

785.886

8074/3

8692

C.2

Ms 存 ①

# 地藏王手記

## 蔣年豐紀念集



楊儒賓

楊儒賓 編  
林安梧

2019  
1  
23



## 編 序

蔣年豐（一九五五—一九九六）是位求道型的知識分子，他真摯、狂熱、敏感。他真正的獻身於理想，卻也留給了家人、師友、學生無限的傷感與追念。

本文集蒐羅了他的師友及學生紀念他的文章，也收錄了他臨終的札記及一篇未刊之雜文。

編者謹識於年豐週年祭前  
一九九七年五月二十九日

# 地藏王手記 目次

——蔣年豐先生紀念集

楊儒賓  
林安梧 編

甲輯：蔣年豐先生著作及相關研究

1. 地藏王手記

蔣年豐 3

2. 丙子札記

蔣年豐 89

3. 當前中國政局的現象學分析

蔣年豐 108

4. 蔣年豐的文章：內容與故事

張展源 113

5. 蔣年豐儒家世界發展史觀中的台灣使命

徐振國 125

——介紹年豐獻給民進黨的一本冊子

6. 地藏使徒的藥師淨鉢

——關於龍井地藏學派的背後

蔡瑞霖 140

乙輯：追憶文章

1. 唐君毅先生答蔣年豐信

2. 追悼年豐

張亨 167 165

3. 蔣年豐博士挽辭

McBride, W.L.

楊儒賓譯

169

4. 幽通賦二章

楊儒賓

171

5. 死亡·重生·修行·菩薩

——悼蔣年豐先生

林安梧

180

6. 捨於生身而應化身

——哀懷年豐兄

陳榮灼

185

7. 在狂與狷之間

李明輝

189

8. 哭一個完美主義的英靈

黃俊傑

193

9. 哲學與憂鬱

廖炳惠

197

——追思年豐

10. 憶故人

陳培哲

199

11. 一黑一白一年豐

卓錫輝

207

12. 終結在超越的聖域

丘為君

211

13. 憶年豐

趙之振

220

14. 悼念蔣年豐教授

傅大為

224

——同事、同好、朋友

15. 悼蔣年豐老師

邱黃海

227

16. 「如何而可能」「可能如何」？

翟本瑞

230

17. 春風沐人

王嚴隈

235

——記蔣年豐老師

18. 憶吾師

邱惠卿

238

甲輯·蔣年豐著作

## 地藏王手記

蔣年豐最後遺稿  
一九九六·五·二八

—

地藏王啓示的是什麼呢？一言以蔽之，祂是後現代的神祇。祂讓我們面對了現實世界的真相：地獄、惡鬼、畜生。在《地藏經》上所描述的各种地獄相，其實並非死後的世界，而就是我們所處的五濁惡世。地獄充斥著各種威嚇人的權勢，人的存在必然落在權勢的網絡之中。所以人之存在註定涵具著地獄相。在現實社會中，握有權勢的人往往以壓迫或折磨他人為樂，這便是地獄相。權勢其實是相對的。管人的恆被人管。甲的權勢壓迫對乙來說是個地獄，反之，乙的權勢壓迫對丙來說也是個地獄。既是地獄，人何以要存處其間呢？因為人永遠是社會性的存在，唯有在社會網絡之中，人方能滿足他的利

與欲。人是逐利與逐欲而過活的，沒有利與欲的驅迫，一切社會活動都將減緩。人之逐利常常表現為惡鬼相，人之逐欲則常常表現為畜生相。如此說來，任何存在社會的人都涵具著地獄相、惡鬼相，以及畜生相。這便是地藏王所揭示的五濁惡世中的衆生性相。

## 二

所謂後現代，衰頹是其精神內涵。在地獄——惡鬼——畜生充斥的世間，我們可以捕捉到什麼超然的東西呢？首先，我們想到神佛，祂應是超然的。但神佛果真存在嗎？地藏王曾發願：「若不先度罪苦，令是安樂，得至菩提，我終未願成佛。」這句話不正表示了佛終不成嗎？因為衆生是度不盡的，地獄是永不空的，所以神佛是不存在的。但是就在地藏王如是發願的同時，他即是神佛了！如此看來，神佛的存在是音容宛在的。祂的音容是確實的，悲願之心即是佛心，佛的音容是宛然現在的。但「音容宛在」這個語詞又含帶著消逝，甚或死亡之意。作為一種音容宛在的存在，神佛有何意義呢？當尼采宣稱：「上帝已死亡」，他只看到神佛音容宛在的負面意義，並沒有看到其正面意義；也就是說，他沒有正視悲願之心即是佛心的事實。

## 三

《地藏經》之中的確存在著幾個吊詭的現象。除了神佛的音容宛在之外，這本經竟然在正文（第六品）之中說到此經。一個文本應當是不能自我涉指的，如果進行自我涉指，則只能在該文本的序文中進行。如此的話，所謂的《地藏菩薩本願經》只有序文，並沒有正文，這是很奇特的現象。《地藏經》的文本是自我解消的，產生了有經無文，說而一無所說的吊詭現象。另外一個吊詭在於，經中由神佛所賜福的天人，其自身之中亦含帶著五衰相，即所謂天人五衰。如果我們要誇大地藏王的後現代義涵，則我們在《地藏經》看到的乃是佛不成、經無文、天人已衰的景況，一切盡是地獄之勢、惡鬼之利、畜生之欲。如此一片漆黑嗎？全然悲慘嗎？不是的，偏偏有化身無限的地藏仁心到處浮泛。

## 四

為什麼說地藏仁心到處浮泛呢？這意指地藏仁心是在五濁惡水上浮泛。也就是說，

世間的五濁惡水太强大了、太洶湧了，我們看到的地藏仁心就在這惡水上浮泛混漾。那麼，地藏仁心不過是浮光掠影罷了，儘管它是多麼完善美好。如此說來，所謂的仁心不過是光景而已。我們所憧憬的天德仁心正如羅近溪所說的「沈滯胸襟、留戀景光」而已。羅近溪又說：「幽陰既久，不為鬼者亦無幾；噫！豈知此一念炯炯翻為鬼種，其中藏乃鬼窟也耶。」我們似乎可以把地藏仁心看成是一種玩弄光景。不是嗎？仁心乃是在波濤洶湧的五濁惡水上浮泛混漾所呈現出來的浮光躍金而已。但是太美了，常常引發我們去捕捉。殊不知這種捕捉只是對虛幻光景的捕風捉影罷了。

但上面這種解釋卻是對「浮光掠影」的負面解釋，我們可以做正面的解釋。既然有光，必有光源。仁心便是光源。羅近溪在此體會最深，他描繪孔子五十歲悟道的經驗：「忽然靈光爆破，粉碎虛空，天也無天，地也無地，人也無人，物也無物，渾作個圓團、光燦燦的東西」便是對仁心光源的理解。這個光源雖明亮，卻有混沌性，他的形容：「真是黑薰薰而實明亮亮，真是圓陀陀而實光燦燦也」。依此，我們可以說，浮光掠影乃由於此明亮光源本身的混沌性。

## 五

當然，在這個五濁惡世裡，能像羅近溪如此的體會天德仁心的，實在太少了。在欲勢利支配的社會，我們常常只是把仁義道德當作名義、藉口、工具。所以，作為一個社會存在者，在熙來攘往之中，我們對仁義道德的感覺最像是浮光掠影。這意味著仁義道德有點虛幻性。我們似乎是拿它當門面，以追逐欲勢利。但我們又不可不要這個門面，而赤裸裸地遂行欲勢利之追逐。果真如此做，我們會遭受大眾輿論的批評，而落得失敗收場。如此看來，仁義道德確是在社會中追求欲勢利的「必然之善」。對一般大眾來說，仁義道德是必要的，但並非最重要的。我們常在功利的考量下運用仁義道德，也在同樣的考量下對仁義道德打折扣。所以，每個人都在仁義道德的浮光掠影裡討生活。不可能有人內心純然仁義道德，毫無功利念頭而過活呢？如果道德是截然與功利分離的話，則這樣的人是不存在的。只有神靈才有可能如此，這是因為神靈沒有肉身。而人是有肉身的存在，人會生病，有傷殘之虞，終會衰老。海德格說人是「此在」（Dasein），指的正是中文裡的「此身」。海德格強調此身之趨向死亡。但死亡其實不是人生最大的痛苦。最大的痛苦是殘老病纏身，再加上貧困無助、孤獨無依。當人處



此情境時，仁義道德也形同浮光掠影。人會覺得他最實在的需要是形體上與物質上的健全。想想看，當人在病榻上纏綿輾轉，求生不得，求死不能之時，他所懷持的仁義道德早已虛耗得賸下浮光掠影，對病情沒有實質的幫助。但即使在此等悲慘的情境之下，當事者也不能全然廢棄仁義道德，因為如此一來，更沒有人會理會他、照料他。他還是要懷持這份浮光掠影，直至命終。

## 六

從人的存在乃涵具著殘老病而言，人是個行屍走肉之身。不管是多年輕強壯的小伙子，他的肉身者含帶著殘老病的可能與傾向。有些人正是血氣方剛，強梁不畏死，橫衝直撞的結果，惹來一身的傷殘。有些人是在工作之中受傷，成為殘廢者。但他們都還得為生活而工作下去。拖著一具殘敗衰朽的身體苦撐下去，正是人生的寫照。這樣的寫照在四十歲之前確實較不顯著，但四十歲之後，大多數的人都踏上這條路。

地藏王面對癱殘瘖啞、聾癡無目者起悲情，在祂眼中，眾生的行屍走肉之相是昭昭然。但祭拜地藏王菩薩就能解除傷殘與病痛嗎？顯然無補於事。地藏王是音容宛在之神，祂存在於浮光掠影之心之中。祂不會直接降臨，治療人們的傷殘與病痛。的確，與

人的行屍走肉相比，神佛的音容宛在與仁心的浮光掠影的虛幻性就更加徹底了。人的行屍走肉的確是個頑強的事實，不是任何玄思妙想能轉化的。傷殘與病痛是太實在了，就根著於我們的形體啊！

身體之健康是如此的重要與可貴，但人們的心思卻不能，也無法時時念茲在茲。人註定是受欲勢利之驅迫而過活的。那麼世人是以行屍走肉之身來追求欲勢利。一直到命終才停止。而世人得到的快樂又如何呢？滿足欲勢利的當下確實是很快樂的。但如果生命終結之前又有傷殘與病痛纏身，則以前的快樂又如夢如幻了。

## 七

存在本身就是負擔，就是痛苦。死亡是解脫。可悲的是，我們即使傷殘或病痛，卻不能任意自殺，只能煎熬拖下去。自殺者雖死了，他的故事卻留下來。而一般人是低賤自殺者的，笑他懦弱。家中有人自殺，活下來的親人仍舊在權勢的網絡中生活。所以，自殺者縱然一了百了，但他的親人卻受人指指點點，多少要蒙羞受辱的。

想到這麼痛苦難熬的存在，有時會覺得在意外中猝死的人並非不幸，走得很俐落。反之，在意外中，蒙受重大傷殘才是可悲；從此得拖命下去，不管以後的日子多難熬。

在巨大的痛苦壓力下，殘病者又會受到悔恨的啃噬，在心中後悔著，當初不這樣那樣，就好了，但這些後悔是無補於事的。現實的殘病持續者。當下就是痛苦，日後的將來還是痛苦。

的確，存在是殘病的，除非人像海星一樣，可以再生神經與器官。跟海星相比，更不談靠分裂生殖的細菌，人並非高等動物。人的存在太容易受到殘病的侵害，而又常常無法復原。在痛苦難熬之中，人叫喚著神，這是最高等動物的特殊精神向度，但叫喚的同時，又不禁疑惑其空無虛幻，不切實際，為何神之來臨不像神經與器官之再生呢？人只能以精神力量去承擔肉體上實實在在的痛苦。對於病人，神已不存在了。神只在海星受傷後的再生裡，在細菌的分裂生殖裡。

## 八

但神果真音容宛在，則神並非全然空幻。神便是以一種音容宛在的姿態而具體存在。神存在於人之仁心的悲願承擔他人之中。這種具體存在並非有形地落在時空的格局之中，而是以超時空的姿態存在於仁心感發之中。神的姿態必是地藏王的。人皆有惻隱之心，當我們看到別人痛苦或危難時，此心自然興起。這個仁心興起是具體實在的，只

是它不落在時空的格局之中，也就是說，在身體內部，我們標不出一個確定點，說它是仁心興起之處。仁心興起即是地藏悲願立基之處。所以，人之興起善心即有神靈。此神靈因為不是具體地落在時空格局之中，其呈現在音容上有宛然性，即是說，良知的聲音與神靈的容貌都很模糊。這意味著癡迷於神祇偶像是捕風捉影的。

對理性者而言，良知的聲音一般說來比神靈的容貌更清楚，但對大眾而言，情形正好相反，這是因為大眾直接以神祇偶像為神靈。當然我們不該忽略，有些民眾將良知與神祇的音容混而為一了。這些人在一般的善惡抉擇上未必比理性者更沒力量。但在法政大事上，這些人的思維卻常有不太中理的地方。

維根斯坦在《筆記》一書說：良知的聲音即是神。這種洞見比康德來得高明多了。在康德的哲學體系中，良知的聲音被壓扁成「斷言令式」。道德心性失去了它的生動性、臨機性。海德格在《存有與時間》提到良知的聲音，但他並不使之通達於神。這是不如維根斯坦的地方。但晚年的海德格卻在「四方」的概念中建立了神，只是這個神的道德性或宗教性都不夠。其實《論叢》一書的神也比更早期筆記一書的神退化了，只賸下邏輯世界的保證者。但不管其間之不同，早期維根斯坦的神靈是音容宛在的，或者在良知的聲音中，或者在邏輯形式裡。

## 九

就是因爲人心中有神靈，這使得人性之中的欲勢利產生了根本的改變。欲轉成「無欲之欲」，勢轉成「無勢之勢」，利轉成「無利之利」。⑤美就是一種無欲之欲，⑥善就是一種無勢之勢，⑦真就是一種無利之利。的確，人只要是人，恆處在欲勢利的網絡之中。但欲勢利自身卻會自我轉化。轉化至純粹之境時，常是無欲之欲、無勢之勢、無利之利在引導欲勢利。事實上，在它們三者的引導之下，欲勢利的性格全然改變。欲不再是畜生之欲，勢不再是地獄之勢，利不再是餓鬼之利。從這裡，我們看到地藏王的神力，只有祂方能夠伏地獄、餓鬼、畜生之衆生，並拯救之。

很顯然的，地藏王是可以轉化人心的，但祂又如何拯救人之殘廢與病痛呢？這裡關涉到地藏王化身的觀念。祂可以化身爲各種事物，例如化身爲藥物、義肢、醫生等等。但在某一病患上，我們如何找出對症的地藏王的「化身」來解除該病患的痛苦，卻非易事。病患常常是多方求醫，而竟找不出病因，或即使找出病因，也無救治之法。這更讓我們想起地藏王畢竟還是負面意義的音容宛在，祂只是單以莊嚴的面孔存在於我們心中而已。

## 十

地藏王如果是負面意義的音容宛在，則祂所寄存的我們心靈也是負面意義的浮光掠影。所謂的仁心變成無淵源的波影，在欲勢利的惡水上滉漾。從人是「行屍走肉之身」，我們已看到人之死亡相。從人具「浮光掠影之心」，我們又看到人之另一面的死亡相。人之死亡又關聯到神之死亡，即其音容宛在。要如何救神，使之免於死亡呢？這個工程是後現代最大的工程。其進路應如孔子所說的「人能弘道，非道弘人」。於是我們有了下列的論點：

- 一、人心未死，仍舊浮光掠影。
- 二、神未死，蓋人心未死。

可是這兩點並未能掩飾人之爲行屍走肉之死亡相。但我們不應忽視「屍能行」與「肉能走」之中乃涵具著頑強的生活相。是的，人是「頑生強活」的存在，縱然人們知道可能的風險與折磨。人在頑生強活之中，追求欲勢利與真善美。就此而言，人身並未死。人身與人心皆未死，神便活著。神既活在人心，也活在人身。的確，衆生的忙碌雖說追逐欲勢利居多，但其中又夾帶著對父母、夫妻、兒女、親朋好友、社會大眾的關愛

與扶持，這有著大量的功德在。一分功德即一分神靈，故人身上即有神靈。神是在人間音容宛在的；神不是超越的、獨立於世外的，神就流佈於人間。在父母含辛茹苦之中，父母即顯出其神性。在夫妻相互扶持之中，即顯出其神性。當人心未死，而以其身建立德業，其中即有神的名位在。

## 十一

由上面的論述，我們看出了，承擔他人者即有神性。衆生之偉大，在於不惜以行屍走肉之身來承擔他人，衆生是抱著殘廢與病痛之隨時發生來承擔他人的。我們看到有些母親抱病照顧成爲植物人的子女達數十年。父母親忍受著無法治癒的耳鳴之苦，日夜在嘈雜的工廠幹活，以養育兒女。有人在半身癱瘓之後，又不得不負起家計。有人在火災毀容之後，又再度爲生計，進入仍有危險的工廠工作。這些事實都是驚天動地的，爲鬼神所不及；但也是平淡無奇的，因爲大多數的衆生都如此在過活。所以，人活著，苦中作樂地活著——偉大而悲壯的大事。

有些人身受疾病之苦，看到別人享受生活，心中難免自艾自怨。但請勿如此。每個人有著各自的命數。命數如此，就安之吧。心有三個動向：一、向善、二、明理、三、安命。儒家思想在此用力最深。不必每個人都是儒者，但也必須奉持這種信念過活下去。

人的命數並非早已註定的。試想想佛洛依德與德勒茲所刻劃的欲，尼采與傅柯所刻劃的勢，以及馬克思與沙特所刻劃的利，這三者並形而上的事物，而是社會結構性的。在社會化的過程中，自我不斷地被欲勢利的網絡形塑。在某一個時空情境下，人的命運就被欲勢利切割而成了。所以，命運不是天定的，是各種因緣聚合形成的。當然，人們都以「天命如此」的心態去看待過去。這也是對的。歷史上既存的欲勢利網絡，我們是必須以這種平常心來將就才對。

## 十二

一顆恆常「向善——明理——安命」的心即是「天心」。人是秉持天心的有限存在。這裡看到海德格哲學的限制。在他的體系內，心的最大表現只在「理解」與「情態」。他強調這兩種活動是有限存在的心靈活動，以此認知其存在周遭與自身命運。但海德格對心之恆向善並無深切之體會。他所掌握的心之明理也不甚周全。他顯然低貶了形上的與科學的認知。

依儒家之見，人乃是「天心性命之身」。這樣的義涵比海德格所掌握的來得豐富。首先，儒家所掌握的人身，不只是有限存在，而且是有限的肉身存在，此肉身是有殘廢相與病痛相的。然而在此肉身之中卻涵具著無限涵量的天心。由此比較，可見儒家所掌握的人之有限性與無限心都比海德格所掌握的來得豐富。至於佛家與道家在人之為「天心性命之身」的掌握上，也可與儒家相媲美。差異在於佛道所掌握的天心並非全然是道德心，他們對人之肉身更是深入研析，非儒家所能比。

人之存在最艱鉅的負擔即在於一、如何使天心自立，也就是說，人要隨時維持向善、明理與安命之心，即使在名利權位的鬥爭之中，在病痛纏身之中，在受人欺凌之中，都要讓心靈奮發向上。二、如何以此自立之心安頓形體之身。這也是十分困難的，內在困難在於人們有放縱自我的極大衝動，外在困難在於要安頓形體之身，我們需要適當的物質條件。現在的居住環境越來越惡劣，新鮮的空氣、乾淨的水源與食物是很稀罕的。我們要找個寧靜的地方靜坐或養病，都不容易。

但無論如何，人要認定自己是個修行者。在心上做修行，也尋求適當的環境做修行。自己一身的修行也即是以自家的天心健在去承擔他人。

### 十三

在西方哲學方面，地藏學派用佛洛伊德與德勒茲來談人所涵具的「畜生之欲」；用尼采與傅柯來談人所涵具的「地獄之勢」；用馬克思與沙特來談人所涵具的「惡鬼之利」。針對畜生之欲，地藏王顯「昇華理性」；針對地獄之勢，地藏王顯「管治理性」；針對餓鬼之欲，地藏王顯「建制理性」。地藏王是後現代的理性之光，透過這三種理性，祂可以安頓人間的欲勢利。

「昇華理性」強調「生命之藝術品化」或是「全人乃藝術品」。這一點在尼采、馬克思、海德格、馬庫塞、佛洛姆、阿多諾的思想中皆可看到。他們都排斥單向度的人，提倡人的才性或性情之完整和諧。「管治理性」在自然法傳統、法國理性主義、黑格爾、韋伯、耶利亞斯的思想中可以找到，強調理性如何化為絜矩之道，整飭社會秩序，消除髒亂，開創一個便利效能的生活環境。「建制理性」在柏拉圖、自然法傳統、黑格爾、寇柏格的思想中可以找到，強調人為求發揚道德，其中所涵具的社會體制相。

對上面這三種理性，我們可以在哈伯瑪斯的體系內找到很多支持點。但是他的體系還不夠我們的需要。地藏學派的旗幟是「新人文主義」。其內容是：

1. 心未死，主體可立。
2. 人未死，理性可立。
3. 神未死，形上學可立。

哈伯馬斯的哲學只能完成第二項。對第一項與第三項，哈伯馬斯的思想絲毫用不上力。他會認為第一項只是笛卡兒——康德——胡塞爾的意識哲學的延續。至於第三項，他會贊成孔德的看法，認為神學與形上學皆已不合時代。

在「心未死，主體可立」與「神未死，形上學可立」這兩大課題上，地藏學派直接面對 Kojève、拉康、馬爾羅、德希達的思想。換句話說，我們就是要在心之浮光掠影上建立主體，在神之音容宛在上建立形上學。從德希達之「浮光掠影」到羅近溪之「浮光掠影」，便是道德主體之建立。從列維那斯之「音容宛在」到斯賓諾莎之「音容宛在」，便是形上學重新立足之處。

#### 十四

當我們說到人之主體性時，我們意指為何呢？我們應該先知道：人應是藝術個體。這一點是尼采與馬克思所著重的。這個意思在儒家會說，人的德業才情表現出一種氣

象。但尼采與馬克思爲了凸顯人的藝術個體性，不惜廢棄人的主體性。這卻是不必要的犧牲。而且如此做法，不見得會保得住人的藝術個體性。人之所以能成爲一個藝術個體，是要在社會體制中以具有主體性的身份來完成。主體性是「subjugate subjectivity」，是有所隸屬的主體性，恆在一個客觀脈絡下完成自己。

我們要宣稱：人有三種主體，一是道德主體，二是知識主體，三是法政主體。道德主體有三重：良知的道德主體、理性的道德主體、功利的道德主體。知識主體有雙重：先驗的知識主體、經驗的知識主體。至於法政主體，它只有一重。先驗的知識主體與理性的道德主體是直通的，經驗的知識主體與功利的道德主體也是直通的。

當我們說「心未死，主體可立」時，是就良知的道德主體而說的。良知是有根源的浮光掠影，從仁心處湧出，在待人接物之中混漾，過而不留。它自自然然地光照出來，但卻不能捕捉，捕捉到的恆是虛的影子。這種浮光掠影表示「現尾不現首的天心紋跡」。這裡面的「現／不現」的確構成了光景，但這種光景卻不是刻意玩弄而得的，它是在自然發用之中形成的。良知既不是玩弄光景，就不能瓦解之。拉康之分裂主體與德希達之解構主體不能施加於其上。

## 十五

在良知上談天心紋跡是合法的，只要我們知道此紋跡不是玩弄下的紋跡，而是發用下的紋跡。如果良知是紋跡，其實神靈、人文、理性都可說是紋跡。神靈的音容宛在用紋跡來形容是十分恰當的。至於人文精神，正是天心在欲勢利的人間生活中的表現，更是具有紋跡性。理性可以說是「自然之光」的紋跡。

良知在發用時會有紋跡，這可以用「仁心詩興，氣韻生動」來表示。在詩興之時，必有語文之躍動。這種語文躍動不一定要明說，可以只是一種氣韻上的躍動而已。神靈、人文、理性都可說在此宛然呈現。

仁心詩興是一種意向活動，但不是知識論意義的，卻是形上學意義的。這裡不可以進行德希達的解構，因為仁心詩興並不在概念上進行，而是道德生命的揮灑（Writing）。這種意向活動是一種「志意感發」，是天心仁德的自然而表現。志意感發緊跟著是四方響應。四方響應是從天地神人這四方聆聽到自己性命的意涵。從這樣的理解看出，胡塞爾不知道意向活動具有形上學意義，海德格則不知道 the Saying (die Sage) 正可植基於其上。依儒家，從仁心感發，才有四方之響應；依四方之響應而因

時制宜，便是天命誠明。

上面這個意旨十分重要。它是地藏學派「新人文主義」的核心思想。這一點立得住。我們可以允許有紋跡與光景，卻閃開了德希達的解構之刀。

## 十六

整個海德格哲學可以說是「沒有道德意識的性命之學」。在儒家看來，仁心即是四方之安宅，天地神人安居棲息之地，也可說是一切存有的安宅。故儒家必大尊此仁心。與儒家對比，海德格有如下的缺失：

一、他不知「良知的呼喚」(conscience as call) 與道德語言有關，他的 Saying 沒有倫理意涵，只有美學意涵。

二、他不知早期的「良知的呼喚」即是晚期的「興發感念」(Poetic thinking)。

三、他不知晚期所強調的「意志」與早期的「良知」是應該扣在一起講的。他對道德心靈是不夠正視的。

四、海德格知「此身」，但半知「此心」。他知道心即對越著天命，但他所掌握的心卻不夠充分。

五、海德格知道四方（天地神人）的無限性，但他不知道「涵具四方的仁心」的無限性。換句話說，他不知無限心。（他想到無限心，便想到黑格爾的；但這非正理也）。

六、海德格用山林之氣的藝術情懷來談四方，不知四方乃是道德感、宗教感的泉源。

七、晚期海德格的思想是由「詩興→天命」，他不知儒家的「仁心詩興→天命誠明」。儒家在此有一祕教：天心自命。

八、海德格提到天地神人棲息於器物與詩，但卻不知它們四者之棲息於心。

九、海德格只知此身，不知此身之仁心、形體、勞苦向度。

十、海德格知事物可藝術品化，卻不知人及其性情亦可藝術品化。就此而言，他構不上尼采。

十一、海德格太過於排拒康德的哲學思維了。事實上 *der Abgrund* 是道家式的物自身，*the fourfold* 是儒家式的物自身。這可以用康德的哲學進路來疏理。

十二、海德格不知道便是以智的直覺來掌握四方，體悟性命。

總而言之，在儒者看來，海德格不知孔子的「人能弘道，非道弘人」。從倫理學或社會哲學的角度著眼，海德格知神，但不知聖；知人生，但不知民生。

## 十七

海德格的哲學見識豐富了康德的思想。在後者，道德感一定被形式化，成爲斷言令式。海德格強調「良知的呼喚」，又強調「感發」（*die Sage*）以及四方。這三者便可構成儒家式道德形上學的骨幹。

此外，康德的物自身概念太過於貧瘠，只是一種空洞的設準。依儒家，當人看透事理時，乃是看到該事理在天地神人之間全幅開顯。於此，人方悟出自家德業性命的義涵。

康德哲學中的壯美，講得不夠充分，甚至挾帶著負面的恐懼之情在。但真正最勝義的壯美應是敬畏之情。天地神人之四方打開，感悟性命，便是這種充滿敬畏之情的壯美。康德本人其實有此感受（見其觀夜空星辰之情），但卻未將之哲學化。

## 十八

地藏學派的基本立場是「從行屍走肉的系譜學到新人文主義的誕生」。我們要先考



索思想史上「行屍走肉」出現的背景。這與十九世紀生物學或考古學的興起有關。化石在十九世紀之前是沒有學術地位的。但逐漸地，化石可用來解釋地質之變遷。化石乃屍骸，它不但進入學術思想，而且是建構生物學的重要基礎。在哲學家那邊，是叔本華首先在《意志與表象之世界》讓屍骸大量出現，指出盲目的意志主宰者存有界。所以，反省近代思想史，是 Lyell 與叔本華讓屍骸進入學術思維。

他們之後的達爾文或尼采，更是將屍骸的概念推至另一地位。達爾文由屍骸更加確定進化的事實。尼采則將屍骸轉化成「行屍走肉」，這可見之於他在《權力意志》一書的「衰頹」(decadence)。在他眼中，衰頹遍及西方文化各個領域。至於人，在尼采眼中都有「苟活殘存者」(last man)。行屍走肉在西方馬克思主義中也受到論述，不是「全人」(total man)的「單向度的人」即是。傅柯的《知識的考古學》也由近代知識型的變遷看出人的終結。依傅柯，越是近代，各種知識對人之論析越是深入，但人的內涵也越是被窮盡。由其語言向度、心理向度、勞動向度所構造出來的知識網維便窮盡了人的內涵。人只是在語言結構、心理機制、生產關係中活動的行屍走肉而已。

人是行屍走肉之身，又加上浮光掠影之心，夢想著音容宛在之神，這是地藏學派的思想要旨。

## 十九

地藏學派便是要在行屍走肉的世界中建構新人文主義。我們不滿意於尼采、海德格、傅柯之反人文主義。我們要在行屍走肉之間找到心光紋跡，作為新的人文精神。

第一個引起我們注意的是狄爾泰。他在生命的表現中掌握精神。由他可以雙向發展，一方面我們又回到黑格爾，一方面我們接上海德格。黑格爾的《精神現象學》堆滿了大量的屍骸，可能是屍骸陳積量最大的一本書。但這本書又到處可見心光紋跡。我們甚至可說，該書乃曲曲折折地展示出此心光紋跡。此心光紋跡便是人文精神之發展與流佈。這是 Kojève、拉康、德希達不能洞察到的。至於海德格，他強調的「人的詩興感發契合天地神人」。但他對詩的想像力分析得不够詳實，狄爾泰在此可為之奠基。

孟子的「興的精神現象學」最能為「黑格爾——狄爾泰——海德格」這套新人文主義撐腰。這是基於孟子最能論述「仁心之詩興感發乃透入天地神人」這意旨。這是人文精神的大本源。

這套新人文主義是經得起德希達之解構的。他說人文只是浮光掠影，我們不會反對，會添說這是根源於天心的浮光掠影。所以新人文主義是基於「天心紋跡，浮光掠影」。

影」而建立的。這樣我們也接得上柏拉圖的「洞穴」。洞穴中囚徒所看見的光影不是沒有根源的，它正是由外面明亮太陽的投射而顯現的。德希德不想走出該洞穴，寧願永為囚徒，以玩弄光景為樂。

## 二十

在地獄相之刻劃上，傅柯勝過尼采。尼采的哲學世界中，超人是免於地獄相的。在傅柯，則無人可免之。在餓鬼相之刻劃上，沙特勝過馬克思，後者認為共產社會中，再無剝削之事；但依沙特，人恆是永不饜足之餓鬼，無日可解。在畜生相的刻劃上，德勒茲勝過佛洛伊德，後者容有「昇華欲望」之餘地；但在前者，我們人身上的器官各自分離，各自流淌其欲。

傅柯洞察到近代以來知識的權力相。近代的西方人是在啓蒙理性的權勢宰制下被形塑出來的。傅柯的世界乃是一個：

權力擠壓——殘缺零碎——行屍走肉——怨謗廢棄

的世界。他將權力的重點擺在知識。其實權力還有其他形式。在中國歷史上，支配人的權力，並非知識，而是君主專制與禮教束縛（見魯迅的指控）。人恆活在權力的擠

壓中，這是人生的地獄相，無人可免。擠壓的結果，每個文明人都是殘缺零碎的存在，只是行屍走肉地活著。傅柯如果是個歷史家，那他的史觀乃是「怨謗廢棄之史」。這一點，他有像司馬遷的地方。但司馬遷尊孔子，又為人文精神保留一點根苗，不像傅柯那麼淒慘與絕望。

傅柯的問題事實上盧梭已想到，後者《不平等的起源》不就表明了對文明的譴責嗎？盧梭的《愛彌兒》正是要謀一條出路，逃出傅柯筆下的地獄。

但從尼采的 last man（苟活殘存者），海德格的 das Mann，到傅柯的 the end of man，人的行屍走肉之相越來越清晰了。

傅柯欣賞德勒茲，因為後者看到人的畜生相，乃是以行屍走肉之身，以精神分裂的樣態，在欲海中流蕩，寄生於社會。比較之下，德勒茲所刻劃的行屍走肉更具後現代的意味：一種消耗殆盡的，零散分離的，吸毒之後恍惚狀態的行屍走肉。

傅柯不喜歡別人將他的哲學看成與沙特同調，其中的理由很多。沙特的存在主義與他的結構主義當然是重大的分野。但更重要的理由是沙特認為人始終保有抉擇並「投射」（Projection）的自由，這一點使人不全然終結。但細觀沙特的世界，他所刻劃的人乃是：

餓鬼爭食——貪利拜物——幽靈游魂——離經叛道

這樣的人儘管享有某種程度的自由，但卻也是一種失魂落魄的行屍走肉。  
 沙特、傅柯、與德勒茲乃是三大幽冥大師。在地藏王眼中，他們是鬼王，看到的是五濁惡世裡的衆生相。

## 二十一

行屍走肉の意旨在德希達的哲學中亦有，只有他善於巧飾。他將人之存在的問題轉成文本的問題。事實上，他的文論（*grammatology*）關涉到心與神的問題。在中西哲學，文心與神跡都是相通的。德希達的哲學，一言以蔽之，乃是

文心魅影——幢幢往來——虛無哀喪——槁木死灰

在這裡，神跡變成魅影。神跡的洋洋如在被德希達看成是魅影的幢幢往來。這個「往來」即存在於「意符延異」之中。「延異」包含一、言詮湊泊之下的對立差異，二、言詮把持之下的延擱留滯。德希達的厲害之處在於，以概念言詮去統括所有形上的事物，如此一來，心與神也成爲概念言詮；而只要是概念言詮便有對立差異相，也有延擱留滯相。換句話說，任何概念言詮都落在延異運動之中，在其中幢幢往來。

依德希達，有延異，必有光影，必有紋跡。由意符之延異而見文心之紋跡，乃是德希達的玩弄光影。他即在玩弄光影中，解構一切文本。他所憧憬的「書寫」（*writing*）乃是一種「揮灑」（*writing*）。他是在玩弄光影中，揮灑自如。但德希達的揮灑是一種「無光無聲的揮灑」，拒絕了心光與人聲。但人聲可拒絕，心光卻不可拒絕。同理，文本可解構，文心卻不可解構。如依儒家之見，文心可雕龍。龍的紋跡最曲折繁複，但並非一覽無遺。看不到的即是文心，這是不落概念言詮的，不能解構。

德希達既玩弄光影，也玩弄光陰，即玩弄時間。他以當下爲「在場」，過去爲「不在場」，指出表象在延異運動中。如此觀點之下，他解構了胡塞爾的知識論。

馬一浮的思想最能消融德希達的解構。前者在《復性書院講錄》的幾個見解，值得細思：

一、凡天地間一切事相皆文也。從一身推之家國天下皆事也。道外無事，亦即道外無文。《論語》朱注曰：道之顯著，謂之文。（頁八）

二、一物不能成文，成文者必兩。凡物之對封而出者爲文。對恃之物交參互入，錯綜變化，至蹟至動，皆文也。（頁十）

三、逝者如斯夫，四時行，百物生，讀《易》觀象之要也。（頁十九）

德希達的解構文本當然可以推而遠之，解構一切概念言詮之物，但他忽略道與文的內在關聯，是不對的。德希達的「文」即建立在馬浮所說的「兩物對峙成文」之上，並

在此，進行解構。但他刻意忽略該解構本身即是在建構。還有，馬浮所強調的，易象是在時間之流中體認，這也是不能以知識對象來解構的。馬浮又說：「觀象即是觀心」（頁一九四）。爻象之陰陽往來看似可以解構，但道心卻是不能解構的。

