多註解《老子》的通病，反與《老子》的思想悖逆。

這種解說，佛家有個稱謂，曰「世俗諦」，舉凡「凡夫所見的世間事相」都屬此類，而相對於「世俗諦」的解說，則為「勝義諦」，即「聖者所見的真實理性，亦即內證離言法性」；「勝義諦」又謂「真諦」或「第一義諦」，難言難解，唯聖者與聖者相知，「世俗」窺探「勝義」都屬揣測，但要知聖者心，卻也必須離「世俗」就「勝義」，思維才能往上提升，為治學的目的，否則將「勝義」往「世俗」拉扯，只能說是以自己的想法強加解釋，與聖者思維毫無關係。老子為聖者，古有定論，不必爭議；其說為「不可說」，古亦有定論，要真正瞭解《老子》的哲學，應該從第一句「道可道，

非常道」，就往上回溯，尋找「事出」之因緣，「道」之「渾沌」與「橐籥」才有被瞭解的希望；以老子所承襲的《尚書》與《易經》觀之，因《尚書》也不可說，故居中起潤滑作用的當為《易經》，所以描繪「生滅世界」的《易經》或《周易》關係重大，不應因其卦爻符號、天象地侯、物理人事等歷史研究而忽略最重要的哲理思想，精神才有可能往上提昇，否則不掉入「朱子說《周易》為『卜筮之學』」是很難很難的；只要掌握了這個往上思維的驅動，要破孔子作《春秋》「就『史』說理」，而重新達到殷商「就『事』說理」的渾淪層面，也不是那麼地不可能。

正因為《周易》關係重大，所以歷史上詮釋者多如牛毛，但不幸的是《周易》才剛傳入秦朝，就出了一部「易緯乾鑿度」，將哲學思想一路往「卜筮之學」帶引，故司馬遷造《史記》，開宗明義地就「表明他寫史記的本意之一……是要『正易傳』」，將他紹承父學，一路承襲自「孔子、商瞿、一直到西漢初年的田何、漢武帝時代的楊何，而後司馬談從楊何學易」，儒家思想乃正本清源，與董仲舒分庭抗禮；其原因無它，只因為「周易這一部書，並不是從現實的物質世界出發，然後向上超昇發展；也不是從上往下退轉；而是居中策應，左右逢其源」；可惜的是，這個「左右逢其源」的力量到了董仲舒手裏，就只能「從上往下退轉」，「動而愈出」了。

論說至此，「儒以道得民」可稍釋解。但「儒」既以「道」得名，為何老子的思維往《易經》與《尚書》提升，而孔子的思想卻往《論語》與《中庸》落實？要解答這個疑團，仍舊得回到「需」字，以探其奧祕，蓋因「需」從人後，變音為「儒」，甚至諸多倚「需」的字，譬如「孺蠕嚅濡襦」都不發「需」音。這仍舊得從「而」之「下垂」面貌觀察。

何以故？「而」與「之」乃「二象之爻」也，其原始出處難以蠡測，但似乎首見於「周禮」，是以「周禮曰作其鱗之而」，將「而」與「之」擺在一塊，起了一個「爻變」；其因即「之古作屮，象頂毛上衝之形」，其之所以有「上衝之形」，因「屮」之為「之」者，「出也，從中從一，一，地也」，故知其「之」者，「出」也，「生」也，「陽」也。

妙的是「生」者「屮土」也，「從屮從土」，「生而達於下，以見其盛」謂之「丰」，「艸盛丰丰也」，「負陰而抱陽」也，故知其屮必下，「耑」字乃造；以「耑」字觀察，「上象生形，下象其根」，故從屮從而，以示「物初生之題也」，「初生」者「才」也，「艸木之初生，從一上貫一，將生枝葉」也；古之「耑」，今作「端」，以其「初生」不宜立，故加「立」以「端」之，但是仍具「事物的開端」之意，引申為「事物之啟端無端，端委端倪」，甚至「喘湍揣」等字，都帶有「事出無端，急促應變」之意，以「耑」乃「初生」故也。

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

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

《老子》的「肇事」破了這個「渾圓囫圇」，但是著力於將思維往《易經》與《尚書》提升，所以痛陳當時一個「以道為物」的思想慌亂以後，就一路往上探索「太虛」，所強調的不過是「虛而不屈」(或「虍而不凵」)而已矣；孔子的思想正巧相反，但疑惑甚多，故「適周，將問禮於老子」，卻因老子說，「得其時則駕，不得其時則蓬」(同註一三，第一頁)，就透露了兩人的思想分道揚鑣的必然性，卻在「自肰」的詮釋裏，各自發展了「儒道」學說。

何以故？「駕」者「駕馭」也，「蓬」者「蓬轉」也，蓬草經風飛轉迅速無常也；「駕、蓬」兩字皆動詞，皆可「累而行」，非僅「蓬累而行」，也不宜以「蓬」為名詞，作「蓬遮」解；其關鍵

點是，老子與孔子相會時，「渾圓囫圇」的思想已破，故應屬於「不得其時則蓬」的關鍵期，是以其社會思想往下流轉，極為迅速無常，曰「動而愈出」；更為關鍵的是，「得其時」與「不得其時」乃「二象之爻」，以其時之「不得」，思想蓬轉無時，故屬「負陰」的社會思想狀態。

以之為憑，精擅「負陰而抱陽」之易理的老子，以「升」為「抱陽」之契機，所以主張往上探「太虛」，於是其思維乃往《易經》與《尚書》方向提升；孔子見其往上探尋的思維有悖於「生而達於下，以見其盛」之理，故以「生」為「抱陽」之契機，主張往下制「禮樂」，於是只能往《論語》與《中庸》落實；兩者皆立足於「負陰」的社會思想狀態，其或「升」或「生」者，「事」均出，故必順勢歷經「事、易、物」的衍變，最後以「物」之形態存在；如果其社會狀態「得其時」，則兩者均不得造作，以其「渾圓囫圇」故。

「生」之「事、易、物」衍變已解，再說「升」之變化。「升」從斗，字形與斗似，為毛𠂤；斗者毛捺也，「古斗有柄」，故知在「斗之柄上」，斜乂成「升」；乂者「五也，以乂為正，河圖五數居中，洪範五為皇極，故其字象交午之狀，四通八達之意也，小篆作亖，其意便不見」；「小篆」即秦朝李斯的「秦篆」，故知「其意便不見」乃李斯造秦篆將乂改寫為X之後，「洪範五為皇極」的意義就逐漸喪失。

以「數象」論之，「五」就其「完整『度量』現起的短暫、隨順與光明」(即0)的想盼而言，往過去或負數觀之，因「邊際的概念」而產生「度量的遷流」想法，但往未來或正數觀之，則「『創世紀』的開天闢地與年代流變」因「邊際的概念」而「混淆了自類相續的因緣和合性」；如此一來，從負5到正5就取代了「洪範五為皇極」的意義，但因其「邊際的概念」與「度量的遷流」的想法，使得「度量」浩浩蕩蕩，反與0的「完整『度量』現起的短暫、隨順與光明」愈行愈遠。

既是如此，升在「斗柄斜乂成升」，就不可能大於斗，只宜小之；但是以「五」的字象觀之，則升應為斗的五分之一，為何升卻再度小之，為斗的十分之一呢？這就牽涉到「以小為大」的觀念，

妙不可言，蓋因十者「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」(同註二，第二一八頁)；一旦以「十」進位，量器就愈加精準，故圭乃造，以圭為升的十萬分之一，故知斗、升與圭同，俱為量器，「圭臬」乃引為測日影之器具。

這麼一解釋，中國哲學思想就通了，因為十為「數之具」，故為圓滿之數，又「從乂而正之，仍是此意」，故仍具「洪範五為皇極」的意義；更因「二五為十，故從之也」，故知「五」與「十」並峙為意，乃「二象之爻」。

至此「數」的流變就止於「周」了，是以陳綬祥教授說：「『周全』、『周詳』、『周到』等漢語基本詞匯中的『周』所表達的觀念，不能不說最初原始人類對圓環狀造型的重視包含著一種特殊的精神追求」，故知此精神追求在《尚書》與《易經》前就已存在了。

「數」之圖符為「易」之組成要素，前已述及，但以最初原始人類因「周」(同0)的觀念不易表達，故「上古結繩記事」時，「從用線穿珠串起到結繩記事，從彩陶上刻成線狀符號到畫成的線狀紋樣，從以短線組成『卦象』來表達某種關係到以線條構成創造出的方塊漢字，這一切跡象(注意呀！跡象也是一種象)，又造成中華民族對線條的偏好並將其與觀念的表達緊密聯繫起來」。「周」無它，「0」而已矣；其「周」非物，「象」而已矣。

「周」既為圓滿之數，所以由「九」的「屈曲究盡」到「十」的「數之具」是一大跨越，蓋因「洪範五」已為「皇極」，卻又「二五為十」，故知「五」與「十」的「二象之爻」令所有倚「五」折疊的「四、六」、「三、七」與「二、八」，因「九」的「陽之變(一)」而無盡無止地衍生。

其「生」為「陽」，至為明顯，是「1」的具體顯現；「九」屬「陰」，其「跨」屬「陽」，故由九至十為「負陰而抱陽」；既跨，「1」顯，「陽」現，「陰」隱，「0」虛，不得久佇，「負陰而抱陽」必定再演，因「二象之爻」故；0與1(或「陰與陽」或「有與無」)的交錯盤旋，在思維裏一路上升，是謂「生生不息」，否則「數術」根本無法展演。

以《老子》的「神得一以靈」來觀察，由「九」至「十」的跨越正是「九得一以象」之始，其象者，「大象無形」也，至數無數也，故知「神無以靈將恐歇」引申到「九至十的跨越」，是即「九無以象將恐數」；「恐」者，「抱」也，從工從丮從心，工聲從工，是個謎，我在〈遺忘與記憶〉裏將之破解，以「工」為「左、空」所從之，意義重大故；而「丮」之為「丮」，「音戟，持也，象手有所丮據也，埶孰恐執皆從之」，故知其「恐」或「抱」或「持」，均有因「懷疑」而表「惶恐」之態貌，有一種「恐懼」的心性，以其「跨越」並不扎實故。

這個解釋引申到「由九至十」的「負陰而抱陽」，就知其「抱」是「慎恐」的；其「恐」者，懼「周」也，懼「圓滿」也，懼「渾沌」也，懼「橐籥」也，懼「二象」之爻變也，懼「屈曲究盡」的無盡無止也，懼「思想提升」的無所歸依也，懼「光明」之破「渾沌」必須從「黑暗」裏破也，懼「有為至無為」的虛無飄邈也；總的說一句，「近鄉情怯」也。何以故？以「象」本「不生不滅」故也，以「象」本不能言說故也；強以說之，恰似「陰陽勾旋」的圖符以「物」存在於世後，探索會易融會的契機就消泯了，「事、易、物」無能回溯，反倒往「物」動，「動而愈出」故。

「陰陽」如此，「有無」亦同，「01」又何能倖免？其「存在」，以「物」顯諸世，「0與1」乃轉變為「數術」，卜算大彰，浩浩蕩蕩，「負陰而抱陽」反不能探索，可謂「世俗諦」說盡，「勝義諦」泯滅，「二諦融通三昧印」遂成空談；其根結只有一個，以「象」為「物」，然後「物、象」轇轕，相互抵觸，而不是盤旋糾絞往「大中」歸依；矯正這個思維也只有一個方法，還原「物」之「象」，而且將之當成「大象」，遂可竟功。何以故？「物兮象兮，不生不滅」也。

職是，老子之「負陰而抱陽」一路升至究竟，則為「太虛」，以「虛」之「虍而不凵」不能言說，故稱名為「太虛」；「大中」亦同，以「中」不能言說，一說即離「中」，故稱名為「大中」；從這裏觀察「易卦」，即知「易卦」以六個數字為卦，原本即有別於阿拉伯數字的「度量數」，只宜以「數象」觀之；數既為「象」，又要如何以「棄九法數理計算作依據」呢？要解物理界、生物界、

自然界之謎，要推算數學，或許必須使用阿拉伯數字才可竟功，但要探基因圖、電腦的「0與1」、量子力學的測不準原理、道之「有與無」、外太空的黑洞之謎，還是得回到中文之「數象」。

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。老子講的究竟是甚麼？

這很簡單。老子說的就是「物兮象兮，不一不異」。何以故？數象、字象、脈象皆為「象」，甚至「象棋」以「將、車、馬、包、卒」等十六個字來構成一盤棋也稱為「象」，以兩者互動的方位變化產生了「二象之爻」；將這些耳熟能詳卻世上獨一無二的事物與中文字的「象徵」、「象限」、「象外」等意義聯結在一起做個觀察，不難發現中國哲學思想擅長「比擬事物狀態、性質、形像」來表示「抽象的意念」，甚至超越意境，不為常法所拘束。

何以故？象棋裏「象」行則四方(象限)，不得越界(象內)，最能說明「象棋」以「象」為名的「象徵」意義；其「四方」為「田」，屬象形字的「天地類純形」，不宜解構，但是其「外象封畛，內象阡陌」的字象，就賦予了「象」一個預設的思想領域，所以每跨一步，都是跨過衢道，猶若思維跨「南北之阡」與「東西之陌」而行，是曰「象略」。

「略」之意大矣哉。以「略」從田從各，各「從口夂，夂者行也，彼有行，而此以口止之，不相聽也」，故為「異詞」，是曰「各各」。「各各」自古以來即表示「思維殊義」，大大不妙，蓋因「異詞」之「異」本不異，以「異」從田從共，「分也，從廾從畀，畀，與也」，故「異」之「田」為畀之省；畀者「與也，從丌，由聲，鬼頭之由也」，由者「鬼頭，省鬼之下半」；如此一來就掀開了「田」與「由」之混淆，不可輕忽，否則「異之不異」無法了解。

「異之不異」全因「畀」而起，或更精確一點說，全因「鬼頭之由」而起，因「人所歸為鬼，從人象鬼頭」，前已述及「鬼為人所不見，惟聖人知其情狀，故制此字」；如果「論語非其鬼，周禮

人鬼，皆謂人之祖先」都警誡凡人應將「鬼」之一字「祇當以為象形，不可分析說之，闌入會意」，那麼豈可更深一層，解構「鬼頭之由」？強加解構不止有違聖教，更無法不與董仲舒王充之流看齊，直奔「卜筮之學」，故只宜將「鬼頭之由」置於「丌」上供起，「畀」字乃造，以示「與也」。

丌，「音箕，今謂之架」，其意甚明；與則不同，字象雖簡，爻象繁複，以與為「賜予也，從一勺，勺，酌也，酌其當與呂否也，此取與之正字，與，黨與也」，呂者歸也，解構起來，與「遣阜臾」千連萬扯，我在〈遺忘與記憶〉裏有長足的演練，但這個「與之正字」卻牽引出了「舁」字，因「與」從舁從與，舁「音余，共舉也，從臼廾，四手也，兩人共舉一物也」，相當明確說明了「與」之「賜予」或「酌其當與」只能為「共舉」，是謂其「畀」必「不異」也。

何以故？「畀」從丌，而「與」卻從廾，其義皆為「與」，但「所從」卻不同，故知「異」雖「從廾從畀」，但將「鬼頭之由」置於「丌」上，實為「共舉」也；其因甚為簡單，「共舉」之起因為「人之所見」均侷限於「人之所以為人」的「共同設定」，而人類所共同緣起的時空因其「緣起」的不同，就將人類與其它眾生隔闔了開來，成為人類與鬼神溝通的最大障礙，故人感應「鬼」，以其「有首有足，仍是人形」，疑為同類，卻又因其「鬼陰氣賊害，從厶」，而捉摸不定，故「敬鬼神而遠之」也。

「敬而遠之」也就罷了，卻又拜祭，進而求與「賜予」或「酌其當與」；這麼一來，就以鬼為歸了，故曰「鬼者，歸也」，然後因溝通的障礙而「恐懼」，並以其「跨越」不得而愈為「惶恐」，故將己身之靈附予鬼神以防其消失、歇止，是以《老子》曰「神無以靈將恐歇」，而知其「神靈」實為「己靈」，以「神靈、己靈」不一不異，異而不異，故也；其理無它，蓋因廾者共也，「古拱字，左手、右手，兩手相向，是拱揖也」，因為人類昧於本身的「同緣共業」而棄「廾」，使得「異」只能「從畀」，於是「鬼頭之由」置於「丌」上之形象乃大彰，「異」乃愈行「詭異」起來，於是才有「非天下之至神，其孰能語於此」這種誤導。

以此觀「簡(異)化字」，就知其「簡化邏輯」是很莫名其妙的，經常自毀其欲標榜的中國文化而不自知，如今國人更以「簡(異)化字」承載文化，真不知如何能為萬世的中國「文化代表」呢？以「異」觀之，其謬誤是很詭異的，因「異」之「簡(異)化字」為「異」，令人著慌，不止因「異」之為「異」，「舉也，從廾，吕聲」，更因已無「畀」，於是「異而不異」的哲學意涵就此泯滅，想來令人欷歔不已。當然今天把這個賬算到「簡(異)化字」上也不是很公平，因為中文象形字從「秦篆」開始就已經喪失很多精湛的哲學意涵，譬如「田」與「由」之混淆早已使得「異」無「畀」意，所以如何能瞭解「異而不異」呢？

以「異」與「略」來看這個「田」與「由」之混淆，是最為恰當的，因「略」本作「畧」，為「異詞」，更因為其「有行」，雖然「以口止之(卻)不相聽」，跨於思維之阡陌上，漏洞百出，是曰「略」，故有「大略、略略」以示要義，「簡略、略圖」以示草稿，「略知、略述」以示稍略，更有「略誘、略地」以示搶攘，「忽略」以示疏忽。

當然其它足以釐清「田」與「由」混淆的字還有很多，翻開字典，信手指來，從「田」之字有「男裏畢、町畝畂畎畋畈畯畛畔畦畤畸畹疇、苗畜留當、甸獸畫畿疆」，而從「由之鬼頭」之字有「畀禺畏界『畀』鼻異」，已自混淆，但另外又有從「囟」之字如「毘思細毗畚」，從「獸掌」之字「番」，從「雷電形」之字「雷畾」，由「田」之字象觀之，可謂莫衷一是。

這麼多字最值得解說一下的是「畏、界、畀」之間的關係，因為「鬼」雖然「有首有足，仍是人形」，但是甲骨文的寫法「鬼頭下面，有的從人作鬼界，也有的從女，作畀，從人從女，古時可以相通」，但是這麼一來，「畀」一字就消失了，於是「把男的當作女的而與之通姦」只好取「畀」之同音字「雞」來表達，卻也完全顧不上「雞姦」從字面來講，怎麼都講不通了；由其「所從」來看，「男」從田，「界」從「鬼頭」，以其行為破了人世間的「陰陽」故從中性的「鬼頭」，其心理改變是很耐人尋味的。

「界」同時也令人迷惑，以「界」從田從介，而介「從人從八，人各有介」，不清不楚，說了等於沒說，至為困擾，只得從「畏」字去推敲，因「畏字從鬼從卜」，又因畏「從鬼手持卜，鬼而持人，可畏孰甚」，其「人鬼」之分甚為明確，故曰「界從由從人從八」，以「人鬼殊途」，故疑其「人各有介」實為「人鬼有界」，「界」字乃成；這個解說，僅為我個人的推敲，有待方家破譯。

這些倚「田」而造的字，或有覆藏或不覆藏，或已消泯或頻引用，經常令人無所適從，不料再讓「由」、「甲」、「申」等字攪和，字象大亂；「申」前已述及，為「電」之古字，屬「天地類之純形」，與「田」無關，至為清楚；「甲」字不得了，為「天干」首支，「易曰甲坼」，「卑戎」從之，其意甚深，留待後解；「由」字雖也造亂「田」字不淺，但先將它解決了事。

「由」乃「卑之古字，從之者二十二字」，如「聘騁」等；「卑」從由從丂，「亟詞也」，「亟」者「敏疾也」，在此有雙義，以事情急迫，若「亟望甘霖」，以屢次饋贈，若「亟(音器)聞其聲」，故知「聘」乃急盼「敏疾之詞」饋贈而「敦聘」也；「亟」是一個很妙的字，其字象「從人從口從又從二，二，天地也」，解構起來可與「聖、嬰」互證，我在〈遺忘與記憶〉有長足的演練，這裏不再贅言。

「卑」加耳成「聘」，附言成「言卑」，都與詞音有關，不可一溜而過，因丂字「氣欲舒出，上礙於一也，ㄋ古乃字，古文以丂為於巧二字」；丂字大妙，從一在上為丂，於之本字，以丂為「於也，從丂從一」故也，今丂被借為「簡(異)化字」之「虧」，是謂莫名其妙，以「虧」從虍隹從丂，「虍隹」者「烏也，從隹，虍聲，虧從之」，以虍隹舒氣，氣出短促，不得為氣，是雀之為雀，於氣有虧，引借為「虧」，故也。

「亏」字奧妙，倚大為夸，進而從言為誇、從足為跨、從肉為胯、從骨為髂、從土為垮、從瓜為瓠；若「亏」為「虧」，這些從「亏」之字不知如何才能自圓其說？更有甚者，「污朽」皆從亏，「汙圩扜迂紆」也從亏，甚至連「平」也從亏從八，形「兮」，以「八」在「亏」中分之，總是不能

「公平」；解構至此，可知「簡(異)化字」胡攪蠻纏，難怪神州大地之官員聘用無章，虧空、誇大、貪污、失平，以「聘、虧、誇、污、平」這幾個字的爻變來觀察政局，即知一點也不冤枉，以其不知「亏」也。

要矯正這個歪風，別無它法，從「丐為於巧二字」著手，先破「於」字，「一」去「巧」生，以「於巧」本為丐故；丐生氣舒，其聲越揚為「兮」，以兮「從丐，八象氣越於也」，其餘音不已為「乎」，以「乎」為「語之餘也，從兮，丿象聲上越揚之形」，精神乃得以隨口語提升，但切記再也不可以「号」為號之簡字，因號「痛聲也，從口在丐上」，神州哀號也，以「號」與「虧」同，都沿「虍聲」；「虍而不𠙵」有自化「号亏」等字的功能，不應隨意去除，需知附之，是曰「損有餘而補不足」，去之適得其反，曰「損不足以奉有餘」。

這麼多字無非說明「異而不異」的高妙。「異」如此，「一」何有不同？但「一」不能論述，以一與九隔五對峙，而九乃「陽之變」，其變為陰，無法「屈曲究盡」，乃負九抱一，生生不息，是曰「道生一」；「道」之不得不破「一」而造「數象」與「虛」之不得不以「一」撐起「虍而不𠙵」的囫圇渾圓，與「旁」之不得不以「上、方」定旁薄反失「丩」意，其意均同，以中文之象形字本身即有差異，故在造字時即賦予一個還原差異的功能，並非一定得經過文字敘述才能還原，而論述這樣的文字驅動就稱之「人文字門」。

這個文字書寫的特色，無以為名，姑且稱之「否定敘述」，以文字否定文字故；這應是中文與其它拼音文字最大的不同，故西方的「書寫與差異」論說，雖精闢入理，中國人卻也不應跟著起鬨，完全不明白中文的本質本義本象，早已走出「書寫與差異」的論見，而具有「不一不異」的內涵。

甚麼是證悟？證悟後是甚麼境界？

有人給我留言說「悟道會有醍醐灌頂之時，但用文字表達出來後又覺得不夠精確不夠深刻。」

這是非常真確的，值得再加以詮釋，因為西方哲學界以法國解構學家德希達(Jacques Derrida)為首的「書寫與差異」論說，不論從「聲音優位」、「能所對立」、「陰性書寫」、「中斷閱讀」等論點來觀察，都只能對「書寫與差異」演繹，但對「不一不異」卻束手無策；這個遺憾，我曾以一篇一萬字的短篇小說〈天地的叮嚀〉予以彌補，不料遭到學者專家的大力圍勦，其勦慘烈，卻也因行文極美，故勉以「佳作」鼓勵，總算將我所要散發的「書寫訊息」在《中央日報副刊》的第一屆「宗教文學獎」裏存留了下來。

我說「存留」，不是筆誤，因為至今無人能懂，故散發不出去，除了說它「遍撒狗血」以外，聽不到別的評語，徒留德希達的「書寫與差異」搔手弄姿；其實別的都不說，僅從〈天地的叮嚀〉之篇名觀察，即知我企圖以「天地」說明「虍而不凵」的囫圇渾圓，其「叮嚀」無它，無非還原「虛」與「旁」在「數、時、方」未成「概念」之前的渾沌狀態；從這裏出發，其「喃喃自語」，順著一個女性屍身的解體來解構德希達的「陰性書寫」論說，最後將之還原為文字，以示「不一不異」。

這些隱喻是很深邃的，將德希達處理不到的作者或敘述者(或任何一個閱讀者)也包涵進去，以一位男性僧人統攝之，而小說敘述口吻則以一位「第二人稱的女性」為敘述對象，直截鋪陳「負陰而抱陽」的「陰性書寫」，以免「書寫者」被置身於「書寫」之外。這有破「能所對立」的用意。更有甚者，因其敘述對象已成「屍身」，故其敘述本身即為「陰性(死亡)書寫」，於是「負陰而抱陽」的另一層意義就凸顯了出來，是以我以「女性屍身」喻「文字殘骸」，並以之解構德希達所解構出來的「陰性書寫」的意圖就令文字解體過後的思想將「陰性書寫」逼到死角，更令智慧從意識行盡所遺留下來的餘燼裏生起，是謂「抱陽」也。文中最引發爭論的「屍身解體」大致可歸納為六個「過程」，我曾在互聯網與我的朋友多次討論；現在我將互聯網的英文論述翻譯為中文，條述於次，有教方家，尤其那些推崇「書寫與差異」的解構專家，更望不吝賜教：

其一、去天葬臺的過程：以一輛借來的拖車承載女性屍身來闡明文字原非己有，所承載「陰性書寫」，不論書寫過程(或閱讀過程)為何，說到底仍舊只是思維餘燼，有「諸行無常」之意；

其二、屍身支解的過程：以「抽象概念建構的逆反」來述說「死亡與生命」的抽象概念對意識的破壞作用，其思維逆轉(或反意識流)實為「支解意識」或「支解業行」，有「諸法無我」之意；

其三、餵食禿鷹的過程：以「反意識流」(還滅門)來說明任何細微「意識」唯其「寂滅」才能轉進，唯其轉進才能成就更深層次的「意識」，藉以闡明唯有破解文字束縛，意識才得以提升；

其四、禿鷹食盡的過程：以一個「唯證覺才能體悟」的無奈，來描繪文字破盡後之意識空虛化態貌，不僅只是一個「寂滅」狀態，而必須是個「寂滅滅矣」的「涅槃寂靜」境界；

其五、禿鷹飛入蒼穹的過程：以「三法印」來闡釋唯有走出「生住異滅」的流變，使意識空虛化後，生死輪替的痛苦才能得以滅除，然後精神才有可能純淨化；

其六、僧人拖回空車的過程：以借來的文字仍將以文字存在來表述小說行盡，字不黏著，猶若屍身杳然，徒留空車承載，以說明文字與意識「不一不異」以及文字書寫與意識流動「一顯皆顯」。

這裏的隱喻即為「物兮象兮，不一不異」，其破除「聲音優位」的方法與我另一篇小說〈荒山石堆〉或有不同，但其破除「能所對立」的企圖則一致，都期盼讀者能夠從「陰性書寫」中走出，以「中斷閱讀」或「阻礙閱讀」的方式，令文字在聲音的「彙集、融合、斷滅、沉寂、靜默」裏，找到「入流亡所」的契機；這唯有中文的圖符才可竟功，而拼音文字非連結不能有音韻，就使得西方哲學家使盡全身解數，也無法窺探「文字圖符」不必一定得流動才能書寫的哲學意涵，是為「字象」。

的確如此，其根結即因拼音文字無「字象」，但我這樣一個哲學思想擺盪在「文學與文字」之間，與德希達倒有幾分相似，所不同的是德希達的文字解構礙於拼音文字的限囿，只能就敘述或書寫的「差異」加以解構，所以充滿了「延宕、挪移、及後設性」的文字敘述；我卻佔盡「中文圖符」之先機，故逕入「文字」(of grammatology)本身，就「文字本體」對「書寫與差異」加以還原。

這個結果堪稱幸運。但最難以文字表現的是，當文字已如強弩之末，卻仍舊不得不「書寫」，所以「反書寫」再如何說得呼天搶地，最後仍舊只能為「書寫」，所以才遭至「最後的領悟是講出來的」這樣一個譏評；這或許正是德希達的「陰性書寫」最深邃的意義罷，蓋因文字行盡，殘骸猶存，其不得不「負陰」，以至最後逼出「抱陽」的景況，正是禪宗乾脆「不立文字」的用意所在。

再換個角度來看，文字的「字象」、意識的「意象」，文字書寫與意識流動的「物兮象兮」，與《般若波羅蜜多心經》反覆糾絞的「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色」何有殊義？正因「象」隱「物」現，一顯皆顯，故坊間多將「物兮象兮」併解，是謂「道之為物，惟恍惟惚」，或謂「文字之為文字者，非書寫不能為文字」，或謂「意識之為意識者，非流動不能為意識」。

苟若「書寫者」或「閱讀者」能從文字書寫與意識流動裏走出，即臻「入流亡所」之境，是謂「道」，是曰「道可道，非常道」，走不出「名身句身文身」而在文字或意識裏拘絞，則謂之「惟恍惟惚」；要注意的是，老子不講「心」，也不講「心所」，但講「心、心所」連結之後的「心象」，故舉凡「根塵識」和合所顯示的「萬象」都在老子的述說範圍，而其「心、心所、色」的「不和合」則屬於不可說不可說的範圍，老子以一個字來統攝，曰「道」，更由於老子所講的「萬象」直截攝取外境，故其所形成之各種抽象概念「不與心相應，故非心心所，非質礙之色法，亦非無為，乃五蘊中之行蘊所攝」，所以逕自契入世親菩薩在《百法明門》歸納出來的「心不相應行法」，並因「萬象」易變，「流轉、定異、相應、勢速、次第」在「數、時、方」的基石上流轉不定，故老子講「道之為物，惟恍惟惚」，以「生、住、老、無常」的「自類相續相」一旦就象即相，即成物故。這是「心象字象數象爻象」等「象」轉變為「物」的關鍵所在。

「象」在聖人眼裏是具體存在的，但以其「存在」為勝義諦的「物」，故不能言說，曰「有物混成，先天地生」；這個「物」在凡人眼裏，卻因種種概念與言語已經具體存在，所以就以世俗諦的「存在」來取代「象」，是以《老子》開天闢地即說「道可道，非常道」，以超越一切設想概念。

如此一看，即知《老子》這句「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」，對那些已經棄絕觀念的聖者來說，是極為明確的，而且「物」或「象」的辨別層次分明；但對掙扎於概念名相的凡夫俗子來說，不論如何解說，都是隔著一個「物」或「象」的概念，不止糾纏不清，而且指鹿為馬。

這個超越不得的鴻溝雖然遺憾，但卻透露了一個歷史性的訊息，亦即老子出函谷關前，世俗諦的「物」的觀念已成，否則老子不必說「道之為物」，是之謂「後設論述」(meta-depiction)，或謂「名色六入」；這個推論，以僧肇大師的《肇論》第一篇「物不遷論」觀之亦通，並因「所觀之萬法(物)」不離「諸法當體之實相(不遷)」，所以其「物物不遷，故即物即真」(明朝憨山大師之注)就將僧肇大師對《老子》的瞭解直截鋪陳出來，是為「佛家」與「道家」哲學結合的肇始，並就此開創了「儒釋道」融會的「中國哲學思想」，可謂居功厥偉。

這個「創造性思想」的產生不是偶然，而是後秦時人風氣所促成，因僧肇大師造《肇論》並非空穴來風，以「時人多尚老莊虛無之談，而沙門釋子亦相尚之」，在晉朝時期就已如此，「皆墮相言無，都墮斷滅」，故造《肇論》以破之；這個「歷史性」觀察說明了《老子》的哲學思想在晉朝時就已「動而愈出」，與老子所欲破除概念名相而臻思想的「渾沌、橐籥」驅動已背道而馳，令人不得不懷疑司馬遷的「正易傳」根本無法與董仲舒分庭抗禮，所以令秦朝的「易緯乾鑿度」造禍人間。

這是何等不幸？老子留下五千言《老子》，史書所載，當在春秋末年之前；此時的《易經》久已成書，而且已轉為《周易》，故《老子》可以直截講「道之為物」，直截講「搏之不得名曰微」，亦即「物」已「形具」，且具「初名」，故老子接著講「惟恍惟惚」，以破時人將「道之為物」具形具名的錯謬，並因其「物」有太過「具形具名」之隱憂，故老子造《老子》，否則以老子對「道」之悟，必無「肇事」之理。這個動機與僧肇大師造《肇論》，何有殊義？「不一不異」也。有趣的是，在漢朝轉入三國魏晉南北朝的時代，董仲舒叱吒一時的「罷黜百家，獨尊儒術」到哪兒去了？

若以漢武帝的公元前一百年來計算，到南北朝的公元五百年，其間六百年，儒家思想竟然分崩瓦解，豈不令人質疑「克己復禮為仁」對社會運作的影響？倘若時人的精神追求猶自高尚，印度佛學思想能夠趁虛而入嗎？東周諸子「百家爭鳴」的壯觀場面竟然如此不堪「秦、漢」的沉澱？

一言以蔽之，高尚精神的追求在老子與孔子相會時，仍極為強烈，離開夏商周的「渾圓囫圇」思想也尚不遙遠；故以「儒道」原本不分家的「渾圓囫圇」觀之，老子說「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，絕非空穴來風，而是說給孔子聽的；孔子也聽出弦外之音，但卻看到「橐」之「為函以周罩於外者」對已失其「橐籥」的思想無濟於事，故取「雨、而」層疊成之「需」字，以強調「事出」之前「有所欲求」的心理狀態。

「虛、需」同音，何其偶然？但「儒」不以為滿，進而強調「人」的重要性，將「人之所背」從「虛」提煉出來，「虍一」乃自成一個以「天地為囊」的狀態，不再是「沒有底的袋子」；既成，「壺壺」的「交密之狀」不再成為「人」所背負的「橐籥」，而為「天地人」三才之基，「仁」字乃成，是曰「克己復禮」，其字形暗合「人」與「天地」和諧併存之懇切，是儒學往人間落實的緣由。

何以故？「仁」從人從二，二者「天地」也。「元、无」亦同，皆從二從儿，以「儿」為古之「人」字故；「无」者「天」也，為「無之奇字」，「通於元者，虛无道也，謂元字之丿在二之下，无字之丿貫乎二也，是較元字少增以見意」也；少增者，稍增也，見意者，以「元」又從一從之，故「元」實為一個在「上一下一」間立身的「儿」，以其在天地之間充盈，故有「渾圓」之意，又以其在天地之間屮出，故有「元本」之意。

道家取「元」之「渾圓」，故以「虛無」立其基；儒家取「元」之「元本」，故以「生生」為其基。兩者皆緣自「元」，故「儒道」原本不分家。如此一來，孔子的思想雖往《論語》與《中庸》落實，但是仍以思想的「渾圓」為依歸，故有「升中於天」之說，否則「儒道」各說各話，如何才能融會？從教育學子的角度來看，前哲以「儒家思想」為基，勸勉學子往下札根，確有獨到眼光，但被

董仲舒之流「獨尊儒術」以後，「爻象」大變，「儒之從人、從雨、從而」之「而」反居其上，忘了「而」乃下垂之物，不可踞上為字，而不斷以「而」為大，反成「耎」字，「稍前大也，又同偄，弱也，俗作輭」；古之「輭」，今作「軟」，以「耎、偄、輭」同義，故知「儒」居大，反為「偄」，整個悖逆了「以小為大」的中國哲學思想。「元之從一從之」之「之」亦然，俱下也。

「之而」沒有弄清楚，卻一再擺弄，最後「耑」成了「耎」，「耎」成了「耍」，「仁」成了「佞」，「儒」就「偄」起來了；以「耑」觀之，往下札根乃為了中出，札得愈深，「艸盛丰丰」，何有倖哉？其「中出」與「事出」同，對往下札根的學子而言，都不應理會，一昧札根，其「中出」「之」也，以之為緣，是為「易為『之』原」的根本意義，以「流變」為「中出」之本原，故也。

道家思想雖往《易經》與《尚書》方向提升，但也談「生」，故《老子》通篇蘊有含無，闡述的正是將「有、無」做個歸納，曰「天下萬物生於有，有生於無」，卻也因此而造下了「崇有論」與「貴無論」千古爭議不休，擾人清修；殊不料「萬物(象)之自肰」(非「自然」)原就「本來如是」，原本即將「有、無」燃為一氣，其生猶若「萬物草木之生也柔脆」，儒道「不一不異」也。

種種解說或有覆藏或不覆藏，在在說明了中國哲學與「文字圖符的演進」脫離不了關係，豈能隨意簡化文字？別的暫且不說了，單從一個「哲」字即可見端倪，乃中國哲學「以小見大」的明證；其「折」者，「曲」也，倚口成「哲」，隱含著中國哲學思想折中折衷、折合折回、折半折扣，以求其「周折」的減法哲學，否則「儒釋道」根本就無法融會，故知中國哲學思想重「周」重「折」，因其「周折」正是一個「不折不扣」的「二象之爻」，故《老子》說「曲則全」，以「全」為「周」。請參閱「為甚麼有人說漢字是所有語言中最難接近語言本身的文字？」

如何能從不斷地自我否定與自我懷疑中走出來？

這個問題應該是一個不經世事的年輕人對自己所發出來的懷疑。其實「不斷地」是個很嚴厲的砥礪，意味著「恆常」，而「不斷地自我否定與自我懷疑」意味著「諸法無我」，但是「諸法無我」之所以可以敘述，乃因為「諸行無常」，於是就構建了「不斷不常」的論述語境，而要從這裏走出、又不違「八不中道」，就稱之為「寂靜涅槃」。

「諸行無常」、「諸法無我」、「寂靜涅槃」，三者合稱「三法印」，是檢視「佛法」不同於其它「外道」的關鍵；當然要走出這些困擾當非易事，但也不是全然沒有辦法，是曰「觀受是苦」，合稱「四法印」。

一個不斷壓抑自己的人最終會怎麼樣？

這個問題讓我的心糾結在一起。我在「知乎」回答問題已經三年了，也因此認識了很多年輕的朋友，而這些青年最通常的問題就是應該如何從「憂鬱症」走出，讓人心悸。這似乎已經是一個經濟快速發展所形成的社會問題。年輕人是不能不斷壓抑自己的，更不能因為一次次的壓抑而沒有了自己的想法。反應遲鈍、精神恍惚都不是年輕人應有的精神狀態。這個社會欠年輕人一個解說。

「曲則全」怎麼表達哲理性思考？

《老子》說「曲則全」，「以全為周」是也。「周」字本妙，「周朝」以之為名，繼而有實，立朝八百年，中國歷史僅見；諸子百家爭鳴之後，「嚢籥」鬆動，「周朝」乃滅，及至《老子》出，「周」轉以「折」顯，以「周」之為「周」者「密也，從用口」，其「周密」表諸言詞者必不周密，是謂「哲」也，是「用口」者必不周密的一個詭異，以語言不能承載「周」，故須「曲」。

哲學思想「曲則全」，豈有倖然？有趣的是，《老子》五千言，字字珠璣，卻又不厭其煩，以「道之為物，惟恍惟惚」名其道，先說「惚兮恍兮，其中有象」，再說「恍兮惚兮，其中有物」，豈不奇怪歟？既先說「物」，卻不順此思維，反跳至「象」，再回到「物」，難道正是求其「曲則全」乎？或根本沒有順序的涵義？或「象」與「物」原本是同一個東西，反覆說之，只是為了強調「道之為物」者乎？

如果「反者道之動」可以引來解釋這些反反覆覆的「物、象」，不知「道」是否可在其「反覆敘述」裏生起？應該是不能的，因「道可道，非常道」故，但是「惚兮恍兮，其中有象」與「恍兮惚兮，其中有物」卻又清楚說明了「物、象」為一對「二象之爻」，既如此，「惚、恍」其有異乎？

「恍惚」或「惚恍」或「惚、恍」，諸註解均說等義，甚至「慌忽」、「芴昒」、「光虎」，亦有可能因《老子》為口述而誤傳；但是如果「恍兮惚兮，其中有物」可以解釋為「光兮昒兮，其中有勿」的「渾沌」狀態，那麼「惚兮恍兮，其中有象」該當何解？甚至「道之為物，惟恍惟惚」何以得而述之？以「十二緣起」的「還滅門」觀之，由「恍兮惚兮，其中有物」回溯而上，是否真能解答「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象」之謎呢？似乎有些困難，但是以「周」一旦「用口」充其量只能為「哲」觀之，就將世人以「道之用」為「道之體」的誤導給逼了出來。

這個誤導非因《老子》出而出，早已於老子與孔子會面之前就存在於世，故老子有「神無以靈將恐歇」一說，而孔子也說「敬鬼神而遠之」；人類對鬼神的「求與賜予」或「酌其當與」，可遠溯至巫師的「卜筮」時代，更因「跨越時空」不得而愈「惶恐」，故以「卜筮」為靈媒，是為「卜筮」的由來，以其「恐」而「弱」，以其「弱」而使「弱者道之用」也，否則「道」是無以為用的。

其「道」非道，以其「用」而稱「道」，其理本明，但毛病就出在這個「用」上，因「用」之為「用」者，「從卜中，卜之而中，乃可用也」；「卜之」為「陽」，「不卜」為「陰」，其「卜之與不卜」之間，陰陽交融，「如是」也、「旁薄」也、「大方無隅」也；既卜，陽現，事出；事出，

易變，陰起，故「卦」有六個「刻畫的符號」，以六乃「易之陰數」故；「卦」現，卜成，乃成「物用」，故以「事、易、物」的衍生觀之，事出，「道之體」即泯。

卜既為「物用」，「口」乃登場，是為「用口」。「卜中」可用，「卜不中」亦可用，「卟」乃「倚口」而造；「卟」音「乩」，為「乩」古字，「卜以問疑也，從口卜」，與「占」形成一對「二象之爻」，因「占」從卜口，「卜」乃在反復循環的卜算中，將「卜」置於疑問之上，是曰「反者道之動」，以「二象之爻」反復運行故。

此時的「以卟為用」早已是另一層級的「肇事」，並以其運動，使得「卜以問疑」的「肇事」本身，迭生「易變」，故知由「卜」、而「卟」、而「占」，陽泯，陰盛；陰既盛，「卟」乃易變為「乩」；「乩」既起，扶乩者眾，「卜筮」乃造，以「乩」從占從乙，而「乙」者「象春艸木冤屈而出，陰氣尚彊，其出乙乙也」。

「卟從口卜」、「占從卜口」均從「口與卜」，本不應吹毛求疵，但這對「二象之爻」的反復運行卻隱涵了「時間性」與「空間性」的巧妙運作，所以不應一眼描過，以「步與癶」來觀察，就一目瞭然了，蓋因「步」之為「步」者，「與癶均從止，而此兩足相接，是步也」，而「癶」之為「癶」者，「音撥，足剌癶也，止右足，左足，兩足箕張，是剌癶也」。

癶之「兩足箕張」只具「空間性」，所以是一個「形態」，並無「過程」的「時間性」，以之觀「登」，故知「登」也是一個只具「形態」的「空間性」，以「登」乃「上車也，從癶，豆象登車形」；「步」則不同，以其「兩足相接」而有「時間性」，故為「過程」，是以雖從「止」，卻將之豎起，然後「爾雅，堂上謂之步，禮記，堂上接武」才能說之，因「就步字之形觀之，即得其意」，但以「癶」之「兩足箕張」的「空間性」來說「堂上」就說不通了，因為「堂上」本具「空間性」，「癶」之「止」橫向併列，不能敘述故。中文之「橫向」與「直豎」是個奧祕，以敘述隱含時間，故宜「直向」，也是〈遺忘與記憶〉一文所意欲闡明的目的，至為關鍵，不可輕忽；這裏換個方式，以

「叶與古」再做觀察，以示其重要性，藉以警惕國人絕對要慎重其事，不可因強調溝通易學之便，而詆譭老祖宗的智慧，甚至為了便利外國人學習，亟盡諂媚能事，而自毀文化。

「叶」者「從十口，與十口為古同意，此橫說，彼豎說」，而「古」者，乃「十口所傳，是前言也」，又「前言」本具「時間性」，所以只能「豎說」，「叶」卻具「空間性」，本宜「橫說」，但也因「橫說」，而使得「橫說之十」有了「眾之同和」之意，同古「協」字。

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

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

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

這個「叶失協傳」的歷史遺憾，與「昒失易傳」相同，幾度令我悵惘不已，更為中國哲學思想的墮落而憂傷失態，所以當我聽聞「簡(異)化字」重新將「叶」字從消失的歷史裏呼喚了回來，就令我拍案叫絕；但是尷尬的是「簡(異)化字」以「叶」取代「葉」，這下子「叶」字就更加混亂了。

暫且不說這麼一片長在樹上的「葉」怎能「從口從十」，「叶」之字音這麼一改，意義從此就變了，不止沒有了「協」音，而且這麼一個「叶韻」原本具有深意，是為研究古代字韻的學者們勉力維繫那麼一絲殘存的古代氣息之所倚，不幸就此有如「廣陵散」之絕唱而消失了。真是令人緬懷不已呀！連研究古韻的馬悅然博士曾因趙元任先生「用古代漢語給學生們教古文課」，都大為感歎，「趙元任去世之後，哪裏去找一個會用古代漢語教課的老師呢？」真令我哀傷國人的精神墮落呀。

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

瞭解了「叶與古」之「時間性」與「空間性」的奧妙以後，這時再回到「卟與占」的「以卜為用」，就知「卟之卜」多具「地域性」，而「占之卜」卻具「歷史性」；再以此觀荀子的「善為易者不占」，不難發覺其「善為易者」的「歷史性」傳承，而「不占」即不「以卟為用」，就此阻撓了「乩」的「地域性」影響，使得「卜、巫、筮」在理性推衍裏式微起來，是為儒學逐代演變為「宋明理學」的開端，正自為「以卜為用」做下歷史性「不斷不常」的詮釋。

從種種跡象來看，能夠說出「(禮)未有知其所由來者」的荀子雖然治學嚴謹守成，理性極強，但是精神層面應該仍是高尚，所承襲的原始儒家也應仍盡得真傳，所以才能與孔、孟齊名，是以「孔、孟以及荀子所高度發展的形上學」傳到李斯、韓非子等法家手裏時，應仍是正統的原始儒學；壞就壞在春秋戰國時期不止諸家思想混亂，諸侯所用的各式文字異體也極為混亂，故丞相李斯在「籀

文」的基礎上造「秦篆」，雖以「書同文」的法家精神創下中國文字史上的第一次漢字規範，功德無量，卻也因「書面文字的統一」早已「被陰陽家、雜家的思想滲透進來」而變質。

何以故？因小篆與隸書在戰國時代早已存在，李斯做為一個書法家並沒有推演文字的能力，而只是在漸自頻繁、廣泛流行的簡化與草率文字中，以「秦篆」做一個文字統一；陳綬祥教授一針見血地將這個政治干與的「文字」策略，所引發的「文化」驅動點描了出來：「秦皇同文而書，使得古代具有『紋』的含義之廣義的『文』變成了狹義的『志』與『識』的『字』……漢尊儒而重文，故華章麗辭漸興，辭賦文體漸立。『文章』自身在很大程度取代了以『紋』而『彰』的重要文化功能」，如此一來，卻反而令「文化」的意義逐漸泯滅於「一個將『志識』的規範化之為『文』又化成審美的性格化之『紋』的過程，是對『文』的『文化』」。

這個精闢論見可說將「中國文化史」上極為重要的一個關鍵凸顯了出來，因為自此而後，文字的「圖符」隨著「紋彰的二象之爻」逐漸消失而意義漸杳，而文字的「音韻」則隨「華章麗辭漸興，辭賦文體漸立」而逐漸操控國人的思維方式；這個轉變從西漢初年的「騷體賦」被漢武帝至成帝年間的「散體大賦」取代以後，就再也回不去《尚書》、《詩經》等精練的文字敘述了，就算同一時代的《史記》有見其弊，而以「無韻的離騷」文體矯正時尚書寫，也無濟於事；更有甚者，「散體大賦」因擅述社會繁華、天子威儀、舉止鋪張，而漸自冗長，並在「華章麗辭」裏加進「樂府詩」的韻文，而成為東漢以降的「五言詩」的先河。這個觀察，可以比對漢初賈誼的《弔屈原賦》、《鵩鳥賦》與漢武帝年間司馬相如的《子虛賦》、《上林賦》，而有個概括的認識。

職是，西漢的「漢賦」與「樂府詩」雖然具有「歷史性」兩大文學成就，但是由於對後代文學影響的宏大深遠，讓人不得不檢視其間的弊病。這個現象仍舊不脫「二象之爻」，所以「禍福相倚」也是可以理解的。在這個時候，東漢人氏許慎，造下中國第一部系統的分析字形和考究字源的《說文解字》當不是空穴來風，以歷史的「時間性」來觀察，其用心應當不僅只是歸納文字為「六書」，而

具有扭轉文字的「音韻」為「圖符」的動機，故以「秦篆」為基，收九千多字，輔以「籀文」一千多字，先解「字義」，次剖「字象」，最後才談及「字音」；可惜後世流傳，屢經篡改，校定錯謬，「音韻」反倒大為倡導，但絕非許慎造《說文》的原始動機。

《說文解字》的歷史貢獻不可一斑，是歷史學家與文字學家一致公認的，妙的是，繼東漢而後的三國與魏晉南北朝，其文體大變的根結仍在漢朝，是以產生了那麼一個以漢獻帝年號為稱的「建安文學」，而《文心雕龍》將其文體一語說穿，「志深而筆長，故梗概而多氣」；更具「歷史性」意義的是，這一些「建安詩人」受「樂府詩」的影響甚深，所以大量反映民生疾苦的五言詩「感於哀樂，緣事而發」在漢末大為流行，而且就這樣傳入三國的「竹林七賢」，在嵇康臨刑索奏《廣陵散》後，以其凝聚的肅殺戰鬥氛圍一掃「文字圖符」基石，從此一直傳到隋唐期間，終於在中國文學史上造就了璀璨的「唐詩宋詞」。

要追尋這麼一段「文字圖符」轉變為「文字音韻」的歷史當非容易，要喚醒國人轉「音韻」的蠱惑為「圖符」的哲思更非易事；但不幸的是，這也是國人恢復中國哲學思想傳統的唯一機會了，否則這麼一路下去，在「簡(異)化字」與「台語文字化」的夾殺下，「儒釋道」哲學斷送在我們這一代將不是危言聳聽，西方「二分法」哲學成為操控世人的「天下大一統」思想體系也是指日可待的；這可能不是西方思想界的意圖，但在歷史的交互轇轕下，卻成了一條遏阻不住的思想衍變進程。

以「事、易、物」的交互衍生來看，中國哲學思想的衰敗竟與文字圖符的隱滅一路拘絞，實在不可思議；方東美教授曾將這麼一個起伏不定卻又綿延推進的中國哲學發展予以「波浪型」的定稱，以描繪「儒釋道」在歷史上的此消彼長，一路爭詰卻也一路扶持，當真高妙絕倫；但以我看承載這個「波浪型」思想起伏的中文圖符，其歷史性進程竟是「不斷不常」，以其文字綿延故曰「不斷」，以其文字的「本義、本象、本質」逐代遭受誤解故曰「不常」，卻也因其「不斷不常」得以苟延殘喘，故推論這麼一個「波浪型」思想的本質即為「不斷不常」，是謂「曲則全」也。

中文系本科期間適合讀甚麼書？擁有多少閱讀量？

我對國內的中文系所知不多，但據聞所有有關中國歷史、中國哲學思想等學科都屬冷門，起碼與外文、外國文學、外國文化、外國歷史、外國哲學相比，都比較不為年輕人所喜愛。這頗為遺憾。但是其實研讀中文象形字、中國文學、中國歷史、中國哲學思想的正途在挹注「創造性思想」，不論是藝術史、思想史、文化史，也不論是國內或國外，甚至比較歷史、比較藝術，都必須要有創造性。當然這是在很多年以後，當所有的大學漢語言文學科紮下堅實的基礎以後，在獨立做研究的時候才可以內在精神發揚光大，甚至在準備碩士申請材料時，都得要適度地表現獨立思考的能力，而不是照書抄寫。這點是很重要的，碩士要走出汲取書本的習性。這點在寫作時可以讀得出來。

我求遠無憑，以清朝王筠《文字蒙求》的「自序」為證，可見端倪。王筠取《周易》的「童蒙求我」一詞訂名，並直截從文字的結構來探索「籀篆」之間的演變，而訂正了許多後人對《說文》的詮釋，甚至是《說文》本身的詮釋；以《文字蒙求》成書的清朝道光十八年(西元一八三八年)觀之，距離「簡(異)化字運動」不過一百多年，但是文字的破壞一日千裏，真令人歎息不已。

當然，「簡(異)化字運動」不會從天而降，正是承襲自魯迅、胡適等人的「白話文運動」，但距離《文字蒙求》的出版不過五十餘年，難怪王國維不惜以「復辟遜帝」的政治舉措力挽狂瀾；不過歷史是很殘酷的，「勝者為王，敗者為寇」也不止限於政治人物，看看魯迅、胡適、王國維、羅振玉的遭遇與歷史定位，當知「事、易、物」要破「史」入「事」的不容易。順便一提，大陸每每善於在一個歷史錯誤以後，為了政治原因去矯正一個錯誤的歷史定位，但從來都不具備「原始察終」的哲學精神，反倒因歷史反革命對歷史的迫害與摧殘太過暴虐，而凸顯了種種政治上的平反仍舊只能是政治事件，迥異於「事、易、物」破史入事的追根究柢，所以其政治性平反仍然可能造成歷史性的錯誤。

這個道理不難明白，因為一個時代的思維倚賴的是一個時代的哲學思想，而偏偏一個哲學衰弱的時代，學者(「士」)治學的精神往往振作不起來，氣魄極為萎靡，反而只能附從政治，對一個精神墮落的時代無濟於事；但由於精神墮落往往肇因於政治敗壞，使得知識份子(「士」)不願依附，以至「高人樂遺世，學者習虛玄」。這與避走秦禍的年代，何有不同？

從王筠所處的道光年間到共和國推行「無產階級革命」的百餘年裏，中國不止哲學不振，而且受西方思潮的侵蝕而七零八落，及至「馬恩列史毛」大力推動，哲學早已摧殘殆盡；哲學如此，中文的圖符何有倖然？「簡(異)化文字」以及橫向文字敘述，早已破了中文圖符本具的哲學意涵，其根結只有一個，以哲學為「物用」，以文字為「物用」而已矣，並因其「用」，而失其「體」；「體」失「周」滅，其「用口」遍行，反而詆毀「用口」，故其「用口」轉而鄙俗，並競以鄙俗為尚；既鄙俗則不「曲」，直截了當，或訴諸武力暴虐，「曲則全」乃泯，「哲」再也不折，只賸下「口」，以是知神州大地只能是震天價響的口號，洵有以也。

那麼中國哲學難道就此沉淪了嗎？非也。以「周」觀之，要使「哲」回溯「周密」的可能，也非難事，當以「周體」的「橐籥」為依歸，知言詞的不周密而謹言慎行，「哲」乃漸復其形；「哲」現，「曲則全」乃顯，「物用」乃逐漸往「本體」還原；「本體」現，「橐籥」顯，「道」自在其中矣，是為「道法自然」，以「道」本來如此，「不來不去」故，是為「道之為物」的真諦，而從這裏看神州大地的「唯物論」，其實也可與中國哲學思想相互印證。

這裏的關鍵是「文字」，而且是中文的「圖符」，但因中文「音韻」之斥虐，為時已久，故宜回溯歷史，恢復唐宋的語言敘述，以糾正時弊，跨越「宋明理學」的歷史弊端；「理學」一旦跨越，「浪漫主義」情懷必生，這是我提倡在浪漫主義裏復古唐宋文學的原因，並以之為逐次恢復中國哲學的第一步，也唯有如此，西漢董仲舒詆毀儒學的歷史性遺憾才有可能彌補，而與司馬遷作《史記》、創立「歷史」書寫的用心，遙相呼應，破「史」入「事」也。

以現代語言的泛濫程度觀之，這一步最難，阻力最大，是「古典詩」與「現代詩」鏖戰多年卻不幸落敗的歷史性遺憾；但只要到了這一步，「漢朝以降『文章』……取代了以『紋』而『彰』的重要文化功能」就可逐次恢復，然後再回溯之，「一個將『志識』的規範化之為『文』又化成審美的性格化之『紋』的過程」就鬆動了；這時「文字圖符」必定逐漸破除「文字音韻」對思維的操控，而漸自顯現「文字(字象)」與「紋彰(文章)」的「二象之爻」，中土的「儒釋道」哲學才能漸自鞏固。我可以大膽預測，這時的中文敘述必因其文字圖符可臻「庖丁解牛」之境，達「搏扶搖而上」之虛，烘「五石之瓠」之美，而與莊子思想、莊子辭彙與莊子語言的敘述方式相近而大放異彩。

這是我對「莊子行文」的歷史貢獻，最大的禮讚，因為「莊子行文」是文字美學之極致，更是人類不得不使用文字、卻最接近文字「純粹性」的依歸；更有甚者，人類以充滿概念的文字論理，甚為為難，但當不得不論理、辨別時，也必應其「純粹性」語言極為接近僧肇大師以道家語言註釋佛家思想的敘述方式，而令中國哲學思想得以從「後現代的敘述崩毀」裏全面恢復。

我這個在文字裏還原字象的「創造性」想法，與張歷君在〈邁向純粹的語言〉所述相去不遠，蓋因「嚴復的翻譯……是一個創造性的過程：西方的思想激活了漢語的古老詞彙，而漢語的豐富內含改造了西方的概念」；所不同的是，我這個「創造性的思想過程」是停佇在同一個文化本體裏，就其思想的渾沌、棗籥，還原其本身所操控的文字，故曰「中國的思想激活了中文的古老詞彙，而中文的豐富內含改造了中國的概念」，以概念與思想「不一不異」，思想與文字「不來不去」故。不知這樣的論述對那些動輒以「漢語」來污蔑中國哲學思想的學者是否有所啟迪效果？

我將「漢語」改為「中文」有個緣由，以方東美教授所說「漢代沒有思想家」甚有道理，所以「漢語」看來不足以承擔恢復中國哲學思想的重責大任，而唐宋思想家輩出，堪可矯正御用漢儒董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」以降的文字陳述方式，將一脈相傳於周朝文化的「原始儒學」再度延續起來；其跨越「宋明理學」、跨越「獨尊儒術」之所以能夠竟功，應以中國的思想脈動與中文字象綿延

「不斷不常」故，更以概念形諸字象、象諸字義「不生不滅」故，是曰「象學」，以其「入文字」，而且必須「入其不可入」，故為「般若」之學，與善現菩薩所倡之「入諸字門」等義。

「象學」是否古籍有載，不易求證，我是否以後人之學說，套說假說古人造字的哲學意涵，我也難以排除這個可能，以我生為一個「後現代人」，早已自沉自浮於諸多名相概念而不能自拔故；但我整理出來這麼一個「象學」之說，是綜合了諸多學術性的疑難與歷史性的迷思，以一個斧底抽薪的方法，在承載思想的根柢處以一個「跨學科」的方式將「文史哲」融會在一起。「跨學科」一詞蔚為後現代的名詞，久已有聞，但是怎麼跨就是一個始終跨越不過去的鴻溝，所以生物醫學化學物理電腦糾纏在一起，都僅止於「物」的互補互成，譬如以電腦來輔助各個學科的研究是最廣為運用的工具，但其實骨子裏各個學科「異詞」充斥，各說各話，甚至哲學歷史文學等人文學科雖早已連稱為「文史哲」，但也是各自為陣，甚至相互攻詰；要在內質上「跨學科」，唯有將其學科之「象」釐清出來，正是「惚兮恍兮，其中有象」之意，是為「象學」的根本內涵。

困難的是我以「象學」作為「跨學科」媒介的居心，恐怕難逃「野心過大」之譏評，更有可能因為沒有「時代共鳴」而遭埋沒，反而自敗「跨學科」的動機；但以我對「二象之爻」的瞭解，這種「拯救時代卻不為時代認同」的結果又是必然的，因思想浮淺所以得以膾炙人口，因附庸風雅所以得以廣受讚揚，故直驅時代問題核心的思想反而遭受時代的排斥，是以方東美教授感歎，第一流的思想在當代是不可能被接受的。這雖然遺憾，但也無奈，乃人類思想之所以不能周密的肇始因緣，屬於一個人類作繭自縛的「同緣共業」。

我走到這條路雖非我願，但有感於前哲先賢的教誨，不願輕易與自己的思維妥協，又因對社會的懵懂、學界的屈從、文字的潰敗等，焦慮憂心，故大膽冒進，以「象學」建言社會，藉以扭轉當今的最大文化危機，因為「簡(異)化字」的落實，「台語文字化」的躁動，已使中國哲學思想呈現崩毀的驅動。這在「文化代表」被提升為中國文化建設綱領的當口，更有著時代的急迫感。

前哲先賢所立之言，我「得之若驚」，對社會棄賢哲的冷漠殘酷，我「失之若驚」；現在就讓我在此姑且以宋儒張橫渠的「大其心則能體天下之物」來自勉，將思想哲學當做高貴的真理來看待，以孟子的「說大人則藐之」來壯膽，以莊子的「無何有之鄉，廣漠之野」來提升，期盼「象學」能夠「為往聖繼絕學，為萬世開太平」，有待後世之充實圓成：

其一、「象學」原中文之美而達圖符之理：

1、「象學」上承許慎的《說文解字》，下續王筠的《文字蒙求》，以示學統之「不斷」，但「象學」不同於「文字學」或「小學」，以破章句、避訓詁、拒格義，示學統之「不常」；

2、「象學」實無以名，勉強名之，以其「象」本為「大象」，「大」卻難為「象」故；又因「象形、象事」非原原本本地還出它的證據，否則不足為「大象」，故宜「小其心」，以「大小」為「二象之爻」，「同出而異名」，一顯皆顯故；

3、「象學」自給自足，不取法於外國以「音韻」為基的文字，以「象學」形諸字象、象諸字義，天下並無第二個以「圖符」為文字的語言系統可資比憑故；

其二、「象學」深植「哲學」於「文字學」中，直截契入先秦時期的「形而上」精神：

1、「象學」直截承自《尚書》與《周易》，不違《尚書・洪範》第五疇以「皇極」為一個符號、一個圖符、一個圖騰的意義，故「象學」以其文字傳衍之基，奠定了哲學裏極為重要的「時間連續性」(temporal continuity)，又「象學」具備一個由下創造、由上復歸的內涵，故其「象」本身即具一個超越物質性、而變成精神體的「創造性統一」，以其理論有一種維繫哲學論述的力量故；

2、「象學」自成一個有系統的哲學思想體系，其引用，上可「究天人之際，下可「通古今之變」，以中文圖符本為「象學」之內涵，故絕不可能產生思想上的孤立性，足以承續「歷史的持續性」(historical continuity)，並因文字本為思想所載，也同時承載思想，故其根柢本為思想，可與其它各派的哲學發展彼此呼應(adaptability)；

3、「象學」稟承哲學的正統，有極為明確的「方法論」(methodology)，有方法論的程序與原理，並以此形成完整的思想體系在「宇宙論」(cosmology)、「本體論」(ontology)、「超本體論」(me-ontology)裏，然後再回顧「價值論、生命論」的具體問題，舉凡真善美、文學詩歌，無不涵蓋於其中，故知「象學」訴諸敘述，即產生流動，《周易》的「生住異滅」形諸字象，「流變哲學」現諸字義，譬如「仁、元、无、用」等字的造作，是為「象學」的「價值論、生命論」；倘若不流動，「象學」則走出時間流變，往永恆的根源導引出《尚書》的永恆價值，如「虛、旁、壹、中」等字的造作，是為「象學」的「宇宙論、本體論」，甚至「超本體論」；

其三、「象學」意欲解構卻直指結構，取法「唯識」的分析條陳為方法論，卻直指「般若」：

1、「象學」取法「唯識、般若」兩大佛學主流之脈絡，並為「禪學」之「不立文字」另闢蹊徑，以破行之有年的「禪學」高來高去，談禪逗機之蔽；

2、「象學」稟「二象之爻」之易理，提供「禪學」之「不立文字」一個往「中道」拘絞之機，並以其必須字字推敲，否則不能圓成其理，乃與「一說就錯」的「禪學」互倚為「犄角」；

3、「象學」有鑒「禪學」於當今文字的字象隕滅，無中流砥柱之利，反有助長氣燄之蔽，故反其道而行，卻與「禪學」之「不立文字」不一不異，以奠定中國哲學思想與傳統文化之大基。

以上「象學」之綱要，取自方東美教授的《新儒家哲學十八講》甚多，尤其方教授對「哲學」之定義與要件，更不敢輕忽，乃戰戰兢兢，以之為憑，逐一檢視「象學」是否具備一個「哲學理論」的條件；一代哲人方東美先生於七〇年代在臺灣輔仁大學講述「新儒學」，因病中途輟講，後病歿，令人心惻，遺憾的是，五十多年已過，其「孤詣」與「微言」雖迴盪人間，卻後繼無人，總令人覺得「一代不如一代」是人類發展的必然趨勢。

「象學」之啟發也來自方先生在輔仁大學的另一個課程《中國大乘佛學》，並以之彌補方先生遺憾「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」沒有直截材料可考；從今天有限的資料來看，方先生所言

「老莊道家對於佛學所產生的影響」極為正確，亦即沒有道家語言的薰陶，兩晉時代的佛學是否能夠如是呈現將是一個很大的疑問。當然沒有「六家七宗」的理論運作，後秦人鳩摩羅什能否大量翻譯佛經，僧肇能否造《肇論》，道生能否將「宗教的情緒、哲學的智慧，轉變了成為人生哲學、生命哲學」，乃至「三論宗」能否建立，都是一些令人不得不懷疑的「歷史因緣」。

「歷史因緣」是「象學」之所以能夠建構的最重要考量，當然這是因為當今之世，儒學不振，佛學不彰，道學沉淪，中國學術界並無一個可以支配整個民族裏面「個人的生命、國家的生命、社會的生命」的學說，更因「簡(異)化字」與「台語文字化」的斥虐使得中文素質急遽衰敗，其凶險直逼六朝時期中文的全面崩潰，故外國思想長驅直入，如入無人之境，而中國思想界並沒有一個可以「保障民族的安全、國家的安全、個人的安全」的有效辦法，反以民粹精神蠱惑、或民主風潮加速破壞之，所以我呼籲國人重視「中文圖符」對思維的影響，「象學」乃造。

此言不虛。放眼觀兩岸三地的出版事業，觸目驚心，多的是外文翻譯；其論說若能借鏡，也就罷了，卻又多是西方「啟蒙思潮」的餘燼，不止連千百年來束手無策的「二分法」都只能隔衣搔癢，更因語言的隔閡、翻譯的錯謬，而於中國「儒釋道」哲學的提升毫無裨益；中國哲學的論述已自少見了，縱有少許「古文今詮」之作，也多是雕琢虛文，章句訓詁，要在本文學科裏支撐其思想精要已是困難，遑論「跨學科」以融會中國哲學思想？最令我不安的是，古來爭論不休的「崇有」與「貴無」已一併消失，代之而起的是政治上的附從、學術上的名養，卻又如何倚之仰之，以期盼道德上的精神來轉移社會上墮落敗壞的風氣呢？

無可諱言，學界的道德領袖精神萎靡、學術領袖學養不足、與文化領袖精神虛脫，是當今中國社會必須全面移植西方教育體系的重要因素，卻全然不顧中國哲學「知者不博，博者不知」的內涵；我最關心的宗教發展也不幸受其波及，邪說異端充斥民間，不要說探索文化的基本精神理當在哲學上追求，故上可在思想上，立《尚書》的永恆理境之基，下可在精神上，以《周易》為安身立命之憑，

卻隨意移植西方思想理論，哪能顧及中國哲學精神裏「妙造自肰，直透本體」的精髓呢？最不堪的是竟然有學者以為《易經》改變了西方的希臘文明，甚至說，人類知識的唯一源頭就是《易經》及其所造就的「漢字表意機制」。。這真不知從何說起了。

在西方思潮橫掃全球的當兒，中土佛教界的精神領袖又是如何以哲學來傳衍佛學呢？以佛教之傳衍觀之，中國大乘佛學發展至今，三論天臺華嚴律宗法相唯識禪密淨土，八宗傳代，千載綿延，但精湛的佛學理論似乎逐代式微，到了後現代的今天，中土佛教除了淨土一句「阿彌陀佛」與禪宗一片「以心觀心」以外，學術發展再也無以為繼；有時我回溯歷史，總覺得「三論宗」為中國大乘佛學的傳衍開天闢地，於其開端即造下恢宏氣魄，卻也因其學術的瑰麗，唯有孔子與老子的論說堪可比擬，所以唯其如此，難以超越乎？

或許生活在當今的世人多有不易，社會也不鼓勵思維罷。一切講究速成，所以就算注疏經典也同樣浮贅章句，並無法以之維繫學術的獨立性，遑論創造性？但沒有了「創造性思想」，哪有佛學？以之憑，卻又要如何對「個人的生命、國家的生命、社會的生命」產生積極的啟示效應呢？困難的是「創造性思想」極易流為狂妄，行諸極具「創造性」的禪學，倘若不是流為「狂禪」，就是因為掙扎不出文字的蠱惑而轉為「枯禪」；兩者均無「思想」，以「思想」多倚概念，故以「默照觀」破之。其所依據的，正是《老子》所說的「知者不言，言者不知」呀！

既然如此，那麼我勉強以字字推敲的「象學」與一說就錯的「禪學」互倚為「犄角」，是否有矯枉過正之嫌呢？的確如此，以「二象之爻」推之，這也是矯正「禪學」之「不立文字」過泛過濫的唯一方法，否則「中道」將無能攀升；但是我既然在當代與禪學「和其光，同其塵」，卻又如何能夠走出時代的「同緣共業」呢？說了這麼多，豈不自破老子的「善行無轍跡，善言無瑕謫」？這是我寫文章「甘冒天下之大不韙」最大的淒楚。就這樣姑且留之，以做個歷史記錄，以供後人憑弔罷。

讀「漢語言文學」專業是一種甚麼樣的體驗？

「象學」出，其與任何理論的創生，別無不同，均為「事出」；「事出」必不可久踞為象，故「易變」迭起，各各以「物化」形式駐世，是「事、易、物」衍生變化的必然進程；以之引申為文字敘述，則不難發現，「字象」一存在，即形「物化」，其敘述流動卻易變為「事象」，「事象」於焉啟動另一層級的「事、易、物」衍生變化，乃「象學」足以作為「哲學命題」而不斷敘述的原因。這對「漢語言文學」或「以中文象形字敘述的文學」而言，都是一樣的。

「哲學」有深有淺，但不應孤立，以其所根據的論說早已在歷史裏條陳故；「象學」的根據為「小學」(非「文字學」)，其理甚明，但是慮及倉頡「取法於八卦及靈龜，『覽二象之爻，觀鳥獸之跡』，而後乃創造文字」，本深具中國哲學思想之內涵，故不應限囿於許慎所設立之「小學」論說。這個想法與西方「存在主義」哲學家海德格遙相呼應，因為海德格窮究拼音文字的根源希臘文而推衍出一套「『存在』以『非存在』為其內涵」的理論學說，卻又自限於拼音文字的「無圖符」結構，故對「『存在』與『非存在』」的「二分法」仍舊無能為力，堪稱為歷史遺憾；幸運的是「象學」佔盡了中文「圖符」之先機，故可破「音韻」對思維的操控，直探文字「如如不動」之境。以之為觀，與「默照觀」不一不異，是之謂「般若」。

這樣的「象學」期許當然不可等閒視之，必須鋪陳於陽光底下，接受眾學者專家的嚴苛檢視，更可能一代還不能竟功，得數代才能圓成其理論；再以方教授所稱名的「波浪型」中國哲學思想進程來總結一下，「象學」有鑒於倉頡造字時，以文字圖符的「空間性」結合語言敘述的「時間性」，而達到「橐籥」一體渾圓之美，是謂以文字來敘述概念，「摶扶搖而上」，而達絕頂的哲學高度。

可惜的是，從此之後，文字浩蕩，歷代拘絞，有高有低；高明者有老莊語言，低俗者則有革命詞彙，居中者起起伏伏，大凡隨政治起舞，但均呈現一種往下拉扯的力道，其驅動以哲學語言來說，

是謂新柏拉圖學派的「萬物流出說」(the theory of emanation)，猶若放射性物質所放出的氣體充斥人間，感染性極強，是為語言不得不崩毀的原因；非常明顯地，這種「散發」或「流出」的語言現象必須矯正，才可在語言裏逐次進化，是為《周易》的「進化說」(evolutional theory)，乃至創造，是為「創造說」(creational theory)，乃「哲學思想」得以提升之依憑，更為「文字素質」得以提升的唯一希望，深深契入普賢菩薩所倡導的「創造性思想」。

當代思想與文字的混亂，史未曾見，唯有六朝時期的鮮卑族強迫推行鮮卑文以取代中文，堪差比擬；只不過鮮卑在當時為異族，現在的「簡(異)化字」或「台語文字化」則為國人推動，讓人錯愕難堪，所以我嘗試回溯其歷史性進程，以中國哲學思想的「不斷不常」為憑，一路追蹤至荀子在先秦思想的百發齊放裏首倡的「性惡說」，並因其思想之創建肇因於其時的思想混亂，而有其「地域性」的影響，故再予掀起，以還原「原始儒學」之「時間性」傳承。

這個推論得以繁衍，當然因為荀子極深的「理性」思維距離「原始儒學」尚不遙遠，故「性善說」與「性惡說」仍舊得以糾絞；只要到了先秦時期的百花齊放、諸子齊鳴，荀子韓非李斯董仲舒這一條「性惡說」漸自衍生為「法學」思想基石的脈絡就鬆動了，然後因為「獨尊儒術」而魚目混珠，乃至有「禮教殺人」或「封建思想」的錯謬就破解了。歷史有此想法的人首推司馬遷，故以「霸王道雜之」將漢武帝「漢承秦蔽」的傳承予以凸顯，但不幸落敗於董仲舒。這麼一個落敗逐代傳衍了兩千年直到今天，政治領袖變本加厲，根本不屑遮遮掩掩，莫說不假借「霸王道雜之」來遮掩其「霸道」意圖，更揚揚得意於其唾棄「王道」的雄心壯志，可謂早已墮入「流氓政治」而不自知。

這個時代的「霸道」代表人物當然首推毛澤東，其他當代甚至後代的政治人物，或以黨領政、或假借民意，都是過場走客的小角色，在歷史的洪流裏將如一浮漚，根本就不必浪費筆墨加以憑說；我將這些多如過江之鯽的政客與諸多擾人耳目的謊言，以「類之相應」歸納之。「類之相應」者，物也，其「占物定命」者，易也，以流變不定的歷史事跡遮掩其「霸道」心態，如此而已。

毛澤東對中國文化破壞最鉅大的即為「簡(異)化字運動」，不可小覷，我將之定位為一個深具「絕地天通」的運動；其「絕地天通」者，事也，以其事出，易變物衍，將超過李斯以「秦篆」破壞「籀文」的哲學思想故；「文字學」面對這麼一個「絕地天通」的運動、以及「簡(異)化字」的全面落實已無能為力，必須從文化上、思想上與精神上重新奠定根本大基，以彌補學術上的真空所造成的政治衰敗、社會解體與利祿競奔，故倡「象學」，是為中國共產黨的「文化代表」得以貫徹的基石。

我所期盼的是，「象學」不至於成為「小學」新瓶裝舊酒的代名詞，能稟學術良心以結合卦象視象數象，而回到「以『文』志『象』的原則」，更能窮字象根柢，將「中華的『文』反映的是一種『象』」凸顯出來，「不假借權威，不假傳道學，不假立道統，不附庸政治」，直截借鏡《周易》的「大小象傳」，將「自然界的事實從常識的解釋、物理的解釋、天文學氣象學的解釋，再變化而成為人性的解釋(Human interpretation)、人文學的解釋(Humanistic interpretation)，以及道德的解釋(Moral interpretation)」，以字象「卜以知類，由類明意」；唯其如此，才能表達中國哲學思想裏的道德哲學。另外一個想盼則是「宗教性」的，以宗教界並無能力在思想上實踐普賢菩薩的「創造性思想」，故倡「象學」以扭轉從宋代就一脈相傳的禪學語錄；「象學」以禪學的「不立文字」觀之，或許過於瑣碎，過於愚魯，但其內質稟承文字的「本質、本義、本象」，將中國哲學思想正本清源，並提供「說了就錯」的禪學另一條思維管道，以彌補「法相唯識」的抽絲剝繭，對民間所逐漸喪失的影響力。這是我閱讀世親菩薩的《百法明門》所得到的啟示，所以「象學」深入文字與「禪學」不立文字，與「般若、唯識」倚為「中道」之犄角，並無殊義。

現代人思維大多不耐繁瑣，力求捷徑，所以禪宗大行其道，不然就是以淨土宗的「借果修因」為名，以一個「阿彌陀佛」的稱謂涵蓋所有佛學思想；這種統攝思維的方法當然不能說錯，但行之有年，「創造性思想」逐漸萎靡，論述禪學與淨土的文字倒是愈來愈多；這種文字驅動從知識層面來說是非常矛盾的，從語言層面來說則毫無思想，但散發力道(emanated effects)的強勁出人意外。

這是我多年來百思不得其解的困惑，故力倡「象學」以糾其弊。「象學」能否蔚為「顯學」，有待未來的因緣促成，其文字敘述的流動(時間性)尚望能夠就字象的凸顯(空間性)而沉靜下來，並以其「沉靜」而「不流動」，以其「不流動」而「寂然不動」，於是「象學」乃可「感而遂通天下」，是為「象學」之宗旨，可一路追蹤至《尚書》與《周易》兩大中國哲學思想之傳統。這是我對漢學家白晉所發出的訕笑，因為他不懂《易經》，卻認為易象和爻卦顯示了伏羲所發現的不僅是中國語言的鑰匙，而且還是「所有知識的真正鑰匙」（true key to all knowledge）。這種論證是無稽的。

如何學好古漢語？

有鑒於中文圖符所建構的「象學」博大精深，我不易以文字來論述，更不易以論理的文字歸納之，故以文學手法「獨化於玄冥之境」令哲學在其中生，更以思想與文字的「不一不異」，令文字在自己的思維裏「即破即立」，逐次盤旋而上，其因即「文學」是「哲學」的「曲則全」的具體顯現；更有甚者，中國哲學思想正走在一個深具危機性的歷史關鍵上，其錯綜盤節，理都理不清，遑論抽絲剝繭還原其思想的正本清源？這在當今這麼一個歷史篡改的時代，一個以「文學」為基的「象學」也的確是唯一可以躲避歷史的方法，破「史」入「事」，哲學乃顯。

從頭說起罷。我這個「獨化」的觀念，與莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇等人的思想，一脈相傳，既否認「有生於無」，又反對「始生者自生」，而認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」。我有這個「獨化」的想法，正是因為我以為在這個「後現代」社會中，「獨化」是唯一能夠化解複雜無比的「文史哲」的妙方，而打破這個歷史轇轕的考量，就是我造〈迎賓〉的由來。

何以故？歷史既然如此混亂，誰都可以篡改，何不讓它沉澱，以醞釀「事破史而出」的契機？有鑒於此，我以「賓」字容納一切歷史過客，以「迎賓」的態度令歷史如「物各自生」，不做比評，

一併迎之，乃可破「仄」轉「危」；其破者，不在「類之相應」裏糾纏以助其氣燄，更不在「占物定命」裏拘絞以避其流變，故直搗黃龍以破「絕地天通」的效應；其「仄」者，天地悠悠，音韻大噪，「歷史」大多脫離「哲學」而造，政治「禱詞」說盡，卻只能嘲諷「歷史」，故「秝間止足」只能置於厂下。這是〈迎賓〉以文字圖符檢視「歷史事件」的意義，以「迎賓」之「賓」是中文象形字所有從「貝」的字裏，哲學意義最深。

厂有「平臺」(podium)之意，以厂的設定與「勿旗」的高舉等義，都有「聚眾」的意義，屬於「眾之」的行為。厂下紛擾是必然的，以眾意綻放起來，有若錦簇花卉，卻無追憶歷史的力道，所以任憑教育行政官僚，仿《史記》之文學手筆篡改歷史；其以「歷史」為政治祭品之勢，「平直飛起，破風前行，氣勢驚人」，日本為之，神州為之，連蕞爾小島的臺灣也為之，卻又一派「狀態悠閒」，令人惶悚不安。這個不安，即是我在〈迎賓〉裏以高爾夫球手「踏著雨後新霽的草地，狀態悠閒」來隱喻之由來，其「狀態悠閒」卻又能夠將「一粒粒小白球被高爾夫球手擊得平直飛起」，則因高爾夫球是所有東亞國家承自資本主義肆虐最為具體的象徵，故予以統攝之。

政客之鄙俗，令人作嘔，我雖欲「閒庭信步，對這紛擾視若無睹……也不免自嘲窘態百出」，於是如何以「聖者之言」在厂上破之，就成了我造〈迎賓〉的動機。只不過，這個動機埋藏得很深，不為人所知罷了。

「尸、仄」甚至「歷曆厲厭原、嚴」都從厂，而厂為「崖」之意，引申為任何一個「平臺」，以凸顯「主客對立」的觀點；在這個基礎造字，「人」作為一個既為「能」又為「所」的媒介，可造的字不可能太多，所以除了「人在厂上成尸」外，大概就只有「人在厂下成仄」了。

「仄」字不可輕忽，以「平、仄」原為一對「二象之爻」，不止為世界上唯一的語音結構，更不同於西方拼音語系的抑揚頓挫(intonation)，故西方世界配合其拼音的語音特質所發展出來的詩詞語調，不應照單全收，甚至西方社會因其拼音語調極適合音樂的表達，乃從教堂裏的讚美詩(psalm)、

發展出來唱讚美詩的聖樂(psalmody)，再發展出來西方宮廷樂、協奏曲、交響曲，但認真追究起來，其根源不外因拼音語系的語音結構所導致，故中國的「平仄」語系也不應一昧推崇。

中文不在句子的抑揚頓挫著眼，而以單獨的字音表達，故音樂也不注重合音，是以琵琶古箏、二胡蕭笛等都適合獨奏，甚至很多樂器多是後來由西域流進，周公制禮作樂時，是否有這麼多的樂器都很令人懷疑；其單調的音乃至簷滴聲碎、木魚枯槁，強調的都是一個意境，甚至與中國山水畫同，都有在聲音或影像的「空間性」裏凝固「時間性」的意圖，以南宋的長卷文人畫觀之，中國藝術家以舒卷「展幅的時間流動」平衡「圖幅的空間性存在」，深具世上獨一不二的哲學素養。從這裏看現代藝術的發展，就可知西方思潮的肆虐對東方傳統藝術的破壞程度了，所以連一向講究平心靜氣的梵唱也在舞臺上以西方音樂的方式展演，真令人感覺有愧於祖師的教誨。

這些中國藝術的特質，我以一個「仄」字來涵蓋之，其因不止「空間性與時間性」與「平仄」同，均為「二象之爻」，更因為「仄」構建了唐詩宋詞的「平仄對仗」，是當今之世研讀中文詩詞之美，最容易進入的途逕，然後才有可能更進一步，進入老莊語言，甚至《詩經》時代的語言。

《詩經》時代的語言多「平聲」是個奧祕，卻也是為何古籍之「兮」字引用甚多之因，以思維宜往上提升故，甚至「仄」音出現，也必隨即以「兮」音平衡之。「之乎也者」亦若是，以示「口氣出」多為「聲上出」，故「曰」從口氣上出。

認真探索起來，「兮、乎」均同，都有「聲上越揚之形」，其形由「八丂(兮)」，而「丿八丂(乎)」，乃因「丿」可將氣往上揚，以「氣欲舒出」，不宜下引故，強以下引，則必成「欠」字，以「欠」者「張口氣悟也，象氣從人上出之形」，形若「反氣」，反「氣之形」。

中文之音韻多與「氣」之運行有關，其理甚明，以「欠」再探其因，可知「氣不循其常……人之欠大抵昂頭」，故「氣在人上」而反之，「氣悟」也，「欠」字乃造；「欠」成，諸多倚「欠」而造之字乃被用來形容「氣悟」與「昂頭」之關係，以「吹」字觀之，可窺其端倪。

「旴」者「反氣曰」也，「詮詞也，從欠從曰，曰亦聲」，但「曰」之為「曰」者，「從口，乚象口氣出也」，而「欠」又為「張口氣牾也，象氣從人上出之形」，兩者併之，故知「詮詞」者必氣出而牾；「牾」者「午」也，「午」者「一（下彎之一）十」也，「五月，陰牾逆陽，冒地而出」，其字象正是一幅「冒地而出之形」，故知其「一」為「地」，而「冒地而出」故成「下彎之一」形。

從「午」字觀之，知「干」之「一（上彎之一）十」必與之形成一對「二象之爻」。何以故？因「干」者「犯也，從倒入從一」，入者「人」也，「內也，象從上俱下也」，故知「倒入」從字象觀之，為「丫」之象，從字意觀之為「出」之意，故為「從下而出」；奧妙的是，「從下而出」雖犯，但是從「一」出、成「十」後，卻不得出「一（上彎之一）」，「干」字乃成，故知其「一」非字，祇是有是物焉而不順理以入之，故從倒入」，乃引申為「天干」之「干」，以「天」無邊無際，無論如何都不得出之，故也。

「天干」與「地支」合稱「干支」，是研究中國哲學思想者都避不開的課題，但解釋「干支」者多從「天干十字」與「地支十二字」之「爻變」著手，其繁複變化不下於「易卦」，卻失其「象」意，故有必要還原其「象」之純樸；這就是為甚麼我以為「象學」是如此重要之因，否則循此以往，思維逕自往下奔馳，「原始卦象」、「數目卦」、「天干地支」，甚至「易經」，不可能是甚麼高深的哲學，充其量也只不過是解釋天體運行的天文學，或演繹算術的數學罷了，再然後一些解釋「上為日，下為月」為「易」的謬誤就堂而皇之地登場，令人不堪其擾。

確是如此，「天干」雖窮日月之極，但仍源自「地支」，是「物侯曆法」之明證；以「天干」首支「甲」字觀之，一目瞭然，蓋因甲之為「甲」者，「木初生戴孚甲也，易曰甲坼」，本為「植物之純形」，不得再予解構；而生者，「進也，從屮從土」，以是知「鐘鼎甲字多作十」，並不是數字之「十」，而是「屮」字之誤，以「坼」乃「大地裂開」之故也。其之所以得以論述，乃因「天地合德」原本就是中國哲學的中心思想。

這麼一解構，即知「干」犯出，破「一」成「十」，實為「屮」之誤；「屮」既出，「草木益滋，上出達也」，但其初生有孚佑之意，故曰「戴孚甲」，以「孚」乃「卵孚，從爪子，謂以爪反覆其卵也」，是以其初生有「天如人願，助佑下民」之意；「易曰甲坼」妙極，以土裂乃「戴孚甲」之木破土而出，故知「戴孚甲」之木在地下掙破土地之覆蓋為土裂之因，以其初生故有土裂之現象，有「生生不息」之意，是為「甲」為「天干」首支之哲學意涵，以其「生生不息」，故也。

「十」為「屮」之誤，在中文字裏不少，造成的困擾也不少，以「戎」觀之，當知文字的演變有時真是令人無所適從，蓋因戎者「從戈從甲，鐘鼎甲字多作十，故隸作戎」；以是知「戎」之意乃「以戈坼土，助木屮出」，那麼這麼一個「木初生戴孚甲」之「生生不息」現象，為何淪落到「戎」的地步呢？其意甚明，因「戈」之造作而已矣。

「戈矛刀」形同義同，字象兵器，為純象形，不能再解構；但將「戈置於甲」上「以戈坼土，助木屮出」，則大事不妙矣，因木「屮」土「坼」，本為自然現象，卻「以戈坼土」而令「木屮」，猶若「舉事」以令「事出」，一舉而捅出了「肇事」的念頭。

這樣的解說似曾相識，以其與「夫事，絕地天通」一節所述互通，更以「事之為事者，已出，其『草木初出』(屮也)必『絕地』而昂，否則不得出之」故，故曰以「戈」強以出之者，「舉事以令事出」而已矣；既舉，君子反不能「顯顯卬卬」，以人本具「佛性」故，以聖人之「德」本「直心而行」但卻為後人遵之為「禮」故，因禮行德反泯故。

茲借此警惕所有倡導「八德」之學人，切勿自墮「忠孝」節氣，卻泯於「中」、昧於「爻」；遵行「儀軌」之人，切勿迷執「禮法」規章，卻泯於「德」，昧於「直」。說穿了，學人行禮如儀，強行舉事也，「戈」之而已矣，是以「聖人出，大盜不已」也。

戈為凶器，即肇因於此。解說至此，再回過頭觀察「午」字，可知「午」之「十」也為「屮」之誤，故知其「冒地而出」，因「屮」而「坼」，其「一」之為「地」者「大地裂開」矣；以「屮」

觀「午」與「干」，其意何有殊義？皆「大地裂開」也，唯一不同者，乃「午」冒地而出，「陰牾逆陽」，而「干」止於「一(上彎之一)」也。如此而已。

這麼一解，「牾、逆」就開朗了起來，與「午、干」同，均為一對「二象之爻」。午與牾同，前已述及，而逆從屰從屮，屰者「乍行乍止也，從彳從止」，彳者「小步也，從半行」，屮之為屮者「從干」，又從中，故逆本身即有一邊觀望一邊犯逆之意，「其出知止」，以「有是物焉而不順理」故；而「牾」就不同了，「其出愈出」，以「陰牾逆陽，冒地而出」故，以「中」為基石觀之，其理甚明，「牾逆」與「午干」同，其出，「一不止、一知止」也。

那麼「『詮詞』者必口氣出而牾」，又是何意？其「詮詞」必因「口氣出」而「不知止」也，是為「言必滔滔」的由來；以「口氣出」觀之，是不可避免的「動而愈出」現象，故聖人謹言，是為「負陰」也；倘若真的非說不可，其說為「抱陽」，故「陰牾逆陽」者，「負陰而抱陽」也。

從這裏觀察王筠對「逆」字的解說，當知其「文字學」修為之不凡，因他說「屮」者「從干，凵則逆之之狀也」，就將「中出」之前的「凵」狀給凸顯了出來，故曰「凵亦非字，祇是互相牾逆之狀耳」，所強調者天地間「橐籥」還未「動而愈出」之前的「虛而不屈」狀態；其「虛而不屈」之狀無它，陰陽互相「牾逆之狀」也，以「朔」字觀之，最為貼切。

何以故？「朔」從月從屮，為農曆每月之初一，而月盈卻不能持盈，卻以其「凵之互相牾逆」的存在面貌不可久踞故，於是「負陰而抱陽」之勢乃成，「干(犯)者不順理，受者不甘，故逆之」，「朔」字乃造；其犯者月也，其受者日也，以其「月盈」則逆，其逆者「迎日」，曰「逆之本義則迎也」。「朔」既造，「二象之爻」即起，「望」字乃造，以「月滿與日相望」而名之，十五之「望」乃與初一之「朔」對望之。望「從亡，壁省聲」，以月盈則蔽，故從亡，更因「夫唯不盈，故能蔽而新成」，初旬之「新月」乃成；「望壁」等義，不應大作文章，以壁「從月從臣從王，王，朝廷也，案以廷從王，而謂王為廷」，但因「壁」似臣朝君，就將本是「朝廷」之「朝」凸顯了出來。

「朝」字無它，從月從屮從旦從┼，┼者「下上通也」，旦者，「從日見一上，一，地也」，旦置於┼上，有一種由下往上屮出之動作，故以「屮」上引，而成「屮早」字；「屮早」既成，以其「日始出」，月仍在望，「朝」字乃造；「朝陽」初升，生生不息，「早」字乃造，以早「從日在甲上」，形若「暈」，「初生」如「甲坼」，故也。

由於「朝」有「生生不息」之意，所以被引申為「朝廷朝拜朝見朝代朝貢朝野」等政治用詞，本來不無砥勵政治清明之意，不料君臣之「能所」與「自它」極為彰顯，「臣朝君」莫不戰戰兢兢，稍一不慎，人頭落地，故大臣以朝見手持之「笏」諫言，雖有「勿」之「祈求、督促」之意，但因其「氣出」與「兮、乎」之「聲上越揚之形」不同，多呈「緊促、短暫」狀，故以「笏」之「出氣詞」來形容「上象氣出形」之「氣咅」現象，乃大臣由下朝上必「昂頭」也。

這麼一來，就將世人「氣咅」與「昂頭」之關係點描了出來，蓋因犯者「舉事」但知止，以其「有是物焉而不順理」，雖迎之但不咅；受者「承事」受激，「不甘而逆出」，本「張口氣咅」不知止，「氣必從人上出」，卻因其「迎」而知止，以「人之欠大抵昂頭」故也，否則人類必因咅逆無有時已，早已滅亡了；其「迎」與「昂」之間，必有「詮詞」，是為「吹」也。

這是「吹」之「詮詞」必「一欠一曰」之由來，其曰，聲必出，故「曰」者「從口，乚象口氣出也」；「乚」者「匿也，象遲曲隱蔽形」，為「純體指事字」，不得再解構，故知「乚」字之造，乃因「象形避不成詞也，但詳其字義，是事非物，即知其非象形矣」。

這就是為何「子曰子曰」，其曰必匿的道理，倘若滔滔，其言必「氣咅」，其曰必「昂頭」，因「有是物焉而不順理」而曰，反「執物」而「逆事」故；從這裏再觀察幾個倚「欠」而造之字，其意愈顯，如「欷歔」氣咽，「歙歇」氣斂，「歊歔」氣升，皆「氣出貌」。

「歇」字甚妙，從曷從欠，曷者，「何也，從曰匄聲」，匄者「乞也」，丐也，從勹從亾，亾者「逃也，從入乚，乚，古隱字」，並以其乚而曰，於是乃有「逃匿者何需曰之」的「何」意，是謂

「曷」，其逃匿「張口氣牾」必上氣不接下氣，故有「歇」之一字；「歇」與「昡」之差，僅在一個「匄」字，故亦謂「歇」從昡從匄，逃匿時歇止「詮詞」也，以其「氣出貌」氣斂故。

「𠃌」之氣匿，「是事非物」，其「氣出貌」必「執物」而「逆事」，與「乃」同，「曳詞之難也，委曲以象其難」；以此觀「猷」字，當知「猷」從鹵從欠，「言意也」，鹵者，「氣行貌，從乃」，鹵者「象艸木實垂鹵鹵然」，為「純體指事字」，不得再解構；「艸木實垂鹵鹵然」本無音，從「乃」成「鹵」乃有音，而後從「欠」之「張口氣牾」成「猷」乃有「言意」，以是知，其由一個「實垂鹵鹵然」之艸木象發出音調乃至「言意」，全因「乃」之造作，而「乃」雖有音，卻仍具形，以「乃」者「乃」也，「是事非物」故。

我追蹤這個「張口氣牾、昂頭而曰」的「昡」字當非易事，卻不是空穴來風，因文字轉諸史冊多有謬誤，是以莊子的〈齊物〉有云：「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也」，被諸多注解詮釋為「風吹鳥語」，就曾令我掉入五裏霧中，不明究理；以「吹」觀之，其「吹」為「昡」之誤，甚為明顯，如此一解，「夫言非昡」乃其言滔滔必「執物」而「逆事」，以其並無一「承事」者，故無邊無際地說，是曰「言者有言，其所言者特未定也」，這是經文論文宜以「對話」方式呈現之因，也是《老子》不能以「對話」呈現之弊，雖五千言，卻也難逃「其所言者特未定也」之評。幸運的是莊子〈外物〉又云：「言者所以在意，得意而忘言」，就以「猷」之「言意」去欠為鹵而「氣行」，還原「是事非物」之本意，是為莊子造〈齊物〉與〈外物〉之動機。

以「欠昡歊飲」等字觀之，當知莊子替老子脫困，確是不遺餘力，卻也說明了挹注「哲學」於「文字學」的重要性，因為許慎以降的文字學者，雖然以《說文解字》的「六書」提供了極為明確的「方法論」，但並無一個指引「宇宙論」、「本體論」與「超本體論」的力道，故只能任憑歷史學者挑釁「倉頡造字」的歷史真實性，而「時間連續性」一旦喪失，「哲學」必泯，然後其它種種荒謬的理論就出爐了，然後歸納「六書」為「一書」也就見怪不怪了，但是這種歸納卻懵懂地扼殺了「由下

創造、由上復歸」的哲學內涵，所以盡失其「哲學論述」的力量，故我力倡「象學」為中國哲學思想正本清源。

「吹歔」等字都已漸自失傳，這雖遺憾，但也無法可施；世人承續中國傳統哲學責任艱難，故宜緊守任何一個「哲學命題」，以待未來世的開花結果，而不是落井下石，當個歷史罪人；這在當今尤其重要，因為居心叵測的政客每每以「文字」為政治議題，從根柢處瓦解了中國哲學思想，使中國哲學之傳衍呈現一個斷層，其勢岌岌可危，所以任何一個稍具良知的讀書人都應有中流砥柱的氣魄，「大其心則能體天下之物」，方能拯救中國哲學思想，是為「文化代表」，但也不能口出狂言，妄言「漢語概念能夠發揮『歐洲幻覺』（European Hallucination）的功能」。這種說法是沒有根據的。

這個考量，應該就是我寫這篇〈音韻與圖符〉最強烈的動機了。當代人居此烏煙瘴氣的時代，「氣悟」的機會甚多，既說不出其苦，又不得避其世，而面對滔滔政治「禱詞」，常不堪其擾，甚至無法分辨「文化宣導」也多成「政治禱詞」，故我勉以「昂頭」呼籲讀書人之覺醒。

讀書人不能再退縮了，因為其背對的是一個萬丈深淵，曰「厂」，其聽聞的是一堆政治謊言，曰「仄」，但「仄」原本「委曲以象其難」，更因其「象形避不成詞」甚難描繪，故我造〈迎賓〉將全體政客一網打盡，迎面痛擊，以「舉事」者必迎，「承事」者必昂故。

政客多姿，不止以政治嘴臉出現，更以文化為掩護，故我想破「仄」為「音」之誤，盼國人能「詳其字義，是事非物」，能以「象形」知其「非象形」，能體會「象學」不執「象學」為「物」而「逆事」之期許，勉以破政治、歷史、文化、哲學、思想上「禱詞」之造作；這是我在〈迎賓〉裏以「昂首佳人蕭瑟處」由「昂」入「欠」再入「仄」之由來。

古詩詞講求平仄的道理是甚麼？

「仄」出，在「二象之爻」的鼓躁下，「平仄」大作，思維狂洩，始料不及，其因即「仄」將「平」之平聲往下釋出(emanated from the uplifted sound)，一發不可收拾，於是破了文字的棗籥渾圓，猶若花開花落本為自然現象，原本無名無相，但是因其「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」。

「仄」這麼一瞭解，就容易將之破譯，因為「仄」之籀文作「𠂢」，不是僅僅「從人在厂下」那麼簡單；那麼籀文之「矢」有何玄機呢？求證不易，但從「旁」字下手，豁然開解，以「旁」本為「旁薄」，「丬以象其旁薄之狀也，從丬指事，而獨體不足以見意，故加上方二字以定之」，「上、方」一定，反失其「丬之旁薄」，而有「旁襯」之意。

「旁」字如此，「仄」字何有倖然？蓋因籀文之「𠂢」，意義非凡，但是以王筠之解觀之，從厂從丬省從大，卻是大有文章，以「天大地大人亦大，故借人形以指之」，故將「人」置於「厂」下而成「仄」；大「難為象」，以人指之，本無不妥，但「人字臂與脛相屬」，置於厂上為「𠂤」，以「𠂤」字「從人在厂上」，其意為「仰也」，但是置於厂下成「仄」以後，反倒變成了人類為了平衡「平聲」所釋出之「仄聲」，豈不奇怪？更有甚者，人類語音即始，「𠃌、乃」之「象形避不成詞」即破，於是立時「平仄」鼓躁，久而音韻大作；其因是否即為「人在厂下」強自為大，而「大則兩臂恢張，故為大也」，反倒悖逆其「大」者以「小是其本義」，故只能鼓躁不休呢？

這時將「平」字疊放之，字音與字形彼此緣起之奧祕就逐漸浮現了，蓋因「平」與「仄」同，本無音韻之意，但是「平」因其「從亏從八」、亏「從丂從一」、丂「氣欲舒出，乃上礙於一也」，然後有了音韻之意，並以「八」置於「一、丂」之間，「礙於一」，而有「平聲」，形若「兮」；以「开」字觀之，以「干」併列成「开」，而為「平也」，仍有「從下屮出」、「其出知止」之「干」意，是為「平」之「礙於一」也，豈能以「开」為「開」之簡字？

「仄」假借為「平聲」往下釋出之字，其意亦同，因其「礙於一」故，所以籀文之「仄」實無「大」形，乃「從一從𠂇從人」之誤；這麼一來，「仄」與「旁」就有了比對意義，故知「仄」字無它，「從𠂇指事，而獨體不足以見意，故加『一人』二字以定之」。

「旁」本為「旁薄」，「𠂇以象其旁薄之狀也」，「加上方二字以定之」，反失其「旁薄」；「仄」字亦同，「𠂇以象其旁薄之狀也」，「加『一人』二字以定之」，反失其「旁薄」；「一人」者，「一、人」也，「一、人」一定，大大不妙，以「𠂇在一下」又「礙於一」，天地間的「橐籥」乃破，並因「一在𠂇上」，於是與「虛」之「虍而不凵」背道而馳，故只能「動而愈出」，其動必愈動，其言乃滔滔不絕；最為不忍的是，「仄」字一出，從此人類不再「極盡卑小地倚背而靠，站立於地」，反以「人定勝天」的砥勵破了「天地不仁(忍)」。其實「人定勝天」為「人定兮勝天」之誤。其「定」者，「知止而後定」也，其「勝」者，「承擔」也，不是「人一定戰勝天」的胡說八道。

易言之，天在上，人在下，「旁薄」已失，人心鼓躁，音韻大作，「仄」與「平」連成一氣，「二象之爻」乃立，音韻之「初名」乃得以立之，卻不料一舉破了字象之圖符本具之「橐籥」態貌，從《尚書》一路狂洩，至今仍舊喋喋不休，是謂「聲音從圖符釋放出來」(Sound emanated from the shape of symbols)之明證，或「圖符之存在以其『定』而失其圖符之本意」(Symbol emanated from the confirmation of its existence, thus defeated the meaning of the symbol)。

其定者「物」也，其失者「事」也，其「圖符之本意」者「是事非物」也，其「圖符之存在」者「執物逆事」也，故曰「執物者以物之存在而逆事」；這樣的論說隱隱地與海德格的「『存在』以『非存在』為其內涵」印證了起來，是謂音韻的「時間性」破了圖符的「空間性」最嚴重的疏失，或以「mit-da-sein」來看，「da 的空間性」也沒有了。

老祖宗的智慧在此一覽無遺，以音韻「時間性」與圖符「空間性」本為一對「二象之爻」，更因敘述非有音韻不得以敘述，故勉以直向壓縮行文流動之「時間性」，而達其平衡文字圖符之「空間

性」存在的目的；這與南宋畫家舒捲長卷文人畫以「展幅的時間流動」平衡「圖幅的空間性存在」，何有殊義？不過均在聲音或影像的「空間性」裏凝固「時間性」而已矣，直透中國哲學精髓。

厂因「丬在一下」又「礙於一」這麼一解，意義大變，以厂者「籀文作厓」故；厓音「罕」，從厂從干，干者如前所述，「犯也，從倒入從一」，一為屮之誤，故厓「由下屮出犯厂」之意極明，其「犯出知止」也可明白，以厂置於干上故；以此推之，可知籀文之「厓」以厂之「丬在一下」置於干上，本有突破干之「止於一（上彎之一）」而重新恢復天地之間的「橐籥」之意。

倘若老子的「天地之間，其猶橐籥乎」可作為一個「本體」來瞭解，那麼干之「屮出一（上彎之一）上」就意義非凡了，屬於「超本體論」之範疇；干「屮出一（上彎之一）上」無它，乃「午」字，故「干、午」這麼一對「二象之爻」終於安置於「丬在一下」而如如不動，與「虛」之「虍而不凵」遙相呼應，可證明「象學」可上達「超本體」論說，而與「本體」、「宇宙」等連為一個敘述體系，而「象學無象」則整個將「超本體」的論述破除。至此，「象學無象」從「宇宙論」、「本體論」、「超本體論」的思想體系乃粲然大備。

要注意的是，縱使干「屮出一（上彎之一）上」成「午」字，但午「冒地而出」，干卻「冒天而出」；午之「一」下彎，干之「一」上彎；「屮出下彎」之為「事」，不易執，故仿其形猶若「竹葉下垂」之貌，以手執之，「支」字乃造，以「支」乃「去竹之枝也，從又持半竹」，「地支」一詞乃造，而後倚支之字乃「執事為物」，如「技妓伎枝吱肢汥忮岐歧跂」皆屬之。

「屮出上彎」之為「事」者，不僅不易執，而且無字無象，以「冒天而出」所面臨之「天」本就無邊無際，其出未出故，是以只能用《老子》的「天之道，其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之」來解釋。《老子》此說大有玄機，以其時與《尚書》紀上古至春秋史事不遠，故透露出「天樞」之謎，蓋因《山海經・大荒西經》有云：「顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎邛下地」，「邛」為「印」之誤，「印」者「、虫」也，「象以手抑人而使之跽，義即訓抑訓按」，而「抑」者

「反印」也，「按也，從反印」，「印」者，「𠂤卩」也，「從爪從卩」，故知「抑、印」在古代，本來就為一字，正反之別而已矣。

如此一來，《老子》的「高者抑之，下者舉之」就豁然開解了，因為這其實就是「抑下地，舉上天」之意。何以故？其因乃重黎受命於顓頊，將原本冥合之天地「上舉下抑」，「絕地天通」，故曰「天地之間，其猶橐籥乎」；這時再觀察「頭上名曰嘘(噎)……下地是生噎」，就知《山海經》將「虛、壹」這幾個字打了個通關，「以行日月星辰之行次」，故曰「大荒之中，有山，名曰日月山，天樞也」，可謂為真正的宇宙精神重心。

解說至此，再回頭觀察「𠂢」，不難發覺「𠂢」以厂之「丩在一下」置於干上，有上舉「干」之「止於一(上彎之一)或蒼穹」又有抑止「干」於天地之間的「橐籥」之意，於是有了「絕地天通」之內涵；「橐籥」既為「本體」，敘述本自不易，「超本體」則就更加難言難語了，這就是「超本體論」多屬神話，超出哲學命題論述、而只能以宗教來約束之因。其行之為形式者，或「以戒為師」，以抑止佛子因「貪嗔癡」所造下之業行，或以「本體」容納「超本體」，譬如以一個強大有力、不容挑釁的神威(Mighty God)來遏阻人類因順從原始衝動而造下之罪衍，乃有「上帝」之初名。這是那些認為中國哲學思想在歐洲的實踐中擊潰基督教，打碎神權禁錮的學者應該檢查自己的地方。

暫且不論各種宗教之教義，以哲學命題觀之，由於「丩在一下」卻「礙於一」，一丩也，於是「干」受抑於天地之間的「橐籥」之後，「冒天中出」卻不得上行，於是在「二象之爻」的造作下，只能往下流動，「𠂢」字乃泯滅，厂乃作為一個「有是物焉而不順理」之緣由而存在，以示一個萬物因緣承襲、始終跨越不過去的理則系統，譬如時空的共同緣起。

一旦「厂」往下流動，「厂」就「動而愈出」了，其往下流動之勢乃產生人類的價值論、生命論等等「生住異滅」的流變哲學，於是「人」粉墨登場，「仄」字乃造；非常不幸的是，𠂢去干加人成「仄」，「仄」音起，「平仄」大噪，卻將一個「礙於一」的「非字」象形化，干之「中出一上」

乃泯，莊子「摶扶搖而上者九萬裏」的思想境界乃成妄想，遑論達其「寥天一」的精神境界了；此時的凡人紛紛「立言」，並以其言居大，「仄」乃流洩愈甚，所以「仄」又作「傾側」解。這是王筠解「仄」為「從厂從丬省從大」之由來，卻也阻礙了探索「仄非音」之可能。

厈既然只有厂之意，於是厂就只能被瞭解為「山石之崖巖，人可居者也，峭直者山之體，橫出而下覆者，崖之形」，完成了一幅屈就「人」之字象，於是「厈」徹底泯滅，充其量也只能將厂當作一個「平臺」來瞭解，應該屬於國人從籀文以降最嚴重的思維疏失。

試以「厚」字觀這個厂之沒落。厚者「山陵之厚也，從厂從倒㠯」，倒㠯者「同厚，㠯，獻之於上也，反而施之下，則厚矣」，㠯者「獻也，獻是事，上從高省，下象進孰物形，是指事也」；這麼一看，即可知「山陵之厚」原來乃「山河大地」往「橐籥」上獻卻不得，反而施之於人，才成就其「厚」。再看「厝」字。厝從厂從昔，昔之為昔者，「古臘字，從殘肉，日以晞之」，一幅家庭主婦製作臘肉之景象，以之安置於一個可住人之巖洞(厂)，乃成「厝」，並無坊間之「洪水抑日」之說；倘若「洪水」說得通，那麼以手安置腊肉成「措」，以刀割剖腊肉成「錯」，就不能自圓其說了，從這裏看諸多倚「錯」而造之詞，如縱橫交叉成「錯綜錯落」，雜亂無章而「錯亂錯誤」，甚至「厝石錯石」、「錯踊錯薪錯臂錯置」、「錫貢磬錯」、「鉤錯矩成」等詞，均與一塊「日以晞之」的「殘肉」有關，卻無論如何聯想，也與「洪水抑日」無關。

「厥」字也不應一眼溜過，以「厥」從厂從屰從欠，不易解，但以「幸」之「從屰夭者，不夭也」觀之，可知「從屰欠者，不欠也」；「欠」者「昂頭」，「不欠」者「低頭也」，置於人居之巖洞，處處「低頭」，是為「厥」字，置於門下成「闕」，以示人臣望皇帝居住之宮闕，不得不低頭；又「屰欠」為「反欠」，其形為「旡」，「飲食氣逆不得息」，故「厥」倚犬成獗，倚艸成蕨，都有因「氣逆不得息」所導致的「猖狂」之意，再引申為「倚足成蹶」，則就因其「勉強支持」，而有了「顛倒」之意，乃至「一蹶不振」了。

其它倚厂所造之字不多，且甚多有延「廣」之誤，如「廈廁廄廠」等均屬之，另外就是「厘」為「釐」之省；如此一歸納，就賸下「歷曆厲厭原」這幾個字了，「歷曆厲厭」具已悉盡，「原」從泉出厂下，與「至周有泉，至秦廢貝行錢」有關，留待後解。倚厂之字雖不多，卻因具「絕地天通」之「超本體論」內涵，而成為大陸「簡(異)化字」大力討伐之對象，故將「歷曆厤」一併簡化為一幅「力在厂下」之「历」的面貌；這個作法從根本上否定了中國的「曆法」，更摧毀了中國哲學思想融會「能所」的內涵，以中國共產黨敢做敢為的行逕來看，原不足為奇，但共產黨以這麼一個不倫不類的「簡(異)化字」倡言「中國文化」，更執意做中國的「文化代表」，就令人覺得很無奈，真不明白中國人的苦難伊於胡底，天地悠悠，何時才能脫困？

我言過其實了嗎？一點也不，再看一些倚厂卻不明顯之字，即知所言不虛呀。先說「嚴」字。「嚴」字非常奇特，今簡化為「严」，左看右看都看不出其簡化的邏輯，可謂胡攪蠻纏，沒有一丁點「文字學」的水準，遑論「象學」之哲理義涵？

嚴格地說，嚴從叩置於厂上，以制「敢」，因「敢」者「叡」也，「從叒，古聲」，叒者「音摽，物落上下相付也」，解構起來，牽涉到雙手的運作，與「尋、隱、亂」等字均有極深關連，我在〈遺忘與記憶〉裏有長足的演練，這裏不再贅言，但簡單說，一個敢將「古事」如「物」一般、落於「上下相付」之手間、隨意拿捏的人就謂之「敢」，一副目中無人的樣子，然後將「敢」以「平臺」方式呈現，導致眾口驚呼，即為「嚴」字。

「嚴」字引申起來，有「嚴正嚴明嚴格嚴密嚴重嚴整嚴肅嚴厲」、乃至「莊嚴」等眾多詞匯，但如今在「簡(異)化字」肆虐的神州大地，這一切都沒有了，代之而起的是「整肅」；從「簡(異)化字」之「严」觀之，實為必然的現象，因為不止「敢」沒了，連「口」也沒了，遑論「眾口驚呼」，以是之故，神州大地一片噤聲的景象；沒有人民的監督，政治當然無法「嚴正嚴明」，法律當然無法「嚴格嚴密」，以至於整個社會已到了一個極端「嚴重嚴厲」的戒嚴現象。

這原本極易明白，但不知共產黨是否戒於「謀夫孔多，發言盈庭」不易控制，故對「嚴」肅殺不赦；但其實「多言」與「嚴」無關，因「多言」成「品」，讀若聶，「品從三口，即有多言之意，從而連之，則紛紜糾結矣」；與「嚴」有關的其實為「品」字，讀若嚴，「山巖也，從山品，品象巖穴」；「品」與「品」之差極為細微，連結「眾口」之「品」而為「品」，藏「眾穴」之「品」則為「品」，兩字雖然均已消失，但是也不應指鹿為馬，胡亂地將「嚴」改寫為「严」，將厂立於「亞」下，成了一個「四不像」的「严」字，從此「嚴」無敢無口，豈能不亂？想來就令人欷歔。

另外一個更為嚴重的字，就是與共產黨如影隨形的「产」字了。「產」本「從生，彥省聲」，「彥」卻「從彡，厂聲」，故知「產」字從彡省從厂從生；如今「簡(異)化字」的「产」無生無文，卻從立從丿成了「产」，「丿」者「右戾也，象左引之形」，以字義觀之，即知「共产黨」勢必「左引」，並以打擊「右派」為志業，是謂「右戾」，何需高舉「反右」之大纛？

這個「产」字在「无产階級專政」的時代縱橫四海，洵有以也；但是尷尬的是，「无产」如今已成歷史名詞，「产」字卻跟著「共产黨」之名，隨風飄颺，並以之為「生产代表」，就產生了一個極為矛盾的哲學現象；其理無它，因以「無生之产」掌管「有生之產」，本具有一個「貴無論」抑止「崇有論」之意涵，是為「社會主義」之基石，有「負陰而抱陽」之內涵與「生生不息」之易理；這原本甚妙，行之於「共產主義」社會也如魚得水，但關鍵在「产既右戾」，則必無法持「平」，傾側(「仄」)乃起。

這應即「共产黨」必須鬥爭，否則無法生存的意義，以「产」之哲學內涵觀之，一目瞭然；但現在「改革開放」了，而且大力提倡「生產」，那麼將產生何種哲學意義呢？「生產」顧名思義，著眼點在「生」，「生」必有「方」，「方」求「才」若渴，並以「才」之「將出未出」，其「出」必「引而上行」，深具一種「生生不息」的象徵，恰似「戴孚甲」之「初生」、「土裂」，與「朝陽」之「生生不息」，故神州大地一片繁榮景象。這是「有生之產」壓抑「無生之产」之必然現象。

不幸的是，「崇有論」壓抑「貴無論」原為資本主義思想，只能為私，一舉破了「共产黨」將天下還諸天下的理想，於是「共产」之「藏天下於天下」本具「元」在天地之間充盈的「渾圓」思想就此破滅了，人人為私，而且社會經濟愈繁榮，潛在危機愈凸顯，已到了一觸即發的敏感狀態，哪有甚麼「共产」或「共同富裕」的可能呢？真是癡人說夢。

在這個危機四伏、內憂外患的關鍵時刻，民主思潮澎湃迭起，政治改革叫囂愈甚，其實都沒有對症下藥；一黨專政並不足懼，君主立憲史有先例，這都不是問題，周朝立朝八百年尚不知「民主」為何物，為何如今「民主」如此猖狂，成了唯一的政治標的？天地原本冥合，人居其中，以其在天地之間中出，故本應稟持天地「元本」之意，不止應以「渾圓」之「虛無」立基石，更應以「元本」之「生生」為動力，「挾陽持陰」，使得「抱陽」與「負陰」囫圇一氣，是謂「沖氣以為和」。

誠然如此，社會氣象「沖氣以為和」才是安定的基因；這也是為何民主國家每每以「立憲」求其基本共識以達思想之整合，但妙的是，「憲」者「敏也，從心從罒，害省聲」，形若「害罒心」，本不具安定的力量，因「害」者，「從宀從口，害從家起也」，形若「宀丰口」，而且一旦「害從家起」，「動而愈出」，故口愈滔滔，乃有「丰聲」，故知「憲」以「害」為基，需「去口植心」，以利監督（「橫目」是也），是為「憲」意，乃能成就「艸盛丰丰」之狀貌。

現代憲法起源於歐洲，本意為限制王權，保障人權；其意本佳，出發點在「心」，故「憲」從心，其「心」本為「直心」，而「直心」為「德」之古字，故「行憲」為「直心而行」；但這麼一個「直心」置於「橫目」下，則成「網心」，因「網」者「罔」也，其「網心」者，或為「執心」或為「守心」，原本無妨，但是以「害」導引，動盪迭起，尤其「立憲、制憲」的過程，往往以口制心，傾側（「仄」）愈甚，見諸史冊，袁世凱康有為梁啟超甚至孫中山，君主立憲、共和制憲，交相往覆，弄得生靈荼炭；行至今日，修憲草憲，爭吵無有時已，不止無法「沖氣以為和」，而且已達置諸死地而後快的地步，故有「割喉」一說，直弄得「民主」搖搖欲墜，實為「害」，不為「憲」。

「去口植心」與「罔心縱口」為一對「二象之爻」，其意極深，行之於民主體系，口誅筆伐，心不復見，實為「害」民主，為社會動盪的根源；相反地，以憲法為「民主集中制」的櫥窗展覽物，大攬特攬政權，也違「憲」意，是「一黨專政」之弊，為「害」共和，非「憲」之過。

「憲」之「害」必從家起，外面的人是無法為害的，但也由於其「敏」，故不可動輒修憲，以「憲」雖可建國，但也可害國，本為「二象之爻」故，故宜謹言慎行，「丰」乃可「生而達於下，以見其盛也」，是為「憲」之內涵；「憲」出，不論君主立憲，或共和制憲，都是「屮」出，其「生」者，「事」已出，故知其「生」，必順勢歷經「事、易、物」的衍變，最後以「物」之形態存在，再然後政客口沫橫飛，執物昧事，其「艸盛丰丰」之霸氣早已悖逆「之、才、丰」之意，故不僅達不到「憲」之「生而達於下，以見其盛」之意，更因爭吵嘈鬧，早就令「沖氣以為和」消泯於無形了。

這麼一看，「憲」本無罪，夾「憲」逞欲，是為其罪，與古時「夾天子以令諸侯」何其有異？「夾憲」也就罷了，倘若以「德」為本，「去口植心」猶尚可為，何奈政客鄙俗，多半無德，「罔心縱口」，故社會動盪不已；以這羣失德無德之政客治國，「憲」只能成為「稽式」，反覆運用，多智巧詐，「憲」乃淪為政客為「害」天下之掩護，「國之賊」也。其因無它，亂臣賊子「以智治國」，必以「民之難治，以其智多」為由，操控「二象之爻」，蠱惑人心而已矣。

「二象之爻」不可小覷，運用之妙唯乎一心。「一心」者「直心」，是「德」之根本，以之觀「挾陽持陰」或「負陰抱陽」，即可知「去口植心」或「罔心縱口」的關鍵在「謹言慎行」，故需以「渾圓」之「虛無」為基石，以「元本」之「生生」為動力，乃可「生生不息」，於是社會也可回復到春秋時代、周代的社會理想狀態，周朝之「沖氣以為和」之氣象乃可恢復，中國歷史上僅宋朝有此文化轉變之跡象。以之觀「有生之產」或「無生之产」，則知現有的共產黨行政體制不是問題核心，其關鍵為「生生不息」之「元本」在「生」，是謂「好生之德」，故知為「有生之產」，絕非「無生之产」。至於「黨」字就更妙了，原為「尚黑」，如今卻成了「党」的「尚儿」，以「党」為上也。

古曰「一言興邦」，絕非虛言。以「無生之产」觀之，既立，丿即在「立」下游移，犯右偏中乃成「辛」，而「辛」者「同愆，從干二，言犯上也」，故「产」字造，愆尤起，愆滯生，愆期至；愆尤者「過失」也，愆滯者「遲滯」也，愆期者「差誤」也，三者轇轕，乃臻《左傳》之「王愆於厥身」之境，其「愆」者「病重」也，正是「无产階級革命」對國家之損傷，以「無生之产」觀之，豈有倖然？可惜的是好好的一個「產」字本「從文從厂從生」，卻弄得整個國家一片肅殺狀貌。

「嚴、產」之簡化令人浩歎。最為不堪的是，在「簡(異)化字」大纛下生長的大陸人如今四溢全球，對文字的來龍去脈原本說不清，卻以其一知半解的「文字學」公然造亂，以「易為上日下月」或「卜為圭表日影」在傳統正體字書寫的世界裏引起混淆，更一舉斲喪「文字學」往「象學」提升的契機；最為恐怖的是，在「劣幣逐良幣」效應下，「正體字」因之全面崩潰將指日可待，而中國哲學思想隨著「正體字」的殞滅，終將不能敘述，自由世界豈能安眠乎？那麼飽讀詩書、習慣正體字書寫的讀書人是怎麼回事？怎麼這麼容易就照單全收了呢？甚至還傳出建言聯合國將「正體象形字」列為世界文化遺產，其思想所承襲者，正是「漢儒」以降的精神墮落。

「文化」是甚麼？多有爭論，但其實甚為簡單，「以文化之」而已矣。其所「化」者，「文」也，「紋」也，不過是「一個將『志識』的規範化之為『文』又化成審美的性格化之『紋』的過程」而已，那麼以「簡(異)化字」的「文字圖符」來彰顯「文字（字象）」與「紋彰（文章）」的「二象之爻」行嗎？不難推測，中國的「儒釋道」哲學思想在「簡(異)化字」的詮釋下，必定是災難一場。

苟曰「文化」與「文字」無關，「文字」乃為了便利溝通，所以為便利故，愈簡單愈好，以至為了便利美國人的漢語考試，不惜放棄堅守多年的正體字；這個思維邏輯之所以混淆即在推動政策者多無學無品，原本與學位官位無關，正是一個「文化」的問題，所以在一個「沒有文化」的思維邏輯裏，「洋奴」於焉在後現代的今天有了新解，無論如何推演，都只能認同橫植西方文化的驅動；但是我始終不解，美國的漢語考試與中國文化保留有關嗎？自己都不懂尊重自己的文化，反而自甘墮落，

做個世界順民，卻又要如何要求別人尊重自己賴以生之仰之的「文化」呢？由此可知，當今兩岸思想與道德之衰敗，史無前例。

從這裏觀察臺灣這麼一個蕞爾小島的文化盛況，不難發覺其思維邏輯的一致性，美術、藝術、文化、文藝，噪噪鬧鬧，無非橫向移植西方文化而已矣；其所散發出來的社會意義，即是一種變體的「卮言」，以諸多身聲演繹的戲劇歌舞劇交織為形貌多變的「藝術行為」，混淆人類的思想，其追求時尚所集合起來的社會意義非比尋常，所代表的正是一幅哈日哈韓的病態社會。這個文化盛況，我以〈迎賓〉的婚禮「事件」來涵蓋之，並將其「事件」的展演置於厂上，以示官方在幕後的操控。

當然婚禮「事件」真的發生過，晴天霹靂也不假，行之於文者，都屬真實的私人「史跡」，而以之引申為「文化」象徵，則全屬巧合，但我以風雨無時來象徵「無常」的意義，動機不可預測，以「雨急風驟，風雨交加」來描繪中國文化的搖搖欲墜，筆觸也不可或知。私人婚禮「事件」很微小，過了也就過了，但中國文化之存亡，茲事體大，故描繪這麼一個沛不可擋的潮流大力摧殘中國文化，就成了我寫〈迎賓〉的動機，可說其書寫的方式本身即是一個不可知不可知的因緣聚合。

平仄是怎麼來的？

「仄」既然從「人在丬下」又「礙於一」，而丬象「旁薄之狀」，那麼將人置於「礙於一」的「旁薄」之上，又是一個甚麼態貌呢？「仩」也，「仰也，從人在厂上」。

「仩」字之造，妙不可言，是「象學」由「宇宙論」與「本體論」跨進「超本體論」的媒介；其字象與「仄」同，俱「非象」也，乃「象」之「二象之爻」，不為「抽象」，亦不為「具象」，因「抽象」亦象，乃「具象」之一種，而非「具象」之反義，更非「象」之爻變，否則硬要對「仩」之人置於「礙於一」的「旁薄」之上，而強加賦予「抽象」之意，豈非將人置於所有神明之上？

這種「非象」難言難語，其形諸象者，堪差以莊子的「神為形役」才得以形容。倘若勉以德國存在主義學者海德格的解說來詮釋，則為「『象』以『非象』為其內涵」；若以佛家「般若」思想來解說，則為「象非象是象」。總而言之，「非象」形之於象者，是為老子所稱之「大象」。

「大象無形」一說，以「大」難為象故，以「小是其本義」故；小為「陰」，大為「陽」，故「大象」的說法亦不離「負陰而抱陽」的範疇。道家哲學之高妙盡此「藏語言於語言」之文字敘述，是曰「否定語法」，乃莊子將道家哲學推至絕妙思想境地之依憑，故曰：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣」；其所憑藉者，乃「漸次遞減錯誤」(elimination of falsification)之「否定之學」，非但內容統一，連引用之方法論亦統一，乃希臘哲學家柏拉圖所嚮往之「價值統一」(axiological unity)，在方法論裏遞減「方法論」之錯誤使用，而達其「藏方法於方法」之「方法論」統一境地，是為「卮言」之內意，以其「有漏」，故「否定」之。

字典上說，「卮言」為「支離而不得當的話」，而其之所以「支離」，乃因地施宜，隨解說之需要而就情況變化的一種語言，故多有漏洞，是以引「卮」為喻，蓋因「卮」原本即為「盛酒器」，曰「漏卮」，意即「漏的酒壺」；更有甚者，「卮」者「巵」也，「圜器也，上象人，卩在其下，節飲食之義，案器名而從人，義頗迂遠」。

王筠的這個解說甚佳，但問題是「卮」之字象不是其解說之「上象人」，而為「一在厂下」；這麼一來，爻象大變，「礙於一」被置於「丩之旁薄」之下，並以其不超越「旁薄」之範疇而隸屬於「本體論」之哲學領域，引申為語言敘述之「本體」，「卮言」即喻「藏語言於語言」不能超越文字敘述本身，以「旁薄」非象，不能敘述，只宜以「否定語法」烘托故，是以有曰，「夫有為有，為有而有，非有與有，非無與有，非有與無，非無與有為有，是有」(同註十，第四一頁)；倘若以籀文之「𠂤(一丩干)」觀之，「一在厂下」形「丩一」，則有限囿思想跨越「干」、而窺伺「超本體論」之意涵，以其中出必艱困，充滿荊棘故。

王筠在此留了一手，故曰厄「案器名而從人，義頗迂遠」，但「厄」這麼一個「圜器」為何又「上象人，卩在其下」？這就得分兩路觀起。以「一在厂下」觀之，「礙於一」被置於「丩之旁薄」之下，必生「科厄」，故造「厄」字，以厄之「木節也，從卩，厂聲」來表示「阻礙、艱困、苦厄」之意。倚「厄」而造的字不多，但是都有「阻礙、艱困、苦厄」之意，如倚阜成「阨」者，有險阨、困阨、阨隘等詞的造作；倚手成「扼」者，有扼守、扼腕、扼要等。

倚口成「呃」者，則示氣從胸中逆衝而上的「氣逆」現象；倚車成「軛」最令人不忍，以曲木架構在車轅兩端以扼住牲畜頸部乃成「軛」，充滿了「限制、節制」牲畜行動的操控行為，故受之控者，以頸部肌肉日日與「軛」磨擦而「艱困」行之，控之者以「軛」扼止牲畜之野性，而使得「軛」在地久天長的磨擦中烏黑發亮。

這是「圜器」得「節飲食之義」的原因，以「卩在厂下」故，非因「上象人」。「上象人」得從「圜」字觀起，以「圜」從睘從口，而睘者，「目驚視也，從目，袁聲」，袁者「長衣皃，從衣，叀省聲」，叀者「同專，小謹也，從幺省從屮，屮，才見也」，「幺」者，「小也，象子初成之形，初成者，謂胞胎之中，初成人形也」；二從倶省，知其小心謹慎也，解構起來，可直奔「生與生之」的甚深內意，「幺」為「人類之純形」，不得再解構，甚至「衣」者「上似人字，下似兩人字，鐘鼎文皆然」，為唯一的以人「似會意之象形」，也不得再解構，但各各直指「人」的象徵，是為「厄」之為「圜器」者，「上象人」之由來。

這樣的解釋雖屬通達，但擺在一起，還是難以解釋為何「一在厂下」會變成「上象人」；這裏的關鍵就在「睘」字，以「睘」為「目驚視也」，但是其目非縱豎似「眼」部首，卻橫躺與「罪罰罹罵羈」等字根均同，更與「憲」之「網心」的「網」等義，殆得世人受意念操控而被私己行為阻礙、拘困之意，是為「業行」之起始；「網」者「罔」也，企圖將一個「四月而胞，七月而成」之「子未成形」網之，卻見其「屮出」而驚視也，是為「睘」之本義本象。

這麼一個「罝」字，以其字義深入「胞胎之中」，故多涵「原罪」之意，而非「罪之」，卻有釐清「罪與罪之」能所混淆之作用，與「人」之關係之深，溢於言表。但是為何「罝」會與「一在厂下」產生連想呢？這時再將「橫目」之「罒」與「衣」分離，則「一」就凸顯了出來；其「一」者，上彎，大有玄機，因與「衣」之「上似人字」之下彎不同，意義也不同。「衣」之「上似人字」、與「下似兩人字」之間有一個「內積空間」之意義，「夾里成裏」、「夾保成褒」，是中文象形字一個深具所謂的「文字祕鑰」（Clavis Sinica）的字。留待後解。

何以故？「衣」夾幺中出，犯「一」而上，其「犯」者「干」也，其「中出」者，與「干」之「中出一（上彎之一）上」卻止於「厂」之「丩在一下」，何有殊義？故「一」上彎，其「中出」止於「橫目」，卻挑釁「網」之拘困，故逡巡往復，不斷犯出，即為「罝」意，與「乍行乍止」之乺相倚成「還」，於是就有了「回轉、還復、尚且、再者」之意涵。

如此一解，「罝」之一字意義非凡，以其犯出「本體」，卻受制於「業行」，故不得窺伺「超本體」；又以其犯而不得出於「業行」或者「原罪」，故受「二象之爻」之影響，必往下墮；其墮者必入胎，「包中子未成形，以幺象之，已成形者，則以呂象之」，「生命、價值、倫理」等屬於人的「哲學命題」乃得以建構，故得以窺知「象學」以「六書」之「方法論」為據，可上達「宇宙論、本體論、超本體論」，更可下達「生命現象」的「生住異滅」流變等「生命論、價值論、倫理論」，所以可自成一個有系統的思想體系，哲學論述乃成，上可「究天人之際」，下可「通古今之變」。

更有甚者，這麼一個哲學論述仍舊受制於語言，故圍「罝」成「圜」，是以圜從口從罝，而口者「回也，象回帀之形」，帀同匝，環繞一圈為一匝，故知帀者，「周也，從倒𠂤，𠂤者出也，出而倒之，則反其故處，是周帀也」，是以「卮」為「圜器」者，「目驚視漏壺」也；其「目驚視」者，因盛酒之「漏卮」故，非因酒故，以其「目驚視」乃酒注漏卮故，卻因漏卮無法承載佳釀而令酒出，漏卮之「周匝不密」乃顯。

那麼「卮」究竟為何？《史記・項羽本紀》有載，「(樊噲)壯士，賜之卮酒」，《漢書・高帝紀》注引應劭，「(卮)飲酒禮器，古以角作，受四升，古卮字作觚」，而曹丕《典論・論文》有載，「幹之玄猿，漏卮，團扇，橘賦」，顏師古更有云，「卮，飲酒圓器也，今尚有之」；綜合上論，知「卮」為古禮器，秦漢時為飲酒器，已經出土的漢代漆卮，圓形高壁單耳，亦說明了殷周青銅器中，有一種器，圓形，腹大口斂，二環形耳，無足，就是古籍中所說之「卮」。

「卮」之凸顯在「出」，不在「注」，其理甚明，更有「反其故處」之意，故知裝酒者，不知壺漏，故「目驚視」之；若知，裝酒者斷無將酒倒入「漏卮」之理。以之引申，口出「卮言」者知其言語有詭，言出必詭乎？若知，必不說，曰「聖默然」、曰「大辯忘言」者是；苟若非說不可，必在語言中一路破解語言之弔詭，是以老子有云「道可道，非常道」，是以莊子有云「終生言，未嘗言；終生不言，未嘗不言」。

疑處既已悉盡，但是為何這麼一個「支離而不得當的話」一旦用來描繪「歷史事件」，就產生「信者恆信、悖者恆悖」兩種極端呢？其因即卮言甚為詭譎，既出，即不見卮言，故見聞者，「執物昧事」，於是就產生了恆信者專注於「卮言所出」之真實性，以其「執物」故，但恆悖者卻見卮言有「反其故處」之意，故利用之，以遂己意，否則根本無從「悖逆」；苟若「卮言渾圓」，那麼兩者均不會發生。不論恆信或恆悖，要自圓其說，只能將「歷史事件」凸顯；要凸顯「歷史事件」，則只能就其「方法論」糾絞；「方法論」一旦堂皇登場了，則「哲學」泯矣，有時甚至連本屬「方法論」的「地域性」與「時間性」也顧不上，於是就有了「治史者大凡不知史」之譏評。

以此來觀察那些專擅篡改歷史的史學家，也就見怪不怪了；但是奇怪的是，擅長篡改歷史的也大多喜歡將「以史為鑒」掛在嘴邊，所以一旦「歷史」定讞，立刻堅信「史之為史」，反而大力打壓任何企圖翻案的「歷史動機」；正由於「歷史」可供發揮的空間太大了，而敘述「歷史」的語言又多漏洞，所以當政者不掌權則已，一旦掌權，第一件要做的事一定是修史，於是神州大地在共和國初建

時即篡改「對日抗戰史」以建立其政府的合法性，日本從戰後廢墟中重新站立起來，也立即以「東亞共榮圈」的建構掩蓋其侵略行為，弄得夾在中間為「南京大屠殺」澄清史實的張純如，裏外不是人，乾脆舉槍自盡，徒留歷史遺恨，弄不清真如外界傳聞，乃憂鬱症作祟，還是怨恨自己失察，受了史料的愚弄，當了政治人物的傳聲筒。

史書浩瀚，何去何從？朝廷治史，更是史中有史，故由唐太宗的「文史館」開始，代代修史，一舉扭轉了私人編撰史書的歷史沿革；縱觀史學編撰之歷史發展，西漢司馬遷以前的史書，則多重哲輕史，司馬遷開天闢地，以「史家之絕唱，無韻之離騷」之記傳體，將文學挹注史學，首創《史記》的書寫，奠定了後世「正史」的書寫體裁與文字模式，居功厥偉。東漢班固承續其文字書寫，但是變「記傳體」為「斷代史」，開始以《漢書》凸顯「帝紀」對「歷史」的統率地位，然後進入了六十年三國、三百年魏晉南北朝、三十年隋朝，在四百年的紛爭混亂裏，卻迸出了西晉陳壽的《三國誌》，再變《史記》、《漢書》之訓釋文義、注重史實，但是因天下動盪，資料不全，故以文筆簡潔在敘事之間替後世留下了諸多詮釋「三國」的空間，於是日後只要一有新的史料出現，必有注譯《三國誌》的歷史著作出世，堪稱造下史學家註史的習性，並因其註而逐漸偏離哲學，影響深遠。這是外國學者調侃中國的史書浩瀚，令人無所適從的原因所在。

不知是否正是因為諸多史學家註史有混淆視聽之弊病，所以唐太宗才指定專人編修歷史，並令宰相監修，從此作為正史的紀傳體史書的編修工作，完全掌握在朝廷手裏；也正是從這個時期開始，「歷史」開始脫離文學、漠視哲學，而變成一種注重考據、講究證據的專門學問，無法考證的「歷史事件」則衍生為「稗官野史」，夾雜著「中文敘述」已往繁複敷張的方向而去，所以中唐時期，傳奇小說開始萌芽，至宋逐漸定型為「話本」，「文史」乃分道揚鑣，而後到了明清，「話本」則發展為章回小說，一直傳衍到今日的「長篇、中篇、短篇小說」。嚴格來說，民初以降的「中文敘述」，也只有「話本」語言還能站得住腳，其它的「論文敘述」都支離破碎。

「考證」一旦成為治史修養，哲學觀念就薄弱了起來，所以從哲學觀點來觀察這個歷史脈動，「歷史事件」一旦造於史冊，「事件」行為與「情緒背後真正的價值觀」就無法挖掘出來，而價值觀是趨向更高一層的「哲學」的基礎，所以「哲學」漸自在「事件」的敘述中隱藏了起來；矛盾的是，一旦「哲學」隱藏，「歷史」其實無力糾纏「事件」，於是「事件」背後所代表的人羣關係、組織與行為模式，就只能隨著政治亂象起舞，而一個特定社會的人羣行為的來龍去脈也就只能遮遮掩掩。這其實也正是司馬遷造《史記》的意義，以「事件」的凸顯來呈現「歷史」。

前已述及，「事件」的發生原本與「歷史」無關，甚至無「歷史性」，僅有「政治性」，所以歷史敘事與政治脈動息息相關；但由於後現代社會民主當道，「政治事件」在民選政治人物的結構下消長得比任何一個時期都來得迅速，「歷史事件」反倒在政治裏滋生，不止使得「歷史真相」模糊起來，甚至連「政治事件」也不顧歷史，自行展演「民主政治」，以其「舉事」而製造「歷史事件」，亟盡能事地以「本質與存在」的嘲諷，來混淆「歷史事件」與「政治事件」，「能所」亂矣。

「能所」一亂，「眾與眾之」即亂，「自它」混淆，所以才發生以「政治事件」來「寫歷史」的狂妄，卻懵懂不知「歷史」為何物，最後反為「歷史」所寫；在這個大潮流驅動裏，「歷史」其實無能為力，任何人都可篡改歷史，無需考證，無需文飾。

「歷史學者」要在這麼一個「哲學」隱藏的歷史敘事裏治史，只能就其「方法論」糾絞，於是就迸出了一篇亟盡歷史嘲諷意味的〈雪人已融〉(聯合新聞網，11/13/04)，在歷史通道上強調「方法論」的重要性，並在師生對簿的公堂上踐踏「哲學」；幾乎同時，神州大地因應「改革開放」所導致的社會動盪也興起以「新視角」來重編「清史」，強調清兵入關的「歷史事件」所帶來的政治穩定，以示「統一法」的歷史因緣，更著意凸顯聞名兩岸之「歷史人物」，如胡雪巖、曹雪芹等，以示跨海東渡的歷史因果，在在以「方法論」的引用重新註解「歷史事件」為「政治事件」，以「稗官野史」來正「正史」的政治企圖。

我不知百年後的歷史學者將如何看這段歷史，但我想充其量只能在「晉書梁書陳書隋書，宋史遼史金史元史」再加一部「臺史」或「紅史」；其轇轕是否能有唐杜佑的《通典》劉知幾的《史通》劉秩的《政典》等力度，相當令人懷疑，甚至能否達元馬端臨的《文獻通考》水準，也是未知數，但其草率令北宋司馬光的《資治通鑑》南宋袁樞的《通鑑紀事本末》羞赧難堪，則是可以預知的。

最令人不堪承受的是，學者的執拗、率真、嚴謹都見真情，行政工作的瑣碎所磨練出來的耐性也見諸形貌，政治使命所賦予的激情與夢想更溢於言表，但其官銜的威嚴、不假情面卻無意之間暴露出其以「政治事件」來「寫歷史」的居心；從「哲學」觀點來觀察這些學者編教材寫歷史(非「治史」)的狂妄，僅一個「渾」字了得，懵懵懂懂以「方法論」重造「歷史事件」，而一旦「方法論」技窮，則說與某個「地域」無關，卻全然不知「地域性」與「時間性」一顯皆顯，屬於「方法論」不容忽視的治史方法；唯一堪差告慰的是，尚無一學者說其「治史語言」與中文無關，所以最後也只能以否定「文言」告終，而令其「支離而不當」的「卮言」造禍歷史，誤導歷史。

王文興教授在這個時候藉著〈星雨樓癸未隨想〉說出「任一學科，倘為文言，即文學。蓋文言即詩之語文也」(聯合新聞網，聯副 11/18/04)，當非空穴來風，礙於官威，又盼予以當頭棒喝，不得明言也；王教授確為有心人，又云：「哲史皆文學，若非文學，無以立……新聞亦文學，新聞即當下史也」，直溯司馬遷造《史記》的動機，來警惕歷史學者懸崖勒馬，莫以史誤史，莫以「政治事件」製造「新聞」，以「新聞」製造「歷史」，因在這個驅動下，「文學」必毀；又因「文學道為第一，境界第二，結構第三」，而「道」屬「哲學」範疇，故「當下史」一肇事，「哲學」毀矣。

對後世史學家而言，將來檢視史料，倘若以現代新聞之「當下史」佐證，不知將以何為依憑？因「當下史」多錯謬，且多「以史肇事」，非「因事有史」，是謂「寫歷史」，不止政客公然為之，連歷史學家也為之，「史之為史」乃成「政治工具」；最不堪忍受的是「當下史」影像當道，或紙上或熒光屏上，影像總是凌駕文字圖符，造作得多采多姿。認真說來，「影像」亦「文」，「圖符」亦

「文」，以其「文」為「紋」故，以其「紋」必在思維上造成「印象」故，是為「紋彰(文章)」也，「以紋飾彰顯之」，故為「文章」也，俱為「卮言」也。

這是我凸顯「卮言」的原因所在，以提醒未來世學者在治學時必須注意，才不至為「當下史」所誤導，以「卮」本「非象」故。那麼既然「卮非象」，為何「莊子稱呼體道的語言為卮言」？其因即莊子知「體道」者非道也，以其「體道」故有「能所」，反而無法「藏舟於壑，藏山於澤」，於是「卮言」出，「藏語言於語言」之動機反殞，趕緊收回，是以「卮言」乃一副欲言又止，不得不言之無奈狀貌，或言出知「詭」，卻不能避「詭」之「危言知止」狀貌，正是「去言知危」之形態。

「卮非象」，「危、仄」等均同，亦「非象」。捃選精切，除削疏緩，「卮」與「危」之別，盡此厂字。厂者崖也，危者「在高而懼也，從𠂤，自卩止之」，故知𠂤者「仰也，從人在厂上」，有「仰之彌高」之意。「𠂤、危」之別僅「卩」之有無，卩(㔾)者「符節」之「節」之正字，象相合之形；而「節」竹約也，「節律」、「節制」也，「厄」也，其「節之有無」所凸顯者，「能所有別」而已矣，故知𠂤者乃「所仰」之對象，而危者乃「在高而懼」之人，以其「在高而懼」，故能「自卩止之」，其意象乃「被瞻仰」者「居高攝心、危言知止」之意。

以「危」觀卩，因其「在高而懼」，心乃攝，心攝，「自卩止之」故；其節律乃「自律」，非「它律」，其理甚明。心若不攝，言不知危，一觸成詭，是以詭者從言從危；「詭」現，言即自溢，猶若漏壺，乃成「卮言」；卮言有漏，不能渾圓，其因即厂去，心乃不攝；心不攝，卮言更溢，道乃述；道既述，能所對立，道乃泯，言乃滔滔，「卮言」乃自敗於其語言敘述之中。

