遣百非

〈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

《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了過來。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，登降峛崺，單埢垣兮」，即以之說明「崇崇圜丘，隆隱天兮」令「登降峛崺」時時飽受「天之大」與「圜丘之埢垣」所攝，以其山低而長，而山勢曲折連綿，故登降只能「峛崺」，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「峛崺」，不能「迤邐」故也。

當然在「後現代」的今天，不僅「峛崺」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「ㄙ又」將「舟」上下相付，使之「有象」故；「ㄙ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「罣」，「伺視」也，從罒從圭，其罒者，网也，其所网者，圭也，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，「罣」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「罣」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，終是疱鼈不安，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「壑」，以「埜、壑」俱為古「野」字故。只不過，「壑」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「壑」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「壑」。

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，從章從夰從夂，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，夂，從後至也，象人兩脛，後有致之者，「夰之屮」同跨，步也，從反夂，夂，行遲曳夂夂，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 泣血溼如
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 望雰雷雨
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) 泣血溼如

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，譬如有關「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，但仍需未來方家的指正。

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……

「記號化約論」——一種導讀

〈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」潰敗於謗作《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」則只賸下音韻，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」亦只賸下音韻了；奇怪的是，「曹洞宗禪學」從日本回流以後，與「新詩」結合，其勢猶若「初唐禪學」以「唐詩」呈現一般，但因「絕律」不再，所以這一波的「禪學」愈論愈離「以一示圜」，終至脫離「新詩」，重新以「唐詩」為導，但因整個思想與文化的傳衍已經遠離「唐詩」的「絕律」，所以上逆下逆，不止「創生本體」不得論述，就連「創生實踐」也不知所云了，於是「禪學」的「不立文字」就成了笑柄，而「文字」之「立、不立」之間有「幾」，就更加說不清楚了。

要解開這個謎團很難，也無理據，於是就賦予了現代人一個打擊「禪學」之因緣，更因這類人的「理性觀念」極強，所以在解釋「禪學」與整體中土的思想與文化繁衍的關係上，就將「禪學」與「巫術」劃上等號；這是很要不得的，其實要論「禪學」，必須由《入楞伽經》入手，上可逆《六祖壇經》，卻不違《易經》，曰「遣百非」，下可順《易傳》，卻不從《說文解字》，曰「離四句」。

這樣的「離四句、遣百非」，上逆下順，不違《易經》，不從《說文解字》，旨在恢復中土的「形象文字」，是為善現菩薩的「入文字門」，只不過，這樣的「探賾索隱，鉤深致遠」，不止悖逆「時代思想」，更駁斥「時代書寫」，所以就遭來了無情的批判，洵有由也。

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。

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』，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」，所以中文只賸下「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」？(請參閱〈遣百非〉目次)

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，而「遣百非」，說穿了，就是一個一路還滅到極致的「記號化約論」。

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，則舌從口從氏，為形聲字，亦兼指事，以氏為木本，從氏從一，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。「氏」古柢字，從「氏下著一」，其「一」為地，故從氏之舌者，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「氏下著一」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？「舍舒鋪舘」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，「舍鋪舘」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「舍舒鋪舘」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。

遣百非

「文字」之為「物」者，因「易化事件」而存在，閱之有「象」，思之有「大象」，而後逆反其「易化」，以所解析之「大象」直截印證一個不受解析影響的「事」之直面存在，是謂「事、易、物、象、大象」的一體呈現；「事」難知，能知者實為一個經由文字之「物」所解析出來的「事」，或遙遠或不能批判，但其「事」一經文字之「物」的渲染，「事」乃在「史事」裏訛奪成「歷史」，唯「入文字」方可化其所知之「事」為真實體現之「事」，是曰「非事」。

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

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

一、非關書寫

我想寫這封信，已經想了有些年頭了，因為有些事情真是說不清楚，所以我想藉著向妳訴苦的機會，將自己的迷惑解析出來，但是水磨房的生活條件這麼差，不止沒有筆，也沒有紙，甚至連一個「書寫的平臺」都找不到；當初妳還說出家人修行，不宜在文字上耗損太多心神，如果一定要寫，也應該直截顛覆「文字書寫」的根本意義，不要去寫甚麼書信，再說了，我們天天膩在一塊兒，有話就直截說罷，又何必大張旗鼓地去寫信呢？更何況是這麼一封充滿了「解密」意圖的文字呢？

我木納，有些不明白為何顛覆「文字書寫」就能探究佛意，但卻明白在今天這個後現代社會，大家都不寫信了，充其量只寫一些簡訊，所以「寫信」這個行為本身即有顛覆社會思想的驅動，那又何必去想顛覆「文字書寫」這些奇奇怪怪的議題呢？其實就「書寫」來說，以「書信」當作一個回憶的工具，比寫日記要安全多了，因為日記大多緣「事」而生，起碼寫日記時，大都以為以「文字」之「物」記當日之「事」，日後若公之於世，必為可靠之「史料」，能夠借以還原「歷史」。

這樣的「日記」，我深受其害，所以現在我就轉以「書信書寫」的方式來重新描述那則故事，因為說到底，我並不知道那則故事的真實性，還有我的回憶也有偏差，但又不能不在所有已經公開、卻又充滿了偏差的記憶裏稍稍做個調整，以矯正妳的辯駁，當然我這種不知如何終結的言論拿到外面去，極有可能遭到眾人的評判，所以我只能對妳一個人敘述，於是這些用心就成就了這麼一封書信。

非創作

當然我這樣做其實很不得已，因為這樣一封書信不能公開，而一旦公之於世，就不再是書信，只能成為「史料」或「解密文件」，所以當妳讀到這麼一封有模有樣的書信時，妳一定要質疑，這麼

一個傳遞我個人訊息的文字是否真是我寫的；我在這裏先將這個疑問點描出來，這個叫作「訛奪」，因文字脫漏、脫失而生，但在這個地方卻是因為文字添補、添附而生。

這個後現代的「訛奪」無疑是後現代人的思維毛病，而其「文字訛奪」的結果則造成了意外的混亂，使得當初釋迦牟尼佛的弟子為了能夠如理如法地傳遞佛意而發展出來的「如是我聞」表述方式不能在後現代流傳；這個原因，對我這麼一個探索「緣起性空」的出家人來說尤其重要，因為「文字敘述」很詭異，以其文字有形，以其敘述有序，故可書寫，而且「前因後果」環環相扣，相互推予，而形成一個綿密的「文字流」，因此任何一種「文字敘述」必定在敘述時、產生左引右戾之效，就算所說的是一種有形之物，其描述也必然是「事」，而非「物」。

因緣的相互推予是不能更動的，謂之「有因必有果」，也就是說一旦有一個觸起的因緣造就了一連串的因緣，其推予一定有次有序，有衍有生，有依有曳，有攝有引，不過這麼一個前因後果歷歷分明的因緣觸起，是否原本應該是如此一個因緣觸起，則不取決於後來的因緣推予，而是在這些因緣背後有一個「總因緣」，在因緣還沒有觸起之前，牽扯著整個因緣往前運作；當然這個「總因緣」的背後是一連串的未知，不論如何重返、逆溯歷史，鉤逆文化，也不論如何鉤股棘句，鉤識玄要，它的淵源似乎愈來愈模糊，以其所鉤者必因有所識而鉤之，而其識又不可伺故，所以其本身之句股就形成一個幻網。這個「幻網」的了解，無疑地，是掌握「解密」或破解「加密關鍵值」的先決條件。

幻網裏的時序紊亂，記憶惚恍，所以其本身的述說就是一種魔幻，所論說之有形之物大多不可視而辨之，只能察而見意，所以近於會意；「會意」不幾近於創意，必定於形於事有所依附，或順遞或併峙，甚至所會不足以見意而意在無識之處，所以也不能以歷史廢墟裏所埋藏的古老記憶來推斷，以其推斷必有依有附，就算是前所未有的推斷，也只能是「會意」，不能是「創意」，但因為反之、倒之、逆之、鉤之的「會意」往往必須以「創意」指之，而形成了一連串推予的肇始。這是所有標榜「創意」的創作人必須了解的「會意」根由。

我在這裏，將這個「予與幻」的混淆凸顯出來，就是要讓妳知道，「遣百非」原本就含有兩個相反的思維運作，其因即對任何事物「非之」必定有所懷疑，也必定有所推予，但「排遣」卻只能是感懷，而感懷是說不出個所以然的，故為幻覺。這兩者之間本來不能衍生故事，不過因為懷疑的心念留駐了恩寵的因緣，恩寵的因緣卻又衍生新的懸疑，然後互衍互生，於是故事就在其中衍生；這頗為無奈，而「故事」既生，被眾人不斷扑擊不斷傳誦，故曰「故」，以其事出而有「故事」，但非因其「事出」故，反倒因其十口所傳而有「故事」。

坊間多有說故事者或說怎麼寫故事者，其實說的都是一個事出之後的因緣推予衍生過程，而不見得就是「故事」在還沒有發生之前的醞釀因緣，也就是說，「故事」不論如何曲折，都有跡可尋，卻永遠不可能是事出之前一些預料不到的事情，曰「事故」；這麼一個「事故」，因事未出而充滿了懸疑，史學家名之「史前」，以其無史有事，無文有紋，無字有畫，甚至只是一些龜兆之縱橫錯畫，及至有交文，文必稱名，則都是歷史出現之後的事情，故「故事」以其「事」已出，所說的都只能是一些已經過去的事情，史學家乃名之「歷史」，而歷史一出，出而愈出，觸動歷史之因卻只能泯滅，「史出事泯」之謂也，無關抽象，而只是因為史學家治史，必定在一個「歷史」之界裏上下相付，但也因為這麼一個「歷史之界」的凸顯，歷史事跡的組成分子必因相互牽引而亂，尤其是一些極其細微的肇始因緣，就算治史者稟中持史，也必須以眾緣就之，否則不能治史，故治史實因眾緣亂事，其治猶亂，因亂而治故，而這個「因亂而治」的訴求就是造作「解密文件」的企圖，卻只能為「事故」。

倘若妳一直讀下去，等會兒妳就會知道，這麼一篇「遣百非」的故事說的不是歷史，甚至不是故事，而是一段回歸故事的「幻象、幻覺」世間的述說，以說出「史出事泯」的事物本相；這麼一個

故事只能是「人的故事」，不能是「非人的故事」，若以歷史的眼光來詮釋，必遭歷史學家的質疑，因為很多事物都太抽象，而太抽象的事物在歷史裏是不可能被接受的，所以只能訴諸「文學」。當然文學本身也有多重層面，對一些巨大事物的描繪、或細微瞬間的感悟，纖弱的文字其實不能承載，而對一些似大卻小、具體而微的根本感動，我就只能對自己的文字膜拜了，希望在危危顫顫地走出寫作思維的過程裏，重新賦予「文字本身」的力量，而不再受到「概念」的愚弄或「時間」的遮掩；這裏似乎有所混淆，但這是因為我所說的是一個「介乎人與神之間」的故事，或我應該說，這是一段非人非神、似人似神的「非故事」，更是一個不為文學家所認同的、沒有時空干擾的故事。

這麼一個「遣百非」的故事似乎不能過度喧嘩，否則必像詩人在文字的遮掩下找出了「文字」本身的次序以後，本來已經不受具體文字刻蝕的愚弄，但是卻在「文字的陳述」裏，發現了一些超乎感官能力之外的事物，而必須在人羣裏唸出自己的詩一般；這無疑地是一種尷尬，因為詩人所傳達的訊息大多是一種「無形的事物」，甚至是「原始物質」的肇始，但是也因事物無形，不可象，詩人卻以有形之字象之，所以充滿了波特萊爾的痛苦。對了，據說詩人「波特萊爾」在輾轉反覆的「文字的陳述」裏，也已經變成一個抱怨「幻象幻覺不得述說」的借喻。

非文字

我必須先在這裏做個提示，以免妳那個已經往四處散佈的閱讀思維過份擴張，因為這種「文學的表說」不是我們西藏人的思維方式，或我應該說這是中土甚至是西洋人的表述方法影響了我們西藏人的思想模式；這原本不是問題，問題卻出在「思想與文化」互為影響，然後「思想與文字」也互為影響，最後文字悄悄地影響了生活與精神，所以很多描寫西藏的「文化、思想、宗教」的文字，甚至只是個旅遊報導，縱使原本不是我們西藏人的表達方式，但四處傳播起來，久而久之也就影響了我們

藏族的思維方式，而如果這個描述還以一個「非藏文」的文學模式來呈現，甚至訴諸電視電影的線性記錄，那麼那個「非藏說」的尷尬就不必我再三提醒了。

我沒有透視歷史、貫穿時空的能力，但是我必須先說一段西藏歷史，不過在我進行「歷史性」述說之前，我還得說，西藏人對「歷史」是極其寬容的；我不知這是因為地緣的關係，還是因為宗教的關係，尤其在雪域裏傳播的「藏傳佛學」說的都是一些無始無終的事物，或無生無滅的因緣，所以對「歷史」只能寬容，不止不能以歷史學家「稟中持史」的治學態度來研究西藏歷史，更不能以之來敘述人神之間的「非歷史」。

這裏面最為奇奧的文化傳統就是古時的吐蕃為了延續「印度佛學」，以及為了避免誤會誤傳，所以堅持一個「口傳」的傳統，也就是說所有的宗教經驗與感受的傳授，僅限於那些已經入教者，而接受傳授與詮釋者則主要通過「口傳」，而不是通過注疏或經文詮釋來進行這些心性或特殊心理特徵的發展；說來不可思議，這個用來傳播佛學的藏文，綿延千載，卻沒有類似中土「倉頡作書而天雨粟鬼夜哭」的傳說，而是一個政治性的決策，因為藏文當初之所以創定是因為「宗教評議」產生了一個捨「中土禪宗」而就「印度密學」的結論，於是在第七世紀就由一個藏王主持的「文字評估委員會」決定，以梵文為基，自創藏文字母。

這個石破天驚的「歷史性」決定相當詭譎，因為倘若直截在吐蕃移植梵文，豈非省去翻譯印度密學之弊？於是有的學者說，其之所以必須自創藏文字母，乃因當時吐蕃本土已有一個源自印歐文化的象雄文，卻與梵文不相容，所以吐蕃要接受印度密學，就必須對象雄文與梵文重做一番篩選，糅合創製；當然佛教文獻反對這種「後現代殖民主義」似的說法，一再強調當時的吐蕃無文字，所以為了傳衍印度密學，只能根據古天竺的梵文，自創藏文，詭譎的是，當時的吐蕃亦不知印度有密學。

暫且不去求證這樁「歷史性」決策背後的總因緣，耐人尋味的是，在藏文創製了以後，梵文就逐漸式微了，而現今的語言學者倘若要重新發現梵文，其捷徑就是從保留完整的藏文去回溯梵文，就

像要了解被婆羅門教驅趕出印度的佛教，最快的方法也是從「藏傳佛學」入手；這麼一個歷史因緣，使得吐蕃人對文字的感覺從一開始就是哲學性的，甚至是神祕性的，但也因這麼一個由佛經直截發出光芒的文字沒有「文學性」的空間，所以幾千年下來，「文學」的領域一片空白，就算第五世噶瑪巴與第六世達賴均在文學領域拓展，但要發展出一個像中土經由「詩經、楚辭、漢賦、唐詩、宋詞」的文學傳統幾乎不存在，唯一的例外是「格薩爾王」之類的長詩，但也是一些浪跡天涯的傳唱者在雪域高原上一步一步唱誦而流傳下來的「集體創作」，而不具「文學性」思維的培育。

非文學

當然「密勒日巴詩歌集」充滿了啟人疑竇的智慧，但是近千年來從文學角度去了解詩歌結構與傳衍方式的，幾乎不存在，其注疏都是哲理性，甚至宗教性的；怪異的是，藏文因先有佛學而不得不哲學化，但也因藏文的哲學化而導致了「西藏文學」的不夠普及，以及思想的「口耳相傳」而造成了西藏僧侶的神聖化，所以一般羣眾除非不想了解其本土文化，只要想了解，接近一個出家僧侶是唯一獲得知識的方法，於是「知識僧侶化」，甚至「貴族化」，就成了當時社會的文化斷層現象。

更加詭異的是因為藏文的哲學性或哲學性的藏文，甚至「藏文即哲學、哲學即藏文」的糾纏，導致了僧侶對羣眾也有選擇性或其選擇決定於特殊性質的神祕感受，而不是一種「有教無類」的傳播方式，也就是說，一直到今天都存在於藏傳佛教寺院裏，那個寺院與信眾的關係其實是一種寺院倚賴信眾的支持、信眾倚賴寺院的庇佑的一個關係，所以宗教的戒律或寺院的規範就顯得格外重要，一直到今天，西藏都未曾出現一位類似孔子的教育家，將「知識貴族化」、「思想僧侶化」的藩籬打破。

現在妳大概可以讀得出來，我這麼處心積慮地將妳從一個不曾存在的「西藏文學」導引至一個燦爛輝煌的中土文學，並赤裸裸地揭示文學對人類思想的影響，就是要讓妳知道，在一個已成過去的

「中文文學」裏苟延殘喘，甚至助長其崩毀之勢，還不如在一個尚未開拓的「藏文文學」領域裏重新挹注人類的希望，但是因為文字的隔閡，所以我們必須直截進入「文字表象」的遮掩，將文字本身的哲學意義彰顯出來，而不受「文字敘述」所建構的時空所混淆。

我先在這裏透露一下，這個在佛法的修行裏叫「入文字門」，是一種回溯「文字敘述」的修行法門，可直達佛陀的「空性」敘說，這也就是為何「解空第一」的善現菩薩倡言「文字陀羅尼門」的原因，因不論中文藏文，甚至梵文波斯文，字字平等，語語平等，言說理趣平等，故可入諸字門，以無所得而為方便，但關鍵點是必須先「入文字流」，回溯字象，而後出文字，亡其所敘，方可不執著於文字敘述，借中土的說法，就是「入流兮，有字歸象，有光出象」。

這在藏文可行，以藏文本具哲學性；這在中文也可行，因中文的「比類合誼，以見指訛」最為奇奧，原本就是為了不讓中國人產生「文字訛奪」的現象而造，但中文文字敘述的發展很奇怪，愈往近代愈冗長，謂之「白話文」，不止白化了中國的文化，更根絕了「文字與文化」的關聯，然後演變到了後現代的今天，文字的傳播方式就更加奇怪了，可以說在現在這個後現代社會裏，「文字訛奪」的現象遍時遍地地存在於每個社會角落，簡直就是現代人的思維生活，但是現代人也很聰明，乾脆將「思想與文字」切割開來，然後各自徜徉於思想或文字裏，以至思想或文字各行其是。

這也就是說，文字所寫的不再是心裏所想的，總算徹底顛覆「思想操控文字，文字承載思想」的迂腐，不止對老祖宗創造文字的艱辛與睿智有了一個超越性的回報，社會又因應眾人窺視的心態，製造了很多探視隱私的人物，天天在報章媒體上吹捧，而上不了報刊又有話要說的人，則在互聯網上張貼自己的懸揣、懸斷，佐之以圖片、照片，名之「論壇」或曰「創作」，任憑各自選取，可以說只要有甚麼想法就會有甚麼資料佐證，所以資訊便捷，甚麼事都瞞不了眾人的眼睛，但卻遮蔽了心靈，終日惴惴其慄。這麼一說，「解密文件」之創生就不是那麼地不可思議了。

讓我再次提醒妳，這種後現代人的生活與後現代的傳播不是我所能夠了解的，而是後來編撰我的文字的人所添加的；理性的外國人對這樣的書寫統稱為「後設敘述」，我卻說連「後設敘述」這樣一個名稱也是「後設」的，而且是因為沒有辦法找出字的原形，所以稱之為「後設」，還有「後設」只能以文學形式來呈現，不能在哲學裏論述「後設」，否則「本體論」必將分崩離析，甚至「超本體論」也必因「後設」的不斷指涉、不斷後設，而迷離悄恍，最後掉入玄乎懸乎的「玄學」。

這也是為何我堅持以「文學」的手法來寫這篇文字的原因，至於說這麼一篇充滿了「解密」或破解「加密關鍵值」的文字是不是一封信，在我書寫的時候，根本不在我的思維裏。對了，我必須在此也以「後設敘述」的方式，佐以英文名稱來證明我所說的，否則妳一定以為我不懂文字的詭譎，而連帶地將我挖根掘柢的能力看低了，這就整個偏離了我寫這篇文字的意義，因為有緣讀到此文的人都要知道，這整篇文字其實都在思索如何在「後設敘述」meta-narrative 裏還原「字的原形」etymon，否則「遣百非」的故事，這麼一個原本即隱含了兩個思維層階的稱謂，就被混為一談了，不可不慎。不難想見，文學上的「後設敘述」在這裏其實與哲學的「存疑不論」等義，或我應該說，「哲學性」的藏文或藏文的「哲學性」，一旦引用到「文學」裏，必使「文學」的模糊性更加迷離悄恍。

但是呀，我實在也很惶惑，因為要我在自己的文字裏，以「文學手法」來回溯文字的哲學性，原本就含有分解一個已經不能再被分解的「形式與內容」的困境，甚至因為我長久以來汲汲營營，在故事的營造裏嘗試呈現一些超乎感受的抽象事物，卻因早已認同了時間而只能在時間的推予裏依附，而一旦時間存在了，想在存在的時間裏走出時間，根本就是癡人說夢，不了解時空的鋪天蓋地；這個「予與幻」的迷思一旦運用在故事裏，則「思想」立時起了滯塞，尤其大家都想寫好看的故事，甚至是「多用感情、少用思想」的故事，最好還是纏綿悱惻、香豔刺激的愛情故事。

我對學界這樣的要求經常有無言以對的慌亂，因為我們西藏人對感情其實沒有強烈的占有欲，所以當然就不會有這麼多擾人的花花心腸，理都理不出頭緒，對那些因為這種花花心腸所產生的優美詩句，就更加有些不知所云；我們對人類的感情是一種無分別的慈悲心展現，但也因為如此，我們的文學就失去了光采，因為在這些深具強烈貪欲的「人的文學」的定義下，為文者只能訴說感情失落的悲悽，不然就是對人類因心思運作而發展出來的多姿多采的寫實故事，發出心領神會的讚美。

我必須在此強調「心領神會」的感悟，因為對我們這些必須在文字敘述裏尋找自我影子的人來說，「心領神會」是一個必要的先決條件，也就是說，妳不能寫一些妳照見了日常看不見的東西，或說一些瞬息即滅的真理裏所出現緩慢曲折的故事，因為如果讀的人不能產生「心領神會」的感悟，妳就是白寫了；這就是我的為難之處，我自己都釐不清妳與我這段說不清、道不明的因緣糾纏，卻又要如何去解說我們的結合深具遊戲神通的蓮華光芒呢？更何況，我這麼一個出家人怎麼能夠談感情呢？這是否因為我是一個被寺院驅逐出廟的出家人，多年來又已經適應於一個「體制外」的生活，可以說一切現代人的紛擾與困惑都沒有辦法依附，所以才能說這些駭人聽聞的故事呢？

當然妳是知道的，在後現代這個社會，一個不事生產的出家人堅持在「體制外」過一個非寺院的生活，是非常不容易的，因為這意味著生活上沒有供養；不過呢，因為生活於寺院的體制外，所以也就沒有了寺院徒眾的干擾，然後考慮事情的層面也逐漸產生一些「體制外」的想法，當然也就產生了種種不可思議的行為表述方式，包括這麼一封沒有辦法投遞的書信。

二、非關表述

我必須說，這樣的開場白有些詭異，但我也必須老實地承認，我原來並沒有這樣的想法，而是在整篇「遣百非」的故事寫完以後，忽然發覺了這樣的故事充滿了自以為是的想盼，而且還帶有一個

很強烈的使命感，很難說得清到底是因為我生性多疑，而我又處於一個不容我質疑的環境，因此使得我的心老是不得安寧，所以我也只能借用一個私密的對話方式將我自己這段「遣百非」的故事記錄下來，還是因為我對自己的直觀能力愈來愈薄弱而有些著急，所以想藉著這麼一個記錄，將我一些久已習慣於質疑種種事物的真實性的「疑心病」解救出來，而直通一個沒有依附、沒有勾旋、沒有推予、沒有形式的究竟心性世界。不論何種原因，我對自己這種猶疑，其實是充滿淒苦的。

更為尷尬的是，我本來在這個開頭的地方有一個書信的稱謂，就是類似一些同修、老師，甚至只是個暱稱之類的書信抬頭語，但是我想了很久都不知怎麼稱呼妳，所以乾脆就省略了；不過我必須說，省略這個不能省略的「書信抬頭語」不是妳所想像那般容易，而是經過了很漫長、很苦澀的一段思考，但也因為省略了，所以讓這封書信變得不像書信，當然這裏最關鍵的考量是因為我是一個出家人，雖然是一個被驅逐出廟的出家人，但以這樣的口吻跟一位我同枕共眠的在家居士寫信，仍是犯戒的。我沒有更好的名稱來稱呼這封充滿了「加密關鍵值」的書信，姑且就叫「孔雀信」罷。

非形式

任何人將來讀到這封不能稱之為書信的書信時，都應該了解我並不是真正在寫信；不過我不想說得玄乎，我也不想製造懸疑，我只想告訴妳，我只能用書信的方式來跟妳述說一個留駐在我心裏的感懷，一個我不很清楚的故事，因為書信就是後現代的「口傳」，以其只能對一個人敘述，否則不能稱為書信，如果妳讀著、覺得文字怪異或敘述彆扭，那一定是因為這封以藏文書寫的書信被人翻譯為別種語言了，其中的「文字訛奪」自然不少，所以彆腳的文字不能代表就是我的文字表達能力。

當然這裏的開頭處原本也沒有題目，但為了順應現代人寫文章的習性，最後被冠以「遣百非」這麼一個命題以及一大堆有關「非」的子題，將說讀此文的人的思維整個框住了，所以一旦開始說讀

此文，整個思維其實走不出這篇文章的題旨；這麼一來，有緣說讀此文的人也就違背了我當初寫這封不是書信的書信的本意，因為我只是想說明任何文字書寫到了可以整理成篇、見之於世的時候，其實都是後來的人編撰的，卻不見得就是書寫者的本意。這就是我的尷尬，所以我必須先提醒妳，當妳讀這封書信時，妳必須時時都抱持著懷疑這封書信所陳述的事實的心態，同時妳也必須時時都感懷著妳因為菩薩的庇佑而有了讀這封書信的機緣，因為這樣的一個「遣百非」的故事的存在本身就是懸疑。

現在妳應該可以明白我這個「省略書信名謂」與「賦予文章命題」的苦心了罷。這麼兩個考慮與「遣百非」的題旨一樣，原本即是同一個邏輯的相反思維運作，所以也是「予與幻」或「立與破」的混淆，但是擺在同一個思維平面，就有些怪異，尤其以這樣的方式作為一篇文章的起頭，那就除了怪異以外，還有一個顛覆一切書寫習性的意圖，但是這麼一封原本應該「有名謂、沒有命題」的書信卻轉變為一篇「有命題、沒有名謂」的文章，除了說明我活在當代，再如何折騰也走不出當代的思維習性以外，其實對提供「解密」或破解「加密關鍵值」，根本就沒有多大意義。

非理性

這裏必須先做個注解，因為這樣的述說必定帶給我們這些凡夫俗子一些疑問，畢竟這樣的說法破壞了故事的誠實性，甚至挑釁了歷史的徵信度，究竟這只是一種文學技巧的過度渲染？還是「後設敘述」的使命感驅使，使得後人在「予與幻」的混淆裏，整個失去了尋找一個文化源頭的動力？還是「予與幻」裏，原本不可能釐清「原始物質」的造作？尤其我們這麼一個「後現代」，在經歷了理性的洗禮、科學的肆虐以後，還能與一個沒有時空、沒有主客、沒有神魔、沒有現起、沒有生滅的渾淪思想相應嗎？以科學邏輯等文明意義來看這些只能發生在「幻網」裏的事蹟，難免會嗤之以鼻，將此定為一種低俗幼稚，甚至狂亂的「文學論述」。

我沒辦法說服這些缺乏「本體」認知的人，所以只能用一個「遣百非」的故事來陳述。這是我開始懂得聽故事以後，才發現以前那個喜歡聽故事、卻不懂得聽故事的我有多麼愚蠢，總是讓說故事的人以他們特殊的字彙、價值與趣味把自己引導到一個他們要我相信的境界裏，但我聽完了故事，卻發覺自己掉入一個質疑故事是不是故事的情境裏；我不能不懷疑這一切，我甚至不能不拒絕接受「說與不說」的界限，因為那麼一說，故事就失去了「變與不變」的玄機，但是我不懂真偽，或如何判斷真偽，因為「變與不變」之間其實直截牽涉到我們的經驗、形象甚至文化，十分詭異。

我這麼一說，妳還會質疑為何我時時處於一個巨大的孤獨恐懼感了嗎？這是一個甚麼樣的諷刺呀。「故事」原本是為了提供我們一個如何超越自我意識的執著而存在，並啟發一個本自具在的直觀能力，但聽故事的人卻為自己的思維習性所困惑、為自己的精神生活所限囿，而掉入故事裏那些永無止境的憂慮而使得直觀力更加隱藏。現在妳還會說，我借用這麼一個「遣百非」的故事來說一個故事將出未出的「幾微之動」是不合邏輯嗎？當然我並不是有意如此書寫，而是在「私密對話」的過程裏出現了意外，無意之間將潛意識思維所冒出來的詞句給硬逼了出來，而這裏的「私密對話」竟然不是那麼地私密，使其過程總是有創生、有終結，或創生裏有終結，終結裏有創生，而且是這些「創生」與「終結」造就了思維過程，而不是過程將這些「創生與終結」逼了出來。

非和合

我相信我這麼一說，妳將更為迷糊。但妳不要慌，我只是說，人的認知本身就帶著無奈，所以我們只好任憑「觸、作意、受、想、思」的認知作用與心相應而連結，但卻不料為了這麼一個認知的連結，「能知」只好積聚依止，「所知」只好落榭五塵，然後「能所」因應認知作用卻又不得不對立起來。這裏面的環結已經夠複雜了，但我還沒有提到「無明」的躁動、時位的設定與意識的頑強。這

真是沒有辦法，因為凡是故事，甚至只是書信，必有文字，否則不能敘述，縱使只是言語上的述說，仍舊是文字的展演，而弔詭的是，文字與心念卻不相應，也就是說，雖然我們知道「文字承載思想，思想操控文字」，但兩者一起皆起時，心念不見得就能夠與文字等時併進。

這真是提不得的。好像才稍稍起個頭，問題就變得黏答不清。這可怎辦？我很想讓妳弄個一清二楚，所以處心積慮地想弄張「格西」證書，以便跟妳列個表，有系統地說個明白，但祖普寺的長老們又不准。看來這個為難，只好令妳繼續著千古的沉淪，而我也只能老死於這棟水磨屋了。

只不過我不甘心呀，於是我就想出了這麼一個餿主意，想遣排心念對文字的干擾，直截把文字當作一個「原始物質」來了解，將艱深的佛法融合在這麼一個「遣百非」的故事裏，用一系列最淺白的文字來跟妳述說，希望妳能夠感念我的用心良苦，看在我一片癡心之下，能夠靜下心來好好地琢磨我的隱喻，進而掌握「解密」或破解「加密關鍵值」的營造，因為說到底，說到底呀，如果我能夠以一種直涉「名謂」的「解密」方式，來破解「命題」的隱而不宣，那一切問題都解決了，何至於鬧出後來這些麻煩呢？當然這裏的關鍵是妳不能接受一個「文學的述說」，甚至質疑「文學」的模糊性，因為藏文的「哲學性」或「哲學性」的藏文是不可能接受「文學」的說謊本質的。

照理說，要解決這個問題，只有破除「文字敘述」、直截「入文字」這個途徑，但妳卻對「入文字」可直奔般若的說法有著懷疑。這很無奈。佛陀當初悟道之後，上天入地說法，說了七天七夜，讓聽者如痴如醉如聾如啞，於是又回到娑婆世界，從「苦集滅道」四諦說起；這不是我胡謅的，許多佛經都可以佐證，但佛經沒有點明的是佛陀上天入地說法，用的是何種語言，說的又是甚麼法，還有眾生如癡如醉如聾如啞，究竟是因為語言不相應，還是佛法太艱深？但是佛陀不是有神通力嗎？為何不能以神通力令眾生了解呢？為何還必須在一個已經破解了時空的多重天界地域裏滯留七天七夜？

這麼一個「如是我聞」的故事，說到這個層面，其實就是「哲學」，不是哲學性的故事或故事的哲學性，也就是不必在故事外面另立一個哲學的述說，以故事就是哲學，哲學就是故事故。

非相應

妳一定要有所了解，我這不是謗法。妳想想，連我們這個娑婆世界都有這麼多語言，在三十三層天裏，那個用來溝通的語言就更加數不清了，還有語言這麼一個東西是否真的就是多重世間的眾生用來溝通的工具？據說不是，眾生多用比較高階層的方式溝通，有以香、以眼、以耳、以舌，甚至以身觸溝通，而以語言溝通者則除了娑婆世界就再也找不到第二類眾生了，但是自詡為萬物之靈的人類又因為有語言而沾沾自喜，卻也因為語言到了一個層次就再也說不出真實意義而困擾不已。

這聽起來像是作繭自縛，但我作為人類的一員，卻也不能妄自菲薄，畢竟中土不是還出現一個「不立文字」的禪學，以探索究竟心性的可能嗎？那麼我在這裏妄言「入文字」，豈不是跟禪學對著幹？這其實又是一個「幻與予」的不同，說穿了，「不立文字」由無入有，所以禪學因「不立文字」而在歷史上大說特說，但「入文字」卻由有入無，所以一個惟恍惟惚的物象世間很少被人引述，以其所能言說者大多只能是「出文字」的文字推予故，謂之「文字敘述」，只能述說「禪學」，不能述說「象學」。我這麼說，妳還會繼續嘲諷這麼一封「解密」信函只能是「象學」的演繹嗎？

「不立文字」與「入文字」兩者殊途同歸，都在「有為」與「無為」之間徘徊，而「有為」與「無為」之間其實與心念是不相應的，甚至在最基層的因果流變裏，時空與心念也是不相應的，而就在這麼一片不能相應的「動靜相待」裏，有了一個躁動的因子，一動就將整個大千世界呈現了出來，謂之「幾者動之微」，不是「幾微之動而有數」，而是事物之數數現起，次第而成時空，幻裏有予，予裏有幻，幻予不二，也就是說，在「和合不和合」的因緣作用下，般若裏有唯識，唯識裏有般若。

我不想在這裏正經八百地跟妳談唯識談般若，只想跟妳說說動靜相待之間的「幾者動之微」，有著一個微妙的「和合不和合」，雖然令事物之數數現起，次第而成時空，但也因其時空的現起，而

使得「華嚴境界」有了因為述說而消失於無形的遺憾；我其實並不想說太多有關「華嚴境界」的事，尤其不想在「文字和合」裏以「華嚴」說事，只不過我相信，我無意之間開啓了這段連自己都說不清的自剖心意，原本可以直溯「華嚴」，卻因被人撰寫為「遣百非」的故事而沒有了「華嚴」，這未免令我這個書寫的人有了不知為何書寫的遺憾，尤其這段發覺「華嚴」的書寫，其實是因為事物之數數現起而生，卻也因時空之成而不見了，這多少讓我懊惱編撰者的多事。

當然自古以來，只要是說故事都不能有任何使命感，否則其說必定進行「文字訛奪」，而不止是「文字敘述」這麼簡單，只不過，這麼一個沒有使命感的書寫，有時會掉入漫無邊際的書寫議題，而且往往變得不知所云，所以書寫的人，尤其編撰的人，為了書寫的方便就將「書寫」這麼一件事以題旨標出；他們這麼做當然出於無比的慈悲心，只是一旦採取這樣的方式書寫，思維就再也不能出離了，而一個不能出離的思維其實不能棄絕金錢、權利、使命、名分與要求等等愚弄，甚至在這種愚弄裏書寫，自己都不知自己正被一種以「自制克己的行為」之名愚弄，然後更因為自己拒絕同流合污、自制克己，而增長了我慢。這是我不能了解編撰「孔雀信」的人如何破解「孔雀開屏」的根由。

非內容

我不得不感歎，所有沉醉於社會所賦予的清高聲譽的書寫者可以安貧樂道可以兩袖清風，但是不能不發出心聲，只不過他們都忘了從心裏流淌出來的聲音已經因為流淌而不能再是心聲了；這裏面牽涉到許多方方面面、不為人知的層面，我就不在這裏一一點明了，但是妳一定要知道，「心聲」之所以被妳聽聞，大多只是因為名望、頭銜、職位、學位，甚至只是一個有效的表現心聲形式或說不清的關係網路，而與心的內涵或心的聲音之所以觸起毫無關係，不管怎樣，這些被大力宣揚的「心聲」大多代表了當代人的心裏話，而就在這些「心聲」藉著諸多管道渲洩而出時，「心聲」本具的「虛而

不屈」的內容卻消失於「動而愈出」的形式裏，然後在讀者的眼裏，就只見「形式」，不見「內容」了，而宣說「心聲」者卻早已飄身而去，留給讀者一片「孔雀開屏」的悵惘了。

妳讀到這裏，應該已經知道我的「心聲」與這些「形式」無關。我不追求名望、頭銜、職位，甚至連個「格西」學位證書也因為遭到祖普寺書記的放逐，而遙不可期；當然我也不是一定就得發出「心聲」，只是因為這一片天地只有石頭，沒有電腦、沒有電，周遭也沒有喧囂、沒有刺激，更沒有現實、沒有關注，大地只是存在著，而我原本不必在一個沒有造作的天地之間提問或宣告，甚至不必逃避、不必迂迴、不必遮掩、不必倉皇，但我還是莫名其妙地留下了一堆「私密對話的心聲」。

這個「私密對話」是說這個「心聲」原本不能對外公開，但因「命題」的明確，使得不明確的「名謂」必須以「解密」的方式來呈現，於是這麼一封原本應該「有名謂、沒有命題」的書信，卻因「事物之數數現起」而被即時回應，並且在回應之間起了爭辯，於是使得「私密對話的對象」鮮活了起來，然後使得這麼一個原本只是個「想像對話的虛構對象」，因為即時回應，反而對發出「心聲」的我造成了壓力，於是「心聲」就以其「形式」，自行造作一個「孔雀開屏」的現象，再然後，原本不具「孔雀信」之名的書信就轉變為一篇「解密」的信件，將「孔雀開屏」演繹為一個「沒有名謂、有命題」的「孔雀信」。到了這個時候，我已經百口莫辯了，於是順水推舟，讓一個自說自話的重度孤寂變成議壇論場的急躁紛揚。這個造作在這片寸草不生的石頭山上，有些不倫不類，因為這裏原本就不存在任何爭辨的機緣。

這個「數數現起而成時空」的因緣當真不容易說清楚。暫且放置一旁罷，不過我這麼一個沒有禁錮的思想四處流竄，原本流到哪裏都是廣闊的依附，但是我發覺在這麼一個禁錮的時代，這個原本只能存在於一個沒有造作的天地間的思維根本不可能存在，所有的論說似乎都帶有目的，不然就是躲在論說背後的操控者悄悄以文字進行一些計畫，或僅是因為一個目標而杳無痕跡地進行觀念的移植，所以使得讀的人時時都受到得失、憂慮、恐懼、使命的驅使，而一條通往沒有禁錮的思想就不能存在

了。這似乎就是我寫這篇文字的為難之處了，所以我只能對妳進行後現代的「口傳」，不能寫書信，甚至不能說故事，因事出之因緣不能掌握，謂之「故事」；我想我這麼反來覆去地說著同一件事，就是想要徹底打破所有「書寫形式」，當然這也包括徹底瓦解一切文學的評論方式，諸凡後設、結構、解構、綴段、寫實、魔幻等意識的隔閡，翻譯的無奈，「說與不說」的猶疑，「變與不變」的蹉跎，都必須破除，還有「文學、哲學、歷史」的界限也必須破除，以其因「界限」的界域而失其真實故，以其不能「入文字」故，以其只見「孔雀開屏」，不見「孔雀」故。