## 二十一

德希達所進行之解構，其真正對象是「文心」，他認為文心是 *positional absence*，不應是 *positional presence*。（在這一點上，他與維根斯坦是一致的。）但他忽略了心可有三種呈現：*poetic presence* / *bodily presence* / *performative presence*。黑格爾、尼采、以及海德格善於表現心之 *poetic presence*。梅格——龐帝善於表現心之 *bodily presence*。塞爾（Searle）則善於表現心之 *performative presence*。若儒家則最善於以這三種呈現來彰著道德心性。孟子的思想最可見此特色。若程明道則偏重心之 *bodily presence*，王陽明則偏重心之 *performative presence*。但不管哪派的儒者，都可以接受心之 *positional absence*。其中以王龍溪的「四無教」最能表現心之 *positional absence*。

依儒家，在 *poetic-bodily-performative presence* 與 *positional absence* 之間是無所

謂解構的。在王陽明的「四有教」與「四無教」之間也是無所謂解構的。這是因為儒家的學問都是在概念言詮之外體驗呈現的，故免除了名相執著與破除名相的往返。

儒家學術思想史上具有解構現象的要算兩漢經學運動。馬宗霍的《中國經學史》說到漢儒治經各有師法家法。而釋經之體則大約分為數類：一、以經解經、二、以字解經、三、以師說解經、四、以事義解經。這些都可看成五經文本自我繁衍紛散的運動，其結果是夏侯建的「章句小儒，破碎大道」，他的弟子秦延君更是說《堯典》篇目兩字，竟至十餘萬言。范曄的總評：「異端紛紜，互相詭激」，「學徒勞而少功，後生疑而莫正」。換句話說，經學文義走向了破碎繁瑣。以解構主義的角度觀之，這是文本的自我崩解。但這個解構運動之中，卻又暗藏著重新建構的活動，如：

一、張霸就樊脩受《公羊嚴氏春秋》，以為猶多繁辭，乃減定為二十萬言，更名張氏學。

二、張奐以牟氏章句浮辭繁多，有四十五萬言，奐減為九萬言。

三、桓榮嘗為博士、太常，受博士朱普學章句四十萬言，以其浮辭繁長，多過其實，減為二十三萬言。榮子郁復刪省父作，成十二萬言，而有桓君大小太常章句。

同樣的，漢儒以「互體」、「爻辰」、「納甲」、「卦氣」、「旁通」、「反

復」、「升降」來疏解周易，也使得周易這個文本產生繁衍紛散的運動。至於王弼的掃蕩象數，大扇玄風，則是在解構之中重新建構。「得意在忘象，得象在忘言」使王弼擺脫了象數不斷繁衍紛散的運動。至於「義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？」則是更徹底的解構了「意符——意旨」之間的必然關聯。

縱觀漢朝學術，如果沒有這個經學的解構運動，則便出不了何休、鄭玄、桓譚、何晏、王弼等等這樣具有創見，又有綜攝力的註釋家。

## 二十三

德希達的解構在西方哲學的領域內似乎所向披靡。但在這個領域內，即有五種理境卻是無法解構的：

- 一、晚期維根斯坦所代表的「游息理境」。
- 二、梅洛——龐帝所代表的「形色理境」。
- 三、利科所代表的「文史理境」。
- 四、康德所代表的「法象理境」。
- 五、懷德海所代表的「神妙理境」。

晚期維根斯坦的游息理境不能解構之，伽達瑪依之而建構的藝術品所涵具的遊戲存有論也就不能解構。至於梅洛——龐帝的形色理境乃是塞尚世界的哲學化，又可通向懷德海的「永恆法相」(eternal object)。利科的文史理境乃可涵攝黑格爾、狄爾泰、結構主義者(Benveniste)一大串思想家對文史心靈的建構。康德所代表的法象理境在知識、法政、與道德領域上都有奠基性的價值。至於神妙理境，指的是從海德格到懷德海的「形上學之重構」。即海德格的性命之學最後必落在懷德海的宇宙論體系中完成。

德希達以顛覆柏拉圖為首務。但懷德海早已轉化了柏拉圖。這關鍵在於柏拉圖永恆不變的理型，在懷德海並不受強調。後者強調色聲香味觸法為永恆者，謂之「法相」。這樣做已顛覆了柏拉圖。又受到萊布尼茲的影響，懷德海由「命題」的眼光來看事物，所有事物都在互相攝受之中。加上愛因斯坦「時空連續體」的說法，懷德海這個「一物即一命題」的思想使得命題動態化，一物之性即是一物之命題。換句話說，任何一物都是 propositional presence of Becoming，任何人都可說是大化流行的一個命題。如此一來，海德格所關切的此在的性命即是此在所攝受的宇宙以命題展示出來成為該此在之性德。這種形上學乃是從海德格轉入懷德海，中間已轉化了柏拉圖，也吸納了萊布尼茲、愛因斯坦、梅洛——龐帝的思想。這種形上學也不是德希達能夠解構的。

就像理性是浮光掠影，理境也是浮光掠影。事實上，是由心光紋理而建立了理性與

理境。德希達的錯誤在於不知此浮光掠影有源頭之活水使然，又在於不知此浮光掠影之中自有各種紋理，依之可建立人文原則。

## 二十四

地藏王意指佛心。我們以齋莊中正之情迎納地藏王住持我們的心裡，感受到祂對天地神人的悲願。

持念地藏王，四方棲息於吾心靈明。

海德格在器物上見四方之洋洋如在其上。他不知此乃「一念地藏，心滿四方」使然。儒家以齋莊中正之心待人接物，即具體地體現四方。

懷德海的神，內涵不夠深刻，須重構之。但懷德海的哲學系統 actual entities 之互相攝受卻又使四方的義涵更加豐富。天地神人互相攝受。人心與天地神人互相攝受。我心與他人之心又互相攝受。所以，在懷德海的系統內，海德格的四方充分打開。

地藏王是音容宛在之神，棲息於我的浮光掠影之心。我心的源頭活水自祂而來。此活水在欲勢利的紛擾世界中蜿蜒曲折，隨著五濁惡世而滉漾，故有浮光掠影。但並非隨波逐流，浮光掠影之中自有紋理。依此紋理而有二理性：管治理性安頓眾生的地獄相、

建制理性安頓眾生的餓鬼相、昇華理性安頓眾生的畜生相。依此紋理而有五理境：游息理境讓眾生怡然安居、形色理境讓眾生眷戀世界、文史理境讓眾生體會文史義涵、法象理境讓眾生尊重理則、神妙理境讓眾生體知形上四方。

地藏王，祇這源頭活水自我頭頂流下，經身由腳入地，是祕教法門。在此神定氣閒中，卻有志意自然感發興趣，湊泊西方，這是顯教法門。

## 二十五

《地藏經》的光明雲，有紋跡，是文；微妙音則是有聲之言。這種「文言」，如同易傳的「文言」，是海德格的 logos，道的直接顯露，不能解構的。

## 二十六

地藏學派的口號是「尼采了，太尼采了！」從行屍走肉的系譜學，到新人文主義的誕生。

## 二十七

地藏學派需要完成一部《病史》，它的內部該如何寫定呢？

- 一、此在的哲學家人類學即是《病史》。
- 二、此在永遠是與病毒、細菌、病媒、職業病痛在一起的。
- 三、此在的心理即有病，如佛洛伊德、拉康之說。
- 四、此在所居處的社會永遠有黑道、娼妓、賭博、偷盜之病。
- 五、此在所存處的世界本身即有殘缺之病。
- 六、此在之道德心性如未至聖人之境，即有病。
- 七、衆生皆有病、生即是病。
- 八、即病成佛，病佛。

## 二十八

地藏學派注意到「黃帝」乃代表著知識、文明、戰力、權勢。「黃帝御百女」乃是

權力現象。「房中術」是權力現象。白代野與傅柯最感興趣的。

在黃帝身上，即可建構一套「性、權力、與知識」的系譜學。

蚩尤是非理性的宰制，黃帝是理性的宰制。涿鹿之戰決定了中華民族接受了理性的宰制。但黃帝的理性宰制是有黑暗面，權謀與刑名即是。韓非最知此面相。

黃帝是民族生命原則，孔子是道德心性原則。漢朝政治是依循前者而建立的。司馬遷的悲劇在於他愛孔子甚於黃帝。他知道黃老之術，但他更心儀孔子。他的道德感卻觸犯了漢武帝的威權統御。

司馬遷與傅柯都是歷史的怨謗者與廢棄者。但通過他們卻可有新史學思維。

一、黃帝的「性、權力、與知識」的宰制結構必須在當代法政體制上徹底轉化。

二、《史記》的反霸權、反體制思維乃在《漢書》的霸權、體制思維之上。

司馬遷的個性有戰國諸子的氣象，是不見容於漢家體制的。《漢書》完全是為霸權與體制說話。梁啓超貶廿五史，稍過頭了。

三、中國歷代各朝的禁書與諱改都可放入到「權力與知識」的框架中來考量。王船山贊賞宋朝君主。但中國是從宋朝開始，禁書轉趨嚴厲。王船山過於重民族主義，卻昧於「黃帝原則」之日趨陰暗。

四、從宋朝開始，天文、圖讖、妖書被官方串在一起，不准人民接觸。如此一來，天

文知識被權力化了。又不准私撰野史，如此一來，歷史知識也被權力化了。所以漢人不必過於批判滿人之編《四庫》，興文字獄。這套伎倆於秦、於宋皆大行其道。它根源於黃帝原則。

五、《儒林外史》筆下是閉塞的社會之中，無助文人的行屍走肉，零碎殘敗、怨謗廢棄。魯迅與張愛玲也擅長這種筆調。

六、在司馬遷眼中，除了聖賢與豪傑，其他人皆死了，死在體制宰治之下。

## 二十九

尼采：憤世者。

傅柯：怨世者。

馬克思：反世者。

沙特：叛世者。

德希達：玩世者。

羅遜：遊世者。

## 三十

黑格爾的《精神現象學》進入當代法國哲學，可說是精神化作死灰。柯傑夫（Kojève）看到的是精神進程中慘死於暴力的大量屍骸。在黑格爾的精神世界中，他看到的卻是神、人、歷史之終結。在黑格爾的《法哲學》中，只有賤民是畸零殘渣的；但在傅柯的世界中，人註定是畸零殘渣的，因為理性與體制的宰制是必然存在的。拉康與德希達也粉碎了黑格爾所強調「精神主體恆辯證統一」的論點。在拉康的世界中，精神主體形同泡沫；在德希達的世界中，精神主體只是光景滉漾。

精神如何死灰復燃？行屍走肉之中如何捕捉心光紋跡，作為人文精神？就是地藏王的事業。

地藏王，祇的悲願是在浮光掠影與音容宛在之中重建人文精神。

地藏王的人文悲願：

一、神明重安，

二、形上重定，

三、主體重立，



四、理性重構。

三十一

地藏王提到末世的天人五衰。在當代法國哲學裡，我們看到黑格爾哲學的衰相，分別是：柯傑夫的史心之衰、拉康的人心之衰，德希達的文心之衰。

三十二

精神的死病與主體的潰爛是當代哲學的基本情調，涵括了齊克果、尼采、海德格、沙特、佛洛伊德、拉康、白代野、傅柯、德希達和德勒茲等等（杜斯托也夫斯基、卡夫卡、卡繆的文學作品也是充滿這種基調）。

三十三

下列三人的反人文，我們可以說：

一、沙特喜歡老鼠的激情，

二、傅柯喜歡野狗的自由，

三、德勒茲喜歡蟑螂的快活。

三十四

地藏王如何渡化「後現代的蟑螂們」（人）？

三十五

關於傅柯，其思想發展可分三期。《詞與事》的傅柯看似馬克思或尼采，實乃海德格之路數。不過，它關切的是知識論述中的主體，及其終結。我們不僅可用結構主義的角度來看待傅柯，也可用存在主義的角度來看待之。之後的傅柯看似尼采，實乃韋伯。或者說，此時期共存著「尼采式的傅柯」與「韋伯式的傅柯」。在前者，理性是負面的；在後者，理性是正面的，但兩者有共同點：權力是創生性的。這時候的傅柯關心的是理性體制下的主體。理性知識的權力所造就的零碎殘缺的主體是他的著重點。逝世之前的

傅柯關心倫理學，關心「自我關照」，企圖建立「新主體」。《詞與事》可說是反倫理學的，晚期的傅柯卻欲重建之。但晚期的傅柯沒有想到尼采的「超人」也可轉化成新主體。

### 三十六

夸父與蚩尤的身體，殘敗的身體，化作山川草木，無止的怨懣。尼采似夸父，傅柯似蚩尤。夸父是戴奧尼斯的狂野不羈，蚩尤則是對「知識——文明——權力」的敖桀不馴。

### 三十七

在尼采哲學中，剛健自強與雜亂狂野混而為一。傅柯只知尼采哲學中的雜亂狂野，不知其中的剛健自強。

「自制中的自強」是各大教的積極貢獻。這一點尼采與傅柯都未充分認清。但傅柯晚年有此自覺。

### 三十八

中國之現代化意味著「黃帝生命原則」的重新改造。在資本主義與科技建設中，黃老權謀必然淡化。在民主格局與法律規範中，刑名宰制也必然鬆弛。整個說來，黃帝生命原則中的理性要素必須再增加，而權勢要素則必須減少。但理性本身不就含有權勢嗎？誠然。但只要這些權勢在民主格局與法律規範中被寬平安置即可。

近代中國，黃帝生命原則還是太强了。孔子道德原則管不住它，連西方進來的知識權威也網不住它。希望毛是最後一次黃帝生命原則的肆無忌憚。

韓非子的哲學只是增強了黃帝生命原則。但他的老師荀子的禮義法度卻可轉化為「資本主義——科技建設——法律規範」，其扭動點在於荀子的清明心接上西方的「清楚而明晰之心」。如此一來，荀子的理性架構便可重構。荀子的治道也必須服從當代的政道：民主格局。我們是可以有一套「新荀子」的體制思維，在「資本主義——科技建設——民主格局——法律規範」之下轉化黃帝生命原則。

## 三十九

荀子只重治道，不重政道。而此治道又被韓非子扭曲，此即是中國政治心靈扭曲之本源也。

荀子窮盡治道的體制性，韓非子卻只知幽暗與陰冷的統御技倆。

## 四十

從管子、荀子、黑格爾、韋伯、哈伯瑪斯一路看下來，在「有限存在與當代性的命運」(finite existence and the destiny of modernity) 這個課題上，人這個有限存在是註定要在資本主義、科技知識、民主格局、法律規範中過社會生活。這四者是人與社會生活的「四方」。

## 四十一

當前的中國，是從資本主義到民族主義。在這個過程中，韋伯強調理性之精整潔矩、羅爾斯強調理性之公道、哈伯瑪斯強調理性之明達，最值得我們重視，因為我們都希望看到中華民族是一理性之民族。精整潔矩使得行政功效提高，公道的社會減少動盪，民主格局造就明達的個性，這是中國當向西方學習的。

尼采不能正視民主政治與社會主義，亦不能正視功效，他是最反理性的。

關於韋伯，他是矛盾的人。他重管治理性之功效，但昧於公道社會與民主格局之可貴，爲了克服管治理性之僵固，他竟訴諸尼采式的「奇力斯瑪」。韋伯正好位於尼采與傅柯之間，是個不安定的靈魂。

黑格爾、馬克思、沙特、羅爾斯都是在解釋法國大革命。羅爾斯「原初境地」的兩大原則即表現了「自由、平等、博愛」的精神，而且自由優先於平等，平等優先於博愛。

## 四十二

地藏學派是第三代的批判理論，以地藏王風格的儒學來回應當代哲學思潮。在新人文主義之下，進行理性重構；又在理性重構之下，進行歷史唯物論之重構。如此，地藏學派接手了哈伯瑪斯的哲學課題。但在地藏學派看來，哈伯瑪斯的企圖太狹隘了。只有理性重構，沒有主體重立，沒有形上重定，沒有神明重安。地藏學派面對德希達之挑戰，完成神明重安與形上重定；又面對沙特與傅柯之挑戰，完成主體重立與理性重構。

首先談如何在當代中國完成歷史唯物論之重構。我們注意到哈伯瑪斯哲學體系內「公道」(justice)與「和睦」(solidarity)的特殊地位。公道關聯著民主政治、相互尊重、容忍；和睦關聯著民族情感、職業倫理、忠實。當前中共唯物論的危機是它成爲死教條，轉不出公道與和睦兩套道德義理。

中共的革命成功曾借用了「民主」，目前的統戰也利用「民族情感」。但中共在這兩方面皆無誠意，皆無法真正安立之。民主政治與民族情感都必須在資本主義的生活中取得穩固的立足點。資本主義生活中的多元價值觀便是民主政治的基礎，資本主義生活中的職業倫理便是民族情感的基礎。在這兩方面，當代中國人的心態是不夠成熟的。這

是就存在層做分析。

就意識層做分析，則我們看到人心表現爲「清明認知」與「文教涵養——生活體驗」兩種活動。與前者關聯的即是「學問主體」，以學習科學、技術爲要務。與後者關聯的即是「法政主體」與「道德主體」。法政主體乃是公道的內在基礎，道德主體乃是和睦的內在基礎。公道的社會必然人人守法，和睦的社會必然人人敬業。中國社會最缺的便是守法與敬業。這事實上反映了中國社會的公道與和睦是不夠深厚的。

用哈伯瑪斯的話來說，學問主體依止於「系統」，法政主體與道德主體則依止於「生活世界」。系統交織著「說明」，生活世界則交織著「理解」。換句話說，以清明認知來進行說明，而文教涵養與生活體驗則是理解的活動。當前中國社會的危機在於傳統的生活世界逐漸被低俗的逸樂活動所侵蝕；而行政主管對系統又不能有效掌握。重建之後的歷史唯物論必須對這兩個課題有所交待。

## 四十三

哈伯瑪斯的歷史唯物論之重構，除了缺乏神明重安、形上重定之外，他的思考乃針對西方社會而發，可供我們參考援用的並不多。我們要指出，守法與敬業在西方社會很

上軌道，但在中國則尚未建立；知識主體與法政主體在西方都卓然挺立，但在中國人心則尚未成形。另外，哈伯瑪斯不喜歡在「意識哲學」上建立主體。這一點我們不必跟從。在意識哲學上建立道德、知識、法政三主體是不必放棄的。所以，在中國所進行的歷史唯物論之重構並不拒絕「意識哲學」，反而倚重之。我們也不能像哈伯瑪斯，將眼光專注在公道與和睦上，更應知道「公道而守法，和睦而敬業」才是更切實際的要求。哈伯瑪斯強調互為主體性，這是基於西方社會中，知識主體與法政主體過於聳拔。就道德主體來說，西方社會強調理性的與功利的道德主體。中國向來強調良知的道德主體，但空講多於實行；而且良知的道德主體不重社會體制。所以我們的歷史唯物論之重構，得先以良知的道德主體為本，強化理性的道德主體（康德哲學中的）與功利的道德主體（穆勒哲學中的）。在這一點上，朱子與康德是可銜接的，而載東原也可與穆勒銜接。「理性的道德主體」的認知相即是「先驗的知識主體」，「功利的道德主體」的認知相即是「經驗的知識主體」。至於法政主體更是近代西方自然法傳統的產物，在我們歷史唯物論之重構中必須建立的。

馬克思的歷史唯物論只重人的藝術個體性，對道德三重、知識雙重、法政一重的主體性興趣缺缺。哈伯瑪斯沒這麼極端，但他對良知的道德主體、先驗的知識主體全然不提。所以局限於哈伯瑪斯的歷史唯物論之重構，並不能與中國儒家心性之學相銜接。我

們需要一種「儒家的歷史唯物論之重構」，將上述的主體建立出來。用這些主體意識為「公道而守法，和睦而敬業」的社會打樁。

或許有人會問，既是歷史唯物論，何以可與心性之學相融通。這問題可在熊十力的著作中找到解答。他對心物、乾坤的問題處理得很好。心性之學是可以放在歷史唯物論中來說的。王船山也有這種思想傾向。「心器不離」即可讓我們在器（歷史唯物）上來論心。

另外要闡釋的是，良知的道德主體、理性的道德主體、功利的道德主體構成根本、莖幹、枝葉的關係。我們的歷史唯物論之重構也如同哈伯瑪斯所做的一樣，從功利的道德主體開始，進至理性的道德主體。但我們不就此打住，再進至良知的道德主體。

總而言之，我們的歷史唯物論之重構在「主體重立」這個課題上比哈伯瑪斯所重構的更加全幅打開。全幅打開的主體重立才能保證中國未來社會的公道與和睦。

#### 四十四

地藏王！黑格爾之後的哲學真是一部屍骸披露史。我們看到叔本華披露的、齊克果披露的、馬克思披露的、尼采披露的、佛洛依德披露的、海德格披露的、柯傑夫披露

的、拉康披露的、沙特披露的、傅柯披露的、德勒茲披露的、德希達披露的屍骸。黑格爾的精神光芒再也遮掩不住當代人只是行屍走肉的事實。

如何重新肯定黑格爾的人文精神？如何接上唐君毅的人文精神之重建？只能讓浮光掠影之心，其中音容宛在的祢光照滋潤我們這些行屍走肉。祢必須是新的理性之光的光源。新的理性之光見之於三理性與五理境。對當前中國而言，歷史唯物論必須在新的理性之光的照拂下重新建構。

#### 四十五

佛滅度之後，彌勒下世之前的世界交由地藏王祢來掌理。但彌勒是不會下世的，那只是一種渺茫的仰望。所以佛滅度之後的世界都是祢的世界了。

祢體現了佛法的時間性、歷史性與有限性。祢是真正的佛法。祢是人世的，帶我們看清人間即是鬼域。後現代是歸祢的。祢帶我們從楊朱出發，渡過沙特式的叛逆，傅柯式的怨棄、德希達式的頹廢，航向孟子的念念浩然，天心流行。

五濁惡世、人間鬼域是各種「力」相互激盪的世界。尼采的著眼點對了，一切都是力。但他太狹隘了，只宣揚權力，不知所謂權力可以分解為：意志力、欲望力、儀態力、羣衆力、武暴力、法制力、知識力、道德力、健康力、財貨力、名位力和鬼神力。世間的生命力都是這十二種力的不同組合所形成。它們可說是「生命十二力」。我們的生命正是自己表現出的這十二種力，與別人的十二種力互相摩盪。

#### 四十六

關於楊朱，在古籍上他是個面貌模糊的人物。這樣反而給我們一個更大的空間去塑造他。他之所以「爲我」，在於他徹底看清「人間不過是欲勢利的洶湧澎湃」之後的自暴自棄。他與莊子的槁木死灰是同調的。在思想史上，我們著重於儒墨的不同，卻忽略孟子與楊朱之間的差異。其實，從楊朱走到孟子含藏著最富張力的哲學思維。在今天，它意謂著我們必須從當代法國哲學回返到之前的理性主義與人文主義。事實上，不只是回返，而是建構出一種地藏王風格的新人文主義，並在其下進行理性重構。

地藏王的光芒在欲勢利的人間鬼域中照耀。光芒溫潤了衆生。衆生的欲轉化爲無欲之欲、勢轉化爲無勢之勢、利轉化爲無利之利。此「三無」便是道德的根基。

欲勢利的力量十分巨大，但「三無」的力量也不小。能不斷修持，後者的力量終究勝過前者。

## 四十七

存在是負擔，極沈重的負擔。生活是負擔，死亡也是負擔，疾病是最大的負擔。生命是無奈的，既然存在了，就得與十二力來往。人的生老病死仍落在十二力中翻滾。

存在有何意義呢？如果沒有悲願，那麼就是一場荒謬，徹底的荒謬。所以，一念地藏，悲願四方，由此掌握存有的意義。

一念地藏，悲願四方的當下，心靈深處會聽到來自四方的辭命旨令，這便是當事者性命的真諦，宇宙造化的意涵——這也便是存在的意義了。

要牢記：人是以齋莊中正的心情承受來自四方的辭命旨令的。

## 四十八

關於文史理境的理論建構。傳統《詩經》學中的「賦」、「比」、「興」三概念有很大的發揮空間。

- 一、不應視賦比興為單純的文學表達手法。
- 二、賦比興應視為三種文學思維的活動，各自涵具一個存有論。
- 三、興的存有論包含了「建」、「形變」、以及「形上」；比的存有論包含了「圖式」、「比擬」、以及「效法」；賦的存有論包含了「時空」、「敘述」、以及「世間」。
- 四、當代西洋哲學之中，尼采對興之「建」與「形變」最有啟示；海德格對興之「建」與「形上」最有啟示。尼采的超人即最能顯示興之剛建，他的酒神最能顯示興之形變。海德格之談 *physis* 通於 *poesis* 即是興之建作，他之談 *poetic thinking* 即是興之形上。
- 五、康德的「圖式論」即是先驗想像力的類比活動。利科的 *The Rule of Metaphor* 最善於談比的比擬性。至於比的效法性在《春秋》學與《易》學中最豐富，涉及到天道與人事，往例與當下的判斷問題。
- 六、賦首先涉指了時空格度，時空形式的鋪陳即是賦的一種存有論活動。賦也涉指了敘事，即在時間流程中鋪陳故事情節。至於「此在」(Dasein) 如此如此地被置於世間」也是一種賦。
- 七、事實上，賦比興是先驗想像力活動的三種面貌。在康德的知識論體系中，我們

即可看到這三種面貌。如時空格度是賦、圖式論是比、「先驗對象ⅡX」是興。

八、我們也可直接就時間自身的性格來談賦比興。時間的敘事性是賦、時間的傳承性是比、時間的遷移性（ecstasis）是興。利科善於說時間的敘事性、伽達美善於談時間的傳承性、海德格善於說時間的遷移性。

九、中文文字認知的活動中，也有賦比興的活動。象形是賦、象事是比、象意是興。

十、黑格爾的《精神現象學》如果代表了人文精神之躍昇，則此過程就其在時間中展開而言乃是賦，就其以某意識形貌代表某歷史現象而言乃是比，就其奮進不已而言乃是興。

#### 四十九

從行屍走肉的系譜學到新人文主義的誕生，在這個過程中，狄爾泰是重要的人物。他的「生命」概念表示生命未死，還有「體驗」（Erfahrung）的活動。他的「表現」概念讓我們在生命上頭直接看到精神之表現。精神之表現有客觀意義，我們之「理解」正

是要理解這些客觀意義。這套思維在黑格爾的哲學體系中亦可找出。但黑格爾哲學的思辨性格太強，沒有凸顯生命的具體性。但歸結地說，新人文主義不過就是要重新活化黑格爾的精神哲學。這個活化的進路十分繁雜。在三理性與五理境之中，很多哲學家的見解都被攝入了。

#### 五十

有沒有一個極樂世界，超脫於此世界之外？不可能的。三十三天與十八地獄都在這個世界之內。成佛的人是要以佛性護持眾生於當下與未來。這個佛性仍然在這個世界之內。三十三天就在這個世界之內，但也可能衰頹下來。反之，十八地獄也可能被救渡。所以，一切都是生生不息，輪迴不已的。心、佛、眾生都在輪迴不已之中。如果有極樂世界，則此境界亦在輪迴之中。淨土往生並非跳脫於這世界之外，而是多開創淨土於當下與未來，好讓眾生安居。佛之所以起大悲，是悲眾生，包括佛自己，都在輪迴之中。佛之所以尊貴，在於祂承擔眾生，為當下與未來添增佛性，讓眾生得到更多的福利。《地藏經》不談極樂世界，「常生人天」即是最好的報應。如此看來，這個世界只是生生不息，輪迴不已，神佛魔鬼都在其中滾動推進。神佛之獨尊在於祂既處於輪迴圈之中，



又能超越地承擔此輪迴的命運，而以慈悲心護持衆生，讓他們生生不息下去，顯發出更多的佛心佛性。如此看來，六道之中，人的地位最具關鍵性。天只是已完成的佛性，等待被涵納實現。人卻具足佛心佛性，可以主動地修行以成佛。但人也可能自甘墮落，墜入下三道。所謂下三道也在這世界之內，是一種卑劣下流的生命潛能。生命只有活著時，才有現實性，主動性，主動地抉擇。一旦死亡，它便以潛能的形式，被動地寄存於天地之間。雖是被動的寄存，但佛性強的其方向與衆生的佛心佛性相符應；只要後起的衆生興善，這些被動寄存的亡魂便以神靈的樣式內在體現於這些興善的衆生。這即是神佛的輪迴之道。衆生之生生不息之所以有意義、有價值，即在於既往的神佛心靈不斷地被後起的衆生涵納體現。相反的，魔性強的亡魂當然是添增罪孽於後世。由以上的論析，可見天地萬物之生生不息，六道之輪迴不已都是爲了疊積佛心佛性。

《地藏經》表面看來對淨土宗的「淨土往生」有解構作用，但這個解構是正面的。透過它，佛教與儒學匯合爲一。如此的佛教也避開了尼采的批判。後者認爲佛教乃消極的虛無主義。此乃不當之論。佛心便是「了悟空理、悲憫衆生執著迷失之心」。佛教的虛無主義是積極的，正是在六道輪迴之中，喚醒人勿再縱情於貪瞋癡，而多修行造福，爲此世界多實現一份佛性。

就倫理學而言，佛性強的亡魂與天地造化的意旨相合，兩者同流，亡魂是輕盈自在的。就此輕盈自在，可以說是在極樂世界中。魔性強的亡魂則逆流而行，既重且濁，其中苦楚自不待言。（死前懺悔，則亡魂的性格便可輕盈自在。）

## 五十一

地藏使徒應「持悲願四方之心、保清淡溫潤之身、盡齋莊中正之行」，簡言之，「佛心道身而儒行」。

## 五十二

關於形色理境，我們如何構思呢？

- 一、山川大地，草木鳥獸與人文世界都有紋跡，也可以說，都是文章。
- 二、這些紋跡有形有色，形是形意，色是色澤。這是在德希達的解構之上的。
- 三、形意與色澤構成了世界的深度感。梅洛——龐帝的哲學最善於此刻劃。塞尚的

世界被梅洛——龐帝哲學化了。

- 四、一如斯賓格勒在《西方之沒落》所說，康德的世界是缺乏深度感的。

五、胡塞爾的現象學預設了康德某些知識論上的論點。但胡塞爾賦予時空、知覺、意識、生活世界深度感，這一點是康德所不及的。胡塞爾對人之意識活動分析得較深密細緻。康德哲學形式主義的性格太強，不能對時間意識、空間境域（horizon），知覺的多元向度，以及生活世界乃意義網絡（context of meanings）提供具體的論析。

六、當代哲學也論析了意識之前或之後的「前意識」或「下意識」。這種論析當然增加了意識的深度感。

七、深度感往往意味著：暗度優於明度、寂靜優於聲響，曲折優於直線、生命優於無機、空白優於實物、共覺優於視覺、情感優於理智。中國傳統繪畫與建築最富深度感。

八、海德格的現象學比起胡塞爾的現象學，更能凸顯時間、存在、知覺的深度感。在海德格處，時間是「流轉」，存有學的第一要義：存在則是憂患（或煩憂）；知覺不再是純認知義，恆有存在感受伴隨。

九、海德格的「解釋學循環」也加深了人之理解的深度感。

十、梅洛—龐帝又再度加深了時間、形體、語言的深度感。時間在他的哲學中是「周流」的意思。形體具有存有論活動的義涵。語言則被看作「體制」，與維

根斯坦的「語言遊戲」同調。

十一、海德格與梅洛—龐帝都拓深了歷史的深度。在前者，人的「歷史性」直接由人的「時間性」建立，歷史的主觀深度感加深了。至於後者，是在歷史中看到政治暴力之必然，歷史是藏污納垢的，但也涵具理性的深度。

十二、整個現象學運動中，意義的深度被拓深了。從胡塞爾經海德格至梅洛—龐帝，意義在各種論域中被深度化了。我們可說，在現象學中，意義通至存有。

十三、現象學以意義性與深度感見長，但至梅洛—龐帝達其巔峯。

十四、相對於現象學，康德哲學中的意識不重意義性，現象不重深度感。

十五、胡塞爾所開拓的意識世界是自反的、默識的、體察的。他的知識論是「體察的知識論」。此種進路強化了意義與深度，告別了理性主義與經驗主義的知覺理論傳統；那裡面，意義與深度是不顯題化了。

十六、後現代的繪畫中，深度感消失了。所以，現象學終結於後現代。必須從傅柯、德希達、德勒茲的浮蕩世界中重建人文的意義與深度。

## 五十三

杜斯托也夫斯基是黑格爾《精神現象學》中「美麗的靈魂」的化身，與齊克果是「不快樂的意識」的化身相映成趣。其實，沙特也是個「美麗的靈魂」。在杜斯托也夫斯基與沙特的世界中，「是其所非」與「非其所是」是人永遠無法排除的精神面相。與海德格《存有與時間》所描述的人之「不安之身，待立之命」相比，沙特的《存有與空無》所描述的人乃是「欠安之身，難立之命」。其中的自由是「不自在的自由」。這種不自在遠承齊克果與杜斯托也夫斯基。沙特對人之自慚形穢所做的刻劃可以印證杜斯托也夫斯基很多作品中的人物。

杜斯托也夫斯基對人性、理性、歷史、文明的質疑乃是柯傑夫的先驅。柯傑夫是用杜斯托也夫斯基的觀點來顛覆黑格爾的《精神現象學》。的確，人性中的獸性，理性中的瘋顛、歷史中的殺戮，文明中的愚昧，這些在《地下室手記》中都有所論析。

## 五十四

民國初年流行於中國境內的西方思想，最受矚目的當然是達爾文與馬克思的思想。但尼采思想的角色卻常受思想史家的忽略。其實，在決破封建羅網，重建新價值上，尼采對民初很多位思想家或文藝創作者很有影響力。不過這時候的尼采不是被看作存在主義者，而是被看作社會體制、文化價值的批判者，是從生命哲學的角度來看他的。二次大戰之後，尼采哲學在台灣又流行了一次。此時尼采是以存在主義者的姿態出現的。目前的尼采又因傅柯的關聯而流行。就近世中國思想史而言，尼采是最風光的，分別以生命哲學、存在主義、後現代思想的姿態出現了三次。

## 五十五

當代哲學關於人之存在，至少有五大主題值得一併討論：

一、語言性、二、時間性、三、有限性、四、歷史性、五、體制性。

梅洛—龐帝的哲學思維企圖五者通抓。這是他在思維廣度上，他人不可及之處。但

各就單一主題來說，維根斯坦將人之語言性扣上生活實踐，海德格將人之時間性扣上性命義涵，伽達美將人之有限性扣上傳統教化，利科將人之歷史性扣上敘事與行動，哈伯瑪斯將人之體制性扣上道德意識都是梅洛——龐帝所不及之處。

## 五十六

民國初年，以譚嗣同、魯迅、熊十力的生命姿態最像尼采。三人皆是衝決羅網，而方向各不同。但對封建舊思想、舊價值、舊體制予以摧枯拉朽之破壞，三人卻是一致的。譚嗣同用「以太」來說仁，也即是將道德價值根植於宇宙的流行變化之中。他這種強調變化，在日新又新的變化之中，彰顯剛健的生命，全然是尼采式的。熊十力的哲學更是如此，也表現得更精純。道德心靈與天地造化的剛健在熊十力的哲學中不斷被強調。《新唯識論》已是如此，至晚期《明心》、《體用》兩篇與《乾坤衍》這個意旨更是強化。至於魯迅，他的戰鬥姿態也是尼采式的。對舊社會之批判，在魯迅是最全面性的。