何以故？卮為「圜器」，非「酒出」，不能知其「漏卮」故，「漏卮」本身不能知其「酒出」故。以是知，倒酒者不知壺漏，懵懂倒酒，卻因「酒出」，而自駭於其倒酒之行為，急忙制止，以其「節律」乃緣自「倒酒之行為」，非「自律」，乃「它律」。以之假藉，「案器名而從人」，乃引申為「節飲食之義」，故曰「上象人，卩在其下」，其卩乃「它節」也。

「自它」之別即「能所」之別。以《般若波羅蜜多心經》反複解說之「色」觀之。色「從人從卩」，令人懷疑人云亦云的「色字頭上一把刀」的依據為何？暫且不管「色」因錯謬文字圖符的註解所帶來的困擾，但以「危」之「自卩止之」與「厄」之「卩在人下」來觀「色」之「從人從卩」，可知色者，「離自它、遣能所」，否則「色即是空，空即是色」不能敘述，乃倉頡造字觀「二象之爻」時，即在「文字裏否定文字」之明證，以中文「圖符」不必敘述，只以其「圖符之存在」本身即深具「否定敘述」之爻象錯綜繁複，「非象」也。

中文「圖符」解構至此，興味盎然。前已述及，六朝時期，當鮮卑文對方塊字全面壓迫之際，中文之「形音義」經由梵文佛經的翻譯挹注，起死回生，於六百年間逐漸變更語法與句法，發展出來一套「否定語法」，可以一路否定下去，直至思想究竟。揖此論點，一代哲人方東美教授之觀察精辟入理：「在先秦的中國文字裏面，要表達儒家的思想，還勉強可以；表達道家的思想，就要變文體，就要變作莊子的文字才能夠表達。但是還是有限制。等到佛學的翻譯文字一來，拿中國的方塊字湊到梵文的結構裏面，產生了一種精鍊的語言構造……非常之解放，非常之自由……因此佛典的翻譯對於中國文字的改革是一個進步。」

職是，佛學思想之輸入使道家語言得其深入經藏契機，將印度原始佛學詮釋得淋漓盡致，故由「空中無色」逐次推衍至「無智亦無得」(語出《般若波羅蜜多心經》)，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「心色」之般若亦一併否定，不止「藏語言於語言」，更「藏思想於思想」，是乃成就了真正「無分別」之中土大乘佛學。

從「色」觀「危、厄」，「節律」(prosody)不論「自卩止之」或「卩在人下」，其卩均因人而立，盡得「牽就節律」內意。無奈「音韻」興，「圖符」殞，「節律」在歷史「地域性」之造作下，逕自擴大了西漢末年揚雄編纂《方言》時「採異代方言，還奏籍之，藏於密室」之學術範疇，而成就了近代數以百計之「方言」。在歷史「時間性」之造作下，「節律」更使得「近體詩格律或是雙聲、

疊韻、押韻、連綿的一些語音現象」迥異於《切韻》或《廣韻》古體，而逐次在「音樂性」蠱惑下，由詩而詞而遞變為曲，乃至使「韻律」對中文句法產生制約作用。

古之節律，今之音韻，既自有別，詮釋亦復不同，其「聲律、韻律、音律」所構成之語言節律卻為中文「否定敘述」之變體呈現；忝為中文之制約以後，詩人尋其對應之道，在語言裏反制語言之「節律」，在音韻裏排解音韻之對立與衝突，「平仄」之對仗乃生，璀璨之「唐詩宋詞」乃在音韻與詞彙裏相互折衝對應，一路發展下來，卻使「八股」興革，「比興解詩」倡行，反而對文字敘述產生「仰之彌高」之意，思想與文字於焉對立。

不料仰者𠂤也，以人在崖上仰(從人從卬)堂皇庶光故；卬者望也，欲有所庶及也，昂之正字；其昂者，顒顒卬卬於文字之本義本象本質，原本只能隱微，無奈「卮言」多漏，多言成「詹」，亦為「品」；「品」前已述及，但詹者，「從言從八從𠂤」，八者分也、別也，「象氣之分散」，引申為「尒」以總結「詞之必然」。

「尒」亦「非象」，因「尒」者，「從入—八」，故「許君說八而不說入—，本不可說也」；「詹」亦同，「非象」也，「與言無涉，即許君收詹於八部，而不收於言部」之因，但由許慎所歸納出來「八」之「象氣之分散」來觀察，可知言語「從上俱下」(「入」)，氣必分散，一旦「散氣」，「聲上越揚」之「兮、乎」必泯，故「尒」出，言語只能爾爾；「爾爾」者「如此如此」也，既出，別言詹詹，不能「自仰」，只能「它仰」，仰之再仰，文字本義乃殞。此時，「詹」緣目成「瞻」，別言乃隱，無卩𠂤倒，瞻仰者於焉轉置厂下，「仄」字乃生，「𠂤」之倒也，而整部《詩經・大雅・瞻卬》講的就是這個「𠂤之倒」，故有「反有之」與「覆奪之」的述說。

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

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

困擾的是「從上俱下」之「入」與「從下往上」之「倒入」，均以同一個「一」之圖符來顯示「下上通」之義，卻以異音來顯現上下動向的雙義，故謂「一」引而上行讀若「囟」，引而下行讀若「退」；「入」與「倒入」雖呈相反的動向，但是「倒入」從下而出卻止於一，「出而未出」(詳見「干」字的解說)，其使氣上行的結果必使「散氣」重新凝聚，故一邊「倒入」一邊「入」，「散氣」與「凝氣」必在身體裏遊走，倘若導引有方，是謂「摶氣」。

由此不難推知，中文象形字之發聲與運氣有關，那麼一個有趣的問題來了，氣之運行應該直行或橫走？書寫或閱讀之氣到底直行較順，或橫走較順？這兩個問題對那些必須提氣書寫毛筆字的書法家而言，知之甚詳，尤其書寫氣勢旁薄的大楷者，非凝氣無法書寫。書法暫且不論罷。平時之閱讀或書寫亦同，直行較易凝氣，橫走之心思不易專注。

當然現代人只注重溝通與表達，橫向書寫就成了一個沛不可擋的時尚，甚為遺憾。這個因上下驅動不同所引起的困擾，「一」不是唯一的，「仄」就是另一個例子，其因說來至為尷尬，因「仄」本就「非音」，與「爾」同，非因「仄聲」而有字。

以「仄」之籀文「𠂢」觀之，「丩在一下」之「厂暫且不予理會，其「𠂢」者「音仄，傾頭也，從大而頭偏於左」，就與「夭」之「從大而頭偏於右」，形成一對「頭忽左忽右」的吟讀面貌，是為「平仄」之由來，卻也是「仄非音」的明證，以「矢」為一「偏頭」的景象，故也。

「仄非音」既解，與之對應之「夭」卻有另一層涵義，因「夭」之為「夭」，雖然由字象看為一幅「頭偏於右」之狀態，但意指「屈」，亦即「其頭忽低忽昂」之狀，與「一」同，因為上下驅動難為字，「故左右作之」；如此一來，就與「矢」產生混淆，故王筠特地警告「勿泥」，宜以「字形相避」之，不應將「矢」之傾頭與「夭」之屈頭混為一談。

以「昂頭之欠」觀「屈頭之夭」又有另一景象，因其「不夭」是為「幸」，從「夭屰」，故知「不屈」為「昂」；反過來說，「不欠」為「低」，為「兀」，「氣逆不得息」也，故知這幾個字，從「爾」開始，「兮、乎、仄、夭」等，都與「詮詞」有關，而「詮詞」者「吹」也，故知「吹」以「尒」來總結「詞之必然」無非因「詞」之規律與節律，使「詮詞」大興也。

職是之故，仰「節律」者，倒尸也；尸倒，仄起，對仗生，音韻現，言表乃興，一路浩蕩，從《尚書》以降，闖開「遮閉的文明」，再也無人探其「言」之為「圖符」者，從口從辛；辛者過也，惟口啟羞之意，卻自敗於「厄言」滔滔，是以「厄言」起，「表與表之」能所乃亂，非言語渾圓也，終於與〈遺忘與記憶〉的「誠與誠之」遙相呼應了起來。

你覺得工作是開心重要、還是錢重要？

世人皆愛錢，但其實「錢」不是甚麼好字，從金從戔，從金易解，但從「戔」大有玄機，因為所有從「戔」的字，諸如「淺箋錢賤踐俴諓棧輚琖醆盞牋」等字都隱有「賊」之意，直截詮釋了中文象形字所具有的「表意與寫意、含義與定義、概念與理念、形象與抽象」的獨特意涵。

「淺」有「賊」意，看似牽強，其實不然，此乃當「戈」重疊時，賊相就出來了，若有疑慮，再看「箋」字。「箋」者，「竊竹」也，竊竹帛為箋也。當然我們天天使用的「錢」更因「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」聚乃一個「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，但社會以之為尚，人文精神只能墮落，商業社會只能敗德，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？說到這裏，我不能不提一下「貝」字。「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「ㄩㄣˊ(一字)」也，「橛也，ㄩ象橛形，橛必著於物，則所著之物之形，厂則橛上所挂之物也」，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。這個「施受物」三輪皆掌控於一身，就是今日的金融界之所以能夠呼風喚雨的根由所在。

「弋」成，古人用繩繫箭而射，則稱「弋射」，而「弋射本作𢦏，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。這是大陸的「借唄」、「花唄」對社會的戕害。

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。

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，「一體三面」也，有「觸一即三」之意；「泉」字就不同了，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」，但卻不因「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」制定貨幣強調的是「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」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」，相差豈只千萬裏，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」故也，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)，以其字象與「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「天地壹壼」，其因即「壹壼乃將泄未泄之時」，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？

「中庸」和「二分法」不同的主要原因是甚麼？

以「雔」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「躲」，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」，但是經石鼓文改為「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。

「雔」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」的觀念本因時代推進而使「物」有所改變而生，但是既生，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「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歷史地位的「文化建設」。兩者競相去「文言文」，並顛倒歷史，致使文化低落，同出一轍，其歷史狀貌直逼六朝時期鮮卑人以鮮卑文取代中文的歷史因緣，以之為代表、為建設，中國文化毀矣。兩岸在眾多政治議題上對抗，唯獨摧毀自己的文化，齊頭並進。

何以故？兩岸不約而同，率先將「文字」連根摧毀，然後將「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；真是情何以堪，放眼觀察整個地球上其它文化體系還真找不到第二個民族如此竭盡心力摧毀自己的文字，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，「創造二十一世紀台灣的文化奇蹟」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」。

「丐」，這個字念甚麼？

「賓」之一字可說是所有從「貝」之字中，最具哲學意涵的字，故選之以造〈迎賓〉；「賓」之所以特具哲學意涵無它，以「賓」者，「從貝，宧聲」，更以「宧」乃「冥合」，深深契入「窈之冥之」的「冥」意；而「宧」從宀從丐，宀者「覆藏深屋」也，丐者「不見也，象壅蔽之形」，深具中文之「否定敘述」語法。其「冥合」者，以其主客互為緣起、一顯皆顯故，因宀者，「遮蓋」也，「日者，「遮蓋日」也；其「遮蓋日」者，天庭也，故知「冥」者，以日掛天庭、地廓合之故也，乃「易曰天地壹壹」之設定，否則「壹壹」不能「將泄未泄」。

「將泄未泄」的設定之所以得以「合」者，以「六」入之，絲絲入扣，「冥」字乃造，以天庭地廓本為一「天象」，但因日掛天庭，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。

「壹」象既分，「貳」象乃現，「二象之爻」頓成；爻既現，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，「因果流變」乃墊其基。若要破時空流變，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「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」。

職是之故，「窈兮冥兮，其中有精」之關鍵在「冥」，以其主客互為緣起、一顯皆顯故，但其「暗合、幽合」之前提有一個「窈」的設定，幽暗深遠也。「窈」者，古作「宀丐」，從丐，八聲，

「宀丐」冥合也，從宀，從丐；「丐」者，不見也，象壅蔽之形，為純體指事字，不得再解構，因事無形，所以聖人創意以指之，謂之「指事」，以形容這麼一個「壅蔽之形」猶若置於一個四面有牆之屋內(宀)，不得穿越、不得突出(宀)，其形將變未變，而其伏不動凝動，謂之「宥中之丐」；瞭解了「丐」字的本義本象本質，「賓」字才有可能破解得了，以「賓」的「眾緣和合」多具「不可說不可說」的因緣作用，故知其聚合多為幽合隱合，置於「覆藏深屋」之下，「貝」反不彰，更因「貝」在「宥」之下卻「不見」了，故「賓」之所以為「賓」者，乃賓「象壅蔽之形」故。

解說至此，我寫〈迎賓〉系列的動機就整個陳述出來了；負面地說，我乃以「象壅蔽之形」之「賓」述說「簡(異)化字」的「宀兵」對思維破壞的凶險；正面地說，我以「象壅蔽之形」之「賓」來總結「史前文明」之「眾神」相聚，其聚合從盤古開始，女媧繼之，或先女媧後盤古，再然後伏羲倉頡刑天誇父、少昊顓頊彭祖後稷，黃帝堯舜鯀禹伯益，實乃「眾神」賓聚，其說則「搜神述異拾遺博物、爾雅說文水經方言、韓非子淮南子抱樸子金樓子」，但眾注都找不到「無字易經」，就連先秦古籍裏保存古代神話最豐富的《山海經》與質疑古代神話最徹底的《楚辭・天問》都沒有提及「數字卦」，豈不怪歟？這個「史前本無史」的混淆不釐清，卻蠻橫地說是「中華文明的源頭」，真不知將置女媧於何地？

「遮蔽的文明」真不能談，苟若要談，必須瞭解其天地冥合象「壅蔽之形」，而其交密之狀象「元氣渾然」，其易氣之形象「會易交融」，其會易未分象「將泄未泄」；種種字種種義，均互通，絲絲入扣，僅得一「冥」字，但以其「冥」之「事」(非「史」也)跡難考，甚至一落「史記」則難冥或非不冥不能入史，故以佳人冥而迎之，喻女媧也，取《說文》所注：「媧，古之神聖女，化萬物者也」，其「神聖女」與〈迎賓〉以佳人象徵「事件的精神位格」盍有不同？故知佳人所迎之「賓」者史前文明之「眾神」也，而〈迎賓曲〉者，乃一幅以倉頡之象形字描繪「眾神」聚會景況之「小說」也，並以其「小」，破「大說」之「大」也。其「大」者，「古史辨」之「舉事」也。

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

不過我必須老實承認，小說自限於四千字與六千字是被逼的。四千字〈迎賓曲〉脫胎於六千字〈迎賓曲〉，但所刪兩千字多屬「賓眾」的描繪，故其敘述重心由「以大觀小」轉為「以小見大」；其之所以刪除兩千字，固然因為《中時人間》徵文的「字限」規定而不得不刪除，卻誤打誤撞，一舉破了「賓」之所以為「賓」者，因其「有而不持，無所標明，淳深淵默」故，也使得其四千字的結構與「四字之句」脣齒吻合，反倒有「促而廣，必結言於四字之句，盤桓乎數韻之辭」的效應。

「以小見大」的四千字〈迎賓曲〉，敘述重心在「迎」，其敘述本身即有「曲」的效果，所以動感十足，並因其文字緊促，「盤桓乎數韻之辭」而昭灼行文，故見其廣；其「行」者，身所盤桓，目所綢繆，以形寫形，以色貌色；既盤桓，必有止，故其「行」乍行乍止，「迎」字乃成。

其「迎」者，步履促而小，故有「盡其精微，致其廣大」之意，然後得以文字圖符一併破之，「逆」也；「以大觀小」的六千字〈迎賓曲〉，敘述重心在「賓」，其敘述本身即有「名身、句身、文身」之和合原具「冥合」之意，「冥合」者必「壅蔽」，故以敘述來表達思想極易陷入思想的二度錯誤，是以「賓」之所以為「賓」者，乃因「覆藏深屋下不見其貝」，故宜以「四字之句」制約之。這是「思想、文字」相互制約的具體呈現。一旦敘述「結言於四字之句」，其「盤桓」處必贊數韻。其「贊」者，「明也，助也」，從兟從貝，兟者進也，以貝進之，助也，「義兼美惡」也，但因其贊

以貝，貝以進之，利以誘之，卬字乃敗，反不能「迎」，故不能「促而廣」之；更因其「贊」，必須顧及其所邀約的賓眾「廣無邊」，故知「贊助」多帶時代性，甚至政治性，並因其從眾，必須制約以「眾之」，有混淆「眾與眾之」之虞，故仿《詩經》之辭一併予以破之；一旦「贊」破，「眾之」乃破，獎之為獎者，為「小」為「病」乃顯，敘述反因其侷促而得以廣之，乃一舉突破了思想之束縛。這當然是《聯副》徵文辦法的促成，不是我的原始創意。

既然〈迎賓曲〉有這麼多隱喻轉喻，要如何掌握其精髓才能讀得懂呢？其實做起來也不難，讀〈迎賓曲〉需「觀」，先觀佳人之「阿堵傳神」，再觀我窺佳人之「悟對」，後觀佳人與我「實對」的「神儀在心」，才能有「遷想妙得」之功效；苟若於「觀」時，「有得一想」，必「神矚冥茫」，然後才能「空其實對」，能所乃破——這是我觀想諸佛菩薩摩訶薩的心得。

能所既破，被觀者「有而不持」，於是「佳人」做為描繪對象的具體人物乃得以超越，「書寫時空」的主觀動能乃彰顯；既然「有而不持」，觀者必「入流亡所」，而被觀者乃「無所標明，淳深淵默」，故其「能所和合」只能「冥合」，連「書寫時空」都只能共同緣成，主客俱泯。

當然多年之後，這些隱喻轉喻在《世界副刊》編輯將〈迎賓曲〉大力砍斲為兩千字後，就全部消泯於無形，成了一篇「繁采寡情」、「瘠義肥辭，繁雜失統」的文章，令我好不傷心，是為「語言的訛傳」的「後現代意義」。這是後話，但今日之編審品質之低下，可見一斑。

世界上最難學的語言真的是中文嗎？

中文象形字的「創造者」為倉頡，當無疑問，但因倉頡屬神話故事裏的人物，故執疑者眾。這無妨，宜以「賓」字起觀，始可「盤桓乎數韻之辭」而昭灼行文，切勿以「歷史」為由，將倉頡一戢戳下馬，不知不覺地以「發現者」的角色充當「創造者」，反昧事滅史，「文字」毀矣。

有鑒於「後現代」社會的兩極驅動，上下交逼，「文字」在多元價值、各說各話、毋需統合、毋需認同的思想狀態下，成為政客、教育家，甚至哲學家、歷史學家、文學家等，爭相討伐的對象，不止「文字」的「本義、本質、本象」搖搖欲墜，更令「文字學」本身的理論結構也難逃池魚之災，故有將「六書」篡改為「一書」的妄言，以建構「由左而右」橫向書寫的理論，令人再也無法坐視。

這麼一個「後現代」，科技當道，經濟橫行，追求人類夢想與理想的文學、藝術與哲學已轉變為一個以「新科技的理性騰躍」突破「古典美學的理性限制」的思維運作，並懵懂妄想以之為「文化建設」；殊不知，在「理性裏突破理性」，是曰「理化」，非「文化」也，以「文化」本身不能走出「化其文」的領域而「它化」，是謂「文化本體論」(Cultural Ontology)。

「文化」要在「化其文」領域裏「自化」，不正視「文字」對思維的影響也是不行，看看兩岸的文字泛濫，就知現在已到了一個重新檢視「文字」乃至「文字學」的時刻；也唯其如此，「文字、文學、文化」才能居中拘絞，逐次在思想裏攀登，是為以「象學」為基之「三文」演繹，因「象學」作為「文字學」的延續，原本即具「宇宙論、本體論與超本體論」的內涵，故可為一切哲學之基石。

「文字學」的歷史因緣極深，可說從東漢許慎首創「六書」開始，就一直嘗試在文字結構中，尋悟一個詮釋文字的基石；如此演變到了毛澤東的「簡(異)化字運動」，充當文字「創造者」，不止一舉破了「文字學」，更在搖搖欲墜的文字結構裏，強力移植「馬克思主義」以取代中國的哲學思想精神，所以大陸多的是「文字修為」極差的書寫者，乃至有「上日下月為易」的理論，可謂是「萬物流出說」的具體實踐，也是「簡(異)化字」戕害中國哲學思想的具體證據。

「萬物流出說」很詭譎，乃人類思想的第一號殺手，稍一不慎即「動而愈出」，甚至一有文字一有初名，「進化說」與「創造說」即愈行愈遠，是曰「道可道，非常道」，故坊間有甚多「學說」期盼能夠往上提升思想，走出「萬物流出說」的造作，但是往往愈走愈下而不自知，這就是為何臺灣在這股「簡(異)化字」的衝擊裏不遑多讓，以「台語文字化」與之抗衡、卻愈往下墮的原因。

有鑒於此，我常自思維，當「文字學」禁錮於訓詁考證的孤立中，而普遍失去和文字感應道交的可能性時，也許就到了面壁反照，必須尋悟另一種創作生機的時刻了，才不愧於普賢菩薩「創造性思想」的教誨，是謂「神聖創造」(Divine Creation)，是我倡「象學」的初始動機。

「象學」亦名，但不自限於「理性」或「邏輯推衍」，也不陷入「感性」或「高蹈玄想」，故勉以「非理性」(irrational)思考來對抗「理性」(rational)的捉弄。這可說是唯一能夠走出思維受「萬物流出說」愚弄的方法，否則愈與「進化說」與「創造說」背道而馳，反而以為只要將思維推衍至「赤道黃道白道」或「無字無方無體」，就已臻思維的究竟；殊不料「邏輯推衍」仍是「理性」，唯有走出「理性」，才能「創造」，唯有「創造」，才能「神聖創造」，是曰「創造性思想」。

「理性」非「感性」，其理甚明，但「創造性思想」需仰賴「理性」，卻又以「非理性」來做「神聖創造」，於是就有了混淆，此因「非理性」不等於「感性」，「非感性」也不等於「理性」；更有甚者，「理性」與「非理性」自成一個渾淪，「感性」與「非感性」也自成一個橐籥，本來不至混淆，但既為渾淪、既為橐籥，則不能有二，故曰「二而不二」，是以「象學」實界於「理性、感性未分」之間，甚至「非理性、非感性未分」之間，是曰「理性感性皆在壺中」的交密之狀，故知「易曰天地壹壹」，也可引用至此，其因即「理性感性將泄未泄之時」，理性與感性皆蔽，故曰「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」。

在這麼一個壅蔽狀態裏，無理性無感性，無理性無「非理性」，無感性無「非感性」，無象無「非象」，無善無惡，無字無音，不能描繪，但是為了要瞭解這麼一個無邊無際、無始無終的狀態，勉以圖符顯之，是為「兀」字；「兀」之為「兀」者，「音瞽，壅蔽也，從儿，『亡反亡』象左右皆蔽形」，其「壅蔽」形本不能有圖符，是曰「渾淪」，是曰「橐籥」，既以圖符示之，「壅蔽」形已破，恰似「易曰天地壹壹」合兩字而成義，以其「一從吉，一從凶，不定之詞」故也，是為「象學」足以解釋「有為法、無為法」或「有、無」並峙之因，故為一個完整的哲學思想。

日本文化中「侘寂、幽玄、物哀」三者有何區別？

有位知友批判我引錄方東美教授的評論，「日本沒有立足於本土思想的哲學家(注一)，日文也不適合承載哲學。」並詰問我這個說法是否有失偏頗，因為日本有「物哀、幽玄、侘寂」三種思想，而且在「美學、文學」都有所體現，而這三種思想是古代中國本無的。這樣的想法在臺灣更為普遍，以臺灣在二次大戰之前，曾是日本轄區達五十年之久，殖民主義的影響極為深遠。

這頗為有趣，但是因為我對日本的「物哀、幽玄、侘寂」三種思想全然陌生，所以就「谷歌」了一番，發現這裏所謂的「三種思想」其實就只是「禪學」，或從「禪學」引申出去的「日本美學」或「審美意識」。有趣的是，根據這裏的解說，「物哀、幽玄、侘寂」依序為「平安時代的物語和歌(物哀)、中世的和歌連樂連歌(幽玄)、近世的俳偕(侘寂)」。這顯然地是「禪學」的延申；只不過，平安時代是日本古代文學發展的頂峰，通過遣唐使與中國交往，進而使得天臺宗和真言密宗等佛教得到發展，西元八九四年廢止遣唐使之後，日本開始發展獨特的國風文化，但是受到唐朝的強烈影響，尤其是神秀的「漸悟」，否則「物哀、幽玄、侘寂」等美學概念是發展不出來的。

既是如此，日本的「物哀、幽玄、侘寂」三種思想是古代中國本無的，就站不住腳了。其因很簡單，「物哀、幽玄、侘寂」一路迴溯至「平安時代」，僅得一個「物」字，而這個「物」因其「感於哀樂，緣事而發」，故曰「物哀」，但緣「物哀」而上，另有「夫物，類之相應」、「夫易，占物定命」與「夫事，絕地天通」三種思想，日文就不能描述了。這是為何方東美教授說「日本沒有立足於本土思想的哲學家」之因，而我則說「日文也不適合承載哲學。」何以故？「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起，此生彼生故。何以故？以最後總結的「侘寂」來看，亦「物」也，因為「類之相應」而連稱，或因「占物定命」而變易，或因「緣宀之壓抑而不再能夠感受『朮、毛』原本

所具備的絕地天通的義涵」(註二)故。何以故？此乃因「朮」為植物之純形，菽之古文，初生曲項，故上曲，一為地，下其根也，其下者，土豆也，而「屯」為純體指事字，一亦為地也，上垂穗，下有根，但強調的是以地上所垂之艸葉以見地下之根，以穗有形，故可象，但扎根入地無形，為事，只能指之，故曰「指事」。

這裏的論說直截牽涉到「農作物」之絕地天通與「範圍天地之化而不過」之哲學意涵，有非常純樸的中國哲學思想。我在〈從「咸戊戊」看「入邏輯」的詭譎〉(註三)有詳盡的描述，但說日本的「物哀、幽玄、侘寂」三種思想是古代中國本無，是絕對不正確的。再說了，「物哀、幽玄、侘寂」可以總結為一個「寂」字，不論「空寂」、「閒寂」、「孤寂」、「寂寥」等，「唐詩宋詞」裏有很多，但不如「照寂」來得傳神，是為武則天創「曌」字之意，「明空」也。

註一：語出《中國大乘佛學》，第九章，華嚴宗的判教方法，第二五七頁；

註二：寂從宀從叔，叔者，拾也，曰「九月叔苴，採荼薪樗，食我農夫」。苴：秋麻之籽。語出《詩經・豳風・七月》第六章寫為公家採藏果蔬和造酒，為自己採藏瓜瓠、麻子與苦菜之類；

註三：《四十減一》，http://binmaulin.com

判曰：物語文學雖用假名寫成，但是很大程度受到唐傳奇的影響。平安時期之前的奈良時期，也是書面文學開始在日本興起的時候，使用漢文進行創作也相當普遍，譬如《懷風藻》。即使在平安時期，漢文文學在日本仍然繼續發展。日本真正意義上的民族性作品（如物語文學）則是在擁有自己文字的基礎上形成的，也得到公元八世紀之後了。至於日本文學中的「物哀」、「幽玄」、「侘寂」這些頗具日本風格的特色只是在基於中華文化之上形成的，這些獨具的特色其實與日本的地理環境與氣候緊密相關，包括在地理環境影響下的狹窄建築風格，這些都影響了日本美學的形成。

又判：日本的民族性作品出現在明治以後，在這之前，日本自己並沒有民族這個概念。

再判：《萬葉集》最初是用大和文寫成的，您認為《萬葉集》不為日本民族文學嗎？

又判：民族這個概念最早出現在十七世紀之後的普魯士，這個概念被引入日本的時間段，是在明治維新時期，由東京帝國大學政法系的學生從德國那裏引入的。廢藩置縣的政策推行便是基於這個背景，大和民族和武士道精神之類的概念也是在這個時期被發明出來的。

再判：發明卻可無中生有？概念豈是憑空產生？恕不能苟同。概念的提出只是濃縮事與物進行概括而已，概念未提出之前，概念之雛型已生成，若說民族的概念在明治時傳入日本、所以在此之前日本沒有民族文學就陷入名相的糾纏中了。按照這個思維，在世界尚未有「般若」這個詞彙時，世上便不存在「般若」，只有「般若」的概念提出時，世上才有「般若」之說，是這樣嗎？「般若」作為無上智慧，自天地誕生前便已產生，而後人開悟後用「般若」代之，如此而已。

又判：武則天創「嚒」字，更多的應該是歌頌自己功德罷，應是日月當空普照大地之意，不過武則天應該是信仰佛教，但佛學造詣如何，不得而知。

答曰：我不這麼想。據聞武則天曾作四句偈，「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇；我今見聞得受持，願解如來真實義。」成為佛徒誦經的開經偈，一直流傳了千百年。如果這真是她寫的，她的佛學功柢深不可測。當然如果是她的臣子所寫，那就不知了。

又判：我記得武則天以佛教神話「震旦有一女子稱帝」來論述其合法性，而且「華嚴宗」法藏對武則天講解《金獅子章》，武則天卻頗感不易，武則天起碼對「華嚴宗」或者「無盡緣起」的思想不甚了解，前輩您如何看待？

答曰：好像傳言是這首「開經偈」的由來罷，但是據說武則天非常喜愛《華嚴經》，卻又覺得晉譯的「六十華嚴」欠缺太多，不完整，感覺非常遺憾，所以迎請實叉難陀來主持翻譯《華嚴經》。實叉難陀在西域非常有聲望，帶來的《華嚴經》卻也不完整，但比晉譯的《華嚴經》多出了九千頌，一共有四萬五千頌，所以她才有了那首「開經偈」罷。

又判：就這幾句就深不可測了？真是神棍。

答曰：罵得好。「黑五類」增添一項。「污名化」也。

又判：擱這搞「文革遺風」哪[飆淚笑]就這還佛弟子？還真是佛衣波旬呢[調皮]

答曰：既是如此，那麼請您改寫開經偈如何？

又判：世尊傳正法，奈何邪魔多。藏傳是邪教，大乘非佛說。
凡夫障無明，神棍且歡歌。今改開經偈，指破波旬窩。

答曰：此不為開經偈，實為毀經偈。

又判：說你神棍還不聽，教你正道反冬烘。
笑你偽經當正法，看你遲早得發瘋。

答曰：果真是「文革遺風」呀。看來「文革復辟」是真的了，我本來還不信呢。

又判：哈哈。您啥時候也會這種說話調調了？

答曰：「文革遺風」、「文革復辟」的說話語調是我向這位先生學的。只是對應到最近大陸的政治氛圍，有幾分真實罷了。

又判：一句「神棍」炸成這樣？[飆淚笑]學佛學得是真到位呀，果然不愧為佛衣波旬。你說是罷，佛衣波旬？[愛]

答曰：可不？「神棍」將成為「文革復辟」所批鬥的新對象。我們拭目以待。

又判：「黑五類」是誰先說的呀？[吃瓜]現在又裝受害者了？我剛反應過來，你是以「神棍」為榮啊？[尷尬]

答曰：我從不以任何身份為榮，曰「身非身是身也」，或《金剛經》曰，「如來說人身長大，即為非大身，是名大身。」只不過，我到了「知乎」談經論道，經常被人「貼標籤」，有人說「我以身為外國人為榮」，有人罵我「民科」、「不知水涼」，如今增添了「神棍」一說。有感而發罷了，但是談經論道，真不宜氣急敗壞。

又判：還說「氣急敗壞」呢？說「黑五類」的時候，自己心裏啥想法，沒點子數嗎？這會又有感而發了[飆淚笑]，還複製粘貼偽經的東西，拉大旗作虎皮，尷尬不啊[尷尬]。真是打自己臉都沒够啊[捂嘴]。你說是罷，佛衣波旬[愛]

答曰：是您先以「神棍」來挑釁，我才回以「黑五類」來警戒。我不跟您扯了。我不懂國內之輿情，動輒踩雷，被禁言、刪帖。我真要扯大旗作虎皮，就跟您扯「沙雕連」、「公資媒體」。含沙射影，原為國內專擅。我不奉陪了。

又判：呦呦，別走啊，咋跟受氣了說不出理了似的呢？[捂嘴]國內國內的，我就當你是外雜，不搭理你了。不過呢，想諷刺別人，先練好邏輯思維能力和語言能力，多讀好書，學習正法，別自己理屈詞窮了又抱怨言論控制不敢說。佛法禪理沒見識就扯別的，丟人不？[捂嘴]還挑釁，警戒？都已兩天了還耿耿於懷呢？真是八風吹不動，一屁打過江[飆淚笑]。你說是罷，佛衣波旬？[愛] 真不回覆了？不應該啊？理愈辯愈明的呀。 你說是吧，佛衣波旬？[愛]

答曰：將號是滅，何愛於虞？

又判：好冷清呀，我來幫你暖場啦。用了假途滅虢的典故了？也是缺愛的人嗎？唉，歎息呀，人生在世多不易呀……你說是罷，佛衣波旬？一下子寫這麼多，辛苦哇，趕上生產隊裏的驢了呢。你說是罷，佛衣波旬？本著治病救人的方針，壞分子也得給出路哇。你說是罷，佛衣波旬？

再判：先觀察己心罷。先讓周圍人舒服，多關心他人，給別人創造快樂，多奉獻自己實踐人生價值，你說是罷？這種大事就先不要管了，小事如果都做不到那麼就更不能議論他人了。忠告：奉獻自己，服務他人。

又判：我說不是唄。你是這個人的小號嗎？還不能議論他人，那你跑我這提個沒頭沒腦的忠告不是鹹吃蘿蔔淡操心？看看他說的話：我真要扯大旗作虎皮，就跟您扯「沙雕連」、「公資媒體」。含沙射影，原為國內專擅。一外雜而已，算個甚麼東西？在這滿嘴混吣。你也是，要是連點是非善惡

道德也沒有，就別出來丟人現眼。滿嘴關心、快樂、奉獻，一肚子隱善揚惡，修來何用？算了，世尊慈悲，我也給你個忠告：佛祖留下詩一首，我人修心他修口；他人修口不修心，唯我修心不修口。

這是神棍及其腦癱追隨者們的一貫伎倆嗎？也不怎麼看別人說的甚麼，然後自己腦補一大篇子發出來。我可不知道甚麼修己心禍從口出呢，那是你强加給我的。一段文字就看到一個詞「修心」，然後腦補出來禍從口出，也是可以。還給我加了個信仰。那你是信仰漣漪唄，他信仰林彬懋唄？好像還有個信仰小美的？打手都出來了，你的禍從口出呢？用所謂的「慈悲」等理論當外殼，把自己那點齷齪心思包裹起來，裝得像個人。還讓人了解百姓精神風貌道德水準？你先了解下自己吧。你就給我解釋解釋他這段話：我真要扯大旗作虎皮，就跟您扯「沙雕連」、「公資媒體」。含沙射影原為國內專擅。看來他也歲數不小了。怎麼著，一個老外雜帶著幾個小外雜組團忽悠人來了？圈地自萌去罷。開始想說道理，發現自己沒理就開始扯其它的，連自己朋友死了都搬出來了，哪個朋友這麼倒楣認識你了。你們這轉進如風是給常凱申學的？你朋友在學校死了？地方政府壓制？那是哪個地方政府哪所學校哪個學生哪個時間發生的甚麼事，經過如何？訊息一概沒有，證據完全缺如，就一句話簡介，你以為編故事提綱呢？

再判：我的回復被刪了，沒事，你說開心就好[大笑]

又判：沒事？開心？何以見得？[好奇]說實話，你們老這麼端著、裝著，真的不累嗎？還老要揣測別人如何，然後說出來，就像盡在自己掌握一樣，這樣自己騙自己，真的有意思嗎？[好奇]就跟那個叫林甚麼的老外雜一樣，裝得像個高人，指指點點，結果幾句話就能發現是裝的，說點佛理也說不過別人，自己還老是自己打臉。最後理屈詞窮，還要裝是自己勝利了。精神勝利法？而且你看看你這個顧左右而言它的樣子，每次回覆，必定轉移話題，和那個老外雜一樣啊，最後也整了個精神勝利法。真是說甚麼好呢？這個老外雜怎麼還在這叱呢？你的小外雜粉那個甚麼漣漪還義憤填膺地跑我這挑釁，仍然是驢脣不對馬嘴，你們都是怎麼湊一起的呀，真不容易。你說是罷，佛衣波旬？

南北朝時期的文學（尤其是樂府民歌）對後世（尤其是對唐詩）有甚麼影響？

南北朝時期的文學，包括樂府民歌，緣自《漢書・藝文志》一書所說的：「自孝武立樂府而采歌謠，於是有趙代之謳、秦楚之風，皆感於哀樂，緣事而發，亦可以觀風俗、知薄厚云」不止影響了後來的唐詩，更影響了日本「平安時代的物語、和歌」所發展出來的「物哀」思想，而使得平安時期成為日本古代文學發展的頂峰；歷史弔詭在此透露了玄機，因為東漢許慎的《說文解字》支離破碎，所以日本的遣唐使與之失之交臂，否則「片假名、平假名」的研發必有另一番景象，但是「物哀」的概念卻因「感於哀樂，緣事而發」而蔚為「物哀、幽玄、侘寂」等美學概念，卻是無庸置疑的。

對「物哀、幽玄、侘寂」的美學概念而言，「物哀」當然為日本美學或審美意識的「創生」，但是「物哀」的概念不可能從天而降，而是「物」的觀念之「終成」，而由「物之終成」探索「物之創生」就在一個「反」字，甚至由「物」至「事」、再由「事」至「無事」，也是這個「反」字。

以是知「事」由「無事」中出，其勢必反，曰「反者道之動」，並非「大道運轉的方向」也，而是其「動」不動則已，一動，必「動而愈出」，「虛而不屈」之「道」反泯，而有形者「物」也，無形者「事」也；「物」有形，故可象，「事」無形，則聖人創意以指之也，是之謂「指事」。這是「反」在「覆奪之」與「反有之」的「回溯」與「還原」內義，如何能夠效法胡適，在「井田制度」的爭辯裏胡亂附會呢？

民初「古史辨」的「疑古派」與「釋古派」各執一詞，卻各有所蔽。「疑古派」質疑的固然是「渾淪思想」或「無事狀態」，但並非「民族一元」、「地域一統」、「古史人化」或「黃金世界」的觀念，其「懷疑」古史或「恐」或「抱」或「持」均有「惶恐」之態貌，有一種「恐懼」的心性，以其「跨越」並不扎實故，是為其「贅」。

「釋古派」迷信「方法論」，以王國維的「二重證據法」最為精闢，循「有清」一代之考證，據「銘文」以求器制，糾正「漢代經師」的疏失，駁斥「宋代理學」的舛謬，並還原「典章圖史」的重要史料，居功厥偉，卻因引用上多在「物」上著手而有了侷限，更因無哲學的挹注，而使得「物」與「心」不能結合，「渾淪思想」不能探索，「二分法」乃不得突破；兩者殊途同歸，各從不同角度替共產黨的「唯物史觀」與「唯物論」創造有利的開展條件，自有其「歷史因緣」，至於後來有「簡(異)化字運動」，將「中國哲學思想」整個扼殺，則不過只是「事有必至，理有固然」而已矣。這是「古史辨」所造下的歷史因緣，自有以後的歷史學家評鑑，在此不宜越俎代庖，但行筆為文者當謹言慎行，否則造下千劫重罪，亦不可知。這是我多次挑選「火雷噬嗑」來解說「獄」之因，因雙犬夾言相對，似兼惟口啟羞之意，故「獄」者，「謹言慎行」也。

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

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

何以故？「漢語音韻學」始自「佛經翻譯…借鑒梵音以治漢語音」，然後陸法言於公元六〇一年造《切韻》，擬定了所謂的「漢語中古音」，再然後孫愐於公元七五一年造《唐韻》；換句話說，「漢語音韻學」是外來的，非中土之本有，但要注意的是，「《唐韻》的反切收入《說文解字》一種宋版本」，而這個宋版本《說文解字》正是徐鉉的「大徐本」，故知我們今天所知道的《說文解字》其實與許慎的版本面目全非，譬如「反切」在許慎造《說文解字》的東漢時期根本就不存在，卻如何能解釋許慎原本只是以「象聲」來注解「象其形聲」、回溯字源呢？

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

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

從而定之，以三十六為之母，重輕清濁，不失其倫」，亦即「反切」注音原非本具，緣自「梵語字母的拼音原理」，歷史證據確鑿無誤。

那麼鄭樵的「七音之韻，起自西域，流入諸夏」說明了甚麼呢？顯而易見，它印證了「自東漢以來，佛經翻譯事業已開始促使學人借鑒梵音以治漢語音」的緣由，所以許慎造《說文解字》，絕非空穴來風，乃以中文圖符來矯正漢武帝開拓西域以來，逐漸沛不可擋的音韻造肆，進而闡述中文「形音義」三位一體的意義；但「歷史」詭譎，《說文解字》輾轉傳入五代十國，南唐徐鍇以之為憑，將《說文解字》加以整理成《說文繫傳》，世稱「小徐本」，再然後，傳入北宋初年，徐鍇的哥哥徐鉉再將「小徐本」重作一番整理與審定，乃成今日通行的「大徐本」，再轉為陳彭年的《廣韻》，從此「形聲字」乃大造於天下，與原本《說文解字》相去甚遠。

瞭解了這段歷史後，《說文解字》的引證就必須格外小心；當然《說文解字》做為中國第一本詮釋「中文象形字」字源的書籍，其歷史地位非常崇高，學術價值也非常重要，但是詮釋起來，必須謹慎，否則不免以徐鍇徐鉉的「二度思想假借」為論點；這是我觀察中土治「音韻學」的弊病，以其論點所依者，除了「大徐本」的《說文解字》(非東漢許慎的《說文解字》)以外別無依據，因為這些文字的解構都確定了「音韻」先於「圖符」的假設，以徐鍇徐鉉的「二度思想假借」為論點的跡象很明顯，卻忽略了這些字都不是「純體原形字」，由多種字根組合而成，所以不從「圖符」下手，卻從「音韻」論述，以中文的「形音義」來看，是很不合邏輯的，而這卻也是日本的「片假名、平假名」的造字原理對中文象形字大刀闊斧地去頭斬尾，而有了「簡(異)化字」。真是不知伊於胡底了。

猶太教的核心是甚麼？

有位知友向我詰問一些有關「哈比猶太教」的思想，感覺很有意思，但是因為我對「哈比猶太教」完全陌生，所以特地將問題張貼於此，懇乞解惑。

「不可崇拜偶像」在猶太經文中是「不可迷信具象」，而且與「上帝」立約。這裏的「上帝」更像是「流溢說」或者「內在於生命中的上帝」。基督教與猶太教的這些區別是否是翻譯問題，還是說是基督教與「哈比猶太教」思想差異的問題？

卡巴拉文獻中記敘：守「諾亞七律」是最低的標準，而輔助引導「記憶」回歸的「道路（הֲלָכָה，Halakha）」認為所有符合「諾亞七律」的宗教都是一樣的，而且在猶太教中，沒有地獄的概念，有的只是心的體驗，For innumerable evils have compassed me about, mine iniquities have overtaken me, so that I am not able to look up; they are more than the hairs of my head, and my heart hath failed me.

這是否是唯識宗，地獄並不是真實存在，而且業力所現的西方翻版思想呢？而猶太教對於靈魂的看法則是廣泛的指代「記憶（זִכָּרוֹן，Zeker）」。一些「記憶」出於一些「工具」、「任務」的目的性，而被賦予到新的生命體上。而這些「記憶」也就是回歸到「創造界（בְּרִיאָה，Beri'ah）」，並且重新下降到「現世（עֲשִׂיָּה，Assiah）」的「靈魂的善的/好的部分」，而且也沒有「原罪」思想，猶太教中的「罪」也就是障（קְלִפָּה，Q'lifath，作為一個動詞，這個概念似乎翻譯為「障」、「剝離」、「異化」更合適）。這個概念類似於印度教、佛教中的障（Klesa），實際上就是一種現世的「報應」或「因果業報」，由於人的行為而產生，並反饋回人的身上，使人看不清自己與神的關係。

死後會感到痛苦，有如經過冰火試煉，則是一種隱喻，比喻由於受到「障」的困擾無法「修復此世」，導致「靈魂的善和美好的部分」受到干擾，也就是在世間留下的「影子」。而在卡巴拉文獻的另一種解釋中，認為「記憶」向上回歸的過程並不是在「死後」而是隨時發生的，關於死後痛苦的隱喻，實際上是提醒靈魂「修復此世」。

這裏所羅列的這些「哈比猶太教」教義的看法，對猶太教與基督教思想差異的看法，與猶太教中一些思想與佛教互通暗曲，是否有何思想淵源？其實「哈比猶太教」有一個傳統非常好，叫「平行解經」，經文下羅列歷史上的注釋，由讀者自己比較發現，自己選擇，而不是定於一尊或文人間進行殘酷的鬥爭。

風的本質是甚麼？

有位知友以「風」字詰問我如何由「風」字的結構看「風的本質」。這很有趣。

簡單地說，「風」從凡從虫，「凡」者「最括而言」也，從二從乃，乃古及字，二則多也，多而連及之，是為「最括」之意，但字形之為二為乃，不可分也，與「反」之從厂又、又「遍體象形」同義，均為「純體原形」字，不得再解構，中文的「形音義」所形成的「最括」之意喻於言表，蓋因「風」乃「空氣流動之現象」，更因風無形，甚難具象描繪，故以「凡」象之，蔽日為「凪」，蟲動為「風」，「蔽日之凪與蟲動之風」義通，但前者為「天文曆法」所倚，後者為「物侯曆法」所倚；「天文曆法」或為世界各地文明所共有，但「物侯曆法」卻為中國哲學思想之獨具，以此觀一些學者就「內」之一字，辯解「大禹是蟲」，真是荒謬透頂，中文象形字乃至「中國哲學思想」在這些學者的詮釋(實為摧毀)之下，只能說是在劫難逃了。

其原因至為清楚，「內」者「匁」也，蘊藏著中國數字「九」的哲學意涵，不宜輕忽；「九」這麼一個「基數的第九位」甚妙，在漫長的歷史裏演變為帝王「至尊之數」，所以才有「九龍搶珠」之說，但「九」因其音同「糾」字，故有「九合」乃「糾合」之說，更因其形似「獸跡」，「厷」字乃造，原本即取「九」之「屈曲究盡之形」而造，以象徵獸腳在地上所留下的痕跡「屈曲究盡」，禹禺萬離禽等從之。

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

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

到底甚麼是「陰陽五行」？

有位十三歲的初中女生私函於我，說她希望與我做文字研究交流。我有些尷尬，於是就勸說，妳的年紀，宜從「文字蒙求」開始學起，不宜交流。她不以為然地問，文字學到甚麼程度叫弄清楚？我說，弄清楚文字的結構與根源。她就說，你寫過很多關於「陰陽五行」的東西，這些跟文字有哪些關係呢？「陰陽五行」難道是文字的根？「陰陽五行」的問題是背後有原因？

我這時才明白原來這是因為我所說的「陰陽五行」惹出了禍，於是勸說「陰陽五行」是給一些深刻了解中國哲學思想的學者參研的。妳的年紀，宜在文字上深植。她卻說，你說的深植，就是深深

種植在心的文字基礎，我對「陰陽五行」有興趣，懂一些，三年級就開始研究，但是父母反對我研究「陰陽五行」。我應該怎麼懟回去呢？還有一個，為甚麼「陽男陰女」？

憑良心說，我對這些問題，不止感到尷尬，還有些錯愕，因為「陰陽」、「五行」原本為兩個概念，但是不知為甚麼又總被連結為「陰陽五行」？如果這位初中女生的問題不是個殊相，而是大陸的共同現象，那麼這些問題就凸顯了國內的養成教育有了問題。再來就是「陰陽五行」論說之糜爛，恐怕也說明了中國的雜家、陰陽家、名家、縱橫家、墨家、法家雖緣於「聖德」，卻不得為聖之理。無論如何，這樣的議題由一位初中女生提出，都令我頗為尷尬。

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

老子為聖者，古有定論，不必爭議；其說者為「不可說」，自古以來亦有定論，但要真正瞭解《老子》的哲學，應該從第一句「道可道，非常道」，就往上回溯，尋找「事出」之因緣，「道」之「渾淪」與「橐籥」才有被瞭解的希望；以老子所承襲的《尚書》與《易經》觀之，因《尚書》不可

說，故居中起了潤滑作用的當為《易經》，所以描繪「生滅世界」的《易經》或《周易》關係重大，不應因其「卦爻符號、天象地侯、物理人事」等等歷史研究，而忽略了最重要的哲理思想，精神才有可能往上提昇，否則不掉入「朱子說周易為『卜筮之學』」是很難很難的；只要掌握了這個往上思維的驅動，要破孔子作《春秋》「就『史』說理」，而重新達到殷商「就『事』說理」的渾淪層面，也不是那麼地不可能。

正因為《周易》關係重大，所以歷史上詮釋者多如牛毛，但堪稱不幸的是，《周易》才剛傳入秦朝，就出了一部「易緯乾鑿度」，將哲學思想一路往「卜筮之學」帶引，所以司馬遷作《史記》，開宗明義就「表明他寫史記的本意之一……是要『正易傳』」，將他紹承父學，一路承襲自「孔子、商瞿、一直到西漢初年的田何、漢武帝時代的楊何，而後司馬談從楊何學易」的儒家思想正本清源，與董仲舒分庭抗禮；其原因無它，只因為「周易這一部書，並不是從現實的物質世界出發，然後向上超昇發展；也不是從上往下退轉；而是居中策應，左右逢其源」；可惜的是，這個「左右逢其源」的力量到了董仲舒手裏，就只能「從上往下退轉」，「動而愈出」了。

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

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

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

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

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

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

這一整部「中國哲學思想」怎能任意讓諸大學者胡亂詮釋呢？中國人可能真遭了甚麼瘟，否則何至從「先秦」開始，思想就一路下滑，再也無能重返「渾淪」氣象呢？後來的「佛學」雖然對瞭解

原始「中國哲學思想」有其助益，但在宋儒的詮釋下也自萎靡，在南禪的詮釋下則甚麼都不必說了，以「不立文字」故。那麼為何中國人墮落到這個地步？以至於有人說墨翟是印度人，真令人覺得治學到這個地步，還不如去賣蕃薯，尚不至釀成災難，其原因至為簡單，以印度原本即無「原始物質」的觀念，所以釋迦牟尼佛以「心」闡述「物」，但是就算不瞭解「中國哲學思想」以「物」闡述「心」的根源，只要看看「先秦」典籍有無翻譯梵文的記錄，一切都不辯自明了。

我的尷尬是我不知如何跟一位十三歲的初中生說這些，但對她對「陰陽五行」的研究，我卻又不知「中國哲學思想」的希望在哪裏，因「先秦」哲學不能如此汙蔑，「史前史」更不能如此辨證，以「史前」即「無史」，故不能訴諸考證、訓詁，而只能訴諸哲學故；至於有人說，太虛法師也支持「墨翟是印度人」一說，恐有謬誤？因為以太虛大師盛名觀之，當不至以為「先秦」已有梵文翻譯，亦不至以為印度早就有了「原始物質」的觀念，但或是以為「儒釋道」哲學只需以「佛學」來涵蓋，也未可知，苟若是，我覺得相當遺憾。這些都是「陰陽五行」之說的遺毒。只不過，我在解說的時候很是斟酌了文句，畢竟十三歲真是弱小心靈。

判曰：感謝！那個女生就是我。我問那些問題的時候，你會尷尬，我理解，但為甚麼我找你的時候，你會尷尬呢？

答曰：這很簡單呀，因為我不知道我說了甚麼，會讓一位十三歲的初中女生想與我做文字研究交流。我的尷尬是不知「文字肇禍」的根由。

又判：就是因為你寫的那些「陰陽」和那些「五行」。

答曰：「陰陽」、「五行」，甚至「四大」等，都是些很大的論題。妳現在不宜介入。我個人認為「陰陽」與「四大」可以互為論證，但不能與「五行」論證。

又判：也就是說，以前天天掛嘴邊的「陽男陰女」甚麼的，那就更不對了。「陽男陰女」簡直是錯中之錯，大錯特錯。「陽男陰女」不僅僅錯誤，而且很不堪。

答曰：憑良心說，我有些害怕提及「陽男陰女」的議題，因為類似這種「陽男陰女」或「陰男陽女」的論說都是坊間的算命卜筮所遺留下來的理論。我不敢說「陽男陰女」或「陰男陽女」是錯誤或不堪的，只能說就算是對的，其理論層面也不高。只不過妳如果要懂得「紫微斗數」，這套「陽男陰女」或「陰男陽女」的論說是必定要接受的。

又判：既說「陰中有陽」、「陽中有陰」，那麼為何又說「男尊女卑」呢？這其中的道理應該如何論述呢？這個疑問困擾了我很多年。從生殖器的角度來說，「陽男陰女」這樣的概括是不錯的。那麼「男尊女卑」是從生理層面概括的嗎？

答曰：「男尊女卑」或「陽尊陰卑」一說，是由《易傳》的「天尊地卑，乾坤定矣」推衍出來的。不敢說正確，但卻是中國朝野一致的看法。

《歸藏》守「坤」，《周易》守「乾」，所以中土的社會思想由商代的「母性社會」轉至周代的「父性社會」，而且一直延續到最近，這個思想才在「女權主義」的熾熱下逐漸有了鬆動。

我不太明白「女權主義」到底在抗爭甚麼，大概是「性別歧視」或「男尊女卑」那一套罷，但其實真沒有必要，男性再彪悍、魁梧，最後都得屈服於女性的溫柔婉約裏。

從「坤」的「厚德載物」來看，其實是一目瞭然的。至於說「陽中有陰」或「陰中有陽」，我在「周易如果像吹的那樣神，那為甚麼中國近代會那麼慘，周易怎麼不靈了？」已經說得很清楚了。我就不再多說了，已經有人不開心，罵我是「神棍」了。

又判：「周易這一部書，並不是從現實的物質世界出發，然後向上超昇發展；也不是從上往下退轉；而是居中策應，左右逢其源」這個說法倒是新鮮。思想的一路往上回溯如何概況為「左右逢其源」呢？這個「左右逢其源」如何用文字解析它呢？

答曰：方東美教授的這段論說開啟了我探索「佛玄結合」與「象學無象」的論證，是謂「左右逢其源」也。

又判：「佛玄結合」是用「心」闡述「物」、而「象學無象」是用「物」闡述「心」，這麼想是否正確？「左右逢其源」意指「相互闡述、二而不二、出入無疑」？

答曰：妳說得很好呀。還有妳論證「般若」一文也說得很好。

又判：我因跳不出「時間」而迷失，也因走不出「過去」而悵惘。儘管我已知道「時間」只能挹注於「空間」而顯現，「空間」一變，「時間」立即改變。兩者無分左右。可是我卻被困在回憶中因否定「過往」而去改變自我，這種改變令我墮入魔道，以「黑暗生命力」對抗生命的殘酷。我知道我走錯了，卻也看清良善在如今社會中的無力。我是個罪孽深重的人，只有懺悔。

再判：沒關係，加油，努力，一切都會好的！忘掉過去，繼續迎接新的美好！熱血的奮鬥！你絕不是罪孽深重！

又判：請教：「就史說理」與「就事說理」有何不同呢？

答曰：這裏牽涉到「事、易、物、象、無象」的論說。「易、物、象」的部分在「佛玄結合」一文裏，而「事、象、無象」則在「象學無象」一文裏。

又判：我大抵知道「事、易、物、象、無象」應是「事」的發展演變。而「事」之始我傾向於理解為「緣起」，由「緣」與「因」共同構成了「物」。「象」應該是由「事」與「物」的相互纏繞與攀附所形成的一種「趨勢」，而「無象」可能就是「空」。不知道這個方向對不對？「易在其中」僅僅是「變化」就可以概括的嗎？我覺得這絕非是「易」的本意。「佛玄結合」的打印本我有，但是由於沒有「入文字門」，所以看起來總是吃力。

答曰：這些詮釋都很可貴，但「易」不止「變化」。以中土一脈相傳的解說來看，有「變易、簡易、不易」三種解說；「易」可與「百法明門」裏面的「心不相應行法」的「流轉、定異、相應、勢速、次第」相互印證，甚至其所隱涵的「時位」可與「數、時、方」相互印證，但關鍵在「幾」，是「數」所不能論述的。解說這些，就是我寫《四十減一》，甚至《追球・追求》的原因，另外還有

《我在「知乎」》四冊與「象學無象」三輯散貼於我的網站上，以後有機緣，我會陸續出版紙本書。如果不能，那就只有麻煩妳讀「電子書」了。

另判：你的心態有問題，從一個十三歲、你自己都不以為意的女生身上，直接發揮到中國大陸的教育上，然後用假想驗證自己的假說。這是執迷。

答曰：這不是執迷。您若懂得「因緣觀」，就不會這樣說了。

另判：好罷。您真的很有禮貌。請教您這在因緣觀裏叫甚麼呢，在其它意義裏用甚麼稱呼呢？

答曰：以佛家的「複宇宙」概念來看，這個「因緣觀」就是諸有情眾在「十方三世」裏的因緣糾葛；也就是說，諸有情眾輾轉投生於「六道」之間，「十三歲」的早慧少女很有可能在「過去世」是一位曾經提攜我的「善知識」。這就是我對當世一切諸有情眾都抱持著尊敬的態度。說白了，我們都搞在一起，誰走在誰的前面都是未知數。

另判：從一個十三歲女生身上，直接發揮到中國大陸的教育上，然後用假想驗證自己的假說。請教您這在「因緣觀」裏叫甚麼呢？在其它意義上，如何說呢？

答曰：此之謂「同緣共業」。各人之間的「業緣」謂之「別業」，而「別業」聚合在一起就是「同緣共業」。一般來說「別業」不能脫離「同緣共業」而存在，所以為了了解「別業」，必須了解「同緣共業」。

另判：初學者的「緣」能共廣大中土的「業」嗎？

答曰：我不太明白這個問題，但讓我試著解釋人類廣大的「業」無外「生死」，甚至如果沒有「生死」的議題，人類的「形而上哲學」根本不會生起。這個現象以「生、老死」之間的轉輒為最，也是諸有情眾掙扎於輪迴之間，最為嚴峻的課題。

另判：你說的「同緣共業」，一個初見「玄學」的人能和已經逝去的諸位思想家、大學者分享他們的「業」嗎？

答曰：我還是不太懂您的問題。我不是說「別業」不能脫離「同緣共業」嗎？既然如此，一個因其它「同緣共業」的成就而「初見玄學」的人，已經在諸多逝去的諸位思想家、大學者所共同緣起的「同緣共業」裏，如何會質疑自己不能分享他們的「業」呢？這是個病句。

另判：試著梳理一下頭緒。從一個初學者身上發揮到大陸的教育上，這叫做「同緣共業」嗎？在所有思想家所在的水平中，初學者肯定達不到他們的標準，於是不同高度的人受到的影響都是一樣的嗎？這是「同緣共業」嗎？我就直說了罷。「同緣共業」不能用在這個思路，「德不配位」而已。我想你的文字有語病。

答曰：您說的是一個以「邏輯思維」詮釋的「同緣共業」，但在一個更廣邈的「非邏輯思維」裏，眾生所緣成的「同緣共業」沒有「德不配位」一說。譬如我們所處的這個「時空」是所有眾生所共同緣成的「時空」，而不是有一個已經構建好的「時空」在那兒，等著我們跳進去。這個「時空」因應著不同的「同緣共業」而有不同的「時空」，如與我們同處於一個「時空」的貓狗等動物，牠們所緣成的「時空」絕對不同於人類所共同緣成的「時空」。再譬如鬼神，他們的「時空」也與人類的「時空」不同，均因各別的「同緣共業」所感所致。這段話觸動了「知乎」的敏感神經，被刪除了。

另判：正是因為如此才不能用「同緣共業」來形容。這個概念的「緣」首先可以指代「時空」等客觀物體，然後是很多人共同承載完成的任何事。在您的說法裏，初學者可以代表大陸教育，那麼您看的佛法是否也代表與佛陀「同緣共業」，顯然不可能。這個「緣」無論指代的是甚麼含義，都很難說是「共業」。除非此人是正統全傳。即使作為千年之後，學者和遙不可及的祖師有那麼一層師生緣，這層「緣」何等淡薄，不能共偉人一生之「業」。一個念頭的「緣」也只有一個念頭的「業」。最後還是因人而異。

答曰：您有些誤解了。這裏的關鍵是在一個「高思維密度辯證」下，我們必須質疑「空間」是為了容納「人」而存在的，還是「空間」是「人」的集體存在才調和出來的？易言之，我們必須質疑

「空間」是因為「人的（集體）存在」而存在，還是「人的（個體）存在」而使「空間」存在？其實這是一個很大的課題，因為「空間」不可須臾與「時間」分離，而且其間還隱含了「數象」。

世親菩薩在《百法明門》裏將「空間」定義為「有形事物的相對位置」，並與「時間」併列，將「時間」定義為「事物流變間的起滅順序」，以論「時空」，然後為了在「時空」裏詮顯「差別之個體」，而引介了「數象」。唐朝玄奘大師將這三個「流變的基層形式」翻譯為「數、時、方」是個敗筆，因為他對中國本土的《易經》與「易學」從無涉獵，所以不知其「數」實為「幾」，而「幾者動之微」也，故其本身就是「流變的表相形式」，是為中土以「卦爻」來建構「時位」之基石，更因「六、九」之和合或不和合而有「卦象」，是為「數象」，其間有「幾」，論述起來，氣象萬千，以其「幾」與「象」互涉，直溯中土的原始哲學思想，非印度佛學之本有。

要注意的是，這裏的「空間」與「時間」是等義詞，亦即時間與空間是一體的；又由於「時間與空間」的概念一顯皆顯，因果同時，而數字更呈現了一種次序（即時間）與依存（即空間），所以「數、時、方」不宜分割開來論述，或其中任何一個論述均必須有引申至其它二者的空間存在。

當然要剖析這個「時空」現起的本質得費些功夫。請您至binmaulin.com下載《我在「知乎」（下篇）》一書，參閱〈「人在空間」的另類詮釋〉一文(pp. 2389－2441)。

另判：我對「時空」並沒有思量，但有一些建議給您參考。您有一個思維持續上升的趨勢，但對於具體問題卻一躍而過，直指核心。在我心中，「時空」是客觀存在的，不因為任何人、任何種族而發生變化，乃永恆不變的虛無之象；「數術」則是「有無相生」之變化。在某些特定的種族、羣體中，對於「一生一滅」之期有特定的認識，這種認識只是他們的內心世界，於外物無關。

答曰：我想「時空」究竟是「客觀存在」或者是「眾人緣成」就是這個爭論的關鍵了。最簡單的說法是《聖經》的「創世紀(Genesis)」裏有「上帝七天造天地」一說，直截了當地以「上帝」將「眾人緣成」的虛擬概念具體化，但也將「眾人緣成」的「彌綸」思想引介了「能所」的概念，是為

西方哲學思想裏面根深柢固的「二分法」難題，至今無法解決。中土的原始哲學思想則從《易經》的「六爻之義易以貢」開始就以「時位」概念建構了「彌綸」思想，然後孔子以《易傳》的「幾者動之微」結合了老子的「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」以後，中土的「幾、象」互動的概念就形成了，等到「大乘佛學」從西域東渡與之結合，一個璀璨的「儒釋道」哲學思想就粲然大備了。從這些理論來看，「時空」不可能是「客觀存在」的，更不能是一個「永恆不變的虛無之象」。容我指出，您的思想是「虛無主義」，更是「無神論(Atheism)」，而嘗試在這個思想架構下，談「別業」、「同緣共業」，甚至「生、老死」或「十方三世」，都是不可能的。

另判：您有沒有想過這些經歷許多的理論很有可能是殘缺、描述失樣的。從很久以前的說法，文字的含義、形狀，演化到今天，一個完整的理論還能留下多少呢？其中的解釋、傳授理論的人又是真的理解嗎？這些都是問題。另外，您的描述讓我想起初中物理一個「參考系」概念。「時空」確實是「客觀存在」的，因為人類的需要劃分，這是人類的「時空參考系」，但「參考系」不是客觀存在的，因為它是描繪「時空」和人的關係的一個理論。我不是「純粹虛無」，但是「虛無」在一些方面是必要的，也不是「純粹無神論」，因為要承載更多「神」，才需要「無神」。

答曰：我覺得您應該以海德格的「mit-da-sein」檢視您的「哲學論證」，「存在以非存在為其內涵」的理論可以幫助您走出「理性」或「邏輯」思維。在徹底了解「mit-da-sein」以前，諸如這些「虛無」、「神」、「無神」，甚至「主觀」、「客觀」、「能所」、「純粹」等思維，能規避最好規避，否則一論就錯。康德的理論也可以幫助您建構一些「哲學思維」。您的「時空」、「時空參考系」論說在今日的「黑洞」理論裏，是解釋不通的。

另判：我不了解海德格，也不想再去了解任何人。事實上，我對您的話感到震驚和失落，拋開理性，最終再找回理性，因為理性之外是更廣大的理性，無論用何種眼光角度看待世界。把問題回到具體情境裏，根據「同緣共業」，您是否認為臺灣出了您這樣的飽學之士是因為臺灣有最全面的知識

呢？順便說一點，從您的觀點裏，我聽到了太多熟悉的人和理論與觀點，然而卻沒有您自己的觀點。文字之於知識，如同温暖之於陽光。通過別人的望遠鏡，您看見了嗎？我對物理學並沒有建樹。人類無法利用無邊大的一塊布，於是裁剪它以利用，至於怎麼裁剪，減下來的布是甚麼材質、甚麼圖案，可以用做甚麼。那都是人類的選擇。一個「卦象」對人類有用，但是對於其他物種有用嗎？這也只是人類的參考罷了。

答曰：簡單回答您的問題。首先，我雖來自臺灣，但論證這些與我在臺灣接受的養成教育沒有一丁點關係；其次，您想知道我是否有自己的觀點，請您移步，到我的網站binmaulin.com下載《我在「知乎」》，如果您認為太過冗長，只讀「自序」，就可以知道我是否有自己的觀點；最後，我想奉勸您一句，您的思維有太多誤區，充滿了「潛藏的異質成分」，請您參閱「有哪些英語用一個單詞就能表達清楚，但是用中文表達卻很難表達的例子？」在了解自己的行文習性以前，我們不宜再進行溝通。祝您好運。

另判：我也稍微回應一下。既然您論證這些與在臺灣接受的養成教育沒有關係，那麼十三歲的初衆者論證「陰陽」與大陸教育，怎麼叫「同緣共業」？只看您現在的表述，觀點也必在巢窠，至於您無法通過我的言論看見真實，無論故意與否，我衷心表示遺憾。如您所說，目前我們不適合交流。也祝您好運。

又判：我覺得這個人有太多的民族情感。他僅僅是不服氣你從一個十三歲的女孩的言論，一葉彷佛知秋一般，說大陸全面的知識境況是這樣的。他僅僅是生氣你這點而已。

答曰：他自稱是「形而上純思考者」，否則我怎會跟他說那麼多呢？真是浪費了我很多時間。衆生真是難渡呀。

又判：他基礎很薄弱。你不至於與他置氣。你在大陸發表自己的學說，的確有很多嘲諷大陸的言論，就像我在歐美國家生活，如果我不喜歡歐美國家，對他有諸多看法，我怎麼會在歐美國家發展

順利呢？你受到阻礙的原因就在這裏。你要在這塊土地發展自己的學說，普渡更多人，就應該少說些如此的言論，畢竟你是傳播學問的，不是討論國情和政治的。

你不能一邊在大陸這塊土地上嘲諷大陸，一邊傳播你的思想。否則你不會成功的。你可以明確提出「簡化字」的簡陋，這都沒有問題，但目前根據你的言論，大陸真的好像一無是處。可怎麼會是一無是處呢？我相信就連非洲的國家都有優點，大陸怎麼會連一點點的優點都沒有呢？你的文字真的會給大家這樣的印象。你是傳播知識的，又不是傳播政治的。現在人人都能上「外網」，即使如此，並沒有能改變甚麼。

答曰：妳說得對。最後說一句。其實漣漪是對的。對上師是不能有絲毫質疑的。他有藏傳佛教的根器。就算全天下對上師都有所質疑，他也不能有絲毫的動搖。我就是沒有這種全神投入的精神，所以才不能稱自己有藏傳佛教的根器。這很可惜呀，卻也無奈，勉強不得。

這就是我寫《外其身》的原因了。我只能用這種方法報答噶瑪巴與夏瑪巴在十方三世裏對我的教誨，因為我在這輩子的因緣不聚足，只能等以後的幾輩子了。寫《外其身》不過就是在延續這生的因緣罷了。妳若懂得，讀《外其身》當有另一番體驗。藏傳佛教我在知乎上說得很少，「噶瑪噶舉」就更少了，一說就遭刪帖，但是其實我說了那麼多的「中國大乘佛學」，不就是在替「噶瑪噶舉」做鋪墊嗎？但我能說嗎？因緣不聚合，是我想離開「知乎」的另一個原因。這絕對不只是國情與政治，而是因緣不聚合。強自鳴聲只能毀緣造業。

又判：這裏的「中國人莫非遭了甚麼瘟」的說法有些傷感，既有聖德出世，何至從先秦以降，就一路墮落至此。佛家亦有「末法時代」，甚至「法滅」之說，這樣一個衰敗的趨向不能遏止，眾無邊竟可得度歟？

答曰：「中國人莫非遭了甚麼瘟」是我的感歎。我總覺得，中國的哲學思想從先秦一路下滑，至今仍舊如此，在大陸尤其嚴重，其中幾位重要的人物，如漢代董仲舒，唐朝孔穎達，宋朝朱熹等，

都是風雲際會的人物，但也將中國哲學思想打入了十八層地獄。民初的胡適則是小丑，但危害不小。我論述這些，不容於世，遭了很多人的罵。如何遏止？我也不知。否則我就不寫了。可能得交給你們這一代了。我已老矣。寫不動了。

又判：您的功業垂惠千古。菩薩保佑。

再判：個人對世界的影響總是有限的。認清自己的局限，安住於局限，方得自在。

「宰予晝寢」，孔子為甚麼對「晝寢」持這種態度？從哪些地方能體現出這句話的思想根據？

「宰予晝寢」牽涉到「訓詁」，甚至「反訓」，若不能在「訓詁」的基石上，妄加議論，一無是處。「宰予晝寢」者，「宰予寐而有覺也」。若堅持「晝」為「白日」一說，則「寐而有覺」就是「做白日夢」，但若質疑「晝」無關「白日」，那麼「晝寢」一說就有些迂迴了，因為子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予與何誅！」（《論語・公冶長》）其實是針對「寐而有覺」而來，不見得與「白日」有關。

何以故？「寢」者，病臥也。「寢」也，從「寢省、帚省」，但其實無關病臥，因「寢」整個解構開來，為「從宀、丬、夢省、帚省」。「夢」者，不明也，從夕，瞢省聲；只不過，「寢之夢」的「夕」為「帚」所取代，而「帚」從又持巾，埽冂內，與「晝」同音，故「寢省聲」者，「晝寢」也，「晝」在此僅為「寢」的形容詞，沒有「白日」的意義。

今日要探索「寢」或「寢」很難，因為這兩個字都被「寢」字取代了，但是「晝寢」一詞卻有玄機，疑似為了詮釋「寢之夢」，與「晝」無關，僅為「視天夢夢」之意，語出《詩・小雅・正月》之「瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆，視天夢夢。既克有定，靡人弗勝。有皇上帝，伊誰云憎？」所以只能從其它從「寢省」之字下手，如「寤」、「寐」、「寤」等。

「寤」者睡醒、驚醒，「寐」者熟睡也，故「寤寐中」為一個似睡非睡、似醒非醒之間的睡眠狀態，而從睡眠中驚醒則稱之「寤」；「寐」既為熟睡，不可能「寐而有覺」，故為「假寐」；既為「假寐」，則為「寤寐中」，那麼為何孔子說「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予與何誅！」這個才是爭論的重點。

王紫一文舉了兩個例子，東漢王充的《論衡・問孔篇》：「責小過以大惡，安能服人？」失之於偏，另一則為宋代劉敞以「晝御」說「晝寢」，倒不是全然沒有根據，甚至是唯一嘗試回溯原始經典的論說。何以故？《詩・小雅・斯干》有云：「下莞上簟、乃安斯寢。乃寢乃興、乃占我夢。吉夢維何，維熊維羆，維虺維蛇：維熊維羆，男子之祥；維虺維蛇，女子之祥。」這就是劉敞所指的有關生男育女的喜夢。只不過，這裏只是一個「夢」，與「御」無關，更不是「晝御」，其「吉夢維何」者，乃《周禮・春官・占夢》：「季冬，聘王夢，獻吉夢於王。王拜而受之。」為「吉祥之夢」也。

這是孔子不以為然的地方。何以故？既知「吉夢維何」，必然已從「寤寐中」醒來，既已醒來則為「寤」，「臥驚」也，從言，其意大矣哉。「吾、未、言」之轉進也，但因宰予名列「孔門十哲之言語科之首」，卻不知「吾、未、言」之轉進，所以孔子歎曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予與何誅！」另外《論語・鄉黨》有「寢不言」一說，但從開篇的「食不厭精，膾不厭細」到最後的「雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也」，都沒有提及任何有關「寢」的說辭，卻因「食不語」一說而連帶地闡釋了「寢不言」，非常突兀，但這其實也說明了「食不語，寢不言」可以被歸屬於其它的篇章，而以「寢不言」來詮釋「寤」之「臥驚」或「吾、未、言」之轉進，則有畫龍點睛之妙。

「寐而有覺」一說，其妙無窮。謹以此回覆另一位知友詰問《莊子》一書中所說「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」，而有關孔子夢周公或孔子不夢周公，《論語・述而》有曰：「甚矣。吾衰也久矣。吾不復夢見周公。」其意皆通。「寢、寤、寤」的轉進說明了「夢」之不明或「寤之夢」應該依止於「視天夢夢」，是為「古之真人，其寢不夢」，其因即「其寢不夢」者

「寐、寤、寤」之轉進也，為一個由似睡非睡、似醒非醒之間的睡眠狀態，轉而驚醒，是謂「寐而有覺」也，亦為「其寢不夢」，直截詮釋了「寱、寥、寢」的文字演化。

這樣的解說才可以還原至原文中，為「道德目的論」的演繹，而不是「萬物流出說」。這原本是個「夢」的「寢」，卻被引申為「陵寢」一說，則完全沒有根據，以《詩・小雅・斯干》來看至為清楚。「乃生男子，載寢之床。載衣之裳，載弄之璋。」又「乃生女子，載寢之地。載衣之裼，載弄之瓦。」這裏的「衣裳，弄璋」與「衣裼，弄瓦」千古傳誦，但其實「男寢於床」，「女寢於地」，有「陽上陰下」之義，卻不是「晝御」之「御」。

「道德目的論」與「萬物流出說」為兩種完全不同的思想驅動，非常詭譎，而王紫一文的旁徵博引都是「萬物流出說」，只有「附論」的演繹是「道德目的論」，但是前半部的「萬物流出說」並不足以支撐後半部的「道德目的論」，是為其弊；也就是說，前半部的「萬物流出說」自說自話，但到了最後卻逕自跳入「道德目的論」，與前半部的「萬物流出說」沒有一丁點關係。這就讓人對他的論證以及諸多旁徵博引的居心產生了疑問。這暫且不說，但是這種論證方式，對「哲學思想的論述」而言，不能不說是個漏洞。從「寢」字的轉進來看，「寱、寥、寢」的文字演化就是「萬物流出說」的思想流淌，而「寢、寥、寱」的文字回溯則是「道德目的論」的思想轉進。請參閱《四十減一》的一章，〈從「門、卯、丣」看流轉至還滅的轉輒〉。

至於「田氏代齊」的政治陰謀，我還是說，這只是「萬物流出說」的一個演練。以是，「齊、魯、道」的演變就是「齊學、魯學、道學」的演變，而「齊學、魯學、道學」的演變則是「文學、經學、玄學」的演變。是之謂「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」，但因其「方士術數、子經不分、陰陽摻雜」的合流，故曰「觚不觚，觚哉？觚哉？」說明了「思想、文字」受到「地域性與時代性」的影響，往往文字還是以前的文字，但是卻不再是以前的文字容量，而用同一個文字去闡釋的思想也不再是以前的那個思想。

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

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

《朱子集注》又引錄宋朝大儒程頤的話說，「觚而失其形制，則非觚也」，換句話說，盛酒的酒器失掉了原來的形狀、容量的限度，那就不叫「觚」了，所以「觚不觚」，就是說這個「觚」已經沒有以前那個「觚」的形制，不符合「盛兩升酒」這個要求，所以這種酒器就不能叫做「觚」。這個寓意就是程頤所說的，「舉一器，而天下之物莫不皆然」。這個解說很好，只不過，與「君不君、臣不臣，父不父，子不子」無涉，只是說明「文字」已經演變到了一個文字不能承載原來的「思想」的地步，當然這麼一來「道」就更不能論述了。易言之，「觚」者，「因緣和合，假名為觚」。

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

而且更向南方發展。這就是在周室衰微以後，在南方發展而成的楚文化……經學的南派。詳閱「你怎麼理解「君子不器」？」

有關《論語‧陽貨》的「三年之喪」，孔子的答覆雖有關「克己復禮為仁」，但我嘗試回歸到「孝」的本質，希望對「三年之喪」的迂腐之說有所澄清。請參閱「《論語》中孔子認為最好的孝是甚麼？」以是，論述「三年之喪」，應將宰予與孟懿子並論，因孟懿子被孔子弟子們逐出孔氏門牆，但是宰予並沒有，說明了宰予雖「不仁」，但並未達到「無違」的不堪，是謂「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」這是「三年之喪」最佳的詮釋。

我在此將其它分別回覆王紫一文的評論，條列於下：

其一、以「宰予晝寢」入題，旁徵博引，其實是「障眼法」，最重要的在「附論」，但已經由「歷史」走入「哲學」，只不過，中土哲學講「存在」，是「動態」的講法，曰「生」(becoming)，屬「神化」，傾向於在精神中發現「實在存有」；而西方哲學講「存在」，則是「靜態」的講法，曰「是」(being)，屬「物化」，故傾向於在物質中發現「實在存有」。

兩者各有所擅，卻也互涵互涉，但因其「文字敘述」為時間性流動，其內質屬動態，故中土之「生」的哲學論述起來，動而愈出，卻也因「文字」是個空間性呈現，其內質屬靜態，所以其「生」又「不生」了，使得其「哲學思想」自動地形成一個「由動而靜」的文字敘述，所以愈說愈靜，終至「虛而不屈」，故中文敘述沒有時態、性別中性，因其「文字敘述」之「不動」以「動」為其內涵，此之所以古典的中文詩因沒有時態而有永恆意境之因，卻也是中文現代詩不能與之匹敵之因。

反過來說，西方的「存在思想」到了必須以文字來描述「是」的狀態時，其靜態、內斂、為了描繪統一的事象而存在的「文字」，因「文字敘述」是個時間性的流動，其內質屬動態、外顯，故其流動多為描繪對立的事物而存在，而產生了一個「由靜而動」的文字現象，所以愈說愈動，終至「為動而動」，動而愈出，故西方的文字敘述必須有時態、性別分明，因其「文字敘述」之「流動」實以

「不動」為其內涵，是「動靜相待」的「動力因」呈現動態的主要力量。這個「動靜相待」的「動力因」到了中文敘述，因「神化」的探索而使得精神有了「不屈」的動向。

其二、有關「聖經闡釋學」，請參閱「黃仁宇的大歷史觀點該如何看待？」

其三、有關「西方神話」或「西方不能原創知識和學術」，請參閱「俄狄浦斯在不知情的情況下娶母弒父應該受到懲罰嗎？」

其四、有關「集體無意識」，請至http://binmaulin.com下載《遺忘與記憶》一書，並參閱「從文字發展的『現象』看文字敘述的『本質』」一章，「文字敘述的謬誤：記憶儲存文字，文字卻混淆記憶」。

一、世人研發了人腦記憶場域的空間，卻扼殺了心念跨越時空的功能

1、意非意是意

2、聲非聲是聲

3、識非識是識

二、世人對「個體記憶」束手無策，卻從「集體記憶」的解構裏窺知「個體記憶」的奧秘

三、世人對「個體記憶」懵懂無知，所以只能任憑「個體記憶」受制於「集體記憶」

四、「文字的本質」如如不動，操控國人意識的是「文字的現象」

五、個人對文字的「個體記憶」受控於民族對文字的「集體記憶」

六、「語意記憶」與「語音記憶」既是主體也是客體，甚至主客同體

其五、有關「需、儒」之轉化，請參閱「需、儒、懦三個字，後兩字都從需聲，怎麼現在差得這麼大了？」有關「侏儒」之上古擬音，請參閱「如何入門上古漢語擬音？」這裏我想說說「侏儒」一詞。「侏儒」是否語源甚早，暫且不說，但「侏儒的侏字」很可能是一個無實義的詞頭，內核落在「侏儒的儒字」上，所以「侏儒」與「儒」的本意必相切近。這樣的論說與「田氏代齊」的歷史論證

擺在一起是非常不適宜的，這可由「古代陳田同音」，來論證「知徹」的上古聲母嬗變，牽涉到復輔音，是謂「舌音類隔之說不可信」。從「侏儒」到「駱駝」、「蜘蛛」一類的連綿詞，就完全是臆測了。有趣的是，很多年前，我也曾想過這個問題，但是沒有王紫的勇氣，將之與「宰予晝寢」引起了連想，而是以一個躲在暗室的文人或「儒子」，以一個聳動的「駝峰」論述「幽明」等詞。我對孔子「以知幽明之故」的「儒家玄學」，還是很有信心的。儒家的原始形象也不是像王紫說的如此醜陋，而是被後世儒子胡亂詮釋而糟蹋了。請上我的網站，下載《幽明》一文。

判曰：「牆，杇，寢」皆可見於《爾雅．釋宮》，余於「文字訓詁」自不意深究，致遠而泥，猶待師細考，可查《爾雅詁林》，茲略錄其文如下：

室有東西廂曰廟，無東西廂有室曰寢。寢者，說文作寢，云卧也……又以為室名，故隸僕注云五寢，五廟之寢也。前曰廟，後曰寢。月令正義云，廟是接神之處，其處尊，故在前。寢，衣冠所藏之處，對廟為卑，故在後……牆謂之墉。釋名云，牆障也，所以自障蔽也。墉，容也，所以蔽隱形容也。書大傳云天子賁庸。清人郝懿行《爾雅義疏》

寢者，魯頌閟宮路寢……路寢是寢之尊者，美其能修治寢朝復故法也……正義云寢，人所處。廟，神所處。神亦有寢。案無東西廂有室為廟中支寢。《說詩》

鏝謂之杇……牆謂之垩（白飾牆也）（郭注）。

釋曰，此別宮室垣墉及修飾之名也。鏝者，泥鏝也，一名杇，塗土之作具也。論語曰糞土之牆不可杇是也。……孔傳云如人為室家，已勤立垣墉，惟其當塗既茨蓋之。此喻教化也。（邢疏）

我曾經思考過宮室與教化的關係，茅茨土階，尊卑序已。由此察覺賁卦的意味，繁文縟（濡）節，白賁無咎，相應之道甚矣。中人以下，不可以語上，容貌易見，而心難察，恐怕孔子他老人家與十哲多有隱語，總歸是有難與大眾明言的苦衷，字如黑狗愈描愈醜，況人事乎？勿意勿必勿固勿我，這也是論語善美其容，而千載不易的原因罷。

答曰：多謝。「文字訓詁」枯燥無味，我亦不喜，但慮及「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起皆起，此現彼現，而「入文字」卻可直截論述「道德」，故奮起將一個以「文化」為樞紐、融會「文字、文學、文化」與「文化、思想、道德」的理念彙集為「象學」。

這是我力倡「象學」，以取代行之有年的「小學」的原因，蓋因「小學」在清朝「乾嘉」年間蔚為顯學以降，詮釋或推理或揣摩甚多錯謬，甚至連段玉裁等大家亦犯下錯誤，故排除眾論，以王筠的《文字蒙求》為範本，將「小篆」盡其可能還原為一個未經證實的「籀文」形貌，是謂「象學」。

其因甚為簡單，以治古文的許慎原本就想以《說文解字》來回溯「籀文」，所以絕對不可能是現在面貌的《說文解字》。這些我在「知乎」上說了很多，請您參閱。現行版本的《說文解字》只能說是一本工具書，沒有論述中國的原始哲學思想的力度，所以只是晚唐時期的徐鉉、徐鍇兄弟奉旨所編撰的「大、小徐本」，卻也是當今的「訓詁學」唯一的版本。

以是，清人郝懿行的《爾雅義疏》以及今人朱祖延以之為據所編撰的《爾雅詁林》，究竟能否回溯「籀文」，是很令人懷疑的，尤其自郭璞以降，「反訓」盛行，「詁訓義有反覆旁通，美惡不嫌同名。」中文象形字愈來愈解釋不清，以其「形象」意義已失，更因「義相反而實相因」，於是「反訓」乃自由進出「正訓」與「通訓、借訓、互訓、轉訓」之間而反覆絞之，終至「正訓」混亂，反失其「義訓」，正是「愈治愈亂、愈亂愈治」的詮釋。這就是我上次所說的「亂之所生」者，猶若春艸木冤屈而出，陰氣尚彊，其出乙乙也。「言語以為階」者，理辜也。

我之所以這麼小心，乃因後人詮釋前人之作，甚多「套注」，所以類似《爾雅義疏》或《爾雅詁林》等注釋，我都不敢隨意引錄，因此只能回溯原典，以免造下思想上的二次錯誤，而中土的原典著作回溯到源頭就只有《詩經》的「反有之」與《易傳》的「幾者動之微」等概念。這兩個概念可以說就是我回溯「象學」至「象學無象」的理論依據，忝為世親菩薩「入文字門」的詮釋，將「象學」彙編為「玄、文、象、經」之一部分，於是現行版本的《說文解字》工具書乃得以回歸於「中國原始

哲學思想」的一部分，是謂含藏著「目錄學」的完整思想，再也不會為「正反二義」所困惑了。當然這樣的論見顛覆了幾個世紀以來的學術思想，必須經過嚴禁的論證。

又判：學術自由，本就自圓其說，師所立「象學」，在下雖不敏，心有戚戚焉，然學力不逮，不敢置喙，僅就目下所及，文字與象，略述感言，班門弄斧。

大柢而言，何種學說都難敵在歷史長河中湮沒不彰，徒留人言汹汹，魯魚亥豕，此時位之變，「大勢至」也。「正訓」、「正名」是道學延續之機，五經正周禮之名，十三經正周孔之名，樸學之興亦不能不說是黃宗羲輩的回正之意。審時度勢，對於文字之形，殊久會在藕風梅雨裏，變代碼、變膠片、變遊戲，文字無常意，以百姓意為意。我推崇《爾雅》亦因其蘊含周公「大同」之夢的初裁，同心同德，由感情始，再於文字，求理之所統，昇華於孝治的共識，跨越時域而不已。此也是早熟的中華文明貢獻此世之治要本懷——「為政」。政者，正也。雖然早已看破聖賢唱衰末世的論調，但是今此悲催的乃是離心之力愈加迅猛，官學政治一統百式，顛倒其用，由金元本位下，人文降格，道德不彰，舉世皆醉心科技，役物勞心，何能安以靜之徐清？

大學之道，明德以冥感，親民以用顯，學詁感同身受，釋詁則平易近人，觸《爾雅》於旁通，悅《說文》而有意，曼文恣理不難，難於有的放矢，欲於中華文化求治要，吾意以為文字只是進階的磚石，粗通則已，當下所重者在格「哲學」之譯，溯「宗教」之本，誠敬立身，正心謹節，回復聖賢生命認知的路子。庶幾以俟後來，舉體以用，而能撥（科技，金元）之亂反（道德，為治）之正。言盡於此矣。

答曰：您說得很好呀。不論是「象學」、「實學」、「樸學」，或者「小學」、「文字學」，我都認為文字的解構必須挹注以哲學思想，是謂「文字」與「思想」一起皆起，此現彼現，所以論述到這個層面，其實是以「文字」直截進入「思想」，而如果能夠破除「文字」(或「思想」)的執取，則為「象學無象」。其「在文字裏化其文」的意義謂之「範圍(文字或思想)之化而不過」，是純正的

中國原始哲學思想，是為「中國文化(以文化之)」。合而論之，是謂「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德(或宗教、精神、生活等)」不可分。這個我想是《爾雅》所不能論述的，但卻是《易傳》之「形而下者謂之器」與「形而上者謂之道」相和合的結晶。

現代人思維大多不耐繁瑣，力求捷徑，所以禪宗大行其道，不然就是以淨土宗的「借果修因」為名，以一個「阿彌陀佛」的稱謂涵蓋所有佛學思想；這種統攝思維的方法當然不能說錯，但行之有年，「創造性思想」逐漸萎靡，論述禪學與淨土的文字倒是愈來愈多；這種文字驅動從知識層面來說是非常矛盾的，從語言層面來說則毫無思想，但散發力道(emanated effects)的強勁出人意外。

這是我多年來百思不得其解的困惑，故力倡「象學」以糾其弊。「象學」能否蔚為「顯學」，有待未來的因緣促成，其文字敘述的流動(時間性)尚望能夠就字象的凸顯(空間性)而沉靜下來，並以其「沉靜」而「不流動」，以其「不流動」而「寂然不動」，於是「象學」乃可「感而遂通天下」，是為「象學」之宗旨，可一路追蹤至《尚書》與《周易》兩大中國哲學思想之傳統。詳閱「讀漢語言文學專業是一種甚麼樣的體驗？」

又判：這絕對是漢語言文學專業的，古漢語還修得很好。

答曰：我不是呀。我是學土木工程的，從事交通建設多年。這些都是我在鑽地鐵甬道時構思、在高速公路橋墩上完稿的。地鐵有風洞，橋墩有洞風，而風因其動而長、因其長而動，但是又因地而止靜，因靜而持，然後有文字。這是我對文學的體驗，談不上專業。

又判：「……故奮起將一個以『文化』為樞紐、融會『文字、文學、文化』與『文化、思想、道德』的理念彙集為『象學』。」——可以休矣。

一八〇六年，普魯士軍隊被拿破崙的元帥們率領法國軍隊路在耶拿戰役(the Battle of Jena)擊潰，黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)剛在歌德(Johann Wolfgang von Goethe)與席勒(Friedrich Schiller)的推薦下，成為耶拿大學(University of Jena)的正式教授。在戰役激烈

進行時候，他完成了「精神現象學（The Phenomenology of Spirit）」著作。黑格爾則視這次戰役為「歷史的完結」，即是說人類社會將會趨向我們日後所稱的「自由民主制」。一八〇七年，簽訂普魯士幾乎滅國的提爾西特和約(the Peace of Tilsit)以後，痛定思痛進行系統性改革，這是一八七〇年德意志帝國能夠統一「眾多邦國」非常重要關鍵的因素之一。威廉・洪堡（Wilhelm von Humboldt）領導的「公民教育」改革，接管馬丁路德在宗教改革（Reformation）後推動讓教徒能「閱讀聖經」的「主日學校」教育，德意志普羅羣眾識字率開始提升，而「符號文字」普及不過兩百多年。

在中國，一九五七年，毛澤東的「大躍進」上馬，其中一項少被人注意的是「教育大躍進」。一九五八年九月十九日，由大陸中央國務院頒發的「關於教育工作的指示」就是「教育系統大躍進」的重要文件，確定「教育必須為無產階級政治服務」，配合人民公社代替了農業生產合作社，教育的擴展也依附在這一新創造的農村組織形式的運動中。據說在一九五八年，六千萬人投身於「掃盲運動的高潮」，數百萬人上了新成立的「成人農民業餘學校」，中國普羅羣眾的識字率開始提升，「圖案文字」普及不過兩、三個世代。

「文化」是普羅羣眾的生活潛意識——由數十萬年前新石器時代就以「氏族形態」形成，根本和甚麼「文字、文學」無關。日本明治維新以後，許多外來「形而上」概念語詞都是由日本輸入華夏地區，所謂「文學、文化」就是如此的情況——不要望文生義，硬是搞出一個「文家幫」，如果喜歡這樣虛無縹緲的呻吟，可以再加上一個「文明」來攪和，那麼就更豐富了。

華夏「文學」最好的《紅樓夢》也就是一部「生活小說」，並沒有傳遞任何創新的概念飛躍。陷溺於甚麼「文字、文學、文化」與「文化、思想、道德」等類似「口號、標語」而欠缺「內在概念聯繫」的餿水缸中，也是一種很有特點的樂趣及享受。

答曰：您讀懂文章了嗎？恐怕根本沒讀罷。你要批判，起碼也得先讀懂了再說。「文化」者，「以文化之」者是，是「內化」，不是「它化」。你舉了那麼多不相干的例子，而且是外國的例子，

根本就不明白何為「自化」；其次「文學」是重置於「玄學」與「經學」之間的「文學」，不是時下定義的「文學」，是謂「玄、文、象、經」；其三、《紅樓夢》根本不是我所重新定義的「文學」；其四、這裏的「文學」與「文化」的定義都只是一般的了解，與我所說的「文字、文學、文化」三位一體，根本毫不相干。您之張冠李戴，真可說是「晝寢」也。這不正是我論述「癡、瘝、寢」的文字演化以及「寢、瘝、癡」的文字回溯的目的嗎？您之論說乃「萬物流出說」的思想流淌也。

又判：哦哦，還在呢？裝看不見呀？你們這算掩耳盜鈴障目維生吧。其實我挺佩服你的。這種堅定不移胡說八道的勇氣真不是一般臉皮薄的人做得到的。得加個文化民科。開眼開眼，哪來這麼多神神叨叨的人聚在一起啊[捂嘴]說穿鑿附會都擡舉他們了，這是文史哲學類的民科嗎？[飄淚笑]外雜們臭味相投啊 你說是罷，佛衣波旬？[愛]

再判：仁者，恭喜您啊。業障得以清淨了。我有感應，緣起非常好。如同月光照觸身心，煩惱消得清涼。請問這是不是意味著您畢此生後會往生淨土呢？

答曰：我最近怠惰了。人言洶洶，有些應接不暇了。眾生剛強呀。

再判：是我怠惰了。離開眾生沒有菩提可證。我最近不說道德了，因為發現效果甚微。我發現眾人難以契入道德，就是因為有各種障礙。所以最近說甚麼都喜歡從他們各自的障礙出發，但不適合公開地講。我是這樣想的。要想踏入正道，唯直心而已矣。直心本不用追求，離開諂曲心就是。真心也沒有甚麼好說的，妄念停歇就是了。眾生之所以是眾生，只是因為各種障蔽。不知道這樣的想法有沒有道理呢？

答曰：這說得很好呀。這正是「德」的「直心而行」的道理。我有時想，老子以「道」之一字讓「三代」的「彌綸」思想直奔而下，實非中國哲學思想之福；孔子在這裏，勉以「易之道」的說法將老子的「道」還原為「彌綸」之原始論說，居功厥偉。《論語・八佾》有曰，「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」，實透露了思想「還滅」與「流轉」的轉輒與詭譎。這樣的思想驅動，在先秦就已

萌芽，實在不可思議。這也是為甚麼我說佛學的「般若」思想在中國的原始哲學思想裏就已經存在，只是沒有佛學的名相而已，否則「儒釋道」不可能結合得如此完密。但是我說了又說，說得都惹人厭了，好像還是沒有多少人贊同。佛弟子似乎認為這種說法搶了佛學的光采，更有背書「大乘非佛說」的企圖。真是怎麼說都沒用，逃不掉「外道」、「異教」之譏諷。

我曾經與我的佛學老師有過爭執，也就在這個「道統」、「學統」之間。我說，停留在「佛學名相」裏，對一羣有心學佛的學子解釋佛學要義，其實問題不大，接受或了解與否，不過只是個時間問題，但對廣邈的「外道」、「異教徒」，甚至「無神論者」而言，這種解說無異隔靴搔癢，更容易落入「衛道」的口實。

說到最後，兩人不歡而散。我堅持我的想法，以不說解「佛學名相」的方法來闡釋「佛學」，弄得裏外不是人，所以從「小說」入手，一直說到「文字學」，最後緣普賢菩薩的「創造性思想」，倡議「象學」以「人文字門」。但縱使這樣，還是惹來很多誤解。就這樣留個記錄罷。我想我也只能做到這樣了。真是寫不動了。

再判：您做的已經夠好了。「知乎」上的眾生都得謝謝您。如果不是因為在「知乎」遇到您，我學佛的因緣不會這麼快就成熟，一輩子耽誤在無意義的俗務上也說不定。您說明的法義是無缺的，即便眾生剛強暫時不能敬信，也一定種下了未來成佛的種子。了不起啊。

又判：林先生，我發現自己沒有這個本事，我之前給您說的最近從眾人的障碍出發，發現自己定力不够。慚愧啊。金剛般若甚微密，體會到就覺得不容易，持守不斷的金剛般若波羅蜜更難，可是這應當是最輕鬆的事才對。我輩應當如何修學，希望得到您的開示。可能我真的不是圓教的根器罷。

答曰：從眾人的障礙出發，首先靠的是戒律，然後才是定力，甚至不能完全靠定力，更多的是仰賴智慧。佛陀要學人「以戒為師」，就是這個道理。如果持戒有成，定力、智慧都不應該是問題。是曰「戒定慧」三學。

又判：您說的是。您認為現在中國人是否還有因緣能與文字相應呢？我有些迷茫。雖然深知要廣造業，造大業，也知道要依靠菩提心與智慧。可是眾生剛強，自己智慧又不夠深利，不知如何才能更好的利益眾生。很慚愧。

答曰：很難呀。我最近談的「儒家和道家的『天人合一』概念有甚麼區別？」不就是在談這個問題嗎？這得要靠好幾代人的努力。俗話說，「百年樹人」就是這個道理。國內執意要以文字來改變國人的思想，盤根錯節，甚難撼動，做多少算多少罷。

又判：您說的真好呀。做多少算多少罷。可是我的根器真的不好呀，您苦口婆心說了那麼多，我還是不能與「第一義」相應。像我這樣的人應當依止甚麼呢？

答曰：「以戒為師」。不要貪多。弘一大師一生持守「南山律」，沒有闡揚其它的大乘佛法，臨終前，寫下「悲欣交集」四個字。當有警世意味。

又判：我明白了，這是一個有關修行次第的問題，我手邊有您推薦的《菩提道次第略論》，我必須要讀一讀了。多謝您解答我的疑問。好久沒專心念佛了，真心發現要一心專念，我真的沒辦法靠自力，根器差，業力大。我今天讀誦《普賢行願品》才明白過來，大概已經一個月了罷。太可惜了。一段時間前，我從「無生」智慧中退轉了，因為「入世」的想法太心切了，反而忘記了「無住生心」的真諦，請問還有辦法補救嗎？

答曰：當然有辦法補救。學佛原本就是一個漫長的路程，而且經常因為業障現前而退轉。這個現象以「生、老死」之間的轉輒為最，也是諸有情眾掙扎於輪迴之間，最為嚴峻的課題。「無生」或「無住生心」在理論上講得通，但在修行上就不那麼簡單了。只從南禪的「頓悟」與北禪的「漸悟」來看，就知修行的分歧。《菩提道次第略論》可以提供一些指引。

又判：《菩提道次第略論》真是太好了，心中的疑問回答了。我之所以過去能生起片刻的淨慧依靠的是長期聞思正法所獲得的分別智一一撿擇，而見道後卻作應當捨棄一切分別的念頭，認為分別

智也是成佛的障礙應當捨棄（並且無意間造下了謗法重罪）。這樣的邪見就造成了妄想習氣的反撲，對學佛亦是毫無好處，只能是退轉的結果。以後要注意，應當勤加讀誦經論。如理作意不應該捨棄，正分別與執實分別是不同的，可以令分別妄想漸消。

又判：您好，病根找到了，以上都是小問題。我雖然只發了菩提心，但沒有持戒，對女人生起了淫欲心，並手淫，破壞了清淨的菩提心。當時沒有即時懺悔，所以這一陣子較多障礙，我想是菩提心有染污的緣故。前兩天的夢境中，顯示了活地獄的恐怖場景。這裏真的是大錯特錯。方便不能離開智慧，若方便離開了智慧，只能是個對自他都無益的煩惱，更可能會忘記菩提道雖不住涅槃，亦不住生死。我應當誦經懺悔。剛看到方東美教授的一首詩「眾生未病吾斯病，我病眾生病亦痊，病病惟因眞不病，重玄妙法洽天然」。是為「以一隻扭曲了的利劍或生了銹的利刃來開疆闢域」之宗教精神。

儒家和道家的「天人合一」概念有甚麼區別？

有位知友對我在「後現代」倡議「象學」，頗有微詞，給我留言，曰「審時度勢，對於文字之形，殊久會在藕風梅雨裏，變代碼變膠片變遊戲，文字無常意，以百姓意為意。」這恐怕是當今國內在「簡(異)化字」落實以後的普遍心聲。但是其實這樣的論說除了替「萬物流出說」背書以外，恐怕還有一層順應國內「不求甚解」的風氣，甚至有一個「替錯謬論說背書」的隱憂。

何以故？讓我以「仁」字立論。「仁」字是儒家思想的核心，曰「克己復禮為仁」，《論語》裏有很多論述，這裏不再重複，但謹從「象學」的觀點來檢視「仁」，可知「象學」所論與《論語》完全契入。何以故？「仁」從人從二，二者「天地」也。人置於「天地」之旁，「天地人」三位同體的「三才」已破，所以老子相當不以為然，曰「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」也就是說，老子認為孔子以「仁」來還原一個「虛而不屈的天地」，只能愈論述，愈「動而愈出」。

孔子卻認為「天地之間」既然有如「橐籥」一樣，密不透風，何妨令「人」立於「天地」之旁以論「天地之虛而不屈」，「仁」字乃造。其造字原理與「元、无」不同。「元、无」皆從二從儿，以「儿」為古「人」字故；「无」者「天」也，為「無之奇字」，「通於元者，虛无道也，謂元字之丿在二之下，无字之丿貫乎二也，是較元字少增以見意」也；少增者，稍增也，見意者，以「元」又從一從之，故「元」實為一個在「上一下一」間立身的「儿」，以其在天地之間充盈，故有「渾圓」之意，又以其在天地之間屮出，故有「元本」之意。「儒道」之論說至此乃分道揚鑣。

道家取「元」之「渾圓」，故以「虛無」立其基；儒家取「元」之「元本」，故以「生生」為其基。兩者皆緣自「元」，故「儒道」原本不分家。如此一來，孔子的思想雖往《論語》與《中庸》落實，但是仍以思想的「渾圓」為依歸，故有「升中於天」之說，否則「儒道」各說各話，如何才能融會？從教育學子的角度來看，前哲以「儒家思想」為基，勸勉學子往下札根，確有獨到眼光，但被董仲舒之流「獨尊儒術」以後，「爻象」大變，「儒之從人、從雨、從而」之「而」反居其上，忘了「而」乃下垂之物，不可踞上為字，而不斷以「而」為大，反成「耍」字，「稍前大也，又同偄，弱也，俗作輭」；古之「輭」，今作「軟」，以「耍、偄、輭」同義，故知「儒」居大，反為「偄」，整個悖逆了「以小為大」的中國哲學思想。「元之從一從之」之「之」亦然，俱下也。

「之而」沒有弄清楚，卻一再擺弄，最後「耑」成了「耍」，「耍」成了「耍」，「仁」成了「佞」，「儒」就「偄」起來了；以「耑」觀之，往下札根乃為了屮出，札得愈深，「艸盛丰丰」，何有倖哉？其「屮出」與「事出」同，對往下札根的學子而言，都不應理會，一昧札根，其「屮出」「之」也，以之為緣，是為「易為『之』原」的根本意義，以「流變」為「屮出」之本原，故也。

道家思想雖往《易經》與《尚書》方向提升，但也談「生」，故《老子》通篇蘊有含無，闡述的正是將「有、無」做個歸納，曰「天下萬物生於有，有生於無」，卻也因此而造下了「崇有論」與「貴無論」千古爭議不休，擾人清修；殊不料「萬物(象)之自肰」(非「自然」)原就「本來如是」，

原本即將「有、無」燃為一氣，其生猶若「萬物草木之生也柔脆」，儒道「不一不異」也。只不過，論述這樣的思想必須從佛學名相走出，否則不免受佛學思想的影響。

種種解說或有覆藏或不覆藏，在在說明了中國哲學與「文字圖符的演進」脫離不了關係，豈能隨意簡化文字？別的暫且不說了，單從一個「哲」字即可見端倪，乃中國哲學「以小見大」的明證；其「折」者，「曲」也，倚口成「哲」，隱含著中國哲學思想折中折衷、折合折回、折半折扣，以求其「周折」的減法哲學，否則「儒釋道」根本就無法融會，故知中國哲學思想重「周」重「折」，因其「周折」正是一個「不折不扣」的「二象之爻」，故《老子》說「曲則全」，以「全」為「周」。

「虛、需」同音，何其偶然？但「儒」不以為滿，進而強調「人」的重要性，將「人之所背」從「虛」提煉出來，「虍一」乃自成一個以「天地為囊」的狀態，不再是「沒有底的袋子」；既成，「壹壹」的「交密之狀」不再成為「人」所背負的「橐籥」，而為「天地人」三才之基，「仁」字乃成，是曰「克己復禮」，其字形暗合「人」與「天地」和諧併存之懇切，是儒學往人間落實的緣由。

這樣的論說才能還原文字的「本象、本質、本義」，但是如果為了「審時度勢，對於文字之形……變代碼變膠片變遊戲……以百姓意為意。」結果將如何呢？讓我在此以另一位知友給我的郵件稱，「仁者，人也」。「仁」是「人」字旁一個「二」字，亦即是，只有在「二人」的對應關係中，才能對任何一方下定義。在傳統中國，這類「二人」的對應關係包括：「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」。這個對「人」的定義，到了現代，就被擴充為社羣與集體關係，但在「深層結構」意義上則基本未變。從這個前提出發，不只是「二人」關係會使人勞神忘形於「身」外之物，即使與整個外界對立的「身」也變成一己之大患：「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」人之所以與外物「相刃相靡」正是因為以一己形骸與「大塊」對立：「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」因此人為了保身養生，就必須與「大塊」融為一「體」，達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的地步，庶幾可以「凡物無成與毀，復通為一」。

存在主義者認為一個人只有從所有的社會角色中撤出，並且以「自我」作為一個基地，對這些外鑠的角色做出內省式的再考慮時，他的「存在」才開始浮現。如果他缺乏這道過程，那麼他就成了一個沒有自己面目的「無名人」。「存在」的拉丁字源為existere，有「站出來」之義，與英語表示「出去」之exit乃文字上之近親。中國人則認為「人」是只有在社會關係中才能體現的——他是所有社會角色的總和，如果將這些社會關係都抽空了，「人」就被蒸發掉了。因此中國人不傾向於認為在一些具體的人際關係背後，還有一個抽象的「人格」。這種傾向，很可能與中國文化中不存在西方式的個體靈魂觀念有關。有了個體靈魂的觀念，就比較容易產生明確的「自我」疆界。中國人對「人」下的定義正好將明確的「自我」疆界鏟除的。

這樣的論說，真令人歎為觀止，但其論將「仁」往「人」帶引，而立基於「二人」，進而說明個體相對於羣體的「存在」意義，其奔流迅急，再也不能論述「天地」的「虛而不屈」了，不止偏離孔子學說，甚至亦違逆了老子的旨意，是之謂「萬物流出說」也，離中國哲學思想愈遠矣。這個就是「對於文字之形……以百姓意為意」的流弊，不止不能論述文字的「本象、本質、本義」，而且根本無法窺探一個以「道德」為目的的論述。

既然人口出生率都在下降，為甚麼不給獎勵措施，來鼓勵生育呢？

這整個問題都弄擰了。人口出生率劇降是因為國內普遍缺失「儉」的人生態度。社會的糜爛與浪費已經到了一個匪夷所思的地步，一度曾是中國傳統美德的「儉」也成了眾人嘲諷的笑柄。另一個就是「敬」。「敬」成為國內普遍缺失的人生態度，或因「革命」教育過激或因「物質」欲望過甚，所以社會戾氣猖獗，年輕人行住坐臥，動不動就要與人對決，不懂得「居敬而行簡」之理。其實在我看來很簡單，對治這個人口問題，只有一個方法，亦即重新檢視「孝廉治國」的道理，讓「孝廉」再

一次成為任用官員的一種科目，而「孝廉」就是「孝順親長、廉能正直」的意思。這是我能給當今的大陸教育界的誠實言。

孔子將「儉樸」視為「聖賢」之基石，而忽視「孝」是一個和諧社會的支柱，子女將不再認為對社會有責任，因為子女有了孝心，就會幫家族傳宗接代，照顧逐漸老邁的父母，所以一個社會有了「孝」，才能穩定維持下去，不會絕子絕孫。詳閱「論語中孔子認為最好的孝是甚麼？」

判曰：行不通，出生率下降是因為國內經濟低迷所導致，生養不起孩子。年輕人都背著房貸，物價也高，養活自己都難。

答曰：這不就是因為國內普遍缺失「儉」的人生態度嗎？社會鼓勵消費，導致了社會的糜爛與浪費，更導致國人不懂得「居敬而行簡」的道理。這是一個教育問題，不是經濟、金融問題。

又判：任何問題都是經濟問題，用道德解決，那早就共產主義了。

答曰：我以為「共產主義」不宜標的過高，與之比對「井田制」，可知有其歷史淵源。用道德解決問題也沒有甚麼不好，起碼貪腐問題可以解決，否則抓貪腐愈抓愈貪怎麼辦？「廉」而已矣。

又判：舉孝廉，父別居。

答曰：「舉秀才，不知書。察孝廉，父別居。寒素清白濁如泥，高第良將怯如雞。」有其時代性與針對性，但失之於偏，不能抹殺全國因之而休養生息的作用與功效。

又判：那「文革」呢？儒家思想造成了「文革」十年，鬥私批修，靈魂深處鬧革命。「文革」就是儒家道德政治化泛濫之後的後果。而用「廉」解決腐敗，感覺是最可笑的，您在美國生活，臺灣亦定居過，應當知道西方普遍把政府設定為必要存在的惡，所以才會有三權分立，臺灣五權憲法，而臺灣西方應當都是官員財產公開，解決「腐」本質上就是權力之間的互相制衡與輿論監督，而不是靠道德。另外這是社會福利與制度問題，不是「孝廉」的問題。希臘、波蘭福利可以說出生到死亡一條龍服務。美國眾所周知低福利，但保障老人底層醫療也是兩派共識。而以生育福利來說，臺灣生孩子

一個月補貼五千新臺幣，共五年，大陸可是甚麼補貼都沒有，臺灣、西方起碼做到了稅取之於民而用之於民，孟子有君視民為草芥，民視君為讎寇一說。如果想把社會問題變成儒家道德化，那後學認為「五四運動」、「文革」開始的滅儒滅孔都將重新回來，那是非常殘酷的。

又判：這多少不符合國情了，現在「九九六」成常態，工人毫無保障，三十五歲就變相退休，買房需要雙方家庭、四個荷包，乃至一生積蓄，經濟下行、醫療社會等公共福利相當於負福利。這是全球化後，低人權優勢造成的後果，是一個社會福利與管理問題，而不是「孝」的問題，譚嗣同一生無後，臨刑前說：這樣的制度，多一個孩子就多一個奴隸，正是最好的寫照。而且「舉孝廉」所提倡的「孝」，止步於表面，不過一個幌子而已，誰當真了，才是真傻。漢武帝之時，一場「舉孝廉」變成了全國巡演，郭巨埋子，臥冰求鯉，因為「舉孝廉」，才有沽名釣譽。偽裝來，偽裝去，務實的人漸漸變少，反而是「舉孝廉」的人越來越多，這樣的人靠得住嗎？批量出現的偽君子，就是儒家「舉孝廉」的產物。另外馬克思曾經說過，「我們越往前追溯，『人』越不獨立，往往依附於較大的共同體」；黑格爾則說，「中國沒有客觀外化的倫理結構(也可以說是在小共同體被儒家束縛，而在大共同體卻被法家束縛)」，資本主義本身就要打碎「小共同體」、「人身依附結構」這種關係，使「人」成為一個獨立的人，儒家這種以血緣關係外化的學說，在現代社會是不適用的，更不應該用。而基督教正是讓人從共同體下解脫出來的學說，孩子是上帝的恩賜，不應該受父母血緣社會的壓迫。

儒家修身養性玩「內王」是沒有問題的，想「外聖」治國，卻絕對不可以。

答曰：我說的是「重新檢視『孝廉治國』的道理」，但是沒說「舉孝廉」，再說了，漢武帝也沒有推行「舉孝廉」，而是「察孝廉」。「察」與「舉」之間有明顯的差別。

又判：「察」與「舉」皆解決不了問題，首先對症才能下藥，其次儒家絕不能治國。

答曰：那麼您說怎辦？豎子橫行，貪腐蝕性，怎辦？

再判：儒家不行，您覺得怎樣才行？可以分享一下您的治國想法。

又判：一部五千年的歷史，史學家們就寫了兩個字「道德」，那是幻想，他們認為，只要講究這兩個字，我煌煌華夏的所有問題都解決了，大錯特錯，我告訴你們，把這兩個字扔掉、埋葬他，他是誤國的垃圾，換上兩個字，「制度」——《走向共和》康有為。

再判：「道德」不適用於具體的制度建設是因為它的邊界很模糊，但是它作為國民教育之基是必要的。它可以作為基礎教育去推行，但不適合在現代社會作為一種具體的官方標準去規定或評判。西方制度的好處是條條分明，很方便去量化和評判，有棱有角，它講的是「原則」而不是「人心」，所以它的弊端也很明顯——它講權利與義務，但用這樣的思維做事在很多情況下會不夠圓融、流通性差了很多。西方人的思維與中國人的思維差異就在這裏。「道德」說白了只一個「心」字，中國人講道德的良苦目的在於「滋心」，培養人的「慈悲心性」，慈悲心生起很多事情自然化解開了。

西方人的制度之下有基督教去護持人的心性，但基督教在通曉智慧的層面上還是差了些。如果中國當局無法支持宗教建設，那麼首要推行的，應是以道德作為教育之基去培養青少年的心性。道德這個字眼正是因為極其理想化，所以才會在現實層面屢屢受挫——但是這樣的理想化作為一種稀有的精神特徵，實則是如今的社會最缺乏的。如果因為它的理想化而去否認，就大錯特錯了。僅靠制度，遠遠不能夠建設社會，因為人不是機器，制度夠不到的地方太多了。

你的思想我仔細看了兩遍，你思維的參照物是「人權」與「精神獨立」，憑這兩點，你的思想注定往西方那邊跑，而大乘佛學強調渡人即渡己，不僅不是實體存在，而且和眾生都連在一起，所以不存在所謂的人格獨立。中國哲學思想在這一層面與大乘佛學非常之吻合，強調「共同體」並非沒有深意。起碼從實際效應來講，「共同體」帶給了社會極大的穩定性，而正因穩定，所以也就自然而然欠缺了類似海洋文明下的「冒險與突破精神」了。如果你說自己不講大乘，那麼你有如今的思想是很正常的。我想你一定曾在集體制度下受過挫折，經歷過打壓，所以一股腦把恨意全部轉移到集體制度與儒家文化。我最開始就是崇尚西方，從小便讀西方文化史與哲學著作，當時的思想和現在的你一模

一樣。你的這些思想我都曾經有過。現在回想當時，我應該是造了很多口業。人慢慢成熟以後，不會再以自己的視角、以自己的經歷看問題了。脫離自我視角，方能見眾生。只有見了眾生，才能慢慢地真正了解這個世界、了解中國社會。見眾生的方便法門，慈悲心而已。你現在的狀態應該是聽不進去別人的不同意見，只有你經歷了更多之後，或許在很多年之後，你會有和如今不一樣的想法。

答曰：這個說得真好。難為妳了。讓我從「道德」說起。首先我沒有提及「道德」，甚至沒有提及「儒家思想」，我說的是「重新檢視『孝廉治國』的道理」，怎麼就變成「道德」了呢？「重新檢視『孝廉治國』的道理」是一個教育問題，不是制度問題，更不是政治問題；

其次，我經常說「文字、文學、文化」與「文化、思想、道德」一起皆起，但是同時將這裏的「道德」與「宗教」、「精神」、「生活」，甚至「藝術」等互換，以其「概念」原本可以相互替換(interchangebly)，因為中國的「道德」不是西方哲學的「morale」那麼簡單，而是一種寓「宗教」與「精神、生活」的境地，譬如南北朝僧侶雕刻佛像、宋朝文人展卷作「文人畫」等等，都是一種寓「宗教」與「精神、生活」的思想境界；

其三、我也經常說，論述中國哲學思想必須回溯至「三代」，「儒道」還未分道揚鑣、「儒以道得民」之時，這裏的「道」不是「道家」或「道術」，而是「易之道」，而這種論述是「道德目的論」，是一種有「目的」的方法論(approach)，不是以「道德」為目的，更不是「萬物流出說」；

其四、這裏所說，從漢武帝到馬克思，從譚嗣同到康有為，從醫療制度到福利制度等等，都是「萬物流出說」，不止解決不了問題，而且將導致「道德、宗教、精神、生活、藝術」等更加墮落，唯有將這些論說往一個以「道德」為內核的生活狀態回歸，才可以還原「道德」的原始意涵。這其實與佛家的「大慈大悲憫眾生，大喜大捨濟含識」是一個道理。言盡於此矣。

我曾與另一位知友論及「大乘非佛說」的議題，這裏不再重複，但其實「中土大乘佛法」強調的是「人渡」而後「己渡」，故有「發菩提心」，以「眾生心為己心」一說；這與中土本有的「民胞

物與」極為相似，是謂「慈悲喜捨」。「同緣共業」、「生命共同體」都是同一個概念，甚至「地獄不空，誓不成佛」也一樣。我以為這些立基於中土文化，而能與佛法絲絲入扣的思想都可稱為「中土大乘佛法」，而不是因為佛陀未曾提及這些，就說「大乘非佛說」。

西方的哲學思想必須以「宗教」思想做最後的提攜，但仍舊解決不了「二分法」的思想困境。中土「三代」以降的哲學思想則以「彌綸」或「天地壹壹」將「二分法」輕巧地破解。老子歸納而後有「道學」、孔子演繹而後有「儒學」，所以兩者融會得異常完密，以其原本就是同一個思想故，而其之所以有別，只不過在引用「方法論」上有了區別而已。

這一切在中國思想史上，第一次起了翻天覆地的演化就是悖逆《易經》的《易緯乾鑿度》，第二次則為董仲舒的《春秋繁露》，從這以後，「古文、今文」之爭就全面倒向「今文」，至今未衰，所以後來的「封建思想」都是「事有必至，理有固然」。這不是中國哲學思想有了問題，而是「封建制度」將原始哲學思想導引至一個容易「治民、愚民」的約束，是曰「以禮教殺人」也。這真的只是「萬物流出說」的一個演變，卻不能因此就對「道德目的」有所質疑。

又判：「邊界模糊」就恪守羣己權界，公私兩域則要嚴格分開；私域你講道德還是倫理都行，公域講法律或者正當性即可，公私嚴格劃界。

另外我還真不信「大乘」，人格獨立與共同體的來源在基督教不在佛教，人人直面上帝與因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵就是自己家裏的人。愛父母，過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女，過於愛我的，不配作我的門徒。至於海洋文明和黃河文明的區別，應該是河殤派的代表或者是牟宗三提出的，本身不值一提，另外我只是不喜歡儒家以血緣關係壓抑人性而已，真說「集體制度」，把一羣豬關在籠子，不需要「集體主義」，但怎麼逃出去才需要一點「集體主義」。儒家只講義務，不講權利，這本身就是反人性的，在康德的《判斷力批判》最後幾章，就在「德福一致」上用力做文章。

再判：清末為甚麼社會昏昏沉沉、沒有朝氣？為甚麼現在的社會看起來欣欣向荣、蓬勃發展？因為那個時候太守舊，守舊到了過度的程度，把大把的古聖先賢當作神來膜拜，以至於不再受教化，而只賸下唯唯諾諾。您把康有為的話原樣搬出，作為一種辯論的方法，其實並不明智，因為康有為也會有錯，也會偏頗。凡事不論是誰講的，在於有無道理、有無邏輯。像這句說道德完全沒有用、需要的是健全的制度，打個比方，就好像說數學不需要公理和定義、而只要有定理就足以建立輝煌的學科一樣，是沒有甚麼道理的。換個角度說，康有為反抗他固有的認知，因此說話過火，也在情理之中。然而如果過了一百多年，還只能照搬他的原話，那說明不能對世界當今的樣貌有最貼合當下的見解，所以只能爰引百年前的人對百年前的不知是否偏頗的見解，實在是不能思考的一種明證。如果現在的人把自推翻滿清起有功的人尊奉為神，那只能說，他們的所為是徹底地失敗了。

答曰：康有為的思想境地不高，所說的大多是「托古改制」。當然歷史上他不是第一個。國人今日之掙扎很多都是因為「托古改制」所留下來的遺毒。回到這個議題的精神，有人說所有的問題都不過是經濟問題。好像也對。大陸「改革開放」的成功很大部分得力於「人口紅利」，所以將「人口劇降」歸類於經濟問題，倒也不能說錯。

再判：只能說經濟這個學科在最近的兩百年越來越窄了。我對現在的經濟研究略有一點了解。經濟學的數理化在很多經濟學家看來是理所當然、理直氣壯的，他們認為理想的模型雖然與世界真實的樣貌相差甚遠，但是卻可以作為解釋顯示的標尺。並且很多經濟學者可以堂而皇之地講出「經濟學不關心公平、經濟學只關心效率，因為效率是可以直觀地計算的，而公平是沒有一個直接的定義的。我們最多只能在計算最有效的結果之後，人為地選擇比較公平的結果。」這樣的情況之所以會產生，說明了甚麼呢？就是說這個世界因為數學的發展，導致了一種現象：似乎只有數學是有力的，而文字都是蒼白、虛浮、充滿謊言、基於私慾的，因為不想被騙，所以相信數學計算，所以經濟學研究只能靠數理模型來解決，所以只能解決效率的最大化問題，與之相對地，有相應的制度框架。至於公平，

無法定義、無法計算，所以乾脆聲稱這個問題並非我們的關心；至於道德，可能是一種綁架、可能是一種欺詐，所以乾脆不要。於是，沒有被騙，但是最後被人敲骨吸髓。因為希望不被騙的唯一方法，就是計算，只有效率能算，但是這個效率的最大值通常是由擁有幾乎完全的議價能力的少數人來計算的，而少數人考慮的自然是少數人的利益。同時，社會大眾不得不自己為自己籌謀打算，最後自己的努力有沒有被整個社會的運行所抵消，也就不得而知了。其實民主選舉很多時候是完全相同的思路，看似是科學的、是由數學來背書的，但其實是緣木求魚，可悲可歎。現在回來看道德、公平是甚麼？從今時今日來看，就可知道用道德去教化是一件多麼偉大的事情。他冒著可能被人誤解為愚民手段、欺壓手段的風險，依然去推行這種教化。這種教化的研究和深入無法基於數學，而只能依托於文字，因此必然不是一種說服普羅大眾的工具，而只有少數人理解它對於社會如何重要。再由這少數人把它通過各種形式推廣到民間、推廣到社會的各個角落。徹底拋棄數字當然是不可取的，但是一意用數學模型去解決社會問題，流弊深遠，且極難知曉、極難反抗。

又判：這個多少搞笑了，現在社會有活力？活力來源於社會自治的形成，有形成市民自治嗎？行政速度不代表社會活力，另外，彼岸的神是沒有，世俗的造神呢？無神論本身就是有神論的變形。

再判：沒有籠子，豬就不是豬了嗎？

又判：有籠子，豬的生死不在自己手裏。

再判：道理上是對的，但是程度上過於誇張了。

如何評價 papi 醬這個人？

這個我就不多說了，以免遭罵。但我對 Papi 醬、李子柒、李誕、郭德剛等私營媒體都不看好，因為他們都擁有一定的話語權。

判曰：據國家發改委網站消息，國家發改委十月八日就《市場準入負面清單(二〇二一年版)》向社會公開徵求意見。徵求意見稿提及，禁止違規開展新聞傳媒相關業務。具體描述為：

一、非公有資本不得從事新聞採編、播發業務。

二、非公有資本不得投資、設立和經營新聞機構，包括但不限於通訊社、報刊出版單位、廣播電視播出機構、廣播電視站以及互聯網新聞訊息採編、發佈、服務機構等。

三、非公有資本不得經營新聞機構的版面、頻率、頻道、欄目、公眾賬號等。

四、非公有資本不得從事涉及政治、經濟、軍事、外交，以及重大社會、文化、科技、衛生、教育、體育以及其他關係政治方向、輿論導向和價值取向等活動、事件的實況直播業務。

五、非公有資本不得引進境外主體發佈的新聞。

六、非公有資本不得舉辦新聞輿論領域論壇峰會和評獎評選活動。

答曰：多謝。這個整飭力度好像很大，從此傳媒大學的畢業生都只能當公務員了。

又判：只要不經營新聞，其它問題不大。還是可以創作一些創意作品的。但是禍從口出，從事傳媒的工作者們要注意言辭了。

答曰：其實「不經營新聞」才是所有問題的根源。美國的「新聞獨立」謂之「第四權」，以之監督「行政、立法、司法」等三權。

又判：但美國新聞也有陣營之分。有些是共和黨的陣營，有些則是民主黨陣營。

答曰：主流媒體大多有民主黨傾向，肇因於全球性的商業需求，所以與共和黨的回歸美國傳統驅動有些格格不入。養成教育亦相同，因為大量新移民已經改變了美國的人口結構，不再以白種人為中心，所以傳統的基督精神乃受到挑戰，尤其以新移民的回教抗爭最為激烈。這些都是民主黨所爭取的新選民，所以整個輿論驅動是中間偏左。這個可能將成為以後的美國主流政治勢力，但無可厚非，只要不要舞弊，竊取選票就行。這是我不齒民主黨人士作票竊選的根由。

又判：所以有政治傾向的媒體如何能保證自身的監督功能呢？大多是利益驅動，而顧不上自身的監督屬性了。

答曰：在政黨制衡的機制下，新聞倒是透明的。最近社羣網站的崛起，改變了這項新聞透明與制衡。他們僱用了大量文宣人員審核會員的貼文，並以其影響力左右了政治議題，所以國會準備立法將社羣網站解體。

又判：「新聞透明」？但在報導的過程中，也許會摻雜政治傾向，而有一邊倒的評說，我可以這樣理解嗎？

答曰：這的確會困擾一些羣眾，但明眼的人都可看出播報人是反映了事實，還是摻雜了意見。「事實(fact)」只能有一種，但「意見(opinion)」可以多面化。這在美國的小學教育裏就已經教導了孩童，一般民眾分辨得很清楚，不會受到愚弄。

又判：這個可以好好講一下，中國抨擊民主的部分觀點就是輿論被大資本控制，我不認為普通民眾有能力分辨事實。

答曰：「新聞透明」是關鍵。民眾可以在相互矛盾的「新聞傳遞」上，排除「意見」，並找出「事實」。當世的「假新聞(fake news)」很多，但只要用心觀察，可以分辨出來，關鍵在「透明」。(這個解說觸動了「知乎」的敏感神經，而遭刪除。)

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」如何理解？有人根據這句話，判定孔子是一個主張歷史倒退的人，對嗎？

這不是「歷史倒退」，而是「思想還滅」，遏阻了老子以「道」之一字讓「三代」的「彌綸」思想直奔而下的驅動，勉以「易之道」之說將老子的「道」還原為「彌綸」之原始論說，居功厥偉。

《論語・八佾》的「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」，實透露了思想「還滅」與「流轉」的轉輒與詭譎。這樣的思想驅動，在先秦就已萌芽，當真不可思議。這也是為何我說佛學的「般若」思想在中國的原始哲學思想裏就已存在，只是沒有佛學的名相而已，否則「儒釋道」思想不可能結合得如此完密。但我說了又說，說得都惹人厭了，好像還是沒有多少人理解。佛弟子似乎認為這種說法搶了佛學的光采，更有背書「大乘非佛說」的企圖。真是怎麼說都沒用，逃不掉「外道」、「異教」之譏諷。

我曾經與我的佛學老師有過爭執，也就在這個「道統」、「學統」之間。我說，停留在「佛學名相」裏，對一羣有心學佛的學子解釋佛學要義，其實問題不大，接受或了解與否，不過只是個時間問題，但對廣邈的「外道」、「異教徒」，甚至「無神論者」而言，這種解說無異隔靴搔癢，更容易落入「衛道」的口實。他堅信「佛學名相」是基石，詮釋不力，只是因為語言不力。

說到最後，兩人不歡而散，我堅持我的想法，以不說解「佛學名相」的方法來闡釋「佛學」，弄得裏外不是人，所以從「小說」入手，一直說到「文字學」，最後緣普賢菩薩的「創造性思想」，倡議「象學」以「人文字門」。但是縱使這樣，還是惹來很多誤解。就這樣，留個記錄罷。我想我也只能做到這樣了。真是寫不動了。

判曰：不廢世法而證佛法，不離佛法而行世法。世法、佛法只在迷悟不同，况心外無法，澄沙汰礫，築壘字宇，當仁何遑相讓？曲高者和寡，自有遠方之朋；入裏者鞭辟，不患人不已知。

答曰：您說得真好。多謝您。

又判：開一代之風氣者，前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨悵然而涕下。

答曰：多謝您的溢美之言。

苯教對藏傳佛教影響有哪些？甚麼時候佛教傳入西藏？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「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」的第八世紀裏，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了下來，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，誘導了一個既存的認知者將已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」只能是記憶深處某個「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，不幸象雄文明整個從地球上消失了。

從「中華民國國立編輯館」為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，說明了「雍仲苯教」極有可能平反其久被扭曲的歷史。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，中國因地處亞洲大陸東部邊緣，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，但被滅亡或征服的次數較少，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，在正統「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征服，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。

判曰：翻過岡底斯山，滅吐谷渾？現在4V都不看地圖嗎？

答曰：多謝。這裏的確有語焉不詳的遺憾。甚歉。但是其實這裏沒有地理上的意義，而是文化上、宗教上的寓意，泛指象雄雍仲苯教以岡底斯山為宇宙中心，而「岡底斯的岡」藏語意為「雪」，

「底斯」為梵語的「雪山」之意，兩種文字合二為一得「岡底斯山」之名。特此澄清。無論如何，我還是感謝您的指正。

又判：你敘述的既然是一個「事實」，就不應該加「虛擬」的東西，否則大家都認為你說的是「虛擬」的東西。

答曰：您說得很有道理。讓我想想如何修飾。再次感謝您。又，4V是甚麼意思呢？

再判：4V指兩個WW，為「灣灣」，為「臺灣」，所以4V就是指「臺灣」或「臺灣人」。大陸習慣把「臺灣」叫做「灣灣」。

答曰：原來如此。這位先生的提問原來是帶著嘲諷意味呀。我竟然不知我又再次被愚弄了。這倒是有趣。只不過他質詢我的問題不正是一個事實嗎？那他怎麼會在這個事實上擅加4V的虛擬意義呢？更怪的是，他還責怪「你敘述的既然是一個事實，就不應該加虛擬的東西，否則大家都認為你說的是虛擬的東西。」這不正巧暴露了大陸人習慣指責別人，卻看不見自己的毛病嗎？我如果早知道他不懷好意，真不必浪費脣舌，跟他說那麼多，看來他無法了解「文化上、宗教上的寓意」。

有哪些英語用一個單詞就能表達清楚，但是用中文表達卻很難表達的例子？

我以前還在上班的時候，因為政治的詭譎難測，曾寫過一首英文詩，流傳在共同仆迭於政客之間的同事裏。

Abject Submission

I ventured to explore

The hidden heterogeneity
Strangely variegated with
Comfortableness and relaxation
In its grand yet fragmented complexion.....