妳一定要記得，我不是非這樣做不可，而我這樣做，完全是因為我這麼一個「體制外」的出家人不能談論佛法，起碼不能名正言順地談經論法；還有我不是在抱怨，我只是很遺憾，自己始終無法說服長老們頒發「格西」證書給我，因為長老們都不明白，一旦我有了「格西」證書，我將因被納入「體制內」，而不再能夠發出「體制外」的心聲，當然如果這樣的話，這麼一篇「體制外」的文字，妳就不可能讀到了。

三、非關會意

這樣的表述卻又「非關表述」，似乎有點玄乎懸乎，其實不然，因為對我們西藏人來說，這種觀念根深蒂固，根本無需解說，就像任何人要畫一隻孔雀一般，當「孔雀」能夠被有模有樣描繪時，「孔雀」這麼一種長尾禽的形體一定還未開屏，不止六翮、兩翅不動，頸翁、首喙也一定不動，然後「孔雀」的形象才能被清楚描繪，而孔雀一旦開屏，充其量只能描其開屏，或於開屏之尾多做描繪，卻對孔雀的具體形象模糊了；或者換一個說法也行，如果任何人要描繪「孔雀開屏」這麼一件事情，則必先將「孔雀」的象形意念破除，以其每曰「象形」，避不成詞，謂之是「孔雀」則不能是「孔雀開屏」，是「孔雀開屏」則非「孔雀」，故言「開屏」，即知其「非象形」，是「事」非「物」也。

現在讓我將「孔雀信」或「孔雀開屏」暫置一旁，先說說在這麼一片荒山野嶺裏，我究竟如何敘述「遣百非」的故事，不過在正式進入故事之前，讓我再嘮叨一次，不管妳信或不信，我這個情節的刻畫絕對是原創的，但也正因為原創，所以就不可能很通順，也不可能很流暢，否則就暗示我這麼一個出家人在刻畫這些字眼時，我的心緒毫無阻礙；這絕對是個誤導，因為我曾經不止一次地說過，我所描述的都是困惑，而在困惑的心思裏運作文字只能有所罣誤，不可能了無阻礙，還有我這些處處格礙橫生的成文不可能太快，以快者大多言必有中，故快，而我只能以文字為蠶蔟，令繭生蠶蔟間，類於難曉不聰之處，蔟蠶蔟為繭居，不為蔟所縛，而文字易化於「難曉不聰之處」，是為「自化」，「不為蔟所縛」，故可令心思生於文字間，這對因闡述「易化事件」而存在的「文字」而言很彆屈，因文字之「物」所指為「事」，不為「物」。

當然在這堆石頭堆積起來的山坡上，從來都沒有道德、價值、使命、讚譽、責任等等驅動人類心思活動的符咒，甚至沒有知識、錢財、學位之追求，我只是夜以繼日地刻寫著，讓刻寫完的字堆置一旁，既壓上了以前所刻寫的、也讓以後要寫的再壓了上來；我從來不去想如何以甚麼樣的形式將我所刻寫的內容擴張或深化，我也不想知道將來人類還會發展出來甚麼樣的形式來傳播思想記錄行為，因為不論是顛覆還是延續，在我刻寫的當時，我的心思除了刻寫還是只有刻寫，不為人類刻畫，不為歷史佐料，甚至不是為妳而刻寫。

非象形

真是情何以堪，這片天地如此荒瘠，除了石頭，仍是石頭，連草都不愛長，除了風聲，更只有風聲，連咒都不叫留，似乎一切都沒有辦法產生和諧共鳴，但散發在四處奇石簇生中的咒語卻又不著痕跡地將之連成一氣而產生和諧共鳴；這些帶著咒語的石頭，從山坡上淌下來，淌到我的身邊就成了

石堆，插上了經幡，就成了瑪尼堆，然後天地的靈氣彷彿都集中在這一堆一堆的瑪尼堆上，默然無語地瞧著人們圍繞著、散發著「六字大明咒」，更任由著隨風飄動的經幡有若天馬行空，把人們的訊息帶往天際，而不知有「幻」，不知有「予」，更不知如何「反予為幻」或「反幻為予」。

這些迎風抖動的經幡是這座不動的石頭山唯一的躁動根源，總是若無其事地飄過來，打著我的左頰，轉悠了一圈，又打著了我的右臉，左右拍打，額頭就被觸摸得熱了起來；額頭這一熱就糟了，我的情緒跟著就高昂了起來，也說不清是甚麼緣由，但是看著經幡飄動在遼闊的山脈間，我忽然覺得瑪尼堆太過炫耀，然後就想到了今人虛張聲勢的題字，當然還有一幅一幅碩大無比的佛像或戴著不同顏色、不同型式帽子的轉世活佛，霸氣地存在於一個「虛而不屈」的天地間，使得其形象之造作，動而愈出，卻使得迎風抖動於經幡的「六字大明咒」纖弱了起來。

這個連想有些莫名其妙，但是卻是個關鍵，所以我必須先將它剖析一番，否則這麼一個意識的推予一定不能與「希利」融合，然後我那個與大地共存共融的幻覺就有些站不住腳了；我曾說過的，大地原本不能造作，能造作的是我們的心思，而心思之所以造作卻是因為我們有了「希利」的設定，於是我就想將「希利」刻在石塊上，以讓這麼一個與自我融會的「希利」真切實在地融入這一片天地裏，然後賦予這個廣闊的雪域一個足以傳代的記憶。當然渾樸雄偉的「希利」必須比石刻還要「大重拙」，甚至必須超過石塊的粗獷天成，而與荒山石堆融為一體，而不是成為已是瑪尼堆的炫耀，或令瑪尼堆成了推動「希利」的設定，於是「希利」的空圈忽然就有了創製「幻、予」的魔力。

是呀！只要是石刻就沒有了氣度，只要有了瑪尼堆就沒有了荒山石堆，在井然有序的六字真言裏喪失了第七字真言的真諦；第七字「希利」是我的意識，是我與六字真言融合的契機，從東南西北上下的六個方位將中心包圍起來，否則六字真言永遠只能是真言繫於周邊，而不能是中心，然而中心的「希利」亦不能凸顯，就像「真我」不能凸顯一般，否則「真我」只能是「假我」，「希利」也就只能是「嗡瑪呢唄美吽」了，而為了要保存這個中心與周邊的差別，我就貿然將「希利」刻下了：

非形聲



我說不清刻畫這個「希利」的欲望是如何在心裏種下根苗，但卻知道這個根苗一經種下，就此跟著時間的前移而茁壯生根，但時間在這裏沒有辦法停佇，因為這塊荒山石堆沒有驚惶、不要期許，千古以來就這麼堆置著，其本身的存在就是我們的原初時間，而不必在石頭之外另創一個時間敘說；我每天盯著石頭，在心裏想著「希利」的圖符，還說不上可以刻成圖騰的範疇，有一天這麼一個上下撐住「希利」的兩個空圈忽然併在一起，然後從「希利」上滾了下來，在泥地上滾了幾下就不見了。

我有些驚惶了，於是就在泥地上移動了一個小石頭，念了一個咒，但那個「希利」的空圈還是找不到，或我應該說，那個「希利」的空圈與所有的石頭混在一起，再也分不清哪個是哪個了；這個原本以其存在做出清楚的中心與周邊的差別，就這樣莫名其妙地混合了起來，這令我有些惱怒，於是我丟棄了小石頭，在上面再丟一個小石頭，再念一個咒，往返數十遍，念了數十個咒子，性子起了，索性開始搬大石子；沉重的石子邁不開大步，一步一個咒，大石子上面再擺下小石子，小石子上面又壓了大石子，咒音壓咒音，咒子連咒子，咒音連綿之下，一個瑪尼堆就被我堆置起來了。

我看著瑪尼堆，想著瑪尼堆原本沒有「瑪尼」名，它只是一堆大小不一的石頭；瑪尼堆之所以具名，乃因它含藏著我散佈在石縫之間的咒語，因咒音宣流而後有名，因咒名而後有十萬經石，但它豈止只有十萬經石？它因法音宣流變化所作而後有名，曰「奪胖」，所以荒山石堆有「奪胖」，故有瑪尼堆，所堆之處，有十萬經石，連成了片，疊成了網，周匝圍繞，煞是壯觀。

瑪尼堆雖成，但我丟失的「希利」空圈卻更加難以尋獲。這可怎辦？慌張間，路邊來了路人，或以身鋪地，丈量地球，或止步蜷身，跪拜於地，但是都不忘往瑪尼堆裏投幾塊石頭，幾個月下來，漫山遍野的瑪尼堆形成了七重欄楯七重羅網七重行樹，皆是大小不一的石頭，於是有人稱呼這麼一個荒山石堆為瑪尼山；路人更有好事者，往瑪尼堆插上經幡，七彩滿天，先飄出了金銀，再來一個，又飄出了琉璃，然後飄出了玻璃，再飄起了硨磲，飄起了赤珠，最後飄出了瑪瑙，襯託起蔚藍的天空，猶若金沙布地。當然在這個時候，後來的祖普寺還未開始動工，「噶瑪噶舉」也還未開始傳衍。

這可真是無心插柳柳成蔭了。瑪尼山本無名，因六字真言流動而後有名。「瑪尼」本不流動，因有「希利」而後有真言轉動，而「嗡瑪呢唄美吽」本不轉動，因「希利」空圈滾出了自我而轉動。「希利」空圈原本融合，因有自我然後分離。分離的「希利」空圈分則愈分，白空顯象，紅空增上，原本也相安無事，不料碰在一起，一下子就黑成一團，然後還來不及轉現光明，卻滾下了「希利」，這下子就像籌碼掉進了輪盤，每轉一下，籌碼就落下，每當落下，希望就起，但希望還來不及落實，輪盤又轉，籌碼又起，轉眼又落，起起落落，那個希望於是勾動了想盼，想盼操控了企圖，然後企圖啟動了世界，起碼起動了「活佛轉世」存在於佛子裏的世界。

當然「瑪尼轉」畢竟不是輪盤，它一直轉，不會停下來，也就是說，企圖因為沒有終成，來來回回，最後只能創生，但也因為轉個不停，創生終成，終成創生，連成一片，最後分不出創生終成，終成創生，或者隨時創生隨時終成，乃至沒有創生沒有終成；這個只知轉動、沒有依附、沒有障礙的「瑪尼轉」，才是「六字大明咒」圍繞著「希利」轉個不停的真實意義，所以首尾相連地轉了起來，

轉成了瑪尼轉，塞滿了瑪尼堆，砌成了瑪尼牆，再然後一堆一堆的瑪尼堆，一堵一堵的瑪尼牆也轉了起來，將「希利」轉了出來，憧憧往來，朋從爾思。

非指事

「希利」面對著瑪尼堆、瑪尼牆，猶若身子見著了身影，或「奪胖」觸著了經石，或「幾動」絆住了轉動，或不動踡住了「幾動」，忽然就一動也不動了；這原本甚好，瑪尼不轉，「希利」也不動，整座瑪尼山又回復到了荒山石堆，並沒有造作瑪尼堆的痕跡，好似瑪尼堆從來都不存在過，經卷的石版也從來都未存在過，「奪胖」沒有了，一個丟失了空圈的「希利」卻悄然生起，但也因為空圈丟失了，那個原本緊密勾旋、上下對稱的紅空、白空，因為結合而黑暗、因為黑暗而光明的意義，就再也不能彰顯了，猶若「予、幻」失去了時間的支撐，而使得「幻裏有予」、「予裏有幻」。

這個黑暗因有光明的契機所以為黑暗就稱為「奪胖」。我必須在這裏先做個注解。「奪胖」是一個由藏文到中文的音譯，這錯不了，但是這個翻譯不是我想出來的，而是在我經過了很長一段刻畫石頭的時間以後，不知從哪個石頭上看到的一個翻譯，於是我就將它衍用了過來；這個因緣我等下會提到，但我必須先說的是，這個原本只是音譯的「奪胖」竟然在這位人士的詮釋下，有著非凡的意譯內涵，因為「奪」之一字隱涵著文字脫漏脫失的訛奪之意，而「胖」就是半體，但卻是一個不可分割的半體，其「不可分割」不是指一個整體的不可分割，反倒是指兩個獨立的個體原本就毫無連繫，但一旦結合了起來，卻不再能夠分割的一種緊密勾旋的關係，往下扯為「予」，往上拉則為「幻」。

這位人士的注解讓我震驚，因為她舉出了中土《儀禮》的「夫妻胖合」詞句，來說明「奪胖」不是表面所呈現的「胖合整體」，而是因為這個「胖合整體」之呈現讓「隱藏了起來的半體」有脫失其當初組合整體的動機與因緣；當然我也知道，她以「奪胖」來說明西藏與中土的「胖合整體」已經

脫失其當初組合為一體的因緣與動機，但是因為「宋版釋文」或大徐、小徐所詮釋的《說文解字》將這個「牉」字訛作「胖」，於是就使得這麼一個「半體的牉」從此在中文語彙裏消失了。

我將這個「奪牉」的意譯凸顯了出來，當然有我的用意，首先我借用「奪牉」來說明瑪尼堆與荒山石堆之間的關係，然後就是瑪尼堆之凸顯有隱藏荒山石堆之意；其次我要大聲呼喊，這位在石頭上題字的人不止有著深厚的中文基礎，而且因為她的出現，一個莫名其妙、突如其來的現起，讓我的生命軌跡整個出現了變化，不止以前踽踽獨行的個體不復存在，而且在她出現了以後，以前那個完整的獨體、完全不須要其它附著的獨體反而不足以見意，好像自始至終，那個完整的獨體只是一個荒謬的存在，一直在等待她的出現，而一旦出現，那個「被隱藏起來的獨體」就不再能夠單獨存在了。

要注意的是，在這裏我用了一個「她」的代稱來稱呼「妳」，因為我並不能確定這個在石頭上留字的人是不是妳。姑且不去探究這個「她」是不是「妳」，我的感覺是「她」是一個生活在另一個時空平臺的人，我們在西藏高原通稱這樣的「她」為「空行母」；呃呃，「空行母」與我之間原本不可能有交集，更不可能有文字可以溝通，但這些留在石頭上的字跡，還有一些菩薩的圖畫以及菩薩與菩薩之間用來溝通的咒語，在在處處說明了「空行母」一直都在西藏高原上存在著。

當然「空行母」是一個集體的稱謂，而且沒有性別，自然就不能有「他她」的混淆了，但這麼一個稱謂是泛稱，也是為何我不能用文字來稱呼妳的另一個原因，因為我一直把妳當作「空行母」；外國人多以祈禱的方式與天使或「墮落的天使」溝通，但我不能，因為我知道，一旦妳有了名謂，就算是「雪兒之亮」或「光明使者」，妳已經從「自己的名謂」裏墮落了，而且是非墮落不可呀；這是「名實論」所不能論證的範疇，再說了，我祈求妳的庇佑有些荒謬，因為「妳我」其實是一體的，更是經過「夫妻牉合」以後，不可分割的一體，我又如何要求自己庇佑自己呢？

四、非關光暗

這樣的黑暗與光明的「奪胖」因緣很不容易述說，但是又不能不說，所以我在交代完了瑪尼堆與荒山石堆的關係以後，必須再說明我為何會在石堆上進行那麼一個巨大的刻畫工程，因為「奪胖」隱涵了一個「華嚴境界」因為述說而消失於無形的意境。

非對境

讓我這麼說罷。有那麼一個晚上，月光很圓滿，覆蓋了整座後山，讓山上體積碩大的巨岩各各冷穆森然，其森然的光照，讓瑟縮於下的隱石也沒有了明滅的憂患；我不知道怎麼來稱呼這種光照，姑且就叫「月印石光」罷，但是我卻知道，這是一種全然的反照，是一種因為遍撒而下的月光將錯雜巨岩之間的角落也反射出光芒的照耀。我不能很肯定地說，這是一種「物理性」的光照，不過我知道在這種全然觀照下，巨岩無關大小，無關高險，無關冷僻，無關偏阻，一併反照，沒有分別。

有了這個想法，我的心也跟著飽滿了起來，因此我想更接近月亮，於是就爬到了一個石堆的最上層，心裏叨念著大明咒，忽然就聽到不遠處的石堆上有一塊石頭滾下了石堆；那種「咕嚕咕嚕」的聲音很響亮，尤其在這個幽靜的夜裏更成了巨響。我愣了一愣，不知是我的叨念推動了咒音，令咒音推下了石頭，還是石頭在石頭與石頭之間，沒有佔據安定的位置，就「吭！」地一聲，滾了下來。

這麼一個毫無動機、隨意滾動的「吭！」不料觸醒了無始劫來、不曾著力的用心。我不知道是哪個石頭，甚至哪個石堆，但是那個「咕嚕！咕嚕！」一直持續到灑滿了月光的泥地上的滾動聲音，不知為甚麼，令我異常滿足，好像是月光推動的聲音，又好像是月珠子光影一個推著一個的聲音，在寂靜無聲的宇宙裏訴說一個起動的機緣；我想了一想，隱約記得那個已然沉寂的聲響所留下的印記，於是往那個聲響滾落的方向尋去，但我找來找去都找不到，好像那個聲響從來不曾存在過，這個時候

的我已經不在意誰推動了石頭，令一個壓著一個的思維鬆動了起來，而是這麼一個曾經在月光裏存在過的聲響不可能就此消失掉，因為這是個真實聲響，與兩個「希利」空圈結合成的小石子滾動一樣，都是「物理性」的，而「物理性」的聲響在「科學與理性」的邏輯推衍裏是真實不虛的。

非聲響

這個「物理性」的連想當然是我的造作，卻肇因於那個「吭！」聲賦予了滾落的「希利」空圈的一個聲音，是一種在幻境裏推予的聲音。雖說空圈因為結合而滾出來的聲音不可能與月光推動石落的聲音一模一樣，但堆砌聲音的石堆已然層疊，層層疊疊的石堆已隱然在大地上矗立；這是一種不能撼動的矗立，好似石堆一旦矗立，那些組合成石堆的石頭就不再具有堆石歷程的意義，而鋪在石堆上的月光也就成了一片只能供人觀賞的照映，那麼一來，壓在月光下的「希利」空圈所滾落出來的聲音就再也沒有人探尋了，而只賸下「予」的流轉或「幻」的還滅，甚至「幻予」不二的期許。

這多少令我有些苦惱。一堆堆的「瑪尼堆」堆上了天，那是「希利」堆砌起來的咒音，一轉轉的「瑪尼轉」轉出了願，那是「希利」從未曾起的空性；這些都沒有問題，有問題的是「希利」因為從未曾起而無所住，因無所住而生「希利」，生了「希利」反而有住，因有住反倒沒有了「希利」，所以「希利」滾落了空圈，帶出了聲響，卻是從孔竅發出的聲響，不是萬籟俱寂的無聲，反倒是因為萬籟俱寂而有聲，但這個太虛幻境的聲響很麻煩，不止滾出了紅塵，更使得「一多同體，自他同體」的華嚴境界不能訴說，或捈或扠，除了「予」，就是「幻」。

這個拖沓的「非聲響」注解，其實在很久很久以前，當中土的「老子學說」在雪域還未消失的時候，就已存在了，但是那是一種很典雅的中文說法，曰「大音希聲」，也就是說任何一種聲音大到一個程度，其實是無聲的，而我說了半天，卻又說不清楚的，就是這個「大音希聲」的聲響，更是個

沒有聲響裏的聲響，是月光推動石落的聲響，是跳躍在石頭上的月珠子將「希利」空圈推滾落石之前的聲響。妳稍安勿躁，我知道妳要說甚麼，但「大音希聲」原本在「老子學說」之前就已經存在。

非推予

我現在就先從月光推動石落說起。這是一種在幻境裏的推予，不是有誰在推予，或有任何事物在推予。這麼說罷。妳知道，這座後山在平日裏原本悄無人跡，在黑夜裏就更沒有人會上來，或許是飛禽走獸罷，更或許是任何一個胎卵濕化眾生的造作罷，否則這塊平穩壓著底下石堆的石頭不可能會滾落，但夜裏很靜，任何聲響在萬籟俱寂裏都能被聽聞，而事實上甚麼聲響也沒有。

那麼這是我幻想的聲響嗎？不可能的，這點我清楚地知道。我沒有心思去幻想石頭翻落石堆的聲音，再說了，滾落的石頭也不一定就是一塊特定的石頭，但事情就這樣發生了，我因此不能不將它歸於天崩地裂的造作，而且那個無始劫的崩裂一直到今天都還在繼續發出聲響，好似就是這麼一塊在石堆裏最上層的石頭，無意之間翻落了下來，將世世代代被壓在下面的石頭翻出了表面，所以我才說是月光推動了石落，而一旦翻落了，就再也找不到曾經一度壓在上面的石頭，甚至再也找不到記憶裏的翻滾，只能說這個似曾存在的翻滾，不但滾出了惆悵，更滾出了猜忌，滾走了過去的歲月，滾出了未來的想盼，當然也包括了世世代代在藏傳佛教徒眾心裏最為期盼的「活佛轉世」。

石頭滾下了石堆，於是月光開始在滾動之間有了陰影，或總是在呈現月光的時候也讓另外一半暗了起來；那個時候，我就覺得我的推斷是正確的，這的確是月光推動了石頭，讓隱藏在石頭縫細的我有了一個與月光交心的機緣，或我應該這麼說，我的推斷讓隱藏在固定因緣的微妙細密之間，一個不知所以的自我或「希利」，得以在「希利」空圈滾落的業緣裏掙脫眾緣的層層捆綁，而有了一個與月光直截溝通的機緣。

這是我與月光之間的祕密。這原本沒有問題，壞就壞在我知道了這個祕密以後，就不由自主地期望著石頭滾下石堆或期望著在靜如止水的月光中，可以聽到「咕嚕！咕嚕！」的聲音起動著黑暗；這樣不免就著魔了，連石頭尚未滾動、皙白月光還沒有滾出黑暗時，我就看見了暗影，聽見了月光，然後就真的看見月光灑下了黑點，一點一點地跳躍在潔白的石堆上，叮叮噹噹地交織出擾人的樂章，譜成了一個沒有樂譜的月光奏鳴曲。當然我說潔白的石堆是不正確的，石頭有各種顏色，但在月光的輕敷裏，顏色不能喧鬧、沒有色澤，不見光譜、只見光蘊，不是淺灰、只能白亮，更是一種不受顏色概念浸染的透明的白亮，在透亮裏鋪散，在澄明裏展現，不能說是刻蝕，卻只是寂照。

五、非關黑白

我不能不提醒妳，這種「月印石光」的景況只能在黑夜裏存在，也就是說，黑夜總是在月光的背影裏存在，而且因為月光的圓滿，這個黑夜的存在只能更加真實；換句話說，妳不能在有了「月印石光」的感受以後，卻將襯托這個「月印石光」的黑暗抹去。

大家都喜歡談光明，我卻喜歡說黑暗。這裏有個不為人知的尷尬，不止駐在祖普寺的書記不能接受，大多長老們也理不清，但我不是故意跟所有的人都對著幹，而是書記與長老們對「光明」都有一種不言可喻的尊崇與不可言說的包容，一個是對政治上的崇拜、社會上的期許，另一個卻是對宗教上的追尋、精神上的體悟。

我似乎能夠瞭解「光明」的憧憬，但更多時候，卻只看見「黑暗」，尤其是由黑暗到光明中間的渾淪狀態，更是隱藏著不為人知的開悟契機，而這個契機在祖普寺的後山就更為殊勝，因為後山的黑夜比任何一個地方都要黑暗，鋪天蓋地，黑氣黑息總是全面籠罩，不透一絲星光，是那種不透任何雜質的全然黑暗，從天而降的時候就好像墨汁沾在白紙上一般，於瞬時之間蘊染了開來。

這是因為我清楚地知道，「光明」不能企求，來了也就來了，去時卻快速無比，消失於無形，但「黑暗」卻不一樣，總是停佇在那裏，等待著「光明」的契機；我懷疑，但也能夠明瞭同修們藉著「光明」驅趕「黑暗」的善巧，但是始終懵懂這麼一個愈驅趕愈衍生的「黑暗」為甚麼不能被利用，來促生「光明」呢？中土不是有一位詩人也說人類以「黑色」的眼睛來尋找「光明」嗎？

非明昧

照理說，在這麼一個焦炭的「黑」的襯託下，星光將更明亮，但是就有那麼一段不短的時間，那個「全黑」裏沒有星光，甚至連「光的念頭」都沒有，而令「黑」只能在「黑」裏擠出歎息，透出暗示，因為呀，因為這麼一個「全黑」只能是「光明」，而且是一個不帶雜質的光亮，使得這麼一個「沒有黑的念頭」的光亮，不受「黑的禁錮」的思想得以四處流竄，流到哪裏都是廣闊的依附，光明的庇護，因為「全黑」故，而「黑」就是「玄」，「全黑」就是「玄之又玄」，而「玄之又玄」也就是「玄玄」或「茲」，同出而異名，依事有「茲事」，依時有「今茲」，依心則為「慈」。

我本來想說這種「玄玄」是驟然降臨，但其實不是，因為它比起「光明」，應該說更加原始，更加廣緲，而且籠罩得無聲無息；在這個「玄玄」的籠罩下，驟然降臨的反倒是「光亮」，而且只能是「光亮」，因為在「茲」的籠罩下，任何的黑暗或黑的再度現起都走不出「玄玄」的籠罩。這就是為何「茲事、今茲」或「慈」在現起之前，都只能是一團漆黑的原因。我說得這麼玄乎玄乎，似乎有些賣弄，但其實不然，因為這裏說的是「本體論」，而且是走出黑暗與光明，就其籠罩的涵義所說的「本體論」，因為在黑暗裏談黑暗，如果不涵蓋光明，那個黑暗是無法談論的，是謂「無狀之狀」。

我在黑夜裏進行黑暗的刻畫是一種奇妙的經驗，因為黑暗的刻畫原本就是黑成一團的「希利」空圈因結合而生出的黑暗景象。那種深邃的「玄玄」與祖普寺後山的黑暗相類合，就是伸手不見五指

的黑暗，但是我在這麼一個「窈兮冥兮」的黑暗裏似乎不見阻礙，仍然以小石頭在大石頭上刻畫著；那個尖石頭在鈍石頭上的指述似乎生出了精靈，在平面石頭上跳耀出橫跨萬古的真理，既沒有書法的飄逸，沒有製版的技術，也沒有刀筆的刻畫，而是甲骨的摩製，更是劃破千古黑暗的星點光芒；那種星點的光亮，微弱的光芒，說生起就生起，剎那間就將「全黑」驅趕了出去，甚至不能說有個「剎那的概念」，因為這塊焦黑的土地本來就是「原初時間」，不能因為解釋不了光明與黑暗的焦灼，而硬生生引進「剎那的概念」，但我這麼一刻畫，黑成一團的黑暗就開始分離了，然後分則愈分，又回復了「白空顯象、紅空增上」的狀貌，「其上不皦，其下不昧」的「無物之象」就不復可得了。

非戮辱

佛陀在世的時候，在佛陀的光明指引下，一切都是「光明」的，所以很多跟著佛陀修行的出家人都得到解悟，猶若芒達蔟生於農時，一切因對機而水到渠成，這當然是因為「善根、福德、因緣」之俱足，但是我卻生在失去「光明」的時候，縱有善根，也只能在「黑暗」的領域裏戮力於「光明」的指引；當然我不是不知道，長老們與仁波切的「光明指引」猶若佛陀在世，但是不知怎麼搞地，我就是不能跟同修們一般，也耨耕於心田，反而令自己戮辱於心田的封閉，好像該耨耕時不耨耕，等到失耕時，面對著封疆，就只能在心田上戮之而感羞恥。

不論怎樣，我佇立在「全黑」裏，簇擁著暴起的光芒，忽然就排拒了空曠的包夾，踽踽然走向光亮的指引，於是一條指引的道路好像就出現了，但是這不是因為有一條道路，而是因為有個微光，驅趕了黑暗，令惚恍的道路在恍惚的微光中自行衍生；面對著這麼一條道路，我卻不敢動，只停佇在原地，但心已動，說不清是我的心推動著光亮，還是光亮漫漶開來，幻化出心中的影像，隱約地透露出「知其白，守其辱」乃因我在「黑」裏不知「有黑」故。

這就好似黑漆漆的天空破了一個大洞，在深邃窈冥的洞口處只能往外排拒著周邊黑暗的擠壓，又好像貪婪地將周邊的黑暗往內拉扯；在這麼一個說不清往內吸引、往外排拒的旋動裏，忽然就靜止了，但卻不是一種內外動力的均衡，也不是一種動靜相待的平衡，而是一種「虛而不屈」的狀貌，更是一種不動似動、凝動不動的「如如不動」，說是動作，也是狀貌，說是狀貌，其實又有動作；剎那之間，亮晃晃的光忽然出現，但不是一丁點一丁點地出現，也不是從小而大的出現，而是剎那之間，整個黑暗突現鐙亮，當然在此說「剎那」是不正確的，因為這裏沒有時間，連天地的空間都沒有，由茲弗往，其心轉柔，於茲久住，其心生光，而在一個沒有時空的景況下停佇，茲心不動，即動即心，動猶不動，玄玄相連，「窈兮冥兮，其中有精」，其精鐙亮，茲心是慈，必見彌勒，以是之故，梅旦利耶又稱「慈」氏，「茲心」也。據說太錫度與彌勒菩薩一體同體的依據也是這個「茲心」。

我不知道當妳讀到這段文字時，妳是從黑暗進入光明，還是從光明進入黑暗，但是我可以跟妳說，這麼兩段黑暗與光明的陳述是完全獨立的，也就是說，妳可以只說光明，而將黑暗襯託出來，或只說黑暗，而讓光明在裏面彰顯，因為黑暗與光明是一顯皆顯，說了一個就是對另一個的訛奪；當然兩個都說也可以，但只是加強印象，卻有愈說愈說不清的隱憂，至於那個從黑暗到光明或光明到黑暗的轉輒，甚至太錫度依據「茲心」見彌勒菩薩，那就不是我說的了。這個妳自己去揣摩。

非夷類

不知何時，有人在這塊石堆上，用中文寫下「大白若辱」四個字來勉勵我，我雖然不太懂，但很開心，因為我知道這是鼓勵我繼續在黑暗裏尋找光明；不論如何，心物銜接的地方，光暗幻化著，惚兮恍兮；光暗銜接的地方，心物交換著，恍兮惚兮；而深緲壅塞的暗合處，再也說不清光暗的始末起滅，反正因為光亮得沒有一絲雜質(猶似「大白」)，所以一下子就變黑了，但卻是一個沒有一丁點

雜質的「全黑」，然後光亮就蠢蠢欲動，但因為互衍互生，所以「光明與黑暗」不能區分得很清楚，反倒交融在一起，成了渾淪的狀態，你中有我，我中有你，動中有靜，靜中有動，已經泯滅了千年的苯教「大黑天」正在施展巫術，窈兮冥兮，暗合處裏有幽光，不絕如縷，既入又合，然後在黑裏照耀黑合，使得「形上」與「形下」在幽合裏生出「入合二」的信念，而有了「白」的涵義。

這麼一個驟然而至的幻象，無論怎麼描述都有著漏洞，但總算劃破了從無始劫所帶來的記憶，令千夜的包裹出現了兩個夜象：有光的夜裏，光明磨蝕著黑暗的背影，無光的夜裏，黑暗磨蝕著光明的邊緣；兩個互磨互蝕的糾纏，月光子載灑的竟是一條銀白色的哈達，順著風飄動了瑪尼旗，瑪尼旗則飄出了我的夢，聚成了一股揮之不去的習性，時遠時近，說不清甚麼時候它會彰顯，也說不清甚麼時候它將隱去，正因為它來去無蹤，倒更成了一段沒有完結、沒有終止的月光篇章。

我不能談月光篇章，但是可以說月光子所推落的石頭，以及石頭底下因為月光的呈現而於瞬間變黑的啟示；那種在黑裏所加深的月光子導引，不是因為有道路，而是因為無文無道，無花無色，無鄉土無文學，無聲響無落石，無瑕疵無夷類，刻畫在石頭上的，都只是尖石劃在石頭上沙沙的聲響，有頓有斷，是平是不平，徒自留下萬古的懷想，令一種不能銜接過去與未來的記錄，有著「石頭記」的記憶，有了不能擦拭、不能抹除的「石頭記」。

當然這是「藏文版」的石頭記，沒有章節的石頭記，以石頭無序故。我有時寫得很困惑，就在石頭上翻落石頭，然後一個個互相異位的石頭，就令寫在上面的詞語也混亂了次序，記憶也隨著石頭的翻越而層疊在一起，好似八卦裏的符號，不能說沒有意義，而只能說不論怎麼連串都有意義，或者說連一些前後不連貫的符號也有了意義，當然也就不可能在未來的揣想裏有斷篇的遺憾；這種混亂，不能不讓我詫異，更讓我在岔開的詞句裏引發了更多前所未有的詞句，是一種自衍自生的思緒，然後就是有若楔形文字的漢字，時不時夾雜著生澀的英文，將幾動不動的思緒帶動得失去了原始的靜謐。

六、非關刻畫

這麼一個月光的寂照，就如此這般地照出了一系列的事端。我說不清是這個月光奏鳴曲促使了我在石頭上寫字，還是我留在石頭上的文字流動促成了月光的奏鳴，反正我就是在這個情況下開始了一連串的書寫，而忽停忽續的書寫總能持續一段時間，像是個轉瑪尼轉的，又像是個入定的，在石堆間不停地四處探索，把石堆的堆石一一推下，再一一疊起，上下求索，也被上下索求，盡情地訕笑著自己無知無覺地在「無償」的訴求裏，進行著「使命」的驅使。

非時序

好像就是這麼一個信念罷，只要有這些石頭在，傳法的火種是不會滅絕的，燒也燒不掉，搶也搶不走，更加扎不爛、藏不住，圍繞著瑪尼堆的咒語或許不再存在，但是刻畫在石頭上的詞句將永續存在。這麼多石頭，而我又有這麼多話要說，那就刻下來罷。禁錮的時代有種種禁錮的要求，但沒有人可以禁止我在石頭上刻字，更何況我所刻畫的是原始的藏字，或是一種界於「梵藏」之間的圖符，看得懂的人讀得出訊息，看不懂的人就只能看到一些圖騰，卻不知「梵文、藏文」俱大，猶似兩阜，因風有隧，隧成大谷，「道」生其中。這個「道」只不過就是一個「通道」，妳不要想得太多。

有人說，「梵藏」之間的圖符只能是迷思，猶似中土李斯以籀文為基，造秦篆，卻將籀文銷毀一般，所以就在「書同文」的砥礪下，全國思想雖然統一了，但卻也下墮了，起碼先秦時期的「百家齊鳴」現象再也不曾在中土歷史上出現過，若非六朝時期的梵文佛典翻譯，矯正了漢賦的冗長敘述，連唐宋兩代的璀燦詩詞也不可能如是演變。

不說「百家齊鳴」了，還是回到我的石堆裏，比較安全。我找來了尖石，又找來了瓦礫。刻畫的每一時刻都是夢幻，不止文字在我的手指與石塊的接觸下蹦出變幻，並在變幻裏產生更多的幻念。我終於明白了中土這麼多出家人夜以繼日地在石碑上刻經是甚麼心情，那是一種修行，一種由意識界潛進無意識界的過渡，一種以現在成就未來的執取，一種對即將要發生的未來的執著，而且是許許多多的未來，更是一個堅實拙重的「現在凝塑」所造就的繁複撩亂的「未來操作」，因其堅實所以可以繁複，因其拙重所以只能撩亂，簡單地說，就是在「不得其時」之時，守住心田，是為「忍辱」。

這些即將遊離、即將翕張的未來不能影響我刻畫的心情。我刻畫字符的時候，心裏極其平靜。我不能說我知道腦袋裏的紋路是如何錯綜迂迴，我也沒有一定必須留下些甚麼字符的衝動，但是好像就是在我摩擬著月珠子在石頭上騰跳的模樣時，忽然發現了光點子在石頭上的印痕不會因為月珠子的跳動而磨滅，然後一下子數十個字影就在石頭上跳著。

我夜以繼日地刻寫著。哪個石塊哪個石堆都不重要，哪個顏色哪個形狀也不是我的關懷，只是因為我開始了刻寫，我就只能繼續刻，不與時間較量，不與空間爭寵，也不去想這個事件、那個事件到底哪個對人類的歷史傳衍比較重要，甚至不想在「羣山的呼喚」中聽出「天地的叮嚀」，或在風雨的抖索中感覺自然的恍惚；我只能說，時間推擠了思想，空間蘊藏了軌跡，卻讓歷史溢出了時間，又讓生命走出了空間，然後一切思緒都擠在天地之間，蠕動造作，動而愈出，反倒使原本即因包容這些思緒而存在的天地失去了「虛而不屈」的原始內涵，卻見「動而愈出」的思緒肆無忌憚地推陳出新，說是創意，說是藝術，把人們埋在溝壑裏，愈積愈厚，愈圍愈大，又成了一個石堆。

對這樣的石堆，我既不想停留，也不想觀望，只能繞著走，踱過去，不管石頭湧蕩出來甚麼花紋，也不管石堆又流漫出來甚麼污垢，我都只能視而不見，把一切都拋開，只管刻寫著；我直覺到我

應該在佛門之外做佛事，比在佛門之內有用一些，但是我已經在佛門之內，又如何走出自己的限囿，去活在一些我所不知曉的事物裏呢？倘若躲不掉，我就在漫身污泥裏活出一個峭然孤立的倔傲，單身行道，以報佛恩。我當時不知道的是這麼一個漫長與熬人的折磨只能以深入骨髓的堅毅來支撐。

石頭刻上了文字，不止文字永遠不會消失，而且石頭似乎就不再只是石頭了，不幸的是，字猶多事，濫跡石中，於是更大更重的石頭壓了上來，字跡亟淹，更深更長的文字壓了上來，漸自無紀，我當初生起在石頭上刻畫文字的感動反而沒有了；我發現了這個，有些不安也有些憤怒，是那種不知自己為何要在這個攪和不出結果的掙扎裏繼續攪和，所以我故意將這些石頭翻動，讓石頭的穩固層疊失去原有的次序，讓文字的流動有了阻礙。

我說了這麼多，就是要讓妳知道，當妳有一天讀到這篇有模有樣、有次有序的石頭的故事，那其實只是別人經過了多年的抄錄編撰、揣摩猜測的石頭記，而不盡然是我原始刻畫的石頭記；這點妳一定要明白，否則這部在石頭上刻畫的石頭記就失去了石頭記的意義，只能敘說石頭滾落的聲音，但說不清石頭為何滾落的緣由，至於刻畫的我，已然遠去，不再為這個「後設敘述」的石頭記所干擾，只能在一旁訕笑這個彷彿就是歷史真相的描寫似乎能夠說出我的篤定，但卻不然，這只能說是敘事者的篤定，是一種必須說服那些在「歷史發生之後才去研究歷史」的學者的使命感以及寫作策略。

我所刻畫出來的故事其實都是一些困惑，只能說是一種盤根錯節的糾纏，而且因其糾纏，還會衍生一些原本不存在的故事，猶若刻畫的動作本身即因冤屈而出，其出乙乙，難以思想，以其用意多委曲故；其所刻畫者，因其刻畫而有界，不是本來就存在一個故事的論述範圍，而是因為刻畫而有了故事，乃以事為主，而以意成之，或有字形不足以盡意者，必須將兩三個字甚至一堆字連貫而直截言之，但因前言既出，陰氣尚彊，後言進逼，前言因之不得不委婉，陰氣於是更加不散，後言乃遲曳，推促前言，但非有前言，因有後言，前言乃不行而進，裹子咳咳之形乃成，謂之「刻畫」。

