無何有之身

Reincarnation in Possible Perpetuity

林彬懋／著

夏瑪巴以「本質先於存在」的宗教思想認證泰耶噶瑪巴，而太錫度則是以「孔雀信」的既存事實以及「存在先於本質」的存在主義哲學來認證烏金噶瑪巴。當然「孔雀信」被達賴喇嘛背書了以後，這樁「噶瑪噶舉」的認證事件就被政治化了。如今這麼一個充滿爭議的認證，因夏瑪巴圓寂、泰耶噶瑪巴還俗結婚而有了重新整合的契機，於是傳承分歧逐漸平息，而兩位噶瑪巴的合體使得「噶瑪噶舉」的態度從洋洋得意的快慰突然傾斜於進退維谷的驚惶，因為信眾發覺一個分治的「噶瑪噶舉」重新整合為一個從未分歧的「噶瑪噶舉」竟是如此地荒誕不經，而其根源只是因為「無何有之身」的造作……

無何有之身

林彬懋／著

無何有之身

林彬懋／著

謹以此書迴向給所有迷失在「宗教」與「思想」之間的人

作者簡介

林彬懋

民國三十八年九月十七日出生於中華民國臺灣省臺北市。
西元一九七九年獲美國維吉尼亞大學土木工程學系碩士。
歷任南加州洛杉磯縣捷運局輕軌策劃、環境評估、北縣主任等職。
西元一九九四年九月離職，在家潛居六年，讀書寫作。
西元二〇〇〇年八月復職，西元二〇一五年四月退休。
本書諸文寫於賦閒在家期間，完稿於工作閒暇之餘，於退休後整理出版。

寫在《無何有之身》印行「紙本書」之前

文本以德國存在主義學者海德格的Mitdasein來檢視泰耶與烏金噶瑪巴「同在」的真正意義，甚至是人類唯有在認知他人的存在與影響時，才能感知自身存在的真實性——雖然認知他人的存在與影響，但從未放棄「自我」的完整性——所以在先天上，個人其實先接受羣體究竟是一個甚麼樣的存在以及這個羣體的存在將如何決定自我的存在，「此在故彼在」的「即在」觀念也就形成了，然後「能所」就整個被融合進去，而「能所」彼此互證，則為「鏡像」。這個「自、眾」彼此「同在」是中文象形字「者」的內核義理。

從「孔雀信」到「泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證」，「本質先於存在」的現象幾經起落，但最後還是回歸「存在先於本質」的論證。這當然是因為「先驗存在」不易掌握，一為「俱起」，一為「時輪」；換句話說，泰耶與烏金噶瑪巴合體以後，兩者只能俱起，而且其作為鏡像而存在時，泰耶即烏金，烏金即泰耶，或泰耶因烏金的存在而存在、烏金因泰耶的存在而存在。

這個為了逃避不同語境的尷尬就是《無何有之身》以小說處理「存在主義」論述的基本原因，因為泰耶噶瑪巴曾經說過，他的「還俗娶妻」將會有美麗的事情發生，其因乃泰耶與烏金噶瑪巴合體以後，論證「本質先於存在」的「宗教思想」是噶瑪巴的合體認證所不能闡釋的創見。

For Publication of the “Reincarnation in Possible Perpetuity”

The “Reincarnation in Possible Perpetuity” uses Mit-da-sein, an existentialism philosophical expression by the German philosopher Martin Heidegger, to explore the true meaning of the “sein” state of Thaye Karmapa and Ogyen Karmapa. In a broader term, it is only when an individual acknowledges the existence and influence of one another, he/she would then realize the true meaning of his/her own existence -- not that he/she would ignore his/her own egoism and/or totalism, but to accept the existence of the universe and how it has been formed and transformed to the current state of “Dasein”. The interface nature of human being subsequently allows any individual to reflect his/her existence in its own reflection.

From the fait accompli of the “Peacock Letter”, an encryption to recognize Ogyen Karmapa, to the “Joint Recognition of Thaye and Ogyen Karmapas”, the interpretation of “A Priori Existence” has been misguided several times and has eventually landed in the realm of “Existentialism”. It is apparently that “A Priori Existence” is difficult to comprehend, but in Heidegger’s original “sein” and “zeit” expression, Thaye and Ogyen Karmapas could only coexist, and in their own identity, to reflect each other (Thaye is Ogyen and meanwhile Ogyen is Thaye, in the norm of Karmapa).

To ensure their “authentic existence” and the fact that “A Priori Existence” is beyond comprehension, the “Reincarnation in Possible Perpetuity” is presented in the norm of a novelette for what Thaye Karmapa claimed that “A Beautiful Thing” would happen when he gave back the title of Karmapa to Ogyen Karmapa in its entirety via a “marriage announcement”, and that their Joint Recognition would not be able to be interpreted in the realm of “A Priori Existence”.

目次

從「我是噶瑪巴」到「泰耶還俗娶妻」——也是自序
孔雀信　第一頁
無何有之身　第廿一頁
二〇一九年外國文學學術論壇的論文摘要與宣讀記錄　第一〇三頁
外其身　第一九三頁
《懷疑與恩寵的故事》的促生因緣　第三五五頁

從「我是噶瑪巴」到「泰耶還俗娶妻」

——也是自序

〈從「我是噶瑪巴」到「泰耶還俗娶妻」——也是自序〉目次

以「無何有之身」的概念解決「噶瑪噶舉」的分裂
一、以「無何有之身」突破「噶瑪巴體制」的執取
二、以「無何有之身」突破「紅寶冠法王」的重疊
三、以「無何有之身」還原「本質先於存在」的宗教思想
四、以「無何有之身」見證「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑「存在思想」
五、以「無何有之身」見證「還俗」只是為了說明「宗教信仰」的選擇是自願的
六、以「無何有之身」見證「還俗」可以回溯一個沒有「宗教概念」的直面宗教存在
七、以「無何有之身」見證「反對闡釋」可以產生「宗教概念」上的新思想或自覺
八、以「無何有之身」還原「反對闡釋」的「動」於宗教思想上的「不動」
九、以「無何有之身」演繹「隱祕詮釋」卻不須與悖逆宗教思想的「不動」
十、以「無何有之身」演繹「存在哲學」的「動」與宗教思想的「不動」

以「體制自由化」邁向全體藏族的「精神統一」
一、泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」只能是一個「存在主義」哲學的論證
二、泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」對既存的「泰耶噶瑪巴體系」的影響
三、泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」對西藏流亡政府與四大教派的政治考量
四、泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」還原了蔣貢康楚前後兩次的「認證時空」

迴向

從「我是噶瑪巴」到「泰耶還俗娶妻」

——也是自序

《無何有之身》脫胎於《懷疑與恩寵的故事》，當無疑慮。它的撰寫，早於第十七世大寶法王嘉華噶瑪巴泰耶多傑於西元二〇一七年三月二十九日宣佈他將還俗娶妻，也不應該有疑問。只不過，這麼一篇以「無何有之身」來打破「噶瑪巴」認證風波的小說，其論及「我」終將不為「噶瑪巴」的稱謂所捆縛與「情欲書寫」的筆觸均不可知，於是就使得《無何有之身》的文學展現有了一個想盼與力度，直截以「我」在生命裏的本質存在來對抗「孔雀信」以「存在主義」所創生的烏金噶瑪巴。

以「無何有之身」的概念解決「噶瑪噶舉」的分裂

《無何有之身》的主角是那頭「既老又瞎的黑牝牛」，而我與這頭「畜牝牛」在牛糞埂道上的掙扎則因烏金噶瑪巴在十四世夏瑪巴圓寂以後，批評這位重獲十四世達賴喇嘛認證的夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」。「無何有之身」的想法就是從這句話開展出來的，但卻不具備衍生為「我」破除「噶瑪巴」稱謂的力度。這麼一個文學創作雖然有可能只是誤打誤撞，但卻因此有了一個重大的提示，那就是任何一篇深入探索「本質先於存在」的文學作品都具備了無限延申的可能。

當然我有了這麼一個「無何有之身」的想法，遲遲不敢動筆，因為「噶瑪巴」的認證風波至今尚未平息，而「噶瑪噶舉」卻已然分裂多年了。這裏所牽涉的宗教與政治議題非常敏感，而我則小心翼翼地護衛著這個稍縱即逝的想法。我不能說我清楚地知道我究竟想寫些甚麼，但是那個模糊的影像隨著筆觸，一句一句地往前推衍而去時，那些在腦中閃爍的微光一下子就點燃為熊熊大火了。

我根據自己的寫作經驗，知道這是一種甚麼書寫狀態，於是抑制著思維，告誡自己，不要太過著急，更不能偏頗，但是文字的勢頭來得極為猛烈，我於是只能提醒自己，「順著走罷，錯過了這個時機，我可能永遠也寫不出來了。」我又有些害怕，因為這些不知從何處湧出的詞句已然駕馭了自己的思緒，如狂風驟雨般一直捲進了「噶瑪噶舉」的認證風波裏。

寫完了以後，我有如虛脫一般，覺得好累好累。我既希望我能考慮得周詳，我也希望這些有若豁出命的書寫不會傷害任何人，當然我更從字裏行間得到了不可思議的喜悅，畢竟「噶瑪巴」的認證風波糾纏得我太久太久了，任何的悲壯激情、莊嚴遊步早已消逝在時間裏了，而我所能呈現的，只是讓一縷思維殘渣迴向給世世代代的「噶瑪噶舉」弟子們。

一、 以「無何有之身」突破「噶瑪巴體制」的執取

這樣一個書寫，茲事體大，必須前前後後都檢視一番。先從泰耶噶瑪巴的「結婚文告」說起：「作為噶瑪巴，我的角色和佛事活動都將如以前一樣繼續下去。唯一例外就是進行授戒。這個責任將傳給第四世蔣貢康楚仁波切，噶瑪明就扎巴森給。作為噶瑪巴，我將繼續保護和維護我們珍貴的傳承和鞏固僧伽團，通過一些項目如噶瑪巴新教育中心等。我內心深處有一種強烈的感受，我結婚的決定不止對我有正面的影響，對整個傳承亦然。按照我父母的意願和自己的深思，我深深地感覺這是一個忠於自己、忠於傳承的決定。美麗且有益於我們所有人的事情會發生。不管我們選擇甚麼的路，佛教

方法是如何善用因果利益眾生。對於那些遵循持戒生活的人，我們必須給予鼓勵和尊重。作為十七世的化身，無論是為未來的傳承，還是履行父母的願望，我選擇了不同的道路。與此同時，在繼續擔任噶瑪巴角色的我，對保護和維護僧伽團和傳承的承諾，依然是我一生中至為重要的事情。」

雖然從夏瑪巴圓寂以後，我就一直覺得泰耶噶瑪巴不可能永遠屈服於當今的劣勢，必定有其它的作為，但聽聞了泰耶「還俗娶妻」的消息，我還是很震驚，而讀完這麼一個感性的文告，我第一個感受就是深深心疼泰耶噶瑪巴的處境，儘管他的每一句話都有著極大的克制與隱忍，但我還是能感受字裏行間所流露出來的痛苦，以及他有意擺脫所有因為「十七世噶瑪巴認證」所遺留下來的屈辱。

當然泰耶噶瑪巴的「結婚文告」非常清楚地說他並不是「還俗娶妻」，因為他「作為噶瑪巴，我的角色和佛事活動都將如以前一樣繼續下去……作為噶瑪巴，我將繼續保護和維護我們珍貴的傳承和鞏固僧伽團，通過一些項目如噶瑪巴新教育中心等……作為十七世的化身，無論是為未來的傳承，還是履行父母的願望，我選擇了不同的道路。與此同時，在繼續擔任噶瑪巴角色的我，對保護和維護僧伽團和傳承的承諾，依然是我一生中至為重要的事情。」

細細分析起來，這個「結婚文告」明確說明了泰耶噶瑪巴從一歲半就宣稱的「我是噶瑪巴」，迄今未變，無論他「作為噶瑪巴」或「作為十七世的化身」，泰耶噶瑪巴都將履行「保護和維護僧伽團和傳承的承諾」；只不過，泰耶噶瑪巴「選擇了不同的道路」，而這條「不同的道路」對噶瑪噶舉的傳承而言，就是一個「體制自由化」的文告(A Neoliberal Manifesto)。

這個「體制自由化」的文告深思熟慮，也揭示了將來泰耶噶瑪巴的「佛事活動」都將不再遵從達賴喇嘛與烏金噶瑪巴所設立下來的教派規則，而大膽地以他自身「生命形式」的改變在不可操控、不可預知的「宗教形式」變動上，將其所影響的「生命內容」也變為一種承載變動的「宗教形式」，更在「形式承載內容，內容操控形式」傳統模式下，在可見的將來，順勢瓦解「形式」與「內容」的分界，並在泰耶噶瑪巴個人的「生命形式」裏注釋「宗教內容」、同時在泰耶噶瑪巴的「生命內容」

裏注釋「宗教形式」，而達到「形式即內容」或「內容即形式」的彌綸境界，甚或「傳承即生命」、「生命即傳承」或「體制即生命」、「生命即體制」的絕對自由化。

無疑地，這個「內容即形式」的想法，就是為何泰耶噶瑪巴「深深地感覺這是一個忠於自己、忠於傳承的決定。」甚至他「內心深處有一種強烈的感受，我結婚的決定不止對我有正面的影響，對整個傳承亦然」，即是以他個人「生命形式」的改變來探尋「範圍(體制)之化而不過」的彌綸境地，期盼一個改變過後的「生命內容」能夠使得所有因為「宗教形式」的執取所導致的愚蠢、罪惡與醜行或諒解、寬容與隨喜，各各化解於其「生命與宗教」的形式裏。

當然這個將在未來順著各式各樣的事物而成就的「生命形式」能否因其「曲成萬物而不遺」，而使得所有仇恨、反智與極端思想都得以健康、尊重與理性地共同存在，仍舊取決於達賴喇嘛與烏金噶瑪巴「如何善用因果利益眾生」，因為放棄了不可操控、不可預知的「宗教形式」的泰耶噶瑪巴將「按照我父母的意願和自己的深思」，像一個普通的「噶瑪噶舉」信徒一般，去尋找「美麗且有益於我們所有人的事情」，讓他的「生命內容」直截挹注「宗教內容」，化其所承載的「噶瑪巴」，而其噶瑪巴所賦予的「思想、精神」也能直截化其所操控的「宗教形式」，是為一個「在噶瑪巴傳承」裏「自化」的「生命內容」，是「形式與內容」始交而難生的「現象」，亦是「形式與內容」相互糾葛的「本質」，卻也是執意堅守「存在先於本質」的烏金噶瑪巴所不能敘述的「彌綸思想」。

這裏似乎是個希望，因為在「彌綸」的情境裏，一切「止其所止」，沒有躁動的根由，也沒有遂行「宗教形式」的需要，甚至連「宗教內容」都不必窺視，而唯其「彌綸」，「誠者、誠之者」均不對彼此的「鏡像」發出「既成事實」(fait accompli)的感懷；易言之，在「誠者」不能感知「誠之者」的造作下，「之」不再成為「易為『之』原」的躁動根由，於是「變易哲學」乃往「圓滿哲學」驅動，是為泰耶噶瑪巴隱忍了二十餘年、以他自身的「生命內容」來謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祉的依據，並一舉突破「孔雀信」因達賴喇嘛的背書而有了「存在先於本質」的普遍認知。

二、 以「無何有之身」突破「紅寶冠法王」的重疊

太錫度請求達賴喇嘛背書「孔雀信」是「十七世噶瑪巴認證風波」裏極為關鍵的一步，因為從這個時候開始，「噶瑪巴認證」就不再只是「噶瑪噶舉」教內的宗教事件，而是「藏傳佛教」的政治案件了；更有甚者，達賴喇嘛對「孔雀信」的背書凸顯了達賴喇嘛對太錫度的信任，更質疑了當初受第十六世噶瑪巴之託、重新將夏瑪巴傳承恢復起來的決定，於是這麼一封經由達賴喇嘛背書的「孔雀信」不止確認了烏金噶瑪巴的認證，而且將使得「十四世夏瑪巴」再度失去「紅寶冠法王」的稱謂，因為一旦「夏瑪巴」重置於一個從清朝就已定讞的「中斷傳承」的歷史裏，則同為「紅寶冠法王」的太錫度將當仁不讓地成為唯一的「紅寶冠法王」。

太錫度這個釜底抽薪的謀略令夏瑪巴在應接「十七世噶瑪巴認證」上顯得有些左支右絀，不止整個錯失了辨證「本質先於存在」的宗教思想的機會，而且更在尋求美國聯邦調查局驗證「孔雀信」的真偽時，讓太錫度以「存在先於本質」的「存在主義」哲學、快馬加鞭地策立了烏金噶瑪巴，於是當烏金噶瑪巴於三個月內坐床於祖普寺時，不止「噶瑪巴認證風波」已經塵埃落定，連夏瑪巴本身的傳承也動搖了起來，因為一個連傳承都不能確立的夏瑪巴，就算位居「噶瑪巴認證小組」的首席，他所指認的泰耶噶瑪巴當然不能被「噶瑪噶舉」信眾接受，於是不論夏瑪巴如何說明「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」，那個「本質先於存在」的宗教思想就只能淪為笑柄了。

換句話說，當烏金噶瑪巴於西元一九九二年九月二十七日在祖普寺坐床、並成為中國共產黨所承認的第一位轉世活佛時，夏瑪巴所有的努力都被看為惡意破壞，不止破壞了「噶瑪噶舉」的團結，更破壞了達賴喇嘛多年來受阻於十六世噶瑪巴、卻始終不放棄將「噶瑪噶舉」置於流亡政府所推動的「精神統一」既定政策裏，所以當十四世夏瑪巴於西元二〇一四年在德國圓寂時，大家都鬆了口氣，

卻不料這其實是一系列麻煩的開始，因為夏瑪巴如何轉世、應該由烏金噶瑪巴還是泰耶噶瑪巴認證，甚至是否必須轉世，就此凸顯為兩個「噶瑪噶舉」陣營對立與隔閡的新一層問題。

更為重要的是，夏瑪巴的圓寂讓泰耶噶瑪巴失去了威望隆巨的護持，並有了失去「噶瑪噶舉」的影響力的隱憂；同時，夏瑪巴的圓寂讓太錫度在烏金噶瑪巴陣營裏，逐漸獲得整個「噶瑪噶舉」的信賴與敬重，尤其隨著烏金噶瑪巴在十四世達賴喇嘛的護持下，逐漸捲涉於整個流亡政府的政治裏，太錫度的政治影響力也水漲船高了起來，進而使得「紅寶冠法王」在「藏傳佛教」裏，取得了歷史上前所未有的地位，而「夏瑪本為紅寶冠、紅寶冠即是夏瑪」的本質意義就不再有人關懷了。

逢此巨變，有師生之誼的泰耶噶瑪巴在「十五世夏瑪巴認證」上所遭到的壓力就可想而知了，於是在夏瑪巴圓寂了三年以後，泰耶噶瑪巴發出「還俗娶妻」的文告，就令人不得不將這個令人震撼的決定與夏瑪巴認證受阻的可能引起了聯想，因為泰耶噶瑪巴太清楚了，「沒有夏瑪巴」的情況將會在「噶瑪噶舉」裏持續一段很長的時間，而且未來的夏瑪巴，就算達賴喇嘛與烏金噶瑪巴同意夏瑪巴繼續轉世，也將出現「兩位夏瑪巴」，更何況，在「十五世夏瑪巴認證」背後的太錫度不可能同意，因為他為了確保「紅寶冠法王」的純粹性，必定不遺餘力地阻撓夏瑪巴的再度轉世。

這個訊息相當明確，而足以佐證的，就是泰耶噶瑪巴在「結婚文告」裏，將授戒的責任「傳給第四世蔣貢康楚仁波切，噶瑪明就扎巴森給。」眾所皆知，蔣貢康楚仁波切目前有兩位轉世，一位是出生於西藏(西元一九九五年)的羅卓・確吉・尼瑪(Lodrö Chökyi Nyima)，目前居住印度；另一位為出生於尼泊爾(西元一九九五年)的明就・扎巴・森給(Mingyur Drakpa Sengé)。

明確一點說，泰耶與烏金分治的「噶瑪噶舉」，至今仍舊壁壘分明，因為不止噶瑪巴有兩位，「紅寶冠法王」有兩位，連蔣貢康楚也有兩位，而「授戒責任」的授予將太錫度爭取「紅寶冠法王」的地位轉移為一個與蔣貢康楚的協商，使得所有有關「夏瑪巴」如何在此世重新恢復轉世、是否必須再轉世等等爭議，重新建構起論證的基石，而讓膠著於「噶瑪巴認證」的陰謀沒有了依附。

在十五世夏瑪巴認證不能確立之下，這不能不說是一個極為深潛的策略，因為泰耶噶瑪巴此舉重新將「噶瑪巴認證風波」的鎖鍊維繫於下屬，而不直截衝撞他本人「作為噶瑪巴」的合法性爭議，而在所有「夏瑪巴轉世」的礁孔裏打轉的爭議也將在蔣貢康楚的運作下，從一個不可能的角度轉彎或從一個不可預期的地方萌芽，不止有了重新增添泰耶噶瑪巴在「噶瑪噶舉」的整合希望，更有了重新擱置「紅寶冠法王」的替換春秋，而讓歷史的爭議停留於歷史的爭辨裏。

無庸置疑地，在這麼一個焦灼的時刻，接受了泰耶噶瑪巴授與「授戒」重責的蔣貢康楚，任重道遠，而其之所以可以矗立於歷史的爭辨，讓歷史長河流過，乃因蔣貢康楚的地位在「噶瑪巴認證」的過程裏非常特殊，甚至很多仁波切都認為蔣貢康楚是為了帶走噶瑪巴重回「噶瑪噶舉」的傳承障礙而離去的，因為第三世蔣貢康楚為了尋找十六世噶瑪巴的轉世靈童，於西元一九九二年四月二十六日清晨六點半，為了避免輾及一隻停佇於馬路中央的小鳥，叫喚司機急打方向盤閃躲，卻在車子蛇行了三、四十公尺以後撞上了路邊一棵樹。蔣貢康楚與司機、侍從全被拋出車外，稍後不治身亡。

第三世蔣貢康楚仁波切出車禍的時候，只有三十九歲，而他為了「噶瑪巴認證」獻身的過程，在泰耶與烏金倆位噶瑪巴陣營裏都享有絕對的尊崇；更有甚者，據太錫度回憶，在西元一九九七年，當第十六世噶瑪巴由太錫度、蔣貢康楚與果希嘉察等三位仁波切陪同，前往印度加爾各答的旅途中，噶瑪巴把一個「嘎烏」交給了太錫度，並囑咐他不要對任何人展示，就此開啟了噶瑪巴的認證篇章。

這裏的訊息是，當第十六世噶瑪巴將這麼一個護身盒子交給太錫度時，夏瑪巴不在場，但就算蔣貢康楚與果希嘉察也陪同了噶瑪巴，他們倆人也不能見證這樁事件，因為噶瑪巴將這麼一個神聖物交給太錫度時，「囑咐他不要對任何人展示」；也就是說，當太錫度想起了這個「嘎烏」時，十六世噶瑪巴已經圓寂了十一年，而且大家都找不到噶瑪巴轉世預言的信函，令人驚喜的是，這個「嘎烏」裏面竟是一封信函，封面上注明了馬年開啟，於是在西元一九九二年三月十九日，夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子共同取出了十六世噶瑪巴的遺書，也就是世人所知的「孔雀信」。

第十七世噶瑪巴泰耶多傑選擇了西元二〇一七年三月二十九日宣佈他將還俗娶妻，所反應的是二十五年前的三月二十六日，太錫度去函給所有傳承弟子，宣稱找尋噶瑪巴之事已經佈署完畢，所以是一個「存在先於本質」的論證，而他的「還俗娶妻」則是一個「本質先於存在」的論證；二十五年前，見證了這個「存在先於本質」的「孔雀信」的，有夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子，二十五年後，見證了這個「本質先於存在」的「結婚文告」卻只有蔣貢康楚，因為夏瑪巴已經圓寂了三年，而太錫度與果希嘉察則不認同泰耶多傑噶瑪巴的合法性，於是泰耶噶瑪巴索性以「結婚文告」公告天下，將「大寶法王」的稱謂完整地歸還於烏金噶瑪巴，以謀求噶瑪噶舉的萬世福祇。

三、 以「無何有之身」還原「本質先於存在」的宗教思想

那麼「本質先於存在」的宗教思想究竟是甚麼呢？夏瑪巴曾經語焉不詳地說，「噶瑪巴要回來時，他就回來了。」如果這個就是「本質先於存在」的宗教思想，那麼噶瑪巴已經示現了二十五年，而且是以泰耶噶瑪巴的「本質先於存在」宗教思想來凸顯烏金噶瑪巴的「存在先於本質」的存在主義哲學，而現在這麼一位以「本質先於存在」的宗教思想示現的泰耶噶瑪巴卻決定「還俗」，於是就令人懷疑一個「無何有之身」能否驗證「存在先於本質」從思想根本處違逆了佛家思想，甚至這麼一個「無何有之身」是否為佛家思想呢？我們試以「無明」的肇始來看「無何有」的意義。

「無明」是「十二緣起」的首支，而「有」則為第十支。當「無明」一路由「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」流轉至「有」，其「有」實為「無何有」，而以「無何有」建構之「生」，則藏之於「無何有之身」——其「身」既曰「無何有」，故其「身」亦「無何老死」。

若以這樣的一個「無何有」來看「無明」，則其肇始源頭的「無明」實為「無何有之鄉」。只不過，「無何有之鄉」的概念始自莊子，其時佛學大本未傳，所以「無何有之身」與「無何有之鄉」

的概念為中土本有的哲學思想，緣自老子，而老子的思想則緣自《易經》；世人皆謂「老莊思想」從先秦以來就一直與「儒家思想」抗衡，其實不然，兩者皆承自《易經》，只不過在詮釋上，老莊着重「歸納」，以其出世，故文字隱晦，而孔子則着重「演繹」，以其入世，故深入卦爻，但在本質上，「道家玄學」與「儒家玄學」是一致的，以其思想的源頭俱為《易經》故。

這樣的見解苦無理據，因為「二十四史」受「陰陽家」的愚弄，從戰國末年的河上公開始，就因《易經》的「六九」被篡改為「陰陽」而一路偏頗，以至無一人將《易經》解說清楚，導致後來的「易學」浮沉於「陰陽」的論說，甚至「五行」的糾纏，而再也不能知悉《易經》原本不談「陰陽」不談「五行」，其「彌綸思想」其實早開先河，更與東漢以後所傳入的「佛學思想」遙相呼應，尤其「般若思想」，殊無二致。這是西方學界批判中國哲學思想從先秦開其端、卻停滯不動的主因，以至令「印度佛學」源源不斷由西域傳入中土，如入無人之境。

歷史在這裏與中國的思想傳衍開了一個大玩笑，因為在不知《易經》的彌綸思想的情況下，以鳩摩羅什為首的「關中舊學」引用了「莊子行文」來翻譯佛典，所以在佛典初傳的「格義」被矯正了以後，「儒釋道」首先在「文字」上結合了起來，但也因為學界懵懂於《易經》的彌綸思想，所以在佛學的翻譯上，多次與《易經》擦身而過，殊為可惜；使「彌綸、般若」首度在中國的哲學思想史上結合起來的則是道生，先從廬山慧遠、再北涉長江，助羅什翻譯，而於「關中舊學」潰敗之際，南渡至建業，譯「華嚴經」，再入虎丘山，演繹「般若」，使頑石點頭，堪稱為一位開天闢地的大學者，但在演繹上，則對《易傳》語焉不詳，一直到「宋明理學」才首次有了反彈，但可惜成效不大。

《無何有之身》有鑒於此，直溯思想的源頭，以「無何有之身」重構「無何有之鄉」，再任憑「無明」流轉，先以「無明」的「變動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不變內質」，而以這樣的一個「無何有」來看「十二緣起」的「流轉」，則其「流轉」無異「還滅」，亦即「流轉」與「還滅」一起皆起；其「變於不變」或「不變於變」之間，

原本輪圓俱足，以其動而釋放無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」，是為孔子以《易傳》的「幾者動之微」，提綱挈領地點描了《易經》的彌綸思想的重大學術論見，震古鑠今，可惜世人懵懂，僅知《論語》，致使《易傳》如坐長夜，竟達兩千年之久，否則東漢以降的佛典翻譯必有另一番景象。

瞭解了「無何有之身」以後，泰耶噶瑪巴以「無何有」建構的「生」就有了論述「生命內容」的宗教思想了，是謂一個還政於烏金噶瑪巴、「忠於自己、忠於傳承的決定。」甚至泰耶噶瑪巴將以其「無何有之身」來探尋「第十五世夏瑪巴」將轉世未轉世的「無何有之身」，以彼此的「無何有之身」的內容了無差別故，是為真正的「二而不二」，也是泰耶噶瑪巴回報亦師亦友的夏瑪巴的明證。

四、 以「無何有之身」見證「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑「存在思想」

「存在先於本質」的頑執有目共睹，但因其「存在主義」的惶惑存在思想使得涉捲其中的人士終日惶恐不安，卻是一個不必爭論的事實。這個論證，仍然得回到第十七世噶瑪巴泰耶多傑的「結婚文告」，因為「結婚文告」裏面有一個授權，至關重要，亦即泰耶「作為噶瑪巴……角色和佛事活動都將如以前一樣繼續下去。唯一例外就是進行授戒。這個責任將傳給第四世蔣貢康楚仁波切。」非常明確地，噶瑪巴在這裏說，這位第四世蔣貢康楚仁波切是「噶瑪明就扎巴森給。」而不是另一位蔣貢康楚仁波切，羅卓・確吉・尼瑪(Lodrö Chökyi Nyima)，因為羅卓・確吉・尼瑪已於一年前還俗了，所以目前只有一位蔣貢康楚仁波切，那就是噶瑪・明就・扎巴・森給(Mingyur Drakpa Sengé)。

換句話說，如果羅卓・確吉・尼瑪沒有於一年以前還俗，泰耶噶瑪巴是否會將「授戒」的重責與噶瑪噶舉的事務授予同時糾纏於「雙包」的蔣貢康楚仁波切，噶瑪・明就・扎巴・森給，是很值得懷疑的，甚至泰耶噶瑪巴「還俗」的想法很有可能即來自羅卓・確吉・尼瑪的啟發。

如此說來，蔣貢康楚仁波切，羅卓・確吉・尼瑪的還俗，在論證「本質先於存在」的宗教思想上，至關重要，因為長期以來，一直居於一個「存在先於本質」氛圍的羅卓・確吉・尼瑪非常痛苦，終至在解脫不了「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑存在思想裏，羅卓・確吉・尼瑪在「臉書」的社羣網站上聲明「還俗」，並紓發了他的「還俗感言」。中譯全文如下(感谢翻譯者)：

其一、由於自過去四、五年以來所累積的所有掙扎與問題，我已自二〇一六年四月十四日脫離本來的角色。我已無法忍受當前的狀態，我被限制實現自己的夢想，也不被允許承擔自己的責任、並保持平和心態，我覺得自己已成為所有人的負擔。

其二、我不能忍受所有的事情在人前都顯得挺好，但是人後卻充滿了混亂和嘈雜的生活。雖然對外展示的全都是光明的一面，但在內心中，我卻感到無力承擔也不配自己的名號。當前的選擇實屬情非得已的最後手段。我也曾嘗試過所有避免這種選擇的可能性，但是現在，我已經對這些反復發生的問題以及那些人一次又一次使用同樣的藉口感到厭倦了。雖然我懷疑你們不是都能理解我的選擇，但我仍舊希望你們能夠理解(我的無奈)。

其三、即使你們知道我在哪裏，現在也請不要來找我，也無需擔憂，我會也能夠照顧好自己。對於我的信眾而言，我感到很抱歉，但我已別無選擇。我已不再是僧侶了。我只想學習並且實現自己的夢想，雖然這很困難，但我會努力。

其四、至尊噶瑪巴與錫度仁波切將永存我心。對於那些知道我經歷何種情形的人，請轉告二位尊者，我告訴你們的事。請轉告至尊噶瑪巴，由於我當前的狀態與行為，我已不配再見他，並請向他轉告，我一直能夠感受到他對我深深的關愛，但所發生的一切事情均由我這個不肖弟子而起。

其五、如果我繼續過去的狀態，將製造出更多的痛苦、問題和悲傷。另外，請繼續跟進法院的案子。所有問題均因我所背負的名號和責任所導致。現在我只想過普通人的生活並去學習。無論花費多長時間，都請把這個問題解決。我當前已不願再外出，但我會和那些我想聯繫的人保持聯繫。

其六、那些認為我的選擇會破壞他們的公眾形象和尊嚴的人是真正自我中心和自私的人。與其來指責我，你們更應該去發現問題所在，並探尋是何種境況導致我離開。

其七、經過深思熟慮，這是我的最終決定。我不再也不能再是一個僧侶了。我只想靜靜離開，如果你們真的關心和愛護我，那就讓我靜靜地離開，現在也不要來找我，因為即使你們來找，也不會像以前那樣見到我。

其八、再見，珍重。對於你們當中一些人來說，我知道這很痛苦，你們甚至會因此生我的氣。我很抱歉。但我同樣承受了很多痛苦，為了釋放一些痛苦，我燒傷了自己的手臂甚至想過自殺。因此我知道痛苦的滋味，我不想給你們、給我製造更多的苦痛。故而，請你們讓我能夠保持平和的心境，也讓那些在蔣貢康楚中心裏，給我代來麻煩和導致困擾的人們能夠因為我的離去而得到平靜。

其九、我並不恨你們所有的人，因為我知道你們當中的一些人是真正愛護我和關心我的。我也同樣愛護和關心你們。但是對不起，我還是不得不這樣做。

其十、儘管難以抉擇，但我還是決定選擇一條不同的人生道路。我將會繼續學習、並追求我的夢想，成為一名醫生。你們把我這個夢想藏匿了太久了。再見。

其十一、棍棒和石頭只能傷害我的身體，但言語卻會撕碎我的心。這些年來，我所承受的諸多惡語，已經把我的心撕碎了。

這裏所引錄的十一點「聲明」，平鋪直述，沒有過多的文學修飾，但可讀出羅卓·確吉·尼瑪的真誠。約略歸納起來，他的「還俗」是因為羅卓·確吉·尼瑪自從成為四世蔣貢康楚仁波切以來，便「一直很痛苦」，更因他想成為一名醫生，卻因被指認為仁波切轉世，而致使「你們把我這個夢想藏匿太久了」。這聽起來像是控訴，或許羅卓·確吉·尼瑪自始至終就不想成為蔣貢康楚的轉世，更或許羅卓·確吉·尼瑪是在某種背景、需要與目的下，「被要求轉世」，而事實上他「感到無力承擔也不配自己的名號」。這正是「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑存在思想。

至於其中的第四點，有人的確將羅卓・確吉・尼瑪還俗之前的情況告訴了烏金噶瑪巴，而烏金噶瑪巴則對羅卓・確吉・尼瑪「當前的狀態與行為」，在第三十四屆噶舉祈願法會(the 34th Kagyu Monlam)最後一天(二月十九日)的最後一個法會上，主動就蔣貢康楚的事件發表了第一次公開說法：

「去年蔣貢仁波切的事件發生之後，我有了一些前所未有的感受與想法。簡略跟大家談一下。仁波切在極為年輕的時候，就被帶離家庭，得到了一個祖古、而且是一個非常大的『仁波切』的頭銜與位置。這一方面我有一些同感。雖然不能說我百分之百理解仁波切的想法，但是自從我得到噶瑪巴的頭銜以來，經過了這麼多年，所以我也能夠說是感同身受。

在事情發生的當下，我的內心當然也出現了許多感受，諸如憤怒、難過等，但追根究柢來說，我內心中對仁波切的信心與關懷絲毫沒有減少。這一點請各位理解。我覺得我們大家都要對仁波切有所體諒，特別是要體諒蔣貢辦公室。上一世仁波切如此年輕就離世了，這一世仁波切又出現了這樣的狀況，這對辦公室不啻是個大傷害。然而，辦公室以秘書長為首的一切執事，都發心清淨地為仁波切的傳承付出。這一點我有百分之百的信心與支持。同時，也希望仁波切世系辦公室，包括拉瓦佛學院與普拉哈里寺院所有僧俗二眾，知道在仁波切的背後，有我個人徹底的支持與關照。這是很重要的。支持辦公室的施主們，也請繼續維持對仁波切的恭敬，特別是對歷代轉世的信心與景仰不要有任何的退轉，繼續貫徹。

有些人擔心未來會怎樣？未來會怎樣很難說，但是我個人認為，身為轉世者、特別是一個菩薩的威儀展現者，最重要的就是不要放棄佛法與眾生的利益。總之，無論有沒有離開寺院、有沒有離開僧侶身份，不要放棄佛法與眾生的利益是最為重要的。現場也有多位上師、堪布與仁波切，各位也要知道，無論面臨甚麼狀況，最重要的就是不要放棄佛法與眾生。(法王閉眼沈默近一分鐘)

大概是這樣，我也沒甚麼可說的。總之，我個人盡量為佛法與眾生付出，我也希望任何法教的持有者們都不要放棄這一件事情，要盡自己所能來利益法教。大概就是這樣子。」(感謝翻譯者)

烏金噶瑪巴這段簡略的講話其實並沒有說明羅卓・確吉・尼瑪的情況，反倒因為羅卓・確吉・尼瑪的還俗引發了「前所未有的感受與想法」，更為重要的是，對於「未來會怎樣」，一個月以後，泰耶噶瑪巴從善，步羅卓・確吉・尼瑪還俗之後塵，直截以「還俗娶妻」的文告回應了烏金噶瑪巴，並將「授戒」的重責授予不再受「雙包」糾纏的蔣貢康楚仁波切，明就・扎巴・森給。

五、 以「無何有之身」見證「還俗」只是為了說明「宗教信仰」的選擇是自願的

兩個「還俗」事件，中間夾雜著烏金噶瑪巴的想法，是很耐人尋味的。那麼，究竟「還俗」是甚麼呢？甚至「還俗」在藏傳佛教裏，是否與中土一樣呢？「還俗」了以後，弘法利生是否將更便利呢？「還俗」是否就像羅卓・確吉・尼瑪所說的，只是為了直面自己的內心，而不再繼續偽裝著生活呢？對於泰耶噶瑪巴與蔣貢康楚仁波切這樣的成就者，「還俗」除了說明宗教信仰的選擇是自願的，是否還說明了「宗教本質」必須跳脫「宗教權力」的存在，而直截以「本質先於存在」的宗教思想來考慮「宗教傳承」呢？如果執意以「存在先於本質」的「存在主義」哲學來指引「宗教傳承」，那麼「存在主義」的不安、孤獨與絕望的惶惑存在思想是否將導致人格分裂呢？若「宗教傳承」不能脫離「宗教本質」而存在，那麼「還俗」是否能夠以其「無何有之身」來見證「存在主義」的謬誤呢？

這個以「無何有之身」見證「還俗」的想法，顯而易見地出自羅卓・確吉・尼瑪的啟發。至於「還俗」，學名則為「捨戒」，是「授戒」的相反詞，但不表示修學失敗或道心受擾。按「戒律」來說，任何一位接受了「授戒」的修行人，只要公開聲明「捨戒」，就可以「還俗」了，但「授戒」就不同了，「授戒」了以後，持戒的人得在寺院裏修行，接受寺院的監督與控管，猶若實習生，然後過了一年，經過寺院的評估，才可稱為「沙彌」或「沙彌尼」，再然後，三年後才有可能在五位以上的出家眾的見證下「授戒」，所以轉正為真正的「授戒」僧侶至少得花四年的時間。

從「本質」與「存在」來看「授戒、捨戒」，「還俗」這樁事就顯得很正常了，因為佛制戒，俗人「授戒」出家之後，就以「僧人」之相行「出家」之實，所以是一個從「宗教的存在」看「宗教的本質」，而僧人「捨戒」還俗了以後，就是不再以「宗教的存在」看「宗教的本質」。換句話說，不管是從未「授戒」或是「捨戒」後還俗，在家俗人是否為佛弟子，最重要的就是看他是否還是遵循「皈依佛、皈依法、皈依賢聖僧」這條戒律了。如果答案是肯定的，那就還是佛弟子。

這麼一看，「宗教的存在」對一位佛弟子而言，沒有必須存在的需要，而脫去俗裝、受持出家戒、以出家相修學佛法，則就不是僅是「剃髮緇衣」的意思了。這基本上也是中土南禪的「寓修行於生活、寓生活於修行」的內涵，以一個沒有「授戒、捨戒」的捆縛在內心裏維繫「宗教的本質」。

從瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴、噶瑪巴的傳承來看，「噶瑪噶舉」的修行者其實注重的是光明心性的自然流露，而從來不以「宗教的存在」來維繫「宗教的本質」，而如果「宗教的存在」在傳承上出現了爭論，卻因為必須維繫「宗教的存在」而持續以「形式上的出家」來詆毀「宗教的本質」，則「還俗」可說是唯一的出路，並因為已經捨還出家戒，「宗教的存在」就失去了捆縛身心的力度。

這是「還俗」對泰耶噶瑪巴或蔣貢康楚仁波切這樣的成就者的意義，除了說明宗教信仰的選擇是自願的以外，還有勉勵在家俗人以行為規範來表現「宗教的本質」；當然這些居於堂廟之首的出家人「還俗」，對皈依「上師」的佛弟子而言，不啻為一個「因緣」的崩毀，而在內心裏放棄了自己對皈依戒的信受之心，甚至放棄了自己對三寶的信心。

這是「上師」不輕易「還俗」的意義，原本不為自己的修為，反倒是為了便利佛弟子的修習，而當一位「上師」以「還俗」為手段來維繫「宗教的本質」，則就說明了種種外部境緣已經到了一個不可能再壞的地步，於是「還俗」就成了一個「轉毀為緣」的最後手段。這樣的決定雖然痛苦，但是仍舊是個人的決定，別人無權置喙，但從「本質先於存在」的宗教意義來看，從自身的傳承「還俗」其實與達賴喇嘛的「不再繼續轉世」是一樣的，只不過「現在世」比「未來世」更具震撼力而已。

比泰耶噶瑪巴早了一年還俗的羅卓・確吉・尼瑪以身示現的意義非常重大，不止因為他是烏金噶瑪巴所指認的，更因為在見證太錫度以「嘎烏」示現十六世噶瑪巴的「認證密碼」、為尋找十七世大寶法王而獻身、再以第四世蔣貢康楚仁波切的「還俗」示現，在在說明了這個烏金噶瑪巴與太錫度以「存在主義」哲學的惶惑存在思想維繫「宗教的本質」是多麼地不堪。這可以由羅卓・確吉・尼瑪的「還俗感言」裏面的第十一條來見證，因為他說「棍棒和石頭只能傷害我的身體，但言語卻會撕碎我的心。這些年來，我所承受的諸多惡語，已經把我的心撕碎了。」

這樣的言語只能說是羅卓・確吉・尼瑪對整個認證過程的控訴，不論是十七世大寶法王或四世蔣貢康楚仁波切的認證都是一樣的，而因為羅卓・確吉・尼瑪是烏金噶瑪巴指認的，於是就讓還俗的羅卓・確吉・尼瑪以其前世的涓滴之濕所成就的烏金噶瑪巴發出了「前所未有的感受與想法……諸如憤怒、難過等」，而烏金噶瑪巴纍纍以報，只能對空置的四世蔣貢康楚仁波切辦公室說，「我內心中對仁波切的信心與關懷絲毫沒有減少。」但是已經還俗的羅卓・確吉・尼瑪卻也只能以其漸去漸遠的四世蔣貢康楚仁波切的身分埋怨，何時才能報償他的「還俗」以一個「噶瑪噶舉」的完整呢？

堪稱幸運的是，矗立於泰耶噶瑪巴陣營的還有一位四世蔣貢康楚仁波切，那就是自始至終都讓烏金噶瑪巴覺得礙眼的噶瑪・明就・扎巴・森給，靜悄悄地說明羅卓・確吉・尼瑪因為不堪惶惑存在思想的折磨，只能以自身的「還俗」說明蔣貢康楚仁波切的指認只能是噶瑪・明就・扎巴・森給，而不能是羅卓・確吉・尼瑪，否則世世代代的蔣貢康楚傳承就亂了。

羅卓・確吉・尼瑪的還俗意義就在此，因為他想盡了各種辦法去證明他就是蔣貢康楚仁波切，甚至「為了釋放一些痛苦，我燒傷了自己的手臂甚至想過自殺。」但明就・扎巴・森給就幸運多了，因為他不必去證明他就是蔣貢康楚，而是讓羅卓・確吉・尼瑪去證明他不是蔣貢康楚。這就是明就・扎巴・森給被泰耶噶瑪巴授予「授戒」重責的意義，故名「噶瑪・明就・扎巴・森給」。泰耶噶瑪巴在這裏用了一個極為纖細的「名實論」闡釋了「本質先於存在」在轉世認證裏的宗教意義。

闡釋這個觀點可說就是《無何有之身》以一個「還俗」的小沙彌來維繫「宗教的本質」的敘述策略。為了破除外部境緣，這位小沙彌遠離一切「戲論」，自明自覺自了自證，以讓一切諸法由自心所現，沒有諸多因為「宗教的存在」而衍生的「貪瞋癡慢疑」，沒有諸多因為「宗教的存在」而衍生的「宗教概念」，一路還原，並於不可還原之處再還原，於是成就了「無何有之身」，是為徹頭徹尾還原於一個沒有「還俗」概念的「還原」，以其「無能所」故。

六、 以「無何有之身」見證「還俗」可以回溯一個沒有「宗教概念」的直面宗教存在

「宗教概念」的初生是為了闡釋一個已經存在的「宗教情懷」，而不是先有「宗教概念」後有「宗教情懷」。這個「先後」或「能所」的關係非常清楚，不應該有爭論。奇怪的是，「宗教概念」一旦存在了，往往在其闡釋裏自衍自生，或疊床架屋或橫向闢喻，其所闡釋的「宗教清懷」反而更加隱晦，而且闡釋者為了成就初始的使命感，就從容地將闡釋的初衷精雕細琢為溫婉潔淨的文字，均勻地貼在「宗教概念」上，又輕輕敷蘸在其所闡釋的「宗教情懷」上，於是「宗教概念」就反客為主，先妝點晴煦的「宗教情懷」，再令「宗教概念」創生「宗教思想」，於是溫婉潔淨的文字終於凌駕了「宗教概念」，而讓「宗教概念」變成萬古經典，真正的「宗教情懷」反倒不為人所關懷了。

這裏的「宗教概念」與「宗教情懷」泛指人類所有的「宗教」，甚至包括中土初始的「道德」論說或一個尚未分別演繹為「儒家玄學」或「道家玄學」的「彌綸思想」、卻因其直面存在而造就了後來的「儒釋道」思想的璀璨融會。這個思想融會的關鍵是，陳述這些思想的文字必須破除諸多因為「闡釋」的需要所創生的「宗教概念」，而讓「宗教情懷」在一個沒有「宗教概念」的氛圍裏創生。這是《無何有之身》為了闡釋一個既存的「宗教情懷」而重構「伊甸園」寓言的意義，並以「氂牛」替代「古蛇」，更讓駕馭氂牛的種種「無意義音韻」替代「巴別塔之前的人類第一種語言」。

這樣的書寫策略相當詭譎。這是否即是泰耶噶瑪巴的「結婚文告」所說的「美麗且有益於我們所有人的事情」，仍有待觀察，但泰耶噶瑪巴以「結婚」來扭轉認證十五世夏瑪巴的劣勢，卻是一個「隱祕詮釋」(an esoteric interpretation)，所以他說，「我內心深處有一種強烈的感受，我結婚的決定不止對我有正面的影響，對整個傳承亦然。」更有甚者，泰耶噶瑪巴為了維繫十六世大寶法王生前竭力反對達賴喇嘛的「精神統一」所做的努力，所以堅絕地執行他一貫的信念，「不管我們選擇甚麼的路，佛教方法是如何善用因果利益眾生。」

持平地說，泰耶噶瑪巴在他的「結婚文告」裏，所透露的訊息最值得令人深思的就是他如何以「還俗娶妻」來反對任何人對「宗教」的過度闡釋，尤其當「宗教的存在」已經悍然成為堂廟的唯一存在，任何的「宗教闡釋」都只能以「宗教概念」來駕馭「宗教情懷」，而令「宗教的本質」潰敗於「宗教的存在」裏，所以他索性釜底抽薪，以「還俗」回溯一個沒有「宗教概念」的直面宗教存在。

這裏的奧妙是，泰耶噶瑪巴為何不順應羅卓・確吉・尼瑪的「還俗」，卻大肆張揚，「按照我父母的意願……履行父母的願望，我選擇了不同的道路」呢？泰耶噶瑪巴做了「結婚的決定」，又說這是「一個忠於自己、忠於傳承的決定。」那麼這個「看起來不像是還俗」的決定，究竟能否還原於一個「沒有還俗概念的還原」呢？當泰耶噶瑪巴做下了這個「還俗」的決定，卻又以「娶妻」來維繫其「大成就者」的形象，與羅卓・確吉・尼瑪徹底的「還俗」究竟是否一樣呢？

這真只能說是泰耶噶瑪巴讓慈悲心直截流露的顯現了。這麼多年了，當十五世夏瑪巴轉世懸而未決、當「噶瑪噶舉」在烏金噶瑪巴的領導下全力往「前寧瑪學派」還原時，泰耶噶瑪巴為了讓我們不受「噶瑪噶舉」分裂的干擾、而在實踐宗教的同時也取得身心的平衡，就只能以「還俗娶妻」這麼一個世俗觀念，更加有信心有效率地去展現慈悲的情懷了。在達賴喇嘛與烏金噶瑪巴的強勢操作下，泰耶噶瑪巴所能期盼的就是呼籲宗教實踐者以「慈悲」為依歸，不再倚靠「闡釋」的技巧與能力而將「智悲」連結在一起，因為任何的「闡釋」只會將「智慧」與「慈悲」阻隔開來。

那麼「闡釋」(interpretation)是甚麼呢?無疑地，「闡釋」作為「理解」過程的一個因子，必定是一個生理性過程，但也是一個層疊而上的「制式化認知」的產物(a product of hierarchical institutionalization)。人類不能避免「闡釋」，但自然的了解過程從希臘的文學理論開始就被一些菁英的擬似理論(the elitist mimetic theories)干擾、乃至操控了，於是「慈悲」的了解從「希臘悲劇」開始就有了良知上的偏見，好似「慈悲」的種子因「悲劇」(tragedy)而生。

這是極為荒謬的。「智悲」的連結是唯一能夠破解「闡釋」的方法，尤其是一些「過度闡釋」的解讀，「智悲雙運」幾乎就是唯一讓我們能夠走出「闡釋」，而產生「宗教」上的新思想或自覺的方法；尷尬的是，「智悲雙運」的解說無疑地是理性思辨下所產生的理論，卻也是宗教人士驅避感官上的直接反應而做的詮釋。那麼過分依賴一個精練的思想是否有違佛意呢?如何在一個已然建構起來的思想裏「反建構」呢?如果「以智慧來開釋慈悲」是不可避免的，我們如何不侷限於宗教詮釋上的「慈悲」，更不為「制式化認知」所左右，而在至高且大的宗教排它性裏，去了解「慈悲」乃「心」之本象呢?這裏面，「智性」與「情感」結合最直截的敘述就是「情欲書寫」。

七、 以「無何有之身」見證「反對闡釋」可以產生「宗教概念」上的新思想或自覺

最早提出「反對闡釋」的人是美國的蘇珊桑塔格(Susan Sontag)，只不過她是以「反對闡釋」的概念來反對任何人對藝術的過度詮釋。這種「藝術」上的新思想或自覺原本也不至於會引發宗教界的過度解讀，卻因為《反對闡釋》的最後一句話而衍生了宗教界成篇累牘的詮釋與澄清。

這句「反對闡釋」的論述被引申得極為廣泛：「我們需要以藝術性的情欲來取代宗教闡釋。」(In place of a hermeneutics, we need an erotics of art.)暫且不說如何取代，「藝術性情欲」(an erotics of art)從此堂而皇之與「宗教詮釋」(a hermeneutics)連結在一起，更因為桑塔格運用

了文字的技巧，令一個特指「聖經解釋學」的 a hermeneutics 成為「釋經學的」(hermeneutic)綜合性學說，進而成為一個轉「情詩」的「erotic」成為「情欲書寫」的藝術情懷(an erotics of art)，於是一個「藝術」上的思想或自覺就直截與「宗教概念」上的思想或自覺指涉了起來，更因桑塔格的原意是「反對闡釋」，於是「情欲書寫」就成為宗教闡釋者以感官的亢進與人性的滿足來突破「宗教概念」的鋪天蓋地，而直截經由感官的刺激去促生良知的覺醒也就成為「情欲書寫」的唯一目的了。

以「情欲書寫」來闡釋「宗教概念」，似乎有些離經叛道，尤其在佛教，「情欲」的詮釋不止不倫不類，而且還有挑釁戒律、污蔑清淨佛地之隱憂，但因為「情欲書寫」直接以官能為訴求，所以不可能有「排它性」，而且不直接指涉「智慧」，卻讓讀者在感官上有提升「良知」的經驗，而一舉從「闡釋裏的慈悲」掙脫出來，而直接與「內在慈悲」呼應了起來。

「情欲書寫」就是這麼一種書寫策略，可以讓「宗教的慈悲」覺醒，將「宗教的闡釋」區隔開來，更可以讓讀者不再偏向「慈悲的闡釋」，甚至批判，而以多元性的價值取向(value versatility)去實踐宗教，而不是在「宗教的闡釋」裏凸顯「慈悲」的意義(sensuous objectivity that is not manifest under the hermeneutic approach)。易言之，「情欲書寫」將令宗教實踐者促生一條嶄新的思想與感受，將「慈悲」提升為一種「覺醒」，而不再只是一個「闡釋裏的慈悲」。

如此說來，「宗教的闡釋」疏遠了宗教實踐者的內心感觸，而「情欲書寫」卻允許宗教實踐者重獲「慈悲」的直接指涉；如果「情欲書寫」可以被看作是人類讓「慈悲」直面存在的話，「道德上的論述」(moralistic narratives)或許也就無關緊要或根本就不需要了。

當然為了文字上的美學，「情欲書寫」有時會在道德上質疑它所刺激起來的情欲，甚至在文字的鋪陳下，審理「性暴力」的傾向，但是「情欲書寫」對情欲情節的暴露，不可諱言，是一樁罪惡的彰顯，不止直截深入潛意識之運作，更因「情欲」起於一個根深蒂固的貪淫念頭，也是一個造成人類衍生的肇始因緣，所以「情欲書寫」不可避免地就成了一個暴露書寫者之所以必需造作「情欲書寫」

的原因，而且因其探索是潛意識的，所以也就直截潛入自我以及一切促成自我的業緣，而剖析這樣的「情欲書寫」，也就進入了「情欲」不得不造作的原始因緣。

「情欲書寫」從這個角度看，就是對自己已然消逝的「情欲」發出一個「輓歌」(elegy)，因為「慈悲」是直面的、不可闡釋的，而任何闡釋都有可能干擾「慈悲」的直截指涉，所以「情欲書寫」就是在字裏行間剖陳自己，讓已然消逝的「情欲」成為貪婪衍生於血肉的論述場域，而就當貪婪成為繁複驅動之承載物器時，一個不經由思想過濾的判斷就盤旋於「空境」裏，讓直截體驗慈悲的「感官直覺」輕盈如羽，然後「情欲」就從「情欲書寫」裏脫拔而出。

這個就是泰耶噶瑪巴以世俗的「還俗娶妻」來勾起尖銳的、病態的黑暗面，更因為它的直截，而使得所有闡釋失去「闡釋的衝動」(brings on an itch for interpretation but to no avail)，於是一個伴隨著「結婚文告」的全家福照片，就闡釋了一個簡短、緊湊的圖影，讓所有因為「闡釋」而必須營造出來的整體的銜接鬆散了起來，乃至不再具備說服力，堪稱為一個不耽溺於情節的「戲劇性情節」，足以讓所有「無條理的聯想」整個失去「闡釋的衝動」。

任何人對這張全家福照片進行闡釋都有扭曲人性直截呼喚慈悲的隱憂。它的透明化不允許任何耽溺於文字的描述，更不允許綜錯複雜的回應，而只能是一個人性的表現，不至於令正面接觸的人們產生直截的震撼，也不至於對平實對象的捕捉產生感激的觸動；也正因為這些對象的平實，「良知上的自覺」才能通過感官體驗，去釋放「反符號」內義(liberating its anti-symbolic quality)，讓「良知上的自覺」提升，繼而擺脫「闡釋」的牽引，而不與「慈悲的經驗」違抗。

這樣的「直面存在」使得「情欲書寫」沮喪了起來，因為這裏的「感官體驗」不是一個抽象、難以理解的詮釋，更不是一個逐字描述就可以真確實踐的實際經驗，所以是一個直截打破宗教詮釋的具體實踐，更是一個可以讓「感官體驗」成為一個直驅人性的內在慈悲投入，不止是一個可以觀察、可以感覺的「直面存在」，更可以讓一向缺乏具體實踐的「宗教詮釋」纖弱了起來。

後列(由左至右)：泰耶噶瑪巴與他的父母親 HE Mipham Rinpoche, Dechen Wangmo
前列(由左至右)：泰耶夫人仁千央中 Rinchen Yangzom 與她的父母親 Mr Chencho, Mrs Kunzang

當然這張全家福的圖像同時也通過泰耶噶瑪巴的「還俗娶妻」干擾了人們對「宗教的存在」的了解，而「闡釋的投入」(project of interpretation)一經凸顯，一個投注於「形式與內容」的注意力必定失去平衡，使得人們對泰耶噶瑪巴「娶妻」的關注有凌駕「大寶法王」之虞，以至於「闡釋的經驗」悍然駕馭了「慈悲的情懷」，而令宗教實踐者去開發、探索其中的意義，於是「闡釋」在不斷地分析與觀察「慈悲」，「闡釋的內義」不幸地就與「慈悲的情懷」等義(synonymous)了。

為了在其中取得平衡，宗教實踐者不應以「宗教的闡釋」為宗教的最後目標，否則「智慧」與「慈悲」的結合只能是空談。泰耶噶瑪巴大膽地以他自身「生命形式」的改變在不可操控、不可預知的「宗教形式」變動上，將其所影響的「生命內容」也變為一種承載變動的「宗教形式」，只能說是這樁「還俗娶妻」的文告最重要的內容，而且在可見的將來，泰耶噶瑪巴個人的「生命形式」將挹注「宗教內容」、同時在泰耶噶瑪巴的「生命內容」裏融合「宗教形式」，而將「本質先於存在、存在先於本質」的爭論提升至「本質即存在」或「存在即本質」的宗教內義。

無疑地，這個「本質即存在」或「存在即本質」的宗教內義不能拆解，甚至一經拆解，「本質先於存在」或「存在先於本質」的爭論將永遠無盡無止地持續下去(the possibility existentialism may lurk beneath the surface in some instances where an argument is employed forever)。這可說是為何泰耶噶瑪巴不願再多作闡釋，而以他個人「生命形式」的改變來探尋「範圍(存在)之化而不過」的彌綸境地，期盼一個改變過後的「生命內容」能夠讓感覺直接觸醒所有因為「宗教形式」的執取所導致的愚蠢、罪惡與醜行或諒解、寬容與隨喜，各各化解於其「生命與宗教」的形式裏。

從這個觀點看，泰耶噶瑪巴的「還俗娶妻」就是一個不在情節上描述情欲的「情欲書寫」，而使得一些只關心情節的干擾失去了直截體驗情欲與行為的目的，而讓「情欲書寫」透明化，在視覺上不至令人耽溺、昏暈，而能夠通過視覺的直接取攝，更加深刻去了解內心本具的「慈悲」，因此有了一個比「情欲書寫」更加能夠體驗「慈悲」的實質性或不可闡釋性。

當然一旦這個實質性、不可闡釋性的「慈悲」經由「情欲書寫」來陳述，則很多時候，這樣的書寫都不能說能夠達到「情欲書寫」的目的，因為緊湊的情節並不允許讀者放鬆，而這種書寫的隱憂是它所勾動的情欲猶若一個妓女的脣膏光澤在嫖客面前招搖，於是「情欲書寫」就只能是「情欲」，而與宗教上的「慈悲」毫無關係，甚至大相逕庭了。這個干擾或不滿意的書寫在泰耶噶瑪巴的全家福照片裏是不存在的，而如何以文字去捕捉這個「美麗且有益於我們所有人的事情」，就是《無何有之身》以泰耶噶瑪巴的「生命內容」直截挹注「宗教內容」的意義，是謂「無何有之身」。

泰耶噶瑪巴以其「無何有之身」化其所承載的「大寶法王」，是這張全家福照片的意義，而其噶瑪巴所賦予的「思想、精神」也因「無何有之身」的存在，而能直截化其所操控的「宗教形式」，是為一個「在噶瑪巴傳承」裏「自化」的「生命內容」，是「形式與內容」始交而難生的「現象」，亦是「形式與內容」相互糾葛的「本質」，是謂「存在即本質」或「本質即存在」的彌綸思想。

在「彌綸」的情境裏，一切「止其所止」，沒有躁動的根由，沒有遂行「宗教形式」的需要，甚至連「宗教內容」都不必窺視，而唯其「彌綸」，彼此的「鏡像」都沒有必須造作的緣由，是之謂「慈」，「玆心」也，「玆」者，「雙玄」也，「變易哲學」與「圓滿哲學」互動，「非心」也，是真正的「悲」，而不是有一個「慈悲」在那兒，等著被「情欲書寫」描述。

八、 以「無何有之身」還原「反對闡釋」的「動」於宗教思想上的「不動」

《無何有之身》用力最深的，可說就在解說「還俗娶妻」的泰耶噶瑪巴如何周旋於烏金噶瑪巴與太錫度之間，並在幾度掙扎於十五世夏瑪巴的認證埂道上，重新將認證的重責交回十四世達賴喇嘛的手中，還原歷史上「成也達賴、敗也達賴」的論證，同時說明那頭「既老又瞎的黑牝牛」在成就其「紅寶冠法王」的傳承意義上，如何化身為一頭五彩斑斕的「牯神」。

「牯神」的原始出處為中土的《老子》，但誤為「谷神」，其原文為「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」以十四世夏瑪巴圓寂，微而不絕，故曰「綿綿」，以十五世夏瑪巴存而不可見，故曰「若存」，而「存而非存」，故能「不屈愈出」，「非存而存」，故能「萬世存焉」，故「若存」者，「非存非不存」也，若云「存」則「有亡」矣，若云「不存」，則夏瑪巴何從而出？故曰「若存」，是中土哲學思想論證「本質先於存在」的形象語言，以「本質」不能論述，能論述的只能是「本質」已經存在的現象，故曰「若存」，也是《無何有之身》以「綿綿若存」深入探索「本質先於存在」的意義，以其具備無窮無竭的可能，故曰「若存」，也是《無何有之身》以「綿綿若存」深入探索「本質先於存在」的意義，以其具備無窮無竭的可能，故曰「用之不勤」。

那麼「牯神」何意呢？那頭「既老又瞎的黑牝牛」如何不死，而成就了所謂的「玄牝」呢？從烏金噶瑪巴在十四世夏瑪巴圓寂以後，批評這位重獲十四世達賴喇嘛認證的夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」來看，十五世夏瑪巴要以「本質先於存在」的論證繼續轉世，是難之又難了，但因達賴喇嘛的論證，烏金噶瑪巴卻也不能直截了當地讓夏瑪巴不要轉世，所以就成就了「牯神不死」之意；這個「牯神不死」不容易了解，勉強翻譯為 reincarnation in possible perpetuity，以泰耶噶瑪巴與夏瑪巴永續不絕、至幽至微的「亦師亦友」的關係來看，夏瑪巴的轉世微妙莫測，泰耶噶瑪巴或見其生之、而不見其所以生，所以深刻感知夏瑪巴不可思議的「創生」力量，故曰「玄牝」。

烏金與泰耶倆位噶瑪巴對十五世夏瑪巴之轉世或是否應該轉世，因為「玄牝」的不同解讀，而有了不能妥協、不能相容的(irreconcilable)觀念，更因這個觀念的不能妥協、不能相容，所以只能將不同的「玄牝」解讀暫且存疑不論，是謂「玄牝之門」，而夏瑪巴因其懸而未決的「轉世認證」而不能以十五世夏瑪巴之稱謂入世，則將同時與兩個對峙的「噶瑪噶舉」永世並存，是謂「天地根」。

「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」就是《無何有之身》論述夏瑪巴轉世不計較己身的利害得失，而從「噶瑪噶舉」的萬世福祉著眼，是謂「外其身而身存」，謙讓退藏，反而得到「噶瑪噶舉」的愛戴，是謂「後其身而身先」，合而論之，是為「無何有之身」。

這麼一看，夏瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在，是解決「十五世夏瑪巴轉世認證」的唯一可行方法了。只不過，這麼一個「若存」的「本質先於存在」究竟是一個甚麼狀態的存在呢？如果泰耶噶瑪巴也說，「夏瑪巴要回來時，他就回來了。」對執意截斬「紅寶冠法王」的永世存在的太錫度而言，這個「若存」的觀念就必須轉為「不存」，然後夏瑪巴就無所從出了，是為一個以「存在先於本質」的「存在主義」哲學來決定「本質先於存在」的宗教思想的詭辯，而十五世夏瑪巴的「轉世認證」也就當仁不讓地成為繼十七世噶瑪巴的「轉世論證」之後，另一個「本質先於存在、存在先於本質」的對決，或「宗教思想、存在主義」的對決。

毋庸置疑地，「本質」或「存在」都不是佛學的概念，「本質先於存在」或「存在先於本質」的爭論也不能化解於其「傳承與轉世」的形式裏，而要在佛學的概念裏，徹底了解「本質即存在」或「存在即本質」的宗教內義，則必須將「傳承與轉世」的宗教形式還原於思想的「動、不動」之間，重構「無明」的概念，再任憑「無明」流轉，先以「無明」的「變動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不變內質」裏，而以這樣的一個「無何有」來看「十二緣起」的「流轉」，則其「流轉」無異「還滅」，亦即「流轉」與「還滅」一起皆起；其「變於不變」或「不變於變」之間，原本輪圓俱足，以其動而釋放了無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」。

更有甚者，「動於不動之間」或「不動於動之間」隱含了「時間」的概念，而「如來藏藏識」則隱含了「空間」的概念；換句話說，「夏瑪巴要回來時，他就回來了」，以其「如如不動」故，而夏瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在於世世代代的轉世之間，則是「不動於動之間」的具體詮釋，以其「無所從來」、亦「無所從出」故。

這一套思想甚難以文字表達，故藏傳佛學以「時間」為中心將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」併存於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併

在「時輪」裏呈現，而中土則以「易之六」退藏於密，讓「四維度空間」夾著「皇極」、與「六維度空間」相對，但因其對峙，「七維度空間」乃遽爾成形。

西方的「二分法」哲學在這裏將「六維度空間」的思想歸納於希臘字母之「奧美珈」，並賦予「創世紀」論說以闡釋西方宗教的基礎，是為西方哲學「正於七」的理論基石，卻使得「法界藏身」的「無何有之身」不能敘述。用西方哲學術語來說，「本質的存在」不等於「存在的本質」，「本質的存在」是宗教思想，「本質先於存在」，但「存在的本質」卻是「存在主義」哲學的內涵，「存在先於本質」；這兩者的混淆，德國的存在主義哲學大師海德格曾經嘗試將之破解而說，「『存在』以『非存在』為其底蘊」，於是賦予了「存在」與「非存在」交相盤桓的基礎，輾轉可達十八個層面，漸次將「存在的本質」凸顯出來，但是說到底，這還是一個「存在先於本質」的「存在主義」思想。

這個層層轉進的「『存在』以『非存在』為其底蘊」，其反覆詮釋與引申，或「非存在」一旦「既存」，即形成深一層的「存在」，然後「非存在」再度倚附，再然後「既存」，如此流轉，而有「流轉門」，或逆溯，而有「還滅門」。弔詭的是，「本質的存在」指的是那個不可言說、超越人類思想的奧祕，所以是「宗教性」的，是「前理論範疇」的，而「存在的本質」卻是人類思想對於當下的法相的言說，譬如「有神、無神」的論證、「空性、佛性、真如、業惑」與「虛無主義」的論證，再然後才有各類主義、各種宗教模式。易言之，「存在的本質」是人類所能製造出來的假象、假名，而佛學就是直截擊破「存在的本質」的種種假象，而引導眾有情去證悟「本質的存在」。

以「時輪」的理論架構來看，「本質」與「存在」是一起皆起、此顯彼顯的，就算沒有西方的這些概念，「本質即存在」或「存在即本質」的宗教思想還是真實存在的，而當「本質」或「存在」的堅實概念蔚為顯學，則「本質即存在」或「存在即本質」的宗教思想就消失了，再然後「本質」或「存在」等等為了驗證宗教思想的真實存在而創設的概念就只賸下憑弔的意義了。這個「存在主義」哲學的爭論可以一直回溯至《聖經》的「創世紀」，說盡了「概念」深陷於「現象」泥沼的困境。

何以故？要知「四維度空間」、「七維度空間」，乃至「十維度空間」，必須走出「科學」的論說，甚至「純數學」的推衍，而從「生命」入手；只不過，「生命」以其形體存在確定了「三維度空間」的存在以後，「點、線、面」空間的具體存在就固結不破了，雖上天入地，但卻拒絕「時間」的倚附，所以「生命」從出生到死亡只能接受「時間」的愚弄，而「活佛轉世」則在這個「生命」受「時間」愚弄的基石上，破除「時間」的愚弄。

「時間」是一個西方的哲學概念，緣自「創世紀」的論說，非常詭譎，庶幾乎可謂，唯中土的「時位」觀念與西藏的「時輪」觀念可以破解。何以故？讓我們從每一個存在於這個世間的「我」來探索這個問題。「我」是一個存在於「三維度空間」的生命，而隱涵「時間」的「生命的成長」無異就是「四維度空間」，但是這麼一個「四維度空間」如何存在於「三維度空間」呢？這是個大疑問，因為在「四維度空間」裏，所有可能的景象，不論過去或未來，全體併時存在，於是未來於瞬間回到過去，而生命從出生到死亡則只是個瞬間，那麼現在的生命就只能是個「無何有之身」了。

那麼一個「三維度空間」倚附著「時間」而疊加為「四維度空間」，能否在人類的平面思維裏存在呢？想必不能，因為人類的平面思維在觀察「東南西北上下」的六方空間時，遇上了瓶頸，始終不能了解「一二三同體」、至「四」則變的道理，所以「四維度空間」的「第四個維度」本身就具備「分而併之」的意義，於其分處，讓「三維度空間」分時呈現，於其併處卻又讓「三維度空間」全體併時呈現，而這麼一個「分時、併時」的呈現究竟是否為「時間」，則很難說，只能說是一個「現時的呈現」或「現起」，佛家稱之為「念頃」或「剎那」，而西方則籠統地稱之為「時間」。

這是坊間所論「四維空間的第四個維度是時間」，第一個必須質疑的地方，因為「時間」不像「點、線、面」的「三維度空間」一樣，那麼容易定義，甚至「時間」本身就是一個不能清楚覺知的量體，所以將「時間」倚附於「三維度空間」，而說「四維空間的第四個維度是時間」，其「定義」本身即是「詭辯」，而不能定義「四維度空間」。

那麼「四維度空間」究竟是甚麼呢？這個問題，我們不妨由中土的「四」字入手，來看看這個附加於「點、線、面」的東西究竟是甚麼。「四」之所以可以這麼做是因為在「一二三」不可分割的整體裏，居中即離「一、三」的「二」由橫置被直立了起來，於是「二」就被轉成了「八」；「四」委屈極了，於其分處併之，又於其併處分之，卻於其「分而併之、併而分之」不知其分其併的同時，倏忽入其「皇極」，於是「五維度空間」就出現了，但因人類的平面思維不能窺之，所以只能將這麼一個由「四維度空間」疊加而成的「五維度空間」稱為「皇極」，又巧妙地令「二、八」隔「五」而對峙起來，而「橫置、直立」的「即離」卻順勢依附著「皇極」而轉了起來；在中土，這個原始哲學思想就是「數象」，緣自《易經》，而在西藏，一些沒有「易學」概念的喇嘛就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可以與「三維度空間」同時存在於「四維度空間」，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，故以其義理真實不虛而有「時輪金剛」。

換句話說，「時輪金剛」的具體呈現是「五維度空間」以「時間」為中心所旋轉出來的空間。這一套思想甚難以文字表達，想必是喇嘛們在修行時所想出來的一個「寓變易為不易」的簡易圖形，以示「一身復現剎塵身」的義理，但弔詭的是，這個「時輪金剛」的壇城圖形與中土的「伏羲六十四卦方位圖」極為形似，似乎說明了「時輪曼陀羅」脫胎於「伏羲六十四卦方位圖」；只不過中土思想源自《易經》，不談「時間」，也不談「陰陽」，卻寓「陰陽」於「六九」，再以「兩個短爻、一個長爻」扶搖層疊，併而為「六爻之義」，屈曲究盡而成「時位」。

「時位」是中土思想的核心，著眼點仍為「時間」，但不以「時間」為中心，卻讓「時間」在「六爻」建構的同時，被「六爻」的空間存在擠壓為「動而不動」的時位存在，於是「時位」所隱涵的「位能」就將「時間、空間」結合為一個不可分割的整體，而且不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「動而不動的時位」一動，就將「三維度空間」震動為「四維度空間」，及動，不能止歇，動而愈出，「四維度空間」乃於其內部再動，即成「五維度空間」，是為「皇極」。

若以其「震來虩虩」，而說「五維度空間的第五個維度是頻率(frequency)」，似無不可，但是其實這樣的「震來虩虩」是個哲學概念，不是「科學的頻率」可以窺探的。何以故？壓縮的「六爻」讓外在的宇宙擠兌為「外時位」，直截影響一旁求取卦象的「內時位」，然後「爻入爻位」的瞬間就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，而以「別時位」分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」投影於「三維度空間」，於是「伏羲六十四卦方位圖」乃有了詮釋「皇極經世」的神祕力量，而其實這裏的中心思想就是「時輪金剛」的「寓變易為不易」，也是融會「內時位、外時位、別時位」的關鍵，更是「活佛轉世」之所倚。

「皇極經世」據說是北宋出類拔萃的理學家邵雍承襲於道士的「易學」綜論，但他以天地之數入於術，窮於「八八」，而極於「六十四」，卻失之於理，讓人不知所措。其實「皇極」說穿了，就是「乂」，而「乂」就是「十」，一斜置一正置，俱不可言說，不止思維不逮，連文字也不能敘述，是以曰「遣百非」，但就在「思維獨體、文字獨體」互不相涉的時候，它們的對峙讓「思維與文字」動乎險中，並於其滿盈之處，讓「思維操控文字、文字承載思維」一起皆起，於是「思維獨體、文字獨體、思維文字、文字思維」交相句結而明麗，然後君子以論經綸，曰「離四句」。

「離四句」甚為難為，「思維」與「文字」相互盤桓，但因志行正，所以於其所不能入之處、勉以入之，剛柔始交而難生，卻又在「入無可入」之處，入其「即離」之處，於是「五維度空間」就持續「震來虩虩」，並於倏忽之間，將「五維度空間」震成了「六維度空間」，所以就形成了「易之陰數」，變於「六」、正於「八」；也就是說，「易之六」是一個「六維度空間」的圖像，人類文字不能述，故在正於「八」之際，重新讓直立的「八」再橫置為「二」，但因這個「二」已經不是原來的「二」，所以令「長爻之一」破之，而有了兩個短爻。

這是中土思想以「易之六」退藏於密的難言之處，讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對，更因其對峙使得「入於八」之「六」超越了「七」，直截將兩個短爻連結為一個長爻而

有了「九」，但因這個「九」之形為「長爻之一」，為「陽之變」，隔「五」與「一」對峙，於是由「一」到「九」，就讓「五」居其中，「四、六」乃退藏於密，故其形相似。

兩個短爻猶若天造草昧，「七維度空間」遽爾成形，不再是「六維度空間」的疊加，反而重新將「六維度空間」還原為「〇維度空間」，虛而不屈，猶若橐籥；西方的「二分法」哲學在這裏取了個巧，將一切「六維度空間」的思想均歸納於希臘字母之最後一個字母「奧美珈」，以示一個思想從創生到終成之始末，並在希臘的數字系統裏，遙指一個「八百」的數值，但是它的字形「ϡ」則象徵一個「巨大的〇」在底部開了口，以結合「兩個短爻」，並示其「屈曲究盡」，更令「易之陰數六」轉弱，然後讓微陰從上帝之中衰出，「七維度空間」乃成「一維度空間」，並賦予「創世紀」的論說基礎，讓上帝由光而天地、由萬物而生靈，於「七天」之內造就天地，而後安息，從此「一個星期有七天」就鋪天蓋地，成了上帝的宣說，而「時間」則成了上帝為了創生宇宙所體現的「動能」，不止不可逆轉，而且其終成的宇宙只能成為「時間的函數」，是謂以「時間」為中心的「八維度空間」。

這樣的「八維度空間」雖然與「時輪」一樣，都以「時間」為中心，但卻隱涵了一個「時間的動能」；只不過，這個「時間的動能」是上帝創生宇宙的展現，其志相得，亦有所為，但卻不是上帝有所觸、有所受、有所愛、有所取，而是「觸受愛取」的躁動歸止於寂靜的動能，是謂「無何有」，而以其「無何有」，故「無何取、無何愛、無何受、無何觸」，「時間的動能」乃止歇。

中土的「易學」則寓「時間的動能」於「位能」而有「時位」，動而不動，動而為「六」，而愈出，不動為「九」，虛而不屈，兩者倒影鏡映，併而為「六爻之義」，而「六爻」的空間存在就讓「時間的動能」不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「幾動不動的時位」隨即隨離，於是橫置的「二維度空間」乃隔著「皇極」轉成了直豎的「八維度空間」，是為「二、五、八」的數象存在。

這個「二維度空間」亦為西方哲學「正於七」以後的「八維度空間」，但是由於「創世紀」對生命的創生與終成太過徹底，所以使得一個原本為「七維度空間」所疊加的「八維度空間」微弱變成

「二維度空間」，以利上帝從中衰出，於是凸顯了「上帝」以一個對象存在的必須，是以有「上帝」之稱名；只不過，如此一來，「八維度空間」裏面無限循環的「創生」與「終成」就不再能夠增生、繁殖，而往前奔騰的時間就只能讓上帝創生的宇宙在重新嫁接為「上帝的終成」時令「時間」止歇。

「上帝」既以名稱，屈曲究盡，「九維度空間」乃變為「三維度空間」，於是一個以「時間」為中心的「時輪」再度被逼得脫離「時間」，而令「三維度空間」在「創世紀」裏牢固不破，然後就有了「三位一體」的說法；「三位一體」強調的是「一二三同體」的概念，卻因其概念的存在而使得「四之分而併之」不能敘述，於是「離四句」因拘絞「思想獨體、文字獨體、思想文字、文字思想」而使得「獨六不生、孤九不長」的思想也就不能敘述，當然這麼一來，以「九維度空間」為所緣境與依止處的思想更加不能敘述了，而「六、九」之間的運動也就纖弱不堪了。

西方的宗教界原本在這裏有個轉機，可讓「正於七」的思想轉入「正於八」，因為德國的萊布尼茲曾經研究過「皇極經世」，但很可惜，他以數解卦，更以1代陽爻，以0代陰爻，卻不知「正於八」之際，直立的「八」重新橫置為「二」時，其內部會自行衍生一個動能，令「一」破之，而有了兩個短爻，所以短爻與長爻其實「二而不二」，而「0、1、01、10」也會自行糾葛出來「分而併之」的明麗，所以也是一個「離四句」的圖像。

了解了這個，才有可能了解思想的壯美聖潔與廣闊，然後才可穿行天地，將中土的「時位」、西藏的「時輪」與西方的「時間」整個串聯為一個不可分割的整體，莽莽蒼蒼，屈曲究盡，而這一套思想在兩千多年以前，即由孔子整理為「幾者動之微」的思想精髓，我們承其教誨，怎能不感激涕泗呢？我們的祖先所遺留給我們的思想如此精微，我們怎能隨隨便便就跟著「西方邏輯思想」，對自己的「彌綸思想」指手劃腳呢？子孫不肖，非祖先之過也。由這個論題，可見一斑。

這個「十維度空間」的意義，唯壯美的思想與慈悲的胸懷方可探視。唯其壯美，故知「十」。唯其慈悲，故知「〇」。唯其「十」入於「〇」，故知塵世的卑微與渺小。唯其「〇」入於「十」，

故知生命的呈現原本直接。「生死」於焉展現於瞬間。以「無何有之身」故。以其消散於無形，「十維度空間」才可轉進「五維度空間」，然後大地忽然就粉碎了。這是中土的「禪學」以「不立文字」下手的根據，令行人得以在「不思善、不思惡」的「念頃」之際開悟的原因。

西方也有「Epiphany」這麼一回事，說白了就是「開悟」，但因為對象在「七」的「陽之正」裏已經故亡，於是塌陷的「西方宗教哲學」就由「八維度空間」轉為「二維度空間」，而讓「生命」在「時間」裏即離起來，而其之所以可以即離，乃因原來的「生命」對象已經轉私愛為博愛了，於是「未來」就在「過去」裏存活了起來，然後躁動，將「過去」直截延申為「未來」，所以令「生命」被壓縮為「〇維度空間」，於是「法界藏身」的思想就在「十維度空間」裏展開。

一言以蔽之，這個思想就是莊子在佛典大本未傳時所闡述的「無何有之鄉」，不止波瀾壯闊，而且其行文的「對象語言」(喻言)有直截破解「邏輯語言」的意圖，並以其「形象語言」(重言)，甚至「非形象語言」(卮言)來烘托意象。莊子這個行文以「喻言」為廣，以「重言」為真，以「卮言」為曼衍，影響中文敘述甚劇，可說是融合六朝時期的「漢儒崩毀，道學初興，佛學格義」等文字敘述的重要因素，也是矯正當代文字潰散，謬悠之說橫行的唯一法門，是謂「隱祕論」(esotericism)。

這是《無何有之身》的故事裏，男女俱無名、亦復無身的隱祕詮釋，而其「無何有之身」依偎於「牛糞」所炙燒出來的火燄之前，則是以「無何有之身」去質疑「生命樹」與「善惡之果」的必然連結，更因「無善惡觀念」故「無禁果」，於是「創世紀」寓「時間」於「伊甸園」之說乃形成一個「三維度空間」的全體併時呈現，而人類起源於「兩河流域」的可能景象則因此而延申至「無止盡」的未來，使得未來於瞬間回到過去，故爾生命從出生到死亡只能是個瞬間，是謂「無何有之身」。

九、 以「無何有之身」演繹「隱祕詮釋」卻不須臾悖逆宗教思想的「不動」

表面上看，泰耶噶瑪巴以其「結婚文告」打破固有的「噶瑪巴體制」，但實際上，泰耶噶瑪巴是以其「還俗娶妻」去注解「無何有之身」如何演繹「隱祕詮釋」卻又不須臾悖逆其宗教思想。

「還俗」之意義已經悉盡，那麼「娶妻」究竟有何玄機？世俗最直接的了解，就是將「娶妻」與「情欲」劃上等號。這似乎無可厚非，但對「情欲」的了解最具挑戰性的卻是如何避免一個傳統、道德的解讀，而與所有掙扎於情欲的眾生一起走進支配情欲的慈悲情懷，破除感官的刺激與快樂，因「情欲」這個詞，並不是像文字上所表現得那麼實實在在(literal)，但也不是完全抽象(abstract)，而是界於兩者之間的一個中介情感。

「情欲」當然是一個感官上的經驗，而「情欲書寫」則是一個直接觀察「情欲」的具體方法與手段。這個不迴避、不抵擋「情欲」的書寫，讓感官有了一個自覺的甦醒，更讓過度凸顯感官部位的「情欲書寫」開啟了一扇直通「宗教闡釋」的道路，同時改變了信眾對宗教的僵硬印象，而讓宗教的「集體形式存在」有一個還原為「宗教精神」的力度。

易言之，「情欲書寫」有多重面向，它既可用來鼓舞那些奮勉於掙脫一些嚴苛的「宗教詮釋」束縛(free from the oppressive weight of hermeneutic constraints)的信眾，更可用來提醒信眾「反對闡釋」本身就能指引一個內心的自覺。這在太錫度以「孔雀信」建構了「宗教詮釋」以及達賴喇嘛對「孔雀信」的背書、杜絕了其它可能的「宗教詮釋」以後，以「情欲書寫」來反對固若金湯的「宗教詮釋」也的確是目前唯一可用的方法了。

這就是泰耶噶瑪巴「還俗娶妻」、並以「情欲書寫」(an erotics of art)來取代「宗教闡釋」(in place of a hermeneutics)的積極意義。當然這並不是說泰耶噶瑪巴眈溺於感官上的「情欲」，而是說泰耶噶瑪巴現身說法，以「還俗娶妻」來提醒信眾，覺察一個所見、所覺、所聞的「闡釋」，只能覺察「闡釋」的存在，卻不一定能夠辨明其所見、所覺、所聞的「闡釋」究竟為何，而返回一個感官上的經驗就能夠有效掀起「闡釋」所加諸身心的鉅大破壞力與操控力，「宗教闡釋」尤然。

當然「情欲書寫」(an erotics of art)既然稱為一種「藝術性的書寫」(an art)，就不能太過露骨。這個認知，《無何有之身》以一個「雲丘」的描述將「隱祕詮釋」與「宗教思想」的關係隱藏於「牛糞」與「羣山」之間。

這個書寫固然隱晦，其實說白了就是將已傳承了十四世的夏瑪巴遺留在人間的事跡以及十五世夏瑪巴如何依止「歷代轉世」而成就當代轉世的倚憑，隱喻為「歸藏」倚山、「連山」依止的關係；「我」在羣山裏尋尋覓覓，則是已經還俗的泰耶噶瑪巴如何從「被祖普寺驅逐出廟」的身份(意喻烏金噶瑪巴的持續打壓)走出，而以一個「無為、無患」、乃至「無所為而為」的心態讓自己盤桓於夏瑪巴轉世的曲徑裏，更讓諸多壓抑夏瑪巴轉世的言論形成轉世途徑的殘壘、以「岧嵷」與「迤邐」的步履周旋於轉世認證的逼迫、排拒諸多污蔑已經傳承了十四世的夏瑪巴的言論，而期盼所有用來表達思想的文字都會被充分理解，走出「孔雀信」的隱諱與曖昧，深入「思想」、深入「文字」，讓「思想」與「文字」在彼此互為佐證、互相牽引之間，入無可入，而在「入其不可入之處」，將其「思想」與「文字」融會於一處，是為「我」躑躅於亶爰羣山之間，在羣山之巔將眼下之山巒盡收眼底之隱喻，逕自形成一個指引泰耶噶瑪巴前行並指認十五世夏瑪巴之「雲丘」。

「雲丘」一詞取自宋朝詩人范成大的〈贈舉書記歸雲丘〉一詩，曰：「相看只有龐眉客，還在雲丘舊草堂。」並借雲霧繚繞的山丘，暗指夏瑪巴從宋朝以來就轉世至今的傳承雖因達賴喇嘛的迫害而有了三世的潛藏，但也因十六世噶瑪巴的促成而有了十四世夏瑪巴的轉世認證；如今十五世夏瑪巴的認證因為烏金噶瑪巴與太錫度的阻礙而有了重新墮落於潛藏的隱憂，故擅改此詩，曰：「相看只有夏瑪巴，還在雲丘舊磨房。」

從「雲丘」到「水磨房」，即意喻了夏瑪巴受制於烏金噶瑪巴與太錫度的持續打壓，所以歷代轉世與未來的不得認證都似迤邐在「雲丘」裏，「山有高有低，峯頂大多圓禿，一眼望去，灰灰撲撲好不蒼涼。」但因為夏瑪巴的轉世事跡為歷史定讞，於是「岧嵷」，讓踽踽獨行的泰耶噶瑪巴認知了

「外面存在一個更加真實的世界或是一個我在祖普寺所不能感知的世界。」然後「一種切除外界干擾或被外界遺棄的寧靜……就一直往外竄升」，逕入十五世夏瑪巴未被認證之前的宗教思想。

《無何有之身》以這麼一個「雲丘」的描述，挑明了泰耶噶瑪巴在認證十五世夏瑪巴時所遭遇的困難，其實是相當無奈的，而從「雲丘」走出，到依止「水磨房」，卻是泰耶為何必須「娶妻」以尋找十五世夏瑪巴的心路歷程，其間有甚多「隱祕詮釋」都是為了逆轉「反對闡釋」的「動」於宗教思想上的「不動」所鋪陳的，而其中心思想即為歷代夏瑪巴遺留於人間的事跡，以及這些事跡所雋刻於人心的印記，是為「牛糞」與「牛糞餅」之間的意義，而「牛糞餅」於夜晚所燃燒出來的火花則為泰耶噶瑪巴「還俗娶妻」的「隱祕詮釋」。

就「整體噶瑪巴」的存在意義來說，「轉世」就是令一個「乘願再來的形體」在「時間之流」裏不間斷地延續下去，而且因為生命的隕滅而必須賦予「數目」，以詮顯「差別之個體」。這麼一個「噶瑪巴流變間的起滅順序」如果沒有意外，則「整體噶瑪巴」的表相形式沒有「數目」的意義，而唯有當轉世的噶瑪巴在某一世出現了「相對位置」，則「噶瑪巴流變間的起滅順序」就出現了分岔，於是為了在「整體噶瑪巴」裏面詮顯當世的「差別個體」，「數目」的意義就凸顯了出來。

這是泰耶與烏金在「十七世噶瑪巴」裏併存的意義，而當泰耶噶瑪巴還俗、卻又說「我是噶瑪巴，噶瑪巴是我」，則泰耶在「十七世噶瑪巴」裏的表相形式存在就從「十七世」的「數目」轉變為「數象」，而賦予了泰耶一個在其自身「互變的表相形式」，更因「還俗、噶瑪巴」之和合或不和合而有「數象」，其間有「幾」，氣象萬千，以其「幾」與「象」互涉，直溯中土的原始哲學思想，非印度佛學之本有，於是泰耶噶瑪巴的還俗事件就脫離了「噶瑪巴流變間的起滅順序」，而以「幾象」之互涉將「十七世噶瑪巴」重新還原為一個「整體噶瑪巴」。

換句話說，當泰耶噶瑪巴決定還俗的時候，「十七世噶瑪巴」的表相形式存在就被打破了，而一個重新詮釋「整體噶瑪巴」的表相形式就以「數象、數、象」如何「和合、不和合」，而重新有了

「噶瑪巴流變間的起滅順序」；也就是說，噶瑪噶舉信眾所調和出來的「時空」，將因泰耶噶瑪巴的還俗而改變，而並非有一個「時空」本體被創造出來讓噶瑪噶舉信眾存在於其中。

《無何有之身》着墨甚多的「時空」，從「水磨房」到「畜牝牛所轉出的狹隘認證埂道」、從「畜牝牛轉交給一位揹負太陽能面版、從日頭轉悠而降的行人」到「那頭既老又瞎的黑牝牛如何化身為一頭五彩斑斕的牯神」、從「單體存在的破裂太陽能面版」到「集體存在的廢棄電子瑪尼堆」等，就是在闡釋噶瑪噶舉信眾如何在一個沒有夏瑪巴實體存在的噶瑪噶舉裏，就已經還俗的噶瑪巴所圓成的「時空」去認知「自我」的存在，並因這個「個體存在」的認知，將「自我」重新還原於「還俗的噶瑪巴、隱匿的夏瑪巴所圓成的時空」，而認知「噶瑪巴、夏瑪巴」如何在各自的「無何有之身」裏存在，然後如何在還俗的噶瑪巴所創造出來的「流變間的起滅順序」裏存在。

其實當噶瑪噶舉信眾在這麼一個實質上為「無何有之鄉」裏存在時，信眾只不過是一羣受烏金噶瑪巴所規範出來的理則系統、人羣關係、組織與行為模式所孕育出來的個體而已，從未能真正體認「自我」的獨立存在——這基本上即是海德格在《存在與時間》對「人存在於時間裏的真正意義」的質疑，但隨即以「『存在』以『非存在』為其底蘊」，將「時間的存在」給破解了，而中土則在哲學架構剛剛開始萌芽的「夏商周」時期，就以《易經》的「時位」概念將「時間的存在」給破解了，而回歸這個「整體噶瑪巴」將造未造時的情境，即是泰耶噶瑪巴詮釋「流變間的起滅順序」的意圖。

無論如何，世人在一個特定的時空設定裏，對「數、時、方」所能做的調適其實非常有限，而其間的「苦中作樂」更是與人世間任何一個事件的應退沒有兩樣，而人只能在一個無法改善的狀態下尋找最大的滿足。職是，當「時空」這麼一般化（normalized）起來以後，人類成就幸福的幾個條件都可在此適用：1、環境的自由，2、世人的互動，3、私心的消融，4、意志的堅定。

1、環境的自由：在這麼一個有限度的自由裏，甚多理則與條件均無法更動，譬如《無何有之身》的場景與天候限制，但是身居其間的人們往往很容易地就在諸多限制中找到一個適應的方法，而

當這些環境限制嚴苛到一個質疑人類的存在價值時，自然與人為的限制就因種種「不自由」而將隱藏的苦性顯現了出來，於是不可避免地就牽涉到「名言」（宗教意義上的「初始命名」）的領域，因為「名言的設定」本身即隱涵著一種無可奈何的限制，並因其限制所產生的束縛，使得人的意識充滿了不自由的心念，於是衍生出詮釋、適應的理則與邏輯來排解其掙扎不出來的痛苦，最根結的例子即是《聖經》對「晝與夜」的命名，或上帝「把光和暗分開」，而在《無何有之身》裏，即構成了男女俱無名、亦復無身的隱祕詮釋。

2、世人的互動：由於「情欲」是界於「實在感官」與「抽象感覺」之間的一個中介情感，其動能與動感就造成了後現代社會人際關係的普遍現象，但以互動之間的冷漠與疏離最令人傷頹，此即為何《無何有之身》從頭到尾都堅持以「無名謂」來呈現後現代社會的殊離人際景觀，卻在「情欲」焦灼、剛柔始交而「震來虩虩」的時候，讓承載「情欲」的女人急遽隕滅，於是意喻「易之陰數」的「六」就退藏於密了，再然後，「岧嵷」於認證十五世夏瑪巴的泰耶噶瑪巴就開始與「畜牝牛」進行了一系列的「本質」與「存在」的辨證，更因在狹窄的認證埂道上，泰耶噶瑪巴與烏金噶瑪巴又對峙起來，於是「畜牝牛」就交給了一個揹負「太陽能面版」、從「日頭」一躍而下的蔣貢康楚仁波切，而讓「畜牝牛」有了一個「陽之變」的力度，更與變身為五彩繽紛的「牯神」、隔著電子棄物所堆積起來的瑪尼堆對峙了起來，於是「畜牝牛、牯神」乃退藏於密，故其形相似。這就是第四世蔣貢康楚仁波切，噶瑪明就扎巴森給，在泰耶噶瑪巴的「結婚文告」裏所揹負的「授戒」最重要的內涵。

退藏於密的「畜牝牛、牯神」猶若天造草昧的「兩個短爻」，但因其對峙使得「入於八之六」將兩個短爻連結為一個長爻，而有了直截迴盪「思想本體」的力度，並於「思想本體、思想實踐」之震來虩虩，讓「本質」與「存在」各自破除其「唯名論」與「唯實論」對教內信眾的強勢指引。這是《無何有之身》以「情欲書寫」來融會一個壁壘分明的噶瑪噶舉的用心良苦，也是現實裏的泰耶噶瑪巴以「還俗結婚」謀求噶瑪噶舉的萬世福祉的深謀遠慮。

3、私心的消融：「情欲」這麼一個自我與內心交戰的掙扎如何會與私心的消融扯上關係呢？這說來的確不可思議，但可從「在十五世夏瑪巴認證上過度的期盼或野心必定遭來阻力」的理解上來推敲。外在的阻力很容易瞭解，不外乎資源的分配、權力的支使與目的的推動等等因素與烏金噶瑪巴的力量所產生的矛盾；內在的阻力就有些費解，但大多由於私心或野心所導致的磨擦，使得泰耶噶瑪巴所需要的支持無法適度配合——這個「消融」可借著「還俗結婚」輕巧地達成。

質言之，任何人要成就私己，私心的消融可以說是一項最難做到卻也是必須做到的內心運作；這種說法似乎充滿了後現代的詭辯，但是倘若我們瞭解「同緣共業」所圓成的「別業」離開了「同緣共業」無法造作、或失去了造作的意義，那麼我們就可明白為何「忍辱波羅蜜」會提醒行者以「常居卑下」的心態來成就與迴向「同緣共業」的用意所在。這是「還俗結婚」的深層意義。

在當今噶瑪噶舉分裂的景況裏，當信眾任由文宣肆虐、自我凸顯的驅動下，「存在先於本質」的喧嚷已成為常態，遑論「常居卑下」的砥礪？但「忍辱波羅蜜」的確是對治教派亂象的良方妙藥，因為其它的善行諸如「布施與持戒」雖然仍然有自渡渡人的功能，但因其帶有對噶瑪噶舉的分治亂象推波助瀾的功效，所以反而在「同緣共業」的牽引下促使「別業」愈與般若偏離，更促使「波羅蜜」在「同緣共業」的牽動下愈加迴盪得失去了「波羅蜜」的意義。

「波羅蜜」原本不可得，所以任何一個「有所得」的動機都得注意，千萬不要把「常居卑下」當做一種手段以達成某些目的，甚至與宗教人物的「一步一腳印」強扯在一起——「常居卑下」就像其它的「六度」法門一般有很多不同的層次，但往往必須以「般若」來觀照，才能檢視出自己的私微動機，也唯有不斷地在「般若」的觀照下深化，才能使私心消融，最後達到「無我」的境地。

4、意志的堅定：堅定的意志來自信心，由於十五世夏瑪巴的認證進行地極為緩慢、甚至很多時候都是一種停滯狀態，自信心就成了一個不受「存在主義」思想牽引的關鍵，尤其在烏金噶瑪巴的對峙裏，甚多的人事糾葛、認證細節都足以令專注心偏離，所以信心幾乎就成了唯一可以掌控的心理

因素。這樣的自信心在日久天長的時間裏，正是修行人堅持精進的動力。由於初淺的信心大多是一種偏見，所以很容易導致內在與外在的阻力，唯有深信才能產生全然的鬆弛與融會。然而「深信」本身必須具備強大的理想與深邃的悲憫心以及支撐著這個理想與悲憫心所不可或缺的「般若」，尤其個人在「共業緣成與調和出來的時空」中生存，實在不能忽略個體與羣體所交織出來的因緣關係，更不能任由一己的私心分化羣體的結合，進而在已然不自由的環境裏造成更加困惑的人為限制。

顯而易見，意志的堅定需佐以「持戒」的砥礪，然後為了讓堅定的意志恆常持續，則必須長久「精進」，不為外界所惑（「禪定」之意）；雖然「六度」對機而施，各有功效，但由於同緣共業的造作，後現代社會大多鼓勵「布施與持戒」，卻往往在造就了同緣共業的同時，使得「別業」凸顯，反而與「常居卑下」（忍辱與精進）悖離，進而使得「布施與持戒」在「同緣共業」的迴盪下失去了「布施與持戒」的意義——這個矛盾是一個值得所有迷失於「存在主義」的佛學人士深思的課題。

這裏面的關鍵是，「同緣共業」一旦形成，即成就了一個較大範圍的「自我」，所以倘若無法「常居卑下」，難免自成山頭勢力，縱使廣為「布施」、行盡「功德」，仍舊使「別業」愈發凸顯，其結果是「無我」的蕩然無存，然後「同緣共業」乃分崩瓦解。

一個時代有一個時代的機緣。這也是世人的同緣共業，不可不引為戒。「常居卑下」很安全，往外廣結善緣，往內慎獨深居，都比較容易令「別業」不與「禪定與般若」偏離太遠，尤其對「還俗結婚」的泰耶噶瑪巴而言更是如此，不再明火執杖地與烏金噶瑪巴對峙，但卻修業進德，因為十七世噶瑪巴的認證，先有太錫度的「孔雀信」、後有達賴喇嘛的背書，「本質、存在」的辨證機緣盡失，而在這個一路流淌下來的同緣共業下鼓勵「布施與持戒」，除了造成噶瑪噶舉的持續分裂以外，其實早已失去了「波羅蜜」的意義。

「常居卑下」將使得這一切造作沉澱下來，甚至因為「卑下」，所以泰耶噶瑪巴不會覺得自己以「還俗娶妻」行「波羅蜜」，反倒成就了「波羅蜜」，是即「波羅蜜非波羅蜜是波羅蜜」之意。在

這個前提下，「慎獨」當為一個捷徑，更因為「慎獨」是唯一能夠在這個後現代社會裏提供自己一個「阿蘭那」的機緣，所以愈發難能可貴；但要注意的是，「慎獨」必須不斷以「般若」來觀照，才能以「無我觀」來提防自己誤入「阿羅漢」陷阱的可能性。

「阿蘭那」難尋原本就是「同緣共業」的一個現象，世人福薄，所以在強調隱私的同時，往往因為互動頻繁，反而盡失隱私；其實「阿蘭那」在心不在處，所謂「心遠地自偏」即是，所以在當今的社會裏，當一切都廣為傳播、為傳播而傳播時，「常居卑下」是提供自己一個「阿蘭那」的妙方。這也是為何泰耶噶瑪巴深知「還俗結婚」必然令很多信眾錯愕驚訝，但是他卻仍然抱持信心的原因，蓋因烏金噶瑪巴的持續打壓令泰耶噶瑪巴不再能夠「慎獨」，而「還俗結婚」卻輕易地令泰耶噶瑪巴重獲失去已久的「阿蘭那」也。

十、 以「無何有之身」演繹「存在哲學」的「動」與宗教思想的「不動」

泰耶多傑噶瑪巴於西元二〇一七年三月二十九日向世人公告，他希望能與法緣深厚的妻子仁千央中加強鞏固噶瑪噶舉，堪稱為泰耶多傑從一歲半的時候就自稱「我是噶瑪巴」以來，最為戲劇性的發展。這個震驚噶瑪噶舉的決定讓很多信眾都對夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴起了疑心，也不認為還俗結婚的泰耶還能繼續與烏金噶瑪巴抗衡，因為繼續擔任噶瑪巴的角色、保護與維護僧團和傳承的泰耶其實與噶瑪噶舉的任何一位信眾都沒有不同，而泰耶內心強烈的感受，由一歲半自稱「我是噶瑪巴」到三十三歲宣稱「作為噶瑪巴，我的角色和佛法活動將如以前一樣繼續下去」就將「我」的定義迴向至噶瑪噶舉的全體信眾，並以此突破烏金噶瑪巴與達賴喇嘛連袂推動的「精神統一」的包挾。

這個「我的定義」或「我是誰」的探尋，蔣貢康楚仁波切，羅卓·確吉·尼瑪的「還俗感言」揭露了些許玄機，因為他說「我已無法忍受當前的狀態，我被限制實現自己的夢想，也不被允許承擔

自己的責任」、「在內心中，我卻感到無力承擔也不配自己的名號」、「我已別無選擇。我已不再是僧侶了。我只想學習並且實現自己的夢想」、「所有問題均因我所背負的名號和責任所導致。現在我只想過普通人的生活並去學習。」——種種的「我」在闡釋「還俗」的不得不為時，其實都是「我」在不同場合的分別展現或「我」的其它三個個體在生命裏的化生。

「我」在生命裏的化生，瑞士心理學家容格概括地定義為「自性的我(I in myself)」、「對象的我(I for myself)、以及「一個以自己為自己默識的對象(I in and for myself)的我」，而「自性的我」通過「對象的我」來實踐的時候，「自性的我」其實已經分裂，而已經分裂了的「自性的我」與「對象的我」也同時認知個別的存在，但須臾不曾相離，只有當「對象的我」默識自己能夠以一個「對象」存在時，「對象的我」才能真正地與已經分裂的「自性的我」分離。

當「自性的我」與「對象的我」在實踐宗教任務的時候，為了因應彼此的互映，突然意識不能如此清楚地分離，於是「自性的我」與「對象的我」就相互抵觸乃至消泯，一個以自己為自己默識的對象終於能夠獨立存在，不過只能是一個「還俗的我」；而一個「還俗的我」在尋找「自性的我」與「對象的我」時，必須假借外物，這就是「還俗的我」不可能脫離其所屬宗教的原因，也是「八卦」以卦爻將一個「求卦之人」已經喪失的「自性的我」與「對象的我」重新找回來的用意所在。

這是蔣貢康楚仁波切，羅卓・確吉・尼瑪的「還俗」最重要的意義。對這個解說，烏金噶瑪巴在第三十四屆噶舉祈願法會最後一天的最後一個法會上，雖然主動就羅卓・確吉・尼瑪「當前的狀態與行為」發表了第一次公開說法，但其實並沒有講出羅卓・確吉・尼瑪將如何以一個「還俗的我」來還原烏金噶瑪巴認證他為「第四世獎貢康楚仁波切」的真正意義。

或許烏金噶瑪巴不認為還原這個「我的定義」或「我是誰」有任何實質的意義，因為他對自己的認證，曾公開地說：「我從七歲得到噶瑪巴的名號，開始擔起這個責任。經過這麼多年，我有一個體會，就是真正的我是誰，需要甚麼，已經不重要了。重要的是能不能夠讓他人開心，能不能有力量

幫助、利益到更多的人。因為我自己是誰，太讓我迷惑了，再加上你們也知道，我沒有多大的自由，一直受到限制。所以這麼多年來，對於我自己是誰這個概念已經看淡了，我好像已經放下了。那麼我會盡可能地利用這個身份讓某些人歡喜，獲得佛法的因緣。我自己也會開心一點，這就是我如今活下去的最大動力。」這樣的語境，我不得不說，自我與角色很容易產生混淆，甚至在回答「我是誰」的過程裏，迷惑的「自我」不得不悖逆自己的思想而從另一個角度來看自己為何會產生這樣一個思想，於是就隱含了一個「反者道之動」的力量，去逐層剝除思想的建構過程。

在閱讀這個類似一個「反建構」的思想過程裏，我經常不由自主地啜泣起來，似乎為自己能夠如此自由地進出自己的思想，喜極而泣，又似乎只是哀憫自己不像其他宗教人士的篤定，不能夠隨順業緣，輕而易舉地安住在一個已被建構起來的宗教思想裏；這其實就是對自己進行閹割，而「閹割」從這個角度看，似乎就是一個「自閹以明志」的表徵，藉以滌除思想上的不淨。

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

闡釋這個「反建構」的過程，《無何有之身》有一段隱喻，描繪了一個揹負著太陽能面版、從日頭的光暈裏急奔而降的行人，卻因「畜牝牛」拱起的背脊不能扛駄四平八整的太陽能面版而將一路揹負的太陽能面版丟棄在狹窄的埂道上。這裏的隱喻可以有很多引申，以解釋「預言信」、「預言之詮釋」、「認證制約」之間的關係，更可以之質疑轉世活佛還在世時的「全知（Omniscience）和全能（Omnipotence）」與未來的轉世認證小組成員詮釋轉世預言的自由意志之間所可能產生的衝突，但是其實骨子裏，這裏的隱喻是想解說「孔雀信」的預言並不是對十七世噶瑪巴的轉世本性加以分辨，而

是說明即將隱去的十六世噶瑪巴只能藉著「孔雀信」(如果真有「孔雀信」)來解說，未來的轉世只能處於預言信被揭露的時刻，而唯有在實踐「預言信」制約的種種轉世條件之下，才可能有後來的噶瑪巴。易言之，「孔雀信」就是通過一個「反建構」的過程，取消十六世噶瑪巴與十七世噶瑪巴之間的「時間絕對性」間隔，來解決十六世噶瑪巴的預言與太錫度充當預言詮釋者的自由意志之間的矛盾。

那麼這封橫空出世的「孔雀信」是偶然發生的嗎？當然不是。「孔雀信」出現的時候，十六世噶瑪巴已經圓寂了十一年，而認證小組成員的夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子，在這十一年間不知進行了多少次的協商，也一致認為十六世噶瑪巴不可能留下一個「沒有認證指示」的景況，更不可能讓轉世從虛空中隨意而生，但明顯地，「因果的自類相續」在這十一年之中，失去了緊密的因果關聯，卻也不存在「偶然」是否存在的論說，因為「偶然」只在「沒有認證指示」的意義上才能夠存在，所以就一個重獲「因果的自類相續」的緊密因果關聯的意義上說，一封認證的「預言信」是必須存在的，而尋獲這麼一封「預言信」就成了認證小組成員的「使命感」。這是「孔雀信」在十七世大寶法王認證的時空裏，粉墨登場而演繹「存在主義」哲學的主要原因。

那麼在「因果的自類相續」裏，詮釋「預言信」的認證小組成員是否還有自由決斷的餘地還是「預言信」的條條框框把認證成員的心靈整個束縛了呢？持平而論，認證成員的自由意志是存在的，而認證成員也都能夠自由思考、自由裁斷一切理性的事物，超然而獨立地認同或拒絕一切「預言信」所制約的設定，唯其認證成員如果受私己的目的所操控，則認證的自由意志會減少，到了最後的認證時刻，則自由意志就完全被「使命感」所迷惑，乃至完全脫離了理性，就和奴隸一樣完全失去了自由意志——這基本上就是夏瑪巴在認證十七世噶瑪巴的時候，不能認同太錫度的原因所在。

這裏真正的困難在於十六世噶瑪巴是否有預知未來的認證紛爭的能力、與認證成員自由決斷的能力能否真正與十六世噶瑪巴相應。庶幾乎可謂，倘若十六世噶瑪巴預知他的四個法子的行為，甚至知道噶瑪噶舉將在十七世的認證時分裂，那麼十六世噶瑪巴勢必留下一些訊息以規避後來發生的磨擦

與分裂，但是就後來的十七世噶瑪巴認證所引發的風波來看，十六世噶瑪巴不可能預知，或更有可能的是，噶瑪噶舉在十七世噶瑪巴的認證風波裏分裂，並不是因為十六世噶瑪巴的預知，而是因為噶瑪噶舉的分裂在十六世噶瑪巴仍舊在世時就已然存在了。果真如此，四位法子除了展延噶瑪噶舉的分裂以外，並沒有任何調停分裂或磨擦的行動與意願，所以也就沒有所謂的決斷自由了。

這個預知與自由意志的決斷的確是個棘手的問題。其之所以困難在於認證小組成員的夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子的理性思維趕不上十六世噶瑪巴的單純神聖預知，而發生了一些「認知」上的約束，因為「認知」有幾種層面，可以通過感覺、想像、理性（reasoning）和了解（understanding）來認知「孔雀信」所揭露的認證指示。

這裏的關鍵就在於「認證」是純理性的，只存在於受命於認證重責的小組成員的思維之中，但「轉世」是純宗教性的，只存在於即將轉世的活佛之中。換句話說，十六世噶瑪巴的「永恆與持續的轉世」能夠完全並同時擁有永遠無限的生命，既包含未來，也不曾失掉過去。這樣的存在，永遠處於現在的時刻，而且使無限變化的時間也常與自身同在，所以穿越了時間的變化，直截觀察萬事萬物，但是侷限於「時間」限制的所有認證活動都是來自過去，存在於現在，最終進入了未來，而從來不能「與時併進」，於是中間就產生了「因果的自類相續」不能解說的尷尬。

在這個「認知」上，認證小組成員的夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子的理性思維對「孔雀信」的判斷立分高下，但由於較高的理解力包含較低的理解力，而較低的理解力不可能升到更高一層，於是蔣貢康楚承擔起「前哨」的任務，決定先行去觀察「孔雀信」上所描述的十七世噶瑪巴轉世，居中調停夏瑪巴與太錫度、果希嘉察對十六世噶瑪巴的不同轉世認證解讀。

不幸的是，蔣貢康楚車禍身亡，而一封尚自存疑的「孔雀信」卻已存在，於是在「存在主義」的思維邏輯自衍自生的時候，「孔雀信」的真偽就不再是信眾的關懷，尤其蔣貢康楚為尋找噶瑪巴的轉世靈童而獻身，使得大多數沉湎於哀悽氛圍的信眾不再願意等下去了，再然後，達賴喇嘛對「孔雀

信」的背書就到了，於是一切都塵埃落定，而純宗教性的「轉世」則一發而為一個由「孔雀信」指引的「存在主義」論證議題，先由車禍身亡的蔣貢康楚落實了「孔雀信」的存在，再由審時度勢的達賴喇嘛背書了「孔雀信」的存在，於是「孔雀信」乃成為十七世噶瑪巴認證的歷史文獻。

這是二十五年前的「孔雀信」以「存在先於本質」的論證確立了烏金噶瑪巴的史實，蔣貢康楚佔了一個非常重要的位置；二十五年後，泰耶噶瑪巴以「還俗娶妻」進行「本質先於存在」的論證，蔣貢康楚仍舊佔了一個舉足輕重的位置，因為在十七世噶瑪巴的認證紛爭裏，唯一見證這兩次關鍵性發展的法子只有蔣貢康楚一人，更是已經圓寂了三年的夏瑪巴能否如願地轉世，最為關鍵的人物。

以「體制自由化」邁向全體藏族的「精神統一」

泰耶噶瑪巴的「結婚文告」公佈天下約一年七個月以後，於西元二〇一八年十月十一日，居於一個完全主導地位的烏金噶瑪巴與已經還俗娶妻的泰耶噶瑪巴竟然透過官網共同發佈一份由藏、中、英三種文字書寫的「聯合聲明」。雖然這個「聲明」是在烏金與泰耶倆人於法國某地會面交流數日，探討如何共同致力於維護並加強「藏傳佛教噶瑪噶舉」的傳承以後發佈的，但是這樣的「聲明」其實完全沒有必要，因為倆位噶瑪巴的地位在夏瑪巴圓寂以後，生起鉅大變化，而在達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度的持續打壓下，已經沒有多少人關心泰耶多傑是誰，也沒有人關心他在做甚麼，印度媒體甚至不再提及泰耶多傑，而所有有關泰耶多傑的訊息，都是關於他的「結婚文告」。

烏金欽列多傑的地位正好相反。在西藏流亡政府的運作下，烏金噶瑪巴聲譽卓著，更因為達賴喇嘛有意扶植他為全體藏族的精神領袖，甚至政治領袖，所以中國政府也大力報導這位中華人民共和國建國以來所認證的第一位大活佛。其因至為簡單，因為在中國與西藏流亡政府多次談判破裂的低盪(detente)下，中國政府與達賴喇嘛共同認證的唯一一位大活佛就成了雙方能否再度協商的新希望。

在這個標高下，烏金欽列在一九九九年的最後三天，由幾個隨從護送，從拉薩跨越九百公里、偷渡邊境去印度尋找達賴喇嘛，而中國政府竟然不大加撻伐，就讓整個宗教界公認為藏傳佛教的接棒者，同時也是重新帶領流亡政府回歸祖國的諦造者。如果這麼來看，烏金噶瑪巴所肩負的責任就不止噶瑪噶舉的正統傳承那麼簡單了，所以第十七世噶瑪巴的認證也不能僅以「存在、本質」來論定。

這或許是達賴喇嘛背書「孔雀信」的原因，卻也是達賴喇嘛以「不再轉世」的宗教承諾將政權歸還給十六世噶瑪巴的政治承諾。如果這個推論是正確的，那麼這個佈局從第十六世噶瑪巴還在世的時候就開始蘊釀了，但因為不得不埋藏起來，所以太錫度不能言明，只得苦心孤詣地揹負重責，否則一位身居重位的修行人如何能夠如此心安理得地以「孔雀信」操控著一個甚為拙劣的傳承遊戲？

不料這個遊戲讓夏瑪巴給攪了，而且還當仁不讓地認證了泰耶噶瑪巴。兩個噶瑪巴既然對峙，一個重新啟動的政治協商就不得不延遲，好似中國與流亡政府都有著默契，共同等待夏瑪巴的離世。終於夏瑪巴離世了，然後泰耶噶瑪巴還俗了，但是就當政治協商可以逐步推動的時候，兩位噶瑪巴的宗教傳承卻使得一個分裂的噶瑪噶舉不能整合，而所有仇恨、反智與極端思想也都不得以一個健康、尊重與理性的形態共同地存在於各自的陣營裏，於是就有了烏金與泰耶噶瑪巴的會面(如附，圖片翻拍自噶瑪巴官方網站，左邊為泰耶噶瑪巴，右邊為烏金噶瑪巴)。

何以故？聯合聲明的第一條宣稱：「我們雙方為能夠有這樣的機會，在如此平靜與放鬆的環境下見面，並結識對方而感到非常高興和欣慰。這是我們二人多年來的願望，現在終於如願以償。」但其實各自持有噶瑪巴稱謂的泰耶與烏金的會談基石甚為「不對等」(not tantamount to)，於是就使得泰耶與烏金兩位噶瑪巴的這幅合照透露出來一些相當令人不安的訊息。

這個聯合聲明是否即是泰耶噶瑪巴的「結婚文告」所說「美麗且有益於我們所有人的事情」，仍有待觀察，但泰耶噶瑪巴的「內心深處有一種強烈的感受，我結婚的決定不止對我有正面的影響，對整個傳承亦然。」甚至泰耶噶瑪巴為了維繫十六世大寶法王生前竭力反對達賴喇嘛的「精神統一」



所做的努力究竟是否與這個聯合聲明一致，甚至究竟是否與泰耶噶瑪巴所說的，「不管我們選擇甚麼的路，佛教方法是如何善用因果利益眾生」，卻可以詳加審結。

一、 泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」只能是一個「存在主義」哲學的論證

當「噶瑪巴合照」被呈現出來(objet a)時，在「認證記憶」裏雖然是一種若即若離、非你即我的影像狀態(abject)，但其「影像及其所代表的意義」在意識綿密無間的「現行與還薰」的運作下，不可避免隱含了「過程」，於是各種抽象概念經由「明喻與隱喻」，甚至「轉喻與提喻」等認證方式就對「意識的流動」起了一種迫害作用——這個認證過程的矛盾正是執意堅守噶瑪噶舉傳承的目標，也是兩位噶瑪巴任由「合照」來操控意識、卻遺忘「認證記憶」原本獨立於影像之外，換句話說，以「噶瑪巴合照」的既定存在直截與「孔雀信」的既定存在呼應起來，是為德文的Mit-da-sein之意。

德文的Dasein最簡單地說，就是在那裏或在這裏，而da之一字就結合了這裏與那裏的意義，但將其間的空間區別消泯了。至於Sein，則是一個永無止境的to be。這麼一個字，Dasein，有存在的虛無意義，因為這裏沒有空間的意義，於是海德格繼尼采之後，將它演練為being，以其動名詞的狀態來詮釋human being或直截說明人類的全體性(human entity或human totality)。

這麼來看，Dasein以一個創新的字義(a new coinage)泛指一個存在的無所不在，可以存在於一個熟悉的世間或一個情緒的紓發，同時Dasein在字義上也有一個在題旨上同時結構與解構的意義。海德格在這裏不想在人類或意識或靈魂或精神上多做筆墨，而以Dasein直截破除這些過於濫用的字眼的曖昧性，更以一個嶄新的方法去連結這些字義，卻又不自捆於各自的字義內涵。

Dasein與Mitdasein基本上是同義的，甚至因da藏匿(ensconces)「能所」之間的曖昧，所以Dasein與Mitsein亦同。這麼一來，Mit-sein結合da而成Mit-da-sein時，一個「此在故彼在」的

「即在」觀念也就形成了，然後「能所」就整個被融合了進去。以尼采的話說，這兩個字在彼此結合的意志上，Mit-da-sein 提供了一個開放性空間，在結合 Mit-sein 與 Da-sein 的整體性(equipmental totality)時，容許「能所」彼此互證。是為「鏡像」之謂也。

再往深處去看，Mitsein 與 Dasein 所指涉的其實是「能所」的不同。德文 Mitsein 這個字直截指涉一個人類必須羣居的主體性特質，是謂「同在」，但不是指個人與他人相處時、彼此因消弭疏離而沒有了距離的「同在」，而是指個人在人類的整體架構上，時時含蓄地以自己的存在來指涉他人的存在。海德格將這個人類彼此需要的主體性「同在」現象稱為 Mitsein，而認為人類唯有在認知他人的存在與影響時，才能感知自身存在的真實性。這是泰耶與烏金噶瑪巴彼此「同在」的真正意義。

在指涉個人在羣體裏的「同在」意義，海德格將這個個人依賴羣體而產生的「同在」現象稱為 Dasein，雖認知他人的存在與影響，但從未放棄「自我」的完整性，所以在先天上，個人其實先接受羣體究竟是一個甚麼樣的存在、以及這個羣體的存在將如何決定自我的存在意義。Dasein 就是在這個基礎上認同 Mitsein 的「同在」，於是兩位噶瑪巴互涉的「能所」就被 Mitdasein 整個含攝了進去。

海德格是一個對文字非常嚴謹的思想家。事實上，他從不承認他是個存在主義學者，而只是以文字來質疑文字是否能夠真正說明主體 。換句話說，Mit-da-sein 與 Da-sein 說著同一件事，而任何一件事物與其它事物同在，不是把所有事物聚合在一起，而是實質上，所有事物的內質都是一樣的。

存在的虛無沒有空間的意義。海德格將它演練為 being，以其動名詞的狀態來詮釋 human being 或直截說明人類的全體性(human entity 或 human totality)。以此來看「向死而生」，可知「死、生」現象不可分開來敘述，是謂「死與生胖之，人在其中住。死生無二別，心居不動處。」或者說，「死、生」的主體性存在不能被當作一個「主體的認知」，而只能被當作主體因其「非存在」而凸顯了「主體的存在」。或更準確地講，「死、生」的現象「此在」實為「彼在」，或「此在、彼在」均俱在，於是就建構了一個「存在內質」的基本條件。

若以Dasein來看，Dasein必須是個單一的「那裏」，但卻必須同時在其內部的字義指涉一個成就「這裏與那裏俱存的整體意義」。簡單說，da為sein就是一個主體的呈現，所以任何人都可以說，Dasein是單一的存在，但是同時也是整體的存在，於是就在其字義內部產生了一個擠壓的認知，讓da的流失並不是隨意對任何事物開放，而只是「失之於道」。

「實體」、「主體」或「是其所是」等諸多名言，可以在海德格的Mit-da-sein與Mit-sein、Da-sein之間，以其字義將彼此的關係找出來，是謂「人文字」。這需要水磨的功夫，而德文翻譯家不太懂這個道理。等到這些都釐清了，「俱起論」就出來了，海德格以「存存」來解說「非存在」與「存在」同時存在，也就一目瞭然了。這是德文的擠壓作用，也是德文論述西方哲學最有利的條件，其它拼音文字體系俱無，而以文字的壓縮來解釋「存在主義」思想則有著「存在思想」本身的便利。

易言之，要了解海德格，最好去讀德文原文，但要讀得懂，則必需鑽研德文。弔詭的是海德格從不認為自己是個「存在主義」學者，甚至他本人也不喜歡「存在主義」這麼一個名詞，而這個態度卻也是了解「主體」的關鍵，以「主體」本不可述，能述的只是「主體的實踐」，或只能證明「不是其所是」而已。這個或者也說明了海德格是個對文字非常敏感的思想家，而對文字不夠嚴謹的翻譯家則不能翻譯海德格的作品。

總地說一句罷。「主體」的存在不能被當作「主體的認知」，而只能被當作「主體」因其「非存在」而凸顯了「主體的存在」。或更準確一點講，此在實為彼在，或此在與彼在俱在，建構了一個「存在內質」的基本條件。這似乎說明了「本質與存在」一起俱起的要義，或曰「本質即存在」。以這個觀念來看海德格的《存在與時間》，可知其翻譯是個敗筆，因他根本沒有論及「時間」，充其量只是「即在」，也就是「存在與非存在」兩者「此在故彼在」的意思，也是mitdasein的意思。

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

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

以中國原始的《易經》哲學思想來看，一為卦爻，一為時位，《易傳》則以「成性存存，道義之門」來論證。「存存」者，以西方的「存在主義」哲學來說，就是「存在」與「非存在」共同存在之意，亦即其「存在」意義有一起俱起的「俱起」內義，只能以「內質」來論，故曰「成性存存」，至於海德格說，「『存在』以『非存在』為其底蘊」，其實是將「存在」與「非存在」分開來處理，而儒家則以「成性存存」將這兩個「存在」觀念融會在一起，是曰「彌綸」。

由「存在主義」到佛學，最具體的就是大寶法王十七世的認證，更是一個以「宗教思想」搏鬥「存在主義」的關鍵，因為太錫度以一封偽造的「孔雀信」充當認證指示，認證了烏金噶瑪巴，就是一個「存在先於本質」的事例，而夏瑪巴說，「噶瑪巴要回來就回來了」，則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。只不過，這種「先於存在」的掌握，論證起來很費事。

從「孔雀信」到「泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證」，「本質先於存在」的現象幾經起落，但是最後還是回歸了「存在先於本質」的論證，令人欷歔。這當然是因為「先驗存在」的關鍵不易掌握，一為「俱起」，一為「時輪」，也就是「泰耶與烏金噶瑪巴」合體以後，兩者只能俱起，而且其作為鏡像而存在時，泰耶即烏金，烏金即泰耶，或泰耶因烏金的存在而存在、烏金因泰耶的存在而存在，而這個為了逃避不同語境的尷尬，就是《無何有之身》以小說處理「存在主義」論述的基本原因，因泰耶噶瑪巴曾經說，他的「還俗娶妻」將會有很美麗的事情發生，其因乃「泰耶與烏金噶瑪巴」合體以後，論證「本質先於存在」的「宗教思想」是噶瑪巴的合體認證所不能闡釋的創見。

二、 泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」對既存的「泰耶噶瑪巴體系」的影響

「存在先於本質」的頑執再一次得到證明，所以其「存在主義」的惶惑存在思想使得涉捲其中的人士終日惶恐不安也可以再一次獲得證明。雖然泰耶多傑曾在「結婚文告」裏說「作為噶瑪巴……角色和佛事活動都將如以前一樣繼續下去。」，但是很明確地，兩位噶瑪巴不對等的關係讓已經還俗的泰耶變成一個弱勢的實體(an abject subject)，強烈地質疑了噶瑪巴的合體認證是否可能有對等的禮遇(threatening to disrupt the equality distinctions)。

以是知弱勢的泰耶在十七世噶瑪巴的合體過程中必有隱憂，尤其沒有一個信眾應該在尋覓上師的過程中遭到制約、誤導或脅迫，更何況是噶瑪巴與他們的上師呢?更有甚者，沒有一個信眾必須對指引自己尋覓上師的因緣道歉，縱使這些因緣是不可思議的，但卻不得不去質疑一個居於神聖地位的上師(exalted in lordship)為何必須掙扎於權力制約與因緣制衡(recalcitrant karma)之間：

(一)、 有關泰耶噶瑪巴在合體過程中必將經歷的遭遇：

—泰耶以一個「在噶瑪巴傳承」裏「自化」的「生命內容」將噶瑪巴所賦予的「思想、精神」直截化於其所被操控的「宗教形式」以謀求噶瑪噶舉的萬世福祇，高妙地見證了第二條「聯合聲明」的旨趣：「此次會面的主要目的，是可以通過一些事件的接觸建立我們個人間的關係。在自由對話的氣氛中，我們第一次有機會了解彼此。我們也期望由此可以發展成為一種更加緊密的關係」。這裏的「通過一些事件的接觸」就是泰耶以「結婚文告」去還原太錫度於二十五年前的三月十九日所披露的「孔雀信」，而「期望由此可以發展成為一種更加緊密的關係」，則是將見證「孔雀信」的夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子的關係重新還原，讓歷史上相互認證的「噶瑪巴、夏瑪巴」

關係在一個「沒有夏瑪巴」的情境下，還能密續相繼，同時賦予蔣貢康楚以尋覓夏瑪巴的轉世靈童的合法性，讓太錫度與果希嘉察重新接受夏瑪巴認證噶瑪巴的合法性；

—泰耶將大寶法王的稱謂完整歸還於合體後的噶瑪巴是一個自我的解放(the emancipation of the self)，而不是一個毫無保留的臣服(an abject subordination)，但是他卻將因此被認定為一個悖逆(repudiates)傳承同時又被傳承棄絕(is repudiated)的擾亂分子，進而成為一個違反噶瑪巴傳承的模式(violates physical norms of the Karmapa lineage)，以警惕後世；

—泰耶不可能穩定噶瑪巴合體的互惠關係(in a reciprocal relationship of otherness)，而在可見的廟產合併裏陷於完全被動的地位，但是對維護噶瑪噶舉的龐大利益來說，其鯨吞蠶食的過程將不會有任何人過問，就算信眾有心維護公正，恐怕也不得不屈服於合體的勢力；

—泰耶將被塑造為一個經濟上、政治上、宗教上、道德上與教學上的笑柄，並在官方漸次失控的噶瑪巴合體描述裏不可避免地成為官員所刻意嘲諷的典範，而未來的噶瑪噶舉信眾對泰耶所傳下來的教示可能不會否定，但將鄙棄一些帶有告誡意義的規範性維度(the normative dimensions)；

—泰耶將令具有宗教思想的噶瑪噶舉信眾生起一種被奴役於「存在主義」(existentialism)的警世作用，但未來的噶瑪噶舉信眾面對一個合體的噶瑪巴，將不再有泰耶曾經存在過的印象，對泰耶所堅持的「本質先於存在」的宗教思想也將嗤之以鼻。

(二)、 有關夏瑪巴在合體過程中必將經歷的遭遇：

—十五世夏瑪巴的轉世是泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證所避不開的論題，但因為十四世夏瑪巴的重新認證是達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴的委託所認證的，所以十五世夏瑪巴的轉世認證也就直截與最後一世的達賴喇嘛有了絲縷牽連的關係，更因為西藏流亡政府為了促成一個與中國重啟談判的氛圍而逐漸將政權由達賴喇嘛轉至烏金噶瑪巴，於是就使得制約一位即將被認證的十五世夏瑪巴成了西藏

流亡政府與「泰耶與烏金噶瑪巴合體認證」過程中最為棘手的問題，換個角度看，或許制約夏瑪巴的轉世沒有實質的利益(intrinsic benefits)，但卻能緩和兩位噶瑪巴在合體過程中所產生的矛盾；

—對峙的噶瑪巴陣營將要如何制約一個即將轉世的十五世夏瑪巴就是聯合聲明的第三條所宣稱的，「……在會議中，我們就如何修復過去噶瑪噶舉傳承內部所經歷的種種令人遺憾的分裂問題進行了探討。我們認為，竭盡全力地統一傳承是我們應盡的義務與責任。」只不過，如果一個不受拘束的傳承(an unfettered lineage)不可得，那麼倚賴夏瑪巴傳承生活的噶瑪噶舉信眾只得遵從一個「泰耶與烏金噶瑪巴合體認證」以後所形成的告誡，以避免噶瑪噶舉傳承的全面崩盤；

—夏瑪巴與他的信眾將無法立足於噶瑪巴的多元化合體密度中，而遭到自身的潰散與支解(in Shamarpa's destitution and disfigurement)，而當一切都塵埃落定以後，夏瑪巴堅守「本質先於存在」的宗教思想將變得卑劣可鄙(contemptible)，更將使得夏瑪巴與他的信眾成為噶瑪噶舉派一個永世性的弱勢羣體，苟若倖存，也將長期居於恐懼之中，並將在恐懼的自行衍生之下，對自己的傳承產生不安的情緒，進而瓦解自己的宗教思想，而與存在主義哲學妥協，諱言他們在噶瑪噶舉的處境；如果這個也可被看作一種忠誠，那麼這個忠誠就來自一個無端的恐懼，而在權力的漸次鞏固與暴行的漸次加強，那些必須交出一切的僧侶，恐懼這個字眼將不能形容他們所經歷的極度恐怖情境；

—夏瑪巴將被塑造為一個宗教傳承上的插曲，藉以闡釋一些因為扶持與培育宗教領袖所產生的不必要的焦慮(a trope that expresses a number of underlying cultural anxieties)，而夏瑪巴與歷代扶持他的菁英份子的光環也將被剝除殆盡，藉以令即將轉世的十五世夏瑪巴處於一個卑躬屈膝的姿態，逐漸脫離信眾而與權勢靠攏；

—夏瑪巴支派的僧侶將陷入經濟上的困頓，乃至一貧如洗，尤其那些堅守「本質先於存在」的信眾更是如此，至於那些曾在過去世中接受夏瑪巴感化的信眾，面對一個被制約的十五世夏瑪巴將會感到極端痛苦，而逐漸對整個噶瑪噶舉的教誨失去信心，而且在增強偏遠地區的聯繫中，一個被制約

的十五世夏瑪巴只能在制約裏愈行潰敗，終至整個崩解；雖然他們可以義正詞嚴地要求噶瑪噶舉解釋所有造成歧視與被邊緣化的根由，但是最後，這些遊移於惶惑羣落(the feared hordes)的後繼者將詛咒一個被制約的十五世夏瑪巴；

—對那些已經接受夏瑪巴為上師的信眾而言，這個上師不能是一個被制約的夏瑪巴，因為一個被制約的上師意味著一個意志上不可能自由的上師，而多年跟隨一個不自由的上師則意味著信眾遭到噶瑪噶舉的欺瞞，甚至是整個藏傳佛教的徹底顛覆，悖逆了信眾任憑因緣將他們帶到現在的處境以及他們必須在自己的傳承裏，史無前例地為自己的全身皈依而道歉或為自己曾經卑躬屈膝而痛苦無狀。毋庸置疑地，一個被制約的十五世夏瑪巴在噶瑪噶舉的傳承裏是不能被接受的，而如果夏瑪巴信眾被脅迫唾棄一個被制約的夏瑪巴，則整個噶瑪噶舉都將被視為一個欺詐、懦弱的降服者；

—過去世中，承受夏瑪巴教誨的信眾不斷轉世，而這些轉世的信眾無法接受一個被制約的十五世夏瑪巴被帶往未來世，就算他們接受傳承的心態是極其謙卑的，但因夏瑪巴在自我認罪的審判過程中(trial by confession or trial by self-incrimination)，將被迫成為一個法理上的恥笑對象(an abject jurisprudence)，於是夏瑪巴在他的密續傳承上將失其永世性功德(sustainability)；

—夏瑪巴將成為噶瑪噶舉一個永世的訕笑對象與污穢(squalor)象徵，並在夏瑪巴信眾成為旁觀者，而不是搖旗吶喊的促成者的情況下，坐視夏瑪巴被逼迫承認在認證過程中所犯下的錯誤，不止對全體噶瑪噶舉信眾低聲下氣地道歉，而且將永久揹負一個過分使用詭計、以不合理的暴力阻礙噶瑪巴認證的罪名，進而使得其在噶瑪噶舉的地位永遠處於爭論的狀態；

—跟隨這麼一個被制約的十五世夏瑪巴，想從他的開示尋求解脫的信眾將無以為從，而夏瑪巴信眾也將因此無法感受他們與噶瑪噶舉原有的絲縷牽連，並從接受失敗的過程中，保存、鞏固實力，以避免受到過度的傷害，但卻因此對合體的噶瑪巴形成一個威脅，對凝聚全體藏民共識與精神統一則形成一個必須掃除的障礙。

三、 泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」對西藏流亡政府與四大教派的政治考量

第十七世噶瑪巴泰耶多傑於西元二〇一七年三月二十九日以「結婚文告」公佈天下，將「大寶法王」的稱謂完整地歸還於烏金噶瑪巴以後，任何一個將在未來順著各式各樣的事物而成就的「生命形式」都將取決於達賴喇嘛與烏金噶瑪巴「如何善用因果利益眾生」，但對一個已經放棄不可操控、不可預知的「宗教形式」的泰耶噶瑪巴而言，他只是「按照……父母的意願和自己的深思」，像一個普通的噶瑪噶舉信徒一般，去尋找「美麗且有益於我們所有人的事情」，並讓他的「生命內容」直截挹注「宗教內容」，化其所承載的「噶瑪巴」。

至此，立意於「存在主義」的噶瑪巴認證可說大獲全勝，但其實「形式與內容」始交而難生的「現象」亦是「形式與內容」相互糾葛的「本質」，卻也是執意堅守「存在先於本質」的烏金噶瑪巴所不能敘述的「宗教思想」；或許烏金噶瑪巴從來都不認為還原「噶瑪巴的定義」或「噶瑪巴是誰」有任何實質的意義，因為他對噶瑪巴的名號曾公開說：「這麼多年來，對於我自己是誰這個概念已經看淡了，我好像已經放下了……這就是我如今活下去的最大動力。」

這是「聯合聲明」公開發佈以前說的，但這樣的語境在「聯合聲明」的第四條裏卻有了轉變，「(泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證)不僅對噶瑪噶舉傳承的未來至關重要，並且關乎到整個藏傳佛教的未來以及所有眾生的安樂與福祉。因此我們呼籲追隨噶瑪噶舉派的每一位都能夠一起參與到這項加強並維護傳承的行動當中。我們相信，恢復這個充滿智慧與慈悲傳承的和諧是所有人共同的責任。」

換句話說，泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證不止關乎「噶瑪巴的定義」，而且「關乎到整個藏傳佛教的未來」。只不過，「所有眾生的安樂與福祉」超乎「追隨噶瑪噶舉派的每一位」，所以「所有人共同的責任」也不再只是噶瑪噶舉信眾的責任，而是泛指整個藏傳佛教的每一位信徒；這麼一看，

這句話的解讀就有了很深刻的意涵，因為這裏的「恢復這個充滿智慧與慈悲傳承的和諧」，其實是指烏金噶瑪巴逐層接管流亡政府以後，如何回溯藏傳佛教到一個「格魯、寧瑪、噶舉、薩迦」四大教派未分的狀態，甚至「佛苯未分」的狀態，於是「恢復這個充滿智慧與慈悲傳承的和諧」就直截指涉了一個如何替達賴喇嘛推動全體藏族的「精神統一」的建構過程。

這個驅動，十六世噶瑪巴早已洞悉，所以一直以一個獨立於流亡政府、卻統領其它教派的有識人士與達賴喇嘛對抗，以至達賴喇嘛的「精神統一」既定方針一直不能順利推行，最後他不得不放棄轉世，以責成十七世噶瑪巴統領全體藏族，尤其新世代已經不再能夠忍受達賴喇嘛的和平轉進姿態。這不能不說是達賴喇嘛大力介入十七世噶瑪巴認證最重要的原因，也可能是十六世噶瑪巴之所以不能留下「認證指示文件」的原因，但也因彼此都不能言明，所以就讓魯莽的夏瑪巴給耽誤了三十餘年。

這或許是「因緣錯置」的具體象徵罷，因為被格魯的達賴喇嘛終止轉世之前，歷經十世的夏瑪巴與噶瑪巴在噶瑪噶舉的傳承裏相互認證，是曰「二而不二」，而十四世夏瑪巴被達賴喇嘛重新認證之前，太錫度與噶瑪巴在噶瑪噶舉傳承的相互認證也是「二而不二」，但當夏瑪巴與太錫度第一次在歷史上同時存在時，「二而不二」就有了疙瘩，於是兩個噶瑪巴就在噶瑪噶舉傳承裏被創建了出來。這或許說明了為何格魯恣意制約噶瑪噶舉，卻也是十六世噶瑪巴堅持噶瑪噶舉不受別派影響的原因。

前夏瑪與後夏瑪之間，百餘年的顛沛流離，夏瑪巴得不到應有的尊重。十六世噶瑪巴要求格魯的達賴喇嘛重新認證夏瑪巴有兩個原因。其一、夏瑪巴傳承止於達賴，也應始於達賴；其二、噶瑪巴執意恢復歷史上噶瑪巴與夏瑪巴在噶瑪噶舉傳承裏的相互認證，但因夏瑪巴百年衰祚，於是噶瑪巴乃創設了一個以夏瑪巴為首的四大法子來共同認證的折衷辦法，只不過太錫度不認為這個認證小組應該以夏瑪巴為首，所以就有了噶瑪巴私下授與「嘎烏」給太錫度的說法，並一舉認證了烏金噶瑪巴。

以是之故，知泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證不再只是一個噶瑪噶舉傳承的正名事件，而是一個對西藏流亡政府與各個教派影響極其深遠的政治事件，概略有以下的發展可能：

—十七世噶瑪巴的合體，泰耶將被驅逐於權力中心之外，尤其是十四世達賴喇嘛所大力推動的「精神統一」運動的決策體系之外，而達賴喇嘛所推動的「精神統一」必在噶瑪噶舉裏被強行推動，導致十六世噶瑪巴所亟力反對的教派合併被重新檢視；

—十七世噶瑪巴的合體，必將終結當今藏傳佛教的「格魯、寧瑪、噶舉與薩迦」的壁壘分明，象徵著噶瑪噶舉將不再堅持教派獨立，而整個融為藏傳佛教不可分割的一部分，並逐步往十四世達賴喇嘛所推動的「前寧瑪」時期、甚至「佛苯不分」的時期邁進，如此一來，合體的進程必將觸動歷代支撐噶瑪巴與夏瑪巴相互認證的歷史事實，而被重新闡釋；

—十七世噶瑪巴的合體，一方面逆轉了十六世噶瑪巴所反對的「精神統一」政策，另一方面則呼應了十四世達賴喇嘛所策立的流亡政府方針，象徵著藏傳佛教因應「萬物流出說」的徹底失敗，而強調修行方法之不同所引發的不同教派理念也因派系的不斷擴張與國際情勢的複雜而必須重新檢視；

—十七世噶瑪巴的合體，確保了未來一系列與中國的政治協商，所以中國政府必樂見西藏流亡政府以噶瑪巴取代達賴喇嘛來重啟協商大門，十四世達賴喇嘛也將貫徹他不再轉世的誓言而徹底退出政治舞臺，以令噶瑪巴在未來一系列與中國的政治協商裏主導西藏流亡政府的走向；

—十七世噶瑪巴的合體，十六世噶瑪巴要求十四世達賴喇嘛推翻十世夏瑪巴在清朝期間被終止傳承的歷史因緣必被重新檢視，而十六世噶瑪巴要求十四世達賴喇嘛重新認證十四世夏瑪巴必被譴責為一個脅迫西藏流亡政府的政治考量，十四世夏瑪巴的恢復轉世也因之將被重新檢視；

—十七世噶瑪巴的合體，將迫使這一陣子因為對峙所積累的過多忿怒被長期置於合體的倚賴之中，而將十五世夏瑪巴的即將轉世小心翼翼地處理為一個逐漸縮減傳承力量的政治案件，廟產掠奪、不公平分配與信眾的基本需求也將因之被重新闡釋。

四、 泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」還原了蔣貢康楚前後兩次的「認證時空」

一個二十五年前的「存在先於本質」的論證能夠在二十五年後，在同一個議題上逆反，而進行「本質先於存在」的論證，牽涉到詭譎的「時空」論說。二十五年前，見證了這個「存在先於本質」的「孔雀信」的，有夏瑪巴、太錫度與蔣貢康楚、果希嘉察等四大法子，但是二十五年後，唯一見證泰耶噶瑪巴的「結婚文告」的只有蔣貢康楚，於是他如何在夏瑪巴的認證上化解太錫度與果希嘉察對夏瑪巴的汙衊與打壓，就成了一個刻不容緩的議題，而在「時輪金剛」的昭示下，蔣貢康楚如何將他在三十多年前所未完成的噶瑪巴認證與三十年後的噶瑪巴「合體認證」還原為一個，就牽涉到了蔣貢康楚如何置身事外，將這兩個「認證時空」化現為一個與夏瑪巴的認證「涵三即一」的現起了。

「時空」的可創造性或可複製性隱涵人類將「時空本體」對立（opposite）起來的原始錯謬，更說明了人類在一個被創造或被複製出來的「時空」裏浮沉，反而忘懷了人類與「時空本體」原本是一種相互對應（constituting）的關係。有了這個層次的理解，現在就可嘗試將這個「時空本體」的概念往「時空本體」還原，以點描「合體認證」所隱涵的兩個「認證時空」原為一體的大混沌現象。

為了解說「時空本體」的意義，蔣貢康楚勢必將避免在還原「時空本體」的過程裏，讓自己在一個被創造或被複製出來的「虛妄時空」裏浮沉；當然為了在「時空本體」裏突破「時空」的束縛，蔣貢康楚也需規避噶瑪噶舉信眾的過度關注，否則無法達到在「時空本體」裏還原「時空」的目的。或許這是因為信眾甘於沉溺於「時空」的束縛，或許世人嘗試以駕馭「數、時、方」的大無畏精神將「時空本體」摧毀罷，但無論如何，這是泰耶噶瑪巴「還俗」的一個很重要的原因，以確保蔣貢康楚的「涵三即一」策略能夠不受眾人以其「行」的「流轉」去破除「存在」的「住」相，所以深具拓展「認證時空」思維侷限的領域，銷解「宗教闡釋」過分耽溺於「時空」的困惑。

談「行」不能不談「業」，但談「業」又只能停佇在「自我」的「流變」上，否則「業」難免也變成一種可以掌握的「概念架構」；從這個基準點出發，蔣貢康楚將藉著「自我的流變」將「同緣

共業」所圓成的「時空」與「時空間歇」特質點描出來，以探討「寂靜涅槃」的可能性，然後再回頭將「別業」從「自我的流變」中凸顯出來，以詮釋「諸法無我」的真諦。

不難想見的，蔣貢康楚的使命是很艱鉅的，而切入這個使命就是《無何有之身》如何以牛糞餅所點燃的熊熊大火將認證的模糊影像照亮為夏瑪巴即將轉世又未轉世之間的「無何有之身」，因為在《無何有之身》裏，泰耶與那頭「既老又瞎的黑牝牛」掙扎在狹窄的認證埂道上都肇始於烏金噶瑪巴批評夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」。這是烏金噶瑪巴不認為十五世夏瑪巴有必要繼續轉世的暗示，而將「畜牝牛」交給蔣貢康楚，則意味著十五世夏瑪巴的認證就在這頭「既老又瞎的黑牝牛」將如何轉變為「牯神」，而其「轉世間歇」更意味著這位重獲十四世達賴喇嘛認證的十四世夏瑪巴將如何以其即將轉世的一生詮釋「到達——為了啟端」至「離開——為了終結」的意涵，以總結歷史上「夏瑪巴、噶瑪巴」、「太錫度、噶瑪巴」的「二而不二」如何以「牯神不死」的意義去化解「夏瑪巴、太錫度」同屬一個「紅寶冠法王」、卻又同時認為「紅寶冠法王」只能有一位的歷史尷尬。

為了描述這個噶瑪噶舉傳承的危機，《無何有之身》借用了一個現代的電子棄物所堆置出來的瑪尼堆，讓時空整個壓縮、停佇；其由下往上的堆積，與卜卦之人在卦爻逐一堆起的景況是一模一樣的，甚至這樣的描述原本即是「六爻之義，易以貢」的詮釋，藉以解釋脫胎於苯教的瑪尼堆原本就是一個在沒有《易經》概念的情境裏，詮釋易學的「時位設定」。

要注意的是，幾度掙扎於十五世夏瑪巴認證埂道的泰耶噶瑪巴，如何在《無何有之身》裏借著「還俗娶妻」重新將認證的重責交回十四世達賴喇嘛的手中，還原歷史上「成也達賴、敗也達賴」的論證，同時說明那頭「既老又瞎的黑牝牛」在成就其「紅寶冠法王」的傳承意義上，如何以蔣貢康楚周旋於烏金噶瑪巴與太錫度之間的「時空間歇」，化身為一頭五彩斑斕的「牯神」。

「時空間歇」是《老子》的「緜緜若存」之可以敘述的原因，以其微而不絕，故曰「緜緜」，以其存而不可見，故曰「若存」，「非存非不存」也，是中土哲學思想論證「本質先於存在」的形象

語言，以「本質」不能論述，能論述的只能是「本質」已經存在的現象，故曰「若存」。蔣貢康楚在認證十五世夏瑪巴的過程裏，如何以「本質先於存在」的論證來駁斥十四世達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度的「存在先於本質」，倚靠的也還是這個「時空間歇」的若存特質。

在這個若存的「時空間歇」裏，泰耶噶瑪巴與夏瑪巴永續不絕、至幽至微的「亦師亦友」關係將浮現，而十五世夏瑪巴也將在這個基礎上示現「牯神不死」的意涵，「外其身而身存」，「後其身而身先」，並以其自身的「無何有之身」，一舉解決「十五世夏瑪巴轉世認證」的爭辯，簡單地說，就是「夏瑪巴要回來時，他就回來了。」這個「轉世認證」的意義非凡，將一併解決十七世噶瑪巴的「轉世論證」所引發的「宗教思想、存在主義」爭論，並重新附予泰耶與烏金噶瑪巴的「合體認證」所隱涵的「存在主義」哲學以「本質先於存在」的宗教思想。

論述這個無始無終、無盡無止、無善無惡、無拘束無逾越、無方向無緣起的「時空間歇」，其「文字」的符號播撒，除了「自發、爆炸性的文本」力量以外，沒有「正能量」的思想羈絆，也不受「空洞、放肆的邪惡」思想所操控，可以說走到哪裏就是哪裏，所以其體制可以是論文、小說，甚至只是一個不能類比(incommensurable)、不能轉繹(untranslativable)的內心活動。這也就是為何這篇《無何有之身》可以由《懷疑與恩寵的故事》裏兩篇各自獨立的〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉所指涉的中斷與延續，因其文字符號之間的緊密聯繫所形成的「指涉鏈」而產生完整的「文義」(context)，一言以蔽之，入其「文字流」，並於入其無可入之際，忘其所緣，「入流亡所」也。

這裏的故事如果能夠形成明確意義，依靠的是「空間」邏輯，不是「時序」邏輯，而正因聯繫指涉的「時序」消失了，所以故事能夠將一連串「單項指涉清晰、但連接不成整體意義」的事件，或一堆模稜兩可的隱喻，集結為一個頗具規模的「本質先於存在」的論證，但所指涉的卻是一個「未來的空間」，起碼是一個「早老性神志失整」的書寫(schizophrenic writing)，否則《無何有之身》是不能回頭論述「噶瑪巴認證風波」、超前論述「本質先於存在」的。

這樣的安排，或有覆藏或無覆藏，就使得《無何有之身》充滿了「不確定性」，而有了無限性敘事、開放式結構的指涉；儘管結局未定，而形成了一個缺失結尾、多重結尾的「未完成性」文本，但是也因其敘述「失之於道」，而令至今仍舊持續的「噶瑪巴認證風波」疊印在夏瑪巴傳承的間斷與延續裏，更令「活佛轉世」的矛盾與混淆在十四世達賴喇嘛的「不再有轉世」與泰耶噶瑪巴的「還俗結婚」的宣稱裏，加倍、重複、增殖、混亂、甚至自我否定「藏傳佛教」的菁英意識和優雅形式，使未來的「密續傳承」與過去延續「藏傳佛教」傳衍的歷史整個脫節——其與過去劃清界線的果敢獨斷與我行我素，本身就是「後現代主義」文學內義，而不必另創一個「後現代主義」的文學內義來進行敘述，所以充滿了「實驗性」。

換句話說，唯有讓《無何有之身》在故事的形式上「不受制約、不辨是非」，甚至沒有頁碼，以其「不連貫性、任意性、複製、改寫、拼貼」等核心精神來進行「孔雀信」對未來所產生的影響，才能在「形式與內容」的基石上，了解「噶瑪巴認證」的來龍去脈，庶幾乎可謂，除去這樣的安排，《無何有之身》的故事都將受制於政治，是曰文學上的「體制自由化」。

「內在時空」不易瞭解，而人類長久以來又對「外顯時空」的表相存在接受得太過理所當然。為了打破這個觀念，《無何有之身》創造了一個倚山傍水的水磨房、一個制約「畜牝牛」活動範圍的牛圈以及一條迴身困難的認證埂道，然後讓「還俗娶妻」的泰耶噶瑪巴以一個不具語言意義的吆喝聲與「畜牝牛」一起掙扎於夏瑪巴的認證道路上，很明顯地，這樣的一個論述場域是「孔雀信」所創製出來的夏瑪巴論證的困境，而不是夏瑪巴論證的困境直截指涉了「十七世大寶法王」的認證風波。

就「整體夏瑪巴」的存在意義來說，「轉世」就是令一個「乘願再來的形體」在「時間之流」裏不間斷地延續下去，而且因為生命的隕滅而必須賦予「數目」，以詮顯「差別之個體」。這麼一個「夏瑪巴流變間的起滅順序」如果沒有意外，則「整體夏瑪巴」的表相形式沒有「數目」的意義，而唯有當轉世的夏瑪巴在某一世出現了「相對位置」，則「夏瑪巴流變間的起滅順序」就出現了分岔，

於是為了在「整體夏瑪巴」裏面詮顯當世的「差別個體」，「數目」的意義就凸顯了出來。這不能不說是夏瑪巴的認證於十世中斷、於十四世接續、於十五世密續的甚深傳承內義。

這是「十五世夏瑪巴認證」在泰耶與烏金兩位「十七世噶瑪巴」持續對峙時，所產生的「相對位置」的意義，而當泰耶噶瑪巴還俗、將授戒重責交與蔣貢康楚，就重新賦予了蔣貢康楚在「十七世噶瑪巴認證」的歷史意義，所以是一個「十七世噶瑪巴」與「十五世夏瑪巴」在其自身「互變的表相形式」，更因「還俗、噶瑪巴」之和合或不和合而有「數象」，其間有「幾」，以其「幾」與「象」互涉，直溯中土的原始哲學思想，非印度佛學之本有，於是泰耶噶瑪巴的還俗事件就脫離了「噶瑪巴流變間的起滅順序」，而以「幾象」之互涉將「十五世夏瑪巴」重新還原為一個「整體夏瑪巴」。

換句話說，當泰耶噶瑪巴決定還俗的時候，「十五世夏瑪巴」的表相形式存在就被打破了，而一個重新詮釋「整體夏瑪巴」的表相形式就以「數象、數、象」如何「和合、不和合」，而重新有了「夏瑪巴流變間的起滅順序」；也就是說，噶瑪噶舉信眾所調和出來的「時空」，將因泰耶噶瑪巴的還俗而改變，而並非有一個「時空」本體被創造出來讓噶瑪噶舉信眾存在於其中。

當然這裏明顯有一個「本質與存在」的混淆，因為如前所述，活佛轉世不是理性思維所能揣摩的，而承接認證重責的人士固然必須遵循「認證指示」，但也必需具備「自由意志」，否則不能確切解讀轉世活佛殫精竭血所創造出來的「認證密碼」——正因為這個「本質與存在」的混淆如此明顯，而且世人均可共同見證，所以《無何有之身》創製了一個「雲丘」的背景，更因為前世與後世之間的「時空間歇」比較容易讓有所圖謀的人士在「流變間的起滅順序」裏鑽了空子，嘗試「創造」另一個空間，於是「流變間的起滅順序」就出現分岔，所以《無何有之身》就讓寫作本具的「時空間歇」從文本裏釐清出來，以質疑「寫作」本身所「創造或複製」的自我意識。

「自我意識」本身即是一個空間，不止蘊藏執取自我的末那識，更蘊藏著薰習自我的賴耶識，可說其空間一旦形成，即只能在「藏識」的空間裏流變，而與「如來藏」分道揚鑣；因此《無何有之

身》藉「小說」形式來質疑自我意識有其正面的意義，因為這也正是我以「寫作」來剖析自我流變的動機所在，更是我藉「文章的呈現」來探索已然二分的「如來藏藏識」重新合而為一的可能性。

悲哀的是，我這個企圖心有其根本的困難，因「文章的呈現」不止深受「名身、句身、文身」的控管，更走不出自我意識的糾纏；不過我念及博大精深的佛教思想，倘若不能在其根結處令「如來藏藏識」融會為一，則不論如何地在「藏識」裏剖析，也不免因無法「轉識成智」而淪落為西方哲學的「二分法」——這對一個可以直臻「常、樂、我、淨」完滿思想體系的建構未免有些遺憾。

這個感想之所以產生，乃因我構思《無何有之身》的這段時間與泰耶噶瑪巴公告「還俗結婚」的時間重疊，而在這個「還俗結婚」的促成下，我逐漸將《無何有之身》的時空與泰耶噶瑪巴的居家情景結合了起來；就在我有些分不清「結婚文告」的泰耶噶瑪巴、夏瑪巴認證埂道上的泰耶噶瑪巴的時候，我有一天忽然在睡夢朦朧之間感悟「二而不二」的真諦，然後我就發現了「數」的巧妙愚弄。

迴向

在我的生命裏，我有很好的機緣，也幾度想出家，但是因為我對佛學院的教學方法有所懷疑，更加質疑過份倚賴一個已經建構起來的思想是否有違佛意，卻又對如何「反建構」一個可以臻其思想極致的思想感到不安，所以一直裹足不前，卻反而賦予了自己一個「以文字來破除文字」的契機。

有鑒於此，我的書寫都將「智性與情感」混合起來，亦即夾敘夾論，讓思想與夢想自由馳騁，即興揮灑，但是同時又兼顧「形式與結構」之美，說穿了，就是要「入文字」，亦即不以「文字」為敘述工具，而是直截進入「文字」本身，將「文字」當作敘述對象，就像 Mit-da-sein 的解析一樣。

在這個長時間的書寫裏，我曾攜帶幼女遠遠地躲在一角，朝聖般地瞧過泰耶噶瑪巴一眼。那是當他蒞臨南加州，為「大方廣學會」搬遷到現在的道場祈福、並舉行開幕典禮的時候。我之所以不敢

面謁泰耶噶瑪巴是因為我不願受到主觀意識的過度指引，其因即噶瑪巴的認證太過詭譎，而這一系列的發展，先有夏瑪巴的認證與護持，再有泰耶承擔噶瑪巴之重責，然後與烏金噶瑪巴分庭抗禮，及至二〇一四年四月，夏瑪巴圓寂，促成了《懷疑與恩寵的故事》於二〇一七年四月出版，再然後，泰耶噶瑪巴發表了「還俗結婚」宣言，並促成了一篇原本沒有單獨成書計劃的《無何有之身》脫穎而出，最後我於整理的過程中，發現兩位噶瑪巴之所以發表「聯合聲明」的原因，於是快馬加鞭完成了〈從「我是噶瑪巴」到「泰耶還俗娶妻」〉，並引為《無何有之身》的序言，於二〇一九年元月出版。

這一系列冗長、痛苦的書寫到此就算告一段落了。從我第一次在「大方廣學會」的圖書館看見十四世夏瑪巴的照片，到今天已有二十六個年頭了；認真說來，我是在一種毫無心理準備的情況下，從一大羣與會人士的手裏接過夏瑪巴的照片才有了那個機緣認識夏瑪巴，然後才聽聞了十七世噶瑪巴的認證風波，或許正因如此，我自始至終都保留了一個若即若離的態度。

初聽聞時，我有排斥感，甚至厭惡這一切藏傳佛教的傾軋，於是堅決杜絕自己深入噶瑪噶舉的諸多事務，但因緣是說不清的，就在我執意逃離噶瑪噶舉的糾纏時，我自己卻身不由己地愈陷愈深，於是我就想將自己脫拔出來，寫成了〈拉薩的最後一位喇嘛〉。我寫的時候很徬徨，這個「最後一位喇嘛」是誰我也不很清楚，現在想來，應該就是我那時唯一聽聞、推動「精神統一」不遺餘力的達賴喇嘛。「精神統一」是執掌流亡政府多年的達賴喇嘛祈求藏族團結的策略，但一向為第十六世噶瑪巴所阻。如今烏金噶瑪巴與達賴喇嘛結盟，泰耶噶瑪巴無力阻擋，而眼見回溯至「前寧瑪學派」的驅動將成為現實，於是斧底抽薪，以拋棄「噶瑪巴」的稱謂來阻擋勢不可擋的「精神統一」成為現實——這也算泰耶噶瑪巴以「還俗娶妻」的宣告來將整個「認證風波」做個了結罷。

當然「還俗娶妻」的行逕無異「我是誰」的探尋，這與第十世夏瑪巴在清朝時期被迫終止傳承或第十四世達賴喇嘛宣稱不再有轉世其實有著異曲同工之妙，但因我對這些宗教傾軋事件非常不以為然，所以就以〈拉薩的最後一位喇嘛〉為基，先寫下〈拉薩的星空〉，再寫下〈荒山石堆〉，然後就

欲罷不能，一路以一個「被迫還俗」的小沙彌來探尋轉世認證的「本質先於存在」的哲學意義，寫成了《懷疑與恩寵的故事》，當然英文書名「A Story of Skepticism and Blessing」，是直譯，沒有甚麼玄機，但卻以一個「不定冠詞」走出「噶瑪巴認證風波」，而泛指所有的「宗教傾軋」事件。

這麼一個有血有肉的描述在錯綜複雜的「歷史傳承」與「宗教傾軋」裏當然只能冗長，所以就有了幾近九百頁的篇幅，不止內容豐富，而且其間縱貫中土、西域與吐蕃數千年來的歷史繁衍，橫跨中土與吐蕃糾纏不清的原始哲學思想，並揭露了藏文棄中文、就梵文的歷史祕辛，非常難以掌握，更因為我於無意之間皈依了夏瑪巴，卻不願接受噶瑪噶舉有兩位噶瑪巴的事實，於是一面躲著泰耶噶瑪巴、一面卻窺探著烏金噶瑪巴，經歷了長時期的內心糾纏，更聽聞了西藏流亡社會的疾苦以及一連串不絕於耳的宗教迫害事件，於是就把這些同修、朋友與不少真人實事的遭遇與聽聞都寫在書中。

《懷疑與恩寵的故事》出版了幾年以後，我聽聞了不少批評，但可總結出來一個結論，那就是「內容過於龐雜」，於是我就思索著如何將其間的哲理思想剔除，以還原活佛轉世認證本具的「本質先於存在」的論述；因緣湊巧，泰耶與烏金噶瑪巴分別掌控的「噶瑪噶舉」仍是壁壘分明，一手掀起「本質先於存在」論證的夏瑪巴卻圓寂了，然後當年為了求證「本質先於存在」的噶瑪巴轉世而捐軀的蔣貢康楚仁波切，卻將「祖古」的頭銜還給指認他的烏金噶瑪巴而還俗了，一年之後，泰耶噶瑪巴在求證夏瑪巴轉世的「本質先於存在」卻四處遭到打壓的情況下也還俗了，於是將整個「認證事件」的舞臺丟給了烏金噶瑪巴，以及一直隱身於「認證事件」背後的達賴喇嘛。

這一系列的認證事件與宗教發展所造就的《懷疑與恩寵的故事》原本完結了，但因泰耶噶瑪巴的還俗娶妻，讓我再接再厲，寫下了〈無何有之身〉，再然後兩位噶瑪巴「合體認證」了，於是我又寫下了〈從「我是噶瑪巴」到「泰耶還俗娶妻」〉，終於將《懷疑與恩寵的故事》做了個總結。

《無何有之身》說穿了就是敘述一個接受「祖古」(Tulku)頭銜的轉世者、為了完成前世未盡之事業而持續轉世，所以是一個為了完成佛業的修行人或「未圓滿者」的乘願再來，而其被指認為佛陀

的化身，則除去信眾的方便以外，其實沒有多大的意義，反而因此而讓「祖古」為了承接前世的遺願而轉世失去了焦點，顯得有點過分注重當世的頭銜而忽略了傳承的重要，故曰「無何有」。

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

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

不言可喻，這個不是「萬物流出說」，所以人性的脆弱與墮落、社會底層的文化與低俗思想、西藏流亡政府的政策與謀略、當代藏民的掙扎、宗教、道德觀、甚至風起雲湧的藏族獨立運動所賦予年輕人的理想、浪漫以及宗族家庭之親情，都不是本書的關懷；整體說來，這本書主要指出了，一旦宗教領袖混淆了「本質」與「存在」的糾葛，則宗派就會變得貪婪、腐敗、不公不義，而社會最低層的信眾與普羅大眾必將首先蒙受苦難，無一倖免地面對人格、尊嚴的矮化以及靈魂、良心的摧殘。

最後，容我在此將這裏的論述做個總結。我依止泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，其因緣固然殊勝，但卻不能深入探究，甚至我在此生此身之中，成為「噶瑪噶舉」的信眾之一，究竟是宿緣所至，還是一個嶄新業緣的起始，我也不能探究。我只能說「任何人將一朵花投入任何一個『曼達』，花落之處便是

本尊。」當然這種玄乎的說法對我來說還是高深了一點，所以泰耶噶瑪巴、夏瑪巴與我結緣了以後，我就一直躲避「十七世噶瑪巴認證風波」的牽扯，甚至躲避所有牽涉到「噶瑪噶舉」的因緣。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》所稟持的理念，甚至我對烏金噶瑪巴與太錫度也盡量保持開放的態度，不預設任何立場，只是因為我上了路，我就只能往前走，至於往哪裏走，在我走的當時是茫然無知的。這個寫作態度，以《易傳・雜卦》來看，就是「履，不處」、「需，不進」與「訟，不親」的交差挺進，以期盼能夠整個顛覆「孔雀信」所顛覆的「十七世噶瑪巴認證」的傳統。

以「純粹理性」的批判來看，一個已被顛覆的思想或體制是不能在顛覆了以後被還原的。如果一定要還原「孔雀信」的顛狂，那就只能在「不親、不進與不處」的交差挺進裏將「小畜，寡」通過「離上而坎下」的運作，讓「險之時機」產生鉅大作用而回歸「親寡，旅」；唯其如此，「孔雀信」所憑藉的「時空」才能回歸「噶瑪噶舉」的「豐，多故」，最後在「中孚，信」的揭示下，重新取得「噶瑪噶舉」的信任。這基本上就是我創作《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的內在邏輯。

何以故？「噶瑪巴十七世認證」是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的議題，其因即太錫度以訛造的「孔雀信」認證烏金噶瑪巴是憑藉「豐」的「天地盈虛，與時消息」，所以要顛覆一個充分掌握「存在先於本質」的「孔雀信」就得讓「與時消息」還原為「大蓄，時」的宗教思想，而夏瑪巴說「噶瑪巴要回來就回來了」則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。

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

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

這就是《易・旅・上九》所闡釋的「鳥焚其巢。旅人先笑後號咷。喪牛於易。凶。」這個爻象非常清楚，而當烏金噶瑪巴於夏瑪巴圓寂之際，說夏瑪巴是一頭「生產不出牛乳之母牛」，這個爻象就坐實了。何以故？其「易」者，易位也，夏瑪巴開始了乘願再來的旅程，「上九」即示烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的最高位，以「剛」示其倔強傲慢，洋洋得意，最後必定號咷大哭，於是「孔雀」所建構的巢穴乃被焚燬，反而在夏瑪巴轉世之時，喪其「柔順」之德性，所以凶險。「旅、豐」互為其綜，過度盛大，容易迷失，盛極必衰，又流離顛沛，互為因果。「序卦傳」說：「窮大者，必失其居，故受之以旅。」此即泰耶還俗娶妻、夏瑪巴轉世使「孔雀」不再有人恤問的因緣，曰「終莫之聞」。

此即「存在先於本質」的「存在主義」理念終究不敵「本質先於存在」的「宗教思想」，其理明矣。有關佛學與「存在主義」的關聯，我論述得有點零亂，可能掌握起來不太容易。我想關鍵處有兩個，一為「俱起」，一為「時輪」。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的旨趣，但因為是小說，所以言語比較隨性，卻是我為了逃避不同語境的尷尬，而以小說處理大說的難言之隱。這個尷尬也是「存在主義」小說家卡繆(Albert Camus)以小說處理「存在主義」論述的基本原因。

當然這在目前來說都是未知數，但我期盼兩位噶瑪巴的「合體認證」能夠帶給全體藏民以萬年福祉。這是我所能說的誠實言，並以此迴向給世世代代的「噶瑪噶舉」信眾。

孔雀信

孔雀信

這件事有這麼急嗎？達蘭薩拉(註一)那邊都已經是晚上九點半了，而且還是星期天哪。

別的都暫且不說了，這麼一封以傳真認可大寶法王(註二)的信函可說是史無前例，而且這麼一個有若要求我師父背書的形式再怎麼說都顯得有些輕率，但是為甚麼太錫度(註三)這麼火急火燎，必須在電話裏跟師父講噶瑪巴的探尋過程？就算大寶法王的轉世已經找著了，但是十一年都已經等了，為何不能等師父回到達蘭薩拉再處理？說來也是奇怪，達蘭薩拉辦公室在星期天是不開門的，他這是找了誰，在晚上九點半給師父打電話？這事透露著古怪，更加奇怪的是他還提到了蓮花生的「謝旦寧雄」(註四)，更把預言裏有關噶瑪巴十四世以後的名字都用傳真送了過來。這真是讓我猜不透他的動機。

看來的確是證據確鑿，師父也得有所回覆了，但是大寶法王的認證畢竟不關格魯派(註五)的事，所以師父在字句上反覆斟酌，以免日後產生教派之間的矛盾。大概在晚上十點鐘罷，師父把傳真回條做了最後校正，「假如在西藏和印度的所有噶舉教派(同註五)都同意，而且因為所有事情和遺囑都吻合了，就可以這樣決定。」我看著師父讀了幾遍，可能覺得這樣的字句四平八穩，不至在將來產生任何疑慮或挑戰，於是就交代我，明天一早將它改寫為一封正式信函，隨同太錫度照會的細節，一起寄給噶瑪噶舉的認證小組。傳真傳回之後，師父語重心長地說，「我希望這件事能夠在此有個了結。」

事情好似了結了，但師父還是忐忑不安。他鬧著時差，神情有些困頓，隨口就說他第一次聽到太錫度跟他講滿願寶的轉世信函不過是三個月以前的事。那時太錫度說十六世噶瑪巴的轉世信函已經找到，而且在隆德寺(註六)的認證組員也都已經看過。師父跟大家都一樣，覺得這件事必須慎重，得先找人去西藏，依信中內容求證一番再公佈。太錫度可能覺得師父有贊賞他的意思，興奮地說眾人聽聞了這個「有如孔雀似的啼聲」都激動不已，蔣貢康楚更是當仁不讓，當場允諾前往西藏求證，然後在十月份於隆德寺公佈「孔雀信」所指示的認證事實。我聽得出來，師父對大家的共識非常愉悅。

師父想睡卻睡不著，倚著茶几說，當晚他做了個夢，不知道是不是受了孔雀的指引，但師父說他夢見他在一個圈圍起來的綠地，沒有樹木，附近四周是不高的山巒與小溪。小溪流過，水聲湍急，間或夾雜著陣陣磨壓牛糞餅的拍打聲響。聽著聽著，忽然他就聽見空中有呼喚滿願寶的聲音，然後就醒來了。他歎了口氣說，這才是三月間的事，沒想到，四月二十六日，蔣貢康楚車禍身亡，整個求證「孔雀信」的計劃就落空了。這時師父有點焦慮地說，蔣貢康楚走了，認證小組只賸下夏瑪、太錫度與嘉察三人，但因為太錫度與嘉察一向合作無間，所以這個傳真應該也是他們倆人的安排罷。

這一陣子，夏瑪很忙，四處在國外傳法。師父以一種責怪的口吻說，他太掉以輕心了，或許他認為整個認證事件要等到十月份才能落實，更或許他萬萬沒想到「孔雀信」尚未求證，太錫度與嘉察卻已授權祖普寺成立了噶瑪巴尋訪小組罷。是呀是呀，真是進展神速呀。現在才剛六月。還有四個月呢，怎麼這麼著急？還因此而授權給祖普寺？祖普寺在拉薩，一旦認證事宜交給了駐寺書記，噶瑪巴還能在隆德寺坐牀嗎？如果「所有的事情和遺囑」真的都吻合了，從十六世噶瑪巴於一九八一年圓寂後，代表太錫度的阿貢多次穿梭於拉薩與錫金之間，難道不曾就坐牀的地點達成共識嗎？我聽了不知說甚麼才好。這件認證事件已經延宕了十一年，甚麼稀奇古怪的事情都有可能發生，但最為稀奇古怪的卻是太錫度用傳真的方式要求師父認可十七世噶瑪巴。這在無數次的照會裏可還真是頭一遭哪。

師父不說話了，但我覺得他這麼沒由來地感到忐忑不安沒有必要。或許師父擔心傳真裏的認可日後被詮釋為他對認證遺囑的背書罷，但更有可能是他怕被其他宗教領袖指控介入噶瑪噶舉的認證。這個才是師父忐忑不安的原因罷。不過我總想不明白，「背書」無疑比「認可」多了一層承認、接受的意義。這應該沒錯罷。「認可」猶若「公證」，只承認當事人的存在，但不能夠「背書」當事人所要求具體承認的事實，也就是說，「認可」只承認這件事情的存在，但卻沒有義務去接受這件事情的合法性。「背書」可就不同了。「背書」是法律術語，用在政治上則表示為某人或某事允諾、保證，藉此提高當事人的可信度與合法性。這在民主社會的選舉裏，屢見不鮮。那麼在認證噶瑪巴這件事情上，師父能夠承認整個事件的法律地位，甚至接受在背後推動這件事情的人的合法地位嗎？

當然都不能呀。這不是很清楚嗎？師父做為格魯派宗教領袖，哪有不明白這是噶瑪噶舉教派內的事，又如何會介入大寶法王的認證呢？現在想來，師父的傳真回函以及明天要我寄出的官方認可，嚴格地說，都只能看成是師父回應太錫度的請求所做的禮貌回函。這在所有其它派別的諸多法王認證裏可說是一樁例行公事，無論怎麼看，師父應該都是最後一位被知會的，但怎麼如今太錫度將噶瑪巴的轉世知會了師父一聲，就成了他對「孔雀信」的背書呢？

這會不會是師父過慮了？太錫度不可能認為噶瑪巴的轉世是根據遺囑與師父的決定，更不可能因此而覺得一切都已經塵埃落定了罷？師父的傳真回訊真的就這麼難懂嗎？師父說的是「就可以這樣決定」，而不是「師父的決定」。這樣的解讀，似乎指證師父的確有介入噶瑪噶舉的證認意圖。如果太錫度以後真的這麼說，那不止讓師父百口莫辯，而且還會讓師父很被動，既不能公開澄清「認可」與「背書」在本質上的差異，也不能公開質疑這個「師父的決定」的說法有陷師父於不義的陰謀。

事實的真相是十六世噶瑪巴的轉世認證是根據「孔雀信」，而不是「師父的決定」。他不可能做這樣的決定，而只是因應太錫度的請求，假定「在西藏和印度的所有噶舉教派都同意」，才認可了

這個轉世認證。師父之所以這麼說，是因為他略有所聞，夏瑪仁波切對「孔雀信」的真偽頗有微言，所以噶瑪噶舉教派並沒有一致的看法。再說了，蔣貢康楚不是為了求證「孔雀信」的真偽，才應允去西藏嗎？這是眾人皆知的事實，師父又怎會輕舉妄動，讓自己陷入噶瑪噶舉教內的爭論呢？

換句話說，當太錫度尋求師父認可「孔雀信」的時候，認證組員無法對噶瑪巴的轉世認證達成共識。這是一個昭然若揭的事實。只不過，當師父認可了「孔雀信」、卻被說成是師父的決定以後，「孔雀信」就變成一份官方的認證文件，而噶瑪噶舉教派自始至終都沒有共識反倒沒有人質詢；深具諷刺意味的是噶瑪噶舉如果達成共識，太錫度不會徵詢師父的認可，而徵詢師父的認可之所以會發生卻是因為噶瑪噶舉沒有共識。尷尬的是，對師父來說，這是一樁啞巴吃黃蓮的事情，既不能聲明師父以為噶瑪噶舉早就有了共識，又不能澄清「孔雀信」的認可只是個形式而已。我有點明白為甚麼師父忐忑不安了。這個認可的確透露著危機，非常有可能讓師父揹負一個介入噶瑪巴認證的指控。

這令我很不安。我想做些甚麼，不讓太錫度將來有機會推諉責任或導引輿論，讓世人以為師父一直都處心積慮地想介入噶瑪巴的轉世認證，而將責任重新回歸於噶瑪噶舉認證組員的爭議。我急迫想在一切都還沒發生之前思索出來一個策略，於是將整個認證過程回想了一遍。「孔雀信」出現時，十六世噶瑪巴已經圓寂十一年，噶瑪噶舉正處於一個有史以來最為緊迫的狀況，信眾因為失去了大寶法王而被長期棄絕於孤獨之中，而「孔雀信」便因緣湊巧地成了這種信仰喪失、絕望、不安的回聲，所以「孔雀信」的出現幾乎立竿見影，隨即以其存在給了所有噶瑪噶舉信眾一個安身立命的支撐物。

這是師父對「孔雀信」的正面評價，但不是「孔雀信」的真偽，而是它及時提供「認證密碼」以砥礪信眾從十六世噶瑪巴沒有遺留證物的失意情緒走出來，所以從流亡政府倡言「團結與統一」的立場來看，「孔雀信」之出，居功厥偉，至於「孔雀信」是否能夠求證於所有的認證組員，那其實是噶瑪噶舉內部的問題。「這絕對不是隔岸觀火。」師父不止一次地向我抱怨傳言的不公平。

我忽然就掌握了即時現起的思維脈絡。「孔雀信」的出世只是在逼迫長期處於焦灼狀態的認證組員另闢蹊徑，並且重新尋找一個認證的思考之路，而這樣的認證思考並非針對十六世噶瑪巴的認證指示是否存在，而是使認證組員的存在凸顯於明亮處，同時一併成就認證組員各自的獨立存在。

這是「孔雀信」以一個「事物存在」直取認證組員的存在意義，而發現「孔雀信」的太錫度則認為十七世噶瑪巴的認證特徵是認證組員對「不存在的認證指示」或「認證密碼必須由十六世噶瑪巴親自指示」的反抗，也就是要復歸轉世認證的使命，而不是竭力尋找一個符合十六世噶瑪巴的想盼，至於「孔雀信」是否因此而挑釁了僵化的認證過程，則不是「孔雀信」的思索範疇。最起碼，「孔雀信」的發現，突破了一個以「十六世噶瑪巴」為中心的各種具體思考，而且它的具體實踐替代了所有構成「觀念上的噶瑪巴」的各種抽象思考或理性哲學，所以無論從何種層面看，「孔雀信」的「事物存在」都只能被看作一個認證組員共同營造出來的結晶，而太錫度只是藉著「孔雀信」讓所有的認證組員都認真地去思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」在未來的噶瑪噶舉走向與發展裏應該具有的「存在」意義，亦即「存在即合理」的引申，整個超越了「真偽」的無謂爭議。

從這個角度看，太錫度是一位「存在主義」學者，起碼是隸屬「藏傳佛教存在主義」的流派，而他的果敢與實踐勇氣比起震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡。這是「孔雀信」的「事物存在」所能帶給「存在主義」一個具體事例的卓越貢獻。弔詭的是，因為「存在主義」的內在精神，使「無神論存在主義」輕巧地與太錫度認同，不約而同地承認「存在先於本質」，於是就排除了政治上的干預；更有甚者，「孔雀信」一出，認證組員立刻就陷入了一個與「孔雀信」共同存在的狀態，於是「存在先於本質」的論見乃愈發牢不可破，而任何人想從這麼一個共同緣起的狀態脫離出來，並從疏隔「孔雀信」的影響中，重新找出「認證的自由之路」、以詮釋「本質先於存在」的宗教意義，就將顯得左支右絀了，而在師父認可「孔雀信」以後，則就更為離經叛道了。

「存在先於本質」或「本質先於存在」非常詭譎。《金剛般若波羅蜜經》有曰，「凡所有相，皆是虛妄」，但若說這就是「先驗存在」，似乎值得商榷，而「用佛法去破解邪說：存在先於本質」於理或許有據，但真正用於佛行事業，絕對不是那麼簡單，其因即佛行事業原本隸屬不可說、不可說的宗教領域，不能用世俗理據來論證，「若見諸相非相，則見如來」縱使能夠破解「存在先於本質」的論說，但有時連有證悟的宗教領袖仍舊不免受到愚弄。這就是為甚麼師父這麼謹慎的原因了。

雖然如此，但我不能不說，「本質先於存在」在佛行事業裏不可能對抗得了「存在先於本質」的頑執。這在我們的活佛轉世認證歷史裏屢見不鮮。這該怎麼說？這麼來看罷。我們所賴以維繫傳承的活佛轉世認證，原本就屬於那個不可說、不可說的宗教領域，否則任何一位活佛轉世的認證都可以成為一個政治議題，在一個傳承的分岔點上，將傳說中的活佛轉世移花接木地塑造為另一個活佛轉世的新墾傳承，進而從信眾的生息與皈依上，陌生地指引一個充滿了疑慮和挑戰的認證密碼，並緩緩地在認證議題裏落實，但卻直攝藏傳佛教的內在傳承，而改變了傳承的意義。

這就是太錫度的「孔雀信」在十六世噶瑪巴圓寂了十一年以後突然以認證密碼的方式存在於世的「存在主義哲學」，以其不在認證密碼的真偽，而在認證密碼的存在，當然還有認證密碼必須存在否則噶瑪噶舉不得往後傳承下去的哲學意義；也就是說，它的存在本身就是疑慮與挑戰，而它所提示的生息以及新墾的傳承遙指一個已經落幕的噶瑪噶舉認證，當然還有不可挑釁的忠誠，起碼在噶瑪巴還沒來得及示現的十一年裏、以及當忠誠本身已經成為一個陌生的疑慮與挑戰時，任何的認證密碼都可以指引一條嶄新的傳承，只不過，這樣一個認證密碼適時適地地呼喚了「孔雀信」的創生，再然後「孔雀信」就創生為噶瑪巴的認證密碼了，或更清楚一點說，「當孔雀信要來的時候，它就來了。」