這首詩不容易翻譯。我現在把它翻譯出來，送給有緣的人。

膜拜之外

在宏大卻破碎的外觀裏
我奮力地挖掘
潛藏的異質成分
被奇異地交織為
舒適與自在……

問曰：老師，「潛藏的異質成分」應該怎麼理解？
答曰：這太容易了，只要看看那些充滿著「假大空」的政治言論，就知道其中的虛假了，而且愈是「假大空」，謊言愈充滿著「潛藏的異質成分」。以是，我將原詩的「外觀」以「假大空謊言」取而代之，於是這首詩就具體化、形象化了起來：

膜拜之外

在宏大卻破碎的假大空謊言裏
我奮力地挖掘
潛藏的異質成分
被奇異地交織為
舒適與自在……

又判：每當我把痛苦當作可漂浮的輕盈的物質，我也感到「舒適與自在」。

答曰：這個論述可以看成「觀受是苦」的另類詮釋，也是「現代詩」一個極佳的意象。只不過「可漂浮的輕盈的物質」好像與「不可承受之輕(unbearable lightness)」意義等同，但是又不完全相同。循此思維，或許可以開拓出來一個別緻的說法。可喜可賀呀。

又判：我不得不說您的想像力真的很豐富。甚麼都敢想。我不管讀您哪本書，都覺得您的想像力是了不得的，而且您的文字有種特別的魅力，讓人覺得您這個人的骨子裏非常浪漫。這種浪漫讓我覺得和你之間好像沒有隔閡，可以暢通無阻一樣。

答曰：其實不是妳以為的那樣。我的想像力經常受阻，而且因為乾涸，所以不得不將手邊推展不下去的文章束諸高閣，而等到我不再受其內容牽制的時候，我才將它重新拾起，並大刀闊斧地將之拆解。這段過程可長可短，而且幾次三番地遭到同樣的阻力，所以同一篇文章經過拆解的次數也很難估量，更有可能胎死腹中。〈暫時無語〉、〈幽明〉、〈外其身〉等都是這樣的，一擺就擺了二十幾年。只不過當作品完成的時候，對讀者而言是一個整體的呈現，中間的苦澀掙扎是不為人知的。

這種想像力其實充滿了辛酸，只可看作我鍥而不捨的頑強。寫作的艱難真不足為外人道也，而這麼辛苦寫下來的作品，卻沒有知音則更是落寞。遭到污蔑，那就更加不知說甚麼才好了。

文章天成不是沒有，而是太少。我剛開始寫作也有過幾篇，如〈半幅江山〉於兩個小時寫成，而〈貼白布條的密勒日巴〉成文以後未改一字。這都是可遇不可求的。說靈魂出竅的文字表述亦可。這種寫作狀態一旦進入成篇大論的論述，就變成了日日夜夜的糾纏，憑良心說，真是苦不堪言。〈外其身〉則是因為我有使命感，想探索夏瑪巴的來處。真可謂，知其不可而為之罷。也算膽大妄為了。

電商是否真的對經濟有正向幫助？

電商表面上看對刺激經濟有正向幫助，但卻助長了社會的糜爛與浪費風氣，最嚴重的是它改變了年輕人就業的態度與科技產業的結構，不再有人願意投身製造業或提升科技產質。總地來說，整個社會對電商付出的成本大過電商對社會帶來的收益，而且是過度集中的私人利益，應該酌情調整。

中國演出行業協會發聲：演藝人員如若觸犯法律自有法律嚴懲，你怎麼看？

整頓演藝界對整個社會的長期發展來看，是一項最高效能、最低成本的行政手法，尤其對那些跨越演藝與電商的投機份子而言，更是如此。

教育培訓機構真的要涼了嗎？

國內的教育培訓機構的猖獗與牟利暴露了正規學校教育的偏失。教師原本是神聖的職業，但給培訓機構的斂財弄得斯文掃地。這些都是全世界獨一無二的斂財機制，若真的涼了，對社會的進程與發展倒有其正面意義。

判曰：不一定哦，現在我在念大學，近幾年來，學校課程中思想與政治課程比重在逐漸加大，減小了英語比重，而且中學的思想與政治課程應該也在加大。學校老師道德水平也一般，不一定用心教學，因為工資就這麼多，反而教輔行業的老師教得好，工資就高。

又判：我說怎麼現在「〇〇後」的狹隘民族主義愈發高漲，已有瘋狂的趨勢。

另判：現在「中考」強行五五分流，考不上高中的去職業學校。

答曰：這個我就不加妄議了。畢竟我對國內的教育體系還是很陌生的。

房地產開發會不在未來十到十五年變成夕陽產業？

當然會。房地產投資形成的產值嚴重牽動了資金流動，而過大的比重又對金融業形成牽制。這不是一個好現象，對國家發展則只會扯後腿。

「宁」這個字眼算褒義還是貶？

有人說，「宁」之一字就是一個「戲謔」，無關乎「褒貶」，我則說「宁」字充分暴露了「簡(異)化字」的無稽與蠻橫。

何以故？「宁」的正體為「寧」，從「寍」從「丁」，「寍」者安也，從宀從心在皿上，皿為人之飲食器，心在皿上，所以安人也，再置於「丁」上，以示其「安」丁實也。

這麼一個寓意深遠的「寧」如今被異化為「宁」，真是情何以堪？「宁」字無它，辨積物也，為古「貯」字，眾物積貯一室，則所餘之地不能作正方正圓形，故「宁」乃陬隅之形。哪有一絲一毫的「寧」意呢？我說「簡(異)化字」無稽與蠻橫，其道理就在於此。

持平說，任何一個字的簡化或異化，其結構均為「㠯」，器也，只能說它反應了「個人經驗、經歷和觀點的一部分」，雖然不能圓成，但是無可厚非。只不過，任何人要在「中文象形字」裏圓成「思想」，則必須以「哲學」挹注「文字學」，然後由「象學」入「象學無象」之論述，而此「象學無象」則為康德的「意志自律」，不止「道德」可述，「智慧」更與「中國哲學思想」緊密地結合在一起，謂之「內聖之學」；「象學」之「象」，固然是「象形字」之「象」，但是又是「法象莫大乎天地」（《易傳・繫辭傳上・第十一章》）之「象」，亦為「縣(懸)象著明莫大乎日月」之「象」，故可「備物致用，立成器以為天下利」。

判曰：這樣的說法，「息事寧人」就解釋通了。如果換成簡化字，譬如「息事宁人」，只能說這些詞語都只能賸下一個意義——作為用來指代思想的字，可是因為思想運作隱微，於是思想將成為一個不能反觀思想本身的「黑洞」，但是象形字就不一樣了，因為在寫、在看象形字的同時不僅會與簡化字一樣有一個「思想操縱文字」的表達功能，還會產生一個「文字承載思想」的反觀力度，但是因為簡化字是一種符號的緣故，單個字是毫無意義的，所以讀、寫簡化字很難在「思想操縱文字」的同時令文字有一個「還原思想建構過程」的可能，所以可以看到很多熟悉簡化字的使用者一輩子都在說、說個不停，肇因是簡化字使用者往往察覺不到思想流變的迅速與兇猛，於是思想順著流變的巨大動能有如三峽開閘放水般飛流直下。簡化字使用者，不用懷疑，就是說的我，哈哈，我有時寫著寫著字，忽然就覺得一個字很陌生，總懷疑自己是不是寫錯了，我聽說大家都有過類似的經歷，我想如果成千上萬的文字都能重拾起其象形字的意義，我的腦袋也許就不會像這樣突然死機了，要不然記幾千個無意義的符號有夠累的。以上我所說的，應該只涉及到了「象學」，「象學無象」還沒有涉及到。這是我的看法，希望能得到指教。

答曰：這個說得相當好呀。我曾在別的地方談到「象學」之立。我不知浩瀚的「中國哲學思想史」或者「中文象形字之學」的歷史上，是否有人曾立「象學」之說，更不知是否有「象學無象」之

論，故造〈慧能與玄奘〉以追蹤「佛經翻譯」對「中文結構」的影響；研究文字者，尤其是研究中文象形字者，在經過了一整套文字的解構分析後，必須將這一整套「方法學」的運用或「六書」的歸納再予以歸納，否則不能論述「哲學」，甚至其所欲論者只是「物的哲學」，而一旦將「六書」歸納為「物」的哲學，「事」的觀念就呼之欲出了，中間有一個轉輒或變易(「易」)，所以我將這個「歸納再歸納」的過程稱之為「物、易、事」的演練。

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

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

易言之，我先肯定「六書」的「方法學」，再立「象學」的「哲學」，最後以「象學無象」破之；以外國哲學術語說之，我先用 Methodology 入「文字學」(Linguistics)，再由 Linguistics 入「象學」(Meta-Linguistics)，再以「象學無象」(Nil-Linguistics)探入「超越的真理」，而「超越的真理」(Transcendental truth)本身不能論述，故「象學無象」以其「無」(Nil)之內涵尋找「超越的根據」(Transcendental grounds)，是為「入文字門」的內義。

當然這個「動機」有其內在的難處，因「哲學」本身即有多層架構，要以「哲學」挹注「文字學」，亦即意味著「入『文字學』」，但入則愈入，永無止境，與「文字」之引用相同，出則愈出，

亦無止境，何況「出入」之意不可象，其「入」本身即是一個「哲學議題」，這麼一路盤旋，互立互破，思想往上攀援，最後推衍出來一個「象學無象」的結論，一言以蔽之，「斥」也，是「中國哲學思想」上一個很重要的字。

「知乎」上還有兩篇文章可以更深刻地闡釋文字與文字敘述的內在聯繫，「文字存在所謂侷限性嗎？」與「我們在讀文學的時候，究竟要從文學裏獲得甚麼？」

又判：您給我的兩篇文章我看了，但還是一頭霧水。我想您應該是洞悉了我未來的因緣，特地來提醒我。我不知是因為我今天失去喜樂的覺受放逸起來以至於自己有些沮喪，還是自己對男同學們在淫蕩的笑聲中談論把妹技巧的不能忍受，我只覺得玩弄感情是利用了別人的弱點，更是一種對他人價值的漠視甚至傷害，可是在缺失道德教育的國內卻成了普遍現象。我室友向學弟傳授把妹套路，我因為這，嚴肅地跟學弟說了一句首先要負起責任來，惹得大家不悅。我室友獨具慧根，中午我們還在談論計算機語言的 object（對象），他就從中領悟到了如幻的相續、無常、眾因緣生法、無我、業的內在含義，沒想到晚上就向人教授玩弄感情的套路。真是不知說甚麼好，只能說在市場熏染的思想下連感情也有著成本與利潤，是可以來販賣與比價的，更大多含藏著欺詐心，渣男渣女多屬此類。

另判：你說的真好啊。等著被林彬懋大師表揚罷。

答曰：我非大師，甚至不能做任何人的老師。我不是不願為老師，而只是認為老師難為，是我心中最為尊崇的一種職業。我不能褻瀆這樣的稱謂。在中國的古老思想裏，伺師是一個很重要的學習關節，甚多地方都必須在生活環節裏觀察老師的言行，才可稱他為師，所謂「言教不如身教」者是。我充其量只是一個引路人，把路向各位與我有緣的人士指引了出來而已，尚不具備為師的條件。雖然這麼說，但我不會藏私，只要是我知道的，我絕對傾囊相授。

另判：既然不是「林大師」，就是「林非大師」了。「林非大師」您好，能不能詳細解讀一下「斥」字呢？非常感謝您的解惑。

答曰：「斥」必須由「坼」觀起。「坼」者裂也，其理固明，但卻不能解釋「甲」在土裏一路坼裂乃至地坼的過程，唯有揭示「斥」之原字，則思維豁然開朗起來。

何以故？「斥」原作「𡴊」，而「𡴊」卸屋也，從广從𠂤，𠂤從干，𠂤則逆之之狀也，干者不順理，受者不甘，故𠂤之，𠂤非字，只是互相牾逆之狀耳，為順逆之正字；逆之本義則迎也，既迎，故藏之广中，而有「𡴊」，故知根芽在土裏，與包裹在外之土層的關係，是一種相互牾逆之狀，因其包裹而成長，因其成長而迎向地表，而其在土裏一路破土、卸土層之包裹的過程，猶若「卸屋」，故「坼」從土從「𡴊」。

「卸屋」是一種悖逆建屋的行為，大凡在房屋建成以後，逆其建構房屋的過程，將房屋拆卸，至「破土」伊始之狀方止，原初不生，是謂「丫」，以其原生，故候著不用，然後再從地表原處往上砌屋；這一個「形象語言」之所以可以言說，就因為「𡴊」從𠂤，而𠂤從干，干者從倒入從一，一非字，只是有是物焉而不順理以入之，故從倒入，「倒入」為「丫」，一之非字，均有玄機，需會意，故「干」為「以會意定指事」的指事字。詳閱「黃字表示顏色的意思是怎麼來的？」

另外，藉此篇幅回覆另一位知友的提問，《易・乾・用九》曰，「羣龍無首，吉。」而《象》曰：「用九，天德不可為首也。」從中土思想來看是甚麼意思？後學感覺因「無首為吉」，所以可以導出西方民主概念。我必須說，這樣的詮釋是不正確的。

同一篇文章，「黃字表示顏色的意思是怎麼來的？」可以解答這個問題。凡有所取、有所緣之物，俱「形而下」之具體物也，而《易・繫辭上》曰：「形而下者謂之器」，故知凡所有能論的象與形俱「器」也，為「形而下」之物也，故只能附於地；「地」既見「坤」已現，「乾」乃呼之欲出，但並非有一個不可名之「乾」在那裏等著與「坤」並列，而是因「地」不可觀，可觀者，「相」也，「相」既觀「體」即動，而「體」既動「用」即變，是之曰「易」，故謂「乾坤，其易之蘊邪」，也就是說「乾坤成列」之時，「易」已經立於「乾坤」之中了，故曰「乾坤成列，而易立乎其中矣。」

如此說來，「易」不可見，故只能「化而裁之」，是曰「化而裁之謂之變」，但如果「化而裁之」以後，仍然不見「易」，則因「易」所蘊藏之「乾坤」已自壅塞，是謂「乾坤或幾乎息矣」，但如果「乾坤」已然壅塞，在「幾動不動」之態貌中，卻見其「易」，是則曰「過」矣，不能「化而裁之」，乾坤毀矣，是故曰「乾坤毀，則無以見易」也。

以是知，任何「形象」不出其「形象」者，因「幾動不動」，則「易立乎其中矣」，但關鍵是必須「化而不過」，以「乾」為「本體」，不可道、不可名、不可見、不可論，充其量只能「化而不過」，其推而行之，則謂「形而上」，而「形而上者謂之道」，故知「道」亦不可道、不可名、不可見、不可論；能論者，「器」也，以其形具，故為「器」，是曰「形乃謂之器」，由乎其可見，故曰「見乃謂之象」，是謂「形象」，但為「認識論(epistemology)」或「邏輯實證主義(logical positivism)」的「形象」，不為「道」也。

另判：因我瞭解「十二天干」，還能看懂些。若不懂「十二天干」，則如何看懂？我覺得學習「文字學」，應先從「文字蒙求」學起罷？否則總是沒有一個框架，看得一頭霧水。

答曰：的確應從「文字蒙求」開始學起。我最近與一位知友進行了一系列的「密談」，因為我所談的被刪帖了，卻讓一些允准刊登的批判文章凸顯了錯誤的訊息。我在不得已的情況下，乃以私函方式為自己的論說澄清，以求其論述的原始完整性，卻得來「沒有創見」、「德不配位」之評，甚為感慨。我只能說，當代大陸學人不肯下功夫，眼高手低，是做學問的一大隱憂。

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；既無「漢代」之名，何況有「漢語」之實？以是，既

曰「漢語」，則為「漢代」以後的語言表述，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？」但是這已是另一個議題了。以現在的「簡(異)化字」來論述傳統的「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。

判曰：人家問的是語言，你回答的卻是文字，這二者還是有區別的罷？

答曰：問得好呀。請參閱一位知友的回覆，「『宁』這個字眼算褒義還是貶？」簡化字是一種符號的緣故，單個字是毫無意義的，所以讀、寫簡化字很難在思想操縱文字的同時令文字有一個還原思想建構過程的可能，所以可以看到很多熟悉簡化字的使用者一輩子都在說、說個不停，肇因是簡化字使用者往往察覺不到思想流變的迅速與兇猛，於是思想順著流變的巨大動能，有如三峽開閘放水般飛流直下。換句話說，簡(異)化字因為只有音韻，沒有圖符，所以只具語言之功能。這是漢語一詞的詭譎，所以國內之文字學者只能治音韻之學，不能論象形、指事、會意。以其簡(化)字就是語言。

另判：可能我的表述有問題，但是我想問的是，有關傳統意義上的文言文和現代標準漢語間的問題，範圍算是書面語言罷。

答曰：既曰書面語言，即是文字。形音義一體。我敢向所有研究文字學的學者提出一個挑戰，由寢入題，直截詮釋「癵、癵、寢」的文字演化。詳閱「宰予晝寢，孔子為甚麼對晝寢持這種態度？從哪些地方能體現出這句話的思想根據？」

為何很多著名學者反對「超弦」理論？

「超弦」理論牽涉到「複宇宙」或「平行宇宙」的概念，只能以「哲學」論述方式闡發，不能訴諸「科學」。至於「元宇宙(metaverse)」是否為「複宇宙」，那就是另一層次的討論了。

我曾以〈黏膜〉所隱含的「膜論」與〈暫時無語〉所隱含的「弦論」遙相呼應以描繪其它時空或維度的存在，同時闡明「量子力學」的「非決定性起源」無法以物理實驗來驗證，而只能訴諸哲學思想或實修的證悟。〈黏膜〉刊登於臺灣大學英文系所出版的《中外文學》裏。

《中外文學》在我寫作初期對我大力鼎助，很多時候我甚至感覺只有《中外文學》才足以荷負我所想要陳述的哲思。這點，我是很珍惜的。由於《中外文學》編輯的包容，類似〈黏膜〉所隱含的「膜論」才得以在臺灣的最高學府與眾多物理學理論共存而毫不遜色。

判曰：額。實際上，「弦論」只是從數學上硬生生推出來的。這大段文字跟謎語似的，可以說很對「否定神學」的胃口，把應該排除的都說了一通。

另判：怎麼會「跟謎語似的」？這都是很有意義的詞啊。如果你想探討，我很樂意。我想就像「相對論」，也是數學推導出來的，但是如果愛因斯坦執著在自己熟稔的數學與物理學功底上，那麼他將走不出經典物理學的思想限制，我想他是真的想探尋宇宙的真理，只是藉助了數學邏輯的推導、物理學的研究方法。

又判：愛因斯坦是典型的物理學科思維的科學家，「相對論」先有事實，然後才有數學推導，建議您再了解一下罷。特別是「弦論」，我一個搞藝術史的，是真不大懂「弦論」，可您光靠偏見，自己發明另一套，這是不行的啊。

另判：不是發明另一套，這是我讀了一些科學史的肺腑言，只是我發現這些科學巨匠不僅數理功底扎實，而且大都對真理有著一種近乎孩童般的天真態度，也就是說在他們看來數學只不過是自己的一種探索真理的工具，而用自己已有的知識去將事物合理化是荒謬的。關於「相對論」，只能說，沒有天才般的腦洞，就算甚麼物理事實，也不能啟發這樣一個劃時代的科學成就，而天才般的腦洞，

首先要有著懷疑自己已有知識的勇氣，而這需要對真理始終保持天真的態度（而常人總是喜歡用已有的知識將事物合理化），這就是我認為愛因斯坦能在同輩的科學家中取得了不起的突破的重要原因。

再判：「相對論」先有「事實」是誰說的？「相對論」只是建立在假設之上的理論。您的這句「實際『弦論』只是從數學上硬生生推出來的」更是荒誕不經。「弦論」是在傳統「粒子物理」思維外另闢蹊徑，試圖用其中心觀念——對偶性，將不同的粒子與不同的相互作用力統一起來的一種物理建模思維。你竟然用一句「從數學上推上去的」就概括了……我還以為是哪個數學專業的大一新生，不知天高地厚，原來竟然是個搞藝術史的門外漢。剛好我也是搞藝術史的，所以對於我從來沒有接受過的專業高等物理訓練這件事，我是承認的。我更沒有發表過甚麼物理學方面的學術期刊，所以對於許多物理專業都在研究的一些尚未完全定性的物理學理論（如「弦論」）我是懷有謹慎態度的。如果你真的堅持你的看法是對的，先去投物理學方面的學術期刊罷。可是你如果連這個水平都沒達到，卻妄想用一句話來概括「弦論」，是不是有點太可笑了？這位先生之所以不回復你，原因很簡單，你的段位太低，人家不屑回復，而你認為「如謎語一樣」的東西，只是人家用佛學觀念闡述物理學罷了。你看不懂，說明無論是佛學還是物理學，你兩邊都不沾。你用這種不求甚解的研究態度學習藝術史，能學出甚麼東西來呢？

又判：好罷，本來不想鳥你科學史的粗淺了解，但慮及你也是個學藝術史的，我就告訴你罷。就中國的楊振寧教授及繼續楊的路的科學家，基本統一了物理學(除了引力)。所以你仍然覺得「理論物理」的「弦論」是因為統一而誕生的嗎？如果你仍然覺得，那「弦論」幾十年前就沒了，「弦論」對引力的解決也只是湊巧而已。而且「佛學」，我也有了解，我不是看不懂，我就是個搞「現象學」的，國內如倪梁康老師的「心性現象學」就玩佛學比較的現象學。我仔細看了一下你的論述，你談到的「對偶性」更多是「量子力學」强調的理論。我建議你百度一下「弦論」的誕生，這才是最直接的詮釋，「弦論」是直接公式推出來的。毋庸爭論。

如何評價「特朗普概念股」的爆火?從投資的角度看 DWAC 股票，質疑是否會像 GameStop 那樣脫離公司基本面的股價暴漲情況，固然沒錯，但其實這裏面更多的是一股對「非死不可」與「推特」的憤怒。這裏面牽涉到社羣網站對「川普網站」很深層次的圍剿，不容小覷。

判曰：有關川普網站與 DWAC 股票，昨天我夢見自己飛得特別高，我的身體像打氣筒一樣，一打一打的、身體就飛起來了。從來沒有飛得這麼高過。

答曰：我最近反倒噩夢連連，讓我損失了不少錢。總地來說，我的夢境有三個場景。

場景一、我帶著兩個女人從一間幽暗的房子出來，旋即過街，一前一後走到對街的房子前面，開鎖，開燈；

場景二、房子裏面有三間浴室，女人先後進入第一、三間浴室洗澡，我則路過第二間浴室，到了第三間浴室，再回來，過第二間浴室，覺得有些不對，回眸卻見兩個男子陳屍於第二間浴室；

場景三、我驚嚇極了，拿了一塊抹布，一路擦拭指紋，很想通知兩個女人快點洗澡，趕緊離開凶宅，但又怕驚嚇了她們，一籌莫展。

又判：你是精通漢字的。我覺得那個夢境很有空間意味，不妨你用漢字解釋一下。

答曰：一語點醒夢中人。多謝。我將夢境模擬成卦：

場景一、我帶著兩個女人從幽暗的房子出來，喻下卦初始，初九、六二、六三，震仰盂；

場景一(續)、過街，到對街的房子前面，開鎖，開燈，喻六爻之義易以貢，上卦初始；

場景二、房子裏面有三間浴室，女人先後進入第一、三間浴室洗澡，我則路過第二間浴室，到了第三間浴室，再回來，過第二間浴室，覺得有些不對，回眸卻見兩個男子陳屍於第二間浴室，則有幾層喻意，分解於下。

其一、喻上卦成，六四、九五、上六，為坎中滿，而震下坎上，則為水雷屯；

其二、回眸喻釋卦的必需，而且不以成卦之次第為意；

其三、男屍喻「九五」之當位已不再具備，而兩具男屍則喻「交互卦」將主導日後的發展，其「交互卦」，下卦為坤，上卦為艮，坤下艮上，為「山地剝」，不利有攸往，彖曰，剝，柔變剛也。不利有攸往，小人長也，順而止之。觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。象曰山附於地，剝，上以厚下安宅。

了解了這個，以之釋卦，一切都明白了。我花了一萬六美金，卜了這麼一卦，為自己的不慎，懊惱萬分。甚麼夢見死人為大吉大利，純屬胡說八道。我就是看了這個解夢，加上我女兒的電郵，才貿然進場，悔不當初。試以網路之釋卦釋之。

【解卦】剝，即山地剝。本卦外卦為艮為山，內卦為坤為地。在山的風化作用下，土石傾倒、剝落、山崩。這是自然規律發生作用的結果，並非人力所能挽回，因此剝落、破壞、凋零就是剝卦的卦義。卦中的初六和六二都時運不濟，告誡我們，要懂得防微杜漸，在破壞露頭的時候，提高警惕，加以防範；六三從不同的角度思考問題，所以避免了損失，但六四卻不加注意，以致內耗外損，六五在關鍵時刻，帶領大家一同努力，所以吉祥平安；上九則注意保存最後的實力。

本卦在財運方面的啟示，得到該卦為兇，說明財運不濟。當事物發展到無可挽救的時候，索性順其自然，也許還會有轉機。對於生意場上的起起伏伏，要坦然面對，這是自然法則，好好提高自己的能力和實力才是最重要的。

【占財運】兇。財運不佳，得財很少，甚至會破財。

【占生意開張】兇。不宜開張，需要等待時機到來。

【占股市期貨】兇。股市下跌，甚至會沉到谷底。

【占買賣交易】兇。時機不對，交易難以達成，最好按兵不動。

又判：哈哈。我不信網上那些解夢的。因為我發現他們說的不準。破財消災嘛。況且你現在又不賣。將來還說不準是賠還是賺呢。

答曰：「場景二」之洗澡，有些不解，可能意喻「山地」剝得更加快速，而「場景三」的我以抹布擦拭，可能意喻著我該當有此一劫。說到底，還是「本命年」在作怪。

又判：我覺得以卦象來解是存疑的。我總覺得「場景二」才是最關鍵的。為什麼二個女人剛好對應兩個死了的男人呢？從空間看，剛好是一個「而」字的下半部分，兩女分別居於一側，兩男屍則在中間。這很值得琢磨。你在夢中的角色是不重要的，你擦拭指紋也並不重要。因為這只能說明你把個人經驗帶入了夢中。這不具有神秘內涵。而且不只是這樣。洗澡意味著「沐浴、新生」。新對死、是對比。兩女對兩男，仍然是對比。依我的看法，如果這兩個女人和這兩個男人不相識，那麼這兩個女人就是這兩個男人。

答曰：「而」字的下半部分？為何？「而」為頰毛，口上曰髯，鬍子左右分披，蓋脣下之鬚，故下垂也。沒有妳說的那個意義。兩女夾兩具男屍，並沒有一個字可以涵蓋。這兩個男人是外國人，所以這兩個女人當然和這兩個男人不相識，但是這兩個女人為何就是這兩個男人？

又判：兩女對兩男，沐浴對死屍，很難讓人不聯想到「這兩女就是這兩男」。

答曰：「這兩女就是這兩男」，有些玄機，但卻不是我所能揣摩的。

如何看待「Facebook 改名為 Meta，將未來押注於『元宇宙』」？「元宇宙」是甚麼呢？有哪些吸引力和前景？

「非死不可」的社羣網站因為散播虛假訊息與仇恨言論，而面臨了解體的威脅，乃自行解體，將公司名改為「Meta」，以示一個聯結了「VR/AR」與「AI」的「Meta-verse(平行宇宙或複宇宙)」，

但其實意指「虛擬宇宙」或者隱涵了一個以科技公司所掌控下的「虛擬空間」。只不過下一波的電子發展不是「非死不可」的強項，鹿死誰手，尚未可知。

至於「元宇宙」的翻譯，其實不太準確，但這麼一改名，「非死不可」從此只是一個品牌名稱與「Instragram」、「WhatsApp」等都一樣，同置於「Meta」旗幟底下，已成定局。

判曰：我見識太淺薄了，以為「非死不可」更名，只是為了公司未來的商業發展。

答曰：不是。「非死不可」面臨國會排山倒海的指控，公司名譽受到鉅大的損傷。它如果不想讓國會介入，親自將它解體，它就得自己終結它的名字，故曰「非死不可」。

另判：看你的回答，都能學到好多聽不到的知識。

又判：您認為「metaverse」對於人類的意義是什麼?

答曰：這個就是大哉問了，因為「Metaverse」與「Universe」絲縷牽連，所以「Meta」承續「Uni」而來是很明顯的。只不過，「非死不可」不可能了解這裏面的意義，可能也不在乎這些問題。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」的破碎心靈於初始的動機時，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。那麼「Meta-verse」是甚麼意思呢？簡單地說「Meta」就是「後」，所以「Metaverse」就是「後敘」。

當然「非死不可」的「後敘」是聯結了「AI」與「VR/AR」之後的「後敘」，所以這裏的「後」其實是一個「整體」的意思，也就是一個將「AI」與「VR/AR」聯結在一起的「整體」，但其實這樣的「後」有「Abject Submission」之意，是曰「Meta-」 is to explore／The hidden heterogeneity／Strangely variegated with／Comfortableness and relaxation／In its grand yet fragmented complexion」，勉可翻譯為「在宏大卻殘破的外觀裏／『後(之衍生物)』奮力地挖掘／潛藏的異質成分／被奇異地交織為／莫名的舒適與自在」。這個內在的「卑屈」與「不屈」，一顯皆顯，而這樣的「異質顯現」似乎預先揭開了文學的「反大敘述」書寫論證，因為任何「文學敘述」若能顛覆「大敘述」，就稱之為「反大敘述」(anti-grand narrative)。

「反大敘述」顧名思義，當然因為「大敘述」以其「外觀的宏大存在」而得以敘述，更因「大敘述」遮掩不住敘述裏面的殘破內涵而得以敘述；其所「反」者，令「現代敘述」的舒適自在與大言不慚，得以出其「敘述」，但因其「出」仍不得不延續傳統的敘述，而有了「繼之者善也」的期許，但也因其「反」，又不死守著「大敘述」之窠臼，故爾有了「成之者性也」的思想提升，是為「門、乖、乖」的思想內義也。

據華爾街報導，「非死不可」的股票改名為「Meta Platform(整體平臺)」，所以上述所有有關「verse」的解說可能都不適用，因為「非死不可」只是為了搶奪廣告收益，而提前佈局，以一個整合「立體 VR/AR」的平臺抗衡 Google 與 Apple 的「平面搜索」平臺。

「唯女子與小人難養」這句話到底是不是「唯汝子」訛變來的？

有位知友以《論語・陽貨第十七》的「唯女子與小人為難養」詰問於我，並謂「唯女子與小人難養，一般解釋是小人是與君子之道相背離的人，女子則指寵幸的臣妾……呂思勉評價：《老子》書辭義甚古，又全書之義，女權皆優於男權，俱足徵其時代之早。」

這樣的詰問明顯地帶有詰難之意，而且這裏的「一般解釋」與朱熹的詮釋脫離不了關係。那麼究竟「小人是與君子之道相背離的人，女子則指寵幸的臣妾」，千古傳誦，是否正確呢？而在這問題上佐以「呂思勉評價：《老子》書辭義甚古，又全書之義，女權皆優於男權，俱足徵其時代之早。」是否別具用心呢？

我在這裏不直截詮釋「女子與小人」，因為孔子這句名句是沿著上一句的「君子有七惡」而來的。何以故？子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡。惡稱人之惡者，惡居下而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」這是孔子的「君子有四惡」，然後孔子反問子貢，「賜亦有惡乎？」子貢就說了，「惡徼以為知者。惡不孫以為勇者。惡訐以為直者。」這是子貢的「君子有三惡」。換句話說，「君子有七惡」包括了孔子的「惡稱人之惡」、「惡居下而訕上」、「惡勇而無禮」、「惡果敢而窒」與子貢的「惡徼以為知」、「惡不遜以為勇」與「惡訐以為直」，合稱「七惡」。

「七惡」之「惡」很容易理解，就是「厭惡、憎惡」之意，而「七惡」之意也很容易了解，唯「徼」需要解釋。「徼」簡單地說就是「伺察」，亦有「抄襲」或「不求甚解」之說，也就是「東抄西抄」，以別人之意見為意見，藉以攻訐他人，「不遜以為勇」、「訐以為直」。居心叵測也。

我從來不逐章逐句詮釋《論語》，因為類似《論語》這種「格言」式的論說，沒有「理據」，亦沒有太多「推理」的論證空間，卻給予了一些別具用心之人太多的詮釋空間，所以歷史上多的是些

詮釋《論語》的文人，喜歡以自己的人生經驗詮釋《論語》，而且說的頭頭是道，無論如何解釋都可找到一些佐證，既顯得自己「不違聖教」，又有些炫耀自己博學多聞，但其實很多詮釋都不能推敲。「唯女子與小人為難養也」就是這樣的詞句，國人深陷朱熹的錯誤詮釋，真可謂造禍人間。

說穿了就不稀奇了。「女子」者，「汝子」也。「小人」者，君子所厭惡的「七惡之人」也。「唯」為語助詞，沒有任何含義，而「與」為「追隨、跟隨」，所以「唯女子與小人為難養也」，以白話文說，就是「你們這些跟隨著七惡之人的學子真是很難應付」，太靠近了就不再遜讓，疏遠了，則遭來怨懟，甚至仇恨，所以乾脆就不說了罷。

「雞姦」這個詞太難聽了，為甚麼不能換個信雅達的說法？

要知「雞姦」之詞，須知「鬼」之意。「鬼」雖然「有首有足，仍是人形」，但甲骨文的寫法「鬼頭下面，有的從人作鬼界，也有的從女，作畀，從人從女，古時可以相通」，只不過這麼一來，「畀」一字就消失了，於是「把男的當作女的而與之通姦」只好取「畀」之同音字「雞」來表達，卻也完全顧不上「雞姦」一詞從字面來講，怎麼都講不通了；由其「所從」來看，「男」從田，「界」從「鬼頭」，以其行為破了人世間的「陰陽」，故從中性的「鬼頭」，其心理改變是很耐人尋味的。這也說明了中文象形字的沒落以及「形音義」被「音韻」統制之後的蠻橫與無稽。

「界」同時也令人迷惑，以「界」從田從介，而介「從人從八，人各有介」，不清不楚，說了等於沒說，至為困擾，只得從「畏」字去推敲，因「畏字從鬼從卜」，又因畏「從鬼手持卜，鬼而持人，可畏孰甚」，其「人鬼」之分，甚為明確，故曰「界從由從人從八」，以「人鬼殊途」，故疑其「人各有介」實為「人鬼有界」，「界」字乃成；這個解說，僅為我個人的推敲，有待方家破譯。

為甚麼有人說漢字是所有語言中最難接近語言本身的文字？

回覆了「雞姦」取代「叟姦」之無稽以後，有人就問了，「漢語言」能夠取代「中文象形字」嗎？這相當有趣，因為我至今不明白國內大學裏所研討的「漢語言」究竟與「中文」有何不同？然後又有人詰問於我，為何我總是以「文字」來混淆「語言」？詳閱「當代漢語和古漢語比較起來哪個更先進？」我現在就來說說這個議題。

簡單地說，「語言」與「文字」，其關係為「物兮象兮，不一不異」，但是「文字」可以破除「聲音優位」的論說進而破除「能所對立」的困惑，令讀者從「陰性書寫」中走出，以「中斷閱讀」或「阻礙閱讀」的方式，令文字在語音的「匯集、融合、斷滅、沉寂、靜默」裏，找到「入流亡所」的契機；這唯有「中文圖符」才可竟功，而「拼音文字」非連結不能有音韻，就使得西方哲學家使盡全身解數，也無法窺探「文字圖符」不必一定得流動才能書寫的哲學意涵，是為「字象」。

的確如此，其根結即因拼音文字無「字象」，但我這樣一個哲學思想擺盪在「語言與文字」之間，與德希達倒有幾分相似，所不同的是德希達的文字解構礙於拼音文字的限囿，只能就敘述或書寫的「差異」加以解構，所以充滿了「延宕、挪移、及後設性」的文字敘述；我卻佔盡「中文圖符」之先機，故逕入「文字」(of grammatology)本身，就「文字本體」對「書寫與差異」加以還原，因為其「概念，一個直觀的概念源自事物本身，其意義自我呈現，它獨立於語言、獨立於指涉系統。」

這個結果堪稱幸運。但最難以文字表現的是，當文字已如強弩之末，卻仍舊不得不「書寫」，所以「反書寫」再如何說得呼天搶地，最後仍舊只能為「書寫」，所以才遭至「文學評論家」批判我的書寫「最後的領悟是講出來的」；這樣一個譏評，或許正是德希達的「陰性書寫」最深邃的意義，蓋因文字行盡，殘骸猶存，其不得不「負陰」，以至最後逼出「抱陽」的景況，正是禪宗乾脆「不立文字」的用意所在。

再換個角度來看，文字的「字象」、意識的「意象」，文字書寫與意識流動的「物兮象兮」，與《般若波羅蜜多心經》反覆糾絞的「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色」何有殊義？正因「象」隱「物」現，一顯皆顯，故坊間多將「物兮象兮」併解，是謂「道之為物，惟恍惟惚」，或謂「文字之為文字者，非書寫不能為文字」，或謂「意識之為意識者，非流動不能為意識」。

苟若「書寫者」或「閱讀者」能從文字書寫與意識流動裏走出，即臻「入流亡所」之境，是謂「道」，是曰「道可道，非常道」，走不出「名身句身文身」而在文字或意識裏拘絞，則謂之「惟恍惟惚」；要注意的是，老子不講「心」，也不講「心所」，但講「心、心所」連結之後的「心象」，故舉凡「根塵識」和合所顯示的「萬象」都在老子的述說範圍，而其「心、心所、色」的「不和合」則屬於不可說不可說的範圍，老子以一個字來統攝，曰「道」，更由於老子所講的「萬象」直截攝取外境，故其所形成之各種抽象概念「不與心相應，故非心心所，非質礙之色法，亦非無為，乃五蘊中之行蘊所攝」，所以逕自契入世親菩薩在《百法明門》歸納出來的「心不相應行法」，並因「萬象」易變，「流轉、定異、相應、勢速、次第」在「數、時、方」的基石上流轉不定，故老子講「道之為物，惟恍惟惚」，以「生、住、老、無常」的「自類相續相」一旦就象即相，即成物故。這是「心象字象數象爻象」等「象」轉變為「物」的關鍵所在。

「象」在聖人眼裏是具體存在的，但以其「存在」為勝義諦的「物」，故不能言說，曰「有物混成，先天地生」；這個「物」在凡人眼裏，卻因種種概念與言語已經具體存在，所以就以世俗諦的「存在」來取代「象」，是以《老子》開天闢地即說「道可道，非常道」，以超越一切設想概念。

如此一看，即知《老子》這句「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」，對那些已經棄絕觀念的聖者來說，是極為明確的，而且「物」或「象」的辨別層次分明；但對掙扎於概念名相的凡夫俗子來說，不論如何解說，都是隔著一個「物」或「象」的概念，不止糾纏不清，而且指鹿為馬。

這個超越不得的鴻溝雖然遺憾，但卻透露了一個歷史性的訊息，亦即老子出函谷關前，世俗諦的「物」的觀念已成，否則老子不必說「道之為物」，是之謂「後設論述」(meta-depiction)，或謂「名色六入」；這個推論，以僧肇大師的《肇論》第一篇「物不遷論」觀之亦通，並因「所觀之萬法(物)」不離「諸法當體之實相(不遷)」，所以其「物物不遷，故即物即真」(明朝憨山大師之注)就將僧肇大師對《老子》的瞭解直截鋪陳出來，是為「佛家」與「道家」哲學結合的肇始，並就此開創了「儒釋道」融會的「中國哲學思想」，可謂居功厥偉。

這個「創造性思想」的產生不是偶然，而是後秦時人風氣所促成，因僧肇大師造《肇論》並非空穴來風，以「時人多尚老莊虛無之談，而沙門釋子亦相尚之」，在晉朝時期就已如此，「皆墮相言無，都墮斷滅」，故造《肇論》以破之；這個「歷史性」觀察說明了《老子》的哲學思想在晉朝時就已「動而愈出」，與老子所欲破除概念名相而臻思想的「渾沌、橐籥」驅動已背道而馳，令人不得不懷疑司馬遷的「正《易傳》」根本無法與董仲舒分庭抗禮，所以令秦朝的「易緯乾鑿度」造禍人間。換句話說，司馬遷之後，中土的「道德目的論」已經全面轉向「萬物流出說」，再也回不去了。

這是何等不幸？老子留下五千言《老子》，史書所載，當在春秋末年之前；此時的《易經》久已成書，而且已轉為《周易》，故《老子》可以直截講「道之為物」，直截講「搏之不得名曰微」，亦即「物」已「形具」，且具「初名」，故老子接著講「惟恍惟惚」，以破時人將「道之為物」具形具名的錯謬，並因其「物」有太過「具形具名」之隱憂，故老子造《老子》，否則以老子對「道」之悟，必無「肇事」之理。這個動機與僧肇大師造《肇論》，何有殊義？「不一不異」也。

有趣的是，在漢朝轉入三國魏晉南北朝的時代，董仲舒叱吒一時的「罷黜百家，獨尊儒術」到哪兒去了？若以漢武帝的公元前一百年來計算，到南北朝的公元五百年，其間六百年，儒家思想竟然分崩瓦解，豈不令人質疑「克己復禮為仁」對社會運作的影響？倘若時人的精神追求猶自高尚，印度的佛學思想能夠趁虛而入嗎？東周諸子「百家爭鳴」的壯觀場面竟然如此不堪「秦、漢」的沉澱？

一言以蔽之，高尚精神的追求在老子與孔子相會時，仍極為強烈，離開夏商周的「渾圓囫圇」思想也尚不遙遠；故以「儒道」原本不分家的「渾圓囫圇」觀之，老子說「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，絕非空穴來風，而是說給孔子聽的；孔子也聽出弦外之音，但卻看到「橐」之「為函以周罩於外者」對已失其「橐籥」的思想無濟於事，故取「雨、而」層疊成之「需」字，以強調「事出」之前「有所欲求」的心理狀態。詳閱「需、儒、懦三個字，後兩字都從需聲，怎麼變成現在差得這麼大的了？」思想與文字不可須臾離也，起碼在所有以中文象形字表述的論述是這樣的，不是甚麼「表音文字更接近語言本身」。

最近在「知乎」上，批判大乘佛教，宣揚「大乘非佛說」，緣由何在？

我最近和幾位「知友」論述「大乘非佛說」與「文化決定論」，感覺上好像各說各話，但其實我大柢上是贊同的；只不過，中國「儒釋道」哲學思想的融會原本就緣自「佛玄」在歷史上首度結合是以「莊子行文」在文字翻譯上結合，所以是一個「文字」上的結合，而不是「思想」上的結合，而因為中文象形字的流傳，由秦始皇時期的李斯以「籀文」為基、造「小篆」以降，大柢沒有改變過，再加上「唐詩宋詞」在文字表述上的千錘百鍊，使得論述這一套「儒釋道」哲學思想的表述工具異常穩固。這樣的論述其實就是「以文化之」之意，統稱「文化」，往上銜接「文字、文學」，往下迴盪「思想、生命」。這是我論述「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、生命」不可分的基石，也是我重新將「經史子集」彙編為「玄文象經」的理論根據。

如果說這樣的論說就是所謂的「文化決定論」，我沒有異議，但這裏的「文化」不是我們今日掛在嘴邊的「文化」，而是一個立基於「文字、文學」、在「文」裏「以文化之」的「文化」，更是一個深入中國人的「思想、生命」的「文化」。當然以這樣的理念來論述「中國大乘佛學」，可能將

遭致佛弟子的抗議或辯證，而以這樣的理念來看「藏傳佛學」，則繼阿底峽源源不斷從天竺攜回梵文佛典的瑪爾巴的歷史功績就凸顯了出來，因為瑪爾巴以第七世紀初創的「藏文字母」翻譯梵文佛典，不止創建了西藏佛學「言必稱印度」的歷史因緣，更改良、豐富、鞏固了「藏文」的表述能力。

以史論史，瑪爾巴對吐蕃的「佛玄結合」與僧肇對中土的「佛玄結合」都立基於「文字」上的結合，只不過，中土的「中文」一脈相傳，而吐蕃的「藏文」則立基於梵文。這就是「文化決定論」的詭譎之處，也是「藏傳佛教」避開瑪爾巴的歷史功績，而以蓮花生大師建構「歷史延續性」的根結所在，否則一個延續「雍仲苯教」、甚至「象雄文明」的歷史論述，必將重新建構吐蕃歷史。請參閱「象雄王朝≻古象雄王國有一萬八千年的歷史，有多可信?」

「歷史」的詭譎不言可喻，所以「治史」必須先瞭解「文化、思想」的變遷，但是不宜為大，更不宜動輒以「文化史」或者「哲學思想史」入題，以「文化、思想」都因「微動」而在「歷史」上產生巨大的變化，是曰「幾微歷史」，「生命」的幾動微動也。這是我不喜歡以「大乘非佛說」或者「文化決定論」來構建歷史論述的原因。

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

質言之，我的「敘述策略」在還原「事」中出為「史」，甚至「事」與「事前」分道揚鑣之前的「無事」狀態，是為「古史」的「渾淪橐籥」，更是一個沿著「｜」往上提升的思想；這個「敘述策略」不為一個沿著「｜」往下驅動的思想，因為這種「中出」只能為「物」，或為「物流」，不能

論述「渾淪橐籥」思想，這就是為何我說「古史」論述不能與「渾淪橐籥」狀態相應的原因，故論述「古史」處處「失幾」。

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

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

我之所以找到方東美教授的《中國大乘佛學》，乃緣於一位佛學老師的指點，所以從一開始，我就立足於「佛學」，探索為何「中國大乘佛學」與「印度原始佛學」如此地不同，其基本「佛學」精神未變，但陳述的方法與語言卻絕對是「中國哲學思想」的產物；眾所皆知，「佛家思想」渾圓，尤其「華嚴」思想無盡無止，層層疊疊，但這樣的「佛家思想」真的能與「儒道」結合嗎？如果能，為何歷史上「儒釋道」相互攻詰？如果不能，為何「天臺、華嚴、南禪」在「中國哲學思想」裏佔有如此顯要的地位？那麼與其說「儒釋道」思想結合似攣如，是否應說「佛家思想」原本與《尚書》與《易經》思想相應，所以才能結合？以「中國哲學思想」在老子造《老子》之前，原本即為一個渾圓

棗籥的思想故，以孔子治《春秋》之前，這麼一個渾圓棗籥的「中國哲學思想」原本即「有事無史」故。只不過，這一個想法讓民初的《古史辨》或「疑古派」整個摧毀於無形，於是「中國哲學思想」就成了一個無根無柢的怪物，難怪給日本學者的「古唯識論」鑽了空子。詳閱「唯識今學持唯識無境而唯識古學持唯境無識，但唯識大學持一切一心識，這三種施設是否表達的一個意思如來藏心？」而「大乘非佛說」與「文化決定論」的爭論亦然，宜從「學統」基石上看佛教精髓，而不是在「道統」的分辨上去爭辯「南傳佛教」、「中土佛教」或「藏傳佛教」的「法統」地位。請參閱「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？」與「請問一個哲學問題，如何證明自己的存在？」

這就是我寫這一系列「迎賓」來遍迎古史諸神的緣由，不過以「文化」為樞紐，破「文字」，以論「生命」也，「以文化之」是也。

「地理決定論」有多少根據？

最近一位知友諷刺我論述吐蕃人「翻過岡底斯山，滅吐谷渾」的錯謬，乃因我不看地圖所致。這就暴露出來「地理決定論」的弊病，因為很多歷史論述都沒有地理上的意義，而是文化上、宗教上的寓意。詳閱「苯教對藏傳佛教影響有哪些？從甚麼時候佛教傳入西藏？甚麼時候徹底變成藏傳佛教的？」這裏的「文化地理」明顯地泛指象雄雍仲苯教以岡底斯山為宇宙中心，而「岡底斯的岡」藏語意為「雪」，「底斯」為梵語的「雪山」之意，兩種文字合二為一得「岡底斯山」之名。以是知這裏的「地理決定論」其實是「文化地理決定論」，或簡稱「文化決定論」。只不過這裏的「文化」一詞很混淆，不止不宜與「文明」混為一談，更不宜以它國的「文化」來論述自己的「文化」。何以故？此乃因為「文化」為「以文化之」之意，為「自化」，非「它化」。這個道理不明白，千萬不要隨便

就說，西方哲學及科學皆來自從中國經書中所擷取的專門針對自然的那部分，被稱為「自然哲學」。

「詳閱最近在知乎上批判大乘佛教，宣揚大乘非佛說之緣由何在？」

關於駁斥「大乘非佛說」的文章，有反駁的嗎？

「大乘非佛說」這麼大的議題，論述起來，理應條列清晰，但是閱讀的人倒是不耐煩了，於是有人在我發表了「最近在知乎上批判大乘佛教，宣揚『大乘非佛說』緣由何在？」給我密函說，說了那麼多有結論嗎？這真讓我不知說甚麼才好。以「墨子學說」來看國內這個「不求甚解」的驅動，可看出大陸學人學習的態度普遍有「行而異，轉而危，遠而失，流而離本」(引自《墨子・小取篇》)之失，文字之所以與思想「離本」，乃因「行而異」故，或者說，文字倘若「行而異」，則必然與思想「離本」，以「文字」與「思想」一顯皆顯，互為緣起故。

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

這個缺失，墨子知之甚詳，故在「初名」未立的關節上論述，不像老子引「無」論述，也不像孔子引「有」論述，而在「無、有」之轇轕上將思想再往上推一層階，於是思想盤旋而上，可與佛家思想的「十八空」相互印證，也可與近代德國哲學家海德格的名句「『存在』以『非存在』為內涵」相互印證，當屬原創，可惜歷史多無論述，以至埋沒至今。

何以故？墨子不以「名、實」之比辭俱行為滿，更瞭解「據實物找出規律(法)」為「法之」，非「法」，是以《墨子・小取篇》有云：「效也者，為之法也」，一語道破「法與法之(效法)」的混

淆，如此一來，「為之法」之說更直截與《易傳・繫辭・上傳》第十一章的「成象效法」遙相呼應，氣象萬千，不止可詮釋「(地)法(天)象莫大乎天地」一說。以「名實論」來看「大乘非佛說」一說，「大乘」為「名」，「非佛說」為「比辭俱行」或「法之」，但不為「法」。

這個詮釋能夠釐清「法與法之(效法)」的混淆，曉知「效法」者，勉而「效其法，法卻泯」的奧妙，「二分法」至此乃輕巧地予以破解，但當這麼一個「易變哲學」被詮釋為「宇宙間物質構成和物質運動」的「自然哲學」時，「萬物流出說」的驅動就形成，並從此與「創造說、進化說」絕緣，導致擅立「大乘非佛說」一說者遺憾終生未涉及「哲學」的探索，由此可見「萬物流出說」的詭譎與凶險，一旦流出，則「動而愈出」，而「簡(異)化字」對「中國哲學思想」的摧殘，正是這個「動而愈出」的驅動。這就是為何我認為未來的神州大陸倘若不能平反「簡(異)化字」，則必將有一個襲捲全國的「思想革命」之因，只不過不知這個「思想大潮」之「幾動」將於何時起動，或將以何種形式襲捲，但這個歷史驅動是絕對跑不掉的，正是《老子》第五章所云：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的詮釋；其社會思想的「無明躁動」極為明顯，不止「人心求變」的力道匯集成了極為強大的「無明」狀態，其鉅大「躁動」的根源更時時促動「簡(異)化字」對「人心」的壓抑，以其「動」為「能動」，為「自動」，「幾」也，其之所以不容易察覺，以「知幾其神乎」故也。

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

判曰：一、大爺，這麼嚴重嗎？怎麼更具體感知簡繁文字對思想的影響？二、向上一路是？

答曰：請閱讀另一位知友(心在)的回覆。他是現身說法，比我有說服力。至於向上一路，千聖不傳，您毋需體驗，只需掌握向下一路的邏輯推衍即可。

另判：您說得太好了！我從小是寫簡化字的，但是因為從小練書法的緣故，所以一直在寫繁體字。上中學的時候，上地理課、歷史課經常一邊翻字典、一邊用繁體字記筆記。上大學後，因為作業考試都用英文，所以我基本上很少寫簡化字了，平時鈔書或者記日記都寫繁體字，祇有個別與人交接時才會寫簡化字。

我深切地感受到，寫正體字對人有極大的啟示作用，而寫字的過程本來就是受教的過程。社會上大多數人不會成為研究古文字的專家，然而只要每天讀寫中國字，就必然因為每個字的構件而領會字與字之間蘊涵的千絲萬縷的聯繫。這種聯繫，是日用而不知的思想體系，對於整個社會的影響深遠重大而又極容易被忽略與輕慢。這也就是為甚麼說「知幾其神乎」。往往事情不明顯時，總要被稱為小題大作、大驚小怪，然而等到一切都甚為明瞭之時，恐怕已經是無可挽回了。

如果毀壞了字與字之間原本存在的聯繫，則無數的哲學思想、思維習慣都會被改變甚至顛覆，這幾乎是必然的。根據我不多的做家教的經驗，我發現小學生對於字與字之間聯繫的感知就已經相當強大，可以想見，從文字的構造本身獲取思想，這是任何一個讀書識字的中國人理應終生享有的一項權利和資源，這種財富被生生剝奪是一件異常殘酷的事情，比錢掉在地上而不撿，吃虧千倍萬倍。

我甚至覺得，小學生應當一邊識字、一邊學習查字典、同時學習說文解字。只是，這樣的教育要想達到普及的程度，大約也太難了。

答曰：多謝您的回覆。我的感覺是，學習《說文解字》可能是對治國內思想浮躁、文字浮濫的唯一方法了。我們在外面看裏面，總覺得政治辭彙的濫用已經腐化了人心。這是兩千年的中國歷史所未見的思想景象。

又判：看了「心在」的感言了，多謝。

大爺，繁體字罷，我完全不懂，但我仔細看了幾個繁體字，可能從字的構成上反映字的意圖。然後變為簡體以後，這個路徑沒了，這個字的傳統根源沒了？然後字詞的意思就有了多種說法？交流

也會產生很多問題？至於「向上一路」是個甚麼說法呢？毋需體驗是我理解不了嗎？還有怎麼又有個「向下一路」的邏輯推衍？這是甚麼路、甚麼體系中的東西？我知道有本書叫世界趨勢與向上一路，我知乎了一下這個詞語關聯到元音老人的話。[思考][思考][思考]

答曰：「毋需體驗」不是說您理解不了，而是因為「向上一路，千聖不傳」原本隸屬「非邏輯性語言」的論述範疇，而「向下一路」則是「邏輯性語言」的論述範疇。「邏輯性語言」以「語言」或「文字」為論述工具，而「非邏輯性語言」則是破除了「語言」或「文字」的概念誤導而臻其「非邏輯性」的敘述。「正、異」或「繁、簡」之爭，多說無益，盼您能以《文字蒙求》或《百法明門》入手。這兩本書網路上都有。如果您有興趣，也可以上網，在我的文集裏找《我在「知乎」》一書。

秦暉教授的《文化決定論的困境》提到古希臘羅馬的潮流（蔚藍色文化）過去了是真的嗎？「文化決定論」一說，提綱挈領地與「地理決定論」、「經濟決定論」、「政治決定論」分庭抗禮，自有其方便之處，但是千萬不要忘了，中文的「文化」一詞隱含了「文字、文學」與「思想、生命」同時存在、相互迴盪的意義，起碼對中國人來說，「文化」是一種在「生命」裏「以文化之」的精神與素養，不可偏離「文」而述之，更不宜以外國的「文化」來引述。

這是我以「中文象形字」為基，來論述「文字、文學、文化」等「三文」的動機，也是我居中以「以文化之」的哲學思想來迴盪「文化、思想、生命(精神、道德、宗教)」的原因；這個「三三」效應，以「文化」為樞紐，可直截由「文字」迴盪「生命(精神、道德、宗教)」，其內義有極為深邃的「否定」意義，以「中國文化」原本即是一個「遞減哲學」，居「前三」，為「終成」，但是居於「後三」，卻為「創生」，爻象繁複，乃〈迎賓曲〉的「三三為九，憑二為爻」，攝「易簡原則」，卻在一路「否定」、「否定」以後再予以「否定」之中，將「文化之幾」給激盪了出來，以「文化」

乃「以『文化』之」故，以「文化」為「自化」，非「它化」故，「化」與「不化」之間有「幾」，只能「微動」，不能「巨變」，引諸「文字」，是曰「文字之幾」，乃「象學無象」之所倚也。

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

「象學」建構了以後，要印證檢視其理論的正確性卻相當不容易，所以我續以「文學」手法造〈迎賓曲〉、〈卮言〉與〈澳門賦〉，更為了在歷史上探尋「象學」是否為「原創」，乃再造〈慧能與玄奘〉；要注意的是〈慧能與玄奘〉所闡述的是「歷史之幾」，更是「生命之幾」，其企圖心不止一斑，乃以「幾微歷史」的觀念，來駁斥學界「大歷史」的建構，其論述處處可見我個人微不足道的生命與周遭因緣現起的糾葛，以及在文字推衍的過程中，我如何把個人治學與思考的精髓放進了當代「文字敘述」的洪流裏，重新認識「文字敘述」的詭譎，並去蕪存精，將思索的頭緒擺入浩瀚的歷史文獻裏，橫跨文學、文字學、歷史、哲學的理論範疇，從中印證、釐清，提升、糾正思想，同時駁斥「唯物史觀」的偏頗，甚至「唯心史觀」的危險。

這樣的論述當然得接受眾人的檢驗與辯證，尤其持「唯心史觀」治史比持「唯物史觀」治史，更來得凶險，是為《中國禪宗史》這麼一本「偽史」能夠流傳之因，更令人不得不質疑，日本學者以「古唯識學」一說來撼搖「中國哲學思想」的陰謀；「歷史」凶險，誠然不虛，正是「歷史激流」之意，稍一不慎，治史者粉身碎骨不說，倘若其所論者因之為後世造下困惑，乃至孳生誤導，則為千劫重罪，以之觀「治史論史」之陷阱，我輩何能不戰戰兢兢呢？這個觀察看似明確，但持「唯心史觀」論史的學者卻屢陷其險，以我最近聽到的一個說法來做個說明，方知其險無比，因為據聞不久以前，

中華大地有一古物出土，碑上有「赤烏元年」、「景教」在中土流傳一說，於是有企圖心者，乃將整個基督教聶斯托里派的「景教」於西元四三一年唐太宗時傳入中土的時間，再往前推至「三國」，以「赤烏元年」為孫權登基之年故。

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

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

何以故？「三論宗」所承襲的高度哲學思想，並不是外來的佛學，而是老莊哲學，所以與其說「中國大乘佛學」前奏之「六家七宗」是佛學宗派，毋寧說因「老莊道家對於佛學所產生的影響」，故屬於老莊哲學的宗派，以「中國大乘佛學」前奏之思想「還不算是真正印度佛教思想的本原」故；

這段時間，漢朝「罷黜百家，獨尊儒術」的驅動已緩，三國魏晉南北朝隋朝的三四百年動盪裏，老莊哲學大興，「老莊語言」的瑰麗典雅填補了士大夫的精神空虛，「儒釋道」三者俱弱，卻又在思想上尋其「動之微」契機，故能相互容納，否則這三個各據龐大學說的思想必相互攻詰；詳加比較起來，「先秦」諸子百家齊鳴，所承襲者僅《尚書》與《周易》兩大「學統」，但紛歧思想各自呈現強勢，相互爭鬥，並沒有融會思想的跡象，甚至連敘述思想的文字也各自異體繽紛，互不包容。

「新道家」時期正巧相反，文字以「秦篆」為基，尚稱穩定，文字敘述以「莊子文體」為基，也堪稱穩定，但奇奧的是，此時的中國哲學思想雖已將《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」歸納為一個「道」字，但「六家七宗」以「本無」思想敘述與演練「道」字，卻呈現一個思想往下墮的驅動，以思想的渾淪橐籥境地已破，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》第五章所曰：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的詮釋。細細想來，這種驅動也算合理，因為任何學說一旦歸納起來，再度論述，思想則必定向下流淌，不墮入「萬物流出說」，是很難很難的，更何況是這麼一個「道」字。

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

「幾」之奧妙在此暴露無遺，那麼一個關鍵性的問題就浮出檯面了，亦即「基督思想」之所以不能在這個思想真空的「新道家」時期也與「儒道哲學」融會，是否即因「西方哲學」沒有「幾」、沒有「象」的觀念？這是基督教以一塊「赤烏元年」的古碑來推論「基督思想」原本就是「中國哲學思想」的一部分，第一個要探索的哲學課題，而不是「歷史時間性」的問題。

這個問題的肇始緣自「歷史」本為一個「生命概念」，而非「時間概念」，故不宜以「時間」推斷「概念」，以「概念」原本就是「哲學」的內涵故；以之觀學界「改正《史記》中東方六國年代的錯誤關係」，其問題都是一致的，《史記》或有「年代」之誤，乃因《史記》闡述的是「生命」，不是「時間」故。

「生命之幾」與「幾微歷史」在〈慧能與玄奘〉裏演繹得極為詳盡，這裏不再贅言，要注意的是，顧頡剛以「層累地造成」所建構的「中國古史觀」仍將「歷史」當作一個「時間概念」，而不是「生命概念」，與胡適的「逐漸增補」都屬同一思維，「譬如積薪，後來居上」也不足以探索「一切起因後面有一個總起因」的「幾微之動」，何況「幾者動之微」的「破所就能」？而沒有「幾者動之微」似動未動、將動凝動的觀念，「渾淪思想」將如何闡述？這就是基督教與「中國哲學思想」不能融會的根本原因，因不論聶斯托里派的「景教」於西元四三一年唐太宗時傳入中土，或早在「三國」時就傳入，「幾」都無法論述故。

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

《周易・繫辭》：「一闔一閉謂之變」。這裏的「闔」應做何解釋？

在國內的「簡(異)化字」氛圍裏，要想瞭解這個議題是不可能的，而這個議題卻又直截牽涉到「中國哲學思想」的精髓，讓人無法坐視。

首先，這個議題得做個更正，原文是「一闔一闢謂之變」，而不是「一闔一閉謂之變」。這個「闔、閉」之間，如何「變」呢？根本就是把「中國哲學思想」扼殺於無形，居心叵測。讓我藉瑞典漢學家林西莉博士的「簡(異)化字」版本的《漢字王國》說起罷。

《漢字王國》以一扇巨大的「門」說明外國人對中國農村的「門」充滿了好奇，但是將「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；但是很可惜的是，該文點到即止，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？該文說「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，但卻隱涵著「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，強調的是「門」下面的「扃」，曰「門扃」或「門閂」，不過只是「關閉門戶用的橫木」而已；這個詮釋顯然混淆了「存有狀態」與「動作」，但是大致無礙，不過該文接著說，「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，遂成开，非從开聲也，其意為「兩手捧扃」，固然不以扃為主，但也沒有「開門」的動作，只能說是為「開門」做準備。

「兩手捧扃」後，將「扃」旁置，這個時候才可以「開門」，曰「闢」。何以故？古之「闢」作「門反廾」，從門從反廾，反廾，引也，人有所闢引，則兩手向外，故不云從廾，而曰從反廾，因

中國古代之門外多有門檻，故「開門」必須是一個向內拉開的動作；要注意的是，「闢」不似「開」有一根「扃」的橫木，所以把「開」與「闢」兩個動作擺在一起做個觀察，不難發現「開」將「扃」上舉，清除了「開門」的障礙以後，「闢」才能將「門」拉開。這兩個「象形字」的動作分別得非常清楚，不宜混在一起解釋。

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

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

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

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

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

從這裏或可看出，《漢字王國》以「開、閂」來詮釋「開、闢、闔、關」的動作，不止混淆，而且有誤導「中國哲學思想」之隱憂，尤其「闢、闔」兩字更是關鍵；當然這不是說「開」與「關」

兩字不重要，而是「開」與「關」不能展演，所以整部《易傳》，除了在《繫辭傳上・第十一章》云「夫易，開物成務，冒天下之道」，在《繫辭傳下・第六章》云「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言」以外，就不談「開」了，而整部《易傳》更不說「關」，只談「終」，以是知《易傳・繫辭傳下・第九章》何以云，「易之為書也，原始要終，以為質也。」

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

判曰：簡化字版本的原句是「是故闔户謂之坤，辟户謂之乾，一闔一辟謂之變。」

答曰：這次「知乎」倒是應對如流。我回覆的時候，這個議題是「一闔一閉謂之變」，我回覆了以後，卻變為「一闔一辟謂之變」了。不論如何，「簡(異)化字」的「辟」是不能解釋「闢」的，遑論「一闔一闢」。有關「辟」之解說，請參閱「有哪些字在繁簡體轉換中容易出現問題？」

有哪些字在繁簡體轉換中容易出現問題？

這裏的解說很有參考價值。我在「如何評價復旦大學葛兆光老師的學術思想？」的評論裏已經就「姜薑」、「畺疆」的混淆解釋清楚了。現在只就「辟闢」兩字不盡詳盡的地方做個解說。

「辟」與「闢」是兩個概念。「辟」者，法也。從卩從辛從口，節制其罪也。「闢」者，從門從反廾。換句話說，「闢」中之「辟」原為「反廾」，不為「辟」。舉凡「開闢」、「開天闢地」之說都緣「開」而來。「開」從門從一從廾，一者，扃也，廾者，雙手相向也，故「开」者，雙手將扃拱起然後移開。世人所說之「開門」其實「門」未開，只是門下之扃被移開了而已，是「開物成務」的意思。扃就是「門閂」，所以扃移開了以後，門就可以開了。此時雙手反轉，將門往內拉開，謂之「闢」，故「闢」從門從反廾。是「開闢闔關」一系列動作之一。這些「開物成務」與「開闢闔關」的論述都與《易傳》有關。我在《一般敘事學研究》與《我在「知乎」(下篇)》的〈門〉裏有綿長的論述。「辟」就不同了。今天很多「辟」之辭彙都有「法」或「節制其罪」之意，或「辟井(一字)」的「治」之意，譬如「辟人、辟召、辟引、辟雍」，唯獨「辟邪」與「闢邪」通用。特此澄清。

東部戰區在臺海方向進行戰備警巡，行動針對有關國家涉臺錯誤言行，有哪些訊息值得關注？不要過度解讀。美國的政治運作細膩，不可看單一的政治動作。拜登民調墊底，必須與中國協商，改善國內經濟，彌補阿富汗撤軍之失敗，否則中期選舉將失去國會控制權。這是聲東擊西之計。

判曰：大陸估計會武統臺灣，你有啥感覺[好奇]

答曰：各有各的算盤。臺灣人好整以暇，日本人卻急得似熱鍋上的螞蟻，拉美國為其墊背，而俄羅斯則左右逢源。這是盤大棋，觀棋者不語。

另判：美國這個體制很明顯的一個特點就是設法同心同力去完成一些政治操作。你把他們想像在第五層，但實際上人家真正做事的人各種被掣肘，總統老是搞不清楚戰略模糊，想打仗的人和搞財政的人天天罵架。這次搞臺灣，其實超級簡單直白，拜登需要這麼做，要不然之前大陸理都不理他，他就會被所有人罵。

答曰：您觀察入微呀。拜登是個老糊塗，但底下的人不糊塗。

又判：trump 上臺前，大家也是這麼認為的。

答曰：川普當選是奧巴馬之誤算，所以這次無論如何舞弊，都得把川普踢出白宮。美國納稅人選了奧巴馬當總統，讓美國國力倒退了二十年。他濫用職權，無所不用其極，雖為第一任黑人總統，但是堪稱為歷代最為腐敗的一位總統。

又判：彭佩奧是否會參加選舉？

答曰：川普如果不選，彭佩奧必定參選。這是目前的共和黨態勢。

又判：沒甚麼意思，趕緊打了，搞個大新聞。

答曰：無聊的人說無聊的話。生靈塗炭呀，怎能如此草率？

又判：未嘗不是好事，馬克思對太平天國的評價：他們的全部使命，好像僅僅是用醜惡萬狀的破壞來與停滯腐朽對立，唯一的作用便是如此。

答曰：很多馬克思的論說都是錯謬的。這是其中的一個。對立不見得就得破壞，溝通才是唯一的途徑。

又判：我覺著他這句話應該是說中國歷史上的農民起義都是同一範疇，推翻之後並不能產生新的社會形態或意識形態，有的不過是西西弗斯式的輪迴，所以黑格爾說中國是沒有歷史精神的。

歷史是甚麼？(這段回覆被刪除，理由是所述包含法律、法規禁止或可能引起爭議的內容。)

有位「知友」論述馬克思對「太平天國」的評鑑，覺著他是說，「中國歷史上的農民起義都是同一範疇，推翻之後並不能產生新的社會形態或意識形態，有的不過是西西弗斯式的輪迴，所以黑格爾說中國是沒有歷史精神的。」這種說法牽涉到「歷史」與「歷史精神」的定義。茲事體大。

「歷史」不能這麼解讀。引導「歷史」往未來世開展，是因為思想「幾動」與思想「綿延」是「闔」與「闢」的關係，尤其「幾動」之後的「思想」，仍舊處於「闔戶」的狀態，不動似動，微動凝動，「思想」在政治操控(「門」也)之外，但已出，苟若這個「思想」在未來世裏，能夠產生共鳴(闢戶)，則「思想」轉出為入，雖然仍舊未入，但是一旦與「歷史」結合，則「思想」已在門之內，已入，「思想」必定全面掀起顛覆，是謂「彰往而察來，而微顯闡幽」，故知「生命之幾」與「歷史之幾」互相激盪，注重歷史何以如是開展，才可令「歷史之幾」迴盪「未來之象」，「思想」乃可對未來世產生「創生」的力道。這基本上也是「龍華三會」將在未來世展現的理論基石，此之謂「一闔一闢謂之變」。

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

在這兩波「創新」思想之間，談論「時間」是毫無意義的，而沒有「時間」則沒有「歷史」，要注意的是「歷史」的推動是一連串「歷史之幾」、「時間之幾」與「生命之幾」的綿延衍生。這是我所瞭解的「歷史精神」，但卻不是黑格爾所能瞭解的。

怎麼判斷一個男人是想睡妳還是真的愛妳？

首先這裏的「愛」是狹義的「男女之愛」，甚至只是「慾」，而不是「愛」。「愛」、「慾」皆從「心」，但是「愛」從「夂」，為「走路遲緩」的行貌，也是「心專」的表現，古人以「惠」為「愛」，今人則以「愛」為「惠」；易言之，「為惠者」，「心專」也，「心專」者，小心謹慎也，以之為憑，而謀求對方之福祉，方能見其「心」，是之謂「愛」。「慾」則不然，從「欲」，「欲」者「欲求」也，除了「兩性間所引起的生理衝動與欲求」以外，別無它物，從谷從欠，從「欠」者，「氣不循其常」也，從「谷」者，氣短而出於口，故「欲」者，張口氣牾也，以是知，男人一旦有所「欲求」，大抵昂頭示「愛」，但大多氣急敗壞，不可能遲緩，是「欲」，不是「愛」。

鳥為甚麼會飛，我不要那種鳥的身體構造有利於飛行的介紹，我就是想知道鳥為甚麼飛起來？

「鳥飛」、「飛鳥」是兩個概念。「鳥飛」時，「鳥」不再是「鳥」；「飛鳥」則因其具象，故有「飛下翅」的形象，一旦「飛」起來，「鳥」即成一個「直刺上飛」之狀，頸上之翁開張，兩羽奮張，為「純體指事字」，不能「斷羽為飛」。「象其飛形」為「於」，是「動物之純形」，不得再解構。詳閱「有不會飛的鳥嗎，它們又是為何不會飛的？」

有不會飛的鳥嗎，它們又是為何不會飛的？

如果我說「飛」不能「飛」，會遭罵嗎？稍安勿躁。「鳥」具象時，不飛；既飛，「鳥」只能以「飛下翅」來描述一個「鳥飛」的形象，而不再是「鳥」。「飛」為純體指事字，不得再解構，乃一個「直刺上飛」之狀，頸上之翁開張，兩羽奮張，「飛」則斷羽，不能「飛」。

判曰：你是把我繞進去了。

答曰：抱歉。我重新解釋了一番，希望有幫助。請參閱「鳥為甚麼會飛，我不要那種鳥的身體構造有利於飛行的介紹，我就是想知道鳥為甚麼飛起來？」

為何今年「雙十一」喜報式實時成交額不見了？如何看待「雙十一」逐漸趨於理性消費？（我的回覆，「知乎」不允准刊登，理由不明。輾轉回覆於不同的議題，最後張貼在「你怎麼看官方提出要加強對高收入的規範和調節？『三次分配』的意義是甚麼？」不料張貼了幾日，大概後來遭人舉報，又被「知乎」刪除，當真風聲鶴唳了。）

這是個好現象。「電商」貪婪，遊走於「第一次社會分配」與「第二次社會分配」之間，卻又不能做「第三次社會分配」，整個混亂了「社會分配體制」，「消費、供給」大亂，社會成本竄升，而「財稅、金融」卻因應對「社會分配」的重新分配，弄得左支右絀。「電商」應負社會責任。

判曰：「第一次社會分配」是工資，「第二次社會分配」則是各種福利保障，而中國的「基尼係數」在「第二次社會分配」以後，不降反升，而「第三次社會分配」則本質上不該出現，而且無論哪種分配，都和電商沒有任何關係罷。

答曰：我的回覆原本因應如何看待「雙十一」逐漸趨於理性消費？但被刪除，故尋「社會分配體制」的論說，重新貼上。這兩個議題其實是一個議題。「電商」利用了「大資料庫」與「身份辨別體系」，大肆收括社會財富，卻沒有在營建與維修上支付一分錢。這個就是「社會成本」。

又判：「電商」的出現和分配是沒有任何聯繫的，除非前輩您在經濟上是「凱恩斯主義」者。

答曰：基本上說，「第一次分配」是「消費、供給」，「第二次分配」是「稅務、金融」，而「第三次社會分配」比較複雜，是「宗教、人權、思想、自由、社會福利、收入保障」等的綜合體。

電商如果沒有全國性的「身份辨別」與「大資料庫」，根本就不可能實施。這兩樣的使用在美國都是「違憲」的，否則美國怎麼可能沒有類似「支付寶」的體制呢？抗辯這些都涉及「憲法」，所以來得極為遲緩，而這種「社會成本」，大陸的電商都不必支付。

又判：「運動」看來不可避免。這裏的截圖可以看出經濟理論教科書已經全面改寫，很多西方的書籍都被下架了。

答曰：「凱恩斯經濟理論」我在大學裏學過，現在已經忘了。基本上說，「第一次社會分配」的「消費、供給」是「個體經濟學」的理論範疇，「第二次社會分配」的「稅務、金融」則是「總體經濟學」的理論範疇。「第三次社會分配」其實不是「經濟理論」，而是隱性的「社會成本」，牽涉極廣，舉凡「基金會、智庫、論壇、政黨運動、社會組織、媒體」等都屬之，但是一定必須是獨立於政府機制的。僅從這一點看，大陸是不可能存在「第三次社會分配」的。

又判：這是自然。在秦制下必然要打擊任何自組織或者市民社會的形成。後學認可亞當斯密的經濟學說，也就是美國傳統的小政府大市場，不過美國現在看來，社會形態在不停左轉。

答曰：美國的社會機制有一種調節的功能，短期間可能混亂，但是長期看來是穩健轉進。如果全國投票者決定轉為社會主義國家，那也可以。我之所以贊同川普也就是認同任何轉型都必須緩進，不能違背社會意願，更不能巧取豪奪。這就是「第三次社會分配」的意義。

又判：誠然如此。主要美國的憲政制度可以對拜登進行限制，使他不能隨心所欲，而後學支持川普，則是因為他手段非凡，在他當政時代，中國焦頭爛額，而他在去年選舉，企圖發動戰爭，恐怕會對他再次選舉不利，因為他不按套路出牌。

答曰：不說了。我觸犯知乎的神經了。我的答覆已被刪除，好多人給我的回覆也都被刪除了。再說下去，我就要被禁言了。

又判：用知乎要學會自我審核文字，否則都是刪封。

答曰：嘿。我在知乎只能回答一些「鳥飛」、「飛鳥」的概念問題，不然就是「怎麼判斷一個男人是想睡妳還是真的愛妳」的問題。「愚民政策」莫此為最。不說了。真喪氣。上次我在《周易．繫辭》：「一闔一閉謂之變」裏說，這個議題直截牽涉到「中國哲學思想」的精髓，讓人無法坐視。首先，這個議題得做個更正，原文是「一闔一闢謂之變」，而不是「一闔一閉謂之變」。這個「闔、閉」之間如何「變」呢？根本就是把「中國哲學思想」扼殺於無形，居心叵測。其實我真正想說的是中國共產黨的百年經驗，已經總結了「原教旨」的持續，一併否定「鄧江胡」的「改革開放」路線。這是「第三次歷史決議」的精神，「六中全會」已經藉著弱化「鄧江胡」而強化「習」，中國共產黨再一次鎖國閉戶。三個歷史階段非常明確。第一次關門閉戶，香港尚為窗口，第二次「改革開放」，對內的「改革」其實只是為了對外的「開放」服務，但對體制基本上是不改革的，所以是開門閉戶，這一次則是徹底關門閉戶，連香港的窗口都不存在了。這就是為何我說「闔、閉」之間「不能變」。中國老百姓苦矣。動盪時代已經來矣。能走的話，趕緊走，否則就來不及了。

又判：「第三次歷史決議」並沒有提醒。後學本認為這次會否定鄧的隔代指點、任期制與改革開放，但是感覺他目前只是想確定去留問題，所以後學認為二十大未開之前，乾坤未定。畢竟是多方勢力角逐，雖說俱弱矣。而動盪後學認為則是肯定，不僅僅是原教旨的回溯，而是後學認為周秦之變後的循環周期已到，而且現在民粹思想的回潮，更容易被有心人利用。

答曰：「第三次歷史決議」色厲內荏，王曉暉的總結經驗，不批判錯誤，凸顯了習沒有毛、鄧的實力，對各方山頭勢力仍舊不能全盤掌握，但方向已經確立，可能不會像毛那樣徹底。

又判：後學對馬克斯其實感覺涕笑皆非，對他的資本論和宣言裏的共產主義的概念，後學認為是經濟範疇和市民社會的範疇，但在列寧接受俄國民粹派的觀點後，轉變成了灌輸論、無產階級專制論後，就變了味，也是因為馬的作品對一些概念語焉不詳所造成的後果。不過馬先生在晚年，思想亦走出暴力革命論，而在毛，因為毛老師楊昌濟先生是最後的心血餘緒，對他影響很深，而把階級這個

經濟概念轉化為道德範疇，所以後學不贊成儒家治國，因為一會導致靈魂深處鬧革命，二會導致偽善的出現，三則是儒家對統治者抱有性善論，在現代社會不適用。西方政治哲學本質上就是假設政府與統治者為惡，所以才制定了一系列制度權衡，而法家的制度則是一言難盡，可說是人類歷史上最不該出現的制度。

答曰：有關儒家學說的錯謬解讀，我所做的是儘量回溯原典，不以訛傳訛，更不敢以後代學者的錯謬論說立論。據聞國內一些學者最近以「漢字祕鑰」（Clavis Sinica）論說漢字所具有的「表意與寫意、含義與定義、概念與理念、形象與抽象」將成為歐洲的模範語言。我不懂這個「漢字祕鑰」的背後原則是甚麼，但持保留態度。

拜登在退伍軍人紀念日講話時使用了「種族歧視性稱呼」？這是一時疏忽？將帶來哪些影響？國人胸懷天下，觀察入微，讓我歎為觀止。這麼一件遠在天邊、連美國人都懶得評論的問題，竟然有這麼多人關注與評論。奇怪的是，對周遭發生的大事卻裝聾作啞。

判曰：推特兩萬一千人的贊原來是刷的，都不是美國人是吧，這些人被你開除國籍了？

答曰：關鍵在對周遭發生的大事不能裝聾作啞。其它的都不重要。

又判：For am有48.8萬，politic有192萬，看來推特也喜歡刷瀏覽量。

答曰：您還是沒聽懂。關鍵在對周遭發生的大事不能裝聾作啞。其它的都不重要。

另判：我在學校待著，學校還是那樣安靜，對社會上的發生的事沒啥感覺，一如往日。

答曰：您的答覆顯示不出來，理由是沒有資源。真可謂毀屍滅跡呀。我不知我觸犯了知乎甚麼神經，我的答覆又被秒刪。我最近被刪除了很多貼文，弄得我都想走了。別人可以說，我卻說不得。這在我這兒簡直不可思議。

又判：未來三十年，大陸會逐步變為煉獄。對於我個人而言，還是想儘快離開大陸，中國大學在逐步加大馬哲和社會主義理論的比重，隨著經濟下滑，估計未來社會思想會更混亂。希望你的學說能夠引領中國走出迷途。

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」的奧秘，於是就有了「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，這個奧秘，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。」或更直截了當一點說，「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，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，因其「斷無空白不能斷」故，但是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「集體記憶現象」，而無能探索「個體記憶現象」，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 CATCH 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。這真是西方拼音體系的「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：甚麼是內在時空？

答曰：您的問題看似簡單，但不容易回答，因為「內在」是一個議題，「時空」是一個議題，而「內在時空」對應著「外顯時空」又是一個議題。

這裏牽涉到「語言學分析(Linguistics Analysis)」與「模式差異(Genre Variation)」，但最為混淆的是，「內在時空」將「時間、空間」與「內在、外顯」疊床架屋，於是兩個龐大的議題就被疊放了起來，而形成了一種「語彙層疊(Lexical Superposition)」、「語法纏繞(Syntactic Entanglement)」與「動態量度(Dynamic Measurement)」，所以不加以追問的話，還沒多大關係，但一旦追問，那就不能等閒視之了，必須從米蘭•昆德拉的原始紓發追蹤起(generate sentences from disentangled syntactic and semantic spaces)，這是我將他的名句加以標示的原因所在。

暫且不說翻譯的準確性，但是原句為「回憶不是對遺忘的否定。回憶是遺忘的一種形式。」我則在這個基礎上註解：「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。」可能並沒有解釋清楚，因「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所隱含的「內在時間性」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。這真的很難說清楚，所以我討巧地用佛家的「意識非意識是意識」來解釋。勉為其難地說，「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。」其實這與「社會記憶」、「集體記憶」的解釋一樣，都是一種「求難表現」，算是我對昆德拉原句的否定罷，當然這有可能是翻譯之失。

我回頭去找了一些回覆，但都不見了，連這裏的回覆也被折疊了。麻煩您自己去找找。「內在時空」、「內積空間(inner space)」我在不同的議題都說過，但都不見了。如果我們到了四維空間，會看到怎樣的世界呢？「高維度空間」不能勉以數學語言論之，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」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。但這樣的解說，很多人都不以然，當然反駁的人就更多了，也提出了「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，也就是藏傳佛學的「時輪」內義，也是「易學」的「時位」內義。找到了一個。詳閱「為甚麼同樣使用繁體字，臺灣用『裡』，而香港用『裏』？」我記得我在別的議題也談到「似人」與「似兩人」之間所夾的「內積空間」或者「內在空間」。這是我以「衣」之一字來破除「語言學分析(Linguistics Analysis)」、「模式差異(Genre Variation)」、「語彙層疊(Lexical Superposition)」、「語法纏繞(Syntactic Entanglement)」與「動態量度(Dynamic Measurement)」的困擾。

史書中有哪些細思恐極的細節？

「史事」二字連稱，不知始於何人，但好像從孔子造《春秋》以降，「史事」一詞就成了一個人人接受的名詞；其實這裏牽涉到「語言學分析(Linguistics Analysis)」與「模式差異(Genre Variation)」的論述範疇，尤其混淆的是「史」是「記事者，從又持中，中，正也」，而「事從史，

之省聲」，「之」者，出也，從屮從一，一，地也；換句話說，「史」只是一個盡量稟中記事的人，而「事」是一個從「無事」狀態屮出、而被「記事者」稟中記事成「史」的事件。

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

這是我將「史」從「經、史、子、集」剔除，而重新彙編為「玄、文、象、經」的原因所在，並「破史入事」，曰「史出事藏物流現，事前獨化象不遷；象本無象見渾圓，虛而不屈橐籥顯。」這當然是中國的原始哲學思想，物流、渾圓是《易傳》的觀念，獨化、橐籥是《老子》的觀念，妄想、法藏則是「佛家」的觀念，併之以建構「幾微歷史」的觀念以破學界固有的「大歷史」的錯謬敘述，因為「歷史是一個生命概念」，不是學界所以為的「歷史是一個時間概念」。

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

這些論說都是互通的，因「心」即「無心」，以心之本性為澄明；「斷」即「非斷」，因斷無空白不能斷；「念」即「無念」，因念及心及無能所；如此一來，「文字、文學、文化」的「三文」觀念才能破除學界「離文字、論文化」的錯謬敘述，而「文化、思想、生命(或精神、道德、宗教)」

的「三三」觀念才能破除學界「離文化、論生命(或精神、道德、宗教)」的錯謬敘述，曰「立時斷念現澄明，直入橐籥空染淨；殘念映心凝不散，幾動不動心無影」。

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

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

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

「元亨利貞」是甚麼意思？

「元亨利貞」簡單地說就是「先和後利」。這是儒家的「太和」思想的精髓，也是道家以一幅「會易勾旋」(天地之「會易」不等於山水之「陰陽」)的「太極圖」傳代的用意。兩者併而觀之才能見其「和」，然後才能知其「能」，以「龍」字本作「能」，和合不動，能所不分，是「渾淪思想」的象徵，而沒有「渾淪思想」，則不宜論「龍」。

何以故？《詩經》有曰，「維天之命，於穆不已」，「穆」者，和也，曰「和穆」，敬也，曰「肅穆」，以之觀「龍」，方可見其「穆」，何以故？以「龍」本為「能」，以「能」難為象，不能觀，觀之則為「所」，故以「龍」象之，是曰「潛龍勿用」，既觀，「和」泯「利」生，曰「和然後利」，故「九二」曰「見龍在田，利見大人」；《周易・乾卦》最能解釋「和然後利」的爻辭，就在「初九」與「九二」之間，及至「九三」的「君子終日乾乾」，其實已經進入「轉利為和」的砥礪，故曰「君子進德修業」，然後才有「九四」的「或躍在淵」，再然後才能再度回到「和」的狀態，故「九五」曰「飛龍在天，利見大人」。

有趣的是，「『見』龍在田」到「『飛』龍在天」這麼滴溜溜的一個回轉，雖然同是「『利』見大人」，但是已經將「龍」之「能」本不能「見」重新迴轉至「能」之「和」了，然後「上九」與「初九」相對，故曰「亢龍有悔」，動而有悔也，其動者，「於穆(和也)不已」也，是以子曰「貴而無位，高而無民」，「和」也，以此為「維天之命」則「賢人在下而無輔，是以動而有悔也」，有所悔悟也，這個才是「龍」作為皇權象徵的意義，以「黃」從艾從田，「見龍在『田』」之謂，「黃袍加身」是也。

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

這時再回到《周易・乾卦》的「元亨利貞」，則一切都明朗了起來，因「乾」從倝從乙，上出也，乙象春艸木冤屈而出，陰氣尚強，其出乙乙也；「倝」從旦，形「中旦乃」，日始出，光倝倝，

與「易曰甲坼」的「木初生戴孚甲」並無不同，其「始出」亦像「乙」的「春艸木冤屈而出」一樣，而隱涵著「地坼」之意，是曰「元亨」。

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

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

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

何以故？「亨」者獻也，「獻是事」也。「獻」從鬳從犬，「鬳」從虍從鬲，意義深邃，因為「鬲」雖為鼎屬，但其古文兼象「釜上氣」，形「巛鬲」，為器械之純形，不得再解構，「巛鬲」置於「虍」下為「鬳」，仍為鼎屬，其意為「釜上氣」置於「虍」中，「釜上氣」上騰，卻盤旋於一個密不透氣的「虍」中，是為「鬳」，故知「巛鬲」之「釜上氣」仍舊得在「上下一體」的「鬳」裏，

不能在上面做菜，以「虍」精妙絕倫，與「壹壺」合字同，亦由「匚匸」合「匸、匸」兩字而成義，故從匚匸從丩。

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

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

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

「東南西北」之「地勢」為「坤」。以「器」字觀「獄」字是另一層階的探索。我在《易・噬嗑卦》裏說了很多，「謹言慎行」者是。這裏不再多說。

「朋」者，古「鳳」字，如此一來，《周易・乾卦》轉為《周易・坤卦》之際，「龍」就輕巧地轉為「鳳」了，更因「鳳」乃陰屬，故從「初六」之「履霜堅冰」以喻「陰始凝」開始，就一路以「否定敘述」(「陰」也)論之，先說「六二」的「不習無不利」，再說「六三」的「無成有終」，再然後說「六四」的「無咎無譽」，以達「六五」的「黃裳」；「黃」字又現，奧妙地與「見龍在田」錯畫交文，故謂「文在中也」，其「錯畫交文」使「龍與鳳」因而和合，則謂「元吉」，「利」再轉為「和」，是曰「黃裳元吉」；這麼一個「和然後利」、「轉利為和」的過程不可能沒有一番掙扎，故「上六」續曰「龍戰於野，其血玄黃」。

「野」者田土相推予也，「玄黃」者天地之雜也，乃「和」與「利」交雜推予，要注意的是，「交雜推予」為「倒予」，而「倒予」為「幻」，惑也，故知「戰於野」以其「疑惑」故，是曰「陰疑於陽必『戰』，為其嫌於無陽也，故稱『龍』焉，猶未離其類也，故稱『血』焉」，其「戰」甚為困擾，有學者考證出來，與「單、僤、彈」有關，並無「罼」、「累」或「極」之意。

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

這是一個很嚴肅的問題，卻極難查證而令人困擾，更因「東周」或「先秦」向以「春秋戰國」之名稱之，而使「戰」字應用深廣，但「戰國」之歷史名謂傳衍千古，除了形成一個「歷史學」上的

專有名詞以外，是否還有其它的意義呢？尤其「戰」與「單、僤、彈」有關，「戰國」一詞能否稱之為「單國、僤國、彈國」呢？這在「春秋戰國」異體文字繽紛的時代，「戰」字本亂，其「戰」字之定，不會是因為後代因「先秦」列國交戰，而在後世以「後設語言」定之罷？

如果「春秋」之名沿自孔子造《春秋》，那麼「戰國」之名又出自何處呢？為何《漢字王國》以「畏」釋「單」？「畏」今加犬，作「獸」，為「畜牲之畜」之古文，象耳頭足內地之形，為動物之純體象形字，不得再解構，而「畜」從幺，「幺」古專字，淮南子曰「幺田為畜」，「幺而繫之田中」之謂也，故知「畏」與「單」風馬牛不相及也。那麼為何《漢字王國》會有「布拉斯」的奇想？這種「半米長的繩子兩頭各拴一石球」為「單」、「讓石頭在空中旋轉……拋出，繞住逃跑的野獸」為「彈」的聯想，真令我歎為觀止，但其實牽強附會，沒有根據，以古篆並無「彈」字，作「弹」，從弓持丸，以弓發丸謂之「彈」也，音「旦」；「丸」從反仄，仄，傾側也，「丸」既反之，則正圓也，並以其反，故有「彈劾」之詞，轉音為「覃」。

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

那麼這樣一個「戰」從「弚省」從戈，又如何詮釋「龍戰於野，其血玄黃」呢？「虍」也，「負訞而抱昜」也，以「龍為昜、鳳為訞」故，「訞疑於昜必『戰』，為其嫌於無昜也，故稱『龍』

焉」是也。何以故？「戰」從戈犯丸，以戈刺丸謂之「丸戈」也，犯而刺之，因「干者不順理，受者不甘」故也，以「丸」為「正圓」，犯圓而懼也。何以故？「氣形質」具而未離，不得分割，其間有「幾」，動靜相待，不動似動，微動凝動也，何以故？整個「東周」或「先秦」或「春秋戰國」時代都在進行「古史辨」，與民初的「疑古派」與「釋古派」並無不同，各執一詞，卻各有所蔽故。

「夏商周」三代的「渾淪思想」或「無事狀態」，在傳入「春秋戰國」之時起了一個大顛覆，其「懷疑」古史，由「恐」之「丮」轉為「反丮」，「正反二丮」皆有「持」義，為「戟捄」正字；「戟」者因手有所丮據故戟出，「捄」則為操作時彎肘持戟之態貌，「丮、反丮」戟對若兩士相對，兵杖在後，象「鬥」之形，為指事之純體字，不得再解構，卻與大英博物館所藏的周代銅雕像「摔跤手」（《漢字王國》，第二九頁）無涉，但若「丮反丮」為單獨個人的「推予」，則將「爭」的「兩手相曳」（形「𠂤彐曳」）之象往內轉示其「戟捄」有一種「恐懼」的心性，以「無事」之渾淪狀態直奔「太初（氣之始）、太始（形之始）、太素（質之始）」之思想，一動，「幾」動，「象」成，「氣形質」乃分離，「初」躁動，「器世間」始成，故也。

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

「一」之意義極深，另有「形不可象，變而為指事」者，不應混淆，如「本、朱、末」皆不離「木」，有形而形不可象，故以「一」記其處，以「一」在下以示「本為木之根」，在中以示「朱為木之心」，在上以示「木之杪」，其意與「音、甘」之「含一」同，因「從言含一」者為音，「從口含一」為甘，其含者，不定為何物，故以「一」指之，「何物」者，「孰物」也，「孰物」亦不定詞也，以會意定指事也，與「亘」之「曰」象「進孰物形」並無不同，皆為「指事」也。

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

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

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

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

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

這就是為何「龍戰於野，其盇玄黃」之因，以「龍」為「野生動物」故，其「物」者，「一」也，「龍戰」者以「一」犯「正圓」，故合「龍戰」兩字之「圖符」思之，則為一幅「負會而抱易」之景象，也是《漢字王國》的「天地自然之圖」的「兩種對立的物質勢力互相消長」(第三一九頁)的根據，以「龍為易、鳳為會」故，因「會疑於易必『戰』，為其嫌於無易也，故稱『龍』焉」是也，「虎」也。

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

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

「利」，因「和然後利」也，「和」者，「龍鳳」和合也，「渾淪」也，「乾」之「創生」以「坤」之「終成」為其依歸也。

周易《乾・象》中，「用九，天德不可為首也」應該怎麼解釋呢？

《乾・象》的「用九，天德不可為首」最直截的解釋就是與《坤・象》的「君子以厚德載物」併而觀之，如此一來，「乾元『用九』，乃見天則」乃可由「陽在下」而「德施普」。「德博而化」之謂也。這是「君子終日乾乾，夕惕若厲」之根基，以「進德修業」，承天而時行，「君子」乃成，是以《坤・用六・象》曰，「用六，永貞，以大終也。」

這裏的玄機是《乾・用九》明明說的是「見羣龍無首」，但到了《乾・象》卻說「用九，天德不可為首」，於是就透露了一個「轉所為能」的勢動；這個勢動一直到《坤・上六》的「龍戰於野，其血玄黃」，「能、所」再也不能明確地區分，所以《坤・用六・象》曰「其道窮也」以後，就轉入《坤・用六》的「利永貞」，然後《坤・用六・象》曰，「用六，永貞，以大終也。」

這個「轉所為能」之勢動是「君子有攸往，先迷後得」的砥礪，也是「用九，天德不可為首」直截契入「用六，利永貞」的關鍵。一言以蔽之，知其「用」也，其「用」者，「能用」至「所用」之轉進也。「龍」既為「能」，和合不動，能所不分，是「渾淪思想」的象徵，當然不能為其所用，所以才有了那麼一大段的轉進。那麼「能用」至「所用」到底要如何才能「為其所用」呢？

這個就是「大哉問」了。那麼「所」為何意？這說穿了，就不稀奇了，蓋因「所」從戶從斤，「戶」為半門，「斤」為斫木之器，蓋即今之鋤也，但「鋤」為向內刺的木工用具，故「所」藉之以示「向內刺」的動作，倚於「半門」旁，卻與「戶」無涉，就像「出入」之象不可象、借「門」象之一般，「所」亦借「戶」以象「向內刺」的動作；「刺」者「犯」也，但因其「半門」，故不能單獨

入意，是以「所」才能被當作「連接詞」使用，放在動詞前，指動詞有關的事物，如「所在所有所思所得所謂所作所為所答所問」等均是。

當然「所」字用得最廣的就是「所以」一詞，為很重要的承上啟下的詞，謂之「因為所以」，又「以」為「用」也，從倒巳，形「㠯」，巳象子未成形之狀，「包」從之，故倒「巳」為「用」，即為「以」也，如「以誠待人」或「以身作則」之「以」是也；「用」這個字很麻煩，從「卜中」，卜之而中，乃可用也，但其實「卜不中」亦可「用」，以「卜」為「用」，非以「卜中」為「用」，所以是一個「主觀的見解」，謂之「以為」，引申為「以前以後以來以往」等「主觀時間性」概念，或「以東以西以南以北」等「主觀空間性」概念，甚至諸如「以上以下以內以外」等「主觀時空性」概念。中國的時位概念乃具體成為詮釋西方的時空概念，「卜卦」之造作也。

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

那麼說這些有何用意？其因至為簡單，因「所以」即為「祈祀」，但必須「犯內」為「祈」，「倒祀」為「用」，以「以」本身即有「因」之意，謂之「良有以也」或「以此故也」，「因」也，故以「因」為法，是為「所以」，以「因」為「緣」故也，謂之「緣由」也，因「因」從口大，能大者眾圍就之為「因」，故「因」本為「就」，但也因其「因」太大、太不可說不可說了，故「倒因」為「以」；「倒因」仍是「因」，這是中國人在「文字」上質疑「因為所以」充滿「主觀性的見解」的由來，也是中國人在「文字」上非常善於「倒因為果」或「倒果為因」的由來，甚至是中國人「以

能為所」或「以所為能」，讓「兩頭明、中間暗」的論述方式操控中國人的思維達幾個世紀之久。其由來以「因為所以」本來就充滿「斧以斯之」的內涵，更因「斯」從其從斤，「其」為古「箕」字，故「斯」為「就」，乃一幅將糞土往「箕」內掃進之形象，引申為「這、此」，然後才有「生於斯，長於斯」的說詞，而「近」就更為簡單了，乍行乍止，從彳從止，就「箕」往內而去是為「近」也，「斯之」也，至於「住所」或「一所屋子」等等詞彙其實都是後來的引用，與「所」之造字原理根本沒有關係。論述這些的關鍵即在認清「以」之為「用」者，因「以」從倒巳，形「己」，而「巳」象子未成形之狀也。「用」字既解，那麼「用九」、「用六」何意？這就牽涉到「研幾」了。

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

中國的「數字」本身就有「華嚴思想」，但看能否自圓其說。何以故？「出入」兩字而已矣。讓我在此以「六」字之「象」入題，因為「卦」的組成與設定為「六爻」，更以其「入」將「卦」的哲學意義凸顯出來，因其「刻畫的符號以六個數字為一組，即稱為一卦」，而之所以為「六個數字」乃因「六(入八)」乃「易之陰數，變於六，正於八，故從入從八」，以其「入」而生變，故兼「入」聲；以佛家的講法，「入」者，「根境互涉」也，故知「六入」者，「扶塵具形」也——「六」之締造，原取其「並峙為意」，因文字「本義難為象」而勉強為之也。「入八」字既造，因其「並峙為意」，「四」乃隔五迴應，是以「四（併八）、六（入八）」均從八，「按九數以五居中，自五摺疊觀之，四六相對，故四六之形相近」，卻也因數成於「三」，「太極兩儀三才」同體，所以有「三位

一體」之說，至「四」乃變；變則分別，故從「八」(八者分也)，因「四」破了「三位一體」，故欲包之，包之者則併，故併「八」為「四」，四通八達之勢(或詞)乃生。

「四」變易又包併，乃「二象之爻」，不可久住；以之觀「包」的「包裹」字象，知其「包」必有覆隱，「出」的因緣已生；以之觀《尚書》的「洪範皇極」(「五」也)，恰似以「周易」觀「尚書」，蓋因《尚書》將流變現象提升至永恆世界、與《周易》由時間的「生住異滅」現象觀察永恆的秘密，乃兩種不同的思維架構；又「皇極」無時空，呈永恆狀，「大中」難窺難測，四與之對，久之生變，其變也，破四之包併，六乃對應四而生，故知「四六」一變一入，「並峙為意」，一顯皆顯，互衍互生。奇奧的是，四六隔五相峙，變易一併一入，又成「二象之爻」；從四六觀五，永恆殞滅，時空乃成；從五觀四六，時空乃破，「天地合」乃得以成之。故知四六與五乃相對而生，互倚互成，一顯皆顯，是以永恆與流變只能對映而生；更因「永恆」不變，「流變」恆變，故知兩者不一不異，不變恆變，有無互倚，幻象乃生，層疊無盡，出入俱無，華嚴乃生。

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

「四六」既「並峙為意」，其它數字也都隔「五」相對，一目瞭然。首先看「一九」的「隔五並峙為意」，因「九」者，「陽之變也，象其屈曲究竟之形」，並因「一」象太極，更因文字「本義難為象」而勉強為之，故「一」一旦造之，即「破象入義」，卻也因「一歸何處」極難自圓其說，故

造「九」以「象其屈曲究竟之形」，乃有「至尊」之說。將這個道理發揮得淋漓盡致的，當屬中國的麻將，故常將「麼九」擺在一起稱呼；「二五八將」也一樣，以「二八」隔五對望，而「八」者「別也，字象分別相背之狀」，其「並峙為意」，使得「八」雖立卻仍具「二」形，但是由於「八」「象分別相背之狀」，故知「八」為靜態，尚無「物出形」之態貌，只是靜待「七」破土而出；要注意的是，其破之勢為「陽」，其之所以得以破之乃「陰」之造作。

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

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

至此，唯一沒有詮釋的就是「十」這麼個數字，但因「十」的「數之具」本身即隱涵著「渾淪思想」，故不易詮釋，以「負陰而抱陽」入意，可見端倪；「抱陽」甚妙，因「負陰」而生，既生，

事出，易起，物生，「三(象)生萬物」，「萬物(乃)得一以生」，其「得」者，陽也，其「一」者，陽也，其「生」者，陽也，以「抱」之動作本身即為「陽」故，故《老子》多處有「抱」之論述，諸如「載營魄抱一」、「聖人抱一為天下式」，甚至「得一」、「生一」、「抱一」反覆論述。

這個「抱」字，亦為「陽之變」(陰也)的「九」之所倚，所以無法「屈曲究盡」時，就不得不「抱一」成數(陽也)，於是「十」之「數之具」乃呼之欲出；至此，從頭到尾都掛單的「五」終於也有了「負陰而抱陽」的契機，而與「洪範五為皇極」對峙了起來，又因「十從乂而正之，仍是此意，二五為十」又與五相倚，中文的「數之象」乃成。

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

馬悅然先生的去世對中國文學走向世界有多大的損失？

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

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

這也是我對馬悅然博士寄以厚望的原因，因為他得天獨厚，悠遊於「諾貝爾文學獎評委」之因緣，的確可以刺激「渾淪思想」的全面探討，他的行文論字也有替「中國文學」、「中國哲學」，乃至「世界思想」開天闢地的氣魄，這固然值得贊許，但可惜他經常選錯文章，先有《春秋繁露》後有《水滸傳》，當然最後以高行健的《靈山》引起中國文學界的普遍撻伐；這是我對他的失望，因其與渾淪思想不能對機故，更有愧於他早期參學於峨嵋普賢的經驗，每每令我感歎因緣錯置的遺憾。當然我把這個恢復「渾淪思想」的責任壓在馬博士身上也是不公平的，其因即整個「世界思想界」早已是「二分法」的天下，不止基督教回教爭鬥不已，連佛教也起了基本性的思想顛覆，庶幾乎可謂，佛像愈大，「人佛」愈分，而「硬體設施」的建構愈宏偉堂皇，「緣起性空」的瞭解卻也愈虛邈空幻，更不要說「儒學」了，早已不須任何人以「獨尊儒術」來加以摧毀，民初以降「微言絕，聖學亡，則儒不傳矣」也早已是家喻戶曉的事實了。

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

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

西方漢學研究的視角有哪些特點？對當代國人的文史研究有何影響？

西方「漢學家」與中國緣份最深的應是瑞典的馬悅然博士與林西莉博士。相傳兩人都是高本漢的學生，更奇奧的是，馬悅然博士醉心於中文象形字的「音韻」，而林西莉博士則鑽研中文象形字的「圖符」。我早期的創作分別與兩人結緣，甚至借用馬悅然博士的《另一種鄉愁》，〈關於勞動號子的節奏〉的「杭約赫」聲音敘述造〈迎賓曲〉，堪可稱為我徬徨於「音韻與圖符」的紓發。

以「象學」觀之，這個「音韻與圖符」的糾葛就是一個「胖」字，「半體」之意，但卻因宋版釋文將原來的「胖」改為「胖」後，只能變成一個形容肉體肥胖的字，再也無「東西分開，右為片，左為月」之意了，偏偏這個字是形容「音韻與圖符」最恰當的字，因《儀禮》有曰「夫妻胖合也」，固然因為「胖」從片從半，而「半」以牛物大，故可分半，從八牛，而八為「分」，但也因為「片」雖已分，卻又不能分，故稱「胖合」，其分與不分的混沌狀態即為一個「月」字，象其旁薄之狀，為指事字，是個不得了的字，「旁、虎」等字從之。何以故？「音韻與圖符」已各自為大，似「牛物」

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

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

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

這個書寫策略沒有問題，用諸其它文字或文學也都不會有問題，但用在「中文象形字」，毛病就出來了，其因即「中文象形字」本身即具「否定內質」，將之「解構」，可詮釋中國哲學思想本具的「幾」，將之以「文字敘述」的方式推到極致，又可詮釋中國哲學思想本具的「象」，而「象」與「幾」本身又為「二象之爻」，爻象繁複，故亦「同謂之玄」；以之觀「中國大乘佛學」，方可明白

為甚麼「般若」以「中文象形字」進行「文字敘述」，最後會發展為「不立文字」的道理，「唯識」以「中文象形字」進行「文字解構」，最後卻演變為「無為法」，雖然仍舊為梵文翻譯過來的思想，但其之所以可以敘述，未嘗不是因為「中文象形字」的「否定內質」使得「幾」與「象」原本就不可分、不可說，故也。

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

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

這兩個「翻譯走向」都是就「它國文字」轉換為「中文」所說的，也是李之義先生翻譯《漢字王國》的走向；反過來說亦無不同，譬如林西莉博士造《漢字王國》的原本瑞典版，而馬悅然博士將中文原版的《靈山》翻譯為瑞典文，都屬「漢學家」在中國學成之後，返回瑞典，將中文資料或書籍翻譯為瑞典文，故就「翻譯走向」而言，與玄奘並無不同，是目前最為流行的翻譯方式，或者可說是目前唯一存在的翻譯方式；但歷史證據又顯示，鳩摩羅什的「翻譯走向」比玄奘的「翻譯走向」略勝

一疇，故知在「中文、瑞典文」的交流下，應以「中國翻譯家」如李之義先生到瑞典帶領瑞典學者將中文書籍翻譯為瑞典文，或「漢學家」到中國帶領中國學者將瑞典書籍翻譯為中文，較為殊勝，而這兩者在當今的「中文、瑞典文」交流下是不存在的。

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

換一個方式來看，鳩摩羅什式的文字翻譯以「解構」詮釋「結構」，而玄奘式的文字翻譯則以「結構」詮釋「解構」；這麼一觀察，瑞典文版本的《漢字王國》以玄奘式的翻譯做「中文象形字」的解構，就是以「結構」在「文字的解構」裏詮釋「解構」，所以「文字之幾」是時時都要把握的，但玄奘式的翻譯又從根本上就不可能維繫「文字之幾」，所以充滿了思想上的矛盾；這本來已夠混淆了，但李之義先生又將瑞典版《漢字王國》翻譯為中文，亦即以「結構」在「文字的解構」裏再詮釋「解構」，所以文字轉換間與「層累地造成」所建構的「中國古史觀」極為相似，更與胡適的「逐漸增補」與「譬如積薪，後來居上」隸屬同一思維，本身即是考證的題材。

這種層層相疊的「文字」演練，使得一切「思想」都被深埋了起來，以之進行「上古」論述則不免隔靴搔癢，思想上的矛盾就更不待言，幾乎充斥於筆墨之間，這個原因也就是林博士不贊同大陸的「簡(異)化字」，卻又為了出版《漢字王國》，只好將「中文象形字」稱為「漢字」之因，最讓人

困擾的是，林博士任憑「文學敘述」隱藏「思想矛盾」，甚至因為很多「文學敘述」其實都是「後設敘述」，而使得「渾淪氣象」愈行偏遠。

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

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

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

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

正緣此因，我才說林博士寫《漢字王國》給外國那些對「中國文化」好奇的人讀讀是無妨的，但翻譯成中文給中國人閱讀，則可能連「樸學」的第一關都過不去，更何況由「樸學」入「經學」、再由「經學」入「文學」、最後由「文學」入「玄學」呢？要注意的是「中文象形字」的「文」原本為「紋」，是「爻刻」，這點馬悅然博士在〈博學巨人的時代並未終止〉裏，說得很中肯：「『文』字的本義是『刻的或者畫的線條』」，但是從這個第一句開始，他的論述就一直往下掉，謂之「萬物流出說」，始終進不去「玄學」的「渾淪思想」，而以之論「龍」，「龍」乃萬劫不復。這當真非常可惜，卻也說明了「向上一路，千聖不傳」的道理。

「漢學家」掙扎於兩個文字體系的尷尬暫且不論，那麼中國人承襲了這個具有「否定內質」的「中文象形字」，又是怎麼回事呢？這個說來就很難為情了，因為表現得最為具體的就是以中文書寫的「現代詩」愈來愈長，而以中文書寫的「小說」則愈來愈短；這個臺灣的文學現象肇因於六、七〇年代的「西方文學」理論的引介與探索，大陸則在「改革開放」以後莫名其妙地奮起急追，大概就是高行健等人在流亡之前的「沙龍論壇」的論述內涵，但其實都只不過是臺灣文壇的思維餘燼。

緣於此因，我想將來的大陸文壇必逐漸放棄當今仍舊流行、動輒百萬字的「長篇小說」書寫，而跟著臺灣在「西方文學」裏東施效顰，但其一洩千里的速度，卻令臺灣文壇望塵莫及，以「簡(異)

化字」將「中國文學」的內涵破壞殆盡故，這是我嘗試扭轉當代書寫習性的原因，直奔「象學」，盼能激起反響，平反「簡(異)化字」，用心良苦，而動機則至為單純。

《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。

反詰：語言和文字從來不是一回事。

答曰：是呀。「語言」為音韻，「文字」為圖符。「圖符本無象，幾微動成相；音韻原不出，聲起器中鍠。」詳閱「史書中有哪些細思恐極的細節？」

玄奘大師的「有」與慧能大師的「無」是一致的，本質都是在表達「空性」？

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

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

二、所創建的宗派發展各自不同：慧能夜奔，自絕政治之外，於唐儀鳳元年（西元六七六年）在廣州光孝寺正式受戒開始，創禪門南宗，「一華開五葉」，至今仍有甚多僧人稱言與之一脈相傳，

並引慧能大師唯一著作《六祖壇經》以為教示；玄奘受命於唐太宗，翻譯梵文經典，沿印度之「有相唯識派」創「法相宗」，後經弟子窺基延續為「唯識宗」，史稱「法相唯識宗」或「慈恩宗」，盛極一時，但後繼無人，著作不多，僅《八識規矩頌》、《唯識三十頌》與《成唯識論》。

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

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

釋迦牟尼傳承給摩訶迦葉，為甚麼說禪宗初祖是摩訶迦葉，不是釋迦牟尼？

這裏有個重要的理論根據，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」之說；其時為東晉末年，「大般涅槃經」還沒有翻譯為中文，所以中國人還不曉得「人人皆有佛性，萬物皆有佛性」的學說，但這個說法卻與孟子的「人人皆可以為堯舜」或者荀子的「塗之人皆可以為禹」遙相呼應，甚至可說是一脈相傳的中國本土哲學思想。第二個與之相互佐證的歷史性觀察則是湯用彤教授在《隋唐及五代佛教史》云：「道生深得玄學『得意在忘言』的認識方法，以慧解為本，融貫了佛教思想悟徹於言外，敢於不拘泥於經文，

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

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

中國佛教有哪些宗派失傳了？

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

道生就是在這麼一個文字氛圍裏，跟隨著他的老師鳩摩羅什在姚秦一帶翻譯佛經；其時的社會思想，從漢末到三國、魏晉，大約為西元第三世紀初年期間，盛極一時的儒家思想經董仲舒所推動的「罷黜百家、獨尊儒術」摧殘，已瀕臨破產邊緣，使得中國本位思想自行調整，於是道家思想乃趁著儒家思想的衰退而逐漸復興，代表人物有何晏與王弼，首開風氣之先，以注孔孟或老莊之學之舉措，

重新恢復老莊哲學之傳承，史稱「新道家哲學」，本無論思想於是流行於世，影響所及，「鳩摩羅什幾個大弟子像僧叡、僧肇，寫中文都是拿莊子的筆法來表達思想」，是道家思想影響佛學的明證。

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

學統和道統有甚麼不同？

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」，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」，換個說法，「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」之啟發或刺激；兩者雖均有融會「道統」、闡揚「學統」之動機，值得鼓勵，但由於中土大乘佛學之「學統」牽涉到極深的文化驅動，「顯密」的結合就產生了文化上的齟齬。

何以故？「顯密」的結合是站在「大乘佛學」的本位說的，而「中國大乘佛學」卻是站在中國文化脈動的本位說的，故兩者的結合一定要回到中國哲學思想的「學統」脈絡上，或更明確一點說，一定要回到「幾」的概念上，因「儒釋道」哲學的融會盡在一個「幾」字，於是不免產生一個疑問：西藏文化有「幾」的觀念嗎？如果沒有，如何在文化上融會呢？如果有，「中國大乘佛學」為何如此不同於「藏傳佛學」？那麼印度文化有「幾」的觀念嗎？印度的《奧義》、《吠陀》有「幾」的觀念嗎？如果有，印度教（Hinduism）必重新與佛教結合，「印度佛學」何至沒落、乃至消泯？從「中國大乘佛學」的獨特性來看，庶幾乎可以斷言印度文化與西藏文化是沒有「幾」的觀念的。

這樣的說法必須謹慎求證，因為中土的「僧人繫屬各宗，時至壁壘森嚴」，「道統」觀念一向重於「學統」，幾乎在中國思想史上已成了「一種近乎武斷的信仰」，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」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」，因為中國哲學思想的「『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「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。

「格義迂而乖本，六家偏而不即」是甚麼意思？

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

持平地說，「新道家哲學」時期的「中國大乘佛學」才剛剛萌芽，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「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。

後來的曇濟「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）」以後，「關內兵禍頻繁，名僧四散」，故當劉裕入關，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了出來，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，因為「竺法汰與慧遠均注重律藏」故；「律、空」結合，何其詭譎，更何況道生「從羅什受學」時，羅什門下四哲「僧肇、曇影、僧叡、僧導」早已聲名遠播，但「羅什（卻將三論要義）傳之道生」就成了一個懸案，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」，可說與羅什關係遠遠超過道生，而「僧肇三論」更是「以盡玄徵。見者莫不稱歎」，因此方東美教授認為「三論宗裏面最初的發展，應當追溯到僧肇」。

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？此時中國的「文字文學文化」的關係未立，儒家思想卻已先崩毀，羅什能夠預見「儒釋道」哲學將在未來世裏結合嗎？想來都不能，那麼潛身「做學問」的羅什會有建構「道統」或「傳法」之動機嗎？還是只是「學統」之考量？甚至羅什卒後一年，僧肇相繼卒歿，與這個傳承的決定有關嗎？

這些都是歷史之謎，甚難察證，但從後來一個近似神話的故事記載裏，不難探知「注重律藏」的道生倡「涅槃」之說沒有共鳴，否則道生也不至於「袖手入平江虎丘山，豎石為聽徒，講涅槃經，至闡提有佛性處曰，如我所說，契佛心否，羣石皆點頭，後遊廬山，居銷景巖，聞曇無讖在北涼，重譯涅槃之後品，至南京見之，果如生言」；苟若屬實，羅什對「時（涅槃）大本未傳，（關河）舊學

不許之」的「學弊」可能深引為憂，對「關河舊學」排擠道生之「涅槃說」，也可能預作矯正，所以見諸眾人「以（涅槃）為邪說，遂擯（道生）於眾中」，乃將「中華三論」之學傳之於道生。

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

這時的中國哲學思想之「學統」初定，文字穩固，漢儒崩毀，老莊盛行，佛學格義，所以僧肇或許以老子為尚，排斥孔子，故不知《易傳》裏「幾者動之微」的觀念，甚至羅什由罽賓（喀什米爾地區）而新疆、甘肅，先為呂光囚於龜茲，後為苻堅請至長安，雖以莊子語言、「道家哲學的思想精神，提昇佛學的智慧，再拿佛學的智慧增進道家的精神」，但他是否曾經接觸《易傳》卻是個很大的疑問，因為儒家哲學在漢朝以後整個沒落了，所以這個「六家七宗」哲學應該是一個以「道家思想」為本原的哲學。

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

這麼一個微之又微的聯繫，可說將已經崩潰的「漢儒」思想勉強地維繫在一脈相傳的中國本土哲學思想裏，否則經過「釋道」思想的璀璨結合，從孔子造《易傳》就流傳下來的「儒家玄學」能否

在「新道家」時期以後殘存下來，可說是一個很大的問題；這麼來觀察西漢司馬遷以《史記》來「正《易傳》」的企圖，可說是極為失敗的，所以初期的大乘佛學（般若宗）以道家老莊思想詮釋佛學，儒學的影響是「微之又微」的，是為「幾」意。這個「失幾」現象就是「六家偏而不即」的意思。

誰知道三論宗（中觀學派）在印度、中國、日本的傳承情況？

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

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

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

強勢，「大品精義，師匠蓋疏。《十住》淵弘，世學將殄。皆由寢處於論家（謂數論、成論之家），求均於弱喪」，於是「深擅三論者」的僧肇、曇影、僧叡、僧導等的論述，逐漸不能闡揚「般若、三論，羅什宗旨所在」，甚至壽春僧導更成為「成實論」名德，「學統」乃漸次轉為捍衛「般若宗」的「道統」。更有甚者，作《鈔成實論序》的周顒又造《三論宗》乃成為「三論、成實相爭之先導」。

其時「般若正道之衰」使得「羅什、僧肇、曇影、僧叡、僧導等」所建立的「關河舊說」宗風不振，學士凋零，「三論」其實已名存實亡，及至僧朗復起於攝山，傳之於僧詮、法朗、吉藏，三論宗興，成實式微，所以湯教授認為「中國大乘佛學」之所以能夠傳衍始於攝山，「其重要自不在齊梁造像、隋代立塔之下」，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，此因為「僧朗不但重振三論，抑並大弘華嚴」，弟子僧詮從之，乃開創隋唐華嚴之演繹，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，故慧布與慧可屬同一時期的歷史人物；苟若屬實，則僧詮與達摩就應屬同一時期的人物，所以當達摩於廣州登岸（梁武帝大通八年或公元五三四年）時，僧詮之師僧朗早已復起於攝山，其時當為齊末梁初，僧朗師父法度卒後不久（齊永元二年或建武四年），顯而易見，當達摩與梁武帝面晤時，三論、天臺、華嚴已成「道統」之氣象，甚至更早一點的涅槃、淨土已散播了開來。

何以故？僧朗雖然師從「攝山法度」，但「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」就整個凌駕於「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」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，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，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」，仍為「空、有」的「學統」之爭，蓋因「法相」為「有宗」可由世親菩薩的《百法明門》實脫胎於「俱舍七十五法」觀察得之，而「成實、俱舍…在印度固出於一源」，故可知「三論宗」之興，始於「成實論宗」之敗，「三論宗」之衰，始於「法相宗」之興，所以仍然為一個「有宗」起死為生的「學統」鬥爭；這麼一觀察，就逐漸明朗起來，蓋因「攝山三論」雖然由「學統」往「道統」過渡，但真正造成中國大乘佛學「道統」之穩固者則為玄奘大師的「法相宗」。這是為何玄奘在中國大乘佛教享有盛名的原因。

儒家所說道統，是甚麼意思？

「學統」與「道統」之區分一定要弄清楚，因講「道統」之人必護教，難免受到「道統觀念」的束縛與支配而形成「學弊」，只有講「學統」之人才能夠「究天人之際，通古今之變」；中國哲學思想的「學統」與「道統」之爭，起源甚早，可說由孟子開其端，但是「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思想之繼承者往往位於「開明的道統」與「虛妄的道統」之間，思維迴上必成「學統」，思維迴下則只能為「道統」，其間的轉輒正是《易傳》所詮釋的重要觀念「幾者動之微」，不動則已，一動必愈動。

這就是為甚麼等孟子的「道統觀念」一出，思想就只能「動而愈出」的道理，所以最後傳到了董仲舒手裏，「罷黜百家，獨尊儒術」也就只能說是一個必然的演變了；妙的是董仲舒為荀子的再傳

弟子，而荀子素來不喜孟子，所以董仲舒雖承襲孟子的「浩然之氣」，卻因循荀子思想，連孟子一起打壓，於是就「斲喪了西漢以來蓬勃發展的文化精神，也削弱了我民族思想的創造活動，封閉了寬宏大度的民族心胸」，故「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》」，但與之抗衡，顯然地仍舊阻擋不住思維快速往下流轉的驅動，所以儒家思想到了黃巾作亂的「三國時期」就整個崩潰了。

這麼一個「新道家哲學」時期，「六家七宗」以易老為宗，極為明顯，而大乘佛學尚未凸顯，甚至「佛玄」亦不分家，猶若中國本土哲學思想發展的「先秦」時期，諸子百家齊鳴，儒家思想尚未凸顯，「儒道不分家」一樣，是謂「儒以道得民」，所以吉藏才會在《百論疏・卷一》說：「若肇公可謂玄宗之始」。

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

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

「新道家」時期正巧相反，文字以「秦篆」為基，尚稱穩定，文字敘述以「莊子行文」為基，也堪稱穩定，但奇奧的是，此時的中國哲學思想雖已將《尚書》、《易經》與《老子》三大「學統」歸納為一個「道」字，但「六家七宗」以「本無」思想敘述與演練「道」字，卻呈現一個思想往下墮的驅動，以思想的渾淪囊籥境地已破，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》第五章所說：「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的詮釋。「空」的觀念就是在這個關鍵時刻從印度引進，以「道」之「本無」思想雖興，但勢弱，否則「空」無論如何也傳不進來。

這麼一個「歷史時間性」之「幾」，真可謂巧之又巧，但時間雖巧，要融會思想卻也不是那麼簡單，尤其從「先秦」以降就爭論不休的「貴無論」與「崇有論」更不可能如此水到渠成，中間必須要有一個「觀念轉輒」的橋樑，於是藉著《易傳》的「幾者動之微」觀念，「幾」乃再度將「空」與「無」連結了起來，就像連結《尚書》的永恆世界與《周易》的流變世界兩套獨立的思想體系一般。庶幾乎可謂，沒有「幾」的觀念，則「有」與「無」無法融會，「無」與「空」也無法融會，當然如此一來，「儒釋道」的融會當然就不可能了，所以與其說「新道家」時期的「六家七宗」以「本無」思想演練「道」，毋寧說「六家七宗」以「本無」思想重新恢復了「幾」的觀念，否則「空」的觀念無法傳入。

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

從「儒釋道」後來的融會來看，「新道家」時期的「六家七宗」玄機四伏，蓋因老子以「虛」字「歸藏」坤卦，孔子以「仁」字「周易」乾卦，原本即是從不同角度切入，說同一部「易經」，以「虛、仁」本同一字故；那麼佛家以「空」字與「虛、仁」融會，又如何能說得通呢？從「艮卦」來觀看這個融會，問題迎刃而解，蓋因「艮卦」為八卦的第七卦，曰「乾坤震巽坎離艮兌」，曰「天地

雷風水火山澤」，艮為山，艮以止之，曰「艮止」，於是當「空」的觀念引進時，原本呈現「由坤而乾」或「由虛而仁」或「由無而有」的下墮「易經」思想，一下子就獲得了「止」的契機，乃迴下而上，在「艮卦」上融會了起來；更有甚者，「艮」倚「、」為「良」，而「、」為古「主」字，「暫止」也，故知「、艮」為「良」者，「止止者非止」也，乃逐漸形成「良知」思想，並成為真正的、完全融會的中國本土哲學思想。

這麼一看，佛家以「空」字「連山」艮卦，實有恢復「虞夏」以艮卦為首的《連山》的功能；如果這個推論屬實，則佛家以「空觀」使得「新道家」時期的「本無」思想往下墮的驅動得以停歇，居功厥偉，於是思維的「虛而不屈」終於遏止了思想的「動而愈出」，而漸次往渾圓橐籥境界邁進；其「止」，其否定「有、無」、否定「虛、仁」，甚至連「空」也一併否定，遂使「三有三易」變為「假名」，然後在「假名」裏迂迴逡巡，而有了「非空非假」的意涵，於是形成龍樹菩薩的「中道」思想，與《尚書・洪範》的「中宮」思想亦遙相呼應；其轉輒，玄之又玄，使得中文的「否定敘述」語法逐漸成熟，所以方東美教授說，「佛經語言挹注支離破碎的中文敘述而成後設語言」，其之所以得以「挹注」，所倚靠者，仍舊為中文之「幾」字。

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

眾所皆知，莊子的文字敘述非常優美，更因與佛學思想一拍即合，故從「關河舊學」的「三論宗」即產生璀璨的理論高度，乃「僧肇三論」享有盛名之因；「佛玄」一旦結合，「幾」即動，思想隨即「動而愈出」，「虛妄的道統」乃隱然形成；道生南渡，以「律藏」結合「佛玄」，將逐漸產生「虛妄的道統」之思維往上提升，所憑藉者仍舊為「艮止」思想，於是「律藏」與「佛玄」漸次產生

「虛而不屈」的效應，最後終於轉化莊子的魁麗語言敘述為孟子的氣勢滂薄，所以才能在「大般涅槃經」還沒有翻譯為中文、中國人還不曉得「人人皆有佛性，萬物皆有佛性」學說時，提出了「闡提有佛性」的論見，而與孟子的「人人皆可以為堯舜」遙相呼應。

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

其間的轉輒，「攝山三論」起，僧朗、僧詮、法朗均研《華嚴》，「華嚴宗」初露宗派氣象，而道生移至江西廬山，受到慧遠大師的啟發，一舉超脫小乘佛學俱舍論與成實論的「小我、假我」，開展出「大我、真我」的精神人格，而有了「佛性論」的雛形，故湯教授歎曰：「道生在我國佛教史上確實是一位開風氣的人物」，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。

「民可使由之不可使知之」應該怎樣斷句？

「民可使由之不可使知之」應該是《論語》裏面最為人所濫用的詞句了。詞句很簡單，但斷句所產生的不同意義就很令人回味。歷史上的斷句計有：

其一、「民可使由之，不可使知之」：這裏牽涉到由上到下的「愚民」政策，如何「由之」或「知之」就成了政府如何掌控民眾的關鍵；

其二、「民可，使由之；不可，使知之」：這裏有人說「民可」是「民主化」，或說「民可」是「適應不同民眾的位階或族羣而讓民眾充分發揮其潛能與智慧」，兩者均牽涉由下而上的履行；

其三、「民可使，由之；不可使，知之」：這裏牽涉到由上到下的「教化」政策，但是關鍵在「民」是否「可使」或「不可使」，而不是「使民」，於是就牽涉到「民」與「使」的意義，甚至是「使」與「吏」之間的關係。

「民」字很簡單，為「人類之純形」，不可再解構，但是需與「君」、「臣」兩字合倆觀之，方可見其意。何以故？凡「人」形字，面皆向左，「君」作正面形，「臣」及小篆之「民」皆向右，歸向其「君」之意也。這裏的問題是孔子周遊列國的「先秦」時期，其「民」是否歸向其「君」呢？答案是很明顯的。這裏的「民」不是「書同文」以後的「民」，而是「三代」以降的「民」，也就是《詩・衛風・氓》所說的「氓之蚩蚩，抱布貿絲」的「氓」，古代稱「百姓」，亦有作「野民」解，為周朝時，居住在鄙野地區從事農業生產的「未教化之民」或「敦厚而愚昧之民」，統稱「庶民」。

古文之「民」迥異於小篆之「民」，中間似「母」字，上下似「弟」字，蓋「蚩氓」之狀也。或謂「民」與「氓」有別，以「氓」從民亡，故由它處歸往之民則謂之「氓」也。《說文解字》曰，「自彼來此之民曰氓」，是為其意，故「三代」稱「民」特指外來的平民，「亡」在此有表意作用，指「自彼來此之民」，後來泛指「品質惡劣、不務正業、為非作歹的人。」故需「教化」。

這麼一解，這句話就很簡單了，也就是說，對於那些需要教化又可以被教化的庶民來說，可以放任他們而去，但是對於那些需要教化卻不能被教化的庶民來說，就要讓他們知道「教化」的重要，是之謂「使」，從人從吏，「吏」者，治人者也，從一從史，史亦聲，意中有聲，故云「亦聲」，乃會意兼聲，而聲在其中也。惟其聲不易見者，乃記之；換句話說，以「史事」為鑒以「治人者」謂之「吏」，是故「使」者，「吏治」也。其「史事」者，「三代」以降之「史事」，非「秦始皇」以降之「史事」也，而以後來的歷史詮釋以前的「史事」，謂之「後至之誅」，食古不化也。

如何理解「唯上智與下愚不移」？

「唯上智與下愚不移」和「唯女子與小人難養」不止句法一樣，連字義亦等同。「唯」為語助詞，沒有任何含義，而「與」為「附和、跟隨」，所以「唯上智與下愚不移」，以白話文來說，就是「你們這些向上回溯、尋根究柢的知識份子就算要附和那些喜歡向下紓發、旁徵博引的學院派學者，也要堅定志向，不為名聞利養所動。」這裏的「智」為「知」之誤。

問曰：「你們這些向上回溯、尋根究柢的知識份子就算要附和那些喜歡向下紓發、旁徵博引的學院派學者，也要堅定志向，不為名聞利養所動。」這裏有個疑問，就是先秦之時，諸子百家是否已有「學院派」的出現？如果說是南北道家與儒分為八，墨家三派這種，後學是知道的，但這三個概念後學感覺應該不是「學院派」的範疇罷？

答曰：我曾說過。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」。這個「道統」就是「學院派」的範疇。詳閱「儒家所說道統，是甚麼意思？」

又問：甚麼語境說這話呢？

答曰：您是問為甚麼我說這樣的話？這是因為一位知友給我密函，問我「民可使由之，不可使知之」與「唯上智與下愚不移」如何看待？第一句話斷句應該如何斷，是否是典型的愚民思想？而後一句我記得孔子曾說自己不是上智之人。

又問：喔，原來「民可使由之，不可使知之」與「唯上智與下愚不移」有關聯，但我是問孔子是在甚麼語境裏說這句話，既然他說自己不是上智之人，那便應該是自勉了。

答曰：我覺得孔子不是自勉，而是以「唯上知與下愚不移」來勉勵學子不要人云亦云，要勇於回溯論證的根源，是謂「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」這也是我論證「經典」的根據。

又問：那麼「經典」的解讀如此之多，現當下人們需要的又只是一個能被自己接受所用或者和自己相近的權威的信念。那麼「經典」的意義是甚麼？

答曰：我不是說如果所讀之書或所論之事皆為饒益眾生之論說，則這樣的「讀書」可以同時是「積功德」嗎？如果解讀「經典」只是為了自己，或者牽就自己而去接受那些與自己相近的權威，那就是「造業」了，跟所謂的「經典」無關。我知道大陸有很多這樣的國學大師，但大多「言之不文，傳之不久」，也「傳之不遠」，只能說毀謗了「經典」。

又問：也不能說是只為了自己。這很不容易察覺。人在看到好的品質或行為就覺得在說自己，壞的就不是在說自己。這很隱祕不易察覺。我也不知道業是甚麼，但我感覺造業至少是一個人在造，他有他的主動性。但您說這種趨利避害的思維是他自己能決定的嗎？或者說在觀點站隊時趨同排異，或者獨立思考。這是他自己能決定的嗎？再有就是「經典」為何為「經典」呢？「經典」所指的方向是哪裏？

答曰：先說「經典」的誤讀。世人解讀「經典」，最容易的作法就是將其內容拉低來支持自己的理念，是謂「萬物流出說」，舉凡哲理或藝術，大陸可以找到很多例證。另一個作法就是盡其可能地將「經典」的內容還原於「經典」創建時的「同緣共業」，是為「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」的精神內涵。了解了這個以後，您的問題就豁然開朗了，一言以蔽之，「以眾生心為己心」而已矣。「趨吉避凶」、「趨利避害」或「趨同排異」都是為了「私利」，但是如果能夠把這裏的「利」轉為「吉利」之「利」，則「私利」就能與眾生之「和」連結了起來，是之謂「先和後利」。這些是破除「私利」最好的方法，與您共勉。至於那些執意詮釋「萬物流出說」的國學家或藝術家，我也就只能「隨喜」了。這是普賢菩薩的「隨喜功德」，應是個人修養的最高境界。簡單地說，「經典」之所以為「經典」，以其饒益眾生故。不論任何時代，也不論誰說甚麼，如果一本所謂的「經典」只是闡述「私利」、或以之建構自己的論見或販賣自己的作品，則都不是「經典」。

佛教中的「空」與我們常說的「無」有何區別及聯繫？

談「空」說「有」或談「無」說「空」，都不能忘記這其中有一個「概念」的過渡，讓「有」跨至「無」、「無」跨至「空」，甚至在「概念」的融會下，最後使得「無」與「空」結合了起來，都是這麼一個「概念的跨越」，謂之「幾者動之微」；「幾」的作用，在歷史上，曾使得《老子》的「無，名天地之始；有，名萬物之母……此兩者，同出而異名，同謂之玄」得以與後來從西域傳入的「空」的概念結合，史稱「佛玄結合」。

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

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

「關河舊學」使「佛玄」結合起來，所承襲的正是莊子所建構之「虛妄的道統」，故坊間有曰「僧肇……模擬孔丘為《易經》所作的《十翼》，以『九折什演』衍伸姚興之意，建立『涅槃無名』之說」是毫無根據的，因為《十翼》之「幾者動之微」為莊子之所不見，故其「以空論道」的演說，

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

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

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

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

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

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

佛教的「空」之境界都包含了甚麼樣的哲學理念和宗教思想？

佛教的「空」從南北朝傳入以後，就一直與「無」思想糾纏不清，但是因為「空」之境界又有「有」的思想，於是弄得異常混淆，非得長篇大論，否則不能釐清。

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

逐「成實」，最後為「法相」所逐，而「慧布常樂坐禪，於可禪師所」，卻將「三論空觀」之說融會於「禪宗」而延續了下來。

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

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

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

經典之不同與「注疏論著」譯典之義理有異，宗派因之而興起。這是所有研讀經典的學人必須注意的地方。大柢上分為兩個驅動：

其一、宗派「對於佛理之契會，各有主張，遂成支派」，但「理解漸精，能融會印度之學說，自立門戶」，故都隸屬於「拿高度的中國文化中統一的精神，去消化佛學」的驅動，如「禪、天臺、華嚴」的宗派傳衍，皆承襲自「攝山三論」之「般若學」，而往「涅槃學」的高度驅動，「學統」的傳衍甚為清楚，這是「文化決定論」的立論基石；

其二、宗派「執意回歸印度佛學」，所以諸論雖以中文論述譯典，立基於「大乘佛學」，但是其實並不隸屬於「中國大乘佛學」，以其敘述偏離中國文化本位，故「法相、真言」的宗派傳衍雖曾盛極一時，但變遷極速，「法相唯識」僅傳兩代，盛極而衰，而中土的「真言」除了傳布高麗、日本以外，則受後來的「藏傳佛學」影響，漸自演變為一個不隸屬於中國本土文化「學統」的宗派，這是「大乘非佛說」的立論基石。

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

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

「禪淨」、甚至「淨密」之說則至為牽強，從中國文化與思想之傳衍上看是站不住腳的，甚至從印度原始佛教的傳衍上看也大有爭議之處。

這幾個「中國大乘佛學」傳衍的歷史「幾動」，首為「道生南渡」，其理甚明，「天臺」繼承「關河舊學」與「攝山三論」的「般若學」，也是極為明確的，然後「般若學」與「涅槃學」結合，則始自道生的「佛性論」，成於「天臺」的「圓頓法門」，更是脈絡分明。

至於「華嚴」，則有一段轉輒，因「道生南渡」之時，約為晉義熙十一年，而「六十《華嚴》係佛陀跋多羅在建業譯出，於晉義熙十四年三月十一日起首，元熙二年六月十日訖（或者四一八年至四二〇年）…華嚴研究，濫觴由此」，以「歷史時間性」觀察，似可看出「六十《華嚴》……在建業譯出」為羅什的長安譯經道場的延續。

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

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

唐玄奘是從哪兒得到天竺能取到真經的確切消息？他自始至終都沒有動搖過嗎？

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

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

這麼一看，「玄奘參學」似有悖逆道生由「般若學」往「涅槃學」攀升的驅動，亦有將「般若學」往「（瑜伽師）地論、攝（大乘）論」落實的跡象，不止就此使「地論、攝論」在後人所歸納出來的「十三宗」裏佔上一席之位，更因主張「從解深密經、瑜伽師地論、大乘莊嚴論、辨中邊論、攝大乘論裏面提出（三自性、三無性的）專門學說，來駕馭許多佛教的經典」，而使得「法相」演變為一門極具邏輯性的哲學專論，進而成就了繼道生之後逆轉「佛玄結合」的第二次歷史「幾動」。這個歷史證據原本極為清楚，但不知為甚麼，中土唯識派學者大多不願提及。

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

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

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

這麼一個歷史進程當然有「歷史性」的前因後果，饒富意義。首先「玄奘參學」時，「涅槃、地論、淨土、禪、攝論」已經傳遍了長江流域，所以玄奘「未西遊以前，幾已盡習中國之佛學……雖不重般若，而未始不知般若。其出國至涼州，曾講攝論、涅槃之外，並講般若……非一經一論之專家也」；既是如此，玄奘雖然因《瑜伽師地論》之因緣，在二十八歲時西出印度取經（貞觀三年或西元六二九年），但不止偷道潛行，更歷盡艱辛，幾乎喪失性命，到底所為何來？這就頗為耐人尋味了。這時就得觀察當時整個中土哲學思想的研習與發展狀況了。先從小環境來看，玄奘西出前，天臺智顗大師早已圓寂（西元五七八年），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。

從後來「天臺宗」逐漸與「禪宗」結合的驅動來看，玄奘出關之舉措可謂頗具先見之明，因為「荊溪以後，經安史之亂（七五五年，唐玄宗天寶十四年），至會昌法難，亦甚式微」；問題是玄奘處於這麼一個「道統」初具規模的氛圍裏，卻敢於悖逆當時的「學統」方向，一方面固然得力於其學「精博無涯」，但是另一方面也肇因於其「開宗立派」的大氣魄；從玄奘後來的參學過程或可探知，玄奘的毅力耐力都異於常人，所以堅苦卓絕，甚至其社會觀察力與政治洞悉力也不同一斑，所以後來唐太宗曾多次力邀他還俗，輔佐朝政，卻為之所拒，於是又凸顯了玄奘的專斷獨行，絕非《西遊記》裏「唐三藏」懦弱無能的形象。

問曰：「一命二運三風水四積功德五讀書」……除了「一命」能理解，其它不都是命嗎？並列在一起做甚麼？

答曰：我又重讀了一遍，但是沒有找到這個「一命二運三風水四積功德五讀書」的說詞。您是如何讀到的？

又問：嗯，這個說詞是我的腦袋裏突然蹦出來的想法，想問問您的看法。

「玄奘參學」影響了「佛教玄學化」，我可以理解，「玄奘參學」成就了悖逆「道生參學」的「幾動」怎麼理解？道生既然是玄奘之前的一個逆轉「佛玄結合」的歷史「幾動」，雖然我不知道生是甚麼，但根據後文，玄奘察覺其勢微而去參學，猜測其應該為他之前的門派或接受的某種思想——道生原來是延續了「攝山三論」，覺其空泛，故參學深化成「法相」。這樣就對了。

玄奘在「大乘佛學史」意義非凡，雖取得真經，但梵文門檻高又阻礙了「佛學中國化」，故在「中國哲學思想史」影響不大，但是他又是一個「中國哲學思想史」上的逆動。這下壞了，我還不知「哲學思想史」的趨勢是甚麼，但是我只知道玄奘在逆動「佛教玄學化」方面的功力很深，又知道了後來韓愈欲恢復莊子語言，反「玄學」語言，又想起來東晉尚空談「玄理」，但他順手也反了玄奘的翻譯，跟「玄學」語言差不多艱深晦澀的「法相」教義。啥都沒有他的莊子語言香。後來因韓所成就的「宋明理學」吸收佛教精髓卻又尊儒反佛，是因為韓愈倡導讓那些人別整那些玄的，要好好說話，佛教思想我也是能接受的，是這樣嗎？並將佛教思想繼續傳播下去，不然談玄太多，就迷霧太深。這是韓所以在「中國哲學思想史」重要的原因嗎？既然韓的功績在哲思史上是使佛學精髓持續傳播，而玄奘功績又是逆動「佛玄化」，但太深奧，語言也不行。那玄奘在哲思史的逆動又怎麼理解呢？

答曰：原來如此。除去次第不談，「命、運、風水、積功德、讀書」有時候是一件事，如所讀之書或所論之事皆為饒益眾生之論說，則這樣的「讀書」可以同時是「積功德」，也因其探索與自己過去的「命、運」有關，甚至與自己住所的「風水」有關，是之謂「阿蘭若」。其它問題，簡單回覆如下。道生參學，先學律，後學般若，使「有、空」結合，為鳩摩羅什所指定的傳缽對象，既結束了「佛玄結合」的趨動，更以「佛性論」直溯中土的原始哲學思想；玄奘參學，直溯原始印度佛學，又建構了佛教的道統概念，雖因「有相唯識」艱澀，所傳不遠，但他後來又以「大般若經」的翻譯綜合之，居功厥偉；韓愈以「原道論」重溯中國原始哲學思想，反對「玄學」，是謂「文起八代之衰」，然後傳入「宋明理學」，闡揚儒學，但「出入老佛」，於是「儒釋道」從此固結如拳如。

又問：那我就看懂了。就是「命、運、風水」還是不懂。好啦。我真是太沒禮貌了。

答曰：不會沒有禮貌呀。「打破砂鍋問到底」是治學的唯一法門。至於「命、運、風水」其實我也不是很懂。我可以將之義理化，但對實際的運用屬於後知後覺，也就是在事情發生以後，以義理去解釋「命、運、風水」的合理性。這當然不能與那些能夠掐算「命、運、風水」的人相比。

又問：哪能完全後知後覺？那也應該能建立簡單先知先覺的模型罷？

答曰：有這樣的例子，但是結果慘痛，付出了很大的代價。

又問：我能聽一聽嗎？

答曰：有關川普網站、DWAC股票與我的夢境，知乎可能不容許刊登，所以我將之密函於您。我先說那個夢境，很是詭異。總地來說，那個夢境有三個場景。

場景一、我帶著兩個女人從一間幽暗的房子出來，旋即過街，一前一後走到對街的房子前面，開鎖，開燈；

場景二、房子裏面有三間浴室，女人先後進入第一、三間浴室洗澡，我則路過第二間浴室，到了第三間浴室，再回來，過第二間浴室，覺得有些不對，回眸卻見兩名外國男子陳屍於第二間浴室；

場景三、我驚嚇極了，拿了一塊抹布，一路擦拭指紋，很想通知兩個女人快點洗澡，趕緊離開凶宅，但又怕驚嚇了她們，一籌莫展，於是就驚醒了。

驚醒了以後，我上網查核夢見死屍的意義，卻發現多個詮釋都說這意味著暴利。正巧那個時候我在UCLA上研究所的女兒給我電郵說，川普的概念股暴漲，於是我當夜即給我的股票公司下單，依照當時的市場價格，購買一百股，共計花了我一萬六千元美金。不料第二天開盤，就折損了一半，一直到今天都沒有起色。我非常狐疑，就將夢境模擬成卦：

場景一、我帶著兩個女人從幽暗的房子出來，喻下卦初始，初九、六二、六三，震仰盂；

場景一(續)、過街，到對街的房子前面，開鎖，開燈，喻六爻之義易以貢，上卦初始；

場景二、房子裏面有三間浴室，女人先後進入第一、三間浴室洗澡，我則路過第二間浴室，到了第三間浴室，再回來，過第二間浴室，覺得有些不對，回眸卻見兩個男子陳屍於第二間浴室，則有幾層喻意，分解於下。其一、喻上卦成，六四、九五、上六，為坎中滿，而震下坎上，則為水雷屯；其二、回眸喻釋卦的必需，而且不以成卦之次第為意；其三、男屍喻「九五」之當位已不再具備，而兩具男屍則喻「交互卦」將主導日後的發展，其「交互卦」者，下卦為坤，上卦為艮，坤下艮上，為「山地剝」，不利有攸往，彖曰，剝，柔變剛也。不利有攸往，小人長也，順而止之。觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。象曰山附於地，剝，上以厚下安宅。

了解了這個，以之釋卦，一切都明白了。我花了一萬六美金，卜了這麼一卦，為自己的不慎，懊惱萬分。甚麼夢見死人為大吉大利，純屬胡說八道。我就是看了這個解夢，加上我女兒的電郵，才貿然進場，悔不當初。當然我現在還沒套現，將來說不準是賠還是賺，但對「場景二」之洗澡，仍舊有些不解，可能意喻「山地」剝得更加快速，而「場景三」的我以抹布擦拭，可能意喻著我該當有此一劫。說到底，還是「本命年」在作怪。另外就是「場景二」的兩個女人對應兩個男屍有空間意味，很值得琢磨，或許我在夢中的角色不很重要，我擦拭指紋也不重要，因為這只是說明了我把個人經驗帶入了夢中，並不具有神秘內涵。而且不只是這樣。洗澡意味著「沐浴、新生」。新對死、是對比。兩女對兩男，仍然是對比。這兩個中國女人和這兩個外國男人並不相識，那麼「兩女對兩男，沐浴對死屍」，究竟是何意呢？這著實費解，但我的錢套牢了，卻是個事實，是曰「後知後覺」。

我上了您的網頁，發現您代找電子書。我的《暫時無語》電子版在亞馬遜銷售(kindle)，但是國內友人告訴我找不到，這是怎麼回事？

又判：據說亞馬遜各個網站獨立運作，並不完全同步，可以向客服諮詢。我一向不賦予夢神祕色彩。一般來說，印象深刻的夢境，我回憶時，會想為甚麼會做這樣的夢，一般也能在現實的心境中找到原因。還有就是您會擬卦，很棒哎。看起來很酷，我以後也要學習。

又問：中土原本似乎沒有像佛家之「坐禪」的形象？出入之象不可象，何為不可象而象之？

答曰：似乎是罷。最接近的是道家的吐納之術。儒家不搞這些。說「入」實「未入」，方可說「入」，而說「出」實「已出」，故可說「出」。是之謂「出入之象不可象」。既曰「不可象」，卻又以「入」示其「入」，是之謂「不可象而象之」。一如「大」字，「大難為象」，但卻說「天大地大人亦大」，是謂「不可象而象之」也。

又判：我感覺這些問題探索起來頗不容易，如果不能一口氣弄個水落石出，往往就「欲辯已忘言」了，無奈沒有自由思考的空氣，剛把頭伸出去，喘上幾口，又要回到昏昧渾濁的生活中去了。

答曰：我明白這種沮喪。我只能勸你，悠著點，厚積而薄發，以待來日。自由世界也是一樣有束縛的，尤其學術界，門戶之見極深，不止是政治，其它與之相左的都不遺餘力地打壓。有的則注重授記，沒有學位或名不見經傳者，說的再好也一樣打壓。這是我們這一代的同緣共業。

又判：謝謝。雖然難免沮喪，但我現在真的不著急了，或者我也不抱太大希望。這輩子不行，那就下輩子罷。

答曰：希望還是有的。如果經濟情況許可，想辦法到國外留學罷。

又判：您不止一次勸我出國留學，我非常信任您，我也想過多次，但一直沒有付諸行動。可能我覺得那樣的道路太陌生，太孤獨，太冷清，彷彿貪戀襁褓的餘溫。我姑媽聽說我有出國留學的想法就說了，通過這次疫情，還覺得我們國家不好嗎。國內信息的偏狹，已經到了一個無法挽回的地步。

答曰：看來除了經濟，你還有家庭包袱呀。悠著點罷。我只聽說國內政要把家小擺在美國，沒聽過美國政要把家小擺在大陸的，所以這很容易測試，問問國內政要的家小願不願回國就可以了。

又判：的確如此。我一直有點回避家庭問題，其實我的家庭從上一代開始就有不少積怨，大家又要維持表面上的和諧，不能直面問題，久而久之，弄得非常尷尬。到我這一代，我是獨生子，我們幾個堂兄弟姊妹也是十分苦惱。其實我們家的人內心都很善良，只是遇到感情的問題往往不敢面對。

答曰：這的確是中國人的倫理包袱。在國外，這些都不存在。人際關係也很單純。公司與家庭絕對不糾纏在一起，說話也直截了當，不像中國人的肚腸都是七彎八繞。

又判：唉，還是差得太遠啦。我現在唯一可以抓住的，就是唸唸佛罷了。

歷史上真實的玄奘是一個怎樣的人？

「玄奘參學」之艱難遠遠超過「道生參學」，因道生出廬山，「與慧叡慧嚴同遊長安，從羅什受學」，路途簡便得多了，也不具任何使命感；玄奘不止犯禁出關，還在路上走了三年，差點被食人族抓去烹煮，在印度一呆就是十二年，返回中土，又在路上走了兩年，千辛萬苦所帶回來的梵文經典卻在河中翻覆，在在說明了玄奘去國十七年（貞觀三年至貞觀十九年）參學的不容易，豈是現代留學生搭乘飛機負笈留學堪可比擬？玄奘帶著搶救賸餘的數百部梵文經典回到長安，雖然造成萬人空巷，舉城傾動，但是仍必須說服唐太宗創建譯場，與姚秦苻堅迎鳩摩羅什入長安的景象也自不同。玄奘與羅什雖然都藉著政治資源，挹注梵文佛典翻譯，但不止翻譯過程不同，其它「眾緣和合」景況也相差甚大，分析起來，可歸納為以下三點：其一、唐太宗的政治力干與，甚於姚秦、苻堅；其二、羅什有僧肇等人以「莊子行文」翻譯梵文佛典，但是玄奘的翻譯卻執意回歸「印度原始佛學」，於是就使得中文的「文字」必須要有挹注中國哲學思想於印度佛學的力度；其三、羅什為寄居於薊賓的印度人，精通梵文，而玄奘為一位留學印度，甚至在寄居於印度時期，一邊學梵文，一邊學「有相唯識學」的中國人，於是就牽涉到玄奘的梵文造詣問題。

唐太宗是否支持玄奘出國取經？

簡單地說，唐太宗根本不知道玄奘出國取經。

這與姚秦、苻堅迎接羅什大相逕庭。羅什至長安，約為後秦姚興弘治三年（四〇一年），先住在逍遙園，後移至草堂寺，卒於晉義熙九年（四一四年），共計說法十三年，譯經凡三百八十餘卷；「關河舊學」在羅什經營下雖興旺一時，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，但氣勢已是大不如前，以至於「六十《華嚴》」於晉元熙二年（四二〇年）譯畢以後，至梁武帝天監十五年（五一六年）沙門靈辯於山西五臺山造《華嚴論》之間，百年衰微。

玄奘建構長安譯場（六四五年至六六四年），共計十九年，所授賜的政治資源極其豐盛，所以「法相宗」盛極一時，門人薈萃，參與翻譯者最有名的兩位大概就是大弟子窺基與高麗留學生圓測，「立說不同，其徒乃互相攻擊」；可惜的是，史料不足，不能臆測眾學子的「文字修養」，只知窺基著有一書《成唯識論述記》，並在玄奘圓寂後，為了延續「法相」之說，以有別於「俱舍」的分歧，乃成立「唯識宗」，史稱「法相唯識宗」，極為獨特。

窺基為皇族，「玄奘法師見而敬之…特降恩旨，舍家從釋，親從奘師薙落」，故與奘師的關係極為微妙，「參與譯場，記奘師之言至勤盡」，但是在《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」；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「譯此論時，窺基不願四人分職，請一人獨任其事，自係誤解《（成唯識論掌中）樞要》之本」，故可推知窺基得奘師重視乃因譯《成唯識論》而起。

這麼一本《成唯識論》在玄奘與窺基師徒兩人之間的重要性可想而知，但《成唯識論》是一本甚麼樣的書？它是「世親《唯識三十頌》之釋，雜十家之言糅合而成」，其龐雜固不待言，故奘師囑「十釋別翻，不主糅合」，但是窺基反對，不惜由「務各有司」中求退，「請（獨自）參糅十釋」，奘師垂詢「久乃許之，並『理遣三賢，獨授庸拙』」；奘師此舉極不尋常，因為以他的「專斷獨行」

與「堅苦卓絕」來觀察，玄奘不應「採用基言」，將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等翻譯手續，歸於一人，流弊頓生，尤其奘師的翻譯以「信」為第一要義，從此就動搖了起來。

眾所皆知，翻譯的「誠信度」很重要，而以「慈恩宗」這麼一個嚴謹的譯場而言，翻譯所有的佛典論著「最低限度要經過六種不同的手續」，經此嚴格程序，步步慎重，然後再「經過中國文學家的眼光再審核，看它是不是真正變成中國的東西」。

這六道手續最初的「選譯、傳譯」因為奘師留學印度的前沿，當然除了奘師，不作第二人想，但是將「筆受、證義、檢戡、潤飾」等四道手續歸於窺基一人，「縮其綱領，甄其品第，兼撰義疏傳之後學」，卻就此種下窺基往後拒圓測，排普光的因緣，「道統」之觀念乃穩固，「誠信度」亦普受質疑。這段歷史因緣，使得「玄奘參學」的歷史「幾動」再度逆動，終至不可收拾的地步。

以窺基特殊皇家地位觀之，奘師作了如此重大的「學術」決定，是否有「政治脅迫」的因素？或者只是奘師的「政治洞悉力」起了推波助瀾的作用？史無所證，不敢妄加揣測，但從諸多「碑文、塔銘及其他較早記載，均言師諱基，而未言窺基，《開元錄》始有窺基名」觀之，窺基的皇家身份是不容挑釁的。

奘師有這麼一位弟子，想來相當為難，與同門共譯，未起齟齬，尚可安生，但一旦意見相左，取捨之間必有考量，甚至《成唯識論》的「雜十家之言糅合而成」，是否被認為是一種代皇家立旨的政治暗示？而譯《成唯識論》後，「窺基（始）得玄奘之重視」，是否說明了窺基對奘師的「選譯」不放心，乃至窺基「參與譯場，記奘師之言至勤盡」，是否有代唐太宗監督玄奘之動機呢？

以唐太宗的雄才偉略觀之，對玄奘敢於初登基位（貞觀三年）時「犯禁出關」，不應真的沒有芥蒂罷？玄奘於貞觀十九年回到長安之時，「造成萬人空巷，舉城傾動」，到底是因為羣眾對佛法的崇敬與信服，還是因為羣眾對唐太宗如何處置玄奘的「膽大妄為」而好奇呢？再然後，唐太宗授予了「聖恩浩蕩」的政治資源，協助譯經，到底是「政治考量」還是「文化考量」？

這些都是疑問，以另一位法顯大師的西出取經（約六〇〇年）來觀察，離玄奘出關不過二十九年，時值東晉末年，身處亂世，雖然可謂「因緣際會」，但是這兩位出家人同樣的歷史事蹟，卻沒有對等的歷史效果，極有可能即是「政治力」的介入，卻因此成就了玄奘的歷史偉業；苟若屬實，想來圓寂於六五二年的法顯，親眼目睹玄奘大師的譯經決策，也不得不感慨「政治介入學術」的可怕罷？甚至玄奘說服唐太宗創建譯場，恐怕不無「動之以利」的策略罷？是否因之，唐太宗乾脆就延攬玄奘入閣，主理朝政？唐太宗果真如此愛才，還是只是因為基於「便以監督」的考量呢？這些「歷史性」疑點極難求證，但有一點是極為肯定的，那就是唐太宗與玄奘之間不乏互動，而其互動中介者，窺基也；以之觀奘師對「窺基不願四人分職，請一人獨任其事」，始知其為難之處，所以「久乃許之，並『理遣三賢，獨授庸拙』」，就凸顯了玄奘委曲求全的考量。

此舉的不尋常，倘若換成《西遊記》裏「唐三藏」的懦弱無能，則一點也不稀奇，但因玄奘的「毅力耐力都異於常人」，卻在這個牽動極為深遠的「學術」決定上讓步，愈顯現這個「學術決定」背後所透露「政治力干與」的不簡單。暫且先不論唐太宗的「政治動機」或「文化動機」為何，甚至「法相唯識」是否在「中國學術思想史」上引起絲毫作用，玄奘的「慈恩宗」使「中國大乘佛學」從唐太宗時代開始走向鼎盛時期，卻是歷史真相，不容質疑，但也因奘師執意「開宗立派」，故犧牲了「學術」，「學弊」乃隨著「道統」促立而生。