我先在這裏將這個「前後」的意義留下伏筆。妳等會兒就會知道，這個「前後」在活佛轉世裏有著非凡的意思，尤其「後達賴」在宗教的運作下充滿了懸疑，而「前夏瑪」又在政治的操控上令人同情；不論如何，這個「前後」困惑的刻畫只能說是一堆「八卦」般的符號，但一旦存留在一堆毫無次序的石頭上，忽然也就有了後人以為的意義。

這個意義當然是後人揣摩前人的意義，而不盡然就是在石頭上留下字形的人的原初意義，但是人類的思維就是如此地倔傲，後面的人將這些原本沒有次第、沒有秩序、沒有論說、沒有敘事的符號轉化為一段一段嵌滿了楔形般的詞句以後，這個刻畫的困惑忽然就篤定了起來，但是其實這樣的敘說是在傳說一個他所不了解的故事，而不盡然就是我所懷疑的故事，再然後，比這個後來更後來的人讀到了這麼一段在懷疑裏再滲透懷疑的故事，那些困惑的詞句忽然有了朦朧的美感，但是也因為困惑，所以只能訴諸美感，然後幽婉纏綿的美言美句終於留傳史冊，詩人也就產生了，但卻不是因為有詩人的緣故，而是因為這些有著懷想的詩人只能在史冊外進行「天問」的緣故，不料卻問出了後來的史外有史，當然這又是後人的造作，但是在詩人含諷古事的時候，他的心裏只不過是揣著懷疑再加上一點對自然的感激，所以留存下詩篇。

故事人人會說，但是說故事其實不像一般人所說的那麼簡單，尤其所說的故事倘若不在自己的記憶裏，甚至不能用文字來描寫，那麼就不再是故事的道德責任問題了，也不是故事的誠信真確問題了；這些屬於人類記憶所能了解的故事，其實只能存在於歷史裏，甚至是編年史裏，但是對於神話，尤其是發生在自己的生命裏的神話，那就不再只是佈局、虛構、敘述、邏輯、感受、相應等等我們所了解的故事範疇所能歸納的了，因為記憶裏的生命活過了一次又是一次，生命裏的記憶到達了遠方更還有遠方，我又如何在這一世現起的生命裏，訴說前幾世泯滅的記憶呢？

妳現在應該了解我必須先將聽故事的對象瓦解的意義了。我知道妳會說，這是一種敘述策略，但妳又在妳所知道的文學領域裏將故事邏輯化，所以我必須先將這個毛病凸顯出來，因為直覺與本能的糾纏原本無奈，而以前以為是本能的肢體反應卻原來是意識裏的直覺，以前以為是意識裏的直覺又只不過是這一世糾纏不清的世故；另外，我要說的是，視域之外的世界令人驚豔，而意識之外的生命令人震撼，但是對這樣的一部石頭碰石頭、石頭刻畫石頭的「藏文版石頭記」，竟然遭引了一批有著「歷史概念」的人們對我大加撻伐，並批判我執意瓦解「後設敘述」的作法將令因應後來全面興盛的「藏傳佛學」而創製的「前弘期」與「後弘期」不能敘述，而要論述西藏文化就必須直截進入「梵文佛典大本」未傳的渾淪境地，但再怎麼說，也說不清一個「沒有藏文、沒有梵文」糾纏的思想脈絡。

好了。現在妳還會說那些段落分明、章節有序的故事是我編撰的嗎？我想不會罷。我這麼一個在石頭上經年累月刻畫的人是記不清那些壓在石頭底下的故事走到了甚麼樣的情節的，當然我也曾在石頭的邊緣留下一些記號，譬如甲乙丙丁或一二三四之類帶有次第意義的號碼，甚至只是一個箭頭的符號，來記錄一些不能因為故事走到了石頭邊緣就成段落的章節，但困難的是，我留下記錄的時候，很是督定，覺得這個段落是絕對不能成段落的，但時日一久，這些符號就層疊了起來，不止失去次第的意義，而且要找的次第找不到，不能成次第的段落反而因為在找不到次第的時候硬生生地加了一些轉輒語而成了段落，並且衍生出另一段故事，於是有一天，當我將原來的段落無意之間從壓在底層的石頭又翻起來的時候，那些原本不能分割的故事卻成了多餘的敘述。

這真是有點尷尬，至於那些不是我加進去的轉輒用語，妳在愈讀愈順的情況下就更要質疑故事的真實性了，尤其是那些轉輒在文字流動的空間，往上銜接與往下承續將產生兩個完全相反的意義，那妳就要時時記住「文字訛奪」的意思。妳對這個解說倘若有所懷疑，不妨再去對照一下佛經，妳將發覺佛經裏面一連串不分段落沒有章節的文字有時真的不能隨意添加標點符號，更不能隨意跳行再加上章節提示，那麼做會屈解佛意，而且更多時候會產生混淆，以為這是佛陀在講的時候就分章斷句。

這是不行的，但是「段落分明」是現代人讀文章的習性也是要求，所以在「動而愈出」的態勢下，文章就愈來愈短，文句也愈來愈短，最後出現了兩個字、甚至一個字就成一段的尷尬。我說不清這是因為詩詞的造作影響了思維，還是「不立文字」的思維造作了詩詞，反正在這個深具歷史意義的交互影響下，人類的思維愈來愈走下坡，最後要如何終結，真是難以預料，或許文字就此消失了，只賸下爻刻，甚至爻刻也沒有了，只賸下圖畫，而且是層疊多變、動感十足的圖影。

這裏面最尷尬的就是曾在文字傳播裏最具關鍵意義的編撰者、集注者，既不能不凸顯編撰必須博覽羣書的用心，又不能不說明有些集注是因應皇命，所以也無法連接諸子百家的破碎思維；當然對那些不能分割的段落生硬地分章斷句，則只能是支配欲的驅使或使命感的蠱惑，再然後就是以顯著的標題明目張膽地標示著編者的訛奪，但卻無意之間暴露了編撰背後的那些與編撰沒有直截關係的行政運作。我想有點良知的編撰者、集注者都了解我在說甚麼。這個我留待以後，讓妳自己去揣摩。

七、非關傳承

昨夜妳聽著我在窗外念著咒音就問我，為甚麼我是「噶瑪噶舉」的徒弟。我一愣。我從沒想過這樣的問題，但也聽長老們說過，「任何人將一朵花投入任何一個『曼達』，花落之處便是本尊」。當然這種玄乎玄乎的說法對我來說是高深了一點，我只知道一個在「體制外」生活的人沒有「曼達」的庇佑，甚至找不到花，自然也就更找不到將花投入「曼達」的因緣了。我只知道呀，在這個荒山、在這個野嶺，哪個山座、哪個土堆，對我都不重要，中間是道、還是坑，也不是我的關懷，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。

非內外

現在就讓我以山為引，來說說這條牽引著我的道路罷。首先妳一定要知道，我對山是極其崇敬的，就算是這座光禿禿的荒山，我也不敢瞻仰。這不是因為山高，也不是因為山峻，而只是因為我在這座山裏；我面對世世代代、指引我前行的道路也是極其卑微的，就算我在這世只不過是一個為人輕賤的、在「體制外」生活的出家人，但是我對「出家」這麼一件崇高的行為仍舊只能膜拜，我那懾服了的身軀更永遠只能在谿谷中匍匐而行，窮其目不見山巔，豎其耳不聞鳥鳴。

這個根深蒂固的思想，不論祖普寺書記灌輸了多少「愛國教育」都是改變不了的。當然在現行的制度裏，出家人已經沒有了以前那種受萬眾愛戴的盛況，但我面對長老們的訓勉，總是有著敬畏。我這個精神面貌很重要，對我以下要說的話尤其重要，因為不論我說了甚麼，或想說甚麼，我永遠都只能說佛家的話，不可能說「無神論者」的話，就像我在山裏，無論如何說，都說不出山外的話來，也就是說，我任何「體制外」的話不論如何委婉迂迴，永遠都不可能是「體制內」的論點，好像迂迴於山間的山路，因為迂迴所以只能是山路；當然長老們對這樣的說法，有著不同的看法，因為他們的思想裏沒有內外，更加沒有體制，甚至連山的概念都沒有，所以聽到我的謬論，總是乜斜著精光閃爍的雙眼，將我上下瞧出了不安。

不過呀，我在山裏說這些山外的話，其實都是沒用的。周圍全是山，沒有路，乾巴巴的氂牛屎前續後斷地鋪在石塊縫隙間，就形成了一條指引我前行的路，但是盤來盤去，沒有一個方向，左引是山，右曳還是山，卻總是在我還沒有對山產生世人應有的知覺的時候，將山頂悄然地帶引到了腳下。

一上了山頂，四周大山又攝入眼簾，令我腳下的山頓時就矮了下去；氂牛屎羊屎疊成一堆，說不清是哪一天留下的，還是幾年前就留下的，但既然我被帶引到了山頂，倘若我要前行，就得下來，於是我就下來了，並不是我非得下來不可，而是不如此，我就只能呆在小山丘上，望著羣山壓頂，卻又質疑自己為何走不出山羣。我這樣說，能夠讓妳明白我是讓牛糞餅牽引才遇上了妳嗎？

我呆在小山丘頂上有些害怕。我走不出山羣也有些害怕。我也不知害怕些甚麼，但就是害怕，尤其當我置身於羣山之中，還弄不清楚該往哪裏走，甚至拿不定主意該走不該走的時候，我望著羣山的雨老是落不下來，雲卻壓得低低地，遇物賦形，風又懶得好像吹不走時間似地，於是我那個心思就一直盤旋在羣山裏，一直在靜止的時光裏沉澱了下去，與我後來看見的牛糞餅其實是沒有關係的。

非存在

那是一種甚麼樣的靜止狀態呀？我說不清楚，但那個靜止有一種漩渦的力量，將我一直往裏面帶引，沒有光暗沒有明滅，沒有語音沒有時空，出離軀殼超脫感覺，猶似瀕死卻又鮮活，但是在死生兩隔、往來不遷的沉澱裏，總是將我的魂魄觸醒，令那個被濛霧所遮蔽的意念在湮黃的記憶裏被激活了起來；我必須說，那個觸醒是一種「幻、予」一起皆起的觸醒，更是一個裸露的印象，沒有雜質的流淌，滴滴滴滴，無色無味，只知流動只知裸露，繞過羣山，交融舒緩，沒有滑軟，只有清澈，一泓流暢半縷浸思，一逝情懷半迴感傷。我先不說破，但「幻予不二」與「希利」的存在可以相互印證。

在「幻予」一起皆起的存在裏，魔幻被壓制了，最後不動了，然後在「推予」的力量下消滅於無形，現實卻逐漸甦醒，但是在一個尚分不出「魔幻與現實」的情境裏，其實並沒有一種能夠消滅或觸醒的東西，也沒有一種遭到排斥或追求的東西，甚至沒有自己一直嚮往的實現或滌除的內容，於是一直支撐我的信念，一直被我認為「一切萬物都存在著智慧」的觀念，忽然就整個瓦解了，原來任何存在物，不論是「魔幻」或「現實」，一旦存在了即是「幻覺」，即不可能存在於人類的理性推論，卻也因其「不存在」，菩提卻生於其中，是謂「緣起性空」。

我現在想說的，就是這麼一個「幻予」共存的概念，當然我從一個遠距離看過去，原本就看不真切，而從一個承襲自長老教誨的層面看上去，一切更是模模糊糊，於是一個建構「幻網」的條件就

俱足了。這不是說我可以建構「幻網」，而是「幻網」在我的恍惚中自行建構，這點很重要，妳千萬要弄清楚，不是我造作「幻網」，而是「幻網」在我的迷惘中造作，說誤打誤撞也成，說業緣作怪也成，反正業緣就如此這般被勾動了起來，形成了一個天羅地網，「幻網」於是就造作出來了。

非有無

這裏有不好的成分，我承認，但這裏也有不可思議的成分，妳必須接受，畢竟我所說的是一個恍惚的境地，更是一個不可說不可說的「神聖相遇」。那麼這個「神聖相遇」，這條路，為甚麼就是「噶瑪噶舉」所鋪陳出來的道路呢？是呀，是呀，我自己也很想知道，但也害怕知道，因為我遠遠地看過去，還能夠在「幻網」裏編織「神聖相遇」的夢境，走近了，反而一切都模糊了起來，不止歷史模糊了，「噶瑪噶舉」的傳承也模糊了，然後在「歷史與傳承」的交互推予裏，那個「神聖相遇」的「幻網」就破滅了，因為講傳承必須講歷史，講歷史必有「反歷史」。

這是中國共產黨的「歷史辨證」的下手處，愈論毛病愈多，唯一的方式是不講歷史不談傳承；但是不談傳承，在「藏傳佛教」裏似乎行不通，因為一個「達賴喇嘛」的名謂就隱含了歷史，唯有將這個傳承賦予宗教意義才具有最崇高的價值，那麼傳承的現實意義與宗教意義之差別在哪裏呢？嚴謹的喇嘛制度、綿長的喇嘛傳承、詭譎的喇嘛儀軌交織成一個浩瀚的喇嘛世界，進了這個世界，一切都言之成理，出了這個世界，一切又充滿了矛盾；最為矛盾的是，一個拒絕進入這個世界的無神論者，在喇嘛世界之外對著喇嘛指手劃腳，而以無說有，以外說內，本來在哲學上就說不過去，更何況是以「無」來論說一個結合了「無有無無」、「非內非外」的玄幻世間呢？

傳承的現實意義，說穿了，就是「政治」，而從傳承的宗教觀點看這個政治現實，就叫「體制外」。這不應有爭論，有爭論的是從「體制外」的政治現實來看宗教傳承不見得一定得在宗教外才會

產生，在傳承本身也會有「體制外」的作為，就算做的人不見得有「體制外」的思想，但因為政治的考量，而不得不以宗教之名進行政治鬥爭；這下子就不得了了，這應該是我們的「藏傳佛教」最令人詬病的「政教合一」制度，也是為何現在的「達賴喇嘛」不論怎麼解說這個「宗教與政治」的結合是「純宗教性」的都沒用，於是「政教分離」就成了中國共產黨統治西藏的最高政治決策。

這個「政教分離」的政治決策很高很大，不是我這麼一個被驅逐出廟的出家人所能窺視的，而我所能披露的，其實只是這個政治現實不再讓宗教傳承具有原本的傳承意義；當然這樣的訴說同樣很廣很深，不是我的文學思維可以承受的，於是我只能再將它拉低，來說明藏族對感情的不執著與慈悲心原本即緣自一個「無有無無」、「非內非外」的玄幻思想，卻又如何與其它地域的民族同流合污而產生「內外分離」、「有無對立」的感情世界呢？然後更在「內外分離」、「有無對立」的蠱惑下，進一步產生種種感情糾紛呢？

非即離

我必須說這個「無有無無」、「非內非外」的思想對我的影響很大，而且造成了我後來堅持過一個「體制外」生活的極度不安，所以當妳闖進了我的生命時，我立即就有了一種掙脫自己所設定的「體制外」界域而浮沉於妳所帶來的「體制內」生活的衝動；當然妳說這是因為我的定力不夠，所以掙扎不出情色的貪欲，甘願墮落。

這個誤解我不能爭辯，因為我如果說妳與我的情色糾結激盪不出一絲漣漪，愛戀渴望蒸騰不了一縷情思，妳一定更加放不過我，那麼那個不知所以的無始劫糾纏就將永遠糾纏下去，那還不如順應著彼此在這世所現起的因緣在這世了結算了，甚至我還可能藉助佛法的化解力量，將妳這一世所掙脫不出的情緣迴向出去，令菩提心在私欲裏生起。

妳當然不信我說的這一套，但妳想想，如果我自甘墮落，我為甚麼對其他的女人都不動心呢？這個貪欲是止不住的，一動將一直動下去，而且如果還掛著「體制外」之名，那就將更加糊塗下去，但是我除了妳以外，對其他的女人都沒有動過心，這還不能說明嗎？妳對這樣的說法嗤之以鼻，說那不過是「體制外」青蒼與微茫的無知對我所形成的誘惑，就好像身為藏人，永遠也說不出「非藏族」的事情來，而要在「藏族外」說西藏事物，那就除了青蒼與微茫的無知以外，甚麼都不是了。

這個「青蒼與微茫的無知」從妳的嘴中漫無其事地說了出來，卻勾勒了整個「十二緣起」首支的「無明」境地；這可能是我第一次對妳有了感覺的觸動因緣，也可能是因為我多年來在「哲學性的藏文」裏翻翔、卻始終找不到一個可以重新翻譯「無明」的苦悶罷。

不論如何，「青蒼與微茫的無知」解說了我對妳的感情，以及我與「噶瑪噶舉」多生多劫以來的因緣牽扯，甚至我對文字的無知以及因為我的頑執所牽扯出來的種種解說不來的業緣糾纏，而這個牽扯，一方面賦予了我探索「幻予」夢境的因緣，另一方面卻也因為這個探索，令我永遠不能停佇於「幻網」世界；我早說過的，羣山對我的困擾，只因我在山裏，永遠走不出山外。

非死生

相對之下，妳就超脫了許多。妳說感情無關內外，來了就來了，走了也就走了，就算還在感情世界的裏面，對感情也不能擁有，所以也就無關有無；這種說法對我來說有一種吸引力，所以我當然得一直追問下去，但妳卻一下子跳到「十二緣起」的最後兩支，然後說「死與生牴之，人在其中住，死生無二別，心居不動處」；我說不清這是不是原創，但我首先就想到石堆裏「夫妻牴合」的詞句，然後想這麼一個「死生牴合」如何因為不可分割，而令「心」居於「不動處」。我那時所不能了解的是，這麼一個「死生牴合」竟然也隱涵了「孔雀信、孔雀開屏」不得不牴合的根由。

我想了很多時日，都不能真正心領神會，只是隱約覺得「牉」可以說明「山裏山外」不是兩個概念，而是因為「山裏山外」的牉合讓「內外」有了「內外」的整合動機與因緣，但無論如何解說，都不能說明「心」如何才能不動；妳對我的詢問，輕描淡寫地說我想太多了，這首原本無名、但因我的提問而有了「死死生生」之名的四句偈，以文字呈現來說，「死」意喻思想殘骸，乃文字的終成，「生」卻是思想的觸起，肇因於「能所」分離，思想才能創生，而書寫之人就在這個「失幾、失象」的情境中造作，但是因為「創生與終成」的牉合，「能詮與所詮」也不可分割，所以「書寫」只能是一個「出文字」的敘述狀態，永遠不能「入文字」。

妳的解說充滿了玄機。「文字」若為「物」，那麼「入文字」就只能是「品物流形」了，因為「思想本體」不能造作，只能以「文字」造作，再以所解析之「思想」直截印證一個不受解析影響的「思想本體」，是謂「思想、文字」的一體呈現；這個「一體呈現」就是「牉合」，「創生、終成」乃形成一個完整之「事」，只不過「創生」與「終成」一旦形成一個完整之「事」，「事」也就講盡了，不能再予以「創生」，所以「易」就死在裏面了，卻又如何有「天行健」那種「維天之命，於穆不已」之意呢？換句話說，「品物流形」一旦成之、正之、定之，立即轉為「萬物流出」之「物」，不能為「事」，更不能為「非事」，於是「入文字」以呈現真實體現之「事」，也就不能為之了。

非出入

我的震驚無以倫比。我知道妳一直勸我不要在「文字」上琢磨過力，但是用這樣的說法來說明「書寫狀態」的不能出入，卻是前所未聞；面對我的惶惑，妳又說，中土有一種「存象不遷」的說法可以解說文字出入之前、「動之微」尚未觸醒的狀態，只不過「藏傳佛學」自古以來以「印度佛學」為基，甚少與「中土佛學」印證，所以不為藏族所認知。

其實獨特的「藏傳佛學」的現起，不止讓「中土佛學」因嶄新的佐證而整個出現了變化，而且「藏傳佛學」以前那個依附「印度佛學」的傳統也鬆動了起來，尤其由於漢族的大量移民以及「中土哲學」源源不斷地輸入，就使得「藏傳佛學」以前那個完整的獨體、完全不需要其它哲學附著的獨體反而不足以見意，好像自始至終，那個完整獨體的「藏傳佛學」只不過是一個荒謬的存在，一直等待著另一個哲學的出現，而一旦出現，那個被隱藏起來的獨體就不再能夠單獨存在了。

妳說這個就叫「哲學胖合」，用來說明兩個獨立的哲學思想原本毫無連繫，但一旦結合了起來就不再能夠分割的一種緊密勾旋的關係；要注意的是，其所注解的不是表面所呈現的「胖合整體」，反倒是因為這個「胖合整體」之呈現，而讓隱藏了起來的半體有脫失其當初組合整體的動機與因緣。當然現在還沒有一個名稱來統理這麼一個「胖合」的哲學體系，但在未來的時日裏，一定會出現一個全面結合「漢藏文化」的哲學思想，不是只是「佛學」的結合，而是「文化」的全面結合。

這個結合的關鍵就叫「存象不遷」。妳說，這個思想是唯一能夠讓中國共產黨落實「漢滿蒙回藏」的種族融合政策，而又在融合的過程裏，乍行乍止，體之以節，逐層升高中土的哲學領域到一個心物結合的隱微境界，謂之「不遷」；我說這不過是妳的想盼，中國政府往西藏輸送大量漢人，淡化藏族文化，使得講藏語、堅持藏族文化傳統的人愈來愈少，原本就有種族滅絕的企圖，談何「不遷」呢？妳卻說在歷史洪流裏，種族融合必定要經歷多重層次，而最高的層次就是哲學思想的融合，不是表面的種族融合，而是深度的文化結合，譬如現在的藏族已不是原來的藏族，現在的西藏文化也不是原始西藏文化，其肇始就是因為「慕容吐谷渾」族被「吐蕃」族整個消融於無形，而整個祈連山腳下的「吐谷渾」文化卻隨著班師回朝的「吐蕃」軍隊，趁勢襲捲雪域高原的「吐蕃」社會，進而產生了一個文化融合意義的「存象不遷」，從此「吐蕃」就不是原來的「吐蕃」了。

八、非關歷史

我的震驚一波接著一波，愈聽愈發覺得妳是一個生活在另一個時空平臺的「空行母」，但這位「空行母」與我卻奇跡般地以一種不屬於人間的咒語日夜溝通著。說溝通，其實是褻瀆，說日夜，則又誤解了「時空」。這在西藏雪域的裸露裏，其實都有另一層的意義，但我卻不能用一種我所不知道的語言來敘述，於是只能把這樣的裸露幻想為一種全然裸露的「大光明本性」，只不過這個「本性」卻令我對一切都接收如是，於是裸體如是，容顏依舊，眼也不再起風波了，連身旁黝黑的妳都像大地的一塊土壤，對我的予取予求一昧包容，近視之，幾不類物象，遠觀之，大地幽遠，如睹異相。

嘿，我們的結合沒有人為妝飾的結婚排場，所以也就不可能出現怒目相視的離婚談判。倆人在一起不見放出電光石火，但是也沒有排斥互罵，好像就是陰陽極電，自然而然地勾連在一起，是一種存在於微動的感情交融，是愛是憐，是伴是惜，是慈是悲，是喜是捨，或是那種知道業緣現起背後的莊嚴力量，是那種明瞭人生邂逅背後的神聖指引，是排斥是吸引都是造業，是躲避是追求也是造業；妳說這個就叫「夫妻牉合」，不碰在一起則已，一旦結合了起來就再也不能夠分割，恰似那個跟著妳一路走來的文化淵源，因為妳的存在所散發的文化氣息，讓已經流失的文化淵源有脫失其當初融合為現在這個面貌的動機與因緣。這個「牉合」也就是德國存在主義學者海德格所說的「Mit-da-sein」。

非民族

妳說妳不是一個「吐蕃人」的後代，也不是原始藏民的傳人，妳的身上流著吐谷渾人與古羌人的血，說不清哪一股血脈較具傳統，但是因為吐谷渾族徹底從地球表面上消失了，所以妳只能從現在的羌族身上找到些許民族意義上的認同，雖然現在的羌人與古羌人其實不一樣，但聊勝於無罷，否則妳老是覺得輕輕忽忽地，沒有一個根似地飄泊著。

妳揶揄地說，當今的達賴喇嘛喜歡以一種政治口吻對全世界宣說，中共政權以滅絕藏民種族的速度對西藏大量移民，不止藏族文化、習俗、思想都急速起了變化，連正宗的原始藏民也在急速消失中；但是他所沒說的是，古典的、正統的「吐蕃人」其實已不多見了，周遭的藏民更多的是吐谷渾人或古羌人或西夏人或蒙古人，或土著的「吐蕃人」與這些民族的混血，尤其在漢藏、蒙藏、羌藏交匯的地方，根本就沒有那麼堅強的「藏民意識」形態。

我隱約知道，妳想藉民族為議題來凸顯歷史因緣背後的總因緣，但妳所不知的是這個總因緣的背後是一連串的未知，將因史料的出現而重被認知，所以世上沒有真正的史學，只能是史料學，必須窮本溯源，在歷史廢墟裏研究原始資料，尤其是一些曾在歷史上存在過的文字，才能揭示歷史的源流與本真，而通史、編年史都只能是一時的權宜之說，不足採信，唯有以其春秋大義，等待著未來更多的史料將之重新定義，謂之「實證主義史學」；這麼一說就明白了，因吐蕃、印度、波斯等古代土著沒有史學，起碼沒有信史，更因沒有史學，故擅玄思，於是只能發展「心性之學」，此之為「佛學」賴以衍生的民族文化與思維習性，而「歷史」只能任人胡謅了。

妳的浩歎是深遠的，妳的訴說也總是帶著幽怨的妙音，替我遮擋著高原那股熱不可擋的炙陽。當然藏族的文化思維與藏族神話有關，而藏族是多民族融合而成，所以藏族的本源神話也不止一種，而在歷史演變中，影響藏族文化最劇的，就是西元六六三年吐蕃滅了吐谷渾；從這個時候開始，原始吐蕃民族特性逐漸消失，吐谷渾文化特質逐漸同化了原始藏民，所以從政治意義上說，吐蕃人滅絕了吐谷渾人，但是從文化意義上說，吐谷渾人卻對吐蕃人進行全面同化；可以這麼說，西元四世紀初，遼西慕容鮮卑族之一支吐谷渾西遷，越陰山，滅羌族，立吐谷渾，經三百五十餘年控制柴達木盆地，就已經揭起了歷史上的種族滅絕事件，所以吐蕃人對吐谷渾人的歷史性毀滅，與更早一些吐谷渾人對古代羌人的種族滅絕，與現今的漢人對西藏人的殖民統治，在漫漫的歷史上其實都是同一個意義的，因為「歷史」原本就是一個「生命觀念」，而不是一般人以為的「時間觀念」。

這個就叫「文化胖合」。妳又說，胖合速度可疾可緩，但當融合雙方的文化存在鉅大的鴻溝，則將產生同化現象，於是就在吐蕃高舉旗幟往歷史傳衍的同時，吐谷渾卻在生活上對吐蕃大肆侵蝕，其因即這個時候的吐蕃文化層面極低，藏文字母草創，但還未發展出來一個足以將「印度佛學」整個翻譯過來的藏文系統，也正因為吐谷渾文化的全面同化，逼使著吐蕃加速推廣藏文，進而建立了藏文體系，生硬地在多民族融合的文化意義上與漢族起了血緣或種族的隔離，以建立一個與「印度文化」直截呼應的佛教傳統，所以是一個「以宗教為標的、以文字為基石」的文化思想與精神的全面融合，而倘若沒有這一段的「文化胖合」，「後弘期」的瑪爾巴要掃蕩中土佛學在吐蕃的影響是不可能的。

妳說這就是妳的骨血，是遼西慕容鮮卑族之吐谷渾骨血；但是妳又說要知曉自己的骨血是不能從歷史去推衍的，因為吐谷渾族已經整個從歷史上消失了，而吐谷渾族要知道自己的民族淵源，必須讓自己停佇在渾淪的思想狀態，甚至幻境幻覺，否則不能回溯歷史，就算要重返歷史，也必須從歷史表面走出，從思想的傳衍去了解，因為很多歷史跡象顯現，從中土遷移至柴達木盆地的吐谷渾帶去了深厚的「老子思想」，但因結合了「波斯拜火教」的思想，於是老子的「道之為物，惟恍惟惚」也就變成了「波斯拜火教」以火為象徵來崇拜光明，並讓吐蕃人養成了一個以「特定的或想像的」象徵物來展現「心的感受」，不過要論述這樣的觀念，不建立「歷史」的「生命觀念」是不可能論述的。

這時妳不禁調侃了起來，卻也武斷地說，這也就是為何當代一些學者說中土文化飽受波斯文化影響的原因，甚至面目黝黑的墨翟原本就是中亞人士，而嗜酒如命的李白更是西域人氏的原因；如果這些論見屬實，那麼以中土為本位的歷史，甚至從唐太宗轉私學為官學以降的「官史」應予以平反，因為先秦時代的「百家爭鳴」就已經有了波斯思想的一脈，而後讓吐谷渾留存了下來，傳給了吐蕃。

這樣的說法似乎有些一廂情願，而且聽起來，「吐谷渾」不過只是一個歷史名詞或哲學概念，還代表了一個「肅殺凋零」的生命緬懷或精神體現。妳有些不以為然，只貿貿然地說，從地理位置來看，「慕容吐谷渾族」的居住地柴達木盆地，位居崑崙山北麓，祁連山南面，青海湖西側，是青康藏高原區、西北乾旱區與東部季風區的交會地；既是交會，要如何歸屬，就有了爭議。但就海拔來說，柴達木盆地平均千米，氣候寒冷，與青康藏高原同，只不過到處是荒漠，所以又與西北乾旱區類似，唯一不會引起混淆的是它與祁連山東部、河湟谷地是截然不同的，而古時的中原文化能夠到達的最遠西界，就在河湟谷地，也是太平洋的東南季風能夠吹到的最西界。

妳幽幽地說，可以想見的是，當西元四世紀初，由遼西慕容鮮卑族分出去的吐谷渾一行，順著東部季風的吹拂，一路向西遷徙，是何等地壯烈；當他們踐踏著河湟谷地，翻越著祁連山，將青海湖置於身後，然後在柴達木盆地的東緣，面對著崑崙山時，他們從馬匹牛羊的靜謐裏感覺已到達了地界的邊緣。他們不知道這麼一個一望無際的沖積平原叫作柴達木，也不知道眼前的盆地位居中土的季風區的邊緣，更不知道自己置身於乾旱區與高原區的交界；他們只知道，他們以遷徙拋除身後的仇恨，以放逐沉澱種族傾軋，以置身於地界的邊緣保存纖弱的血脈，已經到了一個可以佇足的終點了。

說到這裏，妳再也抑制不住，逕自痛哭失聲了。這種心態與摩西帶領猶太族裔跨過紅海，落腳於耶路薩冷是同樣壯闊的，更因《聖經》的流傳，摩西與埃及絕裂的詩篇就此傳誦了下來；只不過，這個同等壯闊的「吐谷渾」卻從歷史消失了，但在肅殺之氣尚未形成之時，在柴達木盆地安頓下來的吐谷渾絕對料想不到，後來的吐蕃人會翻越橫亙在前的崑崙山，而對它進行種族的滅絕行為。

現在看起來，他們當初的想法很幼稚，也沒有足夠的地理知識，所以他們只能看到拋除於後的過去，以為崑崙山高聳入雲，鮮卑族的影響再也越不過青海湖了，這對吐谷渾徹底與慕容鮮卑族絕裂的決心來說，是再也理想不過的了；他們所不知道的是，地處另一塊更高的高原有一個吐蕃族，常居雪域，翻山越嶺對他們來說如履平地，於是當他們從天而降的時候，地界邊緣的柴達木盆地也就只能

是個位居大陸的中間地帶，從此柴達木盆地就成了「漢滿蒙回藏」各族逐鹿中原的競技過場，也成了輪番凌虐的通道了。

非考證

吐谷渾就這樣在夢裏回來了。妳說吐谷渾在歷史的存在，意義非凡，不應當只是個歷史名詞。這麼說罷，吐谷渾為羌姓族，上承羌子牙，文化極高，古吐蕃稱之「阿塞」，外國學者則稱為Aza；不論怎麼稱呼，古吐蕃王國與唐王朝以之為分界，將東晉十六國的前涼、後涼、南涼、北涼等屬地，一併劃為鄯州轄地，並以地理上的日月山為雄渾大氣的赤嶺，將「阿塞」蘊化為一個陰陽還轉的思想國度，綻放著光明，擁抱著日月，而倒淌河則成了一條直通天際的哈達，上下無礙。

我說逝者已矣，妳說這些有甚麼用呢？現在的西藏、古時的吐蕃，由於地理位置與歷史因素的影響，從第八世紀開始，以「藏文」為基石，全面轉向「印度佛學」也是一個必然的發展，因為西藏人對「梵文與藏文」所交織出來的佛學有一個期盼，不止希望佛法能夠調節整個世界的發展與生存，而且因為對人類發展的不和睦、混亂與不知變通質疑，卻又無可奈何，所以只能倚賴一個以「文化」為基石的守護神在一個異想天開的「思想壇城」裏控制世界的動亂；這種駝鳥心態，說起來有些像把自己關在象牙塔裏，但是這樣的一個「文字、文化、宗教」一體成形的思想沒有西藏封閉的地理環境庇護，也幾乎是不可能達成的，說明了吐蕃於封疆上戮之，必須守辱。

這樣的說法非常荒謬，因為我曾聽祖普寺的長老們說過，吐蕃戮力於佛學的鑽研，不因封疆，而因失時，更何況「有經幡的地方就是藏區」已經成了一個顛撲不破的歷史概念，所以在獵獵飛揚的經幡吹拂下，不止西藏與中土不可分，西藏與印度、波斯也不可分，甚至西藏與整個世界都不可分；西藏人的這個觀念，是因為西藏人認為世界萬物並不是像在普通感受中所表現的一樣，而我們所感受

的也並不是一種有形的與可見的事實，換句話說，任何的事件不論在何處何時或在任何情況下，都是由各種因素在活躍的勢力以及有意識的行為驅使下所產生的複合體，而這些複雜的組成因素又始終都在變化，而且在激烈的衝突下彼此對立、互相影響。

我說，從佛家的觀點來說，這個就叫「緣起性空」，而妳所說的都只能再次證明，西藏的歷史發展與印度佛學脫離不了關係；妳聽了嗤之以鼻，不客氣地說，這個說法是「後設敘述」的引用，是在有了藏傳佛法以後，對古吐蕃甚至吐谷渾思想發展的解釋，但只能述說一個懷疑的故事，卻離恩寵的內涵愈發疏遠，以恩寵之事久遠又幾微，一旦中出即見小，不能因事出之丰、敘述之華麗，而忘其中出之幾微。這與「考證、考據」是毫不相干的。

非素材

我說，這種說法不稀奇，達賴喇嘛就曾說過，據考古文獻記載，藏族立國至少已有一萬到兩萬年的歷史，藏傳佛教至今至少有一千五百年歷史；妳不以為然，妳說，這又是一種以「後衍推前延」的說法，因為達賴喇嘛所說的這個一千五百年的歷史演變，其實就是吐谷渾文化同化原始象雄文明的年代，甚至比吐蕃滅了吐谷渾的西元六六三年還早，原始象雄文明特性就已經被控制了柴達木盆地的吐谷渾人逐漸侵蝕而消失，所以恐慌的吐蕃才興起了吞併吐谷渾之意圖，最後索性滅掉了吐谷渾人。

這是歷史上的吐蕃唯一的一次大規模侵略事件，卻整個被吐谷渾人同化了。妳說，從這個時候開始，吐蕃人身軀裏其實是吐谷渾人的血骨，但不要忘了，在更早的年代，當「五胡亂華」時，五胡也自亂，所以鮮卑族的吐谷渾西遷，滅羌族，最後反而成了羌子牙的後裔；這原本就是「文化胖合」的內部運作，但是吐蕃歷史推到這個地步就再也推不下去了，何來「藏族立國至少已有一萬到兩萬年的歷史」之說？或許這是因為西藏人對歷史極其寬容，所以達賴喇嘛才能如是說，其實一萬到兩萬年

之前是洪荒時代，不止吐蕃沒有歷史，吐谷渾沒有歷史，甚至連羌子牙、象雄都沒有歷史，一切只是幻起幻生，以「予幻」倒生，倒「予」為「幻」，「幻」乃生故，是曰「幻網」。

我說，妳不要攪文嚼字，藏族立國是權說，不是真正的歷史論證，中國不也從洪荒時代演變出來一個石器時代，然後從彩陶文化與黑陶文化裏衍生出來三皇五帝、唐虞三代與夏商周朝？當然妳對這樣的辯解仍舊不同意，妳說權說是權說，但是達賴喇嘛的權說是用來解釋「達賴喇嘛制度」才不過數百年歷史，所以理論上，「達賴喇嘛制度」可以被廢除的一種託辭；不難想見的，這是一種「後設說法」，只能說是一個「權說」，沒有「歷史驗證」的力度，但是「歷史」也很莫名其妙，因為講究「歷史驗證」的中土學者也倚賴這樣的邏輯思維，而摒棄了「一半神話、一半正史」的中國歷史，從西周行將覆滅的周宣王開始說「華夏正史」，卻不知這個邏輯論見只不過是一種「非權說」的權說。

非權說

那又如何呢？人類的思想往後衍生是自然驅勢，有必要如此追根究柢，在歷史的根源找出歷史的分岔點嗎？妳輕描淡寫地說，達賴喇嘛的名謂本身就是一個歷史的訴說，你不能在有了歷史以後卻否認歷史的造作。我不以為然。歷史既出，即成規律，就算偶有懷疑，但是也因知其幾微之動，有所依止，而能不昧於事出之幾微，故凡不因事出之屢動，而忘其中出之幾微，則能化解懷疑之事，這與藏傳佛教特殊的「上師相應」教誨是一致的，不然不能「利見大人」，也就是「先和後利」的意思。

咦？這個說法甚佳。願聞其詳。我說，從哲學意義上說，唯其卑微，信徒才有望因「侍師」而與「上師」融合為一體，因「侍」以心為一切事物中出之根源，而這個因應世間事物之心卻以「上師之心」為心，所以輕易地就達到「格物致知」的要求，其因即「先和後利」原本就是「格物致知」之根本，所以才有「上師相應」一說，甚至連尋其相應之心皆無，因為師徒本無能所，渾然一體。

嘿，說得好呀，但為甚麼呢？咦？這個都不知道？因為「無我」呀，因「無我」所以「上師」才稱為「上師」呀！從這個角度來看上師與信徒之間的關係，其實無尊卑貴賤之差別，甚至無傳承無變化無吉凶無生滅無動靜無剛柔無見無不見無我無上師，方能行其解悟，故為一種互盪互摩、鼓之潤之的融化關係，故謂之「相應」，除此而外，都屬片面性的相應，遲早都得在天長地久的磨合裏產生不甚相應的舉措，進而對自己對上師、對整個藏傳佛教都開始失去信心，謂之「有我」；從這裏來看西藏歷史上很多政治迫害甚至宗教迫害，才能瞭解為何派系與派系之間不能融合也不願融合，進而在堅持自己的派系傳承上產生齟齬、鬥爭與迫害，皆因「有我」故，而「有我」則失其「胖合」，不能「相應」，但不是各個教派間對佛法修行見解的不同所產生的分歧，而是派系利益的不能妥協。

說得好呀！這誠然只能以宗教上的理由來解釋，尤其在尊崇的上師面前，弟子只能謙卑，不止不能質疑上師的人格力量，甚至不能質疑上師所加諸自己的種種在旁人眼裏看來是極為不合情理的要求，當然這樣的尊卑關係轉述起來，就成了迷信、奴役、封建、剝削等等政治意義上的控訴，這不止不妥當，在更高一層的道德意義上其實也是不必要的，因為這原本就是兩種不同架構上的思想，不宜擺在同一個平面上來評論。