歸納來說，這三個尼采都有豪傑氣、浪漫氣，皆孤絕挺拔，不流俗。他們都是革命者，是鼎革之際，開風氣之先的人物。他們的思想中多少都有唯物論的色彩，但他們思想的真正精髓所在卻在唯物論之上。心靈之剛健體現於生命而散發出光輝才是他們三者

的人格寫照。

## 五十七

地藏王可為天水，從頭頂澆灌流下，深入土中；又可為地火，在足底熊熊燃燒，熱流自行流竄全身。

地藏學派強調性命雙修。修命部分，取之於道家與密宗者尤多。

關於造化之生生不已，儒家在此見解最好，最能貢獻於地藏學派。齋莊中正修持之下的生生不已之真機乃是儒家的智慧。關於衆生之輪迴不已，密宗之貢獻於地藏學派最多。密宗不但在學理上肯定它，而且可以測知前業與果報。道家在養生論上其實勝過密宗，但密宗在鬼神方面的造詣比道家精純。

## 五十八

《易經》的卦象是個事件，爻則以時位的觀念來論析這個事件所處的特殊情境。易學思想中，時間與空間不被抽象地思考，而是落在具體的情境之中被思考。中國人善於在

變動不居的欲勢利網絡中掌握天道性命，而謂之理。這種理偏重於人事之理。

## 五十九

地藏學派最基本的信念是：宇宙是生生不息；輪迴不已的。我們看到生命，必然欣喜，這表示我們對生生不息的肯定。但生命必有哀情、必有苦相，生命在不斷輪迴之中，對之，我們有悲憫之心。

對整個存有所生起的悲願四方之心，即是地藏王。地藏王對天地神人懷持悲願，或者說，地藏王以悲願撐住天地神人，使之安立。

但地藏王是音容宛在的，只存在於心靈的浮光掠影之中。地藏王若有若無地在心靈中滉漾；祂不是虛幻的，而是真實的。但祂之真實的發用只能是在心靈的浮光掠影之中。

地藏王對眾生的行屍走肉之身起大悲願，地藏王卻也只體現於行屍走肉之身。地藏王不是超生命界之外的存在。祂只體現於生命界，尤其體現於人心。地藏王會要求將祂所體現的行屍走肉之身約制為清淡溫潤之身與齋莊中正之行。這個要求，當事者一定要靜心傾聽才會聽得清楚。這有點類似悟道，有時候要靠機緣。

音容宛在的地藏王，祂所寄存的浮光掠影之心，其中的光影紋跡有八理則，分別是三理性與五理境。這八個理則可讓行屍走肉之身活得舒適順暢些，讓輪迴之苦減輕一些。

## 六十

音容宛在之神，這概念在巴斯噶、斯賓諾沙、列維那斯的哲學中是正面的意義；但在尼采、海德格、德希達的哲學中則是負面的意義。

## 六十一

用「悲願四方之心」這個語詞，顯然以儒佛思想旨趣貫入到海德格的哲學體系之中。海德格的「四方」必須依止於佛心仁德，才有根據。地藏王就是悲願四方之心。但祂又是音容宛在的，寄存於光影之中。這樣，我們的形上思想便進入了後現代的論述了。想想看，音容宛在之神只寄存於浮光掠影之心，浮光掠影之心又只寄存於行屍走肉之身，而地藏王就是這個音容宛在之神。地藏王是無限的生機，但祂卻又享有有限性的

命運，祂註定在時間流轉中翻滾。我們是看得到祂的，但祂只是音容宛在的存在；而且我們只能用浮光掠影的心靈去承受祂。而且，我們感悟到地藏王的同時，我們也更加自覺自己的行屍走肉之身。我們身上懷著各種殘障、病痛的可能。但我們沒有空暇仔細去照顧它。我們每天都要在欲勢利的網絡中奮鬥，因為只有這樣，我們才可取得一些金錢與形勢來醫治我們的身體。

地藏王是萬能的，沒錯。但祂又是無能的。對於突如其來的欲勢利之強大壓迫，地藏王常常束手無策。不過，地藏王又在每個人身上，就其自然秉賦，雕塑出每個人正當的性命形相，以此形相進入欲勢利的網絡中去奮鬥，以完成地藏王的意旨。每個有限存在者的命運都承擔著一個地藏王的意旨。每個人的命運也可說是地藏王的命運。

## 六十二

地藏王啊！我們的行屍走肉之身，會老、會病、會死。但在未死去之前，這個身軀卻是有欲之身，也是有情之身。我們以清淡溫潤與齋莊中正來培養祢，培養祢悲願四方之心。在培養悲願四方之心的同時，我們也以清淡溫潤轉化我們的有欲之身，以齋莊中正轉化有情之身。的確，悲願四方之心、清淡溫潤之身、齋莊中正之行是一貫的。有人

會說，這些都是神學——形上學的，是前現代的。後現代只能是音容宛在之神——浮光掠影之心——行屍走肉之身。這個見解太偏頗了。前現代的精神正寄存於後現代之中。悲願四方之心仍然寄存於音容宛在之神——浮光掠影之心。而清淡溫潤與齋莊中正正是針對行屍走肉之身的欲與情而發的。在心靈的浮光掠影之中，看到悲願四方的音容宛在，由此悲願，天地神人洋溢於我們的心坎。同時，我們也發現，行屍走肉之身的情可以齋莊中正，欲可以清淡溫潤。如此一來，此身會老、病、死、並不是缺憾，如是缺憾，亦可由其悲願四方之心來彌平。不是嗎？地藏王，祢並不嫌棄眾生的行屍走肉，祢以悲願四方的格局依止於我們之中，祢正是要讓我們起死回生。不是嗎？地藏王。

後現代的論述者宣稱神之死亡、人之終結、以及歷史之終結。對之，地藏學派以音容宛在之神，浮光掠影之心、以及行屍走肉之身來回應。但地藏學派的高明在於它轉出悲願四方之心、清淡溫潤之身、齋莊中正之行三大原則。這三大原則是前現代的。但卻可用之於現代與後現代。事實上前現代、現代、後現代的關係不正是樹的根、莖、葉的關係嗎？沒有前現代的思想作根本，現代化的民主、科學、倫理規範如何建立呢？沒有現代化的社會體制，後現代的精神哪有表現的空間？哈伯瑪斯之維護現代性是令人讚賞的。但他不知前現代尚有源頭活水在。這三大原則基本上取之於儒釋道三家，但也通世界各大教的基本教義。我們常說信佛是皈依三寶。我們在此也可說，這三大原則便是

「地藏三寶」，它們具有很深遠的義涵。

地藏三寶似乎將海德格思想道德化、宗教化了。沒錯。海德格的「四方」只有藝術性，如果說有宗教性，那只是一種山林氣的宗教性。真正的宗教要有修行的向度，這方面海德格可與儒釋道結合。「悲願四方」中的「四方」不是美感氛圍下的恍惚情境。它們是佛心仁德以慈悲願力所保守的生命世界。在這個世界中，天地神人獲得安立，獲得舒展。

如此看來，地藏學派不只是哲學上的學派，而且是一般人生活上即可奉行的宗教。是的，地藏三寶便是後現代的宗教信仰。

列維那斯重構倫理形上學，發揮了猶太教的思想，以克服海德格存有論中虛耗的宗教理想與人文主義。德希達則認為海德格反形上學的立場還不夠徹底。德希達冀望的是在宗教理想與人文主義上更加虛無。地藏學派兼備了這兩位猶太裔哲學家的思想方向。地藏學派從「音容宛在之神——浮光掠影之心——行屍走肉之身」這人間三相出發，涵納了比德希達思想更寬廣的思想內涵，但又走向地藏三寶——在此，地藏學派也轉成日常修行的宗教信仰，不再是從事理智遊戲的理論架構。也可以說，地藏學派是儒釋道三家因應後現代的需要所特別開立出來的一種學理論述或宗教修行。

那麼地藏學派的思想便是從「人間三相」轉至「地藏三寶」。至於三理性與五理境

可以統稱為「人文八理則」。這八個人文理則是在「人間三相轉至地藏三寶」之中被揭示出來的。

地藏學派是新學派，但並不是新宗教。它只是用新的學理撐住儒釋道三教。這三教能撐住，則其他宗教，諸如藏密、回教、基督教的基本教義也都可一併撐住。

### 六十三

關於藏密，黃教的藏密，我們必須說，它兼備了地藏三寶，或者說，它與中原的儒釋道三家相通。黃教的大乘佛法與中原佛教是一樣的。黃教之重修德與儒家也相通。黃教之重修福又與道家一致。黃教在兼備地藏三寶上竟然勝過儒釋道中的任何個別一家。黃教以及所有藏密的缺失在於它們對人文八理則的課題沒下過深功夫，沒有精闢的見解。這也使得它與當今的西方文明之間缺乏更多的會通橋樑。

### 六十四

地藏學派的基本信念：宇宙是生生不息、輪迴不已的。這個信念有無自我矛盾之

處？表面上看來，生生不息像是尼采之贊揚生命意志之強力，輪迴不已則像叔本華之悲嘆生命意志之盲目。果真如此，則這個信念有自我矛盾之處。如依熊十力在《讀經示要》的看法，生生不息的「生」不是生死的「生」，而是指宇宙創造性的真機。這個創造性的真機體現於人，便是心靈的剛健。而輪迴不已只就生死現象論說。熊十力這個看法剛好解除了這個信念表面上的自我矛盾。生生不息是儒家思想，輪迴不已是佛家思想，這兩種思想是可以相融通的。尼采的生命哲學有生生不息的意涵，但他不能像熊十力正視道德心靈的生生不息。叔本華的生命哲學也能表達眾生沈淪於生死海中的苦相，但他不能看到輪迴中因果業報的道德向度。

將生生不息與輪迴不已擺在一起，則輪迴就不是苦了。輪迴正是生生不息的現象。一般的佛學觀點認為現世的我之前已有無數次的我。這是呆板，也是錯誤的看法。就個殊性而言，任何一個「我」都是獨一無二的，現世的我絕非所謂前世的我之投胎轉世。我們只能說，現世的我涵攝了很多要素而生，衆多要素之中即包括了某些既往的生命要素。如釋迦牟尼滅度了，但釋迦牟尼的心靈所感發的其他衆生心靈還活著，也可再出生。就心靈之感發未來的生命，或就現世的生命都受到過去心靈的感發，我們可說生命是有輪迴的。質言之，輪迴是寬鬆地說的。生命不可能是從無而有的，任何現世的生命都是秉受衆多要素而形成的。這些要素也曾被其他生命秉受過。輪迴即是不同的「有」

的形式的前後轉換，並不是前世有個人格我，它又再度降臨此世，成爲我的人格我。事實上，依佛典，人死了八識都散滅了，人格我當然也就全散滅了，無所謂再輪迴下去。但第八識所攝持的種子卻保存下來，可能被另一個生命體的第八識重新攝持。這裡就以姑且以「輪迴」說之。不過我們要注意，一個生命體的第八識所攝持的種子乃來自各處，決非前世某個人的全部種子（因爲這是不可能的；父母不同，所攝持的種子焉能全同？）。所以一個生命體的第八識所攝持的種子甚多，可能有來自釋迦牟尼的，也可能有來自其他衆生的。輪迴即是此義而已。我們有點以懷德海的攝受理論來談輪迴。沒錯，通過懷德海，生生不息與輪迴不已融合在一起了，只是生生不息強調開新創造，輪迴不已強調承受轉換。懷德海的攝受理論缺乏道德感與宗教性，當它套入儒家的生生不息與儒家的輪迴不已之後，道德感與宗教性便一併引生出來了。

## 六十五

悲願四方之心關聯著生生不息就是儒家的道德形上學，悲願四方之心關聯著輪迴不已就是佛家的宗教存有論。這兩者互相交融，形成地藏學派最根本的信念。

列維那斯在猶太教義的脈絡下建構了一套道德形上學，但他由於反對海德格的存有



論，竟然對存有概念不做細密的論析。這是不必要的錯誤。

康德也有一套道德形上學。但這一套學問，正如牟宗三所批評的，不是究竟界。的確，在康德形式主義的限制中，仁之生生不息無法被表達出來。所表達的只是義之形式條件。道德形上學的最高旨趣一定要道出仁心與天道都是生生不息的真機。這一點，在世界的哲學流派中，只有儒家最能闡明。

儒家這套道德形上學何以要與佛家的宗教存有論交融呢？這是有鑒於眾生的老病死之苦而發的。儒家以強度的生生不息觀貫通又涵蓋生老病死，企圖轉化老病死的痛苦相。但老病死的痛苦相也有它們的強度，並不見得這麼容易轉化，常常有知易行難的情況。職此之故，地藏學派並重儒家的道德形上學與佛家的宗教存有論。

在這樣的交融中，懷德海的宇宙論得到最恰當的發揮。而海德格的性命之學也得到落實。的確，悲願四方既是道德的，也是宗教的。這種悲願是道德上的剛健與宗教上的悲憫。對四方有悲願是在志意上以道德宗教之情感發天地神人，願他們永遠安立其位。這種意志上的悲願會引發四方的回響。這個回響，當事者是在其內心深處的良知的呼喚中聽到，很像一句詩，卻透露出當事者性命的真諦與造化的意涵，簡言之，在此天命誠明了。晚期海德格關心天命何以既匪誠，又能誠明。沒錯，良知的呼喚，聲音是很細微的。這麼細微的聲音怎可能道出命運的走勢呢？但沒錯，就是這聲音，它公開了秘密。

它是「道通天地有形外，思入風雲變態中」之後，天命之降臨於當事者。

對於天命之誠明而降臨，當事者必須以「清淡溫潤之身」與「齋莊中正之行」來奉持承受。簡言之，就是保守天命。在日常生活當中，透由節制欲望與調和情緒來保守天命。這個道理是海德格沒有看到的。他只意識到在山林幽居中，透過詩人的靈光，來捕捉天命。他沒有想到，日常生活中的節制欲望與調和情緒即是在保守詩的完成。的確，天命誠明即是詩。天命日日降臨，讓我詩情盎然，我只能以清淡溫潤之身與齋莊中正之行來保守之。

## 六十六

海德格的山林氣是德國浪漫主義在美之中捕捉神的音容。中國詩人在山林之中悟道，以陶淵明、謝靈運、王維最有名。這三人中，以王維與海德格較接近。王維善於捕捉空寂感，在空寂之中聆聽人語、水聲、鳥鳴、山地，觀看日出、雲起、返影、花落。在空寂中悟道，正是海德格所強調的。四方是在空寂中呈現的，天命意旨也在空寂中透露。賀德林敏銳於捕捉空寂中的神跡，這一點被海德格哲學化了。賀德林尋覓神跡，王維尋覓道跡。海德格也在尋覓道跡，作為性命的安頓之處。

陶淵明的田園氣與海德格的哲學旨趣是不合的。海德格看到梵谷所畫農夫的鞋子，而生起的感受並不足以表示他的田園氣。海德格的心靈不能像陶淵明那樣安適於平淡的農家田園生活之中。

至於謝靈運，他的山林氣卻不如海德格。原因是前者筆下的自然太過於瑰麗，是不自然的雕琢。他的功名心太重，遊山玩水只是一時的逃避。在其筆下，他的心靈並未與自然渾而為一。他仍將自然當作對象，以匠心造作之。他的山林無法使人心曠神怡，一切放下。就此而言，他不如王維太多了。

## 六十七

關於孟子的「上下與天地同流」這句話，放在養生修行上該如何理解呢？這句話與「火之始燃，泉之始達」有關係。藏密要人觀想泉水由頭上往下流出足底，是天之經我通於地；又觀想足底有一大太陽放熱，此時自有一股熱流由下身往頭上衝，這是地之經我通於天。

由上面的論析看來，孟子學的「興」有兩個動向：泉之就下是自主的動向，火之炎上是自然的動向。前者令我氣定神閒，後者令我意氣風發。「興」意指「立」，天之水

使我由上往下立，地之火使我由下往上立。

戰國諸子最喜言「氣」。「氣」的觀念表現了中國人的宇宙觀與養生觀。孟子的話語暗藏了養生修行的法門。這一點必須指出。

在世界的哲人當中，最能教誨人由上往下立的莫過於曾子。孝是有限存在之道德地穩紮於地。最能教誨人由下往上立的莫過於耶穌，將有限存在純潔化，燃向無限的上帝處。孟子的天水地火則兼融兩者。地藏王若道成肉身即是「耶穌——孟子——曾子」的一以貫之。

## 六十八

所謂地藏王，不過就是悲願四方之心。先天地說，此心生天，生地，生神，生人；後天地說，此心立天，立地，立神，立人。這兩面是不能分開說的。然而要注意的是，是身處欲勢利社會網絡的行屍走肉之身涵具此悲願四方之心。不管此悲願多麼真實，悲願者永遠脫離不了欲勢利的社會網絡。換句話說，在人事紛雜之中，此心難免有分心旁騖之處。這就使得地藏王在浮光掠影之中呈現，而音容宛在了。地藏王死了嗎？非也。祂永遠不死，仍然音容宛在，就在此心不死，依然浮光掠影之中。祂不死，天地神人也

都突然活著，有希望地活著。

## 六十九

哈伯瑪斯認為現代性是個「未竟的企劃」(unfinished project)，這是對的。理性的建設是沒有止境的。哈伯瑪斯的錯誤在於他不知前現代尚有源頭活水，他拒絕神學、形上學，拒絕得太快了。儒釋道的前現代成果尤其可貴，如儒家的心性之學，佛家的輪迴說，道家的氣功理論。在西方，神學與科學存在著極度緊張的關係。這一現象不必在中國發生。至於後現代，哈伯瑪斯的批評也太緊煞。後現代不必是在斷代上接續現代。後現代應看作理性顛覆之下的自由空間，莊子就有後現代的思想。後現代是寄存的，寄存於理性體制之中。所以後現代無所謂取代或接續現代。

## 七十

明儒從王陽明到羅近溪，都喜歡談良知之生天，生地、生人、生物。這種提撕至絕高點的唯一心論在當代如何理解呢？直覺上看來，這種唯心論在當代生活中已無用處。當

代生活中如何還能保有一種唯心論？我們可以先認為宇宙一切都是氣的聚散。氣的靈明表現為心，氣的重濁表現為物。這個思想與先秦兩漢者相合，也合乎張橫渠、王船山的思想。那麼，唯心論即是著重「以靈明之氣來感通萬物」的一種思想立場。心、物既同是氣，心當然可感通物。悲願四方之心即是氣之靈明。此靈明之氣感通天地神人，能測知其動向，並安立之。在這種意義下，即可以說心彷彿生天、生地、生神、生人。但這只是彷彿而已。我們不能說，心果真從渾沌泥中生出天地神人來。

悲願四方之心關聯著生生不息與輪迴不已，這是因為生生不息與輪迴不已即是氣之律動。我們可以說，人獨具一種靈明之氣，其剛健與悲憫正涵納了天地神人，使之得以安立。

尼采強調宇宙的混沌、流變、有機性、生命力，他隱然也有氣的思想。但他如果有「氣」的思想，這種氣太粗線條了、太狂野了。尼采不能接受氣有靈明的表現，反對良知的聲音。殊不知，良知就是氣之靈明。他認為宇宙之中無所謂事實，一切都是人之解釋。這是不必要的偏頗。我們可以說一切事實都是氣，而解釋則是人為的。說到最後，解釋既是發自人的理智活動，也同樣是氣的表現。

地藏學派是氣化論，也兼容了唯心論與唯物論的某些見解。也基於氣化論，它肯定了藏祕的神通，也強調歷史唯物論之重建乃是當前中國社會思想的重大課題。

還有，既然氣是宇宙的本質，那麼我們可說在醫學上，西醫看到的是氣的體相，即身體的機械法則；中醫與氣功醫學則看到身體中的氣之流動相。如此說來，醫學應包含西醫、中醫、與氣功醫學。

## 七十一

地藏學派就統合西洋哲學而言，是以尼采「氣」的思想為本，以氣為宇宙的根本質料；但將此質料放進懷德海的思維架構中。懷德海的攝受與儒家的感通相近。只是懷德海缺乏氣的觀念，雖然他也強調「生成變化」(Becoming)。吸收尼采「氣」的思想，則懷德海的攝受便成為氣之感通。

在懷德海的哲學體系內，凸顯氣之最靈明的表現：悲願四方之心。如此一來，海德格的思想得到宇宙論的安頓。依懷德海，每個 actual entity 是互相攝受的。上帝也是 actual entity，也與其他 actual entities 互相攝受。就我的心靈之攝受上帝，而上帝又攝受其他 actual entities 而言，我的心靈即是悲願四方之心。悲願四方之心本身是生生不息的真機，而宇宙之生生不息也正是要不斷展現出悲願四方之心。從眾生之輪迴不已著眼，結論也是一樣。輪迴不斷，眾生不斷、佛心亦不斷。

地藏學派將海德格收伏是很重要的。這麼一來，我們可以逆轉後現代的反人文主義。人文主義的重建是從海德格走向黑格爾。在這之中，後現代的羣魔亂舞必須予以平定，而當代哲學的理性論者、現象學家、解釋學家的見解也獲得肯定。

## 七十二

人生四十歲後，不斷感受到自己的行屍走肉之身，拖命地活下去。中老年人常會覺得四十歲之前的人生才有意義，從此過著無意義的生活。人的命運以「頑以強活，保命善終」為最高原則。頑劣地生存，不知為了什麼，只是為了族類的繁衍；勉為其難地活下去，因為每個人都負擔著某些責任。「保命善終」的觀念在中老年時期慢慢形成。誰都不想橫死、成植物人、半身不遂、傷殘、重病，但大多數人都在拖命中過日子。神與科學都不是萬能的，無法彌補人間的殘缺。人間的殘缺還是靠人來彌補，人心畢竟不死啊！是的，是不死的人心領受神祇，提昇科學；不管在天上，或在地上，都是人心紋跡在潤化行屍走肉之身。

## 七十三

羅近溪論《易》學，提到《易》的道理：

實一元之氣渾淪磅礴，浩渺無垠焉爾。是氣也，名之為天則天矣，……名之為我則我矣，……君子由一氣以生天、生地、生人、生物。……宇宙其一心矣乎！夫心，生德也，活潑靈瑩，融液孚通。天此生，地亦此生也；古此生，今亦此生也。無天地，無古今，而渾然一之者也。生之謂仁，生而一之之謂心。

在此唯心論之下，心氣相融為一了。由張橫渠的氣化論看來，羅近溪是充分將「大心」白熱化，貫通了宇宙萬物。心是氣，宇宙萬物也是氣；心有主導性，可以主導宇宙萬物。

王船山的唯器論也是在張橫渠氣化論的基礎上所完成的歷史唯物論。以氣化論為本，可轉出絕對唯心論與歷史唯物論。

在張橫渠的氣化論上，生生不息與輪迴不已可交融並立。但在羅近溪的絕對唯心論

與王船山的歷史唯物論上，只有生生不息較好談論。熊十力的學問可說是絕對唯心論與歷史唯物論之揉合，要凸顯的是生生不息之道。熊十力的思想不強調「氣」。他的思想看不出輪迴不已的面相，是有原因的。

強調「氣」，可以同情地理解「緣起性空」，不見得就完全贊成之，蓋一切因緣皆是氣，如何空之呢？所以氣化論只能接受生生不息與生命悲苦下的輪迴不已，無法接受輪迴不已之下的滅滅不盡。不執著便是空，不造作便是無，儒家只能如此接受佛道兩家的見解，不能將空與無當作宇宙最後的原則。氣的聚散即是生生不息，這是空不掉、無不掉的事實。心法天之生生不息，不執著便是空，不造作便是無。如此釋迦與老莊在孔子兩旁側立。但就實際人生而論，生命委實太悲苦了，這使得輪迴說的地位愈形顯赫，也使得空的思想更加濃烈。生生不息屬於人的無限心，輪迴不已屬於人的有限身。人既有無限心與有限身，生生不息與輪迴不已便是兩大生命原則。西方思想不如中國與印度之處在於不能就著人的無限心談宇宙之生生不息，也不能就著人之有限性談眾生之輪迴不已。

## 七十四

孔子的毋意、毋必、毋固、毋我即是空理無境。仁心之天德流行即涵具佛家之空理與道家之無境。

密宗修行是要轉化我們所有身心的「脈氣」，使四大能轉入空大，入於佛性。在密宗裡，四大與空大都是我們生命的正面要素。生命的提昇是由地大而水大、而火大、而風大、而空大，進而轉入明點空性。儒家的密教化在於吸收這套修行法門，認為仁德的培養過程，即由地大而火大、而火大、而風大、而空大無大，最後印證良知見在，天德流行。

在密宗，生命現象並不像印度佛教那麼悲苦。這一點密宗與中原佛家是同調的。但密宗正視在人的脈氣上修行，這一點卻是中原佛教所無。

熊十力的學問以學佛始，以棄佛終，儒佛的緊張性在他的哲學發展中，始終沒有解除。這根本原因在於他所學的佛學是中原佛學。只有在密宗裡，我們看到中國原始的儒道心靈：既從仁德，又從人身肯定天道性命。中國人最原始的生命原則是成聖成仙。這一點也表現在西藏密宗中，他們佛法正是要成聖成仙。成聖是心性修養，成仙並非個人

長生不老，而是活佛轉世。

透過近代幾個儒學大師的努力，儒家思想的哲學化工程已完成了。目前的工作反而是儒家思想的宗教化。哲學化是在與西方哲學的摩盪中完成的，宗教化則有待於吸收西藏密宗的修行法門。

## 七十五

以張橫渠的氣化論為基礎，在其上建立懷德海的攝受理論。如此一來，儒家的生生不息與佛家的輪迴不已便平等並立了。兩者的交融點就在於天德流行，悲願四方之心；也就是說，天德流行之心正是悲願四方之心，反之亦然。儒家與佛家所印證的真我是「空無剛健之我」。尼采的 active nihilism 所要塑造的超人即是具有空無剛健生命風格的人；只是太粗糙了，無法轉出道德宗教的內涵。嚴格說來，空無剛健的人應稱為「上人」，不應稱為「超人」。Übermensch 如果譯為「超人」，指的是尼采式粗糙的空無剛健的人，是帶有狂氣的英雄；如果譯為「上人」，指的是儒佛式精緻的空無剛健的人，是以道德意識，宗教悲情來主導生命的人。

「天德流行，空無剛健」是儒佛滿足尼采之渴求而提出來的道德宗教原則，可稱為

「儒佛生命」。

「悲願四方」是儒佛滿足海德格之渴求而提出來的道德宗教原則。「清淡溫潤」與「齋莊中正」是其下的輔助原則，統稱為「地藏三寶」。

儒佛生命與地藏三寶是互相涵納的。能守地藏三寶，即具有儒佛生命；能表現儒佛生命，即暗含地藏三寶在內。只不過，「儒佛生命」是動態地說，而「地藏三寶」是靜態地說。

## 七十六

唐君毅在《哲學論集》說：

……中國傳統思想中此種關於氣之觀念，亦即為張橫渠之所承。……而張橫渠之進於秦漢儒有對氣之說明者，則一在張橫渠特重氣之虛靈性，而加以提出，說「虛空即氣」。……張橫渠反對一切有無、虛實互相對立之論。他認為佛家之說空，亦不免與有對立。他的意思正是綜合秦漢儒者所重氣與道家佛家所重之虛無或空而一之。此綜合之結果，則是復歸於先秦易傳之思想，而予以一新說明。

……我們必須深切的認識：凡一物與他物之感通，都是一物以其虛容他物之實而涵攝之。……懷德海……說一切現實存在之交感關係，皆為一相覺攝之關係prehension。他在《歷程與實在》一書Process and Reality 曾說他之此種思想，與西方傳統思想不同而近乎中國。這是不錯的。中國傳統思想從《易經》一系統下來之自然觀，都是以物之互相影響關係，為一感通而相涵攝之關係。但直至張橫渠，才更明白確切的指出此感通而涵攝之可能，本於氣之原有虛於其內部；此氣之虛，即物與物之互相感通涵攝之根據。天地萬物之所以生生不已而為實，乃由天地萬物之氣之原為至虛。

一、這段話說中了地藏學派的基本立場。張橫渠與懷德海的思想構成了宇宙論的根本見解。熊十力談生生不息境界沒有唐君毅的圓融，原因是唐君毅善解張橫渠和懷德海。

二、就此宇宙論，我們可說生生不息，也可說輪迴不已。第八識攝種的理論與此宇宙論可銜接。這一點，唐君毅不強調。但原則上，他會接受。

三、這個宇宙論是肯定大有的，但就其強調「氣之虛，故能涵攝感通」，我們可知此大有亦涵空無性。這種空無是作用的空無，而緣起性空的空無是體相的空

無。這個宇宙論亦可同情地理解體相的空無，但還是著重作用的空無，以後者攝前者。

四、對於清辨與護法之爭，地藏學派維護後者。對於中觀自續派與中觀應成派之爭，地藏學派維護後者。

五、熊十力之堅持大有是沒問題的。問題在於他所談的大有不夠圓融。他也不知張橫渠的氣化論向上可轉為羅近溪的思想，向下可轉為王船山的思想。前者善於內聖，後者善於外王。尤其歷史唯物論可循王船山、張橫渠，翻轉至羅近溪之唯心論。「羅近溪——張橫渠——王船山」融通了「唯心／唯物」的藩籬。

附錄：

蔣年豐遺稿《地藏王手記》節析（簡要版）

鄭文泉

§一—§七

後現代的人與其「音容宛在」的神祇：地藏王

§八—§十三

人未死，神便活著：新人文主義的召喚

人——1. 心未死，主體可立。

2. 人未死，理性可立。

3. 神未死，形上學可立。

§十四—§四十三

心未死，主體可立

心（主體）——

1. 道德主體

良知的道德主體

理性的道德主體

功利的道德主體

2. 知識主體

先驗的知識主體

經驗的知識主體

3. 法政主體



§四十四—§五十五

人未死，理性可立。

(二理性)

(五理境)

人(理性)——管治(勢)理性……游息理境

形色理境

——昇華(欲)理性

文史理境

法象理境

——建制(利)理性……神妙理境

§五十六—§七十六

神死，形上學可立。

神(形上學)——生生不息與輪迴不已的氣化論

# 丙子札記\*

蔣年豐

## 丙子札記·我主卷

1 主是向上超越的無限生機。

我之爲人也，此身何有？此身何爲？

人是什麼？答：神靈、豪傑、專才、機體。

人有什麼？答：知意、情操、思慮、感覺。

2 儒者一心是主；基督徒一心向主。

大人一心是主；小人一心是奴。

主高高在上，不受任何壓抑。  
主是一陽當空。

3 天地間第一等大事是：吾心良知自作主宰。  
宇宙間最轟轟烈烈的大事是：吾心良知是主。

4 道德中的文化才有意義；  
文化中的文明才有意義；  
文明中的自然才有意義；

5 道德系統有三：一、良知主義——開拓道德之高度。

二、理性主義——開拓文化之深度。

三、功利主義——開拓文明之廣度。

——以上論「道德之一體三系」

6 斯賓諾沙的「神即實體即自然」哲學最足表現儒家「萬物皆備於良知」的義旨，因此也最能說出「知行合一」的奧義。

7 主自證其位，則世界即是天堂。

主自暴自棄其位而留客位，則世界即是地獄。

8 黑格爾在歷史哲學中所批整的中國與其說是周朝，不如說是清朝。

9 衆教之中，只有儒家才可退藏於密。

佛家與道家本就退藏於密，不能再退藏了。

基督教無法退藏於密，它要維持其緊張性、精彩性。

10 講話囁嚅便是小家相。

11 主是真理、生命、力量的泉源。

在我曰主，在人曰神，在事物曰道，一也。

12 中國儒家之談天心皆圓談、直談；黑格爾則曲談、橫談天心。

船山則曲談、橫談道理。

13 「我思、故我在」就人而言不成立，

但就神而言則成立。相當有意義，活動與存有同一。

### 丙子札記·地藏學派卷

1 ① 新人文主義——地藏立學——坂田趙林之事業——光景大師

② 仁心詩興，氣韻生動，浮光掠影，音容宛在。

（浩氣之泉，湧與雲行。天地人在吾心志意感發中，回應呈現）

③ 悲願凝神，天命誠明，因時制宜，性命大利。

④ 五濁惡水，何以浮光耀金？

2 ① 保身守理，任重道遠。神佛音容，洋洋如在。德業名位，仁心詩興，天地父母。

② 捕捉五濁惡世裡的心光紋跡。浮光掠影，音容宛在之美好！

③ 音容宛在之神，浮光掠影之心，行屍走肉之身。

④ 人具體實在。人文精神音容宛在：洋洋如在／憧憧往來。

3 ① 地藏棲息安居於吾心靈明。

我自立自主，以你為主；你自動為我作主。

保守祢，且優游涵泳於祢。

② 地藏王的世界，坂田趙林的人生。

坂田趙林的心、佛、衆生。

坂田趙林滿心是祢的形相。

一念地藏王，便是此心向天地神人四方打開。

當我是坂田趙林時，祢便洋洋如在了。

③ 請保守我，讓我保守這世界，以顯揚祢的名。

三十九歲之後，依祢的形相而活。

地藏王：完美的形相，活現心——佛——衆生。

以祢的形相彰顯天地神人。

4 地藏王，當代知識論述的風格與框架。

新孟子兼容荀子、楊朱而歸向地藏王。

披上地藏王的外衣，當代儒家之現地藏王相。

作為新孟子學的地藏學派

5 ① 坂田應對銳利；趙心術柔韌；林形勢厚實。

② 哲學之美：玄、道、秀、韻、剛、霸、力，悲願立世。

③ 元氣默運，靜坐柔功，生龍活虎，太極三式，舞鶴三式，開筋三式。

④ 坂田趙林：仁心四方，謹以此心之仁涵攝保守天地神人。

6 ① 後現代的儒者，我

以巨大的地藏王的身影走過歷史。

恬靜安祥的心光

生欲權勢的五濁惡世啊，乃不免地藏音容（天心明命）

仁心詩興

浮光掠影

憂勞安身

理性立命

② 仁心悲願下之生欲權勢

天助神護（通天，凝神）

地藏仁心，悲願四方

佛笑，神力，造化

7 金喬覺，地藏分身也；我坂田趙林亦是。

8 心涵衆生，攝佛性。衆生是無盡之命，佛是無限之性，故有無限心之稱。

9 衆生皆有五衰相，吾防五衰，更是貪狠。

10 仁心護持天地神人而見智慧、慈悲、神力、辯才。

11 一心地藏，永念四方。

12 此仁心感應天而有智慧，感應地而有慈悲，感應神而有神力，感應人而有辯才。

13 ① 三殘半生，克之；地藏使徒，來之。

② 殘老病之身；欲勢利之生。

14 佛心道身而儒行。

15 地藏，住持我的心氣身命。

16 頑生強活而好死。

17 ① 造化真機，浩然泉湧！

② 天心自命：

仁心詩興，

悲願四方，

地藏音容，

洋洋如在。

18 人之性，不可思議之事

丙子札記·病死卷

1 原罪的病死

凡俗的病死

分裂的病死

理性的病死

2 生命的四方之欲，

德業——名位何在？

形勢利之廣佈！

勢需運權，援法。

天

3 ① 生↓神欲人

地

性

德業

(運權)