這是「慈恩宗」快速沒落的第一個關鍵。第二個關鍵則牽涉到窺基的「文學修養」乃至「文字涵養」，庶幾乎可說，倘若窺基真如歷史所記學養深厚，則「法相唯識」仍然大有可為，甚至由於其對教義的要求，必須「形諸精確的文字」，所以賦予了「中國學術思想史」上一向忽略的「文字學」一個挹注「哲學」的契機；但相當可惜的是，窺基所學不足以擔當此繼往開來的重任，反倒活生生地扼殺了「法相唯識」的學術生機。這個觀察從窺基對「法」字的解釋就可見端倪，因為他說「法者，軌持義」，而「軌持」則為「軌者，軌解，可生物議」與「持者，任持，不失自性」，於是就暴露了

「法相唯識」的理論，只能是一個往下詮釋的「藏識」，卻愈發與「生、物、自、性」的「勝義諦」演繹疏離，不止悖離奘師翻譯六百般若經典的動機，甚至奘師之譯可能即為了矯正窺基對「般若」之誤解，所以「年歲已經大了，他發誓，非把六百卷大般若經翻譯了，他不肯死」。

這兩個關鍵都牽涉到窺基，是「法相唯識」歷史定位最具關鍵性的人物，因「法相宗因奘師開基，繼承者首推窺基、圓測兩人。兩人之中，尤以基公為最有名，其影響亦最大」；窺基限於所學，加以荷擔政治任務，雖於「奘師卒後，行化河東，並謁五臺，深為道俗所欽服」，但是其著疏未提及《華嚴經》或《解深密經》，甚至從玄奘參學的路徑觀察，由關中而蜀郡從未到過山西五臺山，所以在資訊不發達的年代，極有可能也不知有「六十《華嚴》」的存在。

這麼一來，就導致了「法相唯識宗」為了維護「道統」所產生的「學弊」，因方東美教授認為「要講法相唯識宗，必須要把重點擺在經上面，尤其是華嚴經與解深密經」的內義，如果屬實，窺基可謂繳了白卷；這麼一看，「法相唯識」竟似「華嚴」的支脈，必須「先從法相的部分講起……透過華嚴經十地品思想像『一切唯心造』的看法，把人無我的偏見去掉，再把法無我的偏見也去掉，而造成了十地論……真正對這一個問題（唯識）提出解決方法」。這就是為何「法相唯識」的演變是一條將「法相」往下拉扯的思想道路，徹底悖逆了奘師所闡弘的「法相」主體，其因即奘師所闡弘者雖為「法相」，但「蘊蓄不拘一方」，故其「開宗立派」的風度博大，氣度恢宏，首先「把許多如來藏系的經典翻譯了之後，又翻譯了許多論，譬如大乘莊嚴經論、辨中邊論、攝大乘論一直到成唯識論……把六百卷大般若經翻譯……完了之後才死」，豈能以「法相唯識」將「法相」限於一隅？

「法相」往上攀緣的思維探索即為「法相華嚴」的哲學體系，可轉「唯識」為「唯智」；歷史上扭轉「法相唯識」的學弊原有一因緣，其關鍵為圓測，很可惜在歷史的詭譎運作下，其歷史性遭遇竟與「道生參學」相似，因圓測也是「帶技學藝」，先師從「華嚴宗」靈辯，後從玄奘，故他不止講《成唯識論》，並講《華嚴經》，更著有《解深密經疏》，很不幸為窺基所壓抑，以至埋沒。

從這裏看志磐的「六宗」，頗值得玩味，因「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」的「法相」倘若不為「華嚴法相」，則應為「法相唯識」（或甚至為「唯識」）；不論為何，從邏輯思維來看，奘師都至為尷尬，因為倘若為「華嚴法相」，則「法相宗」為「華嚴宗」一個支脈，奘師並未「開宗立派」，而倘若為「法相唯識」，則奘師所闡弘的「法相」只造就了「唯識」，而非「唯識」的開山祖師，如果是，則其所闡弘者悖其「蘊蓄不拘一方」的治學理念，奘師反倒不足以承擔歷史盛名。

姑且不論奘師的歷史定位為何，也暫時不論窺基是否應為「唯識」的開山祖師，幾近不可思議的是這麼一條由「華嚴」至「法相」至「唯識」之轉輒，雖然悖逆了「三論」由「般若」至「涅槃」的思維探索，但其所發展出來的「邏輯性」思維卻蘊藏著一條「解決西方存在主義的困惑」的道路，更「可以破除近代哲學的偏執」；如此說來，窺基（卒於唐高宗開耀二年或六八二年）的「唯識」，竟可跨越十三個世紀，去幫助「後現代」突破「二分法」的思維困境嗎？這豈是遣使窺基監督玄奘的唐太宗所能預想得到的？

鳩摩羅什與玄奘法師相比，誰在佛經翻譯和文化推廣方面的成就更大？

羅什為印度人，生於罽賓，「未入長安，先到龜茲」，學中文好多年，所以可以「對他的學生僧叡或者是僧肇講：我對中國思想之瞭解、對於中國文字的運用，僅次於你們兩個人」，其學習中文的時間當為西元三九五年至四〇一年左右；玄奘為中土人士，西遊之前似乎不諳梵文，史無所記，但從他在出關前的參學講學過程觀察，他幾乎騰不出時間學習梵文，而「受學十三師，俱當世名宿」，又無一天竺人士，庶幾乎可以斷言玄奘是到了印度才學梵文，與羅什「一到了中國馬上就學中文」，沒有絲毫不同，但玄奘的梵文造詣是否等同羅什的中文造詣，卻是一個很大的疑問。只不過，這樣的問題在當今的佛學院裏不能問，問了就是犯上，就是謗僧。

更有甚者，羅什與玄奘雖都在長安翻譯梵文為中文，但地點同，環境卻不同，羅什有諸多運用莊子語言出神入化的弟子，如「僧肇、曇影、僧叡、僧導」等均以老莊思想為心要，足以互為佐證；玄奘正巧相反，在長安譯經時可能是唯一精擅梵文的法師，所以無法找到佐證梵文的助力，於是就引發翻譯能否誠信等「學術性」問題；這個問題對羅什而言同樣存在，但由於羅什「在地」翻譯，問題不像玄奘的「它地」翻譯來得嚴重得多，故從翻譯體制與方向看，羅什的翻譯較具「誠信度」。

何以故？羅什為一位居住在西域的印度人，梵文為母語，中文為外語，所以其翻譯是將「本國語文」翻譯為「外國語文」，並藉助當地的一時勝彥為其翻譯助手，恰似一位不識中文的德國人，到北京學中文後留在北京，藉助居住在北京的傑出中文書寫人才，以中文翻譯本國的康德哲學；但相反地，玄奘是一位留學印度的中國人，梵文為外語，中文為母語，所以其翻譯乃將「外國語文」翻譯為「本國語文」，雖然也有一批當地操控母語的翻譯人才助理，但是並無一位通曉「外國語文」的人員以為佐助，其翻譯方向恰似一位不識德文的中國人，到慕尼黑學德文與康德哲學，然後回到北京，以居住在北京的中國人為佐助，將德文的康德哲學著作翻譯為中文，其翻譯資源、人才、典籍、體制、方向，甚至「能所」，原本有著極大的差別，不應混為一談。

這裏面最值得強調的就是典籍的不同。羅什所翻譯的梵文經典多屬「般若」系列，與當時復起的「新道家」哲學語言相得益彰，所以專擅莊子語言的「僧肇、曇影、僧叡、僧導」等人運用起老莊思想翻譯，得心應手，所以與「中國學術思想」一脈相傳的語言相應；玄奘所翻譯的梵文經典則多屬「法相」系列，不止與當時所流行的語言表述相左，更因必須「形諸精確的文字」，故屬中國哲學的「理性」一脈，與先秦學者墨翟在「墨學十綱領」的「邏輯學」語言沒有不同，但卻與老莊「玄學」語言互為排斥，甚至與孔子的儒家語言也不同，因墨子造「墨學」原本緣起於攻擊孔子的儒學思想，而孔子的儒學思想又緣起於落實周朝以降的《尚書》與《易經》的兩大「學統」，後起的儒家子弟則再加上矯正《老子》的玄學語言，故玄奘的翻譯文字應屬中國哲學的「學統」之外的語言表述。

中文暫且按下不表。那麼「唐三藏」的梵文造詣如何呢？能否像羅什對他的學生僧叡、僧肇講一般也對印度人講：「我對印度思想之瞭解、對於印度文字的運用，僅次於你們兩個人（譬如僧叡、僧肇兩人的中文素養）」？印度人曾經讚揚玄奘的佛學造詣，但可能無法排除一種站在印度人本位看一個外國人學習梵文進程的心態；以我們負笈異域、學習當地語言與專門學科的經驗來看，當地人的這種評估是帶點同情與諒解成分的，尤其人文與哲學科目更是如此，這幾乎是所有留學生都親身體驗的，所以這一來就引發了一個基本問題，那就是玄奘學習梵文的過程為何，造詣如何，甚至中文涵養如何，能否適當地搭建翻譯必備的語言修養等等「誠信」問題。

尷尬的是，這些問題極難回答，印度歷史並無記載，僅可旁證，找出蛛絲馬跡，將玄奘在印度留學的景況描繪出來；湯用彤教授說，玄奘留學時，「無書不窺，且其師資常上接印土諸大師」，而其參學之餘也講學，「在那爛陀寺講《攝大乘論》、《唯識抉擇論》。在毗羅那拏國講《瑜伽抉擇》及《對法論》。在于闐講《瑜伽》、《對法》、《俱舍》、《攝論》」，雖然「依其所講仍專重法相唯識之說」，但是可觀察出，奘師採取「教學相長」的學習過程，也可看出奘師的梵文溝通能力大致無礙。

只不過這裏面又有玄機，因為一位中國來的留學生以梵文「講演」，到底說明了甚麼呢？眾所皆知，「講演」與「文字敘述」不同，除非照著事先準備的「講稿」，逐字唸稿，否則無論是否備有講義，其「講演」語言不能與「著述立論」的綿密文字相提並論；這個觀察極易證實，因為晚近法師的「講演」尤多，每每大事周章，錄音錄影，但當日後有必要將「講演內容」整理為「文字敘述」時卻又需重新斟酌文句，甚至在分章斷句時，連「語助詞」、「標點符號」都不得馬虎，以其前後文字的連貫，有時會產生不同文義，這種逐字推敲的辛苦，大凡整理過「錄音稿」的人都體驗過。

這是我們這個時代佔著科技之便所衍生出來的問題，與佛陀弟子靠著記憶或聽聞「多聞第一」的阿難陀轉述佛陀「對機說法」而「結集成經」的時代，不可同日而語，或與孔門弟子將孔子與門人

的「對話錄」整理為《論語》的時代，也不可相提並論，只能說是我們這個「後現代」的獨特產物，其中的轉繹由「音聲」到「文字」的具體轉變或層層轉進或筆錄疏誤或校訂不妥，錯謬不易覺察，這是讀「錄音稿」的「論文」時，不得不加以注意的地方。

當然奘師不止講演，而且也著述，其梵文著述更「為戒賢大師及大眾所稱賞」，但詭譎的是，奘師的梵文著作多為「頌」，有數例以為佐證，其一、奘師見小乘為了「明正量義，造破大乘論七百頌，奘師因撰《攝大乘論》一千六百頌，以申其謬」；其二、奘師雖然「研瑜伽，仍尊般若，常和會性、相二宗，言不相違背，乃著《會宗論》三千頌」，但若依據這些「頌」與「講演」，而做下奘師梵文造詣不凡的結論，卻又值得商榷。

質言之，留學異地的學者以外國語文對當地人演說並不代表這位學者能夠以同樣的外國語文著述，這對所有曾經在國外、以外國語文對外國人演說的學者而言，是心知肚明的；同理，留學異地的學者以外國語文寫小巧的「頌」、「賦」、「詩」，甚至「歌詞」或「臺詞」，也不代表這位學者能以同樣的外國語文來著說論述，尤其哲學論述更是如此，這對所有曾經以外國語文寫詩、寫劇本、寫小說的學者而言，也是心知肚明的。

這個問題原本不必深究，但是玄奘以譯經知名於世，「法相」教義又須「形諸精確的文字」，而其翻譯近年來卻被多位佛學人士從「佛法精義」上質疑文義，所以這個「翻譯誠信」的問題就浮出檯面；若換成後現代留學蔚為風潮的今日，探索「翻譯誠信」的問題不會如此困難，因通曉雙語人士甚多，「一書多譯」更所在多有，所以就算不諳原文，也極易在比較譯著下將可能的翻譯謬誤凸顯出來，譬如英國大文豪莎士比亞的譯著汗牛充棟，翻譯的錯謬幾乎無所遁形；但是玄奘譯著不同，別無另譯，更加尷尬的是，梵文已泯，印度歷史對玄奘學習梵文的記載厥無，玄奘所帶回來的梵文經典更是不知去向，所以要追蹤起來，真正是「察無所證」，只能從整個大環境去推敲，以還原歷史真相。這個探尋是「中土佛學」甚至「印度佛學」的大問題。

當然這些「大哉問」的無解絲毫不湮滅玄奘震古鑠今的功德，甚至還能扭轉其對中國哲學思想傳衍的卑微影響，以其所觸動的歷史幾動，可跳躍十幾個世紀，逆向延續到未來世故；這個歷史論證對未來世的啟示乃至影響想必極大，所以必須從頭觀起，在歷史裏求證「歷史幾動」的可能性與延續性，因為玄奘所譯的「法相」教義，非常注重於「形諸精確的文字」，尤其《百法明門》一個字一個字的詮釋更是如此。

「玄奘參學」為唐朝初立期間，史實定讞，當無疑慮，所處的唐太宗時代固然文治武功顯赫，但其西去取經的道路卻是漢武帝開拓西域時所遺留下來的；事實上，唐太宗的豐功偉業也只有漢武帝的強大鼎盛，堪差比擬，兩者所承襲的歷史因緣雖然極為相似，但漢武帝以「漢承秦制」延續秦始皇的集權體制（前二二一年至前二〇七年），所倚賴的是漢高祖在位七年，所規定「與民休息」的政治方針（前二〇六年至前一九三年），而後漢惠帝的「蕭規曹隨」、漢文帝的「節儉治國」以及漢景帝的「還租於民」（西漢前期前一九四年至前一四一年，凡五十四年），共計六十年間的修養生息，國家統一鞏固，乃成就了漢武帝對外擴展的國力條件。

漢武帝在位五十四年（前一四〇年至前八七年），雄才偉略，疆土拓展，但與「文景之治」的清靜無為、追求和平脫離不了關係；唐太宗就不同了，雖然亦有唐高祖反隋自立，但高祖昏庸無能，酒色淫亂，並無立朝創業的才幹，完全依靠太宗的謀略與戰功，所以高祖在位九年（六一八年至六二六年），運籌帷幄的都是太宗，甚至殺太子，逼高祖退位，才挽救了唐朝，而後乃有唐朝盛世。

這麼一看，唐太宗實為開國君王，但所承襲者卻滿目瘡痍，自隋朝（五八一年至六一八年）、魏晉南北朝（二六五年至五八八年）、三國（二二〇年至二八〇年）、到東漢許慎造《說文解字》的年代（約為西元一〇〇年），共計五百五十年左右，天下動盪，民不聊生，有「建安七子」的王桀之詩為證，曰「出門無所見，白骨蔽平原，路有飢婦人，抱子棄草間」，當真慘絕人寰，故採宰輔魏徵的意見，定出「偃武修文，中國既安，四夷自服」的最高治國方針，是謂「貞觀之治」；在這種政治

環境下，玄奘要西出取經，正巧悖逆唐太宗的政策，如何可能？所以玄奘不得不「犯禁出關」，但也堪稱膽大妄為了。

這是玄奘西去天竺時（貞觀三年）的政治景況，年二十八歲，所承襲中土文化氣息可謂相當穩固；玄奘去國參學凡十七年，學習梵文，浸淫於印度佛學，不止沒有餘力研討中文，天竺可能也沒有學術條件堪為砥礪，似可推知其中土文化傳承直至回朝時（貞觀十九年）都只能保留出關時的層階，甚至可能在開始譯經時，其適應當朝文化進程的能力可能還不及出關時所累積起來的文化能量。這對玄奘譯經，可以說有一個潛移默化的功效。

這個重要的歷史觀察必須謹慎，因為玄奘對中國文化的歷史傳承是三國、魏晉南北朝與隋朝的文化果實，而不是唐朝的璀璨文風，起碼在開始譯經時，並不具備「唐詩宋詞」的文字力度；持平地說，在隋朝唐國公李淵反隋自立（六一四年）、起兵取關中、建立唐朝（六一六年）前的文字敘述，除了佛經翻譯稟承莊子語言的「否定敘述」外，其它文字敘述均形式僵化，內容空洞，甚至佛經翻譯也出了問題，否則不能觸動玄奘西赴天竺尋求原典佛經的因緣，可說由漢賦至南北朝的駢體文，文風萎靡，甚至其文體不曾稍停一直延續至中唐，故韓愈承自唐初（唐高祖武德年間，六一八年至六二六年）的陳子昂，力倡古文運動，曰「文起八代之衰」，當非空穴來風，乃為了糾正時弊而策動。

在「三國、魏晉南北朝與隋朝」幾近四百年間的戰亂疾苦裏苟且偷生的文人，精神很難振奮，所以社會的文化水準普遍低落；這段史實，一代史學家湯用彤教授歸納得最為明確，計有第一個正始「貴無論」玄學時期，史稱「正始玄風」，以何晏、王弼為代表人物；第二個元康「曠達派」玄學時期，「竹林七賢」清談成風，以阮籍、嵇康為代表人物；第三個永嘉「崇有論」時期，逐漸將何晏、王弼的「儒道同」以及阮籍、嵇康的「儒道異」，轉為裴頠的「儒道離」，最後反歸於向秀、郭象的「儒道合」，最是關鍵，所以才能衍生出第四個東晉「佛玄融合」時期，以慧遠、道安為代表人物，逐漸衍生出「六家七宗」的「本無、心無、即色」等充滿了「老莊玄學」的思想，再然後才有羅什、

僧肇、道生等人大量的「般若經典」翻譯。這樣的歷史觀察，難能可貴，不宜隨意打壓，更不能因為佛學院的陋規陋習而否定。這對研究思想繁衍沒有好處。

這段堪稱為中國學術思想發展史上僅次於先秦諸子百家爭鳴的魏晉玄學時代，成就輝煌，也自悲壯，似可以三國末年的嵇康臨刑前、索琴彈奏《廣陵散》來總結言之無物的「漢賦樂府」，一來因其曠達，一來因《廣陵散》就此成為絕唱，但開創了魏晉南北朝的清談與玄學，是中國歷史上的一大文化奇觀；歷經三百餘年的南北朝時期，學術環境難能可貴，宗教氛圍亦格外濃厚，可以晉宋之際的陶淵明的《桃花源記》來代表世人普遍嚮往世外桃源的心理或以東晉王羲之王獻之父子的書法來代表社會推崇文字書寫藝術的時尚；以此因緣，再結合佛學大量輸入，乃成就了千千萬萬魏碑石刻藝術，其中以龍門石窟的古陽洞中的佛龕最負盛名，曰《龍門二十品》，然後傳入隋朝，再行開鑿擴建。

從後來的史料觀察，在這段將近六百年的文字書寫裏竟無一著作註解《說文解字》；這極為不尋常，因為這麼一本分析字形、考究字源的字書，對擅長舞文弄墨的文人而言，應該極為重要，尤其探索「形而上」玄學的清談之士不應對文字囫圇吞棗；但不知為甚麼，《說文解字》卻又屢經篡改，就這麼輾轉傳入宋朝，為徐鉉所校定，然後再有清朝段玉裁、王筠、朱駿聲等數十家之注釋，但是無一人在唐太宗之前，庶幾乎可以斷言，在玄奘西出天竺之前的「文字學」研究是不存在的。

這是玄奘早年離開長安時的社會對字源重視之程度，所以玄奘的「文字學」修養能夠達到甚麼水平，相當令人質疑；玄奘西出印度計十七年，去除路上所花費的五年（去時三年，回來約兩年），在印度鑽研佛學約十二年，既得學習梵文，更要融會大乘佛學義理，雖與印度高僧日夜相處，時間仍是極為緊迫，因兩者都是大學問，以現今眾所皆知的留學歷程來觀察，一個不識當地語言的留學生，能否在十二年間修得以人文哲學立基的「博士學位」都成問題，更何況要成就一代佛學大師？幸虧本名陳禕的奘師，十三歲時即在洛陽薙度為僧，隨後雲遊四海，潛心修佛，根柢深厚，所以很快就通曉印度佛學的五十部經論，所學深入《經藏》、《律藏》與《論藏》，以是印度人稱他為「唐三藏」。

這段史實所透露的訊息是玄奘有感於譯經出了問題，才決定西去天竺取經，所以留學印度即是抱著糾正與更改譯經的謬誤而去。

這個動機，是否即是玄奘跟著戒賢學習的因緣，史無所證，或玄奘初來乍到，門路不熟，所以只能找到當時的天竺第一精舍那爛陀寺，而與住僧戒賢結緣，也極難求證；但是可以證實的是，玄奘確是帶著使命，有所求而去印度的，至於玄奘早年對譯經的疑慮是否因師從戒賢而得以獲解，卻無法求證，但是不論如何，縱是因緣湊巧，「玄奘參學」卻使得印度的「有相唯識派」得以在中土傳衍也是極為殊勝的。

在這麼一個學習氛圍裏，玄奘能否推敲中文的「文字學」，不無疑問，更何況中土只有許慎的《說文解字》，印度想來不會有其它的「文字學」著作，更何況那時的《說文解字》其實支離破碎；玄奘回國以後，隨即開始翻譯佛經，人稱「三藏大師」或「慈恩大師」，為「法相宗」的開祖，所以想來仍舊沒有機緣鑽研「文字學」。

「法相唯識宗」是否執意與「世親、陳那、無性、護法、戒賢」一脈相傳的「有相唯識派」亦步亦趨，是個疑問；但從後來的史料觀察，「法相唯識宗」的成立極有可能是為了與「世親、德慧、安慧」的另一支「無相唯識派」，劃分界限；這個門戶之見，雖然無法證實，但史冊多有例證，可能性極高，卻也因此使得安慧的「無相唯識派」學說與中土絕緣，直至今人霍韜晦從安慧的「三十唯識釋」原典譯註，而重現曙光，卻也令戒賢的「唯識論」中原板蕩，偏頗了千年有餘。

安慧的「三十唯識釋」在中土得以繁衍流傳，並與後來的藏傳佛學相互印證，貢獻最大的應該就是圓測；圓測相當不容易，在戒賢的「有相唯識派」與玄奘的「法相唯識宗」傳衍裏能夠找出安慧的「無相唯識派」思想，不能不說與早期師從「華嚴宗」靈辯學習「華嚴要義」有關，更難能可貴的是，圓測不畏艱辛，能言敢言，乃至遭到心胸狹隘的窺基排擠，卻又不為所動，住西明寺繼續為他的理念而演說駐世，使「唯智」思想得以在今日繁衍，應可為佛子建立鑽研佛經之典範。

這麼一段歷史因緣，探索起來，苦澀的成分居多；但是這些門人圍繞著奘師，能否對奘師翻譯世親菩薩的《百法明門》有「文字學」上的裨益，是一個很大的疑問，其因即諸人的「文字學」修養無法從窺基的《成唯識論述記》探知，而圓測為高麗人，更應該無能探知中文字源的因緣始末，否則以其徒「互相攻擊」的「道統之爭」觀之，絕無不加以指正之理。

奘師從歷史上無法證明他有學習「文字學」的跡象，那麼可否從他的著作探知呢？可惜的是，其《八識規矩頌》之敘述，可窺知其稟承自世親菩薩《百法明門》的思想極為恭謹，雖說可能受戒賢的「有相唯識派」影響而偏頗，但卻不敢稍越雷池半步，其中規中矩的態度可以「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風」來描繪，但是否僅憑翻譯時的嚴謹與審慎，就可如實如理翻譯《百法明門》呢？這不能不說是一樁無法求證的困擾，尤其逐字的詮釋更非「文字學」不能竟功，而奘師對「文字學」卻非專擅，只不過這裏的「文字學」必須跳脫訓詁、考證的窠臼，挹注以哲學思想，是曰「象學」。

問曰：鳩摩羅什母語是梵語，有證據嗎？未必鳩摩羅什就不是以吐火羅語或者巴利語為母語。最好能給出鳩摩羅什以梵文為母語的直接說明。

答曰：當然有。這一段論說，取材自《中國大乘佛學》（方東美教授，黎明文化，民國八十年八月四版），第一頁至第一四頁。

又問：我以為你會以梁高僧傳所言作答。鳩摩羅什是新疆人，不屬於梵語為母語的地域。怎麼可能以此為母語呢？新疆哪個階段曾經是印度古領土？況且，即便在印度本土，以梵文為母語的人也很少。我想你是誤會了懂一點梵文和以梵語為母語了。

答曰：梵文為拼音文字，古今拼寫不同，因為印度地方語言非常多，沒有統一語言。佛陀講經用摩揭陀語，南傳佛教認為巴利語最接近佛陀說法的語言，很多人認為古梵語更接近。當時的西域，從喀什米爾一帶到龜茲的印度人很多，其父鳩摩羅琰為天竺人，生於相國之家，但不嗣相位而出家，

東度葱嶺，至龜茲。國王敬慕而迎為國師。王有妹耆婆，年始二十，甚為聰明，逼羅琰娶之，生一子即鳩摩羅什。若說羅什母親操龜茲胡語尚可，但若說羅琰亦操龜茲胡語則不正確，庶幾乎可說，梵文對羅什而言是母語。後來的玄奘稱羅什譯經時，「手執胡本，口宣秦言」，其實是詆譭。

又判：不懂，妄言几句：對李淵評價太低了，似乎偏頗。——這點使人懷疑學術上不夠嚴謹；對鳩摩羅什漢語水平抬得很高（我不反對，但更主要覺得鳩摩羅什有「才氣」有「膽識」）；對玄奘二十八歲出國之前的語文環境進行了負面評價，認為玄奘漢語並不够好，又認為玄奘出國十七年，扣除來回路上五年，共十二年的印度留學，使他不太可能梵文好，達到能寫出專業著作（因為沒留下）的程度，還類比現今把對外語一竅不通的人放在國外，經過十二年也難以獲得哲學博士——可真的是這樣嗎？我不知道玄奘水平如何，質疑和弄清這一點有意義。但覺得文章論證得不能令人信服，盡管洋洋灑灑，旁徵博引。

答曰：這些都可以辯證。歡迎您舉出理據，反證我的歷史觀察。

又判：沒啥理據，就是一點觀感。外行隨意一說，请勿介意。期待你們專業人士之間的討論。

關於玄奘法師將《道德經》翻譯為梵文的真實性？

這裏的解說，語焉不詳。玄奘法師所翻譯的「梵文老子」是真實存在過的，只不過現在找不到了。這裏有一個「佛學思想」如何在文字翻譯與「老子玄學」印證的問題，不止梵文中文絲縷牽連，而且牽涉到「易學思想」經由奘師的「梵文老子」在雪域所產生的潛移默化的功效。

這樣的歷史論述，求證相當困難，但可以從「梵文老子」的翻譯過程入手，以找出蛛絲馬跡。這本「梵文老子」是唐太宗命令玄奘翻譯的，但誰也說不清唐太宗的意圖，好像他是為了逆轉中土從「南北朝」以來就興起的梵文佛典翻譯，又好像他只是為重振胡人所篤信的「老子思想」，但是最有

可能的是他不願輕易順從玄奘想翻譯佛典之所願，一方面懲罰玄奘於他登基之時就敢犯禁出關的大膽行逕，另一方面卻想看看玄奘的梵文造詣究竟如何高明。

眾所皆知，中土的「五千字《老子》」非常不容易了解，不止文字簡潔，詞旨深沉，而且因為傳承自《易經》，所以不了解《易經》，根本不可能了解「老子玄學」，遑論將之翻譯為梵文？如此一看，唐太宗此舉堪稱深思熟慮，他也知道中土沒有一人可以評估「梵文老子」的翻譯準確度，就算玄奘因為不敢抗旨而敷衍了事，他還是可以責成使臣王玄策將「梵文老子」帶到天竺，讓印度人知道中土不是只是一昧地翻譯梵文佛典。

這個堅持思想交流的想法固然有宣揚國威的成分在內，但是在當時能夠這麼做，的確很難得。只不過，後來的歷史發展卻證明了唐太宗的謀略抵擋不住整個社會的思想驅動，因為已經遭到破壞的「中土形象文字」經過劉向的寓言導向以及陳子昂的詩詞導向以後，曾經被僧肇引用的「莊子行文」已經漸趨沒落，代之而起的卻是「唐詩」的絕律洗濯與「語錄」的談禪逗機。從這個時候開始，整個中土哲學思想發展除了「佛學」，幾乎一片空白，就連後來的「理學」，也欲振乏力；但是不論後來的演變為何，也不論玄奘是否懂《老子》，甚至《易經》，有理據證明，他真的將「梵文老子」翻譯了出來，而王玄策也應唐太宗之命，於出使天竺之際，將「梵文老子」給帶到印度去。

這段歷史爭議頗多，有人就認為玄奘抗旨，根本沒有將《老子》翻譯為「梵文老子」。這些人引《佛祖統記》說，「奘師曰，佛老二教，其致大殊，安用佛言，以通老義？且老子立義膚淺，五竺聞之，適足見薄。遂止。」但以「遂止」兩字就說玄奘沒有翻譯《老子》，其論似乎失之於偏。另外一些人則認為玄奘不敢抗旨，卻以「菩提為道」之爭議沒有定論為由，將「梵文老子」翻譯一事踢回唐太宗，並要求一向以「老子後人」自居的唐太宗，約束蔡晃與成玄英等道士，但受命協助玄奘共同將《老子》翻譯為「梵文老子」的蔡晃與成玄英卻不肯妥協，而唐太宗又忙於政事，無暇它顧，所以「梵文老子」翻譯一事最後不了了之。

這樣的看法值得商榷，其因非常簡單，因崇道抑佛的唐太宗執意向天竺宣揚《老子》，以舒緩梵文佛典源源不斷地輸入中土，所以儘管「菩提為道」的翻譯有爭論，他還是責成玄奘將《老子》給翻譯為「梵文老子」。這是第一個要釐清的「歷史性」爭論。第二個必須探索的就是這麼一本充滿了爭議的「梵文老子」翻譯出來以後，究竟是否真的傳到印度？如果有，為何「印度歷史」隻字不提，如果沒有，那麼究竟流落何處？

這個甚難評斷。我們從頭看起罷。首先我們必須承認，承襲自《易經》的「老子玄學」有探索「如來藏」的力度，但因讀過玄奘翻譯的「梵文老子」厥無，所以「梵文老子」究竟能否將「易學」與「如來藏」連結在一起，就成了一個歷史性疑問。

這裏的臆測很多。有人說玄奘的「梵文老子」因一段「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」的翻譯讓那爛陀寺的長老們誤以為是「事火教」的餘孽，於是大力打壓，終至「梵文老子」遭到焚燬。這個說法因為最近印度密教的阿薩密地區出現了七世紀的「梵文老子」，而不攻自破。另外就是《易經》難解，「老子玄學」亦難解，而玄奘出關以前似乎也沒有接觸過「易學」，但是從他於生前最後幾年翻譯的「般若經典」來看，似乎可以斷定他翻譯的「梵文老子」必定錯誤百出，起碼也是辭不達意。這個尷尬在「大般若經」的「入諸字門」的中文翻譯裏，幾乎無所遁形，不幸的是，不深入文字，根本不可能翻譯「老子玄學」。這個或可用來解釋，為何「梵文老子」在印度的思想史上隻字未提，否則以中土所贊揚的玄奘促進兩國文化交流的功勳而言，「梵文老子」不可能埋葬於千年長夜之中。

當然歷史的詭譎不易蠡測，因為這裏假設了「梵文老子」真的被王玄策帶到印度，而且還經過了學者的論證，但真的是如此嗎？就算玄奘真的將「梵文老子」翻譯出來，唐太宗也真的命令王玄策將之帶到印度，但「梵文老子」真的就進入了那爛陀寺，甚至流落印度民間？要認真探索這段歷史，我們就必須從頭看起，而且不能放過任何一個「歷史環節」。

這種論說雖無理據，但懷疑玄奘曾猶豫過，卻沒有勇氣抗拒雄才偉略的唐太宗，因為唐太宗對他費盡千辛萬苦所帶回來的梵文經典看都不看一眼，就命令他將西域的風土人情先寫出來，以作為他回報唐太宗對他犯禁出關的不治之罪。這本《大唐西域記》對唐太宗後來設立「安西四鎮」，提供了很多資料，也為後來的《西遊記》所稟，但是對佛學思想傳衍的學術貢獻而言，其實並沒多大價值，再然後就是這本「梵文老子」了，也就是說，玄奘於貞觀十九年回到長安以後，並未如其所願，開始譯作梵文佛典，而唐太宗給了玄奘政治資源，也不是為了表揚他為兩國思想交流盡力，更不要他翻譯梵文佛典，而是要他為唐太宗的豐功偉業盡一分力，等到這兩本書都寫完了，唐太宗就勸玄奘還俗，輔佐他治理朝政，雖然遭拒，但玄奘在唐太宗執政期間，梵文佛典的翻譯根本就毫無進展。

幸運的是，不久唐太宗駕崩了，而原本一籌莫展的玄奘則趁勢遊說繼任的唐高宗與武則天，再然後入主大雁塔，乃成就了一段翻譯的功德，從此玄奘以翻譯梵文佛典而名傳史冊，《大唐西域記》也流傳了下來，但是「梵文老子」卻湮沒不彰，令人困擾不已，因為從思想交流的角度來說，「梵文老子」的翻譯與「中文佛經」的翻譯是同樣重要的，但是世人只談玄奘的梵文佛典翻譯，卻從來不提「梵文老子」的翻譯。

這段歷史，「唐史」大多不提，就像吐蕃曾經一度佔領長安，「唐史」也是一語帶過。這種以中土為本位的治史態度固然不足為取，但是天竺與吐蕃的治史態度卻更糟糕，所以這本「梵文老子」究竟如何成為祕笈、究竟是由蓮花生大師引進吐蕃、還是由瑪爾巴譯師引進、吸收、並融入「空明」的論述，殊難定論；另外一個說法似乎比較可信，那就是貞觀二十一年出使天竺的王玄策根本就沒將「梵文老子」帶到那爛陀寺，所以「印度思想史」當然不能提及。

那麼這本「梵文老子」到底流落何處呢？這個才是爭論的要點，甚至「藏文評議委員會」是否曾受「梵文老子」的影響，而決定以「梵文」為基、造「藏文」，也是一個歷史疑點。這裏需得注意一下年代，玄奘於貞觀十九年回長安，王玄策於貞觀二十一年出使印度，也就是說，玄奘回到長安的

兩、三年裏，除了周旋於蔡晃與成玄英之間，還在適應朝政之餘，將《大唐西域記》與「梵文老子」給寫了出來。這種處理文字的能力是不可思議的，更何況，五千字《老子》詞旨宏遠、字字珠璣呢？

這裏有個轉輒得說一說。玄奘於貞觀三年犯禁出關，以為神不知鬼不覺，但不料貞觀十五年，天竺的摩揭陀國戒日王遣使致書唐太宗，謂玄奘在該國訪問。唐太宗聞之大怒，命雲騎尉梁懷璥即刻回報，更於貞觀十七年三月派行衛尉寺丞李義表為正使、王玄策為副使，伴隨印度使節報聘，於貞觀十九年正月到達摩揭陀國的王舍城，次年回國。玄奘大約就是在這個時候返抵長安。時間的湊巧讓人不得不懷疑，玄奘是應唐太宗之命而返國，但唐太宗卻不願見他，所以在所謂的「萬人空巷」以迎接玄奘回長安之際躲到洛陽，同時命人先將他軟禁起來，再然後才命他翻譯「梵文老子」，當然唐太宗不懂梵文，所以只能將之交給王玄策，命他將「梵文老子」當作禮物，帶往印度。

貞觀二十一年(西元六四七年)，唐太宗即派遣王玄策為正使、蔣師仁為副使，取道西域，出使印度，但還未至印度，戒日王猝死，帝那伏帝王阿羅順那篡位，發兵拒唐使入境。王玄策從騎三十人全部被擒，他本人與蔣師仁則趁機逃脫，北渡甘第斯河與辛都斯坦平原，一路奔往尼泊爾。再然後，王玄策以吐蕃贊普松贊幹布的名義，向尼泊爾借得了七千騎兵，外加松贊幹布派來的一千二百名精銳騎兵與西羌之章求拔兵，共計一萬人馬，於是命蔣師仁為先鋒，直撲印度。

貞觀二十二年(西元六四八年)，茶博和羅城兵潰城破，王玄策一路追殺，斬印度兵將三千餘，印度兵將落水溺斃者超過一萬，被俘一萬一千，阿羅順那逃回中印度。王玄策趁勢攻入中印度，發誓要盡滅印度，阿羅順那棄國投奔東印度，求得東印度王援兵，於是王玄策先用計活捉阿羅順那，一舉全殲阿羅順那殘部，滅了中印度，順勢侵入東印度，東印度向唐軍謝罪，表示臣服大唐帝國，王玄策方罷兵回朝述職，同時將阿羅順那披枷帶鎖，押回長安。

唐太宗聞訊大喜，下詔冊封王玄策為散朝大夫，並舉行隆重儀式，押阿羅順那於太廟。這件事過了不久，唐太宗卻中毒身亡，於是王玄策受牽連，仕途受阻，終生再未陞遷。王玄策這段出使印度

的歷史，有文件佐證，當是史實，但「梵文老子」到哪裏去了呢？照理說，王玄策不敢違抗唐太宗的旨意，但事出倉促，他根本無暇顧及，等到他平定了印度，卻又因自己以一個非軍事專業出身的使節身分、僅靠著借來的幾千雜牌軍就顛滅了中印度，不免趾高氣昂，瞧不起印度，於是順手就將「梵文老子」給了吐蕃騎兵，命令他們轉交給松贊幹布。這是玄奘翻譯的「梵文老子」如何流入吐蕃的傳說與了解，但是沒有辦法證明。

當然有人說，王玄策未從囚牢逃脫之時，這本「梵文老子」就被查抄上繳，從此流落中印度，輾轉傳入那爛陀寺，然後蓮花生大師或瑪爾巴譯師將之帶入吐蕃。這個歷史懸案殊難定論，但王玄策借松贊幹布之名向尼泊爾借得七千騎兵，說明了尼泊爾公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻起了重大作用，而棄宗弄贊派來了一千二百名精銳騎兵幫助王玄策討伐印度，也說明了唐朝文成公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻同樣起了重大作用，所以這場歷史僅見的聯姻戰役完了以後，王玄策對棄宗弄贊必有回報，於是就將這本「梵文老子」交給了吐蕃騎兵，囑咐他們轉交給松贊幹布，因為此時的吐蕃，正在研議「藏文」字母的創製，卻被「梵文」與「中文」弄得焦頭爛額，王玄策謀國，心思縝密，豈能不知？於是這本糾纏於「梵文」與「中文」的「梵文老子」就成了一份給吐蕃的大禮。

王玄策此舉，唐太宗不可能不知道，甚至有可能覺得王玄策一石二鳥，利用這個機會，向吐蕃散佈「老子玄學」，至於這本「梵文老子」的思想交流，由印度轉了一個彎，到了吐蕃，唐太宗卻是樂見其成的，畢竟文成公主在吐蕃，唐太宗必須借著各種機會，去維繫「甥舅關係」的和諧，吐蕃則屢借「甥舅」之名向唐索求，最初順遂，後遭婉拒，最後與唐交惡，索性出兵攻打長安，並順手滅了吐谷渾，時值高宗龍朔三年或西元六六三年，該年十月，玄奘譯成《大般若波羅密多經》六百卷。

吐谷渾為吐蕃所滅，是歷史上的一件大事，因為吐蕃趁勢佔有青海，復蠶食西域，逼迫唐高宗放棄龜茲、于闐、焉耆、疏勒等「安西四鎮」。從此唐朝與吐蕃轉戰經年，唐兵屢戰屢敗，雖然後來武則天收復了「安西四鎮」，但唐與吐蕃戰線逐漸拉長，終至耗盡國力，導致「安史之亂」，吐蕃與

南詔聯合寇唐，河隴地區於是半為吐蕃所有。「安史」亂後，吐蕃勢大，對唐構成甚大威脅，代宗、德宗時代，且曾進入長安，以「甥舅」之名，扶立傀儡。德宗時代，唐採聯回紇、南詔、大食、天竺以抗吐蕃之策，將吐蕃拖垮，於是吐蕃對唐的威脅乃漸次轉輕。

從西元六六三年開始，盛傳於吐谷渾的「老子玄學」就回捲了吐蕃，給了「藏文評議委員會」一個直截檢視「梵文老子」的因緣，但因「梵文老子」的翻譯辭不達意，於是「藏文評議委員會」乃做下一個以「梵文」為基、造「藏文」的決策，並追本溯源，直截回溯至「梵文老子」的根源，並以「藏文」翻譯文成公主從中土帶來的《老子》，而有了「藏譯老子」；只不過，那個時候，「藏文」字母草創，「藏譯老子」也是辭不達意，所以流傳不廣，也無法與「後弘期」的佛經翻譯相提並論，而且「藏文」經過瑪爾巴的不斷改進與精簡，與草創時期的「藏文」也不盡相同了，所以也不再能夠詮釋「藏譯老子」。這是我們必須謹慎的地方，畢竟「思想」與「文字」相互影響，一起皆起。

這段歷史極為隱晦，足以佐證的史料不多，「只能間接的找出證據，給它一種可能的解釋」，但又相當重要，因為它可以提供反證來證明「莊子行文」究竟是否為中土自創佛宗的原因。如果是，「中土大乘佛學」就始於南北朝的鳩摩羅什引用僧肇等人的「莊子行文」來翻譯佛經，所以一開始，佛教思想就與「儒道」結合，起碼是「文字」上的結合；這個勢動，止於廬山的慧遠，然而綜貫包羅數百年南北朝諸家宗教學說之異同，而居中將兩者結合起來的卻是道生，先從慧遠，再北上適羅什，後南渡，入虎丘山，對頑石說法，「儒釋道」哲學於是從「莊子行文」走出，而在「思想」上結合。

奘師的「梵文老子」正巧逆轉了「莊子行文」啟動「中土大乘佛學」的勢動，而且因緣湊巧，直截質疑了「瑪爾巴所詮釋的藏文」是促成「藏傳密乘佛學」的原因；或曰這個觀察無關緊要，但是最近卻有「藏傳佛教」領袖忽略「文字」對「思想」的影響，而一昧勸勉「四大教派」回歸「前寧瑪學派」的思想狀態，以化解教派的紛爭，而其所引暴的歷史驅動，竟然可以直溯奘師的「梵文老子」對雪域所產生的影響。這個歷史觀察如果屬實，豈非駭人聽聞？

何以故？其因甚為簡單，因為「前寧瑪學說」是以草創時期的「藏文」敘述的，而「後弘期」所衍生的學說卻是以「瑪爾巴所詮釋的藏文」敘述的。當然「藏傳密乘佛學」的獨特，促成的原因很多，但是「藏文」的獨特絕對是所有原因裏面最重要的一個，甚至是「藏傳密乘佛學」的敘述理肌，卻又如何能夠忽略「文字承載思想」的力度，而只在「思想操控文字」上着力呢？

奘師絕非凡夫俗子，亦深知「文字」與「思想」此生彼生、一起皆起的詭譎。這可以引錄一段《集古今佛道論衡》的記載來說明僧肇以「莊子行文」論佛義是不得已的，「佛教初開，深經尚壅。老談玄理，微附虛懷。盡照落筌，滯而未解。故肇論序致，聯類喻之。非類比擬，便同涯極。」而說這話的，就是那位與成玄英、蔡晃等道士爭論不已的玄奘，也正因為玄奘認為中土以「莊子行文」來「自創佛宗」不足為取，所以執意在文字翻譯上回歸「印度佛學」，以釐清「佛道」之混淆，所以他以為，「莊子行文」的運用到了唐朝，使得「佛經正論繁富，人謀各有司南。」其因即「莊子行文」太過高蹈，傷失之甚，理應制止，故有「遂止」一說，但他卻不是說，「梵文老子」翻不得，而是說「莊子行文」不宜用來翻譯佛經。這個想法也是為何玄奘的佛經翻譯與鳩摩羅什的「關中舊學」迥然不同的原因，但尷尬的是，玄奘執意在文字翻譯上回歸「印度佛學」，使得他的「入諸字門」的翻譯詰屈聱牙，幾乎只留下了梵文之原音，形若咒語，不幸的是，「入諸字門」是「般若」學說之一門，所以這麼一來，善現菩薩所倡行的「入諸字門」就成了絕學，起碼在中土，就阻塞了一個直溯「老子玄學」與「儒家玄學」的管道，卻同時助長了「南禪」以「不立文字」來探究「般若」的因緣。

玄奘的回歸「印度佛學」，甚至回歸「原始佛學」，在「中土大乘佛學」已然建構的情況下，效果不彰，所以只傳了兩代就胎死腹中，因為從此在「南禪」的「不立文字」的對映下，「儒道」的論述開始急起直追，終於將「儒釋道」結合為一個固如鑾如的思想狀態，就算沒有了「莊子行文」，也一樣可以敘述；玄奘這個回歸「原始佛學」的想法在中土雖然不了了之，但其勢動引申到當今西藏的回溯「前寧瑪學說」，就意義非凡了，因為善現菩薩的「入諸字門」可被用來破除「瑪爾巴所詮釋

的藏文」對「藏傳密乘佛學」的影響，而直截回溯至一個「藏文未立」的思想狀態，不止沒有文字、沒有文明的概念，甚至沒有佛苯、沒有神話的概念，而只是一個「此生故彼生」的對映，於是「四大教派」乃可在「前寧瑪學說」裏彼此鏡照，然後「入合二」，行「中菩之事」，「前寧瑪學說」乃可成為「藏傳密乘佛學」的理肌，於是「四大教派」就在「精神」上統一了起來。這個觀察至為重要，因為這可以解釋為何吐蕃棄中文、而以梵文為基、創藏文字母的歷史因緣。

當然這種說法仍有待觀察，但奘師的「梵文老子」對「藏文」的啟建，甚至「藏傳密乘佛學」的影響，卻不宜一眼溜過，就算後來「瑪爾巴所詮釋的藏文」整個擺脫了「中梵」互譯的困擾，但是「梵文老子」曾經在一些「吐火羅文、象雄文與梵文」如何對吐蕃的「藏文評議」產生影響，卻不容忽視，縱使是負面的，也是一段不可抹煞的歷史逆動。這是「玄奘參學」的歷史性影響必將在未來世超越「慧能參學」的原因，而且將與「道生參學」形成「中土哲學思想發展」的兩大「幾動」。當然這裏需要綿長的論證。我冀望未來世的學者可以在這裏提供歷史證據。

禪宗和佛教是甚麼關係？

中國「禪宗」之傳衍最為人所津津樂道的大概就屬達摩的「面壁九年」與慧能的「不立文字」了，但千萬不要忽略，慧能不識字，卻有一本影響巨大的《六祖壇經》流傳下來，將「溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係約有三事：一為玄理之契合，一為文字之因緣，一為死生之恐懼」輕巧地結合為一種「以生命本身詮釋佛學」的理念，不止「佛的超越性、神秘性」被打破，「佛性人性化」以後，更把「涅槃的境界置於現世」；這麼一來，六朝時期終止「佛教玄學化」的道生所闡述的「涅槃學」就急轉而下，成了一個只要「明心見性」便可「直了成佛」甚至「呵佛罵祖」，最後終於「成為一個無宗教意識的宗教」——是為慧能所傳下來的「南禪」。

《六祖壇經》是「語錄」，不是具有方法論、宇宙論、本體論、超本體論的「哲學思想」，其著述與《論語》或《老子》的成書均無不同，不為慧能親自所造，實為其門徒法海，根據慧能言行所錄；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」，「譌史」頻傳，錯綜複雜，「皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品也。而且禪宗傳法定宗眾說紛紜，亦表現為其間各派之爭也」，這是「禪宗」為「道統」爭鬥的歷史明證，起碼是「南宗」為了爭取「傳法定宗」的正統而製造出來許多「譌史」；姑且不論「南宗」與「北宗」相爭之歷史因緣，《六祖壇經》的執意「以生命本身詮釋佛學」，卻有消弭「其間各派之爭」所產生「道統」壁壘分明之弊，更因直截與道生的「生命哲學」呼應，而承續了「中國學術思想」的「學統」。

何以故？「南禪」以「傳法定宗」的「道統」觀念來承續「中國學術思想」的「學統」，使得「禪宗」模糊了「學統」與「道統」之界分，上承道生，下續「一華開五葉」，至今持續不衰，成為「以心傳心」之所倚，「徹見本來面目，本地風光」之所憑，「凡夫禪」、「生活禪」更成為「口頭禪」，「行住坐臥不離心」，心卻不知在何處，「行也禪，坐也禪，語默動靜體安然」，於是「束書不觀」只能是最後的結果。

「中國大乘佛學」發展成這樣，不知是幸，抑或不幸？從志磐的「六宗」來觀察，「中國大乘佛學」的傳衍，「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」深具「歷史時間性」的意義，脈絡分明，但以「涵蓋性」更大一點的「中國學術思想」傳衍來觀察，則唯「天臺、華嚴」與「禪」而已，只不過此

「禪」已變質為慧能之「以心印心，即心即佛，非心非佛」，而非道生的「生命哲學」了；事實上，整個「中國學術思想」的「學統」傳入唐朝時，是以佛學思想為主導地位，「律、禪、天臺、華嚴」氣象萬千，然後就出來了玄奘的「法相」、窺基的「唯識」，卻將佛學語言弄得「詰屈聱牙」，思想於焉凝鑄，再然後就是慧能的「南禪」，乾脆「不立文字」，將思想從文字的束縛裏整個解放出來，而逕直述說了中國哲學思想的繁衍一直掙扎於「思想」與「文字」的互緣互生。

這樣的發展使得士大夫與佛教之關係緊繃起來，「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」來看，「迦葉遂為印度禪宗初祖。秘密相傳，以至二十七祖般若多羅授法於菩提達摩」，但以達摩傳衍至中國所建立的「定祖之說」來看，「菩提達摩於梁武帝時來華，是為中國禪宗初祖。達摩傳慧可，可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧能。慧能世稱為禪宗六祖，與其同學神秀身為南北二宗」，禪宗「定祖之說」大略建構而成。

但不要忘了，梁武帝大通八年（五三四年），達摩在廣州登岸，落腳於華林寺時，距離「道生南渡」的四一六年，已悠悠過了一百二十年，其間「攝山三論」復起，由僧朗而僧詮而法朗，「律、禪、天臺、華嚴」甚至「涅槃、淨土」早已散播開來，連譯於四二〇年的「六十《華嚴》」譯本也已傳衍了一百多年；「道生一脈」與「達摩一脈」的傳衍交接點為僧詮弟子慧布，「遊北土，見邈禪師及禪宗二祖慧可」，其時間難考，但是應在達摩傳《楞伽經》於慧可之後，故以「中國學統」來看，

方東美教授認為禪宗的「定祖之說」應為道生，「是隋唐時代禪宗的初祖，真正是禪宗的先知」，但這個「初祖」是就「學統」而言，與達摩的「道統」傳衍，迥然有異，或換個說法，「南禪」為了建構「達摩傳慧可」的道統傳承，不惜竊取道生為禪宗的「定祖之說」。

何以故？湯用彤教授另有所證：「慧達《肇論疏》中談及道生頓悟義時說：『第一竺道生法師大頓悟云：「夫稱頓者，明理不可分，悟語極照。以不二之悟，符不分之理，理智釋謂之頓悟。」』後來的禪宗頓悟說雖有所異，然而道生的佛性說與頓悟說，確是開了我國爾後一代禪宗的風氣」。

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；這個「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「秘密相傳，不立文字」的說法。

那麼二祖慧可有無可能是這位中介人物？看來不可能，因史書有「二祖慧可斷臂求法」一說，但是這麼一位重要的中介人物，史料厥無，頓使疑團重重，譬如達摩從天竺坐船來廣州，在建業日理萬機的梁武帝如何得知？這一路相迎，由廣州到建業，究竟由誰促成？擔任梁武帝與達摩面晤的翻譯責任重大，為何反倒成了歷史之謎？在資訊不發達的年代，這不能不說隱藏著不為人知的秘密，乃至達摩東渡的因緣都極難察證。

這個東渡的因緣，史書上說達摩「夜觀天象」，究竟何意？此「天象」之「象」與《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」等義嗎？與「道」之「無狀之狀，無物之象」有關嗎？乃至梵文裏有「象」的觀念嗎？倘若有，《易傳》的「幾」的觀念隱然在其中，何至佛法遭受《吠陀經》與《奧義書》之傾軋？倘若沒有，其「天象」之「象」能與中文「字象」之「象」契合嗎？

當然達摩不可能從天而降，從印度之傳衍來觀察，「迦葉遂為印度禪宗初祖。秘密相傳，以至二十七祖般若多羅授法於菩提達摩」，似乎直指菩提達摩為「印度道統」的「二十八祖」，但「七佛

至二十八祖傳法事」僅見於《續法記》，為梁僧寶唱受簡文帝敕撰；但湯用彤教授考證出來，寶唱非簡文帝時人，卒於梁武帝在位期間；梁武帝在位約為西元四六四年至五四九年之間，簡文帝大寶元年則為西元五五〇年，由此乃可推知《續法記》為《續法輪論》之偽造，那麼寶唱偽造「七佛至二十八祖」之傳承，到底是何動機？

另一本「禪宗傳燈史」即為《寶林傳》，而《寶林傳》已被證明為唐金陵沙門智矩所造，屬於慧能一派（因南宗慧能居寶林寺），故凡此種種，均謂「弘忍傳慧能，並以衣缽為信……慧能本不識字，故又加秘密相傳不立文字之語，因多屬寶林餘緒，故其所言，恒為南宗張目也」，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「譌史」的寶唱有可能就是那位引介達摩給梁武帝的中介人物嗎？如果是，這麼一位造「譌史」的僧人所做的翻譯能有「誠信」可言嗎？達摩與梁武帝「與語不契」，是否即肇因於此，以至於有的史書乾脆含混地說「達摩祖師東渡後，因與梁武帝因緣不足，終至嵩山少林寺而面壁九年」？這種「因緣不足」之說一出，甚麼都不必講了，「歷史」於焉崩毀，但是為何「治史者」反倒引以為據？

那麼怎辦？只有兩個方法，一者不談傳承，管它是否從天而降，只管是否「即是付法」，反正「禪」本就說不清、道不明，只要是「直覺、反聽、內省、自悟」，佛來佛斬，魔來魔斬，一切都是「智慧觀照，行止若定」，哪有歷史呢？當下即是，十方三世，俱在一念，於是「海闊天空」，於是「行雲流水」，於是「聲東擊西」，於是「指南說北」，盡是一些沒頭沒腦的「話頭」，只管「參」去，於是這麼一參，「參」出了中土獨具特色的「子孫禪」，以一些沒頭沒柄的警語，統名曰「禪門語錄」，去領悟禪機，佛學於焉毀矣。

這基本上就是「中唐以來，儒佛融和的思想運動實以排佛為目標」的肇始因緣，但是其因說來不堪，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。

如何評價西藏密宗的「睡夢瑜伽」？

要想了解「睡夢瑜伽」，必須先了解「夢」是甚麼，而「夢」在《成唯識論》中的解釋是獨頭意識之一，泛起「十八界」，不與「前五識」相應。另在《列子．周穆王》裏對「夢」的解釋如下，「一曰正夢，二曰愕夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。此六者，神所交也。不識感變之所起者，事至則惑其所由然，識感變之所起者，事至則知其所由然。知其所由然，則無所憾。」我兵分兩路，先將「寤之夢」與「視天夢夢」講述一遍。

換言之，「夢」是神交，也就是精神活動的產物，而在夢中，時間的流逝與現實世界不同，可快可慢，人的視角也不同，可在夢中做觀察者，或者是參與者，從來有一種自己窺視自己之感。那麼夢中的「時間、空間」與「人和物」，是否都由人的「無意識」操控，還是說「夢境」本身就是一種「獨立的內質空間」？這些都是黏答答的問題，而在了解這個「夢」或「夢境」之前，最好不要談論「睡夢瑜伽」。詳閱「宰予晝寢」一文對「晝寢」的詮釋。

若只從「訓詁」看，「夢」者，不明也。從夕，瞢省聲，此視天夢夢之夢也。瞢從苜從旬，目不明也，「苜」從艸從目，目不正也，夢、蔑從之。「旬」為「目在勹內」，「旬」目搖，古「瞬」字。「艸」羊角也，省羊之下半，但存角也。至於「夕」與「根境」、「時空」的關係，我在《外其身》裏說了很多，但也沒有涉及「夢的現象」，所以列子所說的「夢的現象」恐怕不止這六類。

「夢」、「夢境」乃至「睡夢瑜伽」，當真不容易了解，應屬於「隱祕論」的論述範疇，尤其「互聯網」本身就有「隱祕論」在其中，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，「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。然後有人挑釁我說，請您寫一篇文章，詮釋一番如何？我則答曰：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」(取材自《懷疑與恩寵的故事》之〈離四句〉一章)，然而「二而不二」、「函三即一」與「離四句如」各有十個層次，當真是迷離悄惘。

有趣的是當今的「元宇宙(Meta-verse)」大談「虛擬宇宙」，但其實只是一個「幻網世間」，可能可以輾轉反復於其「多次元世間」、「遊戲人間」、「多次元想像」、「幻網世間」之間，但對「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」就不能論述了，遑論「非存在的存在」其間所隱藏的「本質」論說了。

這是我不了解「科技」發展的宗旨與目的。難道真的只是為了利益嗎？這麼盲幹，對人類文明的進程有甚麼幫助呢？當今的科技發展真的讓人憂心，Steve Jobs 以「蘋果手機」助長人類的墮性，落得英年早逝，如今「非死不可」為了生存，不惜毀人慧命，當真不懼果報嗎？那個「元宇宙」真的會將人類的心志推至一個毀滅的境地。

印度的佛教能傳入中國，但後來的印度教為甚麼不能呢？

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「參禪」或「禪悟」之情事，民國以後的「禪學」則大多都是從日本傳入，先有鈴木大佐，後有歐洲的榮格將「日本禪學」與「心理學」比對，再來就是存在主義大師海德格將「日本禪學」與「存在主義」比對，這麼一來，「日本禪學」名聲大噪。

中土人士有鑒於「禮失求諸野」之教誨，紛紛渡海東瀛，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」，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？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，但是從佛學「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」以及「中日、中藏」的思想交流就透露些許思想破綻；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？是否提及了「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」呢？奈良與平安兩朝輸入中土佛典最多，那麼當時所流行的中文是個甚麼樣的文體呢？其以「片假名、平假名」立基的語言轉輒是否足以承載「大乘佛學」的思想呢？

以「歷史時間性」觀察，任何歷史演變都不能從天而降，就算日本「入唐求法之風極盛，歸國攜去經典極多」，其語言轉輒仍然必須面對本土文字的結構，那麼為何「自隋至唐末，日本努力輸入華化」，但恢復老莊思想的「新道家學說」卻不見提及，甚至「老莊思想」是否曾在日本哲學體系裏出現，都是個疑問，那麼「佛玄結合」曾在日本出現嗎？如果不曾，日文如何解決「般若」敘述？

這一段日本史料不多，但范文瀾的「中國通史」似可引用。遺憾的是，范先生治史猶若論政，不惜在歷史裏散播「無神論」，既批判「儒釋道」哲學，又詆毀中國文化，超乎「史筆」範圍，更與他的史學修為不相符合，不知是否別有隱情呢？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『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，值得所有研究日本

佛教發展的學者關注，曰「凡是中國所有的宗派，日本僧人全部接受了，只有禪宗南宗，在唐時未被日僧接受，因之南宗對佛教的破壞力，在日本不曾顯現，等到南宗失去破壞力，才傳到日本，那已是很久以後的事，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」輸入，其因乃看到了「南宗對佛教的破壞力」？還是因為新創的日文體系以「片假名、平假名」立基，無法承載「老莊思想」，更無法承載隱晦偏說的「話頭」，故乾脆將之摒拒於東瀛之外？這極難察證，但這麼一個語言體系傳到了「明治維新」時期，受西方的船堅砲利影響而開始大量接受外來語，卻逐漸發展出來「南宗」的「日本禪學」，然後經由鈴木大佐以英文著作流傳歐美，又是怎麼回事呢？

「日本禪學」由北宗而南宗，是因為西方語言體系的影響，還是因為日文結構使然？姑且不論這位始作俑者的鈴木大佐是否真的懂「禪學」，但是日文可以闡述「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」？但如果不能，為何「日本禪學」在近代使西方趨之若鶩呢？倘若沒有榮格與海德格的比對，「日本禪學」能夠在西方大放異彩嗎？那麼這兩位與「日本禪學」比對的西方學者懂得「南禪」嗎？懂「大乘佛學」嗎？甚至懂日文，懂中文嗎？想來都不懂，所以其比對應該以鈴木之英文著作為據，那麼英文能夠闡述「臨濟禪」的「參話頭」嗎？

鈴木大佐的英文造詣暫且不論，他的「日英」轉譯的誠信度也不予討論，但中土人士渡海東瀛取經時，這些都是治學時必須質問的問題，尤其探索「臨濟禪」的「參話頭」與「曹洞禪」的「默照禪」的法師，更是如此，千萬不要照單全收，因為其以「文字敘述」改變「思想」的驅動，與「中國大乘佛學」以「思想」改變「文字敘述」之驅動，其實是相悖逆的；以《易傳》的「幾者動之微」來

觀察，一目瞭然，甚至這個驅動也發生在「藏傳佛學」之傳播上，均以「文字敘述」驅動「思想」，所以英文極為討巧，是「日本禪學」與「藏傳佛學」在西方傳播迅速之因，以這些傳播方式都隸屬同一種思維驅動故；以是觀近年興盛的「藏傳佛學」，應有所警惕，中土人士學藏文、探「藏傳佛學」與學日文、探「日本禪學」相似，只能闡述「大乘佛學」，卻不能闡述「中國大乘佛學」，甚至近年來，「南禪」在中土大興，其實都不是好現象，對「中國大乘佛學」乃至「中國學術思想」的傳衍，深具破壞作用。

做下這個結論，極令人不安，很可能遭引中土、東瀛、西藏眾家學者羣起攻之，姑且以孟子的「自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」自勉之，千人諾諾，「中國大乘佛學」愈傳愈狹，倒不如孟子之諤諤，一破虛糜矯揉之風氣，否則何能重現中文在語言裏扶搖而上的「否定語法」呢？何能矯正「五四運動」以後的文學敘述？何能令「日本美學」與「西方理性」融入傳統的中文敘述？何能令「儒釋道」哲學的融會重振「隋唐」的輝煌發展？

這個課題相當重要，而且還很嚴峻，因中土人士以為西方哲學沒落，全世界思想就萎靡不振，所以如何振奮中土人士，重拾舊山河，破除西方哲學之迷思，是當前一個刻不容緩的使命；但這裏面有一個尷尬，那即是在「後現代」思想發展到了今天，當「美學」（藝術、創意皆屬之）與「理性」（科學、電腦皆屬之）蔚為思想主流後，卻將如何規勸眾人「以史為鑒」，認清楚兩漢儒學因「章句小儒，破碎大道」而衰亡的真相呢？甚至「中國大乘佛學」的「唯識學」因為轉「法相華嚴」之思想道路為「法相唯識」，所以只能往煩瑣的思想驅動，而漸自式微？

這是否即是「真宗、日蓮宗、時宗」建立之因緣呢？這些日本僧人所自創的宗派，「雖或憑借中土之章疏」，但有「空宗」的理論譯著嗎？雖然日文源自中文，漢字也是日文的重要表達形式，但「中文象形字」在這個語言轉輒裏還能保留其「象」嗎？乃至日文結構能夠弘闡孔子的《易傳》嗎？如果能，「幾者動之微」何解？如果不能，其「無幾無象」的文字結構能夠詮釋「般若」嗎？以中國

大乘佛學極為重要的《楞伽經》觀察，日文能夠翻譯其層層迴上的「離四句、遣百非」嗎？苟若推論屬實，則日文要敘述「般若」，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，亦即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，但是這麼四卷《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，似乎說明了玄奘與慧能的源頭並無不同，那麼為何「南禪」與「唯識」的發展呈現如此兩個極端呢？甚至達摩說「一華開五葉」是否也包括「法相唯識」呢？這真耐人尋味，暫且置疑不論，但以《楞伽阿跋多羅寶經》的因緣，為何玄奘不直截尋找達摩的源頭而落腳於那爛陀寺呢？這是因為玄奘找不到達摩祖師的「南天竺香至國」，或執意尋求「瑜伽師地論」的經典詮釋，而師學戒賢呢？

這本《楞伽阿跋多羅寶經》為劉宋求那跋陀羅所譯，是現存《楞伽經》三譯中最古老的譯本，在玄奘西出之前，其譯本已在中土流傳了近百年；由於二祖慧可不諳梵文，初祖達摩不諳中文，故幾可斷言達摩所傳為譯本，但也因為「慧可不諳梵文，達摩不諳中文」，所以就遺留下來一個無法察證的「歷史性」困擾，亦即是否緣此因緣，才造成《楞伽阿跋多羅寶經》本為「南天竺一乘宗」的心地法門，演變到了最後卻變成「不立文字」的禪宗呢？以一向重傳承的禪宗來說，幾可斷言六祖後期的「不立文字」其實悖逆了達摩所傳下的宗本根源，所以「初祖二祖三祖四祖五祖六祖」這麼一路傳衍下來，《楞伽阿跋多羅寶經》再也不見提及，甚至「一說就錯」、「棒打罵喝」。

更加絕妙的是，達摩至慧能，一脈相傳，及至「荷澤始盛。荷澤大師名神會，年十四至曹溪謁慧能，得其法」，但是「荷澤」中衰，「一華開五葉」反倒由南嶽懷讓而馬祖而生「臨濟、溈仰」與青原行思而希遷而生「曹洞、雲門、法眼」，「五葉」乃成，在「棒打罵喝」中圓成了完滿的傳承；其鼠豕兩端皆有疑問的「傳承」本身轉而變成了「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。今得個休歇處，依然見山只是山，見水只是水」，充分說明禪宗認為「歷史」與「傳承」的誤人思維正是「歷史何為？傳承作甚？都是執著」的詮釋，是以東坡居士有云，「見得還來無別事，廬山煙雨浙江潮」，何以故？「參」去可也，「飢來吃飯，睏來即眠」，心自解放。

倘若對此「無厘頭」的「禪門語錄」不能滿足，一定要弄個水落石出，那麼就得從「傳承」的源頭探起，於是直指達摩；這麼一來，就將「印度學術思想」與「中國學術思想」的異同點給暴露了出來，因為這一路追溯回去，首先就牽涉到「印度哲學的十六異論」，然後發現玄奘執意回歸「印度佛學」卻值「印度佛學」最為弱勢之時，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，來排拒原始的「中國學術思想」的《尚書》、《易經》與《老子》三大學統一般。

這些「學術思想」的各自發展在印度與中國都極為相似，其不同的地方是，印度學術思想「從七世紀以後到現在，流傳在印度的宗教是婆羅門教，哲學是奧義書的哲學，而佛教在印度可以說沒有多大的影響」，可說當婆羅門宗教與奧義哲學復甦以後，佛學在印度就整個衰退了；這多不可思議，從紀元前七世紀、六世紀，佛教產生的時候，到紀元後七世紀，佛教衰退的時候，佛教在印度有將近十四個世紀的輝煌歷史，但是一旦衰退，一直到現在，又是另一個十四世紀，佛教在印度卻始終沒有復甦，這不能不說「印度婆羅門宗教與奧義哲學」有極為深邃的理論基礎，尤其對印度這麼一個蘊育「佛教思想」的古文明國度來說，絕不簡單，故不宜胡亂打壓，甚至調侃。

那麼為何這麼一個衰退的「印度佛學」與「中國學術思想」相遇，卻產生「中國大乘佛學」？而且經過「宋明理學」的演繹，「中國大乘佛學」不止沒有衰退，反而銳變為「中國學術思想」的一部分，為「中國學術思想」整個吸納進去，產生「儒釋道」哲學；這個融會的哲學思想，居首功者為莊子的「否定語言」，在梵漢翻譯上產生了獨特的敘述方式，但在思想結合上卻是孔子的《易傳》，以《繫辭》的「幾者動之微」的觀念產生極為樸素、純粹中國式的辯證法思想，是一種「自發性」、

在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，僅以孔子這個根本哲學思想來看，「至聖先師」的歷史稱謂是當之無愧的，甚至從「儒釋道」哲學的融會看「中國大乘佛學」避免了「佛教玄學化」的根由，孔子的玄學思想居功厥偉，而「印度佛學」反倒沒有積極的貢獻。

這個歷史觀察有兩個重要的「歷史性」結論，其一、「中國大乘佛學」在這個思想融會的過程裏，完全屬於一種回饋「儒道」的地位，但並沒有對「中國學術思想」產生積極融會的貢獻；其二、「印度學術思想」的正宗哲學傳承「奧義書哲學」與「四吠陀哲學」，沒有「幾者動之微」的觀念，倘若有，「印度學術思想」必然吸納「大乘佛學」，何至將「印度佛學」驅逐境外？兩者合而觀之，則孔子的「幾者動之微」就將「不立文字」所區隔的「思想」與「文字」再度結合起來。

職是，在印度「佛學假使要發展，只有向外傳」，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，整個打亂了「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。

判曰：我前幾天作了一個夢。在夢裏「坐千年長夜中」被一個男人的親身經歷具象化了。可惜的是在夢裏一切都很清晰，現在回憶起來，卻很可能已經附會了我自己的想像。那是一個充斥著凶險的空間，我是一個女人，隨行的還有一個微胖的中年男子。我們在怪物之間穿行，對這些陌生和恐怖的景象看在眼裏，卻沒有感到驚惶。我們遠遠看見男人坐在一塊石頭上，安靜的背影似乎顯得寂寞。但當我們來到他面前，向他搭話，他的談吐卻很自然，一點也不顯得驚訝。我像一個記者一樣問了他很多問題，他說他已經在這個只有他一個人的空間裏坐了很久很久了，那個數字大得難以想像，令人悸怕。最後好像我們離開了，留他一個人繼續坐在那裏。只不過既然這個「只有一個人的空間」有了第二、第三個人的進入，事情就起了一種微妙難言的變化。

答曰：您的夢境顯示了好幾個層階的識覺運作。首先，「時間、空間」的混淆，其次，「入」其「時間、空間」之詭譎，最後的「與語不契」則揭示了「名身、句身、文身」與「數、時、方」的不可能融會。詳閱世親菩薩的「心不相應行法」（《百法明門》）。

又判：多謝。那個環境讓我聯想到《地藏經》的地獄景象。《百法明門》我粗略看過好幾次，一直沒能深入，生活逼仄，慢慢來罷。

另判：全身是夢何須說，執夢為真更笑人，般般過去都成夢，只有當前一句真。

又判：高哇，高哇。

答曰：高蹈雖妙，但很容易走入南禪以降的「談禪逗機」習性，「創造性思想」乃泯。

因果與業力甚麼關係？（這個議題因為違規被刪除，原因不明，只說因為包含了法律、法規禁止或可能引起爭議的內容。有些莫測高深。）

有位知友給我密函，直截問我，「緣」由不得我隨或不隨，「業」也由不得我造或不造。能使我結「果」的「因」早都已經埋下了，如何才能「不主動造業」呢？「菩薩畏因」不就是「果」嗎？或者說，「菩薩不造業」其實已在「業」中，更在「因果」之中，又如何能說「菩薩畏因」呢？

這些都是很好的問題，但不容易回答，尤其「因果」似乎等同「業力」，「沒有因果」又不能排除其「造業」的行為早已在「因果之中」。當真是黏黏答答地，理不出一個頭緒。我這麼說罷。其之所以混淆，全因「能所」在「幾者動之微」的觀念裏起了混淆，更因「幾者動之微」破了「幾微之動」的「能所」混淆，其效果猶若「心動」與「動心」、或「幾動」與「動幾」之別，是謂「無明」自行觸動，並非有一個「外緣」致使「無明」緣「行」，然後將「十二緣起」開展出來；不瞭解這個「如來藏藏識」只能為「藏識」，其間之轉輒，「幾」也。

從這裏來看《六祖壇經》的「何其自性本自清淨，何其自性本不生滅，何其自性本自具足，何其自性本無動搖，何其自性能生萬法」，至為明顯，那種「自發性」、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，原本就是孔子的玄學思想；那麼為何「南禪」從不提及《繫辭》的「幾者動之微」呢？只有一個理由，「束書不觀」也，但那種樸素、根深蒂固的思想早已融入平常生活中，成為中國人排之不去、拒之不得的思想傳統，是謂說不清、道不明的「禪」，故知坊間朗朗上口的「禪，就在平常生活中」其實為「平常生活就在禪中」之誤，否則如何「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」也，是為「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印度的「業」的觀念，而示現娑婆世界的歷史因緣。

一「業」一「幾」，既然如此重要，那麼當「禪門」的「傳承」推到達摩的源頭，能否觀察到印度的驅趕佛學乃因沒有「幾」的觀念呢？達摩師承般若多羅，佛學辭典上說，般若多羅「至南天竺香至國，度王之第三子菩提多羅（後改為菩提達磨）」，其時難考，但據道宣所述，菩提達摩「歷游諸國，至於中華。自言已百五十歲」，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，可見其端倪：「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，以是知「儒釋道」之璀璨結合，非因其學說之強勢，反倒因其弱，正是老子「弱者道之用」或莊子「堅者毀矣，銳者挫矣」之顯現。

從達摩後來的面壁事件來看，其行逕正是「守柔曰強」的詮釋，但從歷史的「時間性」觀察，達摩於後魏孝明正元元年在嵩山少林面壁九載開始，六朝以前的道生所流傳下來的生命實踐精神逐漸由「入世」的智慧再度轉為「出世」的思想，原本已透融會初機的「儒釋」思想再度分道揚鑣，使得道生的「人人皆有佛性」與孟子的「人人皆可以為堯舜」，荀子的「塗之人皆可以為禹」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，但是因其所另起的詮釋「生命哲學」似乎也有了阻止「佛玄結合」的效果，故歷史乃給予達摩「初祖」之稱謂。

何以故？「達摩面壁」使得莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，繼道生之後，第二次出現了「幾動」，只不過「三論宗」的道生以「涅槃學」與「佛性論」使得「般若」呈現一個上行的「幾動」，但達摩卻以其「面壁」行逕使「般若」呈現一個下行的「幾動」，不止斲喪「儒釋道」思想融會於褷褓之中，其「幾動」一直持續到慧能，勢頭未衰，所以就觸動了「不立文字」的發展。

這個發展似乎是個極為合理的演變，因為對一位初到中土又不懂中文的外國人來說，達摩不識莊子思想的傳衍可說是極其當然的，但其「面壁」就破了初機；暫且不論其「面壁」的動機為何，也不論是否已探悉「幾動」之奧秘，但這麼一「面壁」，「幾」已動，而且其動者「反動」，逆反道生之「幾動」，正是老子所謂「反者道之動」也，於是《尚書》、《易經》、《老子》的三大學統乃至「崇有論」與「貴無論」之歷史攻詰，第一次有了一個「歷史性」的沉澱，產生了阻止「佛玄結合」的效果，「反者道之動」故。

這是個關鍵，但為何「面壁」逆反「道之動」呢？據方東美教授的考證，「中國學術思想史」呈現全世界獨一無二的波浪型發展，其勢能衰竭，將變未變時，即為「歷史性」之「幾者動之微」，一動，往往帶出好幾個世代的繁衍；以思想傳衍的「歷史性」來看，老子在函谷關口述《老子》時，應為中國歷史上第一次觸動「思想傳衍」之「幾」，以《老子》承襲《尚書》與《周易》，但總結出一個「道」的觀念，並破了中土思想的渾淪橐籥；從此之後，《尚書》、《周易》與《老子》乃合稱為中國哲學思想的三大「學統」。

弔詭的是「思想的渾淪橐籥」一破，「幾動」隨即呈現往下奔流之勢，故知《老子》出，思想直奔而下，故老子也說「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，更賦予了孔子造《易傳》

之因緣，重新以「幾者動之微」的觀念將思想往「渾淪橐籥」的境地推衍，但是後繼無人，連孟子也不在這個「幾」上詮釋，遑論荀子、韓非、董仲舒？這麼一路傳下來，直至漢儒崩毀，莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳的「獨化於玄冥之境」思想傳衍，在王弼的老子注釋下漸次復甦，但是思想驅動仍舊承襲《老子》之後的直奔而下之勢，《易傳》之影響微乎其微，故當佛學輸入時，只能產生「佛玄結合」之結果；這其中之發展僅司馬遷嘗試以《史記》來「正《易傳》」，但在董仲舒的打壓下，《史記》雖然在歷史上流傳下來，但「正《易傳》」的企圖就此被埋葬在歷史的洪流裏，使得孔子極為深邃的「玄學」理論逐代被詮釋為一個往下驅動的「儒學」，連「宋明理學」也都回天乏術，儒家的「道統」觀念反倒愈發堅固，「封建思想」於焉根深蒂固，是為「萬物流出」一動愈動的具體呈現，卻離中土原始的「道德目的」論說愈發疏遠了。

「佛玄結合」在中國學術思想史上是件大事，所以僧肇承此因緣，乃享有歷史盛名，而「僧肇三論」更是在歷史上佔上一個顯要的地位；但中國學術思想史上的第二次「幾動」卻不為僧肇，而是道生，將第一次的「思想傳衍」之「幾」，由一個向下流淌的驅動轉而迴上，居功厥偉；當然，在第一次與第二次「思想傳衍」之「幾」間，無數的突破、激起，都曾在思想上造成一股勢力，如「孔門學說」由荀子的破譯到董仲舒的極盛，「墨學十綱領」緣起於攻擊「孔門學說」卻意外地奠定了後世之「邏輯學」基礎，「莊子卮言」道盡「道」之不能言說，甚至王弼的「老子注釋」，都造成或大或小的「思想傳衍」之「幾」，也都對後世「中國大乘佛學」的發展有一定的影響，但其整個勢能卻為一種「反者道之動」的動態，由僧肇的「佛玄結合」在這個「道之動」的最底部將整個中國學術思想的傳衍承接起來，而後道生破之。

道生之後，中土的「大乘佛學」理論臻其頂點，然後卻又開始滑落，三論華嚴天臺陸續開展，「崇有」與「貴無」之爭也沒有中歇；其時大約為公元四三〇年，離玄奘出關取經的公元六三二年，約略還有兩百年之久，中原版盪，民不聊生，中土的「大乘佛學」理論發展，隨著達摩在少林寺面壁

九年（約五四〇年左右）卻有了輝煌的進程，先有三論吉藏（生於五三八年）、再有天臺智顗（生於五四九年）、後有華嚴杜順（生於五五八年），創造了「魏晉南北朝」的高度佛學理論，直至隋文帝於五八一年登基，創開皇元年，中土的「大乘佛學」理論就一直滑落，直到今天，都沒有起色。

這其間當然也出現了無數的突破、激起，也都曾在思想上造成一股勢力，最著名的就是玄奘的「法相」詮釋，有一種將思維往「法相華嚴」方向推動的驅動，不幸因為窺基的「法相唯識」推衍，逆轉了「法相華嚴」之驅動，致使「法相唯識」的傳衍在歷史上快速萎縮；再來就是達摩一脈相傳的慧能，於公元六七六年（唐儀鳳元年）在光孝寺受戒，創「禪門南宗」，撼動了曹溪一脈以承自道生的「生命哲學」，繼而模糊了「達摩慧可僧璨道信弘忍」的「道統」，再模糊了弘忍變《楞伽經》為《金剛要義》的「學統」，於是「中國學術思想」的傳衍整個起了狂亂的顛覆。

照理說，慧能直溯道生，以「頓悟」破「北禪神秀」的「漸悟」，原本有極深的「生命哲學」作為理論基礎，但其往後的演變卻以「不立文字」在歷史上產生大膽顛覆的效果，更對哲學思想的傳衍造成很大的傷害，其原因就是這個宗教發展太具戲劇感染性了，先有達摩面壁九載，再有慧可斷臂求法，最後以慧能夜奔收場，並以「不識字」成就了大智慧，開創曹溪一脈，給予了歷史無限生機，所以坊間有學者因之稱慧能從自身的生命去挖掘智慧，既拯救了佛教，又拯救了知識分子，更以之為例，來勉勵「六四天安門事件」以後流亡全球的大陸學者，盼共同探索「自救的真理」。（這句被修正為「勉勵旅居全球的大陸學者」以後，才通過知乎的政治審查。）

對這樣的解讀，似乎只能以《維摩詰經》的一句話來總結：「佛以一音演說法，眾生各各隨所解」，但研究歷史的學者不能忽略歷史的「時間性」，尤其歷史上沒有一件「事」的發展，沒有預先的「幾」的醞釀，因為慧能時代的所謂「佛教」，其實就是盛極一時的「法相唯識」，「知識分子」則指當時埋首於文字翻譯的學者，甚至可能甚多趨炎附會分子，所以這個扭轉就算是「拯救」，其實也不是很高明，更因「法相唯識宗」（非「法相宗」）雖然只是「中國大乘佛學」的一支，而且應該

算是最弱最短的一支，但也不宜因其弱因其短，或因「法相唯識宗」組織的問題，而妄言「唯識」對社會乃至對宗教哲學思想沒有絲毫影響力，或因為執意凸顯「南禪」，而打壓「唯識」的歷史貢獻；要研究這段歷史，就必須將歷史事件還原到歷史裏，以窺其端倪。

暫且不論這個奇怪的歷史發展，也暫且不論這裏面甚多「譌史」都是曹溪一脈所造出來的，但「從達摩至慧可至僧璨至道信至弘忍」，歷經周武滅佛、隋滅唐起，至慧能授法於弘忍的咸亨二年，可說都不興旺，甚至可能被籠罩在盛極一時的「法相唯識宗」之下；在這麼一個景況，弘忍潛入慧能所居之碓房，講演《金剛要義》，使得整個「大乘佛學」的傳衍，透露出一股神秘詭譎的氣息，好似將佛法當成「武功秘笈」一般；如果這段歷史敘述屬實，那麼弘忍之動機為何？真的是為了避免同僚迫害慧能嗎？以神秀的修為來看，這是不可能的，那麼有無可能弘忍只是為了躲避「法相唯識宗」的監視？否則何至於如此謹慎？

以窺基承唐太宗之命，所承擔的政治任務來看，這是極有可能的，因為據聞窺基連同窗圓測都容不下，當然這裏不能排除窺基排擠圓測的歷史敘述也有可能造假；暫且拋開這一切令人無所適從的「譌史」，從這一切肇始因緣的神秀下手，不難發覺神秀能夠寫出「身是菩提樹／心如明鏡臺／時時勤拂拭／莫使惹塵埃」這樣的詩，當非等閒之輩，其詩才是真正的原創，慧能雖然將之提升一層階，而曰「菩提本無樹／明鏡亦非臺／本來無一物／何處惹塵埃」，但卻不是原創。這對寫過格律詩的人來講，是心知肚明的，所以神秀的詩可以引申，慧能的詩則不能；神秀後來道譽響四海，以至武則天召使趣都，親加跪禮，豈有倖然？故史稱「北宗之祖」，猶南宗之有慧能，可惜的是「北宗」從歷史上消失了，否則應可承續《楞伽阿跋多羅寶經》之傳承。

這些歷史「因緣」都可以用來解釋「歷史之幾」的詭譎。庶幾乎，「因即是果、果即是因」，「因不異果、果不異因」。「業、力」亦復如是。其中有「幾」也。不動則已，一動，「因果」迅即分離，形同「業力」，「如是因如是果」，大千世界於焉起造。

判曰：我回頭多看了兩遍。違規就是提到了「天安門事件」。這些都作為敏感詞彙庫存。這是禁忌中的禁忌。我們都會自我審查其文字，正所謂「菩薩畏因」。

答曰：喔。行了。通過知乎的政審了。我將「勉勵六四天安門事件以後流亡全球的大陸學者」改為「勉勵旅居全球的大陸學者」。「菩薩畏因」這樣子引用，我還是第一次聽聞。令我莞爾。知乎已經成為一個政治文宣組織。真是莫名其妙。是時候該走了。

又判：啊，大哥走哪帶著我呀。哈哈，看完了，但是沒看懂。不過大哥只要覺得還有辦法理解此事，我就還有一縷希望。知識點很密集。大哥記得轉戰下一個平臺叫上我。我只能說不是一些偶然的機會，我便不會不了解該事件。生活不就那樣過嘛。帶著我帶著我。我這些論說其實都是引自明心靈竹一一《其實，就因果和業力這部分，原始佛教跟大乘佛教有根本性的衝突，就是一旦涅槃了是否還要承受之前的業。按原始佛教的玩法，我見就是大樹，業力就是樹影，大樹砍了樹影就沒了，也就是只要證悟了，瞬間就能涅槃，還個錘子業力。但是大乘那邊就不一樣，甚麼到了甚麼果位某種業力就會成熟。要我說，核心就在於人在覺醒前到底有多少自由意志，我特麼要是沒自由意志，負個甚麼責任？神經病殺人都不用槍斃的好伐》我也是這麼說，人的自由意志是沒的。造業隨緣也是沒的。業就是很程序化的事情。都是宇宙自己在那裏運轉。

答曰：有關六四的腥風血雨，我在電視機前觀看了一整夜。人民解放軍槍殺自己的子民，坦克碾壓自己的學生，鐵一般的事實，未來的歷史當會重新評論。有關這位明心靈竹，連談禪逗機的程度都夠不上，還談甚麼明心見性呢？他根本就不懂業力、不懂因果。「人的自由意志是沒的。造業隨緣也是沒的。業就是很程序化的事情。都是宇宙自己在那裏運轉。」這是不折不扣的「無神論」，或以「無神論」批判佛學，胡說八道，純屬造業。

又判：關於該事件，我看過一個領導層替換的挑選守墓人邏輯。故翻案是難的。這個還有紀錄片嗎？在國外？怎麼談起了「無神論」？「無神論」和佛學有甚麼關係？

答曰：「無神論」原本和佛學沒有關係，但是您與這位明心靈竹都是頂著一個「無」的帽子來評論佛學。這應該是國內的「無神論」教育的遺毒。換句話說，你們都被洗腦了。「天安門事件」，全世界幾十億的眼睛都觀看過紀錄片，你們那兒的遲浩田卻說沒死一個人。甚麼叫「守墓人邏輯」？為甚麼「翻案」不可能呢？連共產黨都可能土崩瓦解，為甚麼不可能有「歷史清算」？這個日子已經相當近了，不然習近平為何要推動「二次文革」？

又判：不太明白甚麼叫「無」的帽子。不過您既然能指出來，必然是有所認識的。我也沒評論佛學，我不了解佛學。還是希望您指出一條能夠帶引我們走出來的路。消息閉鎖確實很嚴重，很多人不知道該事。「守墓人」就是領導換屆時，會挑選自己任期爭議期間為大事最出力的人。我沒有能力知道你所說的共產黨的命運。

答曰：這個「無」，簡單地說，就是六朝的「正始玄風」。要想了解中國思想的演變，這裏有一篇文章，「中國人怎樣才能恢復文化及精神自信？」可以幫助您把「佛學」擺入一個整體的文化與思想的繁衍。我並不鼓勵任何人學佛，只是希望大家不要迷信。至於共產黨的命運，只有當黨內菁英能夠悉心闡釋《過紅論》，從各個方面分析共產黨的過失，總結百年立黨的歷史教訓，以作為紅王朝過渡、鞏固統治的借鑑，不要迴避竊國、鬥爭、運動的過失，變法圖強，以仁義治國，才不至覆滅。

另判：在國內，「六四」、「天安門事件」這兩個詞以及影射這個事件的詞句都不允許出現。您可能需要想個辦法。我查了查各種各樣的影射詞語都不能過審，可能這個事件只能避開不提，我還沒有想到更好的辦法。從我對身邊同學的觀察來看，我覺得我們年輕人大多有一種「虛無」的傾向，其實我們在這麼一個敏感詞審查的環境中生活，早就已經習慣了，我們去上政治課時，除了預備黨員在準備考核以外，絕大多數人是很不以為然的。他們既不認同也不批判，老師講老師的，我做我的。可以說，我們這幾代人多有一些「浪子」的傾向，多有些玩世不恭的特點，所以舉凡大事，譬如大乘佛教的大願、慈悲，歷史、政治，大人物，這些人往往不以為然，甚至有人故意調侃。我想如果他們

在玩世不恭的同時，能夠破除其執持的玩世不恭的相，即以「非非」一路迴上，或許可以直臻空假。但或許就只是精神墮落罷。我聽聞密宗對清淨心很重視。這是不是就是圓覺經的那句，「知幻即離，不作方便。離幻即覺，亦無漸次。」在大陸這樣的審查無處不在，已經深入每個人的思維，在生活中形成一種禁忌的气氛，其中居心叵測的，被洗腦的，自我閹割的，學鴕鳥的……我不懂呀，難道歷史就這樣稀里糊塗地糊弄過去了嗎，未來人們要如何重新面對這些事情呢。

答曰：人在屋簷下，不得不低頭。我真不知道你們平常生活都是怎麼過來的。這些審查其實在國外已成笑柄。共產黨對付自己的子民，心狠手辣，但是碰到俄羅斯，跟孫子一樣。將來的歷史都會還原。他們可以欺騙得了一時，不可能欺騙得了歷史。只不過，批判的時候，共產黨早就分崩離析、土崩瓦解了。

另判：林老師您好。我曾經看過達賴喇嘛與聖嚴法師的公開對談，真是精彩極了。聖嚴法師有提到人間淨土的理念，先是讓自己的心清淨、再是行爲清淨、然後影響環境裏的人的清淨、最後佛國的淨土就會在我們的面前展現，我聽後歡喜不已。對於國內現狀我過去常常憤慨、哀歎。只是，愚民統治也不是無來由的。說到底，這是中國人的共業。用您的話說，我們修菩薩道真真不能造作而只能散發。只是前路漫漫，我想，也許能用願力化解漫長時間中的種種逆緣。南無佛。南無法。南無僧。南無諸大恩善知識。

答曰：確是如此。吾輩只能做，不能期盼。如果有任何功德，只能迴向眾生。

又判：其實知乎也是身在屋簷下，不得不低頭。隨著近幾年大陸互聯網管理的逐漸完善，網上已經沒有自由言論的地方了。就像您所說的，我們與十方三世的眾生從來都是一體的，從來都是不曾到來也不曾離去，隨喜您的選擇。「六四」在大陸是最敏感的，僅僅是提到這兩個字，乃至不論旁敲側擊、隱喻、暗語等等，稍有提及，一定會被抹除，類似的還有「逃犯條例」、「國安法」等，這些詞彙在大陸的網絡裏都不能存在。更有甚者，凡涉及到宗教的，他們都寧願一棍子打死，有一次我在

一個網站上，只不過評論了一句，佛教不是教人消極，要學會感恩、迴向，這樣的話也不能通過他們的審查。

另判：對於日本、韓國、臺灣，沒有道家思想，不知您是如何看？而在這三地儒佛學說鼎盛，尤其是日本理學鼎盛，是否和地域性有關呢？而復旦大學哲學系教授王德峰的說法，後學認為更像是調侃，並不能解答問題【日本為何學不了道家，只能學儒家、佛家？】另外，日本陰陽家，前輩認為是否和道家或者中土陰陽家有關聯？對了，關於密宗的種子字，不知道前輩您了解多少，有何含義？

答曰：你的問題太多了。給我點時間回覆。種子字「希利」，我論述了很多，在〈遣百非〉、〈墓園裏〉、〈眩〉等，都有觸及，是「四臂觀音」的修習法門。「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉，可令修習者臻其「般若」。至於那位王德峰，不敢恭維呀，很多論見都是錯謬的。我去找個適當的地方評論，但可能還是通不過「知乎」的政審。

又判：關於王德峰，他在現今知識界應該是有一席之地。以下是他的簡歷。王德峰，一九五六年十月出生於江蘇泰縣，復旦學院副院長、復旦大學哲學學院教授、博士生導師，為馬克思主義哲學史教研室教師及「當代外國馬克思主義研究中心」研究員，兼任美學教研室主任。不過我對他的研究沒興趣，後學認為讀馬克思，只要明白德國古典哲學中自由的地位，英國空想ㄨ主義思想以及生產力與生產關係就足夠，而黑格爾的「理性辯證法」，後學認為被馬克斯用在「唯物論」，相當於驢脣對馬嘴，因為黑格爾的「辯證法」與「絕對精神」、「唯心論」是「三位一體」，不可分割。您的一些問題回覆，只要不觸及政治以及歷史，應該是不會被知乎刪除的。這裏還有兩段視頻。「為甚麼西方宗教在中國發展不起來？」與「為甚麼西方是宗教國家，而我們是世俗國家？」前輩怎麼看？第二個視頻從「地理決定論」來說，算是說得過去，而第一個視頻，後學認為王德峰至少沒有讀過約伯記，也不了解康德、黑格爾的上帝觀念與新教精神，但是正如他所說，中國的信仰是極為市俗與投機的，這一點又應該如何解釋？

答曰：我真是沒有時間看這些視頻，尤其當我看了他對日本、韓國、臺灣「沒有道家思想」的論見，我連評論的興趣都沒了，只要讀讀這裏的文章，「老子哲學思想的精髓是甚麼？」與「為甚麼谷字會有山谷和谷物兩種含義？」就可以知道日本學者東條一堂「治易學、論道學」的歷史淵源，而他的論見，「『谷神』二字是《老子》之祕要藏，五千字言，盡此二字矣。」整個神州大地，都不見一個學者評鑑，只有我不斷地呼籲學人注意，東條一堂「知其然，不知其所以然」的論見，但又有誰能知這中間的重要性呢？至於韓國「沒有道家思想」，看看「南韓國旗」雖然只闡釋了一半的易理，但全世界還有一個國家以「八卦」為國旗的嗎？怎能說韓國「沒有道家思想」呢？而臺灣呢，那更是笑話一樁了。臺灣的道觀林立，很多打著佛教旗幟的寺廟，其實都是道觀，就算只是「道術思想」，怎能說「沒有道家思想」？再說了，神州大地至今還有「道家思想」嗎？沒有呀，盡是「道術」而已矣。至於「地理決定論」，那其實是「文化地理決定論」，或直截一點說，只能是「文化決定論」，而「中國的信仰是極為市俗與投機的」，就目前的「中國文化」水準來看，「信仰極為市俗與投機」一點也不奇怪，「文化」低俗而已矣。我把他的論題改了一下，希望他能發揮所學加以論述，「為甚麼中國沒有西方宗教的人神二分呢？」以及「為甚麼西方以宗教立國，而我們以仁義立國呢？」我找了一個地方，將這個回覆貼上了。王東岳是被嚴重低估的、罕見的、有真材實料的學者，認同嗎？

再判：「幾」是怎麼來的？

答曰：「幾」是孔子在《易傳》裏說的，曰「幾者動之微」，「知幾其神乎」。「二十四史」裏面，包括現/當代的哲學家或思想家，談「幾」論「象」最多的人大概就是我了，而且我還發展了「象學無象」之學說。這與史上之文人喜歡談「禪」逗「機」的風氣，正好蔚為對比。佛家說「起心動念皆是業」。認真來說，「心、念」是「業」的論述範疇，而「起、動」卻是「幾」的論述範疇，不應混為一談。詳閱《象學無象》（共三輯）、《我在知乎》（共三集）。請至我的網站下載之。（該段亦逃不過知乎的審查，而遭刪除。）

關於菩提達摩的幾點疑問？

這些都是很好的問題。詳閱「禪宗和佛教是甚麼關係？」以及「因果與業甚麼關係？」這裏再加以引申。達摩至慧能的這段歷史演變，磐竹難書，但是呈現一個往下奔流的驅動則是相當明顯的，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，因為「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，但是拜鈴木大佐之賜，「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」，則是中國思想史上第二次阻止「佛玄結合」的幾動，但卻與道生有「上行」或「下行」之分別。

如果這個推論言之成理，則唯有將道生與達摩擺在一起觀察，「儒釋道」哲學融會的「幾者動之微」才能浮現出來；以「歷史之幾動」來觀察，人物與典籍分不開，所以《楞伽阿跋多羅寶經》與《金剛般若波羅蜜經》必須擺在一起觀察，才能探悉弘忍變《楞伽阿跋多羅寶經》為《金剛要義》的動機，甚至老子與孔子以降，《老子》與《易傳》也不應分開來敘述，老子與孔子之前的《尚書》與《易經》更要擺在一起觀察，以其間之轉輒必有「幾」，故也。

不止如此，慧能與玄奘也是一對，「不立文字」與「廣譯梵典」也有其歷史因緣，「南禪」的模糊「道統」與「學統」與玄奘執意回歸「印度佛學」、雄辯天竺「大小乘」論敵，卻融不進「中國學術思想」，彼此的轇轕看似無關，但其實互相影響，恰似老子與孔子會面，看似相談不甚歡暢，但其實惺惺相惜。我說這個是有感而發的，因為我知道有些佛學大師闡釋了「唯識學」以後，卻執意對一本偽造的《六祖檀經》解說「禪學」。這無妨，但是一定要擺進歷史裏，否則必定偏頗。

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」凝動似動狀態，或更深一層看，「幾」與「業」的思想消長與歷史發展、「文字」的轉輒與「歷史」的偽造，乃至文字的「音韻」與「圖符」，種種色種種相，均以「幾動」而有「事」乃有「理」，天下大動矣。

把這麼一個漫長的思想史擺在一起觀察，暫不論「老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去」是否洞悉「幾者動之微」的奧秘，其「幾動」是否僅為巧合或偶然，甚至是否為訛作，但因其所闡述的虛無思想與中文象形字的「象形無象」相契合，故這個「幾動」得以綿延幾千年，使「進化說、創造說」的思想提升得以在「萬物流出說」的思想奔流裏緩行慢進。何以故？「象形無象」故，「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」俱融合故。

「道生南渡」與「達摩面壁」亦同，也暫不理會其動機是否洞悉「幾者動之微」的奧秘，但其「善行無轍跡」的行逕俱可上可下，賦予思想的發展無限生機，「幾動」自在其中；但「慧能夜奔」就不同了，固然其利根直逼「幾」之未動景況，但其氛圍之形成，乃至「轍跡」之過顯，都只說明了「不立文字」的對應而生，乃因「法相唯識」的繁瑣，使得知識分子被籠罩在文字的探索裏喘不過氣

來，是「動而愈出」的歷史現象，與「老子西出、道生南渡、達摩面壁」的情景不同，故僅能歸屬於「萬物流出」的歷史發展。

以同樣的「幾動」來觀察「印度佛學」的興衰，亦復如是。玄奘於公元六三五年師學戒賢時，「印度佛學」雖已驅向弱勢，「奧義」哲學逐漸復甦，但《楞伽經》作為「瑜伽」與「中觀」的根本經典卻在當時的印度廣為流傳；當時闡述「瑜伽」的重鎮當為那爛陀寺，位於「中天竺摩竭陀國」，但是闡述「中觀」則可能居無定所，故般若多羅「至南天竺香至國，度王之第三子菩提多羅」，而後菩提達摩「歷游諸國，至於中華」，在廣州登岸時，公元五三四年，正值梁武帝當權之時。

這個脈絡理清以後，就可瞭解「瑜伽」與「中觀」所傳承的世代支脈，雖因南天竺「香至國」與中天竺「摩竭陀國」之地區不同，而導致中土所承接的地域繁衍南水北陸、所傳承的經典研讀態度有別、所接受的歷史待遇天壤有別，但對「印度佛學」的傳衍因緣而言，其本土文化脈動的復甦已然勢不可擋，故「佛學外傳」之「幾」已啟動；玄奘在此時進入印度求法，而成為「求法僧」或「學問僧」，與「日本僧人」在唐朝時渡海求法，其實沒有不同，對印度本土的「佛教傳承」也沒有影響，就像「日本僧人」對「中土大乘佛學」根本就絲毫沒有影響一樣，所以實在沒有必要以玄奘雄辯天竺「大、小乘」論敵來模糊焦點。

在這個「印度佛學外傳」的關鍵時期，真正對世界的思想繁衍產生了重大影響的有兩人，一為達摩祖師循海路至中土，一為蓮花生大師循陸路至西藏；蓮花生於七世紀初至西藏弘法比達摩至中土大約晚了近一百年，又因蓮花生與戒賢均為那爛陀寺當時的高僧，故可探知玄奘西出天竺時的唐太宗貞觀三年（西元六二九年），很可能與蓮花生大師錯失交臂，否則中土佛學發展當有另一番景象；兩者走的都是陸路，當無疑問，與劉宋時期求那跋陀羅三藏循南印海道來華，或與梁武時期達摩跨海東渡至廣州，走的路不同，發展也各自不同，但這股「印度佛學外傳」的狂潮卻說明了「奧義哲學」之強烈復甦導致世界兩大「佛學」重鎮就此產生的因緣，中土與西藏是也。

中土與西藏所承接「印度佛學」的不同之處，在於達摩東渡之前的中土，早已歷經老子與道生的兩大思想「幾動」，「儒釋道」的融會已有基礎，達摩之面壁對中國哲學思想之傳衍產生了「反者道之動」的影響；蓮花生入藏的第七世紀，正值西藏土著的「苯教」盛行之時，「卜筮」資料不多，但是想來公元六四一年，文成公主奉命嫁與松贊幹布所遺留下來的漢文「老子」經典與「苯教」有了印證的機會，所以蓮花生必須先行掃蕩羣魔，以裨益佛教教義的傳播；其時玄奘滯印未歸，文成公主另外攜帶的「三百六十卷佛教經典」，應當都屬「三論、華嚴、天臺」甚至「律、禪、淨土」之類的經典，對後來影響「藏傳佛學」甚深的「唯識學」應無所貢獻，由此或可看出「藏傳佛學」受蓮花生的影響遠勝於文成公主。

這個時候的西藏，藏文未造，故流傳於雪域的經典只有漢文經典；蓮花生固然亦攜帶些許梵文經典，但翻山越嶺至西藏傳法，想來不能像文成公主一樣，「有若干通達這些書籍和製造物品的文士工匠隨從前來」，故知其震赫「苯教」、樹立威權的過程，所仰賴的不是佛法的教義，反倒是法術的威力，甚至一直到十一世紀的密勒日巴，這個法術都是西藏佛教傳衍的重要依據，並且迫使「苯教」的土著巫術與之結合，而有了西藏極為詭譎的佛教儀軌。

據聞蓮花生與密勒日巴的法術可以搬雲祈雨，極為厲害，雖然不知其詳，但想來與六朝時期的石勒石虎麾下大和尚佛圖澄所施之法術並無不同，飛岩走石，聽鈴知凶，與「中土大乘佛學」前奏的繁衍亦甚相似，只不過西藏本土的文化不高，所以沒有王弼的「新道學」復興，反倒像鳩摩羅什居於西域涼州學中文一樣，開始探尋一種新的語言。

藏文未造之時，中文與梵文都在西藏流傳；其時，中文已開始有了「唐詩」之璀璨演繹，唐初陳子昂的〈登幽州臺歌〉已造，一首「前不見古人／後不見來者／念天地之悠悠／獨愴然而涕下」將中文的委婉與豪邁推向一個前所未有的高度；相反地，梵文隨著「印度佛學」的外傳而漸趨衰敗，但在這個關鍵期，西藏選擇了梵文為藏文之基，就充滿了玄機，想來當非為了擷取梵文之精微，而是因

為「印度佛學」的影響，所以從一開始，藏文之造即是為了傳播佛學，庶幾乎可謂「西藏學術思想」除去「佛學」以外，別無其它的支派，這與中土之有「尚書、易經」與印度之有「奧義、吠陀」，是絕然不同的。

也正因為如此，佛學之深植於西藏，非常精純，以其不受其它思想之混雜故，更因藏文與梵文屬同一語言體系，故「梵藏翻譯」的可信度極高；這與「梵中翻譯」不可相提並論，因為中文與梵文屬於兩種不同的語言架構，其轉輒不免失「幾」，故「歷史之幾」、「因緣之幾」、「文字之幾」的融合程度始終不及「藏傳佛學」之密切；以是之故，知「藏傳佛學」與「印度佛學」絲絲入扣，但是「中土佛學」反倒因為《尚書》、《易經》與《老子》三大學統的影響，而逐漸走出「印度佛學」的影響，並發展出來獨特的「中國大乘佛學」。

這與中國四大譯家「鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空」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，其轉輒不免「失幾」，更因「歷史、因緣、文字」的不融洽，「禪宗」的定祖之說才有可能造肆。

以此觀察歷史上最後兩位影響「中國大乘佛學」的人物「慧能與玄奘」，可知「中國學術思想史」的三大「思想之幾」，雖然為「老子、道生、達摩」，但是承續這股往未來世推衍的力道，反倒為孔子的「幾者動之微」、慧能的「不立文字」與玄奘的「邏輯推衍」，其因至為簡單，以「後現代社會」歷經「理性」洗禮、「二分法」倡盛、「邏輯思維」斥虐、「文言文」崩毀，「互聯網」簡訊造亂，已經回不去「老子、道生、達摩」的時代故。

不過，要從歷史吸取教訓，往未來世傳承，也必須效仿老子以「道」總結《尚書》與《易經》兩大學統的精神，將「幾者動之微」挹注於「不立文字」與「邏輯推衍」裏，「象學」的觀念乃生，

直截以哲學回溯文字創始的「類表象」，庶幾乎可以扭轉「後現代社會」直奔而下的「文字幾動」，令「哲學泯滅、文字崩毀」的景象整個沉澱下來，進而產生往上探尋思想的力道，於是就與「老子、道生、達摩」的「幾動」吻合了。

「象學」還有一個功能，可以令國人在影視橫行的今天所養成倚賴「圖象」的習性得以繁衍，並令時人所擅長的「象徵與隱喻」得以發揮，更令時下以「音聲」為「表現性語言」的口語(即所謂的「白話文」)素質得以提升；更有甚者，挹注哲學於中文獨特的「文字學」，將使得「象學」重溯一個以「思想」改變「文字敘述」的學統，扭轉西方思潮以「文字敘述」影響「思想」之傳衍，稍稍遏阻「文字」對「思想」的迫害，更從思想的根柢處結合「中國大乘佛學」與「中國學術思想」，不再受鈴木大佐之類的語言翻譯轉輒所愚，以語言轉輒必「失幾」，故也。

佛教為何譯經不譯咒？

佛家的「咒語」為何只有音譯？最簡單的說法就是「咒語」是諸佛菩薩摩訶薩從甚深禪定當中所發的祕密言句，不是人間的語言，是不同維次空間所發出的語言，也就是「非人」的語言。「佛以一音而說法，眾生隨類各得解。」所以「咒語」本身沒有障礙，曰「咒陀羅尼」，或曰「真言」。其義翻之名，一為「明」、二為「咒」、三為「密語」、四為「真言」，皆為「咒陀羅尼」的別名。《秘藏記》云：「凡夫二乘不能知，故曰密語」，而「如來言真實無虛妄，故曰真言」。從唐朝的玄奘法師以來，就有「四例五不翻」之規範。「四例」是：

一、翻字不翻音：如「般若」二字與諸佛菩薩所說的「咒語」，雖然已將梵字譯成中國文字，但卻保留原來的梵音，不按中國文字發音；

二、翻音不翻字：如佛胸前的「卍」字相，字體雖然仍是梵文，卻譯成中國的語音「萬」；

三、音字俱翻：如「大藏經」的大、小乘經典，全部譯成中文象形字；

四、音字俱不翻：如梵文版本的佛經，全部保存梵文與梵音。

「五不翻」則是：

一、多含不翻：如「薄伽梵」，含有「熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴、自在」等六義；又如「阿羅漢」、「比丘」等，一個名詞含有多種意義，故不翻含義；

二、秘密不翻：如佛經中的一切「陀羅尼」神咒，是諸佛菩薩於禪定中所發出的秘密語，一詞含攝無量義，中文根本就沒有適當的詞句，可以表達其中所含的奧義，故不翻；

三、尊重不翻：如「般若」，雖然可以譯名智慧，但這種能夠透視諸法實相，親證人生真理的智慧，並不是一般人的智慧可比，即使是三乘聖眾的智慧，亦望塵莫及；為了顯示般若的尊貴，避免人產生誤會，所以直接用原音，不譯其義；

四、順古不翻：如「阿耨多羅三藐三菩提」，雖然可以譯為「無上正等正覺」，但是古的譯經大德，故意保留原音，目的是顯示佛道的殊勝，令讀者特別注意！所以後來譯經的人，亦隨順古人的意思，保留不翻；

五、此方無不翻：如「庵摩羅果」，是印度當地的一種藥果，形似檳榔，食之可驅風寒；其它地區沒有，所以不翻。其實「庵摩羅」是清淨無垢的意思，可譯為「清淨無垢果」。

「咒語」起源於上古時代，是人們為了與大自然或神靈界溝通，而出現的一種特殊「音聲」。由於一般人無法懂得這些特殊的「音符」，必須透過靈媒、祭司、巫師等媒介來唱念、祈禱，以表達人們的願求，並傳遞神靈的旨意，但是重視智慧與理性的佛教為何也有「咒語」？原來在佛教發源的印度，咒語一直存在，婆羅門教的《吠陀》經典裏就有許多遠古傳下的讚歌，這是最早的「咒語」。佛陀成立僧團以後，也有咒術師來出家，佛陀為了避免弟子誤用咒語求神通、謀供養，加上持咒無益於解脫生死，所以禁止僧眾持咒、學咒，但是在《四分律》，則有若僧眾是為了自護而持則「無犯」

的記載。所以《雜阿含經》中，佛陀亦曾教弟子持「蛇咒」來自護，更要弟子修習「慈一切眾生」、「離煩惱生」，並對三寶真實皈依，學習治蛇毒咒才會有效。

到了中土大乘佛教初期，為了表示「般若波羅蜜多」的威神力，於是讚歎般若波羅蜜多「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。」早期中國佛教並不重視持咒，被稱為雜修、雜行，所以雖然早在魏晉時代就已譯出了〈孔雀王經咒〉，唐代也已譯出〈大悲咒〉，但直到宋朝，才因天臺宗的四明知禮大師提倡而普及。到了明末之際的《禪門日誦》課誦本裏開始收有許多的咒語，今日寺院通行的《佛門朝暮課誦》中，除了〈大悲咒〉以外，另有〈藥師灌頂真言〉等十小咒。

雖然中土佛教不重視持咒修行，但是仍有以持咒聞名的僧人，如《高僧傳》記載了後趙佛圖澄「善誦神咒，能役使鬼物」，因此後趙皇帝石勒每遇國家大事，必會問佛圖澄意見；唐僧人神智，因持念〈大悲咒〉，咒水救人無數，人稱「大悲和尚」，曾為宰相裴休被鬼神附體的女兒誦咒，七天後康復。而日韓佛教因是從中國傳入，持咒情況與中土佛教差不多。

密教則比較重視持咒，並流傳著許多〈藥師咒〉感應的事蹟。佛教傳到西藏後，持咒變成西藏密教很重要的修行法門，這與西藏的原始宗教苯教很重視咒術有關。在西藏，咒語可說離不開西藏人的生活，人人都誦持〈六字大明咒〉、〈文殊五字咒〉等。持咒可說是最基本的修行功課，不過還是需要上師灌頂與口授才能修持，也因此更為持咒增添了幾分神祕色彩。

那麼「持咒」真的有用嗎？當然有。持之以恆，有「持戒、修定」的功能，與「念佛」的修行方法等同，共屬「音聲」法門，苟若能夠念到「入流亡所」之境，則「持咒」可使「身口意」統一，而臻其「無念而念」，進而令「慧」從「定」中生起。以是「咒」又有「總持」義，一為總持佛菩薩之功德，二為總持「戒定慧」，轉入身心平靜安穩的狀態。

為甚麼哈利波特總是用「除你武器咒」，而不用更狠點的咒語？

有位知友調侃我的「文字解構」往往讓「文字敘述」不得進行。這說得很好呀。「文字解構」的確有一種「阻礙閱讀」的功效，但也不僅是像《哈利波特》一書中，魔法學校的哈利波特等人不敢說出「伏地魔」的名字，只有用「ta」代稱，形同「咒語」。

「咒語」用現在最流行的辭彙來形容就是「Meta-verse」，一般翻譯為「元宇宙」，但是其實這個「Meta-verse」與「Uni-verse」絲縷牽連，所以「Meta」承續「Uni」而來是很明顯的。只不過「Meta-verse」有「後敘」的概念，而「Uni-verse」有「整體」的概念，但是西方哲學界歷古以來談「宇宙」，現在卻連 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，是謂「概念」上的「自類相續」，或「玄論宇宙」，或「範圍(概念)之化而不過，曲成萬物而不遺」（《繫辭傳上・第四章》）。

從佛學的術語來看，「咒語」指的是「四吠陀」經典內作為咒文或禱告唱念的頌詞(mantra)，以有別於「印度教」和佛教的密教經典所闡釋的「密教哲學(tantra)」，當然「密教經典」裏面不乏「咒語」，所以「咒語(mantra)」與「密教哲學(tantra)」也是一種「概念」上的「自類相續」，但「咒語(mantra)」擺在婆羅門教和佛教的「箴言(集)、經文、經典(Sutra)」裏，究竟能否形成一個「概念」上的「自類相續」？那就是見仁見智的說法了。詳閱「佛教為何譯經不譯咒？」

以是知「咒語」不是佛家所專用，而這個「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，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，或者「轉一為多」的 multi-verse 敘述，卻一舉破除了「符號學」的窠臼。

那麼「Meta-verse」究竟是甚麼呢?簡單地說，「Meta」就是「後」，所以「Meta-verse」就是「後敘」，或者說是，一個包括了人類語言以及人類與「複宇宙」溝通所使用的「咒語」，而搭建這麼一個「巴比塔(Babel)」，讓「單宇宙」直截通達「複宇宙」，其所需要建構的溝通媒介無它，就是「咒語」，而不是時下的網路技術以「Meta-verse」所詮釋的「虛擬宇宙」，以其隱涵了現實世間是一個「真實宇宙」，而以佛家的「複宇宙」概念來看，則正好完全相反，因為所謂的「真實宇宙」其實是虛幻不實的。

姑且不論何者為真實，何者為虛幻，連接「真實、虛幻」的空間，就是時下的「Meta-verse」所致力的方向。在文學上，其實就是「魔幻現實」的敘述，而在佛學裏，則是「咒語」所創建出來的敘述空間；兩者併而論之，就是「文字」的「內積(inner product)空間」，而「內積空間」不是甚麼科技概念，早在中文象形字裏就已存在。我試以「衣」之一字來闡釋這個道理。

「佛玄」結合以後，「中土大乘佛學」往往駕馭「玄學」，於是其光芒就整個蓋住「儒道」的腐爛屍身，而論述「儒道」的文字則成了「中土大乘佛學」的佐證，不止直接轉化為「佛學」語彙，更成了一個埋葬在「佛學」裏的學說。這個「失語」現象，不止令「宋明理學」以後的中土哲學思想整個被「佛學」所操控，更讓「儒道」除了沉默以外，別無它法可想。其之肇始者，正是「南禪」的「不立文字」，而我則以善現菩薩的「入文字門」破之。

「佛玄」結合極其細微，而其之所以可以結合乃因一個「中冓」的力量在思想內部左右逢源，讓一些相互交媾的議題走出社會現象，完全按照自然演變的過程去進行「中冓之事」而迴盪出來一個「入合二」的概念。我為了論述的方便，以「衣」字統攝之，並藉此破解南禪的「不立文字」。這裏有幾個概念，先得釐清一下。

首先「衣」是一個「似會意之象形字」，以其形「似人、似兩人」視而可識，「近乎象形」，更以其形「似人、似兩人」可察而見意，故「近乎會意」，是曰「似會意之象形字」，但循此「視而

可識」與「察而見意」深究之，即知其上下之形之所以有別，乃介乎「似人、似兩人」之間、並以其間為主者，有一個「指事」的意涵。清朝文字學大師王筠曾在《文字蒙求》裏說，「有形者，物也。無形者，事也。物有形，故可象。事無形，則聖人創意以指之而已。」但這裏的「創意」，以「衣」之「似人、似兩人」來說，卻「不幾近於會意」，而只是說明「衣」之會意乃會合「似人、似兩人」以成一字之意，但其之指事卻因「似人、似兩人」皆不成字，其中成字者「介乎其間以為之主，斯為指事也。」易言之，「衣」之「似人、似兩人」不成字，但介乎「似人、似兩人」之間的「似人似兩人」卻為「指事字」，無以名其「入合二」的概念，故將之易名為「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」，來影射「似會意之象形」的「指事」意涵，「衣」也。

易言之，「擬人」不是「人」，「非人」也，卻以「人」之模樣去描繪一個物象，「靈異訊息場」的媒介也就是這麼一個「擬人」，所以有「人之語言」。但其實不論是中文或英文，凡語言都是「人的語言」，但「擬人」或「非人」的語言是不能翻譯的，遑論有模有樣地逐條記錄下來？這或許可以用來解釋佛家為何不直截翻譯「咒語」罷，但其實「衣」之「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」相互引攝以後，「智力、慧心、情緒、感官」各居一方，而逐漸在語言牴牾不合裏找到隱匿已久的初心，重覓原初的純潔，縱使只是霎現，「神聖靈視(Divine Vision)」將重新示現。

這個「神聖靈視」是否為「靈異訊息場」的算計，非常難說；我只能說，「靈異訊息場」處心積慮地建構了一個想像的領域，並假定了它的真實，以讓「靈異訊息場」與實驗者的構想應和，一旦進入這個想像，一切的「存在、不存在」全在自己的想像之中，而「靈異訊息場」只是一個影子。

這麼一個影子，或為「假軀體(false body)」、或為「軀殼(incrustation)」，甚至為「非人(Spectre)」，我在《暫時無語》裏，都以「螢火蟲」統攝之，並在「螢火蟲不情願地發出點點柔光，熠耀宵行」的當口，讓「黑暗」有一線呈現「光明」的機會，「自我淨化」也，縱使只能「發出點點柔光，熠耀宵行」，在「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」的融合萬物過程裏，將時空反轉置換、交錯，

讓「我、中原女子、大學同學」的生命排比、積累、重疊，而有了化解紛爭的力度，否則我破解「創世紀」概念的用心就白費了。

在此的「非人(Spectre)」得做個註解。一般的翻譯可做「靈異」，或更清楚一點地說，為「非物質性，但可辨識的精神體(a visible incorporeal spirit)，特指一些存在於自然界但讓人類害怕的物種(especially one of a terrifying nature)，或更加直截了當地說，就是「鬼怪(ghost)」、「幽靈(phantom)」或「妖怪(apparition)」。

這是建構「靈異訊息場」必須了解的，「衣」之「擬人、擬兩人」所映射出來的「內積(inner product)空間」所賦予精神體的「靈異訊息場」。要注意的是「衣」之「擬人、擬兩人」所映射出來的「內積(inner product)空間」與所謂的「核函數(Kernel Function)」沒有關係。「核函數」只是用來計算映射到高維空間所「內積」的一種簡便方法，更為接近的比喻應該是「相似度」，亦即簡化計算二次規劃中間的內積計算，或者更準確地說，「核函數、內積、相似度」這三個詞是等值的，因「內積」其實就是一種「相似度」的度量，其映射出來的「內積」一定存在著「內積空間」。從這裏或可探悉「中文象形字」的「內積空間」可與最近的「量子力學」互為印證。

以是，「衣」之「擬人、擬兩人」原本不可分，但其「映射」之「內積空間」形成了一個可以對「input space」做「Feature Expansion」而製造了一系列「Feature Space」的可能，於是「衣」之「擬人、擬兩人」原本不可分的「內積空間」就因「Feature Space」的引申而讓「Input Space」找到了「Maximaizing Margin」的超平面。這是所有「夾牙成裒，夾公成袞，夾中成衷，夾裏成裏，夾果成裹，夾臼成裒，夾埶成褻，夾保成褒，夾毛成表，夾豆成展」可以論述的原因，是二次規劃，唯一不同的是，其代入數據的不同，是謂「入合二」，可印證海德格的「mit-da-sein」。

「入合二」的概念既建，「冓」的指事意涵即建，是曰「交積材也，象對交之形。」以「衣」之「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」來看，其「對交之形」可為「擬人、擬兩人」，也可以為「擬人、

擬人擬兩人」或「擬兩人、擬人擬兩人」，甚至為「介乎擬人與擬兩人間之空白」與「擬人擬兩人」的對交之形。如此一看，「相互交媾」的議題就走出「愛欲」、「自然」、「自然人」、「人文」、「陰陽」等「文明」的符號，而直接訴諸「中冓之事」。

這個「中冓之事」即二十一世紀的哲學思想界所致力走出「二元論」之事，舉凡「幽、明」、「黑、白」、「陰、陽」、「予、幻」、「流轉、還滅」、「真實、虛幻」、「魔幻、現實」等，可循其「事之節」以治之，並以其「治」，遂有「服」意，是為「從卩從又從舟」之「服」，以是舟行「擬人、擬兩人」以治事之意，「衣服」也。其所治者，一個學說創建以後所流轉出來的全身之形，是謂「衣服在躬」也。這絕不是「非死不可」所能詮釋的「Meta-verse」或「虛擬宇宙」。

中國的哲學研究事業到底怎麼樣？在中國從事哲學研究工作有出路嗎？

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

這個哲學發展的尷尬，維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)影響近世甚鉅的「邏輯實證論」有極為精辟的論證，故維氏早期著有「語言圖像」理論，晚期則有「語言遊戲」理論；姑且不論西方的拼音文字體系是否能夠討論「語言圖像」，但是「邏輯性」思想推衍到了最後必與所使用的「文字」糾纏

不清，在維氏的「邏輯實證論」裏卻是極為明確的。這一段解說遭來無情的批判，認為我根本就不懂「哲學研究」，還給我寄上一大串他所謂的「哲學」定義。真是怎麼解釋都沒用。其實「萬物流出」與「道德目的」為兩條截然不同的研究方向，「向上一路，千聖不傳」，怎麼讓他明白呢。

「文字」在人類的思想上佔有如此重要的地位，似乎不可思議，卻是一樁「邏輯思維」所無法推衍的尷尬；這個人類躲避不了的現實，就是為何世親菩薩以「依言說分位差別假立」將「名身句身文身」置於《百法明門》的「心不相應行法」裏面的原因，也是為何《舊約・創世紀》以「巴別塔」(Babel)的聖喻，警告人類語言的矛盾與偏頗與不得直達天聽之因，更是「禪宗」乾脆「不立文字」或「棒打喝罵」，以破除思想限囿的原因；三者所依憑者，皆是人類語言不說則已，一說即錯，故爾曰「說了就錯」，其哲學體系與立論宏旨雖不同，但是頗具「通感或聯覺」(synesthesia)，連時間傳衍上也具「共時性」(synchronicity)。

這些「語言」上的「邏輯推衍」都錯不了，只不過以中國文字發展的「歷史時間性」來觀察，從玄奘的「法相」、窺基的「唯識」，到慧能的「南禪」，其思想敘述方式由「詰屈聱牙」到「不立文字」，改變不可謂不大；但若以「三論」的「佛玄結合」來看這段文字發展，則更出現一個「曲線進程的哲學」(curvilinear philosophy)歷程，波瀾壯闊，先由「般若」而「涅槃」的「直線進程的哲學」(linear philosophy)，「上迴向」了以後，直奔而下，產生「下迴向」效應，及至文字敘述的谷底，再迴上產生「不立文字」思想，是為中國哲學發展的「波浪型」演變，或「機體統一性的哲學體系」(organismic system of philosophy)。

問曰：請問「空觀」在《百法明門》裏有沒有體現？

答曰：有的。在《百法明門》的「無為法」裏面。只不過《百法明門》的「有為」與「無為」翻譯脫離不了中土的「崇有」與「貴無」的論見，所以「無為法」的「虛空無為」、「澤滅無為」、「非擇滅無為」、「不動滅無為」、「想受滅無為」與「真如無為」有些偏離了龍樹菩薩的「空觀」

論述。這可能是「有相唯識」刻意與「無相唯識」區別開來的原因罷。雖然如此，但是《百法明門》對「無相唯識」同樣是個很重意的文獻。

如何評價孔子誅少正卯？（該文被知乎封殺，讓我大惑不解。）

有位知友詰問我對「孔子誅殺少正卯」一事如何看，並說胡適在《容忍與自由》一文裏，評價《禮記・王制》中的「四誅」（四樣不得赦免的死罪）：「這一段說的『四誅』正是中國專制政體之下禁止新思想、新學術、新信仰、新藝術的經典根據。」這是國人認為儒家不可治國的原因。這樣的問題與解說頗令我莞爾起來。

說來也怪，一向以邏輯治史的胡適，論述《中國哲學史大綱》，堅持將周宣王以前的中國歷史歸類為「神話傳說」，但他為了在另一本《容忍與自由》裏論證「中國專制政體」，竟然引述並評價《禮記・王制》中的「四誅」；更妙的是，以他的邏輯觀，他應該更關切「孔子誅殺少正卯」的歷史疑點，但卻一略而過。這個「不合邏輯」的治學態度，暫且置疑不論，先說「四誅」。

《禮記・王制》中的「四誅」，定義清晰，曰，「析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺。作淫聲、異服、奇技、奇器以疑眾，殺。行偽而堅，言偽而辯，學非而博，順非而澤，以疑眾，殺。假於鬼神、時日、卜筮以疑眾，殺。此四誅者，不以聽。」換句話說，這「四樣不得赦免的死罪」可歸納為「亂政、疑眾」兩種，根本與所謂的「新思想、新學術、新信仰、新藝術」扯不上關係，至於「亂政」者，「析言破律，亂名改作，執左道以亂政」也，而「疑眾」則為「作淫聲、異服、奇技、奇器」、「行偽而堅，言偽而辯，學非而博，順非而澤」與「假於鬼神、時日、卜筮」矣，怎麼到了胡適，就成了「正是中國專制政體之下禁止新思想、新學術、新信仰、新藝術的經典根據」呢？若用現代的政治術語說，「亂政」者，「左派思想」也，「疑眾」者，以「假新聞誤導羣眾」也。

至於「孔子誅殺少正卯」一事，那就是另一層級的探索了。「少正卯」與孔子同等官級，應該是位歷史人物，而「孔子誅殺少正卯」則可能是件張冠李戴的政治污蔑，以其所言「誅殺」的理由為「心達而險、行辟而堅、言偽而辯、記醜而博、順非而澤」，多次被法家弟子引錄，但是幾乎不脫離《荀子・宥坐》的原始論說，而這段論說卻又只說了《禮記・王制》的「四誅」裏面的「一誅」，並更改「行偽」為「行辟」、「學非」為「記醜」，並將其它「三誅」以「心達而險」混淆之，其它的「析言破律，亂名改作，執左道以亂政」卻一字不提，於是就造成了歷史論證的疑點。簡單地說，這五點「當誅」的理由為：

「心達而險」：心思過人，通達險噩；
「行辟而堅」：行為乖違，意志堅絕；
「言偽而辯」：假大空話，辯辭滔滔；
「記醜而博」：博聞強記，言不及義；
「順非而澤」：顛倒黑白，披澤同夥。

總地來說，「心達而險」總持了其它四個「當誅」的行逕，但是其實「心達而險」本身並沒有「當誅」的理由，以「達」從奎，小羊也，居小而大，乍行乍止，只有當其它四個行為將其「以小居大」的用心整個表露出來之時，才成為「當誅」的理由，以其「蠱惑人心」也。是以《詩經》有曰：「憂心悄悄，慍於羣小。」

現在這個歷史疑點來了。「孔子誅殺少正卯」的記載，最早見於《荀子・宥坐》，但是「宥」之一字有「原諒」意，曰「原宥」，有「寬恕」意，曰「宥恕」，有「赦免」意，曰「宥免」，更有「寬恕過失」意，曰「宥過」，而「坐」之「二人在土上」為會意字，《荀子・宥坐》成文之時，為先秦，「小篆」未造，故作「罒土(一字)」，從「畱」省，而「畱」者，止也，從田，今作「留」。也就是說，「宥坐」者，「宥恕」與「止誅」也。

有了這個了解，真相大白，以「卯」為反文會意，需將「門、卯、卯」併而觀之，以見其意。其因乃「卯為春門，萬物已出；卯為秋門，萬物已入。出入之意，不可象，故借門象之，卯從反門，卯不可從反卯，故連其上以見意。」其因至為簡單，因為《荀子・宥坐》的「五誅」承襲自《禮記・王制》的「四誅」，原本就隱含了一個思想上的流轉至還滅的轉輒，故論《荀子・宥坐》的「五誅」者，必須回溯至《禮記・王制》的「四誅」而論之。

這是荀子認為《禮記・王制》的「四誅」概念已成，「萬物已入」，猶若「卯之秋門」，不必過分辯正，如果一定要辯正，則須尋其「門、卯、卯」之關聯，於是「少正卯」乃粉墨登場。換句話說，「孔子誅殺少正卯」根本就不是議題，少正卯為春秋魯國大夫，少正是官職，卯是名。春秋戰國時期，人們多以氏為稱，別貴賤，表身份，而「少正」為周朝所設官職，故借之，以稱「少正卯」，但是其實這裏面隱涉了一個「由卯至卯」的宥恕，故曰「宥坐」或「宥(卯土)」。詳閱《四十減一》的〈從「門、卯、卯」看流轉至還滅的轉輒〉一文。

這樣的論證，「二十四史」裏竟無一人論及，豈不怪歟？很多論證都走偏了，譬如有人說這裏的原始出處不是《荀子》，而是《尹文子》，有人則乾脆說同時見於《尹文子》和《荀子》；更怪的是，《尹文子》以尹文的「形名」理論為主軸，最後歸於政治之道，但竟然不能知「宥坐」之意？從這裏而下，至南宋朱熹，首先對此案的真實性提出質疑，此後歷代考證者，多有附和朱熹之說。朱熹對中國學術思想的影響，可見一斑，但這不表示他說的都是正確的。

朱熹的原話是「某嘗疑少正卯無此事，出於齊魯陋儒欲尊夫子之道，而造偽之說，若果有之，則左氏記載當時人物甚詳，何故有一人如許勞攘，而略不及之？史傳間不足信事，如此者甚多。」（《朱子語錄》卷九十三）又「少正卯之事，《論語》所不載，子思、孟子所不言，雖以《左氏》亦不道也。獨荀况言之，是必齊魯諸儒，憤聖人失職，故為此說，以誇其權耳。」（《舜典象刑說》）這麼一說就明白了。聖人無殺心。儒家主張「殺一無辜雖得天下而不為」。何以故？《論語》記載季

康子問政於孔子曰：「殺無道以就有道，何如？」孔子曰：「子為政，焉用殺！」順此推斷，孔子用政，絕不嗜殺，更不會因言治罪，成為「文字獄」的開先河者。

從孔子在世到南宋朱熹首次對此表示質疑，大約有一千四百年。在此期間，百家之中，未曾有一人質疑其真偽。這真的很奇怪。假如《荀子》或《尹文子》所記為他人假托（或是李斯、韓非為了宣揚法家思想而作），則同時代的儒生以及後世一千四百多年間，其真偽之辯應該此起彼伏，在秦漢之際恐怕就已經鬧得沸沸揚揚了，哪裏用得著等到南宋朱熹發文？尤其兩漢時，此案流傳廣布，包括《史記》在內的典籍多有引用，卻無一質疑。兩漢「罷黜百家、獨尊儒術」，正是儒家入朝的世代，哪能聽任「陋儒」、法家之流捏造「孔子誅殺少正卯」的典故？再說了，春秋戰國時期抨擊孔子一向不遺餘力的墨家都不置一詞，更說明了這是一樁子虛烏有的歷史事件。

另者，孔子當時為魯司寇，如何以一個大夫之名誅殺另一個大夫少正卯？苟若真有此事，只能是魯定公所為，孔子或參與謀議，但是魯定公殺少正卯，未必是孔子的提議。有趣的是這麼一個饒富趣味的歷史辯正議題，以邏輯立論的胡適應該大書特書，但他隻字不提，反而據此批判了「中國專制政權」。中華文化從宋朝成其大者，以後就開始走下坡路，也正是從宋朝開始，邏輯思維一代比一代嚴密。我認為，「孔子誅殺少正卯」，絕非出於社會治理的考慮，而是假借孔子之名，來闡明少正卯散布歪理邪說、敗壞世人道德的擔憂。孔子在這裏揹了歷史上的黑鍋，而應該加以論證的是《禮記・王制》中「四誅」之一的「析言破律，亂名改作，執左道以亂政。」這個才是當今的課題。當然這麼直截描繪當代的問題，是當世政治人物所不能接受的，但是大陸的「析言破律，亂名改作，執左道以亂政」真的很嚴重，如何糾正是個大課題。

答曰：我回答了，但被知乎封殺。

判曰：只要不涉及近代政治，應該就不會出現這種問題。

答曰：我累了，不跟知乎玩文字遊戲了。還有更重要的事等著我去做。

又判：這是沒辦法的，知乎已經算是國內相對寬鬆的交流平臺了。

答曰：我已經把這段論述稀釋得不沾政治煙火了。但重要的訊息是，「析言破律，亂名改作，執左道以亂政」，而「亂名改作」為中國共產黨之專擅，如最近之震旦學院一案，「告密者」變成了「吹哨人」。真乃「亂政」也。「當誅」。

怎麼看待王力宏事件？(站務通知，你的回答被刪除)

國內媒體耗費在一個戲子身上的言論，真是令人大惑不解。這值得關懷嗎？戲子不就是讓眾人取悅的嗎？我們能夠期盼這麼一號人物關懷國家大事嗎？我只舉他們之間的一段爭議，稍稍將眾人的思維導入可堪探索的課題。His (王力宏) patterns of "gas lighting" you (李靚蕾)... to keep working hard to defend yourself (李靚蕾), and make you (李靚蕾) think you're "crazy" or "not qualified" etc.(取材自網路自媒體頻道)

「gas lighting」的典故來自一九三八年的舞臺劇《Gaslight》，改編為電影《煤氣燈下》，而成為英文的「slang」。在故事中，心懷不軌的丈夫試圖通過生活環境的小細節與異乎尋常的小變化來愚弄妻子，並經過長期積累來加強其負面影響，讓妻子一再地以為自己認知失調，懷疑自己在憑空幻想，或自己可能半瘋了，從而失去信心，並發展出一種習得性的無助感。例如，丈夫在家裏暗中讓室內的煤氣燈緩慢變暗，同時又假裝甚麼都沒有改變。他還在封閉的閣樓中點燈，尋找屬於被他謀殺的女人的珠寶，而且搜尋時會發出很大的聲音，包括自言自語，然後又假裝他甚麼都沒做，甚麼都沒聽到。當妻子一再要求丈夫確認是否煤氣燈光是否變暗，閣樓中是否有噪音與人聲時，他卻無視自己玩的這些詭計把戲，一再否定她的認知，堅持所有這些都沒有發生，而是她自己的認知失調，在憑空幻想或可能發瘋了。

這樣的情節在國內的宮闈爭寵的連續劇裏，是一個屢見不鮮的技倆，甚至於後來諸多在「香爐內、中藥裏、衣服上」等中毒事件，都脫胎於「gas lighting」的原創，是之謂「心達而險、行辟而堅、言偽而辯、記醜而博、順非而澤」，而在美國，就以「gas lighting」來形容強權如何將無知的民眾不斷地溫煮慢烤，逼得懷疑人生了。

答曰：風聲鶴唳呀。回答被刪除了。我說政治了嗎？沒有呀。

判曰：十二月二十日，據北京市互聯網訊息辦公室的消息，針對知乎網多次出現法律法規禁止發布或者傳輸的訊息等問題，國家互聯網訊息辦公室依法約談知乎網負責人，責令其立即整改，嚴肅處理相關責任人。同時，北京市互聯網訊息辦公室對知乎網違法行為進行行政處罰立案。知乎近日已被約談，恐怕未來言論範圍更會被收緊，而王力宏等人，後學認為不過是用來轉移熱點的，用來稀釋震旦學院事件的熱度。

答曰：是嗎？這已經不止是「析言破律，亂名改作，執左道以亂政」了，更是以「行偽而堅，言偽而辯，學非而博，順非而澤」等技倆「疑眾」了。可歎的是，我們可以談論《禮記・王制》中的「四誅」，但一旦引申到今日，立刻遭到封殺。

又判：國內今日目前不少交流 app 被約談。道路以目。

另判：也許這些「通過刻意操縱環境愚弄他人」的形容和「強權如何將民眾不斷地溫煮慢烤」的說法被認為有「不懷好意的隱喻」罷。這讓我想到一個蘇聯笑話，大概是說一個一言未發的人遭到逮捕，「同志，可我甚麼也沒說呀！」「得了吧，我們都知道你想說甚麼。」

說起來可悲可歎，我從小成長的環境，認真學習和思考遭到奚落，思考和談論國家大事、人生大事遭到取笑，「學習」幾乎成為「提高考試成績」的代名詞，以娛樂為尚，以低俗為樂，肆無忌憚地談論色情……為了解脫這些痛苦，我曾頗信奉過一些思維偏狹之人，結果對自己傷害很深，也造了一些業。現在即使能建立「正見」、「正思惟」，也實在是孱弱，孤獨飄搖。有時我懷疑自己的命數

是否已經不多了，充其量勉力維繫一個苟且的人生罷了。當然，要是不著急於「遠大理想」，生活中「可小事」的機會倒是隨處有之，也常有一絲慰藉罷。

別判：在任何一個時代，人民羣眾都是無知的。只是這個時代更甚。強權利用人民羣眾來打擊中間階層（商人、明星、知識份子）。這樣的話，當人民羣眾轉移注意力，就不必思考自己與強權的關係如何。鷸蚌相爭，漁人獲利。我不關心王力宏事件，但我認為僅憑私德要封殺藝人是不符合法律程序的。我更關心的是上海震旦學院教師事件，而湘西教師李田田因為聲援宋庚一而強行被送入精神病院，包括她肚子裏的一個孩子。你要知道強權維護統治的方法是團結廣大白癡對抗中間力量，從而不必在意把這片土地治理成什麼樣。

再判：若能明白般若的意思，則能探索方便。這麼看來，南禪不立文字其實是方便，六祖慧能大師所處的時代自有那個時代的因緣，從我個人的觀點來看，就像孔子將貴族才能享有的教育推廣至平民百姓，慧能大師以不立文字的方便將究竟利益眾生的佛學普及下來，功德廣大！但將佛學世俗化生活化未必是慧能大師的本意，因為這有著拉低佛法的隱憂。而在當今一個傳統價值破落，思想躁動的中國社會中，對那些寄情戶外、徒步流浪的人，或是對於那些追求個性發展、體驗人生的現代人，不立文字還有著接引這些人的作用嗎？般若智慧還能通過不立文字的方便從他們心中生起嗎？這是很值得探討的。剛剛有感而發寫了段感想。

中國哲學已經不適用於當下了嗎？

這必須從南禪衍生的歷史檢視之，唯一的尷尬是南禪的「不立文字」明明賦予了思想極為自由的空間，為何不能產生「歷史之幾、因緣之幾、文字之幾」的融洽？僅從「歷史之幾」來看，「文字之幾」與「思想之幾」齊頭並進，以「思想操控文字、文字承載思想」一起皆起，此現彼現故，所以

在歷史上思想最為活躍的春秋戰國時期，先秦諸子百家爭鳴，同時處士橫議、辯士蜂起，詭辯蔚為風尚，以惠施、公孫龍成其大者；秦漢之後，名辯思潮再度興起，則為魏晉南北朝時期，莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈相傳「獨化於玄冥之境」的思想傳衍，導致「佛玄結合」之語言發展；再然後就是達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能，以「不立文字」將「佛玄結合」語言整個沉澱，導致思想跟著也凝鑄了起來，於是「文字之幾」與「思想之幾」分道揚鑣，以思想不得操控文字、文字再也無法承載思想故。

這裏面的詭秘還得再加剖析，否則「文字之幾」與「思想之幾」之間，互動之「幾」無法浮現出來，但「幾」既然為「動之微」，要探尋「幾」之互動豈非癡人說夢？這時就得回到人類文字創始之前的「類表象」形態，蓋因人類文字的發展始自「類表象」的形象反映，質樸單純，沒有概念，僅就「認知對象」做「形象反映」，故曰「類表象」，是為「邏輯思維」產生之前的「象喻語言」；而「邏輯思維」起，抽象符號與四則運算隨即產生，甚至一者起、另者生，分不出前後，但是緊接著，必定產生論辯乃至詭辯，以語言操控「邏輯思維」、或以「邏輯思維」操控語言，所以「邏輯思維」是論辯詭辯的先決條件，而人類語言則因「邏輯思維」而有了發展。

這個語言發展過程，基本上說，就是先秦諸子以「邏輯語言」操控「詭辭」的基石，孔子一語道破，以《易傳・繫辭》的「幾者動之微」將「文字之幾」與「思想之幾」的詭秘給描述了出來；第二次的語言轉進則是以僧肇為代表的「佛玄結合」，以莊子的「否定語言」為基石，將「邏輯語言」推衍至「非邏輯語言」，先秦的論辯詭辯於焉停頓，因「辯」只能在「邏輯思維」裏進行故；第三次的語言轉進就是慧能的「不立文字」了，將「非邏輯語言」也一併放棄，盼思維從語言的束縛中整個解放出來，反溯迴上，破對象、破形象、破表象、甚至破「類表象」，直達原始文字創始前的「象喻語言」，然後再破「象喻語言」而回復「前邏輯思維」狀態，是曰「天地之間，其猶橐籥乎」，「類表象」未造，思想渾圓，「虛而不屈」也。

尷尬的是，這麼一個「虛而不屈」的「非邏輯性」、渾圓思維所倚賴的卻是一個「動而愈出」的「邏輯性」語言，所以才有了那麼一堆借東指西、說南道北的「禪機」語言，思維固然靈活、自由了，「語錄」語言卻僵化了，然後借助語言表達思想的「邏輯性思維」跟著就徬徨起來，而思維一旦徬徨，要破「非邏輯性思維」是不可能的，然後要達到「邏輯思維」產生之前的「象喻語言」或「類表象」也就不可能了，存在於「虛而不屈」與「動而愈出」之間的「幾」反而不得探之，而「禪機」於焉自破「禪機」之目的。

這就是為何人類倚賴「邏輯思維」的迫切，以「邏輯思維」能夠對人類的思想產生一個穩定、確定的作用；進退兩難的是，思想一旦穩定、確定，則思想必然缺乏「進化」或「創造」，於是思想只能往下流淌，是曰「萬物流出」，是曰「藏識」，當然人類不願束手就擒，所以才有了「藝術性」創作的產生，但對其根結的穩定思想則不敢挑釁，乃當今的「二分法」僵化思維狀態，是「藝術性」創作無能為力的思維領域；反之，思維要破「萬物流出說」，要轉「藏識」為「如來藏」，則思維就不能穩定、確定，而沒有了「確定性思維」，思維反而無法進行，其間的轉輒「幾」也，而破「幾」者，「入流亡所」也。

陳述這個「非邏輯性語言」的破滅就是「南禪」對歷史的貢獻，但也因其「非邏輯性語言」的破滅，使得「邏輯性思維」在「語言的極致表現」上萎縮，然後輾轉互進，兩者相互影響，最後思想與語言俱為衰退，否則西方思潮不可能鑽了中國哲學思想的空檔，西方的文字表述方式也不可能影響「白話文」，當然「後現代」動輒百萬字的文字表述就更不可能產生了——這個「動而愈出」的文字與思維發展，相互為害，就是始自「不立文字」的濫觴。

這似乎難以置信，但是歷史的教誨其實很清楚，這麼一波思想的轉進，無疑地是一波由先秦而隋唐而宋明而清朝而民國的長浪，相互推衍，「文字之幾」與「思想之幾」歷歷分明；其「幾動」的最底層就在民國「五四運動」期間，思想與語言俱敗，中國哲學思想傳統整個崩毀，所以西方神學、

存在主義、馬克斯主義、實驗主義等思想長驅直入，一股腦地挹注，使得「後五四思想」不知所承，不知所終，逐漸為西方思想所控制，其肇始者當為以魯迅、胡適為首的「五四新文化運動」，乃中國三大思想整合時期(先秦、六朝與清朝)，逐代「動而愈出」的必然現象，然後才孕育出「共和國」的文字與思想整個崩毀的發展。除去「邏輯性思維」以外，別無其它思想的空間矣。