既然妳也同意這個說法，那麼又為何質疑歷史的訴說呢？對一位承接活佛轉世的藏傳佛教信徒而言，對其所屬的傳承體系篤信至切，否則不能安分，他們對轉世活佛的威望、純淨、正統、尊敬、甚至可愛，從來不曾質疑，他們也不在乎活佛已經在歷史裏轉世了多少代，甚至旁系的活佛是否更具威望，所傳之法是否更為便捷，他們只在乎轉世活佛的情操對他們的啟迪，修為對他們的加持，甚至只是那麼一丁點說不清道不明的業緣牽扯，對他們起了不可磨滅的精神指引。

看來你也質疑歷史的訴說，只是因為你是「噶瑪噶舉」的弟子，所以不能懷疑「歷史」所賦予的「噶瑪噶舉」傳承，但你想過嗎？為甚麼要建構傳承呢？是便於宗教傳衍還是政治需要？一世一世地傳衍，一個一個不同的傳承，到了最後，連「噶廈政府」也弄不清楚到底有多少活佛轉世，或有哪

一位活佛轉世出了問題，那麼要怎麼加以規範或維繫，才能保持其正當性權威呢？這些問題好像從來都不在藏民的心裏，因為長久以來就這麼轉世下去，藏民也照單全收，只知不斷地以此生此身的業緣果報來支持一個龐大威望的同緣共業；事實上，反而是外面的人或是置身於一個勉力於清淨純正傳承之外的「非信徒」，會比置身於內的藏傳佛教弟子更加明瞭傳承的弊病與缺口，如此一來，標榜清淨純正的傳承豈不就失去了其初始創構傳承的用意嗎？尤其以活佛轉世的傳承制度來承襲與鞏固其政治地位，更令世人詬病。妳的口語在此時轉趨嚴厲，只不過，對這樣的說法，我不能反駁，因為我是個信徒，不能揣測「非信徒」的心思。

非思議

我不想再繼續這個沒有結論的爭辯了。這樣的爭論在水磨房裏，實在過於沉重。

暫且不要管我是不是「噶瑪噶舉」的弟子，我這麼一個「體制外」的出家人已夠辛苦了，所以實在不想再有「非信徒」的揣測；不論如何，活佛轉世猶若藏傳佛教的象徵，好似沒有活佛轉世，則藏傳佛教的傳衍將無以為繼了，這當然與藏傳佛教的教義強調「上師相應」的重要性有關，但是這個原本只具有「宗教性」意義的「相應」轉嫁到「政治性」議題後，弊病叢生，連帶地也令「宗教意義的活佛轉世制度」令世人質疑，所以是政治性議題，不能與宗教混為一談。

西藏「政教合一」，妳說，所以一旦政治被掌控，宗教也將失去自主，然後文化乃逐受侵蝕，你又如何將政治性議題從宗教釐清出來呢？妳有些動怒地說，到現在你都沒有回答「為甚麼你是噶瑪噶舉的信徒」的問題，我卻浪費那麼多口舌，跟你詳細訴說歷史？我又一次震驚了，原來妳的解說跟這個提問有關，於是我開始結結巴巴起來，但是我永遠沒有辦法理解這麼一個問句，這麼一個簡單的提問，「為甚麼我是噶瑪噶舉的信徒」卻又如何可以成為一個開悟的禪機？

妳此時卻幽幽地說了，在西藏與中國的歷史演變裏，「吐谷渾」是個分水嶺，而吐蕃在吸收了吐谷渾文化以後，原來中土那種把人類宗教的玄祕經驗轉變為象徵的符號以總結一個理性化的道德，也被古吐蕃接受了，但由於地緣的關係，公元前盛極一時的「波斯拜火教」以火為光明象徵的符號也傳進了雪域，於是吐蕃人又困惑了，因為「拜火教」似乎能夠產生一個魔力，「火的光明象徵」也能夠非常有效地召請隨伺在旁，而隨時準備策動的護法；不論這個護法願不願意或甚至對抗這個召喚，他們在與一些儀軌的對抗中，總是失去自衛的能力，似乎只有屈服於咒語的規勸，相信自己唯有屈身於咒語中，才能找到一個有效的自衛方式，於是在正確的儀軌與積極的咒語引導下，這些能動易動的護法乃受吐蕃人的支配，以進行人世間的驅使。

這些因利勢導的儀軌非常有效，快速地在一批不斷遷移不斷變化的吐蕃牧民裏傳衍開來，於是中土理性化的道德象徵處處受阻，連帶地使得「印度佛學」的傳入也被推遲了四、五個世紀，卻迫使得蓮花生在掃蕩羣魔時，也不得不以「印度婆羅門教」的密法與「波斯拜火教」的儀軌結合，而有了今日藏傳佛教的雛形；可以這麼說，沒有「波斯拜火教」的從中作梗，吐谷渾所帶去的「中土的宗教玄祕經驗」必定成為吐蕃思想傳衍的唯一依據，整個藏傳佛學也必定與中土大乘佛學相依相持，但是千萬要記得，歷史的繁衍不可以那麼清楚地劃分，尤其當時的吐蕃只有字母，沒有文字，一片混沌，不可能傳衍思想，而思想也不能因為朝代的更迭，就可以從中劃分，因為早在吐蕃滅了吐谷渾之前，吐谷渾的思想就已經在內部被「拜火教」所侵蝕了，使得慕容氏鮮卑族與波斯人早已「胖合」成一個不可分割的精神救贖，等著從印度遠渡而來的蓮花生大士將之馴服，或呼喚著蓮花生大士將之化身為曼達拉的八大「嘿嚕嘎」，一起將寂靜相、忿怒相融入「拜火教」的壇城中。

九、非關文化

這個慕容氏鮮卑族與波斯人胖合成的精神救贖具體地說就叫「苯教」。妳說，說不清是蓮花生在八世紀入藏掃蕩了羣魔，賦予了苯教神祕圖騰的教理，還是苯教以吐谷渾的星占術豐富了婆羅門教密法的魔力，反正神祕圖騰為了傳衍，於是就產生了儀軌，靜中有動，動中有靜，順時針的卍轉出了時間，逆時針的卍轉出了空間，動靜相待中，不能說有甚麼動力在作祟，只是因為西藏高原的風力太厲害了，咻咻地吹著，叫「佛苯」相互認出了彼此，然後一個紅火、一個白煞地結合了起來，當真是「佛苯」參胖，渾淪一氣，天地壹壹，吉凶未見，乾坤壺裏，究竟一如，謂之「宗教胖合」。

非融化

這麼說似乎有些亂了，但是遼西慕容鮮卑族之吐谷渾骨血原本就是亂的，在控制柴達木盆地的三百五十餘年裏，不知殺戮了多少維吾爾族人，更不知融合了多少波斯人的骨血。讓我從頭說起罷。吐谷渾立國的年代，中國北方受控於拓跋魏，大力推行鮮卑語，而苻堅苻秦與姚秦則延引西域人鳩摩羅什，以中國古典文字去翻譯梵文經典；其時正值中國歷史上著名的魏晉南北朝，周朝以早熟的文化與智慧化宗教上的玄祕經驗為道德的禮儀、再傳至孔子、轉為倫理文化型的理性化宗教，已隨著漢朝「罷黜百家，獨尊儒術」的分崩瓦解而自崩潰於無形，於是老子、莊子與易經的「三玄」取而代之，所以吐谷渾的「宗教上的玄祕經驗」實以老莊思想為基，來烘托其內在奧祕精神的 swastika，並據以描述一個人類理性所不能企及的宇宙真相，簡單地說，就是一個陰陽勾旋、動靜相待的渾淪世間。

吐谷渾與中土的思想脈絡之所以從這個時候開始分岔出去，就是肇始於鮮卑語堅持與中國古典文字抗衡，但是鮮卑語為抗衡而抗衡的策略，卻令鮮卑語一下子就掉入了波斯語的包夾，因為鮮卑語本身沒有充足的內涵，足以與高度文化的波斯語制衡，於是就在中土著重「般若」思想的文化源流在「儒釋道」的拉扯下漸自融合、而產生「三論宗」的第一個中土大乘佛學宗派時，在鮮卑語節節敗退

於波斯語的吐谷渾，卻索性將波斯拜火教的前身 Mithra 與「三玄」結合起來，嘗試以思想影響語言，來收復語言所失去的思想境地，亦即以複沓幻網般的思想包裹住音質分離的語言內涵，而形成了一個不可言說的「原始宗教」。

這原本甚佳，因「波斯拜火教」在創始人查拉圖士特拉的倡導下，本來就希望從 Mithra 的占卜巫術中擺脫出來，走向更有智慧的宗教境界，但隨著大流士王朝的敗落，在沒有理性的指引下，狂熱的宗教信徒迅速地回歸於 Mithra 的神祕與愚昧狀態，於是「拜火教」很快就沉淪了；妳暫時先不要打岔，我知道妳要問些甚麼，我呆會兒會解釋為甚麼我必須用英文字 Mithra 來說這段歷史。這不是我喜歡賣弄，而只是因為這個 Mithra 就像藏傳佛教的咒語一樣，還真不能夠翻譯。

諦聽諦聽。吐谷渾原本有提升 Mithra 教義的契機，但對「三玄」不能心領神會，反而非常奇特地著迷於 Mithra 的占卜星占術與巫術，更對驅魔儀軌裏相互支持、抗衡的高亢嗩吶與喃喃自語的咒語狂熱，於是非常詭譎地，語言與思想相互影響的「胖合」關係又再次起了作用，而且因為波斯語隨著大流士王朝的殞滅與 Mithra 的沉淪，也莫名其妙地敗落了，這下子那個原本要以「三玄」思想來影響波斯語的鮮卑語，反而因為波斯語消逝而沒有了附著，而受波斯語影響的鮮卑語卻又已經失去其語言境地，於是吐谷渾就如此在一個突然失去表達其思想的語言態貌下，整個從內部瓦解了。

吐蕃就是在這個微妙時刻，一舉滅了吐谷渾，否則一個無字無文的吐蕃哪有那麼容易滅掉一個高度文化的吐谷渾？吐谷渾的潰敗在於無法收復鮮卑語所失去的思想境地，不止以前支撐遼西慕容氏鮮卑族的「三玄」思想因為波斯語肆虐而不復存在，而且在 Mithra 那個堅持善惡分明、光明黑暗相互胖合的觀念入侵以後，以前那個陰陽勾旋的思想開始有了「神性」觀念的依附，好像自始至終，那個「動靜相待」的思想只是一個荒謬的存在，一直在等待 Mithra 種種占卜、星占術、巫術與驅魔儀軌的出現，而一旦出現，那個被隱藏起來的「渾淪思想」就只能以神性存活於世間了。這就是為何我不能翻譯 Mithra 的原因，因為 Mithra 原本就是 a yazata under Ahura-Mazda 的「胖合」觀念。

這個「牉合」觀念隨著吐蕃滅了吐谷渾，一股腦地種植進了吐蕃牧民的思想裏，於是這種觀念被具體表現在象雄文明的思想裏，最顯著的就是「苯教」的形成；這固然是因為吐蕃人的「宗教觀」深受地緣因素的影響，不執著於土地的擁有，所以比較適合遊牧生活，卻又極為尊敬大自然的威力，所以迥異於漢族的安土重遷的根性，使得吐蕃的「宗教觀」極易與神話結合，也是吐蕃能夠為吐谷渾同化的原因所在，又是一個「牉合」的愚弄。

持平地說，倘若沒有「苯教」移植了「拜火教」的占卜星占術、巫術與驅魔儀軌而造成了吐蕃文化的獨特性，藏傳佛教不會像今天般如是存在，因為在印度佛學傳至吐蕃之前的四、五個世紀裏，吐蕃人掃蕩了中土的「般若法門」，不止對佛法中的「般若法門」不甚感興趣，對教理、教諭的詮釋也不充分注意，等於是替印度佛學製造了一個思想的處女地，所以當那些以梵語為基礎的咒語、咒音響起，那個承襲自「苯教」乃至原始宗教的文化心態就起了震撼，進而驚喜，然後就是全面信服了；這對八世紀的蓮花生入藏掃蕩羣魔是一個不可磨滅不可忽視的重要因素，進而掀起「後弘期」的宗教與生活的融合，但也因為這個思想的真空狀況使得「藏傳佛教的宗教生活」從一開始就受到印度佛教的影響，縱使印度佛教在印度已經不存在了，這個影響卻在西藏留存了下來。

這個龐大的宗教團體傳衍了一千多年，生它的是佛，傳它的是僧，但棲落在西藏人身上的卻是混雜了「原始苯教」的佛法教義，所以才有一個「宗教議會」將之轉變為印度佛學的契機，並以梵文為基，研訂藏文；無疑地，這個「佛苯」參牉是文化使然，也是吐蕃的原始宗教與苯教所遺留下來的基礎，而不是佛學理解的不同；佛學本身沒有差異，就算詮釋的角度不同，也不至於產生今天所存在的差異，所以與其說其差異是思想屬性，還不說是文化屬性，但其實佛教子弟們並不甘心，隨時準備

策動，從各方面窺伺威脅，甚至侮辱，來激怒那些仍舊相信苯教或民間宗教的信徒，而今日仍舊殘存於西藏的苯教教理或敘述教理的著作都產生於「後來的藏傳佛教」將之整個吸收以後，所以也都隸屬「後設敘述」的論述範疇；但是在吐蕃的「前弘期」，一個沒有經文、甚至沒有語言的時代，苯教就存在了，但是僅有儀軌，而且是以消逝的「波斯語」立基的liturgy，勉強翻譯為「儀軌」，總是在某些生死攸關與危險時刻去消除那些圍繞在贊普、首腦或領袖周遭而且無端造作的神靈。

這個至今仍舊存在於民間宗教的liturgy，可以說就是後來因佛教入侵而逐漸建立苯教教理的基石，先以一種文學形式傳播，然後再借鑒佛教經文的分類，而有「甘珠爾」與「丹珠爾」兩大經文集的誕生；當然佛教入侵也是一個「後設敘述」，乃因今日藏傳佛教之規模而泛說，其實當苯教還是雪域唯一的宗教時，甚至連苯教都沒有、而只有原始宗教時，吐蕃吞併了象雄，開拓中亞，所以最早獲得思想與教理的影響其實是「古波斯拜火教」的神祕教理Mithraism（光神論）與慕容氏族從中土流遷至柴達木盆地的老子思想Taoism（道學），或「光神論與道學」參胖的形上思想。

非衍化

這些教理與思想的流入產生了著名的苯教大師與其教理的編纂者。要注意的是，當這些各自在幅員遼闊的吐蕃地區流傳，譬如象雄、吉爾吉特等地，開始組織為一種有系統的論述時，其實已經是一個改革過後的苯教，是一個已經融會了外來思想的苯教，而不是在吐蕃的原始宗教，但也因為苯教思想的磐踞，佛教傳了多年，都不得其門而入，一直到了八世紀，印度佛教式微，連那瀾陀寺的教義都成了具有婆羅門意味的密教時，蓮花生才因緣湊巧地將佛教引進吐蕃；蓮花生之前，吐蕃也傳入了佛教，但是因與吐蕃苯教格格不入，所以不能融合，而蓮花生掃蕩羣魔，其實是羣魔在蓮花生的佛法裏化生了自己的存在，於是苯教就融入了佛教，而羣魔則以各自的魔法化生為佛教的護法。

蓮花生向苯教的滲透是逐漸完成的，使得苯教從佛教中汲取教理結構，甚至在苯教遭到禁廢之後，其教理已經被記載於「伏藏」之中了，其被降服的守護神也一一成了佛教的護法；而在「佛苯」參牉、而苯教也允諾將在未來世以熱忱捍衛佛法的同時，苯教本身神祕實質的代表 swastika 也被收入了佛教，也就是說，他們的皈依使得一個當時新引入的「藏傳佛教」得以在舊的 swastika 世界上建立一個融合了「正反」swastika 的卍象世間，但所依憑的卻是老子的「反者道之動」的觀念，否則這個一直在吐谷渾族裏繁衍的「卍」象，根本就不得其反。

蓮花生對初始藏傳佛教的傳衍，最大的貢獻即在他巧妙地修改了當時印度的密宗儀軌與巫術，將之融入吐蕃苯教的神話、儀軌與驅魔咒語，使印度金剛乘巫術的豐富遺產在吐蕃找到了一片沃土，而得以生長、發展與繁衍，故從「印度密乘」的繁衍來說，蓮花生居功厥偉，因為當時的第八世紀，印度佛教幾乎已在印度絕跡，賸下的餘燼可說都是一些摻雜了婆羅門教的神祕瑜珈修習與巫術遺產的混雜思想；這麼一個混雜「思想與儀軌」的結構在印度逐漸強大起來的印度教土壤裏不得繼續傳衍，卻巧妙地在歷史的愚弄下，於瀕臨分崩瓦解的前夕，由寂護、蓮華戒與蓮花生陸續帶到吐蕃，但是就當時的吐蕃文化來說，蓮花生在吐蕃大力深植印度佛法，並以極為激進的掃盪羣魔方式取得了前行者所沒有的效果，卻是一個「反文化」的角色，他的名聲也因此到了第十一世紀才被佛教子弟所肯定，不過這是因為後來的佛教發展，而不是蓮花生所帶進的新潮文化衝擊。

我可以這麼說，西藏雖然一直都是以立基於梵文的藏文來詮釋印度佛學，但從蓮花生大師掃蕩羣魔的第八世紀過來，那批傳遞印度佛法的那爛陀寺高僧其實早已受到波斯語的薰陶，甚至已經受到伊斯蘭教理夾雜於婆羅門教的浸蝕，所以他們並不是在吐蕃掃蕩羣魔，而是在尋找一種超乎梵藏，而能夠結合密法的語音，而這個語音卻意外地被發現存在於吐蕃苯教的儀軌與驅魔咒語裏，所以與其說蓮花生修改了印度的密宗儀軌與巫術，使之融入苯教的儀軌與驅魔咒語，還不如說「火的光明象徵」使得「已經消逝的波斯語」重新存活於「梵、藏」所不能詮釋的「原始物質」裏，因為「梵、藏」的

文字內涵並沒有「原始物質」的觀念，所以必須借助波斯語來傳遞「原始物質」的概念，更因「原始物質」窮考物趣之生起，在根本上否定了文字的造作或「心」的相應。這也是為何我說老子思想緣自波斯思想，因為老子的「窈兮冥兮，其中有精」，就是在解說一個全然裸露的「原始物質」。

妳說這個就叫「語言形式與精神內容的牉合」，用來說明「形式與內容」原本毫無連繫，但是一旦結合起來就不再能夠分割的一種緊密勾旋的關係；特別要注意的是，後來的噶舉派「大手印」或寧瑪派「大圓滿」所強調的「隨心應量」，甚至格魯派的「中觀思想」，雖然都在「心、心所」如何在「空、明(火)」展現有所爭論，其所注解的其實是「本身存在的、實質的心」與「感受經驗所表現出來的心」如何牉合的問題，以及牉合起來的整體如何不讓隱藏了起來的半體不脫失其當初組合整體的動機與因緣；這個「牉合」用語言說不清，因為這個「空、明(火)」在骨子裏其實就是兩個消逝的梵文與波斯文在「形式與內容」裏的全面結合，是「唯心與唯物」的全面結合。

非氣化

我其實不想跟妳辯解這個「原始物質」(prakṛti)與各派修行法門的關聯。但妳既然提了出來，我就只能回應了。我先這麼說罷。「物」有多層次的涵義，泛指一切有形的個體，舉凡所有我們能夠看見、碰觸、感覺的「物質」或所有我們能夠體驗、覺知、感受的現象，譬如「記憶」、「知識」、「文字」、「道之為物」、「歷史」、「身體」、「腳步聲」、「氣」、「心不相應行法」等等，都可一併涵蓋在內，所以「物」的存在性、作用性、無常性、關聯性、音韻性、圖符性，甚至只是一個以「空性」為注解對象的詮說，都能稱為「物」。

只不過在這麼一個廣泛的「物」的定義下，「氣、脈、明點」這種修行專用的「心所」也就被涵蓋了進去，甚至「光明」或「澄明」也可以被詮釋為一個「物」，於是一個僅僅是指引「光明」的

「嚮明」也被涵蓋了，這下子，「空、明」這種很難為外人所覺知的修行境界也就籠統地以「物」來涵蓋了，當然妳說的是「原始物質」，這就使得任何要辯解「物」的學人有些裹足不前，因為「原始物質」的論說太詭譎了，能夠深入探索的學人不多，於是就被妳鑽了空子，言其所不能言了。

話雖如此，但我找不到一個能夠反駁妳的理由。當然，我害怕「原始物質」這種話題，更害怕每次辯解「原始物質」，一個佛學所不能敘述的「原始物質」將不再容得下我這個佛子。對我這樣的辯白，妳的眼神透露了一種神祕的期盼，但看著看著，又似乎只是一個引誘我深入探索的鼓勵。這是為何呢？我想來想去，不明白妳的心思。只不過，這裏是個證明「吐谷渾文化」與「吐蕃文化」絲縷牽連的關鍵，我不能畏縮，也不能因為「原始物質」的理論罅隙處處存在著陷阱而去規避論說，於是就一步步掉進了「非衍化」的不能論說，是為「非氣化、非獨化、非量化、非轉化」，以是次第。

妳與我爭辯的這個歷史場景歷歷在目，妳不會忘了罷。只不過，我所說的好像與「文化」也沒甚麼關係，但我就這樣起了個頭：「身體有兩個層面，其一為一個由『六根』組成的有形身，其二為一個由『心、氣』組成的原始身，兩者之間還有一個精神之體，或稱為『意身』，可以昇華為『智慧身』，或稱為『幻身』，可以昇華為『金剛身』；但是這些『身』，甚至『原始身』的『氣』，就是『原始物質』裏的『物』，也是吐谷渾族從中土帶到柴達木盆地的道家哲學，所以族羣裏一直盛行著『太易、太始、太初、太素』的理論與學說。」

我慌忽忽地說了這麼一段說不上是提綱挈領的開場白以後，妳呆了好幾秒。我不知道是否應該繼續往下說？卻聽妳輕輕回應著：「『智慧身』與『金剛身』，我們就不去說了，但在打坐時，我們的『幻身』可以經過冥想與修習而與『細微的氣』與『光明心』同時存在，只不過在『同時存在』的前一刻，『太素之質』、『太初之形』與『太始之氣』仍舊相離，就連『光明心』也是想像出來的，所以才有『喻光音』一說；『意身』卻不一樣，不必經過冥想與修習就已與『心、氣』同時存在，更因『氣』與『心』的本質相同，『心』有覺察能力，『氣』則向『覺察』方向推動，所以就算『心、

氣』的活動俱弱，譬如在輕微的入睡狀態中，『心、氣』其實已經產生了『意身』，四處活動而出現了『夢的幻覺』。也就是說，『意身』時時都存在著，但是『幻身』必須經過冥想與修習才能存在。這個『精神體』的不同必須釐清。」

我有些靦腆起來，到底這是因為「意身」原本不為「意」，而「意」於語言破碎處不再使意念存在，於是就有了「意身」，所以使得那個隱於語言裂隙的「無意念」就只能變成我們一再試圖迫近的「意身」呢？這個「意身」就是打坐時的意念或「無意念」。這個沒錯罷。但這個難道就足以形成打坐的「幻身」與「無意念」的「意身」一分為二嗎？想到了這裏，我不想讓這個議題再繼續，於是不痛不癢地說道：「我沒有深入研究。中土的『太易、太始、太初、太素』也就是這麼一說，談不上了解，我甚至不知道吐谷渾族是否真的盛行這個道家哲學。」

妳有些不依不饒了。「那麼你又怎麼會說這個介於『有形身』與『原始身』之間的精神之體為『意身』或『幻身』呢？我想你只是以這種不明不白的說法去靠近那個原本就說不得的『原始物質』罷？但其實『心、氣』在同時存在的時候，彼此之間交互發生作用，於一般狀態或生死輪迴的狀態，『心、氣』均位於心臟後面的一個『明點』上，但當『心、氣』交互運作不明顯的時候，『心、氣』所感之『明點』卻外射而成『意身』的細微體，稱為『中陰身』；當然這裏的『氣』是微細的內息，而『明點』外射的軌跡管道則形成『脈』，但一個人在入睡的時候，『心、氣』仍舊貯於『明點』而成『幻身』，只不過『心、氣』同時也可從『明點』外射而成『意身』。這基本上就是『夢裏瑜珈』的理論根據。你不應該在這個地方含混其詞。」

我有些懊惱了，這個論說好比舞臺上的帷幕，而帷幕一開，一段重複的歌曲就只能迴旋重複，像枷鎖一般將坐在臺下聆聽的聽眾整個都銬住了：「我原本沒有探討『心、氣』或『氣、脈、明點』的意圖，更談不上對『夢裏瑜珈』的了解，只不過，妳這麼一講，反倒凸顯出來『氣』在『心、脈、明點』的連續性了。」

「『連續性』？」妳「嗤！」了一聲：「可不是嗎？你這個說法既假定了一個『太易、太始、太初、太素』的『連續性』，又假定了一個可以還原『太素、太初、太始』、再一路臻其『太易』的『未見氣』境地而還原於『原始物質』的『連續性』，但因『氣』乃生命能量，所以『太易』也可以說就是生命能量消融時所顯現的『空性』，依『空、極空、大空、一切空』，循序漸進，而達『究竟澄明』——這是透過體驗的觀點來分析『空性』。」

我支支吾吾了起來。妳不想令我太難堪就說了。「說說罷。你不是想探索『吐谷渾文化』究竟如何影響『吐蕃文化』嗎？只不過，這種『文化轉繹』的過程甚難追蹤，或許我們可以間接從『心』的澄明本性去了解罷。畢竟一個由『心』為出發點的證悟，或為『心』的空性、或為『心性』的根本清明和覺知，說到底，還是一個『物』的具體呈現；這是為何老子以『其精甚真，其中有信』來總結這麼一個『全然裸露的大光明本性』，原本就是『心』的客觀澄明體驗或『心性』澄明的主觀體驗，循著『惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精』，而達『有精』的第三個層階，而這個理論與學說，在探索『太易、太始、太初、太素』的發展過程是避不開的。」

我再也不能不說了，因為這個說法似乎開宗明義地以「老子學說」來闡述「藏傳佛教」的修行理論了。「嗯，嗯。好罷。但我必須先聲明，我作為一個佛弟子，這樣的探索純粹只是為了從『究竟實相』的哲學來分析『空性』。這個妳得先了解，否則我就是謗法。」

我還記得，妳當時有些不耐煩，「知道，知道，不就是說說嗎？有必要這麼急著澄清嗎？」

「說得是。」我嘴上雖然這麼說，但還是緊張，於是就愣住了，不知應該如何陳述。「我這麼開始說罷。妳這裏所說的『全然裸露的大光明本性』與我所了解的『澄明』或淨覺的清淨或原始覺醒並沒有區別，所以我只能說，這個原始覺醒的境界就是一個自然現前、赤裸裸的法身智慧，從未迷惑過，而且自行安住於一個續流的、超越性的、又幾乎透明的寧靜。」我說完這個，忽然就聞到一股在空氣中所瀰漫的藏香香味，好似藏香就在房間裏焚燒一般。我一時之間，氣為之屏，神為之凝。

我至今都還理不清楚。照理說，任何事情現起之前，都有一個「獨化」現象，使得事情總是以「無誤的、相互依存的現起」為理由而現起，更由於這個「現象」總是以各式各樣的現象現起，所以在諸多現象名相的背後，即為「空性」，否則不能如是現起；只不過，如果這麼一個事情「現起」的方式就是「空性」的證明，那麼這個既「破除一切名相的現象」又「破除不具名相的空性」就只能是「法界的體性」了，又稱之為「法界藏」，但是這個「法界藏」如何標示或如何現起，卻只能是一個「原始物質」的具體呈現，起碼也是個「物」的呈現罷。

那麼這是「藏傳佛學」嗎？不錯，這的確是「藏傳佛學」，但是吐蕃文化的「原始物質」觀念卻不是從「藏傳佛學」而來，其因即印度原本沒有「原始物質」的觀念，「印度佛學」也不講「原始物質」，而藏文為了詮釋「印度佛學」而仿照梵文而造，所以也不能承載「原始物質」的觀念，但在「藏傳佛教」裏極其詭譎的儀軌卻處處可以找到「原始物質」觀念的引用，那麼這個「原始物質」的觀念是何時在雪域就存在了呢？這是由吐谷渾傳入的「老子哲學」挹注的嗎？還是由象雄文明所遺留下來的「波斯拜火教」所挹注的？甚具嘲諷意味的是，這個「文化轉繹」的現象必須由一段長達兩個世紀的唐朝與吐蕃的戰爭去觀察。

據歷史所載，唐朝與吐蕃在西元七世紀至九世紀發生了大小戰役數十次，互有勝負，安西四鎮三失三復，其間多次通過會盟劃分唐蕃邊界。對吐蕃而言，最具歷史意義的應當就是吐蕃於六六三年滅了吐谷渾，並一度攻陷唐朝都城長安，再來就是唐朝文成、金城公主先後嫁給吐蕃贊普，所以唐朝與吐蕃的關係又稱「舅甥之盟」；只不過這麼一個「舅甥」關係，仍舊阻止不了藏族學者通米桑布扎於七世紀四〇年代參照梵文創製藏文的趨動，於是就當吐蕃滅了吐谷渾時，吐蕃的「文字評估委員」

也做下了一個影響後來的吐蕃文化發展至深且鉅的文字決策，並一舉奠定了後來的「印度佛學」源源不斷地傳入吐蕃的思想繁衍現象。

這一個參照梵文、以創製藏文的「文字決策」，是否因為同一時代的禪宗倡行「不立文字」，而使得當時在雪域的禪宗行者不能建構藏族學者的中文信心，而被動地轉向梵文，殊難蠡測，但禪宗的「棒打喝罵」卻沒有因為藏文的創製而消失，反而藉著「破除不具名相的空性」，而令「法界藏」如是標示、如是現起，而有了一個「無修瑜珈」的修行法門，再不濟，行人也走出了「藏文、中文」的糾纏，透過「專一瑜珈」，達到「心」的祥和安住，然後透過「離戲瑜珈」達到「空性」的勝觀，再然後，透過「一味瑜珈」，達到殊勝的內觀，以令一切「現象」都融入「本有澄明心」，亦即中土的「獨化」觀念以一個具有吐蕃文化特色的形式就此在雪域留存了下來，於是一個「大手印」的修行就這樣發展出來了。

明顯地，「大手印」的四個修行步驟，第一個「專一瑜珈」也就是中土的「止」，告誡行人以「止」來尋覓「心」的專注，第二個「離戲瑜珈」卻是中土的「觀」，以令行人在「觀」中安住，再經「心」的安歇與穩定來對身旁事物的現起追根究柢，第三個「一味瑜珈」就直截進入這個能所同源之「心」，以令憧憧往來於身外事物之「心」，直取這個朋從爾思之「心」，但由於「心」不能入，或於入處必有所緣，所以就以一個令「心」分心的棒打喝罵的方式讓不間斷的「淨覺」在前念與後念之間的空隙生起，以令一切現象都融入「本有澄明心」，而當一切身外現象都只是「心」的反射時，一切現象都變成了「無象」狀態，於是「無修瑜珈」從「象本無象」入手，令「心」立時斷念，不動於「象」，「象」乃獨化於一個無處可去之「心」，是謂「大徹大悟」。

非常意外地，面對著我的侃侃而談，妳有了揶揄的神情，「你對『大法印』的解說，只能說明『噶舉』與其它『後譯教派』一樣，均隸屬於『噶當』傳承，只不過在『空性』的體驗上，有了區別而已，但卻不能以之詮釋『前譯教派』的『大圓滿』，更不能還原於中土禪宗的『頓悟』法要。」

我有些慌亂起來，答非所問地說：「是呀，『格魯』直接承襲所有法教，所以又稱『新噶當』傳承，只不過，到了『無修瑜珈』的境地，所有的言說都不存在，而修行法要亦無存在的必要，行人明澈通達，離開法要言說，卻又不離不即，無妄念無淨覺，然後驟然擊心，忽如樹枝脆折，一啪直指淨覺。這個就是中土禪宗的『頓悟』法門。」

說完了這個，我就不說話了，卻直盯著前方的虛空，猶若虛空生出了樹枝，但我忽見樹枝，卻連忙將投注的眼神移了開去，唯恐樹枝攜帶的枝椏佔據了虛空；只不過，我一將心意離開眼神，立即感知我失去了一個「領悟與解脫」同時發生的機緣。

這讓我懊惱極了。我不應爭辨，「本有澄明心」原本就是一種「不造作」的澄明，因不依因緣和合而生起，故無能所，如如不動，其「持續而恆常的狀態」廣大遍滿，無始無終，猶若虛空，本來清淨，自然現前，「輪迴與涅槃」一切現象，均在其中生起與融入。

我此時真的有些說不出來自己對自己的忿怒了。我們在這裏強分中土與西藏，強分「大手印」與「大圓滿」，強分「心」與「物」，又強分「意身」與「幻身」，卻讓一個我尋覓多時的「開悟」機緣悄然地從眼前溜走。我不能怨恨任何人，但莫名其妙地，我忽然想起了這是因為多年以前我所讀到的一段「本有澄明」的翻譯，Pellucid gold in the eyes of branching forth，以一個「無心」的詮釋，在緊要關頭以「色塵」對我的「眼根」發生了「樹枝脆折」的阻撓。

非量化

面對我這麼一幅忿怒的面容，妳大概也感知我的懊惱，於是妳將香爐點了起來，再拿起水晶，一陣晃動以後，我的眼神又凝聚了，但妳隨即又拿起了杵鈴，然後一陣敲打，我再也忍不住了，就將怒氣轉向了妳，「敲甚麼敲呀？妳煩不煩呀？」

「嘻嘻！你拿我沒輒罷。」可不？這是因為妳的水晶與杵鈴，我見得太多次了，所以早就沒有了初見時的好奇與驚喜，再說了，妳也不是我的上師，我當然不必像見上師時一樣地專注。

妳歎了一口氣，放下水晶與杵鈴，幽幽地說，「水晶是淨覺與空性合一的象徵，而杵鈴是方便與智慧無二的象徵。」我一聽，即知我又失之於時了。但是我不想放棄，於是緊緊盯著已然放在桌面上的水晶與杵鈴，我也想像著「淨覺與空性合一」的畫面，於是杵鈴好像也不再只是杵鈴了，至於說杵鈴是不是「方便與智慧無二」的象徵，在我凝視的當時是了然不知的。

我日後想起這段經過，總是抱憾自己的愚鈍，因為這裏其實又是一個「開悟」的機緣，只不過我的「心」不能專注，「自性」不能被喚醒，於是心意的微細自性就不能續流，如此一來，「樂空的智慧」就不能被覺醒了。想到了這裏，我有若大夢初醒，不無遺憾地說：「嘿，無論怎麼搗鼓，我這輩子對『樂空的智慧』是不可能理解了。」

說完了這個，我們就一起凝視著桌上的水晶與杵鈴。有好長一段時間，彼此都不說話，然後妳「呼！」地一聲，吐出了一口長氣說著，「說甚麼『樂空的智慧』，說甚麼『本有澄明心』，說甚麼『佛性』或『如來藏』，都太沉重，我們的思維就算不能鳶飛於天，至少也該魚躍於淵罷？兩者都做不到的話，那麼就該老老實實地累積心智，等待菩薩的慈悲救贖。」

我懂了，我懂了。「如來藏」不動，虛而不屈，既無「能所」，又不能覺察「淨覺」本身是即「涅槃」，一旦覺察，「能所」分離，「阿賴耶識」即動，「淨覺」本身清晰與純粹覺察的真實本性反而不能安住，「如來藏」乃受制於「淨覺」的能量和內在力量，「動之微」乃起；此時，「幾」已動，「勢」已成，「藏識」於焉急奔而下，人類乃受制於「意念」，動而愈出，「輪迴」乃成。

這麼一看，「如來藏藏識」其間有「幾」，其「幾」不動，動靜相待，於是「如來藏、藏識」二相，了然不生，是之謂「如來藏」，如若「如來藏」知其已生，則「藏識」就只能促生，動靜不再相待，「如來藏」亦只能競流為「藏識」，大千世界乃成。

這一切論說原本應該在那一刻終止，那就不會有了後來諸多的因緣現起。只不過，我對「如來藏藏識」的推敲，猶若在暗室裏點燃了一根火柴，使得黑暗盡除，但灰暗的光明卻也不能照亮室內的灰塵，更何況，灰暗的光亮隨著火柴的熄滅，很快地就使得漆黑再度籠罩，好似那個曾經一度存在的灰暗光明從未曾存在一般。

妳的歎息是沉重的。「『樂空的智慧』原本就是『方便與智慧無二』的具體呈現，也是『淨覺與空性合一』可以在人身具體表現出來的一個修行境界；中土與西藏在這裏有了兩種截然不同的修行方法，中土因為《易經》在理論一開始，就以『六、九』的印記建構了一條可以領悟『樂空的智慧』的思想，所以後來的『陰陽家』雖將『六、九』轉化為『陰、陽』，再分別由『圓融的智慧』入手，來引導『陰、陽』的想像，並建構『五倫』，以『禮教』禁止行人將『陰、陽』的論說導引至邪淫的泛濫，於是『樂空的智慧』的探索就一分為二，在一個以士大夫階層為首的社會結構裏，形成嚴謹的宗族體制以及放任的『妻妾』行為，不止『樂空、智慧』分道揚鑣，更形成一種對『樂空』的壓抑，這就是中土被後人批判為一個『禮教殺人』的社會的原因。」

妳在此時，話鋒一轉，「吐谷渾把這一切都帶到了柴達木盆地，但因為在骨子裏，吐谷渾仍舊承襲了慕容鮮卑族的牧民習性，所以『人倫』與『禮教』就輕易地給破了，而當吐蕃被吐谷渾同化了以後，這一套『陰、陽』交媾的理論卻輕巧地與印度傳進的『密法』結合，而有了一個讓中土詬病的『雙身法』的修行，但他們不明白，這個透過直接的性行為來探索『樂空的智慧』，原本就是中土的『智慧手印』；只不過，中土以想像中的性行為來取代直接的性行為而已，其實兩者都可以達到禪定解脫的方法，吐蕃則發展出來一套『事業手印』，以『淨覺與空性合一』的理論令行人以『氣、脈、明點』為基石，而直截破除『陰、陽』的交媾，但中土沒有『空性』的理論，所以只能以『陰、陽』交媾的卦爻發展出來『方便與智慧無二』的理論，然後由《易經》一路繁衍為『虛靜』與『幾動』的哲學，最後在『理學』裏結合為『太極圖』。」

「哇！妳這個說法不得了，但是我卻聽說宗喀巴認為修行『事業手印』必須有一定條件，不是人人都可以修行，所以主張以『智慧手印』來取代『事業手印』，只不過吐蕃沒有『六、九』的文化理肌，於是就以『杵、鈴』為象徵，將『意身』敲打為『幻身』？」

「中土的『智慧手印』所成就的是『智慧身』，而吐蕃則致力於『事業手印』，以成就『金剛身』；這麼一說，你還會認為『意身』與『幻身』是相同的嗎？」

我為辯而辯著，「從『方便與智慧無二』來看，『幻身』的方便與『意身』的智慧，到了最後還是相同的，不過就是手段不同而已。這不就是『六、九』的文化理肌以『杵、鈴』為象徵嗎？」

妳似乎有些不開心了，不假言辭地說著，「從殊途同歸的角度來看，中土的道家與吐蕃的密法比較接近，都致力一個以『身』來破除『身』的羈絆的修行方法。只不過中土的道家由『身』入手，建構『太易、太始、太初、太素』的理論，修行則依循『氣』而推進，卻始終都不曾論及『心所』或『心』的理論；儒家則由『幾』入手，聯合『心身』，卻將著力點擺在『幾者動之微』的理論，奠定了後來的禪學以『風動、心動、旗動』來辨正『不動、幾動、微動』的基礎。

