

# 地藏王手記

蔣年豐紀念集



楊儒賓／林安梧 編

地藏王手記

蔣年豐紀念集

楊儒賓  
林安梧 編

新華書局出版

地藏王為持佛心。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。一念地藏心滿四方。

## 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，他是後現代的神祇。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，其實並非死後的境界，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。人是逐利與遂欲而過活的，没有利與欲的驅迫，一切社會活動都將減緩。人之逐利常常表現為惡鬼相，人之遂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。但就是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，他没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」。美就是一種無欲之欲，善就是一種無勢之勢，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，在欲勢利的惡水上混漾。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。在父母含莘茹苦之中，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」；針對惡鬼之欲，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，強調理性如何化為繫矩之道，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，在待人接物之中滉漾，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綱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。近代的西方人是在啟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

行屍走肉的意思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。對峙之物交參互入，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）。又象之陰陽往來看似可以解構，但道心卻是不能解構的。

## 二十二

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、張霸就樊儵受《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。依此紋理而有三理性：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，精神主體只是光景混漾。

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，祢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。但理性本身不就不含有權勢嗎？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。這四者是人之社會生活的「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、佛洛伊德披露的、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，其中音容宛在的祇光照滋潤我們這些行屍走肉。祇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祇來掌理。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祇的世界了。

祇體現了佛法的時間性、歷史性與有限性。祇是真正的佛法。祇是人世的，帶我們看清人間即是鬼域。後現代是歸祇的。祇帶我們從楊朱出發，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，並在其下進行理性建構。

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，這便是當事者生命的真諦，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」最有啓示；海德格對興之「建」與「形上」最有啓示。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衆生於當下與未來。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、衆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，好讓衆生安居。佛之所以起大悲，是悲衆生，包括佛自己，都在輪迴之中。佛之所以尊貴，在於祂承擔衆生，為當下與未來添增佛性，讓衆生得到更多的福利。《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合；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「下意识」。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，地藏王以悲願攬住天地神人，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。

地藏王對衆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」，它們具有很深邃的義涵。

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《讀經三不要》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衆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。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，它公開了祕密。

它是「道通天地有形外，思人風雲變態中」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論在當代如何理解呢？直覺上看來，這種唯一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，西醫看到的是氣的僵固結構，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