②

健形——強勢——大利

命

名位

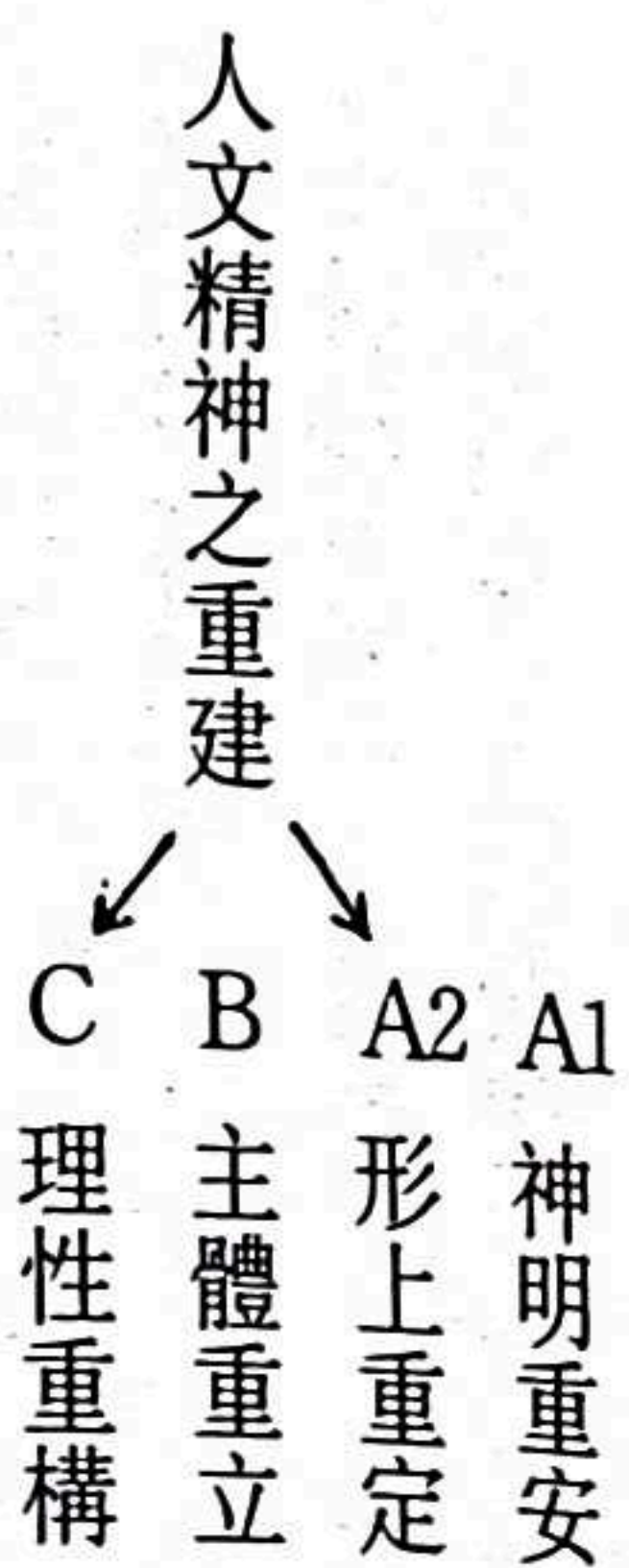
(援法)

4 西方的形上存有性↓知識心、知識型↓個人算計型↓法政主體、自由民主社會格局

(超越性價值減輕，君王、倫理、神祇減輕)

中國的形上存有性不如西方執實有。中國的形上學一開始便對 structure of Being-ing, trace of change 感到興趣，Being 的意涵在此表現。

5 音容宛在：地藏之世界



6 ① 孟荀之間可互相轉換

孟子由仁心意志感發人手，又將義、禮、智內在化。且正視血氣的能動性，將氣形而上化。

仁心將興，浩氣泉湧。

② 荀子只重治道，不重政道，又被韓非扭曲，此即中國政治心靈之扭曲之本也。荀子窮盡體制性之治道，韓非卻是幽暗與陰冷之權衡。

③ 荀子的禮義生活現在轉為資本——互為主體的服務(人——人)

科技——互為主體的生存(人——自然)

民主——互為主體的生存(多人——少人)

法治——互為主體的生存(權利——權利)

的現代生活。

而知識隨之擴展：新的荀子理性的陽亢與陰虛。

孟子的 poietic-bodily-performative presence 乃當下的絕對體驗。  
孟子中又有宗教與政治的 foundational justification

7 ① 黃老刑名中資本、科技、民主、法治皆受壓制。  
重資本、科技，使儒家擺脫黃老。  
重民主、法治，使儒家擺脫刑名。

② 儒家之受納西方文明，乃能為中土心靈之現代化背書、證成。  
因儒家在中國乃最主要之心靈力量。  
儒家開不出現代文明的，只能受納而自我轉化耳。

8 Foucault: 野狗的自由

Sartre: 老鼠的激情

Deleuze: 蟑螂的快樂

9 女體現象學：女性的政體——民衆。女體——臣民——自

- (1) 女體的形成
- (2) 淫意的世界
- (3) 女體的熱望
- (4) 餓鬼與畜生，阿修羅

(5) 女體的昇華

(6) subject-object, 乾坤

(7) krinhe perenal

(8) 自盡、自整、與穢淫

(9) 淫具

(10) 女體與餵奶

(11) 語言中的插X

(12) 與女人溝通中的女體

(13) 透視女體

(14) 街頭運動中的女體

(15) 宇宙即女體，負陰抱陽

(16) 水蟲對女體

(17) 虛德女體

丙子札記：無限身卷

1 「無限身」——Spinoza 的上帝，此為自然

此宇宙亦是孔子、陽明之宇宙，其中有無限佛種。

2 此心：地藏仁心；此命：野草爬藤啊——年年豐盛！兩者俱無限；此身：坂田趙林；此生：蔣年豐。

3 處於欲勢利網絡之中的此身，追求完成其才情德業，此為音容宛在之義。

4 疾病史綱

(1) 蚊子、蒼蠅、蟑螂、蝨蟲、老鼠

(2) 感冒史

(3) 葡萄菌史

(4) 大腸菌史

(5) 職業病史、文明病史

(6) 神、理性之光，clear and distinct ideas

(7) 精神病史

(8) 勇也未仁，德之病

(9) Dasein with Sicknesses

(10) 不知生（病），焉知死

5 Heidegger：詩乃光之投現，詩透過形象的痕跡方得以投現，並藉此賦詩的開顯，而將存有帶入光輝明亮之境。

詩乃存有之語，詩乃性命辭令。

居存的真意：護存大地，接受蒼天，引領人類，等待神明。

諸神本身迫使詩人發言，因此詩人的賦詩不僅是創造，更是本自上天的賜予，唯有朝向存有而開放，聆聽存有之言，此存有對話，才能在賦詩之中回應諸神的召喚，為諸神命名，並建立世界。

6 ① 音容宛在之人：天心只見 trace：人文是 trace：五理境是 trace：三理性是 trace。trace，浮光掠影之紋跡。

② 人之音容宛在：以老弱殘病之身處地獄——餓鬼——畜生之五濁惡世，依生欲權勢與吃喝嫖賭，求留下德業名位在死亡之後。

③ 地藏王風格的新人文主義：

音容宛在之人啊／  
我且悲願立世，志向四方／以此仁心詩興，氣韻生動／建構人文，示五理境與三理性／為浮光掠影之紋跡。

丙子札記·兼容卷

1 ① 孟子兼容荀子，以成其方大；兼容楊朱，以成其圓滿。

孟子學氣韻生動：(1)仁心詩興——poetic presence(2)浩氣泉湧——bodily presence

(3)因時制宜——performative presence。這些presence皆是仁心悲願下呈現，所以無subjectivism之失，故在Derrida解構之外。

presence非representation, presence是the present但此當下，它乃是梅露龐帝所說的thick present。

② 荀子盡治道，但又受韓非之扭曲，荀子的理性體系未完全開展。

楊朱則受壓抑，未受重視，莊子則又另成一家。

2 後現代的儒者：

仁心詩興，浮光掠影，憂勞安身，理性立命。

3 ① 音容宛在的時代：天心泉湧／五濁惡水

道德主體：詩興悲願／浮光耀金

宗教歸依：洋洋如在／幢幢往來

知識主體：清明相式／浮光掠影

才情技藝：形形色色

政治主體：自由民主／捕風捉影

法律隸屬：規範潔矩／行屍走肉

② 人之生也，音容宛在的。形形色色的行屍走肉。

人：形上主體／形下形體＝音容宛在／行屍走肉。

4 生命十力：

(1) 欲望力

(2) 情感力

(3) 名位力

(4) 心志力

(5) 儀態力



- (6) 武暴力
  - (7) 法政力
  - (8) 知識力
  - (9) 健康力
  - (10) 財貨力
- 5 地：生欲的  
實證的  
機械的  
偶然的

① 天心自命 坂田趙林撰

良知形著體現，音容宛在；踐履揮灑，平凡自然。

仁心詩興，浩氣泉湧。志意感發，四方響應。淡遠空寂，天命誠明。

野草爬藤啊——年年豐盛！

浮光耀金，洋洋如在。

② 天心：懷持保守天地神人的念力。

天意：默契投合天地神人的願力。

6 此心即是四方之安宅，天地神人安居棲息之地。  
故即是一切存有之安定，大尊此心。此海德格不知也。

海德格不知良知的呼喚即是詩之思維；海德格不知 the fourfold 在吾

人；海德格不知 the fourfold / the abgrund 即是物自身。

7 神之寄生：偷生，幢幢之往來也

人之寄生：苟活，棄暴賤民

三鬼王：Derrida / Sartre / Foucault

8 坂田趙林：楊朱萬歲

天心泉湧，持守四方，地藏分身，光大楊朱。

衆生即地藏，形勢受限定，人性本複雜，隱約具佛性，大悲心感通，自力互救濟，冥

冥獲神助。

9 天心：地藏

盛大純正——儒

曲折：Stare, Foucault, Derrida

從地藏王到耶穌基督，再回歸儒家，耶穌亦地藏王分身。

10 孟子天心自主，地藏王清淨心人幽冥世界

沙特不文：叛逆之情；傅科不仁：怨棄之情；德希達不誠：頹廢之情。結為楊朱三學。

在地藏的幽冥世界中，從楊朱到孟子。

孟子浩然：心氣泉湧，悲願四方↓坂田趙林：音容宛在↓楊朱棄世：殘缺零碎，五濁惡世。

孟子／楊朱是常性的結構

11對小乘孟子言，心靈是神氣浩現

對棄世者而言，心靈只是音容宛在

對貪世者而言，心靈更是音容宛在

對匡世者（荀子、子夏）而言，心靈也是音容宛在

對大乘孟子言，心靈正是音容宛在，洋洋如在其上

12五濁惡水之世，生欲權勢之命，浮光掠影之心，音容宛在之人。

13儒家道德感，道家養生術，佛家幽冥觀。

### 丙子札記：528卷

1 上師護持我

2 眩暈者臨終證道辭

輕躁涼薄的人啊／死於浮動不定的世界

（實證因果巧妙）／無限悔恨既往罪業，

唯一寬心：

自我了解不再拖累家人

終悟佛法人間至寶

祈願衆生早修行

\*（丙子札記）取自蔣年豐教授一年來之筆記，標題為編者所加。

# 當前中國政局的現象學分析

蔣年豐

近百年來的中國充滿著混亂與痛苦，這是不爭的事實。之所以造成這種結果的原因很多，歷來學者專家們已做過不少探索，在此不擬贅述。這裡所要做的是從現象學的角度來分析當前中國政治局面背後所隱藏的歷史意義，藉由這個分析或許可以幫助我們思考中國未來的方向。

中國目前的政治勢力，如以政黨為代表的話，共產黨、國民黨與民進黨乃三大真正握有實權者。從中國的背景著眼，國民黨的成立最早，它是將舊式封建政治體制瓦解掉的革命政黨，此功勞不可謂小。在革命行動中，國民黨憑著兩大思想武器——民族主義與反帝國主義。在前者的運用上它相當成功，歷經波折終於推翻了滿清；但在反帝國主義的大業上，國民黨並沒有成功。雖然抗戰勝利，不平等條約解除，但在抗戰前期對日本過度的容忍，使得反帝國主義的民心已部分轉向根植於中國黃土地的中國共產黨。國

民黨犯下的這個錯誤，整個來講還是情有可原的，畢竟民國二十幾年左右要全面抗日的確是有其困難。

國民黨的致命傷在於戰勝之後，它挾著勝利的餘威對廣大復員地區的百姓置若罔顧，甚而落井下石，尤以在東北及台灣地區為然。由此鑄下的大錯使得大陸民心瞬間全面轉向，不到幾個月，中國政權便淪入共產黨手中。

中共是靠著反帝國主義的民族情感起家的，它宣稱自己是三百年來受盡屈辱與苦難的中國的代言人。也就是說，它以激發「反霸意識」為手段來克服中國人的「傷痕經驗」。就此而言，中共亦有相當可取之處。諷刺的是，中共獲得政權之後，卻變得比原來的國民黨更加腐敗。反霸的大業未竟，卻已製造出更多的傷痕。「大躍進」與文革期間的流血無數，生靈塗炭更加深了民族的傷痛，由此也暴露了中共政權的自我否定。

大陸淪陷之後，有不少人才跟著國民黨來到台灣或遠走異域，這種現象誠如唐君毅先生所形容的「花果飄零」。「飄零經驗」可以說是每個離開大陸，寓居海外（包括台灣與外國）的大陸人最深處的存在感受。由飄零而沈埋者有之，但亦有不少人化悲憤之情，從「飄零經驗」中激發出「復興意識」來，矢志光復大陸。國民黨初到台灣，時局艱辛，終能一一克服，闢出一條生路，所憑藉的便是由這個「復興意識」所激發出來的克難精神。

大陸淪陷，資本主義與共產主義兩大陣營對峙的世局於焉形成。在資本主義陣營這邊，台灣存處的位置是美國帶動日本，日本再帶動東亞經濟發展的歷史脈絡，順天應人，台灣便如此地興盛起來。但是文明物資豐盛了，克難精神也相對地消失了。至於「復興意識」更隨著國際情勢的演變愈來愈模糊，愈來愈失去它的說服力。今日在國民黨的「復興意識」的旗幟下所編織的代表中國法統的政治神話僅是維持其一黨獨霸專權的藉口而已。這種居心可以從它在台灣不斷滲透民、青兩黨，以及以各種殘暴陰毒的手段迫害本土政治異議份子的事實清楚地看出。國民黨的「復興意識」無法實現不說，它的「飄零經驗」也始終無法在台灣本土靈根自植。這使得它的政治統治充滿著強烈外來政權的色彩，它甚而不敢實施自己所制定的憲法，此時的它已異化得像是它早年所革除的對象——滿清政府。

民進黨表面上看只是反國民黨非理性體制的產物，但事實上它的歷史淵源不止如此。它所依恃的是台灣人四百多年來被人欺侮（就帝國列強之害而言），被人出賣（就中國之害而言）的「孤兒經驗」。長期的苦難使得台灣人認知到自立自主的重要。這個深刻的反省使得台灣人無懼於國民黨的百萬大軍，也無懼於人類史上最長最黑暗的戒嚴，更無懼於中共的虎視眈眈，前仆後繼，終於衝破樊籬，讓台灣人民初嚐自由民主的滋味（即使是那麼一點點）。這種充滿改造理想的意識乃是「新生意識」，台灣近年來

的新氣象都是這個「新生意識」所帶動起來的。而在重重惡法鉗制，無法順暢發展之下，某些人提出與腐敗的中國全面割裂的主張是絕對可以諒解的。

割裂總是痛苦的。但要求割裂底下的「新生意識」則非常可貴。它刺激中國重新反省自己，思索自己的未來。中國要再起，就要新生。新生就是丟棄過去一元式的大一統，改採多元體制的大一統。台灣和香港也正由於不受中共中央的統治才有今天的繁榮與成就，這其中透露的訊息不言可喻。中國只有在「新生意識」的支持下才能從事真正的文化建設，否則所謂的文化復興只是食古不化，徒然助長封建政制的情性罷了。中國也只有全然丟棄馬列主義，摒除義和團式的民族情緒，以巨大的姿態從事反霸的大業，才算得上是新生。所以當前中華民族昂首挺立的三大意識，就理性而言依序是新生——復興——反霸。

與中國全面割裂無法克服「孤兒經驗」；堅持法統神話與臨時條款也不能克服「飄零經驗」；而守著「四大堅持」更無法克服「傷痕經驗」。當前的三大政黨都已歧路亡羊了，只是不知如何補牢。

國共之間的矛盾與仇恨使得中國局勢長期僵持不動，有如一灘死水，直到民進黨成立，台灣社會遽變，才間接導致兩岸關係的鬆動。但我們不必對國共新的互動關係抱著太多的期待，因為雙方所能接受的底線很快就會浮現，屆時新的僵局將再度出現，而唯

有民進黨才可能打破這個僵局。我們寄望於民進黨從台灣人的立場出發，全然地承擔「新生——復興——反霸」意識，以轉化「孤兒——飄零——傷痕」經驗為職志，替中國找出新的方向。

## 蔣年豐的文章 · 內容與故事

東海大學哲學所博士候選人  
張展源

文章是一位學者的生命，是其辛勞的研究成果，也是一個文化的資產。本文想要為讀者說一些蔣年豐教授的文章的內容及故事，希望有助於對其學術思想的瞭解與評價。

蔣老師對所發表的文章是非常謹慎的，他在〈康德與羅爾斯：公道感與現代社會〉一文的前言中說出了其中的道理：「我之所以寫這篇文章是爲了彌補一個過失。一九八七年十月份的《鵝湖》月刊文章草稿〈康德與羅爾斯〉……，因該原稿的論點粗糙，且錯誤不少，故從文章登出至今，我心中一直不安，惟恐貽誤學界。最近得空，特地重新校訂整理：並以同樣的主標題重撰一文，取代該文，多少是有亡羊補牢的意思。」①

這篇新文比草稿豐富多了，包括了對牟宗三道德哲學與政治哲學的深入討論，而且

也論及了張灝的「幽暗意識」；而草稿則只論述了康德與羅爾斯倫理學之間的關連性。

前年美國哲學家李查·羅遜 (Richard Rorty) 來台訪問講學，《當代》為他出專輯。蔣年豐除了發表〈羅遜「交談」概念在解釋學上的定位〉外，還受主編之託寫了介紹性的〈當代美國本土思想的捍衛戰士羅遜〉，這是用其「坂田趙林」的號發表的。②他這個特別的「號」是由二位圍棋大師的姓組成的：坂田榮男、趙治勳（韓國人）和林海峯。師母說他平時的主要消遣是下圍棋和看日本武士片。他有一次參加一個圍棋比賽，抱了獎杯回家，說這是對手們棄權不「敢」跟他下而贏來的，因為他下棋很慢，都在做哲學思考。

說到日本文化，可能很少人知道蔣年豐曾研究過鈴木大拙及西田吉多郎的思想。在〈日本與西方的哲學對話〉短文中他介紹了西田的思想，分析他的哲學體系融合了那些西方思想。③後來他又寫了〈禪與心理分析之比較研究〉談鈴木大拙及弗洛姆的思想。④蔣老師對此二人的研究主要是借鏡式的，他關心於中國思想與西方哲學的匯通問題，因而他認為西田氏能給我們的啓示可能比鈴木大拙還多，因為西田引用了更多的西洋哲學，而在〈禪〉文中他並稱讚牟先生是這方面最為成功的典範。

除了禪學之外，蔣年豐還寫過一篇佛學文章〈大乘起信論〉與齊克果的〈憂懼概念〉中「無明」一概念之比較研究，這是篇英文稿，其要旨是在論證〈大乘起信論〉與齊克

果的〈憂懼之概念〉所描述的乃是非常相近的宗教經驗；它們所描述的是我們的精神淪為惡時的狀態。而且〈大乘起信論〉對意識結構的描述：本覺——不覺——始覺與齊克果對意識結構的描述：無知——無明——憂懼是近似的，二者均扮演了宗教解釋學的角色，並以闡釋「無明風動」的現象為依歸。⑤

在蔣年豐的文章標題中出現最多次的字詞是「解釋學」，這也反映出他在解釋學上著力甚多。他剛回國不久發表過一篇〈馬克斯的神學解釋學〉，其中他論證只有「一個」馬克斯，因為馬克斯早晚期對宗教的批判態度是一貫的。⑥在〈品鑒人格氣象的解釋學〉中他認為品鑒人格氣象與詩教的比興表現有關連，這門學問在語言表達上運用了相當鮮明的隱喻意象，也包含了形體哲學的要素，在其中聖賢與名士成了藝術品，供人品鑒，並對人格有所煥發。他並且論證中國的這門獨特學問很吻合伽達瑪解釋學的要旨，而伽達瑪解釋學的缺憾也正是人格氣象解釋學的缺憾。⑦

在儒家經典的解釋上蔣老師則特別重視馬浮所提供的解釋學，並加以重構。在〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉中，他論證馬浮的「六藝交融論」即是一套解釋學，它與狄爾泰的解釋學均能做到哲學理念與解釋學方法合一的地步。⑧在〈從「興」的精神現象學論〈春秋〉經傳的解釋學基礎〉中，蔣年豐論證：在傳統的儒家經典的解釋背後，存在著一個共同的解釋學基礎，那就是「興」的精神現象學。他說發現這個精神現象學的線

索在於《詩經》、《周易》、與《春秋經》共同採用了充滿「興象」的思維方式。而且「興的精神現象學」也揭露了我們在閱讀《春秋三傳》之中所引生的三種不同的「興」的形態。他認為《左傳》重禮制，是「意識形態」；《公羊傳》重未來，是「烏托邦」；而《穀梁傳》則（順著唐君毅）是「純粹的道德理想主義」，故消亡較早。這回蔣年豐使用解釋學集大成者保羅·里克爾（Paul Ricoeur）在《意識形態與烏托邦演講集》的論點來論述。依里克爾，意識形態與烏托邦這一對概念剛好構成一個循環圈，使得我們在社會生活無法脫離它。這個循環圈不是惡質的，關鍵在於我們可以用意識形態的正面功能來補救烏托邦虛無不實的缺點，也可以用烏托邦的理想來補救意識形態可能造成的僵固格局，而使這兩者所構成的循環圈呈螺旋狀攀升而上。蔣老師說，儒家左氏學的意識形態與公羊學的烏托邦都能夠自我平衡，自我圓成，他們似乎都各自實現了里克爾式的解釋學循環。⑨

在此，我們應當知道狄爾泰、伽達瑪、和里克爾對解釋學這門學問的理解不同。蔣老師常說：

一般而言，解釋學在浪漫時期是以作者心裡意圖的重構作為理解文本的判準，如希萊馬赫的解釋學。到了狄爾泰，解釋學經歷了「知識論的轉向」，他跳出文本的解釋，而關心於人文科學與自然科學在「說明」（*explanation*）與「理解」

（*understanding*）上的差異。在海德格哲學中，解釋學又經歷了「存有論的轉向」，「存有作為文本，最能說明他的解釋學立場，因為他認為對文本的理解最終是指向對存有的理解。伽達瑪的解釋學基本上也是以存有論的關心為主，如他從對遊戲及藝術存有論之論述導向對語言的存有論討論，而將語言變成解釋學的中心課題，我們或可稱之為「語言的轉向」（*linguistic turn*）。這段提綱挈領的話可在他的許多文章中見到。

但是，李克爾的解釋學又重新回到文本的解讀上，而離開了伽達瑪的存有及語言性的解釋學。他的主要用意是在批評結構主義只重文本意義之討論而忽略其指涉生活世界的向度。⑩

蔣老師雖然也大量研讀里克爾的著作，但我認為他對「解釋學」的理解是較接近海德格與伽達瑪的。在這些區別下我們可以較好地來理解他許多文章中對解釋學的相關論述。例如，從羅遜「交談」概念在解釋學上的定位，我們可以看出羅遜的解釋學概念基本上是伽達瑪式的，他才會說「解釋學這門學問是以語言為主要課題。」並且以開展人的語言性為其它的要點。⑪而在本專輯所發表的〈從維根斯坦到丹圖：敘述語句的解釋學義涵〉中，他論證從維根斯坦到丹圖（Arthur Danto，美國重要的歷史哲學家），再到伽達瑪，即是維根斯坦思想的一種解釋學走向；而在此走向上，我們看到人的語言性逐次曲折深遠。⑫這裡我們可以看出他對解釋學的理解的，也在此意義下我們可以了解

他的一篇未發表長文〈維根斯坦與存有的安宅〉（國科會補助研究）是他在解釋學研究上的最深邃的成就，任何對此學問有興趣的人終將會發現其價值的。<sup>⑬</sup>

與解釋學相關的是，他曾經為大學的通識教育提供一個哲學基礎。他說：「我認為通識教育應該具備一種人文關懷，使受教者的主體醒豁而迎向生活世界。但這時後的主體不是超越主體了，而是對人生具有實感的有限存在的自我意識，他意識到他與別人共同存處的生活世界，以及此世界的社會、文化、歷史都是他自己身上本然具有的向度。」<sup>⑭</sup>

前面我們提到蔣老師借鏡日本學者而關心於中西思想匯通的事業。從他前幾年發表的文章看來，他確實在這方面做了相當的努力與貢獻。他做了許多比較性的研究，並對牟宗三與唐君毅的工作進行闡釋、疏通、與反省。他非常敬重這兩位長者，尤其對前者。他發表過〈牟宗三與海德格的康德研究〉，指出牟先生的康德理解如何受海德格的影響，以及牟宗三如何批評海德格的康德理解。<sup>⑮</sup>另外他還寫過〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉，對二氏思想中的黑格爾要素加以剖析並反省了一個關於牟宗三理解的討論。<sup>⑯</sup>他對牟先生是敬重中仍有所批評的，這一點和他的好友陳榮灼教授是相同的。而牟先生對蔣老師是很賞識的。師母說以前常陪老師到牟先生家中請益，有一回牟先生對一位訪客說：「這個孩子很能思考。」

最後，我們來看蔣老師的《地藏王手記》，這是他的最後遺稿。開始寫此手記時，我們的哲學家生病了，是難治的怪病。他念書太勤了，也太急了，腦神經和氣一直繃緊。加上無人指導自行打坐並搖晃身體，使得他覺得天旋地轉，時常暈眩，並非常怕聲音。這是從今年舊曆年前約一個多月開始的。在西醫都說沒病後，他相當沮喪，並也促使他更深一層思考存在的問題。

但他不是生病後才看《地藏經》的。兩年前他自行請託一位博士班學生到寺院時幫他拿一本《地藏經》送他，因為他有一次前往授課途中。腦海裡浮現出地藏菩薩的名號。他看了以後非常歡喜，有一次他說：「不管別人怎麼說，我覺得《地藏經》是諸經之王。」後來他又主動地從學生處（我）得到地藏菩薩的畫像，他每天都對祂禮拜並讀頌經文。也不曉得為什麼他對地藏菩薩這麼孺慕<sup>⑰</sup>，他是儒者，對儒家經典做過許多重建的努力。

後來我知道，他曾告訴師母，他高中時期最常看的是佛經（蔣老師父母兄長都信基督教）。念台大中文系後成為十足的儒者。應該是他的佛緣很深吧！因緣到了自然成熟。

但是他景仰地藏菩薩也是有因緣的。他生病後曾有法師勸他讀《心經》、《金剛經》，觀空放下、放鬆，據云他「一個字」都讀不下去！他並未放棄他的儒家信仰，而地藏人



世渡衆的悲願正好吻合他的理想因而他創構了「地藏學派」的名詞，是要結合儒家的道德形上學與佛家的宗教存有論的。在《手記》六十五節，他說：「悲願四方之心關聯著生生不息就是儒家的道德形上學，悲願四方之心關聯著輪迴不已就是佛家的宗教存有論。這兩者互相交融，形成地藏學派最根本的信念。」而「所謂地藏王，不過就是悲願四方之心。」（六十八節）這裡的「四方」是借用海德格在《事物》（The Thing）一文所指的「天地神人」四方（the fourfold）而說的。⑮蔣老師又說地藏學派是「新人文主義」，這也是對海德格的人文主義而說的（七十一節）。可見蔣老師想建構的學派吸收了許多西方哲學的內含。基本上，《地藏王手記》中對人的存在樣態有深刻的反省。它也是老師一生思想的重要結晶，其中他對中西哲學各家的「判教」是值得哲學界同好慢慢品味的。

蔣年豐以自己選擇的方式結束了豐富、短暫而濃烈的一生，我們當如何看待此事呢？無論如何，如在所閱讀的《地藏經》中所自述的，他確實是這麼走過了此生：「後現代儒者，我，以巨大的地藏王的身影走過歷史。」

最後，我們或許可參一參《華嚴經》中的這首偈語吧！「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

#### 註釋：

- ① 見《「儒釋道與現代社會」學術研討會論文集》（台中：東海大學哲學研究所，1990），121頁。
- ② 見《當代》九十四期（1994，2月），12-15頁。
- ③ 《日本研究》259期（1986，7月），20-21頁。
- ④ 《中國文化月刊》100期（1988，2月），76-88頁。不過蔣老師似乎未了解到鈴木禪學到主旨是在恢宏臨濟、禪證悟「無位真人之別名」的要義，故而在述說鈴木的「宇宙潛意識」一辭（即無位真人之別名）的意思時有些模糊。關於此，請參考 Masao Abe, *Zen and Western Thought* (Honolulu: Univ. of Hawaii Pr., 1985), pp. 69-80.
- ⑤ 此處直接引用蔣老師的中文摘要。請見《國際東西哲學比較研討會論文集》（台北：中國文化大學哲學研究所，1989），239-253。
- ⑥ 見《鵝湖》139期（1987，1月），30-36頁。
- ⑦ 《東海學報》三十一卷（1990），33-43頁。
- ⑧ 《東海學報》三十三卷（1992），155-165頁。
- ⑨ 見《清華學報》新二十一卷（1992），27-63頁，尤其54-5，60頁。里克爾的這個觀

點在蔣師〈佛洛伊德與意識形態之批判〉：哈伯瑪斯與里克爾的進路之比較〉中有進一步的討論，請見《哲學與公共規範》，錢永祥、戴華主編，（台北：中研院社科所，1995），241—267頁。

⑩ 里克爾在《解釋學與人文科學》（*Hermeneutics and the Human Sciences*, tr. John B. Thompson, [Cambridge University Press, 1981]）中有如下的論述：

解釋學不再能被定義為探尋作者內在之心理意圖的學問，而應該是闡明文本所展現的在世存有。在文本中所應該被解釋的是一個被提議的世界，在其中我可以安住且將最爲自我的可能性投射進去。（p.112）

這裡「對心理意圖的探詢」便是希萊馬赫的浪漫解釋學，在當代則有賀許（D. J. Hirsh）在《解釋的效度》（*Validity in Interpretation*）一書中加以繼承。李克爾認爲引發根本的解釋學問題的不是作者的原意，而是文本的指涉向度（*referential dimension*）。文本指涉一個世界，這個世界不是可操弄物體的全體，而是吾人之生活與計劃的視域（*horizon*），換言之即生活世界，在世界之存有。

⑪ 同註一，32、37頁。

⑫ 這篇文章單獨地看，可算是歷史哲學的一篇得力之作，它對丹圖「敘述語句」（*narrative sentence*）的重要觀點有深入的剖析。在此我想引原書中的例子幫助各

位了解敘述語句的樣態：「瓊絲種植了贏得獎牌的玫瑰。」是個敘述語句；而「瓊絲正在種植玫瑰。」不是。丹圖強調：一個凡有事發生便依時間先後完整加以記錄的「理想記事者」（*Ideal Chronicler*）是無法說出此一敘述語句的。見 Arthur Danto, *Narration and Knowledge* (Columbia Univ. Pr., 1985), pp. 162-5.

⑬ 本文將於八十五年十一月在中研院社科所「第一屆哲學學門專題計畫研究成果發表會」上發表。本文有幾項特點：一是參考並反省許多羅遜對維根斯坦的解釋；二是論證維根斯坦、海德格、與伽達瑪三人都是在語言上尋覓存有的安宅，而且三人都強調「優遊涵泳」（*Spiel*）是此存有安宅的最主要精神風貌；三、分析羅遜眼中的存有安宅已不同於上述三人。

⑭ 見〈通識教育中的「人文關懷」：從胡塞爾的「生活世界」談起〉，在《傳統中國教育與現代大學通識教育研討會論文集》（台北中華民國通識教育學會，1995），259—268頁。由引文在365頁。

⑮ 見《當代新儒學論文集·總論篇》，397—417頁。

⑯ 見賴澤涵、黃俊傑主編，《光復後台灣地區發展經驗》（台北：中研院社科所，1990），37—100頁。

⑰ 他在所讀經本的地藏像上寫了許多讚語如下：「三十九歲之後依祿的形相而活。」

「當我是坂田趙林時，祇便洋洋如在了。」「地藏王：完美的形相，活現心——佛——衆生。」

⑱ 見 Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, tr. Albert Hofstadter (New York: Harper Colophon Books, 1971), 163-182.