「從中土『儒釋道』一體的哲學思想來看，儒家思想還是佔上鋒的。只不過，『幾者動之微』的理論雖然直截深入《易傳》的探索，但《易傳》隨著《易經》轉為『易緯』的論說，反而使得道家思想由『身』入手的理論大行其道，於是造成『太極圖』的原始濫觴，卻也同時造就了『宋明理學』的輝煌；另一方面，因為佛學的影響，慧能雖然承襲了儒學的『幾者動之微』，但卻將『心動不動、風動幾動』的思想轉變為『前念不繼、後念不續』的淨覺理論，而後更有『棒打喝罵』的頓悟，其實著力點就在一個『幾動不動』的基石上破除行人對『身』的執著，而使之有『光明的體性』，只不過這麼一個『棒打喝罵』逐漸演變為千千萬萬的『談禪逗機』，而不知所云了。」

我捲起了袖口，撫摸著胳膊大笑了起來，「說得是。說得是。參得透的是『談逗』，參不透的是『禪機』。」

妳這時卻繞出了複雜的「歷史」，直指「思想」上的疑慮，以「文字」翻越「文學」，卻直撲「文化」的花蕊。「『談逗』與『禪機』的距離與間隙在『文字』、不在『思想』。雖然『文字承載思想，思想操控文字』，兩者一起皆起，但是畢竟『思想本體』不可參透，於是『文字』便成了召喚『思想』的工具，但卻是『思想』存在的寓所，不是『思想』存在的本身——這就是『思想本體』的尷尬，只能在『文字』瓦解處，令『思想本體』觸起，並將『思想』的表現統攝於『文字』當中，而『文字』崩解之處，同時也是『思想』顯示、還原『本體』之處，但因為『思想』不能透過歷史性和規範性去了解，所以就只能透過『文字』的遮蔽隱瞞，使『文字』突破『文字本身的軌則』，是之謂『入』，一轉『談禪逗機』的『出』為『突破文字軌則』的『入』，特別是習以為常的語意。」

這個說法甚好呀，而我知道，「思想」一旦交付了「文字」，也一同畫出了「入文字」的無阻與純然，於是「出、入」隨即不受「文字」的囿限，也同時脫離了「思想」的捆縛。「妳這個『出、入』之說很詭譎，因為它本身就是一個『談禪逗機』的顯現。其實任何生起的念頭都可成為『淨覺』力量的一種訓練，也就是說，念頭現起時，行人應單純地安住於念頭上，不迎不拒，於是在念頭生起的剎那，念頭就解脫了，謂之『生起即解脫』。」

我是不知妳當時的想法，不過妳好像對我「重意輕言」的說法有了感悟，「可不是嗎？你這裏所說的『生起即解脫』，就是一個『直指淨覺』的契機。只不過，這樣的『直指淨覺』必須仰仗一位『具格』的上師，而這位上師必須具有『具格』體驗，所以能夠直接加持，使『直指淨覺』在『心、意、識』續流中，立斷、頓超。」

以我對妳的了解，妳不可能放過任何一個可以通達內蘊的甬道，而且妳也將利用文字的縫隙，使之與現實相互交融，迫近文字比鄰的詩質，而有了「入文字」的實質意涵：「我不是一個『具格』的上師，我也沒有『證量』，所以我也不可能將『證量』傳給你，使你的『凡夫心』與上師的『智慧心』或『淨覺』直截相融；只不過，詞語和詞語之間的縫隙，遼闊如虛空，最起碼，『出、入』文字

之間，上師將使一個有『證量』的『心、意、識』傳入弟子心中，使之傳達、種下或生起『淨覺』，然後再依此修行，慢慢地，『本有澄明心』的體驗逐漸加深，粗糙的概念與念頭逐漸變小，最後所有概念化繁複現象的覺受都會融入『澄明心』純粹境界的虛空中。」

非轉化

現在想來，我當初應該避開這個「出、入文字」的論說，但這樣的議題不能觸及，一旦觸及，就很難逃離，尤其這裏的論述有著「化抽象哲理為具體證悟」的契機，對我而言，充滿了魔力，猶若牙牙學語，從發音開始，任何一個音韻都是新奇，既尖銳又敞亮，一碰，語言就洶湧而下。

我不能知道的是，那其實不是「音韻」，而是「圖符」，那也不是「語言」，而是「文字」；只不過，這樣的一個「圖符」一旦暴露，必須先行重構，而後破滅，然後在「圖符」未發芽的時候，以直入「圖符」的方式讓「思想」介入，從一切可以破除「思想」的角落奔入「文字」的隱屈，穿入再穿入，即至入無可入，「般若」乃現。

我所不能解說清楚的是，我每次想到這裏，立即就對妳生起了欲望。我的死命糾纏、我的涎皮賴臉，讓我盡情地在妳身上索取；我不能說，這是一種「得意忘言」的顯現，但我的「出、入」似乎不受情欲的驅使，而只是因為我感覺這個依止「出、入」的原鄉就是我輪迴的根源，於是我就借著妳身上流出來的愛汁，直入直出地澆薄出來一股持續「出、入」業緣的火苗。

妳的嬌瞋總是隱藏不住妳的歡喜。「你老實一點呀，這麼忘情的『出、入』搗鼓不能讓『本有澄明心』在裏面住留，因為『出、入』一旦停止，所有的概念化繁複現象會再次生起，包括『喜樂』的感覺，所以你不要執著於所生起的『出、入』概念，要不迎不距，概念自然會消融於被指引出來的『淨覺』之中；這個時候，『喜樂』的感覺就可以凝聚為『幻身』，進而昇華為『喜樂金剛』了。」

為了這個「不迎不拒」的解說，妳壓抑著我的狂烈「出、入」，卻又止不住，「你呀，說甚麼都沒用，『喜樂金剛』是『金剛身』的一種，因其『一切任其自然單純』或『不造作的歇息狀態』而不散亂，所以可以直截注視『淨覺之體性』，將大樂之『所現』視為『赤裸覺空之資糧』。」

這說得真好，但我的「出、入」行為不是單純地為了情欲，也不是一種特殊的禪修，更不是借甚麼「氣、脈、明點」來達到「即身成佛」的境地；我只是害怕去接觸那個不知所已的輪迴根源，更因其害怕，徹底將「時輪金剛」所提示的「樂空不二」置於腦後，而盡情地以「出、入」為樂，於是很快地，我的「出、入」行為引來了大樂，我也就一洩如注了。

這時的我，再談甚麼「觀想禪修」、「三摩地」、「證悟空性」或「樂空不二」，就有些可笑了，當然我不能說我的貪欲斥盛，也不能說我的心清淨，卻只能說，這全然是因為「出、入」的圖符已經在我的「八識田中」造就了抹除不去的記憶，所以無論我怎麼努力，也都不能依靠自己的禪定來控制「明點」。這與我懂不懂「氣、脈、明點」的理論其實是毫不相干的。

妳憐惜地拍著我的光屁股，「你看你看，一敗塗地了罷。叫你不要死命地搗鼓，你就是不聽。你剛剛只要稍稍控制一下，讓明點不要洩出，那麼在大樂的時候，那個原本繫結的脈輪會暫時鬆開，細微風會進入中脈，在中脈停駐，而身體中的赤白明點，也會在中脈裏融合。此時頂輪的『四大』會融化，並且融入覺悟心，使已然生起的貪欲融化體內的『四大』；但你不聽，於是在這個緊要關頭，就讓大樂驅使意念，因此轉化『喜樂』的感覺為『無念』的境界就此消逝，而『喜樂』感也就只能是貪欲，『觀空』的機緣也就喪失了。真是很可惜，你如果能藉由融化體內的『四大』而經驗『無念』境界，你就可以把貪欲轉化，而證入『空性的智慧』。這個『不漏』是化『喜樂』為『幻身』、再化『幻身』為『喜樂金剛』的前提，也就是說，只有『不漏』，『空性』才能被證悟。」

我懊惱極了。這些道理我都懂得，我也知道，一旦「欲望」的本質被認清，在欲望中就能得到解脫。但是「離欲」修行也就是那麼一說，哪有那麼簡單？長老們都不教我們真正的修行方法，只說

「以欲斷欲」是一種特殊的禪修，「離欲」不是禁欲，而是由「欲欲」至「欲不欲」，更快速地破除「染、淨」兩種執着，「即事如真」，契入「樂空不二」的境地。

「你就不要懊惱了。」妳羞了我一下臉龐，笑謔地說：「這當然不簡單，在欲樂中脫離欲樂，必須擁有堅固的『三摩地』，最低限度是當你看到女人的時候，可以用意志力讓遮蔽女體的衣服掉落下來，但同時也可以用意志力，讓掉落下來的衣服又重新穿回到女人身上。」

面對著妳的赤裸胴體，我欲言又止，「說甚麼呢？衣服是妳的，我將它脫了下來，最後還是得穿回妳的身上；妳給我的，是一個沒有穿衣服的妳，留在椅上的衣服從來都沒有給我，最後也都得還妳。我做得不好的是我讓恐懼輪迴的根源成為『恐懼』的本身。妳想想，在這個『恐懼』的驅使下，我除了死命地『出、入』以外，還能做甚麼呢？」

「所以我說這很可惜呀，『入』本不能入，於『不入』之處入之，『本有澄明心』才能在『入無可入』裏面住留，再說了，『出』本為『進』，象『草木益滋』，為『上出』至『本有澄明心』而『出』，不是為了達到『大樂』而『出』。」

我有些賭氣地從妳的身體裏脫拔了開來，悶悶地說，「瞧妳說的，妳這個『本有澄明心』根本就是『如來藏』的詮釋，無內外，無能所，無主客。而從『如來藏』看『藏識』，這個受縛於概念與名相的『藏識』在體性上是被『淨覺』所滲滿的，所以一旦轉化，『藏識』就不能再持續，『本性』亦將赤裸裸地呈現——其所依據的即是『藏識』的本性即是『本有澄明心』。」

妳撫摸著我的垂頭喪氣的下體，大笑了起來，「是呀，是呀。也正因為『本有澄明心』本來就清淨，故可『立斷』，而『本有澄明心』的自然現前，就是『頓悟』。」

我此時也開懷了起來。「妳這麼一說就清楚了。內在的覺醒被實證出來，謂之『內在澄明』，是為『法身』，而外在的自然投射被『利他』的行為優遊任運地展現為各種『淨與垢』的形色，則為『外在澄明』，是為『色身』的自然現前狀態，一顯皆顯，實無內外之別，而『本來清淨』與『自然

現前』合而為一，就成了解釋『淨覺』以其『自然現前』的特質而為宇宙萬象由心所造的依據——這就是『應觀法界性，一切唯心造』的意義，乃針對『淨覺』而言，而其外在瞬間的『無盡生起』皆不偏離『淨覺體性』，是謂『無時本淨』。」

說完了這個，我有些意興闌珊了，這個「心、氣」或「氣、脈、明點」的論說一旦開始，似乎就沒完沒了；不料妳見了我的神情，就一躍而起，然後拿起了椅上的衣服。

我有些著急了起來，「妳別走呀，我還要……」

「還真沒完沒了了？」妳眉頭一皺，順口說，「都讓你弄痛了，你還要？」

我一愣，「我弄痛妳了？」

「你這麼死命地搗鼓，能不痛嗎？」

「喔，是我的不對……」

「還說甚麼『欲不欲』呢？你連個憐香惜玉都不懂……」

「我也不知為甚麼，我一看到妳，就止不住自己的欲求，連『欲不欲』之間，『幾』存在焉，都忘得一乾二淨了。」

「『欲不欲』之間，『幾』存在焉？」妳沉思著，那個抓著衣服的手就停在空中，動也不動，末香燒香與燈燭都不動了，猶若妙高聚。「喔。原來是這個意思，原來這就是『最勝衣服最勝香』的意思。真是處處皆『禪機』呀。」

我不明白妳的意思，接口說著，「『幾』的存在只能是『物』的存在，最勝妙華鬘。」

「是呀，想來佛家由『心』入手，建構『生死輪迴』的理論，但是修行則由『身』入手，循序漸進，嘗試以『心』破除人類對『身』的執著；如果這個『身』就是『原始物質』裏的『物』，那麼不論從任何一個『有形身、原始身、智慧身、金剛身』入手，都應該可以還原『原始物質』的理論。這個『幾』也一樣，都是一種『物』罷。」

我不很確定地回應著。「是這個意思罷？『身』既為『物』，由『物』入手，『太易、太始、太初、太素』歷歷分明，與由『心、意、識』入手的『集起、思量、了別』當然不同。」

妳一邊穿著衣服，一邊說著，「縱是如此，『心』卻不應與『細微的氣息』或『純潔的呼吸』區別開來；這裏的『細微的氣息』就是『內息』，而『純潔的呼吸』即是『內呼吸』，其『心動』與『息動』在本質上是相同的，又稱為『幾動』，是『動』的本相，一動愈動，不動則虛而不屈，當然『欲不欲』之間的『幾』，也是一樣的。」

裸露的妳與穿著妥當的妳有如詩境與實境的映像一般相疊了起來，「這說得極好呀。想來瑜珈行者藉由冥想、感受和修習將『意身』轉化為『智慧身』，雖是一種淨化『業』的過程，但其層層之轉化卻是『幾』的影響，在本質上與『業』並無區別；如果這些『身』都是『物』的一種形式，那麼在現在這個『唯物論』或『物質主義』肆虐的『後現代』社會，如何提升『物』的境地，建構『幾』的理論，然後循序漸進，破除人類對『身』的執著，的確有其方便之處。」

妳貿然地迸出了一句話，猶若大音希聲：「被衣服所遮蓋的人體只能是『裸露』。」

「哇！」這個說法真好，以一種詩質的語言流動質疑了語意的既定印象，既強迫我放棄慣用的語意，並從語言的限定中，尋覓一種能夠體驗語言所遮掩的真實。

妳整理妥當以後，又點燃了一根香，插入香爐裏，一時塗香與伎樂現出了莊嚴的形貌。「心身若即若離，倘若不彼此牽扯，則可以同時獲得心身的自由，甚至當『心』轉化為『淨覺』時，『心』固然出現了特有的『光明』，但『幾動不動』的狀態卻是在一個所謂的『明點』之處，所以藏傳佛學整套『氣、脈、明點』的理論其實是建構在『原始物質』的觀念上。

「只能是這樣了。被『文字』所說的東西只能是『思想』了。這就是『入』的突破，不是質疑或破壞『文字』的外在表現，而是直指『文字』的內涵，藉由『語境』的拆解，達到『文字』不可入而入的般若，讓『倒入、反入、不入、入無可入』迂迴，使得『文字』四面八方包夾『思想』，最後

整個吞掉『思想』，讓『思想』帶著興奮的戰慄，於一個不再能夠表達的『失語處』，突然現起。這其實就是『戰』的意思，總結一個以『文字』冒犯『思想』的過程，卻也因其所犯，『文字、思想』始交而難生，動乎險中，於是『思想』乃因『文字』而大作。」

說完這個，妳就逕自去拍打牛糞餅了，留給我的是滿屋子的赤裸糾纏與遠盪的衣服遮掩。我說不清這與我們所討論的「文化」是否有關，甚至是否能夠建構「吐蕃文化」與「吐谷渾文化」之間的關聯，更加說不清一個由「中土文化、波斯文化、印度文化」交互轉繹出來的「吐蕃文化」了。

非異化

如果「事業手印」是「智慧手印」與「印度密學」的結合，那麼藏傳佛學就是「智慧與修行」的結合、「內容與形式」的結合、「過程與結果」的結合了，「心物合一」大成矣。

但如果不是的話，「吐蕃文化」是如何形成的呢？在一個「印度密學」還未大舉入侵的時候，在一個蓮花生大士還未掃蕩羣魔、而寂護、蓮華戒束手無策的時候，吐蕃究竟是以一個甚麼樣的文化在牧民裏傳衍呢？這時吐蕃只有「中土與波斯」的文化，或者說，「波斯文化」已然不顯，而吐蕃在歷經了一段亟力保留「象雄文明」的努力、卻又止不住「象雄文明」的崩毀以後，循著「文化轉繹」的軌跡，找到了始作俑者的「吐谷渾文化」。

這一段史實原本可以大書特書，但可惜以中土為本位的歷史論述已被唐太宗收為「官史」，對首都長安的一度淪陷，當然引為奇恥大辱；這真是很可惜呀，中土與吐蕃在思想的傳衍過程中，其實源頭都沒有不同，不同的是融合的先後順序，以及一個詮釋思想融合不可或缺的「文字」。

中土的「儒釋道思想」繁衍也沒有不同，只不過在「文化轉繹」的過程中，中土有一個「易經思想」，輕巧地在思想的源頭繫住了「儒家與道家」的理論繁衍，一個演繹，一個歸納，而在「演繹

與歸納」的過程中，將「儒學與道學」融合為「玄學」，然後在「印度佛學」傳進中土的時候，一舉融合為一個不再可分割的「佛玄結合」；這裏最巧妙的就是「老子思想」，在中土，老子以Mithra來詮釋《易經》，在吐蕃，逐漸消泯的「象雄文明」卻以吐谷渾的「老子思想」重新挹注Mithraism。

這個結合的關鍵就是「存象不遷」。妳或許聽了有些倦了，於是就懨懨地說，這個思想是唯一能夠制止文字繁衍逐代粗俗化、冗長化、簡化、異化的法門，唯其入才能出，唯其不入才能不出，唯其消失才能更新，唯其不生才能不滅，然後時空不轉，動靜相待，佛苯牉合，紅白渾淪，文字壹壹，而又在「出、入文字」的過程裏，乍行乍止，體之以節，逐層升高到一個「心物結合」的隱微境界，謂之「不遷」，是一個文字融合意義的「存象不遷」。

這就是苯教到了今天還能夠在西藏生存的原因，因為四大教派都浸淫了自古而來的苯教語音，在在處處，一直涼到心裏，沒有「嗡瑪呢唄美吽」的音律，卻像另類的灌頂，像是一種從冰河時期就一直傳過來的聲音，耳邊颼颼地，充斥耳鼓，轟轟鳴鳴地，一路訴說咒音的啟蒙或啟蒙的咒音，仍舊帶動思想的語音，或語音的思想，只有剷除了一切語音的語法與邏輯，甚至咒音背後的「非語法」與「非邏輯」，真正唱誦咒音的「咒音非咒音是咒音」的真實意義才能彰顯出來。

蓮花生入藏即是在這麼一個文化程度不高的吐蕃年代，而吐谷渾所遺留下來的中亞宗教思想卻又根深蒂固。這無疑地是一個同緣共業的歷史性結合，因為當時的吐蕃是墀松德贊時代，從整個西藏文化發展的歷史來看，是一個很重要的文化轉向時代，很多歷史力量也都在這個時代有了一個轉輒，因為當時由松贊干布所創建的吐蕃王朝已經逐漸式微，而由文成公主與金城公主所帶去的唐朝文物，包括中土的佛教思想卻又在雪域逐漸受阻；一消一長之間，從松贊干布時代所創建的藏文字母得到了長足的發展，也正因為這個藏文的初體驗與因文字的認同所帶來的民族意識，令一度征服象雄、吞併吐谷渾、占領唐朝中亞領土的吐蕃逐漸轉向，一方面與唐朝締結會盟條約，一方面開始大量翻譯梵文佛經，從此建構了西藏歷史上「言必稱印度」的傳統，而沒有了文化上的民族自尊。

另一方面，「後弘期」以降，苯教飛鼬，佛教方滋，蓮花生等人早已建立了一個藏傳佛學融合雪域環境的理想傳播方式，及至阿底峽、瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴，密學人才輩出，把苯教獨特的巫術及佛學的精湛思想融合起來，成就了一個以儀軌護持正念、以正念輔佐儀軌的詭祕世界，令置身於儀軌運作裏的修行人產生微妙的強烈反應；那種心靈的觸動很原始，猶若一個人赤裸了身軀，任由法師在前執鞭引路，在後驅趕矯正，而使得一個從無始劫來就光光溜溜的身體不再沾染惡習的牽扯，中土的文化影響從此也被洗滌乾淨了。

十、非關宗教

真的有些亂了。妳一讀到這些詞句，應該知道這不是我刻畫的，但是這麼一排列起來，讀起來就像是我寫的一般，而且好像還是我刻意更換了一種方法來複述妳的論說。

這還不要緊，但是這麼一列述起來，必定賦予了好事之人一些依憑，將之不斷複述，然後傳著傳著就散亂了；散亂的「十口所傳」還不是最嚴重的，而是由於「十口」不斷地複述，又不斷地顛覆已經被顛覆的事跡，所以就有了人人要聽的故事，但是故事之所以為故事，以其不能敘述，所以才有故事，以其述，必以文字隱藏事跡，所以才有故事，因此我就想，我們藏傳佛教講究口傳，還是很有道理的，因為口傳所以嚴謹，「十口所傳」就散亂了，而佛學一旦散亂就不能稱為佛學了。

我在石頭上刻畫，竟然會刻畫出這麼一個「遣百非」的故事，當真不可思議，還有我花了那麼多時間在石頭上刻畫究竟是為了甚麼？這難道真的只是因為我想在月光子的催促下吐出衷情嗎？還是因為高原的陽光雖然炙熱，但是永遠曬不軟石頭，卻只能讓石頭發紅？不論如何，這麼一些浸白了、曬紅了的石頭上有著我連綿的字跡，記載著我多年的心中癥結，連不慎被我踢落、在山坡上獨自漫遊的小石頭，也滾出了我的衷情。

一個石頭一個佛陀，一段石刻一段佛語。有的時候，我刻著畫著，會無端端地嚎啕大哭起來，雖然炙陽總是快速地蒸發了淚珠滴落在石頭上的水漬，但彈跳著水珠的石頭有了淚水的薀染，就不再是原來的石頭了，而在這些水漬上刻畫的字跡，竟然有了入木三分之力道，於是我就想起了「四大」的作用，「水火」一濕一暖，互攝互熟，一旦胖合，潤之鼓之，其之肇始，乃緣自「地風」之胖合，一堅一動，互摩互盪，動靜相待之間，互持互長，倏忽不動了，但不是文字不動，而是字象在「四大胖合」的作用下忽然就不動了，於是我也就明白了善現菩薩說「文字陀羅尼門」的意義，入文字流，回溯字象，而後出文字，亡其所敘，方可不執著於「文字敘述」。

我知道這個文字生成現象叫作「入流亡所」，是「四大胖合」的具體呈現。當然「四大胖合」是藏文的說法，與中土的「四大假合」沒有不同，但它除了說明「地水火風」的假合以外，還說明了「四大」一旦假合，就不可分割，尤其「水火」不可分割，「地風」也不可分割，而就在不可分割的「水火」與不可分割的「地風」又胖合成不可分割的「地水火風」之時，「地水火風」就一動不動，但又幾動微動，於是大千世界就在其間顯現，謂之「四大造色」。

但不要忘了，這個「四大造色」的說法是在「印度佛學」傳入吐蕃以後所衍生的理論，卻不是吐蕃滅了吐谷渾時的理論；吐谷渾留給吐蕃的是一個參胖了「道學」與Mithraism的形上思想，所以「地水火風」是以「坤坎離巽」的形象存在於「光神論與道學」裏；老子承襲「易經」時，顯而易見地，不在Mithraism上多作詮釋，只說「道之為物，惟恍惟惚」，充其量只在Mithraism之「物」裏說「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」，然後將這個「胖合」描繪為「窈兮冥兮，其中有精」，而因為這個「有精」就是Mithraism，所以老子就以「其精甚真，其中有信」做下了總結。

當然我這麼一個承襲「藏傳佛學」的僧人竟敢胡言亂語，說老子的「道」就是「光神」，豈非遭人非議？但我說這個，真是誠惶誠恐，卻也對中土人士自古以來就將「恍惚」或「惚恍」稀裏糊塗地攪和在一起，非常不以為然。如果妳不責怪我的多事與強作解人，我願在此透露一點訊息。這其實很簡單，「恍」就是「心與澄明現象同時產生」，其「心」即「忄」，其「炕」的「澄明現象」原本就是「火在人上」的「光明意」；「惚」也沒有不同，原本就是「心與微動氣息同時產生」的狀態，其「心」即「忄」，其「忽」原為「心」的「氣出形」，也就是「心氣同源」之意。

我這個說法可以老子另一個說法來佐證，「吾不知其名，字之曰道」，也就是說，當老子應允函谷關令尹喜，以口述的方式演繹「老子」之時，有鑒於尹喜聽不懂Mithraism，所以就把這麼一個「惟有光明，惟有心氣」的「光神」以「道」之一字混之，曰「夷」、曰「希」、曰「微」，因三者不可致詰，所以混而為一，更以其「混」而說「惚恍」；遺憾的是，這麼一個「惚恍」或「恍惚」，甚至「惟恍惟惚」讓中土人士批判為「迷離悄恍」，以至「光神」如坐千年長夜一般。

非迎拒

這個「惚恍」或「恍惚」不是一個迎拒現象，而是老子在「心與澄明現象同時產生」與「心與微動氣息同時產生」互迎互拒成「渾淪」現象時，以「存象不遷」的理論，再將「恍」與「惚」迴上為「象即無象」的論說，當真波瀾壯闊。只不過，從這個「夷、希、微」的「無象」再迴上，就進入了Mithraism的「澄明」論說，非常不容易描繪，所以老子才以「吾不知其名，字之曰道」含混之，但卻是將「象即無象」轉化為「無象是象」的關鍵，亦即被「心」所演繹的「無象」只能是「象」。

從這裏一看，就一目瞭然了。「道之為物，惟恍惟惚」所說的不是「象即無象」的「恍惚」，而是「無象是象」的「恍惚」；這是老子以不同層次的「恍惚」描述將「破斥現象的有無」一轉而為

「破斥現象的是非」，所以接下來先以「惚兮恍兮，其中有象」破斥現象的是非，再以「恍兮惚兮，其中有物」重構「澄明現象」，但因其「物」乃一種澄亮的裸露淨覺，所以老子說「吾不知其名，字之曰道」；其時，「渾淪」已經微動，粗糙的心意已經開始營建，層疊的概念已經開始活躍，但仍舊澄明燦然，故曰「窈兮冥兮，其中有精」，再說一遍，這裏的「精」是「無象之象」由虛住的「燦然淨覺」裏生起的「精」，所以是一個「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」，而這個「惚恍」之「精」甚真，「其中有信」，是為「繩繩不可名，復歸於無物」的「燦然淨覺」。

倘若「無象之象」被執其為有，「器世間」就整個現前了，唯有當「無象之象」被否定被保任被虛住，「燦然淨覺」才能顯現出「燦然的本性」來，謂之「恍兮惚兮，其中有物」；只不過，這裏的「恍」是「光明本體」，不是被覺知的「光明現象」，這與妳所說的「被衣服所遮蓋的人體只能是『裸露』」，異曲同工；而這裏的「裸露」乃「道之為物」之「物」，乃「原始物質」的「物」，更是佛法中完全沒有提到的「物」，也只有在這個地方談「心物合一」，「佛玄」才能真正地結合。

非形變

一個現象一個現實，一個牉合一個面容。這麼一個石頭碰石頭的字跡，擱懸於大小不一的石頭上，竟自連成一道字紋，不能說在跳躍石頭之間有段落的必要，也不能說一個捱著一個的石頭是必然的連續，更不能說這道字紋就是敘述的流向、記憶的悲歡、慈悲的顯現、生命的包容，而是這樣描述出來的「遣百非的故事」其實已經不是西藏的寓言了，或我應該說，西藏的文化地域與歷史意義退居其次，畢竟現在的西藏文化已經不是原來的吐蕃文化，而且西藏也已經回不去以前的吐蕃了，如果我循此推予，未來的「藏傳佛教傳承」也不能再以以往的傳承意義往未來世傳承，而凸顯於未來「藏傳佛教」的首要意義，反而變成了「藏傳佛教」能否繼續往未來世以「藏傳佛教」的方式傳承的故事。

那麼究竟是甚麼因素讓一個脫胎於雪域文化的「藏傳佛教」變成一個世界矚目的「宗教迫害」或「種族滅絕」的議題呢？這個「形變」當然得由達賴喇嘛於西元一九五九年逃離西藏開始說起。從整個世界歷史的發展看，「西藏」從來都不是一個重要的議題，除了一些以美國情報局所策謀的零星暴動以外，一九六〇年有一個以中國共產黨操控的十一人「西藏人民代表委員會」強行通過一個接收達賴喇嘛政治權力的規章，然後就是一九六一年的西藏流亡政府在印度達蘭撒拉頒布「西藏憲法草案綱領」與之抗衡，可能迫於無奈，但終於首次有了明文規定，並通過了罷免達賴喇嘛的條款。

這可說是西藏人民有史以來第一次認同達賴喇嘛對西藏的主要政治職權不是天定的，而是人民所付託的，於是「神權思想」首度動搖，但由於西藏流亡政府在印度的處境極為動盪，於是達賴喇嘛的「政教合一」乃穩固至今；達賴喇嘛獲得了西藏人民的託付以後，有一段時間，積極謀求重回西藏的途逕，卻在美國的政策誤導下，逐漸失去中國的信賴，於是轉以「和平訴求」爭取全世界的支持與同情，卻也招惹了大陸政權四處滅火，乃至彼此愈走愈遠。

這個至今都解不開的結，只能說是因為達賴喇嘛一開始就誤信美國而導致的。達賴當然不可能坐以待斃，但因大陸的「文化大革命」鬧得不可開交，全世界都在等著共產黨政權分崩離析，達賴乃按兵不動，及至時局稍微平緩，達賴自知無望，乃轉向世界發展，於是於西元一九七三年，首度出訪歐洲，一九七九年，首度出訪美國，開始令西方人對西藏與「藏傳佛學」有了認識，而經過了十年的努力，西方對西藏的文化與宗教終於發生了興趣，各地「藏學中心」開始成立，而轉捩點則為八九年達賴喇嘛所獲得的「諾貝爾和平獎」。

換句話說，「和平訴求」是達賴喇嘛以武力抗爭失敗了以後，不得不改弦易轍的政治主張，而中國共產黨因之批判達賴喇嘛「玩兩面手法」，也不是沒有根據的，甚至說「諾貝爾和平獎」的頒發有政治陰謀，也能言之成理；不論這是否為達賴喇嘛的「自食惡果」，但一九八九年的「諾貝爾和平獎」其實只是一個象徵，藉以總結世界武裝力量在一九八九年所發動的暴力事件，共計有「柏林圍牆

拆除」、「越南部隊撤出柬埔塞」、「俄羅斯部隊撤出阿富汗」、「東歐六國政權瓦解」、「天安門事件」，每個事件至今餘波盪漾，而達賴喇嘛的「諾貝爾和平獎」終於成功地將「西藏議題」塑造為一個「宗教迫害」與「種族滅絕」的世界性議題，至今不變。

非勢成

那麼這麼一個「西藏議題」往未來世傳承下去，會讓未來的「藏傳佛教傳承」再以以往的傳承意義往未來世傳承下去嗎？無可諱言，西藏留給世界文化的瑰寶是「藏傳佛教」，但「藏傳佛教」的「活佛轉世」制度卻因達賴喇嘛宣布「不再轉世」而有了動搖，甚至實行了四百餘年的「政教合一」制度也將成絕響，於是緣自阿提峽的「噶當學派」所衍生的「格魯、噶舉、薩迦」就有了重新整合為「後譯教派」的跡象，再然後，一個融會一切佛法傳統、擁抱一切學派宗派的「利美精神」，也就在「不分宗派」的標竿下，奠定了「藏傳佛教」繼續往未來世以「後譯教派」的方式傳承的故事。

當然這個重構的「後譯教派」最終將使得所有法要交集在「大圓滿」的教法上，而「後譯教派傳承」之父，蓮花生大士，也將成為未來的「藏傳佛教傳承」最珍貴的上師；這是否因為蓮花生大師曾預言，「大圓滿」法教將在未來世廣為流行，甚難蠡測，但這麼一個「精神統一」的驅動終將使得「前譯教派」的「寧瑪派」重居「藏傳佛教」的首要地位。

這個往上回溯的「精神統一」驅動引來了十六世噶瑪巴的抗爭。雖然在究竟的「一體性」上，「噶瑪噶舉」與「寧瑪」並沒有不同，但是在見解與修行上的關係與差異，彼此對「根、道、果」的法要，了解都不一樣，其因即「寧瑪」從「覺醒佛」觀點出發，「噶舉」卻從一般眾生如何體驗現象的觀點出發，甚至在兩者之間的「薩迦」，也因從瑜珈士在修行道上的心靈經驗出發，而各各不同，那麼就算「大圓滿」的無勤與放鬆教示為一切法要之冠，卻又要如何以這麼一個「原始覺性」的探索

成為諸教派的依據呢？了解了這個，就知達賴喇嘛多次對教外信眾演說「寧瑪」的「大圓滿」，其實與他持續推動「精神統一」的訴求有關；換句話說，達賴喇嘛對外推動「和平訴求」，但對內卻推動「精神統一」，令「後譯教派」的見解與修行上的關係、差異逐漸在「大圓滿」上統一起來。

這個驅動顯現了達賴喇嘛的慈悲心，因為一旦「前、後譯派」不再有見解與修行上的差異，在「藏傳佛教」之前的苯教就可以以一個「原始宗教」的形式，在源頭與諸教派結合為一個往上再回溯至吐蕃從吐谷渾傳入的「道學」與 Mithraism 參胖的形上思想；當然達賴喇嘛的地位超然，他之所以可以演講「大圓滿」，乃因第五世達賴喇嘛曾借著蓮花生的「蓮師八相」灌頂，以「具淨相印」系列中的「上師儀軌」，直指「淨覺」，所以是達賴喇嘛以蓮花生的灌頂在「淨相」中所尋獲的寶藏。

第十四世達賴喇嘛的慈悲即在此，在這一世現身說法，並以過去世的成就來說明「具淨相印」灌頂意指「一切意成就心要總集」，所以應當將「前譯教派」的蓮花生視為壇城上師的「持明者」；當然「具淨相印」的灌頂有很多種，「心儀軌」只是其中之一，但「寧瑪」上師的法器、密咒與三摩地禪定會合時，其「專注心」的基礎可以喚醒自性，令微細自性的心意續流覺醒，於「樂空的智慧」中，完全而自然地純淨，不止不令客塵再度障蔽「心的實性」，甚至連客塵也一併淨化，而形成一個「法界體性身」，是達賴喇嘛以未來世的「法身」指引現在的「精神統一」的重要依據。

以未來影響現在呀！「未來的同緣共業」將對現在與過去產生影響呀。我想沒有人會懷疑，往未來世繼續傳承這麼一個已經傳承了十個世紀的藏傳佛教，是所有西藏人民以及千千萬萬的藏傳佛教子弟的共同夢想，而這麼一路過來的宗教神跡與淳樸民風讓全球親眼目睹雪域的人民確實曾經存在，雪域文化也的確獨樹一幟，不同於世界任何一個地區的文化；換句話說，西藏四大教派的傳承渲染了西藏人民的團結，雖然宗教傾軋事件頻傳，宗教統領政治也是一個既定的政治事實，但藏傳佛教提供了一個博大絢麗的故事，讓全體西藏人民有了一個浸淫其中的共同體感受，與其說這是宗教的力量，毋寧說這是文化的孕育，是超越宗教的，於是直奔一個印度佛教傳入吐蕃之前的渾淪景象。

這個想法就是達賴喇嘛的「精神統一」的內涵。我不能不說，「過去現在未來」隸屬同一現實的渾淪景象是被「印度密學」的傳入所打破的，而一個民族會選擇「印度密教」作為雪域傳承了十個世紀的「藏傳佛教」，並發揚光大將之轉型為一個與「印度佛教原型」完全不同的宗教與文化模式，則不是宗教的原因，而是文化的力量；這個文化的力量才是「藏傳佛教」在共產黨的「無神論」教誨裏，以一個嶄新面貌往未來世繼續傳承的基石，因為一個質樸安分的西藏民族對「藏傳佛教」的篤信才能繼續壯大佛學的興盛，更重新賦予「性靈純淨的修行人本身就是藏傳佛教寺院」的原始意義，而一旦「性靈的純淨與傳承」被玷污或扭曲，其實寺院就失去了存在的必要。

達賴喇嘛的悲心在這個「精神統一」的使命下，一展無遺；不過確是如此呀，佛法不是只存在於寺院中，只是因為眾緣和合之處，不如理如法之現象必定存在，於是「非和合」的現象就存在了，又因「和合、非和合」一顯皆顯，而居於其中，不動於心，就是令「性靈的純淨與傳承」重新恢復的下手處，是謂「大圓滿」，而達賴喇嘛為了引領全體「藏傳佛教」信眾回復到「前譯教派」的狀態，甚至回復到苯教還未創生之前的吐谷渾文化氛圍，所以不惜先瓦解自己的「達賴喇嘛」轉世傳承，再介入「十七世噶瑪巴」的認證風波，以一位「寧瑪」上師的轉世承繼大寶法王，來帶領以「格魯」為首的藏傳佛教，一起拋棄「四大教派」的既定成見，邁向未來。這真不能不說用心良苦。

非虛幻

一個轉世一段神跡，一段歷史一個悵惘，但是我在留下這些字跡時沒有這些擾人的思緒，因為這些都屬於「現象學」的詮釋，不能代表瞬間靈光裏的具體生命，而我的瞬間靈光竟然遙指一個有著老子、莊子與易經的「三玄」內涵的吐谷渾文化，令我大為疑惑；我當然不能了解達賴喇嘛宣稱「後達賴」不再有「達賴喇嘛傳承」的玄機，更無法明白達賴喇嘛以「歷史上的達賴喇嘛名謂」瓦解自己

的傳承的真諦，但卻知道以老莊思想為基的吐谷渾其實是以「宗教上的玄祕經驗」來烘托其內在奧祕精神的 swastika，其所代表的思想傳衍，正可將「前譯教派」提升為一個人類理性所不能企及的宇宙真相，簡單地說，就是一個陰陽勾旋、動靜相待的渾淪世間。

你這是想徹底破除「宗教起源論」甚至「宇宙起源論」的說法嗎？這未免野心太大了罷。不要忘了，世界起源於「陰陽交合」，由「原陽與原陰」的元素通過「陽位與陰位」的形式而交合創造了出來，其創生的律動之所以推動起來，則在律動發生之前的靜止狀態，元素與形式均不動，以其不動而無所造作，一動即大動，動而愈出，所以「天地化生」本為陰陽絪縕於兩維之間所生成的方正。

這個就是初始的人文精神，而這個「兩維」就是「原陽與原陰」；讓我再次提醒你，我們說了那麼多都說不清楚的「原始物質」只是其中之一，因具有不斷改變的本質，所以只要能夠改變的就叫「原陰」(prakriti)，而相對於「原陰」，凡不能改變的就叫「原陽」(purusa)，但因「原陽」不能改變，所以不能論述，要論述，必須與「原陰」一起論述，卻也因其論述，所以「原陰」一變再變，這個存在於「原陰」的內變要質就稱為「業」(karma)，一動即大動。

這些理論在「四吠陀」裏，都可以找得到，找不到的是「陽位與陰位」，而「陽位與陰位」的「時位」，除了中土的《易經》以外就再也找不到了；換句話說，「原陽與原陰」的「陽爻與陰爻」倘若沒有「陽位與陰位」的交疊運作，「八卦」的六十四種變化則不能演繹，更有甚者，《易經》原不講「陽爻、陰爻」，而講「九、六」，以「九之屈曲究竟」說明其不能改變的內質，而以「六之入其變中」說明「陰爻」的變化內質，所以就有了「易之陰數變於六、正於八」一說，以「八」即分，分則變，所以「六」從入從八，因「原陰」以其論述，必一變再變，更因入其變，所以不能不變。

這麼一看，「陰陽交合」不止「原陽與原陰」的元素交合，連承載的形式「陽位與陰位」亦在一起交合，但不出其「六合」之勢，更以「六」之入於變中，創生了一個「六位」的概念，曰「初上九六，二三四五，八字命爻」；其「初」即「陽位」之始，更以其「有始」而不以「九之屈曲究竟」

說「陽位」，而「上」即「陰位」之終，卻因其「終成」，不再能「入其變中」，所以不以「六」說「陰位」，於是一個獨特的「初、上」之「時位」概念就此建構，可惜的是，這麼一個「時位」概念不為其它哲學思想體系所接受，於是一個不能以「數象」解構的「時空」概念乃大行於天下。