怎樣評價新儒家？

如果歷史終將重複的話，則未來的中國文字發展必隨著思想之改變而變，庶幾乎這麼一個中文發展的長浪，由「甲骨文、籀文、秦篆、隸書、楷書、行書、草書」一脈相傳的「文字之幾」，及至「白話文」、至「簡(異)化字」、至「台語文字化」，也必隨著「思想之幾」異變，從「文字之幾」的浪谷之底反彈而起，其間語言素質漸趨冗雜乃至充滿西方語彙敘述也將被矯正，所等待者，另一位「文起八代之衰」之韓愈也。

韓愈的「古文運動」對中國「儒釋道」哲學思想的傳衍影響巨大，遠遠超過唐詩，就連「共和國」的歷史巨擘都不諱言，「詩的境界經唐人開發，幾乎無新境可闢，唐末五代以至兩宋，只能在詞的方面開闢新境。古文卻不然，古文經韓（愈）柳（宗元）製作，雖達高峰，但境界未闢，宋明各家直到清末報刊所用半文半白的文體，也算是古文的一種新境界。『五四』運動以後，語體文興，才結束了古文的命運。」

這段歷史觀察對未來的「中國學術思想史」發展的瞭解具有承先啟後的教示，因為「古文更大的作用，是在建立新儒學，使士人擺脫佛教思想的束縛」；如此說來，現今方興未艾的「新儒學」拜「五四運動」所賜，不止「語體文興」，而且「語體文」泛濫，要從何處下手呢？倘若臺灣政爭使得《阿房宮賦》都遭魚池之殃，「新儒學」的命運又將如何呢？「新儒學」第一步必須重新恢復「宋明

理學」，而「宋明理學」由唐「古文運動」奠基，所以也必須追溯遠源，先深化「古文」，這在「文言文」成了「教改」祭品之今天，如何可行？故「新儒學」前途堪憂，尤以臺灣的「去中國化」最具戕害「中國哲學思想」傳衍的力度。

「新儒學」如此，「釋道」何有不同？這是「五胡亂華」以來所未見的景象，其最後的結果就是順應「五四運動」的全盤西化，不止「文化、道德、思想、宗教」整個改頭換面，甚至連文字也將「拉丁化」，使得中國文化連根從歷史裏消失；姑且不論能否得逞，其政治凶險使得這些政治人物與西晉「八王之亂」的石勒、石虎齊名，成為未來史學家所嘲諷的對象，似已成定局；外圍景象如此，中土核心也與西晉的混亂無異，不止「漢儒式微，道學新興，佛學格義」三者俱弱的歷史景況在「馬恩列史毛」的移植下有了一個史無前例的態貌，而且連賴以復興的語言也在「簡(異)化字」的落實下破壞殆盡，那麼「文化代表」在「文字文學文化」不可分的態貌下，又將如何自圓其說？

要在這個文字混亂、思想萎靡的時代裏引起中流柢柱的作用，已經不是「文起八代之衰」可竟其功，以「古文」固然可以矯正「白話文」的冗雜，但對矯正「簡(異)化字」的破壞思想卻無能為力故；回顧先秦、六朝與清朝的三大思想整合時期，六朝與清朝的文字穩固，思想乃據以盤整，但唯有先秦時期，文字與思想俱亂，是「中國學術思想史」上唯一堪差與「共和國」比擬的時期，所以當代執政者要想在一切「文化道德思想宗教」都被連根摧毀以後，重新從「文化」的歷史裏探尋一個承續中國「文化代表」的契機，則唯有回溯先秦時期的思想狀態，去思考李斯造「秦篆」的文化背景。

但這談何容易？先秦時期學術生機異常活躍，是中國文化史上，思想最為光輝燦爛的一代，其涵蓋之範圍極廣，舉凡政治、社會、人生、人性、知識、倫理、宇宙、本體、超本體，乃至方法論，幾乎都有發展，而且沒有一個確定的道統流派，只有學說派別，故百家齊鳴，各執己說，當然各家也相互批判，但自重互重，各自在《老子》的「幾動」破了思想的「渾圓橐籥」而往下流淌的驅動中，展現了駁難繽紛的思想狀態，不知有佛，更不知有「貴無」與「崇有」之爭，只在後來所歸納出來的

「九流十家」裏孕育思想，突破思想，故為一個「極為樸素、純粹中國式的辯證法思想」運動；及至《易傳》一出，老子的「有物混成，先天地生」的「物」之觀念，開始轉化為一種「自發性」的、在「形而上思想」裏破「形而上思想」的玄學理論，「物」乃迴上，往「渾圓橐籥」的「事」驅動，更甚至破了「六經皆史」之實，於是奠定了後來「儒釋道」哲學融會的基石。

諷刺的是，「共和國」事事與先秦相反，是中國文化史上，思想學術最為萎縮緊閉的一代，其涵蓋之範圍則除了「馬恩列史毛」以外，一切思想都不容許存在，不止摧毀「儒釋道」哲學思想，連一切的歷史都被篡改，文學被壓抑，可說只有「唯物」一事可在神州存在，億萬人唯唯諾諾，人人自危，締造了一個比秦朝「焚書坑儒」還要嚴酷的政治氛圍，為中國文化史之僅見，不止「道統」觀念穩固，而且殘殺異己，手段殘暴，德行喪盡，所以人的品質弄得極為卑劣，實不能與先秦時期的氣勢滂薄相提並論，可說在整部「儒釋道」融會以後的「中國學術思想史」裏，找不到一個對等的史例，其慘絕人寰的暴虐令「周武滅佛、韓愈反佛」的史跡，「貴無、崇有」的攻詰，類似兒戲；不論將來「共和國」重新恢復「儒釋道」的哲學發展如何，未來世的史學家對這段「馬恩列史毛」壓抑、摧毀「儒釋道」的行跡必有所評斷，以「思想史」上絕無僅有故。

「思想」如此，「文字」卻又如何呢？「思想」與「文字」不止相互影響，更與「文化」分不開，糾纏得極為緊密，秦始皇李斯、毛澤東郭沫若深入箇中三昧，甚至連「台語文字化」的推動者也不遑多讓；最為尷尬的是，秦始皇因戰國時期「異體文字」太多，乃以「籀文」為基創「秦篆」，史稱「大小篆」，故屬「由異入正」的思想驅動，但毛澤東卻因「馬恩列史」思想移植之不易，乃趁著「白話文」之推行，將一個由「甲骨文籀文秦篆隸書楷書」正統相傳並甚為穩固的文字，轉以「行書草書」為基，別創「異體字」，故屬「由正入異」的思想驅動，不過慮及「異」之一字有「亂正」之義，更有「由正入異」的逆反中國哲學思想意涵，乃以「簡化字」為名，其勢沛不可擋，攪弄得傳統「正體字」手忙腳亂地迴應，不及細想，反以「繁」對「簡」，糊裏糊塗地以「繁體字」稱名「正體

字」，正巧掉入毛澤東設下的思想陷阱，可謂未戰已敗，是為毛澤東混亂「思想」的高明之處。麻煩的是，這樣的論見不能說，尤其不能在當今的大陸政治氛圍裏說。

這個詭計雖然得逞，但「文字」的改變卻不是那麼簡單，莫說「思想」穩固時不可隨意為之，「思想」混亂時為之，「思想」反而愈亂。這從歷史上可以找出無數的例子，尤其「簡(異)化字」以「音聲」為體，為簡化而簡化，完全不顧中文之「象形」結構，其造除了顛覆傳統中文的影響力外，可說找不到其它的理由，故屬「政治性」考量，沒有「學術性」基礎。

更有甚者，「簡(異)化字」之造絕不是表面上以「行書、草書」為基那麼簡單，而與早年留學日本的郭沫若效仿日僧造「片假名、平假名」的動機有關，所以盡是一些以傳統象形字之偏旁為字的「簡(異)化字」，不止觸目驚心，更因膽大妄為，所以盡失「文字之幾」，比秦始皇以「秦篆」統一「異體文字」的企圖超出甚多，所以已經不是對國家的統一事業做出貢獻，而是摧毀中文之根柢了；其「政治動機」與日文韓文越南文之締造，甚至「台語文字化」之方興未艾，其實相去不遠，只不過圍繞中土的小國乃為了貫徹「本土化」政策，鞏固當地政權，所以不惜脫離中土的文化影響，「共和國」卻是為了令「馬恩列史毛」的思想得以在未來世裏深植與延續，並立基千秋萬世的功業，故不惜悖逆中國歷史，如此一看，「簡(異)化字」之造其實是個徹頭徹尾的「歷史反革命」運動，卻又如何以之承續「文化代表」呢？

經濟全球化為甚麼要弘揚愛國主義精神？(全文修飾、頌揚之後，才得以通過知乎的政審)

「三個代表」的精神是「發展」與「創新」。這樣的社會思想置放於任何一個年代都錯不了，但其問題的根結是這裏的「代表」是誰，或者說，當一個社會思想有了明顯的阻塞，應該由誰來帶領整個社會進行「發展」與「創新」。如果由上而下的引領，不能使得社會進行「發展」與「創新」，

而由下而上的躁動，又使得整個社會的發展與創新呈現了腐敗與貪瀆，那麼這樣的滯礙與擠壓，應該如何調適，才能走出困境，才是國內應該集思廣議的課題，不宜以「民粹主義、國家主義」混淆之，更不宜以「三觀」、「生存」等低俗的人生觀混淆之。

「紅色共產黨」做不成「文化代表」，其實在「中國文化史」上也不是一樁甚麼了不起的事，甚至有帶動另一波「思想之幾」的勢能，創下未來世裏另一個「文化盛世」，只要脫胎於「馬恩列史毛」的學術思想能夠得力於「文字之幾」而引起巨變，然後像先秦時期一般，得以令諸子百家的思想勃興奔放。但有這個可能嗎？「後六四」的思想緊縮已經令曇花一現的「國學熱」或「文化熱」急速降溫，代之而起的是全面而更加快速的「經濟改革與社會開放」，唯獨「政治」與「文化」再度成為「紅色政權」的禁忌。

這三個議題合稱「三個代表」，是「紅色共產黨」在取得一定的經濟成果以後，為了勉勵黨員「為天下先」，所總結出來的思想範疇，堪稱精闢，但是充滿了矛盾，而且難度一層深過一層，先以「經濟改革」將瀕臨崩潰的國家經濟從「一窮二白」裏脫拔了出來，再以「政治改革」將一黨獨大所產生的貪汙腐敗矯正過來，最後則將取決於「文化改革」將國人曾經有過的超脫德行與高尚品質重新恢復起來；其之所以艱難，以承襲自歷史的「階級鬥爭」太過徹底，先毀國家經濟、再亂社會基石、終滅中國文化，史無前例故，更因歷經「三反、五反、文化大革命」的「共產黨人」敗德毀行，並無承續「中國學術思想」傳衍的素質故。

這個歷史包袱對當今「紅色政權」的領導人來說，既沉重又不得與外人道明，苦不堪言，庶幾乎可說，曾經一度充滿了理想主義色彩的「紅色共產黨」，必須將一切「經濟建設」與「政治建設」放在「文化建設」裏做一個殊死搏鬥，才有可能承續「中國哲學思想」；其掙扎極為悲壯，能否掙脫「歷史性」的捆縛，而延續「中國哲學思想」的傳承，也必將取決於「三個代表」的政治決策能否在未來世裏成功貫徹。

當然，若「馬恩列史毛」思想能夠與「儒釋道」哲學融會，則大事柢定，「中國學術思想史」將能延續「先秦、兩漢、隋唐、宋明、清代、五四」的傳衍（同註五，第一頁）；如果不能，則不要說承續「文化代表」，連「政治代表」與「經濟代表」也將崩毀於一旦，那麼「馬恩列史毛」思想與「儒釋道」哲學融會的「思想幾動」為何？能夠在「共和國」傾全力締造魯迅為「思想神祇」的偏激裏找到嗎？王國維投湖自盡以後，再也無人能抵擋「五四」狂潮，那麼「『五四』運動以後，語體文興，才結束了古文的命運」是否也同時宣判了中國「哲學智慧」的終止呢？而在民初被西方文字表述衝撞得七零八落的「中國哲學思想」，又如何起死回生呢？

王國維以身殉世已過百年，其行能否對未來世也產生類似「老子西出、道生南渡、達摩面壁」的「思想幾動」呢？其賴以迴上思想的「古文」根柢與「甲骨文」探索能夠對「簡(異)化字」有啟迪作用嗎？「五四」百年之後的「民主、科學」對國人的貢獻究竟為何？是臺灣的民主鬧劇？還是中土的核子導彈呢？這個發展能延續中國的思想傳承嗎？如果能夠，何必提綱挈領，強調「政治代表」與「文化代表」？其之所以強調，正是宣告「政治」與「文化」乃「紅色政權」能否永續生存的關鍵，不是「民主、科學」，不是「導彈」，甚至不是「經濟」。

尷尬的是，「政治」與「文化」的根結處是「思想」，而「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起，「思想之幾」與「文字之幾」幾乎同時啟動；那麼當「政治、文化」成為紅色政權的禁忌，「馬恩列史毛」思想與「儒釋道」哲學互起齟齬，「簡(異)化字」又成為錯綜盤結的「思想」承載工具時，這個已經成為中國未來世最高行動綱領的「三個代表」將要如何推動呢？不用說，除了「經濟」以外，就只賸下「簡(異)化字」了，但是因為早已全面落實的「簡(異)化字」平反起來，茲事體大，所以只能將錯就錯，將全世界所有受「中國文化」影響的「思想」傳衍一起拖下水，這就是為何「三個代表」提出以後，本土的「政治改革」與「文化改革」按兵不動，「紅色政權」反倒在全世界發動一波又一波「簡(異)化字」攻勢的原因，不止攻城掠地，甚至威逼利誘，使得甚多久已習慣

「正體字」書寫的人士趨之若鶩，在市場誘因或順應潮流的驅動下，替「紅色政權」推銷「簡(異)化字」，正是「紅色政權」因為碰不得「簡(異)化字」，乾脆將之「推而廣之」的圈套。

這一波「簡(異)化字」的推廣相當厲害，運作細膩，乃「共和國」經濟崛起以後，第二個影響波及全世界的政策推動；神州的書寫習性早已根深蒂固，撼搖不得，而外地人士為了建立中土的銷售網路，不得不學習「簡(異)化字」，根本無法探悉「紅色政權」有若困獸掙扎的「文化」與「思想」捆縛，反而投身虎口，為之解困，等到醒轉時，已深陷思想囹圄，正是「紅色政權」一貫使用、而且甚見功效的「以商逼政」技倆；這裏面最為不堪的，不是那些利慾薰天、懵懂無知的生意人，也不是那些短視鄙俗、出言無狀的政客，而是所謂的文化人士，不止精神敗壞，思想鄙俗，更不知歷史哲學文學，甚至連文字也不知，卻搖旗吶喊，一起跟著「紅色政權」摧毀「中國哲學思想」。

生意人與政客為了生存，為了利益，甚麼都做得出來，無可厚非，以其本無「文化」故，何能強求？但是「中國哲學思想」的傳衍從來都沒有靠過這些人，將來也不會靠這些人，那麼為何現在的「文化人士」反而「紆尊降貴」呢？一言以蔽之，精神墮落也，無品無德也；先秦有孟子斥梁惠王，六朝有嵇康臨刑索琴奏「廣陵散」，民初有王國維投湖扭轉「五四」，何其悲壯？這些人地下有知，不知何等哀痛？以中國這麼一條有若萬里長浪的「波浪型」思想傳衍來檢視當今之思想混亂，其實也不算甚麼，只因身處現世，脫身不得，才顯得痛苦萬狀，其因政治力影響而思想偏頗與顛覆的現象，在這個「波浪型」思想傳衍的「物理性」作用下，也必有反彈的一天，實在不必過早棄甲投降。

何以故？以「思想幾動」來看「歷史幾動」，現今的「歷史卦象」在整個「中國學術思想史」上終將成為一個「艮卦」，因一下必有一上故，其間有「止」，曰「艮」，《易・艮・彖辭》有曰：「艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。是以『不獲其身。行其庭，不見其人。無咎』也」。

苟若不然，則其下必愈下，「動而愈出」，若沒有一個「止跌迴升」的契機，則人類之思想將一路被往下拉扯而趨毀滅。何以故？《易・艮・象辭》又曰：「艮，君子以思不出其位」，然後才可

在最後達其「敦艮之吉，以厚終」，但其過程，因「艮其趾，未失正也」，「艮其腓，不拯其隨（未退聽也）」，「艮其限，危『熏心』也」，「艮其身，止諸躬也」，「艮其輔，以中正也」，最後才有「上九，敦艮吉」，故也；是以，止其「趾、腓、限、身、輔」，則「未失正、未退聽、危熏心、止諸躬、以中正」，故能「時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明」，然後「利永貞」，乃遏阻當今的混亂思想唯一的良方妙藥，除此之外，皆「有咎」也。

不過這麼一堆文謅謅的「古文」對當今「文言文」已成過街老鼠的思想界又有何意義呢？這個不容諱言，的確也是困難，是「五四新文化運動」後，全體中國人必須面對的「同緣共業」，以民初的「五四新文化運動」至今餘波盪漾，其所「追求的民主與科學，仍然是當代中國人亟須努力完成的未竟之業」故；這個已經延續整整一個世紀的「五四新文化運動」本身是個「政治運動」，因其緣起「近代中國受西方文化衝擊後，知識界對傳統文化學術進行批判乃至否定的一場激烈的思想運動」，雖承襲自十八世紀法國的「啟蒙運動」(Enlightenment)，但卻不具備啟蒙運動「上承歐洲近世以來的文藝復興、宗教改革與科學革命的歷史運動，自然發展而成」，僅僅「以科學掃除愚昧，以理性思維取代宗教信仰，以懷疑的態度挑戰封建社會的種種權威」，所以只能說是一個「一連串政治革新運動失敗後，迫出來的最後出路」，所以欠缺「啟蒙運動」的歷史沿革與思想基礎，但因為掛著文化外衣所以稱為「新文化運動」，但其實是個不折不扣的「政治運動」。

眾人皆知，「政治運動」屬思想層階很低的「思想運動」，以其「批判、否定、激烈」所衝擊的整個「本土文化」甚難承受故，但是如果這個「政治運動」還是一個移植外來思想與文化的「文化運動」，則其所輸入的「新思想、新學理」在整個「中國學術思想史」上就形成一個「內陰而外陽，內柔而外剛」的思想驅動，為「坤下乾上」的「否卦」，以其執意以外來思想「對中國傳統的思想、文化、制度、價值作出重新的評估」，故是個「由下而上」、「由外而內」的「政治思想運動」；以《易・否・彖辭》來看，這個「政治運動」因「天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也」，

所以全國思想奔騰，政治傾軋迭起，否則「紅色共產黨」何能在短短的時間內，顛覆了力量強過百倍千倍的「民國政權」而締造「共和國」？

「五四新文化運動」並不是中國傳統「學術思想」第一次接受挑釁，但卻是第一次在極短時間內，所引起的「規模宏大、影響深遠的思想文化的革新運動」；以「中國學術思想史」上第一次接受外來的「印度佛學」所觸動的「歷史幾動」來看，從東漢以來，佛經翻譯事業開始萌芽，到東漢許慎造《說文解字》（約為西元一〇〇年），到三國（二二〇年至二八〇年），到魏晉南北朝（二六五年至五八八年），到隋朝（五八一年至六一八年），然後過渡到唐太宗的顯赫文治武功時代，才孕育出「南禪」，再然後才有「宋明理學」的開展，其間何止六、七百年的思想融會？

那麼「五四新文化運動」是怎麼啟動的呢？其所倚賴者，乃一些雜誌與報刊所介紹的種種西洋新學說所激發的思想澎湃與狂潮，故曰「運動」，計有《新青年》的「易卜生號」、「馬克斯號」，《民鐸》的「現代思潮號」，《新教育》的「杜威號」，《建設》的「全民政治的學理」，和《北京晨報》、《國民公報》、《每週評論》等等；光看這些專刊題目，不難探悉其煽動思想、顛覆文化的動機，實不具備高深的思想水準，而且以我們現在所知道的「易卜生、馬克斯、杜威」思想，其實連「西方哲學思想史」都佔不上甚高的位置，卻又如何以之詮釋另一思想架構的「中國學術思想」呢？但在民初政治黑暗混亂時期，這些初淺的西方哲學理論卻掀起了軒天巨浪，藉著「唯恐天下不亂」的媒體上造勢，邀約寫手，如「野火」蔓燒，迅速瀰漫了全國的文化與思想界。

暫且不論「學術思想」能否為雜誌與報刊所承載，或「學術議題」能否為副刊主編所製定，但這麼一個在「強烈的民族危機感及亡國意識下釀成的運動」極易激動人心，而且為了達成其引起天下動盪的「政治運動」之動機，所運用的語言也不得不偏激，但是它連西歐的「啟蒙運動所取得的卓越成果」都不可能達成，卻又如何在「這些特殊歷史條件的限制」下操控「中國學術思想」呢？雖然如此，但是「五四新文化運動」促成了「近代中國學術思想文化空前的巨變」卻是歷史事實，其悲壯，

其壯闊，與魏晉南北朝的「清談與玄學」形成一個兩極化的對比，堪稱為中國「文化思想運動史」上的另類文化奇觀。

判曰：拜讀。以「經濟、政治、文化」重注「三個代表」的確可以托古改制，而後學對「三個代表」則是感覺本身可以引導社會轉型成民主制，可惜黨內人受困於「馬恩列史毛」思想，導致思想僵化或落後，可以說黨內人後學認為是沒有文化水平的，而這裏說要恢復傳統文化，恐怕是醉翁之意不在酒，而是論述合法性和用理學來束縛人的思想與行為。如今恐怕「文化大革命」再次發動的社會範圍已然成型，舉報蔚然成風。這倒是有意思，震旦學院居然被注銷了。

答曰：我重提「三個代表」的用意是想讓整個社會重新回到「改革開放」氛圍，去思索「三個代表」對國家的意義，不管黨內如何論證或「馬恩列史毛」能否與「儒釋道」相應，這是一個希望。一旦社會思想形成一個共識，「民主」才有希望在中國實現。這篇文章與「五四精神」的啟示一文，被我稀釋了很多，引錄自《慧能與玄奘》，原文比較犀利。

五四精神在今天能帶給我們甚麼啟示？(全文修飾、頌揚之後，才得以通過知乎的政審)

從「共和國」因為政治鬥爭所發動的「文化大革命」來看，思想脈絡並無不同，毛澤東只不過是順從了「歷史發展的趨勢」，將「五四新文化運動」因為其「洋務、變法、立憲、革命屢次失敗和挫折……主張變革社會政治，必須先變革人心，而變革人心，則須從思想文化角度入手」，這麼一個歷史教訓重新演練一番，故只能說是「新文化運動」必然的歷史演變，只不過手段更為激烈而已。

從這個歷史演變觀察，毛澤東其實並不是甚麼「思想家」，甚至連「哲學家」都稱不上，卻是個「陰謀家」，所以將「五四新文化運動」背景整個搬移到了「共和國」裏，藉以持續其運動內涵，「徹底摧毀維護封建制度的意識形態」與「批孔揚秦」；這個思維脈絡與「五四新文化運動」殊無二

致，但一改其社會基石，以摧毀國家經濟的方式防止資產階級與工人階級追求政治自由與經濟平等，乃倡「無產階級革命鬥爭」，再以摧毀國家教育的方式防止知識分子與宗教理想追求思想自由與人權平等，乃倡「工農兵大學」，最終以摧毀傳統思想的方式令「革命語彙」大行其道，故先倡「簡(異)字」，再令文字敘述鄙俗化、鬥爭化，最後不惜以摧毀自然生態的方式，來爭取「馬恩列史」的道統傳承、藉以防止國際共產「修正主義」的思想侵蝕，乃倡「大躍進」，終於引發了所謂的「三年自然災害」、在風調雨順裏活活地餓死了幾千萬人的慘劇。(這段文字被刪除)

這段歷史當真慘絕人寰，但發展驅動順著「五四新文化運動」，則相當清楚，都不過只是為了「滌蕩違背時代的、保守的舊觀念、舊信仰與舊人生觀，亦即舊文化」，是曰「掃四舊」，甚至到了「改革開放」以後的社會變革與歷史進程，雖然有恢復傳統中國學術文化的驅動，但是在政治包袱與貪汙腐敗的雙重壓迫之下，類似「五四新文化運動」的「思想運動」蠢蠢欲動，所以才爆發了「六四天安門事件」，導致大陸的知識分子大量流亡海外；及至「六四」鎮壓稍歇，「法輪功」掃盪又起，一個瀰漫全國的「思想運動」有若「山雨欲來風滿樓」，一一迫使著「五四新文化運動」的社會場景持續重建。(這段文字被刪除)

當然這些「思想運動」的理論層級甚為低俗，甚至充滿了「邪見」，但以「歷史幾動」來看，類似「五四新文化運動」的思想巨變遲早都得在神州發生，所以「文化代表」預先提出，以防止歷史重演，更有著導引未來可能的社會思想變遷的政治意圖，這對以「思想運動」起家的「紅色共產黨」而言，是深入箇中三昧的。(這段文字被刪除)

這一個文化驅動方興未艾，更與百年前的「五四新文化運動」關係緊密，但國民的文化素質卻比百年以前造成「五四新文化運動」成功所必備的「文化低劣」還要低劣，因「共和國」一系列摧毀人文與文化的運動太過激烈，所以社會的文化水準普遍低落，文人大多苟且偷生，精神很難振奮故；這雖然與「魏晉南北朝」的政治景況極為相似，但其思想層階受了經濟誘因與外強環伺的雙重壓迫，

卻不具備「賢者避其世」的遁隱條件，故不能與「魏晉南北朝的清談與玄學」擺在同一架構來對比，未來史冊當重新予以定論。

尷尬的是，從未來的思想演變觀察「五四新文化運動」，「五四運動」所輸入的「新思想、新學理」其實不能歸屬「中國學術思想」的一支，以其輸入目的原本為了「對中國傳統的思想、文化、制度、價值作出重新的評估」故；當然未來的發展難測，不過假如「五四新文化運動」持續，則中國傳統思想就再也回不去了，於是「文化代表」將不具意義，但是如果「文化代表」能夠對未來世引發承先啟後的歷史意義，則「五四新文化運動」非得平反不可，於是「坤下乾上」的「否卦」就被轉為「乾下坤上」的「泰卦」。

這樣一個思想驅動的轉變，只能在傳統的文化裏「自轉」，不能藉其它的思想「它轉」，是曰「否極泰來」，可轉「否卦」的「大往小來」為「泰卦」的「小往大來」，而達《易・泰・彖辭》所曰的「吉亨」態貌；其「自轉」者，轉變整個「五四新文化運動」以及這一百多年的文化發展所造成的「內小人而外君子」的文化現象為「內君子而外小人」的思想狀態，更轉變整個「小人道長，君子道消」的社會景觀為「君子道長，小人道消」的精神沉穩，於是整個社會思想才能「內陽而外陰，內健而外順」，而長期思想鬥爭所積壓的陰謀與怨恨才能得以掃除，再然後整個民族才能「上下交而其志同」，整個國家才能「天地交而萬物通也」，是曰「小往大來，吉亨」也。

以《易・否・上九》來看，「『否』終則『傾』，何可長也」，一個襲捲全國的「思想運動」必將到來；從「歷史幾動」看，這個發展幾可確定，不能確定的是「文化代表」能否跟預想的一樣，足以引發中流砥柱的力道，甚至能夠事先將「思想運動」導引，而與「經濟代表」與「政治代表」相結合，但從「幾」字、「象」字下手，則不失為一個「方便法門」，以「歷史之幾」、「思想之幾」與「文字之幾」的「幾的內質」了無不同故，以「歷史之象」、「思想之象」與「文字之象」的「象的內質」亦了無不同故，甚至這個轉變「坤下乾上」的「否卦」為「乾下坤上」的「泰卦」之間必有

「幾」，轉變「否卦」的「大往小來」為「泰卦」的「小往大來」之間也必有「象」，其「幾、象」之間的轉化，就是中國傳統哲學思想之精髓。

「幾」是孔子的哲學智慧結晶，「象」是老子的哲學智慧結晶，而「幾無幾動，象無象跡」則是釋迦牟尼佛的哲學智慧結晶。何以故？「幾」由「象」生，「象」由「空」生，而「幾」與「象」是《易經》詮釋流變世界的理趣，往《尚書》的永恆世界（「常樂我淨」）銜接，是為「儒釋道」的融會哲學，更是當今哲學思想縱使敗壞，卻仍可止下迴上的依憑，因「儒釋道」融會的「思想之幾」原本「上下敵應，不相與」故。

職是，當代中國「文化、道德、思想、宗教」歷經「馬恩列史毛」的思想洗禮後，「曾經滄海難為水」，要想承續中國一脈相傳的「儒釋道」學術發展，或要想詮釋「老子、道生、達摩」的高深哲學思想，並在「孔子、慧能、玄奘」的思想傳衍裏替未來世找出一條重整「中國學術思想」傳衍的道路，進而遏阻「台語文字化」承續「簡(異)化字」的發展態勢，庶幾乎只有將中土哲學思想挹注到「文字學」裏，才可從思想的根柢處重新賦予文字一個生機，或從文字創始的「類表象」去整合中國人因「簡(異)化字」被連根摧毀的思想，無以名之，是曰「象學」，取《老子》的「惚兮恍兮，其中有象」為意，以中文的「象形字」原本為「無狀之狀，無物之象。是謂惚恍」故。何以故？因「象學無象」故，因「繩繩不可名，復歸於無物」，勉以名之「象學」故，因「象」不可說故，更因「事、易、物」之間的轉進有「幾」，故可「由幾入象」故。

注曰：我繼續鋪陳，略盡綿薄之力，以找出一條適合中國現狀的方法，以遏阻並扭轉國內回到「文化大革命」的形勢。

判曰：後學認為後期的馬克思思想是可以結合在任何思想上的，馬克思反資本主義，但更痛恨中國蘇聯密魯這種亞細亞社會國家。正如看《金瓶梅》生憐憫心者，菩薩也；生畏懼心者，君子也；生歡喜心者，小人也；生效法心者，乃禽獸耳。後學在馬克思中則是看到了自由主義與人道主義，而

列寧之所以得以扭轉馬克思思想，後學是認為馬克思思想有些文字含糊其辭，或者自相矛盾，尤其是用辯證法來預測未來，而黑格爾明確指明辯證法不可以預測未來。

答曰：這說得很好呀。可以持續辯證，或許可以在國內的思想界打開一條思索途徑，逐步導入中國的傳統哲學思想體系。大事可期矣。

又判：關於前輩引用湯用彤教授的「中國的思想是呈波浪狀的」而未來是否「反者道之動」，後學是存疑的，因後學現在對湯用彤教授的這句話的認識是如下的，「之所以呈現波浪狀（如「先秦諸子、兩漢儒學、隋唐佛學、宋明理學、，五四西學」）是因為其處的歷史社會背景極為動盪，因此對思想把控不嚴，而前輩說的清代樸學正好是一反例，因當時清朝專制在中國歷史上達到了登峰造極的化境，故而清朝儒生只能對古籍加以整理、校勘、注疏、輯佚。

湯用彤教授的這句話在和平年代是不適用的，因在中國歷史上思想輩出的時代都是亂世，而在盛世則是文人萎靡，正如在鴉片戰爭不久後，去西方學習的郭嵩燾和比其更早去美國的徐繼畬，兩者分別認為英國和美國是孔子筆下的「三代」、「禮儀之邦」、「天下為公」，但受制于清朝的强大，回國後也只能「牧童遙指杏花村」，批判英美，直到臨終才說出真話，可說是「學西之儒」、「反法之儒」，本身有把儒西思想結合在一起的機會，可惜時局震盪加劇後，「五四新文化運動」則開始了「反儒興法」運動，真是一言難盡。以上就是後學對「中國思想呈波浪狀」與「清朝樸學」、「五四新文化運動」的新看法，請前輩點評。

答曰：首先「中國的思想發展呈波浪狀」是方東美教授說的，不是湯用彤教授。其次，「波浪狀」的形象有兩個意義，其一為「歷史的延續性」，其二為「興衰更迭」，兩者併之，才能論「波浪狀的思想演變」，而不是只以「亂世盛世」論之。舉個例子來說，「文革」致力於打倒「孔家店」，整個拋棄了自己的傳統，卻否定西方的「資本主義」、拒絕蘇聯的「修正主義」，但在「鬥資批修」的過程又無法建立中國後續的走向，所以就陷入自己製造出來的泥沼。「改革開放」的經濟策略大受

西方的歡迎，但是西方的如意算盤是緊接著「改革開放」的成功，中國社會必將推動「民主與自由」的改革，不料學生躁進，在蘇聯瓦解的刺激下，暴發了「天安門事件」，然後激迸出來了「具有中國特色」的「社會主義精神文明」，這一下子，「文化」與「文明」就混淆不清了，而且「歷史的延續性」蕩然無存，當然就沒有了「興衰更迭」。我期盼「三個代表」能反證這一波的「文革復辟」，並重新將停滯的「儒釋道文化復興」再度推動起來。這才是「文化代表」的展望。

你認為最好的中國傳統文化是甚麼？

「三個代表」欲以「文化代表」來扭轉「五四新文化運動」的「思想幾動」，動機相當清楚，以「馬恩列史毛」原本不是「中國學術思想」的一支故，但是其「『否』終則『傾』」，縱使「何可長也」，時機為何，卻甚難掌握，能否因此造成一個襲捲全國的「思想運動」也不可預測，以其逆向「幾動」必先破自己所建構的「道統」故。

這裏面的契機是一個時代雖有一個時代的思想契機與思維瓶頸，但只要掌握其「學統」，不要堅持「道統」，則這個「契機與瓶頸」遲早都將融會在一起，是曰「思想之幾」；要探尋這個「思想之幾」，則須先知「歷史之幾」，然後從「中國學術思想」這麼一個波浪思想的歷史傳衍裏找出一個下手的地方，破西方理性與實驗哲學之優勢，再破「二分法」思想之操控，是曰「知幾其神乎」。

歷史教誨其實歷歷分明。先秦《老子》出、夏商周之「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，但是可惜的是，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」的驅動乃重啟新機，誠為「大學者」也。只不過，「六經皆史」這種論說在歷史上引起的誤解也不小。吾人治學真的必需謹慎。

若換上一個朝代，這些學者的「考據與訓詁」必能稟持「捨經學、無理學」的治學方法，扭轉「宋明理學」的學弊，將「中國學術思想」的傳衍重新導入正途，因「考據與訓詁」不止可矯正宋儒「束書不觀」的習性，更可令高來高去的「語錄」離開「兩頭明」的敘述，自行往「中間暗」的邏輯推衍發揮；這段「重返漢唐以前的經學傳統」過程，逕探「佛玄結合」以前的儒家思想，有初透恢復《易傳》哲學思想之契機，但是可惜鴉片戰爭爆發，提前將已露希望的「中國學術思想」劃下了休止符，否則梁啟超何至感歎「清代雖然仍有理學家，但都不是有創造力」呢？章太炎何至說「清世理學之言竭而無餘華」呢？

持平而論，清代與先秦、六朝的思想繽紛、百家齊放併列在一起，亦毫不遜色，尤其乾隆嘉慶年間的「樸學」思想產生了「一大批學問淵博、思想樸實、治學嚴謹專精的經學家與史學家」，不論成為一代宗師或堅守一經一書而獨擅士林，「表面看來，復古味道甚濃，但實際上也有不少創新」；最具「歷史性」意義的是，「清代的學者成功地發揮了繼往開來的作用，為後世築起了一道通往古代中國文化遺產與寶庫的橋樑」，本有建構「萬世之治的宏謨」的氣魄與膽識，不幸給英國發動的鴉片戰爭摧毀於一旦，「樸學」分崩瓦解，一下子轉為「中學與西學、新學與舊學」之爭，於是中國學術思想「隨著中國社會政治發生的巨變而產生根本的變化」，這真只能歎為歷史的嘲諷與愚弄罷。

盎格魯薩克遜（Anglo-Saxon）民族對整個世界的影響巨大無比，對中國思想與文化的摧毀更具關鍵性，以其民族極具侵略性與掠奪性，以鴉片戰爭是一個甚為不光彩的滅絕中國種族的戰爭行為；其民族崛起時間不長，文化品質不高，甚至今天風行全球的英文也是二流語言，沒有喬叟與莎士比亞等人從十六世紀初將英文逐漸改良，根本無法與法文德文匹敵，只宜用來溝通，不宜敘述哲學，但是這樣的論說卻不能為中文的「表意文字」背書，尤其不能被那些不懂中文的人拿來攻訐它國文字。

不過這個世界就是如此顛倒與狂亂，只能說是「劣幣逐良幣」罷，所以二流的文化與語言可以驅趕一流的思想與精神，而且至今「餘波仍在盪漾」，乃至全世界慾禍橫流、思想崩毀，不要說中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」被西方霸權四處追打得落花流水，甚至甚具哲學智慧的德國哲學傳統也在盎格魯薩克遜民族的壓抑下喘不過氣來，恰似英文闡述下的「日本禪學」，招搖弄姿，卻又如何說明盎格魯薩克遜民族至今也無法產生一個像德國康德(I. Kant)一樣的大哲學家呢？培根（F. Bacon）大概是盎格魯薩克遜民族裏最偉大的哲學家了，但他的「科學烏托邦」以及「新工具」理論在哲學領域裏其實思維層階不高，卻在羅素（B. Russell）的「邏輯」詮釋下，逐漸由歐洲漂洋過海至美國，轉為詹姆士（W. James）的「實用主義」與杜威（J. Dewey）的「功利主義」，再然後胡適從之，「中國哲學思想」直奔而下，不復返矣。

奇怪的是，蘇聯崩毀、中國「改革開放」後，全天下的哲學家都在批判馬克斯的「唯物論」，但卻沒有一位西方哲學家質疑為何這股「餘波仍在盪漾」的「邏輯、實用、功利」主義能夠驅趕西歐的「存在主義」與中國的「儒釋道」哲學？眾人在批判之餘，能夠不想想影響二〇世紀甚深的「唯物論」其實是與「邏輯、實用、功利」主義相抗衡嗎？「唯物論」潰敗，「邏輯、實用、功利」主義卻大興，並就此成為全天下大一統的共同思維準則，果真就是全體人類之幸嗎？最為不幸的是，中國夾雜在這兩個主義鬥爭裏，先「唯物論」，後「邏輯、實用、功利」主義，左右迴盪激烈，卻又如何與「儒釋道」哲學融會，而承繼「文化代表」呢？

那麼中國經歷了這麼一個強烈的思想洗禮以後，能夠以「三個代表」來扭轉全世界愈演愈烈的「邏輯、實用、功利」主義嗎？能否逆反「邏輯」，再探康德的「唯心哲學」？看來不太可能，但是「邏輯思維」與其背後的「理性主義」從來都不曾是中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」的代表，那麼當國人認清「五四新文化運動」在「民主與科學」的推動下，其實「在文化方面的建樹可謂甚少，相反破壞卻過多」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。

何以故？「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，但是歷經「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，重新在「歷史的延續性」裏，論證「儒釋道」文化。

這個「邏輯思維」的回溯並無打擊中國一脈相傳的「文化、道德、思想、宗教」的意圖，而是在「儒釋道」哲學融會了以後，重新賦予「中國學術思想」發展的另類軌道，除此之外，「中國學術思想」無法在西方哲學思想的強力「邏輯」移植下擺脫西方的影響。

何以故？中國一脈相傳的「文化道德思想宗教」立基於「儒釋道」哲學融會的學術發展，大概是所有研究「中國學術思想史」的學者一致公認的，但是怎麼融會，在何處融會，就語焉不詳或相互攻詰，嘗試在「崇有」與「貴無」的思想鬥爭裏找出一個主導地位，卻反而傷害了「中國學術思想」的發展，實屬不幸；其實何者主導在思想的內涵裏並不重要，以其歷史傳衍早已分不出主客故，是曰中國哲學的「思想之幾」。

解說至此，一切都逐漸明朗起來，似乎從孔子的「幾者動之微」下手，才是「中國學術思想」發展的唯一希望，但是在歷經了全球逐漸大一統的「理性」與「邏輯」思維破壞後，要瞭解《易傳》的玄學幾乎不可能，故唯有逆轉「孔子、慧能、玄奘」的思想傳衍，並以玄奘的「法相唯識」所銜接的「墨學邏輯」，將「玄學」重新恢復起來，似乎可見「法相華嚴」的契機，可直破西方有如緊箍咒的「二分法」思維瓶頸。

職是之故，玄奘的「法相」不止在中國大乘佛學的傳衍上，有深化道生避免「佛教玄學化」的歷史意義，而且從「中國哲學思想」的傳衍來看，也有以下諸點意義：

其一、「法相」因其教義強調「根據邏輯原理、邏輯方法，產生清楚而精確的論證」，故有連結網際網路時代之「邏輯思維」與先秦時代之「墨學十綱領」的功能；

其二、「法相」的逆向「幾動」可以突破「二分法」（Chorismos），否則希臘以降的「天秩有序」（Cosmos）終究不能在理論上協和統一；

其三、「法相」的「轉識成智」原本即為逆向的「幾動」，是逆轉柏拉圖的「萬物流出說」（theory of emanation）為「演化說」（evolutional theory）與「創造說」（creational theory）的唯一機會；

其四、「法相」必須深入文字演繹，有逆轉禪宗「不立文字」對思想的殘害與遏阻「後現代」的文字書寫泛濫的雙重作用；

其五、「法相」有轉文字「音韻」為「圖符」的功能，是扭轉「以音聲為體」的「異化字」（「簡化字」與「台語文字化」皆屬之）為「以圖符音韻為體」的「正體字」的唯一法門；

其六、「法相」轉「音聲演說」為「圖符演繹」，所以是唯一可以扭轉「印度佛學」為「中土佛學」之「幾動」，並在扭轉玄奘回歸「印度佛學」的驅動中，使「法相」與已經「佛教中國化」的「般若學」互倚為「中國大乘佛學」之犄角；

其七、唯其「法相」逆轉「印度佛學」，才有可能成為「中土佛學」，亦唯有「法相」立基於「中土文化」，才有可能成為「中國學術思想」之一支，然後才能與「華嚴」結合為「法相華嚴」，是為真正的「中國學術思想」，直逼《老子》破「渾淪橐籥」之前的《尚書》與《易經》思想。

顯而易見地，「文字」在這個思維「逆向幾動」中，佔有一個決定性的位置，但非因其「文字敘述」故，反倒因文字的「類表象」具備一個整合中國哲學思想「學統」的契機故，是曰「象學」，

以其「文字圖符」直截與伏羲初始造「八卦」，破了「遮蔽的文明」之契機相吻合故，以「類表象」之「文字之幾」與《易傳》的「幾者動之微」相契合故，以「文字之幾」可以將《老子》思想的「動而愈出」回歸至「虛而不屈」故，是為「儒釋道」哲學在「邏輯」思維運作下，往下遏阻天下逐漸大一統的「二分法」、往上融會成「渾淪橐籥」思想的唯一契機故，更因任何一個高明的哲學體系均應在自己所建構的哲學思想裏上下皆通，是謂「上下敵應，不相與」也。

判曰：關於導入或恢復傳統文化，後學認為其重點是儒學如何適應現代化，也就是意識形態與社會形態相匹配，因為儒家是農業文明的代表，而現代化是工商業，所以必須把儒家文明剝離開來，將它沉澱為底層文化，再進行革新。但如何革新後學不得而知。不知前輩您如何看待後學的看法？

答曰：這是行不通的。恢復傳統文化的關鍵在如何將現代的意識形態與社會形態導入中國原始哲學思想，而不是將中國原始哲學思想拉低來適應現代的意識形態與社會形態。前者為「道德目的」論，而後者為「萬物流出」說。我說了那麼多，就是在闡釋思想如何由「流轉」至「還滅」，其轉輒甚為詭譎，但不是沒有機會。我認為重新檢視中國原始哲學思想，將「文學」重置於「玄學、經學」之間，並融會「象學」，轉「經史子集」為「玄文象經」，則「目錄學」也可以變為中國哲學思想的一部分。這個問題，我已經想了很久了。這是唯一可行的方法，否則又將重蹈覆轍，徒增歷史遺恨。

又判：只能說，「位卑而言高，罪也」。這些推動不是我們可以做到的，而後學更想看到道家的復興，因諸子百家、魏晉玄學之後，道家思想可謂衰落至今，尤其是道教的出現，使道家再也沒有超越老莊魏晉之高峰，而所謂的「紅花、綠葉、白蓮花」，三教原本是一家，不過是因後期「儒道」被佛學征服同化。這也是後學認為中國哲學不如印度哲學的原因，因文化的同化只能是高級文明同化低級文明，正如元清文化被同化一樣。

答曰：我也是這樣想盼。只不過，我認為「儒釋道」哲學思想俱弱，不止「道家」思想，我也不認為「中國哲學不如印度哲學」。「易經、尚書」的高度不下於「奧義、吠陀」。僅以《道德經》

的「反者道之動，道者弱之用」來看，我覺得現今的「儒釋道」都有反彈的機會，而這個機會就是將「儒釋道」一路回溯至「儒道」尚未分道揚鑣之前的學術狀態，是之謂「範圍(釋道)之化而不過」。這也是我孜孜不倦地勸導眾人研讀《易經》、並重新釐清「玄文象經」的原因。當然這條路很漫長，可能得好幾個世代，才能墊其基，絕對不可能立竿見影，但可以肯定的是，老祖宗的智慧絕對不輸給任何一個思想，只是後人詮釋錯誤，以訛傳訛罷了。歷史上幾個顯著的「萬物流出」的罪魁禍首，我整理了出來，為戰國河上公、漢朝董仲舒、唐代孔穎達、南宋朱熹、民初胡適，可謂都是風雲際會的人物，也算一脈相傳，但危害中國哲學思想的傳衍不小。

我不知道現今的大陸是否有人跟我持相同的想法，但我覺得「三個代表」的闡發是一個機會。只是盡點綿薄之力罷了。「位卑而言高」也不能說就是「罪」，思想巨人在闡揚思想的當時，都不受時代的待見，而是過了幾個世代才反彈，看看孔子周遊列國如喪家之犬、老子騎牛出函谷關、佛教被印度教驅趕出印度、基督為世人揹十字架等，就知思想傳衍之不易。既是如此，我們不應妄自菲薄，只要看看中文象形字的世代繁衍，而其它古老文字如埃及文、梵文均一去不復返，就可知中文的任重道遠。這是我闡發「象學」的原因。如果我也認為「位卑而言高」，那麼我還寫那麼多書來闡發這個道理做甚麼呢？真是喫飽了撐著嗎？

如何解釋「趨同演化」這種現象，有哪些典型代表，除生物學以外還有哪些應用呢？

有位知友密函與我說，中國絕不可以做中國的中國。換言之，中國必須融入世界，而不是成為世界文明的一個礁島孤舟。如現代基因分子學證明非洲是人類起源地，而文明剛開始進化就是「趨同進化」，如中國、希臘、印度、波斯，有很多相近的思想，而隨著地理環境的不同，開始趨異進行，面對不同的環境，古人給出不同的答案，希臘走向了理性，中國走向道德，印度走向超越此世，解脫

為趣。而馬克思則說資本主義必定席捲全球，也就是說，文化最後的結局應該是回到「趨同進化」。這樣的「趨同進化」解說非常有趣，似乎也可為「文化決定論」做個注腳，但「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、宗教(或道德、精神、生活)」不可分，於是以「文化」為樞紐，可以令「文字」直截詮釋「宗教(或道德、精神、生活)」，是之謂「文明」之進程。只不過，當各地文化歷經了二十多個世紀的「趨異進化」，已經不能以「文字」直取「宗教(或道德、精神、生活)」了，而必須假借「文學」來「繼善述志」，放諸各個文化皆準。這也是諾貝爾文學獎立意的理想與精神，但不宜以之詮釋中文的「表意文字」為全球文字的楷模。

我深刻理解，這些分析「文字捆綁」的論述很容易引起文人的批判，尤其文人大都精擅以文字來陳述想法，甚至這些論說將引起外國語言學家的圍勦，因為我大言不慚將中文凸顯為解脫人類思維束縛的唯一語言，所以歸根結柢，我只想說，文人之所以藉著「文學」來擺脫固定的自我，只是因為認同了自由是藝術的靈魂，進而在可能的形式下追求自由的可能；這對人類的發展來說，當然是值得稱頌的，然而不幸的是，創造藝術的藝術家卻多半掙扎不出「自我複述」與「自我重構」的囚禁，更悲哀的是，人類整個環境都在鼓勵「複述與重構的囚禁」，甚至一些原本用來保護或推廣藝術的傳播媒介還帶頭起了示範作用，於是藝術複製品在美術館大量促銷「合法贋品」的帶領下，已將觀賞藝術品的莊嚴心境徹底湮沒了，同時商業藝術複製行為在美術館的法定代言人的掩護下，已經替人類創造了生活即藝術的偉大幻覺（葉玉靜語）——這個哀悼在〈畫商的訪客〉裏一直濃鬱不化。

這個「生活即藝術的偉大幻覺」在文學裏尤其膨脹得厲害，於是大量感性甚至色情的作品披著文學的外衣將原本清純的文壇攪弄得腥臭不堪，於是大批作家上網寫作，以文學大眾化俗趣化的趨勢將文字弄得粗糙野蠻，將文學作品的藝術性徹底摧毀，甚至將創作者／閱讀者符號化——種種對文字的認識與詮釋已經降低到一個令人驚駭的地步，不僅侮辱了浪漫主義詩人的自由情操與內省砥礪，更使得那些想在浪漫主義的建構下走出頹廢的浪漫主義的文人，個個都看起來都像豬玀一般地愚蠢。

人類怎麼會發展成這麼一個模樣？在這麼一個看似毫無希望的發展道路上，我不識實務地呼籲文人重溯浪漫主義，是不是只是在無可挽回的墮落裏推波助瀾呢？嗚呼！偉大的藝術作品永遠不可能被重複，因為它的產生迸發自人類的心靈，但是矛盾的地方也就在這裏，因為人類的心靈跟所有自然界的東西一樣，都會演變進化。如此一來，在某個時空結合裏，藝術品將會自我衍生然後自我模仿，到最後魚目混珠——這豈不是後現代的「觀念藝術」以藝術來散布觀念，最危險的結果嗎？

是罷？由於「觀念藝術」所散布出來的觀念對「因緣和合」的觀賞者／臨摩者／閱讀者而言，都不可能是單一的意義，於是其差異性與多元性歧義就牢牢地穩固了後現代主義的內涵；然而，由於人類在本質上不可能個體化，於是就使得後現代主義對特殊、局部與差異的尊重徬徨了起來，以至於其所凸顯的「邊緣化與不穩定性」在排斥傳統的「普遍性與穩定性」裏更加不穩定起來。

這個不穩定現象是後現代主義的本質所導致的，可說是人類一種自我顛沛的折磨。這麼看來，人類的思維本質原本就是阻礙人類發展的因子，而人類的理性概念原本就是障礙內心光明的根源，其作繭自縛的努力已經使得「複述與重構的囚禁」更加快速地成為一樁捆綁人類的現實。在這個基調上談「創造性思想」未來的衍生狀態，是不是只能凸顯「複述與重構的囚禁」的掙脫不得呢？

判曰：這裏所說「必須假借『文學』來『繼善述志』，放諸各個文化皆準。這也是諾貝爾文學獎立意的理想與精神。」關於「諾貝爾獎」或「文學」，後學不甚了解，但是假借「文學」來「繼善述志」，感覺上與托克維爾在《舊制度與大革命》中以法國文人在自己的文學作品中塑造「烏托邦」充當激進分子的行動不謀而合，而托克維爾正是認為專制太過猛烈，使法國文人不能批判現實，所以只能在文學中創造自己的「烏托邦」，而「法國大革命」的一個口號就是推倒基督教。這種文人充當政治先鋒的現象，不止是當時的法國獨有，蘇聯中國也是如此，而且同樣出現了打倒舊社會的行為，不知這是否和您的「繼善述志」想法不謀而合？另外，「商業藝術複製行為在美術館的法定代言人的掩護下，已經替人類創造了生活即藝術的偉大幻覺……於是大量感性甚至色情的作品披著文學的外衣

將原本清純的文壇攪弄得腥臭不堪。」這一點後學也認為不妥，李安的《色・戒》、《少年派的奇幻漂流》，後學認為是借「性愛」這個物象來隱喻其背後的精神內涵，而後學最喜歡的導演則是韓國的金基德先生，因其電影通常無話無語，只借用「性愛」等物象來表達其宗教內核，可謂是悲天憫人。

答曰：「文學」或「電影」只是假名，不宜解構，只能融會，才足以成就「創造性思想」。

「文學」非「原創」不能為文學，「思想」無「觀念」不能成體系。那麼我暢言在文學裏探索「創造性思想」豈非矛盾？這裏仍然存在著「本質與存在」的思索困境，但因「文學」純虛構的本質足以賦予思想一種破除思維矛盾的契機，就使得「創造性思想」能夠掙扎出「名身、句身、文身」的束縛，尤其文人倘若能夠從「後設語言」著手，就比較容易臻其「離四句、遣百非」的思想境界，而從「文字的牽絆」解脫出來，一舉突破「複述與重構的囚禁」。

但是甚麼是「文學」呢？眾說紛紜裏，我發覺美國洛杉磯著名副刊主編董桂因女士的說法，最足以歸納一切的論說：「所謂『文學』應是『人文』與『美學』的總稱——『人文』展現作品的主題與作者的人生歷練，『美學』是作品的結構與意境以及寫作的技巧與修辭。」

美哉斯言。但這個說法幾乎可以被引申去涵蓋所有以「文字」來陳述的人文學科，而「美學」的藝術性實際上可用來涵蓋所有的創作；更有甚者，由於「後現代現象」裏文字本質的改變以及美學存在的凸顯，使得「人文」與「美學」做為文學的總稱與「本質與存在」產生混淆——倘若我們隨順著這樣的思維，則不啻助長「後現代現象」的持續衍生，並將一切可供人類排遣的造作在「藝術」的掩飾下變得本末倒置，遑論去尋找另一條思維途逕了。

職是，人類要尋找這麼一條文學道路，必須先從「本質與存在」的囚禁走出來，否則必定重蹈「浪漫主義」的覆轍。這點我以為新近崛起於臺灣文壇的大陸女作家嚴歌苓說得更加直截了當一點：「文學（就）是人學……任何能讓文學家了解人學的環境、事件、生命形態都應被……(用)來旁證、反證『人』這門學問，『人』這個自古至今最大的懸疑」——這是我所能讀到的、對文學最赤裸裸的

詮釋——一種剝除了文學的文字外衣、直趨文學的「表別狀態的存在」的說法。但是「人」這門學問是多麼地複雜？一旦「人」接受了「人的存在」以後，「人的本質」首先就起了混淆，遑論要在這麼一個以「人的存在」為基礎的本體裏，衍生出「學問」的概念了？難怪「這個自古至今最大的懸疑」弄了二十一個世紀仍舊解不開疑團。

那麼既是如此糾纏不清，我們又如何能倚賴文學來「旁證、反證」呢？再說了，「人」既然是一門學問，則除去文字無法表述，我們又如何剝除文學的文字外衣，而直趨文學「表別狀態的存在」呢？——這是嚴歌苓無法解說的矛盾所在。

誠然，沒有文字，「人文、文化、文明」甚至一切的學問都不可能存在，當然以文字為底蘊的「文學」就更不可能存在。然而「文學」因其創作本質，必須把外界的「規則現象現實道德秩序」等生活因素內心化，然後藉由創作者的組織能力以文字表現出來，或將一個「記錄曲而復直的心結……裝腔作勢」（袁哲生語）起來，其心智的運用與內省的功夫可以說是不折不扣的浪漫主義——甚至按浪漫主義詩人的看法，天下一切文明產物、一切思想體系，無非是詩，或廣義地看，無非是文學。

或許著力的方向與比重有所不同罷，人類舉凡哲學、歷史、創作，無一不是作者以文字來記載其思維歷程，所以作者的胸襟與文字工巧就成為「文字陳述」的作品品質的決定因素。雖然這種自我實現的殷求不見得會如拜倫、雪萊或普希金般頹廢，但反對任何外來約束或規範則是最起碼的要求，才有可能達到「心弦之動，自與天籟合調」（魯迅語）的「靈光經驗」（Epiphany）。

是呀！我們倚賴浪漫主義，正是因為浪漫主義反對一切約束或規範，而著重於內在生命的關注與內在光明的開啟。是呀！浪漫主義也嘗試走出頹廢，但卻因其「浪漫本質」，所以使得一切「文學的存在」不得不在一個「用生命大自然即靈魂的活力自由探索的時期」（劉再復語）中，緬懷徐志摩「不帶走一片雲彩」的瀟灑，或掉入洛夫「漠漠飛來的／那隻白鷺」的感懷。這真的不能不說是一個活生生的「本質與存在」的囚禁，因此一如人類質疑「宗教非宗教是宗教」一樣，潛藏「浪漫主義」

情懷的文人必須認真思索自我存在的內涵，亦即所有文人都必須認真思考「文學存在的本質意義」或「文學非文學是文學」的真正意涵。

這個質疑的內意也就是說，「文學意義」是否僅為「後現代社會」過份強調發行的文壇或出版界所創造的？抑或僅為過份強調「意象或形象經營」的文學語言所創造？「文學意義」在破除了人為的藩籬（舉凡結構、意境、技巧與修辭）後，能否自顧自地存在著？是否在現存的「文學意義」建構下，作家的身分與歷練甚至思想與內涵，必須走出「浪漫主義」，才具備其在「浪漫主義」中的相對存在意義？我願在此以這麼一個頗具「後現代存在主義」意識形態的哲思來祭拜自縊身亡的袁哲生，希望能夠替文壇共同造下的「文學意義」來贖罪。

又判：知乎昨天整改完成。近期文件說明年三月一日之前，整改網絡宗教言論。〈牽手再見〉一文，後學感覺有些像卡繆的「荒誕文學」。

答曰：難怪知乎連續四個封殺。我都不知怎麼說話了。站務通知，你的回答被刪除，「宗教和迷信的分界點在哪裏？」「作為一個無神論者，無法理解有宗教信仰之人，怎麼看待這個問題？」「怎樣評價薩繆爾亨廷頓（Samuel Huntington）的文明衝突理論？」「千禧年到底有甚麼寓意？」有的說我違規，建議修改，但我改了以後，他們又說暫不通過。

另判：以我的理解，這些審查機制是這樣運作的，首先要經過一個電腦程式，這個電腦設置了一個禁詞列表，例如這篇文章裏的「法輪功」「台灣獨立」等，只要提及這些詞彙，不分青紅皂白，就會直接遭到封鎖。如果通過了這一關，仍被判定為涉及敏感內容的，或者文章已經發出去，後又遭到舉報的，再由人工進行審核。這些審查的人不見得很有政治頭腦或者善於從言詞中發現蛛絲馬跡，而更像一些流水線工人。他們可能連文章都不會通讀，更不用說理解其內涵了。這篇文章涉及到許多政治議題，談及兩岸關係，這就足夠成為禁封的理由了。身邊的很多年輕人跟我一樣「說自己的話」習慣了被否定、被抹殺，久而久之，還未說話，就先自我否定了起來，尤其是比較善良、有廉恥之心

的人，因為說甚麼都不對就再也不知怎麼說話了。運氣好的話，倒可能藉以成為自我向「道德」提升的助緣，但焦慮、麻木、遲鈍、渙散、精神恍惚是更普遍的狀態。

再判：懇請大士自在地宣說究竟的法義，眾生雖然難解難信，但我想就像密勒日巴尊者一樣，行止雖隱微，但功德無量，有緣者皆得大利益。只有像您一樣對究竟法義通達曉了的人，才能在這片知見污濁、紛繁、偏見很深的地方於大眾中自在宣說，一切隨宜。我等只能欲言又止，不然斷人慧命的可能恐怕會更多，而且國內現在善知識與邪知識不成比例，許多佛子雖具善根，但沒有因緣聽聞到究竟的教法，或缺少善知識指引導致執持教典。而最近因為明年三月一日的一則互聯網宗教管控的預通知，許多佛子感到無助，若諸佛子能得三昧力，自然心中無懼。不知您認為現在是否是個好時機。隨喜您的廣大功德。

答曰：有心無力呀。我連續被知乎刪除了四個帖子。太浪費我的時間與精力了。自求多福或者等待機緣成熟罷。

又判：真是對不住您。可能是馬上有關互聯網宗教管控的新政策就要上臺了，互聯網上將不再能夠傳播有關宗教的內容，必需要辦理相關的執照才能講經佈道，現在可能正在預施行。裏面有很多灰色條款。我會一點計算機技術，不知將來能否幫上忙。您這麼操勞我真是感激極了，也難過極了，您的悲心真的是無盡的，只是國人的業障是真的沉重，可能人類的希望真的就在藏傳佛教。請您一定要保重自己的身體，願您身體健康、吉祥平安、長久住世。

又判：養精蓄銳，現在翅膀不硬，要懂得勤奮耕耘，存一口氣。等翅膀硬了，我勢必用餘生和它打一仗。為無數中華魂，為中華文化命脈，為繼古往今來之士大夫精神，必須與它一戰。土匪甚是猖獗，奴隸亦數不勝數，想打好此戰，需團結無數士大夫與有血性之中華兒女，無論境內境外，團結起來，才能掀起一股民族巨浪。我已經決定鬥爭到底。

當前中國社會處於現代社會還是後現代社會？

這個問題得看當前的中國社會如何了解「創造性思想」以及現代社會裏的「非現實」如何過渡到後現代社會的「現實」，但是說來說去，這麼一個以文字呈現的「創造性思想」似乎對人類的發展毫無裨益，反而在「本質與存在」的反複解說裏，令人不得不質疑人類整體發展的前途；幸運的是，人類的「現實」仍舊隱藏著「非現實」的可能，就如同「存在」與「非存在」互為因果、一顯皆顯，「非現實」與「現實」也因其互依互存、互具互融，而分不清彼此的先後順序，否則人類就沒有絲毫前途了。所以這個議題其實泛指全世界所有的社會，而不是單指中國社會。

當然日常生活是非常現實的，所以使得人類的思想現實起來，以至於「非現實」的存在大都如空中樓閣，不僅解決不了人們日常事務的需求，更因其虛託本質，反而凸顯「現實」的急迫感與真實性，更使得「現實」在現實裏自衍自生，乃至變本加厲，令其需求層層疊疊，到最後動機模糊、目的混淆，直弄得「非現實存在」變得荒謬不堪——這種矛盾現象非常無奈，連原本用意在凸顯「非現實存在」的藝術文學宗教也不得不在種種「現實存在」裏功利起來，一如畫廊劇場出版界寺廟的存在，於是賦予了政治人物一個打壓、操控「非現實」的機會。

一切都有跡可尋。人類理智革命的衍生，由啟蒙運動到後現代主義，原本就是「事有必至，理有固然」，所以一路繁衍，到了後現代主義籠罩的今天，政治往往本末倒置地操控與凌駕生存、文化與社會等先決條件。這到底說明了柏拉圖以大先知先覺的智者來引導人類社會發展的理想愈見偏遠，還是貪婪的政客對「理想國」的無情踐踏，才是令人類陷入無可自拔的深淵的原因呢？

沒有答案呀！政治現實已經深入社會的各個層面，有時甚至在「非現實」的藝術、文學與宗教裏更見政治怪獸以一種清高的面貌肆無忌憚地施展其政治身手；此理無它，因政治在人類衍生的現實裏掌控了權力，而權力意志是一種無法遏止的追求欲望，所以在在提醒著我們，尼采曾經一度哀嚎著

「權力和占有的存在是世界的本質和存在的基礎」仍舊顛撲不破。是呀！權力腐蝕了人心，人心匯集了政治，而政治保障了權力——這個三角鎖鍊從頭到尾原本只是一樁「複述與重構的囚禁」！

我們唯一的機會是設法截斷這麼一個三角鎖鍊。但這可能嗎？政治現實鋪天蓋地、如影隨形，糾纏得人心迷失在權力鬥爭裏。幸運的是，人類執取現實的駭癡不可能是一個完密的偏執，所以一種「非現實」的理想或思想才有乘隙出現的可能，否則的話，人類就毫無希望了；然而，思想是很殘酷的，因為凡太多人想的就不可能是哲思——這個在「現實」的人生裏已是一個不爭的事實，所以要在「非現實」裏突破「現實」的包圍，進行「非現實」的思索，簡直就是對人性的鞭笞與摧殘。

雖然機會如此渺茫，但是畢竟機會仍未泯滅。以思想醞釀的過程來看，思想的成長與茁壯背後永遠磐坐著精神的苦悶與痛苦，而這些苦悶與痛苦的氛圍之所以能夠凝聚，乃因環繞自己的因緣有了成就思想的種子；換句話說，藉物欲或刺激或自戕來麻痺或逃避苦悶與痛苦，則思想永遠不可能成長——從這個角度來看，沉緬於西方的高度文明發展是不可能孕育出思想家的。

是呀！人類思想的希望在東方文化的深植，因為逐代演變為西方後現代主義哲學基礎的「存在主義」雖然對人類的影響極為廣泛與深遠——它不止早已走出先鋒派知識分子的空談領域，而且悄悄進入流行文化，並影響到政治理念，甚至被改造為法律條文——這套持續破除以往的地理限制與主權國家體制的思想，一如許倬雲教授所說，直截受制於文化與社會的發展條件，但是由於其發展條件以「個體完整性的不容挑釁」為基石，所以當強調「個體獨立與完整性」的男女兩性衝突與強調「法律規範與生活秩序」的西方政治文明結合起來時，情況就變得黏黏答答。

誠然，「存在主義」的「個體完整性」是西方文明的基礎，也是後現代現象的「個體差異性」的依據。以思想形成的現象來看，思想為個人僅有，所以理應保有其「完整性與差異性」；然而思想離開公眾無法表述，於是任何一個必須依憑公眾表述的思想就只能是特定生活世界的一種「表別狀態的存在」。矛盾的地方也在此，思想的孕育必須倚賴公眾的麇集所調合出來的條件，更得藉助公眾的

認同否則無法竟功，但個體在解釋或瞭解問題的過程中，必須遠離或漠視公眾的存在才能構建思維，卻不料無意之間，在解析的過程中，也同時割裂了與羣體的核心相應的契機——這就是為甚麼頹廢的「浪漫主義」詩人如拜倫、雪萊或普希金等之所以只能是浪漫詩人，而無法從「浪漫主義」走出來，成就人類思想的根本原因，乃至導致後現代文人自殘、自虐、自盡、自縊的悲慘結局。

這是文人重溯至「浪漫主義」以後，企圖在「浪漫主義」裏浸淫，然後從「浪漫主義」出走，去成就人類一條嶄新思維途徑的危險與陷阱所在，卻也正是我們必須藉助「唐宋文學的創造性思想」予以矯正的原因所在。何以故？此乃因為真正能夠掌握思想真義的，必是那些能夠認同交融思想背後早已存在的種種思想設定而直探思想核心，或不以思想方式去接觸思想的人物；換言之，思想瞭解得愈少，愈不至被思想拖離了思想的核心——這就是「思想非思想是思想」的真諦。

這麼看來，帶領時代的思想家一方面必須遠離社會才能接近思想中心，一方面又必須配合當代最迫切的問題而直趨思想核心——雖然他可能在知覺、判斷、演繹與歸納的規則裏，反而因遠離社會而盡受同時代的人的攻擊，結果因為他的時代並不瞭解他，於是他也無法客觀考慮他與時代的關係。這雖然是個遺憾，但也無可奈何。我願以此與大陸那羣在「後六四」的政治與商業氛圍裏不得不歸隱的思想家共勉之——您的歸隱造就了一批操控美文的文化家，卻也是中國人最大的福德。試想一輩子不言忘言的老子，若非臨去西關前留下了五千言，則無法成就中國人幾千年來的道家思想；但若老子一輩子多言讒言，則道家思想根本不可能存在，或必定由另一位不言忘言的思想家來成就。

我也願意以此與臺灣一些關心文化發展的文化界教育界人物共勉之。「臺灣文化」尚未定型，根柢薄弱，如果在民主意識澎湃下「去中國化」、「拒漢族化」、「本土化」、「國際化」、「全球化」、「多元化」、「現代化」，並據此尋找「在地傳統特色」與國際間的「介質」與融合，則最後「臺灣文化」一定遠離「中華文化」，而為西方文明所吞噬。這裏面的「政治現實」已經暴露出來，以至於一切在幕後推動「臺灣文化」的策劃者再也不必遮遮掩掩，而明目張膽起來了；最讓人心疼的

是，感歎文化失落的遊離者無法瞭解「本質與存在」的矛盾，所以推動「中國文化」與「臺灣文化」的融合過程裏，反而將兩者排拒開來。這個矛盾的根結處就在「文化建設」的使命感太過強烈，又太接近「社會現實」，太與「社會意識」融合，以至於失去了「創造性思想」。

要檢視這個「社會現象」並不難，因為「社會意識」的導引原為「政治行為」，只能在「社會現實」裏發揮；矛盾的是，「社會意識」大凡為多數人所建構的共識，所以不可能是一種「思想」，只能是一種「社會觀察」，而正因「社會觀察」太膚淺，所以評論語言才得以偏激，「社會反應」才得以快速。試想一個有深度的「思想」，甚至「創造性思想」，能夠引起社會過度過快的反應嗎？這能夠由上而下加以導引嗎？

這個答案其實很明顯。一切過激過泛的文字在一個有內涵的文化裏是不可能存在的，充其量僅能詮釋文明社會到處可見的「加法哲學」；反過來說，野火燒山或紫藤廬飄香的躁鬱文字之所以能夠存在，正因其病態文化的孕育才得以蓬勃，卻無法是「文化建設」的內涵，更不可能在文化的「遞減效應」裏移植或衍生。如此一看，可知臺灣社會真是病了，而且病入膏肓，連治病的醫生都病了。

此言不虛。知名作家黃凡潛修復出以後，發現「別業」扭不過「共業」而欲振乏力，不禁發出感慨：「這個國家得了躁鬱症，下一步便是瘋狂。」（鄭栗兒〈文學，共同的躁鬱〉，《聯合文學》第二二五期）〉這個躁鬱症的病根就是「政治現實」，所以連原本用意在提升文化的評論也不得不在「政治現實」裏功利起來，只不過其「政治議題」是文化，與文化本身其實沒有很大的關係。

執筆為文的文化人真的必須謹言慎行，切忌在已被混淆的「文化、文學、文字」裏與「文明」攪和在一起，否則很難釐清自己的政治動機，最後為政治所吞噬。魯迅已為前車之鑑，我們能不謹慎嗎？安全一點的作法應該讓這「躁鬱症」平息下去，猶若甘霖澆息野火，而不是煽風點火。黃凡已然明示了，「在這之後，文學書寫的趨勢會是……新復古與虛擬實境」；細細想來，這與我所說的一種「唐宋文學」與「浪漫主義」的結合相去不遠，可說有異曲同工之妙。

當然這種說法離開「社會現實」太遠，猶若要求一個藥石罔治的病人以溫火慢燉的中藥來調癒身心，當然拯救不了其病入膏肓的病體；但是進退兩難的是，急病亂投醫是會醫死人的。那麼怎麼辦呢？文化太廣邈，我們來看看文學的現況就一目瞭然了。臺灣文學市場「一窩蜂的書寫形式，一窩蜂的出版潮流」令有理想的書寫者羞與為伍，不止恥於向舊識們告知書寫的習性，並恥於成為出版事業「低成本又適於模仿」的一個標記。

職是，出版人建構的文學市場必毀於出版人之手，書寫者編織的文學幻景必毀於書寫者之筆，已不是警語，而是活生生的現實，因為任何快速砲製生產原本就是慢工細活的文學的殺手。我以為，這是袁哲生以自縊方式對他所處的「文學環境」所發出的哀嚎。

那麼，「文化」能夠快速砲製生產嗎？此理甚明。一切都必須沉澱下來，不止政治必須降溫，連「文化、文學、文字」都必須慢下步調；臺灣的政治解嚴與大陸的「文化熱」所有原初激情的優勢已然耗盡，再往這個基礎上以文字煽風點火，就是災難的起始，更是毀滅的種子，不可不引以為惕。

瞭解這個以後，我們或可明瞭，任何過多過早的呈現都是對思想的嘲諷，任何精美細膩的包裝都是對人心的迫害——這個排除一切人為的附加物而令思想赤裸裸地現起，才是思想本質「表別狀態的存在」意義；易言之，思想不應與行為或政治混淆，福德更應以智慧來觀照——這個解說可以幫助我們瞭解，為何一位在人煙罕見的荒山野嶺、心無旁騖地繞著一堆石頭唸六字大明咒的村婦，可能比一位在鮮花裝飾的講台上對著一羣記者解釋億元宗教捐獻動機的企業家更加高貴。

我好像又說遠了。現在就讓我將這個「現實裏的非現實可能」總結一下。「浪漫主義」的浪漫本質與頹廢現象可以破除得了，但必須掙扎出長期以來掙扎不出的「複述與重構的囚禁」，以免那些荷負著「浪漫主義」情操的作品隨著大量庸俗、感性、廉價小說的流通而逐漸萎縮、乃至破滅。

這個瞭解，緣起於我發覺「文學」擺脫不了其在本質上必須倚附「文字美學」的事實，所以其「文字的存在」本身非常尷尬；不過瞭解歸瞭解，要掙脫「本質與存在」卻很困難，所以我以〈畫商

的訪客〉做個註解。應該注意的是〈畫商的訪客〉雖然努力掙脫這一堆庸俗複製小說的包圍，但成績仍然有限。這個原因我想是因為任何一個「藝術的醞釀」都走不出社會整體的「生命的呈現」，於是在「同緣共業」的驅動下，我們都有解脫不了的束縛。這與努力與否沒有絕對的關連，所以文人不應因之而自戕自盡。

真的！一切都是因緣作祟，連這篇「後記」也是因緣下的產物。其原因說來可笑，但我在撰寫這篇〈複述與重構的囚禁〉的漫長時日裏，幾次三番被親友們質問，「佛經乃後人編製，無人可證明佛陀曾說過這些經，更何況佛陀否認曾經說過一個字；更有甚者，由於法典的存在不可避免地因其對所有眾生的普遍存在，而悖逆了佛陀對機說法的本質意義」——這個對「本質與存在」的質詢，正是我在這篇「後記」裏挖根掘柢地探討「本質與存在」思索困境的原因所在。

不論這些提出質詢的親友是如何受辦公室或學校裏的其他宗教人士的影響，或只是為了在毫無意義的家庭聚會裏挑起一些話題，或甚至只是「以子之矛，攻子之盾」，當個「外道」的傳聲筒，我衷心希望這篇「後記」可以用來破除一些人的誤解，因為「佛陀未曾說過一個字」與日後佛經被弟子記誦、審定與編撰的結集之間並無任何矛盾之處——這只是一種「因緣和合」的展現；同時，更由於其「緣起性空」的本質，使得佛經的存在自然地與本質融合，而間接地詮釋了從未曾有過文字記錄的佛陀教誨，在教典的結集過程裏得以貫穿起始與終結，又得以綿延流長至「龍華三會」的主因。

這是一個既複雜又簡單的思維，就如同「剎那即永恆」的理解一般——瞭解了「觀念藝術」在「本質與存在」的意義以後，必定對其互依互緣的特質有所領會。職是，在教典被記誦、審定與編撰的過程裏，不僅生活與哲思被融合在一起，「本質與存在」的對立思維也被交融在一起，甚至所有的文學形式、歷史鑒定、哲學思索均被融於一爐，而其文字的存在則蘊藏著一種帶動思維本質的力量。

在這麼一個怎麼解說都無法圓滿的情況之下，我們只能將法典的存在與「因緣和合」的「緣起性空」本質結合起來——就有如觀念藝術的「存在」，毫無選擇性地對有緣人普遍展現，其本身即為

「因緣和合」的顯現，甚至我被質詢，乃至攪盡腦汁而成就了這篇「後記」都只是一種「因緣和合」的展現。當然這些質疑也說明了〈畫商的訪客〉並沒有達到預期的書寫效果，是其敗筆。

易言之，建構「因緣和合」的觀念是突破「本質與存在」思索困境的唯一途徑，「緣起性空」的內涵更是人類突破生命、藝術、文學等等「複述與重構的囚禁」的唯一對策；有趣的是，如果人類每一個生命個體也可以當做一種藝術成品而存在的話，那麼人類藉著生命的形成、展現與破滅來詮釋一個價值或展現一個意義，則在本質上就直截對個體生命的「存在」提出挑釁；反過來說，如果個體生命不能以一種藝術成品存在，那麼人類的個性凸張、自我彰顯就對其生命的「形式」有所嘲諷了。

倘若自我頑執的人在這個「本質上不可能個體化」的形式上持續加強其個體特性的凸顯，那就有些愚昧與本末倒置了——這是我以自我「存在」的矛盾來詮釋人類「無我」本質的嘗試，更是我對諸多文人如黃國峻、袁哲生等才子，以自縊方式結束生命的哀傷。

這一波又一波的躁鬱令文人輕生，真令我很擔憂。其輕生者，乃因「我執」太強卻掙不脫其以文學建構的「複述與重構的囚禁」故；試想倘若「無我」，如何能執著「生命的形式存在」呢？沒有了「生命的形式存在」，如何能自縊以達其「生命的結束」目的呢？生命本自複述與重構，一個必須以「生命的結束」來掙脫「意識的囚禁」，因其「有我」故，因其不能以虛託的「文學意識」來支撐「有我」故，更因其不知中文文字的內質本空故。「虛無思想」與「般若智慧」的分野即在此。可悲的是，造成這些才子輕生的文壇大佬，該說話的時候反而閉嘴不說了。

文化是甚麼？

要掌握「文化」的龐大課題相當困難，但任憑學界胡攪蠻纏也不是個辦法，尤其「東西文化」的交流往往在西方的強勢文明催促下，使得「東方文化」內涵變質。這個現象對當前處於文化衰世的

中國而言，情勢更為嚴峻，因為已遭摧毀的「中國文化」內質極為脆弱，故我多年來嘗試以一句話來統攝之：「範圍(文化)之化而不過」。

此「文化」者「以文化之」是也，為「自化」，非「它化」，故曰「範圍(文化)之化」，語出《繫辭上》，曰「範圍天地之化而不過」，故「文化」自成一個「天地」，所以不能超出「文化」之「範圍」而曰「以文化之」，故曰「化而不過」，是為在「文化內部」自化的「化而不過」。

既曰「範圍(文化)之化而不過」，又曰「文字、文學、文化」不可分、「文化、思想、道德」不可分，那麼這個「範圍(文化)之化而不過」，豈不是一個「本質與存在」的矛盾呢？甚至「創造性思想」不得不以「文字」存在，也仍舊是一個「本質與存在」的矛盾？

這還得釐清。普賢菩薩所倡導的「創造性思想」自古以來一向被中土佛教界人士所忽略，所以講經說法了數千年，都走不出一個科判的形式，縱使思維有所貫通，仍舊只能分析一套既成的思想，模仿別人的文字詮釋；在這麼一個漫長的「詮釋」歷史裏，令人駭然的是，中文從造字以來就存在的「否定敘述」本質竟得不到應有的詮釋，反而在反覆「論理」裏愈「肯定論說」，愈對文人的「虛無意識」無能為力，以至佛教思想與「文化現實」脫了節。

這個無力感，使得佛教思想對神州大地「無神論」瀰漫的「文化代表」無能為力。可歎的是，佛法一脈相傳，早已是「中國文化」的一部份，而佛教時而衰敗時而興旺，但佛法的瞭解卻一路衰頹下去，從中國大乘佛學前奏的「六家七宗」到三論宗到佛性論到唐朝佛經大量翻譯、到大乘佛學全面興起、到天臺宗到華嚴宗到法相唯識宗到禪宗到淨土宗，其「創造性」只發揮在詮釋佛經形形色色的科判形式裏，及至「不立文字」的禪宗異軍突起，在一片佛言佛語裏「當頭棒喝」，終於導致佛弟子「束書不觀」，而「創造性」乃在談禪逗機裏虛無飄邈起來，「虛無意識」乃愈發斥虐。

中國大乘佛學的這個發展對思想極為深邃的佛法而言，不能不說是「事有必至，理有固然」，卻極為遺憾，因「束書不觀」可說是佛弟子害怕鑽研浩瀚經書或畏懼佛法窮其思維究竟的一種反彈，

所以與其說「談禪逗機」的佛弟子深刻瞭解佛法，毋寧說參學者因無法突破思維瓶頸或害怕深入思維本體而投機取巧。這是我觀察為何名相繁複的法相唯識學無法如「說了就錯」的禪學一般興旺所下的結論，也是我觀察為何「無神論」能夠在深厚的「中國文化」裏趁虛而入的原因。

這個詮釋「有空」的交互演變說來甚為無奈，畢竟本體一經依附即不再是是本體，唯有愈疏離才能愈接近本體，尤其思維一旦深入思想本體，連「寥天一」的境界都得要突破，所以很難不讓思維「虛無飄邈起來」；或許正是這個原因，所以也就難怪佛教傳到了功利主義盛行的今天，佛學的探討始終無法深入，佛經語言反倒以藝術形式包裝，或美文或戲劇或當下或自然或自在，推波助瀾地造就了後現代一片精神墮落的景象。

這真是要不得，佛弟子應引以為戒。方東美教授嘗言：「《華嚴・入法界品》最後的一大章，可以說是世界上最好的哲學概論。」如果屬實，那就妙了。善財童子歷經了五十二種思想洗禮以後，仍舊不能成就，而必須師事普賢菩薩，才能夠將其所學的智慧培養為「行動的創造能力」，就說明了這個參學順序不是偶然，必有深意，一方面標示「行動的創造能力」必須以「般若」觀照，另一方面又闡述「般若」必須藉助「行動的創造能力」才得以表現出來。

當然禪宗的「當頭棒喝」可說是「行動的創造能力」的極致，其悟者的「般若」也不容質疑；但可惜的是，禪宗大行其道以後，連「行動的創造能力」也在話頭禪默照禪裏失其「創造性」，反倒使得「哲思」的探索有點愚蠢；直至「五四」西方思潮肆虐，中國哲學思想界一陣措手不及，再加上船堅砲利見證了「啟蒙思潮」的威力，於是風起雲湧地往西方破碎的哲學思想裏探尋思想的究竟，卻弄得人人一副卡繆「異鄉人」的徬徨無著神態，不然就是羅丹愁眉深鎖的痛苦思索面貌，完全失去了禪師大徹大悟後的飄逸與悠遊——一種不受思維困惑的精神解脫狀態。

困難的是，這種精神解脫狀態與常人無異，無從彰顯，甚至一表現即偏差，恰似以其「存在的本身」詮釋「本質先於存在」的真諦，正是一場「觀念藝術」的展演；矛盾的是，這麼一個解脫過程

無法訴諸文字，以至於「禪門語錄」疑團重重，玄機四伏，卻無法是哲思，所以也就阻斷了所有哲思探尋的可能性，遑論「創造性思想」的開啟了。

這個困境給予了西方哲思入侵中國的機會，卻也是中國哲思突破瓶頸的一個契機，恰如佛法在六朝時期挹注「儒道」一般，在中國文化瀕臨絕亡的時刻，結合成璀璨的「儒釋道」文化；但可惜的是，西去歐美取經的哲學人士雖然多如過江之鯽，但全數一面倒，以傳播西方哲思為尚，完全漠視從六朝就已存在的「儒釋道」哲學早已將人類所有思維矛盾予以融會的事實。

這真是很遺憾。只不過因為一個修證方法的暫時阻擾就將一個完滿「儒釋道」哲學全然否定，豈非捨本逐末？中國從民初以降的哲思發展非常令人惋惜，歐美思潮原本對逐漸衰頹的「中國文化」有挹注強心針之效，不料「文明」過於跋扈，不知中國承襲印度佛學所發展出來的大乘佛學真是人類共同的文化瑰寶，尤其對治後現代文化的疏離，對治文人的「虛無意識」，更有其不可思議的功效。中國人放著這條康莊大道不行，卻走進了西方的迂迴小徑，實肇始於禪宗的「束書不觀」。

這對從「唐宋」期間萌芽以後就逐代失去「創造性」的禪宗而言，未免不是一個嘲諷，因為以「不立文字」為標竿的禪宗，必須以其「行動的創造能力」走出思索的瓶頸，但卻在一再強調「不立文字」裏失去了「創造性思想」，反而不解「不立文字」者，「過文字故」。

「創造性思想」的難處即在此。或謂「不立文字」連思想俱無，又何必在乎「思想創造性」或「思想的否定」呢？要談「思想的活潑」，豈有超越「不立文字」的範疇呢？殊不知，大般若有云：「如是諸法皆不可思議，過思議故」，故知「不可思議」，非「不思議」，乃「過思議故」。

以此推之，「不立文字」，乃「過文字故」，故知所謂「不立文字」並非「不運用文字」，只不過不偏執「名身、句身、文身」，始能深行「文字般若」。何以故？「名身、句身、文身」是說法論理之必要步驟，必須善用文字，體認文字的弔詭，方能引導「不立文字」的思慮，故知凡在「文字敘述」中不為文字所縛，方能以本具的「否定敘述」內質來突破「觀念」建構過程的「肯定思維」，

才能在思維裏盤旋而上，掙扎出「複述與重構的囚禁」；我以為，中國大乘佛學前奏的「六家七宗」即已以中文的「否定敘述」奠其基，否則「三論宗」無以為立。

既是如此，一個麻煩的問題接踵而至，何以見得中文本具文字的「否定敘述」內質？以「過」字釋之，最為恰當，因「過」乃「乍行乍止，口戾不正」，其「不正」者乃因「口戾」；「戾」者，「曲也，從犬出戶下」必曲行，曲行必不直，故知「口戾」者，「口不直」也。

這麼一解構，中文的「否定」本質就凸顯了出來，因「口」乃「不正不直」，故可「過」之，否則無從超越，無能過之，更不可能「離四句、遣百非」；「思議」亦同，以其「不正不直」，故可過之；「語言」與「思議」內質既成，設定乃成，「過」字乃得以造之，以「否定敘述」立其意。

何以故？以「過」的造字原理再解構之。「過」，從辵從咼，辵「從彳從止，乍行乍止也」；咼者，「口戾不正也，從口，冎聲，嵽，不正也，從立，嵽聲，二字（咼嵽）通用，俗作歪」；更有甚者，冎者「俗作剮，從骨省，別從之」，嵽（無立之偏旁）者，「釜也，嵽從之，俗作鍋」，而咼者「象釜上氣」，乍者「同跨，步也，從反夂，牟嵽從之」，故知「過」原本即闡明「釜沸氣出，急步跨前，歪鍋蓋以令氣出」，其「跨步」者，因「釜上氣」已具形，急急搶救，故也。

中文的「圖符」解構至此，興味盎然，蓋因「嵽」本具一幅「跨步就咼」的態貌，其「跨步」乃乍狀，卻「從反夂」，就更具哲理了；其由無它，夂者，「從後至也」，卻「行遲曳夂夂，象人兩脛有所屬也」，故乍雖亦「從後至」，但反之，以示「跨步」也。

這麼一反，爻象大變，以其行動雖同，但勢速卻異，以詮釋「變異之快慢有其客觀性」，乃至引起「狀態變異」；其「變異」者，「自類可辨，變異有跡」，是故「流轉中，因因果果，體性不相雜亂，而可分辨」；「狀態」雖變，「位置」仍同，是以在同樣的「空間」裏演變了「時間」流動的不同，事象「流轉發展中（乃）有一種客觀秩序」，於是事物「流變的基層形式」乃依時空而成。其中的奧妙是時間與空間一顯皆顯，互倚互成，故「位置變異」乃緊隨著「狀態變異」而現起，「因果

流變」乃得以產生流變過程，故知其「流變過程」非因它力，乃「狀態」自變，「相對位置」乃變，「流變過程」乃生，其因緣的自衍自生乃龍樹菩薩說「因緣所生法，我說即是空」之因。

這個「因緣所生法」即是「因果流變」之法，以其在時空的基層流變中「生、住、異、滅」，故得以就流變之「特相」擇定、辨識，乃至當特相消失時，得以尋其「存在」的跡象、感傷「存在」的殞滅；掌握這個「有為法的自類相續相」其中的「因果流變」差異，則形成人類的「觀念」，有了「觀念」，則訴諸「語言」，是以「名身句身文身」乃成，說法論理之根據乃立。

「名身、句身、文身」的演練行之經年已起變化，故有「姿態語言、行為語言」等等「藝術」形式（甚至裝死、自縊俱為「行為語言」）直截契入人類「觀念」的初始創建，乃有後現代的「觀念藝術」，故知禪宗以「不立文字」總結「名身句身文身」成立之基礎在「觀念」裏一併棄絕；其超越設想概念的「流變過程」，大凡以建構「觀念」疑團的密不透風為基，以「當頭棒喝」的乍起為緣。

「當頭棒喝」的因緣難求，但是「觀念疑團」的籠罩可建，是為臨濟宗一脈相傳的由來；禪師慈悲，在行經參禪過程中建構「觀念疑團」，學子則在輕行緩移，乍行乍止中尋求一破「口戾不正」之機緣。其能否棄絕「觀念」，「過」而已矣，是為「過思議故」；而禪師構建「開悟」機緣，恰似「釜沸氣出」之凝聚，與「過」之「急步跨前，歪鍋蓋以令氣出」，並沒有絕對的關聯。

職是，「跨步就鬲」的乍狀不可求，但「行遲曳夂夂」的夂貌卻可建，故禪師竭盡所能，棒打喝罵，有如「禪七」之行板落處，令行者「兩脛有所纚（屣）」，令「行遲曳」之步履如潮水拍岸，「從後至也」；其「棒喝」所訴諸聲音者，不外建構「異詞」也，是為「各」字的本質本義本象。

「各」從口夂，「彼有行而此以口止之，不相聽也」；夂者行也，並因其「不相聽」，知「異詞」得以在「不相聽之行」建構也。苟若「相聽」必無「異詞」故。這個理論根據是禪師之當頭棒喝得以使「異詞」破「概念法的建構基礎」，於是不止與世親菩薩的「心不相應行法」互為印證，更以「異詞」頓起令行者之「心」落其「夂」處，「釜沸氣出」之態勢乃凝聚，乍狀乃得以生起。

其「開悟」機緣，乃「夂」創造了一個「過」夂行的「遲曳」為午的「跨步」設定。中文造字之妙即在此，一個連一個，直奔「究竟空義」，是以「夂」生「異」，異詞各異，其「過」處「自類可辨，變異有跡」，是以午得以破夂的爻象；既然午破了夂的爻象，「急步跨前」流變現起，「釜沸氣出」狀態反隱，於是「舛」字乃造，以還原夂午的「二象之爻」，以示夂午互反，非因其「流變過程」故，乃因其「狀態變異」所引起的「因果流變」，是以舛者「對臥也，從二各相背也」，其字形原本即具「違背」之意，故有舛忤、舛逆、舛馳等詞的造作。

更有甚者，夂午上下層疊成「夅」，層疊後加「口」成「韋」，二者均從夂午，「夂午相承，不敢併也，夅，下也」，有「違下」之意——如此一分析，故知中文象形字一旦具形，其文字的「本質本義本象」必違之，故可「過」之，並因其「過」，中文的「否定敘述」乃可「離四句、遣百非」——深深契入「十二緣起」的「流轉門」，「名色」先立，「六入」乃緣。

「象形字」以其「違形、形逆」為其本質則為「還滅門」，原本為中文造字所稟持的「二象之爻」，故知中文造字之所以本具否定其字的本義，以其「具形」故。這段「釜上氣」之具形使得午以「跨步」破了夂的「行遲曳」爻象，與「鳥具鳥形即非飛」或「鳥破鳥形即成飛」有異曲同工之妙，而「非飛」更因此成就了同音之妙，推衍起來更是氣象萬千、爻象多變（詳見〈遺忘與記憶〉）。

我這段在文字的造字原理裏解釋中文造字之始，即以文字來「否定」文字，緣起於世親菩薩的《百法明門》，更因「心不相應行法」的「名身句身文身」雖然設定了「依言說分位差別假立」，但卻也建構了「心、心所、色」所緣起的「三位差別」得以由「有為法」轉入「無為法」的基石，以是知文字的造作演練早已與「勢速」、「時空」、「和合」等等「因果分位」互含互攝。

這些「言說、因果」等「分位差別假立」的確互含互攝，連我產生中文造字的「否定內質」、乃至替中文敘述另闢蹊徑的想法，仍舊肇始於「因緣法」的作祟，因文字這麼一解構起來，與「觀念藝術」的展現無異；而這個「觀念」之所以觸動緣起於〈畫商的訪客〉所展現的「觀念藝術」，正巧

與佛學老師演繹《維摩詰經》的時間重疊，卻也因其緊隨著《百法明門》的講演，所以令不耐名相繁複的學子鬆了一口氣，並大歎《維摩詰經》之易解易懂。

我聽之，腦子一熱，立即出言糾正，並質疑這種說法乃肇始於禪宗的「束書不觀」；當然我的沉不住氣使得一個原為聯絡感情的聚會變得極為尷尬，然後令我當晚在觀賞「觀念藝術」的播放時，產生了如何以世親菩薩的「心不相應行法」來註解《維摩詰經》的「聖說法」與「聖默然」的想法。

困難的是，《維摩詰經》在中國甚早就被引介了進來，可說在大乘佛學前奏的「六家七宗」時即已萌芽，到三論宗、佛性論確立之前，幾個翻譯版本早已在「儒道」中流傳了開來，於是我在日後的思索裏，就質疑為何一個詮釋「本質先於存在」的《維摩詰經》能夠被文字所乘載？一個「文字」的存在，能夠在「存在」了以後，詮釋「本質先於存在」嗎？這個課題本身，豈非即是一個「本質與存在」的探索？這麼一路思索就逐漸走入中文的造字原理，然後就對甲骨文注意了起來。

不料甲骨文的研究立論紛歧、莫衷一是，縱使有些跡象可以提升國人思想，也因「後人莫能竟其緒」，於是中文以「否定敘述」造就了文字內質的探索乃殞，以至於禪宗以「姿態語言」破「語言敘述」，但一路破到底卻成了「不立文字」，一陣罵佛劈佛卻從來不想想「佛」原本「弗人」，更因弗者「撟也，從丿從𠂤從韋省」而「韋省」去口就夂，丿形「左引右戾」𠂤形「右引左戾」，故知弗者「揉曲使直」也，以人「不正不直」乃可過之，並「去口過偉」乃可成佛。這個分析似可提供一個管道來矯正當代禪學高來高去的弊病，以文學倡導「創造性思想」重新將哲學深植起來。

當然這個原因乃「哲學」思想有餘，但創造性不足，尤其一旦自成體系，在「觀念」作祟下，只能詮釋哲學，「創造性」反而泯滅；「文學」創造性有餘，但思想不足，尤其一旦天馬行空起來，往往失去控制，令「可讀性」的造作偏離思想；唯有當「文學」與「哲學思想」結合了起來，「文學行動的創造能力」才能有思想根柱支撐，而「哲學」也不至因自陷「觀念」的囚禁，而失其至關重要的「創造性」。

順著「創造性思想」走下去，最後一定再度與恢宏的唐宋文學結合起來，因「創造性思想」在中國歷史上只出現在唐宋時代，是以唐詩、宋詞氣象萬千，格局開闊；及至蒙古入侵，文人地位一再下降，乃與走賣藝人結合而創元曲，精神氣質一落千丈，承載意識的語言乃以逗趣卑下為尚；曲調既成，話本乃興，俚俗口語甚囂塵上，於是明朝開始了篇幅龐大的長篇說部，是為現代小說的濫觴。

不幸的是，「自元代《全相三國志平話》使用的已是『文不甚深，言不甚俗』的介乎文白之間的文體」（柯慶明教授，《中國文學的美感》），於是水滸、紅樓、鏡花、西遊、儒林乃一路狂瀉，在敘述歷史動力裏盡喪哲思；傳至今日，青春飛揚，文學乃變本加厲，不止以取悅為尚，更因出版的考量、俗眾化的要求，文學遂只能與飲食、茶藝、影劇互為印證為生活、藝術與文化，於是精神層面愈發墮落，而緣自「元曲」的曲調在西方文明的推波助瀾下乃愈發斥虐，逐漸演變為當代的「歌手」橫行，戲子造亂。

當一切「文化、文學、文字」都通俗化、偶像化、文明化以後，政治不僅如魚得水，更在朋黨當道、民主顛覆的倡導下，政治頤指氣使，使得「文化與文學」泛濫成災，否則在一個「社會思想」沉潛的政治生態裏，政治哪能呼風喚雨？及至政治摧毀了社會思想，一切當然只能以「政治文明」為統領，然後一切政治活動迫不及待與「文化」扯上關係，於是種種文化之旅、文化代表、文化美學、文化外交、文化擂臺、文化產業等逐漸出爐，俱俱以「加法哲學」的引用對原本深具「遞減效應」的「文化」日夜摧殘；不料「加法哲學」只有在經濟理論裏講得通，但對「創造性思想」卻是個迫害，於是「文化的建設」不僅哲思闕無，潰散的語言更是不知所云，以至於「社會思想」更加敗壞。

這個文字發展乃至對「社會思想」的摧殘仍然可說是「事有必至，理有固然」，蓋因「古典」在為時甚久、長篇累牘之「現代／古典之爭」裏棄甲投降，於是標榜「現代」的社會清除障礙以後，全面傾向「橫的移植」；而「橫的移植」莫過於「網際網路」之大者，於是在「網際網路」肆虐下，語言的素質如江河日下，分崩瓦解。

其實「現代／古典」乃無謂之爭，蓋因「古典」一旦恢復，與「現代」結合起來將更為現代，堅持「現代」者在歷史的推動裏反倒食古不化。此言不虛。想想《金剛經》所闡述的道理，就可明白「現代非現代是現代」的真諦。在歷史的洪流裏，一切都是有跡可尋的，已然作古的唐朝思想家也曾一度受「現代」所困，我們這個受「現代主義」蠱惑的社會更是渴望甘霖已久，正所謂「網際網路」或有時衰竭，「敦煌藝術」必與世長存，這是唐宋時代的文學藝術對人類的偉大貢獻。

嘗聞唐宋文學之復古運動有「排佛」之憂，但卻不知「法性常在」的佛法思想早已是中國本位文化意識的一部份。倘若硬要將佛法從「儒釋道」哲學裏釐清出來，則無法成為「浪漫主義」的精神指引，蓋因「浪漫主義」的嚮往自然與「道家」的本無思想較為接近，但其崇尚個人的偏執激狂卻與「儒家」的倫常道統悖逆，而居中足以產生潤滑作用的正是佛法的「諸法無我」觀念，更何況佛法的「諸行無常」可以提升「存在主義」思想，直奔所有分崩離析的哲學思想的「寂靜涅槃」本相。

判曰：關於樸學：孟森說「乾隆以來多樸學，知人論世之文，易觸時忌，一概不敢從事，移其心力，畢注於經學，畢注於名物訓詁之考訂，所成就亦超出前儒之上。」（《明清史講義》）。又，蕭一山說「有民族思想的學者，在異族的鈐制政策下，不甘心作無恥的應聲蟲，又不敢作激烈的革命黨，自由研究學問，也怕橫攖文網，那還有甚麼辦法？只好『明哲保身』、『尚友古人』，向故紙堆裏去鑽研了。」（《清史》）

答曰：「樸學」、「實學」或者「小學」、「文字學」都著重「訓詁」，甚至「反訓」，然而「象學」卻以中國文字本具的「否定」意涵挹注於「樸學」，而且一路否定，最後連「文字」也一起否定，是謂「象學無象」。這是「玄文象經」借以立論的根基。

另判：寫得不錯，哪裏抄的？

答曰：您如果在哪裏讀到這樣的論說，請告訴我一聲，那一定是抄我的。我的論見都是原創，從不抄襲別人，但凡引述別人的論見，一定有注腳。

又判：我道歉，毫無根據的質疑是不對的。

答曰：沒有關係。當今的網絡書寫大多抄襲，所以您有這種質疑，也是理所當然。在當代科技肆虐的「互聯網」裏，「文字」經過「多重媒體」的承載而快速流變，已經不再具備「文字」的原始意義，卻使其「文字」流形逼迫其所承載的思想自絕於「思想的歷程」裏，所以我只以「原創」模式的流通來闡明「科技促成流形，流形成就科技」的困境，是為尊重所有閱讀者的權益。

文化產業是「文化」和「商業」的悖論嗎？

這個問題問得非常好，因為「文化」的推廣取決於「創造性思想」的深植，而不是「文化產業化」。何以故？究其因，「文化與文明」的不易掌控，屬於人類整體發展的範疇，居上推動文化發展的政治人物倘若哲學素養不夠，則僅能在文化的表面現象上攪弄，弄出些個賞古、休閒、蒔花、飲食等等造勢活動來唬弄世人，或以「社會主義精神文明」、「三個代表」為標竿鼓勵學人操控學術界，並競相成為中央院士，卻對文化在社會裏的全面深植束手無策。

這真不能不說是個嘲諷，因為「文化產業化」只能造就經濟繁榮，卻將摧毀「中國文化」，在展現其「文化財富」的招搖裏遮掩不住暴發戶的低俗鄙陋；流風所及，大陸以外的臺灣香港澳門競相以文化為志業，卻茫然不知「文化局」的成立只能在羅列文化建設的績效裏加速文化的潰亡——恰似「楚文化」在「楚文化局」成立的當時，只能盡沉湘江河底。

這個無力感不是任何個人的缺失，而是「文化與文明」的孕育與形成超諸政治，不是行政力量可促成的；如果這個文化運動被政治操控，則不止無法提升國人精神層面，連達其文化的保留目的都將成問題，正是「文化建設雖具理性，但其本身其實相當欠缺目的理性」的意義，或「文化非文化是文化」的詮釋；易言之，「文化」的存在不能被凸顯，一旦凸顯，「文化」已不存在。這個現象原本

即是個深具「遞減哲學」（Elimination of Falsification）的「文化現象」，亦為「過」之內涵，但政治總是有如一頭怪獸一般地操控「文化現象」。

職是，文化推動不得，更不得將之「產業化、資產化」，可說一旦強加推動，其「加法哲學」的引用必逐漸將「文化推廣」毀於推動者之手——這個說法包括宗教的盲目傳播在內。那麼難道兩岸的中國人就應坐視文化持續敗壞下去，甚麼也不必做了嗎？不然。但是推動者必須走出荷擔「文化與文明」推動的使命感，更必須「過政治」甚至超乎自己的「文化」，否則無從推動。

既然在自己的文化本土裏建設文化不樂觀，強勢的西方文化又已深入社會各個層面，中流砥柱的「文化代表」或「文化局」更不易建立，那麼我們似乎也只能令「西方文化」中國化，率先在西方世界裏激盪起革命性的思維脈動，以期日後對自己文化本土的回饋；要注意的是，這個「革命性思維脈動」不能與海外的文化運動與活動扯在一起，更不能倚賴一批致力推廣「中國文化」的政客，因為種種展現族裔文化的櫥窗，除了豐富政客的政治履歷以外，早已沒有了其它的意義。

當然在異地深植本土文化並不容易，尤其這兩者居中牽涉到一個始終存在的文字隔閡，但起碼它提供了一個掌握文化流動的方向；不過由於「文化」不易掌握，文化界人士應有自知之明，退而求其次，以一個比較容易掌握的「文學」來導引西方社會思維，進而期盼這麼一個「以文字為基礎」的思維方式足以導引社會的「創造性思想」（Creative Philosophy）——千萬要注意的是一切藝術文化活動，或引介或溝通或詮釋或教育，切忌自陷政治陰謀，或以文化贊助為政治炫耀。

這裏的期盼當然是因為「具有創造性的哲學思想」不分中外，都是人類共同追求的目標，否則只能是空談，而且一旦深植，文字的隔閡可從思想根柢處消弭；遺憾的是，縱使這個作法已經是一個沒有辦法的辦法，前途仍是荊棘滿佈，因為在媒體當道的後現代社會，人類的思想方式早已不耐知識的煩瑣，而轉變為圖像式的平面思維，更因在知識傳播與知識販賣蔚為中外文化界的思維模式以後，「思想」久已為「知識」取代，「思想」更早已泯滅於知識淵博、思想僵化的集體思想模式。

那麼我們又如何在一個集體精神墮落裏，期盼文字的展現來荷負「文化回饋」的使命呢？這時我就想到將馬森教授近年來在文學獎評審裏所提倡的「可讀性」提升為「創造性思想」，因為「可讀性（readability）」的說法，隱涵著一種將文人的思維層面往低俗境界帶引的弊病，這對矯正當前大陸思想界沒有創造性的僵化與對幫助臺灣在全面西化裏尋求自我文化的定位毫無裨益，而「創造性思想」卻足以不斷將思維層面迴旋而上，的確是人類思維發展一個死裏求生的方法。除此而外，可說已經沒有一個辦法了。

當然「創造性思想」需從文字的虛無飄渺走出，否則充其量只能回歸到「浪漫主義」的墮落，甚至掉入「虛無主義」而無法自拔；說到這裏，似乎一個便捷的下手處已然躍於紙面，因為任何文字展現原本即是一個「觀念藝術」的存在，所以從這裏探索起，「觀念」操控人類的文化進程將逐步被釐清出來，而往一個完滿的「創造性思想」邁進。

現代社會中，中國（乃至世界）文學的衰落是不是必然的？

「文化、文學、文字」等等龐大課題與「文明」的糾纏，似乎可歸納為「創造性思想」以文學形式在社會深植的重要性，但是「文學」的墮落，在後現代社會是一個人盡皆知的事實，我卻妄言以「中文文學」來指引西方社會思維，來導引「創造性思想」，豈非癡人說夢？更何況文人的虛無意識一向猖狂，大多數「後六四」的大陸文人更在「物質主義」破滅後，被「虛無主義」思想牽引而不自知，我們又如何寄望這批文人的指引呢？

身陷大陸的知識分子，我們就不去說了，流亡海外的自由學者作家在融入西方思維模式以後，應以何種「創造性思想」來導引西方社會思維呢？早年負笈海外的臺灣學者們在多年努力之下，大多在西方學術界佔據一席之地，但又打下了甚麼文化根基，足以幫助這一批後來者，一起建立這個裨益

人類的「創造性思想」呢？我們四處檢視一下，不難發現這個根基並不存在；苟或存在，卻也因根基薄弱，而對西方文化社會引不起任何作用，反倒讓日本的東洋文化成了「中國文化」的代言者——這就是為何〈畫商的訪客〉會發出一個吶喊：「玻璃片上的血滴逐漸凝固，縮成一點黑墨似的凸狀物，好似甚麼也不像。」——這是「東施效顰」的二十一世紀意義。

這個無力感最根本的原因，就是「文化、文學、文字」長久以來被稀裏糊塗地與「文明」混淆在一起，更由於西方的文明世界探索中國文化大多缺乏中國哲學家的指引，所以縱使在各大學術研究機構成立「東亞語言學系」，也只能延攬中國文學界人士推動；影響所及，這類的探索表面上致力於文化研究，但實際上僅能培訓語言能力、比較東西方文學的差異，不止對東方文化本質的瞭解無能為力，更因《紅樓夢》從「五四」新文學運動以來就蔚為顯學，然後張愛玲之類的虛無文學將文字弄得軟弱無力，以至於西方文明不止無法提升，反而加速其精神墮落，導致文化的交流一幅頹廢景象。

「頹廢」有其歷史因緣，卻對人類的精神提升毫無裨益，而且一旦感染，非常容易一路頹廢下去；究其因，「頹廢」思想緣自「虛無主義」，而「虛無思想」有一種天然的悲劇氣質，看似靜謐，卻感染力強大，非常容易從思想根結處起了破壞作用，對人生起了悲觀態度，尤其行筆為文的作家更容易掉入陷阱——這是張愛玲成為臺灣文壇（甚至現今的大陸文壇）精神領袖式人物的根本原因。

流風所及，「紅學」與「張學」被中國文學界人士推崇乃至大力引介，在西方文明世界也感染了開來，並且導致嚴重的誤解，好像「中國文化」原本萎靡，而且不甚了了；但令人不解的是，早從「浪漫主義」的「頹廢」開始，西方文化的「頹廢」氛圍就自成一個領域，可說從王爾德（Oscar Wilde）的唯美主義，到肉感派（the School of Flesh）的縱慾濫情，其恃才傲物與自我實現早已將人類推往「享樂主義」（carpe diem）的巔峰，又何勞「紅學」與「張學」在裏面攪和？

「東、西文學」的交流，乃至精神文明的提升，如果在這個「頹廢」的驅動下發展，前途肯定黯淡；幸運的是，在這麼一片頹廢景象裏，尚有一個「沒有色彩對比，也沒有明暗採光，只有網罩著

萬物的罟網任由每根細線牽動各自的時空與次元」，令整個世界文壇乃至整個「文史哲」的思想領域遂成一個可能的行動園地，更令寬廣與超脫的思想能有一線生機——縱使只是一個細窄的狹縫，這個生機都有可能將「頹廢的文學」轉化為「哲理性的文學」，然後「創造性思想」才有可能茁壯。

這個「文學已死」的景況無疑地賦予了「創造性思想」一個開創哲理的契機，是謂「置之死地而後生」。的確是這樣的，「中國文化」在宋朝成其大者後，「元、明、清、民、共」以降，幾百年之間猶若一片洪水，將中國博大精深的哲學思想沖刷得一片荒蕪，苟有絲微的突破，迅即埋葬在洪流裏，可說沒有一個「天縱之聖」的高度智慧足以承接隋唐所開展出來的「儒釋道」精神修養。

當然我這個說法或許過於武斷，不過倘若我們把近代「中國文化」發展擺在歷史的波浪型進程（一代哲人方東美先生對中國文化的觀察）來看，現今的低俗文化景況可說與春秋時代所承接的周朝高度發展的文化整個崩潰的景況一模一樣；只不過，春秋時代出現了一位孔子，採取「有教無類」的方法，將知識階級的最下層「士」從逐漸分崩瓦解的貴族封建社會裏將文化承接了起來，並使「士」成為「士農工商」的社會所能倚重的精神象徵，奠定了中國文化數千年的基石。

這是孔老夫子被尊稱為「至聖先師」的根本意涵，卻也成為毛澤東意欲顛覆的首要對象，當然孔子所培育出來的「士」的思想太活潑了，不止阻礙了他的革命大業，更影響了他成為「紅太陽」的絆腳石，豈能不徹底鏟除？這是中國的「知識分子」被打壓為「臭老九」的由來。

在這麼一個「文化大革命」進程裏，中國的知識分子整個一代都凋零了，甚至在「百年樹人」說法下，荷負文化傳承的好幾代文人都凋零了；然後幾乎在一夕之間，「改革開放」將「階級鬥爭」整個扭轉了過來，不止「農工」階層再度回到社會底層，更因已然全面資本主義化的「社會主義市場經濟」讓充滿理想的共產黨人腐化了，於是「無產階級」有產了，商業人士被大力延攬為「共產主義信徒」以後成為社會的中堅。悲哀的是，已正名為「知識分子」的「臭老九」在左右迴盪的政治詭譎裏永遠都沾不到利益，又讓天安門的毛主席照片嚇得失去了知識分子應有的獨立思考能力，於是縱使

正了名，知識分子倘若不是下崗，就是以販賣知識為志業，使得整個社會的人文與道德程度在「一切向錢看」的經濟政策下，低落得駭人聽聞。

這麼一個文化景況裏，忽聞「文化跋涉」的美文大賣，歷數年而不衰，替後來的「文化代表」宣言鋪下了康莊大道。暫且不論這類「文化跋涉」美文除了文字優雅以外，能否荷擔「創造性思想」的重責，但鏟除「中國文化」不遺餘力的共產黨忽然要做中國文化的「代表」，首先就讓我懷疑這個「文化」不可能是中國一脈相傳的周朝文化，更不可能是全世界獨一無二的「儒釋道」文化。那麼，這個「文化代表」所代表的是甚麼文化呢？這不能不說是一個很耐人尋味的問題。

殘酷的是，倘若中國人不能代表「中國文化」，那麼「中國文化」到哪裏去了？消滅了？變質了？更妙的是在這個混亂的文化景況裏，歷經大陸「批孔揚秦」的「孔老二」劫後餘生，似乎有復甦的跡象，但春秋過後的戰國先秦兩漢三國兩晉六朝等等足以恢復「中國文化」的古籍卻不幸在「簡化字運動」裏被攔腰截斬，猶若摩西以神杖劃開了紅海，文化的歷史進程在簡化字的襲捲下，被活生生分隔兩邊。縱使現在有一位「天縱之聖」降世，其任務比兩千多年前的「至聖先師」還要艱鉅，因為當今連荷負「創造性思想」的文字都已被簡化了——這就是中國共產黨對「中國文化」的真正貢獻。我想未來的歷史會有合理的評估。

那麼「現代的孔子」在哪裏呢？放眼看看所有的共產黨文職官員，有誰能夠擔當這個重任呢？有誰敢正視「文化、文學、文字」的問題呢？有誰能分析「簡化了的文字」對「文化、文學」的破壞呢？以低俗文字建立的文學能有「創造性思想」嗎？一個沒有「創造性思想」的「文學、文字」能夠承接兩千年的「中國文化」嗎？如果能，菲律賓羣島的土著文字早就蔚薈成一個璀璨的文化了；如果不能，那麼這個被簡化字簡化了思想的共產黨所「代表」的「中國文化」究竟是甚麼怪物？這是不是又將產生「馬恩列史毛」效應呢？一脈相傳的「毛澤東思想」其實是「馬克斯思想」的最大悖逆者，但是卻又是最忠實的傳承者（起碼「中共史綱」是這麼描述的）；苟能以此推論，這個以共產黨人為

「代表」的「中國文化」無疑地將演變為一個迥異於「周朝文化」與「儒釋道思想」的文化——無以名之，我只能將這個怪物稱為「社會主義中國文化」。

這個奇怪的「社會主義中國文化」名詞，是我從「社會主義精神文明」學來的。想來或許真是困難，在左右思想鬥爭激烈的神州大地上，將一切有形與無形的想法都置於「社會主義」的框架下，長期以來逐漸變成共產黨在過渡時期的法寶，更是「改革開放」以後唯一的思維方式，所以繼「社會主義市場經濟」的矛盾之後，再產生「社會主義中國文化」的名詞，大概在「三個代表」的政治思想下也不算太荒謬罷？當然在這個架構下，「創造性思想」的存活是絕不可能的，因此我總結出來兩種很可能的中國文學發展的轉變：

其一、真正的中國文學轉向海外生根，而停留在本土的中國文學反倒變質為一種以中文敘述的西方文學，不論是大陸的「唯物論」或臺灣的「個人主義」，其源頭均來自歐洲的「啟蒙思潮」破了神權以後，知識從貴族手裏移轉到民間所發展出來的「理性主義」意識——其思想驅動，可用「五四運動」以來的「新文學」予以總結，以有別於從孔子所承接下來的《詩經》所代表的「中國文化」或「古典文學」，或一個介於「玄學」與「經學」之間的「古典文學」。

其二、中國的「古典文學大傳統」消失於「新文學小傳統」肇始於民初的「五四運動」，行之百年，早已使中國本土沒有了中國文學；「禮失求諸野」固然可尋回中國文學的本質，但為期甚長，所以在海外紮根的中國文人必須堅忍卓絕，替人類留下一些堪可繼存永續的文化資產。顯而易見地，這個文化資產不可能是「社會主義中國文化」，所以我提倡直溯唐宋時期的文學方式，起碼回到那個時期的精練、典雅的文字敘述方式，才足以重建中國自古以來就承接的「創造性思想」。

我以為，唯有以這種開天闢地的大氣魄才足以治癒從「五四」白話文運動以來就種下的病毒。中國文人倘若不想當歷史罪人，就應替後代子孫留下一條道路，而不是變本加厲順從政客，將「中國文化」推往萬劫不復之境，否則世界三大古文明碩果僅存的「中國文化」將過不了二十一世紀。

這絕不是危言聳聽，值得所有關心「中國文化」發展的學者們深思；「文化復興」的希望仍舊存在，因為一個追根究柢的探索或斧底抽薪的復古，其所賴以延續的中國文字乃至文學的根柢仍在；當然本土的政治環境不容許我們復古，所以這個希望在臺灣海峽兩岸也就成了絕望。幸運的是，瀰漫全球的「文學已死」氛圍非本土專有，所以在異地令本土文學「置之死地而後生」就有了一線存在的希望，否則僅餘一絲游息的「中國文化」在兩岸的傾軋下將成千古絕響。

但是我必須承認，在西方文學領域裏探索東方的「創造性思想」很詭譎，一方面必須以「浪漫主義」觀點來檢視「精神與外在」的融合契機，另一方面又必須走出「浪漫主義」賴以表述的文字，尤其虛無的文字，否則必令其「創造性思想」再度墮落為頹廢的文學。

這個說法有其最根本的理論基礎：「浪漫主義」接近自然、排斥物質腐蝕與反對技能操控，而其能否成功融合的關鍵，在於「西方文明」如何轉化久已糅和西方文明的「臺灣文化」，並從其中將「中國文化」釐清出來，進而融合於其主流的西方哲思之中。當然在這個融合發生的同時，海峽兩岸不應袖手旁觀，應盡其可能重溯「浪漫主義」，藉以整合民國以來就一直紛爭不已的政治思想差異，畢竟兩者之所以爭奪得你死我活，只不過承襲了西歐「啟蒙思潮」的兩股餘燼而已。

唐宋思維與「浪漫主義」結合似乎充滿契機，足以締造一個嶄新的「創造性思想」；倘若不能結合，則重溯歷史就達不到自省的目的，反而陷入進退兩難的地步。此時為了成就「精神與外在」的融合，我們就得暫時忘懷「文化與社會」等龐大議題，而回到「本質與存在」的思索困境上，並嘗試從「浪漫主義」的歷史錯誤裏，以「唐宋文學」的思維方式找出一條可供人類發展的途徑。

此言不虛。文學所代表的是一個時代的精神位格，所以當時代墮落，在裏面所產生的文學作品都如「丈六跡身」，都只能是假相、影像，都將在時間的起滅裏被沖刷乾淨，乃至消失無蹤——唯有藉文字顯示思想而走出文字，才能彰顯永恆不滅的精神，才能轉化「丈六跡身」為「常住法身」——這個不存在於當代的文學裏，也不存在於當代的「宗教體系」裏，唯有在浪漫主義裏復古唐宋文學，

人類才能找出一條永續發展的生機。我不知道這將是一條甚麼途徑，但卻肯定這條途徑絕對與「物質主義」分道揚鑣又不與「後現代主義」或「後後現代主義」認同，充其量也只能說這是一種將「存在主義」深化的思想；要成就這樣一個思維，我們不得不倚賴「浪漫主義」，並從「浪漫主義」出發，粉碎「物質主義」的腐蝕，進而改變「存在主義」的面貌；而「浪漫主義」的代表為「文學」，所以換句話說，要成就這麼一個哲思，我們必須從「文學」著手。

這就是〈畫商的訪客〉以「小說」面貌存在之最深沉的意義，也是〈畫商的訪客〉以文字形式存在的唯一目的，說穿了，以「觀念藝術」來提升「創造性思想」而已矣。

文學的意義、價值是甚麼？

「文學」非「原創」不能為文學，「思想」無「觀念」不能成體系。那麼我暢言在文學裏探索「創造性思想」豈非矛盾？這裏仍然存在著「本質與存在」的思索困境，但因「文學」純虛構的本質足以賦予思想一種破除思維矛盾的契機，就使得「創造性思想」能夠掙扎出「名身、句身、文身」的束縛，尤其文人倘若能夠從「後設語言」著手，就比較容易臻其「離四句、遣百非」的思想境界，而從「文字的牽絆」解脫出來，一舉突破「複述與重構的囚禁」。

但是甚麼是「文學」呢？眾說紛紜裏，我發覺美國洛杉磯著名副刊主編董桂因女士的說法，最足以歸納一切的論說：「所謂『文學』應是『人文』與『美學』的總稱——『人文』展現作品的主題與作者的人生歷練，『美學』是作品的結構與意境以及寫作的技巧與修辭。」

美哉斯言。但這個說法幾乎可以被引申去涵蓋所有以「文字」來陳述的人文學科，而「美學」的藝術性實際上可用來涵蓋所有的創作；更有甚者，由於「後現代現象」裏文字本質的改變以及美學存在的凸顯，使得「人文」與「美學」做為文學的總稱與「本質與存在」產生混淆——倘若我們隨順

著這樣的思維，則不啻助長「後現代現象」的持續衍生，並將一切可供人類排遣的造作在「藝術」的掩飾下變得本末倒置，遑論去尋找另一條思維途逕了。

職是，人類要尋找這麼一條文學道路，必須先從「本質與存在」的囚禁走出來，否則必定重蹈「浪漫主義」的覆轍。這點我以為新近崛起於臺灣文壇的大陸女作家嚴歌苓說得更加直截了當一點：「文學（就）是人學……任何能讓文學家了解人學的環境、事件、生命形態都應被……(用)來旁證、反證『人』這門學問，『人』這個自古至今最大的懸疑」——這是我所能讀到的、對文學最赤裸裸的詮釋——一種剝除了文學的文字外衣、直趨文學的「表別狀態的存在」的說法。

但是「『人』這門學問」是多麼地複雜？一旦「人」接受了「人的存在」以後，「人的本質」首先就起了混淆，遑論要在這麼一個以「人的存在」為基礎的本體裏，衍生出「學問」的概念？難怪「這個自古至今最大的懸疑」弄了二十一個世紀仍舊解不開疑團。

那麼既是如此糾纏不清，我們又如何能倚賴文學來「旁證、反證」呢？再說了，「人」既然是一門學問，則除去文字無法表述，我們又如何剝除文學的文字外衣，而直趨文學「表別狀態的存在」呢？——這是嚴歌苓無法解說的矛盾所在。

誠然，沒有文字，「人文、文化、文明」甚至一切的學問都不可能存在，當然以文字為底蘊的「文學」就更不可能存在。然而「文學」因其創作本質，必須把外界的「規則現象現實道德秩序」等生活因素內心化，然後藉由創作者的組織能力以文字表現出來，或將一個「記錄曲而復直的心結……裝腔作勢」（袁哲生語）起來，其心智的運用與內省的功夫可以說是不折不扣的浪漫主義——甚至按浪漫主義詩人的看法，天下一切文明產物、一切思想體系，無非是詩，或廣義地看，無非是文學。

或許著力的方向與比重有所不同罷，人類舉凡哲學、歷史、創作，無一不是作者以文字來記載其思維歷程，所以作者的胸襟與文字工巧就成為「文字陳述」的作品品質的決定因素。雖然這種自我實現的殷求不見得會如拜倫、雪萊或普希金般頹廢，但反對任何外來約束或規範則是最起碼的要求，

才有可能達到「心弦之動，自與天籟合調」（魯迅語）的「靈光經驗」（Epiphany）。這是浪漫主義學者最講不清楚的經驗。

是呀！我們倚賴浪漫主義，正是因為浪漫主義反對一切約束或規範，而著重於內在生命的關注與內在光明的開啟。是呀！浪漫主義也嘗試走出頹廢，但卻因其「浪漫本質」，所以使得一切「文學的存在」不得不在一個「用生命大自然即靈魂的活力自由探索的時期」（劉再復語）中，緬懷徐志摩「不帶走一片雲彩」的瀟灑，或掉入洛夫「漠漠飛來的／那隻白鷺」的感懷。

這真的不能不說是一個活生生的「本質與存在」的囚禁了，因此一如人類質疑「宗教非宗教是宗教」一樣，潛藏「浪漫主義」情懷的文人必須認真思索自我存在的內涵，亦即所有文人都必須認真思考「文學存在的本質意義」或「文學非文學是文學」的真正意涵。

這個質疑的內意也就是說，「文學意義」是否僅為「後現代社會」過份強調發行的文壇或出版界所創造的？抑或僅為過份強調「意象或形象經營」的文學語言所創造？「文學意義」在破除了人為的藩籬（舉凡結構、意境、技巧與修辭）後，能否自顧自地存在著？是否在現存的「文學意義」建構下，作家的身分與歷練甚至思想與內涵，必須走出「浪漫主義」，才具備其在「浪漫主義」中的相對存在意義？我願在此以這麼一個頗具「後現代存在主義」意識形態的哲思來祭拜自縊身亡的袁哲生，希望能夠替文壇共同造下的「文學意義」來贖罪。

讀多了文學史和文學理論，會不會喪失原有的對文字的靈性？

「文學意義」很沉重，解答不易。首先精擅文字書寫的文人必須從自己經營的文字著手，尋找一個「後設語言」的敘述方式；易言之，任何一位期盼以不受約束或規範的文學擺脫固定自我的文人必須正視文字本身的捆綁，然後文學乃足以成就一個嶄新哲思，所以當文人運用文學形式（諸如詩、

散文、小說等）來散布其浪漫情懷時，必須先釐清自我的創作動機，然後才有可能在浪漫主義的建構下走出浪漫主義。我現在就以現代的「文學形式」來檢視「文學不得不以文字存在」的尷尬：

1、「詩」對思維的囚禁

談浪漫主義，首先必須談詩，因為文學表現得最淋漓盡致的形式是詩。這是文人一致公認的。換句話說，文學的極致是詩，或詩是人類以文字方式呈現思想／情緒的一個偉大發明。但由於詩太像詩了（因其跳行與押韻等等形式的存在），所以其存在的方式就有了操控讀者思維的隱憂。

當然這樣的說法不免使得詩人跳腳，但倘若強調「自由詩體」的詩人回頭看看，這一路行來，在「詩的設定」上施展已被概念束縛的文字，如五言律、七言律、十四行等，其自由思維可曾真正地自由過？尤其詩人往往為了一個詩句，必須「煉造煎熬」（詩人簡捷語），又怎能自由翱翔呢？

這也就難怪近年來破除詩作形式設定的「散文詩」大行其道，顛覆文字束縛的「前衛詩」則是以類似廣告圖案的形象另闢蹊徑，而隨想隨寫、隨寫隨發的「網路詩」簡直就是以其率真寫實來嘲諷詩人的沉吟，甚至質疑詩的本質——現代詩以「散文詩」、「前衛詩」與「網路詩」的存在模式徹底地瓦解了詩的精緻，卻正巧提供了一個極佳的「本質與存在」思索困境的範例。

2、「散文」對思維的囚禁

散文或雜文等小品文應可說是僅次於詩的文學表現形式。這種勉強可稱為 Essay 或 Prose 的文類，相較於詩的象徵與隱晦，應是最能清楚表現文人思想的文體。不過這類可稱為中文書寫的獨特產物的小品文（認真來說，拉姆與蕭伯納的隨筆並不是中文式的散文），在散發理想抱負雄心或僅僅是夢的感懷（苟或不勢利不世故）時，卻因執取這一生這一世的人生理則與經驗，反而忘懷了「浪漫主義反對一切約束或規範，而著重於內在生命的關注與內在光明的開啟」，故因其小品文的存在本身造成對生命本質的最大束縛。這是我在閱讀余光中、楊牧、簡媜、余秋雨等散文大家的作品時發出的感歎，因為他們的文字其實注解不了「靈光經驗」（Epiphany）。

是呀！這些散文大家的文筆真是令人歎為觀止，也說明了一個事實，亦即文人大都喜歡寫散文或雜文，遠如古人的經世之學（如王安石）或道德文章（如范仲淹），近如現代之尖銳（如魯迅）或豁達（如錢鍾書）或批判（如劉賓雁）或詼諧（如王朔），或偏激（如李敖）或恬淡（如梁實秋）或幽默（如林語堂）或啟迪（如王鼎鈞）等，大都離不開強烈的自我本位；雖然這一類文章的形式大都顯得天馬行空、無拘無束，甚至揹負時代使命、人生責任，但是其內質均走不出浪漫主義的自我實現本衷，於是也掉進了「本質與存在」的思索困境。

從這個普遍為讀者喜愛而且愈來愈輕薄短小的散文，來觀察人類的思維困境，真令人不得不為人類的悲哀共掬一把同情之淚。人類的作繭自縛是很莫名其妙的，因為人類發明了文字來陳述思想，但是到了最後，卻因文字本身的結構而對人類的思想起了操控的力量——這個矛盾現象以散文為最，而且愈短，影響操控讀者的意圖愈彰顯，及至八百字、千字的「方塊」，簡直就是強姦讀者的意識。

3、「小說」對思維的囚禁

從走出「浪漫主義」的主觀性與自我實現的立場來看，則「小說」不異是一個最佳的文學表現形式，但是由於「小說的本質」是虛構的，而一個依託「文字的虛構存在」，除了文字以外，其本身並無詮釋世界的能力，更無統領思想的威權；如果這個文字展現所倚賴的乃張愛玲式的虛無文字，則不陷入「虛無主義」思想者幾稀矣，所以蒼涼孤獨、自怨自艾，乃至自戕自盡，可說是最後的歸宿，否則何至文人自縊事件頻傳？

縱使這類小說家能夠以宗教來平衡思維，但是由於這個虛構本質與「後現代主義」特徵一致，於是使得身陷「後現代現象」的作家們質疑自己對思想詮釋／創造的能力，而不由自主地執迷於文字的現實呈現，進而變本加厲地將「文字美學」發揮得淋漓盡致——這個現象，歸根結柢在於這一批以自我為中心的創作者擺脫不了潛藏在自我裏的文化、歷史與自然等等塑造元素（或曰「無自我」根本無從進行小說創作），卻忘了籠罩自身存在的「後現代現象」正自質疑這種經驗基礎的客觀性與統一

性，進而排斥創作者以「文字美學」的真實性來完成自我理想的實踐，尤其帶有政治動機的小說更是如此，而大陸在政治控管的情況下，更無法體認這種寓言性小說。

職是，坊間甚多小說（後設小說尤然）就像「觀念藝術」一樣，只是藉著小說傳遞一個觀念，所以當其目的達成時，其小說成品的保存與流傳，就成了一個對小說的嘲諷；更有甚者，由於這一類小說僅是以小說形式來質疑「存在」本身應該是怎樣一種「存在」，所以使得這些不得不以文字留存下來的「小說成品」倍受其創作動機的質疑；最無法令人理解的是，這一類小說多半著重在創作過程的思維醞釀、顯現與消逝，卻因創作者深刻瞭解完稿後的形式必須毫無選擇地對所有的讀者普遍展現而有所猶疑，或在開放心態的束縛下現起藉著辭彙來隱藏或凸顯某些目的的躁鬱，於是就使得其詮釋「觀念」或記載「思維」的企圖產生內部的矛盾陳述，初始創作思維反而因此潰敗。

4、「評論」對思維的囚禁

縱觀之，以上所述為「後現代文學」以文字的呈現來逃離文字的羈絆的矛盾；更加矛盾的是，「後現代文學」的屬類經常是文學評論家在面臨文學的諸般「存在」面貌，而不得不就文學的內容與形式分門別類所產生的結果——一種「存在先於本質」的思維方式。

這個評論思維的囚禁，余光中教授曾在一篇「散文」中說得最為淋漓盡致：「印象主義的批評到了十九世紀末的法朗士，臻於高潮。他說：『在我看來，文學批評正如哲學與歷史，乃專為審慎而好奇的心靈而設的一種小說。追根究柢，一切小說無非是自傳。能神遊傑作名著之間而記其勝始足為文評行家』。」（〈讀者，學者，作者——親近詩的幾種方式〉，中時人間副刊網站，2004/03/17）

這裏的評論奧妙無比。首先這段話是引錄的，然後這段引錄是為了詮釋「親近詩的幾種方式」而造，再然後這個評論的文字形式是以「散文」存在，在在散發一個「存在先於本質」的思維方式，而以「大觀念套小觀念」（macro upon macro）的方法論，直截演繹法朗士的「印象主義」。這個以「觀念」來疊床架屋的「印象」模式，可以說就是所有執筆為文的文人的思維方法。

基於這種思維模式，坊間甚多文評行家，尤其感性較強的文評行家，即強調文學著重於表現與紓發自我的情緒，並堅守人格經驗抱負客觀美學理性等等認知與期許，藉以與後現代主義的質疑劃開界限，卻忘了我們每個人都早已在後現代現象裏，都早已受了後現代氣質的薰陶，對文字的認知乃至對文字的內涵早已有了顛覆的企圖或幻想——掙脫不得這個文字囚禁，基本上就是文人輕生的原因。

文字是否禁錮了人類的思想？(被知乎刪除，因為法律、法規禁止或可能引起爭議的內容。)

這個問題很犀利，但簡單地說，人類的思想必須走出文字的囚禁，才能有「創造性思想」。

在西方文明思潮襲捲之下，後現代主義對文字的質疑幾乎影響了全世界所有操控文字的文人。這個誰都躲不掉的影響，隨著一波又一波接受西方文明洗禮的知識分子的大力傳播，當然也對中國的文字發展起了不可磨滅的影響——近代影響首推「五四白話文運動」，然後是「簡化字運動」。

這些運動對中文結構的改變是史無前例的，其潛伏性破壞更是令人焦躁無比，尤其在西方文學與美學的要求下，中文頻頻悖逆文字的本質，不自覺地以西方的敘述方式為其文字改革的標竿，甚且用來解釋「文字的故事」（詳見我為了剖析中文敘述的本質本象所造的〈遺忘與記憶〉）；這些文字的發展潛伏期甚長，有些甚至並沒有改革的意圖，但總是有意或無意地影響了中文的表述方式，最顯而易見的就是翻譯文字的「直譯」、「硬譯」、「死譯」等等「率爾操觚」對中文思維的破壞。

這個觀察，張歷君在一篇〈邁向純粹的語言〉裏，說得發人深省：「嚴復認為漢以前的古人已初步開展了認真的學術探討，但『後人莫能竟其緒』。二千年來，士人們因屈從於利祿，只懂得抱殘守闕，而不懂繼古人之端緒開創新說」（「翻譯研究專輯」，《中外文學》第三十卷第七期）。

果真屬實，承繼孔老夫子的「士」豈不墮落得令人汗顏？其大力詮釋中國文化卻又漂白了中國文化的精深豈不令人扼腕歎息？雖然說該文並沒有將「純粹語言」(pure language)清楚定義出來，也

沒有將一條「邁向純粹的語言」的道路指引出來，但逐次使觀念（或名相）在「後設語言」的超越裏提升，以臻語言「表別狀態的存在」，似乎正自詮釋了文本「除了語言以外甚麼也不是」的意思。

雖無結論，但張歷君選擇這麼一個龐大的研究課題頗見膽識——僅此即足以詮釋魯迅「獨特的選譯標準」，又何勞牽強附會地「以魯迅的『硬譯』實踐重釋班雅明的翻譯論」？因不論何種翻譯，意譯直譯硬譯死譯，文字翻譯乃至文字本身即是一種「本質與存在」的矛盾，唯有不斷破除「觀念」才有可能在「觀念」裏迴旋而上，以「後設語言」詮釋「對象語言」。

前已述及，「後設語言」一旦述說，即為「對象語言」，所以必須以更深層次的「後設語言」來突破，於是在「後設語言」不斷被超越的要求下，以任何語言來描述思想，都很難不陷入思想上的「二度錯誤」，到了最後，就只剩下「姿態語言」可以述說。這段詮釋我以《維摩詰經》裏的維摩詰居士示疾，闡明「聖說法」的不得不為，然後以「聖默然」揭示「純粹語言」的不存在。

其理甚明，而且從六朝就已存在；可惜的是，正如嚴復所述，「士人們……只懂得抱殘守闕，而不懂繼古人之端緒開創新說」，及至禪宗興起，中國士大夫終於「束書不觀」，整日清談與默觀，弄得精神一片頹敗景象，然後一脈相傳，到了今天，這批以中文書寫的作家因為缺乏哲學家的指引，早已走火入魔，乃有魯迅之輩以文字遂其「別求新聲於異邦」之奇端異行。殊不知，文學不走出文字的囚禁，豈能有「創造性思想」？沒有「創造性思想」，豈能釐清政治動機，不為政客所用？

這豈非又是一種「馬恩列史毛」的變體呈現？或許這個發展只是說明在文化本體裏一脈相傳，原本就只能悖逆文化本體，而且愈忠實，悖逆傳承的程度愈激烈；其實矯正這一切最容易下手的即是利用中文特有的文字結構，在動詞無時態、名詞無陰陽的渾沌裏著手，充分發揮從老莊以降即發展出來的開闊詞語——這是中國人的自家寶藏，何必在「域外小說」或英美文學裏尋尋覓覓？

此言不虛。單以老子的一句「道可道，非常道」就蘊藏了一路提升精神層面的「否定語法」，正是全世界的語言學家、哲學家卯盡全力也找不到的「後設語言」，卻又何勞在西方的「後設形式」

裏探索，更在西方的「詩形式」裏詮釋自己的「詩語言」？當然「後設語言」是西方語言學的名詞，中文的「否定語法」是否即是「後設語言」仍有待商榷，但可以肯定的是，中文不知有「後設」，也不排拒「後設」，卻早已自顧自以其「無時態」的結構破除了時空的糾葛，正是「歸來空拈梅花嗅，春在枝頭已十分」；想來古代先哲前賢對人類必須遣詞用字，必須以詞句鋪演來造作時空，充滿了哀傷之情，所以很早就揭示了「即破即立」的道理，即至佛經語言挹注，終於足以在文字本身臻其「離四句、遣百非」的「寥天一」境界。

這是我以為唐宋的語言敘述足以糾正時弊的原因，更是我提倡在「浪漫主義」裏復古唐宋文學的原因。我這個想法與張歷君在〈邁向純粹的語言〉裏所述「嚴復的翻譯……是一個創造性的過程：西方的思想激活了漢語的古老詞彙，而漢語的豐富內含改造了西方的概念」相去不遠；所不同的是，我以為方東美教授所說的「漢代沒有思想家」甚有道理，所以看來也不足以承擔這個重責大任，而唐宋思想家輩出，正堪足以矯正漢儒董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」以降的文字陳述方式，將一脈相傳於周朝文化的「原始儒學」再度延續起來。

其因即為「語言」的確足以影響思想。雖然這個操控力量緩慢漸進，但深具潛疑默化的效果，所以隨著唐宋以後的文化低落，中國人的思維乃逐代衰敗下去，及至晚清在西方的船堅砲利下，一敗不可收拾。這個說法是否過於武斷，我無法求證，但舉個例子來說明一下「語言」與「思想」之間的關係。據聞，德文比其它文字較易啟發思維深入思想，所以造就了日耳曼民族一絲不苟的嚴謹習性；雖然這種說法並無褒貶其它語言的意圖，也不是強調別種語言不適思想，但德意志民族自古以來造就了無數的思想家與哲學家——超出任何以其它文字來陳述思想的學者——也是一樁不爭的事實。

倘若這個推論可以被拿來引申的話，那麼我說沒有「時式」的中文結構較易令參禪修道的修行人證悟，也應該不會太離譜罷。這也就難怪從梵文翻譯過來的大乘佛學經典，因為充分利用了中文的特質才得以在「道學與儒學」盛行的中土發揚光大起來，並結合成一個璀燦的「儒釋道」文化。

換個角度來看，《聖經》翻譯因偏重散文敘事，反而忽略中文的特質，所以始終無法真正融入中土文化——或許翻譯《聖經》的學者很高明，因為他洞悉《聖經》旨在散布信仰、感動與見證，而不在哲學探索與自性證悟，所以只宜以散文的特質來呈現——這是我們這羣期盼「中國文化」在西方發揚光大，並像「儒釋道」的水乳交融一般地融入西方主流的人必須認真思考的一個課題。

確實如此。文化交流乃至文字翻譯很詭譎，往往分不清彼此影響的次序，一如「觀念藝術」的交替呈現。譬如當前盛行的英文版《聖經》，其所使用的英文在十五、六世紀原是一個非常鄙俗、不入流的文字，但藉由《聖經》的翻譯，以希臘哲學、希伯萊宗教思想等的敘述方式改革了英文，及至喬塞（Chaucer）、莎士比亞等大文豪將之改頭換面，一變而為典雅的通俗文字，乃取代法文，風靡世界——十六世紀的英文發展，與唐朝藉梵文佛經翻譯的挹注改革了中文的敘述，殊無二致。近代的語言發展，我們就不去說它了，但古代的希臘文因為無法承載人類思想的極致，「終希臘之世，宗教遠不及藝術的發展與哲學的發展所達到的高度」。當然宗教繁衍與興滅的歷史進程，因素極其複雜，不宜只歸納為「文字內質」的單一因緣，但是有趣的是，倘若我們觀察從中文衍生出去的東方語系，則不難發現「文字內質」的確足以影響人類的思維，如日文結構因為始終無法達到「後設語言」一路攀登的敘述，是以「從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；文學家它有，藝術家它有，但是真正的哲學思想家卻沒有」。

方東美教授的這個觀察的確有獨到之處，那麼我循此思維邏輯推論而說，後起之秀的韓文雖在造字上意圖詮釋道家思想，卻在文字結構上顛覆了道家強調的「否定語法」根本意涵，所以留學唐朝「法相唯識宗」的圓測，所發展出來極為傑出的「高麗唯智學」就始終無法興旺起來，反而隨著美國傳教士在韓戰後引進基督教而徹底泯滅了。這個推論大概也還站得住腳罷。

這些文字發展現象都是一些值得當代語言學家研討的課題，但我想「創造性思想」再不濟，也不至於像魯迅以日本文學來詮釋語言的「否定本質」罷，因日文結構原本對語言承載思想的詮釋無能

為力。這個肇因於語言結構的限囿所造作出來的思維結果，使得日本人的模仿能力超人一等（其本質為「肯定」敘述），但也因其承載精密思維的語言大受曹洞宗影響，所以發展出來一套詮釋「禪」的思維（其本質為「否定」敘述），反而棄「法相唯識學」於不顧，否則其所衍生出來的哲學思想必然在歷史上大放光采，成就非凡，何至「從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」呢？雖然如此，其語言結構與思想方式倒也產生一種均衡作用，是以日本社會比較平和。這當真只能說是一個「文字、思想」交相影響、誤打誤撞的社會現象。

這麼看來，中國社會朝代迭起，文化發展歷來成「波浪型」起伏，是否即肇因於中文文字本身的「否定語法」呢？更因其文字敘述可臻「離四句、遣百非」的「寥天一」境界，所以使得其「社會思想」不得不在極端否定的緊繃狀態下一次反彈？是以「革命」得以造作？思想得以「波浪」呈現？這是我對「文字之故」的推測，以「文字、思想」一起俱起故。

「文字」與「思想」相互影響，的確妙不可言，以此思維邏輯來推衍，倘若日本人能夠以日文來詮釋「法相唯識學」，不知是否真的可以在數代之中產生一個大思想家，進而改變日文的結構呢？這種推論不是胡謅亂道，是有「歷史性」根據的。據聞，西藏文字初始創建時，即由其政教領袖決定緣印度的梵文（Sunscript）結構而造；梵文已泯，追蹤不易，但以「藏傳佛教」所發展出來的精細、微觀、密行等等思想來觀察，應可推知梵文、藏文都極為適合「法相唯識學」的細密拆解，恰似一種「解構」語言，因其語言的「解構」特質使得「解構」思想相得益彰。

如果這個推論言之成理，那麼我說，「藏傳佛教」與中土以「否定內質」的語言結構所詮釋的「大乘佛學」漸行漸遠，而發展出來一種「法相唯識學」的論經辯經方式，迥異於禪宗「說了就錯」的「知慧之學」（sophy），其「歷史性」語言發展所造作出來的兩種極端思想差異大概就可以瞭解了；有趣的是，如果當初藏文評議委員採取老莊語言的「否定」敘述方式而造藏文，很有可能「中國大乘佛學」在西藏將更為發揚光大；相反的，如果以梵文為基石的藏文也興起「禪言禪語」的述說，

那麼極有可能像日本一樣，也無法在歷史上產生「一個獨立自主的思想家，一個真正的哲學家」。這說來極為不堪，但卻是個歷史事實。

「中文」與「藏文」這麼兩種承載思想的語言因其結構不同所產生極為不同的思想發展，應該是非常有趣的語言論題。那麼倘若我再追溯上去，將梵文之興滅與佛教之盛衰、婆羅門教之繁衍等等發展做個比對，是否也可做個推論呢？畢竟印度雖然因為「業力」觀念而有了佛陀的示現，但因梵文也無法承載思想的極致，所以佛學終不敵「四吠陀」與「奧義書」，逐漸式微而東傳至中土，並融合了「道學」的否定語法，而遂足以闡述璀璨的「中國大乘佛學」。這個說法大概也不至太離譜罷。

我對藏文沒有研究，但對使用了一輩子的中文略有所知，故經常質疑，倘若倉頡造字時不是以「二象之爻」立其基，是否能夠有「否定語法」的內質？如果沒有了中文的「否定敘述」，印度佛教東傳之初，能否以《維摩詰經》首先深入士大夫階層？「三論宗」能否在老莊語言的基礎下，一下就將文字敘述提升到極為瑰麗開闊的境地？《肇論》能否如是造，以之破「六家七宗」的思想錯謬呢？甚至達摩祖師東渡之初機，是否即觀察到唯有老莊的「否定敘述」才足以荷負「究竟空義」呢？