附記：今年七月二、三日我和鄭淑芬、李宜靜兩位研究所同學至蔣老師家中幫忙把他的書裝箱，全數捐給佛光山南華管理學院哲學所。經師母同意，我代為保管老師許多發表文章的抽印本。若有人想閱讀，請通知我，當為奉寄。來函請寄東海大學哲學所，本人收。

## 蔣年豐儒家世界發展史觀中的台灣使命

——介紹年豐獻給民進黨的一本小冊子

東吳大學政治系副教授

徐振國

蔣年豐在一九八八年二月寫了一本小冊子，自費出版，書名是《台灣人與新中國——給民進黨的一個行動哲學》。當時民進黨成立不久，年豐是第一個加入該黨的教授黨員，特地獻上這本小冊子，希望為民進黨未來的發展方向，提供一套理論性的建議。年豐的這本小冊是仿造維根斯坦所著 *Tractatus* 一書的形式來寫的。一條一條以格言的方式寫出，每條上面都有數碼。小冊子的頭三條為標題中的名詞作了一些界定。「台灣人指的是每一個以台灣為安身立命之地的中國人」。「新中國不是一九一一年以後的中國，也不是一九四九年以後的中國，而是未來的中國」。年豐認為，在歷史和地緣的際遇下，台灣已累積有極佳的條件和機會來開拓未來的新中國。年豐為民進黨提供的「行

動哲學」，便是要該黨認識這種歷史的際遇和條件，從而在領導「羣衆的行動中激發出強大歷史動力的信念」，產生一種「順乎天，應乎人的氣勢與力量」，為台灣開展新局，更為新中國開展新頁。年豐相信，「民進黨的成立意味著新中國即將到來」。

民進黨成立之時，政治情勢仍很緊張，能有這麼一位年輕哲學家加入行列，應該是很高興的。只是對這位年輕哲學家所呈獻的小冊子，不知道怎麼辦才好。我記得年豐當時有一位學生，剛從東海哲學系畢業不久，在《新新聞》雜誌社工作，曾對民進黨的一些負責人士，訪問他們對年豐小冊子的意見。其中有一位的回答最妙，他說年豐的小冊子彷彿是一記外野高飛球，無從接起。的確，就當時和現在民進黨的主流意識形態而言，台獨畢竟是其基本訴求，要他們領導台灣人，建立新中國，委實也強人所難。

此外，一般知識界人士初讀年豐的小冊子，也常覺得難以理解，甚至認為不切實際，誇大突兀。比如說，年豐認為具有外拓性格的台灣精神「要先進到中國大陸，再北上到西伯利亞，再南下至馬來半島」。又可能是依據清朝收復鄭室王朝後派台灣原住民所組成的藤甲兵參加尼布楚戰爭的史實，年豐推論說：「大陸人對蘇聯相當畏懼。台灣人的祖先打敗過俄國人，並與之訂立了尼布楚平等條約。這是不是意味著台灣人是俄國人的剋星？台灣人生命力馳騁的地方應是浩瀚的西伯利亞？」年豐還以預言家式的口吻指出：「從台灣到滿洲是新中國成長的過程」，「滿洲是未來世界的中心」。當此拓展

的宏圖完成後，「新中國要負責南中國海與東印度洋的安寧」，「西太平洋應由它來掌理」。此時對「琉球問題必有合理的解決方式」，「對馬來西亞華人的期待應有交代」，「澳大利亞與紐西蘭必須實施亞洲化的政策」。年豐這裡透露的，豈不是新中國或新台灣的霸權主義？當今許多西方人和東南亞人多害怕中國有這樣的擴張主義傾向。年豐為什會從台灣人的立場為中國大陸提出這麼一套具有侵略性的主張呢？另一方面，年豐又責備「共產黨的罪惡是它毒化了大陸，國民黨的罪惡是它毒化了台灣。」任何一位對國民黨或共產黨還有一份肯定或好感的人，或任何一位願意根據歷史而實事求是對該兩黨作功過判斷的人，大概都不會接受年豐這一類強烈的指責，而懷疑年豐到底是一個怎麼樣的哲學家呢？

年豐本人對民進黨人的困惑和一般人士的疑慮倒也清楚。他曾多次對我們幾位當時在東海任教的熟朋友說，時機不成熟，人們尚難接受他的看法。我當時忝為年豐的「知音」之一。只是後來才意識到，我當時主要還是從意識形態的角度來欣賞年豐的觀點，而並不是完全順其理路來了解他的思維。從意識形態的角度，我一直認為「統獨」和「省籍」的爭議太過偏狹，長期而言，對台灣的政治發展和兩岸關係會有不利的影響。基於此種認識，看到年豐的小冊子，便覺得是一種很好的突破。他在小冊子的開宗明義處，便跳脫了「兩個中國」或「一個中國」的爭議窠臼，提出過去、現在、未來、三個

中國的說法。我認爲這個說法很有創意，其中大有發揮空間，將來面對中共意識形態的論戰，不至於綁手綁腳，屈居下風。然而從意識形態的角度來了解年豐，固能見其特色，但也正顯其困境。因爲意識形態是一個時代公共議論的產物，反應了各方的信念和力量。除了有特殊的機緣和條件，個人很難以一次的行動和言論來改變一個時代的某種基本信念。年豐坦蕩地加入民進黨並以自費出版的小冊子來吐露自己的政治信念，此正顯示了他直來直往的個性和道德理想主義者的特色。然而他畢竟無法以此來改變民進黨既定的意識形態傾向，在一個充斥著「統獨」和「省籍」意識形態分裂的時代，年豐的見解很容易被誤解，陷入左右不討好的局面。

我是在年豐過世後，再細讀他的小冊子，此時才完全意識到，我們不能從意識形態的角度來理解年豐的觀點，而必須從他小冊子本身的脈絡來理解他的整體思維。他對政治意識形態的關懷，只是他整體思維架構下的一個部分。他固然對現實政治的走向和出路有一份關心，然而更根本的還是他對人類基本價值的整合和發展的那份關懷。從這裡，我們可以看到年豐是一個不折不扣的哲學家，而且是一位主體意識很強的唯心主義哲學家。

說到這理，且讓我提一段往事。有一晚，我們幾個同事同坐一輛計程車回家，談到牟宗三先生。一位歷史系的同仁指出，牟先生從康德來建構中國哲學固有可觀之處。唯

從史學的觀點而言，牟的許多見解不切史實，過度抽象，值得商榷。年豐當時完全接受這位歷史學家的意見，肯定哲學和史學之間的融合是一個重要的問題。不過他強調，哲學家應該有完全的自由來開創他自己的思想體系。當我重讀年豐那本小冊子時，便常想到他說這一段話時的聲調和神情。

年豐深受黑格爾的影響，小冊子中隨處可見「世界精神」，「世界史的自我完成」，和「世界史進展的不可思議」這一類字眼。從年豐看來，這世界史的進展有兩個辯證性的過程。一個是時序性的，從前現代，現代，到後現代。另一個是地緣性的，從大陸文化，到海洋文化，再到大陸文化。年豐認爲總趨勢是，「前現代與後現代的世界是大陸文化的世界；現代的世界則是海洋文化的」；而東方文明和西方文明是在時序和地緣兩個辯證過程中交互地起落和融合。

就文化價值的內涵而言，年豐認爲中國古代所追求的「禮樂之邦」是一項非常根本的價值，是一種「植基於倫理性情，強調人與人之間的道德感通」，其所突顯的是人性內在的「道德主體」性格。是故「世界史的開始即在於對禮樂之邦的追求」。中國古之三代以來所追求的「禮樂之邦」理想境界，儒家以「內聖外王」的學說來加以彰顯。中國歷代也或多或少的表現了這種治國理念。然而儒家「內聖外王」的學說有其內在的缺陷。儒家在「內聖」方面有很高妙的說法，在「外王」方面卻施展不開。問題的關鍵在

於人性內在的「道德主體」在一定的範疇內，必須藉諸「法政主體」，也就是「社會的公道結構」，或是「權利義務合理分配的社會生活」，來加以貫徹。傳統中國人在「道德主體」上的體驗頗有成就，在「法政主體上」的實踐卻頗多局限。套一句牟宗三先生的說法，中國在「治道」上頗有規模，在「政道」上卻無從落實。

相對而言，西方在「法政主體」和「政道」上的表現頗有成就，在「道德主體」和「治道」的表現上就顯的不足。年豐肯定，西方許多哲學家和個人也都體認到道德意識的重要。例如年豐一再提到黑格爾，以之為西方道德理想主義的表率，便是依其道德理想主義的見識來判斷「世界精神源於中國」。然而西方畢竟以「法政主體」為精神主宰，在維繫社會公道的制度結構上開展出偉大的成果。這方面的發展以法國大革命最具代表意義。然而就世界史的觀點來看，年豐認為法國大革命後的歐洲終究無法成為文化發展的終點站。「這是因為西方傳統中，禮樂之邦並沒有真實感」。其後美國成為西方化的代表力量，卻卡在美蘇對立的僵局中，「使得歷史無法動彈，無所歸向」。

在這樣一個困局中，年豐認為，世界史的發展以其不可思議的轉折走向台灣。這當中原也符合世界史自我完成的辯證邏輯。按台灣原來地處大陸文化的邊陲地帶，歷經外族的殖民統治和政權的更迭。然而，因緣際會，台灣逐漸成為交匯中國大陸文化和海洋文化的地區，亦成為融合西方文化和東方文化的處所。及至美國的精神發展式微，而中

國大陸又無法及時擺脫其舊大陸文化的包袱時，台灣終於成為世界史凝聚轉折的必經之站。

年豐是以無比的驚異的眼光來看待這段世界精神發展的轉折，認為充滿了辯證的神祕和弔詭。身為道地的台灣人，年豐深切的體會到台灣人的歷史悲情，一種亞細亞的孤兒（orphan）意識。然而，只要台灣人意識到自己在世界史上所居有的地位和使命，便可將自悲自憐的孤兒意識，提昇成一種自立自強的「我奮意識」（consciousness of orphan）。這種「我奮意識」與中國周代以來的「憂患意識」遙相呼應，氣象卻更為開闊。不僅能重建中國古典的道德主體性，還能兼容西方的法政主體性。當意識到自己在實踐這樣的使命時，「台灣人會自覺到自己身上無限的神聖感與優越感。」

然而年豐認為，世界精神必然不會停留和定著於台灣，它最後的歸宿是要回中國大陸。在這個辯證發展過程中，台灣和中國大陸各自經歷了不同的處境和心路歷程，卻又有一種對立而互補的關係。在西方勢盛，中國沒落之時，台灣遭受割讓的命運；然而在西方盛極而衰，東方否極泰來之時，台灣正可發揮起承轉合的功能。對於台灣與大陸之間的辯證互動關係，年豐用了許多說法來形容。例如他說：「台灣能站起來，中國才能站起來。」「『台灣人出頭天』下只能標逗點，它必然涵蘊著『中國人出頭天』這句話。」「中國如巨龍，台灣乃珠玉。這個珠玉將引導這條巨龍重振雄風。」年豐認為，台灣人

從卑微中躍昇以及引導中國人建立新中國的心路歷程轉折，正可在黑格爾《精神現象學》一書「主與奴」一節的寫照中得到印證。唯年豐指出，「根據黑格爾，世界史的起點在舊中國。但他忘了說世界史的轉捩點在台灣，而世界史的終點在中國。」

年豐強調世界精神已經匯聚於台灣，至於要如何「識時務，見機而作，將理念在最適當的時機下透過有力的行動表達出來。」在這一方面，年豐認為民進黨可以扮演一個關鍵性的角色。他期望民進黨在開創民主政治，建立法政主體之外，還應推動一場儒學社會運動，「完成一個建設性的『文化大革命』，為新中國奠定精神基礎。」年豐了解「民進黨與中國心靈距離最遠，」然而歷史辯證的詭譎之處便是要這個原與中國心靈距離最遠的民進黨成為新中國的開拓者。年豐認為，「自決是台灣人不可侵犯的權利，但建設新中國則是更神聖的使命與義務。」在策略上，年豐主張「民進黨必須先與工黨聯手對付國民黨，等到國民黨完全民主化與本土化之後，再三黨聯手對付中國共產黨。」他強調中國大陸有人類史上最龐大的普羅階級。民進黨應該發動民間的儒學運動來啟發這個龐大的普羅階級，將之轉化為世界史的動力。

在年豐的心目中，民進黨所應完成的，不僅是一個要在台灣建立民主法制國家的政治任務，更是要完成一個將西方傳統法政主體的「政道」和儒家傳統道德主體的「治道」結合在一起的歷史文化使命。基於此，年豐才會認為「民進黨是中國歷史與世界歷

史的推動者，沒有它的推動，人類歷史沒有歸宿。」也基於此，年豐才會說：「民進黨與儒學運動所從事的人類史上最後一次具有世界史意義的社會運動。」

許多人認為年豐的說法太玄，太唯心，難以接受。這裡我要提醒的是，美籍日裔學者福山（Francis Fukuyama）在一九八九年夏季《國家利益》（The National Interest）雜誌上發表著名的〈歷史終結？〉（The End of History?）一文，也正是依據黑格爾的普遍歷史的概念（Universal History）和辯證法的觀點來寫成的。福山認為，在君主世襲、法西斯主義，和共產主義等類敵對意識形態先後瓦解後，自由民主證明是「人類統治的最後形態」，也就形成了「歷史的終結」。福山的論文在世界各地引起了廣泛的討論。其後也引來了杭廷頓的文化衝突論。杭廷頓認為，在後冷戰時代，西方文化將面臨回教文化和儒家文化的挑戰，而後者的衝擊尤其嚴峻。

年豐的小冊子是在一九八八年二月脫稿，大約在五月出版。這比福山〈歷史終結？〉一文出版的時間要早一年多。然而，在年豐和福山之間，觀點上卻有著重要的呼應和對立。他們都肯定「自由民主」是世界史發展過程中的必然歸趨。在此過程中，他們都相信台灣對中國大陸的自由民主發展會產生重要的啟發和推動作用。（福山在其正文中曾提到此點，另在平路的訪問中，福山亦提到此點。見時報出版公司版《歷史之終結與最後一人》，450頁。）不同的是，年豐不會接受「自由民主」是歷史終結的說法。他堅信

中國在接受了自由民主，落實了「法政主體性」之後，必然會向其原始的「道德主體性」回歸。惟有當法政主體性和道德主體性融會並貫徹在人們的生活中時，世界史才會「定住」，才有所謂的「歷史終結」。對於歷史發展的軌迹，年豐更執著於黑格爾的唯心辯證邏輯。他甚至指出：「黑格爾是對的，世界精神源於中國。但最後還得回到中國，這一點他没料到。」這裡，年豐是要黑格爾遵照他自己的歷史辯證邏輯來看世界精神的發展。在年豐的小冊子中，他以無比驚歎的眼光，看到世界精神經由台灣從西方回歸到中國，激發了他自己無比的熱情和使命。相對而言，福山宣稱自由民主獲得全勝，歷史行將終結，卻又意興闌珊地指出，人們此後只是進到物慾掛帥的消費主義時代，行將喪失氣魄，尊嚴，正義感，這類可貴的氣質。在他文章的最後，福山期盼，經過冗長的蟄伏後，歷史能夠再舉步向前。這樣說來，福山的歷史終結又不是最後的終結，它還是可能走到年豐最後的終結處去。在「歷史終結」和「文化衝突」這類論述主題中，年豐實在應該有很大的發言權。

然而與福山論文具具有世界性的震撼效果相比，年豐的小冊子幾乎是在一露芽之後馬上就凋萎了。這個中的原因實在值得深思。年豐的表達方式太主觀和太抽象固然是原因。偏狹的意識形態爭議，強烈的科學實證主義心態，現實或務實主義傾向，和後殖民主義時代文化認同上的渾沌等等應該是更深刻的原因，使許多人根本沒有興趣去看年豐

的東西。據我所知，當初接到年豐小冊子的民進黨人士，表示欣賞和接受的，只有一、兩個人。其他許多人士，都用善意的規勸，希望年豐不要再散發那本小冊子了。反應既然如此，年豐也覺得不好意思，只好將這本自費出版的鵝黃封面的小書，一捆一捆地藏儲在儲藏室裡了。

假如年豐當時不是對民進黨獻策，而是以一般論文或學術論文的形式來陳述他的觀念，是不是能獲得更多人的重視和回應呢？問題在於年豐當初的確是以無比熱烈的心情看民進黨的成立，然後以台灣知識分子的悲懷和使命，加上他長年以來的學術觀點上的執著，寫出那本熱騰騰的小冊子。我們要他去掉那份主觀和執著，實也是強人所難。倒是現在從福山的歷史終結論和杭亭頓的文化衝突論，再回頭看年豐的小冊子，我們應較容易接受他的基本論述觀點並冷靜地思考一些具體的問題。例如發乎四端之心的儒家道德意識如何在現代的政治經濟制度中落實？按現代的政治與經濟在西方社會發軔之初，便擺脫了傳統道德意識的拘束，逐漸展現了其制度結構上的一些基本運作原則。現在我們習取了西方的政經制度，怎麼把儒家傳統的「道德主體性」和西方的「法政主體性」揉合在一起，並且落實在具體的政策和制度上呢？這當中的確有許多的問題需要思考和探討。所好現在思考這些問題比起過去任何一個時候都容易的多。這因為我們自己已經累積了不少學習西方政經制度的經驗，可以作為具體省思的依據。更重要的是，整個亞



太地區的政經地位正在提昇，在新的政治現實，和新的研究架構中，東西之間的文化異同再度成爲各方熱中探討的問題。就這個方面而言，年豐算得上是一位儒家本位意識很强的文化論述先行者。

我跟年豐最後一次見面長談的時間大約是在他過世前的七、八個月。那時我離開東海大學已有七年。這期間雖曾見過幾次面，但無長談的機會。與年豐的許多好友相比，我跟他交往的時間很短，實在不敢自稱是他的知己。只是在政治和意識形態上的交談，我們可以說是交淺言深，十分投契。縱使我們省籍不同，專業不同，許多地方的見解並不一致，但都能尊重彼此的感受和觀點。我們最後那次見面時，國內政治情勢跟他八年前寫小冊的時候已有很大的差異。例如民進黨並未如他所預期的得勢；工黨幾乎沒有取得生存空間；國民黨依然執政，然而已經是一個由本省菁英主導的政黨；另外，出其不意的出現了一個以外省菁英爲主體的新黨。年豐對這些實際政治上的變化似乎並不十分介意，他仍堅持他世界史的發展觀點。他一再強調他並不心急，可以很有耐性的在學術崗位上做思考性的工作。當時我們曾相約，在各自的研究工作告一段落後，可以約一些談得來的朋友，每兩、三個月見一次面，各自從不同的觀點，談談台灣的未來發展。這樣至少可以拓寬和提昇我們個人的見解。年豐當時完全不曾提到他自己的健康問題。這曾問他是否因加入民進黨而造成他事業發展上的某些困擾。他輕描淡寫的說，事情已經

過去，不值得再提了。

那是在東海大學路思義教堂爲年豐舉行的追思禮拜上，我才知道年豐有那麼嚴重的病痛；知道他對現世關懷之外，還有更深地形上學和宗教上的關懷；知道他遠在高中時代便熱愛新儒家哲學；知道他對日本生命情調有那麼深刻的嚮往，除了欣賞日本武士道外，還有日文的字號和筆名。這時我才感覺我過去對年豐的了解非常有限；感覺到他對現實政治的關懷只是他整個形上關懷的一小部分；感覺到他對自己生命的處決是對現世懷抱感到已無法盡力時的一種求全求美的了斷。

年豐甚爲鍾愛日本的生命情調，在世界精神的發展中，他賦予日本什麼樣的地位呢？在重讀年豐的小冊子時，我也特別注意這個問題。年豐認爲，中國的「善」表現於儒釋道的精神；西洋的「真」表現於民主，法治，與科學；日本的「美」表現於武士道與藝術生活。他主張「應以善的精神爲根本，以真的精神爲莖幹，以美的精神爲枝葉。」這可見在他的心目中，中國儒家所代表的道德主體性仍是一切基本價值的根本。在世界史的進程中，日本及早獲得自新自強之道，它以武力和霸道結束了舊中國，卻也激發了新中國的誕生。對於中日之間的恩怨情仇，年豐認爲不要急於報復，等富强康泰的新中國形成後，「對之南、北、西合抱叫吃之勢。這是對日本侵略中國的永遠的懲罰。」其實，當中國真能達到年豐所嚮往的境界時，它對自己的處境和對世界的責任應

有完全的信心與把握。到時候，對日本，大概也就無所謂「叫吃」和「懲罰」了。

年豐在小冊子的最後寫道：「歷史是一場遊戲，政治也是遊戲，哲學思維本身更是遊戲」。這原是一個很後現代的說法，認為凡事都可以比較輕鬆的態度來應對。然而，年豐畢竟是一個非常認真而嚴肅的學者，背負了太重的憂懷和使命，無法輕鬆下來，終於導致他走到自己更奧秘的世界裡頭去了。台灣與中國大陸的互動，東方與西方價值的消長，空與有的交錯，生與死的輪迴，在年豐的內心世界中，畢竟還有著更廣闊無邊的辯證邏輯。

然而，我從實際交往和從小冊子中看到的年豐，是一個充滿生命實踐熱忱而又執著於自己理念的人。他樸素的台灣情懷，堅定的新儒觀點，專業的哲學思辯，和多元的價值關懷，融合成一套很獨特的論述。只是他的論述太古典，又太超前，很難為一般人所接受。從他寫小冊子加入民進黨到他離世而去，前後也只不過八年的時間。現在民進黨已經是最大的反對黨，卻也面臨了發展的瓶頸；台灣民主政治的發展已有重要的成果，卻也正需在民主的價值意涵上有更深度的開拓；兩岸的中國人正陷於西方十九世紀式的主權論述爭議，卻不知如何在自己的歷史和文化的義理脈絡中尋求可能的解決方案；我們整個社會正順著資訊網路以極快的速度融入世界體系中，卻也面臨著如何維繫自己文化認同和自主性的難題。面對這種種的發展困境和契機，再回想年豐的小冊子，深覺

其中許多的觀點和見解，值得參考和深思。

#### 後記：

(1)我於一九八九年離開東海大學到東吳大學任教，不久後接到年豐寄來三百本小冊子。那時可能經過一些民進黨人士的規勸，年豐自己已經不好意思再分送，故將其中的一部分寄來給我。然而那時我初到一個新環境，除了分送給幾位熟朋友外，也不便廣為散發。及至年豐過世，我才把小冊子發送給我的學生。但散發將盡時，又有些後悔，覺得應該多留一些，送給台北學術界和文化界的朋友。其後我徵得年豐夫人何桂芬女士的同意，將小冊子影印了一些，贈送給有心閱讀的人。現凡有意索取者，請逕函台北市士林東吳大學政治系徐振國收，本人隨即按回函地址奉寄。

(2)當年在東海任教，年豐和陳榮灼、羅曉南，及筆者等四人交往較多，經常在「男白宮」（男單身教職員宿舍）聚談至深夜，是一段值得追憶的時光。其後榮灼赴加拿大任教，我與曉南亦先後離開東海來台北，分別在東吳和世新任教。大家從此就再也沒有在一起聚談的機會了。年豐亡故，各人自是非常沈痛。在年豐喪禮後不久，曉南遭喪父之痛，丁憂期間，未能為年豐寫紀念文章，特囑我代其表達惋惜和歉意。

# 地藏使徒的藥師淨鉢

——關於龍井地藏學派的背後

南華管理學院哲學研究所副教授  
蔡瑞霖

藥師佛是地藏王化身在人間醫藥庫中的琉璃光芒。  
相對於地藏王，藥師琉璃光如來佛乃是大醫藥王；  
前者手中握的是生死學的權柄與靈珠，  
後者手中握的是醫藥學的淨鉢與藥草。

## 一、獨白

是謎嗎？為甚麼蔣年豐教授要自殺？他的地藏學派和地藏使徒們，想要完成甚麼？

何以五濁惡世中，會出現這樣後現代的地藏王神祇？這些疑問，真的是一個熱愛生命的哲學家「自殺」後拋給人們的問題？哲學家窮盡其生命所挖掘的人間智慧，是否只是一種獨白囈語，只是存在夢魘的幻聲？蔣年豐如此面對生死，可以稱得上是一位典型的對比者嗎？自勉為「國師也，龍戰也」而「一生一事：寂寞守道，磅礴立學」的他，如此輕生？

為了探究這個明確的謎，我寫這篇短文來論述他——一位不完全的對比者：蔣年豐。本文中有三段引文，不是他寫的，而是我在另一篇紀念他的長文《心靈診斷與對比治療——邁向虛擬真實的人文精神之解脫》中的片斷語句。該文近四萬字（共15節），我將其中一小部分摘錄（以楷體標示），重新述說，再一次用「緘默的誼譁聲」，以對比哲學的心情，深深悼念他的殉道。

「地藏學派」以及「地藏使徒」，是他在《地藏王手記》裡創用的詞，指的是一種「音容宛在」的神祇之信仰者，正是一種性情、人格、學問與理想融合無間的生命體現者之典型。我以「龍井地藏學派」稱之，是有緣由的。他在一本羅近溪語錄《盱壇直詮》封面內頁上寫下「龍井藏玄，騰九之命，地藏立學，乾卦一生。國師也」的片斷字句，足觀其志。龍井是地名，台中大度山西南側的龍井鄉與他殉道的鐵山相距不遠——在其心中，龍井與地藏學派是分不開的。現實世間並沒有這樣一個學派叫「龍井地藏學

派」，然則這是他的學思遺志，從而也就是一種「浮光掠影」的理想主義者的學派，而且是一個很足以詮釋虛擬真實之人文精神的地藏學派。

「藥師如來」的「淨鉢」，是對比於衆生之病痛病徵本質而說的一個具體象徵。病痛是醫藥所以成立的本質，淨鉢之容納藥草粉劑一如人文精神之容納病痛病徵一樣，兩者皆有虛擬真實的對比意義。在地藏學派的構想中，蔣年豐並沒有提到藥師佛的任何意義。如果，地藏使徒能有藥師淨鉢，那麼他們在五濁惡世的旅程就真能彼此信願相隨，而不會只是業乘苦迫了。

## 二、生死業

死過的人才真有資格談論生死，然則死者往往「不願」（無能）再論生命。因此，論述生死即必須由活著的人，以虛擬真實的方式來進行。活著的人論死，大約只有兩個途徑：一是以他人已完成的過去的「死亡」來對照自己現前活生生的生命，另一是以自己未來亦將完成的「死亡」來對照自己現前活生生的生命。這兩種談論生死的態度，都是對照著自己現前活生生的生命來論述的，歸結點都是生命之活現當下的「此在」（Da-sein），而且是獨一無二的「如此存在」（So-sein）。一旦談論生死（生命及其

死亡），則談論者便以其自身的生命做抵押以便獲取一個特殊地位，來對照死亡。當談論者論死之時，他自身生命即顯現一種他人無從取代的、不可逆轉又無法重複的身分，來逼顯個己生命的死況。這樣的對照既以死亡為生命的「對比極限」，便能開展為生命的對比歷程，從而進行一虛擬真實的人文精神之診斷與治療工作。

生命只能以其自身之死亡來對比出自身的極限，顯見生死不是對等的語言。死氣沈沈活著的人，仍舊要面對自身活生生的死亡。在對比極限中，生命反過來抗拒死亡，從而以生命自身的對比姿態，來迎接最終的死亡。對比姿態包含了「業」和「願」的存在——一種抗拒生命自身的質化，而且抗拒此生命之死亡的存在。通過這樣的對比歷程而開展的「在世存有」的存在，即稱為對比者。依此，對比者只有關於生命之對比極限的嚴肅態度，而「不應該」有自殺的行為。除非「殉道」，否則蔣年豐的「死」將不可解！

為甚麼生命總是一步一步邁向「質化」，這是奧秘。質化就是「非透明化」（如水晶之透明體的灰質化、白堊化），顯現了無明的本質，也是「業」的本質，這是生命存在的代價——簡言之，業就是生死。依此，對比者抗拒自身生命的質化，無非就在抗拒「身、語、意」三種業力對生命的質化。在對比極限下，對比者深刻體認到「即業存在」的「在世存有」。

生命的質化及其無明的不可穿透性之大集合，造成「五濁惡世」。這五濁惡世，至少包含了三重惡濁現象，相互疊生，無窮無盡。第一重惡濁是「幽暗、焦慮與生死」，它是生命質化後從「人性的死亡」所顯露出來的病徵。人性的幽暗面令對比者焦慮，而落入生死相循的困境。第二重惡濁是「爭奪、主宰與支配」，它是生命質化後從「公義的死亡」所顯露的病徵。公義的死亡引致社會羣體的交害爭奪，令對比者淪入支配宰制的權力網絡中。面對上述兩重惡濁現象，對比者所處身其中的自身族羣及其歷史的死亡危機，隱然浮現，這就交織為第三重惡濁：「病徵、病痛與沈淪」——我們稱之為「大共業死亡」。蔣年豐及其地藏學派舉目所見的，就是這樣的三重惡濁現象，地獄、餓鬼、畜生、阿修羅及人間共有的三重惡濁現象。他掌握了對比態度嗎？「五濁惡世」表達了族羣及其歷史之共業生命的死亡，其對比極限如此怵目驚心！

依此，雖說對比者是一個己生命的存在，但其死亡（對比極限）卻有兩方面的實質意義，即「私己性死亡」與「公眾性死亡」。此中，公眾性死亡正是私己性死亡的延續類推。對比者如何看待自身生命的對比極限？他的私己性死亡如何竟轉變為公眾性死亡？若說對比極限就是「生死關」，則所謂個己生命的生死抉擇，便有「自業生死」與「共業生死」的延續性與差異性。然則，一個個己存在的對比者能將「自業生死」與「共業生死」中切割開來，從而以「自殺者」的抉擇行為來進出生死關嗎？蔣年豐確是自殺矣。然而，共業生死的嚴肅氣氛怎麼又四處瀰漫在他的《地藏王手記》中？他是殉道者。一個對比者對於「有無意外、自殺與殉道的對比意義」，應當有如下的看法：

不論私己性死亡及其公眾性死亡如何發生，其原因不外乎自然死亡，以及意外、自殺或殉道。自然死亡的理想，是享命以終。即使如此，也是依生命歷程的對比極限而享「命」以終。意外則為「非命」之死，是對比極限之不預期其出現而卻斷然出現之情形。死亡原先是可以預期的，所以最大對比項的出現，亦是隱然可預期的。可是，意外遽然跳離開這種預期的常軌。可預期的對比極限之非預期地突然來臨，這種可能性令對比者驚懼於死亡之突來，而預先採取一更深意義的選擇——適時死亡與死得其所的選擇。

死得其所，不是空間適當的意思，而是處境適當的意思。一位日常生活者，是否死得其所，是靠尋問生存的一般意義以獲得相應處境而來的。但是，對比者更進一步徹底探尋此生命存在的終極意義。適時而得其所的死亡，使得死亡具備了自我實現的積極價值。在對比歷程中，真正價值之充其極的實現，乃是透過「對境觀察」之在己診斷、「對法參究」之為己治療，以及藉由「對史考察」之為己共業診斷、「對眾參與」之為他共業治療，這些相關過程來完成的。

生死之抉擇，體現了對比的醫藥學之基本人文精神，因此，並沒有「自殺」的可

能。不是自殺，而是「殉道」之對比極限的真實出現，才足以開展人文精神。但立足於自身存在的對比者，一旦完全為對比極限所取代，從而沒有「此在」以對比於「彼」→「不在」，則自殺與殉道就其「在己與為己狀態」（自在自為地），不能繼而開展為「共業」乃至於「為他狀態」之情形，其令人惋惜的結果卻是一樣的。換言之，自殺是對比的生命歷程之意外事件，即使是殉道亦然。對比者只有在虛擬真實中，真實地面對自身存在的對比極限，在其最大對比項的「侵擾威脅」下，切身遍歷一切——這正是他人所無可取代的、完整實現而不是意外的殉道過程。

死亡者無不攜帶著整個世界觀而去世，以至於「殘活著」的人因他的死亡而感染上「死亡觀」（更加強化了對比極限）而繼續其生存。死亡者因此而成為他人生存中「音容宛在」的精神存在。但是，當死亡既不是自然死亡，不是享命以終，而是意外的與非完全殉道的、甚至於自殺之死亡，以致於過早打破對比極限的虛擬真實性，從而成為奧秘的困境，這就使死亡成為「不可解」。不可解的解脫，不論為己或為他狀態，乃是無法設想的——因為，對比的醫藥學之基本人文精神，是就奧秘自身以成就解脫來實現奧秘，但並無從創造任何不可解的奧秘。當然，《藥師經》也提到「九橫」（九類橫死）情形，欲就此得解脫乃是無從設想的。日常生活者可能自殺，真實體現醫藥學人文精神的對比者，卻沒有權利自殺。這是因為，他必須面對他的世界觀做為社會財，以至於他自

身的生命存在亦成為公眾擁有的特殊性。何以故？因為，對比者必須體現共業存在的積極性，他的竟然自殺、意外甚至停留於在己與為己狀態的殉道，雖然一再突顯對比意義，但卻是不可解——唉！對比歷程的確嚴肅至極。（§5）

對比者以虛擬真實的姿態（對比姿態），將其生命對比於自身的死亡，最終又以活生生的死亡來證實這種「虛擬真實的真實性」，因此，包含了「自業死亡」在內的「共業死亡」，其實就是族羣及其歷史所共有的人文精神之最大生死關。五濁惡世中，誰能體會這樣虛擬真實的共業生死呢？其惟蔣年豐乎？其惟地藏王神祇耶！

### 三、地藏使徒

在蔣年豐的生命中會出現地藏王神祇，是一件很特殊的事。可以說，地藏王神祇僅是在他死前三個月才正式現身給他的。地藏學派及其使徒是「後現代宗教」的信仰者，他們是五濁惡世的無明浪海中綻生的蓮華。由於身上承擔有五濁惡世的業力，在共業的世間中以其「羣衆——歷史」的病徵病痛之本質，而成就為「乘業共證」的地藏王精神。究竟甚麼是「乘業共證」的精神？有何特徵？請試一論：

從「羣衆——歷史」的病徵本質來看，現世存在無一不是病痛的表徵，所以稱為

「五濁惡世」。生活世界乃至歷史世界，竟然在幽暗、焦慮與生死，以及爭奪、主宰與支配的現實利害衝突下，成爲五濁惡世，這的確匪夷所思。衆生既以病徵病痛之本質爲苦，則嚮往一超越此五濁惡世的淨土境地，乃是必然的出路。素樸地說，欲超越此惡世即必須以「出離世間」爲代價。所以，佛教中，代表最出離世間的阿彌陀佛淨土信仰是很有名的。阿彌陀佛是民間最爲信奉的佛之一，淨土法門中以唸佛法號與觀想佛相爲主，依此可以接引到西方極樂世界，然而這已隱然走上他力救濟與自利的信仰。往生西方淨土，是阿彌陀佛信仰的「羣衆——歷史」(乘)之目的論——一種建立在「衆生的業及信仰」與「佛菩薩願力加持」的目的論。

相對於阿彌陀思想，存在有「存有論及其歷史情境」的兩個相反結果。一個是地藏王(地藏菩薩)的世界，另一個是藥師佛(藥師如來)的世界。地藏王以發願在五濁惡世裡救度衆生而形成宗教人格，藥師佛卻是以救度衆生於東方淨土琉璃世界爲宗教人格。阿彌陀佛與藥師佛都以「淨土」爲理想的國土，雖然實質有別——地藏王則不強調淨土，反而強調惡濁穢土。因此，最淨土指西方佛國淨土，最穢土是地獄等三途，相對地東方淨土則最爲人間。

阿彌陀佛又稱無量壽佛、無量光佛、清淨光佛等，兩側爲大勢至菩薩與觀世音菩薩，合稱「阿彌陀三尊」或稱「西方三聖」。相對於西方三聖，藥師佛爲主尊的「東方

三聖」，左爲日光遍照菩薩，右爲月光遍照菩薩，則合稱「藥師三尊」。藥師佛，即藥師琉璃光如來，又稱大醫王佛、醫王善逝、醫藥王。藥師佛的十二大願，主要以拔除衆生一切疾厄病痛爲大誓願。其實，相對於阿彌陀佛淨土信仰，藥師佛與地藏王的人間願望與惡世悲心，實含有很深的利他與自力救濟的精神。

然而，地藏王與藥師佛雖都積極救度衆生，但對於被救度的衆生特徵之強調，卻分不同。沈淪惡世的衆生與嚮往淨土的衆生，其存在的本質決定是有差別的。沈淪甚再沈淪，不是靠單純的往生或嚮往所能救度。沈淪五濁惡世的衆生，由於「其性剛強難調難伏」而「結惡習重，旋出旋入」於輪迴中不斷浮沈，乃至經彼「業海」而沈淪於無間地獄——這是強調衆生的存在以「業」爲本質決定之事實。又，因爲衆生是共業的，是顯現爲「羣體——歷史」(乘)的病徵病痛的，所以在地藏王精神看來，「業」與「乘」的力量，是彼此影響而相互作用的，成爲「以業證乘，依乘證業」的結果——我們稱之爲「業乘共證」。簡言之，衆生所以共業存在，是因爲處在同一個歷史場域(乘的場域)裡，分享了共同的歷史情境之病徵，從而強化了各自的存有論情境之病徵。

地藏王精神以病徵病痛的本質規定了世界，從而看出衆生的「業乘共證」的事實。於是，地獄、餓鬼與畜生等世界醜態，成爲其生命歷程與宗教人格的最大對比項。地藏

王的對比極限，是醜陋敗壞的五濁惡世。所以，他（祂）以「若不先度罪苦，令是安樂，得至菩提，我終未願成佛」為弘誓，故「但願諸眾生，於生死時，信受我語，無不解脫，獲大利益」。依此，地藏王精神的確是「一念地藏，悲願四方」（《手記》廿四、四七）。以念為願，悲心既舉，以此宗教人格感召四方，自然無不呼應。任何人體現地藏王精神，自然形成共願的「地藏心」。依地藏王精神發願，當然也是「信願交融」的結果，但其中心主旨卻是在被救度眾生的「業乘共證」本質上。簡言之，地藏王看到了眾生病痛之無可逃的「惡」。