我不得不說，任何人拒絕接受「孔雀信」，在「孔雀信」還未存在的時候，都是合理的懷疑與挑戰，但是當「孔雀信」橫空出世了以後，如果持續拒絕接受「孔雀信」的存在，那就是否定「存在

主義」哲學的存在意義了，所以任何一個辨正「孔雀信」真偽的努力都不具備挑戰或質疑「孔雀信」的存在力度，不止不可能撼動「孔雀信」已經存在的事實，甚至還遭引了一批認同「孔雀信」的存在意義的同修們譏諷「認證者不具認證能力」的修為，至於在這個情況下，轉而勸說「當噶瑪巴要來的時候，他就來了」也都只能被看作是一種與「孔雀信」同具「存在主義」哲學辨正的託辭。

師父對我這番義正詞嚴的解說，非常不以為然，只勸我將之回歸佛法。這真頗為尷尬。我只得又加以解說，當認證組員輾轉於十七世噶瑪巴的認證風波，發現了「孔雀信」的存在意義以及夏瑪巴質疑「孔雀信」而左支右絀之時，信眾就不自禁地墮入了信仰的深淵，進而懷疑藏傳佛教的宗教傳承意義，同時懷疑自己以及所有加諸身上的傳承因緣，而以一個疏離因緣的方式來訴說自己存在於這個世上的意義，就像「孔雀信」的存在一般，或像「噶瑪巴要來的時候，他就來了」一樣。

有些說不清楚的是，在西方沉寂了幾個世代的「存在主義」哲學議題竟然以「孔雀信」的橫空出世而借屍還魂，而在沒有十六世噶瑪巴轉世指認文件的十一年裏，這麼一個由太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴組成的「認證小組」，竟然就像馬羅、卡繆、沙特、海德格同聚在一個跨越時空的小屋子裏，齊聲爭論「存在先於本質」是「孔雀信」據以存在的第一原理。

師父有些不願意聽了，我只得追著他說，「活佛轉世」原本就是噶瑪巴一世開創的，但只具備宗教傳承的意義，以方便噶瑪噶舉的學子們在修持上堅持「密續」的綿延。師父點點頭，於是我繼續說了，宗喀巴承襲了「噶瑪巴的活佛轉世」所賦予的宗教意義，卻不得不在十四世紀的政治氛圍下將「活佛制度」政治化起來，於是隨著「達賴與班禪」在格魯派的崇高地位逐代樹立，西藏也因此解決了政治接班人的問題，但卻不無遺憾地種下了世世代代為了尋覓「活佛轉世」的爭端——以前是豪門大家為了自己的子弟而引發爭端，現在則是兩個「政治實體」在同樣的「金瓶掣簽」裏各說各話——事情越來越隱晦，集團卻越來越龐大。這中間總是沮喪得令人想逃避。

師父瞄了我一眼，似乎不太明白我說這些的用意。我清了清喉嚨，有點像是擡槓一樣，繼續說著，據說在清末民初，曾經一度因為愈來愈多的高僧都發願死後轉世渡人，而產生了許多活佛，於是執掌政務的噶廈官員為了打住轉世渡人的說法，只好制定活佛數額不得超過一百四十六位。

師父又點了點頭，但沒多說甚麼。我決定打破砂鍋問到底。只不過，「活佛轉世」渡人的發心難道會因為定額的制定而改變嗎？這可能不會罷。我們雖然流亡印度，但師父向世人宣稱將不會再有「轉世繼位」，卻令我很驚惶。師父的身份在西藏一直都是很尊貴的，所以師父的宣言對西藏人而言不啻是個不容撼搖的旨意；但是令我害怕的是，這個深奧與玄祕的「轉世制度」一旦停止，藏傳佛教各派恐怕就會各自走向紛亂了，因為幾個世紀以來，這個可以直截推溯至釋迦牟尼佛的「密續」，在一脈傳承的形式上多少支配著信徒的意識。這個影響可說是不分派別的。

師父欲言又止。我趁勢又說。當然很多「唯物主義者」贊成這種類似封建君主的世襲傳承制度的摧毀，因為他們深信「唯物主義」信徒能夠一邊倡導「新權威主義」一邊主張「經濟建設」來改革固有的意識形態。這時師父痛苦地說了，「物質與意識」所構建的「唯物主義」，勢不可擋，而且已成為一個能夠統治人類思想的唯一真理了，然後就偽裝成客觀口吻的神話，進而在「唯實與唯名」的爭辨上將「活佛轉世」塑造為神話，最後以一個能夠概括已經得到確定認識的現象，來對抗藏傳佛教在有價值預設的情況下、以觀察為認證基礎的「活佛轉世」。

師父哀傷了起來，娓娓地說，如今我們生逢這個前所未有的亂世，真是好生為難，所以只有拿自己的「活佛轉世」來做個絕斷的例子。他自我解嘲地說，這個果敢，我不能說是因為「孔雀信」的啟迪或刺激，但是如果「孔雀信」真是訛作的，卻能以「存在先於本質」的第一原理霸道地以「存在主義」的存在來詮釋噶瑪巴往未來世傳承的意義，那麼我迫於形勢去認可「孔雀信」，也只能以揹負歷史責任的方式，責無旁貸地重述「本質先於存在」的宗教意義了。這個發展只能以後看著辦了。

我有些慌了。這是甚麼意思？師父將以自身的傳承轉嫁於太錫度即將認證的噶瑪巴，藉以遏阻「噶瑪巴是孔雀信創生出來」的存在意義嗎？這聽起來像是師父不能承認他落入太錫度的圈套，但又必須給夏瑪巴一個交代的苦楚，畢竟「活佛轉世」是一個「宗教觀念」。只不過，師父這個說不得的苦心孤詣可能將在諸多的教派傳承上起了骨牌似的破壞作用，讓一個綿長的「宗教傳承」屈服於沒落的「存在哲學」。至於說有人認為師父的不再轉世是因為「政治傾軋」，我只能說那是一個低層次的解釋，畢竟「政教合一」是中國不能容許的政治決策，所以面對「西藏自治區宗教事務管理局」所說的「所有活佛都必須是愛國的」，甚至「不愛國，就不能被稱為活佛」，師父只能一笑置之，就算是不能改變的原則罷，但對這種低層次的說法提出辯解，當真辱沒了藏傳佛教的意義。

師父笑了笑，卻也沒多說甚麼。我有些犯睏了，將身上的毛毯裹了裹。這裏的天氣真怪，快要入冬了罷？達蘭薩拉的六月酷熱難耐，巴西的六月卻是陰冷潮濕，連午後都這麼寒氣逼人。我看師父的僧衣單薄了些，於是將身上的毛毯取下，披在師父身上。師父了無睡意，只說沒事沒事，就將毛毯遞了回來。我也不好多說甚麼，只好再度將毛毯裹捲起來，陪著師父坐著。

我已經不想再說甚麼了，但師父閤著眼，卻忽悠地說了，這只能說是一個「存在」與「本質」的對決。「孔雀信」的創生將「一個以宗教思想為根源」的活佛轉世逆轉為一個「存在先於本質」的存在論說，於是「本質先於存在」的宗教思想再也不能在藏傳佛教裏存在，藏傳佛教於焉搖搖欲墜，而不再只是噶瑪巴認證的傳承問題，更不再只是「孔雀信」是否訛造的問題了。

師父顫慄地說著，這個埋藏得極深的宗教思想卻被鑽研噶瑪巴「幾動而不動」的夏瑪巴給指認了出來。師父或也感到寒冷了，尷尬地說，我既不能反對我所認可的噶瑪巴，又不能承認「當噶瑪巴要來時，他就來了。」原本就是一個「本質先於存在」的論題，更是藏傳佛教藉以立教的根基，於是只好以自身的傳承為救贖，以「不再轉世」來重新驗證「本質先於存在」的哲學意義。

天呀！真是這樣嗎？那麼師父是不願見到這個宗喀巴留傳下來的「活佛制度」遭受政治的利用還是懊惱他以這項「本質先於存在」的宗教決心作為自己犯下「存在先於本質」的彌補措施？不論是甚麼原因，我都對師父的悲心大加讚歎，但也不自覺地哀鳴，為甚麼人類的思維總是無法完美，而有著掛一漏萬的缺失呢？其實任何人或宗派要制定或顛倒甚麼樣的制度都與我無關，但為何世人就不能還我一個清淨的狹小空間呢？我管不了任何人，只要求自己能在一個不起眼的角落，供上我所崇敬的祖師們，向他們至誠頂禮——如此而已，難道「政治」或「存在主義」都沒有這個雅量嗎？

不論是誰有多麼冠冕堂皇的理由，也無法否認在十方三世的「潛伏的秘密連續」裏，任何一種反對接受這個世間的既定現象雖然可能於事無補，但是卻足以凸顯世世代代的「密續」真實來，這在神聖的「活佛認證」上更有著傳承上的重要性——如此而已，難道我都不具備足夠的福報嗎？我無意在此重新定義「孔雀信」的存在意義，但它的橫空出世無異地是個「事物」的存在狀態。

我能做點甚麼嗎？看來我甚麼都做不了。我睏極了。我不想多花心思在噶瑪噶舉上，但師父很憂煩。這讓我也憂煩了起來。我只想替師父分憂，但我連師父不再轉世都束手無策，還能做甚麼呢？「不再轉世」的真實意義就是「沒有認證密碼」，那麼如果我以十六世噶瑪巴不留認證密碼的角度去觀照噶瑪巴的認證，這一位即將被認證的十七世噶瑪巴將如何承繼十六世噶瑪巴的「不再轉世」呢？

當然「孔雀信」的求證對象不是十六世噶瑪巴，而是太錫度以之求證其他三位被噶瑪噶舉負以重責的認證組員，也就是說，「孔雀信」意欲促成的只是認證小組的自覺，以及經由這個自覺所共同認定的噶瑪噶舉的未來走向與發展；唯有當這個自覺沒有共識，或四人對噶瑪噶舉未來的走向與發展有了歧見，其他教派人士的仲裁才有需要，而師父就是在這個情況下雀屏中選，為「孔雀信」背書。

不，不。不是「背書」，只是「認可」。師父也說了，「背書」與「認可」有本質上的差異。我不能不說，夏瑪巴「明知不可為而為之」的努力有值得世人尊敬的情操。所以簡單地說，太錫度以

「孔雀信的事物存在」來決定「噶瑪巴的存在」，夏瑪巴則逆轉這個動向，將「噶瑪巴的存在」帶入歷史辯證法，同時在藏族社會或流亡政府的實踐場所，使噶瑪巴重新生根於噶瑪噶舉的傳承意義中，但也因為如此，夏瑪巴就成了共同承認「存在先於本質」的太錫度與「無神論者」的打壓對象。

夏瑪巴的努力有目共睹，而他對「本質先於存在」的堅持則造成了噶瑪噶舉的分裂。這個固然是因為「孔雀信」的出世打亂了十一年來的徵信求證，更因為「孔雀信」以一個「事物既定存在」，公開質疑「認證思考」是否應該堅持一個「觀念上的噶瑪巴」，就像「無神論者」否定「神造世人」的觀念一樣——他們認為「神造世人」之前，神必已有「人的觀念」的思考存在，否則不能造人。

「孔雀信」揚棄了這個「觀念上的噶瑪巴」，但卻不能放棄「本質先於存在」的想法。在長達十一年的尋覓中，太錫度堅信，在十六世噶瑪巴轉世以前，固然必須有「認證指示」或「認證密碼」之類的文件，但既然「認證指示」不存在、或「認證密碼」不再可能由十六世噶瑪巴親自指示，那麼為了要復歸轉世認證的使命、打破僵化的認證過程，則不妨先接受自己的存在，再來談噶瑪巴的轉世問題；換句話說，太錫度認為認證組員必須先認清認證的本質，而唯有認證組員先接受自己的存在，而後才能思考，再然後，才有將噶瑪巴找回來的欲求。

我像發出夢囈地說了。噶瑪巴只能因認證組員的認證而存在，不能自己存在，而「孔雀信」的創生與存在就是一個具體實踐，起碼「孔雀信」甘冒天下之大不韙，提供一個突破認證僵局的「事物存在」，也就是所謂「霸道的存在」。當然在認證組員接受「孔雀信的事物存在」的同時，認證組員將認真思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」對噶瑪噶舉的發展應具的「存在」意義，於是認證組員首席的夏瑪巴就首當其衝了，因為中斷了三世的十四世夏瑪巴雖然被師父重新認證，卻從來不為中國政府所接受，那麼一個在歷史定讞裏已被終止傳承的夏瑪巴就只能是一個「不存在」的實體了，而一個在歷史裏「不存在」的夏瑪巴所質疑的噶瑪巴當然也就不必當真了。

面對這個「存在」的矛盾，師父最為尷尬。他重新認證夏瑪巴固然是應允十六世噶瑪巴之託，但畢竟終止十世夏瑪巴傳承的也是他，或前世的他，於是這個重新認證就遭到了太錫度的質疑；想來也是，在沒有夏瑪巴的百年裏，噶瑪巴與太錫度相互認證，「二而不二」，從來都不存在「沒有認證密碼」的尷尬，而如今的「沒有認證指示」未嘗不是十六世噶瑪巴質疑當初懇求師父重新認證夏瑪巴的決定？只不過夏瑪巴已經存在了，而且直截表明噶瑪巴與夏瑪巴的「二而不二」回來了，於是只好在一個不能更改的存在狀態裏，不留「認證密碼」，以令彼此重新思考「各自獨立存在」的意義。

如果這個思路是對的，那麼唯一欠缺的就是一個「事物存在」，來迫使認證組員重新面對自己的存在，以及自己的存在將對噶瑪噶舉的未來發生何種的影響。這就是「孔雀信」以「事物存在」的方式被創生出來的共同氛圍。當然這其中還因為太錫度被當作「第二位紅寶冠法王」而輾轉於「噶瑪巴與太錫度」的相互認證歷史上，但是當夏瑪巴被師父重新恢復「紅寶冠法王」的稱謂，太錫度將以何種「紅寶冠法王」的面貌存在於噶瑪噶舉就有了疑問。

我好像就看到了認證組員在重新思考「各自的獨立存在」時所必須面對的疙瘩，不止「各自的獨立存在」不可能存在，而且各人將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」時，認證組員發現「各自的獨立存在」的本質必須先找出來，甚至存在著這種質素的「本質」原來就先於「各自的獨立存在」而早已存在了，當然認證組員明白，認證組員的每一個成員不止必須對自己的存在負責，更需對整體認證小組負責，只不過認證小組的聚合並不是因為組員自己的自由揀擇而存在，也不存在認證組員自由揀擇成員的可能，所以認證小組的存在本身就已經隱涵了一個以「各自的獨立存在」來約束「非獨立存在的我」與所有其他認證組員的意涵。

我真是睡著了罷？睡夢裏，我覺得我飄浮在空中，看見一個圈圍起來的綠地，沒有樹木，附近四周是不高的山巒與小溪。小溪流過，水聲湍急，間或夾雜陣陣磨壓牛糞餅的拍打聲響。聽著聽著，

忽然我聽見空中有孔雀的啼聲，然後我就醒來了。我說不清這塊圈圍起來的綠地是不是與師父夢中的綠地一樣，但水流聲與拍打牛糞餅的聲音卻很清晰。至於孔雀的啼聲，我就說不清是怎麼回事了。

雖然我說不清，但這個「有如孔雀似的啼聲」至今仍然讓我困惑，也讓我感到我福德之不足。師父受「孔雀信」指引，在夢中聽見空中有呼喚滿願寶的聲音，但我卻聽不到，只聽到孔雀的啼聲。這當然是因為我的修為不足所導致，但這不是存在的真諦嗎？忽然我就明白師父的夢境了。師父已經走出了「孔雀信」的真偽問題，就算認證出來的噶瑪巴以後被證實是錯誤的，做為格魯派領袖的師父必定感同身受，雖然也會很難過，但是一定會與噶瑪噶舉一起面對一個假冒的噶瑪巴。

我卻不一樣。我受「孔雀信」的指引就只能聽到孔雀的啼聲。這就是我的困惑。我始終認為，當「孔雀信」存在以後，只有兩種方法可以改變「孔雀信」的存在現況：第一個就是師父聽見空中有呼喚滿願寶的聲音，直截進入「孔雀信」的內在意義而認可認證指示；第二個只能是因為我不能躲避「孔雀信」的指引，所以只能聽到孔雀的啼聲，卻因此而改變了「孔雀信」的存在事實，以應付未來的可能變化。我是這麼想的。根據這個「孔雀信」認證出來的噶瑪巴如果以後被證實是錯誤的，格魯派雖然也會很難過，但要面對一個假冒的噶瑪巴，仍然只是噶瑪噶舉派，而不是格魯派。不是嗎？

滿願寶畢竟跟我無關，不是這樣嗎？我在夢裏忽然無端端地顫慄了起來。是呀是呀。唯有了解「本質先於存在」，才能了解十七世噶瑪巴的認證本質，但太錫度礙於「噶瑪巴與太錫度」相互認證的歷史事實而無法逃出認證的重大責任感，更礙於這個「相互認證」的歷史之所以發生，乃因為夏瑪巴不存在於一個被師父中斷的傳承裏；只不過，夏瑪巴回來了，而且還是認證小組的成員之一，於是太錫度就掙扎於「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」究竟何者為認證本質的問題。當然這不是太錫度能夠回答的問題，而他又不能袖手旁觀，於是就當夏瑪巴認定「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二的歷史事實，太錫度就揚棄了他十一年來的自我約束，而決定以「孔雀信」來約束所有認證組員。

想到了這裏，我的內心好像被淘空了，但是我又止不住這樣想。太錫度曾經有過憧憬，也曾經希望認證組員能夠拋棄成見，但是他也了解，他並不具備更改歷史的能力，因此長期處於一個不安、孤獨、絕望的惶惑狀態中，而面對「噶瑪巴與夏瑪巴」的不可分割，他又不能顯現不安的情緒，於是當太錫度感到恢復「噶瑪巴與太錫度」的歷史事實不再可能時，他知道他必須在「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」之間做個選擇，並且左右其他認證組員。

這個舉措就是「存在主義者」站在選擇的「自由與責任」之前的不安狀態。當然太錫度明白，他不能在選擇和決斷之際，還去企盼認證指示的出現，畢竟十一年來的探尋與邈無跡象，已經不能被認證組員再依賴為任何的教律、基準或救助了，而像那種「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」的說辭在現實的決斷裏，又有甚麼用呢？認證組員不能求助於認證小組之外的其他人，不能有任何依賴，而必須在探尋「各自的獨立存在」的時刻，獨自選擇自己的存在。

這就是「存在主義者」的孤獨，永遠伴隨著「存在」的不安。太錫度在創生「孔雀信」之前，已經對認證感到絕望，因為「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」已經是一個公認的事實，而如果認證使命必須堅持或認證過程必須合法，那麼唯一的方法就是期待自己能以意志左右認證；當然太錫度也知道，他所能希望的、所能期待的，都必須放置於認證的可能範圍內，也就是說，在實踐認證指示的重現時，需以一個確實的「事物存在」去駁斥「不存在的認證密碼」，於是「孔雀信」乃以一個「事物存在」去賭「非證實的認證指示」，以說明認證組員不能把希望寄託在或然性或可能性，而必須有所行動，因為檢驗真理的實踐不需要冀盼、不需要希望。

這就是「存在主義者」的絕望。當「不安、孤獨、絕望」構成了「存在主義者」的惶恐狀態以後，太錫度就以為唯一的出路是將自己的命運交回自己手中；就這一點而言，太錫度的「存在主義」思想的確是一個「人本主義」，只不過，這個「人本主義」不再是將「觀念上的噶瑪巴」視為神聖而

加以膜拜的「人本主義」，而是提醒認證組員從「觀念上的噶瑪巴」走出、轉而認清認證小組之外，並沒有十六世噶瑪巴轉世的合法認證者。暫且不說高蹈的宗教思想，太錫度的「孔雀信」是以「存在論」或「價值論」來對抗夏瑪巴的「人本主義」，但「孔雀信」的話語本身的形成與作用以及其語境的體系卻直截以一個文學的視角來建構權力話語與意識形態。

「不安、孤獨、絕望」就這樣在這麼一個孤寂的小旅店裏擴散了開來，但是我想只要我願意，我可以入睡片刻。我知道我過慮了。整個藏傳佛教裏面，包括所有的仁波切在內，能夠看到「存在」現象的人不多，但能夠將「存在」現象導引為「真偽」議題的人卻很多，而根據「孔雀信」而認證的噶瑪巴將不能論證「噶瑪巴是誰」的議題，但卻可以在一個更大的「噶瑪噶舉、藏傳佛教與流亡政府的未來」上超越「現實中的噶瑪巴」；弔詭的是，這樣的「人本主義」也是太錫度以超越「現實中的自我」去認證噶瑪巴，不再是出於認證小組之意志而從「觀念上的噶瑪巴」走出或不再認同認證小組是唯一的合法認證者，而是整個超越了認證小組的存在而將自己的存在置於認證小組之上了。

師父發出輕微的鼾聲了。看來師父也累了。這一路由達蘭薩拉到里約熱內盧真夠折騰的。師父大概有兩天的時間沒有閤過眼。我輕輕地走過去，把身上的毛毯給師父披上。這次他沒有拒絕我，只朦朧地睜了下眼，而後頷首，坐著就睡去了。我也想去睡會兒，等天黑以後再去叫醒師父，但把師父一個人丟在這裏總是不對，於是我就輕輕地從師父手裏將「孔雀信」的傳真回函抽了出來。

「孔雀信」的傳真回函就這樣躺在那裏，似乎以一個撼搖不動的「事物存在」去駁斥「噶瑪巴自己找自己」的荒誕。師父躬著背，似乎未曾感覺傳真回函已經自顧自地在太平洋彼岸憑散了開來。師父是真的累了。這麼多年來，師父獨自揹負流亡政府的壓力，將藏傳佛教的議題提升為世界人權的議題，卻迷失於「自己找自己」或「自己造自己」的認證本質或主體性的不能依憑，因為師父知道，任何人在此身此生的所作所為都是一樁不能左右的業力，而噶瑪巴的轉世就更是如此了。

說來真不關我的事，但是這樣的傳真認證，如果我是噶瑪噶舉的弟子，將會使我一輩子不安。我忽然顫慄了起來，卻又不斷冒汗。寒冷的空氣好似也哭泣了，而且變得灰黯，一種灰撲的形貌讓我感到乏味。我不知想體驗甚麼，但卻莫名其妙地以一個格魯派弟子的身分與噶瑪噶舉認同起來，感覺噶瑪巴的轉世與整個藏傳佛教的發展息息相關，只不過對那些沒有接受過哲學思想訓練的信眾而言，他們能夠了解「孔雀信」因其存在而不能論述本質的尷尬嗎？信眾理解下的「噶瑪巴是誰」或「誰是噶瑪巴」的問題並不在認證的同時去排斥一切「非噶瑪巴」的可能，而是這個認證並沒有堅實的證據說明這就是「前世噶瑪巴」的旨意，而「孔雀信」只是因利勢導成就了兩個意識轉換，把「沒有認證密碼」的障礙化為操作認證噶瑪巴的意識形態，然後把「孔雀信」的認證指示形成一個明確的閉合性以排除所有其他「非噶瑪巴」的可能人選，於是「主體」的問題就輕巧地轉化為「現象」的問題了。這真的只能說是「主體、現象」或「本質、存在」最為尷尬的認證難題罷。

如果一定要說出個道理來，那麼每個人都有進行思考的自由，每個人更可以借由這個「自由的思考」將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」而加以企劃；這個「自由的思考」就是每個人的願力，可以自由地把「現在的我」投向一個「非現在的我」而加以企劃的一個存在狀態，並因這種「意識的存在」而使得人類不同於石頭或樹木的「事物存在」。

想到了這裏，我有些沾沾自喜。我畢竟是個佛教徒，所以只能以佛學來解釋「存在主義」，而「本質」的意義不是因為噶瑪巴的認證賦予了願力的主體性，反而是因為每個人對「各自獨立存在」的自我都有責任而使願力超越了業力；只不過，太錫度並不喜歡將自己的佛學思想冠上「存在主義」的名稱，但在不知不覺之中，已經走出「觀念上的噶瑪巴」的太錫度因為大力闡述「存在先於本質」或不願再讓自己居於「第二位紅寶冠法王」的歷史地位，反倒陷於「存在主義」、而不斷地以「存在主義」哲學來廣泛地表示「活佛轉世」所賦予這個新世紀的思想動向。

師父忽然張開了眼，好似自言自語說，「孔雀信」以自身的「事物存在」、而且是一個「文學性的存在」，將一個沒落已久的「存在主義」哲學重新擺回二十一世紀。這不能不說是個鉅大貢獻。是罷是罷。「本質先於存在、存在先於本質」的糾纏非常詭譎，一個是宗教思想，另一個卻是「存在主義」哲學、或起碼是一個隱涵「人本思想的存在主義」哲學，也正因為這種詭譎，「存在主義」的闡述大多只能以一種「藝術性」或「文學性」的方式存在於世。這是「孔雀信」的「文學性」本質。

我有些猶豫是否該說些甚麼，但還沒說出口，師父卻幽幽地說了，回歸佛學罷。就十七噶瑪巴的認證風波來說，夏瑪巴的思想層階無疑地略勝太錫度一籌。當然這並不是說，夏瑪巴的修為層階在太錫度之上，而只是太錫度掙扎不出「不安、孤獨、絕望」的惶惑存在而令「本質先於存在」的思想蘊藉受制於「存在先於本質」的業力造作；這個造作的本質也是一個「本質先於存在」的事例，所以太錫度就算認同「本質先於存在」的宗教思想，卻不見得能夠掙脫「存在先於本質」的業力捆縛……

註：

註一、達蘭薩拉(Dharmsala)位於印度北方喜瑪偕爾(Himachal)的西北山區。背靠終年冰雪覆蓋的喜瑪拉雅山脈，全區為山谷、河川、農田、茶園所點綴，距離印度首府新德里約十二小時的車程。在藏傳佛教的領袖達賴喇嘛及西藏流亡政府遷居之後，達蘭薩拉成為西藏的另一個政治、文化中心，因此達蘭薩拉時常以「小拉薩」聞名於世，而在中文語境中，達蘭薩拉往往是西藏流亡政府的代名詞；

註二、「大寶法王」是噶瑪巴在中國所受的封號，而「滿願寶」是西藏人對噶瑪巴的尊稱；

註三、「太錫度、夏瑪巴、蔣貢康楚、果希嘉察」為十七世大寶法王認證小組的四大法子。這種集體認證方式在噶瑪巴的認證歷史上堪稱為第一次。在夏瑪巴被終止轉世以前，噶瑪巴的轉世認證

只能由夏瑪巴指認，史稱「二而不二」，但夏瑪巴被達賴喇嘛夥同清朝大臣終止了轉世以後，噶瑪巴的轉世認證就由接替夏瑪巴的太錫度指認，亦為「二而不二」。以是，在十七世噶瑪巴的認證議題上，「夏瑪巴、太錫度」的紛爭與其說是「噶瑪巴認證密碼」的意見不一，毋寧說是「夏瑪巴、太錫度」對誰才是法統上的「二而不二」有了爭議；

註四、「謝旦寧雄」是蓮花生大士的預言，上面可以找到十四世以降的噶瑪巴名字（取材自太錫度於一九九二年六月十二日於隆德寺的藏語講話），藉以闡釋一向獨樹一幟的藏傳佛教也藉由「宗教嘉年華 carnivalesque 的眾生喧嘩 heteroglossia」去討論文化自覺意識的多元性(前俄聯文學評論家巴赫金 Bakhtin 以「狂歡節式的慶賀、儀式、形式」去總結文學體裁中的轉化與滲透對思想傳衍的傷害)；文本刻意凸顯的傳真記實亦出自同一篇講話，但著重在凸顯達蘭薩拉與巴西的空間差異性與一個六月星期天的晚上九點三十分對分居地球兩邊的人所產生的時間差異性；這兩者所結合的時空差異性就構建了文學理論與語言哲學互為論證的「時空體 chronotope」，但因傳真的即時性，而讓認證時空混沌起來，於是建構了「我與我師父」兩個敘述者以「對話理論 dialogism」去梳理藏傳佛教的傳承結構的可能；

註五、格魯派是藏傳佛教四大派別之一，中土俗稱黃教，其它的還有寧瑪派的紅教、噶舉派的白教與薩迦派的花教，而西藏的苯教(俗稱黑教)則是吐蕃緣自「象雄文明」所發展出來的原始宗派；

註六、在錫金的隆德寺是噶瑪巴流亡印度的主寺，而在拉薩的祖普寺則是噶瑪巴離開西藏前的主寺。兩寺的凸顯與「我與我師父」兩個敘述者的凸顯都有一種無意義的強迫在其中，在敘述一方的同時去凸顯另一方並直接發生聯繫，甚至一方的論述如果過強，另一方會為了維持自己的存在而直接分析對方的敘述特點，所以有一個獨白的傾向，溝通的意圖其實是不存在的，甚至溝通快要發生時，彼此都有著不安。這恰恰也是兩位噶瑪巴對立的狀況。

無何有之身

無何有之身

一

祖普寺後山沒有名字，就好像我弄不清自己是否仍是個出家人一樣。這種感覺自從我被祖普寺驅逐出廟以後就一直在我心底掙扎著。掙扎歸掙扎，我倒很坦然，或許人到了可以不辨身分的時候，世事的堅固性就不再那麼頑強了。這點祖普寺的長老們從來沒跟我提及。大概他們想我既然出了家，當然就不能再去想我不是出家人的模樣罷。

不論如何，我居住在這個光禿禿的後山，感覺既是歸人，也是過客，但在廣漠的召喚下，謙卑禮節、繁文縟節都沒有了，而且一切皆因沒有了束縛而沒有了羞恥取捨之心。這倒像是一樁徹頭徹尾的解放。我想我後來之所以會讓這些匪夷所思的事情順理成章在我身上發生，多少與我在祖普寺後山所經歷的自我解放有關罷，畢竟任何人有了這種徹頭徹尾的解放，看待「美麗且有益於我們所有人的事情」都會因種種「無為、無患」乃至「無所為而為」的舉措不再牽縈於心，而不必故作羞態了。

我通達了這個世俗人為羞所縛的尷尬以後，心就坦然多了。只不過那已經是很久很久以後的事了。我下山的時候，那個「有身」的心態時時受「有患」所愚弄，所以也就談不上「無所為而為」，以至於世俗人「以不可恥為可恥」的愚癡竟然就演變為我徜徉不出羣山的惱恨。

山有高有低，峯頂大多圓禿，一眼望去，灰灰撲撲好不蒼涼。這一片的禿山上，光禿禿地不長一根草。山岩如屏如壘，左邊是石頭，右邊也是石頭，連腳尖的去處也是一片大大小小的石頭。隨著腳尖的移動，腳底落下的方寸大地，大大小小的石頭從鞋幫底下滾出，一顆顆骨溜溜地滾落在山與山之間那些不深不淺的壑谷裏。山壑在山與山不得不銜接的地方自然地鋪展，好似只是為了凸顯這座山與那座山的隔離而存在。當然山壑的長度限於這座山的開展，而縱深則止於另一座山的攏起。

說不清楚的是，消弭山與山之間的隔離存在，竟是一條又一條杳無人跡的埂道，在一坨坨牛糞前連後續的指引下，訴說著一個可能有人煙的蹤跡；只不過，從牛糞的色澤與乾濕來看，這個置放得歪歪曲曲的牛糞不可能是同一隻牛、在同一個時間、從氂牛身上掉下的排泄物，就如同一座座的墓塚在不同的時間聚合成了公墓一般，但愈往埂道的尾端行去，那個一排一排、排列得非常整齊的牛糞餅卻愈發說明了彼此的依偎是在同一個時間、由同一個人鋪成埂道。

這就是牛糞與牛糞餅之間的關係，但也因其具體的存在，而隱藏了消逝在牛糞與牛糞餅背後的聲音。山與山之間原本沒有聲音，卻因埂道的另一端往往傳來似近又遠的拍打牛糞餅的聲音「啪啪！啪！啪！」地響在光禿禿的羣山與灰濛濛的天空之間，向我訴說著外面存在一個更加真實的世界或是一個我在祖普寺所不能感知的世界。

牛糞餅的拍打聲無關埂道的形成，只是讓飄過來的牛糞味道再也捕捉不到氂牛如豬鳴的嚎叫。讓我先稍微提示一下，氂牛屙下牛糞往往是因為氂牛按捺不住全身力氣的衰竭而發出的濃濁輓歌，而那些再也聽不到的荷負重物的「噓噓！噓！噓！」噓喘聲與鞭打氂牛的「駕駕！駕！駕！」喲喝聲也全都埋葬在牛糞所散發出來的輕煙裏。

我看到牛糞餅，就會聽到這些消逝的聲音迴盪在山與山之間，讓山與山之間有了一個「隆隆！隆！隆！」的響動。那是一種切除外界干擾或被外界遺棄的寧靜，但是沉寂了一會兒以後，內心一股說不清道不明的力量就一直往外竄升，而形成陣陣低沉的「嗡嗡！嗡！嗡！」的聲音，在寂靜的山壑

裏回應同修們的咒音，而自形成一個巨大的「嗡嗡！嗡！嗡！」嗡音，在迴聲的震盪中一陣陣地拂過祖普寺的廊道，拂過我的耳膜。

二

這天，天空還朦朧未明時，我看著小石屋外四下攤曬在石塊上的牛糞餅，忽然有了憂慮；這些壓得癟癟的牛糞餅，已因我在寒冷的夜晚裏不知節制的燃用下快速地減少了。

我決定稍微走遠一點，四下尋找牛糞，因為在這片貧瘠的土地上，要尋找牛糞實在不能不說是一樁不大不小的困難。後山到處都是乾巴的泥土，亂石成堆，一道道斷崖溝壑的裂縫除了堅硬的土塊找不到任何牛的蹤跡。沒有草，牛不來，連耐旱的羊隻也不愛來，偶而從亂石縫裏竄出一隻小羊，那「咩咩！咩！咩！」的叫聲令人一聽就知道是走失的。

閒步於朦朧的道上是很愜意的。雖然說我是為了尋找牛糞而來，但在尋找的時候，我不忘自己跟著自己遊玩。我說不清這是從甚麼時候開始的，好像就在我感知崇崇圜丘隆隱於天際時，我卻發現我的腳步再也放不開了。當然我腳下的羣山圈圍四抱，山低而長，但是山勢曲折連綿，我上下登降，就時時飽受「天地之大」與「圜丘之埒垣」所攝，於是步履不免岔旋起來，這時我就刻意讓我的左腳跨出右腳的痕跡，或我應該說，我故意讓我的右腳突破左腳的拘禁，而在埂道上迤邐了起來。

荒山蕪徑，我乍行乍止了一陣以後，就捉狹起來，讓左腳的疑懼落在右腳的綺思上，更讓右腳的浪漫排拒左腳的癡纏，然後我發覺這一陣子的「岔旋」與「迤邐」已讓自己淹沒在盤桓於道的曲徑裏，更讓逼於道中的殘壘排拒了羣山的雲空，而逕自形成一個指引我前行之「雲丘」。

我徜徉於羣山凝視之間，不知怎麼就在煙聚雲迴之間忘了路途。這可真糟糕，我這一走真的就走遠了。漸漸地，我在光禿禿的亂石縫裏找著了一叢叢低矮的小草，然後腳邊滾動的石塊旁總是遮掩

不住陰暗處一片鬆軟的苔蘚；每一片苔蘚好像都有著不同深淺的綠意，而每一塊石頭的後面都顯現出被人掀石挖坑的模樣。呀！這是人的跡象。在山與山環圍的景況中，我居然發現了人跡。

但是我畢竟是迷路了。羣山的氣息在山嵐的流動裏有些紊亂。平時那種從峽谷間吹出的嵐煙也不知到哪裡去了，而山巒頂峯一直都堆砌著的白雪也看不見了。羣山只有「嗡嗡！嗡！嗡！」的內息輕微地吐露羣山的生命。此時我看見一塊壓得平整的牛糞餅攤在前方不遠的埂路邊。我興奮了起來，借著牛糞餅，我不難找到人跡，甚至村落，而超越「盤桓於道」的用心倏忽也就消失於牛糞餅裏了。

照理說，祖普寺離這裏不遠，我依傍著山間小路左轉右轉，再怎樣也不至於失去方向。只不過在羣山亶爰裏，我並不能覺察這座山那座山的間距，而就在那個間距歸藏於亶爰羣山的剎那間，羣山倏忽連成了一片！！那是一種羣山彼此之間的呼喚，既令羣山的呼吸歸藏於連山的律動，又造成一山連著一山的連綿迴音終止於其所迴盪出來的「隆隆！隆！隆！」的聲音裏。

就在我發覺這個「歸藏」倚山、「連山」依止的時候，我的腳趾卻守不住腳下的山崗，於一陣猶豫之後，就邁開了下山的步伐。一時之間，漫天的晨間霞彩伴隨著下山的腳步，從起伏不已的雲丘之間流淌出來紅雲，綻放著火焰。我走過一個接著一個、連綿不盡的山麓，不知怎麼搞地，忽然就讓斜刺裏奔出的石堆給嚇了一跳，更糟的是這片被紅雲撩繞的石堆把彎曲狹窄的泥土路給切斷了，前面只有氂牛踏過的小埂路，而我跨過石堆以後，又發現幾條小埂路相互交叉，然後我就不知去向了。

霞彩逝去以後，氣溫就上升了。我很清楚，這些山路曾經是我熟悉的修行之路，但此時卻不知東南西北了。我坐在石堆上小憩著，順便辨別方向，然後朝著一座頂峯蔓延著紅彩的駝形山影走去。我想祖普寺應該就在它的山腳下，卻不料走了一程之後，似乎離駝形紅彩的山影愈來愈遠了；就在我走過一條岔路的土埂、但還來不及去處理沾滿了泥土的鞋面時，我忽然就看到前面的牛糞餅密集了起來，幾乎形成一條小渠，似乎說明鋪整這些牛糞餅的人就在跟前了，但是又好像只是為我解說，唯其跨過岔路，才能知道埂路是人們所踐踏出來的，卻不是因為有了埂路，人們才爭著上路。

嘿，這豈不是嘲諷我對「能所」的懵懂嗎？我尷尬地一笑，忘了我當初是為了尋找牛糞而來，卻讓牛糞餅成了指引我前行的指標。我往前走，不出幾步路，路旁就又出現一塊牛糞餅，好像牛糞餅跟著我走，又彷彿有意為我引路。如此上了雲丘又下了雲丘，牛糞餅始終在我的前面。

牛糞餅大小相似，連形狀也沒有太大的不同，但我看著，覺得有些奇怪，因為我走了這麼久，竟然只是繞著圈子。這時我停下腳步，倚著一塊突出路邊的石塊喘息，照理說，我從小生長在山裏，就算這裏的地勢都在海拔四千八百米以上，我每天上山下山，也不會停下來喘氣。但現在我竟然有些氣喘。更加奇怪的是我的方向感一向很強，從小到大不曾迷過路，卻讓一路旋繞的牛糞餅給繞昏了。這兩件事連在一起想，我就知道這不是因為地勢，而是我迷路了，有些焦慮，然後氣就不順了。

在前方不遠處的牛糞餅似乎領會了我的意圖，於是讓牛糞餅密集起來的小渠在我身前領著路。我避著小渠般的牛糞餅，在狹隘的埂路上尋找著落腳處。埂路大約只有一條牛的寬度，牛糞餅就占據了埂路的大半，所以賸下的空間容不下我一整個腳步。我想找到小渠的最寬處，爭取不碰到牛糞餅就能往前蹚過去。但是不成，所以這樣左支右絀地走下來，我的鞋子就沾滿了還未曬乾的牛糞。

牛糞餅在我眼前領著路，似乎給了我勇氣，於是我脫掉鞋子，赤腳沿著埂路一步一步地挪動。當我艱難地走到高崗頂端時，往下一看，看到盤桓於道的盡頭處，是一條青綠的小溪，溪面並不寬，但是清亮的溪水湍急，而始終引領著我的牛糞餅就這樣篤定地將土丘與溪流連接了起來。

我說不清這條河流最後是不是匯流為拉薩河的一部分，但卻知道這條河流與拉薩河都是山上的雪水融化以後所匯流而成。拉薩河邊風光旖旎，曾經一度是我夢中徘徊的故地，但是這條並不起眼的清溪卻是高原上數不清的涓涓溪水的一個岔流。這對我們這些從小生活在山裏的人來說，並不是甚麼了不得的景觀，而真正了不得的是牛糞餅所勾勒出來的人跡。

就在此時，我看見山壑的底部、傍依在青綠小溪旁，聳立著一間掩藏於樹木間的水磨房。雖然從山上看不真確，但是我還是看到鵝卵壘起的矮房掩不住礫石累累的建構，大的石墩疊造成水磨房的

支柱，小的石岩卻填補著石墩的空隙。這些壘砌成牆的石磯當然都是從山崖邊取來的山岩，於是石屋的顏色與山崖的顏色一樣，座落在石堆之中也就分辨不出輪廓了。

水磨房在陽光的照拂之下，熒熒生光，有那麼幾塊呈現青褐色的岩塊更是斑痕累累。後來我才發覺，這些石岩的顏色晝夜互異，圖案更是隨著季節的更迭而改變。長老們都說這是火山角礫岩受著氧化作用的愚弄而變化了圖像。當然這是在很久很久以後，我日夜觀察這些石岩才有的連想。

不可思議的是，水磨房的屋頂上居然還聳立著這裏罕見的水煙凸。水磨房不臨水的三面土地被分割為大大小小的圈圍地，從稀稀疏疏的草堆來看，這棟不起眼的低矮水磨房也可稱得上是一座堪作棲息的避難所了。水磨房的牆壁開了口，算是窗子，而臨山的窗子居然還有著窗簾，在寂寞的小旋風吹動下，窗簾慢慢地鼓起，又慢慢地垂落。

荒山在山腳綠意的襯托下更顯得荒涼了。從我站的位置看下去，河畔的景觀很模糊，但我知道河邊必定住有人家，於是將鞋子在石堆上抖了一抖，然後找個尖銳的石塊，將鞋面上的牛糞刮乾淨；一切就緒以後，我就邁開步伐，逕直下了山，大概走了半個多小時，我發覺山下的樹木愈來愈濃密，最後走到一片空地，四面樹木圈圍，還有一叢叢半人高的灌木叢隔開了一個土坏與石塊所堆置出來的圈圍，居中遊憩著幾隻小羊，然後在這個羊圈外面、沒有樹木的空地上，還有一隻吐著綠沫的氂牛，「哞哞！哞！哞！」地向我搗鼓著牛嘴，讓氣盡情地噴出。

看來這些牛糞就是這隻氂牛所留下的了？這個景象讓我猜想，住在石屋裏的必定是一位勤勞的女人，因為氂牛一夜雖然會拉出很多糞便，但要一筐筐地揹到陽山坡上，攤成餅曬乾，傍晚再收回屋裏，可是一樁沉重的體力勞動，更何況是這麼一路的牛糞餅？這說明了石屋裏的女人從天亮開始已經工作了一段時間，甚至可能天還沒亮就開始工作了罷？

當然這也有可能是位男人所攤放的，但我想不會，因為高原上的男人很嬌貴。過去的男人不是受徵召到寺院裏當喇嘛，就是進山打獵，一走四、五天才能回家，現在雖然不一樣了，寺院裏的喇嘛

已經大量減少了，山上的野獸也都被打光了，但是男人還是延續了高原的傳統，甚至在放牧的時候，也只是抱抱小孩、唱唱情歌、彈著弦子、曬著太陽，其它的體力活都不幹。

但是如果因為這樣，就說高原上的男人不體諒女人也不對，因為高原上的女人是家庭的重心，有著非常崇高的地位，甚至有些家庭會有一些不管事的兄弟共娶一位女人，一生操持著家族的營運；也因為如此，藏族婦女衰老得比男人快，說不清這是因為她們必須連夜應付男人的索取而衰老，還是因為擔負過重的體力勞動而衰老。

我知道這個現象之所以發生是因為在這麼一個嚴酷的大自然環境裏，男人從來都沒有必須保有一份感情的需要，甚至人們覺得男女並沒甚麼區別，所區別的只是一個能在寺院裏修行，另一個只能操持家務，於是男人輕易地就脫離了「家」的牢籠，或從來都沒有「出家」的觀念，因為寺院原本就是男人的「家」，所以到寺院「出家」，對高原上的男人來說，其實是「回家」，而捨戒「回家」的男人反倒因為持續寺廟裏的生活而更像「出家」。

我必須說，這個成就男人修行的功德，是因為高原上的女人都能夠從生活的平淡與平實中體悟一個「無私、無我」的情操，而回到最原始天真無邪的狀態，所以是一個以生活實踐「無有、無用」而「無患」的具體精神，更因其「無患」，而根本就不知「無所為而為」究竟為何必須在寺院裏尋而覓之；但是高原上的男人不行，非得到寺院中，借著修行，去尋找「無私、無我」的可能，甚至可能窮其一生，都在寺院裏體驗原本不得尋而覓之的「無何有之鄉」，這也就難怪雪域高原一直都是一個「母系」社會，卻也因此讓講究「五倫」的中土人士無法了解。

但是不對呀，再怎麼勤奮，一隻氂牛哪能留下這麼多的牛糞？這不可能的，除非是經年累月的堆砌，但牛糞餅上多的是還未曬乾的牛糞，那麼這就不是一隻氂牛所留下的了。只不過這附近並沒有其他的人家，也不見其它的氂牛，那麼這一路引領我的牛糞餅究竟是怎麼回事呢？更怪的是，這一路引領我的牛糞餅此刻忽然就不見了。

我隱隱覺得，這個牛糞餅在逶迤迢遞的山坡地上不落痕跡地指引著我前去尋找一個杳不可知的影像，似乎就是指引迷路的我一個未來的方向，縱使眼前的畫面只是一個「空間的存在」。

走得近了，我才發覺綠地四周用繩子圈圍著，好像那麼一根迎風搖曳的繩子就真的能圈出規矩的範圍來，繩子上還繫著幾條哈達，一條條地搖出了屋主的虔誠；繩子的外面層疊了曬乾的牛糞餅，一塊塊地壓出了屋主的細心，也一塊塊地塞滿了屋主的富足。

「嘿！這可好！原來滿山遍野的牛糞餅都聚集到了這個地方。」我不自覺加快了腳步，從埂道上方，快速地走向水磨房，遠遠地聽著那個一起一落的牛糞餅敲擊聲從小石屋前「啪啪！啪！啪！」飄了出來，感覺好似是風有節奏地敲響了荒山上的寂靜，又感覺那風在靜謐的山靈下根本無須造作，於是我就輕吟了起來，「輕一點再輕一點地吹吧／解事的風。知否？無始以來／那人在這兒悄然住心入定／是的，在這兒，水質的蓮胎之中。」就這樣地，我唱吟著一首我從小就記得的詩句，蓮胎忽然就從青綠小溪裏浮了上來。

就在我一邊唱吟詩句、一邊卻又回首來時路的時候，我忽然就看到了一位臉孔蠟黃、身軀瘦削的女人從拍打著牛糞餅的動作擡起頭來。我一看，大驚失色。她從拉薩的八角街消失了以後，那個在夢裏牽絆的身影就再也不見蹤跡了。我看到她時，她也看到了我。我躲不及，調頭想跑，她卻立馬起身，一路從身後追逐了過來，一身衣衫襤褸，不比我身上早已無法蔽體的破舊僧袍高明到哪裏去。

我在她的蓬頭垢面裏瞧出自己的蓬頭垢面，忽然心裏就高興了起來；不過她頭戴一頂骯髒破舊的印度捲邊禮帽，寬邊禮帽下的額邊垂著一綹鮮紅的絲穗，因長長的辮子盤紮在禮帽上而顯得俏皮。這說甚麼也不是我那才剛長出稀疏的頭髮可以比擬。這下子，我又有些自慚形穢了起來。

我不知道我害怕甚麼。不過這個女人害得我在祖普寺無法棲身，又陰魂不散地隨伺在我身邊，不知是擔負著甚麼樣的使命來的。

她從身後傳了一陣倉惶的呼喊，「喂喂！喂！喂！」地叫了幾聲，迴盪在羣山的寂寥之間。

「妳幹嘛跟著我？」

「你幹嘛來找我？」

「我找妳？我只是在找牛糞餅。」

「牛糞餅？我有的是。但是你卻不能光要牛糞餅。」我更加害怕了，提起了破裂的僧袍底端，氣喘吁吁地往山上奔去。這條牛糞餅鋪成的山路才剛被我一步一腳印地迴盪了過來，這時慌不擇路，一腳一步都踏在牛糞餅上。我本來以為不會有任何人愚笨到不知如何迂迴走出牛糞餅的鋪陳，卻沒有料到自己給逼得用腳步疊印在那些已經被我閃過的足跡上；被我閃過的足跡沒有等到別人的腳印，卻鬼使神差地讓我塗抹在自己無心的步履上，而且緊接著，還在等著更後面的步履快步跟來。

我蹣跚的腳步踢動了滑滾的石塊從牛糞餅邊溜下，就這樣地將我驚惶的神情整個暴露了出來；她左支右絀地躲著從前面滾落的石塊，卻頂著飄落的砂土，在我的身後亦步亦驅地跟著。

我有時腳步滑空，身後就會傳來一聲驚呼；我有時奔跑得順腳，她就會叫吼：「等等我！等等我！」除此而外，荒山野嶺上沒有其它的聲響，於是歷來都不曾參與人世滄桑的砂土也就如此被我倆一逐動一蹣跚的拉扯，逐漸世俗化了起來。

過了一陣，我慌了，回頭叫著，「妳老是追著我做啥？」她不答話，停下往前奔跑的腳步，將手上一塊還透著熱氣的牛糞朝我丟了過來；又濕又重的牛糞飛得不遠，落在山坡上，卻四濺了起來，從下到上，弄得我的身上都沾滿了牛糞，這下子，我從下半身到鞋子就無處不是牛糞了。

我不得不停下腳步，狼狽地罵道，「我再怎樣，也是個出家人罷？妳怎麼可以這樣對待我？」

她嘻皮笑臉。「我這是讓你體驗生活。」說話之間，她已經跑到了我身邊，然後一句不吭，就撲打著我身上的牛糞，但不料從山坡上濺起的牛糞都沾在褲子上，所以她的撲打就讓我很尷尬。她看了就說了，「還是個出家人呢，連個『男身、女身』的形象都放不下。」

我聽了，忽然覺得她也是個修行人，竟然就和顏麗色地回問了起來：「妳就住在這裏嗎？」

「是啊。」她轉身就走，「奶茶馬上就好，過來喝一杯罷？」

我不置可否，卻也就跟著她，走了回去。我不能說我沒有一點猶豫，但好像猶豫抗拒不了期盼而期盼又不顧上猶豫。她倒是頭也不回，好像認定我不可能拒絕一杯熱騰騰的奶茶，卻不再說話了，在溪水裏把手上的牛糞清洗乾淨，然後回轉過頭去擠牛奶。我找了塊石塊坐下，只見她把牛奶倒入大木桶，用木棍帶動牛奶，上上下下地搗動，不知過了多久，我看牛奶中的水、油、渣分離了開來，再然後她就把小石屋旁的爐火燒旺，將搗出的酥油擺在茶壺裏，開始熬製酥油茶。

這時，天已經大亮了。我在石塊上坐得久了，老是覺得寒氣逼人，於是就向爐火移近了一些，卻只見她又揹起大木桶到溪邊揹水，然後到羊圈裏搗弄著乾草。我只管挨著爐火，為了遮掩尷尬，就去想牛糞所製成的牛糞餅究竟如何就成了寒冷高原最重要的燒茶、燉肉、取暖的燃料。

當我還在納悶自己的行逕時，竟然不知這幢外觀奇特的水磨房於日後卻變成了我的棲身處所，而且這幢外牆上除了石岩就是焦石的水磨房就這樣霸道地模糊了一個出家人與在家人的分野，讓我的生活永遠走不出一個分辨不了「出家、在家」的尷尬，所以我將這幢水磨房稱為「無為屋」，也就是「無所為而為」的場所，但她卻調侃這是一幢我們出入「無何有之鄉」的屋子。

不管是甚麼屋，也暫時不管「無何有之鄉」究竟是甚麼意思，我後來居住在這幢石屋裏修行，卻是一樁不爭的事實，而且在她生前，除了跟她到附近的雜貨店以外，我後來幾乎都沒有離開過這間石屋。這個小圈圈的生活當然不是我以前的生活，但究竟是否為「無何有之鄉」，我也說不清楚。

我不能說這幢分不清「石岩、焦石」的水磨房是造成我混淆「出家、在家」的根源，但就在我從石塊上遠遠地打量這位忙裏忙外的女人時，我好似覺察我的生活已被無始劫來的業緣逼得轉向了。這時她回轉過來，給我倒了酥油茶，還給我拿來了糌粑。我等著她說些甚麼，但不料她不再吭氣了，只是安靜地喝著酥油茶，吃著糌粑。我看她不說話，就偷偷地打量起她來了。

三

她不美。這一點我絕對確定。就算對我這麼一位從小在祖普寺出家的小沙彌而言，我可以肯定她絕對不是我們西藏人眼中的美女。我不敢說我有審美的藝術眼光，但是起碼在一些與我年紀相仿的同修們眼裏，我評論那些來寺內參訪的女眾一點也不會比他人遜色。

當然這是我個人的想法。同修們也不經常對參訪的女眾品頭論足，不過有時候我覺得高原上的男人都相當含蓄。這麼說好了，我們對女人的感覺都是從觀想菩薩像所得到的靈感，雖然我們都知道菩薩現女身相只不過是個方便法門，而在菩薩眼裏，眾生是沒有男身或女身的分別形象的。

不論如何，我因為值勤的需要，每天早上頌經、辯經以後，就必須去打理一些信眾參訪寺廟的事宜，並按部就班地與其他同修們輪替，在寺廟的各個角落清掃前一日信眾所遺留下來的棄物。幸好信眾都很自覺，我每天也可以趁著這個時候想一些長老們所交代下來的功課。這樣的值勤的日子一直都是靜悄悄地開展著，不知不覺中就迎來了那場風暴。

從值勤的長老們經常指派我在祖普寺大廳前的遮陽門簾下指引信眾，我就能感知長老們對我的喜愛。寺院裏多的是一些脣紅齒白或凌氣逼人的同修們，但是長老們卻寧願指派一個木訥羞赧的我，在第一線上接觸信眾，尤其女信眾有了困難或疑問，同修們都把我推上前去幫助她們。我說不清他們是否有別的企圖，但我總覺得這是一個值得我個人自豪的地方。

當然羣眾裏也有一些糾纏不清的女信眾。有一次就在我驅身幫助一位受不了陽光斥虐的女信徒移到陰涼的地方時，她的同伴卻偷偷地觸摸我的臀部。我感覺了那個觸摸，當場就抓起了她的手，也顧不上這個快要昏厥的女信徒跌倒在地，拉高了聲調就罵了起來。我的嗓門肯定是驚人的，因為鄰近的長老們立刻就排開了圍觀的信眾，擠在我們之間排解紛爭。當然事後長老們詳細詢問了經過，但也不改初衷，仍舊讓我擔當著第一線的接引工作。

現在回想起來，其實早在大昭寺的暴動發生之前的一個月，我每天都會在同一個時間看到她。她很安靜，總是跟著隊伍，不管我是否走到她跟前，她都不曾引起我的注意，就像其他的信眾一般，只知讓脣間擠出喃喃的「嗡嗡！嗡！嗡！」念咒聲。

起先我不是很在意她，畢竟這樣的女信徒很多，但是我總是感覺有雙眼睛有意無意地盯著我，雖然我不是很喜歡這種類似偷窺的感覺，不過能讓參訪的女信徒偷看我也是很值得欣慰的事情；當然我這個小沙彌竟然有這種想法，也可說是離經叛道了，但是我那個從無始劫來就一直跟著我的劣根性畢竟比我這一世的修行還要根深蒂固一點，不論怎麼說，我就是從這個經驗發現我可能還有些魅力，或者說，我這一世可能還是躲不過冤親債主的索討，所以輕易地就原諒自己的行逕了。

就在我叱罵那位觸摸我的臀部的女信徒之後的幾天，我才確定是她的眼睛一直跟著我轉。這個發現讓我有些尷尬。原先我以為我不是很在意她，但她天天在同一個時間出現，讓我不知從甚麼開始就有了期盼。我說不清這是個甚麼心態，但是我警覺這不是巧合，而是她刻意的。

這件事讓我的平靜生活增多了一些趣味。雖然我們從未交談，但是這樣子被人刻意地盯上了，我就覺得可能不是這一世的業緣。就這樣又過了好幾個禮拜，她還是每天排著隊，跟著大家魚貫進入寺廟，也沒有甚麼特別的舉動。我就想大概是我多慮了吧。

從寺廟大門的遮陽門簾到大廳，雖然只有幾十公尺，但這段距離卻是排隊的信眾們最按捺不住躁動的時候。或許這是因為信眾才剛抖落陽光，乍入寺內，一時不能適應寺內的昏暗罷。寺內的油燈不是很密集，而根據我輪導信眾們的經驗，我在這段由敞亮的寺外進入昏暗的寺內當口，會特別注意隊伍裏的動靜，因為這時經常會有人昏厥，但或許我只是更加注意是否有人插隊，甚至是否有人偷竊罷。不論是何種原因，我的防備讓我緊張了起來，而我的猜忌卻讓我縮短了我與隊伍之間的距離。

就在我與隊伍嗦嗦地接觸的某一天，我發現她的身影總是跟在我身後，而且還刻意保持了一段距離；有時隊伍前面的信眾在承上供品的時候，有了耽擱，後面的信眾就會推搡起來，驅使著我前去

排解，而我走到前面比較擠一點的地方，她也跟了過來，但並沒有停下腳步，而是走過我面前，慢慢地消失在我的視線範圍裏。

幾次過後，我就覺得這不應該是我多慮了。就這樣，她總是若即若離，在我不注意她的時候，她會用各種方法來提醒我不要忽視「她的存在」。但當我注意到她的存在時，她又立即用她的行動來告訴我，說到底她還是「不存在」的，於是「存在的起源」就有些說不清楚了。我那時不知道，這個「貓捉老鼠」的遊戲已經靜悄悄地在我的心底種下了「本質與存在」的探索種子。

縱使了解了她的詭計，我還是覺得不能老是讓她得逞，得想個方法讓她知道我並不是不清楚，但想歸想，我也沒輒。就這樣不知又過了多久，某天我真的忍不住了，於是就在我驅前排解眾人時，我停了下來，轉過頭問她。「妳為甚麼總是跟着我呢？」

她猝不及防，「啊？」

我有些得意，「對啊！」

她語言不清，「我……我也想到前面去啊！」

我趁勢追擊，「妳到前面做甚麼？」

她胡攪蠻纏，「你管我做甚麼。」

我愣了一下，「我當然得管，我要確定妳跟大家一樣都排著隊。」

她瞠起圓目，「為甚麼？」

我抓了抓頭，「我在這裏維持秩序，妳說我應不應該管？」

她提高聲調，「喔，你管隊伍秩序，怎麼管到隊伍外面來了？」

我又抓抓頭，「我不管隊伍外面的人。」

她不說話，只是靜靜地從我旁邊走過，走到我的身前，她轉過頭，輕輕地說：「我這是在隊伍裏面，還是在隊伍外面？」

我不願認輸，「那好，那妳就不要再插隊回去。」她再不回頭，轉了個身，就出了寺門。

當她走出寺門的那一剎那，我覺得好丟臉，沒想到真的是自己想多了。我顧不上前面的紛爭，趕緊轉身追出寺外，卻發現她已不見蹤影了。

我悵然若失，回頭去排解紛爭，等到一切就緒以後，我再踅著走回寺外去，卻發現她又回到了隊伍裏面，只不過躲在隊伍的最尾端。「嗯……妳這不又回到隊伍裏了嗎？」

「喔，這不對嗎？」

「嗯？沒甚麼不對。妳只要排著隊就行。」

「呵……我沒有排隊嗎？」

「嘿嘿，現在排著隊，等會兒就不知道了。」

「等會？你是說，我排了隊就不能脫隊……」

「不是不是，妳只要排著隊就行。」我說得很小聲，因為真的覺得好丟人。「那好罷，那……我去忙了！」

「嗯，忙去罷。」等到我踅過去，再踅回來，卻發現她已經不在隊伍裏了。

隔天在同一個時間，我又在隊伍裏看到她的身影，當她直逼著眼看著我時，我禮貌地點點頭，然後做著平常該做的事，而她總是一言不發地跟著隊伍緩緩往前移。

這時候我突然又有個疑問，為甚麼她總是在這個時候來參拜菩薩呢？這個問題是不是要去問問她呢？接下來，我腦子裏又想了一大堆的問題。「排隊、脫隊」對「隊伍」的存在現象而言，是否與「授戒、捨戒」對「出家」的存在現象等義呢？唉……辯經的老毛病又犯了。

到了我前去排解信眾的時候，她還是靜靜地走在我的後面，這時我突然又有一股衝動想要知道為甚麼，於是又停下來轉頭等她，只是這次我不再說話了。

她走到跟前，篤定地問：「怎麼？隊伍外面的事，你還是要管？」

「啊？嘿……」我幾乎不知道怎麼回答。

她接着說：「我已經知道你只管隊伍裏的事，只是不清楚為何你還會管我脫隊的事？」

我沒話可說了：「我不管妳脫隊。我只是不明白，妳既然脫了隊，為何又重新排隊？」

「喔……原來是不明白我脫隊又重新排隊的原因？」

「不好意思，讓妳誤會了。」

「沒有啦，我只是覺得你是個修行人，應該不會不明白『輪迴』的道理。」

我尷尬地笑了笑，接着說：「『輪迴』嗎？我當然知道啦，妳這是現身說法嗎？」

「現身說法？」她也笑了，笑得好燦爛。「我像是個說法的人嗎？」

「法無定法，說亦無常說。」

「嗯嗯……是有這樣的說法啊。」就在這幾句簡單的對話裏，她又轉身出了寺門。

就這樣，漸漸地，我們幾乎每天都在祖普寺前的隊伍見面，當然一個在隊伍裏一個在隊伍外。只不過，自從我們談過話以後，我發覺我有這個隊伍「裏外」的想法，只是因為這個隊伍是個「既定事實」，因我承擔維持隊伍的秩序而產生的觀念，卻不一定真的有「裏外」之分。當然我不忘將這個事件報告長老們，長老們卻因為太忙，而只說著「嗯嗯，忙去罷。」

「嗯嗯，忙去罷。」這個問題就算擱下了，而她總是在我前去排解信眾糾紛時脫隊。當然信眾很規矩，發生糾紛的時候也不常見，於是我們大多時候也只是在隊伍前面，彼此裏外對望。

原來我們的應對也就止於此了，但不料發生了大昭寺前的暴動。我一直等到住進了石屋以後，她才跟我說，有好幾天在寺前見不到我，以為我被分派別的工作了。這種現象在祖普寺經常發生，但接連幾天都不見我，她就去打聽，這才知道我到拉薩去了。我不相信，因為從後來的指控，我知道她是書記派來監視我的。但她堅不承認，只說她認識其他的同修，但不認識書記，她也沒有接受任何人的指派，否則她不會在我被驅逐出廟以後還跟著我。我半信半疑，但對她的說法卻也找不到漏洞。

四

她對我真是很好的。我不知她在這幢小石屋等了多久，但我知道她一直在等我。或許她不是在等我，而只是安靜地等著業緣的現形罷。不管怎樣，她又給我倒了酥油茶，還給我拿來更多的糌粑，然後我們就有一句沒一句地聊了起來。

跟她聊天的感覺挺不錯，從南到北都可以聊，而且沒有「辯經」的壓力。當然我是個出家人，跟在家人聊天，總得有個章法，畢竟我這幾年在祖普寺，不是白待的。但我說不清這究竟是哪裏出了差錯，我們聊了一整天，最後我卻住了下來。我想我不能歸咎於我被祖普寺驅逐出廟，我也不能歸咎於祖普寺後山的荒蕪，我更不能歸咎於我禁受不住酥油茶與糌粑的誘惑。但這究竟是怎麼一回事呢？她似乎胸有成竹，知道我的顧忌，也知道我的猶豫，卻又不刻意去引導，頂多在關鍵處開個小玩笑，然後打住，但最後卻在一路的聊天裏，讓我留了下來。

不論日後我跟其他的同修如何解釋，我都說不清當初的動機，或只是隨順因緣。我或許想，住哪兒不是住呢。拜佛念經，哪兒不能拜、哪兒不能念呢。再說了，與其忙著去找牛糞取暖、忙著去找食物裹腹，那還不如找個固定的地方，先將身體安定下來再說，當然囉，只要我不犯戒，菩薩總是會眷顧我的。這個想法日後被同修們引述起來，總是成了眾人的笑柄。

不論如何，這麼一個起心動念就造就了我這十幾年的生活，起碼在她生前，我都不再猶豫過。我說不清她的態度。或是那種「無所謂」我的去留的態度，但又好像只是挑釁我對「出家」的了解。她說了，每天拜佛念經就是出家，那出家也忒簡單了。如果我弄不清「出家」背後的「在家」意義，那麼「出家」也就只是個形式上的「出家」，跟「出家」的實質意義其實是無關的。這說得挺好。她說話的時候，總是讓我多吃點，更讓我覺得我這一陣子好像受了很多不必要的委屈。

我當時並不覺得這是甚麼甜言蜜語，嗯……或許因為我有所期待，所以不能把這種說法當成了甜言蜜語；但當她說到我太執著於「男身、女身」的區別，我就覺得她嘲弄我不能把持住自己。我也明白這裏存在著陷阱，卻只聽到自己辯解著，「修行多年，我的眼裏早就沒有『男身、女身』的分別了。這跟我的眼裏不存在『授戒、捨戒』的分別，是一樣的。」

她笑了笑，就逕自忙去了，好像認準了我不會再去流浪了。事實也不容我抵賴，我就這樣留了下來。她不是個很善於言詞的人，但好像總能想好一連串不必用言詞來表達的心理運作，而往往事情也就照著這樣一路演練下去。我那時不知密教有「神戲」這一回事，當然我也不能探悉她是否通靈，甚至不知她這麼一路鋪置牛糞餅，將我引到了水磨房前，是不是也是神靈的顯現，起碼也是「神戲」的擺弄或「善遊步神通」的具體顯現罷？

一直到她相邀我到門口、而後排闥而入的時候，我才猛然記起第一次見到她到現在，應該有好幾年了罷。剛開始，我把她當作書記的密探，到現在我們住在一起，形同夫妻，而且朝夕相處，幾乎沒有一天分開，再怎麼說，我都說不清這裏所糾纏出來的業緣牽扯。

夕陽如血，她進了門之後，就點燃了酥油燈。我卻感覺軟乎乎的酥油就這樣給浪費掉了，未免太可惜了。「滅了燈罷！天還大亮著，何必浪費呢？」

「別擔心，酥油多著呢。」她在酥油燈搖曳裏說著，我卻就著酥油燈的微光，發現石屋裏雖然空無一物，但是她帶來了不少東西，不止有一張足以裹得下兩個人的羊毛毯，還有一只猛鼓、猛鼓的小布袋，裏面塞滿了牛肉乾、熬茶用的小鐵鍋、烤火用的火爐、酥油燈，還有一串檀香木佛珠、一對杵鈴、一包粗鹽、幾只木碗，以及揉糌粑用的皮口袋。

我有些驚訝那麼一只小布袋竟然裝了這許多東西，卻不料她又捧出幾塊用捲心菜包起的酥油。我這下子可樂了，望著黃澄澄的酥油，不自覺地就「咕嚕！咕！嚕！」地嚥起口水來了。她不說話，拿起木碗裝起酥油，又裝起粗鹽，「明晨，天一見光，你就有得吃的。」

我有些尷尬自己在她眼裏已經成了一隻餵不飽的餓狼，這時又見她拿著一塊不知從何處撿來的彩石，晶亮剔瑩，透明的表面在酥油燈的微弱火光下竟然瑩光燦燦地呈現血絲般的圖案與符咒；這麼一塊水晶讓我愈看愈是驚奇，就盯著它，順著時針方向，將她手上的彩石轉了一圈。

她得意了起來，好似很滿意我終究還是得繞著她轉，或只是覺得我再怎麼折騰，仍舊轉不出她的手掌心。這麼轉了幾圈以後，她就將水晶擺在水磨房的正中央，逕自轉身將羊毛毯攤在石屋一角。我看著彩石光耀奪目，流轉得圖案也改變了花樣，像極了藏文的「六字大明咒」在瑪尼轉裏的轉動，不免心花怒放起來，但流轉的眼神飄到羊毛毯時，我的心底卻「喀噔！」地一聲，也不知是擔心還是期待，我心想羊毛毯是夠大的，足以裹得下倆個人，但我到底是個出家人呀。

想到了這裏，我不再轉了，光耀奪目的水晶忽然也失去了光彩。她看我停止了轉動，也不多說甚麼，像變魔術一樣地，將小布袋的內層翻了出來，整個扯平，竟然又是一張羊毛毯，雖然小了些，但裏一個人卻綽綽有餘。我又心花怒放起來，朝著她盡是傻笑。她見了，就指著地上的羊毛毯說了，「喏。你裹大的睡，我裹小的睡。」平淡的聲音讓我聽不出她是生氣還是失望。

等天整個黑了，她就吹熄了酥油燈。夜色黑得出奇。山谷滾動著雷響，而低喃不已的蒼穹似乎鼓動著我的生機，於是我的身體在羊毛毯的包裹裏輕飄飄地溫暖起來。我長長地吁了口氣，伸直腰，將羊毛毯踢了踢，正準備睡覺，她卻抱着她的羊毛毯，一聲歡叫就鑽進了我的羊毛毯。

我一駭。「妳這是幹嘛？」

她一愣，「你裹大的睡，我裹小的，在大的裏面睡。這有甚麼不對嗎？」

我不能了解，「那哪成？」

她不願多說。「怎麼就不成了？你睡你的，我睡我的。」

我掙扎出羊毛毯，「那我裹小的罷？」

她一愕，「你不怕冷嗎？」

我不再多說甚麼，跟她換了羊毛毯，就裹得緊緊地，蜷縮在小石屋一角，等著進入「夢鄉」，眼角卻不時關注著她的動靜，說不清是期盼還是擔心。

五

我沒想到，留在小石屋的第一夜，我就受到了考驗。我想我不能怪這幢小石屋的簡陋，但外面的風實在太強了，「噓噓！噓！噓！」透過石縫冒著涼氣，咻咻的響動，颳了一整夜，吵得人睡不著覺。儘管肚子填飽了，可是這條裹著身子的羊毛毯實在太過單薄，冰凉冰凉地，不止寒氣襲人，而且輾轉反側了好一陣子也暖和不過來。

我睡不着，就想了，火爐擺在外面，屋內卻擺著成堆的牛糞餅。這兩樁事分開來想，都不會有問題，但擺在一起想，我就覺得有哪邊說不過去。雖說這裏比祖普寺的後山要強得多了，但要我躺在冰窖似的石屋子裏，看著火爐與牛糞餅各自分離，簡直就是活受罪。

呀，不行，得想個法子讓屋子裏暖和起來，於是我摸索著起身，想將火爐移進屋內。她聽見了響聲就問了，「你這又要幹嘛去了？」

我一愣，「我冷。想到外面將火爐移進來。」

她一愣，「移火爐？火爐移進來，你就不冷了嗎？」

我一愣。「火爐移進來，不就可以點牛糞餅嗎？」

她一笑，「你放著可以取暖的事物在屋內，卻想到屋外去移火爐？」

我想想也是，這麼一幢石屋，四處都可以當火爐，何必還得到屋外去移置火爐呢？於是我就在屋內摸索著找牛糞餅。牛糞餅倒是有的是，我輕易就找著了幾塊，於是又窸窸窣窣地找著點火石，她聽著又問了，「你幹嘛了這是？」

我有些生氣了，「找點火石呀！妳不管燒火，我自己還不會燒啊！」

她嘻嘻地笑著，「點火石不知擺哪去了，黑燈瞎火地，一時也找不着了。」

「妳這豈不是故意為難我嗎？」我沒好氣地說，「那妳還說甚麼我放著可以取暖的事物在屋內呢！」她又嘻嘻地笑著，但不說話，我繼續說了，「妳平常就這樣在冰冷的溫度裏睡覺嗎？」

她邪裏邪氣地說，「這有甚麼，最冷的時候，還會到零下四十多度呢。」

我懵了，聽著外面的溪水潺潺，卻在心裏描繪出來一幅冰天雪地的模樣。雪域的氣候着實令人不寒而慄。我沒輒了，回去裹著小羊毛毯躺著，但愈躺愈冷。這時，她忽然起身了，然後在屋角燃起火苗，接著順手就在火苗裏燒起了牛糞餅來。

火苗在牛糞餅上一下子就燒著了，而且愈燒愈旺，雖然逼人的寒氣還在，但是不一會兒工夫，小石屋就漸漸暖和了起來，昏暗的石屋一下子也明亮了許多。我盯著她的臉龐看，有些分不清是牛糞燃燒的光亮，還是熊熊的爐火映在她的臉頰上，讓她呈現了酡紅色的誘惑。

火勢騰騰地熾旺了起來，呼呼的火燄竄出了火舌，貪婪地舔著我的冰涼皮肉。小石屋四周鳴叫不已，連大石壘壓小石壘都存在著生命，於是在腳邊、在頭上，火花就呼喚起我荒廢已久的情欲。

我渾身抖顫，在混亂的心頭上刻起懺悔的字句，在逐漸發熱的腦門裏呼喚著護法神立時下界來拯救我即將墮落的情欲，然後在不知所措的嘴裏，喃喃誦起壓抑心頭躁念的咒音；但是這一切的努力都沒用，心頭的懺悔字句在高原深邃的夜空裏找不到依附的勇氣，腦門的護法神在閃爍的明星愚弄下聽不到心扉的搖動，而咒音才一出脣就輕飄飄地被熱氣騰騰的牛糞蒸發著四散而去。

這可怎麼得了？咒語在火勢的熾旺裏也沒了效用。這可是從來未曾有的事情。我是個出家人。通常我一有煩惱就唸咒，白天唸，晚上也唸，一直唸到腦子塞滿的全都是一連串單一無意識的咒音；這時昏沉的頭腦就清晰起來，不止魂識守住了，晚上睡起來也香得連夢都沒有一個，當然「夢鄉」也因為沒有了「夢」的依附而不可能存在了。

但是這次不管用了。我的腦子在無技可施之下忽然不知運轉，就這麼空了。我有些害怕，因為我知道腦子一空，魂識就要往外跑，魂識跑了，頭立刻就得昏昏沉沉；但是我又不敢去想些我不明白的事情，因為腦子塞滿了不明所以的東西，頭也是一樣地昏昏沉沉，那就要出事了。

她看著我努力壓抑的眼神，就裹著她的大羊毛毯，挨了過來，然後由外往內、由上而下地將我的小羊毛毯整個裹住，叫我掙脫不得。

我一駭。「妳這又是幹嘛？」

她一愣，「你這不是冷嗎？」

「剛才冷，現在不冷了。」

「現在不冷，等會兒還會冷。」

「冷了，妳不會添加牛糞餅嗎？」

「添加牛糞餅？你要我整夜守著，給你添加牛糞餅？」

「那不怎辦？」

「你怎不去守著，給我添加牛糞餅呢？」

我想想也是，就掙扎著起身。她卻將我壓住，「你這個人真是傻。」

「我們總要有一個人起來守著火罷。」這時的我完全忘了她長時間在這間小石屋生活，怎可能沒有辦法呢？後來她跟我說，只要有三塊牛糞餅，小石屋的空間就可以一直保持著舒適的溫度，直到天亮她起身燒酥油茶，那個溫度都不會減弱。可恨的是我當時並不知道溫度在水磨房的滯留效果。

「你守得了一夜，能夠經年累月地守著嗎？」她壓著我，不讓我起身。

我聽得出來她有別的辦法。「怎麼？妳有輒？」

她嬉笑地問：「嗯，你是想特別、特別地暖和嗎？」

我聽不明白。「瞧妳這話問的？幹嘛？又想歪主意啦？」

「真沒良心！我讓你暖和了，不再冷了，能夠錯到哪兒去呢？」

這話說得有些道理，於是我放鬆了戒備，「那行，妳該做甚麼就做罷。」

「真的？」

「真的。」我話才剛說完，她快速地把我的小羊毛毯扯了開來，然後鑽進了我的懷裏。

我驚訝極了，不知道該怎麼反應，只能任由她緊緊地抱着我。慢慢地，她的手浮遊了出來，由我的胸前轉到後背，很温柔地四處遊移着。我想把小羊毛毯置放於我們之間，起碼也隔開我們之間的直接碰觸，但是沒用，她早已將小毛毯移到了她的身後，我要挪移過來，只能將她抱得更緊。

原來她用的是「相濡以沫」這一招，或許在嚴酷的夜晚裏，各自用彼此的身體去吸熱取暖是最直截也最有效的方法罷。「我冷，我還是冷。你就不能摟緊點兒我呀？」冰棍一樣的她用力地在我的後背一使勁，我們也就只能貼得更近了。

我們的身體貼緊了，但我那掙扎著透出羊毛毯的頭顱卻只知道躲避她的臉龐。她不多說甚麼，只將個小嘴在我的臉上四處啄著，我左閃右閃，身體就愈發抱得緊了，感覺好温暖。不知不覺中，我的手臂也環住了她的後背，只是我不敢像她一樣地撫摸着。

不知道這樣抱了多久，我們漸漸地鬆開了對方，彼此似乎有些尷尬，但是我們都還緊緊地裹著羊毛毯。微弱的火光中，我側著臉看到她的眼睛，發現她正緊盯著我看，只不過，我不敢正面看她，因為我知道，只要我回過頭來，她的小嘴一定會落在我的嘴脣上。

就這樣僵着，我終於開口：「我要睡覺了。」她不發一語，慢慢地騰出了一點空間。我趕緊趁這個機會翻身過去，「妳也翻轉過去，咱們後背貼著後背取暖。」

她不依，從後面伸過手來抱住我的前胸，說：「後背貼後背，還是會冷的。」

「不要。」我掙扎着：「我要睡了，我這樣子，給長老們知道，免不了一陣責罰。」

「只要你安分一點，你就不必擔心受長老們的責罰。」

我突然不知道該怎麼回答，要我安分一點？我不安分嗎？我是個出家人，從小在祖普寺出家，除了寺院裏的事務，我不知道外面的世界，但是我還要怎麼安分呢？「不行，我守戒，這樣子做，我對不起寺院，而……」話還沒說完，她的嘴已經咬上了我的肩，而且抱得更緊。「授戒」的信條忽然也就沒有了「守戒」的執行毅力了。

這個嚼咬我是記得的，而且這個力道不會輸給上次在大昭寺轉經輪時她咬我的力道，只不過，那時我們站著，現在我們卻躺著。我一感到肩胛疼痛，就掙扎著回轉了頭，她卻一下子就咬住了我的嘴唇，「不要，不要。」可是我的話卻出不了嘴，因為她的嘴緊貼着我的嘴，不知不覺中，她的舌頭已經入侵到我的嘴裏面，用我未曾經歷過的技巧挑弄著我。

我不能不說我的定力其實是不堪折騰的。但這怨不得我。上次轉經輪的時候，我回轉頭，弄得整個轉經隊伍如潮水般擠成了一團。這次抱團取暖，我回轉頭，卻讓她封上了嘴。我說不清這是因為她有了上次的經驗，而採取了不同的策略，還是因為我相信出家人可以用信念對抗異性相吸的道理，但不管怎樣，這次我整個受制於她了。

我忍不住，回應著她的吻，讓她的吻更加狂野，却也十分地温柔。我逐漸地迷失在她的吻裏。她的手撫摸着我的臉龐、脖子跟耳朵，細細柔柔地，像母親的手一般。這可是我從來都沒有的感覺。逐漸地，我發覺我的意志力崩潰了。我不得不承認，她用這種溫柔的撫摸來軟化我的意志是非常成功的。然後我意外地發現我的手搭在她的胸脯上。雖然只是隔著外衣，但我發現我的下身堅硬了起來。一股暖暖的熱流由小腹那邊漸漸地熱了起來。

我很清楚地知道，我想要。而且很想要。可是到底我想要甚麼，我也說不清楚，但卻非常害怕我將會因此而墮落下去。這個恐懼很有點力量，因為我想到了這裏，立即將手縮回。「不行，不行。我們不能這樣。」在我的意識還沒完全淪陷之前，我用盡所有的力氣把她一把推開。「不行，不行。我這樣會犯戒，我沒有臉面對其他人。」

她似乎很訝異我竟然還有辦法推開她，一言不發盯著我，讓我感受了一種懷疑、猜忌的態度。

「你在別人的眼裏，早就已經犯戒了，不是嗎？」

我一時無言以對了，因為我剛剛所說的，的確不是害怕「犯戒」，而是害怕「沒有臉面對其他人」，而我也一向不遵守寺院的戒律，但是我怎麼能夠承認呢？也許是我沒有即時的反應與回答，她似乎確定了我就是這個意思，於是說著，「這裏除了你我，沒有別人。」

「不行，不行。菩薩看著我們。」

她不開心了。「行了，行了。你別磨蹭了。菩薩就在火光從牛糞餅燒起的介面上，沒有燃點，菩薩也生不起那個火苗，而沒有那個引路的牛糞餅，你也到不了這幢石屋。」說罷，她就壓上了我的身子。「還堅持些甚麼呢？你身上的生理反應早就把你給出賣了。」

我羞赧了起來。這一天有她陪伴說說笑笑，的確很開心，而且吃吃喝喝，更把我的身子給糊弄得舒適了，但因此而說我有任何不好的心思，我就不能同意了。畢竟我是個出家人，她又是一個曾經供養過我的在家人，暫且不提出家人應該有的戒律，但是在這個離開祖普寺不太遠的地方犯下淫戒，傳了回去，就算有一天寺裏叫我回廟，我還有臉回去面對同修嗎？

她看我逐漸放棄掙扎，就翻轉了下來，躺在我身旁，掩好毛毯，偎進了我的懷裏。「還是你們男的身上暖和，嘻嘻……」她說這話就好像甚麼事也不會發生似地，又好像我們本來就是一對情人，或這只是一對夫妻所應該有的正常碰觸，所以相處起來沒有任何忌諱。

我動都不敢動一下。她看我躺著不動，就撒嬌地使勁，往我懷裏、大腿中間拱著、貼著，而且還將頭枕著我的胳膊，讓臉龐依偎在脖頸處，於是那個略顯急促的喘氣就讓我整個心都癢了起來。只不過，她的身子上下全是冰凉冰凉的，摟著她，我不禁打了個寒顫。

她感覺了我的抖顫，就說了，「你冷得受不了嗎？要不要我再去添點牛糞餅？」

我感覺到她的誠摯，「不要，不要。省著點用罷。」

她感受到了我這種居家生活的話語，就將羊毛毯裹得更緊了一些。我感覺彼此的距離已經完全不存在了，就聽到自己的嘴裏冒出了挑逗的話，「那就把衣服全脫了罷，肉緊挨著肉，或許會暖和得更快一點兒，是罷？」我事後，總是責怪天氣，要不是天寒地凍，我能說這樣的話嗎？但是我的心裏其實很敞亮，這全是因為「噶瑪巴認證風波」對祖普寺所造成的影響。在「噶瑪巴」的服飾包裹裏，泰耶與烏金於一個包裹得緊緊的「噶瑪巴體制」已經不能在「噶瑪噶舉」的精神上相互依偎了。

「嗯，那好罷，你幫我脫……」她聽不出來有任何歡愉或假惺惺的口吻，那個態度自然得好似我們原本就是一對相互熟稔彼此身體的夫妻。

我不能說，寒夜裏這是最好的安排，我也不能說，我在脫她的衣服時，沒有一點不好的想法。這點我沒有辦法掩飾，因為我的手發著抖。我心裏明白，我這個止不住的顫抖不是天氣的關係，而是一股不明所以的欲求，將我所承受的一切禮教與戒條全都塗抹殆盡了。

她的態度很誠摯，隨著肌膚一寸一寸地在我的眼前展開，她的身體也顫抖了起來，而且還輕微地呼喚著，「冤家，你這個冤家。」我說不清我們究竟是如何從無始劫一路糾纏過來，但我觸摸著她的肌膚，就覺得我對這具胴體並不陌生，而且好像還能感知我不知在哪個時空曾經藉著這具胴體修習一個不可言傳的密法。當然我說不清楚這個感覺，但其實我慢慢地脫下她的衣服時，我在內心裏一直誦著「六字大明咒」，這點我沒有辦法向人證明，但我想菩薩可以見證。

過了好久，她終於全身赤裸了。然後她就開始幫我脫衣服。我的衣服很容易脫，不要一分鐘就整個脫除了。或許這是因為我有所期待，所以不自覺地就自己動手脫下了。

等到我袒胸露肚，她就壓上了我，更將兩腿並攏，夾在我的大腿之間、胳膊也頂在我的腋下，於是胸貼著胸，我們也就全方位地依偎著對方了，只不過，她的身子冰涼，沒有一塊肌膚有溫度，連柔軟的乳房也是冰涼冰涼的。或許她也只不過在尋找暖和的地方罷，而且為了暖和也就甚麼都顧不上了。看來天氣嚴寒仍是這個事件之所以發生的主因，而我也只不過是她順應自然的補充條件罷。

話雖如此，但她畢竟是個女人，而且跟我的年紀相仿，彼此都少不更事，看到我被壓在身下，也不知怎辦，就說了，「你不會抱緊我嗎？」我有些尷尬，因為我管不住我自己的身子。她光溜溜的身子雖然冰凉，但並攏的雙腿畢竟夾在我的大腿之間，那個誘惑力在緊貼的慰藉中自然而然就迸發了出來，我擔心一旦我撫摸她的後背，那就愈發不可收拾了，但縱使如此，我還是阻止不住自己的身子一跳一跳地在她的兩腿之間抖動著。

她體會了我的猶豫，一聲輕挑吟笑之後，她就迅速地翻轉了下來，側偎在我胸前，然後說了，「你想摸摸我嗎？」我不敢亂動，但她的身軀側翻以後，我那個管不住的身子就整個暴露了出來。

「唉，還掩飾甚麼囉。菩薩從來沒有要你壓抑一個躁動的身軀。」

我不知說甚麼，只是重複著我自己的言語。「不行，不行。菩薩看著我們。」

「說你傻，你是真傻。咱們都已經這樣了……」說笑著，她牽著我的手按在她的冰凉卻柔軟的乳房上，臉當然就貼得更近了，但是我一碰觸她的乳房，就趕緊抽手，想要掙脫而去，她卻用她的腿鉤住了我，讓那個一跳一跳的身軀直截地靠在她的大腿之間，然後緊緊地抱著我，用盡全身力量貼緊了我。我有些不知所措了，那只手也就搭在她的乳房上，感覺她的肌膚細緻，乳房柔軟得像團加了水的糌粑，又像棉花一樣，連奶頭也是軟軟的，但是我感覺那塊連著奶頭周遭的肌膚有些腫脹的隆起，然後我就不明所以地使上了勁。

賸下來的事情其實在世俗人的眼裏是再也順理成章不過了。她的眼中流露出盈盈的水波。她的臉上變幻著各種豐富的表情。我是形容不來的。我只能一聲不響地摸著她的胸脯，任由貪欲像潛伏在皮膚內層的寄生物，由內往外蠕動著，叫我片刻不得安寧。

「饞了嗎？」她的下身不停扭動，卻將冰凉的嘴脣湊了過來，貼在耳邊，含混地詢問。

「我不知道，我要摸。我想要摸……」黑暗中，熊熊燃燒的情欲火焰很快就將寒意驅走，於是我們倆人靠著觸覺激起了彼此的體溫。

「摸罷，你想摸哪，就摸哪罷……」說罷，我卻讓緊接的暴起力道給嚇了一跳。我再也管不住自己的手了。我不斷揉壓她的乳房，她也不斷地叫著，「冤家。冤家……」摸著摸著，我更來勁了，好像摸進了亙古的欲望，更摸著了彼此藉以輪迴的柔軟入口。

「給……」她稍稍往上挺了挺胸脯，然後把我的臉龐按在她的雙乳中間，但沒忘記掖好毛毯。我那貪婪的嘴脣在那兩顆略有腫脹的奶頭上，左一口、右一口地來回吸啜了一番，還不時津津有味地嘬咬著。「喲，輕點輕點。這會痛的……」我聽了，就掙脫了壓著頭上的羊毛毯，探頭看著她，以為她生氣了，但她沒有，只輕輕地拍打著我的臉龐，「你這個傻子……」

我不及細說，就又鑽回羊毛毯裏，埋頭繼續嘬吸著。令我吃驚不已的是摸著還是軟軟的乳房，怎麼一嘬進嘴裏，奶頭就變硬了呢？這時她全身都扭動了起來，我卻想起了一事，於是又掙扎著將頭冒出羊毛毯外，「喂。我到現在還不知妳的名字呢……」

她正在興頭上，沒好氣地說，「說你傻，你還真傻呢……」

我一時沒弄明白，「這不是傻不傻的問題，我們都這樣子了，不能不正式認識一下……」

「生活在雪域的男女原本沒有名字……」她說著，手伸到了下面，握著我的堅挺。

我吃了一驚，「但我總得叫妳甚麼罷……」

她在我耳朵旁喘著氣，「我不是一樣不知你的名字，卻還能夠找到你。」

我輕聲地叫著，「好罷。就當妳因為穿過無始劫，所以不能具名……」

她的情緒高漲了起來，「在業風糾纏的黑暗裏，在四處盤桓的夢境裏，我還無身呢……」

我掙扎著起身，「我不舒服，妳別老是這麼搗鼓著……」

她又翻騰而上，將我壓在下面，將頭髮繚繞著我的面龐，讓惱人的情懷絲絲纏在眼底。這時，水磨房外面的月光鋪撒在幽微的牛糞輕煙裏，竟然有一股清香瀰漫在擾人的寒濕空氣裏；我從擺動的頭髮看上去，只見她的酡紅雙頰鑲嵌在灰白的石壁裏，將小石屋左右搖擺得更白、更悽。

她害羞地問，「你真的就不要囉……」兩頰亮麗。

我聽不明白，「要啥……」卻只見她的擾人皺紋在鼻子兩邊歇息，一時對乍時燦放開來的笑容有些無奈地訴說著倦意。「我睏了……」

她鐙亮的眼睛突然兀自睜大，神情也變得怪異，秀麗的臉龐糾在一起，害臊地說，「我不相信你睡得著，說到底，你就是個傻子……」

「傻就傻唄……」我忽然感覺她又伸手握住了我的生命，將我抖出一片顫慄的期盼，同時驅趕了昏人的睡意；我不從，卻只能讓被壓著的生命四竄無路，急停忽轉，逃不出她交錯的玩弄裏，猶若氂牛為了避免鞭打，只得讓瘦削的牛身錯愕又悵惘地屙下糞便，填滿一路走來的埂路。

我有些昏眩了，感覺她鞭驅的是我剝落的心志，訝異的是瞠目的戒律；她滑溜地指引著萬劫的牽曳，搖晃著不確定的身軀，摸索在黑魖的業緣裏，更讓藏在生命根頭的躍動生機從兩旁烏漆的業緣中間滑溜而過，機靈地啼笑在業緣迴身之際。「你就是個傻子……」

我的氣血翻騰，弄不明白為何山豁裏的月兒會如此格外地明亮，更弄不明白圓圓緩緩往上升的月兒如何能在懸掛高空之際讓溪水泛出波光粼粼。是了是了，同是這樣一個月兒，在祖普寺只能是個清幽幽、白晃晃的懇切叮嚀，圈起不可逾越的戒條，結實地壓抑著人性躁動，但是在水磨房裏，月光如水水如天，四方清澈似嵐煙，萬籟靜寂不作聲，卻惹寒潮捲情緣。

我受不了了叫著，「我不幹了……」一翻而起，急急地將整個身子掙脫了羊毛毯，不料卻將她壓在上面的身軀摔落，整個跌入暈黃的牛糞火光裏。

我站立著，更矗立著，有些不知所措，兩條胳臂不知往哪兒擺，只知站在烏黑的泥地上，盯著她浮游在毛毯上的身影，一時不知該怎麼辦，但喉頭卻因急切地吞嚥著口水而不爭氣地發出「咕嚕！咕！嚕！」的鉅大聲響。她兩臂前伸，伸得老長，要我抱她，我卻定立在黏黏糊糊的空氣裏，讓眼神不忌諱地散發著貪婪，將從小灌輸的戒律一抹擠壓成徒具條文的表述。

我的眼睛四處遊移，聳然入目的卻是一幅高舉雙臂的平躺身軀，讓沒有一絲腋毛的胸脯壓迫著胸底，而平坦下腹所浮泛起的稀疏毛髮卻又讓不知所措的眼神逐一觸摸著微隆的阜丘、修長的肢體。我就這樣僵住了。她忸怩、輕輕悠悠、又不著邊際地說著，「你就打算這樣子站一夜囉……」

「我……我……」

「我甚麼我，你傻呀……快過來呀……」

我不敢動，卻又壓抑不住自己的眼睛飄向她堅硬的乳頭。這時，一輪姣月掙脫了飄雲，照映著浮泛在清溪的豐美水草上。「我冷……」

她一躍而起，「就該讓你這樣凍一整夜……」說完，拉著我兀自矗立的身軀，將大、小羊毛毯團團將冰凍的身軀裹緊，「你冷，還這麼堅挺……」熟悉的撫弄讓我再度將手伸向她的胸脯，輕輕地揉弄著堅硬的乳頭、柔軟的乳房。這時，一陣濕潤的溪風對著我倆的臉龐吹過。

我感覺了她的心跳忽快忽慢，甚至有些喘不過氣來。「怎麼了，妳的身子不再冰涼了……」

「你喔，我渾身叫你摸著痠軟……」

我停了下來，「是嗎？那我就不摸了罷……」

她蜷起了雙腿，將我緊緊地箝在她的身上，不讓我下來，然後引著我的堅挺往她的濕潤而去。我不明就理，也就這樣傻傻地讓她引著，鑽進了我投胎於世的「原鄉」。

鑽進去以後，我的力氣來了，她卻叫了起來，「唉唷……」

我嚇了一跳。「怎麼了，我不要弄了……」我停駐，生命兀自抖動不已。

她柔聲細氣地說，「衝破它……」

「不弄了。妳這不是疼嗎？」

她輕撫著我的臉頰。「挺得住，做罷，說了給你的……」

我仍舊矗立著，但不敢動。「給我甚麼？」

她笑了，清朗地透露了一副小女兒神情。「我讓你給寺院趕了出來，壞了你出家的身子，非常過意不去，就一直想把我的身子還給你，做個補償……」

我還是不明白。「怎麼補償？我要了妳的身子，祖普寺就能讓我回去了……」話還沒說完，她使勁將蜷起的雙腿連同手臂一壓，然後叫著，「唉唷，唉唷……」

我一驚，翻身而下，掀起毛毯，卻只見鮮紅血漬在小羊毛毯上，數滴。「唉唷，妳流血了。」

她溫柔地將小羊毛毯捲起，堆起了嘴角的微笑，「不打緊，現在我是你的女人了……」

我搖搖手，「喲，我不要女人，我還要回祖普寺……」

她生氣了，一把將我拉下，翻身壓住我，隨即嚙咬我的脖子跟肩膀，還舔著我的耳朵。我知道我不能示弱，於是就嚙咬了回去，正確的說法應該是我也想將她的肩頭咬出一個齒痕，不再讓大昭寺轉經廊道的嚙咬經驗成為一個我無法回報的遺憾。

這樣的嚙咬很激烈，連牛糞餅所綻放出來的火光都失色了，體溫在一波接著一波的衝擊裏逐漸升高，四處激迸的欲望撞擊在牛糞餅上，讓微弱的火花羞澀了起來。她叫著，「輕點輕點，你想咬死我嗎？」微光中，我有些得意。我這不就是想要留下一個齒痕嗎？但得意歸得意，我還是停了下來，側躺在她身邊，將頭埋在她的雙乳間，但是我不再嘬咬她了，只是靜靜地聽着她「砰砰！砰！砰！」的心跳聲。

我聽了一陣，感覺剛剛那個急促的心跳已經平穩了下來，忽然記了起來，於是將頭顱掙出羊毛毯外，問了一聲，「疼嗎？聽妳剛剛叫得那麼淒厲……」

她輕撫著我的額頭。「撕裂的身子，怎麼不疼？」

我此時不知怎地就感覺屋內的濕寒與屋外的潺潺原本是同一個緣由所造就出來的現象。「妳是因為要做我的女人才不惜撕裂自己的身子，還是因為身子已經撕裂了，所以只能做我的女人……」

她顧左右而言它了。「想念你，我有好多話，但說不出來……」

我有些不以為然了。「有話就說唄，我們在辯經裏，也是有甚麼就說甚麼。」

她無奈地蹙起眉頭。「你不懂，我心裏明白，但說不出來……」

我有些聽不下去了。「聽妳說的，四山風雨隨人說，有甚麼可顧忌的。」

她不再說話了。我瞧著她緊蹙眉頭，好像真的很無奈，又好像只是受不了甚麼傷心的事，於是又將頭重新埋在她的雙乳間。忽然我感覺這個濕寒的夜晚好像長得不似有盡頭，而這個潺流的清溪卻將彼此的身軀掛上了一個沉重的心錘。她的心跳又開始狂亂了起來，一激一凸地將兩個乳頭上下搗鼓出慌亂的跳動。忍不住地，我又含住了她的乳頭，然後吸着、輕咬着。毛毯外面立即就響起了她狂亂的呻吟聲。這個聲音與剛才的淒厲叫聲又不一樣，近乎哀號，「你這個傻子，你這個傻子……」

我將頭掙出毛毯，望著她，卻看到一雙炙熱的眼睛，裏面充滿了愛火。她究竟是誰呀？我努力望向深遠的過去。「我是個傻子。」她是這樣說的。我相信她說這話的時候，她的思緒是在一個清晰的世界裏，但是我又相信她只能這樣說，因為她說這話的時候，語調空空洞洞，而且眼中全是迷茫。或許她根本就不認為我傻，而只是不這麼說，她沒有辦法找出我必須聽從她的理由，也沒有辦法說明這樣的表白只是因為她也沒有其它的方法來阻止我逃避業緣的行為。

「我就是個傻子。」她是這麼說的。我想確定一下我是否真正了解這句話的意義，卻因此觸動了我的好奇心，想去探尋她究竟知道些甚麼我不知道的，還是只是用這樣的話來說明我世代輾轉投胎的「原鄉」原本就是「無何有之鄉」，因其空無所有，所以可以容納一個「無何有之身」的出入，更因其甚麼都不能停佇，所以可以讓「無何有之身」從「無何有之鄉」脫拔而出。

我正想問她怎麼回事，她卻高聲叫了起來，「你傻啊……」響徹羣山。我嚇了一跳，趕緊摀住她的嘴巴，深怕別人聽到她的聲音，但她還是叫著。我著急了起來，於是用我的嘴堵住她的嘴，讓她發不出聲音來。她「嗯嗯！嗯！嗯！」地在我的嘴裏盡是悶哼著，卻更加用力地抱住了我，一根舌頭在我的嘴裏四處狂捲，令我無端端地生起一個害怕她將我活生生地吞噬的念頭。

我的身體似乎已經被她溶化了。這個身體似乎也不再是我的了。我只記得牛糞餅裏的火光竄進了身體。身體撞向石屋的石壁上。整個石屋只聽到我們悶哼的「嗯嗯！嗯！嗯！」呻吟聲，以及我們身體的「呸啪！呸！啪！」撞擊聲；也不知究竟是我們的身體撞出了鮮明淒絕的記憶、還是記憶融入了寒濕的陰影，我終於發洩在她的身體裏了。

她慢慢地平息了下來，卻用雙手雙腳緊緊地纏住我，不讓我離開她的身體。她親吻著我的脖子跟肩膀，在我的耳邊說著她有多麼喜歡我，還說自從在祖普寺前，不由自主地從參訪隊伍脫拔出來，那種感覺就一直跟著她。這跟她是否是書記的密探無關。書記的確找過人說服她跟蹤我，不過她沒有答應，更沒有告發我。她只是因此而注意了我，然後將我在大昭寺前丟石塊告訴了她的朋友而已。我不信，那麼妳送了幾件西服到祖普寺又是怎麼回事？她輕呼著，「你個傻子，我要你還俗呀……」

這個寒夜似乎一下子就炙熱了起來。原來如此，我想着想着，就將她抱得更緊，也回吻著她的脖子，她的臉，她的脣。不久我發現，我在她的身體裏面又一點一點地茁壯了起來。她的吻變得狂野了，而我則將對長老們的最後一點愧疚整個丟進牛糞餅裏，讓火光蹦出奇妙的火花，而火花就一直鑽一直鑽，不得停也不願停，直鑽進那個深不可測的「無何有之鄉」。

六

半夜裏，我摸到她的臂膀還是給驚醒了。我不知這是因為我的生命裏貿然多出了一個女人還是我被自己在夢裏所唱誦的咒音給驚醒了。

驚醒的時候，我雙眼睜開，茫茫然不知夢裏夢外；我骨扭地坐起，皺著眉頭，在腦海中將佛陀的全身觀想出來。這當然不是我第一次這麼做，而是每當半夜驚醒就會有這樣的動作，只是驚醒以後我並無法探知為何會驚醒。不過這次有些不一樣，我無法一覺睡到天亮，心中實是懊惱她的出現。

我一驚醒就覺得堵心，令那個觀想顯得有些模糊黯淡，於是不想多在水磨房停留，摸索著穿起僧袍，站了起來，卻發覺兩眼的高度與四四方方的窗子平行，然後我就發覺星星在寶藍穹的籠罩下竟然可以這麼接近山巒。山巒是看不見的，連輪廓也看不見。我只是這麼猜想，從低垂的星星將烏黑的山巒提了上來，因為閃爍的星星是這麼低落，這麼燦爛，就像在我的身邊，探手可及一般。再然後我就走出小門外，站在牛圈外圍的土坏上，向漫天星斗撒出一把細沙，呼喚著觀世音菩薩的名號。

我低低喃喃地誦了一會兒「六字大明咒」，朝著祖普寺的方向膜拜。這已經成了我上了祖普寺後山以後每天都藉以訴情的表現方式，不應該受到住處的變化而改變，更不應該因為她的乍然出現而改變。我感到安慰，因為不論我如何不知抗拒業緣的無端變化，我最後還是走出了水磨房，得以觀看壓得低低的星星，但我又害怕閃爍不定的星星會突然掉入山谷裏，不止將千古帶來的光亮埋葬，更將黑暗一起吞噬。如此一來，賸下的將是甚麼呢？恐怕只有佛陀的智悲雙足踢出來的煙塵罷了。

想到了祖普寺，我就想立刻回到後山去。雖然後山下的祖普寺經常會傳來公開悔過與公然擁護的要求，弄得我不堪其煩，但畢竟石堆與泥土的氣息總是發出凝重的呼喚，而我也不會為這些官方的教唆所煽動。只不過，那個僵化文字雖然讓我覺得他們只是在呼喚「社會主義集體意識」的大道理，但那個濃濁的呼喚卻又讓我覺得「集體意識」正是噶瑪噶舉所欠缺的。

我隱隱約約覺得祖普寺外面的世界喧擾得愈發不像話了，但這座沒有名字的後山卻靜謐得好像時空不存在似地。我一直都以為，我沒有法子走出這個沉寂，也沒有力氣與我所不熟悉的環境妥協，所以只好心甘情願地在後山的小石屋裏數著日子，但是因為我想繼續做我的小沙彌，我只好不去探索那些說不清楚的業緣究竟是如何安排了我。這樣的日子顯得有些渾噩，若說我只是個過客，我卻任來任去地細數著自己的日子，若說我是個常住，我又旁若無人地打發著自己的日子。

後山這個「無所為而為」的生活一旦處久了，我往祖普寺覓食的次數也就慢慢減少了。我好似認命地活在宗教與文化的邊緣，在嗚嗚的羅格鐺聲中無力也無須探索宗教的究竟意義。我無須與這些

既成的理則與規範決裂，而長老們的哲理與佛法的傳示逐漸變得生疏起來，為了通過「格西」測驗的繁瑣名相鑽研也逐漸不實在起來。一切好像都不再有意義，連密勒日巴所推崇的修行實踐也變得可有可無。一切都靜止了。我求取佛法的殷切冷淡了，我汲汲營營地追尋甚深佛意的念頭也消寂了。在這一片消寂與沉默的漠然裏，我有些說不上來自己是在「成住壞空」的哪一個階段，也不明瞭應該聚合的因緣為何老是不能夠聚合。

我想我有「遊乎天地之一氣」的想法就是在「成住壞空」也毀壞於「成住壞空的聚合」時產生的，但是在毀壞中，「成住壞空」又因為必須聚合，而蘊藏著那麼一點說不出來的生機，於是我又有了「乘虛以遊心」的想法。現在想來，一切似乎都是由現實的冷酷生發，但又因必須超越冷酷的現實而令我對合理的事物有了不合理的詮釋。我在這樣的自然景觀裏找不到我所熟悉的人文依據，但一旦深究起來，我在自我認同的人文景觀裏卻又好似已然與自然法則契合，而就因為我與這個自然法則相契合，我才因為生活裏少了取暖的牛糞而「有患」了起來，於是不經心地就將「無所為而為」的生活給打亂了，不然我也不會因為昨夜的狂野而讓自己患得患失起來。

想到這裏，肚子卻不識相地發出「咕嚕！咕！嚕！」的聲音。我不自主地蹲下壓著肚子，想把聲音止住，但卻懷念起她做的油酥茶。她往我碗裏放的油酥，可比祖普寺的油酥茶裏所漂浮的酥油要多了許多。這個念頭一起來，就再也禁不住了，而且油酥茶在幻想裏愈來愈香醇。

我想這是我在反省自己的舌頭不能擺脫味覺的誘惑，最具體的一樁遺憾罷。長老們經常說，在「六根、六塵、六識」所交織成的「十八界」幻境裏，「舌根、味境、味覺」的塵緣最容易根除。但看來這個最容易根除的「根、塵、識」卻在酥油茶的誘惑裏堅固了起來，於是其它的執著也就不用說更是樣樣都堅固得要命了。

就在我甩不掉那個酥油茶的誘惑時，水磨房旁的爐火已經燒了起來。原來她也醒了，摸著黑，在爐火裏燒起茶水來了。我看著她在三顆白石壘成的灶上架起了熬茶用的小鐵鍋，然後炊火，往石灶

裏鏟進了乾牛糞，不知為甚麼，心裏忽然對她有了歉意；我壞了她的身子，卻想一走了之，再怎麼說都有些說不過去，雖然她說她只是拿她的身子補償我這個不再能待在祖普寺的身子。

我隱約覺得這個帳不能這麼算。出家的身子還未隱去，在家的情網卻已撒下，在家的情緣還未勾起，出家的因緣卻已遠去。我有些懊惱，但真要問我究竟懊惱甚麼，我又有些說不清。她對我這些掙扎當然不可能知道，只是緩慢地燒著牛糞，或許因為牛糞雖乾，鐵鍋卻還凍著，等到鐵鍋燒熱了，在鐵鍋裏凍了一夜的冰水卻將火燄給滴滅了，於是她就翻弄著牛糞餅，然後望著淡藍色的火舌出神。

我因為理不清自己為何懊惱，有點生氣，所以不想去理她，只是看著牛糞餅燃燒出來的火燄在羊皮風袋一鼓一癟的運作下，忽弱忽旺地燒著，一直等到呢喃的咒音「嗡嗡！嗡！嗡！」一個音催促一個音，我才因飄過來的酥油茶香味而往爐火移動了身子。我這個身子在酥油茶的誘引下顫簌得有些不安，好像得了瘧疾的患者巴盼窒寧的注入。這多少讓我有些羞慚，於是硬生生將移動的身子給定在牛欄旁，卻止不住身子不自覺地抖了起來。

我的身子抖了一會兒，嘴裏的咒音卻振奮了起來，所以就以壓服潺潺溪水的聲勢，自顧自地令咒音高亢起來。聲音一高亢，我卻立刻警覺不對，因為長老們曾經告誡我，咒音要儘量往胸腹裏去，最後才能將之醞釀於體內，藉以震動中脈。這個告誡不是很難辦到，咒音也不是就一定得佇停在口腔或喉嚨裏，但困難的是，我始終找不到中脈，所以咒音雖然已經低沉得可以震動腹腔，但老是因為我找不到中脈就糊裏糊塗地讓咒音在腹部裏消散。這麼弄久了，肚子會微微地有著熱氣，但是我卻知道不能因此就假定我已經找到了中脈。這個糊塗，我想就是為何她說「我就是個傻子」的原因罷。

想到這裏，我有些賭氣了，但是這麼一警覺，咒音又低沉了下來，那種嗚嗚的震盪令我的肚子一跳一跳地，於是一個接著一個的咒音也就連綿得嚴嚴實實了，而且連綿得有意念也不得不消散了。「我就是個傻子。」她是這樣說的。這個意念似乎是她在一種無意識狀態下所說的，但卻不是咒音；咒音本身沒有導致心頭波動的特別涵義，尤其字音更是一些毫無意義的字形連結，好像只是藉著字形

記錄下聲音，而不是要賦予字形任何聲音的意義，所以這麼一連串的文字就常令人摸不著頭緒。但是她的這個似咒音卻又不是咒音的「我就是個傻子」所櫬托出來的字形卻散發著強烈的意念。

我明白我盡心地說這些，就是想證明她以為「我就是傻子」其實才是真傻。不管怎樣，她燒好了茶水，看我堅持不過去，就端了茶碗過來，然後刮了一大匙酥油放在我的碗裏。我看見茶碗上漂浮著這麼一大坨酥油就對她笑了。我知道她肯定是對我好的，否則不會把這麼大的酥油擺在我的碗裏。再說了，我在祖普寺，從來也不曾在半夜裏喝酥油茶。

她看我笑著喝茶，又回到火爐旁，盯著淡藍色的火舌出神。我有些過意不去，輕輕地走過去，攬著她的肩頭說，「怎麼就起來了呢，不多睡一會兒？」

她括了一下我的鼻頭，「我估計你折騰了一夜，這會兒怕是餓了。」

我想起了昨夜的狂野，「妳還痛嗎？」

她順勢依偎在我胸前，「不痛了，就是有些黏答，想去溪水裏洗一下。」

我嚇了一跳，「這可使不得，溪水冰涼，要凍壞身子的。」

她羞了一臉，「知道知道，我等天亮了，再去清洗。」

我聽著又來勁了，就著爐火，又伸手進了她的衣裳。她輕聲說著，「輕點，還痛著呢。」

我又聽不明白了，「妳不是說不痛了嗎？」

她順著我的撫摸，直起了腰桿，「怎麼？你是裝傻，還是真傻？」

我總算聽明白了，「我也不知道，反正大家都說我傻，久了久了，我也就覺得自己傻……」

她噗嗤笑了起來，「瞧你說的，出家人還能隨便就聽別人的話嗎？」

我看她笑了，也開心了起來，「我只是覺得我必須順著大家的意思，正如別人以為的那樣。」

她止住我的撫摸，皺起眉頭，「能說這話，就說明了你並不傻。」

我感覺她的乳頭又硬了起來，「不說這個了，怎麼這麼硬，妳又痛了嗎？」

她輕輕幽幽在我耳邊吐著氣，「絲絲痛楚在身上遊走……彷彿蛇行……又彷彿迤邐……」

我感到耳邊癢癢地吹起春風，「迤邐歲月似蛇行，強自入土無蹤影。」

她似乎有些失望了，「你這個冤家。我就知道你終究會將我忘記，不過沒有關係，甚麼都沒有的時候，回憶也就完整了……」

我感到了一陣歉意，「我不會忘記妳，我將永遠記得水草，想著丘阜，讓記憶永遠如初。」

她似乎也有了安慰，「那就不要再說甚麼『強自入土無蹤影』的話了。」

我有了輕微的感歎，「不是不是，是十七世噶瑪巴的傳承讓我覺得『迤邐歲月似蛇行』呀。」

她感受了我的迷惘，「我都聽說了，祖普寺這一陣鬧得可凶了。」

我輕揉著她的乳頭，「不說祖普寺了，這兒風大，還是回屋裏再睡會兒罷，看妳這兒硬的。」

她欣慰地笑花了臉，「你這會兒倒是知道體貼人了。」

我扶著她站了起來，「我知道我是熬不過命的，既然躲不過，那就只能順著過了。」

她將我的手抽出來，「就著這只不老實的手，你找塊還沒燒紅的牛糞餅，引到屋裏去罷。」

我聽著就從火爐裏取出一塊還沒燒紅的牛糞餅，迤邐走向水磨房，好似害怕火種忽然就會熄滅一般。

她也將手裏的茶碗放了下來，雙手護住在風裏搖曳的火種，一步一趨地走向一個彷彿沒有盡頭的地方。我忽然想到了，「妳不將火爐裏的餘火給滅了嗎？」

她倚著門扉，「你只要當心手裏的火種就行。就算有火爐，餘火也抵擋不住外面的寒濕。」

火種很快地就將屋內的牛糞餅又重新點燃了，我們於是又窸窸窣窣地摸向彼此的生命，但自從昨夜我們有了第一次纏綿，以後的接觸就變得不再困難了。我想生命大概就是這樣的。既然以前曾經經歷，以後不過就是一遍遍的重複，沒有想過要變換任何花樣或形式，但我卻也樂此不疲。或許生命就是如此罷。散散亂亂，片片段段，好似沒有甚麼焦點，也沒有甚麼張力，但是加在一起就是人生，連在一起就是業力。

我說不清我那個「無所為而為」的心態是否在一切新鮮事物回復了正常以後，又悄悄地降臨在水磨房裏，但從此我所居住的水磨房裏，隨時都有著一碗新鮮的酥油茶，還有一碗新磨成的糌粑。我每次唸完咒語進屋時，聞到這些食物的清香，胸膛中總是想爆發出感激的情懷。她總是沉默著，雙拳支托腮邊，眼睛斜乜著，瞧著我喝酥油茶、吃糌粑。

山中的歲月原本不足道，個人的生命原本不可見，但我留在水磨房沒過幾天，她就不知從哪裏搬來一張桌子；再過幾天，她又搬來一個小櫃子，櫃子上還放只香爐。我看著香爐就覺得她雖然搬來這許多東西令石屋小了許多，但還是值得褒揚的。然後她在香爐裏插著一把散發著麝香與其它混合著香味的香柱，從此水磨房就不再像以前一般充滿牛糞味了。又過了不知多久，她在桌上擺上了佛龕，裏面放著幾尊小巧的青銅菩薩，佛龕前擺著十幾個盛滿清水的木碗，碗裏總是漂浮著山中的野花瓣。幾天又過了，她在供龕邊擺上了一條黃緞，還找來了一張泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的合照。我喜出望外，捧著她的臉龐啃了一會兒，她羞赧了起來，一聲不響地把照片擺在黃緞上面。

我這時已經沒有離開小石屋的意願了，但是隨著時日的推展，我總是不願與她太過親近。我們經常隔著爐火，共茗手裏的酥油茶，但我總是覺得將來無法面對祖普寺的長老們，我也害怕將來不能跟同修們解釋我托跡往人寰的真正動機，因此總是覺得自己已經老逝於人世間的煙波裏了。

她大概知曉我的難處，總是讓我獨處，自己倚在那個有著窗簾的窗口，一言不發看著牛糞餅所鋪成的埂路。我始終不明瞭她佔據窗口的用意何在。窗子面對的只有她每天一早就鋪成的埂路，當然還有閃爍其間的牛糞餅；這中間沒有詩情畫意，沒有繽紛嘈雜，有的只是說不盡道不明的「為無為，事無事」的平淡視野。她卻樂此不疲，一靠就是一整個上午，除了起身翻動火爐裏的牛糞外，她幾乎動也不動一下，有時還會掐著指頭，低喃些「無何有之鄉」的感悟，讓我覺得她也老於世故了。

這些「無何有之鄉」的低吟都是當我無所適事地從窗外閃進了她的窗子、成為她視線裏唯一的活動目標時說的。她總是在我出現於窗口的剎那，表露出她既嬌嗔又親切的滿足；有時我會趁機湊了

上去，在不到喝茶的時候涎著口水討酥油茶喝。這時她總是斜斜地瞅著我，在肯定了我的欲望超過我的撒賴時，她就歡欣起身，往鐵鍋裏的熱茶走去。我每次看到她終究熬不過我，而將身影投射在火爐照映的石屋牆上，我就在她儉省下來的濃郁酥油茶裏覺得自己實在幸福無比，而她也總是倚在窗口、一邊添加酥油一邊瞅著我說，「瞧你急的？再怎樣，我也得滿足我的男人。」

這個小窗口既沒有雕縷，又少漆色，卻建構了她與我在遞交酥油茶時的愉悅，似乎隔著窗子，我與她總是從內心深處發出歡愉的喜悅；這個歡愉的喜悅，當她在晚上扭熄了酥油燈，膩在我身上的時候，卻不明所以地與固有的寧靜感覺同時消失。只不過我對她的欲望總是來得過於快速，於是月光就像長了腳似地在短暫的激情裏快速地從窗口消散而去。

這是甚麼原因呢？歡愉的喜悅隨著她與我之間距離的泯滅反而消散了。或許這個小窗子不止令私己的安寧有了一個閒靜的依靠，更令我遙遠的情欲也同時安置於咫尺的關懷裏；更或許對她來說，窗外的景物像是多出來的想像，窗內的人間氣息卻只能是實際的寄託了，但是自私的我從未曾想過，這個窗口其實只是一個她由「三維度空間」直截通往「四維度空間」的捷徑而已，其間沒有距離。

這麼一來，當我暈眩地將咒語對著窗口低喃時，窗內佛龕裏的火焰就扭曲了起來，佛像上低垂的眼睛更顯現出寂寥的落寞；窗外咒語也是一樣，總是在後面疊起前面的關頭上，出現自己才能回答的契悟。這時我就會聽見石屋裏的她打著呼嚕，時高時低，有時又像噎住了似地突然停止了呼吸。

我不得不說她的睡相可掬，襤褸骯髒的衣裳四處丟置著，手腕上的檀木佛珠卻飛往供龕旁邊的泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，逕自旋轉不已。我每每隔著窗子、由窗外觀看泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的合照，就入了神，忽然在窗外的我就體悟了「無何有之鄉」其實不能入，也無可入。

七

時序輪轉。水磨房的年月儘管蕭索，令人沮喪的「噶瑪噶舉」的傾軋新聞也不時傳來，但畢竟事情已經壞到不可能變得更壞的地步了，所以我就讓滿腔的悲傷與無奈整個凍凝為冰冷的硬塊，好似與己無關似地，又好似這樣的傾軋事件只是為了加強我躲避錯亂的信念而發生的。

「噶瑪噶舉」何至於此呢？今日的分治好像訴說了「二分法」的無稽，但又好像只是質疑一個已經回不去以前的「噶瑪噶舉」傳承將要如何走下去，而一直躲在背後的達賴喇嘛卻對倆位噶瑪巴的互不相讓，不再置喙，而只是將「噶瑪噶舉」的不知團結歸咎於彼此的頑執或各自的慎思熟慮。

想到了這裏，我就恢復了寫作。但是認真說來，以前那個為了探索真相而寫作的動機已經沒有了，代之而起的是隨順因緣，從生活經驗中汲取有趣的故事。當然對我來說，這有一定的難度，因為我的生活實在太無趣了，所以我只能從平淡、一成不變的周遭環境或天光雲影去尋找一些足以讓我將無趣的故事延申至虛幻的世界與真實的事物，然後現實與寫作才能夠相互追逐。

只不過，這個寫作的恢復在歷經了她對「無距離維度」的詮釋以後，令我開展了一個從文字的習性中質疑文字現象的直覺，以至於讓我對所有不具「詩性」的散文或感言不屑一顧，因為太直截的文字根本就支撐不起來它所要敘述的思想或情感，但對其它遍滿「詩性」的文字，不論是以「詩」的形式呈現或在故事裏隱藏「詩性」，我則虔敬地進出文字的抽象本質，破除文字所纏繞出來的「時間性」與「空間性」，而令文字直指真實的事物。這時「詩、時」無言無日，只能由寸心中出了。

不容諱言，這個文字的直覺是我通曉了她對「時輪」的探索以後開拓出來的。當然我也知道我沒接受過「時輪金剛」的灌頂，所以不應探索「時輪」的奧祕，但我多年在祖普寺辯經時所累積下來的思辨習性卻將我一直帶引到「時輪」思想的接踵邊界，於是「時間」慌忽忽地就在我的寫作裏，與「文字」所展現出來的「空間」相互纏擾，繼而各自產生了奇奧的變化，在隔離與分別的接踵邊界，讓彼此往學術核心阻斷與連續，一方面因各自的思想禁忌而產生了文字的變形與轉化，另一方面卻在文字的匯流裏，讓各自的思想有了一些比較與反省的機會。

水磨房的歲月原本就這樣隨著我的「無所住而生其心」一成不變地開展著。「時間」因此整個凝鑄，而水磨房周遭則圍繞著我們的耳鬢廝磨而沒有了變化，但是沒想到她卻病了，而且一病就再也起不來了。事情來得太快，連來不及收回的牛糞也仍舊蜿蜒地靜臥在山麓的埂道上。

她在病中，醫藥罔效，眼看不行了，她卻不忘督促我到祖普寺去借個板車，交代我在她斷了氣以後，將她的屍身拖往附近的天葬臺。我不敢有違，匆匆前往祖普寺，找著舊識，借來了一輛板車。

這麼多年來，祖普寺已經與過去不太一樣了，很多同修都還俗了，而有些長老則已經圓寂了。我不及細探，拉了板車匆匆趕回。她看起來更加衰弱了。我不知應該準備些甚麼，只好不停地誦經念咒，然後「時間」好像整個黏著在一起，再然後，她就斷氣了，而「時間」就在我將她抱到板車上、拖往天葬臺、回到水磨房的往返之間，轉成了「時輪」，好似訴說著「空間」一旦挹注到「時間」裏去，那麼「時空」就只能凝滯在一起，而「三維度空間」如果讓時間如狂風般地吹捲起來，則一切的生命景象則只能滾動為空幻的「無何有之身」。

我回來的幾天裏，就這麼不知所以地倚在那個有窗簾的窗邊，看著埂道上的牛糞，從來也沒有想去將它收回來屯積，於是蜿蜒的牛糞靜臥在埂道上，到了應該轉彎的時候，就順勢轉了過去，絲毫不見牽強，也不去擔憂它所曬製的牛糞餅將如何幫助人們渡過冰寒的時光。

屙屎的氂牛還是只知屙出牛糞，除了喫石縫裏的青苔，就是屙屎，但是已經不再四處走動了，所以在圈圍起來的牛圈裏，總是有那麼一、兩塊殘留的牛糞層疊在乾巴巴的牛糞上，看著天光雲影的流動。照理說，我應該將這些層壓的牛糞挪移開來，但我沒有。這不是因為我懶惰，而是我不太想去接觸任何她所遺留下來的東西。那麼把牠給賣了罷。我又不願意，因為那畢竟是她留給我的遺物，更何況，這隻氂牛對我們在這輩子的重新結識，有說不出來的因緣牽扯。

我料想不到的是，無論她是否造作了我後來的一切，她將那塊冒著輕煙的牛糞向我擲來的景象一直存在我的心底。這個殘留的影像應該就是她留在這個世上最抽象的遺物了。我有些說不清楚這個

抽象的影像，但這麼一塊撞擊在埂道上、四處飛濺的牛糞卻霸道地改變了我前行的方向，擾亂了我去祖普寺後山等候祖普寺重新做出接受我回寺的裁斷，看似意外，不料卻成了我此生最重要的轉輒。

「『無巧不成書』罷。」她後來是這麼說的。「這雖然不是一個甚麼宏大的理由，但倒也成就了一段豐饒的因緣。」她嬉笑地回憶著。「急促的扔擲動作裏，我只把你當成獵物的標靶，但是一從我手中扔出以後，我就後悔了，害怕牛糞真的就擊中了你，卻不料它不偏不倚地濺撒在你的褲子上，將掩藏於僧袍裏面的你整個露出了男人的形象。」

我每次聽到這個揶揄，就有些不開心。這一段莽撞奔突的過程常自令我羞赧，也讓我始終不能明白自己從迷離飄泊的人世貿然轉入「歸鄉」的根源，究竟是迷失於「無何有之鄉」還是涉險於生命的覺醒之中；更何況，這麼一塊令人沮喪的牛糞竟然穿過連綿的埂道、流離的糠屑，將多年來的戒律盡掃於無跡。雖然要探尋「無何有之鄉」，我必須在「歸鄉」裏抹去「歸鄉」的記憶，但是為了要讓「無何有之鄉」成為我的「歸鄉」，我則必須要有勇氣讓我未曾經歷的事跡成為我生命的軌跡。

困難的是，牛糞飛擲過來的速度那麼快，我還未整理好思緒，就已經走入了一個我從未曾經歷的領域，那豈是牛糞「啪！」地一聲所撞擊開來的情景？那是後來一連串的漣漪呀。

順著這個抽象的記憶，我記起了第一晚摸黑進水磨房，折騰在熊熊燃燒的牛糞堆旁，也是有著不自然的感覺。然後我好似等不及水磨房來接納我，就瞧見了她將水磨房整頓成今天的模樣。是了，想來當她將鋪展在地上的牛糞灰燼安置在火爐裏時，這棟水磨房就老老實實適應了我，也安頓了她。

山中無歲月。石屋無日夜。我沒有了她的伴陪，日子又恢復了以前的慵懶。我經常只是低喃地誦著咒語，連白天也大多在半睡半醒的精神狀態下渡過，於是日子一久，夜晚或白天對我逐漸沒有了分別；更何況，我睡得極少，好似眼睛才剛閉下，不等漫天星斗移動位置，我就已經醒轉了過來。

醒轉的時刻裏，我都不去思考問題，只抓住了咒語不放，所以思維也就逐漸因為沒有了附著而遠去，不過那個能夠思維的心念卻愈發明晰起來，而且隱約地散發出一股貫穿百劫的聯貫性與力道。

水磨房已經不再有夢了，現在因為我睡得少了，所以幾乎沒夢。但是或許睹物思情罷。我老是在窗外念咒的時候，看見她倚著窗口、撥弄著窗簾，有一搭沒一搭地回應我對「噶瑪噶舉」的訴說：「說甚麼『無何有之鄉』呢？不論是甚麼『歸鄉』，也不論你想回歸何處或你想怎麼回歸，我只是想讓我的男人生活得更好一些——沒有別的原因了，只因你是我的男人。」

我知道這不是夢，而是一段我與她在水磨房裏渡過的歲月。這無疑是一段實際存在過的歲月，雖然已經逝去，但窗外空置的板車可做個見證。當然這個閒置在半山腰的板車不是她的遺物，而是我從祖普寺借來的。我經常想找個時間，將板車還回祖普寺。但想歸想，卻總是拖著。這當然不是我在水磨房還有甚麼必須處理的事給耽擱了，反倒是我不想去接觸祖普寺那些令人不堪其煩的事情。沒想到這麼一猶豫，板車就成了牛糞埂道旁的一個奇特景觀。

我經常倚著窗口、盯著板車看。回想那天走回水磨房時，一路拖著空置的板車上山下山，遠遠地看見水磨房，忽然覺得好累好累，於是就隨手將板車往石堆上一放，逕自摸回了水磨房。那個板車依著石堆的地方也是我當初將她的屍身抱上板車的地方。想來一切依舊。板車過不了石堆，而石堆也接納不了板車。我知道我得將板車還回祖普寺，但不知是否捨不得將這個殘留的影像打破，所以始終提不起勁走這一趟。有些說不清楚的是，空置的板車雖然從回到水磨房後就一直這樣擺在石堆擁至的埂道旁，但我每次倚著窗口看著板車，就覺得板車不空，甚至她也沒有離開窗邊，而昔日她在窗內、我在窗外的景象也沒有消失，只是換成了我在窗內、她在板車上面而已。

這說來有些難以理解，但是我送她上天葬臺的景象實在太鮮明了。白色的裹屍布仍舊捆在空置的板車把手上。風來了，白布就飄一下。風停了，白布也不動了。只是不知為甚麼，這一陣的風老是吹個不停，所以那個裹屍布飄揚起來，慘白慘白地，就整個襲捲了水磨房的寂靜。我幾次倚著窗口、看著裹屍布，竟然不覺哀傷，只是讓裹屍布迎風將自己層層地纏捲了起來，好似「死亡」纏捲的原本就是「生命」的造作，而「生命」倒像一個哈達，每飄動一次，「生命」就向「死亡」邁進一步。

我有些驚訝自己的絕情，畢竟我們在這間水磨房渡過了好幾年的時間。只不過，我知道，裹屍布所裹捲的還有一些不為人知的思想，也裹捲了一些從未曾有過文字敘述的夢境，更裹捲了一些曾被歷史掩埋的彌綸思想，讓已經裸露、擱淺的文字因為拒絕腐爛，而有了重喚「道德」的勇氣。

這應該就是我與她在水磨房所留下來最具體也最抽象的記憶了。她老是喜歡將佛學的理論推往「道德目的」，而我卻喜歡將佛學的實踐印證在「噶瑪噶舉」上。「那是因為你有思想包袱。」她在辯不過我的時候，總是這麼說，「『噶瑪噶舉』的事務只是『萬物流出說』的一個理論實踐，卻不是『道德』理論的本身。」她說這話的時候，聲音異常冰凍僵硬，就像水磨房外的冰墜子，在支撐不住本身的重量時，「咯崩！」一聲就折斷了，然後流入節奏平穩的小溪裏。

我所驚駭的是這一聲「咯崩！」在隱入小溪的平穩節奏之前，無聲無息地流過了古老的荒原，讓荒原上的神殿又重新建構了起來，但沒有支撐多久，卻隨即崩塌、摧毀了；只不過，冰墜子融進了水磨房外的溪流裏，流淌成了歷史長流，而水滴在晨曦中蒸騰，卻讓溪畔不知名的花撐起了花瓣，而花瓣在「萬物流出」的叫喚聲中，爭先恐後地坼開，迅即遍滿了野外。

那一聲聲促生的喜悅總是讓我嚮往，但她的性情與天真、愛憎與渴望卻藏在聲音後面，穿透了世世代代所綿延下來的蒼老身軀，重擊在我的年輕感懷裏。我有些不悅了，「我們暫且不要爭論那些『道德目的論』或『萬物流出說』已然二分的思想景況，說說『思想本體』在一個必須整體呈現、以方便論說的時候，究竟能否論說罷。」我說這話的時候，其實有些羞赧，因為這個好似矛盾的說法是我從她那裏學來的。我是經歷了很長很長一段時間以後，才總結出來這種迥異於「辯經」的辯論方式是一個直逼「無何有之鄉」的思維方式，更是一種將「思想」還滅到一個不再能夠還滅的思想境地，然後「無何有之鄉」就無所遁形，而乍然現形了。

她聽了一愣，然後就嬉笑地說，「我懂了，我懂了。你這是在說『曼陀羅』。」

我矇了。「『曼陀羅』？『思想本體』是『曼陀羅』？」

她若有所思。「認真說，應該是『胎藏曼陀羅』，或說『法界藏身』也行，但因『法界』大而無邊，更以其『無邊』，故爾『無形畔』，所以難為象；如來因其難為象，乃以『人身』為隱喻，說『大身』，更說『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

這樣的說法，自從我來了水磨房，其實聽了很多，我的夢也因為聽多了這類的論說一下子多了起來；我雖然不怎麼瞭解這中間的關連，但是我清楚這一定是因為她的存在改變了固有的論說軌道。是呀！我來了水磨房以後，我的意識已經不再像以前一樣執著，而逐漸變得多元化起來了。我想這個改變不是因為我對「佛學」的認知有了差別，而是我故意讓自己處於一個半睡半醒的精神狀態，藉以走出「噶瑪噶舉」的糾葛。我忽然之間恍然大悟。「我懂了。妳是說倆位『噶瑪巴』均為『大身』，但因『大』難為象，所以於其交接處，因為『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

她不再詮釋了，卻說，「你這個說法只可用來解釋你始終掙脫不得你的思想包袱。」

我不能說我了解她的回應，但也不是很在乎這個「思想包袱」是否因為「本體」的不能論說而不能詮釋。我對應這個不能辯解的論述，總是在白天讓自己做著甚麼，夜晚則讓自己睡得昏天黑地，當然我也沒忘在她身上搗鼓。這個就像我到了該肚餓的時候就感覺糌粑的甜美，而到了想喝茶的時候又特別掛記著浮在茶碗上的酥油一般，都是非常自然的生理需求，或說是一種身體的直射反映也成。

我就這樣耽溺了下來，既無視時間的流逝，更不覺察雙肩已然向著地面傴僂。我不能說我如此輕易地就屈從了她的想法，但她的說法經常讓我走出「辯經」時的思維，我雖然不願意，卻也無奈，畢竟在這個虛假的有情世間，可有任何一個地方可供我常住？而在這個無常的器世界，可有任何一段時光可供我尋找那個在夢中也不曾出現的去處？

後來不論我夜半甚麼時候醒來，總會聽到我們撞擊石壁的聲音。那個撞擊聲不像「咯崩！」的斷裂，而有著「自類相續」的果敢與蠻勇，「砰砰！砰！砰！」聲音的連綿不絕也總是讓我不能忘懷亙古以來的情緣，而且不因她的死去而斷裂，卻以一種更加強烈的碰撞聲在夜半將我驚醒。

我驚醒的時候，老是看見我們依偎在牛糞餅的燃燒裏。牛糞餅燒出來的火花也永遠都閃爍著。那個閃爍的火花祛除了濕潤的寒氣，讓凝重的空氣輕快了起來。我們伸手觸摸輕妙的空氣，然後裹著羊毛毯，將輕盈的氣息轉為輕薄的動作，這兒摸摸、那兒揉揉，渡過一個又一個寒冷的夜晚。

那的確不是這一輩子所結識的緣分。「我是在這條羊毛毯裏把你留下來的。」她總愛取笑我。

「說甚麼呢？那是因為我找不著點火石來燒牛糞餅……」

「嘻。那是因為我那塊冒著輕煙的牛糞濺髒了你的僧袍。」

「說甚麼呢？是那一路牛糞鋪成的埂道把我引了過來……」

「嘻。牛糞從不指引你，而是你為了尋找牛糞而踏上了埂道。」

「說甚麼呢？那是因為祖普寺後山的小石屋沒有足夠的牛糞餅。我要是像妳一樣也蒐集了那麼多的牛糞餅，說甚麼我也不會離開祖普寺後山，到這幢水磨房來。」

「然而水磨房畢竟沒有改變你在祖普寺後山的生活。」

「可不是嗎？該念經都念著，該念咒也都念著。」

「啊？是呀。你可不一直都念著嗎？」她說這個話的時候，十分肯定那就是我能夠表白的生活方式，然後她會掙脫毛毯，起身查看牛糞餅，讓光溜溜的背影朝著我，更讓光潔的身子冒著熱氣，還帶上我的體溫，去攪動牛糞餅燃燒出來的光蕊，而加快了牛糞餅的燃燒速度。

「那我究竟來這兒做甚麼呢？我究竟想找些甚麼呢？」

「你找甚麼都可能，但肯定不是找我。」

「說甚麼呢？外面這麼冷，快回毛毯裏罷？」

她全身蜷曲，將膝蓋壓著乳房，在火光裏翻弄了一陣，又回到毛毯裏，光潔如昔，只是帶進了一股寒意。「牛糞餅燒著的只能是牛糞，雖然是曬乾的牛糞，但燒著了，不論快慢，就只能一路燃燒到燒完的時候。我們的生命也一樣，一旦燃燒，只能一路燃燒。」

「說甚麼呢？燃燒不這麼一路燃燒，還能是燃燒嗎？」我們很快地又在毛毯裏找到了彼此。我叫著。「安啊，安啊。」我知道她說的是我們之間所燃起的情欲，卻故意裝傻，於是水磨房的脈搏又再度跳動在牛糞餅的火光裏。我其實沒有空閒去想這些問題，更何況這並不是誰找誰的問題。當然這也不是火花燒著牛糞餅的問題。這是因為牛糞餅來自牛糞，牛糞來自氂牛，而雪域上的氂牛一直都在勞動著，沒有一刻稍停地勞動著——牠們拖著重物，拖出了藏民的生活，拖出了藏民的歷史，還拖出了藏民的修行，從雪地一直延伸到寺院，還將勞動的賸餘屙在埂道上，既連結了環繞的羣山，又搭建了登天的階梯，而最後甚麼也不帶走，只將身上的肉骨滋養了藏民的心靈。

「你當然安囉。你根本不必擔憂牛糞餅有燒完的一天。」

水磨房的脈搏驟然停止。嘻。原來她在乎的是牛糞餅的消耗呀？過了一會兒，脈搏又起，再過一會兒，脈搏停了。再然後，牛糞餅熄了。咦？怎麼真的需要去攪弄牛糞餅的時候，她反而不起身去添加牛糞餅呢？沉睡的面龐將黑暗浮泛出一股安適的恬靜。那麼纖細，那麼滿足，涼涼地沉潛於滅燼的火光裏。我捨不得將她搖醒，在黑暗裏尋找點燃光亮的種子。

她總是在我快要找著光亮的時候醒了。「磨蹭甚麼呢？還是我來罷？」

我也總是埋怨她早不來晚不來，偏偏在我快要驅逐黑暗的時候到來。「就妳會算計。」

「我會算計？」她挨了過來擠兌著我，摸索著找著點火石。我不能在這個時候先躲進毛毯裏，所以只能憐惜地用身體貼著她的背脊，替她遮擋著寒氣。「說甚麼算計呢？我會算計，還不是因為你不會算計。」聽這說的？我說的是時間的拿捏，她說的卻是數目的增減。

「說甚麼呢？這能是同一件事嗎？何當共尋點火石，卻話光亮未起時。」說著說著，我不老實了起來。當然牛糞餅熄了，再乾的牛糞餅要點燃，都得費點工夫。我貼在她的背上，寒氣卻貼在我的背上，我於是只能不老實。情欲是火苗。情欲在我們輾轉於世之間徘徊，先駕馭了我，讓我在數百年前，離開了吐蕃或烏斯藏，封閉了所有通往「噶瑪噶舉」的埂道。再然後，情欲驅使了她，讓她遠離

雪域，遠離吐谷渾，到象雄去，到波斯去，然後在波斯上空的星光下幻生幻滅，再然後在連綿不盡的山巒裏看見了殘垣敗壁的水磨房，最後她就找著了一路尋找牛糞餅的我。「我要我要……」

「等會等會，你沒看我正忙著嗎？」

「但是我冷……」我奮力激起水磨房的脈搏。

「你先回毛毯裏，我馬上就來。」聲音又再次歡悅起來。「真拿你這個傻子沒辦法……」

風在屋外狂捲著。牛糞餅燒燼的餘溫很快就消逝了。大地於是快速地凍凝了起來。月光在風中搖曳。我裹著毛毯看著她老是點不著火，就有些埋怨雪域空氣的潮濕，而她總是在我等得快要睡著的時候將火苗點起。然後火光從牛糞餅上生起。然後寒氣消去。再然候她又鑽回了毛毯裏。我於是就在火光撞擊心光的時候醒了，「還說妳不會算計？」

「說甚麼呢？你不要忘了，在外面挨凍的人是我。」這說得是。我沒了話語，只得施展蠻力，四處在她身上逡巡，於是水磨房的脈搏又起。「你個傻子……」聲音濃膩曖昧，終至呻吟在歡笑裏。

「妳總說我傻。我是真傻嗎？」我咬住了她的耳朵，悄聲地說。

「那可不？你總是搗鼓……」

「怎不說妳總是搗鼓呢？」

「說得也是。不定在哪個時空，你我的性別互易……」

「說甚麼呢？可是那也不見得一定長在人的身上……」

「可不是嗎？但是總離不開陰陽交合，剛柔互濟……」

「說甚麼呢？我說的是入胎時的凡情……」

「可不是嗎？我說的是入胎時的現象……」我們愈發接近了。搗鼓愈發激烈了。然後她說她的雙腿已痠麻了。然後我們就停了下來。「我們那時也是睡在這麼一間水磨房裏……」

我加了一句。「啊？是呀。是水磨房。也還燒著牛糞餅……」

「早上醒來，水聲潺潺……」

「細沙拋上，咒聲喃喃……」

「水磨磐，磐磨稞……」

「稞養人，人養僧……」

「是喲？養了你這個笨僧，而且還是個色僧……」

我有些羞赧，將頭探出了毛毯，卻聽見溪水從遙遠的遠方流到了水磨房，一波遠過一波，關上了修行的埂道，敲開了輪迴的通路，一波強過一波。「輪迴的我們活在輪迴的翻滾裏，活得黯淡。」這時我忽然看見了溪水瀉在月光外，瀉入石壁內，瀉得銀白。「我們再也看不見生命有超脫的可能。我們再也聽不見空行母抖顫在雪域上空的咒聲。」

「『十二緣起』。」她雙手拉緊了羊毛毯，咬上了我的耳朵。「前面七支全擠成了一個『愛』字，陷在『取、有』裏，然後就有了『生、老死』……」

我們拉緊羊毛毯，暗忖「愛、取、有」如何促成「生」的流轉。然後我們對看著，在微黯火光中深深看了很久，直到忽悠的勁風吹進了石壁，讓火光陷在風裏，不甘願地轉了一個彎。柔弱的月光穿過了石壁，瑩白的光疙瘩撞上了泥地，然後光疙瘩跳進了火光裏，玷污了「生」的意義，而「生」一旦生起，不及思索，將「生之歡樂」直截推進了「老死」的深淵。「安呀。安呀。」水磨房的脈搏又頑執地跳動了起來。「多年了。」我歎了口氣。「妳又找到了我。」

「在這兒。」她嬉笑著。「你盡會搗鼓。在祖普寺外，你只知板起臉孔訓人；在大昭寺內，你只知轉動經輪；在拉薩河畔，你終於讓人性滾出了戒律。」

我不依了，掀起了毛毯，讓光潔的胸脯跳進了眼瞼。那一圈點綴著顆粒斑斑的乳暈，由凸出的乳頭往外綻放了開去，像一朵盛開的花朵一般，「可不？可不就是這對孕育生命的寶物讓我在人生的道路上又重新來過了？」

彎身。呵癢。她笑花了臉。「安啊。安啊。」水磨房的脈搏狂野地跳動著。「這對令人驚歎的寶物，釋放出人類無量無邊的情傷。人類因之而繁衍。人類因之而頹喪。何需旁覓『曼陀羅』？搖乳生酥有『胎藏』。應作如是觀。」

「妳行呀。這個說法是讓『曼陀羅』在『搖乳生酥』裏化之，求其化得深遠，化得高妙，所以就有了『胎藏』一說……」

「這還不是因為你不論如何都還是個出家人嗎？我不能因為你有了情傷而使得『思想轉繹』與『文字轉譯』成為修行的障礙。『思想與文字』豈不是人類『胎藏』於思想繁衍的一對寶物嗎？我們的相識乃至糾纏，就是一個因緣在因緣裏的『胎藏』。」

「說得好呀。不知是何因緣，妳這輩子投胎為女身。妳原本應該是個修行人。」

「這有關係嗎？虧你還是個出家人，連『男身、女身』都看不破。」

我有些不好意思，強自解說著。「我也不是看不破，而是『男身、女身』之分辨，直截牽涉到『原欲』的議題，無關性別，也不能再以『潛意識』來歸納之，或用『飲食男女，人之大欲』的說法來涵蓋之。這些都只觸及人類的行為動機，但卻解釋不了『原欲』。」

「說得是呀。人類的行為動機隱藏著人類的社會演變。這個本身就是『曼陀羅』。」

「可不是嗎？在『原欲』裏，原本沒有陰陽沒有性別，只是一個『此生故彼生』的對映，虛而不屈，沒有動作，謂之『彌綸』，是一個『自然如是』的狀態，及至鏡照，認知了彼此，始有陰陽，然後有『入合二』的觀念，於是有了動作，動而愈出，只因人具『人身』。」

我恍然大悟。「我懂了，我懂了。這樣的『人身』其實為『大身』，但因『大』難為象，所以如來說，『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

「是呀。佛經上是這麼說的，『非身是名大身』。只不過，『大身』一詞疊床架屋，因『身』之所以『有身』，必因其『全身之形皆具』，所以只能是一個『無形之身』，也是為何『身』只能以

『意聲』為其『形』，是之謂『大身』，舉凡『文身、名身、句身』俱為『大身』，但因『大』難為象，故為『非身』，沒有這個了解，是不可能了解『一身復現剎塵身』的。」

「妙呀妙呀。妳果然是個修行人。只不過，『大身』這麼一詮釋，修行人以一個『無形之身』修行，縱或能夠『藉果修因』，豈非只是攪進千古以來的『有無』爭論，出脫無期？」

「錯了錯了。修行人乃以『有形之身』修行，但因『皈依』以後，只能在『皈依』的基礎上，不斷淨化原來的『有形之身』，所以不可能是『無形之身』；只不過『皈』之本字即為『反身』，乃一個『反全身之形』的皈依，但是因為『反身』已反，只能反其身以會意，斷不能再以一個『反身』連其原來的『有形之身』，於是就有了『文字敘述』上的困難，但其實在修行上，『身、反身、反其反身』不可分，或『身、皈、皈其原身』不可分，而『皈其原身』雖反仍具，所以其實是一個『身、皈』的對交之形，其間並沒有動作，只是鏡照，甚至因為男身裏有女身，女身裏有男身。然後才可能因其鏡照而有『入合二』的想法。這就是『愛欲』的原始意涵，以『原欲』一詞涵蓋之。」

「說甚麼呢？『愛欲』讓妳這麼一說，還能是『愛欲』嗎？」

「可不正是這個意思嗎？『愛欲』推到源頭，根本就沒有『愛欲』的意思，而一旦『愛欲』的觀念破除了，『取、有、生、老死』也就沒有了依附，於是『十二緣起』的鎖鏈也就斷了。這時所有的『愛欲』景象同時存在，而所有的『生、老死』也都在『時輪』裏，被迴轉為同一個畫面。」

八

我每想到這些，心頭就有些迷惘，既不知「十方三世」迴轉的玄機，也不知我應以哪個時空的理則系統來安置我的魂識。壯實輝煌的大自然在「成住壞空」的定律下緩慢地走向毀滅與空寂，我卻不自知地執著於幽微隱晦、偏狹地記取觀念之裁斷，又蠻橫地順從了人為的道德與價值的評判。

水磨房的歲月是凝滯的。昨天與明天、過去與未來，在我活在今天與現在的日子裏是大同小異的。曾經存在於水磨房的生存空間不復存在了。我曾經感傷地問過她，究竟要如何保存水磨房的住處以保存水磨房的故事。她卻說，她來的時候，水磨房只是個殘垣破壁，是別人不要的生存空間，而她只不過在此編織了一個虛無的夢，等著一個根本就不知道有這麼一個生存空間的人的到來。

後來人來了，夢卻醒了，賸下的只是時間繼續推動一個時時刻刻都流動不已的時光，就像水磨房外面的水流一般。那麼就讓時間繼續推動下去罷，誰要水磨房，就讓他去住罷。雪域原本就不存在「所有權」的問題，時間的流動原本也是無始無終，所以只能是個「藏天下於天下」的故事。

我在她的「時輪」論說裏，早已揚棄了「出家與在家」的議題，對人生也沒有了追求或責任。我知道一切都掌握不住，我只能選擇自由與簡單的生活方式，並在「自由與簡單」裏與「噶瑪噶舉」接軌，而不是去對我所不知道的「認證風波」強作解讀。

有一天，我倚在窗邊，看著那條綁在板車把手上的裹屍布飄盪在藍天裏，忽然覺得藍天在石堆的凸起裏顯得很低，無窮盡地展開有如一面藍澄澄的絲綢。石堆原本不是如此凸起，而是她在生前與我共同堆砌起來的記憶。「我們對佛學的見解大同小異，只是一個往上回溯，一個向下流淌，卻可以同時將之埋藏在『十萬經石』的『瑪尼堆』裏。」

我們的「瑪尼堆」就這樣被堆砌了起來，而凸起的石堆下面的足跡果然大同小異，其中的細微差別原本就無足輕重，卻總是在風吹草芒裏令我覺察時空重複的無奈。我們一起搬動石塊建構「瑪尼堆」的時光很溫馨，我總是搬動大的，而讓她搬動小的。她搬動的小石子也總是壓在大石頭的上面，不然就是掉在兩塊大石頭中間的間隙裏。有時壓得不太對襯，小石子就沿著大石頭滾了下來，那一片突然響起的「嘓囉！嘓！囉！」滾動聲響像極了一個遙遠的聲音在亙古的記憶裏淒涼地呼喚，彷彿是開天闢地的第一個聲音止不住被遺落的嗥叫。石子躁動之間，她總是無語，看著石子滾動，有如看著人間像一個大舞臺，在天地的大背景裏，讓一齣齣的悲喜劇盡情地開展。

我看著她的虔誠，逐漸明瞭「瑪尼堆」叫做「奪胖」的意思。她總是以短暫的一聲嘆息，歷盡滄桑地流淌著萬千難言的隱語，然後以一個無聲的勾眼，片言不語地勾起萬劫不復的貪慾。那輕輕的一句吟詠，苦辣酸甜地容納了古往今來的情誼，於是在建構「瑪尼堆」的過程裏，她每丟一顆石子，就唸一遍經文，然後瑪尼堆在咒音連綿裏，日復一日地增高，最後她找來了藍白紅綠黃等五種碎布，縫製成一方經幡，從此瑪尼堆上插著經幡，隨風擺動，向大地有情、天上護法傳送著一次次的經文。經幡在強風下不斷地撕裂，她也不斷地予以更新，曾幾何時，水磨房裏已是遍佈著等待更換的經幡，但我卻不知道，她不知甚麼時候，已將捆綁她自己的裹屍布縫製了起來，偷偷埋藏在經幡的最底層，讓彩色經幡的騰越壓抑著白色裹屍布的憑散。

我想得有些意興闌珊，突然就看見一位我所熟識的長老出現在裹屍布飄盪的藍天裏，一步一步走下了凸起的瑪尼堆。年邁的長老身裹袈裟，斜露出黃色坎肩，裸著一條乾瘦的手臂，手腕上還纏著一串佛珠，蹣跚著腳步，一路呼喚著：「走罷！走罷！祖普寺書記要你離開這棟水磨房。」

我遠遠地聽著，有些不以為然，「書記管得也未免太寬了罷。這裏再怎麼說也不屬於祖普寺的管轄範圍。」想著想著，我就放下了揮動的雙手，不能也無法說出自己的感受。我是應該離開這裏，這裏每一塊石頭都是一段歲月，每段漫長的歲月都包捲著河流一般的記憶，但卻容納不下我這縷迴轉不盡的魂識。那就走罷。再怎樣，我也不能為難長老呀。

「書記說了，你不能將板車帶走，板車是祖普寺的資產。」說著說著，長老就到了板車停靠在石堆底端的埂路上。我看他將板車推起，急忙一躍而起，從水磨房一路奔去。

長老聽著我「等等！等！等！」的嘶啞叫聲，就生硬地將板車停住，而板車軸輪所滾動出來的記憶卻持續翻滾，還翻滾出來一些小石頭。我一邊奔著，一邊想著將這些石頭都兜在懷裏。「等等！等！等！」這些石頭都有她留下來的記憶。從亙古以來就這麼地放置著，將來也仍將放置下去，不論變成碎石碎塊，也不論山谷如何迴響，回音如何空洞，它們都將在風化作用下變成彩石砂礫；不論是

如何地花樣繽紛，黑色紅色棕黃色，條紋裂縫，也不論它們將在纖塵不染的天空下閃爍出耀眼光采，它們都將從奇形怪狀的模樣裸露出海水曾經浸蝕過的絡痕、沖刷過的痕跡。

我奔到了板車的前面，朝著長老，咧嘴一笑，然後將捆綁在板車把手上的裹屍布給解了下來，裹在脖頸上。我看著周邊已經抽絲的裹屍布，非常難過，就「窸窣！窸！窣！」地啜泣了起來，好似向著一位長久不見的親人訴說著我這些年來的苦楚。

長老以為我捨不得祖普寺，「沒事！沒事！反正祖普寺也已經不是修行的場所了。我們每天都只是配合著政策，做些取悅觀光團的佛事展演。你就順著書記的意思，到拉薩去罷。」

說完，長老就長噓短嘆地拉著板車上山了。我目送著板車離去，卻從長老一步一搖晃的背影裏瞧出了荒山的雲朵倒是比平常還要變化多端。那種毫無顧忌的塗抹別開生面地替藍天鋪上新粧卻雕塑出抽象的圖案，好似向我訴說著無常的真諦。

我並不想在雲端裏找甚麼，但雲端任何的遷動或凝滯，都吸引著我的注意，而長老的身影卻在雲端裏快速地在我的眼底模糊、消失。我不想多想些甚麼，也不想做任何分辨，但我覺得長老就這樣地消失於他身後的變幻雲端或模糊於他自己身上的抽象圖案，在在都向我說明著甚深佛意。就這樣，我忽然一下子就解開了自己隱藏在心底一些理不清的思緒。

我似乎就這樣沒有了怨恨，於是回到牛圈，觀看了一陣那條正在屙著糞便的黑母牛，然後撿起一塊乾扁的牛糞，走到她平常焚燒香粉的石頭上，焚燒起最後一撮香粉。不等牛糞餅燒盡，我就裹起她留給我的裹屍布，看著嘴裏吐著青苔的牝牛，然後一路望向埂道上的瑪尼堆。

大化忽焉滿溢，於是我與牝牛就一起讓嵌在滿山石塊的瑪尼堆裏了。這座山，除了石塊，就是一坨坨的牛糞餅，密密麻麻在陽光下發亮。我驚訝這麼一條由我的足跡所聚流而成的山路竟然在牛糞餅的鋪陳下也呈現了心思的痕跡，更在周圍的空盪裏，一路蜿蜒到天邊的盡頭，形成一種巨大的慣性旋轉力量，不明所以地旋進了瑪尼堆頂端那個飄盪不息的經幡裏。

這麼一片望之彌高的山礫曾經有若須彌山，更是泱泱大水覆蓋的地球唯一的島嶼，如今青康藏高原仍是持續上升，原始海洋不得不進一步地退縮，就像我將一步一步地走出水磨房一般。

九

臨行前最難處理的就是那頭圈養在牛圈裏的黑牝牛。我不能將牠牽往拉薩，卻也不想將牠低價賣出。以前漢人雜貨店老闆曾出價四千塊錢購買這頭母牛，但因為她在世的時候，不時需要氂牛馱運一些重物，所以就沒有答應。現在她已經不在了，而我又沒有甚麼重物可拉，所以就想將氂牛賣掉。不料老闆變卦了，不知是因為他知道我急著賣掉氂牛還是因為這頭牛已經老得沒多大勁了，而且一隻眼睛跟瞎了差不多，反正他這次只願意出一千塊錢。

我雖然不懂得如何討價還價，也不知道四千塊錢究竟可以購買多少東西，但卻知道四千塊錢是一千塊錢的四倍，而他正以四分之一的價格去懷疑他對這頭「畜牝牛」所曾經做下的市場價值評估。這個感覺不是很好。這當然沒有太錫度只是四大法子的四分之一的想法。但我就這樣子想了。

我爭論不過老闆，就想將氂牛牽到祖普寺。這麼一頭母牛雖然既老又瞎，但祖普寺無論如何都可用得上。想著想著，我忽然又有些不安起來，因為我在寺裏的時候，並沒有看見過牛圈。左右為難之下，有一天我將牛圈打開，想讓喫著地衣的氂牛自尋去路。不料這頭滿嘴青苔的母牛懊惱了起來，而且那只沒有瞎的牛眼還淌出了淚水。我不知道這是因為牠一向嗜喫地衣，而靠近河流的牛圈、一向不匱乏的青苔原本就是牠的歸鄉，還是老牝牛只是捨不得離開她一直飄盪在水磨房裏的魂魄。

這頭母氂牛體型瘦小，我當然沒有拉不動牠的道理。但我捨不得使大力，因為牠沒有公牛那麼壯實。拉牠的時候，我有些難過，畢竟我們朝夕相處了好多年，應該算是夥伴了。不料牠卻不聽我的話，老是拉不動。這可怪了。牠馱負重物的時候很盡力，也非常聽話，無論向前，還是拐彎，都跟著

她的節拍，既是駕轅，又是拉套，但現在我都不往牠身上套重物了，牠反倒不領情了，可能這是因為我從來都沒有拉過牠，或拉牠的力道不夠穩當，所以牠就跟我槨了起來。

拉不動牠，我的確沒輒，於是我拉了一陣，就只好坐在火爐的旁邊看著牠。這時我發現牠頭上不一般大的兩個犄角很有趣，左邊的角沒有角尖，像是被人整個削去了一截，只冒著短短一個小節，與右邊的完整相比，就顯得有些不對稱，難怪有一天她看著老母牛的長臉凸眼，幽幽地說，「咱們跟佛門還真是有緣，連咱們所圈養的老母牛都現身說法。」

我遠遠地念著咒，以為她又發著癲了，就不理會她，於是她就盯著老母牛說了，「犄角互倚，本應對稱，但後天的發展總是不一；晚發展的或難發展的，那個抗爭永遠少了一小節或晚了一小步，於是在印證或比對上，總是缺少了關鍵的力度。」

我聽出了她的意思，就抽了個空，回了嘴，「可不是如此嗎？『唯識』學說發展得較晚，不知是因為『唯識』本來就不宜以文字敘述，還是因為『般若』先入為主，逕自述說了『文字承載思想』的困難，反正『唯識』學說一出，文字就捉襟見肘，總是讓『般若』操控著文字的走向，而文字搖搖擺擺地述說『唯識』，又總是讓人覺得文字像是先天不良，不能敘述『唯識』的固有內質。」

「說甚麼呢？我說的是噶瑪巴的認證風波。你扯甚麼『唯識』與『般若』？」

「妳是說十七世噶瑪巴的分治？妳這個比喻不恰當。倆位噶瑪巴一般大，更在同一個平面上，分而共治『噶瑪噶舉』。這裏不存在對稱與否的問題。」

「說甚麼呢？泰耶噶瑪巴的認證比較晚，總是受制於烏金噶瑪巴的先入為主，所以要爭取正統就比較困難；『噶瑪噶舉』的兩個犄角不一般大，是個事實，不必爭論，而泰耶的一角總是讓人覺得只有一小節，沒有角尖，不知是因為他天生不擅抗爭，還是因為烏金的打壓所致。」

我忘了我是否回應她，但或許我也認為泰耶真是受制於烏金罷。她聽不見我的回話，就倚靠在那扇飄動著窗簾的窗口說了，「不論泰耶噶瑪巴是否天性淳厚，『噶瑪噶舉』讓夏瑪巴這麼一攪和，

每一次轉世只能有一位『噶瑪巴』的說法就再也不能自圓其說了。我不想偏袒誰，但我覺得達賴喇嘛冒著介入它派的傳承與認證的指控、毅然絕然地承擔起『噶瑪噶舉』正統性的維護，也算是大智大勇了，畢竟他得維護『藏傳佛教』的安定與永世綿延，更不願整體藏族的團結因為『噶瑪噶舉』的紛爭而受傷或損壞。」她的額頭低垂著，模樣顯得謙卑、憂愁、肅穆，卻又充滿了懷疑。「達賴喇嘛的確是討了個巧，但是他將兩只不一般大的犄角歸整為一頭瘦小的老母牛，其實不是為了擠牛奶，而是讓沒有角尖的一小節凸顯『噶瑪噶舉』的矛盾，以便抑制長期以來十六世噶瑪巴抗爭『宗派獨立性』的影響力，進而讓烏金噶瑪巴以十七世大寶法王的名義，幫他推展『藏傳佛教的精神統一』。」

誰也說不清原因，但是說完這話沒多久，她就病了，而且一病就下不了床。我都不明白這是否因為她說了不該說的話，衝撞了「格魯派」的護法，導致病痛而衰竭，還是陽壽在這個時候正巧已經走到盡頭，反正她這一病，整個水磨房的事務都落到了我身上。

我裏裏外外地忙著，還要照顧她，那個咒語就念得有氣無力，而且我為了讓她躺得舒適一些，就不時在屋裏的火爐翻弄著牛糞餅，於是牛糞餅的消耗就增快了很多，如今也沒賸下多少了。我當然也想將牛糞鋪曬在牛糞埂道上，但又害怕我這一去，她就斷了氣，所以一直不敢離開她的身邊。這麼一來，我的生活步調整個都亂了，於是我看著牛圈裏的牛糞逐日增多，但屋裏的牛糞餅卻逐日減少，竟然抱怨這陣子的捉襟見肘是因為沒有她的操活使得我對生活有些不知如何對應。

如今我的生活更是整個都慌亂了，或我只是重新回到了以前那個不知如何去生活的狀態。不過我顧不得那麼多了。以前我老是有著回祖普寺的憧憬，但是現在就算祖普寺將我召喚回去，我也不願回去以佛事的展演來取悅觀光客了。我知道我不回祖普寺，就拿不到「格西」證書，但是這時的我對從小就嚮往的「格西」證書，好像也不怎麼在乎了。

這個轉變令我有些悸怕。我只不過想去看看喇嘛外面的世界，畢竟這個世界不只是一個喇嘛所詮釋的世界，再說了，書記已經放話了，我必須離開這裏，否則長老們一定會受到責罰。

這些都是我不得不離開水磨房的理由，但是這頭母牛竟然莫名其妙地成了我臨行前的絆腳石。我有些懊惱。我既然賣不掉牠、也不能將牠牽到祖普寺，而牠又不願自尋去路，於是我就想將牠拉到牛糞埂道上，將牠送給第一個從瑪尼堆裏轉過來的行人。

這樣與老母牛對峙了好幾天，有一天我福至心靈，不再拉牠，模仿著她生前驅趕老牛的聲調，對牠發號施令，沒想到竟然奏效，老母牛就在牛圈裏不情不願地動了起來。

我心裏多少有些忐忑，因為這幾聲吆喝，對人的意義可能不怎麼樣，但是對牛卻有分別，所以錯不得，於是我起步、用勁時，就「駕！」了一聲，要牠左轉就「咿！」了一聲，右轉時又「喔！」了一聲，牠總算搖搖擺擺地離開了牛圈裏的地衣。

不料牠才出了牛圈，就弄翻了水磨房外面的火爐。這個火爐自從她病了以後就不曾再燃起了，但以前我們胡鬧時所遺留下來的灰燼仍在，所以這麼一踢翻，我就有些不開心了。慌亂之下，我一聲「駕！」，牠卻把火爐的餘燼踢得四處紛飛，我急迫之間想讓牠擡腿，卻想不起口令，於是只得抱著牛腿。老母牛看似瘦小，牛腿卻很有力，我久抱不起，就有些亂了手腳，於是又「駕！」了一聲，牠又用勁一踢，火爐餘燼更是弄得我滿頭灰土。我沒了輒，坐在我第一次進來水磨房時所坐的石塊上，將我所知道的口令來來回回地在口腔裏轉了幾圈，於是「駕！」、「咿！」、「喔！」地，讓老母牛沿著火爐轉了起來。我一時情急，就「吶！」了一聲，要牠停下，牠果然就停了下來。我開心極了，整個口令忽然就清晰了起來，從此得心應手，於是「哨！」了一聲，要牠後退，更「得！」地一聲，叫牠擡腿，於是牠就走出了水磨房的空地。

我看著老母牛走上了埂道，開心得不得了，喉嚨不時發出「嗡嗡！哄哄！」的聲音，這時老牛就有些不太願意擡腳，於是我趕緊「駕！」了一聲，老母牛就不情願地邁了一步。埂道窄小，我不能「咿！」、「喔！」地亂叫，否則老母牛就得摔到山谷底下了，這時我就「哨！」、「吶！」地要牠後退或停下，於是我們一人一牛，也就相安無事地走到了堆置著瑪尼堆的埂道旁。

瑪尼堆的埂道或埂道的瑪尼堆很荒涼，行人不多，我等了很久，都等不到一個從瑪尼堆轉出來的行人。我不願一直等下去，就想將老母牛給牽回去，送給雜貨店老闆算了。送誰不都是送嘛。權當布施得了。但是這時一個難題來了。我不知如何叫牛轉身。我把所有的口令都發了出來，「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唆！」，還有「得！」，但都沒辦法叫牠轉身回去。

我知道我不能犯險，讓老牛在窄小埂道上「咿！」、「喔！」地轉身回去，但除了「咿！」、「喔！」，老牛不知如何轉身，當然我也曾「哨！」地要牠後退，但老牛很笨，只扭動牛屁股，朝著來時路挪移了一下；我當然不開心了，心想這頭笨牛如此不知轉圜，這麼沒有默契，於是又「哨！」了一聲，這時老笨牛卻也知道我不是要牠扭動牛屁股，於是就頂著一對長短不一的犄角，向我衝撞了起來，我趕緊「唆！」了一聲，牠就識相地停了下來。

我又沒輒了，於是在埂道的瑪尼堆找了一塊平整的石塊，對著牛屁股，坐下歇息，一邊想輒。我不時「得！」地一聲，想看看老笨牛是否還記得口令。牠倒是沒忘，卻頭也不回地擡了一下牛腳。這時我就覺得老母牛雖笨，但還是會聽指揮的，只是因為我找不到指揮牠的口令，或者老牛陷於牛身的形體侷限，原本就沒有原地轉身的可能，所以當然就不可能有轉身的指令，唯一的方法是我去牽著牛鼻子，將牠硬給牽轉過頭去。但埂道這麼窄，如何使得？弄不好，連人帶牛都得摔下山谷。

牠好像知道了我的窘境，或只是不願老是以屁股對著我，於是就在沒有指令之情況下，自己在埂道上挪挪移移，想將牛頭轉回去。我大大鬆了一口氣，心想這頭笨牛在我們的調教下，還是懂得人的意思，但是牛說到底還是牛，這一陣在坑坑窪窪的埂道上挪移，就把牛身橫置在埂道上，於是那個頂著長短不一的犄角的牛頭就對準了山谷。

我覺得不妙，喊了一聲「啊呀！」，老笨牛好像聽懂了我的意思，前腳立刻縮了回來，牛屁股卻頂住了石堆。我一時不敢出聲，滿口盡是「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唆！」，還有「得！」，但卻叫不出聲音，因為我知道這個時候，一個錯誤的指令將令老母牛墮入山谷。

我們就這麼僵住了。這時我迅速地從石堆跳到埂道上，一邊擠兌那個頂在石堆上的牛屁股，而一邊拉著沒有角尖的牛角，想將老牛拉回原來的位置；情急之下，我就沒去想，這麼一個拉牛的動作其實可以將牛頭拉向來時路，只要我從石堆跳到老母牛的另一頭。等到我想清楚了，就又爬上石堆，從牛的另一頭跳下，在埂道上站穩了以後，我又一邊去擠兌牛屁股，一邊去拉右邊那只尖尖的牛角。

這時老母牛不依了，「哞！」地鳴叫一聲，而且隨著牛頭上下竄個不停，讓氣息從嘴中釋出，還帶出咀嚼不全的青苔。我有些訝異那個「氣自口出」的「哞！」聲竟然與「氣從鼻出」的「豨！」聲如此不同，但卻從牛頭的上下搗鼓，理會了老母牛不滿意我的魯莽行事，於是又去拉那只冒著角尖的牛角。老母牛不開心了，擡起了前腳，我嚇了一跳，趕緊「唅！」了一聲，於是牠又縮回了前腳。

我獃坐了下來。這如何是好？我知道老母牛以「哞！」之鳴叫向我指明「事出有因」，但前腳下面的坡度陡峭，我豈能莽撞？於是我走到老母牛的前腳貼著埂道的路面上，緊貼著老母牛，生怕牠一時控制不住，就將牛頭往陡坡衝下去。老母牛好像明白我在想甚麼，鼻子呼呼地往外噴氣，還發出「哞哞！哞！哞！」的牛鳴。我拍拍牠的脖頸，誇讚幾句，牠卻好像不領情，只把牛頭扭了過去，但又晃晃耳朵作為回應。

我看著老母牛老老實實地站著不動，又有些不知所措起來。這時牠一邊嗅著陡坡的地面，一邊「哞哞！哞！哞！」地叫喚著。我想牠也著急了罷，嘴裏的地衣殘渣就掉了一地，而那只睜著的眼睛竟有淚珠溢出。我拍著脖頸，安慰牠，要牠不要害怕，我一時三刻找不到指令，卻不能說我沒有令牠轉身的辦法，但我拍著拍著，就難過了起來，難怪雜貨店老闆只願出一千塊錢，因為老母牛這幾年的操勞，讓兩邊的肋骨整個都暴凸在肚皮上，真的是老瘦了。

這時我莫名其妙地想到了印度的牛。牛在印度被視為神明，但不知是否有駕馭牛的指令？就算有，是否也是這個「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唅！」、「得！」？如果是，那麼印度有如何叫牛轉身的指令嗎？還有中土自古以來以農為本，應該對如何駕馭牛有獨到的方法。那麼

除了「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唉！」、「得！」，還有叫牛轉身的指令嗎？只不過，如今中土的「無神論」比印度的「有神論」氣勢旺盛，這些「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唉！」、「得！」不知能否直截了當地叫牛在「有神」與「無神」之間運轉自如？

那麼這個叫牛轉身的指令是甚麼呢？牛除了人類的語言系統以外，能否聽命於其它的語言呢？如果能夠，這個語言系統是甚麼呢？如果不能夠，我如何在人類語言無能為力的時候，將轉譯的語言化現為一個牛可以理解的指令呢？我快速地在腦海裏搜索著如何讓牛轉身的指令，但卻一無所獲。

我想著人類語言雖有不同，但是牛可以聽懂的指令不應該不一樣罷？當然我不能自以為是地用一些「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唉！」、「得！」，將牠圍困在動彈不得的埂道上；我也有些慚愧，當牠艱澀地挪移笨拙的身軀以擋住暴虐的語詞流動，我卻跳出一堆不能承載語詞的石堆，先去俯察沒有角尖的語詞，以制止奔突的意象，然後帶著淬了毒的語詞，重新回到不能承載語詞的石堆，蠻橫地讓「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唉！」、「得！」的指令駕馭另一層級的意義。這些都不要緊，最讓我感到羞赧的是，我竟然又跳回了已經滯塞的語詞流動裏，去倚附早已冒著角尖的語詞，卻以為這是回返原本不能造作的語言的唯一方法。

這當然是我的會意，而不是老母牛以「氣自口出」的「哞！」聲來向我指出牛鳴的事由。牛鳴以事為主，卻因事無形，只能指之，而老母牛又笨拙，不能指事，所以只能以牛頭的上下搗鼓來表達「哞！」聲原來是牛遭到挫折與困頓時，向人類發出的「牛語」。

我知道了「哞！」的「牛語」以後，開心得不得了，於是就在窄小的埂道上，手舞足蹈起來，那個「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唉！」、「得！」的指令也就像轉經輪一樣迴轉了起來，弄得牠著急了起來，於是「哞！」聲就夾雜在「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唉！」、「得！」的指令裏，鳴叫得好不委屈，那個牛屁股也因為摩擦石堆過力而紅腫了起來，而不能承載詞語的石堆反倒被擦得鋥亮鋥亮的。

就當我以「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唅！」、「得！」等等「牛語」頑固地駕馭著「哞！」所鳴叫出來的「牛語」時，瑪尼堆旁邊幽幽地轉出了一個行人；我看到這個行人，快活得不得了，因為我知道老母牛終於有了去處。

行人的模樣有些奇怪，從埂道看上去，看不真確，但卻可以看到他的背上馱著一塊平面模版，在太陽光裏閃閃作光。雖然我不知他是繞著瑪尼堆修行，還是聽不得我的「牛語」，但是他一轉出了瑪尼堆以後，就將馱在背上的亮晶晶的平面模版擺在石堆上，嘴裏還「呃！呃！」地喘著息。

行人有些急躁，那個平面模版放下時，在石堆上擦出了一個鈍拙的「鏘！」聲，然後平面模版就掉下來一些碎片，「鏘！鏘！」地敲擊在石堆上。這個「鏘！」聲不似祖普寺所傳出來的「鏘！」聲那麼輕脆，但我從埂道看上去，卻也看不真確那個發出「鏘！鏘！」的破碎物品。我只能說，我對別人將不明白的物品留置在我與她所堆置的瑪尼堆裏，有些不滿意，於是就「嗚哇！嗚！哇！」朝著他叫了起來。「你揹的是甚麼呀！這麼堅實，還能發出從來都不曾聽過的『鏘！鏘！』聲響！」

行人從瑪尼堆上威風凜凜地發出「噓咻！噓！咻！」的聲音，大聲回應著，「噓！這是太陽能面版呀！」聲音響徹山谷，把老母牛驚得在埂道上踢著前腳，還「哞哞！哞！哞！」地將個長短不一的犄角舉向山頂，上下搗鼓地致敬著；那個向後同時又向上向下的力道很奇特，牛屁股忽然就從石堆挪移開來，指向了一路踩踏過來的來時路，於是橫亙在埂道上的牛身就自顧自地離開了石堆與陡坡，而不再能夠與埂道一起竟而竟之了。

我有些不開心了。這頭老牛如此輕巧脫離了困境，似乎迫不及待地想跟著新主人走，於是喉嚨就發出了「嘓囉！嘓！囉！」的尷尬聲響，向著鑲嵌在好亮好亮的太陽裏的行人抗議。我這些活生生的「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「唅！」、「得！」竟然不敵「噓咻！噓！咻！」的忽哨？不會罷。忽然我發現老母牛是受了從未曾聽聞的「鏘鏘！鏘！鏘！」的驚嚇，於是張大了嘴，向著太陽裏的行人問道，「太陽能面版？」

「可不就是太陽能面版嗎？這一路丟棄在埂道上的太陽能面版把氂牛都嚇得屙不出糞便了，更把惡毒的太陽給弄糊塗了，到了暗夜，還發出高熱的想像呢。」

我驚駭地問，「太陽停留在面版上？你是說高原的『寧瑪』不敵中土輸入的『寧瑪能量』？」

「可不就是這個意思嗎？還有手機哩。那些不肯逝去的訊息經常跳出沒有電流的版面，艱澀地控訴著咱們高原的落後，處處跟不上『現代化』的進程。」

我不平地問，「『現代化』？你是說遠方輻射而來的電流以不同的角度貫穿了高原的雨露？」

「可不就是這個意思嗎？咱現在總算弄明白了。原來高原底下的『稀土』礦藏是中土覬覦雪域的原因，原來鋰電池、發電廠、太空梭，乃至所有的電腦產品、油電混合車都需要咱們的『稀土』，而當『稀土』的強大磁場導致電器產品失靈時，喇嘛們就將之解釋為佛菩薩的顯靈。」

我不解地問，「『稀土』曠藏？你是說現代的電器產品到了礦藏豐富的高原就失去了效用？」

「可不就是這個意思嗎？咱現在總算弄明白了。原來高原的『活佛轉世』在『現代化』的詮釋下，只能是『空中開屏的孔雀』，它也不再具有延申『歷史』記載過去已經發生的事跡的力度，更加不能展演『歷史情結』由過去一直延申到未來的方便。」

我忿怒地問，「『空中開屏的孔雀』？你是說乘願再來的活佛不敵『現代化』的實事求是？」

「可不就是這個意思嗎？咱現在總算弄明白了。原來『現代化』不一而足，拉薩啤酒、房地產建設、旅遊服務、礦藏開發、農地墾荒、氂牛畜牧，早就讓神聖的布達拉宮不再高不可攀了。」

我狐疑地問，「氂牛畜牧？這麼說，如果我將這頭氂牛送給你，你就會將牠宰殺了？」

「我沒聽明白。你是說，你要把這頭氂牛送給我？」

我哀傷地說，「給誰不都一樣嗎？我還能將牠帶著走嗎？」

行人喜出望外，「那好呀。我肯定用上好的草料餵養牠。牠睡樓下，我睡樓上……」

我打斷了他，「牠只喫地衣，不喫草料。」

「地衣嗎？有的是，我的樓房底層遍佈著青苔，不用出牛圈就可以喫得到。」

「那好罷。你下來把牠牽走罷。」

行人興高采烈地將瑪尼堆上的太陽能面版重新揹上，三步當兩步，飛快地從山頂上奔了下來；那個太陽能面版在他的背上彈得老高，還「碰碰！碰！碰！」發出不像「鏘鏘！鏘！鏘！」的聲響，也不像「轟隆！轟！隆！」的聲響，反倒像「現代化」所展示的突兀碰撞聲音。

行人到了埂道，雙手支撐著馱負在背上的太陽能面版，卻騰不出手去牽老母牛，於是將太陽能面版從背上卸了下來，努力地在拱起的牛背上找一個平整的部位，好將堅實的太陽能面版平整地安置在老母牛的背上。老母牛不肯答應，不知是受不了聚足「寧瑪能量」的高熱，還是受不了堅硬的面版所帶來的壓力，一拱一拱地將牛背頑固地拱起。

行人見狀，毫不猶豫地就將太陽能面版給丟在埂道上，而四面方整的太陽能面版卻不肯妥協，霸道地佔據了生命的通路，還壓著掉落的牛糞便，讓零亂的牛糞便從下貼上，洽切地在「寧瑪能量」的熾熱下，激發了牛糞餅的熱能。我有些不悅了，「這不太妥當罷？再怎樣，咱們不得從泥濘的生命通道上走過？『寧瑪能量』再厲害，還能將一路走過來的生命重新整合不成？」

行人一聽，又毫不猶疑地將太陽能面版重新揹起，一蹦上了瑪尼堆，左支右絀地走到半山腰，又發出「噓咻！噓！咻！」的忽哨，然後叫著，「這裏夠高了罷？」

我由下往上看著行人，在好亮好亮的太陽裏，覺得眼花，不知是否應該同意這個高度，卻只見他將背上的太陽能面版丟棄在一路往下崩流的瑪尼堆裏，一陣「鏘鏘！鏘！鏘！」的破碎聲將靜臥在山裏的瑪尼堆鬧騰了起來，伴隨著他往下奔回的步履，「鏘鏘！鏘！鏘！」地一路響個不停。

行人回到埂道上，一言不發地牽起了老牛，轉身就走。老牛好似知曉了牠將遠離我了，或只是捨不得水磨房旁邊的地衣，執拗地不肯邁步。我正想傳授行人一些「駕！」、「咿！」、「喔！」、「哨！」、「吶！」、「得！」的牛語，忽然行人又發出「噓咻！噓！咻！」的忽哨，但這次在埂道

上，那個「噓咻！噓！咻！」就帶起了山巒的迴聲，行成了一個包涵宇宙音律的奇特響動，然後老牛就慵懶溫馴地擡起了前腳，還發出「哞哞！哞！哞！」的呼應，一搭一唱地散播著以前我們在水磨房所唱誦的咒語，讓「噓咻！噓！咻！」所交織的「哞哞！哞！哞！」聲響震動了宇宙的波瀾，既矯正了乾坤的跌撞，又粉碎了時間只知往前奔騰的狹隘，讓鼠豕銜接的生命逕自發出直貫輪迴的訊息。

我忽然有些不捨。這頭吃青苔就滿足的「畜牝牛」就這樣將與我各自重墮輪迴的淵藪。我相信牠平日聽多了我們的咒語，必將脫離難馴的野性，但是生命就像轉經輪的一個呈現，我又何嘗能夠在不斷「輪迴的來世」裏，時刻去感受生命的溫馴與安祥呢？甚至只是在牛糞餅所散發的溫熱與光華去回憶「輪迴的時位」在動而不動的時候其實沒有動能呢？

走了！走了！誰能不走呢？生命不能停頓。就算在乾涸的荒漠、金燦的殿堂，生命都只能往前流淌、往後回憶，是挫折是困頓，是暴躁是褻瀆，生命都只能一直迴轉。

就在「噓咻！噓！咻！」的聲響消逝於遠方的轉角處，瑪尼堆裏忽然響起「鏘鏘！鏘！鏘！」的轟天巨響，想來當是最後一片破碎的太陽能面版在「噓咻！噓！咻！」的催促下，找到了「寧瑪」在瑪尼堆的位置，確認了「古寧瑪學說」在「前弘期、滅佛期、後弘期」堆置起來的演化痕跡，卻又放射出來「吐蕃、烏斯藏、西藏」突兀轉進的憂鬱情緒。

我在炙熱的「寧瑪」鋪曬下，聽著不絕於耳的「鏘鏘！鏘！鏘！」，忽然意想天開起來，於是就有了一個堆置「現代化瑪尼堆」的想法。是呀。是呀。我不能遏阻這一路在雪域上架設起來的電線桿，我也不能還原電流的輸送所改變的磁場，但是我可以挪移四處廢棄的太陽能面版與找不到插座來充電的手機，讓稀疏的草皮植被重新回復原始的面貌，讓「綠色革命」的挑戰與「環境保護」的政策對抗「經濟開發」的宣言與「節能減碳」的機遇，更讓「科技文明」的需求在「現代化」的嘲諷裏，一併壓在「現代化瑪尼堆」裏。