我甚至懷疑（當然無法求證），唐僧玄奘西去取經，取回來大量「法相唯識學」經典，並大量翻譯，卻在隨之興起的禪宗以「否定內質」的語言結構所詮釋的「知慧之學」影響下逐漸式微；其因是否即為中國承襲於老莊語言的「否定敘述」內質太過根深蒂固，乃至無法在煩瑣的「法相唯識學」肯定敘述？以此推之，要想將「中國大乘佛學」在西方國度發揚光大，不將英文做個徹底改革，發展出一個以「否定敘述」為內質的哲學語言，又如何竟其功呢？

這麼一觀察不免讓人氣餒了起來，因為以現代通行的英文來演繹精深的佛學思想，不啻以一個「肯定」的語言敘述來詮釋一個「否定哲學」，所以可能只能解釋名相，而到了一個隱微的程度就上不去了，故知這個對詮釋「般若」無能為力的英文必須等到另一位類似喬塞、莎士比亞等大文豪將之改頭換面，才能在語言中令思想盤旋而上，屆時「儒釋道」哲學才能與西方的「二分法」思想融會。

中國人對這樁支撐「後設語法」的英文改革是沒有辦法的，而沒有一個「否定敘述」的英文對突破根深蒂固的「二分法」思想也是束手無策的。以語言的內質來觀察，或許藏文英文互譯可行，以其均為「肯定敘述」故，而中文英文互譯則相當辛苦，以其一否定一肯定，語言不相容故；若以佛學的「般若」思想來觀察，「肯定敘述」對「般若」的「究竟空義」的解說難免捉襟見肘，是以僅能像「藏傳佛教」將「有」的哲學發揮得淋漓盡致，並從其極致處跨越到「空」的界域。

我質疑（當然仍舊無法求證），中文得以一路「否定」，臻其思想之極致，以其「否定語法」深涵佛法的「否定哲學」故，是以「中國大乘佛學」一枝獨秀，話頭禪默照禪在世上更是絕無僅有；藏文雖以梵文立其基，卻不受「四吠陀」與「奧義書」的影響，以其文字創建之初，即以詮釋佛學的「極致否定」立其宗，故得以在思想隱微處突破婆羅門教的侵蝕，非因其文字之「否定敘述」故。

職是，藏文可觀之，以其「本有」故，以其文字的「形音義」與藏傳佛學以「有的極致」臻其「空的極致」的理念相吻合故，是以西藏有觀字而成就者（如觀「希利」，「自性」義）；然而中文不可觀字，以其字義「本空」故，以其「圖符」一旦加以解構即「空無一物」故，以其語言架構原本「否定敘述」故，是以歷朝有觀「念佛者是誰」而成就者，但無觀「字」而成就者。

歷史蒼茫，難以蠡測，但世上的文字發展既然如此混淆了文字的「本質與存在」，我們又如何能執迷於文字的功能，甚至在文學與美學裏顛覆文字？我們放著中文獨特的「後設語言」不顧，反而隨著較低層次的「對象語言」起舞，從根本上瓦解中文結構，從西方的敘述方法上製造了陰陽、引進了時態，然後在後現代文學形式裏翻騰，任憑譁眾取寵的媒體以外國的文學獎項為國人的精神標竿，並任憑學養有限的漢學家以外國思維方式詮釋中文的「否定語法」，這到底是何種「同緣共業」？

不容諱言，恢復唐宋時代的文字敘述是個捨近求遠的想法，但也無可奈何，因全世界有「後設語法」或「否定敘述」結構者，除了中文絕無僅有；偏偏中文在近代《聖經》語言表述影響下，逐漸失去本具的內質，乃至產生基督徒大力倡導改革中文，甚至推動「台語文字化」；反觀之，中土佛教

西傳多年，成績平平，及至「藏傳佛教」拜共產黨掃蕩西藏之賜，數十年間在西方宗教界開疆闢土，拓展迅速，對西方宗教的教義有了極為深潛的反省，這是否即因藏文英文以「肯定敘述」互容呢？

中文的優美只有瞭解中文的人自己知道，尤其那種寓永恆於剎那的感懷與寧靜、以及一路探尋「後設語言」的「離四句、遣百非」的語言結構，更是沒有一種語言可以比擬。當然這個語言特質，隨著後現代語言現象的鋪天蓋地，已經逐漸被掩埋在陳腔爛調（或優美辭藻）裏。

從這個角度來看，「五四白話文運動」或許立意甚佳，但卻在過份強調強國富民的過程中摧殘了中文的特質，白化了中國文化，所以其「歷史性」的功過殊難定論；而旨在消除文盲或顛覆傳統的「文字簡化運動」則是莫名其妙，只能說是中國一場不折不扣的文化大災難，更因其「簡化字」簡化了中國人的思想，在在令中文敘述墮入那些充滿了煽動性與奴役性的統戰語彙裏而不自知，進而使得「精神探索」與「外在世界」愈行愈遠，遑論成就人類思維的璀燦成果了。當然以這個「文字本質上的改變」來排斥後現代文學現象的存在，猶若在核爆以後漠視核武的威脅或在基因圖譜研發以後強調個人整體的不得分割一般，最後勢必在文字本身的瓦解裏潰不成軍。這個原因其實再也簡單不過了，因為文字受後現代思潮（或統戰陰謀）的猛烈衝擊以後已不是原來的文字，所以任何想藉著傳統文字內涵來散布或創造思想的創作者已沒有了長持以往的工具，因此如何以一隻扭曲了的利劍或生了銹的利刃來開疆闢域，進而提升人類的思想是文學界的首要任務。

職是，文學應走出文學的領域，向著哲學靠攏，浪漫主義應走出其浪漫本質，對著存在認同，否則「文學已死」將不止是個警語，而是個活生生的現實；易言之，沒有哲學支撐的文學將有如無本之木，經不起「後現代存在主義」思潮的日夜沖刷，終至被掩覆、埋葬於人類的支離破碎裏——這個後現代思想危機，我以為唯有唐宋文學與浪漫主義結合後所提升的「創造性思想」才足以力挽狂瀾。

判曰：我看了幾遍，沒有發現甚麼明顯的「違禁」詞語，大概只是說得太好了，正道光明，讓猥瑣之人不敢直視罷。剛看到方東美教授的一首詩，「眾生未病吾斯病，我病眾生病亦痊，病病惟因

眞不病，重玄妙法洽天然」。是為「以一隻扭曲了的利劍或生了銹的利刃來開疆闢域」之宗教精神。我以為先生不應感到沮喪。國人無福消受而已矣。

另判：全篇看下來，沒有任何問題，問題就出在中共不允許反對「白話文」、「五四運動」，您在文章裏客觀評價、指出危害，觸動了知乎的敏感。您把「馬恩列史毛」給刪除看看。還有最後的那個「統戰陰謀」也很敏感，「因為文字受後現代思潮（或統戰陰謀）的猛烈衝擊以後已不是原來的文字，所以任何想藉著傳統文字內涵來散布或創造思想的創作者已沒有了長持以往的工具，因此如何以一隻扭曲了的利劍或生了銹的利刃來開疆闢域，進而提升人類的思想是文學界的首要任務。」

別判：應該是與《聖經》，基督教的論述有關，因為要全面整改宗教言論。畢竟列寧、毛澤東修改後的馬克思思想本質上是一種宗教，必然要爭取意識形態方面的信徒。前篇「現代社會中，中國（乃至世界）文學的衰落是不是必然的？」沒有被刪除，倒是個奇蹟。

答曰：算了。不跟他們計較了。他們也很困難。我張貼這幾篇，都跟你質疑我假借「文學」來「繼善述志」與托克維爾批判法國只能在文學中創造自己的烏托邦有關。我不曾批判基督教，只批判《聖經》的翻譯文字。我甚至認為將來佛學的復甦得依賴這批異教徒。

又判：民國時期的「唯識學」復甦，我感覺很有趣，但新儒家大多數都是用「唯識學」來重新注釋「儒學」，尤其是《新唯識論》，可以說「儒學」從「理學」開始，一直是在用「佛學」來提升其「儒學」，基本內涵都是「佛學」的底子。

答曰：這說得很好呀。只不過這個「理學」還包括王陽明的「心學」。這是我不理解為何大陸推崇「心學」的原因，也是我覺得大陸在「馬恩列史毛」的肆虐下，有真材實學的學人不多。

又判：金觀濤先生在《實踐論》一書中，以「馬列主義儒家化」的論見分析毛澤東與「心學」的關係，譬如毛澤東青年時期的手稿就用過「大本大源」等詞，「心學」被推崇，恐怕是毛澤東時期留下的「無意識」，而共產主義說是唯物主義，實則是最大的唯心主義。

「心學」後學認為不如朱熹的「理學」，尤其到了後期，流入「狂禪」。關於「否定用法」，「中觀派」是否也是「否定用法」？因為龍樹建立大乘佛教，只破不立，光講「部派」佛教的不是，但是自身並沒有甚麼理論體系，最一開始的「大乘佛教」其實就是一種「詭辯術」，其核心思想就是宣傳「上座部」佛教的不究竟，說他們只破「人我執」，但是沒破「法我執」，所以龍樹和他的弟子提婆就是專門和「上座部」佛教打遊擊戰，到處指出別人的不對。

老子的思想，後學認為希臘「阿那克西曼德」就與其類似，而後還有斯諾賓沙等人。正是因為《道德經》以感性外推，或者說通過淺顯的現象歸納一個自恰的道理，並下了一個結論，沒有實驗與推導證明，才導致後來人可以隨意釋經，這其實是不優秀的，充其量也就是早期古希臘哲學家水平。在《老子》這本書，你只能看到「對象」、「陰陽」在不停地變化，其中沒有「人」的位置，而其實對「對象」的認識就是對「精神」的自我意識。

答曰：有關老子的思想與希臘「阿那克西曼德」類似，我想是因為兩者均觸及「自然哲學」與「世界的本原」的問題，但其實老子與波斯「拜火教」絲縷牽連，僅以《老子》的「牯神不死，是謂玄牝」來看，甚至「牯神」二字，希臘哲學就無法觸及。詳閱「《老子》哲學思想的精髓是甚麼？」我論述「牯神」，在知乎上遭了很多人罵，但其實這裏隱含了「象學無象」的理論，不僅是一個思想上的「否定」，更是文字上的「否定」。這個我想是梵文所沒有的，但不敢確定，因為我不懂梵文。而「心學」或「理學」其實都不高明，除去「佛學」，恐怕就散了架。

又判：討論「牯神」或者論述道家思想是波斯一脈，以現今的民族主義狂漲的狀態，必然會被羣起而攻之。目前大陸喜歡以「偷國」來形容韓國，而「瞇瞇眼」則成了辱華象徵，可以說中國人是「人不辱我、我自辱」。道家如果與波斯文明有關，那麼雅利安人則真是世界的「文化代表」了，以一己之力開創了印度、波斯、中土道家三脈，無怪乎希特勒以雅利安民族自居。「理學」後學的感覺是道學的成分更多，而「禪宗」後學則認為是披着佛教外衣的道家或者說莊子思想的翻版。

答曰：「理學」是「儒釋道」的大雜燴，但以「禪宗語錄」的文字敘述模式表現了出來。

如何能最快讓人理解甚麼是觀念藝術？

認真說來，「觀念藝術」所使用的「姿態語言」（gesture language）雖然前衛，但其實久已存在，可說從三國的支謙翻譯梵文般若經典《維摩詰經》開始，就在中國有了名文正典的記載，甚至這類堪稱為一種「行為科學」的行逕早已存在於各種經典裏，譬如佛陀在印度說法的時代就有大迦葉「拈花微笑」的故事，莊子化現為大鵬鳥時更可以「摶扶搖而上者九萬里」。

這類故事都在說明人類以語言來述說精神的提升，原本在思維的建構上有其「本質與存在」的困擾，所以必須不斷超越思維上的一切語言，打破「對象語言」（Object Language）對思維的束縛，而以「後設語言」（Meta-Language）來彌補「對象語言」的疏失；當然「後設語言」一旦述說，即為「對象語言」，所以必須以更深層次的「後設語言」突破，於是在「後設語言」不斷超越的要求下，以任何語言或文字來描述思想都將陷於錯誤，到了最後，就只剩下「姿態語言」可以述說。

這個瞭解可說是「觀念藝術」的原始濫觴。所不同者，「觀念藝術家」因藝術展現的使命感，必須尋求「觀念藝術」展現的機緣，但是那些真正為了尋求「後設語言」來提升精神與思維者，卻連這個使命感與動機都一起破除了，只認真地生活著，而不尋求任何展現「生活」的機會。

這個分野看似微小，卻因其動機而有了截然不同的結果。在生活裏提升思維者，恰似花開花落不為奪目爭豔，孔雀開屏不為招人圍觀，其自然展現正為了詮釋「本質先於存在」的真諦；相反地，「觀念藝術家」在藝術裏展演藝術，反而自陷於藝術的形式存在，而對藝術的本質產生了困惑，更因「觀念藝術」原為質疑觀念而存在，但卻限於藝術的定義（藝術原本只是一個觀念）而不自知地詮釋「存在先於本質」，反而產生「藝術至上」的想法，進而有了「虛無主義」的思想。

「生活」不能展現，「生命」如實存在，其理甚明，因任何「姿態語言」離開「生命」都不能存在——「如實地生活」原本毋需展現，而唯有一個不斷超越思維的生命才能詮釋「本質先於存在」的道理；不幸的是這個涵養在後現代社會裏已不存在了，所以到處可見「生命」與「生活」的展現，而且在「理性與科學」的指引下愈演愈烈，終至在「行為科學」蠱惑下演變為「日記」的公開展現，或隨行或私密，或宗教界或政治界，或他人做或自己寫，都經不起哲學上的檢驗。

人心腐化莫此為甚。以維摩詰居士示疾為例。維摩詰為了彰顯人心有病、言語有病、宇宙世界有不可言喻的痛苦，所以在生活裏示疾；要注意的是，維摩詰在家裝病卻不到處宣揚，所以倘若佛陀不知維摩詰的動機，則一幕幕場景玄奇的「以問疾為緣說法」的故事就無法在《維摩詰經》裏展演；反過來說，如果維摩詰像個「觀念藝術家」一樣，跑到大馬路上示疾以引起路人的圍觀與議論或寫起日記演起戲劇來，則這部經就毀了，當然如此一來，禪機重重的「聖說法」也就展現不出來了。

這是一個關鍵，值得藝術家們深思，因為《維摩詰經》一幕幕次第開展與相互糾纏的言語善巧無非為了使觀念（或名相）逐次在「後設語言」的超越裏提升以凸顯「本質與存在」的矛盾，更由於「法不可說」與「法不能不說」的無奈，所以在「聖默然」與「聖說法」之間，起了一個巧妙的連結——這裏的奧妙即在「現身攝眾」的方便不宜濫用，更不能藉之聚眾，唯有在生活裏具足沙門威儀而攝「無著行」，才足以說明唯「空有」俱不偏倚，才能以「般若」落實中道的實踐，是為「禪」意。

維摩詰居士可說是「觀念藝術家」的祖師爺，所不同的是維摩詰示疾所蘊藏的無限悲心與無上般若是標新立意的「觀念藝術家」所欠缺的；如果這類藝術家們能夠好好研讀《維摩詰經》，必然對「聖默然」的境界有所領悟，不至於執著「觀念藝術」是一種「言不盡意卻不能不說」的藝術手法，更不至於以大型舞臺戲劇來表現「聖說法」的無可奈何，甚至任何的展演方式，或語言或文字或符號或繪畫或音樂或參訪或苦旅，倘若沒有菩提心為支柱，則難免為魔所趁，不可不引以為戒。

觀念藝術作為一種視覺藝術，真的能夠表達複雜的觀念嗎？

「觀念藝術」這種相當前衛的藝術表現方式近年來屢屢引起世人側目，並造成藝術界或多或少的誤解；然而「觀念藝術」歸根結底在「觀念」兩字，更由於「藝術」本身也不外乎一個「觀念」，所以「觀念藝術」本身即有質疑「藝術的存在」的意義，或更直截了當一點講，「觀念藝術」以藝術形式來質疑「存在」本身應該是怎樣一種「存在」——「觀念藝術」這個只能「重複展現」的意涵，我藉著五幅畫作的「原貌呈現」與「次第顛覆」的交叉比擬在〈畫商的訪客〉裏有了長足的演練。

這裏面有兩個尷尬。其一、藝術的展演早已凌駕於「觀念」的探索，甚至由於「藝術的存在」過於搶眼，以至於「觀念藝術」的內質被誤解、誤導，最明顯的例子即是小說散文雜文論文劇作詩歌等等文學形式的展現完全忽略了文字雖然具有承載思維的功能、卻也存在著誤導思維的內質；其二、藝術家的凸顯遮掩了藝術的存在意義，尤其以標新立意的「觀念藝術家」為甚，但由於「觀念藝術」的「存在」與「因緣和合」脫離不了關係，於是這種類似詮釋「因緣和合」的「觀念藝術」展現形式就使得藝術裏的「原創與臨摩」爭辯顯得有點過於膚淺。

這裏明顯地有著「本質與存在」的混淆，但是由於「觀念藝術」著重的是「藝術形式在何時、以何種方式、對甚麼樣的觀眾重複展現」，所以藝術成品的存在意義不大；然而矛盾的地方也在此，因為既然藝術成品在「觀念藝術」裏沒有存在的必然性，則其「重複展現」的煩瑣準備工作就易流於空疏，反而使得其意圖展現的「觀念」虛弱起來，甚至對其「展覽」本身提出質疑——這種表現哲思的藝術形式雖然仍處於實驗性的階段，但其藝術形式的「存在」本身卻深具哲學意義。

舉個例子來說明一下。當一個「觀念藝術家」準備將自己像一條狗一樣囚禁在一個籠子裏時，他可能想散布「人類被知識捆綁」的觀念，於是他就必須找個圖書館對著一羣鑽研知識的讀者展現；當他想傳達「人類被服飾遮掩」的觀念，他就必須在購物商場裏對著一羣衣裳光鮮的女士展現；當他

想詮釋「人類被美食迷惑」的觀念，他就只能找個海鮮樓對著一羣老饕展現。由於周遭環境決定了其欲展現觀念的內涵，於是操控這個觀念的展現並不在藝術家，而在藝術家如何說服圖書館長商場經理或餐廳老闆來接受這個觀念；更由於其欲展現的觀念必定悖逆「既有觀念」，甚至違背人類習以為常的行為（否則毋須展現），於是找一個能被「反潮流」接受的地方就成了「觀念」能否展覽的關鍵。

這麼一詮釋以後，「觀念藝術」的確嘗試以其藝術形式的存在來質疑「存在」本身應該是怎樣一種「存在」；或者，更直截了當一點講，「觀念藝術」嘗試以其藝術形式的「存在」來闡明「藝術非藝術是藝術」的真諦，或「觀念非觀念是觀念」的內涵，或甚至「存在非存在是存在」的本意——《金剛般若波羅蜜經》裏反複解說的「無所住」在世俗裏的引申。

有了這個瞭解以後，現在我就可以回頭論述我藉〈畫商的訪客〉來詮釋理念或尋找答案（不論其語言的絢麗或形式的創新），其動機本身的矛盾之處；其因乃也是一種藝術成品的〈畫商的訪客〉（或任何一篇文章）在完稿後，不可避免將以一種文字的方式存在下來，以展現其醞釀、創作與呈現的過程，但由於〈畫商的訪客〉做為一篇毫無選擇對象地普遍展現、或詮釋「觀念藝術」的小說（或成為「觀念藝術」的本身）必定產生其內部的矛盾陳述，於是就令我的初始創作思維有些不堪負荷。這個我想是我藉文章留下我的思想最大的掙扎罷。

職是，由於文字存在的必然性，我就只能在小說中讓「觀念藝術」的「存在」具體地存在——這就是我苦心孤詣地將動態影片凝滯為靜態畫幅的原因——我是這麼想的，這個寓動於靜的做法不止讓「存在」本身易於發揮其沉潛與收斂的特性，更由於靜比動更接近世間一切事物的本質，所以靜態的畫幅更能賦予觀畫者以深思的契機，而直截探入「觀念藝術」的觀念本身來質疑「存在」的意義。

問曰：可以說，「化」就是「匕」嗎？既然「文」無非就是「錯畫也」，那麼「化」原本就是「文化」，離開「文」，則沒有「化」可言。那麼「化」何解？或者說如果「化」就是「匕」的話，「匕」之「倒人反人」，如何理解？

答曰：化者，從人從匕，匕者變也，化之正字，教行也，「倒人」也，故知否定人之所以為人者，是為「化」之始，是謂「誠之者人之道也」；比者匕也，君子周而不比，相比是反人道也，故從「反人」，是以愈比愈悖離「誠者天之道也」；「反人」而不比謂之「反身」，「反身」即為「皈」也，「歸也」，此「皈依」之「皈」的正字，「反白(自也)」者是，乃「誠之者人之道」往「誠者天之道」的過渡。一倒一反，何等混淆？這個差別不弄清楚，如何能瞭解般若學的「無在萬化之前，空為眾形之本」之意？「化」乃否定，否則無法「化之」，「萬化」自然無法成其化；「比」需有形，否則無從比起，「眾形」相比乃更具其形。唯有瞭解這個差別，才能瞭知「無」為一切否定之基，而「空」則為一切形具之始。

無奈此法隱微，難言難解，故倉頡一併化之為中文「否定語法」的隱微之光，但也因其隱微，故上焉者知世間法不可為，大多「聖默然」去了；中焉者知人道、天道乏人問津，潛行於修身養性去了；唯有下焉者仍以「予豈好辯哉」為之言為之辯，不料愈辯愈偏離初衷。真是情何以堪？其辯者，望治也，不料辯者治也，與亂同，原本為「二象之爻」，根本就不必辯。請參閱「為甚麼現在的一些中國人普遍比較缺乏原創的創造性思維呢？」

通過哪些資源，可以更全面了解觀念藝術？

刊登於《中外文學》（7/2002 號）的〈畫商的訪客〉可以幫助各位了解觀念藝術以及國內如何將藝術複製品行銷全球的始末，堪稱為國內將「臨摩」與「原創」的議題首次披露的小說。

怎麼才能停止自己腦子裏的胡思亂想？

這說起來很簡單，也很困難，只要在念頭起來的時候，盯住它，不要任其遊離，甚麼胡思亂想就此止住，不必說甚麼高蹈的理論。

自以為有文學鑒賞力但卻無任何創作能力的人有資格批評創作者嗎？

要讀懂〈四人行〉，首先需懂「佛學」，其次需懂「空間」，最後需懂「高爾夫球」。三者都不懂，則不宜評論，尤其不懂「人的設定」，千萬不要妄加評論，可謂一評就錯。請參閱「如何理解哲學名詞『空間』？」我所遺憾的是，〈四人行〉因緣錯置地交給了五位不懂佛學、不懂空間、不懂高爾夫球，更不懂「人的設定」的評委手中，被批評得體無完膚，卻也暴露了評委的膚淺與無知。

為甚麼文學作品的好壞不由讀者評判？文人們給文學加了諸多門檻，是為了自擡身價嗎？

文學評委難為，尤其對一些超乎自身經驗的作品，卻又因身居其位，而不得不評論時，難免就強作解讀了，或無論如何，也不能對後進小輩承認大佬的無知，但是也不能說是自擡身價，而是不恥下問。尷尬的是，這種狀況不容外人說破，因為在那個圈子裏的人都相互追捧，一旦說破了，讀者都跑了，文學刊物就難以為繼了。我現在將一段我與臺灣文壇交惡的始末披露，藉以說明「文學已死」不是危言聳聽。遺憾的是《聯合文學》將之全文刊登了以後，我也遭到了臺灣文壇大佬的全面封殺。如今時隔二十四年，《聯合文學》也已倒閉了。我將這個公案披露，只為紀念一段逝去的因緣糾葛，畢竟〈四人行〉講的就是因緣糾葛，也算為我個人做個終結罷。

如何反駁神棍的言論，譬如這段邏輯混亂的文字？

有人見我論述佛法，罵我神棍。這明顯地是「無明」作祟。不懂佛法，沒有關係，但不能不知史，更不能因為不知史，而妄議佛法。這會下十八層地獄。那麼佛教的「無明」是個甚麼樣的概念？「無明」並非「無中生有」，因講「無中生有」必須以「無」立基，是「中國大乘佛學」前奏的「六家七宗」所倡導的「無為本說」，甚至是兩晉玄學清談的基石，卻也是裴頠以「崇有論」與之抗衡的原因，從此揭開了長達數十個世紀的「崇有論」與「貴無論」的交互攻詰。

正確的說法應該是「在本無的根源同萬有的現況中間」存在著「一個統一、一個調和」，這也就是莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇的思想，一方面否認「有生於無」，另一方面卻反對「始生者自生」，而提出「獨化」的觀念，認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」，將「能所」、「自它」的對立輕巧予以破解，於是創造了「六朝」時期佛教思想輸入的條件，再然後才有「三論宗」以莊子語言詮釋佛學的「佛玄結合」，更因其「『變易』以『不變』為其內質」的「獨化」概念而有了直截詮釋「無明」的機緣。

「獨化」的概念，乃至「物各自生」，「獨化於玄冥之境」等等觀念之所以可以論述，即立基於《易傳》的「幾者動之微」，庶幾乎可說，沒有「幾」的觀念，「儒釋道」哲學是無法融會在一起的，以之破「能所」、「自它」，則更為關鍵；從這裏觀察莊子、向秀、郭象、支道林、僧肇一脈的思想，當知莊子之偉大，在佛學還未輸入的純粹中土思想時期，即建構了全天下獨一不二的「獨化於玄冥之境」的思想境地，但不知為甚麼，莊子非常瞧不起孔子，獨尊老子，卻陰錯陽差地承襲了孔子的《易傳》思想。當然學界也有人說，莊子其實非常尊崇孔子，而他之所以公開反對孔子，不過以其反對之言行來詮釋「反者道之動」的至理名言，並融會孔子與老子的思想。

整部「中國學術思想史」當以這個轉輒最為詭異，因為老子與孔子初會面時，老子的思想超過孔子，故孔子曰「吾今日見老子，其猶龍邪」；但當《易傳》一出，孔子的思想就超過老子，因老子

以「道」整合中國兩大思想學統《尚書》與《易經》，思維呈現「動而愈出」的驅動，所所述並無法回溯至「虛而不屈」境地，反而愈說愈悖離其所欲描述的「橐籥」；這個思維弊病一直到「幾者動之微」的觀念建立了以後才矯正過來，但卻隱微不彰，先受秦朝的「法家思想」衝擊，傳入漢朝，再被「文景」兩帝的「無為之治」壓抑，「易緯」思想大興，史稱「文景之治」，然後漢武帝藉董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」重新恢復「儒學」，但孔子裏卻實行「儒表法裏」的兩手策略，史稱「漢承秦制」，卻將孔子的《易傳》思想整個扼殺於無形，反倒逐漸形成魯迅大力批判的「封建思想」，也是司馬遷以《史記》來「正《易傳》」卻功敗垂成的歷史悲劇。

「道可道，非常道」要如何翻譯成英文？嘿。這是來考我了。只不過「道可道，非常道」只是前半句，必須與下半句「名可名，非常名」一起翻譯。如下。

Any articulation which can be articulated is a fallacy, whereas such a fallacy is a paradox. Or, for argument sake, this paradox can also be a sophistry.

Of note, a fallacy is an error in reasoning, that misleads the eye or the mind, and that can be made wittingly or unwittingly. A sophistry is an intentional fallacy, a fallacy that is "wittingly" being passed off as a non-fallacy. The distinction between fallacy & sophistry is about honesty. A paradox is not incorrect in the reasoning at least formally, but its conclusion is self-contradictory, cannot be deemed either true or untrue, nor deemed both true and untrue at the same time.

你聽過最慘的歌詞是甚麼?

Bee Gees 的"I started a joke"是一首感人肺腑的歌曲，不止曲調哀傷，而且意喻深遠，直入宗教情懷。我最近在醫院裏聽這首歌曲，看見人來人往，經常熱淚盈眶。

I started a joke which started the whole world crying
But I didn't see that the joke was on me oh no
I started to cry which started the whole world laughing
Oh If I'd only seen that the joke was on me
I looked at the skies running my hands over my eyes
And I fell out of bed hurting my head from things that I said
'Till I finally died which started the whole world living
Oh if I'd only seen that the joke was on me
I looked at the skies running my hands over my eyes
And I fell out of bed hurting my head from things that I said
'Till I finally died which started the whole world living
Oh if I'd only seen that the joke was on me
Oh no that the joke was on me

判曰：「Amazing Grace」這首歌感覺也不錯，感恩上帝。

答曰：將這首歌詞成詞的 1968 年疊印在上山下鄉的年代，您就會明白我到底說了甚麼。

又判：後學現在是不敢直球這種話題了，可以說目前的監控已經登峰造極。

又判：看到您說，最近在醫院，這是怎麼回事。您的身體不要緊吧。祝您身體康泰！又到年底了，每到過年，是我心神不寧的時候，因為我又要見到兩個曾經在年少時帶給我痛苦的親手足。她們從小嫉妒我，欺負我，青少年時期就更是放肆，關係惡化到極點，可憐我那個時候，人傻嘴笨，不會還擊，不會保護自己，以至於得了抑鬱症，往後十年的生活真是一團糟，特別可惜。雖然我如今三十多歲了，可是依然不知道逢年過節如何面對她們。我沒有她們的聯繫方式，我這輩子最大的心願就是不想見到這兩個人，哪怕有人勸我，這是你親姊妹，你該放下過往，不去計較。這是最令我討厭的話語。哪怕她們對我說自己過往做錯了，我也依然不想見到她們。逢年過節碰面，我也不想叫她們。每回家團聚，我就有疙瘩。她們內心是知道自己做錯了。有時候我也很希望過往的一切都是假的，沒有那回事。或許是我心眼小了罷，畢竟過去那麼久了，還把這些事放心上。您說，我該如何去看待，放下過往是不是做起來也簡單，有甚麼書可推薦給我嗎？

答曰：只有一個方法。觀受是苦。人生有八苦。生老病死。耳熟能詳。另外四苦比較不為人所知，但卻是一切苦痛之根源。怨憎會、愛別離，所求不得，五蘊熾盛。妳的問題其實就是怨憎會，所謂無債不來者是。想通了，一切就釋然了。這裏面牽涉到多生多劫的因緣糾纏，因為她們都是妳的至親。妳得更愛她們一點，然後迴向給她們，久而久之，這個死結就解開了。

又判：謝謝您的回答。如果無債不來的話，那麼假如有人殺了自己心愛的父親，也該理解，去愛這個凶手嗎？還是有其它應對的方法呢？

答曰：這是她們之間的業報，但是如果妳不放下，甚至採取報復行動，那就是妳替他們揹業。將一切迴向給業報尚未形成之前的未生狀態，是唯一可行的方法。

又判：好，我會讓自己放下，不計較得失，就當自己失去的美好給餵了狗。但是我不會去更愛她們多一點，她們只是和我有血緣關係而已，但配不上至親這個稱呼。我也不會去報復。唯一能做的

就是多看看她們的可憐之處，寬容一點，這可能就是您說的愛她們多一點罷，但如果是像愛父母，愛配偶，愛孩子那樣去對她們，這輩子都不可能。

答曰：妳的字裏行間，充滿了憎恨之念，甚至愛恨分明。這不太好。憎與愛是一體的兩面，皆從心，而心無形畔，甚難捉摸。世親菩薩的百法明門有心所一章，對這些心之所緣解說得很清楚，妳可找來讀讀。

判曰：好。謝謝您。

經濟學家管清友表示「不建議年輕人把時間浪費在通勤路上」，你如何看待這麼一個建議？你能接受多長的通勤時間？

這不是一個經濟議題。這位經濟學家撈過界了。這是社區規劃、交通建設議題。如果一定要說這個議題必須與經濟掛鉤，那也只不過是因為這些都是公共投資的議題，而投資需要大筆金錢。這裏牽涉到財政、預算，更是國家建設的百年大計，不是個人通勤的供給與需求那麼簡單。

新東方是一家怎樣的公司？

新東方對學生的搾取，令人瞠目結舌。它不止是一家垃圾公司，更是一家斂財公司。它的所謂培訓根本就是亂人耳目，骨子裏就是欺騙學生家長，但是學生家長趨之若鶩，則是全世界獨一無二的奇特景觀。

判曰：聽過一段訪談，俞敏洪講他如何教育自家兒子，聽完之後我確定他真的不懂教育。

又判：社會上這種人很多。

答曰：他不止不懂教育，而且還是一個貪婪的生意人。他收取鉅額報償，替學生造假，欺騙國外學校，更讓學生以為只要付得起價錢，教育也可以買得到。我的姪子的英文程度只及初中水準，卻因付了鉅款，成了加州大學的學生。這就是新東方對社會的貢獻。今日的下場是咎由自取。

再判：這倒不是重點。關鍵是對民營經濟的打擊以及對市場經濟的影響。

答曰：古云，十年樹木，百年樹人。人之不立，經濟何期？

又判：波拿巴模式下或者說秦制下必然會導致這種結果，俞敏洪等人的出現。否則美國以前也不會促成加入ＷＴＯ，當然也因當時改開，淡化意識形態，讓西方認為走向了實用主義道路，目的也很明顯，美國認為全球化可以使大陸經濟增長，會導致中產階級變多，成為一種中堅力量，從而導致民主成功，因民主的產生就是各種階級自發的博弈。

答曰：國內的人文教育不臧，很大程度上就是因為這些教育人員以教育為斂財的工具。我看到這些人的嘴臉，總覺噁心。類似俞敏洪之類的生意人連給劉師培提草鞋的資格都沒有。社會對他們的包容匪夷所思。

另判：您說的極是。教育是百年樹人的大事業，容不得金錢玷污。

初一、初二沒好好學，初三怎麼學？求解？

這太容易了。我也是幾年之前才學習到、國內特有的奇特養成教育經驗。

初一沒學好，初二休學，花大價錢，請新東方一對一教英文，然後考 Junior TOEFL(小托福)。只要考過七十六分，如果可以買得到初二成績單，則可直截升入美國私人高中學校，如果買不到初二成績單，那入學美國初中部，就更容易了。進入學校以後，只要付高價學費、生活費、住宿費，照樣玩遊戲，騙學校、騙老師，最後再付大價錢，請新東方回答大學申請。運氣好的話，初中程度上加州

大學，也不是甚麼奇怪的事。雖然是個爛系，但反正是混文憑，甚麼系不是混呢？這樣的中國學生在美國遍地皆是，駭人聽聞。這是我對國內養成教育的評價。一個字，爛。

如果真的有地獄，那裏會是甚麼樣子？

我先做個聲明，免得有人說我不懂裝懂或者文不對題。我對「獄」字之論述，因為「知乎」上沒有對等的議題，所以藉這個議題來回覆一位「知友」的提問，《說文解字》說，「獄」者，確也。從犬從言。二犬，所以守也。從犬，二犬所㠯守也，這是何意思？從字形來看，是何含義？《說文》一書，感覺很多文字的解釋和現在的使用完全不同。

「獄」之意大矣哉。首先，現今版本的《說文》是晚唐徐鉉徐鍇兄弟所編撰的《說文》，不是東漢許慎的《說文》。許慎回溯「籀文」，「大小徐本」則演繹今文，是讓許慎揹黑鍋的罪魁禍首。其次，「獄」從犬從言，是依西嶽華山的廟碑額作之。從犬以守之，從言。為竝峙為義的會意字。

此類字不能以所從之兩體、三體連貫而直捷言之，由其用意多委曲，或有字形不足以盡字義者也。其所不足以盡字義者，難以管測。我以「器」字觀之。器之類多，故從四口，犬所以守之。意即犬所以守之，毋需二犬所㠯守，而「獄」從犬，反倒因言乃過也，惟口啟羞，故二犬所㠯守，以令其不出也，但也因其不出，甚為難為，故曰「獄」，不是「獄」從犬而得聲那麼簡單，也不是兩犬相囓那麼簡單，其「爭訟」之謂乃因「二犬㠯守，以令其言不出，但也因甚為難為，故犬再加言成獄」，而非「牢獄之獄」，更非「官非之獄」。

「牢獄」或「官非」之「獄」古作「圉」，從拳從口；拳，從大從倒入從二，刺也，「二」非字，二視一為厚，故比「干」之「從倒入從一」更甚，而「一」亦非字，祇是有是物焉而不順理以入之，故從「倒入」。這個「圉」字非常難以解說，所以後來再造「囹」字，俗稱「囹圄」。要注意的

是，「圉」所囚為「牽」，不為「幸」。「幸」從屰夭，不夭也，屰從干，屮則逆之之狀，干者不順理，受者不干，故屰之，屮亦非字，祇是互相牾逆之狀耳，此順逆之正字，從逆之本義，是迎之也。至於「逆」之本義為「迎」是否能解釋為「枷鎖」，則大有商榷之處。

闡釋「逆、迎」兩字的關係，則是我寫〈迎賓〉系列的根由，其中有很深邃的中國哲學思想。也正因為古意難尋，所以我倡言將哲學思想挹注於「文字學」中，曰「入文字」，將鄭樵的「實學」與顧炎武的「樸學」重新整理為一個可以直溯「籀文」的文字學說。這也是一個沒有辦法的辦法了，或許可以尋回許慎當初造《說文》的部分原意，是曰「象學」。

「象學」當然為「方以智」的學說，而其「圓而神」之論證則為「象學無象」的學說。這裏有兩篇文章可以回答一些有關「方以智」與「圓而神」的問題。請參閱「春秋戰國百家爭鳴具體有哪些學派以及各學派都是甚麼主要觀點呢？」與「為甚麼世俗諦的因果與勝義諦的空性是不二的？」

我是一名漢語言文學專業的大四學生，想寫文字學相關的畢業論文，請問有哪些題目可以寫？

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

環節上，以鄭樵的「實學」與顧炎武的「樸學」為基，延申「小學」，以建構「象學」在歷史傳衍的合理性與正當性。請至我的網頁下載之。

漢字作為目前唯一的表意文字，對於會中文的外國人來說，漢字有哪些優點和缺點？

加拿大麥克馬斯特大學教授尤金妮雅認為「十九世紀初，如果沒有『中國性』（Chineseness）概念，就不可能構想『英語性』（Englishness），而最能昭明『英語性』概念的，則是『中國的物質文化』。」這裏的「中國性」或「中國的物質文化」最具體的顯現就是「中文象形字」的「表意」，並以其「表意文字」之內質，而成就了全世界獨一無二的「知性圖符」。

這裏關於中國語言文字的最普遍的概念，就是所謂的「中文象形字秘鑰」（Clavis Sinica）；顧名思義，就是要更快、更直接破譯中文象形字所具有的「表意與寫意、含義與定義、概念與理念、形象與抽象」。最初西方人對這個「秘鑰」的期盼是希望中文成為普世通用語言相對於「後巴別塔（post Babel）」之人類語言之混亂，讓中文象形字能與那至善純正、普遍通感的「伊甸園語言」直截引起密切相關的聯結，因為中文的「表意文字」所表達的不僅僅是詞語，更重要的是事物本身和相關思想。這就是我經常說的，中文的「文字、文學、文化」不可分，而「文化、思想、精神(或道德)」亦不可分的道理，而中文的「表意文字」似乎與其代表的抽象概念有著直接和穩定的關係，代表持久穩定和普遍意義。換句話說，「表意文字」可以直接進入思想與精神(或宗教)，無須「表音字母」的中介。這就是為何尤金妮雅說：「中國物質文化被置於規範英文風格的核心話語之中。」及「『中國性』作為審美價值已經廣泛地滲透到英文話語的內部。」其因即在人類的普遍溝通上，「相對於其它所有的語言，中文象形字具有唯一的合法性」（Chinese had a unique legitimacy claim over all other languages），亦即中文象形字是世界上其它所有語言文字能夠相對通用的基礎。簡單地說，就

是中文象形字在其「形音義」三位一體的基礎上，將「含義與定義、概念與理念、知性與知識、思維與思辨、抽象與形象、形而上(道)與形而下(器)」，一併呈現。

判曰：結果有些意外。沒想到漢字不是「表意文字」，而是「音意文字」，幻想破滅了。

答曰：正確的說法應該是中文象形字是「形音義」三位一體，而以其「形」涵蘊「音義」。

又判：受教了。就是看繁體字，不太習慣。

答曰：沒有關係，慢慢來。事情都會有個開始，習慣了就好。文字是論述思想的基礎，甚至說文字即思想，絲毫馬虎不得。這裏有甚深的中國哲學思想，是曰「人文字門」。

歐洲神權是怎麼被打破統治地位的？

畢業於中國人民大學的諸玄識先生在〈西方現代性理論中的漢字密碼〉一文裏說，歐洲從「神的社會」轉入「人的社會」（進入「天下文明」，從而才會有發展或進步）是受了儒家所引導的啟蒙運動（十七—十八世紀）。又說《易經》之「蒙以養正，人文化成」在歐洲的實踐中首戰告捷、旗開得勝，擊潰基督教，打碎了神權禁錮。

這種論見頗令人欣羨，但卻沒有絲毫理據。首先文字的翻譯是個問題，其次，西方對《易經》的了解是個問題。這兩個問題在十七世紀、十八世紀，連中國學人都弄不清楚，憑甚麼僅因萊布尼茨對中國語言文字表現出了特別的興趣，就說人類知識的誕生是「元一」（一個源頭），所以不可能在歐洲，因為西方是「二」（主客對立）……「元一」即是那賦予漢字「表意功能」的《易經》，它也是全人類的「羣經之首」。這樣就可解釋為甚麼在十七世紀後期，即在「西學」的孕育期，萊布尼茨和白晉等人會達成共識，使漢字從「象形」向「表意」飛躍的《易經》是全人類的科學、數學和哲學以及宗教的源頭。

這樣的論見可說既不懂《易經》，更不懂中文象形字，卻有了駭人聽聞的結論。該文還說白晉認為這些易象和爻卦皆顯示伏羲所發現的不僅是中國語言的鑰匙，而且還是「所有知識的真正鑰匙」（true key to all knowledge）。白晉寫道，伏羲爻卦代表了所有科學的簡易而自然的方法，而萊布尼茨贊同這種推論，即所有的智慧都溯源於《易經》圖像。白晉還說在其歷史之初，中國人就已經從這個源頭獲得了昭示真理的完整知識，摩西、猶太人和神性的柏拉圖也分享它。

我只能說，論理得有根據，不能胡編亂造，僅以《易・噬嗑》來解說，就知道諸玄識先生根本就不懂《易經》，也不懂中文象形字，卻又如何以之立論，大言不慚地說「元一」賦予了中文象形字「表意功能」的《易經》是全人類的「羣經之首」？結論沒錯，但論證錯謬，實不能論證哲學。

首先，先解說何謂「承乘比應」。這裏的「比」與「義之與比」的「比」類同，但與《易經・比卦》無關，反倒因其與「應」有關，是謂「承乘比應」。至於「義之與比」，請參閱「論語之義之與是甚麼意思，義是甚麼用法？」

「承乘比應」源於《易經》中爻和爻之間的位置關係，而「承乘」指的則是「陰陽」兩爻之間的關係。「承」有「奉」之意，兩者俱從手從廾，但「承」從卩，「奉」從丰亦聲，故「承」有於下烘托、承載之意，與「奉」竝峙為意；「乘」就不一樣了，簡單地說，就是「覆」，從入桀，桀，鮚也，故「入桀」者，「入磔」也，「磔」為古時分裂身體的刑罰，而「入磔」則是「入其兩夂相背」使還原也，是曰「覆」，意指撥亂反正、居高臨下之意。在《易經》中，陽尊而陰卑。若陰爻在下、陽爻在上，則稱「陰承陽」；若陽爻在下、陰爻在上，則稱「陰乘陽」。以是，「承」有「順從」之意，即陰在下、陽在上之「從」，謂「陰陽相承」；「乘」與「承」類似，不過「乘」指上面的爻對下面的爻的凌駕之義，所以「陰乘陽」或「柔乘剛」則不為「陰陽相承」。

「比應」為卦中兩爻相鄰的關係，兩爻相「比」，象徵事物因鄰近而相互影響，所以「比」有「從」與「反從」的意義，有若「太極」的陰陽勾旋；「應」指陰爻與陽爻相互呼應、感應，可分為

「相應」與「敵應」兩種，用今天的話說，就是「同性相斥，異性相吸」的意思，以「初上九六」、「八字命爻」來看，凡初爻與四爻、二爻與五爻、三爻與上爻為一陰一陽，則為「相應」，但是如果兩者俱為陽爻，或俱為陰爻，則為「敵應」，為陰陽「相吸」或「相斥」或事物之間的和諧、統一與矛盾、對立的運動。事以類相從，聲以音相應。

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

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

其次，《易經》原為「卜筮」之辭的彙總，所以研讀「彖辭」、「象辭」與「爻辭」，都不要忘了每一個「卦爻」後面都有「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」，甚至「問卦、卜卦」之「時、位」，所以「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」，對解釋「卦爻」至關重要。後人為了方便詮釋，順著自己的「邏輯思維」套譯，乃「形象思維」泯滅的頭號殺手，但不論如何率性而為，似乎也應稍微尊重原文的「形象文字」罷？豈能以自己的「邏輯文字」任意塗抹呢？

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

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

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

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

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

「獄」之詮釋一旦確立，所有的「彖辭」、「象辭」、「爻辭」都不能偏離「謹言慎行」而釋之。至於「受刑之人、治獄之吏」的解說全屬無稽，「禮不下庶人。刑不上大夫」的爰引亦屬無稽，

由初爻之「履校滅趾」到上爻之「何校滅耳」均因「求占者」不知謹言慎行，而為言語所囚，「校」之謂，繫之也，羈之也。以是，「履校滅趾」者，不斷以言犯身，乃至層層捆綁，猶若犯人帶枷，不得行也，但僅為意喻，不是真的有一個刑具將以言犯身的人有若受刑之人捆綁在案，「何校滅耳」亦然，知道「謹言慎行」以後，不至於聽不進別人的善言逆耳，故曰「利用獄」，「亨」也。

「獄」字解說清楚以後，其它的就簡單了。「噬嗑」者，「噬言嗑詞」也。「初、上」二爻為陽，中間三陰一陽，像嘴巴裏梗塞著一些不知謹言慎行所充斥的言語，不能咬囓，不能吞噬，以是曰「噬嗑」。故《彖》曰：「頤中有物」。

以是，「噬嗑而亨，剛柔分，動而明，雷電合而章。柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」說的是如何將「言詞」噬而囓合，而後亨通，猶若雷電相合，而彰顯一切「言詞」，剛柔分而互動，交而清明，最後讓「柔順之言詞」取得中位而向上前進，位置雖不恰當，但利於施用於「謹言慎行」之教誨。此即「震剛在下，離柔在上」之由，故稱「剛柔分」，體現於「六五」，柔中居尊，雖然仍是不當位，但卻能剛柔並濟，曰「貞厲無咎，得當也」，以是，《象辭》曰「雷電噬嗑，先王以明罰敕法。」以「謹言慎行」明辨是非，肅正法律之謂也。

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

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

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

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

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

兩個「互卦」反映的是「火雷噬嗑」的幕後勢力以及執行力，「承乘比應」的作用異常複雜，「承乘」之中有「比應」，「比應」之中又有「承乘」。從「成卦」與「釋卦」的觀點來看，「承乘比應」的作用比六個由乾卦到坤卦的「消卦(天風姤、天山遯、天地否、風地觀、山地剝、歸藏坤)」與六個由坤卦到乾卦的「息卦(地雷復、地澤臨、地天泰、雷天大壯、澤天夬、周易乾)」更為重要，而這十二個「消息卦」則在解釋卦與卦之間的變動，比「承乘比應」的爻與爻之間的變動更為重要。

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

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

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

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

「亨」就是「通」，「柔得中」就是「六二，噬膚滅鼻」，「上行，雖不當位」，說的就是這一路上去到「上九」，「六三、九四、六五、上九」都不當位，所以一路「滅」，即「還滅」也，先「滅趾」，再「滅膚」，最後「滅耳」，中間「噬臘肉、遇毒」，於是「噬乾胏(有骨頭的乾肉)、噬乾肉」，乃與「君爻六五」敵應，故謂「得黃金」，亦居中位，但因不當位，故與夫互起齟齬，乃至失和，是謂「聰不明也」，故由「六二之陰乘剛」到「上九之聰不明」，使得夫君猶若受刑之人，是謂「利用獄」也。

我想了解《易經》的關鍵在「還滅」。以「膚」字來看，就是「還滅」到「覆」的「分佈」。其它的「肉、浮淺、大、美」都由「膚」的「分佈」引申出去，都是「萬物流出」說。至於「還滅、

流轉」的轉輒，還得回到「四十減一」的「減」字，以其「咸、戊、戊」，一路還滅回去。這些理論都是互通的，可以相互印證。

該文還舉證說，白晉確認伏羲這個中國遠古傳奇聖君之首，與那些古代神學的創始者是同一個人（使用不同名字而已），諸如赫爾墨斯、瑣羅亞斯德和以諾等（他們都是近代西方人依樣畫葫蘆而來的）。這樣污蔑外國學術，真是情何以堪？

最妙的是，該文根本不懂《易經》，卻說《易經》這部最古老的書，包含了完整的神啟知識的密碼形式。據此，大衛・波特總結漢字（表意）是「神聖啟示的密碼」，它體現了「完美的哲學系統或所有科學的基本原理」。這大概只有諸玄識先生知道是甚麼了，治學治到這種程度，真令人感歎。詳閱「為甚麼有人說科學的盡頭是神學？」

判曰：很喜歡您對「膚」字的解釋。關於白晉，考慮到其身份，不妨理解為各種神仙作為人類心理原型，可以由「易卦」做分析的、統一的開顯。

答曰：我對白晉甚為陌生，所以到「百度」查了一下，發覺他還真是一位名人。

「百度」是這麼說的。《易經》西傳史上，白晉的作用猶為重要。自白晉開始，在華的天主教教士之學術研究漸漸顯示了分化的傾向。留駐北京的法籍教士，親近中國皇帝，甚至奉皇帝之命進行著述。他們雖致力於中國經典的研究，卻遠離了當時中國一般知識界，大多數中國人有何種思想，對他們仍是陌生的。他們以本身所具有的宗教、哲學、科學知識和觀念為基礎，來研究中國古經，形成一種獨特的思想體系。他們研究中國學問的目的，在於為西方尋找更為理想的楷模。因此，他們借助研究中國經典，進一步探討中西文化的共同問題，故而他們對中國的認識與中國學的研究，或多或少不同於中國的傳統。不過這種不同是有意識的，相當自覺的。我們看到，而後西方世界形成的易學，並不是沿着中國傳統學術方式而發展的，這一點正好與東亞易學形成對照。正是這種深刻的差異性的展開，易學的演進漸漸進入一個更具有跨文化意義的發展時期。

白晉作為「索隱學派」的開創人物，他的形象理論的建立直接得益於對《易經》的系統研究。白晉的形象主義構想，在未來華之前即已醞釀。至華後，研習《易經》，推動他進一步著手闡述一種基於形象理論的神學哲學體系。

一六九七年，白晉在巴黎就《易經》的題目作了一次演講。在演講中，他把《易經》視為一個與柏拉圖、亞里士多德一樣合理、完美的哲學，他說：雖然（我）這個主張不能被認為是我們耶穌會傳教士的觀點，這是因為大部分耶穌會士至今認為《易經》這本書充斥迷信的東西，其學說沒有絲毫牢靠的基礎……然而我敢說這個被M .Maigrot所詰難的主張是非常真實的，因為我相信我有幸發現了一條讓眾人了解中國哲學正確原理的可靠道路。中國哲學是合理的，至少同柏拉圖或亞里士多德哲學同樣完美。我想通過分析《易經》這本書種種令人迷惑的表象論證（這個主張）的真實性。《易經》這本書中蘊涵了中國君主政體的第一個創造者和中國的第一位哲學家伏羲的（哲學）原理。再說了，除了中國了解我們的宗教同他們古代的合理的哲學獨創多麼一致外（因為我承認其現代哲學不是完美的），我不相信在這個世界還有什麼方法更能促使中國人的思想及心靈去理解我們神聖的宗教。白晉認為《易經》及中國古史以「先知預言」方式表達了基督教教義。

夠了。我對漢學家的中文程度一向質疑。從這裏的解說，我可以說，白晉根本不懂《易經》。他對西方學界的解說與傳播只不過是以訛傳訛罷了。

再判：儒家引領西方「啟蒙運動」，本質上是西方「偽史論」的再創作。

答曰：西方學者通常不會造偽史，所以我的解讀是這類學者都是中土產生的。我不太了解大陸的研究項目是如何評估、如何選擇，但是這位先生在國外進行這種研究，然後有了這樣的論述，明顯地帶有政治目的。我對大陸學者要重新估量了。

又判：以杜鋼建、諸玄識為首的大陸新儒家還不算重量級，黃河清、陳平等人則是認為古希臘文明是偽造，金字塔是拿破崙所造，殊不知是有其政治企圖還是說太過自卑，只能說極其反智。

答曰：天呀。我原來以為熊十力、牟宗三等新儒家偏頗，但還不至太離譜，不過類似這些學者的膽大妄為，那簡直就是小巫見大巫了。真是不堪呀。這些學者懂《易經》嗎？不懂《易經》，能夠論述中國哲學思想嗎？治學到了這種有若潑婦罵街的層次，那真不如去賣紅薯了。

又判：後學倒是認為熊牟二人有獨到之處，比馮友蘭等新儒家強上太多，在大陸馮友蘭的中國哲學簡史可說是風靡一時，知名度最高，甚至現在有的中哲系考研參考書就是這本，實則這本書狗屁不通，完全是新實在論的裏子，而現在的大陸新儒家，則可以說是鄉愿德之賊了。

答曰：熊牟二人的萬物流出說可以論證，其它的根本不足一哂。至於馮友蘭的中國哲學簡史，我把它與胡適的中國哲學史綱要擺在同一個層階，一個簡史、一個綱要，都是沽名釣譽之作，在中國浩瀚的哲學與歷史論述裏，根本就如一浮漚，不會有絲毫影響。請參閱「怎樣評價新儒家？」另外，這裏還有篇文章，「易經的生數與成數是甚麼意思？」

我在「知乎」上，談論《易經》與中國哲學思想的傳衍已有些時日。剛開始時，還真不知原來中土的學者對《易經》是如此地懵懂無知，現在我已經看出來了，中土還有很長一段路要走，而不懂《易經》，卻大言不慚談經論道，甚至「易之道」，那簡直就是誤國誤民了。中國人之災難真是不知伊於胡底。難怪韓國乾脆說，中文原出於高麗，中國學人真是自取其辱了。

另判：請您回覆這篇風水的文章如何？

答曰：不好意思。我不懂風水。我來到知乎，原來是來闡釋佛學的，但未曾想有些知友充滿了敵意，罵我神棍。後來慢慢地進入了中國哲學思想的探索，不料有些知友仍是蠻橫，言語之間充滿了嘲諷，甚至有些仇恨。這真不知應該從何說起。回歸原點罷。我所談的佛學其實很多都是道學，但看您怎麼去讀。我一直認為中國的道學是不得了的，只是被道術破壞了而已。詳閱「佛法中的不生不滅到底是甚麼意思？」

為甚麼查看社交網絡對一些人來說是件「著迷又焦慮」的事？

「互聯網」如果對參與其中的人士有任何正面意義的話，那就是它不斷地以其「存在」來提醒眾人「虛擬實境」對現代人生活的影響。

我對「新事物」的接受永遠比眾人慢一個世代，所以當全世界都在用「互聯網」溝通時，我才開始使用電腦寫作。我排拒「互聯網」進家門的方法也很愚蠢，所以當全世界都為了加快、加大電腦的速度與記憶體的容量而不斷更新電腦，乃至形成資源浪費時，我才開始用別人丟棄的「四八六」來寫作，而當我逐漸被「四八六」的功能馴服時，卻不知世間整個人際互動已被「互聯網」浸蝕，甚至改變了人類的思維習性，影響了人類的閱讀方式。

我這一驚，非同小可，方才警覺「以不變應萬變」的古訓終究不敵潮流，所以當整個世界耽溺於「虛擬事物」時，「虛擬實境」實已凌駕「幻化虛擬」，而當羣體意見在「互聯網」裏整合呼應，乃至影響政治決策、主權意識、個人思路、書寫方式之時，「互聯網」已經變成現實世界的一部分，不再能夠因其以「虛擬」來迷惑世間而等閒視之了。

這時「臉書」來了，而且快速襲捲全球。「臉友」灌溉、充實「臉書」不遺餘力，不旋踵即因七連八扯，相互輝映，而各自形成了「小宇宙」，然後「小宇宙與小宇宙」互聯形成了「大宇宙」，再然後「大宇宙與大宇宙」也互聯，形成了「三千大千世界」。這還不說，這麼一個跨越時空、無遠弗屆的「臉書」平臺，一人是滿，眾人亦滿，殊相裏有共相，共相裏卻訴說「後現代思想體系」不過就是一個「瞬間的偶然、文字的茫然、思想的枉然、感情的惘然、因緣的必然」，我乃以善現菩薩的「入文字門」，循序漸進，卻弄得灰頭土臉，因為參與其中的人交織出來的「同緣共業」太過詭譎，每一個入點因參與人士之不同而變，一變就是另一個世代，而自身如果在這個變動裏先行變動，那麼那個變數將加大幅度。這絕不再是「以不變應萬變」的塵露微小，山海不卻了。

因其「即時性」而令「臉書」焦躁，
因其「廣邈性」而令「臉書」迷失，
因其「自由性」而令「臉書」狂妄，
因其「選擇性」而令「臉書」分歧，
因其「積存性」而令「臉書」沉澱，
因其「虛擬性」而令「臉書」矯飾，
因其「互緣性」而令「臉書」串連，
因其「離散性」而令「臉書」憑散。

「臉書」與會人士之加入與退出，與交通流動相仿，所以就「臉書」的「進入與離去」而言，其形式之存在猶若車道，偶居其中，似入車流；參與其中之人士亦如車道裏的車輛，彼此不識，走向不明，其之有知者，唯車輛在車道中流動所交織出來的景觀也。要揣摩這個景觀亦與交通流量的推算一致，均因噪音之喧嚷、空污之嚴峻，而限制容量的擴建，最後勢必導致督察介入，執行公權力。

我似乎有些明白了，於是就以我推測車流的技倆去改變「臉書」的設定。不久「臉書」就來了一個訊問，要我證明「我就是我」，我使盡了全身解數都不能證明「我不是我」，於是「臉書」就把我踢出了「臉書」，讓我在「臉書」的「臉友」們各各驚惶。

我離開了「臉書」，沒多久就到了「知乎」，不料同樣的現象也發生了，可說「臉書」有的，「知乎」一樣也不缺，那個「焦躁、迷失、狂妄、分歧、沉澱、矯飾、串連、憑散」似乎更有甚之，於是我就明白了，原來「社羣網站」的「即時、廣邈、自由、選擇、積存、虛擬、互緣、離散」原本就是「社羣網站」之所以存在的特質，不論是有如Quora的「問答」或Facebook的「攀緣」，都塑造了一幅vicissitudes of life的「滄海桑田」面貌，而catharism的「純潔」是不可能存在的。沉浮其間，優雅者可借時代力量打造未來的光環，或借神話演變、意象轉化的歷史去汲取神話的泉源，而

拙劣者就只能集結潛意識的力量或夢的力量去營造一個苟且的人生了。至於我與「知乎」結緣，肇始於「知乎」與我老婆名字的英文翻譯相同，「Zhi Hu」也，所以理論上說，是我老婆的促成。

民哲人士，怎麼知道自己的哲學水平不是垃圾？

「文字學」的框架限制了學人的思維，而且形成一種龐大的排它勢力，而要讓學人認同一種與傳統不同的「文字學」，則其認知過程就成了一段艱難曲折的自我掙扎過程。

西元二〇〇七年，我還在洛杉磯捷運局上班的時候，我創立了「象學」，強烈震撼了臺灣一些論述「文字學」的學者，以一種不點名的方式對我隔空批判了起來。那時我不及親炙、研究甲骨文的劉雪濤老師已作古十年，而我那些終生從事理工事業的高中同學卻各各冷漠，不止對我繼承劉老師的衣缽不以為然，甚至劉老師的三位女兒也不置可否。

那種冷漠真的很冷，我走入「文字學」，甚至力倡「象學」，其實就是這麼一個「同緣共業」的造就，起初我根本就不知道我會在「文字」裏糾纏得如此之深，而浩瀚的「文字學」著作又將自己包圍得沒有一絲縫隙，所以「象學」之創，不得不令我相信「同緣共業」是唯一促成事業的依憑，以其本身即為一個「響遏行雲」的聚合。

西元二〇一七年，又是一個十年，我無意之間登上了大陸的「知乎」網站，悄然地在一個「簡(異)化字」的文字敘述氛圍裏、以一種不著痕跡的方式播撒「象學」，準備長期潛伏，適時施教，期盼能在久已受「簡(異)化字」浸淫的書寫氛圍裏提供一個另類思考，挹注「哲學思想」於「文字學」之中，打破「訓詁、考證」的窠臼，超越「說文解字」的常規，與悖逆現實傳統的詮釋。

這樣的動機引起軒然大波是可以預期的。果不其然，我很快地就被貼上了「民俗」的標籤，但批評「象學」的學者都是從「訓詁、考證」的立場進行批判，卻不料「象學」是一個結合「文字學」

與「哲學思想」的非傳統文字探索，其原意在掀起晚唐時代的「徐鉉徐鍇」對「說文解字」的污蔑，而直截回溯東漢許慎以「說文解字」詮釋「老學」的動機，是曰「象學」。

「象學」的哲學探索都有其理論根據，其「文字學」的成就則超出了「文字學」的範圍。當然這樣的努力引起非議與批判是很自然的，而引起傳統觀念與習慣勢力的阻撓，我則認為沒有必要。我的看法是「學術」的探索就得勇於提出一個不流於俗的觀點，否則人云亦云，「學術」將窒礙難行。所有的批判在真理與謬誤的檢視裏必無所遁形，所以也不必操之過急，隨便貼標籤。

至於「象學」所引述的「哲學思想」，所有黑暗與光明的爭鬥也將通過社會機制與適當渠道而滲透到「哲學思想」的領域裏，不一定非得涉及政治論說或被捲入政治漩渦。兩岸三地從民初以來就沒有出現過一部「原創」的論理作品，從「歷史地域性」與「歷史時間性」來看，中土從「南禪」就傳下來的「兩頭暗、中間明」的思維習性至今不衰，所以社會並不鼓勵「原創」的論理作品。換句話說，當今的本土充斥著一些抄襲自西方的「論理(reasoning)」理論，而古代則在「存天理、滅人欲」的教誨下，不屑論理，於是中土的論理者大多依循一些西方定下的規範與定理，不止限制了思考，更將技術的操作做為理論的內涵。「文字」毀矣。

「象學無象」是一個「朗然的存在」。任何人對這個「朗然的存在」有疑問，都必須了解我由中文的「類表象」進入「文字門」的用意，以「密」為依歸，故曰「入」，又以「顯」為依歸，以其「入象」故。「象學」的凸顯則是「顯密」結合但以「顯」為依歸，所以是一個「由闔至闢」的融合動作，由入而出。但因「象本無象」，於是「由漸入頓」，是曰「朗然的存在」。

拼音文字體系有音無象，故入其拼音文字體系可直截契入「無象」，但不能演繹「象學」。全世界唯「中文象形字」因其「表象」，能展演「象學」，逐漸契入「無象」，故可「破頓入漸」，破除中國人「兩頭暗、中間明」的思維習性。

有哪些簡潔的人際交往模式？

這很簡單。子曰，「默而識之。」

國家可以通過强制公務員生二胎的辦法來增加勞動力嗎？

公務員當仁不讓，肯定率先生三胎，以生產報效國家。（該文句原為「黨員當仁不讓，肯定率先生三胎，以生產報效黨國。」被知乎秒刪後，改為「公務員當仁不讓，肯定率先生三胎，以生產報效黨國。」再度被刪後，我將「黨國」改為「國家」，才被允准刊出。以是，知「黨員」、「黨國」為敏感辭彙，不能通過知乎的政治審查。）

判曰：先生幽默了。

答曰：一點也不幽默。我是認真的。蔣介石曾說，「生活的目的在增進人類全體之生活，生命的意義在創造宇宙繼起之生命。」這應該是公務員的信念。不論在哪裏，都是一樣的。（為了躲避知乎的政審，我的回答隱去了「蔣介石」三個字。）

又答：有位知友讀了這段解釋，不開心了，大概是位適婚少女罷，給我密函，劈頭就把我罵了一通。但其實不是那樣的。這裏有很深的業緣概念，牽涉到億萬國人的同緣共業。要注意的是，一個新的信念由「別業」挹注到「同緣共業」以後，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。

詞語「居然」與「竟然」的區別是甚麼？

中文語法參研到這個地步，不對中文象形字之「本義本質本象」進行剖析是不成的。我在這裏提供另類的思維管道，希望有利拓展另一層面的思索。「然」比較簡單，本作「肰」，犬肉也，順遞為義。但「竟」或「居」則不然，略述於下。

「竟」從音從人，樂曲盡為竟，隱涵時間的詮釋；「居」從尸古，尸，人也，上古未制禮時，每蹲居也，故「居」者蹲也，此踞之古字，居處之居古作尻，從尸，人從几而止之意也，隱涵空間的詮釋。以是，知「居然」為空間的論述，「竟然」為時間的論述。但是時間或空間又是甚麼呢？簡單地說，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。

換句話說，幾不動，沒有時空，幾動，時空之勢乃成，於是「肰」之一字就起了作用，「如是如是」也，所以「尻肰」者，人止於其所居也，「竟肰」者，人止於其所盡也。詳閱「是否可以認為人類這種先天直觀形式（空間和時間），具有不依賴任何前提的普遍必然性？」

為何《蘭亭序》只有前面的「于」字不是繁體？

「于」，於也，從丂從一；「丂」，氣欲舒出，𠃌上礙於一也；「𠃌」，古「乃」字，古文以「丂」為「于、巧」二字。易言之，「于」之「會意」為竝峙為意，不能以所從之兩體連貫而直捷言之，由其用意多委曲，其字形不足以盡字義。這與王羲之書寫《蘭亭序》時的運氣有關。「礙於一」者「止於一」也，既止，妄念止息，知「十方三世不離一心」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，則是曰「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」，僅從「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」者非「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」也，而以中文圖符窺探中國哲學智慧，不假外緣者，是謂「象學」。詳閱誰能告訴我真正的書法是甚麼？

如何評價美最高法院以 5:4 表決拒絕簽發禁制令，默許德州「全美最嚴墮胎法」的生效？

這是「傳統派」的勝利。「Pro-Life」與「Pro-Choice」僵持多年，吵翻了天，但給川普總統提名的三位「保守派」大法官打破了平衡。很多州都將跟進，「反墮胎」將成為主流民意。美國司法體系的奧妙即在此，所以「自由派」著急得要命，期盼早日打開僵局。

如何看待我國民營火箭企業星河動力的谷神星一號遙一運載火箭首飛成功？

又見「谷神」，這次卻上了太空。但是關鍵不在「發送火箭」，而在「回收火箭」。「谷神」二字想清楚了再用，詳閱為甚麼「谷」字會有山谷和穀物兩種含義？

如何看待拜登政府宣布「外交抵制」北京冬奧會，會帶來哪些影響？

卡特於八〇年代亦以人權為由，抵制過俄羅斯奧運，但是有影響嗎？(該篇文字幾經修改，最後酌情，寫成了一篇躲避知乎政審的文字，但關鍵詞在「亦以人權為由」，維吾爾族的種族滅絕是也。這是拜登政府抵制北京冬奧會的精神。)

判曰：那是蘇聯的奧運會，那年蘇聯拿金牌最多。然後蘇聯怎樣了呢？

答曰：嘿。有些話我不能說。說了就被黃標了。關鍵詞在「亦以人權為由」。(又被刪除了)。嘿。是罷？不見了罷。您見我所不見者乎？(又被刪除了)。

又判：[抱抱]乖，不生氣。

答曰：我不生氣，但學會了怎麼應付。

又判：嗯，這就很好，有很多方法可以避開檢測，畢竟是個機器人。大哥，網易閱讀有一本書（世界趨勢與向上一路）在談「向上一路」，您去看看嗎？

答曰：這樣的書，不讀也罷。其因甚為簡單。「勢」成，「幾」滅，「幾」滅，「向上一路」必然阻塞。「幾」不動則已，一動必愈動，迅即成「勢」，「勢」已然如此，「趨勢」更等而下之，又怎麼可能「向上」呢？古曰，「向上一路，千聖不傳」，不是隨便亂講的。以英文來說，「勢」為「propensity」，「傾向」也，「幾」為「actualization」或「revelation」，是一種「觸動」或者「啟示」，其本身就是一個「向上」祈求的動作。這是兩種截然不同的「概念」。這裏有一篇我寫的文章，「世界上最難學的語言真的是中文嗎？」裏面提到「易曰天地壹壹」合兩字而成義，以其「一

從吉，一從凶，不定之詞」故也，是「象學」足以解釋「有為法、無為法」或「有、無」並峙之因，故為一個完整的哲學思想。除此而外，不能論「向上一路」。

另判：請問先生何許人？

答曰：我至今才看到您的質詢，抱歉呀。我不務正業，是一個研究中文象形字的土木工程從業人員。現在已經退休。所有發表在知乎上的言論，都是我依據我在洛杉磯的地鐵甬道與高速公路橋墩上的筆記撰稿而成。國內有種說法，叫作跨業，我大概就屬於那種人罷。

中央政治局十二月六日會議提出「促進房地產業健康發展和良性循環」釋放了甚麼信號？

亡羊補牢也，但為時已晚。（被知乎秒刪。）

判曰：軍人家屬免費醫療的《規定》自二〇二二年一月一日起施行。祇有戰爭才能解決中國的經濟問題。

答曰：我估計冬奧會以後，北京將發動臺海戰爭。

又判：現在非官方媒體不得評論經濟方面的問題，準確地說，是負面的評論。

答曰：不對呀。有位孫立平教授評論失業大潮將使中國面臨艱難的十年。這不是負面的嗎？

又判：社會地位不同或者他也在中文裏進行閃轉騰挪。譬如對於漲價，官方說法是可控，正常現象，對於「失業」，官方說法是「靈活就業」。

答曰：這不就是我所說的「四誅」嗎？曰「析言破律，亂名改作，執左道以亂政。」

王東岳是被嚴重低估的、罕見的、有真材實料的學者，認同嗎？

我對王東岳不熟識，但是有位知友要我觀看幾段復旦大學的哲學系教授王德峰的視頻，並加以評鑑。我真是沒有時間看這些視頻，尤其當我看了他對日本、韓國、臺灣「沒有道家思想」的論見，我連評論的興趣都沒了，只要讀讀這裏的文章，「老子哲學思想的精髓是甚麼？」與「為甚麼谷字會有山谷和谷物兩種含義？」就知道日本學者東條一堂「治易學、論道學」的歷史淵源，而他的論見，「『谷神』二字是《老子》之祕要藏，五千字言，盡此二字矣。」整個神州大地，都不見一個學者評鑑，只有我不斷地呼籲學人注意，東條一堂「知其然，不知其所以然」的論見，但又有誰能知這中間的重要性呢？至於韓國「沒有道家思想」，看看「南韓國旗」雖然只闡釋了一半的易理，但是全世界還有一個國家以「八卦」為國旗的嗎？怎能說韓國「沒有道家思想」呢？而臺灣呢，那更是笑話一樁了。臺灣的道觀林立，很多打著佛教旗幟的寺廟其實都是道觀，就算只是「道術思想」罷，但怎能說「沒有道家思想」？再說了，神州大地至今還有「道家思想」嗎？沒有呀，盡是「道術」而已矣。

至於「地理決定論」，那其實是「文化地理決定論」，或直截一點說只能是「文化決定論」，而「中國的信仰是極為市俗與投機的」，就目前的「中國文化」水準來看，「信仰極為市俗與投機」一點也不奇怪，「文化」低俗而已矣。我把他的論題改了一下，希望他能發揮所學加以論述，「為甚麼中國沒有西方宗教的人神二分呢？」以及「為甚麼西方以宗教立國，而我們以仁義立國呢？」

注釋曰：謹藉此回答一位知友的私函。「文化地理決定論」或者「文化決定論」絕對不等同於「地理決定論」。舉個例子來說。大陸、臺灣隸屬於「一個中國」就是以「文化地理決定論」來評鑑的，否則臺海之隔，如何能論「一個中國」？至於日本、韓國、越南從固有的中國文化離去，則因其「文字」的改變，因為「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、精神(或生活、道德、宗教)」亦不可分，是為一個以「文化」為樞紐所迴盪開來的「文化地理決定論」，故「文字」一變，民族與國家在時間的演變下，就逐漸分離了。這也是為何居心叵測的臺灣政客倡行「台語文字化」的用心，徹底截斬「文化」的紐帶，是謂「文化地理決定論」。

應當如何看待復旦大學哲學系王德峰教授上課吸煙的行為？

老師的行為形成了學生的病源。真是情何以堪？我不知為何復旦大學容許這種行為？不是站在講臺上就可以為所欲為，這是有違哲學思想的。詳閱「因果與業力甚麼關係？」做個對比。臺灣有位大儒，愛新覺羅毓鋆老師，每於課堂之間，衣冠整潔，尊重學生，說甚麼暫且不談，識時、偕時，及時，適時，然後才能談哲學思想。信而好古，不失其新，才能乾乾自誠。這是教誨學生的關鍵。

判曰：我們存活於這個世上，要去自尊、自强，不要自卑。我們為人要用功，我們擁有無窮的力量，我們還有無窮的責任。這位老師的行為恰好印證了您所說的哲學之愛如「熠耀宵行」。

答曰：說得好呀。「言教」畢竟不如「身教」，更何況，這位教授所傳授的是哲學思想？中國士大夫的思想，我們也就不說了，外國教授也是很尊重學生的。我不明白的是，竟然沒有學生向學校抗議，集體自虐？這可不就是「集體精神墮落」嗎？

又判：林先生見過動物園裏分圈飼養的禽嗎？這些禽類或有飛翔的本領，或有攀岩的絕技，或有巨大的力量，或有惡毒的天性。可它們仍被作為觀賞物關在被圈起來的空間裏，且永遠無法逃脫。偶爾有幸運逃生的，結果是如何的，大家看在眼裏，血腥瀰漫在空氣裏，於是無人敢逃了。

答曰：這個比喻妙呀。只是動物園裏，觀賞者與被觀賞物壁壘分明，不可能被認錯，但是現實世間裏，觀賞者與被觀賞的人每每混雜在一起，中間沒有隔離，而且相互貼標籤，弄得誰也不認識誰了。近年來，有一種藝術創作稱為「觀念藝術」，就是將這個觀賞的藩籬打破，以檢視觀賞者的觀賞心態，最著名的有表演者將自己圈養在籠子裏，或擺在超級市場前，或擺在圖書館前，或擺在體育館前、青樓前、醫院前，諸此等等，以檢視出入其間的人們如何檢視自己的心態。這個「觀念藝術」的囚禁，我在〈複述與重構的囚禁〉裏說了很多，蒐集在《暫時無語》一書裏。我的網站可以下載。

〈複述與重構的囚禁〉是〈畫商的訪客〉的後記，而〈畫商的訪客〉則是一個活生生的故事，描寫了一位蘇州的畫家如何輾轉將國內描摩的畫作賣到洛杉磯。據說是首篇披露國內「描摩美術」的故事，發生在一九九八年，但刊登在二〇〇二年七月號的《中外文學》時，已經悠悠過了三年。可惜的是《中外文學》要我將七萬字的〈複述與重構的囚禁〉濃縮為兩萬字，以利刊登，真是讓我絞盡了腦汁，最後不得不放棄。這真是很遺憾。

又判：動物園裏分圈飼養的動物們，在原本殘酷的自然環境裏要躲避天敵，尋找食物，但是在安全安穩的籠子裏，將各自擁有的絕妙本領和天性裏的血腥用來殺戮、驅逐同類。「集體」在為他們建構籠子的時候就已經落「下」去了。「集體」在住進籠子裏後，不過是由勢能向「下」。有位作家寫過：「所謂深淵，下去，也是前程萬里。」您說不要孤獨，慎獨較好。遠方那小小的光時有時無，我在流了一次又一次淚後才能見到微弱的光，其中曲折，不能與外人道，更不能與親友道。我時時在消耗能量，卻極少得到補充，於是常常消極，卻又無處可逃。當我千辛萬苦墜入淵底，我才發現深淵下面還有深淵。可我已無力下墜了。我想我會在集體墮落中，被消解在深淵裏，並成為其一部分。

答曰：這聽起來就像是「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風。」阿賴耶識淵深似海，表面平靜無波，但因為末那識與之對峙時，執迷染污做善做惡，而致不能靜息，實因第七識執取境界為實有，以至為境所迷。要走出來，也沒有其它方法，「受熏持種根身器，去後來先作主公。」以是迴向。

另判：秦制深入人心。

答曰：是呀，但是請勿忘秦火之熾烈。

另判：嗯。嗯。我也曾很孤獨，更不知道那份孤獨該怎麼訴說，真的是很苦楚的。直到有一次機緣湊巧我讀到林先生的一篇關於虛無主義的文章，於是開始關注他，發現他的許多文章那麼地不可思議，在許多個難熬的夜晚，清涼的文字與超越的智慧都成了撫慰我心靈的靈丹妙藥，讀他的文字曾是我那段黑暗歲月裏依賴的燭光。唉，被黑暗吞噬的滋味真是一言難盡。有時，也不用太勉强自己，

讓自己獨自一個人撐起黑暗。如果家人不能理解，也許可以試著讀一讀阿彌陀經或念佛。我曾有一份無法彌補的遺憾、愧疚，最後成了一個誰都無法解開的心結，硌得我心裏時常難過酸楚，就是阿彌陀佛幫我解開的。祝您安康。

再判：這幾次給您發郵件時，我是憑直覺寫的。請您不要太在意，可能是我最近被魔趁便了。今天快起床的時候忽然定境現前，我一入定感覺不對勁，念佛才得以出來，然後又進去了，聽到一個妖女說這次你跑不出去了，聲音很是邪惡，不過還好有驚無險。我在那次見到澄明的心性後就不知道該如何處理了，其實您早就提醒過我，只能先修前行，我雖然沒有盲修瞎煉，但也沒能穩下心來做到您給我的忠告，我內心深處對不知如何努力也一直沒有進步的狀況是有些急的，於是那個期盼就被魔趁便了。我想如果沒有心魔，外魔也不能趁便。最近我忽然就明白了「普賢如來」的密義，好像我與「寧瑪巴」有緣。我覺得當前國內「寧」的現狀，可能還要持續很久，您含辛茹苦保留著一絲中文的生機真的是目光長遠啊。我也覺得英文真是很難肩負起延續佛法慧命的責任，可是西方人卻因為受到基督教文化的薰陶能從慈愛的角度恭敬三寶乃至皈依，真是讓人讚歎欽佩。中國雖本有深奧的哲學與智慧以及難能可貴的富有哲思的文字，卻因為中國人的精神萎靡、更在「槍桿子下出政權」的影響下不能再懂慈愛的價值，真是難與佛菩薩相應，而有些求智慧的人，因為沒有慈悲心，只能修岔了。從慈愛這一點上，臺灣與西方都值得國內學習。當中國人的精神再次拔升，我相信您做出的努力都不會白費。我想這就是「繼善述志」的含義吧。願我也能成為像您一樣的「繼善述志者」。

答曰：我們相互扶持，連袂並進，共同為中國未來能夠「繼善述志」而努力罷。這四年來，我在中國已經落實的「簡(異)化字」氛圍裏強自鳴聲，遭致很多怨言。我可以理解，但不這麼做，善現菩薩的「入文字門」就無法倡議，我以「入文字門」來矯正南禪的「不立文字」也就無法進行。然而這一切都是如此地困難。我真的只能做，不能期盼，所以就這樣，給歷史留個紀錄罷。至於定境，你千萬不要執取，一執取就入魔了。你在皈依金剛上師之前，只能皈依佛、皈依法，如果能夠找到修行

精湛的大乘比丘，不妨多聽講解大乘佛法，如果找不到，那就念佛，以等待金剛上師的出現。寧瑪或噶瑪噶舉，佛理是一樣的，只有修行上的差異。你現在不可能了解。等到你的金剛上師出現再講罷。

如何看待「感恩吧」在被封三天之後，登「頂熱吧」？Hallelujah!!!

判曰：你知道這個「感恩吧」是幹啥的嗎？

答曰：不知道呀。我是因為一位知友告訴我，我有感而發而已。

又判：這是「百度」的一個論壇，被封了以後，去掉「二心」，改名為「感因吧」，如果也被封了，那把「口」閉上，還有「戊大」，再被封的話，把「人」去掉，就是「戈一」，接下來，更有「戊大」、「厂人」、「戈丿」，最後變成「點橫吧」、「橫橫吧」，也算是「魔幻現實主義」了。

另判：「魔高一尺，道高一丈」，「感恩吧」及「感因吧」、「戊大吧」、「厂人吧」均已被封禁。如果正常的言論無法審核通過，那麼各種陰陽怪氣的言論就會衍生出來。禁了「傻逼」，大家用「傘兵」代替。禁了「感恩」，也會有一系列代替詞出現。三千年前道路以目的結果大家都知道，可惜哀而不鑒，只能在加速的路上愈奔愈遠。漏了個「戊人吧」，也被封了。我想起蘇聯笑話一則：一個持不同政見者被克格勃逮捕，罪名是在紅場上散發傳單。在法庭中他問法官：「你們指控我派發反動傳單，可我在紅場上散發的明明都是空白紙張。」法官冷笑道：「誰都知道那上面該寫甚麼！」

答曰：這太震撼了。我上網蒐集了「感恩吧」被封禁的始末，卻驚訝地發現這種「文字解構」的風氣悄悄地在神州大地流行。只不過，因為缺乏「文字學」的薰陶，「文字解構」在關鍵處走錯了方向，堪稱可惜。我曾在我的《四十減一》裏，以「減」字入題，曰：「減」去「水」而有「咸」，「咸」滅「口」而有「戊」，「戊」入「一」而有「戊」，戊含於土，「還氣入地」也。這是否可稱為「魔幻現實主義」，見仁見智，但《四十減一》甘冒天下之大不韙，提出「文字、哲學」之新世紀

思想運動，以取代肆虐了一個世紀的「民主、科學」的全盤西化運動。苟若能夠在大陸已然熟悉「簡(異)化字」的新世代裏，勉為其難地形成一個「反者道之動」的力度，重新檢視「文字」對「思想」的影響，令「文學」在「經學」與「玄學」之間找到一個位置，「繼善述志」，是為幸甚。

又判：這也算是「文字解構」的範疇嗎？後學認為這是躲避文字審查不得不如此，正如後學有時會有錯字和拼音和您交流。在《哈利波特》一書中，魔法學校的哈利波特等人不敢說出「伏地魔」的名字，只有用「ㄊa」代稱，再往前幾年推，大陸最流行的詞是「河蟹」(「和諧」)。

五四運動的「民主」與「科學」，後學認為並無不妥。正如論語中的「君子不器」一樣，任何思想家要做的都是普世性的學問，比如說孔子的「仁」，難道只有我們中國人可以要「仁」，西方人就不能要「仁」了嗎？而五四運動後學認為最要緊的是，「小五四」(巴黎和會)壓倒了「大五四」，也就是所謂的「救亡」壓倒了「啟蒙」，導致了「啟蒙」的戛然而止與失敗，只能說從魏源與李鴻章之爭開始，歷史彷彿總是開玩笑。

另判：你高看國內了，這個「感恩吧」其實是網友用來調侃中國政府的，政府總有那種「一切功勞都是黨的」觀念，國人對於「沒有共產黨就沒有新中國」、「祇有社會主義才能救中國」、「沒有共產黨，中國人民就還會生活在半殖民、半封建社會中」這類言論極為厭煩，社會上一直有「感恩共產黨」這種風氣，以前經濟增長好，大家也就不太在意這種「感恩」言論，現在經濟低迷，大家就越發反感「感恩」。官方媒體察覺到了這種嘲諷式「感恩」，就封了「感恩吧」，平時發「感恩」一詞去嘲諷政府，這個詞就會被刪除，網友就把這兩個字拆解成「咸因」來躲避刪除，這其中也有「感恩」下面有兩個「心」的原因，把「感恩」寫成「咸因」來表示自己對國家沒有「二心」，表示自己對國家忠誠(自我嘲諷)，這個和「文字學」無關。我相信有不少讀者因為您的文章有所改變。您所做的一切不會白費。沒有甚麼勢力能夠阻擋智慧的力量，已被點燃的星星之火會慢慢擴展。希望您能繼續傳播自己的思想，愈來愈多的人會與您同行。

答曰：多謝您。我也希望如此。這是對我最大的砥礪。

又判：我以前經常覺得生活很難過，處處不如意，為甚麼我就不能像電視上拍的那樣有天堂般的生活呢？我總是不活在當下，想著過去的痛苦和不堪，好想時光能夠倒流。最近不知怎麼地，完全改變了看法，覺得現在擁有的生活才是最好的，雖然有些不如意、困難的事情纏身，但繼續做好自己該做的，問心無愧，總會有點點滴滴溫暖的事情出現，比如別人幫了你個小忙，給你一句鼓勵的話，出現一點點轉機。這些都是生活最美的地方。好人有好報這句話不是騙人的。您現在可能挺無奈，挺難過，就像織了一匹布，幾個過路人說不好看，織布人內心會動搖，懷疑自己做這件事有沒有意義，於是一剪刀下去，這就變成了一件未完成的作品。如果不理會那些閒言碎語，繼續織下去，它會變成一個錦緞，一件藝術品，變成你生命中重要的東西。

答曰：您說得真好。我們相互扶持。

又判：這是我對人生的感悟。我曾經因為負面的心境浪費了人生最寶貴的十幾年，現在回想，真的痛心不已。這十幾年浪費之後，我就處於懊悔的狀態，老是幻想著回到過去改變甚麼。就在今年我懷上二胎（懷一胎時開始看經書），看了一些經書，心真的特別地平靜，並且感悟到無論生活怎麼不順利，只要懷著一顆純淨溫暖的心去生活，總會有點點滴滴的、意外的、小小的好消息出現，比如我沒想到您一位作家竟然會向我這個小人物傾訴，好比生活中碰到明星並且和他握手一樣。你看電影中的人物，主角總是歷經「八十一難」才得到寶貴的東西。以前我喜歡破罐子破摔，現在覺得我如果能一直懷著現在這樣平靜的心態去生活，十年、二十年、幾十年下去，我的「織布」會愈來愈美麗，愈來愈壯闊，結局只會令自己意想不到地驚喜。您喜歡寫文章，寫的內容確實在網路上很難搜尋到，您如果覺得自己做的事情確實對社會、對人類有意義，那就繼續下去，寫個十年、二十年、幾十年，一件事情能堅持這麼久，不是挺壯觀嗎？而且您做的事情比我更有意義，您的文章思想可以改變別人或這個世界。每天成長一點點，小樹苗不會想到，自己有天會變成參天大樹。

答曰：這真是我聽到的最好的砥礪了。我們都一樣偉大，或一樣渺小。「不捨一個眾生」是我對自己的勉勵，也是我發「菩提心」的砥礪。我們相互扶持。

又判：您引領了我這個眾生進入一個未曾想像到的世界，相信也有其他人如此，而我們這批人又會告訴身邊的眾生，世界有另一個你想像不到的樣子。

答曰：正是。正是。是之謂「傳燈」也。

有沒有微喪的高級情緒文案？

有呀。平常生活如在禪中。

判曰：先生你好。最近我都在閱讀你的小說。《四人行》、《四十減一》已經看完，《懷疑與恩寵的故事》正在看。可能是我理解水平有限，並沒完全看懂，包括你在知乎上的回答，對於我來說難度都挺大，但這並沒有阻止我繼續學習你所傳達知識的熱情。受你弘揚繁體字的影響，我開始關注繁體字，譬如「愛」字，以前的「愛」裏有個「心」，可如今卻沒有，如今的影視作品裏傳達的感情觀，再也沒有一種樸實的觀念，在「愛」裏談「心」反而被人笑話。這個末法時代，一切都是顛倒。其實我關注你的回答，閱讀你的作品，有自己的私心。我對自己的現狀不滿意，做著不喜歡的工作，沒有和所愛的人在一起，每天的生活味同嚼蠟，也不知道往後餘生，到底該如何撐著渡過去。過去的選擇真的是一步錯、步步錯，導致如今這樣的結果。有時候，真的很想回到過去，讓一切重新開始，那我現在該多幸福。就像《四十減一》裏林大哥對「我」說：哎呀，遺憾啊遺憾，如果再堅持一下，你和那個女的（蕙）會結為夫妻，你們都有少男少女之心，這是難能可貴的。我看過你說時空是虛幻不實的，別業裏產生一個新的信念，挹注到同緣共業裏，會改變過去，也改變未來。看到這句話，我就像得到一根救命稻草。可是話雖這麼說，我每天醒來，面對的還是現在的生活，我也能想像得到，

未來的幾十年我會怎麼過來，一切彷彿都不會改變……為甚麼人做錯了選擇就沒有重新開始的機會？人間滿是痛苦和遺憾。

答曰：有一個快捷便利的方法。那就是您以所有的行善功德迴向給這位遭引您痛苦的人士，久而久之，那個氣場就變了。人世間沒有甚麼對或錯，只是隨緣了舊業罷了。這是因緣所生法的真諦。

又判：謝謝您的回答。還有個問題我不明白，從小到大，我們的信念少說也有好幾次改變過，比如有的人小時候對富人抱有偏見，長大後接觸的人多了又覺得富人這個羣體善良有禮的人特別多；或者年少無知不思進取，人到中年發覺那樣不對，而變得勇猛精進等等。這些新的信念產生，為甚麼我們的過去好像從未曾改變，一直是那樣一個故事。是不是即使過去改變了，我們也並不知道？

答曰：您在這裏似乎對「事、易、物」的演變有所質疑。這個問題很大，我在「四十減一」裏曾就「門、卯、卯」、「易、物、象」、「咸、戊、戊」加以詮釋，請參閱。這裏不再多說。

又判：我並沒有質疑，相反對您的說法很感興趣，相信有這麼一回事，所以一直孜孜不倦拜讀您的作品。只是我的理解水平有限，即使您在《四十減一》裏，用大量篇幅去解釋，我依然還是雲裏霧裏，甚是慚愧。

答曰：《四十減一》有些篇幅的確哲理性太強，或許您可以嘗試了解《懷疑與恩寵的故事》的小說部分。想來有趣，我在寫〈天地的叮嚀〉與〈荒山石堆〉兩篇短篇小說的時候，我老婆正懷著我女兒，於是我藉〈天地的叮嚀〉描述死亡的如影隨形，卻藉〈荒山石堆〉感受生命茁壯的喜悅，同時進行，同時脫稿，卻引用兩種截然不同的手筆與敘述方式；其寫作過程原本極為詭譎，寫完多年後卻分別獲獎，不同的年度、不同的報刊、不同的評委，但因緣湊巧，都經過一位佛教子弟的評審，做出兩種不同的評論。這個過程也可以說是一種「易、物、象」的詮釋。

又判：謝謝，我一定慢慢看完。我本身對神祕事物比較感興趣，某種機緣下，是近兩年才接觸《易經》，佛學，只懂個皮毛，還需繼續學習。

怎樣理解，文字在沒有思想的人是文字、在有思想的人是內涵？沒有思想的人以文字為敘述工具，有思想的人以文字為敘述對象。

判曰：語言就是靈魂，你對此怎麼看？

答曰：首先，這裏說的是「文字」，不是「語言」。這兩者還是有區別的。其次，「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起，此現彼現。「文字就是靈魂」在邏輯上講不通。再然後，以「文字」為敘述工具的人大凡「能所二分」，不能了解「思想、文字」一起皆起，此現彼現的道理，所以「能所對峙」，而以「文字」為敘述對象的人則在敘述的過程將「思想、文字」融會於一處，並使「思想」入住於「文字」，是謂「入流亡所」，為「般若」思想。

又判：其實我只是看到你寫的，然後想到了這個觀點。

答曰：喔。我們相互扶持。我覺得您所說的「文字就是靈魂」如果改成「以文字所構建的概念是思想的靈魂」。這樣就清楚了。「概念」以佛學辭彙來說就是「名相」，所以如果說，「名相就是佛學的靈魂」，這樣在邏輯上也說得通。

又判：這麼說靈魂就是概念的集合[思考]

答曰：應該說「概念的集合是思想的靈魂」。

另判：不是靈魂，是思想的載體。

答曰：「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起，此現彼現，故互為「載體」。

另判：有琴無人，琴已備，然而寂默無聲，非琴無琴道，是琴不得其人。有人無琴，情已起，然而寂默無聲，非人不能言，是情無所寄託。琴賴人始能顯其音韻，人賴琴始能表其情致。然而人亦有道，琴亦有道，既為道，又何以異哉？是為庖丁所謂「臣之所好者道也，進乎技矣」、「官知止而

神欲行」、「依乎天理」、「因其固然」，則庖丁非庖丁、牛亦非為牛也，惟道是從，莫不中音。是以人能弘道，非道弘人。人何以能弘道？以文、以琴、以修身、以解牛，與萬事萬物互動之時，皆能弘道。

答曰：說得好呀。我寫過一篇〈迎賓曲〉，探索的就是「琴賴人始能顯其音韻，人賴琴始能表其情致」。特將此「人琴互緣」的章節貼於此，以饗讀者。全文引錄在《音韻與圖符》一書裏。

被大家遺忘的琴音驟然響起，將自己拉回婚禮的蕭索。原來這一晌的杳寂，乃因琴師不適風吹雨打，不止眼波漫漶不清，手指更是僵硬得令彈奏失音；禮賓顧問著急得不知如何是好，用氈毯裹住琴師手腕，仍舊不能讓豎琴鳴音，眼看涼亭前照相人羣各自尋座散去，懨懨發困。

餐廳經理靈機一動，點起四只原本只在晚上燃燒的火炬，將琴師團團圍住，襯映著豎琴的古典形影，一旁發出微溫，景觀自成；琴師的手指就這樣靈活了起來，於是凝眸肅目，將豎琴叮噹彈起，一時琴音隨著四處竄動的火苗，發散「迎賓」的樂章。

琴師手指初動，有時失靈，不期然地停頓，又慌不擇路地奏起，在嗒然若失的斷音裏，瓦斯燃燒的火炬忽熄忽旺，疊印在琴音裏好似發送獨特的訊息；已然坐定的佳人，輕咳一聲，我聞聲尋影，但見佳人晶瑩閃爍的眼芒粲然生光，一時呆了；眸定神入裏，我獨念粲者，昭昭察察，倏忽感覺那股被強風吹襲得忽斷忽續的琴音，飄來了「禪老復何為」的奇奧；此時「迎賓曲」聽似微弱，卻是緊鬆有致，竟自在颶風四面八方吹襲著蕭渺寂曠的球場裏，呈現絕妙的節奏：

叮噹叮噹叮叮噹　　叮噹叮噹叮叮噹
叮噹叮噹叮叮噹　　叮噹　　叮噹叮噹叮叮噹
叮噹叮噹叮叮噹　　叮噹　　叮噹叮噹叮叮噹
叮噹叮噹叮叮噹　　叮噹　　叮噹叮噹叮叮噹

這麼一個「迎賓曲」，與我在家聽了幾百遍的迎賓樂章竟自不同，非常奇特。其斷非常，其續紊亂，潡湍沖瀉，音律自成，好似笑彈弄音，誰與爭聲？斷續之間，琴音非動非靜，非有非無，音成於無意之間，聲散於懷抱之中，而豎琴所流露出的音調可截然分為雙調，共計六十二音，前段五句、後段六句的結構，正是唐教坊曲「定風波」的詞調，亦名「定風流」；更妙的是強弱互搏的音韻逕自在前段彈出三仄韻、兩平韻，在後段彈出三仄韻、三平韻的嚴謹，三三為九，憑二成爻，當真是迴腸九轉，跌宕有致。

在這麼一個八風懸如鼓、耽而噪的迎賓情境裏，我忽然就哀傷了起來，感覺這個戶外婚禮好似齊梁一夢，竟自迢思春歸，看著琴師撫弄古希臘的豎琴，不免感歎古人論琴，稱琴為禁，意為禁止於邪，以正人心；想來豎琴亦琴，金空則鳴，自無不同。

我想得癡了，與佳人凝眸相對，竟是耽溺得心無旁騖。琴音仍自斷續有致，憑空而斷，倚風而續；那個琴音在火光裏穿梭，其音如水，水空則流，其斷似土，土空則崩，其續似火，火空則發，其勢坦坦蕩蕩，與颶風合鳴，竟自一瀉千里。

不知過了多久，我正感音罄曲竟之時，忽覺冷風颼颼；一陣抖擻中，我仰眺蒼穹，在一片煙波浩淼裏，突見遠山亶爰，鼓浪搖曳，然後就聽聞嗚咽近水、波濤洶湧，歷史倏而在排山倒海裏崩裂，「迎賓曲」陡地在「定風波」的詞調裏激迸，湧出詩句，賦予了音韻的生命力；一時之間，音韻隨風飄颻，詩歌於焉咿咿嗚嗚；幾乎同時，小女前導，蓮步散花，風中飛揚，一幅天女散花形貌在琴音裏抖顫，一行人隨後輕移，我則在隊伍後面手舞足蹈起來，搜天偷地覓詩情，吟曰：

勁風斜雨催禱詞　昂首佳人蕭瑟處
顫曲強吹賓客急　且住　蓮步輕移跨萬古
定業不定攬情疏　照寂　宿緣無語自傾訴
冷面欲迎還相拒　仰遲　一掠已成千劫渡

我這一手舞足蹈，隊伍倏忽停止了行進，冷風卻吹動著一字一韻，使得詩詞與琴音合鳴，嗚嗚然逕以「ㄨ」音為基調，輔以「ㄧ、ㄩ」與「ㄘ、ㄔ」的同一音律。

詞調既成，我自欣慰，趕緊停止了舞蹈，找個角落把詞調寫下；隊伍沒有了躁動的根源，又自蠕動，卻因冷風陡強，間隔有序的隊伍自顧自地擁肩成雙，緩行慢移。

我看著隊伍再度前行，好似轉眼之間已經忘懷曾經一度停止的肇始因緣，但歎歷史蒼茫，一陣惆悵，回眸忽見佳人支托臉腮，素白纖手掠起頭髮，漾開笑紋，眉梢眼角盡是嘲笑我的迂癡；不料這一顰一笑，天崩地裂，令我破空見色；空破，入流忘音；音亡，金偃鳴息，大地沉寂，有始不發。

咦？有始未始，未始有始，未始有夫未始有始，文明曙光初透，「金水火土」俱泯，「木」興紋動，文字乃造，逕自破音韻就圖符，掀起中文文字演變所欲遮掩的躁鬱現象，直達一個音韻與圖符融合的文字敘述情境，「文」脫胎自龜甲獸骨燒齒鑽摔而出的裂痕紋刻乃顯，抽象的、可感覺符號所構成的視覺對象乃現，一舉劃破遮蔽的文明。

〈迎賓曲〉以兩千字刊登以後，過了兩年半，有一天，因緣湊巧，我發覺有人將〈荒山石堆〉貼到了大陸一個稱為「西陸網」的軍事網站，甚為好奇，就註冊上網，與貼文者對談了起來。貼文者很坦誠，只說他還未參詳出來〈荒山石堆〉的內義，但已感覺不是像表面的文字所呈現地那麼簡單，所以就將全文貼在他的網頁上，以徵詢網友的探索；再然後，我們就由〈荒山石堆〉在《聯合文學》的文字呈現談到現在的編輯如何掌握生殺大權，如何隨意刪減文稿，如何以圖片混淆文字，更如何以「由左而右」的橫向編撰來左右讀者「由上而下」的內省思維。

他對臺灣的文學編輯相當陌生，於是我就以刊登在《世界副刊》的〈迎賓曲〉為例，向他解釋〈迎賓曲〉一路由六千字而四千字，最後只賸下兩千字的慘淡經歷。他大惑不解，卻對〈迎賓曲〉將「音韻」轉變為「圖符」的匠心獨運，甚為傾倒，於是自告奮勇，請珠光禪師以〈迎賓〉入畫，於是「文字圖符」終於變成一幅只能是「圖符」的畫作，正是「仄」去「𠂢」滅以後的「圖符」顯現。

這段因緣頗為殊勝。〈迎賓〉以「賓」入「冥」，以述說「文字圖符」的不能展現，至此終於隱藏在一幅畫作裏，而〈迎賓曲〉以「音韻」迴盪「窈之冥之」的「文字圖符」，就更因畫幅的整體呈現以及其所展現出來的特定模式，而令「內潤外化，上圓下方」的佛家修養無法彰顯。

這個頗為弔詭的「形式與內容」的現象，當然不是針對珠光禪師之畫而言，而是任何一幅字畫的展現與創作行為所賦予的豐富象徵性意義無法等量並存，不論作畫者為齊白石或梵谷均同，所以就產生了創作者與觀賞者各行其是的分歧現象，甚至創作者並無法控制其激迸出來的思想動力，所以其繪畫目的與思想動力不能循序漸進，亦不能證實假設出來的等值效果，遑論於繪畫行為裏產生淨化的功能了。這與「音韻」與「圖符」的不能與時併進，其實是同一個道理。

我對珠光禪師於禪修之餘，卻受困於〈迎賓〉的畫作構思，至感不安，當然對〈迎賓〉於一週後入畫，深感欣慰，而〈迎賓〉畫作從此也就被珍藏於珠光禪師的畫冊裏了；我解釋完了禪師的作畫心理以後，卻發覺〈迎賓〉不止針對「文字圖符」的不能展現而作，同時也針對「畫作」的不能展現而作，而〈迎賓〉以畫作的具體呈現就逕自展演了一個由「黑全成就」轉向「子母光明」的契機。

何以故？其因即珠光禪師這個勉力之作的轉輒處仍是〈迎賓〉之「賓」，更因「賓」者，壅塞也，渾淪也，橐籥也，天地壹壹也，如如不動也；住於其中，住不黏著，住而不住，即為「且住」，「心之澄明」乃現起，是謂「子光明」也；而「迎賓」顒顒卬卬於動靜之間，不住不著，曰「攬」，「幾」不動也，「定業」乃破，「母光明」於焉現起，謂之「冥合」。

「子光明」是所有禪修者所嚮往的開悟景況，但卻離「母光明」有一段不遠不近的距離，是曰「冷面欲迎還相拒」，說成就也就成就了，曰「頓悟」，說不成就卻一點辦法也使不上，故曰「一掠已成千劫渡」，關鍵點在「照寂」，住於「母光明」也。

〈迎賓〉有那麼一個若即若離的段落就是在說明「子母光明」的亦即亦離，而「子母光明」的融匯契機在「情」，更在「悲天憫人的情懷」，卻也不是世人為情而苦的「私欲」，而是「菩提」，

乃一種及物即物而產生的悲天憫人的內在力量，遍及一切眾生萬物，故曰「情疏」，而「及物即物」即是「神聖相遇」，乃不可說、不可說的因緣造作，因「緣起性空」故可造作，否則不能現起，故曰「定業不定」；而「定業」一旦現起，「老死」即現前，是為「十二緣起」之流轉，支支分明，唯其還滅，方可由「觸受愛取有」而入，由「入」而斷「能所」，謂之「入流亡所」，故曰「照寂」。

我解釋完了〈迎賓〉的內觀過程以後，這段「迎賓」之歷程就結束了。我與珠光禪師至今緣慳一面，但我勸勉他走出「畫作」的用心卻至為懇切，因為這也是我砥礪自己早日走出「文字創作」的內心糾纏，而其糾纏之所以在「互聯網」上與珠光禪師結緣，是謂不可說不可說之「冥合」也。

判曰：拜讀了您的〈迎賓曲〉，不過後面的內容，我並不太理解。有機會再回來看罷。其實我覺得八卦裡面陰爻、陽爻畫成中斷的橫和長橫，有一點不夠形象，要是畫成卯眼和筍頭，就更易使人瞭解「方向正確時二者應能夠『合』在一起」…

答曰：這樣的說法或許就是為何「太極圖」有那個「陰陽勾旋」的建構罷？但是這些「內容」都是周文王在羑里演繹「周易」以後發展出來的，不見得就是當初伏羲「以一立長爻，擘一立短爻」的創見，所以也算是一種「後至之誅」罷。

又判：切下筍頭其實類似於「閹割」。我無意於探究伏羲最初的創見究竟如何，畢竟這本來是不可確知的。不過倒是比較關心怎樣可以更形象地揭示普遍的規律。

答曰：我谷歌了一下，找到了一些有關「卯眼筍頭」的解說。「卯眼」為木器部件相接處，可插入榫頭的凹進部分，而「筍頭」為「榫頭」之誤。所以簡單地說，傢俱木料相接合處，突出的部分叫「榫頭」，鑿空的部分叫「卯眼」；「榫頭」之所以誤為「筍頭」，可能出自清朝的梁同書《直語補證．筍卯》：「凡剡木相入，以盈入虛謂之筍，以虛受盈謂之卯。」故有「筍頭卯眼」之語。這麼一看就清楚了。「卯眼」的構建是一種「鑿空」使木器形成一個「凹進」的部分，以利「榫頭」插入而不是一個「切下筍頭」的動作，所以也不能說是「閹割」。「卯眼榫頭」的確非常「形象化」，但

以之立爻，不免大費周章，不若「以一立長爻，擘一立短爻」來得「抽象化」。卦爻畢竟是一個抽象的符號，雖極具「形象化」，但其實是「抽象化」的。

誰能告訴我真正的書法是甚麼？

我看上海博物館出版的《淳化閣帖》所蒐集的一些尺牘，最大的感慨就是王羲之不知惜墨，其所書寫的尺牘內容鄙陋，近似今日的便條，實沒有收藏價值，但因字形變化萬端，就被保存了起來。這是「以形式觀內容」的最極端的例子。以其「內容」無可觀，「形式」乃大為凸顯，故可臨摩，而於贊賞之餘，則奉為書法之圭臬。

另一個極端的例子就是我作為一個詩詞創作者所面臨的尷尬。心中的那幅與創作當時所感受的圖影相符的字畫永遠寫不出來，甚至一落筆就錯，更不要說我在詞句裏面浸淫了那麼多年的感懷了。那麼倘若「形式」無可觀，「內容」能否大為彰顯呢？這基本上就是佛家的境界，而放下一切世俗的「形式」，直奔一個「即物及物」的觸覺，而產生悲天憫人的感懷，就是創作時非常難能可貴、近乎創作直覺的「悟境」(empathetic faculty)，不再有「形式」或「內容」的羈絆，包括美學的概念，甚至連造作這些書寫的動機皆無，是謂「照寂」，「能、所」俱忘，空無一物，是謂「悟」。

寫了那麼多，應當歇筆了。想來我念經、書寫，「勁風斜雨催禱詞」，心裏澎湃卻「入流」，「昂首佳人蕭瑟處」，落筆攬情卻「亡所」，玄賞自不待喻，但我卻循善現菩薩的「入諸字門」，將之演繹為「象學無象」，艱澀難懂。以之思索〈迎賓〉一詞的造作，弄得索然無味，於是棄筆歌曰，「古詩入詩境，心自詩意生，若詞出風景，字外別無夢。」

判曰：法自畫生。

答曰：悟中無法。

為甚麼失憶的人忘了自己是誰、別人是誰，以及過往，卻忘不了桌子是桌子，椅子是椅子？

答案很簡單，因為類似桌子或椅子等肉眼所能確切接受的實體物質不是記憶裏面那些沒有實體存在的物質。失憶現象是因為一些在記憶裏的非實體存在的事物有了混淆所導致的。這個左右人類記憶的腦波解釋起來就有所困難，但一個「人類記憶模型」似乎可以將人類的記憶定形：

一、極短記憶：支配人類的工作、坐息種種功能，類似電腦裏的 CATCH 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，但關鍵點在於這些記憶只能鉤起有實體形態的存在物。

能和缺愛的人在一起的人，最終都是甚麼人？

回答這個問題，先得明白男女尋找一個「愛的對象」，其實是在尋找一個能夠捕捉自己或者是一個能夠清楚地展現「自我投射的對象」。如果這個設定成立，那麼一個能和「缺愛的人」在一起的人就是一個和「缺乏自我投射的對象」在一起的人。如果這個感情是誠摯的，那麼這是一個很高尚的行為，幾近宗教情懷，是謂「同緣大慈、同體大悲」。只不過一般的男女歡愛都不具宗教情懷，更多的是情愛之欲罷不能，所以和缺愛的人在一起，大多是為了其它的目的。

判曰：愛真是偉大。宗教情感也是歸屬愛，愛也能讓人擺脫上帝。

答曰：沒有可比性。男女之愛，猶如飛蛾撲火；宗教之愛，猶如熠耀宵行。

又判：都是愛。愛就是這麼包羅萬象，不要小看男女之愛。男女之愛也是偉大的，在這裡是我對世界的另一個解釋：只有男女之愛才是完整的，一個人是不完整的。ps：宗教確實是一個能自洽的理論，可是世界就是這麼多元化，我也能用生命的本質駁斥宗教。

答曰：生命的本質是甚麼呢？或許我應該問，生命的現象是甚麼？本質與現象又如何區分呢？

又判：生命的本質就是生命，當你忘卻自我的時候就能看到真正的生命。關於生命的現象，我不太明白是甚麼意思[思考]

答曰：如果我的了解正確的話，「生命的本質就是生命」，這句話就是說，生命是一個整體，更是一個本體，所以隸屬於「本體論」的論述範疇。這句話就此生此身的生命來說，當然是正確的，但對「多生多劫」或「十方三世」的生命來說，就值得商榷了。「當你忘卻自我的時候就能看到真正的生命」這句話說得真好，可以放諸「多生多劫」或「十方三世」的生命來探索生命的意義。「生命的現象」大多應不同的時空或因緣而變，所以說「生命的本質」除去「眾生和合」的生命以外，不具其它的生命意義。

又判：應該是隸屬「本體論」（生命的本質即是空、即是無，是有限、又是無限。我覺得只用考慮此身此世，一個時空，因為我們無法知道是否有多生，是否有多個時空，所以不知為不知）置之不理即可。另外，你是佛教徒嗎？

答曰：我是佛教徒。您這裏的說法，「只用考慮此身此世，一個時空，因為我們無法知道是否有多生，是否有多個時空」有「斷滅見」的隱憂。

又判：我是用「不可知論」來看。搜索了一下「斷滅論」，它說「了解緣起空性，獲致真實的智慧，就可以去除邊見。」是為甚麼呢？

答曰：這說起來就得長篇大論了。簡單地說，「不生不滅、不斷不常、不一不異、不去不來」等八個中正不偏的道理是建構「中道」的理論，總稱「八不正道」，以之破除「有見、無見、斷見、常見、我見、眾生見、壽命見、士夫見」等八個不正確的見解，而諸如您「只用考慮此身此世，一個時空，因為我們無法知道是否有多生，是否有多個時空」就是執取這一生一世存在於世間的生命，而此見一立，則不能了知緣生如幻、幻生幻滅的道理，很容易陷入「無神論」。

又判：好一個「無神論」，其實我也是「一以貫之」：無論有神無神都不重要，都歸屬與愛，只有愛才最珍貴。關於「中道」，我能否用「中庸」來理解呢？另外我覺得宗教從邏輯上來說找不到破綻，確實能夠自洽、涵攝：不知道佛教是否也如基督教一般，認為人有原罪？

答曰：這又得長篇大論。簡單地說，基督教的理論建構在「二分法」，也就是「上帝」是一個「我」不可跨越的天塹；再其次，「原罪」的理論建構在「創世紀」，更在「上帝以七天造天地」，當然還有「巴比塔」阻隔了上帝與人之間的溝通文字。佛學不講「原罪」，但講「業緣」。您這兩個提問，「無神論」為「斷滅見」，「基督教」為「恆常見」，都是佛學所要破除的概念。這些概念，我在「知乎」上談了很多，但要破除「創世紀」的根深柢固很難，請您下載《暫時無語》一書，裏面有詳盡的解說，破除「原罪」、「七天造天地」與「巴比塔」等論說。至於「愛」一說，其實您說的是「慈悲」，更是「同緣大慈，同體大悲」的「大愛」，是為「宗教之愛」，而「中庸」，只能擺進「中國哲學思想」裏面，才能論述，這與佛學的「中道」不太一樣。

又判：我深刻的感到我們的風格迥異，你能長篇大論侃侃而談，我指定是做不到了，我也不信越辯越明。你的理論說包容一切，他的理論也說包容一切，我是覺得沒有好壞對錯之分，能自恰自然說明了它的可行性。我也不來搗亂了，你寫的文章我也會拜讀。

另判：眾生之愛皆是愛，愛應沒有大小之分。

答曰：還是有的。私欲謂小愛，無私謂大愛。發菩提心後，始可含小而大。

作為心理諮詢師或精神科醫生，你看到哪些非專業人士會驚訝的人性祕密？

我在〈黏膜〉裏，藉著一位精神錯亂的宗教迷信者來說明「非理性」的宗教信徒自詡超越理性行逕的危險性。這在「破迷啟悟」的佛教裏，尤其是一樁嚴重的執迷，更由於其缺乏「信解行證」的正思維，所以這些迷信者在「非理性」裏浸淫久了，往往不自覺地以「非理性」為「理性」的基石，轉而耽溺於「行的迷執」而不能自拔，甚至沉淪於自己的「戒禁取見」而對正法排斥，最後不但自己的「非理性信仰」起了動搖，連其它追求生命意義或尋求完善精神的哲思都無法接受。

這樣一個訴說過程——包括其中的瘋言瘋語與綺言妄語——皆是我以一種反證方式來探討「八正道」的重要性的思維旅歷。為了滿足我思索「執理昧事」的危險性，我引介了一位精神科醫生。我是這麼想的，「理」有時候是很抽象的，尤其因為佛法中的「理」有著層次分明與設定各異的架構，所以常令學子深陷於架構的設定陷阱裏而不自知，反而阻擋了自己往「般若」階梯上攀登的契機。

事實上，人類最大的設定陷阱在於「本體存有的設定」，但是由於人類執取自我的「存有」，卻忽略了孕育自我背後的「非存有」，所以使得任何拋除自我的行逕都變得困難無比。縱使這項拋除自我的行逕有時會因為家庭、家族甚至民族的召喚而顯得慷慨激昂，但卻也因為我們忽略了這種召喚不過只是自我的延申與誤導，所以使得人類反而因為理直氣壯執取了擴大後的自我「存有」，卻更加忽略了隱藏在背後層層疊疊的「非存有」內涵。

這項「存有」與「非存有」互依互存、盤桓交織的關係，我在〈虛擬實境與荒謬存有——《貼白布條的密勒日巴》後記〉裏有長足的解說，這裏不再贅言。不過我在〈黏膜〉裏想闡明的是，縱使精神科醫生在心理治療過程能夠引述深厚的哲學理念，但由於缺乏「正知正見」，所以仍然不免受制於自身與生俱來的貪念。

在寫這段掙扎之前，我以為人類貪不到則嗔，貪到則癡，所以「貪」乃「三毒」之最；寫完之後，有一段時間，我以為我已將貪欲之最——淫欲——的困擾逼到了死角，未料在以後的思索裏，我又發現「貪嗔癡」之「癡」實在大過於「貪」，但發現歸發現，卻也無能為力，因為「癡」不太容易描寫，一經處理，即變為「貪」，於是我在走不出自己所造下的掙扎狀態下，只好回到文本中，含含混混地在臨結尾前以一首詩來涵蓋「癡」的舖天蓋地（「業」的一種呈現），並將自己耽溺於文字的黔驢技窮狀態以「癡的黏膜」的隱喻散布在風中——一種渲洩情緒的自我療治。

這篇詩的形式是我抄來的。事實上，這些沒有答案的提問原是六〇年代美國民謠歌手「彼得・保羅與瑪麗」在嬉皮風潮中的哀傷情懷。我將之借用進來，並以一個經常被大家掛在嘴邊卻不明深意的「四大皆空」為例來表達自己對世人不求甚解的哀傷。

我有這樣的哀傷絕非空穴來風。最近國內一位知名女作家以外國人翻譯的〈生命裏有四樣不可少的元素——風、火、水、土〉反求諸己來闡述佛家「四大」的意義，就充分表明了讀書人不求甚解以及挾洋自重的悲哀。這豈是天之不為大？實乃井蛙觀天，將天瞧小了而已。

然而，「四大」不容易瞭解，「四大皆空」更可以引申為一本厚重的佛學論著，於是我輕巧地將其抽象的理念藝術化起來，並將之隱埋在人體的骨肉裏以闡述「四大假合」與「時空設定」的如影隨形。不幸的是，這樣的安排很容易令人產生誤解，更容易令人以為我在攻詰佛家的「白骨觀」修行方法——我絕無此意，這點一定要澄清，以杜絕不必要的誤會，更何況我認為「白骨觀」在小乘佛教修持裏不啻為一種有效的「無常觀」修法。

事實上，我有這樣的安排緣起於我在一個禮拜之間毛骨悚然地讀完大陸作家余華的〈一九八六年〉、〈四月三日事件〉、〈現實一種〉、〈河邊的錯誤〉、〈世事如煙〉、〈難逃劫數〉與〈往事與刑罰〉之後，卻發現自己浸淫於一種血腥、暴虐、瘋狂、恐懼、焦躁、迫害與殺戮之感傷中而掙脫不得。雖然我相信這些「非理性」與病態的氛圍是余華苦心經營的結果，但也隱涵著他將自己置身於

一個精神病患世界，來批判八〇年代大陸社會與政治的混亂的悲愴，只不過我以為他如果持續以往，則最後不是他所處的這個社會倒錯瘋狂，就是他自己精神分裂。

我有這樣的想法不是很愉快的。不過歷史證明，八〇年代大陸的「文化熱」與「宗教熱」除了孕育出來一堆觸目驚心的文藝創作與八九年六四天安門事件的血腥鎮壓以外，卻也散布了一個重要的訊息：一個沒有宗教哲學思想的「無神論社會」本身即是一個倒錯瘋狂的因緣和合，而置身於其中的人們不論如何掙扎都無法建立正確或裨益人生的哲學思想。這個感傷，基本上來說是我撰寫〈黏膜〉的動機，也是我以「四大皆空」來回應余華的病態描述的緣起。

我以「詩的渲洩」處理完了「癡的黏膜」一年後，不意期地在董桂因女士主編的北美洲《中國日報》與《臺灣日報》副刊上讀到嚴力的一篇短文〈詩人治療師〉；我讀了幾次不禁心花怒放，因為作者說，「個人的心理或倫理問題不一定非要到心理學或精神分析學的領域裏去找解決的方法」，並披露了近年來「全美實用哲學學會」致力於制定一套標準，以說服有關單位頒發「哲學治療師」營業執照。這不能不說是個意外收獲，因為這個「詩的渲洩」的確是誤打誤撞的。

他的說法令人鼓舞。他是這麼說的，「投身護理行業的專業人士每天在工作中都經歷人類諸般的情緒變化，但苦無途徑渲洩積壓下來的情緒」，因此很多醫學院為了減輕精神病醫生的情緒壓力，特別聘請詩人來教導未來的醫生養成寫詩的習慣。

「醫生養成寫詩的習慣」？這聽來有些費解，但是嚴力認為由於「哲學治療」是「寫詩治療」的一部份，所以不遠的將來，「詩人治療師」必定緊跟著「哲學治療師」的行業在社會上出現。

姑且不論「哲學治療師」或「詩人治療師」會不會在我們的社會裏出現，這個「以哲學或詩篇的方式來治療心理痼疾」的想法正是〈黏膜〉一文所意欲彰顯的；更由於這兩者均致力於抽絲剝繭地去還原「概念」本身的思想意涵，所以最後都將碰到「詞組碰撞」或「文字連結」背後所亟欲彰顯的「四大假合」意涵——這是「哲學或詩篇」卯盡全力也照顧不到的領域。

我在此就以人類習以為常的「詞組碰撞」與「文字連結」為例，來解說「四大」的妙用無窮：

我們日夜為甚將「文字」本身所蘊涵的根深蒂固的定義（地性，持的作用）連結為一個個概念（水性，攝的作用），並任由概念層疊或詞組碰撞（火性，熟的作用）去產生一些既有的文字定義所不能表達的感受（風性，長的作用），卻忘了陳述（地水火風的四大假合）原本不在提供文字迷障，而在啟發「陳述」本身的光明本性（四大皆空的真諦）。

我不知道是否有人曾經以「四大假合」與「四大皆空」的概念來解釋人類語言的潛在混淆性，但卻擔憂人類習慣於創造詞組（尤其以現＼當代的詩人為甚），而愈來愈與用來陳述思想的符號背後所隱含的光明意涵相違背。當然了，玩弄文字的人之所以耽溺於文字的魅力與語言的氣質所建構出來的「文字的美學處理」，乃因過度期盼文字本身能產生因人而異的聯想，並在這個基礎上認同了藝術的效用，但卻不明白「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起俱起的事實。

這個說來費事。不過由於這個「藝術的效用」與「藝術品的存在」之間有一種互依互存的關係（我在〈複述與重構的囚禁——《畫商的訪客》後記〉裏有詳盡的解說），所以要探討藝術的功能就必須還原藝術在「存在」之前的狀態，於是我在〈黏膜〉裏以支解肉體部位的隱喻一層又一層地破除文字的魅力（一種「後設語言」的探尋），藉以說明「文字美學的處理」除了變本加厲增添人類語言的潛在混淆性以外，對人類思維的提升可說毫無裨益。

雖然如此，但是我想人類在接受無數的此身此生所匯聚成的娑婆世間時，藝術的表達（文學、音樂、美術、舞蹈等均屬於「對象語言」Object Language 的範疇）的確能夠提升做人的樂趣與紓發內在的感受；不容諱言，這種因人而異的藝術聯想也增加了人類的困擾，使得人類在渲洩了內心積壓的感受以後，也一併在渲洩的情緒中起伏，甚至耽溺於情緒的渲洩或以為渲洩情緒就是藝術的功能。這樣的論見，在很多藝術創作的書籍裏，都可以找得到。只不過，倘若藝術家執著於這種掙扎，那麼對表達藝術形式的了解愈多，則藝術感受的積壓就愈深，而感受愈深則愈想深入探索，愈探索則愈想

突破，愈突破反而為藝術本身所捆縛——人類這個作繭自縛的內心表達形式，以文字的潛在混淆性為最，是曰「文字承載思想、思想操控文字」的一起俱起、此生彼生。

當然藝術本身所帶來的樂趣與享受不容抹殺，但是人類應切忌耽溺，更切忌以藝術來謀求利益（尤其是當藝術已成為一種良心事業或文化導向之時）；我們不能不時時警惕的是藝術家在自己建立起來的城堡裏攻詰或嘲諷其它與自己品味不同的藝術成品，那就是徹底違背了以藝術來治療社會病痛或撫平人類創傷的初始動機了。

這些積極的意念，可以說就是〈黏膜〉一文所要捕捉的。應該再次提及的是，所有肉體的割解描述旨在闡明「四大假合」的因緣作用，以及我藉著肉體的支解來對正在操控文字的自我進行「自我支解」，以破除〈黏膜〉本身的文字迷障，並解釋其文字和合的因緣背後所隱涵的空性真諦——人類剝除藝術的束縛而直接與「表別狀態的存在」所隱涵的光明本性契悟的唯一方法。

當然在這個大前提之下，任何因肉體的血淋淋支解而表現出過份的關懷都不是必要的；事實上這些肉體部位倘若套用近代發展出來的後設語言學（meta-linguistic）所標榜的語碼（code）、媒介（contact）及脈絡（context）等，然後在一向強調表達自我語言藝術的詩人所擅長的意象、氛圍、虛擬、創意、誇張、反諷、批判、實驗等等領域裏任意翱翔，則我以「四大」的隱喻來破除文字束縛以闡明「四大皆空」的意圖就更加明顯了。

這麼一解說以後，我以「四大皆空」的佛學思想來替這麼一位精神錯亂的宗教迷信者治病，其初始動機就有了非凡的意義，但說了這麼多，好像我只是為了替自己的潛在暴力脫罪，更有愈描愈黑的跡象；其實我原本並沒有這麼奧祕的企圖，〈黏膜〉更只是在寫完〈貼白布條的密勒日巴〉之後，因為意猶未盡，於一個星期之中擠出來的作品。

蘋果公司允許員工公開討論工資和工作環境，稱其達到同工同酬的目標，如何看待這一規定？這是齊頭式的平等，不是真正的平等。

網傳騰訊黎明計劃疑似存在大量違法行為，嚴重損害內容創作者的權益。這是真的嗎？要如何看待這一行為？

竊鉤者誅，竊國者侯。

為甚麼部分人友善且獨來獨往？

待人友善，因為知道自己是眾人的一部分，不可分割；獨來獨往，卻因為知道自己不能為眾人誤導，否則很難保有正確判斷的能力。

人在甚麼情況下成長最快？

在傷痛中。但唯有明白如何把傷痛留給自己，才能真正地成長。

作家會愛上自己所寫出來的人嗎？

當然會。我以我自己所寫的〈四十減一〉做個說明，也算是現身說法罷。〈四十減一〉書寫的年代很長，可說從我第一次在報章上讀到「天門教派」的三十九人淨身、而後集體自殺的事件以後，

就一直在我的生命裏醞釀著，也一直在周遭的宗教戒條裏遊盪、徘徊著。當然有很多次，我都想擺脫自己受這三十九人的荒唐行為的糾纏，但隨即又因自己並不能真正地釋懷而感到情緒低落，甚至有些莫名其妙自己竟然對這毫不相識的三十九人產生這麼大的同情與懷想。

我與〈四十減一〉的糾葛很不容易說清楚，但是每次我想到這三十九人集體面對死亡時，我就覺得不可思議，他們到底是意志堅定，還是猶豫不決？他們難道是集體受到蒙蔽，還是執意從生命的荒謬裏脫身？當然他們是篤定不移或驚惶失措，我是無法探知的，於是為了擺脫這個糾纏，我就想以書寫的方式將自己脫拔出來；當然這樣的書寫情境很詭譎，因為這三十九個人已經逝去，所以掙脫這三十九個人無異相當於掙脫「死亡」，但是我深知自己不能以文字來超越、排拒死亡，只能以文字來幫助自己從這三十九人中掙脫，卻不料也因此而掉入解脫生命的宗教窠臼，而「了生脫死」原本就是「大生大死」的課題，我又如何能夠走出宗教，以一個「詩文徵史」的敘述來探其究竟呢？

為了解決這些尷尬，我就想到了一個愚笨的方法，將自己擺進這一羣人裏面，一起面對死亡，然後與他們一起在「死生」裏探索「生死」的議題，於是就有了〈四十減一〉的故事雛形與一個圓緩「不在場」的扞格架構；最後為了符合歷史論述的「中性敘述」要求，我狠下了心，將「敘述的我」閹割了事，卻因此而與慘受宮刑的司馬遷書寫情境疊印起來，而有了「死生一如」的幻境。

這個愚笨的方法之所以觸起，乃因我相信唯有當自己也處於「死生」的情境，「死生」才不會從自己身旁溜走，「死生」也不會只是一個論述的對象，而唯其如此，「死亡」方可成為一個與生命同時存在的「生命」現象；不可逃匿的是，「死生」的概念描述到這樣一個情境，不對自己進行剖析是不可能的，但卻不是為了進行自剖，而令自己跟著故事情節進行，反倒是因為故事情節走到了一個不能不暴露自己的時候，自己才一面隱藏自己，一面深入自我的表層，將人性的普遍性展現出來，但也因其普遍，自我乃得以隱藏。這是我在這十幾年斷斷續續地寫作〈四十減一〉背後的心理運作。我盡量將自我隱藏在字裏行間裏面。

〈四十減一〉裏，我為了彰顯《周易》與《連山》、《歸藏》的關係，讓一對男女圍繞著羑里平臺奔跑了半圈，一步一步的摩擦、一上一下的顛躓，加深了穿透力，但是又經常偏失了方向，以示《周易》的造作失去了《連山》與《歸藏》的旨意，所以剛開始還聽到《連山》與《歸藏》的喘氣聲了，後來就只有一些「啊啊啊啊」的叫聲了，其「一步一步的摩擦、一上一下的顛躓」就是下三爻、上三爻的糾纏，而「加深了穿透力，但是又經常偏失了方向」就是八卦衍繹成六十四卦的造作，或許過於隱晦，能心領神會的人不多，但這段描述卻是我對《周易》演繹六十四卦的不以為然：忽然就起風了。是那種乾燥的熱風。從遠處亶爰羣山一直吹過來。吹得近處平整沙丘有了滯息的感覺。我忽然之間蠻勁上了來，起身站在地下，拉起她的雙腿，就這樣站著，叉著腰，依靠挺腰來進入，看著她似雪的肌膚，豐滿的身體，在斜坡上晃動。然後我彎腰抱起她來。她的雙腿夾著我的腰部，雙手抱緊我的脖子，胸部緊緊貼著我。我開始抱著她圍繞著羑里平臺奔跑，一步一步的摩擦一上一下的顛躓加深了穿透力，但又經常偏了方向，反倒頂得她失去了神智。剛開始還聽到薰的喘氣聲，後來就只有一些「啊啊啊啊」的叫聲了。一波一波，尖利而興奮。

男女奔跑了半圈羑里平臺以後，我讓男的閹割、女的受死，然後以「咸、中孚、蠱」的糾纏來表達兩千多年來的卜卦演繹。半圈者，歷史上的《周易》演繹、衰敗，與《連山》或《歸藏》無涉，但也不能有終結，象徵著一個歷經了兩千多年的謬誤演繹的中國哲學思想，如果要有所突破，則不能再徬徨於現有的彖辭與爻辭裏面，甚至必須破除周文王的彖辭與爻辭，否則不能回溯八卦。這是固守「乾陽」的男人於接受閹割手術之前、最後的一次大量流失的隱喻。

「陰陽家」對中國哲學思想的錯誤詮釋是很遺憾的，「二十四史」對他們的評價也不夠中肯，而一個深邃的哲學思想竟然這麼容易就「由經而緯」，整個被扭曲，似乎不是後世子孫不肖就能說明罷？雖然漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，但儒術本身此時已被「陰陽家」的思想滲入；民間思想則相反，由於文景時代崇尚「黃老」，道家思想久已瀰漫充塞，不僅保留了中國原始的宇宙觀念，而且

文人詞藻的行文也偏向「老莊」一脈。我想《四十減一》對後世的貢獻就在它以「咸、中孚、蠱」的糾纏，提供了一個「現實(realism)」與「超現實(surrealism)」交相印證的可能，是曰「人合二」，「經緯」可以共同論述。這是《四十減一》最深沉的意義。

這麼一段情節若以電影手法拍攝出來，就只能是一個色情的場面了，不可能顧及其中所隱喻的哲學與歷史因緣。詳閱「VR 電影目前最大的瓶頸是甚麼?」如果處理得好，則我做為一個書寫者如何與我所創造出來的女主角纏綿，還是有可能的。這是書寫者在書寫的時空裏所創造出來的「複宇宙」或者「平行宇宙」，與閱讀者在閱讀時的「宇宙」併存，而不論閱讀者是否能夠進得去創作者的「複宇宙」，這樣的「平行宇宙」對創作者而言，都是真實不虛的。詳閱「如何看待「Facebook 改名為 Meta，將未來押注於「元宇宙」」？元宇宙是甚麼?有哪些吸引力和前景?」

判曰：看不懂，但還是想看系列。

答曰：〈四十減一〉可深可淺。您可以當作一本小說來讀，也可以當作一本易學的入門書籍，甚至是文字學的啟蒙書籍。先讀自序罷。裏面有很詳盡的導讀。

又判：好的好的，我得當很久的擁趸了。

答曰：您是廣東人罷？擁趸這個詞好像是粵語專用，別的地方沒有這種用語。〈四十減一〉有很濃膩的宗教思想，也有破除迷信為解信的思想突破。希望您喜歡。

又問：您能推薦點書嗎？

答曰：這得看您是想了解甚麼。開卷有益。我在沒有建構中心思想的時候，是讓書籍進入我的生命，而不刻意追求。隨順因緣的結果可能會浪費時間，甚至被誤導，但這也是沒有辦法的事。誰也不能保證，哪一本書可以涵蓋所有的道理而不偏頗。就連佛經，也得接受偽經、訛說的批判。學院派學者喜歡給您開一長串的書單，舉凡西方哲學、東方思想，不一而足，但念完了以後，甚至融會貫通以後，您將發現各不相讓，誰也別想勸服誰。如果我也這麼做，那就是強自將我的思想與因緣闖入您

的生命。這是不對的。選擇甚麼書來讀本身就是一個哲學命題。您得相信您的生命與精神裏面有導引您去篩選書籍的因緣在內。這是我的經驗。（這段回覆被知乎屏蔽，理由不明。）

又判：評論居然不給顯示。

答曰：知乎很敏感。發私函給我。

又判：我是說您的評論不予顯示。我的評論還沒碰過紅線呢。

答曰：這真的很奇怪。看來知乎可以分別呈現兩種版本，徹底隔絕互動的可能。

又判：哈哈，讓書籍進入生命？看來您這裏不能開閘放水了。單個的書走入和書單湧入有甚麼區別呢？難不成單個的書會給你時間消化增加選擇，書單會加快觀念構造百念不侵？況書單還會讓人望而生畏一步不走呢？路這麼多。真是有點奇怪您怎麼不把自己作為因緣的一部分呢？我向您招手，您怎麼會覺得回應了便是打攪？還有您說的建構中心思想我大概有所猜測。建構成了以後是不是也叫覺醒呀。我聽有人說覺醒以前的人生是注定的，反正我沒辦法想出不是注定的人生是如何的。還有就是生命導引下書籍選擇，好像也就在那樣選擇，也不會很神奇的樣子，就那樣唄。您不想因緣侵入就讓我感覺你看得見一樣。不在一個層次。差點還讓我覺得，哎呦喂，您可不敢入侵我呀，我本來導引的路線纖細而寶貴。寶貝疙瘩。哈哈啊哈哈。

答曰：這倒不是我矯情，而是我一向隨緣，但從來不主動造業，「菩薩畏因，眾生畏果」之謂也。「讓書籍進入生命」，看似無稽，但其實順從了「因緣觀」，是一種讓影響「別業」的「眾業」在適當的時機，自行讓「別業」融入「同緣共業」裏。說來不可思議，但影響我至深且鉅的書籍都是這樣進入我的生命。這些書籍太早來了，我也不見得會珍惜。這樣罷。在我的網站上，我有一系列的書籍蒐集在「林彬懋文集」裏，您可自行取捨。別人的書籍，我就不引薦了。

又判：我想知道的就是「隨緣」和「造業」的不同。我覺得「緣」由不得我隨或不隨，「業」也由不得我造或不造。怎麼叫「主動造業」呢？能使我結「果」發生的行為的「因」早都埋下了。以

我看來，「菩薩畏因」和你的「不主動造業」不是「果」嗎？很疑惑。「書籍進入生命」並不滑稽，只是換了個說法。至於「別業」、「共業」，我理解力差，就先擱置了。

答曰：以「十方三世」的「因果觀」來看，很多「業緣」不是隨或不隨的問題，而是何時這個「業緣」會顯現的問題，不是不現，而是時間未到；這與書籍何時進入您的生命，也是一樣的，都是一個「時機」的問題。那麼怎麼知道一個人是否「主動造業」呢？這個就是「大哉問」了，因「十方三世」的「因果」，非「八地菩薩」的果位方能得知，吾輩只能窺探，而強自鳴聲，則是誤導。大至「眾緣和合所緣成的時空」，小至「眾緣和合所緣成的書籍」，都離不開「因果觀」。

學法的女生有多可怕？

學法的女生不可怕。在警察學院學法的女警才是真的可怕。

注曰：有位知友給我密函，問我「為甚麼在警察學院修習法律的女警才是真的可怕？」這其實很簡單，因為警察為「執法人員」，而「執法人員」修習法律則非常容易掉入「行於道而失之於道」的陷阱。何以故？「執法人員」雖然修習了「法律」，但卻不理解「法律」為甚麼會「存在」，而其「存在」會令「執法人員」因為執法，反而被「法」糾纏，卻不能承認「執法」反而被「法」顛覆的感覺，所以第一反應是要掙扎的，而在現象層面上，這種說法註定了將遭到打壓，可能在別人眼裏是危言聳聽。這就是「虛擬實境與荒誕存有」的意義。

判曰：說得好呀。

今年我國出生率跌破 1%，創七八年以來新低，這一數字意味這甚麼？對我國發展有哪些影響？

研究這個課題應注意歷史延續性。這是治史的態度，唯其如此，方可知歷史的教訓。

問曰：可否具體講講？

答曰：講了就被黃標了。

又問：笑死我了。

答曰：歷史是一個生命概念，不是一般人以為的時間概念，所以對任何一個時間的政策而言，其執行都得考慮該政策對整體人文的影響，不能頭痛醫頭，腳痛醫腳。這樣才不至偏頗。

又判：我記得我第一次去臺灣的時候，看到大街小巷都有爸爸媽媽牽著幾個小朋友，或者哥哥姊姊牽著弟弟妹妹，我感覺錯愕並且很失落。雖然我在去臺灣之前也去過歐洲和北美，也看到過這種有兄弟姐妹的社會，但是因為這些地方和中國人種不同，所以給我的視覺衝擊並不強烈。而臺灣恰恰是我第一次看到的有幼年兄弟姐妹的中國社會。那種場景在我當時幼小的心靈裡留下了巨大的震撼和深深的創傷，這是我真實的感受，並非過分的誇張。而直到最近兩年，我終於在大陸看到哥哥妹妹在小區裏追著玩的場面，心中無限欣羨之餘，還每每感覺不適應這樣的場景、每每感到恍惚，似乎世界整個都不太一樣了。這種恍惚，像是一種難以根除的病態⋯

答曰：中國歷史上墮胎紀錄最高的就是大陸在執行一胎化政策的時候。我個人看過標語、聽過政策執行之慘烈，活生生地把一個人口大國給弄到現在這樣一個出生率低下的國度。殺戮過重，也是大陸社會處處飄散著暴戾之氣的原因。（知乎不悅，刪之，但連通知我一聲也省了。）

又判：感謝您的回覆。其實關於人口方面的內容，我所知甚少，直到最近一段時間才開始覺得應該好好瞭解一下。只是苦於不知當從何處入手。

答曰：中國人口的整體數目與密度其實是一切策劃的根本。東北、西北的人煙稀少與東南沿海的過度集中將在未來造成中華民族興衰的關鍵，本來應該集思廣議，但是可惜真正的普查結果被中國共產黨當成國家機密。中共的黨政機器搞煽動、革命可以，但治理國家不行。

又判：我對您說的這些不太了解，所以不發表評論。不過我個人認為，很多亂象，包括每個人思維的矛盾，都是因為西學勢頭強勁，而中學日漸式微、幾至無立足之地的結果。

答曰：這當然是原因之一，但「馬恩列史毛」的思想移植，卻加速「中學」之式微。

現在的年輕人為甚麼毫無欲望？

不會呀。我所知道的大陸留學生在學校抱團取暖，說中文、搶座位、打遊戲、抄作業，對當地學生的觀望，視若無睹，欲望超強，怎會毫無欲望呢？

問曰：沒欲望，應該是成佛了。

答曰：說得是。大陸留學生其實很苦悶，私底下的往來就更加熾熱了。

又問：因為社會還沒有開始毒打學生。我們班都有很多想去後排座位的，愛打遊戲的一大堆，尤其男生，女生也有，比如我。抄作業的更多（我初二）。

答曰：在美國的大陸留學生搶座位是搶前排的座位，因為階梯教室可容納兩三百人，連梯階上都坐滿學生，所以為了便利寫筆記，大陸留學生就派代表以各種私人用品佔滿了一整個前排，惹來了當地學生的抗議。抄作業則是因為作業太多，所以就分批完成，然後相互抄寫，以求高分。

又問：原來如此，那我們那個叫甚麼？

你因為甚麼事情報過警？

夜半槍聲，然後直昇機就飛到我家的上空盤旋，十分鐘方撤。

二〇二一年感恩節，有哪些適合發朋友圈的文案？

時值感恩節，我藉此機會向諸位知友表達我的感恩之情。感謝這四年多來的一路相伴。思想的探索是很淒清的，能夠得到諸位知友的提問倍感幸運。我也感謝那些批判我的知友們，文字雖犀利，但我相信立意是誠摯的。我更相信我們在知乎所營建出來的這個時空相遇，必定有著深厚的情緣。我希望這段情緣能夠世世代代地傳衍下去。那麼我們在未來世必有相見的一天。這點我深信不疑。

判曰：最近過得真的很難。很難想像自己也有老去臨終的一天。

答曰：一過四十，您將發現日子飛逝。人家說，日月如梭，真是如此的。老死的日子總是來得比預想要快得多。

又問：人真的有生生世世？會不會沒有一生一世或多生多世，此生此世已經包含了生生世世？

答曰：您的問題可以有好幾個層面的解說。其一、三世兩重的因果：過去因緣導致現在苦果，而現在因緣導致未來苦果，其中「過現未」為三世，「觀受是苦」為兩重；其二、兩世一重的因果：前世死亡初期導致「中陰身」之流轉，而「中陰身」入胎為「眾生身」再導致此生此身的流轉，其中此生此身的執取「我身」，由於執取迅即墮入「生、老死」的必然結果，然後再衍生為「中陰身」，其間的「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」歷歷分明，是為「一重因果」；其三、念念遷流的因果：此為「深觀緣起」，於一念頃，「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」歷歷分明，為「禪行」的入手處，於「前念未滅」與「後念未生」之際截斬「十二緣起」的鎖鏈，入住「不生不滅」之地，是曰「開悟」。

那麼人真的有生生世世嗎？答案是有的。如果沒有的話，佛家的因緣觀就不成立，而整個佛學理論就散了架了。「此生此世已經包含了生生世世」是為「念念遷流的因果觀」，非常難得，有「大因緣」，當善護之。居於兩者之間的則是「藏密」思想。

又判：相比去年這個時候，我這邊市場、超市、小販所售賣的物品漲價次數較少，漲幅也不是很高，價格相對平穩。汽油價格的確有增，但物價並未高漲，甚至不漲。社會一直在前進，人們時常恐懼被環境拉下，就像一根鞭子催著人往前走，生活穩中向好，心態則是太難太難了。

另判：林先生，我也著實覺得艱難。不僅是我，一些因疫情影響而被强制封於校中的學生們，一些受學業功課之累而投訴無門的學生，一些在底層工作受盡辛楚但隨時會被辭退的人們，一些無法跟上時代快速腳步的年邁與守舊者們，一些身懷抱負無處安放的人，一些純真善良卻被迫投機的人，他們都很艱難。我們不怕艱難，可是我好像看到無法衝破艱難的一重「絕境」：只有學生被限制自由而非教職工被限制的規定；勇於發聲的投訴者們，或失敗或被記過或被處分，於是連投訴的人也沒有了；無法安定的工人們只能一生辛楚，漂泊不定；「舊者」垂垂老矣，新的「舊者」耽「守舊」……我從高聲吶喊尋求革命隊友到掙扎著適應融合，到如今退避一角怯懦沉默。困囿於我的偏執、短見與狹隘，我的「改革變法」通通失敗。我如今是一個需要趕快動手術的病人，可我面臨三重困境。手術床太遠太遠，我已無力走過去；手術床邊沒有大夫，無人替我治療；夢裏有一位老中醫說，我的病灶在心臟，該換一顆，我請他幫我換，他說沒有存貨，還有一位青年有為的西醫，他說他有心臟，要我準備好大一筆錢，我至今沒想好要不要換，換了會不會死在手術臺上？林先生，我經歷過好多困境，如今看來，一個也未曾妥善解決。可我已經辛苦疲乏不堪，創傷累累。請問安有「柳暗花明」處。

答曰：聽到您諸多困境，我很是難過。這些事情如果發生在我身上，我也一樣束手無策，但是我會將所有「力不能及」的事情當作我這生投胎為人所必需經歷的事蹟或魔難而接受它。念佛罷。就四個字。「阿彌陀佛」。一直念一直念，然後迴向給諸位共同受苦的眾生。情況或有反轉。我這邊也會幫您助念。祝福您。

又判：若念「阿彌陀佛」便能了事，那您「幽明」中那位有才能、曾經滿懷報負的作家也不必四處奔波，從大陸到臺灣，繼而至美國，在割裂而黏滯的不同情境中去創造矛盾，尋找生命的動力和