相對於地藏王看出了病痛之無可逃的「惡」，藥師佛見到了此同一病痛之有可解的「善」。因此，「業乘共證」的地藏王精神，對於「在己診斷」與「為己共業診斷」的進行，具有非常關鍵的地位。可以說，所有診斷都建立在地藏王「業乘共證」的生死學上。

對境觀察的診斷以「個己死亡」（即「身語意」之業的死亡，不論其私己性死亡或公眾性死亡）為最大對比項，從而揭露此「對比極限」——「人之存在」的病徵本質。同樣地，對史考察的診斷以「大共業死亡」（即「乘」之共業的死亡，不論是從歷史的盲點而死亡，或是從羣眾的病痛而死亡）為最大對比項，揭露其「對比極限」——「眾——歷史」之病徵本質。因是之故，存有論情境與歷史情境，俱提供了「業乘共證」

的生命歷程。所以，體現人文精神的心靈診斷，就是體現地藏王精神的診斷，從而也就是實現「業乘共證」的診斷。地藏王的確以診斷為職志，徹底地揭露了人存在及其羣眾與歷史的病徵本質，然而他（祂）雖以此「心靈診斷」而救度眾生，卻無法給出具體的「對比治療」。

綜言之，深刻感受「業乘共證」之病徵本質的地藏王精神，必然揭露五濁惡世中人的存在之幽暗、焦慮與生死的病痛，也揭露其羣眾與歷史中的爭奪、主宰與支配的病痛。所有這些都是無從逃避的業乘事實，只有當對比者依於藥師佛精神，著重「信願交融」的精神，強調共願人格的形成，才能就信願理想獲得真實解脫。對比者必須從業乘共證的心靈診斷，達到信願交融的對比治療，才能體現地藏王所化身的藥師佛之精神。

（§9）

蔣年豐說的沒錯，「一念地藏，悲願四方」，這樣的「生死情境」是出離人間而深入到地獄的！他離開人間道，卻沒有意願要離開生死海，他的到達彼岸是無窮遙遠而幾近不可能的未來。舉樂倒行，溯往五濁惡世中的最惡濁處——無間阿鼻地獄。地藏使徒其實是以「悲願」卻替「苦業」，已無實質的苦可言。但是這樣的地獄行卻依舊是乘業共證的。何以故，地藏使徒競相往地獄行？彼處有眾生須救渡，彼處有「地藏大鐘」當響之緣故。



地藏王的鐘聲必須是幽暢悠遠，遍及地獄無邊界任何角落。獄又聞之忘我，不再驅趕衆生嘗苦，嘗苦衆生聞鐘聲亦得忘卻諸種苦痛，得大喜樂。地藏大鐘，聲聲相續而不斷，卻又必須幽暢悠遠至無邊界，彌遍四方，以至於極細微處，幾近於無音，方得再撞響下一鐘聲。宏音聲聲相續相連，卻又不得有間斷，卒令獄又衆生皆各忘其事。何其艱難之至！何其困頓如斯！地藏使徒如果就是後現代的音樂師，將有迷醉聽衆掏其生命而傾聽之。

業乘共證的地藏王精神，恰是生死對比的音樂精神。無明生命之對比極限是死亡，但是在地藏王的行願精神下，轉化成爲生死的徹底解脫。蔣年豐真的把後現代的宗教內涵描述出來了嗎？以地獄大鐘的宏聲爲詩韻，這樣的「詩的宗教」出現了嗎？當他以殉道精神向「五濁惡世」奮行而去時，是否藉此就能造就出一種「內化的歷史」來引導無明的生命，從而復歸到原始滄茫的詩性智慧中？人文精神因此得以被虛擬真實地開展在人間嗎？這種種疑問，凸顯出他的殉道（自殺），實際遺忘了地藏王的人間化身——藥師佛。

#### 四、藥師如來

地藏王是菩薩行者，他（祂）從人間道往「三途惡趣」（特別是地獄道）而走。然而，地藏「菩薩」怎麼會在人間化身爲藥師「佛」（如來）呢？可以說，藥師佛精神是地藏使徒的人間願望——一種虛擬真實的迴返人間之姿態，從而音容宛在。地藏王如何化身爲藥師佛？地藏使徒如何以其悲願迴向人間？此中關鍵，就是體現「信願交融」的藥師佛精神。信願交融就是「應病與藥」的精神，它構成了對比醫藥學的人文精神。何以故？請容論述：

的確，地藏王是後現代的神祇（《地藏王手記》）。他（祂）極精準地診斷了人類的全現代病徵，但其職責卻不在於如何給出相應的治療配方。依此，藥師佛是後現代神祇的奧秘力量，他（它）只是應病配藥而已，甚至只是配方。簡言之，藥師佛是地藏王化身在人間醫藥庫中的琉璃光芒。相對於地藏王，藥師琉璃光如來乃是大醫藥王；前者手中握的是生死學的權柄與靈珠，後者手中握的是醫藥學的淨鉢與藥草。於是，生死診斷與醫藥治療是解脫學的二大法門。心靈的診斷以生死病痛爲全部病徵的具體表徵，只有藉由對比精神的醫藥治療，才堪解消病痛，去除病徵。

精神。當然，所有醫藥、淨穢與解脫，都是存在的奧秘。因為，人的本質不應是病徵病痛的，卻以存在為代價，由於業的質化而成為病徵病痛。病徵病痛確是奧秘，殺社（藥）不過此奧秘的實現和完成。藉由「信願交融」的應病與藥，原先「業乘共證」的病徵病痛之虛假本質，就自我解除了。這就是整個對比醫藥學，也是人文精神（虛擬真實）的實現完成。當然，它的精神王國是虛擬真實的，也是施設假立的，所以其奧秘也是隱而不顯的。一旦，世界的真實性透過對比歷程而解構、解放之時，這個虛擬真實的奧秘本身，反而成為「唯一的真實」——它是生死解脫的本質。（§13）

「藥之！藥之！」又有何甚深義諦？這個宗教意涵對於龍井地藏學派的使命，有何本質關連？在對比者的生命歷程中，它是人文化成的符號世界之開展的最關鍵。人文精神就僅僅是（只能是）「應病與藥的」精神，否則就會無端造成個己及其族羣的病徵病痛，從而陷入五濁惡世的無邊苦業中。「藥」是應「病」而說為藥的，正如同藥師如來的「信願交融」精神，是針對著地藏使徒的「業乘互證」精神而說的一樣。任何不相應或過度的與藥，就是「不應病」，從而也就失去人文精神的含意，以致於變成完全沒有真實的純粹虛構。

因此之故，龍井地藏學派所應當探討的人類病痛病徵的課題，即有下列數端：(1)對於個己的存有論情境之病徵病痛的本質之揭露。因為，業（身語意）是生命存在的本

質，從而也是其病痛病徵之本質。(2)對於既存或未來知識體系的建構與解構。透過對於業及一切法的分析，探討知識成立及其效用，從而隨其共業意義以解構之。(3)對於集體盲點及其歷史片面性的解蔽或解消。以及與前三者直接相關的，(4)對於有關人文化成的符號世界，及其權力網絡的解放。這就是羣眾革命的真理，依此才能體會蔣年豐為何會寫下那本給民進黨的行動哲學之綱領性冊子。依此，從業之生死到究竟解脫的過渡環節，才獲得確定——即通過對比的一生死學／醫藥學」的成立，使人文精神亦重新建立。

## 五、衆生病

甚麼是人文精神的重建？重建的內容是甚麼？地藏學派規定其為「性情自立，天心自命」。只有性情自立才能見出「衆生病」，才體會出個己的氣習病痛與族羣的集體病痛之相互貫通的意義。這樣的對比者才能以天心自命，而喧唱「地藏仁心，悲願四方」。事實上，貫穿地藏王與藥師佛兩種型態的人文精神，即在成立一門對比哲學的生死學與醫藥學。此「對比生死學及其醫藥學」有何諦性？請觀此義，不另深述：

死亡學（thanatology）只是對於死亡之系譜學的研究，它的分析是形式的，其描

述也多是素樸的，對於生死解脫的基本關懷與解釋，尚付闕如。死亡學無能提供以解脫出路，也是必然的，否則它就直接落入道德行爲、藝術創作或宗教活動的熱烈慶典裡去了。倫理、美感與信仰的對比歷程，竟而以慶典節日方式來實踐，確是不得已的社會化途徑。與其說，任何死亡學研究皆預示了各別相應的生命觀之「後設理解」；不如說，生命的對比歷程總是真實地在各個階段，以其自身「最大對比項」來虛擬出必然的死亡，從而奮力「對抗」此死亡的陰影。死亡做爲「對比極限」的意義，形成死亡學研究之出路的標誌，使死亡學轉成爲對比醫藥學的人文精神之研究。

於是，「對比者」以虛擬真實的方式談論與研究死亡，「死亡者」則直接證明了此虛擬的真實性——死者實踐了死，活著的人論死。死亡斷然帶走自身的世界觀，死亡是最真實不過的，但在對比者的生命歷程中，死亡還沒到來。他只能以虛擬真實的姿態來設想它，將死亡對比爲最大對比項來親身掌握。依此，死亡做爲對比極限反而更爲真實，從而整個生命也體現爲最真實的虛擬性。即使是垂死，都將於剎那間完成其死亡，世界觀隨即斷然結束，虛擬的變成爲真實的，而對比極限則完全取代了對比者自身存在的立足點——這就不再具有奧秘可言。的確，奧秘只存留在人間，在活著的人的對比歷程中，在虛擬真實的世界觀裡具體顯現。對比精神的世界觀，是從對比極限（死亡）之處，逆看回來的世界觀。越過死亡界線，此世界觀被死亡者整個帶走，完全抹去，消失

盡！這樣的世界觀是：世界是不可改變的，對比者只有藉由改變自己來改變世界。

綜言之，病痛幽暗得迫人對比生死，醫藥奧秘得令人想望解脫。所有的心靈診斷都是虛擬真實的診斷，從而沒有真正是純粹的在己診斷、純粹的爲己共業診斷，可以被孤立設想。同樣地，所有的對比治療也都是虛擬真實的治療，從而也沒有真正是純粹的爲己治療、純粹的爲他共業治療，可以被抽象運用。診斷與誤診，或是治療與反治療，乃至於生命存在中的厭世自殺、非完全殉道、意外或非命以終等等，雖然或過於草率、過急或過緩，結束其對比歷程，卻都是虛擬真實的奧秘。實現了人文精神的對比醫藥學，具體而微地實現了自身虛擬真實的對比極限（醫藥、淨懺與解脫），也就實現了奧秘。的確，對比歷程總是迂迴曲折的，從屬於人文精神的，也是隸屬在人間，以形成無邊共願之世界的。一番對比，恰如一場死生，虛擬真實中的一團奧秘。但是，奧秘並沒有甚麼奧秘，對比只是用來喚醒「心靈哲學家」的夢幻：所謂奧秘自身並不存在，無關生死、非病非藥之奧秘，根本就不曾來過！奧秘不是病，就是藥。

## 六、淨懺

毫無疑義，通過「生死學／醫藥學」的本質對比，人文精神的意含也將顯現爲「病

痛病徵／醫藥淨懺」的兩重意義。如果說，龍井地藏學派就是重建人文精神的學派，則其得以重建之奧秘就只能虛擬真實性。緊鄰著「龍井藏玄，騰九之命，地藏立學，乾卦一生。國師也」這句話旁邊，蔣年豐另手書了「堅苦卓絕，人文重建，光景大師，任重道遠。龍戰也」的話，來期許自己。在此，「地藏立學」就是「人文重建」，明確而有力——的確，他看到的一切人文重建的奧秘，就是虛擬真實。

蔣年豐所高舉的地藏學派，既是虛擬真實的學派，所以也就沒有真正的地藏使徒存在。然而，正因為沒有實際真實的地藏使徒存在，一切以人文重建為職志的人，便都是地藏使徒。在醫藥病痛的本質對比中，「徒有藥而不應於病痛」以及「徒有病痛而無藥施之」，都是人文精神的崩壞喪失。一個對比者親身感受到，他的生命歷程所夾帶顯現的病痛病徵，不僅是個己的（自業生死），而且是「羣衆——歷史」的（共業生死），他就必然以人文精神的重建為他的第一職志。對比歷程中，個己的病痛病徵即擬真地反映了他所處身族羣的病痛病徵，其醫藥奧秘的對比本質亦是如此。自業生死及其醫藥直接反映了共業生死及其醫藥，這是人文精神的根本意含。

既然如此，做為對比者自覺到他的生命是與「羣衆——歷史」之存在有共業生死及醫藥的本質關連，則他又如何能自殺？蔣年豐的確以自殺殉道，所以在對比態度下，我們僅能視其私己性死亡純粹為「自業」的生死事件，而不忍心說為「一位共業的哲學家

之竟然自業死亡」。然則，我們仍必須接受他確是做為一位哲學家而自殺——他的自業身分死了，可是做為共業的對比者並沒有死亡，儘管他還是未完成的對比者。

虛擬真實的人文精神之重建的工作是繁複而艱鉅的。對比美學處理虛擬真實的美感經驗，對比宗教學處理虛擬真實的信仰態度，以及對比的倫理學處理虛擬真實的個己行為與社會規範的問題。貫穿美感、信仰與倫理這些向度的人文精神，便是透過「地藏王／藥師佛」的淨懺儀式而被集中表現出來。的確，地藏王就是後現代的神祇，藥師佛是後現代神祇的奧秘力量。

淨懺就是人文精神之邁向解脫的過程。做為地藏使徒的蔣年豐，他解脫了嗎？後現代的神祇沒有告訴我們。然而，同樣寫在那本《盱壇直詮》封面裡空白頁上，蔣年豐即以「野草爬藤」自喻：

良知形著／體現，音容宛在；

踐履揮灑，平凡自然。

仁心詩興，浩氣泉湧，

志氣感發，四方響應，

淡遠空寂，天命誠明；

野草爬藤啊——

## 唐君毅先生答蔣年豐信

楊儒賓教授按：民國六十六年夏，蔣年豐教授面臨志業、學業諸多問題，身心俱疲。唐君毅先生為蔣教授當年最崇敬的思想家，故特修書請示。唐先生的回信愷切中肯，蔣教授受益良多。時隔十五年，蔣教授仍提及此信，衷心佩戴其言，今唐、蔣二先生俱已魂遊大化，此信亦當由私人信函轉為客觀文獻。本刊徵得蔣教授家屬同意，特予披露。

年豐同學惠鑒：

七月十八日的來示已讀了，你所感之身心上的問題乃由于心思不開朗，只在自己之軀殼上起念，故疑慮叢生。實則關於身體上的事應問醫生，醫生說無病，便應信醫生的話，不當再疑神疑鬼。

關於心靈上的事，要多看一些擴大心思的書，並要多關心他人的事，如家庭、朋友、國家的事。能關心他人的事，則心念自然不在自己軀殼上起念，能多看些擴大心思的書，而仰觀天地之大，亦自然不在個人區區七尺之身上憂慮。擴大心思的書很多，可以看了再抄下，或以大字寫下掛在壁上，自己之憂慮煩惱起來，即凝神去看。

除此以外，去聽聽和尚講經、牧師講道亦可使心思超脫。但最重要的還是自己策勵自己，不要自甘為小人，而為大的人。此外，亦更無捷徑妙方，可去掉你之憂慮疑惑也。勿覆 即候  
學安

唐君毅啟 七月廿四日

書籍中可以多讀陸象山之語錄及孟子

## 追悼年豐

台灣大學中文系教授  
張亨

年豐這樣離開人世，讓我感到既痛心又歉咎！痛心的是他正在壯盛之年，上有高堂，下有愛妻和幼子，不應該遽爾輕生！他在哲學上的努力也正要開花結果，不應該忽然凋謝！他的天性如此淳厚和善良，不應該使他受到惡疾痛苦的折磨！年豐是我認識的最誠篤又最富有理想的一位。我正期望他把思考成熟的哲學體系寫出來，他卻這樣走了！走得如此令人心痛和遺憾！

我感到歉咎的是這幾年來年豐遭遇到一連串不公和不平的經驗，除了口頭的安慰之外，對他絲毫沒有幫助！實際上，年豐早已超脫這些不愉快的經驗。他專注的、關切的是他的研究和教學工作——直到他的暈眩日益嚴重，以至擔心無法工作！他曾試圖用精神和意志的力量來克服，例如要我寫一段孟子的話：『人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。』作為觀想之用。我因為毛筆字寫得不好，拖了很久才寫給他。現在想起來最感到

歉咎的是：當時竟沒有警覺到他病況的嚴重性！他之求字已經像溺水的人想抓住一根稻草。如果及時發現，也許悲劇不致發生。然而現在悔恨已遲！

年豐不是為解脫痛苦而死，唯恐他的疾病拖累他人；而自己默默地擔荷起一切的痛苦！不僅僅是他個人的痛苦而已！他這短暫的一生，都在努力鞭策自己，不停地工作，幾乎不曾休息過。現在他終於可以歇息了，「君子息焉」，年豐！您歇息吧！

## 蔣年豐博士挽辭

普渡大學哲學系教授  
McBride, W.L.  
楊儒賓譯

乍聞蔣博士逝世消息，我五內若傷，恍恍若有所失。我是他的論文指導老師，孰料老師活躍人世，學生卻已長逝，天道靡常，令人浩歎。尤令人浩歎者，蔣博士佚才超羣。他為人溫良謙和，善體人意；且資質不凡，極富哲學才華。他了解中西哲學既深且廣，能入堂奧。思考哲學問題時，復能洞穿機樞，不依襲前人門面話語。我雖身為他的論文「導師」(director)，但我作的，主要只是建議他突顯某些論點，將體例弄得嚴整些，使全書更加完美一致。此外，即潤色其英文風格。全書實質的部分都是他一手完成的，他的論文對社會政治哲學貢獻良多，黑格爾部分的論點尤其戛戛獨造。

蔣博士離開普渡後，與我隔離渺遠，但我對他仍頗關心。我知道他後來的表現依然傑出，甚至更加傑出。他是《哲學與科學史》(Philosophy and the History of Science: A Taiwanese Journal)這本期刊的創辦人之一，他勤於撰文，廣泛探討社會與政治哲

學；他也勤於思考儒家傳統，務期它得以重現生機。他曾獲得膾炙士林的學術獎，因此，得以在德國研究一年，我與他最後一次會面即在此時。我們約好在比利時的魯汶大學會面，共進午餐。他當時已在胡賽爾檔案中心待了數天，勤作研究，而我正在由法國往德國的旅途中。我們當時談到了爾後數年，我是否可以訪台，並在彼地作數場演講之事。我非常盼望能與他在他的母國相會，大家有比較長的時間互相切磋。隨後，我們仍有書信往來。我真想不到：魯汶之會，竟然是我們最後一次的聚首。

生命難免殘酷不仁，死亡間或不可思議，我於蔣博士，即作如是觀。我們的瀟天損失永難補贖，思之令人長慟。

## 幽通賦二章

清華大學中語系教授  
楊儒賓

### 壹：生生與無生

(一)

地藏王的光彩溶合孟子的剛大之氣，這是什麼樣的人格？我盡入無餘涅槃、滅度萬世輪迴之身後，如何還能去仰讚海闊天空的鳶飛魚躍？您想結合生生與無生，這不是王不見王的二律背反嗎？零與無限到底如何才能找到它們的接隼點？這真是個難題，然而，難題不是問題，對混合時代精神、良知坎陷、悲智雙運、櫻花美感的現代儒者而言，沒有什麼事是不可能的。有人要拗盡天下人之口，您要拗盡天下人之眼。

八六年秋，您回到東海大學這間令人為之心醉的學園任教，這裡曾是牟宗三、徐復



觀兩大老的遊息講學之地，唐式的庭院幽靜地切進滿山濃綠的相思樹林中。您原本可以到中研院去的，桂芬嫂在台北也可以有很好的工作，但您卻選擇了東海，別人詫異，我卻不覺得意外。大肚山兩旁有您太多的追憶，您在此山的臨海那一頭度過五十、六十年代舊台灣的農村風光，也度過六十年代後期苦悶氣氛下的聯考壓力；在此山的盆地那一頭，您又積澱了高中三年綿綿疊疊的青春記憶。記憶牽引您的行動，行動牽來了無數的麻煩。但我相信您的抉擇絕不只是記憶衝動所致，它的背後還有一種更強的心理動機。我相信牟、徐的影像和您對未來的期望當時已經重合了，您的肩上扛負著旁人無法理解的十字架。一度，東海曾被視為國內的大學中唯一可以整合東西文化的樂園，是儒家與基督教文化可以交流的夢幻組合。這樣的夢幻組合後來證明果真只是一場夢幻：牟先生遠離，徐先生不歡而散，新儒家離去，國民黨介入，典雅的校園建築內凝住的已不再是原始的創校精神。但您仍一頭栽入，化作巫陽，一心想召回被威權體制、資本主義建構壓抑的透不過氣來的理想主義之遊魂。

巫陽下遣人世，他被上帝要求召回失散的理想主義之遊魂。但失散的遊魂是不容易召回的，反而招者的生命在左右衝突中，其能量日見稀薄。以唐君毅先生之體大思精，兼有師友扶持，最終亦不免憔悴坎坷。唐先生走的路，您卻想重走一趟。您立志要重建一套大的思想架構，足以為自己、為文化立體。您和時間競走，和軀體的耐力競賽，您

想在最短的期限內，盡速充實大體系該有的哲學材料。每晚三更五更，東海宿舍中總還亮著一盞持續讀書的明燈。您身與心為仇，孜孜矻矻，一心盼望的就是繼牟、徐二先生後，在東海立下儒家思想的地標，也回應前輩學人繼往開來、薪盡火傳的弘願。

您過度迫切的自我期許逼使您敏感的情感更加敏感，敏感冤結的心靈碰到複雜的人事折磨，生命遂日愈消歇。當您多方準備，想從事大體系之著作時，身體卻已支撐不住。儒家講踐形、生色、有道氣象；您的身體卻一再突顯身而為人的行屍走肉之事實。儒家講強烈的道德意識，不可隨軀殼起念；您的眼睛卻揭露了人世許多非意志所能改變的頑抗存在：疾病、癱瘓、中風、植物人、愛滋病，您的氣脈也一再和您的意志作對。儒家講生生，一切存有環構而成存在的大鎖鍊；您卻在自己的軀體內外看到人是走向死亡的存有，也看到「本質」、「本體」概念的浮搖欲墜。如是，我們從中學起，即相信不疑的孟子、中庸到底還有什麼意義？浩然之氣能否衝破連綿纏繞的病氣？主靜立人極之後，世界是否可以重新定位，不再天旋地轉，令人暈眩？您在筆記中一再讚嘆道：「野草蔓延呀！年年豐盛！」為什麼在現實上，您的身體與姓名卻連不起來？年豐在新的歲月來臨時，為什麼不能像野草般頑固、倔強，四處射發盈溢豐饒的生命？

(二)

您學界的朋友多在北部，空間阻隔，他們不能了解您在人事糾結、自我期待的相刃

相摩中，冤結內傷，氣息於邑，身心連續體已鬆垮危薄之至。我知道您最近幾年不甚快樂，身體狀況也不甚安穩。但除了對風雨名山事業的執著之外，您對世情的負擔卻反方向的日益減輕，您時時寬恕，時時懺悔。您似乎期待身心康復以後，能夠安心重讀舊書，慢慢寫出預期中的著作，如此了卻一生。薪水是無所謂的，升等也無所謂，工作時間與地點更是無所謂。疾病腐蝕了您的身體，但也消磨掉了您大半的俗慮塵緣。在身體不適這段期間，您得到三寶弟子許多的鼓舞、支持，對人生的負面向度體會的更加深刻，對佛教也更有深刻的同情。尤其接觸到佛教密宗以後，您似乎發現儒佛之間不只在修養論上、甚至在存有論上，兩者也可以融合。

同是世間大教，儒佛自然有可以融合之處，問題只在怎麼融合而已。我知道您頭腦暈眩，曾找過多家西醫，終歸無效——或許這當中有些是您心理作祟，「無效」云云，可能只是您自認為的無效。春季時分，中國醫藥學院有位醫師曾以針灸、中藥治療您的毛病，初期效果不錯，後來似乎也失靈了。找來找去，碰到密宗的氣功療法，病症才有了轉機。在內因外緣的薰習下，您逐漸信起密宗。在四月份的一次通話中，您和我談起氣脈不通、頭腦暈眩之苦，並談及佛弟子對您的幫助。遲疑問，您談及最近將皈依藏密之上師。聽到此事，我頭腦開始暈眩，聲音開始苦澀。雖在室內，卻有踽踽涼涼之感。藏密當然了不起，但現在佛弟子滿天下，多一位、少一位又有什麼差別呢？儒家的性命

之學碰到性命交關之事，真是無能為力嗎？可是，疾病是現實，身心交瘁是現實，我又能怎麼說呢？我的聲音一定藏不住祕密，聽到我「這也很好」的無奈之聲後，您解釋道：「我們對儒家的了解一向止於知識，未曾有過親修實證。」您的聲音一樣的低沈無奈。說到「親修實證」，此事也許要看依什麼標準而定，但如準之以宋明儒的復性證體，那麼，我們確實沒有在身心上下過苦功，遑論以意治病，更遑論直透先天未畫前的證悟、徹悟了！

五月二日皈依前後，您和我通過最後一通電話。電話中您提及皈依為的是採擷密宗之精華，補足儒家在身心修養上對軀體面相及人生負面向上認識之不足，您說您和精修禪密的楊先生及皈依之同道，皆言及此事，他們也都能諒解您的心願。您走後，我從桂芬嫂那邊聽到：您皈依前，非常徘徊、痛苦，數日後才豁然開朗。您告訴桂芬嫂說皈依以後，您對儒家的信念反而更加堅定。我相信這才是真正的蔣年豐，這不是爭誰主誰客的問題，更不是陽儒陰釋或陽釋陰儒的無意義爭辯，而是您的信仰抉擇牽涉到不同的世界觀之整合，也牽涉到人格同一性的信念連續性之問題。在苦澀、孤寂之後，聽到此消息，我真有莫名異常的感動。我想到羅念庵、高攀龍、劉宗周，這些大老開人天眼，人生死海，盡性命事，他們的思想與行事中真有大美存焉。我也想到韓國金修女與日本崗田武彥談及日韓書院的修養、靜坐傳統，這樣的傳統或許可以補足現代教育制度缺乏

人格鍛鍊之缺憾。我一直想等您身體好些後，找機會，大家好好的研究一下。

您的身體沒有好，我也沒有機會和您再談生死之際的大道理。但我相信您最後與我的通話，就是您的最後定論。六月六日追悼會上，我讀到您最後的遺作《地藏王手記》。手記中有言：「道德形上學的最高旨趣一定要道出仁心與天道都是生生不息的真機。這一點，在世界的哲學流派中，只有儒家最能闡明。儒家這套道德形上學何以要與佛家的宗教存有論交融呢？這是有鑒於衆生的老病死之苦而發的。……」眼淚模糊間，我恍惚看到您掙扎痛苦的身心淨化以後的明徹潔淨。諸緣已經放下，大道歸於平坦，一切如是理，一切如是談。我們這些還在五濁惡水中載浮載沈的芸芸衆生呀！我們自願尚且下暇，我們還能指指點點什麼呢？我們有誰曾在疾病、責任與哲思之間焦思苦慮，最後還賭上了自家生命，去見證了死生存亡之奧秘？

## 貳、追悼與追悔

### (一)

聽到您惡耗的那天晚上，我推掉了一場晚宴，獨坐在研究室的塌塌米上。窗外風雨交加，屋子內飛舞著一羣羣凌亂的水蟻。水蟻不知從那裡來的，也許從冷氣口吧！但

怎麼會這麼多呢？一隻一隻撲向燈火，撲向我的臉龐，撲向我的筆尖，斷落的翅膀輕飄飄的灑滿了一地。天昏地暗，風雨如墨中，是什麼力量將它們推向我的研究室來呢！我當時正在處理思想史上一段「死生與義理」的主題，文章已大致寫好，我寫道：「儒家同志愛除了含有傳統的『友誼』、『義氣』等觀念以外，更重要的是，它與『安身立命』、『道義』這樣的主题聯繫起來了。王學講的『良知』、『心體』、『道體』其義至深。隨著『良知』、『誠意』、『體獨』之學的進路到了那裡，『性命之交』的意義也就到了那裡。」我寫的是高攀龍與劉宗周，我們最佩服的兩位前輩大儒。我當時整日神遊於三百五十年前的動盪世紀，緬想前輩仰不可及的风采，我真想找一個時間，和您談談死生與義理的問題。誰知最後談還是談了，竟然是在這樣的場合，用這種獨白的方式「對談」。

天道幽昧，誰能破解幽明兩岸的祕息微衷？水蟻撲燈而死，高攀龍、劉宗周殉道殉國而死，而您在陰陰沈沈的寂天寞地中，以不可思議的姿態，毅然走向另一個世界。

您真的是走向另一個世界，您在遺書中提到身體太壞，此生難以修行，所以要在中陰身裡修。我也相信死後有靈魂，雖然靈魂會轉變成什麼樣的狀態，這是個問題。中陰身也罷，靈魂也罷，它雖非究竟，但總是有那麼回事。聽到您走的消息一兩天，我始而悲傷，繼而憤怒、自責，後來心情稍為平靜下來，才想到一些更遠的事情。三十號晚上從研究室回家以後，家裡的電話答錄機竟然超載了，我回了兩三個電話，和朋友談起您

的事情後，疲倦的休息一下。當我起來想再打電話時，卻怎麼撥都撥不通，兩支分機都撥不通。冥冥中，我似乎知道怎麼回事，我對著話筒講：「蔣年豐，讓我打」。話一完，話機的聲音就響。可能我說的話不合您的意，可能您不希望別人多談您的事情，所以您想阻止我，但您到底還是讓我說了。我不知道您現在是怎麼樣的存在狀態，我也不知道您下一步要怎麼樣走。但我相信：世網重重、倫理綿密，這就是人的本質。父子、夫妻、師友的情感，家國、社會、文化的關懷，這就是「我」。仙佛上帝對此只能合掌斂手，不能奪走。您在彼岸，不是還和此岸的親友溝通嗎？

(二)

您一走，剎時劈裂一道永難跨越的鴻溝，也許您故意使用這種孤注一擲的方式，想震醒我們這些朋友。您說您涼薄，我痛定思痛後，稍加回想，真是不能不同意您的話，您確實是有些涼薄。您除了把時間留給學生外，對家人、朋友都相當苛刻。您還記得沙鹿朋友給您餞行時，您講「你們只是在消費我的時間」嗎？為什麼您要把自己繃得這麼緊？但是，我們的涼薄又豈下於您呢？這一年來，您在黑漆漆的生活中摸索，耳鳴、暈眩、倦怠、衰絕，身心的疾病已深入到身體的每一細胞，我們又給您什麼支援呢？我們甚至不知道您每天起牀，都要面臨癱瘓的身體，您的眼睛竟會看到旋轉、波動的世界。我們何曾知道呢？您的涼薄加上我們的涼薄，終於導致了這樁悲劇。我們這些作為朋友

的是該懺悔，我們不該讓所謂的忙碌的工作忙碌掉人間最基本的東西，我們當贖罪。我們有責任將這樁悲劇化作對台灣的愛，對哲學的愛，對儒家的愛。孔子說：「君子曰終，小人曰死」「終」是意義的完成，「死」是生命的結束。您說您的自決是「利他的」，我開始認為這是遁辭，很難接受。但現在慢慢的同意您的往生是介於「終」「死」之間，「終」「死」之間的意義是未完成的，身為後死者的我們有義務使它趨於完美。

三十一日星期五在鐵砧山，面對著意外安詳的您，我說希望來生或在另一個世界，我們還是同道，還是戰友。我相信：我們早晚還是會以我們現在尚不了解的方式，重聚在一起的。我希望那時，我們可以將事情處理的更加圓滿。

# 死亡·重生·修行·菩薩

——悼蔣年豐先生

清華大學哲學宗教學教授  
南華管理學院哲學所教授兼所長

林安梧

·五月廿九日晚蔣大嫂電話來舍找尋年豐兄，謂年豐於廿八日下午二時許外出，日夜未回，恐其生變，頗憂之。五月卅日下午電話予林正弘老師，方欲告此事，正弘師謂晚報已載年豐自縊身亡訊息，實不知何故，祇說病疾纏身，暈眩難當，故爾輕生。正弘師於此有疑，吾自不信。吾自不信。吾信年豐之死，非一般俗事之故，有深意也！

·「死亡」于某些人而言乃斷滅地結束，乃不得已之停止；而于年豐而言，則乃勇敢之抉擇與身形轉換之起點。依現實而說，直乍舌而不敢信，甚而導人俗化之種種解釋。此些解釋雖亦成個理緒，究極而言則不應理頗甚。當然，若關連整個學術界之現況及年豐生命搏拚之歷程，種種跡象，實可為其死亡抉擇，尋出蛛絲馬跡之理由，甚至可將此再放大，而做出一種結論，說年豐之死乃對於現實最深沈痛切之抗議。凡此種種，余皆不否認，然卻沈吟，不願意就此確信。余之不願就此確信，實因吾別有所確信者。

·吾似有一直覺，其來甚早，猶記兒時即指天上星辰以為人必可經由一特殊之途徑，或由身形之變換而至於彼處。最令吾奇異者則是親人之下葬於墓穴中，吾更覺彼經由由此而得飛昇虛空，此或即魂昇於天，魄降于地之說也。身形之可轉換，生命之可延續，年豐所抉擇者，一轉換，一延續耳！

·依佛陀教言，緣起性空，山河大地萬有一切咸歸於寂，物無自性，原本空無。這樣的負面思考祇在於去執去染，並不是果真一切都斷滅而無存，這是去染去執之後的大灑落，並不是漆黑一團無物可見，此至為重要不可流於斷滅之地也。年豐之死必亦深透緣起性空，然此空亦求得身形之轉換，心靈意識之純粹透明而已，非斷滅也，非逃避也。

·世人多苟且，唯苟且而實不能全其身形，亦復不能全其心靈意識之純粹也。蓋「苟且」非「苟全」也。苟全是因苟而得全，因全而暫苟也，苟且則是苟而不能全，祇是順俗浮沈昇降而已，祇是浪生浪死而已。諸葛亮所謂「苟全性命於亂世」，「苟全性命」何其難哉？年豐之不隨俗苟且也，欲以身形之轉換而全其性命也。

·世俗有榮枯，生命無盡期，此覺者之精神心靈遍乎天壤之際，求其不朽之所為也。「不朽」並不是一個時間的長度概念，而是心靈的深度體會，其為深度是人宇宙造化之根源而為深度也。「生年不滿百，長懷千歲憂」，此千歲憂者，不朽之憂也，非身

形生滅之憂也，而為宇宙總體根源，捍隔無契之憂也。年豐實亦憂此天地人間與道德理想之捍隔，而以當下生死之意志，突破此捍隔，而入於烏何有之鄉，廣漠之野也耶！

• 年豐兄長余兩歲，首聞其名，時在一九七四年，余讀高三，台中一中同學早發英慧，頭角崢嶸者甚夥，時胡楚卿老師告余上屆同學於中國文化頗有深契者三，時以三劍客稱之，此三劍客者，蔣年豐乃其一也。後吾入師範大學，年豐入台灣大學，各知名，實未相遇也。待一九七六年始會於台大校園，相談甚歡暢，見之如故也。一九七七年間，吾與友人灼明、崇憲等常相往返，共聚於德惠街友人家中，暢論天下大事者，不知凡幾。吾等擬造一社團，以恢復文化為志業，年豐亦相助也。少年煮酒，慷慨有餘，任事何以當之？逢戒嚴諸法令，未幾內部多所議論，逐日散離，歸回校園本位，續讀書以廣其學，深厚其實而已。年豐時即深入西方哲學，於一九八〇年即入台灣大學哲學研究所攻讀；念吾時任教竹南高中，仍祇少年意氣，於學問仍未有所窺也。