十

我不自禁地在牛糞便道上歡欣鼓舞起來。在「現代化瑪尼堆」裏，「現代化」不必再去想如何包容舊有文物的問題，不必再去擔憂傳統精神是否失序的問題，更不必再去懷疑環境保護與生活平衡的問題，因為高原上的「寧瑪」實在太厲害了，能夠讓壓在「現代化瑪尼堆」裏的太陽能面版自動地匯集陽光，於是很快地，整個瑪尼堆就自動溫熱了，猶若訴說著「創世神」將再度降臨、將重新掀起「吐蕃、烏斯藏、西藏」的掩藏，讓整個西藏重溯「前弘期、滅佛期、後弘期」的演化，將所有思念「古寧瑪學說」的話題全都蒸發為憂鬱的痕跡，進而改變西藏因「現代化」所帶來的時代變局與發展困境，讓「現代化瑪尼堆」的神祇釋放懷疑與恐懼，然後恩寵與感激之心才能於瑪尼堆的「大身」裏顯現。是呀。是呀。「現代化瑪尼堆」不能以「大身」見，但需在建構「大身」時，讓神祇與周遭的荒山石堆共處，更讓「習性、傳統、風氣」瀰漫成自治區的建設議題。

是了是了。「現代化」與否，任何事物到了這裏，都必須學習與周遭的冰天雪地共處。這不是解放農奴的問題，也不是縮小貧富差距的問題，而是「現代化」的魔咒在強烈日照與溫煦熱能的薰蝕下，只能發出青茫的煙霧；十萬經石的瑪尼堆已經在歷史裏做了見證，如今的「現代化瑪尼堆」將以十萬經石為「大身」，讓建構「大身」的步履以十萬經石為賜，卻不以「固舊的瑪尼堆」為竟，所以只能舞步反步，不敢竝立，降之致之，以為貢獻，於是一個「現代化瑪尼堆」的想法終於有了雛型。

建構「現代化瑪尼堆」的想法讓我很興奮。我知道我對整個西藏的「現代化」驅動沒有遏阻的能力，但又想對當前的宗教桎梏盡一分力，但「現代化瑪尼堆」卻不能以「大身」見，那麼這麼一個「無何有之身」又將是一個甚麼樣的空間，才能讓「現代化瑪尼堆」存在呢？

我守在「固舊的瑪尼堆」旁，想了好幾天，一無所獲，真是急壞了，於是上竄下跳於石堆上，想將滿腦子的「無何有的瑪尼堆」砸在石堆裏。有一夜，我真是累了，躺在石堆上，觀賞懸掛於天空

的皎月，更讓月疙瘩盡情地跳躍在瑪尼堆裏，忽然久已不見的「希利空圈」就滾落了下來，好像砸碎的太陽能面版在石堆裏滾落一樣，一路「鏘鏘！鏘！鏘！」地滾落到埂道上。

我樂極了，放任著那個早已不見蹤影的「希利空圈」逕自消失於石縫之間，只將手裏一個不知從哪個「無何有之鄉」尋著的手機頂著夜空。須臾間，一股壓抑不住的氣息衝出了身軀，四處遊盪，動而愈出，夾在皎月與手機之間，往上嘲諷月光的清冷與月色的飽滿，往下卻迫不及待地想抹除地面上的騷動，但是由於我的額頭始終頂著月空，於是那股四處衝撞的氣息終於靜止了下來，任憑一個找不到充電插座的手機在安祥的月色撫摸下，發出斑斕的色彩，虛而不屈。

這時我忽然就開了竅。原來「無何有之身」的空間就在四處丟棄的太陽能面版與沒有了電源的手機上，只不過，這麼一個「現代化瑪尼堆」不再具有固舊的「十萬經石」空間，而是一個橫向移植的空間，四處存在於天地之間，甚至徜徉於雲端之上，讓「無何有之身」整個包涵了宇宙，卻又不離宇宙，猶若「超宇宙」的意識只能存在於宇宙裏一般。

一想到這裏，我的心裏立即有了答案，於是頭也不回地跳回埂道上，準備明兒一早，動身前往大昭寺。我的腹案其實很簡單。我將在水磨房邁向大昭寺的途中，隨處圈圍「無何有之身」的空間，藉以堆積沿路俯拾皆是的「現代化」棄物；我也知道，我必須讓這樣的「現代化瑪尼堆」間隔錯落在筆直公路的兩側，讓太陽能面版與手機逕自在「寧瑪」的催促下，薰出古時「塞上亭」的烽燧，然後讓不見盡頭的公路兩旁堆置起迂迴前進拉薩舊城的煙墩。當然在這個「無何有之身」的上面，我一定要壓上一塊石頭，以之阻隔「現代化」的蠻橫，也拒絕帶給「現代化」任何的捆縛。

這不是我過於謹慎，而是我必須避開聳立於公路兩旁的無線通訊桿，讓寒驛如點、邊烽互望的烽堠延袤千里，更讓築障列亭的烽堠不至遭到毀壞，然後這些與公路走向一致的烽火臺才能發出古代預警防禦的作用。當然我說不清我究竟想護衛甚麼，因為「現代化」的驅動鋪天蓋地，我也說不清我究竟想阻擋甚麼，因為「現代化」的暢通已經讓古時傳遞軍事信息最有效的方法變成一個笑柄。

但是這麼一個「無何有之身」徒具烽堠之形，何有烽燧？我想得有些無趣，止不住就自我解嘲起來，也想放棄這個想法，老老實實地維持原意，沿路鋪地而拜算了；不料我隔日清晨，趁早摸黑，才離開水磨房，就踢到了老母牛遺留下來的糞便，然後那個想了一夜的烽燧忽然就被點燃了，於是就在我彎腰清除鞋面上的牛糞時，我有了一個想法，我將在沿途的烽堠裏塞進牛糞，因為牛糞在太陽能面版的薰息下必成糞煙，晝作燔燧，夜成烽煙。

我想得興奮極了。「烽堠相接」必定可以將我的蹤跡告訴長老們，就算遏阻不了「現代化」的進程，將來那些與我一起辯經的同修們必定可以知道我建構這個「無何有之身」的目的，至於說這個空間的位置究竟在哪裏，以我現在即將漂泊的心境而言，我是不可能知道的。當然我也有些害怕好事者按圖索驥，替書記尋找我可能的去向，於是我又思索著如何才能使這個空間的位置模糊化，乃至在一望無際的高原上無跡可尋。

是呀。「烽堠遺跡」只能由後人尋獲，「現代化」的驅動必定長驅直入人類的居常空間。我的心思忽然空落落的，看來「十萬經石」已成過去，「現代化瑪尼堆」再也不能將空無一物的空間轉向外面的廣漠空間，反倒讓外界的虛無趁著「現代化」的驅動，見縫插針，令瑪尼堆失其「具足大身」的功能。我想得意興闌珊，還沒將鞋面上的牛糞擦乾淨，就已經與雜貨店老闆認同了起來，因為他說市場價值足以彌補精神匱乏，橫向轉接必將成為思想主流，而人類的專注力只能消失。

這時第一道霞光從山脊射出，片刻之間，將支撐著水磨房的殞石反射出來五彩繽紛的斑斕。我忽然就想到了她曾經說過的話，「如來因『法界』大而無邊，難為象，故以『胎藏曼陀羅』說『法界藏身』，更以『人身』說『大身』，是曰『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

是了是了，我手舞足蹈了起來，婉轉「胎藏瑪尼堆」，最是「幻化曼陀羅」。是了是了，由是「胎藏曼陀羅」，由是「幻化瑪尼堆」，所以這個「現代化瑪尼堆」將以敘述對象的轉換來隱藏時空敘述的轉換，如此一來，這麼一個「法界藏身」的另類詮釋才可以令「離四句、遣百非」一方面繫於

一處，一方面又讓「離四句」入於「遣百非」之中，將「瑪尼堆」迴盪於荒山石堆之間。這本身就是「曼陀羅」，併「胎藏、幻化」而分之，是謂「無何有之身」。

想到了這裏，「無何有之身」遽爾長大，於是我就上路了，而「無何有之身」則一路尾隨，將四處被人們隨意丟棄的電子棄物弄得格外顯眼。我不能說我有任何意圖，也不再有建構烽堠的想法，只是順手將這些電子棄物往公路兩旁一扔，但是隨著棄物的堆置，公路的邊界被侵犯了，然後我為了維護公路的邊緣，就將棄物集中，不料「無何有之身」卻在我將棄物踢往空間的中心之時成形了，而每一次的踢動也都重新勾勒了一個嶄新的「無何有之身」空間。

每當有人從旁邊走過，我就站立在空間的邊緣，確定這個人不會去干擾空間裏面的事物。行人觀之，模樣多古怪，有時佇足沉思我堆置這些棄物的用意，有時只是笑笑，持續鋪地拜佛，只知留下粗重呼吸，伴隨著我的荒謬行逕，而根本不關注空間裏面的事物。

我做得很認真，用一種在祖普寺裏與同修們辯經的謙虛、嚴謹、精確的態度，去疊放那些隨性放置的棄物，卻不受棄物的顏色與表相所蠱惑，甚至不去管產品的版本與功能，而是讓順手拾來卻又說不清楚的出現次序去決定疊放的順序；當然隨著棄物的重複出現，那個壓著的次序就有些脫序了，雖然不是結構性的崩毀，但原來的「形與神」就再也分辨不清了。

就這樣，「無何有之身」的瑪尼堆就往上堆起了。一開始，「現代化遺跡」好似只是一些遊離歪曲的人類心跡，疊成了一抹蜘蛛遊絲，或像是誰不經意地丟棄了累贅，隨手給扔在一路行來的路面上。是呀。這只能說是人類發展史上一個意外的事件。但它就這樣意外地發生了。所以「現代化」的存在意義也跟著「現代化瑪尼堆」的等量成長，長成了一個問號，可以說「現代化瑪尼堆」有多高，「現代化」的問號也就有多大。

看著我所堆積起來的瑪尼堆快速地迷失在陽光下，我有些焦急了起來。我想將逐一層疊的空間量體以一種知性而美妙的圖影形繪出來，更想讓已經埋在瑪尼堆裏的電子棄物再次顯現它們曾經有過

的瞬間顯象的功能，但是因為它們已經被埋在裏面了，斷不能從裏面去顯現外面，再說了，就算我將它們再挖掘出來，原來的空間結構已經不存在了，我又如何能夠發現原來形狀的祕密呢？另外一個更尷尬的現象是這裏沒有插座、沒有電源，只有炙熱的「寧瑪」，所以如果我要創作結構、創作形式、創作空間，我只能將這些隨意而失序的層疊畫作出來，但是周遭卻沒有紙筆。

看來我只能放棄將這個「無何有之身」形繪出來的想法了。我心有不甘，於是拼命去記憶那些快速成形又快速消逝的空間。困難的是，這些空間都很類似，就算我眼光犀利、心思果決，但是快速層疊的空間仍然將我的心思給封閉了。這簡直就是一樁自我懲罰。我的呼吸因之短促了起來，於是我只好將自己化現為棄物，讓自己成為自己的棄物。

當然我這可不是自暴自棄，而是隨著「現代化瑪尼堆」的堆置，我也質疑了堆置瑪尼堆的我在這個現代化世間的存在意義。我可以這麼說，「無何有之身」的瑪尼堆有多高，我的質疑就有多大。「時位」忽然在愈堆愈高的詰問裏有了嶄新的現代化意義，逕自詢問了活佛轉世的現代化意義。

想到了這裏，我蹲坐了下來，卻瞪大了一對恍惚迷離的雙眼，縮在肩下，時時對這個「現代化瑪尼堆」閃著抑鬱與窺視，但也阻止不了「現代化」抽芽似地拔尖挺起，原來周遭的「現代化棄物」實在太多了，不協調地散置於抓不住的地平線上，但一旦快速疊起，那個「現代化棄物」卻像掛上了線的木偶在線上纏成了「過去的現代化」，卻又不知所以地將「纏線的現代化」纏成了一個低骨眉、倒鉤嘴的未來，既封鎖了所有可能的人類心跡，又兜緊了所有可能的智慧結晶，就如同我在「現代化瑪尼堆」前的束手無策或不知所措一般，只知一個勁兒將「現代化」疊起，卻又在疊起的同時，只能低眉垂手，絕望地看著「現代化」拔地而去。

我想我後來放棄了自己的形塑，就是因為我終於認知了在崩毀的空間裏形塑自我是一樁不可能完成的任務。我那時不知道的是，這麼一個「自我棄絕」的信念已經逐步引導我建立一個「入其建構之流、亡其建構之物」的概念，而就在我逐漸沒有了「所觀之物」的過程中，我感覺自己在形構之時

的氣色與所接觸的建構物之間，存在著一些更深層次的特質與能量，於是我忽然發覺我自己已經進入了「無何有之鄉」，而不是有一個「無何有之鄉」等著我去進入。

我想我是應該高興的，因為這一路的自我棄絕，最後沒有了所緣，連「無何有之鄉」的概念也沒有了，我卻已經在「無何有之鄉」了。公路兩旁的「現代化瑪尼堆」就這樣被我層疊了起來，而當它層疊到一個超過我身子高度的時候，我就只能從下往上將棄物丟擲上去，然後任憑它隨意地滑落，落到哪裏，哪裏就是它的位置，有時它一不小心一直滑落到底部，我就把它撿起，重新丟了上去，但有時，我只是看著棄物在陽光輝煌的堆置裏釋放閃閃銀光，而任憑它進行著重整次序的愚弄。

無論我如何跌跌撞撞地建構這個棄物空間，我總是懷疑最後一個棄物將在哪個位置留駐下來，那個一路「鏘鏘！鏘！鏘！」的滑落聲也總是令我舉棋不定，好似最後的棄物就在找到位置的時候，另一個比最後還最後的棄物卻隨即出現。這想來就令我不安，於是我只好在我以為的最頂端的位置，放置一塊石頭，讓石頭自上而下，以及四方，將不足以見意的「現代化瑪尼堆」定於當處。

說來也怪，石頭沉重，但我一有了放置石頭的念頭，「走石」就出現在廣邈荒漠的不遠處或從遙遠而陌生的地方一路走到了跟前。我不能說「走石」自個兒在高原上走動，只能說高原的風太厲害了，所以將石頭吹到了我的跟前。這個說法有些匪夷所思，但卻是千真萬確的。唯一的尷尬是，有時我堆積的「現代化棄物」高過於頂，我要將沉重的石頭置於頂端就有些困難，於是我就將石頭往我所能伸及的最頂端的位置，奮力一扔，整個已經成形的「瑪尼堆」乃告崩解，而上面的棄物隨著石頭的掉落，迅即壓上了下面的棄物，「鏘鏘！鏘！鏘！」地不絕於耳。

最後承接往下掉落的石頭，總是太陽能面版，從已經冒著輕煙的底部，支離破碎地阻止了石頭繼續掉落的進程，卻讓太陽能面版在支撐石頭的位置散播出來蜘蛛網狀的猶豫。這時我就在這個平整的「現代化瑪尼堆」旁，五體投地地膜拜了起來，想找著一個契機，讓身軀直截走入這個我一手堆置起來的棄物空間，但無論我如何嘗試，我卻走不進去，因為這個「現代化棄物」的空間已經變成一個

令人窒息的場域，有若死亡，排拒著所有活著的人向內眺望，更因這個空間將所有藉由電子而呈現的人際網路、即時電訊、實用哲學、物質文明、邏輯演繹、電腦語言整個都壓縮在一起，於是無論華麗或空泛，那個在幻象裏展演的頑強忽然就幻滅了，堆滿在一堆人類製造出來的垃圾裏；壓縮的空間也不再有光線了，疊置的過去更不再有啓示，於是一個因「啓蒙」而開展出來的心靈黑洞終於堂而皇之地邁入「新黑暗時代」，急躁地將人類扔進無光的黑洞裏。

我不知道我在這個「現代化棄物」前的存在意義，起碼在逐步堆置「現代化」時，我是看不出自己的存活意義的。我有些沮喪了，於是拍拍綁在膝蓋上的粗麻布、將蓋在手掌心的長袖重新回捲了上去，然後站直身軀，兩眼盯著筆直筆直的公路，不料正當我鋪地而拜的時候，我卻看見了公路兩旁蜿蜒而去的牛糞像極了「烽堠相接」的煙墩，一路往遠方的拉薩城奔流而去。

不過我還是懊惱。這一路無可為而為的堆積或許只是為了凸顯「無何有之身」的不能建構，更或許只是為了讓「具足大身」無關痛癢地批判現代化的無稽與不知留止，但其實我真正懊惱的是自己或是開得慌了，於是我就像賭氣一般，不再去探尋我堆置這個「現代化」的真正企圖，好似只是贊同人生本來就意味著放棄，而一個人的價值不僅在他所呈現的部分，更在他所放棄的部分，而「棄物的累積」就是將人類不予重視的事物重新賦予想像力的內在力量，是為「無何有之身」的存在意義。

十一

就在我竭力維持著這麼一個「無何有之身」的完整與不受侵犯時，一位老叟來了，身邊還牽了一頭被剃了毛、塗弄成五彩斑斕的氂牛。我看了一眼這頭被整治為花俏模樣的牡牛，已經有些不開心了，不料這個老叟走到這個已經塌陷了一大半的瑪尼堆前面，先是踢了踢不具完整意義的邊緣，然後隨手撿起公路旁一塊亙古以來就存在的石塊，丟進瑪尼堆裏。

我狐疑地望著他。這甚麼意思？瑪尼堆已然塌陷，經不起另一個石塊的壓抑，於是我就趨前將它撿起，丟回公路邊。他卻將之重新撿起，又丟了進來。我有些惱火，再趨前撿起，將石塊丟到空間外面一個很遠的地方。老叟不解地問，「怎麼？你這座瑪尼堆不允許別人的參與嗎？」

「不，不。」我急著辯解。「瑪尼堆沒有眾人的參與，不能成為瑪尼堆。」

「咦？」他回頭看了一眼背後空無一人的廣邈荒漠，再回轉過頭，伸手指向石頭的掉落之處。「那你為甚麼將我的石塊給丟在一個幾乎完全沒有任何生命跡象的廣漠之上呢？」

我頹喪地擋住了他前往重拾石塊的去路，「我這座『現代化瑪尼堆』只容許『現代化棄物』的堆置，不接受其它存在於天地之間的自然物。」

「喔？『現代化瑪尼堆』？」他不解了。「難道這塊壓在塌陷的『現代化瑪尼堆』上面的石頭就不是『天地之間的自然物』嗎？」

「喔？這不一樣。」我不悅了。「我是為了讓不知留止的『現代化』留止於應該留止的位置，所以借用了『天地之間的自然物』將之定之，所以不再具有『自然物』的意義。」

「喔？原來是這樣子呀？」他說著，不再想去將拋留在遠方的石塊找回來，只順手從路邊拾起一個什物，然後丟進了塌陷的瑪尼堆裏，只不過這次他使壞，將這個什物丟到瑪尼堆的上面，讓什物沿著邊緣跌進了一個暗藏的空間裏，「鏘鏘！鏘！鏘！」地一路響到瑪尼堆的底部。

這下子，我有些不能釋懷了。什物跌進了暗藏處，我如果要將它找出來，恐怕就得將壓在上面的棄物全都翻出來，那麼這些棄物也就成了一些有特定意義的什物，於是這個「現代化瑪尼堆」也就失去了原來堆置棄物的意義，但如果不找出來，這個「現代化瑪尼堆」因為什物的不具「現代化」的意義，而讓「現代化瑪尼堆」不再有實了。

我不說話，只盯著老叟看，好似不明白在這個與世隔絕的雪域裏，我圈圍一個不為人知的空間竟然沒有自由？或竟然讓人以為我的圈圍扼殺了別人的思想空間？我的圈圍當然有我的動機，或為了

反映我的性格、欲望與業力，但竟然就這樣成了別人的枷鎖了？「我不知您是否故意找碴，或只是個無心的動作，只不過，這麼一來，我這座『現代化瑪尼堆』再也不具備『現代化』的意義了。」

「喔？『現代化瑪尼堆』？」他搔了搔頭，幽幽地說，「我不懂你的『現代化』是甚麼意思，但覺得你褻瀆了『瑪尼堆』的浪漫意義。」

「說得是。『瑪尼堆』是藏人的浪漫，更是藏民對生命的想像。」我盯緊了老叟，感覺他就是傳遞「浪漫」訊息的隱形人。「但『現代化』是當今藏族躲不開的宿命，尤其現在的年輕人只能活在浮躁的現實裏，所以我堆置這個『現代化瑪尼堆』來說明藏人的浪漫不能只是完全的生命憧憬，缺乏『現代化的思想內涵』，而『瑪尼堆的承載形式』終究不能成就任何實質的生命能量，所以也就沒有了它本來的浪漫意義。」

老叟嗤之以鼻。「喔？『現代化的思想內涵』？你這個『現代化』的詮釋倒是頗浪漫的，大概也只有『現代化的貧瘠思想』才能襯托它的思想能量罷？」

「這倒也是。」我摸著五彩斑斕的牡牛，在心底歡呼了起來。這位躲藏在浪漫裏的藏石人終於現身了。我決定逼他承認，於是緩緩地說，「『現代化』本身就是思想，不是除去『現代化』，還有一個思想等著『現代化』去詮釋；這中間原本就不存在『貧瘠或精湛』的說法，而只是讓『現代化』將『過去』過渡為『未來』，猶若『明月現巨巖，蒼茫雲海間』，一現皆現，同時存在。」

老叟笑花了臉。「你這個和尚很有意思，連解釋『現代化』也不忘留下文學的浪漫，但你不要忘了，這裏是西藏，而藏民與生俱來的『藏天下於天下』的胸懷本身就是『文學』，並不須用另外的『文學』來詮釋。這是西藏自古以來就沒有你所定義的『文學』的事實。」

我有些不好意思了起來。「瞧您說的。『過去的浪漫』只能留予『現代』來懷想，而『現代的浪漫』卻只能呼應『現在的生命』，但卻與『未來』能否形成『過去的浪漫』無關；遙想歷史風華，過去無盡的傳奇造就了『現代的浪漫』，卻不能說這些傳奇就應該是『未來』的範本，就算『現代』

因為形鄙混世，已經不能承載『過去的浪漫』，但誰又說『浪漫』就一定是生命能量的必須呢？缺少了『現代化』，再好的傳奇也傳不下去，再浪漫的思想也浪漫不下去。」

「是呀，是呀。」老叟一邊吟唱著，一邊又撿起了一個石塊，放置於瑪尼堆裏。「浪漫幽幽逝何處，笑入現代瑪尼中。」

我一時不知是否應該再去將石塊撿起，卻見石塊壓上了太陽能面版，而已經破裂的太陽能面版承受不住石塊的重量，忽然就從蜘蛛網狀的猶豫散佈出去一個五彩斑斕的裂痕，將「寧瑪」沿著破裂的版塊照射出來百千萬個太陽，每個太陽都牽扯出來一段歷史塵囂、一段人間變遷，競相交織成一縷輕煙，然後手機與平版電腦也跟著滑落了下來，於是所有可能的歷史景象就同時於瞬間現形，而所有還未現形的未來景象卻焦慮地壓縮在瑪尼堆所構築的「互聯網」了。

殷切，茫然。手機輕巧地從平版滑落了下來，又識途老馬地連結了「互聯網」。跳接，惘然。「互聯網」悠遊自得，不待展露，不待移動，逕自交織為一個無盡無止的宇宙，無形畔，無何有，卻盡是金光閃閃，傳著一些相互疊印又彼此招搖的破碎「寧瑪」，卻因左邊一個叫喚，右邊一個叮嚀，於是不加遮掩、不懂含蓄地駕馭起了「真實」，又艱苦地煽動一堆永遠冀盼「真實」的閱讀者，蜂擁成了推動「真實」的肇事者。「真實」於是模糊了，卻也愈發真實了，眾口鑠金，拖著煙霧，嚷成了「後現代」的叫賣聲，於是族羣的前途、認證的假象全擠成了「政治的真實」，而皈依的誠摯、宗教的寬容則擠成了「傳承的真實」。

十二

誰敢說不是「真實」呢？這麼多鍍成了金、雕成了形的思想堆積在「互聯網」裏，吹過宇宙，輕如鴻毛，掠過人生，重如強暴，在各個道德尺度上潰散開來，向上無德，向下無品，卻只能在不斷

撕裂、聚合的「真實」裏，重新塑造「真實」，有若「真實」之外，存在著另一個「真實」；此時，「真實」幻起幻滅，從現實的文字短訊裏滑落，從未曾現起的文字裏殞滅，呈現一片黑暗，說不清是因為沒有了電源，還是「真實」終於從不能造作的文字裏掉落了。

正是這麼一個掉落引發了煙霧，不是牛糞焚如，也不是太陽能面版熾烈，而是那個繁華的躁動歸止於寂靜的動能。殷切，茫然。上面的太陽能面版又壓了下來，「互聯網」於是就在放棄了手機與平版以後，又使之敞露了開來。「現代化瑪尼堆」就這樣從底部焚燒了起來，但因為金屬較硬，燃燒不易，萬縷輕煙就只能捲繞成黑煙，但還只是煙塵，不止不見火星，連餘燼也不見留下，只惹得緊鄰著彼此的兩個石塊都抹上了一層黑霧；剛抹上時，我輕手一拭，就還原了石塊的本來面目，但是薰習久了，那個不經心的墨痕就不再逝去，而愈發成了石塊的石痕。

這似乎也是一個浪漫的呈現。只不過，我面對太陽能面版的破裂，有些懊惱「現代化瑪尼堆」終究還是不能建構，於是浪漫的情懷就不復存在了。想到了這裏，我不免責怪老叟質疑我褻瀆「瑪尼堆」的浪漫意義。「說到底，瑪尼堆就只是瑪尼堆，不具浪漫意義。」

五彩斑斕的牡牛受了煙霧的驚嚇，就在塌陷的瑪尼堆旁，屙出了糞便，顏色怪異，與老牝牛的糞便不盡相同，卻毫不猶疑地將百千萬個「寧瑪」都抹上了一層墨痕，點綴成「青白赤黑」四個傳統的色彩，與四遭的白雲、白雪以及深藏地底的黑色稀土交相輝映了起來。我看了，忽然對自己的說法有些羞赧，於是就自顧自地做了修正。「喔？『浪漫』從不認為生命應該有所作為，對生命也說不出甚麼具體的概念，但卻令『胎卵濕化』的眾生交融為一個生命共同體。」

「喔？你是說，藏人對生命的憧憬必須超越瑪尼堆的堆置，讓『十萬經石』超越生命共同體，所以在『點線面』逐次與『時間』疊加為『四維度空間』時，就超越了『現代化』的嚴酷？」

「是罷？『現代化瑪尼堆』是個『胎藏曼陀羅』，過去的過去了，卻留下了傳奇，現在的也將過去，卻質疑了浪漫；傳奇究竟是否沒有浪漫就不能為傳奇，或浪漫是否因為不再浪漫，所以不再有

傳奇，這都不要緊，要緊的是，它們都留了下來，而且融合在這個『曼陀羅』裏，結合成一個蜘蛛網般的力量之網。」我一口氣說到這裏，逕自感傷了起來。「這個力量之網就像那個瞬息萬變的『互聯網』，也像固結不動的『太極圖符』，伴隨著『原陰』的變動本質、『原陽』的不變不動本質與一個順應著變易而不得不變的『陰陽』震動，將幾千年來數不清的『變易』幻化成一篇篇的浪漫故事。」

老叟顯現了驚訝之神情。「喔？原陰與原陽的『陰陽大化』？」

我複誦著她在水磨房的述說。「不錯。正是『原陰』的變動內質與『原陽』的不變內質造作了『無明』。其『變於不變』或『不變於變』之間原本輪圓俱足，以其動而釋放無邊無量的動能，然後有『藏識』，以其不動而有『如來藏』，以其動於不動間或不動於其動之間而有『如來藏藏識』。」

冒著輕煙的「無何有之身」不再拘於外形了，而是任其融化的外觀遺棄於其所看不見的地方。那個交融的定域再也分不清曾經叱吒一時的邏輯演繹與電腦語言，而讓瞬間的消融擾動了沉寂已久的感悟力量，一時纏繞出來一個恆穩的聯繫關係，讓躁動不已的「原陰」還原於不必躁動的「原陽」，一時「時輪」就乘「六位時成」以統御空間了。

我懂了。我懂了。堆置瑪尼堆看似一個外在的行為，但它所疊置的卻是內在的感觸，把生命裏最深刻的混濁情緒積壓在一起，讓蕪雜零亂和天馬行空的思緒沉積，耐著性子一步一步重覓「現代化棄物」，源源不絕挖掘現代人悚懼不安的情緒，在享受現代生活的方便與舒適裏散發了對生命的徬徨與折磨，不止不再能夠坦然面對生命的真實，卻連生活也不知如何去體驗了。

可不？「互聯網」的連結讓陌生的人熟稔起來，卻讓熟稔的人疏離了開來，尤其面對自我，更像面對一個陌生的人。「現代化電子棄物」在現代最是不缺，俯拾皆是，就連在深山裏也一樣，四處充溢著手機與平板，從石堆湧了出來，從埂道蔓了出來，有的甚至還埋在牛糞裏，看得出來丟棄棄物的人在丟棄的時候是多麼地漫不經心或迫不及待。我想得開心極了，就在塌陷的瑪尼堆旁高聲吟唱了起來，「何事半夜堆瑪尼？常時浮泛未來意。嘗何相對上下點？遍覓遺情顯無跡。」

老叟看著無趣，牽起五彩斑斕的牡牛，轉身就走。我卻在他們一人一牛轉身之際，看到了我與「畜牝牛」困於埂道的情景，於是將吟唱的聲調拉高了起來，「太陽能版起神戲，忽見薰煙掠往昔。我獨拍手笑焚如，且喜歸藏入於地。」

聲音之高亢連我自己也嚇了一跳。老叟聽了，頭也不回地揮了揮手，而五彩斑斕的牡牛卻發出牛鳴，「哞哞！哞！哞！」地抗議著。我回身看著塌陷的瑪尼堆，忽然就看到了兩個神，一在瑪尼堆上，一在瑪尼堆下，紛紛指示，猶若神戲，各自設立了一個起點，下面的起點不囁嚅、不囂張地炊起了煙，薰染了壓在上面的壓迫者以壓迫的意義，上面的起點卻不迂腐、不抗拒地接受了薰習，又如實不誤而完整無缺地將熏習的果實沉入天空，猶若認同了下面的起點隱藏於熏煙的召喚，卻因只能接受不能評估，所以只能不加判斷地將之還於天際。

居間焚如的現代化遺跡逐漸被遮掩了，卻也燒起了火燄，逼迫著上面的起點超越神戲的見證，幻生起躁狂的靈感，一點一滴地吞噬著孤獨的奮進。太陽就這樣逐漸墮入山巒裏，而月亮卻迫不及待地脫拔出地平線，將太陽疊印成一個半月形的「寧瑪」。

月亮猶圓，陽光無暇，但兩者交織的光珠子落在「現代化瑪尼堆」裏卻再也跳不出光疙瘩了。我的心底隱約而絕望地知道，「現代化」的帷幔已在雪域裏拉開。人們趨之若鶩，不論出家或在家，超脫生命的覺悟已被拋除，順應生活的便捷卻被喝采，而文化、歷史、宗教、人性、思想種種人生的大課題都被擺進小小的方盒子裏，隨著瞬即生滅的訊息而麻痺了生機、扼殺了直覺。

我懂了。我懂了。塌陷的瑪尼堆讓外在的宇宙擠兌為「無何有之鄉」，直截壓縮疊置瑪尼堆的內在氣息為「無何有之身」，然後瞬即生滅的「時間」就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」由「四」而「五」、乃至「九」，將停佇不動的「時間」快速流轉到五百年以後的「時間」，然後這個「現代化事物」的霸道存在終於在西元二六〇〇年整個瓦解，於是佛法乃在「異次元空間」裏大放異彩，而重入人間。

在瑪尼堆往下崩坍的當口，同緣共業的「相互依存」忽然就有了時代的意義。那是一種在現今的矛盾時代做最真實的連接，更是一種無關網絡、無關技術、無關數據、無關資訊的感情連結與真實感覺——沒有空間的差距，也沒有時間的隔離，代之而起的是憐憫與同情心，其間所消弭的一個為了連結所必須建構起來的對立關係，讓被捕捉的對象變成了捕捉人的本身，因為捕捉者與被捕捉者之間也沒有距離，或捕捉者與被捕捉者於捕捉的瞬間一起皆起，是為三者不可分割的「俱起」現象。

是呀，是呀。這可不就是「相互依存」的真實內義嗎？其間的連結沒有裂痕、沒有差異。所有生理上的隔離、物理上的距離，都因物象的俱起而有了情感與精神的融合。這個在知性上不難理解，但將這個觀察引申到宗教上、思想上或文化上，知性上的理解與認知忽然就有了裂痕，共同的因素被忽視了，差異的部分卻被凸顯了，而且裂痕態貌一旦存在，裂痕即在其內自行擴大，然後在宗教上、思想上或文化上傾軋起來，甚至勢同水火。

是了，是了。「相互依存」就是「同在」，或「即在」，因藏匿了「能所」之間的曖昧，所以一個「此在故彼在」的「即在」觀念就形成了，然後「能所」就整個被融合進去，在彼此結合的意志上，提供了一個開放性空間，容許「能所」在互為鏡像的整體裏彼此互證。再往深處去看，「能所」的不同直截指涉一個人類必須羣居的主體性特質，是謂「同在」，但不是指個人與他人相處時、彼此因消弭疏離而沒有了距離的「同在」，而是指個人在人類的整體架構上，時時含蓄地以自己的存在來指涉他人的存在，而認為人類唯有在認知他人的存在與影響時，才能感知自身存在的真實性。這或許即是泰耶與烏金噶瑪巴彼此「同在」的真正意義罷？

有了這個理解，我的腦子忽然清晰了起來，一切的科技或心術應用都是「萬物流出」的引用，而就當「萬物」開始競奔，「道德目的」的論說就崩坍了。這中間竟然沒有妥協的空間，所以網絡的連結愈頻繁，人類的空間愈縮小，而接觸的時間愈緊密，「此在故彼在」的俱起觀念就消弭了，也正因為人類的「相互依存」有了根本性的障礙，人性因之有了對立的層面，於是就需要溝通，然後為了

達成「相互依存」的緊密連結，於是卯盡了全力去消弭「能所」因連結所產生的罅隙。這是「存在」因差異而孤獨、因孤獨而不安的原因了，而這個「存在」的差異性與獨特性在網絡裏被凸顯了，而且因其非連結不能存在的特性，所以網絡就與「相互依存」連結了起來，以方便解說「同緣共業」本身的錯綜複雜，是為電子時代的「因緣」意義，但卻忘了這個肉眼所不可見的「同緣共業」本身就是個網絡，而且在電子網絡之前就已經存在很久很久了。

不容質疑地，大多數人都習慣於跟著周遭的環境調整心境。這個「心隨境轉」的習性一旦成為生活重心，我們則容易將一些情境化的事物錯認為事情的本質，而忘記了這些讓「心轉」的情境有著很大的機緣性，所以「心隨境轉」的結果就使心整個迷失在尋覓的過程裏。如果這樣的尋覓還是思想上、宗教上、道德上的探索，則那個探索就只能牽就其機緣性，而完全偏離了「事情的本質」。

我知道，我知道了。正確的作法是讓「心」如如不動，而以「心之不動」來轉化周遭的環境，所以是「境隨心轉」。這樣的「轉化」，不論身體偏離熟悉的事物或環境多遠，那個「隨心所現」的情境在本質上都將沒有任何的差異，於是所有因機緣性所牽動的現實都將不再對心起作用。這對一些離鄉背井的遊子，將是一個不讓心遊移的方法，而對輾轉投胎的眾生而言，則是不偏離佛道的關鍵。只不過，在當今的網絡裏，這個「不動之心」面臨了前所未有的挑戰，所以如何超越「虛擬現實」就成了佛弟子生活於現世間一個刻不容緩的議題。

黑夜中，「現代化瑪尼堆」在呻吟，「現代化」的底氣已經狂醉。灼熱而旋轉不已的煙霧愈發濃了，卻不見火花，猶若一團氣體，凝聚在「現代化棄物」裏，逐次固縮「現代化」的肆虐，令各個連結「現代」的環節碎裂，只賸下滾滾氣團互磨互盪；氣團裏面，虛而不屈，氣團外面，動而愈出，虛而不屈之處有天地星辰，但動而愈出之處卻周環運轉，兩者剛柔互濟，磨盪成風，自成宇宙，演化「現代」，是為「曼陀羅」，層層疊疊，由中心點發射出來，片刻形成無數道金色光華，終於交融在從不曾現起的靜默之中，是為「胎藏」，是為「無何有之身」……

二〇一九年外國文學學術論壇的論文摘要與宣讀記錄

「二〇一九年外國文學學術論壇的論文摘要與宣讀記錄」目次

「二〇一九年外國文學學術論壇」的邀請函與論文宣讀證　第一〇五頁

「二〇一九年外國文學學術論壇的論文摘要與宣讀記錄」　第一〇九頁

一、「無何有之身」的中文與英文摘要　第一一一頁
二、「無何有之身」的講演文稿　第一一五頁
三、「無何有之身」的讀者反響　第一四九頁
四、「當代外國文學理論思潮」研討會參與人士名單　第一八九頁

「二〇一九年外國文學學術論壇」的邀請函與論文宣讀證

物质、生态、科技：后人文主义与当代外国文学

——2019年当代外国文学学术研讨会

邀请函

尊敬的林树慧先生：

我们荣幸地通知您，您投寄的论文摘要已经通过专家委员会评审，现邀请您来参加会议并作会议交流发言，请您作好参会准备。

此次“物质、生态、科技：后人文主义与当代外国文学——2019年当代外国文学学术研讨会”由《当代外国文学》编辑部主办，广东外语外贸大学英文学院承办，《叙事研究》编辑部、上海外语教育出版社协办。大会将于2019年3月22日—24日在广东外语外贸大学举行。本次会议的主题是**“物质、生态、科技：后人文主义与当代外国文学”**，主要议题包括（但不限于）：

（1）物质与当代外国文学
（2）生态与当代外国文学
（3）科技与当代外国文学
（4）当代外国幻想文学
（5）当代外国哥特文学
（6）当代外国自然文学
（7）当代外国族裔文学
（8）当代外国性别文学
（9）当代外国文学理论思潮

本次大会拟邀请国内知名外国文学研究专家做12场大会主题发言，并设置4个专题论坛和9个分论坛，同时举行“近10年中国外国文学研究优秀著作展”。

会议时间：2019年3月22日报到，24日下午可以离会。

报到地点：保利山庄酒店大厅（广州市白云区丛云路68号）（广外北门旁）

会议地点：广东外语外贸大学第6教学楼报告厅

本次会议不安排接站，请各位与会代表自行前往报到地点。机场和车站至会议报到地点的交通路线及费用见**附件1**。

会议语言：汉语、英语。

会务费：人民币800元；400元（硕士、博士研究生）。食宿自理。纸质邀请函在报到时领取。**温馨提示：关于住宿预订及会务费，请阅读附件2“会议住宿及缴费通知”。**

联系人：13660155361（邱小轻）；13697470566（刘胡敏）；13076722264（唐伟胜）

《当代外国文学》编辑部
广东外语外贸大学英文学院（代章）
《叙事研究》编辑部
上海外语教育出版社
北京大学出版社
2019年2月28日

广东外语外贸大学 GUANGDONG UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES 英语语言文化学院

论文宣读证

兹证明 林琳鸾 先生/女士参加了 2019 年 3 月 22 日至 24 日在广东省广州市广东外语外贸大学举办的“物质、生态、科技：后人文主义与当代外国文学——2019 年当代外国文学学术研讨会”，并在会议上宣读了论文《无何有之乡》。

特此证明。

《当代外国文学》编辑部

广东外语外贸大学

英语语言文化学院（代章）

2019 年 3 月 23 日

二〇一九年外國文學學術論壇的論文摘要與宣讀記錄

「二〇一九年外國文學學術論壇的論文摘要與宣讀記錄」的背景設定

「無何有之身」的中文與英文摘要
（取材自「會議手冊」第二〇二頁）

「無何有之身」的講演文稿
（此處引錄為全稿。由於論文太多，與會諸人連番上陣，遭壓縮、催促，故宣讀時僅為概述）

「無何有之身」的讀者反響
（包括與會人士與其他所有讀者的感言與迴響）

「當代外國文學理論思潮」研討會參與人士名單
（僅包括第十二組分組討論的與會人員名單）

「無何有之身」的中文與英文摘要

無何有之身
摘要

文本以德國存在主義學者海德格的 Mitdasein 來檢視泰耶與烏金噶瑪巴彼此「同在」的真正意義，甚至是人類唯有在認知他人的存在與影響時，才能感知自身存在的真實性——雖然認知他人的存在與影響，但從未放棄「自我」的完整性——所以在先天上，個人其實先接受羣體究竟是一個甚麼樣的存在、以及這個羣體的存在將如何決定自我的存在，「此在故彼在」的「即在」觀念也就形成了，然後「能所」就整個被融合了進去，而「能所」彼此互證，則為「鏡像」。

從「孔雀信」到「泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證」，「本質先於存在」的現象幾經起落，但是最後還是回歸了「存在先於本質」的論證。這當然是因為「先驗存在」不易掌握，一為「俱起」，一為「時輪」。易言之，「泰耶與烏金噶瑪巴」合體以後，兩者只能俱起，而且其作為鏡像而存在時，泰耶即烏金，烏金即泰耶，或泰耶因烏金的存在而存在、烏金因泰耶的存在而存在。

這個為了逃避不同語境的尷尬，就是《無何有之身》以小說處理「存在主義」論述的基本原因，因為泰耶噶瑪巴曾經說過，他的「還俗娶妻」將會有美麗的事情發生，其因乃「泰耶與烏金噶瑪巴」合體以後，論證「本質先於存在」的「宗教思想」是噶瑪巴的合體認證所不能闡釋的創見。

關鍵詞

一、 即在與俱起
二、 泰耶與烏金噶瑪巴的合體認證
三、 先驗存在與存在主義
四、 孔雀信的既成事實
五、 真實的存在

Reincarnation in Possible Perpetuity

Abstract

The “Reincarnation in Possible Perpetuity” uses Mit-da-sein, an existentialism philosophical expression by the German philosopher Martin Heidegger, to explore the true meaning of the “sein” state of Thaye Karmapa and Ogyen Karmapa. In a broader term, it is only when an individual acknowledges the existence and influence of one another, he/she would then realize the true meaning of his/her own existence -- not that he/she would ignore his/her own egoism and/or totalism, but to accept the existence of the universe and how it has been formed and transformed to the current state of “Dasein”. The interface nature of human being subsequently allows any individual to reflect his/her existence in its own reflection.

From the fait accompli of the “Peacock Letter”, an encryption to recognize Ogyen Karmapa, to the “Joint Recognition of Thaye and Ogyen Karmapas”, the interpretation of “A Priori Existence” has been misguided several times and has eventually landed in the realm of “Existentialism”. It is apparently that “A Priori Existence” is difficult to comprehend, but in Heidegger’s original “sein” and “zeit” expression, Thaye and Ogyen Karmapas could only coexist, and in their own identity, to reflect each other (Thaye is Ogyen and meanwhile Ogyen is Thaye, in the norm of Karmapa).

To ensure their “authentic existence” and the fact that “A Priori Existence” is beyond comprehension, the “Reincarnation in Possible Perpetuity” is presented in the norm of a novelette for what Thaye Karmapa claimed that “A Beautiful Thing” would happen when he gave back the title of Karmapa to Ogyen Karmapa in its entirety via a “marriage announcement”, and that their Joint Recognition would not be able to be interpreted in the realm of “A Priori Existence”.

Key Words

1. Sein and Zeit
2. Joint Recognition of Thaye and Ogyen Karmapas
3. A Priori Existence and Existentialism
4. The fait accompli of the Peacock Letter
5. Authentic Existence

「無何有之身」的講演文稿

2019 年當代外國文學學術研討會

無何有之身

主講人：林彬懋

學術研討主旨

- 敘事研究(Narratology)
- 「即在」(mit-da-sein)的概念
- 十七世噶瑪巴認證紀要

敘事研究(Narratology)

- 「敘事」即思想之「流轉」
- 思想可同時「流轉」同時「還滅」
- 「敘事」只能是「思想之流轉」、不能是「思想之還滅」
- 唯「反敘事」，可轉「敘事」的「思想之流轉」為「思想之還滅」

思想之「流轉」與「還滅」

- 「十二緣起」以「無明」開始流轉
- 「無何有」為「十二緣起」第十支
- 《荀子・天論》的「物之罕至者也」
- 以「無明」的「能動與不動」內質，思想之「流轉」與「還滅」一起皆起、動靜相待
- 「十二緣起」 還滅至「無明」
- 「無明」與「無何有之鄉」的內在聯繫
- 《莊子・逍遙遊》的「無何有之鄉」

「敘事」的思想流轉

- 民初以降，白話文肆虐，所有以中文敘述的文學作品都盡情地與西方敘述邏輯相應
- 中文敘述的自然性潰敗於「現代主義」與「後現代主義」理論(如 queer、ludology)
- 《易經‧困卦》「有言不信」，尚口乃窮也
- 「困而不失其所」、「亂辭之中又有辭焉」
- 「思想」無以為蔽，窮困之極，「非辭無以相期」之文字乃不再受困於「文學」

「反敘事」即「入文字流」

- 「反敘事」與「阻礙閱讀」(encumbered or obstructed reading)
- 「反敘事」質疑語境、語意、文字
- 「文字承載思想、思想操控文字」
- 「入文字」即「入思想」
- 觀世音菩薩的「入流亡所」
- 善現菩薩(須菩提)的「入文字門」

「即在」(mit-da-sein)的概念

- Mit-da-sein、Da-sein 與 Mit-sein 的關係
- Da 的壓縮使「文字的空間性」泯滅
- 「此在故彼在」或「同在」
- 「敘事、反敘事」一起俱起

「即在」(mit-da-sein)的概念
--「入文字」以泯滅文字空間性

- Da-sein 即「在那裏」或「在這裏」
- Da 在結合「那裏」與「這裏」的過程中，消泯了距離的空間性存在，曰「此地」
- Sein 就是 To Be，但因為 da-sein 沒有空間的意義，所以有「存在」的虛無意義
- Da-sein 轉 To Be 為 Being，來詮釋 Human Being 或人類的全體性 Human Totality
- 存在的無所不在，同具解構與結構意涵

「即在」(mit-da-sein)的概念
--「此在故彼在」或「同在」

- Da-sein 與 mit-sein、 mit-da-sein 等義
- Mit-sein 結合 da 而為 mit-da-sein 時，因為沒有空間性存在，所以「此在故彼在」的「即在」觀念就形成了
- Mit-da-sein 提供了一個「開放性空間」，讓 mit-sein 與 da-sein 鏡照起來，所以是個「整體性存在」

「即在」(mit-da-sein)的概念
--「敘事、反敘事」一起俱起

- 「敘事」的文字流動隱含「時間」因子，但因 mit-da-sein 沒有空間性的概念，而「空間」與「時間」一起俱起，所以「敘事」一流動，即隱含「反敘事」的可能，是謂 mit-da-sein
- 從 mit-da-sein 看海德格的「存在與時間」，其實為「即在與俱起」
- 從 mit-da-sein 看「歷史」的概念， 「歷史」其實是個「生命」概念，不是「時間」概念

十七世噶瑪巴認證紀要

- 「敘事」的強悍存在
- 以 mit-da-sein 還原「敘事」的造作
- 以 mit-da-sein 敘述「合體」的認證

十七世噶瑪巴認證紀要
--「敘事」的強悍存在

- 1981/11/5：十六世噶瑪巴在美國芝加哥市圓寂
- 1992/3/19：太錫度的藏文「孔雀信」出世，促成十七世噶瑪巴認證的既成事實(fait accompli)
- 1992/4/8：拉薩祖普寺派出尋訪靈童的隊伍
- 1992/4/26：蔣貢康楚車禍身亡
- 1992/6/6：官方電傳認可(acknowledgement)
- 1992/9/27：烏金噶瑪巴坐床於拉薩祖普寺

十七世噶瑪巴認證紀要
--以 mit-da-sein 還原「敘事」的造作

- 1994/1/25：夏瑪巴宣稱找到泰耶噶瑪巴，「反敘事」開始與「敘事」同時造作
- 1994/3/17：泰耶噶瑪巴抵達尼泊爾
- 1994/9/22：十歲烏金噶瑪巴面謁國家領導人，「敘事」與「反敘事」交相造作
- 1996/11：泰耶噶瑪巴在菩提伽耶寺受皈依戒
- 1999/12/28：十四歲烏金噶瑪巴離開拉薩祖普寺，徒步越過喜瑪拉雅山，到達達蘭撒拉
- 2000 年開始，泰耶與烏金噶瑪巴在印度對峙，「反敘事」與「敘事」交互影響

十七世噶瑪巴認證紀要
--以 mit-da-sein 敘述「合體」的認證

- 2014/6/11：十四世夏瑪巴於德國圓寂
- 2016/4/14：蔣貢康楚公告還俗
- 2017/3/29：泰耶噶瑪巴「還俗娶妻」公告——個「體制自由化」宣言(A Neoliberal Manifesto)
- 2018/10/11：泰耶與烏金噶瑪巴共同在法國發表「聯合聲明」，「敘事、反敘事」合一，結束對峙
- 認證紀要「序列性的時間要素與事件的準確無誤」，限制了自由分析的能力，並失其敘事的開放性空間

以 mit-da-sein 來看「泰耶＼烏金」分別詮釋「噶瑪巴」的現象存在

- 「泰耶＼烏金」噶瑪巴二而不二，謂之「鏡照」
- 「＼」之符號始自羅蘭巴特的「Ｓ＼Ｚ」，但只能是一種「現象存在」
- 「現象存在」有五種符碼：「闡釋性、情節性、意義性、象徵性、文化性」
- 「能指、所指」互為指涉，二元對立模式乃因之破除
- 「孔雀信」創生於太錫度，「敘事」開始造作，但其認證的意義則在「認證成員」的解讀中被創造
- 泰耶噶瑪巴以」還俗娶妻」終成「反敘事」的造作，但在實踐過程中，一邊潛進一邊躡去，卻又互補圓成

以 mit-da-sein 來看兩位噶瑪巴的「共同存在」內義

- 「存在、非存在」共同存在，謂之「存存」
- 「存在、非存在」俱起，只能以「內質」論，是為「成性存存」
- 「存在以非存在為其底蘊」，其實是將「存在」與「非存在」分開來處理，而儒家則以「成性存存」將兩個「存在」觀念融會在一起，是曰「彌綸」
- 在「彌綸」的情境裏，一切「止其所止」
- 《易傳》曰「範圍天地(敘事)之化而不過」
- 《老子》曰「緜緜若存，用之不勤」

《無何有之身》的「敘事」

- 思想的流轉——只能以「小說」的文學形式展現，但以「文學」作為一種思想的行動模式
- 思想的還滅——以「無何有」遠離一切「戲論」 、還原宗教概念、還原「敘事」的語言造作
- 思想的流轉與還滅之間，以藝術性的情欲書寫來取代宗教闡釋(In place of a hermeneutics, we need an erotics of art.)
- 思想的「動、不動」之間，反對任何闡釋以進行道德論述(moralistic narratives)
- 思想的「不動、動」之間，重新定義隱祕詮釋，是為「無何有之身」(Reincarnation in Possible Perpetuity)的「潛伏性永世續存」內義

感謝與迴向

主辦單位：《當代外國文學》編輯＼廣東外語外貿大學
承辦單位：廣東外語外貿大學英語語言文化學院
支持單位：上海外語教育出版社＼北京大學出版社＼《敘事研究》編輯部
參與人士：所有聆賞《無何有之身》的學者

--西元二〇一九年三月二十三日概述於廣州市廣東外語外貿大學

個人資料

- 西元一九四九年九月十七日出生於中國臺灣省臺北市
- 西元一九七九年獲美國維吉尼亞大學土木工程學系碩士
- 歷任加州洛杉磯縣捷運局輕軌策劃、環境評估、北縣主任等職
- 西元一九九四年九月離職，在家潛居六年，讀書寫作
- 西元二〇〇〇年八月復職，西元二〇一五年四月退休

聯繫方式：binmaulin@yahoo.com 或請上「知乎」網站 https://www.zhihu.com/people/lin-bin-mao/activities

二〇一九年當代外國文學學術研討會
《無何有之身》的講演內容
主講人：林彬懋於西元二〇一九年三月二十三日概述於廣州市廣東外語外貿大學

參加這次會議一波三折，高潮迭起，感謝莊平賢先生從中斡旋、溝通，促成了這次會議。由於邀請函的延誤，我被迫將原來由北京轉機的機票取消，不料沒幾日，卻傳來Ethiopia的墜機事件，而由北京轉機的飛機Boeing737 MAX-8率先遭中國禁飛，之後相繼在全世界停飛。如果我當初由北京轉機，必因這次的墜機事件而增加更多的波折。這是這次廣州會議一個很奇奧的插曲。

另外我要藉這個機會，感謝李朝歌同學，因為《無何有之身》最重要的「即在」(mit-da-sein)概念是我從她那裏學來的，只不過，我的詮釋是以佛學為本位，而她則以「存在主義」為本位。

學術研討主旨

- 敘事研究(Narratology)
- 「即在」(mit-da-sein)的概念
- 十七世噶瑪巴認證紀要

《無何有之身》所探索的有三個主題。其一、「敘事研究」。為了方便解說，Narratology，Narrative Research與Narrative Studies，在此假定等義，對「敘事研究」的「狀態」與「過程」的差異也不予以討論；另外，「敘事」與「敘述」在此也假定等義，不在「能所」差異上計較，譬如從深層的意義說，「敘事」雖緣事而述，但「敘述」也是緣概念而述。我對「敘述」的解說大部分是「概念的回溯」，幾近於「述而不作」，也就是不在「敘述的過程」裏自行創建「概念」的意義。

其二、「即在」在此的意義就是「即起」，在國內另有其它翻譯，譬如「存在」、「親在」、「同在」、「緣在」等。我在這次的演講裏，以佛學概念詮釋之，但不討論翻譯上的問題。

其三、十七世噶瑪巴的認證議題非常敏感，我在此僅以「紀要」來探索兩位噶瑪巴互為鏡照的「存在現象」以及彼此都堅信是十六世噶瑪巴唯一傳承的「存在內質」，而不涉及「真假、辨訛」等困擾了「噶瑪噶舉」弟子與信眾長達二十七年的掙扎。

一、敘事研究(Narratology)

- 「敘事」即思想之「流轉」
- 思想可同時「流轉」同時「還滅」
- 「敘事」只能是「思想之流轉」、不能是「思想之還滅」
- 唯「反敘事」，可轉「敘事」的「思想之流轉」為「思想之還滅」

「敘事」必定以文字或語言來敘述，是謂「文字流」或「語言流」，甚至「意識流」，其勢為「出」，為「流轉」。我肯定「敘事研究」的努力，但提出「反敘事」的概念，亦即「入文字流」或「入語言流」甚至「入意識流」，簡稱「入流」，其勢為「入」，為「還滅」。

「流轉、還滅」緣自一處，「虛而不出」，「動靜相待」，是謂「彌綸」，其勢為「不動」或「不動而動」，「出」、「入」相俱無。以「門」字來解釋，「彌綸、流轉、還滅」猶若「門、乎、乎」，以「門」為根基，乎乎「同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」；以「彌綸、流轉、還滅」來檢視思想，則可以將佛學、老子、宋明理學等「敘事」，一併回溯至「易傳」的概念。

（一）、思想之「流轉」與「還滅」

■ 「十二緣起」以「無明」開始流轉
■ 「無何有」為「十二緣起」第十支
■ 《荀子・天論》的「物之罕至者也」
■ 「無明」的「能動與不動」內質，思想之「流轉」與「還滅」一起皆起、動靜相待
■ 「十二緣起」還滅至「無明」
■ 「無明」與「無何有之鄉」的內在聯繫
■ 《莊子・逍遙遊》的「無何有之鄉」

先從「十二緣起」講起，因為思想的「流轉」與「還滅」為佛學概念，而「十二緣起」為佛學的根本思想。「十二緣起」學界有很多深淺不一的解說，這裏不予討論，只說它的源頭「無明」。

「十二緣起」以「無明」始，一般詮釋為「無知」。這個詮釋在十方三世的理解裏，可以解釋為人類對前延與後續的無知，但在詮釋深觀「緣起」時，「起心動念皆是業」就不是由「無知」開展出來，而是一個「無由來」的躁動，因「無明」的「能動、不動」內質無端碰撞而生，曰「無何」。這個「能動、不動」與中土的「一陰一陽之謂道」或太極圖的「陰中有陽、陽中有陰」可互為論證。

「十二緣起」的第十支為「有」。「無明、行、識……」一路流轉至「有」時，其「有」實為「無何有」，但僅為「唯心」的演繹。從《心經》的「觀自在菩薩行深波羅蜜多時，照見五蘊皆空」開始，「色受想行識」就將「無明」導入「一切唯心造」的演練，但是其實大千世界還有一些與「心不相應」的現象，諸如「數、時、方」、「名身、句身、文身」等造作。

「無何」一詞首見《荀子・天論》，曰：「星墜木鳴，國人皆恐。曰，是何也。曰，無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」只不過，這個「無何」是就「物之罕至」說的，所以是個「唯物」的說法，但「國人皆恐」的心裏反應卻是「唯心」的，也就是「無由來」的意思或國人莫名

其妙地對「星墜木鳴」有了驚惶的反應，但是因為「物之罕至」的原因，所以引申到心裏的反應，就形成「諸行無常」的現象。用原始的中文詞彙表述，也就是「天地之變，陰陽之化」。

「諸行無常」引申到「無明」，就是「無明」的「能動、不動」內質有莫名其妙的造作意義，不動的時候是「虛而不屈」，一動立即就「動而愈出」。這是《老子・第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的意思，苟若我可以引申至「無明」的詮釋，則謂「能動不動，不動已動。曰，是何也？曰，無何也。是動靜相待，虛而不屈，無明之猶橐籥者也。」

第十支的「無何有」轉至第十一支的「生」時，其「生」即以「無何有之身」來承載。這可以說是「無何有之身」命名之由來，只不過「十二緣起」可一路由「老死、生、有」回溯至「無明」，而停佇於「不動」，但由於我不敢談論「老死」，所以只能從「生」入手，而由「無何有之身」回溯至「無明」；我也不敢談論「死生」之間的遞嬗，但可由「無何有之身」來檢視「死生疲勞」。

這個「不動而動、動而不動」就是一個「彌綸」狀態，是為「無何有之鄉」。「無何有之鄉，廣莫之野」出自《莊子・逍遙遊》，而從「無何」到「無何有」、「無何有之身」、「無何有之鄉」的演繹則都是中土本有的原始哲學思想。其時佛典大本未傳，「儒道」已分別演練承襲自《易經》的思想，從先秦到漢武，達幾個世代之久，「儒道」也漸失其精髓，所以佛學在魏晉南北朝傳入以後，勢如破竹，從此「儒釋道」思想固結如孿如狀。

（二）、「敘事」的思想流轉

- 民初以降，白話文肆虐，所有以中文敘述的文學作品都盡情地與西方敘述邏輯相應
- 中文敘述的自然性潰敗於「現代主義」與「後現代主義」理論(如 queer、ludology)
- 《易經・困卦》「有言不信」，尚口乃窮也
- 「困而不失其所」、「亂辭之中又有辭焉」

■「思想」無以為蔽，窮困之極，「非辭無以相期」之文字乃不再受困於「文學」

「民初以降」是個譬況之詞。以「歷史延續性」看，從「元明清」以降，「章回小說」盛行，《三國演義》、《西遊記》、《水滸傳》、《紅樓夢》等流傳甚廣，使得文字敘述逐漸冗長，而到了民初，西方邏輯敘述進入中土，整個中文敘述就演變為「白話文」。

外在敘述邏輯大舉入侵中土，對中土敘述發生重大影響，大約有兩次，第一次為魏晉南北朝的佛學引入，先格義，後以「莊子行文」化之，將中文從北魏所推展的「鮮卑文」中拯救出來；第二次則為「白話文」的肆虐，遏阻了「文言文」，並將中國傳統敘述整個往「西方邏輯」傾倒，其勢方興未艾，到了今天的網絡時代，整個將中文敘述演變為「萬物流出」的展演，絲毫沒有回轉的跡象。

試舉兩人來闡釋這個敘事的變遷。其一、唐初陳子昂的〈登幽州臺歌〉，曰「前不見古人／後不見來者／念天地之悠悠／獨愴然而涕下」，將中文的委婉與豪邁推向一個前所未有的高度。這裏面固然有時空的含蘊，更有非邏輯的紓發，但是陳子昂所承襲的歷史因緣不容忽視，沒有歷史的蘊藉，陳子昂是不會發出這種氣勢磅礴的詞句的，曰「歷史的連續性」，因為陳子昂對中國文化的歷史傳承是三國魏晉南北朝與隋朝的文化果實，不是唐朝的璀璨文風，起碼在寫這首大氣磅礴的詩時，不具備「唐詩宋詞」的詞韻要求；持平地說，唐朝之前的文字敘述，除了佛經翻譯稟承了莊子語言的「否定敘述」之外，其它文字敘述均形式僵化，內容空洞，甚至佛經翻譯也出了問題，否則不能觸動陳子昂的詩興，可說由漢賦至南北朝的駢體文，文風萎靡，甚至文體不曾稍停，一直延續至中唐，所以韓愈承自陳子昂，力倡古文運動，曰「文起八代之衰」，乃為了糾正時弊而策動。

後來的歷史發展證明唐太宗的謀略抵擋不住整個社會的思想驅動，因已遭到破壞的「中土形象文字」經過劉向的寓言導向、陳子昂的詩詞導向後，曾經被僧肇引用的「莊子行文」已經漸趨沒落，代之而起的卻是「唐詩」的絕律洗濯與「語錄」的談禪逗機。

從這個時候開始，整個中土哲學思想發展除了「佛學」，幾乎一片空白，就連後來的「理學」也欲振乏力。此時的「人」已從「天地」之間脫拔而出，「天地人」之渾圓境界已破，老子的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」只能「動」，而且「動而愈出」，而再也不能回歸於「虛而不屈」的橐籥狀態了，於是陳子昂只能以敘述的方式來描繪一個「大氣磅礴」的景貌，是曰「天地之悠悠」，文字的悠悠蕩蕩也，哀傷「漢魏風骨」已不復存在，卻一舉創發唐代詩歌的革新。

其二、如果我們以民初推動「白話文」的胡適的「兩個蝴蝶」來做個對比，會感概「文言文」的沒落與遭到屈解真是無妄之災。這首詩是這樣的，「兩個黃蝴蝶，雙雙飛上天。不知為甚麼，一個忽飛還，賸下那一個，孤單怪可憐，也無心上天，天上太孤單。」這首詩原名為《朋友》，但發表在一九一七年二月號的《新青年》雜誌時，被改為《蝴蝶》。以胡適的盛名，我只能說他以這樣的詩來嘲諷時政，至於詩的平仄、對偶、意象、格調好像都不是詩的主要意涵，只能說胡適用這種白話詩來衝撞當時傳統的文言文禁錮，但那個胸襟其實與陳子昂無法相比。當今網路的詩比這個好的大概沒有一萬首，也有一千首。另外就是《新青年》雜誌，當時的銷售與規模不知，但影響驚人；借語《敘事研究》、《當代外國文學》等學刊，對中國未來的思想演變所承載的歷史責任是不容忽視的。

胡適負笈美國，師承杜威，學的就是「邏輯學」，對「敘事邏輯」很執著，研究中國哲學思想也以「邏輯」為導向，但其實對中國的原始哲學思想了解不深，甚至對「西方文學」也是霧裏觀花。「西方文學」脫穎而出是近四、五百年的事情。在這以前的「西方文學」與「文字學」原本不分家，「文字、文學、文化」與「文化、哲學、宗教」都混在一起敘述。「文學評論」蔚為一門顯學，大約是「二戰」以後的事情，以前只有「札記」評論過文學，但沒有現在的規模。「文學評論」成為一門專門的學問以後，由「寫實、浪漫、存在」一路到「結構、解構」，術語百出，已經到了一個非專家不能理解的地步，但是鑽研日久，卻逐漸演變成一個只有「方法論」的探討，而有了「不知為何要做這種評論」的譏諷。這與「治史者不知史」的譏評如出一轍，都是「動而愈出」的結果。

九〇年代，我因為一些小說的刊登，而與臺大英文系的《中外文學》結緣。學校不發稿費，卻給了我幾年的《中外文學》，於是我就讀到了「queer studies」之類的評論文章，然後認識了LGBT等在其它藝術領域的揮發。這期間，我也讀了一些羅蘭巴特與桑塔格的文學評論文章，但是大多囫圇吞棗，讀得很辛苦。在同一個時間，我還讀了大量國內的小說，對一些小說的氣魄與生命力量，非常感動，但不多時「文學熱」嘎然止歇，大部頭的《豐乳肥臀》、《廢都》、《白鹿原》、《長恨歌》等動輒百萬字的小說，忽然之間也沒有了，我於是為中國文學的未來卜了一卦，卻得到「困卦」。

這非常有意思。簡而言之，「有言不信」，尚口乃窮也，但卻是個「亨卦」，因「困而不失其所」故。庶幾乎，這個思想逆轉猶若徹底質疑「亂辭之中又有辭焉」，而令思想由「亂辭」之中脫困而出，然後「赤裸裸的思想」不再困於「亂辭」景況中或「亂辭」乃安置於一個幽深的思想裏，幾年幾載都「不以辭言」，於是「思想」無以為蔽，於窮困之極，「非辭無以相期」之文字乃不再受困於「文學」，因當代「文學」縱樂過度，不能詮釋「經學、玄學」，於是只能耽溺於一個「思想」恆下的宴樂，雖苦惱而不得脫身，卻也因耽溺無度而有慶。這是當屆「外國文學」學術論文的行文景象。

這也是現下的中國「文學」景況，以陽居陰，用其謙退，能招異方之物也。其所招者，西方於四百年間所發展出來的「文學」理論與西方以「二分法」立基的哲學思想；更有甚者，「異方之物」嬌嬈，「中文」耽溺於內，不免迷失，於是太多的「文學」饗宴在其中縱樂過度，對西方的「文學」理論，生吞活剝，甚至將「西方文學」置於廟堂而膜拜起來，當然「西方文學」所賴以發揮的「西方敘述邏輯」就更是照單全收了，然後對「中文文學」指手畫腳，甚至批判「中文象形字」的種種形象論說，不合邏輯。這個大概就是這次發表於「現代外國文學」會議的論文如何選題的共通現象。

「中文文學」的前恭後倨皆因「中文文學」由一個「以陽居陰」的柔弱轉變為「以陽居陽」的剛猛，雖因其謙退不再，不再能招「異方之物」，卻因行之有年的「白話文」已不能支撐「文學」，所以進退維谷，更由於物不附己，己志未得，故曰「志未得也」。

以是，知「中文文學」幡然自悟，有所自省於中，最後方能知返中道，關乎「中文文學」能否重置「經學、玄學」之間，但因「簡化字」鋪天蓋地，使「中文象形字」不再只是個「入說之言」，「簡(異)化」過猛又不中，乃至虧於事理又不及於道，以致上下皆困，整個「中文文學」乃至「中華文化」俱陷於不安，於是中土的「思想」飄搖，精神萎靡。這是我自己寫小說、讀小說與小說評論的經驗。當然我自己也寫小說評論，但都是以小說的「後記」形式來呈現。

(三)、「反敘事」即「入文字流」

- 「反敘事」與「阻礙閱讀」(encumbered or obstructed reading)
- 「反敘事」質疑語境、語意、文字
- 「文字承載思想、思想操控文字」
- 「入文字」即「入思想」
- 觀世音菩薩的「入流亡所」
- 善現菩薩(須菩提)的「入文字門」

《中外文學》還有一股清流，就是王文興教授的「阻礙閱讀」。據說他教英國文學，一個學期只教一頁，在語意、語境、文字等「音韻」上著眼，而有了重新回到西方「文字學、文學」不分家的力度。這就是我闡釋「反敘事」的由來。王教授也身體力行，把這套治學方式引用到《背海的人》。據說《背海的人》下冊寫了十九年，若以這個書寫與莫言用四十三天寫成《生死疲勞》，做個比較，當知王教授的迂腐，可惜這本書沒有人要讀，我在喜瑞都圖書館買到時，連書頁都是嶄新未動的。

出版社編輯說《背海的人》下冊很多「空白」是一種「哲學敘述」，其實就是以「阻礙閱讀」的方式來「反敘事」。只不過，王教授的《背海的人》下冊以中文呈現，而中文的「形音義」一體，

畢竟與英文不同，所以「反音韻」或「反敘事」到了最後就「入文字流」了，在「文字、思想」一起皆起時，讓「文字承載思想，思想操控文字」的流轉整個沉澱下來，而有了還滅的功能。這與賈平凹的《廢都》為了遮掩色情描述而刪除文字卻留下了觸目驚心的「框框」，不是一個意義。

這裏還有一個概念。歷史學者有「宏大敘事」grand narrative與「元敘事」meta-narrative之爭辯，而「元敘事」的翻譯是否準確有待商榷，但兩者都為「敘事」，沒有「阻礙閱讀」的效果。以佛學來看「反敘事」，就是「入流亡所」與「入文字門」兩個概念。「入流亡所」出自《楞嚴經》而「入文字門」出自《大般若經》第五十三章。兩者皆以「入」字入手，均為「般若法門」。

二、「即在」(mit-da-sein)的概念

- Mit-da-sein、Da-sein與Mit-sein的關係
- Da的壓縮使「文字的空間性」泯滅
- 「此在故彼在」或「同在」
- 「敘事、反敘事」一起俱起

國內研究海德格的學者很多，但是大多以「存在主義」的觀點來看海德格的思想。其實海德格自己都不承認他為「存在主義」學者。他追蹤希臘文的源頭而推出一個「『存在』以『非存在』為其底蘊」的哲學思想，關鍵即在他「入文字」，在「文字」裏論證「文字的空間性」如何因其「存在」而影響了「敘事」的意義，甚至在壓縮「文字的空間性」時，讓「敘事、反敘事」一起皆起，而有了「即在」的概念。我在此即藉海德格的「即在」(mit-da-sein)概念來展示「入文字」的方法論，以及檢視da如何泯滅「文字的空間性」，而使得「非存在」與「存在」一起俱起。

（一）、「人文字」以泯滅文字空間性

- Da-sein 即「在那裏」或「在這裏」
- Da 在結合「那裏」與「這裏」的過程中，消泯了距離的空間性存在，曰「此地」
- Sein 就是 To Be，但因為 da-sein 沒有空間的意義，所以有「存在」的虛無意義
- Da-sein 轉 To Be 為 Being，來詮釋 Human Being 或人類的全體性 Human Totality
- 存在的無所不在，同具解構與結構意涵

Da-sein 即「在那裏」或「在這裏」，而 da 在結合「那裏」與「這裏」的過程中，消泯了距離的空間性存在，曰「此地」；sein 就是 to be，也就是「存在」或「是」，但因為 da-sein 沒有空間的意義，所以有「存在」的虛無意義；「虛無」為一整體，所以不能在虛無之外，另創一個整體來論虛無，於是 da-sein 轉 to be 為 being 時，「存在」的概念就可以用來詮釋 human being 或人類的全體性 human totality——這個就是「存在」無所不在的意義，同具「解構」與「結構」意涵。

Mit-da-sein 的「即在」在《金剛般若波羅蜜經》裏就是「如是住」，但因為須菩提的提問是「善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心」以後，「應云何住，云何降伏其心」，於是釋迦牟尼佛就說，「應如是住，如是降伏其心」，然後須菩提表明「願樂欲聞」，佛陀於是開始就「應如是降伏其心」，層層迴上，解析修行之法要，以生清淨之心。

其中的名句很多，而與 mit-da-sein 有關聯的，則以「應生無所住心，若心有住，則為非住」與「當生如是心」最為傳神，但佛陀所說以「唯心」為基石，而海德格則是以「唯物」為基石，勉強做個比對，則「即在」就是「如是住」，在國內另有其它翻譯，如「存在」、「親在」、「同在」、「緣在」等，而以「即在」的概念「生如是心」者，就叫「即起」，也就是「此在故彼在」的概念，因 mit-sein 結合 da 而為 mit-da-sein 時，沒有空間性存在，所以「此在故彼在」的「即在」觀念

就形成了。以是知 mit-da-sein 提供了一個「開放性空間」，讓 mit-sein 與 da-sein 鏡照起來，所以是個「整體性存在」。

(二)、「此在故彼在」或「同在」

- Da-sein 與 mit-sein、mit-da-sein 等義
- Mit-sein 結合 da 而為 mit-da-sein 時，因為沒有空間性存在，所以「此在故彼在」的「即在」觀念就形成了
- Mit-da-sein 提供了一個「開放性空間」，讓 mit-sein 與 da-sein 鏡照起來，所以是個「整體性存在」

「應如是住」的理念甚難言明，所以釋迦牟尼佛在聽聞了須菩提詢問「當何名此經，我等云何奉持」時，就說「是經名為金剛般若波羅蜜，以是名字，汝當奉持」。這時佛陀反過來詰問須菩提，「如來有所說法否」，而「解空第一」的須菩提深入箇中三昧，於是回答「如來無所說」。這個原因很簡單，因為任何「說法」的文字流動都隱含「時間」因子。

Mit-da-sein 所隱含的意思亦然，因為 da 沒有空間性概念，而「空間」與「時間」一起俱起，所以「敘事」一流動，即隱含「反敘事」的意涵，是謂 mit-da-sein 的「敘事、反敘事」於敘述開始時即一起皆起的意義，所以從 mit-da-sein 看海德格的「存在與時間」，其實為「即在與俱起」，而 mit-da-sein 是海德格在追蹤希臘文的原始出處時所推演出來的，所以是一個「還滅」的思想運作，但他始終不曾論及「時間」，充其量只論及「時間性」，亦即「瞬間」或「念頃」。

(三)、「即在」(mit-da-sein)的概念--「敘事、反敘事」一起俱起

- 「敘事」的文字流動隱含「時間」因子，但因 mit-da-sein 沒有空間性的概念，而「空間」與「時間」一起俱起，所以「敘事」一流動，即隱含「反敘事」的可能，是謂 mit-da-sein
- 從 mit-da-sein 看海德格的「存在與時間」，其實為「即在與俱起」
- 從 mit-da-sein 看「歷史」的概念，「歷史」其實是個「生命」概念，不是「時間」概念

「應如是住」的解說是從佛學本位說的，而 mit-da-sein 的解說是由「存在主義」本位說的。那麼如何證明這兩者的解說一致？因為海德格有佛學思想。他與心理學家榮格分別印證日本鈴木大佐以英文註解的禪學研究，將日本禪學炒作得超乎中土的南禪，而外國人能不能以英文來了解禪學，則很耐人尋味。至於當初日本負笈中土的「求法僧」於唐朝時所攜回的「北禪漸悟」學說最後卻發展為「南禪頓悟」則是一個另一層級的探索。

從 mit-da-sein 看「歷史」的概念，「歷史」其實是個「生命」概念，不是「時間」概念，因為「時間」概念所引述的「序列性時間要素與事件的準確無誤」不可避免地限制了所有關注人士的自由分析的能力，並失其「敘事」的開放性空間。

從這裏再看「歷史」的概念，就可知西漢的司馬遷以「紀傳體」打開歷史敘事的用意，而且在《太史公自序》裏，他開宗明義，說明他寫《史記》是為了「正《易傳》、繼《春秋》、本《詩》、《書》、《禮》、《樂》」。這個還原於原始哲學思想的「紀傳體」與後來的「編年史」不同。

一般來說，「紀傳體」開放敘事空間，「編年史」束縛敘事空間。我寫《慧能與玄奘》一書，也是稟持這個理念。

三、十七世噶瑪巴認證紀要

- 「敘事」的強悍存在
- 以mit-da-sein還原「敘事」的造作
- 以mit-da-sein敘述「合體」的認證

從mit-da-sein的解說，我們可以知道「敘事」一旦存在，即非常強悍，但潛在的「反敘事」卻也無時無刻不緊緊跟隨。「噶瑪巴」的認證就是這麼一個例子。

由於這個議題非常敏感，在經濟上、政治上、宗教上、道德上、精神上的論述領域裏，其論說都將觸動某些人的神經，所以不在這裏討論，只就學術來論學術，說明「敘事」一旦存在了，如何與「反敘事」糾纏在一起，如何還原「敘事、反敘事」於其不動的原始狀態，是之謂「敘事、反敘事」於思想還滅過程的合體認證。

（一）、「敘事」的強悍存在

- 1981/11/5：十六世噶瑪巴在美國芝加哥市圓寂
- 1992/3/19：太錫度的藏文「孔雀信」出世，促成十七世噶瑪巴認證的既成事實(fait accompli)
- 1992/4/8：拉薩祖普寺派出尋訪靈童的隊伍
- 1992/4/26：蔣貢康楚車禍身亡
- 1992/6/6：官方電傳認可(acknowledgement)
- 1992/9/27：烏金噶瑪巴坐床於拉薩祖普寺

西藏的「活佛轉世」制度是由十一世紀的「噶瑪巴」創立的。那時噶瑪巴與岡波巴亦師亦友。岡波巴師承密勒日巴，而密勒日巴師承瑪爾巴。瑪爾巴是「梵、藏」的譯師，也是將藏文改良到今天這個面貌的大成就者；從馬爾巴逆溯回去，可追溯到印度的那諾巴、帝洛巴等大師，然後一路回溯，可以直截與釋迦牟尼佛隨緣說法的景況連結在一起。這就是「藏傳佛教」的傳承與密續，非常重要，庶幾乎可謂，除去傳承與密續，沒有「藏傳佛教」。

噶瑪巴是「噶瑪噶舉」的精神領袖。「噶瑪噶舉」在西方宗教界發展極快，而當今在西方世界詮釋佛學的都以「藏傳佛學」為主，中土的僧侶大多只在中國人圈子裏渡眾，原因很多，但英文能力不足是主要原因。這是矢志在西方世界傳播中土佛學的僧侶必須正視的問題。

由於「噶瑪噶舉」在西方宗教界舉足輕重的地位，十六世噶瑪巴在美國芝加哥驟然去世、以及十一年間找不到十七世大寶法王的轉世，就成了西方宗教界與輿論界很關注的事件，而從一九八一年到一九九二年的十一年裏，認證十七世噶瑪巴的四大法子(夏瑪巴、太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察)，開會多次，但都找不到隻字片語有關轉世的指示，整個「噶瑪噶舉」乃至「藏傳佛教」都焦躁不堪，甚至有人懷疑十六世噶瑪巴根本就不願意轉世，所以沒有留下轉世指示。

如此一來，從太錫度的藏文「孔雀信」橫空出世、到「烏金噶瑪巴認證」、再到「泰耶噶瑪巴認證」，每一個「認證事件」的發展就成為西方媒體爭相報導的重要內涵，牽連極廣，臺灣、香港、新加坡也都有很多的報導，現存文獻有英文、法文、印度文、中文等多種文字記載。

「孔雀信」出世時，夏瑪巴當場表示懷疑，蔣貢康楚也隨即應允到拉薩求證其真實性，然後在十月份公告「孔雀信」的可信度，但蔣貢康楚於四月不幸車禍身亡；從此「孔雀信」未經證實，烏金噶瑪巴的認證卻快馬加鞭，而於九月底在祖普寺坐床。此後夏瑪巴多方奔走，企圖將「孔雀信」導入「真偽」的辨訛議題，但阻擋不住烏金噶瑪巴的勢力。其因甚為簡單，因為這原本是一個「存在」的議題，不是「真偽」議題。這在中國宮廷劇的「假傳聖旨」裏有很多例證，但最後都不能更改歷史。

(二)、以mit-da-sein還原「敘事」的造作

- 1994/1/25：夏瑪巴宣稱找到泰耶噶瑪巴，「反敘事」開始與「敘事」同時造作
- 1994/3/17：泰耶噶瑪巴抵達尼泊爾
- 1994/9/22：十歲烏金噶瑪巴面謁國家領導人，「敘事」與「反敘事」交相造作
- 1996/11：泰耶噶瑪巴在菩提伽耶寺受皈依戒
- 1999/12/28：十四歲烏金噶瑪巴離開拉薩祖普寺，徒步越過喜瑪拉雅山，到達達蘭撒拉
- 2000年開始，泰耶與烏金噶瑪巴在印度對峙，「反敘事」與「敘事」交互影響

從一九九二年，太錫度以「孔雀信」認證了烏金噶瑪巴，到一九九四年，夏瑪巴宣稱找到泰耶噶瑪巴，「反敘事」開始浮出檯面，不再做「辨訛」的無謂努力，而直截與「敘事」隔著喜馬拉雅山交相造作，倒也相安無事，而一九九九年年底，烏金噶瑪巴出逃，翻山越嶺，到達蘭撒拉，依附達賴喇嘛，「敘事」的正當性乃一躍而為政治性；從此以往，泰耶噶瑪巴的「反敘事」始終都居於劣勢，承受著「敘事」的鉅大打壓，而在「敘事、反敘事」的交互傾軋裏，「噶瑪噶舉」乃一分為二，不止讓「噶瑪噶舉」信眾承受著巨大痛苦，甚至整個「藏傳佛教」亦是動盪不安。

(三)、以mit-da-sein敘述「合體」的認證

- 2014/6/11：十四世夏瑪巴於德國圓寂
- 2016/4/14：蔣貢康楚公告還俗
- 2017/3/29：泰耶噶瑪巴「還俗娶妻」公告——個「體制自由化」宣言(A Neoliberal Manifesto)

- 2018/10/11：泰耶與烏金噶瑪巴共同在法國發表「聯合聲明」，「敘事、反敘事」合一，結束對峙
- 認證紀要「序列性的時間要素與事件的準確無誤」限制自由分析的能力，並失其敘事的開放性空間

這裏只引述「認證紀要」，不作評斷，但所引述的「序列性時間要素與事件的準確無誤」不可避免地限制了所有關注人士的自由分析的能力，並失其敘事的開放性空間。我本不應在這個思想限囿的前提下再多加詮釋，但卻想提醒一件事。太錫度的藏文「孔雀信」於一九九二年三月十九日公諸於世，而泰耶噶瑪巴的「還俗娶妻」公告於二十五年後的三月二十九日，所反應的太錫度於一九九二年三月二十六日，通告所有弟子，噶瑪巴的認證佈署已經完成。泰耶噶瑪巴此舉訴說了一個「反敘事」的正面衝擊，並替一年半後的「聯合聲明」揭開序幕。庶幾乎，這是泰耶噶瑪巴在這個「認證事件」裏，第一次掌握了主導地位，以其「反敘事」的終結，重新賦予「敘事」的正當性，而啟動這個思維的卻是蔣貢康楚的還俗。兩著的作法都是以犧牲自身的利益，去饒益眾生的宗教生命。

從這裏再看「歷史」的概念，就可知「紀傳體」除了打開歷史敘事的通道以外，還有「生命」在「編年史」的造作，闡釋了「生命敘述」開放敘事空間，而「時間敘述」則束縛敘事空間。

(四)、以mit-da-sein來看「泰耶／烏金」分別詮釋「噶瑪巴」的現象存在

- 「泰耶／烏金」噶瑪巴二而不二，謂之「鏡照」
- 「／」之符號始自羅蘭巴特的「S／Z」，但只能是一種「現象存在」
- 「現象存在」有五種符碼：「闡釋性、情節性、意義性、象徵性、文化性」
- 以mit-da-sein來看，「能指、所指」互為指涉，二元對立模式乃因之破除

■ 「孔雀信」創生於太錫度，「敘事」開始造作，但其認證的意義則在「認證成員」的解讀中被創造

■ 泰耶噶瑪巴以「還俗娶妻」公告終成「反敘事」的造作，但在實踐過程中，一邊潛進、一邊躡去，卻又互補圓成

在過去二十多年裏，兩位噶瑪巴都以各自的「存在」來注解對方的「非存在」，是為「泰耶／烏金」噶瑪巴的「鏡照」，但這是就其「存在」的現象而說，而兩位又都由十六世噶瑪巴轉世，所以其「內質」是不能區分的。以是，在對峙的二十幾年裏，兩位噶瑪巴共同存在，是謂「二而不二」。這裏的「二」為現象的存在，「不二」則為本質的存在。

「二而不二」的敘述在「符號學」裏就是「二／不二」的對峙，甚至是任何「能／所」對峙。這個敘述方式始自羅蘭巴特以「S／Z」對巴爾托克的《薩拉辛》做出「分析哲學」式的批判。

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

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

除去「S／Z」的五個代碼「闡釋性、情節性、意義性、象徵性、文化性」不論，這個「分析哲學」最大的貢獻在羅蘭巴特建構了「文本性」與「小說角色的中立性」，文本的「複數性、可迴轉性、曖昧性、開放性」乃因之而建立，於是敘事的「概念的綜集顯現」乃有了一個還滅的機緣，不止「能／所」的鎖鍊得以破除，而「二元對立」的敘述模式也因之破除。我以為，這個作法有外國文學破除「敘事」以「人文字」，並重新結合「文學、文字學」的意圖。

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

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

這種「行於道而失之於道」的心理很微妙，它讓書寫者遺忘一些曾經寫過的文字，但它卻又讓書寫者在遺忘中一邊潛進一邊躡去，既看著文字將自己解析，又看著文字將自己縫合，而殘缺的書寫者一直對自己說「不要寫了」，而尋找理想生命的書寫者又不斷地說「繼續寫下去」。這也是書寫者大凡有兩副面孔的原因，不斷地在跨越，終至逾越了作為一個書寫者的界限。這是羅蘭巴特從「作者

之死」過渡到「S／Z」的轉輒，但他始終不能將「分析哲學」回歸於整體的哲學論述，是為其憾。這也可看為一種將「分析哲學」從整體的哲學論述「閹割」出去的意象。

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

(五)、以mit-da-sein來看兩位噶瑪巴的「共同存在」內義

- 「存在、非存在」共同存在，謂之「存存」
- 「存在、非存在」俱起，只能以「內質」論，是為「成性存存」
- 「『存在』以『非存在』為其底蘊」，其實是將「存在」與「非存在」分開來處理，而儒家則以「成性存存」將兩個「存在」觀念融會在一起，是曰「彌綸」
- 在「彌綸」的情境裏，一切「止其所止」
- 《易傳》曰「範圍天地(敘事)之化而不過，曲成萬物而不遺」
- 《老子》曰「緜緜若存，用之不勤」

再換個角度來論述兩位噶瑪巴的「二而不二」。以中國傳統敘述來說，「泰耶／烏金」噶瑪巴的「鏡照」，就是「存存」，而兩位噶瑪巴分別在轉世的「內質」裏展演一位噶瑪巴的轉世，則謂之「成性存存」，所以當「泰耶／烏金」分別展現噶瑪巴的存在時，其實是以海德格所說的「『存在』以『非存在』為其底蘊」來展現，也就是當一方強調一方的正統時，另一方就被彰顯出來，否則不必論說，而當兩位噶瑪巴結束對峙而融合為一位時，一切對峙的言論「止其所止」，就是「內質」意義的「彌綸」，「現象的存在」與「本質的存在」融合為一。

這樣的觀察是以傳統的中國哲學思想得來的。以《易傳》為例，就是「範圍天地(敘事)之化而不過，曲成萬物而不遺。」以《老子》為例，就是「緜緜若存，用之不勤。」至於「牯神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」牽涉到夏瑪巴的轉世認證，可以「後其身而身先，外其身而身存」來論證，但因直截衝撞太錫度以「孔雀信」創發「敘事」於未發之時，非常突兀，故不在這裏解說。

中土的原始哲學思想沒有「整體」的概念，而是以「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」這種說法來涵蓋「整體」的意義。這裏的「天地」為譬況之詞，簡單地說，就是「宇宙」，或「時空流變」、或「敘事、反敘事」等，交互影響所呈現出來的語境。

其實「整體」的 universe 已經說明了西方哲學的發源處《聖經》，每一個章節所包含的事物、概念或事實的總體有一種自成一個體系、不可分割的思想範疇，稱為 universe of discourse，隱涵著「概念在肯定的同時，也有被這個概念所包括的範圍所否定的可能」。

這個「玄論宇宙」原本就是「自類相續」的論述範疇，其之所以可以論述，乃因「宇宙」這個單字不外是一個「單一章節」之意，為 uni-verse，也是將神意「轉變為一」的「單宇宙」觀念，以有別於佛學的「宇宙非宇宙是名宇宙」的「複宇宙」觀念，或「轉一為多」的 multi-verse 敘述，更一舉破除了「符號學」的「複數性、可迴轉性、曖昧性、開放性」，而只能將其宗教思想簡化了。

四、《無何有之身》的「敘事」

- 思想的流轉—只能以「小說」的文學形式展現，但以「文學」作為一種思想的行動模式
- 思想的還滅—以「無何有」遠離一切「戲論」、還原宗教概念、還原「敘事」的語言造作
- 思想的流轉與還滅之間，以藝術性的情欲書寫來取代宗教闡釋(In place of a hermeneutics, we need an erotics of art.)
- 思想的「動、不動」之間，反對任何闡釋以進行道德論述(moralistic narratives)

■ 思想的「不動、動」之間，重新定義隱祕詮釋(an esoteric interpretation)，是為「無何有之身」(Reincarnation in Possible Perpetuity)的「潛伏性永世續存」內義

闡釋這些理論就是「無何有之身」強自鳴聲的原因，一方面以「小說」作為思想的行動模式，另一方面則以「無何有」遠離一切「戲論」，還原「敘事」的驅動為「入文字」，以論「道德」；在「敘事、入文字」之間，我以「情欲書寫」來結合「智性」與「情感」，不多作闡釋，因為「闡釋」大多是「制式化產物」。

「反對闡釋」的論述首見於 Susan Sontag，但她原本只是反對任何人對藝術過度詮釋，不料卻引發了宗教界的大力批評，其因即她主張「以藝術性情欲來取代宗教詮釋」；這句以英文表達的名句就是一個「入文字」的範例，因為她以 a hermeneutics「聖經解釋學」作為 hermeneutic 的「釋經學綜合性學說」，藉以總結一個西方古典哲學經由「釋經學綜合性學說」轉至「聖經詮釋學」的驅動，其轉向的總體脈絡可藉 mit-da-sein 的了解來處理其間的轉輒，特別是「歐陸詮釋學」論爭如何過渡到「體系性詮釋學」之基本構思。

An erotics of art 就更妙了，一邊轉 erotic 的「情詩」為 an erotics of art 的「情欲書寫的藝術情懷」，一邊以 a 與 an 兩個「不定冠詞」詮釋「形容詞的名詞」。這就是「敘事」的力量或直截以「入文字」來進行「反敘事」。

Susan Sontag 這個名句有羅蘭巴特的影子。羅蘭巴特影響了西方的符號學，尤其是 systematic semiology 的系統符號學研究，但她用這句話反駁羅蘭巴特的論見，並闡釋「藝術不應是批判性的」與「反對任何分析哲學的過度詮釋」，影響了今天的西方思潮主流以及文學評論的論述方式。

《無何有之身》稟持了這個理念，嘗試在捕捉一個真實精神世界之時，讓一切闡釋的理性認知回歸於一個整體的精神世界，「止於其所當止」，「動於其不動之間」或「不動於動之間」，而這個

「動靜相待」，就是「彌綸」思想的內義(connotation)。總結來說，我選擇這種論述來闡釋《無何有之身》原本即在表示「選譯」牽涉到哲學思想，而選甚麼課題來做研究，不等同於「方法論」。禪宗三祖僧燦曾說「至道無難，唯嫌揀擇。」是為其意。謹以此迴向給本屆的「外國文學學術研討會」。

五、感謝與迴向

- 主辦單位：《當代外國文學》編輯部／廣東外語外貿大學
- 承辦單位：廣東外語外貿大學英語語言文化學院
- 支持單位：上海外語教育出版社／北京大學出版社／《敘事研究》編輯部
- 參與人士：所有聆賞《無何有之身》的學者

六、個人資料

- 民國三十八年九月十七日出生於中華民國臺灣省臺北市；
- 西元一九七九年獲美國維吉尼亞大學土木工程學系碩士；
- 歷任加州洛杉磯縣捷運局輕軌策劃、環境評估、北縣主任等職；
- 西元一九九四年九月離職，在家潛居六年，讀書寫作；
- 西元二〇〇〇年八月復職，西元二〇一五年四月退休。

聯繫方式：binmaulin@yahoo.com
或請上「知乎」網站 https://www.zhihu.com/people/lin-bin-mao/activities

「無何有之身」的讀者反響

〈「無何有之身」的讀者反響〉目次

一、思想之「流轉」與「還滅」　第一五一頁

二、「敘事」只能是「思想之流轉」、不能是「思想的還滅」　第一五九頁

三、唯「人文字」，可轉「敘事」的「思想之流轉」為「思想的還滅」　第一七七頁

四、唯「俱起」，思想的「能動、不動」才可「如如不動」　第一八四頁

一、思想之「流轉」與「還滅」

問題一：在〈孔雀信〉一文裏，為甚麼師父聽到的是呼喚滿願寶的聲音，而「我」聽到的卻是孔雀的啼聲呢？「孔雀信」的內在意義究竟是甚麼？「我」不能躲避「孔雀信」的指引，所以只能聽到孔雀的啼聲，卻因此而改變了「孔雀信」的存在事實，以應付未來的可能變化。這又是甚麼意思呢？

回答：這個很簡單。師父從「有如孔雀似的啼聲」聽到了呼喚滿願寶的聲音是「思想的流轉」，而我聽到的孔雀的啼聲則是「思想的還滅」。我要還原「孔雀信」的認證情境，當然就只能「還滅」了，但這也是唯一可以改變「孔雀信」的存在事實，以應付未來的可能變化。這樣的說法與夏瑪巴當初的想法相符，但是後來夏瑪巴卻指引他的學生將之導引為「孔雀信」的真偽辨證問題，還函請美國聯邦調查局鑒定筆跡，我就不知其間的奧祕了。我的感覺是夏瑪巴以及很多仁波切都不知道「存在主義」的論說，包括一些學哲學的弟子，所以甚多論證「孔雀信」的認證疑點都被導引為辨證真偽的議題。我只能說，這個真偽的議題只有重新導入「存在」的論說，才有可能還原噶瑪巴的認證議題。

至於思想如何轉輒於「流轉」與「還滅」之間，我曾在《四十減一》一書裏論述過，現在轉錄於此。《老子》開宗明義，第一章即揭櫫「門」的奧妙，但是千古以來，眾家詮釋均往「有、無」而去，不然就是停佇於「道」，或「玄」，或「玄之又玄」，而鮮有從「門」字入手。

其實，以「門」入手，「門」的雙重性一覽無遺，因為「門」要便利出入，則必須「反門」，而要闡明「門之為門」，則必須在反了門的「卯」上訴說「門」的作用，故知「卯」與「卯」兩者，「同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」。「同出」者，同一個「門」之根源也；「異名」者，卯是卯，卯是卯，屬邏輯性思考；「同謂之玄」者，就其根源的「門」說，「卯卯」渾然為一；「玄之又玄」者，重玄也，「玄」也，一個結合真實存在與概念存有，而具備「存有」意義的雙重性

也。這個「雙重性」頗難理解，因為「門、卅、亦」三個靜態字連在一起不能說是「門」這個「物」之總集，卻是「門」這麼一個「物」的「現實事實」(actual fact)之總集。

這就是維根斯坦的「邏輯哲學」的第一句，所以以「門」這麼一個命題來看「具體的門」，就包括它的本體與屬性(作用)；從這裏開始，才有儒家的「開物成務」，然後才有「開、闢、闔、關」的創生原則與終成原則，但是「開、闢、闔、關」均為動態字，易言之，門未「開、闢」以前為一個「門」之狀態，「開、闢」了以後，則轉為「卅」的狀態，而「闔、關」了以後，則成為一個還原為「門」的「卅」的狀態，以示「門之為門」的作用，故知「門、卅、亦」均為狀態，而「卅」，則是一個歷經了整個「開、闢、闔、關」的過程以後，還原為「門」的狀態。

有了這個理解，再來看眾家儒子對「成性存存，道義之門」的詮釋，就知其「存而又存，敬修不息」之見解，其實是就著「反門」而說的，為動態，不為靜態，充其量只能對「反者道之動」提出辨證，卻不能解釋「道之義」的靜態之「門」；其始作俑者，明朝大儒朱熹是也，這是否可引為諸家儒子不辨「動靜」，不知「動靜」之間的微妙，仍有待求證，但諸代儒子受道家思想影響以治「儒家玄學」，卻可見一斑，是故歷史學家素有「出入老佛數十年」之譏。

堪稱遺憾的是，以此「動」之錯謬，諸家儒子的思想反而不能與第五章的「一陰一陽之謂道」所隱涵的「幾動不動」相呼應，而有了「失之毫釐，差之千裏」的隱憂，因為諸子百家以此思想發展「動靜」之論，只能順著「門、卅」的流轉，而再也不能回復到「門、卅」之還滅，於是整個「門、卅、亦」的論說就搖搖欲墜了。

認真說來，「門、卅、亦」代表了「體、相、用」等三個狀態——「門」為相，「卅」為用，「亦」為體；「亦」不可知不可見不可說，所以從「卅之用」上能見「卅之體」，但在「卅之體」上卻不能見「卅之用」，至於「門之相」，世人皆見，卻著相以求出入，殊不知唯其「反門為卅」才能見用於出入，及至「用於出入」，又不知「卅也者，不可須臾離也」。

當然這裏借用了「卅」來闡述「道」。「道」是不可須臾離的，「可離非道也」，所以「卅」也是不可須臾離的，世人「日用而不知」（《繫辭上》第五章）矣，其「卅之用」由「卅之體」的功能發揮出來，因「卅之體」不可知不可見不可說，故藏之於「卅之用」，是謂「藏諸用」，亦即以「卅之用」見「卅之體」也，「見乃謂之象」，而「門之相」相對來看，則為「形乃謂之器」。

「門」有形，故可象，是以「門」為象形字，更因「門」為純體象形，不得再解構，所以引申起來較為困難，以「門」形具故；不容諱言，其之所以可以引申，「門、卅」或「門、卅」也。這個「門、卅、卅」的理論，在〈四十減一〉裏，結合「天、地、人」，並與「二、乂、八」的「象數」觀念呼應，以說明「無三不成幾」的「幾動」觀念，一方面說明「萬物流出說」不能詮釋《老子》的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，也不能詮釋中國的「象數」觀念。

「無三不成幾」是「流轉」可以轉為「還滅」的理論根據。從「門、卅、卅」三個狀態來看，三者均為主體，為「能」不為「所」；初始之「門」不動而翕張，故其特性為「圓而神」，而反門為「卅」以後，仍動而不動，故其特性為「方以知」，「反者道之動」即是，反了門以後再還原為門的「卅」最難理解，故必須從還原以後的「門」去了解還未還原為門的「反門」所彰顯出來、林林總總的知識，是為「義以方外」，在「變易、簡易、不易」的精神下，將「門之賜」表示出來，故其義理為「易以貢」。這裏所講的就是《易傳繫辭上》第十一章的「著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢」，因為現代人對「著、卦、六爻」已不能相應，故以「門、卅、卅」代而釋之。何以故？「貢」之正字為「贛」也。

問題二：「門、卅、卅」代表了「體、相、用」等三個狀態——「門」為相，「卅」為用，「卅」為體；「卅」不可知不可見不可說，所以從「卅之用」上能見「卅之體」，但在「卅之體」上卻不能見「卅之用」，至於「門之相」，世人皆見，卻著相以求出入，殊不知，唯其「反門為卅」才能見用於

出入，及至「用於出入」，又不知「乖也者，不可須臾離也」。這段論述精彩至極。一年以前看時，還是一頭霧水，現在看到這些字眼，已經能摸清脈絡了，也知所談為何物了。遺憾的是，其中的具體內容，現階段還不能掌握，只能慢慢去累積，把胸懷開闊出去，再觀微知幾。

回答：我覺得這裏的關鍵是儒子不辨「動靜」，不知「動靜」之間的微妙。以玄奘翻譯的《心經》為例，其論以「無五蘊、無十八界、無十二緣起、無四諦」為引，以論「無智亦無得」，而唯獨「十二緣起」，有「無無明、亦無無明盡、乃至無老死、亦無老死盡」論及「流轉」與「還滅」，亦即「無十二緣起之流轉，亦無十二緣起的還滅」，但由「無明」始，所有「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」的流轉其實都有「無何」之意，以「無明」之「能動」內質故，一旦還滅，則一路由「老死」到「無明」，卻是因為「無明」之「不動」、或「動靜相待」故。故知「無明」有「能動、不動」兩個內質，否則不能同時「流轉」、又同時「還滅」，而於「無明」動而不動之際，其實就是一個「動靜相待」的狀態，以其「幾者動之微」，故可「動靜相待」也。

問題三：《無何有之身》的自序論及「無明」以其「能動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不動內質」，但您似乎有意以莊子的「無何有之鄉」來取代「無明」的翻譯，起碼在論及「流轉」與「還滅」一起皆起的時候，您認為「無明」可以論述「十二緣起」之流轉，但不能論「十二緣起」的還滅，所以玄奘就有了「無明盡」的說法，不過卻不能論述「動於不動之間」或「不動於動之間」的「幾者動之微」。您這個說法可說是個創見，但不知學術界如何看這個論見？另者，「無何有之鄉」或「無何有之身」無非就是「無何有」的演繹，循「無明」之「能動」而至「有」之第十支，但怎麼知道這個思想的「流轉」就能夠以「無何」的說法「還滅」於「無明」呢？如果「無明」的翻譯不是中土本有的概念，那麼「無何」是中土本有的概念嗎？

回答：「無明」是佛學裏的專有名詞，但不知始於何人的翻譯。在現有的佛典裏，可找到《分別緣起初勝法門經》的說法：「無明普於一切煩惱雜染、諸業雜染、諸生雜染，能作因緣根本依處。」可見佛學認為「無明」是一切「貪瞋癡」等煩惱的「因緣根本依處」。那麼「因緣根本依處」是甚麼呢？《緣起經》有云：「云何名『緣起初』？謂依此有故彼有，此生故彼生。所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集，如是名為『緣起初』義。」這個就是大家所熟悉的「十二緣起」。

至於「此有故彼有，此生故彼生」，則就說明了所有因「無明」而流轉的思想於初生之時即有還滅於將生未生的彌綸思想狀態。那麼這樣的「無明」是甚麼呢？《緣起經》又說：「云何無明？謂於前際無知，於後際無知，於前後際無知；於內無知，於外無知，於內外無知；於業無知，於異熟無知，於業異熟無知；於佛無知，於法無知，於僧無知；於苦無知，於集無知，於滅無知，於道無知；於因無知，於果無知，於因已生諸法無知；於善無知，於不善無知；於有罪無知，於無罪無知；於應修習無知，於不應修習無知；於下劣無知，於上妙無知；於黑無知，於白無知；於有異分無知，於緣已生或六觸處如實通達無知。如是於彼彼處如實無知，無見無現觀，愚癡無明黑闇，是謂無明。」

易言之，於「前後、內外、業、三寶、四諦、因果、善不善、罪無罪、修無修、高下、黑白、變易、生滅」如實通達無知，更「於彼、彼處如實無知」，就稱為「無明」，而由此乃生「無見無現觀，愚癡無明黑闇」。簡單地說，這裏的「無明」就是「無知」，或於諸法無所知就是「無明」。

當然佛學的「因緣觀」是就「十方三世」說的，所以「前後際三世貫串而從來不曾間斷的心」是貫徹這一切論說的根本，而不能了知這樣一個「心」就稱為「無明」。關於這點，在《雜阿含經》卷十中云：「謂色無常，色無常如實不知；色磨滅法，色磨滅法如實不知；色生滅法，色生滅法如實不知；受想行識，受想行識無常如實不知；識磨滅法，識磨滅法如實不知；識生滅法，識生滅法如實

不知。摩訶拘絺羅！於此五受陰如實不知、不見，無無間等、愚闇不明，是名無明。成就此者，名有無明。」也就是說，於「五蘊」因無常、磨滅、生滅如實不知，愚闇不明，就稱為「無明」，然後又衍生了諸多「無始無明」、「一念無明」、「生相無明」、「元品無明」、「根本無明」等名相，但總地說一句，「無明」就是「一切煩惱的根本」，起動最初一念、不覺迷妄之心。

這些經典的引錄建構了「無明」乃「因緣根本依處」的論說，並以「緣」之一字建構「流轉」的邏輯。那麼玄奘的「無明盡」又是甚麼呢？有人說玄奘所翻譯的《心經》是個修行法門，所以必須了解「諸法空相」的道理，而「十二緣起」一路流轉至「老死」，因「無明」並無實體，一覺即可以破除「無明」，當體即空，故亦「無老死」，是謂「緣起性空」。

這個說法尚可，但是其實「緣起」為因緣之流轉，而「性空」為因緣之還滅，那麼從「老死」一路還滅，及至「無明」，即生即滅，是否即是「無老死盡」乃至「無無明盡」呢？這個「盡」究竟是甚麼意思呢？這與孟子所說的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子・盡心上》）或《繫辭上・第十二章》所說的「書不盡言，言不盡意……聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，種種「盡」字之演練，甚至《易傳・說卦》所說的「窮理盡性以至於命」，是否同是「充分體現」、「洞徹無疑」的意思呢？似乎都不是，那麼玄奘的「無無明盡」或「無老死盡」究竟是否能夠充分體現「性空」為因緣之還滅呢？

捃摭典籍，不可勝紀。玄奘之「無無明盡、無老死盡」似乎只能說是循「山窮水盡」之極盡，為形容詞，不為動詞，但這麼一個翻譯千古傳誦，將「十二緣起」由「老死」一路還滅於「無明」，是否真的能夠以「無明、無明盡」或「老死、老死盡」來述說「此有故彼有，此生故彼生」呢？

「盡」字悉盡，我只能說玄奘以「無無明盡」、「無老死盡」的一家之言來論述一個「終成」的思想，亦即創生於「無明」者只能終成於「無明」，曰「無明盡」；創生於「老死」者只能終成於「老死」，曰「老死盡」，但因「創生」即「終成」，故說「無無明盡、無老死盡」。

這樣的說法尚可，但「盡」字可論述「動於不動之間、不動於動之間」的「幾者動之微」嗎？能夠論述「性空」嗎？要回答這個問題，就得看看「盡」字之造字原理。「盡」之古字作「𣪊火」，「火餘」之意，從火，𣪊聲，俗作燼，其「𣪊火、盡、燼」的文字演變與「肰、然、燃」相似，不過「火餘」一說能夠論述「幾者動之微」嗎？從「𣪊」字入手，可見端倪。「𣪊」者筆也，從又持巾，一聲，為「手之聿巧也」。「聿」者疾也，從止從又，丩聲，又者手也。丩者，艸初生，省艸之半，見其小也。解悉至此，可知「聿巧之手快速翻動餘火使之燃燼」，即謂之「𣪊火」。若說「幾者動之微」可以論述「動於不動之間、不動於動之間」的創生，那麼玄奘的「𣪊火」就可以論述「動於不動之間、不動於動之間」的終成。〈無何有之身〉裏，多次論及翻動「餘火」就在闡釋這個道理。

這是玄奘對中文翻譯的貢獻。那麼如果「無明緣行，行緣識……有緣生，生緣老死」的說法是思想的流轉，「老死盡，生盡，有盡……識盡，行盡，無明盡」能夠以「緣」來銜接思想的還滅嗎？或者說「盡」在「緣」字銜接流轉的每一支，能夠逆轉，仍舊以「緣」去承接「流轉與還滅的轉輒」嗎？若可，「老死盡緣生盡，生盡緣有盡……識盡緣行盡，行盡緣無明盡」的「緣」字應作何解？

「緣」從糸從彖。糸者細絲也，作綿延狀。那麼彖呢？《繫辭上・第三章》有云「彖者，言乎象者也。」那麼「十二緣起」的每一支都是「象」之演練嗎？如果是，這個「象」於逆轉其「言乎象者」之勢時，能夠綿延無間嗎？這個甚難查緝，只能以《易傳・說卦》所說的「受之」來觀察每一個卦上的「受之」一詞，也就是一種思維往下流淌的「萬物流出」的詮釋，「序卦」乃成，是為「易」之「流轉門」。苟若逆溯而上，則為「受」，是為「易」之「還滅門」，曰「易為『之』原」。

但「十二緣起」的翻譯不同，「緣」之一字同時承擔了思想的流轉與還滅，以及流轉與還滅的轉輒之間所產生的動能，所以「緣」之一字本身即述說了「流轉即還滅、還滅即流轉」。這與「十二緣起」的每一支不盡然有所關連。這只能說是「梵、中」翻譯史上的一個奇跡罷。至於「無何」是否為中土的原始概念或我是否有意以莊子的「無何有之鄉」來取代「無明」的翻譯，您是錯怪了我，我

不可能有這樣的意圖。這固然因為「無明」一詞的翻譯在中土已有千年之久，其詮釋汗牛充棟，更動不易，而且這樣的翻譯已經變成中文詞彙的一部分，因襲相承，牢不可破，實在也沒有更動的可能。

我之所以提出「無何有」的論證完全是站在「十二緣起」的角度說的，因為「無明」並非學界所說的「無知」，而是一個「無由來的造作」，受「無始劫」來的業力牽引，在「無明」的內部，當「能動、不動」的內質被觸動，一個莫名其妙的躁動就破了「動靜相待」的均衡，一動成勢，動而愈出，一路由「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」而至「有」，是為「無何有」，轉至「生」，是為「無何有之身」，然後有「老死」，是為「無何有老死」。

這是一個「思想的流轉」。這很清楚，而由「無何有老死」還滅於「無明」，這個「無明」就成了「無何有之鄉」。如此而已矣。我絕無意圖取代「無明」的翻譯，而只是用「無何有」的概念來闡述思想的「流轉」與「還滅」。至於「無何」是否為中土的原始概念，我在這裏以《荀子・天論》的「星墜木鳴，國人皆恐，曰，是何也？曰，無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也」來做個見證。這可說是「無何」一詞在中土的最原始出處。

耐人尋味的是，苟若我可以借荀子以「無何」來詮釋「天論」裏面的「天地之變、陰陽之化」的不可或知，並引申至「無明」的詮釋，則謂「能動不動，不動已動。曰，是何也？曰，無何也。是動靜相待，虛而不屈，無明之猶橐籥者也。」（「橐籥」一詞，語出《老子・第五章》）

問題四：這裏的「能動不動，不動已動」的「動靜相待」很有內涵。我是否可以引申來詮釋「如來藏藏識」之間的微妙關係呢？「十二緣起」之源頭雖然有「無無明、亦無無明盡」的「流轉、還滅」，但是以「無明」之名為起點來建構一系列論說，似乎說明了「以無明之名」是思想流轉的肇始。若以「唯名論」或「唯實論」來觀察，甚至以「名實論」來辨證，這個「以無明之名」與西方宗教界動輒「以上帝之名」來論述，其實大差不差。那麼「上帝」也能夠還滅於「動靜相待」的思想嗎？

回答：這兩個問題其實是一個問題。首先「如來藏藏識」不可分，一分，「如來藏」亦為「藏識」，唯其不可分，「如來藏藏識」含藏如一，才能論「如來藏」。這個論說與「虛而不屈」的說法等同，都是一種「彌綸」的思想狀態，但一旦開始論述，不論是論述「如來藏」或「藏識」，其論必「動而愈出」。這樣的「彌綸」思想狀態是否為一個源頭，實在不好說，只能說是一種「如如不動」的思想狀態，而一旦開始論述，「如如不動」的狀態就破了，是曰「動而愈出」。唯其「虛而不屈」，思想猶如一個密不透風的「橐籥」，「無明、無明盡」俱在，甚至「『無明』以『無明盡』為其底蘊」，「以無明之名」的論述才不至偏頗。以之看「以上帝之名」亦同，必須將「上帝、撒旦」同置一爐，不可偏廢，「上帝、撒旦」同時流轉，「動靜相待」，是為「以上帝之名」的真正意義。

二、「敘事」只能是「思想之流轉」、不能是「思想的還滅」

問題一：多謝您的電郵。前段時間看到信函，正值博士答辯、求職等諸多塵勞之中，遲復為歉。今晚才認真打開這個文檔，看到卷首迴向給迷失在「宗教」與「思想」者，我大為震驚。我想您表徵這個迷失，與我多年來一直藉助學術話語來表達一些迷失在「如來藏」和「藏識」、「佛法」和「佛學」之中的矛盾，或許講得是同一件事，但是您所說的震驚全世界的「十七世大寶法王合體認證」事件，我卻孤陋寡聞、渾然不知，所以《無何有之身》的自序我不能契入。您用的很多術語都是創造性的，我大部分不能理解，只是偶然瞥見一些零星的知見，對我很有觸動。我讀您的書很費精力，更兼豎排其實不適宜電子閱讀。我之前是將您的《四十減一》一書打印下來閱讀。我今晚嘗試讀了幾次後半部小說，但總沒法沉下心來進入。我等以後安穩了一些，再去將全書打印下來，慢慢閱讀。您對我求學啟發頗大，我無以為報，只能在出版讀物的後記中將其記述，期望能建立一些善緣。

回答：有關術語以及很多英文的佐助，都是為了避免翻譯上的困擾，畢竟對「藏傳佛教」而言，很多西藏人與外國人都不懂中文，而得藉助英文翻譯。我堅持直排豎行或許過於迂腐，但也無奈，畢竟我是以文字為敘述對象，不是只將文字當作敘述工具。

我在這裏附上「孔雀信」一文，將「存在主義」與「藏傳佛學」的關連做了個整理。我不知道在這世界上有多少學者能夠做這樣的聯想與分析，但是知道「存在主義」的大多不知「藏傳佛學」，反之亦然，而能夠將這兩個比對而論證「存在與本質」的，就更是鳳毛麟角了。此之所以烏金噶瑪巴能夠壓抑泰耶噶瑪巴的原因，而能夠為泰耶噶瑪巴與夏瑪巴鳴聲的至今沒有一個。我在這裏所能做的也就只是散發一點聲音，當真是微不足道，而我就像太錫度一樣，也是因為掙扎不出「不安、孤獨、絕望」的惶惑存在、而令「本質先於存在」的思想蘊藉、受制於「存在先於本質」的業力造作。

哲學的回歸哲學，文學的回歸文學。〈孔雀信〉是一篇獨白形式的小說，是藉達賴喇嘛的貼身弟子身分來敘述他的內心，更由他眼中所見把太錫度的意圖表達出來，主旨在傳達「本質與存在」的意義。註解部分有些像是畫蛇添足，但卻是因為大部分讀者不懂噶瑪巴的認證其實已經呼喚了「存在主義」的復甦，而我只是藉著 Mitdasein 去還原一個認證的情境。

這是個文字檔，您可以將之橫排過來閱讀，看看是否適合。我想「藏傳佛教」的內涵並不直接與中國傳統哲學思想發生關係，所以橫排、豎排不是那麼重要。我估計以後會被有心人士翻譯為英文與藏文，起碼我在寫的時候有這個想法。

問題二：多謝林先生，我好好研讀一下，只是我對「藏地佛學」非常陌生，大陸沒有這個文化氛圍，由於政治上的原因，「藏傳佛教」只是在藏地流通，在大陸其它地區是受到限制的。這和臺灣的情形應該不同，所以您談的舉世矚目的問題，我很陌生。我在學習過程中遇到了一個麻煩，在於如何定義

「宗教」這一問題，中土「宗教」一詞的含義究竟是甚麼呢？與英文 religion 有無對應處？中土有無西方所定義的宗教？佛教（包括儒教）之「教」的含義是甚麼，是否為「宗教」？關於這一類問題，您能從其源頭處給一些提示嗎？

回答：先說「教」。「教」從孝從攴，攴無它，仆也，擊也，從又，卜聲，孝者效也，從爻子，爻亦聲，乃杖教孩子不斷學習爻變之畫面。再說「宗」。「宗」從宀從示，天神地祇，壇而不宗，祖先則宀中之祇也。合而論之，中土的「宗教」者，鞭策子孫以祖先為宗是也。祖先之宗為何呢？「道德」而已矣。「道德」何為？一言以蔽之，「直心而行」也。「儒教」以降，「宗派」的觀念逐代穩固，「學統」的觀念則逐漸式微，於是逐漸形成現在的「宗教」觀念，一為哲學，一為宗派。我在《玄奘與慧能》一書裏有綿長的敘述，這裏不再贅言。

問題三：〈孔雀信〉一文已經拜讀，儘管涉及由藏地轉來的術語我完全無感，但您「關於存在主義與噶瑪巴認證」之間的論說，我大抵有所體會，直覺上感到非常精彩，只是我不能進入藏地語境，我也說不出一個所以然來。我看了注釋才知道原來還有個「小拉薩」，限於國內的政治封鎖，我們是無法得知的。我也不知道「藏地佛學」竟然在世界上會有這麼大的影響力，萬分慚愧。看來我實在是井底之蛙了。今天是臘月二十三，農曆小年，提前祝林先生新年快樂。

回答：多謝您的感言。我對「藏傳佛教」所知亦是甚為有限，所以只敢以小說的形式處理〈孔雀信〉一文，一方面固然因為我從未讀過「孔雀信」，另一方面卻也是因為噶瑪巴的認證已經塵埃落定，其影響雖然深遠，卻不是我這個凡夫所能探悉的。噶瑪巴是「噶瑪噶舉」的精神領袖。「噶瑪噶舉」在西方宗教界發展極快，而當今在西方世界詮釋佛學的都是以「藏傳佛學」為主，中土的僧侶大多只在

中國人圈子裏渡眾，原因很多，但是英文能力不足應是主要原因。我深知我寫〈孔雀信〉，必在未來世承擔一些因果，所以我寫時，真是誠惶誠恐，但因為夏瑪巴是我的皈依師，所以我總覺得在夏瑪巴不得轉世的現在，我必須做點甚麼。這是〈孔雀信〉書寫時的動機。

我只能說，這種小說的書寫嘗試，可以《公羊傳》的三句話來總結：「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」以我認識的噶瑪巴子弟都身處其中，所以在記錄時是有顧忌的，不能把一些事情寫得太透徹，而以曲筆遮掩，此謂「微其辭」。另因兩位噶瑪巴都在世，其合體將給掙扎其中的子弟帶來一些受屈辱的感受，因此以筆痛切，此謂「痛其禍」。最為不堪的是我的皈依師雖然是夏瑪巴，但我對噶瑪噶舉的感情其實很淡薄，所以記載時就比別人大膽，這是為何我能以「存在主義」來論述藏傳佛教的認證、而噶瑪噶舉子弟卻不能的原因，此之謂「殺其恩」，但我在寫時，因「所見世微其辭，所聞世痛其禍，所傳聞世殺其恩」的糾纏，其實寫得很痛苦，幾次都想放棄，能夠堅持下來，其本身的思維過程只能說是一個不能對外人言明的掙扎而已。順此也給您拜個早年。

問題四：大作還在拜讀中，〈孔雀信〉看了一遍。初步談些想法，謹供參考。恕我直言，您選的議題太過尖銳，無論您認為誰對誰錯、或您的本意是為了圓融調和並以哲學思辨找出心靈通途，但可能會陷入不必要的矛盾漩渦、帶來不必要的後續苦惱，「本質與存在」的討論，您大可選擇其它的議題。

以我的旁觀，引起爭議並牽動您執念的是「轉世認證」的問題，但這個問題似乎不宜於用世俗的理論邏輯來論證，有句話說「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」，神界的觀念往往和人世間的觀念是相反的：人世間認為舒服好，神認為人人身上都有業力，而吃苦可以還業、在苦修中昇華心靈可達到神的境界，所以神看吃虧反倒是福、加緊還清業債，死後或修成圓滿可返回天國，而不應該為人世間的地位、名譽爭執牽絆，恰恰這些才是您應放下的執著。這才是修行人應該做的。換個角度說，神的事，人世間誰是權威可以鑒定呢？人可以在神之上嗎？人的手段可以被神認可用於鑒定神界的事嗎？

人世間誰在宣稱自己是神？神是光芒萬丈的存在，誰現在顯神相了？所以有的事就是不能那麼執著。再者，「存在與本質」是很抽象的概念，容易產生爭論不休，甚至被詭辯鑽空子。

我對「存在主義」哲學不大了解，查了一下「百度」的描述：「產生於一戰後，存在主義以人為中心、尊重人的個性和自由。人是在無意義的宇宙中生活，人的存在本身也沒有意義，但是人可以在原有存在的基礎上自我塑造、自我成就，活得精彩，從而擁有意義。」以我對佛法的了解，我可以斷定這是錯誤的。宇宙沒有意義，在宇宙、大自然中生存的人類，也必然沒有意義，而它也說了人生沒有意義，就此完全可以斷定「存在主義」是邪說，為毀滅人類埋下伏筆。

這是甚麼原因呢？因為它強調尊重個人自由，所以非常有迷惑性。人是善惡並存的，看看今天人類的下一代，就可以知道，鼓吹放縱個性的學說都是魔鬼安排的，而釋迦牟尼佛曾經說過，「末劫時，萬魔出世」，說的就是當今這個時代，表面上尊重個人的選擇，實際上是放大人性中惡的一面、抑制人性中善的一面。其具體手法就是用極端的事例、極端的思維去否認神傳給人的、能讓人類發揮神性、抑制魔性的傳統文化，所謂「釋放壓抑、解放個性」，歷史上的各種「披頭、嘻哈」等運動，目地就在打破神千百年來告訴人類的規範、拆除可以讓人類長治久安、和祥幸福的「道」。這種破壞傳統的安排是在東西方同時下手的。

說起自由，無論甚麼人，包括修行人，當然有選擇的自由，選擇不修了，神看了可惜，但宇宙的每一個生命，他的未來是自己每一次選擇所積累起來的結果，作為個體的生命，當然有這個權力，不然就是別人的留聲機、機械手，不成為獨立的個體生命了。人世間很特殊，可以經艱苦的磨礪使人昇華而有美好的未來，也可以在混亂中使人墮落沉淪而有報應，甚至下地獄萬劫不復。這恐怕是自由的真實意義。經過漫長的歷史，現代人忘卻了信神的本意與目的是要返本歸真、回到天國世界，所以應該加緊在矛盾中去執著和私心、昇華自己的心靈，而不是執著於名利、甚至捲到政治中，用對教派與宗教勢力的執著，去代替最初那純潔向上的心，可是神不看重宗教的表面形式而看重人心。

回答：多謝您的寶貴意見。噶瑪巴轉世議題尖銳、敏感，確實不假，但我不是特意去挑選，而是被拖進去的，所謂「因緣所生」即是。這個因緣，我在自序裏稍事披露，更於迴向裏提到了我與噶瑪噶舉結緣的經過。「孔雀信」是整個事件的緣起，以其存在而有了後來的認證風波，但卻被誤導為真偽的辨證。我只是循其源頭，將緣起還原而已，於是就有了「本質與存在」的辨證。論述這樣的議題，我勢必要在未來世揹負一定的果報，但這也沒辦法，我只是愚鈍地以為，因緣既生，即不能逃避，唯有盡其可能地去還原因緣，才能使其「因緣之生滅」滅於其「生滅的初始動機」。再次謝謝您。或許您讀了自序的因緣始末，會有不同的想法罷。

問題五：您的自序因緣我看過的，我知道您內心有一股抑制不住的湧動，讓您的文字汩汩流淌。拋開發表以後可能引起的不同看法，甚至矛盾不談，您的想法、內心的矛盾有一定的代表性，這可能就是您所說的因緣糾纏吧。

佛家其實有很多修行法門，雖然大的方面、修行的道理是差不多的，但不同的法門，具體要求是不同的，也不能互相混雜，要嚴格地按照師門的要求去做，否則就會參雜而無法到達最終解脫圓滿的目地。這是被現代人所忽視的。那麼就這幾千年主要的佛家法門來講，都是要求出家修行的，當然在家也行，在家就是信眾、業餘修練，而出家就是專業修行，要求很高的。

過去的要求，出家的本質含義和門檻就是拋棄人間的情，真的是六親不認的；這個傳統，電影裏面也有過表現，父母來找也不認的，就是斷絕一切世間的親情。所以過去，對出家人很敬佩，稱為和尚，不當作一般人看，當作半神。人世間有情，哪怕再窮，也有親朋好友，人世間的樂趣，但出家人卻沒有這些，在長年的寂寞中苦修。這在一般人，根本做不到，這也是現代人不理解的。當然過去業餘修行的信眾不要求這麼高，相應的也就沒有那麼大的威德與果位可以修來來世的福報、可以換來

人世間的幸福，死後成神的可能性比較小。西方的基督教等也是這樣的，如果沒有出家的形式，那受世間的干擾太大了，以過去這些「道」來看，不離世間，一個人想修成神，根本不可能。

釋迦牟尼佛在世的時候，領著弟子們苦修，就有一個弟子問他，人能不能不離世間（不出家）而修成？釋迦牟尼佛想了想說，那要等到彌勒佛下世的時候才行。當今的時代，不僅是人類善惡觀念最亂的時候，萬魔出世，而現代科技也把世間變得很小，混雜的信息無孔不入，以過去的修行方式，靜都靜不下來，何談修行？另一方面，東方的老子孔子、釋迦牟尼佛，西方的耶穌，他們從來都沒有說自己是宗教，他們承認的是門人純淨向上的修行的心，而不看重表面的形式。宗教是後人起的名詞概念。但是如我上面所說，如果沒有出家等形式上的約束，以過去的那些方法、修行人又沒法在人類這個複雜的環境中管理自己，所以既重形式、更重人心，就是這麼一個辯證關係。

梁武帝問達摩：印佛經有沒有功德？達摩說沒有。又問建佛像有沒有功德？達摩又回答沒有。等等說法弄得最後不歡而散。釋迦牟尼佛講過：有為法如夢幻泡影。不修心，做再多都是空的。隨著時間的過去，人們漸漸遺忘了修行的本質是修心，就愈來愈重視表面的形式、理論這些東西，搞得很複雜，但其實都是皮毛。那麼有人說，我不需要出家的形式，我取其本質就行，我是大隱在世、大道無形。首先這一法門要怎麼要求？就算拋開這一法門，也得依托一個法或一個道，有個體系與要求，不可能自說自話。這麼做就是為自己開託、找借口，而且任何一個能度人的法都是有久遠的歷史的，不可能自己想當然，這裏拿來一點、那裏摘抄一點編出來的。

一個修行人，不光光是自己的修行，同時也是信神的信眾一個榜樣與媒介，如果他做好了，會鼓勵更多的人信神、做好人，反之就會讓人失去信心、隨波逐流甚至墮落。普通的修行人影響有限，但是位於特殊位置的人責任就很重大，代表著神的囑託、眾生的期望。當然他也有自己的選擇，選擇半途不修了，也是他自己的選擇。往往他們是有重大使命來到人間的，表面上不修，是他自己做人的獨立選擇，可是誰知道他在下世之前，有沒有在神界的誓約呢？那是要承擔後果的。

就像西遊記裏面的金蟬子，雖然人間的唐三藏自己也不知道是轉世來做大事的，但實際上他是有使命在身的，只是他一路上非常堅定，做得非常好。人嘛，來到人世間都要洗腦，過去的記憶都被封存，只有修行開悟了以後才能記起。轉世的概念，說穿了就是靈魂不死，也就是脫離了這個軀殼，進駐到另一個軀體，那個不滅的靈魂帶有他過去世的一切信息，有的人封閉的不是很嚴，或某些特殊的人是能知道自己過去世所發生的事情，全世界各地這種事情很多。

上面所說是按過去一般修練的道理講的，歷史上有很多預言，到了末法時期，過去的甚麼法都不能度人了，那麼也可能借著某種形式，破除信眾以人為師的執念，而讓人去按照佛陀、覺者們早就預言的指引，去找真正能夠度人的大法大道，這是末劫時期能夠回去真理的唯一希望。

說到慈悲與情欲，兩個是不同的概念，不能通過邏輯論證把不同層面的概念與思維方式妥協、等同起來。慈悲是神的狀態，他不是專門為了慈悲而慈悲，而是天然的心態，看到人在無知中犯錯，將來有報應而慈悲，看到人一心向善而無聲地暗暗相助也是慈悲；而情是人的狀態，情不像慈悲那樣穩定的、全是善的，情裏面有惡，因為到了人的層面，一切都符合人的層面的水平，人本來就是善惡同存的，人情有善的一面的表現，也有惡的一面的表現，極不穩定。近幾個世紀的宗教改良，實際上是人類周期到了末尾、逃不出宇宙「成住壞空」的規律、道德下滑後不理解了人類古時的高尚、遺忘了神的囑託，自己給自己找借口，來拉低神告訴人的道德規範與標準的操作。

其實，末法末劫早已到來，彌勒早已下世傳度，站在佛法的角度，很多看似複雜的理論、概念其實很簡單，心因掩蓋而複雜，緣起往往是執著。

您的書我看了一半，好像「無何有之身」才是您的大作，前面只是講寫作緣起和鋪墊吧？看了題目，我倒是想起了當年釋迦求法的故事：他在森林裏尋法求道，遇到了兄弟二人，這兩個人修行了很久，已經百歲高齡，然後年輕的釋迦問他們的修行境界，他們說最高境界是「非想非非想」，具體說不出來怎麼回事，釋迦當場就說，修到再高也有內容可講，怎麼會沒有了呢？然後轉身離去，斷定

這不是自己要找的。這兩兄弟看見釋迦如此智慧明斷，急忙趕上去拜求，說修成以後一定要來度他們兄弟兩個。釋迦牟尼佛在菩提樹下開悟以後，首先就想起曾經答應救度這兩兄弟，可惜這兩個人已經過世了。其實不同層次有不同的法理，「只可意會、不可言傳」是因為聽者沒有修到那個位置，心性水平不夠，領悟不到，而不是真的沒有甚麼可說的。

禪宗的「無法可講」過去在中土佛教一直是有爭議的，只是近代人們把哲學和佛法混為一談，反而把禪宗當作最高的了。其實達摩最後只修成了羅漢，離釋迦牟尼佛的境界何其遠，「無法可講」是沒有真正理解釋迦牟尼佛講的話，以至於產生了偏頗認識。

回答：多謝您花了那麼多時間閱讀《無何有之身》，打擾了您的清修，非常過意不去。

我想我寫這些是因為我自己沒有修行，不能論述修行經驗，而只能用每天的念經拜懺去迴向給一切與我有緣的冤親債主。我是這麼想的。因緣不到，不能盲修瞎練，弊大於利。連「噶瑪噶舉」的大修行者都不免有造假亂真的事情，就給了我們一些警訊，更可知人品的貴賤可以決定思想的高低，而思想的高低卻逃不過業力的造作。

一切皆因緣所生。您我在「知乎」網站相遇，緣自於一個不可說不可說的因緣，有不可思議之因，您我皆無能探悉，只能順緣。至於這本書所述，關鍵在「無何有之身」，更在「無何有之鄉」，甚至只是「無何有」，離開這個層面，而談「修行、認證、空色、世事、出家、破戒、法性、罪業、雙修、人神、大道」，那就偏離了我欲還滅一切思想於一個「將生未生的彌綸思想狀態」。

我的本意如此，但不能解釋中土原始哲學思想的這個彌綸狀態是否與「如來藏藏識」未分之前的如如不動思想狀態一致，所以就以小說的形式將這個質疑展現了出來。我對噶瑪巴的認證、泰耶的還俗娶妻、泰耶與烏金的合體認證、夏瑪巴的轉世認證，其實是無能為力的。再次謝謝您。

問題六：基本看完了您的大作。故事似乎是肯定小和尚的「無所為而為」(順其自然)，還有不少反映時代和諷刺當局的情節，也有您對轉世認證事件的想法。小和尚和他的女人的故事，尤其是他們二人的佛學討論，像是您對「空即是色、色即是空」的詮釋。

我的看法是，小和尚只知念經，但是實際上是把修行當成理論了，沒有對自己心性的實際磨礪與提高、昇華，而是陷在思辨的迷宮裏，最終沒有應對世事能力的他只能接受女人的安排，同時不斷找借口開脫自己，脫離了出家人的基本要求。出家為了甚麼？為了修行。他不知道出家的真正目地，為自己開脫「沒有在家與出家之分別」，似乎又昇華了、更有智慧了。可以，沒有分別，那您就在家修行，但實際上沒有修行，卻整天陷在理論裏面，欲望的放大、不斷的破戒就是個典型的說明。本來嘛，他不知道何為修煉了，知道要修行，但僅限於字面含義，已經不知道修行的實質了，一步步引他走出修行的恰恰是這個女人，不僅給了他一個溫柔鄉，而且思想上也給了他各種理由。當然，還有個背景，就是寺廟此時已經不是修行的場所了，他即便想修行也無處可去。

法是有不同的層次的，不同心性高度的人，對他的要求是不同的，做法是不一樣的。比如說，殺生是不允許的，但是修到很高層次、已經可以放下生死、可以圓滿，做法又不一樣。歷史上有密勒日巴，他修行的過程中一開始即入魔，殺了很多人，但是他得正法圓滿後，這些被殺的生命都成為他佛世界中的眾生，用福報來解決曾經的怨結。但誰知道自己一定可以修成？殺生的業債要在修行過程中償還一部分，能承受得住嗎？如果半途而廢，修不成，所有業債都得在痛苦中償還，所以用「普度眾生」為自己殺生找借口，就屬於亂法行為，動搖修行人的正念，罪業深重。

再比如男女雙修。密宗必須喇嘛修到很高層次才能採用，而且是師父親自帶著密修，口傳身授不著文字的。層次很低的人欲望之心沒去，一採用就會流於邪念，根本把握不住。作為普通人，夫妻之事正常，但修行是兩回事，雙修是個難度很高的修法，像那個小和尚那樣心性是絕對不能採用的。

我記得《周易參同契》有句口訣：「順為凡，逆為仙，只在此中顛倒顛」。指的是人世間道理和修行的理往往是反的，有人把他運用來解釋男女之事，說要忍住不泄的意思。怎麼忍得住？修行到很高層面，他的心、身與普通人有很大的不同了，是實實在在地讓內在物理、心理等等的差異，不會再有那麼重的情、男女之間不會有那種怦然心動的感覺了，才有可能做到。嘴上講沒有分辨心，心裏卻蠢蠢欲動，就是找借口，那個女人就是這樣拉小和尚下水的。

毀掉一個修行人，罪業可大了，也可能他們倆前世有甚麼怨結，必須這世來償還，而作為修行人就是一個劫難，能不能過，得看他自己。如果小和尚豁出去凍死也不同床，放下生死，那一刻就是神的境界，一切又會起變化，一切都可以善解，女人可能會被震撼與感動，生善念而放棄處心積慮的計劃。歷史上這類善解的事太多了，如木鍵連，如關羽立於皇嫂門外，建千古英名。

人神是有界限的，神是偉大而真實的存在，而不是廟裏的大泥塑像而已。現代搞不清修煉的事了，用人心、欲望去解釋莊嚴的佛法，還用理論去不斷地改掉詞彙的內涵，實際上起到了混淆視聽、敗壞佛法的效果。不修行怎麼做也就無所謂，但是想修行的人若是相信這種說道就會被誤導，該堅定守住心性放下欲望的時候，亂七八糟的理論上頭了，也分辨不清哪個念頭是對的，「順其自然了」，順著欲望的念頭去做了，慢慢地就毀了。

修行的目標是神，一步步接近神，首先是心性的接近。神是沒有欲望的。欲望、色只屬於人，是要漸漸修去的人心，漸漸會淡之又淡，道家所謂「清心寡欲」實際上是經過漫長而艱苦的修行才做到的。一手抓著人的情欲不放，一面又想成神，絕不可能。修行是出世的，這也是「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」的內涵之一，既不要與世俗對立，更不要與世俗混淆，這也是現代對修行最大的誤解之一。當然，過去的修行方法現代也很難進行下去了，世道不同，您的大作真實的顯示了現代僧侶的迷茫，我看著非常的真實。那怎麼辦？去找真正能度人回家的大法大道！彌勒已來世，佛法已開傳！

回答：這些問題以及上次您提及的「皇極經世」論說，我曾經在「知乎」的一個專欄論述過，以解說「時輪」的混淆。原文如下所說，「『時輪』即『時間終極的存在』，現實的時間存在像車輪一樣，倏忽即逝，只有相信宇宙的本初存在或本初佛，才能從迷妄中解脫。『時輪乘』強調的是人與宇宙的統一性和同源性，宇宙已經包含在整個身體中了，時間的概念完全與生命息的各種形態及不斷的變化有關。」這樣的解說有語焉不詳之憾，我於是藉著那個論述「時輪」的專欄，排除有關考古、歷史的論說，將我對「時輪」的了解做個整理。現在我引錄於此，以破除您的論見。

這一套思想甚難以文字表達，故藏傳佛學以「時間」為中心將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」併存於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，而中土則以「易之六」退藏於密，讓「四維度空間」夾著「皇極」、與「六維度空間」相對，但因其對峙，「七維度空間」乃遽爾成形。

西方的「二分法」哲學在這裏將「六維度空間」的思想歸納於希臘字母之「奧美珈」，並賦予「創世紀」論說以闡釋西方宗教的基礎，是為西方哲學「正於七」的理論基石，卻使得「法界藏身」的「無何有之身」不能敘述。

用西方哲學術語來說，「本質的存在」不等於「存在的本質」，「本質的存在」是宗教思想，「本質先於存在」，但「存在的本質」卻是「存在主義」哲學的內涵，「存在先於本質」；這兩者的混淆，德國存在主義哲學大師海德格曾經嘗試將之破解而說，「『存在』以『非存在』為其底蘊」，賦予了「存在」與「非存在」交相盤桓的基礎，輾轉可達十八個層面，漸次地將「存在的本質」凸顯出來，但說到底，這還是一個「存在先於本質」的「存在主義」思想。這個層層轉進的「『存在』以『非存在』為其底蘊」，其反覆詮釋與引申或「非存在」一旦「既存」，即形成深一層的「存在」，

然後「非存在」倚附，再然後「既存」，如此流轉，而有「流轉門」，或逆溯而有「還滅門」。弔詭的是，「本質的存在」指的是那個不可言說、超越人類思想的奧祕，所以是「宗教性」的，屬於「前理論範疇」，而「存在的本質」卻是人類思想對於當下的法相的言說，譬如「有神、無神」的論證、「空性、佛性、真如、業惑」與「虛無主義」的論證，再然後才有各類主義、各種宗教模式。換句話說，「存在的本質」是人類所能製造出來的假象、假名，而佛學就是直截擊破「存在的本質」的種種假象，而引導眾有情去證悟「本質的存在」。

以「時輪」的理論架構來看，「本質」與「存在」是一起皆起、此顯彼顯的，就算沒有西方的這些概念，「本質即存在」或「存在即本質」的宗教思想還是真實存在的，而當「本質」或「存在」的堅實概念蔚為顯學，則「本質即存在」或「存在即本質」的宗教思想就消失了，再然後「本質」或「存在」等等為了驗證宗教思想的真實存在而創設的概念就只賸下憑弔的意義了。

這個「存在主義」哲學的爭論可以一直回溯至《聖經》的「創世紀」，說盡了「概念」深陷於「現象」泥沼的困境。何以故？要知「四維度空間」、「七維度空間」，乃至「十維度空間」，必須走出「科學」的論說，甚至「純數學」的推衍，而從「生命」入手；只不過，「生命」以其形體存在確定了「三維度空間」的存在以後，「點、線、面」空間的具體存在就固結不破了，雖上天入地，但卻拒絕「時間」的倚附，所以「生命」從出生到死亡只能接受「時間」的愚弄，而「活佛轉世」則在這個「生命」受「時間」愚弄的基石上，破除「時間」的愚弄。

「時間」是一個西方的哲學概念，緣自「創世紀」的論說，非常詭譎，庶幾乎可謂，唯中土的「時位」觀念與西藏的「時輪」觀念可以破解。何以故？讓我們從每一個存在於這個世間的「我」來探索這個問題。「我」是一個存在於「三維度空間」的生命，而隱涵「時間」的「生命的成長」無異就是「四維度空間」，但是這麼一個「四維度空間」如何存在於「三維度空間」呢？這是個大疑問，

因為在「四維度空間」裏，所有可能的景象，不論過去或未來，全體併時存在，於是未來於瞬間回到過去，而生命從出生到死亡則只是個瞬間，那麼現在的生命就只能是個「無何有之身」了。

那麼一個「三維度空間」倚附著「時間」而疊加為「四維度空間」，能否在人類的平面思維裏存在呢？想必不能，因為人類的平面思維在觀察「東南西北上下」的六方空間時，遇上了瓶頸，始終不能了解「一二三同體」、至「四」則變的道理，所以「四維度空間」的「第四個維度」本身就具備「分而併之」的意義，於其分處，讓「三維度空間」分時呈現，於其併處卻又讓「三維度空間」全體併時呈現，而這麼一個「分時、併時」的呈現究竟是否為「時間」，則很難說，只能說是一個「現時的呈現」或「現起」，佛家稱之為「念頃」或「剎那」，而西方則籠統地稱之為「時間」。

這是坊間所論「四維空間的第四個維度是時間」，第一個必須質疑的地方，因為「時間」不像「點、線、面」的「三維度空間」一樣，那麼容易定義，甚至「時間」本身就是一個不能清楚覺知的量體，所以將「時間」倚附於「三維度空間」，而說「四維空間的第四個維度是時間」，其「定義」本身即是「詭辯」，而不能定義「四維度空間」。那麼「四維度空間」究竟是甚麼？這個問題，我們不妨由中土的「四」字入手，來看看這個附加於「點、線、面」的東西究竟是甚麼。

何以故？「四」在「一二三」不可分割的整體裏，居中即離「一、三」的「二」由橫置被直立了起來，於是「二」就被轉成了「八」；「四」委屈極了，於其分處併之，又於其併處分之，卻於其「分而併之、併而分之」不知其分其併的同時，倏忽入其「皇極」，於是「五維度空間」就出現了，但因人類的平面思維不能窺之，所以只能將這麼一個由「四維度空間」疊加而成的「五維度空間」稱為「皇極」，又巧妙地令「二、八」隔「五」而對峙起來，而「橫置、直立」的「即離」卻順勢依附著「皇極」而轉了起來；在中土，這個原始哲學思想就是「數象」，緣自《易經》，而在西藏，一些沒有「易學」概念的喇嘛就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可以

與「三維度空間」同時存在於「四維度空間」，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，故以其義理真實不虛而有「時輪金剛」。

換句話說，「時輪金剛」的具體呈現是「五維度空間」以「時間」為中心所旋轉出來的空間。這一套思想甚難以文字表達，想必是喇嘛們在修行時所想出來的一個「寓變易為不易」的簡易圖形，以示「一身復現剎塵身」的義理，但弔詭的是，這個「時輪金剛」的壇城圖形與中土的「伏羲六十四卦方位圖」極為形似，似乎說明了「時輪曼陀羅」脫胎於「伏羲六十四卦方位圖」；只不過中土思想源自《易經》，不談「時間」，也不談「陰陽」，卻寓「陰陽」於「六九」，再以「兩個短爻、一個長爻」扶搖層疊，併而為「六爻之義」，屈曲究盡而成「時位」。

「時位」是中土思想的核心，著眼點仍為「時間」，但不以「時間」為中心，卻讓「時間」在「六爻」建構的同時，被「六爻」的空間存在擠壓為「動而不動」的時位存在，於是「時位」所隱涵的「位能」就將「時間、空間」結合為一個不可分割的整體，而且不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「動而不動的時位」一動，就將「三維度空間」震動為「四維度空間」，及動，不能止歇，動而愈出，「四維度空間」乃於其內部再動，即成「五維度空間」，是為「皇極」。若以「震來虩虩」，而說「五維度空間的第五個維度是頻率(frequency)」，似無不可，但是其實這樣的「震來虩虩」是個哲學概念，不是「科學的頻率」可以窺探的。

何以故？壓縮的「六爻」讓外在的宇宙擠兌為「外時位」，而直截影響了一旁求取卦象的「內時位」，然後「爻入爻位」的瞬間就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，而以「別時位」分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」投影於「三維度空間」，於是「伏羲六十四卦方位圖」乃有了詮釋「皇極經世」的神祕力量，但是其實這裏的中心思想就是「時輪金剛」的「寓變易為不易」，也是融會「內時位、外時位、別時位」的關鍵，更是活佛轉世之所倚。

「皇極經世」據說是北宋出類拔萃的理學家邵雍承襲於道士的「易學」綜論，但他以天地之數入於術，窮於「八八」而極於「六十四」，卻失之於理，讓人不知所措。其實「皇極」說穿了，就是「乂」，而「乂」就是「十」，一斜置一正置，俱不可言說，不止思維不逮，連文字也不能敘述，是以曰「遣百非」，但是就在「思維獨體、文字獨體」互不相涉的時候，它們的對峙讓「思維與文字」動乎險中，並於其滿盈之處，讓「思維操控文字、文字承載思維」一起皆起，於是「思維獨體、文字獨體、思維文字、文字思維」交相句結而明麗，然後君子以論經綸，曰「離四句」。

「離四句」甚為難為，「思維」與「文字」相互盤桓，但因志行正，所以於其所不能入之處、勉以入之，剛柔始交而難生，卻又在「入無可入」之處，入其「即離」之處，於是「五維度空間」就持續「震來虩虩」，並於倏忽之間，將「五維度空間」震成了「六維度空間」，所以就形成了「易之陰數」，變於「六」、正於「八」；也就是說，「易之六」是一個「六維度空間」的圖像，人類文字不能述，故在正於「八」之際，重新讓直立的「八」再橫置為「二」，但因這個「二」已經不是原來的「二」，所以令「長爻之一」破之，而有了兩個短爻。

這是中土思想以「易之六」退藏於密的難言之處，讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對，更因其對峙使得「入於八」之「六」超越了「七」，直截將兩個短爻連結為一個長爻而有了「九」，但因這個「九」之形為「長爻之一」，為「陽之變」，隔「五」與「一」對峙，於是由「一」到「九」，就讓「五」居其中，「四、六」乃退藏於密，故其形相似。

兩個短爻猶若天造草昧，「七維度空間」遽爾成形，不再是「六維度空間」的疊加，反而重新將「六維度空間」還原為「〇維度空間」，虛而不屈，猶若橐籥；西方的「二分法」哲學在這裏取了個巧，將一切「六維度空間」的思想均歸納於希臘字母之最後一個字母「奧美珈」，以示一個思想從創生到終成之始末，並在希臘的數字系統裏，遙指一個「八百」的數值，但是它的字形「Ω」則象徵

一個「巨大的〇」在底部開了口，以結合「兩個短爻」，並示其「屈曲究盡」，更令「易之陰數六」轉弱，然後讓微陰從上帝之中衰出，「七維度空間」乃成「一維度空間」，並賦予「創世紀」的論說基礎，讓上帝由光而天地、由萬物而生靈，於「七天」之內造就天地，而後安息，從此「一個星期有七天」就鋪天蓋地，成了上帝的宣說，而「時間」則成了上帝為了創生宇宙所體現的「動能」，不止不可逆轉，而且其終成的宇宙只能成為「時間的函數」，是謂以「時間」為中心的「八維度空間」。

這樣的「八維度空間」雖然與「時輪」一樣，都以「時間」為中心，但卻隱涵了一個「時間的動能」；只不過，這個「時間的動能」是上帝創生宇宙的展現，其志相得，亦有所為，但卻不是上帝有所觸、有所受、有所愛、有所取，而是「觸受愛取」的躁動歸止於寂靜的動能，是謂「無何有」，而以其「無何有」，故「無何取、無何愛、無何受、無何觸」，「時間的動能」乃止歇。

中土的「易學」則寓「時間的動能」於「位能」而有「時位」，動而不動，動而為「六」，而愈出，不動為「九」，虛而不屈，兩者倒影鏡映，併而為「六爻之義」，而「六爻」的空間存在就讓「時間的動能」不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「幾動不動的時位」隨即隨離，於是橫置的「二維度空間」乃隔著「皇極」轉成了直豎的「八維度空間」，是為「二、五、八」的數象存在。

這個「二維度空間」亦為西方哲學「正於七」以後的「八維度空間」，但是由於「創世紀」對生命的創生與終成太過徹底，所以使得一個原本為「七維度空間」所疊加的「八維度空間」微弱變成「二維度空間」，以利上帝從中衰出，於是凸顯了「上帝」以一個對象存在的必須，是以有「上帝」之稱名；只不過，如此一來，「八維度空間」裏面無限循環的「創生」與「終成」就不再能夠增生、繁殖，而往前奔騰的時間就只能讓上帝創生的宇宙在重新嫁接為「上帝的終成」時令「時間」止歇。

「上帝」既以名稱，屈曲究盡，「九維度空間」乃變為「三維度空間」，於是一個以「時間」為中心的「時輪」再度被逼得脫離「時間」，而令「三維度空間」在「創世紀」裏牢固不破，然後就

有了「三位一體」的說法；「三位一體」強調的是「一二三同體」的概念，卻因其概念的存在而使得「四之分而併之」不能敘述，於是「離四句」因拘絞「思想獨體、文字獨體、思想文字、文字思想」而使得「獨六不生、孤九不長」的思想也就不能敘述，當然這麼一來，以「九維度空間」為所緣境與依止處的思想更加不能敘述了，而「六、九」之間的運動也就纖弱不堪了。

西方的宗教界原本在這裏有個轉機，可讓「正於七」的思想轉入「正於八」，因為德國的萊布尼茲曾經研究過「皇極經世」，但很可惜，他以數解卦，更以1代陽爻，以0代陰爻，卻不知「正於八」之際，直立的「八」重新橫置為「二」時，其內部會自行衍生一個動能，令「一」破之，而有了兩個短爻，所以短爻與長爻其實「二而不二」，而「0、1、01、10」也會自行糾葛出來「分而併之」的明麗，所以也是一個「離四句」的圖像。

了解了這個，才有可能了解思想的壯美聖潔與廣闊，然後才可穿行天地，將中土的「時位」、西藏的「時輪」與西方的「時間」整個串聯為一個不可分割的整體，莽莽蒼蒼，屈曲究盡，而這一套思想在兩千多年以前，即由孔子整理為「幾者動之微」的思想精髓，我們承其教誨，怎能不感激涕泗呢？我們的祖先所遺留給我們的思想如此精微，我們怎能隨隨便便就跟著「西方邏輯思想」，對自己的「彌綸思想」指手劃腳呢？子孫不肖，非祖先之過也。由這個論題，可見一斑。

這個「十維度空間」的意義，唯壯美的思想與慈悲的胸懷方可探視。唯其壯美，故知「十」。唯其慈悲，故知「〇」。唯其「十」入於「〇」，故知塵世的卑微與渺小。唯其「〇」入於「十」，故知生命的呈現原本直接。「生死」於焉展現於瞬間。以「無何有之身」故。以其消散於無形，「十維度空間」才可轉進「五維度空間」，然後大地忽然就粉碎了。這是中土的「禪學」以「不立文字」下手的根據，令行人得以在「不思善、不思惡」的「念頃」之際開悟的原因。西方也有「Epiphany」這麼一說，說白了就是「開悟」，但因為對象在「七」的「陽之正」裏已經故亡，於是塌陷的「西方

宗教哲學」就由「八維度空間」轉為「二維度空間」，而讓「生命」在「時間」裏即離起來，而其之所以可以即離，乃因原來的「生命」對象已經轉私愛為博愛了，於是「未來」就在「過去」裏存活了起來，然後躁動，將「過去」直截延申為「未來」，所以令「生命」被壓縮為「〇維度空間」，於是「法界藏身」的思想就在「十維度空間」裏展開。

一言以蔽之，這個思想就是莊子在佛典大本未傳時所闡述的「無何有之鄉」，不止波瀾壯闊，而且其行文的「對象語言」(喻言)有直截破解「邏輯語言」的意圖，並以其「形象語言」(重言)，甚至「非形象語言」(卮言)來烘托意象。莊子這個行文以「喻言」為廣，以「重言」為真，以「卮言」為曼衍，影響中文敘述甚劇，可說是融合六朝時期的「漢儒崩毀，道學初興，佛學格義」等文字敘述的重要因素，也是矯正當代文字潰散，謬悠之說橫行的唯一法門，是謂「隱祕論」(esotericism)。

三、唯「入文字」，可轉「敘事」的「思想之流轉」為「思想的還滅」

問題一：謝謝分享大作。之前我曾聽說過此事，順著您的來信因緣，我又上網查詢，才多了解一些。不敢說甚麼「建言」，只能祝福出版一切順利。唯提出一點粗淺的想法，但可不予理會：存在能先於本質嗎？離開存在談本質有意義嗎？若存在與本質是二，《心經》可就不成立了。不讀佛學院也罷，但不可無師。「莫推窮尋逐」(語出《楞嚴經》)。祝安好！

回答：多謝。佛學講的是「空」、「有」，西方哲學講的是「存在」、「本質」。一個是宗教思想，一個是哲學思想。但是其實「存在」即「本質」，「本質」即「存在」，所以您說的也有幾分道理。不過認證烏金噶瑪巴的孔雀信是「荒誕存有」的，和「本質」一詞是扯不上關係的，所以您講「離開

存在，而談本質，有意義嗎？」這句話也實在說不通，所以我覺得您並沒有深刻去了解「藏傳佛教」的「活佛認證」問題，偏偏這是「藏傳佛教」的根本，不能偏廢。

問題二：荒誕的存有自有荒誕存有的本質。這可不是詭辨。存有是離不開本質的。空有不二。孔雀信的荒誕存有應該是真偽問題，轉世的本質與現象也是不二的。不過我們可能不是在說同一回事。

回答：任何的「存在」，不論荒誕與否，其現象之生起，皆因背後的「非存在」內涵。這是海德格的「『存在』以『非存在』為其內涵」的內義。這個「非存在」是否為「本質」，則很難說，因為「非存在」一經倚附即為「存在」，如此輾轉盤桓，可達十八層階，「本質」才有可能凸顯。這個論說，海德格語焉不詳，卻是佛學的「十八空」的意義。讓我在此以一篇我在大陸網站「知乎」的回覆，再加以引申。「知乎」的提問如下：為甚麼哲學家們執意要找到「實體」與「存在」的差別，而不是讓它們「是其所是」？思考「形而上學」問題的目的與原因是甚麼？

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

我其實非常不喜歡去想這些，因為我對德文不太了解，但是為了幫助眾人了解海德格的「存在主義」哲學，我就勉為其難解說了一下，否則眾人走不出坊間一些亂七八糟的譯筆。易言之，要了解海德格，最好去讀德文原文，但要讀得懂，必須鑽研德文。

弔詭的是海德格從來就不認為自己是個「存在主義」學者，甚至他本人也不喜歡「存在主義」這麼一個名詞。這個態度是了解「主體」的關鍵，以「主體」本不可述，能述的只是「主體的實踐」而已，或只能證明「不是其所是」。這個或者也說明了海德格是一個對文字非常敏感的思想家，而對文字不夠嚴謹的翻譯家而言，則不能翻譯海德格的作品。

總地說一句罷。「主體」的存在不能被當作「主體的認知」，而只能被當作「主體」因其「非存在」而凸顯了「主體的存在」。或更準確一點講，此在實為彼在，或「此在與彼在」俱在，建構了一個存在內質的基本條件。這似乎說明了「本質與存在」一起俱起的要義。

其實我一直以為海德格的著作「sein and zein」被翻譯為「存在與時間」，是個敗筆，因為他根本就沒有論及「時間」，充其量只論及「即在」，也就是「存在與非存在」兩者「此在故彼在」的意思，也是mitdasein的意思。

Mitdasein是mit與dasein結合成的概念，而dasein則是海德格在《存在與時間》中提出的哲學概念，但是dasein一詞無法準確地翻譯成中文，因為它由da（此時此地）和sein（存在、是）兩部分組成，而為了表達da與sein本身的關係，有譯作「存在」、「親在」、「緣在」、「同在」等，但「此在」或「即在」是比較通用的譯名。只不過，當理解「此在」或「即在」的時候，不能將da理解為「此時此地」，而是指「彼在故此在」。以此來看「存在與時間」，其實它說的是「此在與時間性」，也就是說，「存在」與「非存在」彼此互為鏡像而存在的時候，「時間」是不存在的，是謂「存在」與「非存在」一起俱起，為「此在」與「時間」的「俱起論」，是謂「時間性」。

以中國原始哲學思想來看，一為卦爻，一為時位。我在《四十減一》，第二八六頁，以「成性存存，道義之門」來論證。「存存」者，「存在」與「非存在」共同存在之意，亦即其存在的意義有一起俱起的「俱起」內義，只能以「內質」來論，故曰「成性存存」。海德格說，「『存在』以『非

存在』為其底蘊」，其實是將「存在」與「非存在」分開來處理，儒家則以「成性存存」將兩個融會在一起，是曰「彌綸」。

由「存在主義」到佛學，最具體的事例就是大寶法王第十七世的認證，更是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的關鍵，因為太錫度以一封訛造的「孔雀信」認證指示去認證烏金噶瑪巴就是一個「存在先於本質」的極佳事例，而夏瑪巴說「噶瑪巴要回來就回來了」，則以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。只不過，論證起來很費事。

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

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

問題三：謝謝提供參考文章。我的想法其實很簡單，所有的宗教和哲學無非都在試圖理解「存在」的問題，但是幾乎所有的論述都在「二元」上打轉，除了佛陀以外。以「二元」的立論談轉世的真偽，當然可以，但何不寫一篇以佛法論佛法、以佛法論轉世的文章呢？或許會更精彩。

回答：以佛法論轉世，立意當然好，但想想噶瑪噶舉居最上層階位的諸多仁波切以及達賴喇嘛，有哪一位不是修為深厚呢？但為甚麼還鬧出了倆位噶瑪巴的鬧劇？這如果不是在認證上有了動機的問題，

只能說以佛法論佛法有不可解說的陷阱，所以連精研佛法的仁波切都掉了進去。這些問題探索起來很艱澀，我也不是故意求難為之，而是被拖進去的。這裏面自然有我所不知道的因緣牽扯。我曾在大陸的「知乎」網站，被邀請回答中土未來的佛學研究驅動，可能對了解這個問題有所幫助。如下。

要預測中國「00後」這個世代如何在社會快速更新、變革的時期裏啟蒙思想，必須注意「歷史延續性」，才不至偏頗；易言之，中國的新生代承襲了早期的「無產階級革命」與「無神論」，更經歷了社會因「改革開放」的經濟改革所引發的思想變革與「互聯網」的科技突進所引發的習性變革，所以在思想上，交織了「空」與「有」、「左」與「右」的內在衝突，以至其本身即蘊含了「自我更新」與「自我調節」的力量，所欠缺的只是社會菁英的正確思想指引而已。

毫無疑問地，中國自從八〇年代歷經了澎湃的「文學熱」、「宗教熱」以後，在九〇年代，思想開始從「虛無」轉向「存在」，但其實只是延申了一股對「無神論、無產階級革命」的反抗力量。這種思想抗爭傾向導致「00後」一代整個迷失了，於是大陸長期徬徨於「虛無」與「存在」之間，至今仍舊處於一個漫長的轉型時期。我想這是因為大陸學界沒有人真正懂「存在主義」。其持續研究的結果，將使二十一世紀的中國逆轉二十世紀初的「科學與民主」為「哲學與文字」，而其哲學者，將是西方的「虛無與存在」，其文字者，則為中國的形象文字。其過渡者，將「中國文學」重置於「經學」與「玄學」之間也，中國的原始哲學思想可探矣。

中土未來的佛學研究驅動有兩個，一為「俱起」，一為「時輪」。西方哲思的探索也將與之趨近，一為「俱在」，一為「即在」。這將是海德格的「存在以非存在為其底蘊」的衍生與詮釋，但因「非存在」與「虛無」幾近等義，所以這裏說的其實就是「存在與非存在」俱在或「存在與虛無」俱在，互緣互起，即在即起。我以為海德格的「存在與時間」原本就是在談「俱在與即在」，只是翻譯家把它翻錯了。這本身就是Mitdasein的意思。

如果中土不經歷一個徹頭徹尾的思想變革，那麼中國「00後」一代只能掙扎於「虛無」與「全體」的存在之間。奇奧的是，「虛無」本身就具「全體性」，並無在「虛無」之外，還有一個「全體」來包含「虛無」與「全體」；同理，「全體」本身也具「虛無性」，而其「全體」則以其大而令「虛無」不能出其涵蓋之範圍，故曰「範圍(全體)之化而不過」，又以其小而可入其「虛無」，故曰「曲成萬物而不遺」。

問題四：之前聽人提過「兩個噶瑪巴」的事，但未深入研究，這次托您的福，有多一點點的了解。這事件實在不是我這種小老百姓能夠清楚的。您不知是何因緣「被拖進去」，但有此因緣也是滿有意思的。我粗淺的認知也是覺得讓噶瑪噶舉的事歸噶瑪噶舉自己處理比較理想，但法緣也要看眾生的福報因緣。當代眾生的福報因緣也許就會呈現這樣的結果罷。以加拿大的情形來說。大陸年輕人比較喜歡「藏傳佛教」。我的感覺是「藏傳佛教」比較具有時代性，不會和生活脫節，所說的法也就是適合這一代的「伏藏」。您目前隨哪位大德修行呢？

回答：說個不怕您笑話的事。我現在隨緣逐流，沒有修行，每天只是誦經拜懺。

我跟過無數高僧大德，但因我福德不夠，所以最後也沒真正跟過哪位師父。我說我被拖進噶瑪噶舉，是因為我的皈依師就是那位被烏金噶瑪巴與太錫度打壓的夏瑪巴，而我所皈依的泰耶噶瑪巴卻仍舊停留在他六、七歲的時候。這段結識噶瑪噶舉的因緣，我寫在《無何有之身》的序(最後的迴向)裏。雖是因緣所生，但我作為噶瑪噶舉的弟子，總覺得應該為泰耶噶瑪巴與夏瑪巴做點甚麼，更或許我只是想借這個書寫把自己與噶瑪噶舉的因緣做個整理罷。這不能不說是我寫這一系列《懷疑與恩寵的故事》來論證噶瑪噶舉的認證事件的動機。

當然我是自討苦吃，因為泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的入門弟子雖多，但解釋這段「兩位噶瑪巴」的因緣始末，多年來束手無策，所以才輪到我這麼一個不是真正的噶瑪噶舉弟子絞盡腦汁，以「存在、本質」的糾結來論證。您如果有興趣讀，可以到大陸網站「知乎」，從我的簡介下載之。

大陸年輕人求知若渴，但對佛學的認識卻多有偏差。我隨緣順緣，在「知乎」回答了很多思想上與文字上的問題，但因為無神論、無產階級革命的洗禮，知識界相當冷漠，對藏傳佛教雖然充滿了好奇，卻又遭到官方有意或無意的誤導，而有關「兩位噶瑪巴」的問題則更多有調侃與嘲諷。我隨緣略盡綿力，種下了一些佛種。以下所附，為一篇我論證「存在、本質」的文章，曾因此與一些有潛力的佛子結下殊勝的因緣，有待未來的開花結果。與您共享之。

「存在先於本質」或「本質先於存在」非常詭譎。《金剛般若波羅蜜經》有曰，「凡所有相，皆是虛妄」，但若說這就是「絕對本質論」似乎值得商榷，而「用佛法去破解邪說：存在先於本質」於理或許有據，但真正用於佛行事業，絕對不是那麼簡單，其因即佛行事業原本隸屬不可說不可說的宗教領域，不能用世俗的理據來論證「若見諸相非相，則見如來」，縱使能夠破解「存在先於本質」罷，但連有證悟的宗教領袖仍舊不免受到愚弄。

問題五：原來您的皈依師是夏瑪巴。真的很特別。您也算是個好弟子，那麼認真的想為這段公案盡點力。說實在的，「存在與本質」看得我頭昏腦漲，但看到以下這段話卻令我為之一驚，很感動。

「其實任何人或宗派要制定或顛倒甚麼樣的制度與我無關，但是為何世人就不能還我一個清淨的狹小空間呢？我管不了任何人，只要求自己能在一個不起眼的角落，供上我所崇敬的祖師，向他們至誠頂禮——如此而已，難道「政治」或「存在主義」都沒有這個雅量嗎？」謹願一切迷失在世間的弟子都能和上師心心相印——無論他們在時空哪個角落，世世不離佛道。

我想「師生情誼必有因緣」也不是政治或甚麼主義能夠改變的，會因而改變的，也就是眾生的福報因緣了。您說是嗎？祝福出書一切順利。

回答：認真說，我是皈依十方諸賢聖僧。夏瑪巴也許都不認為我是他的弟子，因為他從未給我任何的皈依儀式。我說我被拖進噶瑪噶舉或我不是真正的噶瑪噶舉弟子，都不是過謙之詞。我是在一個四臂觀音的灌頂裏，與很多人一起承接了他的教誨。後來在一個私人的會面裏，他在我跟他膜拜以後，要我以佛法為依歸，並沒有說他是我的上師。這是我們唯一的一次會面，所以我以夏瑪巴為我的皈依師可能也只是一廂情願，但是我想他是不會拒絕的，縱使我不是個好學生。這樣的師生情誼，我自己也不知道是怎麼回事。或許就是這個緣由罷，否則我不會想釐清這裏面的因緣糾纏。

問題六：其實我也並未跟我師父有過任何皈依儀式，但我一直跟著他修行。他指導我的，我一定儘量做到。我想這應該是「上師」的概念了。依止一個好老師，其實是一件挺快樂也很幸福的事。老師的工作是把鑰匙傳給您，您用它去自己打開門。Just a thought……

回答：多謝。這個說法很好，也是我多年依止夏瑪巴與泰耶噶瑪巴的依憑。

四、唯「俱起」，思想的「能動、不動」才可「如如不動」

問題一：據說《無何有之身》在「二〇一九年當代外國文學學術研討會」發表，經歷了一些波折。這是否與中國當局禁止「外國人」在一些敏感的政治周年紀念日進入西藏有關呢？雖說您以一個「臺灣學者」的身份消弭了「全國性」與「國際性」會議的爭論，但您挑選了這麼一個會議時間發表作品，

是否與三月十日是一九五九年發生的西藏人民暴動六十周年紀念日有關呢？這很難不引起聯想，因為二〇〇八年三月十四日拉薩也發生大規模抗議活動，當局對您的作品是否會格外加強戒備呢？

回答：《無何有之身》於敏感的「政治周年紀念日」發表，純屬巧合。「當代外國文學學術研討會」的會議日期去年就已經訂定，而《無何有之身》則沒有政治意圖，也沒有散播「藏傳佛教」的意圖，純粹只是就學術論學術，以檢視「敘事」如何以其強悍存在去造作一系列的事件，包括西藏極為神聖的「轉世認證」，更何況，「泰耶、烏金」噶瑪巴在這二十多年的對峙只是陳述了「藏傳佛教」一些極為不合邏輯的事務，如何能說《無何有之身》與「抗議活動」有關呢？

問題二：這本中文表述的《無何有之身》描寫的是一些發生在西藏的情事，但「當代外國文學」研討的卻是「外國文學」。您是用這種方式說明西藏不屬於中國的一部分嗎？

回答：這裏牽涉到幾個層階的定義問題。首先西藏與臺灣一樣，都是中國不可分割的一部分。這無庸置疑。根本毋需討論。其次，《無何有之身》不是一本翻譯作品，而是一本以中文書寫的原創作品。從這裏看，《無何有之身》的確不是「外國文學」。弔詭的是，西藏有佛學論述、有哲學思想，但有用藏文表述的「西藏文學」嗎？除去遊方詩人所傳誦的「格薩爾王」可說是藏文表述的「西藏文學」以外，西藏可說沒有一本以藏文表述的「西藏文學」，起碼在我們所知道的「文學」定義裏，世界上並不存在一本以藏文敘述的「西藏文學」，甚至流傳甚廣的「格薩爾王」大多拼拼湊湊，也不是一部真正的「西藏文學」。所有陳述西藏情事的文學作品都是以「非藏文」的文字來表述。以「敘事」的定義來看，這些「非藏文」所表述的「西藏文學」難道不是「外國文學」嗎？這其實不辯自明。

問題三：拋開政治敏感性與「非藏文表述的西藏文學」究竟是否為「外國文學」不論，這本《無何有之身》以「無何有」論述「無明」的「能動、不動」在其內部的無由來造作，是否隱匿了一些符指，藉以挑撥西藏人民的民族感情與宗教情懷呢？

回答：這是個無稽之談，不止無所根據，更有挑撥離間之嫌。《無何有之身》論述的是一個「流轉」的思想如何還滅於「無明」的「不動」內質。它借助了「僧侶、非僧侶」在朝聖隊伍內外的對話，來說明泰耶噶瑪巴「出家為僧」與「還俗在家」的心理歷程。這個在祖普寺外的「朝聖隊伍」泛指遠古以來就一直存在於西藏的宗教情懷，而由隊伍外轉至隊伍的尾端則泛指有情眾輾轉六道的輪迴景況。要說這是符指，也未嘗不可，但卻不具敏感的政治意義，純粹只是一個「無明」的「能動、不動」在其內部的無由來造作，而如何還滅這個無端造作，則是《無何有之身》的創作意涵。

問題四：《無何有之身》著墨甚多的氂牛以及用這隻氂牛影射烏金噶瑪巴批評夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，但這次的「外國文學學術研討」卻隻字不提。您是有別的用意？

回答：這次的會議不是一個講座，所以沒有辦法涵蓋所有的議題，更何況，《無何有之身》被安排於十二組「分組討論」的「當代外國文學理論思潮」，僅是三十篇論文裏面的一篇，在有限的時間裏，要就「敘事、反敘事」做詳盡的探索，已是困難重重，遑論涵蓋所有的議題？

如果有機會，我當然樂意延續這個議題。我的感覺是這次的廣州會議是一個嶄新的開始，如何運轉要看護法的護持。我得順著來。過快或視而不見都不如理如法，從「粵」的「寀於」本為「發端

肇事」的根源就可看出來，其「肇」者，「動之微」也，「歷史之幾」也，是之謂「幾者動之微」。至於《無何有之身》是否有「發端肇事」的能量，我得仰賴未來的眾緣和合來促成。

的確，《無何有之身》的主角是那隻牛角長短不一的氂牛，而烏金噶瑪巴曾在夏瑪巴圓寂時，批評夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，所以才觸動了我的靈感。只不過，這次的講稿是一個有關「敘事」的演繹，而夏瑪巴的即將轉世卻又重新掉落於一個「敘事」還未造作的情境，所以我只能在認證道上，以一些不帶語言意義的牛鳴聲音以及夏瑪巴有若一隻被閹割卻又奇跡地存活了下來的牯神在瑪尼堆旁邊對「敘事」堆砌發出不以為然的聲音，藉以還原一個「孔雀信」尚未造作的敘事景況。

這些都將是下一個講稿以論《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」的概念。能不能呈現則得看護法的意願。

問題五：類似《無何有之身》這種深涵道德意識與宗教哲學意味的文學作品，能夠接受的讀者本來就不多，更何況，這裏的描述還牽涉到藏傳佛教一些不為人知、無法求證的轉世認證。這豈不是「小眾裏的小眾」嗎？您真的以為這樣的宣讀與發表對國內的文學與宗教研討將會有任何實質上的意義？

回答：意義的確不大。首先當今的「文學」在「視頻」、歌曲、網絡等媒體肆虐下已趨沒落，所有的「文學」探索幾乎不為社會所重視，「文學研討」與會人士也都是因為一些必須藉由「文學」而達到其它目的的諸多理由，譬如教授評等、學位論文等，使得「文學」饗宴除了饗宴以外，已經沒有任何的「文學」熱忱。其次、學院派的「文學評論」除去「方法論」已經找不到「文學評論」的真正意涵了，遑論在「敘事」評論裏還原一個與「敘事」如影隨形的「反敘事」動能呢？我不得不說，所有的學院派專題研討都弄得好像大拜拜一樣，就像這個「當代外國文學理論思潮」會議，除去三十篇論文

作者以外，我們就再也找不到一個對「文學」或「文學評論」有熱忱的與會人士了。我們在此聚會，難道不是自己宣讀自己的作品給自己聽嗎？我們藉著這個機制，有模有樣地展演「文學」，又必須在有限的時間裏，遮掩匆忙、催促的尷尬，卻不知「文學」早已悄悄溜走，而沒有了半丁點兒「文學」的價值。這跟「治史者大凡不知史」的說法竟然極為相似。

這個尷尬對「文學愛好者」是個嘲諷。憑良心說，我對這個我第一次參加的「文學學術」會議頗感失望，對國內學者爭相互捧、共謀話語權的交際平臺，甚感無奈，甚至感到無聊、無趣。「文學」已然如此，遑論「哲學」、「宗教」呢？思之於此，我不得不說，此之所以「宗教」在當代只賸下膜拜、而「哲學」的探索則只賸下套譯。這或許是當代眾生身處這個世間的「法緣」，急不來，只能順著走。這是我對本屆「當代外國文學理論思潮」學術研討會的落沒景況的感慨。

這樣的觀察不是很愉悅的，但是我想這與眾家學者所挑選的論題有關，畢竟挑選甚麼論題來做研究，是「哲學性」的，不是「文學性」的，更不是「跨界」一詞可涵蓋的。

「當代外國文學理論思潮」研討會參與人士名單

二〇一九年當代外國文學學術研討會
第十二組、當代外國文學理論思潮

姓名	單位
陳世丹	中國人民大學外國語學院
杜銀芳	四川外國語大學
馮軍	四川外國語大學
洪春梅	寧夏大學外國語學院
黃逸民	淡江大學英文系
霍士富	西安交通大學外國語學院
江瀾	廣東外語外貿大學
蔣勇軍	四川外國語大學
焦敏	廣東外語外貿大學
李鋒	上海外國語大學
李會學	江西財經大學
李利敏	西北工業大學外國語學院
李日容	廣東外語外貿大學
李朝歌	河南警察學院法律系
李順春	江蘇理工學院外國語學院
李亞飛	上海交通大學
李昀	華南理工大學

林彬懋　美國洛杉磯
劉胡敏　廣東外語外貿大學
羅益民　西南大學外國語學院
戚濤　安徽大學外語學院
舒凌鴻　雲南大學文學院
陶鋒　南開大學哲學院
萬曉蒙　上海交通大學外國語學院
吳雨霏　廣東外語外貿大學英文學院
謝建文　上海外國語大學德語系
楊薇　內蒙古大學
楊秀波　桂林理工大學
陽洋　四川外國語大學
余瓊　江西師範大學外國語學院
張文鈺　河北體育學院外語系
周靜瓊　廣東外語外貿大學

外其身

〈外其身〉目次

背景
緒言
文本
反響與討論
附錄：《甚深內義根本頌》

外其身（背景）

藏曆己亥年八月廿二日(西元二〇一九年十月廿日)，泰耶與烏金噶瑪巴(Trinley Thaye Dorje and Ogyen Trinley Dorje)，在歐洲為夏瑪仁波切(Kunzig Shamar Rinpoche)第十五世的轉世，聯合發表了一篇〈祈請文(joint long life prayer)〉。該篇〈祈請文〉以藏文與英文同時發表。

烏金噶瑪巴另在其官方網站 https://kagyuoffice.org.tw 披露了〈祈請文〉的中文翻譯：

「法界不變樂空昊天中，攝以無礙幻網遊舞力，
普降有寂精華之壽福，如意輪白度母*賜吉祥。*Bhagavati Tara Wish-Fulfilling Wheel

諸佛事業總攝噶瑪巴，其身語意祕藏持有者，
米滂卡吉旺秋*之化身，師徒無別聖尊祈長壽。*Mipham Gargyi Wangchuk

實證傳承口訣願入心，深富修學功德盈如海，
見聞憶念者遂得解脫，緣即獲福上師祈長壽。

願吾此生以及一切世，不離常隨法王與心子，
所願所想如法皆成矣，師心吾心終合匯為一。

一切智智・紅寶冠持有者「夏瑪仁波切」——米滂確吉羅卓(*Mipham Chökyi Lodrö)之轉世祖古不久將如旭日東昇般再現於世。藉而吾此二人，烏金欽列與泰耶多傑，茲共撰文，以表切望。誠願其蓮足永固，佛行事業廣大，遂化噶瑪網倉(*Karma Kamtsang)教派和合為一。」

外其身（緒言）

「外其身」一詞引自《道德經》第七章。原文如下：

「天長地久。

天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。

是以聖人後其身而身先；外其身而身存。

非以其無私邪？故能成其私。」

在了解夏瑪巴的轉世祈文之前，有幾個名詞需要澄清。其一、「祖古」的意思實為「化身」，代指一個「為了完成前世未盡事業而持續轉世的未圓滿者」，所以永世續存的傳承重於頭銜；其二、「仁波切」是一位具足詮釋佛法與修行的「上師」；其三、「紅寶冠」之藏文音譯為「夏瑪」，故曰「紅寶冠持有者」；其四、「一切智」為「三智」之一，為聲聞、緣覺了知「一切法皆空的智」，而「道種智」為菩薩了知「法法差別的一切差別相的智」，唯佛陀能通達「諸法皆空的總相」與「法法差別的一切差別相」的「一切種智」。以是，祈文說的「一切智」即指夏瑪巴雖然通達「諸法皆空的總相」，但還未能參透「法法差別的一切差別相」的「道種智」，所以還未通達「一切種智」。

消除了「祖古」、「仁波切」的神祕性以後，「具足一切智」的夏瑪巴轉世就只賸下一個問題了，那就是夏瑪仁波切如何憑藉其所證悟的「諸法皆空的總相」而降生泰耶多傑的家庭或泰耶噶瑪巴為了迎接夏瑪巴的轉世為何必須經歷「還俗、娶妻、生子」的過程？這裏的了解當然是宗教性的，而不是世俗的知識所能解釋，因為其中牽涉到夏瑪巴由十四世轉生到十五世的「中陰身(bardo)」。

(以下所有的中文與英文對照與翻譯均來自同一個烏金欽列多傑的官方網站。)

「中陰身」，簡單地說，就是死亡與再生之間的中間狀態(the intermediate state between death and rebirth)。其所分隔的中間狀態常用來指 cho-nyi bardo。「Cho-nyi」也就是「法性」，為「法本身(Dharma itself 或 Dharmata)」，意指「真實的要素，完全地清淨本性(the essence of reality; completely pure nature)」，以有別於其它「中陰身」，譬如「睡夢及禪定中陰身(Other bardos including the dream-bardo and the meditation-bardo)」。

十四世夏瑪巴於二〇一四年病逝以後，要長期入住於「中陰身」，所仰仗者當然為其所修練的「金剛乘(梵文為 Vajrayana，藏文為 dorje tekpa)」。「金剛乘」意指「密續乘(the vehicle, or yana, of tantra)」，為一個「不可摧之車乘(indestructible vehicle or yana)」，相連著「小乘及大乘的訓練(Vajrayana encorporates both Hinayana and Mahayana disciplines)」。

這些攜帶著修行者走於解脫道上之車乘，各有不同的觀點(見地、修法、行為及道果均不同)，也因此導致修行途徑與境界的不同，但是最重要的是，因為修行者之自性與根器(the nature and evolutionary readiness of the practitioner)之不同，所以經由「瑜伽(yoga)」之精神訓練與能量開發，心中潛藏的直覺知識可以經由學習而逐漸控制心與身的分散傾向(the energy, consciousness, intuitive knowledge latent in the heart by learning to control the dispersive tendencies of mind and body)，成為入住於「中陰身」的「持明者(Vidyadhara)」，在等待轉世機緣的期間可以持續「持有過去世所積累的知識或直覺(holding knowledge or insight of past lives)」。

這當然不是一件簡單的事情。除了夏瑪巴個人的修為以外，最重要的就是泰耶噶瑪巴的成就與夏瑪所「依止的本尊」的護持。「金剛乘」行者專修的本尊代表行者覺醒自性的化身(The Vajrayana practitioner's personal deity, a yidam who embodies the practitioner's awakened nature)。如此說來，「本尊」乃報身佛，依行者心理構造而觀想之(Yidams are Sambhogakaya buddhas, who are visualized in accordance with the psychosocial makeup of the practitioner)。

顯而易見地，入住於「中陰身」的夏瑪巴與泰耶噶瑪巴一直都是「二而不二」，也就是在「心與身的分散」狀態中持有強烈的奉獻心(intense devotion)，並據此使之有可能去經歷所有與傳承的直覺相屬的感應，後與「本尊」相應(making it possible to experience intuitive kinship with the lineage and then with the yidam.)，夏瑪巴與「本尊」相應當然為認識自己佛性的無扭曲顯現(identifying with his characteristic expression of Buddha nature, free of distortions)，並以此單一化(universalized way)相應自己的本性，於是「中陰身」就可轉化成精神道上的智慧，而直接導致一種方便與明淨的慈悲行徑 (all aspects of it are transmuted into the wisdom of the spiritual path, which leads directly to compassionate action-skillful and lucid)。

(以上的中文詮釋或與烏金欽列的網站所陳列的中文有所不同，乃因敘事需要而做的修飾。)


Trinley Thaye
Ogyen Trinley
觉光慧海

〈祈請文〉的注釋足以解釋夏瑪巴如何憑藉其所證悟的「一切法皆空的智」而降生於一個特定的家庭，但卻不一定暗指這個轉世必須落腳於泰耶多傑的家庭；易言之，泰耶噶瑪巴為了迎接夏瑪巴的轉世而經歷一系列「還俗、娶妻、生子」的過程就說明了泰耶多傑為了確保夏瑪巴的轉世沒有人為的障礙，而不惜將「噶瑪巴」的頭銜還給烏金欽列，而有了史無前例的「噶瑪巴合體」事件。

質言之，在夏瑪巴入住於「中陰身」的五年四個月(從二〇一四年六月十一日到二〇一九年十月廿日)裏，泰耶噶瑪巴起碼經歷了三次劃時代的轉承啟合階段：

其一、從夏瑪仁波切(Kunzig Shamar Rinpoche)第十四世於二〇一四年六月十一日圓寂到泰耶多傑(Trinley Thaye Dorje)於二〇一七年三月二十九日還俗娶妻；