「時位」既成，「九六」落於其位，於是有了「陽爻陽位、陰爻陰位、陽爻陰位、陰爻陽位」四種可能，就此建構了「不變於不變之時、變於有變之時、不變於有變之時、變於不變之時」等四種流變現象，但因流變之「流轉、定異、相應、勢速、次第」難測，與「心」不能相應，所以其「行」就產生了「不變於不變之時、變於有變之時」的「當位」流變現象，與「不變於有變之時、變於不變之時」的「不當位」流變現象，再然後，「不當位」與「當位」再形成一對「陰陽」，於是一個辨解知性就以這個流變表相的不可預知，而將這個流變現象籠統地總結為「陰陽不測之謂神」。

非陰陽

我知道妳想說甚麼，但請稍安勿躁。這個「陰陽交合」的世界起源只是「天地化生」、「陰陽絪縕」的交合，所以其創生律動與「人文精神」無涉，而如果「原始物質」只是那個不斷改變又必須改變的「原陰」，那麼那個不能改變又不能論述的「原陽」，究竟是甚麼呢？

這個「原陽」就叫「本體」，或稱「宇宙」或稱「思想」均可，但沒有起源，沒有進化，所以任何人開始說「宇宙起源」或「思想進化」，其實只能將其論說放置於「原陰」裏，「當位」或「不當位」，總是一說再說，雖然經常受困於文字的不能盡說，而有了解說不清的尷尬，但因為「原陰」不得不變的變化內質，所以不說則已，一說即愈說，其「以一犯圜」之勢即稱為「龍戰於野」，非但不是「本體」，而且其一說再說，反而使得這個不能論說的「原陽」受制於「時位」，於是「時位」乃乘勢駕馭「原陽」，而推予出來六種不能論說的「原始物質」，稱為「六龍」。

換句話說，「六龍」的圖象文字之所以創生，乃因不具變化內質的「原陽」受制於「時位」，不過這裏的「六」不具自然數的意義，所以當「時乘六龍」之時，「當位」或「不當位」的「原陽」就直截入其「時位」，卻也因其「時位」設定原本不能改變，而令其不能變化的本質衝撞不能改變的「時位」，所以再以「御天」的圖象文字來描繪一個不能統御的「本體」，曰「時乘六龍以御天」。

這個「本體」，上逆而不違，下順而不從，上逆下順而不違不從，所以能「彌綸天地之道」；只不過，在這個「彌綸」之中，陰非陰，陽非陽，陰是陽，陽是陰，不能改變的「原陽」與不斷改變的「原陰」相互交合，所以就給了「陰陽不測」另一種解說，以「彌綸」本無「時位」，所以「陰陽不測之謂神」的「神」無方，其變化無體，而在這個「神無方而易無體」的「彌綸」狀態裏，「原始物質」不受「時位」的影響，而只是受制於「原陰」的內變本質，逼迫著「原陽」的造作，所以就有了「一陰一陽之謂道」的說法，以一種沒有「業」的概念的「原陰」去敘述變之不已的「業」。

這樣的論說尚可，唯一的破綻是「業」隱涵了初始的人文精神，但「一陰一陽」卻仍舊停佇於「天地」，所以其變化「與天地準」，否則不能「彌綸天地之道」；只不過，這個停佇於「天地」的「陰陽」實作「會易」，因「會易」以「天地之氣」言，而非「陰陽」以卩說「山水之南北」，所以「陰陽不測之謂神」實為「會易不測之謂神」，其「神」，天之閃電也。

非交合

一個陰陽一個會易，一個人文一個天地，但是文人不依了，於是就說「太和之謂道」，只不過在「太和」的詮釋下，「一會一易」就成了「太和」的「太虛、神、靈」，而沒有了「一會一易」在天地之間的樸實意味；其實「一會一易」所綑縛出來的是一個「圜氣」，天體之氣也，非交合而生，以其「範圍天地之化而不過」，所以「一會一易」併存，沒有哪一個交合哪一個的造作，但因為會氣

把易氣擘畫了開來，於是「易」乃化單一為二，以應「会」之造作，但「易」以其不變之內質，再把「会」合併起來，於是就留下了「函三即一」的論說，是為「太極」的濫觴。

這麼一看，圜氣絪縕是「会易」交合的前提，動靜相待，故曰「一会一易」，「動而未形」；及至「会易」交合，而後有雨，「雲行雨施，品物流形」，卻無論如何也解釋不了「六位時成，時乘六龍以御天」。讓我再次提醒妳，我們這裏說的是「天地彌綸」，更以其「彌綸」，而無「会易」，以其形象不生，而無變化，以其動靜相待，而無剛柔，以其高低不分，而無貴賤，以其萬物混沌，而無吉凶，但一旦「会易」交合，「彌綸」已破，「天地」已然二分，於是「乾坤」定矣，「貴賤」位矣，「剛柔」斷矣，「吉凶」生矣，「變化」見矣，一切「天地化生」的現象俱生矣。

既是如此，在這個「彌綸」裏，「原会」的「原始物質」還能是絕對的「原始」嗎？當然不能了，其因即這個不具變化內質的「原易」渾然不可分析，但已受山川艸木蕃然可辨的「原会」攪動了起來，但在「彌綸」裏，「会易」兩相對峙，「其猶橐籥乎，虛而不屈」，兩者俱不動，易伏而不能出，会迫而不能蒸，所以也沒有「会易」交合的現象。

只不過，「易」與「会」本質上都是「動態」的概念，而沒有運動，就沒有「易」或「会」的概念；從最樸實的「天地化生」來看，「易」從日一勿，一者，地也，勿非字，祇是易氣之形，日出乃見，故從日；「会」從今云，今從亼及省，云就是雲，下細上大，倒轉云形即成云字，也就是說，「会」須倒之及之集之，「動態」由內而生，不同於「易」之動因日出乃見，而上揚之地氣與入覆之圜氣在「虛而不屈」的天地之間交融，就稱為「天地壹壹」，動靜相待，圜氣絪縕，而此圜氣下降、地氣上升的「壹壹」狀態，就稱之「橐籥」，吉凶未分，故一從吉，一從凶。

「会易」既合，動而愈出，覆而前，於是「会」的「原始物質」乃開始了連番的運動；「会」之首動，令「易」在「会」之底下，以易氣之形引起雷動，雷出地奮，後令「易」在「会」中行，乃有「水」，再令「易」升至「会」之上，而後有「山」；此時的「会易」倚阝交合，實為「陰陽」，

而「雷水山」之形成則為「圜氣下降」之象徵，所以日出乃見之「易」本寂然不動，感而遂通，不疾而速，不行而至，但在凝聚了所有變化內質的「会」造作下，「易」雖沒有動能，卻也只能造作了，所以這個「会」實乃「天下之至神」，而「易」之沒有動能卻又在「会」的慫恿下，不得不動，就稱為「幾」，以其「動而不動」造成「易」的大動，而這個不動而動的「幾」就是「一会一易之謂道」不以「会易」之交合來說「道」的原因，但「易」之「虛会以待」，其實只是「峙易為實」而已矣。

「会易」原不可分，但因「会」之能動內質與「易」之「虛会以待」，「会易」乃分；既分，「会易」只見会不見易，但是為了促勉已然二分的「会、易」再度還原為不可分割的「会易」，故先守会，及至恍悟守会亦不能還原「会易」，轉而守易，「連山、歸藏、周易」的歷史演變乃成。

這就是「易」也是「原始物質」的原因，但不是因為「易」具有內在的動能，而是「易」執著其本身之「不能改變」；只不過這個「不能改變」的內質為「会屬」，是為「歸藏」，所以「易」就在「不能改變」的蠱惑中，令「会」在「易」之底層動了起來，而形成了「風」之大塊噫氣，然後令「会」在「易」中竄升而有「火」，及至「会」上升於「易」上而後有「澤」，而「風火澤」的形成則為「地氣上升」形貌。至此，「雷水山」與「風火澤」乃在「天地」間形成「雷風水火山澤」。

奧妙的是，「圜氣下降」之「下降」為会屬，故倚地而造就了「雷水山」之造作，「易」依序從「会」之底層，逐一升起，而「易」之所以能夠在「会」裏造作，固然因為「易」虛「会」以待，更因「易」峙「易」為實，否則「会」是不會接受「易」的挑釁的；但「地氣上升」卻完全不同，以「会」之動能憑的是「会」的內覺力量，但是在「倒之及之集之」的勢頭還未發生之前，「会」其實是停佇於將動不動、不動凝動的「幾」的狀態，所以雖然「地氣上升」之「上升」為易屬，但「幾」的動而不動卻令「会」在「易」的底層動了起來，所以倚天而造就了「風火澤」的上升驅動。

換句話說，由天而降的「圜氣」為会屬，由地上升的「地氣」卻為易屬，所以「会易交合」也不是一個實質的交合，而是「屬性」的交合，形成一種「彌綸」的狀態，只不過這裏說「狀態」其實

並不恰當，因為這裏的交合肇因於一個留駐於「會易」之間的「幾」，所以「幾」說白了，就是一個「如如不動」的境地，不動則「虛而不屈」，一動則「動而愈出」。

這裏面最難以自圓其說的，就是「澤」，以「澤」明明為地屬，更因水艸交厝為「澤」，如何能與「風火」同類呢？說來真怪，「雷」也一樣，明明為天屬，但雷動卻起於地下，而正是這麼一個「不動於能動之間、能動於不動之間」的屬性才是「雷水山」起於「會」之「易」動、而「風火澤」起於「易」之「會」動的依憑；「澤」就是這麼一個取象於「澤上於天」的動象，以「澤」生於天，其出，無恆時，其居，無定所，忽見忽沒，或行或止，寓於星辰之間，故謂「上動於不動」間，伺視之，「格澤星者，如炎火之狀」，下大上兌，故「澤」亦為「兌」，引為「釋」，高貌之「睪如」乃墮為「釋言、釋文、釋義、釋例、釋疑」，「睪如」不復已見，而「兌」則墮為「說」，一說再說，萬物乃汩汩而出，「萬物流出說」乃成。

萬物流出，「幾」動「勢」成，所有的物量也就成形了，以佛家語言來說，就叫「藏識」，但「幾動不動」、「能變不變」之間，就叫「如來藏」，甚至連「如來藏」的概念都不能有，以其有，則峙其「不動」，一峙，不動亦動矣，即成「藏識」；「如來藏藏識」不可分，是為其理，以「如來藏」與「藏識」之間有「幾」，四種「動能」都存在，於是「不動於不動之時、動於能動之時、不動於能動之時、動於不動之時」就造作出來了律動發生之前的靜止狀態，元素與形式均不動，以其不動而無所造作。這個道理與「會易」原本不能造作，如出一轍。

非人文

論說至此，吐谷渾留給吐蕃的兩個文化財富就一目瞭然了。第一個就是「原始物質」，但由於「會易」不能交合而「動而不動」，所以附帶地，「幾」的概念也建構了起來；第二個就是「圜氣」

的概念，肇因於「會易」動靜相待，久不能峙，於是圜氣下降，形成了「雷水山」，地氣上升，形成了「風火澤」。這種「宇宙起源」的論說，對承襲自「象雄文明」的吐蕃而言，意義非凡，但是由於語言的不能相融，緣梵文而造的藏文，就取「印度佛學」的「四大造色」，將不能造作的「會易」以「地」含攝之，更因「雷」為風、「山」為地、「澤」為水，而將「雷水山、風火澤」整合為「水火風」，於是原本隱含「乾坤」與「震坎艮巽離兌」的八卦概念就被籠統地歸納為「四大造色」了。

「四大造色」的理論一出，吐谷渾所留給吐蕃的《易經》思想就有些說不清了，當然老子承襲《易經》所做的詮釋也被套入佛家的語言系統，於是有人就將「道之為物，惟恍惟惚」歸納為「名字即」，再以「恍惚」之精妙與不能籠統地了解，將牉合的「物」分解，而說「惚兮恍兮，其中有象」就是「現行即」、「恍兮惚兮，其中有物」就是「相似即」，然後藉著「恍惚」的語意停頓與餘聲，將這個「物象」牉合，而說「窈兮冥兮，其中有精」即「分真即」，再然後，以「有精」為總結，而說「其精甚真，其中有信」就是「究竟即」；至此，老子的五個層次分明的「會易」解說就成了佛家的理論，而以「理即」統攝之，於是一個嚴謹的「天臺六即」理論，就以「理即、名字即、現行即、相似即、分真即、究竟即」的形式流傳於吐蕃，而隨著「藏傳佛學」在雪域的普及，「四大造色」的概念愈行根深蒂固，於是「乾坤震艮離坎兌巽」的概念也就隨著「象雄文明」的消泯而不見了。這是極其不幸的歷史演變，而吐谷渾的種族滅絕更是吐蕃的崛起所帶給人類發展的歷史悲劇。

更加不幸的是隨著吐谷渾族的滅亡，「會易」的概念在中土也消逝了，但因「物理易盡，人文難盡」，於是在文人的推衍與詮釋下，「會易」這對相反相輔的概念就被演繹為「陰陽」的運作，而「易」的「氣之散發」與「會」的「氣之凝聚」也在其聚合形式上造就了「散漫之氣」的迴旋運動，而通過迴旋，散漫飄盪之氣便被吸引和聚合而成為「摶氣」，天地化生之「會易」乃一轉為萬物流出的「陰陽」，而「萬物流出說」一旦形成，「會易」思想於焉逕奔為「陰陽」，及至此時，要想再將「會」的能動內質所引發的創造實踐、還原為「易」的不具能動內質所固守的創造本體就不可能了。

妳此時的情緒是激動的，但卻不無調侃的意味，妳說了，不論你如何以藏文來隱藏，你都遮掩不住你的中土思想；當然我不會知道，你為何不直截以中文書寫，卻故意以一個西藏人的身份來表達中國人的思想，但我知道你的敘述策略直截控訴了吐蕃滅絕吐谷渾的歷史慘劇。

妳終於按捺不住了，直截地說，文字不是只是一種手段，它承載思想，卻也同時被思想操控，但是當「思想與文字」牉合時，文字會頑執地提出思想上的批判，甚至神祕地就其所運作的文字提出質疑；我作為一個有著吐谷渾骨血的吐蕃人對你的作為必須贊揚，但我想沒有人會否認，吐蕃人西藏人都是中國人，起碼在政治上是如此歸納的，但是在文化上，西藏文化獨樹一幟，藏文更迥異中文，所以用中文敘述的思想，無論如何融會都不可能是以藏文為內涵的西藏文化，苟若真要緊密地融合，則回歸到一個語言未生的渾淪境界是唯一可行的方法，庶幾乎可謂，除此而外，任何一種以中文窺探藏文而表述的思想，無論如何細觀深觀，都會遭遇一個客觀的「敘事瓶頸」。

我想辯解，但妳不讓，只繼續往下說，你閉嘴，在這堆被翻亂的石堆裏，石頭上的字跡已然分不出誰說過甚麼話。不論如何，這堆文字說，這就是為何這篇「遣百非的故事」必須逆溯西藏歷史，融會「格魯噶瑪寧瑪薩迦」至四個教派未分的階段，再循序而上，探索「苯教與原始宗教」的世界，尋找梵文未輸入吐蕃之前的無文無史境地，再找出一個印度佛教思想尚未自印度傳入的文化狀態，並從中找出一條道路，讓西藏文化能夠在中國全力殖民西藏的政治干與下，維繫保留傳統文化與思想，我稱之為「否定又向心」的驅動，以有別於西藏各個教派所堅持的「肯定又離散」的作法。

妳又說，不，空行母說了，「肯定」自己的教派卻四處「離散」，是當今藏傳佛教在世界流傳的狀態，卻無助於西藏文化在本土加速潰亡，要在這個幾乎無法扭轉的政治現實下，保留西藏文化的

傳衍，「否定又向心」是唯一可行的方法，但怎麼否定怎麼向心，卻是你的問題；你一直搶著說，而我又不想讓你說，根源就在這裏，因為你必須走出「噶瑪噶舉」來看「噶瑪噶舉」。

我愣住了，悶悶地回應著，這不能不說是個難題，所以我只能在光疙瘩的帶引下，說一些我所不知道的吐蕃歷史與吐谷渾文化，甚至是一些我所不了解的原始宗教與民俗人情，所以呀，我在敘事上只能保留隱晦的內涵，希望能夠刻畫出一個「普世性」的人性價值，我亦避免鋪陳議論性對話，但採取藏拙策略，將我對西藏的膚淺認知以深入佛學的探索方式勾勒出來，其中的「非文化、非言語、非心理」的精神狀態描述都是我從「華嚴的渾圓」得到的啟發，而不與西藏的神祕國土有直截關係，這樣才可以排遣「神祕國土並不神祕」的揶揄思想。

當然這個敘事策略對一些講究語言精確的人來說，可能有些離經叛道，也可能過於乾枯乏味，但對一些探索人類的「純粹語言」的人來說，這其實是一個契機，因為這個說不出來的「純粹語言」從來不在語言上過分渲染濫情，而是將歷朝歷代的語言文飾還原再還原，及至語言本身的不能造作，我統稱之為「入文字」，是善現菩薩的教勉，而進入「文字門」以後，文字生起的思想本源將會產生光亮，而與故事主角或敘述本人的卑屈生命相應，甚至只是一種無言的堅持，卻可將人的尊嚴從政治的壓迫與宗教的規範裏提析出來。是了，是了，「入」不可象，說入實未入，只能亡所，所亡乃入，這與「會易」之理解必須入其「會易」之字義，是沒有不同的。

我想這也是我必須生存於「體制外」的意義了。這個想法雖因書記的驅逐而生，卻也因「噶瑪噶舉」的內部傾軋，而令我不想寄存於制式傳承內，或我只是害怕宗教人士藉宗教之名抗爭，庶幾乎可謂，抗爭成功了，「噶瑪」必定泯滅，抗爭失敗了，「噶舉」反而得以保留，而以「噶瑪」之名來進行政治抗爭，則必褻瀆「噶舉」，是之曰「所亡乃入」。

或許這就是我必須「極深而研幾」的原因了。當然這不是只是因為聖人說，「唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務」，而是因為這個「天下」原本就包括中土與西藏，甚至也包括

歐美與日本；遺憾的是這個普天下的「妙萬物而為言者」，不為時下的文人所接受，而競相以「萬物流出」之勢動來統領時代思想，於是「時代思想」在這批文人的倡議下，「思想」乃愈下，「文字」乃愈俗，不止不能分割的「會易」不可敘述，連說盡「陰陽」的變化也不知所云了。

非空明

妳有些忿怒地說了，弔詭的是，你這裏所說的雖然不全都是「原始物質」，但都是「物」，而你作為一位佛弟子，竟然以為「物」的論說也可臻其思想的極致？這就令我不能坐視了。我先這麼說罷。佛家不講「原始物質」，所以所有「以物證心」的論說均只能是「外道」的思想；「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」，但是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。

這就是你以「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」，在你的詮釋下，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「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」的論說嗎？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」的論說呢？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；再然後，有人又說，「空」為法身，「明」為化身，而「空明結合」為受用身，但這些「法身、化身、受用身」不都是「身」嗎？而「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「天地壹壹」，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，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」。

十一、非關概念

好了，現在我得回到「孔雀信」的事故或「孔雀開屏」的故事了，否則我這麼一路探索華嚴的圓融，可能只能對「圓融」的具體形象模糊化了，而我知道「圓融」其實與「轉圜」一起皆起，不能說為了「圓融」，事情就必須轉圜，或「轉圜」只是為了讓事情最後的演變圓滿化，只不過，「圓融轉圜」或「轉圜圓融」非關「名言」的造作，而是因為事情小謹，可以回轉。

嘿。嘿。等等。你的敘述策略其實被許多佛學人士忽略了。我這麼來看罷。你以愚騃的口吻、夾敘夾論的語調，讓閱讀者讀到了一位出身卑微的小沙彌如何被駐寺書記驅趕出了祖普寺，而一段段與書記的談話、一聲聲「長老們」的呼喚，卻輕巧地交代了小沙彌的宗教背景。

只不過，你其實在替長老們叫屈，並控訴「政治高壓」令周旋於「無神論者」的長老們嚷著要宗教自由，但現在的西藏宗教充滿「不自由」的分子，肇因於西藏自古以來一直都是「政教合一」，而執政的共產黨人卻堅持「政教分離」；宗教領袖沒有了政治自主權，使得宗教團體長期以來都羣龍無首，而這個情況因達賴喇嘛於西元一九五九年逃到了印度而鬧得邊境原本不是很清平的印度與中國更是尷尬，不料新崛起的烏金噶瑪巴於西元一九九九年十二月也步著達賴的後塵，逃到了達蘭撒拉。

再然後，你以我的口吻令「吐谷渾」挹注於你的論說，而成為你連繫吐蕃與中土的媒介，甚至是你回溯「歷史」到一個「印度佛學」還未大舉入侵吐蕃時的手段。我不得不說，這個回溯至吐蕃的「前弘期」的敘述策略是極其高明的，因為「吐谷渾」這個已經滅絕的種族，歷史上所陳述的不多，

而且大多語焉不詳，於是就給了文學人士極大的想像空間，當然這種論述是「文學性」，而「非歷史性」的，所以就讓你的「後設敘述」徜徉於「非歷史」的空間，翱翔又安全。

在「文學性」的隱晦內質裏，「吐谷渾」這麼一個從中土遷徙到柴達木盆地的慕容鮮卑族於是就被你賦予了純正的「老子思想」；只不過，你很小心，所以就借著吐蕃入侵吐谷渾的歷史事件，來解釋久已失傳的「会易」概念如何被吐蕃帶到了雪域，並逐代繁衍；當然這樣的故事或「非故事」，不止卑微的小沙彌從未曾聽過，連當今飽學的「學院派」歷史學者可能也缺少這種了解，就算有這個懷疑，或許也礙於理據不足，而不敢以「歷史性」的推衍替「吐谷渾」平反罷。

我想這就是你的敘述主軸，至於在境外呼風喚雨的宗教人士，我想是附帶的，起碼在這篇「遣百非」的否定一切「文化與宗教」的陳述裏，要論及「大寶法王」的認證風波，可能都有褻瀆「噶瑪噶舉」的隱憂；對一位從小在祖普寺出家的小沙彌來說，噶瑪巴的確高不可攀，不論誰是誰非，只要是高居上位，丈八燈臺，光芒四射，燈臺下面只能一片漆黑，而小沙彌在祖普寺呼救的時候，那兩位遠居印度的泰耶噶瑪巴與烏金噶瑪巴並未聞聲救苦，甚至只能為了傳承的正統而大打出手；至於你是不是因為這個原因，有些不開心，所以不說要開悟、而說要傳承，不說尋覓華嚴、而說滾動光疙瘩，不說佛學、而說佛教，可能就成為你隱藏「傳承」、否定「宗教」的潛在動機，而令吵得不可開交的「噶瑪巴認證」走出遭人詬病的「宗教傾軋」，而有了「超宗教、超傳承」的敘述風格。

非名言

我說這就是「遣百非」截至目前為止的基調，你不會有異議罷？當然這麼十大篇章，由一連串的「非關書寫、非關表述、非關會意、非關光暗、非關黑白、非關刻畫、非關傳承、非關歷史、非關文化、非關宗教」等等論述，夾雜著諸多有關「非關」的變奏，林林總總，小沙彌叫喊得聲嘶力竭，

硬是把「非關書寫」的書寫對象給叫出現了，但細細讀來，在字裏行間，那個紓發衷情，據理力爭的情懷，並不是朝著書寫對象而去，而是直指「孔雀信」事故或「孔雀開屏」的故事，只不過，開了屏的「孔雀」相當高遠，其所駕馭的「孔雀信」也只可供遠盪的達賴喇嘛背書，對失之於道的小沙彌與和他在祖普寺的同修們而言，再怎麼說都只能是個惡作劇。

說到了這裏，你那個說了又說的「非關」敘述已經有些「言不盡意」了，於是就到了你非得讓「言能盡意」的「非關」敘述直截進入一個「盡而不盡」的敘述變奏的時候；不過這篇「遣百非」的故事畢竟是用「藏文」陳述的，而「藏文」緣「梵文」而造，從來都不在「盡」字上多做揣摩，所以也沒有「盡性」或「盡人之性、盡物之性」的含混用詞，當然就更沒有「贊天地之化育、與天地參」的語境了，至於中土的說法「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」，則對藏文從來都不能進行「唯天下之至誠」的敘述來說，那個「能盡其性」的涵養就再怎麼說都說不清楚了。

我這麼直截了當一說，你那個有關「非關」的變奏非得深入「非關」的主旨而變奏，於是就有了立論根基。從這裏看，你那個愚騃的口吻、夾敘夾論的語調其實是必須的，而你用這種語調來敘說一些前人所不能敘說的事物，更是絕頂聰明；我當然不知你這個敘述能力是不是從「辯經」學來的，我也不知這是否為後來的翻譯者所添加的，但是無論如何，要在諸多文字的轉述或轉繹裏走出文字的愚弄，深入「名言」可說是唯一突破「非關」的變奏敘述的方法。

如此一說，你的動機就明確了，因為「名言」就是「概念」，而「非關概念」就是打破「名言能盡意」所隱涵「名言與意」那個「一對一」的關係，因為在藏文的敘述裏，甚至在古典中文的敘述裏，「盡」有多重意義，所以「名言與意」可以有「一對一」、「一對多」與「多對一」的關係。

這個「盡而不盡」的敘述在古典中文裏隨處可見，也不須多加解釋，只是到了今日，現代人因西方的敘述邏輯與理性表述的影響，執意以「一對一」的精確為所有「名言與意」的唯一關係，所以「盡而不盡」就只能是「文學性」的表述了，而在藏文，由於「盡」從來都沒有揹負那麼大的使命，

所以「圖象語言」就格外來得重要，譬如說，任何人聽到「有福得到乳牛，卻擠不出牛乳」或「二針不能縫補」這種「圖象語言」，他的意識所生起的「圖象」只能是「盡而不盡」的語境；這是我們在讀藏文敘述的「孔雀信」時，一定要有的警惕，尤其許多「圖象語言」點破時空背景，以「加密關鍵值」將轉喻再轉喻，令「密碼的解讀」從種種隱喻營造的異域幻境中跌落，使得「超現實」在回歸於「現實」時，令「空言」多於「實際」，以至於「噶瑪巴壓根兒也沒有轉世指示」還是有了指示，或「噶瑪巴應該轉世的時候就會轉世」也應時而轉世了。

我真的不能不說這是「文學敘述」的極致！太錫度、太錫度，你真高妙，你讓噶瑪巴用「圖象語言」將自己的轉世故事變成電腦裏的「解密」數據，但這還不要緊，你還將這個「解密」圖象藏了十一年！太錫度、太錫度，你真沉痛，細心的夏瑪巴弟子才有可能知道，當世的夏瑪巴在中國共產黨的史冊裏已經「死」了，而一個已經「死」了的夏瑪巴當然不能認證噶瑪巴，但當世的夏瑪巴不是才重新獲得達賴喇嘛的認證嗎？只不過，共產黨說了，遠盪印度的達賴喇嘛是個「國家分離主義者」，而一個「國家分離主義者」所認證的已經「死」了幾個世紀的夏瑪巴，無論怎麼說，都不可能是認證「大寶法王」的仁波切。基於這個政治考量，太錫度決心一搏，於是「孔雀信」就被營造為一封改變歷史的信函了！太錫度、太錫度，你真聰明，你使噶瑪巴變形出現，不觸時忌，卻同時直奔夏瑪巴的「繼而不繼、不繼而繼」的傳承，以重獲你在「噶瑪噶舉」的地位。這與噶瑪巴與夏瑪巴倆人在歷史的認證上「二而不二」，其實是毫不相干的。

當然這麼一封有著「加密關鍵值」的「孔雀信」，你不可能讀到，甚至祖普寺的長老也不可能讀到，所以你才不得不用一堆「非關」以及「非關」的變奏去陳述「言不盡意」的語境；當然也由於你不知「孔雀信」的內容，所以你不能簡短，不能直截了當，所以「筆則筆，削則削」在你的行文裏不可能出現，更因為你必須逡巡，必須迂迴，所以在逡巡與迂迴之間，就迴盪出來一些「欲語還休、言不盡意」的語境，而莫名其妙地，你的這些模糊敘述竟然也有一些「可讀性」。

這是否真是「無心插柳，柳成蔭」，我不得而知，但你的敘述竟然在無意之間深入文字，更在「入文字」的趨動下，令「文字」刀刀見骨，而使得敘述的「文字流」不足言哉。這是我左思右想，都不能理解的地方。照理說，這樣的書寫只能成就「詩」的營造，但你的敘述卻不是「詩」，也不是「敘事詩」以「史詩」的宏大敘述來描繪「盡而不盡」的語境；至於說，這麼一個「藏文、中文」的轉繹，是否成就了「象雄文明」時期以來就一直在雪域流傳的「格薩爾」的史詩風格，也因你的敘述多隱，所隱者大，所諱者深，而費人思索。

是呀！你提綱挈領，從一開始就說這個叫「奪胖」，非因「文字訛奪」，反倒是因為「奪」之一字隱涵著文字脫漏、脫失的訛奪之意，而「胖」之半體卻是一個不可分割的半體，其「不可分割」不是指一個整體的不可分割，反倒是指兩個獨立的個體原本就毫無連繫，但一旦結合了起來，卻不再能夠分割的一種緊密勾旋的關係。我不得不說，這樣的「敘事」只能是黑色的描述，所以你才在深沉的夜，以月疙瘩充當意象，來推動黑白明昧的意識型態，只不過，你所說的惟恐不盡，所欲「盡意」的又惟恐不滅，所以就以「戮辱」與「夷類」來脫離那個已然壓了千古的敘述瓶頸。

然後你就一路到了這麼一長串的「非關」末段，卻以「非空明」做下了「孔雀開屏」事故不是「孔雀信」故事的總結。但我總覺得你的用心並不是那麼簡單，這麼十個「非關」也不是隨隨便便就串連在一起的。我這麼猜罷。這與「十二緣起」有關。只不過，你將「名色」的「能所的分際」一分為二，並以「名言」的「能詮」為變奏，而質疑整個「十二緣起」原本就是一個「名言」。

你不會否認罷？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。如果我說的是正確的話，你這個「名言」竟然將「十二緣起」提升到一個「物」的論述範疇，當真駭人聽聞；當然這麼一個「物」的「名言」或「名言」的「物」在生起「名言」的時候，

也歷經了「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」已經脫離了「心」或「心所」的詮釋，所以你乾脆以「非關名言」破之，於是就造就了「非關概念」的篇章。此心不可不說甚為縝密，有「文章千古事，得失寸心知」的自負，但我總覺得淒涼。

順便提一下，緊接著這個有關「非關」變奏的變奏，「非關概念」將轉入「孔雀信」的閱讀，但是仍將沿用愚駭的口吻、夾敘夾論的語調，使閱讀的人不自覺地生起「孔雀信像一個傻子寫給一羣傻子的密碼」，所以整篇「遣百非」的基調又再次反復，更因反復增加了一些內容，於是「百非」的力度翕張，使人想起了「孔雀」既然生為孔雀，「開屏」就只能是孔雀的感覺執著或情緒張狂。

非結構

是呀。好像不論我說甚麼，所說的愈加不能「入文字」，反而因為一再凸顯那個原本說不清、道不明的「純粹語言」而愈發不能忘卻文字了。這是個甚麼糾纏，我無力探索，我只知道，我讓文字刻畫在石頭上，是對文字的捆縛，更是對石堆的獻祭；這是一個「幻與予」的糾纏，更是個「幻予」在文字推予裏所產生的思想幻境與精神幻象，因為我知道，我知道呀，語言先天上就是一種暴力，而那些以為能夠以語言甚至方言寫出自己的鄉土、自己的現實，自己的真實的一些書寫的人，其實根本就不了解，自己操控語言來說服自己，只能是個矛盾，遑論紓發「語言的純粹性」？一個質樸純粹的人生根本就沒有鄉土或外地的區別，也沒有寫實或魔幻的區別，更沒有中心或邊緣的區別，也正因為書寫的人對這些強自分類與語言塑造已到了一個詞彙僵化的地步，所以一堆沒有精神內容卻有著類似反面的「毛言毛語」才會冒了出來。

妳噗嗤一笑說，這個就叫作「以撒的捆縛」。

我惶惑了，「以撒的捆縛」？

「可不？這與亞伯拉罕把兒子帶到石山上獻祭，是同一個心態。」

「妳這一說又扯遠了。我不懂這些，我只知道在石頭上刻畫，既讓因緣造就文字的流露，又讓自己置身於我所不知的因緣牽扯裏；我只是以我自己熟悉的母語寫自己的歷史、自己的文化與自己的宗教，至於那些有緣讀到這些刻畫在石頭上的文字的人是否因為對藏傳佛教與西藏文化的一知半解，連帶地對我的『石頭記』產生反感，甚至打壓，在我刻畫爻符的當時，真是想都沒有想過。」

「喔喔。這是因為你有著深廣的悲心，還是因為你以文字捆縛思想原本就是個壯麗的獻禮？」妳調侃地說了，「這只能說是個神思罷。至精而後闡其妙，至變而後通其數。」

我聽不懂，「這個石頭山上不止沒有變通，更沒有精妙，甚至與雅魯藏布江所沖刷出來的印度平原也不相關，當然就更與雅魯藏布江在平緩的走勢所流淌出來的印度文明無關；這裏真的甚麼都不存在，只有因緣的闡述，而我的文字只是在石堆之間流露氣質，或是因為氣質的蘊涵才流溢出文字，但不論是甚麼理由，我都有些懊惱，因為我只想『入文字』，從來都不想『出文字』，更不想在『出文字』的過程裏說『故事』之所以不得不發生的事跡。」

妳又噗嗤一笑了，「這無疑地是吐蕃的巨石文明。聽說西方世界有巨石神殿，也有巨石雕塑，更有巨石藝術，就算是在那個沒有巨石也沒有神殿的黃河流域，中土也孕育出一個璀燦的象形文字，然後就是以圖象般的文字化生了詩歌的文字神殿。」

我打斷了妳的揶揄，「是呀，是呀，不過在吐蕃，這些都不存在，而我只能以這麼一篇在石頭上論說古文明的巨石說事，但我所說的卻不是故事，而是『故事還未衍生為故事』之前的事故，我也不能確定這麼一片石堆究竟能否散發『噶瑪噶舉』傳承的希望與『藏傳佛教』綿延的渴望。或許就讓這堆石頭如是存在罷，沒有字跡的靜默、沒有敘述的律動、沒有故事的包容，而是如如不動的存在，或『非存在』」。我近乎哀鳴地懇求著，也不再繼續這段談話，又埋首於石堆裏，進行我的石刻。

我這一刻畫就忘了時日了。直到有一天，我悠緩地從石堆裏面抬起頭來，只見左邊是山，右邊還是山，兩山銜接的中間就只能是埂道，不，不！應該說是谿谷，或壑谷。谿谷不是路，卻是容我在山巒之間穿身而過的空間，而上了谿谷，谿谷就成了埂道，埂道就成了路，而左邊的山與右邊的山在埂道之外還是埂道的推擠下，就成了一個「平地起土堆」的景象。

我說不清這是因為埂道方便，土堆只能被堆起，還是土堆隨意，埂道就只能蜿蜒於土堆之間，反正山頭之外還是山頭，千山萬徑盡是呼喚，都是佛音；對這樣的土堆，我既走不上去，也不能質疑為何土堆會是這個形貌而不是另個形貌，我對一垛一垛鋪展在埂道上的屎跡既不能視而不見，也不能當作指引，只能繞著走，踱過去，不管土堆湧蕩出來甚麼泥石，也不管埂道又流漫出來甚麼污垢。

沿著屎跡，下了山頂，我仍舊無法想像我會走出山羣，只能在前面無路、後面無跡的泥地上，看到沿途被自己一腳高一腳低所踏印出來的坑坑窪窪；我既說不清是因為我一定要往前走，所以走出了坑坑窪窪，還是因為反正沒有路，泥坑也不能算是陷阱，不論怎麼說，我都不能停在原地，時間推著，空間擠著，路走不通還是得走，也不管是上山，還是下山，繞過來繞過去，畢竟還得走。

路不像路，只是一條氂牛踏出來的痕跡，一路蜿蜒，沒有盡頭，到了該轉彎的時候就自然曲折了，沒有甚麼理由非曲折不可，但總算還繼續往前延伸著，真正到了石頭擋道，看不到前面的時候，我索性就跨上石頭，於是遠處的視野就開闊了起來，然後我再下來，硬在石縫之間擠出了埂道。

我在埂道上走著看著，倏忽間就看到了人類思想的窘狀；看到了這個景象，我呆立了一會兒，於是我上了石頭，沿著石堆看下去，卻一下子又看不見思想的蹤影，從高處遠處看，好像是一幅宗教氣象，走近了卻又看不見了，我不能說我愈往遠處看，離宗教愈近，卻只能在時高時低的石堆上感受歷史對宗教的嘲諷。

一個姿態一個氣質，一個印象一個思想。石頭上有精魂，而我有一天也將變成石頭上的精魂，這本身就是個「遣百非」的故事，而且因為懷疑，所以我就只能成為石頭上的精魂，因為恩寵，所以我才能找到以前在石頭上留下的精魂；但是不論如何，我都只能與時間較量，與空間爭寵，就像我以小石頭刻大石頭一樣，如果沒有一個期盼，在未來世的某一個時空，由一位精湛宗教思想的人將這麼一個爻刻描繪出來，這堆文字也將如石頭一樣被丟棄於荒山石堆裏。

這原來也就這樣地存在了，直到有一天我從石堆裏翻出來一個石塊，說不清是哪天留下的，但我一讀，差點從石堆上翻滾下來。這個我想是妳批判我動機不純正的原因。但我止不住興奮呀。它的漢文訊息竟然遙指「吐谷渾」，而說「吐谷渾」之興衰並不是我們所以為的那樣。這位在石頭上留言的人是這樣開始的。我是一個研究「吐火羅文」的教師，無意之間到了這裏。我不認識你們，更不懂你們在石塊上所留下的藏文。這麼一種陌生的情境對我來說是很熟悉的，因為這也是我瀏覽網路經常會產生的想法，當然我興之所至，有時也會回應幾句，但大多時候，我都不想攪和進去，尤其對一些低俗文字，更一晃而過，遑論迴應？不過當我讀到你們這些「漢藏」夾雜的文字，我有些驚惶，因為我明白你們這些敘述是在批判我的古文字研究，而且好像還不知天高地厚地批判了中土思想。

這堆文字繼續寫著。我不懂西藏，所以西藏這麼一個神祕的雪域對我來講怎麼說都是陌生的，但我對文字有感覺，當然不是你們所寫的藏文，也不是西藏的風土民情，更不是你們筆下的西藏歷史文化，而是對「純粹語言」的感覺；這是我這麼一個不了解你們的文字的人也想在你們的石頭上留下些記錄的原因，希望你們能夠接受我以「古文字的考證與校勘」來追究思想根柢的苦心，同時也認真思考我根據你們提出來的範圍與問題作為我論述的基石，而不是走出這個聽聞的範圍，強作解人。

你們千萬不要以為我這麼做是因為我不能以中文來敘述西藏故事，而是因為我一向有著良知，深知以中文敘述西藏故事，不是不能論，而是要以中文象形字的原型來論，而且愈接近原型，則愈能接近西藏故事，以西藏這麼一塊神祕國土，原本必須掀起一切後來的附加物，才能認知真正的西藏。

這可說是任何一個以「非藏文」的文字來描述西藏故事唯一可行的方法，也就是以紋化之，而那個「紋」沒有別的，也就是文字未出之前的文化紋理；畢竟這個世間的緣起不是只與印度佛學如何衍生為藏傳佛教的寓言故事有關，更與蓮花生大師如何掃蕩羣魔無關，當然也不應胡七八扯，牽連出一個關於苯教神話如何結合佛教的寓言故事，因為這樣的批判都沒有直溯原始文化紋理來得清楚。