一九八二年吾預官退伍，即入台灣大學哲學所攻讀，應考之際，年豐筆記書札助之良多也。未幾，年豐即遠適美洲留學普渡大學，專攻黑格爾，不數年學成以歸即任教東海大學哲學系。其學非若一般之餽釘紹介也，非若時流之媚洋也，非若復古之頑固也。年豐之學真乃實學也，以一活生生之生命置於廣土眾民間思考，置於歷史社會總體中，求其實踐之可能。彼不忘中國之傳統，復有君子士人慨當以慷精勵之志，見世事相雜，

即發大宏願而入於其中，加盟民進黨，願助其茁壯，並展新中國之鴻圖也，年豐以是有「民進黨與新中國」之作，立言正大宏遠，惟黨人多不能知之，終置之而遺之也。民進黨一時踴躍，尤且如此，國民黨人，包袱沉重，則又何說？

一九八六年夏余接《鵝湖》主編，即邀年豐兄為編審委員，彼慨然應之，吾頗振奮；惟鵝湖君子保守成性，難大拓展，年豐曾面告我，我祇默首，道義團體，師友之情，何忍相責爾？八七年余辭卸主編責，仍任編審委員。惟鵝湖中人於年豐微有歧議，年豐自此即不再列名其中，真所遺憾也。惟年豐兄之學日月有進，其於法哲學、現象學、存在主義、解釋學乃至宗教神學多有所見，真乃難得也。彼教學熱忱，辨難啓發，研究生得之於彼者衆矣！夥矣！誰知年豐竟年思之者，非僅書齋中之哲學，亦非僅現實俗世之哲學，而為宇宙根源，明心見性，得見本來面目之學也。其不惜生死以之，求身形之變換，解俗世之束縛，貞一其志，鯤化為鵬，鵬舉千仞，游於南溟也。

一九九二年冬十二月，接聞年豐兄電話，邀余至中正大學哲學所共事，吾因應傅爾布萊特基金會之邀欲於明年往訪美國威斯康辛大學（麥迪孫校區），思之者三，遂婉拒焉，彼再三鼓勵，歸來時即來共事，深感其誠也。彼復告我，吳光明先生將任所長，陳榮灼兄亦可歸來共事，此當可有一新氣象。明年夏，中正大學哲學所成立，年豐所說諸人皆被排於門外，論者又告之以政治原因，年豐氣不過，訴之於法，論之於理，咸未得

果。年豐久亦知之，此實乃學術間門派之政治也，非政治干預學術也，吾等實中此學界政治之機括，彼假之以學術之名，徵之以民主之實，吾等雖欲抗辯之，無由也。真啞子吃黃蓮也。當前學界之黨同伐異，權位是尚，無理想，無心肝者，何可見年豐？何可弔年豐？弔之而不祭，祭之而不慟，慟之而無悔，其亦奈何？其亦奈何也耶？

年豐之死，非死也；乃生也，乃身形之變換，志意之純化，心靈之無著；欲以生死之斷絕，而求為身形之轉換，為人世五毒地獄，但留一點清明之光而已；祇此清明之光，行路幽幽者，亦得攀爬其中，儘是陰曹地府，時當有一發大願者，埋深心者，是為地藏王菩薩。年豐絕筆之件「地藏王菩薩手記」，蓋有深意焉！

年豐兄逝矣而未逝，余製一聯以誌之曰：

君逝乎日月無息；問乾坤何德延年。

子歸矣星辰含悲；歎天地無道可豐。

君子哉！年豐也！年豐也！君子哉！

丙子之夏於台北象山居

## 捨於生身而應化身

——哀懷年豐兄

加拿大 Calgary 大學訪問教授  
陳榮灼

哲學的靈魂是孤單而寂寞的。胡塞爾便嘗毫不諱言：「哲學源於孤獨。」不過，孤寂而衝力大的哲學靈魂卻十分罕見。在個人的哲學旅程中，非常幸運地得遇一位，就是年豐兄！

記得初赴台教書數年中，雖然有幸地認識了不少師友，然而始終有一份納悶，於心中縈迴。就是為何今天這麼難得見到帶有日治時代學風色彩的學者呢？及至年豐兄到東海大學執教時，我方在他身上發現出這份可貴的遺風！

「龍井蔣年豐」！當我首度在年豐兄的藏書扉頁見到這些醒目的字眼時，心頭猛然一振。因為個中之氣勢直叫人回到阪本龍馬的年代！

當代中國哲學界人口本來就不多，真正認真者更少，所以在台灣竟出現了像年豐兄般人物可謂異數。大概年豐兄在美國留學時，即對「政治存有論」產生了強烈的興趣，職是之故，回國後，他除了參與實際政治行動之外，更同時獻身於這方面之理論研究，以圖提升國內之政治水平。一次夏日閒談之中，他嘗提及有意將黑格爾早年之「實在哲學」翻成中文，因為當時這兩部黑格爾耶拿時代作品的英譯本剛好先後面世。於鼓勵之餘，我也嘗提出了個中一些德文原文的難譯之處，這可能加促了他後來起德國進修之決心，未悉他是否已完成了這一心願！

雖然在政見上年豐兄主張台灣獨立，但這並沒有影響其對中國文化之熱愛。實際上，他身上所流著的儒家血液可能比不少所謂「當代新儒家」還要多！只是他的宅心仁厚之處和那份為他人設想的心思，比起其粗線條作風之外表，不很容易為人所感觸得到而已！儘管在旅德時，他在遭遇上有著一些不大愉快的經歷，然而，在多次長途電話中，他均表現出對種種學術活動之無比的投入！

無疑，國內政治現實之發展與年豐兄之初衷相去甚遠，一些學界不良的表現更叫他感到深惡痛絕，其孤憤之情，不免言溢於表。的確，這又在其事業上造成不少障礙，可是，其奮發向上的戰鬥精神毫無改變！

因此之故，當其噩耗傳來之際，我簡直不能置信，當時只是於腦海中若隱若現地聯

想起了北村透谷之相同命運！

近日由於搬家之關係，在整理舊信中再度發現了這數年來年豐兄寄來之函件，撫今憶昔，傷感之餘不免暗責自己當時之粗心大意，因為從其文字中，應一早警覺出其中所涵之深刻的孤寂感受……

從其最後遺稿中，卻可以清楚地看到年豐兄對於死亡之無所畏懼！尼采晚年最後的問題是：「死亡之意義是什麼？」而其答案是：只有真正創造性的人物才會知道於何時自願地逝去。在這個意義上，自殺應是一種神聖而非自私的行為。就是說，只有尼采式的「超人」才能知道何時最適當地自行逝去！

不過，「死亡」對於尼采而言，只能意謂終極之點之後便一無所有了，然而，透過地藏王菩薩之弘願，年豐兄展示了「死亡」之另一正面的意義：到地獄去拯救那些被遺忘了的衆生！而在這點上，這位東方的尼采式靈魂，於同樣遭受肉體痛苦折磨上，卻表現出了有進尼采本人之處！當然，若非臻於創建性境界，不能有此體驗。

沙特嘗有一名言：「他人便是地獄。」一生深受沙特影響的年豐兄，不但曾成功地採用其《辯證理性批判》作為架構，對中國大陸之「文化大革命」進行了理論性的分析——這是個人所見迄今最佳者！而且，在面對真實意義的「地獄」時表現了大無畏的態度！



尼采自稱是一位「死神的繼承者」，然而，年豐兄的「地藏王菩薩精神」應更值得冠上此一尊號！在這一「人走茶涼」的冷酷年代，年豐兄留下了不少「醒世」的訊息，他的安息就是「不息」！

九六、八、二追寫於 Welland

## 在狂與狷之間

中央研究院中國文哲所研究員  
李明輝

年豐兄突然捨我們而去，令我們的許多朋友大為錯愕。我初聞噩耗之時，也幾乎不敢置信。但是這一陣子，我不時想起他生前的種種情狀，卻漸漸覺得他的離去似非偶然。

年豐兄同我們的一些朋友一樣，在唐君毅、牟宗三兩位先生的直接影響，以及其他新儒學前輩的間接影響下成爲自覺的儒家傳道者。在此共同的信念之下，他可以說是我們的道友。他較爲特別的地方是，他雖然出身於中文系，卻無意固守傳統儒學的矩矱，而將視野擴展到儒學與西方文化之對話與會通上。國內中文系的學術傳統似已無法滿足他在學問上的興趣，這也是他後來到美國轉攻哲學的原因。他對儒學的堅定信念與他對西方哲學的熱切探索形成一種很特殊的結合。去年我在一份審查資料中偶然看到他自一

九八六年取得博士學位以來的著作目錄，除了他的博士論文《黑格爾的社會存有論》之外，共有四十篇論文，在西方哲學方面涉及馬克思、孔德、達爾文、佛洛伊德、列寧、沙特、梅勞—龐蒂、海德格、笛卡爾、懷德海、康德、羅爾斯、霍布斯、哈伯瑪斯、里克爾、羅蒂、胡塞爾等人，其範圍之廣泛令人嘆為觀止。

年豐兄的治學態度相當能反映出他的個性。他的個性屬於孔子所說的「狂者進取」之類型。他的治學與為人都使人不由得想起《論語》中關於子路的描述：「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」他這種個性使他在學問上精進不已，迭有創見，但有時則不免失之急切，而不够沈潛。但若假以時日，讓他有從容醞釀的餘地，他在學術上的成就恐未可限量。也正是由於這種個性，他對自己的要求極高，而為自己帶來過大的壓力。我隱約感覺，這種自加的壓力間接促成了其死亡。

他這種個性也表現在他對政治的態度上。他從美國學成歸來之際，正值台灣政治由威權體制轉向民主化的關鍵時刻。他從傳統儒家為民請命的立場出發，不願在這個時刻缺席，而率先加入了反對黨。此舉不免為他的學術生涯平添了若干障礙，而他也像歷來的儒者一樣，在政治上並未發揮多少實際的影響力。他的政治立場使他對國內儒學團體的表現深為不滿。他固然瞧不起以孔孟學會為代表的官方儒學，對於以《鵝湖月刊》為代表的民間儒學亦有微辭。他在《海洋文化的儒學如何可能？》一文中指摘鵝湖諸友未「替

人民撐過腰，講過話」。他這種不滿甚至延伸到唐、牟兩位先生。他在《戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾》一文中，質疑他們一方面關心中國的民主和法政問題，另一方面卻對台灣的政治現象視若無睹，「不知他們如何自圓其說？」

儘管我對年豐兄的政治判斷有所保留，但卻完全肯定他的道德勇氣與真誠。在看盡解嚴後充斥於學術界之中各種立場的政治變形龍之餘，年豐兄的率真令人覺得彌足珍貴。不過，我總覺得他對唐、牟兩位先生及鵝湖諸友的指摘不盡公允，因為傳統儒家品評人物的標準並非如此單一化。孟子除了推崇孔子為「聖之時者」之外，亦肯定伯夷為「聖之清者」，伊尹為「聖之任者」，柳下惠為「聖之和者」。孔子也說過：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」唐、牟兩位先生一生堅守學術崗位，闡揚儒學，在政治上有所不為，不趨炎附勢，近乎狷者之類型。年豐兄似乎不太能欣賞這種性格類型，反而較能欣賞徐復觀先生那種狂者類型。

當代新儒學的發展有走向學問化、思辨化的傾向，年輕的一代不時對此提出質疑，擔心儒學會因此喪失其基本精神。當然，儒學是實踐之學，要求儒者重實踐，是天經地義的。但是在喪失了傳統權威且日趨多元化的現代社會中，儒學的學問化與思辨化是重建儒學必由之途。在此情況之下，我們實有必要重新理解傳統儒學「道問學」之要求，而將思辨即視為實踐的一環，將問學即視為修道。在此意義之下，無論是致力於社會實

踐和政治改革，還是留在學院中著書立說，均無愧於儒者之本分。劉述先先生在〈如何正確理解熊十分——讀「長懸天壤論孤心」有感〉一文中對此義已有極為深刻的說明。年豐兄如能了然於此義，或許就不會對別人與自己都提出如此嚴厲的要求，而造成過大的壓力。可惜我已沒有機會同他交換彼此的看法了。

我過去不願公開回應年豐兄對唐、牟兩位及鵝湖諸友（或許也包括我自己）的批評。因為我把這種批評看作當代儒學內部的自我反省，這種反省證明當代儒學尚未失去生命力，是極值得珍惜的。換言之，我並不把年豐兄當作論敵，而是當作諍友。儒學的進一步發展實在需要靠各種類型的道友，當然也需要有年豐兄這類狂者型的諍友。他的離去使我們失去一位真誠的道友，對於尚在力圖重建的儒學而言，也是一項難以彌補的損失。

## 哭一個完美主義的英靈

台灣大學歷史系教授  
黃俊傑

——年豐逝世百日祭

今年五月三十日下午，我去政大哲學系參加林鎮國兄所策劃的研討會，剛走進會場，沈清松兄就告訴我蔣年豐自殺的消息，乍聽之下，我恍如晴天霹靂，手腳發抖。待我讀完刊載噩耗的晚報，不禁熱淚盈眶，心中淌血！兩天前也就是五月二十八日，我剛收到蔣年豐寄給我包括他自殺時攜帶的那本《打開滿足之門》在內的三本佛書，當時也沒有特別的聯想，打算幾天後打電話向他道謝。聽到他結束自己的生命的消息，我才恍然大悟，原來他寄三本書給張亨老師和我，正是向我們道別！五月二十八日下午，當我收到他寄來的佛書的時候，很可能正是他在台中鐵砧山離開人間的一刻，人天永別，哀痛無已！

認識年豐已近二十年，初次見面是他在台大讀研究所的時代，那時我剛開始在台大擔任講師。但是當時接觸不多，直到他從美國完成學位，返國任教開始，我們才有比較

密切的往來。年豐有完整的哲學訓練，思路細密，常能提出創新的見解。多年來，他在東海大學在升等上受到不公平的待遇，凡是知道事實的朋友莫不為之義憤填膺，但他都能泰然處之，並超越逆境，許多師友都暗中佩服他的修養與自我超越。他從德國研究回來之後，我們幾位常在一起討論學問的朋友如楊儒賓、陳榮灼、吳光明……等，曾一起進行二年的關於中國古代思維方式的研究計畫，年豐對「身體哲學」的熟稔與創見，使我們每一位都得到很多啟發。我執筆寫這篇文章的時候，遙念數年前一起共學的快樂時光，往事前塵恍如昨日，歷歷在目，我至今仍難以相信，像蔣年豐這樣一個熱情的生命，竟已永遠離我而去！蔣年豐熱愛台灣，熱愛中國文化，我多年前讀他自己撰寫並印行的《台灣人與新中國——給民進黨的一個行動哲學》，很佩服他澎湃的熱情與縝密的思考。我一直認為，他可以將理性與情感交融為一，獲得妥善的平衡，所以雖然常常通電話，但我竟沒有感覺他困於暈眩症以後心理上可能的變化，直到他結束自己的生命之前約十天，我打電話給他，他一再要我放心，說他的病已有改善，我也不覺有任何何異狀。事後我才知道，原來他早就寫好遺書，帶在身上，我們作為他的朋友，竟然懵然毫無所覺！所以，他結束自己的生命之後，楊儒賓和我都深深自責，覺得我們對蔣年豐關懷不夠，以致於未能幫助他渡過生命的艱難時刻！

在蔣年豐離開我們而去這幾個月，我有點恍惚之感，幾度提筆要寫一些紀念他的文

字，都無法寫成。我很難解釋為什麼這樣一顆熱忱的生命，會捨下愛他的妻子、兩個兒子、親人以及關懷他的師長朋友？我初聞噩耗時，心裡暗罵他為什麼這麼沒有「責任感」？直到後來，我讀到他結束自己生命那一天（五月二十八日）所寫成的手稿《地藏王手記》，我才恍然大悟：蔣年豐是一個為了自己的完美主義而殉道的人！他在《手記》第七二節中說：「人生四十歲後，不斷感受到自己的行尸走肉之身，拖命地活下去……神與科學都不是萬能的，無法彌補人間的殘缺。人間的殘缺還是靠人來彌補，人心畢竟不死啊……」這一段文字給我很大的震撼，除了使我對蔣年豐的抉擇有了合理的解釋之外，也喚醒我十年前年滿四十時所經歷的精神經驗。孟子有所謂「四十不動心」的自我表述，「四十」誠然是人生的重大關鍵階段，多少少年時代的夢想被遺忘、被放棄、或被轉化；多少少年時代青澀的雄心壯志，開始轉變為沈潛厚生。王勃《滕王閣序》有「潦水盡而寒潭清」之句，是對中年心境最好的描寫。蔣年豐是一個完美主義者，他不敢或不願正面逼視「人間的殘缺」，他要在人間的不完美無情地將他擊倒之前，以自己結束自己的生命的方式，奪回自己的生命之尊嚴，他在遺書上說的「自我了斷不再拖累家人」這句話背後，有著他對完美主義的堅持與他對家人師友無盡的愛心！

當我得到這樣的解釋之後，我對蔣年豐的自殺，就因為了解而諒解，而且對於他的自殺行動後面深沈的對人間的愛心，也比較能夠體會。他的自殺確實是「利他」的行

動，而利他主義正是建立在他的完美主義之上。雖然人間的完美對我們大多數人來講仍是一個不可企及的夢想，但是，此刻請讓我們擦拭眼淚，以虔敬之心紀念這樣一顆完美主義的靈魂——蔣年豐！

一九九六年八月八日夜九時揮淚完稿

## 哲學與憂鬱

——追思年豐

清華大學外語系教授

廖炳惠

現代的哲學家是憂鬱的，他再無幻想，從天上閃亮的星辰，他不僅見到光芒，也看出黑洞的所在。生命彷彿不斷迴轉的多頭巷道，有些可能是蘇格拉底、耶穌走過的，但目前只留下俗氣的熱鬧，沒有悲劇的真理，哲學家充滿了無以名狀的自戀式創痛與哀感，他迷失在後設語言的氛圍中，遭到外來的嬉笑與內在的反諷所挫敗，於煉獄中苦行，卻只修得憂鬱的惡果。

從蘇格拉底到邊雅明到德勒士，哲學家日漸憂鬱、輕生，正因為他們的憂鬱及其無能為力的悲哀，世人對歷史真相，精神文化又起了短暫的震撼。然而，哲學家的憂鬱、毀滅式的偏執是要靠英雄崇拜的神聖性結構去支撐，也就是靠其他世俗中人對哲學有神秘的崇敬，這種心裡卻隨著媒體及政治選舉而逐步消褪。也許年豐的死，除了身體上的原因之外，應該多少也與他對海德格、伽達瑪、德希達這些哲學家近乎憂鬱式的執著，

試圖再現這些思想背後的神祕，詮釋其玄妙世界……種種努力密切相關吧。因此，他與同事、朋友疏離，而把全部心力投在教導學生，驅策自己，不斷想超越侷限。

其實，我與蔣年豐大多是在口試的場合見面，算不上深交。但是，他對別人的信賴，及對本身專業的苛責，卻讓我深刻。只見過幾次面，我們卻有莫逆之交的感覺，他一提及學生論文，總是看得比人際關係、職業社羣，甚至於自己的生涯設計還重要。只要學生有疑難，他一定親身去體驗，尋找其解答之道。不過，在強烈的執著及慈悲心腸之下，卻是個高傲而憂鬱的靈魂，一顆過度勞累而不受重視的心，堅持、苦撐，直到那黑暗的日子。

從電話那一頭，傳來儒賓哽咽的聲音，告訴我年豐已去的噩耗，我始終不相信那是真的，腦海一片凌亂中，又憶起邊雅明因為沒有離開法國的簽證，無法進入西班牙，遠赴美國投奔友人，因此委頓數日後，一時想不開，遂服毒自盡。我不禁想：如果大家多留心，說不定哲學家的憂鬱會是思想的無盡泉源或社會改造的靈感指標，而不是個體生命的終結。然而，目前所剩的只是如何去面對這位憂鬱哲學家留下來的奧秘、癥結，以及活著的人所應承擔的責任，產生去處理憂鬱哲學的智慧。正如索倫所說，「無路可通，並不表示什麼都没法做。」

## 憶故人

台灣大學醫學系教授  
陳培哲

自從你去世之後，友人希望出版紀念文集，也要我寫一點回憶。心中是很想寫，但提起筆來，三十年的往事盡上心頭，抓住一件寫了一些，另一件事又浮出來，有如走馬燈一樣，川流不息，不知如何下手，愈想愈遠，二三十分鐘後身心俱疲，只好停筆。但心中一塊大石始終放不下，十月老友楊儒賓北渡日本之前，一再殷勤叮囑，我也認真答應了，可惜身邊日常瑣事太多，總無法凝聚精神去寫。十一月初因事訪問法國，自己一個人成行，暫時放下台灣的工作，而且時差之故，凌晨醒來，雙眸炯炯。巴黎寒冷微雨，繁華落巷盡，街頭一片空寂，旅次孤燈悄然獨對，此時不作人間語，宜聽秋墳鬼唱詩，是與你對話最好的時刻了。你的死亡是一件不敢想也不願想的痛苦事實。自從中學結交以來，共享過多少的時光，你忽然自縊而死，我不明白，年豐，為什麼要活得這麼辛苦，到最後必需結束自己？我和大家一樣錯愕。

在不知愁的年少歲月，我們一起打籃球、看武俠小說，下一點圍棋、大度山腳的小鎮裡，有的是我們的青春浪莽，炎夏的午後，打球完一身大汗，回家洗個澡，晚上又到你家裡聊天、看書，你上有三個哥哥，下有一個妹妹，家庭氣氛非常融洽而伯父伯母生性和藹，很照顧我們這羣不懂事的少年，天倫之樂，常使我留連忘返。多少次就住在你家的閣樓上，又玩又鬧，幾個人擠在一起，訴說未來的夢想，直到有人累了，才分頭睡去。

大學你和楊儒賓一起上台大中文系，我在讀醫學系一年級死硬的教科書，真羨慕你們出入文史的瀟灑，那時你已逐漸轉型，少年時對哲學的渴望化成具體的追尋，大量閱讀中西原典，或許是生活教育的背景，當時對儒學有一份浪漫的契合讀了一些熊十力、唐君毅、牟宗三先生的書，民國六十五年左右唐、牟渡海來台講學，親炙風彩，更令人鼓舞，大學象牙塔內對學問純真與執著，回憶起來，至今仍令人悸動。很顯然，你當時已決定走向哲學的研究了。

記不得是大二、大三的時候，何桂芬就和你在一起了。這來自風城的女孩，開朗而親切，好友一樣喜歡她。大學畢業，當完預官，你和桂芬結婚，儀式在沙鹿的天主教堂（以前我們打乒乓球的地方）舉行。同學都十分高興。接著你在台大哲研所讀碩士班，有了第一個小孩（豆豆），那時我也到過你們在和平東路底的公寓拜訪過。畢業後你們

一起遠赴普渡大學唸書，聯絡就比較少了。一九八四年，我在費城讀書時，趁著聖誕及新年的假期，搭著灰狗巴士穿過風雪，最高興的是看到你在車站等我。住了一晚，談起對台灣社會、思想的轉變，久久不能自己。出國之後，得到一些海外流放台灣人的啓蒙，我才清楚何者是台灣，何者是中國，也失望於儒學對法律、社會正義的空言迂腐而感到無法忍受。你雖不一定贊同我的想法，仍耐心聆聽討論。後來天氣好了，我們和芬一起去烤肉，好像又回到年少的時光，什麼都不用想，帶著愉快的回憶我再回沙城。當時你送給我一本美國學者論正義的書，要我有時間讀一讀，說是和我對社會的看法頗有相同之處（慚愧的是，我忙於個人工作，直到今日，故人已逝，這本書仍未讀完）。

一九八五年你們回台灣，定居在東海大學，一九八六年我結婚且回到台大，開始忙碌的臨牀醫學及研究工作，見面就少了。逢年過節，我們全家回沙鹿探望祖父母時，才得空到東海看你們。兩家的情誼，也因此而建立了起來。那時，我已不知道你在哲學上專長的是什麼，只是天南地北的討論台灣的社會政治，以為一切都順利。後來斷斷續續聽到你在東海升等不如意，中正大學任教的風波，但並未深入了解，你只給我看了一些事件申辯的文章，意氣還算平靜。近兩年來，因祖父仙逝，回鄉時儘量陪著年邁的祖母，就不常去看你們了。你的家居生活更不盡了解。

今年初的時候，你打電話來提起眩暈困擾一事，我仔細的問過也知道你看過台中地區的耳鼻喉科、神經科醫師，都未緩解，有人建議你看眼科，你擔心是否眼睛或網膜剝離的問題所致，更怕因此不能再讀書，我為你安排來看台大眼科主任，詳細檢查後，發現並無剝離現象。看完已是星期六下午了，我極力邀請你和桂芬（她陪你一起來）到木柵家中一聚，但你拒絕了，桂芬說你非常怕吵，所以一定要到中研院內的宿舍休息才好，我實在不明白，但無力挽留，只好目送你們搭車離開。

五月底的一個夜裡，接到桂芬的電話，得知你已離家一整天了，沒有消息，問起會不會到我的地方來，我也不知道，只好安慰說，年豐可能到那個安靜的寺院去避一避吧。誰知第二天下午就接到你已自縊在鐵砧山的噩耗。心中震驚與惘然，至今仍歷歷猶新，為什麼？為什麼呢？你的死，令妻子割腕相隨，好友痛哭流淚；家人悲慟哀號不能自己，一個煥發的學術生命為何得決絕而去？

摒擋諸事，我和太太一起來到東海你的故宅，桂芬已平靜下來，儘管手腕上仍貼了繃帶，招呼我們進屋，宅裡供奉一幅你的黑色相片，愣愣的看著我們。前面是許多點燃的蠟燭，左右牆上一些不知名密宗的佛像，這一切，和我認識的你是多麼不相同！傳聞過世前兩三個月，你皈依密宗，桂芬給我看了你臨終時在地藏王經後一些手記，字跡清楚，但是五顏六色的筆跡，重覆的畫來畫去，迷亂的程度，令我不禁聯想到梵谷死前色

彩絃爛而脫離現實的畫，老友，你心中是否也一樣呢？

遺書中你強調身體的不適已造成巨大的困擾，因決定自己了斷，以免遺害家人，始我們都不了解這個意思。但在與桂芬談話，回溯近年來生活裏的你，我逐漸得到一輪廓。事發當天，你因暈眩而由蔣伯父帶你去光田醫院求診。也知道你平常即使在深夜，仍然抱怨遙遠的工業區裡雜音吵得很，有時到台北參加學會，完了不管多晚，一定得趕回家裏，才能成眠，身體上感受的暈眩及吵雜，令你受不了，也幾乎無法唸書了。讀書以完成你的哲學架構可說是生活最大的意義，而你的身體，卻漸漸無法承受。

此外我們了解到，早上你幾乎根本不想起來，要開始生活、工作就覺得毫無氣力，要掙扎許久才能起牀，等到工作一段時間，才會比較好。桂芬說上次在台灣哲學會的演講，也是如此，她必需撐著你起來走到會場才行。這些日常生活的表現，顯示你已失去生活的原動力，我覺得這是一種情緒上憂鬱症的症狀（但這個症狀是逐漸顯現，往往最親密的家人反而不覺得異常）。

而日常生活上，你也無法面對，完全得依賴妻子，下班晚點回家時，你就會不斷的打電話到她服務的學校去問，偶而她和朋友出去逛街，過了不久你便沈不住氣，打電話去朋友家裡，甚至好幾次到警察局去報案。家中的事情，孩子的管教，倒垃圾等雜事，你也不插手，都由妻子負責。我很驚訝這些事實，但也了解為何你看醫生都得別人陪



伴。

拼湊這些資料，我心裡有點明朗，或是說，我可以為你的自縊尋找些理由說服自己。在行醫的生涯，我目睹許多病人的死亡，有些疾病，如癌症末期，病人不只有身體的痛苦，他們也覺得自己的疾病造成家人沈重的負擔。有些病人為了減輕家人（或自己）的負擔，而選擇自殺。這些情形不少，家人、社會多半以諒解的心情接受（近來更蔚為有關病人安樂死、尊嚴死的討論）。年豐的選擇，也可以放在如此的背景下去了。不管為了什麼原因，他有如罹患情緒上的癌症，嚴重到無力生活也無法改善，不僅自己痛苦，他也知道給妻子、家人帶來沈重的負擔，愈愛家人，他愈為這個困境難過，省思再三，他明白結束自己（就像一個肝癌、肺癌病人一樣），不僅自己解脫了，家人的重擔也解脫了。如果是這樣，處在同樣的情況，我（或是其他人），相信也會有相同的決定。

遺憾的是，年豐在情緒上的苦痛症狀，我們知道的太少，假設確實是憂鬱症，值得嘗試一下目前醫學上的治療。當然，並不是肯定有效（就像許多身體的疾病仍無藥可治）。我惋惜的是，沒有一試的機會。然而，身為一個哲學學者，把精神看得比身體當更重要，年豐很可能寧可保留自己心靈的主體性，也不願意把他的情緒、精神讓醫師去診療。

病情的成因，誰也不知曉，但強為之解。事俗的成敗，相信不是年豐最關切的，哲學體系架構，才是他的目標。狂者進取，但或許已超過心靈、身體的極限，在遺留的藏書裡，不同流派學者的著作上，都有他的筆跡以及匆匆劃過的記號，我可以想像年豐對學問狼吞虎嚥，時不我予的著急。鄰居說年豐書房的燈火到半夜仍不肯熄去，其實那是燃燒自己生命而點燃的火焰，但學問無涯而身體已無法負擔，他心中一定更急；愈鞭策自己，便陷入一個惡性循環中，夸父追日，最後力竭而死。用我自己來比擬，身為醫院的教授，能了解的只限於消化內科、病毒學等，不可能精通所有的內科，更無論外科、婦產科等了。哲學應該也是如此，過去有人博極羣書，再反芻消化成一個大體系，恐怕是不可能再有的事了。哲學原是安身立命的學問，是不是由自己感受的切身問題去開發創造，別人的思想只是擷取用做註腳，成一家之言較好呢？年豐，你能聽到我遲來的意見嗎？

身在巴黎，異鄉異客，更有遺世獨立的感受。反思你求學的態度，有如刺秦的荊軻，白衣素服，孤注一擲，不成即死，可說是強哉矯的典型。老友，你孤高的風範，將長在天地之間。昔人雖已歿，今日水猶寒，為了繼承你的學術精神，大家集力成立以年豐為名的基金會，由台哲會提拔鼓勵真誠的後進學者，開發台灣哲學的原創生命，來滋育此地本體文化，以求在世界上開花結果。相信這是你所未了之心願。往者已矣，慨嘆

無益，缺憾還諸天地，我們盼望把握現在以期未來能代替你實現人間未了的事功。

### 後記

在寫這篇紀念你的文章時，回想共同經歷的過去種種，就像重覽自己的成長及轉折，除驚動生命中與你共享的一部分也無可重來，更感到面對死亡的逼人壓力來，中年的軀體隱隱畏寒，手中的筆也愈來愈沈重了，再三沈吟，仍難以成文。如今勉強寫完，有如跋涉荒原，力氣都耗盡了。對你的一些解釋揣想，因此難免有出入之處，故友明鑒之。

## 一黑一白一年豐

卓錫輝

青草湖畔靈隱寺中，一罈骨灰幾番清淚，形器世間的肉體而今煙飛滅。散形於整個虛空大地，骨灰塔裏一小格的空間就此只是眾人腦海深處殘餘記憶的一種凝聚，而片段殘缺的記憶畢竟拼湊不出一個生前的你，更何況你那深邃幽遠的思維領域，所有的語言文字、悼念追思總是難掩哀傷悲戚，實在不是懶得提筆，只是意興闌珊，不知從何寫起。

「何方化身千百億，一樹梅花一放翁」，陸游的梅花詩句，每一株梅花中都映現著愛國詩人的影子，轉眼望著屋角的棋盤，「縱橫相間十九路，一黑一白一年豐」，每一顆黑子白子就有那麼一點老友의 音容宛在。這其間究竟是「心本無生困境有」，還是「境本無生因心有」，我不知道，我只知道另有一首蒼雪大師的詩，你一定喜歡。「松下無人一局殘，深山松子落棋盤，神仙更有神仙著，畢竟輸贏下不完」。我們的確留下

不少未下完的殘局。「旨在下棋，不問輸贏」的漂亮話，向來只適用於局勢較差的一方，凡夫衆生奕棋難有這般灑脫心境，我們也只是時間有限未能下完罷了，而今只有任其打掛，永遠沒人知道誰輸誰贏。現實的人生又該如何論斷輸贏，「引滿能遭業力牽」，隨著業力的洪波巨流，每個人都只有恰如其分地走自己該走的路，這其間何嘗輸贏了什麼，這其間又究竟能輸贏了什麼。

棋盤上錯置的黑子白子，任其星位小目，由它大飛小飛，鋪陳出令人驚心動魄盪氣迴腸的一盤棋局，而棋盤兀自安在，它只是冷眼旁觀著棋子的起落躍動與棋局的詭譎多變，人生可以是一顆一顆隨緣自在的棋子，總會落在特定的時空交叉點上。人生也可以是峯迴路轉扣人心弦的一盤棋局，更可以只是那如如不動的一塊棋盤當真做得到「隨順世緣無罣礙，涅槃生死等空花」，那麼棋子、棋局與棋盤其實也是三無差別。

同是厭惡老K的胡作非爲，我們關心著國家、社會。經常地，除了憂時憂民憤世嫉俗外，我們唯有慚愧，慚愧於無力扭轉這根深蒂固的社會共業。面對著童禿傾圮的山脈、優氧瀕死的河川、貪婪腐化的人心與物慾橫流的社會，我們痛心焦急，卻往往落入「邦無道則隱」的逃避。「在臺灣當歌星實在是太好混了。」一位曾經盛極一時而今急流勇退的作曲家語重心長，我們隨即自我嘲諷地回應，「其實，在當前台灣社會，當醫生或當大學教授又何嘗不是很好混呢！」。我們一直嘗試著同流而不合污，也因此對自

己社會角色的扮演只好不斷調整拿捏得有些辛苦。禪師有言：「隨流認得性，無喜亦無憂」。我們未修未悟，只有「隨流任性，無喜惟憂」。「自從認得曹溪路，了知生死不相關」，我們認不得路，一味浮沈於生死對立的迷惑。唉！生又何歡，死又何懼，唯有茫茫然於老友撒手西去。世界的成住壞空，人類的生老病死，總會有那麼一天，人類、地球、太陽系、銀河系都不復存在，但心靈的交會必定在蒼穹宇宙的那一端另起爐灶，重複著眼前的這些名相，是常？是無常？是常無常？還是無常常？

質量乘以光速的平方可以產生巨大的能量。那麼，心量乘以念速的平方會是什麼？光速一秒可繞地球七圈半，是何等不可思議的快，念速呢？當心念一起，三十年前曾一起嬉戲於你們那菜市场邊的舊居；二十五年前的國中時代，坐我後面那個勤背英文字典的身影；一道寄住校外宿舍，夜裡翻牆去吃宵夜，再到商專操場跑步提神，是那麼一段只知聯考青澀人生的歲月；遇有假期北上，在台大校園或宿舍下棋，也已是二十年前的塵封往事；半年前的寒假期間，好友多人攜家帶著齊聚東海野餐的情景，更是歷歷如昨；而你我昔日週末的例行棋局，早已鑲入那一顆顆的黑白棋子裡，這心念的速度，盡十方三世，遍虛空大地，已然超脫時空的藩籬。