其二、從泰耶多傑於二〇一七年三月二十九日還俗娶妻到泰耶多傑與烏金欽列(Trinley Thaye Dorje and Ogyen Trinley Dorje)於二〇一八年十月十一日聯合發表了「合體聲明」；

其三、從泰耶多傑與烏金欽列於二〇一八年十月十一日聯合發表了「合體聲明」到泰耶多傑與烏金欽列於二〇一九年十月廿日，在歐洲為夏瑪仁波切第十五世的轉世聯合發表了「祈請文」。

這裏非常容易看見的是，從二〇一八年十月十一日泰耶多傑與烏金欽列聯合發表「合體聲明」到二〇一九年十月廿日泰耶多傑與烏金欽列聯合發表「祈請文」的一年裏面，夏瑪仁波切第十五世的轉世是在泰耶多傑與烏金欽列共同營造的轉世條件下進行的，但從夏瑪仁波切第十四世於二〇一四年六月十一日圓寂到泰耶多傑與烏金欽列於二〇一八年十月十一日聯合發表「合體聲明」的四年裏面，泰耶多傑卻是隻身奔走，為夏瑪巴第十五世的轉世努力，不止要駁斥烏金欽列批評第十四世夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，也要防止太錫度為了維護獨一無二的「紅寶冠持有者」而阻止第十五世夏瑪巴的轉世，更要阻隔達賴喇嘛再次介入「噶瑪噶舉」的內部認證過程。

這其中的紛爭，從夏瑪巴是否應該轉世到夏瑪巴的轉世應該如何認證，就是泰耶多傑為了迎接夏瑪巴的轉世而必須先行「還俗娶妻」、再將「噶瑪巴」的頭銜還給烏金欽列的原因。當然「噶瑪巴

合體」是所有「噶瑪噶舉」弟子樂於見到的，但其實太錫度陣營卻不見得樂於接受，因為泰耶多傑的地位在夏瑪巴十四世圓寂以後，有了鉅大變化，而在達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度的持續打壓下，已經沒有多少人關心泰耶多傑是誰，也沒有人關心他在做甚麼，印度媒體甚至不再提及泰耶多傑，而所有有關泰耶多傑的訊息，都是關於他的「結婚文告」。

烏金欽列多傑的地位正好相反。在西藏流亡政府的運作下，烏金噶瑪巴聲譽卓著，更因為達賴喇嘛有意扶植他為全體藏族的精神領袖甚至政治領袖，所以中國政府也大力報導這位中華人民共和國建國以來所認證的第一位「祖古」。其因至為簡單，因為在中國與西藏流亡政府多次談判破裂的低盪(detente)下，中國政府與達賴喇嘛共同認證的唯一「祖古」就成了雙方能否再度協商的新希望。

在這種情況下，居於一個完全主導地位的烏金欽列與已經還俗娶妻的泰耶多傑竟然「合體」，還共同營造一個適合夏瑪巴十五世轉世的條件，讓「紅寶冠持有者」再度成為爭議，太錫度焉能坐視不理？更有甚者，從清朝中葉，達賴喇嘛親手終止一個已經傳承了十世的紅寶冠傳承以來，太錫度與噶瑪巴一直都是「二而不二」，但紅寶冠這個歷史傳承(注一)將因夏瑪巴十五世的轉世而再起紛爭。

另一方面，雖然這個「合體」是在烏金與泰耶倆人探討如何共同致力於維護並加強「藏傳佛教噶瑪噶舉」的傳承以後決定的，但是這樣的「合體」在達賴喇嘛看起來，完全沒有必要，因為夏瑪巴十五世將在泰耶多傑的扶持下，再度成為「噶瑪噶舉」的重要支派，不止將持續見證達賴喇嘛顛覆了過去世的自己終止夏瑪巴傳承的錯誤決策，而且暴露了達賴喇嘛擔憂夏瑪巴十五世的壯大終將給流亡政府再度帶來分裂的種子，畢竟夏瑪巴與噶瑪巴也是「二而不二」的。

達賴喇嘛的擔憂是有道理的。何以故？夏瑪巴與噶瑪巴的「二而不二」以及太錫度與噶瑪巴的「二而不二」，在烏金欽列與泰耶多傑的「合體」下，終將不能自圓其說，除非夏瑪巴與太錫度共同作為「紅寶冠持有者」，也「二而不二」，於是這麼四個「祖古」在往未來世轉世時，「二而不二」的效應將令烏金欽列、泰耶多傑、夏瑪巴與太錫度固結如孿如，是謂「離四句」，亦即四人的關係在

「噶瑪噶舉」的傳承歷史裏將會保持一個「離、即、非離非即、亦離亦即」的關係，以其「離、即」不自生、亦不從它生，是曰「離四句」——其「離」，分而併之，其「即」，進退無恆——故「離、即」之間，動而不動，不動而動，「幾」存在焉，「動靜相待」，「兩相麗」也。

如此一來，「噶瑪噶舉」將在未來世的傳承裏重新呈現第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措與噶瑪巴和太錫度相互認證的關係，因為歷史上的米滂確珠嘉措（Mipham Chödrub Gyamtso）由第十三世噶瑪巴和第八世太錫度確吉炯涅認證並舉辦陞座典禮，而他在尼泊爾境內靠近波達那大佛塔之地方圓寂時，將噶舉傳承傳授於第九世太錫度貝瑪寧傑旺波，是為夏瑪巴與太錫度「二而不二」之明證。

這些有關夏瑪巴轉世的運作都是在夏瑪巴十四世入住於「中陰身」時發生的。由於這些運作與夏瑪巴十五世的轉世沒有直接關係，但卻又在背地裏干預了夏瑪巴十五世的轉世與認證，所以這裏以「外其身」之詞彙統攝之，藉以闡釋一個回歸於第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措的認證過程，起碼在烏金欽列與太錫度的眼裏，這樣的認證可以消解第十四世夏瑪巴挑釁「孔雀信」所造成的「噶瑪噶舉」的分裂，縱使泰耶多傑還是將夏瑪巴十五世米滂卡吉旺秋作為夏瑪巴十四世米滂確吉羅卓的「祖古」。

「外其身」(注二)，引用到夏瑪巴入住於「中陰身」的五年時光裏，就是要探索「十二緣起」由「老死、生、有」一路還滅至「無明」，最後停佇於「不動」的「虛而不屈」狀態，藉以等待泰耶多傑以「還俗娶妻」作為「發端肇事」的根源，其「肇」者，「動之微」也，「歷史之幾」也，是之謂「幾者動之微」。庶幾乎，「還俗娶妻」一動，即「動而愈出」，而後引發了泰耶多傑與烏金欽列的「合體聲明」，再然後促生了夏瑪巴十五世的轉世，甚至我們有理由相信，泰耶多傑「還俗娶妻」是兩位噶瑪巴為了營造夏瑪巴十五世米滂卡吉旺秋(Mipham Gargyi Wangchuk)的轉世而達成的共識。

這樣的共識當然是一個「政治協商」的共議成果。那麼當夏瑪巴十四世入住於「中陰身」時，那個持續「持有過去世所積累的知識或直覺」的「持明者(Vidyadhara)」，在等待轉世機緣的期間，

究竟是如何看待烏金欽列與太錫度全然否定第十四世夏瑪巴傾其一生挑釁「孔雀信」的努力呢？更有甚者，一個回歸於第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措的認證，是否直接否認了第十四世達賴喇嘛與第十六世噶瑪巴共同認證的第十四世夏瑪巴呢？當然，一個回歸於第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措的認證可以消解烏金欽列批評第十四世夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，也可以重新賦予太錫度以一個獨一無二的「紅寶冠持有者」來認證烏金欽列的合法性，但是如此一來，第十四世夏瑪巴米滂確吉羅卓又如何合法地轉世為夏瑪巴十五世米滂卡吉旺秋呢？最為尷尬的是，如果第十四世夏瑪巴米滂確吉羅卓不是一位合法的「祖古」，那麼泰耶多傑的認證還能合法嗎？如果不能，泰耶多傑通過一個與將烏金欽列「合體」的過程，將「噶瑪噶舉」還給烏金欽列，豈不是說明了「存在主義」的大獲全勝？

何以故？〈無何有之身〉用力最深的可說就在解說「還俗娶妻」的泰耶噶瑪巴如何周旋於烏金噶瑪巴與太錫度之間，並在幾度掙扎於第十五世夏瑪巴的認證埂道上，重新將認證的重責交回十四世達賴喇嘛的手中，還原歷史上「成也達賴、敗也達賴」的論證，同時說明那頭「既老又瞎的黑牝牛」在成就其「紅寶冠法王」的傳承意義上，如何化身為一頭五彩斑斕的「牯神」。

「牯神」的原始出處為中土的《老子》，但誤為「谷神」，其原文為「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」以十四世夏瑪巴圓寂，微而不絕，故曰「綿綿」，以十五世夏瑪巴存而不可見，故曰「若存」，而「存而非存」，故能「不屈愈出」，「非存而存」，故能「萬世存焉」，故「若存」者，「非存非不存」也，若云「存」則「有亡」矣，若云「不存」，則夏瑪巴何從而出？故曰「若存」，是中土哲學思想論證「本質先於存在」的形象語言，以「本質」不能論述，能論述的只能是「本質」已經存在的現象，故曰「若存」，也是〈無何有之身〉以「綿綿若存」深入探索「本質先於存在」的意義，以其具備無窮無竭的可能，故曰「用之不勤」。

那麼「牯神」何意呢？那頭「既老又瞎的黑牝牛」如何不死，而成就了所謂的「玄牝」呢？從烏金噶瑪巴在十四世夏瑪巴圓寂以後，批評這位重獲十四世達賴喇嘛認證的夏瑪巴有若一頭「擠不出

牛乳的母牛」來看，十五世夏瑪巴要以「本質先於存在」的論證繼續轉世，是難之又難了，但因達賴喇嘛的論證，烏金噶瑪巴卻也不能直截了當地讓夏瑪巴不要轉世，所以就成就了「牯神不死」之意；這個「牯神不死」不容易了解，勉強翻譯為 reincarnation in possible perpetuity，以泰耶噶瑪巴與夏瑪巴永續不絕、至幽至微的「亦師亦友」的關係來看，夏瑪巴的轉世微妙莫測，泰耶噶瑪巴或見其生之、而不見其所以生，所以深刻感知夏瑪巴不可思議的「創生」力量，故曰「玄牝」。

烏金與泰耶倆位噶瑪巴對十五世夏瑪巴之轉世或是否應該轉世，因為「玄牝」的不同解讀，而有了不能妥協、不能相容的(irreconcilable)觀念，更因這個觀念的不能妥協、不能相容，所以只能將不同的「玄牝」解讀暫且存疑不論，是謂「玄牝之門」，因為夏瑪巴以其懸而未決的「轉世認證」能否延續十四世夏瑪巴而入世將同時與兩個已然「合體的噶瑪巴」永世並存，是謂「天地根」。

「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」就是〈無何有之身〉論述夏瑪巴轉世不計較己身的利害得失，而從「噶瑪噶舉」的萬世福祉著眼，是謂「外其身而身存」，謙讓退藏，反而得到「噶瑪噶舉」的愛戴，是謂「後其身而身先」，合而論之，是為「無何有之身」。

這麼一看，夏瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在，是解決「十五世夏瑪巴轉世認證」的唯一可行方法了。只不過，這麼一個「若存」的「本質先於存在」究竟是一個甚麼狀態的存在呢？如果泰耶噶瑪巴也說，「夏瑪巴要回來時，他就回來了。」對執意截斬「紅寶冠法王」的永世存在的太錫度而言，這個「若存」的觀念就必須轉為「不存」，然後夏瑪巴就無所從出了，是為一個以「存在先於本質」的「存在主義」哲學來決定「本質先於存在」的宗教思想的詭辯，而十五世夏瑪巴的「轉世認證」也就當仁不讓地成為繼十七世噶瑪巴的「轉世論證」之後，另一個「本質先於存在、存在先於本質」的對決，或「宗教思想、存在主義」的對決。

毋庸置疑地，「本質」或「存在」都不是佛學的概念，「本質先於存在」或「存在先於本質」的爭論也不能化解於其「傳承與轉世」的形式裏，而要在佛學的概念裏，徹底了解「本質即存在」或

「存在即本質」的宗教內義，則必須將「傳承與轉世」的宗教形式還原於思想的「動、不動」之間，重構「無明」的概念，再任憑「無明」流轉，先以「無明」的「變動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不變內質」裏，而以這樣的一個「無何有」來看「十二緣起」的「流轉」，則其「流轉」無異「還滅」，亦即「流轉」與「還滅」一起皆起；其「變於不變」或「不變於變」之間，原本輪圓俱足，以其動而釋放了無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」。

更有甚者，「動於不動之間」或「不動於動之間」隱含了「時間」的概念，而「如來藏藏識」則隱含了「空間」的概念；換句話說，「夏瑪巴要回來時，他就回來了」，以其「如如不動」故，而夏瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在於世世代代的轉世之間，則是「不動於動之間」的具體詮釋，以其「無所從來」、亦「無所從出」故。

的確，〈無何有之身〉的主角是那隻牛角長短不一的氂牛，而烏金噶瑪巴曾在夏瑪巴圓寂時，批評夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，就讓烏金欽列與泰耶多傑後來以「合體聲明」來營造夏瑪巴十五世的轉世，顯得有些不能自圓其說，甚至太錫度以〈孔雀信〉促生烏金噶瑪巴的認證也將因為夏瑪巴十五世的轉世又重新掉落於一個「敘事」如何造作的情境，所以在夏瑪巴十五世的認證道上，夏瑪巴入住於「中陰身」，在沒有一封類似〈孔雀信〉的促生下，起碼有以下七種不同的敘事背景：

一、泰耶多傑夫人仁千央中(Rinchen Yangzom)所感知的「人身之形成」
二、太錫度所感知的「識與智於『四住時』的相合」
三、泰耶多傑所感知的「內身與器世間的相配」
四、烏金欽列所感知的「分別本尊壇城出生之理」
五、達賴喇嘛所感知的「能淨所淨一切法根本」

六、轉世之前的夏瑪巴所感知的「道次第」
七、夏瑪巴轉世之前的如意輪白度母所照見的「攝一切義」

當然這樣的敘事不可避免地掉入了一些「未知之域」的論述，因為醫學上的死亡就是當心跳、呼吸、脈搏等都停止之時的一個生理現象，但是就算所有這些醫療儀器都顯示了在病床上的病人已經死亡了，這位病人其實仍然沒有真正地死亡。這個死亡現象不能用醫療儀器來顯示，所以是一個有待開發的「未知之域」(注三)，也就是病人在「醫療死亡」以後所經歷的「五蘊消散」的過程。

在這個「五蘊消散」過程，「時間」也不能被瞭解為世俗意義的「時間」，而是一個「色受想行識」的消散順序。這個「五蘊」的消散可長可短，對一些有禪定功夫的出家人來說，這個「五蘊」的消散可以停佇於一個「五蘊非有」的狀態，但是卻不是死亡，統攝為「外其身」，以是稱名(注四)，而後有〈外其身〉之作。

注釋

注一：〔紅寶冠持有者〕夏瑪仁波切的傳承注釋

〔第一世夏瑪仁波切〕凱竹卓帕賢（1283-1349)Khedrup Drakpa Senge
〔第二世夏瑪仁波切〕卡確旺波（1350-1405）Khachö Wangpo
〔第三世夏瑪仁波切〕確波耶喜（1406-1452）Chöpal Yeshe
〔第四世夏瑪仁波切〕確吉卓帕耶喜（1453-1524）Chökyi Drakpa Yeshe
〔第五世夏瑪仁波切〕昆丘延拉（1525-1583）Könchog Yenlag
〔第六世夏瑪仁波切〕米滂確吉旺秋（1584-1629）Chökyi Wangchuk
〔第七世夏瑪仁波切〕耶喜寧波（1631-1694）Yeshe Nyingpo

〔第八世夏瑪仁波切〕確吉敦珠（1695-1732）Chökyi Döndrub
〔第九世夏瑪仁波切〕昆確給偉尊內（1733-1741）Kunchö Geway Jungne，八歲夭折
〔第十世夏瑪仁波切〕米滂確珠嘉措（1742-1792）Chödrub Gyamtso，達賴喇嘛終止了紅寶冠傳承
〔第十一世—第十三世夏瑪仁波切〕紅寶冠傳承中斷，但是夏瑪巴持續轉世，或僧或醫，隱顯自在
〔第十四世夏瑪仁波切〕米滂確吉羅卓（1952-2014）Mipham Chökyi Lodrö，達賴喇嘛再續夏瑪傳承
〔第十五世夏瑪仁波切〕米滂卡吉旺秋（2019-）Mipham Gargyi Wangchuk，泰耶與烏金共同認證

注二：「外其身」的概念始自《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」的論說。後人的詮釋均將「後其身……外其身」的概念落實於人間，而解釋聖賢者將天下人的利益擺置於己身的利益之前，並將自己的得失置之度外，以作為自身生命存在的基石。

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

倘若要論「天長地久」，則宜從「無身」逆溯而上，以論其「不自生」。「不自生」就是「無何有之生」，而「無何有之生」也就是「無由來而生」，見諸史冊甚早。「無何」一詞首見《荀子・天論》：「星墜木鳴，國人皆恐。曰是何也。曰無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」這個「無何」是就「物之罕至」說的，是「唯物」的說法，但「國人皆恐」卻是「唯心」的，也就是「無由來」的意思，或國人因為「物之罕至」，而莫名其妙地有了驚惶的反應，引申為心理的反應，

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

「十二緣起」以「無明」始，一般詮釋為「無知」。這樣的詮釋，在十方三世的理解裏，可以解釋為人類對前延與後續的無知，但是在詮釋深觀「緣起」，「起心動念皆是業」就不是由「無知」開展出來，而是一個「無由來」的躁動，因為「無明」裏的「能動、不動」內質無端碰撞而生，是曰「無何」，這與中土的「一陰一陽之謂道」或太極圖的「陰中有陽、陽中有陰」可互為論證；「十二緣起」的第十支為「有」，由「無明」一路推衍下來，是曰「無何有」，為「唯心」的演繹。另外，從《心經》的「觀自在菩薩行深波羅蜜多時，照見五蘊皆空」開始，「色受想行識」將「無明」導入「一切唯心造」的演練，但是其實大千世界還有一些與「心不相應」的現象，諸如「時間、空間」等造作(詳見世親菩薩的《百法明門》，「心不相應行法」)。

「諸行無常」對「無明」的「能動、不動」有一個莫名其妙的造作意義，不動的時候是「虛而不屈」，一動，即「動而愈出」，這是《老子・第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的意思；從《老子》第五章、到第七章、再到第十三章，就可看出「動而愈出」的意涵，而「十二緣起」由「老死、生、有」還滅至「無明」，最後停佇於「不動」，則為「虛而不屈」。

這個「不動而動、動而不動」是個「彌綸」狀態，謂「無何有之鄉」。「無何有之鄉，廣莫之野」出自《莊子・逍遙遊》。這些思想都是中土本有的原始哲學思想。其時佛典大本未傳，「儒道」分別演練承襲自《易經》的思想，從先秦到漢武，達幾個世代之久，「儒道」漸失其精髓，所以佛學在魏晉南北朝傳入以後，勢如破竹，從此「儒釋道」思想固結如拳如。

那麼《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」究竟是甚麼意思呢？這裏的「後其身……外其身」其實說的是「後其(最初生)身……外其(最初生)身」，亦即「最初生身」隱藏了「身心俱生」

與「心氣無二」的雙重意義，而其「最初生」者，自然本性清淨，顯諸「身」者，若為「氣」，則為「化身之因」，若為「心」，則為「報身之因」，又因「心氣無二」，所以「報身之因、化身之因」亦無二，為「心、氣」之自性，從有「最初生身」以來，無有分別故，為行者與本尊相應之基石。

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

注三：這裏的「未知之域」直溯「玄學」，起碼是一個由「文學」回溯至「玄學」的嘗試。中國傳統哲學思想裏面尚有很多從未被學者破譯的觀念，譬如《老子》的「外其身」，雖然眾家解釋也能自圓其說，但其中有一些「未知之域」，苟若能夠解釋清楚，則將成為新世紀書寫的轉型。這是「文學」重置於「經學」與「玄學」之間，以「繼善述志」的道理。這裏有兩個重要的步驟，必須嚴格執行：

其一、從眾家注釋的套譯走出，並從學者在學術領域裏所養成的話語系統或語境走出，以破除意識型態裏的學者論述威權以及無意識裏默認隱形操控話語權的論述；

其二、挑戰自己習而不察的敘事習性、並反抗重複的美學薰陶或避免重蹈一些美學敘事陷阱，不讓「已知」的概念成為自己為了論述的方便、舒適與安逸而不斷地耽溺、徜徉於其中的避風港。

綜而論之，創作者應該謹守「否定」的原則，在不斷「否定」所有「已知」的概念裏，讓其所編織的人物、事件、時空在排列與組合上，離開一個無所不知或全知全能的制高點，以確保「創造性思想」所賦予的創作原動力，然後質疑文字作為承載思想的符號或因為文字牽連所賦予的文本結構的

勾連與組織，以孕育一個嶄新的「文學」見解，否則在回溯「玄學」的過程中不能讓「未知之域」的「文學理念」從中國傳統哲學思想脫穎而出。這是新世紀伊始的今天，之所以力倡「文字與哲學」以取代民初以降肆虐了一個世紀的「民主與科學」的原因。

在新世紀裏倡導「文字與哲學」，在很大限度上，需在挹注「哲學」於「文字」的同時，也以「文字」來推動「哲學論述」，是謂「象學」，但因在論述哲學思想的同時、又必須還原到哲學思想尚未肇始的「彌綸狀態」，所以是一個「象學無象」的演練場，在「文字與哲學」的連袂並進裏，從根本上否定了「南禪」的「不立文字」，是謂「入文字門」，並以「入於其不可入」的彌綸思維破除一切「寓言性」意象，因「文字」本身是「具象」的，不能玄冥或奇迷，也不能帶有「隱喻」，只能在嶄新的「文字」體悟裏，去重新理解「道」的不可論述，是謂以「象學」來設置其所相應的「象學無象」，或「以有論無」，不重蹈「道」之覆轍，而讓生命的真實性寓於純粹的「思想」體驗裏。

這個實踐過程就是一個重置於「經學」與「玄學」之間的「文學」所體驗的「文字與哲學」，也是一個在「文字與思想」一起俱起的瞬間，讓「時輪與俱起」的觀念成為其所論述的「未知之域」的題旨。庶幾乎可謂，除去「時輪與俱起」的概念以外，「象學無象」不能撐起一個介乎「經學」與「玄學」之間的「文學」。

重新開拓一個介於「玄學」與「經學」之間的「文學」，並不是鼓勵偏離原始的「文學」意義而創生，而只是從自身的本原「文學」意識走出，去還原文本的「文字」意義，是謂「述而不作」。這裏面必須破解「當代文學」一些似是而非的觀念：

其一、不以社會「文化」的認知為標準，因「文化」疊床架屋的概念不是創作者的本原意識，尤其一些牽涉到「主體性」的認知，所有的辨證、推斷或裁決都不是原創，甚至根本不能論述；

其二、認知「文字」作為一個敘事工具，本身就有秩序、邏輯與理性，往往在承載「思想」的同時、駕馭了「思想」，反而不能與「思想操控文字」的原始功能一起俱起，進而互起齟齬；

其三、在「文字承載思想、思想操控文字」的俱起現象裏，適時挹注「時輪」的觀念，在極大的限度下，對筆下所敘述的生活與場景，力求破解學界對「時空」的錯繆詮釋，以破譯人類所感知的「時空」的客觀性與實在性，並走出習慣中的歷史或現實的語境，在了解歷史是一個生命觀念的生存景象裏，去拓展一個嶄新的「文學」視野，是之謂「未知之域」。

注四：〈外其身〉撰寫於《無何有之身》出版之後。事實上，「外其身」概念之初萌緣起於一位讀者的質詢，因其不及參與廣州的「外國文學學術研討」，所以對《無何有之身》著墨甚多的氂牛以及其所影射的夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」(注五)不被會議重視，就有些困惑。以是，〈外其身〉乃延續《無何有之身》之論述，令那隻牛角長短不一的氂牛掙扎出「敘事」的演繹而浮上檯面，並以其「非邏輯敘事」來對比「孔雀信」的「敘事」，是為「外其身」之內在涵義。

那頭「既老又瞎的黑牝牛」如何成就所謂的「玄牝」，就是入住於「中陰身」的十四世夏瑪巴如何駁斥烏金欽列所批評的夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」，其「本質先於存在」的轉世，就成就了「牯神不死」之意；這個「牯神不死」之所以能夠持續，當然是因為泰耶多傑的護持與夏瑪巴的修為，但還有一個更重要的因素，那就是泰耶噶瑪巴與夏瑪巴永續不絕、至幽至微的「亦師亦友」的關係，讓微妙莫測的夏瑪巴轉世，在見其生、而不見其所以生的泰耶多傑的護持裏，有了一個深刻感知第十五世夏瑪巴米滂卡吉旺秋不可思議的「創生」力量，統攝為「外其身」的「未知之域」。

這樣一個「未知之域」的論述是個求難表現，所以一些不帶語言意義的牛鳴聲音以及被閹割卻又奇跡地存活了下來的牯神在瑪尼堆旁邊對「敘事」的堆砌所發出的一些不以為然的聲音，也就有了還原「孔雀信」尚未造作之前的敘事景況。這樣的「邏輯敘事、非邏輯敘事」當然不能與芥川龍之介在〈竹籔中〉所引述的「口供、自白、懺悔」等敘事相比擬，以其不具「邏輯敘事」之意義故。

註五：執「噶瑪噶舉政統」牛耳的烏金噶瑪巴，在夏瑪巴圓寂以後，批評夏瑪巴「猶若一條生產不出牛乳的母牛」。這樣的論說出自一位大修行者是很令人驚訝的，因為這種「形象語言」的批評對一個「藏傳佛教」的大師無異是一種侮辱，而對夏瑪巴多年所接引的信眾而言，則更起了一種土崩瓦解的挫折感，因為這裏的「母牛與牛犢」的比喻就是「教義與本尊祕感受」的鏈環。

眾所皆知，西藏高原的犛牛是藏民日常食用的奶茶的重要來源，所以畜養一頭能夠生產牛乳的母牛對牧民來說是非常重要的。很多相約成俗的俚語或習慣用語因此都圍繞著「牛乳」而生，更彙編成了一個稱為《牛乳寶庫》的語言手冊。密勒日巴的詩就是以之為模式而撰寫的，而後被出家人引申以形容「藏傳佛教」的師徒傳承在精神上比血統關係還要重要的一種特殊性質的父子關係，在「教義與本尊祕感受」的鏈環上連結在一起。

這種「教義與本尊祕感受」的鏈環，就稱為「母牛與牛犢」所存在的生死攸關的師徒關係，而一頭「生產不出牛乳的母牛」就意味著「母牛與牛犢」之間的關係不再能夠存在，而其斷絕就意味著師徒所維繫的生死攸關的「教義與本尊祕感受」已經失去效應，任何力量都不能使之還原或重新賦予其重生的活力，就算是達賴喇嘛重新認證夏瑪巴也不行。這是烏金噶瑪巴對中斷了三世傳承的夏瑪巴所做的釜底抽薪的評斷，以拒絕他再次轉世與重新認證。

以烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的「政統」地位而言，這個「母牛與牛犢」斷絕的評斷是很嚴厲的，甚至因此而斷絕了夏瑪巴以本原意識轉移到其它生靈以待重新轉世的可能。這是《牛乳寶庫》所闡釋的「母牛與牛犢」的鏈環意義，以其連接就是一個世世代代都不可分割的「教義與本尊祕感受」，而其斷絕就是中斷一個世世代代的傳承意義，對夏瑪巴本人以及夏瑪巴所接引的信眾都一樣。

有關《牛乳寶庫》的論述，可參閱耿昇翻譯的《西藏宗教之旅》(中國藏學出版社，一九九九年九月第一版)，只不過，耿昇這本譯作非常艱澀難懂，不知是否因為原著內容太過龐雜繁瑣，宗教術語不易翻譯，還是譯筆不夠潤暢，所以法文原著的精神往往流失於其譯筆之中，而〈外其「身」〉嘗試

去還原義大利「藏學家」圖齊(Giaseppe Tucci, 1894-1984)的原始《西藏的宗教》，其因即《西藏的宗教》沒有「母本」，連原始義大利版都說翻譯自其它版本，特別是「吐蕃的原始宗教」與「吐蕃的苯教」兩個章節，充滿了臆測，所以只能以「文學」方式來處理，不止找不到論證或理據，而且很多臆測更幾近「魔幻敘述」，於是就賦予了〈外其身〉一個還原「噶瑪噶舉」為藏傳佛教四大派別未分的狀態，而有關「象雄文明」以及一些苯教儀軌的神祕，〈外其身〉以「諾斯底主義(Gnosticism)」來歸納並探索「佛苯」結合的可能，乃至回溯至「宇宙起源論」，其中的極端「二元論(Dualism)」可一路追蹤至希臘的「靈知、真知、智慧(Gnosis)」，其中的「物質、精神」、「善、惡」、「光明、黑暗」的對立都可在「諾斯底主義」裏找到對應的影子。

〈外其身〉希望能夠藉著「十五世夏瑪巴」的轉世內義，一併終止多年來因為「十七世噶瑪巴認證風波」所引發的廟產糾紛。在泰耶多傑與烏金欽列的共同經營下，錫金隆德寺(噶瑪巴主寺)應該可以逐漸走出夏瑪巴的控管，而與太錫度共享。所有有關過去世的夏瑪巴搶劫、掠奪廟產、並藉經濟手段壓抑烏金欽列與太錫度在印度的生存空間，都屬子虛烏有，也應該藉著「十五世夏瑪巴」的轉世而一併得以澄清。以是迴向。


© Thule G. Jug

外其身（文本）

〈外其身〉講述的是一個「中陰身(bardo)」尚未轉世為第十五世夏瑪巴的「意生身」狀態，但由於無法證實，所以只能被視為一篇「純屬虛構」的文學作品；也正因為「中陰身」轉世之前，並沒有一個「實體人身」，所以其所轉世之「內身」尚不具足「氣、脈、明點」的形成，因此只能以「外其(最初生)身」的狀態來敘述。

以是，〈外其身〉有以下的「免責聲明(Disclaimer)」：

其一、〈外其身〉不宜被視為一篇〈祈請文〉的導讀；

其二、〈外其身〉不宜被視為一篇《甚深內義》的詮釋；

其三、〈外其身〉不宜被視為一篇《道德經》的注解；

其四、〈外其身〉不宜被視為一篇〈竹簍中〉的轉繹；

其五、〈外其身〉不宜為其「創造性思想」而揹負宗教性批判。

外其身

一、　泰耶多傑夫人仁千央中所感知的「人身之形成」(注一)

眼看著住胎十月就要圓滿了，我卻有些不捨起來。我知道我兒借著我的身子入胎，是帶著使命來的，起碼泰耶就一直強調，夏瑪的「有垢化身」雖由「內具垢心」而生，但是我作為夏瑪的母親，卻有督導與成就夏瑪的責任。我於是打起了精神，合掌置頂，口持阿罕咒，持續為包裹著夏瑪的胞衣祈求，讓即將出胎的夏瑪在胞衣所形成的法衣(同注二)裏沐浴著，並建構起他所依止的「本尊壇城」。

我能做的真的很有限。夏瑪已經感受不淨之苦，而有出胎的欲望了。我能感覺夏瑪微弱地抽出氣，顛倒其身，準備出胎。這都因為他入胎九個月以後，有了舌根，開始食「不淨物」，所以就開始感覺了饑渴之苦，然後我就察覺胎內有濁分屎尿產生。這時我就知道了，在夏瑪入胎的八個月之中，因為未生舌根，只能依靠我的血脈生長，所以雖然也有饑渴的感覺，但沒有不淨之苦。

這大概就是最原始的「觀受是苦」了。我這麼說罷。夏瑪入胎九個月有了舌根以後，食氣不由自主地感覺了饑渴，然後「顛倒氣」就妄生了出來。這個「顛倒氣」還真頑強，或旋或反，能生肢節之脈，然後四處竄出，或穿或曲，饑渴之氣就產生了，於是筋脈長足增長，或堅或攝，「顛倒氣」就迫使了胎兒乘氣從娘胎出生。當然這是因為「人身十氣」已經圓滿生成了，所謂瓜熟蒂落罷。

這個瓜熟蒂落之人身，對夏瑪入胎而言，當然不是一個「染污意」於一剎那間趨入我的身子。泰耶還俗，娶我進門之時，我就已經知道我們是在營造一個適合夏瑪入胎的「蘊處界」(注二)。泰耶與烏金可以在外面營造一個夏瑪轉世的條件，但是成辦一個能夠成就夏瑪一生的「蘊處界」，卻只能是我的造作了。我心知肚明。夏瑪入胎就是衝著我這麼一個安住於「欲界」的女人來的，否則不能生為男身，但是泰耶之精入我之血時，卻必須令入住於「中陰」的夏瑪對我產生貪念，同時又對泰耶產生瞋念。這就有些難度了。泰耶與夏瑪亦師亦友，怎麼能夠讓夏瑪激起瞋念呢？

泰耶說，「祖古」轉世之前，折衝往來於「欲界」、「色界」與「無色界」，不能銜枚疾走，而以跳出「三界」為目的。「欲界」有男根女根之別，但「色界」沒有男根女根之別，連這種性別的概念都沒有，而「無色界」則連成就性別概念的「思想架構」都沒有，所以是一種「無身」的狀態。那麼夏瑪以意念支撐著一個即將轉世於欲界的「意生身」，無時不以「第八識」與「第七識」和合於「三界」之中，爰引業識，於是就只能以其「意生身」屈就於「無色界」的「空無邊處地」(注三)，而逐漸與其它三個「識無邊、無所有、非想非非想」等處地的「無身」狀態分隔了開去。

這是所有準備轉世的「祖古」必須脫離「欲界」與「色界」、而屯積於「空無邊處地」之因，既不能有「無身」的概念，也不能銜以「五趣雜居地」的淫食二欲，更不能耽溺於「色界」因為斷欲而產生的喜樂與清淨，否則就不會轉世了。這當然是因為「祖古」乘願再來的誓言所致，但這麼一個「空無邊處地」可以令「無色界」之「無身」衍化至「色界」的「色身」，卻也因「色身」沒有男根女根之概念，所以是一種「無何有之身」，及至「欲界」，因淫食二欲，乃使「貪瞋癡」熾盛，貪到即癡，貪不到即瞋，於是男根女根之確認才有可能。

這就是泰耶的下手處。「第八識」為無記的「阿賴耶識」，所以和合成辦均得仰賴「第七識」充滿了自我的「末那識」來牽引動搖，於是泰耶就借「末那」的我慢習氣讓夏瑪因「第七識」所促動的命氣在「空無邊處地」自行作境，而引發了「無色意之身」，為「無色界」的「無身」唯一有可能

「有身」的一個「極微所積」，因我慢有習氣，雖無顯色，但有「染污意」，一染成身，其身卻不由己定，往生何處，則由泰耶主導，分別而住，是夏瑪轉世之前，與泰耶所交織出來的「共乘」。

夏瑪被泰耶引出了「空無邊處地」以後，「無色意之身」就轉而入住於「色界」了。「色界」有四禪、十八層天，「染污意」不甚明顯，也無「欲界」之淫食二欲，但卻耽溺於喜樂與清淨，於是於其禪定中，「空無邊處地」逐漸有了漏失，依四禪之「色界」乃逐步由淨居天、少淨天、少光天、梵眾天，積累了「空風火水地」與「無明」交織出來的漏失種子，而掉入「五趣雜居地」。

當然，夏瑪入胎時，如果任由「染污意」於入於「紅白淨分」中生起命氣，那就說甚麼都沒用了。關鍵是命氣轉變為業氣的一剎那之間，如何令命氣與「紅白淨分」和合攝持，既活動而不漏失，然後阿賴耶識上所起的行意才不至轉變為業氣。這時命氣與紅白淨分凝滑如乳變酥珞，終生依怙。

這個「染污意」究竟是甚麼呢？為何如此關鍵，能夠決定夏瑪往生何處呢？這時就得觀察夏瑪從前世「祖古」一路所承繼過來的「一切智」了。「一切智」所知為「一切」，非僅「智」而已，其之權說「智」，乃「一切智、一切見」見其外之「器世間」與其內之「金剛身」，更見其「金剛身」之生起次第，不止能夠遣除「四住時」之迷亂，更能夠於修持清淨之根本時，令「四住時」所生起的「有垢有情之四身」逐次還滅於「無色意之身」。當然如何還滅，就取決於「染污意」如何取捨其所感應之妄念與執著，在「善、惡、無記」三者生起苦樂之受時出離。

這裏的次第充滿了爭議，暫且存疑不論。夏瑪既入我胎，「染污意」當然是跟隨著泰耶與我之和合，漸進增上，但入胎卻是因為夏瑪的習氣具有煩惱識，於是「染污意」與習氣結合，彼此動搖，忽然就看見了泰耶與我之和合，令「中陰」的「意生身」認持識為地、感念濕為水、貪動生煖為火、增長動氣為風、辨別竅穴為空，「意生身」乃趨入蓮花之種子，逕自與即至的摩擦硬受之習氣相應，卻也不是泰耶與我之力所能生起，「中陰身識」乃自行在胎中的「紅白淨分」上執為「我」而與我們和合無餘，決定之義不明白，但見色時，不及思索因緣差別，為愚癡將心迷昧，故爾入胎。

這樣的解說離不開「五大」圍繞著「中陰心識」，但也因「無明緣行」故，因菩提心潤濕，而潤濕為水自性；清淨所住之身堅硬，而堅硬為地自性；兩者和合動搖中，能生煖熱之貪行，貪樂卻為火自性；其貪樂隨喜，而隨喜心動則為風自性；歡喜為虛空，虛空為慳吝，慳吝所成，空乃大出。

我這麼一說，其實已經道破夏瑪之入胎固然因為他從「意生身」帶過來的「染污意」，但成辦他的入胎卻是因為我的菩提心與泰耶的清淨之身和合，而勾動了夏瑪對我的貪念，而於煖熱貪行之中生起了一股對泰耶的瞋念，於是倏忽入胎。這是泰耶娶我入門以保護夏瑪的「染污意」不受其它人為破壞的原因。這當然是個「有垢化身」，但要讓夏瑪順利出生，我還是不能掉以輕心，因為夏瑪出生仍得通過生門，胎中之苦已如罐中煎熬，出生卻有如脫一層皮。這是泰耶與烏金共同發表「祈請文」以祈求夏瑪長壽的原因，畢竟永世傳承的師徒無有差別呀。

大家好似都迫不及待了，我卻有些不捨起來，畢竟夏瑪一出生，「夏瑪巴十五世」的頭銜將把夏瑪牢固地捆繫於「一切智智・紅寶冠持有者・夏瑪仁波切」的傳承裏，而我作為夏瑪的母親卻只能在旁，默默地觀看著我的兒子融入「噶瑪噶舉」的傳承裏了。

二、太錫度所感知的「識與智於『四住時』的相合」（注四）

看來夏瑪住胎十月就要圓滿了。真是好快，不知不覺地，夏瑪與我又將進入一個嶄新的局面。我不能說我有所期盼，卻也得說我必須有所想盼，讓夏瑪出生以後，不至重新將「孔雀信」再度掀了起來。這不止因為泰耶已經還俗，噶瑪巴定於烏金一尊，而是「噶瑪噶舉」再也經不起折騰了。再說甚麼「本質先於存在」做啥呢，就算「孔雀信」先入為主罷，但是現在不也具體「存在」了嗎？夏瑪通達「諸法皆空的總相」，我沒有意見，但未能參透「法法差別的一切差別相」的「道種智」，卻是很明顯的，否則他不會卯盡了全力去批判「孔雀信」的訛詐。

我雖然不願舊調重彈，但是回顧夏瑪巴的傳承歷史還是很重要的，畢竟第十世夏瑪仁波切米滂確珠嘉措在一七九二年被達賴喇嘛終止紅寶冠傳承的時候，他經歷了慘無人道的五馬分屍。那種身體的劇痛一直停留在他的八識田中，所以後來他持續轉世，或僧或醫，卻再也不願以紅寶冠傳承具名。那種「隱顯自在」不得不說是他經歷了「一度生死」所無法祛除的恐懼，就連達賴喇嘛於一九六四年再續夏瑪傳承，第十四世夏瑪仁波切米滂確吉羅卓仍舊無法真正地走出「生死的懼怕」。

我知道我這麼說，很多人會有意見，尤其是夏瑪巴的眾家弟子，但是他們都不明白，所有投身「欲界」的眾生都必須經歷肉體上的生死，而所有降生於「欲界」的「最初生身」都是帶有染污意識的；這個「染污意」埋藏得最深的就是「一度生死」所經歷的痛楚，分別住在「睡時、夢時、貪時、醒時」裏，不斷地噬咬著意識，而形成了四種「不淨身」。

我這麼說，沒有惡意，也不是說第十四世夏瑪巴帶著懷恨的種子轉世，而是八識田中的「一度生死」始終住於心輪之上，尤其厚眠之時，前六識不明顯，連第七識的習氣也錯亂，行意動搖，能依卻不明，於是「無明癡垢」就讓整個意識集中於「阿賴耶識」，不能清淨，而讓「一度生死」的劇痛障礙了「光明果」。這說來是很遺憾的，但生命就是這樣，「生時一剎那」、「死時一剎那」，歷歷分明，中間的生命為「本有」，卻抹不去「生時一剎那」所經歷的痛苦，而「死時一剎那」的痛苦卻直截帶進了「今生已死、後世未生」之間的「中陰身」，構建了「染污意」，從無記的「阿賴耶識」出走，而與充滿了自我的「末那識」牽引動搖，於是我慢習氣讓夏瑪的命氣引發了「無色意之身」，一路將「染污意」帶進了第十四世夏瑪巴的生命裏。

這裏的「中陰身」，簡單地說，就是死亡與再生之間的中間狀態。其所分隔的中間狀態常用來指「法性」，為「法身離戲體性」，意指「真實的要素，完全地清淨本性」，與其它「中陰身」有所不同。也就是說，當「染污意」被帶進了第十四世夏瑪巴的生命裏，「大圓鏡智」就與他擦身而過，就算在修行時有過「睡夢及禪定中陰身」，也不可能有觀照「一切事相理性清淨圓明」的智慧。

當然我並不是說我就有「法界體性智」，而是說我們都尚未清淨，「人無我」、「法無我」的對治也不圓滿，「第八識」仍未見到，所以對「一切種勝義空」的理解就有了差別，但也因其差別，我們就不能以為具足殊勝光明相，而打壓彼此；換句話說，就算孔雀信訛造，但它的具象存在，本身就已具足殊勝光明相，所以在「一切事相理性清淨圓明」裏，孔雀信的「存在」本身即是合理的。

我對坊間因此說我是個「存在主義藏傳佛教」學者，不想辯解，但想說說「染污意」之詭譎。「染污意」一旦造作，立即引動命氣行意，入脈住處，能生「能所取相」，在「阿賴耶識」中伴依，並與「第六識」支分，所以「平等性智」與「妙觀察智」各各顯現而不混，除「染污意」，其餘集合微塵等境無有顯現，故與「空」無別。這就是為何「睡夢及禪定中陰身」淨卻不淨之因。

我這麼說，只是想提醒「睡夢及禪定」所顯現的物體形色，皆跟修行的顯色之緣有關。這就是「能所取相」的詭異。清淨時，固然圓滿受用，但明而不混住於「空」時，迷亂不淨之所顯卻隨同著「染污意」四處竄入「氣、脈、明點」，於是就遠離了「無漏界」，讓煩惱在「睡夢及禪定」中生起種種「習氣」，於是「染污意、習氣」相俱，形成「輪迴」之因。

生死流轉不由己願，乃墮「輪迴」，其不清淨乃因不知剎那之大樂，而向外攀緣，生起「貪、癡、瞋」等三毒，初為具樂之「貪」欲，中為「癡」無明，復為離貪之「瞋」念，以對境起分別心，犯「菩提心戒」，「煩惱因」乃生起，卻不能明白「樂、明、無念」與「貪、癡、瞋」一生俱生，而「俱生智」於一剎那消失之時，「離喜」現前，卻因「喜為智體」，「俱生智」乃轉為「俱生喜」，即此一剎那證知，八識不滅各各明，如此無別非煩惱，故說「俱生喜」為「智慧身」。

這個「剎那之大樂」當由「妙觀察智」了別，但當「剎那之大樂」被「死時一剎那」的痛苦所凌駕，「貪、癡、瞋」就整個駕馭了投生「欲界」的「染污意」，於是從「空無邊處地」入住於色界的夏瑪，就只能讓「染污意」明顯化，而持續將「無色意之身」帶入「欲界」，淫食二欲因而大熾，「金剛身」乃變，時時生起錯亂，而任由「無明」交織出來的漏失種子造作「五趣雜居地」了。

當然夏瑪平常醒住時，是非常精進的，經由「瑜伽」之精神訓練與能量開發，心中潛藏的直覺知識也持續了前世入住於「中陰身」的「持明者」所積累的知識或直覺，於是「死時一剎那」的痛楚也跟著夏瑪向外攀緣時，隨境生起「貪瞋癡」，任由「四緣」與「六根六識」相合，而忘懷「六塵」之外色本為自心所現，於境心識執，卻因「四緣」不淨，「煩惱因」生起，於境執為我，而不能明白「苦、樂、捨」三受與「貪瞋癡」一生俱生，由「無間意識」為能取，已置於「第八意識」之上，以「染污意」為行而生煩惱。這是烏金噶瑪巴說第十四世夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」的原因。

烏金欽列的用意是好的。世間所有的事物都因其它事物而存在，這種「依它」而存在的事物，彼此之間所賴以聯繫的即是「一切皆空」。這對通達「諸法皆空的總相」的夏瑪而言，一剎那證知，即能清淨諸障，化身作利它事業，但因「死時一剎那」太強烈了，「四緣」(注五)乃整個駕馭了投生「欲界」的「染污意」，「金剛身」乃起了變化。這是即將轉世的第十五世夏瑪巴必須捨棄的煩惱。

三、泰耶多傑所感知的「內身與器世間的相配」

從「剎那」乃至「睡時、夢時、貪時、醒時」，「最初生身」與器世間之攀緣其實充滿了方便與智慧之結合，但要從外緣轉至內緣，則必須以「氣、脈、明點」來解釋命氣在「四住時」裏所形成的四種「不淨身」，但是因為這個「染污意」牽涉到甚深的修行次第與「最初生身」，所以我在此以另一種方法來詮釋「內身與器世間的相配」之因，而不直接涉及「氣、脈、明點」的論說。

這當然也是一種方便，而與智慧結合的關鍵在認知「諸法皆空的總相」，也就是說，權說方便不能了知諸法的差別現象本身就是「空」。這是「一切智」與「道種智」的差別，而「具足一切智」的夏瑪離世，「一切智」也被帶進了「中陰身」，但是如果無法轉世，這個「具足一切智」的「中陰身」將潰敗。這是我堅持夏瑪持續轉世的原因，因為每一世的真實只有在連接了所有轉世的真實才能

真正擺脫苦厄，而其關鍵則為「諸法皆空」；換句話說，當第十世夏瑪巴被終止「紅寶冠持有者」的傳承，夏瑪每一世的真實性就不能闡釋了。這個達賴喇嘛所造成的歷史性錯誤是烏金欽列以「擠不出牛乳的母牛」來批判達賴喇嘛的原因，也是十六世噶瑪巴懇求達賴喇嘛重新讓夏瑪巴連接轉世的真實來擺脫「苦厄」的原因，再也沒有其它甚麼「死時一剎那」的不能擺脫的原因了。

具體地說，當「具足一切智」的夏瑪摒棄了第十四世生命的虛幻處境以後，他隨即處於另一種「一切智」與流轉現實相結合的地位，「道種智」於焉登場，但如果沒有「菩提心」或未能善用他的「菩提心」，從「一切智」過渡到「道種智」仍舊無法達成目標，而連結所有「法法差別的一切差別相」就得認知「一切智」與其它「一切智」都有關聯，而造成這種關聯，則只能是「苦厄」的認知與持續性；也就是說，未來世因前世而生，沒有任何一世是永生的，其之所以連在一起是因為「苦厄」的原因，因而有了「苦厄」存在的持續性，所以夏瑪轉世之前的「中陰身」一方面促成了「一切智」的存在性，另一方面因了知「諸法空相」而擺脫了前世所積累的「苦厄」噩夢。

我必須說，夏瑪轉世就是為了出離一個「相對、苦厄與不穩定」的幻覺世界，並以發菩提心來尋求庇佑。「苦厄」是很真實的，而從「苦厄」解脫即是我們修行的目的，但夏瑪所發的「菩提心」不僅只是為了自己的救度或個人的解脫，同時也是為了救度其他人，因為夏瑪知道在「苦厄」與我們所處的幻覺世界之間，還存在著一種「涅槃」狀態，是一種在「苦厄」與「非苦厄」的幻覺世界之間未覺醒的「幾微」狀態，在「存在」之外、卻又同時處於「睡夢及禪定中陰身」可以到達的寂離塵世之外。我可以很確定地說，夏瑪入胎，就是讓「菩提心」最大化，而居於一種「涅槃」狀態。

當然「一切智」過渡到了「道種智」，「一切智」所了知的「諸法皆空」在延續到另一個平行的、不可分割的「一切智」時，將發現「一切智」仍舊只是相對的，但是諸法的種種差別現象是同時發生的，其中所有的不淨，包括最為幾微的差別相都被排除。營建並維護這種祕傳的意識，就是夏瑪入胎以構建「胎藏界曼陀羅」的作為，相對於夏瑪傳承的具體生命，我稱之為「外其身」(注六)。

我不得不說，轉世就是一種神祕的實體轉化，而我「還俗、娶妻、生子」也就是確立一個目標來實行夏瑪巴轉世的轉移。這個「神祕學說」不是「噶瑪噶舉」的專門學說，甚至不是「藏傳佛教」的特殊教法，而是緣自一個古老的「諾斯底教派」(注七)所傳下來的祕傳意識。

我說不清這個「諾斯底」神祕學說所影響的學派，好像古波斯的「拜火教」與古代中國的老子「道學」都受其影響，但傳到了冰天雪地的西藏高原，立即衝擊了當地的「象雄文明」，而產生一種心醉神迷的意識，讓智慧上的意識與純淨化的感受結合成一個「神祕感受」，直截衝擊了所有沿襲自「印度密教」的教理。我現在就來說說，一個與外界的「器世間」結合的「外其身」如何與「內身」之相配合，來成就一個輾轉於「三界」之內的自性。

我這麼說當然有原因。坊間有些僧侶與學者都質疑夏瑪巴不知「化身、報身、法身」的自性，所以使得轉世時將「六識與六塵」抓實了，所以「第七識」乃不得收攝，然後導致「第八識」的光明無法顯現。我默默關注這樣的批評很久了，無以言表，只能在這五濁惡世、知見不正的「欲界」觀察「人、佛、自性」所結合成的「外其身」如何讓「內身」去成就一個輾轉於「三界」的自性。

我這麼說罷。第十四世夏瑪巴在世的時候，曾經多次教導諸有情眾如何以藏文種子字「希利」來觀察自己的自性，以及如何使「六字大明咒」在圍繞著「希利」而轉的時候，讓時空於瞬間瓦解於無形。這裏面所顯現的慈悲與智慧無以倫比，更是一個奧妙真理的象徵。我除了表示恭敬以外，真的說不出來其它更多的意義了。這是十方三世無量無邊的眾生都一直銘記於心的，有很多人甚至有醍醐灌頂的覺醒，而發大勇猛心，令菩提心堅固，真是功德無量。

一個時代有一個時代的因緣。夏瑪巴洞悉了這個因緣，於是大力推展「四臂觀音」的修行，對這個時代的眾生，甚至佛法的傳承，都非常有幫助、有裨益。「普賢菩薩行願品」有這麼一句，最能描繪夏瑪巴這麼多年來普渡眾生的功德，「我能深入於未來，盡一切劫為一念，三世所有一切劫，為一念際我皆入」。

十方三世的因緣是說不清的。有關「過現未」的問題，以及人處於「過現未」之間，於「一念際我皆入」如何解釋，「入」是個關鍵，而「如何入」則是個修行契機。從善現菩薩的「入文字門」的觀點來看，「幻予」之間，動猶不動，動靜相待，所有的因緣都不再互起糾葛，「諸佛現全身」。這個也是「一身復見剎塵身」的意義。「普賢菩薩行願品」，我天天誦持，經常熱淚盈眶。菩薩是很慈悲的。現在我就以「希利」一字來說說如何「入文字」，並將「人、佛、自性」融會如一。



接受過夏瑪巴的「四臂觀音」灌頂的信眾，無計其數。很多有心的信眾也以不著痕跡的方式將「教理」散播出去，因為「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」一般。當

「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，「希利」的兩個圈子會漸自融會在一起，象徵著「白空顯象」與「紅空增上」匯聚成「黑全成就」，然後「我與自性」的結合會像「子母光明」一樣，湛然生光。這個「母光明」當然就是「四臂觀音」菩薩，而觀想者從菩薩身上的綢緞瓔珞到低垂的慈目，從摩尼寶珠到五方佛冠，從水晶念珠到那朵白蓮……將使得觀想者感受耀眼的光芒，同時照亮了渾濁的瞳眸。持續注視下去，觀想者的身體將失去重力，開始向上漂浮，緊接著或是同時發生，一下子，如影隨形的時間將化解開去；再然後，心裏將陡地一鬆，念頭一下子也就消失無蹤了。

這個依「境」而「行」所產生的「果」讓「外其(最初生)身」整個融入「內身」，而就在這麼一個「(內)身存」的妙果裏，「外其(最初生)身」不再有回憶，所以沒有了遺忘。不再有曾經，所以沒有了存在的痕跡。不再有盼望，所以沒有了焦慮。不再有將來，所以也就沒有了壓迫的希冀。後來或者是先前（因為沒有記憶或想盼，所以不知是先前發生還是後來發生）又發生了甚麼，觀想者只能有一些印象，事情發生的先後順序、具體細節都不可能記得清楚，然後外界的光線就扭曲了起來，而周圍則昏暗下去，變成了一片漆黑。這個「外其身」的境界反映到了「內身」，就是「黑全成就」，而其「(內)身存」的具體顯現，任何的境界都不再執取，於是「人、佛、自性」就融會為一體。

這個「境行果」相互緣起的結果，「我與自性」將結合得異常穩固，「子母光明」隨即現前。我必須再次強調，「自性」往「佛性」攀附是「幻」，「佛性」往「自性」給賦是「予」，而居其中的「幻予不二」是人。我剛剛說「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」。將之引申過來，當「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，其動力將化解一直支撐著「希利」的兩個圈子的內在動力，而使得「白空顯象」與「紅空增上」漸自匯聚成「黑全成就」；正是這麼一種「物理性」的結合，使得「我與自性」不再可以分割，湛然生光，是謂「佛性」。

這個當然很難做到，而且已經牽涉到「密教續部」的修行了。我之所以廣為宣說，是因為夏瑪仁波切權說方便，以「四臂觀音」的修行方法向諸有情眾解釋一些有關「氣(prana)、脈(nadi)、明點

(bindu)」的論述，更因為夏瑪巴慈悲，極富智慧，所以不深入「氣、脈、明點」的詮釋，而以之闡釋「氣」的調適，因為「氣」在凡夫肉身裏運行，往往牽動很多「思緒與觀念」。這是我們墮入輪迴的根本原因，而「氣」的運行，就是帶動「思緒與觀念」最重要的一個運輸工具，如若清淨，則在佛的境界，如若不清淨，則在輪迴的世間。

這樣子觀「四臂觀音」，觀想者將在身子裏建構一個「身曼達(body mandala)」，並把觀想者擺在一個覺悟的世界；以之觀種子字「希利」，就是建構「語曼達(speech mandala)」；而觀想者將所觀之物融入空性，就是說明諸法的差別現象本身就是「空」。這些觀法都與「氣之運行」有關。這也是為何所有修行，不論佛、道，都強調搏氣的重要。觀想者要成就，只能搏氣。心是捉摸不定的，要放鬆自己，唯有數息，控制「氣之運行」或觀想「希利」，只要盯住它，專注，讓氣流動，下沉，逼至指尖，身體就整個放鬆了。盯住「希利」的兩個圈圈也行，不要狐疑，那樣也可以放鬆自己。

「希利」的兩個圈圈猶若「因緣」。「因緣」一個連著一個往後推衍，曰「予」，然後在推予的過程裏，賦予了「敘述」一個莊嚴意義的，則為「序」；不能推予、但是逆溯因緣而尋其因緣背後的總因緣的過程則為「幻」，故曰「倒予為幻」；若不明「幻、予」而強作鳴聲，敘述者必定在一個「敘述」的界定裏，上下相付，則因緣必脫鉤，而互為忤逆，成「乙乙」狀，是為「亂」之根源。

「予幻」兩字合在一起有個勢動。「由予至幻」是一個順時針的動作，右旋知來、由外而內，「由幻至予」是一個逆時針的動作，左旋知往、由內而外。「左旋知往、右旋知來」其實往來不遷，其中有象，存象於境，境中有幾。是為 swastika 鑑往開來、挹注線性敘說的時位概念，在辛饒(注八)授記的永恆慈悲的普照之下，沒有凡間塵世、生死輪迴的痛苦，能夠如願以償地享受永恆的幸福。

這個才是「如意輪白度母」所賜的吉祥，以「予、亂、幻」的糾葛以及「由予至幻」、「由幻至予」如何糾纏藏文種子字「希利」，來「普降有寂精華之壽福」，並以之詮釋「法界」如何不變，「昊天」如荷「攝以無礙幻網遊舞力」，因為生死輪迴的「苦厄」消失了，是謂「樂空」。

何以故？因為在「法界不變樂空昊天中」，時間概念被破除了，「內在自我」或「第七識」也因不再有「時空」的支撐而有了收攝的力量，相應於「四臂觀音」，「化身」與「報身」就結合起來了，於是「第八識」的光明自性也收攝了起來，並以其所收攝的「第八識光明」排除「能淨、所淨」無餘，於是就入住於「光明自性如來藏」，無所覆蓋，「黑全成就」乃倏忽轉變為「子母光明」。

從這個觀點來看，多年來闡釋「四臂觀音」修行要點的夏瑪仁波切，深刻明瞭緣起的奧祕，從剎那乃至諸時，都與「內身」的「氣、脈、明點」相合，並於「外其身」的過程彰顯「外、內、餘」的智慧，相合之相無量，並以其無量，緣起乃結合方便與智慧，於是成就了無量功德。

四、　烏金欽列所感知的「分別本尊壇城出生之理」

有關第十四世夏瑪巴的離世，我不想說太多，畢竟他曾經一手製造了「噶瑪噶舉」的分裂。我雖然因此說他像一隻「擠不出牛乳的母牛」，但卻從未質疑他所成辦的「夏瑪巴傳承」一直深刻了知甚深微細的內外本尊與壇城相配之理；這裏的偏差，只因一向堅守「外、內」本尊與其它修行次第的第十四世夏瑪巴，於維繫「夏瑪巴傳承」之綿密與總集時，對「第十一世、第十二世、第十三世」在轉世時如何收攝前世之心識以轉入後世有了混淆，於是「依它起」就質疑了「夏瑪巴傳承」所涵蓋的一切。這當然是「依它起」與「遍計」之間的奧祕，庶幾乎，如果「遍計」名為起分，則「依它起」必須與「遍計」和合，才能成就正分。

「遍計」與「依它起」和合一說，很是詭譎。這個學說由「唯識學派」提出，是「唯識學派」的根本宗義之一。我現在就借著這個理論來說說「夏瑪巴傳承」的相互依存關係。最便捷的方法，我想唯有回到梵文的根本教義，才能一窺究竟，因為「依它起性」的梵文，paratantra-svabhāva 是個複合名詞，其字根 svabhāva 譯為自性，para 是其它的意思，taṇtra 有依持、依續的意思；這個字被

當成一種文字來解釋時，被譯為「密續」。以字面意思來解釋，就是需要「依靠其它事物」才能成立的自性。《解深密經》將其解釋為「一切法的緣生自性」。在《解深密經》中，將「一切法相」區分為三，即「遍計所執相」、「依它起相」與「圓成實相」。「依它起相」的「一切法的緣生自性」即「依十二因緣而生的世間法自性」，所以「依它起性」又譯為「因緣相、依它性、依它起自性、依它起相、緣起自性」(注九)，意指世間法依緣起而生起的自性，屬於虛妄分別。

這麼一看就很清楚了。「夏瑪巴傳承」不能只看「夏瑪巴十四世」，更應該看「夏瑪巴」各世在生時與死時的關聯；持平地說，如果生時為起分，那麼死時則為正分，所以要檢視「夏瑪巴」十四世的所作所為，必須看「十三世」離世時，如何將其所銜接之本尊與壇城轉入「十四世」，以此類推就會對「夏瑪巴傳承」在「十一世、十二世、十三世」的隱忍與自在生起了質疑，因為在這三世裏，「於連續中有不連續現象」或「於不連續中有連續現象」，「於存在中有不存在現象」或「於不存在中有存在現象」，充分說明了「夏瑪巴」無法收攝這三世的輪迴以成就其「胎中圓滿」。

換句話說，「夏瑪巴傳承」是個「遍計所執相」，唯有當一個以「遍計」為起分的形象在分別本尊形象與「依它起」相合時，當世的「夏瑪巴」才能收攝所有前世的因緣，「依它起」以避免執持一切心境，但在「依它起」的同時結合「遍計所執相」，就能在「依它起」的本體上成就「究竟真實意義的大起分」，而圓滿所有在「夏瑪巴傳承」裏傳承的一切「報身」。

非常遺憾的是，「十四世夏瑪巴」在結合「十一世、十二世、十三世」的夏瑪巴時，「遍計」的夏瑪巴不止不可得，而且因為在「夏瑪巴傳承」的「報身」不得圓滿，夏瑪巴收攝第七意識就有了「染污意」，第八識的光明自性如來藏於焉被覆蓋，所以「十四世夏瑪巴」作本尊觀義時，原本知曉「外、內」意義的「報身」在連結「內身之相」與外世間之時，一個以「賴耶」種子為因，借諸眾緣而生的「化身」就不能在一切圓滿體中出生利他之「化身」，於是一個萬法依托眾緣而生，所現如幻如化，無有實體的「依它起性」忽然就排除了這個「依它」必須假借自己以外的很多因緣，而執己為

有，讓第八識的業種子與前世臨終的那個攀緣執著的心結合了起來，不再是如幻如化的空體，而呈現了善惡的概念，於是影響了今生的判斷力，讓不了諸法之「依它起性」如幻如化的第七識於中妄執為「實我、實法」，無時無處不周遍計度，於是「遍計所執性」就影響了整個「夏瑪巴傳承」。

這有些費解。我們這麼看罷。這個「周遍計度」的執著就是第六識與第七識不能了別「諸法的依它起性」是如夢如幻的，所以當業力變成果報的時候，本來這個果報已經變成果報了，也已經不能構成威脅了，因為那個種子功能已經被破壞了，但因「夏瑪巴」太重視果報，就把今生的果報執著是真實的，心隨境轉，就把心住於這個果報中，於是就產生了生命的盲點：：「我、法」二執了。

這怎麼說呢？我以「觀受是苦」來解說罷。每個人在心接觸果報的時候，第一個當然是感受，但感受是沒有形相的，是一種直覺，而感受過去以後，第六意識就開始活動了，但是因為第六意識有一個「集起、思量、了別」的作用，所以當第六意識開始活動的時候，它會把外在的相貌轉成內心的影像，然後第六意識透過想像力，把外相轉成內相，然後再把內相加以分別。

內相這麼一分別以後，外相隨即有了變化，所以第六意識一旦安立名言以後，外相就產生變化了。一般人把外相加以分別以後，大部分的外相就過去了，但因「第十世夏瑪巴」的痛苦經歷太慘烈了，那個特殊、痛苦的感受一直存活在第六意識裏，所以就刺激了第七意識的「我執」。當第六意識的「妄想」跟第七意識的「我執」結合以後，生命的盲點就形成了。

我再講一遍，第六意識的「集起」功能是了不得的，但是心跟這個「集起」影像接觸的時候，「思量」開始取相，於是同緣共業就轉成了自己的業力，第六意識開始分別，生命於是對立了，一些善惡、好壞的概念開始區分了出來，逕自安立名言了；這時，因為一些影像的印象太深刻，刺激太大了，於是就驚動了第六意識背後的第七意識，把這個引導輪迴的特殊感受與影像直接傳達到下一世的生命，然後這個影像就永遠活在心中了。這個就是「第十世夏瑪巴」接受酷刑，於臨終時來不及清理乾淨的影像，一直都帶有執著、顛倒的「遍計所執性」，形成了輪迴的力量：：「愛取」。

這是我說「第十四世夏瑪巴」像一隻「擠不出牛乳的母牛」的原因。其因甚為簡單。第十四世是依「第十三世、第十二世、第十一世、第十世」而生，而「依它起性」會有兩個結果，一個是錯誤的理解產生「遍計所執性」，另一個是正確的了知而走上「圓成實性」。

「圓成實性」的關鍵在「成」，也就是「成就」的意思，為一種成就清淨解脫的功德，而這個功德是圓滿的，遍及一切時一切處，真實不虛，而且不會有變化；也就是說，「依它起性」原本不起執著，內相或外相的存在都沒有錯，錯的是第七意識起了執著，於是就掉入「遍計所執性」，讓原本已經釋放的業力重新被抓住，而且經由「現行、還薰」的作用，而愈發執著了起來。

這個偏差使得「第十四世夏瑪巴」在分別歷代夏瑪巴所依止的「本尊、壇城」有了偏差，然後「方便與智慧」於彼而說此的掌握就有了偏差，再然後，「緣起與安住」在盡其所有「能依與所依」以成就「方便與智慧」的瞬間就有了偏差，這麼一來，「身有心則能安住，心有身則成莊嚴」就有了混淆，於是「第十四世夏瑪巴」以心為印證的時候，他的心卻以「第十世夏瑪巴」之身為印證。

當我們依止「二空」的時候，其實是就著「依它起」當中開顯的「諸法二空真如實性」，那麼這種實性是普遍的、是常住的、是真實不虛妄的，稱為「真如」或「法性」。當我們遇到「依它起」的時候，不生起執著，就會知道它的本體是無所得的，倘若能夠保持「不迷、不取、不動」，那麼就累積了一個「圓成實性」。那麼「圓成實性」就成了解脫「輪迴轉世」的力量。

這麼一看就很清楚了。我們面對「因緣」的時候，我們的生命會累積兩種力量：一個是「遍計執」的力量，那個強烈執取「自我」的力量會引導「輪迴轉世」的痛苦循環；第二種力量就是「圓成實」的力量，它會讓我們從「輪迴轉世」裏面解脫出來。所以我們現在是兩種力量都有。

「輪迴轉世」的根本與其說是「業力」，毋寧說是「執著」更為直接。也就是說，沒有執著，那個業力不能串成果報。那麼甚麼叫做「顛倒妄想」？就是《大佛頂首楞嚴經》講的「銷我億劫顛倒想」，也就是「帶有執著性的妄想」。當然這種妄想不多，一生可能就只有兩、三個，但只要有那麼

一個冒了出來，今生的修行也就前功盡棄了。這個是我最為疼惜夏瑪巴十四世的地方，因為他的修行絕對無法對治一個與生俱來的「帶有執著性的妄想」。

現在夏瑪巴已經轉世了。我對他在今生持續修行「無分別智」，寄予厚望，但還是要稍加提醒一下。「無分別智」要破的是「遍計執」，不是破「相狀」，是破「執取」。「相狀」很容易理解，「無我相，無人相，無眾生相，無壽者相」，只要把「相狀」放掉就好了，但是「無分別智」所對治的是「遍計執」，所要成就的是「二空」的心性，就是要恢復「內心的平等」，因為「心」本來就是清淨的，「心」之所以不清淨，是自己去惹塵埃，所以破「遍計執」就能開顯「圓成實」。這個就是「無分別智」的目的。

五、達賴喇嘛所感知的「能淨所淨一切法根本」

時間真的過得好快。夏瑪巴都已經轉世了。烏金噶瑪巴要我說幾句祝福的話，我卻有些猶豫。上次太錫度要我認可他的「孔雀信」，最後卻被解釋為我對烏金欽列轉世認證的背書，還因此而讓我有了一個介入「噶瑪噶舉」教務的指控。這頗為說不清，所以這次我不得不慎重，雖然只是幾句祝福的話，但是這畢竟牽涉到泰耶多傑，而我自始至終，對泰耶多傑的認證、還俗、娶妻、生子，從來都沒有說過一句話，現在卻因為泰耶多傑的兒子被認證為夏瑪巴的轉世，我就出面祝福。這似乎不宜。

我的考量很不得已，但卻不得不這麼做。或許這是因為我作為藏傳佛教的精神領袖，必須顧及教派之間的和諧，甚至我還必須關注苯教在西藏本土的復甦不至於又重演吐蕃時期的「滅佛」歷史。當然啦，我的政治領袖的敏感身份更讓我不得不注意中國的態度，因為夏瑪巴的傳承在清朝時期就被終止了。這個歷史定讞到今天都還成立，沒有絲毫被改寫的可能。我重新認證夏瑪巴十四世無論怎麼看都只能說我違背了前世達賴所做的決定，但這是我因應第十六世噶瑪巴的請求，所以不得不更正我

以前的做法。照理說，我不應該這麼做，但在我這個位置，有時真的身不由己，尤其流亡海外，教派之間的和諧比甚麼都重要，所以面對太錫度的質疑，我也就只能視若無睹了。

現在泰耶多傑還俗娶妻了，而且夏瑪巴也降生為他的兒子了。事情好像正在往好的方向發展。我似乎應該說些甚麼，起碼將這個「噶瑪巴認證風波事件」做個總結罷。就讓我走出「祖古轉世」的爭論，說點「三世輪迴」的意義罷，畢竟眾生一旦開始輪迴，就只能在「十方三世」裏不斷輪迴了。這是藏傳佛學以「二世一重因果」的說法來詮釋「十二緣起」的原因，但是以「死亡」的黑暗過程為「無明」，就不得不先解說「中陰身」，而「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」等九支在「中陰身」裏醞釀對有情眾來講真是太難理解了，但是如果以「取」相當於「入胎」、「有」應當於「住胎」來解釋「出生」，那就很容易理解。只不過，「二世一重因果」(同注六)的說法在這裏有了語焉不詳的毛病，因為從「生」到「老死」只能說明「大千世界」於「出生」之時，剎那成形，然後人生就倏忽終結了，讓人除了浩歎人生匆匆以外，只能感歎「生、老死」之間的「白駒過隙」。

我現在就將這個「三世輪迴、投胎轉世」的哲學意義披露，權充我對「祖古轉世」的解說罷。世人真的不必太過注意「祖古轉世」的殊勝性，因為這個轉世與每一個眾生的轉世並沒有甚麼不同，都只是「業緣」的牽扯而已。大致說來有三個現象。其一、每一個生命於投胎於新生生命之時，他的「業緣」就當仁不讓地從已經逝去的生命延續到了即將繼起的生命裏；其二、不論是否有教派名銜或宗教傳承，當繼起生命承續了舊的「業緣」時，帶進這個「業緣」最直截影響繼起生命的外在因素將在繼起生命入胎時產生蛻變；其三、在這個「影響繼起生命最為原初的外在因素」產生蛻變的同時，繼起生命的內在將急遽還原為「已逝生命的內在」，進而構建了「業緣」的延續(注十)。

這個「影響繼起生命最為原初的外在因素」簡單說就是「外緣」，而「已逝生命的內在」就是「內緣」。「外緣」當然是「繼起生命」與器世間之攀緣，而從「外緣」轉至「內緣」，「氣、脈、明點」與「命氣」在「四住時」所形成的四種「不淨身」其實都是因為「染污意」在「入胎、住胎」

之時就已經深深纏繞著「最初生身」，所以認真地說，「內身與器世間的相配」必須回溯至「入胎、住胎」的時間，而當「最初生身」出生之時，其實「最初生身」也只能是個「外其身」了。

這個「外緣、內緣」、甚至「外、內」，就「入胎、住胎」的胎兒來說，其實沒有多大意義，而以即將出生的「最初生身」來說，這個「入胎、住胎」的現象只能全體呈現，所以其出生，就使得「最初生身」在整體呈現於產門的瞬間，讓「入胎、住胎」的全體於呈現之當時隨即轉變為「所」之哲學意涵。這個「能所一如」的論證就是在驗證「業」從「最初生身」的形成開始就不斷自我變遷、自我衍生的理論，是曰「外內一如」，亦曰「能所一如」，或曰「外、內」、「能、所」一起皆起，此現彼現，因為這三個「入胎、住胎」現象在母體裏同時發生，是為「業緣」得以在「輪迴轉世」時持續不斷的原因。如果一定要我將這個意義「哲學化」，那就是「俱起、即在」的論述。

這裏的解說與德國的「存在主義」學者海德格的「向死而生」，絲絲入扣，只不過海德格沒有「緣起」的觀念，更沒有「中陰身」的概念，所以他把這段在「中陰身」裏醞釀的「無明、行…取」的過程以「非存在」的概念來敘述，但「中陰身」所歷經的「時間」不是人世間所了解的「時間」，只能是一個當「存在(生，或being)」與「非存在(死，或death)」俱在(mit-da-sein)時的「即起」的觀念，將「外、內」、「能、所」一併含攝於內。這也是我認為《存在與時間》的翻譯不甚妥當的原因。海德格其實並沒有談到「時間」，他的「存在」實以「非存在」為其內涵也就是「最初生身」以「內身」為其內涵的意思，所以正確的說法應該是「俱起與即在」，亦即「最初生身、內身」俱起與即在，以是引申，也就有了「死生」俱起，「向死而生」即起即滅之意。

「死生」一如「夢覺」。放下即是安逸。嚴謹地說，「死生」之執著與分別為「夢」，而消解「死生」之執著與分別是「覺」，所以「夢」是倒懸，「覺」則是懸解；也就是說，遽然成寐之時，「死生」鬥而不相捨，「生」行於「夢」中，象曳引之形，於「夢」中潛行，俯伏於「覺」時，動作徐緩，從容自得，「死生」乃合之，顯現一副「待發而未發之覆」的面貌，乍行乍止，則為「遽然」

的面貌，及至急遽沉潛於「夢寐」之中，才恢復從容自得之貌，然後「蘧然醒覺」。這只能說是一個從「中陰身」走出，以論「內外」或「能所」的用心，或從「心」走出，以論「物化」。

「死生、夢覺」與「內外、能所」當然有分別，我們將之稱為「物已兩化」，但其實「死生、夢覺」是邏輯思維，「內外、能所」是對象思維，而「蘧然醒覺，不知夢」是形象思維，以「內外、能所」為「死生、夢覺」的最高化境；邏輯思維有論題有論旨有論述，故思維下行，形象思維破論題破論旨破文字，故思維上行，由邏輯思維轉為對象思維，其關鍵字在「栩」，而「蘧」則為對象思維轉為形象思維的關鍵，但因「說文解字」是邏輯思維，「入文化字」是對象思維，所以再怎麼折騰，都不能將「形象思維」烘托出來，所以只能把邏輯思維形象化，再把形象思想邏輯化，而其間的穿梭與造作就是「物化」，不是「物理性變化」，而是即相離相，即真即偽，製名以指實，是為其義。

我必須說「四臂觀音」竭力闡釋的「希利」觀摩就是一個「物化」的演練。我不是說這個修練方法不妥當，而是說一切外在現象均無差異，諸法都無自性，亦即「一切即一」；雖然所有外相都為空性，但自會化現為不同形式與外貌，亦即「一生萬法」。這個說白了，就是本尊與自身的空性無二無別，而從本尊的咒音迴盪，字形與本尊之色身不可分，本尊的「身語意」亦不可分。

另外就是「輪迴轉世（metempsychosis）」的概念，世人都說是佛教建構「因緣觀」的基石，更是東方佛教與西方神學之所以不同的原因，但這其實是錯誤的。古希臘公元前七世紀的「奧爾弗斯教(Orphism)」，約為中國東周時期，「輪迴轉世」就被用來解釋「死亡時的靈魂投生（the supposed transmigration at death of the soul）」因為可能由人類轉生於其它的生靈，所以注定要經歷肉體壽命結束的連續「痛苦循環」。雖然這樣的解說賦予了人類靈魂一個連續和不朽的特性，但是也建構了佛教的「觀受是苦」的基本認知。

「奧爾弗斯教」的「輪迴轉世」宗教觀一直被西方神學界認為這個教派不是誕生自希臘本土，但是「身體、靈魂」二分的「二元論（dualism）」卻流傳了下來，而且廣為西方神學界所接受，所以

西方神學界就把「奧爾弗斯教義」以一種神話傳說的方式保留了下來，但是對「奧爾弗斯教徒」透過生活上的苦行或禁慾主義（asceticism），甚至嚴格的素食制度，最終從輪迴獲得解脫，就籠統地以「自性」與「神性」的融合，讓「痛苦循環」得以釋放，而且可以與「眾神」同在。

這個「自性、神性」的融合有了兩個重要的宗教意義，其一、經由「眾神」庇佑的靈魂可重新回到肉體（reimbodiment）；其二、所有眾生和事物的神性本質（the essential divinity）經眾神的洗禮後完全一致。但是關於來世的一些信念或「輪迴轉世」的概念，類似「life after death」的宗教觀就整個被剔除了，而「輪迴轉世」和「靈魂不滅」兩個觀念卻完整地在佛教裏保留了起來；最值得一提的是，這個經由「眾神庇佑」使得「重新回到肉體的靈魂」得以同時洞悉「所有眾生和事物的神性本質」就是藏傳佛教的「即身成佛」的依據，而「眾神庇佑」的歷程即為「上師相應法」。這不能不說是人類的宗教理論同源同宗的證明。

這是我必須讚美「噶瑪巴與夏瑪巴」多生多劫以來相互認證的因緣，但是也不能排除「噶瑪巴與太錫度」多生多劫以來相互扶持的因緣，甚至「夏瑪巴與太錫度」多生多劫以來相互砥礪的因緣。這個可以一路追蹤至密勒日巴、瑪爾巴，乃至那諾巴、提諾巴的「噶瑪噶舉」傳承就像一棵枝業茂密的「生命之樹」，不止寓「傳承、思想」於一體，更因為可以一路追溯至釋迦牟尼佛，故而又隱含著「創世紀」的思想模型，但是我不想用猶太哲學的「卡巴拉」（注十一）神祕符號來說明這麼一個傳承，因為這不免隱含了釋迦牟尼佛等同上帝的論說，更好像贊同了「上帝從無中創造世界」的觀點。

從「空性」的角度看，這個「生命之樹」的傳承模型與神祕概念比較接近《易經》的「彌綸」思想，而《易經》的「八卦」則形成八個神祕的「質點」，居於一個至高無上的思想頂點(Omega)，讓中國人的「生命尊嚴(dignities)」維繫、保護著宇宙的存在理則與知識認知。我不能說，這八個神祕「質點」可以解釋「輪迴轉世」的要義，但以這八個神祕「質點」所開展出來的「分宮卦象」，的確就是「輪迴轉世」得以敘述的依憑(同注十)。

這裏的解說不容易理解。這麼看罷。「三世輪迴」就是一種「生命與業緣」的化生，不止肢體與器官因為生命不斷化生而從逝去的生命轉化為繼起的生命，而且「業緣」也在生命的化生裏產生了「物化」，如果能轉「物化」為「己化」，則渾然忘我，物已不分，而後「物已兩化」，超越現實，直觀透物。這就是中土哲學思想的殊勝，不談「業緣」而將「業緣」融入「物已兩化」的境界。當然中土沒有「造物主」創造萬物的概念，而以盤古開天闢地、伏羲「以一立長爻、擘一立短爻」的哲學意涵來建構「玄學」的基礎，而「佛玄」能夠結合得如此完密，就是一個「圜」字。

這不太有多少人能了解。但這個「圜」字也可用來詮釋吐蕃的苯教與佛教的消長，其消長過程本身就是一個「十二消息卦」的進程，甚至是「諾斯底主義」和「摩尼教」在吐蕃的消長進程。多年來我都盡其可能地迴避這些文化消長的議題，今天我藉著這個機會，也來說說吐蕃文化對苯教與佛教的歷史意義。只不過在今天探索「諾斯底主義」與「摩尼教」的關係非常困難，因為「摩尼教」經過了多重形式的轉型，已改頭換面，而「諾斯底主義」則成為東、西方宗教的潛伏因子。我今天就略舉「苯教」與「藏傳佛教」在歷史上的轇轕，來探索「諾斯底主義與摩尼教」在西藏的影子。

吐蕃的原始「苯教」瀰漫著一個由「象雄文明」所流傳下來的「諾斯底主義(Gnosticism)」，堅信從神祕啟示和神祕靈性中可以得到精神上的救贖，而「靈知」則可使他們脫離無知及現世。這有很大成分是因為西藏的天侯與地理導致了生活的嚴酷與艱辛。當蓮花生於第七、八世紀帶進了「印度密教(印密)」的內涵時，一向堅絕排外的「苯教」信徒終於被「印密」的「靈知」所打動，因為當時的「印密」內部已經受到「諾斯底主義」的影響，所以蓮花生一反過去「印密」大師堅持向吐蕃傳遞「佛法」的策略，而先行以「印密」的「靈知」打動「苯教」信徒，等到「苯教」信徒接受「印密」的知識或意識以後，他才開始把這些「靈知」或「真知」轉以「佛教教義」詮釋，於是「印密」終於成功輸入吐蕃，史稱「掃蕩羣魔」。雖然這種描繪不應該是歷史學的詞彙，但是「印密」與「苯教」在吐蕃的首次結合是以「諾斯底主義」的內涵為其根基，當屬無誤。

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

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

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

這個「儀式」則是「象雄文明」承襲自「波斯拜火教」的影響。從此以後，吐蕃於第七世紀從吐谷渾帶回的「老子思想」已被掃除得乾乾淨淨，因為「老子思想」也曾受「波斯拜火教」的影響，而被蓮花生一併以「靈知」的方式掃蕩。但是其實老子受到中土《易經》的感化以後，其思想已經從「諾斯底主義」的「二元世界觀」走出，而以「道」的觀念由徹底的「二元論」轉到較緩和的「二元論」，不再主張有一位至高純靈超越的上帝和一位並不認識這最高上帝但創造了物質世界的神，而以

「物、象」二者共同組建了這個世界，是之謂「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」

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

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

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

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

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

（一）原始「苯教」承襲了「象雄文明」所流傳下來的「諾斯底主義」；

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

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

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

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

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

這基本上就是「格魯」居藏傳佛教的統治地位而歷久不衰的主因，也是「格魯」卯盡全力肯定蓮花生的豐功偉業的原因，其「神聖火花」甚至利用了一種「天啟的靈知」來對抗「噶舉」以「藏文與藏密」傳代的傳承，並強調「大圓滿」的神祕頓悟以抗衡「大手印」的傳承頓悟。我說這些，不是想凸顯蓮花生的功德，而只是說，「格魯」的政治地位有其歷史因素，不能說「格魯」竊取了阿底峽恢復「印密」、瑪爾巴轉「印密」為「藏密」的功德。這些解說，我在同意第十六世噶瑪巴的請求，重新恢復夏瑪巴的傳承時，就已經說得很清楚了。我現在再重複一遍。

六、轉世之前的夏瑪巴所感知的「道次第」

我是死了。我作為米滂確吉羅卓這麼一個人，於二〇一四年六月十一日死於德國，在所有了知人身生滅無常的諸有情眾來看，我就是「死」了；但從我所承繼的「夏瑪巴第十四世」這麼一個頭銜來看，「死」之定義對所有輾轉於「三界」之同類身而言，皆為散失，因為「死」之本體僅因有形的人身壽滅以後，為「命氣與煖」捨離舊蘊安立名言為「死」而已。對修習「智慧身」的行者來說，我

從來就沒有為「死」之定量所干擾，或故意輾轉於「三界九地」以求其長生。其因無它，因為「智慧力」無礙，由靜慮與「三摩地」住心於一境而不散亂，三密相應，「身密、語密、意密」入我，我入「身密、語密、意密」，無二分別，彼此平等，而於其相應處所得到之自在不可思議故。

這當然與我作為「十四世夏瑪巴」所修練的「金剛乘」有關。「金剛乘」固然為一個攜帶著我走於解脫道上之車乘，但是因為每一世的不同因緣所造作的不同自性與根器，導致了「瑜伽」之精神訓練與能量開發也有所不同，於是心中潛藏的直覺知識可以經由學習而逐漸控制心與身的分散傾向就有了層次上的差異。這就造成了入住於「中陰身」的「持明者」在等待轉世機緣的期間所持續「持有過去世所積累的知識或直覺」的不同。只不過，我作為夏瑪巴，歷代所依止的「本尊」沒有不同，但我的自性所覺醒的化身卻在與「本尊」的報身佛相應時，因歷代的因緣影響而與認識自己的佛性有了扭曲的顯現，於是「中陰身」所轉化的智慧就直接影響了當世的行逕。

我這麼說，絕無過分標榜我所承繼的「夏瑪仁波切」的頭銜，而只是想說明「傳承延續」要比「夏瑪巴」頭銜重要得多。其實一世的構築與一代接著一代的傳承，不必然是完整銜接的，甚至一世一世之間銜接的缺口也都是後世補上的，所以極有可能一直到整個傳承體系完整建構以後、都還沒有補全，譬如「前夏瑪」因「前達賴」的謀殺，就使得整個「夏瑪巴傳承」被空懸了起來，然後在陰氣尚彊的階段，令「夏瑪巴」有了幾近兩個世紀的冤情，卻也因「後夏瑪」的進逼，使「後達賴」因之而不得不委婉，陰氣於是更加不散，「後夏瑪」乃遲曳，催促著「後達賴」果敢地平反「前達賴」的宗教謀殺事件，但並非因沉潛的「前夏瑪」非得延續，反倒是因為有了「後夏瑪」的後設敘述以後，被迫中止的「夏瑪巴傳承」不行而進，令人對整體「夏瑪巴」的顛沛遊離與「延續、沉潛」的幾微之動，低迴不已；說白了罷，世人皆以為夏瑪巴每一世的真實性不能被闡釋是因為第十世夏瑪巴被達賴喇嘛終止了「紅寶冠持有者」的傳承，但其實夏瑪巴擺脫轉世的「苦厄」是不必假借他人之手的。這一切的顛沛流離，緣起於八歲夭折的「夏瑪巴九世」昆確給偉尊內。

持平地說，夏瑪巴十世後來為世人所詬病的行逕只是因為夏瑪巴九世夭折而入住於「中陰身」的「持明者」在等待轉世機緣的期間所持續「持有過去世所積累的知識或直覺」出了問題。這要分析起來，相當複雜，但是大柢說來，不過只是因為八歲的夏瑪巴夭折之時，智慧身沒有建立，雖然歷代所依止的「本尊」並沒有不同，但是卻因不知「三身」的自性，所以其所覺醒的化身在與「本尊」的報身佛相應的時候，「法性」的「法本身」在展現「常住不滅、人人本具的清淨本性」時，不知如何收攝「第八識的光明自性」，而讓無知的習氣所導致的黑暗覆蓋了整個「光明自性的如來藏」，於是在第九世夏瑪巴的第八識裏，所住之行意就恣意妄為了起來，讓「空、智」如同光影，而不知「識、塵」無實，於是就直截墮入了輪迴。

這樣一個被迫輾轉於「三界」的仁波切在後來重新銜接了前世的傳承而有了「第十世夏瑪巴」的時候，「六識六塵」收攝於「境行果」忽然就不能了知「空、智」的能淨與所淨，而模糊了出生的緣起，於是那段夭折的「身外身」忽然就在「夏瑪巴傳承」裏轉接為「非身相」，於是緣「前夏瑪」而生的「後夏瑪」也就只能是「非身相」了。這個錯誤的嫁接全因不知「化身、報身、法身」之自性而導致的結果，所以也就有了後來的達賴喇嘛借政治因素來終止「夏瑪巴傳承」的現身說法。

這是不是達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴的要求，於「夏瑪巴傳承」中斷了近兩百年後，再度承認「前達賴」所空懸起來的「前夏瑪」是椿歷史性誣陷的原因呢？如果是的話，「前達賴」的動機就有了問題，而一個動機有問題的「前達賴」所衍生的「後達賴」，就不是那麼地如理如法了；但是如果不是的話，那麼「後夏瑪」所延續的「夏瑪巴傳承」就有了問題，而十六世噶瑪巴對這個重新認證的不屈不撓，也就不可能如理如法了。這個矛盾就是太錫度質疑「夏瑪巴傳承」的合理性的原因。

說來真是令人悸怕，就「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」的現身說法來看，達賴喇嘛與噶瑪巴倆人有一人是錯的，或許倆人在處理那段「夏瑪巴傳承」裏不被承認的「非身相」時，就已經種下了那麼一個以「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」的現身說法來闡述「前弘期、滅佛期、後弘期」的一體成形，並

藉以敘述達賴喇嘛執意推動的「精神統一」是全體藏族生存的必須？這著實令人費解。但是最合理的解釋是達賴喇嘛與噶瑪巴倆人都深刻了解，「夏瑪巴傳承」走到第九世的時候，已經呈現剝落之象，所以八歲夭折的現象對整體「夏瑪巴傳承」來說就顯示了未來的「夏瑪巴傳承」都將歷經劇烈的動盪與變化，除非一個殊勝的因緣承接了地動山崩的傷害才有可能終止各自的轉世生命裏所經歷的不幸。

果不其然，「夏瑪巴」於第十世被終止了傳承，然後連續有了三世不被承認的「非身相」，於「不連續的傳承中連續夏瑪巴傳承」或於「連續的夏瑪巴傳承中有了不連續的傳承」。這是個「存在現象」嗎？是的。但是這個「存在現象」剝落了，所以是個「存在現象裏的不存在現象」或「不存在現象裏的存在現象」，於是使得其「存在」喪失了安居之所，「夏瑪巴傳承」因之剝爛而剝落剝除，嚴重打擊了「夏瑪巴傳承」的穩固，直至「夏瑪巴十四世」，「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」所構建的「夏瑪巴傳承」才有了順勢而止的跡象，剝爛腐壞之凶象才得以轉變為碩果不食之吉象。

這才是我以「第十四世夏瑪巴」傳法於世的原因。當然我身處這個動盪世間，很多時候都應當設法避難，但是「同緣共業」所積累的怨氣使得人類安居之處一一被剝奪了去，八歲時即因西藏易政而遷居錫金，十二歲時承達賴喇嘛與噶瑪巴之允諾而坐床於錫金隆德寺，一直到二十七歲，生活都很艱苦貧困，但我未曾懈於修習，於逆境中變得沉著剛強，順而止之，隨後應噶瑪巴之囑託，於尼泊爾傳法，以銜接「第十世夏瑪巴」在尼泊爾的未盡之緣，整個壓縮了「第十一世、第十二世、第十三世夏瑪巴傳承」的氣象，消息雖然盈虛難辨，不利拓展，卻有了安定「夏瑪巴傳承」的功效。

不料動盪之象來得奇快無比，「夏瑪巴傳承」尚未穩固，噶瑪巴卻在美國芝加哥市圓寂了。我當時才二十九歲，因「噶瑪噶舉」不能如時認證噶瑪巴而失去了貞定，然後就進入了一段「沒有噶瑪巴」的險境，不止生活動盪，而且種種跡象都暗示了「噶瑪巴認證」即將面臨災難。事情的進展果真就是如此，但沒有人想到這段無法安身立命的階段竟然長達十一年，整個認證還沒有開始就已經剝爛了，不止人心亂了，認證的原則也亂了，於是「噶瑪噶舉」直截受到了威脅，面臨了災難。

這個災難具體地說就是「孔雀信」的橫空出世。我雖然沒有排斥，卻也質疑它的誠信度，只是它的出現使得「噶瑪巴認證」快馬加鞭，不止蔣貢康楚還來不及求證就車禍身亡，而且整個噶瑪噶舉還在一個未能貞定的時候，烏金噶瑪巴就已經在拉薩的祖普寺坐床了。我直覺地感到災害近身了，但除了函請美國聯邦調查局檢驗「孔雀信」的真偽以外，也別無它法可想了，於是整日憂心忡忡。

如果有人指證我因為憂心忡忡而認證了泰耶多傑為噶瑪巴，那麼我就必須說，我認證泰耶多傑只是因為他就是「噶瑪巴」。我如是信、如是證，沒有罪咎，並以其指證暫止整個「噶瑪巴」之奔騰之象，埋下伏筆，以冀望未來之局勢能夠有撥雲見日之跡象。不料泰耶多傑的指證讓我的大難臨頭，災禍接二連三地直接降臨在我的身上，以前太錫度還只是做「認證」的辯解，但是自從泰耶多傑坐床以後，剝亂與否都不說了，而是直接對我做人身攻擊了。

幸運的是泰耶多傑的指認受到了很多信眾的喜愛，不止「噶瑪噶舉」因此有了多年不見的穩固現象，而且泰耶多傑身處烏金欽列的持續打壓，表現得中規中矩，雖然始終處於劣勢，但是率領信眾聽從並追隨於「噶瑪噶舉」之君長，穩固成長，甚至烏金欽列的信眾亦有很多聽命於泰耶多傑，一時顯得無往不利，中興景象廓清得當，井然有序。

只不過，現實就是現實，「噶瑪噶舉」因為泰耶多傑的存在而有了分裂現象，就算果實豐碩，泰耶多傑終究還是不能享受豐收之成果。我的處境也是挺尷尬的，不止達賴喇嘛拒絕承認泰耶多傑，連對我重新恢復「夏瑪巴傳承」也有了意見。他語重心長地說，「夏瑪巴傳承」仍舊不穩固，這一世就算能夠得到信眾的肯定，但在烏金欽列不斷剝除「夏瑪巴傳承」的基石上，泰耶多傑的指證終不可用，所以呈現了一個基業整個剝爛、傾家蕩產的危機。唯其泰耶多傑與烏金欽列合而為一，「夏瑪巴傳承」才能剝復歸來，重新開始另一個「夏瑪巴傳承」生命之循環。這似乎就是「夏瑪巴」終止傳承動盪之契機了，真的只能順天時而行罷，否則不能得其車乘而行。我不得不說，「夏瑪巴第十四世」任重道遠，不止為了穩固「夏瑪巴傳承」，也為了讓整個「噶瑪噶舉」載民以行。

我這麼一個入住於第十四世往第十五世夏瑪巴過渡的「中陰身」，卻想起了八歲夭折的夏瑪巴第九世對第十世的影響，真不能不說是我始終擺脫不了烏金欽列批評我像隻「擠不出牛乳的母牛」的震撼了。想到此時，我感覺「無色界」轉至「色界」的天空壓得很低。四周密不透風，就像個悶葫蘆一樣，不止沒有一絲光線，而且沒有躁動根源。不過就在這一切都靜止不動的時候，動能忽然在動靜相待之間就被觸動了，猶若一元復始，萌動於初，而且一動就再也止不住，動而愈動；在這個不得不動的景況中，風起雲湧，其勢鼓動，連空氣都膨脹得似乎要洩出躁動味兒。整個宇宙都是鼓脹欲裂。每個躁動的根源都交織著三、四個不明所以的力量，彼此糾纏，相互牽扯。

我說不清這個動能，卻能夠感覺動能裏面的幾股力量，一個促成、一個阻礙、一個成全，此消彼長。這原本也相安無事，但因為促成的力量有些焦急，就將阻礙與成全的力量給推搡了起來。當然阻礙與成全的力量不是沒有絲毫作為，但是或許因為阻礙的力量蘊藉不動，而成全的力量不置可否，於是就讓一個焦急的動能催逼了促成的力量，進而觸動了內部的推搡能量，然後就躁動了起來。

這麼一個躁動一定得出點甚麼事情。果然我有些著急了。本來我是要等到曙光現前才行動的，甚至只有些許微光也不致有甚麼大礙。不料闃黑依然，裏裏外外沒有絲毫光芒的闃黑忽然就讓我心慌了起來。那是一種甚麼樣的心動，我有些說不清，到底是甚麼沉甸甸的力量催促了行動因緣，但念頭一起，隨即就祛除了不將不迫的安逸狀態，然後渾淪的氣象就消泯了。只不過這樣說還是不太真確。或許這是因為渾淪的氣象在不將不迫的力量用盡的當兒，不能不被祛除罷。我說不清這個肇事根源，只能置身於外，讓躁動的力量駕馭著我的意識。

動能既起，我等待曙光是等不及了。我現在就得馬上行動。事情可能不像外表上看那麼簡單。我也不願節外生枝，但躁動的力量太過強勢，好似將我整個疏斥於六合之外、八荒之外。不論如何，宇宙表層已經脆裂得一觸即發，動靜相待間，所有力量都疲憊了，但在整個宇宙都疲憊不堪的時候，疲憊卻又生起了澎湃的因緣，裏面露出旋動的力量。

絲縷光線忽然就從闃黑的包裹裏射了出來，然後一直蠕動進去，讓一個被光明與黑暗同時裹著的彌綸不能上升也無法墜落；這麼一個空懸的狀態原本無事，但寂靜一旦具象，倒也有事了，再然後黑暗創生了光明，光明亦創生了黑暗，於是塵土有了表相，在表相裏，塵土圍繞著玄冥，玄冥推拖著塵土。這麼一個在黑暗裏的行動當然在日旬之外，但卻也不在日旬之內。

渾淪氣象是密閉的，也是個整體，只在內部蠕動，沒有遠近，也沒有內外，更沒有出入。當然這只能是個天長地久的態貌，因為天地之所以能長且久者，以其不自生，故能長生。這裏面沒有時間沒有空間，只是因為虛而不屈，而自然地存在著。這個道理不容易理解，所以能夠理解的人總是謙退無爭，居於眾人之後，但也因為居於眾人之後，反而能在眾人之間起了領先其身的作用，只不過他們都不願居前，所以只能置身度外，讓事情自顧自地衍生，更讓眾緣自顧自地磨合，然後他們就在一切都結合得有如擎如的狀態之中存在著。

我明白天地不自生是因為天地合德，而天地合德的內在奧祕就在一個動靜相待的均衡態勢，連天地本身都不願輕易觸動，更何況是居住於其間的世人呢？就連飄盪於天地之間的鬼神也飄不出天地的籠罩，而不敢輕易飄動，世人又如何能夠營營苟苟為一身之謀，圖一己之私，卻又做千秋之計呢？豈不知身死而名滅，反而不能成其私，不如以無私而返成其私罷？

我說得如此高蹈，似乎也沒有把自己為何「外其身」的因緣說請楚。這真的很難。不過我不能說得很明白，因為我真的在身軀之外，不是甚麼高蹈的「外其身」，而是沒有世人所了解的「身」。但是我也不能說我「無身」，因為我還知道一個「我的存在」，只是這個「我的存在」不以「身軀」來行動罷了，也就是說我明白了天地合德的內在奧祕只在一個動靜相待的均衡態勢，但是這個「我的存在」的概念卻讓一個「無身」的軀殼躁動了。我先這麼說罷，世人要找一個「不存在」的身軀已經夠難了，但要在一個「不存在」的身軀裏去證明「我的存在」就更難了。這一切只因我以外在事物的存在圖像為依附去建構「素樸的語言圖像理論」，所以是一種對應真理，「製名以指實」的造作。

無論如何，我就這樣地從「無身」逆溯而上，在一個「不自生」的狀態下，從「無何有之身」過渡到「無由來而生」，然後我這個「無何有之身」就依循著「天地之變，陰陽之化」的結果而逕自考量了起來，先是不遠復於夏瑪巴的歷代傳承以休復「夏瑪巴傳承」從第九世以來的剝爛，然後頻復「第十世夏瑪巴」的榮耀與屈辱以獨復「第十一世、第十二世、第十三世」的潛藏與自在，並敦復於「第十四世夏瑪巴」以自考，然後「法統、學統、道統」乃合而為一，卻因其和合而迷復於寂靜法界中，於是「外內、能所」又有了分別，然後我就反復逡巡於轉世契機，順著念頭，直奔產門而去了。

七、夏瑪巴轉世之前的如意輪白度母所照見的「攝一切義」

任何一個「一切智」之轉世祖古，就算是紅寶冠持有者「夏瑪仁波切」由米滂確吉羅卓轉世至米滂卡吉旺秋，曾經一度入住於「中陰身」的「持明者(Vidyadhara)」在等待轉世機緣的期間所持續「持有過去世所積累的知識或直覺」一直都存在，並在延續的過程中，讓外面所共同顯現的現象不再因其顯現而獨立於「緣起」的所現與自現，因為這些「外其(最初生)身」的形式顯現都能與「內身」的「氣、脈、明點」找到對應的契機。

佛陀已經明示，凡是能夠居於「內身」之外者，實在不過是因為「緣起」的現象不與「內身」相應，所以就有了各式各樣的「名身、句身、文身」，甚至「數、時、方」的造作，不論粗細，其實都只不過與「心不相應」而已，統攝為「心不相應行法」。

這就是「外其身」之意，以有別於「內身」將「心、心所、色」統攝於「氣、脈、明點」，而有了「外面之對法」。其「外」雖與「心不相應」，但卻是「內心所顯」，所以當斷諸法，建立對治之相，以令「外其(最初生)身」之諸法收攝於「內身」，是謂「外其(最初生)身而(內)身存」，亦即把「內身」的「氣、脈、明點」構建一個圖形，然後形成素樸的「最初生身」，以對應外在的生命。

何以故？彼「外相」，「內」亦具，是謂「內身存」，但非因其「外」而「外」，反倒是因為「外其(最初生)身」而有「外」，故知「最初生身」本無「外」，但因「外其(最初生)身」，而後有「外」，以是「名」，實為「能所」之詭譎，「如同閉目不見色，開目則能見彼色」，但是因為「彼外相，內亦具」，於是「揉目則能見二月」(同注一・第十二品)。

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

「外其(最初生)身而(內)身存」何其有異？言「身」者，「內外」皆具，故「外其身而身存」難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」，雖無外面，卻能將「內外」彼此區分開來，是曰「外其身」；「身」既顯「外」，而後有「內」，但因「外」為一整體，「內」亦為一整體，在「外其身」之際，其「身」已存，不可言「內外」，是曰「外其身而身存」。

老子總析「內外之身」，卻不言「內」，而說「外其身」，以凸顯「內身」已經存在的事實。釋迦牟尼佛則別說「內外之身」，卻以「持明藏」將經藏之理蘊藉於「律藏」，更因其「藏」，所依能約則能見，雖無外面能顯餘，而後乃有「外、內、餘」等三藏，將「本尊、壇城」等深廣之法藏之於密，攝之於律，但因「內外」即離不彰，其形不能顯白，惟「餘」莽莽，乃以「餘」為「內外」之延伸，是謂「語之舒」，「內外」乃藏之於「餘」，濟三界有情，故密宗戒屬「內戒」，依於勝義，發起菩提心戒，多善巧方便，無非令煩惱轉為智慧，統攝為「持明藏」。

這是夏瑪巴轉世之密意，內離明，外持止，是謂「持明」，以之行世，是謂「持明藏」，能養聰明於內，更藏其聰明而有所不為，以隱士之象明庶政，捨夏瑪之榮寵慎於始，不再挑釁「孔雀信」

之真偽，也不再質疑其歷史傳承曾一度終止於達賴喇嘛，而附麗於烏金噶瑪巴，以為配角，隆重裝飾烏金欽列與泰耶多傑，甚至太錫度、於是夏瑪巴乃止於小利，減少刑責，錦上添花，返璞歸真，賁如潤如，知「金剛乘」，賁如皤如，通達「如來藏」，進退不果，證無上圓滿菩提。

何能得以證悟？「金剛乘」之內義廣說則具足無量，由諸善巧祕密之注釋為所依，「一切智」結集菩薩祕密，非出自自造，若遇急難，則不暇擇時，於事外矣，義以方外，動於外，以應對於內，以是「表之」，而後有「外」，順遞為義。

中土聖人莊子說得極是，「六合之外，聖人存而不論。」這裏的「『存』而不論」就是「內身『存』」的意義，因為「內身」涉及「氣、脈、明點」等諸多無形之「身」的形成，謂之「小一」，但因「至小無內」，所以不宜論述，恰似天下之大，「至大無外，謂之大一」，故「六合之外，聖人存而不論。」只不過，這個論述傳到了雪域，卻有了一個翻天覆地的變化，因為雪域本就位於「六合之外」，既已存，索性大論特論，合「內外、大小」為一，稟「道生一」之理，故不逆溯言「道」，卻順出言「二」，是為「一生二」。既有「內外」，而後有「三」，是為「外、內、餘」之由來，而後「三生萬物」，於是「身、語、意」乃化為「心、氣」，更因「心氣無二」，所緣唯是「心氣」，而凡有所緣絕無自性，故斷其銜接之「四緣」，以使「智慧身」現前。

「內外」或「大小」，甚至「先後」，皆譬況之詞。「吾猶守而告之，參日而後能外天下。」其「守」者，無內無外、無大無小、無先無後也。以是，「三日、七日、九日」原本不具時間意義，據之以言「次第」而已矣，於是「參日而後能外天下…七日而後能外物…九日而後能外生」者無它，以「次第」論述「外天下…外物…外生」也，統攝為「外其身」；既已論「外生」，卻又無內無外、無先無後，於是轉而論述「內身」，卻不以「內」具，而說「身存」，所以「能朝徹」。

「朝徹」者，早晨太陽東昇時之清新明澈也。這是烏金欽列與泰耶多傑在「祈願文」裏所說的「米滂確吉羅卓之轉世祖古不久將如旭日東昇般再現於世」之意，並以之喻「能朝徹…能見獨…能無

古今…能入於不死不生」。何能得以述之？「法界不變，樂空昊天中」者是，簡單地說，就是「製名以指實」來「攝一切義」而已矣。

其「入」者，無內無外，故實無所「入」，卻又言「入」，實為「入於其不可入之處」，更因其「不可入之處」本無能無所，故不受外界事物之紛擾，而能保持心境之寧靜，謂之「攖寧」，攖而後成者則為「持明藏」，不將不迫，無不將無不迫，不毀不成，無不毀無不成，不死不生，無不死無不生，不生不滅，無不生無不滅，以「生死、生滅」皆「虛妄而不存在」，是謂「生滅滅矣」，泯滅「生」之概念，以「生」之概念無形，執著「生」的繁衍，以「身」之延續無形，故曰「內身存」。生而不生，不生而生，是謂「無生法忍」。何能得以述之？「攝以無礙幻網遊舞力」者是。

「概念」形具，「文字」之身也，是曰「名身」。「名身」具矣，而後有「句身」。「句身」具矣，而後有「文身」。「名身、句身、文身」具矣，而後有「副墨」(注十二)。以「副墨」祕藏持有於「身語意」，似始非始，疑其有始，於其浩渺空虛之處，得其悠遠寂靜，是謂「普降有寂精華」，而於其「有寂精華」處歌詠之，是謂「持明藏」，以之勤行不怠，據理明義，說解無礙，然後「攝以無礙幻網遊舞力」，於是「身語意」轉而祕藏持有於「副墨」，耳根清淨，虛室生白，於幾微處瞻明「無明」動於其不可動之處，又還滅於其不可動之處，復觀其「無何有之身」，疑其「內身」實緣起於「無始之始」，是謂「如意輪」。以是，我賜吉祥於米滂卡吉旺秋之化身……

注釋

注一：〈外其身〉所引述的「外其(最初生)身而(內)身存」，均遵循《甚深內義・十二品》之次第。《甚深內義》藏名《扎莫囊敦》，為西康德格八榜寺親尊仁波切所傳，陳健民譯(《恩海遙波集》)，計「十二品」，分別詮釋「最初生身」在「欲界」形成人身以後，「內身」之「氣、脈、明點」如何

因應「四住時」、「器世間」與「本尊壇城」，而使其「內、外身」所生成的「一切法根本」依序在「道次第」裏「收攝氣、脈、明點」，因而有「攝一切義」以作為「報身、化身」融會為一之基石。「甚深『內』義」，顧名思義，即是一個演繹「內身」如何與「外其(最初生)身」結合的修行契機。有鑒於「最初生身」既生，「內身」即存，「內身」既存，「十氣、七萬兩千脈」如何依時日而成就「內身」則應該「存而不論」，所以〈外其身〉循其「十二品」之次第，卻總結其「內身」為母親的胞衣所形成的法衣與本尊壇城含藏的清淨菩提心所結合成的「胎藏界(garbha)曼陀羅(mandala)」，讓即將出胎的夏瑪在母親子宮內受到呵護以「外其(最初生)身」尋求一個與「內身」結合的修行契機。我以為唯其如此，才能解釋「中陰身」尚未轉世的「意生身」狀態，是為〈外其身〉之題旨。

注二：「蘊處界」為「五蘊(色受想行識)、十二處(眼耳鼻舌身意等六根了別色聲香味觸法等六塵)、十八界(六根了別六塵所生起的眼識耳識鼻識舌識身識意識等六識)」之簡稱。「六識」成辦，進而與「第七識(末那識)」、「第八識(阿賴耶識)」合為「心法」。「心」所遊履或攀緣的境界為「境」，如「色」為「眼識」所遊履的「色境」，而「法」為「意識」所遊履的「法境」，故「境」為所觀之境界，「行」為所修之「聞思修」三慧，而「果」為所證之「菩提」妙果，合稱「境行果」。

注三：「空無邊處」為「無色界」的第一層天。其它的「三界、二十八天」分別為：欲界六天—四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、它化自在天；色界十八天—(初禪三層天)梵眾天、梵輔天、大梵天；(二禪三層天)少光天、無量光天、光音天；(三禪三層天)少淨天、無量淨天、漏淨天；(四禪九層天)無雲天、福生天、廣果天、無想天、五淨居天(分別為無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天)；無色界四天—空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天。居於「三界」諸天的有情眾皆貪著境界，不肯離去，為「有漏業因」得來的果報，所以亦稱「地」，曰「三界九地」，

分別為「欲界」的五趣(天、人、畜生、餓鬼、地獄)雜居地、「色界」的離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地與「無色界」的空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。

注四：「識與智的相合」就是「轉識成智」。其一、轉化有漏的「前五識」為「成所作智」，為普利眾生的智慧，曰「無生諸法中，捨離諸形相，無佛無菩提，無諸有情命，是行蘊成『成所作智』」；其二、轉化有漏的第六識為「妙觀察智」，為轉凡成聖的智慧，曰「自體殊勝想，由何種出生，獲得無動位，無能知所知，是想蘊成『妙觀察智』」；其三、轉化有漏的第七識為「平等性智」，為無我平等、無緣大悲的智慧，曰「一切法平等，住一體不動，出生不動智，不斷亦不常，是受蘊成『平等性智』」；其四、轉化有漏的第八識為「大圓鏡智」，為觀照一切事相、理性，清淨圓明的智慧，曰「空體之體中，離分別之色，如幻女看鏡，惟見其影像，是色蘊成『大圓鏡智』」。以上八識與四智相合，能超世間諦，於四住時中，四智皆圓滿，是曰「超越識之法，清淨智無垢，自性光明法，通達空界性，是識蘊成『法界體性智』」。如是，《般若波羅蜜多心經》總結有云，「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」。其「行深」者，由「無生諸法中，捨離諸形相」的「前五識」，以「行蘊(所轉化的)『成所作智』」深入「第六識的想蘊所轉化的『妙觀察智』」以及「第七識的受蘊所轉化的『平等性智』」，而直入「第八識的色蘊所轉化的『大圓鏡智』」，以論述「超越識之法，清淨智無垢」的「自性光明法」，故能「通達空界性」，是為「識蘊所轉化的『法界體性智』」。以是，《般若波羅蜜多心經》續曰，「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是……是故空中無色，無受想行識。」

注五：「四緣」就是「因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣」。心法之生起，須「四緣」具足，而色法之生起只須「因緣」與「增上緣」。「因緣」是種子與現行相薰習而生果之因，而「增上緣」則增強

其力用，使其得生。當「染污意」行於七識與八識之間，前念與後念無間斷地次第相續而起，以心識為能緣、境界為所緣，心心所法，仗境方生，俱起為緣，「等無間緣」與「所緣緣」就因「能所」之混淆而有了困惑，「不清淨因」乃迫使「智慧身」不得現前。

注六：《老子》第五章有曰，「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」另外第六章有曰，「谷(牯)神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」而第七章則定義這個「天地」為「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」以一個永世續存的「祖古」轉世來看《老子》這三章，居於「三界二十八天」的有情眾以「有漏業因」輾轉於「三界九地」，曰「不死」，因「天地…不自生，故能長生。」其「長生」者，以籠樹菩薩的《中論》來注釋，則為「天地不自生，亦不從它生，不共不無因，是故知無生。」故「長生」者，「無生」也。其之所以可以敘述，「橐」也，從束，「口石在木」之謂也，其所「口」之「石」者，有形可象，輪圓具足，而「木」之中榦上枝下根，一分為二以「口石」者，「曼陀羅」也，原義為圓形，意譯為「壇」，原為瑜伽修行中，所需要而建立的一個修持能量的中心，計分「胎藏界曼陀羅」及「金剛界曼陀羅」，分別呈顯「佛子在上師祖佛保護栽培之中」和「金剛成就需要學人自立以求」的涵義。藏密的「大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智、法界體性智」等五智就以象徵形式藏在「曼陀羅」之中，為《老子》的「後其(最初生)身而(內)身先，外其(最初生)身而(內)身存」的隱喻，緣自「諾斯底主義」的「靈知」，統攝為「橐籥」，為中土最原始的「胎藏界(garbha)曼陀羅(mandala)」的論說，而不是後來學界所注解的「冶鐵所以吹風熾火之器」或「風箱」。〈外其身〉所述即為一個「胎藏界曼陀羅」的「住胎」狀態。

注七：「諾斯底主義(Gnosticism)」或稱為「靈知」、「靈智」、「真知」，意指在不同宗教運動或宗教團體中，透過個人經驗所獲得的一種「靈知(Gnosis)」或超凡經驗，以脫離無知及現世。摩尼教

從瑣羅亞斯德教繼承了「阿胡拉・瑪茲達」與「安格拉・曼紐」的對抗，而見證了光明神性掙脫物質的黑暗囚禁與無知，老子則以「物、象」統攝之，並逐次融會為一體，是謂「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」

注八：「辛饒」即佛陀，為「敦巴辛饒・米沃」之簡稱；相傳是統一吐蕃、建立象雄王朝的首任君王（前六世紀），同時也是一位宗教改革者，將原始苯教（多苯時期）改良爲雍仲苯教（恰苯時期），革新了原始苯教不少落後的禮俗，創建了較為統一的宗教世界觀，因此受苯教徒尊奉為教主，故貫以「敦巴」(祖師)稱之。吐蕃王朝建立後，松贊幹布將印度佛教引入藏地，苯教為求生存，乃引入大量佛教教義，並將原有的宗教儀軌、裝束、神祇、法器、供品、藝術作品、象徵符號等全方面模仿藏傳佛教，並篡改佛教教義，形成了如今的宗教體系（居苯時期），此後苯教徒爲辛饒米沃冠以「佛」、的稱號，並謂「辛饒米沃佛是釋迦牟尼佛的老師」。

注九：玄奘譯《解深密經》卷〈一切法相品〉：「謂諸法相略有三種。何等為三。一者遍計所執相。二者依它起相。三者圓成實相。」玄奘譯《解深密經》卷〈一切法相品〉：「云何諸法依它起相，謂一切法緣生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行。乃至招集純大苦蘊。」

注十：「業緣」得以在「輪迴轉世」時持續不斷，以中國的「分宮卦象」解釋得最為完善，而「十二辟卦」則最能解釋此生此身的生命消長歷程。譬如人的身體從出生開始就逐漸走入死亡，所以是一個「消亡」的進程，而精神卻經由懵懂而逐漸成熟，所以是一個「生生不息」的進程。這一個「由死而生」的生命進程就是「十二辟卦(十二消息卦)」所賦予的生命意義，更是一個停留在自體生命，任由外在身體與內在精神消長的過程；其「身體與精神」或「思想與文字」在自體生命裏的糾葛有六十四

種變化，分別以「序卦」之次第呈現，但由這個此生此身輪迴轉世於下一世的繼起生命，則以「分宮卦象」來解釋「業緣」為何得以在繼起的生命裏延續，比較適合。「分宮卦象」以「乾坎艮震巽離坤兌」為「本體卦」，而後依循「十二消息卦」的陰爻、陽爻消長，從初爻一路變爻至上爻，但在上爻變易為另一個「本體卦」之時，變其「外卦」之初爻，但也因為「外卦」之初爻變易，導致「內卦」整個易變為「本體卦」，於是乃成就了一個以「本體卦」為「分宮」主體的「八卦」卦象。

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

注十一：「卡巴拉」信仰中的生命之樹在其思想中，「原體的光」組成了上帝，「伊甸園」只是一種境界，「卡巴拉」認為「人神一體」的原人亞當的境界必須通過代表生命樹的「卡巴拉」的修練，而「卡巴拉」認為上帝「自含的全部思想」和事物的矛盾性是以神秘的「對立和統一」法則為基礎的。在「卡巴拉神秘主義」傳統裏，語言是具有神聖性的，分為人的語言、物的語言和上帝的語言。

注十二：「名身、句身、文身」非道，卻為傳道之所需，故謂「副墨」。《莊子・內篇・大宗師》有曰，「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」

外其身（反響與討論）

〈外其身(反響與討論)〉目次

一、〈外其身〉以《甚深內義根本頌》之佛學思想為論述導向
二、〈外其身〉轉《甚深內義根本頌》的「內身」於「外其身」的根本意義
三、《甚深內義根本頌》與中土的原始「儒道」思想與中醫之經絡理論的關聯
四、〈外其身〉與《易經》的關聯
五、〈外其身〉與《無何有之身》、《懷疑與恩寵的故事》之關聯
六、〈外其身〉的撰寫與〈無何有之身〉的發表有直接的關聯

一、〈外其身〉以《甚深內義根本頌》之佛學思想為論述導向

問題一：《甚深內義根本頌》是一本修行密法，為何〈外其身〉明目張膽予以鋪陳？

回答：《甚深內義根本頌》為第三世噶瑪巴讓炯多傑(1284-1339)以藏文所著，幾世紀以來從未曾有過中文翻譯，直至陳健民居士親自將之翻譯出來，並將西康德格八邦寺親尊仁波切的教示予以公開，於一九八七年應允「金法佛教文物流通處」以《恩海遙波集》流通於書肆，後應允「文殊印經會」將之收入《曲肱齋全集》印行流通。據聞親尊仁波切在當時為尚且年幼的第十六世大寶法王的上師，更為瑪哈嘎拉的化身之一，所以該頌雖然艱澀難懂，但是可信度甚高。另外，該頌由第三世噶瑪巴所著，到第十六世噶瑪巴由他的上師作注，亦可謂一脈相傳罷。

及至網絡風行世界，該頌乃四處傳誦，但是錯謬甚多，尤其有關修行的詮釋，坊間多有誤導。〈外其身〉有鑒於此，乃排除「氣、脈、明點」之修行密法，並轉「內身」於「外其身」，藉夏瑪巴之轉世因緣闡釋「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」、「能所一如」的佛學思想。

問題二：據聞陳健民居士師承諾那呼圖克圖，故為寧瑪一派之弟子，但他又參學三十七位師父，留學康藏五年，受過密宗七個教派許多的灌頂及教授，包括格魯、寧瑪、噶瑪噶舉、香巴噶舉、爵囊巴、竹巴噶舉及薩迦各派，所學可說極為混雜。那麼他的詮釋如何能夠保證其精純度呢？

回答：這的確很困難，但這裏所引述的《甚深內義根本頌》為第三世噶瑪巴讓炯多傑所著，而其注解則為西康德格八邦寺親尊仁波切的教示，所以堪稱精純。陳健民居士只是將藏文翻譯為中文，翻譯的品質無從置喙，但《恩海遙波集》卻是唯一的中文版本。譯文如「附錄」所示，並不涉及詮釋。

密法「法門的殊勝之處」應是「上師相應法」，是最高等法，亦是最基準法。以之觀密教傳承「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」，雖佛義相通，但修行方法殊異，所以不可能由一教派轉為另一教派，甚至將教派一以貫之。從這個基本觀點看任何橫跨「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」的教示，就得小心，否則論述可能不夠嚴謹，甚至有「謗佛、謗法、謗僧」之隱憂。順便說一句。「呼圖克圖」一詞，是藏文中譯「祖古」的蒙古語音譯，意指「未圓滿、未完成佛業的大修行者為了完成前世未盡之事業而轉世」。由此或可探悉，學密者注重傳承的重要性，可說絲毫亂不得，遑論「一以貫之」了。

問題三：《甚深內義根本頌》除了中文的翻譯版本以外，有沒有其它文字的翻譯？

回答：有的。二〇一三年，Elizabeth M. Callahan 女士將《甚深內義根本頌》翻譯成英文，取名為 The Profound Inner Principles，Shambhala Publications 出版，但內文由蔣貢康楚轉述與注解。至於蔣貢康楚的注解與西康德格八邦寺親尊仁波切的教示是否有出入，則不得而知。

二、〈外其身〉轉《甚深內義根本頌》的「內身」於「外其身」的根本意義

問題一：〈外其身〉以「外其身」之義理求其「夏瑪巴傳承」之平坦，堪為巧思，但動機為何呢？

回答：第十四世夏瑪巴為我此生此身的唯一皈依師，其間自有其不可說、不可說的因緣糾葛。我承其恩德，無以為報，又感念「夏瑪巴傳承」坎坷，傳至第十四世，所有因緣交相迸發，實為夏瑪巴一人獨力承擔、揹負了累世「噶瑪噶舉」所積累下來的業力，故造〈外其身〉，以禮贊夏瑪巴，並迴向給世世代代的「夏瑪巴傳承」弟子與其以極大之慈悲心所庇佑之「噶瑪噶舉」弟子。

問題二：〈外其身〉是否涉及第十五世夏瑪巴在轉世之後，與泰耶噶瑪巴的「認證因緣」呢？

回答：完全沒有涉及。當第十五世夏瑪巴出生時，他的身體便已發展完整，而具足「五蘊與五大」的胎兒在落地的那一剎那，「五佛與五佛母」也跟著同時出生。身體的出生以及「五蘊和五大」的作用相對於「五佛與五佛母」的顯現與悟證是合一不分、二而不二的。

轉世的「祖古」清淨與慈悲，其因緣當然不同於仍舊癡迷於「五蘊和五大」的眾生，除非凡夫能夠認識或了悟存在於自身的「五蘊和五大」的重要性和清淨性而啟開心性，親近善知識，了知自身即是諸佛壇城的人，並藉此法門，精進修行，挖掘身體上的清淨和佛性。

問題三：夏瑪巴在母體裏所孕育的「最初生身」究竟是怎樣的？與其他眾生有差別嗎？能夠詳盡描述一下「最初生身」在母體的孕育過程嗎？

回答：完全沒有差別。夏瑪巴在母體裏所孕育的「最初生身」，以《甚深內義根本頌》所述，大凡有以下之階段：在母胎內的第一個禮拜，其身形像條線。它沒有一個固定的樣子，有的只是像一條非常細的線。第二個禮拜，它變成一個圓狀物，形狀不很堅實、明確。第三個禮拜，在圓狀物內形成一些堅實的固體，氣已經開始運作。第四個禮拜，已經變得十分堅實的圓狀物從邊緣凸起，之後它的形狀持續不斷變化，並排除一切不淨元素以收聚清淨的元素而進入胚胎。

這時神識已經存在，但不清明，業氣開始在身內攪動，邊緣凸起而成中空的胚胎現在變平了，然後在接下來的一個月裏，它成長為一個類似長形、但仍無固定形狀的胚胎。此時「烏瑪」的氣脈在體內形成「中脈」，接著「命氣」進入「中脈」，分為「紅明點」與「白明點」，一個七萬二千條的

氣脈組織也開始形成，此外還有十種氣幫助胚胎的發實，於是「中脈」發展為「右脈」與「左脈」，借著「命氣」以及母親的能量，這個生命體每天在「中脈」產生二百條氣脈。

每天兩百條氣脈的產生始於胚胎形成的第一個月末，並持續到第二個月。五根本氣借著「中脈和命氣」以及許多氣脈組織的運作，產生了「下行氣」，讓胚胎的外形變得更為圓滑，同時也在這些部位形成更多的「氣脈與脈輪」。這些都是在第二個月中進行的。

第三個月時，「上行氣」開始在胚胎的上半部起作用，並在此處形成許多輪脈。第四個月時，「遍行氣」開始佈滿全身。此氣的作用在於形成身體的四肢與腳等。它不僅長成身體的四肢，也同時協助在此部位形成輪脈和神經組織。「等住氣」在第五個月開始活動，幫助胎兒體內形成更多器官與連接這些器官的神經和氣脈組織。此時，胎兒逐漸形成了軀體，四肢、器官、神經和輪脈都發實，也開始在母體裏動來動去，因此又長出了骨骼、關節和背脊等。第六個月時「龍氣」開始在「中脈」裏流動，便形成眼睛及其開合的功能，以增進胎兒的「地大」，是為「眼耳鼻舌身意」成形之肇始。

第七個月時，「龜氣」開始在「中脈」運行以增長胎兒的「水大」，形成耳朵並打通其氣道。第八個月時，「精氣」形成，以增進胎兒的「火大」，並打通鼻子的氣道，胎兒開始呼吸、嗅聞。第九個月時，「天施氣」形成，以增進胎兒的「風大」，協助形成胎兒的舌頭以及味覺。

入胎九月有了舌根以後，食氣不由自主地感覺了饑渴，然後「顛倒氣」就妄生了出來。此時的「眼、耳、鼻、舌」依序長成，「顛倒氣」就迫使胎兒乘氣從娘胎出生。當然這是因為「人身十氣」已經圓滿生成了，胎兒因此能夠感受身體在子宮裏受壓擠而覺疼痛，急於想離開那裏，借著這種意念以及推行的力量，胎兒便呱呱落地了。這裏的「人身十氣圓滿生成」有「全身之形皆具」的意義。

要注意的是，胎兒在母親的子宮時便已經形成了五萬四千條氣脈。出生後的頭三個月，胎兒的脈絡組織繼續長成，直到最後總數成為七萬二千條，而其末端均連接著「中脈」，於是各脈間產生了種種不同的「作用氣」，統稱為「業氣」。當「氣脈、氣、紅白明點」完全具足時，身體就形成了。

這些胚胎長成嬰兒的過程，現代醫學有詳盡的圖片顯析。《甚深內義根本頌》雖然沒有顯微鏡與其它輔助工具去研究細胞的長成，但第三世噶瑪巴讓炯多傑在十三世紀以內視的智慧而有了構想性的胚胎結構與進化以及中脈與左右脈的形成次第，讓人歎為觀止。如果能夠對照現代醫學，方可領會《甚深內義根本頌》的精粹，尤其該頌說三十五日的胚胎已有中脈的出現，而繼有心和臍輪的形成，從現代的「胚胎學」可以看到十六日至十八日的胚胎已有原條的形成和左右細胞的移動現象，其軌跡應該就是後來的「中脈」和「左右脈」。「交感神經節細胞(sympathetic ganglion cells)」的遷移現象與細胞的動態是現代醫學的理論範疇，其所形成的初期的「心和臍輪」的核心（神經節）則可與《甚深內義根本頌》所說的「胚胎、中脈、心、臍輪」相互印證。這是該頌沉寂了七個世紀以後，在二十世紀末期，以「氣、脈、明點」的理論挹注於現代西方醫學的奇蹟，可惜未獲學界重視。

問題四：夏瑪巴即將降生，即意味著「最初生身」在母體裏已經成形，既是如此，〈外其身〉又如何能夠迴避「內身」之論述？

回答：的確不能，所以〈外其身〉在第一個章節，用很小的篇幅裏將「肉身的形成」做了一個反述。當然在反述的過程，〈外其身〉並不遵從《甚深內義根本頌》裏面詳盡的「氣、脈、明點」在母體的成長描述，而概括地說明一位「祖古」的「有垢染污身的轉世」乃因一個由「五蘊與五大」結合而成的色身不能擺脫「苦厄」，而任憑「五蘊與五大」在「五佛與五佛母」上面投射「染污意」，而製造了一個「有垢染污身」的轉世，是謂「習氣」。

「習氣」在色身裏的形成，在佛學裏有很嚴謹的論證。大柢來說，眾生本來具足的心性是清淨無瑕的，但由於受到「無明」的造作與隨後而起之「習氣」的染汙，讓色身產生許多精神上的痛苦與為了因應這個「苦厄」而牽引的業障，於是本自清淨的心就迷失了，導致色身不斷在六道輪迴裏產生

「染污意」，使得輪迴轉世的覺受以及投胎轉世的色身都是「習氣」下的產物，而「習氣」則是來自「心的無明」所累積。這就是「唯識學」所綜合的「末那識(第七識)」居中對「阿賴耶識(第八識)」與「眼耳鼻舌身意(前六識)」的造作，是為維繫一個輪迴自我的「染污意」。

問題五：《甚深內義》的根本意義就是人體的「最初生身」之形成，〈外其身〉如何能夠轉「內身」於「外其身」，而論「第十五世夏瑪巴」之轉世因緣呢？

回答：首先，這牽涉到「第十四世夏瑪巴」與我在此生此身之因緣。其次〈外其身〉所述為「第十五世夏瑪巴」尚未轉世之前的「中陰身」，亦即一個不具人體形態的「意生身」，故為「外其(最初生)身」的生命狀態，是曰「外其身」。文章由夏瑪巴即將降生破題，藉以闡釋「第十四世夏瑪巴」轉世時所應對的種種「內身」與「外其(最初生)身」的因緣牽扯。

佛陀已經明示，凡是能夠居於「內身」之外者，實在不過是因為「緣起」的現象不與「內身」相應，所以就有了各式各樣的「名身、句身、文身」，甚至「數、時、方」的造作，不論粗細，其實都只不過與「心不相應」而已，統攝為「心不相應行法」。此即「外其身」之意，以有別於「內身」將「心、心所、色」統攝於「氣、脈、明點」而有了「外面之對法」。其「外」雖與「心不相應」，但卻是「內心所顯」，所以當斷諸法，建立「內外」對治之相，以令「外其(最初生)身」之諸法收攝於「內身」，是謂「外其(最初生)身而(內)身存」。

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

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

「外其(最初生)身而(內)身存」何其有異？言「身」者，「內外」皆具，故「外其身而身存」難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」，雖無外面，卻能將「內外」彼此區分開來，是曰「外其身」；「身」既顯「外」，而後有「內」，但因「外」為一整體，「內」亦為一整體，在「外其身」之際，其「身」已存，不可言「內外」，是曰「外其身而身存」。

問題六：《甚深內義》所論的「最初生身」之形成其實就是「死生」的議題，而「四位時識智相合」則是「夢覺」的議題，〈外其身〉如何將「死生、夢覺」等「內身」的議題融入「外其身」之論說？

回答：誠然如是。不過《甚深內義根本頌》所論其實超越「死生」、「夢覺」等議題，而是將「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」、「外內一如」、「能所一如」諸多議題融會在一起。〈外其身〉則借《莊子‧齊物論》的一段話來論證，曰「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」

這段文字精簡、思想壯闊的話千古傳誦，說的其實就是「天地與我並生，而萬物與我為一」。引用到「生死一如」、「夢覺一如」，也就是「有生也者，有死也者，有未始生死也者，有未始有夫未始生死也者。」或「有夢也者，有覺也者，有未始夢覺也者，有未始有夫未始夢覺也者。」這一路探尋下去，「死生」的憂喜或「夢覺」的哀樂就破除了。這裏的關鍵牽涉到「中陰身」的概念，簡單

地說，就是死亡與再生之間的中間狀態(the intermediate state between death and rebirth)。其所分隔的中間狀態常用來指 cho-nyi bardo。「Cho-nyi」也就是「法性」，為「法本身(Dharmaitself或Dharmata)」，意指「真實的要素，完全地清淨本性(the essence of reality; completely pure nature)」，以有別於其它的「中陰身」，譬如「睡夢及禪定中陰身(Other bardos including the dream-bardo and the meditation-bardo)」。這裏弄通了，「死生」一如「夢覺」就貫通了。

問題七：《甚深內義根本頌》所論的「外、內」似乎與〈外其身〉的「外其(最初生)身」、「內身」不太契合，您能清楚定義一下〈外其身〉的「外、內」嗎？

回答：我這麼說罷。「外其身」的「外」有「遺忘、無慮」之否定意義，所以「外其身」也就是無慮「最初生身」之形成，而不為「內身」之「氣、脈、明點」所困擾，更遺忘「內身」的「十八輪脈」之造作；換句話說，「最初生身」之形成，論而不議，「內身」之「氣、脈、明點」存而不論，是之謂「外其(最初生)身而(內)身存」，「內外一如」也，「外」實無所「外」，「內」亦不具「內」，亦謂「能所一如」也。這裏如果弄通了，「內外」一如「能所」也就貫通了。

再借《莊子・齊物論》的說法來論證「內外一如」或「能所一如」，曰，「有內也者，有外也者，有未始內外也者，有未始有夫未始內外也者。」或「有能也者，有所也者，有未始能所也者，有未始有夫未始能所也者。」同樣地，這一路探尋下去，「內外」的分隔或「能所」的對峙就破除了，而當一切法皆依「因緣」起生滅之相，則「內外」就不再堅守自性，而以一念無明來生起萬法了。

問題八：如何證明《甚深內義根本頌》所論超越「死生」、「夢覺」等議題？從「死生」、「夢覺」到「死生一如」、「夢覺一如」，其跨越的理論根據為何？

回答：簡單地說，《甚深內義根本頌》所論為「修行次第」，所以由「最初生身」的形成開始，隨即詮釋「氣、脈、明點」所支撐起來的「內身」架構，然後解釋「染污意」如何由「中陰身」一路潛伏於「睡時、夢時、貪時、醒時」，而使得「習氣」掙扎於「夢覺」之間，及至「內身」與「器世間」相配、外界的「本尊、壇城」影響「氣、脈、明點」，而使得「內身、外身」與「能淨、所淨」相互結合、而以「道次第」成就了「內身」，於是「氣、脈、明點」乃重新收攝於「最初生身」。

相當明顯地，「死生」、「夢覺」之間有「中陰身」，但「內外」、「能所」之間沒有媒介，而是一個「即是」的概念，曰「即內即外」、「即能即所」，亦即「染污意」由「中陰身」一路潛伏於「睡時、夢時、貪時、醒時」，而使得「習氣」掙扎於「夢覺」之間時，「即離」的二而不二已經形成，否則「即內即外」、「即能即所」不能在「器世間、本尊、壇城」找到「內身」的相應之道。這個「即離不二」的理論就是「死生」、「夢覺」跨越至「死生一如」、「夢覺一如」的理論根據。

這樣的「修行理論」與佛理絲絲入扣，也是〈外其身〉稟持「外其(最初生)身而(內)身存」的論說，將「內身」的「氣、脈、明點」存而不論，而以「外其(最初生)身」驗證佛理的依據。

三、《甚深內義根本頌》與中土的原始「儒道」思想與中醫之經絡理論的關聯

問題一：《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」與道家、中醫的「經絡」是否相同？是否可一路追溯至《黃帝內經》，尤其《素問》與《靈樞》等兩篇？

回答：這個從未參研，但藏密與藏醫的聯繫甚深，《甚深內義根本頌》或許可以建構一個管道，提供道家與中醫以一個比對、會通的機緣，將「氣、脈、明點」與「經絡」結合，以完美中醫理論。至於

道家的「六骸、四肢、九竅」，則宜參閱《莊子・達生》的「形全精復」理論，尤其莊子認為「養形必先之以物」，「有生必先無離形」，極為重視「物」與「形」融會的內在生命。這是〈外其身〉以「外其(最初生)身」結合「內身」的用力之處。

問題二：《甚深內義根本頌》所引用的「名身、句身、文身」能夠與中土道家思想的論述相融嗎？

回答：這的確是個很大的問題。佛家與道家所引用的「名相、句法、語境」均不相融，所以要在思想上融會的確很困難。不過六朝時期的「關中舊學」引用「莊子行文」來翻譯梵文佛典，卻創建了一個史無前例的「佛玄結合」，不止佛家與道家思想深深融會在一起，甚至連文字也交融在一起，並一舉創建了「中土大乘佛學」。〈外其身〉有鑒於此，執意停留在「莊子行文」之引用，並爰引《莊子・大宗師》的摘譯來論證夏瑪巴的「大宗師」事跡。至於《甚深內義》所論述的「氣、脈、明點」是否因為語境的不能相融而不能與《黃帝內經》的「經絡」相為契合，甚至這裏的「氣」與道家的「炁」是否等義，則不是〈外其身〉所能回答的。

問題三：《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」相當駁雜，就算整個融會貫通也不見得能夠具體掌握，何況「收攝十八輪脈」？

回答：誠然如是。不過《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」深深扣住「地、水、火、風、空」的「五大」理論，所以要掌握，則必須從「五大」著手。譬如《甚深內義根本頌・釋氣》有曰，「風語集合之時間，依諸字形而出生。」其字形依「五大」而各有不同，故「初依第八阿賴耶，命氣有如阿字形，如虛空界之自性；五種氣中下行氣，下行氣為地界呂，上行氣為火界戎，平住氣為風界

咦，遍行氣為水界嗚。支分之氣亦有五，龜氣為風生嘔字。龍氣為地生呵字，海馬氣由火生呃，提婆氣水生哦字，財氣由地生呀字。」這些與「五大」相應的字形當然為藏文，至於這些藏文為何分別由「五大」生起，則非證悟者不能論說。

這個頌裏亦觸及「收攝輪脈」與「五蘊」的關係，譬如「最初於每月之中，已生乃起各作用，收攝每十年為期，從金剛智慧所言，心性光明智慧氣，第八識與第七識，行生風兮受生火，想生水兮色生地。是為能所生次第。」這可說是「色受想行識」對「地水火風空」的直截印證，以「阿賴耶識與末那識」之間，不斷地現行與還薰，以「色生地、受生火、想生水、行生風」引申至「識生空」。「阿賴耶識」儲存了過去所累積的善惡業，而「末那識」則對「自我」有強烈的攀執感。兩者的結合並無形成「色身」的欲望，而是當「阿賴耶識與我執」與「五大(地水火風空)」相結合時，「色身」就形成了，並由「色身」而導致「五蘊(色受想行識)」與「五大」的全面結合，是謂「五蘊五大」。

這是「五蘊五大」在「色身」裏成就我們的身體和心識的意義。當然「阿賴耶識」的「集起、思量、了別」隱含了「無明」於其中。因此當心識與「五蘊五大」結合時，雖不具攀執的本質，但在不知不覺之中已經產生了一種對「自我」的強烈、敏感的執著，可說從胚胎在母體裏形成了「中脈」與「命氣」以後，攀持自我就形成了「染污意」，一直影響「心識」的運作。

「心」是一種不可捉摸、無堅實的實體「存在」，而且由無始劫以來即清淨無染，以無上究竟證悟的「金剛持(多傑羌)」為表徵。此清淨無染的「心」具化身無數的度眾力量，是「法身」，也是「金剛持」化現的「五方佛」，而「金剛持」果位的化現則為究竟證悟的「五方佛母」。這個當然是一種表徵，「染污意」肆虐時，「五蘊五大」遍行色身，但一旦了悟，「心」轉趨清淨無染，沒有了迷惑時，則「五蘊」便是「五佛」，而「五大」則是「五佛母」。這是「五蘊五大」的本質。持平地說，「外其(最初生)身」對「內身」的運作，也就是「字形、聲音和風」可相互振動，以是，「風之自性及其住動之情形，無力有力之次第，入風持風之方便，過失功德次第述。」

問題四：這樣的「外其身而身存」解說似乎言之成理，但畢竟《甚深內義根本頌》著重的是「內身」的形成，能夠具體一點以「內身」之相來說明「外其身」之意嗎？

回答：我這麼說罷。《甚深內義根本頌‧第七品》認為「內身」之相與「世間萬物之相」配合無間，舉例而曰：「胸前為地，背脊為須彌山」、「心喉臍三者之間，電與日及能燒火」、「皮膚與暖氣與毛，火與風兩者自性」。論述「中脈」則曰：「命氣紅白二和合，顯現日月蝕之相」。這些「內相、外相」的配合與道家一些說法極為相似。譬如，《莊子‧知北遊》裏說：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇！其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳！聖人故貴一。」

問題五：《甚深內義根本頌》是一本修行密法，為何與道家比對，不以修行為要呢？

回答：這個問題很犀利，但卻是〈外其身〉刻意避免的議題，因為類似《甚深內義根本頌》所提及的「十八輪脈」，以「中脈、左脈、右脈」為主，其七萬二千種脈屬於神經系統的大概有二萬四千種，而「中脈」貫串四輪(頭輪、喉輪、心輪和臍輪)，呈傘骨狀，又與其它「輪脈」有直接、連帶關係。這個複雜的「輪脈」結構，道家學者向無定論，當然對於修行，那就更是意見不一了。

如果一定要做個比對，《甚深內義根本頌》強調冥想「本尊」的重要性，譬如《第八品》說：「形像佛身風真言，意及明點為正分……外內及其他次第，與智慧相合成一」，明顯地責成修行者將本尊形象化，讓本尊的自受用內證法樂之身與修行者的色身相應，也就是說，「方便（方法）與智慧（般若）相合成一」是藏密與道家修行最大的不同。

以這個為基石來檢視「風、真言、行意」與「明點」之間的關係為藏密修行的正分，亦即藏密修行的核心是淨化「氣、脈、明點」，是曰「果乘顯境如此身，決定為氣脈和明點」，讓本尊由報身轉化為色身，與修行者的「氣、脈、明點」相應，亦即讓修行者與本尊起了共鳴作用，是謂「報身之外內意義，自在利他顯色身。」當修行者經過長時間的冥想鍛鍊，其氣輪將循中脈上升，由密處上升到臍輪、而後到心輪、再到喉輪，最後到達頭頂，打通「十八輪脈」。這個結果與道家修練一致，也就是修行的結果是讓「氣、脈、明點」溶化在一起，不再分出「輪脈或明點」。

換句話說，「氣」與「輪脈」的觀點，藏密與道家所述就算「名相、語境」不同而有所不同，但大柢來說是相同的，甚至「氣」可以轉化為各種顏色的「光」，所以其它的論述，譬如「風(氣)」除了「中脈、左脈、右脈」以外，佈滿全身和肢節的「氣」又分「內行氣」與「外行氣」，而「內行氣」以遍佈「輪脈」為主，「外行氣」則以鼻和毛孔出入為主。

唯一不能清晰比對的是「明點」的說法，譬如《第五品》指出，「明點」有三，「離戲明點、迷亂明點、對治明點」者是，但為「金剛身智」之所依者，卻依「緣起之顯現」，於是就有了「方便與對治」的修行方法，譬如貪心者練「行意之明點」、嗔心者練「真言之明點」，而痴心者練「風之明點」，如此一來，「風、真言、行意」就與「無明明點」相合了起來。

這個喻佛理於修行的方法，可能是藏密與道家不能比對的原因所在，譬如「離戲明點」以概念表達，則為「自性」，有「空明不二」的特性，有點像道家的「金丹」，但是「迷亂明點」為人身中所具、由身心活動所生的「真言(咒)明點」、「風(氣)明點」與「行意(紅白)明點」，卻與道家迥然不同，所以因之引涉的「對治明點」就有了「事業手印」、「智慧手印」與「大手印」等「金剛乘」之修持方法，是曰「中脈八識正義理，智慧風與夫明點，配一勇父兮魯噶」，「兮」者，因等空性，「魯」者，離於和合，「噶」者，無所住，故「兮魯噶」為「如來藏」之異名。

問題六：〈外其身〉處心積慮地爰引《莊子》的摘譯，並執意停留在「莊子行文」之引用，卻又刻意摒棄《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」，這到底是個甚麼動機呢？

回答：這其實很簡單。佛家與道家所引用的「名身、句身、文身」不同，但其實內容有很多相似點，否則六朝時期的「關中舊學」引用「莊子行文」來翻譯梵文佛典就不可能創建「佛玄結合」，將佛家與道家思想融會在一起，並一舉創建了「中土大乘佛學」。〈外其身〉希望借著爰引《莊子》的摘譯與「莊子行文」來回饋《甚深內義根本頌》，並提升翻譯品質，因為這裏的翻譯其實與「莊子行文」相差甚遠。至於〈外其身〉摒棄「氣、脈、明點」的論述，也是無奈，因為〈外其身〉並不真正瞭解這裏的修行次第，故藏拙，卻冀望在「境行果」的庇佑下，先行替未來世種下一些修行的善緣。

問題七：〈外其身〉凸顯「外其(最初生)身」以對映「(內)身存」，似乎與佛家以「眼耳鼻舌身意」之「六根」對映「色聲香味觸法」之「六塵」有關，那麼這個「外、內」與「身、觸」有可比性嗎？

回答：類似「毗曇、俱舍、成實」那種「眼耳鼻舌身」與「色聲香味觸」的論述，中土並不是沒有，卻是不一樣的論述。試以孟子與荀子的論說來闡釋這個差別。

孟子論「人性」，曰，「口之於味者，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也。性也，有命焉，君子不謂性也。」(《孟子・盡心下篇》)佛家則將之詮釋為「眼耳鼻舌身意」與「色聲香味觸法」。若以《孟子・盡心下篇》的說法將之重新整理，則佛家的這個「根塵」解說則為「舌之於味者，眼之於色也，耳之於聲也，鼻之於香也，身之於觸也。」兩者說法極為類似，「口、舌」相近，「目、眼」相近，「四肢、身」相近，但「臭、香」相反，而「安佚」則只論及「觸」之「安樂舒適」，但在佛家的「根塵」詮釋下，「身、觸」僅為「外其(最初生)身」，不為「內身」。

這很耐人尋味，那麼為何孟子將「口」置於「目、耳、鼻、四肢」之前，而以「性」說明「生而有之者」的「有性之命」不是《中庸》的「天命之謂性」呢？這頗為詭異，或因「君子不謂性」的「性」為「有命之性」或「人性」，是可以教化感悟的罷，而一個經由教化感悟過後的「人性」則為「有命之性」，所以孟子接著說，「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」這些「仁、義、禮、知、天道」比較接近佛家的「意、法」，而這個經過教化感悟的「有命之性」則比較接近佛家的「識」。

荀子則在《天論篇》將之詮釋為「耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂『天官』。心居中虛，以治五官，夫是之謂『天君』。」這麼一來，孟子的《盡心》不講「心」，卻講「性、命」，而荀子的《天論》不講「性、命」，卻以「心居中虛，以治五官」講「天官之性」與「天君之命」。這是不是《中庸》的「天命」不敢說，但肯定不是《心經》的「心」。「耳目鼻口」或「口目耳鼻」都不能涉及「眼耳鼻舌」所隱涵的人身在母體裏的成長次序，而「身」則涉及「人身十氣」的生成。

這裏最值得玩味的就是「眼耳鼻舌身意」的「身」字。其時的翻譯離孟子荀子時代並不遙遠，所以以我的看法，「身」的「全身之形皆具」原本包含「人身十氣」，但是在「根塵」的詮釋裏，以《孟子・盡心下》的說法則為「身之於觸也」，於是「身」字就被闡釋為孟子的「四肢」。殊不知，「身」之一字既囊括了「眼耳鼻舌」的依序長成，又說明了「人身十氣」已經圓滿生成，更暗示胎兒感受身體在子宮裏受壓擠而覺疼痛的「意」，佛學思想體系隱約形成。這個翻譯當真高妙，但翻譯者雖然以「身」之一字拓展了「四肢」一說，但能夠以「全身之形皆具」來詮釋「外其身而身存」嗎？

我選了「身」字來進行「外其身」之論說，想想真是任重道遠，但在固守「眼耳鼻舌身意」的翻譯下，又如何將佛學融會於「中土哲學思想」呢？「佛玄」結合的根基是「文字」上的結合，不是「思想」上的結合，六朝時期這個儒釋道結合的歷史事實在「身」字的重新詮釋下，是否有另一層級的意義呢？或許「身」字的詮釋就是佛學能否在未來世融會於「中土哲學思想」的契機罷。

問題八：「身」之「全身之形皆具」包含「人身十氣」有理論根據嗎？如何以之演繹「儒釋道」呢？

回答：從「身」的造字原理來看，「身」是一個「變形象形字」，雖不為「人類純形」的象形字，但其「從人之身形」卻不可解構，一體成形，並以其「身」只能全體呈現，故曰「全身之形皆具」，卻因其為「變形象形字」，所以其變就使得「全身之形皆具」在全體呈現的瞬間轉變為「全身無形，而以意聲為形」，是為「全身無形」之象形能夠變形為「內身」而涵蘊「人身十氣」之哲學意涵。

基於這個原因，我將整個不可分割的「儒釋道」思想以一個「身」字來代表，以其不論則已，一論則「全身之形皆具」，但也正因為「全身之形皆具」，所以其「全身」實為「無形」，而只能以「意聲為形」。這裏的「全身無形，而以意聲為形」也就是「儒釋道」各自鳴聲的意思。

從這裏引申起來，「外其身」的意義就不凡了，因為立基於「佛學」來論「中國哲學思想」、卻又不得不在「中國哲學思想」裏論述，就形成了「中土大乘佛學」，也是「外其身而身存」的必然之理。今天的「中國哲學思想」要排除「佛學」幾乎是不可能的。這個可以「宋明理學」為證，但是我想關鍵是將「佛學」融會於「中國哲學思想」，而不是將「中國哲學思想」融會於「佛學」。

綜此論述，就算學界可以將「佛學」從「中國哲學思想」體系排除出去，其間的「文字」糾纏卻不可分，其因乃「中國哲學思想」一論則「全身之形皆具」，但是「文字」之論述也是「全身之形皆具」，兩者俱為整體，但卻不可分，以「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起皆起故。

從「本體論」來看，「思想」不能取代「文字」，而「文字」也同樣不能取代「思想」。我以「外其身而身存」來還原「儒釋道」於各自鳴聲之前的狀態，也是不得已，蓋因「佛學」實在太強勢了，要將「佛學」融會於「中國哲學思想」，只能在「文字」上使力。這就是我倡行「象學」，乃至「象學無象」之因，權以「玄、文、象、經」涵蓋之。以是迴向諸有情眾。

問題九：以「象學」來看，「變形象形字」除了「身」之一字以外，還有別的字嗎？

回答：以「象學」來看，除了「身」以外，還有一個「能」字。清朝文字學大師王筠在《文字蒙求》裏說過，「能」為熊屬，從肉，即以象其胸，從比，即以象其足，從吕聲，即以象其頭，但其「從肉從比從吕之象形」卻不可解構，一體成形，並以其「能」只能全體呈現，故曰「象形之形皆具」，卻是個「變形象形字」，所以其變就使得「象形之形皆具」在全體呈現的瞬間轉變為「象形無形，而以意聲為形」，「象學無象」也，是為變形象形字「能」於呈現之當時隨即轉變為「所」之哲學意涵。

這也可以說是〈外其身〉的「能所一如」的論證依據。再借《莊子・齊物論》的說法來論證，「能所一如」說的「有能也者，有所也者，有未始能所也者，有未始有夫未始能所也者」，在「能」於呈現之當時隨即轉變為「所」，或「能所」對峙於顯現之當時就破除了對峙，於是「因緣」的生滅之相就不再堅守自性，而以「一念無明」來生起萬法了，所謂「瞬間」即「萬世」者是。

這是《甚深內義根本頌》從「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」，一路論證到「能所一如」的依據。相當明顯地，「能所」是一個「即是」的概念，曰「即能即所」或曰「能所不二」。這個概念在「能」字初創之時已然揭示，只是後世在引用時，逐漸疊床架屋，而喪失了原始意義。

問題十：佛學的中心思想是「業」，中國原始哲學如果沒有類似「業」的思想，如何融會呢？

回答：誠然如是。〈外其身〉就是在探索這個問題。簡單地說，中國原始的「儒道」思想並沒有類似「業」的概念，所以沒有理論架構探索「死生」、「夢覺」這些牽涉到「中陰身」的議題。幸運的是中土出了一位出類拔萃的莊子，輕巧地就以《莊子・齊物論》的一段話將「業」的概念論證了起來，

是曰「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」引用到「死生」、「夢覺」的佛學議題，也就是「有生也者，有死也者，有未始生死也者，有未始有夫未始生死也者。」或「有夢也者，有覺也者，有未始夢覺也者，有未始有夫未始夢覺也者。」這也可說是一種將「業」的概念整個哲學化的演繹。

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

《甚深內義根本頌》從「死生一如」、「夢覺一如」跨越到「內外一如」、「能所一如」似乎就是在驗證「業」從「最初生身」的形成開始就不斷自我變遷、自我衍生的理論，是曰「易」。

四、〈外其身〉與《易經》的關聯

問題一：「外其身」一詞出自《道德經・第七章》，而《道德經》歸納《易經》之思想，那麼〈外其身〉是否也有闡釋《易經》的意圖呢？

回答：《易經》不談任何有關「內身」之議題，卻以「(內)身存」而論「範圍『外其(最初生)身』之化而不過」之議題，故曰「外其(最初生)身而(內)身存」。事實上，「內」從入從冂，「自外而入」也，有「自外(其最初生身)而入(內身)」之意。殊不知其「入」本無所入，以「冂」為古「坰」字，亦作「冏」，遠界也，言「入」實未入，在「冂」之外，「自外而入」實已入，已在「冂」之內，故「外」又作「界」也，從夕卜，卜尚平旦也，「夕」從月半貌，省文會義，雖省而不於其省得意，故入順遞並峙，更因「夕」不相見，故「夕卜」以求平旦，曰「外」，有「不相見而卜之，以求其內身

之平旦」之意。以是知《道德經》的「外其(最初生)身而(內)身存」不講所有已經存在於「內身」的「氣、脈、明點」，而以「範圍『外其(最初生)身』之化而不過」之議題來論《易經》之思想。這與佛學所強調的「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」，迥異其趣，以其「法界」無「形畔」，故無「內外」，「心」亦然，不言「身」，以言「身」必有「形畔」，有「內外」故。

問題二：〈外其身〉既以「身」為「界」，如何以「外」之「不相見而卜之，以求其內身之平旦」來闡釋《易經》？

回答：首先，〈外其身〉意欲打破《易傳》裏面極富爭議的卜卦過程，以其為「象數派」學人所訛造故。卜卦過程的繁複只是因為求卦時要專注與虔敬，這跟「止乎禮」最後演變為「禮教」如出一轍；易言之，苟若能夠專注與虔敬，那麼卜卦要用甚麼方式卜，都是「天成」的。其次，〈外其身〉所論縱貫「夏瑪巴傳承」，橫跨「噶瑪噶舉」事務，所以只能「置身事外」，並以「身」為「界」，觀察夏瑪巴歷代之傳承對即將轉世的第十五世夏瑪巴的身心影響。

以是，〈外其身〉卜得「剝卦」來詮釋夏瑪巴由「第九世……第十四世」所承繼過來的傳承，再得「復卦」以解第十五世夏瑪巴如何將「夏瑪巴傳承」重新導入正軌，最後得「賁卦」以鋪陳夏瑪巴十五世如何在烏金與泰耶噶瑪巴合體後成就「噶瑪噶舉」的教務，〈外其身〉於焉完稿。易言之，〈外其身〉並未闡釋《易經》，但以《易經》之義理說明夏瑪巴作為一位證悟「一切智」的祖古應該如何以「身」為「界」，更「外其身」，在「噶瑪噶舉的同緣共業」裏接受「易」的變遷與衍生以求其「夏瑪巴傳承」之平坦。這其實也是泰耶多傑與烏金欽列的〈祈請文〉所散發的深層內義。

問題三：《甚深內義根本頌》以「識」貫穿「內身」與「外其身」之論說，如何闡釋《易經》？

回答：〈外其身〉從未提及《甚深內義根本頌》有闡釋《易經》的意圖，而只是說明一個從《易經》繁衍出來的「儒道」思想，因為「莊子行文」的穿針引線，而在六朝時期將東傳的梵文佛典整個含攝進了「儒道」思想，但畢竟佛家思想繁衍自一個完全不同體系的《奧義書》與《四吠陀》，語言體系也完全不同，所以要完密、圓滿地與「儒道」思想融會，其實並不可能，以其「文字、文學、文化」的傳統不可依，尤其中土的士大夫相當執著於自身的「文字、文學、文化」，所以要融會，只能直取「思想」。這是中土的「三論」學派從「儒釋道」的初步結合就在理論上諦造一個思想頂點的原因，而後發展出來的「天臺宗」、「華嚴宗」與「禪宗」其實都不能脫離中土文化而論佛教思想，也就是說，以《易經》為基點所發展出來的「儒道」思想一直都在這些宗派的論述裏面，而佛教思想的闡釋也不能脫離中土的文化土壤，是謂「中土大乘佛學」。

這個「儒釋道」思想的繁衍到了唐太宗時期，被西去求經的玄奘給整個逆轉了起來，而他執意回歸「印度佛學」的居心也在諸多詰屈聱牙的「唯識」著作裏充分發揮了出來，但中土的士大夫是很頑執的，所以「唯識學」傳了兩代，無寂而終，一直到民初，才由歐陽競無倡行，而逐漸恢復起來；與之抗衡的「南禪」，遭遇亦同，被「宋明理學」整個吸納以後，就一直不被中土的思想界所重視，也是到了民初，才由日本的「曹洞禪」回流，而形成了今天的「禪宗」氣象。

這兩股勢力的肇始都在唐太宗時期，而吐蕃因聯姻而與唐朝結盟為「甥舅」關係，也在唐太宗時期。其時，中土佛學一枝獨秀，「儒道」式微，就算玄成英奉旨幫助玄奘將《老子》翻譯為《梵文老子》，也無法造成氣候；歷史的詭譎在此一覽無遺，因為吐蕃趁著入侵長安之際，順手把吐谷渾給滅了，卻讓流傳於吐谷渾牧民的「老子」思想直截衝撞了當時盛行於雪域的「苯教」思想，並直截與承繼於「拜火教」的「象雄文明」相互印證起來。當然，今天的西藏除了「苯教」尚存以外，「象雄文明」已泯，但「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」的儀軌卻脫離不了苯教所承繼的「諾斯底」神祕感受。

問題四：「外其身」一詞出自《道德經・第七章》，卻是循「天長地久」而來，甚至只是解釋「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」，怎能說「外其身」有闡釋《易經》的意圖呢？

回答：這得從《易傳》來看。《易傳・繫辭上》第一章開宗明義即說「天尊地卑」，就是對應著老子的「天長地久」而來的，甚至「乾坤定矣」也是對應著「不自生，故能長生」而來的，意即「天地」不論是否「自生」，既然已生，則有其位，是曰「乾坤定矣」。這可說是為《易傳・繫辭下》第十章的「三才之道」埋下伏筆，以解說「人居天地」之間，以「人道」解說「天道、地道」，只能「卑高以陳」，並以其「陳述」，而知「貴賤」，是曰「卑高以陳，貴賤位矣」。

這裏的「貴賤」是因為人居天地之間，見「天地之間，其猶橐籥乎」（《道德經・第五章》），所以有了「貴賤」之心理，不是因為「天之高遠、地之低近」，而是因為人居天地之間「卑高以陳」只能「執事以賤」，其「事」為「天道、地道」所闡發之理，其「執」則為「人道」之陳述，以是知「執事以賤」者，以「人道」揣摩「天道、地道」是也，具體地說，就是「易之道」。

換句話說，「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣」，說的就是「天地人」的「三才之道」。這是總綱。雖然說「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」但人居天地之間，演說「天道、地道」之義理，只能從「天地之間」脫拔而出，置於「天地之外」，「克己復禮」，是謂「仁」也，而其所觀摩之「天道、地道」無非就是「動靜有常…方以類聚，物以羣分…在天成象，在地成形」，以「人道」陳述，則為「剛柔斷矣…吉凶生矣…變化見矣。」從這裏開始，《易傳・繫辭上》才進入「易之道」，以「八卦」之義理來演說「天道、地道」。

這是有原因的，因為老子的《道德經》問世以後，中土的《尚書》與《易經》兩大思想脈絡就被整理為一個「道」字，然後天下風從，皆曰「道可道，非常道；名可名，非常名。」思想乃恆下，

「道德」論述反不可得。孔子有見於此，「五十以學易」，後作《易傳》，扭轉老子因歸納《易經》所導致的思想流弊，但是因為後人擅自分章斷句，乃至訛加、附從，以至《易傳》所欲破除的「道」之闡釋反不得彰顯。

其中最為顯著的，就是《易傳・繫辭下》第七章以「九卦之德」破除《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」，之後即以《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章之「易之為書也」破除「道可道，非常道；名可名，非常名」之說，以闡述《易傳・繫辭下》第十一章的「易之道」。這段歷史論述，堪為孔子作《易傳》以演繹《易經》最重要的目的，中土的傳統哲學思想乃得以重新挹注以原始精神，是謂「原始要終」也。

這一段論述至為隱晦，但剔除了諸多《易傳・繫辭下》的訛加、附從以後，其建構《易經》從「三代」到「先秦」的歷史繁衍，以破除《道德經》以「道」字來整合中土的原始哲學思想的意圖就愈發清晰了起來。何以故？《易傳・繫辭下》第二章曰，「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」而後緊接著，於《易傳・繫辭下》第七章曰，「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」再然後，以三章「易之為書也」闡釋了《易經》傳代的重要性，隨即以《易傳・繫辭下》第十一章的「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」還原「易之道」旨趣，藉以說明《道德經》以「道」之一字總結的「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎，除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。

這麼一個重要的歷史觀察，兩千多年來，都被「儒道」子弟所忽略，卻逕自在「儒道」的論述領域裏相互攻詰，殊不知，其學術之論說緣自同一個《易經》源頭。儒家子弟就不用說了，奉孔子的《易傳》為其「郁郁乎文哉，吾從周」的正統傳承，而道家子弟則以《道德經》為圭臬，更以「道」字為起始，連篇累牘地論述「道德」，於是論述《道德經》者，擅自訛言《易傳》，而論述《易傳》

者，卻又對《道德經》不屑一顧，於是兩大思想脈絡就失其被重新論證、回歸於「易之道」的機緣，堪稱可惜。居「宋明理學」翹楚的朱熹風雲際會，原本可以將兩大思想脈絡重新整理一番，但是卻因「氣化論」一說，而與「易之道」失之交臂，是為歷史遺恨。

那麼，《易傳・繫辭下》第七章至第十一章究竟以何為憑，能夠將「道可道，非常道」還原為「易之道」呢？這個得由第七章的「九卦之德」破除了《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」看起。

何以故？孔子不厭其煩，綜合了「履、謙、復、恆、損、益、困、井、巽」等九卦，藉以破除「上德、下德」之說，以建構「德之基、德之柄、德之本、德之固、德之修、德之裕、德之辨、德之地、德之制」等論說，進而深入《道德經》諸多章節的論說，分別辨解「和而至、尊而光、小而辨於物、雜而不厭、先難而後易、長裕而不設、窮而通、居其所而遷、稱而隱」等論說，而建構了「履以和行、謙以制禮、復以自知、恆以一德、損以遠害、益以興利、困以寡怨、井以辨義、巽以行權」等「有德、無德」之見解。庶幾乎，從「履以和行」到「巽以行權」，孔子以「九卦之德」建構了人生於世，有完成「人類最高道德」的可能。這就是「九卦之德」。

九卦的「德」就是「得」，不是「道德」之「德」，更沒有「九德」之說。這裏的「德」說穿了，就是「誠之本」，而以「誠」得貫「九卦之德」的關鍵在「損，德之脩也。」不在「履，德之基也。」何以故？「損其道而行」是謂「德之脩」，前面之「履、謙、復、恆」為「天地之祕」，後面之「益、困、井、巽」則為「反身以誠」，以此修「九卦之德」，乃無「憂患」可慮。

這裏的「德之脩」的「脩」與佛家的「聞思修」的「修」等義，說白了就是「損其道而行」，不斷「否定自我」，恐懼戒慎，方能「證悟」；以「九卦之德」來看「證悟」之道，如果「自我」在修行的過程中，愈發膨脹，那就有了問題，所以「損，德之脩也」，至關重要，是為「九卦之德」的重中之重，而不是「履道坦坦」的「德之基」。

其實《易傳》說「德」，歸結於「著之德」與「卦之德」，故曰「著之德，圓而神，卦之德，方以知」，而「損，先難而後易」說的就是如何結合「天地之祕」與「反身以誠」，是以回溯「履，和而至。謙，尊而光。復，小而辨於物。恆，雜而不厭。」比較困難，而履踐「反身以誠」，則比較簡單，曰「益，長裕而不設。困，窮而通。井，居其所而遷。巽，稱而隱。」這其實就是說明「憂患意識」有九個層面，而「損以遠害」仍舊居中將「天地之祕」的「履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德」與「反身以誠」之「益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權」結合了起來，以「脩」結合「德之基、柄、本、固」與「德之裕、辨、地、制」，乃可與「天地」和行，知動靜，知權變，知事宜，知行止，是謂「反身以誠」也，以是乃知聖人之「憂患之心」。

這是我對聖人以「九卦脩德」的瞭解。「履，和而至」說的是「天地」之太和，原本就有還原「天澤履」於「坤・初六」的「履霜堅冰至」之意涵，其因即《易經》的「坤卦」為「道德實踐」的基石，而其之肇始，卻因《易經》的「乾卦」本為不可說、不可說的「道德本體」，是謂「時乘六龍以御天」。只不過，「天」可「御」嗎？當然不可，所以「御天」的結果必使得「時乘六龍」的象形語言產生顛覆。以是，「坤・上六」不得不在「道德實踐」的終極處慨歎「其道窮也」，是曰「龍戰於野」也。

「野」字出現在「坤・上六」，很是突兀，但是所有的經典都這麼敘述。那麼「野」字是甚麼意思呢？《說文》曰，「野，郊外也。從里，予聲。」而「郊外」者，「四郊之外」也。但這麼一個「龍戰於四郊之外」說明不了為何「龍戰於野」就是「其道窮也」。這裏的玄機是「野」字的古文為「壄」，林土相推予為「壄」，故又謂「壄」的「林矛土」實為「林予土」之譌，更因此將「壄」字簡化為「埜」，於是坊間又說「埜」亦為「野」之古字。這麼一來「野」就成為「壄、埜」的異體字了，而今日則以「異體字」為「正體字」，於是世人只知「野」，而不知「壄」字或「埜」字，於是探索《易・坤》的「龍戰於壄」就不可能了。

探索這個「墜、埜、野」的演變，我在《龍戰於野》一文裏有所演繹，這裏稍釋解析。關鍵在「墜」的「林矛土」不為「林予土」之譌，卻暗示了「田土相推予為野」必須逆溯而上，先由「田土之野」還原其「推予之形」為「林土之埜」，以其「林土之埜」還未被開墾為「田土之野」，才能為「四郊之外」，一旦開墾為「田土」了，其實已不成其為「郊外」了。

這個逆轉其「推予」之勢者，就是「矛」之形象論說，以其「矛」不為「刀戈矛」之「矛」，而為一個「予」的上揚之形，是為「幻」也。這就是「龍戰於墜」回溯至《易・乾》的「時乘六龍以御天」之關鍵，以《易・乾》的「道德本體」不可述，能述的只是《易・坤》的「道德實踐」，但是必須時時以「道」為標的，是謂「直心而行」，但也因「直心而行」一路回溯必為「幻」，故曰「其道窮也」，是以《易傳》曰，「作易者，其有憂患乎？」

這樣解釋《易傳》的「九卦之德」，才能瞭解「履以和行」之意，否則「履，和而至」又如何能夠回溯至《坤・初六》的「履霜堅冰至」呢？這裏再來看一下「履」字。「履」為象形字，但因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂「以會意定象形」字。其所「會意」者，「彳夂」也，「彳夂皆行也。」因「履」從尸從舟從彳夂，「舟象履形，尸者人也」，只說明了「人著其履」之形貌，唯「彳夂」才能「行」，但其「行」謹慎，以「彳」從半行，小步也，而「夂」者，行遲曳夂夂，象人之兩脛有所躧也，故「彳夂」者，「行」之誠惶誠恐也，是為「道德實踐」之要義。

以「彳夂」成字者，在中文象形字裏不多見，「復」為其中之一。「復」之古字為「复」，從「夂」，以人行於道，兩脛有所躧，故而有「道」，其「道」高不可指，故從「高省」，但其「复」之形貌著重於「行故有道之高遠」，而「復」之「彳夂」才能將「道之高遠」重新放置於其「行」之謹小慎微，是為《老子》之「千里之行，始於足下」之意，但是「千里之行」實為「复」，而「始於足下」才能為「復」，以「彳夂」者，「行」之誠惶誠恐也，是為「復，德之本」之義，若以「千里之行」的「复」代之，則反而有「巽，德之制」之含意，故曰「稱而隱」，「巽以行權」也。

至於「複」或「覆」乃至「腹、馥、蝮、鰒、鍑」，其實多為「假借」或「轉注」，思想層階不高，只是「爰复」說物，如「複、腹、蝮、鰒、鍑」者是，或「爰复」說事，如「馥」者是。唯獨「覆」之一字，大有玄機，以「覆」本作「襾」，從冂，上下覆之，以會意定指事，以事為主，而以意成之，其「事」為「上下覆之」，其「意」為「彳夂」，故「爰復為覆」，天地上下「覆蓋」，而人「和而至」，是曰「履」也。

如果「文字」只是記錄語言的工具符號，「文字」的發展自然以「最少、最簡潔的符號」同時又能「最明確的表達語言」為訴求，所以以「复」來替代「復」、「複」、「覆」，乃至「腹、馥、蝮、鰒、鍑」等似無不可；但是如果「文字」與「思想」一起皆起的「俱起論」能夠成立的話，那麼在「文字承載思想」與「思想操控文字」相互制約的矛盾對立面上，唯有盡其可能地「入文字」，或「入思想」，才能提升那個操控「文字」的「思想」，否則「思想」必然退化，以「复」合併「復、複、覆」的歷史進程來看，「文明進步」的確是國人思維退化的證明。

中文象形字與其它拼音文字最大的不同就在每一個象形字「形音義」的整體呈現。拼音文字的功能是上下文，所以儘管字詞可能在意義上有各種變態，但是上下文給予該詞獨一無二的價值，因此字詞的具體意義是在上下文中體現的，孤立分析字詞以產生歧義沒有任何意義，但中文象形字不同，單獨的「文字」有完整的「形音義」，上下文的體現則沒有「時態」、沒有「能所」，所以「名身、句身、文身」一顯皆顯。這是「形象文字」之所以可以敘述的根據，尤以《易經》文字為然。「同音合併」則連帶地將不同「形義」一起合併，而造成了「古文、今文」的隔閡。

研究「复、復」之演變是一個方便，但要注意「彳」的詮釋，更要注意「夂」的意義。「复」為「形聲字」，為古「復」字，「行故道也」，但「夂」是「純體指事字」，不是「倒止」，更不是「倒止」的訛變；以此為由，而做出「復」之「彳」為一個不必要的義符，就完全漠視了「彳夂」的謹小慎微之行逕。有的字可以互譌，如「復、複」之通假，有的字則不能互譌，如「復、覆」之不能

通假。要瞭解文字是否能夠互譌、通假，則必須「入文字」，不能因為讀音相同，而「同音合併」，做下「復」通「複、覆」、「覆」通「復」、「複」通「復」等等結論，「复、復」固然為一字，但「复、覆」卻不能通假，因「両」才是「覆」之本字，有「上下覆之」的義涵，「爰復為覆」則使得「人居天地之間」，除了天地上下「覆蓋」之外，還有與「天地合德」的可能，是曰「和而至」。

「上德、下德」或「有德、無德」破解了以後，孔子以三個「易之為書也」，分別闡釋「道」之一字不能離開「易之道」而論述，更不宜以「道」字提綱挈領來總結中土的原始哲學思想。其隱憂有三，分別論述於《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章：

其一、「易之道」不可遠：「三代」猶未遠矣，何能棄「易之道」，而以「道」行焉？「道」字一旦提綱挈領，則易流於空疏，失去了「易之道」原本具有的淺近與平凡，更因「道」有高不可攀的隱憂，所以一旦浮泛於注解，將逐漸偏離日常生活，而失其貼切、通達、平易的要義。「易之道」很簡單，「屢遷」也。也就是說，宇宙法則沒有永恆不變之理，「變動不居，周流注虛，上下無常，剛柔相易，不可為曲要，唯變所適。」一旦明白了「唯變所適」之理，「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故」，於是才能了然「作易者，其有憂患乎？」而一旦知曉了「憂患意識」，就會明白「易之道」是宗教亦不是宗教，是哲學亦不是哲學，是宗教哲學亦不是宗教哲學，「與天地準，故能彌綸天地之道」，如此一來，既「無有師保」，又「如臨父母」，「易之道」乃如影隨形，使得行人隨時隨地都戒慎恐懼，就算卜卦以判斷事務，也必須靠自己的智慧，「初率其辭，而揆其方」，但是不一定要用卜卦以判斷事務，因為行住坐臥，「易之道」一直都在其中，不因卜卦而彰顯，也不因不卜卦而不彰顯，而「唯變所適」就是唯一的「典常」，不是因為卜卦之人或卜卦之事而有「典常」，是曰「苟非其人，道不虛行。」

其二、「易之道」原始要終：卜卦離不開「時位」，是曰「六爻相雜，唯其時物也。」甚至其卜卦後面都與「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」有關，而「問卦、卜卦」之「時、位」

其實已經肯定了「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」對「卜卦、釋卦」至關重要。其初爻伊始，有六十四個可能，逐位而上，其可能逐次遞減，及至上爻，卦象乃定，是曰「其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。」然而六爻扶搖直上，最具「唯變所適」的爻位則為「中爻」，是曰「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。」只不過，「中爻」詭異。以六爻觀之，「中爻」為「內卦、外卦」交接的「第四爻」，但是以三爻觀之，「中爻」為「內卦」的「第二爻」或「外卦」的「第五爻」，於是「二爻、三爻、四爻」與「三爻、四爻、五爻」就形成了「交互卦」，令其錯綜複雜之卦象構建了「雜卦」的論說；奇奧的是，倘若真正知曉了「卜卦、釋卦」所牽扯的「身、位、時、事、占」，其實就不必卜卦了，亦即「善易者不卜」之意，所以孔子曰，「噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。」這其中，「內卦」的「二爻」與「內外卦」的「四爻」雖然都為「中爻」，但位階不同，作用亦不同；「二爻」因為置於「內卦」之中心，即離「初爻」與「三爻」，得時又得位，機會頗佳，故「多譽」，而「四爻」居於「內外卦」之交接，更為「外卦」之「初爻」，故戰戰兢兢，而因其勢接近「外卦」的「中爻」，故「多懼」。然「二爻、四爻」畢竟都屬「陰位」，陰者柔也，不利遠者，更宜柔中，所以居於「內卦」之「二爻」就比居於「內外卦」之「四爻」要來得重要，以是謂「二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。柔之為道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也。」這個爻象，到了「三爻」與「五爻」就大為不同了，因為「三爻」為「內卦」之「上爻」，卻為「互卦」之「中爻」，上下失據，故「多凶」，而「五爻」以「外卦」論，為「中爻」，以整體「六爻卦」論，仍為「中爻」，貴賤之別也，是謂「三與五，同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。」更因其「貴賤之等」，故「二位、四位」柔危，「三位、五位」剛勝，以是曰「其柔危，其剛勝邪？」

其三、「易之道」廣大悉備：孔子在這一章節，直截以「六爻之義」演繹老子因歸納《易經》而整理出來的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經・第四十二章》），並發展出來一個

「三才之道」的論說，而曰「有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻。」很明顯，孔子在這裏將老子的「道生一，一生二，二生三」勉力歸整為「三才之道」，更因「一二三」不可分，故以「人道」居中將「天道」與「地道」迴盪開去，是曰「即離」；「人道」即離「天道、地道」之間，入而分之，曰「六」，為「易之陰數」，而與之對應的「易之陽數」則為「九」，故為「陽之變」，象「屈曲究盡」之形。「九」隔「五」與「一」對峙，勢成「一、五、九」之形貌。「五」以「乂」為正，「河圖」以「五」數居中，而「洪範」以「五」為「皇極」，「一」則為「太極」；又「一二三」同體，所以「九」之「陽之變」所對峙者，即為一個「太極、兩儀、三才」不可分的「三位一體」，是謂「三才之道也」。「道有變動」，故爾有「爻」，曰「三爻」；「人道」居中，將「天道、地道」迴盪開來，是為「兼三才而兩之」，故有「六爻」，而後有《周易》。易言之，「爻」者，「交」也，其字形象「易六爻頭交」。「爻」以其齊簡，故「等平」；以其「等平」，故「雜物撰德」，故《易傳‧繫辭下》第六章曰「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德；其稱名也，雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪？」其「撰」者，從手從巽，二卩置於丌上，丌者架也，二卩者，天之卩與地之卩也，故雙卩置於丌上乃尊閣天之卩與地之卩也，以之從事，是謂「撰」也。以其「雜聚天下之物」以撰德，辭理雜碎，各有倫序而不相乖越，故曰「文」，而「其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中。」故謂「文」者，錯畫也，象「交文」，「文」不當，故「吉凶」生焉。是曰「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當，故吉凶生焉。」

孔子以這三個「易之為書也」闡釋了「周文王困守羑里以演繹《周易》」的歷史以後，即盛讚《周易》的盛德，故曰「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」更因周文王困守羑里，故曰「其辭危」，戒慎恐懼，以求天下之太平，於是以《周易》演說「變動之道」，期盼國人通曉了「變動之道」以後，能夠扶持社稷於傾倒之際；這樣的「變動之道」周遍圓滿，更「唯變

所適」，所以放諸百物皆不廢，只要時時謹小慎微，行住坐臥當為無咎。這就是「易之道」的平易，而不是「道可道，非常道」的高蹈、隱晦，是為孔子逆溯「外其身」為「三才之道」的依據。

問題五：這裏的「外其(最初生)身而(內)身存」，感覺上就是以「外其身」來闡述世親菩薩在《百法明門》的「心不相應行法」。如果屬實，這跟《易經》有關嗎？

回答：當然有關。我個人覺得這個「心不相應行法」就是《易經》闡釋的內涵。事實上，以世親菩薩的《百法明門》來看，「色、心、心所」為「與心相應之法」，和順之義也。但「心不相應行法」凡二十四種，有因「非能緣」所能歸納者，所以不與「心、心所相應」，有因「非質礙」者，所以不與「色法」相應，有因「生滅」者，所以不與「無為法」相應。整體來說，世親菩薩以「心不相應」之行法來指代佛家的「業」的概念。

照理說，「業」這麼一個關鍵的概念，雖然不能以「心、心所、色」歸納之，但是無論如何，世親菩薩都會在「百法明門」裏歸納一下，但祂並沒有，連「心不相應行法」裏也沒有提一下。這很有意思。以二十四個「心不相應行法」來看，「命根」就是「先業所感，而後隨壽長短住時決定」，而「無想定、滅盡定、無想報」三支最能解釋「染污意」如何在輪迴轉世裏的變化，「名身、句身、文身」則在詮釋「業」上受「生、住、老、無常」、「流轉、定異、相應、勢速、次第」等等變化所影響，當然其「業之和合、不和合」只能在「數、時、方」的和合或不和合裏造作，是即為「得」，六趣差別則為「眾同分」，而能否得聞佛法是為「異生性」，統攝為「業」。

佛家的「業」很難理解，因為「業」往往牽涉到「末那(第七識)」執取「阿賴耶(第八識)」的造作，是謂「造業」，而這些「業」因「末那」在輪迴轉世之間遭到了染污，使得其執取有了偏差，是謂「舊業」；這些「舊業」直接影響了「第六識」的造作，但因「第六識」有集起、思量、了別的

作用，所以要消除染污，非常不容易，只能念佛、拜懺，期盼在佛菩薩摩訶薩庇佑下，將染污意逐之消泯，是謂「消業」。這整個的「造業」與「消業」就是「起心動念皆是業」。

〈外其身〉裏，著墨甚多的「中陰身」如何在泰耶多傑的牽引下，讓夏瑪巴的「意生身」經由「無色界」的「空無邊處地」過渡到「色界」的「四禪地、三禪地、二禪地、初禪地」、再到「五趣雜居地」，說的就是「三果」以上的聖人原本不必再來人間了受生死，但因發願度人，故暫止息受想勞慮，而依於「無色界」的「非想非非想處地」，遊觀「無漏」以為加行，乃得趨入「滅盡定」，而入此定之前，「六識心及心所」一切不行，故遊走於「無所有處地」與「識無邊處地」的「第七識」與「俱生我執及彼心所」亦皆不行，唯「第七識俱生法執」與「第八識」仍在，但不離「根身」。

這個就是泰耶多傑的下手處。在夏瑪巴由「無色界」轉至「色界」的時候，藉由「第七識俱生法執」不離「根身」而入定於「四禪地」，並讓「第七識俱生法執」攬微細色質為「身」，彼微細色即是「第八識」所變相分，而後由「無想報」轉至「無想定」，逐次由「三禪地、二禪地、初禪地」而令「第七識俱生法執」漸生「第七識俱生我執」，乃至「欲界」的「六識及心所」一切皆行，而後「最初生身」乃具體而微，「根身」反隱。

這個「根身」的說法，老子即謂「天地根」，以其微而不絕，存而不可見，故曰「綿綿若存，用之不勤」；具體地說，這個「天地根」就是「玄牝之門」，「玄牝」者，「牯神不死」也。以是知〈無何有之身〉以「牯神」論夏瑪巴轉世之道，亦即還原「根身」的說法為老子的「天地根」也。