你們要記住，西藏往事推衍到最後就是吐谷渾往事，所以用藏文寫西藏情事與用藏文寫吐谷渾情事沒有不同。但能寫嗎？這個矛盾在你們堅持「文字文學文化」不可分割的理念裏愈見悖逆，所以也就愈發不能以藏文迴盪一個「跨種族跨文化跨語言」的文化底蘊，遑論以之詮釋西藏的佛學思想與佛教精神？顯而易見的，你們說了那麼多，並不真正懂「比較語言學」，更不懂「東方學」，但這個懵懂還不是最糟糕的，最嚴重的錯誤在於你們以一個沒有辦法考據的「語言文化比較」推衍出來一個「老子學說」對波斯拜火教的影響，這麼一來，不止整個「語言文化」的比較不再具有研究的價值，而且這麼一條以文字直通思想甚至宗教的管道令「歷史」不能論述。這才使得我悸怕起來。

當然我知道你們的意圖，我也明白你們把「歷史」連根斬截，來說明一切歷史著作都是不可靠的用心，但這未免有些矯枉過正了，你們應該明瞭當初蘭克創「語言文字比較考據學」以建構「歷史編纂學」或「實證主義史學」，是把「歷史學」變成「史料學」，而不是把整個「歷史」連根拔起，但你們卻因為掙扎於「歷史」是個生命觀念還是時間觀念，最後以文字直奔宗教，那麼這麼一個動機究竟有何意義呢？這個才是問題的關鍵。對一般人來說，這個問題或許並不重要，但對你們這些追尋「純粹語言」的人來說，卻是一個不可迴避的問題，而且在這個問題還沒有被滿意地回答之前，任何以文字來推論「密碼」或只是提供「加密關鍵值」，都不適宜。

在繼續往下說之前，我必須做個申明，我的敘述與歷史分不開，更想揭示歷史的源流與本真，這個與你們的「跨種族的藏文敘述」殊途同歸，但我不認為只有藏文才最接近「純粹語言」，因為比這個更早的吐火羅文更有可能結合梵文與波斯文，畢竟藏文的創製是七世紀以後的事情，而吐火羅文則與「創世紀」同時存在；如果我能借用你們的比喻，說祖普寺後山原本就是「原初時間」，而不必另創一個時間來進行「噶瑪噶舉」的傳承述說，那麼吐火羅文的發現就是「老子思想」原本源自波斯的見證，所以也不必另尋一種文字來建構「老子思想以拜火教圖騰來呈現」的論見。

非文本

我能夠了解，這麼一個議題必定引起中土學界的反彈，但我不能不說，因在缺乏歷史文獻佐證的前提下，研究吐蕃、波斯的古代歷史問題只能以創始性與突破性的論見來做一個繼往開來的事業；有趣的是，我是在閱讀了你們留在這堆石頭上的寓言故事才整理出來這個議題，但是石堆雜置，壓了一塊又一塊的石頭，實在也說不清到底是誰先挑起了話題，所以極有可能是藏在石堆的字句觸動了我研究吐火羅文的敏感神經，然後這個想法就再也止不住。當然你們這些雜遝紛亂的文字都是循著今日藏傳佛學的規模往前推衍所整理編撰出來的軌跡，所以現在就讓我也遵循著你們的論見，再往前推衍出來兩條重要的線索：「吐蕃藏傳佛教的前奏」以及「印度佛學引進吐蕃的路線」。

我不能不說我這個想法的生成與我研究吐火羅文的陶冶有關。當然現在懂吐火羅文的人很少，但吐火羅文的存在是個不爭的事實，那麼吐火羅文與吐蕃的轉變或藏文的構建是否有關呢？我這麼說罷。西藏先民無法以藏文記錄原始藏民的經歷過程，因為藏文之創建是政治性的，在第七世紀由一個宗教議會決定，責成松藏干布派遣使者吐米桑部札前往印度學習梵文，然後以梵文為基，自創藏文；在這個研製藏文之前的漫長時代之中，原本即為西羌族一支的吐蕃先民則是在一種「非藏文」的表述

方式之下進行思想溝通，也正因為這個「非藏文」的認識與一個想解脫「非藏文」的自覺，而導致了這麼一個以梵文為基、造藏文的政治決定。

我再強調一遍，這是個政治決定，不是宗教決定，因為此時的吐蕃，佛苯參雜，梵文佛典大本尚未有系統地輸入，僅有零星的佛經，或從尼泊爾或從長安，隨同和親隊伍流入，但不足以造成後來的藏傳佛學對吐蕃思想的全面統馭；要注意的是這個時候的吐蕃，種族混雜，從秦漢以降一向都極其彪悍的凶奴勢力被漢武帝四處追逐，已逐漸衰退於北方草原的民族裏，所以從東漢以後，東胡分支的慕容鮮卑族取而代之，但也因受到中亞地區貴霜王朝的犍陀羅或大月氏影響，所以從中土遷往柴達木盆地的慕容鮮卑族其實已經與中亞波斯族混居而有了融合的跡象，不過這個時候的貴霜王朝也不再是那個曾經統一過北印的貴霜王朝，而是逐漸回到印度吠陀文明之前的雅利安人的草原遊牧民族文化，與印度河流域所孕育出來的恆河文明漸行漸遠，而有了一個「象雄文明」的泛稱。

這些民族在初始融合時都還保有草原遊牧民族的根性，所以其遊動性的草原文化對河谷農耕的農民就形成威脅，甚或對定居的農業生活方式進行侵略；農業社會保守，自給自足，所以可以在幾千年間都維持一個緩慢甚至不變的文化型態，但也因反復循環的農耕需求而造就了極其根深蒂固的土地私有的概念。這些在遊牧民族裏都不存在，因為遊牧原為非自足性的經濟行為，社會組織鬆散，沒有土地私有的概念，甚至因為持續性的移動，尋水草而居，也沒有強烈的家庭觀念，更沒有類似中土的家族、種族觀念，所以對一些強烈的私人感情因素，往往不知所云。

這裏有一個相當有趣的文化機制，因為遊牧民族對生活的基本衣食需求不能滿足，也不能完全脫離農耕產物，所以必須有一個產品交換的機制，於是就自然形成了「市集」的社會型態，這也就是為何所有遊牧民族都會有一些市集的產生，成為最基層文化傳遞與傳承的交換場所；市集既成，雛型的商業貿易文化則開始建構，波斯商人的駱駝商隊就是如此應景而生，在吐谷渾地區交換有形的生活物資，同時也交換文化與生活經驗，當然在這一切交換過程裏，各種軼事不止豐富了基層文化的生命

力，更在傳遞的過程裏，被說唱的人添油加醋，而有了一些匪夷所思的故事，再然後，更後來的說唱者將長期的故事蒐集、編修，並佐以修辭而成詩句，最有名的就是「格薩爾」史詩的形成。

非魔幻

讓我再一次提醒妳，這樣的論說不是我這麼一個出家人所能想像出來的，尤其這種明目張膽的文字描述絕不可能是隱藏在石堆裏的藏文敘述，因為隱藏式的論說比較渾沉，而市集傳播只能輕浮。這個輕浮的傳播模式基本上就是「格薩爾」史詩的傳遞形式，內容則大同小異，因傳誦之人的意念所變，甚至有一些只是市井傳言的即時添加，稱不上文學敘說，但它的本質是遊牧性流動性的；也就是說，口耳相傳的「格薩爾」史詩之所以流傳是草原遊牧文化屬性，而不是河谷農業文化屬性，西方的荷馬史詩，迦太基文化與希臘文化，甚至莎士比亞的劇作都有相似之處，而一路追尋下去，令人驚訝的是，這些都肇因於迦太基所創造的符號化字母，或者說，這一切都因符號化字母與遊牧根性相應，「師目不師心」所導致，只能順應眼睛的運動習性，橫向運作，而不能直向緣心。

文字的繁衍對人類的影響推論到「師目與師心」的基本思想層階，興味盎然，但也相當混淆，不過因為這條線索提供了一個可以直溯第七世紀藏王所主持的宗教會議所做出的政治決定，所以意義非凡；要特別注意的是，這個時候流進吐蕃的中文佛典文獻都是直向敘述的，不止不能與橫向游移的遊牧根性相應，而且處處產生格礙，但是這個時候的吐蕃不可能了解「師目與師心」的不同，當然就不可能知道「中文直行所以師心，梵文橫行所以師目」的道理，所以這個政治決策與探索「心目」的運作是毫不相干的。我只能說，吐蕃創建文字的「自覺」是政治性的，始自宗教上的「不自覺」，因不能「師心」所導致，但是後來演變為解脫宗教上的「不自覺」而達到新的政治「自覺」，則肇因於藏文的創建，卻因只能「師目」，而困擾了政治。

所以呀，我必須在你們所定義出來的藏文聽聞範圍，顛覆你們的藏文論說！不過你們一定要有開放接納的心胸，因為藏文的創建因緣原本就與中文象形字之創建因緣不同，並不是基於一個「仰觀天象，俯察地物」的原始採集行動，而是立基於遊牧文化的根性，在各式各樣的語言與文字影響下所產生的折衷方案，恰似市集裏面的商人以中文、梵文、波斯文，甚至鮮卑語、匈奴語、象雄語，彼此交換著生活必需品；這時的「宗教議會」決定選擇梵文為藏文的基石，其實與草原遊牧文化屬性脫離不了關係，應該說是吐蕃的「原始思維邏輯」定型化以後的文化產物。

藏文既造，在以後的漫長歷史裏，吐蕃開始全面移植印度佛學，翻譯梵文經典，而成就了後來的藏傳佛學在西藏的最主要文化形態，甚至發展出來了一個「言必稱印度」的思維習性；但是相對來說，藏文創製以前的吐蕃原始思想則鮮有論及，而「格薩爾」史詩的傳誦，到底是以何種語言來記錄吐蕃的生存活動與其他種族的文化交往，甚至一些與自然規律的妥協以及對後世思想的傳衍影響，則殊少記錄；奇奧的是，缺乏了這些賴以形成固有感覺經驗與思維模式所強化成的統一認知方式，卻能將「格薩爾」的事跡持續地遷延下去，說明了這種吟唱詩人的傳誦是超越語言與行為的交往的，雖然個體性傳達並不能在普遍的佛教氛圍裏進行廣泛的交流，一個超越個體生命與時空侷限的傳播方式也未見存在，但是這樣一個「個體性」傳達卻穿越時空，成為某種獨立於語言之外的心態或物態符號，甚至只是一個固定了的觀念或表達觀念的「形式元素」。

我不能不稍作澄清，「形式元素」的觀念與我們藏族執著於「儀軌」有一種說不清的關連，卻不是印度的原始觀念，所以「格薩爾」史詩的流傳必然與吐蕃歷史上的重大事件有關，或者與吐蕃人對某些規律的共同認知模式有關，不然就是對某類事件的共同行為方式，否則不能在超越語言的方式下成為共同文化的積澱，所以「格薩爾」史詩所透露的訊息，應該是如何在堅實的詩句裏走出語言的困擾，去尋找一種不同於平常生活中的狀態，來記錄與表述這些特定條件下的狀態；困難的是，這種狀態或大體經歷的過程不能用藏文來表述，甚至可能不在「格薩爾」的詩句裏，因為一個恆穩的吐蕃

民族活動的「目的、時間與方式」乃至「行為、表情與語言」，已經因為「格薩爾」的「確立、動態與變化」而被隱藏了起來，反而不能在「格薩爾」的事跡裏傳達出特定的訊息，尤其吟唱詩人的素質與隨性的添油加醋更加模糊了特定訊息的傳遞，因此我不能不把他歸屬於規則的製定者，甚至是吐蕃原始思維的製定者，簡單地說就是「巫神」，不止是原始社會活動的關鍵人物，更對吐蕃民俗、儺劇的定型與解說與文化進程都有很大的作用。這大致就是「吐蕃藏傳佛教的前奏」。

非寫實

吐蕃歷史回溯到這個階段，其實並沒有印度佛學的影響，甚至沒有中土佛學的影響，而在這個傳說中的原始時代，吐蕃先民並沒有留下太多的原始記錄，來說明漫長的「象雄文明」在雪域的冰天雪地裏所形成的基本發展模式；你們一再強調，也一再論證的，讓我再複述一遍罷，吐蕃在歷史上的一次大規模的出擊裏，滅絕了在柴達木盆地經營了三百年的吐谷渾，卻同時也被吐谷渾整個同化掉，所以西元六六三年以後的吐蕃，其實是一個夾雜了吐谷渾文化與原始象雄思維的文明。這樣的論說，相當不簡單，而且推論到這裏，一切都還勉強可以找到歷史上的佐證。

現在我就要說說「印度佛學引進吐蕃的路線」。不過從這裏再往上回溯到吐谷渾文化的形成則充滿了臆想，而且眾說紛紜，一個疊著一個的石塊，上面佈滿了密密麻麻的敘述，大多分不出開頭與終結，有的甚至沒有標點符號，一部一部的論說一落一落的辯白，令我簡直不知應該從哪裏開始釐清思想，心裏也徬徨得很，所以我只好依止一個有幾丈高的巨巖；這塊巨巖非常獨特，橫橫豎豎地佈滿了「漢、梵夾雜」的文字，雖然沒有提到象雄，也沒有提到吐谷渾，但卻提到了吐火羅文，也提到了「老子思想」。我初讀之下有些悸怕，但又覺得可以將之當作一個橋樑來彌補藏傳佛學傳進吐蕃之前那段說不清楚的「象雄文明」，而不是以藏文創製後的「恆穩思想」來論說吐蕃。

這段文字開宗明義引錄了一段《佛祖統記》的記載，「師曰，老子含義膚淺，五竺聞之，適足見薄。」這位老師就是中土赫赫有名的玄奘法師，而這段記載則反應了玄奘奉唐太宗之命將《老子》翻譯為梵文的經過。當然玄奘奉敕翻譯，非常不以為然，但又不敢抗旨，所以他在翻譯的過程與其他道家學者爭辯，更反對用佛家理論來比附《老子》，但他縱使有百端不情願，卻還是將《老子》翻譯成全世界唯一的一部梵文版《老子》；至於這麼一本翻譯作品到底有多大的學術價值，現在已經不能考證，因為「印度佛教史」無法證明玄奘翻譯的梵文版《老子》確實曾經在印度流傳過，這當然又是因為「印度無信史」所導致，但卻有證據顯現《老子》思想與印度密教或婆羅門教理論絲縷牽連。

這就引發了一些中印學者都不曾探索過的問題，因為如果這些理論與學說的牽連都不因玄奘的梵文版《老子》而生，那麼究竟是何時產生的？照理說，擅長玄思的印度人對《老子》應當極度感興趣，除非這樣的思想已經存在於眾多的外道理論裏。當然這裏假定了玄奘的梵文翻譯不存在語言隔閡的問題，也假定了玄奘對《老子》的翻譯是承續了他在印度連番破小乘與外道諸惡見、「為之除冥」的心態，另外一個在這兩個假定之上的根本假定，就是玄奘對佛法的信念極為堅強，並深信任何一種學說與「大乘佛學」互立互破，盤旋而上，必在其思想的頂點與佛學結合。

這些假定在玄奘的《大唐西域記》都可查證，壞就壞在這麼一本《大唐西域記》不是玄奘撰寫的，而由弟子辯機授筆，匯編成書，於貞觀二十年直截面呈唐太宗，也就是說，玄奘在接受了唐太宗所賦予的政治資源，還沒來得及將梵文佛典翻譯為中文之前，他就奉旨先將西域風土人情交代清楚，所以這本門人纂輯掇拾而成的《大唐西域記》應該是玄奘由印度遊學東歸回京後的第一本著作；不幸的是，其詞句多奉承阿諛，甚至歌功頌德，諂媚作訛，或因僧徒基於倫理，沒有辦法接受某些概念，或出於善意，以保留玄奘的聲望，所以對玄奘的口述大動手腳，尤其有關男女大欲的描述大多刪除，卻賦予了明朝的吳承恩以插科打諢的故事來敘述唐三藏的取經經過；換句話說，《西遊記》之造原本就是吳承恩批判辯機與其他玄奘弟子的「奪胖」事跡，卻與《大唐西域記》緊密勾旋了起來。

這個「以先入之見，尋相應之辭，即至尋獲，以之證理」的思考方式是中國文人的陋習，也暴露了中土接受外來文化，從來就不是被動接受，大多充分考慮中國國情與文化傳統，將之選擇、刪改了以後才吸收，「然後約定成俗，究成定見」，就算佛經，若有疑問，也是悄悄刪掉了事；這麼一個陋習落在吐蕃人的眼裏，簡直駭人聽聞，但還不至於令吐蕃的「宗教議會」做下一個選擇梵文為藏文基石的決定，而是《大唐西域記》所描述的風土人情整個瓦解了「格薩爾」史詩的敘述，不止令吐蕃的生存活動與其它種族的文化交往不能敘述，而且吟唱詩人超越語言與行為交往的傳播突然在《大唐西域記》的語言下被凝鑄於一個固定了的觀念或表達觀念的「形式元素」，以至於一個恆穩的吐蕃人活動的「行為、表情與語言」因為「唐宋詩詞」的演繹而不能被敘述了。

《大唐西域記》流傳不廣，能否有這麼重大的歷史影響，的確令人置疑，但是不要忘了，玄奘的第二本著作就是奉敕而作的梵文版《老子》，翻譯年代是唐太宗貞觀二十一年(西元六四七年)，為玄奘親自著述，以其弟子無人懂梵文故；唐太宗雄才偉略，但是否真的不追究玄奘抗旨，於貞觀元年偷偷離京，赴印求取梵文佛經，歷史記載相當含糊，只不過有跡象顯現，在唐太宗駕崩的貞觀二十三年之前，玄奘譯經不多，卻先將《大唐西域記》口述完成，而第二本著作就是梵文版《老子》，撰寫的目的都一樣，都是為了王玄策於貞觀二十二年出使印度鋪路；等到這兩本著作完成了，唐太宗就勸玄奘還俗輔政，雖為玄奘以「弘法」為志辭拒，但充分說明了唐太宗對玄奘從印度辛辛苦苦帶回來的梵文經典並不是很在乎，而玄奘在唐太宗在位的年代，其實對佛經的翻譯沒有多大貢獻。這多多少少因為起兵於唐州的唐高祖原本以「道家思想」立國，而《老子》則是全國最高的思想指引。

貞觀二十二年時，玄奘四十九歲，梵文版《老子》被王玄策帶往天竺，唐太宗「以遣西域」的願望總算完滿達成，然後第二年，唐太宗駕崩，玄奘返慈恩寺，在新登基的唐高宗的首肯下開始專心譯經並住持寺務；同年，「昔充太宗下陳，曾以更衣入侍」的武才人削髮為尼，後蓄髮入宮，旋立為高宗皇后，政事皆決，換句話說，玄奘對中土影響甚深的梵文佛典翻譯凡十五年，計七十五部，一千

三百三十五卷，都是在唐高宗年間進行的，但整個譯經事業其實都是在武曌的嚴密監控下完成的，連唐高宗永徽三年(西元六五二年)建大雁塔，也是由當時擔任中書舍人的李義府向玄奘傳達旨意，而在唐太宗監督下，玄奘只完成了《大唐西域記》與《老子》，乏善可陳，不足以承擔後世的盛名。

換句話說，開創中土大乘佛學的「法相唯識宗」是「偽臨朝武氏者」促成的。這落在那羣維護正統朝綱的中國文人眼裏，當然亟力打壓，再加上玄奘的佛經翻譯詰屈聱牙，所以「慈恩宗」的影響隨著武則天僭位二十一年倒臺後，也分崩瓦解；當年為西元七〇五年，整個中土思想在韓愈登高一呼下，於唐德宗唐憲宗時期，開始以《原道》的「諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之」整合為一個「周湯文武周公孔子」的儒家傳統，「文起八代之衰」的韓文卓然成家，使得「格薩爾」史詩的詩句更加難以傳達。這對吐蕃原始思維的製定者而言，是不能接受的，所以就造成巫神做下「以藏文字母發展藏文」的政治決策。這個尋覓一個持續散播「格薩爾」史詩的文字是在了解「印度佛學引進吐蕃的路線」上，第一個要了解的政治環結，因承載「藏傳佛學」的藏文原本為承載「格薩爾」而造。

另一個重大的考慮因素就是早期印度佛教傳入中土都是通過新疆一帶的西域人士，所以在轉譯的過程裏，中亞文化其實已經挹注在佛經概念的表達上；這個時候的西域，多種遊牧民族混居，有操波斯語的于闐塞粟特文化，有操「西吐火羅語」的龜茲庫車文化，還有操「東吐火羅語」的焉耆高昌文化，而再往北一些則有操回紇語的回紇汗國，佔據了整個漠北高原；這些語言交互影響，譬如回紇語受吐火羅語影響很深，而吐火羅語又深受古代印度西北部一個方言犍陀羅語的影響，所以在梵文、吐火羅語與回紇語之間出現了很多相近的音譯詞，但是回紇語也受于闐塞語與波斯語影響，更借用了一些中文字彙，所以在第九世紀中葉，當回紇人大規模西遷，在高昌建立了回紇汗國時，整個回紇語的語音面貌與其演化規律，其實就反映了歷史上其它語音與回紇語接觸的歷程，更提示了漢藏語系、印歐語系與阿爾泰語系等三大語系之語言詞彙的相互借用，卻又因回紇一族先後信奉過薩滿教、拜火教、基督教、道教、摩尼教、佛教、伊斯蘭教，所以各種宗教術語或多或少都滲透到回紇語中，形成

了回紇語的特殊結構，也造成了回紇族的特殊民族性，於十一世紀以最後改宗的「伊斯蘭教」為名，發動了長達兩個世紀的「聖戰」，終於在十四世紀對龜茲的佛教進行毀滅性的破壞，具有千餘年歷史的龜茲佛教文化於是煙消雲散，造成了今日的伊斯蘭教全面統馭新疆的局面。

這是後話，但在整個中亞宗教與文字相互指涉的研究裏，吐谷渾根本就無足輕重，你們之所以將之凸顯，只是因為吐谷渾與吐蕃有關連，然後想以之建立中土「老子學說」的引進路線，這就不能不令我引起戒心；其實就整個中土佛教的傳衍來說，龜茲才是重要的入手處，因印度孔雀王朝國王的阿育王勢力於西元前二七二年就已經擴展到龜茲，用現在的政治術語來說，龜茲在先秦時代就為印度屬地，起碼是勢力範圍，而操「西吐火羅語」的龜茲文化則又受西元前四世紀末(即戰國時期)崛起於馬其頓的亞歷山大在犍陀羅的希臘文化影響，形成「犍陀羅藝術」，而後影響了中國的敦煌藝術。

非　綴段

我站在這塊巨巖下面，讀著這麼一落宏篇巨論，有些慌亂；我不懂希臘文化，所以當然不了解「犍陀羅藝術」，但我卻知道龜茲的佛教文化；不過這篇石堆上的文字以一個直溯先秦的論述讓所有的中土文化歷史整個瓦解，而我對這個「夷夏東西說」又找不到證據來反駁，這才令我悸怕起來。

我不敢造假，只能照實登錄。這堆文字是這麼說的。中土一向以《史記》為依歸，談老子西出陽關，莫知其所終，但從來不談老子東進，只說「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之吏也。」其學以自隱無名為務，世莫知其然，然後一大段迷離悄恍的「孔子適周，將問禮於老子」就此開展，先秦歷史於焉建構，但世人都忘了《史記》所使用的是「對象語言」，亦即以傳主為對象來敘說事件的構成，而只有當司馬遷說出「世之學老子者則黜儒學，儒學亦黜老子」之類的話時，他才以「對象語言」為對象，藉以敘說一個反省的知識，叫作「後設語言」。

這麼一個「以傳主為對象來敘說事件」的敘述策略在文字敘述上必須「易化事件」，於是事件的感性就不落痕跡走進知性知識，再然後知性知識被統合，以還其更真確可靠的證據，最後化為精神活動，所以當《史記・老莊申韓列傳》最後說「道不同，不相為謀」，才是司馬遷以「史記」來促成中土浩浩蕩蕩的「儒家傳統」的後至之誅；不過《史記》造成巨大的後世影響，卻是因為《史記》的選項，亦即司馬遷藉著不同的分類之間的關聯，敘述了「幾、象」之間的牽扯，甚至「失幾失象」的動靜相待，而找出中華民族的「民族性」，尤其慘遭宮刑的司馬遷，忍世人之不可忍，必須在漢武帝的眼皮底下，從漢武帝「驅匈奴、闢西域」所塑造的「時代性」指歸裏找出「民族性」氣格，卻因之掀起中土思想的先幾之兆，謂之「正《易傳》」。

此處的「先幾之兆」以「世之學老子者則黜儒學，儒學亦黜老子」點明「儒道」的不能融會，同時暗示以董仲舒為首的「儒術」並不是孔子以降的「儒學」；這裏的玄機是司馬遷儒學造詣深厚，深入箇中三昧，斷無不知孔子在一個「論文無題、異體文字繽紛」的先秦時代都只能以「春秋大義」條列史事，而不能造史，他卻又如何能夠以《史記》來破「儒術」、續「儒學」呢？這是因為漢武帝可以容忍學人記史，但是不能容忍「黃老」亂儒，更不能容忍歷史記載先人受匈奴侮辱的過程，所以司馬遷只能隱晦，別開蹊徑，明為記史，暗以《史記》的結構來愚弄漢武帝，而有了「正《易傳》」之效。這固然因為《易傳》為孔子的曠世鉅著，是一部有論題、論旨、論點的真正哲學論著，而不可與格言式的《論語》相提並論，但是《易傳》所闡述的思想從秦漢之間的河上公開始就整個偏頗了，從此中國哲學思想急速往下奔流，形成「易緯」思想，乃至無法再臻先秦的思想高度，而董仲舒之流則因利勢導，將孔子哲學轉變為一種政治思想，徒留「罷黜百家，獨尊儒術」的歷史嘲諷。

《史記》之造既為先幾，倘要論之，則不能論史，而必須知幾，即知「事之未出」的幾動，以事出幾泯，即至史出，只能「見勢」，而不再能「知幾」；其之所以可以論述，乃因《史記》烘托了「中華民族性」裏最為奇奧的「動與不動」之間的根由，更以其結構分類敘述了「動靜相待」的因因

果果，然後藉其分類的關聯敘述了「幾象」之間的牽扯，所以哲學家才說司馬遷造《史記》不是為了敘述歷史事跡，而是以之「正《易傳》」。

持平來說，中國哲學思想因《史記》的「正《易傳》」才得以在「漢承秦弊」的「法家」思想裏，令「儒學」苟延殘喘，及至再後一點的許慎造《說文》，雖然也有同樣「正《易傳》」的意圖，但這個時候的思想層階更為破敗，而且鄭聲盈室，整個漢朝宮廷所使用的「中文象形字」已被漢武帝所打開的西域通道所湧進來的聲音擊潰，所以他創「六書」，藉以排除「轉住」與「假借」，而逐步回復「秦篆」未造之前的「籀文」意涵。

不幸的是，這麼兩本與「語言敘述」脫離不了關係的《史記》與《說文》都被誤解。《史記》尚好，保留完整，但也因「幾、象」的糾葛被隱藏得極為深邃，哲學意義乏人問津，反被史學家奉為「歷史經典」；《說文》卻慘不忍睹，屢經篡改，傳到晚唐的徐鉉兄弟已經面目全非，而後大徐小徐傾盡畢生之力，將支離破碎的《說文》編撰成為今天我們所知道的《說文解字》，但也因其思想層階不高，而只能在「時代性」的蠱惑下，將《說文》注解為文字的工具書，於是「轉住」與「假借」乃借屍還魂，不止沒有被排除，反而成為「六書」之二書，「籀文」則永沉海底。

非　全知

任何人要了解中國歷史，必須將《史記》與《說文》擺在一起觀察，才能了解中國文化從漢以降其實已經不能敘述，因為承載這個文化的文字已經淪亡了。這可從漢武帝通西域以後，龜茲王與夫人於西漢元康元年(西元前六五年)來朝漢廷查證，因為龜茲與莎車相互傾軋，為匈奴所趁，印度人勢力漸被驅逐，再然後班超輾轉於疏勒龜茲，北擊匈奴，西通蔥嶺；從這個時候開始，其實漢廷影響甚微，整個中國北方由實力雄厚的北魏統領，推行鮮卑語，正式進入「魏晉南北朝」，及至苻堅大將

呂光於前秦建元十八年(西元三八二年)破龜茲，迎回鳩摩羅什至長安，以古典中文翻譯梵文佛典，建「關河舊學」，中文乃起死回生；奇奧的是，這個「破漢賦的冗長、續無韻的離騷」的文字敘述竟然是老莊的優美行文，因為這位精通「西吐火羅語」的鳩摩羅什，整合了魏黃初正始時代以「本無論」來翻譯梵文佛典、挹注漢儒思想的「格義」文字。

「格義之學」起自漢賦之濫觴，多半空洞無物，其之所以如此，乃因學人無法以「對象語言」為對象來敘說反省的知識，倘若強自論說則形成「格義之學」，不止無法論述知性知識，更沒有精神內涵，所以「六家七宗，爰延十二」盡瘁於斯，始終走不出一個以老子思想去附會佛家思想的習性，《史記》與《說文》的影響其實是不存在的，東晉范寧因此批判這些學人行同桀跖；其時漢儒崩潰，老學初興，佛學格義，鑄錯殊甚，然三者俱弱，而以其弱，令勢困扼，蘊動之微，鳩摩羅什於是逆反當時學風，轉以「莊子行文」的模式矯正了所有轉譯自「西吐火羅語」的佛經概念，開始以古典中文翻譯梵文佛經，來建立中土大乘佛學的論述基礎，而後劉裕稱帝，關河舊學四處逃竄，道生南渡，入虎丘山對頑石說法，以攝山之學立禪宗初機，更以生命哲學結合「儒釋道」，衍傳至今。我先在這裏做個提撕，這個以「對象語言」為對象來敘說隱晦的密碼，就是「孔雀信」的「加密關鍵值」。

關河舊學的「華梵對勘」流向，一直到玄奘的梵文版《老子》出現之前，大抵確立，而玄奘的梵文版《老子》則令已經結合的「儒釋道」再生格礙，庶幾乎可謂，西進求經的勢動，由三國時期的朱士行於魏甘露五年(西元二六〇年)開始，先後帶引了一百多人西行印度，更導引了鳩摩羅什等佛學大師入駐華夏，居功厥偉，而玄奘則是這一個勢動的最後一位，雖後有玄照、道希、玄恪等人，但是影響已成強弩之末，而西行求經之路則整個逆轉，先轉陸路為海路，再轉西行為東渡，於是有了達摩跨海東渡的傳說，更在僧人寶唱的引介下，先面晤梁武帝，後一葦渡江，在少林寺面壁九年，以梵文版《入楞伽經》傳慧可，竊禪宗初祖稱謂，再然後，一花開五業，禪宗大定，其實都是「訛奪」，先訛朱士行轉學術趨向，再奪道生南渡之先機，歷史的敘述從此整個被「訛奪」了。

玄奘與慧能享有歷史盛名，皆肇始於唐太宗，甚至武則天；這一筆史官之記，從貞觀二十二年(西元六四八年)唐太宗設「安西都護府」可見端倪，也就是說，隨著王玄策出使印度，帶去了玄奘的梵文版《老子》，唐太宗卻藉著玄奘的《大唐西域記》撫寧龜茲焉耆于闐疏勒，對吐蕃施壓，故吐蕃反擊，更於唐高宗麟德四年(西元六六七年)攻陷龜茲，一路打到長安，逼迫唐朝撤罷安西四鎮，而後回返吐蕃；在這個征途上，吐蕃接觸了「西吐火羅語」，開始對初創的藏文字母有所覺醒，不過還來不及發展，就順手將吐谷渾給滅了，卻也因其遊牧根性，對柴達木盆地甚至長安，根本不屑一顧。

這個與吐蕃的戰役打到最後連長安都淪陷了，所以「唐史」大多隱晦，但這個戰役意義非凡，因為唐人戰敗之後，中土開始穩定下來，並引以為恥，於是唐高宗開始以玄奘弟子窺基為首，將已於麟德元年圓寂的玄奘所遺留下來的六百卷《大般若波羅蜜多經》廣為推廣，導致整個中土思想在武周竊位期間，除去佛學，別無它宗；「儒學」見此當然有了反彈，於是就出來了一位韓愈，以《原道》一文整合與融會「儒學」，蘇東坡譽之「文起八代之衰」，氣勢雄偉，一直影響了「宋明理學」，先格物，後致知，傳至晚明顧炎武，以「樸學」重振其勢，影響了清初之學術氛圍，卻毀於鴉片戰爭，中土全面西化，國學反以日本曹洞宗回流的東瀛禪學為宗，其勢破敗，國人麻痺，連民初王國維投湖也撼搖不醒，然後才有胡適之流，以史綱為史，截斷前流，崇白話為文，詬詈後誅，乃至國學頹敗。

這也就難怪中土古籍曾就這個思想上的「詬詈」在文字的結構上進行「責罰」了，因為去了刀的「罰」在思想上的「予奪」首要「詈」，即「网言」而後罪之，而「网非」到了最後就只能遣有罪了，但這不是因為賢能有罪，而是將賢能者羅織网內，而後罷之，貰遣之也，只不過就思想的網羅與編織來講，其所涉及的思想若不逮則棄之，或置於一旁另待它用，能用者則羅織之，將概念詞句重新組合成一個能為己所用的順序；既用，一堆原本漂浮無根、雜遝紛亂的符號忽然就在上下求索的驅動上，有了明確與穩定的意義，是為「孔雀信」以「對象語言」為對象之所宗。

一篇文章一個區宇，一時風氣一個軌則。中土如此，龜茲亦然，所以久經戰亂，兵燹不斷，卻也屹立不倒，直至十四世紀被穆斯林摧毀之前，龜茲都是印度境外的佛學重鎮，而緣自北印犍陀羅的吐火羅語也自盛行；這些外在條件對吐蕃以梵文為基、創製藏文的決定多少造成了影響，但摒棄中文的考量卻因一個重要的「禪密」之辯，發現中土禪宗一脈的「不立文字」無異掃象，有重與王弼合流的隱憂，免不了又回到「本無論」之爭，而玄奘所譯「唯識」諸論又多有滯礙，於是「密學」勝出。

這個簡單的說法當然是「後設敘述」的引用，其實玄奘的譯場組織與翻譯步驟有嚴密的章程，玄奘不止身體力行，還提出翻譯理論，但最令人不解的是在梵文字義翻譯為中文(筆受)以後，有一個「綴受」的程序，將翻譯過來的中文加以整理，使其符合國人的表達習慣；那麼為何今日的中國人讀玄奘所譯，卻又覺得其譯太忠於梵文原著，不符合中國人的行文習慣？這個拗口其實就是因為玄奘太牽就「西吐火羅語」了，以此時的唐朝口語不是韓愈以降的文字，而是飽受西域文化影響的表述方式故，尤其長安城內的胡人比漢人還多，影響尤甚，以是之故，《續高僧傳》慨然論曰，「今所翻傳，都由奘旨，意思獨斷，出語成章，詞人隨寫。」於是其翻譯從根本上就逆反了鳩摩羅什建立的「華梵對勘」流向，不止不能整合「本無論」，而且令「後設語言」不能敘述，所以玄奘臨死前發願將六百卷「大般若經」翻譯出來，以矯正其翻譯無法以「對象語言」為對象來敘說反省之弊。

當時的這些文字現象對一個草創藏文字母的吐蕃來講有重大意義，尤其這個時候的吐蕃離攻陷龜茲、接觸「西吐火羅語」、覺醒藏文字母必須發展的西元六六七年，又有了近三十年的沉澱；然而從吐蕃的地理條件來看，與其往北翻越崑崙山、穿越塔克拉瑪干沙漠與塔里木河到依傍著博斯騰湖的焉耆與龜茲去學習吐火羅語，還不如往南翻越喜瑪拉雅山、直截進入印度去學習梵文，甚至只是學習吐火羅語源頭的犍陀羅語，從此「印度佛學引進吐蕃的路線」就確定了。

這個重大的抉擇與玄奘千里迢迢地由長安到天竺學習梵文有關，也與玄奘的「華梵對勘」流向有關，更與玄奘翻譯的梵文版《老子》有關，因為吐蕃的「文字評估會」發覺玄奘的梵文版《老子》堅持在闡揚「印度大乘佛學」的基石上破外道諸惡見，卻在「為之除冥」的過程裏與「波斯拜火教」的思想遙相呼應；他們的擔憂是玄奘的翻譯文字固然直取原始梵文，卻因《老子》種種「恍兮惚兮」的論述有「事火為道」的隱憂，而與婆羅門教裏一個以火驅散佛學的外道印證，因此「文字評估會」做了一個重大決策，兼取「吐火羅文的音韻」與「古波斯文的圖符」，即在音韻上直取「印歐語系」的吐火羅文，但在圖符上則歸屬「閃族語系」的古波斯楔形文字，以同屬「印歐語系」的梵文為基、造藏文，將象雄文交融在內，使得也是「印歐語系」的象雄文就此隕滅。

不幸的是，梵文在七世紀的印度已漸自消泯，而以梵文論述的佛學更飽受婆羅門教義的浸蝕，終於那座在六世紀到九世紀曾盛極一時的那爛陀寺也於西元一二〇〇年毀於伊斯蘭教徒的兵火之中，也就是說，當吐蕃決定到那爛陀寺學習梵文研製藏文的時候，佛學式微，伊斯蘭入侵，婆羅門復甦，三者俱弱，而以其弱，令勢困扼，又形成了「幾動」；其時，所有印度學派都聚集於那爛陀寺，異議糾紛，而且外道比佛教還多，殊方異俗，婆羅門教徒尤多，特閑禁咒，這固然因為梵文的「那爛陀」即為「施無厭」，但亦因其對所有的理論思想包容，形成各宗各派唯談異論，不究真理，甚至各頌其文，不究深義，雖以寂定為業，戒行清淨，但卻賦予了「施無厭」一個「因名立實」的實踐，而間接促成了吐蕃的苯教一個逆反「印度佛學」入侵之機緣，於是就在吐米桑部扎於印度學習梵文的時候，苯教以逆轉卍字反撲，並以「雍仲」稱名 swastika，轉象雄文的 gyre，從此正卍是佛，右旋知來，逆卍為苯，左旋知往，憧憧往來，「佛苯」朋從，牉合為思，再也分不開了。

這個說法固然是「反者道之動」與「弱者道之用」的理論實踐，不過也有理論根據，因為所有的佛學大師都說藏傳佛教四個派別的區別是修行次第的差別，但是對圓滿究竟的佛法詮釋並無不同。那麼儀軌呢？那更是沒有不同，都脫胎於儺祭，乃文化的根源；這個儺祭的存在年代，久不可考，卻

知在蓮花生掃蕩吐蕃苯教與原始宗教之前就已存在，而在儺祭確立之初，即融入了很多「印度佛教」所不能詮釋的「原始物質」因素，所以儀軌方面，始終脫離不了「波斯拜火教」的影子，而教義方面則滲入了于闐塞粟特一帶緣自老子的「物象」詮釋，使得「心氣上揚」之惚形得以結合「火在心上」的恍象，而被描繪成一副「曖曖內含光」的光明物象，進而就以「阿耆尼」教說「一切有部」了，因「阿耆尼」原本就是梵文 Agni 之音譯，而其意譯即為「火」。

非後設

「火」或「火燄」的象徵，基本上也是為何印度的原始婆羅門教還能在「奧義書、四吠陀」裏恢復的原因，因為當釋迦牟尼佛尚未在印度示現時，悉達多王子還不知有佛不知有法，「奧義書、四吠陀」卻已在人類思想的曙光裏，令漫漫長夜留下了一個灰撲的光影；這一切當真只能以「反者道之動」來勉勵，而一路的逆反，令鑽研了一輩子的佛法在嘈嗷的儀軌擺弄下，也有了嶄新的佛意，於是我們似乎也只能寄語苯教的復甦了，但矛盾的地方也在此，因為要論述苯教，就得回溯歷史，更得在藏傳佛教的傳衍裏進行「反歷史」敘述，只不過從「反歷史」的角度來看，從未哭過龜茲的人不足以語吐蕃，從未哭過象雄的人也不足以說雍仲，而以瞬間的滴露來看未來的西藏局勢，西藏絕對不可能脫離中國而獨立，或以露珠的晶瑩剔透來看未來的苯教發展，苯教也只能依附佛教而生存。