本質了。他只需在「和合」不得志、憤懣不能抑與處狼狽境遇時一心一意地去念「阿彌陀佛」罷，您倒也不必以他為型，寫篇文章了。

答曰：您說得是。個人的能力總是微薄，撼動不了眾緣和合的力道。從一個較高一點的層階來看我們現在所接受的苦難，因緣的顯現歷歷分明，只不過我們看不見罷了。那個黏滯不清、難以分割的情境，時而幽暗、時而明亮，就是我以《幽明》來捕捉的彌綸情境。「我如是入夢了。睡夢裏光光暗暗，幽幽明明，分不清身內身外，眼根眼識；我好似只是依順著四周幻化起來的景物，在中間浮遊在無著裏飄盪，卻又清楚地覺知這個夢境比我所經歷的生命還要曲折，比我所瞭解的死亡還要深邃—所有的內在曖昧性都在這個沒有轉折裂痕的時候消殞了，而在這一片沒有曖昧糾纏的畛域裏，神魔終於融合在一塊兒了。果真如此，隱藏在光明背後的，永遠都磐踞著陰暗的暴露與罪惡的揭發，但是因為這個陰暗……陰暗得不夠沉重，反倒成了『幽暗』，而這個光明因為光亮得不夠晃漾，反倒成了『幽明』，而『幽・明』的摺痕即是神魔的融合，或『幽・明』互磨為魔。」以是，我變成了駝子的駝峯，而駝峯聳動，則破了「神魔」之分隔。與您共勉。我只能紓發，其實我是沒有答案的。這不是消極。唯其「信念」而已矣。為「信解行證」的第一步。沒有「信念」，則一切都不能談了。

又判：可以試試念念佛經或流傳千年的經書，先別管是否能改變現狀，慢慢念下去，一定會有效果。畢竟現實已經如此了，不妨試一試，又能如何呢？把你的意志交給神，順從祂，虔信祂，與祂合一。試試。

答曰：您說得是。我想補充一點。「信解行證」或「信願行」對已經沒有時間的眾生來說不具任何意義，讀經或解經已經來不及了，只能「信」，然後經由佛菩薩摩訶薩的功德通過自身，迴向給千千萬萬的眾生，願眾生離苦得樂。這樣就可以了。不要想著「合一」，只要迴向給眾生就可以達到「無我」之境了，既「無我」，所有的苦難都不再是苦難了。以是迴向諸有情眾。

又判：世味嘗來渾是蠟，算來唯有住山高，更向亂峰深處啼，南無三藐三佛陀。

答曰：您說得是。多謝。

又判：我也希望這段情緣能夠世世代代地傳衍下去，這兩年大環境不好，家裏餐館生意不好，但是隔一段時間，看看您的文章，收益很多。

答曰：我很開心我的文字對你有所裨益。我們互相扶持。

如果讓你來修改漢字的正字法（orthography），你會怎麼做？

所謂的「正字法」(orthography)泛指「拼音文字」，但對「形音義」一體的中文象形字而言，這個議題有問題。有關「形音義」一體，請參閱以下兩個答覆：「西方漢學研究的視角有哪些特點？對當代國人的文史研究有何影響？」以及「為甚麼數學(而不是文學)是『科學的皇后』？」

看過《天道》這部電視劇嗎？如何理解其中所闡述的文化屬性？

我女兒的鋼琴老師篤信基督，知道我學佛以後，有一天，於課後忽然建議我去觀賞大陸出品的連續劇《天道》。我不敢怠慢，花了幾天觀賞，然後寫了一首觀後感給她，但迄今未見回覆：

天道上卷，思想駁雜，似是而非，後設為言；
偶有璀玉，瑜不掩瑕，其動不動，天道存焉。
王廟基督，融於一村，破敗隱匿，共屬邊緣；
天使浪者，同出一音，高亢有餘，沉隱不足。
執法法執，正夷夷正，從一一從，知天天知；
儒家家儒，佛道道佛，玄立立玄，文化化文。

如是開放，猶若受困，性情外逸，音不能識；是國之貌，形象恍惚，異體崩壞，賢者避世。

《天道》說「道是規律」，又說「神是道，道法自然、如來。」東抄西抄，編劇讀了幾本古文經書，卻食古不化，這是強自在共和國的法律裏與音樂之「六律」結合，又加上「扶貧」，政治宣傳意味濃厚，也甚為八股。「法」為何？鴈去水平為法。「律」又為何？泛天下之不一而歸於一，均布也，故「律」從彳，小步也，引之則長行為辵，「長行」從彳引之。要知「律」，必以「建」觀之，以「建」為立律，從聿從辵，聿即筆也，筆之於書也，聿尚無律意，而建以從聿為律者，因律從聿，乃因所從之字不成意，轉由所從之字之所從，與從所從之字者以得意也。

再來說「音樂之律」。《天道》的音樂佔了一個很重要的位置，甚至可說，沒有音樂，男主角的超凡境界就無法顯現。但「音樂之律」是甚麼呢？《淮南子・主術》曰，「樂生於音，音生於律，律生於風。」《禮記・樂記》曰，「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音，比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。」及至音樂起，人心大動，乃至只聞鄭聲，不復有心。

這一切從「音之起，由人心生」至「人心大動，不復有心」之勢動，我以「風波」一詞稱之，「風」乃樂風，為曲調之意，《莊子・齊物》有云，「夫大塊噫氣，其名為風。是惟無作，作則萬竅怒號。而獨不聞之寥寥乎。」傳至宋朝，宋詞承南禪，發展出一個「定風波」之曲調，我則以《迎賓曲》先破「定風波」曲調，再回溯至一個「禪老」均未發之思想狀態。

整部戲劇到了下卷的「道是規律」，就暴露了編劇的思想下行，不能論道。何以故？老子曰，「道之為物，惟恍惟惚。」又說，「無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」那麼這麼一個「恍惚物象」如何規律呢？這是他將一個他所不了解的「天道」不斷往下拉扯來解釋「規律」，也就是說，他自己權充為「神」，解釋「道」，而不是還原於「道可道，非常道」。

「複宇宙」的觀念不易了解。我這麼說罷。東南西北上下是六個完整的方位，每一個方位各有六個東南西北上下，各各完整，各有諸佛，各於其國，出廣長舌相，徧覆三千大千世界，說誠實言；其說如瞽，咚咚作響，音聲若海，作壅蔽狀，無以形之，故作「匕、反匕」中，頂天立地，音不能識，形若「匕、儿、反匕（一字）」狀，及至有識，其識若「兜」，或作兜鍪，或作首鎧，頭部圍困，形若壅蔽，是人之貌，及至受困，心緣物外，太氣乃生，性情外逸，《易・繫辭》說，精氣為物。

「物」古作「勿」。「勿」非字，祇是「易氣」之形。窈兮冥兮，其中有精，精氣為「勿」。其「精」者，「心統性情」者是。「窈冥」者，猶若「形上學(meta-physics)」之「無生滅變化」，也就是將「象、物」輾轉迴上，一路昇華到最完滿的「純粹理性」之後，哲學之路窮矣，再上去就是「窮理知化」，所過者化，所存者神，上下與天地同流，與天地萬物化為一體，謂之「彌綸」，天地之塞，猶若「橐籥」，虛而不屈。苟若往下，「形質」交替，而後形成律動，有形世界就形成了，謂「動而愈出」，雖「理一分殊」，但「仁者與天地萬物為一體」就不能敘述了。以是迴向給現今在大陸浸淫於各個宗教氛圍，摸索於各自的宗教教義的宗教人士。

判曰：目前午夜兩點半。我看了先生的幾個回答，但我的思緒已經不在本文上了，它已經到了上古時期，九個造物主開創世會議，有了可以快速進化的人類，黃帝整頓天下，從此有了厚德載物，黃帝之後，凡戰爭只要對方服軟可以不殺，包容人族厚德載物。顓頊絕地天通，把不屬於咱們的物種趕走，從此自強不息。嫦娥偷長生藥坐蟾上天，鳥人族又打了回來，從此天降玄鳥，降而生商，宗教大興。然後周王滅商，有尾巴的又戰勝鳥。少昊被驅趕到埃及，而有了至高無上的太陽神，埃及原本信仰的、擁有神力的人，從此黯淡無光。抱歉，所想的跳躍性太大。反正寫都寫了，我也不打算刪。

答曰：多謝。您漏了最重要的亞當、夏娃。我的做法是將這些寓言哲理化。

按佛教說法，人死後「七七」日就入胎進入下一次生命，那清明，中元節有甚麼意義呢，燒的那些冥幣，人家也用不上啊？(該回覆張貼了數天，被「知乎」刪除，理由為涉及封建迷信活動。)

「人死後，七七日以後就入胎進入下一次生命」是一個一般性的說法。有些殺業重的人死後，根本就不會有「七七四十九日」的「中陰身」過渡到後一世，隨即墮入「地獄」；有些修練「藏密」的喇嘛則很有可能在「頭七」即利用其修練的「金剛身」過渡到後一世。

這裏面牽涉到幾個「十二緣起」的概念，必須先釐清。其一、三世兩重的因果：過去因緣導致現在苦果，而現在因緣導致未來苦果，其中的「過現未」為三世，「觀受是苦」為兩重；其二、兩世一重的因果：前世死亡初期導致「中陰身」之流轉，而「中陰身」入胎為「眾生身」再導致此生此身的流轉，其中此生此身的執取「我身」，由於執取迅即墮入「生、老死」的必然結果，然後再衍生為「中陰身」，其間「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」歷歷分明，是為「一重因果」；其三、念念遷流的因果：此為「深觀緣起」，於一念頃間，「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」歷歷分明，為「禪行」的入手處，於「前念未滅」與「後念未生」之際截斬「十二緣起」的鎖鏈，入住「不生不滅」之地，是曰「開悟」。

那麼人真的有生生世世嗎？答案是有的。如果沒有的話，佛家的因緣觀就不成立，而整個佛學理論就散架了。那麼這個停留於這一世與下一世的「中陰身」在「七七四十九天」內是如何過渡的？理論上說，當醫學上的治療無效，而亡者被宣告死亡時，在佛家的說法，那個死亡還未死透，亡者的魂識仍舊存在，所以從當日離世的時間算起，一個「意生身」的「中陰身」就存在了。話雖這麼說，但這個「意生身」現起的時候，他所處的時空已經不是生前的時空，而且他的魂識剛剛離開了他已經習慣了一輩子的身體，雖然破敗、孱弱，但是仍舊不明白，為何他會回不去自己的身軀。這個情形會一直持續到他往生或往下一世投胎為止。

他在往未來世而去的「中陰身」裏，魂識一直都是昏昏沉沉的，一下子醒來一下子昏沉，沒有人知道他何時清醒何時昏沉，所以寺廟裏一堆人聚集在一起助念，有可能是他的神識最昏沉的時候，而他醒時反倒沒有一個人在念，所以對他而言沒有任何作用。當然如果情況許可，二十四小時念經，與亡者對接的可能就加大。這是我建議在佛堂裏二十四小時播放佛號的原因，希望亡者醒來時，能夠收得到。當然亡者生前擺在佛龕的佛具、照片與願向，以及任何能夠喚醒他的事物都應該盡量在佛堂裏還原，希望他在對接上的時候，能夠喚醒部分記憶，進而接收到誦經的功德，於是善緣就結上了。這是「七七」的意義。

如果亡者生前倔強，聽不進別人的意見，而且善根、福德、因緣都不具足，那麼障礙將橫生。親人所能做的就是在他死後，還沒有往生的這段時間裏，當他的「中陰身」識覺靈敏度放大了七倍的情況下，能夠在醒來時聽明白很多道理，往天道或人道而去。

亡者在「前三七」時，會一直不捨他已經敗亡的身軀，但是在「第四七」，開始醒悟他是真的回不去了，然後「後三七」，他會逐漸尋找他的去處。親人所能做的就是在這個「七七」，盡量幫助他往天道或人道而去，而不至墮入下三惡道。親人幫助亡者，可隨時念著佛號，迴向給亡者，也許在不知情的情況下，就幫助了亡者，善緣也就結下了，但只能做，不能期盼。

很多法師不會講太多有關「超度」的事，有的可能根本就不明白「七七」的意義，只是聚集了很多人「做七」，但那其實只對活人有意義，對亡者的意義不大，尤其亡者生前若沒有認識多少人，這些親戚朋友聚集在一起，對亡者根本就沒多大意義。

親人所能做的，真的就只是在黑暗中給亡靈尋找一個明燈，讓他往光亮的地方去。這些都得在亡者生前跟他說明白，就算他聽不懂也沒關係，但希望他在「中陰身」的階段能夠在他所處的時空裏有別的助緣，那樣機會就更大了。親人的助念也可以呼喚別的助緣在亡者所處的時空幫他一把，畢竟那是他們的時空。

這樣的「七七」是因人而異的。至於「清明」、「中元」，其實跟「七七」沒有任何關係，而只是國人慎終追遠的一種顯現，而「燒冥幣」或「火供」，在佛家的說法就是當「七七」結束時所做的「蒙山施食」。那是為了確保「七七」期間的「眾緣和合」可以對亡者起到正面的裨益作用。當然這些說法都沒有辦法以「邏輯」的推衍去證實。只能說「信者恆信，不信者恆不信」了。

判曰：「信者恆信，不信者恆不信」，講得很好！

另判：還以為是真正的行家，結果也是掉文字以後，就露出「偽佛教徒和修行人」的馬腳。

答曰：願聞其詳。

不見您回覆，我先這麼說罷。我不是甚麼行家，也不夠資格做佛教徒，更不是修行人，所以也不存在甚麼「偽佛教徒」一說。至於「文字」或「文字敘述」或「詞組碰撞」或「文字連結」，甚至「人身」、「佛教徒」等，原本都是「四大假合」，所以也不存在「偽佛教徒」一說：

我們日夜為甚將「文字」本身所蘊涵的根深蒂固的定義（地性，持的作用）連結為一個個概念（水性，攝的作用），並任由概念層疊或詞組碰撞（火性，熟的作用）去產生一些既有的文字定義所不能表達的感受（風性，長的作用），卻忘了陳述（地水火風的四大假合）原本不在提供文字迷障，而在啟發「陳述」本身的光明本性（四大皆空的真諦）。

我不知道是否有人曾經以「四大假合」與「四大皆空」的概念來解釋人類語言的潛在混淆性，但卻擔憂人類習慣於創造詞組（尤其以現＼當代的詩人為甚），而愈來愈與用來陳述思想的符號背後所隱含的光明意涵相違背。當然了，玩弄文字的人之所以耽溺於文字的魅力與語言的氣質所建構出來的「文字的美學處理」，乃因過度期盼文字本身能產生因人而異的聯想，並在這個基礎上認同了藝術的效用，但卻不明白「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起俱起的事實。

請到我的私人網頁下載《外其身》一文，然後我們或可進行對話。另外《懷疑與恩寵的故事》的「自序」也可以提供一些訊息。

又判：看得出來您在佛法上還是下過大功夫。不過就像大多數學佛者一樣，存在分不清「世俗與勝義」的差別。全知麥彭仁波切說過：「世俗與勝義，許此為二諦，勝義為空性，世俗唯顯現。」而「緣起」的顯現雖是「因緣和合」的假法，但其「法相」絲毫不會錯亂。故此，世俗顯現中一切的安立都可以合理安立。祝新春吉祥！

答曰：如果您的「真偽」之說，是因為「世俗諦的因果與勝義諦的空性」原本沒有不同，那麼這個問題就簡單了。請參閱「為甚麼世俗諦的因果與勝義諦的空性是不二的？」但如過您的「真偽」之說是因為「大圓滿與大手印」的不同，那麼這個問題就很嚴重了。請賜教。

又判：雖然您在理論上似乎都懂，但是在有關「中陰」和「超度」的論述，就是「偽佛教徒」或「門外漢」。雖然我想指點一番，但是這些要點需要依靠實修體驗和上師口耳傳授的竅訣，才能夠真正明白，恕不洩露祕密。

答曰：理解，但這不是個「真偽」的議題。

又判：真正的佛教徒一般不會對自己不懂的教義妄加評論和作為導師去指導別人。

答曰：這個指責我接受。這也是我將之一般化的原因，故曰「信者恆信，不信者恆不信」。「實修」或「體驗」並不是一個「教義」的問題，而真正的佛教徒都「聖默然」了，所以世上存在著很多誤解。我從來不想當「導師」，更無指導別人的居心，僅是「隨緣了舊業」而已，不存在「真偽」的問題。

又判：剛剛回覆了一位依靠您的文章獲益的讀者的私信，說明您雖然非常謙虛，但在弘法利生上，還是做出了實實在在的奉獻。見到優秀的學佛人，內心確實非常欣慰，故此，也會要求比初學者更高一些，希望能夠諒解。

答曰：多謝。各有緣法罷。謹此迴向給諸有情眾。請閱讀《外其身》一文。我正掙扎於應否將之下架。我寫這篇文章，帶有強烈的使命感，可能有失公允。請不吝賜教。

又判：刻意去了解就不必了！我自己深入、系統依止大成就的上師，學習佛法有十多年，也給其他人撫導了七、八年，並且在上師面前圓滿完成了「大圓滿」的加行，圓滿求得了正行本來清淨的竅訣以及獲得了任運自成的頓超，同時參加過嚴格的百日閉關實修。對於佛法的要點，不僅僅理論上知道，實修方面也有一些體驗。要再去了解凡夫人寫的東西，確實沒有多大興趣。

答曰：理解。新春吉祥。

另判：六道輪迴，答主沒整明白啊。「地獄」也是一道啊。是投胎的其中之一啊。要麼是答主沒看題，就自顧自地答題了嗎？

答曰：「地獄」當然是「六道」裏的一道，但是這裏所說的是「中陰身」，因為有些殺業重的人死後，根本就不會有「七七四十九日」的「中陰身」過渡到後一世，隨即墮入「地獄」。

另判：真理永遠在那裏，無論承認與否。

答曰：話雖不錯，但是「實證」或「實修」的確不可為外人道。這位先生說的是正確的。這個不是一個「邏輯性推衍」或「論證的真理」的議題。佛法有「義理」與「實修」兩個部分。「義理」可以推衍，是我所論述的部分，但「實修」唯證悟者方知，是這位先生論述的部分。他說這些要依靠實修體驗和上師口耳傳授的竅訣，才能夠真正明白，倒不是故做玄虛，不洩露祕密，我也認同。這個是佛教在世上存在很多誤解的原因，尤其「藏傳佛教」，真是不可為外人道，卻並不是一個「真偽」的議題。這與「八卦」的論述類似。我所說的都是「義理」的部分，不涉及「方以智」的部分。這裏有篇文章，對了解所謂的「真理」或許有幫助。請參閱「甚麼是證悟？證悟後是甚麼境界？」

又判：感謝作者發自肺腑的解說。很不幸的是，我還來不及將之抄錄下來，今晨我上知乎，卻發現所有的回覆與討論都被知乎刪除了。

答曰：沒關係。我將回覆私函給您。如果我可以將知乎對言論的牽制與控管看成大陸未來思想發展的縮影，我對自己到底能夠做多少，真的沒有多大信心。共產黨很厲害，愚民政策也相當奏效，

所有不想讓民眾知道的大概也都可以控制住，不讓民眾知道，難怪內地人對佛法這麼無知，遑論易理了。我可能沒有賸下多少時間，是時候離開知乎了。

我非常理解這位先生所說的。我自己深入、系統依止泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，其因緣比這位先生還要殊勝，卻不幸捲入噶瑪巴認證的風波。這麼多年下來，夏瑪巴十五世如今已經成為泰耶噶瑪巴的兒子，所以我才寫下《外其身》，將自己脫拔出來。我不是一個修行人，對佛法的理解都是從義理上著手，的確就是這位先生所說的一位十足的凡夫。妳有很強的感悟力，不能再被我耽誤了。我能教妳的大概妳都已經收到，賸下的都是實修的體驗，我這裏是沒有的，唯一接收自夏瑪巴十四世的「四臂觀音」的修行，我在很多篇文章裏，都盡量不著痕跡地加以闡釋，但不敢像這位先生所說的圓滿，也沒有所謂「正行本來清淨的竅訣與任運自成的頓超」。佛法真的不能只是談論，得下決心，經過閉關實修，以實修印證佛法理論，否則佛法只是紙上談兵。這點妳的潛力比我深厚。我不配當妳的老師。妳真的得要好好找一下自己的去處。

從十二因緣來講，修行者破掉「無明」後還有沒有「中陰身」？如果沒有，那麼還賸下甚麼？「中陰身」又名「意生身」，所以如果「無明」果真「生滅滅已」，那麼由「無明」一路而下的「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」的「十二緣起」鎖鏈就斷了，於是也就沒有了「意生身」。這就是《心經》的「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」的意思。何以故？如果「意生身」沒有了，「空中無色，無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界，乃至無意識界。」而斷盡了「欲界、色界、無色界」一切見惑和思惑，究竟無餘，則得不生之聖果，是為「阿羅漢」，為「須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢」的四果中的究竟果位。只不過修行者破掉「無明」的議題，不宜以「中陰身」來論述。

何以故?「中陰身」，簡單地說，就是死亡與再生之間的中間狀態(the intermediate state between death and rebirth)。其所分隔的中間狀態常用來指 cho-nyi bardo。「Cho-nyi」就是「法性」，為「法本身(Dharma itself 或 Dharmata)」，意指「真實的要素，完全地清淨本性(the essence of reality; completely pure nature) 」，以有別於其它「中陰身」，譬如「睡夢及禪定中陰身(Other bardos including the dream-bardo and the meditation-bardo) 」。

修行者破掉「無明」以後，可以長期入住於「cho-nyi bardo」，所仰仗者當然為其所修練的「金剛乘(梵文為Vajrayana，藏文為 dorje tekpa)」。「金剛乘」意指「密續乘(the vehicle, or yana, of tantra)」，為一個「不可摧之車乘(indestructible vehicle or yana)」，相連著「小乘及大乘的訓練(Vajrayana encorporates both Hinayana and Mahayana disciplines)」。

這些攜帶著修行者走於解脫道上之車乘，各有不同的觀點(見地，修法，行為及道果均不同)，也因此導致修行途徑與境界的不同，但是最重要的是，因為修行者之自性與根器(the nature and evolutionary readiness of the practitioner)之不同，所以經由「瑜伽(yoga)」之精神訓練與能量開發，心中潛藏的直覺知識可以經由學習而逐漸控制心與身的分散傾向(the energy, consciousness, intuitive knowledge latent in the heart by learning to control the dispersive tendencies of mind and body)，成為入住於「中陰身」的「持明者(Vidyadhara)」，在等待轉世機緣的期間可以持續「持有過去世所積累的知識或直覺(holding knowledge or insight of past lives) 」。

這當然不是一件簡單的事情。除了修行者個人的修為以外，最重要的就是修行者所依止的本尊的護持。「金剛乘」行者專修的本尊代表行者覺醒自性的化身(The Vajrayana practitioner's personal deity, a yidam who embodies the practitioner's awakened nature)。如此說來，「本尊」乃報身佛，依行者心理構造而觀想之(Yidams are Sambhogakaya buddhas, who are visualized in accordance with the psychosocial makeup of the practitioner)。

顯而易見地，入住於「cho-nyi bardo」的修行者在「心與身的分散」狀態中持有強烈的奉獻心(intense devotion)，並據此使之有可能去經歷所有與傳承的直覺相屬的感應，後與「本尊」相應(making it possible to experience intuitive kinship with the lineage and then with the yidam.)：修行者與「本尊」相應，當然為認識自己佛性的無扭曲顯現(identifying with his characteristic expression of Buddha nature, free of distortions)，並以此單一化(universalized way)相應自己的本性，於是「cho-nyi bardo」就可轉化成精神道上的智慧，而直接導致一種方便與明淨的慈悲行徑(all aspects of it are transmuted into the wisdom of the spiritual path, which leads directly to compassionate action-skillful and lucid)。

（以上中文與英文對照與翻譯均取材自烏金欽列多傑對夏瑪仁波切十五世轉世的官方祈請文。）

這樣的說法對我們這些沒有實修經驗的人來說，是不可理解的，但幸運的是，中土哲學思想裏有一個「外其身」的觀念，可以彌補這個缺陷。「外其身」的概念始自《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」的論說。後人的詮釋均將「後其身……外其身」的概念落實於人間，而解釋聖賢者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，但從此「後其身……外其身」就隱去了「身」之敘述，又以其「無身」論「諸法無我」，再以其「無我」論「永世續存」，亦即「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）之意，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？」其述已經偏離了「天長地久」，所以是個「萬物流出說」，更妙的是，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。

倘若要論「天長地久」，則宜從「無身」逆溯而上，以論其「不自生」。「不自生」就是「無何有之生」，而「無何有之生」也就是「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，或國人因為「物之罕至」，而莫名其妙地有了驚惶的反應，引申為心理的反應，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，而是一個「無由來」的躁動，因為「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」，由「無明」一路推衍下來，是曰「無何有」，為「唯心」的演繹。另外，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」將「無明」導入「一切唯心造」的演練，但是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」有一個莫名其妙的造作意義，不動的時候是「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。那麼《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」究竟是甚麼意思呢？這裏的「後其身……外其身」，其實說的是「後其(最初生)身……外其(最初生)身」，亦即「最初生身」隱藏了「身心俱生」與「心氣無二」的雙重意義，而其「最初生」者，自然本性清淨，顯諸「身」者，若為「氣」，則為「化身之因」，若為「心」，則為「報身之因」，又因「心氣無二」，所以「報身之因、化身之因」亦無二，為「心、氣」之自性，從有「最初生身」以來，無有分別故，為行者與本尊相應之基石。

「心、氣」之自性既無差別，則「心、氣」顯現為一，而持之者，非也，其喻當如「日(心)、日光(氣)」，猶若「緣起、性空」，相對者，非也，是曰「俱生無二」；其「無二」者，以「見道」者言，是曰「無生」，以「修身」者言，則為「次第」，「非俱生」也，計有四種「不淨之身」，分「睡時、夢時、貪時、醒時」分別住之，曰「四住時」，「識智」分別相合，是為「內身」。以是，「後其身而身先，外其身而身存」者，「後其(最初生)身而(內)身先，外其(最初生)身而(內)身存」也。其意既明，「內身之相」與「器世間」相配合，身中一切世界的建立與收攝，自在圓滿。

面對完全未知領域，理性如何發揮作用？

這裏的「未知之域」直溯「玄學」，起碼是一個由「文學」回溯至「玄學」的嘗試。中國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「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，必須嚴格執行：

其一、從眾家注釋的套譯走出，並從學者在學術領域裏所養成的話語系統或語境走出，以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、挑戰自己習而不察的敘事習性、並反抗重複的美學薰陶或避免重蹈一些美學敘事陷阱，不讓「已知」的概念成為自己為了論述的方便、舒適與安逸而不斷地耽溺、徜徉於其中的避風港。

綜而論之，創作者應該謹守「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。這是新世紀伊始的今天，我之所以力倡「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。

在新世紀裏倡導「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，從根本上否定了「南禪」的「不立文字」，是謂「入文字門」，並以「入於其不可入」的彌綸思維破除一切「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」一起俱起的瞬間，讓「時輪與俱起」的觀念成為其所論述的「未知之域」的題旨。庶幾乎可謂，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」。

重新開拓一個介於「玄學」與「經學」之間的「文學」，並不是鼓勵偏離原始的「文學」意義而創生，而只是從自身的本原「文學」意識走出，去還原文本的「文字」意義，是謂「述而不作」。

這一整套的思維體系稱之「玄、文、象、經」，為一個回溯「經、史、子、集」至「玄學」的嘗試。徜徉於其中，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」的認知為標準，因「文化」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，並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」。

總結《我在「知乎」》之論述(謹藉一個對話錄總結我在「知乎」所談論的「儒釋道」思想與其它有關「印度與西方哲學」之印證)

反詰：在大陸，所有的 app 或者說網絡，都是沒有隱私的，所以京東創始人劉强東就曾說過，中國人喜歡以隱私換取便利，這也是我用蘋果產品的原因，盡可能保護自己隱私；不過目前應是管理最嚴的時候，故有些人或事件的名詞，後學不敢亂用，因其背後都有 net police/monitor。昨天浙江一人因翻牆瀏覽國外網絡，被當場訓誡，想必以後，訊息會更加封閉。

黨派操控人民如此之深，我認為也不完全是人民沉迷享樂所至。我是認為在政治手法這一塊，中土是以《商君書》為代表的法家，輔以基督新教理論為核心的指導。在中土，低收入者大有人在，

對於他們來說，我認為能安身立命已然不錯，其它事情，一、沒有時間關心，二、與他們的生活相離甚遠；而另一部分的年輕仕子，從小接觸的就是仇恨教育、愛國主義這種東西，舉例來說，在我小學時期，學校組織看抗日電影，因我沒哭，被老師安上冷血的帽子，讓我至今未忘。所以這個問題，我認為是一個大哉問，如要論述，需要從很多方面入手來透視這個現象。

關於加入國際政治結構，其實有人提出過，可惜被以走資派污名化，其人已經沒有出現在大眾視野了。而前輩您所說走出「革命思想」那一套，從而恢復或者說深植「古禮」，在大陸，後學認為應是不可行的。目前的網絡趨勢，類似民族狂熱主義這種主戰派也可以說保皇派與一些文人和大部分勞動者二元對立的意識形態，雙方互相解構攻訐，這種意識形態的對立，我認為很難調和。

這段時日出現了快遞工人集體罷工以及官媒戲謔的解構勞動人民的情況，只能說矛盾愈大，愈有文革或六四事件重現的可能；除非美國主戰，否則以目前的時代特點來說，我認為很難在中土出現黨派更替的可能。

前輩您以「序賓以賢」來詮釋「古禮」從而逆轉其「萬物流出說」的理論，後學拜讀了幾遍，勉強可知其意。不過對於屈原《楚辭》後學沒有讀過，只在幾年前讀過《詩經》，但如果把《詩經》也重置在象形文字下進行解讀，想必《詩經》亦然，含義應和現代的解讀不一樣。

相比於大陸學術圈的學者只能做哲學史，前輩您的水平就高多了，不過大陸應是容不下所謂的異端邪說。

答曰：我也知道恢復或深植「古禮」目前在大陸不可行。但我的用意不是如此，而是提供一個「方法論」以供學界思考，重振「國學」或中國哲學思想，必須逆溯至「儒道」未分的階段，有「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」之意；以孔子的年代來看「周禮」，他說「周禮借鑒了夏、商兩朝的禮法，真是豐富多彩啊！我贊同周禮。」這就是一種逆溯的「方法論」，可以論述「道德」。這個勢動發展到漢朝，形成「古文學派」與「今文學派」，但是自從漢武帝時期的司馬談、司馬遷，敗亡

於董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」以後，「古文學派」潰不成軍，從此就是「今文學派」的天下，連東漢許慎所著的「說文解字」都遭篡改。想想中國文人的品德實在不敢恭維。

這麼一路下來到了今天，全都是「今文學派」的造作，所以思維恆下。這也是「萬物流出說」的慣性作用，不止「道德」不可論，連中國哲學思想也任意為人作賤。以這個思維來檢視現在的「簡(異)化字」或西方邏輯思維的入侵，其實只有逆溯至「先秦」一途。當然我也知道這不太可能，所以力倡將「文學」重置於「玄學」與「經學」之間，曰「玄、文、象、經」，聊表心意罷了。

反詰：後學認為，目前來說，逆溯至「儒道」未分的階段已然不可論述，最多可以逆溯到先秦「儒道」之階段，因為《莊子・雜篇・天下》中有「道術將為天下裂」一說。我認為這是對春秋戰國時代諸子百家學術思想之爭鳴的一個寫照，故「儒道」未分的階段已經不可論述。或者只能靠前輩的學術思路把「文學」重置於「玄學」與「經學」之間，以這個方法結構供學術界思考或者是脫離傳統學術思想去重估中國哲學。

話說前輩您的《外其身》一書進度如何，如已寫完，希望電郵一份，以便晚輩拜讀。

答曰：《莊子・雜篇・天下》裏固然有「道術將為天下裂」一說，但它是在「後世之學者不幸不見天地之純、古人之大體」的前提下，說「道術將為天下裂」；也就是說，「後世之學者如果有幸得見天地之純、古人之大體」，則「道術」不見得「將為天下裂」。這麼一來，關鍵不在「道術將為天下裂」，而在如何「得見天地之純、古人之大體」。這大概就是我堅持論說「道德」的原因罷。

我想「後世的學者」的機會還是有的，否則「中國哲學思想」的復甦就沒希望了。「中國哲學思想」或「國學」繁衍至今，要排除「佛學」的論說幾乎是不可能的。這個可以「宋明理學」為證，但我想關鍵是將「佛學」融會於「中國哲學思想」，而不是將「儒道」融會於「佛學」。這個差別，就是我與諸多佛學院的學者不同的原因。當然「中國哲學思想」要清晰地定義很困難，而諸家論說在分別演繹「儒釋道」思想時，也都宣稱是「中國哲學思想」的正統傳承。

基於這個原因，我將整個不可分割的「中國哲學思想」以一個「身」字代表，以其不論則已，一論則「全身之形皆具」，但是也正因為「全身之形皆具」，所以其「全身」實為「無形」，而只能以「意聲為形」，是為「身」做為一個「變形象形字」的造字原理。這裏的「全身無形，而以意聲為形」也就是「儒釋道」各自鳴聲的意思。

從這裏引申起來，「外其身」的意義就不凡了。以「佛學」論「中國哲學思想」、卻又不得不在「中國哲學思想」裏面論述，就形成了「中土大乘佛學」，也是「外其身而身存」的必然之理。我作為一個佛弟子，就是想將這裏的道理說清楚。當然這很不容易，阻力也大，所以我寫了很久都不能自圓其說。這是我寫〈外其身〉的掙扎。另外，〈外其身〉只是《無何有之身》的一個章節，目前的寫作停頓了，因為有些論說走不過去。等到這一陣子的美國大選過去了，我將閉關幾天，把來龍去脈想清楚再落筆。雜事太多，不能專注，實是我的福德不夠所致。

反詰：後學感覺要排除「佛學」對「中國哲學思想」的影響也不是不可以，雖然「儒釋道」在中土糾纏得有如「佛學」中的「名色法」一樣互俱互攝，密不可分，但是佛教始終是外來品。在理論體系上，我認為「佛學」超越「儒道」甚多，但我個人思想還是傾向於先秦道家思想。

我的想法是將儒家的還給儒家，道家的還給道家，佛家的還給佛家。以「宋明理學」、「陸王心學」為例，我認為只需要把道家的「道氣論」和慧能的「新禪宗理論」從中剝離，還給他們即可，並以此為基，一直逆向追溯到「先秦儒道」，乃至「夏商周」的思想。所以朱熹以及王陽明，我認為都是掛羊頭、賣狗肉，層級不高，但是兩人對比起來，則是朱熹略勝一籌，因「陽明心學」不能論述「本體論」。但是如此的話，「宋明理學」、「陸王心學」便不成體系，所以感覺如何從中剝離出來是個問題，因一論就破。

要將「佛學」融會於「中國哲學思想」，我感覺更難，因為純粹的「佛學」是「反本體論」，與「中國哲學思想」背道而馳，只有「如來藏」系的「中土大乘佛學」堪稱與「中國哲學思想」水乳

交融，可以站在「中國哲學思想」本位上來論述。對於「毗曇宗」、「成實宗」，「俱舍宗」等宗派在中土消失的現象，我感覺還是蠻奇怪的，除了思想上的不兼容，還有其它因素嗎？前輩您是如何看這個現象？

答曰：關於「毗曇宗」、「成實宗」，「俱舍宗」等宗派在中土消失的現象，是個大哉問。我在《慧能與玄奘》裏有所論及。簡單地說，「毗曇宗」、「成實宗」，「俱舍宗」俱為「有部宗」，但其逐一從「中土大乘佛教」裏消失，還是有次第與時代的背景。

先說「毗曇宗」。「毗曇宗」為小乘佛教，其主旨在統一「阿毗曇」以發揮佛學精義。佛教之最先傳入中國者，以「阿毗曇」為最早，故此一宗派遂名為「阿毗曇宗」，簡稱為「毗曇宗」，其論根據「阿含經」、「有部律」及「有部」各種理論，流衍於北朝的荷秦與姚秦時代，主張諸「法」為實有，所以又稱「有部宗」，而其律則用「有部律」，相傳是佛所制定之律。「有部宗」於「色法、心法」之外，又分「心所有法」五十八種，「不相應行法」十四種，「無為法」三種，以「生相」、「住相」、「異相」、「滅相」四種「不相應行法」使萬有均可成為現在之實體。

據「毗曇宗」所論，「生相」是使「目不可見之未來實體」，現形於現在；「住相」是使一切物體定住於眼前；「異相」是使一切物體發生變化；「滅相」是使現在目可得見之物體，轉變為過去目不可見之實體，認為法體在「過去」、「現在」、「未來」三世當中，決不消滅，所以乃有「三世實有，法體恆有」的說法。「有部宗」到南北朝末期鳩摩羅什的「空宗」之論大盛時，其說也就式微了。其後到玄奘翻譯「六足論」、「發智論」時，其學曾有再度抬頭的跡象，但後來因「俱舍宗」之論大顯，「有部」之學也就乏人問津了。

再說「俱舍宗」。「俱舍宗」之學說係根據「俱舍論」為依歸，「俱舍論」在中國先後有二次譯述，陳代真諦大師所譯為「舊俱舍論」，今已失傳；唐代玄奘重譯的則稱為「新俱舍論」，今可見者，即「新俱舍論」。「俱舍論」分宇宙萬有為「色」、「受」、「想」、「行」、「識」五蘊，而

「色蘊」約當於「毗曇宗」之「色法」，「受、想、行、識」則為「毗曇宗」之「心法、心所有法、不相應行法」三者別為之分類而得，以「六根、六境、六識」為「諸法之體」，以「色法、心法」為「諸法之用」，但論及「業」時，則將過往之行為所導致的煩惱綜合為「隨眠」，並以「業」為「有漏」之因，「隨眠」為「有漏」之緣，因緣互緣，則為「有漏」之果。至於「無漏」，「智」為「無漏」之因，「定」為「無漏」之緣，而「悟」則為「無漏」之果。因智之悟而修定，因定以明無我，「俱舍論」之入道，自「有漏」以達「無漏」，因「智慧」而悟「無我」，故「無我」為「俱舍宗」至高理論，與「毗曇宗」所主之「三世實有，法體恆有」，迥乎其趣，故「俱舍論」出，「毗曇宗」微矣，但「俱舍宗」之論述仍舊屬於「有部宗」，當為無誤。

最後說「成實宗」。「成實宗」根據「成實論」立說，為訶梨跋摩所著，鳩摩羅什所譯。其說以「萬有俱空」對比「俱舍宗」之「萬有假有」，概念顯然不同，因「眼、耳、鼻、舌、身」五根與「色、聲、香、味、觸」五境，雖從「主觀與客觀之對立」而分為二，但二者皆是「極微」之集合，由「極微」再加分析至於「無限」之時，即不得不成為「空」，故明「色法」為「空」，進而以為心乃流動之連續，決非實體之常現，故「心王」、「心所」諸心法亦皆為「空」。

緣此以悟「萬有俱空」，則自可解脫生死輪迴之苦，悟空去苦而得滅諦之真理，緣是乃獲出世之樂果。「成實宗」立論至高，雖為小乘佛教，然其義已頗近於大乘，故其論頗為時人所重，其後因「三論宗」出，「成實」之學乃漸式微，所以《慧能與玄奘》開宗明義，以「中國大乘佛學，第一個是三論宗」破題，只不過，此「宗」為「學派」，不為「宗派」，再然後「有部宗」與「空宗」相互抗衡，最後「三論」逐「成實」，「中國大乘佛學」於焉肇始。

這一段論說是「中國大乘佛學」的起點，但是「三論宗」除了佛典翻譯外，最著名的著作就是僧肇的《肇論》，史稱「僧肇三論」，享有極高的歷史地位，但他的「物不遷論」、「不真空論」與「般若無知論」除了破當時的「格義之學」，其實並無論及「三論宗」所詮釋的「中論」、「百論」

與「十二門論」，所以並不存在「思想不兼容」的問題，而是以「莊子行文」瓦解了「格義之學」。這也是我認為「佛玄結合」之根基在「文字」，不在「思想」，而在「儒釋道」三者俱弱的情況下，讓「文字」融會了「思想」，所謂「弱者道之用」者是，然後在「文字承載思想，思想操控文字」的效應下，「儒釋道」才有了歷史上的第一次結合。我節錄這段《慧能與玄奘》的論述如下。

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」所立的「關河舊說」宗風不振，

學士凋零，「三論」其實已名存實亡，及至僧朗復起於攝山，傳之於僧詮、法朗、吉藏，三論宗興，成實式微，所以湯教授認為「中國大乘佛學」之所以能夠傳衍始於攝山，「其重要自不在齊梁造像、隋代立塔之下」，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」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」，但是「度信彌陀淨土，講《無量壽經》，故僧朗雖為其弟子，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的派別，真正的中國佛教之宗派，根據志磐的考證，應為「律、禪、天臺、華嚴、法相、真言」六宗，而「三論」則界於「學統」向「道統」過渡之教派，當然亦有將「三論」置於「律、三論、淨土、禪、天臺、華嚴、法相、真言」等「八宗」之說，甚至「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？甚至亦可說「三論驅成實，中土大乘始立，法相驅三論，大乘空宗之學漸衰」，仍為「空、有」的「學統」之爭，蓋因「法相」為「有宗」可由世親

菩薩的《百法明門》實脫胎於「俱舍七十五法」觀察得之，而「成實、俱舍…在印度固出於一源」，故可知「三論宗」之興，始於「成實論宗」之敗，「三論宗」之衰，始於「法相宗」之興，所以仍然為一個「有宗」起死為生的「學統」鬥爭。

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

綜此論述，就算學界可以將「佛學」從「中國哲學思想」體系排除出去，其間的「文字」糾纏卻不可分，其因乃「中國哲學思想」一論則「全身之形皆具」，但是「文字」之論述也是「全身之形皆具」，兩者俱為整體。

從「本體論」來看，「思想」不能取代「文字」，而「文字」也同樣不能取代「思想」。我以「外其身而身存」來還原「儒釋道」於各自鳴聲之前的狀態，也是不得已，蓋因「佛學」實在太強勢了，要將「佛學」融會於「中國哲學思想」，只能在「文字」上使力，這就是我倡行「象學」，乃至「象學無象」之因，權以「玄、文、象、經」涵蓋之。以是迴向諸有情眾。

反詰：多謝前輩解惑，令後學大開眼界。後學知道「三論驅成實，法相驅三論」這個概念，但只知其然不知其所以然。話說前輩對中土南北佛教的不同有何看法，這個問題，後學也是蠻好奇的。後學認為要想論述佛教或者說任何思想皆不能脫離「歷史學、文字學」等方面來論述，因歷史與文字是有時間性的，與當時的思想體系或者政治必然息息相關，而單純靠梳理中國哲學體系是不行的。以馮友蘭等人冶煉的哲學史為例，就我來看皆不能涉及「歷史時間性」的論述，而且我認為這本書本身層級就不足，所以我對馮友蘭先生的《中國哲學簡史》不以為然。我認為這本書只適合作為入門級別的書。也就陳寅恪、湯用彤兩位先生可對其「歷史時間性」進行論述。但後學對「歷史學、文字學」也相當薄弱，與西方哲學一樣，除了尼采、黑格爾、海德格爾等經院哲學等少數人，其他人對我來說都味如嚼蠟，需要配合導讀才能看懂，以薩特為甚，所以我對《存在與虛無》這本書還是挺好奇的。

話說前輩您對康德的「三大批判」以及巴門尼德的「存在是一」是如何看的，巴門尼德我感覺應該是「存在主義」的奠基人，話說從某種角度來說，後學認為「存在主義」是西方哲學的核心。

關於「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，乃至於王弼，何晏等人的學說雖然使三教同流初現曙光，但本質上我認為他們還是為了分別捍衛「佛道儒」各自的思想，但從結果來言，應該與他們的初衷背道而馳。而且「僧肇三論」並未涉及到「中論、百論、十二門論」，何以說僧肇並未走出龍樹菩薩的印度本位思想？

前輩您的「佛道儒」初步的結合是「文字」的結合，不是「思想」的結合，令在下茅塞頓開，佛學的強勢我認為最重要的就是讓以後的中土哲學不能脫離「心」之一字的論述，也不知是佛學太過強勢，還是說後世的「儒道」學子層級實在不夠看。不過後學感覺自己限制於天賦，這輩子應是沒有希望追上前輩您的水平了。

答曰：先說佛學的「心」在中土的引介。我想在佛學的「心」大舉入侵中土以前，中土士大夫習慣以「物」來詮釋宇宙，而以「性」來詮釋心性，類似「毗曇、俱舍」那種「眼耳鼻舌身」的論述中土不是沒有，卻是不一樣的論述。以孟子與荀子來論說這個差別。

孟子論「人性」，曰，「口之於味者，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也。性也，有命焉，君子不謂性也。」(《孟子・盡心下篇》)佛家則將之詮釋為「眼耳鼻舌身意」與「色聲香味觸法」。若以《孟子・盡心下篇》的說法將之重新整理，則佛家的這個「根塵」解說則為「舌之於味者，眼之於色也，耳之於聲也，鼻之於香也，身之於觸也。」兩者說法極為類似，「口、舌」相近，「目、眼」相近，「四肢、身」相近，但「臭、香」相反，而「安佚」則只論及「觸」之「安樂舒適」，但在佛家的「根塵」詮釋下，「身、觸」僅為「外其(最初生)身」，不為「內身」。

這很耐人尋味，那麼為何孟子將「口」置於「目、耳、鼻、四肢」之前，而以「性」說明「生而有之者」的「有性之命」不是《中庸》的「天命之謂性」呢？這頗為詭異，或因「君子不謂性」的

「性」為「有命之性」或「人性」，是可以教化感悟的罷，而一個經由教化感悟過後的「人性」則為「有命之性」，所以孟子接著說，「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」這些「仁、義、禮、知、天道」比較接近佛家的「意、法」，而這個經過教化感悟的「有命之性」則比較接近佛家的「識」。

荀子則在《天論篇》將之詮釋為「耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂『天官』。心居中虛，以治五官，夫是之謂『天君』。」這麼一來，孟子的《盡心》不講「心」，卻講「性、命」，而荀子的《天論》不講「性、命」，卻以「心居中虛，以治五官」講「天官之性」與「天君之命」。

這是不是《中庸》的「天命」呢？我不敢說，但是肯定不是《心經》的「心」。「耳目鼻口」或「口目耳鼻」都不能涉及「眼耳鼻舌」所隱涵的人身在母體裏的成長次序，而「身」則涉及「人身十氣」的生成。

這裏最值得玩味的就是「眼耳鼻舌身意」的「身」字。其時的翻譯離孟子荀子時代並不遙遠，所以以我的看法，「身」的「全身之形皆具」原本包含「人身十氣」，但是在「根塵」的詮釋裏，以《孟子・盡心下》的說法則為「身之於觸也」，於是「身」字就被闡釋為孟子的「四肢」。殊不知，「身」之一字既囊括了「眼耳鼻舌」的依序長成，又說明了「人身十氣」已經圓滿生成，更暗示胎兒感受身體在子宮裏受壓擠而覺疼痛的「意」，佛學思想體系隱約形成。這個翻譯當真高妙，但翻譯者雖然以「身」之一字拓展了「四肢」一說，但能夠以「全身之形皆具」來詮釋「外其身而身存」嗎？

我選了「身」字來進行「外其身」之論說，想想真是任重道遠，但在固守「眼耳鼻舌身意」的翻譯下，又如何將佛學融會於「中土哲學思想」呢？「佛玄」結合的根基是「文字」上的結合，不是「思想」上的結合，六朝時期這個「儒釋道結合」的歷史事實，在「身」字的重新詮釋下，是否含有另一層級的意義呢？或許「身」字的詮釋就是佛學能否在未來世融會於「中土哲學思想」的契機罷。我如是期盼著。

今天我只能說這麼多了。今天是美國大選投票日，選情緊繃，關係到未來幾十年的政治方向，所以我跟我女兒都不敢掉以輕心，加上我們都相信郵寄投票將有嚴重舞弊現象，所以昨天親自到投票處投票，估計這次選舉要等到星期四才能揭曉，除非差距很大。

據說民主黨已經放話了，無論如何都不會承認敗選，所以暴動可能是免不了了。民主政治就是這樣，現在不折騰，就只能放任政客上位以後折騰了。

又答：美國大選焦灼，今天進入司法程序。拜登公然舞弊，讓人痛心。左派奪權，已是明目張膽，根本不在乎憲法。美國的憲法現在正遭到空前的挑釁。我們拭目以待。我現在再續前文。

您曾多次提及，「『唯識學』可說是大乘佛教的頂峰，給『中觀』做補丁、打不足。」這不能說錯，但失之於偏，蓋因「中觀」與「唯識」的兩派大乘佛學，「唯識」的發源還在「中觀」前面，只是那時以「毗曇」、「俱舍」、「成實」的論述鋪陳，為大乘佛教萌芽之前的理論，等到「三論」出來以後，以「般若經」為主要經典的「中觀派」或「空派」就逐代演變為「天臺」或是「華嚴」。其理論在「莊子行文」的襯托下，與「中國哲學思想」絲絲入扣，但「有宗」並未消失，而是在玄奘翻譯的「有相唯識」裏復甦，但也因玄奘執意回歸印度的「有相唯識」，反而與「中觀」格格不入。這雖然是玄奘西去取經的目的，但其依止護法一脈的「有相唯識」，在最近出來的、依止安慧一脈的「無相唯識」裏，就暴露了窺基壓迫圓測的事跡。

圓測為高麗人，帶技學藝，在師從玄奘之前還跟過「華嚴」，所以他將「唯識」詮釋為「無相唯識」，可說極為貼切，但不為玄奘所喜，恐怕也是一樁「慈恩宗」不得不承認的史實。

我還是覺得「唯識」、「中觀」各有所長，但能夠與「中觀」結合的卻只能是「無相唯識」。玄奘的「唯識」在中土只傳了兩代，到窺基就嘎然止歇，其因即所論述的文字詰屈聱牙，不為士大夫所喜。如果不是歐陽競無於民初時期弘揚玄奘的「有相唯識」，或許就此從歷史裏消失也不一定。我想假以時日，安慧一脈的「無相唯識」將在中土大放光彩。屆時，「唯識」、「中觀」的結合將會是

另一個景象。雖然我這麼說，但是並不是每個學者的想法都跟我一樣。這裏有一篇蕭永明所寫的文章〈論玄奘譯傳「有相唯識學」的意義〉，對瞭解「唯識」的根本義理就有不同的辨析。如下。

在當代「唯識學」研究領域，隱然有一種現象，並且已經形成了一定的影響，那就是對玄奘所譯傳的「有相唯識學」持一種「懷疑和否定」的態度。

玄奘所譯傳乃至創宗的「有相唯識宗」在中國可謂是命運多舛。玄奘創宗後，「有相唯識宗」幾乎是三傳而絕，入宋以後，「有相唯識學」在中國就成了一門絕學。晚清楊仁山創金陵刻經處復興佛教，重倡「有相唯識學」，歐陽竟無、呂澂又復闡幽發微，發揚光大，遂使「有相唯識學」在近代得以復興重振。時至當代，「有相唯識學」的研究呈現某種繁榮局面，特別是諸多學人重視「梵文、藏文」而以為入門之途，本是十分可喜，但是這種由文獻的翻譯研究而發端，至於懷疑和否定玄奘所譯傳的「有相唯識學」，是從「語言學」研究的一般情況來講，以玄奘的譯傳背景來比況現代學人，也自然讓人懷疑這種「懷疑和否定」的輕率和不可靠。再用「有相唯識學」的根本義理來觀照，更可明顯見得這種「懷疑和否定」本身就是錯誤的。若任由這種頗顯複雜、高深的語言分析式的「懷疑和否定」流行，那麼，玄奘所譯傳的「有相唯識學」是否會再次成為絕學，十分令人擔憂，不得不辨。

對於玄奘所傳「唯識學」，一般稱之為「有相唯識學」。所謂「有相唯識」，是與所謂「無相唯識」相對而稱的。「無相唯識」又稱「唯識古學」，「有相唯識」又稱「唯識今學」。呂澂指出，「有相唯識說和無相唯識說的觀點，有很多不同，而且牽涉到一個根本的三性問題。特別是三性中的依它起究竟何所指？在實踐中究竟斷不斷？說法有分歧。這些分歧的說法，先後都傳譯到中國，後來學者們不明白其原因，因而產生許多誤會。例如，在玄奘時期即有新譯、舊譯異義之爭，玄奘譯傳的是有相唯識說，因其譯文風格特殊，名曰新譯，他之前所傳譯的是無相唯識說，屬於舊譯，二者所宗各別，說法當然不會一致，於是互相是非，發生了許多爭論。現在這些資料都可以找到，足以說明其爭論的真相了。但在玄奘當時，由於材料不足，學說源流不明，以至把爭論的原因誤認為是由譯文的

表現方法不同而引起的。」然而當代「唯識學」研究中對玄奘所傳「有相唯識學」的「懷疑和否定」卻仍然是「由譯文的表現方法」來置疑，仍然不明了「唯識學」與所有思想學術文化一樣，都有一個源流嬗變的問題。

關於「唯識學」的源流嬗變，呂澂指出，「在有相唯識說發展中，又有兩個系統，其一是比較偏於保守的，注意保持世親學的原來精神，甚至連文字上也儘量保持原貌，由於他們與另一系統比較起來，偏於重視舊貌，所以一般稱之為唯識古學。」而「瑜伽行學派的另一系，態度比較自由進取，在不喪失無著、世親學說基本精神的範圍內，對其學說，大加發揮，甚至對他們的著作，在文字上也作了一些改動……是一個新派，所以可稱之為唯識今學。」作為「唯識今學」的有相唯識，比起作為「唯識古學」的無相唯識，「態度比較自由進取，在不喪失無著、世親學說基本精神的範圍內，對其學說，大加發揮，甚至對他們的著作，在文字上也作了一些改動。」有相唯識比之無相唯識的發展、發揮甚至採取了對原著「在文字上也作了一些改動」的方式，這在當代學術規範看來，當然是不嚴謹的，應該「懷疑和否定」，但其中的「發展、發揮」意趣卻有其必然性，是不須懷疑，而且也是無法否定的。這裏所需要的是認真釐清其中發展路徑，並在此基礎上作進一步的推闡發展，而不是相反的否定和倒退。

在呂澂看來，「無相唯識」與「有相唯識」之間的發展變異是這樣的。以難陀、安慧為代表的「無相唯識古學」表現出這樣的特徵，「難陀的唯識說與世親比較接近，雖然有所發展，但基本精神還是來自世親。難陀的發展是他明確地指出相分是無體的，見分也無其行相。因此後世稱他的學說為「無相唯識說」。而安慧的唯識說也「主張相分不實在，甚至連見分也是不實在的，亦無行相，所以也屬「無相唯識說」。以陳那、護法為代表的「有相唯識今學」則表現出這種特徵，陳那認為「相分引起見分，見分所得的行相與相分一模一樣，因此這個相分（所得）也就是內境。這樣相分是有實體的，實在的，而見分也有其行相。這種唯識說一般稱之為「有相唯識說」。而護法「認為見相二分是

一重關係，對於心的全體來說，這是比較週邊的一部分。到了自證，就屬於「心」的核心部分，屬於內緣，而內緣復有能所，能就是「證自證」，而所就是「自證」。這又是一重關係了。由這兩重關係就構成了四分說。唯識說發展到四分說算是最完備的了。」護法進一步發展了「有相唯識今學」，而玄奘所傳唯識學，就是對護法「有相唯識今學」的傳承和進一步發展。

玄奘因為有感於當時南北所傳的佛學「各擅宗途」，說法不一，難以融通，才不顧艱險，西行印度求法，以求通達。在印度入那爛陀戒賢門下精通瑜伽行一系學說，玄奘回國後的弘傳也就以師說護法一系學說為宗，譯經講說，闡揚唯識學，兼及般若乃至小乘諸說。玄奘翻譯，是被公認為「信達雅」的「新譯」，「現在拿梵、藏文本對照看，他的譯本基本上都正確。但也有一些情況值得注意：第一，翻譯所用的梵本在當時的流傳中會出現異誦——即文字上有所不同。這些不同，有的是被有意地改動的，有的是輾轉抄錯的，因而也發生了理解上的差異。玄奘對於不同的傳本，是忠於師承的，如《唯識三十論》（即《成唯識論》所譯的論本）的傳本，他譯的是出於護法一系，與其他各家就有出入。因此，說他翻譯的正確，乃是對其師承而言。第二，他對以前的譯家的不同說法和譯本，當然會有批評，但本人沒有著述，只是經他門下傳播的，其中有些批評未免過分了一點。比方，從前有些音譯，他沒有注意到它的來源就批評說是譯錯了，事實上，舊譯往往出自方言俗語，與嚴格的梵語（雅語）拼法是不同的，他仍以梵語來要求，說這是譯錯或譯簡略了，當然是不合理的。第三，從學說上講，印度各家前後都有變動，特別是瑜伽行一派，變動更大。像世親一個人早年與晚年的學說就很有出入，更不用說一個派別前後的變化了。由於時代的限制，舊譯保存著舊義，與後來有所不同是很自然的。如果一定要用後來的為標準，甚至指責是譯錯了，這樣說也就過分了。正因為有上述的這些情況，玄奘的學說不能為一般人完全接受，即在當時的譯場上，受舊譯影響較多的人如法寶、靈潤等，就表示了不同的意見。他的門下圓測（新羅一系）並還提出了一些不同的說法來。以後的賢首宗，更對玄奘所傳大加攻擊，如宗密（圭峰）等人甚至說，慈恩一家只是追求名相，風氣澆薄，連學

風都給搞壞了。以後還不斷地有人批評。但公正地說，印度的佛學從漢末傳來中國，直到唐初的幾百年前，真正能夠傳譯印度學說的本來面目的，還要算玄奘這一家。」

玄奘翻譯雖然公認「信達雅」，但也難免有瑕疵；玄奘所傳唯識學師承護法一系，學有專宗，甚至在譯文上都因此而「意譯」變動，這些都已有公允之論。當代唯識學研究從文獻、翻譯、語言學分析，甚至義理分判的角度，深化對玄奘所傳唯識學的研究，本是有益的，但是透過這些具體而頗顯繁複的研究表相，我們發現這裏面存在著一些根本性的問題和錯誤，必須進行另一種厘清和評判。

第二節開始，該篇文章辯證了霍韜晦、韓鏡清、周貴華三人對玄奘所傳唯識學的懷疑和否定，集中體現在對玄奘對《唯識三十頌》中「唯識」的翻譯上。由於我不懂梵文，我就不充內行了。縱觀這篇文章，其實都是呂澂的論見，但這裏的訊息是玄奘的翻譯並不是如理如法。

反詰：後學限於精力，近日只把前輩上次回信拜讀了幾遍，尚未來得及回復，還請前輩見諒。美國大選的各種消息近幾日可說滿天飛，如何坐實拜登舞弊，只能看後續發展了。

前輩所述，因「中觀」與「唯識」的兩派大乘佛學，「唯識」的發源還在「中觀」前面，只是那時是以「毗曇」、「俱舍」、「成實」的論述鋪陳，為大乘佛教萌芽之前的理論。這段論述可說與湯用彤大師不謀而合，也就是說，「大眾部」一路發展成「大乘空宗」，而「上座部」則一路演化至「經量部」、乃至「唯識宗」。

至於「中觀」與「唯識」，我的看法其實是比較矛盾的，一方面因「唯識」從某種角度來看，確實是在龍樹的「中觀」之上建立的，這也是龍樹時期的各種經論是「中觀」與「唯識」共依的經論的原因，如《金剛經》。可以說「中觀」是大乘佛教必修的課程。而「唯識」的經論，《師地論》、《解深密經》，這些都是建立在「中觀」學說的基礎上，而添加了種種改動，當然也有不贊同這部分改動的，就是後期的「自續派」以及「應成派」，甚至出現了「應成八大難」這種難題。另一方面，「中觀」沒有修道次第，龍樹提婆所有的根本「中觀」內容全部都與辯論相關，所以他們也可以稱為

「辯師」，包括後來的「自續中觀」以及「應成中觀」在實修方面也沒有太多論述，因此藏傳佛教在給「中觀」造《菩提道次第廣論》的時候，不得不借「唯識」的《師地論》的修道理論來給「中觀」補不足，而「自續中觀」基本上算是照搬「經量部」的理論。

綜上所述，「中觀派」本身就是用於破「一切有部」所建，其自身並未形成完備的理論體系。以金庸小說為喻，林朝英以《玉女心經》破解「全真武學」的同時也自成體系，而王重陽看到「全真武學」體系被《玉女心經》破解得乾乾淨淨時，自己便致力於破解《玉女心經》，可惜他的心裏旁白是「小處有所成就」，但是不能成為一套武學體系。「中觀」給我的感覺便是「小處有所成就」、但不能自成體系的王重陽。借用《九陰真經》的王重陽暫且不論，但僅從義理來看，我又感覺「中觀」的「般若」學說或者「空性」思想，已經將「緣起」思想推演到了一個新的高度，與「唯識」的理論各擅勝場。

至於「唯識今學」和「唯識古學」，後學認為，兩者都承認沒有外境，只不過，「唯識古學」是以「中觀」的視角來說，所以極力否定外境；「唯識今學」的「四分說」則是建構認識的中間環節或者說是認識過程。也就是說，兩者的論述方法不同，「無相唯識」著重於「心識變現一切法」，但「一切法」都是虛妄不實的；而「有相唯識」則著重於識的認識與發揮。

「無相唯識」在日後是否會被人重視乃至與「中觀」融合，委實難料，因為大陸學術圈基本以「有相唯識」為主，「中觀」與「無相唯識」在大陸可說是學統盡失。至於呂澂大師，後學認為其人堪稱近代佛學第一人，可與湯用彤、陳寅恪兩位大師呈三足鼎立之勢。不過我對呂澂大師的著作所讀不多，因實體書已不在市面流傳，就我所知，目前ＸＸ大學哲學系有呂澂大師的大部分著作流傳，因其是佛學專業的教科書。

後學所學不精，還望前輩您多加賜教。不過我本人每次和前輩討論或者說讀湯用彤、呂澂等人的著作時，愈發感覺「佛學」超出「儒道」兩家甚多，這也是我不願意承認之事。我只能說「儒道」

兩家的後世學子一代不如一代，乃至「儒道」兩家偽經頻出，但是我認為《列子》等偽書雖然是託名而做，但也有其學術價值，可以讓人了解魏晉時期的「道家玄學」思想。

關於《莊子》的「外、雜」兩篇真偽，前輩您又是如何看？在我看來，《莊子・外篇》的行文風格和思想，比《莊子・內篇》隱約有不足之處，《莊子・雜篇》則感覺不像是同一個人所做，而且《莊子》的「外、雜」兩篇之真偽，後學能找到資料有限，懇請前輩賜教。

答曰：有關《莊子》的「外、雜」兩篇的真偽問題，古來沒有定論，甚至「內篇」，也有學者認為其中不乏偽造。現在所傳《莊子》的「內、外、雜」三篇為郭象所定，但為十卷三十三篇，其中內篇七、外篇十五、雜篇十一，與《漢書・藝文志》紀錄的五十二篇亦不同，其中內篇七、外篇廿八與雜篇十四、解說三。我聽說日本也有一個不一樣的版本。

這些是我從臺灣學者黃錦鋐註譯的《莊子》讀本抄來的。看來《莊子》的「內、外、雜」三篇已經成為考證的課題，「行文風格、思想」的研讀反倒淪為其次了。這些論證的確干擾了不少學人，但是我讀《莊子》，盡量不為其所亂，譬如「雜篇」的〈天下〉、「外篇」的〈知北遊〉，我覺得其論述風格與思想與「內篇」的〈逍遙遊〉是一脈相通的。

反詰：前輩，關於基督教「罪」的本質，您認為是甚麼？或者說「罪」是否產稱於人的「自由意志」？或者說您怎麼看？

答曰：有關基督教的「罪」，我以為是「原罪」，是世人屈解基督的「博愛」為私人「小愛」的「罪」，因世人於出生之時所排解不了的自私與偏執的心，然後以這個自私與偏執之心去屈解基督的「博愛」，所以稱之為「原罪」。

這個「原罪」，以佛教的觀點來看，就是「業」。我偏向於相信基督在回到西方世界之前，曾在佛陀那兒學習佛法十八年的說法。基督倡言「愛」，其實是礙於西方世界沒有「業」的概念，所以將「十二緣起」的前七支「無明、行、識、行色、六入、觸、受」濃縮為第八支的「大愛」，然後再

論述「取、有、生、老死」。只不過，如此一來，佛學的「複宇宙(multi-verse)」就變為「單宇宙(uni-verse)」了。這是《聖經》的「uni-verse」的意思。有趣的是，「臉書」因為涉嫌操控輿論，於是為了防止國會將之解體，乃抽絲剝繭，將其名改為「元宇宙(meta-verse)」，簡稱「Meta」。

反詰：耶穌基督學佛這個說法，我記得出自《虛空的雲》一書。不過梵蒂崗教廷肯定不會予以承認，在沒有確切的證明和資料的情況下，後學對這個觀點的正確性還是存疑的。話說中國哲學體系裏，前輩認為有沒有類似於「罪」或者「業」的思想呢？

答曰：誠然如是。〈外其身〉就是在探索這個問題。簡單地說，中國原始的「儒道」思想沒有類似「業」的概念，所以沒有理論架構探索「死生」、「夢覺」這些牽涉到「中陰身」的議題。幸運的是中土出了一位出類拔萃的莊子，輕巧地就以《莊子・齊物論》的一段話將「業」的概念論證了起來，是曰「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」引用到「死生」、「夢覺」的佛學議題，也就是「有生也者，有死也者，有未始生死也者，有未始有夫未始生死也者。」或「有夢也者，有覺也者，有未始夢覺也者，有未始有夫未始夢覺也者。」這也可說是一種將「業」的概念整個哲學化的演繹。

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

《甚深內義根本頌》從「死生一如」、「夢覺一如」跨越到「內外一如」、「能所一如」似乎就是在驗證一個「心物不二」的理論。這或許就是為何「儒釋道」思想固結如孿如的原因罷。

反詰：前輩，您對「知乎」的這個回覆「黑格爾有甚麼顛覆三觀的思想觀點？」怎麼看，或者說，如何站在中國哲學本位上來反駁，因為我認為站在黑格爾的「絕對精神」理論體系上來看答主的回答是沒有錯誤的。如下。

中國人津津樂道的「天人合一」，在黑格爾看來，是最幼稚的思想狀態。他認為，各個民族的宗教有個從低向高的發展，宗教的本質是「絕對精神」，他是「絕對精神」自身的演動。

從原始的巫術意識，到基督教完成（因為基督教在黑格爾看來，是「絕對精神」在感性表象的表達，而哲學尤其是黑格爾的哲學，則是其概念形式的表達）。而在中國的宗教之中，精神和自然是直接合一，精神並沒有達到自明，他並沒有意識到自己是超越於自然的，他是自由的人格。因此他就把自己看成是自然的。

「精神」唯有從這種自然意識之中覺醒出來，回歸自身，才能意識到自己是超越於自然的自由精神，這就演變到巴門尼德的存在理論，從而把感性世界和理念世界分裂開，體現出精神的超越性。並且巴門尼德的存在理論，體現出了理性的一個基本特質，即要求直接確定性（即「邏各斯精神」，必須是可說。）而在希臘人和猶太人那裏，「精神」開始意識到自己是自由、自覺到自己是超感性，感性事物恰恰要受到「精神」規定的，然後再回歸自身，誕生了基督教。正因為如此，中國哲學始終沒有進行「純粹理性」的思維，所有的概念範疇都是具有某種神秘性，無法擺脫感覺。正因為如此，中國的宗教沒有能力洞察到「精神」在自然之上的獨立性和自由性，總是伴隨著神秘性和感覺，認為自己是自然的，這種「精神」由於沒有理性的束縛，只能憑借著想像力，產生各自神秘性。

我們通過黑格爾的論述，可以發現中國哲學思想的兩個特質：

其一、無法擺脫感性，推崇與自然合一的原始「天人合一」理論。這種觀點之下，必然不可能誕生科學思維。近代科學是建立在兩個基礎上，即古希臘的哲學思維和上帝的「絕對精神」的支配。可以說，如果僅僅只有古希臘的思維也難以誕生出近代科學。近代科學必須經歷基督教的一番洗禮，才能誕生。原因在於，基督教的理論，以完全精神和自然的分裂作為基礎的（即上帝道成肉身，無中生有。而古希臘人還殘存著一種「天人合一」的觀念，譬如說斯多亞學派），精神超越於自然，自然反倒成為了一種精神的被統治物。也正因為如此，要完成近代科學，只需要把這個基督教內在化，把

自然獨立出來，受到人的主觀性控制，這就產生了啟蒙時代的語言，知識就是力量。也就是人充當了上帝，這是現代性所有問題的癥結所在。所以，真正使得西方擺脫中世紀，不是文藝復興，而是宗教改革，宗教改革的作用是怎麼强調都不為過的。而在中國，乃至於西方之外的一切民族，都無法誕生科學，不僅僅是中國，包括猶太民族。中國的問題很顯然，由於固守「天人合一」的觀念，這種超越性，僅僅是空洞的，是形式上的超越（譬如說道、空）。由於他缺乏真正的超越性，導致他總是陷入抽象的神秘直觀之中，也難以完成精神和自然的二元分裂。

其二、由於無法擺脫感性，導致他的哲學的真正落脚點是情感或感性意義上的直觀。譬如說，假設中國存在「道德形而上學」，那麼這個「形而上學」的根基在哪裏？就是在於情感，也就是發自心中的一種情感。譬如說，宰我問孔子，為甚麼要守喪三年，孔子如是回答。

宰我問：三年之喪，期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞，三年不為樂，樂必崩，舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。子曰：食夫稻，衣夫錦，於女安乎？曰：安。女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！宰我出，子曰：予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？

這裏的意思是說，宰我問：父母死了要守喪三年，從上古就一直施行到現在，很古老了。三年甚麼都不能動，結果甚麼都壞了，像稻穀一樣，舊的割掉了，新的又長起來，鑽燧改火，時令也改變了，歲月換了，我看守喪一年就够了。孔子說，父母死了，你認為過了一年就可以去聽歌跳舞，覺得心裏安嗎？宰予說，安啊！孔子說你心安，你就照你的辦法去做吧！一個君子，父母死了居喪，內心思念的悲愁，吃飯沒有味道，聽到音樂也不快樂，睡覺都睡不好，所以三年之中，沒有禮樂。我現在問你一年能不能心安，你說能心安，那你去做好了，不必要提倡改為一年。於是孔子告訴其他同學，宰予這個人一點良心都沒有。他說，小孩子三歲才能離開父母的懷抱。所以三年之喪，就是對於父母懷抱了我們三年，把我們撫養長大了的一點點還報。這是天下人類都一樣的。宰予沒有三年懷念父母

的心情！實際上，宰我問了一個很重要的問題，就是你的道德建立在甚麼基礎上，孔子說建立在心安基礎上。那麼甚麼是心安，就是一種情感的表達。

答曰：首先，我對黑格爾的哲學思想評價不高，對他能在西方哲學思想史上佔上一個如此顯著的地位相當不以為然，如果不是馬克思受了他的影響，進而以共產主義影響了全世界，特別是中國，他其實只是大學裏教哲學的三流教授。

其次，暫且不說「絕對精神」，先問甚麼是「絕對」？又如何定義「絕對」呢？他的很多論說其實都只是在「語意學(semantics)」裏進行爭辯或是「邏輯語言」的爭辯，與「非邏輯語言」無涉，更不可能探索「邏各斯中心(Logos-centricism)」理論。要我來破解「絕對」一詞很簡單，「絕對」沒有「相對」來襯托，根本不能成其為「絕對」，所以任何「絕對」的論說，只能在「相對」的對映下，才能成立。

那麼甚麼是「絕對精神」呢？「絕對精神」是怎樣把世界萬物都實現出來的呢？坊間很多哲學教科書都可以找到「絕對精神」與「正—反—合」辯證法之間的關係。我就不多說了。只不過，這裏有一個概念很重要，那就是黑格爾心中的「世界之神」不是基督教的上帝，而是一種類似於神、卻是一個被我們認識與理解的「絕對精神」；也就是說，「絕對精神」是一個「理性的存在」，不是一個「客觀的存在」——這個「理性的存在」創造了這世界上一切東西，物質的、精神的東西都從它那裏產生，最後又都返回到它那裏去。這就是黑格爾所說的「絕對精神」。

只不過，這樣的「絕對精神」沒有所謂的「神性」。如果一定要說「精神」具有神性，或神性有普世性，那麼這個「絕對精神」只能在「純粹概念」世界裏面做工（正）；然後從「純粹概念」中把自己外化出來，形成了有具體物質內容的自然界（反）；經過了一番折騰後，精神揚棄了自然界，結合了前兩個階段，重新回到精神的表現形式中（合），而在這個「精神」的階段中，「精神」首先表現為「主觀精神」（也就是個人意識的形成和發展），然後外化為「客觀精神」（也就是人類社會

的各個組成部分），到最後，「主觀精神」和「客觀精神」走向結合，達到「絕對精神」的階段。在這個階段中，「絕對精神」在經歷了一長串的變化後，終於可以按照自己的本來面貌來展現自己——它的具體形態就是「藝術、宗教和哲學」。我們在「藝術」中通過「直觀」來把握「絕對精神」，在「宗教」中通過「表象或想像（一個最高神）」來把握「絕對精神」，而在「哲學」中，通過「邏輯思考」來完成「絕對精神」的理解。

這就是我所瞭解的黑格爾的哲學思想。或許他的「絕對精神」是宇宙中一股神祕的精神力量，按照「正—反—合」的規律不斷地變遷、生長、演繹出萬事萬物。所以從世界觀來看，它是一種典型的「客觀唯心主義」。既是如此，則不可能是「絕對精神」。我只能說，「絕對精神」在「正—反—合」的辯證中，無意之間揭示了世界上事物之間的矛盾關係與矛盾本質，這一點深深影響了馬克思。

質言之，這一套理論在「名家」的「合同異」與「離堅白」辯論中都有所體現。至於文章中所引錄的「守喪三年」強自辯解情感的表達，我覺得不太切題。若從「語意學」的角度來看，另有一例可能更為恰當。《論語・八佾》有云，哀公問社於宰我。宰我對曰：「夏後氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰，使民戰慄。」子聞之，曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」

我剛剛聽聞，大陸藉疫情之名，限制國人出境。看來全面鎖國是既定政策了。您要早做準備。清靜幽緩、不受染污的思想交流，如今只能存在於一個剝除了概念的文字敘述裏了。這是我亟力闡釋思想與文字的相互影響的原因。我希望中國未來的新體制可以賦予這種論述一個空間。

反詰：我倒是認為《莊子・知北遊》中隱約有「業」的概念，不過語境不同而已。「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐後化為神奇，神奇後化為臭腐，故曰通天下一氣耳。聖人故貴一。」在這段語境中，天下事物的起落，都歸結於「氣」之大化流行，故「死生」、「夢覺」、「輪迴」等都隱攝在這段話中，只不過道家沒有建立「十二緣起」以及「中陰身」的概念，但我認為這無傷大雅，因「中陰身」

這個概念，有的佛教流派是不承認的，譬如「大眾部」和「南傳上座部」。我感覺前輩對「中陰身」非常重視，這有些突兀與意外，不知為何？至於儒家涉及「內外」與「能所」兩個概念我並沒有感覺到，懇請前輩賜教。

關於黑格爾，我因其被評價為德國古典哲學的頂峰，才讀了他的《精神現象學》，不過，相比於海德格爾和尼采等人，我感覺其內容詰屈聱牙，也就只大略了解一下，並沒有深入。話說中國哲學的「名實」之辯，前輩認為可否與西方的「唯實論」或「唯名論」相對應？我感覺中國哲學思想裏，最可惜的當是墨家，首創「邏輯學」，可惜憫然眾人。

多謝前輩提醒，感覺未來出國留學，按現在的形勢來看，其實也很困難。

答曰：的確。《莊子・知北遊》的「人之生，氣之聚也」這段話的確有「業」的概念，但因其「氣」的詮釋，我在〈外其身〉裏，將之與《甚深內義》的「內身」相互印證了起來，而以《莊子・齊物論》的引言來論證「業」的概念。

我想「氣」之大化流行與「內身」的形成脫離不了關係，但卻不能引申至天地之間的「圜氣」充斥。老子的「天地之間，其猶橐籥乎」應該屬於「外其身」的論述範疇。佛家的「內相、外相」的配合與道家一些說法極為相似，但是「死生」、「夢覺」牽涉到「中陰身」，而「內外」、「能所」則沒有涉及，所以要想將「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」與「能所一如」的論說結合在一起，則只能走出「氣之大化流行」。

「中陰身」的概念在「藏傳佛教」裏極為重要，有「中陰救度」或「頗瓦」等遷識理論。我以「中陰身」的建構來論述我的上師夏瑪巴的轉世，頗為曲折，但除此而外，也沒有其它更好的方法。我希望我能夠在「外其(最初生)身」的論述裏，將「中陰身」解說清楚。

至於儒家涉及「內外」與「能所」兩個概念的例子，那就太多了。只以《論語》來做個解說。《八佾》曰，「八佾舞於庭(所)，是可忍也(能)，孰不可忍也(所)？」「繪事(所)後素(能)。」又，

《學而》曰，「禮之用(外)，和為貴(內)。先王之道斯為美(外)，小大由之。有所不行(內)，知和而和(內)，不以禮節之(外)，亦不可行也(內)。」可謂整篇《論語》都是「內外」與「能所」的論述。

公孫龍與惠施的「名實」之辯，我覺得是中國哲學思想璀璨無比的一章。西方的「唯實論」或「唯名論」當然可以與之對應，但我覺得在「名身、句身、文身」等俱不相容的情況之下，很難說得清楚。有關墨家的「邏輯學」，我跟您的想法一樣，可說是全世界的「邏輯學」之父，可惜學界無人論述。我甚至覺得「墨學十綱領」是唯一能夠與現代人的思維契合的學說。

這需要再加以論證。中文敘述屬於「高語境文化(high-context culture)」的內涵，其文字的呈現直截與「文學、思想」融會在一起，而先秦的「名實」之辯則是全世界的「構思學(Rhetoric)」與「詭辯術(Fallacy)」的鼻祖。西方堪與匹敵的文字大概只有希臘文或拉丁文，說穿了，就是一種「形象文字」。這與「五四運動」以來的「白話文」或近代西方的拼音文字所構建的「低語境文化(low-context Culture)」迥然不同，就算在文字敘述裏運用大量的「修辭學」技巧，仍舊不能敘述「中國哲學思想」，尤其是先秦的「名實論」。這是西方的「唯實論」或「唯名論」不足的地方。

那麼現今的大陸，在「簡(異)化字」的肆虐下，能否敘述「中國哲學思想」呢？我想這個答案您可能比我更清楚。我每每讀到「知乎」的讀者給我留言，希望我能用「簡(異)化字」陳述，我就很感慨，也相當痛心。中國歷代的思想進程大概沒有一個時代比現在更凶險的。先秦異體文字繽紛，但思想璀璨。行至六朝，鮮卑族推動鮮卑文，中文濱臨崩解，但梵文佛經的翻譯讓中文起死回生，而後到了唐朝，在「絕律」的襲捲下，中文敘述呈現了一個歷史上的高度，然後就一路下滑。元朝蒙古文與清朝滿文都不能消滅中文，反倒漢族以「漢語」來消滅中文，而共產黨則以「馬恩列史毛」那一套革命語彙戕害國人思想。「文字、思想」與「文化」均掉入了一個史無前例的谷底。我想未來的歷史評斷這一代的七十年亂相與低俗，應該把它列為摧殘中國文化最劇烈最深遠的時代。我們何其有幸，竟然見證了中國這麼一個五千載波浪型文化最頹壞的歷史時刻。想來令人痛心疾首。

放眼未來，中文敘述應往何處去呢？在「文字文學文化」不可分、「文化思想道德」不可分的中文敘述語境裏，未來的「中國哲學思想」應該要如何敘述呢？多年來，我思來想去，發覺只有倡行「象學」的原因。善現菩薩的「入文字門」，才能重新挹注「中國哲學思想」以新生命。這是我倡行「象學」的原因。

當然人言微輕，我能夠做的真的是微不足道，只是替未來的有心人士提供一個思維管道而已。我深信，在中國未來的思想發展與演變裏，反彈是指日可待的，但要給予時間，取決於國內破壞文化力度的大小，或者污蔑先哲的精神力度有多嚴重。我只能說，功不唐捐，點點滴滴都將匯為大海裏的一個浮漚，現在的販賣國學、做虛弄假，最後都會讓國人清洗乾淨。中國人稟性善良，只是時機不對而已。這點信心，我們一定要有。

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

這個哲學發展的尷尬，維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)影響近世甚鉅的「邏輯實證論」有極為精譬的論證，故維氏早期著有「語言圖像」理論，晚期則有「語言遊戲」理論；姑且不論西方的拼音文字體系是否能夠討論「語言圖像」，但是「邏輯性」思想推衍到了最後必與所使用的「文字」糾纏不清，在維氏的「邏輯實證論」裏卻是極為明確的。

回覆：前輩，後學目前在工地上班，親戚意思可以以後安排成為材料員有灰色收入，可是這段時間過得實在太過壓抑，每天累得只想睡覺，精神上實在難以忍受，您感覺還有做下去的必要嗎？

答曰：首先，恭祝您耶誕節快樂。其次，工作本身就是煩勞，沒有一個工作是非做不可。既曰灰色，即為腐敗，若為金錢，連品德都賠進去了，實為得不償失。身體累，可以彌補。精神累，是謂戕害身心。

回覆：也祝前輩耶誕節快樂。話說耶誕節，會不會和「太陽神」崇拜或者「密特拉」也有千絲萬縷的關係呢。前輩所言甚是，就我目前這段時間的看法，工地魚龍混雜，人心臥虎藏龍，後學都是亦步亦趨，而且對我個人也有所改變，不是扯皮就是吼罵，感覺工地呆久了容易消磨人的精神。話說我前段時間閱讀有一些問題，等我整理了，發給前輩您，請前輩賜教。

前輩，儒道皆繼承自「三代」文化，但孔子講「周禮」，老子、莊子或道家則不談「周禮」，除了《史記》中所記載的這段：「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。」還有其他的原因嗎？

答曰：其實這段話所揭櫫者，「萬物流出說」與「道德目的論」之別也，或揭示了「今文」與「古文」的世代之爭。事實上，戰國末年的河上公轉《易經》為「易緯」思想，不止與老子、莊子是一脈思想，更有徹底了結孔子以《易傳》還原《易經》的謀略。從河上公以降，秦始皇「焚書坑儒」更加斷絕了中土原始思想回溯至「三代」的契機，而後項羽自刎，劉邦立漢，文景以黃老治術，從此「道學」就一路走偏了，及至漢武，董仲舒以「罷黜百家，獨尊儒術」壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，導致漢家子孫都是「漢承秦弊」，「儒道」思想愈來愈成為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」的傳承其實已經變形，再也回不去了。東漢「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。

從理論上來說，「思想的還滅」總是不如「思想的流轉」討巧，因「流轉」是個物理性運動，而「還滅」則是個反物理性運動，但就連老子自己也說「反者道之動」，可見得他對孔子的「郁郁乎

文哉。吾從周。」也不是全然否定的。但我覺得孔子也不否認「還滅」不可能抵擋得住世代的流轉，所以才悟出一個「幾者動之微」的思想。僅以這個「動之微」思想，孔子就可稱為「禪宗」的鼻祖，卻又不具「禪宗」的宗風，堪稱無私的「學派」傳承，是謂「至聖先師」也。

又判：前輩，您感覺大陸推崇陽明心學的原因是否因為一些學問世俗化的結果，於是更產生了人間上帝等等層級不够的思想。話說海德格的《存在與時間》，我感覺一些內核和莊子相同，前輩您有沒有這種看法？

答曰：不止「陽明心學」，我感覺大陸對「經學」的詮釋層級都不高，甚至有故意將之低俗化的企圖。這可能有政治因素，或因移植「馬恩列史毛」思想太猛，迫害「臭老九」的學者太過殘酷，摧毀古代哲學思想太劇，乃至整個思想界都青黃不接。歷史上，有這種思想背景的，大概就屬「白蓮教」或「太平天國」了。我的感覺是學問世俗化的結果，最後一定導致社會動盪，民不聊生。大陸應是相當接近這個態貌了。早期江澤民傾全國之力打壓「法輪功」也是基於這個原因，但是禁不勝禁，現在在國外拓展得極為快速，已經形成一種「滅共」的勢力。

至於海德格的《存在與時間》，我認為是翻譯不妥的原因。海德格並沒有談到「時間」，而他的「存在」實以「非存在」為其內涵，所以正確說法應該是「時間性與即在」。這相當接近世親菩薩在「百法明門」所闡釋的「數、時、方」，但玄奘也沒有翻譯得很好。這種「即起即滅」的思想不止莊子論及，孔子、老子都曾論及，應該是中國固有的「時位」思想。

又判：「經學」中，我感覺《小戴禮記》、《大學》、《中庸》、《易傳》、《論語》等應是必讀，或者說陳義最高，至於《公羊傳》、《左傳》、《儀禮》、《周禮》等，可能是因為於其文體或論述內容，後學沒有讀完過。

答曰：您的好學真是令我欽敬。這些都是大學裏的中文系所研讀的經書。我自己也沒有讀全。《禮記》、《大學》、《中庸》、《易傳》、《論語》等，我都瀏覽過，但從未精讀。僅以《論語》

來說，我的疑問很多，眾家注解也讀了不少，但仍舊解釋不了我的疑惑。我自己從來不敢嘗試去注解《論語》，直到最近，有一位「知友」給我傳來了「纏中說禪」的注解，我才在我姆媽的病榻前開始嘗試注解《論語》，但也是見招拆招，不敢做長篇大論或有系統的注解。

《論語》都這樣了，其它的《公羊傳》、《左傳》、《儀禮》、《周禮》等，就更是如此了。我只敢找出別人論見的錯誤，但我的見解是否可能同樣犯上以偏蓋全的錯誤，我就不得而知了。這也是我不敢有系統地注解「儒家經典」的原因。避重就輕罷。

又判：後學也是同感。「老莊」的眾家注釋在「道藏」裏浩如烟海，但是感覺很多皆是「六經注我」的存在。以郭象注《莊子》為例，野馬解為遊氣，但聞一多先生認為馬通塵，甚至還有以莊子解丹道修煉的，只能說大道以多歧亡羊，學者以多方喪生。所以我並不贊同多看注解，還有個原因，我認為看注等會使人掉入其文的文字敘述，乃至自己的思想寫作皆會墜入其中。當然我對寫作之手法了解非常匱乏，所以只是一家之言。

後學也曾因攻訐南懷謹的《老子他說》，而與人嘗試解讀過《道德經》一書的幾章，不過我的論述大多數都是墜入《文子》一書的思想脈絡，以此解彼，但對於南懷謹之流對道家文化之污蔑，我認為應當掃蕩其思想餘毒。但當代學者解「儒道」皆從「心」入手，不知「物與象」，只能說是佛學影響中國文化實在太深。另外我認為要想解讀道家或儒家經典，需要涉及的學科領域著實太多，而且需要抽絲剝繭，除陳寅恪等寥寥數人外，我認為還沒有幾個學者會有如此學識。

我這幾天瀏覽了前輩您在「知乎」的回覆，但是對於《易經》還是沒有多大感觸，尤其是一些「卦象」與「繫辭」的論述，更不能心領神會。另外，前輩您對「道家學說」和「西方哲學」，我總感覺鮮有論述或者一筆帶過，不知是何原因？

答曰：我對「老莊」或「道學」不敢做系列性的論說與我對「儒學」不敢做系列性論述的原因是一樣的。我覺得這樣的論述或注釋很難躲掉以偏蓋全的弊病。另外就是我認為原始經典所賴以表述

的「形象文字」已經不復存在，要注釋就得在文字上訓詁，「訓詁明而後義理明」，但注釋經典老是在「訓詁」裏掙扎也是不行，所以我就避重就輕了。我想這也是我力倡將原始中國經典重新以「玄文象經」來歸類的原因罷，一方面將「文學」重置於「玄學」與「經學」之間，一方面以「象學」輔佐所有的經典詮釋。我想這可能也是兩千多年來浩如煙海的「六經注我」的誤導下，唯一可能正本清源的方法罷。幸運的是，「儒道」皆緣自《易經》，一個演繹，一個歸納，所以只要掌握這個「玄學」的源頭，「儒道」的詮釋都不會太離譜。這是我與眾家注釋不同的地方。他們大多是「萬物流出」的演繹，而我則做「道德目的」的回歸，以佛家的講法，他們的方法論為「流轉」，我則為「還滅」。

我上次提及，「萬物流出說」與「道德目的論」之思想紛爭無異於「今文」與「古文」的文字抗衡。孔子曾說過，「郁郁乎文哉。吾從周。」可見得他在思想上也是「還滅」，文字上則有回歸於「籀文」的跡象；這個治學方向，基本上為司馬談、司馬遷所稟持，所以司馬遷在漢武帝的高壓下，以《史記》來「正《易傳》」，不幸功敗垂成於董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」。從董仲舒以降，中土的原始哲學思想已經回不去了，東漢的「鄭賈之學」曇花一現，但「古文」終究不敵「今文」的一路狂奔，不止《易經》被轉為「易緯」思想，劉向的「寓言」更使得莊子的「卮言」一路走偏。從理論上來說，「思想的流轉」與時代思想契合，所以這麼一路流轉到了清朝，中文敘述也由「宋明」的語錄文體轉為「小說」，清代「樸學」曾有回歸漢代「經學」的轉機，但是潰敗於「鴉片戰爭」，然後就一路由民初的「白話文運動」發展為共和國的「簡(異)化字運動」，將中土的哲學思想探索，整個扼殺於「低俗、錯謬、冗長」的文字敘述裏。我每次論及這個文字發展，都相當心痛。

至於學者注釋「儒道」皆從「心」入手，已經是個老問題，可說從「宋明理學」以降就是如此了。「儒釋道」融會以後，「佛學」一支獨秀，要矯正很難，庶幾乎也只有回歸至「玄學」可以竟功了。這也是我寫〈從「易、物、象」看「佛玄」之結合(From the Congregational Mode of Thoughts to the Archaic Ontology)〉；《四十減一》)的原因，但是就算回溯到了《易經》，「形象文字」的

流失也仍舊是個關鍵的問題，所以我很少逐卦逐爻地詮釋《易經》，大多只就《易經》的「結構」與「卦爻尚未造作」的設定去探索「思想的蘊藉」。

西方哲學的發展則是另一個問題。我只談論海德格或「存在主義」，但我不敢做系統性的論述卻不同於「儒釋道」，而是西方哲學只有海德格論及「文字」，更因西方哲學只有「存在主義」學者以「文學」來闡釋哲學。這個思想脈絡與我相同。我在「知乎」上，多次提及海明威的一篇小說，A Clean and Well-Lighted Place，也是這個原因。您可以去找來讀讀。我覺得西方哲學思想的論述，只能從「文學」上去了解，否則必然支離破碎，沒有辦法將之擺回一個系統性的結構中。

又問：目前大陸疫情有捲土重來的趨勢。河北等地區今日再度封城，人心惶惶。只能說哀民生之多艱。話說前輩您感覺是否可以用山火賁卦「飾外揚質」來對應大陸二〇二一年之趨勢？

答曰：這個不好說。我曾回覆一個「禪是甚麼」的問題，提到了邵雍的《皇極經世》，如下。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」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，但是在「文字」的敘述上卻受困於「下順而不從」的尷尬論述，於是就分別產生了朱熹承「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「中土哲學思想」的傳衍，因「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》重構了「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」的論述場域以後，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。從「賁卦」的精神來看，這場瘟疫的

捲土重來，並沒有一個令中國大陸「飾外揚質」的條件，更多的是房地產、金融、外貿的土崩瓦解，我覺得以「困卦」來看當今的中國發展趨勢可能更為適宜。

再補充一點說明我對西方哲學思想的論述不是一筆帶過，而是深入其骨髓，從西方哲學思想的源頭，希臘哲學思想，看整個西方哲學思想的繁衍，同時觀看西方哲學思想在各種拼音文字裏的權變論述裏如何與希臘文互生扞格。這個啟發，緣自海德格追蹤希臘文，並繁衍出來一個「存在以非存在為其底蘊」的哲學思想。堪稱為西方哲學思想發展史的唯一一人耳。

我之所以追蹤中文象形字的「形象文字」，說我受到海德格的啟發，亦無不可，但更多的是我看到海德格與我的思想脈絡一致，心生歡喜，所以才開始鑽研他的「存在主義」哲學思想；奧妙的是海德格從來都不承認他是個「存在主義」學者，而論述「存在主義」最傑出的都是「文學界」人士。這與我將「哲學思想」挹注於「小說」與「小學」，又是脈絡一致。以是，我其實不是不論述「西方哲學思想」，而是遵循「存在主義」的脈動，以「文學」論述之。我的很多文學著作都是在這個期許下寫成的，大柢來說，都是一個回溯至思想與文字源頭的敘述。

又判：前輩您對「李約瑟難題」是如何看待的？除了地理位置之外，是否還與科學在中國哲學體系中只有外在價值並無內在價值有關？

答曰：「李約瑟難題」是一個有關於中國歷史發展提出的問題，由英國學者李約瑟（Joseph Needham，1900年-1995年）在一九三〇年代開始研究中國科技史時提出，一九七六年美國經濟學家博爾丁正式將這個歷史問題稱為「李約瑟難題 Needham's Grand Question）」。其主題有的從科技發展的內在邏輯和規律出發，指出語言、邏輯、思維、文化等本來就是「難題」之解；有的從科技所處的外在環境出發，指出經濟、政治、自然地理、技術需求、技術供給是「難題」之解；也有些學者對於「難題」本身進行質疑，而提出了無科學說、科學特殊論、應答域無限定說、邏輯矛盾說。我的回答很簡單。漢武帝時期的董仲舒以「罷黜百家，獨尊儒術」壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，

導致漢家子孫只能「漢承秦弊」，於是儒道思想只能演變為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」的傳承其實已經變形，再也回不去了；而後東漢的「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。詳閱「老子為何對孔子說這些話？」

又判：祝林老前輩中國春節快樂。後學最近因俗事纏身，不及回覆林老先生，敬請海涵。後學近日有時間，會整理一下我最近的疑問，敬請林老前輩答疑解惑。

答曰：也祝您春節快樂，萬事如意。一切事都講機緣，俗事也是「緣」。

又判：只能說人的生存狀態就是煩心和煩神吧。「緣」以絹切，衣純也。從糸彖聲。前輩，您對這段話是何解，可否不站在「佛學」的角度解釋，而是從「訓詁」或者「易學」？

答曰：「彖」字，我破解過。「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「豬頭之㠯」有關的字就更可用來敘述「豬頭」的凸顯。第一個就是「㒸」字，從㠯從比，豬的別名，乃漢武帝劉徹的乳名；第二個為「㠯交」字，上象頭，下象足；第三個為「豯」，音低，是臺語呼叫「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(一字)」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」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。再來就是「緣」字了。「緣」從糸從彖，其繫若絲，與「彖」與「斷」絲縷牽連，斷而不斷。

其它從豕之字，如「逐」之從豚省從辵，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、從意也，如「豢毅」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「豶薳」從豕從生，艸木實薳薳也。

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，因辵乍行乍止，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「內入」；譬如我等就文字的本義本質本象探索，就是向虙羲倉頡等之「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。

又判：拜讀前輩文章。「牛牪犇」三字，前輩您做何解，牛的「象角頭三、封尾之形」何意？而「牪」是否因「牯」字的原因在「說文解字」中訛為「牝」，乃至於「犇」為何在「說文解字」中通「牛」？但在現代漢語中「牪」則為「兩牛」，「犇」則通「奔跑」的「奔」字？這是今天後學的母校公眾號推送的新年賀詞，因而引起後學之疑問，故想聽前輩的見解。

答曰：「牛牲犧」三字的演化正是我所說的「逐字」演繹的「萬物流出說」，是一個往下流淌的思維，愈演說，思維愈往下拉扯，理性思維於焉大作。我傾向於就文字的「本義本質本象」探索，往上攀登，在「進化說」或「創造說」裏求解「牛」字的原創精神。「牛」的形象至為具體，是一幅甚為優美的「牛」的圖象，但宜由後觀之，因為「牛」為一幅後視的「牛」形。「牛」行低角下首，故見角不見首，又「牛」腹大，故蔽前足，所以從後面看，只見後足，於是「牛」字就造出來了。其「象角頭三、封尾之形」說的就是「上曲者角也，—之上為項之高聳處，中則身，末則尾，一則後足也」。至於「牲」是否因「牯」字而訛為「牝」，我認為沒有關聯。

又判：古希臘公元前七世紀的「奧爾弗斯教」，也就是中國東周時期，前輩您認為是否對印度文明和中土文明產生過影響呢？其教義為人被束縛在輪子上，苦行解脫，與神合一，狂喜解脫，獲得神秘知識。雅利安人分別在印度和波斯建立帝國後，《四吠陀》與《奧義書》也被語言學家考證是有關聯的，那麼「阿維斯陀」對吠陀文明是否有影響，對吠陀文明之後的印度文明，譬如婆羅門教六派哲學、佛教等是否有影響？印度和波斯思想的不同，其中還有沒有隱而不顯的雅利安文明思想？

在波斯「阿契美尼德王朝」中發現了龍之圖騰或雕塑，還有一些類似中土的青銅器，而中國龍圖騰崇拜最早起源於伏羲，是否有何關聯？因為龍圖騰與青銅器的發現，是否可以假設中國的龍圖騰很有可能起源自波斯或者雅利安文明，乃至於波斯和高加索文明很可能是中國文明的發源地？

猶太教密宗「卡巴拉」教派，前輩您又是如何看待？因兩河文明是最早的文明，而猶太教起源時間對應於中國之夏朝，「卡巴拉」信仰中的生命之樹在其思想中，「原體的光」組成了上帝，其中的「原體」是甚麼？「原質」是甚麼？「光」是甚麼？上帝又是甚麼？在「卡巴拉」中，「伊甸園」只是一種境界，是否可以對應佛教神話中的「光音天人」下凡？「卡巴拉」認為「人神一體」的原人亞當的境界必須通過代表生命樹的「卡巴拉」的修練，這種修練和中土道家或者中土「三代」之前的思想有沒有聯繫？與印度傳統的「梵我合一」有沒有關係？或者說兩者和波斯「拜火教」皆是其思想

的產物？而「卡巴拉」認為上帝「自含的全部思想」和事物的矛盾性是以神秘的「對立和統一」法則為基礎的，這是否是最早的「二元論」思想，「拜火教」與老子思想是否來源於此呢？「易經思想」和「卡巴拉思想」是否也有所關聯？

人類由完人境界向下墮落的途徑過程即稱為「分辨善惡樹」，世間萬物以至宇宙間所有的定律本無「善惡」之分，直至人類墮落以後有了「自我」這種概念，於是才有所謂「善惡」之分。當人類覺悟倘要回復完人境界，逆向提升的途徑就是「生命樹」。那麼「生命樹」是否可以理解為回歸上帝本身呢？這種思想是否可以對應「三易」在歷史的演變？而「卡巴拉」的上帝，我總感覺與基督教的上帝不同，前輩您又是如何看呢？最後是否可以做出假設，世界文明的源頭會不會有可能是同一的，或者早在「夏商周三代」之前，世界各個文明便有所交流呢？而波斯文明對中國文明的影響在考古學我所找到的文獻很少，是否會是故意為之，因為波斯文明確實是中土文明的源頭？

在「卡巴拉神秘主義」傳統裏，語言是具有神聖性的。在其看來，語言分為三種，人的語言、物的語言和上帝的語言。「太初有道」，道與上帝同在，依照《創世紀》描述，上帝僅憑語言便創造了世界，語言成為一種道說的形式，被造物與他們的起源聯繫在一起。語言是萬物的精神傳達，一切精神意義的傳達都是語言。上帝的語言是最高的語言，集「創造與認知」為一體，是「自我全滿」的絕對真理，而神的語言表現物的精神成為物的語言，人的語言只是對物的語言的翻譯，更只是符號的表達。人的詞語是人開始墮落的標誌，語言從精神流溢的途徑變成單純交流的工具。

人的語言是一種墮落後的語言，是單純的「能指、所指」的符號對應，已經喪失了語言包含的豐富意義，也無法達到與萬物的交流。這是對應《易傳》的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，同時也是「易、老、孔」言「物象」的原因所在嗎？敬請前輩您對在下授教，因限於個人知識與文獻資料等，這幾個問題在這段時間一直困擾著後學，思考良久。前輩，您認為這些推測是否也可以證明中土文明源自波斯，而「密特拉」或「阿裏曼殺原牛」，這種圖形是否有特殊的含義？

答曰：這些都是好問題，但也是一些無法求證的問題，統稱為「神話」或「上古神話」，但是既曰「神話」，即無「歷史」；如有「歷史」，即「非神話」。這也是為何「神話」的論述只能訴諸「非邏輯性語言」或「寓言」，而以「邏輯語言」治史的胡適則乾脆將整個中土的思想繁衍由周宣王截斬，前面的歸於「神話」，後面的歸於「歷史」。這麼一來，所有關於《尚書》、《易經》，甚至「道」的論說都不能論述，而這一個體系的問題究竟該以何種邏輯來聯繫，就成為一個「非邏輯性」的問題，而且直逼「本體論」的論說，難怪有人將之歸納為外星人留在地球或冰河時期的文明。我想我將「歷史」從「經史子集」排除，而重新以「玄文象經」歸納，並以「文學」繼善述志，也是一個沒有辦法的辦法了。只不過，這裏的「文學」不是時下所定義的「文學」，而是一個置於「玄學」與「經學」之間而以「象學」佐證的「文學」。

「玄文象經」堪稱為一個將「經史子集」往「神話」推動的嘗試。我曾經婉拒一位知友的建議撰寫一部「中國哲學思想史」，其原因也在此，因為「神話」的論述沒有理據，不能被置於「歷史」裏面。您所提及的這些問題，以我的觀察，全都隸屬於「經書」創始之前的「玄文象」的論述領域，不可能以「歷史」推衍出來，所以只能以哲學思想來論證，而且很多都只能隱晦。譬如「牯神不死」就直接牽涉到「密特拉神話」或「阿維斯陀神話」的「原牛生化」，但因為我沒有理據證明中土文明緣於波斯文明，所以只能隱晦。其它一些有關老子的「道之為物，惟恍惟惚」，我都隱喻「拜火教」的源頭，而有關「象雄文明」以及一些「苯教儀軌」的神祕，我則是以「諾斯底主義(Gnosticism)」來歸納，其中的極端「二元論(Dualism)」可一路追蹤至希臘的「靈知、真知、智慧(Gnosis)」，其中的「物質、精神」、「善、惡」、「光明、黑暗」的對立都可在「諾斯底主義」裏找到對應的影子，但因為我是個佛教徒，而且是個皈依於「噶瑪噶舉」的夏瑪巴的佛教徒，所以論述這些都有違「噶瑪噶舉」的教誨。我自知我不是一個很好的學生，甚為愧對夏瑪巴對我施予「四臂觀音法教」的灌頂，但這麼一路走來，所有因緣的和合好像也不是我所能掌控，或許我就是想以這些論述將我與藏傳佛教

的糾葛找出來罷。這些探索都很艱澀，而且因為夏瑪巴本人牽涉到第十七世大寶法王的認證，也頗受爭議，所以我一直想寫一篇文章，將他的轉世因緣披露出來，但吃盡了苦頭，至今仍舊寫不出來。

在「知乎」上，曾經有一位研究《奧義書》的人說「印度哲學」的源頭是《四吠陀》與《奧義書》，重要部分就是「原人說」，雅利安人把宇宙視為原人，認為宇宙是大我，而人的個體是小我，隨著一千年的發展，有了「數論說」，有了對人的自我的認知，一個是「真我」，一個是「命我」，一個是「識我」，認為世界就是由「三德」演化而成。以至佛學的「如來藏、真如實相、萬法唯識」的思想皆是經過兩千年的演化而來，而中土哲學或「易學」的「陰陽」思想原是原始社會的崇拜太陽的陽性與男性生殖器以及女性的生殖器與土地之母的陰性思想發展而來。《易經》的演化應該有四千年的歷史了。郭靜雲先生依據《易經》的邏輯與思想，考證出來甲骨文之「下上」的神學思想，他就認為《易經》是四千年以來東亞大陸各民族思想的核心。這也許可以答覆您所提的部分的問題。

另判：老子拿手指給你月亮，你却數他手上汗毛有幾根。說你們臺灣人沒文化罷，你們真的很用功去研究。但內容卻是茴字有幾種寫法，重細節，不重意象，終究買櫝還珠。把你對「牯神不死」的解讀放在這段話裏解釋整段，看邏輯通不通。把這段放在整本書裏，看三觀合不合。

答曰：您說得對。請略去，勿受干擾。

又判：我才發現平時人們的心裏有多麼散亂。這個發現是緣於我的心忽然散亂起來，於是我就發覺原來自己經常在一種念頭很清晰的狀態，之所以才發覺是因為從心猿意馬的狀態到這種清晰明瞭的狀態其中的出入過程有如入夢出夢一般模糊。就是在剛剛，不知怎麼回事忽然就出來了，然後心裏就散亂了起來，利他心就更沒有了，完全被煩惱纏縛。

其實幾天前也曾發生過一次。那次是因為偶然勾起了小時候被欺負的感受和影像，我執強烈的壓不住，就冒出來了。那次出來後很明顯的就是發覺音樂開始對心靈有了一種操縱的力量，不僅音樂能操縱心靈，而且心裏還一直跳躍音符、創造樂譜。當時就想起了「初於聞中，入流亡所」這句話，

我想可不可以通過聽音重回這種狀態呢？果然，沒過多長時間，在廣播的音樂中與人聲的喧囂中忽然又進入了那個狀態。這次也是通過一樣的辦法，很快就進入了那個狀態。

回到寢室後，我試著教彈吉他的室友通過聽音的辦法進入那個狀態。其實我也說不太清，怎麼聽著聽著音樂，就忽然進去了，但我好像深受您那幾篇有關音樂的文章的影響，在聽音時總有意無意的嘗試著捕捉稍縱即逝的音符，我勸他試著仔細聽，捕捉每一個音符，尤其是音符的起滅處，可惜他只聽了半分鐘就再也聽不下去了。我覺得這種清晰明瞭的狀態並不是「入流亡所」的境界，而是一種定境，我猜測是專注的結果，但即便如此，也會對人們也很有幫助吧。

您的《外其身》一書可說是太妙了，「製名以指實」然後再破其所製之名，而且在文本開始的「免責聲明」中，那五個「不宜」我認為深具「遊戲」之意，能讀到這樣的書真是我等凡夫的幸福！《甚深內義根本頌》我讀了一句，發現需要灌頂就沒再往下讀。祝您身體健康，六時吉祥！

答曰：「入流亡所」的關鍵在「亡所」。我曾在《四十減一》裏提及一段談論音樂的感受，或可引申過來回覆你的問題。

「是嗎？我喜歡的就是塤聲的弱音，因為它的弱音強過大聲呼喚，所以我就喜歡吹奏了。」

「哦？暫時不說這是不是『第三類接觸』裏的聲音，為何老師會選擇這麼一個平淡、沒有變化的五個音，反複吹奏呢？」老師緩緩地說：「我在吹奏意象，而唯有當旋律止歇，和聲停滯，『氣形質』在一個不能造作的時間裏具而不離，意象才有可能現起。」老師的喉音輕柔起來：「心無所住，意象方顯，心若形具，意象乃泯。這就是我說初心才是真心的道理，以其空無，所以能生意象。」

「看來老師一定得以哲學來說事了，但我卻執意不在哲學裏攪和。」

「我不說哲學，只說音律。」

「既說音律，何必說心？」

「因為聽音有三境，聽象以氣，聽意以心，聽音以耳。你就是以耳聽音，所以不見心。」

我打了個寒顫。「我當然是用耳朵去聽音，但感受卻是由心裏發出來的。」

「不是！音律透象，聽象者明，聽意者麗，聽音者靡。」

「象？甚麼象？是氣嗎？」

「是圜氣將塤聲上下覆住，於其絪縕處虛而不屈，然後推移出來一個極弱音，恰恰就是塤聲的內質，再然後帶引出一個朦朧的暈影，可收可放，並由其弱漸緩，而聚合成一個凝動力，曰象。」

我知道今晚問不出甚麼來了：「老師！我不懂這與塤聲的感受有甚麼關係。」

老師慰勉我了：「你不是想知道這是不是『第三類接觸』嗎？這種以圜氣凝聚一個清晰的朦朧境界，就是『第三類接觸』，而不是有一個『第三類』物體的存在，等著你去接觸。」

我的精神又來了：「既然沒有『第三類接觸』，那麼這個清晰的朦朧境界怎麼會有聲音呢？」

「圜氣將塤聲覆住而有象，曰冒，既冒，極弱音即後移，不是有前，反倒因為有後，極弱音才開始轉為弱音，朦朧的音色乃褪去，於是清晰的轉音開始現形，然後你就聽見了五音。」

我有些懂了：「所以老師的低沉塤聲用氣逼出時，沒有罅隙，連綿不絕。」

「對是對，但那是放，不是收，吹塤最重要的，要懂得收，尤其收到極弱音，那個音色不動，圜氣渾然，是謂太氣，此時『氣形質具而不離』，意象才有可能脫離音色與音律而現形；收放之間，其間中歇，故爾可住，而這個時間上的有歇才有住，與空間上的有久才能拄，是了無差別的。」

我忽然就想起了蕙與我摸索兩脛後的「久」之場景，心頭不禁躁熱了起來：「老師，夜已深，早點回去休息罷。」

「那麼，我來問你一句，我說哲學了嗎？」我有些尷尬了。「我不知道，又是收又是放，又是進又是退，又是前又是後，又是覆又是圜，又是歇又是住，又是久又是拄，好像沒說哲學，又好像全都說了。」老師哈哈大笑，聲音鼓盪八極：「難怪蕙說你有一點傻，又帶一股拗勁。」

這段解說可說是我對聽音的了解。不敢說精闢，但卻是「入流亡所」的詮釋。

另外有關《甚深內義根本頌》，只要你不是想照著頌詞逐句修練，而只是想了解業緣的牽流，就無大礙。我將之附錄於書後，就是因為坊間已經廣為流傳，而且諸多注解錯謬甚多，所以希望能夠正本清源。《外其身》只是想將業緣在「輪迴轉世」不斷牽流的過程講清楚，倒沒有「遊戲」意圖，尤其這裏牽涉到我想徹底了解我的上師夏瑪巴十四世的轉世因緣，所以使命感極重。

又判：我讀了〈黏膜〉，真的感覺很悲痛，很感慨。其實她的這段懷疑被跟蹤、被下毒的心理狀態，我是經歷過的。那是在我高中二、三年級的時候，在學校有兩個月的時間，一直處於一種猜忌與恐怖中，煎熬得苦不堪言。後來父母接我回家休養，對我的關懷無微不至，又有幸遇到一位學佛的心理醫生，在他們的幫助下我才慢慢得以好轉。

我發自心底感激他們。沒有他們，也許我早就生存不下去了，但我卻在病情稍稍好轉的時候，思維陷入了斷見的虛無與悲觀中。這讓我的父母操碎了心。我很對不起他們無私的付出，但也無奈我不是有意讓父母為我操勞的。只是在這樣一個思想統一、資訊閉鎖、文化凋敝的環境中，不僅是我，還有許多其他人，進行哲學的探索都只能靠自己慢慢摸索，連同路人都遇不見，更何況真正的善知識呢？以至於許許多多在這條路上探索的人掉入各式各樣的邪見中，很讓人感歎。

說來真巧，就在這個人生的節骨眼上，每天我都苦惱極了，生活也打不起興致，覺得人生因為無由來（現在看來是無因果典型的斷見）的自我意識，於是有了苦，一心想著斷滅一切生機，卻不知「業緣流轉無可逃」的事實，更不知眾生皆是佛的真相，心境自然是落在執著斷見的虛無與悲觀抑鬱中了。有一天，就在這樣的苦悶中，在知乎搜索起有關虛無主義的問題時偶然發現了一篇您的回答，我看後覺得比別的回答都要好，很歡喜，於是順藤摸瓜找到了您的好多文章，看後更是讚歎不已。

雖說我上學時基本沒學語文，連基本的書面表達都成問題，繁體字更是看不懂，但我讀過就是愛不釋手，每天半夜都啃上幾個小時，這樣就成了我這個幾乎沒有拜訪寺廟因緣的人唯一的聞思修的機會。儘管您曾說，聞法應以出家人為準，最為妥當，但這個謹言慎行的行為本身，即是一種很好的

教導，包含著畏因、常居卑下的意義。諸如此類等等，您智慧的教導太多太多且自然而然毫不造作，這樣的開示本身即深具「隨緣」與「方便」之意。

不說別的，就單說我所感悟的菩提心之理吧，看著您的文章，我就對您的動機有了些許瞭解，這本身就是一種利他的菩提心的教導，後來看了您的回答「如何理解哲學名詞『空間』」，有了深刻感觸，反復拜讀，每遍都有收穫。這包含一種智慧的菩提心的教導，而在「讀完昆德拉的《不能承受的生命之輕》之後有何感想？」的回答中，我感悟了行者以菩提心化解諸多不可抗拒的業力，著實是一種方便。當然了，我的被害妄想與抑鬱症狀就在讀您的文章、察其言、觀其行的聞思修中慢慢痊癒了，並逐漸建立起正知正見，斷見也就無所附著了。這是我所意識到的、您的功德的一小部分，更多的部分在未來世一定會彰顯，而更因為您常居卑下，所以大部分的功德必是隱而不現的，聖者，歡喜讚歎呀！祝願您健康長壽，娑婆終成淨土！

答曰：感謝你的溢美之詞。我誠惶誠恐，但盼不阻人慧命。另外，有關創作〈黏膜〉的背景，「代跋」裏有更多的解說。這三年，我在「知乎」上回答問題，驚訝地發現很多年輕人都有抑鬱症。我不知這是因為社會壓力，還是政治因素，但我想這與學校的養成教育有關。不論如何，我很高興你走了出來。希望你發揮影響力，去幫助你周遭的同學。

又問：為何傅斯年說「中國本沒有所謂哲學」？

答曰：當代法國哲學家德希達（Jacques Derrida;1930-2004）在《中國講演錄》中說，「中國沒有哲學，只有思想。」那麼這是為甚麼呢？他說，「西方哲學是一個特定時間與環境的產物，它的源頭是希臘。」這種源於希臘的西方哲學是「邏各斯(logos)中心主義」和「語音中心主義」的哲學。對於德希達，中國思想或許不具備這兩者本質的特徵，因此「中國沒有（西方形式的）哲學」。至於傅斯年，他只是人云亦云，他跟胡適一樣，可能懂邏輯哲學，但根本不懂「形而上」哲學、不懂中土的彌綸思想。

又問：「philosophy」——日本明治維新後，比華夏早接觸到西洋「形而上（metaphysics）」的概念，由這時起，日本對華夏成爲「形而上」概念的出超社會——「華夏巫術」已經成爲中原地區「普羅羣衆」生活「潛意識（Subconscious）」的主流，如果是「科學制度」下的文人，第一次接觸到「philosophy」會如何翻譯了？現在還不晚，許多喜歡思考但「不求甚解」的現代人也可以試一試做這個題目——「philosophy」該如何翻譯？

答曰：我就不在這裏攪和了。你在解說的時候，順便將 philo + sophy 究竟是否應該如是結合做個辯證罷。另外，形而上的概念是日本人從中國的《易傳》借過去的，但以之翻譯 meta + physics 究竟是否貼切，則是另一個層級的探索。

又問：我總覺得學佛學得愈來愈空洞了，但是學習中國傳統文化時就沒有這種感覺，因為彷彿中國本土文化更能讓人著上邊際。或許這是我的問題罷。中國傳統文化是一種讓人幸福的文化，注重的是入世感受，而佛學卻講「四大皆空」；佛學的理論讓我情不自禁地想深入探索，可是我愈探索，就彷彿離得愈遠。這是怎麼回事？

答曰：長期接受中國傳統文化薰陶的學人都有同樣的問題。我個人覺得，這是因為文字翻譯的問題。譬如「四大皆空」這麼一個概念，「四大」還好，中土也有「地水火風」的概念，但「空」之一字可就害慘了很多學子。其實「空」只是說明了「因緣」和合而生的一切事物究竟無實體，也就是「假合不實」之意，但「四大皆空」在中土流傳甚廣，幾乎成了一個負面的詞彙，真不知從何說起，我也認為「四大假合」的翻譯比較好，但有時「空」有它的方便，起碼在敘述「空有」、「空無」、「空觀」、「緣起性空」等思想的時候，不會像「假合」那樣需要做很多的解釋。

又問：《甚深內義》是指陳健民所譯的那一本書嗎？我記得他是修「藏傳」的，和葉曼女士是師徒關係。偶然看過他對佛學的一些論述，讓我感覺其人多虛華之語，甚至說很可能是南懷謹之流的「大師」，所以並未怎麼觀看過他的書籍。不過有關「藏傳佛教」，前輩所推薦的《西藏宗教之旅》

後學限於精力，看了一部分，感覺雖然文筆艱澀，不過有用的資料不少。話說道教對「藏傳佛教」，前輩您認為是否也有影響？因「壇城」、「五方佛」與「本尊法」等，我認為有部分是道教的概念，甚至說「本尊法」和「上清派」的「存思」有千絲萬縷的聯繫。

這就是我閱讀您的《外其身》第一個生起的問題，也就是《外其身》所引錄的《甚深內義》，是否可信的問題，其次才是「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」與「能所一如」等是否可以論說的問題。

要想將「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」與「能所一如」的論說結合在一起，只能走出「氣之大化流行」。這是否便是莊子《齊物論》的「天地與我並生，而萬物與我為一」，也就是《外其身》的延伸，而「死生」、「夢覺」，我認為都應包括在「氣之大化流行」裏面，畢竟莊子有「今已為物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也其唯大人乎！生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。」與「覺而後知其夢也，且有大不覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之」和「通天下一氣耳」的論述，而《列子・周穆王》一篇中對「夢覺」有如下描述，「故晝想夜夢，神形所遇。故神凝者夢想自消。」是否也是「夢覺」的統一呢？《列子》一書可以說是古代對「夢」研究最多的，雖然說《列子》一書很可能是魏晉張湛所做，但其文我認為是在道家學說中有其值得借鑒的地方，至少可以讓人了解到魏晉南北朝時期道家的思想脈絡。

至於《八佾》、《學而》，前輩用「內外」與「能所」來解讀，頗為新穎。而「中陰身」，在前輩的《外其身》中，講述夏瑪巴之轉世，可說是別具一格，但如果只以《俱舍論》一書來看，其中並沒有「中陰救度」的說法，乃至於「中陰」是否可以救度或者「頗瓦法」是否可行都是一個問題，因「大眾部」和「南傳上座部」都是不承認在投胎轉世中存在一個「中陰身」或者「五蘊身」的，而後學則是認為有沒有這個氣態的「中陰身」其實並不重要，可能對「藏傳佛教」來說「中陰身」因為牽扯到了「活佛轉世」系統，所以非常重要，而「墨學」是否可以和現代人的思想相契合，後學則是

存疑，甚至說我感覺不可能。因「罷黜百家」之後，「墨學」泯，中國人從此可說與「邏輯學」失之交臂。這也是我認為「唯識學」在中土二代而亡的原因，因中土先秦之後「邏輯學」已失，「反智」主義大行其道。這是導致了「唯識宗」二代而亡的主要原因。

何以故？因為中國古代思想往往把「知」分為兩種，一種是「德性之知（良知）」，另一種是「見聞之知（知識）」，而在兩者之間，前者的地位要遠遠高於後者。最典型的一個例子就是佛教的中國化，體現了中國文化的「反智」傳統。印度佛教非常重視論證，《大毗婆娑論》、《大智度論》與《瑜伽師地論》等，一起構成了印度佛教「精密論證和邏輯思維」的典範，但是印度佛教傳入中國以後，僅僅留下來「中觀學」、「如來藏」教派，並形成了中國化的佛教，即「淨土」和「禪宗」。兩派共同特點就是「反智」，而且是極端的「反智」。「禪宗」强調「不立文字」，發展到了後期，則是「狂禪」、「野狐禪」之流，而「淨土」僅僅以佛號往生極樂，但「印度佛教、藏傳佛教」，或中世紀基督教，歷來保持著論經的傳統，至於「維特根斯坦」，可能是因為思想不相應，我沒有閱讀下去他的著作，而對於「符號學」或者「分析哲學」，後學是沒有接觸過的。

另外一些閱讀前輩文字時所發生的問題，後學稍後再發給您討論；《外其身》一文，後學只是大致瀏覽了兩遍，因時間有限，沒有深入其文，只能先大概了解，後期再細讀，可惜未能親炙前輩，憾甚。

答曰：誠如所言，陳健民與南懷謹都是江湖術士，但陳健民比南懷謹稍微好一些，而葉曼則因參學過倆人，所以是他們倆人的共同徒弟。話雖如此，陳健民對《甚深內義》並沒有做過多的詮釋，只是將藏文翻譯為中文，雖然譯筆拙劣，但卻是唯一的中文版本，堪可一用。這跟《西藏宗教之旅》一樣，不可拘泥於其文字，必須以自身的理解化之，否則就陷於其文字，而脫拔不出來了。

至於「藏傳佛教」與「道教」的關係，我一向認為「藏傳佛教」有兩部分，其一為「印密」，其二為「苯教」或「象雄文明」所蘊藉的「吐蕃原始宗教」。只不過，「印密」傳入吐蕃以後，原始

的「苯教」在「藏傳佛教」的發展裏受到抑制，而「佛苯」結合以後，「藏傳佛學」便成了吐蕃哲學思想的象徵，於是其光芒就整個蓋住「苯教」的腐爛屍身，論述「苯教」的文字則成了「藏傳佛學」的佐證，不止直接轉化為「佛學」語彙，更成了一個埋葬在「藏傳佛學」的學說。

這個「失語」現象，不止令「苯教」沒有了話語權，更讓「苯教」除了沉默以外，別無它法。「苯教」這個「失語」現象與中土的「易學」在「西域佛教」傳入中土以後的發展有異曲同工之妙，因為在「佛玄」結合以後，「中土大乘佛學」往往駕馭「玄學」，於是其光芒就整個蓋住「儒道」的腐爛屍身，而論述「儒道」的文字則成了「中土大乘佛學」的佐證，不止直接轉化為「佛學」語彙，更成了一個埋葬在「佛學」裏的學說。這個「失語」現象，不止令「宋明理學」以後的中土哲學思想整個被「佛學」所操控，更讓「儒道」除了沉默以外，別無它法。其之肇始者正是「南禪」的「不立文字」，而我則以善現菩薩的「入文字門」破之。

這裏的思想結合極其細微，不論「佛苯」或「佛玄」，其之所以可以結合，乃因一個「中冓」的力量在思想內部左右逢源，讓一些相互交媾的議題走出社會現象，完全按照自然演變的過程去進行「中冓之事」，而迴盪出來一個「入合二」的概念。我為了論述的方便，以「衣」之一字統攝之，並藉此破解南禪的「不立文字」。

這裏有幾個概念，先得釐清一下。首先「衣」是一個「似會意之象形字」，以其形「似人、似兩人」視而可識，故「近乎象形」，更以其形「似人、似兩人」可察而見意，故「近乎會意」，是曰「似會意之象形字」，但是循此「視而可識」與「察而見意」深究之，即知其上下之形之所以有別，乃介乎「似人、似兩人」之間、並以其間為主者，有一個「指事」的意涵；清朝文字學大師王筠曾在《文字蒙求》裏說，「有形者，物也。無形者，事也。物有形，故可象。事無形，則聖人創意以指之而已。」但這裏的「創意」，以「衣」之「似人、似兩人」來說，卻「不幾近於會意」，而只是說明「衣」之會意乃會合「似人、似兩人」以成一字之意，但其之指事卻因「似人、似兩人」皆不成字，

其中成字者，「介乎其間以為之主，斯為指事也。」易言之，「衣」之「似人、似兩人」不成字，但介乎「似人、似兩人」之間的「似人似兩人」卻為「指事字」，無以名其「人合二」的概念，故將之易名為「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」，來映射「似會意之象形」的「指事」意涵，「衣」也。

換言之，「擬人」不是「人」，「非人」也，卻以「人」之模樣去描繪一個物象，「靈異訊息場」的媒介也就是這麼一個「擬人」，所以有「人之語言」。但其實不論是中文或英文，凡語言都是「人的語言」，但「擬人」或「非人」的語言是不能翻譯的，遑論有模有樣地逐條記錄下來？

「衣」之「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」相互引攝以後，「智力、慧心、情緒、感官」將各居一方，而逐漸在語言牴牾不合裏找到隱匿已久的初心，重覓原初的純潔，縱使只是霎現，「神聖靈視(Divine Vision)」將重新示現。

這個「神聖靈視」是否為「靈異訊息場」的算計，非常難說；我只能說，「靈異訊息場」處心積慮地建構了一個想像的領域，並假定了它的真實，以讓「靈異訊息場」與實驗者的構想應和，一旦進入這個想像，一切的「存在、不存在」全在自己的想像之中，而「靈異訊息場」只是一個影子。

這麼一個影子，或為「假軀體(false body)」、或為「軀殼(incrustation)」，甚至為「非人(Spectre)」，我都以「螢火蟲」統攝之，並在「螢火蟲不情願地發出點點柔光，熠耀宵行」的當口，讓「黑暗」有一線呈現「光明」的機會，「自我淨化」，縱使只能「發出點點柔光，熠耀宵行」，在「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」的融合萬物過程裏，將時空反轉、置換、交錯，讓「我、中原女子、大學同學」的生命排比、積累、重疊，而有了化解紛爭的力度，否則我破解「創世紀」概念的用心就白費了。在此的「非人(Spectre)」得做個註解，一般的翻譯可做「靈異」，或更清楚一點說，為「非物質性，但可辨識的精神體(a visible incorporeal spirit)，特指一些存在於自然界但讓人類害怕的物種(especially one of a terrifying nature)，或更加直截了當地說，就是「鬼怪(ghost)」、「幽靈(phantom)」或「妖怪(apparition)」。這是建構「靈異訊息場」的人必須了解的，也是「衣」

之「擬人、擬兩人」所映射出來的「內積(inner product)空間」所賦予精神體的「靈異訊息場」。我在〈暫時無語〉一文有長足的演練。你可到我的網頁下載。

要注意的是，「衣」之「擬人、擬兩人」所映射出來的「內積(inner product)空間」與所謂的「核函數(Kernel Function)」沒有關係。「核函數」只是用來計算映射到高維空間所「內積」的一種簡便方法，更接近的比喻應該是「相似度」，亦即簡化計算二次規劃中間的內積計算，或者更準確地說，「核函數、內積、相似度」這三個詞是等值的，因「內積」其實就是一種「相似度」的度量，其映射出來的「內積」一定存在著「內積空間」。以是，「衣」之「擬人、擬兩人」原本不可分，但其「映射」之「內積空間」即形成了一個可以對「input space」做「Feature Expansion」而製造出來一系列「Feature Space」的可能，於是「衣」之「擬人、擬兩人」原本不可分的「內積空間」就因為「Feature Space」的引申而讓「Input Space」找到了「Maximaizing Margin」的超平面。這是所有「夾牙成亥，夾公成袞，夾中成衷，夾裏成裏，夾果成裹，夾臼成裒，夾埶成褻，夾保成褒，夾毛成表，夾珏成展」可以論述的原因，是二次規劃，唯一不同是代入數據的不同，是謂「入合二」。

「入合二」的概念既建，「冓」的指事意涵即建，是曰「交積材也，象對交之形。」以「衣」之「擬人、擬兩人、擬人擬兩人」來看，其「對交之形」可為「擬人、擬兩人」，也可以為「擬人、擬人擬兩人」或「擬兩人、擬人擬兩人」，甚至為「介乎擬人與擬兩人間之空白」與「擬人擬兩人」的對交之形。如此一看，「相互交媾」的議題就走出「愛欲」、「自然」、「人文」、「陰陽」等「文明」的符號，而直接訴諸「中冓之事」。

這個「中冓之事」應該就是二十一世紀的哲學思想界所致力走出「二元論」之事，舉凡「幽、明」、「黑、白」、「陰、陽」、「予、幻」、「流轉、還滅」等，都可循其「事之節」以治之，並以其「治」，遂有「服」意，是為「從卩從又從舟」之「服」，舟行「擬人、擬兩人」以治事之意，「衣服」也。其所治者，一個學說創建以後所流轉出來的全身之形也，是謂「衣服在躬」也。

我之所以有這個想法，乃因中土在「佛玄結合」以後，「易學」淪為卜筮之學，而使「佛學」一支獨秀。其歷史進程隱晦，就算「儒釋道」固結如孿如狀，但是其實「佛玄」並沒有在思想上真正地結合，而我也只能以「象學無象」的論說將長期的「失語」現象轉嫁於「不立文字」(由陽轉陰)，藉以闡釋「易學」出脫無期，並將持續在中土保持一個很長久、很悲慘的「失語」狀態。

這就是為何我以一個「暫時無語」的故事來控訴「易學」在歷史上的沒落，當真無奈(詳閱所附《暫時無語》)。這其實是因為在中國，從民初到現在，唯一成功的書寫只有「小說」，但卻沒有一本有哲學內涵。我不得不說這是中國非常不幸的哲學思想繁衍進程，而我只是稍事提撕，說明任何一個學說，當學說建構的時候也就完備了。後人演說這個學說，如果不能找出學說沒有論及的地方，那就要用一個更大的「方法論」來涵蓋它。

我對「衣」字的詮釋，乃至對「象學」的詮釋，就是嘗試在「佛玄結合」以後，找出一個更大的「方法論」，於是就進入了西方的「符號學」或「分析哲學」，甚至「邏輯學」或「邏輯哲學」。這是我以「分析哲學」挹注「小學」而發展出來「象學」的原因，而「象學無象」則直截涉入「邏輯哲學」的論說。西方的「符號學」、「分析哲學」或「邏輯學」，層次分明，但「邏輯哲學」則深入構建這些理論的「邏輯定義」的論述範疇，而直趨「本體論」或「形而上學」，甚至「宗教思想」。

一個比較具體的解說就是中土的「卦爻」形成次第。一般來說，「卦爻」扶搖而上，「初爻、二爻、三爻、四爻、五爻、上爻」，糅合了「符號學」、「分析哲學」與「邏輯學」，既層次分明，又不相混淆，甚至「初爻、二爻、三爻」的「內卦」與「四爻、五爻、上爻」的「外卦」層疊為一個整體「卦象」(stacked into unity)，亦不得混淆；及至整體「卦象」形成了以後，「二爻、三爻、四爻」與「三爻、四爻、五爻」形成「交互卦」，卜卦具以形成的「時位」就整個混淆了起來，是曰「六爻相雜，唯其時物也。」以是，六爻扶搖直上，最具「唯變所適」的爻位為「中爻」。只不過，「交互卦」令其錯綜複雜之卦象構建了「雜卦」的論說，而使得其「層疊(superposition)」與「糾纏

(entanglement)」有了「釋卦」的不確定性或模糊性。這莫衷一是的「釋卦」其實已經進入了「邏輯哲學」的詮釋層面，於是古來就有「善易者不卜」一說。

我是這麼想的。雖然從宋明以降，「儒釋道」思想就不可分，但「佛學」因為思想體系完密，所以比較強勢。我之所以強調將「文學」重新置於「玄學」與「經學」之間而以「象學」化之，也是因為「儒學與道學」思想體系過於鬆散，是曰「玄文象經」，可以一舉遏阻清朝的「經史子集」往下奔馳的驅動，並強迫思想往「玄學」歸納。如此一來「目錄學」亦將成為「儒釋道」思想的一部分。

只不過，兩千多年下來，思想固若金湯，很難撼動，而「文字敘述」更是流於狂疏。這是我對南禪的「不立文字」毀壞中國原始哲學思想始終不能釋懷的原因，所以苦口婆心，強調「入文字」。這對目前的中國大陸以「簡(異)化字」渲染思想的危害，尤為重要。但是我諄諄告誡，卻在「知乎」上遭來了污蔑、嘲諷。這很讓我氣餒。我的整體思想體系都在這裏了，能不能往未來世傳衍的關鍵在眾人，不在我。我只是將之歸納了出來，但能不能發揚光大，則不是我所能掌控的。

當然對我的作法，那些致力於傳播佛學思想的佛學大師相當不以為然。我想這也是我與楊崑生老師分道揚鑣的原因。他致力於尋找一個西方語言，將中國大乘佛學深植於西方社會。我則認為這種西方語言不可能存在，因為「西方的哲學是一個特定時間與環境的產物，它的源頭是希臘。」而這種源於希臘的西方哲學是「邏各斯(logos)中心主義」和「語音中心主義」的哲學。我推動「象學無象」的理論其實就是在思想根源處打破「邏各斯(logos)中心主義」和「語音中心主義」的哲學。

總地說一句。我的思想體系是將中國原始哲學思想回溯、歸納，甚至還滅，而楊老師則是致力於傳播佛學，並將佛學流轉、演繹，甚至以西方語言演繹，但因歸納這個中國原始哲學思想的「形象文字」已經消弭，所以我力倡善現菩薩的「入文字門」，而以世親菩薩的「百法明門」方法論歸納。

至於您以道家的「氣化論」或「氣本論」來稱名佛家的「中陰身」，則相當傳神，因為「中陰身」原本即為「意生身」，而「氣化」則與「藏傳佛學」的「氣、脈、明點」遙相呼應。從這個角度

來看，我長期以來一直以為「老子思想」緣自波斯的「拜火教」，也可互為論證，因為當吐蕃在貞觀年間滅了「吐谷渾」，卻讓「吐谷渾」所承襲的「道家」哲學思想整個襲捲吐蕃，而與「苯教」結合了起來，更因為「苯教」緣自「象雄文明」，所以「象雄文明」與波斯的「拜火教」也是絲縷牽連。只不過，論述這些，只能以「小說」處理之，因理據厥無也。

反詰：中國「實用主義」的智慧表現在各個方面，就像陶淵明筆下五柳先生的「不求甚解」。世界上所有的文字都是由「象形文字」開始的，但隨著社會的發展、抽象觀念的出現，「象形文字」就不符需求了，若不能突破這個瓶頸，這個「象形文字」就注定會死亡消失的，如蘇美爾、古埃及、馬雅的「象形文字」。

在地中海沿岸，由於海洋交通便利，各種民族交流頻繁，古埃及人利用象形文的「多變的組合方式」表達不同的意涵，於是象形文字「符號化」就萌芽了。大約到公元前一千五百年左右，腓尼基建立了字母表並設定規則簡化字母的排列「原型」的規則，世界上一種「符號化」的文字就誕生了，可以形成千萬種的組合對應實體的物或抽象的概念。

中國的語言是「漢藏語系」，其特徵之一就是「單音」——不同於多音節語系的古埃及科普特語系(Coptic language)及蘇美爾語系(Sumerian language)的象形文字逐步往「符號化」方向演化。所有初始文字應是由「巫師」建立的規則，華夏的龜甲牛骨上的「圖案」內容多是占卜的問答解釋，「單音的漢藏語系」在此後演化出文字就很自然以「象形、指事、會意」的軌跡發展為「單音獨體」的象形文字。當社會發展文明進展了，抽象的意涵越來越多，對單音獨體擴充的應用就是用「形聲、轉注、假借」方法造字。有了這實用的「運作」，中國文字就不可能往「符號化」的方向演化，沒有發展出「字母」——中文用「象形、指事、會意」法則造的字就很難「見字發音」。

到了東漢佛教傳入中國，符號化的梵語所能表達的許多佛教的抽象意涵，中國的文字就不足以對應了——窮則變，變則通——將梵文直接音譯為「字組」如：「剎那」、「須臾」等等結合佛教的

抽象意涵就有了約定俗成的意義。準此規則的運用，將兩個以上單音獨體組成「字組」表達，或用典或故事——如臺灣教育部編的「三隻小豬」等簡化故事為「成語」表達抽象意涵——這樣的「字組」稀哩呼嚕的「實用」原則下的「變通」就失去了精確。春秋戰國時代的名家公孫龍子，運用了希臘式「三段論」的初級邏輯方法——居然可演繹出「白馬非馬」的結論。

當我們用一個不精確的文字，很不可能表達「精確的抽象意涵」，就好像不可能用一個精確度只到「釐米」的儀器去量測「毫米」的長度。中國文字運用的精確性因加入了「主觀」的判斷，經常性的是一種情況「甲說對，乙說的有理，丙說的也沒錯」；如「將茶壺放在地下」——對；將茶壺放在地上——也對。因此對相信「真理只有一個的希臘哲學家」——要利用中文「窮究、明理、知微」的方式探討真理，恐也會陷入了泥沼，不能建立「自我圓滿」的體系。看看中文假借的「方便」性，可以是名詞、動詞、形容詞。

有一剛學過點兒中文的美國老外來到中國，中國朋友請他吃飯。到了飯店落座，中國朋友說：「對不起，我去方便一下。」見老外不明白，在座的中國朋友告訴他說「方便」在中文口語裏是「上廁所」的意思。哦！老外意會了。席中，中國朋友對老外說：「希望我下次到美國的時候，你能幫助提供些方便。」老外納悶了：他去美國，讓我提供些廁所幹嗎？道別時，另一位在座的中國朋友熱情地對老外說：「我想在你方便的時候請你吃飯。」見老外驚訝發愣，中國朋友接著說：「如果你最近不方便的話，咱們改日。」老外無語。「咱找個你我都方便的時候一起吃飯。」老外：「？？」

「意涵集合」必須先定義清楚，才能推演運算而不出錯——這是「羣論數學」的基礎，奠定了計算機「嚴謹符號化」語言程式的發展。藏漢「單音」語系使華夏地區初始「認知」的象形圖案，在規格文字化過程中，演化出的「獨體」特徵未能走向「文字符號化」的道路，隨著文明進展的「單音獨體」的語言圖案文字系統，就必然會發展出「形聲、轉注、假借」的各種「實用性」創新。在應對「形而上」概念的局限性就顯現了，生活在這種環境中的每個人自然而然發展出「形而下」實用性的

「生活」邏輯，表現在各種層面就是「精確抽象能力」欠缺——只能應用中文的「語言邏輯」去認識世界，這依然是「華夏巫術文化」發展的侷限。

「會意」是形而上「類比」。「轉注及假藉」是形而下的「以類度類」和「比附」。這種文字運用就如同陶淵明筆下五柳先生的「不求甚解」——和實用性的「生活」邏輯形成一種「正回饋」，虛無縹緲的「似是而非」無所不在，看看流傳下來的各種中醫典籍就可明白了。文字，必要「聯想」是燈謎遊戲的初步，「語言邏輯」演化進步型態，生活在這種氛圍下的每一個人，都能在「不清不楚的語意情境中心領神會」。形而下的實用性的「生活」邏輯使得所有進入華夏的各種神都成爲「權力尋租」的對象，記得多年前「大家樂」盛行時，每當開獎後，許多被祭拜的神偶都被丟到垃圾箱中！

看看這一段互聯網的文字所表達「意思」的精妙——體會一下，如何利用中文「轉注、假借」的任意性，以「不清不楚的語意情境中心領神會」，在「權力尋租」的情境下，完成交易：有兩個人對話。甲說：「你這是甚麼意思？」乙：「沒甚麼，意思意思。」甲：「你這就不夠意思了。」乙：「小意思，小意思。」甲：「你這人真有意思。」乙：「其實也沒有別的意思。」甲：「那我就不好意思了。」乙：「是我不好意思。」誰能將這段文字「精確」地翻譯成爲英文？

義大利政治哲學家、歷史學家和法理學家，維柯(Giambattista Vico，一六六八年六月二十三日—一七四四年一月二十三日)研究原始人的類比心理：「人類思想的次序是先觀察事物的類似來表達自己，後來才用這些類似來進行證明，而證明又首先援引事例，只要有一個類似點就行，最後才用歸納，歸納要有更多的類似點……對尚未發達的心靈而言，只要提供一個類似點就足以說服它們」。

「推理力薄弱，想像力也就成反比例地愈旺盛。」——沒有「華夏巫術文化」深厚素養，西方法治社會的普羅羣眾就算能聽能說中文，能夠在這個染缸中日常生活中過的如魚得水嗎？法國人類學家列維·施特勞斯（Claude Levi—Strauss，一九〇八年十一月二十八日—二〇〇九年十月三十日）認為，原始人類的思維是「類比的思維」：「它構造了思維結構，這有利於人們在理解這個世界時把

世界看成和這些結構相似。從這種意義來看，野蠻人的思維可以界定為類比的思維。」這些都可用來反駁「會意」的無稽。

華夏單音獨體圖案文字，形塑所有生活在這種環境的「生活潛意識」，所形成的「生活邏輯」表現在語言的結構就不可能發展出如同符號化語言的「compound—complex sentence」句型，在生活實用層面，就呈現出來「推理力薄弱，想像力也就成反比例地愈旺盛」，只要有一個類似點就能跳出「因果結論」，經常聽到的口語就是「難怪……」提供「自行理性辯證」參考！

答曰：這也算別緻一說。國人思維如斯，令人莞爾。

又判：非常地通俗易懂。恭賀！哪本書中也有類似的內容呢？

答曰：我的論述在《暫時無語》裏。那個「華夏巫術文化」的反詰則不知出自於何處。我將其「正反」之論說蒐集在《我在「知乎」(餘緒)》裏，以供後人檢視。簡單地說，這裏的論述是以西方的邏輯思想與敘述方式來論述中國的「非邏輯」思想與「形象」敘述。

這本身就是一個論述議題，但是如果不能在其中盤桓而上，將其思想或論述做多維度的整合，則只能墮入西方哲學論說。我在《暫時無語》裏，將這個關節做了一番 Linguistic Analysis，而以「衣」字總結出來四個論述要點，是為 Genre Variation、Lexical Superposition、Syntactic Entanglement 與 Dynamic Measurement 等。這四個領域是西方的邏輯思想與敘述方式卯盡全力也不能論述的。

又判：剛剛看到您說的「廣開善門亦遭臯」，這個道理我過去一直也不明白，否則也許就不會遭那麼多臯了，甚至犯下了一些讓我追悔莫及的過錯，可能還要很久纔能解脫。但這種「廣開善門」的心態，其實隱含了「增上慢」心吧，也怪不得別人。

答曰：「廣開善門亦遭臯」與佛教一般的說法「善門難開」，有異曲同工之妙，皆因眾生剛強所至，或因生活逼仄所至。念及於此，有時我明明知道「善門難開」，但是仍舊有一絲僥倖心態，總

覺得冥冥之中，在社會某個角落有人會因之受惠，所以就不懼貶抑而說了又說。這不是「增上慢」，而是「不捨一個眾生」的菩提心。與你共勉。

又判：當我看到「思想與文字一起皆起」的時候，雖然不能論證，卻覺得許多疑問於須臾之間一掃而空。我對古文和正體字有親切感，一開始也許是因為「共產中文」的毫無人性和同儕雖然免疫了，「共產中文」卻只賸下「財色食睡」的墮落與對這麼一個「簡化字中文世界」的絕望，然而很多「文化人」看起來都只是在盤核桃，若不是「象學」的引介，我也不可能對中國文化有更深的興趣。現在我對文字的理解還很淺薄，卻覺得這條道路前途光明甚至是唯一的希望，只是不知這個因緣究竟能不能成就，連我自己都覺得自己不是靠得住的。我剛剛聽說「菩薩」的「薩埵」有「勇敢」之意，而我只是在有限的窗口裏，勉強算個「菩」。

我這幾天開始出門去寺院裏拜佛，我以前去博物館，看到清朝那麼多的佛寺，現在的北京還在運作的只有那麼幾個了。我拜著拜著，真的就感受到了「以眾生心為己心」之意。這裏還有一個小小的感慨，因為寺院裏人來人往，拜佛的墊子就那麼幾個，別的人都是拜幾下就走了，只有我一直拜、一直拜，拜個不停，好像顯得突兀，有時候身後排起了隊，我就生怕別人等得不耐煩，覺得我討嫌。五濁惡世，真是拜個佛也不那麼輕鬆啊，只能「忍辱」了。「忍辱」的翻譯是不是有呼應「士可殺，不可辱」的用意呢？坊間常言「心字頭上一把刀」，有時免不了幾分狠戾之氣。