這樣的敘事策略固然有些迂迴，但是非如此，無法以《百法明門》的「心不相應行法」來論證《易經》。何以故？《百法明門》不以「業」稱名「心不相應行法」，堪稱高妙，其之所以得以引申至《易經》者，「幾」而已矣。「幾」為中土哲學概念，承「易變」而來，「業」為印度哲學概念，承「奧義」而來。何以故？其卜卦之「得」者，依「初上九六，八字命爻」造作假立；「命根」者，依卦爻之連持不斷假立；「眾同分」者，爻與爻同，卦與卦同，依卜卦之時事物相似假立；而「異生

性」者，妄計卜卦之時事物相對假立。前此四者，「依卦爻之性分位差別假立」即卦爻背後的「身、位、時、事、占」。以此卜卦有「無想定」，求占之身、所居之位、所遇之時、命筮之事、兆吉凶之占均不行，惟卦不離爻身；「滅盡定」者，欲暫止息受想勞慮，而依於非想非非想定，遊觀無漏，以為加行，乃得趨入卦爻；「無想報」者，攬爻為卦，爻以卦分。統稱為「依卦爻分位差別假立」。

卦象既顯，釋卦乃生，曰「名身」者，「爻辭」也；「句身」者，「象辭」也；「文身」者，「彖辭」也。「彖辭」為「象辭」、「爻辭」之所依，而三者則依整體卦象分位假立，「求占之身、所居之位、所遇之時」才穩固下來，然後「命筮之事」才能依據所卜之卦「兆吉凶」。這時「釋占」是不能脫離「命筮」而自行在「卦象」裏求其解釋，而必須與「命筮之事」相吻合。統稱為「依言說分位差別假立」。

釋卦也者，闡釋卦象之「生」者，乃依於卦爻仗「時事物」顯現假立；闡釋卦象之「住」者，依於卦爻暫時相似相續假立；闡釋卦象之「老」或「異」者，依於卦爻遷變不停、漸就衰異假立；而闡釋卦象之「無常」或「滅」者，依於卦爻暫有還無假立。統稱為「依卦象分位差別假立」。

「流轉」者，依卦爻前後相續假立；「定異」者，依卦爻現行各各不同假立；「相應」者，依卦爻和合俱起假立；「勢速」者，依卦爻諸法遷流不暫停住假立；「次第」者，依卦爻前後引生次第不亂假立。前五者交相運作，依卦爻剎那輾轉假立而有「時」，依卦爻互綜互錯假立而有「方」，依卦爻相仍相持假立而有「數」。以是，知卦爻「和合」者，不相乖違假立，卦爻「不和合」者，互相乖違假立。統攝為「依因果分位差別假立」。

凡此二十四種「假立」之說，皆取材於明末藕益沙門智旭所解的《百法明門》。至於「善易者不卜」，因知卦爻之「假立」而趨近「無為」，有非卦非爻、離諸卦爻的「虛空無為」，洞悉「滅盡定」而擇滅卜卦的「擇滅無為」，洞悉「無想報」而不作為的「非擇滅無為」，洞悉「無想定」不動其身心的「不動滅無為」，入「滅盡定」而令心不動的「想受滅無為」。統攝為「真如無為」。

五、〈外其身〉與〈無何有之身〉、《懷疑與恩寵的故事》之關聯

問題一：〈外其身〉出自〈無何有之身〉，而〈無何有之身〉又出自《懷疑與恩寵的故事》。這是否為《懷疑與恩寵的故事》之原始構思呢？

回答：〈外其身〉與〈無何有之身〉、《懷疑與恩寵的故事》可以相互印證。其肇始當然為《懷疑與恩寵的故事》的撰寫，但是《懷疑與恩寵的故事》幾次走不過去，一度被我棄置，直至耿昇所翻譯的《西藏宗教之旅》(中國藏學出版社，一九九九年九月第一版)出現，我才獲得了一個將《懷疑與恩寵的故事》完成的生機；但我必須先說，其譯筆非常艱澀難懂，不知是否因為原著內容太過龐雜繁瑣，宗教術語不易翻譯，還是譯筆不夠潤暢，所以法文原著精神往往流失於其譯筆之中，不論如何，該書的出現，而且是一個不意期的出現，將我的思想整個貫通了起來，於是《懷疑與恩寵的故事》才得以完成。這一點，我是要感謝耿昇的，非因其所譯，但因其引介。持平地說，《懷疑與恩寵的故事》的完成本身就是一個魔幻的經歷，所以我不可能在撰寫《懷疑與恩寵的故事》的過程中構思〈外其身〉與〈無何有之身〉的。我只能說，《懷疑與恩寵的故事》推而知之，「其道窮也」，故為「幻」。

《懷疑與恩寵的故事》的章節呈現了一個我在下筆時所不知道的企圖，但不是「文學評論家」所說的「魔幻文學」的屬類，而是我自己以「魔幻」思維進行了一個我徜徉於雪地的旅歷。這裏面與《西藏宗教之旅》有直接關連的有我以〈天地的叮嚀〉去支解我與「噶瑪噶舉」結緣的始末，〈瑪尼堆〉以「瑪尼堆」建構史前巨石文化的殘餘，〈瑪尼轉〉將四大「藏傳佛教」派別與「雍仲苯教」、吐蕃原始宗教融會在一起，而〈拉薩最後的一個喇嘛〉則預測了「雍仲苯教」或吐蕃原始宗教的復甦將與「婆羅門教」驅趕印度佛教出印度的歷史一樣，也將在未來的歲月驅趕「藏傳佛教」出西藏。

這本長篇小說的完成充滿了詭異，其最後思想的統一應歸功於義大利「藏學家」圖齊(Giaseppe Tucci，1894-1984)的《西藏宗教之旅》，而促成我去尋找這本書的因緣則來自一個同修的質詢。事實上，我在尋找這本書時，並不知道有《西藏宗教之旅》的存在，甚至不知圖齊這麼一個「藏學家」，而這本書的出現，而且是極其荒謬地以《西藏宗教之旅》的方式出現，想來不可思議。

那是喜瑞都圖書館為大陸的贈書所舉辦的一個儀式，而《西藏宗教之旅》就夾雜在一大堆旅遊的書籍裏，只不過，圖齊的原文並沒有「旅歷」或「觀光」等性質，而是極為嚴謹的「西藏宗教」的探索，甚至「譯者序言」也維持原來的法文翻譯，但在封皮上卻改名為「西藏宗教之旅」；我想出版社的用意可能是要淡化一個嚴謹的宗教探索，而我竟然就將之從一堆旅遊傳記裏找了出來。

我尋找這一本不知是本甚麼書的起因是我在「蓮花生入藏年代」的考證上出了錯誤，而《慧能與玄奘》的完成也因此耽擱了下來。這一耽擱就是五年，而五年之中，我在工作之餘，陸陸續續寫完了《音韻與圖符》、《遺忘與記憶》等書，敘述的口吻也逐漸以議論方式為訴求；這個敘述現象一直持續著，等到我在《西藏宗教之旅》找到了我要找的「蓮花生入藏年代」，回頭完成《慧能與玄奘》以後，我的論述口吻也一直沒變。最後當我以「象學無象」的題旨總結了《音韻與圖符》、《慧能與玄奘》與《遺忘與記憶》以後，我卻發現我不能以議論的口吻將那本懸宕多年、但尚無「懷疑與恩寵的故事」之名的論述做個總結，因為我不懂藏文不懂梵文，更不知道西藏風俗，甚至對「藏傳佛教」也是一知半解，於是就有了以小說的方式鋪陳一個「魔幻」般的「西藏宗教之旅」的想法，藉以躲避議論文所必須的嚴謹思維與查證，以及最重要的，「噶瑪噶舉」因為泰耶與烏金噶瑪巴的認證而分裂讓我生起了一個還原「噶瑪噶舉」為「藏傳佛教」四大派別未分的狀態，最後演變為「佛苯」結合，乃至「宇宙起源論」，於是《懷疑與恩寵的故事》乃定名，卻是一本不折不扣的「西藏宗教之旅」。

換句話說，《懷疑與恩寵的故事》竊取了圖齊的《西藏宗教之旅》的書名，卻轉其論述口吻為小說鋪陳，但還原與探討「宇宙起源論」的想法則一致，其事則為「十七世大寶法王」的論證風波，

其文則為「西藏宗教與文化的關連」，其義則為我將「泰耶噶瑪巴與夏瑪巴」還原為「噶瑪噶舉正統傳承」的嘗試，不料卻意外與《孟子‧離婁下》呼應了起來：「王者之跡熄，而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」這一段論述的興起與我閱讀《西藏宗教之旅》的感想是分不開的。

這應該就是我藉《懷疑與恩寵的故事》評論「十七世大寶法王」的論證風波為「王者之跡熄，而詩作，詩亡然後春秋作」的原因。當然《懷疑與恩寵的故事》裏面的「王者」為「大寶法王」，而自「十六世大寶法王」在美國猝然過世，維繫一個「夏瑪巴、太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察」的團結就不再存在了，是曰「王者之跡熄」；在認證「第十七世大寶法王」而毫無進展的十一年裏，「噶瑪噶舉」的運作是在一個沒有「大寶法王」的景況下進行的，是曰「法王不巡守，四子不陳詩」，故曰「詩亡」。然後「孔雀信」橫空出世，「烏金噶瑪巴」於忙亂之中在祖普寺倉皇坐床，將夏瑪巴打得措手不及，各個陣營於是都有了各自的說法，是曰「詩亡然後春秋作」。當然「春秋」一說，為各個說法之通稱，其事跡均在暗中進行，不可得見。一者，烏金噶瑪巴以「孔雀信」記載認證事實，是曰「晉之乘」；二者，夏瑪巴另立泰耶噶瑪巴，是曰「楚之檮杌」，以示太錫度以「孔雀」一信造業，實將「孔雀」污蔑為一隻「惡獸……因以為凶人之號，取記惡垂戒之義也」(朱熹注)；三者，居流亡政府領導地位的達賴喇嘛悍然介入「噶瑪噶舉」的認證而背書了「烏金噶瑪巴」，曰「魯之春秋」，以「大寶法王」之歷史傳承必表「夏瑪巴」以首事，但因「夏瑪巴」傳承中斷了三世而被重新認證，故錯舉「太錫度」以為所記之名(杜預注)。

這麼一本評論「十七世大寶法王」認證風波的《懷疑與恩寵的故事》，造業不可謂不深，但是我對「活佛轉世」的認同是從「佛學」角度說的，雖然我不諳藏文，不識藏族文化，但十幾年來由於泰耶噶瑪巴與夏瑪巴之緣，我幾乎無時無刻不在追尋與辨識西藏文化，希望能夠找到一個方法，將我對「活佛轉世」的瞭解「轉譯」到西藏文化裏去。只不過，從我所倡議的「文字文學文化」與「文化

思想宗教」不可分的角度來看，這個方法注定要失敗，但一旦深入，我發覺自己經常置身於一片業海之中，我在過去世或許曾為藏人的想法也屢屢在字裏行間竄出。

這是一個甚麼因緣，我無力探尋，但念及詮釋「藏傳佛學」的藏文本以梵文為基，所以「藏傳佛學」本身即為「轉譯」，不止在「佛學」本身，也在「文字」，所以我與「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」相應，不是在「文字」上相應，也不是在「文化」上相應，甚至不是在「思想」上相應，如此一想，我就釋然了，否則我無論如何都不會以中文來詮釋這一段我與「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」結緣的過程。

當然《懷疑與恩寵的故事》所論極為廣泛，我也盡量跳脫「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」與我之緣，而站在「烏金噶瑪巴、太錫度」的角度來看「十七世大寶法王」的論證事件，甚至以達賴喇嘛的角度來看藏族的生活景況，其事則脫離「噶瑪噶舉」，而逐漸以「藏傳佛教」之整體論之，但因當世流傳於全世界的「藏傳佛教」以「噶瑪噶舉」為盛，故舉「噶瑪噶舉」以概括之，但無褒貶之義。

這裏面最值得一提的是〈遣百非〉，其入手處即為我個人皈依了夏瑪仁波切。那是一九九一年我父親過世以後，我四處尋找人生方向，卻幾度與臺灣跨海東渡的高僧大德擦身而過。這固然是因為洛杉磯地處偏陲，但臺灣移民眾多，甚至大陸移民近年來也逐漸探索佛教，而對這些飄洋東渡的和尚就格外注意起來。在這個氛圍裏，我隨順因緣，幾乎每一位造訪洛杉磯的和尚我都親炙過，但卻老是覺得有隔閡，不對機，說不清道不明究竟是甚麼問題，就連夏瑪巴後來成為我唯一的皈依師，我還是有疑問，更有隔閡。這真的只能說是我福德不夠、宿緣不足的地方，否則以我所接觸的「噶瑪噶舉」的層階，我早就跟著夏瑪巴走了，而且還有可能直截成為「泰耶噶瑪巴」的入門弟子。

這在「噶瑪噶舉」裏是一件不得了的事情。我知道我明白，但就是進不去。我焦慮不堪，卻又無技可施。有時我也想忘掉一切的政治與宗教的因素，純粹立基於個人的修行需要，但是不成，無論如何都無法相應。我明白這個「上師相應法」是最基本也是最上乘的要求，一點也馬虎不得，所以也就隨順因緣，等待時機。這一等就等了二十幾年，直到夏瑪巴於二〇一四年六月十一日在德國菩提道

中心入滅，我才發覺十四世夏瑪巴與我的因緣已然逝去，而且因為我的善根、福德、因緣均不俱足，夏瑪巴與我在此生此身的後續竟然遙遙無期。

夏瑪巴曾在我們唯一的一次面晤，叮囑我要以「佛法」為依歸。我不知道夏瑪巴是否看出了我與「噶瑪噶舉」的因緣不夠深，還是看出了我個人在「菩提道」上的障礙太多，反正在那遲疑不決、舉棋不定的年歲裏，我重操舊灶，又回去洛杉磯縣捷運局上班了，「噶瑪噶舉」也與我漸行漸遠，但因為我對西藏的陌生與因緣的不解，我嘗試著寫下一篇有關西藏的小說，〈拉薩的最後一個喇嘛〉，不料受到《中外文學》的激賞，於是我在幾個月之間，連續寫下了〈拉薩的星空〉與〈荒山石堆〉，也逐漸走出「噶瑪噶舉」的內部傾軋，而一舉破除了「宗教性」思想成為人們信仰卻也成為思想障礙的根源。這時的我已經明白「宗教」在人類歷史上引發為殘暴的種子其實是一個必然的現象，其因即「基督教」喜歡傳播「福音」，但卻不知一個充滿了自稱「基督徒」的世界不見得會是一個比較好的世界，而「佛教」是不受「文化」限制的，但卻依「文化」而展現出來不同的佛教面貌。

這麼一個轉進就漸漸將《懷疑與恩寵的故事》開展了出來。第一個造作的就是〈瑪尼轉〉，而最後一個造作的也是〈瑪尼轉〉，前後的挾帶先將《老子》思想引入，再將《易經》思想引入，於是《懷疑與恩寵的故事》乃大成。

我不得不說，佛教之所以在不同的地區有不同的面貌，乃因汲取了不同的「文化」，而佛教也因汲取的「文化」能否消化而立，於是就有了「南傳佛教」、「中土佛教」與「藏傳佛教」之區別，庶幾乎，這些差別不是因為佛法的不同，而是不同的「文化」所能化解的佛法不同，或對佛法的詮釋不同，而「文化」是這個差別的決定因素，是曰「文化決定論」或「文化地理決定論」。

以「文化」來重新看待「佛教」，讓我走出了「文字」的限囿，也不再受「佛學院」所歸納的「大乘」、「小乘」與「密乘」的佛學分類，思維頓開。這裏面的探索當然有很多陷阱，但因為所有的佛教文獻都是翻譯的，不論是「梵中」或「梵藏」翻譯，在思想上都是一個「出」的驅動，但因為

「佛經翻譯」本身就是個出世行為，所以原本不必在所翻譯出來的出世思想裏去造作一個出世思想，而其造作，甚至不得不「出」，其實為「入」，因為逆反一個「出」的驅動，只能「入」，甚至「入於其不可入」之處，才又重新回到「出」的驅動。這個瞭解，讓我明白了中國社會缺乏一種「入世的宗教」，即因其過於著重「出世」，從六朝的「虛無思想」開始，禪宗繼以「不立文字」來鼓勵出世思想，更以「出文字」來否定文字敘述，而因為這個驅動與佛教的「出世」思想吻合，在歷史上出現了大書特書的「不立文字」現象，但卻也因其「動而愈出」的思想，而印證了「出文字」的效應。

以是，凡在「悟」上強調佛法者，都屬「出世」思想，而「藏傳佛教」的基礎亦為「出世」。這時我以「文化」入題來還原思想於一個尚未造作的態貌，忽然就有了尷尬，因為這樣的造作是一個「入」的驅動，不止「入」其思想，更「入」其文字，卻也因其「入」，而與基督教與伊斯蘭教遙相呼應，因為兩者的思想都是「入世」的，雖然因為教義不同，所以在「行」的實踐上屢起爭端，但是都著重於一個向下求索的思想行逕，科學亦然，皆是「入」也，而消費行為則為「出」，不論是消費「文字」、消費「文化」、消費「生命」、消費「生活」，俱「出」也。

以這個「入」的驅動來論述「噶瑪噶舉」，我的用心就逐漸明朗了起來，因為這樣的思想固然可以還原「噶瑪噶舉」為「藏傳佛教」四大派別未分的狀態，甚至演變為「佛苯」結合，乃至「宇宙起源論」，但這個「入」的驅動不介入「神話」的論述幾乎不可能，然而「神話」是個隱喻、象徵，更是一個敘述「形上學」的形式，於是如何認識、命名與表達「噶瑪巴」的傳承意義就成為瞭解西藏事物的一種成熟、縝密的方法。我不得不承認，我是用這種方法來打破「人一向認為其所感知的世界是真實的世界」的愚癡。在這裏，我直指「孔雀信」的「記惡垂戒之義」。

我的動機當然是因為夏瑪巴是我的皈依師，但是「因緣」是說不清的，從我在「大方廣學會」皈依夏瑪巴開始，我對宗教的看法就逐漸由「人造的認知」進入「自然的感知」。這個分野很明顯，但這個「自然的感知」仍舊是我所感知的「自然傾向」，而不是「自然」的主體。

易言之，我所感知的「噶瑪噶舉」的模式取決於夏瑪巴與我的「因緣」，而不是「認識主體」的原始模式。這個「因緣」當然不可能一直還原，所以「向上一路，千聖不傳」的境地是談不上的，只不過這麼還原「因緣」，雖還沒有到達頂點，但也打破了我的執著，更把我的思想投射於「因緣」的迷執給解析了出來，於是我才能將「解釋的真實」與「究竟的真實」區隔開來。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》的意外收穫。以之迴向給千千萬萬受「噶瑪巴認證」牽連的「噶瑪噶舉」弟子。

問題二：〈無何有之身〉對映於〈外其身〉，似乎有詮釋「Mit-da-sein」的義涵。我是否可理解為這與太錫度以〈孔雀信〉的「存在」指認烏金噶瑪巴、而夏瑪巴以「宗教思想」指認泰耶噶瑪巴，似乎有異曲同工之妙呢？

夏瑪巴指認泰耶噶瑪巴的關鍵在「當噶瑪巴要回來的時候，他就回來了。」這聽起來似乎有些玄乎，但是其實這個指代所指的是「噶瑪巴無所從來，亦無所從去」，也就是「如來」的意思，直截以其「轉世」闡釋「Mit-da-sein」所隱含的「即在與俱起」的宗教思想。這個噶瑪巴創始的宗教思想到了宗喀巴，就被他所創立的「活佛制度」破壞了。當然從任何人投身於這一世的輪迴狀態看過去，幾乎已成「藏傳佛教」立教根基的「活佛轉世」不再是一個能夠質疑的歷史議題；要質疑的話，就得全然否定「藏傳佛教」的傳衍，甚至得在「藏傳佛教」的歷史糾結裏找出「活佛轉世」因認證的錯誤所導致的傳承分岔，以及從那個分岔為起點所蔓延出去的傳承傾斜。

這麼一看，「藏傳佛教」的認證就屬於那個不可說不可說的宗教領域了，否則任何一位「活佛轉世」的認證都可以成為一個政治議題，在一個傳承的分岔點上，將傳說中的「活佛轉世」移花接木地塑造為另一個「活佛轉世」的新墾傳承，進而從信眾的生息與皈依上，陌生地指引了疑慮和挑戰的認證密碼，緩緩地在「認證議題」裏落實，直攝「藏傳佛教」的內在傳承意義。

這就是「孔雀信」的認證密碼的「存在哲學」，不在「認證密碼」的真偽，而在「認證密碼」的存在，以及「認證密碼」必須存在、否則「噶瑪噶舉」不得往後傳承下去的哲學意義；也就是說，它的存在本身就是疑慮與挑戰，它所提示的生息以及新墾的傳承遙指一個已經落幕的「噶瑪噶舉」，當然還有不可挑釁的忠誠，起碼在十六世噶瑪巴還沒有來得及示現的十一年裏，當「忠誠」本身已經成為一個陌生的疑慮與挑戰時，任何的「認證密碼」都可以指引一條嶄新的傳承，只不過，這樣一個「認證密碼」呼喚了「孔雀信」的創生，然後「孔雀信」就創生於噶瑪巴的「認證密碼」了。

我不得不說，任何人拒絕接受「孔雀信」，在「孔雀信」還未存在的時候，都是合理的懷疑與挑戰，但是當「孔雀信」橫空出世了以後，如果持續拒絕接受「孔雀信」的存在，那就是否定「存在主義」哲學的存在意義了，所以任何一個辨正「孔雀信」真偽的努力，都不具挑戰或質疑「孔雀信」的力度，不止不可能撼動「孔雀信」已經存在的事實，甚至還遭引了一些認同「孔雀信」的存在意義的同修們頻頻譏諷「認證者不具認證能力」的修為，至於在這個情況下，轉而勸說「當噶瑪巴要回來的時候，他就回來了」，也都只能被看作是一種與「孔雀信」同具「存在主義」哲學辨正的託辭。

這真頗為尷尬。當我在十七世噶瑪巴的認證風波裏，發現了「孔雀信」的存在意義以及夏瑪巴質疑「孔雀信」的左支右絀時，我很沮喪以及充滿了挫折感，讓我不自禁地墮入了信仰的深淵，懷疑「藏傳佛教」的傳承意義，同時只想遠離「噶瑪噶舉」，甚至遠離我自己以及所有加諸我身上的傳承因緣，而以一個疏離因緣的方式來訴說我存在於這個世上的意義，就像「孔雀信」的存在一般，或像「噶瑪巴要回來的時候，他就回來了」一樣。

有些說不清楚的是，在西方沉寂了幾個世代的「存在主義」哲學議題竟然以「孔雀信」的橫空出世而借屍還魂，而在沒有十六世噶瑪巴的轉世指認文件的十一年裏，這麼一個太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴組成的「認證小組」，竟然就像馬羅、卡繆、沙特、海德格同聚在一個跨越時空的小屋子裏，齊聲爭論「存在先於本質」是「孔雀信」據以存在的第一原理。

深具諷刺意義的是「活佛轉世」原本就是噶瑪巴一世開創的，但是只具備宗教傳承的意義，以方便「噶瑪噶舉」的學子們在修持上堅持「密續」的綿延；宗喀巴承襲了噶瑪巴的活佛轉世所賦予的宗教意義，卻不得不在十四世紀的政治氛圍下將「活佛制度」政治化起來，於是隨著「達賴與班禪」在「格魯」的崇高地位逐代樹立，西藏也因此解決了「政治接班人」的問題，但是卻不無遺憾地種下了世世代代為了尋覓「活佛轉世」的爭端——以前是豪門大家為了自己的子弟而引發爭端，現在則是兩個「政治實體」在同樣的「金瓶掣簽」裏各說各話——事情愈來愈隱晦，集團卻愈來愈龐大。

這中間總是沮喪得令人想逃避。據說在清末民初時，曾經一度因為愈來愈多的高僧都發願死後轉世渡人，一時產生了許多活佛，於是布達拉宮執掌政務的噶廈政府官員為了打住轉世渡人的說法，不得不制定蒙藏的活佛數額不得超過一百四十六位，但是我不禁懷疑，「活佛轉世」渡人的發心難道還會因為定額的制定而改變嗎？

現在好像更加離譜了。我聽祖普寺的長老們說起，流亡印度的達賴十四世向世人宣稱他將不會再有轉世繼位。我聽了之後很驚惶，因為達賴喇嘛在西藏一直都是很尊貴的，他的宣言對西藏人而言不啻是個不容撼搖的旨意；我所害怕的是，這個深奧與玄祕的「轉世制度」一旦停止，「藏傳佛教」各派恐怕就會各自走向紛亂，因為幾世紀以來，這個可以直截推溯至釋迦牟尼佛的「密續」，在一脈傳承的形式上多少支配著信徒的意識。

當然很多「唯物主義者」贊成這種類似封建君主的世襲傳承制度的摧毀，因為他們深信「唯物主義」信徒能夠一邊倡導「新權威主義」、一邊主張「經濟建設」來改革固有的意識形態。我不禁想著，流亡的達賴喇嘛也夠苦的，既不能不在宗教上順應轉世繼位，又不能不在政治上討好北京政權；既不能不堅持自己是一位任重道遠的政教領袖，又不能不婉拒北京冊封的虛懸「政協委員」官位。

達賴喇嘛轉世了十四個世代，如今生逢這個前所未有的亂世，真是好生為難，所以只有拿自己將來的「活佛轉世」來做個絕斷的例子；這個果敢，不能不說是因為「孔雀信」的啟迪或刺激，如果

這麼一封譌作的「孔雀信」都能以「存在先於本質」的第一原理，霸道地以「存在主義」式的存在來詮釋「噶瑪巴」往未來世傳承的意義，那麼一時不慎背書「孔雀信」的達賴喇嘛只好重述「本質先於存在」的宗教意義，而以自身的傳承轉嫁於烏金噶瑪巴，藉以遏阻「烏金噶瑪巴是孔雀信創生出來」的存在意義；這是達賴喇嘛不能承認他落入太錫度的陰謀，但又必須給夏瑪巴一個交代的苦楚，畢竟「活佛轉世」是一個「宗教觀念」，只不過達賴這個說不得的苦心孤詣，卻不可避免地在諸多的教派傳承上起了骨牌似的破壞作用，以綿長的「宗教傳承」屈服於沒落的「存在哲學」。

至於說有人認為達賴喇嘛的不再轉世是因為「政治傾軋」，我只能說那是一個低層次的解釋，畢竟「政教合一」是中國共產黨不能容許的政治決策，所以面對「西藏自治區宗教事務管理局」局長馬中英所說的「所有活佛都必須是愛國的」，甚至「不愛國，就不能被稱為活佛」，達賴只能一笑置之，就算是不能改變的原則罷，但對這種低層次的說法提出辯解，當真辱沒了「藏傳佛教」的意義。

這真的只能說是一個「存在」與「本質」的對決，因「孔雀信」的創生，將「一個以宗教思想為根源」的活佛轉世逆轉為一個「存在先於本質」的存在論說，於是「本質先於存在」的宗教思想再也不能在「藏傳佛教」裏存在了，「藏傳佛教」於焉搖搖欲墜，而不再只是噶瑪巴認證的傳承問題，更不再只是「孔雀信」是否訛造的問題；這個埋藏得極深的宗教思想根源，被鑽研噶瑪巴幾動而不動的夏瑪巴指認了出來，但達賴喇嘛尷尬了，既不能反對一手背書的烏金噶瑪巴，又不能承認「當泰耶噶瑪巴要回來時，他就回來了」原本就是一個「本質先於存在」的論題，更是「藏傳佛教」藉以立教的根基，於是只好以自身的傳承為救贖，以「不再轉世」來重新驗證「本質先於存在」的哲學意義。

那麼尊貴的達賴喇嘛是不願見到這個宗喀巴所留傳下來的「活佛制度」遭受政治的利用，還是懊惱地以這項「本質先於存在」的宗教決心作為自己犯下「存在先於本質」的政治錯誤的彌補措施？不論是甚麼原因，我都對達賴喇嘛的悲心大加讚歎，但也不自覺地哀鳴，為甚麼人類的思維總是無法完美，而有著掛一漏萬的缺失呢？

其實任何人或宗派要制定或顛倒甚麼樣的制度與我無關，但是為何世人就不能還我一個清淨的狹小空間呢？我管不了任何人，只要求自己能在一個不起眼的角落，供上我所崇敬的祖師們，向他們至誠頂禮——如此而已，難道「政治」或「存在主義」都沒有這個雅量嗎？

不論是誰有多麼冠冕堂皇的理由，也無法否認在十方三世的「潛伏的秘密連續」裏，任何一種反對接受這個世間的既定現象雖然可能於事無補，但是卻足以凸顯世世代代的「密續」真實來，這在神聖的「活佛認證」上更有著傳承上的重要性——如此而已，難道我都不具備足夠的福報嗎？

我無意在此重新定義「孔雀信」的存在意義。它的橫空出世無異地是個「事物」的存在狀態。只不過，它所披露的十七世大寶法王的「認證密碼」卻是以十六世噶瑪巴的角度去觀照「噶瑪噶舉」未來的發展以及這一位即將承繼「噶瑪噶舉」傳承的十七世大寶法王的獨自存在狀態。

當然「孔雀信」的求證對象不是十六世噶瑪巴，而是太錫度以之求證其他三位被「噶瑪噶舉」負以重責的「認證小組成員」，也就是說，「孔雀信」所意欲促成的只是一個由太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴所共同組成的「認證小組」的自覺，以及經由這個自覺所共同認定的「噶瑪噶舉」的未來走向與發展；唯有當這個自覺沒有共識，或四人對「噶瑪噶舉」未來的走向與發展有了歧見，其它教派人士的仲裁才有需要，而達賴喇嘛就是在這個情況下雀屏中選，為「孔雀信」背書。

換句話說，當太錫度尋求達賴喇嘛背書「孔雀信」的時候，「認證組員」無法對噶瑪巴的認證達成共識，已是一個昭然若揭的事實。只不過，這個因緣始末，當達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，「孔雀信」反而變成一份官方的認證文件，而「噶瑪噶舉」自始至終都沒有共識反倒沒有人質詢了；深具諷刺意味的是，「噶瑪噶舉」如果達成共識，達賴喇嘛的背書不會發生，而背書之所以發生卻是因為「噶瑪噶舉」沒有共識，但是後來鬧出了倆位噶瑪巴以後，達賴喇嘛在多次訪談裏，每每聲明他以為「噶瑪噶舉」早已有了共識，而「孔雀信」的背書只是個形式，甚至反而責怪「噶瑪噶舉」內部不能達成協議，而陷他於不義，這似乎只能說是推諉責任，或純粹地只是暴露了達賴喇嘛一直都處心

積慮地想介入噶瑪巴的轉世指認，所以對「噶瑪噶舉」內部的爭議就不聞不問了。這個結論只能說是我個人的猜測或臆想，沒有任何文獻可以佐證。

達賴喇嘛的急迫不是沒有原因的，因為「孔雀信」出世的時候，「噶瑪噶舉」正處於一個有史以來最為緊迫的時空。其時，十六世噶瑪巴已經圓寂了十一年，「噶瑪噶舉」信眾因失去了噶瑪巴而被棄絕於孤獨之中，而「孔雀信」便因緣湊巧地成了這種信仰喪失的回聲，所以「孔雀信」的出現，幾乎立竿見影，隨即給了所有「噶瑪噶舉」信眾一個安身立命的支撐物；這是達賴喇嘛對「孔雀信」的正面評價，因為「孔雀信」及時提供了「認證密碼」，以砥礪信眾因為十六世噶瑪巴沒有遺留證物而產生的失意情緒，所以從流亡政府倡言「團結與統一」的立場來看，「孔雀信」之出，居功厥偉，至於「孔雀信」是否能夠求證於所有的「認證組員」，那其實是「噶瑪噶舉」內部的問題。

「孔雀信」出世的意義就在逼迫長期處於焦灼狀態的「認證組員」另闢蹊徑，並且共同、重新尋找一個「認證」的思考之路，而這樣的「認證思考」並非針對著十六世噶瑪巴的「認證指示」是否存在而言，而是使「認證組員」的存在顯現於明亮處，同時成就「認證組員」各自的獨立存在。

這是「孔雀信」以一個「事物存在」直取「認證組員」的存在意義的動機，而創生「孔雀信」的太錫度則認為十七世噶瑪巴的認證特徵是「認證組員」對「不存在的認證指示」或「認證密碼必須由十六世噶瑪巴親自指示」的反抗，也就是要復歸於「轉世認證」的使命，而不是竭力尋找一個符合十六世噶瑪巴的想盼，至於「孔雀信」是否因此而挑釁了僵化的「認證過程」，則不是「孔雀信」的思索範疇，最起碼，「孔雀信」的創生突破了一個以「十六世噶瑪巴」為中心的各種具體思考，而且它的具體實踐替代了所有構成「觀念上的噶瑪巴」的各種抽象思考或理性哲學，所以無論從何種層面看，「孔雀信」的「事物存在」都只能被看作一個「認證組員」共同營造出來的結晶，而太錫度只是藉著「孔雀信」讓所有的「認證組員」都認真地去思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」在未來的「噶瑪噶舉」走向與發展裏應該具有的「存在」意義，亦即「存在即合理」的引申。

從這個角度看，太錫度是一位「存在主義」學者，起碼是隸屬「藏傳佛教存在主義」的流派，而他的果敢與實踐勇氣比起震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡。這是「孔雀信」的「事物存在」所能帶給「存在主義」一個具體事例的卓越貢獻。弔詭的是，因為「存在主義」的內在精神，使「無神論存在主義」輕巧地與太錫度認同，因為兩者不約而同，都承認「存在先於本質」。

更有甚者，「孔雀信」一出，「認證組員」立刻就陷入了一個與「孔雀信」共同存在的狀態，於是「存在先於本質」的論見乃愈發牢不可破，而任何人想從這麼一個共同緣起的狀態脫離出來，並從疏隔「孔雀信」的影響中，重新找出「認證的自由之路」、以詮釋「本質先於存在」的宗教意義，就將顯得左支右絀，甚至在達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，則就更為離經叛道了。

這基本上就是夏瑪巴「明知不可為而為之」的努力方向。所以簡單地說，太錫度以「孔雀信的事物存在」來決定「噶瑪巴的存在」，而夏瑪巴則逆轉這個動向，將「噶瑪巴的存在」帶入歷史辯證法中，同時在藏族社會或流亡政府的實踐場所，使噶瑪巴重新生根於「噶瑪噶舉」的傳承意義中，但也因為如此，夏瑪巴就成了共同承認「存在先於本質」的太錫度與「無神論者」的打壓對象。

夏瑪巴的努力有目共睹，而他對「本質先於存在」的宗教思想的堅持則造成了「噶瑪噶舉」的分裂。這固然是因為「孔雀信」的出世打亂了十一年來的徵信求證，而且「孔雀信」以一個「事物」的既定存在，公開質疑「認證思考」是否應該堅持一個「觀念上的噶瑪巴」，就像「無神論者」否定「神造世人」的觀念，因「神造世人」之前，神必已有「人的觀念」的思考存在，否則不能造人。

「孔雀信」揚棄了這個「觀念上的噶瑪巴」，但卻不能放棄「本質先於存在」的想法；在長達十一年的尋覓中，太錫度堅信，在十六世噶瑪巴轉世以前，固然必須有「認證指示」或「認證密碼」之類的文件，但既然「認證指示」不存在、或「認證密碼」不再可能由十六世噶瑪巴親自指示，那麼為了要復歸「轉世認證」的使命、打破僵化的「認證過程」，則不妨先接受自己的存在，再談噶瑪巴的轉世問題；換言之，太錫度認為「認證組員」必須先認清「認證」的本質，而唯有「認證組員」先

存在，而後才能思考，再然後，才有將噶瑪巴找回來的欲求，也就是說，噶瑪巴只能因「認證組員」的創造而存在，不能自己存在，而「孔雀信」的創生與存在就是一個具體實踐，起碼「孔雀信」甘冒天下之大不韙，提供了一個突破認證僵局的「事物存在」，亦即所謂的「霸道的存在」。

當然在「認證組員」接受「孔雀信」的「事物存在」的同時，「認證組員」將認真思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」對「噶瑪噶舉」的發展應具的「存在」意義，於是「認證組員」首席的夏瑪巴就首當其衝了，因為中斷了三世的十四世夏瑪巴被流亡的達賴喇嘛重新認證，從來不為中國共產黨所接受，那麼一個在歷史定讞裏已經被終止傳承的夏瑪巴就只能是一個「不存在」的實體了，而一個在共產黨人眼中「不存在」的夏瑪巴所認證出來的噶瑪巴當然也就不可能存在了。

面對這個存在的矛盾，達賴喇嘛最為尷尬。他重新認證夏瑪巴固然是應允十六世噶瑪巴之託，但畢竟終止十世夏瑪巴傳承的也是他，或前世的他，於是這個重新認證就遭到太錫度的質疑；想來也是，在沒有夏瑪巴的百年裏，噶瑪巴與太錫度相互認證，「二而不二」，從來也都不存在沒有「認證密碼」的尷尬，而如今的「沒有認證指示」，未嘗不是噶瑪巴質疑當初懇求達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的決定，只不過夏瑪巴已經存在了，而且直截表明噶瑪巴與夏瑪巴的「二而不二」回來了，於是只好在一個不能更改的存在狀態裏，不留「認證密碼」，以令彼此重新思考「各自獨立存在」的意義。

如果這個思路是對的，那麼唯一欠缺的就是一個「事物存在」，來迫使「認證組員」重新面對自己的存在，以及自己的存在將對「噶瑪噶舉」的未來發生何種的影響。這就是「孔雀信」以「事物存在」方式被創生出來的共同氣氛。當然這其中還因為太錫度被當作「第二位紅寶冠法王」，輾轉於「噶瑪巴與太錫度」的相互認證歷史上，但是當夏瑪巴被重新恢復「紅寶冠法王」的稱謂時，太錫度將以何種「紅寶冠法王」的面貌存在於「噶瑪噶舉」就有了疑問。

這就是「認證組員」在重新思考「各自的獨立存在」時所必須面對的疙瘩，不止「各自的獨立存在」不可能存在，而且各人將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」時，「認證組員」發現

「各自的獨立存在」的本質必須先找出來，甚至存在著這種質素的「本質」原來就先於「各自的獨立存在」，而早已存在了，當然「認證組員」明白，「認證組員」的每一個成員不止必須對自己的存在負責，更需對整體「認證小組」負責，只不過「認證小組」的聚合並不是因為組員自己的自由揀擇而存在，也不存在「認證組員」自由揀擇成員的可能，所以「認證小組」的存在本身就已經隱涵了一個以「各自的獨立存在」來約束「非獨立存在的我」與所有其他「認證組員」的意涵。

唯有瞭解「認證組員」這個「本質先於存在」的和合性質，才能瞭解十七世噶瑪巴的「認證」本質，但是太錫度礙於「噶瑪巴與太錫度」相互認證的歷史事實而無法逃出「認證」的重大責任感，更礙於這個「相互認證」的歷史之所以發生乃因為夏瑪巴不存在於一個被達賴喇嘛中斷的傳承裏；只不過，夏瑪巴回來了，而且還是「認證小組」的成員之一，於是太錫度就掙扎於「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」究竟何者為「認證本質」的問題，但這不是一個太錫度能夠回答的問題，而他又不能袖手旁觀，於是就當夏瑪巴認定「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二的歷史事實，太錫度就揚棄了他十一年來的「自我約束」，而決定以「孔雀信」來約束所有「認證組員」。

持平地說，太錫度曾經有過憧憬，也曾經希望「認證組員」能夠拋棄成見，但他也瞭解，他並不具備更改歷史的能力，因此長期處於一個不安、孤獨、絕望的惶惑狀態中，而面對「噶瑪巴與夏瑪巴」的不可分割，他又不能顯現不安的情緒，於是當太錫度感到恢復「噶瑪巴與太錫度」的歷史不再可能時，他知道他必須在「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」做個選擇，並且左右其他「認證組員」。這個舉措就是「存在主義者」站在選擇的「自由與責任」之前的不安狀態。

當然太錫度明白，他不能在選擇和決斷之際，還去企盼「認證指示」的出現，畢竟十一年來的探尋與邈無跡象已經不能被「認證組員」再依賴為任何的教律、基準或救助了，而像那種「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」的說辭，就算是個宗教思想罷，在現實的決斷時又有甚麼用？「認證組員」不能求助於「認證小組」之外的其他人，更不能在沒有「認證指示」的前提下有任何依賴，而必須在

探尋「各自的獨立存在」的時刻，獨自選擇自己的存在。這就是「存在主義者」的孤獨，永遠伴隨著「存在」的不安，尤其這一世被重新認證的第十四世夏瑪巴面對過去不曾存在的三世，更是如此。

太錫度在創生「孔雀信」之前，已經對「認證」感到絕望，因為「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」已經是一個公認的事實，而如果「認證使命」必須堅持或「認證過程」必須合法，那麼唯一的方法就是期待自己能以意志左右「認證」；當然太錫度也知道，他所能希望的、所能期待的，都必須放置於「認證」的可能範圍內，也就是說，在實踐「認證指示」的重現時，必須以一個確實的「事物存在」去駁斥「不存在的認證密碼」，於是「孔雀信」乃以一個「事物存在」去賭「非證實的認證指示」，以說明「認證組員」不能把希望寄託在可能性或或然性，而必須有所行動，因為檢驗真理的「實踐」不需要冀盼、不需要希望。這就是「存在主義者」的「絕望」。

當「不安、孤獨、絕望」構成了「存在主義者」的惶恐狀態以後，太錫度就以為唯一的出路是將自己的命運交回自己手中；就這一點而言，太錫度的「存在主義」思想的確是一個「人本主義」，只不過，這個「人本主義」不再是將「觀念上的噶瑪巴」視為神聖而加以膜拜的那種「人本主義」，而是提醒「認證組員」從「觀念上的噶瑪巴」走出、轉而認清「認證小組」之外並沒有十六世噶瑪巴轉世的合法認證者。弔詭的是，這樣的「人本主義」只能鼓勵太錫度超越「現實中的自我」，而不再是出於「認證小組」之意志、或不再是從「觀念上的噶瑪巴」走出或不再認同「認證小組」是唯一的「合法認證者」，而是整個超越了「認證小組」的存在、而將自己的存在置於「認證小組」之上了。

簡單地說，這就是「孔雀信」以一個撼搖不動的「事物存在」去駁斥「噶瑪巴自己找自己」的荒誕；換言之，「自己找自己」或「自己造自己」的「認證求證」本質或主體性是不能依憑的，因為他們認為，任何人在此身此生的所作所為都是一樁不能左右的業力，而噶瑪巴的轉世就更是如此了。

如果一定要說出個道理來，那麼每個人都有進行思考的自由，每個人更可以借由這個「自由的思考」將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」而加以企劃；這個「自由的思考」就是每個人

的願力，可以自由地把「現在的我」投向一個「非現在的我」而加以企劃的一個存在狀態，並因這種「意識的存在」而使得人類不同於石頭或樹木的「事物存在」。

「願力」的本質意義即在此，不是因為噶瑪巴的認證而賦予了「願力」的主體性，反而是因為每個人對「各自獨立存在」的自我都有責任，而使得「願力」超越了「業力」；只不過，太錫度並不喜歡將自己的「佛學思想」冠上「存在主義」的名稱，但在不知不覺之中，已經走出「觀念上的噶瑪巴」的太錫度，因為大力闡述「存在先於本質」、或不願再讓自己居於「第二位紅寶冠法王」的歷史地位，反倒陷於「存在主義」、而不斷地以「存在主義」哲學來廣泛地表示「活佛轉世」所賦予這個新世紀的思想動向。這是「孔雀信」以自身的「事物存在」、而且是一個「文學性的存在」，將沒落已久的「存在主義」哲學重新擺回二十一世紀的鉅大貢獻。

「本質先於存在」或「存在先於本質」的糾纏非常詭譎，一個是宗教思想，另一個卻是「存在主義」哲學、或起碼是一個隱涵「人本思想的存在主義」哲學，也正因為這種詭譎，「存在主義」的闡述大多只能以一種「藝術性」或「文學性」的方式存在於世。這是「孔雀信」的「文學性」本質。

就十七世大寶法王的認證風波來說，夏瑪巴的思想層階無疑地略勝太錫度一籌。當然這並不是說，夏瑪巴的修為層階在太錫度之上，而只是太錫度掙扎不出「不安、孤獨、絕望」的惶惑存在，而令「本質先於存在」的思想受制於「存在先於本質」的業力造作；這個造作的本質或主體性也是一個「本質先於存在」的事例，所以太錫度就算認同「本質先於存在」的宗教思想，卻也不見得能夠掙脫「存在先於本質」的業力捆縛。這個就是「Mit-da-sein」所闡釋的「即起與俱在」的意義。

讓我再說一遍，我不是故意說這些，我也不願在一篇轉瑪尼輪的〈瑪尼轉〉裏，以一個「文學性的存在」去質疑另一個「文學性的存在」，只不過，當我回顧這麼一個「本質」與「存在」的曲折糾纏時，我就注意到了「事物存在」的堅固性、以及堅固的「事物存在」如何從「本質」的不能敘述直射到「本質」的內義裏，於是如何還原「各自的獨立存在」就形成一個未戴「黑寶冠」的大寶法王

站在噶瑪巴的認證臺階上，叫喚著「我還沒有回來、怎麼就讓我回來了呢？」那個必須扶著據以支撐「噶瑪噶舉」的噶瑪巴有些不忍，於是張望著「噶瑪巴」如此這般地在祖普寺坐床了。

從這個觀點看，所有藝術品或文學成品都具「存在性」，只不過，「藝術性或文學性的存在」本身就是一個充滿矛盾的詞語，因為「存在」所要求的是「本來的自我」，更是一個必須認同「各自的獨立存在」甚至「非獨立存在」的自我，但「藝術性或文學性的存在」卻必須依賴別人，更經常因別人的讚美而忘卻「自我」；說到這裏，其實「宗教」或「玄學」已經呼之欲出了，只不過「藝術性或文學性的存在」大多必須經由「感性」觸發而存在，而任何在「感性」裏企圖超越「感性」、進入「宗教」或「玄學」的努力，就只能令「藝術性或文學性的存在」成為「密碼」了。

這是「孔雀信」能夠以一種「文學性的存在」成為解讀十六世噶瑪巴轉世「密碼」的關鍵，因這樣的「文學性的存在」本身就是「密碼」，而不必在「密碼」上再安「密碼」，而「孔雀信」能在一個「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」的狀態裏，成為解讀「認證」的密碼，則是整體「認證組員」的存在所營造出來的「密碼」；也就是說，「孔雀信」的認證密碼是透過「認證組員」與「孔雀信」相交而存在的「密碼解讀」，它本身的「文學性存在」只能意味一種「密碼解讀」的藝術，但這個藝術只能在「認證組員」的自我實現過程或「孔雀信的存在」與「認證組員的存在」相互交通的過程中完成，所以「孔雀信」以一種「『文學性的存在』方式造成『噶瑪巴的永續存在』」，才是這種「存在」的意義，而並非「活佛轉世」在時空中的持續性。

這樣的說法相當詭譎，不過這是因為「存在主義」哲學本身就很詭譎，不止有混淆「內質」的本事，更有逆轉「宗教」或「玄學」而成為「感性的文學」的動能，所以要實質把握「藝術性或文學性的存在」，不能直截去把握，而是透過「密碼」或「象徵性密碼」來加以把握，也唯有以這種方法來解讀「密碼文字」，「密碼」才能超越「藝術性或文學性的存在」，而有了實質的「宗教」意義。

但是這有多難呀。原來「孔雀信」之所以能夠以一個「密碼解讀」的方式存在，在於這樣一個「文學性存在」的前提是「認證組員」必須有解讀密碼的能力以及必須認清「孔雀信」所披露的密碼文字已經超越了「觀念上的噶瑪巴」；如果「認證組員」不能在這兩點上加以釐清與把握，那所有的「密碼解讀」都只能是單純的文字遊戲，或只是不斷地複述著太錫度以「孔雀信」的「事物存在」來實踐「存在主義」的事實，的確深具解讀「存在先於本質」的功效。

這就是我認為太錫度的果敢與實踐勇氣比震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡的原因。「孔雀信」的「事物存在」，而且將隨著烏金噶瑪巴所傳承下去的「噶瑪噶舉」永遠以一個「文學性的存在」存在於「藏傳佛教」裏，將使得太錫度成為「藏傳佛教存在主義」的始祖，而達賴喇嘛對「孔雀信」的背書也將因達賴喇嘛本人「以直觀來傳達他對於噶瑪巴、相互認證與『孔雀信』之密碼解讀」，而促成「本質先於存在」的覺醒，畢竟他在「藏傳佛教」的超然地位使得他成為唯一能夠仲裁「解讀密碼」爭論的人，更何況他不必倚賴「孔雀信」所披露的密碼文字，因為他早已超越了「觀念上的噶瑪巴」；作為噶瑪巴弟子的「認證組員」是不可能完全超越「觀念上的噶瑪巴」的，否則根本就不必有「認證小組」，於是達賴喇嘛背書「孔雀信」的「事物存在」就使得「噶瑪噶舉」信眾感恩愛戴，還因為他的大公無私，令整個「藏傳佛教」團結一致，回歸到它所屬的民族精神。

說了不說的，但我又說了。我不想把這個阻擋不住想說的衝動歸諸「無明」的造作，但不這麼歸納，我又能夠用甚麼理由來解釋我這個非說不可的衝動呢？那麼乾脆就說個徹底罷，否則誰也不能解釋我在此以這麼一篇轉經輪的〈瑪尼轉〉，讓「存在」盡情地與「本質」碰撞，然後一起「衰竭、靜止、寂寥」，究竟是一個甚麼樣的動機了。

我說了，我說了。「孔雀信」的確出自太錫度，這是無庸置疑的，但是這個「文學性的存在」卻完成於「認證組員」之手。太錫度的高明就在於他瞭解他說到底都不能超越「觀念上的噶瑪巴」，也不能逆轉「本質先於存在」為「存在先於本質」，因為他再怎麼說，都是噶瑪巴的弟子，所以他也

只能以「孔雀信」來開展「存在主義」的實踐，卻掌握了時機，讓「認證組員」替他完成，這是因為「孔雀信」必須透過「認證組員」的意識，才能思考「密碼解讀」的涵義。

一言以蔽之，「孔雀信」的「事物存在」只不過是個訴求，光是「孔雀信」本身並不構成促使噶瑪巴轉世密碼出現的理由，卻只能構成一個促使完成「事物存在」的理由而已；也就是說，太錫度訴諸「認證小組」的自由解讀，並請求這樣的自由解讀來共同參與「孔雀信」的集體創作，只不過，這個「事物存在」一旦存在，即捍拒一切「非存在」的阻隔，並且霸道地迫使「孔雀信」的完成必須經由「認證組員」的參與才能完成。當然位於「認證組員」首席的夏瑪巴不能洞悉「存在、本質」的糾纏，而函請美國情治單位鑒定「孔雀信」的真偽，就令太錫度發出訕笑，因為這樣的質疑無異就是質疑全體「認證小組」的存在以及「認證小組」與噶瑪巴的內在連結。

那麼背書「孔雀信」的達賴喇嘛的立場又如何呢？那其實很簡單，達賴喇嘛所背書的，是依據可能的「事物存在」而確立的「認證」的存在，縱使在「孔雀信」的密碼解讀侷限中經過一番挫折，也必然將超越「密碼解讀」，而實現「事物存在」本身的解讀過程；達賴喇嘛之所以放任「存在」與「本質」的碰撞，然後一起衰竭、靜止、寂寥，就是促使這樣的碰撞產生「存在」的「內在寂照」，而在這個「內在寂照」，「孔雀信」的「事物存在」的意義便在其中矣。

顯而易見地，達賴喇嘛與太錫度在這個「事物存在」的議題上，意見是相通的。他們都認為，任何「事物存在」，不論是「宗教性或思想性」，都必須在其內部與「人的存在」相連結，只要這樣的「事物存在」已經存在於「自我實現」的過程中，這個「事物存在」就不能只被賦予一個定義，而應依照已經存在的「自我實現」階段中，依據不同的現象給予不同的意義，因此要掌握「孔雀信」的具體意義，就必須考察各個階段的「認證組員」的特質，以明白「認證組員」各自從無始劫所帶來的性格，也唯有如此，「事物存在」才可說已經獲得了「內在寂照」的意義，而在這種情況下，「孔雀信」才能擔當起詮釋噶瑪巴的「認證密碼」的使命。

當然這是以「事物存在」的邏輯來解釋「內在寂照」，但夏瑪巴在考察一切與「孔雀信」有關的「密碼解讀」時，不以邏輯的方法，也不從客觀的「認證指示」去認識噶瑪巴的存在，卻是以噶瑪巴必將轉世的「觀念上的噶瑪巴」立場去定義「認證」；這兩個「觀念上的噶瑪巴」的基本立場雖然相同，但是詮釋「密碼解讀」的觀點卻不同，夏瑪巴習於在「內在寂照」的意識裏，去捕捉噶瑪巴的轉世機緣，太錫度卻認為噶瑪巴的轉世應是一個密碼解讀出來的「轉世機緣」，也就是說，夏瑪巴是站在噶瑪巴的「轉世本質」的基礎上看轉世機緣，太錫度則站在「事物存在」的基礎上看轉世機緣。

其實「本質」與「存在」的衝撞在這裏已經非常清楚了，夏瑪巴堅持「本質先於存在」的宗教思想，太錫度則在一個不能否認「本質先於存在」的宗教思想下，以「存在先於本質」的認識去衝撞「認證組員」的存在意義；達賴喇嘛的認同可能有更為宏觀的視野，或因中國共產黨的虎視眈眈，或因「流亡政府」抑制不住在西藏本土不斷擴張與拓展的「苯教」，所以也只能以「存在先於本質」的訴求將逐漸復甦的「苯教」重新置於「藏傳佛教」裏，而「藏傳佛教存在主義」的創建將使「苯教」不能脫離「藏傳佛教」而論述——這是達賴喇嘛責成烏金噶瑪巴在「藏傳佛教存在主義」的基礎上，令「佛苯結合」的重責大任，而這個「存在先於本質」的實踐也必將使得「存在主義」在二十一世紀再度發揚光大。這是我說太錫度對「存在主義」的新世紀拓展有極大貢獻的理由所在。

「苯教」在西藏本土的迅速擴張與拓展，是否出自「北京宗教及文化部」的允許，現在還很難說得清，但是中國共產黨因烏金噶瑪巴的逃離拉薩弄得極為被動，卻是一個事實，再加上，達賴喇嘛從未放棄「完全自治」的政治訴求，而一手由北京扶植起來的班禪喇嘛卻又得不到藏族的認同；如今在印度的達賴喇嘛逐漸老邁，也逐漸失去長期以來操縱國際輿論的魅力，而轉以「放棄轉世」來掙脫北京以班禪喇嘛牽制西藏的謀略，更因叛逃的烏金噶瑪巴在達賴喇嘛的扶植下，已在藏族社會裏贏得了一定的信賴，所以北京於無計可施之下，乾脆斧底抽薪，整個放棄了多年來與「流亡政府」領導人的協商，而轉以扶植「原始苯教」來取代「藏傳佛教」。這不應該只是臆測罷。

這個西藏局勢的瞭解，對瞭解達賴喇嘛以背書「孔雀信」的方式來激發「藏傳佛教存在主義」的探索，有相當重要的意義；雖然「藏傳佛教」的長老們也許從未想過「存在主義」在「藏傳佛教」裏的意義，但是畢竟中國共產黨多年來在西藏本土推動的愛國教育使得「無神論」思想逐漸滲入西藏文化裏，所以很多流亡海外的長老們也開始突破「無神論」的包圍，並從「無神論」的角度，去詮釋「藏傳佛學」，最顯著的事例就是流亡美國的創巴仁波切於西元一九七〇年秋至西元一九七一年春，在美國科羅拉多州的博德市所發表的一系列演講，並於西元一九八七年，也就是十六世噶瑪巴圓寂後六年，將他的演講稿結集成書，書名為 Cutting Through Spiritual Materialism，於西元一九九六年翻譯為中文版本，書名為「突破修道上的唯物」，只不過這本在臺灣出版的書籍，因為譯筆拙劣，所以出版多年也不能引起廣泛注意，但創巴仁波切趁著「文化大革命」在西藏如火如荼推動的時候，發表了一系列以「藏傳佛教」突破「無神論」的演說，也就不能不說有著極為深遠的政治訴求了。

其實創巴仁波切的演講不止想突破「無神論」的包圍，也透露了他與太錫度的思想脈絡一致，所以後來在十七世大寶法王的認證風波裏，創巴仁波切大力抨擊夏瑪巴，也就見怪不怪了；這本應該翻譯為「突破精神上的物質主義」的書本，開宗明義地說，「佛法雖是無神論，但不與有神論的修行相違」，整個暴露了流亡海外的長老們以一個不認識「事物存在」、卻以「存在先於本質」的「存在主義」來詮釋「藏傳佛學」的勢動。這與夏瑪巴的「本質先於存在」的宗教思想當然不能謀合。

無獨有偶地，達賴喇嘛在十六世噶瑪巴圓寂後的第二年，也就是西元一九八二年，當大陸政局開始轉向、「無神論」開始鬆動時，達賴喇嘛也走出十多年的觀望，開始對西方講演「藏傳佛學」，於是就在「改革開放」還在摸索的時候，達賴喇嘛以七年的時間，直溯寧瑪的「大圓滿」法教，一舉將西方所關注的「藏傳佛學」回溯到一個「四大教派」尚未分支的「前譯教派」氛圍；這個策略相當雄沉，不止有助各種協助「藏傳佛教」的機構如雨後春筍般地在全球四處成立了起來，而且更為達賴喇嘛在西元一九八九年贏得了「諾貝爾和平獎」的殊榮。

尊貴的達賴喇嘛在八〇年代走訪全世界，是一個深具謀略的舉措。他的第一次歷史性出訪應在西元一九七三年，借著走訪歐洲十個國家，傳播他的「和平哲學」，但將「大圓滿」法教深植於西方宗教界，則在西元一九八二年以後的七年之中；從年代上來看，隨著「改革開放」逐年的快速推展，達賴喇嘛憂心「流亡政府」不再具備政治協商的條件，非常易見，再加上，十六世噶瑪巴的猝亡，與「噶瑪噶舉」於十一年間因為「認證指示」的厥無而衍生了令人擔憂的分裂與動盪，每每令達賴喇嘛思索一個團結境內「苯教」與海外「藏傳佛教」的策略，於是「大圓滿」法教乃粉墨登場。

後來的「孔雀信」在支持這波回溯至「古寧瑪」的「大圓滿」法教的驅動中，佔有舉足輕重的地位，雖然它的「事物存在」只是為了提供十六世噶瑪巴的「認證密碼」，但是它的「如是存在」卻在達賴喇嘛一個更為宏觀的佈局裏，激發了不可磨滅的深遠影響。這個考量才是達賴喇嘛甘冒天下之大不韙，大力介入「十七世噶瑪巴認證」、而為「孔雀信」背書的原因。

雖然如此，但誰也說不清這究竟是因為太錫度企圖以「孔雀信」來確定「認證密碼」的意義，還是他深感推諉「認證密碼」的不存在是對認證噶瑪巴的不負責態度，使得噶瑪巴的認證自陷虛無，更或許太錫度以為唯有放任「認證密碼」的自由詮釋，才有可能使「認證組員」解放，然後才有獲得「認證密碼」存在的可能性，如此才不至於損傷到「認證密碼」的直觀價值；其實「孔雀信」於提出「認證密碼」的瞬間，就放棄了指認噶瑪巴，但也因為放棄指認噶瑪巴，才有自由把握「孔雀信」的「事物存在」的可能性，依此意義，「孔雀信」既在「認證密碼」之上，也不在「認證密碼」之下。

這個詭譎就是「大圓滿」法教的「戴即解脫」的教示，因為在「法界藏」裏，「本質、存在」是共同存在的，是曰「本質」、是曰「存在」，是曰「Mit-da-sein」，本質與存在「即起與俱在」；也就是說，從一個「覺醒佛」的觀點來看「存在」，如何超越凡夫心而以解悟的「淨覺」來看「存在的本質」，才是「事物存在」的根本質地，而這個覺知「事物存在」的根本質地，也就是「大圓滿」法教的殊勝特徵。

從達賴喇嘛在全世界演說「大圓滿」以及他如何將「大圓滿」法教置於「一切乘之冠」的事跡來觀察，我們不難察見達賴喇嘛深信任何的「事物存在」都是一個現象的「密碼解讀」，而「存在」或「本質」不論何者為先，都具「戴即解脫」的意義，所以「存在」與「本質」原本相互緣起，而在這麼一個「戴即解脫」裏，「存在」本身就是「本質」，於是達賴喇嘛對兩年後出現的「孔雀信」的「事物存在」就做下了詮釋，「所謂『孔雀信』，便是藉著一種『事物存在』的本質，把自身的價值固定於它本身的『事物存在』之中。」這個詮釋其實就是「戴即解脫」的法教，比較說不清楚的是，「孔雀信」以「存在的可視性」來顯示「事物存在的形而上」，究竟是否得自達賴喇嘛的啟發。

這麼說來，我說「孔雀信」本身就是「密碼」，而不必在「密碼」上再安「密碼」，也就有了論說的基礎了；如果我能以一種最為淺顯的方法闡述這個深具「戴即解脫」法教意義的「孔雀信」，那就是「孔雀信」的「文學性存在」使得其所昭示的「密碼文字」具有在「密碼」裏詮釋「密碼」的「形而上」內質，而認知「孔雀信」的「形而上」內義，就是達賴喇嘛背書「孔雀信」的原因。

說了這麼多，「孔雀信」似乎喧賓奪主，直截凌駕於十七世噶瑪巴之認證之上，而以它本身的「密碼解讀」，成為「密碼」之本身了；事實也的確如此，那麼「十七世噶瑪巴認證」在這個「密碼解讀」裏，究竟成了何物呢？那只能說，走出「孔雀信」，則十七世噶瑪巴不能認證，但套入「孔雀信」，則烏金噶瑪巴就是唯一的十七世噶瑪巴，所以「孔雀信」所提供的是一個介於「噶瑪巴還沒有準備要來」與「烏金噶瑪巴就是噶瑪巴」的中介，是為「孔雀信」揭示「認證密碼」的真正用意。

這裏存在著一個「觀念上的噶瑪巴」。這是無庸置疑的。這個「密碼」的霸道存在揭示了一個「存在先於本質」的辯證，也是無庸置疑的，但夏瑪巴的爭論其實不在這裏，而是質疑「噶瑪巴真的已經準備好了，將以這樣一個『密碼』所呈現的方式現身嗎？」這就是夏瑪巴將這個「密碼」回歸於「噶瑪巴」本身的認證基礎上，而走出「孔雀信」以特定的「密碼」設下烏金噶瑪巴的認證。夏瑪巴能夠在「孔雀信」橫空出世後，以這樣的思維走出「密碼」，就是以他自覺的「自由」意識重新賦予

噶瑪巴認證意志的「自由」；這是夏瑪巴在解讀「孔雀信」的「密碼」時，對太錫度所發出的一連串「為甚麼」的疑問，而在驚訝於密碼的預設以及太錫度因為噶瑪巴的沒有解讀密碼而遭引的「不安、孤獨、絕望」、最後導致了倦怠，然後因為這個倦怠而創生「密碼」，就啟發了夏瑪巴的覺醒，於是抗拒「孔雀信」的荒謬「解密」行逕，便替「噶瑪噶舉」開啟了另一種證詞。

夏瑪巴能夠突破「孔雀信」的後設「密碼」敘述而強調「自由意識」，是彌足珍貴的，只不過這個反抗直截衝撞了達賴喇嘛對「藏傳佛教存在主義」的佈局，尤其「孔雀信」以「存在先於本質」的觀念建構了「藏傳佛教存在主義」的論說基礎就算荒謬，但以這個觀念融合「佛苯」的差異，卻具歷史性意義，因為現行的「藏傳佛教」就是一個結合「原始苯教」的「事物存在」與「印度佛教」的「密續本質」的歷史性產物，而至今都是「藏傳佛教」教行重要的儀軌，因為脫胎於「原始苯教」，就成了「原始苯教」在「藏傳佛教」的氛圍裏復甦最關鍵的依憑；深具歷史性詭譎意義的是，「孔雀信」、「苯教儀軌」所共同奉行的「存在先於本質」理念，竟成了達賴喇嘛、太錫度、中國共產黨的「宗教及文化部」快速認證烏金噶瑪巴的共同基礎，是為「藏傳佛教存在主義」的濫觴。

這好像說得有些遠了，而且我這麼一說，似乎將「孔雀信」、「苯教儀軌」與「藏傳佛教存在主義」高高掛了起來，成了三個被檢視的「事物存在」；這樣的行逕除了說明我的詮釋也逃不過一個「存在先於本質」的理念以外，還暴露了我以這樣的詮釋進行一個我說不清楚的「後設敘述」內涵，猶若將三條風乾的魚懸掛在實驗室的解剖臺上，經由觀察、分析，然後為魚分類、下定義。

我想我是看不到這個「藏傳佛教存在主義」在西藏本土結合「原始苯教」了，就算我能看得見這個尚不知如何命名的「宗教」在西藏簇擁盛開，那約莫也是四、五十年或者更久遠以後的事了，但無論如何發展，「孔雀信」激起的漣漪必將在未來世裏消逝，而「觀念上的噶瑪巴」的永世存在，卻將使得這個「文學性存在」的「孔雀信」如創生時的「初識」一般，永世存在。認真說來，「初識」就是「初心」，於創生時，就逃不掉「衰竭、靜止、寂寥」的宿命，但是它所揭示的「寂寥本質」卻

不一樣，一旦存在了，寂寥的「本質」必定迴轉不止，猶若「瑪尼轉」總是像模像樣地將「本質」與「存在」在轉動的流光中，轉出「瑪尼轉」的設定。

問題三：我自己深入、系統依止大成就的上師學習佛法有十多年，也給其他人輔導了七、八年，並且在上師面前圓滿完成了「大圓滿」的加行，圓滿求得正行本來清淨的竅訣以及獲得任運自成的頓超，同時參加過嚴格的百日閉關實修。對於佛法的要點，不僅僅理論上知道，實修方面也有一些體驗。要再去瞭解凡夫人寫的〈外其身〉或〈無何有之身〉，確實沒有多大興趣。刻意去瞭解就不必了！

回答：理解。新春吉祥。我自己深入、系統依止泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，其因緣亦極殊勝，卻不幸捲入噶瑪巴認證的風波。這麼多年下來，夏瑪巴第十五世如今已經成為泰耶噶瑪巴的兒子，所以我才寫下〈外其身〉，將自己脫拔出來。我不是一個修行人，對佛法的理解都是從義理上著手，的確就是一位十足的凡夫。我唯一接收自夏瑪巴十四世的「四臂觀音」修行，我在很多篇文章裏都盡量不著痕跡地加以闡釋，但並不圓滿，也沒有所謂「正行本來清淨的竅訣與任運自成的頓超」。佛法真的不能只是談論，得下決心，經過閉關實修，以實修印證佛法理論，否則佛法只是紙上談兵。

問題四：你既然說你所感知的「噶瑪噶舉」模式取決於夏瑪巴與你的「因緣」，而這個「因緣」不能一直還原，所以你對「噶瑪噶舉」整體傳承的瞭解是談不上的；既是如此，你如何能夠肯定所有論述「噶瑪噶舉」以及烏金噶瑪巴與太錫度，甚至「孔雀信」，不是一種執著，或者是一個思想投射呢？以這種「因緣」的迷執來解析「解釋的真實」與「究竟的真實」，是否有誠信呢？這個誠信如果不能建立，你的《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》就自敗於其寫作動機了。

回答：理解。新春吉祥。這是一個犀利的問題。我依止泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，其因緣固然殊勝，但卻不能深入探究，甚至我在此生此身之中，成為「噶瑪噶舉」的信眾之一，究竟是宿緣所至，還是一個嶄新業緣的起始，我也不能探究。我只能說「任何人將一朵花投入任何一個『曼達』，花落之處便是本尊。」當然這種玄乎的說法對我來說還是高深了一點，所以我與泰耶噶瑪巴與夏瑪巴結緣了以後，我就一直躲避「十七世噶瑪巴認證風波」的牽扯，甚至躲避所有牽涉到「噶瑪噶舉」的因緣。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》所稟持的理念，甚至我對烏金噶瑪巴與太錫度也盡量保持開放的態度，不預設任何立場，只是因為我上了路，我就只能往前走，至於往哪裏走，在我走的當時是茫然無知的。這個寫作態度，以《易傳・雜卦》來看，就是「履，不處」、「需，不進」與「訟，不親」的交差挺進，以期盼能夠整個顛覆「孔雀信」所顛覆的「十七世噶瑪巴認證」的傳統。

以「純粹理性」的批判來看，一個已被顛覆的思想或體制是不能在顛覆了以後被還原的。如果一定要還原「孔雀信」的顛狂，那就只能在「不親、不進與不處」的交差挺進裏將「小畜，寡」通過「離上而坎下」的運作，讓「險之時機」產生鉅大作用而回歸「親寡，旅」；唯其如此，「孔雀信」所憑藉的「時空」才能回歸「噶瑪噶舉」的「豐，多故」，最後在「中孚，信」的揭示下，重新取得「噶瑪噶舉」的信任。這基本上就是我創作《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的內在邏輯。

何以故？「噶瑪巴十七世認證」是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的議題，其因即太錫度以訛造的「孔雀信」認證烏金噶瑪巴是憑藉「豐」的「天地盈虛，與時消息」，所以要顛覆一個充分掌握「存在先於本質」的「孔雀信」就得讓「與時消息」還原為「大蓄，時」的宗教思想，而夏瑪巴說「噶瑪巴要回來就回來了」則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。

何以故？「豐」多故，「革」去故，「隨」無故也。泰耶噶瑪巴在他的還俗宣言裏，曾經預言說，他的還俗娶妻將會有很美麗的事情發生。我不知這個美麗的事情究竟是甚麼，但或許泰耶噶瑪巴是想創建一個「迎接夏瑪巴」的平臺來論證「本質先於存在」才是「宗教思想」罷，畢竟「本質先於

存在」才是「先天而天弗違，後天而奉天時」，一舉突破「存在先於本質」的「存在主義」理念，以「噶瑪噶舉」遍行全球，其「豐」漸自由「豐其蔀」而「蔀其家」，導致「噶瑪噶舉」於天際翔集之間，遭人「窺其戶，闃其無人」，「雷火豐」之內火乃一舉燒至外教，而有了「火山旅」之象。

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

這就是《易・旅・上九》所闡釋的「鳥焚其巢。旅人先笑後號咷。喪牛於易。凶。」這個爻象非常清楚，而當烏金噶瑪巴於夏瑪巴圓寂之際，說夏瑪巴是一頭「生產不出牛乳之母牛」，這個爻象就坐實了。何以故？其「易」者，易位也，夏瑪巴開始了乘願再來的旅程，「上九」即示烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的最高位，以「剛」示其倔強傲慢，洋洋得意，最後必定號咷大哭，於是「孔雀」所建構的巢穴乃被焚燬，反而在夏瑪巴轉世之時，喪其「柔順」之德性，所以凶險。「旅、豐」互為其綜，過度盛大，容易迷失，盛極必衰，又流離顛沛，互為因果。「序卦傳」說：「窮大者，必失其居，故受之以旅。」此即泰耶還俗娶妻、夏瑪巴轉世使「孔雀」不再有人恤問的因緣，曰「終莫之聞」。

這是「存在先於本質」的「存在主義」理念終究不敵「本質先於存在」的「宗教思想」，其理明矣。有關佛學與「存在主義」的關聯，我論述得有點零亂，可能掌握起來不太容易。我想關鍵處有兩個，一為「俱起」，一為「時輪」。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的旨趣，但因為是小說，所以言語比較隨性。這是我為了逃避不同語境的尷尬，而以小說處理大說的難言之隱。這個尷尬也是「存在主義」小說家卡繆(Albert Camus)以小說處理「存在主義」論述的基本原因。

六、〈外其身〉的撰寫與〈無何有之身〉的發表有直接的關聯

問題一：據說為了〈無何有之身〉在二〇一九年三月二十三日的「當代外國文學學術研討會」發表，您特別由香港轉機至廣州。那時的「香港國際機場」是否受到「香港反對《逃犯條例修訂草案》運動(Anti-Extradition Law Amendment Bill Movement in Hong Kong)」的波及呢?

回答：一點跡象都沒有。我是二〇一九年四月八日在香港國際機場轉機回美國的。那時香港很平靜，起碼在機場並未聽聞「反送中運動」已經在三月三十一日開始醞釀，所以當我在洛杉磯聽聞六月九日香港爆發了大規模的社會運動時，我感到很意外。或許是因為那段時間，太多事情讓我心力交瘁罷。首先，我姆媽於四月底不慎跌倒，將屁股摔裂成了三塊，開完刀後，嗎啡用劑過量，導致了兩分鐘的「無呼吸」或「死亡」狀態，搶救回來以後就在加護病房觀察了三天。我日夜守護在加護病房，竟然不知她摔倒的四月二十八日，已經成了「反送中運動」具體成形的指標性日子。

我姆媽轉至「復健中心」的三個禮拜裏，第一個禮拜，日夜叫疼，飯食不沾，體重急遽下降。第二個禮拜，我驚聞岳母於五月十日病逝於合肥，享年八十，離我趁著廣州之行轉至合肥在她病榻前誦經的四月四日，竟然只有一個月。據聞她走時，相容安祥，沒有感受到任何身體上的不適。第三個禮拜的第一天，我姆媽不再叫疼，止痛藥也不吃了，我於是替她申請出院，但是院方不准，而且百般刁難，我以「復健中心」嘈雜不堪、不適休養為由，於三天以後，獲院方批准，回到她的處所安養，但執意遣派醫護人員到她的處所定期檢查，可惜的是，成效不大，因為康復過程慢長，等到姆媽身體完全復原，已是一年以後的事了。只不過，這段時間，九十七歲的姆媽記憶力加速減退，整日昏睡，而逐漸演變為「老人癡呆症(Alzheimer's Disease)」。

在姆媽這段康復的日子裏，「反送中運動」在六月九日達到了巔峰。奇怪的是，這段時間，我內人在合肥替母親「做七」，竟然沒有聽聞香港爆發大規模的社會運動，所以做完「七七」返美後，她聽聞了六月三十日通過的「港版國安法」，竟也像一般的內地人一樣，覺得再也平常不過了。國外譴責「港版國安法」的聲音此起彼落，甚至諸多制裁中國政權的方案也相繼出爐，但卻拿中國共產黨撕毀國際合約的專斷獨行沒有絲毫辦法。

等到香港風平浪靜以後，「武漢肺炎」於十二月底爆發，然後演變為全世界的「新冠疫情」，不止「中美」斷航，連我在香港轉機的「港龍航空」聽說也熄火了。回想「廣東外語外貿大學」破例讓我以「臺灣學者」身份參加一個國內的「當代外國文學學術研討會」，竟然讓我以〈無何有之身〉見證了一系列的動盪，當是具有深意。如今「臺美復交」甚囂塵上，我以「臺灣學者」身份參加國內學術會議的行逕，可能也就成為絕響了。循此因緣，後來我的文章陸續發表在《一般敘事學研究》，都只能說是一種「國際性」的互動交流罷。

問題二：由〈無何有之身〉的發表到〈外其身〉的撰寫，大陸因為「港版國安法」與「武漢肺炎」的牽連，也逐步由「改革開放」演變到「閉關鎖國」，那麼〈外其身〉是否有可能在大陸發表呢？

回答：這個不好說。〈無何有之身〉的發表一波三折，先是應允，但在面臨發出「邀請函」時，卻以當屆研討會為「國內會議」而搪塞之，及至示以「臺灣身分證」與「中華民國護照」，才通過政審，以「臺灣學者」身份參加會議。這個情況因地而異，後來的「南昌敘事學」與「南京外國文學」會議卻以題材不適合為由，力勸我不要參加。據聞廣東的政治風氣比較開放，可能有一定的道理。這次的經驗讓我覺得〈外其身〉在大陸發表可能不容易，起碼短期之間不太可能。當然將來如果國內的政治氛圍鬆綁，這個機會還是有的，畢竟〈外其身〉並沒有牽涉到政治。這得仰賴護法的促成。

附錄

《甚深內義根本頌》

第一品　總示因緣
第二品　身之成立
第三品　釋脈
第四品　釋氣
第五品　釋明點
第六品　釋四住時識智相合
第七品　內身與器世間相配
第八品　分別本尊壇城出生之理
第九品　能淨所淨一切法根本
第十品　正析道次第
第十一品　收攝氣脈明點
結論　攝一切義者，令通達明藏並回向發願

《甚深內義根本頌（藏名：紮莫囊敦）》 第三世噶瑪巴讓炯多傑著

西康德格八邦寺親尊仁波切傳　陳健民譯

敬禮！上師具德金剛薩埵　薄伽梵具德金剛大總持。

廣大精進者若欲趨入金剛乘，受用無對待供上師前得灌頂，
後於諸經典教授聞思決定入，諸續句義中密意之語皆具足，
外內餘三者義理廣大難了知，苟所見所持如黑暗中牟尼光，
如燈如鑰匙手中持已得開顯，具決定慧者於我勝解或參疑，
為利益彼等我乃如法而造頌，如是能攝集者雖非我所行境。

欲了此義具義利，勝解難思解脫因，如烏隨金翅鳥行，我隨大德而造論。

正論：

頂禮具德上師前，一切智一切見者，外內餘三真實義，遣除四時之迷亂。
頂禮具德上師前，俱生一體二自性，三身之氣脈明點，四時即出生四身。
頂禮五佛之自性，一體具諸法自性，一樂中自性道體，誰際生起自體性。
頂禮大空天母前，凡諸密經極祕密，佛於無上部中陰，六邊束縛之內義，
外內聲聞難受用，般若乘中極祕密。

一、建立具需要之本體

此理誠然難通達，不達雖說無義利，為除難達之疑慮，實性論中曾廣述。由諸佛子亦難明，為汝欲示亦不能，分別疑心當斷除，如佛言教方契入。無垢如來心之藏，不淨與淨清淨混，如次當至清淨者，初眾生次道上眾，三為如來如上次，佛如是說當了知。

二、決定所分十一品

首先當明其因緣，胎生身體如何來，其脈如何如何行，氣如何住如何行，明點何住復何行，識等如何與相合，身與世間如何配，觀修本尊當如何，修持清淨之根本，道之次第一一述，壞時收攝之規矩，如佛所示我當述。

第一品　總示因緣

一、身法及不清淨之體

（一）體：初因心體本無始，本滿無方所有無。

（二）相：彼本不滅遊戲中，體性空而自性明，相為不滅任運顯。

二、如何錯亂之理

(七識)本性不明起無明，無明緣行乃動意，如水中波而蕩漾。

(六識)所取能取由此出，自心於自心執持，外動既生所顯已，意攀外境生諸識，

(五蘊)如是取捨生諸受，由諸苦樂生諸想，有為顯境分自他，如是貪著成色蘊。

三、分別因緣

（一）析因一一六因：五界與識即為因，佛於妄念凡夫說。

（二）析緣——四緣：

與彼習氣阿賴耶，因緣等咸集於此，中間顯現增上緣，由眼等根達於識，所緣緣者為色等，境中顯現應了知，又所謂無間緣者，彼彼滅已無間生，第六意識常現起。

四、分別三時住

（一）不淨：

如是因緣緣起中，出生聖凡之諸法，愛取二合乃成有，無色色界與欲界，境上執著分次第，分小中大之執著，以取捨等之妄念，乃生善惡無記業，三者行蘊之原因，而起苦樂平等受，如是果乃具煩惱，心體不淨者如是。

（二）雜染：此過從忽然生起，得了知已得方便，佛說名為菩提道。

（三）清淨：無垢清淨乃成佛，故云眾生本來佛。

第二品　身之成立

一、略說：身體如何生成者，八識與命氣為主，於三界中和合生。

二、廣述：

（一）總析三界之理

1、初、無色界：與作業俱之心識，空無邊處等四者，彼作境已生彼身，所謂無色意之身。

2、次、色界：

依四禪定生色界，破彼欲界粗貪著，具有五大與無明，唯有細者為化生，空風水火與地五，小種出生之形狀，如是乃有二十處，漏有如下之次第，從一界乃至五界，四界論中已明述。

3、後、欲界：

凡有欲界六道眾，具有六界粗細相，具有四生及其餘。三惡道之無暇處，天與阿修羅北洲，受用上果種下因，餘三洲生具六界，南洲受生為最好，業地名稱此為妙。

（二）別析受身之理

1、析化生

人類受生之方便，初化生如色界然，後以貪著之緣故，於香味上生執著，識於顯境作取捨，身上乃具粗所顯，因有男女與光暗，苦樂與貪著增長。

2、析胎生

（1）初、依六界因緣生之次第

此後成胎生之時，由身上有六界種，六味飲食成辦身，六味亦從五大出，空樂智慧二和合，乃成堅固之身體。

（2）次、入胎

趣入蓮花之種子，執持為地界自性，水界乃生火界熱，以風之力而增長，以空分別諸竅穴，如是胎生水能生。那加古那雙運之，摩擦硬受之習氣，此為地大之所生。菩提明點之自性，此為水大之所生，由動生暖為火大，動時之氣為風大，安樂之受為空大，如是五大圍繞織，因則中陰之心識。習氣具有煩惱識，氣之體性見餘色，決定之義不明白，性一氣行愚癡行，如是鉤入第八識。乃有受用習氣等，以習氣而支持識。時水血二者融和，如是融和乃成胎，第八識則與彼俱，如同飲酒而醉者。

（3）後、生身次第

①析大命氣命如何出生：染汙意為命氣體，以一剎那正趨入。

②析十月增長次第：

生涎生蕩與生動，生團是為四七日，業氣蕩漾而變動。生硬五七第一日，有如十二指半量，

具此量中脈命氣，生後心與臍二者，具輪為上氣所依。胎兒如一小魚然，母兒之臍兩相連，氣血得由此增長。此後從第二月起，一晝夜生一百脈，持命氣分生下氣。胎兒有如龜狀然，三月乃生上行氣，上身由此而出生。四月乃有遍行氣，手足之脈皆出生。五月始有平住氣，身內所依由此生。名為野豬獅子時，平住遍行氣圓滿，胎兒始具有活動，骨節各處段段生，總數為二百六十。如此五蘊圓滿後，直至第六月之時，以龍氣力增盛故，於地大上生二眼，七月烏龜氣出生，於水大上生二耳，八月火界生鼻孔，是時海馬氣出生，九月提婆氣出生，能知五味舌出生，十月財生氣出生，十氣由是皆圓滿。

③析氣脈明點圓滿及其出生時理：

十氣由是皆圓滿，一月六千脈出生，母腹初生五萬四，其後三月七萬二，九月以後食穢食，此後不清淨界出，由氣感覺饑與渴，受極其厲害之苦，此時有倒氣出生，由是乘氣從胎出，是為人獅子之時。

三、結論：由於彼氣脈明點，如是成辦蘊界處，此由具垢心上生，佛云為有垢化身。

第三品　釋脈

一、略說：

此後詳述脈情形，中左右三為主母，其餘輪為生病脈，總數為七萬二千，餘最細脈皆當述。

二、廣述：

（一）中左右脈

1、述體：

初生身體之根本，實為中脈與命氣，於六輪脈之距離，各有十二指半量。自密處至頂上輪，

上斷以罕之自性，清淨白明點為蓋，臍下由母親所得，紅明點血為短吖，二者之中八識依，並具命氣如虛空，臍下四指海螺脈，其用能降白菩提，此緊抱輪部所云，心上蓮化中樹立，如芭蕉花心中空，罕字倒嵌而擺動，下端猶如燈莊嚴，其下明點平降下，此名阿瓦都帝脈，其用能生俱生智，略言為眾生命脈。

2、左右脈與教相合：

彼之左右二脈者，從臍分開腰上勾，轉到心間復展開，到肋之後復到喉。由頸復升於頂輪，從此乃達二鼻孔。於臍合處下分開，能放持血大香者，實為右脈之作用，左脈放精持小香，是彼左脈之作用。臍上為氣所上下，臍輪脈為六十四。能攝能生內外氣，此為最初佛經云，下為三端上三脈，於蝕則配彼中脈，太陽之頂為右脈，月亮之頂為左脈，此三空水火活動。從左右中之下端，為大小便明點門，三脈有如鐵鎖鏈，有嗣於下行三道。

（二）主母脈二十四及三十七之決定

1、總析

此上分開之大脈，共有二十四種脈，依心支分為五脈，以及主母脈為要，其數共為三十二，根本依靠三十七。

2、認識二十四脈

脈之從左方生者，不分脈在髮四指，細色母脈在八指（距梵門八指住），遊戲母脈在右耳，左者母脈在後腦，短母脈住在左耳，龜生母脈在眉間，眼角之外修母脈，灌頂母脈在兩肩，過失母脈在兩肋，趨母脈在兩乳上，牛母脈在臍中央，鼻尖則名晚母脈，脣周佈施涼母脈，喉中則為熱母脈，此上皆依左脈生，皆具智慧之自性。依右脈者為方便，流匯母脈在胸前，隨喜母脈在膀胱，具勝色脈在密處，總共母脈接肛門，施財母脈在大腿，離事母脈在脛後，喜悅母脈足拇趾，成母脈則在足背，煮脈在拇趾毛處，善意脈在膝蓋上，如身各處皆具足。

3、析隱藏五脈

三轉欲母與家母，拙火母如上四者，眼耳鼻舌與心連，氣由此道而出入，離魔母脈在小舌，身上心中五脈正，明則為阿瓦都帝，餘根本四氣往來。

（三）廣說輪脈

1、略析：其後四輪與六輪，十八輪等諸分別。

2、臍輪

臍上為化身之輪，從中脈而分四脈，復分十二次第脈，五五復分成六十，左右乳換氣所依，四脈在中脈來往，其名金剛蔓經詳。正力與夫彼勝力，極善與夫彼向善。大力與夫難忍力，極美與夫大對生，驕慢相與夫驕分，驕水與夫能瘋驕，驕相與夫驕等流，驕濕與夫驕等持，粗重與口水與象，氣不順與夫回涎，禽獸支分與鷂面，堪食與難忍與呼，具香擊力與摩擦，聲詠詠生以及云，高莖與夫如海藍，須臾根本須臾支，回顧背後與夫棒，平棒與夫彼舊派，節尊與夫彼節節，節量與夫彼擦魔，節居處與彼節面，節光與夫節連鎖，能調調走與威光，無垢調伏與驕母，懸飄腹與貪中貪，懸飄半懸與小蜂，小孩與夫彼眾生，樹葉與夫樹葉喉，極明與夫勝寶母，為四主六十支名。

3、心輪

心輪八脈之名者，寶冠與夫大蓮花，大金剛與夫大力，大依怙與夫聲者，極喜與夫極醉脈，此脈能遍於全身。

4、喉輪

喉上主脈十六者，受用極度用祕密，行日明與夫根器，修脈與夫灰塵面，食與給食與饑餓，取精華與以味供，味敗與夫具美味，雁等即住受用輪。

5、頂輪

次第名與具貪欲，具貪母與命之身，短月及給與美月，具貪離言及草脈，除死與夫彼清淨，火與火位及鸚鵡，漢脈具日與具味，長頤與送酒甘露，海螺以及海螺耳，海螺目與海螺鼻，驕權驕與夫愛脈，無上脈與希奇驕，平等脈與頌之依，此上為頂三二脈。如上合計百二十，總說主要脈即此，此為輪脈主要者。

6、六輪

（1）《金剛蔓經》所述

頂髻風與髻喉火，所住之脈有九重，於眉間際具風輪，分別與旋與難忍，善名堅固具勝相。持氣無念與充滿，其中具有三火脈。

（2）餘經所述

時輪續中之所云，則系祕密處杵脈，密集為頂與密輪，則為三十二輪脈。住各輪中心脈名，是謂六空之脈也，此處名為密之門。

7、十二支輪

右手所具之三節，是謂風界其所生，各具三十之支脈，與指節上之每節，脈葉各各具六支，數目合於大節數，如是左手為火界，右腿則為水之界，左腿為地如上云，如是十二節輪處，脈共三百六十支，趾節亦如指節數。

（四）生病脈

彼發病之能生脈，頂髻四脈及髻下，其數十六生胃病，喉輪之脈三十二，心中八脈生膽病，臍輪脈為六十四，密度外輪有十六，風大錯亂由此生。密處內十六雜病，如上一百五十六，皆為諸輪外次第，人或認為即此輪。

（五）廣述七萬二千脈

所謂七萬二千者，從金剛蔓中所云，其中二萬四千者，屬月亮左脈種姓，別有二萬四千者，

屬太陽右脈種姓，復有二萬四千者，屬風行中脈種姓，蓋從身中之主脈，慈善脈與不別等，二十四大脈分出，攝入受用與主體，各分三者七十二，每一脈皆具一千，譬如一根樹木然，春天枝葉皆發生。

（六）微細脈與界相合情形

除此諸脈分細脈，數目三百五十萬，一細脈生一毛孔，此處毛孔之次第。臍下地界心風界，喉輪火界頂水界，肉髻虛空密處則，等於智慧之大樂。於是毛孔通與外，六大能依次第生，右左中脈各分別，如身口意之種姓。

三、結論：如上述脈之性相，身之規矩已成就。

第四品　釋氣

一、略說

此下述風之自性，及其住動之情形，無力有力之次第，入風持風之方便，過失功德次第述。

二、廣述

（一）能生所生之本體

風語集合之時間，依諸字形而出生。初依第八阿賴耶，命氣有如阿字形，如虛空界之自性，五種氣中下行氣，下行氣為地界呂，上行氣為火界戎，平住氣為風界咦，遍行氣為水界嗚。支分之氣亦有五，龜氣為風生嘔字。龍氣為地生呵字，海馬氣由火生呃，提婆氣水生哦字，財氣由地生呀字。最初於每月之中，已生乃起各作用，收攝每十年為期，從金剛智慧所言，心性光明智慧氣，第八與夫第七識，行生風兮受生火，想生水兮色生地。是為能所生次第。

（二）住與作用

次述氣住與作用，總述氣滿於全身，別說中脈之命氣，所依八識居其中，亦名為虛空依怙，臨死之時即出生，現起我執由此生，空性風亂瘋或死，業與智慧混合住，其氣有如虛空依怙，下氣在於三合下，下行取淨而去濁，海螺脈住安樂界，亂則生下半身病。上氣住身東南方，喉上作用由此生，能使身口歌舞等，若亂上半身生病。身前脈住火平風，插腹內辨物淨穢，淨分遍身若錯亂，則生腹響與腫瀉。遍行左右脈相連，並住身上之肢節，一切身力從此生，若亂手足跛僵攣。西南正西與西北，正北東北如次第，龍等五支氣所住。龍等持色作身態，龜能持氣動手足，海馬持香怨恨生，提婆持味能呵欠，財生之氣能持觸，身死未散仍住此，現在為八時自性。以上唯述其大要。

（三）內外氣行動與作用

1、內行法

內外行氣之軌道，命氣如羅侯自性，中間如王而安住。如心間輪他輪同，頂輪共為三十二，如月亮之步相似，是故氣行共十六，二者屬空之自性，他如十四次第然，其後三二一功德，以後七脈次相反，彼等功德可類推，廿八杖時四種空，總述一天三十二，是名須臾之自性。喉輪脈數為十六，福慧分別三十二，此中四者空所行，其他四方各為七，與行星受用同行，其中十六為遷移。臍輪脈數六十四，就十二宮分配言，十二分五六十標，六十本體為時間，四者為空中脈道，彼諸前方者為風，右火左水後方地，與隅相俱約略述。如是大節十二輪，輪氣行動為三十，一共三百六十數，指節之數與彼同。此後二萬四千者，行動為中脈自性，紅白之數亦相同，合為七萬二千數。二萬一千六百息，如是成為內行道，當羊等宮之一脈，氣滅諸分皆相同，此數分別雖無量，與外相配適相合。

2、外行法

（1）總說

此後復言外行道，一切毛孔之根門，行道分別皆入此。此二大脈鼻孔轉，右邊日氣住拙火，左邊月氣住甘露，方便智慧之自性。於一日中彼之氣，一萬四百六二半，說為日月之氣也，此二孔同行之氣，六百七十五之數，羅堠虛空智慧氣，無二分別意金剛，如此體性若分別，具地等五大自性。生時與母風相連，生後由鼻自來往，此即說明為蛙宮。

（2）廣析時集合

現述時之集合者，根本氣與支分氣，與身貫穿於各輪，到臍即能生命力，平與不平十二宮，依次從右而至左，太陽初向南方行，往來於彼右孔風，依次為地水火風，各各皆具三百六，一共一千八百數，此後右方月亮氣，次為風空火水地，數目亦同右方然，如是十二宮往返，二萬一千六百數。

（3）析中脈氣

若夫智慧之氣者，其數六百七十五，一宮五六四分一，六十十一四分一，略說卅二分之一，廣說即為上所云，復次息半為呼氣，另半入中脈增長，此即星宿之所步，多向外出為死相，向內多持成無死，百年智氣總集之，三年一個半月氣，閏月及日之增減，若知此義不致錯。

3、行次第、顏色、力量、功德

行次顏色力功德，初行則依於鼻樑，北方外面二為火，孔上為風下為地，中為虛空之智慧，顏色地水火風空，則為黃白紅黑藍，彼氣之力居右者，地木火日曜屬地，及與火等之次第，左方羅喉羅月水，金長尾屬空大等，蘊界與彼相合故，虛空生殺諸業成，風能逐成殺一切，勾召懷法火所作，水能作息增二法，愚癡木呆地大作，智慧氣則一切作，一座同時外出時，外地大距十二指，水火風空至十六，功德力量分長短，因緣演算母音合，我著算數總集詳，如此金剛蔓續內。

4、各密經引證

鼻孔出來之風息，五風向孔上方行，左與右及其同時，漫慢呼吸動相四，右孔所行之大種，屬為火之壇城也，顏色鮮紅甚為好，名蓮花依怙來往，左孔所行之大種，與風之壇城相合，顏色現為綠黃色，事業依怙常來往，二孔同時之大種，金色大威權壇城，寶生依怙常來往，慢慢往返若無行，清淨有如玻璃然，此為水大之壇城，金剛依怙常來往，諸界之業正當生，能依所依能持者，毗盧遮那之自性，於臨終時方能顯，此處所言四壇城，平平坦坦而念誦，如是則為金剛誦，清淨指示如上云，不可生起疑惑悖。

（四）氣趨入之門、持氣之法與其利益

如是氣行於鼻尖，五種顏色善自觀，如是念誦之數同，晝夜六時常時念，趨入之門鼻兩孔，口與下方共三道，此身具有四種門，持法呼吸住入出，清清楚楚而算明，持住無別任運上，自心即能生任運，顏色形狀相嫻熟，有漏神通從此出。上中下三寶瓶氣，能作具解脫之業，利益八種如下述。日月羅喉三根本，能息三毒之妄念，能得金剛之三相，此佛所云之功德。色聲香味觸法等，五氣相對為月氣，如能清淨執持者，堅光鮮快具智慧，是為地等之功德。

（五）一切世、出世氣之自性

略說風大為妄念，自動細微動他相，心者明而無妄念，體性即智慧大風。對治大智慧氣者，說即正觀和正行，住於八識與七識，是為生無明癡風。行蘊執智所現境，名為執他貪願風，由有取捨生嗔風，是為三界之行風。由此乃有善與惡，風之依靠應當知，風之善行到彼岸，風亦能令趨輪迴，能斷輪迴亦屬彼，外內風名諸事業。

三、結論：世尊於經已曾說，甚深內義略述之。

一、略說：如上依氣與脈數，述明點住與行次。

二、廣述：

（一）離戲明點

主要為離戲明點，迷亂無明明點二，彼之對治明點三，初為自心俱生生，體性空寂為離戲，自性明則為報身，不滅大悲隨化現，此之一相如現在，一切皆如空顯現。性與明顯現十種，能生顯現之能力，三者不虛境上現，與知境者相契合，與不謬亂離分別，此為離戲之明點，廣為經續之所云。

（二）錯亂明點

錯亂無明之明點，無明與行與識俱，遍計四名而轉變，乃成真言之明點，依他為意識之力，此則名為風明點。

（三）物明點

1、中有緣受生（前已詳）

2、淨分

外境所顯為色蘊，為五界有形明點，世尊與相應續云，如此有形之明點，外內二者內之義，初言與此生之時，中陰能知識體性，依父母緣生貪著，界則變化如上云，現在住時清淨二，清之心氣已述完，物淨紅白二明點，白分從中脈上端，罕之自性如芥子，白而瑩澈如玻璃，從父所得最寶貴，紅分三脈會合處，紅明如海面之火，短吽名亥母自性，亦名為春與明點。依於八識之命氣，名菩提場金剛座，金剛空行續所云。

3、濁分

又謂雖然分清濁，紅分依火向上升，白份由頂而下降，於初火供由此生，於外所持諸食品，火紅食子盛與灌，口灶供自五蘊佛，腹內坐三面火神，火平氣與膽與胃，發熱腐亂與變色，

燒融盡化為純淨，入肝四大脈中行。成為大脈向各脈，血生肉又生脂肪，骨與骨髓與精液，能持身者七淨分，腹內濁分濃淡二，濃分入大便慢行，淡分入於小腸中，慢慢趨入於膀胱，血濁分從肝入膽，生後即往下方行，膽之濁分渣滓水，與大香臭氣黃氣，肉之濁分皮膚垢，至若脂肪之濁分，成為瘰髂應當知，骨之濁分牙與爪，髓之濁分竅屎涕，精液濁分往下流，精淨分容光氣力，此上為略說一二。

4、三十六界（十二淨分與二十四濁分）

廣說為三十六界，四者有如眼等識，相合則為四供養，從離魔母死生界，上行向小舌插入，此意即配黑半月，認識觸法之一分，五根本氣前已述，前述中脈則分二，上三面風下方者，香水精液三種依，別述下方海螺母，配十五分之明點，充滿能生樂之脈，左脈為持血之界，是為男女之分別，能作最上之勝根，雙融明點續所云，四方所住之四脈，四大種為火體性，隅脈降為甘露處，依此乃作四供養，如此心中心之間，具五脈而正當住，於身口意之差別，說為二十四大脈，依於住處等差別，說明住處近住處。此後由此處所生，界則具有二十四，如上所云諸脈者，不別脈在不黑依，說明能生齒與爪，細色脈在箇縷打，彼能出生諸毛孔，遊戲脈在烏金境，能生右耳與皮膚，左者脈在雅不打，能生後背之諸肉，白分常分名住處，短脈在角打瓦縷，由彼能生筋之界，龜脈在夜迷嘎瓦，能生烏龜之支節，修脈在得尾腳走，能生肝藏之肉界，灌頂母在媽瓦那，心臟一切肉從生，此則名為近住處。過失母脈在港乳，眼珠內肉所由生，趨母脈在烏舍雅，從乳尖生出膽脖，本母在走嗄古那，由彼之脈能生肺，臆母脈在角嗄那，腸蔓由此而出生，為受用田與近田。施涼脈在甲裏甲，與胯骨合乃生腹，熱母脈在朗巴甲，臍內大腸由此生，流通脈在根走境，下糞依為增上緣，隨喜在喜馬那雅，能生脊骨腮門肉，清濁在此混合住，為混合處近混處。具勝脈在即打不，彼脈作用能生膿，總門在即廈門瓦，由此能生胃病痰，施財脈在蘇縷打，常時能生血功能，離事在蘇瓦都巴，

常時出汗由此生，清濁集處與近處。喜悅脈在朗嘎瓦，能生全身之脂肪，成就母脈在興都，由此脈能生口水，煮母脈在麻魯境，吐痰口水由此生，善意脈在古魯打，常時能降落鼻涕，無樂屍林近屍林。

5、白分遷移次第

如上界共二十四，收攝則為極濁分，受用為清淨白分，上體則為風血合，每一個為三千數，風與紅白三自性，究竟遍滿諸毛孔，別則淨分月亮者，頂門之上十六脈，具有四界往喉降，十六半半諸明點，於火一處而灌注，具螺最後乃漏出，一切有情心皆喜，生貪愚癡及嗔心，流轉輪迴之主因。

（四）能對治之智慧明點修法

世尊所說之方便，離漏如同水銀者，三種手印大束持，幢之主脈四清淨，滅後與見諦相合，具足隨念十六故，堅固已向上升提，能生十二地次第，得見道十六歡喜，究竟於十二緣起，身相好如花開敷，說剎那現證菩提，佛說此即是真如。

（五）兼言除明點之過患

濁分大半能生病，腦髓白分生胃病，胃病住於頂之上，地水自性向下降，集於密處風自性，攝諸下氣向上升，熱病血病依肝中，有如風多火上炎，痰胃病如水下流，胃病依於具癡性，若膽病依於嗔恚，風依貪顧以為體，水火風為生病緣，身為病苦於心者，尋伺喜樂分別知，三者為禪天之過，由此故能壞世間，空界地界之二者，身心所依無有過，因此之故善巧者，知為關鍵除三障。

三、結論

以物質真言風三，無明明點相合故，此為流轉於輪迴，由得方便與對治，必修此法之理由，佛告金剛薩埵云，為貪心之所驅使，與三有中之眾生，為使彼等解脫故，為說有行質明點，

由於嗔心所驅使，與業醜惡之身體，為使彼等解脫故，為說真言之明點，由於癡心所迷故，雖有得八成就果，又為得智慧果故，乃為說風之明點，由上氣脈明點三，由於緣起乃顯現，為金剛身智所依。

第六品　釋四住時識智相合

一、略說

此後識與相合者，請為略約而述之，最初生身如上述，住時可分為四種，睡時夢時與貪時，醒時如上為四種，此為不淨之四種。

二、廣述

（一）總析

睡時所載雖然多，然以第八識為主，住於心間法輪上，前六識集中於一，清淨則得光明果。

（二）析厚睡時

為法身離戲體性，亦名為大圓鏡智，習氣能依雖不明，由於行意動搖故，說為無明之癡垢，人法二種之無我，一與個半二與二，依次而說以對治，由對治故能清淨，三乘各各具方法，最後金剛喻十地，清淨三障得三淨，故於明上無分別，以晝夜二修光明，具一切種勝義空，應得大手印遊戲。

（三）夢時

1、淨不淨本體

第二時何故夢者，習氣污染意意識，命氣與夫行意氣，趨入於脈執與持，作此二相之迷亂。

2、廣析夢境

清淨後圓滿受用，明而不混住空性，迷亂不淨之所顯，上行於梵穴天道，所顯空相向上升，身心不混反映心，向下行現地獄相，復向下行見懸岩，窪地與夫彼厚地，黑暗房等映於心，中間行四洲地上，前右後左諸方向，東南西北映於心，脈之大者相亦大，最狹小者相亦小，由於諸界之緣故，風病則見黑色衣，黑鳥與夫騎馬相，藍寶與心明清淨，或為不堅固諸相，膽血走於住處火，紅色衣地金相顯，以及清淨出家相，胃病白分所住處，水血與夫彼珍珠，白衣婦人與夫象，銀等甚多而顯現，如同氣脈界次第，依於習氣所顯現，佛於文殊真實詳。

3、修夢法及其果

彼彼脈界諸習氣，由此夢知正不正，中陰食香所當往，顯現彼量可預知，智慧手印當修習，如是之因與果等，此中未曾廣述之，迷亂之夢轉輪迴，不迷之夢為對治，是故十地菩薩中，分示夢相經已說，彼因為無漏界持，薄伽梵則無有夢，無漏離行意緣故。

（四）貪時

1、淨、不淨本體

於彼貪欲定之時，四喜次第皆具識，貪樂最初在頂輪，二喜在喉三喜心，識亦集於臍處故，火與月亮相合時，海螺脈中感俱生，即此一剎那證知，八識不滅各各明，如此無別非煩惱，此故說明智慧身，皆成清淨真如故，無滅無漏具空性，俱生智遍主當修。

2、生死流轉

不清淨迷亂有請，不知剎那之大樂，不知已樂向外攀，樂壞乃生起三毒，不由己願入輪迴，初為具樂之貪欲，中者則為癡無明，復為離貪之嗔心，求樂自貪及慳吝，嫉妒皆起作不善，是故墮落於惡趣。

3、涅槃次第

若與彼等相違反，願利自他於慳吝，嫉妒貪著皆遣除，具貪著出離嗔心，具戒享樂向上行，

斷貪欲尋靜慮樂，可生色與無色界，苟如前欲領納味，具貪三毒流輪迴，欲知唯心於三界，貪等見修二道除，特於涅槃生貪著，即名為聲聞緣覺，生死涅槃二舍已，明點無漏而自在，如金剛乘之所云。

4、修法及其本體

四喜體性依次第，分別約束其漏故，勝利及清淨功德，因果順流與逆流，世尊無上續曾云，是故當約束事印，此處我未曾廣說。

（五）平時

1、體

於彼平時醒住時，八識七識之行故，與四緣合如上云，於彼眼等之六識，乃於六根兩相合，色等六境因顯現，苦樂與舍之三受，貪嗔癡三由此生，無間意識為能取，置於所依八識上。

2、清淨

由是又作諸行業，此為清淨智慧三，意者不動平等三，分別清淨妙觀察，五門清淨成所作。

3、舍離之果

見斷修斷所除障，殷重勝解與無我，定功與悲心四者，由此能清淨諸障，化身作利他事業，意與夢二合一故，說為報身即佛果，廣說則為一切法，略說即如上所云，故當約束法手印，與四時之昏迷時，不迷智慧道次第，四種手印與四身，相合即能依所依。

第七品　內身與器世間相配

一、略說：此後如內身之相，與外世間相配合，三界於內之自性。

二、廣述：

（一）析除處：離開頂門四指處，此則名為無色界，其下十六指色界。

（二）大種次第安立

此下六欲天與人，自臍乃至於腳心，阿修羅人與餓鬼，八大地獄之次第，如手足三節次第，為風火水三法輪，胸前為地與背脊，為須彌山外七者，脽骨脛骨及其下，臂小腕與掌三者。

（三）諸山：直至指尖之當中，藍色山與夫花山，夜山寶山與升山，雪山與夫金剛山。

（四）諸洲

六洲之內胃界病，腸與脂肪心肝間，月白洲與吉草洲，人非人與雁洲等，猛利洲及其餘洲，手足之十二支節，南浮等洲八小洲。

（五）內大種、（六）諸海

堅濕暖動之四界，其空隙間如虛空，精液骨髓與脬油，胃乳乃至與便汗，溺中則為七大海，蜂蜜油乳酸乳水，酒與鹽為海自性。

（七）諸星曜

九竅即九曜自性，齒為星宿脈為水，腸為云分其內風，心聲則為大霹靂，腸聲則為小雷音。

（八）火：心喉臍三者之間，電與日及能燒火。

（九）四生處：皮膚與暖氣與毛，火與風二者自性，身生諸風四生處，下雨即甘露小香。

（十）與時相配：從剎那乃至諸時，與時相合如上載，氣脈明點品中詳，命氣紅白二和合，顯現日月蝕之相，此等注釋為甚多，外內餘三與智慧，相合之相說無量。

三、結論：此等緣起若明瞭，方便智慧乃相合，各種功德皆成就，此處唯約略述之。

第八品　分別本尊壇城出生之理

一、略說：此後言有情證智，遍計作本尊觀義，報身知外內意義，自在利他顯色身，勇父續勇無邊說，決定如此無有疑。

二、廣述：

（一）本尊數決定

中脈八識正義理，智慧風與夫明點，配一勇父兮魯噶，二尊配方便智慧，上下紅白與二諦，此等配父母二者，身語意與明點脈，上中下三與三字，三氣則配三本尊，其四界等四遍滿，五智與夫彼五蘊，輪氣與夫彼五界，皆為配五種本尊，密宗如是曾廣說。

（二）壇城決定

虛空智慧與六識，六尊具末那七識，八識等故配八尊，心間脈氣十地力，彼等配九尊十尊，蘊界配者根與境，如彼六六作事業，具足六根六壇城，五尊九尊十三尊，廿五三三與三四，卅七百數諸尊數，氣脈明點與輪數，與妄念數目相配，面形手印亦如是，身之壇城之所云，與外地相同彈線，具有形相而積集，我說為顯現壇城。

（三）福慧相配

彼此方便與智慧，左右身心與紅白，盡所有能依所依，方便智慧身性配，智慧為主智慧續，方便為主為父續，彼無二分別自性，眼為方便色是慧，色為方便眼為智，右脈方便風智慧，左脈智慧風方便，男身方便心智慧，女身智慧心方便，中智慧方隅方便，勝義方便世俗慧，如是相反亦復然，如彼無量應當知，顏色功德諸次第，如上諸品已說及。

（四）析起正決定

形像佛身風真言，意及明點為正分，生時則名為起分，死時則名為正分，遍計則名為起分，與依他合為正分，世俗諦則為起分，勝義諦則為正分，二諦方便為起分，無二智慧為正分。

三、結論

此處所云之一切，外內及其他次第，與智慧相合成一，說為根本之總集，如上所云之方便，所知無著當受用。

第九品　能淨所淨一切法根本

一、略說：此後一切之法者，說名能淨與所淨。決定如此已說竟。

二、廣述：

（一）析真假二諦：眾生界者即佛藏，無垢本具有二諦，此則智慧金剛云，世俗執持所顯現，諦者即如水中月，勝義具十八空性。

（二）斷邪分別

1、外道

諦者即無二智慧，如此能知正分別，說為對治即能淨，如所淨數說諸法，雖有諸梵等外道，皆妄念所作所知，具有因緣與無緣，種種見解身心者，由於執持之所生。

2、小乘

外境極微隱蔽處，八識具意之所顯，由於不知此理故，乃有我與能作者，當破故世尊曾云，我及眾生皆假立，無有微塵之實體，若有無勤可解脫，或無解脫則有過，此等皆心所顯現，所斷對治善巧說。

（三）斷及對治根本

果乘顯境如此身，決定為氣脈明點，斷對如來已曾說，別說具有金剛身，士夫百年所有氣，攝集為七十七京，與彼七兆又六億，有故清淨所清淨，法門與此亦相同，八萬四千為約數。

（四）別說密部對治之決定

如此所有智慧氣，呼吸具有涅槃道，最勝對治無上續，此故百年智慧氣，略說三年又三方，三年千零八十日，三年身口意差別，配成身口意三部，行道乃分為六續，由配月數之分別，三業復成三大續，由左右方便智慧，分別方便智慧續，根本續具七十二，此即空行海續云，手之數目清淨表。

（五）廣說

阿等母韻三十六，嘎等父音亦如是，能表語字此為首，每一分三十小續，是為一千八百數，二萬一千六百者，為其續數之支分，圓點雙圈與鉞刀，分別短長與極長，父音三十六變母，三百六十根本韻，晝夜音亦為六十，此故氣數於每天，一年日數與音等，如是與父音相等，當向微細韻對看，無上續部曾積集，差別之相略如上。

（六）本尊與氣三脈配合

1、本尊與智慧氣相配合

（1）時輪

方便智慧無二續，彼等主要約略述，三年大數以七除，則得一百五十四，時輪金剛佛少數，餘二即方智自性。

（2）大小勝樂輪

以月步十五除之，則為七十二無餘，具行貪主瑜伽母，名為決說續之佛，攝言勇母三十七，連一方便住於身，一個半月諸本尊，是為分別方便續。

（3）大幻化網

乘時遷移十二數，則為五百四十尊，如此幻化網續中，三種壇四十九尊，四五四三具雙數，實有二百七十四。

（4）密集諸本尊

具德密集六種數，九與十三與十九，二十五三二三四，以方便智慧分別，則具二百六十四，為方便智慧氣等。

（5）餘續諸尊

蓋於金剛之甘露，喜金剛等母續中，皆總集輪之所攝，閻曼達等在密處，語自在時輪尊中，具有具德星壇城，諸瑜伽續亦積集，行部事部即支分，此即名為智慧風。

2、脈與本尊相配

（1）時輪

與脈亦如是相配，心脈命氣即時輪，左右二脈足自性，心輪六佛佛母八，智慧各種名為母，瓶內矢溺肉骨髓，與夫精血及肉髻，寶乾椎如意樹螺，諸蘊界配彼父母，眼等六者與諸境，菩提薩垛具天母，足事業自在十怒，諸臍脈可怖母等，是為語壇城自在。

（2）吉羊勝樂輪

十二大節諸脈輪，身之壇城居於是，指甲為龍及暴母，毛孔為活鬼自性，願與不願諸念頭，具有供天女等等，脈界方便與智慧，分述一千零八十，具德總集輪本尊，三脈與彼離魔脈，心間四母為四供，大脈女四瑜伽母，名極怒母等降界，配蓋勇父等之數，與鴉頭十忿怒同。

（3）大幻化網、（4）密集金剛

攝入受用與主體，尊具七十二之數，輪葉具一百二十，金剛空行續所云，次述具德密集者，是則名為五蘊佛，具四界觸五天母，二目為地藏心要，耳為金剛手本尊，鼻為虛空藏本尊，舌為住世間自在，意為文殊於法界，是為除蓋障身體，其名號為普賢尊，筋脈即為彌勒佛，支分界密處與口，是為十忿怒自性，事業種性臍上者，知母與忿怒天母，共有六十四尊女，金剛性等心九母，說明金剛之種性，蓮花燈等有十六，在喉為蓮花自性，頂門有極醒等尊，具輪種性三十二，廣金剛鬘中已詳。

（5）本尊與餘經論相配

此種壇城甚為多，單獨一尊具有者，乃至諸數已結集，比如喜金剛九尊，心輪一尊亦如是，以上一切皆身脈，總說脈即是身體，風即是真言與字，細明點即是正分，如是諸火供事業，是為內能所清淨。

三、結論：

此中僅說明小分，如是道果總持咒，定與無邊尊真言，身心之內之分別，能依一切智所云。

第十品　正析道次第

一、略說：如上氣脈明點三，皆於心上所顯者，此法最要為直捷，超過一切菩提道。

二、廣述：

（一）共道（1、聲聞；2、辟支佛；3、般若乘）

僅為人空我寂滅，極快取有界三次，預流果慢須七次，此為自利而寂滅，獨覺須俟十二劫，麟角一百劫成就，利益一切諸有請，菩提薩埵三阿僧，此處方便之差別，於到彼岸之道中，僅僅作修之方便。

（二）不共道

1、四部密宗時量差別：瑜珈部須十六生，無上一生具精進，決定即身可成佛。

2、析道

（1）資糧道：最初灌頂起正分，善智勝解資糧道。

（2）加行道：知氣脈明點精華，住於普賢行暖位，即是住於加行道，知行脈門點精華，此時若作禁住行，加行道行入見諦。

（3）見道：由修別攝支之因，及彼四禪定之道，內脈已得清淨已，為靜慮支圓滿故，能得具足五神通，可趨入身之壇城，復具勤命氣行故，於見道者作此行，由常時能持之力，正趨入金剛薩埵，此則名為風相應。

（4）修道：

①體：由無戲極無戲故，於修隨念支以後，定與智慧兩相應，一切方所尊勝行，具有利他大眾行。

②滅除見修習氣：初為一千八百氣，與分別同時清淨，如是是為世間道，二地俱生明點者，密處認持能見道，是故無生死無明，三地為清淨明點，於臍四地及五地，六地七地在心輪，八地九地在喉輪，十地十一在於頂。

（5）究竟道：此後滅除肉髻氣，爾時名為得佛陀，上行之樂見十六，成就空悲無分別，三年個半月清淨，即是成就智慧身，氣脈明點三種相，六支究竟即是果。

三、結論：別說無量俱已略，一切諸智慧次第，與前所得清淨同，是為諸地成佛道。

第十一品　收攝氣脈明點

一、略說：此後諸氣脈明點，收攝次第明顯述。

二、廣述：

（一）脈收攝

1、收攝普通脈次第

成就智慧瑜伽者，心自在故不決定，下劣凡夫金剛身，生已到一歲之間，能生起一切之脈，此後每日之二脈，說為力量之荒地，百年七萬二千脈，收攝為大略次第，細說年為九十六，十個半月之中間，諸細微脈即收攝，六萬九千七百數，五十收攝每日二。

2、收攝十八輪脈次第

此相三年又三萬，諸二千二百五十，大節三百六十脈，每三日一成荒地，臍處六十脈之宮，與氣量同而收攝，頂輪則須十五天，喉間密脈一月中，心間八天中舍離，如是百六十輪脈，與彼頂髻之四脈。

3、收攝二十四脈

脈數為二十四攝，大脈六百六十者，與臍相等而收攝，收攝受用主體者，此之根本七十二，即在三方內收攝，於是諸大脈輪中，皆已乾枯風不行，此後一天即轉變。

（二）氣死相（氣收攝）

1、十氣之收攝

氣之次第收攝者，十風十月後圓滿，生已直至於死時，年數十十而收攝，勝寶天使怪狀龜，龍與遍行與平住，上行下行與命氣，五氣諸力各相融，金剛蔓續之所云，廣說詳時輪金剛。

2、中脈死與非時死

（1）增長次第（外出氣數）

虛空一氣往來增，於第四行無增減，第二年之地與風，左之二風乃增長，於是順次一一增，第七年三方不全，成為一個水兩時，如左與右次第然，每年增長一水兩，直至六十七年後，成一杖時左鼻行，此後每一個行道，三十年增一棒時，至十一月即向左，虛空自性一天行，此後三年又三分。

（2）中脈真實死相

中脈決定之死相，具有三十七月半，死之增長卅三日，經三十四半日後，每孔增卅天氣量，於臍各宮脈六十，如左虛空次第然，三三能使脈六六，乾枯增長不平行，如是從右乃平等，二與四等之地氣，收攝次第既滅已，然後六空亦成空，此後三月零七天，左三十一心力完，

右三十二虛色完，主要大脈六六滅，三十三天氣又完，能滅大黑暗之風，一天行動作轉變，三二個又半智氣，中脈死相已決定。

3、右太陽氣非時死相

此後非時太陽者，死相決定即如下，一日到晚在右行，繼續三年三方死，五次往返三年時，十次往返二年時，十五往返一年時，二十往返六月時，廿五往返為三月，此為五五而增長，五宮由此而成空，此後每拋一宮者，右行二十六兩月，右行廿七一月死，消過七宮則太多，此後任何人無救，三十三日即行死，十五十與五與三，分棄四宮共十一，太陽力氣完以後，且能盡月之風者，從左往返以二天，此後行中脈一天，識即從此向他方。

4、左月亮氣死相

後敘左月死相者，從左往返於一天，三年三方內往生，此後於六月之時，臍處一宮由此空，此後每月亦如是，死相每天兩增長，三月拋棄一個宮，左氣如彼日數等，此後暫活時月亮，左孔三十三天行，決定三日即當死，十一宮者由此空，此後二日太陽氣，盡已故向右方行，此後中脈行一天，識即向他方轉去。

5、彼等之決定

由是日月之相生，臍間平等羊宮等，最初風由此專行，月之死相即循此，牛不平等之宮者，專行為太陽死相，以前百年為時死，非時生一天可死，諸脈專行中脈行，是說氣行之次第，當毒兵器與病時，三者厲害脈頓滅，因此忽然而死焉，乃與臍間脈相同，心喉羅曜與頂月，次第如脈死相同，五輪及所有諸節，十二十二之杖時，共六支行即完畢，此即顯示風死相。

（三）明點死相（明點收攝）

1、由九十七年計算

此後明點滅之相，一年之中界增長，風之力量向外瀉，黑白脈減如上云，此後十六歲當中，

明點增長之後時，白者減少如拋棄，此後血即能增長，三十二後彼亦拋，風火水地之力量，亦以十六年減少，約計為九十七數，諸力放棄後三年，決定當死應知之。

2、由三年三方計算

臍間諸脈既已斷，右左隨一天時後，溺變壞則二月死，掩耳無聲唯六天，舌已舍味唯五天，眼有梵紋為四天，鼻不知香為三天，觸法舍已為二天，法界明點既壞已，一天決定往他方，白分則向下降流，紅分則往上升行，諸氣向鼻孔門出。

（四）兼析遷移之還滅（識往生）

此後一切種之識，經梵穴至無色界，由明點道生大天，由臍則至欲界天，由眼則為欲界人，由鼻則生藥叉天，由耳則生成就天，由有門則生俄鬼，由水道則生畜生，由肛門向入地獄，此後出現中陰身，顯熾得三相融已。

三、結論：不知三身之自性，光明顯境與黑暗，空與大空諸空者，以不知故入輪迴，

如能嫻習於智慧，一切清淨證涅槃。

結論　攝一切義者，令通達明藏並回向發願

一、析總義：世尊一切續之中，外面共同所顯現，內面氣脈明點等，其他遍計佛真言，具有垢淨之證境，與無垢慧為二種，一切勝義與世俗，戲論離戲論所說。

二、三藏義：

（一）對法：

1、外對法：能作外者無他者，緣起所現與自現，由分別不相應行，情器粗細名句等，文字及與方時等，所謂外面之對法。

2、內對法

如彼外相內亦具，脈與身形配世間，由氣之語能生字，明點配曜與星宿，河流火等決定云，如同閉目不見色，開目則能見彼色，揉目則能見二月，不知所以約束義，難見自在之智慧，所依能約則能見，雖無外面能顯餘，顯亦遍計佛壇城，此則是謂內對法。

（二）經藏之理：

真言具咒菩提分，得遍住背舍等定，說為深廣之法門，名密經與到彼岸。

（三）律藏之理：

外身口戒三所攝，具自性之所攝成，與內為自他二利，令不愚癡發勝心，能轉煩惱為智慧，此故名為內戒律。（如上三藏相順，故名為持明藏）

三、密乘之別要：

由了知皆與經部，能得聲聞之果位，方便善巧內義廣，能知如來藏之理，能作證得之果道，最快得最上勝位。

四、總析自性果：

一切所知智自性，障此即為迷妄念，一念忽然而生起，行蘊即由此出生，不能見真只為妄，現前入於泥妄念，可憐幼童入輪迴，內外餘三之智慧，證得即為佛自性，所有世俗之二顯，如同水月義當智，勝義十八之空性，見無分別如一味，煩惱所知與定障，離此三障自明智，盡所如所二智明。

五、本論根據：

此故金剛乘之中，所說本性應當知，於內義中約略述，廣說則具足無量，由諸佛子所注疏，於彼若廣為參考，此論則為趨入門，甚深內義之所述，非由我私見所作，為一切智薄伽梵，佛所說者我所編。由諸善巧祕密主，

注釋之力為所依，金剛乘中之內義，不顛倒者我得到，世尊具足虛空智。

六、於薄伽梵事業恭敬讚歎並回向忍敕

（一）讚歎

如同太陽輪之中，於十方世界輪迴，顯現無數之色身，語如天鼓任運生，不必造作之經續，如虛空界無勤勇，普令眾生皆聞之，心意有如如意寶，無須精進俱生智，為利具有戲論者，宣示無戲論之經，有請具俱生煩惱，此不能增彼之染，故當於本來世尊，我致恭敬之膜拜。

（二）迴向：

甚深內義所敍述，所有一切善業力，回向等虛空眾生，圓滿速得智慧身。

（三）請忍敕：

如有不敬之過失，求空行眾忍敕之。

吉祥圓滿！

懷疑與恩寵的故事

背後的促生因緣

目次

多重時空的迴轉——一種導讀 第三五七頁
如影隨形的附著(代跋) 第四九九頁
《遣百非》序 第五四三頁
《離四句》序 第六〇一頁

多重時空的迴轉——一種導讀

《懷疑與恩寵的故事》是一本有關「信念與庇佑」的長篇小說。在長篇的建構裏，十個短篇或中篇各自獨立，但均朝著一個思想、一個狀態進行，而整體的結合就構成了這麼一個「懷疑與恩寵的故事」(A Story of Skepticism and Blessing)。

這十個獨立篇章能各自在懷疑或信念的思緒狀態裏聚合，本身就是一個不可或知的恩寵或庇佑的具體顯現，因為我將這些獨立又分別發表的小說結集在一起，不是從一開始就有的構想；事實上，各個獨立篇章好像各有各的生命旅程，而當上一段生命旅程隨著篇章的完結而告終結的時候，下一篇的章句卻在旅程的意識逐漸消失於遠方時慢慢地聚合在腦海裏。這個感覺是很奇妙的。

這種獨立又連續的小說結構不是我首創的，起碼我讀過的米蘭・昆德拉的《笑忘書》就是這種小說形式；但是與其說我仿效了米蘭・昆德拉的變奏曲形式來分割思維，毋寧說我只是藉著這種形式來訴說「我們這個只知輪迴的生命在多重世間的架構裏看似獨立但其實卻是連續」的想法。

我會有這種想法當然與我矢志學佛有關。但我所期盼的是，讀者能在小說的字裏行間找到破除宗教分際的契合(甚至抱持「無神論」或「唯物論」也行)，虛心檢視自己在這個漂泊人世裏所能認真掌握的情事。然後我們才有可能發現，萬事的紛擾皆因有「我」的存在，也因有「我」的存在，萬事才有了人類所賦予的意義。這大概就是英文以大寫「I」來進行「我」的敘述的主要原因罷。

當然在這些有「我」的人情事故裏，「我」可能是主角也可能是配角；但是在那些「沒有我」的人情事故裏，故事卻仍像鏡子裏顯現出來的形象，總是在「我」的生命周遭聚合，在「沒有我」的時空裏變奏呈現。這個原因，我想是因為我們從有意識以來，就彼此相濡以沫地存在於一個我們共同緣起的時空罷——要注意的是「有我」比較容易在小說中掌握，但卻不是這本書的宗旨；「沒有我」幾乎無法捕捉，尤其在小說裏，但卻是這本書執意要凸顯的一種「非存有」狀態。

書名「懷疑與恩寵的故事」與全書中的單獨篇名無關。這種以小部位的獨立篇名「以顯涵隱」來凸現大部位整體篇名的「隱中示顯」的手法，多多少少地訴說了「如影隨形的業力」從無始劫來的不可或知罷。其實我真正的構想除了「大小」與「顯隱」兩方面的用意以外，還有反諷的意味存在，因為我以為「大小與顯隱」都只是概念設定而已，而這本書最大的目的就是在破除概念設定。

認真說來，「故事」本身即隱涵「時空」的概念設定，但「時空」的堅固性卻是這本書最希望破除的概念設定之一。所以當我以「故事」來質疑「時空」卻不得不讓互相依附的篇章各自尋找順序而認同自我的目標時，我刻意讓它們在數目次第的依附過程裏證實各自的獨立存在，而從根結處抗拒空間與時間的拉扯；因此這個發生在拉薩的「懷疑與恩寵的故事」雖然具有大時代背景，但是在骨子裏是沒有時空的。這可能是我在縱情虛構下，所能呈現的比真實故事還更真實的部分罷。

因為這個理念，這十個篇章的排列順序並不代表我完成各自篇章的時間先後次序；事實上，我最先完成的篇章是蒐集在本書的最後一篇〈拉薩的最後一個喇嘛〉，而我完成這篇短篇小說的當時，並不覺得我會有持續在這個題目上發揮的空間。

後來過了很長一段時間，也是一個很偶然的機緣罷，當我將拉薩的幻想疊印在臺北的印象時，我糊裏糊塗地將手邊正在寫的〈臺北的星空〉改寫為〈拉薩的星空〉，於是整個思緒忽然就有了一個翻天覆地的變化；但是也幸好如此，倘若我那時堅持將思維擺在臺北市，恐怕我也只能屈服於後現代情慾的誘惑，然後在「舊情綿綿」的時光裏細數「麥當勞」的薯條了(楊照語)。

〈拉薩的星空〉寫完以後好些時日，我並沒有擴充思緒的打算，所以全書整體思維的形成實在可說肇因於我挑選了藏傳佛教裏的「瑪尼轉」來寫一篇有關「迴轉是困境的根源」的小說；我一選定「瑪尼轉」為意象以後，在日後的構思裏，這本《懷疑與恩寵的故事》就逐漸成形了。如今，每當我回想當初撰寫〈瑪尼轉〉時的情調與情緒時，我就不得不感歎這麼一篇「迴轉的困境」思緒竟然日後發展出一大串的餘緒與後緒，直截賦予我一個詮釋「易為『之』原」的機緣。

我想我是無法追尋這些思緒彼此牽連的緣起奧祕。耐人尋味的是我沒去過拉薩，我對那些聯繫諸多事件的聲音、情感與人物其實一無所知；但是我所挖掘出來的東西又好像確實存在過，所以縱使文字有些陌生，情感有些衰弱，但它記錄著活躍過的生命則是毋庸置疑的。當然這個活躍的生命不必是我，也不必是一個真正的出家人，畢竟我們在這個時空中並不是可以那麼清楚地釐清與劃分。

我雖然知道這麼一個書寫無異歷史學者重塑歷史場景來營造歷史小說，但是我的心裏很清楚，這本書的人物永遠不能成為真正的西藏人，而我在西藏人的眼裏也永遠不能像一個西藏人般地寫作；或者說，我無論如何努力，也無法寫得像一個與強權抗爭的西藏人——這個道理很簡單，除了我不是西藏人以外，我(或任何一個人，譬如撰寫《塵埃落定》的阿來)以「中文書寫」來敘述藏族事務原本就有力所不能及的地方——這當然是無可奈何的，但是也隱藏著我在〈拉薩的最後一個喇嘛〉的結語裏將「文字的束縛」破除的目的所在。

再退一步來說，因為我從沒到過西藏，所以我也不可能是一個移民西藏的漢人代表或一個派駐拉薩的民俗記者，因此在「反應故事真實性」的預設條件下來說，我所建構的論述場域就有相當大的失真成分，於是這本書的內容不止符合了小說本質上的杜撰與虛構特性，更因為我與西藏事務的疏離反而造就了「沒有我」的「非存有」狀態，甚至很多地方的描述都僅僅是臆想或概念的探索而已。

奧妙的是，也唯有置身於外才能真正地歸屬。這是「存在主義」之所以為「存在主義」的中心旨趣，畢竟我往縱深所挖掘出來的東西不受時空的約束，一如活佛轉世不受「數、時、方」的捆縛；

但也正因為我置身於外，所以我寫起西藏的總總事務來，一直有些戰戰兢兢——為此，我參閱了一些我在美國南加州的洛杉磯所能找到的有關西藏方面的書籍：

——《西藏・隱祕歲月》扎西達娃著，臺北遠流出版社；
——《藏北遊歷》馬麗華著，香港天地圖書有限公司；
——《西藏生與死——雪域的民族主義》董尼德著，蘇瑛憲譯，臺北時報文化企業有限公司；
——《世界屋脊——西藏及其密學》Amaury de Riencout 著，張之傑譯，臺北世茂出版社；
——《布達拉宮的金頂》王儉美著，潘萍徽編審，美國加州長青文化公司出版；
——《藏族歷史宗教研究》陳慶英主編，中國藏學出版社出版，北京新華書店發行；
——《中國藏傳佛教寺院》冉光榮著，中國藏學出版社出版，北京新華書店發行；
——《達賴喇嘛自傳——流亡中的自在》康鼎譯，臺北聯經出版社；
——《密勒日巴大師全集》張澄基譯註，臺北慧炬出版社；
——《西藏十六世噶瑪巴的歷史》噶瑪聽列仁波切著，孫一居士譯，臺北噶舉佛學會；
——《十七世大寶法王》讓保羅・希伯（Jean-Paul Ribes）著，徐筱明譯，臺北心靈工坊；
——《大寶法王文件集》Michel Nesterenko 著，林淑貞、楊昆生譯，臺北金楓出版有限公司；
——「第十七世大寶法王之轉世」夏瑪巴仁波切於法國德普噶珠嶺中心講話譯稿，Aug 28, 1992；
——《最尊貴的夏瑪巴仁波切》林淑貞摘譯自 Black Hat Lama of Tibet（by Nik Douglas and Meryl White），美國洛杉磯市大方廣學會；
——《青康藏高原的誘惑》陳若曦著，臺北聯經出版社；
——《天葬巡禮》薛華克攝影，山羚印刷設計，臺北心靈藝術出版社；
——《兩個達賴》康照祥著，華文網線上出版集團；

——〈Lama - The Source of Blessing〉Jamgon Kongtrul Rinpoche, Kagyu Life International, Vol 3, Summer 1995；
——《西藏宗教之旅》圖齊著，耿昇譯，中國藏學出版社；
——《大圓滿》達賴喇嘛著，丁乃竺譯，臺北心靈工坊。

這個書目並不代表這些書本在我的書房裏被聚合在一起的順序。事實上，很多書籍都曾經被我排斥過，很多則被我瀏覽過，卻不當一回事地丟棄一邊；當我逐步推進本書的篇章時，我才因淡忘的記憶無法應付故事裏的歷史與環境，而到各處的圖書館將它們逐一找了回來。

這些書籍的出現也不是我能掌控的，因為很多時候我根本就不知道自己在尋找些甚麼，所以我只能說，當我在圖書館看到了甚麼，我就攫取甚麼，中間不帶任何的冀盼。從這個角度看，這個書目的集合本身就訴說了我與這些作者背後的業緣牽扯。

我想這些業緣牽扯所引發出來的力道也算是我撰寫這本書的動機罷，因為我在諸子百家對西藏政教糾纏的描繪中，感覺任何人要描述西藏這個神祕國土，一定要做縱深的剖析；倘若只知做橫面的敘述，則不論如何獵奇或蒐祕，文章必然流於一般性的遊歷傳記或風土人情的報導，不然就是淪落為替共產黨人所歌頌的社會改革與經濟發展事蹟做宣傳——這對真實西藏的瞭解是不夠的，更由於諸多謬誤與低俗的內容無法令世人對「藏傳佛教」增進瞭解，反而失去了撰寫這類文章的目的。當然這樣的說法沒有讀者的素養也是不成，否則類似「支解意識」的〈天地的叮嚀〉也難免被讀成「獵奇」。

在掙扎於有限的資料中最值得一提的是，我唯一知道自己在尋找的、也最想找的，乃一些有關中國共產黨認證的第十七世大寶法王的轉世認證過程資料，卻一直找不到——班禪十一世的認證過程亦然——或許這與其它中共史料一般也被認為是國家機密罷；正當我想放棄這個無謂的努力時，中國共產黨所竭力扶持的第十七世噶瑪巴烏金聽列多傑卻從祖普寺千辛萬苦地逃到了印度。

這個消息石破天驚，不止瓦解了中國共產黨多年來處心積慮地以大寶法王取代達賴喇嘛在西藏的政治地位，更延續了我完成此書的契機，因為我本來已經放棄，將此書束諸高閣，卻因為烏金聽列多傑噶瑪巴的出走，導致了資料陸陸續續地流露出來而又復活了起來。這個斷續與聯結是一個我不能探索的緣起，所以我只能歸結於諸天護法護持的結果。

職是，在所有我閱覽的書目中，以描寫噶瑪巴出走過程的《十七世大寶法王》的出現最具關鍵性。這個因緣，現在想來都如夢境一般，因為我發現此書的當時已經遠離「大方廣學會」，而回到了曾經是我追求人生理想的「洛杉磯縣捷運局」，所以一度維繫夏瑪巴與我之間的機緣可說已經隱去；我可以說，此時除了貼在辦公室的泰耶噶瑪巴與夏瑪巴照片對我發出隱微的關懷以外，其它所有一切因道場而生的紛紛擾擾都已經遠了——這時是西元二〇〇三年的春節剛過不久，與我第一次聽聞師母林淑貞女士講述「十七世噶瑪巴的認證風波」的西元一九九四年，其間隔開了九年——這是一代哲人方東美先生強調歷史研究的「時間性」的重要，不可疏忽。

這本書的出現也頗具戲劇性，因為從我的辦公室鳥瞰下去，二十二層樓的高度正巧將洛杉磯的中國城整個含攝進來；我每天與之對望，從來就沒想要踏入，這固然因為工作壓力煩重，但另一方面也因我對所有想要涉及的事物都保留一個安全的距離。這個做法任憑我怎麼解釋，幾乎無人能懂。

略去自己的居心不講。中國城今非昔比，不止老舊破落，而且在東南亞新移民的侵蝕與老華僑尾隨臺灣香港的新資本家在十號公路沿線開疆闢土後，早已不是一個名符其實的中國城；有鑒於社區的凋零，土生土長的老華僑使盡全身解數，連結各方政治資源，大力推動社區建設，不止成功阻擋了中國城變成貨倉轉運站，徹底瓦解了西方資本家的陰謀，並在一系列重建中國文化的訴求裏，成立了「華美博物館」，同時深具歷史性意義地將一個老舊的圖書館整個搬遷到一座嶄新的建築裏。

我讀到圖書館搬遷的報導以後，就一直想去看看，但從二十二層高度搜索，不止找不到位置，反倒將中國城與監獄毗鄰、被鐵路切割的尷尬給點描了出來；這個地狹擁擠的社區當然有其歷史發展

的沿革，但是不止與猶太區不可比擬，其地位更無法與當時布希傾全國之力攻打伊拉克相提併論，因這場鬧得轟轟烈烈的掃盪殺傷性武器威脅之戰，明的雖然是打擊恐怖份子，暗的卻是在中東建立一個永久性的據點，一方面維護以色列的地位，一方面鞏固油源，卻以危害全世界的和平為其代價。

既然找不到位置，我就趁著一個沒有會議的午後，信步當車，穿越監獄，跨過鐵軌，一路尋找而去；沒想到一路尋去，竟也不費甚麼力氣，就在一個不起眼的小山坡邊找著了依山而建的圖書館，然後我才得以一一瀏覽其中的藏書，卻也立即發現了這本《十七世大寶法王》與另一本方東美教授在臺灣輔仁大學的授課講稿《新儒家哲學十八講》。我當時真是興奮極了，因為這兩本書都是我夢寐以求、卻不知要到何處去尋找的書籍，但因緣湊巧地併排在一個陰暗的書架上；我於是申請了圖書證，將這兩本書借了回來，然後我猶若急於突破心獄，消弭心跡，兩個星期中匆匆翻閱了一遍，幾度震撼之下，我知道這兩本書非同小可，於是逐頁複印、存檔了起來，而在日後的書寫裏，這個與我的辦公室毗鄰的監獄就被引申為「拉薩監獄」，而在中國城四處張爬的鐵軌則一路延伸為「青藏鐵路」。

這兩本書對我造成的震憾雖然都大，但效果卻不一樣。讓保羅・希伯所著《十七世大寶法王》沒有甚麼學術價值，但卻從一個對立的角度提供了佐證的資料，更重要的是，這本書使我與烏金聽列多傑結了緣；相反地，《新儒家哲學十八講》深具學術價值，但卻沒有講完，方教授就因病去世了，徒留一份惆悵，也讓我深感古代先賢的哲思誤導世人非淺，而誠惶誠恐。

從這個時候開始，我寫《懷疑與恩寵的故事》就有了求證的機緣，但也因為多了一份惶恐，對無法求證的資料都不敢妄下斷語，而對夏瑪巴與泰耶噶瑪巴的緬懷也多了一分對太錫度與烏金噶瑪巴的悲愍；我心裏對方教授的感激無法形容，因《懷疑與恩寵的故事》裏原本存在的許多輕率的詞句，都在我讀完《新儒家哲學十八講》以後被修正了。這份謹慎可說是我受方東美教授的精神感召。

方教授治學的嚴謹與膽識真不愧於天地。這樣的學者在今天博士多如過江之鯽的學術界裏恐怕是再也找不到了。我與方教授生前無緣，死後結緣，真令我浩歎福薄，所幸還能在我困惑於「十七世

噶瑪巴的認證風波」上即時糾正了我的輕率——這裏面最重要的訊息，就是方東美教授強調治學不能忽略學者受「時間性」與「地域性」的影響。

我執意將我與兩位噶瑪巴結緣的經過和盤托出，就是想說明我在「十七世噶瑪巴的認證風波」上的「時間性」與「地域性」；各人的因緣或有不同，但是客觀治學的修養一定要有，否則難免自誤誤人，造下千劫重罪。不論我這個說法能否感動任何人，從此我從我的辦公室鳥瞰下去，這座圖書館就從中國城跳出，映入眼簾，而兩位噶瑪巴也就在我的意識裏重疊了起來，再也分不開了。方教授的《十八講》則種下了一個我多年後以《象學無象》來追溯中文「類表象」的因緣種子。

除了以上這些書籍提供了我必需的人文、歷史與地理資料之外，這本書中的每一個篇章背後，還有一些朋友以及一些我至今無緣相見的作家與我之間不明所以的業緣牽扯；所以它們的情節儘管是虛構的，但是在極度扭曲變形的情節後面，我與這些人一路牽扯過來的緣份卻是不可抹除的——這是我對不可或知的業緣的認同，以及我對所有造就我的人所能表白的坦率與誠實。

○、背棄與救贖——原序

〈背棄與救贖〉的出爐既快且猛，想來應該是我在開始有了全書的構想時，整個心思忽然就從各自獨立的篇章拉開到整體性結構的完整——那個拉扯所產生的激盪，我想是促成這篇「序文」背後的力道；這時我因緣湊巧地在鈴花地方法院(Bellflower Municipal Court)隔壁的圖書館裏，讀到了張系國教授的〈懷疑就是最大的恩寵〉。張教授的這篇短文有著極大的野心，涵蓋範圍也極為廣泛，卻不無遺憾地暴露出語焉不詳的漏洞。這就給予了我一個紓解被交通警察開違規罰單的怨氣的機會，同時也令我有了一個全盤檢視這一系列文章的機會。張教授這篇文章的「無心插柳柳成蔭」可以說是促使我整理這本書的緣起，這是我必須向張教授敬禮致謝的地方。

一、　拉薩的星空

我寫〈拉薩的星空〉時，基本上來說，我的整個心思是徬徨與飄忽的，於是我就在小說裏塑造了一個流浪者的身體，卻不料因緣湊巧地與二十世紀的「漂泊文學」遙相呼應起來。

這個流浪者本身並不具備任何形質，因為他的身體乃透過我從李尉昂先生的《長沙白茉莉》所捕捉來的輕忽「概念」，所以基本上也只是個「概念體」而已；由於流浪漢透過這些值得商榷的文字所形成的事跡仍是些「概念」，因此對「概念體」來說，他並不知道自己正在流浪，反而覺得遊盪的身軀交纏了事象的真實與固有性，而使得表面的現象充滿了曖昧與不確定性。

倘若任何人要將這麼一個流浪特質引申至其它的離散現象，包括魂識離開形體的過程等，他將發現其基調都是相似的——這裏隱涵著我詮釋「時間性」的企圖，並有著將之提升至「迴轉式的時間概念」的構想。其實這位對生活無能反應的流浪漢，雖然帶著過去的聯繫(不論那是甚麼)，但他幾乎不知道自己已經開始了流浪的生涯——他那種沒有依附的漂泊，只能拖累著以前的殘缺與遺憾，如風一般地尋找著他所熟悉的事物以作為安身之處；而一旦流浪漢知曉自己正在流浪，流浪其實已經終止了。當然流浪漢的存在與移動，也無任何「地域性」的牽扯必要。我之所以把他安置在西藏的拉薩，完全是因為這個地區充滿了扭曲與變數。事實上，我的初稿不是這樣，因為我在最初的構思裏，非常貼切地將流浪漢放在我所熟悉的臺北市中山區公所—殯儀館—行天宮的街道上。

顯而易見地，我希望藉用文學的手法將方東美先生治學的「時間性」與「地域性」提升上去，以探索一個破除「時空」的可能性，畢竟這本《懷疑與恩寵的故事》在探討活佛轉世在「多重時空」裏的意義，而要在歷史裏破除「時間性」與「地域性」則就直截牽涉到「大歷史」與「歷史之幾」的辯證。這是《十八講》語焉不詳的地方，遺憾的是，「幾者動之微」是孔子的《易傳》裏最為精闢的

論見，而論述「新儒家哲學」或「儒家玄學」，卻不能詮釋「歷史之幾」，則就讓「十八講」的「大歷史」論說纖弱了起來，奧妙的是，「活佛轉世」卻將「大歷史」與「歷史之幾」結合了起來。

話說從頭罷。當我把身軀由臺北移至拉薩時，我的思維也由一個闡述「反文明」的地位轉變為「反革命」的現象——這個無心造作使得我與當初構思的「反文明」姊妹篇〈牽手再見〉愈行愈遠，終至沒有了絲毫關連。我必須說，這個因緣不是我故意造就的，因為我把自己放在「反革命」的地位來向威權抗爭，只是為了闡述「革命」的真正意義。這個心態與我想以「反文明」來說明「文明」的意義是一致的。但是這麼一轉變，麻煩緊跟著就來了。原因說來可笑，因為「反革命」是一個敏感的名辭，尤其對我這麼一個長期居住在美國的人來說，「反革命」的名辭除了敏感之外，更有一種震嚇力量，所以我初聽之下，竟然有點不知如何反應。這事說來很有意思，因為我是在一種毫無心理準備的狀態下聽到的。事實上，我只不過打電話給我一位居住在北京的小姑，詢問有關上次她自告奮勇地攜帶回去五、六篇小說給《上海文藝》主編的刊登事宜。她起先支支吾吾，只說小叔比較忙碌；但是我知道小叔才剛從「中國科學院」退休下來，不可能忙到哪兒去，於是不顧一切地追問下去。她給我纏得沒法子，就說了：「甭談刊登的事啦！他說你的小說是『反動文字』，你是『反動份子』。」

雖然我從大學時代以來就因為獨來獨往，一直被同學戲謔為「叛逆性格」，但是當我聽到有生以來第一次被人稱呼為「反動份子」，真是茫茫然不知應該說些甚麼；小姑聽不見我的答話，以為我很難過，於是好言相勸，要我多寫些對國家社會有益的東西。

我聽了小姑的話，只覺得耳朵嗡嗡然，然後我就聽見自己用一種有若空谷回音的聲調反駁著：「『反動份子』想來應當是那些率性進行著一些悖逆國家、社會利益的搗蛋份子，但是我所不明白的是，難道不敢率性的『非反動份子』或忠貞不二的共產黨人真的就能夠在『改革開放』裏護持『社會主義』？在『資本主義』裏奉行『共產教條』？」我放下電話後，足足就這個問題沉思了一個鐘頭，然後我就把那種對新的「概念名稱」的茫然反應整理了出來，一股腦地移植到了小說裏。

我與這位因姻親而結緣的小叔從未謀面，我也不知道他從我的小說內總結出「反動」的字眼，代表了多少鄙夷或排斥，但我卻由這樁事件上明瞭到，大陸的文藝工作者(不論在地或流亡者)承擔了過多的政治責任(不論附從或反抗)，所以容不下任何「創造性空間」。

這想來很悲哀。雖然我不想冒犯甚麼人，我對政治意義的「革命」，甚至「反革命」，也沒有甚麼興趣，但是我以為那些揭櫫「革命」大旗的共產黨人，從一開始，就有企圖地在根本意義上扭曲「革命」名辭的內涵，所以他們革起別人的命來大多理所當然，但是革起自己的命就顯得猥首猥尾。我只想遠離一切謊言，也不希望藉用文學去製造假象。這個「誠與虛」在我的書寫裏，是很重要的。

其實人類唯一真正的「革命」是心智的啓蒙與性格的改進，所以真正的「革命者」大都是那些向生命挑戰的哲人或聖者，而真正的「解放」也純粹是就個人的「證悟」而言；這種消弭內在「對等差別」的「革命」只能令心頭的波動止靜，或讓自己的「內在」不與「外在」產生太多的對立。當然這樣的想法對那些喜歡隨意對一些解釋不清的東西貼標籤的人士來說，要求就有些過高了。

這原來就是一個純屬個人內在修為的「革命」行逕，所以絕不可能將矛頭指向任何社會階級或某一個族羣，因此「革命者」在本質上只能默默地承接「反革命」的指控——不能反抗任何指控，也不能高喊「革命」的口號——質言之，高喊「革命」口號者大多是口是心非的「反革命」者，而追勦「反動份子」者則在哲學的本質上來說才是不折不扣的「反動份子」；同理，在表面現象上製造流亡印象的民運人士或在文字構思上製造流亡現象的文藝人士，其實本質上已經遠離流亡的事實。

我在重新閱讀自己的「反動文字」卻四處尋找不到自我認同時，不禁想起了廣州市的《花城》主編也對我的《走失的大閘蟹》有相同的評語：「他這個美國人對咱們可不怎麼『友好』哩。」當然傳話回來的廣東電視臺導播可能含蓄了一點，因為在她強調「友好」的口吻裏，我聽出了主編的意思正是「我的小說是『反動文字』，而我則是『反動份子』。」我兩次被人指責為「反動份子」，內心真是哀戚難堪，所以就更加哀憫僧侶成為政治犧牲品的悲劇。

我深思著，僧侶其實只是一羣以自身的生命為基石，企圖擺脫身軀的羈絆，而立志做一番徹頭徹尾的革命的修行者。他們才是真正的革命家，深刻瞭解生命原本不帶絲毫暴力與掠奪，所以在追求解脫的過程中，能夠將智慧糅和於慈悲裏散發出來。不幸得很，僧侶的和平進修，屢屢遭到以暴力為訴求的共產黨人的壓迫。多年來，共產黨人在槍桿子的捍衛下，帶著摧毀人性的陰謀，隨隨便便地將「非同路人」按上「反革命」的稱謂，予以迫害與鬥爭；其實就「革命」的本質來說，共產黨人才是真正的「反革命」份子，而印度國父甘地的「不抵抗主義」反而更為接近真正的「革命」內涵。

這種將「對立」的概念不求甚解地「連結」起來以擾亂世人耳目，應當是理性的人類一個極大的嘲諷；於是我在想清楚了這個關鍵以後，就坦然地接受了這位小叔所賦予我的「反動份子」稱謂，然後將小說中的流浪者化現為受盡欺壓的無助僧侶——這是我的思維由臺北移至拉薩的緣起。

我創造了這麼一個「唯心修行者」掙扎於「唯物政治環境」的情節以後，卻又因自己在寫作時必須面對一些無法以「唯心理論」來闡述的「概念」連結(或政治詞彙或鬥爭叫囂，或毛腔毛調或毛言毛語)，所以始終感到憂心忡忡；於是我就把這一份解脫不得的哀傷，經由寂寥的拉薩旅店窗口散發出來，權充流浪漢(其實是自己)在囚禁的地方向外界探索的唯一希望了。所以這麼來讀〈拉薩的星空〉時，我坐在拉薩旅店窗口看一方風月的情景，就只能說是自我囚禁的唯一救贖，而窗外的星空敵不過街頭盡眼處霓虹燈的光芒，其實只是顯示西藏的傳統文化在「經濟改革」裏逐漸銷亡的象徵，窗口的憑漫燈光陪著孤長的身影，則更意味著流浪者渴望破除密室的束縛，以爭取身軀的自由。

拉薩的消息在共產黨人的封鎖下，能流出來的並不多，不過拉薩的宗教迫害卻幾乎日有所聞；我不知道拉薩街頭可曾出現過和平示威行動，不過我卻清楚拉薩的確曾經發生過多起暴動事件。這些似曾相識的見聞就在我將題目從〈臺北的星空〉改為〈拉薩的星空〉時，有如梵谷的「旋動星空」般一起繽紛地閃現。我於是不加思索、又鉅細靡遺地將意識的流動匯集成這篇小說。

二、 瑪尼轉

我寫〈瑪尼轉〉的緣起與過程始終都是個「謎」。這個耐人尋味的「謎」，不止是因為我從來都沒有到過西藏，更因為我從小對西藏就有一股漠不在乎的印象。

或許西藏實在太遙遠了，所以對臺灣這麼一個蕞爾小島而言，古老的青康藏高原無異是個古老的神話；更或許西藏的「政教合一」制度令我由衷地感到悸怕，因為在臺灣的白色恐怖時期，齷齪的政治不啻齷齪的標記，說甚麼也與清純的宗教連結不起來——倘若硬要連結，則一定是政客變其名目來操縱政治——這麼一個幼小的印象就如此這般支配著我的思維，始終未能妥協，就算我在美國行使了四十年的投票權，但我對「政治」始終敬而遠之，對「政治人物」也多鄙視。

如此一個深植的印象，從我遇見我的皈依師夏瑪仜波切以後就逐漸鬆動了。夏瑪巴是藏傳佛教的「噶瑪噶舉」派的主要精神導師，於是我從同門兄長那裏聽到了許多有關「噶瑪噶舉」的重鎮祖普寺的故事，當然那件鬧得沸沸揚揚的「十七世噶瑪巴的認證風波」就更是事件裏的事件；有趣的是，我聽歸聽，卻一直將「祖普寺事件」當作茶餘飯後的消遣，不料落筆寫〈拉薩的星空〉時，祖普寺就理所當然地成了場景。這或許是因為祖普寺乃我僅知的「藏傳佛教」寺廟罷。

場景一選定，麻煩緊跟著就來了。我沒到過西藏，自然不可能知道祖普寺的概況，而且祖普寺不像布達拉宮，坊間幾乎沒有任何報導或描繪，於是江群玉小姐到祖普寺參訪所拍攝下來的許多珍貴照片就提供了我需要的資料；可惜的是，祖普寺的內景厥無，所以我也只能放棄描述。

幸運的是，大昭寺的內景照片不少，所以〈瑪尼轉〉就有了足夠的空間可以發揮；雖然如此，我仍然捏了一把冷汗，因為大昭寺內的轉經廊道照片僅有兩張，所以我幾乎是將鼻子貼著照片、兩眼逐一沿著金光閃爍的瑪尼轉加以研判，才造就了小說裏的場景描述，同時為了配合時間的推進，我更加了很多揣測，以丈量太陽在轉經廊道裏的移位。

這兩個因素是〈瑪尼轉〉選擇「格魯派」的大昭寺為背景的主要原因，卻也為以後的篇章埋下了我嘗試融合宗派、甚至宗教的伏筆。但是因為資料的缺乏，場景描繪的錯謬自然難免，這是我頗感遺憾的地方，將來倘若因緣和合，我一定要親自去大昭寺，將瑪尼轉轉它一轉，同時細心觀察大昭寺內景以修訂可能的錯誤描述。

〈瑪尼轉〉的萌芽應該是當我觀賞著石晉華先生記錄他創作一幅〈蒼茫生命的線條〉錄影帶時所醞釀出來的。這幅耗時曠日的鉅幅畫作的名字，我已經記不得了(更或許它原本就沒有名字)，不過石先生藉用千萬根灰白鉛筆線來述說生命的重複與蒼茫，卻在腦海裏留下了深刻的印象，也觸起了我日後創作〈瑪尼轉〉與〈畫商的訪客〉的動機。很可惜的是，錄影帶觀賞後沒多久，我曾函請石先生晚宴，進一步探索他的創作動機，卻被他婉拒，否則我的書寫可能就不一樣了。

這個「灰白的重複與蒼茫」基本上來說即是〈瑪尼轉〉的基調，只不過，我從灰白的直線背後看到了那個操控畫筆的生命，一遍又一遍地在畫幅前來回逡巡；這個迴轉的過程雖然已逝，但其存留下來的氣息卻是燦爛無比的——為了捕捉這段迴轉的生命，我將灰白的直線染成金色的曲線，然後讓各自的金圈繞著一個虛擬的生命個體(或創作者或摩擬者甚至如如不動的佛性)圓溜溜轉動起來，造成了一個連綿迴轉的基礎。這個可以說就是〈瑪尼轉〉的中心旨趣。

有趣的是，這個捕捉虛擬的生命個體在線條前來回逡巡的圖影，後來有了兩次見證的機緣。第一次乃我在《中外文學》讀到王文興教授在一幅幅上下起伏、前進後退的線條前捕捉文字的音韻時，我整個人都傻了，因為別的文學成就暫時不提，光這一份執著就足以樹立世人的精神楷模。這種苦行僧似的追尋遠比寫同性戀、舞大班的精神墮落來得高超，其提升語言素質的不懈更詮釋了探索「後設語言」(Meta-Language)的可能性。王教授這個精神境地帶給了我些許鼓舞力量，因為「文學」在這種精神照耀下，才能有復甦的希望。將來倘若有機緣，我一定要到臺大圖書館對收藏的線條圖像致敬，這應該比去大昭寺轉瑪尼轉要來得容易許多，畢竟臺灣是我的出生地。

第二次的見證乃當我將〈瑪尼轉〉的中心旨趣解釋給友人 Susan Rosales 聽時，曾經一度是我的頂頭上司的她卻在心中現起了艾舍爾的〈上升與下降〉版畫的圖影。這個比較雖然饒富趣味，但是我聽了連忙辯解，〈瑪尼轉〉連綿不絕的迴轉沒有起點也沒有終點，沒有高低也沒有上下，因此不宜與〈上升與下降〉版畫相提並論——雖然兩者均是描述一羣信徒在廟堂裏迴轉的現象，但是艾舍爾的〈上升與下降〉繞行在步履維艱的梯階上，而〈瑪尼轉〉則是繞行在金光閃爍的轉經廊道裏。

篤信基督的她聽了我的辯解後，取笑我在〈瑪尼轉〉裏想訴說的東西不少，好像還有那麼一點請求大家讓我盡情敘述的味道在內。我聽後一愣，隨即想想，發覺她的觀察也不無道理；雖然我也不知道那是一種甚麼情懷，但總覺得要將「迴轉是困境的根源」說個清楚，我就必須由簡入繁，然後才有可能由複雜中抽絲剝繭，還原其本來簡單的面貌，否則「易為『之』原」不能敘述。

這麼一個心思導致我將一個有限空間的轉經廊道擴張為涵蓋十方三世的宇宙空間，然後在一切都融合在一起的時空裏，我細細描述西藏社會變遷與歷史沿革，更在政治批判裏進行哲學探索與佛理論述；當然一旦牽涉到歷史與政治，我就不能不交代大時代背景，尤其大昭寺牽涉到文成公主的和藩政策，但是其實在有限的場景與時間裏，出家人的轉經動作並沒有時空的糾葛在內。

「無時空」的了解是一個關鍵，因為坊間所有有關藏傳佛教的「文史哲」論述均自陷於「地域性」或「時間性」的限囿，而在引經據典上有了偏差；當然倘若書寫動機還帶著「政治企圖」，那個偏頗就更加嚴重了。〈瑪尼轉〉即是帶著突破這種「地域性」或「時間性」陷阱的動機，以僧肇大師的「不遷不化論」（取材自後秦長安僧肇的《肇論》）為經，以藏傳佛教受政治驅動的歷史沿革為緯，將一個「沒有時空」的轉經景況描繪出來。（請參閱示圖一，〈瑪尼轉〉目次）

我有這個動機有兩個原因。一者，後現代社會的「虛無思想」太過斥虐，尤其篤信「無神論」的中國共產黨掃蕩了一切宗教以後，整個「社會主義」社會除了毛主席以外，就再無任何神祇了，而「毛神」隨著「改革開放」扭轉了「階級鬥爭」以後也跟著就泯滅了，於是整個神州大地的意識形態

風雨飄搖，「虛無思想」乃以各種奇形怪狀的形態在社會各個角落存在著，從卜卦算命到文學哲學，多尚老莊虛無之談，無一倖免。這個「後六四」的思想狀態與六朝極為相似，於是我就想到僧肇大師造《肇論》「以破邪執，斯立言之本意」的動機，然後引「不遷不化論」來「徵析論量，以顯正理，摧破邪執，人法雙彰」（引申自憨山大師的《肇論略注》）。

二者，我考慮到「人法雙彰」難易各殊，而小說的角色與糾纏輕巧地賦予了我彰顯「人無我」的機緣，於是我逆向而行，先難後易，以破除時空的糾纏來彰顯「法無我」，然後以破除男女法則的束縛來彰顯「人無我」；在這麼一個動機下，我在上半部的敘述裏藉用了懸疑曖昧的追逐來隱藏艱澀滯塞的「法無我」思索，並且將一個「沒有時空」的轉經景況描繪了出來，然後在下半部的敘述裏將通俗的男女糾纏引申為貪欲的具體呈現，以便進行「人無我」的探索，但全篇都隱涵著一個我與自我的追逐，在「大歷史」的通道與「歷史之幾」的動而不動，詮釋「創生與終成」的二而不二。

這兩者的凸顯可說都是針對「創世紀」的概念謬誤而設想，直截深入「時空與男女」的理則，將「根塵識」的能所連結背後的「貪嗔癡」凸顯出來，並將焦點置於男女的相互追逐上——這個理由不難瞭解，因為「貪」最具體的表現以「身觸」的躁動為主，也是我們投胎娑婆世界的根本。「身觸」的躁動幾乎人人耳熟能詳，但探討起來就不是那麼地簡單；可惜的是，出家法師就算願意追根究柢，但大都在徒眾之前盡量避嫌，在修為上卻又苦於無法可據；在家居士可以盡情探索，但在情欲裏思索情欲，不免深陷自己建構的陷阱，最後反而為情欲所捆綁，對業緣的糾纏顯現了無能為力的無奈。這是哲學裏的「本體論」最令人困擾的地方。

雖然我們是如此地掙扎，但是我私下以為，藏傳佛教以「紅白明點」的交融來隱涵智慧與慈悲的融合，應當是人類以受捆綁於「貪淫」之身破除「貪淫」意念，唯一可用的「理事圓融」的方法。當然，這種「不傳六耳」的密法很容易在「空性」觀念闕無的情況下，被宵小之輩演變為道家的房中術——這是「密教」受中土「顯教」人士攻詰的主因，卻也是人類福報太淺的共業所致。

示圖一　〈瑪尼轉〉目次

卍象出於有象，本來常靜

卍象旋嵐偃嶽，寓動於靜

卍象形充八極，似靜欲動

卍象將動未動，契機飄鼓

卍象不動則已，一動成象

卍象即象顛覆，動靜相待

卍象如是風馳，在昔而不化

卍象不化，瑪尼轉終將不轉

瑪尼轉不轉，佛子自轉

瑪尼轉不轉，流光自轉

瑪尼轉不轉，業緣自轉

瑪尼轉不轉，欲念自轉

瑪尼轉不轉，時空自轉

瑪尼轉不轉，咒音自轉

瑪尼轉不轉，輪迴自轉

瑪尼轉不轉，活佛自轉

瑪尼轉不轉，密續自轉

瑪尼轉不轉，意識自轉

瑪尼轉不轉，能所自轉

瑪尼轉不轉，無明自轉

瑪尼轉不轉，場域自轉

瑪尼轉不轉，卍象自轉

瑪尼轉不轉，卍象不遷

卍象不遷，昔今交謝無往返

卍象不遷，政教層疊無異同

卍象不遷，心物互聯無差別

卍象不遷，有象去來本無象

卍象不遷，斯皆即動而求靜

卍象不遷，斯皆恆動而常靜

〈瑪尼轉〉從這個意義來說，就是在探索「貪淫」意念的不斷迴轉才是導致我們陷入輪迴困境根源的主因，而且愈轉愈偏離「不遷不化」；這點用心，我處理得很小心很小心，如果不用心去讀，絕對是讀不出來的，尤其「女人」在此有個特別的隱喻——名銜的傳承與維繫，而僧人(尤其是一個「被迫離廟」的僧人)只是眾緣「和合」或「不和合」的產物。

當然「第十七世大寶法王的認證風波」是〈瑪尼轉〉最欲探索的議題。由於夏瑪巴是我的皈依師，所以我的論述就有些傾向於替夏瑪巴的歷史傳承申冤，但卻亟力避免做過多的抨擊，只是以一個始終不能脫離「即在與俱起(Mit-da-sein)」的「存在」與「本質」議題，探索「藏傳佛教存在主義」因為太錫度的「孔雀信」已經在「噶瑪噶舉」裏烙下深刻的印記，而遠離一個純粹的宗教思想了。

饒富趣味的是，很多年以前當我替《大方廣學刊》負責編輯工作的時候，在隔壁上班的韓無佞小姐經常趁著開會的空檔跑來找我談論佛法；有一天，不知從何談起，她忽然跟我說，她第一次感到人生無常，是當她大學裏一位最好的同學的死訊傳來的時候。那時，她回憶說，大家都很年輕，而在喜帖滿天飛的青春年華從來也不知有死亡的事情，但是出乎每個人的意料，這位學號排在她前面一號的男同學就突然死去；她正感錯愕時，排在她後面一位的男同學也相繼死去——因為這兩位男同學從大學一入學就對她照顧有加，所以她在哀傷之餘，幾乎相信自己是促使他們歸天的根緣。

韓小姐在大學裏的學號是二十九號。我那時聽了，就覺得這麼一段在這個時空重疊的共業匯聚裏呈現一個「二十八、三十與二十九」的離開人世順序，本身即富有玄機。當我在寫〈瑪尼轉〉時，這個故事就在我的腦中閃現，於是我不加思索地把這個顛倒「數目次第」的玄機引進了小說內，藉以破除「數目現起」所隱涵的「時空次第」。

不料，這個無心的安排在以後的篇章裏產生了極大的作用，於是我逐步埋下伏筆，更在另一篇重新命名為〈瑪尼轉〉的〈裸露〉裏，一鼓作氣地將這個顛倒數目次第的曖昧，一舉演變為活佛轉世在「眾緣不和合」裏的不確定性——或認真來說，活佛轉世卻無法得到眾人的認同，也只不過是諸行

乖違的具體顯現罷了。我應該老實地說，這個佈局是韓小姐無意間造就的，絕不是我的原始構思；另一個值得一提的是「瑪尼轉」並不是一個中土常見的名詞，所以我嘗試以「瑪尼轉」來突破文學界的包圍就顯得困難重重，但「瑪尼轉」真正想說的是「迴轉是困境的根源」，卻也因「迴轉」無止境，所以前後篇〈瑪尼轉〉亦相互迴轉，以示「創生與終成」的互為緣起，而前篇〈瑪尼轉〉以一個進入「原始宗教」的精神內質來剝除「宗教」的包裝，就直截進入西藏本土固有的文化內涵。這是「藏傳佛教」之所以迥異於「中土佛教」的根本原因，非因其所闡述的「佛學」有所不同，而是「文化」的根本差異所導致。只不過，堅持「宗教」的不同，卻是後篇〈瑪尼轉〉的內涵。

三、　荒山石堆

我寫〈荒山石堆〉寫得非常非常地辛苦與沉重，有點像是自討苦吃，於是就不免責怪自己學來這種沉重手筆——因為很久以前，當我讀完大陸作家陳村的〈一天〉以後，感動非常，就決定模仿著來一下，但卻也一直找不到機緣。

這個念頭就這樣不知所以地沉澱著，一直等到我開始構思〈瑪尼轉〉時，我才找到了一個足以安頓思緒的地方。雖然如此，我久久苦於無法落筆，因為如同陳村在〈一天〉的後記〈贅語〉裏所說的，他以「平而且乾、重複又重複、用的字很少、句型更單調、句尾除了『的』就是『了』」的方法來描寫人生的重複與虛假，更由於文字的「假」使得句子無意義，所以整篇文章只是一句長話——我的困難即在於陳村的這一番解說，因為這也是〈荒山石堆〉所刻意模仿的特色。

陳村的平乾而單調的寫法顯示了他「不說是說非」的真誠，更因其平乾與單調的詞句，令我們洞悉一般作家辭藻修飾的虛假。這樣的手法是不是原創，我無能探究，但陳村很厚道，他幾度向讀者抱歉文句的乾澀，更感謝所有讀完〈一天〉的讀者，因為他自己寫完後讀過兩遍，讀得很累、很重。

我想我完全能瞭解他的心情，但是我卻要感謝他，因為我在不同的時間裏讀了四、五遍，每讀一遍就涕泗縱橫；初讀也是很累、很重，再讀就有一種悲天憫人的胸懷油然而生，更有一次，我還從累重的重複裏，找出一種生命輪迴不得不為的輕快。

我更要感謝這篇文章的「責任編輯」，為他拍掌叫好，因為這樣的文章當今之世恐怕沒有幾個人能夠欣賞，遑論於商業的壓力下將它刊出——起碼在臺灣，我敢保證它在報刊雜誌社裏，停留不會超過一天就得退回——快速開發的社會是輕窕、簡捷的，一切都為商業服務，所以寫文章的人都只知在污濁裏求其清新，在虛假裏求其短促。殊不料，精湛的思維就在這種清新與短促乃至「輕薄短小」的架構下蕩然無存。這是文化人逃離不了市場經濟的悲哀——臺灣已在世界大一統的資本社會裏做了見證，將來的中國在「改革開放」的洪流裏恐怕也很難逃得掉這樣的命運。

在這股快速開發的趨勢裏，有心人士常以宗教來平衡人心的腐化——我想這是佛教在臺灣蓬勃發展的原因。不過，我長久以來一直不明白臺灣的佛教中興景象，因為小島上的商業發展和文化頹喪與佛法所闡述的道理正巧相互悖逆，然而這兩者就這樣地連袂並進，令我錯愕難堪。

我說不清這裏面真正的糾結原因，但總覺得為文者，尤其是那些以販賣粗淺佛法為志業的作家(甚至法師)，應該擔負起致使文化破敗的部份責任。眾人皆知，佛法有很多縱深層次，但一昧把佛法拉低到世俗橫向層面以解釋人生種種，或曰「人間佛教」，必然產生等而下之的連鎖效果，最後使得人云亦云，以為領悟「不離世間覺」就是禪的境地，甚至以為人生的種種解脫境地就是佛陀的境地。

殊不知，佛法裏很多「般若」的解說均是獨立於時間次第之外的「如如不動」狀態，更是一種破除「因緣自類相續」的修悟境地，而絕對不是人類的平面思維所可加以推敲或揣測的，所以我們絕不可任意拉低佛法，甚至刻意曲解佛法。這麼做是要背負世世代代的果報的。

事實上，臺灣在這些文藝界人士的導引下，逐漸錯將古雅誤作簡捷，錯將重複誤作繁瑣，於是在強作糾正的用心下，清新的文字就大量出籠了。他們絕對沒有料到，他們所刻意營造的文字與形式

從來都不是佛經的語言與結構——至於為何多年潛學佛法卻在舞文弄墨上與佛經背道而馳，則是一個我始終想不透的玄機，所以我只能將之歸結於「如影隨形的業障」的作弄。

由於這樁困惑，我多年來一直想藉用一篇平調的文章來破除文壇所流行的文字輕窕，但卻苦於無法下筆；我也一直期盼我能找到一種「平乾不帶雜質的文字結構」來激盪作品本身的豐富涵意，但卻苦於一落筆就為自己的經驗與文字所捆綁。我想我們平時都太過注重「語言符號」在「文字系統」裏的涵意，所以反而忘記這個作為藝術表現的符號原本不是藝術本身。或許古人「於無字句處讀書」正是在散發「文字般若」不可執取，否則無法臻其「觀照般若」與「實相般若」的道理罷。

我不想長篇大套地以理論理，因為在這個「理論的年代」(焦桐語)裏，論理說法的人實在太多了，而且說來說去好像都是白費功夫；這說來遺憾，但是似乎聽理的人在聽理時，沒有不認同「理之為理」，但一不聽理，「理」就在故態復萌裏成了日常生活的障礙。

這個不求甚解的現象原本有賴書寫者的矯正，但可惜的是，後現代的書寫者在「創作」的掩護下，大都棄哲思於不顧，於是長此以往，普賢菩薩所倡導的「創造性思想」不止無法顧及，文章反而在「創作」甚至「原始創意」的要求下，以「文字的創新」為訴求，於是「表述技巧」一變而為書寫目的，文字也就愈來愈多兩個字一個頓號，或兩個字一個句號的筆調，而與「新詩」遙相呼應起來。這種文章令我讀了不得不與時下流行的黑人「蹦蹦啪、蹦蹦啪」的RAP節奏起了連想，於是一個心就老是浮游在文字的節奏上，連文章的意義都抓不實際了。

我除了喟歎音樂的力量、影視的魅力使得ＭＴＶ大行其道以外，更加哀傷在這個文化侵蝕裏，寫文章的人一天比一天輕窕，文章的內涵一天比一天衰頹，所以最後連文字都跳起舞來了。那種「我欲乘風歸去」的輕快勁頭令古人一個個都羞赧不堪，「創造性思想」也就愈發蕩然無存了。

其實寫文章跟敲木魚沒有兩樣，都是藉著一種不會引起心頭起伏的媒介將心念展現出來，起碼在寫的時候，那個自己與自己相處的微細時刻絕對是一種修行的契機；木魚嘓嘓地敲了一輩子，那個

單調節奏的敲擊聲除了散逝在空中的震盪外，其實並無所得，但也因為無所得，敲木魚的功德因此而獲得。如果這麼瞭解的話，任何的寫作動機都得要小心，落筆行文的思緒更不要偏頗，否則最後一定傷到自己。這就是金庸筆下的「七傷拳」的道理，任何想傷人或以文章為報復或訴求的作者最後必將傷到自己，而且這樣的居心愈強烈，自戕也將愈激烈。這其實是很公平的。

職是之故，我在〈荒山石堆〉裏稟持〈一天〉的手筆，刻意保持陳村以「質樸破清新、以平調破輕窕、以冗長破短促、以重複破簡捷」等特質；但是也因為這種亟其稀有的手筆，讓整篇文字顯得相當囉嗦，當真是「字字可刪，句句可除」，可以用「一句長句」來含攝。

這是這種手筆的缺點。但是耐人尋味的是，也正因為這個缺點，全篇的感覺才能凸出，而且因為全篇不散發任何企求，也沒有任何情節，講的都是不必多講的，也都是沒有人有興趣聽的，才使得落筆更加困難。這個落筆的困難並沒有阻擾我的嘗試，反而激起我一試再試的勇氣，因為我以為這樣的困難正是避免錯認華麗詞藻為文章內容的必經之途，而克服困難以後必能體認文章的一字一句無非心念的點滴；我不禁想著，文章的字句雖然難得，卻也應該捨得，倘若真能做到陳村的「字字可刪，句句可除」，那麼在刪除之際，作者才能真正獲得心念的呈現。

這個道理不難明白，因為任何文章要論理必有理可論，要敘情必有情可敘。那麼在無理可說、無情可敘的情況下，文字該要如何運作呢？這才是這種摒棄「華麗辭藻」以容許更多值得心頭感念與沉思的字句由心裏生出、卻不受文字干擾的目的罷。我以為唯其如此，思維才能專一，這是為文者在行文之際將思緒止於一念的基本要求；有了「止」，要對文章的中心旨意起「觀」，就容易多了——這是從「文字般若」到「觀照般若」的第一步。

有趣的是，這個「中心旨意」後來在《聯合文學》的「評委會」裏起了爭執，而「悟者自悟、迷者自迷」，最後誰都不能說服誰，於是〈荒山石堆〉獲得了「兩極」的評價，三個「滿分」，兩個「零分」，在「政治角力」下出線，贏得了「首獎」。

暫且不說文章獲得「兩極評價」的哲學意義，但〈荒山石堆〉的中心旨意本為以文字寫出聲音的匯聚與融合以及無聲(另一種形式的聲音)所代表的大地靜默與宇宙沉寂——這是我對時下泛濫成災的「音樂與影視」的一個反思，更是〈荒山石堆〉刻意以情節上的凝滯以及文字上的平乾來提供一個「直觀」的先決條件的動機，但由於文字本身也是一種聲音，因此〈荒山石堆〉的文字所推衍出來的語音本身就有著匯聚、融合、斷滅、沉寂與靜默的意味——這些依次呈現的「文字的語音」(以文字論語音或以語音論文字)都可以說是我在「形式中有內容、內容中見形式」所做的一種嘗試——倘若任何人逐段讀到結尾時也有所體悟，那麼我的辛苦營造就有了意義；但是倘若讀者讀著讀著，仍舊無法與「文字的語音」一起匯聚、融合、斷滅、沉寂，最後靜默下來，那麼這篇小說就算是失敗的了。

不管讀者閱讀的結果為何，也不論讀者對「能闡述」的本體(文字)與「所闡述」的對境(語音)的感覺如何，我期盼我能讓語音藉由文字的匯聚去揭示「能所」在「入流亡所」(語出《楞嚴經》)的融合後，對境依循主體而融合的必然性；當然這是因為「能所」在「入流亡所」逐漸消弭對立的可能性，以及消弭之裏主客契合，並在斷滅的契機裏同歸於沉寂、而呈現靜默渾沌狀態的真實性之故。

「能所」是「唯識學」的主要論題之一，也是西方哲學在近年的「後現代主義」退潮裏所探索的主要課題。值得一提的是，南方朔在〈解構——記號化約論之陷阱〉一文(《中副・書海六品》)，深為感歎東方的「思想創造力不足，始終依賴於西方，而對新思想的引進，多半都缺乏足夠的消化與批判反思」，同時為了解釋「能所」在後現代與解構主義裏的重構與詮釋，他還特別引介了狄隆教授的「記號化約論」(Semiological Reductionism)的見解。

雖說該項見解詮釋了「能所」的對立，卻對「能所」的融匯無能為力。饒富趣味的是，南方朔對西方哲思的生澀引介正是一樁輕忽東方久已存在的哲思(譬如世親菩薩的《百法明門》)的「解構」行為，所以也只能詮釋他本人「缺乏足夠的消化與批判反思」。此理無它。蓋因「思想創造力」的說法太強調「創造」的使命感，所以「創造力」太強，必使「思想」偏差，尤其「思想」在「觀念」的

作祟下，往往不能被創造；比較妥當的說法應該是「創造性思想」，亦即「具有創造內質的思想」或「一種可用無限創新的形式來詮釋的完滿思想」。

如果這種詮釋正確的話，那麼東西方的哲學發展就呈現耐人尋味的偏差——以「文學現象」來檢視，西方文學從希臘以降就礙於一個突不破的「二分法」哲學思想，所以不得不在形式上繽紛紊亂起來，因此到了後現代呈現「魔幻、結構、解構、後設」等「文學現象」也就見怪不怪了；相反地，中國文學在隋唐時期突破了漢代的「罷黜百家、獨尊儒術」以後，以「莊子行文」翻譯佛經，並輕巧地將「儒道思想」挹注於內，而逐漸發展出來一套足以盤旋而上、在「儒釋道」思想裏突破思想瓶頸的「否定語言」，而有了一個在「文字」裏臻其「離四句、遣百非」思想境地的可能。

這套「否定語言」的敘述，外國的語言學家無以名之，籠統稱為「後設語言」，以有別於西方所精擅的「對象語言」(Object Language)；姑且不論這種區分是否適宜，但是由於西方文字受限於拼音體系，所以始終無法在語言本體裏一探思想的究竟，只好發明了「後設小說」的形式，讓「對象語言」在「後設小說」裏摸索，而呈現了探索「後設語言」的曙光；尷尬的是「後設小說」倘若沒有「後設語言」來支撐也是徒勞的，於是西方文學始終在「本質與存在」的矛盾裏掙扎不出。

中國文學得天獨厚，「後設語言」原本就存在於方塊語言體系裏，但由於「後設語言」一敘述就成為「對象語言」，倘若不以更高一層的「後設語言」將「對象語言」提升上去，不免在自以為已臻其思想頂點的「後設語言」裏自娛自樂；這麼一個「即破即立」的語言敘述非常詭譎，庶幾乎必須永無止境地交叉盤旋而上，才能臻其思想頂點，是謂「離四句、遣百非」(語出《入楞伽經》)。

縱觀人類語言系統，足以融匯「義理(哲)、辭章(文)、考據(史)」於文字內質、以建構「後設語言」的，唯中文有此可能；但也正因為「後設語言」太詭譎了，所以中國文人浸淫日久，反倒發展出來一個「不立文字」的禪宗；更因為禪宗標榜「說了就錯」，思想不免蹣跚難行，於是索性就不說了，最後終於造成了中土自禪宗以降、一片「束書不觀」的精神墮落景象。

身處後現代的中國文人，面對「儒釋道」哲學發展的缺失，都忘了自家寶藏，反而在胡適魯迅等人的「白話文運動」橫行了一個世紀後，以追逐西方哲思為尚，逐漸往西方語言的敘述脈動行進而全然無法警覺，否則焉能產生類似南方朔責難東方學界的「思想創造力不足」？

其實就禪宗發展脈動來看，中國學界的「思想創造力」正巧因為太過了，以至於「禪門語錄」疑團重重，玄機四伏，卻無法是哲思，所以也就阻斷了所有哲思探尋的可能性；更因為「過猶不及」的毛病，所以禪宗的「當頭棒喝」雖說是「行動的創造能力」的極致，但大行其道以後，連「行動的創造能力」也失去了「創造性」，反倒使得「哲思」的探索有點愚蠢。

這也是為何「禪學」的流布對「中國哲學思想」的發展是個打擊。一代哲人方東美教授嘗言：「《華嚴・入法界品》最後的一大章可以說是世界上最好的哲學概論。」（語出《中國大乘佛學》）這如果屬實，善財童子歷經了五十三種思想洗禮以後，仍舊不能成就，而必須師事普賢菩薩，才能夠將其所學的智慧培養為「行動的創造能力」，這就很耐人尋味了。

我深切以為這個安排不是偶然，一方面它說明了「行動的創造能力」必須以「般若」觀照，另一方面它又闡述「般若」必須藉助「行動的創造能力」才得以表現出來。要注意的是《大方廣佛華嚴經》所說的是「行動的創造能力」，而不是「思想創造力」；思想的極致為「般若」，而「般若」是如如不動的，它一直在那裏，也「不生不滅，不垢不淨，不增不減」（語出《般若波羅蜜多心經》），不止不能被創造，也不能被複述，更不能被重構；能夠被創造、複述與重構的，乃人類以「無限創新的形式」來詮釋「一種完滿思想的內容」。