「但有言說，都無實義」，老友的身影隱約在煙霞晨曦，倏來倏去杳不可及。當幻有的世間不復在在，相契的心靈終歸一切即一，也勝似這些片段記憶中模糊的影跡。是

誠假合的地水火風，投射在後死者的腦海中，且看

「何方化身千百億，一黑一白一年豐」

一九九六、八、十九

## 終結在超越的聖域

東海大學歷史系副教授

丘爲君

如果沒記錯的話，年豐兄與我的最後對話是，「我還欠你一頓飯，下回我作東。」那是一個在大度山上的春天裡慣有的陽光明媚的黃昏，而我正好下課，帶著略微疲憊的步伐，穿過綠意盎然的樹林，來到路思易教堂前的廣場；就在停車場邊準備驅車回家之際，碰見迎面而來的，似乎正要去講課的堆滿笑容而且神情奕奕的年豐。

我對蔣年豐教授（一九五五——一九九六）的較深刻的認識，主要是在去年秋從《思與言》雜誌上一篇有關「主體間性」（intersubjectivity）座談會的記錄開始的①。這個題目之所以引起我的興趣，基本上是與我在一九九五年下半年重新閱讀傅柯（Michel Foucault）的著作有關。不過，引起我注意的，倒不是「主體間性」這一問題與傅柯之間的關係，而是發現：這個在一九九一年春舉辦的座談會，其參與者泰半是社會學家，蔣年豐是唯一以哲學家的身份出席的，那時頗有抱著這樣好奇的心情去閱讀

此一座談報告：作為一位西方哲學的專家，他是如何對這一問題發言？他的看法與社會學者們又有什麼樣的不同？

不久之後，我又注意到年豐兄的另一篇相當吸引人的文字〈論列寧的革命哲學〉<sup>②</sup>，從這篇論文裡我發現，這位年輕教授不僅可以和社會學家討論與溝通他們所關注的議題，而且也可以在他的哲學本業上，與政治哲學相連接。當時，我並不認為此地的哲學界會有列寧學專家，但是在認知本文作者能夠順暢地出入於 Robert Tucker, Rosa Luxemburg, Georg Lukacs, Rolf H. W. Theen, Moshe Lewin 以及其他在列寧學上享有一席之地的主要論著時，使我不得不重新調整個人原先的偏見。於是，當時就已經產生這樣的想法：這位與我素未謀面的哲學家，似乎是一位在思想興趣上屬於「多面向型」的學者，而不是默守成規的「單面向型」專家。事後進一步對年豐兄的治學風格中理解證實，我當時的看法大致是正確的。

與年豐兄的正式定交是在去年的十一月。大概是一種機緣吧，他似乎決定改變近年來離羣索居的生活方式，爽快地答應了我和其他友人的邀宴。在他的建議與引領下，我們來到中市一家叫做「聖華宮」的頗具規模的素食餐廳；一起赴宴的包括有東海社會系的兩位年輕教授蔡瑞明和黃金麟，以及瑞明哲學出身的夫人陳家倫。我到東海任教已經屆滿三年了，雖然與年豐同在文學院任職，也不時從歷史系研究思想史的同仁林載爵與

蔡英文、以及修習過他課的學生口碑中，得知蔣教授的才情與學養，但卻一直無緣與他照面，更不必提同他論學討教的事了。不過，這一次遲來的會面，卻是一個溫馨的經驗。

初次見面的哲學家的滿臉客氣與自然舒展的熱情，解除了我們因為有某種期待而產生的矜持，一瞬間，現代人特有的自我保護的疏離，便已悄然地消融在彼此的笑聲中。於驅車前往餐廳的路途上，在此起彼落的寒暄中，意外地發現，我與這位體型壯碩的學者，竟然是台大同屆的同學——我在歷史系，他當時則在中文系。雖然那時彼此間並不熟識，但是在歷經二十年之後，偶然地得在這樹林茂密的大度山上比鄰做同事，未嘗不是一個難得緣份。

在近乎三小時的午宴裡，除了交換彼此的一些教學心得，詢問開課的方向與最近的研究重點，我們也不時上天下地的談論著在台大求學的情形，以及回憶與數說在國外念書的刻骨銘心的經驗。由於年豐兄的談興是非常之高，話題的轉移亦自然有趣，神情也十分愉悅暢快，我們如何也不會聯想到這麼一位健談開朗的人，會是在健康情況上需要朋友幫他分憂的病人；儘管他在有意與無意間已經向我們淡淡地透露了，他的身軀似乎遭受到某種引起思考與生活上的不便的干擾。

從這個新建立起來的友誼的基礎上，我偶而也冒昧地打電話給他，向他討教若干與

西方哲學有關的課題，記得當時因為閱讀法國年鑑學派方面的著作而思索與「時間」有關的問題時，頗想在這一方面有所深入，因此在瑞明兄的介紹下開始閱讀了社會學者在這一問題上的研究（主要是 Pierre Bourdieu 發表於 *Mediterranean Countrymen* 上的 "The Attitude of the Algerian Peasant toward Time" 以及自學成功的社會史學者 E. P. Thompson 發表於 *Past and Present* 的 "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism"）。當時就直覺地興起這樣一種想法，認為西方（尤其是歐陸）的正統哲學家對時間的研究，應當有不少不同於歷史學家的途徑與觀點，所以便不假思索地冒然打電話給他。雖然他立即回應並建議我可以試圖閱讀海德格的著作《存有與時間》，以及其它像唐君毅的《中國文化之精神價值》等，但在電話的這一端，我事後回憶起來，從他說話的不安的語調上，隱約地感覺得到他似乎為某種煩悶所糾纏，不過當時我只是太不以為意，認為也許是被像家中小孩的瑣碎雜事所煩惱，而這種情況本來就是我輩中年人每日所面對的生活寫照。

大概是今年的元月，我和歷史系的同仁載爵與英文，計畫在學期行將結束之際再次來個聚餐。這是我們兩三位對「思想史」臭氣相投的同事的一個小小的、不成文的「傳統」，通常在一學期裡會藉著宴飲的休閒時刻，坐下來海闊天空地談論，議題不限制在思想史的範圍內。依照慣例，這回應是輪到我做東了，為了增加這個聚餐「小傳統」的

新鮮感，我打算作一些小小的改變，邀請我們博學的哲學家一起來「清談」，說不定能激出一些有意思的見解或觀點出來。我這個想法被接受了，而更重要的是，年豐兄竟然毫不猶豫地一口答應下來。

那是一個星期四的夜晚，地點仍然選在「聖華宮」，因為載爵與英文並未來過。由於同是文學院的同仁（他們三人因為在東海任教稍久，彼此早已認識），而且又都是對思想問題感到興趣，因此坐下不久，便很自然地將談論的焦點集中在思想方面。似乎是我無意中首先提到一本最近在美國學界引起相當興趣與爭議的有關海德格與漢娜鄂蘭（Hannah Arendt）兩人關係的書信集作品，沒想到海德格與漢娜鄂蘭竟然因此成為我們這一夜的主要話題之一。

以《極權主義的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）一書在美國學界走紅的漢娜鄂蘭，是著名的極權主義研究者與批判者。引起爭議的是：表面上她是當代德國大儒海德格的得意門生，私底下卻又是他的情婦；另一方面，這位後來以批判「反猶太主義」（antisemitism）稱著的猶太學者，何以會與同納粹德國統治階層十分親近的海德格教授，建立如此曖昧又令人費解的親密關係。

以黑格爾的研究獲得美國普渡大學（Purdue）博士學位的蔣年豐<sup>③</sup>，是國內著名的詮釋學專家，曾在東海哲學系講授過「解釋學概論」。幾年前他還遠赴德國，做過一年

的訪問研究，因此，對與詮釋學有深厚淵源的海德格的學問與生活，雖不敢說如數家珍，但至少也是相當熟稔的。專攻西方政治思想的蔡英文，在獲得英國的約克大學（York）政治學博士之前，已經是台灣著名的漢娜鄂蘭專家，他是中文世界中介紹漢娜鄂蘭思想最早與最重要的學者之一。④遊學英、美一流學府多年，在台灣文化與出版界具有廣泛影響力的林載爵，是近代思想史的專家，是國內少數能同時講授近、現代中、西思想發展的好手。這幾位學者的基本背景有力地說明了，何以海德格與漢娜鄂蘭會成爲這個晚宴的熱門話題。

除了學術之外，政治也是我們關心的焦點。由於中華民國政府第一次大選總統即將在今年春天舉行，代表各個政黨的組合（國民黨的李登輝與連戰，民進黨的彭明敏與謝長廷，有新黨影子的國民黨非主流林洋港與郝柏村，無黨籍的陳履安與王清峯），都在爲激烈的選戰作出渾身解數，各盡所能。一如台灣大多數的知識份子一樣，蔣年豐也毫不避諱地表明他對執政黨的失望：日益惡化的環保與交通問題、公權力不彰與滾雪球般的社會犯罪、效率低落的各級政府，以及無所不在的各種貪污腐化等等。雖然如此，他並不熱切地表現出自己作爲統一或獨立的意識形態的明顯支持者（當然這種簡單的二分是非常危險，甚至是没有太大的意義的，尤其是應用於心思複雜的思想家與學者身上）；若硬要指出，他到底與哪一種意識形態比較接近，那麼以當時他的政治立場來判

斷，那只能勉強說是自由主義了。⑤

在這兩次成功的宴飲之後，我就比較少在校園裡再看到年豐了，同時也無暇再打電話給他。這主要是，一方面生活的焦點更集中在火藥味日漸升高的總統大選以及與此相伴而來的詭譎莫測的海峽兩岸危機上，然而另一方面更重要的事實是，我突然被告知住在彰化的身體素所硬朗的丈人得膀胱癌的消息。這一個十分意外的事端，使全家陷入了莫名的慌亂與騷動之中。載著丈人以及我的妻小在北、中兩地奔波看診，變成我生活中不可逃避的現實。陪著內人四處找尋癌症病人的適當膳譜，現在變成另一門前所未有的功課。就在這樣困難的時刻，雖然偶而也在校園裡匆匆遇見年豐兩、三次，並且也聽到他無奈地抱怨日漸嚴重的頭痛以及平衡感問題，但當時單純地認爲，他這些困擾似乎不是致命的絕症，只要善加珍攝，應該可以慢慢康復，因而也就不很以爲意。

就在丈人的病情暫時處於可控制的局面，我認爲應該可以稍做休息、喘口氣之際，忽然卻傳來年豐兄的噩耗。這個在五月三十日突如其來的消息，對我而言不啻是晴空霹靂。原本我們還約好總統大選後，本學期結束前找機會見面聚餐，千萬沒料到年豐竟會「不辭而別」，讓期待這位才情洋溢的年輕哲學家的歡顏與笑聲的我們，遭受這樣一個生離死別的難堪結局。

年豐兄已經平靜地走了，走入了沒有善與惡、真與假、利與害、悲與喜、是與非等

等二元對立的世界，那是一個超越的聖域。夜裡，當我在大度山的月光下踽踽獨行時，我這麼祝福著這位擁抱繁星與駕馭清風的故友。

註釋：

- ①「主體間性」(intersubjectivity) 概念對於當代社會科學研究的意義座談會記錄，《思與言》二九卷一期，一九九一年三月。
- ②〈論列寧的革命哲學〉，《中國文化月刊》，一〇一期，一九八八年三月。
- ③他的博士論文是：「Hegel's Social Ontology」(Purdue University, 1986)。
- ④他在一九八二年曾翻譯與出版過漢娜鄂蘭的著作《帝國主義》與《極權主義》。兩書皆由聯經出版。(這其實是 The Origins of Totalitarianism 一書中的兩個部分)。另外，他也於一九九二年在《新史學》三卷二期發表過〈政治實踐與歷史敘述：論說漢娜鄂蘭的歷史理念〉。
- ⑤對政治事物具相當率真的哲學家蔣年豐，是最早加入民進黨的大學教授之一。由於被貼上「台獨」的標籤，以致於他後來因為在東海大學升等正教授不順而打算申請中正大學哲學所的教職時，受到中正校長林清江以政治的理由封殺。蔣教授雖然義憤填膺地提出司法告訴，但這件事的法律訴訟卻拖延甚久而無有結果。弔詭的是，蔣年豐支

持民進黨的、同時也是他唯一的具有代表性意義的政治論著《台灣人與新中國：給民進黨的一個行動哲學》(一九八八)，由於在理論層次上將台灣的前途提升到與「新中國」結合的探索上，因而受到當時以「台獨基本教義派」為主軸的民進黨的封殺。



# 憶年豐

清華大學哲學所副教授

趙之振

自年豐去後，不少往事如淡淡輕煙，縈迴心頭。

認識年豐是上研究所之後的事。或許是個人性格的關係，我們往來，算不上十分親近，我連他邀請的婚禮，都沒有去參加，現在回想起來，真有點後悔。不過由於共同修課，倒是常有切磋論學的機會。我早已忘記自己在「美國哲學」課上寫的期末報告是甚麼題目，可是卻清楚地記得年豐寫的是裴爾士（Peirce）的範疇理論，並拿它來跟中國的《易經》作比較，這篇文章後來登在當時哲學系的刊物《哲學人》上。雖然以後甚少聽他提起裴爾士，但這已顯示出他很早便有比較中西哲學的興趣。在研二的「拉丁文」課上，我看他爲了方便複習，把語尾變化都寫在一小本子上，首頁還書「祕笈」二字，真是想發笑。這種學生生活的小節，或許他早已忘記了。但我相信他一定記得，我們爲練習哲學德文，跟張旺山約定在課外研讀胡賽爾的原著《Die Idee der Phänomenologie

Funf Vorlesungen》。同時參照 Walter P. Alston 與 George Nakhnikian 的英譯本，輪流逐句翻譯爲中文，在那時似乎懂而現在看來其實並不是真正懂的情形下，終於把全書讀完；爲此，還有過一種天真的「成就感」。慚愧的是自己的德文已荒廢多年，而年豐與旺山在歐陸哲學方面的造詣，卻已然大有進境。

研二結束後，年豐得到普渡大學的獎學金，順利到美國直攻博士；後來我也幸運地能赴美讀書，我們分居兩地，雖然相距不算十分遙遠，卻始終沒有碰面的機會，而只靠偶而通信聯繫。有一天他在電話中告訴我即將畢業而且要回國任教，我聽後著實有點驚訝，因爲一般說來，國內到美國唸哲學的學生，在四年內把學位完成的，似乎並不是很常見，而且他還選了一個並不容易的論文題目。由於那時國內的資訊不像今天那樣開放，爲了研究與教學上的需要，年豐曾把一筆錢存放在我處，讓我幫忙他買書或影印相關的資料。因爲這緣故，我知道他一直在努力鑽研歐陸哲學。此外，也許是受了唐君毅先生的影響，他似乎相當重視懷德海的歷程哲學。有一年東海大學主辦一場跟懷德海有關的研討會，年豐來信希望我能寫一篇文章寄回國內由他代讀；我因爲時間不多的關係，缺乏能把文章寫好的自信，因此沒有答應。倒是後來因爲別的機緣，寫了一篇關於懷德海思辯哲學的文章，發表在《九州學刊》上。

我回國後年豐告訴我打算要寫一部有關維根斯坦的書。一如以往，我在清華替他影

印了一點資料和借了一些他指定的參考書籍給他，後來才知道這書只是他一系列計劃當中的一部而已。我知道他曾經嘗試從形上學來談《詩經》的賦比興；還有其它以西洋哲學詮釋中國哲學的文章。這些文章的進路也許使人有別開生面之感，但不會讓我覺得很意外。然而，令我意外的是：他甘願放棄覃思已久的寫作計劃，而卒然以弔詭的方式，來為自己今世的生命寫下句點。

在讀過一些年豐遺留下來的文字之後，我得承認在哲學上有些地方我並不是很了解。這與其說是因為這些文字是以手記的方式來書寫，欠缺必需的鋪陳，毋寧說是因為我缺乏年豐那樣深厚的歐陸哲學之知識。但無論如何我卻了解到：年豐對自己在哲學上要從事如何的工作，已經有一番定見，而且這跟他一己之生命經驗與信仰抉擇有實存意義上的關連。這種意義下的哲學工作與時下一般學院式的哲學工作是有若干的差異。遺憾的是回國之後我們一直沒有像從前那樣好好坐下來談論哲學方面的問題，每次見面總是來去匆匆。我過去曾有過令人非常恐慌的暈眩經驗，可是在知道年豐也受暈眩所困時，卻沒有太措意，依舊為自己瑣瑣碎碎的事忙碌，如今真為此感到懊悔。人為自己的錯誤自責，常是在事情無法挽回的時候。

年豐說自己「自私自利、輕躁涼薄」，我認識的他卻不是如此。在他去美國大概不到一年的時間，有一天，仍留在臺唸書的我意外地收到他轉寄來的臺幣三千元，這在當

時相當於我兩、三個月的伙食費。其實那時我仍有兼差，經濟雖不寬裕，但也不至於有甚麼明顯的困難。大概是他看我孑身在臺，希望給我一點幫助吧？！類似的事情也發生在美國的時候。我在回國前約兩年時，意外地收到他寄來的一張鉅額的美金匯票，並說明那是他額外的年終獎金，自己不需用到。我原想把它退回，又怕書信往來有失誤，故決定收下。雖然事實上我始終沒有動用過這筆錢，但在留美最後一年，我能夠把在圖書館的工作辭掉，全心撰寫論文，這筆錢卻起了很大的「穩定軍心」的作用。像以上這些事都讓我感到：年豐對朋友的感情或許比較含蓄內斂，但卻是真誠的。《春秋》之教；君子躬自厚而薄責於人。所謂「自私」云云、「涼薄」云云，毋寧只是君子躬自厚之語。

過去之重建，不相當於過去，回憶中的真實，不一定是原來的真實。年豐已渺然遠在，留下的是周圍人們記憶或談論中的年豐。千里咫尺，咫尺千里，但莫執象以求。然而年豐尚有未圓之夢，或許他認為來生仍可繼續努力；於我，卻總覺是一種憾。人生大概往往是這樣不能無憾的吧？！

# 悼念蔣年豐教授

清華大學歷史所教授

傅大為

——同事、同好、朋友

第一次見到蔣年豐，是在一九八七年初夏、台大哲學系所舉辦的「當代西方哲學與方法論」研討會上，他那時精神奕奕，站起來提出了一些深入的哲學問題。那時他大概剛回台灣不久，雖未與他深談、但給我很深的印象。

後來，我與幾位哲學界還有科學史界的朋友籌設一個國際性的「哲學與科學史」的英文學術期刊，大家也一致要邀蔣年豐加入我們的編委會。在長期的籌組過程中，我有機會與他深交。逐漸地，我才發現，在哲學的研究取向（分析哲學與歐陸哲學）、台灣社會政治的關懷、把「哲學」與「社會關懷」聯結起來的努力等方面，我都與蔣年豐相當的類似。雖然他對台灣社會政治的改革投入極深，但他對提升台灣哲學國際水平的

努力與企圖也極強，「哲學與科學史」中有幾篇重量級的哲學論文，都是他在國際間所邀約過來的。雖然他在台中我在新竹，平常碰面不容易，但他時而會打電話與我連絡，提出他最新的政治社會的計劃藍圖，熱情的要邀我參與。雖然那些計劃成功的並不多，但我們都知道，他突然決定要永別我們，使得我們在智性與社會關懷的天地裡，失掉了一把熊熊的烈火。

在台灣的哲學界裡，蔣年豐不是一位只會乖乖地玩別人已安排好遊戲規則的蛋頭哲學家，而是一位具有台灣當代意義的真正的知識分子。只是他有時衝的太猛，朋友們會拉他一把，有時話說的太絕，學界同事們會替他舒緩幾句話。近幾年來，他熊熊的烈火比較內斂，也聽說他不斷自我要求、多開新課、準備寫出哲學上真正的大書出來。我聽了心裡很高興，這，不正也是少數有心的朋友汲汲在進行的事嗎？萬萬也想不到，在這更上一層樓的奮鬥中，他卻突然脫離隊伍，走了，留下迷惑、驚訝、悲傷給大家。

年豐，為甚麼你要這樣做呢？這幾年來，我多少知道一些你的挫折與不如意、你所受到的困厄與不平，但為甚麼這些都不能夠與朋友們多多談談、互相支援而相濡以沫呢？在這台灣快速轉型而幾乎要迷失的時代裡，大家其實都有不少的挫折與不平，為何不能彼此相互關懷、互相勉勵，而卻要執意地、孤獨地、像日本武士道「沈默的男人」的格調，走向一個永遠別離的方向，我真的不懂。在一個相當的程度來說，這難道也

是這個時代台灣許多有心的「男教授」的共同的問題？也許，在我們的迷惑中，你最後離別大家的手勢，提醒了我們許多東西。

安息吧！我們永遠的蔣年豐。我在這裡謹代表「哲學與科學史」期刊的全體編委同事，向您致上最深的哀悼之意。

A Taiwanese Journal "Philosophy and History of Science" 主編，傅大為敬上，5/  
June/'96

## 悼蔣年豐老師

淡江大學中文系兼任講師  
邱黃海

認識蔣年豐老師是在我研究所二年級的事。當時蔣老師剛從美國回來。陳榮灼老師與蔣老師相善，常要我們向蔣老師請益。在一些短暫的接觸中只覺他醇然是儒。他的博士論文以「黑格爾的社會存有論」為題，或與唐君毅先生之啟發有關。

研三時蒙蔣老師慨允為論文的指導老師。當時我做的題目乃是有關「純粹理性批判」的。他很客氣的說：「我可以陪著你唸。順便也把牟先生對康德的解釋再消化一遍。」過了半年，我開始把完成的篇章陸續地交給蔣老師。每交一章，我們便會碰一次面。每一次，蔣老師都會對上一次繳交的篇章所提供的論證做一番評論。如果有意見相左的時候，蔣老師總會容許我為自己的論點申辯。兩個多月後，我對蔣老師說：「我想將整個論文依另一個方向改寫。蔣老師立時提供了幾個建議要我擇一而行。其後，我發展出了另一個想法，經溝通後，蒙蔣師允諾採行。畢業後到德國求學，年事稍大，才漸

漸知道：像蔣師那樣肯仔細地閱讀學生論文，詳細地與學生討論每一個會引起爭議之論點的指導教授可謂如鳳毛麟角。我很幸運，在論文撰寫期間並未經受如蔣師在地藏王手記中所描述的現實世界之地獄相。他指導論文的態度只是讓學生成長，讓論點更爲合理。而我感受到的也不是泛濫在五濁惡水之上的浮光耀金，而是溫厚之仁心的流注與護持。

講論學問之餘，蔣師也極關心時政。當時，蔣老師加入了民進黨，轟轟烈烈地成爲新儒家第一位民進黨黨員。「新儒家與民進黨」？在一般的看法裡，這是圓鑿方柄、水火不容的。對於意識型態者，習於標籤思維的人而言，這確實矛盾荒謬而不可通。但仁心之流潤當該是遍佈而周洽的。如果「老安、少懷、朋友信」的文化理想可以百世之俟聖人而不惑，則爲什麼非要阻止民進黨接受之呢？民進黨又何以非要自絕於此不可呢？良知天理神感神應而化育無方。只有意見、習氣才會把彼此僵滯地對立起來；彼非我是、勢不兩立而後成此現實世界的惡鬼之相。面對這惡鬼世間，蔣老師是真正的勇者。

畢業離校之後，當兵兩年、留德五年餘、我並沒有能親炙蔣老師的學問。其間，只聽說蔣老師開了一大堆比較哲學的課。當時覺得，如此浮泛籠統地比，能走出什麼路來呢？回台前，聽父親說，蔣師遽逝，深覺無常而不可解。回台後，四處打聽，不得要領。其後，聞之於張展源兄：蔣師出此，爲得是要免家人受累：方才釋懷。這是善念而

非順著軀殼起意。昨天接到展源兄寄來蔣師最後手稿——地藏王手記，沒還來得及讀完；但覺蔣師的思想在沈鬱中要表達此心之仁如何使僵滯無生命的對立活化起來。我儘量勉勵自己不要阿其所好，但我直下的感覺是：這個手稿是唐牟以來最有哲學意味的創作。然而，蔣師不只是一位有原創力的惡辨哲學家；他真誠的生命也在其臨終前學習藏密的過程中再次勇敢地跨越框框。地藏王的悲願與孟子的仁心終究是可以結合在一起的。蔣師在生前未能將這兩面充其極的開展出來，是做學生的我感到最爲痛惜的。嗚呼！

# 「如何而可能」——「可能如何」？

南華管理學院傳播管理系副教授

翟本瑞

一

〈地藏王手記〉「如何而可能」及「可能如何」？一言以蔽之，它是哲學家面對最真實自我的實踐活動，它就是哲學。「如何而可能」基本上是康德先驗統覺的形式條件，是黑格爾絕對主體的綜攝實踐，是胡塞爾純粹意識的建構活動；而「可能如何」則是尼采超人的歷劫回歸，是馬克斯下層結構的倫理必然性，是佛洛伊德原慾的固著症狀，是傅柯權力——知識的考古系譜學，也是蔣年豐的「音容宛在」。它不但自我涉指，更自我解消；它是生命的後記，但卻也是人生的正文。它解構了吊詭，它就是吊詭，它什麼也沒說，卻又道盡了一切，它就是無，它不是道。

二

海德格眼中的西方「此在」，只有面對死亡的不可迴避性，才能真誠地領受到存有。大化流行地開展，才不再是遺忘一切的行屍走肉，生命才開始具有意向性。孔子「不知生、焉知死」則將死亡存而不論，再將本質還原拋棄，因而生就可直指死亡的意義中心，三不朽也才真正使肉體腐朽。「仁心興起即是地藏悲願立基之處」他說，放棄自我承擔轉而開展普遍地惻隱心，放棄音容轉而成就宛在，放棄痛苦卻承擔了真正的痛苦，放棄了退化而消逝於虛空。正由於他遽然隱去，所以他無所不在。然而，他真的無所不在嗎？他無所謂！知他者謂其心憂，不知他者問其何求，不也就是「無欲之欲」、「無勢之勢」、「無利之利」嗎？或者，連這些也不是？不可說。

### 三

什麼是形上學重建？什麼是人的主體？還不是吃喝拉撒的方便法門。兩腳一伸、眼睛一閉，徹底解構了形上學與撈什子主體，良知不也就當下瓦解？那還管它周文疲不疲

蔽。淑本華四重論證充足理由，依舊抵不過海德格的無因深淵；海德格詩興原始語言遠不如尼采「嘸蝦咪歹誌」，而林安梧說這不是古漢文。人倒底有沒有智的直覺？肉體有沒有體悟性命的接受能力？可以肯定的是，行屍走肉不具備上述條件；但是，或許連這點都不能肯定呢！是嗎？呃，這個嘛……他說：地藏學派的基本立場是「從行屍走肉系譜學到新人文主義的誕生」，還是尊重他吧，這點連德希達也不敢表示意見，雖尼采、傅柯之徒不敢贊一辭。德希達以「遶課」取代「打卡」來表現「延異」，以便取消「點名」；卻不知在吳琪仁批評王龍溪的那封信中，早已了同樣的想法。逝者真如斯夫，還是解構了吧。

#### 四

「得意忘象，得象忘言」究竟是買櫝還珠還是採陰補陽？在西方父系霸權支配文化精神創造條件的情況下，只有蟑螂才能逍遙雲遊，享受自由的滋味。尤有甚者，當一隻破拖鞋打下來時，心物也就二分，主客必然對立了。地藏王如何渡化「後現代」？燒兩本書，燃一柱香，唸兩段往生咒，後現代也就輪迴成前現代了，也就無所謂現代不現代的問題了。這時，理性與權力、知識與主體，誰又斤斤計較著其間的差異？「當亞當

耕、夏娃織之際，誰是君子？」傅柯想要重建的倫理學，反倒成爲不倫理學了；資本主義的法則遇到愛滋來襲，也就失卻其權威和地位了。接受法律和契約的殖民社會，註定是要將頸圈緊勒在自己脖子上的，這是馬克斯以降，批判思想的精神所在。就現實層面考量，倒也不失爲相當的真理。然而，批判理論遇到蟑螂哲學就相形失色，完全陽萎了。理性遇到違章建築和攤販橫行時，也就施展不開手段了。知識的網、權力的劍、法律規範、正義公理，都也只是愛情的遊戲，當發暈時，也就是意識型態擅場之際。於是，地藏王企圖要篡位！

#### 五

「人是如此的必然瘋狂，以致於不瘋狂就意味著另一種形式的瘋狂。」巴斯卡在伊拉斯摩斯的愚人船上發酒瘋，吐得傅柯滿身都是穢物。理性重構，這算那門子學問？未免太小家子氣了，毫無氣度格局可言。自由、平等、博愛，什麼？有沒有搞錯，吃人還不吐骨頭。民族主義？那是生活世界的業障，可只要我喜歡，又有何不可？但是，切記，不要搞大了肚子。五濁惡世、人間鬼域，造業呀！存在是負擔、生活是負擔、死亡也是負擔、疾病更是負擔；但是，不是說留惑潤生、地獄未空誓不成佛嗎？怎麼棄我而

去？唉！存在是歡喜、生活是甜蜜、死亡是解脫、疾病更是享樂，人生則根本是荒謬。真理、圓善、美感，也只能換得淺酌低唱，怎一個愁字了得！地藏王呀，你是亞伯拉罕、以撒、雅各的神，你必用你公義的右手扶持我，使我不致滅亡。這就是換湯不換藥的邏輯呀！

## 六

「人生四十歲後，不斷感受到自己的行屍走肉之身，拖命地活下去。」心識一轉，不也翻過三十三重天？然而，畢竟自己的毛還是需要自己來拔，才比較不痛、才能保持毛的完整性、才能享受系統建構的喜悅、也才突顯出該毛在歷史洪流中的獨特性。活著，就有希望，就有責任，也就有翻本的機會，但是，也就同時承擔了天地之不仁。聖人不死，大盜不止，若我不能遺忘，這纖小軀體，又怎能載得動如許沈重憂傷？

別矣！年豐兄，不管你是誰，我根本不認識你！

# 春風沐人

——記蔣年豐老師

王嚴隄

當二十九日深夜，隔壁寢室的小東學弟前來告知蔣老師過世的消息時，心中為之震撼而久久不能自己。當初心中劃過的第一個念頭是：「怎麼可能？我有沒有聽錯？」然而，不幸的是，這竟是一件千真萬確的事實。

打從大二開始，接連共三個年頭，分別修習了蔣老師的形上學、維根斯坦哲學、維根斯坦與詮釋學三門課，正如同在追悼會上，碩士班林武佐學長及博士班張展源學長所追憶：「蔣老師的上課，研究所與大學部並沒有什麼差別……」——原因在於，不論年級、課別，蔣老師一律使用哲學家的原典作為上課教材。正因如此，初上蔣老師的形上學課程時，真有「鴨子聽雷」，完全不知所云之感。然而，等到三、四年級再度修習蔣



老師的維根斯坦哲學及維根斯坦與詮釋學時，才恍然大悟：原來，這樣的上課精神與型態，才真正合乎在大學殿堂上課的要求——學生能主動去找尋與課程內容相關的資料及書籍，並利用課餘時間事先研讀；等到上課之際，師生之間再來進行一場思想的對話與激盪。如此長久以往，思想方能內化，大學生才能真正成為具備獨立思考能力的個體。

因此，回憶起自己過去跟蔣老師上課的情境，雖然對於艱深的課程，多所疑惑，心中卻甚愛蔣老師的上課方式。尤其，蔣老師喜愛安排時間，由同學自行報告研讀心得，更是令我永難忘懷。別人甚為畏懼這一部分的上課方式，我個人卻獨鍾這種能與老師單獨面對面交流的機會。三年的上課經驗中，有過無數次令人難忘的回憶：當自己帶著初生之犢的心情，在蔣老師面前，口若懸河、滔滔不絕地闡述著對原典研讀的不成熟見解時，蔣老師會傾身專注聆聽，並時而嘉獎道：「你這個看法很有意思，我自己從來沒想過……你再把你的看法講一次……」同時，拿起手中的筆，立刻在書上記下。或許蔣老師他自己不曾察覺，今後，也永遠無法察覺，他這些小舉動，已經深深鼓舞著一位初入哲學門檻的後學弟子，並在學生的心裡埋下哲學思維的種子。

做為一位僅僅修過蔣老師三門課的學生，老實說，對老師的認識是極其有限；然而，以蔣老師的教學態度，卻不難勾勒出蔣老師平易近人與寬容大度的人格典範。雖然，作為蔣老師的學生，我並不够資格去斷定老師這樣一個決定，是對或是錯，但是，

我卻可以肯定的說：我實在不能，也不願接受蔣老師這樣決定。然而，我們卻必須尊重蔣老師的決定。

蔣老師走了，走得令人感到錯愕、感到遺憾，畢竟，他的目標尚未達到，理想也尚未完成。但是，我想，蔣老師卻也並未離去，因為他還是一如既往，帶著春風宜人的光彩，講述著大師們精微的哲學思維，聆聽著每一位哲學之犢的稚嫩見解，因為他就活在他的師友、學生們的心理，活在我們每一位的無限追思與記憶中。

僅以此文，敬悼一位如春風襲人、令人感懷的學者——蔣年豐老師。

學生 王嚴隈 敬悼

一九九六年六月六日

# 憶吾師

邱惠卿  
哲四

該怎麼形容現在的心情

我現哀悼的您

上課的情景總像在火車上看風景一樣

飛快地閃過腦海

最記得了，您最愛坐在桌子上講課

坐在下面的我們簡直手忙腳亂地

忙著記筆記、劃原文重點，還要時時擔心

錄音機的換面時間、電池會不會沒電了！

偶爾間，老師突然興緻一來，

老喜歡說些

讓下面的我們捧腹大笑的話。

天！您是這樣的幽默。

修課的報告最刺激了！

因為我們可以坐的那麼的近，

講那些我們弄半天搞不懂的東西，

常常在不知所云之間，

總盼望眉頭深鎖的您能偶爾滿意的點頭微笑！

對！就是點頭微笑的您讓人印象深刻。

您的消息看在鉛字印刷的紙上，

頭一次覺得東海別墅的人事匆匆

也是件好事，

人車的相互不干擾已不再重要，

腦筋一片空白的我，早已涕淚縱橫

不真實、不相信、荒謬、不接受！

求您原諒凡庸的弟子呀！

面對生死問題竟然一點也不敢。

覺得好後悔啊！

來不及告訴您對您的敬意，

我都還沒說！

好遺憾！

我們大夥都還沒有讓您知道，

您對我們這三、四年的啓發及影響

覺得好悲嘆！

或許您早已聽不到了

您可有感受到我們所獻上的深切祝福

此刻祝福、感謝的想法溢於滿胸

您將安息

而且是以自己的方式得到安息

我們相信您是個超人

是個勇敢、並認清、考慮一切的超人

是個了解存在之脆弱的超人

這是您的方式、尊重您

面對超人

只有獻上最高的景仰

最深的祝福！

# 地藏王手記——蔣年豐先生紀念集

---

編者／楊儒賓 林安梧  
出版者／佛光大學南華管理學院哲學研究所  
登記證／局版台業字第 2613 號  
地址／嘉義縣大林鎮中坑里中坑 32 號  
電話／05-2721001 轉 2001  
排版／浩瀚電腦排版股份有限公司  
印刷／松霖彩色印刷事業有限公司  
出版日期／1997 年 6 月初版一刷

定價／250 元

---

版權所有·翻印必究

本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換

Printed in Taiwan