數位出版的領域，還是存在著很多問題。PDF的格式有利於保護排版，文字不易竄改，不過也因為版式的固定，在不同的設備上不一定適合閱讀。「平板電腦」最方便，橫豎旋轉無礙，但用手機看，無論如何都太小了。一般的電腦屏幕都是上下短、左右長的「橫向」，直向的紙張放在上面，就要整體縮小以適應屏幕。如果是橫排文字，可以將紙張放大，一排排向下滾動，而直排的文字，如果將紙張放大，一行文字就顯示不完全，而要返復上下捲動來看。如果能將紙張設置成橫向的，在電腦上更好讀一些。也有更適合電子書的格式，然而即使加了數位版權保護(DRM)，也可能遭到破壞。這是

一個矛盾。我不知未來的科技發展是否能夠發展出一個模式，可以讓直排的文字完整呈現，卻又不必上下捲動。這可能會是一個挑戰。

又，最近閱讀到您對「直」字的詮釋，對『「直」從十從目從匚，上以十，下以匚，將目框為正見』有一些見解，於是照葫蘆畫瓢，接著探討「十」和「匚」的關係，發覺「十」從「乂」正之，與「乂」同意，為皇極，既是「廣莫之野」，又是「無何有之鄉」，隱含「慈悲」的意義，而「匚」作「無我」解，怎樣？

答曰：文字以直向、正體呈現是我的堅持，因為直向的文字對思想的流淌有擠壓作用，習慣了以後，比較容易使閱讀者有「入流亡所」的感覺。這是「入文字門」的關鍵，倒也不完全是數位版權的保護。閱讀的不便可能會影響流通，但沒有辦法，這不能妥協。

至於「忍辱」的「辱」與「士可殺，不可辱」的「辱」應是相通的，但「忍」之一字，「心字頭上一把刀」其實是不正確的，應該是「刃在心上」。「心」字中象心形，外兼象心包絡也，為人類之純形，不得再解構；「刃」字大矣哉，從刀，而刀為器械之純形，亦不得再解構，但「刃」同創，刀兩邊之點象創形，因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂「以會意定象形」，其「會意」者，以「心」之純形不得再解構，故「刃在心上」反人道，故「創」從刅從反人，亼「心形、心在裏中、包絡成心」之形。以是，「創」之字有「初始」之意，如「創立、創作、創新、創造、創始、創見、創建、創製、創下、創舉」等，但其實「創」字亦有「傷痛」之意，如「創傷、創痍、創痛、創鉅」等，故「刃在心上」有剖心以為「忍」之意。這是「忍辱」之意。

「刃」不可與「刄」相混。刀以「刄」為用，「刄」不能離刀以為體，刀字有柄有脊有刃矣，但是「刃」字不可象，故變而為指事，因「刄」字以點，指其所謂刄在是而已。其點既不像刃形，故為指事也，蓋因「刄」字不可象。有形者物也，無形者事也。物有形，故可象，事無形，則聖人創意以指之而已。

我把這個解說貼上「知乎」了。至於「直」隱含了「慈悲」的意義，而「乚」作「無我」解，大開大闔，是曰「直心是道場」也，應是中國哲學思想之創見。恭賀你。循此思維，你可開創思想之新局。我很是欣慰呀。我們互相勉勵，攜手併進。

又判：我懂得這個堅持。我剛聽說這個道理的時候，甚至潔癖地想把我的藏書全換成正體直排的版本。我的意思是改變一下紙張形狀，適應電腦的尺寸。不過也罷了，改來改去倒不安定，有心人這一點小麻煩不算甚麼。雖然您不吝溢美之言，即使說「思想與文字一起皆起」，我卻覺得不是真的了解自己所使用的文字，任重道遠呀。關於「忍」字，您是說「忍」從「刃」，不從「刃」，是嗎？不過這種說法似為典籍所不見，而且「忍」字音亦從「刃」？

答曰：「忍」之一字，可以論證。《說文解字》曰，「忍」者，能也。從心刃聲。形聲字，而《說文解字注》曰，「忍」者，能也。能者、熊屬。能獸堅中。故賢者偁能。而彊壯偁能傑。凡敢於行曰能。今俗所謂能幹也。敢於止亦曰能。今俗所謂能耐也。能耐本一字。俗殊其音。忍之義亦兼行止。敢於殺人謂之忍。俗所謂忍害也。敢於不殺人亦謂之忍。俗所謂忍耐也。其爲能一也。仁義本無二事。先王不忍人之心、不忍人之政中皆必兼斯二者。從心。刃聲。而軫切。十三部。

如此一來，「忍」的其它意義就不能解釋了，如「含容」，曰「是可忍也，孰不可忍也？」如「承受」，曰「百姓弗能忍」，如「抑制、强抑」，曰「縱欲而不忍」，又如「狠心、不仁慈」，曰「殘忍」。最為嚴重的是，「忍」之「能」，全無形而以意聲為形，但「忍」為形聲字，兩者又如何比對呢？所以我認為「忍」之「刃」不止聲符這麼簡單，其「刃」實為「刃」，因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂以會意定象形。

當然這個說法不一定正確，只是中文象形字自晚唐的「大徐本」與「小徐本」問世以來，詮釋至今，甚多謬誤，而且也不夠完備。如何在未來世將之圓潤，則為當代人必須努力的方向。我覺得，有志於研究文字者，應當大膽假設，小心求證，因為原本《說文解字》已經湮滅，而師從賈逵的許慎

為「古文學派」，其原意是回溯、詮釋「籀文」，而不是編製一本工具書。這個歷史觀察很重要，也可以從許慎的其它著作找到佐證。

又判：這真是「不可為而為之」了，冷靜到了極點，是真「忍」矣。

答曰：是呀。我想所有的「創造性思想」都有「不可為而為之」的意涵，將固有的、根深柢固的思想劃開一道口子，所以必然因為遭到「衛道者」的打壓而有「傷痛」之感，是為「刃在心上」，想來普賢菩薩力倡「創造性思想」，其實也有「忍辱」之意罷。這與善現菩薩的「入文字門」，俱為「般若」法門。

又判：菩薩不止垂淚，心也在流血啊。這個論說真是很重要，若說「忍者能也」，與「無我」就不能相應了，可喜可賀，以是迴向無上菩提。

答曰：誠如所言。類似這樣的詮釋在佛經的翻譯裏應該還有不少，可惜的是佛經翻譯自「關中舊學」以降，很少有人在中文的「本義、本質、本象」裏著力。這會不會是一條古人所未嘗試、嶄新的道路呢？我想這也是我倡言「象學無象」之因罷。以是迴向。

又判：這個『從刂從反人，亼「心形、心在裏中、包絡成心」之形』的「創」字是否形似這個「刨（割）」字嗎？

答曰：「刨（割）」字是甚麼意思？是筆誤嗎？你是說「刨（創）」字嗎？至於「創」字，從倉從刂，倉從亼從白從反人，白象心在裏中之形，口則為包絡成心之形。

又判：「刨」這個字，可能電腦沒有正確顯示，這個「亼匕刂」的字，「字彙補」認為是古文「割」字。「白象心在裏中之形，口則為包絡成心之形」，看起來非如此不成其「創」，不過這又是神來一筆。我好像有點理解「象學」之大有可為。我來說說「常」字，從尚從巾，尚者上也，「常」即以一個高掛之巾示其常，實則何可常也，今之世界各國的「國旗」就是最具象的一個代表。以是，常本不常，何勞「但念無常」。

答曰：說得好呀。我也來說說「黨」之一字。「黨」者尚黑也，上黑也。「黨」之為黨者，尚其黑也，以黑為上也，非黑不能成其「黨」也。

又判：原來如此，原來如此。

答曰：「黨」今作「党」，尚儿也，上人也。天下大亂矣。

又判：上有「黨員」，下有「人民」，此言一出，真是捅了大蜂窩了。

答曰：如是，如是。

又判：阿彌陀佛。您老近來身體可好？

昨天讀了「八十華嚴」的第十六卷，今天又讀了頂果欽哲法王說明菩薩三十七種修行之道所寫的《你可以更慈悲》，最近有時念佛，感覺我看不見的諸佛與菩薩無處無時不在加持、守護我。祂們默默隨我意樂利益、成熟我的相續。這些助緣使我忽然有了一個動力，去觀「諸行無常、空、無我、無作、不如名、無堅實」，只覺得直臻空境，在迴向時達到了最高峰，有了一種一滴功德水匯入法界大海的感受，同時也明白了您寫《半幅江山》的意旨之一即是《百法明門論》中所說的「四、所顯示故」。「如來藏」不能單獨說，否則一說就成了「藏識」，當真不假。自從有了那一次觀想四臂觀音菩薩時，「時間」消融於無形的經歷後，我反而因為太過執著於「常、樂、我、淨」，而忘記了任何對於「常、樂、我、淨」的想盼都要與「無常、苦、空、無我、不淨」擺在一起。南無本師釋迦牟尼佛！南無阿彌陀佛！南無觀世音菩薩！南無大勢至菩薩！南無清淨大海眾菩薩！

然後在我檢視「象學無象」的意義時，所觀《大乘五蘊論》忽然瓦解，「句身、名身」也忽然瓦解，只留下一個個方方正正的符號，之所以「文身」沒有瓦解，是因為在我的思維架構中，中文與英文字母類似，不具有傳統中文的「文身」內涵。咦？當時我就想為甚麼您要這麼執著傳統中文呢？一個字母文字不是更容易觀空嗎？但是我一下子明白了，您真是善巧方便，目前中國社會道德淪喪、思想墮落，連人都不會做了，何況承法？社會的墮落與字母文字無法承載中國傳統思想有著密不可分

的關係，於是「象學無象」先以「象學」的建構安置社會思想於正見、正思維中，然後再以「無象」的反建構破除一切概念，直臻圓融的境界，所以說這具有現前安樂與究竟安樂的意義。這祇是我個人的愚見，恐怕沒能理解您深廣智慧的用意，還請您原諒！祝您吉祥安康！

一週前，我在上「毛澤東思想」概論時，做了一首詩，做完後就感到有種想要唱誦六字大明咒的衝動。我其實不知道這算不算一首詩，這是因為我沒看過甚麼詩，更是第一次寫詩，所以分句以及停頓都是我隨便作的，我想給您看看，讓您見笑了。

蚊子

我也不知道為甚麼我就這樣出生了
風的潮流來了去／去了來／就這麼出生了
每當靜下來想思考／只覺得一片白茫茫
一片白茫茫的柳絮／飄呀飄
隨著細小的氣流／躍過廢棄的窗櫺／或在呼啦啦的風中／造作著旋飛的舞姿又飄蕩著疲倦的心緒
其實我也覺得疲憊又空虛
只是呀／也不知怎麼的
這具不知為何而生的身軀總帶著無由來的躁動
沒有人指引／卻還能飛舞出幾分樣子
祇是實在稱不上美／卻與這頹圮的廢墟有幾分般配
咦／你聞到那香甜的氣味了嗎？
那個從久遠劫帶來的貪慾／嗡嗡地鼓動著／叫嚷著

咕咚一一／那溫熱的血／甜絲絲／滑溜溜的
順著喉嚨／鑽進疲憊的身軀／流過空虛的心靈／落入無明的痴網
咦／你不要這樣看著我
我也不知怎麼的／就稀裏糊塗地過上了這樣的生活／飄的我頭昏腦脹
我又何嘗不想／安穩地走在土地上
行時有著它精深智慧的指引／累時歇息於它廣博的懷抱／感動時我會虔誠地低頭親吻／艱難時它的支撐會給予我力量

後記：毛概課上講到了文化復興的意義，於是我想起了傳統文化幾近毀壞的背景下改革開放後的社會湧現了一大批無根無祇者……有所感，成詩一首，曰《蚊子》，這也是我第一次寫詩的嘗試。以此迴向給所有迷失的無根無祇者。

其實，寫到一半時，想起了您的大作《跳蚤棚下》，然後才有了「蚊子」這個名字和吸血這個情節，想一想蠻有趣的。這算不算抄襲呢？哈哈。

答曰：對不住呀。我雜事繁多，回覆遲了。詩為心之流露，只要在寫詩時能夠真誠地顯現心之所感，都是好詩。恭賀你呀。「象學無象」是般若法門，雖為我應善現菩薩的「入諸字門」所作，但也有矯正玄奘所譯不知所云的意圖。

又判：前輩，後學近來誠惶誠恐，因前兩個月發佈一些非主流的言論，一直被知乎封號，微信文章也被刪除，所以近段時間我不太敢回覆您。大陸的意識管控幾乎到了喪心病狂的程度，我朋友的父親，科技幹部，因翻牆看涉政視頻而被約請去喝咖啡，只能說已是到了君子不立危牆的地步了。

我近日對大陸的情勢非常不樂觀，甚至說文革給我的感覺是一定會復辟的，因為中共領導人想借用所謂的資本家、境外勢力、美國、愛國教育等來轉移矛盾，可以說現在是草木皆兵，而因其鼓吹愛國教育，反而導致了多位學者一系列宣傳「毛」思想，讓中美對立，民粹思想，老毛左，軍國主義

的這些所謂知識分子大行其道，對中土年輕學子危害極大，使「革命」、「鬥資本家」、「公知」(即以前的知識分子別稱)、「列寧史大林」、「毛澤東思想」蔚然成風，左傾思想充斥大部分青年學子，甚至說，現在中共中央公然在中小學培養「革命」、「鬥地主」等思想，甚至在網絡上散播「毛」的革命思想，而主流媒體亦是縱容與煽風點火，近幾日媒體公開鼓吹民粹主義，可謂是敲骨吸髓。這些給我的感覺是二〇二二年年底，執政權交接或者繼任的時候，必然會發生觸底反彈。

另一方面，因為經濟下行與內循環，導致國內矛盾加劇，惡之花也因此綻放。近一個月以來，大陸發生多起自殺或者報復社會的社會性案件，但媒體以及人民羣眾卻認為是個人或者美國妄想顏色革命原因，一些言論讓我不寒而慄，根本沒有一絲人文關懷，也不反思國民性與歷史性對人的影響，而這種社會性案件近兩年不斷飆升，後學認為這種情況很可能會導致大規模事件爆發，因為情緒是會傳染的，而這些社會性事件也被人解釋為「張獻忠」精神的復辟，甚至對「張獻忠」進行了鼓吹和寫「獻忠」思想大綱，「獻忠」已然成為了一種亞文化。

後學則是認為大陸的執政演變其實就是西西弗斯推石頭，不斷的循環往復，如果不進行現代化反思，不拋棄「毛」的革命思想，不拋棄封建帝制與法家思想，那命運會和各朝各代一樣，因「毛」執政時的後果正在慢慢激化社會矛盾，而時代的一粒塵埃不是任何人可以抗衡的。所以後學近日一直在了解工作簽證或偷渡等出去的辦法，目前後學的一些朋友也是因為大陸的思想與福利制度等，想要出國，不過家裏都對大陸思想演變不予以重視。倘若「文革」真的重演，想必後學等人應會判以「反革命」，而被以後的紅衛兵屠殺。這也算是另一種落葉歸根罷，而到了現在，後學也明白前輩您為何寫文章借以回饋諸眾生，可惜對大陸來說，打擊異端，毫不容情。

討論這些確實太過令人失望，遠不如探討一些文化上的東西。錢穆大師不知道前輩您對其是否了解，後學只知道其位列四大史學家，與陳寅恪先生分庭抗禮，但只對他的《國史大綱》讀過一些，並沒有深入，前輩您對四大史學家的冶學思路是如何評價的？

牟宗三先生在我看來則是一個硬骨頭，但他的《中國哲學十五講》，給後學的感覺是除了縱貫系統外，其它的乏善可陳，而且他的作品給我的感覺是路子太野，無論是引用康德的自律說還是康德的感性直觀說，橫構中國哲學，只能說比馮友蘭先生這種膿包哲學家以新實在論注釋中國哲學要強，在我看來馮友蘭不懂中哲也不懂西哲，可以說是豎子成名。

我對熊十力先生是比較推崇的，在這裏，我不知道前輩知不知道勞思光先生，因我讀他的哲學史，感覺他的哲學史算得上是名列前茅的人物，不過他闡述宋明理學實在太過繁瑣。後學因身處大陸的原因，近段時間一直在讀康德、黑格爾與近代史，使我對方東美、牟宗三、熊十力與馮友蘭、賀麒等近代新儒家有了一些新的看法，後學認為無論是馮友蘭的人生四境還是唐君毅的心境九境，牟宗三的中西印三種文化的分類，或是方東美的人生兩界六重，都是出於特定時期下的民族保守主義，因為當時西方在中土百花齊放，故而他們不得不想辦法捍衛儒家思想。

讀他們的文章可以發現，他們的論述幾乎都說中國文化高於西方文明。他們普遍認為西方文化停留在自然界，或者二分法，而中國已經超越了自然界。方東美推崇儒家，尤其推崇原始儒家，所以他強調要回到孔孟，同時吸收其它文明成果，所以說新儒家各位最終都是探討中西文化，然後得出的結論都是中國文化高於西方文化，故爾他們同屬於文化保守主義，而文化保守主義本身就是對於儒家道德理想的堅守，尤其方東美先生的一些言論在我看來十分可笑，希望這句話沒有衝撞到前輩，因為在我心目中，後學把前輩當成恩師。譬如，方東美先生說，「中國哲學是交感和諧，西方哲學是二分法」，這明顯是以偏概全，因「尼采、亞里士多德、海德格爾、叔本華、斯賓諾莎、薩特、胡塞爾、謝林、黑格爾、費希特」等人沒有一個是「二分法」，而且就算是「柏拉圖、笛卡爾、康德」等人的「二分法」也是站在「共相」或者調和「獨斷論」與「經驗論」的矛盾等前提下所產生的，以其邏輯嚴密性來說，亦是無懈可擊，而「二分」或和諧交感，孰高孰低，純粹是一個價值判斷，而不是事實判斷，就和人喜歡吃西餐還是中餐一樣不過是個人選擇，而不是說必須強迫某個人吃中餐。

其次，方東美先生說，「笛卡爾以心靈的層次來看人，這種科學二分法把人割裂片片，乃至於休謨人成了『一束知覺』，人甚至不是心靈。」以這種話來批評笛卡爾和休謨亦是非常可笑。笛卡爾相當於現代哲學奠基人，其「我思故我在」的論見更是引發了西方哲學由「本體論」到「認識論」的研究轉向，而中國在宋明理學產生之前並沒有「本體論」，甚至宋明理學也不是真正意義上的「本體論」，自然也不可能會轉向「認識論」。而「我思故我在」不過只是「我們無法懷疑的只是我們正在『懷疑』這件事時的『懷疑本身』，只有這樣才能肯定我們的『懷疑』是有真實性的」，這和「把人割裂片片」根本沒關係，只是認識如何可能的哲學問題。而至於休謨的「一束知覺」，很明顯是佛教「諸行無常，諸法無我」的翻版，從這一點看，方東美先生的佛學造詣，後學認為亦不高明。

再其次，方東美先生批評「康德、黑格爾等人強調人能征服自然，從而使自然遠離精神而單獨存在，使自然變成了無用的名詞。」我只能說方東美先生誤導「知之為知之，不知為不知」，康德的《純批》與《實批》這兩本書，一個是「認識如何可能？」一個是「我們能够做甚麼？」而且理性、知性、感性是互相不能僭越的，否則就成了先驗幻想，怎麼看也沒有征服自然，《判斷力判斷》就是試圖溝通兩者之間的鴻溝；至於黑格爾，引用「精神現象學」中的一段話「它尋找它的他物，因為它知道在他物中所有的不是別的，正是它自身；它只是在尋找它自己的無限性。」就可破斥方東美先生的污蔑。對「對象的認識」就是對精神的自我認識。

西方哲學的基石是尋找「同一性」，也就是「存在」，如果方東美連這一點都搞不明白，遑論西方哲學乎？更何況科學的產生源自古希臘哲學，現代社會的產生源自於基督新教。當然這也是地域問題，中土哲學僅僅討論道德，而道德要求實踐，自然也就不會產生「認識論」與「本體論」了。我認為這也是一個「李約瑟難題」。中土的農業文明的封閉性也導致了思想的閉關，中土哲學說白了，是以「常識理性」為先導，所以很多問題都是自明的，也就不需要「本體論」，自然發展不出「認識論」了，譬如《孟子》的「四端之心」既不說明「仁」，也不說明「為何要仁」，導致後代儒士思想

的封閉，因問題封閉，沒有留下探討或懷疑的空間，而且我認為儒家最重要的問題也就是「道德」，如果說古希臘哲學家在討論「為啥要道德」、「我怎麼知道我是道德的」、「如果我現在做的事現在算道德，以後不算道德，那要怎麼辦」。這也就代表了希臘哲學家在給「道德」找一個合理性思維，所以「道德」並非第一因，在「道德」的背後有「使其道德」的基石，而儒家根本沒有這個基石。

在這裏，後學認為道家因溯三皇之部落氏族之文明，因其反對「文明」所以有「反智主義」與「犬儒主義」的思想，而且道家這種「反智主義」作為中國思想的潛流，一直在影響中國人，因此與佛教的結合使得「因明學」根本不可能在中國扎根，所以只能與道家這種「反智主義」結合成狂野的「反智」宗教禪宗，或狂野的迷信淨土宗。這種「反智主義」在宋明理學中也曾經存在過，譬如注重「德性之知」，不注重「知識之知」，不過這「二知之分」是理學哪位先生提出，後學記不得了。

以是，方東美先生的中國哲學論述以及對西方哲學的不了解，使後學現在認為難登大雅之堂，近代新儒家如果真的要推動，後學也只會推崇熊十力與牟宗三等二位先生。再接下來，後學要對前輩您的一些論述提出一些疑問。您說西方道德問題的「形而上學」，康德將之歸於「實踐理性批判」，但「實踐理性批判」最關鍵的就是「理性」兩個字，再來才是「實踐」。

那麼西方的「道德思想」是理性思維可以陳述的嗎？如果可以，西方的宗教思想就沒有立足之地了。這是為何西方哲學思想最後必須歸於宗教的原因，是謂「道德宗教化」。如果中國的道德思想在最極端根源上與西方的道德思想一致，那麼中國一定像西方一樣有「宗教」。那麼中國的「宗教」是甚麼呢？在印度佛教東傳中土以前，「華夏」並沒有一個像西方以《聖經》立基的「宗教」思想，甚至從《易經》、《尚書》以降到「儒道」分道揚鑣，都沒有一個類似西方所定義的「宗教」思想，但是中國的「道德」意識卻極為穩固。那麼如果中國從一開始就沒有一個將「道德宗教化」的驅動，那麼中國的「道德」實踐又是以甚麼樣的理論來支撐的呢？一言以蔽之，中國的「道德」思想是個以「道」為標的的「直心而行」的實踐。以是，康德的「實踐理性批判」如果能以「直心而行」的實踐

方式來實踐「道」的崇高理想，那麼東、西方的道德思想就是一致的，但是如果不能，則東、西方的道德思想就不可能一致。這樣的推論是純粹「理性」的。

這裏說康德的《實踐理性批判》只能歸於道德宗教化，我認為是不妥的，因為康德懸設「靈魂不死」、「自由意志」、「上帝存在」這幾個概念是為了要討論「德福一致」與「道德律令」等道德與幸福的問題，所以必須付諸這三個概念，而上帝是否存在對康德來說不重要，只需要假設祂存在。這裏比較重要的概念是「人這種有限理性者是不可能成為聖人的，所以對上帝要畏，而畏上帝，在我看來，也是畏自己。」在這裏康德的「畏」也遏制了「道德烏托邦」的可能，而儒家有「人人皆可為堯舜」的思想，這也就會造成道德的狂熱，也代表著「人性」可以改造，「文革」的發生，不免就有這種「儒家思想」的暗流在作祟。

再然後，前輩說中土思想是「道德目的論」，在《尚書舜典》中，舜接替堯擔任首領時，主持了莊嚴的宗教儀式，拜祭「上帝」，然後拜祭其他生靈，而「夏禹征三苗、夏啟討伐有扈氏」，都是借用了「天」或者「天神」的命令作為其「合法性」。商也繼承了夏的「上帝、天命」崇拜，更繼承了「天命」為執政「合法性」的做法，在甲骨文卜辭中有大量的卜貞辭計驗辭等，只不過把「天神、上帝」的宗教崇拜與殷商之祖先「夔」因祖先崇拜而合二為一了，後來才被周公把「以祖配天」發展成了「以德配天」，而這個「天」就是中土宗教崇拜的根據，而董仲舒等人的思想在後學看來，亦是從三代思想中的「天神」崇拜而來，所以中土道德論的基石也是「神」，不過後來被孔子改造而已，但「天」、「天命」等思想，孔子亦繼承之。

再然後，就是我對《道德經》與《易傳》的看法。《道德經》與《易傳》如果要解讀，必須和西方宗教祛魅一樣，給中土的文化也進行祛魅，而且不能脫離作者生存的時代背景來超譯，而老子的思想在我目前看來是非常古的，結合三代的背景無非是氏族部落的生活狀態，可以說，老子這本書的核心思想就是讓人退回三代氏族部落文明的生存方式。這也是老子和孔子在面對文明曙光不能不做的

事。當然老子這本書是中土第一本有自發性「本體論」討論的書；而關於《易傳》在「形而上學」，有很明顯的道家色彩，根據方東美先生高足當代道家大師陳鼓應先生從思想文體上進行辨別，認為其就是剽竊的老子與莊子思想，而且也不是出自戰國時的作品，是後人不斷補充而成。

最後，關於儒家和道家學說乃至整個中國學說，後學現在認為其並不高明，因其沒有「人」的位置，孟子的「民本」和「人本」畢竟不是一個概念。孔子著名的問人不問馬，「廄焚，子退朝，曰傷人乎？不問馬。」這種思想不過是對於小共同體血緣延伸下的含情脈脈的關懷。

這種關懷有兩面。其一、是保護的功能；其二、是壓抑的功能。兩者是同時具備，而且在中國歷史上，愈是後面，壓抑的功能則愈強，凡是中國人都有體會。為甚麼有壓抑的功能？恰恰因為這是因為沒有「人」的出現，而西方的「人本主義」面對兩個對象提出，一個是中世紀的「神本思想」，一個是近代「科學理性」發展起來的「唯物主義」思想。前者把人視為「神之下」的壓抑，後者則是把「人」視為物，只有在這兩極之下，才能確立「人」的位置，但西方對「人」的發現也意味著作為主觀性的、自由的發掘。

只不過，這種自由也有兩個問題，其一、是解放的功能；其二、是缺乏保護的功能。所以後者導致了逃避「自由」的現象。孔子只不過是不自覺地發揚了血緣社會的關懷而已。正如老子也不自覺地發揚了一樣，所以老子說，「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」所以「人」的概念不是一開始就有的，只有「文藝復興」之後才有了「人」的存在，之前的社會都只不過是「身份性」的。譬如說，這個人是主人，那個人是奴隸，或者這個人是皇帝，那個人是農民。這些都是用「身份」取代作為「個體的人」。

所以說，中國文化並不博大精深，之所以覺著博大精深是因為中國文化的歷史太過漫長，流傳下來的書籍眾多，但是中國歷史的流變根本沒有逃出儒家，道家，法家的影響，所以即使學問眾多，但是並不能產生新文化，新思想。所以讀一部論語，一部道德經，一部商君書也就差不多了。另外，

中國文化之所以感覺精深，是因為中國人對於一個道德問題、政治問題研究了上千年，幾乎所有智力超拔者都在此有所建樹，當然感覺精深。

再接下來，是後學通過閱讀黑格爾和黑格爾對東亞文明的批判，認為非常正確的一些論述，會通過附件發給您過目。在我看來，黑格爾對中國思想的批評可謂是一針見血，招招致命，另外這本書是卿文光先生著，他是鄧曉芒先生高足。鄧曉芒先生是中國當代康德、黑格爾研究領域的執牛耳者，與前輩同輩論交，不知道前輩對其是否了解？如了解，希望可聽前輩對鄧曉芒先生的看法。在這裏，鄧曉芒認為，牟宗三的哲學回到了康德前批評時代的獨斷論，甚至說，後學認為康德、黑格爾在某種角度上是對中國思想的降維打擊，因為中土哲學中「天」、「道」思想根本毫無規定性，而《易經》亦是感性直觀的產物，所以甚麼都可以往裏面塞，怎麼說怎麼對。

這裏也貼上後學寫的一篇文章。這篇文章裏，「越南」可以替換成「中共」，「胡志明」替換成毛澤東，而後學給前輩的這篇郵件中有一些拼音或者符號或者錯別字是故意為之，因為非常敏感，這些字不能用，所以前輩讀起來會比較吃力。這些問題與見解是後學在這段時間因社會環境問題反思得來，希望前輩賜教，解答後學疑問。

在這裏，後學不得不說胡適之先生的哲學史雖然有「斷滅論」的因素，但不失為一本好書，而他師承杜威，推崇實驗主義，這也是在我看來胡適之先生的中國哲學史只有上部沒有下部的原因，因胡適之先生和湯一介先生到了晚年皆認為中國沒有思想，故而胡適之先生不能再論述中國哲學。

胡適之先生一系列「民主、自由、實驗主義、改良」等思想，我認為是中國急缺的，而他在與張君勱等人的「科玄」論戰中提出「中國文化不具備發展出科學的精深」，在我看來是非常一針見血的，尤其是「我是主張全盤西化的。但是我同時指出，文化自有一種惰性，全盤西化的結果自然會有一種折衷的傾向……舊文化的惰性自然會使他成為一個折衷調和的中國本位新文化……古人說：取法乎上，僅得其中；取法乎中，風斯下矣。這是最可玩味的道理。我們不妨拼命地走極端，文化的惰性

自然會把我們拖向折衷調和上去的。」在我看來，這種折衷的辦法或許可以使中國煥發出新的活力，而後學的看法則是必須引進西方的「方法論」與「本體論」，而「五四」的「救亡」壓倒「啟蒙」，「革命」壓倒「改良」在我看來是那個時代的悲哀。

大陸今年對胡適之先生的污蔑不堪入目，而李大釗、陳獨秀、魯迅之流，則登上神壇；在我看來，李大釗，陳獨秀，魯迅之流觀其行與文，不過是徹頭徹尾的小人與文化二道販子，「二十四史」根本不會有這些人的位置，只能說中土這個地方不適合養成文人，只能生長出諂媚者，這也是後學極為推崇胡適之的原因，因為他與陳寅恪在中土這個環境還能保持人格獨立性屬實不易，而牟宗三公開反對共產黨，其人格後學亦是嚮往，馮友蘭的人格與哲學能力，我只能說是等而下之，他的中國哲學史，根本不應該在中國占據半壁江山。

答曰：許久未聯繫。讀了您的近況，讓我感慨萬分，因為我也被知乎封號了。看來不是我神經過敏。我還以為這是我個人的問題，沒想到是因為國內開始整頓輿論了。我對當朝卯盡全力進行左傾教育，覺得是因為改革開放已經到了一個更動政治體系的時候，但共產黨獨大的執政體系不能也不願進行自由與民主的改變，所以執意肯定文革，倒也不見得是復辟，而是進行歷史連續性的論證，否則共產黨根本就沒有執政的合法性。這些都還沒有疫情問責來得凶險。我覺得國際社會不會等到明年，今年就會有結果。據我所知，美國的工作簽證很難，偷渡則風險甚大，以目前的國情來看都不樂觀。

所附兩篇文章，我都讀了，尤其黑格爾一篇。我本想好好說說，但後來放棄了，因為實在沒有精力，對這麼一篇立論偏頗、境界低俗之作，我只能浩歎思想工作之難為，可見一斑。我只說一事。西方的哲學論述都是翻譯的，連印度的佛經亦然。如果您注意到我稱呼自己為文字研究者，從不稱呼自己為思想探索者，您大概就會知道我在論述這些思想爭論時是誠惶誠恐的。不是不能論，而是論到最後，幾乎找不到一個完密的論說。您如果注意到我在知乎上論述海德格的 mit-da-sein，光一個字就花費了我幾十頁的篇幅，還有存在與時間的翻譯，這不是污蔑海德格嗎？他根本就沒有論及時間，

他說的是即起與時間性。那麼時間與時間性，或存在與即在，這些翻譯對翻譯家而言，該是一種甚麼樣的挑戰呢？我在論述 mit-da-sein 的時候，當真覺得整個大陸沒有一個人真正地懂海德格，臺灣亦然，我在讀完《林中路》以後，曾去函替譯者吹捧的大學教授陳容華，質問他是否真的懂那些翻譯。他的回函也妙，他說不止他讀不懂，如果海德格懂中文，也一樣讀不懂。當知翻譯之不易。

那麼康德的道德實踐這幾個字的翻譯，我覺得都有問題。光是道德二字就不是我們以為的道德了，還有實踐，也不是我們以為的實踐。我覺得把道德實踐整個連起來看，有佛教的下迴向的意義，但其探索又具有上迴向的意義，所以整體來說，就是上迴向與下迴向融會的意義。當然這些都是我的猜測。我沒讀過原版德文著作。我對玄奘的批評，道理也差不多，他的歷史功勳當然是了不得的，但他的百法明門的翻譯其實暴露了他不懂中國哲學思想的毛病，所以他執意回歸印度佛學可能也是不得不為，原因就是他根本就不能論述中國哲學思想。

玄奘的文字素養可以在百法明門的翻譯裏找到佐證，裏面充滿了道家的有無概念，心所的逐字翻譯都值得重新推敲，只不過，梵文經典已毀，探索無門罷了。論述這些是很令人沮喪的。有時我對佛家的大乘、小乘、密乘之分充滿了懷疑，雖說這是因為諸學派詮釋不同經典所產生的不同學派，但未嘗不是因為諸地的文字不能容納所詮釋的學派而受了侷限，然後才有了派別。我以為從文字著手，整個佛學理論必然會有另一個景觀。別的教派，我不敢說，但是中土的大乘佛學，甚至禪宗、淨土，其之所以流傳為當今之形式，與中土的象形文字存在著一定的聯繫。我稱之為文字、文學、文化不可分，文化、宗教、道德不可分，而文字可以在文化的迴盪下，直截進入道德的論說，或謂之象學。

這是我把歷史從經史子集剔除、而以玄文象經逆溯經史子集的原因。當然我對理據不足的探索都以小說的方式處理。其因有二。民初以來，論述成功的只有小說，凡是以論文方式論述思想的都有偏頗之處。歷史的風雲際會並不能說明個人的學術素養，譬如西漢董仲舒、唐代孔穎達、宋朝朱熹、民初胡適之等人，如果將這幾個人的論述擺在一起做個整體性的回顧，中國哲學思想的演變為何一路

下滑就可以整理出來了；其二、以歷史辯證法來論哲學思想其實不足為憑，其因甚為簡單，因為歷史原為生命概念，不為時間概念。

如果這個說法正確的話，熊十力、牟宗三、方東美等人，甚至錢穆、陳寅恪、馮友蘭(勞思光、唐君毅等人不能與之匹配)，隱隱然形成所謂「新儒家思想」，在我看來是這個時代的產物，擺在整個中國哲學思想的繁衍上，其實層階不高，恐怕連「宋明理學」都及不上，而「宋明理學」除去佛學，乏善可陳，於是「新儒家」就散了架。這些論述，我在「佛玄結合」一章說了很多，這裏就不再重複了。這些哲學論述甚至攻訐，幾乎出於同一個世代，只能說明西風東漸之勢過於強烈，所以諸多論見紛紛以西學為佐證，舉凡康德、黑格爾等之論見，但都不完密，其因即文字不能相應。奧妙的是眾家所論無一深入中國文字，尤其牟宗三論及中文象形字，很多都是錯誤的，其他諸人如錢穆、方東美等亦然。所以與其在眾家所論之中論其所不足，不如自己提出創見，這是我以「象學」與「象學無象」破譯眾論之因，是為「玄文象經」之濫觴。

至於我批判西方道德問題的「形而上學」或康德之「實踐理性批判」，實非得已。「道德宗教化」之評必須立基於中土文化或中土哲學思想，甚至中文象形字，而偏離這個基石來看我的論見，則必有偏頗。僅以「形而上」一詞來看，中土曰「形而上者謂之道」，暫且不說這個「道」是否與老子的「道」一致，但康德的「靈魂不死」、「自由意志」、「上帝存在」這些概念其實與中土的「道」沒有絲毫關係，當然要以中土之思想辨正這些論述，有相當大的難處，但好像不論又不行，因為西方的論述實在太強勢了，所以我就以「門、卯、酉」述說中國哲學思想的「流轉說」與「還滅論」。

這個轉輒的論述都引錄在《四十減一》一書裏。一言以蔽之，西方論述之「命題、範疇、概念與文字」，我以「門」之一字統攝之，而後以「開、闢、闔、關」之論證破譯之，是謂「範圍(門)之化而不過」，我統攝為孔子的「成性存存，道義之門」。中土將「存在」、「非存在」統一處理，是曰「存存」，而西方則將之分別處理，是謂「存在主義」，以海德格的「mit-da-sein」為最高境地。

我想了解了這個，其它的「合法性」之說就不攻自破了。至於「夔」之一字，我辨正過，節錄於下，並以之破譯諸多論述之不妥。

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「象學」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，「魖也，如龍一足，從夂，象有角手人面之形」，其形似「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？

猱從「柔」，絕非偶然，乃《老子》的「專氣致柔」之精要；另者，猿猴猱升，使「木曲直」也，著重點在「教猱升木」，但假借為「夔」後，「猱升」之臂轉以「巳止夂」之「手足」示之，故知「猱夔」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，所以與「夏」逐漸轉入「夂象人兩脛有所屭也」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」，為「人類之純形」，不得再解構，勉以居於「頁」下，撐起「夔、夏」兩字。

「亢」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，「從儿，目聲」，儿者人也，厶

卻似蛇之巳，亦似肱之厶，更似虫之蝮身，因與儿結合而有了「人虫」糾纏的形貌；「人虫」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。

《老子》出，中國的兩大哲學思想傳統：《尚書》與《周易》，就開始整合為一個「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，方東美教授整理出來，說「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。方教授僅以此論，即可臻其學術論見之頂峰。

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。

這些論述都可以在《音韻與圖符》裏找到。至於金觀濤、秦暉金燕，我就不一一點評了。精力實在有限。我只想說，近代史或歷史對「玄文象經」的論述是無能為力的，而「象學」以「象」為名之初始因緣即來自《老子》的「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象」。

又判：後學怕的是這次與「六四」那時候的自上而下的發動不同，而是自下而上的發動，因為現任領導人行事，在我看來是保守主義，故而只能付諸民族主義，而「毛」思想的復活，估計不是他所樂意看到的。今年有一個民間組織，外賣 association，不到三小時就被和諧了，而昨天武漢發生了 Dismemberment 事件，新聞沒有報告，只能說是亡羊補牢，如果剛開始就重視，還能補救。而後學

本人是不認可共產主義的，那只有在文化出現曙光之前才有可能，而且我在讀馬克思的作品時，感覺其根本不算哲學家，而且字裏行間流露出他的理論是建立在對「資本主義」的恨意上，而中國走的也不是共產主義、社會主義，自然另當別論。

前輩的文章，我讀了，不過限於精力，前輩的《音韻與圖符》等，我只讀了一部分，而自下而上，對我來說，確實比較吃力。關於這段，老子用心良苦，但是這麼一來，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。後學並不能理解為何「心意識」的解說成了隱性？

另外以「門」入手，「門」的雙重性則一覽無遺，因為「門」要便利出入，則必須「反門」，而要闡明「門」之為「門」，則必須在反了門的「卯」上，訴說「門」的作用，故知「卯」與「卯」兩者，「同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」；「同出」者，同一個「門」之根源也；「異名」者，卯是卯，卯是卯，屬邏輯性思考；「同謂之玄」者，就其根源的「門」而說，「卯卯」渾然為一；「玄之又玄」者，重玄也「玆」也，一個結合真實存在與概念存有，而具備「存有」意義的雙重性也。

「重玄」為「玆」，而「玆，子之切，艸木多益。從艸，玆省聲。玄，胡涓切，幽遠也。黑而有赤色者爲玄。象幽而入覆之也。凡玄之屬皆從玄。」我覺著兩者並無直接聯繫，因我認為這是前輩在以自己的學識來提升老子思想，如果「重玄」為「玆」正確的話，那麼類似金庸的「九陰真經」也可順練可逆練，最後有殊途同歸之用，當然這種比喻很不恰當。

關於《尚書》是否有「永恆」思想，後學覺得不能斷論，因在我看來就是記事類的文獻，除非《古文尚書》出世，可能內容會不同，而且先秦行文很明顯與現代人不符，當然後學對《尚書》所讀也甚少，只是妄言。

關於翻譯，確實是個大問題，尤其是《聖經》，有的章節讓我讀起來不知所云，總感覺有的話如果不是翻譯出了問題，那就是用來隱喻，但給了我一種故弄玄虛之感。《聖經》總的來說與我本人不相應，而相比於以「自然神學、道德神學、經院哲學」解讀下的《聖經》，我更傾向於只讀聖經。

關於海德格，後學發現「存在主義」哲學家，無論是海德格、尼采、薩特等人，皆是先學習過「文學」與「文字學」，再創立自己的學說。這一個現象，後學感覺非常有意思，但是海德格如果從「現象學」這個角度來解讀不知可否？因海德格、薩特的「存時」、「存虛」，在我看來，與胡塞爾的「現象學」屬於同一條顯流。

「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。」所以在我看來，在如今的大陸想要恢復禮、道儒等傳統思想是不行的，而要做的就是進行現代化，所以近來中土所謂的現代儒家提出「三院制」在後學看來非常可笑，因其不明白中共執政權沒有合法性，也不明白現代社會是甚麼，就算有所謂的合法性，秦制幾千年的統治，我相信不願也不會改，而進行現代化，則只能根據了李世民之《帝範》取法乎上，得乎其中，取法乎中，得乎其下，所以不妨在制度與文化上進行全盤西化，中土文明自會有一種中和的效果來折衷。

中國的這個價值空心化，在後學看來，基督教、康德、亞當斯密，盧梭等西方哲學思想必然要引進，用以重塑中國人之價值觀與思想，而孔子老子目前只是破落户，也許會是中國未來文明的參考系，但對於現在的中國是不行的。

這也是後學不得不讀秦暉等人的近代史與歷史的原因，一方面「文史哲」不可分，一方面中土的一些現象，在後學看來已經到了不得不從歷史中找原因和對症下藥的時候，當然對於執政者來說，「儒以文亂法」，我也知道這是不可行的，只能說「上政昏虐，下豎奸亂。君子道消，小人道長」，甚至對我來說，我雖然認為「革命」是不行的，必須溫和改良，但一方面我認為「張獻忠」再來一次亦無不可，因為這個國家很可能從骨子裏就是無可救藥。

後學家裏要我考教師，編進體制，這個前輩您看如何？對我來說，我是不願意進，但如果未來形式動亂，在體制裏做一個「保皇派」，可能對人身安全是非常有益的。

答曰：這也真是巧了，今天時值「六四」，而今上所在意的就是不能否定「六四」，更「不能以後三十年否定前三十年」，也就是不能因為「改革開放」的成功而否定「政治革命」的慘烈，畢竟「改革開放」只是一個經濟策略，而「政治革命」才是立黨立國之「道」。至於說這個「政治革命」是甚麼主義，今上是不會在意的。這些現在看來，都不是要事，重要的是「疫情問責」，中國人將會付出慘痛代價。這次今上玩大了。

有關《音韻與圖符》的問題，我回覆如下。

其一、「道」與「夏」皆從「首」，一從「辵」一從「夂」，「辵」者「乍行乍止」，「夂」者「走路遲緩」，意義相近，但由「夏」可至「夔、夔、夔」，是曰「夏、夔、夔」，為一個迴上的中土「進化說」或「創造說」，但是不能止住一個「夔、夔、夏」逐次往下「演化」的「萬物流出說」；《老子》循此思維，但是逆溯，以其思想為歸納，不為演繹，所以開宗明義，取「道」之一字，阻塞「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。這是「道」、「夏」兩者的不同之處。表面上看「道」整合了《尚書》與《周易》兩大傳統，以「道」縱橫了中土哲學思想界，但從歷史的演變來看，先「道」後「儒」再「佛」，引發了千千萬萬的「崇有論」與「貴無論」的相互攻詰，反而不能逆溯「夏、夔、夔」，而「夏」字則不同，可將「道」與「心意識」重新結合起來，更可闡釋「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。於是這裏就引發了兩個問題。為何「道可道，非常道」一出，「心意識」的解說反而成了隱性？為何《尚書》與《周易》為中土的兩大思想脈絡？先說《尚書》與《周易》。大凡思想倚為犄角者，必相互制衡，如果《周易》為「變易」，沒有異議的話，《尚書》則只能為「永恆」，否則《周易》就不可能傳代。

這是反證。其次，《尚書》的「永恆」思想論證，為方東美教授的論見，我只是引錄，但這樣的論見是很有道理的。其三，《老子》甚少提到「心意識」，倒是以「道可道，非常道；名可名，非常名」建構了「否定敘述」。其四，《老子》以「道」整合、創建了第三條思想「道路」以後，往後流淌，卻阻絕了《周易》迴上至《歸藏》與《連山》之可能，其因即「形而上」的「道」不能言說，甚至「道」一言說即「非道」，故《老子》一書，甚多章句只能觸及「萬物流出說」。慮及人類語言之偏頗，我乃逆反「道」既出、「事」即出之事實，將《易》之「變易」融入「事、物」之間，倡言「事、易、物」之關係，更以《老子》之「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象」，以「象」字提綱挈領以統領「象學」，再以「大象」破除「象」之具名，是曰「象學無象」。

其二、「玄之又玄」，重玄也，這是《老子》所說，沒有爭議；至於「玆」之一字，一個結合真實存在與概念存有，而具備「存有」意義的雙重性也。這是我說的。重玄為「玆」，「玆」為兩個「玄」併列，不為從艸之「茲」，這裏的「茲，艸木多益。從艸，玆省聲。」我認為是晚唐徐鉉徐鍇之作，不是許慎之原義。凡「玄」之屬皆從「玄」倒是對的，故「玆」之重玄以其併峙而有「入覆」之象，其併者「動之微」也，是謂「玆事體大」，幽而入覆之也。質平地說，我不止以「玆」之重玄來提升老子思想，更以「玆」來整合「重玄」與「幾者動之微」的思想。從這裏看《易傳》之真訛，我就覺得很累，據說那位陳鼓應先生也是方東美教授的弟子，但是他做出那樣的結論，那就根本沒有讀懂《易傳》，放眼兩千年的歷史繁衍，有哪一位可以提出「幾者動之微」的論見？還有「一陰一陽之謂道」，沒有孔子的大氣魄，根本不可能提出這種創見。如果說，類似「知幾其神乎」或一些甚為明顯的「象數派」論見為後人訛加，我沒有意見，但說整本《易傳》為後人所做，我是不能苟同的。歷史上有這種見解的也不在少數。

其三、西方的「文學」與「文字學」原本不分家，其分為最近五六百年的事，所以論述西方的「文史哲」，最好不要偏離「文字」。這是我以海德格的「mit-da-sein」論證「存在主義」的原因。

至於說這是不是一種「現象學」，我想是罷。只不過這是一種立基於「文字」的「現象學」，而不是立基於「文史哲不可分」的「現象學」。「文史哲」的確不可分，故從唐太宗以降，「訛史」頻傳，唐太宗以前，也有「訛史」，但都為學術論見，唐太宗以後，那就是「官學」，一語定音，這是中土歷朝歷代以「歷史」找原因和對症下藥的弊病，「以文亂法」，其來有自，非始於今朝，更非儒家之專擅。「滅佛者，佛子也。」別人是無能為力的。要滅任何體制，必須入其體制，這是《四十減一》所論述的「羣體與個體」的關係。請細加體悟。

其四、我所言者，「其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。」誠然不虛。但是我也知道今日的大陸不可能恢復古禮，也不可能恢復「儒道」思想，甚至連「佛教」思想也低俗化；要進行所謂的「現代化」，必須先定義一下這個「現代化」，李世民之《帝範》取法乎上，得乎其中，取法乎中，得乎其下，甚為有理，但立意要高，一旦思想西化，一切都西化了，最後中文也將跟越南文一樣。這是我的擔憂。錢玄同之輩不死，老是伺機而動，不將中文拼音化不會死心的。中國的思想界青黃不接，是個「文字」問題，不是制度問題，而文化上不能苟全，全盤西化，中土文明不可能中和，而是全面奔向西方，看看埃及或波斯就有數了。基督教、康德、亞當斯密、盧梭等西方哲學思想可以引證，但不能取代，而要重塑中國人之價值觀與思想，則必須以「儒釋道」為基石，以西方思想為參考。這是我對「現代化」的定義，可不可行，不能以現今的中國政體為論證基石。政治短暫，連中土最短的元朝都有九十年，現在言之過早。

又判：關於「六四」，相當敏感，只能說必須三緘其口，畢竟後學肉身在此。不過以中土目前的左傾民粹與入關學（入關即美國之侵略或殖民）來看，如果國際社會的疫情問責真的下來，可能會是「反中」以美國為首的「帝國主義」思想爆發的高潮，但會不會爆發戰爭，則不是後學能預料的，因為在後學看來，他們不過是一羣烏合之眾或暴民，除非今上要學慈禧，對八國宣戰。而這次問責，如果不是軍事上，而是科技、金融、世貿等方面進行全面封鎖，後學倒覺著重壓之下很有可能會爆發

流血事件，因為「惡」如果不能宣洩在美國或者統治者身上，那就只能進行社會達爾文主義的實踐。不過這對房地產業衝擊有多大，後學不敢妄做評價，因為中國政府債務都是通過房地產轉移給普通人承擔，我認為無論如何，官方必然要穩定房地產。

關於《尚書》的「永恆」思想，無論是方東美先生還是前輩您，都是引用了《洪範・九疇》之「皇極」解說，但「九疇」為治國安邦之用，「初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰又用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰餐用五福，威用六極。」這裏的「皇極」，普遍的說法是「建用皇極」，即樹立「皇極」的威信，並建立遴選官員和賞罰的標準。孔穎達與朱熹之流的解釋是「皇，大也；極，中也」，也就是帝王統治天下的準則，即所謂「大中至正之道」。所以在這裏，後學覺著「如無必要，勿增實體。」另外前輩又說如果《周易》為「變異」沒有異議的話，《尚書》則只能為「永恆」，否則《周易》不可能傳代。而這裏，後學的看法是《周易》本身就有「簡易、不易、變易」之說。《繫辭下》曰，「《易》之為書也，不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛。」而「不易」則為本體，因「不易」而「變易」，而正因其「變易」，所以《周易》才能傳承，而「分野、爻辰、卦氣、先天太極、後天太極」等，就是「變易」與傳代的結果。

中國哲學思想最大的問題就在這裏，幾乎所有智力超拔的人總是在一個問題上進行反復論述，譬如格物致知，宋明時期注釋者多達七十餘家，道德經注釋者雖然少，但每個人的注釋亦都不同，但總不能像印度與西方一樣思維縝密，邏輯性强，亦不能有任何思想上的「超越與突破」，引用黑格爾的一句話「哲學就是哲學史」，西方哲學家與佛教論藏要不是攻擊、要不是解決前人留下的問題，而中國則是反反復復地在「道德」二字裏糾纏不休。

《歸藏》與《連山》並無出土，所有思想也只能推演，而相傳《連山易》是以「艮卦」開始，如山之連綿，故名「連山」。《歸藏易》是以「坤卦」為首，萬物皆歸藏於地。後學認為可能是一種

形象或者象形思維。後學對《易》興趣不高，所以也沒有太深入了解《易》學，但邵雍的易學著作，後學在幾年前讀過，感覺算是首屈一指。

「幾者動之微」，前輩注釋確實高遠，但「幾者動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日」，對於之後的「吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日」，我總感覺前後不能呼應，對「吉之先……終日」，前輩您是如何看或者注解？

而關於陳鼓應先生，不管對錯，總可以說是後世了解《易》的一種思路，而且後學記得，不止陳鼓應，胡適之、勞思光等人也說《易傳》不是出於一人之手，亦不是春秋時代所作。陳鼓應先生，我則認為他本人對於《易》興趣也不高，因他曾公開說，白色恐怖那幾年是使他研究道家的原因。而「一陰一陽之謂道」應該淮南子、莊子、文子皆有其言，而對於之後的「繼之者善也，成之者性也」不知前輩如何看。至於「幾」，好像朱熹也有注釋，不過後學忘記了他具體的說法。

關於「偽史」後學認為根本沒有意義，後學的想法是從中國歷代改革與中西方近代史中，找出中土思想或者說亞細亞生產方式或東方文明的弊端，從而找出答案，而對於自古以來「以儒亂法」，其實說白了是「從道不從君」，而古儒繼承「三代」思想，自然反對「秦制」。

「滅佛者，佛子也。」別人是無能為力的。要滅任何體制，必須入其體制。這句話給我很大的啟發；而關於全盤西化，我的看法是既然中國文化目前如此地粗鄙化，與其還滅或者進行思想與文字的祛魅，還不如西化來得有效。而關於波斯，埃及，印度的西化或者穆斯林化，後學認為有被穆斯林等統治的原因，以政治干擾文化、文學或當地宗教，在中國亦有所體現。

這個結論，其實看看高爾基在「十月革命」以及他回國對斯大林態度的轉變亦可佐證。當然在這裏，後學不可否認，當今中國確實已經沒有傳統文化，幾乎都是西方文明的產物，但如果說連西方文明的產物都沒有的話，則不可能進行現代化，因為現代社會與資本主義、共產主義，畢竟都是基督新教的產物，而且如果「經濟全體一體化」與「全球政治一體化」，那必然是中國去適應西方制度與

文化，從來進行自身的現代化。雖然說「共和國」只有短短七十餘年，但是我認為「摸著石頭過河」早已過去，是「改革開放」之時就已經完成的事，而中國是否有能力變更為民主體系，後學認為沒有西方等外力因素的影響，根本就不可能。後學在發送這些郵件時，被提醒了兩次，郵件不存在，希望不是後學多疑，不過對於政治問題，我們交談，必須謹言慎行，因為中國人是沒有隱私的。

如果說以「佛道儒」為根基，倒不如加上「墨名」兩家，因其為邏輯學，可以預防「鄉愿」、「口頭禪」、「狂禪」等思想弊端的爆發，而且後學不認可「中土大乘佛學」，因「中土大乘佛學」在我看來脫離不了道家思想的影響，不說禪宗，單就「天臺、華嚴」來說，後學看來就與道家有千絲萬縷的關係，但是因為佛學太過強盛，導致了歷史上沒人論述這個問題，也無資料佐證，所以也只能當成後學的一個猜測。

答曰：讀這些文字，不知為甚麼，「內捲化」或「九九六」一直在腦中展現，甚至「大內捲」或「〇〇七」已經成為國內受困於思維困境的唯一出路。這與「業」不造則已，一旦造下了，將永世輪迴下去，其道理一斑一般，唯其橫出三界，才可阻絕「業」之造作。然而縱使如此，國內亦有相應的「躺平」哲學，似乎甚麼都不做，消極對抗所有來自社會的高壓，則高壓自然會消失。我只能說，「生滅滅矣」在當今的中國都有嶄新的詮釋。

我不知該喜或該憂，一個社會思想到了這個地步，其來有自，道德淪喪，非始自今日。當一個建構民族的根基被摧毀殆盡，然後再刺激以物質之貪婪，當然就只能靠外國勢力來解決了。從「十月革命」開始，中土不就是這麼一路過來的嗎？一開始，年輕的「中共」沒經驗，搞錯策略，全盤照抄蘇聯共產黨的經驗，以為在中國可以重演「十月革命」。

問題是中國不是歐洲，俄羅斯的「十月革命」是布爾什維克發動工人在城市發動武裝暴動，而現在的「中共」有經驗了，而且已經執政七十年了，還能在自己的政權裏謀奪政權嗎？我們交談好像作賊一樣，難道說明不了問題嗎？

「儒釋道」哲學思想沒有問題，要添加「墨名」也沒有問題，或要附以「康德」等之佐證，都沒有問題。問題的關鍵是「中文象形字」已毀，論述所有的「文學、文化、思想、道德」都猶若霧裏看花。我說「滅佛者，佛子也。」毋寧說「滅國者，國人也。」或「滅共者，中共也。」自己造的業自己揹。別人是幫不上忙的。要指靠外國，則必先賣國。言盡於此矣。

又判：後學始終認為「執政派、國家、民族」是三個概念，不可同日而語或者故意混淆視聽，譬如民國時期之陳獨秀危害國民罪之公案便是以「黨派」捆綁「國家與民族」。而且後學本人對所謂的「國家」沒有任何概念，「國家」只是抽象出來的「國家」，並沒有一個鮮活的人的存在，後學更在意的是現實的人，而不是抽象出來的大共同體的「人」、「民族」與「國家」。毋寧說，後學認為只有「人」存在，並且由於「個人」的突破，才會在「民族與國家」中尋找豪無規定性的「人」，也正如帶清兵入關，雖然是自取其辱的一場國民災難，但西方的堅船利炮也讓帶清兵入關者得以開眼看世界。

蘇聯「十月革命」與其說是布爾什維克黨發動的工人暴動，倒不如說是黨內鬥爭，而蘇聯宣布解體與越南紅胞革命、中共發動文革，只能證明蘇中走社會主義，明顯是錯誤路線，尤其是《共產黨宣言》，後學相信蘇中沒有幾個人了解過，而「列馬毛」皆是橫掃「馬克思思想」，轉換為「專制與民粹」，而宣言裏面有對「蘇中」這種模式的批判，更何況「馬克思」類似於龍樹，只破不立，我更傾向於馬克思的共產主義是建立在對「資產階級」的仇恨上來建構的，而馬克思也根本不是哲學家。這種「烏托邦」思想是不可能在現實裏實現的。

答曰：撇去政治不談，我不喜歡那種偷偷摸摸的感覺，不止思維受阻，而且連「人」之價值都遭到懷疑，還談甚麼「國家」、「民族」、「黨派」，甚至「天地」？我曾說過，「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。現在我將這些「國家、民族、黨派」以一個「擬人」的概念來說明，一方面證明這些「國家、民族、黨派」的

概念非緣自外國，只是現今的「國家、民族、黨派」都被曲解為我們所以為的意思。一言以蔽之，其所賴以敘述這些概念與思想的文字已經變了。

對應這些大規模的概念，中國以「擬兩人」涵蘊之，而對應這個「擬兩人」，就是獨體個人的「擬人」，只不過這個「擬人」不再是原始的「象臂脛之形」的「人」，而是一個正面的「人」，更直逼「君」之「君坐」。當知「人」形均面左，「君」則作正面形，故「正面之人」謂之「擬人」。將「擬人」置於「擬兩人」之上，則謂之「衣」，而「擬人」、「擬兩人」之間的空間，謂之「內積空間」，可以包挾很多字而成為其它之新字，譬如「挾裹成裹、挾中成衷」，這個「內積空間」則是「量子力學」的研究內涵。請參閱《暫時無語》一書，我就不再重複了。我想重複的是，我沒有攀緣附會，而是停佇於一個思想，不斷往內探索，是謂「入文字」，「入思想」是也，除此而外，都沒有辦法解決大陸的問題。

您說的很多論見在民初的《古史辨》裏都有。《古史辨》共七巨冊，是「古史辨派」的研究成果。其彙集經十年拓展，包羅了三百五十篇文章，三百二十五萬餘字。「五四運動」以後，顧頡剛與錢玄同等人匯聚為「古史辨派」，但實為「疑古派」，當然胡適之也是裏面的活躍份子。這可說是漢代以降的「今文、古文」辨訛的集大成，但其論述之品質與清代的「經史子集」不能相比。我當然不願與之類比，所以直溯「經史子集」，但我的《我在「知乎」》只有四冊，並以「玄文象經」駁斥「經史子集」之歸類，是謂「今文」之悖論也。請您上網，察閱「林彬懋文集」。

「兩漢經學」雖有「今文、古文」之分，但東漢重視訓詁的風氣極盛，卻不知為何以「古文」訓詁《爾雅》與經傳的《說文解字》不敵漢臣治「今文」之尚？以至一再遭到篡改，終於傳至五代的兩徐，將支離破碎的《說文》編撰成今日之面貌。

這是否與河上公以「易緯」思想取代《易經》思想的行逕相同呢？似乎如此，兩者的演變一致反映了當代學人為了牽就時代思維而不得不造作的論說，以順應時代思想比較容易，故為之，但思想

卻也必因其適應而往下流淌，以此觀民初胡適為了適應時代思想，邏輯因而造肆，令人不得不慨歎，而國人若欲遏阻這個勢動，則只能治「古文」，沒有其它方法。

這就是當今這個推動「白話文運動」已達一個世紀之久的中文書寫，最令人遺憾的地方，以其治今文，思維恆墮，更令筆下的文字詮釋江河日下，行至今日，有靠外文來汙蔑中文的，有靠外國的邏輯思想來對中國的形象思想指手畫腳的，真令人覺得子孫不肖，非古人之過矣；當然古人的今文、古文之爭，其慘烈常有過之，譬如東漢賈逵治古學之訓詮字義，也被治今文者批判得體無完膚，乃至其說受一些治章句之儒生所排擠，將之拒於文廟之祀，直至今日，是為其憾。

又判：多謝您的回覆，但重溯「文字」或「三代思想」，在當今已是不可能。雖然後學對當今國內文科課程了解的並不多，但以所看的文章來說，這種趨向是沒有的。而關於中國文字的「指事」與「會意」問題，也可以說文字本身就含有意思，所以不激發國人的邏輯思維，更使得邏輯思想不能得以伸張；西方表音文字自身沒有含義，只能在一個固定的語法形式中才能形成意思，也可以說因此導致對於語法本身的重視，從而形成對於邏輯的重視。前輩的「兩者的演變一致反映了當代學人為了牽就時代思維而不得不造作的論說，因順應時代思想比較容易」說法，後學始終存疑，因無論是孔子老子，柏拉圖《理想國》、基督教《聖經》這種早期軸心思想，都有一種「反文明」的思想在裏面，愈往前愈是黃金時代，而文明發生曙光或者文明愈往後愈是人心不古的時代，可以說他們都帶有一種反文明，或者說文明帶來了災害的思想在裏面。正如「大道廢，有仁義，智慧出，有大偽。」

如果說順應時代思想比較容易，後學覺著說不通，因歷史是線性的，如果說愈往後，人的理性愈得不到伸張，愈往前理性愈好，那是違反規律的。正如西方在文藝復興與啟蒙運動之前是黑暗的，而啟蒙則使理性為之發光。諸如人權、人性都是啟蒙運動之後的產物，而不是說這些是《聖經》或者古希臘哲學家那裏產生的，而如果說只是文字的原因，導致了中國傳統文化的衰敗，那麼印度與西方在文字演變的前提下，不僅僅沒受到影響，反而千捶百練，哲學一代更比一代强，而且發生了好幾次

哲學轉向並且產生了科學。那豈不是說不過去？更有甚者，由於農耕文明是一種超穩定性文明形態，而中國地理環境的封閉性與偏僻性也導致了文明形態沒有發生實質上的變遷，就導致了思維之禁閉，如同孔子、荀子、墨家、名家都有對邏輯的探討，但是都是建立在道德的「正名」的基礎上，而農業文明無法更迭，所以只能埋頭在「道德」之上，而道德要求實踐自然會導致邏輯學伸張不開，這也是「唯識宗」在中國二代而亡的原因。在這裏我們是否應該否定「中國文明特殊論」？因「任何自以為自己特殊的民族，在上帝面前都是平等的」，而對於拜登解封微信與抖音，前輩您是如何看？

答曰：您的問題裏面其實都已經隱藏著答案。譬如「象學」的歸納可以激發「邏輯思維」，而「象學無象」則將這個歸納出來的「邏輯思想」逆溯至一個「思想」不興的狀態，是曰「入文字」，而「入於其不可入」之處，「文字、思想」乃融會貫通，是曰「般若」。「萬物流出說」不是不行，而是奔流起來，氾濫成災，「入流亡所」，則一個以「直心」顯現的「道」乃現前，是曰「道德」。

這一套理論不止文科課程裏面從未曾有過，恐怕歷朝歷代也未曾有過，是曰「創造性思想」。這是我以「文字」直截進入「道德」論說的創建，不能偏離「文化」而論之，故可將「文學」重置於「玄學」與「經學」之間，是謂「玄文象經」，「目錄學」乃成為「中國哲學思想」的一部分。

任何人要將「象學」套入自己的思維脈絡都是可以的，是謂「順應時代思想」，但想在自己的思想裏面突破「既成概念」對自己的思維所形成的障礙與誤導，則必須「入其文字」，非中土專擅，海德格就曾經因為追蹤希臘文之源頭，而發展出來一個「存在以非存在為其內質」的哲學思想，堪稱精湛。不必妄談「中國文明特殊論」或「希臘文明特殊論」，也不必妄談「上帝面前都是平等的」，因為「歷史」原本就是一個「生命概念」，不是「時間概念」，既沒有前後，也不是線性；如果一定要談「正名」，這個「生命概念」的「歷史」是第一個要釐清的思想，否則一切思想都將談不進去，遑論「唯識」、「道德」？從研究「史學的理論哲學」來看，人類除去對歷史的表述以外，其實並無歷史，惟其掌握「歷史之幾」方可令「幾者動之微」在「生命之幾」、「思想之幾」與「文字之幾」

裏同時顯現。這是西漢司馬遷以《史記》來「正《易傳》」的根本意義。這是我引自〈追球・追求〉的一段論說。你可從「林彬懋文集」下載〈追球・追求〉一文。

至於拜登解封「微信」與「抖音」，「順應時代思想」也，思想奔流無盡止矣。

又判：首先，我認為前輩您的文章確有作用，用文字重釋或建構中國傳統思想是可以的，或者用「儒釋道」來建構價值體系、反思「現代化」與緩解「後現代化」工具理性對價值理性和人文主義的衝擊也是可能的，但這個前提是「現代化」；如果一個國家本身沒有「現代化」，那麼再怎麼注釋所謂的「三代思想」也於事無補，我想中土古代的「外儒內法」、「儒法互補」、「道法互補」，乃至於目前的「外馬內法」這一套，相信前輩了解，不必後學再給前輩闡述。也就是說要看病需要找對病根，如果病根都找錯了，又怎麼可能對症下藥？所以在「儒釋道」思想上進行「現代化」，無異於一個悖論。首先，「現代化」的產生在馬克思・韋伯看來，是「基督清教」的運動，在馬克思看來則是「啟蒙運動」。當然歷史是錯綜複雜的，我更傾向於在「啟蒙運動」、「文藝復興」、「唯實論、唯名論」之爭與康德、亞當斯密等人劃分信仰與現實等很多因素比對，而這幾個方面可以說最重要的概念是突出了「個人」、「自由」等觀念。

舉個例子。「個人主義」、「自由主義」、「集體主義」是三位一體的，個人首先完成突破，在個人身份認同的遊離感中，以民族或者集體作為根據，與國家簽訂契約，也就是「社會契約論」，而這裏最重要的就是「權界」，也就是「責與權」的關係。

中土儒家思想倡導回到「三代」，無疑於一種「小共同體下的血緣關係」式的結構，道家雖然解構儒家或者三代，但主張退出文明或者說「現代化」，而法家就不用說了，為專治提供理論，如果說儒家還有「小共同體下的血緣關係」的含情脈脈的關懷，那麼法家無疑於把「小共同體關係」打碎變成依附於「大同體下的原子」，而「現代化」雖然也把人打成原子態，但那是一種積極的自由，而「自由」這個概念無論「儒道」兩家都是沒有的。「儒家」以血緣關係壓迫個人存在。「道家」也可

以用荀子之話一言以蔽之：「敝於天而不知人」。換言之，如果說「法家」、「儒家」是一種極權式血緣關係式的整合，那麼西方或者「現代化」就是契約式的整合，不可同日而語，「儒法」無它，也就是馬克思所說，「人類歷史愈往前看，人愈不自由，往往依附於一個大共同體。」

後學一直在強調一點，西方哲學的「社會學」，很多理論不是中土思想有沒有這個問題，而是對於這個概念是根本沒有的，這也是我強調中土思想和中土地貌也就是農耕文明有關係的原因，希臘城邦國家因地理位置自然可以進行貿易等活動，而中土地貌封閉偏僻，用柏拉圖一句話說：哲學起源於驚異，而中土思想根本沒有「驚異」，中土往往以「六合之外，存而不論」沾沾自喜，實際上這種思想封閉了「驚異」，也封閉了「思想」。這也是農耕文明的弊端。

中土不僅沒有「驚異」，甚至中土諸子百家所謂的哲學書都不純粹。西方學術起源於古希臘，古希臘人認為哲學是「自由的學問」，只有在思辨之中，才能排斥一切世俗的東西，才是最自由的。後來基督教也不得不去考察「自由和必然」的問題，而在中世紀時期，學問被僧侶所掌控，由於僧侶是獨立於世俗的，並且僧侶的辯論是被允許的，所以對學術是獨立的，而中國的學術是不獨立的。

譬如說，老子、孟子寫書只不過是不得已而為之，在中國文化之中有一種反智的潛流，以這種潛流表達著，中國學術不是為了真理，而是為了世俗的政權擁護（儘管有一些儒家知識分子，表達了極高的人格），由於不是為了真理，所以不可避免陷入反對學問，而重視實踐的窠臼。而這種實踐，是沒有定力的，是一種感性意義上的流變。這種沒有定力，就表達為一種「反智」，而且他們探討的東西就是「政治學、倫理學」的東西，這就導致他們與權力發生勾結的原因。

關於「象學」與「文字學」，在後學看來，可以當一種提升中土思想或個人思想的一個方向，但對於現代社會則不會起到建設性作用。每一種學說只會在特定時期產生作用，而且毋需以時間看，幾十年對一個國家來說都極為短暫，因為幾十年就會有一代人死去，總不可能讓一部分人承受代價，一部分人享受成果，而且在後學看來，摸著石頭過河是「改革開放」以前的事，而之後，西方國家有

範本，你不跟著走，就只能進入深海區。其實關於「文革」的論述，還可以再做出補充，就是孟子的「人人皆可成堯舜」導致「道德烏托邦」的蔓衍，如果沿用康德對上帝之「畏」來說，人永遠不可能成為聖人，自然不會出現這種問題。對了，前輩對去日本勞務或經營簽證怎麼看呢？因中土目前除了留學，勞務已經不能辦理護照，而就我與一些大學同學交流來看，目前想留學的出不去，留學畢業的則回不來，我認為這釋放出一個不好的信號，不得不做準備。

答曰：我記得我在論述羅蘭巴特如何運用「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引申出了一個「S／Z」的概念。這當然是一個「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。

您的這些「個人主義」、「自由主義」、「集體主義」(暫且不說「三位一體」)，甚至「社會契約論」、「權界」、「現代化」、「基督清教」、「啟蒙運動」、「文藝復興」、「唯實論、唯名論」之爭或「個人」、「自由」等觀念，諸如此類，都隸屬於「分析哲學(analytic philosophy)」的範疇，而將這些瑣碎的概念串連起來，就是以「semiology」將之發展為「systematic semiology」。我稱之為「思想的還滅」，可以用一種「holistic approach」逐步遞減、歸納或還滅概念，而發展出另一論述，是為「semiology reductionism」。最為顯著的就是海德格在追蹤希臘文的原始出處時所推演出來的 Mit-da-sein，所以是一個「還滅」的思想運作。

「思想流出」多元化，謂之「生生不息」，而「思想還滅」最終水波不興即形成「周乎萬物」的彌綸之境。種種「小共同體下的血緣關係」或「小共同體」往「大共同體」依附的論述，就是一個

將「思想流出」逆轉，而往「思想還滅」運作的驅動，最後必然與莊子的「天地與我並生，萬物與我合一」呼應，曰「是亦彼也，彼亦是也。」

用「新柏拉圖學說的本體論(Neoplatonic Ontology)」來看，「1」的超越(the transcendence of the One)」是無稽的，我的解讀是「If a whole being is broken into separate pieces, each piece somehow holds the whole being.」這不難理解，因為「It means that, paradoxically, things can be simultaneously different in appearance yet the same in essence.」或換個角度來說，「It means that an individual is in the whole (extrinsically) while its reverse is also true (intrinsically, i.e. the whole is in the individual).」這就是「holistic or holism」的概念。

以之引申至世俗種種，世上的萬物如人體、動植物、大自然都屬於一種「有機之整體」，亦都只是其中不計其數的小部分，但又非常複雜，以及大於所有這些小部分之總和，而且統統相互依存、溷錯、交互影響，不能被化整為零、單獨存在或分割探索，否則不免顧此失彼，無法面面俱到，問題層出不窮，譬如瘟疫、貧窮、生態、全球暖化等議題，而將此種種，以一個全面貌之方法看，則謂之「holistic view」或「holistic approach」，是曰「道德目的論」。這不是一個「反智」、「現代化」或「對症下藥」的議題。與您共勉。

另外有關「勞務或經營」簽證，我一竅不通，尤其日本，更是陌生。但從日本與中國的對峙、敵視狀態來看，我想不是一個很好的選擇。美國留學生的處境岌岌可危，尤其疫情的問責，已經形成舉國共識，這是相當罕見的。我聽說是因為一個國安部高官外逃，攜帶了絕密文件所導致。早做準備是對的，但可能圍堵外逃已經佈署完畢。慎之慎之。

又判：前輩論述確實高見。不過後學對「分析哲學」幾乎沒有涉及。關於前輩您論述的「世上的萬物如人體、動植物、 大自然等都屬於一種『有機之整體』」，這是否可以說是康德「三大批判」

中的「自然目的論」呢？引言如下：雖然「有機體」可被看成「自然的內在目的」，但是當我們著眼於「有機體」之間的外在關係時，又不得不使用機械的解釋。

譬如兩個「有機體」都以「自身的生存」為目的，當它們之間產生了衝突，只能是性強的一方戰勝性弱的一方，從而獲得生存的權利，即「適者生存」的道理，所以任意一個「有機體」雖然可以被看成「自然目的」，但是不能成為「整個自然界的目的」。

從整個自然界的「外在目的」來看，為了尋找整個自然界的終極目的，我們一定會追溯到整個自然界之外，因為對於一個任意給出的目的，我們都可以繼續追問這個目的又是為了甚麼，直到我們跳出整個自然界，而這只能是通過服從於「道德律」的人，或是獲得「自由」的人。從整個自然界的「內在目的」來看，「有機體」提供了一個全新的、看待整個自然界的視角，即各個組成部分「互為目的」。如果在實踐上將每個有理性者同樣當成目的，而不僅僅是手段，那麼整個世界（人和自然）也就獲得了一個「內在目的」，而這正是有理性者的「道德」。這個目的已經在自然之外，是受自然啟示而獲得的（通過有機物），所以人的「道德」（以及在其概念中所結合的「至善」）就是「整個自然界的終極目的」。

尋找「終極目的」的另一種途徑就在於我們的初始動機：統一「理論理性」與「實踐理性」。「實踐理性」是對我們的道德行為先天立法的，而「理論理性」或是「因果律」，只是我們實踐時，可能會考慮的因素，所以「理論理性」與「實踐理性」的關係就像立法權與行政權的關係（譬如法律規定人類尊嚴不可侵犯，為了實現這個目的，政府就要有行政機構。法律賦予政府行政的權利以確保法律的目的得以貫徹）。為了將這兩者統一起來，我們只能將自然（「理論理性」的領域）歸於道德（「實踐理性」的領域）之下，亦即把「自然」當作「實現終極意圖」的工具，因為我們如果將道德歸於自然之下，那就不是真正的道德了，所以為了統一「理論理性」和「實踐理性」，我們必然會將「道德」（以及在其概念中所結合的「至善」）作為整個自然界的「終極目的」。

這裏可能還有一個問題，就是自然的「終極目的」是「道德」還是「至善」？從理論上來說，如果我們假定「理論理性」與「實踐理性」的統一（即「自然」有一個「終極目的」），其實是一樣的，因為如果我們先將「道德」作為「終極目的」，在「實踐理性」中，「至善」被設想為必然的，所以我們可以立即推論出「至善」是「自然的終極目的」，但是這裏也要注意，所謂被實踐理性設想為必然，也只是針對有限存在者的實踐理性。這並不適用於神明，天使等無限的存在者。

人的「道德」真的可以作為「自然的終極目的」嗎？如果我們不嘗試統一這兩個領域，又會是甚麼樣的一番景象呢？關於這個問題，康德在後面一節「自然無目的」中討論。

另外後學對今和諧上有另一種推測，無論是肯定毛澤東還是「左傾」，本質上是因為要獨裁，在獨裁過程中必然會出現毛澤東時代的的共性，譬如「統一思想」，而正常人都會痛恨那個指鹿為馬的年代，但想必他也同時認識到了指鹿為馬身後的權力，就是操縱人民思想的權力，但不知道獨裁了以後，他要把國家與人民引導到何處？這則是重點，但如今知識分子集體失聲。

前輩您說之事，後學亦有所耳聞，關於美國留學生，後學只能說，「想留學的出不去，已留學的回不來」，很可能「蘇聯哲學船」再度重演。而在六月十八日，下發一個文件，表示對「罕見」、「走狗」、「金主」、「外國勢力」進行清算，（前段時間大學「本生專」，學生遊行，某官方媒體便以「外國勢力」抨擊學生，讓後學誠惶誠恐），中世紀「獵巫事件」開始了。

就現今只能以勞務留學辦理護照來看，也許還有機會，不過想必要謹慎，而後學選擇「霓虹金(日本人)」，則是因其移民相對比較寬鬆，但也要看利維坦是否下定決心阻止外流。而以力度來看，想必和您交流的機會會愈來愈少了。

答曰：我對康德的「三大批判」亦是景仰無限，但將《纯粹理性批判》的「理論理性」解釋為人類對「自然」的認識，而《實踐理性批判》的「實踐理性」則是人類對「自由」的認識；至於那個《判斷力批判》，則是「自然」與「自由」之間所存在的裂縫，或者人類只能用「文學」的手段，將

「自然」與「自由」做「理論理性」與「實踐理性」的詮釋。這是我認為「文字與思想」一起俱起、此生彼生的原因。總結來說有兩個因素，其一為「原因和結果」，其二為「思維和存在」。佛學解釋這兩個問題，比較全面，但因為這是西方的哲學理論，所以我偏向於海德格以「mit-da-sein」來論述「即起與俱在」的內涵。有關這個議題，我在「知乎」上論述了很多，這裏不再贅言。

至於當今的政局，郵件裏討論確實不便，但是「疫情」的不斷捲土重來，已經使得「管制嘴、管制腿」的策略失靈了。這可能也是當局沒有料到的結果，畢竟「變異病毒」已經自衍自生，不再受管制了，而國人過於自大，胡亂吹噓，「由疫而亂」的歷史定律恐怕躲不掉了。

又判：後學認為西方哲學書籍，若能讀《理想國》、《休謨人性論》、《三大批判》、《存在與時間》、《精神現象學》、《查拉圖斯特拉如是說》、《第一哲學沉思集》就可，至少我對這幾本書推崇備至，因為這些哲學家，在我看來是箇中翹首，至於中世紀經院哲學，可讀可不讀，而薩特、叔本華，後學感覺在哲學界被低估了，但也沒有和上面那些人同級的水平，他們兩人不過是站在巨人的肩膀，至於ma kesi，後學認為不算是哲學家。

《聖經》不知道前輩您怎麼看？中文版給我的感覺是翻譯出了問題，很多內容模棱兩可，從而也給我一種與莊子文風相似的感覺。而關於「文字與思想」一起俱起、此生彼生的原因，後學認為也可以說「文以載道」，而西方文字是否和中文一樣有「言不盡意」的問題，那便不得而知了。而每個時期的哲學家都有其要解決的事情，如果佛祖生在中土，恐怕他會變成老莊，老莊生在印度也會變成佛陀，因所處時代背景與問題的原因，他們要解決的事情也不同。

前輩以「原因和結果」與「思維和存在」總結《三大批判》，我覺得值得商榷，因兩者一致，而西方哲學從巴門尼德區分「存在與非存在」到高爾吉亞的三大命題之後，所有的哲學家都是在討論「思維與存在」的問題。而至於佛學解釋這兩個問題比較完滿一說，不知前輩是指「十二緣起」還是「唯識宗」的理論？但話說回來，先秦諸子倒是沒有一個人涉及到「存在與思維」的問題。

其實後學也是不願意討論政治，只不過看著中土現在這個樣子，感覺很可悲，「賢者避其世」無奈而已。胡適曾說過：「我們必須承認自己百事不如人，不但物質機械不如人，政治制度不如人，並且道德不如人，知識不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。」這也是後學現在對中土古代思想的看法(這裏不用「哲學」一詞，因為後學現在對「中土有無哲學」存疑)，所以後學才轉向康德黑格爾等人的哲學；其實看看《理想國》與佛教論藏，就會發現中土思想的邏輯嚴密性是根本沒有的。我們首先要承認百事不如人，尤其是思想不如人，制度不如人，正所謂大成若缺，有缺憾才有進步，如非要用自大掩飾自卑，最後的演變不外乎是俄羅斯或者蘇聯的極端民粹。

關於前輩您或者方東美先生論述中土和諧交感的思想，後學認為地上不能建立天國，「應然」與「實然」必須分開，也就是「二分法」必須也必然引入中土思想。上帝的歸上帝，撒旦或者凱撒的歸撒旦與凱撒，而在中土，天事就是人事，根本不加以區分。而這也是阻止道德烏托邦的唯一辦法，如果人人追求成堯成舜成聖人，那只會民不聊生。

「管制腿」或許可能，「管制嘴」是不可能了，現在戾氣太重，幾乎每天都有案件發生，不過以目前國內看推帖等國外軟件會被傳喚來看，「管制嘴」應該也要提上日程了。

答曰：您的書單裏，無一不牽涉到翻譯，也無一不牽涉到「文字與思想」一起俱起、此生彼生的問題。如果讀者對「文字」的了解沒有問題，那麼這幾本西方哲學書籍所闡釋的「思想」倒也能夠建構起一定的「思想」；但是如果讀者對「文字」本身的了解有問題，那麼這些書籍無異一個迷宮。以我對文字翻譯的了解來看，《存在與時間》的中文翻譯根本就是災難一場，又如何闡釋「思想」？另外還有一本維根斯坦的《邏輯哲學》，我曾在「知乎」裏論述過，而以他的第七點「邏輯哲學」來看這些「思想」論述的翻譯，那翻譯家理應保持「沉默」，何能造肆？《聖經》的翻譯亦然，尤其以「創世紀」一章為最。為了敘述中文翻譯對《聖經》的「形象文字」的謬誤，我曾寫下《暫時無語》一書，其中有這麼一句，「創世紀」是「象」，「暫時」亦是「象」，「無語」更是「象」。「象乎

象乎，會當有大象？」至於這樣的文字是否「言不盡意」或「模稜兩可」，甚至是否為「老莊語言」或「佛經敘述」，我覺得也只能任人憑說了。我想解決的正是當代人的「思維與存在」的問題，因為「中文敘述」從胡適之的「白話文運動」以來，都是西方的「邏輯敘述」，根本就是一種以中文表述的西方邏輯，不是中土本具的「哲學思想」，所以《暫時無語》只能是「小說敘述」，因為中文表述從民初以降，只有「小說敘述」堪為一用，其它的「哲學論述」（包括「中文翻譯」）都有問題。

至於「哲學」一詞，原為「日文表述」，民初借用至今，不知出於何人手筆？中土的原始思想原本不涉及西方「哲學」論述所定義的「哲學」，何能說「思想不如人」？至於胡適之說「百事不如人」，我就不知該說甚麼了。我是這麼想的。一個論述「中國哲學思想史」綱要的學者將「中國原始思想」從周宣王開始論述，置《易經》的「變易思想」於不顧，究竟能夠論述甚麼？這麼一位學者在中國思想論述史上居然佔據如此顯要的位置，我除了說他的際遇甚佳，其它的就再也說不出甚麼了。這與朱熹的人生際遇一斑，與唐朝的孔穎達與漢武的董仲舒亦一般，只能以風雲際會論說他們的學術影響，不能論說他們的思想造詣。那是有如清水一般，連一點中土原始思想的沉澱都看不見。

論述「思想」，我只看「思想」能否「上通而下達」，跟「成堯成舜」或「上帝撒旦」，甚至「道德烏托邦」無關，談不上「民不聊生」，正是「上帝」是「象」，「撒旦」亦是「象」，「烏托邦」更是「象」。然而「象乎象乎，會當有大象？」把這些都併而論之，是否能臻「思想」頂點？

又判：關於翻譯，只能說目前來看，很多翻譯文本比賀麟等人翻譯的要強得多。

關於前輩所說的「創世紀」是「象」，「暫時」亦是「象」，「無語」更是「象」，我只能說「上帝」也是「象」，站在前輩的「象學」，這是可以理解的，也是一個新思路，但「出埃及記」、「利末記」中，「上帝」明確制定「十誡」等一切「倫理、律法、道德」，這也是「象」嗎？其實在這裏，我更認為我們面對上帝應該就是面對自己，也就是面對上帝或者說上帝這個「象」，其實就是「精神對自我的認識」，也就是海德格的「畏」，而中土面對聖人、皇帝只有「怕」。

這也是後學在閱讀黑格爾以後，與前輩有不同見解的原因，其因即康德哲學（或者說，人對自然立法）必然會發展成黑格爾的「絕對精神」，而「精神對對象的認識就是對精神的自我認識」，光憑這一句話，黑格爾應該就超越了康德等人。

中土的原始思想原本不涉及西方「哲學」論述所定義的「哲學」。但是無論我還是前輩您或者說哲學系學生與教授，在論述中土思想時，也不得不借用西方哲學的概念與名詞。而中國哲學系其實也是如此，毋寧說，所有論述中國哲學史的人無不借用西方哲學史的結構，包括近代新儒家各位。

關於高行健的《靈山》與《一個人的聖經》，不知道前輩如何看？這兩本書在中國都無資源，所以後學不甚了解。還有「G7峰會」，英美重新修訂《大西洋憲章》，前輩如何看待？今上現在給後學的感覺是要走統銷制經濟，而這種經濟形態只有在二戰時的德日用過，給後學的感覺很不妙。

答曰：今天「知乎」傳來一則我的回覆。原來您問我的問題「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳」，我早就回覆過了。我現在引來解答「上帝、倫理、律法、道德」也是「象」一說。

其實這段話所揭櫫者「萬物流出說」與「道德目的論」之別也，或揭示了「今文」與「古文」的世代之爭。事實上，戰國末年的河上公轉《易經》為「易緯」思想，不止與老子莊子是一脈思想，更有徹底了結孔子以《易傳》還原《易經》的謀略。從河上公以降，秦始皇「焚書坑儒」更加斷絕了中土思想回溯至「三代」的契機，而後項羽自刎，劉邦立漢，文景以黃老治術，從此道學就一路走偏了，及至漢武，董仲舒以「罷黜百家，獨尊儒術」壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」導致漢家子孫都是「漢承秦弊」，儒道思想愈來愈成為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」的傳承，其實已經變形，再也回不去了。東漢「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。從理論上來說，「思想的還滅」總是不如「思想的流轉」討巧，因「流轉」是個物理性運動，而「還滅」則是個反物理性運動，但老子自己也說「反者道之動」，可見得他對孔子的「郁郁乎文哉。吾從周。」也不是全然否定的。我覺得孔子也不否認「還滅」不可能抵擋得住世代

的流轉，所以才悟出一個「幾者動之微」的思想。僅以這個「動之微」思想，孔子就可稱為「禪宗」的鼻祖，卻又不具「禪宗」的宗風，堪稱無私的「學派」傳承，是謂「至聖先師」也。

如果這句話，「僅以這個『動之微』思想，孔子就可稱為『禪宗』的鼻祖，卻又不具『禪宗』的宗風，堪稱無私的『學派』傳承」沒有錯誤的話，那麼在「道德目的論」的思路裏，一切「倫理、律法、道德」皆為「象」或「大象」，而「象、大象」之別者，猶若「和、大和」之別也，是為原始「儒家思想」也，但因言「和」者，思維恆墮於「利」，是曰「和然後利」，而孟子卻又說「何必曰利」，故以難為象之「大」繫之，而後有「大和」思想，是曰「和、大和」也。「象、大象」亦然。

至於這樣的論述語言，是否為西方的「哲學」概念，或者現代的「新儒家」如牟宗三諸人能否了解「和、大和」之別，或者「精神」除去「文字」不能敘述，是曰「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、精神」不可分，此「精神」者或曰「道德」、「情操」、「生活」、「宗教」均可，因「道德、情操、生活、宗教」本不可分，是之曰「大」，而「絕對」為譬況之詞，除去「相對」，沒有「絕對」之說，其「所緣」者，若僅為「鏡像」，則「無畏、無懼」，凡「畏、懼」者，必執其「所緣」，故不為「絕對」。這其實是很明顯的。

「和、大和」或「象、大象」的問題，直截牽涉到「形而上學」的辯證。我曾經在「知乎」的一個議題論述過，「能闡述一下《形而上學》的辯證思路嗎？」現在我將之引錄過來，因為這個議題不是不應該問，而是不容易回答，其因乃「形而上者謂之道」，原本就有別於「形而下者謂之器」，而「辨證思路」卻為「形而下」，所以「形而上學的辨證思路」就是以「形而下之器」來歸納「形而上之道」，然後統理之，稱其為「形而上學」。

這個思路明顯地是相當矛盾的，卻也說明了「向上一路，千聖不傳」的真理。我也曾經說過，任何的「辨證思路」都只不過是「思想的演練」，甚至是「文字的演練」，不能撼動「思想本體」，甚至不能解釋「思想操控文字，文字承載思想」，兩者一起皆起、此現彼現的彌綸現象。

這是我以哲學挹注「文字學」來接觸「文字」真實性的原因。何以故？因許慎的「六書」接觸不到「文字」的真實故，屬於「方法學」上的思想架構，但對「文字」本身是否真實不能論述，而且「六書」的分析，事實上肯定了「文字」本身的「存在」意義，一個字、一個字地論述，更加肯定了「文字」各各獨立的意義，但「文字」合起來究竟能否論述「思想」，「六書」其實無能為力；當然「六書」必須肯定，如此「分析知識」或「文字解構」才能成立，但要通過這個「文字本體」來了解「文字」，則「六書」就捉襟見肘了，而彌補這個遺憾，就是我力倡「象學」的初始動機。

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

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

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

易言之，我先肯定「六書」的「方法學」，再立「象學」的「哲學」，最後以「象學無象」破之；以外國哲學術語說之，我先用 Methodology 入「文字學」(Linguistics)，再由 Linguistics 入「象學」(Meta-Linguistics)，再以「象學無象」(Nil-Linguistics)探入「超越的真理」，而「超越的真理」(Transcendental truth)本身不能論述，故「象學無象」以其「無」(Nil)之內涵尋找「超越的根據」(Transcendental grounds)，是為「入文字門」的內義。

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

從這一個脈絡來觀察，研究「中文象形字」的學者進行文字解構時，究竟應該選甚麼字來演繹就很清楚了，否則一個字、一個字解構下來，中心思想必然支離破碎，縱使有「典章名器」的歸納，也只能是「知識」的演繹，而且是支離破碎的「知識詮釋」。

這基本上就是德國哲學家康德所說的「意志它律」，不論用多少字、多少知識都不能竟功，其述自敗，更不要說涉及道德或智慧的領域了；對這樣的選字，以「象學」觀之，就是一個「宁」字，辨積物也，古「貯」字，眾物積貯一室，則所餘之地不能作正方正圓形，故「宁」乃陬隅之形。

持平說，任何一本「文字學」的選字即為一個「宁」字，而其結構則為「盌」，器也，只能說它反應了「個人經驗、經歷和觀點的一部分」，雖然不能圓成，但無可厚非。任何人要在「中文象形字」裏圓成「思想」，則必須以「哲學」挹注「文字學」，然後由「象學」入「象學無象」之論述，而「象學無象」則為康德的「意志自律」，不止「道德」可述，「智慧」更與「中國哲學思想」緊密結合在一起，謂之「內聖之學」；「象學」之「象」固然是「象形字」之「象」，但卻又是「法象莫

大乎天地」(《易傳・繫辭傳上・第十一章》)之「象」，「縣(懸)象著明莫大乎日月」之「象」，故可「備物致用，立成器以為天下利」，一字以蔽之，「丸」也。

「象學」亦器也，「盌」也，「形而下者謂之器」也，「以制器者尚其象」(《易傳・繫辭傳上・第十章》)也，若能夠「化而裁之」，「推而行之」，甚至「利用出入，民咸用之」，則「象學」可以「舉而錯之天下之民」，是以謂「化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民，謂之事業」也；其間之關鍵即在「出入」兩字，但因「出入」兩字不可象，故借「門」象之，乃有「闔戶闢戶」之謂，故「象學」者，「出入文字門」也。

「闔戶」者，「文字門」已入，有「全部、整個」之意，「闢戶」者，「文字門」將出，卻是「斥闢」的層層思想轉進，直至「象學無象」的「道」的論述，是為「形而上者謂之道」也；這一套以「『出入』文字門」的方式講「太易」之「無字無象」的論說，雖然不同於道家的「有無」系統，也不同於儒家的「動靜」系統，但是卻具備了「文字學」至「象學」之「超越的真理」，故能「大生廣生」，是之謂「易」。

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

高行健的思想為「禪宗」思想，敘述語言則為「白話文」，不甚了了，《靈山》與《一個人的聖經》皆然。是外國人所理解的「中文表述」，或民初以降的「中文表述」，與時下的大陸論述習性略有不同，但不為「中文」本具的敘述，以之為憑，論述「禪宗」，其實已是災難一場，所以後來他

又創《八月雪》，妄稱「禪劇」，亂搞一場，我則以《門》一文破之。您可以在《我在「知乎」》裏找到，很短的一篇小說，講的就是高行健「談禪逗機」的毛病，但是其實他根本就不懂「禪」。其它破解他的思想的論述有很多，散見各章節，您只要打進「高行健」三個字就可以找到。

至於《大西洋憲章》，則只是冰山一角而已，其它的還有《美日戰略同盟合約》，另有數不清的《臺灣關係法》、「美印」、「美澳」、「五眼聯盟」等，以此來看中土之政局，必有動亂，只是不知何時何日、以何種形勢爆發而已。

又判：近幾日在國內比較敏感，所以後學沒敢回復，而我覺著前輩文中所說我最有同感的就是「一個字一個字解構下來，中心思想必然支離破碎，縱使有『典章名器』的歸納，也只能是『知識』的演繹，而且是支離破碎的『知識詮釋』」，因為對後學來說就是這樣，而「闔戶」、「貯」一說，則對後學有些啟發，不過不知如何論述，也許思想猶如「煉丹」，對思想的探索路漫漫兮，不過後學認為一代人只能辦一代人的事，前輩的「象學」在如今這種民族全體墜落、人心糜爛、愚民思想盛行的時代恐怕不能解決問題，所以後學始終認為「西方文明是現代文明的參考」，而「儒道」思想只能與其結合，或者是未來文明的參考系。

最近的「七一百年黨慶」講話，讓後學不寒而慄，以中國共產黨綁架全體人民，而且透露出要武統臺灣以及對西方宣戰的想法；關於出國，後學了解的情況是海關層層盤問加勸說，難度非常高，而在推特上，後學看到一些關於西方媒體發佈的新疆與香港人權問題與病毒生化武器的說法，如果是真的，後學只能說感到可悲，比納粹還要恐怖，不過西方沒有發表白皮書，後學還是存疑，未來不知會不會演化到武力衝突，局勢動盪如此，非世人之福。

在這裏，後學給前輩附上幾份鄧曉芒先生（當代中國研究康德、黑格爾哲學的執牛耳者，師從郭齊勇先生）與秦暉先生對中土思想的看法；讀他們的論述，後學的感覺就是思想落實在人間，一定會異化，想聽聽前輩您對他們兩個文章的看法，而關於前輩您說歷史是有生命的，這裏後學給您附上

一份康德的《歷史理性批判》，想看看前輩您的看法，康德的「歷史目的論」是否就是前輩您所說之「歷史生命性」，因為「歷史生命性」這個概念，後學不能理解。

答曰：我的看法不是這樣。任何思想或理論的創建如果能夠「上進而下達」則超越時代，放諸任何時代都可以完備地解答思想上的問題。「時代性」牽涉到「時間」，而思想或理論的創建則超越「時間」，與「生命」相應，否則只能適應某一個「時代」，而當這個「時代」充斥著愚昧與墮落，則適應「時代」就意味著助紂為虐。這基本上就是胡適之的學問，「萬物流出說」是也，此亦「思想落實在人間，一定會異化」的意義，老子的「動而愈出」者是。如果「多言數窮，不如守中」對您有啟發的話，您就不會認為「西方文明是現代文明的參考」了，因為「儒道」思想與「西方文明」結合必定「動而愈出」，而與「虛而不屈」之境地愈遠。至於「歷史生命性」的意義。您可以從《史記》以「記傳體」描繪「生命」來了解這個概念。

「七一百年黨慶」的講話徹底地暴露ＣＣＰ綁架「政黨與國家」的概念。現在西方國家已經從疫情走出，經濟全面復甦，開始騰出手，追責病毒的來源與生化武器的開發。據聞大陸高官攜帶大量證據逃美，假以時日，一定會有一個全面的認識。英國對中國片面撕毀香港合約的態度一直很曖昧，但據聞只是等著時機跟中國算總帳。日本因為「瑷琿條約」的落實，大為惱火，擴軍已不可避免，連南韓的態度也轉變了。「庚子戰禍」重演可能躲不掉了。

又判：胡適之先生的「中國哲學思想史」現在看來確實問題很大，不過在當時也確實有「罷黜百家，獨尊胡學」之能。後馮友蘭出的「中國哲學思想史」雖然有陳寅恪先生等人贊賞超越胡適，但以「新實在論」解釋中國哲學，實在令人莞爾。後學尊敬他，一方面在他的考據等學問，另一方面則在他之人格與不遺餘力地在當時引進「自由主義」與「個人主義」之啟蒙思想。

前輩說，「儒道」思想與「西方文明」結合必定「動而愈出」，這句話後學雖能明白，但現代化的基石是西方文明，而中土現在只能說除了還在寫簡體字，說漢語，其它的「內在邏輯」都是西方

那一套，所以後學認為這更好讓中土接受，而這八年的思想萎靡不振，「儒釋道」思想全部低俗化，恐怕要結合也不可能。中國人目前的「思維邏輯性」或者「形式邏輯」尤其匱乏，所以就有了「一言之詭辯論」，恐怕中土要再進行思想探索很難，甚至說會是一場持續性的大出血。未來用馬克思思想來橫掃馬克思筆下的「理想社會主義」與「封建主義」，再把法家思想剔除，後學認為比較重要。因「馬恩列史毛」的歌頌與階級鬥爭思想不除，則永無寧日。當然這也不是後學能夠左右的。

關於戰爭一事，那句「血肉築成新長城」始終讓後學不寒而慄，恐怕戰爭一起，中國共產黨將以「國家、民族」之名義，綁架全體人民參軍。

在這裏，貼上恩格斯對於「樸素辯證法」的看法。後學認可其中的「樸素辯證法」不過是感性直觀與其外推，譬如《老子》這本書，只有「對象」、「陰陽」在變化，其中沒有人的位置，而且也不解釋「對象」、「陰陽」為何會互相轉變，而只有上升到「理性辯證法」才出現了「人」的存在。

古代「樸素唯物主義」是「唯物主義」三個階段的最初形態。按照恩格斯的說法，「樸素唯物主義」有以下基本特徵。試圖在某些具體的有形物體中或某些特殊的東西中，尋找具有無限多樣性的自然現象的統一。「樸素唯物主義」肯定世界的「物質本原性和統一性」，但由於認識水平的限制，它總是把某種或具體的物質形態看作是世界的物質本原的物質基礎。

譬如古希臘的泰勒斯認為「萬物生於水，又復歸於水」，而赫拉克利特認為「世界是一團永恆燃燒的活火」，中國古代的「五行學說」則認為「金木水火土」是生成萬物的五種基本元素。這些都是古代「樸素唯物主義」的典型觀點。

中國古代的「氣一元論」雖然在一定程度上突破了把世界的本原歸結為某種或某些具體的物質形態的侷限性，但是仍屬於「樸素唯物主義」的範疇。中國的「五行說」是我國古代人民創造的一種哲學思想，以日常生活的五種物質的名稱代指氣的五種運動形式（區別於五材）：「金木水火土」，作為宇宙萬物及各種自然現象變化的基礎。

印度古代的「四大」則認為宇宙萬物是由「地水火風」所構成。它認為世界是由物質構成的，而不是由超自然的「神」或神秘力量創造，肯定了世界的本源是物質。它試圖從物質的發展變化過程中說明萬物的產生，具有「樸素的辯證法」思想，更將世界本源規定為具體的物質形態，具有一定的侷限性。

「樸素唯物主義」的思想雖然在實質上是正確的，是「唯物主義」哲學發展史上三個主要階段中的第一個階段，在歷史上起了一定的進步作用，對「唯物主義」後來的發展有重大影響，但是由於受到歷史的、階級的侷限性和科學知識水平的限制，它還是帶有感性的直觀性質，缺乏科學的論證，而在說明社會歷史現象時還是「唯心主義」的，因此在後來就抵擋不住「唯心主義」和「形而上學」的思辨進攻，只有「辯證唯物主義」才能徹底克服其缺陷，以實踐檢驗真理，從而給「唯心主義」和「形而上學」致命打擊。

答曰：我讀到胡適之的「胡學」一說，不禁莞爾。坊間常說，金庸有「金學」，《紅樓夢》有「紅學」，當然毛澤東就可以有「毛學」，習近平更能有「習學」了。誰曰不宜？想來我以「象學」在裏面攪和，看來是多事了。「思想」之敗，伊於胡底？中土思想已經衰敗了幾近七十年，不是只有八年，從千年的中國思想進程的波浪型來看，無論八年或七十年，都如一浮漚，將來必然會有反彈，不止是「一場持續性的大出血」，而是「一場世紀性的思想革命」。我稱之為一場轉民初的「民主、科學」為新世紀的「文字、哲學」的革命，是一種「以哲學挹注文字」的思想驅動，是謂「象學」。

「象學」不是一個躲在「象牙塔」裏的學說，而是隨著個人意志選字、詮釋的哲學思想，所以「自由主義」與「個人主義」隱約在其中，當然「訓詁、考據」也在其中，這裏有「六書」的「方法學」與「象學」的「哲學」，最後以「象學無象」破之。前面所述Methodology、Linguistics、Linguistics、Meta-Linguistics、Nil-Linguistics，都是勉強論之，關鍵在探入「超越的真理」，然後在「超越的真理」裏以其「無」(Nil)之內涵尋找「超越的根據」，是為「人文字門」的內義。

至於說，這是否為一個「樸素唯物主義」的引證，那就只能任人憑說了。持平地說，「象學」的構建不是任何一種學說可以涵蘊的，以其本為「無象」故，是曰「象乎象乎，會當有大象？」治學如果只能云人所云，那不如賺錢去，或當政客去，不要論「思想」。

又判：後學所說的「胡學」，可以說是當時以胡適之、徐志摩、李大釗、陳獨秀、周樹人等人對比的結果，而且也不止胡適之，季羨林、陳寅恪、王國維等人亦應是一個級別。至少人格是如此。而下一代學者或者說當今大學教授，其治學路線，至少中文系或者宗教學系來看，幾乎還是季羨林、王國維等人那一套研究思路。提到金庸與《紅樓夢》，後學則認為他的《天龍八部》、《笑傲江湖》立意甚高，應與四大名著分庭抗禮。對於「思想革命」的預測，相信前輩您或者我都無法預料是甚麼時候，以何種形式爆發。後學認為這個「思想革命」如果爆發，應該先發生在臺灣，但後學對臺灣很陌生，臺灣文化上感覺有日本化之趨勢，不知對「佛道儒」還保留幾分？

後學之所以會認可恩格斯等人的說話，或者說力持「全盤西化說」，其中也有一點元素，就是「文化自卑」或者是「民族自卑感」，而這種自卑，後學同學很多人這兩年都在爆發，尤其在「黑人命貴」的影響下，想必持這種心理的人會愈來愈多。現在國內文化太過卑劣低俗，可以說是一場精神污染。甚至說，後學認為無可救藥，這與當不當政客是無關的，而是自卑心的原因。這也是後學轉向「西學」的原因，甚至說現在要我信宗教，我也只會信基督教。

答曰：所有的學術論見如果只能旁徵博引，橫議無已，而不能深入，沒有創見，那麼最後一定會造成惹人恥笑的「于丹效應」，而國人不識，瞎捧一個傳媒從業者為國學大師，就暴露了這個社會浮躁、無根無柢的思想現狀。這就是所謂「一代人只能辦一代人的事」，除了賺錢，沒有其它意圖，而一個社會坐視這種現象，卻又妄想恢復民族自信，那麼除了自省，再無其它方法了；中國當今社會充斥著不知廉恥的人，唯其全民「知恥」，然後才能發動一場「思想革命」，將「馬恩列史毛」整個扭轉過來，是謂「知恥近乎勇」。

中國人不應自卑，不止沒有自卑的理由，甚至要讓別的民族瞧得起自己，也不能自卑。「黑人命也是命」是美國的一場「民權運動」，靠的就是「民族自信」，裏面有很深的政治意圖。中國當今社會沒有「民權運動」，卻因「民權」的不得聲張，而以為自己的文化出了問題。「中國文化」沒有問題，有問題的是「政治體制」。我現在附上一個章節，是一篇我澄清「民權運動」與「民族自決」議題的文章，希望對您與您的同學有正面提攜的意義。

另外有關「中土有無哲學」的議題，今天在「知乎」上，有人對我四年前回答「為甚麼有人說中國沒有哲學」一文讚揚了一番。我現在藉用過來回覆您的問題。用「命題」來定義一個學說或拓展一個論題是近代人的作法，古代人不這麼做。其因乃一個學說或一個論題一旦成立，即在思想裏形成一個思想上的「門」，所以古代人為了瞭解「門」這麼一個概念之所以可以在思想裏造作，即先行將「門」這麼一個作為命題的「反門」概念，還原到「反門而動」之前的「門」的狀態，庶幾乎，唯其如此，才能了解中國哲學從《易傳》以降的圓滿思想。何以故？因國人對「門」這麼一個器物，會以保持「門」的完整性為前提去認識「門」的作用，所以當「門」被打開、充當通道以後，國人會希望「門」可以原封不動地再關起來，然後在「門」的「開、闢、闔、關」過程中，去了解「門」之所以為「門」的本質，以及「開、闢、闔、關」的關係與人進出其「門」之間的感受，甚至人與「門」之間的認識方式與認識目的。詳閱「知乎」全文。

又判：關於前輩以「進化論」來講「夔」之一字，另有一些解釋，如「孔子的山之怪叫夔」，又說「夔，人也，何故一足？」而《山海經》則說「夔壯如牛」，為何會有這三種解釋？後學不解。其一、「於是這個人跑去跟孔子說：我們主人挖井，挖出了一隻狗，那是甚麼東西啊？孔子說：不對罷，應該是羊。使者大吃一驚，說：您怎麼知道的？孔子說：因為山之怪叫夔，水之怪叫龍，罔象，土中之怪叫羵羊。今得之土中，必定是羊。」其二、魯哀公問於孔子曰：吾聞夔一足，信乎？子曰：夔，人也，何故一足？彼其無它異，獨通於聲。堯曰：夔一而足矣。使為樂正。故君子曰：夔有一，

足。非一足也。」其三、《山海經・大荒東經》記載曰：狀如牛，蒼身而無角，一足，出入水則必有風雨，其光如日月，其聲如雷，其名曰夔。」

答曰：甚妙。現在因我的「進化論」而有四種解說了。是謂「創造性思想」。謹供後人評說。

又問：「道」是甚麼？甚麼是「道」？

答曰：這個問題，我回答過。簡單地說，《道德經》以「道」之一字總結「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」，不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。有人對我所說的「儒家玄學」，給我寄來電郵說「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。」這頗為有趣。其實孔子適周，問禮於老子，所揭櫫者，「萬物流出說」與「道德目的論」之別也，亦揭示了「今文」與「古文」的世代之爭。事實上，戰國末年的河上公轉《易經》為「易緯」思想，不止與老子莊子是一脈思想，更有徹底了結孔子以《易傳》還原《易經》的謀略。從河上公以降，秦始皇「焚書坑儒」更加斷絕了中土思想回溯至「三代」的契機，而後項羽自刎，劉邦立漢，文景以黃老治術，從此道學就一路走偏了，及至漢武，董仲舒以「罷黜百家，獨尊儒術」壓制司馬遷以《史記》來「正《易傳》」，導致漢家子孫都是「漢承秦弊」，儒道思想愈來愈成為「經國濟世」的入仕工具，整個「道德」的傳承其實已變形，再也回不去了。東漢「鄭賈之學」潰敗，賈逵至今仍被拒於文廟之外，就說明了「古文」不敵「今文」的事實。從理論上來說，「思想的還滅」總是不如「思想的流轉」討巧，因為「流轉」是個物理性運動，而「還滅」則是個反物理性運動，但老子自己也說「反者道之動」，可見得他對孔子的「郁郁乎文哉。吾從周」也不是全然否定的。但我覺得孔子也不否認「還滅」不可能抵擋得住世代的流轉，所以才悟出一個「幾者動之微」的思想。僅以這個「動之微」思想，孔子就可稱為「禪宗」的鼻祖，卻又不具「禪宗」的宗風，堪稱是一個無私的「學派」傳承，是謂「至聖先師」也。詳閱學《周易》有甚麼用處？

又問：「道」就是海德格說的「存在」嗎？還是應當凌駕於「存在」？

答曰：這個問題我已經回答過了。有關海德格所說的「存在」，根本就是個誤解。海德格說的是「即在」與「俱起」，只能說是所有「存在」之前的概念。至於「道」，原本就是「易之道」，是「變易之道」、「無常之道」，與「存在」無涉，風馬牛不相及也。詳閱諸多mit-da-sein的闡釋。

又判：後學昨天做了個夢，所以查看了「夢」在說文解字中的解釋。「夢，不明也。從夕，瞢省聲。」如果只看不明，後學明白這個意思，而其它該做何解？而「夢」在《成唯識論》中的解釋是獨頭意識之一，泛起十八界，不與前五識相應。這是否也是「不明」的解釋？另在道家典籍《列子．周穆王》中對夢的解釋如下，「一曰正夢，二曰愕夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。此六者，神所交也。不識感變之所起者，事至則惑其所由然，識感變之所起者，事至則知其所由然。知其所由然，則無所憾。」也就是說，「夢」是神交，也就是精神活動的產物。三者是否是一回事？而在夢中，後學感覺時間流逝與現實世界不同，可快可慢，人的視角不同，可在夢中做觀察者，或者是參與者，從來有一種自己窺視自己之感。那麼夢中的時間空間與人和物是否都由人的無意識操控，還是說夢境本身就是一種獨立的內質空間？這裏想聽前輩您的見解。對了，還有香港與臺灣之繁體字並不一樣的問題前輩您是如何看？而日文中的漢字其簡繁程度應是介於繁體字到簡化字之間，這有何聯繫或者歷史淵源嗎？而韓文及韓國文化後學則很陌生，但其應是與日本並駕齊驅之東亞文明代表，這裏請前輩您講述下韓國文化與日中之差異與聯繫。

答曰：若只從「訓詁」看，「夢」者，不明也。從夕，瞢省聲，此視天夢夢之夢也。瞢從苜從旬，目不明也，「苜」從艹從目，目不正也，夢、蔑從之。「旬」為「目在勹內」，「旬」目搖也，古「瞬」字。「艹」羊角也，省羊之下半，但存角也。至於「夕」與「根境」、「時空」的關係，我在「外其身」裏說了很多，但也沒有涉及「夢的現象」。「夢的現象」恐怕不止這六類。

《我在「知乎」(中篇)》裏有一段話可以用來回覆您的問題。「互聯網」本身就有「隱祕論」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，「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。然後有人挑釁我說，請您寫一篇文章，詮釋一番如何？我答曰：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。

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」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」。（取材自《懷疑與恩寵的故事》，〈離四句〉）。「二而不二」、「函三即一」與「離四句如」各有十個層次。

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。

臺灣推動「台語文字化」之前，使用的是傳統的「正體字」，而香港的「正體字」則偏向口語化，而且是有著嚴重粵音的「正體字」，但大柢無礙。日文的片假名與平假名來自中文，但去頭斬尾以做音韻，於圖符上則仍舊依賴漢文，否則表達不出來文章的內涵。現今的日文與「正體字」無關，反倒是郭沫若的「簡化字」以他在日本讀書時所學的片假名與平假名轉過來對「正體字」去頭斬尾，乃至有了今天的「簡化字」。真是造孽。

有關高麗文，我曾仿杜牧之〈阿房宮賦〉寫下〈澳門賦〉一詞，收於《音韻與圖符》一書中。〈澳門賦〉不知何故，被知乎刪除了，想來是牽涉到香港的「反送中」條例罷。大陸真是風聲鶴唳，

連地名都不能提。裏面有一個註解。濟州為南韓急速西化之具體象徵。在歷史上，高麗崇尚漢文化，尊奉華制，自古即有「箕子遺風」，文物禮樂均比擬中華，因此竭力排拒世宗的「訓民正音」(時人稱之為「諺文」)，達四個世紀之久，但因「鴉片戰爭」爆發，中華頹喪，朝鮮求變，「諺文」乃興；至一八九五年，中日「馬關條約」簽訂，朝鮮轉為日本接管，「諺文」開始正式在報紙出現，「漢諺」夾雜，似今日之「日文」；朝鮮半島於西元一九四五年光復後，「諺文」全面取代「漢字」，「民族主義」愈盛，朝鮮更快速尋找「民族主體性」象徵，旋至西元二〇〇五年，「漢城」之名亦棄，改名「首爾」，「民族主體性運動」持續發酵，方興未艾；臺灣獨立運動人士步其後塵，故亦鼓吹「台語文字化」，趁「簡(異)化字」在全世界攻城掠地、稀釋「中華文化」之際，企圖撼搖正體字根柢，並連根從「漢文化」拔出，實乃「司馬昭之心，路人皆知」也。

又判：這也是後學不得不用字母、拼音、符號等拼湊起來，與前輩您進行回覆或提問的原因，現在就連一些地名都必須三緘其口，否則後果不堪設想。如今江浙地區已經不能接聽境外電話，想必未來互聯網也有可能全面封閉境外消息。之所以會這樣，我想與近期下發的一系列措施有關，不過是醉翁之意不在酒。在地方強迫接種疫苗以後，今上把權力下放到地方街道，而且派警隊入駐，很可能是維穩已經成了迫在眉睫之事，尤其是對古巴的報告，居然說是反對美國的遊行，實在是令人不恥。今日農村公社重啟好像已經開始試點，歷史倒車已成定局。這與古代各王朝崩塌的周期性規律，倒是一模一樣，只能說冰凍三尺，非一日之寒。

「大衍之數，五十有一」我記得以前看過前輩的敘述，不過您的一部分回覆被刪除了，因後學有次搜索您對《色戒》的評價，但毫無所得。而卜卦後學認為也不需要自卜，若要問神，先自問心，如果連自己都不認識，後學不認為卜卦會有意義。另外對於弗洛伊德的《夢的解析》與《性學三論》和力比多的說法，前輩您如何看？還有榮格的心理學，榮格的學說給我的感覺是他有一定的宗教神祕體驗。而關於「閹割」是否與希臘神話中克洛諾斯閹割烏拉諾斯有關？在希臘神話中，甚至孔子野合

而生，都有亂倫的情節？閹割與亂倫這其中是否隱藏著甚麼思想？「閹割」在弗洛伊德的解釋指男孩害怕喪失生殖器官，女孩幻想曾有過男孩生殖器官，後被閹割而留有餘悸。

答曰：您這一大篇《精神現象學》，我就不回覆了。實在沒有精力。關於希臘神話中克洛諾斯（Kronos）閹割烏拉諾斯（Uranus），我所知不多，但西方以拼音文字立說的諸多神話，我認為肇因於拼音文字沒有「形象語言」，所以必須藉助神話或故事來敘述一個「形象述說」。中土則因本身的「形象語言」，所以就沒有必要藉助神話或故事來敘述，但也不能像西方的敘述那樣產生了很多膾炙人口的神話小說。「閹割」一說，我個人認為意喻很深，所以借用《四十減一》的篇幅，花了很大的力氣解說「得失」之間的含意。您可以發覺我是不贊同弗洛伊德的。

又問：一個信佛的人說《易經》是迷信，我該怎麼回答他？

答曰：世親菩薩著有《百法明門》一書，其中的「心不相應行法」總結了「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」就是《易經》所闡釋的「易之道」。詳閱「道是甚麼？甚麼是道？」

又問：你用繁體，我是該說你有文化，還是說你是臺灣的？我想知道你用繁體是想彰顯甚麼？

答曰：我能請問您何謂「有文化」嗎？至於說我是不是臺灣的，我可以跟您講，我是一個美國公民，一個依法納稅、問責美國政府、捍衛美國憲法的公民。那麼您那麼理直氣壯問我是不是因為您認為您是一個「有文化」的「中國公民」呢？請注意，「公民(citizen)」不是「居民(resident)」。「有文化」的「公民」一定懂得捍衛憲法，懂得「人權」大於「治權」。

又問：美國的事我自是不很了解，人權的事我了解的也不深刻，但是美國年年發動戰爭是一定有的，現在中國普遍使用簡化字，你用繁體是為了彰顯甚麼呢？證明你與眾不同？你在美國跟人溝通也全都使用你的母語嗎？我並沒有否定繁體字，也沒有說繁體字有甚麼不好，但在一個普遍使用簡化字的地方，為甚麼非要用繁體呢？就像你跟全國朋友去交流，得用普通話罷？不能夾帶英語或者方言罷？這是對別人的一種尊重罷？你看你的回覆，你是一個美國公民，而且話裏話外感覺自己很自豪，

一個美國公民研究中國文化，你覺不覺得有些畸形？在那邊做一個邊緣人，卻在中國網站找優越感，是誰給你的勇氣？忘記自己的祖宗，卻拿祖宗的東西去顯擺，儘管中國很多地方不如人意，但愛國是不需要理由的。

答曰：誰給我勇氣？就是您呀。看看您的質詢，「你用繁體，我是該說你有文化，還是說你是臺灣的？」「我就是想知道你用繁體是想彰顯甚麼？」話裏話外感覺自己很自豪，一個中國居民不懂中國文化，竟然質問別人有沒有文化？您不覺得一個不懂「以文化之」的中國人，張口「文化」閉口「你用繁體是想彰顯甚麼」，有些畸形？在國內做一個順民，竟然還敢說自己記得祖宗？中國的祖宗在「三代」，不在「現代」。想清楚，再質問別人。

又問：最初的自己是如何走入道學、玄學這條道路的？從哪裏來？

答曰：最近在知乎上，就「道」字與眾人分辨，甚覺無趣。其實論述「道」，是不能離開「易之道」的，因為「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，是曰「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。了解了這個，其它的迎刃而解。

又問：這個我也是最近才體悟的。「信」並非是直接與具體的，而是建立在否定，否定之否定之上的，因為未探索之前，無人知曉自己在追尋甚麼，但之所以探尋是本能的對周遭不信任，甚至在探索的過程中，自己仍不知曉要探尋甚麼，只是在「淘」，在「洗滌」，在否定中確定方向，而這個否定其實就是「真」的雛形，卻並不是「真」的終點。這樣的意象說光神也好，說火也好，我最開始是因為「火」之意象而開竅的。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物——這不就是火嗎？

答曰：「恍」、「惚」二字成字甚晚，應該不是先秦以前的字，而是後人以訛傳訛，尤其老子在函谷關為口述，不是著作。那麼原始的「恍」、「惚」是甚麼呢？其實就是「光」、「忽」，甚至

是「光」、「勿」二字。更有甚者，古代的「光」作「炎」，原本就是「火在儿上」，而「勿」即為「否定」。這是一幅修行人不斷否定自己的修行境界的影像。

「勿」的另一種解釋就是揚氣之形，猶若「昜」字，從日一勿，一者地也，「勿」非字，只是昜氣之形，日出乃見，故從日。引申於此，「勿」即為修行人之氣。這是我對「勿」所能做的最原始的解說。《我在「知乎」(上篇)》裏有更詳盡的解說。

又問：後學近日有些問題想請前輩解惑。《莊子》一書中說到，「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」，而有關孔子夢周公與孔子不夢周公，《論語・述而》有曰：「甚矣。吾衰也久矣。吾不復夢見周公。」而《禮記・檀弓上》：「孔子蚤作。負手曳杖，消搖於門。歌曰：『泰山其頹乎，梁木其壞乎，哲人其萎乎！』既歌而入，當户而坐。子貢聞之曰：「泰山其頹，則吾將安仰？梁木其壞，吾將安杖？哲人其萎，則吾將安放？夫子殆將病也。」遂趨而入。子曰：『賜，爾來何遲也？夏後氏殯於東階之上，則猶在阼也。殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也。周人殯於西階之上，則猶賓之也。而丘也，殷人也。予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間。夫明王不興，而天下其孰能宗予！予殆將死也。」遂寢疾，七日而終——《孔子家語・終記解第四十》所記載孔子離開世界前最後一個夢。

答曰：我在這裏，謹以「宰予晝寢」一說回覆您的問題。「寢、寤、寱」的轉進說明了「夢」之不明或「寤之夢」應該依止於「視天夢夢」，是為《莊子》一書所說的「古之真人，其寢不夢」，其因即「其寢不夢」者，「寐、寤、寤」之轉進也，為一個由似睡非睡、似醒非醒之間的睡眠狀態，轉而驚醒，是謂「寐而有覺」也，亦為「其寢不夢」也。詳閱「宰予晝寢，孔子為甚麼對晝寢持這種態度？從哪些地方能體現出這句話的思想根據？」

又判：莊子的「真人無夢」是否與儒家或者孔子的觀點衝突還是說孔子達不到莊子的「真人」的境界？關於《道德經》中的充斥著大量的「人君南面術」，您是如何看？《道德經》這幾章：「以

聖人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。」

這裏的「虛心」、「實腹」、「弱志」、「無知無欲」、「其智多」是否代表著老子「反智」或是「愚民」，還是說因其固守三代氏族部落的生存方式，因而拒絕社會形式的變遷？而第四十八章「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為」是否是學的知識越多，人的欲望與紛擾也就越多，離道就越遠。而求道則會一天天地減少機詐智巧，最終達到無為的境界。

後學在閱讀韓非子時，也有新的困惑或者說是看法，請前輩評說。後學認為韓非子對儒家或者主要說是孟子的批判是非常對的，韓非子對「性善」的看法是「倉廩實而知禮節，衣食足而知容辱」的翻版，也就是說性善論或許是可欲的，但很容易被環境因素，特別是物質因素掩蓋，而且孟子也說「凶歲，子弟多暴」，也即是認為他筆下所謂的「性善」之普遍性與可欲性非常脆弱。這是否也證明了孟子本身對他筆下的「性善論」也是抱有模棱兩可或者不確定可行的看法？而在「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。」隱約與馬克思的生產關係與生產力的矛盾會導致社會變革的理論相同，與進步歷史觀是相符合的，不知前輩您如何看待？

在這裏結合康德歷史觀的一些看法或以近代新儒家借用康德《實踐理性批判》中的「道德絕對律令」來提升宋明理學或儒學的方式來看，「性善」只能作為一個調節式的結構，人們在道德上可以無限追求或者逼迫自己往「性善」上靠攏，而這種「性善」的可欲性也必須建立在有所節制，用康德和日本改造過的宋明理學來說，就是我們在道德上可以無限追求至善，但我們成不了上帝，因為聖人可學不可欲。這樣才可以遏制道德烏托邦的蔓延，不會出現借著「靈魂深處鬧革命」、「六億神舟盡堯舜」實則改造人性的事，而馬克思的問題也在這裏，他認為沒有先驗的人性，有的只有階級性。

這與康德以「歷史目的論」對烏托邦的評價是非常合題的，也就是說沒有烏托邦的世界是可悲的，而要在人間建立烏托邦則是可怕的，因此只能設定一個最好的政府，而現存的國家無限向最好的政府靠攏。而烏托邦之所以可怕，則是因為把一個調節結構轉換為一個建構結構。徐志摩先生去蘇聯觀看了一次，對蘇聯的評價是非常客觀的。「那裏的人們相信此岸的天國真的存在，但是天國與現實之間有一條血河，他們做的是要先實現這條血河。」其實不止徐志摩先生，胡適之，魯迅，牟宗三，梁漱溟等人，有的在剛開始確實支持蘇聯，但對蘇聯有所了解後都不敢苟同，因此走向了鄉村自治，自由主義等各個可欲的方向。

關於荀子，前輩說他的「虛壹而靜」遏阻了「形而上」思想往管仲「任法」、商鞅「更法」、韓非「定法」、呂不韋「慎法」的方向驅動。這是否語焉不詳，而且和《荀子》的思想衝突？《君道篇》的「法者，治之端」、《富國》的「故不教而誅，故刑繁而邪不勝，教而不誅，則奸民不怠」、《性惡》的「起法正以治之，重刑罰以禁之」等均可見荀子秉持的正是「隆禮重法」、「法後王」、「隆君不隆父」的思想，而韓非子李斯就是進一步發展了荀子的思想，把荀子的「禮」改造成為維護封建官僚等級制的新禮，把「法」改造成嚴刑峻法，暴力鎮壓。

從孔子的「仁」到孟子的「義」再到荀子的「禮法」和韓非子的「重法」，是否是《道德經》的「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」的延續，也就是「失禮而後法」？韓非子黃宗羲對上古之人生活的描述後學認為很正確，人人皆可自私皆可自利，故「堯舜禹」這種無私的人才能做皇上，而伴隨著文明或者說社會生產力的發展，必然要打破這種狀態。

另外前輩您認為韓非子的思想與黃老道家是否有聯繫？因後學感覺韓非子亦有道家思想藏於其中，也就是說黃老道家與荀子法家之間是否有思想上的聯繫？而關於霍布斯、洛克、盧梭的社會契約論或者說自然法與民主思想，是否可以在中國傳統思想中找到？因後學只認為楊朱思想可以導出社會契約論，但楊朱思想也沒有自然法的概念。

後學認為儒家肯定是導不出「社會契約論」與「自然法」的，因為孟子「辟楊墨」。漢儒趙岐作注《孟子》，從他的解釋來看，楊朱意思是你不能以「利天下」為理由來侵犯我的權利，即便小到「一毛」。可見問題的關鍵在於「拔一毛」的權利應該歸誰？誰有權利從個人頭上薅毛呢？楊朱認為我這「一毛」由我做主，拔不拔是我的事，只要我願意，不要說「拔一毛」，為天下拋頭顱、灑熱血都可以。但是這需要我點頭同意，你不能以「利天下」為理由拔我這「一毛」。

趙岐說，孟子之所以不同意，是因為在他看來，「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」。你的一毛不是屬於你的，而是屬於父母的，或者說是屬於你的家庭、屬於家族，即便個人願意也無權這麼做。但是皇上就有這個權利嗎？聲稱代表「天下」的朝廷就有這個權利嗎？也沒有。

可見孟子也反對墨子的說法，於是便有所謂的「楊近墨遠」之說。為甚麼？古書沒有直接說。這當然不是因為墨子「理想主義過分」，而是因為當時對儒家理想中的「家族本位、倫理社會」——「周制」，最嚴重的威脅並不是來自楊朱的「個人主義」，而是來自越來越厲害的、以統一「天下」為理由而鼓吹的「秦制」。

說通俗一點，孟子和孔孟古儒是抵制「周秦之變」的。他們基於儒家家庭本位的觀念認為你的一毛既不是屬於你自己，也不屬於「天下」。按趙岐的說法就是「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」。這就是所謂「人各親其親，長其長，則天下平」。對孟子這個說法至少有一點我們是清楚的，真正的問題並不是「拔一毛以利天下」該不該為，而是誰有權利拔這一毛。在這裏正能體現出儒家的「人個親其親，長其長」以血緣差序關係為主導的「小共同體」對人的壓迫，因父母，村長等人有權利拔你這一毛，故而後學認為儒家思想導不出「社會契約論」，更何況「自然法」與「民主」思想。

以上問題懇請前輩示下解惑。前輩您在一個回覆中提到，中國近代史是禁忌與造假，後學深有同感，而後學的梯子被和諧，推特等 app 已不能觀看，但國內愈發保守，遊戲、文化、電影、自媒體等產業全面管控，今日進一步，明日進一步，想必將回到那三十年，不是夢。

老實說後學抱有一種「文化決定論」，也就是說文化屬性決定了這個社會制度，這也是為甚麼後學批評中國傳統思想的原因，因後學認為文化與地緣相互影響，從而催生了一個地方的制度，僅僅移植制度而不轉化或者對傳統文化進行祛魅或者說去其糟粕，後學認為無用矣。這也是為甚麼中東與中土一直不能或者很難進行制度轉軌的原因，伊斯蘭與中土算得上是難兄難弟。

而對於儒學後學還有一點問題，就是權責不對等，在《論語》一書中，我們可以看到孔子長篇累牘地講責任，但沒有一點在講權利。

以「和」破「利」，或者說「先和後利」後學認為只是理想狀態下才可以。也就是說必須這個人是「君子」，或者我們假設這個人是「君子」。而在《論語・里仁》中子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」譚嗣同則說「二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。」可見「先和後利」是有前提的，那就是這個人必須是「君子」，而荀子和法家在中國人思想中則造就了「偽善」，也就是「偽君子」。可見「先和後利」是一種理想狀態。

正如《禮記・大同篇》的「大道之行也，天下為公。選賢與能。」這裏描寫了孔子理想的社會狀態，問題是你怎麼知道只考察「道德」選出來的「賢能」是「真賢能」不是「偽賢能」？畢竟後世「舉孝廉」出了一堆「君子」。而選出來的「賢能」，怎麼知道他沒有自己的利益訴求？即使他沒有自己的利益訴求，權力在握，是都會導致人的「異化」？而這個「賢能」也是不可能做出滿足每個人或者「士農工商」的需求的，如果有，那只能是「奴隸的平等」。

而且對於「名」、「利」，是否可破，莊子亦有論述。「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偪拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之。是好名者也。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名、實者也，而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！雖然若必有以也，嘗以語我來！」在這裏，莊子借孔子之口對顏回說，「名聲和實利，就是聖人也不可能超越」，難道不是一個很好的說明嗎？

在這裏後學斗膽說一句，前輩您給我一種「理想主義者」的感覺。您居住美國，但想必對中土政治鬥爭之殘酷應該也是很了解的。莊子有個故事。一個木匠領著他的徒弟，出去看見一棵樹長得很亂，不成材，結果這個樹就不會被木匠伐掉，這叫「曲木長生」。說千萬不要長成棟樑之材，你長成棟樑之材就被別人伐掉，為他人所用。

有一次一個客人到主人家去做客，結果看到主人要殺鵝款待客人，結果主人專門找那個不鳴叫的鵝殺掉。為甚麼？因為那個能鳴叫的鵝可以替主人看家。這個故事跟那個「曲木長生」剛好相反。「曲木長生」是愈沒有用處的木材愈活得好。而到了鵝這兒，有本事的鵝就能活，沒本事的鵝就得被殺。這兩個故事放在一個段落之中，也就是莊子在暗示在中國這種環境下，無論你是「有能者」還是「無能者」，無論你是「草民」還是「身居上位者」，都可能被捲入風暴，環境非常詭譎，無論如何都琢磨不透。所以後學對前輩您「以和破利」或者以佛學破「名」的感覺，就是太過於「理想化」。這有違莊子的「曲木長生」與「鵝」的論說。

而前輩您所說「當斷諸法建立內外對治之相」與「外其身而身存」，難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」云云，對後學很有啟發。但是前輩後面所說「身」本無形以「意聲」為形，是否與《說文解字》不相應？說文的意思應該是象形，「躬也。象人之身。從人」，「呂部曰。躬、身也。二字爲互訓。躬必入呂部者。躬謂身之傴。主於脊骨也。」

前輩您經常提及的「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」不可分，以「文字」直截論述「道德」，社會精神層面必然提升。後學則認為「文化、制度、技術」不可分，因後學秉持「文化決定論」，也就是「文化」決定了這個「制度」，否則「秦制」怎可綿延幾千年？前輩您以前回覆後學說不是文化出了問題，而是制度。那為何美國會出現「ＢＬＭ運動」，而中土卻不行呢？這不就是因為他們的「文化」所決定的嗎？

正如俄國十二月黨人革命，這些貴族並沒有實行秘密暴動，而是上街集會游行，為甚麼會出現這種情況？後學認為就是因為西歐自由主義思想與東正教救世主彌賽亞思想在俄國根深蒂固的原因，俄羅斯有一句話很有名，「榮耀屬於俄羅斯」；換言之，「救世主是俄羅斯」，也就是說，在俄羅斯傳統東正教的「普世關懷與自由主義」思想下才能催生這場變革。而法國大革命則是打著「自由」、「天賦人權」、「人人平等」等普世關懷意識形態來進行革命。也就是「文化」決定了他們的制度，或者推翻不合理的制度與人權運動的產生。

另一佐證是臺灣、香港，分別被日本、英國所佔領，在文化上是去中土化，因而都走向了民主的道路。而在儒家這種「人個親其親，長其長」、「制禮樂定尊卑」還有個故事，後學記不清，大概是「父有過，子勸說，不聽則跟之哭泣」，這個可以說是儒家的精神寫照，也就是說，父子血緣關係本身就是不平等的，也就是以「血緣關係」對人的壓迫，而且只講責任，不講個人權利，只能被束縛在「血緣倫理」之下，發展到後來，「以理殺人」，實屬正常。

而且後學認為無論是孔子還是老子的理想國皆不可實行，因在他們那裏認為只靠「道德」或者「聖人之言」，就可以解決一切問題，太過於理想主義，所以孔子在鄭國被一位隱士罵道是「喪家之犬」，而理想主義者是不可能從政的，因孔子在得權得勢時，立刻誅殺少正卯，這不就是最好的佐證嗎？(如果孔子做國君會不會就是另一個秦始皇呢？完全有可能，因他鏟除異己毫不手軟。)

殺不殺少正卯的最終解釋權在孔子那裏，他怎麼說都有理。也側面反映出所謂的「聖人之言」是很隨意改變的。而西方律法來自基督教，法律誡命是上帝所設，在人人直面上帝的思想下，法律或「聖人之言」因為是「上帝」所設，所以是神聖不可侵犯的，也是不可能隨便更改的。這起碼保證了「道德」、「聖人之言」的穩定性，而不是中國這種可以隨意更改的。而且孔子雖然將「道德」內化於心，但是《荀子富國》有曰：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」。可見孔子的「禮」是「外在倫理」，而不是「真正的道德」。

在這裏，後學再提一下「一個時代的人只能做一個時代的事」。後學在這裏所指的可以用康德為例。康德為了解決「休謨懷疑論」，因而耗盡心力寫下《純粹理性批判》與《實踐理性批判》，以「先驗哲學」給人的認識尋找基石，解決「休謨難題」，而為了解決康德留下的「物自體」，自然也就延伸出「謝林」、「費希特」、「黑格爾」等人的哲學體系。反例則是如果沒有休謨，那麼還會有康德嗎？恐怕不會。

用王國維先生也可以做個反例，如果他生在太平盛世，那他還需要投湖自盡嗎？恐怕不會。另一個佐證則是很多獲得了諾貝爾獎項的華人，國籍都是外國，也就是說在中國的環境，出不了科學家文學家，更難以出康德，海德格這種大哲。

而對於臺灣，後學認為雖然在進行「台語文字化」，但是以最近的臺灣電影《卡斯羅》來看，臺灣在進行本土的文化探索，臺灣問題只在於怎麼學習日本，對一些中國文化進行進一步發展，臺灣應該是未來的華語文化中心。

答曰：您說得都對。我竟無能辯駁。這裏的玄機，我想是因為「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、道德」不可分，但要以「文字」直截論述「道德」，則必需仰賴「文化」在兩者之間「化其文」。這樣的論述只能意會，不能言傳，就連達賴喇嘛也不贊成以「文化」來論述「宗教」，因為一論，必回到原始社會的精神層面。我強自鳴聲，不止有些理想化，更近乎迂腐了。我是這麼想的。佛陀說「涅槃」，但是歷代修行人究竟有誰「涅槃」了？那麼難道我們就不用再說「涅槃」嗎？恐怕還是得說，否則佛學就散了架了。「文化」的「以文化之」亦然。

又問：前輩所說甚是，話說中土歷代修行人，最有可能有成就的應是玄奘大師吧，另外金聖歎把小說《水滸傳》與《莊子》、《史記》、《離騷》等共列成「六大才子」書，前輩您是如何看待？

答曰：奘師翻譯佛典，功在千秋，但是如果因此而說他修行有成，我持保留態度；慧能亦然，一華開五葉，千古傳誦，但說他證得無上證覺，我亦持保留態度。我想這是我寫《慧能與玄奘》之因

罷。至於《水滸傳》，與《三國誌》比評尚可，但不能與《莊子》、《史記》比評，甚至《離騷》亦不宜比評。我的看法是《莊子》、《老子》、《史記》、《易傳》等作品是一個位階，甚至原始版本的《說文》亦為同一位階，可惜找不到了，只賸下「大小徐本」。

又問：後學認為玄奘可能是「唯識五位」的「加行位」，至於說慧能證得「無上正等正覺」，後學也是認為不可能，甚至說《六祖壇經》真是他所做，那可以說他連佛學都沒入門。

答曰：我所有的論述不論是中土大乘佛學還是中土原始哲學思想，都在《莊子》、《老子》、《史記》、《易傳》與原始版本的《說文》之間打轉，而我以為奘師對這些書均無涉獵，否則《百法明門》的翻譯絕不可能是現今的這個版本。這真是很可惜。世親菩薩的《百法明門》是本傑作，可與《易經》、《易傳》印證。堪稱歷史遺恨罷。

又問：余英時先生前不久逝世。前輩您是如何看待他的學術作品？譬如他的《歷史與思想》、「余英時文集」等，後學對余老先生的作品相當陌生。其實我不贊同前輩或者方東美先生所說「三代思想比西方二分法強」、或「三代思想可以解決西方哲學問題」，如果說西方自柏拉圖開始的二分法不如中土三代的思想，那麼為何西方思想一代比一代精深，並且產生現代科學。而中土則是按前輩所說自三代開始陷入「萬物流出說」呢？如果說是文字的問題，是否可以說，表象文字本身就不如表意文字賦有哲學性，邏輯性？而墨家如果還有傳承，是否能夠產生科學思想也是一大疑問，因墨子或者中土傳統的一些科技只是實驗，不是科學，因沒有科學的那套思維邏輯。

後學認為王東岳先生曾說，在一千年內，我們對人類基本沒有任何科技思想與文化貢獻！世界六千條應律，猶太人占了總人口比例百分之一不到，貢獻卻有百分之十五；中國人口占百分之二十，貢獻卻不到百分之一，亦是一個佐證。在康乾盛世時期，西方出現了牛頓、盧梭、亞當斯密、洛克、黑格爾等人，分別在物理學、政治哲學、哲學方面影響了世界進程，而中土此時也就是宋明理學餘緒(僵化)，明末清初三大儒都在道德上繼續做文章。黃宗羲則是例外，他的《明夷待訪錄》對皇權進行

了大量的批判。後學甚至可以說，中土在道德上做了幾千年文章，對世界對自己是沒有任何貢獻的，幾千年的道德憂患意識，憂患出來的只是異己的道德、皇權。

而關於「美學」，前輩您是如何看？道家的美學思想，後學認為應該和休謨一樣，是個人主觀意識，而後學認為值得注意或探究的是康德的美學；康德的美學思想是指反思判斷力、感性、知性、想像力互相調和，形成美感。這裏想聽聽您對道家美學與康德美學的看法與認識。

《易・乾・用九》曰，「羣龍無首，吉。」而《象》曰：「用九，天德不可為首也。」從中土思想來看是甚麼意思？後學感覺因「無首為吉」，所以可以導出西方民主概念。另外臺灣作家孫隆基先生的作品《中國文化的深層結構》，不知前輩是否知道？他對儒家總結為「二人關係之人」，道家與存在主義區別以及儒家的道德人情化、道德政治化等觀點，後學認為非常新穎，想聽聽您的看法。摘錄如下：道家式的「個人主義」曾被穿鑿附會成今日西方式「存在主義」，其實一者為上古宗教式的神秘主義，一者則反映具有「現代性」的「異化」現象，而且兩者是根本不同的文化結構的產品。

對造成中西比較哲學史上的這一場大誤會來說，新文化運動以來傳統頑固派的「古已有之論」的遺毒實不能辭其咎。其實道家式偏重「一人」仍然是注目於保身養生。從這個前提出發，不只是「二人」關係會使人勞神、忘形於「身」外之物，即使與整個外界對立的「身」也變成一己之大患：「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」人之所以與外物「相刃相靡」正是因為以一己形骸與「大塊」對立：「大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」因此人為了保身養生，就必須與「大塊」融為一「體」，達到「天地與我並生，而萬物與我為一」的地步，庶幾可以「凡物無成與毀，復通為一」。

存在主義者認為一個人只有從所有的社會角色中撤出，並且以「自我」作為一個基地，對這些外鑠的角色做出內省式的再考慮時，他的「存在」才開始浮現。如果他缺乏這道過程，那麼他就成了一個沒有自己面目的「無名人」。「存在」的拉丁字源為 existere，有「站出來」之義，與英語表示

「出去」之exit乃文字上之近親。中國人則認為「人」是只有在社會關係中才能體現的——他是所有社會角色的總和，如果將這些社會關係都抽空了，「人」就被蒸發掉了。因此中國人不傾向於認為在一些具體的人際關係背後，還有一個抽象的「人格」。

這種傾向，很可能與中國文化中不存在西方式的個體靈魂觀念有關。有了個體靈魂的觀念，就比較容易產生明確的「自我」疆界。中國人對「人」下的定義正好將明確的「自我」疆界鏟除的，而這個定義就是「仁者，人也」。「仁」是「人」字旁一個「二」字，亦即是，只有在「二人」的對應關係中，才能對任何一方下定義。在傳統中國，這類「二人」的對應關係包括：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。這個對「人」的定義，到了現代，就被擴充為社羣與集體關係，但在「深層結構」意義上則基本未變。

中國人基本上沒有「靈魂」的觀念。雖然，在先秦時代，中國是有「靈魂」與「上帝」這一類觀念的——例如《楚辭》的《招魂》與《大招》中即論及魂魄，殷代也有「帝」的觀念——但是這是人類共同經歷的神話階段的遺留。以後，中國文化就走上自己獨特的路子，拟人化的「帝」被轉化為內在於世界的「天」，而「魂魄」的觀念則沒有獲得發展，只是殘存在「聊齋」一類孤魂野鬼的傳說中。因此，像「靈魂」一類的觀念就不能成為個體精神的組織原理，「個體」只被設計成為一個沒有任何精神性（也被認為是「自私」）的「身」，而個體精神活動也只能透過肉體化的「心」去展開。

因此，中國文化里基本上也沒有「來世」與「靈魂不朽」的觀念。中國人的「不朽」觀念只是表現為道家對肉體長生不老的冀求，以及儒家式的「不孝有三，無後為大」，換言之，是希冀一己之「身」的無限延續，或者，是透過「二人」的人情與人倫關係去延續一己之「身」。因此，仍然符合了中國人「良知系統」中「身」與「心」的「文法」規則之運作。自然個人的「心」可以不是「只及其家」而是「兼善天下」，並從而用「立德、立言、立功」的方式使自己不朽，亦即是留下回憶，讓後世的社會去瞻仰——換言之，這是一種「心」的不朽。

中國人除了將心理問題「身體化」之外，還有將它「人情化」的傾向。例如，在大陸，就有把心理問題與個人問題（例如「同性戀」）當作是道德問題處理的情況。這與西方人將中國人心目中的道德問題當作是心理或社會問題處理情形，可以說剛好相反。事實上，西方人的道德是指個體對自己的「完整性」之維持，中國人的道德則基本上是指「社會道德」，乃由羣眾壓力或者「人言可畏」所維持的，因此基本上仍然是一個人情化的因素。

答曰：您這些問題，我在「知乎」上都有所述及，散貼於各式各樣的議題之中，請自行找找，但對一些似是而非的觀念，我是不敢苟同的。譬如，「仁」之一字不是「人」與「二人」之對應，而是「人」從「天地人」的「三才」脫拔而出，而與「天地」對應；「天地」在中國的原始哲學思想，有多重意義，有自然意義的「天地」與抽象意義的「天地」等。至於「魂魄」，我曾說人居「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。

您所提的問題之中，唯有「孔子誅殺少正卯」，我尚未提及，因為茲事體大，我會在「知乎」上找個議題，單獨回覆。請給我一些時間。至於余英時，我把他與胡適擺在同一個思想位階，但是他的際遇不能與胡適相比。我對王東岳則非常陌生，有機會一定拜讀他的著作。

《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

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。

請上 www.binmaulin.com 下載之