南方朔這個「思想創造力」的說法無疑地正因困惑於「內容與形式」的混淆，但卻非常討巧，對了後現代的脾胃，在標榜「創意」的商業思維裏推波助瀾——這個「缺乏足夠的消化與批判反思」的毛病，我在〈複述與重構的囚禁——《畫商的訪客》後記〉有非常詳盡的解說，這裏不再贅言。在我們這個「邏輯思想」橫行的社會，要糾正這個「缺乏足夠的消化與批判反思」的缺失，也沒有其它

妙方，唯有將人類的「橫向思維」轉向為「縱向思索」。中國的「儒釋道」哲學可以窮其究竟，中文盤旋而上的「否定語法」也可以臻其思想頂點；但是很令人遺憾的，中國學界從禪宗以降，大多吝於思索，終至「束書不觀」。

這個思想阻塞就這樣莫名其妙地演變為中國哲學發展的瓶頸，直至後現代西方思潮肆虐，中國哲學思想界一陣措手不及，再加上船堅砲利見證了「啓蒙思潮」的威力，於是風起雲湧地往西方破碎的哲學思想裏探尋思想的究竟，卻弄得人人都有了一副卡繆的「異鄉人」的徬徨無著神態，不然就是承繼了羅丹愁眉深鎖的痛苦思索面貌，而完全失去了禪師大徹大悟後的飄逸與悠遊——一種不受思維困惑的精神解脫狀態。

困難的是，這種精神解脫狀態與常人無異，更無從彰顯，甚至一表現即偏差，恰以其「存在的本身」詮釋「本質先於存在」的真諦；矛盾的是，這麼一個「解脫過程」無法訴諸文字，遑論以文字來導引「創造性思想」的開啓。這是卡繆的「And never have I felt so deeply at one and the same time so detached from myself and so present in the world」的真諦，原本就是他與「自身的存在」分離、卻與「大化」結合的一個深沉心理狀態。可惜的是，文人大多在「疏離」上詮釋，卻不能認知「大化」的結合，遑論「疏離」與「融合」原本為一，不可分。

這個困境給予西方哲思一個入侵中國的機會，卻也是中國哲思突破瓶頸的一個契機，恰如佛法在六朝時期挹注「儒道」一般，在中國文化瀕臨絕亡的時刻結合成璀璨的「儒釋道」文化；但可惜的是，西去歐美取經的哲學人士雖然多如過江之鯽，但全數一面倒，以傳播西方哲思為尚，完全漠視從六朝就已存在的「儒釋道」哲學早已將西方所有思維矛盾予以融匯的事實。

這真遺憾。只不過因為一個修證方法的暫時阻擾，就將一個完滿的「儒釋道」哲學全然否定，豈非捨本逐末？中國從民初以降的哲思發展非常令人惋惜，卻不知中國人承襲印度佛學所發展出來的「中土大乘佛學」真是人類共同的文化瑰寶，尤其對治後現代文化的疏離，更有其不可思議的功效。

中國人放著這條康莊大道不行，卻走入西方的迂迴小徑，實肇始於禪宗的「束書不觀」。這對早已失去了「創造性」的禪宗而言，未免不是一個嘲諷，因為以「不立文字」為標竿的禪宗必須以其「行動的創造能力」走出思索的瓶頸，卻在一再強調「不立文字」裏失去了「創造性」，於是「行動的創造能力」乃大打折扣，最後反倒失去了「般若」的根基；所以說到底，禪宗這個「思想創造力」太過旺盛乃至失去了「創造性思想」的現象仍舊難逃「複述與重構的囚禁」的捆縛。暫且不說南方朔感歎東方學界的「思想創造力不足」是否失之偏頗，也暫且不說普賢菩薩竭力倡導的「創造性思想」能否對「後現代社會」的躁鬱語言產生穩定作用，南方朔這種輕忽東方哲理的態度在當今的學界普遍存在，卻也肇因於西方思想潮流過於強勢，以及東方思想延異過於隱晦之故。

奧妙的是，思想不能強行硬使，否則無法交流；「能所」必須消弭對立，否則無法融匯。這裏的關鑑是，偏重「實驗主義」的西方哲思對「因緣觀」無法認同，而已經全面西化的東方哲思卻又因「入流亡所」乃實證僅知，所以苦於無法以文字來表達。

是呀！中文的「沒有時態」特質是註釋「入流亡所」的絕妙法門，也是讀〈荒山石堆〉的關鑑所在，更由於語音藉著文字匯聚本身就是一種因緣的顯現，因此我在寫作時所凝聚的因緣種子與任何人在閱讀時所散發的因緣種子此時也已有了和合的跡象——散發這個訊息，是我寫這篇小說最重要的目的，也是我以〈荒山石堆〉迴向給所有體認共同緣起奧祕的讀者的終極意義。

這麼一個艱澀的思索是不可能預先構思的。事實上，我在引用「平乾與單調的手筆」時，沒有全篇的構思，而只是讓前面的念頭自行去成就前面的因緣，然後引出後面的章句；當因緣進行到後面的章句時，後面的念頭又推動前面章句的完結。這一引一推之間，全篇的文字就出來了。書寫的過程我完全無法掌控，所以整體的文章好像就有些偏離了陳村所營造的「平而且乾」的氣氛，夾敘夾議的毛病就不知不覺顯露了出來。這是我不夠陳村在平乾裏見老辣的地方。不過我以為這個手筆只不過在平實的思維裏任思維成就因緣，所以夾敘夾論的毛病也只能說是我始終丟不下說法論理的殷切罷了。

我與陳村至今無緣相見，卻從他的〈一天〉覺得彼此相識已久，這不能不說是一樁奇妙的神交經驗——〈一天〉的「平而且乾」的氣氛是這段相交背後的基石。我以為這種「平而且乾」的手法最有可能令作者的書寫凸顯出中文的「沒有時態」特質，並令其文字本俱的「中歇性」與「入流亡所」契合而尋找到那個自己與自己相處的契機，進而藉著文章的推進將自己當初的創作動機提升出來。

我更以為，只要假以時日，中國文壇將會有更多的人注意到這種罕見的手筆而將之推而廣之，藉以註解諾貝爾文學獎對《靈山》所推崇的「中國文學書寫的新管道」只是流亡文學在綴段式書寫的〈老殘遊記〉的舊瓶裏裝上新釀的洋酒罷了——我這樣說，或許過於偏激，但卻是因為我覺得西方對中國文學懂得太少，所以只能把一部糾正毛腔毛調的《靈山》解釋為「中國文學書寫的新管道」，卻不料這種強調「方法論」的說法，對那些從來不受「毛言毛語」束縛的廣大海外以傳統中文書寫的人而言(包括臺灣)，沒有絲毫意義，更因為這種說法抹殺了中國文字的特質，所以只能將中國文學擺在西方文學的模式上予以壓制。

學界(尤其是原本不受「毛腔毛調」束縛的學界)在慶賀高行健得獎的興頭上，都疏忽了諾貝爾獎很有可能誤導中國文學(甚至世界文學)的發展；諷刺的是，《靈山》只能在一個沒有「毛言毛語」的世界裏印行，所以其「存在」的事實對「存在」的世界沒有意義，卻只能迴盪出一個「非存在」的想盼——或許諾貝爾獎真的比一般人想的高明，其作為往往只是為了展現「存在主義」的哲思罷。

〈一天〉的「存在」，而且其「存在」只有對「存在」有意義，正可把《靈山》的缺失提析出來。事實上，近年來我在其它小說裏發現，〈一天〉的平乾手筆正悄悄地被有識的作家們廣大地運作著，譬如說，余華的長篇小說〈許三觀賣血記〉就是模仿了陳村的平乾與重複的手法。這是我要恭賀與感謝陳村對中國文學的顯著貢獻的地方——雖然中國文壇也許仍得等上個幾十年才能認同。

四、 羣山的呼喚

明眼人一讀〈羣山的呼喚〉，必定發覺史鐵生的〈第一人稱〉隱約可見，這是因為我將〈第一人稱〉的攀登空樓景觀與其間的佇足臆想引述了過來。

史鐵生的〈第一人稱〉有著非常嚴謹的形式結構，從分發的房子地點、外觀與結構殘缺，建構了人生在不明所以的爬坡上、停步佇觀的緣由，更由這個緣由建構了人類對生命的模糊認知，並慨歎人生境地在不同高度的模糊景觀裏，總排除不了臆想的成分；這裏面最高明的安排應當是，前後緩慢建立的六次臆想在一股對不知所以的新生命的關懷裏快速瓦解，但卻在生命關懷的瓦解裏不置可否地交代了人生的曖昧，然後以這個曖昧的消散重新創造出新生命來。

這篇短篇小說不止是篇力作，更是篇極為罕見的傑作。但是這篇小說的時空設定卻有個致命的缺失，並因這個缺失使得〈第一人稱〉只能是篇小說，而無法走出小說的格局。這個遺憾讓我難過了好久，於是我決定以〈從「攀樓與佇足」看後設小說之時空論述策略〉將這個缺失凸顯出來。

這篇三千字的短文雖然削足適履地應付《中副》首屆文學評論獎的字限要求，但卻直指〈第一人稱〉線性型時間觀念的缺失；我總以為「文學評論」倘若不能點描出文章的缺失，而只是相互吹捧或人云亦云，或東連西扯，在西方學界「比較文學」的技巧中凸顯評論者的涉獵心得，那還不如不要評論，因為這種比較來比較去的「比較文學」不把「文學」推向死亡的深淵，幾乎是不可能的。

困難的地方是，沒有一位學者會花時間去評論他所無法感動的作品，或花心思去評論一篇思維貧乏、理論缺失的作品；這種價值取向，原本即存在著「先天的一些限制或漏洞」（取材自郭強生的〈文學評論與文化研究〉，《中副・書海六品》），唯有當學者被邀稿或被指定評論某一特定作品時，這個「文學評論」的缺失才足以被彌補過來，但也因為如此，我們經常就會讀到一些「不怎麼樣」的評論——這個文學評論現象原本不奇怪，因為學者所評非其所專，只是因為人情、因為交差，自然就濫竽充數，倒累得讀者受困於評者的盛名、而以為其「平庸思維」充滿了玄機。

這種「品質低俗」的文學評論幾乎天天見報，把已經風雨飄搖的副刊弄得更加不知所措。尷尬的是，當這些學者被邀請擔當「文學獎」的評審委員時，不止「先天的一些限制或漏洞」的價值取向無法存在，更因受限於機制，所評之文章從四面八方而來，「量很大、又很雜」(鍾阿城語)，無形之中就使得學者的價值取向瓦解得無影無蹤。

在這種情況下評論，學者的文化素養與文學思想就成了關鍵，所以與其說「文學獎」乃為徵文的測試而設，毋寧說「文學獎」乃提供評委一個測試自己學養的絕佳機會。此理無它，因為學者所評之文章極有可能不是他所能理解的題旨，但是他做為一位評委的使命感與責任心又不容許他承認自己無法承擔評審之務，於是往往因為抓不住「許多思想背景的源流、衝突或較勁……(或只不過是為了)擁護某一架構體系」，卻又覺得必須說一些話，必須對「學派或研究方法提出反詰質疑」，所以如果不是強自鳴聲，就只能令自己的「評論也就不是評論，充其量不過是文壇思潮的花絮」了。

這個評論的尷尬現象其實在人世間普遍存在，可以說從政界軍界教育界企業界輿論界宗教界、乃至諾貝爾獎等等，都受限於機制的操控，並因機制影響決策，決策引導思維，所以人類在這麼一個「非機制無法引導思維」設定下，學者能做的非常有限；除非學者能夠走出機制，否則無法不在膚淺層面適應比較以求生存——這就是為甚麼文學界製造了許多「文壇思潮的花絮」、甚至製造了「文壇思潮」的導引，卻見不到一篇精湛見解的文學論文。當然從「比較文學」的方法論中，可以提煉出來深邃的思維，但取決於學者的文化素養與文學思想，而不是其「為比較而比較」的生存技倆，更不是那些不知「如履薄冰」的決策者所能以題旨來操控的。

只不過很多學者見不及這個層面，反而詭辯，並引申名人的論點來排解自己的疏失，譬如有些學者就曾經引述王爾德的「最高的批評屬於最純粹的個人印象，因此從其本身角度而言比創作還要富創造性」(莊信正，〈批評與創作〉，《中副‧書海六品，9/26/02》)。這句話其實從本質上質疑了孔子的「述而不作」的教誨，卻是「萬物流出說」的濫觴。

我曾就「原創與複述」做過深刻的分析，這裏不再贅言，但卻哀傷這句話被很多學者奉為評論的圭臬，因為這句話單獨存在，雖然足以通過嚴格的哲學檢驗，但是卻犯了「馬即白馬」的毛病，因這句話只限於那些通曉原作者文章的評論；倘若評論者根本抓不住文本的「思想背景的源流、衝突或較勁」，卻辯稱其所論「未必是原作者下筆時的旨趣」，那該怎辦？我面對學者走不出治學的瓶頸，又無法引導他們去思維，真是很沮喪。

這種沮喪經常弄得我想棄筆不寫，因為我的文章大多都直取法則、時空、意識、法非法，甚至「意識裏的能所效應」等層面，卻必須牽就藝術、文學的成規，又必須接受「讀者的理解可能與作者不同而照樣正確——甚至可能更好」的說詞，那就真的只能坐以待斃，等著看「文學」滅亡了。那麼怎麼辦呢？「菩薩看眾生皆為菩薩，眾生看菩薩卻只能是眾生」，這個同緣共業始終排遣不掉，莫非浮一大白才是正途？當然我不是說我是菩薩，我也不是影射莊教授就是那些學者之一，我只是引述了他的論見而已。這點要先做個澄清。尷尬的是，有些話別人能說，我卻不能斷章取義，譬如王爾德之輩的大文豪，我是無論如何都無法窺其堂廟，卻又在此說三道四，這是文學評論不得不衰弱的原因，卻也是我必須將我的「思想背景的源流、衝突或較勁」和盤托出的原因；因為唯有這樣，所有揣測、臆想、偏見才不至存在，尤其我所論者多與佛家思想有關。這是我寫這篇「導讀」的動機所在。

雖然我無意在此為「批評家與創作家」誰「才有資格當批評家」做個絕斷，但從緣起的觀點來看，批評者若無創作者的造作則無從批評起，所以縱使「有主觀『印象』……有獨立性、自主性」，他都應該感謝創作者的促成，並應該謹慎，不要信口雌黃，更勿因為堅信「要鑑賞藝術作品，批評家反而勝過藝術家」，而以為自己的隻言片語都具有「創造性」。

這裏的關鍵就在要做個「創造性批評家」必須走出博聞強記，必須忘卻旁徵博引，而以自己的文化素養與藝術思想為唯一的依憑，否則無法竟功；但是我們又知道，在塞滿了概念名言的學術領域裏，學者要走出自己的鑽研談何容易？所以「創造性批評」比較正確的說法應該是「創造性詮釋」，

類似指揮家卡拉揚等加強某部樂器的組合來引導音調的強弱快慢，藉以詮釋他對作曲家作品的瞭解。這種在創作中詮釋是要下大功夫的，否則就只能淪於多數指揮家像留聲機般複述別人曲調的結果。

說了這麼多，現在就容我將〈羣山的呼喚〉意想天開的邂逅過程如何逆反〈第一人稱〉的結構凸顯出來罷，因為就「經、律、論」的要求而言，評論者不先自律是無法詮釋經文的，所以我在暢心詮釋別人的評論思維後，必須反躬自省，以免自己大言不慚的批評不知不覺地流於狂妄起來。

簡單來說，我這個「反其道而行」的想法就是為了彌補〈第一人稱〉的「線性型時間」概念，並在破除了「時空」的觀念以後，再進行「易為『之』原」之闡述，但是為了凸顯「時空暗喻性」，我特意以長距離的描述把〈荒山石堆〉的單調景象由高而低整個予以涵涉，更以深焦的推演將〈拉薩的星空〉與〈瑪尼轉〉裏舊識重逢的自然流程予以延續；如此一來，長距離的「視點單一」使得時間得以凝聚，空間得以透明，於是人物交流在這麼一個時空中就含攝了一種凝止(stasis)的狀態，時空本身更因之形成一個不可分割的整體模式——這是破除荒謬的「線性型時空」概念的第一步。

這裏的構思有一個想盼。當我在〈荒山石堆〉將文字所推衍出來的語音逐一就「名、句、文」加以匯聚、融合、斷滅、沉寂與靜默了以後，我就覺得我必須在進入「空」的論述場域之前，先處理「數、時、方」對人類思維的束縛；此時，〈第一人稱〉的攀登空樓景觀與其間的佇足臆想就給了我一個絕佳的契機，因為〈第一人稱〉剋守「數、時、方」的理則與順序，而〈羣山的呼喚〉卻瓦解了「數、時、方」對人類意識的控管，而一旦「時空」瓦解，「意識」是如如不動的。

在這裏，我安排〈羣山的呼喚〉為全書的第四篇，深含轉承起合的期許。因為「四」為「死」的諧音，並因「數、時、方」的瓦解才能建構「空」的論述場域，然後才能進入「假」的論述場域；而唯其「空、假」觀念建立了以後，我才能以〈天地的叮嚀〉的支解「四大假合」，來闡述「觀念的棄絕」乃「成聖入道」的先決條件，而建構這個「觀念的棄絕」，就是我不斷地在〈羣山的呼喚〉裏強調「你就是個傻子」的原因，並直截契入置於第八篇的〈瑪尼堆〉。

到了這個時候，〈瑪尼堆〉重新堆砌「失而復得的神龕」才不至對人類的宗教思維產生束縛，然後我才能得以進入〈瑪尼轉〉(原名〈裸露〉)的「空、假、中」的追逐——這些小說的中心旨意，我暫時點到這裏，在後面更多的解說中，我將逐一勾勒出來。

這麼一個轉承起合的「死」趣或「以生喻死」的旨趣，是日後所有有興趣評論〈羣山的呼喚〉的學者必須掌握的地方。我把它先點描出來，以免再聽到一些臆想或揣測。這不是我狂妄，而只是我小心翼翼地將〈羣山的呼喚〉擺在砧板上等待大家的支解，並希望在一刀一刀「大卸八塊」的時候，學者會瓦解「數、時、方」的理則而走出〈第一人稱〉的儒家思想——從「緣起」的觀點來看，任何人接觸到這些文章其實都有深厚的佛緣，所以在未來世裏將儒家的「倫理思想」提升為佛家的「緣起思想」也是指日可待的。

我這麼追根掘柢地剖析自己的文章，實非得已，乃慚愧自己福薄緣淺，不止做不到普賢菩薩為菩提修行時，能以「所有一切眾生語，悉以諸音而說法」(《大方廣佛華嚴經・普賢菩薩行願品》)，卻連自己的語言都掌握不真切，以至我雖然用的是我們所習慣的語言，但仍無法將自己的意念清楚地表達出來，遑論達到向「天龍夜叉鳩槃荼，乃至人與非人等」說法的境地？

佛陀要我們「同事、愛語」，就是這個道理。但這有多難呀！我費盡九牛二虎之力與文學人士「同事」，但到了說法論理的關鍵時刻卻無法「愛語」，總是一辯再辯；這實在不是大家的過錯，而只是暴露出我自己在文字上的黔驢技窮而已。

五、 遣百非

〈遣百非〉嘗試建構一個「空」的論述場域，但必須與〈離四句〉的「假」的論述一起觀之，方能明瞭「空、假」不可分割的意涵，是曰「入眼即空，緣心是假，非空非假，是『中道』義。」其

「非空非假」的論述就在前後篇的〈瑪尼轉〉裏，而零散分置的「文學」部分夾雜其間就將《懷疑與恩寵的故事》所闡述的「中道」意義迴盪了出來。何以故？「空、假」為思想的還滅，「緣、入」為思想的流轉，而「非空、非假」之間有「幾」，以「幾」迴盪「非空非假」之象，是「中道」矣。

這個繁複結構的不得不為，是很無奈的，因為承載「空、假」思維的文字已經不存在了，而當承載「思想」的「文字」本身就是一個「假」的論述場域時，任何論述「空」的思想就顯得牽強；這就是「禪學」以「不立文字」來破除「假」的論述場域、卻以之迴盪「空」的思想境地之因，只不過「禪學」的大破大立非常徹底，使得整個「大乘佛學」都不得論述，是曰「佛來佛斬，魔來魔斬」，但其實這裏所論為「戰」、不為「禪」，是以「戰」為「禪」的實踐，卻不能論「禪」的思想本質。

「禪、戰」的論述其實就是《易經》的「乾、坤」內涵，以「乾」為創造本體，「坤」為創造實踐故；換句話說，「禪」不能論述，能論述的實為「戰」，但是因為支撐這些論述的「形象文字」已經不存在了，所以左說右說，說了一千多年，還在「禪、戰」之間打轉，是曰「龍戰於野」，而以「禪、戰」來論「乾、坤」，則不能不說是「中國哲學思想發展史」上的一大祕辛。

奇怪的是，緊接著唐朝而承接了「禪學」的「宋明理學」，對這一套「大破大立」的「禪學」非常反感，而執意回歸「儒學」，但在「文字」的愚弄下，「宋明理學」原本意欲上逆下順，而不違不從的論述場域，卻只能在「思想」上達到「上逆而不違」的境地，但在「文字」的敘述上卻受困於「下順而不從」的尷尬論述，於是就分別產生了朱熹承「二程」之「心即理、理即心」而發展出來的「程朱學派」、邵雍以「象數」立基的「皇極經世」、周敦頤以道士陳摶的「無極圖」立基的「太極圖說」，其雜色文飾繁茂，但偏離了「內離明，外艮止」之象，故我以「賁卦」將諸謙謙君子回歸於「中土哲學思想」的傳衍，因為「宋明理學」在「中土哲學思想」的傳衍上非常重要，深含轉承起合的期許，使得「儒、釋、道」結合得異常穩固；也就是說，「宋明理學」之後，「儒釋道」就不可分了，一直到晚明初清，大儒顧炎武以《日知錄》重構「思想操控文字、文字承載思想」的論述，一舉

扭轉了「禪學」以「不立文字」對中土哲學思想論述的迫害，所以是一位承繼六朝道生結合「佛玄」的論述場域、第二位在中國哲學思想的傳衍裏，深含轉承起合的關鍵性人物。

道生與顧炎武在歷史上的論述不多，但「道生南渡」與「顧炎武拒仕」對中土的「思想傳衍」卻是居功厥偉；「道生南渡」潰敗於譌作《六祖壇經》逆轉達摩祖師以《入楞伽經》傳代的居心，而「顧炎武拒仕」影響所及而衍生的「樸學」波瀾壯闊，一舉逆轉慘遭歷代篡改的《說文解字》，重新探索籀文的「指事、會意」之思想內涵，卻因「鴉片戰爭」爆發，整個扼殺於襁褓之中，以至民初的「白話文」摒棄古文，全面取法於西方的「拼音文字」，從此「翻譯文字」盛行，而「中文象形字」則只剩下音韻，不見圖符，於是西方邏輯思想乃長趨直入，「禪學」亦由日本回流中土。令人哀傷的是，自此而往，彌綸的「中國哲學思想」已經一去不復返了，卻又如何論「禪」呢？

「白話文」骨子裏為「西方邏輯思想」是很清楚的，所以從民初以來，所有以「中文」陳述的「文學」或「文化」作品其實都只不過是「西方二分法哲學」的「中文呈現」，中土的「彌綸思想」不止不能敘述，連承載「彌綸思想」的「形象文字」亦只剩下音韻了；奇怪的是，「曹洞宗禪學」從日本回流以後，與「新詩」結合，其勢猶若「初唐禪學」以「唐詩」呈現一般，但因「絕律」不再，所以這一波的「禪學」愈論愈離「以一示圜」，終至脫離「新詩」，重新以「唐詩」為導，但因整個思想與文化的傳衍已經遠離「唐詩」的「絕律」，所以上逆下逆，不止「創生本體」不得論述，就連「創生實踐」也不知所云了，於是「禪學」的「不立文字」就成了笑柄，而「文字」之「立、不立」之間有「幾」，就更加說不清楚了。

要解開這個謎團很難，也無理據，於是就賦予了現代人一個打擊「禪學」之因緣，更因這類人的「理性觀念」極強，所以在解釋「禪學」與整體中土的思想與文化繁衍的關係上，就將「禪學」與「巫術」劃上等號；這是很要不得的，其實要論「禪學」，必須由《入楞伽經》入手，上可逆《六祖壇經》，卻不違《易經》，曰「遣百非」，下可順《易傳》，卻不從《說文解字》，曰「離四句」。

這樣的「離四句、遣百非」，上逆下順，不違《易經》，不從《說文解字》，旨在恢復中土的「形象文字」，是為善現菩薩的「人文字門」，只不過，這樣的「探賾索隱，鉤深致遠」，不止悖逆「時代思想」，更駁斥「時代書寫」，所以就遭來了無情的批判，洵有由也。

果不其然，《遣百非》才流布沒幾天，隨即收到一篇莫名其妙的批判，從根結處混淆「本質、存在」的意義，更將千奇百怪的「存在現象」與「民族性」勾搭在一起，茫然不知其「性」原本就有「本質」的意義，卻又妄言「辯證」；從這個糊塗的思維開始，這篇措辭混亂的批文又把「民族性」與「文化」勾結起來，然後東抄西抄，不知從何處引來一個「普羅大眾的生活潛意識」的名相，意圖混淆視聽。暫且不說「普羅大眾」、「生活」或「潛意識」各各都是值得探索的課題，但用這種名相來解釋「本質與存在」，那就不止是糊塗，而是居心叵測了，因為這篇批文把一些沒有理據、又不能「辯證」的東西，先用一種負面的字眼先框架起來，以便陳述他的謬論，是曰「貼標籤」也。

以這種負面的「標籤」為起始，一切負面的論述也就順理成章了，猶若胡適論「中國哲學思想史」，由周宣王開始，摒棄「玄學」，而以「邏輯」為依歸，將所有不能論證的都「存疑不論」；而這篇批文更進一步，貼上了「標籤」以後，即說中土「玄學」是「華夏巫術文化」，並以「華夏巫術文化」為起始，說「醬缸的『巫元素』所發展出的『陰陽五行、風水、讖緯』之術、虛偽『理學意識及科舉意識』依然存留在『普羅大眾的潛意識』中，在這種『社會文化』土壤中，妨礙『理性科學』元素的成長，然而基於『民粹感覺』的『巫元素』相對地就會枝繁葉茂的成長，於是佛教進入『華夏巫術文化醬缸』而後經過醞釀出產了『白蓮教及禪宗』；基督教則異化為太平天國及現今在中國內地紅火的『東方閃電教』；理性的科學異化為『特異功能』後，一些科學術語結合宗教就成就了『法輪功』。華夏歷代的動亂都是在這樣的沒有『自由意志』的基礎上發生的，包括『紅衛兵運動』。如今『巫元素』依然在海峽兩岸社會中扮演重要的角色！如何清洗『華夏巫術文化醬缸』的『巫元素』，才是重要的任務。看看我們媒體在過年期間熱衷報導的各種神壇的『讖緯詩籤』，『普羅大眾』又是

多麼地習慣這種『潛意識』——『客觀存在不會因主觀意願而改變』，華夏幾千年的實用生活原則，精確的思想不容易成長，信仰的『返祖現象』就是『巫術化』！」

這種說法明顯地是以「存在現象」論「本質」，從根本上批判了《遣百非》的「思想還滅」為「返祖現象」，更是「巫術化」。暫且不說《遣百非》對這篇立論之人來說，可能是太艱深了一些，但這位大言不慚的人根本就偏離「論證」的求證要求，不止沒有研讀《遣百非》，連翻一遍都沒有，因《遣百非》不說「陰陽五行」，更破「讖緯」，而在一路還原《易經》的原始思想，重構「六九」的原始論說；其因至為簡單，《易經》原本沒有論及「陰陽」，更不說「五行」，類似「陰陽五行」的論見都是後人的屈解或謬論，而如果連原始經典都不讀，卻以不肖子孫的「文字」來屈解經典，那豈不是比「不肖子孫」還要「不肖」嗎？其實這類的「不肖子孫」，歷史上多如過江之鯽，但這樣地鄙視一個養護自己的文化，則令人歎為觀止。(請參閱示圖二，〈遣百非〉目次)

中土的文化發展，從「禪宗」到「理學」，可以「賁卦」詮釋之，從「理學」到「樸學」，則可以「困卦」涵蓋之；整體來看，這個人於文化所賴以形成之「以文化之」，則可藉孔子對「困」的解釋來觀察：「非所困而困焉，名必辱，非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至，妻其可得見耶？」何以故？「妻」者「持事上進」也，從中從女從又，不得「上進」而「持事」，「既辱且危，死期將至」也。何以故？「持事」而不上進者，「奴」也，從女從又，「奴役、奴化」不可得見耶。

他的原始說法充滿了「奴役奴化」的意涵，不止「思想」混亂，「文字」更爛，我在這裏做了一些修飾，否則他的言論根本上不了檯面，遑論評論？我對他其實很厭倦，也請求他把我從郵遞名單中剔除，要造業，自己去造，只要當心不要墮入「拔舌地獄」即可；但是他不放過我，又不知從哪裏抄來一段，說「文化是關鍵——馬克斯•韋伯(Max Weber)在他的『新教倫理與資本主義精神』，提出文化因素是『社會演化分歧』的重要因素，他的研究論文也提到『中國的宗教：儒家與道教』(The Religion of China: Confucianism and Taoism)』，但 Max Weber 對華夏的瞭解太『浮光掠影』，

示圖二　〈遣百非〉目次

一、非關書寫
非創作
非故事
非文字
非文學
非思想

二、非關表述
非形式
非理性
非和合
非相應
非內容

三、非關會意
非象形
非形聲
非指事

四、非關光暗
非對境
非聲響
非推予

五、非關黑白
非明昧
非戮辱
非夷類

六、非關刻畫
非時序
非次第
非前後

七、非關傳承
非內外
非存在
非有無

非即離
非死生
非出入

八、非關歷史
非民族
非傳統
非考證
非素材
非權說
非思議

九、非關文化
非融化
非物化
非衍化
非氣化
非獨化
非量化
非轉化
非異化

十、非關宗教

非生成
非迎拒
非形變
非勢成
非虛幻
非陰陽
非交合
非人文
非真實
非空明

十一、非關概念

非名言
非結構
非解構
非詮釋
非文本
非魔幻
非寫實
非綴段
非全知
非我知
非後設
非現象
非身相
非造作

十二、非關閱讀

非排遣
非非議
非負靠
非悲懷
非靡亂
非罪障

無法深刻理解『道教巫術』在華夏社會主流文化的『權重』——儒家經過西漢的異化，滲入了『陰陽家』思想，在整體『文化基因（Meme）』中只能是陪襯的地位！」這樣的言論只能說是「西風東漸」的百年遺毒，不求甚解不要緊，但這樣地誣蔑自己的祖先，除了討好外國人以外，又有甚麼好處呢？連崇尚「無神論」的中國共產黨在「改革開放」的大潮裏，都已經糾正「破四舊」的「文革」思想，怎麼還會有人這麼瞧不起自己的祖先呢？自己都瞧不起自己，再多說甚麼都沒用了，「人必自侮」，而後「人侮之」——讀書讀到這個境地，還不如去賣鞋子。

我對這個「巫」字以及所謂的「返祖現象」，只想以「奉元書院」在臉書上的貼文做個詮釋：熊琬老師在【禮記】的第三堂課中，問了大家一個問題：「為何孔子要問禮於老子？」然後又進一步再問：「孔子明明是家傳詩禮，為何還要跟老子問禮呢？」老師解釋，這個問題牽涉到學術的源流。若追本溯源，則「諸子皆出於王官」，據《漢書・藝文志》所載：「道家者流，蓋出於史官。」聖人無常師，孔子向專門掌管禮儀制度的史官老子問禮，自然是很合理的。由此可知，諸子百家的思想，其實都是來自於六經。古代的史官，原本掌管人文制度與天文祭祀，後來逐漸分離，形成了「史」管人事，「巫」掌天文。老師說道：「不謀萬世，不足謀一時。」若要真正讀懂《禮記》，必得先了解中國學術流變的大脈絡。

這說得多好呀！「學術」就是「學術」，不是謾罵或揶揄就可以立論的。我對這種批判總覺得疲憊，對「理性」成了現代人的口頭禪，更是深感痛惜。我在這裏，想批判的卻是另一個謬論，因為這篇辭不達意的批文又說：「華夏單音獨體圖案文字對讀書人形成的『玄學』侷限——不精確的文字難以『精確』表達形而上的概念——不能建立圓融的『辯證體系』，就算是符號化的文字，依然困難重重，使得『魏晉』成形的『玄學』成為沒有出路的死胡同。」

這個所謂「單音獨體圖案文字」的論說，我想是針對著我倡言將「中文文學」擺在「玄學」與「經學」之間說的，但是因為他不懂「文字文學文化」不可分，而今天的「象形字」之所以不再具有

「圖符性」，乃因「說文解字」被歷代諸子所篡改，更加上漢代劉向以「寓言」來逆轉先秦的「形象語言」，所以中文只剩下「音韻」，這在「以文化之」的思想裏，當然就講不通了；這都不要緊，我卜得了「困卦」，以解釋這個困境，但卻是個「亨卦」，怎麼到了他的口中，變得甚麼都不是了呢？他的中文敘述辭不達意，不懂「文學」，更不懂「文化」，卻錯將「文明」當為「文化」，與當代的「文化」代言人是一路人，根本就不能與論「文化」，遑論「思想」或「宗教」？

這類的「文化人」大多居於廟堂之上，從民初「五四」以來，就一直為「西方邏輯思想」造橋鋪路，不止簡化了「中土哲學思想」，更白化了「中土文化」；要跟這一類人論理很難，因為他們在資訊不便的年代，霸佔了所有的「公器」，同時也扼殺了所有跟他們意見相左的「文字」。現在時移境遷，資訊已不再被少數人壟斷，以前的報刊該倒閉的也都倒閉了，還沒倒閉的可能也為期不遠了，那些尸位素餐的「文化人」應該到了重新檢討思維的時候了。

其實「玄學」不是不能論，而是如何於思想的原始出處，「還滅」思想於思想尚未造作之時。當然這相當不容易，但「入文字門」是個捷徑，只不過，此法難言，所以令人卻步。何以故？以現代人聞之色變的「婚」來做個觀察。如果將「婚」字解釋為古代的婚禮都在黃昏時舉行，故曰「婚」，那思維仍舊下墮，不能還滅「婚」的原始思想，也不能稱為「入文字門」；若要以文字來提升思維，則不必一定要回到古代原始經典，只要停佇在原字，將字拆解開來，則最後會發現這個字空無一物，是曰「入文字」，直至「入無可入」，則為「入文字門」之真諦。

再回到「婚」字。婚從女從昏，「女」字易解，為斂抑狀，不得再解構，故凡從「女」之字，都有「還滅於斂抑狀」之隱喻。那麼「昏」字何意？為何將「昏」斂抑了以後，就成為現今的「婚」字呢？探索這個道理，就是「入文字門」的功能。何以故？以「昏」字大有玄機，從日從氐省，氐為古低字，日低則昏，這很容易理解，是為「會意字」，但「氐」為所有「從氐」的字的原字，大凡有「底抵邸詆牴砥坻柢弤觝呧」等，不一而足，若循這些字而去造詞，則思維下墮，不能「入文字」，

要「入文字」，必須抽絲剝繭，將其所從之「氐」再拆解開來，則將發覺「氐」從「氐下著一」，而「氐」則為一個天地類之純象形字，不得再解構，其形為一個旁著岸脅、去地二百餘丈、欲落未墮之石塊，民俗名曰「石鼓」，故有「石鼓文」一詞，以說明文字之原始來處，而後「從氐」之字乃造，曰「祇坻紙」，大凡用來說明一種「原始物質」將生未生之蘊含狀態。

這樣的說法尚可，但仍未臻「文字」之究竟，所以也不能探索「入文字門」的般若法門。何以故？「氐下著一」者，將墮未墮的石塊順理墮於地也，「將墮未墮」，故爾有「幾」，動靜辟脅，故萬物生焉，靜則斂抑，動則貫一，是之謂「婚」，但以其「從女」，故「婚」著重於斂抑；「斂抑」者，大凡趨於「圜」，「貫一」者，穿物持之也，穿「圜」而持「一」者，「以一犯圜」也，是之謂「戰」，持「圜」而入於「一」者，「以一示圜」也，則謂之「禪」；「斂抑」者，石塊將墮未墮，「其靜也專，其動也直」，一動，必直墮，「是以大生焉」，曰「乾」，「貫一」者，石塊順理墮於地，「其靜也翕，其動也闢」，因順理使得其「不動之勢」有翕張之貌，但因「順理墮於地」使得其直墮有開天闢地之勢，「是以廣生焉」，曰「坤」。

「氐下著一」引申至「禪、戰」或「乾、坤」，豈非牽強？其實不然，任何一個「將墮未墮」之事物，其間有「幾」，而「知幾其神乎」，故往上可還滅思想於未造之時，往下可詮釋思想於流轉之際，是謂「如來藏藏識」也，不動，「如來藏藏識」含藏為一，是為「思想本體」，是為「乾」，一動，「如來藏」與「藏識」一分為二，是為「思想之實踐」，曰「坤」。

再從「婚」字來看所謂的「華夏幾千年的實用生活原則，精確的思想不容易成長」，或南方朔批判東方的「思想創造力不足，始終依賴於西方，而對新思想的引進，多半都缺乏足夠的消化與批判反思」，則可知這些不知「中文象形字」的思想內涵、卻為了討好外國人，而污蔑自己的祖先，或以外國人的「能所」論見來重構與詮釋後現代的解構主義，在在都說明了這些人的精神墮落，而如果還一知半解地詮釋「記號化約論」(Semiological Reductionism)，則根本不懂「哲學思想」。

何以故？「記號化約」(Semiological Reductionism)的主旨在「還滅」，是為Reductionism的意義，而將Semiology還滅再還滅，直至不再能夠還滅的境地，則稱Reductionism，所以狄隆教授的原意在「還滅記號」至一個不再能夠還滅的「圖騰」；南方朔的「記號化約論」翻譯為「流轉」的邏輯，不能「入」其流轉，更不能「還滅」其所緣為一個「入流亡所」的境地，所以不能以其翻譯來還滅「記號」為「邏輯哲學」，是其敗筆。何以故？「化約」有「簡化」或「簡約」的意涵，乃一個為「簡化字」背書的翻譯，但是其實Reductionism為「減化」，「還滅」也，以「減、滅」俱從戌，而「戌」從戊含一，「一」者，地也，五行土生於戊，盛於戌，陽入地也，是曰「還滅」也。

明顯地，南方朔顛倒了「能所」，而「能所」是「哲學思想」的根本問題；他這種不求甚解的翻譯，除了說明行人閱讀處處陷阱的「佛典翻譯」必須小心以外，則說明「譯、繹、釋」必須從根結的「睪」字，去了解文字圖符，但卻是一個「化約記號」、還滅「邏輯」的論見，但因為南方朔不懂「邏輯哲學」，於是就只能順應著他的「邏輯思想」，污蔑了狄隆教授的「哲學思想」。

翻譯之難，豈可不慎？轉繹亦然。再回頭檢視「華夏單音獨體圖案文字」，看看中土是否真的從一開始就因為「易經」的「彌綸思想」，至使「精確的思想不容易成長」。試看「舌」字。「舌」有雙義，舌在口中有舌尖與舌根之別，物入口，必甘於舌，故凡因舌尖有味蕾有味覺而造之字，必發甘聲，若甜或甛，味美也，舌知甘也，若恬，從心，甛省聲；以是知，舌作舌尖義，其舌從口從干，干從「倒入」從「一」，「一」非字，祇是有是物焉而不順理以入之，故從「倒入」，犯也，其犯者以物刺激味蕾也，是曰「舌尖」也，為「會意字」，聲在意中。

「舌」若作舌根義，則舌從口從氐，為形聲字，亦兼指事，以氐為木本，從氐從一，其貫於一者，根在地下也，為會意兼象形字，本為木之根，則為指事字。「氐」古柢字，從「氏下著一」，其「一」為地，故從氐之舌者，如「括刮聒适栝話活」等，都與感官之舌尖無多大關連，反而與著於地之舌根有關，以這些從舌根之字大多著於一，不同於舌尖所從之一，以其為是物而不順理，而「氐下

著一」者，將墮未墮的石塊順理墮於地也。以是之故，知《百法明門》之「色法」所說的「舌根」與「舌根所對之味塵」，為一個「從境到根」之連結，而且因為其境繽紛，故曰「有是物焉」，通稱為「色法」，而「依舌根了別味塵」之「舌識」則不同，為一個貫於一之「根、塵、識」之連結，故為「心法」，以是知「舌根」對「思想」的啓示，為「根塵識」貫於一。

「舌根與舌尖」原本為一位讀者對《離四句》的詰問。弔詭的是，這位提問「舌根與舌尖」的女士於我解說以後就不見了，卻於《遣百非》流布以後又出現了，而且還提出一些很有意思的問題。她說，字典上從「舌」之字，有「舍舐舒舔舖舘」，「舐舔」從「舌尖」很清楚，那麼「舍舒舖舘」難道從「舌根」嗎？這其實很簡單，因「舍舒舖舘」根本不從「舌」，遑論「舌根」或「舌尖」？

問這樣的問題其實就是詰難「不精確的文字難以『精確』表達形而上的概念——不能建立圓融的『辯證體系』」。這原本不要緊，但是奇怪的是，問這些問題的人都很霸氣，自己不求勝解，反而責怪他人深入經藏，自己不學無術，反而責怪他人一門深入，更喜歡東引西引，以外國人的論見批判自己的思想；說他精神墮落，他不開心，但不說他，他是真的不懂，以為中文是「不精確的文字」，而外文則「精確」，所以可以表達「形而上的概念」，更有甚者，大凡這類人說中文喜歡夾雜英文，好像中文找不到「精確」的圖符，但一旦叫他用英文講演，他又不知所措，必須藉助中文了。真是說甚麼好呢？跟半調子的人說理，說甚麼都沒用，這個大概就是所謂的「沒有出路的死胡同」罷。

說理其實不需要旁借，可以「一門深入」，如果進不去，則要懂得藏拙，不要因為找不到門，反而責怪「沒有門」。何以故？「舍舒舖舘」俱從「舍」，「舍」從亼，「屮」象「屋」也，「口」象「築」也，其形不能顯白，因加同類字以定之，是謂「以會意定象形」也，「舍舖舘」俱同，不過「舒」略有不同，從舍從予，予亦聲，「伸」也，同「抒」或「捈」，臥引也，橫而引之也。

「舐舔」從「舌尖」是對的，但為形聲字，「舐」作「氏」聲，「舔」作「忝」聲，「舌尖」為其形，卻不似「舍舒舖舘」的「以會意定象形」，不可張冠李戴。字典裏很多「有邊讀邊、沒邊讀

中間」或混淆「字根」的歸類，都值得商榷。要注意的是，「舐舔」雖為形聲字，但「舐」之「氏」為一將墮未墮之石塊順理墮於地，為天地類的純體象形字，故「舐」有「舌尖」與「舌根」同為一源之涵義，是為「舐犢」之意；「舔」之「忝」則為「天心」，與「添」所從同，「以天為心」，不是要「舔」就舔那麼簡單，因其「舌尖」所捲者「天心」也。

「舐舔」大矣哉，以「舌尖」所捲「天地之心」者，是曰「廣長舌」也。何以故？以「說語」者必賴「舌尖」，而唯其「語必真實」、「辯說無礙」、「言無虛妄」者，才能說「天地之心」，但這個不知「舔舐」之「天地之心」，卻也是蘇軾含混地說「溪聲便是廣長舌」之因。詩人「知其然，不知其所以然」者，「懵懂」也，不知善現菩薩之「入文字門」也。這些能夠用外文來詮釋嗎？「不精確」嗎？不能表達「形而上的概念」嗎？這其實是不辯自明的。

六、 離四句

〈離四句〉嘗試建構一個「假」的論述場域，但因「假」者，「借」也，非「真假」之假也，而以「真假」之假論「空」，則「空」亦假也。這樣的理念甚難詮釋，於是〈離四句〉乃模仿張系國教授於一九八五年五月刊登於《中國時報人間副刊》的〈匈奴北徙記〉所創造的「圍坐聽音」的景觀來散發一個人類「藉音知景」的習性。

人類這個習性是很莫名其妙的，因為這個「藉音知景」的困境，導致了人類必須倚賴多角度的媒體報導，甚至「真實報導」、「內幕報導」，來對事實的真相做出適當的判斷。但是當多功能社會因多角度媒體的混淆與以偏蓋全而產生彼此矛盾的訊息時，「藉音知景」的困境反而更加掙脫不得；這個混亂的多資訊現象，到了「一言堂」的極權社會裏就成了一種導引輿論的機會，而在一片封鎖的神祕國土裏，則一切的真實就更理所當然地被政治所歪扭乃至利用了，「假」乃被假借為「真」了。

「假」之難即在此。自古以來，藏傳佛教的活佛轉世是一項最令人無法瞭解的奧祕。這個可以一路追溯至釋迦牟尼佛的傳承每每遭來世人「變相的世襲制度」的批判，甚至連一些有「緣起性空」觀念的中土佛教人士也不以為然，於是就給了篤信「無神論」的共產黨人一個掃盪宗教的絕佳藉口。

這真是遺憾。其實活佛轉世只不過在本質上闡明了眾緣「和合」或「不和合」的外在現象。換句話說，「眾緣和合」才有活佛轉世，倘若「眾緣不和合」，活佛就算轉世也不會顯現出來；困難的是，「眾緣不和合」的歷史場景通常無法顯現，所以要證實就得藉用深邃的哲理推衍。

有了這樣的瞭解，歷史上所有的政治乃至宗教迫害所導致的活佛傳承的中斷，就有了一個論述的基礎；〈離四句〉即藉著夏瑪巴在清朝時被迫中斷傳承，來描繪「眾緣不和合」所凝鑄出來的「非存有」(或「空」)的狀況，以及「空」的背後所隱涵種種「眾緣不和合」的時空設定(或「假」也)。

雖然年代已經久遠，當初的政治背景或不可考，但是這一段歷史——夏瑪巴在達賴喇嘛的噶廈政府杯葛下，被迫中斷了從宋朝就繁衍的五百年傳承，然後在歷經了兩百年的壓抑後，又在達賴喇嘛的流亡政府恩寵下，重新傳承了起來——由於人民政府認定達賴喇嘛是分裂祖國的「反革命份子」，所以在中國共產黨的歷史版本裏，夏瑪巴就始終被定讞為「此系統共傳十世活佛，最後被清朝以叛國罪查抄寺產，廢除轉世，從而結束極不光彩的歷史」(語出陳慶英主編的《藏族歷史宗教研究》)。

「叛國」一詞假設了吐蕃為清朝版圖的一部分，對當時的清廷政權而言，無異就是「革命」，一如孫中山先生在日本創建「興中會」一般，都有顛覆朝廷的意味存在；弔詭的是，一向以「革命」為使命的共產黨人建政以來，不惜以「破四舊」來否定一切傳統、否定一切歷史，卻又堅守一個封建王朝的清朝所定讞下來的政令，就不能不說是歷史上一個極其矛盾、也深具嘲諷的現象。

或許力所不逮罷，畢竟西藏實在太偏遠了，尤其在共產黨內波濤洶湧的政治鬥爭裏，誰又不是急急替一個微不足道的喇嘛定位呢？更何況在達賴喇嘛的「宗教光環」與「政治威權」裏，任何其他的喇嘛根本就無力顧及。

話雖如此，但是通曉共產黨本質的學者對夏瑪巴這麼一個歷史定位卻心知肚明，因為這對一個亟力尋求各種掃盪宗教藉口的「無神論者」來說，共產黨人有這種結論一點也不奇怪；怪的是，如今夏瑪巴在流亡印度達蘭撒拉的達賴喇嘛的重新認證下，再次延續起輪迴轉世的傳承；照理說，繫鈴者解下了鈴，「成者達賴、敗者達賴」，夏瑪巴應該再也不必承受不人道的屈辱，但是由於達賴喇嘛與中共政權之間扯不清的矛盾，他卻仍然是一個不被官方承認的「活佛轉世」。

耐人尋味的是，宗教裏的「活佛轉世」原不需要官方認證，噶瑪噶舉派的「夏瑪巴傳承」甚至「大寶法王轉世認證」也不需要格魯派的達賴喇嘛認證——起碼在這個噶瑪巴第一世所創立的、原來只具備宗教意義的「活佛轉世」制度的千年歷史裏，並沒有這種例子；不過當宗喀巴將「活佛轉世」政治化起來以後，一切的意義就不同了，於是就在中國共產黨操控藏傳佛教命脈的同時，位居格魯派首席的達賴喇嘛也拿起了主人的鞭子，理所當然地操控起噶瑪噶舉派的宗教傳承來了——於是夏瑪巴不得不仰賴達賴喇嘛的認證，連大寶法王也必須藉助達賴喇嘛的威名來建構傳承了。

當然，那些堅持達賴喇嘛認證的重要性的「噶瑪噶舉」人士往往鄙視歷史，卻忘了「歷史」與「傳承」原本分不開。這些將「文史哲」與政治混為一談所導致的「冤假錯案」，其複雜與混淆真是不足為外人道，但是對身居其中的佛子們而言，「政治威權」與「宗教光環」不啻為兩個解脫不得的緊箍咒——尤其當「宗教光環」也逐漸成為「政治威權」時，政治陰謀所導致的宗教迫害往往就令人更加困惑，於是我們終於看到了中共竭力扶持的「第十七世噶瑪巴烏金聽列多傑」與中共亟力打壓的達賴喇嘛，連番並席、替眾佛子祝福的荒謬景象，並被宣揚為「宗教自由」的勝利象徵。

其實「宗教自由」本身即為政治口號，尤其藏傳佛教身繫「傳承」重責，很多時候都是身不由己；認真想來，「傳承」挺尷尬的，但活佛連時空都羈絆不住，又何在乎這個「名銜」的傳承？這個「名銜」實在是因為「眾緣和合」的需要，而不是活佛本身的需要；但奧妙的是「眾緣和合」的社會意義即是「政治運作」，於是「宗教」與「政治」就在「名銜」的維繫與傳承裏糾纏不清起來。

這個「名銜的維繫與傳承」以及其間糾纏不清的關係，隱含了這本書最說不清楚的祕密，因為從〈瑪尼轉〉對隱匿女人的胡攪蠻纏，到〈羣山的呼喚〉對女人的巧遇邂逅，其實都是「眾緣和合」對「名銜」的追逐；易言之，這位神祕女人亦即「名銜」的隱射，所以從頭到尾，女人對僧侶的逼迫其實就是「名銜」迴應「眾緣和合」的殷切所導致一切「政治運作」對活佛的逼迫。

當然「名銜」是這篇小說最希望破除的概念設定之一，所以當我在〈羣山的呼喚〉裏將「數、時、方」的堅固性破除了以後，「名銜」背後所隱涵的「眾緣和合」也就鬆動了起來，然後我藉用了「眾緣和合」本具的「空、假」內質，一鼓作氣在〈離四句〉裏將「名銜」傳承的中斷所凝鑄出來的「眾緣不和合」狀況背後一股「靜中求動」的時空設定點描出來。

這麼一個「眾緣不和合」，對「離四句」而言，只是一個暫時的社會現象，而其「不和合性」所隱涵種種顛倒數目次第的曖昧就一舉演變為活佛轉世在「眾緣不和合」現象裏的「不確定性」——所以認真來說，活佛轉世卻無法得到眾人的認同，也只不過是「諸行乖違」的具體顯現罷了。

「不和合」是世親菩薩在《百法明門》裏，所歸納出來的二十四種「不相應行法」之一，深具「空」的內意，更因其「空」提供了「不空」的先決條件，所以「和合」才得以現起，所謂「真空生妙有」即是；在這兩個「不相應行法」的相互牽引之下，「真空」與「妙有」輾轉互化，可達「十八空」的十八個層次，而得以逐次由「有為法」提升至「無為法」，也就是說，以「無為法」來看「不和合」與「和合」，「和合不和合」一體成形，不可分，一如「如來藏藏識」之不可分，分之，即為「有為法」，不可分，方可論「無為法」，「無為有為」之分類亦同。

這裏要做個註解，因「妙有」實為「假有」，亦即〈遣百非〉的內涵，所以闡明「空」的內意的〈離四句〉不能與〈遣百非〉分開，而這兩個篇章即在闡明「諸行乖違」與「眾緣聚會」在一個被迫離廟的僧人周遭所發生的人情事故；構思這麼一個被迫離廟的僧人與我在寫這本書的存在狀態有所吻合，並賦予了我一個機緣去思索「和合」與「不和合」，甚至「和合性」與「不和合性」在「緣起

性空」裏的實質意義，於是在逐日的故事推演裏，夏瑪巴的歷史際遇與書中漂泊的僧人(或「我」)就重疊了起來，宗教迫害與傳承的「中斷、延續」也就藉著女人的「詭隱、現身、大卸八塊」來迴向給這段「眾緣不和合」的歷史現象。(請參閱示圖三，〈離四句〉之目次)

書寫的本人，「我」的存在，與這麼一個被迫離廟的僧人也是分不開的，因為在寫作的當時，我不得不離開一度以為是我此生此身將寄居的「大方廣學會」；易言之，在這些有「我」的人情事故裏，我盡情地表達出我對夏瑪巴的崇敬與孺子仰望聖者之情；在「我」可能是主角、也可能是配角的景觀裏，我禮敬夏瑪巴對我施以「四臂觀音法」灌頂的恩德；當「我」不敢貪多，又被掙扎不出疏懶的習性所捆縛時，我總是難忘楊崑生老師諄諄教誨世親菩薩的「百法明門」的景況，那一種直趨思想究竟的解說令我長跪不起。

最令我感懷的是林淑貞師母，將「我」與這些因緣串連了起來，讓夏瑪巴、噶瑪巴、世親菩薩與地藏王菩薩一一在我的此生此身裏次第地現起；佛弟子倘若不懂得對「緣起」的奧祕感恩是不配為佛弟子的，尤其是在一個可以一路追溯至釋迦牟尼佛的「藏傳佛教」裏。這點我深信不疑。

我總覺得，無論如何表達都說不清我對師母的感激，我也遺憾在師母最需要我出力的時候臨陣脫逃。我有我必須退隱的緣由，雖然我始終說不清楚為何我必須躲藏起來，更不知這個退隱是否真的就有「成就大我」的支撐理由，但在那些「沒有我」的人情事故裏，我總覺得「我的不存在」對整個機制存在一個良性互動，給那些更需要機制的人們創造更多的自由空間——雖然我無法求證，但我想在歷史上踽踽獨行的夏瑪巴，在感念「名銜」的無法認證下，也有同樣的心思罷。

有無名銜，有無機制，「我」仍舊存在著，一直隱性地存在著，而「沒有我」的故事更像鏡子裏顯現出來的形象，總是在「我」的生命周遭聚合，在「沒有我」的時空裏變奏呈現。這個原因我想是因為我們從有意識以來就彼此相濡以沫地存在於一個我們共同緣起的時空罷；但我總哀傷，在這麼一個迴轉不已的多重時空裏，有太多的因緣我看不見，有太多的事情我解說不來，所以我只能在百千

示圖三　〈離四句〉目次

一　「夢無所有」

一、一　「多次元世間」
一、二　「遊戲人間」
一、三　「多次元想像」
一、四　「幻網世間」
一、五　「夢裏瑜珈」
一、六　「直覺感應」
一、七　「夢境層疊」
一、八　「夢境實有」
一、九　「夢境本空」
一、一〇　「非存在的存在」

二　「二而不二」

二、一　「以無論空」
二、二　「本來面目」
二、三　「非空非假」
二、四　「倒首為县」
二、五　「倒县確指」
二、六　「後設敘述」
二、七　「日記蒐祕」
二、八　「內部文件」
二、九　「上帝撒旦」
二、一〇　「圓滿轉折」

三　「函三即一」

三、一　「分而不分」
三、二　「文字性空」
三、三　「再現反複」
三、四　「光明與火」
三、五　「彌勒傳承」
三、六　「屈信相感」
三、七　「quod sumus hoc eritis」
三、八　「相互認證」
三、九　「神聖相遇」
三、一〇　「西藏意識」

四　「離四句如」

四、一　「倒予為幻」
四、二　「形神如幻」
四、三　「坐斷奔流」
四、四　「天地壹壹」
四、五　「立截急湍」
四、六　「茫夜覺夢」
四、七　「幻予交會」
四、八　「啼雁歸去」
四、九　「明日隨風」
四、一〇　「兩者皆是」

個破曉時空裏，藉著一個「空」的論述場域的建構，將不可說不可說的「緣起奧祕」迴向給眾有情，迴向給這麼一個「沒有我」的「非存在狀態」所建構出來的、無可名狀的機制。

這裏的機制，廣泛地說，包括「組織的結構、名銜的維繫、衣缽的傳承、活佛的轉世、歷史的定位」，甚至「僧團的示現」，都只能說是我藉「眾緣不和合」的景觀建構一個「空」的論述場域；但是對個體而言，這個不在「機制」裏存在的他一直都存在著，雖然對機制始終保持一個若即若離的狀態，但他總是等待著「眾緣和合」的重新現起，而與機制重新啓動另一層級的「和合」。

這樣的「等待」可長可短，長者數劫、乃至百劫千劫、甚至萬劫；短者數年、乃至數月數日、甚至分分秒秒。但是對個體與機制而言，「等待」本身除了「時空」以外別無意義，而由於「時空」本身也是「眾緣和合」的一個內涵，所以「等待」除了詮釋「和合不和合」乃「不相應行法」之意涵以外，也別無它法可以解釋了，當真是長的時候著急不來，短的時候卻應接不暇——我寫這些字句，都是在感懷這個影響我甚深且鉅的僧團時，流淌著淚水一一敲入字鍵的，護法可為見證。

由於「緣起性空」的真諦，這個「非存在狀態」的「空」的場域往往比「存在狀態」的「有」的場域更加接近「如如不動」的境地。這是《般若波羅蜜多心經》的「無所得」與《金剛般若波羅蜜經》的「應無所住而生其心」所闡述的真義；換句話說，「非存在」往往將「存在」的意義往上提升一個層級，而一路相互依附，直至「十八空」的境地。這個解說我在〈虛擬實境與荒謬存有——《貼白布條的密勒日巴》後記〉（《中外文學》，第三四三期）裏有長足的演練，這裏不再贅言。

七、 天地的叮嚀

〈天地的叮嚀〉曾在《中央副刊》與「靈鷲山基金會」共同舉辦的首屆「宗教文學獎」的決審評論裏被批評為「在思想上沒有太可取之處」；任何其它的批評，我可能都置之一笑，但對這麼一篇

以「支解四大」來隱涵「支解意識」、或提醒讀者們在閱讀過程裏「逆反意識」以免遭到概念愚弄的〈天地的叮嚀〉，這個「在思想上沒有太可取之處」的評語，我就只能解讀為〈天地的叮嚀〉的思想太過深邃，幾近「大辯忘言」或「聖默然」的境地，而讓見多識廣的評委們感覺不出其中的思想。

這個說法是否言過其實，我讓讀者自己去評斷，但任何人在瞭解〈天地的叮嚀〉之前，必須對「四大」有所瞭解，對「無眼耳鼻舌身意」(玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》)有所瞭解，然後他才能瞭解在支解「四大假合」的過程中，棄絕觀念的「反思想」作為佛家以「還滅門」做為一個重要修行法門的主要內涵；最起碼，他必須瞭解莊子〈庖丁解牛〉的寓言，旨在「以無厚入有間」的「養生」主題來強化「精神自我」，藉以破除世俗捆縛，最後才得以追尋「道」的體現(取材自王邦雄教授的〈解牛之道在解自己〉，《中副・方塊》，10/8/02)——這個承認「生也有涯，知也無涯」的謙德，是瞭解以「天葬」為意象的〈天地的叮嚀〉的先決條件。

我將自己的思維埋藏得這麼深，實非得已，因為在末法時代，「談經說法」已對剛強眾生失效了，更可能被狂妄自大之輩扭曲，所以我只能以文學手筆不露痕跡地將佛法哲理種下一點佛種，以待未來劫裏的開花結果。當然由於埋藏得太深，也很容易為懵懂無知的世人所屈解。這真是很難為的。

我現在就將這個難處點描出來。我在〈天地的叮嚀〉裏努力描繪一個寄居荒山野嶺的出家人在一段「不應存有」的生命戀情結束以後，獨力拖著層層捆綁的屍身前往天葬臺，並於板車在泥地上拖出的印溝裏，認識到人的死亡與高原上的一切石頭與樹木的凋零一般，原來就是大自然「亙古長存」的本相；但是這麼一段深邃的「死亡之旅」並沒有知音，反而遭來許多感性的批判。

話說我寫完〈天地的叮嚀〉以後，在親朋好友裏傳閱了一圈；這些「親朋好友們」大多為佛教界人士，但是他們讀完後，向我激烈地反映了兩種截然不同的心態：其一、毛骨悚然——這些人認為我在小說裏刻意塑造一個不必要的殘酷效果，更以頭皮發麻的清晰敘述與凸顯灰黯的冷峻剖析來營造一個恐怖的情節，所以令人讀了很不舒服，有如被架逼著上了一個屠宰場去觀看殺戮現況，因此除了

作嘔以外，只想趕緊逃離文字的牽絆；其二、悲天憫人——這些人認為我在小說裏刻意以散文的手法與詩意的情懷去美化「萬物芻狗」不可悖逆的共同命運，更以清淡自在的筆觸去散發生命內斂深沉的本質，所以令人從平靜的敘述裏，激起一股憐憫所有生靈的種子，因此心裏異常平和與沉靜，好似與文字融合在一起。

這兩種心態反映出眾人根性的不同。其實，過份的恐怖與悲憫都不需要，因為〈天地的叮嚀〉所「歌頌的不止是死亡表別狀態的存在，更是生命赤裸裸的呈現」；這裏的訴說，不會比路旁裸露的蜂鳥遭受螞蟻嚙咬來得殘酷，也不會比刀俎魚肉成為人類饗宴來得恐怖，更不會比前世達賴喇嘛夥同清朝的邊疆大臣對前世夏瑪巴進行「大卸八塊」來得凶暴。

這該從何說起呢？這麼一位被驅趕出廟的出家人(也就是「本質上」的出家人而非「現實存有」的僧侶)如何能在文學感傷裏紓解歷史紛爭呢？這麼一位在哲學上呈現一個「本質先於存在」的僧侶，如何能掙脫政治陰謀與宗教迫害而融匯「文史哲」於一爐呢？從各個角度來看，這本《懷疑與恩寵的故事》或許就是在描繪一個沒有名銜的出家人如何踽踽獨行於「亙古長存」的時空裏罷？

我提這些問題是很哀傷的，因為當一位僧人以一個不被世俗認同的「非存有」身份拖拉著一個「不應存有」的名銜概念(或有名無實)，卻只能從「死亡的滯留」(傳承被迫中斷)裏感受「內存有」(being-in)在「亙古長存」的單獨現起意義，即是我在步步驅向天葬臺的途中，哀傷自己的無能，並感激夏瑪巴在不受認證的兩百年中與眾生所維繫的緣法——起碼是老師與我的因緣。

因緣是說不清的，所以我藉著天葬師支解女人屍體(名銜的消亡)將夏瑪巴在歷史裏所受的酷刑散播於大自然的更迭中，並將其「死亡的滯留」藉著「內存有」的擴展而還原為「共同緣起」的一部份，以闡明夏瑪巴悲憫眾生而以其「四大支解」來成就眾生的「四大假合」。

當然我無意在此批判歷史，尤其不敢以纖弱的文學思維來掀起歷史的遮掩；我也無意替夏瑪巴的歷史冤屈平反，畢竟從哲學的意義上來看，「歷史冤屈」原本就是歷史之所以為歷史的本質，更何

況對當代的中共政權來說，清朝的歷史實在太久遠了——中共連現代的「文革」與「六四」的「冤、假、錯案」都平反不完，又如何有餘力來回顧一段清朝的偏遠歷史呢？

「夏瑪巴判國」這個「歷史現象」乃至「政治現象」多年來已成為中共的歷史定讞，不僅探索其「真實性」的學者厥無，就算有那麼幾段極其稀有的歷史論述幾乎也都屬於「史學理論」的運用，鮮有進入「史學理論」研究本身的領域，遑論要探索「史學理論」本身的拓展而進入「理論哲學」的領域了。其實在任何一個特定的社會中，由於時代與環境的變遷，不止人羣的關係、組織與行為模式環環相扣，而且交互影響，所以幾乎與政治脈動息息相關，而當一切都隨著政治的混亂現象起舞時，「文學」則嘗試從其糾葛狀態之中走出來，去展演一個人如何在特定的社會與政治氛圍下表現、紓發其情緒，「歷史」當然無力糾纏當代的人羣，只想交代這麼一個特定社會的人羣行為的來龍去脈，而「哲學」卻更隱藏，只能走到這羣人的行為與情緒背後，將其價值觀念挖掘出來。

本末倒置的是，在「文史哲」的交匯中，「政治」原本就是微不足道又極其短暫的，但卻操控了「文史哲」的發展；更由於「政治」雖然也是一個人心的匯集狀態，但卻是非常低俗的外在顯現，所以其操控就使得「文史哲」融匯一爐的「表別狀態的存在」不可能，於是自古以來「文、史、哲」往往各行其是，反倒顯得融匯「文史哲」是一種愚蠢的想法——這個荒謬現象我藉著〈天地的叮嚀〉裏的死亡氛圍來予以破除。

職是，「死亡的滯留」只宜被當作是一個「以死喻生」的哲學涵意，「大卸八塊」則應被引用來檢視人類的凶殘本性在宗教迫害裏所流露出來的錯愕難堪。這是我藉著〈天地的叮嚀〉迴向給所有同緣共業的眾生的一個目的，畢竟說到底，宗教迫害也是世人同緣共業的外在顯現。

雖然回顧歷史不是我的本衷，但是我仍然期盼世人在無能回顧歷史的情況下，能藉著我柔細的文學思維在天葬師的「支解四大」中探索，為何宗教迫害不止存在於政治的暴力與掠奪中，更存在於一羣以自身的生命為基石與企圖擺脫身軀羈絆的僧侶之中？政治原與「暴力與掠奪」是等義詞，我們

就不去說它了，但是「宗教」在追求生命解脫過程中卻與政治掛上勾，明爭暗奪地一起施展「暴力與掠奪」，其智慧又如何糅和於慈悲裏呢？

這段夏瑪巴在歷史上的「宗教迫害」，我在為《中副》與「靈鷲山基金會」寫〈恐怖與悲憫〉的「導讀」時，一併予以刪除；我不是不願深入，而是覺得這段歷史太過詭譎、太過殘忍，又牽涉到太多的宗教界人士，所以不宜過早引起揣測與臆想，畢竟「大卻八塊」的示現以及「眾緣不和合」的「空性」不是一般人的平面思維所能瞭解的。不過縱使我將這篇「導讀」限於「意識支解」的導引，兩個刊物還是顧忌、還是猶豫，也不知因為編輯的方便，還是不可說的緣由，反正就是不願披露。

現在我想是時候了，藉著《懷疑與恩寵的故事》的完整披露，藉著〈天地的叮嚀〉裏天葬師的「大卻八塊」，世人應該可以糾正其「不知生、焉知死」的生命態度與「入土為安」的逃避情緒了，再然後可以嘗試去瞭解「死亡與生命」原本是一對一顯皆顯的概念——不瞭解死亡，我們永遠不可能瞭解生命，更不可能破除「生死的輪替」，最起碼，我們也應將「死亡」與「生命」竝峙為意，由其不足以連貫而直捷言之的委曲之處，讓彼此迴盪其存在之意義；換句話說，這麼一段深邃的「死亡之旅」可被用來檢視「後現代」人類的孤獨與疏離心態乃是因為窒息與乏味的「二分法哲學」所導致。

這麼一幅在荒原蹣跚步向祭禮的情景是我所能獻給那些一向堅持「存在先於本質」的存在主義學者最佳的貢品。當然我在獻上貢品時，內心仍然是焦慮的，因為在這麼一堆傷歎的文字裏，我仍舊找不到瓶頸的出口；或者我應該說，我雖然找到了瓶頸的出口，但卻因缺乏熱情與勇氣，所以我只能藉著文字的殘骸散發出我生命中最空洞與沉寂的痛苦——這是唯證覺才能體認的，任我怎麼在文字上翻騰都沒有用——也是我寫文章最深沉的悲戚。

既然「這是唯證覺才能體認的」，所以對沒有開悟的我來說，「最後的領悟是講出來的」（焦桐語），至於七次重疊複句的「手起刀揚」則是我藉著一連串明喻(simile)與隱喻(metaphor)，甚至轉喻(metonymy)與提喻(synecdoche)將我自己這個無法證覺的意識「大卻八塊」——〈天地的叮嚀〉原本

就是一個「抽象概念建構的逆反過程」，更是一個我解剖「死亡與生命」的抽象概念與瞭解抽象概念對意識的迫害作用的「反思」過程，或沉澱意識的「靜坐」過程。

了解這個「自我意識的支解」是讀〈天地的叮嚀〉的關鍵，所以從「詩的意象」角度來看，其「大卸八塊」的景況正是一個逐一從「眼耳鼻舌身意」等六識、到「末那」第七識的支解，但由於在「阿賴耶」第八識的本體裏，無法對「阿賴耶」支解，所以我只用了七次的「手起刀揚」。

「支解自我意識」是很乾澀、而且殘酷的，不止處處受阻，承載意識的文字與概念更無時無刻不伺機而動；但是認真來說，就「支解意識」或「支解業行」的過程來剖析，以七次「手起刀揚」來肢解軀體還不夠透澈，「十二緣起」的「還滅」還得有十二道關口呢。

困難的地方是這種「灑狗血」的文學手法真是會引起「文學風流」人士的反感，所以倘若讀者因此而覺得厭倦，我也只能說聲抱歉，並勸你浸淫在「溫馨可愛」裏；只不過，如此一來，探究死亡的「宗教」與描繪生命的「文學」所結合而成的「宗教文學」可能就只能存在於感性的「溫馨可愛」裏，而無法一探思想的究竟了——這個「文學獎」題旨的過早設立，甚至是一種阻礙思想的設立，對「破迷啓悟」的佛法而言，未免有些遺憾。

「宗教與文學」的結合是一個很大的題目。有人說「文學」即是「人學」，卻又在「人學」裏無法就「人」加以定義；「宗教」處理的原本是「人」的問題，但也在「神造世人」與「四大假合」裏有了齟齬。在這麼一個混淆之下，「宗教文學獎」的主題是否應定調為處理宗教人士與世俗之感情或恩情，實不該過早下定論；從「宗教」是一種證悟，理應結合「文史哲」，甚至應置於「文史哲」之上的角度來看，所謂「宗教與文學」的結合應是一種自剖自省的產物，而不應淪落為故事的敘述，甚至是庸俗的故事鋪陳，但不幸的是，大多數人讀文學作品，只要求與時代書寫迴應，思想乃墮。

我衷心希望有志推動「宗教文學獎」的文學界人士能夠有此胸蘊，將文學提升至宗教的領域，而不是將宗教拉低來詮釋文學；不論有獎無獎，世界文壇久已嘗試將宗教拉低來詮釋文學，所以倘若

「宗教文學獎」太早定調，充其量也只能步他人的後塵，與日本作家遠藤周作的《沉默》或美國作家葛林的《權柄與榮耀》看齊——西方的「神學思想」掙扎不出「二分法」的宗教哲學也就罷了，但是東方有自己的融匯宗教哲學，卻甘願受控於「二分法」的邏輯推衍，實在是非常不足為取的。

不過文學作品好似不宜有思想，更不宜有「反思想」。這個普遍為世人所接受的認知正是世人的「同緣共業」所造成的，所以人人都得受著，因此我們也只好持續在「溫馨可愛」裏坐看大行其道的「意識流」作品披著「意識」的外衣陳述諸多「被意識導引的行為」了；我其實早有自知之明，也早已預知這麼一篇〈天地的叮嚀〉執意掀起「意識流」作品的遮掩、而直趨「思想」本體的作法，是無法引起共鳴的，所以我才選擇了一個高原荒漠，讓自己踽踽獨行來獻上我的祭品。

正因為我認知這種逆反意識的過程很乾澀，所以我刻意以「熟極而流」的文字美學來抗衡；更因為我走不出自己的悲戚，所以我刻意以略帶詩意的唯美手法來沖淡天葬的血淋淋畫面。這個手法，其實是我模仿楊照的《迷途的詩》所編撰出來的。雖然我始終不明白「詩」為何會迷途，但我對楊照行雲流水的筆觸有些領悟——詩詞上的領悟——於是我就依樣畫葫蘆地表達出我對生命的哀傷。

這麼一篇「以死喻生」的小說卻糾纏著文字美學的刻意營造，當真是令人不堪承受。我寫完了以後如釋重負，卻也不禁在心裏責怪起旅居洛杉磯的戴文采小姐，因為這一個「起心動念」，完全是因為戴小姐在電話裏批評我的小說所用的文字過於乾澀，所以我乾脆就逆反〈荒山石堆〉的平乾手筆而唯美派起來了。當然我在心裏對這種「文字美學」是不以為然的，所以我一邊詩情話意，一邊引用天葬師的「大卸八塊」，將自己的詩意支解了開來。

值得一提的是，我寫〈荒山石堆〉與〈天地的叮嚀〉的這段時間，正是我的老婆以四十歲高齡懷上頭胎的妊娠時段，所以對一個賦閒在家、全職照顧老婆、卻被「君子遠庖廚」的習性折騰得雞飛狗跳的我來說，其實充滿了對生命奧祕的感懷，但是為甚麼這樣一個「美化萬物芻狗不可悖逆的共同命運」情懷，在落筆時卻成了「平乾」與「大卸八塊」的文筆？那就很耐人尋味了。

這裏我透露一個祕密，沒有證悟的讀者讀這些文章時要直觀，有證悟的讀者，不必我多說，可直截感覺這些文章所散發出來的氣場，因為每篇文章就像人一般，四周都充盈著氣場，其強弱正邪與文章(或人)的理念有關，甚至與讀者所散發的氣場也有關，所以倘若有所感應，其場域往往成倍數地擴張；因此對有證悟的人而言，讀文章根本不必逐字循句地讀，一接近文章，心裏就有數了。

這個觀察不是我證悟的，而是我一位好友告訴我的。至今這位好友仍將〈天地的叮嚀〉置放於她的佛堂裏，與《無量壽經》、《阿彌陀經》與《地藏經》等經典擺在一起；有很多時候，我都搞不清楚〈天地的叮嚀〉是否經她的護持才得以見世，因為這種「大卸八塊」的小說實在令人很受不了，但是起碼我知道，〈天地的叮嚀〉所散發的理念是「正思維」的屬類——我的文章篇篇都在我的佛堂裏徵尋護法的批判與護持，這也就是為甚麼我敢理直氣壯地將自己的思維「大卸八塊」的原因所在，而我的這位好友為了製造女兒入胎的生養狀態，在老婆的調理上費了很大的精力，令我感激不已。

不論我以「大卸八塊」來支解自己的意識或破解「文字美學」是否矯枉過正，這種以略帶詩意的唯美手法來沖淡血淋淋的畫面在「反意識流」裏實在大煞風景；但是倘若「散文的，獨白的形式」在「意識流」裏早已蔚為風尚，卻苛責「反意識流」「不屬於小說的敘述方式」，那麼從勃朗寧夫人(Elizabeth Barret Browning)的「韻體文小說」(verse-novel)《Aurora Leigh》形式來看，有這種「反韻體文」的小說理念可能真的就是「在思想上沒有太可取之處」了。

這個批評對執意深入思想的我來說真是太強烈了，所以我讀到這個批評時，猶如當眾被人摑了一個巴掌；但是如果〈庖丁解牛〉在文惠君的議會廟堂進諫「由儒入道」都有所困難，我卻藉〈天地的叮嚀〉陳述「由道入佛」的循序漸進，豈非癡人說夢？看來文學，甚至任何的藝術化境，根本無法直取思想，因為其形式表現必定受限於文學與藝術的成規，而不得不將思想深深地隱藏起來。

人類的意識掙扎就是如此莫名其妙，而這個掙扎出意識枷鎖的探索才是我藉著〈天地的叮嚀〉迴向給所有同緣共業的眾生的終極目的——要注意的是，「宗教」、「文學」、「宗教文學」，乃至

任何形式的「藝術化境」都只不過是一堆「抽象概念」，而〈天地的叮嚀〉正以一個「抽象概念建構的逆反過程」來質疑這些「抽象概念」。

讀這麼一篇也可被看成是一種「創造性批評(或詮釋)」的〈天地的叮嚀〉，一定要走出「眼耳鼻舌身意」的愚弄，從「地水火風」著手才能竟功；另外一個關鍵是，不要忽略了故事的地點在拉薩附近的色拉寺天葬臺，更在中國共產黨以「無神論」意識控制「藏傳佛教」的西藏裏。

「大卸八塊」讀來或許殘酷，但是比起喇嘛所遭到的「非人道」待遇只能說是小巫見大巫；從這個角度來看，「大卸八塊」其實正是支解漢人所造下的罪衍(歷史與現行皆屬之)，拋向橫貫歷史的藍天，餵飽劃破歷史的禿鷹，來迴向給鋪天蓋地的政治籠罩，來迴向給在布達拉宮前輕歌妙舞的選美小姐們對佛教聖地的侮辱，以祈求「同緣共業」的早日迴轉。

這一切用心當真是軟弱無力，不說了罷。最後我必須帶上一筆。我對天葬的瞭解啓蒙於楊文淑小姐從臺灣買回來的《天葬巡禮》。當我第一次在佛堂裏看到天葬的圖片時，視覺上立即起了不好的訊息，於是我匆匆蓋起畫集，逃避血淋淋的壓迫；直到我在推進〈天地的叮嚀〉的情節時，我才重獲機會，對著畫集仔細觀摩起來，所以與其說我在描述〈天地的叮嚀〉的葬禮情節，毋寧說我只是就著《天葬巡禮》的圖片集，一幅一幅地去感受生命與大地生靈的結合——也正是在這個時候，我將這篇小說命名為〈天地的叮嚀〉，而不是先有題名，才有了情節與論述——這個「因緣法」很重要，因為這與佛經的編撰程序相吻合。

意外的是，我在這段觀摩裏，不再有不好的感覺，反而從天葬師所唱誦的的《斷行經》裏升起了崇敬之心。這個有點像是「後設」的手法就是為何小說會有「最後的領悟是講出來的」感覺，這個收穫正是我必須向楊文淑小姐致謝敬禮的地方。

說到「斷行經」，我必須說說〈天地的叮嚀〉所隱含的四個「斷教派」的階段：其一、「白色的分配」—以「自己的身體」變成精美食物，奉獻給「三寶」；其二、「雜色的分配」—將「自己的

身體」變成精美食物，奉獻給「護法」，並藉其力量，排除「菩提心」生起的障礙；其三、「紅色的分配」—將「自己的身體」中的「血與肉」分散在整個空間，並奉獻給「鬼與魔」；其四、「黑色的分配」—將「自己的身體」變成眾生罪衍的「和合體」，一併解體，並奉獻給「眾生」。

這四個階段在〈天地的叮嚀〉裏歷歷分明，卻是我藉「天葬」來進行「淨化」的敘述策略，並在一種極端的範圍內，令「身體的執取」化為烏有，更自我耗盡而重新恢復「四大」尚未「假合」的「空」的狀態，不止徹底消除「幻覺」，更將一些衍生自「幻覺」的魔鬼(如空中的禿鷹)以及自身的「思維、愛慕、畏懼、興奮、疾病、煩惱、猶豫、懷疑」等一併化解；這樣的思想是「斷教派」顛覆其它「藏傳佛教」派別的特點，也是一種「轉能為所」的手段，因為其它派別均認為滌除了種種造成痛苦的思想染污(煩惱)以後，身體的痛苦也就消除了，但是「斷教派」先確立「身體的存在」(主觀的存在或能思考的主體存在)，然後再消除這個因為「身體的存在」所帶來的種種苦難(經過思考的客體存在或一種思想行為)，從根本上斬斷「推論的思考」，進而使思想淨化，甚至連「淨化過程」也必須一起斬斷，否則智慧不能生起，是為《斷行經》的基本精神。

我以〈天地的叮嚀〉來敘述「斷教派」的淨化過程，乃有鑒於當代對「身體的執取」已經到了一個荒謬的層階，不止「養生、健身」成了日常的行事準則，連「美容、整形」也成為當代人所能夠接受的社會應對準則；我對這樣的社會演變是無能為力的，所以只好在〈天地的叮嚀〉裏，先令這些荒謬現象不動(屍身的平置)，再解構(屍身的解體)，然後令其消失(屍身的餵食)，其過程，不應有受排斥的東西，也沒有追求的目標，更沒有生靈，沒有魔物，甚至沒有「排斥與追求」的概念。

當然這樣的敘述策略在一篇「美文」裏是不可能說得透徹的，所以才導致焦桐以「最後的領悟是講出來的」來批判〈天地的叮嚀〉的語焉不詳；其實我可以將它寫得很長很長，但這麼一來就違背了「徵文」的字數限制，所以我為了因應字數的限制而支解〈天地的叮嚀〉，其本身就是將這篇文章看作「外在世界」的一個「和合體」(不論是真正的存在還是一種幻覺)，所以其「支解」猶若「屍身

的支解」，很殘酷地將我在書寫過程所體驗的「罪衍、錯誤、災難、痛苦」也一併滅除，所以書寫上所構築的染污(煩惱)也就被滌除了。

這次趁著《懷疑與恩寵的故事》編撰成冊的機會，我本來也想將「斷行經」說個透徹，但讀了幾遍，我發覺這個因應字數而支解的〈天地的叮嚀〉，似乎把哲學的智慧與宗教的慈悲融入了文字的純美境界，更因為血淋淋的描述其實是對生命的無常最精緻的謳歌，所以使得操控情緒的思維因而得以層層超昇，而有了超越一切相對的語義、世俗的道德、差別的常識與辨證的知識的力度，而在文字上臻其純美的文字表述境界，是曰文字的「表別狀態的存在」。這是我對「後設小說」破除文字上的障礙的期許，唯其如此，「文字的純美」才得以在「純美的表述」裏，展現至真的哲學、至善的道德與至美的藝術的可能。這個收穫是《中央副刊》的「宗教文學獎」的意外促成，原非我本意。

順便做個註解，我經常為「後設小說」被後現代「比較文學」學者大書特書的現象感到荒謬，因為他們所以為的極為創新的小說敘述手法其實在佛經結集編撰時就已存在，而且除去極少數的佛經(譬如佛陀不請自說的《阿彌陀經》)，篇篇佛經都強調「法不孤起」的重要性；讓我引錄《金剛般若波羅蜜經・如法受持分第十三分》的一段經文：「爾時須菩提白佛言，世尊，當何名此經？我等云何奉持？佛告須菩提，是經名為《金剛般若波羅蜜》，以是名字，汝當奉持。」(姚秦三藏法師鳩摩羅什譯，原文無標點符號，為便利「後現代」讀者的思維，我畫蛇添足，尚望不致屈解文義。)

奧妙的地方是，《金剛般若波羅蜜經》展演到「第十三分」時，才有了經名，前此十二分裏，「金剛要義」都是在「無經名」的狀態下展現的，這種「概念先行」的敘述手法如果不是「後設」，又是甚麼呢？對閱讀經典的後人而言，未開展經文之前，已受經名攝其意念，及至開展經文，「如是我聞」卻無經名宣說，但為便利「受持讀誦」，乃在後篇勉為名之。

這種敘述手法正是佛陀警惕學子們不可執著文字的一種「權說」，深涵「因緣法」的奧祕，卻不以「後設」之概念名稱歸納之。西方學者不懂「因緣法」哲學，更不知「後設」久已存在，卻自詡

創造「後設形式」以詮釋「因緣法」；這種短淺視野我們也就不去說它了，但是東方學者自小就浸淫在「儒釋道」裏，卻以為「後設形式」為西方的藝術產物，不止羣起效仿，更人云亦云地以對象語言訴說「不要相信我所說的」，茫然不知「後設形式」的訴說，沒有「後設語言」的支撐，仍是罔然。這種不知伊於胡底的集體精神墮落，在經書泛濫又「束書不觀」的後現代社會裏，豈非奇觀歟？

最後說兩個趣事。有人於知乎網站詰問於我，「肯」字古作「肎」，「骨閒肉，肎肎相著也。從肉，從冎省。」一曰「骨無肉也。」古文「肎」。苦等切，那麼「肎」字含有「肯定」之意嗎？

這個問題，「知乎」上有很多解釋，說「肎，可也」，也就是「肯定」之意，但是有人又說，「肎，骨無肉也。」那麼「骨間肉」這麼一個「附著在骨頭上的肉」究竟是「有肉」還是「無肉」？「骨閒肉，肎肎相著」究竟是「可」還是「肎定」？「可」就是「認可」，「肎定」就是「背書」，那麼「認可(acknowledgement)」形同法律上的「背書(endorsement)」嗎？

這麼一看，「肎」或「肯」就不可等閒置之了。其因無它。《說文解字注》云：「肎肎，附著難解之貌也。」莊子說〈庖丁解牛〉曰：「技經肯綮之未嘗。」按「肎」之言「可」也，故「心所願曰肎」，從肉，從冎省。冎者，剔肉置其骨也。故「肎肎相著」，有待於剔也，亦即「肎」之骨間肉不為「腐肉」，要使之剔除，則必須「裂肉」。如此說來，「肎」字豈能小覷？「裂肉」為「隋」，以隋「從肉從隋省」故，而「隋」卻又為「墮之正文，說文曰，敗城阜曰隋，從阜，隋聲」，這樣的解說還好，但是再追蹤回去，「說文無隋字」，就一下子把探索字源的道路給堵死了。

墮者落也，不能說明甚麼，但「裂肉」卻有玄機，以其「裂」不似「易曰甲坼」之「土裂」，不假借它力，卻為「戴孚甲」之木破土而中出，以「戴孚甲」之木在地下掙破土地之覆蓋為「土裂」之因也；而「裂肉」者，必有它力，因「肉」無它力不能「裂」只能「腐」，那麼「它力」為何呢？這不難理解，因為以刀剮肉，使肉裂之，最有可能，這麼一來，思維就豁然開解了，因「刀剮」即為「別境心所」的「別」字。

何以故？「別」者「丹刂」也，從丹從刂，「丹」之為丹者，「俗作剮，從骨省」，「骨」者「丹肉」也，「肉之覈，從丹從肉」，「覈」從西從「放白」，「光景流也」，故知「覈」乃「覆蓋嚴實，使光不得流放」。以薄益大師之解，「覆」以「隱藏為性」，故知動物身體裏的「肉覆骨」、「骨覈肉」，實為骨肉相連，密不透光；要使「骨肉」分離，則必剮之，否則不得分之，既剮，肉即裂，曰「裂肉」。「以刀剮肉」最有名的故事當屬莊子的〈庖丁解牛〉，其寓言雖然旨在「以無厚入有間」的「養生」主題來強化精神自我，藉以破除世俗捆縛，最後才得以追尋「道」的體現，但是其血淋淋的「以刀剮肉」的描繪，不會輸給我以天葬為背景的〈天地的叮嚀〉，只不過我的「灑狗血」遭來了知名小說家施淑青之嚴厲評語，莊子的「以無厚入有間」卻名傳千古。

肉裂即墮，肉不裂則連骨，故「以刀剮肉」使「裂肉」乍墮乍連(乏也)，是即「隨」之形貌；「隨」字既造，「隨心隨口隨手、隨地隨處隨即隨時、隨後隨便、隨機隨緣隨喜隨性隨意、隨俗隨和隨筆、隨從隨同隨身隨侍隨員隨帶」，甚至「隨波逐流」、「隨風轉舵」、「隨遇而安」，都有一種順遂即時、自衍自生、亦步亦趨、骨肉相連之意，是為「隨煩惱」以「隨」為名，以示「根本煩惱」的難分難解，故曰「一分為體」，雖有「緊隨而不須臾相離」之意，但為「不定」之字，而《易傳・雜卦》則曰：「隨，無故也。」以有別於「革，去故也」與「豐，多故也。」誠然如是。

另一個趣事就是有人在知乎上給我留言說，「悟道會有醍醐灌頂之時，但是用文字表達出來後又覺得不夠精確、不夠深刻。」這是非常真確的，值得再加以詮釋，因為西方哲學界以法國解構學家德希達(Jacques Derrida)為首的「書寫與差異」論說，不論從「聲音優位」、「能所對立」、「陰性書寫」、「中斷閱讀」等論點來觀察，都只能對「書寫與差異」演繹，但是對「不一不異」的論說卻束手無策；這個遺憾，我曾以一萬字的〈天地的叮嚀〉予以彌補，不料卻遭到學者專家的大力圍勦，其勦慘烈，卻也因行文極美，故勉以「佳作」鼓勵，總算將我要散發的「書寫訊息」在「中央副刊」的第一屆《宗教文學獎》裏存留了下來。

我說「存留」，不是筆誤，因為至今無人能懂，故散發不出去，除了說它「遍撒狗血」以外，聽不到別的評語，徒留德希達的「書寫與差異」搔手弄姿；其實別的都不說，僅從〈天地的叮嚀〉之篇名觀察，即知我企圖以「天地」說明「虎而不口」的囫圇渾圓，其「叮嚀」無它，無非還原「虛」與「旁」在「數、時、方」未成「概念」之前的渾沌狀態；從這裏出發，其「喃喃自語」，順著一個女性屍身的解體來解構德希達的「陰性書寫」論說，最後將之還原為文字，以示「不一不異」。

這些隱喻是很深邃的，將德希達處理不到的作者或敘述者(或任何一個閱讀者)也包涵進去，以一位男性僧人統攝之，而小說敘述口吻則以一位「第二人稱的女性」為敘述對象，直截鋪陳「負陰而抱陽」的「陰性書寫」，以免「書寫者」被置身於「書寫」之外。這有破「能所對立」的用意。

更有甚者，因其敘述對象已成「屍身」，故其敘述本身即為「陰性(死亡)書寫」，於是「負陰而抱陽」的另一層意義就凸顯了出來，是以我以「女性屍身」喻「文字殘骸」來解構德希達所解構的「陰性書寫」的意圖就令文字解體過後的思想將「陰性書寫」逼到死角，更令智慧從意識行盡所遺留下來的餘燼裏生起，是謂「抱陽」也。

文中最引發爭論的「屍身解體」大致可歸納為六個「過程」，我曾在互聯網上與我的朋友多次討論；現在我將互聯網的英文論述翻譯為中文，條述於次，有教方家，尤其那些推崇「書寫與差異」的解構專家，更望不吝賜教：

其一、去天葬臺的過程：以一輛借來的拖車承載女性屍身來闡明文字原非己有，所承載之「陰性書寫」不論書寫過程(或閱讀過程)為何，說到底仍舊只是思維餘燼，有「諸行無常」之意；

其二、屍身支解的過程：以「抽象概念建構的逆反」來述說「死亡與生命」的抽象概念對意識的破壞作用，其思維逆轉(或反意識流)實為「支解意識」或「支解業行」，有「諸法無我」之意；

其三、餵食禿鷹的過程：以「反意識流」(還滅門)來說明任何細微「意識」，唯其「寂滅」才能轉進，唯其轉進才能成就更深層次的「意識」，藉以闡明唯有破解文字束縛，意識才得以提升；

其四、禿鷹食盡的過程：以一個「唯證覺才能體悟」的無奈，來描繪文字破盡以後之意識空虛化態貌，不僅只是一個「寂滅」狀態，而必須是個「寂滅滅矣」的「涅槃寂靜」境界；

其五、禿鷹飛入蒼穹的過程：以「三法印」來闡釋唯有走出「生住異滅」的流變，使意識空虛化後，生死輪替的痛苦才能得以滅除，然後精神才有可能純淨化；

其六、僧人拖回空車的過程：以借來的文字仍將以文字存在，來表述小說行盡，字不黏著，猶若屍身杳然，徒留空車承載，以說明文字與意識「不一不異」以及文字書寫與意識流動「一顯皆顯」。

這裏的隱喻即為「物兮象兮，不一不異」，其破除「聲音優位」的方法與〈荒山石堆〉或者有所不同，但是其破除「能所對立」的企圖則一致，都期盼讀者能夠從「陰性書寫」中走出，以「中斷閱讀」或「阻礙閱讀」的方式，令文字在聲音的「匯集、融合、斷滅、沉寂、靜默」裏，找到「入流亡所」的契機；這唯有中文圖符才可竟功，而拼音文字非連結不能有音韻就使得西方哲學家使盡全身解數，也無法窺探「文字圖符」不必一定得流動才能書寫的哲學意涵，是為「字象」。

的確如此，其根結即因拼音文字無「字象」，但我這樣一個哲學思想擺盪在「文學與文字」之間，與德希達倒有幾分相似，所不同的是德希達的文字解構礙於拼音文字的限囿，只能就敘述或書寫的「差異」加以解構，所以充滿了「延宕、挪移、及後設性」的文字敘述；我卻佔盡「中文圖符」之先機，故逕入「文字」(of grammatology)本身，就「文字本體」對「書寫與差異」加以還原。

這個結果堪稱幸運。但最難以文字表現的是，當文字已如強弩之末，卻仍舊不得不「書寫」，所以「反書寫」如何說得呼天搶地，最後仍舊只能為「書寫」，所以遭至「最後的領悟是講出來的」這樣一個譏評；這或是德希達的「陰性書寫」最深邃的意義罷，蓋因文字行盡，殘骸猶存，其不得不「負陰」，以至最後逼出「抱陽」的景況，正是禪宗乾脆「不立文字」的用意所在。

再換個角度來看，文字的「字象」、意識的「意象」，文字書寫與意識流動的「物兮象兮」，與《般若波羅蜜多心經》反覆糾絞的「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色」何有殊義？正因

「象」隱「物」現，一顯皆顯，故坊間多將「物兮象兮」併解，是謂「道之為物，惟恍惟惚」，或謂「文字之為文字者，非書寫不能為文字」，或謂「意識之為意識者，非流動不能為意識」。

苟若「書寫者」或「閱讀者」能從文字書寫與意識流動裏走出，即臻「入流亡所」之境，是謂「道」，是曰「道可道，非常道」，而走不出「名身、句身、文身」而在文字或意識裏拘絞，則謂之「惟恍惟惚」；要注意的是，老子不講「心」，也不講「心所」，但是卻講「心、心所」連結之後的「心象」，故舉凡「根塵識」和合所顯示的「萬象」都在老子的述說範圍，而其「心、心所、色」的「不和合」則屬於不可說、不可說的範圍，老子以一個「道」字來統攝，更由於老子所講的「萬象」直截攝取外境，故其所形成之各種抽象概念「不與心相應，故非心心所，非質礙之色法，亦非無為，乃五蘊中之行蘊所攝」，所以逕自契入世親菩薩在《百法明門》所歸納出來的「心不相應行法」，並因「萬象」易變，「流轉、定異、相應、勢速、次第」在「數、時、方」的基石上流轉不定，故老子講「道之為物，惟恍惟惚」，以「生、住、老、無常」的「自類相續相」一旦就象即相，即成物故。這是「心象字象數象爻象」等「象」轉變為「物」的關鍵所在。

「象」在聖人眼裏是具體存在的，但以其「存在」為勝義諦的「物」，故不能言說，曰「有物混成，先天地生」；這個「物」在凡人眼裏，卻因種種概念與言語已經具體存在，所以就以世俗諦的「存在」來取代「象」，是以《老子》開天闢地即說「道可道，非常道」，以超越一切設想概念。

如此一看，即知《老子》這句「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」，對那些已經棄絕觀念的聖者來說，是極為明確的，而且「物」或「象」的辨別層次分明；但對掙扎於概念名相的凡夫俗子來說，不論如何解說，都是隔著一個「物」或「象」的概念，不止糾纏不清，而且指鹿為馬。

這個超越不得的鴻溝雖然遺憾，但卻透露了一個歷史性的訊息，亦即老子出函谷關前，世俗諦的「物」的觀念已成，否則老子不必說「道之為物」，是之謂「後設論述」(meta-depiction)，或謂

「名色、六入」；這個推論，以僧肇大師的《肇論》第一篇「物不遷論」觀之亦通，並因其「所觀之萬法(物)」不離「諸法當體之實相(不遷)」，所以其「物物不遷，故即物即真」(明朝憨山大師之注)就將僧肇大師對《老子》的瞭解直截鋪陳出來，是為「佛家」思想與「道家」哲學結合的肇始，並就此開創了「儒釋道」融會的「中國哲學思想」，可謂居功厥偉。

這個「創造性思想」的產生不是偶然，而是後秦時人風氣所促成，因僧肇大師造《肇論》並非空穴來風，因為「時人多尚老莊虛無之談，而沙門釋子亦相尚之」，在晉朝時期就已如此「皆墮相言無，都墮斷滅」，故造《肇論》以破之；這個「歷史性」觀察說明了《老子》的哲學思想在晉朝時就已「動而愈出」，與老子所欲破除概念名相而臻思想的「渾沌、橐籥」驅動已背道而馳，令人不得不懷疑司馬遷的「正《易傳》」根本無法與董仲舒分庭抗禮，所以令秦朝的「易緯乾鑿度」造禍人間，一直延宕至今。

這是何等不幸？老子留下五千言《老子》，史書所載，當在春秋末年之前；此時的《易經》久已成書，而且已轉為《周易》，故《老子》可以直截講「道之為物」，直截講「搏之不得名曰微」，亦即「物」已「形具」，且具「初名」，故老子接著講「惟恍惟惚」，以破時人將「道之為物」具形具名的錯謬，並因其「物」有太過「具形具名」之隱憂，故老子造《老子》，否則以老子對「道」之悟，必無「肇事」之理。這個動機與僧肇大師造《肇論》，何有殊義？「不一不異」也。

有趣的是，在漢朝轉入三國魏晉南北朝的時代，董仲舒叱吒一時的「罷黜百家，獨尊儒術」到哪兒去了？若以漢武帝的公元前一百年來計算，到南北朝的公元五百年，其間六百年，儒家思想竟然分崩瓦解，豈不令人質疑「克己復禮為仁」對社會運作的影響？倘若時人的精神追求猶自高尚，印度的佛學思想能夠趁虛而入嗎？東周諸子「百家爭鳴」的壯觀場面竟然如此不堪「秦、漢」的沉澱？

一言以蔽之，高尚精神的追求在老子與孔子相會時，仍極為強烈，離開夏商周的「渾圓囫圇」思想也尚不遙遠；故以「儒道」原本不分家的「渾圓囫圇」觀之，老子說「天地之間，其猶橐籥乎，

虛而不屈，動而愈出」，絕非空穴來風，而是說給孔子聽的；孔子也聽出弦外之音，但卻看到「橐」之「為函以周罩於外者」對已失其「橐籥」的思想無濟於事，故取「雨、而」層疊成之「需」字，以強調「事出」之前「有所欲求」的心理狀態，是曰「需，不進也。」（《易傳・雜卦》）

「虛、需」同音，何其偶然？但「儒」不以為滿，進而強調「人」的重要性，將「人之所背」從「虛」提煉出來，「虍一」乃自成一個以「天地為囊」的狀態，不再是「沒有底的袋子」；既成，「壺」的「交密之狀」不再成為「人」所背負的「橐籥」，而為「天地人」三才之基，「仁」字乃成，是曰「克己復禮」，其字形暗合「人、天地」和諧併存之懇切，是儒學往人間落實的緣由。

何以故？「仁」從人從二，二者，「天地」也。「元、无」亦同，皆從二從儿，以「儿」為古「人」字故；「无」者「天」也，為「無之奇字」，「通於元者，虛無道也，謂元字之丿在二之下，无字之丿貫乎二也，是較元字少增以見意」也；少增者，稍增也，見意者，以「元」又從一從之，故「元」實為一個在「上一下一」間立身的「儿」，以其在天地之間充盈，故有「渾圓」之意，又以其在天地之間中出，故有「元本」之意。

道家取「元之渾圓」，故以「虛無」立其基，而儒家取「元之元本」，故以「生生」為其基。兩者皆緣自「元」，故「儒道」原本不分家。如此一來，孔子的思想雖往《論語》與《中庸》落實，但是仍以思想的「渾圓」為依歸，故有「升中於天」之說，否則「儒道」各說各話，如何才能融會？從教育學子的角度來看，前哲以「儒家思想」為基，勸勉學子往下札根，確有獨到眼光，但被董仲舒之流「獨尊儒術」以後，「爻象」大變，「而」反居其上，忘了「而」乃下垂之物，不可踞上為字，不斷以「而」為大，反成「耍」，「稍前大也，又同偄，弱也，俗作輭」；古之「輭」今作「軟」，以「耍、偄、輭」同義，故知「儒」居大，反為「偄」，整個悖逆了「以小為大」的中國哲學思想。

「之而」沒有弄清楚，卻一再擺弄，最後「耑」成了「耍」，「耍」成了「耍」，「仁」成了「佞」，「儒」就「偄」起來了；以「耑」觀之，往下札根乃為了中出，札得愈深，「艸盛丰丰」，

何有倖哉？其「中出」與「事出」同，對往下札根的學子而言，都不應理會，一昧札根，其「中出」「之」也，以之為緣，是為「易為『之』原」的根本意義，以「流變」為「中出」之本原，故也。

道家思想雖往《易經》與《尚書》方向提升，但也談「生」，故《老子》通篇蘊有含無，闡述的正是將「有、無」做個歸納，曰「天下萬物生於有，有生於無」，卻也因此而造下了「崇有論」與「貴無論」千古爭議不休，擾人清修；殊不料「萬物(象)之自狀」(非「自然」)原就「本來如是」，原本即將「有、無」燃為一气，其生猶若「萬物草木之生也柔脆」，儒道「不一不異」也。

種種解說或有覆藏或不覆藏，在在說明了中國哲學與「文字圖符的演進」脫離不了關係，豈能隨意簡化文字？別的暫且不說，單從一個「哲」字即可見端倪，乃中國哲學「以小見大」的明證；其「折」者，「曲」也，倚口成「哲」，隱含著中國哲學思想折中折衷、折合折回、折半折扣，以求其「周折」的「減法哲學」，否則儒釋道根本就無法融會，故知中國哲學思想重「周」重「折」，因其「周折」正是一個「不折不扣」的「二象之爻」，故《老子》說「曲則全」，以「全」為「周」也。

八、 瑪尼堆

〈瑪尼堆〉最重要的意象為「火」，甚至只是「火性無我」。《楞嚴經・卷三》有云：「火性無我。寄於諸緣……因和合有。彼手執鏡，於日求火。」這裏的「日鏡相遠。非和非合」當然只是個借喻。對古人來說，「鑽木取火」就是一種「彼手執鑽，於木求火」的行逕，然後有了「點火石」，以後就成了「彼手執石，撞擊取火。」

闡釋這個「寧有方所。循業發現。世間無知。惑為因緣」即〈瑪尼堆〉著力最深的意義，其中「一處執鏡(石)。一處火生」揭示的「皆是識心。分別計度。但有言說。都無實義」，在「水磨房」借火取暖的轉喻裏有綿長的描述，曰「隨眾生心。應所知量」。

《楞嚴經》這段話，比較說不清楚的是「性火真空。性空真火。清淨本然。周遍法界。」尤其論述一旦牽涉「遍法界執。滿世間起。起遍世間」，那麼就直接由「火性無我，寄於諸緣」進入「及自然性」的解說，於是「因和合有」就由「火所」直接轉入「非和非合」的「火種」。

「寄於諸緣」的「火所」因和合有，而「日鏡相遠」的「火種」非和非合，原本非常清楚，但混在一起講，「能所」就混淆了起來。《玉篇》曰「炎」為「火種」，乃承厥火，但晚唐十國的徐鉉在解說《說文》的「朕」時，專斷地把「本作倂從人，炎聲」的「炎」給刪除了，並說「炎不成字，當從朕省」，後人則說「從朕省卽從朕省」，總算將「炎」之一字保留了下來。

徐鉉的無心之過，堪稱阻人慧命，因為從此「炎」的「火種」就無人瞭解了，倒累得騷人墨客由希臘神話傳說的普羅米修斯去尋找「火種」，更因把「天火」盜到人間，而觸怒主神宙斯，被鎖在高加索山崖，但騷人墨客又說了，他寧受折磨，堅毅不屈，於是由此引申出來「愛」和「韌」的精神體現，更因對「神」的崇敬，而將那些質疑「火種」非「火所」的探索批判為「理性對信仰的蔑視，知識對神的僭越」，於是探索「炎」的「火種」就成了對普羅米修斯這位人類捍衛者的褻瀆。

或許「火種」的探究真的犯了天條罷，但普羅米修斯「不管太陽裂開我灼焦的皮膚，不管月明糾纏住我的髮絲」，就遭來了赫拉克勒斯稱他是「一切神靈裏面最光榮的神靈。」並因他身上體現了「智慧、勇敢和受盡折磨的愛」，而獲得了宙斯最後的肯定，而說他「溫和、公正、勇敢，真不愧是人世間精神永存的火種。」這樣的「希臘悲劇」敘述，伴隨著「奧運火種」的傳遞，整個誤導了一代世人，但是其實這說穿了，真的就只是「火種」與「火所」的混淆而已。

在純樸的中國哲學思想裏，「天火」與「火天」分辨得很清楚，《易經》更有「天火同人」與「火天大有」的論述，但不涉及「火所」與「火種」的辨識，只是讓「火」之「光明」掙脫「能所」的敘述，而讓「幽明之故」在「能所」裏自行辨識「能所」之混淆；只不過，因其敘述本身的混淆，於是就有了「同人於野」與「物歸大有」的論述，但起碼不會以「火天」來混淆「火種」。

「火天」不是「天火」，至此明矣。其論說之勢為「柔性」，而其辨識「能所」混淆之勢卻為「陽性」，但因其「能所」的混淆鋪天蓋地，故以「五陽」歸於「一陰」來詮釋，唯當「和合有」的「所」極為明確，則稱之「同人」，但當「非和非合」的「能」不能訴諸筆墨，則稱之「大有」。

這樣的論述有些詘口，如果以男女交往的關係來做個解說，則「同人・六二」為「弱陰」，而「大有・六五」為「強陰」。男女之間，女人若弱，男人則強，所以「弱陰」必定導致「強陽」，而在「強陽」的照拂之下，「弱陰」顯得嬌柔，但是相對地更能激發「強陽」的砥礪，是以「同人」有「柔得位得中而應乎乾」一說；「強陰」就不同了，「強陰」之德必須剛健而文明，否則「弱陽」將不知如何遏惡揚善，順天休命，所以女人較強，男人雖依附，卻不時有抵觸，必須認同「強陰」有所作為，「應乎天而時行」，然後「強陰」才能因為「柔得尊位、大中，而上下應之」。

換言之，「五陽歸於一陰」取決於「一陰」之爻位，更因其位不同，而有「弱陰」與「強陰」之別。「同人・六二」雖為「弱陰」，但仍舊主導「強陽」之進程，故其「以弱馭強」之勢就稱之為「於野」，但「應乎乾」，於是「強陽」受了「弱陰」的砥礪，「利涉大川」，故曰「乾行」，以是「文明以健，中正而應」，於是成就了「君子」形貌，故「能通天下之志」；只不過，這個「君子」說到底仍舊受制於「弱陰」，所以「以弱馭強」的砥礪雖然讓「強陽」安行，出門無咎、於宗吝惜，甚至於面對敵剛，能夠伏戎於莽，升其高陵，但因「弱陰」時時提醒「強陽」就算「乘於高牆」，也不要趕盡殺絕，故以其「得位得中」讓「強陽」先號咷而後笑，卻因困於其弱，最後仍「志未得」。

但「強陰」就不同了。「強陰」之德剛健而文明（不是「文明以健」），與「弱陽」交而無害，就算剛開始時，有些艱澀，但「強陰」不再「應乎乾」了，而是「應乎天」而時行，不止與《大有・彖》之「大中」遙相呼應，而且因其「大車以載」而積其「大中」於不敗。

何以故？「大車以載」是瞭解《大有・爻辭》的關鍵，相應於《詩經・王風・大車》的觀念：「大車檻檻，毳衣如菼。豈不爾思？畏子不敢。大車哼哼，毳衣如璊。豈不爾思？畏子不奔。」這個

「不敢、不奔」的砥礪，讓所有「遏惡揚善、順天休命」的君子莫不「明辯晰、厥孚交加」，「信以發志」，又因「轂則異室，死則同穴。謂予不信，有如皎日」，所以「大有」以「強陰」與「皎日」相呼應，故曰「大有上吉，自天佑之」。何以故？「強陰」與「皎日」非和非合，曰「和合大有」，以有別於「同人」的「和合有」。

「非和非合」不等同於「不和合」。世親菩薩在《百法明門》裏，將「因果分位差別假立」的現象以眾緣聚會的「和合」與諸行緣乖的「不和合」歸納之，並以之總結「心不相應行法」，以進入「無為法」之論說，自有其便利之處，但是這麼一個「有為法」從「心、心所、色、心不相應」逐步整合為「和合、不和合」，除了讓「不和合」過渡到「無為法」以外，其實還隱含了「和合大有」與「和合有」兩種「和合」現象。事實上，《百法明門》以「有為法」與「無為法」來總結天地法相，是依據中土一向爭論不下的「有、無」論見，甚至是《老子》的「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」的引申，但是因為「徼」者，廣大無際之謂也，所以「心不相應行法」也就掉入了「妙、徼」的演繹，卻也因為「有、無」的總綱，而使得《易經》的「大有」不能論述，整個讓《百法明門》的翻譯與《易經》失之交臂。

這非常可惜，因為「心不相應行法」的二十四個「法」有很多都是《易經》與《易傳》的論述範疇。所以我說，玄奘翻譯雖有功德，但其阻人慧命之過與徐鉉同，亦大矣哉，而其執意回歸「原始印度佛學」的翻譯論述其實功虧一簣，因其翻譯文字的理肌與中土的「原始哲學思想」相互印證。

「和合有」比較容易瞭解，舉凡「心、心所、色、心不相應」的和合均屬之，但「和合大有」就比較艱澀，因為「非和非合」隱含了一個不能敘述的「能」，所以這一部分的「和合」論述就進入了「密」之論說範疇，於是就有了「光明遍照(大日如來)」與「火天(毘盧遮那如來)」等與「胎藏界曼陀羅」有關的論述領域，但也因密法難言，所論不涉及密法修行，幾乎不可能，所以〈瑪尼堆〉以「火」為意象，將「因和合有」與「和合大有」的「胎藏界曼陀羅」結合起來，一路從「牛糞餅裏，

火燄熾烈」到「光明遍照(大日如來)」，藉以解說「性火真空。性空真火。清淨本然。周遍法界」的真諦，而從「內心覺受(內在光明)」到「火天(毘盧遮那如來)」等諸多「胎藏界曼陀羅」的論述則與「遍法界執。滿世間起。起遍世間」有關，最後的「及自然性」的解說，尤其「日鏡」的解說，則以現代的「太陽能版」隱喻之。凡此種種論述，俱為「胎藏」。

這麼一篇〈瑪尼堆〉含蘊的意題不少，也很高遠，但都盡量讓它回歸到「火性無我」與「火」的「動而暖熟」對「人性」所引起的躁動，更因「火性無我，寄於諸緣」，卻讓「無明」的「不動、能動」大動特動起來，是為「火性」在「人性」的彰顯，「循業發現」，是曰「胎藏界曼陀羅」。

這裏的論說延續了〈離四句〉有關「光明與火」的論述，但是因為「光明與火」承襲自蓮花生大師所開創的「前寧瑪」，甚至是遠古的苯教延續自「波斯拜火教」的象雄文明，所以「光明與火」在雪域一直都糾纏不清，但也因「心」、「物」之別，而有了諸多論證。先由「我」說起。

佛家論證「我」，有「諸法無我」一說，但是在中文象形字所揭露的原始哲學思想裏，「我」無它，就是一個固執的「臼(右邊)」尋找一個不見蹤影的「臼(左邊)」的交戰歷程(戈)，是謂「施身自謂也」。這裏的「臼」不是「舂之臼」，而是取其形，為一雙「相向的、垂下的手」。

弔詭的是，這裏所說的雖然不全都是「原始物質」，但都是「物」，而〈瑪尼堆〉以「物」來論說「原始物質」，並「以物證心」，就只能說是「外道」的思想，或一種緣自「波斯拜火教」或者「象雄文明」的思想，因為「以物證心」者認為「物」與「心」不相應，所以在「心的外在原素」中觀察不到「意識」，但當這些外在原素轉變為形體時，「意識」可以在這些形體裏出現。

這怎麼說呢？其因即所有形體之中，最具體的就是「人的身體」，所以這派理論認為「有身」才能「證心」，或「心」離開「身」，不能存在，於是「身」就被賦予了存在的意義，而因「身體的存在」所引發的種種屬性，諸如生命、運動、意識、記憶等等，所有只能存在於「身體內」的屬性就逐漸衍生為「身體外」的外在原素，不論是單獨地存在或是按某種比例混合而存在，都是一樣的，而

「心」在這些具體成形之「物」裏，不得不隨著各自衍生出來的「行法」以及因之而來的「意識」，而認識了「心的存在」，進而在這些外在原素中找到了「自我的存在」，所以這個「心不相應行法」認為「人」根本就不能脫離身體而得到「解脫的自我」，進而認同身體本身就是有意識的，最後發展了「身體的存在」就是「自我的存在」的理論。

這就是我以「物」來解說「心」的危險，更何況這些原本隸屬於「原始物質」的「心、氣」或「氣、脈、明點」都只與「身」有關，這下子，在六根組成的「有形身」裏都找不到的「心、氣」或「氣、脈、明點」就直截以「身」進入「空」的論說了，但是「空」不是「心」之本質嗎？而「明」不是「心」的性相嗎？更因「空明不二」，那麼這個佛學根基的「空」，難道也是一種「原始物質」的論說？如果是的話，印度佛學是否因為沒有「原始物質」的觀念，所以只能以「空」來建構「原始物質」的論說？如果不是的話，說盡這些隸屬於「原始物質」的「心、氣」或「氣、脈、明點」，卻又如何能夠探索「空」的真諦呢？

基於這個不能自圓其說的矛盾，有人就說了，「空」為圓滿次第，而「明」為生起次第，但是這麼一來，「過程與狀態」又分離了；然後有人又說「空」為法身、「明」為化身，而「空明結合」為受用身，但是這些「法身、化身、受用身」不都是「身」嗎？「身」不就是「原始物質」的「物」嗎？那麼這些在「身」之「物」裏，所包容的「心、氣」或「氣、脈、明點」，真的能夠生起「物理性」的「光明」嗎？還是這些原本不能脫離「原始物質」的「心、氣」或「氣、脈、明點」因「心」無所住，而使得「不見氣」的「太易」將一個「純潔的幻身」轉化為「金剛身」呢？

「身」既為「物」，那麼這樣一個「金剛身」因為沒有「心」的造作，終於與「智慧身」結合了起來，只是左說右說，前說後說，這裏的論說原本即為「印度佛學」的論述範疇，卻為何必需藉助「空」來建構「原始物質」的論說呢？更或許「空」只是因為「天地壹氣」，虛而不屈，圜氣絪緼，「幻予」互依，「前後」不據，「左右」交融，所以曰「空」？

的確，人類的思想原本不應有「前後」之分，但卻因為有了「後面」以後，才去推衍出來一個「前面」，那麼在「後面」未生的「前面」狀態裏，能夠瓦解「前面」本身的存在嗎？暫且不管這個「瓦解」是否真的就瓦解了，但我知道任何人若以「神祕國土並不神祕」為論說的開端，來訴說吐蕃文化或藏傳佛學，則骨子裏是反對「向上一路，千聖不傳」的思想，以其論說必有佐證，有文獻，先設定一個起點，向下求索，而不是上下求索；我不能不說「上下求索」是一種「幻予」的作用，因為在「後念未生、前念未盡」的思想狀態，能夠「以前推後」絕對是一個「幻網」的運作，而「幻網」只能是西藏人的概念，不可能是中土的概念，因為中土以「書同文」之後的「秦篆」論述《易經》，只能為「易緯」，於是就耽溺於一個「以思想推予思想」來說事的習性，是曰「故事」，而非藏人的「事故」，尤其我在石頭上刻畫，真的只能說是一個「事故」，絕不可能是個「故事」。

這個論見是我在大陸網站「知乎」回覆一個密函時說的。他的問題很簡單，國內把中國哲學、宗教學、文字學、音韻學分門別類，恐怕不會有通才將之串連起來，更何況，宗教學至今清華都還在延續季羨林、呂秋逸的治學路線，而近期好像提出要把「藏傳佛教」中國化，倒是有些哭笑不得了。他這個感慨其實就是我以〈瑪尼堆〉的「光明與火」來解釋「空明不二」的目的。我的論述策略是以〈瑪尼堆〉闡釋「明」的生起次第，然後再以〈瑪尼轉(裸露)〉闡釋「空」的圓滿次第，而這兩者都與「火」有關，甚至是波斯的「拜火教」、《老子》的「道之為物，惟恍惟惚」與《易經》將「火」置於「天」上而有《易・火天大有》的哲學意義。

只不過，在「空明不二」的應用上，「法身、受用身、化身」的引用至為隱晦。這裏的混淆是「法身」是證顯「真如的自性法體」。「真如法性」既然無相，那麼為甚麼稱之為「身」呢？因它是「報身」與「應身」所依的實性，所以取「身的依止」義，稱之為「身」，又稱為「法身佛、法佛、理佛、法性身、自性身、如如佛、如如身、實佛、第一身、真身」等。如來雖然自證圓滿法性，然而法身無相，不能為眾生所見，為化益眾生故，因而示現「報身」與「應身」。

「報身」就是酬報如來因行所修集的福慧資糧而成就的莊嚴佛體，又作「報佛、報身佛、第二身」，因為具有受用功能，所以也稱為「受用身、受法樂佛、受樂報佛、食身」；「應身」就是如來為化導六道眾生，隨眾生機緣顯現的人格身，又稱「應佛、應身佛、應化身、應化法身、化身」，如《法華經》說，佛陀早已在塵點劫前成道，所以二千五百年前在人間從受胎到入滅的「八相成道」就是他的「應身」。以「空明」來解說，則「空」為法身，「空明不二」為受用身，而「明」為化身。以「太陽」來解說，則「毘盧遮那」為法身，「火天」為受用身，而「日」為化身，均一體三身。這一段「一體三身」的解說，我後來藉「夏瑪巴轉世」，在〈外其身〉有具體的敘述。

其次要澄清的就是《老子》的「道」與《易經》的「易之道」之間的歷史辨證，否則一些蘊含著「和合大有」的哲學意義不能彰顯。

老子的《道德經》問世以後，中土的《尚書》與《易經》兩大思想脈絡就被整理為一個「道」字，然後天下風從，皆曰「道可道，非常道；名可名，非常名。」思想乃恆下，「道德」論述反不可得。孔子有見於此，「五十以學易」，後著《易傳》，勉力扭轉老子因為歸納《易經》所導致的思想流弊，但因後人擅自分章斷句，乃至訛加附從，以至《易傳》所欲破除的「道」之闡釋反不得彰顯；其中最為顯著的就是《易傳・繫辭下》第七章以「九卦之德」破除《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」，然後即以《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章之「易之為書也」破除「道可道，非常道；名可名，非常名」之說，以闡述《易傳・繫辭下》第十一章的「易之道」。

這五章(第七章至第十一章)的歷史論述，堪為孔子作《易傳》以演繹《易經》最重要的目的，中土的傳統哲學思想乃得以重新挹注以原始精神，是謂「原始要終」也。

這一段論述至為隱晦，但是剔除了諸多《易傳・繫辭下》的訛加附從以後，其建構《易經》從「三代」到「先秦」的歷史繁衍，以破除《道德經》以「道」字來整合中土的原始哲學思想的意圖就

愈發清晰了起來。何以故？《易傳・繫辭下》第二章曰，「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」而後緊接著，於《易傳・繫辭下》第七章曰，「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」再然後，以三章「易之為書也」闡釋了《易經》傳代的重要性，隨即以《易傳・繫辭下》第十一章的「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」還原「易之道」旨趣，藉以說明《道德經》以「道」之一字總結「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」，不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎，除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。

這麼一個重要的歷史觀察，兩千多年來，都被「儒道」子弟所忽略，卻逕自在「儒道」的論述領域裏相互攻詰，殊不知，其學術之論說緣自同一個《易經》源頭。儒家子弟就不用說了，奉孔子的《易傳》為其「郁郁乎文哉，吾從周」的正統傳承，而道家子弟則以《道德經》為圭臬，更以「道」字為起始，連篇累牘地論述「道德」，於是論述《道德經》者，從不涉獵《易傳》，而論述《易傳》者，卻又對《道德經》不屑一顧，於是兩大思想脈絡就失其被重新論證、回歸於「易之道」的機緣，堪稱可惜。這麼一路傳至「宋明理學」，幾次走入岔道，其中以「分宮卦象」的創造最具殺傷力，而居「宋明理學」翹楚的朱熹風雲際會，原本可以將兩大思想脈絡重新整理一番，但是卻因「氣化論」一說，而與「易之道」失之交臂，是為歷史遺恨。持平地說，這些「萬物流出說」都緣自戰國末年的「易緯」思想，相傳為河上公所創，呼應了《道德經》，卻誤導了《易經》。

那麼，《易傳・繫辭下》第七章至第十一章究竟以何為憑，能夠將「道可道，非常道」還原為「易之道」呢？這個得由第七章的「九卦之德」破除了《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」看起。何以故？孔子不厭其煩，綜合了「履、謙、復、恆、損、益、困、井、巽」等九卦，破除「上德、下德」之說，以建構「德之基、德之柄、德之本、德之固、德之修、德之裕、德之辨、德之地、德之制」之說，進而深入《道德經》諸多章節的論說，分別辨解「和

而至、尊而光、小而辨於物、雜而不厭、先難而後易、長裕而不設、窮而通、居其所而遷、稱而隱」等論說，而建構了「履以和行、謙以制禮、復以自知、恆以一德、損以遠害、益以興利、困以寡怨、井以辨義、巽以行權」等「有德、無德」之見解。庶幾乎，從「履以和行」到「巽以行權」，孔子以「九卦之德」建構了人生於世，完成「人類最高道德」的可能。

「上德、下德」或「有德、無德」破解了以後，孔子以三個「易之為書也」，分別闡釋「道」之一字不能離開「易之道」而論述，更不宜以「道」字提綱挈領來總結中土的原始哲學思想。其隱憂有三，分別論述於《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章：

其一、「易之道」不可遠：「三代」猶未遠矣，何能棄「易之道」，而以「道」行焉？「道」字一旦提綱挈領，則易流於空疏，失去了「易之道」原本具有的淺近與平凡，更因「道」有高不可攀的隱憂，所以一旦浮泛於注解，將逐漸偏離日常生活，而失其貼切、通達、平易的要義。「易之道」很簡單，「屢遷」也。也就是說，宇宙法則沒有永恆不變之理，「變動不居，周流注虛，上下無常，剛柔相易，不可為曲要，唯變所適。」一旦明白了「唯變所適」之理，「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故」，於是才能了然「作易者，其有憂患乎？」而一旦知曉了「憂患意識」，就會明白「易之道」是宗教亦不是宗教，是哲學亦不是哲學，是宗教哲學亦不是宗教哲學，「與天地準，故能彌綸天地之道」，如此一來，既「無有師保」，又「如臨父母」，「易之道」乃如影隨形，使得行人隨時隨地都戒慎恐懼，就算卜卦以判斷事務，也必須靠自己的智慧，「初率其辭，而揆其方」，但是不一定要用卜卦以判斷事務，因為行住坐臥，「易之道」一直都在其中，不因卜卦而彰顯，也不因不卜卦而不彰顯，而「唯變所適」就是唯一的「典常」，不是因為卜卦之人或卜卦之事而有「典常」，是曰「苟非其人，道不虛行。」

其二、「易之道」原始要終：卜卦離不開「時位」，是曰「六爻相雜，唯其時物也。」甚至其卜卦後面都與「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」有關，而「問卦、卜卦」之「時、位」

其實已經肯定了「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」對「卜卦、釋卦」至關重要。其初爻伊始，有六十四個可能，逐位而上，其可能逐次遞減，及至上爻，卦象乃定，是曰「其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。」然而六爻扶搖直上，最具「唯變所適」的爻位則為「中爻」，是曰「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。」只不過，「中爻」詭異。以六爻觀之，「中爻」為「內卦、外卦」交接的「第四爻」，但是以三爻觀之，「中爻」為「內卦」的「第二爻」或「外卦」的「第五爻」，於是「二爻、三爻、四爻」與「三爻、四爻、五爻」就形成了「交互卦」，令其錯綜複雜之卦象構建了「雜卦」的論說；奇奧的是，倘若真正知曉了「卜卦、釋卦」所牽扯的「身、位、時、事、占」，其實就不必卜卦了，亦即「善易者不卜」之意，所以孔子曰，「噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。」這其中，「內卦」的「二爻」與「內外卦」的「四爻」雖然都為「中爻」，但位階不同，作用亦不同；「二爻」因為置於「內卦」之中心，即離「初爻」與「三爻」，得時又得位，機會頗佳，故「多譽」，而「四爻」居於「內外卦」之交接，更為「外卦」之「初爻」，故戰戰兢兢，而因其勢接近「外卦」的「中爻」，故「多懼」。然「二爻、四爻」畢竟都屬「陰位」，陰者柔也，不利遠者，更宜柔中，所以居於「內卦」之「二爻」就比居於「內外卦」之「四爻」要來得重要，以是謂「二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。柔之為道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也。」這個爻象，到了「三爻」與「五爻」就大為不同了，因為「三爻」為「內卦」之「上爻」，卻為「互卦」之「中爻」，上下失據，故「多凶」，而「五爻」以「外卦」論，為「中爻」，以整體「六爻卦」論，仍為「中爻」，貴賤之別也，是謂「三與五，同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。」更因其「貴賤之等」，故「二位、四位」柔危，「三位、五位」剛勝，以是曰「其柔危，其剛勝邪？」

其三、「易之道」廣大悉備：孔子在這一章節，直截以「六爻之義」演繹老子因歸納《易經》而整理出來的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經・第四十二章》），並發展出來一個

「三才之道」的論說，而曰「有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻。」很明顯，孔子在這裏將老子的「道生一，一生二，二生三」勉力歸整為「三才之道」，更因「一二三」不可分，故以「人道」居中將「天道」與「地道」迴盪開去，是曰「即離」；「人道」即離「天道、地道」之間，入而分之，曰「六」，為「易之陰數」，而與之對應的「易之陽數」則為「九」，故為「陽之變」，象「屈曲究盡」之形。「九」隔「五」與「一」對峙，勢成「一、五、九」之形貌。「五」以「乂」為正，「河圖」以「五」數居中，而「洪範」以「五」為「皇極」，「一」則為「太極」；又「一二三」同體，所以「九」之「陽之變」所對峙者，即為一個「太極、兩儀、三才」不可分的「三位一體」，是謂「三才之道也」。「道有變動」，故爾有「爻」，曰「三爻」；「人道」居中，將「天道、地道」迴盪開來，是為「兼三才而兩之」，故有「六爻」，而後有《周易》。易言之，「爻」者，「交」也，其字形象「易六爻頭交」。「爻」以其齊簡，故「等平」；以其「等平」，故「雜物撰德」，故《易傳・繫辭下》第六章曰「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德；其稱名也，雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪？」其「撰」者，從手從巽，二卩置於丌上，丌者架也，二卩者，天之卩與地之卩也，故雙卩置於丌上，乃尊閣天之卩與地之卩也，以之從事，是謂「撰」也。以其「雜聚天下之物」以撰德，辭理雜碎，各有倫序而不相乖越，故曰「文」，而「其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中。」故謂「文」者，錯畫也，象「交文」，「文」不當，故「吉凶」生焉。是之曰「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當，故吉凶生焉。」

以此來看「五陽歸於一陰」的「火天大有」與「天火同人」，當知其「火天、天火」的不同。孔子以這三個「易之為書」闡釋了「周文王困守羑里以演繹《周易》」的歷史以後，即盛讚《周易》的盛德，曰「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」更因周文王困守羑里，故曰「其辭危」，戒慎恐懼，以求天下之太平，於是以《周易》演說「變動之道」，期盼國人通曉了

「變動之道」以後，能夠扶持社稷於傾倒之際；這個「變動之道」周遍圓滿，更「唯變所適」，所以放諸百物皆不廢，只要時時謹小慎微，行住坐臥當為無咎——這就是「易之道」的平易，而不是「道可道，非常道」的高蹈、隱晦。

〈瑪尼堆〉認同《老子》以「道」之一字結合了《易經》與《尚書》的意圖，但嘗試將「道」回溯至《易經》的「易之道」，因為「道家玄學」承襲了《易經》思想，以「物、象」之糾葛來隱喻「阿胡拉・瑪茲達」的象徵，是曰「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」

其「信」者，「光神論」者是。其之所以可以論述，乃將「時間之神楚爾凡(Zurvan)」轉化為「長爻、短爻」相互疊起所形成的時位。瞭解了這個，其它的迎刃而解，是之謂「易之道」；換句話說，《道德經》以「道」之一字總結「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」，不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎，除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。

其因至為簡單，因為老子的「道」原本就是「易之道」，是「變異之道」、「無常之道」，與德國存在主義學者海德格所說的「mit-da-sein」或「即在與俱起」的概念等同。老子以「道」之一字讓「三代」的「彌綸」思想直奔而下，實非中國哲學思想之福；孔子在這裏，勉以「易之道」的說法將老子的「道」還原為「彌綸」之原始論說，居功厥偉，因論述中國哲學思想必須回溯至「三代」，「儒道」還未分道揚鑣、「儒以道得民」之時，這裏的「道」不是「道家」或「道術」，而是「易之道」，而這種論述是「道德目的論」，更是一種有「目的」的方法論(approach)，不是以「道德」為目的，更不是「萬物流出說」。《論語・八佾》曰，「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」實透露了思想「還滅」與「流轉」的轉輒與詭譎。這樣的思想驅動，在先秦就已萌芽，實在不可思議。

這也是為甚麼我說佛學的「般若」思想在中國的原始哲學思想裏就已經存在，只是沒有佛學的名相而已，否則「儒釋道」不可能結合得如此完密。但我說了又說，說得都惹人厭了，好像還是沒有

多少知音。佛弟子似乎認為這種說法搶了佛學的光采，更有背書「大乘非佛說」的企圖。真是怎麼說都沒用，逃不掉「外道」、「異教」之譏諷。

我曾經與我的佛學老師有過爭執，也就在這個「道統」、「學統」之間。我說，停留在「佛學名相」裏，對一羣有心學佛的學子解釋佛學要義，其實問題不大，接受或瞭解與否，不過只是個時間問題，但對廣邈的「外道」、「異教徒」，甚至「無神論者」而言，這種解說無異隔靴搔癢，更容易落入「衛道」的口實。說到最後，兩人不歡而散。我堅持我的想法，以不說解「佛學名相」的方法來闡釋「佛學」，弄得裏外不是人，所以從「小說」入手，一直說到「文字學」，最後緣自普賢菩薩的「創造性思想」，倡議「象學」以「入文字門」。但縱使這樣，還是惹來很多誤解。我寫〈瑪尼堆〉就有點像是斧底抽薪，替這個爭論留個記錄。

說到「斧底抽薪」，我再說個概念。「斧底抽薪」是個「兌下乾上」之象，意思是說，從鍋底抽掉柴火，斷根枯葉，以示「不敵其力，而消其勢」；也就是說，任何一種「以佛論佛」的爭辯讓人都有些懼怕，好像一爭論即被貼以「謗法」的標籤，所以在不能夠辯駁「正法」的論述時，就要瓦解「正法」借以存在或產生的根源，直逼「正法」之所以存在的意義，是謂「斧底抽薪」。

那麼「斧底抽薪」為甚麼是個「天澤履(不處也)」之象，而不是「天火同人(親也)」呢？這裏就牽涉到我迴避「正法」之宏大敘述，而以「小說」支撐宏大敘述的意圖，因為其宏大敘述遮掩不住敘述裏面的支離破碎，但是自民初以來，只有「小說」還可以支撐所有以中文敘述的論點。其論述即為「柔履剛」，正是當代文字敘述的必須，「說而應乎乾」，是以「履虎尾，不咥人」，是個亨卦，「剛中正，履帝位而不疚，光明也。」

這或許就是我對〈瑪尼堆〉的期許罷。「斧底抽薪」以辯上下，以定我志也。「九卦之德」的「履以和行」也。這也是我以〈瑪尼堆〉建構「人類最高道德」的可能，所以從頭到尾都一直「以履定志」，先是「素履往」，獨行於道，以尋牛糞餅，更因牛糞餅為「光明」之源，故「履道坦坦」，

而後為身居水磨房而不自亂的幽人牽引，而使得「幽人貞吉」有了一個「中不自亂」的具體呈現。從「履・六三」開始，「五陽歸一陰」的效用就在那頭「眇能視，跛能履」的畜牝牛身上體現了。或許這是〈瑪尼堆〉裏面最為慈悲憫人的體現罷。

這裏當然有泰耶噶瑪巴受制於烏金噶瑪巴的隱喻，但其疊印於「眇能視」其實暗指夏瑪巴認證泰耶噶瑪巴，卻於達賴喇嘛不足以有明，而「跛能履」之於達賴喇嘛也不足以與行。其因至為簡單，其追查「孔雀信」之譌只能是「履虎尾」，而其「咥人之凶」只因其位不當，但其窮追不捨只能說是「武人為於大君」，以示現其志剛強之象，但「履虎尾」最後還是不能將「認證辨偽」一事說清楚。這是那頭「眇能視，跛能履」的畜牝牛最後只能以牠獨有的叫聲闡釋其志行了，是謂「愬愬終吉」，唯其如此，才能以其「決而不疑」之姿，重新闡釋「其位正當」之傳承，是謂「夬履」，雖有貞德，但其決心犀利，故謂「貞厲」，更因替「噶瑪噶舉」留下了一個重新檢視傳承的正統性與法統性，而有了「視履考祥」的可能，其「眇能視，跛能履」之堅持在此有了一個重大的回旋，是曰「元吉」，其「元吉」在上，是為「大有慶也」。這是〈瑪尼堆〉以其行文所能迴向給夏瑪巴的誠實言。

〈瑪尼堆〉就其小說之形式「以履定志」，段落分明，至此悉盡，但是其內容則是一個「天火同人」至「火天大有」的轉進。其間的「和合有」與「和合大有」的論述交相呈現，都屬於「和合」與「非和非合」的論證，隱含了一個可以論述的「所」與一個不能敘述的「能」如何逐步進入「密」之論說範疇，於是就有了「光明遍照(大日如來)」與「火天(毘盧遮那如來)」等與「胎藏界曼陀羅」有關的論述。這時〈瑪尼堆〉已從「說而應乎乾」走出，先讓「中不自亂」的幽人具體呈現「同人」的「柔得位得中而應乎乾」，然後以其「剛健而文明」之德促使男人遏惡揚善，順天休命，「應乎天而時行」，然後「幽人貞吉」才能因為「柔得尊位、大中，而上下應之」，小說之「形式、內容」乃結合在一起，堪稱為一個以「柔履剛」的形式容納「內心覺受」與「內在光明」的敘述，是為「火與光明」的相互認證，「兩相麗也」，是謂「火性無我」也。

〈瑪尼堆〉的「形式」與「內容」結合，最重要的是「五陽歸於一陰」的一致性，其「形式」有「天澤履」至「澤天夬」的轉輒，「內容」則遵守「天火同人」到「火天大有」的轉進。其間比較說不清的還有另一對「五陽歸於一陰」之轉進，其隱喻體現在那隻「生產不出牛乳的畜牝牛」。

「生產不出牛乳的畜牝牛」是烏金噶瑪巴批判夏瑪巴時所說的。由於烏金噶瑪巴的強勢作為與泰耶噶瑪巴的隱忍不發，以及為了讓「噶瑪噶舉」中不自亂，所以〈瑪尼堆〉讓那隻「生產不出牛乳的畜牝牛」得其位而上下應之，一路讓「風天小畜(寡也)」轉進為「天風姤(遇也)」；其中，「風天小畜」所述及的「復自道、牽復」都可在〈瑪尼堆〉找到非常傳神的描述，但是因為「小畜・九三」的「輿說輻，夫妻反目」與「大畜・九二」的「輿說輹，中無尤」絲縷牽連，於是就進入了一系列的辨正，但也由此辨正，而脫離了「五陽歸於一陰」之論說。

最直截了當地說，「大畜」之「畜」者，「蓄」也，「蘊蓄」也，「蓄止」也，而「小畜」之「畜」則從「屮幺(一字)」，「屮幺(一字)」為古之「叀」字，故「畜」者，「屮幺而繫之田中」之謂也；坊間論述「小畜・九三」的「輿說輻」與「大畜・九二」的「輿說輹」，經常說「小畜之輻，乃輹之譌」（《釋文》輻亦作輹），「輹」據《考工記》，謂之「轐」，一名「伏菟」，附於「輿」底以縛「軸」，「軸」為「車轑」，湊轂者，「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」

這麼一看，「輹」和「輻」相通。「輹」者，車輿縛木，伏於車軸兩旁以使車輿車軸相鉤連，車乃得以行。連之則車行，解之則車不能行。演繹至今，連接軸與輪的直木就稱為「輻」，「脫輻」則指車輻脫離，比喻「夫妻不和」的現象。「脫」異文作「說」，緣自《易經・小畜卦》：「九三・輿說輻，夫妻反目。」那麼「輿說輹」為甚麼是「中無尤」呢？如果「輹」和「輻」相通，那麼「中無尤」與「夫妻反目」是否相通呢？這顯然是不相通的。

解說到這裏，可知「輹」和「輻」不相通的關鍵就在「复」和「畐」的相互指代，以「复」為「行故道」，從夂，而「畐」為「滿」也，從「高省」，象「高厚之形」。但是「畐」既為「滿」，

「脫輻」即謂「滿」破滅，所以原本「夫妻牉合」因「滿」的破滅而形成「夫妻反目」可自圓其說，但是「复」就不一樣了，夫妻在「畐」破滅了以後，不斷以後至之誅鞭打「畐」之破滅，但因「畐」已破滅，其鞭打無尤，故曰「中無尤」。這裏明顯地有一個「先後」的順序，也是為甚麼「大畜」之「畜」為「蓄」的原因，以其不為肇事根由，而僅是借由「脫輻」來說「脫輹」，卻一舉讓「大畜・九二」的「輿說輹，中無尤」解說了「天在山中」不以其「中」為肇事根由的原因。

這裏有一個「狀態」與「過程」或「現象」與「本質」之別。質言之，「輿說輻」是車在行走之時，車輿車軸脫鉤，所以是個「過程」，但「輿脫輹」則是「輿脫輻」後，車停下來的「狀態」，而「夫妻反目」是婚姻失和的「現象」，「中無尤」則是夫妻感情破滅的「本質」。

我寫〈瑪尼堆〉其實是深為感歎當代的婚姻現象。「婚姻」是國家為了安定社會所創製出來的一種制度，但卻不表示「婚姻制度」裏面的夫妻能夠和睦相處。事實上，根據統計，「婚姻制度」裏的「夫妻牉合」是談不上的，貌合神離倒形成了常態，於是成就了《易・小畜・九三》的「輿脫輻，夫妻反目。」現在就更妙了。「同性婚姻」徹底摧毀了「夫妻牉合」的可能。我在〈瑪尼堆〉裏面，闡釋的是一個沒有婚姻約束的男女邂逅，不止沒有雜質，而且沒有承諾，卻是至死不渝的誠摯感情，不帶一絲矯揉造作。雖然迂腐，卻是我對婚姻的期盼。

那麼為甚麼「風天小畜」從「復自道、牽復」到了「小畜・九三」，卻因「輿說輻」，而導致「夫妻反目」？其因即「柔」雖然因「五陽歸於一陰」而得位，但卻不得中，上下應之的結果，雖然不自失，但也不能執其正室，反倒在上下應之的時候，將交互卦的「火澤睽」給攪弄了出來，說明了「不和合」現象整個爆發了出來，其根源完全是因為隱喻夏瑪巴的那隻「生產不出牛乳的畜牝牛」在認證十七世噶瑪巴時，展現了一個與太錫度完全不同的「不和合」態度，是為「睽・六三」的「見輿曳，其牛掣」，其「見輿曳」即夏瑪巴認為太錫度以「孔雀信」認證噶瑪巴不正當，貿然指責，雖然遇到太錫度陣營的堅絕反抗，但他孤身奮戰，另立泰耶噶瑪巴，和悅附麗於光明，用柔順之道求進，

向上直行，還要處事適中而應合於烏金噶瑪巴與達賴喇嘛等陽剛者，所以只能在「小事」上謀取吉祥的祝福，但於「大局」則沒有任何影響。

夏瑪巴這個「無初有終」的認證結果，雖然「交俘無咎」，但也「厥宗噬膚」，卻昂首闊步於羣生之眾，睽散萬殊，而甚多長者爲能同之，處睽之時，合睽之用，其事至大矣，是謂「有慶也」，然後就到了一個極富爭議的「睽孤，見豕負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之弧，匪寇婚媾，往遇雨則吉。」這裏的「先張之弧」當然為「孔雀信」所認證的烏金噶瑪巴，而「後悅之弧」則為夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴，兩者所構成的「匪寇婚媾」唯當「羣疑」銷亡之時，方能呈現吉祥之兆。

這樣的解釋尚可，但夏瑪巴孤身一人，「見豕負塗，載鬼一車」又是何意？宋朱熹云：「載鬼一車，差異底事也。」甚麼是「差異底事」，簡而言之，就是說不清楚。《周易易解》亦曰：「見鬼一車，怪事也。」換言之，夏瑪巴必須將「孔雀信」之辨譌放在一邊，因為說不清楚，以其「存在」整個綁架了認證小組成員，不再只是太錫度一人的造作，是謂「見豕負塗，載鬼一車」也，而「存在主義噶瑪噶舉」也從此在歷史上粉墨登場，不再是以前噶瑪巴與夏瑪巴相互指認的「噶瑪噶舉」了。

這樣的解說差強人意，但可自圓其說。如此瞭解以後，就可回到「小畜・六三」。泰耶噶瑪巴不能居「噶瑪噶舉」之正室，雖然因為烏金噶瑪巴居大，但彼此牽制，倒也有所警惕，曰「上合志，不獨富」；至此「孔雀信」之辨譌衰竭，如果再繼續纏鬥不休，可能適得其反，是為「上九」之失位之象。此時噶瑪巴認證風波從一開始就「密雲不雨，自我西郊」也已經「既雨既處」了，「孔雀信」辨譌，施而未行，但必須功成身退，不可飛揚跋扈，一切必須以雙方在將來如何「以德積載」為憑，泰耶噶瑪巴雖有疑慮，左右為難，但也不能一如既往的正固，如果不退隱，將會有危險，是之謂「婦貞厲」，因為泰耶噶瑪巴所居之「六四」雖然得位，但卻不能掙脫達賴喇嘛以「九五」之尊所施展的壓制，也不能阻止烏金噶瑪巴雖失位卻得力於「九五」的「上九」，所以必須隱忍，等待機會成熟，是謂「月幾望」，唯獨排除所有疑難，否則難免再陷困境。

這基本上就是為何泰耶噶瑪巴必須等待夏瑪巴圓寂以後，先還俗，將「噶瑪噶舉」之正統歸於烏金噶瑪巴的原因，然後泰耶噶瑪巴娶妻生子，以利夏瑪巴入胎，重回紅寶冠傳承；這也是夏瑪巴以德積載，放棄「孔雀信」之辨譌，及早投胎轉世，是為「輿脫輻」之象也。

這些掙扎在〈瑪尼堆〉裏就體現在那隻「生產不出牛乳的畜牝牛」，其「頭上不一般大的兩個犄角，左邊的角沒有角尖，像是被人整個削去了一截，只冒著短短一個小節」，以之引述「泰耶噶瑪巴的認證比較晚，總是受制於烏金噶瑪巴的先入為主，所以要爭取正統就比較困難；『噶瑪噶舉』的兩個犄角不一般大，是個事實，不必爭論，而泰耶的一角總是讓人覺得只有一小節，沒有角尖，不知是因為他天生不擅抗爭，還是因為烏金的打壓所致。」這些都緣自《易・小畜》的論述。

如果我在〈荒山石堆〉裏的意圖是藉著一棟破落的「沒有神龕的廟堂」來描寫自己的存有以及存有的本身；那麼，我在〈瑪尼堆〉裏就是藉著一棟凋蔽的「失而復得的廟堂」來描寫存有的失落與存有本身的不可執取——我以為，人類唯有對「神龕」與「廟堂」不加以執取，才不至對人類的宗教思維產生束縛。這是我對時下的寺廟愈籌建愈堂皇、愈建蓋愈龐大所產生的質疑。

〈荒山石堆〉與〈瑪尼堆〉這兩篇文章的對比，充分凸顯了夏瑪巴在被迫中斷傳承的兩百年中的「非存在」狀態。我的意思是想藉著這個對比來闡明佛菩薩從來沒有現身也沒有退隱。佛菩薩本來就在那裏，一直都是如如不動，不因佛子將廟堂弄得金壁輝煌而有所彰顯，也不因佛堂之厥無而有所遁隱；凡此種種，都不因虔誠的佛子磕拜而有所示現，也不因「無神論者」之鄙睨而有所貶損，蓋因佛子執有實無，「無神論者」執無實有。

我寫〈瑪尼堆〉當然有我的動機。首先我作為一個皈依「噶瑪噶舉」的中土佛弟子，深知皈依弟子與「上師」相應的重要性，而這個「上師相應」不可諱言地就是對西藏的「文化、思想、宗教」的照單全收，但西藏的本土文化層階不高，於是對一些飽受高度發展的中土文化所薰陶出來的佛弟子來說，就形成了基本上的困難與隔礙，所以這類佛弟子大多數以「宗教」為依歸，甚至連「思想」都

不願深究；這對立足於「文化」的「佛教」不止為「宗教」、更為「思想」的哲學體系，總是不宜，於是我就有了一個想法，想以中土的高度文化挹注於西藏文化，但卻不是漢人當今所執行的「殖民」政策，而是以「儒道」哲學重新賦予西藏的「原始宗教」或「苯教」的思想內涵，藉以探索一條回歸「原始印度佛學」之路，雖然迂迴，但可彌補奘師堅持回歸「印度佛學」卻功虧一簣之憾。

何以故？大多數人認為「藏傳佛教」之神祕面紗導致於「苯教」所傳衍下來的「卜筮」行為，但事實上，「印度佛學」初傳吐蕃，基本上是以哲學理論指導藏人的思想行為，而不濫用「苯教」的「卜筮」，但在七、八世紀的印度，「印度佛教」已被「婆羅門教」滲入，而有了「密教」的發展，所以也沒有反對或否定「卜筮」的意向；這個矛盾，經過了幾百年的磨合，終於產生了「藏傳佛教」這麼一個「思想與卜筮」的矛盾統一體，使得「思想」由「卜筮」產生，並成為「卜筮」的對立物，卻又不能不用「卜筮」作為軀殼以包容「佛學」，甚至因「卜筮」有直驅「宗教內義」的功效，於是就令帶著宗教神聖光環的思想更合乎理性，而將「卜筮」的「反理性」與思想的「理性」深深地結合在一起。這在古代民智未開的吐蕃，有統治上的方便，更有心靈上的需要。

職是，可以這麼說，「藏傳佛教」有兩套語言，一是關於「苯教」的語言，舉凡占筮、巫術、密法均屬之，一是關於「佛學」的語言，舉凡演繹、論理、釋義均屬之。這兩套語言有時分開講，但更多的時候卻合著講，所以「密法」中有「佛理」，「佛法」中有「巫術」。

這兩套語言落實到實質的「藏傳佛教」的思想體系，大柢上就組成了四個部分：其一、「印度密教」或摻雜了「婆羅門教」的佛學思想；其二、繁多的儀軌結構；其三、神祕的瑜珈修練；其四、引人注目的「巫術」遺產。眾所皆知，這種成分所組成的思想體系，最適合滿足文化程度不高的廣大民眾的希望。這就是吐蕃當時的思想狀態。

蓮花生(Padma Sambhava)大師深入箇中三昧，所以幾次從印度到吐蕃，都是一方面闡述「印度佛學」，一方面以「印度密法」降服「苯教巫筮」，從此「藏傳佛教」乃一反以前在雪域四處受挫的

經歷，而逐漸奠基於牧民的生活之中了；持平地說，學人不懂「藏傳佛學」的占筮語言，就不能深入瞭解其佛理，但是不顧「藏傳佛學」的哲學語言，則一切又只能當作「占筮」解讀，所以研究「藏傳佛學」，既要瞭解其哲學屬性，又要懂得其「占筮」語言之特質，否則不能竟其功。

這種「理性、非理性」的融合本身即是一個圓熟的思想，絕不可能是吐蕃處於七、八世紀交接之際首創；事實上，比這個時候還早一千多年以前的中土，孔子就以《易傳》詮釋《易經》的義理，而揭示了這個「方法論」，一方面依循《易經》的卜筮進行理論的推演，另一方面卻發掘《易經》的哲學內義，在內容上化解卜筮，在形式上卻又結合卜筮，乃至「形式與內容」固結如拘攣狀，不再能清楚地釐清，於是「義理」與「象數」乃糾結成一個不可分割的狀貌。質言之，這個「義理與象數」的結合，就「形式與內容」的意義來講，與「藏傳佛學」結合「印度佛學」與「苯教巫筮」，是了無差別的。這也是為何蓮花生大師在「藏傳佛教」享有至高無上的地位的原因。

遺憾的是，中土沒有這麼幸運，「先秦」時代這麼一個璀璨的「義理與象數」的結合，在轉入「戰國」末期之際，就被「河上公」硬生生地分開，然後秦始皇「焚書坑儒」，李斯造「秦篆」，再然後，漢武帝採董仲舒之「罷黜百家，獨尊儒術」，不止壓抑司馬遷以《史記》來「正《易傳》」的企圖，更引西域之音韻，大力破壞詮釋「易經義理」所必須的「形象語言」，雖然東漢的許慎嘗試以「六書」重新恢復「籀文」，但《說文解字》卻一路遭到篡改，最後由「五代十國」的徐鉉徐鍇兄弟將支離破碎的《說文解字》編撰為一本現今所知道的「工具書」，不止詮釋《易經》所需要的「形象語言」一去不復返，詮釋《易傳》的「義理」更被「象數學派」一路導引為「卜筮」，從此《易經》就解釋不清了，甚至連詮釋「儒家玄學」的《易傳》也遭打壓。中土學者的治學態度非常莫名其妙，不懂的從來不「存疑不論」，而是毀棄，不然就是直截在經典上妄加注解，魚目混珠，使得後世不得區分；見諸現今版本的《易經》與《易傳》，很多條述陳文都不能辨別何是「注解」何是「原典」，而從戰國的「河上公」開始，這麼一代又一代傳下去，在「形象語言」與「易經義理」俱消泯的情況

下，「讖緯」思想乃一支獨秀，舉凡占筮、道術、太極均一路傳至「宋明理學」，「象數」理論乃大興，而「義理」部分則在唐初由「禪學」統攝之，並以「不立文字」將已經不能敘述的「形象語言」整個丟棄，從此「儒家玄學」也就一去不復返了。

疊印這兩個「形式與內容」的融會與分割現象，是非常有意義的，因為「密法中有佛理、佛法中有巫術」的「藏傳佛教」，是當今世上唯一的一個「形式與內容」固結如拘攣狀的實例。中土雖然創始在前，但後繼無力，又頻遭篡改與譌作，如今要回溯「義理與象數」的結合不止不可能，還頻遭打壓，所以《懷疑與恩寵的故事》另闢蹊徑，以「文學」的形式先將「文學」之內涵重置於「經學」與「玄學」之中，再然後，藉由「孔雀信」的造作，演繹「冥升八象」與「緩解八象」，將「思想與文字」的糾葛展現出來，期盼能夠還原「義理與象數」固結如拘攣之原貌。這個明知不可為而為之的嘗試，在「形象語言」已經消失的今日，也是一個沒有辦法的辦法了。

「形象語言」在中國歷史上有幾次重大的破壞：其一、秦朝李斯仿「籀文」，造「秦篆」，卻在「書同文」的標榜下，整個破壞了「形象語言」的結構；其二、西漢劉向以《戰國策》的「故事」與「寓言」重釋《易經》的「形象語言」，使得「形象語言」的思想流失；其三、東漢許慎的「說文解字」遭歷代篡改，傳至「五代十國」，由徐鉉徐鍇兄弟因應皇命，蒐集坊間殘本，將之編撰為一本「文字工具書」，「形象語言」乃轉為「邏輯文字」；其四、中國共產黨順應民初「白話文運動」，以「簡(異)化字」逆轉清初「小學」的復甦，整個扼殺一個回溯「形象語言」的希望。

當世的中國共產黨以「簡(異)化字」來泯滅「儒道」思想，有目共睹，以至於「儒道玄學」在「破四舊」裏被連根拔起。這原本對中土的高度文化發展不構成威脅，但是因為「讖緯思想」的演變與「形象語言」的流失，也就讓中土遭受了不必要的魔難，見諸史冊，有以前的「白蓮教」與當今的「法輪功」，當然還有遍布大陸的種種神壇，為害日深。

「法輪功」在大陸的快速崛起，向我們傳達了幾項社會意義：其一、大陸社會充滿了「政治、教育、文化、思想」的危機；其二、大陸社會的傳統社會準則徹底崩潰；其三、大陸社會對曾經有過的「天人合一」的精神境地感到懷念，尤其面對「共產黨人」的貪污腐敗，更有回復傳統社會秩序的期盼；其四、大陸社會經過了「三反、五反、文化大革命」，已經失去了保障人民福祇的力度，如今更在「改革開放」裏，全面西化，其力度猶勝西方的輾轉緩進，所以激起人民重新探索「自我救度」的希望。這四個因素對大陸社會發展的影響甚深，而當「希望」破滅、「懷念」無著時，「邪教」所提供的捷徑就格外活躍了，「法輪功」、「白蓮教」的崛起均隸屬於同一類。當然，如今甚囂塵上的「文革復辟」就更是把國人推向全面的思想迫害了。這正是「大畜・九二」的「輿脫輹，中無尤」所揭示的意象，「山雨欲來風滿樓」也。

倘若傳統社會思想穩固，教育水準達到一個層階，這類的「邪教」根本不可能倡行；所以一個社會倘若神壇繽紛、不一而足，則就說明了這個社會的「文化、思想、宗教」都面臨了危機，大陸與臺灣皆然。《懷疑與恩寵的故事》有鑒於此，所以甘冒天下之大不韙，嘗試逆轉這個「萬物流出」的勢動，並以善現菩薩的「入文字門」為標竿，恢復《易經》的「形象語言」於萬一。暫且不論我皈依「噶瑪噶舉」的過程是否殊勝，但我深知這裏隱涵著一個詮釋「內容與形式」如何融會的契機。善現菩薩「解空」第一，當可在未來世見證這個歷史功過。

〈瑪尼堆〉必須與〈荒山石堆〉一起比評，因為〈瑪尼堆〉是小沙彌由〈荒山石堆〉到〈羣山的呼喚〉的回顧，也是〈荒山石堆〉的「天山遁」到〈瑪尼堆〉的「天火同人」的轉進，以是〈荒山石堆〉的「天下有山」，就讓一位小沙彌覺得山高天退，陰長陽消，小人得勢，君子退隱，也就是在這種明哲保身的心態下，小沙彌有了一個突破修行困境的企求，於是「天山遁」之初爻由陰轉陽，於成卦之前蛻變為「天火同人」，整個卦象也一步一步將〈瑪尼堆〉的「火性」推衍至「火天大有」，然後「內心覺受(內在光明)」就直截印證了「火天(毘盧遮那)」的啟迪。

毋庸置疑地，「天火同人」是〈瑪尼堆〉的本卦，「天山遁」為變卦，而「火天大有」則為其綜卦，由其變而有綜，故「天山遁、天火同人、火天大有」則形成〈瑪尼堆〉故事情節的推動次序，以「回到水磨房」喻「尋火於野」的肇始因緣，以「水磨房」諸事喻小沙彌雖然於「升其高陵」之處「伏戎於莽」，但卻懂得「乘其墉」，「先號咷而後笑」，雖然「志未得」，卻也平靜無爭地生活。

小沙彌「離開水磨房」就開啟了一系列順天休命、取法於火的行為，初則艱困，但無災禍，卻應乎天而時行，以「還車於寺、棄牛於承」喻「大車以載」，而〈瑪尼堆〉在這些論述之中以「和合大有」與「和合有」的辨正，起了一個轉承啟合的作用。

以上這段文字曾經被我貼到大陸的社羣網站「知乎」，但不到十分鐘，即遭管理員以「政治」的理由刪除，我除了感歎泱泱大國的氣度太小以外，也別無它法，只得將所謂的「政治敏感」的詞語全都刪除，然後才被允許刊登；這段文字經驗，除了讓我瞭解大陸的「知乎」是「當知則知，不當知則不宜知」，還讓我明白大陸從事「思想」論述者只能唯唯諾諾，不能「活得稍微有骨氣一點」。

要特別做個注解的是，這段文字是我寫完〈瑪尼堆〉以後，感喟在當今「互聯網」的推波助瀾之下，「萬物流出」的演練有愈演愈烈的趨向，而我除了感喟，其實並不能逆轉時代的驅動。或許這正是為何我在〈瑪尼堆〉裏，嘗試扼阻電腦科技藉著「萬物流出」的肆虐，將微弱的人性整個扼殺於無形罷。這是否也是一個「反者道之動」的現代演練，仍有待未來的觀察，而我只能在〈瑪尼堆〉裏暗示佛法將於「西元二六〇〇年」重返人間。這真是〈瑪尼堆〉最真誠的呼喚了。

認真說來，第八篇的〈瑪尼堆〉與第四篇的〈羣山的呼喚〉是整篇《懷疑與恩寵的故事》最後完成的兩個篇章，一方面以「四」的「分而併之」令所有分別成篇的章節前後呼應，而另一方面則以「八」的「分別」重新喚起「二」的「即離」，並在進入第九篇〈瑪尼轉〉之前，使「二而不二」的〈瑪尼轉〉能夠有「屈曲究盡」的力度。這是前後篇〈瑪尼轉〉分置於「二、九」位置的意義，但是

第八篇的〈瑪尼堆〉居中策動，意義非凡，是以《說文解字》曰：「易之數，陰變於六，正於八。」以「六」入其「即離」，變於「下三爻、上三爻」之間，是曰「正於八」也，「八卦」乃立。

另外一個考量是，後篇的〈瑪尼轉〉為了敘述「冥升八象」、「緩解八象」與兩者所交叉出來含有「既濟、未濟」的「渦動」現象，而牽涉了「序卦」的顛覆，所以第八篇的〈瑪尼堆〉堅持不違「序卦」的理論，以營造一個能夠讓〈瑪尼堆〉順利地轉進〈瑪尼轉〉以顛覆「序卦」的氛圍。

這些不得已的考量固然是因為《懷疑與恩寵的故事》的創作時間長達二十多年，不止各自篇章獨立，而且前後呼應，猶若《序卦》銜接獨立的卦象，但是為了讓第九篇〈瑪尼轉〉的卦象論述不至太沉重，而能夠直截印證第二篇〈瑪尼轉〉的道學論述，我就一直琢磨著如何才能讓這兩篇最後完成的〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉脫離冗長的「歷史與哲學」論述，而有了〈無何有之身〉的構想。

〈無何有之身〉可說是一篇副產品，寫於〈瑪尼堆〉之後。還沒寫完，我就收到一封由「明基友達基金會」所發出的「電影小說」的徵文邀請。我心想，這可巧了，手邊這麼一篇正可應付徵文，但由於文章的構思與營建不應受到徵文的影響而犧牲其完整性，所以我就暫時不去讀徵文的要求，但手底下的文章卻不知不覺地往「電影小說」的場景要求而去，所以很難說得清究竟是〈無何有之身〉改變了〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉的書寫還是〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉賦予了〈無何有之身〉的內涵，現在來看，這三者其實是互緣互起的。

持平而論，〈無何有之身〉是〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉的綜合體，削足適履刪除了一半，以應付「明基友達基金會」的六萬字徵文要求，所保留的都是場景分明的部分，而所刪除的七萬字則為「歷史與哲學」論證的部分。只不過，在整理〈無何有之身〉的過程中，一些嶄新的想法又挹注於故事之中，於是就在〈無何有之身〉寫完了以後，我又重回〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉，將之重新整理為現在的模樣，所以若說〈無何有之身〉與〈羣山的呼喚〉與〈瑪尼堆〉相互印證，亦不為過，而這也正巧賦予了第九篇〈瑪尼轉〉重整「序卦」的因緣，於是當一切就緒以後，我就在「明基友達

基金會」的徵文要求裏，附上了綱要如下：〈無何有之身〉重構「伊甸園」寓言，並以「氂牛」替代「古蛇」，更讓駕馭氂牛的種種「無意義音韻」替代「巴別塔之前的人類第一種語言」。

這樣的開場白是為了吸引徵文評委的注意，沒有多大的意義，但接下來我說〈無何有之身〉的故事裏，男女俱無名，亦復無身，依偎於「牛糞」所燒出來的火燄之前，以質疑「生命樹」與「善惡之果」之間的必然連結，就整個將〈無何有之身〉的精神給點描了出來；從這個地方開始，〈無何有之身〉直奔主題，以「無善惡觀念」故「無禁果」的說法，讓「創世紀」寓「時間」於「伊甸園」的假設形成一個「三維度空間」的全體併時呈現，是謂「四維度空間」，於是人類起源於「兩河流域」的可能景象就被延申至「無止盡」的未來，然後未來就於瞬間回到過去，故爾生命從出生到死亡只能是個瞬間，是謂「無何有之身」。這是「創世紀」以文學敘述的「模糊性」來論「時間」。

我寫這些，當然有我的考量，因為這一套思想甚難以文字表達，而藏傳佛學早就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」併存於「四維度空間」，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現；「皇極」是中土的論見，藏傳佛學是否有「皇極」的說法，我不得窺知，但為了要成就〈瑪尼堆〉與〈瑪尼轉〉的卦象論說，我生硬地讓「易之六」退藏於密，更讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對。

這樣的對峙，意義非凡，因為「時間」的不同處理方式，造成了中土與西方哲學的分道揚鑣，而如果「時間」的論見能夠統一，則中土與西方哲學一定融合在一起。當然這不容易，因為中土並無「時間」的觀念，只有「六九」在「時位」上的糾纏，是曰「易於六、正於八」，而後有「八卦」，但因「易之六」以「入於八」退藏於密，「七維度空間」乃遽爾成形，否則不能「入」。

西方的「二分法」哲學在這裏討了個巧，將「六維度空間」的思想歸納於希臘字母之最後一個「奧美珈」，然後就賦予了「創世紀」的論說基礎，這也是西方哲學「正於七」的理論基石，卻使得「法界藏身」的「無何有之身」不能敘述；我長期以來就以為藏傳佛學的「時輪」是個橋樑，可搭建

一個由「時間」入「時位」的管道，但是卻苦於從未接受過「時輪金剛」的灌頂，所以自知不能盲修瞎練，只能退而求其次，以〈無何有之身〉去點描一個由「時間」入「時位」的可能。當然這個求難表現只是我個人的想盼，能否達成目的，得靠未來世的詮釋。我只是先提了個醒而已。

這裏的動機當然比點描一個由「時間」入「時位」的可能要複雜得許多，因為「無何有之身」的說法脫胎於「無何有之鄉」，而「無何」用白話文來說就是「沒有甚麼」或「不得久佇」，甚至有「不知從何處而來」的意思，於是就直截詮釋了佛學的「無明」意涵。

「無明」是「十二緣起」的首支，而「有」則為第十支。當「無明」一路由「行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」流轉至「有」，其「有」實為「無何有」，而以「無何有」建構之「生」，則藏之於「無何有之身」——其「身」既曰「無何有」，故其「身」亦「無何老死」。

若以這樣的一個「無何有」來看「無明」，則其肇始源頭的「無明」實為「無何有之鄉」。只不過，「無何有之鄉」的概念始自莊子，其時佛學大本未傳，所以「無何有之身」與「無何有之鄉」的概念為中土本有的哲學思想，緣自老子，而老子的思想則緣自《易經》；世人皆謂「老莊思想」從先秦以來就一直與「儒家思想」抗衡，其實不然，兩者皆承自《易經》，只不過在詮釋上，老莊着重「歸納」，以其出世，故避重就輕，而孔子則着重「演繹」，以其入世，故深入卦爻，但在本質上，「道家玄學」與「儒家玄學」是一致的，以其思想的源頭俱為《易經》故。

這樣的見解苦無理據，因為「二十四史」受「陰陽家」的愚弄，從戰國末年的河上公開始，就因《易經》的「六九」被篡改為「陰陽」而一路偏頗，以至無一人將《易經》解說清楚，導致後來的「易學」浮沉於「陰陽」的論說，甚至「五行」的糾纏，而再也不能知悉《易經》原本不談「陰陽」不談「五行」，其「彌綸思想」其實早開先河，更與東漢以後所傳入的「佛學思想」遙相呼應，尤其「般若思想」，殊無二致。這是西方學界批判中國哲學思想從先秦開其端、卻停滯不動的主因，以至令「印度佛學」源源不斷由西域傳入中土，如入無人之境。

歷史在這裏與中國的思想傳衍開了一個大玩笑，因為在不知《易經》的彌綸思想的情況下，以鳩摩羅什為首的「關中舊學」引用了「莊子行文」來翻譯佛典，所以在佛典初傳的「格義」被矯正了以後，「儒釋道」首先在「文字」上結合了起來，但也因為學界懵懂於《易經》的彌綸思想，所以在佛學的翻譯上，多次與《易經》擦身而過，殊為可惜；使「彌綸、般若」首度在中國的哲學思想史上結合起來的則是道生，先從廬山慧遠、再北涉長江，助羅什翻譯，而於「關中舊學」潰敗之際，南渡至建業，譯「華嚴經」，再入虎丘山，演繹「般若」，使頑石點頭，堪稱為一位開天闢地的大學者，但在演繹上，則對《易傳》語焉不詳，一直到「宋明理學」才首次有了反彈，但可惜成效不大。

〈無何有之身〉有鑒於此，直溯思想的源頭，以「無何有之身」重構「無何有之鄉」，再任憑「無明」流轉，先以「無明」的「變動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不變內質」，而以這樣的一個「無何有」來看「十二緣起」的「流轉」，則其「流轉」無異「還滅」，亦即「流轉」與「還滅」一起皆起；其「變於不變」或「不變於變」之間，原本輪圓俱足，以其動而釋放無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」，是為孔子以《易傳》的「幾者動之微」，提綱挈領地點描了《易經》的彌綸思想的重大學術論見，震古鑠今，可惜世人懵懂，僅知《論語》，致使《易傳》如坐長夜，竟達兩千年之久，否則東漢以降的佛典翻譯必有另一番景象。

眾所皆知，佛典翻譯裏有很多梵音直譯的詞彙，理由很多，但最重要的是因為「意譯」不足以詮釋原始佛義，所以不如「音譯」，尤其咒語更翻不得，因為那是信眾與菩薩進行溝通的語言。這是一個搭建「複宇宙」之間的咒語，以其必須在現實語言世界裏糾纏，所以不能翻譯。

這個「方法論」在當今梵文原典俱已消失的情況下，求證無門；有趣的是，民初有很多翻譯亦承襲這樣的「方法論」來翻譯英文，最有名的例子就是魯迅以「英特奈迅諾」翻譯 international。當然「國際」一詞，現在已廣為眾人所接受，但在民智未開的年代，大家卻只知道「英特奈迅諾」。

那麼在未來的時日裏，會不會有其它原始佛典出土，向我們證明這些「音譯」的梵文詞彙原本就可以在中文的經典裏，找到對等的詞彙呢？這個殊難窺探，但以「彌綸、般若」的詞彙來看，這個相當可能，只不過在佛教學界千百年來的詮釋下，「般若」一詞現今已成眾人都接受的「外來語」，而原本為中文本有的「彌綸」卻因「易學」的沒落，反倒不為人所接受。

「彌綸、般若」是否等同，則是另一層階的詮釋，也是我以〈無何有之身〉的「無何有之身」潛入「法界藏身」的目的。這個考量甚為苦澀，因為我以敘述對象的轉換來隱藏時空敘述的轉換，是為了進行「法界藏身」的詮釋，乃至虛空世界盡，眾生及業煩惱盡，於是平面思維就立體化了起來，賦予了「瑪尼轉」將後事前置，更讓整個敘述不斷倒流而形成「多維度」回轉的可能，所以任何人在閱讀的時候，都必須有一個將「多維度空間」投影於「三維度空間」的想像力，否則不能從任何一個篇章進入，也不能從任何一個篇章潛出，但也因「瑪尼轉」此生彼生卻又分別相背的真實不虛，所以「瑪尼堆」才可以令「離四句、遣百非」一方面繫於一處、而一方面又讓「離四句」入於「遣百非」之中，並於其中入於「羣山的呼喚、天地的叮嚀」之間，將「瑪尼堆」迴盪於「荒山石堆」之間，以令「瑪尼轉」轉出「拉薩的星空」，而成就了「拉薩的最後一個喇嘛」。這本身就是「曼陀羅」，併「胎藏、幻化」而分之，是謂「所有景象於瞬間全體呈現的真實」，唯其「多維度」，乃可述之。

〈無何有之身〉的主角是那頭「既老又瞎的黑牝牛」，而我與這頭「畜牝牛」在牛糞埂道上的掙扎，則因烏金噶瑪巴在十四世夏瑪巴圓寂以後，批評這位重獲當世達賴喇嘛認證的夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」。「無何有之身」的想法就是從這句話開展出來的。

當然我有了這麼一個「無何有之身」的想法，遲遲不敢動筆，因為「噶瑪巴」的認證風波至今尚未平息，而「噶瑪噶舉」卻已然分裂了。這裏所牽涉的宗教與政治議題非常敏感，而我則小心翼翼地護衛著這個稍縱即逝的想法。我不能說我清楚地知道我究竟想寫些甚麼，但是那個模糊的影像隨著筆觸，一句一句地往前推衍而去時，那些在腦中閃爍的微光一下子就點燃為熊熊大火了。

我根據自己的寫作經驗，知道這是一種甚麼書寫狀態，於是抑制著思維，告誡自己，不要太過著急，更不能偏頗，但是文字的勢頭來得極為猛烈，我於是只能提醒自己，「順著走罷，錯過了這個時機，我可能永遠也寫不出來了。」我又有些害怕，因為這些不知從何處湧出的詞句已然駕馭了自己的思緒，如狂風驟雨般一直捲進了「噶瑪噶舉」的認證風波裏。這是《易經》思想萌生的初始因緣，也是我以《易經》思想來詮釋「十七世噶瑪巴認證風波」的肇始因緣。

寫完了以後，我有如虛脫一般，覺得好累好累。我既希望我能考慮得深刻，我也希望這些有若豁出命的書寫不會傷害任何人。當然我也從字裏行間得到了不可思議的喜悅，畢竟「噶瑪巴」的認證風波糾纏得我太久了，任何的悲壯激情、莊嚴遊步早已消逝在時間裏了，而我所能呈現的只是讓一縷思維殘渣迴向給世世代代的「噶瑪噶舉」弟子們，卻在回頭整理〈瑪尼堆〉的時候，看見了天葬臺的禿鷹叼著我的胎藏，從溪水邊從埂道旁，各自飛往天際。好似一切都沒有發生，而生活回歸於空無，唯一屹立於周遭的只有水磨房，但卻黯淡無光，不止房子是暗的，天空是灰的，連人也疲倦了。

最後我得說說「多維度」的概念，否則「所有景象於瞬間全體呈現的真實」就不能夠瞭解了，尤其〈離四句〉最難瞭解，堪稱為前後篇〈瑪尼轉〉將整個敘述倒流而形成「多維度」回轉的可能，但也因〈瑪尼轉〉此生彼生卻又分別相背的真實不虛，所以〈瑪尼堆〉才可以令「離四句、遣百非」一方面繫於一處、而一方面又讓〈離四句〉入於〈遣百非〉之中，並於其中入於「羣山的呼喚、天地的叮嚀」之間，將〈瑪尼堆〉迴盪於〈荒山石堆〉之間，以令一前一後的〈瑪尼轉〉轉出了〈拉薩的星空〉，而成就了〈拉薩的最後一個喇嘛〉。這本身就是「曼陀羅」，併「胎藏、幻化」而分之。這可說是這一列的敘說最為潛藏的意喻了。

九、　瑪尼轉(原名〈裸露〉)

〈瑪尼轉(裸露)〉要解決的問題很複雜，不止牽涉「多維度空間」如何存在於「三維度空間」的問題，更牽涉到「生命的成長」如何存在於「生命」的問題，因為推論到最後，只能交給「宗教」來回答。其因尷尬，因為「生命」本身原來就不是一個「邏輯性」問題，以「生命」已生故。以是，探索「生命」的思維也不可能是一個「邏輯性思維」，因為「生命的內涵」根本不是「邏輯性思維」能夠探索的問題，但現代哲學除去「邏輯性思維」已別無它物，所以「生命」的意義就不再被廣泛地討論，而交與「宗教」。

何以故？其因乃人類是一個存在於「三維度空間」的生命，而「時間」倚附於生命，則「生命的成長」無異就是「四維度空間」，但這麼一個「四維度空間」如何存在於「三維度空間」？這是個大哉問，因為在「四維度空間」裏，所有可能的景象，不論過去或未來，全體併時存在，於是未來於瞬間回到過去，而生命從出生到死亡則只是個瞬間，那麼現在的生命就只能是個「無何有之身」了。這是「由死向生」的另類詮釋，亦可為流轉與還滅的「深觀緣起」的樞紐。

那麼一個「三維度空間」倚附著「時間」而疊加為「四維度空間」，能否在人類的平面思維裏存在呢？想必不能，因為人類的平面思維在觀察「東南西北上下」的六方空間時，遇上了瓶頸，始終不能瞭解「一二三同體、至四則變」之理，所以「四」本身就具備「分而併之」的意義，於其分處，讓「三維度空間」分時呈現，於其併處，卻又讓「三維度空間」全體併時呈現。

「四」之所以可以這麼做是因為在「一二三」不可分割的整體裏，居中即離「一三」的「二」由橫置被直立了起來，於是「二」就被轉成了「八」；「四」委屈極了，於其分處併之，又於其併處分之，卻於其「分而併之、併而分之」的同時入其「皇極」，於是「五維度空間」也就出現了，但因人類的平面思維不能窺之，所以只能將這麼一個由無限「四維度空間」疊加而成的「五維度空間」稱為「皇極」，又巧妙地令「二、八」隔「五」而對峙起來，而「橫置、直立」的「即離」卻順勢依附著「皇極」而轉了起來，在西藏，喇嘛就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止

「時間」可與「三維度空間」同時存在於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，更由於其義理真實不虛，故謂之「時輪金剛」。

換句話說，「時輪金剛」的具體呈現是「五維度空間」以「時間」為中心所旋轉出來的空間。這一套思想甚難以文字表達，想必是喇嘛們在修行時所想出來的一個「寓變易為不易」的簡易圖形，以示「一身復現剎塵身」的義理，但詭譎的是，這個「時輪金剛」的壇城圖形與中土的「伏羲六十四卦方位圖」極為形似，似乎說明了「時輪曼陀羅」脫胎於「伏羲六十四卦方位圖」；只不過中土思想源自《易經》，不談「時間」，也不談「陰陽」，卻寓「陰陽」於「六九」，再以「兩個短爻、一個長爻」扶搖層疊，併而為「六爻之義」，屈曲究盡而成「時位」。

「時位」是中土思想的核心，著眼點仍為「時間」，但不以「時間」為中心，卻讓「時間」在「六爻」建構的同時，被「六爻」的空間存在擠壓為「動而不動」的時位存在，於是「時位」所隱涵的「位能」就將「時間、空間」結合為一個不可分割的整體，而且不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「動而不動的時位」一動，就將「三維度空間」震動為「四維度空間」，及動，不能止歇，動而愈出，「四維度空間」乃於其內部再動，即成「五維度空間」，是為「皇極」。

似乎如此。壓縮的「六爻」讓外在的宇宙擠兌為「外時位」，直截影響了一旁求取卦象的「內時位」，然後「爻入爻位」的瞬間就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，而以「別時位」分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」投影於「三維度空間」，於是「伏羲六十四卦方位圖」乃有了詮釋「皇極經世」的神祕力量。

「皇極經世」據說是北宋出類拔萃的理學家邵雍承襲於道士的「易學」綜論，但他以天地之數入於術，窮於「八八」，而極於「六十四」，卻失之於理，讓人不知所措。其實「皇極」說穿了，就是「乂」，而「乂」就是「十」，一斜置、一正置，俱不可言說，故曰「遣百非」，不止思維不逮，連文字也不能敘述，但就在「思維獨體、文字獨體」互不相涉的時候，它們的對峙讓「思維與文字」

動乎險中，並於其滿盈之處，讓「思維操控文字、文字承載思維」一起皆起，於是「思維獨體、文字獨體、思維文字、文字思維」交相句結而明麗，然後君子以論經綸，曰「離四句」。

「離四句」甚為難為，「思維」與「文字」相互盤桓，但因志行正，所以於其所不能入之處、勉以入之，剛柔始交而難生，卻又在入無可入之處，入其「即離」之處，於是「五維度空間」就疊加為「六維度空間」，所以就形成了「易之陰數」，變於「六」、正於「八」；換言之，「易之六」是一個「六維度空間」的圖像，人類文字不能述，故在正於「八」之際，重新讓直立的「八」再橫置為「二」，但因這個「二」已經不是原來的「二」，故以「長爻之一」破之，而有了兩個短爻。

這是中土思想以「易之六」退藏於密的難言之處，讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對，更因其對峙使得「入於八」之「六」超越了「七」，直截將兩個短爻連結為一個長爻而有了「九」，但因這個「九」之形為「長爻之一」，為「陽之變」，隔「五」與「一」對峙，於是由「一」到「九」，就讓「五」居其中，「四、六」乃退藏於密，故其形相似。

兩個短爻猶若天造草昧，「七維度空間」遽爾成形，不再是「六維度空間」的疊加，反而重新將「六維度空間」還原為「〇維度空間」，虛而不屈，猶若橐籥；西方的「二分法」哲學在這裏取了個巧，將一切「六維度空間」的思想均歸納於希臘字母之最後一個字母「奧美珈」，以示一個思想從創生到終成之始末，並在希臘的數字系統裏，遙指一個「八百」的數值，但是它的字形「Ω」則象徵一個「巨大的〇」在底部開了口，以結合「兩個短爻」，並示其「屈曲究盡」，更令「易之陰數六」轉弱，然後讓微陰從上帝之中衷出，「七維度空間」乃成「一維度空間」，並賦予「創世紀」的論說基礎，讓上帝由光而天地、由萬物而生靈，於「七天」之內造就天地，而後安息，從此「一個星期有七天」就鋪天蓋地，成了上帝的宣說，而「時間」則成了上帝為了創生宇宙所體現的「動能」，不止不可逆轉，而且其終成的宇宙只能成為「時間的函數」，是謂以「時間」為中心的「八維度空間」。何以故？「八」者，「即離」也。

這樣的「八維度空間」雖然與「時輪」一樣，都以「時間」為中心，但是隱涵了一個「時間的動能」；只不過，這個「時間的動能」是上帝創生宇宙的展現，其志相得，亦有所為，但卻不是上帝「有所觸、有所受、有所愛、有所取」，而是那個「觸受愛取」的躁動歸止於寂靜的動能，是謂「無何有」，而以其「無何有」，故「無何取、無何愛、無何受、無何觸」，「時間的動能」乃止歇。

中土的「易學」則寓「時間的動能」於「位能」而有「時位」，動而不動，動而為「六」，動而愈出，不動為「九」，虛而不屈，兩者倒影鏡映，併而為「六爻之義」，而「六爻」的空間存在就讓「時間的動能」不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「幾動不動的時位」隨即隨離，於是橫置的「二維度空間」乃隔著「皇極」轉成了直豎的「八維度空間」，是為「二、五、八」的數象存在。

這個「二維度空間」亦為西方哲學「正於七」以後的「八維度空間」，但是由於「創世紀」對生命的創生與終成太過徹底，所以使得一個原本為「七維度空間」所疊加的「八維度空間」微弱變成「二維度空間」，以利上帝從中衰出，於是凸顯了上帝以一個對象存在的必須，是以有「上帝」之稱名；只不過如此一來，「八維度空間」裏面無限循環的「創生」與「終成」就不再能夠增生、繁殖，而往前奔騰的時間就只能讓上帝創生的宇宙在重新嫁接為「上帝的終成」時令時間止歇。

「上帝」既以名稱，屈曲究盡，「九維度空間」乃變為「三維度空間」，於是一個以「時間」為中心的「時輪」再度被逼得脫離「時間」，而令「三維度空間」在「創世紀」裏牢固不破，然後就有了「三位一體」的說法；「三位一體」強調的是「一二三同體」的概念，卻因其概念的存在而使得「四之分而併之」不能敘述，於是「離四句」因拘絞「思想獨體、文字獨體、思想文字、文字思想」而使得「獨六不生、孤九不長」的故事也就不能敘述，當然這麼一來，以「九維度空間」為所緣境與依止處的「瑪尼轉」更加不能敘述了，而「六、九」之間的運動也就纖弱不堪了。

西方的宗教界原本在這裏有個轉機，可讓「正於七」的思想轉入「正於八」，因為德國的萊布尼茲曾經研究過「皇極經世」，但很可惜，他以數解卦，更以1代陽爻，以0代陰爻，卻不知「正於

八」之際，直立的「八」重新橫置為「二」時，其內部會自行衍生一個動能，令「一」破之，而有了兩個短爻，所以短爻與長爻其實「二而不二」，而「0、1、01、10」也會自行糾葛出來「分而併之」的明麗，所以也是一個「離四句」的圖像。這個說不清、道不明的「多維度」圖像就具體存在於「嗡瑪尼唄咪吽」的「六字真言」裏，是為「當代瑪尼」穿行「虛擬宇宙(Meta-verse)」的意義，將中土的「時位」、西藏的「時輪」與西方的「時間」整個串聯為一個不可分割的整體，莽莽蒼蒼，屈曲究盡。這是「十維度」的意義。唯壯美的思想與慈悲的胸懷方可探視。唯其壯美，故知「十」／唯其慈悲，故知「〇」／唯其「十」入於「〇」，故知塵世的卑微與渺小／唯其「〇」入於「十」，故知生命的呈現原本直接／「生死」於焉現於瞬間／「深觀緣起」於焉起造／以「無何有之身」故。

「時輪金剛」沒有經過灌頂是不能盲修瞎練的，所以我寫下了〈瑪尼轉〉，但也因其思想直溯《易經》，所以我以「裸露」命名之，這是後篇的〈瑪尼轉〉原名為〈裸露〉的原因，並直接與前篇的〈瑪尼轉〉歸納《易經》的意題相互印證，以「習坎」演繹「冥升八象」與「緩解八象」。

前篇的〈瑪尼轉〉意圖「去角色化」(去人物化)，去時間順序，無音化，以令「轉經廊道」的空間只剩下單一的內轉與外轉，所以戲劇張力不來自角色、動作或行為，而是令其睏倦、麻木狀態的甦醒有一個銜接〈荒山石堆〉的力度，讓近乎啞默的〈荒山石堆〉以「平乾」的敘述方式破除「過於正確」的語言，更讓「咩咩！咩！」的羊叫聲去結合「噓咻！噓！咻！」的風聲、「嗚哇！嗚！哇！」的連綿迴音與「嗡吽！嗡！吽！」的咒音，以凌駕「瑪尼轉」的轉軸聲音。

這個嘗試進行「純粹語言」之敘述到了後篇〈瑪尼轉〉就不同了。這個時候「遣百非」與「離四句」都已經敘述完了，甚至「語言」的「抽象概念」都已經在〈天地的叮嚀〉裏支解開了，而進入一個「思想」與「文字」都不能生起的〈瑪尼堆〉境地。從這個地方開始的任何敘述都只能迴下，我無以名之，乃稱之為「裸露的敘述」——此之所以後篇的〈瑪尼轉〉原名為〈裸露〉的原因，但也因其「裸露」，緊接而下的論說只能將「不分宗派」的「原始宗教」轉化為「噶瑪噶舉」的敘說。

原名〈裸露〉的〈瑪尼轉〉是一篇詮釋「空、假、中」相互追逐與纏繞的文章。由於「中道」說不出來，甚至一說即無「中道」，所以只能由「空、假」的相互印證，將「中道」迴盪出來，因此這麼一篇直趨赤裸裸的題旨的〈瑪尼轉〉可以引申至所有的追逐遊戲，譬如政治威權與宗教光環、紅寶冠與黑寶冠、生與死、形式與內容、上帝與信徒、宗教與文學、歷史與哲學、甚至懷疑與恩寵等，所有「二而不二」的現象，其意皆通，旨在破解「二分法」的思維限囿。要注意的是，所有這些追逐現象，不論是否能夠以相應的「文字」來論述，都只能說是「萬物流出說」的演練，但卻沒有回溯至「道德目的論」的力度。這是前篇〈瑪尼轉〉與後篇〈瑪尼轉〉最大的不同。

我從懸疑的〈瑪尼轉〉轉了一圈回到追逐的〈瑪尼轉〉時，第一個念頭就是我這麼繞來繞去地兜圈子，卻不自覺地繞回了原點，其實都只是因為我的內心深處害怕去接觸這麼一個題旨——而不幸的是，這個題旨卻又是這本書的精髓，於是我就藉用斐在美小姐的〈海與沙漠的意象〉理念以為故事的引言，來闡述一個一直藏在心底深處、被我認同卻又害怕接受的故事。

我一直感念年輕貌美如斐小姐竟然有著比一般老年人還要深刻的思維，或許這也是多生多劫的意識在不明所以的業力裏牽連出來的罷。所不同於斐小姐的是，她的小說講的是童年至青春期的苦澀歷程，我的〈瑪尼轉〉探討的卻是「政治與暴力」在根源處的相同點；她的小說不斷地看見：「一個封閉、滯塞、荒漠的景象與象徵，以及在沙漠與海重疊出現的背景裏，海所塑造頻仍的不安、波動，乃至於原始的騷動與希望的意象。」我的〈瑪尼轉〉則勉力排除一切意象與象徵的糾葛，而直截深入「一個完密、保守、與世無爭的藏式社會，在強勢政治下維繫宗教傳承的困難。」

「政治與暴力」的題材幾乎每一個寫文章的人都接觸過，但是有的著墨於場景的描述與情節的推進，有的則探討政客的動機與見風轉舵的心理轉變。相對於這些重點以及為了配合上個〈瑪尼轉〉的懸疑，我在這個篇章就大力著墨探討兩個主題：其一、政治鬥爭的殘酷與宗教迫害的詭譎，其二、夏瑪巴在轉世傳承上所受的屈辱。當然這兩個主題隨著夏瑪巴十四世的圓寂與十五世的認證，而更加

捉摸不定，其原因就是十四世達賴喇嘛應十六世噶瑪巴之請，重新恢復的夏瑪巴傳承，在宗教上原本由噶瑪巴認證，但十七世噶瑪巴卻有兩位，於是由誰認證，就成了一個政治議題。

面對這麼一個政治鬥爭與宗教迫害，我好似對米蘭・昆德拉的《緩慢》有了一個嶄新的詮釋；或許我的自大意識只是想向翻譯者抗議那手艱澀的翻譯筆法，或許我的潛在意識只想向米蘭・昆德拉嘲諷他掙脫不出「二元對立」的概念，以至於將一個好好的題旨弄得語焉不詳罷。

不管是甚麼因素在作祟，我在政治鬥爭或權力追逐的過程裏，奮力將米蘭・昆德拉對「裸露」的描述改頭換面，以便將「裸露」的概念意涵剝除得乾乾淨淨，然後讓「裸露」還原其真正面貌。這就是狄隆教授的 Semiological Reductionism 所隱涵的「還滅」旨趣，可以一路瓦解「記號」，以讓「記號」在無所遮掩的狀態下，反映出使用這個「記號」的人之所以必須操控該項「記號」的「存在的理由」(raison detre)，是為「裸露」的真正意涵。我如此明目張膽地揭露自己可能犯上「抄襲」的罪行，實在是因為〈瑪尼轉〉所談的「裸露」不容許我迴避其內在的業緣牽扯。

我會把這兩個主題擺在一起的原因是，我認為夏瑪巴所受到的抑制不止是政治上的壓迫，更是宗教上的排擠與掠奪——或更明確一點說，當任何一個宗教團體假藉「宗教之名」進行排擠與掠奪，則其行逕已落入政治的範疇，而與宗教無關，因為這種政治鬥爭不管披上甚麼神聖崇高的宗教理由，都難掩其暴虐的政治動機。不可思議的是，這種「宗教迫害」直到二十一世紀的今天仍舊存在著。

這段共產黨於建立共和國以來大力介入「藏傳佛教」的歷史，由於達賴喇嘛的被驅趕，讓我們得以有機會重新審視夏瑪巴在他的傳承裏所遭受的屈辱。我在這段「眾緣不和合」的狀態下，所凝鑄出來的「空」的時空設定裏，嘗試回答幾個問題：

其一、在第十一世、第十二世與第十三世得不到清朝的「官方認證」下，夏瑪巴是以甚麼樣的內涵與毅力於沒有人注意的國土上滅跡韜光？這是不是比達賴喇嘛雖然沒有共產黨的「官方認證」，但卻享有「國際聲譽」，並且遊說各國來得更加淒清？

其二、暫把政治拋開一邊，夏瑪巴是以何種「內容」在兩百年的「非夏瑪巴」個體「形式」裏顯隱自在？苟若這個自類相續的「非存在」在眾緣和合之下再度「存在」原本就是因緣流變的本質，那麼達賴喇嘛近年宣稱的中止轉世，又將在未來世以何種的眾緣和合再度傳承起來？而如果這個眾緣和合是可以預期的，那麼在這段中止轉世的「非達賴喇嘛」的「形體存在」中，「達賴喇嘛」又是以何種「內容」存在呢？

其三、活佛轉世在歷史的領域裏，不得不被賦予數目的意涵，因而在世俗的瞭解裏，有了世襲的批判，然而當「數目次第」在未來世的曖昧時空裏混淆起來時，因為「眾緣不和合」而產生的「不確定性」，是否將迫害活佛轉世的可能呢？在眾人無法認同活佛的存在時，諸行乖違的「不和合性」又如何確保活佛在未來世的具體顯現呢？

這些問題的產生，都是當我將夏瑪巴、噶瑪巴與達賴喇嘛的傳承歷史製繪為一個年代圖表時，在相互比較中悄悄地萌芽的；恐怖的是當我將這些歷史意義的「活佛轉世」延申至未來世時，「內容與形式」的自類相續與存在方法，令我坐立難安，因為一個錯誤的「認證」將導致一系列因這個錯誤所衍生的「傳承」錯誤，這在現存的「噶瑪噶舉」分治狀態中，幾可斷定「泰耶、烏金」倆位噶瑪巴的其中一位將對未來世的「噶瑪噶舉」傳承，產生錯誤的指引，而這樣的錯誤是否因為過去世的錯誤認證所導致，則因活佛都有各自的「存在的理由」(raison detre)，而不能加以釐正。

同樣地，活佛不存在於歷史裏，也各自有其「不存在的理由」，只不過歷史上的「不存在」，以其「不存在」，所以不能建構「歷史」。如此一看，十四世夏瑪巴因當世的存在而重構其過去三世「不存在的理由」，就引發了「傳承」意義上的「自類相續」的問題，尤其在這兩百年之間，夏瑪巴在歷史上認證噶瑪巴的重責一直由太錫度承續著，所以從「噶瑪巴」的傳承認證上看，夏瑪巴與太錫度其實是一體的，也就是說，太錫度的「存在的理由」是建構在夏瑪巴的「不存在的理由」上，甚至兩者一顯皆顯、此生彼生，起碼從「噶瑪巴」的傳承認證上看，他們是不分彼此的。

「兩百年」在世俗人的思維裏只宜存在於「歷史」中，但是在輪迴不已的多重世間裏只不過如浮漚一般地短暫。我在這篇「導讀」一開始即說，在這些有「我」的人情事故裏，我可能是主角，也可能是配角；但在那些沒有「我」的人情事故裏，故事卻仍像鏡子裏顯現出來的形象，總是在「我」的生命周遭聚合，在「沒有我」的時空裏變奏呈現，是謂「鏡照」。

這個「鏡照」的解說即是過去世的夏瑪巴(或未來世的達賴喇嘛)輾轉於「非存在」的形體時的寫照，是謂「不存在的理由」。弔詭的是這個「不存在的理由」與「存在的理由」竝峙為意，既不能以其「不存在」而論「存在」，也不能以其「存在」而論「不存在」，甚至不能將「不存在、存在」兩體連貫，而直捷言之；簡單說，此乃因「存在」或「不存在」面貌多委曲，或者其「存在」之面貌不足以盡其「不存在」形體之意，所以莎士比亞就只能籠統地以文學性的「to be or not to be」來敘述哲學，而我卻只能以文學性《懷疑與恩寵的故事》來陳述「『存在』以『非存在』為其底蘊」，都只能說是「不可為而為」，而這個不知「不可為而為」的根由又放筆直書，卻寫成了《懷疑與恩寵的故事》，正是「大畜・九二」的「輿脫輹，中無尤」所揭示的意象。

佛子們朗朗上口的「欲知過去因，現在受者是；欲知未來果，現在做者是」，正可被用來檢視今日藏傳佛教的處境，因為「活佛轉世」蘊藏著融會「文史哲」的契機。說來不堪，人類思維的瓶頸在這個「to be or not to be」的敘述困境裏，一顯無遺，蓋因「轉世」現象的記錄雖然屬於「史學理論」的運用，但脫離不了「文學」的生花妙筆。

然而，「轉世」真相的探索必須進入「史學理論」的研究本身，才能一探究竟，而「活佛」所代表的意義則非得進入「理論哲學」的領域才能瞭解——但是由於「文史哲」融會的困難，所以使得「活佛轉世」一再受到質疑，十四世夏瑪巴以其兩百年的「不存在」延續到今日則更受到「無何有」的詰難。我想我為了陳述夏瑪巴因過去三世的「不存在之身」而遭遇的「無何有之詰難」，才是我寫〈無何有之身〉的緣由罷。

想來真是無奈。我對世人的不求甚解至為哀傷，於是總想找個機緣來詮釋一下。後來我在整理這本書的篇章時就發覺，「獨立而連續」的結構與「活佛轉世」一般，因為活佛一個轉世一個示現，各自獨立，但個個示現均朝著一個思想、一個狀態，世世代代地循進。我在這裏的描述，不但打破了當今一般作家對西藏的民情風俗或蒐祕獵奇的外在世界描述，更推展了無家可歸的流亡喇嘛的內在人性刻劃；同時當一般小說人物仍舊環繞著社會、歷史與革命時，我卻大膽地在病態社會與權威政治裏對掌權者的罪惡動機進行心理剖析。這個原因，我想是因為我們從有意識以來就彼此相濡以沫地存在於一個我們共同緣起的時空罷。如果「十年文革」就已經讓那些遭到政治迫害的人痛不欲生，並屢屢要求平反，我們又要如何去想像夏瑪巴在這兩百年之間的沉潛呢？

甚為有趣的是，我在前後篇〈瑪尼轉〉著墨甚多的「滴水」描述有個緣由，因為我在寫〈瑪尼轉〉這段時間，生活相當拮据，所以就一直讓「滴水」干擾著寫作的思緒。話說這段時間裏，我家的馬桶老是漏水，不是稀裏花拉的流淌，而是一滴一滴、卻不知來處地滴漏，在清晨一切都寂靜無聲的時刻裏，一聲滴響驚動了我的思緒，而且一逕滴進了夏瑪巴在兩百年的「不存在」的拮据裏。

這麼一個滴聲一直滴一直滴，滴了好幾年。由於我窮得快付不出水費，所以就一直請不起工人來修它；由於它滴得不是很嚴重，所以我修了幾次修不好以後，就索性讓它一直滴著。但這並不表示我不在乎，因為洛杉磯的水源稀少，天又老是不下雨，所以家家都在節約用水；如此一來，我讓馬桶滴漏著，似乎成了暴殄天物的公敵，因此滴滴可說都滴在我的心頭上，也滴醒了我的罪惡感，於是我就不自覺地將這個感覺寫進了〈瑪尼轉〉裏。

重回職場兩年後，當我逐漸將房屋債務清還的時候，有一天滴聲終於匯聚成巨響，水注就這樣從車庫頂上衝了下來；這時不修也不行了，於是請了工人，花了三千多塊，將已積成老垢的磁盆一併換掉，這才消除了多年的心頭大患。我心裏可慶幸了，因為倘若這一匯聚成流的滴漏早個兩年發生，我真不知從哪兒找錢來支付這項額外的開銷。

任何的開支在我賦閒的期間都造成不小的困擾。這不是我計算錯失，毛躁地從職場退了下來，而是前妻改變了主意，要我立時購買她的一半房產；原來我們講好的，只要我不回職場，房子就維持原狀，我只要如期支付所有的貸款(包括她的部分)，我就可以繼續居住在房子裏進行我的寫作。

這個協議或可說明我們決定分開時，彼此都還相當感性罷。或許前妻從來就不認為我真的就不回去工作了，更或許她認為我的寫作只是一樁笑話，所以當我傾所有積蓄付清了貸款，以消除一個月一個月心驚膽顫的利息支出以後，她就提出解決房產的方案；她一個人搬了出去，獨力承擔另一處的房屋貸款，當然有她的難處，但她不願房產一直懸在哪兒，成為我們之間唯一的瓜葛，可能才是主因罷。我還清了債務以後，這個瓜葛果然就此了斷了。

不論如何，這個「逼債」事件迫使我向臺灣的生意夥伴提出售賣我在昆山廠房的股份，不料他怕失去公司的控管、不允許外人加入「董事會」而拒絕了我的請求，尤其這位想高價收買我的股份的朋友本想藉著投資一家「美國工廠」的機緣重回蘇州的政壇，而我這麼一位「董事長」竟然還得徵求「總經理」的意見，就令她百思不得其解；後來她在工廠的鐵門外面給我打電話，說我們的廠長傲慢狡詐，不止拒絕與她同行的昆山書記參訪，還說這家工廠名義上雖然是「獨資」美國廠房，但「董事長」已經全權授與「總經理」，而「總經理」則受控於臺灣的「ＸＸ衛浴董事會」，所以「董事長」實質上就受控於臺灣的「ＸＸ衛浴董事會」。

我直叫「荒唐」，我根本就不認識「ＸＸ衛浴董事會」的成員，我的授權也只限於建廠事宜，不能無限上綱；她在電話裏說，很可惜呀，這麼一家飽受美國星條旗庇佑的工廠，享受了外資企業的優惠，卻成了臺灣商人逃稅、偷稅的管道，「你這是買了炮杖，讓別人來放。」然後她又說，如果我不能重新拿回工廠的營運權，我與她簽定的「意向書」將作廢。

這以後就是我與「總經理」之間無盡無止的掙扎。這個時候的廠房，仍舊是昆山的第一家衛浴工廠，在廠內、在上海都有展示間；時值大陸房屋銷售最為熱絡的時候，所以一片繁榮景象，但好景

不常，廠長不久即捲入男女糾紛，導致他的臺灣夫人在廠裏割腕自殺，而「董事會」則利用這家美國工廠為跳板，為前進大陸市場鋪路，將所有的外資企業的優惠消耗殆盡，然後任憑它自生自滅，最後配合臺灣的「南向政策」，到越南投資去了。

我的這位「總經理」好友如魚得水，不止在上海置產，開始拓展他的「外貿」網路，而且瞞著我，將美國的股份以不斷地重組與入股的方式予以重新分配與壓縮，於是要買我股份的人受他排擠而不給加入，我不認識的人卻在增資的要求下不斷加入成為股東，最後美國廠房就成了小股東，而沒有了發言權；這時，他已經不再到我家來了，比起十幾年前，當他還在說服我一起前進大陸開展事業的時候，那個景況簡直不可同日而語，而我所遺憾的是那時他外派一家臺灣航運公司，離我家只有二十分鐘車程，所以每個週末都在我家渡過，而我們的友誼竟然在金錢的誘惑下，如此經不起考驗。

當然我也曾自省，我這麼一個美國公務員，為了成就友誼，竟然辭職，陷入爾虞我詐的商場，只能說是自己的無知了，當然還有一些貪婪的成分在內；我唯一的收穫是寫成了《走失的大閘蟹》，而寫完了以後，我就開始躲避大學的同學，「道不同，不相為謀」，自己與這些「海洋學院」的同學原本就不是同一路人，其時「海洋學院」尚無後來改制的「海洋大學」之名，何況有實？很多同學的程度原本只及「船員訓練班」的水準。這應該是我從這位唯一有聯繫的「總經理」身上獲得的啓悟。

如今這座廠房也已夷為平地了。我從主持開工儀式以後，就不再有機會踏入工廠，「董事會」出爾反爾，背信忘義，在「總經理」的操控下，整個把「美國獨資工廠」轉換為「臺資企業」，而我真的就成了一個被利用的「人頭」；我的家人早就警告我，我不是「生意人」，沒有「生意手腕」，根本就不應信任「總經理」，但我一直有個堅持，同學的情誼大過生意的欺詐，這點直到今日，縱使廠房已被整個拆除，我還是堅信「總經理」有他不得不這麼做的理由。

這個開廠的烏籠事件被我家人調侃了好幾年，都說我活該，為了一個貪婪的同學付出了我大好的工作前程。我雖然不願更改自己對同學的判斷，但卻也覺得這是一個不能再繼續下去的惡緣，於是

就在「總經理」疏遠我的同時，我將自己與整個世界疏離了起來，所以認真說來，我今天的狀態或我對「文字」與「思想」上的追求，就是緣自這位大學同學的造就，雖然他對「文字」一竅不通，而對「思想」，他更是只能褻瀆了。

現在看來，我與「總經理」的這段糾葛，早在我們在「行天宮」求籤時，就已有了應驗，只是我們求籤時，一切都已成定局，他與一些同行在上海近郊的昆山市陸家鎮早已簽下了合約，當然那時我自己都不知道我已成了一家美國獨資企業的「董事長」，而且即將前往昆山接廠。只不過，「董事會」在我辭職以後卻反悔了，弄得我進退失據，也沒有了生活的依靠。「董事會」的出爾反爾讓我吃足了苦頭，也成了「總經理」與他的「扶輪社」社友訕笑的對象，一句「他這個美國人」的調侃隔開了我與臺灣人的親疏遠近的牽連。

我與「總經理」躑躅於「行天宮」與太原路之間、一起觀看「臺北的星空」的那段時間，我們的同學情誼沒有任何雜質；昆山建廠事件之後，這個同學情誼就變了，而且變得連我都不得不懷疑他早有預謀，奔走於臺北與洛杉磯之間，竟然都只是為了利用「我這個美國人」，以遂行他的大陸建廠計劃，而我將「臺北的星空」轉移為「拉薩的星空」，未嘗不是一個我脫離我們從多生多劫所帶過來的惡緣的一種方法，雖然這個「書寫」的轉變，與這位「總經理」是毫不相干的。

在美國的家人對我的拮据，知之甚詳，但我卻拒絕一切實質上的金錢資助，只不過，我也希望在臺灣經商的弟弟聽到了我的困境以後，能夠主動償還他拖欠了二十多年的債款，可以說他的兒子有多大，那筆債務就有多久，但是他不聞不問，或許他也有困難罷，但是他有了閒錢，先置車，而且是跑車，再裝潢房子，而且是美輪美奐的裝潢，不止從來未付一分錢利息，更絕口不提欠錢一事，所以我一直都弄不清楚他是不知道我的困境，還是假裝不知道。

這兩筆錢倘若都付清了，我的困境就解除了；但我不得不感歎，別人拖欠我錢，不止從來不提利息的支付，而且都能夠不聞不問，我卻被自己的債務逼得走頭無路，被每個月的利息催繳逼得雞飛

狗跳。我只能想，這或許是我前幾輩子欠下的債務，更或許是自己的福報不夠，所以這輩子有錢卻花不得。當然後來弟弟也還清了債務，還給了五仟元利息以為賠償，但那個時候，我已重回職場，反而不需要錢了。不論如何，這個「逼債」事件由不得自己不向現實低頭，於是我只好將房子抵押貸款，花了四千多塊的冤枉錢，並且重新接受月月的利息追討，也讓我動搖了自己不為五斗米折腰的決心，而五千元的利息只夠支付房子抵押貸款時被重新估值所帶來的三年地稅。我的損失大矣哉。

我的老婆在這個關鍵時刻承擔起家裏的生計，更揹負了利息支付的責任；或許她認為這個生活困境多少與她有關，更或許她認為前妻的「逼債」舉措原本只在斬斷彼此之間的情誼，而洞悉了這個用心以後，她就囑咐我，不要再去騷擾前妻了，因為前妻根本沒有意願再與我們周旋。

這些點點滴滴的宿債償還與感情糾葛，我悄悄將之改頭換面，包裝在〈四人行〉裏；可以說，從〈四人行〉發表以後，這個關係就整個起了變化，所以我想這一段在高爾夫球場漫步的閒情逸致，可能就是我嚮往的一種相處方式，但說來不堪回首，我的想盼讓我吃足了苦頭，前妻外柔內剛，老婆色厲內恁，兩個都是好人，但強行聚在一起就是不行。

英文一句也說不來的老婆，為了讓我圓滿我藉寫作來散發佛法的願望，不止在餐館裏打工打得昏天黑地，賺取一小時六塊錢的微薄工資，更四處充當清潔工人，到人家家裏煮飯、打掃客臥、清掃廁所，忍受一天八小時四十塊錢的剝削。這些臺灣、香港移民頤使氣指的面容，直到今天都時時浮現眼前。從大陸出來的老婆有時累得精疲力盡，在我接她回家的路上掉淚，直說以為到了美國，會有好日子過，卻因為我不願工作，反倒過得比在大陸生活還差。

雖然經濟壓力很大，但是老婆對金錢的感覺顯然地比我超脫了許多。這可能不止與今生成長的環境有關，而與彼此多生多劫的業緣牽扯不清。我一直羨慕那些不把錢當錢的人，因為我從小可以說都在匱乏中成長，對事事物物早就養成了一種儉省的習性，幾乎到了吝嗇的地步，所以後來雖然生活改善了，那種捨不得花錢的毛病卻一直跟著我，不知令我遭到多少奚落；老婆正巧相反，雖然經歷過

大陸的「三年自然災害」、「三反五反大躍進」與「文化大革命」，但或許生命朝不保夕，所以反而養成一種對金錢毫不在乎的態度，她的口頭禪是：「沒錢就掙，掙了就花，花完再掙。」

這種灑脫，我是怎麼學都學不來。或許我看到過太多的流浪漢乞討於洛杉磯的街邊罷，所以總擺脫不了未雨綢繆的心態。有一次，夏瑪巴到洛杉磯來，我猶疑著是否該去見師父，因為囊袋羞澀，像樣的供養金實在拿不出手；老婆看我為了一點錢，躊躇不前，連老師都不敢去見，就從抽屜裏拿出了一疊油膩、折皺的一元紙幣。我看了心裏有數，因為她與我協議過，餐館打工的小費都歸她處理，用來買一些她個人所需要的東西；她需要的東西倒是不多，所以積存下來的款項大多買了些我不認為是生活必需的奢侈品，譬如「金字典」或請人吃飯。

這次我數了數，有兩百多塊錢，分裝成兩個紅包袋後，只剩下幾塊錢，因為臨時換不到一整張大鈔，所以紅包就鼓囊囊的，看起來好像數額很大，其實只有一百塊錢，而且還都是一些折皺油膩的紙幣。我對夏瑪巴一直有些內疚，因為在那段因緣聚合的日子裏，我因為生活拮据，總覺愧對老師的教誨；或許正是因為這個內疚，我老想寫些文章來回報老師對我施以「四臂觀音」灌頂的恩德，於是才有了寫《懷疑與恩寵的故事》的動機罷；文人真是不值一文的，其酸腐在此可見一斑，遺憾的是，等到我想親近老師時，因緣卻再也聚合不到一塊兒了。我只能說，這是因為我福德不夠所導致。

因緣運轉的奧妙我是無能探尋的，但我對自己的堅持相當無奈，也只能對老婆說聲抱歉了；我也不知我能堅持多久，因為我對自己無能讓老婆過一個起碼的生活感到羞慚。這種羞慚在女兒出生時轉變為一種砥礪，然後拖到女兒一週歲時，我就下定決心重回職場，於是打了幾個電話給舊僚，開始了一系列的面談，然後我就回去上班了；回去以後，經濟立時改觀，醫療保險有了，不止六年裏活在沒有保險的恐怖得到瞭解脫，世俗對我的看法又回復了從前。

家人都開心極了，媽媽也不再罵那位「總經理」了。只不過，這麼一個迴轉後，我的心境再也回不到從前，所以每當我在會議室裏指揮那些一小時賺取兩百五十塊錢的顧問時，我就充滿了感慨，

尤其我的權限很大，大到可以讓一家顧問公司興旺或倒閉，或一家工程公司啓樓或裁員，所以所到之處，莫不受顧問的噓寒問暖。這與我接送老婆上工、忍受市井小民奚落的情景何止天壤之別。

世間的人情冷暖可以有這麼大的落差，當真說也說不清；我在此生此世的角色扮演可以有這麼大的變化，也是一樁我始終理不清楚的緣由。但不管怎樣，外境的轉變並沒有改變我的生活，我仍舊每天一、兩點起床，寫一些不知如何終結的文章。雖然創作的思維因工作壓力的緣故逐漸喪失，但是我仍然不時在寫作時記起那聲聲滴漏的聲響；只是馬桶修好以後，滴響沒有了，所以有時在一種空寂的包圍下，我還有些懷念那些聆聽滴漏的時間呢。這些滴漏與我意識上的滴漏是否有關連，而創作了〈瑪尼轉〉，我不得而知，但卻是一樁很有意思的聯想。

在西藏也很珍貴的「水」，就這樣地在前後兩篇〈瑪尼轉〉的內容上起了連結，其表現於形式上的，即是我由前一篇詮釋「動靜二相」的「不遷不化」，轉變為後一篇詮釋「四大皆空」的緣由，再然後才有「水」與「習坎」的連想，並以「習坎」為樞紐，將太錫度以「孔雀信」認證烏金噶瑪巴的過程以「冥升八象」詮釋之，同時跳脫「四大」，回到「不遷不化」，以「緩解八象」探尋未來的「噶瑪噶舉」如何在泰耶噶瑪巴的努力下，結束分治的局面。這些論述可說都是「滴水」的促成，而倆位噶瑪巴後來果真融合為一。

另外我得說說為何我在小說中引用「五大—地水火風空」，以做為段落分隔的標題，因為這個安排實在有著極為嚴肅的意義。我原來的初稿不是這樣的，而是一連串的轉經廊道場景變換，但因為一篇謬誤的講稿，我才一股腦地將稿子重新整理成現在的版本。

話說有一天，當我在《中央副刊海外版》讀到一篇施淑清女士的校園巡迴演講稿〈為生活增添第五元素—藝術〉時，腦子轟轟然不知所措。倘若這篇演講稿不是撰稿人的筆誤，那麼這麼一位以寫「邊緣文學」屹立於港臺文壇多年的女作家，竟然對自家文化裏的「四大」不求甚解，反而以外國人

翻譯的「生命裏有四樣不可少的元素—風、火、水、土」反求諸己，並將一部粗製濫造的好萊塢電影《第五元素》的名稱加以引申來涵蓋藝術對生活的重要性，就凸顯了值得世人深思的社會現象。

慮及此，我有些不安起來，蓋因施女士的文字功底絕非泛泛，於是她的錯失就反映出來社會的西化程度——所謂「有甚麼樣的讀者，就有甚麼樣的作者」；更有甚者，她這種論調隱涵著調侃佛家「四大皆空」的荒謬，又直截替西方偏狹的宗教理念做了搖旗吶喊的打手，而她卻是一個伴隨著法師四處參訪大陸寺廟、並為師父立傳的佛弟子。

此時，我讀著斗大的標題，有些啼笑皆非，腦海中就升起一對併肩同行的祖孫景象，而孫子正為了街邊的冰糖葫蘆，拉扯著危危顫顫的老頭，逼得老頭張開滿口無牙的嘴，嗚嗚呀呀地解說不清。這個景象就成了我與老叟在大昭寺與祖普寺之間的古道上相遇而讓道的因緣。

我不禁扼腕歎息，西方人搞不清楚中國文化，尚且情有可原，但自己弄不懂自家寶藏，反而以西方人的謬誤，「挾洋自重」地丟棄祖先與傳統——這就不止是無知與愚昧了。嗚呼！東方文化早已在內心世界裏無所彰揚地潛行了一、兩千年，卻因老了、舊了，加以在船堅砲利裏輸怕了，氣餒了，於是仍得頻頻回頭跟著才剛起步的西方人(或「中學西用」或「西學中用」的邊緣人)陷入精神的空虛與迷惘。這不能不說是現代中國人乃至全體人類極大的一個遺憾。

我對施女士這篇講稿的哀傷是我興起以「四大—地水火風」做為段落標題的緣起，更因我執意要破除「第五元素」的謬誤，所以我將段落標題引申至「第五大—空」，並留下空間以令讀者感悟我在文章背後操控文字的「第六大—識」，以及那一個促使我散發佛法的「第七大—見」。我寄盼自己在反覆交叉地推進與融合各個段落裏，能徹底地將「四大」的抽象意涵解說清楚。

這是第一層的原因。第二層的原因就很難為眾人理解了，因為我執意讓佛家的「第六大—識」與「第七大—見」回歸於中國原始的哲學思想。「第六大—識」與「第七大—見」在藏傳佛學的世代闡釋裏，成果輝煌，但在中土大乘佛學的闡釋裏，則顯得萎靡不振，甚至不知所云。

這是中土大乘佛學虧欠中國思想界的地方，也喪失了一個融會中國原始哲學思想的機緣，所以我討巧地以一個探索藏傳佛學的論述直截深入中國原始哲學思想，整個排除了中土大乘佛學在這方面的不足，然後我才發現「時輪曼陀羅」與「伏羲六十四卦方位圖」形似，都是以一個井然有序的宇宙觀與「混沌」相對(a cosmos is antithetical to the concept of chaos)，更因此有了一個與西方的「宇宙誌(Cosmography)」相比對的可能，但為了確保佛家的「四大造色」在論述上的準確性與完整性，我不在文本裏披露，只在這裏將「目次」引錄進來，以詮釋「地風」、「水火」的「四大造色」雖然緣起於「空」的概念，但其背後的「第六大—識」與「第七大—見」，其實與中國哲學的「天地之道」絲絲入扣，是為《老子》所詮釋的「天地之間，其猶橐籥乎」與《易傳》所詮釋的「易與天地準，故能彌綸天地之道」(詳閱示圖四，「〈瑪尼轉(裸露)〉之目次」)。

只不過，在「彌綸天地之道」的論述裏，「混沌(chaos)」的概念又重新被引介了回來，以顯示「時空」的不可分割性，但是也唯其如此，「時輪曼陀羅」才能得以敘述，因為「時輪曼陀羅」其實就是一個以「時間」為中心的「混沌」概念。這個內核義理與「伏羲六十四卦方位圖」了無差別。

「冥升八象」與「緩解八象」均衍生自《易經》，其探索「習坎」如何循著「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」而逆轉、渦動於「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」，固然殊勝，但均不能脫離《易經》而論述。這是所有論述「四大造色」的佛學大師應該注意的地方，畢竟一個以「一切唯心造」立基的佛學論述「地風」、「水火」等「唯物」的概念時，很難不掉入「心不相應行法」所不能與「心」相應的論述，尤其是「陰陽學說」這種兩極性的論說，更是格格不入，以其語境不能相容故。

其因苦澀。「佛玄結合」在中國的哲學思想傳衍上是一件大事，但「佛玄」如何結合，卻不見學者論述，堪稱遺憾。細細分析起來，佛家的「空」的概念不是中國原始哲學思想的概念，而是一個緣自印度佛學的概念，甚至是一個不能翻譯、強自解讀的翻譯，以至後來「空」與「假」併述，甚至

示圖四　〈瑪尼轉(裸露)〉目次

空（一—六，天地之間，其猶橐籥乎）
地（一—虛而不屈，計有「冥升八象」）
風行地上（1）
明出地上（2）
明入地中（3）
風自火出（4）
木上有火（5）
風行水上（6）
木上有水（7）
地中升木（8）

地（二—冥升不動，歸藏於地）
風（一—三，不動而動，動而愈出）
火（一—動而暖熟，範圍天地之化而不過）

水（一—化而不過，計有「緩解八象」）
山上有水（1）
山下出泉（2）
澤無水（3）
澤無水（4）
澤無水（5）
澤無水（6）
雷雨作（7）
澤上有水（8）
澤上有水（9）

水（二—緩解而攝，還滅連山）
地上有水（1）
地上有水（2）
地中有水（3）
地中有水（4）

水（三—冥升緩解，渦動成象）
水在火上（1）
水在火上（2）
火在水上（3）
火在水上（4）

水（四—六，在天成象，在地成形）

空（七—易與天地準，故能彌綸天地之道）

（注：此目次所引錄之詮釋，不在文本裏披露，藉以確保佛家的「四大造色」的準確性與完整性，計有「地風」、「水火」的造作，不過其「四大造色」緣起於「空」的概念與中國哲學的「天地之道」相吻合，是為《老子》所詮釋的「天地之間，其猶橐籥乎」以及《易傳》所詮釋的「易與天地準，故能彌綸天地之道」。「冥升八象」與「緩解八象」衍生自《易經》，其探索「習坎」如何將「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」逆轉、渦動於「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」，均不能脫離《易經》而論述。）

成了龍樹菩薩建立「空論」的基石，但是其實「空」的概念在中國的原始哲學思想裏，出現得甚早，在《老子》裏，就有「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的論述，在《易傳》裏，更有「範圍天地之化而不過」、「在天成象，在地成形」、「易與天地準，故能彌綸天地之道」等論述。

只不過，中國原始哲學思想不以「空」的概念入題，而以「天地之間」或「彌綸天地之道」等入題，但可惜的是，中國原始哲學思想點到了佛學思想之精髓，卻因沒有佛學思想的名相，所以不能詮釋，甚至於一沾即隱，是之謂「多言數窮，不如守中」。其「中」者，有學者說是「沖」之闕壞，以「沖」為道家之言，而「中」為儒家之言，但其實都不對，其「中」者，直指一個「天地之間，其猶橐籥乎」的「中空」狀態，並以其「中空」，故「虛而不屈，動而愈出」。這裏沒有道家後來引介的「沖虛」概念，也沒有儒家後來引介的「中庸」或「中和、太和」的概念，而純粹是一個「橐籥」的「中空」概念，起碼在老子諷《老子》的時候，「天地之間，其猶橐籥乎」是很單純、樸實的。

這樣的詮釋才可以將「中空」還原至原始的論述。只不過，這裏的「中空」沒有佛家後來引述的「空」的意涵，而只是讓其「虛而不屈」的空境，經由「冥升八象」而不動，然後歸藏於「地」。這是〈瑪尼轉(裸露)〉以「空」入題之後，隨即以「地」來闡釋「風行地上、明出地上、明入地中、風自火出、木上有火、風行水上、木上有水、地中升木」的原因，甚至因為這種「圖像」式的「形象語言」不具後來的「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「卦象」描述，所以是一種直截契入「形象語言」的「文學圖騰」，是為中國最原始的「文學語言」。這是甚囂塵上的「回歸原始佛學」第一個要處理的問題，以「文字」與「思想」一起皆起故。

話雖如此，但「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」歸藏於「地」以後，其「不動」之勢就蠢蠢欲動，然後經由「風」的動性在其內部動了起來，是曰「不動而動」，而一旦「地」之「不動」之勢在其內部動了起來，其「不動而動」之勢將一直動下去，是曰「動而愈出」。這是《老子》闡釋「地、風」的「不動性、動性」的質能變化，卻言而不盡的地方，卻也是其「虛而

不屈，動而愈出」的精髓。奇奧的是，一旦「風」的「動性」起動以後，「火」的「膨脹性」功能就起動了，而「火性」若一直膨脹下去，其膨脹發揮到了極處就趨於「風性」。這是「風」介於「地」與「火」之間的聯繫關係，是曰「範圍天地之化而不過」，並具此將「水」的「習坎」引介了進來，而「水」一旦引介了進來，「火」的「膨脹性」功能就開始收攝了起來，以「水」本具「收攝」性。「地、風、火、水」一一登場以後，「地、風」的「冥升八象」就開始轉進於「火、水」之間的糾葛，而有了「緩解八象」，但由於「地、風」始終糾纏不清，於是「冥升八象」就在其內部，就「緩解八象」進行了調和，而有了「冥升」與「緩解」的渦動，至此「冥升」與「緩解」乃「渦動成象」，是曰「在天成象，在地成形」，是之曰「易與天地準，故能彌綸天地之道」。

此時，「空」之詮釋由「天地之間，其猶橐籥乎」經由「冥升八象」、「緩解八象」終於轉至「易與天地準，故能彌綸天地之道」，於是「空」也由一個單純、樸實的「天地之間」的「橐籥」，轉至一個可以論述「彌綸天地之道」的「易」，是曰「易與天地準」。其之所以得以論述無它，唯其「冥升八象」與「緩解八象」矣，於是一個停佇於《易經》的「空」乃得以論述。

這是中國哲學思想在沒有「佛學名相」的情況下得以述說「空」的唯一可能，也是「文字承載思想，思想操控文字」的具體實踐。中土從六朝時期的「三論宗」以降，諸多以中文象形字論述佛學的「空」就一直出現在中土的大乘佛學論述裏，但卻不明白「思想」與「文字」一起皆起、此現彼現的詭譎，所以甚難自圓其說，以至於論述了幾近兩千年，都不能詮釋「即在與俱起(Mit-da-sein)」對「思想、文字」的造作，是為其憾。這個遺憾輾轉綿延，乃至衍生出「大乘非佛說」的謬見，一舉將「中土大乘佛學」戳下了馬，真是不知伊於胡底了。

〈瑪尼轉(裸露)〉有意打破這個僵局，是曰「緩解」，其入手處即因「水」之「習坎」有收攝力量，可以將「火」因其膨脹而展現的「明麗」凝聚於一種整體的穩定性和堅固性，是之曰「地」，於是「風」的「動而愈出」終於也被歸整於一個「動而不動」的狀態之中，是曰「艮止」。

這麼一個「艮止」，一開始是經由「習坎」的作用，從「山上有水、山下出泉、澤無水、雷雨作」一路造作而有了「澤上有水」的造作，然後在還滅《連山》過程中，建構「水地比(地上有水)」與「地水師(地中有水)」如何造作的設定，以進行「水火既濟(水在火上)」與「火水未濟(火在水上)」不斷往「習坎」內部渦動的論述，是曰「渦動成象」。

這個「渦動」現象之所以可以論述，首先是因為「水地比」與「地水師」的糾纏讓「緩解」在「習坎」的攝入裏逐步止歇，所以是一個由「入」至「止」的思想運作，但是因為這個「止」其實是一個「動靜相待」的思想狀態，「動而不動」、「幾動不動」，然後「火」之「動」就粉墨登場了，於是將「冥升八象」與「緩解八象」渦動成一個「水火既濟(水在火上)」與「火水未濟(火在水上)」的狀態，「動而愈出」，於是思想又逐漸由「止」而「出」了。

這樣的論述看似玄之又玄，但其實只是因為我想找出我在此身此生皈依十四世夏瑪巴的因緣。當然我此生與夏瑪巴的緣份不深，甚至在我此身僅有的一次面晤之下，我都不知道夏瑪巴是否認為我根本不配當他的弟子，因為我磋跎多年，始終不得其門而入。

這裏面充當聯繫夏瑪巴與我之間、似斷未斷的因緣就是「大方廣學會」的楊老師伉儷。楊師母總是隱身於楊老師之後，但對夏瑪巴的堅貞與奉獻如大地一般的堅持，而且一直有如「嚮明」般地在背後默默地指引我前行，連我老婆以四十一歲高齡在產房所遭受的魔難，她也在一連串的祈福作法裏肩負了起來。這些不為人知的點點滴滴是我在生活拮据的年歲裏，以「束脩」的方式呈現弟子拜師時所獻的贄禮。我的迂腐來自〈論語・述而〉的記載曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」只能說是我藉著微薄的禮物來表達、維繫我與夏瑪巴的因緣。後來不知為何，楊老師認為我過度執著於形式，於是「束脩」一事就止於楊老師的告誡裏，卻也活生生地截斷了我與夏瑪巴在此生此身的因緣。

楊老師是佛學大師，尤其「唯識學」的講解在當世還真找不到比他講解得更深邃的，但也因其思維縝密，並「善觀其大」，所以我將他與太錫度起了聯想。這是我將他置於「澤風大過」的原因，

但卻不是暗指他是太錫度的信徒，純粹只是他的「善觀其大」與太錫度好有一比。另外當然就是因為「束脩」一事阻斷了我與夏瑪巴的因緣。如此一來，「大過坎離三十備」的《易・卦序》就完備了。

這個關係建構了「第二十八號、第二十九號、第三十號」在大昭寺的轉經廊道裏轉經的次序，但其論述內容其實是想將「泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度」的歷史糾葛做個澄清，因為第十世夏瑪巴在歷史的遭遇慘絕人寰，有人說他被達賴喇嘛五馬分屍，但有人說他死於瘟疫，那時的達賴喇嘛根本就還沒轉世。史無定論，皆因「紅寶冠傳承」止於第十世夏瑪巴，而「第二位紅寶冠的持有者」太錫度卻「善觀其大」故。

這樣的論說當然不是當今臺灣的「人間佛教」所能瞭解的，也不是大陸掙扎於「無神論」氛圍的佛教子弟們所能瞭解的，又由於烏金噶瑪巴在今日的「藏傳佛教」裏，如日中天，所以論述起來，備感壓力，也無知音，只能說是我探索我與「噶瑪噶舉」究竟是何種因緣的一個嘗試。

我的敢於挑戰「不可言說」的勇氣說來不堪，與我一直想將「中土大乘佛學」回歸「中國原始哲學思想」的動機有關。這當然是一個悖逆玄奘大師將一切佛經翻譯回歸原始梵文經典的做法，但是這其實緣自我探索思想「還滅」與「流轉」究竟如何在「儒釋道」固結如孿如的思想傳衍裏，解析其「道德目的論」與「萬物流出說」的含混。其因不堪。「大乘非佛說」在大陸的「無神論」氛圍裏，甚囂塵上，整個撼動了「中土大乘佛學」在中國立論的根基，其勢驚人，而且方興未艾。這是我論述「中土大乘佛學」，卻在「知乎」遭到眾人圍剿、攻訐與批判的原因。

這是我想替中國思想界盡點綿薄之力的原因，一方面固然因為談論「藏地佛教」在大陸是一個禁忌，另一方面，卻是因為有中興氣象的臺灣佛學界在星雲法師所倡行的「人間佛教」裏軟弱無力。「人間佛教」一般的瞭解是「現世的、世俗的」佛教，翻譯成英文，就是「secular Buddhism」，其所注重的是當世有情(sentient beings)在人世間的「人性、人情、人道」關懷，所以比較接近「人文主義(humanism)」或「人本主義」。這無可厚非，但其教義所展現出來的「佛教人文化」甚至「佛教

凡人論(humanitarianism)」就使得一個可以「上下求索」的佛義只能在「慈悲、人道、人文」論說裏偽裝其「高尚(humane)」形象，是謂「人道主義、慈善博愛」的「人間(humanitarian)佛教」。

這是否言過其實呢？一點也不。這是佛陀初轉法輪以後一路滑落的「萬物流出說」一個必然的思想演變與傳衍現象，從「大乘非佛說」到「人間佛教」，皆因「secular Buddhism」逐代偏離一個以「巴利經典(the Pali Canon)」述說的「原始佛教」，而「原始佛教」在「巴利經典」的論述裏，原本固有「人本精神(humanity)」，尤其經由靜坐而覺察身體的狀況以及通過調息將身心調和為一種融合冥想與其它事物的心理過程(the practice of being aware of the body, mind, and feelings in the present moment)原本就是一個「穩定、長久、現世、世俗」調息方法，是為「原始佛教」的「正念(mindfulness of the body, involving breathing methods, guided imagery, and other practices to relax the body and mind and help reduce stress」。只不過經由兩千多年的詮釋，「secular Buddhism」在「se-」的分離作用下，逐漸將一個隸屬於「原始佛教」的「屬性(cular)」稀釋，終至演變為一個與「the Pali Canon」毫無關係的「secular Buddhism」。

那麼為何「原始佛教」如此貼近「人間」的原始論說，傳到今日卻演變為一個與「原始佛教」毫不相干的「人間佛教」呢?這個原因就出在中土「大乘經典(the Mahayana Sutras)」所強調的信眾與說法的因緣(with a vast entourage)以及佛陀說法的權威(speaks literally ex cathedra)，因為在「如是我聞」成為佛經五種證信之一的論述方式以後，佛陀已經被高貴地妝扮了起來(the Buddha appears in glory)，甚至被尊崇(is enthroned)到一個論說已經不容挑釁的威權了(The tone is not merely authoritarian, but sometimes even strident.) 注：所有英文之引錄均出自「What the Buddha Thought」，p.165，Richard Gombrich。

這種論調是那些研究「巴利經典」的學者對中土「大乘經典」的批判，故有「大乘非佛說」的濫觴，但是「藏地佛教」卻在這個基石上，另外加上一個「金剛上師」的皈依，而直截將上師的高貴

(appear in glory)與尊崇(is enthroned)形象化起來，不止其論說不容挑釁，而且其威權與權威更是不容任何的質疑，但是其所強調的信眾與說法的因緣卻執意逆反「大乘經典」的論述，而將「with a vast entourage」侷限為「法不傳六耳」。這可說是「secular Buddhism」的極致了。

持平地說，解釋「原始佛教」、「大乘佛教」與「藏地佛教」的不同，雖有「文化決定論」的結論，但其實真正能夠回溯並結合「原始佛學」的，只有「藏地佛學」，中土的「大乘佛學」因結合了「儒道」思想，反倒愈詮釋愈回到中土的原始哲學思想；從這個觀點來看玄奘法師的翻譯，雖然他致力於回歸「原始佛學」，但他的努力功虧一簣，而類似「人間佛教」這種「secular Buddhism」在歷史的傳衍上，將有如一個浮漚一樣，被一掃而過，可能連一絲漣漪都不會留下。這其實與基督教的「使徒(apostle)」傳播福音一致，卻只能將佛法(福音)解釋為七零八落、甚至相互攻訐的教義了。

最後我想說說太錫度那封認證烏金噶瑪巴的「孔雀信」為何以「孔雀」立名。這封影響「噶瑪噶舉」至深且遠的「孔雀信」將在「藏傳佛教」的文獻裏永世存在，以供學者日後的研討；雖然這些研討能否在未來世還給夏瑪巴一個公道，現在尚屬未知，但是烏金噶瑪巴執掌「噶瑪噶舉」的未來，甚至「藏傳佛教」的未來幾成定論。這不能不說是「善觀其大」的太錫度以「孔雀信」所成就的歷史功績。暫且不說「孔雀信」的真偽，這也可說是一樁豐功偉業罷，尤其在達賴喇嘛逐年老去，而烏金噶瑪巴儼然成為下一代的「藏傳佛教」領袖，更是功績顯著。

「孔雀」在「藏傳佛教」有特殊的意義。在密教修法中，以「孔雀明王」為本尊而修者，稱為「孔雀明王」經法，又稱「孔雀經法」。根據《孔雀明王經》的記載，佛陀在世時，有一位莎底比丘遭到毒蛇咬螫，不勝其苦，當阿難向佛陀稟告之後，佛陀於是教導一個可以消除鬼魅、毒害、惡疾的修持法門，這就是《孔雀明王經》的主要內容。

從此而下，「孔雀明王」就有了諸多詮釋。有的說「孔雀明王」的母親是上古神鳥鳳凰，弟弟是大鵬金翅鳥。此尊相傳為少有的女性明王，密號為佛母金剛、護世金剛。大鵬金翅又叫做「瓊鳥」

（象雄語 shia jia qiong），在象雄文叫「雄」，藏文叫「瓊」，中文則叫「鵬」，又叫「迦樓羅」（梵語 suparna 或 suparnin），意譯「羽毛美麗」，所謂「孔雀開屏」者是。

大鵬金翅鳥於千佛教法中鎮伏天龍八部和龍類，待賢劫結束的時候，於上方世界中成佛。鳳凰生孔雀，孔雀生大鵬。孔雀公主是上古神鳥鳳凰的女兒，因為喜歡吞食人身，所以曾經把如來佛吞到腹中，然後如來佛破開了孔雀公主的肚子出來。不過如來說，他從孔雀公主肚中出來，也算是另一種母子關係，所以就授予「孔雀明王」的稱謂。中土翻譯有「摩訶摩瑜利羅閣」、「佛母大孔雀明王」等名，相傳為「毗盧遮那佛」或「釋迦牟尼佛」的化身，密號為「佛母金剛」、「護世金剛」，但因「孔雀明王」是佛母，金翅大鵬稱如來一聲「孃舅」也是這個原因。這些在中文的表述裏就以「浴火鳳凰」的籠統陳述了出來，其「浴火」者，就是「水火」交融的意象。

在傳說中，「鳳凰」是人世間幸福的使者，每五百年就要背負人世間的所有痛苦和恩怨情仇，投身於熊熊烈火中自焚，以生命和美麗的終結換取世人的祥和與幸福；同樣在肉體經受了巨大的痛苦和輪迴以後，它們才能得以重生。垂死的鳳凰投入火中，在火中浴火新生，其羽更豐，其音更清，其神更髓，成為美麗輝煌永生的火鳳凰。此典故寓意不畏痛苦、義無反顧、不斷追求、提升自我的執著精神。這段故事以及它的比喻意義，在佛經中，「鳳凰浴火」又被稱為「鳳凰涅槃」。

「涅槃」是佛教教義，意譯為「滅度、寂滅、安樂、無為、不生、解脫、圓寂」。粗淺地講，就是除盡了煩惱，達到「不生不滅、安全和平、快樂寧靜」的境界，而「鳳凰涅槃」指的就是「鳳凰浴火」燃燒，向死而生，在火中燃燒後重生、重現，並得到永生，比喻了一種不屈不撓的頑強精神，和勇敢奮鬥的堅強意志。這是太錫度以「孔雀」稱名這麼一封認證烏金噶瑪巴的「孔雀信」的原因，也是我藉著〈瑪尼轉(裸露)〉，將「浴火鳳凰」的「水火」交融意象，以「水火既濟(水在火上)」與「火水未濟(火在水上)」不斷往「習坎(沿)」內部渦動的原因，其渦動的結果將使得夏瑪巴從「夏瑪巴傳承」的宗教迫害中解脫出來，是曰「鳳凰涅槃」。

這不得不說是我讓這麼一封飽受爭論的「孔雀信」在其內部化解，以救贖十世達賴喇嘛在歷史上對十世夏瑪巴所造成的鉅大傷害。以是迴向。

注：所有英文之引錄均出自「What the Buddha Thought」，p.165，Richard Gombrich。以「敘事學(narratology)」的觀點來看「中土大乘佛典」的敘述方式，Dr. Gombrich 是這麼說的，「……to appreciate the Buddha，s personal style in the Pali Canon, one could hardly do better than compare it with the Mahayana Sutras composed by his followers a few centuries later. In such texts as the Lotus Sutra, the Buddha appears in glory, with a vast entourage, and speaks literally ex cathedra, for he is enthroned — with all that that implies. The tone is not merely authoritarian, but sometimes even strident.」

十、 拉薩的最後一個喇嘛

我對〈拉薩的最後一個喇嘛〉一直有著偏愛，因為它雖然被我安排為本書的最後一篇，卻是我最先完成的篇章。不過我得先說一句，我寫〈拉薩的最後一個喇嘛〉時，達賴喇嘛正在臺灣做有史以來的第一次訪問，但是我寫這篇小說的動機與達賴喇嘛的旋風式訪問沒有一丁點兒關係。這個一定要事先說明。小說裏面的喇嘛也不是影射他，這個我也得先順便帶上一筆。

有人告訴我，這是一篇奇怪的小說。我只能說這是因為他有所不知。這裏面其實有著一籮筐的近因與遠因。這些沒有關連的原因在這段時間裏將我的生活層層捆綁，於是我就創作了一個囚禁自我的窗口，然後從這麼一個囚禁的窗口望向未來的星辰，讓顛沛的思想直截回溯痛楚的生命，以令偶然形成的故事將自己解脫了出來；我可以這麼說，在緣起的觀照下，偶然並不是那麼地偶然，但必然的

結果卻是絕對可以預期的，因為這麼一個偶然的種子竟然是建構這本書的微細因緣，所以後來當我將「臺北的星空」轉變為「拉薩的星空」，而開始創作〈拉薩的星空〉時，這個「自我囚禁的窗口」就成了我渲染「空、假」論說的「出口處」，或「入口處」。

說來已經很久遠了。我在構思〈拉薩的最後一個喇嘛〉之前，正看著大陸的電視連續劇〈宰相劉羅鍋〉。我本來是不看連續劇的，不過剛從大陸移民到洛杉磯的老婆要我看，我也就看了。雖然我看了以後覺得馬馬虎虎，但劉羅鍋那副遊戲人間的模樣就成了我小說內的喇嘛形象。

在構思的當時，國家主席江澤民正好訪問印度與尼泊爾，我隱隱地替藏傳佛教感到不妙；然後我開始寫了沒多久，那個說話不經大腦的國防部長遲浩田在訪美期間公然宣稱「六四」天安門廣場上沒死一個人。我當時揉了揉眼睛，想把這對曾經觀看過「六四」血幕的眼睛揉醒，但是愈揉愈糊塗，於是我就把他的跋扈封了個「司令遲鐵嘴」的官銜來個張冠李戴，然後將〈宰相劉羅鍋〉的歌詞改了一改，引為小說的序幕。這點，位高權重的遲浩田是奈我不得的。這些是近因。

這篇小說的遠因是我在不久前剛讀完義大利小說家卡爾維諾的〈恐龍〉，而因我一直對他描寫這個已經從地球上消殞的龐然怪獸歎為觀止，於是就悄悄地將這個手法借用了進來。更遠的原因是，我一直對西藏的「政教合一」的歷史有著尊崇，對共產黨看不見自己的腐敗，卻胡亂地給不聽話的人戴上「分裂祖國」或「反革命」的高帽子卻有著厭惡；另外，很多年以來，我就一直對他們染指純屬宗教的「活佛轉世」的認證感到不恥——不論他們用甚麼方式來解說，他們不懂宗教，不明白「轉世繼位」的深刻意涵，實在沒有任何理由插手，因此任何官方的認證都是一種宗教迫害與褻瀆。

我就是在這些因緣聚合之下，寫下了〈拉薩的最後一個喇嘛〉；其之所以名為「最後」，正是我由龐然怪獸的恐龍不敵歷史的摧殘而不得不消殞，連想到傳承了十幾個世紀的「活佛轉世」可能也躲不掉政治要脅、以及由其內部腐壞的宗教迫害。這個哀傷的氛圍始終濃膩不化，所以下筆時，自然無法對「藏傳佛教」的將來開朗起來。

這裏面當然還因為我想藉著這個方式表達我對我的老師夏瑪巴的感激。奇妙的是，我在文章裏不由自主地闡述語言之不可依，或許是我害怕自己有一天還得去學「藏文」罷。另外在寫作過程裏，我一直都有一個模模糊糊的意念，所以我就不自覺地順著筆觸，去尋找我自己將來的去處。

我在描述自己的歸宿時有著不可言說的淒涼。好像是這樣的感覺罷。起先是我對我的生命發展有一種荒謬的感覺，然後由荒謬想到當代「存在主義」大師卡繆，然後再想到希臘神話中的薛西弗斯肩上的巨石。我不以為卡繆的荒謬思維有出路，於是努力將薛西弗斯肩上的巨石捻碎，然後鋪成一條褐黃卵石子路；我卸下肩上的重擔後，開始漫無目的地踏上了卵石子路，漸漸地，石子路消失了，而代之而起的則是一條白雪紛飛的泥土路，然後我在這兒將整個《懷疑與恩寵的故事》畫上休止符，其「止」正是《山天大畜・大象》所揭示「天在山中」的意象。

這一段描述曾令廣東電視臺的沈憶秋導播激賞不已。她直說白髮自落與大雪紛飛疊印在一起是一個絕美的意象，她幾乎可以從這一段描述看見這一幕白色交融的景象在喜瑪拉雅山麓展演，但其實我這一段「絕美」的安排有幾重意義。

首先，巨石之於薛西弗斯實在是等於荒謬之於輪迴，因為不論我們鼓足多大的力量將巨石推至山頂，巨石必將滾下。這個意思是說我們在一個起了頭就停不下來的輪迴裏，只有兩個方法才能遏止這項徒勞無功的荒謬：倘若不能將山頂碾平成一塊足以容納巨石的平臺，那麼就得將巨石捻碎成小石子，摒住障礙，甚至幫助進階。當然建構山頂的平臺，對只能輪迴的我們來說是不可能的，所以我們只有努力地將巨石捻碎，慢慢地在輪迴的生命裏積聚足夠的資糧，一步一步地爬著道階；我以為，也只有在這個時候，毛髮俱落才具任何意義。

如果讀者在〈拉薩的最後一個喇嘛〉僅讀到了一個臆想，那麼它詭譎的色彩就顯得有些蒼白；如果任何人只對小說的結構有興趣，那麼它藉情節擺脫文字羈絆的企圖就顯得有些自不量力。這些都還不算是最嚴重的。我害怕的是，有人連情節臆想與小說結構都沒看到，卻只見到文化、歷史、宗教

與政治的糾葛，然後隨隨便便地誑言這是一篇帶有政治色彩的小說；面對這些有所為的人，我一方面想躲避他們，另一方面卻又覺得有很多話要說。

傳統的「藏傳佛教」在目前的西藏傳衍是岌岌可危的，其歷史上的處境頗為類似佛教在印度被驅趕的遭遇。我的看法是，倘若中國共產黨對拉薩的控管持續一、兩百年，或「無神論者」持續逼迫喇嘛貫徹「愛國政策」、持續驅逐不合作的喇嘛出境，則不止香格里拉將變成紫禁城，巴爾廓街變成東單商場的情景也指日可待，「拉薩的最後一個喇嘛」最後不得不離境也是非常有可能的。這一天，小說所引喻的是西元二〇二九年，可能太快了一點，但西元二二二九年或許就不是那麼地不可能了。

正由於我對「藏傳佛教」或將面臨印度佛教的命運充滿了哀傷之情，所以我藉著〈拉薩的最後一個喇嘛〉闡述一個因緣聚合與一個精神感召，來探索一個延續人類精湛思想的可能性；更由於最後「藏傳佛教」只能在國外生根，所以我藉著〈拉薩的最後一個喇嘛〉對「藏文」流失的恐慌，來表達一種對人類語言支離破碎之感懷與一種對宇宙共有溝通工具之嚮往。

雖然〈拉薩的最後一個喇嘛〉因為批判了共產黨在西藏的行逕、而不可避免地有了政治色彩，但是其實我對政治沒有興趣，甚至我對宗教也不願多說，我只是藉著〈拉薩的最後一個喇嘛〉來表達一種時空交錯的宇宙生機與一種人佛共顯的解脫意識，所以它不應該屬於任何一種宗教，更無意超越宗教。我想這篇文章的最終極意義就是想說明，我們應該努力拋棄一切人為的概念以及自私的偏見；當然，這些概念與偏見包括擾人耳目的「宗教信仰」。

我不是在這兒散播「無神論」思想，我只是說，在這麼一個時空流轉的歷史過程裏，任何權威形象其實離不開眾生對時代的需求；宗教之所以成為宗教，典範之所以成為典範，或偶像之所以成為偶像，其實離眾生的心意外，別無存在的必要。從這個角度來說，任何人都可改變〈拉薩的最後一個喇嘛〉的外殼包裝，而以〈耶路薩冷的最後一個修道士〉或〈巴格達的最後一個聖戰烈士〉、〈北京的最後一個共產黨人〉或〈臺北的最後一個民主鬥士〉、〈錄音室的最後一個青春歌手〉或〈文學院

的最後一個文學教授〉、〈史學院的最後一個編史者〉或〈哲學界的最後一個思想家〉等等不同形式的人物來重寫這篇小說，其理都是相通的。

我在文章中跟大家開了一個玩笑，因為認真說來，對一個躲藏在閣樓裏三十多年的六十歲老叟來說，似乎無論如何都不應該為一則人世間的報導所感動，所以那時的「我」有沒有下閣樓，都值得懷疑。但是不論我是否下了樓，我在小閣樓對面的商場大樓裏盯著小閣樓的窗戶緬懷過去與等候出離的時刻，其實有著漂泊前最悲愴的涵義，因為我完全不知道下一站在哪兒，於是在期盼的祝願與告別中，我的心裏裹捲著哀傷的意緒。緊接下來的出走過程裏，其實隱涵著步驟，在逐步清理我的依戀與執著裏，使我有足夠的時間排除心理負擔，回復到小閣樓的寧靜以便與自我對話，於是故事又輕巧地回到了〈瑪尼轉〉的敘述，然後整個〈懷疑與恩寵的故事〉於焉又旋轉了回來。這些盪來晃去的徬徨與我在賦閒期間聆聽滴漏、構思小說的思維景觀有關。我衷心希望讀者能自行去發掘。

在此順便一提，小說中引用的西元二〇二九年是一樁我所無法理解的現起。它前後被我在不同的小說裏引用了三次。我估算了一下，西元二〇二九年我八十歲；我自己能不能活到八十歲，現在都仍屬未知，但它既然現起，我就捨不得讓它過去，所以我就將它用在小說裏。我是不懂「直觀」的，但我想這也是「直觀」的一種顯現罷。

最後說說我為何在《懷疑與恩寵的故事》裏引錄「易理」來詮釋「藏傳佛學」。這裏面最主要的原因就是「藏傳佛教」廣為人所詬病的「雙修」，但是其實拋開修行的層面不說，這裏面的義理與《易經》以「六九」來論述卦象沒有不同。「六」為「易」之陰數，變於六，正於八，故從入從八，而「九」為陽之變，象其屈曲究盡之形；換句話說，將一對分別相背的「六九」正於其「變、不變」之間，就是「易」的「變易、不易、簡易」之理，是曰「陽之變為陰，陰之變為陽」。這與「卜卦」甚至「卜卦」之次第其實無關，而以「大衍之數」來解釋「六九」，則為「象數」之論。

伏羲在一個洪荒、無字無符的時代，以「一」立長爻，然後「擘一」為短爻，就跟盤古張目為晝、閉目為夜一樣，都屬於「不可說不可說」的領域。「一之長爻」或「擘一之短爻」均因事無形，故伏羲創意以指之而已。九之「陽之變」亦然，其屈曲究盡之形為「純體指事字」，不得再解構。

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

這個不相容納的語義系統即《老子・第五章》所講的「天地之間，其猶橐籥乎。」而如何統攝一個語義系統，令「現象」在詮釋「本體」的時候，上下求索，在「變易」中求其「周全」，又不違語義，就是「本體論」之意，也是伏羲以「一」定長爻、以「九」在「一」裏窮其源盡其妙的用意，是曰「一之變」，以「陰陽」尚未有名故。

「一(長爻)之變」既生，「虛而不屈，動而愈出」，「一、九」逐漸混為一說，於是就掉入了「名可名，非常名」的語境，所以老子接著說「多言數窮，不如守中。」這個「守中」在二千多年的詮釋裏，被解釋得天花亂墜，莫衷一是。其實不必如此，只要回溯伏羲以「一」立長爻、以「九」立「一(長爻)之變」的用心，朋從爾思，憧憧往來，就知「一、九」不方不隅、無偏無頗，是「守中」也，以「一、九」不一不異，不變不易，二而不二故。

只不過這麼一來，伏羲以「一」立長爻的造作就終止了，「現象、本體」也就再也論述不下去了。伏羲作為「三皇」之一的聖者，當然不能束手就擒，但也不忍，因為他明白他再造作下去，天下

之論說將無盡無止，再也不得安寧，而天下所有能言善道的人士都將以之為論說之依據，所以在「做與不做」的猶豫之間，「幾者動之微」就被觸醒了，於是伏羲索性「擘一（長爻）」，以「短爻」伴隨「長爻」而傳世。這是老子所說的「聖人不仁，以百性為芻狗」的意思。這句話，千古傳誦，其中的解釋大多讓人不知所措，牽強附會的也就不去說了，很多甚至污蔑調侃。

其實說穿了這句話的重點在「芻狗」，但「芻」為何意？清代王筠的《文字蒙求》說，「芻，既刈之艸，包束之，艸分為兩而各包之，便於擔荷也，勹同包。」其所包而擔荷之艸，作「屮屮」，其之成兩者，以斤斷艸，變艸為「屮屮」，以見其為已斷，是為古「折」字，「斲」也。伏羲「擘一（長爻）」為「短爻」，何其有異？「既刈之一（長爻），包束之，一（長爻）分為兩（長爻與短爻）而各包之，便於擔荷也。」其所擔荷者，「狗」也，「刈一（長卦）」之同時，即「止以守之」，是曰「即動即止」。何以故？《說文解字》說「子曰，狗，叩也。叩氣吠以守。」叩者，觸也，叩氣者，出其氣也，狗出其氣者，吠也，即出以守，「止以守之」也，是以《易・說卦》曰，「艮為狗。」

這是「連山守艮」之因，也就是說，伏羲「擘一（長爻）」為「短爻」的時候，立即知曉「幾」的造作，但因「幾」不動則已，一動成「勢」，於是在順勢而造的同時，「止以守之」。這樣的詮釋如果不能入方家之眼，那麼我們來檢視《莊子・天運》的「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋祭以將之。」尸祝者，祭祀官也，也就是說，莊子把「芻狗」當作「不可說不可說」的物象，所以在「未陳」之時，「盛以篋衍，巾以文繡」，一旦必須論述，則「齋祭以將之。」如果一定要將一個有形的「芻狗」說破，則「及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已。」爨者，《左傳・宣公十五年》有曰：「易子而食，析骸以爨。」杜預又注：「爨，炊也。」不可謂不慘烈。

既是如此不宜陳述「芻狗」，為何歷代學人均以「草紮成之狗，以為祭祀之用」大訴特訴呢？這個現象，老子早已有所警惕，所以先將其凸顯出來，曰「天地不仁，以萬物為芻狗。」也就是說，「芻狗」的物象存在是一個渾淪的現象，只宜以事指之，如果以「萬物」之有形象之，則原本彌淪的

「天地」將不再完整，是曰「天地不仁」。這也就是《老子・第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎」的意思，但必須將之倒之、反之以釋之，否則不能瞭解「天地不仁」。

瞭解了這個，是瞭解「先天五太」之「太易(未見氣)」的基礎。但要注意的是，其之所以名為「太易」是因為伏羲始作「八卦」，並無「易」之名；換句話說，「連山」與「歸藏」不宜以「易」稱名，而學界習慣以「三易」稱「連山、歸藏、周易」其實是以「周易」為本位來看「連山、歸藏」的。這雖有其方便之處，但其實「周易」以六十四卦「周全其變易」不能論「連山、歸藏」的八卦，因為從八卦到六十四卦，八卦的結構因「下三爻、上三爻」層疊為「六爻」，有了一個極大的拓展。這個在伏羲「擘一(長爻)」成「短爻」卻「即止」的立場說，不能不說是個「躁進」。

學界一般說，「周文王拘而演《周易》」，重八卦為六十四卦，並作「彖辭」，而後周公旦作「爻辭」，再然後，孔子「五十以學易」作《易傳》。明顯地，這一切造作均因「重卦」之造，而後有「易」，引起了思想上的混淆，所以必須加以佐證、澄清。但是這對「伏羲作八卦」的景況來說，不能不說是一個「萬物流出」的造作，就算以「易曰天地壹壹」來注解，其實「周易」已經「動而愈出」，再也回不去「歸藏」，遑論「連山」了。或許這就是「連山」與「歸藏」不能不從歷史裏消泯的原因罷。《易傳・繫辭上》說，「六爻之義，易以貢」，不是沒有原因的，因「六爻」出，「太初(氣之初)、太始(形之始)、太素(質之始)」急遽成形，然後「太極(氣形質具)」的觀念就形成了，再然後「太極圖」就發展出來了，雖然陰陽勾旋也自有渾淪一氣的意義，但是其實不見得就是「伏羲作八卦」的意圖，《易傳・繫辭上》又曰，「夫易，何為者也？夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故，聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」邏輯思想大作矣。

這個當然是因為孔子為了深入演繹《易經》，必須以「邏輯性語言」來闡述「邏輯性思想」，而後才有了《易傳》，但是老子歸納《易經》，則不以「邏輯性語言」來闡述「邏輯性思想」。那麼《老子・第五章》為甚麼以這樣一個結構顯示呢？「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為

芻狗。天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」為甚麼要倒之、反之以釋之，才能瞭解「天地不仁」或「聖人不仁」？

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

以「天地不仁，以萬物為芻狗」來看，那麼「萬物不異芻狗，芻狗不異萬物。萬物即是芻狗，芻狗即是萬物」，或以「聖人不仁，以百姓為芻狗」來看，則「百姓不異芻狗，芻狗不異百姓。百姓即是芻狗，芻狗即是百姓」。其「不仁」者，「能指、所指」順著「不異、不一」而整個交織起來，乃至「天地、聖人」、「百姓、萬物」混而為一。

這在中文象形字的「形音義」仍舊一體成形或中土的「形象語言」還未流失的時候，以「邏輯性語言」論述「邏輯性思想」甚至「非邏輯性思想」，還不至有太大的問題，但從漢武帝開拓西域、聲韻大肆傳入中土，或從劉向「廣陳虛事，多構偽辭」、「形象語言」流失以後，「中文表述」逐漸形成一種只有「音」的作用，中文的「形聲字」於焉大造，於是探索這一類的表述，甚為困難。如今要回溯至先秦時代的表述，當然不可能，但如果能夠就整體文字結構探索句段關係與聯想關係，那麼要瞭解先秦的思想還是有一線生機。

這裏借助西方的「結構主義」來做個解說。目前的「結構主義」（Structuralism）被文學評論家引為論述、歸納「現代小說」的一種方法論，甚至被藝術評論人士引為「藝術表現」的一種方法，但其實最先可以追溯到瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）將語言視作一個系統，並發展出來「結構主義」，將語言系統相互關連、整齊有序的符號彼此連接、構成不同的語法和語義，簡單地說，就是將「能指、所指」與人類的說話行為結合為一，讓意識深處的語言結構與個別文化族羣所

使用的語言記號、就其元素與法則在某一個特定的時間內，客觀地讓深層、「無意識結構的思想」去指引「有意識的說話行為」。

這個語言要素就是「能指」（signifer）與「所指」（signified）兩個符號，其關係猶如一個銅幣的兩面，「能指」是符號的顯性形象，「所指」則是符號的隱性意義，或謂之「概念」（concept or conceit）。「能指」與「所指」一起結合，才能成為一個完整的符號，譬如「芻狗」這個詞，當「芻狗」見諸筆墨時，一個以「草紮成之狗」的祭祀用品並沒有形成「所指」的印象，而當「以萬物為芻狗」或「以百姓為芻狗」被聯想的時候，「能指」與「所指」才同時現形，易言之，當人們想到關於「芻狗」的「所指」時，「萬物」或「百姓」的「能指」亦同時被聯想出來。

這個就是「能指」與「所指」在心理的聯想作用，於是接下來，「能指」與「所指」可以任意結合，並不一定侷限於「萬物」或「百姓」，而可以是「物自身」或「眾有情」，只要這兩者可表達「差異性」。換句話說，「芻狗」這個詞沒有任何理由一定要與「萬物」或「百姓」共同指稱，而當「萬物」或「百姓」被指稱並與「芻狗」聯想起來的時候，他們心中所出現的已經是關於「天地」或「聖人」的概念。這就是「結構主義」的兩個重要原則——「任意性原則」和「差異性原則」，合稱「延異性原則」。學人經常有「以能為所」的困擾，也是這個「延異性」作祟的緣故。

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

職是，當老子說「芻狗」的時候，作為「所指」的「芻狗」之所以有意義是因為「芻狗」不能以「有形之物」稱之，就像「萬物」、「百姓」、「天地」、「聖人」都不能以「有形之物」指稱，

否則不能對等，而當人們言說「芻狗」時，「天地、聖人、萬物、百姓」四個要素就充當一個無形的背景，襯托出「芻狗」的意義。雖然人們在言說「芻狗」時不需要顧及、甚至忽略了上述四個要素的存在，但「芻狗」作為一個「名」的指涉，是不能忽略隱性的要素(「實」)，而單獨支持這個句子的言說。以「芻狗」為「所指」的這個句子，所有作為「能指」的「天地、聖人、萬物、百姓」等要素隨時都能夠和「芻狗」進行互換，這個句子仍然能夠講得通，譬如「天地不仁，以百姓為芻峋。聖人不仁，以萬物為芻狗」也是合符邏輯的言說，而這種語詞和語詞之間的可互換性是謂「聯想」。至於「天地、聖人」之所以被老子引為顯性的「能指」，則與「伏羲作八卦」有關，以伏羲為「聖人」，而「伏羲作八卦」則破了天地渾綸的原始狀態，故曰「不仁」。

這個解說當然也是一種「聯想」，只不過，「伏羲作八卦」屬於「不可說不可說」的「非邏輯語言」，所以《老子・第五章》才有了這麼一個對稱、有如詩句一般的句段，「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗」，讓「能指」與「所指」之間進行組合，從而組成一個完整句子，但同時也服膺於「延異性原則」，讓「天地、聖人、萬物、百姓」整個交融在一起，然後論述「天地之間，其猶橐籥乎」。

這些論說在「藏傳佛教」裏是不可能論述的，但是吐蕃在西元六六三年滅了吐谷渾以後，卻被慕容鮮卑族從中土帶去的「易理」整個襲捲了雪域，又由於夾雜在「象雄、天竺、中土」之間的吐蕃文化層階不高，於是隨著蓮花生大師在當時的印度所引進的密法，就逐代發展出來了一個「雙修」的概念，肇因於印度瑜伽傳統中，濕婆（Shiva）神至高無上的地位，被視為瑜伽的創造者、偉大的瑜伽修行者，是瑜伽之神、舞蹈之神和毀滅之神，位列印度教三大主神（梵天 Brahma，創造之神；毗濕奴 Vishnu，保護神；濕婆 Shiva，毀滅神）之一，但在印度文化早期，濕婆神的地位並不突出，只是後來隨著時間的演進，祂才諸神中脫穎而出。由於佛教在印度逐漸式微，所以蓮花生大師受了捲土重來的印度教的影響，就將濕婆的形象引進了吐蕃，並且快速地融會並取代了「易理」的說法。

濕婆會跳一百零八種舞蹈，分為女性式的柔軟舞和男性式的剛健舞兩大類型。祂在歡樂與悲哀時都喜歡跳舞，或獨自、或與妻子一起跳。通常濕婆都是在火圈中起舞，頭髮向上飛揚，一隻腳踩著代表無知的侏儒，另一條腿和手在空中扭擺，其右手執鼓，象徵生命，左掌托著火焰，則象徵毀滅，所以在濕婆手中掌握了創造與毀滅兩種元素。舞蹈既象徵著濕婆的榮耀，也象徵著宇宙的永恆運動，而運動是濕婆為了使宇宙不朽。在一個舊時代結束時，他還會通過跳坦達瓦之舞來完成世界的毀滅，並使之回歸到宇宙精神中。這麼一來，濕婆就代表了「宇宙(cosmos)」，而與「伏羲」相同了。

不論這是否為張冠李戴，這種論說的確不是佛教的原始論說。這裏面有甚深的「入覆，冒進」意圖，但由於過於神祕，所以學人照單全收。這個現象，英國學者 Richard Gombrich 曾在一篇論文「How Buddhism Began」說過，「I think we can safely say that for about a thousand years, Buddhism in India was a religion which could be characterized as antithetical to Tantra, or at least to Saiva/Sakta tantra, which was the tantric religion par excellence. Firstly, Buddhism cultivated self-control in general…In a possessed person, normal self-control and self-awareness are totally surpressed…Secondly, Buddhism per se, being unconcerned with worldly matters, did not recognize brahminical concepts of impurity.」(p.163)

在此的「Saiva」就是「Shiva」，而「Sakta」則為「Saiva」的女神化身：「Saiva/Sakta」，這麼一來就成了一對不可分割的「創生與終成」的象徵，而與中土的「易理」相通了。這基本上就是「藏傳佛教」的「雙修」理論，深受「印度教」的影響，卻也是我亟力將之回歸於「易理」的企圖。說來不堪。西方學界詮釋「Saiva/Sakta」的學者很多，雖然一知半解，但是興緻很高，但對「伏羲」或「易理」的探索則很少。或許這是因為「Saiva/Sakta」的神祕色彩或「藏傳佛教」的絢麗奪目，但總是遺憾，所以在「藏傳佛教」被驅趕出西藏而「苯教」有復甦跡象的當世，我就覺得這是一個西方學界瞭解「易學」的契機，所以不揣簡陋，將「藏傳佛學」與「易理」在其內核義理上結合起來。

「代跋」與「也是自序」

〈如影隨行的附著〉一文被我引為「代跋」可以說是我將各自篇章的緣起連貫為整體篇幅時，所迴盪出來的感想，但是〈以「形式存在」指涉「不確定性」〉被我引為「也是自序」卻是在我寫完了〈如影隨行的附著〉之後，所迴盪出來的政治聯想。

我在前面說過，《懷疑與恩寵的故事》有反諷的意味存在，而我仿效米蘭・昆德拉的「變奏曲形式」來分割思維，只是因為我想藉著這種小說形式，來訴說「我們這個只知輪迴的生命在多重世間的架構裏看似獨立但其實卻是連續」的想法——這個小說形式的引用多多少少地暴露了我以這種形式來描述如影隨形的業力從無始劫來的不可或知。

認真說來，當我開始有了全書的構想時，整個心思雖然從各自獨立的篇章拉開到整體性結構的完整，但我卻在全力撰寫這些獨立篇章時走不過去。這個困擾幾度令我懷疑自己的真誠，更令我質問自己的動機；於是隨著時間的推進，我丟棄了兩倍於此書的字句，只因我心中無法確定這些正在進行中的敘述是否值得我的辛勞，更害怕這些在遠處逐漸凝聚的意象有誤導讀者的跡象。

幸運的是這個獨立又連續的小說結構充分賦予了我躲避災難的條件，於是我可以一面幾近揮霍地在短、中篇的撰寫裏，嚴格控制完整的意圖與理想的語言形式，一面又在有如長途跋涉的長篇構思裏，遠離自己創造出來的技術性束縛，而與小說裏的出家人融合在敘述與現實裏；在這個長達二十多年的摸索裏，終於有一天，小說寫不動了，不止散文不散，雜文不雜，詩也無詩的形式，甚至連評論也不再理直氣壯了。表面的一切似乎因此都安定了下來，我的內心卻沒有了年代，連時間也沒有了，而思想卻入於「無何有之鄉」了。憑心而論，這麼多年的「止而又止」乃至「無止盡」，正是《山天大畜・大象》所揭示「天在山中」的意象，「大蓄」也。

這份寂靜，彌足珍貴，而我再也不願訴諸文字了，於是「文字」在這個思想的釐清與滌除下，就顯得有些多餘了。有很多次，我抱著襁褓中的女兒在後院子裏繞佛念佛，她經常鼓動著好奇的眼睛觀看這麼一位陌生的親人，那時我就覺得，比起文字來，這份寂靜與默視有著更為深刻的意義。這個繞佛念佛的經驗一直持續到女兒臨滿週歲的時候，而當我接受「洛杉磯捷運局」的復職條件以後，我就將這整個《懷疑與恩寵的故事》深埋了起來，同時也將我的「寫作生命」往後推延了十五年。如今《懷疑與恩寵的故事》即將印行紙本書，而女兒也將獲得 UCLA 的電機工程碩士。這也算圓滿寵。

如果有人問我，我與書中的角色在這二十多年的糾纏裏應該如何區分；我想我只能弔詭地說，當小說中的人物在單一的篇章裏尋求往前推動的契機時，我自身的思維也跟著變化，最後很難分辨得清，到底是我在創作角色的命運，還是小說人物在敘述我的思維衝擊、突變與經歷。

雖然長篇構思的焦慮與不安，不至於影響我在短篇裏的奔馳與激動，但是卻不能保證我的得心應手。事實上，我經常都是在情緒飽滿與充滿信心的同時，也引發淒楚的懷疑；我總是懷疑這些正在進行的敘述到底有幾分誠意，到底能否真正走出語言與結構的陰影而自我救贖。這個自我身心的鞭韃可說是自找苦吃，於是在夜以繼日的寫作裏，我總是在嘴脣間低喃著咒音，同時帶著唸咒的「無償」意識，挨向書桌，逐一地推進我的思維。

這就是我的生命寫照，起碼是我在這二十多年來掙扎於歷史真相與宗教虔誠的生活景況；事實上，在這段艱澀的寫作期間，我總是一邊懷疑歷史的真相、文學的真誠、哲學的偏執與政治的兇暴，一邊感激自己能夠「質疑」，能夠現起「質疑」的念頭，同時又不為這些「質疑」所吞噬。

我深知，在業力的牽扯下，我自己是不具備這些洞見力與救贖力的，只不過，當我看到自己的「文字」被刻意編撰的篇章大力凸顯時，我好似羞赧了起來，而一些想不明白、但看得透澈的事物卻在「文字」的沉澱裏，相互推擠出來一副溫和、自信的「文學」面貌，而讓「文字」逕入「文學」、並於其內化其「文」，於是「哲學」的艱澀與「歷史」的殘酷就整個被忘卻了。

或許正是這個原因罷，我常常在懷疑章節走不過去的當口，感受自己獲得了靈感(Epiphany)的恩寵；每當我逐步地推進情節(就像瑪尼轉在自轉或受他人所轉的重複裏)，我就不由自主地感念自己正受著護法的庇佑(Blessing)，因為在天天的寫作持續中，數不清的中斷與連續裏，其實隱藏著無數改變作品方向的危險。我能一日接著一日維繫住完整的思維，而且從一個我自己都不是很清楚的方向裏(Skepticism)成就了作品，在在都解說著我的嚴肅與認真沒有護法的悲憫與護持是無法持續的——正因為這個原因，這些即興即時的篇章乃被整體命名為《懷疑與恩寵的故事》，以利流傳。

如此說來，這麼一個「懷疑與恩寵的故事」其實正是我這二十多年來的寫作經歷——也是你的經歷——所以我所能迴向給你的，正是我在這段寫作時間的生命；因為很多時候，你我是分辨不出來的，尤其在這個「共同緣起」的時空下，你我的釐清不過只是業力的不明所以而已。

我以為，唯有在這樣的認知下，作者才能賦予「宗教」與「政治」在「文學」上的真正意義；我更以為唯有消除人世間的「主客差別」與融合觀念上的「對立持取」，才能使「宗教」與「文學」真正地連結。其實在這個融合的狀態下，「文學」與「宗教」是對等詞，都只不過是一些已被破除了的「二元化概念設定」而已。

如影隨形的附著(代跋)

我出版《離四句》時，就希望自己能夠終止這一系列的「噶瑪噶舉」論說，畢竟「噶瑪巴」的認證是個「宗教議題」，所以也不宜過度渲染；不料，臺灣的第二次政黨輪替加快了「台語文字化」的進程，於是我乃藉《遣百非》探索「藏文」的創始因緣，來影射「台語文字化」最後必將使得臺灣於日後「言必稱日本」，就像「藏文」創製了以後，吐蕃「言必稱印度」一樣。

「藏文」創製之前的社會與文化機制，歷史學家大多語焉不詳，但當時的吐蕃夾雜於「波斯、天竺、中土」的三大文化版塊之間，與現在的臺灣夾雜於「大陸、日本、美國」的三大文化區域之間雷同；當然吐蕃在「藏文」創製之前，從未受到任何外來政權的實質統治，但臺灣卻分別由「明朝、日本、民國」的政權交替，交相在小島上接收、排除並移植外來的文化，而傳遞這項連綿不已的文化也由「傳統中文、日文、白話文(西化中文)」一路演變到當今仍在小島上盛行的荒謬文字圖影。

「藏文」創製之前的吐蕃境內，飽受「波斯文」影響的「象雄文」已經式微，而因應「大流士王朝」的地緣文化也隨著「拜火教」的消逝、逐漸受到「中土、天竺」佛教思想的影響，但三者勢力俱弱，而在「道者弱之用」的作用下，「藏文」乃由藏王授權的「文字評估委員會」推動，以天竺的「梵文」為基，自創「藏文」字母，而由日後的瑪爾巴大力引介、翻譯梵文佛典，而逐漸演變到今日的精純面貌，一如唐初的日本求法僧自創「平假名、片假名」字母，而逐代發展為今天的日文一般。

「藏文」脫離不了「梵文」與「日文」脫離不了「中文」是同一個道理，說「藏文」創製之前的社會與文化機制與說「日文」創製之前的社會與文化機制也沒有不同；以此引申到現在的臺灣，其「台語文字化」的政治訴求亦然，有種種社會與文化機制的牽引，但是最後的促成，同樣地也必藉助政治力的介入，但「文化台獨」先行，卻是因為「正體字偏遠化、簡(異)化字肆虐、外文翻譯橫行」三者俱弱的社會與文化機制的蘊藉，而有了一個將「台語文字化」正式推入國會議程的條件。

臺灣小島受到「大陸、日本、美國」的文化影響，雖是有目共睹，但要擇期發展一套類似日文結構的「台文」文字體系，卻也不是一蹴即至，必定經過一系列「以史為鑒」的砥礪，在「台語」的結構本身尋找「文字」的合理性，而在「存在即合理」的作祟下，現在還只有語音的「台語」也必然無法脫離「語音」的堅持，於是「台語文字化」也就與「平假名、片假名」的創製背景雷同了。

換句話說，除非臺灣堅持在「正體字、簡(異)化字」之間，令「台語」以一種「方言」的方式存在，否則臺灣必定尋找一個能夠脫離「中土」的社會與文化機制影響的「文字」體系，以令「台語文字化」整個脫離現行的「荒謬文字」現象；而以現在存在於小島的「荒謬文字」來看，以「日文」結構為基、自創「台文」，最有可能，所以在未來的歷史發展上，甚至在現在的政治運作上，「台語文字化」都將使得臺灣於日後「言必稱日本」，一舉摧毀臺灣海峽兩岸的「共同文化」的根基。

這無疑地將是「中土文化」的潰敗。《遣百非》有見於此，以吐蕃創製「藏文」的社會與文化機制與臺灣做個比對，更以「藏文」的創製使吐蕃「言必稱印度」，向「中土文化」提出一個警訊，以「簡(異)化字」逼迫「正體字」稱臣，最後只能製造「台語文字化」的溫床，加速臺灣投入日本的懷抱。這對中土的政權來說，都不是一個立眼於萬世的政治路線。

這麼一個複雜的政治、社會與文化機制，似乎理也理不清，但是其實不然，因為它在骨子裏，不過只是「形式與內容」的糾葛，在「思想操控文字、文字承載思想」的詭譎裏，令「文字、文學、文化」與「文化、思想、精神」交織為一個「以內容操控形式、以形式承載內容」的文化模式。

解開這個「形式與內容」的糾結，就是我造《懷疑與恩寵的故事》的動機，因為外在的「形式與內容」的糾結，在實質上，是因為內在的「懷疑與恩寵」的不能釐清；外在的因素，我不能控制，但內在的糾結，我卻可以令它還滅，而且還可以還滅到一個「懷疑與恩寵」都還來不及生起的境地，於是《懷疑與恩寵的故事》在逐日的營造裏，也就有了今日的面貌。

堪為弔詭的是，《離四句》與《遣百非》陸續上市以後，這些以中文「形式」呈現的文學作品在「噶瑪噶舉」分治的糾結中，令「離四句、遣百非」的思想內容不易彰顯，更因同名的〈瑪尼轉〉令〈離四句〉先發後至、〈遣百非〉以後超前，不止作品的先後次序有了混淆，而且我不想再拘絞於「噶瑪噶舉」宗教議題的居心卻因之顯得有些矯情做作，更讓這個「終止渲染」的宣言聽起來竟像個為了突破當年文學困境的促銷手段，而我以一系列「自序」、「導讀」或「代跋」所鋪陳的「創造性思想」或「書寫動機」則有些像是為了打擊當代「文學精神」的狂妄行為。

我以「文學」形式令「文字」不能脫離「文化」、更令「文化」直溯「思想與宗教」的動機，是非常明顯的；當然這個「文字、文學」的形式，一旦呈現，立即在「文化」的迴盪下，令「思想、宗教(精神)」的內容糾結了起來，以至不再能夠區分「形式與內容」，但是這麼一個以「中文文學」承載的「藏傳佛教」，尤其是「噶瑪噶舉」的分治，畢竟不自量力，於是就使得這篇以「中文文學」承載的《懷疑與恩寵的故事》在「形式與內容」的糾結中，自行區分開來，更令「形式」或「內容」在各自的糾結，兩相麗起來，是為「離四句」將「形式與內容」分而併之的糾結，更是「遣百非」將「形式與內容」在其糾合的根節處，遣商、還原到一個不生不滅的境地，是為兩篇同名的〈瑪尼轉〉將〈離四句〉與〈遣百非〉的原始內涵糾結在一起的創作動機。

事隔多年，後出爐的小說與先出版的集子如今都有些說不清了，但是我那排拒文學大師為文壇所設下的文學情境的念頭始終如一，我那挹注「哲學」於「文學」以深植人類思維的動機仍舊屹立，同時逃避歷史學者為時代所設下的歷史意義的筆觸愈見明晰——我想我是下定了決心以我自己的作品

來深化文字與思維，挑戰寫作的目的，以及揚棄作品的束縛。這與臺灣海峽兩岸的「文學刊物」編輯所支撐起來的文學景觀與書寫形式是絕然不同的。

不幸的是，書一出版，我就被綁了，而且只要「寫作」的行為繼續發生，我就逃不脫愈縛愈緊的束縛，因此我一直希望將自己的「寫作行為」做個終結；這個冀期持續了很長一段時間，於是這本創作期間長達二十多年的《懷疑與恩寵的故事》就成為了我成就這麼一個「功德圓滿」的希望。既然《懷疑與恩寵的故事》荷負著這麼大一個使命感，我想我應該費點心思將它歸結一下。

一、 形式與內容

簡單來說，這個「懷疑與恩寵的故事」所勾勒出來的是一個不知世事的出家人面對「反革命」的政治陰謀迫害所顯露的凡人形象。這個「凡人形象」對政治(甚至宗教)的反應非常遲鈍，所以面對「懷疑與背棄」就不存在太複雜的心理反應；更由於他長時期在寺廟裏養成一種對世事的七情六慾與喜怒哀樂不表於色的單純、簡單與目標單一，因此他的對應與舉措應該是樸素自然的。

既然這麼一個「懷疑與恩寵的故事」是如此一個「樸素自然的故事」，我在整體內容的經營上就力求「樸素自然」，在筆觸上則力求「簡單通達」，以企求這兩個構成小說的最重要因素能直接向文章的中心意義訴求；不料，這個「樸素自然」的內容要求在全書的「獨立又連續」的複雜形式裏有了矛盾，恰恰就像《懷疑與恩寵的故事》裏「樸素自然」的出家人不得不置身於「同緣共業」的廟堂裏對應複雜的人事一般的無奈。這是一個最直接迴盪「形式與內容」之間的牽連的切入點。

其實「形式與內容」是小說創作不易處理的問題，也很難由它們相互辯證的關係中尋找到彼此相應的依賴與妥協，尤其這個「樸素自然」的內容直趨思想究竟，原本即在反映一個「二而不二」的現象；更何況我也認同一篇小說的構成因素極其複雜，是整體性，不容單一檢視，更不能由一、兩個

因素來決定；我更以為辭藻工飾是一種耽溺、一種墮落，因為文字既然為文章之所需，固不宜太俗也不能太雅，最好要有傻逗有勁勾甚至有粗曠的筆觸，內容的「樸素自然」才不至被複雜形式所混淆。

（一）、現代中文小說的「形式與內容」呈現不均衡的發展態勢

中文小說一向有個通病，那就是永遠是內容第一、辭藻第二，而形式則從來不予以重視，好像有個撲朔迷離的故事情節或纏綿悱惻的愛情糾葛就具備了小說的條件，不然就是以義薄雲天的義氣或犧牲奉獻的情操來賦予社會與歷史的意義。這裏面不論是古典的章回小說或是近代的變奏變調長篇，幾乎都不脫離一個重複使用的形式，縱使「比較文學」學者大力推動現代的書寫技巧，讀者們多年來還是在沒有選擇的情況下，一再被逼迫著在這個形式裏複習、複習、再複習，使得一個老掉牙的格調像極了一個擺在鍍了金的玻璃框架裏的骨董被高高地懸掛了起來，又嚴嚴實實地保護了起來。

我這個感慨並非無的放矢。多年旅居國外的莊因先生曾在他的《海天漫筆》的〈新與舊〉感喟地說，他的一位鑽研中國現代文學的美國學生在三年的研讀以後，捨「現代」而取「古典」，原因是這位學生發現中國的「現代」與「古典」之間存在了許多藕斷絲連的現象與問題，結果當他追本溯源以後，他發覺「古典」比「現代」還要耐讀，如飴在口；而「現代」則因一承舊貫，而無出陳新義，反倒因無有長進，而顯得味道太淡。

這一段描述真可令「現代」的舞文弄墨者汗顏難堪。莊因先生的文章雖然沒有定義「中國現代文學」的領域，但我恍惚可以看到，一篇篇長、中、短篇小說努力地為張愛玲重塑金身，然後又迫切地與《紅樓夢》遙遙糾纏在一起，使得《現代文學》所引介的諸多文學形式永遠都只能是西方的書寫方法。我們思之於此，不能不捏一把冷汗，因為這麼一羣作家在這股西方狂流裏，要將中國文學帶往何處？我們在高喊「文學已死」的口號時，可曾意味到自己原來正是導致文學死亡的癌症細胞？

這個文學發展的尷尬並非獨一不二，其它的藝術發展似乎都有類似的命運。好像就是從「五四運動」開始的，一切文化發展都掛著西方色彩，不止在形式上要實驗要創新，而且更以西方文明多變的形式驅趕中國文化單調的內容，可以說從詩歌戲劇繪畫音樂文學，甚至藝術評論，無一例外，但又往往在形式上「畫虎不成反類犬」，反倒因過早驅趕單調的內容，而與中國的文化本質背道而馳。

中國的文化與藝術發展，好像一開始即確立了「樸素自然」的內容要求，但是在形式上則力求「簡單通達」，以企求這兩個構成藝術的最重要因素能夠直接向藝術的中心意義訴求，甚至以「簡單通達」的形式直逼藝術性的「樸素自然」，而不讓「形式與內容」彼此相應，相互依賴與妥協。

這裏面最足以「以『簡單通達』的形式直逼藝術性的『樸素自然』」的文學呈現形式即是中文詩詞，所以我們經常聽學者聲稱，「中國是詩的國度，西方是劇的國度」；這個說法固然是因為詩詞形式本身所賦予的斷落與跳躍充滿了中歇性，足以將人類「樸素自然」的意識本質迴盪出來，更因為中國方塊字的本質有一種「靜中求動」的簡約，其「單音獨體」的文字圖符所支撐起來的「形象」，本身就蘊藏了中國哲學最說不清、道不明的「幾、象」景觀，與「卦、爻」如出一轍。

從文字的載體出發，中國的藝術發展傳統從來都是詩意的，不是戲劇的，甚至就算中國的戲劇必須以動作來表達其藝術性，也都從「簡約靜雅」出發，譬如京劇崑曲粵劇申劇歌仔戲等，大凡只要求其情境的凝鑄，或情操的凸顯，而絕少大起大落的情緒起伏，或你死我活的矛盾鬥爭（取材自〈走近文學〉，北美洲《中國日報》副刊，9/27/02-9/28/02）。

這裏似乎也與中國的國畫發展一般有個奧祕。中國的國畫不論是山水畫仕女圖，自古以來幾乎稟承著一個手筆、一種形式，幾千年流傳下來，一成不變；不像外國的繪畫，素描寫實印象野獸立體普普，在形式上逐代更新，內容反倒曖昧混濁，直到最後大家「只見形式、不問內容」為止。

在音樂上，東、西雙方的發展也不一樣。二胡琵琶古箏單獨行事總是悠揚撩繞，聚在一起反而抗衡噪鬧，甚至木魚的單調、簷滴聲脆，都足以在一破天籟之寂靜裏，震醒人類對自然性、間歇性的

契求，甚至對人心起了一種平和，直趨「大辯不言」的意境，而不是像西方的音樂(包括聖樂)，總是刻意在連綿無間的樂章裏消泯「間歇性」，讓人隨著音調而情緒起伏來埋葬「自然性」的訴求。

有了這個瞭解以後，我們不難發覺，現代中國的藝術發展受西方影響的偏頗已經到了一個相當嚴重的地步，所以我們經常會聽到一些以西方高亢的交響樂或和唱形式來展演「佛教音樂」，更經常看到一些以西方的戲劇形式來表達禪學的「不立文字」，連中文詩詞也「只見形式、不問內容」了。

或許中國從清朝以降，經歷了太多苦難，所以心靈的訴求再也無法平淡，即至革命思潮襲捲，整個大陸澎湃洶湧，所以與西方的藝術一拍即合，以至意識奔流沸騰；可悲的是，革命形勢雖然一片大好，但倘若藝術家對中國的藝術本質不察，而本末倒置在西方的藝術形式上註解中國的藝術內涵，甚至在西方的戲劇與繪畫上詮釋佛學、禪學，則對中國的藝術乃至「藝術性」可謂懵懂無知。

這裏其實很容易掌握，因「形式」一旦偏頗，即注定了「內容」永遠走不出「形式」的束縛，而在這個「形式」的束縛裏，大力宣揚「繪畫性、戲劇性、文字性」而不走入「虛無主義」，可說是絕不可能的；然而一旦掌握了中國方塊字本質的「簡約靜雅」，則對中國藝術的「靜中求動」本質就很容易掌握，這時「繪畫性、戲劇性、文字性」可說呼之欲出，根本不必掌握也逃不出手掌心，可以直驅「形式即內容」的領域；除去這條道路，而一昧依憑懵懂無知的西方藝術界來肯定其藝術形式，妄言從其形式捕捉「靜中求動」的內容，就只能加速摧殘中國藝術的「簡約靜雅」理念。

現代中國的藝術發展真是應了「中國人不知遭了甚麼瘟」(鍾阿城語)的說法。但是瞭解了這個以後，對現代中文小說的發展又有何裨益呢?尤其當全球都瀰漫著一股「離散書寫」，以中文書寫的「流亡文學」更形成一種潮流，好像非漂泊不能成小說，非離散不能成題旨。那麼，我們應該如何在這股「離散書寫」中直趨「樸素自然」的思想究竟呢？

要解答這個問題並不容易，所以我嘗試以《懷疑與恩寵的故事》所闡述的「樸素自然」的思想來抗衡「離散書寫」的拉扯，並藉一個「簡約靜雅」的本質來尋找「連續又獨立、循著一個方向前進

卻循著一個理念迴轉」的長篇小說形式——對我來講，「連續又獨立」的書寫方式即為「離散書寫」的形式——我深切盼望這麼一個「形式與內容」的糾纏足以迴盪出「二而不二」的共同體現象。

「二而不二」是「別業」與「同緣共業」之間的本相，也是「簡約靜雅」的人生脫離聲光娛樂的社會無法存在的意義，更是「樸素自然」的思想無法脫離快速輕佻的商業社會而單獨存在的原因；從某個意義來說，我是想藉著《懷疑與恩寵的故事》來尋找我個人與這個世界之間的關係，甚至探索我此生此身在這個「多重時空的迴轉」裏，到底是一種甚麼存在狀態。

我說不清自己是怎麼回事，既對「簡約靜雅」的廟堂嚮往，又對「樸素自然」的人生執著，但一旦發覺這兩者在當今的「同緣共業」裏都無法存在的時候，我就放棄了「二而不二」的探尋而躲到小說裏，將我所對應不了的複雜人事一一簡化了事；這個駝鳥般的逃避行為本身即是「離散書寫」的結構形式，因此我除了發揮長足的想像力與躲不掉自憐自艾以外，唯有嘗試在「離心」與「向心」之間尋找平衡點了——因此從各個角度來看，《懷疑與恩寵的故事》都可說是一本我個人擺脫業力糾纏的現實寫照。這個「文學思維」是我以「佛教思想」貫穿「儒家玄學」與「老子玄學」的因緣所在。

事實上，「離散書寫」不是一個時髦的形式，作家張錯就曾說過：「在我閱讀與教授中國文學批評的體會裏……感知中國文學批評傳統兩大主脈，那就是『向心』動力的文以載道，以及『離心』反動的〈離騷〉體裁」（〈一個文學家之死〉，北美洲《宏觀週報》副刊）；職是之故，《懷疑與恩寵的故事》也可說是一本嘗試在反動體裁裏凝聚心力的小說，只不過這麼一個頗具野心的企圖，第一個要處理的就是「數、時、方」的問題，尤其小說展演本身即在詮釋「離散作用」，因此不必過份強調「流亡」、「漂流」或「漂泊」，在翻開小說的當時就已註定了思維的離散。

（二）、「反離散潮流」在流亡文學的精神放逐裏呈現突破性的逆反趨動

我是執意「反離散潮流」的，但是因為「反離散書寫」在現代小說裏極為罕見，因此我就希望這麼一個「連續又獨立、循著一個方向前進卻循著一個理念迴轉」的長篇小說形式，能夠在時下流行的「流亡文學」的精神放逐裏呈現突破性的逆反趨動。

諷刺的是，這麼一本《懷疑與恩寵的故事》在自我流放的領域裏，離不開孕育其思維的國度，而我又必須藉助西方民主政治的庇佑，讓作品走出灌溉其文化的土壤——這似乎即是「流亡文學」的本質，不論以中文或外文書寫，其精神上的「出走」總是一邊以「出埃及」的悲情做回歸運動，一邊以「二進埃及」的留戀進行精神放逐(取材自李奭學的〈離散〉，《中副・書海六品》)。

這個文學矛盾現象相當有趣，我們可從猶太人離散全球各處、卻以希伯來文凝聚向心力來做個觀察，藉以瞭解二十一世紀初始的中文流亡文學如何邁著同等步伐，在流亡國度裏以各種令人激賞的形式詮釋「反離散」意圖，譬如離散四處的作家習慣以中文描寫已經遠離的祖國來維繫「反離散」的本質，或以在地國文字(如英文)來質疑身軀「離散」的「反離散」思維——兩者均在「離心」體裁上做「向心」書寫；但奧妙的是，向心力一向堅定的猶太人在建立以色列後，卻興起以英文翻譯希伯來文，來呈現離心力的「離散」現象，而團結力量一向薄弱的大陸流亡份子反倒因中文流亡文學的持續成長而不斷深化「反離散」內容。這個矛盾的文學現象，在這麼一個後現代時代的混亂裏，原本無可厚非，但是尷尬的是，其「離散書寫」的形式雖然獲得諾貝爾文學獎「中文書寫的新管道」的讚揚，卻因其「反離散」內容暴露出「流亡文學」的虛假形式其實不是真正的「離散」。

我是決心凸顯這個文學矛盾的，於是我反其道而行，藉著一個被驅逐出廟的僧侶在人人都離散國外的當口卻堅持留在西藏學習漢字，但是當蟠據西藏廟堂的喇嘛都操控起流利的中文、而流亡全球的喇嘛又不得不與所居地的文化與語言共存時，這位已不知自己是喇嘛的出家人卻因擔心藏文的流失而決心「出走」以延續藏文的傳承，最後卻在尼泊爾的一個小街上發現語言的虛假與「離散」現象的「反離散」本質——真正的離散不在流亡而在迴歸，因為離散現象本具反離散本質；我藉此情節安排

來闡述，真正的書寫不在文學而在心念，因為書寫現象本具反書寫本質——這個藉文字來質疑文字的動機，是我在長篇小說沒落的現在對自己的期許，也是我對《懷疑與恩寵的故事》力挽狂瀾的期盼。

讀者對這樣的苦心經營，不應解釋為我刻意以形式的包裝來順應多元化與分眾的潮流；它們的結果或許是一致的，但是我的出發點在盡可能於符合內容的前提下創立一個無常多變的感覺，所以我要求一個篇章一個筆調，絕不落入前面設下的文字圈套，也絕不重複一個形式。

這個「絕不重複一個形式」的形式不可避免地以一種既是因又是果的關係構成了全書整體性的「離散」形式要求。為了避免這麼一個「離散」形式過於呈現離心發展而損及內容的「樸素自然」，我讓獨立的篇章各自挨著，以「彼此的體溫取暖」(癌弦語)，然後在一個理念的籠罩下，朝著同一個圓心的無底黑洞漩了進去，各自尋求「樸素自然」的位置(如圖之A型所示)。

A 型

拉薩的星空
瑪尼轉
荒山石堆
羣山的呼喚
遣百非
離四句
天地的叮嚀
瑪尼堆
瑪尼轉
拉薩的最後一個喇嘛

B 型

拉薩的星空
瑪尼轉
荒山石堆
羣山的呼喚
遣百非
離四句
天地的叮嚀
瑪尼堆
瑪尼轉
拉薩的最後一個喇嘛

這麼一個因章節的斷落所產生的離心形式，不論是A型的漩渦或B型的攀登，都在擺脫「數、時、方」的束縛上，展現向心的逆反驅動，並彰顯兩個「形式與內容」的重要意義：

1、 前後篇對稱的重要性——任何一篇文章的中心旨意有時說不出來，甚至一說就錯，於是我只能藉著前後篇的對稱(或糾纏)來迴盪。譬如我以〈荒山石堆〉來闡述「色即是空」的上迴向追求般若過程，以〈瑪尼堆〉來闡述「空即是色」的下迴向善巧方便融合；又譬如我以〈羣山的呼喚〉的「以生喻死」來迴應〈天地的叮嚀〉的「以死喻生」，以及以〈遣百非〉所建構的「空的論述場域」來襯托〈離四句〉所建構的「假的論述場域」；再譬如，我以〈拉薩的星空〉略帶憂鬱的敘述文體來凸顯〈拉薩的最後一個喇嘛〉疲憊的後設小說形式。

2、 次第推進所意欲破除的時空堅固性——「次第推進」本身即隱涵「時空」，於是我為了在人類「執取時空」的偏執裏破除「時空的堅固性」，採取了下列的敘述策略：

A、 我在〈瑪尼轉〉首先建構生命、時空、文句等因緣和合的「存有」設定，以及「存有」一旦存在以後，其迴轉氛圍原本「不遷不化」(有為法的自類相續)；然後，我嘗試在〈荒山石堆〉裏回溯「存有」在成為「存有」之前的赤裸裸存在狀態，並探索人類在「一切宗教尚未形成宗教」之前的尋求聖道或棄絕觀念狀態，所謂「表別狀態的存在」即是。

B、 當這麼一個「赤裸裸的存有」存在了以後，我嘗試進入一個「非存有」的描述，於是我首先將〈羣山的呼喚〉裏的生命疊印在死亡上面，來闡述「死亡的存有」對人類執著於生命的狀態而言雖是「非存有」，但對一個即將輪迴轉世的生命而言卻是確確實實存在的。

C、 當我將世俗的「生死」觀念破除以後，我嘗試建立「空、假」的論述場域，並從中迴盪出「同緣共業」的設定，以加強德國存在主義學者馬丁・海德格的「『存有』以『非存有』為底蘊」的觀念；由於「空、假」的觀念在西方哲學裏厥無，卻是佛家「因果概念的系統」裏亟具轉承「有為法」與「無為法」的關鑑所在，所以我以〈遣百非〉所建構的「空的論述場域」與〈離四句〉所建構

的「假的論述場域」來彼此迴應，藉以闡明在「同緣共業」的設定裏，「存有、非存有」一顯皆顯、互為因果，所以一旦「存有」現前，「非存有」必定立即黏附；由於「緣起性空」是佛法理論的中心依據，所以我令〈遣百非〉所隱涵的「因緣不和合」與〈離四句〉所凸顯的「因緣和合」，兩者彼此懸盪所建構出來的「空、假」論述場域排列在本書的中心位置，以產生前後呼應的功效。

D、 由於「非存有」本身即具有「存有」本質，所以「空、假」一旦顯現，「非存有」隨即跟著轉化為「存有」；這是我在〈天地的叮嚀〉中，嘗試以一具捨棄今生今身的「四大」來成就眾生各自的「四大」之意，也是我將別業融和在共業裏以彰顯「非存有」的「存有」本質之意。

E、 一旦「非存有」轉化為「存有」，較深層次的「非存有」立即倚附，成為彰顯「存有」所隱藏的「非存有」內涵，於是我藉〈瑪尼堆〉的石頭聚堆在一起成為「瑪尼堆」來闡明「存有」與「非存有」的層疊與互依；另者，「瑪尼堆」聚成一堆，旌旗一插，立即成為藏傳佛教子弟繞佛念咒的神龕。雖然其層層相疊的石頭提供了追尋聖道的契機，但在本質上仍然只是一堆石頭，所以當石堆散了以後，它們仍然只能是一堆「荒山石堆」。這是我在〈瑪尼堆〉裏藉著一棟凋蔽的「失而復得的廟堂」來描寫「存有」的失落與「存有」本身的不可獲得，甚至連「非存有」也是既空且假、更不可掌握的動機所在。當然這裏除了繼續闡述「空、假」的真諦以外，更揭示在「空、假」裏，連「空、假」也不能執取，否則即落入「執有」的言詮。所謂「觀念的棄絕」即是。

F、 由於「非存有」本身具有「存有」本質，又使得「存有」在內部蠢蠢欲動，於是再一次地將「非存有」浮現於表面而轉化為「存有」。如此輾轉互化，可衍生出十八個互依互生的「存有」與「非存有」意義——這是佛家「十八空」的內涵，也是當今之世唯一能將「『存有』的『非存有』底蘊」解釋透徹的哲學理論，這也是我讓赤裸裸的「表別狀態的存在」彼此追逐，以迴盪出「中道」的動機所在；此時，編號「二十九」的僧人終於暴露了荷擔「數目」的使命——「二九一十八」——而「三十」與「二十八」的一再糾纏，即顯示「『存有』與『非存有』的『輾轉互化』」。

G、「數」這麼一個用來「詮顯差別之個體」的符號在「因緣和合」的作用下充滿了玄機。這是我將第九篇的〈裸露〉易名為〈瑪尼轉〉時的想盼，深具打破「存有」設定與建構「迴轉」氛圍的企圖；當然「因緣和合」不是如此單純，所以我只能說，當我將〈裸露〉易名為〈瑪尼轉〉以後，我無意間發現，「內容與形式」在這個安排下得以融會在一起。

H、第二篇與第九篇的〈瑪尼轉〉無意之間建構了一個探索「十八空」的態勢，真是妙不可言，而且如此一易名，更加凸顯了「九」屈曲究竟的意義。誠然，中國傳統數字以「九」為大，最為崇高尊貴，是以天下有「九天九地」、「九州方圓」之說，而貴為「九五之尊」的帝王更深居「九重宮闕」，替「九合諸侯」制定「九品正中」的官吏選拔制度，「九府圓法」的財帛流通之法，「九宮大成」的戲曲樂工，「九鼎大呂」的國家寶器，「九經算術」的數學典籍與「九經古義」的經文典籍(取材自京夫子的《中南海恩仇錄》)。然而正因為其「崇高尊貴」，所以「九」本身充滿「流轉」的變數，可謂在「定異、相應、勢速、次第」的發展，是一個最具破壞因果流變的數目，因此當「九」存在了以後，其「存有現起」前後的顯著差異與緩慢流變，就種下了「九」屈曲究竟的種子——這是「九」在所有數目字裏面，最具「有為法的自類相續相」(生、住、老、無常)的基本原因。

I、「七」在人類的數目系統裏是另一個神秘的表徵，是以基督教中有上帝用了七天的時間創造地球之說，在佛教中有中陰身在七個七天裏轉化或投胎的「七七」之說，而在生活習慣上更是個隨處可見的數目，譬如人人奉行不諱的「一個星期有七天」的設定，就是一樁鋪天蓋地的巧妙愚弄。這麼一個神秘的設定，我當然不願讓它輕易溜走，於是我以第七篇〈天地的叮嚀〉的「死」與迴轉，在形式上起了一個翻天覆地的變化，有若一個人辛辛苦苦地渡完一個禮拜，好不容易到了星期天可以在身心上休息一下，卻發現星期天乃下一週之始，而其「休息」(死亡之意)已然啟動了另一個迴轉，其「以死喻生」的基本意義就是認同第七篇是個形式的轉折，而在此轉折上倘若沒有死亡則必然無法彰顯生命，一旦沒有了生命，那麼前面七篇所闡明的「樸素自然」的生命也就全無安頓處了。

J、　由於第七篇在形式上起了一個迴轉，第九篇就變成第二篇，這是原名〈裸露〉的〈瑪尼轉〉被易名為〈瑪尼轉〉的初始動機。不過「動機的存有」也是說不清楚的，「初始動機」的本相在「自類相續的流轉」裏更是一樁無法自圓其說的企圖；現在回想起來，我都不確定我是在有了「初始動機」後才將〈裸露〉易名為〈瑪尼轉〉，還是當我易名了以後才嘗試去解說這麼一個易名的邏輯。

K、　不論「初始動機」為何，數字因對應才能顯現意義。饒富趣味的是，倘若我們以「七」為一個迴轉的單位，那麼居中的「四」就在前後數目的對應下被凸顯了出來，隱約地勾勒出人類躁動的「初始動機」。這麼一看，第四篇的〈羣山的呼喚〉「以生喻死」不止有著對應第七篇的「以死喻生」的意義，更可用來彰顯《舊約》的「創世紀」之說，蓋因神初分天地，前三日以晝夜定時間，第四日以天體定空間。雖然這種說法屢屢為學者斥為無稽之談，但是「四」這麼一個數目字被用來彰顯「創世紀」的起源觀念與歷史年代的流變推衍，其實揭示了人類隱藏事端肇始的潛動力量。

L、　以書寫的順序來看，第三篇的〈荒山石堆〉與第七篇的〈天地的叮嚀〉幾乎同時脫稿，而且是在老婆已屆臨盆之前完稿；這個經驗頗為神奇，因為這兩篇格調迥異的小說都是在我奔上走下地照顧老婆之際擠出來的。老婆待產這段時間我賦閒在家，所以照顧老婆成了我最主要的工作。老婆四十歲懷上頭胎，從第二十八天開始就反應劇烈，不止嘔吐頻頻，而且不能走動，足足躺了七個月。我在感念生命的神奇之餘不知為何下筆卻成了「平乾」與「大卸八塊」，或許我只是藉著這種手筆將我的緊張情緒穩定下來罷，因為我對妊娠毫無經驗，家中又排擠從大陸出來的老婆，所以我求助無門之下，硬著頭皮操勺臨灶，胡弄一通，除了煮稀飯只會炒蛋。不巧老婆又是一個非常講究口味之人，不時要吃小公雞，要吃黃鱔，偏偏我又吃素，簡直弄得我一籌莫展，於是每當她一非難，我就唸地藏經，要她喝地藏水；雖然成效不大，她成天竟日只知抱怨所嫁非人，但卻因此聚合了諸多善緣，嚴明義大夫，林淑貞師母，沈憶秋導演，彭迪攝影，都適時施以援手。我就是在這段生活最拮据的時間，將整個《懷疑與恩寵的故事》琢磨出個輪廓，因此對諸善緣的和合時時充滿了感恩之情。

這麼一個複雜的「數字現象」只散發一個訊息，那就是所有的「數目」並不具備人類習以為常的「度量」順序意義，而只是說明了「數、時、方」在本質意義上的不可分割而已。

職是，我藉著數字的單獨現起意義來詮釋「數字理則系統的內在銜接性」，並不單單只是為了在「離散書寫」的潮流中引用一個「反離散」的敘述策略，也為了闡明「離散現象本具反離散本質」與「書寫現象本具反書寫本質」的涵意，更為了揭露人類在「時空的偏執」裏破除「時空的堅固性」的可能性——唯有這個可能性的存在，才能令「次第推進」所隱涵的「時空」破滅，同時令前後呼應的篇章拱出一個類似中道的理念——這個佈局才是這個「絕不重複一個形式」的形式最重要的企圖。

（三）、「離散書寫」不能一昧地自我解放

這麼一段冗長的「離散書寫」解說，反覆交叉地涵蓋了所有的篇章，卻獨漏〈拉薩的星空〉與〈拉薩的最後一個喇嘛〉，豈不奇怪？其實這一首一尾對應的兩篇小說(1與0的隱喻)乃在對「離散書寫」束緊腰圍，蓋因人類的思維不能一昧離散下去，又以為這樣的離散是解脫的唯一方法。

事實上，「離散書寫」是一個矛盾的名詞。質言之，「離散」乃諸行乖違的「不和合」現象，而「書寫」卻是眾緣聚會的「和合」現象，更由於「不和合」與「和合」一顯皆顯、因果同時，所以「離散現象本具反離散本質」與「書寫現象本具反書寫本質」的說法才能夠成立；但是，這並不表示「離散」與「書寫」可以被併列在一起，並以之陳述一個現象或表達一個概念，就如同「不和合」與「和合」不應該被併列在一起來陳述一個現象一般。

不過，世人就是如此地昏昧，尤其「後現代文學」更是離散得昏天黑地，所以給人一種錯愕的感覺。是呀！「離散書寫」幾乎是「後現代文學」的瘟疫——既是瘟疫，我浮沉在裏面就不得不採取防衛措施——於是我在這場瘟疫裏書寫，既不能不離散，也不能過份離散。

如此一來，從「書寫進程」的意義來說，我在每個篇章裏都任由取材與書寫保持臨場性，隨順著筆觸的神秘性，在敘述與論證的過程中，自我表白，自我爭辯，自我揭露，自我塗抹，以便使敘述的本身能自動地衰竭，最後指向時空的破滅——沒有過去，沒有未來，只有此時此刻。

我心裏其實很清楚，這種難以預期卻又左右作品方向的「偶然性」，原本就是「後設小說」的條件。所以倘若以這個角度來看這整體的小說運作，而將之稱為「後設小說」也未嘗不可，但在我的心裏，其實只有〈拉薩的最後一個喇嘛〉堪稱為「後設小說」。

談到「後設小說」，我必須再加以說明，因為〈拉薩的最後一個喇嘛〉在年代上與所有的篇章均有極大的出入。從整體內容的連貫性看來，〈拉薩的星空〉所繁衍出來的故事，經由前一個〈瑪尼轉〉到後一個〈瑪尼轉〉有了一個細部的演變，正像由一個全景的冷眼旁觀推拉為聚焦的深入情節；而在其推拉的過程裏，支離破碎的離情在尋求生存條件的領悟中，又重新融入〈拉薩的星空〉的漂泊心態——這無疑地是「後現代」文化現象裏的「解構主義」小說形式。

鄭樹森教授曾在《現象學與文學批評》裏如是說：「所謂解構，即將任何本體或本質化的觀念『問題化』、『斷裂化』、『反穩定化』或『置於抹拭之下』。」因此由前一個〈瑪尼轉〉到後一個〈瑪尼轉〉的八個篇章即可看做我將「問題具體化」的顯現過程，而故事的不連貫(或甚至是那些沒有故事、只有主題的部份)就是「斷裂化」的必然；當然我做為作者卻讓自己在作品的寫作過程中暴露是「反穩定化」的自剖必需，但讓自己藉著故事主角來推翻或模仿自我則是「置於抹拭之下」的隱藏。

「後現代」文化現象在態度保守的文化人眼裏是一樁「沒有必要存在」的標新立異，但是存在就是存在，「沒有必要存在」並不能抹殺它已經普遍存在的事實。其實，類似「解構主義」小說形式的實驗與創新只是西方「二元化」思潮的餘唾，僅能在「方法論」上提供「形式解放」的嘗試，但對超越「根本上的設想概念」卻始終都是無能為力——此乃西方學界因為缺乏「因果流變的自類相續」的融合哲學觀念、所以只能以「形式」論「內容」的主要原因。

反過來說，由於「現代主義」至「後現代主義」的演變只是一個無法分割的傳承關係，而這個傳承的「強自斷裂與不穩定性」本身就是「後現代主義」所要鑽研的規範——這就有了矛盾，因為在規範中尋求規範的傳承，絕不可不對「因果流變的自類相續」有所瞭解——這個可能就是「二元化」的西方哲學思維不得不在「文學」裏蹣跚猶疑的主因罷。

我以為，任何學者倘若無法在這個論點上把握，則必然以為「後現代主義」是淺薄與庸俗的；但是一旦掌握了這點，則「後現代主義」所凸顯的正是哈佛大學哈利列文教授所講的「反智」色彩，也正是「二元化哲學思維」所無法深入的生命真實意義。

（四）、西方學界「形式解放」的方法論對「因果流變的自類相續」束手無策

我咬文嚼字地說了這麼多，其實只是想交代我在「跳躍與斷裂」的篇章中，大力著墨探討活佛轉世繼位的內涵，不過就是為「因果流變的自類相續」提供一個註腳。我這個嘗試當然有我的動機，因為中國文化界所有的「後現代主義」理論都是承襲自西方學者的論見，在掙扎於概念、名稱與語言的翻譯裏，本末倒置地在「美學、藝術、建築與文學」形式上爭辯或擁護；殊不料，這些都是浮面的現象，根結點在於東、西方不同的「融合與對立」哲學內涵。

基於這個考量，我以為世俗人眼中的「活佛轉世繼位」的神秘性正可為「後現代情境」的瓶頸打開一個缺口，使得原本就不可分割的「現代主義」與「後現代主義」傳承關係再度相互融合、相互辯證；當然，我更希望大家在瞭解了「因果流變的自類相續」以後，不再以為「活佛轉世」只是藏傳佛教的一種世襲式的傳承——這裏面其實隱藏著業力(共業與別業，或引業與滿業)的潛伏、秘密相續與不可說不可說的如影隨形的附著，而「活佛轉世」則以一個「從未來而來」的角色去質疑理性思維與邏輯語言的限囿，其所建構的「後現代主義」則以一個倚附菁英的身分去瓦解羣體的疆界，令多元

離散的符號結構重新回歸到造形元素的符號組合規則，從而排拒主體性論證過程所塑造出來的「先驗主義」的存在，進而建立一個不受時空干擾的文字符號，是為「後現代主義、現代主義」的內在連結性，使兩者之間的「連續性、斷裂性、貫時性、並時性」在彼此的相互指涉與交叉雜沓的敘述裏，因「後現代書寫」邏輯還不能被清楚地界定為一種理論或派別，而有了不能比較的混淆。

其因至為尷尬，以「後現代書寫邏輯」乃因應「現代書寫邏輯」的反動而生，或可超越或壓制「現代主義」的理性思維邏輯，所以是一個「反智性思潮」(anti-intellectual current)的衍生，但實質上，「後現代邏輯」又必須繼續「現代主義」的實驗性與離散性，卻因其內在的「不穩定性」而只能處於一個戲仿、諧擬的位置，並以之為憑，去調侃「現代主義」以一個嚴肅態度去對待實驗的「不確定性」，所以在理論上就形成一個無法定義的概念。

為了避免自己在「後現代主義」的名稱建構裏深陷「後現代」文化現象而不自知，我在〈拉薩的最後一個喇嘛〉的故事營造裏，急速在內容上拉開一個三十年的安全距離，在形式上則由「解構」走入「後設」；這個撇清的作法有多重意義，但最重要的是我以這樣一個安排來闡述「有名必有實」或「名即是實」的錯謬與無奈。誠然任何主義名稱(包括所謂的「沒有主義」)，都只是個假藉的符號或文化中的執著，但因人們在無法探知其內涵之下經常逾越其真實本位，反而令名稱自衍自生，形成種種扭曲意涵與誇大引申；有了這樣的認識以後，我們應當可以對「活佛轉世」渡人的悲憨，重新有一個正確的體認，其「生之頌」或「生之愍」都在其內部有「連續性、斷裂性、貫時性、並時性」，所以不能以「後現代書寫」邏輯管視之。

這個說起來很費事，不過名稱觀念的成立是由我們思想的抽象作用建立，而由文字或聲音表達出來。它是一個「聚合」，有以簡馭繁的思考與溝通功能；但在我們偏執的運用上，名稱逐漸在主觀上被賦予內涵，進而忽略了名稱的主觀性與可變性，然後我們變本加厲地執著名稱，以為「有名必有實」，甚至無奈地認為「名即是實」。

當然理論歸理論，明眼之人卻很容易發現〈拉薩的最後一個喇嘛〉裏的「後設語言」仍是「後現代」文化現象的範疇——「後設小說」沒有「後設語言」支撐是徒然的，這個留後再續，但「因果流變的自類相續」卻是一個我也解說不了的伏筆，正所謂「內容中有形式」或「形式中見內容」罷。

（五）、「形式與內容」的融會是制止「離散書寫」的矛盾深化之唯一方法

我雖然將形式弄得如此地複雜，但卻絕不願犧牲內容的單純，於是這個不讓複雜形式凌駕單純內容的居心就煞費苦心；以是之故，倘若這個漩渦式的功能無力化解「絕不重複一個形式」的複雜，那麼這個「連續又獨立、循著一個方向前進卻循著一個理念迴轉」的經營就算是失敗的了。

畢竟這本書在陳述業力，而作品本身的呈現亦是業力的顯現，所以倘若「連續所以複雜難解」的形式大過「獨立所以樸素自然」的內容，而使得「形式」太過凸顯，以至於影響了「內容」深度，那麼我就必須檢視我當初的居心；不過倘若「樸素自然」的內容壓過「複雜難解」的形式而賦予小說的深度探索，則我就達到我當初「不以形式而形式」的目的了。

說得這麼多，我好似仍然沒有將《懷疑與恩寵的故事》的「形式即內容」說清楚；總的說一句罷，「懷疑與恩寵的故事」是一個繞圈的故事，不止在「形式」上遵循著整體大圈圍繞著各自小圈的方式，在「內容」上更是令各個小圈以「迴轉」的內涵連接，一方面構成各各篇章的主旋律，以維持各各的小圈圍，另一方面則在「形式」上圍繞著「迴轉」的整體展現，使得各篇在聲韻、節奏與意象上不至於荒腔走板。這個形式深具「活佛轉世繼位」的內涵，因為抽象化的名位隨順著繼世的次序，一方面訴說了「因果流變的自類相續」內容，另一方面則闡述了共業匯聚裏所不可逆轉的變數。

我只能說這個就是「二而不二」的真諦罷，因為從各自篇章的「解構主義」形式來看，全書的「結構性」內容層層剝離迴轉的主題——這裏指的是「唯識」；然而從全書整體的「結構主義」形式

來看，「解構性」的內容處處藏匿迴轉的主題——這裏指的卻是「般若」。在這麼一個「解構主義的結構性」與「結構主義的解構性」迴轉的圈子裏，傳統意義的主題非常容易在沒有情節可依之下瓦解了，於是讀者自行設定各種組合與猜臆的可能就因此而被縱容了——這個下迴向的融合(結構)雖然是相對於我寫作時的上迴向的追求(解構)所講的，但是我深切期盼我們都能去想想自己在這個共業匯聚的「形式」裏，所被賦予的個體生命「內容」究竟是甚麼意義。

這個想法其實很多作家都曾質疑過，只不過我是第一個將之點描出來的人罷了，譬如大陸作家韓少功就曾說過：「傳統的小說寫法寫到一定程度就覺得不滿，挺不自由的，很多東西裝不進去，被一個套子套住，你得跟著它走，不是它跟著你走……嘗試著把小說和非小說的因素結合起來，我覺得重新恢復中國筆記小說的傳統是有意義的……有些思考需要以具體的感性方式傳達，有些生活現象需要理性框架的關照」——這個「把小說和非小說的因素結合起來……重新恢復中國筆記小說的傳統」或許正是我為甚麼寫《懷疑與恩寵的故事》的目的罷。

二、 文字與文體

為了避免自己陷入「形式」的泥沼以保持單純的寫作心性，我竭力杜絕自己受時下流行的辭彙影響，以減少模仿的痕跡；有時我更令自己一早起床、在意識還未完全甦醒的狀態下振筆直書，而到了自己開始適應語言的時候就停筆。這個用意就是在盡量令自己保持自然。我深刻以為，這個自然性有一種破除虛飾矯作的精神，所以比較能在「樸素自然」裏見到人類的共同情感。

可悲的是，我每天推動文字的進展甚緩，因為那種感覺文字干擾的心念總是來得特別快，所以我就不得不停筆；而我一停下了筆，萬事紛擾的外境就更是繽紛呈現。這真是很無奈的。有時我寫得極為順暢，捨不得停筆，於是文字就容易流於輕浮；有時我寫得太過阻滯，文字卻轉趨沉重。

真正感覺內心平靜的時刻很少也很短暫，但是當那個時刻來臨時，電腦螢光幕上的文字個個都好似有著生命，更有著自己的歡呼與焦慮，而與敲下字鍵的我毫不相干；這時的我幾乎不需費力，也無需營造，更好似敲下字鍵的我已然隱去。那個感覺相當美妙，只可意會，不可言傳，而在這個片刻寫下的詞句大多不需更動。《懷疑與恩寵的故事》有些「斷語殘篇」就是這樣產生的。

可惜的是，這樣的時刻太少，所以大多時候，我都是攪盡腦汁，在兀白螢光的照耀下感到虛脫無力；更有些時候，當我勉力在故事或世俗的情理中處理一些超乎經驗的內容時，我常忘了自己正在從事的寫作，也忘了文章的內容，只傻乎乎盯著螢光幕，感覺自己好像就是那個「超乎經驗」的夢幻根緣。每當這個文思枯竭的感覺來臨時，我就有些埋怨自己輕率地走上「文學」之路，更對那些下筆如飛又固定地每天寫兩、三千字的作家，油然升起崇高的敬意。

我只能想，自己的福報真是太差了，更因為自己起步太晚，幾乎是當感情已經遲鈍了以後，才開始寫作，所以總是欠缺流星雨般的靈感，也沒有詩一般的情懷，因此始終都感受不到任何靈感激撞創作力的喜悅。此時，我總是哀歎一聲「時不我予」，然後遠離書房，到佛堂裏唸經，或在後院裏兜圈子念佛念咒，等到心念逐漸單一下來，我才回到書桌旁又寫下一點。

這個「寫作狀態」(鍾阿城語)持續了五、六年，不管一天一百字或一千字，一千八百多個清晨所累積起來的點點滴滴竟然也頗為可觀，真可謂「聚砂成塔」罷。我料不到的是，這個寫作習性一旦養成，到了我不得不重回職場時，竟然連我必須在清晨趕火車的狀態下也延續了起來；可歎的是，由於工作的壓力老是沉澱澱的，火車的時刻表更在心裏造成一道創作的鴻溝，所以創作思維就有些顯露疲態，於是我只能回頭修飾文字，補充思緒，甚至對自己的創作思維評論起來了。

不論是創作、評論、甚至填詩作詞，每天清晨一點半、兩點到五點是我僅有的寫作時間。有時寫到要緊處，看著時間，想起了公司裏一連串的會議與簡報，心裏忽然就著急起來，於是連忙存檔、關機、做早課、吃早餐、洗澡、換裝、趕火車，一陣忙碌下來，那個綿延縝密的思維就不見了。

當然思維一旦觸起，其竄動是無法操控的。偶或在搭乘火車時冒了出來，我立即將之寫在隨身攜帶的筆記本上，而如果筆記本忘了擺在公事包裏，那麼我倘若不是一路將之活生生地記在腦海裏，就是放任它而去；最悲慘的是，一路記得牢牢的，臨進辦公室時遇上了一批人或想起了一些事，竟然一下子就把它忘得乾乾淨淨，消失得好似從來都不存在一般。

筆記本上的語句能不能在日後成為具體的思維，在我記錄的當時是全然沒把握的。所以筆記本上很多殘章斷語現在看起來都已經沒有了當初記下時的感動，卻散發出一股曖昧的氣息；我想，當初我會將它們記下，必定是因為有甚麼想法值得記下來，但是積累多了，當初的感動已不再感動，反倒暴露了自己曾經想藉用喃喃獨語來做娓娓暢談的細微動機。

最令我驚訝的是，筆記本裏的字裏行間，似乎透露出我想隱藏某些私己經驗，甚至只是為虛構部分人際關係，而表達一些自己不受世俗牽累的偽裝心理；我所不理解的是，筆記本純屬私人珍藏，既不對外公開，也不對自己過去的行為負責，但我在「潛意識」裏卻學會了掩飾，將帶有目的的動機偽裝為不帶任何動機的慈悲胸懷。這多不可思議呀！然而，筆記本的具體存在還是散發了一個重要的訊息，那就是我曾經在另一個世界裏實實在在地存活過，雖然我粉飾了當時，欺騙了良知。

這樣一個思維生活疊印在枯躁忙碌的上班生涯裏，到底是怎樣一個酷刑，實在也說不來。每天乏味的工作使得我的精神愈來愈庸俗，好像表面的東奔西走，悄悄地把一切思維旅歷都給熨平了，更使得深埋在工作表層下面的不安與躁動都像只是為了填充空虛生活的必須與正常運作。我不得不承認這個精神狀態多少影響了我的工作，但在菩薩的庇佑下，我最後還是安然渡過許許多多的驚濤駭浪。

我在無力又無助的生活壓力下，唯一的樂趣就是回頭去讀我的舊稿，並從舊稿中聆聽自己一路摸索過來的腳步聲，窸窸索索，從遠古盡頭一直傳了過來，然後自娛自樂地去推開未知的門扉，嘰嘰喳喳，直響至連接著千千萬萬黎明之前的深淵；當有那麼一個讓我不能不懷疑的氛圍又再度被自己的思緒醞釀出來時，悄靜無聲的生活會突然造成轟然巨響，喧嘩紛亂的世間卻一下子寂然沉澱。

這時我就重新拾起了筆，東補一詞，西加一句，更任由手中的筆隻對過去的思緒進行摧殘。我深陷於自己的行為規範之中，卻無法認知自己的一舉一動早已悖逆了當初的願望；當然這個覺悟等到一切都事過境遷以後，我才稍從盲從盲動的日常生活中醒轉過來，然後我才知道自己原來執迷得不可救藥。這個「書寫狀態」可說就是我寫《懷疑與恩寵的故事》的心理與生活寫照。

當然這裏面還有一個不能言說的「非書寫狀態」，因為有很多時候，我都不想書寫，只是呆滯在「思想」裏，但是這個不想造作的「文字」卻慢慢地在「文字」的圖符裏，蔓生出「文字敘述」的動力，而後就繁衍出「思想」的態貌；只不過，這個「始交而難生」的文字造作並不能推動「思想」的進程，卻只是在一個「思想」不能停滯的「無造作」地帶，艱難地丟下一枚觸動「思想」的因子，讓原本無力造作的「思想」順勢有了造作的動力，然後「動之微」的思想開始鞭撻「文字」，再然後「微動已動」的文字伺機反撲，但這樣的「文字」除了盡情地驅趕「文字」去鋪曬「思想」的無力以外，並不具備敘述「思想」的力度，於是「文字」終於在「文字敘述」的傷頹裏，敗下陣來。

這時我就有了懷疑。如果承載「思想」的「文字」無力造作，那麼操控「文字」的「思想」是如何讓「文字」在「文字敘述」盡情地造作呢？這樣的「非書寫狀態」如果碰上了一個「沒有文字」指示的「無認證」地帶，除了讓「認證」靜止在「無認證」上，還有甚麼方法讓「沒有文字」的認證激起「認證」的激情呢？這樣的情景就是十六世噶瑪巴圓寂後的「無認證」態貌，似乎只是在十一年的「無認證」靜止中，等待著令人臉紅的文字將「噶瑪巴」從「無認證」的無風地帶上，激起風暴。

這個應該就是太錫度造「孔雀信」的激情，但是除了「激情」以外，「孔雀信」所帶上的還有達賴喇嘛長久以來推動「精神統一」的期盼，更有回溯「古寧瑪學派」的苦心孤詣，而在這個立眼於萬世的基業上看「十六世噶瑪巴」的轉世，「孔雀信」所激起的風暴就不是甚麼大不了的事情了，更何況，連「達賴喇嘛」的稱謂都可在此生終止，甚至連「格魯、噶舉、寧瑪、薩迦」都可回溯到一個「四大教派」尚未分岔的「前寧瑪」，「孔雀信」所鋪陳的文字又何需有任何的佐證呢？

正是這麼一個「無風」的「非書寫狀態」，造作了我書寫《懷疑與恩寵的故事》的動力，只是很多時候，「文字」所激起的只不過是一些不甚了了的浪花，甚至還不見浪花，就已被鋪曬成了無病呻吟的呢喃，猶若一些傷頹的「文字」招搖於脫水的「思想」裏；這時我就任憑「文字」在「時代、思想母體、文字敘述、所詮、能詮」之間，將「字根、圖符」的殘骸盡情地映應在「文字音韻」上，也正是在這個「兩相交麗」的圖符與音韻糾葛裏，我在脫水的夢境裏，發現了一隻有著「人工翅膀」的孔雀，奮力開屏於「夏瑪巴」的枕塊邊，令曲肱而枕的「泰耶噶瑪巴」憂傷看著猶若枷鎖的「人工翅膀」成了狂傲的畫家筆下的展示，訕笑「太錫度、烏金噶瑪巴、達賴喇嘛」之連結。

這樣的文字推進方式，在文字裏尋找「後設語言」(Meta-Language)，到底是一個甚麼樣的精神狀態，我自己也不是很清楚；不過我所期盼的是我能在心念的推動裏將小說的功能減低到最小程度，而讓小說的主角在一個瓦解「對象(Object)語言」的敘述裏自行尋找一個真實性的事跡——那種無需寄生於現代社會的沒有人際關係、沒有求同順俗、以及無需包裹自己、無需應對進退的清真自我。

這個不討好任何人、完全自主的動機長久以來就這麼一直存在著，其「自立自破」的語言順著「存有」與「非存有」的互依互存，逐次將「對象語言」提升為「後設語言」，但也因「後設語言」一敘述即為「對象語言」，所以一路盤旋而上，文體區分乃逐漸消除，然後普賢菩薩所倡導的「創造性思想」於焉漸次現起；易言之，這個提升「後設語言」的外在顯現，即為破除「文體」的限囿。

明顯地，這也是一個「二而不二」的現象，正如「內容與形式」一般，「文字與文體」也相互影響，而不是以「文體」的規範來操控「文字」；當然我有這個想法，起因於我總覺得文藝界對散文與小說(甚至雜文或詩詞)有過份區分的弊病——先是以字數，再是以論事或敘情，又以語氣或風格，然後以氣勢或纏綿，最後以犀利或清新——好像大家不如此徹底地區分，則無法消化文學，反而本末倒置，忘了這些區分都是報刊編輯、學院派評論者或出版商受西方思維的商業考量所發展出來的，反與「後設語言」的「離四句、遣百非」愈行愈遠。

姑且不論西方語言結構能否臻其「後設語言」的境地，這個發展的弊病令我們經常讀到書評家在《紐約時報》為文指責，當今的小說簡直就是在記述真人真事，而「非小說」的傳記或新聞卻又有太多的虛構成份。其實文體的區分不是絕對必要的，強加區分的結果就使得「後設語言」蕩然無存，猶若盡情伸展「人工翅膀」的孔雀充其量也只是一隻「孔雀標本」。

毋庸置疑，「文字」是心念的點滴，所以要讓它自然地流露，「文體」的區分無異是一樁有形的障礙；所以除了一些需要具體要求的法律條文與議論事項以外，任何的文體均應略帶詩意，最好的情形是通篇是散文，拆開來是詩意；或者通篇是小說，拆開來卻見散文的語氣、雜文的氣勢與詩句之韻味。這該是一個多麼美妙的境地呀。如果作者要臻其融合「內容與形式」的意境，則首先在筆觸上就不能強分鄙俗與精緻，更不能在人為的造作上將「文體」硬生生地隔開。

我有這個想法可能與我的工作環境有關，因為我每天在辦公室裏，都必須掙扎於洛杉磯捷運局的條條書寫框架，不止「法律條文與議論事項」的文辭語句被限制得死死的，甚至連一點從層層點批修正所殘餘下來的創見，也被充當執行官的行政秘書無情刪除；她的理由很簡單，委員們位高權重，所做的決策既多又雜，所以只能用一種框架賦予一種思考方式，以確保決策運作的流暢與行政體系的效率，因此任何逾越形式框架的文字與文體都不得存在。

不幸的是，從專業角度來看，這位思考膚淺、只重形式不重內容的行政人員就如此輕率地扼殺了許多精闢的思維，而令委員們擔負起思維僵化的批判。我或許就是在這種氛圍下，嘗試彌補自己對文字的失落罷，因此我不止在自己的寫作裏打破任何的文體要求，更將所有的小說散文雜文詩歌評論一併融合在一起——套句很多文學家的「左手寫散文，右手寫詩」的說法，我自己寫作的尷尬卻成了「左手寫具體要求的英文法律條文與議論事項，右手寫不具任何形式要求的中文小說與非小說」。

當然我這個「不具任何形式要求的小說與非小說」，很多學者不能苟同，譬如〈天地的叮嚀〉就曾被「文學風流」人士批評為「不是小說」的小說；但是我不禁質疑，在一個以文字為載體的小說

文體裏堅守小說形式，有那麼重要嗎？這是因為學者只寫「散文」，所以就堅守「散文」的文體，而不容許「小說」予以侵犯嗎？如果是這樣的話，詩人想必也將打壓散文與小說了罷。

不過誠如陳芳明教授在《風中蘆葦》自序〈詩的未完成〉裏所說，很多散文都是未完成詩句的擴張，很多詩句卻是已完成散文的濃縮；在這些擴張與濃縮的寫作過程裏，作者通常妥協於自己最後思維的完整或殘缺，卻不知自我的文學生命早已因為這項妥協而折磨而鍛鑄，進而走出早期的飄逸與幻想，但在「文體」的框限下，作者反而逃不出一股適應時代的愁苦與浮盪或掙不破一股檢視時代的憤懣與荒涼感觸，而讓人覺得「書寫」的不堪。

陳教授所說最為可貴的是，作者在妥協於自己最後思維的完整或殘缺前，大多能捕捉那種自然流露的詩意(不論是倏忽或是輕淡的)，而明瞭心念的點滴原本都因尚未接受世間的撩撥而顯得純潔。但是這麼一個說法好像捕捉不了我自己的景況。也許這麼說罷。我之所以背棄充盈著政治操控的交通策劃生涯而走上文學之路，是企圖與這個立意不明的漂泊人生糾纏到底；我這麼做，與其說我是頑冥不化，不如說我是在突不破人生困境的情況下，賦予自己一個突圍的機會。

可歎的是，我沒有別人振筆如飛的才華，也沒有文壇千絲萬縷的人事糾葛，更不知如何聚眾以暢談文學盛事；我只有一腔無處可洩的熱忱，在前行者背後莫名其妙地跟著，無暇顧及自己的步伐，只知大步邁著，直到自己累了，停下了腳步，才發覺自己已把所有的同行者遠遠地拋在後面。

為此，我的內心總是惶惑不安，因為幾乎所有的創作者都是從年輕時代就一路寫作過來，不止人脈廣絡、抓題切中，更是昨日見稿、今日成書，正應了鄭板橋「今日才立別號，明日便上詩箋」的說法；而到了屆臨退休年齡才慌忽忽提筆的我卻只能閉門造車，所以不止辛苦孤寂，題旨偏冷，更是稿件成堆，出版無門。

但我好像也不是很在乎，寫就寫罷，有沒有人讀，不是自己的問題，而是因緣和合的問題。這真是矛盾，更違背寫作的目的。不過我卻一直頑執地進行著。或許換個角度來說，我只是藉助文學來

救贖一個一直在世俗裏沉淪的生命。這麼一個救贖自己的手段將把自己帶往何處，不是我在使用手段時所可設想出來的；不過倘若這麼一個自我折磨的文學手段能夠在融合內容與形式、以及筆觸與文體的努力裏，成就其史詩的性質或傳記文學的考證或報導文學的平實，則將是我在這段時間與自己相處的最大報償——這是我對這本書的期盼，也是自己拯救自己的責無旁貸的使命。

三、 題旨與詮釋

當我閱讀自己的舊稿時，我不時萌生懷疑，那個傾訴的人到底是不是我，或我是否真的像自己曾經描述的那樣經歷過那些事情，甚至我是否真的經歷了那一段孤寂的日子；一切似真似幻，好像我只是偷了一位陌生人的扎記或隨筆，又好像我只是看完了一部充滿了虛構情節的炫麗影片。

不管這些舊稿是怎樣的一個存在，它都提醒著我，我曾經生活在一個與世無爭的國度裏；雖然這些日子已經遠了，現在回想起來，甚至有些不真實，但那些夢幻般的自我追尋總是令我心生歡喜，並隱隱地發出一種誘惑我再度嘗試的訊息。當然這個念頭，讓我受盡了奚落。

「你想都不要想吧！」我的老婆曾經警告過我。「你六年休息在家寫作，損失了近百萬美金，就算繳完所得稅，也還有七十萬罷！」她扳弄著手指頭算著，然後指向堆積一旁的稿件：「你所換來的是甚麼？不過就是一堆沒有人要的文稿而已！你五十歲的年紀卻有二十歲的幻想，豈不荒唐？」

這樣的叫囂我聽了不下十遍。從經濟的角度來說，老婆自然是對的，我在世俗裏翻滾了一輩子也的確應該現實一點。但我怎麼向她說出我心中的孤寂呢？我怎麼向她陳述我對世間的憂慮呢？悠長緩慢的自我追尋與快速忙亂的現實環境是那麼地不協調，但沉緬於其中的快慰卻是我與另一個世界的唯一聯繫(不論那是一個我從未曾涉足的拉薩，或是一個我已經淡忘的臺北)，更是我存活在這個冷酷世間的唯一希望。但我應該怎麼在生活的拮据與思維的困惑裏做出一個平衡呢？

我只能想，這個回不去我所嚮往的生活狀態的尷尬，或許就是造成我變本加厲地在詮釋《懷疑與恩寵的故事》的題旨上施力的主因罷；於是這麼一來，我在全書的整理過程裏，一邊對輕輕忽忽的創作思緒加以凝鑄，一邊又添磚加瓦地往語焉不詳的地方註解，有點像是以一位合法的代言人弔詭地吞吐與反芻著一些已然不屬於我的「創造性思想」，而且創作成品愈深邃，詮釋愈困難。

關於這點，陳芳明教授說得好，「作品一旦發表之後，就已脫離作者而獨立存在著，所以作者不再是作品的唯一詮釋者」，這真是為作品的詮釋與原創性之間已然沒有了絕對的關連做了一個深沉的吶喊；但陳教授有所不知的是，其實不必等作品發表，尤其對那些不急急將作品發表的作者而言，「作品一旦(寫完)之後，就已脫離作者而獨立存在著」，這對創作期間長達二十餘年的《懷疑與恩寵的故事》而言更是如此，而我做為一個「詮釋者」其實已經很難追蹤我當初寫作時的內心運作。

真是如此的呀！我做為一個「原創者」都掌握不了當初的創作意圖，其他的「詮釋者」就更難掌握了；因此任何一個人對我的作品的詮釋都得小心謹慎，不可因一個不同的回顧角度與知識經驗的剖析與解說，就自詡可以重新賦予作品另一個生命的真實。我必須提醒一句，這種輕率是要造業的。

當然業報有深有淺，這個業報不至遭惹類似「殺業」的果報，但是倘若自己的言說阻擋了讀者往內探尋的動機，也難逃「擋人慧命」的果報。這裏我舉個例子來說明這個嚴重性。話說我曾以中篇小說〈裂痕〉參與「聯合文學小說新人獎」徵文，但卻被決審委員們批評得體無完膚，直說〈裂痕〉敗在「題旨」，並因之暴露了「寫作動機」的問題；其詮釋的根據很簡單，因為〈裂痕〉暴露了文壇一件無法求證的「原創與抄襲」事件，而有「狗仔」挖人隱私的失德現象，並因這個事件與文學獎有關，所以我在「文學獎裏批判文學獎」，也就難逃「舉著紅旗反紅旗」之嫌。

這可真是遺憾了，因為〈裂痕〉之所以取名為「裂痕」者，旨在將所有事物的「裂痕」共通性找出來，舉凡原創與抄襲、神與魔、人我與法我、光明與黑暗、時間與空間、存在與非存在、和合與非和合、個體與集體、0與1、文學與宗教、生與死、題旨與詮釋、讀者與作者、能詮與所詮等等，

任何事物只要中間有「對立差別」者皆屬之，並在最後因書寫者發現了「書寫狀態」(亦即我寫作時的時空狀態)所創造出來的「能詮與所詮」，其間的「裂痕」空間本身卻空無自性，而令「二分法」融合一處——可歎的是，〈裂痕〉執意將「文學」提升至「宗教」(起碼是「宗教哲學」)的領域，但文學人士卻無情地將「宗教」壓抑為「文學」的詮釋。

文學人士對「文學」的使命感是很執著的，卻不料這個心態本身即製造了讀者與作者的「對立差別」存在狀態；易言之，我以「裂痕」的消泯來詮釋佛家的「緣起性空」，落在那些捍衛其「詮釋者地位」的存在狀態的評審委員眼裏，卻只能擴大其「對立差別」，將〈裂痕〉擺在自己的思維框架裏予以壓縮，而不是將自己的思維藉著「裂痕」的消弭而予以提升；這真是遺憾，〈裂痕〉之所以以「原創與抄襲」為引，乃因其撰寫的時空狀態正是「原創與抄襲」事件暴發的時空狀態，而我只不過隨順其「對立差別」本身的空無自性，將這兩個時空狀態融合在一起而已。

我對〈裂痕〉的遭受埋沒與屈辱並無怨恨，因為這原本就是「別業」掙扎不出「同緣共業」的具體象徵而已；但我卻遺憾，這麼一篇融合時空的〈裂痕〉原本可以藉著曙光裏光明與黑暗的糾葛，來釐清「神與魔的差別對立」只不過是自性的混淆，但在「眾神的笑聲」裏，我藉著「神與魔的對立差別」來詮釋人在死亡的過程裏，意識如何由「黑全成就」轉至「子母光明」就一敗塗地了。

這些嘗試以小說來探索甚深宗教內義的可能性，在評委的輕率裏就整個被抹滅了。這麼說來，我做為「原創者」，不論是從創作動機或原始思維來看，應當都是那位最具正當性與合法性的「詮釋者」罷；然而任何作品(包括這本書)的題旨真是說不清的，尤其一些隱喻性極強的作品有時連當初的創作動機都抓不真確，遑論可以明晰地條述題旨？

不過這個尷尬的「文學現象」卻不為文學評論學者認同，所以他們批判起別人的作品，似乎比「原創者」更明白創作的初始動機。這是否也算是一種一廂情願的說法，我不得而知，但總覺得那些自以為能夠通曉作品題旨的評論者都是一些自識甚高卻眼高手低的人物。

此言不虛。小說之美不在它表面的情調與文筆，更不在其它更次要的奇思妙想或煽情鼓動，而在作品之外或文字之後的作者的性靈與情操；易言之，小說乃「虛構世界」所營建出來的一種載體，而這個被虛構出來、在載體之上的世界才是創作的本意。因此要評論任何小說，都得從優美、清新或形式上的華麗走出來，而在整體、渾然和鮮活的元氣裏尋找那個躲在作品背後的「原創者」，才足以深入作品的題旨，將其「創造性思想」挖掘出來。

「創造性思想」不等同於「思想創造力」。這個「能所」的釐清很重要。令人有些氣餒的是，評論性文章總是那麼理直氣壯，似乎評論者正是那位最具正當性與合法性的詮釋者，所以其被賦予的使命感助長了文字的浮誇，其被委任的地位掩飾了文字的虛弱，於是在強加辯證的過程中，評論反倒令文字無力了起來；因此在語言過賸而意義匱乏的弔詭下，評論性文章大多無助於人文精神的提升，反倒因為其氣勢過激過強，混亂了「創造性思想」，所以只能在方法與形式上攪弄。

要注意的是，思想不必仰仗理論，尤其不必仰仗無根混亂的理論，更無需將承載思想的方法或形式轉變為思想本身——思想本在理論與方法之外，而蘊涵於當下的生活，就如同創作的過程離不開寫作的時空一般；弔詭的是，雖然這麼一個「虛構世界」之所以能被營建出來成為小說的載體，必須取材於「創作者」的生存方式與生活環境，但其載體內部的演練則必須來自「創作者」的文化視野與胸蘊塊壘，以及其對人類的關懷與憂患。在這麼一個標竿下創作，「創作者」的中心思想必須貫通，宇宙觀要透澈，才不致令筆下的居家生活與地理意義、甚至感情糾纏與人物糾葛，來束縛其創作意識的流動——這不止是藝術上的必需，更是結合「形而上的哲思」與「形而下的文化」的必需。

當然任何一種文化的孕育對「創作者」而言都有正反意義的作用。正的來說，典型的傳統文化形成作者的素養，但是反的來說，也形成了創作的束縛；這個文化的影響愈深，「創作者」的素養也愈深，但束縛也相對地增強。事實上，題材侷限於任何一種特定文化、政治實體、地區版塊都是作繭自縛，因為儘管真實，都只不過是「創作者」營建的虛構載體，而在載體中求其真實則是新聞記者的

任務，小說家只能在載體之上的虛構世界才能找到「文學」的虛託本質。我以為，倘若小說家能夠從這裏掌握，則與普賢菩薩所倡導的「創造性思想」，雖不中亦不遠矣。

以我自己的創作經驗為例。我總覺得我走不出業力的牽引，所以我索性順應著業力，在「因緣聚合」的力道下捕捉業力的來龍去脈——這時的書寫狀態令我覺得我又再度回歸於一個佛子的本質，而那個回歸的力道本身具有強大的吸力，砥礪我用全副精力與熱情去挖掘那個牽引著我的力量，不論這個「文字敘述」是如何地倦怠，甚至所描述的對象是否具備英雄的色彩或只是個滑稽的人偶。

這麼一說，其實已是相當明晰了，因為我的一切思想與作品都顯示出普賢菩薩所砥勵的「創造性思想」傾向；縱使在這個傾向裏，我曾表露出犀利巧妙的辯證與嚴慎精密的哲思，但我知道這些都與「學院派」哲學理論截然不同，與傳統式的佛學研討也不相似——它是一種由外而內、由下而上，逐漸剝除人生一切「具象存有」的一種表達方式，也是普賢菩薩以「隨喜功德」倡行「創造性思想」的用意，是曰「範圍(思想)之化而不過」，而如果不能「化而不過」，則必因「思想」的堅持而不能「隨喜」，所以也就沒有了「隨喜功德」。

當然我仍舊排除不了疑慮，因為我的努力挖掘仍舊脫離不了自我存在的現實，於是一切思想在自剖的過程裏反而有了捆綁自己的跡象；這個疑慮一方面令我翱翔於毫無隱藏的暴露，一方面卻又令我警惕這種活生生的暴露其實是自我的膨脹，或用佛家的術語來詮釋，即為「我執」的顯現。

在這個矛盾裏掙扎不出只能說是我的業力使然——既然是自己的業報，自己就得去承受，別人是幫不上忙的；這個包袱的具體顯現就是我的作品，所以就算時光可以倒流，我當初寫作的時代背景與人生經驗可以追溯，恐怕我要再創作出同樣的作品也是不可能的了，因為我早以小說的方式將業力的牽扯甩在身後了，卻累得讀的人在字裏行間追尋一些已經被我甩開的業力。

由於如影隨形的業力隱晦難測，所以我寫小說有個原則，希望不在人物上琢磨，而能將性格的內在共同性找出來；我更希望不在故事上重複，而能將情節的現象共通性挖掘出來。這兩個目標背後

所交織出來的即是我對生命的探索——這是我所有小說的共通性，我甚至可以肯定說，偏離這個題旨所做的任何詮釋都是不恰當的。這點，所有詮釋〈裂痕〉的評論者，可以說都疏忽了。

要藉著小說來尋找「人物的內在共同性」與「故事的現象共通性」並不簡單。首先自己的生活必須沉澱下來，然後外在的聯繫都要逐一減少；最困難的是自己的內心必須走出文字的牽絆，既不想當作家，也不想鬻文賣字，更不能有使命感。矛盾的是，當這個心態逐漸形成之後，寫不寫就無所謂了，寫些甚麼則是一樁隨緣任運的必然結果，甚麼時候應該停筆更是一樁放任它而去的因緣聚合。

我就是在這個心態下寫作的，起碼在寫《懷疑與恩寵的故事》這本書的時候是這種心態。對我來說，在這種心態下生活原本不是一件難事，因為我的生活很簡單，幾乎每天一成不變地過著日子；我也沒有甚麼社交活動，甚至連姊弟之間的聚會也很少參加，應該是屬於一種自絕於社會、比出家人更像出家人的隱居生活，最重要的是，我連「噶瑪噶舉」內部的聯繫也都斷絕，以逐漸沉澱種種因為「噶瑪巴」的認證而引發出來的傾軋與迫害，否則我要消弭「噶瑪噶舉」的分治，是沒有條件的。

我對自己不得不將「思想」化現為「文字」，長久以來深感無奈，所以寫不寫也就無所謂了。這說來似乎有些矯情做作，但是我從發心寫作散發佛家思想開始，就警惕自己不要為寫作所縛，甚至不要為自己的思想所縛，所以我始終小心翼翼，不停地檢視自己的動機，更從頭到尾都只將寫作當作一個手段，來拖過一段隱晦不明的日子，直到一切因緣逐漸開朗起來才做下一步的定奪。

下筆時謹慎卻又不把寫作當一回事，的確是一個詭譎的心理現象。但這說穿了也就不稀奇了，因為這與出家人「守戒」卻又不執取身軀的存在一般，都是突破「本體」、走出「存在」束縛的一種手段——手段不是目的，原本不應執取，所以任何執取手段的人最後必為手段所縛。此即《金剛般若波羅蜜經》所云「法當應捨，何況非法」的道理所在。

職是，我從來都不相信一個只知不斷寫作的人能夠愈寫愈好，因為通常愈不知歇筆的人愈容易令自己的寫作品質下滑，到了最後，更有令自己的品格消融於一個浮躁的誘惑裏之虞；易言之，任何

藉文字散發心聲(或藉語言傳播宗教理論)的人，最好懂得在適當的時機歇手，以免心靈受到使命感的光環照耀下，自我膨脹為神聖不可侵犯，最後反倒受到自己不知所以的「我執」的驅使與侵蝕。

「我執」很詭譎，尤其「書寫者的我執」比一般人都強(否則無法進行書寫)，所以很容易受到「書寫行為」的愚弄；倘若這個行為或手段一開始就帶有目的，則書寫者的「書寫狀態」(寫作者所處的時空狀態)必然凸顯，並因其凸顯而使得孕育其「別業」的「同緣共業」不得不隱藏起來，而「同緣共業」一旦隱藏，「創造性思想」順即消泯。

弔詭的是，「別業」離「同緣共業」無法存在，亦即其「書寫狀態」所存在的「數、時、方」原本是「同緣共業」所醞釀出來的，所以在本質意義上，不可與「別業」分割，所謂「人我與法我」一體即是；但書寫者卻急急藉著「名、句、文」的運作，將一個不可分割的狀態分割開來，卻不知在大力凸顯「別業」的同時也摧殘了孕育自己的「同緣共業」。這是很不幸的，因為書寫者的書寫動機絕對是「同緣共業」的促成，亦即「書寫行為」離開「同緣共業」，沒有存在的必要。

諷刺的是，坊間處處可見一些「書寫行為」卻必須離開「同緣共業」才能夠存在，此即「流亡文學」之由來，在大時空氛圍裏別創一個小時空；但由於其手段太強烈了，所以就不得不對其「同緣共業」加以摧殘，而且由於流亡文學「非離散無法流亡」，所以其「離散書寫」的慣性作用就經常使「創作者」有意無意地批判起孕育其「離散書寫」的「同緣共業」——這是執取手段的一種自戕。

更有甚者，由於「同緣共業」的隱而不顯，書寫者在捕捉這個「同緣共業」時，經常不自覺地產生幻覺。這種幻覺倘若與歷史或時空發生糾葛則稱之為「魔幻主義」，倘若與自己的存在狀態發生糾葛則稱之為「存在主義」；殊不料，在一個無始無終的時空狀態下，「魔幻主義」原本即為「寫實主義」，而「存在主義」卻又逃脫不了「非存在」的內涵。

這種幻覺，在諸多「文學呈現」裏可謂罄竹難書，尤其近年來「諾貝爾文學獎」更推波助瀾，幾乎造成「離散書寫」的風潮，可謂「非離散不能成書」；由於「離散書寫」所形成的一種朦朦朧朧

的魅力、迷迷惘惘的距離以及懵懵懂懂的間隔，於是就賦予了評論者以無限的詮釋空間，並在其大力詮釋下被渲染得失去了探索其「離散現象本具『反離散』本質」與「書寫現象本具『反書寫』本質」等等哲思的可能性，而與普賢菩薩所倡導的「創造性思想」背道而馳。

《懷疑與恩寵的故事》正是針對這個弊病，逆反時代的指引而踽踽獨行，並以「樸素自然」的內容捕捉「反離散」與「反書寫」本質，更以「獨立又連續」的複雜形式詮釋「離散」與「書寫」的外在現象，而令「內容與形式」不斷互緣與迴轉，最後一鼓作氣，在「裸露的思想根源」（亦即原名〈裸露〉的〈瑪尼轉〉）裏，藉著「空、假、中」的迴轉與追逐，來破除「離散現象」，破除「魔幻主義」、「存在主義」，甚至破除正在進行的「書寫現象」；我在這個動機下寫作，當真一切都不能執取，一執取就入魔。

或許正是基於這個原因，我經常感慨陳教授對「作品的存在」以及因其「存在」所引發的評論所說過的一段話，「彷彿自己是一位告別式中的逝者，聆聽著前來祭悼的親友在議論我生前種種。」陳教授說得真好，因為我在閱讀自己的舊稿時，總覺得寫那些文字的我已經死去，可說是「逝者」與「祭悼者」結合為一體；更或許這是因為我與那個所謂的「文壇」離得實在太遠了，所以始終都掌握不住別人對我的作品的詮釋，於是只好質疑自己為何會寫出那樣的東西來——這種可怕的生疏，我想不是時間的隔離、或記憶的模糊、更不是年齡的增長，而是一個無從迴避的「意識遷流」與不可或知的「迴轉困境」所造成的。

這個如影隨形的附著，我只能歸結於業力的作用，因為業力所造成的既熟悉又生疏的感覺，正可用來破除「魔幻主義」、「存在主義」，並解釋西方因受「存在主義」的影響所產生的疏離感受。這雖然不是三言兩語就可說明白的，但卻提供了一個融合東、西方哲學的對立見解的管道。

概括來說，西方哲學習慣由「現象」入手，然後逐漸剝除「現象」的包裝，趨近「本質」，故其抽絲剝繭的過程就發展出來繽紛紊亂的理論，但到了緊要關頭卻又受限於「二分法」而進不去了，

此所以西方多的是形式五花八門的主義與藝術，但卻不夠透澈；東方正好相反，由內而外，先確立了「本質」，然後再將「外在現象」的不可執取點描出來，但也因為「本質」的難以理解，「現象」又多得涵蓋不了，所以其所發展出來的主義與藝術，如果不是單調無味，就是充滿了類似「不立文字」的玄乎，更因「融會哲學」的指引，以至令「本質與現象」的融會敘述被嘲諷為「不精確」的文字。

這兩者原本互通，因西方詮釋「本質」所引用的「方法論」，類似佛家全套的「唯識學」，而東方歸納「現象」的理論哲學則似「般若」；「唯識」剝到無可剝除的內象即為「般若」，「般若」往外形象化、現象化即為「唯識」。其間之所以能夠產生連結的關鍵即為「緣起性空」的觀念，可謂除去「因緣觀」而外，這兩者無法互通；職是，「唯識與般若」的二分原本「二而不二」，但是橫梗於其中的「二分法」必須破除，此所謂「法當應捨，何況非法」之理。

不瞭解這個關鍵的藝術家，倘若以西方的藝術形式來詮釋東方的藝術內容，則不能不說是一個「四不像」。人類對「現象與本質」的掌握就是如此無奈，有如武俠小說裏的外功與內功，精於外功者總是威力無比卻少了一分飄逸；守於內者大多不外露，並因內斂散發一股與自然共存的無為精神，但也因隱身山林而不為人知；當兩者在競技場上相遇時，「外功」總敗在「內功」之下，這從金庸的「全真七子」與「江南七怪」在郭靖身上傾注絕學可見端倪，直至層級逐次升高，引出了「東邪西毒南僧北丐中神通」，仍是「內功」略勝一籌，而絕頂的「內外兼修」則必臻「西毒」的瘋狂境界。閒話略過。如此一說，世上足以表達一種「大而無外，小而無內」的哲思大概除了佛法以外，就沒有其它的了。我是弄不清楚諸多西方哲理的脈絡的，不過他們總是諱莫如深地說，「存在主義」以及其它各種哲學思想或主義理論，其整套問題追索的本源起自於「我們都是一羣被無法預見、無從控制的力量『拋擲』到一個特定時空裏」，然後才有所謂的「哲學思想」。

這種說法原本極佳，但是他們接著又說，為甚麼我們被「拋擲」在這個時空定點而不是另一個時空，其間沒有道理可以完滿解釋。這個說法暴露了他們在一個不瞭解業力的情況下說業力的窘境，

因為遠離「業力」這種共同本質的東西，卻嘗試在「存在主義」的現象上歸納出一些我們無法想像或不可能想到的東西，無異緣木求魚；這說穿了就不稀奇了，因為「存在主義」所無法詮釋的「無法預見、無從控制的力量」正是「同緣共業」，而我們被「『拋擲』到一個特定時空」正是「同緣共業」所圓融出來時空現象，也是一切我們最能夠接受或認為最有意義的東西的構建基礎。

簡單來說，「業力」本身的不可解釋與不可或知，乃是因為我們在執取自我與時空的理則時，一股腦地在「因果的自類相續」裏將其它的理則系統拋除了；換句話說，我們被「拋擲」在這個時空定點而不是另一個時空，其實只因我們在不知前緣舊業的無奈下執取了自我，然後心甘情願地沉湎於「同緣共業」所營造出來的時空裏，亦即「人我」與「法我」的束縛。

我就是認同這種不知前緣舊業的無奈，所以永遠只願意將自己定位於主流的發展之外。這不是我清高，而是我自認福報不夠，不足以抗拒正統體系下的牽扯與盲動；我隱隱約約感覺我只有在主流秩序的邊緣，去處理正統傳承所照顧不到的地方，才能夠找到安身立命的契機，否則必為自我膨脹所吞噬——這個「常居卑下」的期許是我對自己的勉勵，也是我在這麼一個浮躁的社會裏鴕鳥似地維持心性單純，所推衍出來的「逃避哲學」，或「流亡哲學」。

正因為我認同業力的牽扯，所以每當我回顧這十個篇章的創作過程，我都嘗試在詮釋原創時，回答以下的問題：

一、這些已完成的小說篇章為何會以現有的風格與面貌呈現？

二、是哪些偶然因素操縱了這樣的小說風格，然後決定了這樣的小說面貌？

三、我在行文中捕捉了甚麼樣的寫作情緒，又成就了甚麼樣的議論過程？

四、我能否在偶然的命名靈感裏，認同小說創作的機制，將已完成的篇章還原為素材，而只讓小說的寫作過程留駐？

五、　我在還原的過程裏，是否又將令偶然的、隱藏性的決定因素隨著機緣出現，而讓曾經存在的過程自行增殖繁衍而逸出原有篇章的格局，甚至篇章的命名？

這些問題好似很複雜，不容易回答，但是如果我們把每一個篇章當作一個生命，這些問題其實就是在回答生命輪迴的疑問；這裏面唯一能合理地解釋或回答所有的問題，當真只有如影隨形的業力附著，因為我一向以為創作小說就是在詮釋業力——除去業力，沒有小說。

四、　散發與迴向

世上只有一種力量足以制衡「業力」，那就是「願力」。「業力」有大有小，所以「願力」也就時隱時顯；「業力」大時，「願力」通常軟弱，「業力」小時，「願力」反倒理直氣壯。這是佛家子弟認同「業力」的如影隨形時，「發願」行菩薩道的通病。

倘若兩者相互糾纏甚至彼此抵消時，「願力」能逆向深化，直到其「發願」足以對抗「被無法預見、無從控制的力量『拋擲』到一個特定時空」的「同緣共業」時，其「菩提心」就足以抗衡這個共同緣起的時空；倘若其「菩提心」足以抗衡其它所有多重世間一切的「因果自類相續所衍生出來的理則系統」時，即可證悟「阿耨多羅三藐三菩提」，亦即地藏菩薩能以「地獄不空，誓不成菩薩」的宏大誓願在「人非人等」的「同緣共業」裏隨緣任運的原因。

「願力」可以大到這麼一個「大而無外」的境地，實在有些不可思議，但佛法的般若卻賦予其慈悲心小到一個「小而無內」的空境，所以連一隻螞蟻都不忍傷害；暫且不說這麼一個證悟境地原本不是任何理論可以自圓其說，佛法卻賦予我們一個向上攀登追求般若的機會，那就是發「菩提心」，並同時往下迴向諸有情，以免受「我執」捆縛。

這個「菩提心」也就是活佛轉世渡人的依據，全憑其「願力」對抗「業力受盡」的身軀消亡，並在多重時空中等待「同緣共業」的現起，可以說「業力」有多大，「願力」就能夠有多大，或者說「願力」隨「業力」等量增長，而其所依憑的，就是「業力」與「願力」的因緣本空——從這個地方著手，《懷疑與恩寵的故事》的精髓就掌握住了。

這本書可說就是我嘗試在「業力」與「願力」的抗衡中詮釋「緣起性空」的道理，但是「業」是捉摸不定的，甚且我的「書寫行為」正是「業力」的顯現，所以整本書整理完了以後，我心下一陣輕鬆，好似擺脫了「業力」的糾纏；然後我就感覺到，我的「別業」竟然與當世的「同緣共業」格格不入，好似這麼一本以中文書寫的書根本不應該是一種中文的呈現。這真是「離散」得太過離譜了。

這時我就痛恨自己這幾年來所養成的書寫習性。我老婆說的：「叫你不寫行嗎？沒事可做嘛！你每天黑燈瞎火地幹啥？一點半兩點就起床，夜貓子還沒上坑哩！難不成真叫你去打坐？」

我對這樣的批評總是有著說不出來的淒楚，於是不禁記起我早年在馬森教授的《墨西哥憶往》裏讀過這麼一段心理描述，「做一個學者容易，做一個作家至難；學者可以力行而致，作家在後天的努力外還多半要靠些天賦的才華。雖然我應該棄易取難，專心寫作；但是我所無法忽視的是，用中文寫作的嚴肅中國作家累死也不足以維生，但做一個所謂的『學者』輕輕鬆鬆地就可以混日子。」

這段話我從很年輕的時候就記在我的筆記本裏，也一直被引用來警惕自己不要輕易嘗試寫作。這或許就是為何我到了四十五歲時，才首次興起寫小說的念頭罷。不過，等到自己糊裏糊塗地走到了文學之路，我才發覺馬教授所沒有提及的是，要做一個不隨波逐流的作家，卻是一樁商業社會所不能接受的自我鞭韃，而抱持一個理念踽踽獨行的行筆為文者多半靠的是修行人不求取功德名利的傻勁。這在歷經二十多年才寫成「《背海的人》下冊」的王文興教授身上，更可找到見證。

我或許真的只是「沒事可做」罷，但卻從來不知自己會去從事寫作的情事；好像就是那麼一個機緣罷，當我發現自己書寫比修改別人的文章容易時，我就提筆了；卻不料這麼一個起心動念帶給了

自己無盡無止的掙扎，因為這一路深挖進去，我最後只能質疑牽動這一切「業力」的不可解說，竟然只是因為自己必須向自己辨明，在一個自我圓成的世界裏，找尋一切繫賴自己的事物與緣由。

事情真是無法解說，我在自我鞭韃與堅定信念的傻勁與執著下，一落筆就成了一個無法逆轉的形勢；為了這份執著，我排拒了收入豐碩的捷運策劃工作，與自己過去的穩定公務員生涯絕裂，更對自己不知所以的人生進行迫害，以便在不熟悉的步調中求取不明所以的主動出擊。這一路走來，好不辛酸，我不止耗盡了我多年來的積蓄，更得忍受親朋好友對我的冷嘲熱諷，而我所換來的，不過只是在生活上實踐一種被動的逆來順受而已。

真是逆來順受呀！但這還不要緊，最難堪的是，當我受了隱地與郝明義先生在《中副海外版》的〈找回文學的春天〉鼓舞，而興沖沖託我弟弟攜帶幾本小說回臺灣尋求出版的機會時，卻讓出版社承事小姐的一番言語打擊得信心全然潰敗：「唉喲！我們不要了！你看看牆角堆積如山的那一堆小說也不知哪一年哪一月才能消化得了？」

弟弟一陣錯愕，卻仍然不放棄，只得小心翼翼說：「你們起碼也讀一讀，然後再做決定罷？」小姐愛莫能助：「我們就是缺乏審閱的人才傷腦筋的呀！現在的臺灣，寫小說的比審閱小說的還多，審閱小說的比讀小說的還多；所以囉，你可以擺在那兒，或許等個兩年，我們再打電話通知你來拿回去。」弟弟不敢作主，悶悶地在越洋電話裏懇勸我：「算了罷！你盡是寫這些社會不要的東西幹嘛？你的這些嘔心瀝血的篇章，在出版商看來，還不如一本知名人士的傳記來得有魅力呀！」

這樣的打擊在尋求出版這本書的機會時，幾乎時時可見。我忽然醒悟了過來，原來我寄給報紙副刊的文章，於兩天之內原封不動地退回，並不是文章不好，而是沒有人審閱像我這樣的無名小卒的文章，難怪張愛玲說「成名要趁早」，也難怪副刊因為「老將不斷悍然發出新枝」而瀕臨絕亡關頭，以至「文學之林一片生態不良的樣子」(鍾阿城語)——這真是一場不折不扣的瘟疫，而散播這個瘟疫的種子正是那個亟力防預瘟疫散播的根由。

我不能不懷疑這些荷負「文學使命」者的誠意呀！因為他們一方面抱怨小說的沒落，一方面又拒絕小說的誕生。這豈不是換一個角度來詮釋「現行與還薰」的社會文化衰敗現象嗎？或許這個商業社會當真已經無法提供一個正常的環境，來刺激好的小說誕生，所以「非小說類」或「翻譯書」才能一支獨秀，但是我們又何忍只苛責作者喪失「原創性」的衝動呢？苟若「市場導向」就是「創作」的指引，那麼這個「同緣共業」只能由大家共同承擔，「別業」是無能為力的。

真是進退兩難呀！書已寫成，這個社會卻不要它；於是我從弟弟手裏接回原稿時，就決定效仿林黛玉焚詩的哀傷絕裂將整本書焚燬，以祭我寫作時逝去的生命；不過，說來有些諷刺，但是或許我的心性不夠「樸素自然」，習性不夠「簡單通達」，所以當我燃燒第一頁時，我立即感到渾身炙熱，好似熾旺的烈火燒的正是我的肌膚，於是我趕緊撲滅了火苗。

嗚呼，我愛惜這個慘遭社會唾棄的生命，竟然連林黛玉的傷頹情懷都不如；嗚呼，眾生棄我，乃因只知擷取自我需求的眾生不需要我，更不知其所背棄的其實是自己的一部份，但我卻如何能輕言放棄呢？我不是在矢志學佛時就發下了不放棄任何一個有情的心願嗎？我只能做，卻不能期盼；因為因緣尚未成熟時，任何人都是沒辦法的，但當因緣聚合時，任何情況也都阻擋不住。

這與我當初提筆寫作的動機又何曾有接軌的必要呢？我想通了這個道理以後，就將所有的文章深鎖在抽屜裏，然後我發覺，也唯有這個「反出版行為」才足以對抗出版界因不知節制而造成的文字泛濫成災的現象，於是堅忍的耐心乃超越「創作動機」，成了一個獨立於生活之外的「無心」狀態。

我雖然瞭解因緣的道理，但是說來仍是心有戚戚；於是我不禁懷疑，自古以來，又有多少心血因為因緣的不具足而流傳不下來呢？那些能夠像模像樣地流傳下來的心血當真是人類的思維精髓嗎？如果是的話，人類怎麼會愈走愈敗壞呢？我們豈能這麼簡單就將這種衰敗與經濟開發的摧毀，連結成一個必然的辯證關係而忘掉了其它的因緣呢？那麼我提筆寫作的潛在動機是不是想以細微的私己之力來驗證這個顛撲不破的真理呢？或只是尋找一個單調平凡的書寫直趨我的心靈呢？

想不透呀！或許我之所以提起筆來寫作，只是因為我從小就為十九世紀的作家杜思妥耶夫斯基的《罪與罰》所感動罷。這麼一部震驚世界文壇的小說，不但打破了當時一般作家的英雄美女或貴族偉人的外在世界描述，更推展了社會最底層的市井小民的內在人性刻劃；同時，當一般小說人物仍舊環繞著社會、歷史與愛情時，它卻大膽地在病態社會與權威政治裏，對著犯罪者的罪惡動機進行心理剖析。只不過為甚麼這麼一部偉大的《罪與罰》如此灰暗陰沉？二十世紀是不是因為受了作者的偏激思想與憤悶情緒所以引爆了兩次世界大戰呢？或許一部文學作品不會有如此駭人的影響力，但是小說中那麼一位學法律的學生卻幻想自己是一位替天行道的俠義人物，以為自己能夠跨越人間的善惡界域又超乎世俗的價值體系——這難道不是與希特勒或毛澤東的心理運作同出一轍嗎？

歷史上這些自命不凡的人物通常都將「自我」依附在一種崇高的力量上——不論是宗教理想，或是民胞物與，或是道德理想，或是正義真理，甚至唯物理想——所以當他們步向死亡的時候，縱使心中認同罪行的不可饒恕，卻也因為這個「崇高力量」的最後救贖而得以在「自我意識」裏赦免自己的罪衍。這就是帶著「人工翅膀」的孔雀不介意以「孔雀標本」來展示「孔雀開屏」的意義所在。

可悲可歎的是，這個「在自我意識裏赦免自己罪衍」的現象在二十一世紀初始的高度經濟發展下，有了更加輝煌的成果，於是人人都遊走於社會的公理與法律之外，在學習如何懷疑制度的框限，如何背棄制度的制裁，以及如何規避法律責罰的思維裏，將「崇高力量」當成了救贖自我罪衍的唯一方式。這在一連串的「神父戀童」事件裏可謂發揮得淋漓盡致。

殊不料，當有識之士發覺這個能夠救贖自我罪衍的「崇高力量」正是那個曾經使自我衍生罪惡的根源時，這羣不知所以卻篤信「崇高力量」的人們立即在自我意識裏現起了覺醒的思維，於是紛紛背棄「崇高力量」，而轉以自我懲罰的方式來尋求最後的救贖。

呵咿！人類的思維是不是真的如此不堪呢？我們從這麼一個將希望寄託於更高的「崇高力量」走出來，卻掉入另一個以「自我懲罰」為最後救贖的陷阱——這是否也是一個罪行鎖鏈呢？這麼一個

在罪衍裏超越罪衍的思緒是不是一個走不出去的死胡同？這樣一部《罪與罰》是不是在往後的二十一世紀裏令尼采宣告「上帝已死」，更令「存在主義者」產生心理上的孤絕呢？

呵咿！我們是不是也像《罪與罰》的法律學生一般，在疑懼忡怔裏掙扎不出呢？「孔雀標本」的展示是否只能導致我們這些背負著「自我」陰影的卑微人物、在不甘卑微的困頓裏以暴力來向權威抗爭，更以罪惡來向政治表示唾棄，最後以背棄「崇高力量」來求取最後的救贖呢？是不是這個罪行鎖鏈的掙扎不出，才引發了葛林以《權柄與榮耀》的基督教牧師藉著浸淫於威士忌酒精的墮落為救贖自己麻痺於宗教權柄之利器呢？

嗚呼！我們由「罪與罰」到「背棄與救贖」，竟然就如此踽踽獨行了一百年——我們除了感歎人類順從這個「崇高力量」的自由裁斷而忍受最殘酷的折磨竟然是自己所不敢撼搖的思維模式以外，大概也只能心悸我們人類的思維侷限了，猶若「孔雀標本」的屹立不搖。

嗚呼！但是我的思維是不是真的比較高超？我將希望寄託於不可或知的「業力」，卻掉入這麼一個以寫作為自我懲罰的「願力」來進行最後的救贖，是不是也是一個罪行鎖鏈呢？想來可怕，我的野心竟然比杜思妥耶夫斯基還大，幼小時懵懂的印象竟然在老年時匯聚成思想洪流。

是了是了。《罪與罰》只不過描述了當時的病態社會與權威政治，《懷疑與恩寵的故事》竟然妄想回溯歷史，以探討一個被迫中斷傳承的夏瑪巴的歷史行逕，來質疑「眾緣不和合」所凝鑄出來的「非存有」（或「空」）狀況，以及無法是一個歷史敘述的「空」的背後所隱涵種種「眾緣不和合」的時空設定，然後在質疑歷史的公正性裏，對政治與宗教迫害者的罪惡動機進行心理剖析——這個執意走出「罪與罰」的外在現象、而深入探索「罪與罰」本質的企圖心想來令我不寒而慄，那麼我如何才能夠警覺那個救贖自我罪衍的「寫作」正是那個曾經使得自我衍生罪惡的根源呢？

或許這一切全都弄擰了罷。值此二十一世紀初始，當理性與科學操控著我們的思維，當民主與經濟推動著我們的生活，我們有足夠的理由深信，「罪與罰」必需要破除，「背棄與救贖」也必需要

超越，我們才能夠明瞭「緣起性空」是令人類走出這個藉著窒息的理性卻變得瘋狂與偏激的桎梏，而重新賦予人類新希望的唯一依靠罷。為此，我迴向——

我在《懷疑與恩寵的故事》的「中文書寫」與其說是一個藝術呈現，毋寧說是贖罪事件——在漢人大舉將西藏文化連根拔起的同時，我願背負漢人的罪業，懺悔一切罪行；

我在《懷疑與恩寵的故事》的「僧人形象」與其說是存有象徵，毋寧說是「非存有」的想盼——在藏人流亡全球、尋求安身之處的同時，我願柔化漢人的憎念，散播慈悲種子；

我在《懷疑與恩寵的故事》的「挫折徬徨」與其說是對革命的控訴，毋寧說是對生命的憐憫——在藏人揚棄和平訴求而轉趨暴力抗爭的同時，我願懺悔生生世世所播下的仇恨種子；

我在《懷疑與恩寵的故事》的「低喟徘徊」與其說是對廟宇的依戀，毋寧說是對僧團的不解——在僧人內鬨乃至相互攻詰的同時，我願在輪迴不已的時空裏，化解宗教上的一切紛爭。

這一切似乎都有跡可尋。這許多年來，我以寫作為自我懲罰的方式來進行最後的救贖，似乎從一開始就已顯露了端倪，所以我在《貼白布條的密勒日巴》裏嘗試融合「存有與非存有」的分野，在《追球・追求》裏嘗試還原「文史哲」本具的「不可分割」的原貌，在《裂痕》裏嘗試解構同緣共業在「和合與不和合」的現象形成之前的設定——這一切從根本上質疑「數、時、方」的耍弄，好像都只是為了替我在《懷疑與恩寵的故事》裏埋下伏筆。

然而，我這些努力本身即具凸顯自我動機的危險性，所以與其說這些構思都出於我自己，毋寧說是同緣共業激盪出這一連串的質疑；當然倘若我在這個同緣共業裏不意期凸顯了個人的別業，我是應該懺悔的——對我這麼一個皈依「佛、法、僧」的佛弟子而言，別業與共業是了無差別的，更不應過份凸顯；易言之，「業力」與「願力」倘若不能融合，則只能詮釋西方「二分法」的神學思想。

真的，任何人在這一個歷史洪流裏，都是微不足道的，尤其在這個後現代的「離散」現象裏，藏傳佛教的弟子們正自重演著猶太人的「離散」過程，不止西藏本土的宗教氛圍式微了，連流亡海外的宗教傳承也在政治陰謀的操控下變質了，甚至賴以維繫傳承的「藏文」也逐漸消失了。

這麼一個時代，西藏的文學以中文呈現，西藏的歷史以北京馬首是瞻，連西藏的宗教哲學也在「馬恩列史毛」的餘威下苟延殘喘，於是達賴喇嘛不得不宣佈中止了十四世的傳承，不得不任由班禪十一世身陷囹圄，不得不同意北京所認證的大寶法王十七世。

世道真是亂得理都理不出一個頭緒。照理說，在這麼一個「共產主義」崩潰的大時代裏，個體的信仰與理念終於可以有一個重新被接受而繁衍的機會，但是曾在西藏鎮壓和平訴求的胡錦濤卻扶搖而上，居然在政治洶湧中生存了下來，而且更從國家主席的職位安然無恙地退了下來，而西藏的控管在繼位的習近平手上，也因「一路一帶」的推動，有了比以前更為嚴密的防範「恐怖攻擊」的佈署。

這麼一個「別業」能夠從護法的眼皮底下溜過，持續操控十三億人的「同緣共業」到底透露了甚麼玄機，實在無法瞭解；達賴喇嘛或許也累了、疲了，所以不惜以「中止傳承」的承諾來中止政治紛爭，但如果「活佛的示現除去同緣共業的造作以外不具任何意義」的說法能夠成立的話，那麼這項「政治承諾」是否意味著同緣共業的災難未了呢？看來「數、時、方」的根本架構，在達賴喇嘛中止轉世的「政治承諾」下只能更加愚頑。

在這個愚頑下，我終於認知這麼一本迴向給眾有情的《懷疑與恩寵的故事》根本解析不了詭密的同緣共業；而我這個救贖自我罪衍的「寫作」，更加不足以使自我衍生罪惡的根源從「同緣共業」中解脫出來——為此，我將永遠歇下這個無法探索究竟的心思……

《遣百非》序

我以「紙本書」的模式自費出版了《離四句》以後，收到了很多批評與建言，但大多都是一些親朋好友、舊雨新知或同學同事在收到「電子書」、還來不及閱讀的時候，就以電子郵件或「臉書」貼文的方式將訊息發送過來。這在「互聯網」的時代，似乎是個常態，更何況，所有親朋好友、舊雨新知與同學同事如今都成了「網友」，一來一去地好不熱鬧，不止節省了很多郵遞的折磨耗損，而且一呼百諾，快捷敏銳，更由於其中有一些不甚熟稔的「網友」加入討論，從一些未曾想過的角度提問一些千奇百怪的問題，而提供了我諸多深入《遣百非》舊稿、再次圓潤與添補的因緣。這個意外收穫是我以前拒絕上「臉書」或其它「社羣媒體」的時候，所不能想像的。

《離四句》在「互聯網」的流通

有幾位「網友」來不及閱讀「自序」，按捺不住就問我，「離四句」這個書名取得極好，是否從哪裏抄來的？再然後有位「網友」上「谷歌」，蒐尋了一番以後，不客氣地質問我，網路上有很多淨空法師詮釋「離四句、絕百非」的貼文，我的《離四句》是否從淨空法師的開示得到的啓發？

這個因緣引發了我上「谷歌」，蒐尋淨空法師對「離四句、絕百非」的詮釋，卻也發覺我們對「離四句」的詮釋不同，對「絕百非」的翻譯更有不同的看法，最重要的是，淨空法師的開示是一個「萬物流出說」，而我所論則為「道德目的論」，也就是說，淨空法師是以龍樹菩薩的「離四句、絕

百非」對信眾開示，而我則以「離四句、遣百非」還原噶瑪巴分治的因緣始末，乃至逐步回溯吐蕃的「藏傳佛教」到「古寧瑪學派」，然後探索「藏文」的創制如何使得後來的吐蕃「言必稱印度」。

這個探索淨空法師的開示導致了兩個結果。其一、我將《離四句》的「電子書」電傳給分佈全球的「淨空學會」，從里約熱內盧到巴薩隆納，從溫哥華到洛杉磯，於瞬間都收到了我的電郵，雖然我不敢說他們會把這麼一本不起眼的《離四句》當一回事，但我的「臉書」網面從此就多了很多淨空法師的貼文，卻是一個不爭的事實；其二、我同時也將《離四句》的「電子書」電傳給分佈全世界的「噶瑪噶舉」組織，不論是泰耶噶瑪巴或烏金噶瑪巴，也不論他們是否讀得懂中文，從香港到印度，從臺灣到美國，也於一夕之間都收到了我的電郵，當然同樣地，我也不知道是否有人將《離四句》當一回事，但是我與一些久未聯繫的「噶瑪噶舉」舊友卻因此有了聯絡，於是經由他們的貼文，我再度探悉了泰耶噶瑪巴的近況、與泰耶噶瑪巴尋訪「夏瑪巴轉世」的進程，二十多年的隔閡與陌生也就在「臉書」的幫襯下，消失於無形，只不過這次的重新聯絡，我也同時聽聞，很多舊友都已經不在了，還有一些則身染重疾，每每讓我感歎「諸行無常」的真諦。

除去淨空法師的墨寶與開示以及「噶瑪噶舉」諸賢聖僧的諄諄教誨，我的「臉書」網面上還有「奉元書院」、「清華創業」與「新竹音塹」等社羣媒體的聯結。當然我不會放過這個流通的機會，所以我也將《離四句》張貼在他們的網站上面，而他們也默默接受它在網頁上的存在了。

這些網站與我結緣，各有各的因緣，但是說來都與我早期批判同學的胡言亂語有關。我的同學大多學有所成，多年的學術成就與人脈經營，使得他們在面臨退休的年紀，既顯得老成持重，又散發一股對生命的了解與豁達，每每讓我對他們提攜後進的努力，大加讚揚；只不過這個用心有個尷尬，大家都不願說破，卻又是事實，那就是他們都是學理工的，「文字」本非所擅，再加上「邏輯思維」在這輩子的日夜侵蝕裏，已經根深蒂固，所以他們談起「生命」或「哲學」，甚至「宗教」，就讓人覺得他們的論述總是隔靴搔癢，而且還有引人誤入歧途或阻人慧命的隱憂。

他們都是我從高中時代就結識的朋友。以前大多是他們批判我對「文字」的不依不饒、以及對「思想」的胡攪蠻纏，現在風水輪流轉，大家都到了退休的年紀，一輩子利用「文字」與「思想」來討生活的習性，忽然有了一個必須在「文字、思想」裏重新探索「文字、思想」的限囿的機緣；這個「邏輯思維」其實很簡單，與演練「數學邏輯」一輩子的科學家、工程師、醫師、教授等，忽然必須在「純數學」裏，探索「定律、假設」的合理性與侷限性，並沒有甚麼不同，只不過，他們或許礙於年紀，不再願意思索，或許礙於「邏輯思維」，不能在「邏輯思維」裏顛覆「邏輯思維」，於是我們在電郵裏，時起齟齬，不是他們批判我矯枉過正，就是我批判他們懵懂無知。

我們相互批判，其實無傷大雅，雖然有些不知輕重，但散發的大多是同學的情誼；尷尬的是，他們在杏壇日久，桃李滿天下，所以請益的弟子很多，而我初入「臉書」，不知「互聯網」的威力，也不知我對同學的批判竟然毫不保留就直截批判了他們的弟子，而且那個直言不諱或大言不慚的詞句大多不加修飾，於是就使得接到訊息的人感到尷尬，幸好他們的胸襟寬廣、或只是對老師的同學表達了應有的禮貌，所以對我的批判大多一笑置之，但是後來他們把我擺在他們的「社羣媒體」裏，我就不能了解了，可能是他們的老師的促成罷。

這是我與這些「社羣媒體」結緣的肇始因緣，但是「奉元書院」的結緣另有一個轉輒。我已經不記得是甚麼時候了，但大概就在一羣學生攻佔「臺灣立法院」的時候，也就是所謂「太陽花學運」成為一件左右臺灣政權輪替的敏感時刻，我的高中同學終於按捺不住多年來不談政治、只論同學情誼的默契，直截以「電郵」的方式挑釁彼此的政治立場，而爆發了一場罕見的政治論爭。

這樣的爭辯當然不可能有結果，而且愈到後面，語言愈粗暴，幸好大家隔著太平洋，只在電訊裏較勁，所以還不至演變為「文革」式的武鬥，但也說明了臺灣的民主發展最後必然在「統、獨」的意識鬥爭裏功虧一簣，就像大陸的「左、右」意識鬥爭最後爆發了「四人幫」的誤國誤民一般。這些爭辯的偏頗與激烈，磬竹難書，但最不堪的卻是「正體字、異化字」或「繁體字、簡化字」的濫用、

誤用，甚至是在這些中文文字表述裏，夾雜了「複義字」或「複音字」，當然還有英文交織於其中，形成了一個「後現代」最常見的荒謬文字景觀，也就是說，「後現代」的電子郵件或網路貼文都必須以「文字」來表達「思想」，但所使用的「文字」卻已經沒有了承載「思想」的力度。

這場大規模的政治爭論平息了以後，個別的爭辯卻沒有停止，起碼我與一些相交熟稔的同學就在「聊天室」裏另闢論壇，也就是在這個氛圍裏，「奉元書院」被提了出來。我已經不記得我們當中是誰先挑起的話題，但是我的這位「邏輯觀念」極強、「深綠」、又篤信「無神論」的數學教授同學一談到「文字」的荒謬存在，就說現在都甚麼時代了，還說那些「奉天承運」的一套幹嘛？連大陸都已經落實「簡化字」了，怎可能還會有共鳴呢？再說了，臺灣的第一次政黨輪替，放棄了行之有年的「直向右行」的書寫習性，而採取了全世界通用的「橫向左行」的編排模式，文化界也從善如流了，你又為何窮追猛打，非回到那個「奉天承運」的思維呢？你這個食古不化的習性可能只有到一些堅持復古的「書院」，還能找到知音，但也不會太久了，因為第二次的政黨輪替，臺灣必定放棄已經沒有多少人遵循的「正體字」書寫，將「台語文字化」正式推入國會議程，擇期發展一套類似日文結構的「台文」文字體系，那時就不會再有所謂的「荒謬文字」的說法了，因它的「荒謬存在」本身就有著「合理性」，是謂「存在即合理」，屆時，臺灣海峽兩岸就不再存在「共同文化」的根基了。

這樣的說法固然駭人聽聞，但卻不是不可能。只不過，這種思維相當混亂，不止將「本質」與「存在」、或「本體」與「現象」，混為一談，而且還將思想的「還滅」與「奉天承運」掛上了鉤，整個撼搖了我寫《離四句》的動機，於是我就將這個因緣化現為「本質、存在」與「本體、現象」的探索，重新對《遣百非》進行圓潤與添飾，而有了現在這個探索「本質、存在」的版本。

《離四句》的創作旨趣

如何在荒謬的「文字」裏釐清「思想」的運作，或如何令「思想」走出「文字」的二度假借而直截操控「文字」，其實就是《離四句》的創作旨趣，因為說到底，這只是一個以中文來呈現的文學作品，所以必須在「思想操控文字、文字承載思想」的一起皆起、此生彼生的態貌下，去了解「中文象形字」在中國的「文字、文學、文化」的衍生裏，究竟是一個甚麼「思想」載體；當然這樣的探索不能脫離營造、衍生「中文象形字」的思想根源，所以也必須釐清「文化、思想、精神」究竟如何受「中文象形字」的影響，而演變了中土的「哲學思想史」，也唯有當「文字、思想」的關係釐清了，「中文象形字」才能被用來演繹其它的「思想」或「文字」，再然後，「中文象形字」才可以被用來進行翻譯或轉繹其它的「文化」或「思想」，甚至「宗教」。

以是之故，《離四句》開宗明義，闡述了三個不能顛倒順序的創作旨趣：其一、披露一個建構中文書寫的新管道，一方面搭建「中文文學」為「經學」與「玄學」的橋樑，破除大行其道的「西方文字邏輯」成為「中文文學」敘述理肌的潛在危機，另一方面，則借此中文書寫的新管道來逆轉已成窮弩之末的「民主與科學」為「文字與哲學」的新世紀議題，並於「思想文字」待發未發之覆，重喚「易傳」以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能性；其二、披露一個新管道，以詮釋久已成為《易經》一部分的「序卦」，並以之探索「習坎」如何將「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」轉為「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」；其三、披露我對夏瑪巴上師的孺子之情，並尋找一個能夠化解兩位大寶法王在一個分治的基礎上，分而併之、進退無恆，卻又共同謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祇的途徑。

這個不能顛倒順序的固執相當無奈，只能說是我替這個時代做下一個歷史見證罷。其因無它，因為大陸的「簡化字運動」已經落實了半個世紀，要回復「正體字」相當困難，古雅的「直向右行」不敵電腦的「橫向左行」也是一個不爭的事實，那麼我應該怎麼辦呢？我是否也應學習文化界的從善如流，放棄「正體字」，同時也「橫向左行」呢？

這個問題干擾得我極深，卻在此時，我收到了一位「電子書」出版商的回應，提供了一套國際標準模式，要我將所有「直向右行」的編排轉為「橫向左行」，否則他不予考慮出版。我一時懵了，聽到這位曾經任職美國太空總署、因一些佛學論述的書籍發行，而於退休以後替「亞瑪遜」開拓中文「電子書」市場的新興出版人士說，倘若要以「電子書」流通，能夠遵守、奉行國際標準模式是唯一的途徑。我當時的感覺就是「時不我予」，是到了應該停筆的時候了。

我對這位素未謀面的新興出版人不能多說甚麼，但卻鼓著一股悶氣，於是又回到「聊天室」，對著另一位剛好在網上、「邏輯觀念」極強、卻是「深藍」、篤信「基督教」的統計學教授同學劈頭就說，「古時的『奉天承運』與現在的『奉時承命』又有甚麼不同呢？」他對我沒頭沒腦的一句，頗不以為然，因為我初上「臉書」之際，曾對一帖日本僧空海的「心經」摩帖發表了一些看法，而後來我才發覺，這位聽從了老師的建言而勤習臨摩的學生，竟然是大書法家黃庭堅之後裔。

「互聯網」之詭譎莫此為甚，我拜同學之賜，得到了他的學生的摩帖，卻對帖上的「咒、呪」與「無、无」的辨正，發表了我的看法，但我沒想到，這樣的批判竟然直截傳到了他的學生那裏：

歡喜讚歎呀，唯「咒」與「呪」看似相同，但其實不然，以「咒」從𠙵從儿，𠙵者，雙口也，驚呼也，以示歡喜讚歎行人發出之口訣或密語具有聯繫「天人」之功效；但「呪」不同，從口從兄，而兄與弟對，弟上象丱角，下象足，故其象形為「從兄」之狀，以是知「呪」用為形容「人倫」之字尚可，但非關「天人」。又「無」字甚深，從林從大從雙廿，為數之積，豐也，引「亾」佐之，是為「無」也，有「隱」之意，以亾為逃也，從入乚，以乚本為古隱字故；而「无」為「無」之奇字，或曰並無不妥，但奇者變也，引用於經文，似乎值得爭議，但值得注意的是「无」與「元」相當混淆，以「无」字之丿貫乎二，「元」字之丿在二之下，一出頭，一不出頭也，通於「元」者，虛無道也，所以道家子弟喜歡用「无」字，曰「无極」，以與「元」字相呼應，當為佛家子弟之所避者也，順便一提，題目省略「般若波羅密多」，似乎也不宜，一己之見，謹供參考。

這個批判對這位臨摩的學生當然大受刺激，尤其她當時身體微恙，在北京就醫，於是就在旅途中，發出「臉書」貼文，說明「呪」與「无」都是日本僧「空海」的原始帖文，她只不過依照著原文臨摩而已；我大感意外，不及回應，卻見她又發出一個貼文，說明她是一位基督徒，沒有佛家子弟的顧忌，然後她就在她的「心經」字帖上，放了一個「十字架」，以示宗教立場。

我知道我不應再多說甚麼，但又覺得必須再嘮叨一句，於是回應她的貼文說：黃庭堅之字何等了得，卻又是什麼因緣，去臨「空海」的書法呢？日本取法僧對「初唐佛學」囫圇吞棗，更莫名其妙地以「片假名、平假名」自創日文，所以能夠敘述「文學」，但是不能敘述「哲學」，這就是為甚麼「日本文學」很美，但是歷史上從未出過一位哲學家之因；所有的日本哲學都是外來的，東拼西湊，以這樣的文字結構去了解《心經》，當然只能說是災難一場。從民初以來，中土的思想界對日本回流的一些「禪學」，驅之若鶩，只能說是精神墮落，放著自己璀璨的「三論」著作不觀，卻去找些末流的日本著述來論佛學，要注意的是「禪學」的文學特質，日文尚可描述，但要詮釋《入楞伽經》之類的經典，日文非得改變結構不可，那麼《心經》能夠以「空海」的書法來臨摩嗎？這其實很清楚。

她接到了我的「臉書」貼文，沒有多說甚麼，卻將我加入了「清華創業」與「新竹音塵」兩個社羣媒體，從此我每天都接到這些社羣的貼文；我鉅細靡遺地敘述這段經過，就是想說明「互聯網」的詭譎，因為我不知道我是否說了甚麼不應該說的，還是有人將這段文字傳到了「奉元書院」，反正這段文字披露了以後，「奉元書院」就不斷地出現在我的「臉書」網頁上，然後通過網頁的聯結，我又找到了許多「文教組織」的網頁；我順此因緣，就發出了「交友邀請」，與「奉元書院」聯結了起來，然後一股腦地將《離四句》送到了所有我能找到的「文教組織」與「易學」研究機構。

《離四句》破「禪」入「象」

中土禪學的「不立文字」是個祕辛，因為既曰「不立」，則不能以「文字」敘述，但中土禪學的敘述卻又汗牛充棟，以「語錄」與「禪詩」的方式充斥於中土的「文學史」，至今未衰，卻從未見一篇「思想」論述，將「禪學」以一種「有論題、有論點、有論旨」的方式表達出來，所以只能說是一個以「無」論「有」的演練，更因「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」，所以就在「文字」的「不立、立」之間，貿然地闡述精微莫測的「思想本體」，但也因「思想本體」的不能論述，所以就讓「不立文字」強以「文字」來觀照「思想」的廣大無際；庶幾乎可謂，「禪學」一出，「文字」之有象隨即有了一個回歸於「不立文字」之無象的途逕，使得「文字」拘絞於「立、不立」之間，而因「立、不立」之間有「幾」，動而不動，微動而動，於是「禪學」就直截將老子的「有象、無象」與孔子的「幾者動之微」聯結了起來，在「中國哲學思想史」上造成極為瑰麗的一頁，但極為弔詭的是，「禪學」之存在於「中國哲學思想史」，都不是以自身的「思想」立論，而是以比附「儒道」之論說、甚至其它「佛學」理論的方式而存在。何以故？以「不立文字」故。

若只以「儒釋道」在歷史上的結合而論，唐初的「禪學」雖然承續了南北朝的「道生南渡」所流傳下來的「佛玄結合」、卻以一本譌作《六祖壇經》逆轉達摩祖師以《入楞伽經》傳代的居心，而逐代發展出來一個以「不立文字」立基的「禪學」；這個「禪學」，在同一個脈絡的「中國思想哲學發展史」上，深具「反者道之動」的力度，但「禪學」一出，中土的「儒釋道」再也論述不下去，卻也是個事實，因為一論，立即就掉入「禪學」窠臼，在「有、無」之間糾纏不清起來，所以「禪學」出世之後，「儒釋道」只能再度分道揚鑣，但就算如此，一個已經結合的「儒釋道」在各自的論述裏卻不能釐清，而且一直伺機而動，所以「宋明理學」雖然標榜著回復「儒學」，卻飽受「禪學」論述的影響，使得「北宋南宋」沒有一篇思想論述，有的都只是「語錄」或「禪詩」。

這是「禪學」利用「文字」的「立、不立」，直截契入「思想本體」的用意，非常詭譎，得力於唐初的「文字」經由「唐詩」的造作，將「中文象形字」之運用精簡到一個近乎「無」的境地，由

最早的「詩經」開始，歷經「楚辭、漢賦、樂府、五七言詩」等一系列的發展，將長短不齊的句子，「二言三言四言五言六言七言」乃至更長的不等，在「楚辭、漢賦」裏演練為洋洋千萬言，句子開闔變化，猶若散文，而「兩漢樂府」則將不規則的長短句逐漸整合為整齊的「五言詩、七言詩」，然後才有音節和諧、對偶工麗、平仄嚴謹的「唐詩」，是之謂「絕律」，從此文人騷客都拘絞於「唐詩」的音韻，而後「宋詞」增損字句，將句法攤破，乃合古今體之大成，將「中文象形字」的運用與表達發揮得登峯造極，所以說，中土的「禪學」沒有「絕律」的「唐詩」烘托，是論述不起來的。

「中文象形字」從「楚辭」發展到詩詞之時，「韻文」已承漢武帝引西域音韻入中土之勢，令其文字的「形象」部分漸趨式微，所以「形聲字」造肆；許慎以《說文》逆轉「形聲」肆虐，卻遭人篡改，乃至「指事、會意」之思想內涵，乏人問津。直到晚明初清，大儒顧炎武作《日知錄》，影響「有清一代」的「小學」發展達兩百餘年，「中文象形字」的思想內涵逐漸呈現恢復之望，但遺憾的是，「鴉片戰爭」爆發，整個扼殺「小學」於襁褓之中，然後進入民初，「白話文運動」摒棄古文，從此「中文象形字」只有音韻，不見圖符，西方邏輯思想乃長趨直入，「禪學」亦由日本回流中土。

「禪學」由唐至清，在中土的思想與文化發展中，順風順勢，很難說得清究竟何者為導、何者為從。要解開這個謎團很難，也無理據，故在此謹以「禪」之一字試解這個思想與文化繁衍的關係，因為「禪」字從示從單，其理甚明，無需爭論，但「單」之一字何所從，卻是一個「大哉問」。

現今「大徐版」的《說文解字》注：「單，大也」，但「大難為象」，故「單」亦難為象，而《爾雅》或《廣雅》說「大」，皆無「單」，以其「形未聞也」，所以《說文解字》為「單之大」又加上一注，「當為大言也」，故從「雙口」，「如誣加言也」；只不過，這個「會意兼聲」的「單」字，聲即在意中，其意不以「大」示，以「大難為象」故，而第云「單」聲，以說義之詞已見「單」字也，相似之像，上古借「單」，中古加「示」，故「禪讓」也者，「單讓」也，借「單」為「禪」也，若言從「單」，則「單」祇是「蘄」，「祈」也，但祈從示從斤，「以斤破示」也者乎？「蘄」

去艸而有「斬」，從車從斤，或曰「斬法車裂」故從「車」，然而「車裂」之後，何由法之？而這種「衰世事」又何能以之為法呢？不可通也，故知不能採之，只能從其「大言」找出一個合理的解釋，但因其「形未聞也」，故這些「蘄、祈、斬」當合而觀之，乃可知「單之大言」或「如誣加言」。

照理說，「禪」既曰「不立文字」，即因就「禪」之一字深入，破「示」入「單」，卻又何須「訪進叢林扣盡關」呢？其「進」不能進、其「盡」而不盡，是很明顯的，只不過這個「文學敘述」有種美感，所以文人不知證者自證，卻妄言「一口吸盡西江水」，就覺得文人不求甚解的悲哀，其實僅就「單」之詞性變化來看，單一單方單元單身單軌單純單數單獨，無不說明「單」就是「一」，但這個「一」卻不是「一二三同體」之「一」，而是直截與「屈曲究竟」之「九」融合之「一」。

何以故？其「一」之生，「圜貌也」，以「一之單」者，「大貌也」。後來的《漢書・揚雄傳上》有曰，「崇崇圜丘，隆隱天兮，登降岧嶤，單垝垣兮」，即以之說明「崇崇圜丘，隆隱天兮」令「登降岧嶤」時時飽受「天之大」與「圜丘之垝垣」所攝，以其山低而長，而山勢曲折連綿，故登降只能「岧嶤」，以示其「上下之道也」，不若「迤邐」之「乍行乍止」，乃「單」以其「上下之道」將「一二三同體」之「一」與「屈曲究竟」之「九」融匯於一之根據，也是「禪」可以「大立大破」之依憑。何以故？以「參禪」者，「卑長」故也，只能「岧嶤」，不能「迤邐」故也。

當然在「後現代」的今天，不僅「岧嶤」不識，連「迤邐」也逐漸棄之不用了，所以「單」之「引一就九」就成了千古疑團；其實以「一、九」相對看，不止「二、八」相對，「三、七」相對，「四、六」相對，連「五、十」亦相對，但因「一二三同體」，不可分，至「四」則變，故「四」乃分而併之，及至「五」，一躍而登「皇極」，而「六」隔「五」與「四」相對，故入而分之，生而有「七」，但因其「入」實無可入，故其「生」乃無所住，以之「即離」，而後有「八」，再經「九」之「屈曲究竟」，故令「五、十」相對，因「五、十」本同一字，一斜置若「乂」，一正置若「十」而已矣，而這一套「數象」即為「禪」之所倚，是曰「以一示圜」。

「數象」或「字象」皆「象」也，但中土之「數象」以「字象」顯，然後才有「卦象」。這個順序很重要，不能混淆，也是《離四句》先論「字象」、再論「卦象」之因，否則不能建構「文字與哲學」的新世紀議題，但要在「文字與思想」待發未發之覆，重喚「易傳」以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能性，卻不是那麼地簡單。

再以「禪」字觀之。若「禪」為「以一示圜」，則與「禪」之「單」俱因「大難為象」、而將說義之詞含藏於「單」字者，尚有「戰」之一字，見諸史冊甚早，從戈以示其「犯」也者，「單」之「大、圜」也，故「戰」的「以一犯圜」就被引為「龍戰於野」之說，首見《易・坤・上六》，並因「其道窮也」，故「受之以屯」，而後有「屯之震下坎上」；易言之，「禪、戰」一從示、一從戈，在「中國哲學思想史」上，均「如誣加言也」，以「單之一圜」祭天神，固為「禪」，但以「單」為學人修行之道，卻為「戰」，故「佛來佛斬」、「棒打喝罵」，以求證悟，是為「禪」之實踐。

若以「象」來看，南禪初立，慧能以「不立文字」破玄奘的「詰屈聱牙」，正當其位，故卜得「初九」；玄奘承唐太宗與唐高宗的政治資源，在長安譯經，炙手可熱，但慧能以譌作《六祖壇經》南奔，卻奔出「一華開五葉」，又不以「不立文字」立論，卻轉以「文學」為表達「思想」的方式，而與唐之「唐詩」相得益彰，故亦當其位，以之卜得「六二」；玄奘所演繹的「唯識」，傳至窺基，戛然止歇，而慧能的「不立文字」卻趁「唐朝盛世」，大鳴大放，直溯《入楞伽經》的「遣百非、離四句」，並以一切皆非、麗其併合之勢，而使得一個「不立文字」的「文學」、在「文學」裏「以文化之」，乃成「文化」之「大」，並因「不立文字」，「終不為大，故能成其大」，而「得其大者，方能成其小」，文化之「大、圜」乃與「禪學」並駕齊驅，亦為「當位」，故卜得「九三」。

三爻皆「當位」的「初九、六二、九三」即為「離火」之象，以示「禪學」與「唐代思想」之交融，兩相麗也，甚至「唐代思想」除去「佛學」，再無別的思想，「儒、道」俱衰矣；在這麼一個「佛學」甚至「禪學」一支獨秀的唐代文化中，其「思想」卻以「不立文字」為基，並以之歸納一個以「文字」為基的「思想」論述，則可說是「中國哲學思想史」的一大奇觀。

從此以往，這個「文字、文學、文化」的「三文」所形成的「離火」就以「下三爻」之姿轉入宋代，而與唐代「禪學」所演化出來的「文化、思想、宗教」交織成了「上三爻」，故爾形成一個以「禪學」為基的「六爻」；只不過，這裏的「文字」為「不立文字」，其所烘托出來的「文化」承其「當位」之勢，卻在轉入「思想、宗教」之際，轉變為「不當位」之象，於是「上三爻」之象就演繹為「六四、六五、上九」，是為「艮止」，合而併之，即為「賁卦」。

「賁」者，「山火賁」也。《序卦》有云：「物不可以苟合而已，故受之以賁，賁者飾也。」開宗明義即說「賁」之裝飾為「文明之飾」，故需矜持，因君子不苟合也，故「北宋五子」之周敦頤程顥程頤邵雍張載，甚至「南宋」的朱熹與陸九淵，無一不是謙謙君子，但也因為如此，其所發展的「理學」，均無大開大闔之形貌，分別有朱熹承「二程」之「心即理、理即心」而發展出來的「程朱學派」、邵雍以「象數」立基的「皇極經世」、周敦頤以道士陳摶的「無極圖」立基而作的「太極圖說」，其雜色文飾雖繁茂，但偏離「內離明，外艮止」之象，故「賁」之隱士形象到了北宋南宋後，除「禪學」為論述之基，其它的「養證悟於內、藏其證悟而有所不為」，則完全消失於「理學」了。

照理說，《賁・彖》曰：「賁亨。柔來而文剛，故亨。」只不過，這裏的「柔來而文剛」，就「禪學」在中土文化與思想的繁衍上來講，是指其以「文學」之柔，由外而內，美化了「不立文字」的「初九」與「以文化之」的「九三」兩個剛爻，由於三爻皆「當位」，故亨；但其「亨」，卻只是「小利有攸往」，謂小事則利有所往，大事則不宜。何以故？因「分剛上而文柔」以「禪學」之剛，令其以「上九」的「宗教」由內至外、文飾了「六四」的「文化」與「六五」的「思想」兩個柔爻。

換句話說，「賁」的卦象顯現了「禪學」與「中土文化與思想」的「剛柔交錯，天文也」，為自然的調節、合理的文飾，但在「文化與思想」的繁衍上，僅以「自然、合理」來「調節、文飾」還不成，必須責成「文明以止，人文也。」也就是說，「觀乎天文，以察時變」，可知「禪學」如何與「中土文化與思想」結合在一起，但唯其「觀乎人文，以化成天下」，才能知「禪學」如何以「不立文字」化其「文字、文學、文化」，化育「人文」。以《中庸》的「參天地，贊化育」來看，「禪」的「以一示圜」並不具備「人文化成」的力度，因隱士多獨善其身，不能「參贊化育」。

這裏面最為弔詭的，當是由「下三爻」轉入「上三爻」而居樞紐地位的「文化」，雖「以文化之」在「九三、六四」均為「當位」，但其「六四」之「當位」卻為「當位疑也」；往下看「當位之「九三」，「賁如濡如，永貞吉。」乃指其「以文化之」的文飾相當盛大而美麗，永保貞定則吉，然而《論語・雍也》曰，「文勝質則史」，於是其文飾因過度追求外貌的華麗，而顯得浮華，反不能永保榮景，所以「當位」之「九三」為轉進之位，處「下三爻」之頂，為「當位」之「文學」所承載與文飾，乃「賁」中裝飾最為隆盛者，故曰「賁如」。只不過，以「六二」所論述的「文學」，經由「九三、六四」的「以文化之」而居「習坎」之首，故曰「濡如」，而「濡」為滋潤潤飾之意，故知其「賁如」還須「文化」繼續潤飾，而有錦上添花之意，故《象》曰：「永貞之吉，終莫之陵也。」

「以文化之」轉進「六四」時，立即遭到「當位疑也」的質問，所以「賁如」也由「九三」之「濡如」演變為「六四」的「皤如」，故其「賁如」之華飾、文飾，由「潤飾」轉為「樸素」，而有「皤如」之不裝飾之貌；其轉進充滿了困惑與疑慮，故「六四」為疑懼之爻位，卻居「九三、六四、六五」的「震」之中、「六四、六五、上九」的「艮」之下，所以又動又止，進退不果，讓人困擾，其「以文化之」的困惑與疑慮，至使「白馬翰如，匪寇婚媾。」猶若疾馳而至的匪寇不加華飾就進行搶奪，但因來意僅為「婚媾」，故《象》曰：「終無尤也。」這個傳神的描述最能解釋為何「理學」承「禪學」、卻以「道學」裝飾「儒學」，所以只能「賁于丘園，束帛戔戔，吝，終吉。」

何以故？《象》曰：「六五之吉，有喜也。」因「理學」裝飾丘園中之「儒學」以做為聘禮的布帛過於簡單，顯得小氣吝嗇，就算創新，一如從未使用過的嶄新「束帛」，卻也只不過是束扎整潔的布帛，難免零碎拼湊，更有「重戈為賊」之嫌，但「戔戔為細」，難成大氣；當然最終「理學」與「儒學」還是圓滿融匯，雖吝而吉，卻只能以「樸素」為裝飾，而以「反樸歸真」為依歸，所以整個「賁卦」到了文飾的最頂端，成了「不文飾的樸素」，是曰「白賁無咎。上得志也。」這是「理學」承「禪學」之「不立文字」，於乍行乍止之間，捨棄承載思想的文字，故於「義弗乘」之時，「舍車而徒」，而止於「道學」之因，也是「山火賁」固然「上艮下離」，文飾而明，而後有節制，但卻因中存「震坎」，所以「理學」到最後都只不過是個陪襯，更只是「儒學」之裝飾，是之曰「賁其鬚，與上興也」，只能以「語錄」或「禪詩」興，是為「六二」之「文學」所隱也。

《遣百非》破「卦」入「象」

這樣一個《離四句》，先破「禪」入「象」，再以「象」入「卦」，無非就是為了逆轉「不立文字」的「禪學」對中國哲學思想發展的破壞，否則「文字與哲學」的新世紀議題不能建構，亦即以「思想」之還滅來遏阻「文學」因流轉卻只能破壞「思想」的驅動；只不過，這裏有個尷尬，因《離四句》的「文學敘述」、甚至只能是「文字敘述」，就在敘述的當時轉為「萬物流出說」，於是愈與《離四句》所欲敘述的「道德目的論」偏遠，於是我就想到了同學的「奉天承運」一說，借「奉承」之上下之道，以一個「常居卑下」的僧侶口吻，將《離四句》往下流轉的「文字敘述」迴上，並漸次進入「道德」論說，於是就有了《遣百非》以「破『卦』入『象』」立論的基石。

何以故？《離四句》與《遣百非》一起皆起，此生彼生故。說《離四句》，即隱涵《遣百非》故。《離四句》以「文字」來表達「思想」，而《遣百非》以「思想」來操控「文字」故。何以故？

「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一顯皆顯、此生彼生故。「轉予為幻、轉幻為予」故。「離四句」流轉，「遣百非」還滅故。「以象入卦」只能流轉，「破卦入象」方可還滅故。「儒家玄學」演繹《易傳》故令「思想」流轉，而「道家玄學」歸納《易經》故令「思想」還滅故。「儒家」為了演繹天地化育，將「人」從「天地」之間抽離了出來，然後有儒學，故「人」立於「二」之旁，而後有「仁」字故。道家鄙之，堅持「天地人」一體，不可分，故老子說，「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」故。何以故？「儒、道」的思想均承自「尚書與易經」，儒家演繹，道家歸納，如是而已矣。此為漢代所承接的「先秦」思想，亦為後來引進的「佛學」與「儒、道」結合的根基，所以「儒釋道」不可分，就是「天地人」不可分，而「天地人」不可分，就是「周易守乾」逆溯迴上至「歸藏守坤」、再回歸於「連山守艮」的一體，無以名之，是之曰「空」，但卻是一個入於「道之為物，唯恍唯惚」之「空」，不是以「因緣」立名之「空」。何以故？「惚兮恍兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」如是奉行、如是承受而已矣。

何以故？「奉」者，「承」也，從手從廾，為「會意」之外別加聲者，故有「丰」聲，其遵守敬受之貌，卻與「承」之尊奉蒙受不同，以「承」從手從廾從卩，竝峙為意，不能以所從之三體連貫而直截言之，因其用意多委曲，其字形不足以盡字意。何以故？其所「受之」者，「奉」也，而其所「受」者，「承」也，而「受」從爫從又，「物」落上下相付也，竝峙為意，不能以所從之兩體連貫而直截言之，因其用意多委曲，其字形不足以盡字意。何以故？其上下相付之「物」者，「舟」也，因而有「受」聲，只不過，上下相付之「舟」不可併之，「併舟」為「方」，而後有「數時方」，卻不為「時位」，因「爻」上下相付，而有「時位」，非有「時位」，而後上下相付，據此有「卦」，故《易・序卦》開宗明義，以「受」之一字，從「萬物生焉」至「未濟終焉」，皆「受之」也。以是知說「奉」不如說「承」，說「承」不如說「受」，六爻相應，以陰承陽，以柔應剛，皆「承」也，甚至由上而下，以陽統陰，以上馭下，亦曰「乘」，不曰「奉」也。

職是，「奉元」者，「承元」也。「奉元」雖有遵守敬受「元」之義，但其論述只能是「萬物流出說」，不能論述「道德」，不若「受」可「上承下乘」，既蒙受，又尊奉，其義甚深，因「受」者，「道德」還滅，「受之」者，「萬物」流轉；又「受」者，「天地人」一體，「受之」者，「儒釋道」分別演繹，其釋與《中庸》之「誠者，天之道；誠之者，人之道」，有異曲同工之妙。

以是知《離四句》與《遣百非》不說「奉」，但說「受」；知「受」者，必知《易・序卦》從「萬物生焉」至「未濟終焉」之流轉，雖「受之」，但從「未濟終焉」至「萬物生焉」之還滅，卻為「受」也。以是知有《易經》，然後孔子以《易傳》演繹之，老子以《老子》歸納之，盈《易經》之間者，唯《易傳》與《老子》，故受之以《離四句》之「以象入卦」；「卦」者，「象」也，「卦」者，「象」之始生也，「象」生必遣，故受之以《遣百非》之「破卦入象」。

其「受」與「受之」者，皆「ㄗ又」將「舟」上下相付，使之「有象」故；「ㄗ又」上下相付若過力，則為「亂」，因「亂」而乙乙，因「辭」而更亂，故《呂氏春秋》有云，「非辭無以相期，從辭則亂。亂辭之中又有辭焉，心之謂也。」善哉斯言。《離四句》披荊斬棘，逆轉「禪學」所營造出來的「不立文字、文學、文化」，而令「中文文學」重新回到「經學」與「玄學」之間，於「思想文字」待發未發之覆，重喚「易傳」以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能性，而這樣的思想驅動若以「奉」字來詮釋，則只能是個「賁其鬚，與上興」之文飾，不能逆轉。

其實逆轉這個思想驅動，就「受」與「受之」來看，就是整個逆轉「賁卦」的「當位、當位、當位」的「下三爻」與「當位、不當位、不當位」的「上三爻」、為「不當位、不當位、不當位」的「下三爻」與「不當位、當位、當位」的「上三爻」，是之為「坎下兌上」的「困卦」；以「困卦」來詮釋這個逆轉勢動之困，是最為恰當的，因為民初的「白話文運動」以後，整個「中文敘述」其實只是一個以「中文」呈現的「西方文字邏輯」，而要在這樣的「中文文學」敘述理肌裏逆轉已成窮弩之末的「民主與科學」為「文字與哲學」的新世紀議題，豈非癡人說夢乎？

更有甚者，大陸已經落實半個世紀的「簡化字」、以及「橫向左行」的書寫在當世「互聯網」的推波助瀾裏，都幾乎已經成了一個不可逆轉的「文化」勢動。那麼在這個時候，倡行「正體字」，更倡行「直向右行」的書寫，借以逆轉習以為常的「師目」習性為「師心」砥礪，更深入「正體字」以重喚隱藏在「文字本質」裏的「思想內涵」，除了說明「從辭而亂」，還能有甚麼時代意義呢？

的確如此，這的確是個困境，是以「困卦」早已明示，「有言不信」，尚口乃窮也，但卻是個「亨卦」，因「困而不失其所」故；庶幾乎，這個思想逆轉猶若徹底質疑「亂辭之中又有辭焉」，而令思想由「亂辭」之中脫困而出，然後一個「赤裸裸的思想」不再困於「亂辭」景況中，或「亂辭」乃安置於一個幽深的思想裏，幾年幾載都「不以辭言」，於是「思想」無以為蔽，窮困之極，「非辭無以相期」之文字乃不再受困於「文學」，因當代的「文學」縱樂過度，不能詮釋「經學、玄學」，於是只能耽溺於「思想」恆下的宴樂，雖苦惱而不得脫身，卻也因耽溺無度而有慶。

這就是現下的「文學」景況，以陽居陰，用其謙退，能招異方之物也。其所招者，西方於四百年間所發展出來的「文學」理論也，西方以「二分法」立基的哲學思想也，更有甚者，「異方之物」嬌嬈，「中文」耽溺於內，不免迷失，於是就有了太多的「文學」饗宴，更在其中縱樂過度，對西方的「文學」理論，生吞活剝，甚至將「西方文學」置於廟堂，而開始膜拜起來，當然「西方文學」所賴以發揮的「西方敘述邏輯」就更是照單全收了，然後披著「西方文學」的「朱紱」或「赤韍」，對「中文文學」指手畫腳起來，甚至批判「中文象形字」的種種形象論說，不合邏輯。

用這樣的「西方文字邏輯」來批判「中文敘述」，在現今天下大一統的「西方邏輯」裏，可說無往不利，所以其征討雖凶險，卻也無咎，但因所據所依都相當不可靠，乃墮於「困之大過」之中，猶似「以文化之」的文化以蒺藜做為磐據保護的依據，當然危險不在話下，於是這個入於文化所賴以形成之「以文化之」，就再也不能「以文化之」了，文化危矣，所以孔子在《繫辭》裏將這個「困」解釋為：「非所困而困焉名必辱，非所據而據焉身必危。既辱且危，死期將至，妻其可得見耶？」

「以文化之」既不能化其所蘊育的文化，「不當位」的文化卻指望受困的文化能夠遲緩援助。其情可哀。雖說事緩則圜，但畢竟長久以來，以蒺藜做為磐據保護依據的文化太過剛強，縱使悔恨，卻也恐懼而疑惑，乃至裹足不前，愈想下猛藥，愈是害怕，但已經感覺高危而動搖不安的「文化」，開始調整其一慣接受「異方之物」的態度，不再謙退，於是一轉「以陽居陰」的柔弱為「以陽居陽」的剛壯，不再將「異方之物」受納為「以文化之」的依據，甚至有感於多年的耽溺已經太過戕害柔弱的「文化」，而用威刑，行其劓刖之事。既行其威刑，則「異方愈乖，遐邇愈叛」。

易學大師虞翻曰：「割鼻曰劓，斷足曰刖。」這可令人倍覺不安，因為這樣的刑罰將使得身體上下皆受到傷害。這是近代的「中文文學」於「西方文學理論」橫行了一個世紀以後，嘗試找出一個「以自己的文字支撐自己的文學」的現況，卻愈論愈沒有底氣，因整個敘述「中文文學」的中文，拜「白話文」之賜，已經完全西化了，於是不免氣急敗壞，因此使得整個「文學理論」愈行怪異，終至成了一個不再有人讀得懂的「怪異理論」。真可謂矯枉過正，故曰「劓刖，困於赤紱」也。

「中文文學」的前恭後倨，皆因「中文文學」由一個「以陽居陰」的柔弱轉為「以陽居陽」的剛猛，雖因其謙退不再，不再能招「異方之物」，但剛猛的「劓刖」卻因行之有年的「白話文」已然不能支撐「文學」，所以進退維谷，倍覺不安，更由於物不附己，己志未得，故曰「志未得也」。

以是之故，知「中文文學」幡然自悟，有所自省於中，最後方能知返中道，不進退失據，不貪不暴，終得其應，乃寬緩修其道德，居中得直，則徐徐得喜說，故云「乃徐有說，以中直也」；易學大師孔穎達如是解說，「苟若物歸之而有說，居得尊位，困而能反，不執其迷，用其中正，則異方所歸，祭則受福」，故知「劓刖」不在刑罰之輕重，而是關乎「中文文學」能否重置「經學、玄學」之間，但因「簡(異)化字」的鋪天蓋地，使得飽受「劓刖」之苦的「中文象形字」不再只是個「入說之言」，「簡(異)化」過猛又不中，乃至虧於事理又不及於道，以致上下皆困，整個「中文文學」乃至「中華文化」俱陷於不安，於是中土的「思想」飄搖，「精神」萎靡，「困於葛藟也」。

中土的「文化」在大陸全面落實的「簡(異)化字」造肆與臺灣全面西化的「文學」淪陷之下，呈現了內憂外患之象，當真山窮水盡，水澤乾涸。在這個動輒得咎、走投無路的關口上，《遣百非》力排眾非，致命遂志，「險以說，困而不失其所亨」，謹言慎行，不自求口實，也不試圖說服眾人來擺脫「文化」的困境，因「有言不信，尚口乃窮」故，所以只能等待未來的轉運時機，止而不過，故不至遭致辱罵排遣，所以也沒有罪咎，是之曰：「困于葛藟，未當也；動悔有悔，吉行也。」

《遣百非》以「密」入「易」

「以文化之」是一個不容易了解的概念，因「文化」困於藤蔓之纏繞而無法活動，又困於高危的險地而進退兩難，所以如何在「文化」裏，不出「文化」之蘊育，「以文化之」，就成了「動悔、有悔」的謀慮而後動，是之謂「夫困之為道，從寒之及煖，煖之及寒也，唯賢者獨知而難言之也。」這個說法是漢代劉向以《說苑・雜言》來說孔子遭難陳、蔡之境，絕糧，弟子皆有饑色，孔子卻歌於兩柱之間的景貌，是曰：「吾聞人君不困不成王，列士不困不成行。昔者湯困於呂，文王困於羑里，秦穆公困於殽，齊桓困於長勺，句踐困於會稽，晉文困於驪氏。」誠哉「不困不成行」也。

其「行」，因「困」而徐行也。要掙脫整個「困卦」的困境，關鍵在從「九四」之「來徐徐」到「九五」的「乃徐有說」，因「徐」之「安行貌」以小步舒緩故，但卻從不停止探索，只知在探索的終點，有一個起點正悄悄地萌生，而且是一個從未曾見的起點，是之謂「有說」；知「有說」者，「言不欺心，則近之矣。凡言者，以諭心也。」《呂氏春秋》以「心」破「亂辭」，到此有了一個更深一層的解說，故曰「言心相離，而上無以參之，則下多所言非所行也，所行非所言也。言行相詭，不祥莫大焉。」簡單地說，就是愈巧言詭辯，愈將陷於窘態，猶若水下於澤，則水下漏，水下漏，則澤枯矣，故君子居困之終，言而不信，言不及義，空言泛泛，是「乃窮」也。

「困卦・九四」之「來徐徐」到「九五」的「乃徐有說」，「陽爻陰位」趁著四個「不當位」之勢，卻在轉進「九五」的「陽爻陽位」的時候，於「來徐徐」的舒緩之中，有了一個窮天地之究竟的「有說」；這樣的探索，非「暗中察看」，不得竟其功，謂之「睪」，「伺視」也，從罒從牽，其罒者，网也，其所网者，牽也，挑達也，即以捕盜之眼線窺探困住「乃窮」的思想，從「由陰轉陽」又「由『不當位』轉『當位』」之泥濘中走出、再走出，劃破「來徐徐、乃徐」的和諧舒緩，「睪」所網羅之概念與名色乃漸次消弭，而後轉化為「正見」，「直」也，是之謂「退藏於密」也。

「來徐徐、乃徐」能夠於「陰、陽」與「不當位、當位」之時機，造成「有說」之勢，在人類歷史上並不多見，是為「以文化之」鉤深致遠，而後「退藏於密」的關鍵；及至勢成，其「來徐徐、乃徐」之行乃轉為「不行而至」，陰陽不測，於是「以文化之」乃自行在「範圍(文化之化)而不過」的彌綸裏消散，化而不化，旁行而不流，最後「即用見體」，「神」也者乎。

「來徐徐、乃徐」之間，舒緩延宕，「寂然不動，感而遂通」，其中有「幾」，而能成天下之務者，「唯幾也」；見諸「睪」者，是為「釋、譯、繹」之層層轉繹，也是「文字、文學、文化」與「文化、思想、精神(宗教)」轉繹互繹之「本質」，以其「來徐徐、乃徐」，方可為之。

說到這裏，我現在終於可以解說，為何我把自己置於「噶瑪噶舉」的分治狀態中，還原噶瑪巴認證的糾紛始末了。何以故？「述而不作，信而好古」而已矣，因為影響「噶瑪噶舉」傳承至深且鉅的「孔雀信」，一如譌作的《六祖壇經》影響「中土哲學思想發展」一般，必將影響「藏傳佛教」的整體繁衍，故詮之以「緩解八象」，以將「孔雀信」所造作之「冥升八象」化解出來。

這樣的論述，固然是因為《離四句》的「以象入卦」，而《遣百非》則「破卦入象」，但思而蒐尋不到佐證，縱使心裏清楚，終是跛鼈不安，故造《遣百非》，誡之以「有言而不信也」，處險而不改其說，是之謂「險以說」也；這是「加密關鍵值」一旦存在，則不能被「解密」之因，如果一定要「解密」，則「孔雀信」有如一首詩的「加密關鍵值」必定動搖整個「噶瑪噶舉」的傳承。

這就是「孔雀信」的厲害之處。「加密、解密」之爭論演變為二十一世紀的「隱私、公安」之爭戰，非常耐人尋味，而「解密」之密鑰也被詮釋為癌症細胞，令純潔清明的文字世界蒙受了不必要的褻瀆；「孔雀信」之立朝律者，於均布之時，「有言」尚不足信，引而建以從「密碼」為「加密」者也，而「引之」則「長行」，於是太錫度終於能夠運用最少的文字來凝聚驚人的內斂之力，掩藏起探尋自由與隱私的孤奮與頭緒，而正是這樣的凜然不可侵犯的清高孤傲，獲得了達賴喇嘛的贊許。

認真說來，夏瑪巴函請美國情治單位鑒定「孔雀信」的真偽，只能在「公權、公安」的範圍，說明太錫度以「孔雀信」所掩藏起來的冷靜與清寂，以及達賴喇嘛以高冷內斂的生命謀取更為恆久的幸福與安定，卻無損有如一首詩一般的「孔雀信」的存在，是曰「存在即合理」；「詩」者「天地之心」，逆溯「天地之心」，並順勢以「元」字之「二」，回歸至「二」之「天地」者，曰「止」也，而以「自由意識、傳承責任」論「孔雀信」的天地之心，只能是「萬物流出說」，或稱「藏識」。

當然「孔雀信」之創生，亦為「藏識」之造，但太錫度在十六世噶瑪巴圓寂了十一年、而達賴喇嘛宣佈不再轉世以後，以「孔雀信」突破認證的僵局，堪稱掌握了絕佳的時機。《離四句》從這個不可逆轉的因緣造作入手，以「冥升八象」詮釋太錫度所掌握的時機，再以「緩解八象」詮釋夏瑪巴如何圜緩這個偽造的認證文件對「噶瑪噶舉」所造成的破壞；《遣百非》則直截進入太錫度造作這封「孔雀信」的因緣，並從中探索「藏文」的創制如何使得後來的吐蕃「言必稱印度」。

換句話說，《離四句》以「易傳」來闡明「孔雀信」所掌握的「幾者動之微」，而《遣百非》則以泰耶噶瑪巴與烏金噶瑪巴的融匯，去還原「天地人」一體的用心，期盼能在「傳承」的本質上，進行「道德目的論」；若比併「離四句、遣百非」，則「四、百」的繁複意義就凸顯了出來。就數學來說，十十為百，為十進位，二二為四，為二進位，但沒有「四句」或「百非」的說法，以數學本為「邏輯」故；但就哲學來說，十為五，一正置一斜置，為「數之具」，而「百」者亦具亦遣，「具、遣」皆非，曰「遣百非」，又二為八，一橫置一豎置，為「數之即」，而「四」者即離為句，「即、

離」皆非，曰「離四句」；這樣的解說尚可，但其糾纏不若文字學的詮釋來得直截了當，因「百」從一從白，「白」從「入合二」，與「白色」無涉，「一」非字，祇是有「是物」焉而不順理以入之，其是物者，「思想、文字」合二，「日、月」合二，「陰、陽」合二，如此而已矣，但因「合二」本渾綸，不可分，至「四」則變，以「四」從八從冂，「八」者分也，「冂」非字，以示「分而併之」也，只不過，若以佛學來看，則《遣百非》入「丫字門」，至「一切法初不生」，而《離四句》則入「入字門」，至「一切法終不滅」，但因「丫為倒入」，故「遣百非、離四句」不生不滅。

《遣百非》的創作旨趣

就書寫的順序來講，《遣百非》寫於前，但《離四句》卻先出版。雖說兩者「二而不二」，但《離四句》的「夢裏瑜珈」卻在《遣百非》的「困於石」裏，相互糾纏了起來，其「相糾纏」之貌，以「口」表示了出來，就為「句」，以「句」即為「曲」，從口故也。

《離四句》出版了以後，「網友」詢問最多的，不在《離四句》的內涵，卻在「離四句」本身的意義，相當有趣。「離四句」的原始出處為《楞伽阿跋多羅寶經》，當無疑慮，但為翻譯文字，曰「如是陰，過數相，離於數，離性非性，離四句。」據此而說「字句非字句」，是曰「遣百非」。

若以此而說佛義本在勸勉眾生「離言說」，當為屈解佛義，因佛又曰「種種色像，離異不異，施設又如夢影士夫身，離異不異故」(語出《楞伽阿跋多羅寶經卷第二》)。也就是說，「離言說」又「不離言說」，謂之「如幻」，但因「幻予不二」，幻從「倒予」，惑也、夢影也，倒文會意，故可倒「予」的相予形，而知其「幻」，以是知「倒數相之相予形」，可破「四之數相」之愚夫言說。

「倒非倒」而「離非離」，就是《離四句》入「入字門」以論「一切法終不滅」之依據；易言之，《離四句》以「離四句」來整合「二而不二」的理論缺失，以符合中國傳統的「變易哲學」，更

以「四位八形」的「冥升八象、緩解八象」來詮釋「循環轉世、相互認證」的「二而不二」，以其之交會為「四句」，為「二、不二」所屈曲交織出來的「分而併之」，兩相麗也，曰「離異不異」也。

或許這一切的困擾都可歸咎於翻譯文字的辭不達意罷。只不過，「譯、釋、繹」皆從「睪」，「轉譯」之間，舒緩延宕，「寂然不動，感而遂通」，其中有「幾」；不知「睪」而又強自翻譯者，必成「亂辭」，而後「言心相離，而上無以參之，則下多所言非所行也，所行非所言也。」

這個考量是我不以「絕」字論「百非」之因，簡單地說，「絕」從糸從刀從卩，併峙為意，故不能以所從之三體連貫而直捷言之，由其用意多委曲，或其「糸、刀、卩」不足以盡字義；又「絕」者，「斷」也，有「斷絕之絕後」、「死亡之絕命」、「消滅之殺絕」、「無望之絕境」等義，又因「絕則窮」，故引申為「極最」，有「絕佳絕美絕妙」等詞，而凡「橫越」亦曰「絕」，如「絕河而渡」，是「孔雀信」之所依，但也因其「絕」，令認證相詭，不祥莫大焉。

這一切之所以可以論述，均因「絕」，古字本無，作「斷」，卻為一「無斤反繼」之「斷」，其「斷」不連體，絕二絲，斷之為二，是曰「絕」；以是知「絕」者斷絲也，故「從糸從刀從卩」，但其之所以可以「斷」者，以「二絲」隱而有間，為「絕」與「斷」轉繹互繹之本質，因「刀卩」者「斷節」也，有「斷常見」，故避之。這是我規勸一位名為「絕心」的網友放棄這個暱稱的論說。

可歎的是，「刀、斤」俱為凶器，而凶器之於「斷」也，「刀、斤」尚無「斷節」之意，其之所以「能斷」卻因「二絲」隱而有間故。那麼我為何在此澄清呢？因為另有一位網友因《離四句》之造，而說「既有『離四句』，則有『絕百非』」，此為淨空法師論「有、無、非有非無、亦有亦無」的「四句」之因，更因「絕從色」，而「色字頭上一把刀」，故應「遠離女色」。

這樣的詮釋讓人啼笑皆非。其實這個詮釋是引用「所從之字不成意，轉由所從之字之所從，與從所從之字者以得意」，非常詭譎；暫且不說「色」從人從卩，本無「絕」之「刀」意，但這個不知從哪個時代就開始造亂的「色字頭上一把刀」，竟然成為當代的「口頭禪」，真讓人不寒而慄，如果

這不是有意誤導，就是借「絕」之字形講「色」之字義，以「刀」駕馭他人以服罪也，案「色之頭上一把刀」以「刀」置於頭上，遂有照律定罪之意，因有警世意味，所以就算模擬兩可，世人也均人云亦云，而不求甚解了，是之謂「服其所從」也，堪稱為當代之處世與治學之標竿。

何以故？「立朝律也」，案「律」者，「均布」也，故從彳，而「律、筆、建」俱從「聿」，聿即筆也，筆之於書也，聿尚無「律」意，而「建」以「從聿為律」者，因「律」從「聿」也；這樣的「立朝律」或「絕二絲」即為太錫度造「孔雀信」之動機，以「所從之所從」從「二絲」的隱而有間處，造「加密關鍵值」(encryption)也。

堪稱絕妙的是《離四句》出版了沒多久，美國加州一位法官應聯邦司法部之請，下令「蘋果」公司協助解開「聖伯納丁諾」恐怖攻擊事件凶手的「智慧手機」密碼，以讓政府掌握更多情資，打擊美國境外的恐怖組織；這樣的請求義正言謹，而且法院這個命令有最後通牒之意味，因為「蘋果」已多次拒絕聯邦調查局的請求協助，不料「蘋果」仍舊堅拒不從，於是引發了全球輿論之關注，而逐漸分為兩派，將「密碼、隱私」或「公權、公安」孰是孰非的問題，提升至「自由意志、公民責任」之爭論，甚至有人說「蘋果」不是不願合作，而是層層加密的「加密關鍵值」一旦存在，其「加密關鍵值」會將數據包內的數據進行轉換，連「蘋果」公司的原始設計工程師都不再能夠提取數據，來加以「解密」，所以層層過濾的「解密」密鑰其實並不存在。

這就是「所從之所從」之詭譎，而要破「加密關鍵值」，也只能從「所從之所從」入手，但卻不保證可以破解得了，因「所從之所從」一旦存在，即如「履霜，堅冰至」，非常不容易加以釐清；認真說來，六祖以「不立文字」論思想與太錫度以「孔雀信」認證烏金噶瑪巴，都屬同一思維，都借「履霜，堅冰至」的思想，而使得「思想」陷於陰屬，所以整個以「不立文字」為基所論的「宗教」為「坤卦」，只不過，「文字」仍是「不立文字」的論述所需，所以位於「初六」的「文字」一直都處於「不當位」的形式條件，以示論述「不立文字」的「文字」如「履霜，堅冰至。」

「履霜，堅冰至」行至最後，必將「龍戰於野」，因「林土」之「埜」本不相推予，一旦推予則成「墜」，以「埜、墜」俱為古「野」字故。只不過，「墜」之林土相推予已受人類開墾為田土相推予的「野」；要注意的是「墜」夾於雙木之間的「矛」為「予之上揚」，「幻」也，也就是說思想的實踐借著文字的展演，一路上至「坤・上六」時，「龍戰」之「野」也由「埜」上升至「墜」。

何以故？「所從之所從」即為因緣糾葛，有「予、幻」兩個上下相付之驅動，可用「受」字來涵蓋之；只不過，「予、幻」俱狀態也，而其過程則為「受」或「受之」，往上行是「受」，往下行則為「受之」，動而不動，「卦」未卜也，謂「知易者不卜」，《遣百非》從之，以論「道德」。

唯其「知易者不卜」才能還原《易傳》之義理。其實要談「道德目的論」，也不必標的過高，只要回到卦爻本身，以及占卜如何進行，即可探悉「幾、象」之變化，是「易」也。何以故？眾所皆知，卦有卦象，爻有爻象，六爻行盡方有卦，卦成方可盡情偽。「情偽」者，爻象之綜集也，不盡然非得隱藏吉凶，而只是因為六爻綜集而有卦象，「盡情偽」則是超越卦象的物質性而變為精神體，此即「設卦以盡情偽」的最終目的，然後「以爻繫卦」，述之以辭，以釋卦爻之義，是謂「繫辭焉以盡其言」，亦即探悉卦爻的「幾、象」變化而述之，是為「易」，故《遣百非》不卜，仍可論「易」。

這個「易」就是「六爻之義易以貢」之「易」的意義。至於「貢」，則更有深義，因為「貢」在此有雙義，由上而下曰「賜」或「貢獻」，意即把東西、智力、勞力等獻給別人，而由下而上則為「進貢」，故「易以貢」即言明六爻之義在逐一往上層疊為一個卦象的時候，同時也有一個動力由上往下將六爻凝聚起來，而令六爻蘊藏在卦象的統一體裏，其勢猶若兩舟併之，一動齊動，不動則卦爻均不動，其動與不動之間則蘊藏著「幾者動之微」的契機，謂之「方以知」，而知曉了卦爻在卜卦的時候「與時偕行」，則就是「圓而神」之意，是以周濂溪曰「幾動於彼，誠動於此」，「方」也。

在整個卜卦的過程中，卜卦之人以「誠與虛」的心態來求卦是很重要的，也屬於「圓而神」的論述範疇，而「誠與虛」與「圓而神」互緣互攝，則是「蓍之德」的內義；「蓍」無它，為古時求卦

的器物，現已絕跡，所以只能以它物替代，甚至求卦的程序從唐朝開始就已簡化，唯獨「誠與虛」，是「直心而行」的關鍵，「德」也，也是掌握卜卦的「蓍之德」不可或缺的決定性因素。

卦由六爻組成，而在卦還未形成的時候，六爻扶搖而上，一個接著一個疊起，不能說有爻義，只能說有爻位，其擲若舞，其行遲曳，故有所躍，而令所卜之爻產生陽爻陽位、陽爻陰位、陰爻陽位與陰爻陰位等四種可能的組合；陽爻落於陽位或陰爻落於陰位均為「當位」，反之則為「不當位」，亦即陰爻落於陽位或陽爻落於陰位，而當卜卦時，「當位」或「不當位」不得推而知之，故曰「陰陽不測之謂神」，這裏的神與「蓍之德圓而神」之神遙相呼應，而這裏的「陰陽不測」則不是指陽爻或陰爻難測，而是指「當位」或「不當位」難測，庶幾乎可謂，固定的爻位因不確定的爻變，而產生了模糊的爻義，至於後來的學者以「氣化」來看「陰陽不測」，甚至以「造化」來詮釋造物主之神奇，則只能說是後人的牽強附會，而不是原來以卦爻詮釋卦爻的原意。

何以故？其因即六十四卦中，每一卦均有六爻，每一爻更是一個陽爻或陰爻與「爻位」之間的爻變，而每一個爻變也都是一個具體的情偽；爻位是爻的形式條件，所以當爻落在爻位時，爻位這個形式條件就借著爻的質料成分表示出來，而產生一個動向，但這個動向在整個卦還未形成之前，卻是不定的，亦即爻變在爻位的瞬間形成，其具體事件並不能影響後來的卦象動向；易言之，卦成方可知爻變，但爻變的具體實現，卻因爻的質料在爻位的形式上所產生的動力，所以可以這麼說，如果卦是一個空間，則爻就是一個時間，而求卦的過程則是在每一個爻位的空間上展延爻的時間性。

更加奇奧的是，在爻漸次層疊的過程中，後爻跨過前爻，只能說是從後至之，但因各各獨立，所以後爻雖因後有致之，卻又不能與前爻併之，可謂一疊即降，又前後相承，所以是一種「入邏輯」的進程，尚未有「邏輯命題」，唯有當六爻完成，方可賦予「邏輯」的意義，並取卦名，是曰「方以知」；卦未卜時，「爻」動而不動，無上下左右，故「方」與「受」等同，一旦卜之，則求卦過程的每一爻在爻位上的變化則為「易以貢」，但「貢」字宜以古字「贛」來代替，方可了解爻變之內質。

何以故？貢者贛也，從貝，贛省聲，賜也貢獻也，贛者舞也，從章從夰從攵，章從「音十」，十者數之竟也，故章為「樂竟」也，夰者降也下也，從「夂屮」相承，不敢竝也，攵，從後至也，象人兩脛，後有致之者，「夰之屮」同跨，步也，從反攵，攵，行遲曳攵攵，象人兩脛，有所躍也。合而論之，樂竟之時，舞步反步，不敢竝也，以之為賜，即為「贛」義，以後超前，以下「承」上也；這裏所揭示的是，論卦要以「承」論之，不可以「奉」論之，否則「易以贛」就解釋不通了。

易言之，唯有了解「易以贛」之內義，方能了解爻入爻位，不是一個邏輯命題，而只能是一個「入邏輯」的「非邏輯」，也就是維根斯坦的七個基本邏輯命題的第七個「邏輯內質」；弔詭的是，卦象的「方以知」邏輯命題必須建構在一路扶搖而上的「非邏輯」爻象上，亦即為何了解卦象也必須「直心而行」的原因，是曰「卦之德方以知」，以其「不確定性」均承六爻逐一在爻位上「入邏輯」的「非邏輯」理念所導致，故在詮釋卦象爻象時，必須一方面進入爻義一方面詮釋卦象，以「詮釋」本身只能是個「萬物流出說」的運用，故思維下行，唯有入其爻義，方可臻其「道德目的」，使思維上行，而知曉了卦爻在卜卦的時候「與時偕行」，則就是一個「入邏輯」的「非邏輯」。

成卦以後必須釋卦，否則不必建構卦爻。釋卦必有所本，否則不能契入求卦之前的問卦，所以成卦是一個過程，釋卦又是一個過程。如果成卦的過程是一個建構卦爻的過程，那麼詮釋卦爻的過程就是一個「反建構」的過程，所不同的是，成卦時多不知卦，釋卦時已知其卦，卻也不能天馬行空，必須以問卦為本，如理如法地詮釋，故知「詮釋」本身實為一個逆反求卦的過程，如此一來，「蓍之德」必須兼顧，當然「卦之德」與「六爻之義」就更不能違逆了；易言之，《易傳》的「蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢」在成卦與釋卦的過程裏都是一體顯現的。

這是《離四句》以「卦」論《易傳》、而《遣百非》不以「卦」論《易傳》的原因。只不過，兩者的交互呈現，甚至《遣百非》寫於前、卻成於後，具有將《離四句》的成卦與釋卦的過程歸納於《老子》的意圖，而其中的轉機就是「吐谷渾」之消泯於歷史裏。

有網友質疑我是否在論述《離四句》與《遣百非》之前，就已有了腹稿，執意進行「卦爻」的論述，甚至因「求難」的表現，所以用「卦爻」展演一個毫不相關的「噶瑪噶舉」困境；這樣的質疑無可厚非，但絕對是個誤解，因為我原本只是想將「中文文學」重新置於「玄學」與「經學」之間，只不過，要論「玄學」，則避不開《易經》，於是就有了「卦爻」之詮釋，然後才有「冥升八象」與「緩解八象」的演繹，並以之了解我的皈依上師夏瑪巴的菩提願與他對「噶瑪噶舉」傳承的堅持。

這個順序是不能顛倒的，而我之所以想將「中文文學」重新置於「玄學」與「經學」之間，乃因坊間有太多受「西方文字邏輯」影響的「中文作家」多年來胡亂詮釋「中文文學」，或曰「文學」者，「人學」也，「人文學」也，「生命學」也，無一不是「西方邏輯思想」，真是情何以堪。

那麼云何「中文文學」？「文」者，「錯畫也」，其字形象「交文」，「交紋也」，其「交」者，「爻」也，故「爻」之字形象「易六爻頭交也」。「文」或「爻」均為「純體指事字」，不得再解構，是事非物，「非象形」，「有形者，物也，無形者，事也；物有形，故可象，事無形，則聖人創意以指之而已」，而交錯描畫這個「無形之事」，即謂之「文學」，起碼是「中文文學」。

如是而已矣。以是知「中文文學」者，將「文字、文學、文化」與「文化、思想、宗教」併而交之也；庶幾乎可謂，除去「中文象形字」，不能論「中文文學」，而一個以「西方文字邏輯」展演的「中文文學」實不能稱為「中文文學」，至於以外文來論中國情事，則只能是「西方文學」，根本就不必以「中文象形字」演繹，其展演都只能是翻譯，但若不知「譯」之「罣」，仍是枉然；要注意的是，「無形之事」不必一定是情節，亦不必一定牽涉感情，更因見諸史冊甚早的「中文文學」本無分類，所以也不必以新近的「文學評論」來論「中文文學」，其論，是謂「西方邏輯思想」也。

《離四句》與《遣百非》執意將學界這些危害國人思想甚深的「西方文字邏輯」與「西方文學理論」打破，所以干冒天下之大不韙，夾敘夾論，以易論佛，破禪顯密，思想時而凝滯，進而疲憊，但一直朝著詮釋「文字承載思想、思想操控文字」的標竿前進；當然思想與感情在諸章節的推進裏，比重或有不同，於是遭引了一些網友的質疑，其中有一位說讀了《離四句》，意猶未盡，這令我驚訝不已，因為我自己幾次重讀《離四句》，都感枯乾無趣，竟然還有人說「意猶未盡」？

我連忙追問之下，才知這位網友並不熱衷「藏傳佛教」，對「活佛轉世」、「認證密碼」、或「宗教分裂」等，也沒有興趣，但卻對其中所暗示的「臺灣與大陸的分治現象」有興趣，並認為書中所示「冥升八象」與「緩解八象」可引申至「中臺分治」現象，以其分治與「噶瑪巴鬧雙包」無異。

誠然不虛。只不過，任何人如果只讀到「噶瑪噶舉」或「中臺」分治的演變，那其實只見皮、不見骨，關鍵在如何找出所有「現象」演變的「本質」，在彼此交合錯畫之際，找出「思想與文字」相互糾纏的根結所在；當然他對我這個說法不能同意，於是我費了很大口舌，解釋我以「離四句」來論「中臺分治」現象必遭非議，所以將之埋藏得很深，只不過我從來都不喜歡論「現象之展演」，以「現象」萬千，但「本質」只有一個。這是我以「離四句」來闡述「本質與現象」兩相麗的目的。

當然我之所以論述「中臺分治」現象，也是因為「順緣」以令「業生」，並嘗試在「業」將生未生之際，找出「業」之原始造作；這個書寫緣自我以為當今的法師論及《入楞伽經》的「遣百非、離四句」，大多不能如理如法，所以才衍生了重新詮釋的動機。

還有一封「電郵」更妙，說她對「藏傳佛學」或「玄學」不甚了了，但卻對「吐谷渾之消泯於歷史」非常有興趣，覺得是《離四句》的創見，只不過，《離四句》語焉不詳，非常遺憾；這個看法很有點意思，因為《離四句》原本就是《懷疑與恩寵的故事》的三分之一，另外的三分之一談的就是老子、以及老子與「波斯拜火教」的絲縷牽連，是為《遣百非》的內涵，而最後的三分之一才是文學的部分，將《離四句》與《遣百非》串聯在一起，以促成其「可讀性」。

她聽了嚇了一跳，說《離四句》有三百多頁，如果只是三分之一，那麼《懷疑與恩寵的故事》豈非將近一千頁？我有些靦腆，索性附上《懷疑與恩寵的故事》的整體結構，解說〈拉薩的星空〉、〈瑪尼轉〉、〈荒山石堆〉、〈羣山的呼喚〉、〈遣百非〉、〈離四句〉、〈天地的叮嚀〉、〈瑪尼堆〉、〈瑪尼轉〉與〈拉薩的最後一個喇嘛〉等十個篇章，並說文學部分的〈荒山石堆〉曾獲《聯合文學》短篇小說首獎，〈天地的叮嚀〉則獲已經停刊的《中央日報副刊》首屆宗教文學獎，而〈拉薩的星空〉與〈拉薩的最後一位喇嘛〉已分別刊登在改版以前的《中外文學》上。

她非常不以為然，直說在現在這個「互聯網」時代，一切講究快速、短小，而《懷疑與恩寵的故事》這麼龐大，豈非悖離時代思想？這個質疑，相當中肯，只不過，要闡明「思想與文字」的迴旋運作，非常不容易，而當我開始撰文，以前面半段的〈瑪尼轉〉與〈遣百非〉之「老子思想」來闡明「思想操控文字」的運作時，「互聯網」還不見蹤影，等到我終於將後半段〈離四句〉與〈瑪尼轉〉的「易傳思想」說完，以闡明「文字表達思想」的詭譎時，「互聯網」卻已成為當代的溝通模式。

這個時代進程歷經了將近二十年，相當不可思議。她聽完以後，就調侃我了，在臺灣現在這個「文學市場」崩潰的情況下，要尋找一家像樣的出版社，出版一些小品清新或勵志算命的書籍，都已相當困難，更何況是這麼一本篇幅鉅大的《懷疑與恩寵的故事》呢？而如果不找出版社，又以「自費出版」的方式宣揚流布於親朋好友之間，其「流通」畢竟有限，有違「出版」本身的意義。

她說得很對。這確實是個困境，也是我多年來裹足不前的原因。如今《離四句》已先行出版，因為牽涉到夏瑪巴圓寂所引發的政治事件不能耽擱，但「流通」的確有限，於是我就告訴她，我一直有回臺灣開家書店、專賣自己的書籍的想法，因為我聽說臺灣為了搶救「書本」的夕陽產業，頒行了一系列的補助條款，鼓勵「書店」的成立與「書本」的促銷。

她聽了卻嗤之以鼻了，直說我的「書本」解救不了時代的問題，而整個「出版產業」都在苦撐著，欲哭無淚，沒有人逃得掉；政府支撐的「書展」或「書市」只是充充門面，擋不住崩潰的趨勢，

至於「書店」，那更是一家家都關門了，其中仍在營業的，如果不是有其它的管道支付開銷，那就是有「政治意圖」，以公帑來宣揚流布其「政治理念」，根本沒有所謂的「文學市場」，更不會有人就「文字與思想」的迴旋進行探討；再說了，年輕的世代已經不讀書了，他們的思想與「影視、短訊」相應，已經不適合「哲理性」思考，對「長篇大論」更是沒有耐性，而我既然想在「文字與思想」的拘絞裏，弄個水落石出，我首先就不能活在自己的「象牙塔」裏。

這個直截了當的批判，讓我深感挫敗與沮喪。這個世界的改變的確令人難以想像，而我究竟能替後世留下多少材料，以供後世的研究，其實對這個快速推進的電子世界來說，也是不關緊要的；堪可告慰的是，我不靠寫作吃飯，我也不想以我的書本來留名或牟利，我只是「順緣」以令「業生」，而這個「業」如果走不出自己的「象牙塔」，那我也只能讓自己的「業」在「同緣共業」裏浮沉了，是之謂「範圍(同緣共業)之化而不過」，我想這也是我們在團體裏鼓勵個性伸張的目的罷。

我跟她談了很多，但她認為類似這種「文字表達思想」或「玄學」的描述，並不討巧，如果我想讓更多讀者喜歡讀而研究它，則《離四句》應該改寫為類似《鏡花緣》、《聊齋》或《紅樓夢》的方式出版，必成千古奇書，而現今的《離四句》書寫模式除了「離四句」的書名令人深思不已以外，《離四句》其實並不能吸引類似金聖嘆之類的文人來評論，而無人評論，最後《離四句》終將埋沒。

她的坦誠令我感動，卻也無能為力。暫且不說文章修改不易，要整個將《離四句》改寫為言情小說，恐怕也是災難一場。其實我長久以來一直受困於學界對文章的「可讀性」的要求，所謂「多用感情，少用思想」即是，因為這個想法正是「西方文字邏輯」乃至「西方文學理論」的遺毒，更是我執意打破的窠臼，怎可為了牽就「可讀性」，反而犧牲《離四句》的原始創作精神呢？

想想世事真是說不清。幾個來回以後，她問我，我這麼一個一輩子從事土木工程的專業人員，怎麼會在「思想與文字」的議題上，如此不依不饒呢？這個問題問得好，因為我也一直想知道，但是我也知道這個問題是個「大哉問」，可能沒有證悟，不能回答。

她聽我不痛不癢地解釋著，才告訴我，她在大學裏學的是「歷史」，但出了校門，就不再研讀「歷史」，而所有的大學同學也沒有一個以「治史」為業，平日聚會所談的都是「生意」，不然就是「柴米油鹽」，只有當古裝連續劇在電視上轉播時，他們才會引用歷史專業知識去評論電視連續劇的劇情與編劇的偏失，而那段時間正是大陸的《瑯琊榜》在臺灣播放的時候，所以她經常以《瑯琊榜》的劇力萬鈞，來勸勉我要實際一點，不必過分在意「歷史」之真實性，而應掌握「歷史情境」，畢竟我所說的倘若沒有「學院派」的歷史論證，則不能取得公信，所以只能算是一種「稗官野史」，既是「稗官野史」，則不能過於乾枯，而我的《離四句》則太乾枯了，所以也就沒有了「可讀性」。

她的苦口婆心，我當然很感激，我也知道她的規勸乃事出有因，因為《離四句》裏很多論點都沒有辦法找到佐證，所以不能作為「歷史」論題，但她能夠提出這些問題，都說明了她曾經認真讀過《離四句》，可能還有點心疼我不眠不休地書寫，但是因為方向掌握不對，所以難成大器罷。

說著說著，她就說了，歷史學家胡適由「周宣王」始，造「中國哲學史大綱」，有他不得已的苦衷，而我所說的那些「中文象形字」之創，相傳始於黃帝史官倉頡，都不能說是「歷史」，只能是「傳說」，而「傳說」因為沒有「理據」，所以不能引為「歷史」的佐證，然後她引了幾段引言，有《淮南子・本經訓》的「昔者倉頡作書，而天雨粟、鬼夜哭」，《許慎・說文解字敘》的「黃帝史官倉頡，見鳥獸蹄坑之跡，知分理之可相別異也，初造書契，百工以治，萬品以察」，來闡明這種論述方式與文字都只能是「文學表述」，不能作「歷史辯證」，而以這樣的「倉頡覽二象之爻，觀鳥獸之跡、別創文字以代結繩」來印證「伏羲氏作，而八卦形其畫，軒轅氏興，而靈龜彰其彩」，然後據此而發展出來一系列的「歷史觀察」，都不具「歷史論證」的力度。

我讀著她的「電郵」，感慨萬千。我知道她想說些甚麼，因為支撐我的論說的「文化密碼」或「解密文件」，都不是「歷史辯證」的議題，而我支吾其辭地逆溯「倉頡造字」與「伏羲畫八卦」，嘗試在這些傳說人物「仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，

於是始作易八卦」之中，找出「文化密碼」，只能徒勞無功，至於我從這個不能印證的「文化密碼」分岔出去以聯結「吐谷渾」，然後以「吐谷渾」聯結吐蕃，再一路逆溯至「象雄文明」，聯結古波斯時代的「拜火教」，再轉過來，論證老子的來處，那就只能說是個不能論證的「宗教課題」了。

她的批判很強烈、很直接，讓我第一次對自己的書寫動機有了動搖。對她的論見，我幾乎不能辨解，於是讀著她的「歷史辯證」，我只能將自己抽離自己的文句，然後爬梳於堆疊的「玄學」，用一種幾近求饒的口吻說，中土諸子歷來不論老子的來處，只說老子出函谷關，不知所蹤。但其實不是那麼簡單，老子所述「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」以及「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」，說的就是「拜火教」的「火與光明」，但是因為很多學者將之批判為「迷離悄恍」，而令「老子玄學」如坐千年長夜，諷刺的是，正因為他們不懂「玄學」，所以令他們的學問沒有深度，可以一望到底。

至於說「歷史辯證」，我則反駁說，追蹤一些「歷史」所不能敘述的議題，如老子的來處，則必須「反歷史」，以「歷史」無所述故。這不是「宗教課題」。困難的是這樣的議題因為理據不足，所以必須以「文學」的方式呈現，以「文學」可以模糊「歷史情境」，卻在語焉不詳之處不得不保守客觀述之，而「眾妙之門」之領悟即在「惚兮恍兮……其中有信」。

她見我強辯，就建議我將這些「文學表述」改寫為「哲學論文」，投給臺灣的「哲學刊物」，或許還能引起學界的興趣。這時我就將一篇論文〈從「易物象」看「佛玄」之結合〉寄給了她，並說就是在「理據不足」的搪塞下，這篇論文被「臺大文史哲學報」婉拒刊登，所以除去「文學表述」，類似這種追蹤「老子學說」出處的議題，只能走出「學院派」的營造，但卻不能因為「學院派」哲學的不能接受，而認為這些議題說不清或說不得，尤其很多議題都必須回溯到一個不能再回溯的地步，讓「文化密碼」浮現出來；當然這樣的論說，對一些長久以來只能以「西方文字邏輯」來書寫、或以「西方邏輯思想」來思考的學者而言，是不能接受的。這只能說是「西風東漸」的百年遺毒。

她花了很長一段時間閱讀這篇論文，然後回函說，她現在比較清楚我的思維脈絡了，也將推薦這篇論文給她所認識的「文史哲學刊」編委，然後就下落不明了。在與她來來回回地論述「歷史」的這段時間，我還接到一些來函，大多要求我闡述「離四句」的含義，卻不認為這樣的哲學論題可以與說不清道不明的「活佛認證」聯結在一起，遑論「孔雀信」的是是非非了；當然對達賴喇嘛以「權威的背書」替「噶瑪巴認證」定調或替整個「藏傳佛教」的發展尋找一位政治領袖，他們就更認為不妥了，以為我這個作法不止混淆了「體用」的關係，還令「離四句」的「是、不是、非是非不是、亦是亦不是」內涵，在「認證」議題裏是非不明起來，所以是個敗筆，更不能做為中國人的行為準則。

他們的批判使我又認真地將《離四句》細讀了一遍，尤其是在「二而不二」與「函三即一」的章節裏，因為這裏的論證才是「離四句如」之依憑；誠實地說，我讀完了以後，還是不明白為何他們說我混淆了「體用」的關係，甚至說我「指鹿為馬」。

持平而論，我沒有逆轉「噶瑪巴認證」的能力，也沒有批判「孔雀信」的用意，我只是在表達我對夏瑪巴的孺子之情裏，將這個「活佛認證」的前因後果，用一種我能運用的文字表達出來；至於這個「思想與文字」的糾葛是否能夠清楚地解釋「二而不二」乃至「函三即一」，其實在我落筆時，是沒有辦法掌握的，當然說我為了替夏瑪巴「主持正義」，所以執意打壓太錫度，那我就只能建議他重讀「冥升八象」與「緩解八象」的章節，因為我其實對太錫度是很尊敬的。

還有一封在「臉書」上的貼文，非常犀利，直指我將《離四句》貼在「奉元書院」的網站上，是否盼望漢代鄭玄再世，能注《離四句》鉅作的「易學」內涵？這封稍帶調侃與嘲諷意味的貼文說，《離四句》的博大精深，令人歎為觀止。古云：「千年一聖，百年一賢」。《離四句》的成書立義，已使我向「大賢」靠攏。若有識者能夠「論證辨譌」，則「百年一賢」之稱謂，我當之無愧。只不過「漢代鄭玄」難覓，所以我這位「大賢」恐怕也得埋沒於「歷史」的浮沉裏；這雖然遺憾，但也只能說，我生錯了時代。這可能也就是《離四句》所暗示的「因果宿命」罷。

《離四句》成了論證「因果宿命」的書籍，可能是受了臺灣四處泛濫的「算命、星相」等書籍的影響罷。至於「大賢」的說法，我只能引孔子的「不逆詐，不億不信，抑亦先覺者，是賢乎？」來做個詮釋。我如何能稱得上「大賢」呢？我只是想得比較多，未雨綢繆而已，這個「事未至而迎之」或「事未見而懸揣之」的謹慎態度，可能與我長期做「策劃」的工作有關、以及因此而養成了一個對所有「理所當然」的事務都抱持著懷疑的態度，是曰「不知天命」也。

我對這個「不知天命」的迷執經常解嘲為「大疑大悟」或「小疑小悟」的必經途徑。只不過，人未必以詐逆我，我先逆以為其詐，總是不宜，而「億」者「臆」也，「臆測」也，所以孔子對「不逆詐，不億不信」的告誡，其實就是說「疑」生於「不明」，若「果明」，自「不疑」，如此才能說「賢」，所以遇事能先覺察，他人如「有詐或不信」，也不逆測之，才能是「明」。但我不能明，而於人多疑，已先自陷於「詐與不信」之列，云何「賢」或「大賢」？此為「愚」也。

對我這個遇事不能「不臆不信」的毛病，很多網友勸我不要再寫了，「賢愚」都不顧，只要以一個「阿彌陀佛」的名號將「多疑」的心性繫住，「賢乎哉。夫我則不暇」；我對這個「藉果修因」的修行法門當然很贊同，但也知道急不得，因為「善根、福德、因緣」缺一不可，而我自知「善根」短淺，「福德」不備足，「因緣」不聚合，所以只能拘絞於「思想與文字」的糾葛，卻也冀期我能在「二而不二」的盤桓裏，漸次「函三即一」，最後繫以「阿彌陀佛」的名號。

另有一封貼文說，我如此處心積慮地將臺灣與西藏聯結在一起，只是為了重申江澤民的政策，而江澤民是迫害「法輪功」的劊子手，所以《離四句》之成書立論有「混淆是非」之疑慮。這個指控有些冤枉，因為《離四句》從頭到尾都沒有牽扯到「法輪功」。

最後說個尷尬的事。當我還在編撰《離四句》的時候，因為一篇刊登在「聯合副刊」的「離地與落地」的辨正，引發了我批判該文以西方文字敘述理肌，甚至根本就是翻譯過來的文字邏輯，來說一些他們都不懂的議題。這個說法遭來了一些人的不滿與怨懟。

為了安撫這些人的情緒，首先我辯說，「離」在後現代的思想潮流蔚為一個頗為流行的字眼，是因為「啓蒙」思潮所引發的個人意識高漲，再來就是因為意識的流轉所引發的「現象詮釋」，在在都說明了「離」之所以發生乃因「人的意識因為詮釋現象」而只能疏離；只不過這樣的「離」說到底仍然只是現象的詮釋，與「離」字本具的「麗」、「明」內質有出入，更不能了解「離」之一字本來就有「進退無恆」的「兩相麗」之意，而了解這個「離」字就是了解「西方敘述邏輯」與「西方哲學思想」不得不疏離的原因，甚至是了解「思想—文字」原本兩相網羅、兩相絢麗的關鍵。

尷尬的是，這樣的「離」字詮釋本身就是「思想」，而這樣的「思想」狀態更不能在「思想」裏久佇，於是「文字」率先有論述「思想」的衝動，使「思想」與「文字」始交而難生，其動滿盈，天造草昧，但「思想—文字」一結合，「文字」立即有掌控「思想」的意圖，於是就只能與「思想」分離，進而與「思想」產生「能所」之對立，但是因為「文字」從來都不想與「思想」分離，所以就產生了過度修飾、強烈失衡與神經質觀點鋪展於「思想」的書寫，使得「思想」飽滿充盈，乃至書寫俗麗凌亂；這個書寫的發展態勢，與當前以中文書寫的讀書人只知以「西方文字理肌」來敘述「中國哲學思想」的存有狀態相符，於是這些所謂的「文人」乃幻化為一羣盡情地吞食「西方文字邏輯」的文學人士，而當這個「現象」發生，「中文表述」也就毀了，是為「白話文」的現況。

沒想到這麼一篇即興而作的短文，引起了諸多網友的興趣。或褒或貶，都看不出他們能夠掌握「思想與文字」始交而難生的旨趣，但這裏面最有意思的是有一位網友說，如果我所詮釋的「離」字是正確的，那麼屈原的「離騷」又當何解呢？另者，議題既為「離地與落地」，為何我只說「離」，不說「落」呢？這兩個問題問得相當深刻，而且都隱涵了一些值得探索的思想，於是我就將「離地與落地」的翻譯文字放置一旁，將這兩個問題，解答如下：

「離」者，「明」也「麗」也，「騷」者，「憂」也「幽」也，故「離騷」者「明其幽」也，以幽為明也，是為「幽明」也；這是屈原為儒家子弟的明證，因為儒家思想不說「死生之道」，而以

「幽明」論「死生」，蓋因「人的意識」到了論述「死生之道」，就不能再繼續了，但「死生現象」卻又進退無恆，是世人論述自然現象的恆長議題，故以「離」詮釋「死生現象」之「兩相麗」，是之謂「離騷」，是純粹的、不受後來的佛學影響的中國哲學思想；若以之詮釋「離四句」，則「離」、「四」與「句」的原始意涵都必須還原，如此才能還原龍樹菩薩的原始論說，以「離」者「兩相麗」也，「四」者「分而併之」也，「句」者「糾結纏繞」也，而「離四句」者，合而論之，即為「一顯皆顯、此生彼生」，皆「光明」故也。

這樣的論說尚無異議，但緊接的「落」字之詮釋就不一樣了，因為我說「落」字就是「着」、「降」、「墮」，但都不具一個「形象」意義，可以描繪「落地」形貌，因「落地」實為一個「氐」的形貌。何以故？「氐」為木本，從氏從一，其貫於一者，根在地下也，為會意兼象形字，而「本」為木之根，卻為指事字，又「氐」古「柢」字，從「氏下著一」，其一為地，故「氏下著一」者，即為一將墮未墮之石塊順理墮於地，「落地」也。

讀了這個「氏」與「氐」的詮釋，有位網友要求我不要將信函貼到「臉書」上，我答應了，她就開始批判我的論述，但不知怎麼搞的，談著談著，就一路從「氐」字談到「舌根與舌尖」的不同，非常有意思。一開始，她說如果我所說的是對的，那麼「舌」作何解？「氏下著一」之「一」如果是「地」，那麼「舌」的「一」或「甘」的「含一」又將如何詮釋呢？

這些問題令我肅然起敬，因為任何人能夠問這些問題，於「小學」或「文字學」必有所了解，只不過這裏的「一」不一樣。我於是說，從「氐」之舌者，如「括刮聒适話活」，都與感官之舌尖無多大關連，反倒與著於地之舌根有關，以這些從舌根之字大多著於一，不同於舌尖所從之一，以其為是物而不順理，而氏下著一者，卻為一將墮未墮之石塊順理墮於地，以示舌根之「一」本來就直截與「心」有連結，故有「心地」一說。只不過，舌在口中，有舌尖與舌根之別，物入口，必甘於舌，故凡因舌尖有味蕾、有味覺而造之字，必發甘聲，若甜或甛，均味美也，舌知甘也，而甘從口含一，以

「一」指不定物，若舌尖之舌，從口從干，干從倒入從一，一非字，祇是有是物焉而不順理以入之，故從倒入，犯也，其犯者，以物刺激味蕾也，是曰舌尖也，為會意字，聲在意中。

這樣的解說尚可，她突然說，「男人的舌尖令我投降」，卻與「舌根」無關，我如果那麼喜歡「攪舌根」，卻不知「攪舌尖」是否有相同的力度？我聽出了不好的意思，就不再跟她說下去了，但為了這個「氐」與「氏」的論說，讓我犯了「口戒」，令我有些懊惱，於是拜懺之後，成詩一首，並迴向給她，因為無意之間，她賦予了「舌」字的深層探索：

塞口忘詞不能說　言外泛泛　語句盡撩撥
乏話避矢何其多　旁著心脅欲落墮

一闔一闢只磋跎　字義泠泠　聲律卻囊括
正舌受矢不虛作　文身管攝無雜錯

我怕她讀不懂，又畫蛇添足地加了一段「註解」：「一闔一闢」若《百法明門》之「心色」，舌根與「舌根所對之味塵」為一個「從根到境」之動作，其境不定，故曰有是物焉，通稱「色法」，而依舌根了別味塵之舌識則不同，為一個貫於一之「根塵識」之連結，故為「心法」，因舌根對心有「遍行心所」的作用故；然後我附上「書寫因緣」，曰：「舌尖非舌根，話裏有乾坤，若為犯詞意，還入名句文」。其時為西元二〇一六年二月七日。

這樣的書寫當真不是我所能設想出來的。有感於這個因緣的諱莫如深，我沒有遵守諾言，而以一個匿名的方式，將這首詩貼上了「臉書」；果然反響隨即而來，有人說，姑且不論我對「口舌」的答辯，也不管我說這些的目的為何，這句「男人的舌尖令我投降」的確是「文字表達思想」的佳句，

而我既然以《離四句》迴向給所有以「文字」來表達「思想」的人，對這個佳句應予以讚揚。這頗令我啼笑皆非，然後有人說，「舌根與舌尖」亦「二而不二」也，皆「舌」也，分之為「西方邏輯」的「二分法」，不分即為「東方哲學」，而我既然闡述「會中有易、易中有會」的「易學」，則不應在「舌根與舌尖」上加以區分，自敗於「是、不是」或「二、不二」的論說。

怪的是，這位始作俑者的網友銷聲匿跡了一段時間以後，由於不信這些文章是我寫的，不知從哪兒抄來一首英文歌詞，要我翻譯，我不甘受激，信口就將這篇爛詞翻譯如下，然後她就不見了：

Here We Are Again— 盤桓若昔—

I know what I want, the pulse it feeds, 我知如悟
The winds through the weeds of grass, 疾風勁草
Here I stand (x 2), knee deep in the past- 沒膝尋跡
The sky is tarnished with the sensitivity 淺空釋情
Have we failed to measure up ability 失之於道
Searching the closet for the left behind, 天造草昧
Prerequisite yet this is so hard to find, 前情難覓
I wade through the swamp until there's land, 涉淺探丘
So, here I am a species of a remnant called man 殘渣餘精
I think we're closing in cause 始交難生
Here we are, here we are again 盤桓若昔
Moving forward into time and space 盤桓於道
Everything remains the same 乘馬斑如

Looking back to what we once had 別情依稀
Nothing seems to change 泣血溯如
I took the souls of 20 young men 勿用攸往
Then blender and sender into a perfect specimen 混媾模版
Return to the eye of the storm 望孚雷雨
I touch the mic, the magnetic field gets warm 動乎險中
I upset but not yet ready to detonate 剛柔不寧
But not wait for you to set your 施未光大
Ass back at that gate 恥丘屯膏
Never find my friend again until the end cause 朋從爾思
Here we go, Here we go again 我求童蒙
Check the culprit who got hit 童蒙求我
From the pulpit of Dr. Strauss 聖如其濡
Says Cagnet is it 僮僮往來
From 20 leagues beneath the sea 利用刑人
It's D.A.V.I.D. with Hyper I.M.A.G.E. 用說桎梏
Moving forward into time and space 桎梏於道
Everything remains the same 乘馬斑如
Looking back to what we once had 別情依稀
Nothing seems to change (x 6) 泣血溯如

這一段因《離四句》的印行與流傳，讓我體驗了「電子書」的便捷與「紙本書」的限囿，但是有些「網友」閱讀了部分，要求我寄上「紙本書」，理由是在電腦上閱讀太累，尤其很多需要思考的隱喻與情節，在「電子書」的流動下，反覆翻閱甚為不便；其中有一位在閱讀了「電子書」與「紙本書」以後，勸我不要以「電子書」的方式將《離四句》廣為傳播，理由是這種需要思考的書籍不適合在電腦上閱讀，只能以「紙本書」的模式，逐日研讀，另一位則說，「電子書」雖然便捷，但是類似《離四句》這類的書籍，只宜以「紙本書」珍藏。

這倒讓我為難了起來，因為《離四句》的流通，不止讓我體驗了「互聯網」的無遠弗屆與快捷便利，也讓我更改了原先想在退休以後、回臺灣開書店的計劃，我甚至決定不再出版「紙本書」了，所以考慮只以「電子書」來流通這篇即將付梓的《遣百非》，以節省昂貴的印書與郵遞費用。

當然「電子書」這種印行模式到了大陸，問題更多，因為大陸的好友抱怨，這個「正體書寫、由右而左的直向排版」讀得甚為吃力，所以每天大約只能讀兩、三頁，就得停止。這個因緣讓我正襟危坐起來，於是卜得了「困卦」，而這個困擾也成了這篇「自序」的肇始因緣。

說了這麼多，現在應該是我將這篇冗長的「序」做個總結的時候了。最後說一句，〈遣百非〉由一個「文化地理學」的論域，去還原「印度佛學」引進吐蕃之前的文化變遷現象，藉以解釋吐蕃以梵文為基、創製藏文的社會機制，並以「詩文徵史」的手法來祛疑唐宋以降因禪學的「不立文字」在中土所造成的「掃象」思想；在推拓這麼一段「藏文、梵文」的發覆現象，歷史的「生命概念」因為中文敘述的勉為承擔，而直奔「左旋知往，右旋知來」的周易思想，然後就迴盪出來了一個化解海峽兩岸因「正異」文字的分歧而產生的思想隔閡。

其理無它，因未來的中國還須藉文字的統一來締造，惟茲所謂文字者，乃指中國傳統的「正體字」而言，而非時下的大陸借「孔子學院」加大其屈解中國文化幅度的「異化字」；而「正體字」乃指一個能夠承載中國「儒釋道」哲學思想的文字，更是一個不受民初以降的「西潮思想」浸蝕的文字

載體，庶幾乎可謂，這個逆反當代文字敘述的驅動一旦啓動，盛行了一個世紀的「白話文」方可重新反省，進而賦予一個瓦解「異化字」造肆根源的契機，曰「入文字門」，以之論述「文字與哲學」，則為新世紀逆轉民初以降的「民主與科學」的唯一希望。

《遣百非》裏的〈瑪尼轉〉與《離四句》裏的〈瑪尼轉〉同名，有個深沉的考量，因為「演繹與歸納」原本合一，不能為了演繹《易傳》而將之分離，所以只能在歸納《易傳》為「老子玄學」的過程裏，堅持不改〈瑪尼轉〉的命名，並以一個有限空間的轉經廊道來訴說「迴轉是困境的根源」。

從世俗意義來說，兩篇〈瑪尼轉〉併列，有探索「貪淫」意念的不斷迴轉，才是導致我們陷入輪迴困境根源的主因。這個連綿迴轉的虛擬生命個體（或創作者或摩擬者甚至如如不動的佛性），所構成的轉經動作並沒有時空的糾葛在內，故以「後秦・長安」僧肇的《肇論》為導引，來探索「後設語言」（Meta-Language）突破書寫「時空」的可能，並破解時下文壇對「後設文體」的執迷；在一路拋除語言羈絆的過程中，語言素質的提升逐次將一個「沒有時空」的轉經景況擴張為涵蓋十方三世的宇宙空間，而得以破除「文史哲」論述自陷於「地域性」或「時間性」的限囿。

「無時空」的了解是閱讀〈瑪尼轉〉的關鍵。其書寫動機有二。其一，因後現代社會的「虛無思想」太過斥虐，尤其篤信「無神論」的中國共產黨掃蕩了一切宗教以後，整個神州大地的意識形態風雨飄搖，「虛無思想」乃以各種奇形怪狀的形式在社會各個角落存在著，從卜卦算命到文學哲學，多尚老莊虛無之談，無一倖免。這個「後六四」的社會思想狀態與「六朝」極為相似；其二，佛學中的「人法雙彰」難易各殊，「人無我」易彰，「法無我」難顯，於是歸納「老子玄學」的〈瑪尼轉〉逆向而行，先難後易，以破除時空的糾纏來彰顯「法無我」，然後演繹「易傳思想」的〈瑪尼轉〉再破除男女法則的束縛來彰顯「人無我」，並藉用懸疑曖昧的追逐壓縮時位，而壓縮到極限，「六爻之義，易以貢」也就不再能夠搖曳，「時位」於焉扭曲，於是「由下而上」的爻象終於與「由上而下」的卦象融匯在一起，思想於焉開放，滯塞思索的「文字」也整個消散於〈瑪尼轉〉的時空裏。

歸納「老子玄學」必須將思想「由下而上」推疊，猶若「爻象」之形成，所以《遣百非》裏的〈瑪尼轉〉隨著瑪尼轉的逐層推進，將「卦象」逐次堆起，即至卦成，《離四句》裏的〈瑪尼轉〉再以一個「由上而下」的「卦象」，演繹「易傳」的思想；兩者合而為一，就是兩篇〈瑪尼轉〉嘗試在「文字敘述」裏，以「文字」寫出「卦爻」的匯聚與融合，以及「未卜」之時(另一種形式的卦爻)所代表的大地靜默與宇宙沉寂——這是〈瑪尼轉〉對時下泛濫成災的「影視」與「短訊」的一個反思，也是對王文興教授在《背海的人》捕捉文字音韻的「另類」詮釋。

由於「文字」本身也是一種「聲音」，因此〈瑪尼轉〉的文字所推衍出來的聲音也就有匯聚、融合、斷滅、沉寂與靜默的意味；這些依次呈現的「文字的聲音」，或以文字論聲音、或在聲音中論文字，都可以說是〈瑪尼轉〉在「形式中有內容、內容中見形式」所做的一種嘗試——任何人倘若在逐段讀到結尾時也有所體悟，那麼〈瑪尼轉〉的辛苦營造就有了意義；易言之，倘若閱讀的人讀著、讀著，仍舊無法與「文字的聲音」或「聲音的文字」一起匯聚、融合、斷滅、沉寂，最後靜默下來，那麼〈瑪尼轉〉以小說的形式呈現，就算是失敗的了。

不管閱讀的結果為何，也不論「能闡述」的本體（文字）與「所闡述」的對境（聲音）的感覺如何，〈瑪尼轉〉的構思是讓聲音藉由「文字的匯聚」去揭示「能所」逐漸消弭對立的可能性、以及消弭之後對境依循主體融合的必然性，最後闡述主客在斷滅的契機裏同歸於沉寂而到了靜默渾沌狀態的真實性（即《楞嚴經》的「入流亡所」之意）；由於聲音藉著文字匯聚也是一種因緣的顯現，因此〈瑪尼轉〉在寫作時所凝聚的因緣種子與讀者閱讀時所散發的因緣種子此時也就有了和合的跡象。

易言之，「演繹與歸納」的合而併之，是了解《離四句》以文字表達思想、《遣百非》以思想操控文字的契機。前後篇的〈瑪尼轉〉疊印固然有「儒釋道」不可分割的含義，但後篇的〈瑪尼轉〉以孔子的《易傳》詮釋「噶瑪噶舉」的分裂，卻使得思維下行，故再以前篇〈瑪尼轉〉的「波斯拜火教」之思想歸納《易經》，而使得思維上行。

前後篇的〈瑪尼轉〉解釋清楚以後，〈遣百非〉與〈離四句〉互印互證以示兩位噶瑪巴的相互緣起，就很清楚了；只不過，這個論說因為達賴喇嘛的不再轉世而充滿了變數，所以其論，當真只能說是「干冒天下之大不韙」。這也是我在論說這些事跡之時，思想經常凝滯、進而疲憊的原因，所以我一直都戰戰兢兢，每天的書寫進程也都很緩慢，也就是說當我的文字逐漸凌駕思維，而讓思維跟著文字走時，我就停止了書寫。這個時候，大多是在清晨兩、三點的時候。有時筆下所論較輕鬆，我會一直寫到曙光初露，但因所論皆有所滯，所以我通常寫了兩個小時就得休息，甚至在清晨就感到疲憊不堪。這當然是因為我比較愚鈍，對落筆千言的文人，始終只能瞻仰故。

本「序文」所引諸言，很多都緣自當今「互聯網」的便捷與威力，闢如有關「卦爻」之詮釋、乃至《易傳》之引申，沒有「互聯網」的幫襯與促成，根本就不可能。這是我佔了這個時代的便宜。至於「中文象形字」的詮釋，大多來自清朝王筠所著的《文字蒙求》，當然其中也有我的創見，譬如「野、埜、壄」的轉繹、「幻、予、受」的演繹等，古人皆無，但未來仍需方家的指正。

時代的進程與改變的確令人難以想像，如今的「互聯網」無所不有，以前最為困難的「蒐尋」已不成其為問題，但如何取捨反倒成了一個探索的關鍵，所以「詮釋、翻譯、轉繹」等等演繹，有了一個跟前人絕然不同的困境，卻往往因為一些前所未聞的資訊，一如「考古」的新發現一般，而有了顛覆前人的見解，所以必須謹言慎行。這是我不敢苟同眾家寫手大言不慚地注釋 Wiki 的原因。

寫到此時，忽然聽聞美國聯邦司法部已自行破解「智慧手機」的密碼，讓創造「加密關鍵值」的「蘋果」公司尷尬不已，既不能公開指責政府竊密，又不能質疑這個「解密」根本就不懂「所從之所從」之奧祕，所以只是欺人自欺；他們不能承認「加密關鍵值」的不復存在以保護商業利益，其實與「孔雀信」不能承認「加密關鍵值」的存在以遂行宗教陰謀，是同樣的思維，也是本「序」所卜的「困卦」以及種種對人類思維困境的演繹。這當然是因為「中國哲學思想」與時俱進，所以無論如何詮釋，對這個時代的演進與變化仍是適用的。

最後說說〈遣百非〉裏面有關「希利」的圖片。這是一幅修習「四臂觀音」時所觀照的對象，難怪網友疑惑。先概括做個總結。兩個圈圈之間的「空」有「有」的成分在內，所以要用「空見」再將之觀「空」。「希利」必須是水晶狀，可以一觀到底，直接看到後面的事物，所以是一種空而無物的東西。「希利」兩個圈圈之間的「空」可以看成「風」之作用。從身體形成的意義來說，兩個圈圈中間有「風」，上下撐開身體是「風」的作用。這個「風」是「地水火風」的「風」。其之所以可以造作，因兩個圈圈之間為「空」，是謂「地水火風空」，然後有「見」，是為「識」。

觀「希利」時，要讓兩個圈圈向著身體，融入胸腔，然後讓兩個圈圈一個向上、一個向下，循「中脈」上下逡巡，可助行人摶氣、攝心。「中脈」是藏傳佛教的名詞，沒有具體的脈絡，所以行人以這兩個圈圈上下撐開身體，行人將會增長智慧，但要記得發菩提心。

中文象形字有「予、幻」兩個字，可以用來詮釋「希利」的圈圈，但其「予、幻」不是圈圈，而是「三角」與「倒三角」，結合了，往下拉扯為「予」，往上拉扯為「幻」，中間還未拉開的時候就是「幾」，動靜相待，這就是「希利」的圈圈還未造作的景況。兩個圈圈貼在胸口的時候，先不要讓它們上下移動，因為「希利」是不動的。這有點難度，但可以讓「希利」整個融入胸腔，不留一點縫隙，上下和合，並唱誦「六字大明咒」，讓「六字大明咒」圍著「希利」轉動起來。這是唯一能夠讓「希利」不動又動的方法，是曰「四臂觀音法」。

人身內部的經脈運行、元素、「地水火風」的運動與天體運行的規律是一致的。整個結合起來的時候，會產生無暇之光。我在〈眩〉一文裏有所描繪。「時輪」是一個源自無上瑜伽的最高教示，是「時間與輪迴」糾纏所製造出來的「曼陀羅」，以「時輪金剛」為所緣境與依止處，將「內時輪」由胚胎至長成的氣脈與微細氣、與「外時輪」的宇宙結構與天體運行結合起來。

行人修習「四臂觀音法」時，與自性互抱，並讓「六字大明咒」在身旁轉起來，也同樣有這種作用。「時間」會整個瓦解掉。當然這裏需要深觀的「空見」。這裏面最難理解的就是「人身」似乎

有著實質性，不太可能與「希利」結合起來。這當然需要一點天分，還要修習。從理論上來說，任何人都是獨立自主的個體，不是任何人、事、物的附屬品。這是「全身之形皆具、但因全身無形、而以意聲為形」的意思。當任何人在感情上有所歸屬時，他也是以「全身之形」歸屬，因其全身本無形，否則不能「反其身」而歸屬(「皈」)。既然「全身之形本無形」，就不存在殘缺與否一說。

最能解釋「身、反其身」的歸屬作用就是中文象形字的「躬」字，尤其「衣服在躬」的意思，但「衣服在躬」是甚麼意思呢？「衣服」的了解是個關鍵。我以為「衣服」實為一字，若「襄」字，從衣，而衣上似人字，下似兩人字，鐘鼎文皆然，其上下之間，從爻工交雙口，亂也，故衣其亂者，治也，其治者，服也，是謂治服，衣服也，以服從舟，治事之節者，上下交媾也。故「衣服」者，以「服」置於上似人、下似兩人之間也，輾轉反覆也，附其身也，猶若亙字，竟也，從舟，二象兩岸，舟抵兩岸，是竟之也，乃「業」如影隨形之意。我以為先秦時代，佛教大本未傳，中土已有「業」的觀念，只是沒有「業」的字眼。如果可以建立一個理論架構，可能將改寫中國大乘佛學的歷史。

那麼「衣服在躬而不知其名為罔」又是甚麼意義呢？我曾說那是「邪魔附於脊骨而不知其名」之意，是為「罔」。這可能有點負面，應該是「業緣附於脊骨」。「衣服在躬而不知其名為罔」出自《禮記少儀第十七》，但「躬」之一字有玄機，因「躬」從身從呂，不從弓，而呂乃脊骨也，脊骨有二十一椎，其形象椎與椎相連，有筋繫之，但是「衣服在躬而不知其名」千古以來，從無定論，只說「罔為無知」。如果「衣服在躬」真的就是「業緣附著於身之脊骨」的意思，那麼「衣服在躬而不知其名為罔」也就是說「業緣附於脊骨，而不知其名，是為無知」。當然這只是我的推測與詮釋，值得商榷，但就像我以「牯神不死」來解釋「谷神不死，是謂玄牝」的含混一樣，我只是替「業」的含混翻譯尋找一個合理的解釋而已。

至於網友對書名「懷疑與恩寵的故事」的嘲諷，我就有些不解了。說甚麼「恩寵」是一個封建思想，意指帝王對臣下的優遇與寵幸，充滿了「恩賜與寵愛」的腐朽論調。從世俗的瞭解來說，這個

說法可能是正確的，但是其實這裏有很深的涵義。我記得我在〈遣百非〉的結尾，曾就「懷」字解說「悲懷」與「遣商」的形上意義，現在轉述過來，仍是非常恰當，其因即懸念非心，只能從目之有所逕及，於後逮之，而後隸屬，故「懷」本無心而作「褒」，卻因鬼鬼索索，而只能「褒」之，但後人不知，只好以「後設」手法再將之演變為「悲懷」。

我的解說很清楚，因為「孔雀信」的創生固然有不可言說的動機，但對所有閱讀的人來說，都因心中有了「懷想」，甚至「悲懷」，於是就讓「概念」在替換的過程中令「孔雀信」的「複文字」於其省而得意之處自行造作，於是「遣商」就成了「逕及」，而後「逕及」在幻網裏祕密機動，再度創生為「遣商」的機緣，終至「孔雀信」的文字在閱讀者心中產生了自衍自生的思想，是謂「見字者靡」，不止不能「見意」，更不能「見光」了。

我想「孔雀信」的文字是否能夠「透光」是個「見仁見智」的問題。其因即凡看得見「遣商」與「逕及」在幻網裏的祕密機動，必然了解「噶瑪噶舉」與「格魯」在藏傳佛教裏的祕密機動；如果是這樣的話，其所觀者必大，也必令未來的「噶瑪噶舉」在現實的「格魯」裏重新創生一個尚未分裂為「四大教派」的「噶當」幻網，然後回溯至「古寧瑪學說」，以與「苯教」結合為「佛苯」不分的幻網世間，是為「藏傳佛教」與「苯教」在幻網裏的祕密機動。

這個「噶瑪噶舉」與「格魯」在藏傳佛教裏的祕密機動或「四大教派」與「苯教」在「噶當」幻網裏的祕密機動，就是《懷疑與恩寵的故事》所「懷疑」的內涵，而要在這個「懷疑」氛圍裏有所覺醒，甚至感悟，其所能夠依憑的僅是菩薩的「悲懷」，甚至只是那麼一點「懷想」，將往下流淌的思想逆溯至「幻網」，並於其「幻網」中，就其所「懷疑」的內涵緣成一個能夠造就自己的大因緣，是謂「因」，是以「因」從口大，能大者，眾圍就之，所以「心」大者，眾緣就之，謂之「恩」。

這個「因」就「心」所緣成的「因心」與「遣商」促成「逕及」，而後「逕及」在幻網裏祕密機動，再度創生為「遣商」的機緣，異曲同工，也都是《易・師》所描繪的一個「承天寵」的態貌。

「因心」之「恩」另作「惠」解，從心，叀聲，「仁」也，為「惠」者必謹也，以「惠」為心專也。易言之，在「幻網」中，「因心」、「心專」的行人必慎思明辨，不會隨便接受任何訊息，對人云亦云的意見(inherited opinions)更具有戒心與判斷。這個就是《易・乾・九三》的「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎」的「行事」態貌，也是君子與時偕行，因其時而惕的「戒慎恐懼」形態。

其因無它。「龍」從𠂤從龍，「𠂤」者「四面有牆之屋」也，而將「龍」置於「𠂤」下，即將「龍」置於一棟「四面有牆之屋」，故其「寵」首先就將「時乘六龍以御天」的「天位」予以制約，然後以其「寵」的存在，將「潛龍勿用」與「見龍在田」逼仄了出來，動靜觀瞻，於是《易・乾》的「人位」就凸顯了出來，最顯著的就是「夕惕若厲」；此時「飛龍在天」的資源聚合與「亢龍有悔」的戀棧權位就不再能夠依憑，縱使「無咎」，但是「多凶、多懼」的行事與見諫就只能成為一個飽受「恩寵」的行人一邊揣摩上意、一邊繼善述志。以是，「懷疑與恩寵」簡單地說，就是「終日乾乾，夕惕若厲」的「戒慎恐懼」之行事態度。這絕非一個封建思想。

這裏的「幻網」為印度佛學的論述範疇，必需藉助「空」的概念來建構「原始物質」的論說。或許「空」只是因為「天地壹壺」，虛而不屈，圜氣絪縕，「幻予」互依，「前後」不據，「左右」交融，所以曰「空」？的確，人類的思想原本不應有前後之分，卻因為有了後面以後，才去推衍出來一個前面，那麼在後面未生的前面狀態裏，能夠瓦解前面本身的存在嗎？暫且不管這個瓦解是否真的就瓦解了，但我知道任何人若以「神祕國土並不神祕」為論說的開端，來訴說藏傳佛學，則骨子裏是反對「向上一路，千聖不傳」的思想，以其論說必有佐證，有文獻，先設定一個起點，向下求索，而不是上下求索；我不能不說「上下求索」是一種「幻予」的作用，因為在「後念未生、前念未盡」的思想狀態能夠「以前推後」絕對是一個「幻網」的運作，而「幻網」只能是西藏人的概念，不可能是中土的概念，因為中土以「書同文」之後的秦篆論述《易經》，只能為「易緯」，於是就耽溺於一個以思想推予思想來說事的習性，曰「故事」，而非藏人的「事故」，曰「因心」，其時尚未起卦也。

千萬要注意的是，《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》都是小說，就算是寓言性的小說，也必須在構思小說的時候，選定一個切入的視角。就這兩篇小說而言，其中的心理歷程或是意識流，都與我的皈依師是夏瑪巴十四世有關，但是因為夏瑪巴輾轉輪迴，在政治與宗教的迫害下，幾次掙扎於「傳承」的延續與「非傳承」的沉潛，所以這麼一位以第一人稱作為主角的書寫，不止具有時代性的意義，而且因為必須自由進出一個全知視角來完成多場景的切換，於是就只能借助《易經》，尤其《易經》裏面對「未知之域」的詮釋大大開拓了我在創作這兩篇小說的人稱視角，不止假定了創作者的「全知全能」的視野，更令「人稱視角之隨意切換」安置了我所不能掌握的「未知之域」。

這個「未知之域」或可稱為「心不相應行法」，而一個具有「總持」意義的「人稱」就是世親菩薩所歸納出來的「命根」，依先業所感、隨壽長短住時決定，但不見得能在同一個時空交錯裏相互切換。如果這個人稱切換還牽涉到其他六趣差別、各各不同自類而居的「眾同分」，那就直接指涉了各自居住的「數時方」，包括一些未得聖法性異聖者的「異生性」。這樣一個跨越多重世間的「諸行緣乖」或「眾緣聚會」豈是一個「生死疲勞」可以涵蓋的？

「未知之域」的開拓，不能在隨意轉換故事角色裏完成，也不鼓勵偏離原始的題旨而創生，而只是從創作者自身的本原意識走出，去還原故事文本的原始意義，是謂「述而不作」。這裏必須破解當代文學一些似是而非的觀念：

其一、不能以社會文化的認知架構為標準，因為這種疊床架屋的概念不是創作者的本原意識，尤其一些牽涉到「主體性」的認知，所有的辨證、推斷或裁決都不是原創，甚至根本不能論述；

其二、認知「文字」作為一個敘事工具，本身就有秩序、邏輯與理性，往往在承載「思想」的同時、駕馭了「思想」，反而不能與「思想操控文字」的原始功能一起俱起，進而互起齟齬；

其三、在「文字承載思想、思想操控文字」的俱起現象裏，適時挹注「時輪」的觀念，在極大的限度下，對筆下所敘述的生活與場景，力求破解學界對「時空」的錯繆詮釋，以破譯人類所感知的

「時空」的客觀性與實在性，起碼應該走出習慣中的歷史或現實的語境，在了解歷史是一個生命觀念的生存景象裏，去拓展一個嶄新的「文學」視野，是之謂「未知之域」。

我在新世紀倡導「文字與哲學」，在很大限度上，需在挹注「哲學」於「文字」的同時，也以「文字」來推動「哲學論述」，是謂「象學」，但因在論述哲學思想的同時、又必須還原到哲學思想尚未肇始的「彌綸狀態」，所以是一個「象學無象」的演練場，在「文字與哲學」的連袂並進裏，從根本上否認「南禪」的「不立文字」，是謂「入文字門」。

「入文字門」以「入於其不可入」的極端思維去破除一切「寓言性」意象，因「文字」本身是「具象」的，不能玄冥或奇迷，也不能帶有「隱喻」，只能在嶄新的「文字」體悟裏面，去重新理解「道」的不可論述，是謂以「象學」來設置其所相應的「象學無象」，或「以有論無」，不重蹈老子論述「道」之覆轍，而讓生命的真實性寓於純粹的思想體驗裏面，是為一個回歸「易之道」的嘗試。

這個實踐過程就是一個重置於「經學」與「玄學」之間的「文學」所體驗的「文字與哲學」，也是一個在「文字與思想」一起俱起的瞬間，讓「時輪與俱起」的觀念成為這麼一個「未知之域」的論述題旨。庶幾乎可謂，除去「時輪與俱起」的概念以外，「象學無象」不能撐起一個介乎「經學」與「玄學」之間的「文學」。這就是〈遣百非〉一路破除概念的旨趣。

那麼一個重要的歷史問題來了。關於玄奘法師將《道德經》翻譯為梵文，究竟有幾分真實性？歷史上的解說大多語焉不詳，但玄奘法師所翻譯的「梵文老子」是真實存在過的，只不過現在找不到了。這裏有一大段佛學思想如何在翻譯文字上與「老子玄學」印證的理據，不止梵文中文絲縷牽連，而且牽涉到「易學思想」經由奘師的「梵文老子」在雪域所產生的潛移默化的功效。

這樣的歷史論述，求證相當困難，但可以從「梵文老子」的翻譯過程入手，以找出蛛絲馬跡。這本「梵文老子」是唐太宗命令玄奘翻譯的，但誰也說不清唐太宗的意圖，好像他是為了逆轉中土從「南北朝」以來就興起的梵文佛典翻譯，又好像他只是為重振胡人所篤信的「老子思想」，但是最有

可能的是他不願輕易順從玄奘想翻譯佛典之所願，一方面懲罰玄奘於他登基之時就敢犯禁出關的大膽行逕，另一方面卻想看看玄奘的梵文造詣究竟如何高明。

眾所皆知，中土的「五千字《老子》」很不容易了解，不止文字簡潔，詞旨深沉，而且不了解《易經》，根本不可能了解「老子玄學」，遑論將之翻譯為梵文？唐太宗此舉，堪稱深思熟慮，他也知道中土沒有一人可以評估「梵文老子」的翻譯準確度，就算玄奘因為不敢抗旨而敷衍了事，他還是可以責成使臣王玄策將「梵文老子」帶到天竺，讓印度人知道中土不是只是一昧地翻譯梵文佛典。

這個堅持思想交流的想法固然有宣揚國威的成分在內，但是在當時能夠這麼做，的確很難得。只不過，後來的歷史發展卻證明了唐太宗的謀略抵擋不住整個社會的思想驅動，因為已經遭到破壞的「中土形象文字」經過劉向的寓言導向以及陳子昂的詩詞導向以後，曾經被僧肇引用的「莊子行文」已經漸趨沒落，代之而起的卻是「唐詩」的絕律洗濯與「語錄」的談禪逗機。

從這個時候開始，中土哲學思想發展除了「佛學」，幾乎一片空白，就連後來的「理學」，也欲振乏力；但是不論後來的演變為何，也不論玄奘是否懂《老子》，甚至《易經》，有理據證明，他真的將「梵文老子」翻譯了出來，而王玄策也應唐太宗之命，於出使天竺之際，真的將「梵文老子」給帶到印度去。

這段歷史爭議頗多，有人就認為玄奘抗旨，根本沒有將《老子》翻譯為「梵文老子」。這些人引《佛祖統記》說，「奘師曰，佛老二教，其致大殊，安用佛言，以通老義？且老子立義膚淺，五竺聞之，適足見薄。遂止。」但以「遂止」兩字就說玄奘沒有翻譯《老子》，其論似乎失之於偏。另外一些人則認為玄奘不敢抗旨，卻以「菩提為道」之爭議沒有定論為由，將「梵文老子」翻譯一事踢回唐太宗，並要求一向以「老子後人」自居的唐太宗，約束蔡晃與成玄英等道士，但受命協助玄奘共同將《老子》翻譯為「梵文老子」的蔡晃與成玄英卻不肯妥協，而唐太宗又忙於政事，無暇它顧，所以「梵文老子」翻譯一事最後不了了之。

這樣的看法值得商榷，其因非常簡單，因崇道抑佛的唐太宗執意向天竺宣揚《老子》，以紓緩梵文佛典源源不斷地輸入中土，所以儘管「菩提為道」的翻譯有爭論，他還是責成玄奘將《老子》給翻譯為「梵文老子」。這是第一個要釐清的「歷史性」爭論。第二個必須探索的就是這麼一本充滿了爭議的「梵文老子」翻譯出來以後，究竟是否真的傳到印度？如果有，為何「印度歷史」隻字不提，如果沒有，那麼究竟流落何處？

這個甚難評斷。我們從頭看起罷。首先我們必須承認，承襲自《易經》的「老子玄學」有探索「如來藏」的力度，但因讀過玄奘翻譯的「梵文老子」厥無，所以「梵文老子」究竟能否將「易學」與「如來藏」連結在一起，就成了一個歷史性疑問。

這裏的臆測很多。有人說玄奘的「梵文老子」因一段「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」的翻譯讓那爛陀寺的長老們誤以為是「事火教」的餘孽，於是大力打壓，終至「梵文老子」遭到焚燬。這個說法因為最近印度密教的阿薩密地區出現了七世紀的「梵文老子」，而不攻自破。另外就是《易經》難解，「老子玄學」亦難解，而玄奘出關以前似乎也沒有接觸過「易學」，但是從他於生前最後幾年翻譯的「般若經典」來看，似乎可以斷定他翻譯的「梵文老子」必定錯誤百出，起碼也是辭不達意。這個尷尬在「大般若經」的「入諸字門」的中文翻譯裏，幾乎無所遁形，不幸的是，不深入文字，根本不可能翻譯「老子玄學」。這個或可用來解釋，為何「梵文老子」在印度的思想史上隻字未提，否則以中土所贊揚的玄奘促進兩國文化交流的功勳而言，「梵文老子」不可能埋葬於千年長夜之中。

當然歷史的詭譎不易蠡測，因為這裏假設了「梵文老子」真的被王玄策帶到印度，而且還經過了學者的論證，但真的是如此嗎？就算玄奘真的將「梵文老子」翻譯出來，唐太宗也真的命令王玄策將之帶到印度，但「梵文老子」真的就進入了那爛陀寺，甚至流落印度民間？要認真探索這段歷史，我們就必須從頭看起，而且不能放過任何一個「歷史環節」。

這種論說雖無理據，但我懷疑玄奘曾猶豫過，卻沒有勇氣抗拒雄才偉略的唐太宗，因為唐太宗對他費盡千辛萬苦帶回來的梵文經典看都不看一眼，就命令他將西域的風土人情先寫出來，以作為他回報唐太宗對他犯禁出關的不治之罪。這本《大唐西域記》對唐太宗後來設立「安西四鎮」，提供了很多資料，也為後來的《西遊記》所稟，但對佛學思想傳衍的學術貢獻而言，其實並沒多大價值，再然後就是這本「梵文老子」了。換言之，玄奘於貞觀十九年回到長安以後，並未如其所願，開始譯作梵文佛典，而唐太宗給了玄奘政治資源，也不是為了表揚他為兩國思想交流盡力，更不要他翻譯梵文佛典，而是要他為唐太宗的豐功偉業盡一分力，等到這兩本書都寫完了，唐太宗就勸玄奘還俗，輔佐他治理朝政，雖然遭拒，但玄奘在唐太宗執政期間，梵文佛典的翻譯根本就毫無進展。

幸運的是，不久唐太宗駕崩了，而原本一籌莫展的玄奘則趁勢遊說繼任的唐高宗與武則天，再然後入主大雁塔，乃成就了一段翻譯的功德，從此玄奘以翻譯梵文佛典而名傳史冊，《大唐西域記》也流傳了下來，但是「梵文老子」卻湮沒不彰，令人困擾不已，因為從思想交流的角度來說，「梵文老子」的翻譯與「中文佛經」的翻譯是同樣重要的，但是世人只談玄奘的梵文佛典翻譯，卻從來不提「梵文老子」的翻譯。這裏面當然有很多佛學人士的吹噓，但卻沒有翻譯人士的撥亂反正。

這段歷史，「唐史」大多不提，就像吐蕃曾經一度佔領長安，「唐史」也是一語帶過。這種以中土為本位的治史態度固然不足為取，但是天竺與吐蕃的治史態度卻更糟糕，所以這本「梵文老子」究竟如何成為祕笈、究竟是由蓮花生大師引進吐蕃、還是由瑪爾巴譯師引進、吸收、並融入「空明」的論述，殊難定論；另外一個說法似乎比較可信，那就是貞觀二十一年出使天竺的王玄策根本就沒將「梵文老子」帶到那爛陀寺，所以「印度思想史」當然不能提及。

那麼這本「梵文老子」到底流落何處呢？這個才是爭論的要點，甚至「藏文評議委員會」是否曾受「梵文老子」的影響，而決定以「梵文」為基造「藏文」，也是一個歷史疑點。這裏得注意一下年代，玄奘於貞觀十九年回長安，王玄策於貞觀二十一年出使印度，也就是說玄奘回到長安的兩、三

年裏，除了周旋於蔡晃與成玄英之間，還在適應朝政之餘，將《大唐西域記》與「梵文老子」給寫了出來。這種處理文字的能力是不可思議的，更何況，五千字《老子》詞旨宏遠、字字珠璣？

這裏有個轉輒得說一說。玄奘於貞觀三年犯禁出關，以為神不知鬼不覺，但不料貞觀十五年，天竺的摩揭陀國戒日王遣使致書唐太宗，謂玄奘在該國訪問。唐太宗聞之大怒，命雲騎尉梁懷璥即刻回報，更於貞觀十七年三月派行衛尉寺丞李義表為正使、王玄策為副使，伴隨印度使節報聘，於貞觀十九年正月到達摩揭陀國的王舍城，次年回國。玄奘大約就是在這個時候返抵長安。時間的湊巧讓人不得不懷疑，玄奘是應唐太宗之命而返國，但唐太宗卻不願見他，所以在所謂的「萬人空巷」以迎接玄奘回長安之際躲到洛陽，同時命人先將他軟禁起來，再然後才命他翻譯「梵文老子」，當然唐太宗不懂梵文，所以只能將之交給王玄策，命他將「梵文老子」當作禮物，帶往印度。

貞觀二十一年(西元六四七年)，唐太宗即派遣王玄策為正使、蔣師仁為副使，取道西域，出使印度，但還未至印度，戒日王猝死，帝那伏帝王阿羅順那篡位，發兵拒唐使入境。王玄策從騎三十人全部被擒，他本人與蔣師仁則趁機逃脫，北渡甘第斯河與辛都斯坦平原，一路奔往尼泊爾。再然後，王玄策以吐蕃贊普松贊幹布的名義，向尼泊爾借得了七千騎兵，外加松贊幹布派來的一千二百名精銳騎兵與西羌之章求拔兵，共計一萬人馬，於是命蔣師仁為先鋒，直撲印度。

貞觀二十二年(西元六四八年)，茶博和羅城兵潰城破，王玄策一路追殺，斬印度兵將三千餘，印度兵將落水溺斃者超過一萬，被俘一萬一千，阿羅順那逃回中印度。王玄策趁勢攻入中印度，發誓要盡滅印度，阿羅順那棄國投奔東印度，求得東印度王援兵，於是王玄策先用計活捉阿羅順那，一舉全殲阿羅順那殘部，滅了中印度，順勢侵入東印度，東印度向唐軍謝罪，表示臣服大唐帝國，王玄策方罷兵回朝述職，同時將阿羅順那披枷帶鎖，押回長安。

唐太宗聞訊大喜，下詔冊封王玄策為散朝大夫，並舉行隆重儀式，押阿羅順那於太廟。這件事過了不久，唐太宗卻中毒身亡，於是王玄策受牽連，仕途受阻，終生再未陞遷。王玄策這段出使印度

的歷史，有文件佐證，當是史實，但「梵文老子」到哪裏去了呢？照理說，王玄策不敢違抗唐太宗的旨意，但事出倉促，他根本無暇顧及，等到他平定了印度，卻又因自己以一個非軍事專業出身的使節身分、僅靠著借來的幾千雜牌軍就顛滅了中印度，不免趾高氣昂，瞧不起印度，於是順手就將「梵文老子」給了吐蕃騎兵，命令他們轉交給松贊幹布。這是玄奘翻譯的「梵文老子」如何流入吐蕃的傳說與了解，但是沒有辦法證明。

當然有人說，王玄策未從囚牢逃脫之時，這本「梵文老子」就被查抄上繳，從此流落中印度，輾轉傳入那爛陀寺，然後蓮花生大師或瑪爾巴譯師將之帶入吐蕃。這個歷史懸案殊難定論，但王玄策借松贊幹布之名向尼泊爾借得七千騎兵，說明了尼泊爾公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻起了重大作用，而棄宗弄贊派來了一千二百名精銳騎兵幫助王玄策討伐印度，也說明了唐朝文成公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻同樣起了重大作用，所以這場歷史僅見的聯姻戰役完了以後，王玄策對棄宗弄贊必有回報，於是就將這本「梵文老子」交給了吐蕃騎兵，囑咐他們轉交給松贊幹布，因為此時的吐蕃，正在研議「藏文」字母的創製，卻被「梵文」與「中文」弄得焦頭爛額，王玄策謀國，心思縝密，豈能不知？於是這本糾纏於「梵文」與「中文」的「梵文老子」就成了一份給吐蕃的大禮。

王玄策此舉，唐太宗不可能不知道，甚至有可能覺得王玄策一石二鳥，利用這個機會，向吐蕃散佈「老子玄學」，至於這本「梵文老子」的思想交流由印度轉了一個彎到了吐蕃，唐太宗卻是樂見其成的，畢竟文成公主在吐蕃，唐太宗必須借著各種機會，去維繫「甥舅關係」的和諧，吐蕃則屢借「甥舅」之名向唐索求，最初順遂，然後遭到婉拒，最後與唐交惡，索性出兵攻打長安，並順手滅了吐谷渾，時值高宗龍朔三年或西元六六三年，該年十月，玄奘譯成《大般若波羅密多經》六百卷。

吐谷渾為吐蕃所滅，是歷史上的一件大事，因為吐蕃趁勢佔有青海，復蠶食西域，逼迫唐高宗放棄龜茲、于闐、焉耆、疏勒等「安西四鎮」。從此唐朝與吐蕃轉戰經年，唐兵屢戰屢敗，雖然後來武則天收復了「安西四鎮」，但唐與吐蕃戰線逐漸拉長，終至耗盡國力，導致「安史之亂」，吐蕃與

南詔聯合寇唐，河隴地區於是半為吐蕃所有。「安史」亂後，吐蕃勢大，對唐構成甚大威脅，代宗、德宗時代，且曾進入長安，以「甥舅」之名，扶立傀儡。德宗時代，唐採聯回紇、南詔、大食、天竺以抗吐蕃之策，將吐蕃拖垮，於是吐蕃對唐的威脅乃漸次轉輕。

從西元六六三年開始，盛傳於吐谷渾的「老子玄學」就回捲了吐蕃，給了「藏文評議委員會」一個直截檢視「梵文老子」的因緣，但因「梵文老子」翻譯辭不達意，於是「藏文評議委員會」乃做下一個以「梵文」為基、造「藏文」的決策，並且追本溯源，直截回溯至「梵文老子」的根源，並以「藏文」翻譯文成公主從中土帶來的《老子》，而有了「藏譯老子」；只不過，那個時候，「藏文」字母草創，「藏譯老子」辭不達意，所以流傳不廣，也無法與「後弘期」的佛經翻譯相提並論，而且「藏文」經過瑪爾巴的不斷改進與精簡，與草創時期的「藏文」也不盡相同了，所以也不再能夠詮釋「藏譯老子」。這是我們必須謹慎的地方，畢竟「思想」與「文字」相互影響，一起皆起。

這段歷史極為隱晦，足以佐證的史料不多，「只能間接的找出證據，給它一種可能的解釋」，但又相當重要，因為它可以提供反證來證明「莊子行文」究竟是否為中土自創佛宗的原因。如果是，「中土大乘佛學」始於南北朝鳩摩羅什引用僧肇等人的「莊子行文」來翻譯佛經，所以一開始，佛教思想就與「儒道」結合，起碼是「文字」上的結合；這個勢動止於廬山的慧遠，然而綜貫包羅數百年南北朝諸家宗教學說之異同，居中將兩者結合起來的卻是道生，先從慧遠，再北上適羅什，後南渡，入虎丘山，對頑石說法，「儒釋道」哲學於是從「莊子行文」走出，而在「思想」上結合。

奘師的「梵文老子」正巧逆轉了「莊子行文」啟動「中土大乘佛學」的勢動，而且因緣湊巧，直截質疑了「瑪爾巴所詮釋的藏文」是促成「藏傳密乘佛學」的原因；或曰這個觀察無關緊要，但是最近卻有「藏傳佛教」領袖忽略「文字」對「思想」的影響，而一昧勸勉「四大教派」回歸「前寧瑪學派」的思想狀態，以化解教派的紛爭，而其所引暴的歷史驅動，竟然可以直溯奘師的「梵文老子」對雪域所產生的影響。這個歷史觀察如果屬實，豈非駭人聽聞？

何以故？其因甚為簡單，因為「前寧瑪學說」是以草創時期的「藏文」敘述的，「後弘期」所衍生的學說卻是以「瑪爾巴所詮釋的藏文」敘述的。當然「藏傳密乘佛學」的獨特，其中促成的原因很多，但「藏文」的獨特絕對是所有原因裏面最重要的一個，甚至是「藏傳密乘佛學」的敘述理肌，卻又如何能夠忽略「文字承載思想」的力度，而只在「思想操控文字」上着力呢？

奘師絕非凡夫俗子，亦深知「文字」與「思想」此生彼生、一起皆起的詭譎。這可以引錄一段《集古今佛道論衡》的記載來說明僧肇以「莊子行文」論佛義是不得已的，「佛教初開，深經尚壅。老談玄理，微附虛懷。盡照落筌，滯而未解。故肇論序致，聯類喻之。非類比擬，便同涯極。」而說這話的，就是那位與成玄英、蔡晃等道士爭論不已的玄奘，也正因為玄奘認為中土以「莊子行文」來「自創佛宗」不足為取，所以執意在文字翻譯上回歸「印度佛學」，以釐清「佛道」之混淆，所以他以為，「莊子行文」的運用到了唐朝，使得「佛經正論繁富，人謀各有司南。」其因即「莊子行文」太過高蹈，傷失之甚，理應制止，故有「遂止」一說，但他卻不是說，「梵文老子」翻不得，而是說「莊子行文」不宜用來翻譯佛經。這個想法也是為何玄奘的佛經翻譯與鳩摩羅什的「關中舊學」迥然不同的原因，但尷尬的是，玄奘執意在文字翻譯上回歸「印度佛學」，使得他的「入諸字門」的翻譯詰屈聱牙，幾乎只留下了梵文之原音，形若咒語，不幸的是，「入諸字門」是「般若」學說之一門，所以這麼一來，善現菩薩所倡行的「入諸字門」就成了絕學，起碼在中土，就阻塞了一個直溯「老子玄學」與「儒家玄學」的管道，卻同時助長了「南禪」以「不立文字」來探究「般若」的因緣。

玄奘的回歸「印度佛學」，甚至回歸「原始佛學」，在「中土大乘佛學」已然建構的情況下，效果不彰，所以只傳了兩代就胎死腹中，因為從此在「南禪」的「不立文字」的對映下，「儒道」的論述開始急起直追，終於將「儒釋道」結合為一個固如鑾如的思想狀態，就算沒有了「莊子行文」，也一樣可以敘述；玄奘這個回歸「原始佛學」的想法在中土雖然不了了之，但其勢動引申到當今西藏的回溯「前寧瑪學說」，就意義非凡了，因為善現菩薩的「入諸字門」可被用來破除「瑪爾巴所詮釋

的藏文」對「藏傳密乘佛學」的影響，而直截回溯至一個「藏文未立」的思想狀態，不止沒有文字、沒有文明的概念，甚至沒有佛苯、沒有神話的概念，而只是一個「此生故彼生」的對映，於是「四大教派」乃可在「前寧瑪學說」裏彼此鏡照，然後「入合二」，行「中菩之事」，「前寧瑪學說」乃可成為「藏傳密乘佛學」的理肌，於是「四大教派」就在「精神」上統一了起來。

當然這種說法仍有待觀察，但奘師的「梵文老子」對「藏文」的啟建，甚至「藏傳密乘佛學」的影響，卻不宜一眼溜過，就算後來「瑪爾巴所詮釋的藏文」整個擺脫了「中梵」互譯的困擾，但是「梵文老子」曾經在一些「吐火羅文、象雄文與梵文」如何對吐蕃的「藏文評議」產生影響，卻不容忽視，縱使是負面的，也是一段不可抹煞的歷史逆動。這是「玄奘參學」的歷史性影響必將在未來世超越「慧能參學」的原因，而且將與「道生參學」形成「中土哲學思想發展」的兩大「幾動」。

敘述這段非常重要卻無理據的歷史論見，就是我不得不以小說形式經營《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的原因。另外一個原因就很尷尬了，因為民初以降，「白話文」的敘述理肌其實是「西方邏輯」，所以其文字顯現雖然為中文，但是骨子裏只能是一種「西方邏輯」的演練，不止忽略了中文象形字本具承載思想的力度，更以「西方邏輯」整個操控中文敘述。這其中唯有「小說敘述」可以突破這個文字上的包夾。這可能是〈遣百非〉除了破除概念以外，最重要也最深潛的旨趣了。

順便說說「十二緣起」以「名色」將「能所的分際」一分為二，並以「名言」的「能詮」質疑整個「十二緣起」原本就是一個「名言」。當然如此一來，「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有」等十支到了「有」時，「名言」如何生起就已經說盡了，再下去就是「名言在名言」裏的自衍自生，然後這個已然生起的「名言」就進入「名言」老死的階段，於是「生、老死」終於成就「十二緣起」的最後兩支。這個「名言」將「十二緣起」提升到「物」的論述範疇，當真駭人聽聞；當然這個「物的名言或名言的物」在生起「名言」的時候，也同時歷經了「十二緣起」的生起過程，只不過這個「以物論述的名言或以名言論述的物」已脫離了「心或心所」的詮釋，曰「非關名言」。

《離四句》序

我在自費出版這本《離四句》時，曾經研究過「紙本書」與「電子書」孰優孰劣的問題，最後決定還是以「紙本書」的模式出版，並免費贈閱。這在「互聯網」的時代，似乎有些落伍，但其實我這麼做，有著甚為苦澀的事由，追溯起來，應緣起於我在西元二〇一五年二月二十四日在美國南加州洛杉磯縣的六〇五號高速公路(I-605)上所發生的連環大車禍。

連環大車禍

這個車禍來得怪異，而當我的意識醒轉過來的時候，我聽到有人敲著我的車窗，然後我就感到左胸口的一陣鉅痛，再然後我發現直升機在上空盤旋著，而警車、消防車、救護車、拖車則將我團團圍住；我知道我出了車禍，但我不知道我怎麼就迎面撞上了一輛在高速公路上逆向駕駛的車子。

事情發生得太快。我來不及思考，但是我知道，在車子還沒撞上的一小段時間裏，我急忙間，想躲閃到鄰近車道，只不過這時是清晨六點三十分，正值上班的尖端時刻，所以緊挨著我的兩邊車道都貼著川流不息的車子；我不能閃躲，於是只能緊急地踩著煞車板，希望能夠將每小時六〇哩的車速急遽煞住，但還沒能煞停，大概只減為三〇哩時，碰撞就發生了。那個剎那的碰撞力道很驚人，我的九〇年「本田和諧」(Honda Accord)車頭整個凹了進去，車況慘不忍睹，兩個車燈懸在車外，引擎蓋從中折疊蜷曲，擋住了半片擋風玻璃，我則被撞得失去了知覺，起碼也是短暫的休克。

我被車窗的敲擊聲敲醒時，我意識到我還活著。當我搖下了車窗，告訴那個年輕男孩，我不能呼吸時，他慌亂地拿起手機，打著「九一一」，然後一位印度籍女人從不遠處跑了過來，告訴我，她剛才就在我的前面；我有些弄不明白，因為我以為我是撞上了前面的年輕男孩，但印度女人說不是，她看到年輕男孩從前面斜刺進來時，急忙閃到臨近的車道，躲過了一劫，也正因為如此，年輕男孩才從我的前面斜穿竄進，將我撞個正着。我不敢相信，但我一擡眼，就看到年輕男孩坐在駕駛座上打著手機，而他的車頭則斜斜地框陷在我那個已經不成形狀的水箱裏，污水與機油漏滿了一地。

這倒奇了。印度女人然後告訴我，總共有四部車子撞在一起。年輕男孩的車子是第一部，在她前面還有一部車，她是第三部，而我則是第四部。第一部車原來在「共乘車道」上，而其它三部車子都在第二號車道。當她與前面的第二部車看到年輕男孩的車子忽然從「共乘車道」急速繞著圈子旋轉出來時，她與第二部車趕緊換了臨近的車道，也因此有了些微碰撞，而第一部車則連續跨過第一號、第二號與第三號車道，然後再轉回第二車道時，就迎面撞上了一直保留在第二號車道的我。

原來如此。這時消防車來了，消防人員擡來了擔架，然後手忙腳亂地檢查著我的四肢。我困難地挪動身軀，撤除了安全帶，想跨出車外，但消防人員不准，按著我，同時回過頭詢問著印度女人，是否還有別人受傷；印度女人答說，沒有了，我是唯一的一位，於是消防人員準備將我擡上擔架。

這時交通警察也露面了。當我吃力地回答著交通警察的問話時，消防人員將我從駕駛座上挪移了出來，然後趁著將我擡至擔架上時，將我的駕駛執照從我的西裝褲口袋掏了出來，傳於圍觀四眾；等到一切就序，我被擡上救護車時，我從救護車看下去，才發現整條北向的高速公路都被關閉了，而年輕男孩與印度女人的兩部車子則聽著警察的指揮，跟在第二部車後面，緩緩駛離現場。

我到了急救中心，一直都沒有意識到我剛從死亡的邊緣掙扎了過來。急救中心的病床很緊峭，所以護士長詢問了我一些狀況以後，就將我放置到大廳一角，自顧自地忙去了。我看著電視，才知道剛才的車禍清理持續了四十分鐘，而堵塞的車流則一直蔓延到十幾哩外的四〇五號高速公路(I-405)；

我在大廳等候了兩個多小時，有些惱火，就向護士長抗議，然後不久我就被送去照片子，再然後醫生來了，說一切正常，肋骨連一絲裂痕也沒有，並囑咐我，不要開車，要我打電話找人載我回家休息。

我按著胸口，跟他說，我就算想開車也不可能了，我剛剛才從電視上看到吊著我的車的拖車。他嚇了一跳，驚訝地問，是不是那部車頭被撞得整個凹進去的本田？我說是呀，他不知是安慰我還是恭喜我，開玩笑地說，那你怎麼毫髮未損呢？看來那個駕駛盤氣囊還真有用了？我懶懶地回應，我的九〇年本田沒有駕駛盤氣囊。他大聲叫道，真是太不可思議了。他說他見過比這個還輕微的車禍，但送進來的都必須即時搶救，從沒見過一個還能在急救中心等上兩個小時的。我不知該如何回答，或許我在大廳等候的時候，竟然就是在回憶「夢境意識」、甚至更微細一點的「死亡時刻」？

我回家以後，給公司打了幾個電話，心裏才真正害怕起來，然後我將自己泡在澡缸裏，細細地檢查著左胸口的撞擊處，除了紅腫一塊以外，在熱水的輕敷下，竟然也不是那麼地疼痛。這個清晨的真實性在此時忽然就整個晃動了起來。我仍然不敢相信我真的在鬼門關口繞了一圈，一直到祕書打了電話過來，我才在澡缸裏跟她說，我差點在高速公路上被撞死，她有些漫不經心，只說那麼十一點鐘的會議是否要取消，我有些冒火，都甚麼時候了，還說這些，於是就要她找別人主持會議，她卻說，賭城拉斯維加斯的子彈火車議題是我挑起來的，棕櫚谷市長除了我的簡報，恐怕誰的也不願聽。

這時是早上十點半，離車禍發生時間的六點三十分，大約過了四個小時。我趕緊叫祕書打電話給市長，因為從棕櫚谷開車過來，在上班尖端時刻，要一個半小時，而當車流洶湧的時候，可能長達兩個小時。果不其然，市長的車子給堵在十四號公路上，接了祕書的電話，就從臨近的交流道下來，調頭回市裏了；在回去的路上，市長通過祕書，接通了我的電話，聽我說完這個連環車禍後，他囑咐我多休息，他可以等我情況好了，再聽我的簡報，卻不料，這是我最後一次跟市長談話，因為拖車場過了幾天，寄來一封信，要我去辦手續，而駕車帶我去拖車場的妻子看了那輛不成車形的本田，大驚失色，當場就改變了她一向要我上班到女兒大學畢業的立場，答應我即日起申請退休。

這個改變是個突破，因為她對我多年來一直想退休的盤算，始終不輕易鬆口。我如奉綸音，在等候「警察報告」的兩個禮拜裏，申請了退休，同時僱了一位律師，做著最壞的打算；不料退休事宜準備得差不多時，一份寫得辭不達意的「警察報告」卻說車禍的發生固然是因為年輕男孩的車子旋轉出了「共乘車道」，原因不明，但也因為我跟得太近，所以導致車禍的發生。

律師大為光火，立即去電保險公司，批評「警察報告」的虛應事故，卻不料，保險公司改變了先前與律師的評估與協商，準備與肇事的第一部車主達成協議。這頗不尋常，於是在律師的追問下，保險的承辦人員難以搪塞，也就透露了實情，原來年輕男孩還在大學念書，開的是他母親的車子，他的母親因為年邁，很少開車，所以跟我一樣，都只買了加州保險局所規定的、最便宜的責任險。

最為奇奧的是，年輕男孩的母親因為駕駛記錄優良，所以與我都為同一家不輕易簽保單的保險公司(Wawanesa)所承保；這家加拿大保險公司總部設在聖地牙哥(San Diego)，挑選保單一向有著嚴苛要求的聲譽，所以律師大感意外，直說他辦案數十年，也沒有見過這麼碰巧的事情。

承辦人員聽了就說了，是呀，豈只你感到意外，我們這裏也覺得這是一樁微乎其微的巧合，但車禍已經發生，我們只有認賠，只不過，責任的追究費時曠日，但是到了最後，左口袋的賠償金進了右口袋，對公司來講，都是一樣的損失，所以打算做內部的協調，結案了事。

我不依，律師也不依，堅持追究責任。這時，保險公司說了，你們這麼不依不饒，哪曉得夾在中間的印度女人已經立案要求醫療賠償；我大感意外，因為印度女人告訴我，她即時閃過碰撞，僅在換車道時，與第二部車有些微碰撞。承辦人員說，不是這樣，他們接到的索賠是印度女人的車子為我所撞，車上的兩人都有嚴重的頸椎衝擊，現在正在接受推拿治療，而且已經申請「留置權」(Lien)，以防我的保險金額不夠支付時，他們可以到我的房產或其它不動產裏要求全額支付。

我不知保險公司是否為了趕緊結案，所以嚇唬我，但律師不吭氣，我就意識到了嚴重性，於是出了律師樓，我就給一位修行朋友打了電話，看看這裏面有沒有破解的機會。

「四」的糾結

我的修行朋友通常是不接電話的，但那天，她就接了；只不過，她還沒聽完我的「連環車禍」報告，卻恭喜我。這可奇了，急救中心的醫生恭喜我，因為我沒被撞成傷殘，但她恭喜我，究竟為何呢？她說，多年來的糾結這麼一撞，全散了，我可能破點財，但前途光明。我還想追問，她說她不能多說，這是她接我的電話時的「即時現起」，我如果還想知道甚麼，她必須入定求索，但重要的是，我應該立即拜懺，迴向給這個「因緣現起」，她於日後見面時，將跟我詳細解說。

我一聽，心裏就有數了。從那天開始，我在每天的早課裏，都念經、迴向給那對印度母女以及肇事的年輕男孩，還有那位我一直都沒機會見面的第二部車主。「車禍理賠」一直焦灼著，律師不願多花心思在上面，因為對他而言，我的安然無恙，意味著他將無利可圖。與此同時，我與棕櫚谷市長祕書幾番來回都不能敲定會議日期，而我因為不能開車，「退休文件」很快地就被批准了，總算解決了每天上班的掙扎，於是我於四月三日，灰頭土臉地從洛杉磯捷運局退了下來。

說「灰頭土臉」，不是過謙之詞，因為我每天上班都遲到，往往進公司時，辦公室門口就站了一堆人，我打躬作揖，陪盡不是，會議還是一個一個順延。我想這是我的「退休文件」於四個禮拜被批准的原因，因為捷運局有明文規定，任何經手工程預算的經理人員，退休申請都不得少於三個月，還有他們大概被如何安排車子接我去開會給弄煩了，與其如此，還不如早早將我送出門了事。

退休以後，我的忙碌生活有了急遽的改變，時間也一下子就多了起來。我於是做了幾個調整。首先我恢復開車，因為在南加州，我必須開車，否則連門口都出不去，但我再也不敢上高速公路了，所以只能在附近的巷子裏穿梭流動，再然後，我重拾二十多年來都沒有摸過的網球拍，於是每天清晨的書寫與早課做完以後，我趁著送女兒到Whitney High，在回程中，就到網球場耗掉一整個早上。

卻不料，我的雄心仍在，體力卻不支了。雖然所有的基本動作都在，但是網球最具關鍵、也最難以描述的「手眼協調」卻總是差了半吋，而我賴以贏球的發球也因為我的腿力不再，而失去了彈跳的動力，於是立體的攻擊就只能成為平面的防守了；幾個來回以後，我為了牽就體力的狀態，終於在球場上把自己追打為一個以前我最不願接受的「瞎混」，美其名曰，「只是為了流汗」。

我年輕時對網球的執著，到了這個時候，整個都瓦解了，更因為自己的狀況，我到了網球場，不再能夠堅持打「單打」，也沒有挑選「雙打」夥伴的自由，只能說見一個打一個，來一對打一對，於是甚麼奇奇怪怪的人都遇上了，程度參差不齊也就不去說了，但也因男女老少、高矮胖瘦，都不能挑剔，所以打起來相當被動，總是提不起以前的勁頭，就算這樣，四個人的雙打也總是湊和著。

這個「四」的糾結很耐人尋味，只能說是一個「分而併之」的狀態，卻也因「數成於三」，至「四」則變，變則分別，所以第四個人的出現，立刻就將這四個人分為兩對，而對打了起來，但是在第四個人還未出現之前，那個「雙打」無論如何都打不起來；我的被動與提不起勁就如此這般地讓我每每成為第四個造就「雙打」的人，因應著別人的吆喝而令在場的其他三人包併了起來，一分為二，然後併二為「四」，男雙、混雙、三男一女、三女一男地打了好幾個月。

我退休以後所做的第二個調整，就是上網。「上網」是一個年輕、時髦的風潮，所以我很快地就從女兒那裏學到了如何上「臉書」，但卻也沒有向現代科技全面屈服，那個「手機、愛瘋、平版」就始終引不起我的興趣，只不過，一個「臉書」就已經讓我覺得現代人的心思在「網路」的推波助瀾之下，渙散得過於可怕，雖然資訊的蒐集快速便捷，但因過於戕害身心，想來還是得不償失。

我上網當然不是為了追求時髦，而只是想藉科技之便，尋找一家出版社，將我已經結集成冊的數百萬字稿件出版；只不過，我多年來只知道寫，工作之餘，從來都沒想過出版的事情，竟不知現在的出版界已瀕臨崩潰，在方興未艾的「電子書」與逐漸消失的「紙本書」的夾縫中，「文學出版」竟成了笑柄或成了出版界大佬的詛咒，於是數十封的電郵諮詢就只換來了一個「暫無策劃」的搪塞。

這種「市場導向」的考量，似乎是當代寫作的宿命。但我面對出版界的婉拒理由，頗覺荒唐，於是在一位同好的推薦下，與當地的《世界日報》取得了連繫；雖然最後的協商仍舊不能取得共識，但我卻發現原來「自費出版」已經成為當代出版流通的門路，只不過《世界日報》礙於報社的結構，寄望以「自費出版」的方式來打開逐漸萎縮的報業，卻也只能述說「紙面媒體」的末路。

退休生涯進展到這個時候，車禍理賠、文稿整理、健身養生、上網蒐集等「四件」事情就夾著女兒申請大學的準備事宜，如火如荼地天天進行著，時間從未見空閒；遺憾的是，早課雖然每天都做著，但修行精進的念頭始終無法凝聚，然後有一天，我的修行朋友打電話告訴我，我這個車禍是因為多生以前「學密」所累積出來的糾結，而因緣湊巧，我們四個人的糾纏就這樣給破解了。

她的解說充滿了玄機。我在聽的當時，無法了解這裏面的奧妙，直到幾個月過後，我因為寫作的需要，上網查詢我的皈依上師夏瑪巴的近況，卻驚見一封由烏金噶瑪巴發出的訃聞，告知第十四世昆吉夏瑪巴米龐確吉羅佐已於西元二〇一四年六月十一日在德國菩提道中心入滅；我嚇了一跳，隨即多方求證，最後從一封泰耶噶瑪巴的悼文中，證實了這個死訊。

這無異晴天霹靂。在這個時候，我忽然就明白了，原來我的修行朋友對車禍的解說，竟然是在向我指明一條路，以打開我的小說被堵住的情節。我認為她是這麼說的。我們四個人都屬同一教派。肇事的第一個人從一個「共同協商」的情況中，突然橫跨三個教派，由寧瑪、噶舉、格魯，而後回到噶舉時，第二個人與第三個人都閃躲了，但第四個人卻止住了第一個人的肇事；這裏面，第一個人與第四個人的關係尤其密切，因為第一個人以「意外旋動」來肇事的動機原本極為明顯，卻因一份充滿謊作的「解密文件」被一位有威權的執法人員背書，而導致了第四個人被指證為肇事的根源。

這封「解密文件」亦稱「孔雀信」，至今都是個謎。最直截的了解是這個「解密」猶若將電腦裏的加密關鍵值(Encryption)或者數據包內的數據進行轉換，以防止數據被「非授權者」截獲而非法得知數據內容；這樣的「解密」，通常只能允許數據在同一組織成員裏流通，而不能讓外人探知。

這麼看來，第一個人是太錫度，第二個人是果希嘉察，第三個人是蔣貢康楚，第四個人是夏瑪巴，而背書者則為達賴喇嘛；不論這是否牽強附會，但這個連環車禍這麼一疊印在第十七世大寶法王的認證風波上，一切糾結就化解開來了，我於是快馬加鞭，由這封加密關鍵值的「孔雀信」入手，在一些原先無法自圓其說的關結上做下注解，於是這麼一本延宕了二十多年的《離四句》就完稿了。

夏瑪巴的自由

這是《離四句》的創生因緣。當然《離四句》的構想一直都在，只是因為這二十多年以來，我有意與「噶瑪噶舉」保持一段距離，而被懸置了起來。這些因緣糾結在《離四句》裏都有所闡述，但最重要的訊息是，車禍的第四部車是我，也是夏瑪巴，而我們都是受害人，不是肇事者；我們之所以不依不饒，不是因為不願妥協，而是妥協的代價太大，大到一個我們無法承受、無法預估的地步。這才是事件不得不延宕的緣由。再也沒有其它的原因了，而這個車禍的示現乃藉著《離四句》的完稿，將第十七世大寶法王認證的糾結原因找了出來。這是我以《離四句》來整合「二而不二」的想盼。

說來心有慼慼。我與「噶瑪噶舉」的若即若離雖然有一籮筐的理由，但最重要的是因為我不願接受「噶瑪巴」有兩位的事實，我也不願相信有證悟的太錫度會以一封謊作的「孔雀信」權充「解密文件」，我更不能了解達賴喇嘛在「噶瑪噶舉」不能解決教內的意見時，貿然地替「孔雀信」背書。這些都不像是出家人所做的事情，但這些事情卻都發生了，就像連環車禍一般地不可思議。

夏瑪巴對「孔雀信」的質疑所需要的沒有別的，僅僅是自由；這裏所討論的自由也是所有形式中最不具有危害性的，亦即能夠在一切事務上公開地運用理性的自由。但是達賴喇嘛卻以「孔雀信」的背書，對著「噶瑪噶舉」信眾說了，「不許爭辯，只管相信！」這是因為推動「精神統一」的達賴喇嘛曾經如是說：「隨你所願儘管去爭辯吧，爭什麼都可以，但是必須在精神上統一！」在這個事例

中，我們看見了十六世噶瑪巴對解除「自由限制」的努力，卻也看見了「精神統一」對西藏流亡政府而言，是所有既定政策中的「重中之重」。

有些說不清的是，《離四句》寫完了，出書的自由卻在書本市場的崩毀中被懸置了起來。我在諮詢出版事宜裏，對解除「自由限制」的努力也被出版商消耗殆盡；照理說，時不我予，我應該接受事實，就像夏瑪巴應該接受「孔雀信」的橫空出世以及達賴喇嘛的背書，尤其這樣的事務已超出一切「自由理性」所能運作的範疇。只不過，這裏牽涉到一個我藉以安身立命的業緣，所以其它已經結集成冊的文字都可以等，甚至可以湮沒，但《離四句》不能等，更因為夏瑪巴的圓寂，而令我有了更加急迫的需要。我於是下定決心，《離四句》不能因為出版商的無利可圖，就讓它沉淪。

這是《離四句》勇往直前，堅持「自費出版」的緣由。有趣的是，就在《離四句》焦灼於出版機緣的不可得時，網球場上來了一個越南人，因多年尋覓一位固定的對手而不可得，弄得沮喪不堪；我見獵心喜，與他對打了幾次以後，彼此都有意尋找一個固定的時間將這個對打的關係固定下來。

不料公眾球場充滿了不自由的因子。球場緊峭，「單打」惹來側目，「雙打」卻因混雙、三男一女或三女一男，弄得意興闌珊。這像極了出版業界的景況。市場緊峭，堅持「創作風格」的作品很不討巧，但鄙俗文字卻又大賣，起碼也是四處充斥。這個原因，大家都不願承認，但卻是因為出版商太注重利潤，於是鼓動著創作者放棄堅持「創作風格」，競相以「鄙俗文字」濫竽充數於世間。

網球與出版就如此交梭進行著。網球是個很奇特的運動，因為勇往而會更加勇往，但因為畏縮也會更加畏縮；出版亦然，唯一不同的是，網球沒有教練，起碼在球賽進行時，沒有教練，也不允許有任何指導，但出版需要鼓勵、需要提攜、需要造勢，甚至需要相互吹捧，需要媒體的炒作，也因為如此，在「眾緣和合」的促成下，「文人」就集體塑造了一個踵續、抄襲的「文壇」現況。

終於有一天，我遇見了一位職業教練，對打一陣以後，他叫我不要再與這些人打球了；他指出我的被動與提不起勁完全是因為沒有對手，我應該在同一年齡層、同一對手層找個人對打，否則我就

只能被一些不會打球的年輕人打成一幅不會打球的模樣。這個說法極有道理，於是我就問那要到哪裏去找這麼一個對打的層階呢？他說唯一的方法是花二十五塊錢的年費加入「美國網球協會」，在配對裏找到一個對打的時間。這說得極好，於是我再追問，那要到哪裏去加入這個「美國網球協會」呢？他說，不遠，最近的在伯班克，離這裏約一個小時車程，當然得走高速公路。

我與職業教練談完了以後，就將我的網球拍再度束諸高閣，對手難覓，時間難湊，如果我只是為了「流汗」，健身養生的方法其實很多，無需如此勉強。我同時也想將出版放棄，不料《離四句》才剛冒出土，障礙就來，我與「臉書」上的網友因為幾篇翻譯文字的辨正，鬧得極為尷尬，忽然就讓我覺得翻譯文字的肆虐使得「疏離」觀念過甚，而《離四句》憨憨地頂著「疏離」的帽子，似乎只能說明「四」的糾結不再能夠敘述，而「噶瑪噶舉」的分崩離析則是「事有必至，理有固然」了。

這讓我覺得不堪。這時，「助緣」即時出現，原來「自費出版」不是我以為的那樣困難，而在這個「互聯網」時代，「編輯」已成歷史名詞，其因即「出版流通」本來就是「互聯網」據以存在的現象，於是《離四句》再度奮起，集「寫作、編輯、出版」於一身，權充「電子書」的試金石。

夏瑪巴的菩提願

《離四句》的出版有多重意義。首先車禍以後，我終於意識到我以「文學」來探索「玄學」的想法是個不可能實現的企圖，但是車禍之前，我卻只能進行一個以「玄學」來指引「文學」的營造。在編撰《離四句》的過程裏，我終於理解了「文學或玄學」都是擾人的旁務，它們只能阻礙清修。

《離四句》的出版會不會改變我的寫作習慣，現在還屬未知，但我想它將改變我以「文學」來搭建「經學」與「玄學」橋樑的想法，畢竟《離四句》是一個以「中文」述說的「文學」作品，所以「中文文學」的意義也只有擺在「中國文化」裏，才說得通，但《離四句》所述說的卻是「西藏」，

而且是一個大家都不甚了解的「藏傳佛教」，所以無論怎麼看，《離四句》都只能說是一篇敘述夏瑪巴與我如何結緣的小說；這其間，或因筆觸的不慎、或因「玄學經學文學」的糾纏，而讓《離四句》脫離「西藏意識」，以至於有了防堵西方思想狂潮的用意，甚至因為有意讓「中國文化」由思維深處掠過，而有了辨正「周易思想」與「藏傳佛學」的痕跡，但它的中心意識其實都只不過想使「文學」不再是麻痺內心的工具，而「現代化」也不再成為「西方思想」的代名詞。

雖然《離四句》說的是「藏傳佛教」，但是我從不認為我真的懂「藏傳佛教」。為了彌補這個缺失，以及無論如何看，《離四句》都只是一篇「中文文學」作品，所以我創造了一個被驅逐出廟的「沙彌」(neophyte)角色，以隱涵我作為作者實為一個「生手」或「初學者」，但因為他的掙扎其實彰顯了「現代作家或思想家」(neoteric)對「創造性思想」(neologism)的束手無策，所以我就以這麼一位沙彌的好奇心，讓「藏傳佛教」的密續內義去融合外在的現象，但卻不被外在的困惑所干擾。

說到外在的現象，「有神、無神」的爭論是避不開的，而「有神論」的缺點，「無神論」或可補救，但「無神論」的缺點，「有神論」卻不能補救。這些「理論」的存在，都有著極為冠冕堂皇的「存在的理由」(raison d'êtres)，但在信奉「無神論」的中國共產黨所統治的西藏，卻有了說不得的尷尬。這個無奈，《離四句》盡其可能保持「初學者」的學習心態，畢竟「政治」實在太敏感了，但在「藏傳佛教」卻也是一樁避不開的議題，無論從「宗教」或「傳承」的角度來看都是一樣的。

倘若有人說《離四句》充滿了企圖心，我想我是同意的，但是倘若有人說我對「藏傳佛教」與「噶瑪噶舉」因為十七世噶瑪巴的認證風波而分崩離析，同樣瞭若指掌，那我就不能同意了；我只願將《離四句》看作一篇我表達我對夏瑪巴的孺子之情，以及在化解「噶瑪噶舉」的分治尷尬的同時，也了解夏瑪巴的菩提願，猶若幼兒在水裏接受洗禮(paedobaptism)一般地純淨與敞亮。

《離四句》的標題與「子標題」，就是在這些考量下開展出來的。顯而易見地，這樣的考量令《離四句》的敘述呈現了拼貼與斷裂的形式，但也提供了必要的空間讓我與敘述者之間產生辯證關係

的精神內涵；這是否在無意之間開創了另一層級的「後設敘述」，仍有待觀察，但我在書寫的時候，其實只是認為，從民初以降，以中文書寫的中國文學其實都是西方文學的中文體現，甚至骨子裏，都只不過是西方文字的敘述理肌；這個中文書寫現象，就算那個飛聳為文學檐角的「諾貝爾」以最大、最亮的桂冠獎項將之推廣為書寫的寬敞新管道，卻也奈何不了激迸而下的西方文字邏輯。

「文學」是個怪獸，要嘛成為大家，要嘛就甚麼都不是。這不是一個能夠經過學習、經過訓練就可以達成的藝術。有了就有了，沒有就算累死也還是沒有。當然中間苟延殘喘的還有不少，但成就有限。只不過，這些在我撰寫《離四句》時，都不在我的思維裏，我只是憐憫所有「書寫者」都不能掙脫「文字」的愚弄，更不能明白「思想操控文字，文字承載思想」的尷尬，而甘願讓「文字」競流為「思想」的二度假借，在一個名為「文學」的框架裏，對「思想」予取予求。

這麼一看，《離四句》以「文學」形式存在，實在是不得已的；當然我作為一個「書寫者」，不可能就這樣束手就擒，所以我首先將《離四句》的「歷史情境」(milieu)模糊化，循「詩文徵史」之跡於「文學」中還原「文字敘述」，並於「史學」中復歸「哲學本體」，於是就直截進入「周易」藉「卜卦」來闡述「思想與文字」的糾纏，苟或能於「思想與文字」待發而未發之覆，重喚「易傳」以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能，是為幸甚。

這樣的期許，就是我在敘述周而復始的「創生」與「終成」時，藉用繞佛隊伍的第二十八號與第三十號夾著第二十九號前行的方式，將「活佛轉世」的意義呈現出來的動機；這個敘述策略有一個用意，那就是我藉著小說所呈現出來的迴轉式短／中篇散文敘事風格與內容形成一個不斷交織迴旋的奇幻色彩，來闡述我作為一個故事敘述者如何以「幼態持續」(neoteny)與烏金噶瑪巴、泰耶噶瑪巴、夏瑪巴與太錫度，保持「若離若即、非離非即、亦離亦即」的關係，以其「離、即」不自生，亦不從它生，是曰「離四句」——其「離」，「分而併之」，其「即」，進退無恆——而「離、即」之間，動而不動，不動微動，「幾」存在焉，「動靜相待」，「兩相麗」也。

「離四句」在夏瑪巴身上有「旅體離四」的具體顯示

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

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

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

若以《易傳・雜卦》來看，就是「履，不處」、「需，不進」與「訟，不親」的交差挺進，以期盼能夠整個顛覆「孔雀信」所顛覆的「十七世噶瑪巴認證」的傳統。以「純粹理性」的批判來看，一個已被顛覆的思想或體制是不能在顛覆了以後被還原的。如果一定要還原「孔雀信」的顛狂，那就只能在「不親、不進與不處」的交差挺進裏，將「小畜，寡」通過「離上而坎下」的運作，讓「險之

時機」產生鉅大作用而回歸「親寡，旅」；唯其如此，「孔雀信」所憑藉的「時空」才能回歸「噶瑪噶舉」的「豐，多故」，最後在「中孚，信」的揭示下，重新取得「噶瑪噶舉」的信任。這基本上就是我創作《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的內在邏輯。

何以故？「噶瑪巴十七世認證」是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的議題，其因即太錫度以訛造的「孔雀信」認證烏金噶瑪巴是憑藉「豐」的「天地盈虛，與時消息」，所以要顛覆一個充分掌握「存在先於本質」的「孔雀信」就得讓「與時消息」還原為「大蓄，時」的宗教思想，而夏瑪巴說「噶瑪巴要回來就回來了」則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。

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

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

這就是《易・旅・上九》所闡釋的「鳥焚其巢。旅人先笑後號咷。喪牛於易。凶。」這個爻象非常清楚，而當烏金噶瑪巴於夏瑪巴圓寂之際，說夏瑪巴是一頭「生產不出牛乳之母牛」，這個爻象

就坐實了。何以故？其「易」者，易位也，夏瑪巴開始了乘願再來的旅程，「上九」即示烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的最高位，以「剛」示其倔強傲慢，洋洋得意，最後必定號咷大哭，於是「孔雀」所建構的巢穴乃被焚燬，反而在夏瑪巴轉世之時，喪其「柔順」之德性，所以凶險。「旅、豐」互為其綜，過度盛大，容易迷失，盛極必衰，又流離顛沛，互為因果。「序卦傳」說：「窮大者，必失其居，故受之以旅。」此即泰耶還俗娶妻、夏瑪巴轉世使「孔雀」不再有人恤問的因緣，曰「終莫之聞」。

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

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

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

《序卦》與《雜卦》以「卦象」立「義理」，至此明矣。惟《雜卦》對「旅體」之詮釋不同，以「義理」為導，將「卦象」顯示出來，曰，「親寡，旅也。」大有玄機，可惜歷史上所論者不多。易學大師虞翻曾在《周易集解・卷十七》說，「豐大，故多。旅無容，故親寡。六十四象，皆先言卦及道其指。至旅體離四，焚棄之行，又在旅家，故獨先言親寡，而後言旅。」持平而論，「旅而無所容」是《序卦》的解說，了無新意，而以「人在窮途，故親寡信」解說「旅體離四，焚棄之行，又在旅家，故獨先言親寡，而後言旅」，實屬牽強，因為這裏的解說實為「旅，親寡也。」不為「親寡，

旅也。」而以「旅體離四」來說明「親寡，旅」必須以「義理」為導，將「卦象」顯示出來，以顛倒「能指」與「所指」，更是語焉不詳，但諸子百家對這種論述大多緘默如深，令人大惑不解。

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

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

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

這裏借助西方的「結構主義」來做個解說。目前的「結構主義」（Structuralism）被文學評論家引為論述、歸納「現代小說」的一種方法論，甚至被藝術評論人士引為「藝術表現」的一種方法，

但其實最先可以追溯到瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）將語言視作一個系統，並發展出來「結構主義」，將語言系統相互關連、整齊有序的符號彼此連接、構成不同的語法和語義，簡單地說，就是將「能指、所指」與人類的說話行為結合為一，讓意識深處的語言結構與個別文化族羣所使用的語言記號、就其元素與法則在某一個特定的時間內，客觀地讓深層、「無意識結構的思想」去指引「有意識的說話行為」。

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

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

這樣的「任意性」與「差異性」使得「能指」和「所指」的結合沒有固定和穩定的性質，有點像是約定俗成，但一旦「能指」和「所指」的結合被確定下來以後，「能指」和「所指」的關係就會固定下來，不會輕易改變，或「能指」和「所指」的結合具有一定的穩定性。至於「差異性」，由於

整個語言系統的各個要素並不孤立存在，而是彼此互相關連，所以語言系統裏面的各個要素，其價值和意義就來自它們和其它要素之間的對立而獲得。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「離四句」深具一個調適「中文、藏文、梵文、象雄(羊同)文」的功能

〈荒山石堆〉結尾時，有一段描述小羊上山以「叮噹！」響聲壓抑山下「三大紀律」的口號。其描述被大陸學者指認出來，是以「象雄文明」(古音譯「象雄」為「羊同」)來瓦解藏傳佛教在西藏傳衍的「必須性」或「法定性」。我對這個觀察非常震驚，卻不能不說這裏還有一個以「離四句」來調適「中文、藏文、梵文、象雄(羊同)文」的意涵，或更直白一點說，「孔雀信」之所以一擊中的，其實是因為藉助了一個至今在雪域都瀰漫不散的「象雄文明」以及「羊同文明」所帶入「吐蕃文化」的形象語言與意涵。當然大陸學者這個說法比臺灣一些文學評論人士高出一個層階，可喜可賀。

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

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

從中國的角度來看，這個探索的方向是正確的，但懊惱的是，「象雄文明」就像空氣一樣消失了，不止歷史文獻裏找不到，連「象雄文」的存在與否，至今都沒有定論，所以我以「梵藏」之間的圖符來隱喻；這個圖符或圖騰是否為迷思，則是一個很嚴肅的課題，直截牽涉到造論者的宗教信仰，因為佛教文獻堅持「吐蕃文字」之所以由「梵文」衍生，乃因吐蕃在第七世紀「沒有文字」，但當代一些藏族學者在中共政權的指引下，處心積慮地尋找歷史遺跡，證明「吐蕃文字」是在「羊同文」的

基礎上，以「古梵文」或「犍陀羅語」在「聲明學」的考據而進行了改造。這個用意非常明顯，因為中共政權一直在尋找一個替代西藏「言必稱印度」的「反歷史」印證。

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

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

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

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

《無何有之身》

作者、編輯、出版、發行：林彬懋

《無何有之身》在尋找一個「適應未來的出版模式」時，曾經做過以下的考量：

其一、傳統的「紙本書」是業界過去的出版模式，卻是對未來的無知與不確定，而現在的「電子書」在強調規模化、標準化與轉向智慧化、個性化時，卻過分強調出版業界的按需定制，反而不能滿足讀者的個性需求——這種一廂情願的出版模式將在未來徹底走向讀者導向的改造；

其二、《無何有之身》冀望未來的「互聯網出版流通」將為人類創造無數的想像和空間，使得「數據書本」成為「雲端科技」的新資源，一方面結合「電子書」與「紙本書」以促進未來的「創造性思想」，另一方面則逆轉已成窮弩之末的「民主與科學」為「文字與哲學」的新世紀議題，以破除「西方文字邏輯」成為「中文文學」敘述理肌的潛在危機；

其三、《無何有之身》嘗試在「未來的互聯網出版模式」結合「內容與形式」，讓「思想與文字」於即離之覆，重喚《易傳》以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能性，並以一位弟子對夏瑪巴上師的孺子之情，尋找一個能夠化解兩位十七世噶瑪巴在一個分治的基礎上，分而併之、進退無恆，卻又共同謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祇的途徑。

西元二〇二一年三月流布，以探索「下一輪的出版模式」。

版權所有，請勿篡改，但歡迎在「未來的互聯網出版模式」裏複製、傳閱、轉譯、流通。

我寫《無何有之鄉》時的模樣



photo copyright: Abdollah Ansari

烏金噶瑪巴認為夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」，所以在烏金與泰耶噶瑪巴合體以後，夏瑪巴要繼續轉世，是難之又難了，但因夏瑪巴是當世達賴喇嘛重新認證的，投靠達賴的烏金卻也不能直截了當地讓夏瑪巴不要轉世，於是成就了泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的「亦師亦友」的關係，使得「噶瑪噶舉」感知夏瑪巴不可思議的「創生」力量……

請上 https://www.binmaulin.com 下載之