說來淒淒，藏傳佛教已經在西藏傳了十幾個世紀了，要論述這段西藏往事，只能由藏民、藏傳佛教子弟或一個粗具吐蕃文化知識的學者以藏文完成，但是當吐蕃文化用一種立基於梵文、被「印度佛教文化」造就的藏文去詮釋時，它就失去了自身的形態，也喪失了原有的屬性與特徵，而象雄文明在藏文定型化後，也只能以一個更模糊的新面貌出現，於是外來的、固有的印度文化因素悄悄被排斥與揚棄，而代之以吐蕃骨子裏那個受了「波斯拜火教」衍生前的 Mithra 所胖合的「光明與火」之神靈

寄盼，說明了外來的「文字、文學、文化」對建構「藏傳佛教」的重要影響，尤其巫神一向把「神靈的存在」當作「光明的顯現」、「光明的力量」，而因「顯現」的本身就是「光明」，「力量」也是「光明」的顯現，所以神靈之伸展也就被稱為「光明」，而令「神」與「伸」有了異質的結合力量。

這個異質的跳接與結合整個將中土文化摒棄於外，因為中土文化缺乏一種對神靈的寄盼，只有對人生、社會與自然中某種未知關係的、寬泛與人文的解說，所以從文化形式上成為人生寄託的中土文化並沒有狂熱的信仰、神祕的崇拜來撫慰人生；這也是為何從魏晉以降，當那股匯集了《尚書》、《易傳》與「老莊道學」的中國哲學思想，初遇從印度傳來的梵文佛典，隨即興起了詮釋「空觀」的原因，所以才成就了中土佛教第一個詮釋佛學的宗派，從一開始就從理論的頂點入手，亦即思想璀燦的「三論宗」，說明了中國本土的「文字、文學、文化」對建構「中國大乘佛學」有決定性的影響。

西藏與中國各自以不同的「文字、文學、文化」詮釋「大乘佛學」，殊途同歸。固然這是因為「空」(Shunyata)是佛教的根本思想，但也說明了中土缺乏這個觀念，否則就不必論說；其說，而且是往中土固有的「本體與現實」觀念印證，才造就了後來的「儒釋道」的融會條件，但在融會的過程裏令佛教的「空」有了「心與性」的解說，因此以「心與性」來解悟佛學，實際上是強調「中國文化理解的佛教」，是為「中土大乘佛學」之濫觴；中土的這個文化發展是「吐蕃宗教議會」所亟力摒棄的，因為巫神將「波斯拜火教」當作重要的認識對象，並對它做原始文化上的剖析與創造，藉以平衡吐蕃人對自然變化的冷漠與對自身情緒的難以把握。

吐蕃人這種經常處於「靜與動」、「生與死」的極端拉扯狀態的心理造就了吐蕃人在把握現實生命的存在時，養就成了一種重視具體對象的「體量與運動」，並相信偶然的機遇與自身個體的能力有一種強而有力的個性表現與虔誠的迷茫意識；這個緣自原始狩獵與遊牧經濟所養成的「重捕捉」的心理與「重追蹤」的視覺習慣，使得吐蕃先民養成了一個用「單眼」來跟蹤運動對象與瞬間視覺感受的「師目」習性，進而體現在實物或實體偶像的直截感受，而成為後來的藏傳佛教極為獨特的儀軌與

唐卡等的原始雛形，當然這樣的原始心態很容易導致其它的生殖崇拜與圖騰、偶像等等實體崇拜，也成了「巫神」掌控吐蕃族羣的利器，但佛教適時地傳入了，於是蓮花生巧妙地將之結合，而有了今日的藏傳佛教，卻也因其「師目」，而與「師心」的中土文化橫生格礙。

要注意的是，任何一個宗教就算定了型，也不可能是一個從天而降的宗教，所以也就不能像大多數學者一樣，老是用定型以後的宗教認識來看定型以前的「非宗教」概念；這個道理很簡單，任何的宗教都有它最原始的、對原始文化起源的認同與結合，甚至只是一種模糊的認知與假設。這在藏傳佛教裏尤其明確，因為在藏文創製之前的象雄文明其實與後來的藏傳佛教大不相同，因此我們要論述「格薩爾」，就必須注意更古老的象雄文明與思想方式以及後人如何進入「苯教」的思想統域，藉以釐清「象雄文」本身的文化意義，所以不管怎麼看，若要了解「格薩爾」史詩如何由「象雄文」轉譯至「藏文」，乃至形成今日的吐蕃文化，那麼如何將藏傳佛教回溯至苯教，是一個關鍵性的轉輒。

我說這個不是沒有原因的。從最近的藏傳佛教發展跡象來看，達賴喇嘛扶持烏金噶瑪巴，決定將「格魯」在印度的流亡政府傳至「噶瑪噶舉」，並一舉突破中國共產黨以「達賴、班禪」的認證為籌碼的政治優勢。烏金噶瑪巴對未來的藏傳佛教發展，任重道遠，不止必須整合「格魯」在中國境外的政治資源，還必須處理「噶瑪噶舉」內部因大寶法王的認證所導致的分裂問題，更重要的是，他將以達賴喇嘛的「精神統一」為宗教發展的標竿，令延續了幾個世紀的「格魯、噶舉、寧瑪、薩迦」等四個宗派重新結合為「前譯教派、後譯教派」未分之前的「寧瑪」；這個政治與宗教發展的藍圖當真駭人聽聞，而挑選這位足以承擔歷史重責的領導人也就煞費苦心了，不止不能對教外持續打壓的政治團體言明，對一向反對「精神統一」的教眾也不能說破，於是就造成了達賴喇嘛干冒天下之大不韙、而亟力介入十七世大寶法王的認證了。

烏金噶瑪巴的挑選就是這樣經過了甚為縝密的謀劃，不止必須堅毅果敢，還須精進勇猛，否則不足以帶領未來的藏族回歸到一個四大教派未分之前的「精神統一」層階；一旦回到了「後寧瑪」之

初始，整個西藏的統一就只賸下「後寧瑪」如何跨越「滅佛期」、而還原為「前弘期」的「前寧瑪」了，這中間當然還有一個居中作梗的苯教，但只要「前、後寧瑪」結合了，如何與西藏境內日愈茁壯的苯教進行協商就有了基礎，於是一個「佛苯結合」的政治體系就指日可待了。

當然這麼一個在四大教派裏還滅其延續了幾個世紀的宗教傳承是一個非常大的工程，不止惹人非議，而且凶險萬分，但是達賴喇嘛承擔了整個藏族的文化與宗教的延續責任，必須打破政治僵局，於是多次宣導寧瑪派上師龍欽巴尊者對「根、道、果」的開示，以「大圓滿」從明光的究竟點出發，闡明這個「一切乘之冠」可以為所有的教派倚為修行的根據，當真用心良苦。

承擔這個世紀性回溯工程的重責引發了「孔雀信」的創生。持平地說，在沒有噶瑪巴的十一年裏，「噶瑪噶舉」的認證小組經過了不知多少的協商，但始終走不出來一個維繫「噶瑪噶舉」傳承的格局，而「孔雀信」的創生，就將焦灼多年的認證疑慮或「非認證」考量轉為藏族生存的根本點，而找到了一位本具「寧瑪」傳承因緣的烏金來帶領「噶瑪噶舉」，並責成其在未來世與「格魯」統一；這是達賴喇嘛介入「大寶法王認證」的苦心孤詣，也是達賴在背書「孔雀信」的前夕，入定索求一個穩當的方法，畢竟一個橫跨「寧瑪、噶舉、格魯」的宗教領袖太難找了。

「孔雀信」的橫空出世也如預期一般快速地終止了大寶法王認證的風波。一切都如達賴喇嘛的盤算，藏傳佛教的「精神統一」頓露曙光；不料這麼一個佈局被夏瑪巴的質疑給打亂了，而且夏瑪巴還發動了一切他所能發動的力量，責成他遍布全球的弟子一起質疑「孔雀信」的可信度，還函請美國聯邦調查局鑑定「孔雀信」的真偽，最後以「孔雀信」是偽造的認證密碼為基石，另立泰耶噶瑪巴，於是「噶瑪噶舉」徹底分裂，而且至今都沒有統一的跡象。

這下子，達賴喇嘛藉「孔雀信」，以還原「寧瑪」、達到「精神統一」的政治工程出現了不可挽救的危機；最令達賴喇嘛懊惱的是，夏瑪巴是他一手重新認證的，雖然是應噶瑪巴之請，但再怎麼說，夏瑪巴也不應該公然與他作對，更成了他完成四大教派重新結合為一個未分教派之前的統一狀態

的絆腳石，不止多年來宣導龍欽巴尊者的努力付諸東流，而且「噶瑪噶舉」的分裂更加深了藏傳佛教的動盪，使得藏傳佛教在未來世的「流轉」與「還滅」不能預知，而這麼一個跨世紀的重大謀略竟然因為夏瑪巴不經意地質疑「孔雀信」的解密動機而分崩瓦解，當真是始料所未及了。

我必須說，「孔雀信」的本質是「文學性」的，「孔雀信」的創生則為「火」屬，所以基本上「孔雀信」是以「阿耆尼」教說「大寶法王」將在未來世如何帶領「藏傳佛教」走出政治困境，而非僅僅只是提供了噶瑪巴如何轉世的密碼解讀；這麼一個用心，意義非凡，因為當達賴喇嘛對政治僵局束手無策之時，一個橫跨「格魯、噶舉、寧瑪、薩迦」的宗教領袖已在「孔雀信」的橫空出世裏，替藏族的發展留下了一個「精神統一」的未來。

夏瑪巴原本不必堅持、無須執拗，更不應在這個關鍵上，質疑「孔雀信」的真偽，但他就這麼做了，而且集結了信眾去揭發「孔雀信」的偽造動機以及背後種種的貪瀆行逕；只不過夏瑪巴的努力遭受了「孔雀信」的創造者的無情打擊，連帶地，重新恢復「夏瑪巴傳承」的合理性也遭到了質疑。

太錫度有了達賴喇嘛對「孔雀信」的背書，勢如破竹，再加上中國共產黨在境內的配合，所以烏金噶瑪巴的策立異常順利；而夏瑪巴的涉險則歷盡艱苦，不止遭來了達賴喇嘛的指責，更因另立了泰耶噶瑪巴，而遭到烏金噶瑪巴的嚴厲打壓，於是使得「阿耆尼」操控在「習坎」之上，形成了一個不知如何終結的「未濟」狀態，於是「阿耆尼」的「兩相麗」也就渙散開了。

持平地說，夏瑪巴對「孔雀信」的質疑掌握了真理，否則達賴喇嘛與烏金噶瑪巴不可能至今都不能明令禁止泰耶噶瑪巴統領部分的「噶瑪噶舉」，而這個「虛左以待」的策略也就形成了「習坎」駕馭「阿耆尼」的「既濟」現象；如此一來，政治上以達賴喇嘛與烏金噶瑪巴為首的「噶瑪噶舉」與宗教上以夏瑪巴與泰耶噶瑪巴為首的「噶瑪噶舉」就形成一個政治上的「未濟」與宗教上的「既濟」所交織出來的「渦動」現象，分別在「習坎」與「嚮明」的糾結裏，尋找一個「制動」的機緣，只不過，「精神統一」在這個「渦動、制動」的不知或已之下，愈發失去「峙右為實」的呼喚了。

我不知道妳讀到這麼一段話時，是在甚麼樣的前後連接裏敘述的，但讓我再次提醒妳，當我將這一堆尚未形成「瑪尼堆」的石頭從底層翻出來時，我的震驚是無以倫比的；再說甚麼靈山靈石都是多餘的，讓我再講一次，次第與時序是我們的感知，也是人類因為有了生命以後才產生的概念，就像「瑪尼堆」所賦予的次序原本不是無始時空的本態。這與後人將如何抄錄、如何詮釋完全沒有關係，或如何遊移於中文與藏文之間寫作、如何挪動發生的次序與排列的系統，也沒有任何關係。

現在妳應該可以瞭解，我為甚麼跟妳說那麼一堆沒有時序沒有次第的石頭層疊了罷，因為活佛轉世，而且是世人所瞭解的一世接著一世、次第井然的轉世，其實只是因應人類的理解而生起的，但在一個無始劫時空的現起裏，諸佛是一體呈現的，沒有誰挨著誰轉世的涵義；也正因為我們這些熟稔時空概念的人在時空籠罩下沒有辦法了解一種「無時空」的融合狀態，就算訴諸文字，其敘述一起，也隨即就有了時空意義，對「諸佛現全身」的景貌只能揣摩，所以就創造了一個「活佛轉世」的制度來化解世人緣起的時空，其差異完全是因為這是個不同的「自受用身」與「自受用土」。

這是我對這些藏身在石堆裏以「簡化字」說事的人的不捨。我不知道妳讀了他們的文字有甚麼感觸，但他們的文字卻在我的心裏起了山河撼動之力！我只能說他們的漢語敘述不是藏文敘述，「非藏說」雖無波濤洶湧之險，但是這麼一個微動就如此這般地「動而愈出」，並且在我的心裏開始激起萬丈激流，弄得我不能安靜，所以才激勵了我在石頭上以藏文刻畫；妳應當了解，我這個舉措並不是要效仿六朝那位道生法師讓「頑石點頭」，而只是要讓藏文成為一個往未來世傳衍佛經的載體，畢竟這麼一個藏文比作為觀瞻梵文佛典的翻譯作品的文字更有價值，因為「藏文本具哲學性」呀，所以我只能哀求菩薩的庇佑，就讓藏文像藏傳佛教存在於藏民一樣，也活躍在流浪於全世界的藏族之中罷。

藏人要求藏文的如是存在是何等地哀淒，因為觸目驚心的是，新詞大量出現在拉薩的街頭巷尾裏，當然都是漢字漢語，而且都是一些粗俗的簡化字，處處存在於愛國的教育語彙裏，甚至是愛黨的革命語彙裏；而在「現代化」的主旋律下，藏文不再只是宗教意義上的藏文，而是重新被挹注了中國能量的藏文，藉以反應街道變化，但從公文到教科書、從廣告到廣播，這些曾經喚起心靈感動與宗教探索的藏文語彙竟然都不再激起漣漪，還各自有了嶄新商業語彙的活力，逕自由狹小的城鎮流向廣邈的鄉野，無孔不入地瓦解了藏民淳樸的心性，而說著漢語的藏民居然也懂得在語言裏炫耀，從說出來的漢字裏獲得了讚美，將沉積了最嚴密的「藏文梵音」推向了一個永不得翻身的深淵。

說不清呀。藏文要延續也要沉潛，而延續與沉潛之間隱藏著歷史的幾微之動，有幻有予，錯落迴轉。這與我所知悉的儀軌在歷史上的延續與沉潛沒有不同呀！但是長老們都不曾對我說過，為甚麼傳統的儺祭與原始的藏戲竟然與我們的儀軌有那麼多相似處呢？起碼壇城的供品、道場的法器與祭壇的祭品、祭壇的道具大都雷同，而任何人都不可能在別處找到這些與古時的迎神驅疫脫離不了關係的器具，甚至不可能在「原始印度佛教」裏找到這些，那麼是甚麼造成了「藏傳佛教與大乘小乘佛教」的不同呢？佛法本身沒有差別，差別的是文化的孕育，以及文化所允許的接受或融合程度。

一般說來，藏傳佛教之興旺是「後弘期」以後的事情。在一百多年的滅佛期間，「前弘期」的「古寧瑪學說」已經沉澱，而後化現為「噶當派」，再然後就是「寧瑪、噶舉、薩迦、格魯」的陸續出現，教派之間傾軋頻傳，但派系內傳承穩固，象徵著新的宗教階段的到來，也是佛教以另一種文化形勢出現的開始，乃「藏傳佛教」以是稱名的濫觴。

那麼唐卡、壇城與佛像的製作是甚麼時候開始蔚為風氣呢？是否「噶當派」之前就存在了呢？似乎不然。十一世紀在洞窟裏修行的密勒日巴乃至從印度求經回藏的瑪爾巴，並無這些圖象的記載，而這些圖象，似乎除了說明四大教派以修行的特殊感受來強調派別的不同，並藉此特殊符號性含義與吐蕃文化傳承互為印證以外，並不能注釋「圖象的形式與結構」與藏族的社會活動之間，存在著一個

演繹法則；那麼這些圖象的相對「恆定性與特殊性」發展與第七世紀創建的藏文字母，是否具備一個從史前到當今的發展序列呢？是否與象雄文有直截的關係呢？是了，只能是這樣了，卍轉兮，雍仲立gyre，swastika 詮象雄，憧憧往來，是為這個「恆定性與特殊性」的牴合，朋從爾思。

種種現象種種結構，種種載體種種身相，如是構築如是傳承，如是銜接如是敘述，卻必須破除現象破除身相，否則不能敘述；弔詭的是，喜歡敘述的人士大多帶著使命感，如果不是職業性要求，就是道德要求，雖然對自己、對西藏文化、藏傳佛教的傳衍有信心，但卻極難在經年累月的書寫裏與根深蒂固的使命感裏，質疑傳承的必須性甚至正當性，所以在往未來世傳衍下去的當口，就很難找出傳承的缺口，以建構苯教的合理性。

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，譬如夏瑪巴的傳承就是一個很好的例子，而「前夏瑪」因「前達賴」的謀殺，更使得整個「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，而敘說了世代遊牧的藏人內心永遠找不到匹配的敘事對象。

那麼，「後夏瑪」在憶及「夏瑪巴傳承」的時候，是如何處理被「前達賴」所空懸起來的「前夏瑪」呢？一個被迫終止轉世的仁波切在後來重新銜接了前世的傳承裏，是如何處理那段不被承認的「身外身」呢？如果「後夏瑪」悟及這樣的「身外身」在「夏瑪巴傳承」裏原本為「非身相」，那麼緣「前夏瑪」而生的「後夏瑪」也就只能是「非身相」了，抑或達賴喇嘛竟然以「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」在敘述上的不得不委婉了？

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。

非身相

扯遠了。你這隻「石猴子」真是會扯，先是冒充《西遊記》的「孫悟空」，在這塊狀似火形的石頭山以「後設語言」棒打伊斯蘭，又以「事火」排除黑暗，顯現菩提，然後以「阿耆尼」為引，將「既濟」與「未濟」的「渦動、制動」牽扯了出來；最不可思議的是你竟然以十七世大寶法王的認證風波，指證了達賴喇嘛藉「夏瑪巴傳承」的「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」來營造「前弘期、滅佛期、後弘期」的整體形象。姑且不論你的動機或別有所指，你以文學手法來陳述「遣百非」，導「希利」御物，卻滾出一個解體物象，那就只能是文字訛奪，不可能是「如是我聞」。

這個叫作「杜撰」，因為無書可查，無證可依，「求之歟抑與之歟」都只能鄙事故；不要再談六朝的「有書必注」了，也不必效仿道生入虎丘山對頑石說法，因為承續了南北朝思想的唐太宗選了《老子》叫玄奘翻譯為梵文，只因當時疆界不寧，涼州瓜州一帶，胡漢雜居，而且胡人的數量比漢人

還多，連從唐州起義的唐高祖原本都是胡人，但是為了統治中土，所以自稱老子後代，於是世世代代的子孫也就跟著姓李了；這麼來看，李世民將歷史收為官學，實在是不得已，因不容掌「春秋之筆」的史家胡說亂道，但卻因此打破了司馬遷所營造的學術語境，而只賸下官家的歷史語境。

李世民此計大妙，從此「漢唐盛世」成為治史者的順口溜，將一個多種族、多國籍麇集的中土定為漢族之正統傳承，而衍生了「漢滿蒙回藏」五族共融的稱謂。那麼為何唐高祖不乾脆繼承漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」，居孔為姓呢？這是因為唐軍兵營許多大將都是胡人，連軍樂也受呂光由龜茲帶回涼州的西涼音樂影響，不止一切文物均承自北魏北齊，甚至二胡、琵琶等盛行的樂器都源自波斯，連「嗩吶」也為波斯語音譯，所以唐高祖就在起義之際，從漢人、突厥人、鮮卑人、回紇人，甚至印歐白人裏，選了也是胡人的老子為宗，其因無它，乃因胡人相信，老子當初本為破 Mithraism 的「神性論」而東進西周，並以轉繹的中文圖符直截闡述 Ahura-Mazda 的渾淪思想。

那麼你談甚麼老子思想以「拜火教」圖騰來呈現呢？「阿耆尼」為火為火燄，其所顯現的光明為「祿山」，「阿耆尼與祿山」一顯皆顯，「火與光明」與人見或不見毫無關連；人所看見的光明乃因物體遮蔽而形成的陰影反現所生，而完全的光是看不見的，就像完全的黑也是看不見的，這個屬於「現象學」的研究領域很難說得清楚，所以必須直截以身相來破除「現象所轇轕出來的結構」，於是只能會意，不能求證，因為這個說法原本就不能為經典的文字所承載，須「入合二」，使「阿耆尼」與「祿山」等量思之，在「入」的作用下，使「火與光明」牉合為壹，以其身非二，故知其身非身，是身即身，然後「合二」就整個在「前衍後續」裏凝鑄為一了。這不就是「活佛轉世」的意義嗎？

妳的批判都對。在吐蕃早期的文明傳衍裏，當印度佛學還未大舉入侵吐蕃的時候，所有思想與「阿耆尼與祿山」最接近的可能就是「象雄文明」了；「象雄」有文字，篤信「苯教」，重鬼神，信巫術，居中撐起宗教儀式的就是從波斯「拜火教」傳入的「火與光明」的概念。由此可見，「象雄」與波斯的牽連深廣，甚至以波斯的「拜火教」為「象雄」的文化與思想的本位。

我這可不是亂說的。妳聽聽這個說法罷。「內象雄」自古以來就被歷史學者考證為「岡底斯山往西三個月路程之外的區域」，包括「阿里、拉達克、喀什米爾」一帶，「中象雄」為一日路程之外的區域，包括「拉薩、日喀則、林芝」一帶，而「外象雄」則為一日路程之內的區域，包括「那曲、安多、昌都」一帶；現在我們所知道的「青康藏高原」的地理劃分是「文化」屬性，甚至是「政治」屬性，而非「地緣」屬性，所以倘若我們依照「居民所使用的語言」的不同來劃分，則「外象雄」與「中象雄」就被重新整合並劃分為三個語言地區：前藏「衛巴」與後藏「藏巴」因使用「衛藏方言」而被稱為「衛藏地區」、藏東、藏南與雲南因使用「康方言」而被稱為「康巴地區」、藏北與青海、甘肅與四川境內因使用「安多方言」而被稱為「安多地區」，而「內象雄」則不被歸納為中國地界。

除了「拉薩、日喀則、林芝」一帶的居民以外，其它地區的居民多為在草原四方遊牧的牧民，所以「衛藏」居民大多不喜歡那些從「康巴」、「安多」地區來的居民，一方面因為方言上的差異，一方面因為貧窮，但最嚴重的則是宗教派別的差異，因「拉薩、日喀則、林芝」一帶的「衛藏」居民多為「格魯派」信眾；這個「宗派」上的歧視，是否為達賴喇嘛多年來研擬以「精神統一」的方式將「多方言」的「外象雄」與「中象雄」重新歸納的原因，就不得而知了，但方言的不同造成了後來的「格薩爾」史詩為「多版本」的流傳，則是一個不爭的事實，尤其「安多」一詞本身就有「複義」的涵義，既有「終成」、又有「創生」之義，原本就隱涵了「吐谷渾」語言的內義。

奧妙的是，這裏的「內象雄、中象雄、外象雄」是從波斯往外擴張到岡底斯山而說的，並不是我們所以為的從岡底斯山往外擴張到波斯，雖然吐蕃位居「中象雄」，但是「內象雄、外象雄」之分還是說明了吐蕃的文化屬性與繁衍方向是以波斯的「拜火教」為中心往外擴張的。這是「地緣文化」的理論根據，並不一定與後來的「政治」屬性一致。

這種說法似乎有些一廂情願了，而且聽起來，「岡底斯」不過只是一個地理名詞或地緣概念。妳有些不以為然，只貿貿然地說，「岡底斯山脈」的主峰為「岡仁波切」，非身相，原本就是吐蕃與

波斯各地人們仰慕、朝聖的聖地，更是「苯教」信眾倚之轉山的世界之脊，連尼泊爾人、印度人都將「岡仁波切」當為「濕婆」在地球上居住的聖土。

「濕婆」化現為「岡仁波切」，何等了得?它的宗教意義其實超越了地緣概念，因為「濕婆」一舞動起來，「時間」就被創生了，所以「時間之輪」原本為「濕婆(Shiva Nataraja)」的「時間」演變，並以祂的「創生」與「轉化」職能，化現為「噶舉」的「大黑天」護法，位居「色究竟天」，由「四吠陀」時代開始，就有「地、水、火、風、天、空、星、澤」等八大化身，在「色界」之頂，來去自如，所以又稱為「大自在天」，只不過，「天、空、星、澤」四大化身在日後的佛教發展裏，一方面被演繹為「三十三重天」的時位意義，另一方面則被歸納為「空」的哲學意義。

「三十三重天」層層轉進，其間有「幾」，但能不能轉進卻是「業」的力量。這裏的論說與周文王演繹「地、水、火、風、天、空、星、澤」有所不同，因為印度沒有「幾」的觀念，所以只能以「心」入手來詮釋「宗教起源論」甚至「宇宙起源論」；只不過宇宙起源於「陰陽交合」，由「原陽與原陰」的元素通過「陽位與陰位」的形式而交合出來，其創生律動之所以推動起來，則在律動發生之前的「動之微」狀態，元素與形式均不動，以其不動而無所造作，一動，即大動，動而愈出，所以「八卦」就通過陰陽綑縛於兩維之間所生成的方正，而將「天地化生」的原始精神演化了出來。

「印度佛學」棄「幾」就「業」，以「業」具有不斷改變的本質，所以凡是能夠改變的就叫作「原陰」(prakriti)，而相對於「原陰」，凡不能改變的就叫「原陽」(purusa)，但因「原陽」不能改變，所以不能論述，要論述，必須與「原陰」一起論述，卻也因其論述，所以「原陰」一變再變，這個存在於「原陰」的內變本質就是「業」的概念，一動即大動，不動，則為「幾」，「原陽」也。

非造作

你不要怪我重複，我們說了那麼多，歸根結柢說一句，就是如何處理「時間的造作」，而跳出時間，從後來的時間演變、將現在的時間佇立，而推演出來「密續」瑜珈的「存在的決斷」，也就是達賴喇嘛嘗試還原「古寧瑪學說」的依憑；這麼一看，「岡底斯山脈」或「岡仁波切」豈可只被當成一種「地緣概念」？再然後，我就必須再提醒你，「吐谷渾」在這個地方的重要性，因為柴達木盆地位居崑崙山北麓，祁連山南面，青海湖西側，是青康藏高原區、西北乾旱區與東部季風區的交會地；既是交會，要如何歸屬，就有了爭議，所以從波斯的角度來看，這座與喜馬拉雅山平行的岡底斯山，西起印度拉達克的喀拉崑崙山脈，東至念青唐古拉山脈，原本就與柴達木盆地南鄰的崑崙山同屬一個山脈，唯一不至於引起混淆的是柴達木盆地與祁連山東部、河湟谷地連結，更是古時的中原文化能夠到達的最遠西界，所以河湟谷地也是太平洋的東南季風能夠吹到的最西界。

這個「地緣」關係，甚至是狹隘的「山脈」關係，是了解「吐谷渾」處於地理上的重要位置而慘遭種族滅絕的關鍵所在；當然我沒有證據，但西元一九五九年，當達賴喇嘛逃到印度的時候，一羣考古學家在位於柴達木盆地東南隅的都蘭，發現了「諾木洪古文化」遺址，並出土了大量兩千九百多年前從西域引進的石器與銅器，而且從戈壁沙漠的諾木洪與香日德兩大綠洲找到了「吐谷渾」視天地為崇高神祇的祭壇，也就是位於考肖圖草原的「考肖圖古墓」，讓十五米高祭壇的迴廊與「觀象室」盡情地說明了「吐谷渾」人以北極星為座標，觀察天象的事實。

現在你還會質疑「吐谷渾」承襲了「地、水、火、風、天、空、星、澤」的八卦演繹嗎？當然「考肖圖」原本就是蒙古語的「石碑」，但「石碑」久已不見蹤影，甚至連「吐谷渾」王城的香日德原本為柴達木盆地的糧倉，如今也只不過是一個回民聚集的鄉鎮，原來的宗教氛圍不復已見，訴說著人文繁衍的悲情，當然老子為了破解Mithraism的「神性論」而東進西周，並以轉繹的《易經》直截闡述Ahura-Mazda的渾淪思想就更是不見蹤影了。那麼談甚麼「阿耆尼」為火為火燄呢？在思想沉淪的今天，誰又在乎「祿山」只是光明的顯現，不是「阿耆尼」的本體呢？

理自如是，如是理自。整部藏傳佛學都在這裏拘絞，於是有的教派先見光，有的先生火，只因菩提是絕對的光，完全的光，但也是看不見的心光，是一個由心裏流淌出來的光明。我不是說我懂得「阿耆尼」，我也不是說我懂得「祿山」，這點妳一定要弄清楚，事實上，我對藏傳佛教極其關鍵的「觀想」始終不能感應，這當然是宿緣所致，但反應在外的就是我的遲鈍。

長老們對此，知之甚詳，但也告訴我，這個急不得，那些能夠輕易進入觀想的修行人都是多生多劫所積累出來的修行結果，所以我不能以一個進不去觀想的念頭去揣測一個宿緣深厚的菩提造作，更不能以「身相」去混淆「現象」的存在，乃至自絕於「入合二」的可能。

長老們所講的都是對的。尷尬的是，既然我不能對修行置疑，我只好另闢蹊徑，於是也就有了這個「遣百非」的故事，但妳不要忘了，這個故事直截涉及「孔雀信」的營造，而且因為「孔雀信」的本質是「文學性」的，所以我不能離開「文學」，在「非文學」的營造裏另創一個「身相」。

這是我對「本體」與「現象」的掌握，只不過，「本體」不能論述，能論述的都是「現象」，所以就使得這篇「遣百非」的故事與「孔雀信」一樣鬼鬼索索；我也不願這樣，我甚至在做這個抉擇前，還放棄過，而去演迎神驅疫的儺劇，讓藝術的空靈來幫助我達到「觀想」的境界，也就是我想藉那些看著我表演的觀眾，來觀看那些蜷伏在我身上的神明，然後進入「三輪體空」的境界；但是不成呀，我演了幾次，弄得臺上人仰馬翻，不止觀眾是觀眾，演員是演員，最後連蜷伏在我身上的護法也一走了之，弄得儺劇只能成為書記眼裏的藏劇，所以長老們不得已，只好臨時換人，從此斷絕了我演儺劇的念頭。這就是「入合二」的困難。

一陣寂寞一股哀愁，一縷情思一色荒涼。藏傳佛教的經驗、形象和文化是如此奇異又真實，令我不能不懷疑這一些綿延千載的事件、人物與氛圍。那麼在這個神祕的恩寵與庇佑下，我對這個宗教世界的直覺領悟消失了嗎？我不得而知，但卻知道這個探索正是「遣百非」的故事內涵，不料「上下求索」這件原本就隱含了「入合二」的事情永遠只能在故事裏懷疑，至於這個故事是魔幻是推予，是

簡陋是精緻，是粗曠是嬌柔，是冷漠是香豔，是樸拙是奢華，是呆滯是浪漫，是木納是悲歡，我反而不知，只知「後設敘述」無論如何顛倒前延後續，都刻畫不出人性的卑劣墮落，尤其是當我發現菩提達摩為胡人，李白是胡人，墨翟是胡人，連老子也是胡人，我那份驚訝與尷尬就別提有多尷尬了，此所以唐太宗殺太子、唐高宗娶武妃，根本就是胡人根性，是源自 sojourn 的根性，石堆上那些「字書卷軸，舛錯尤多」，根本就是胡扯；漢人陰柔，仰其名，稱其名，卻寄居胡語而說「六書八體，今古殊形」，或憂患流浪而談「五典三墳，竟開異義」，其實都是霧障，由是義故，史家毋須「匡五代之澆漓，返之淳正」，只須如月臨照，石印見光，「遣百非、離四句」，大事可期也。

十二、非關閱讀

如果這篇以中文撰寫的「遣百非」的故事有任何功德的話，那就是我以中文述說了一個藏文所支撐不起來的藏族精神品貌。這不止是因為藏民不習慣以語言說事，更因為藏民在歷史的積累下，早已習慣了將「語言敘述」與「思想精髓」在一次又一次的誦經念咒裏剝除文字的虛假，也早已習慣了令「文學語言」走出精緻嬌柔、香豔奢華、浪漫悲歡等等的感情造作，從「希利」內部將文字的光明寂照出來；還有更重要的一點，那就是那個躲藏在石堆裏的敘述者不知不覺以中文撐起了已經失散的藏文的哲學精神，令「中文文字」與「藏文思想」在一次徹底的文字剝除下結合了。

這個說法究竟有何意義呢？倘若這篇中文撰寫的「遣百非」是為了廓清「印度原始佛學」傳入吐蕃之前的思想狀態而寫，那麼一篇以中文詮釋的吐蕃「藏傳佛學」的前奏，在了解「象雄文明」的興衰上，究竟能否如理如法地詮釋呢？了解了「象雄文明」或「格薩爾」的精神品貌，達賴喇嘛回溯「古寧瑪學說」是否真的有理有據呢？這麼一個融合四大教派的「精神統一」是否真的具足抗衡中國共產黨的政治圍堵呢？烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴在一個融合的「精神統一」裏，是否能夠盡棄前嫌，

共同營造一個以烏金噶瑪巴為首的西藏流亡政府呢？若說吐蕃文化原本就是「中土、波斯、天竺」在雪域所糾纏出來的一個「品物流形」的景貌，那麼將這個「相予之形」一路還原回去，直至「三大」古文明「函三即一」，在冰凍的天候裏凝鑄為「動而未形」的境界，更在「似有還無」之間將「中土波斯天竺吐蕃」交織成一個「四位八形」，所以就使其「四句」有了「兩相麗」的結合力量？

從「有無」的「動而未形」到「四句」的「四位八形」就是「幾」的造作，更以其「動之微」令「遣百非」過渡到「離四句」，然後任何一個以「思想」操控「文字」的動機、或以「文字」承載「思想」的使命，就有了「入」的驅動，一方面「入文字」、一方面「入思想」，甚至在其「入不可入」的造作裏，認知了「入」本具「倒入、反入、不入、入無可入」的迂迴，再然後「入、幾」知其「思想」與「文字」的流轉與還滅原本就「不自生」，「亦不從它生」，於是「文字」所支撐起來的「思想」就從「文學」邁向「玄學」，進而湧現出來澎湃的「創造性思想」。這是「書寫」卯盡全力以結合「閱讀」的企圖，也是「閱讀」盡而未盡以還原「書寫」的心境，「兩相麗」也。

左說右說，似乎「書寫」與「閱讀」不能相互排遣，所以這麼一連串的「非關書寫」其實說的也是「非關閱讀」；這個原因甚為尷尬，因為「書寫」的本質是「入文字」，而「閱讀」的本質也是「入文字」，但以「閱讀」之「入文字」進行閱讀，將使得「閱讀」的界線模糊，更使得「閱讀」的情境在「真實與虛構」裏產生內在的交流，而閱讀者在「入文字」的同時，必須拋除自身的觀念，以便更容易進入另一個「心靈、年代、文化」的糾纏，來融入書寫者的觀感或人性掙扎，並與之結合，一起推想情節、連結人物，在學習書寫者的複雜與敏感的感受，進而增加人性的包容能力，藉以刺激自己的「創造性思想」；簡單地說，這個就是「幻、予」的結合，因「希利」空圈的交合而導致。

只不過，石堆裏紛至沓來的文字層疊令我對「文字」有了另一層的想法，「文字」更因大量地曝曬，為曝曬而曝曬，而令「閱讀」只能是掃描，於是讓我浩歎「知識」轉化為「思想」、「思想」經過歸納與分析而轉化為「批判性思想」、再經過「反思」而成「智慧」的思想歷程，已在「文字」

的過度曝曬中，令「思想」成為過眼雲煙，不止威權破滅，專家瓦解，「思想」經過破碎的「文字」肆虐與多層化的「虛擬」圖飾，而令「文字」失去了承載「思想」的力度，「思想」於焉搖搖欲墜，承載「文字」的書籍於是躍升為「智慧型的閱讀」媒介，卻因「多重媒體」承載「多重資訊」，其勢為「出」，更因必須「超連結」或因「連結」而不必思考，「入文字」的驅動於焉整個停滯。

在「科技」肆虐的今天，這個「文字承載思想，思想操控文字」的糾結已自轉變為「品物」的不可分割，然後以「品物」的快速流變而有了「科技促成流形，流形成就科技」的困境，而「文字」作為「流形」的一支，已不再只是單純承載思想了，於是「文字」走過漫長的歷史，就成為「思想」浮在「文字」表面上的薄膜，除了訴說歲月的恍惚以外，也就不再具備「文字」的原始意義了。

「文字」既已萎靡，何等「書寫」？云何「閱讀」？「書寫」者，一者「事」，二者「易」，三者「物」，四者「象」，五者「大象」；「書寫」基石故，因「入文字」故，演變「事易物」故，「恍惚」有物故，「惚恍」有象故，如是次第，是曰「閱讀」。何以故？以「閱讀」的本質也是「入文字」，所以「閱讀」也必須經由「事、易、物、象、大象」的流轉或「大象、象、物、易、事」的還滅，而臻其「無事」之狀態，故「閱讀」只能是「閱讀」與「書寫」俱生的「品物流形」。

非排遣

我知道我這麼說，妳肯定不相信，妳也肯定要問，那麼為甚麼我這個西藏人不說，卻輪到一個藏身在石頭裏的人來大放厥辭？其因乃藏人不能說，以其為藏人而「西藏為象雄的衍生地」故，其說不能以「藏文」說，以其所欲探索者為一個與「梵文、藏文」不相容的「象雄文」故；其故事亦不能在藏傳佛學裏說，以其所欲彰顯的是一個宗教理論尚未發展出來之前的思想渾淪境地故。意外的是，妳對這樣的辯解不予置評，反而比附，更將之往上提升，幽幽地說，所以那個「遣百非」的故事緣由

也不能在「苯教與西藏原始宗教」裏說，以其文化的傳衍並沒有「品物流形」的理論故，更以其思想的源流、概念的脈動緣自中土的「吐谷渾族」故。

是呀，這種「跨種族、跨文化、跨語言」的敘述是後現代社會的文字奇觀，所以才出現了一些以英文描述中國文革情事的例子，但這樣的敘述卻是一種以外文描述一個外國人所陌生的環境；這樣的事情我做不來，我只能以我所熟悉的藏文描述一個中國人所不熟悉的情境，甚至是一個連西藏人都未曾探索的思想畛域，至於藏石人如何以翻譯技巧突破語言邏輯性以及因語言邏輯所帶來的思想瓶頸與敘事障礙，那其實與我當初在石頭上刻畫這些爻符的因緣毫無關係，尤其我這個在「體制外」生活的出家人只知以周而復始的「內循環」來平衡概念與思想的互為緣起，不為「後設敘述」所惑。

但是呀，我不能不再一次提醒妳，這種「後設敘述」很麻煩，因為這些敘事將改變一些發生在我左近的因緣現起，所以這篇「遣百非」的故事將會一直持續往未來世裏推予下去；也就是說，「遣百非」的故事無法脫離我與周遭的因緣糾葛而獨立存在，甚至「遣百非」的故事也與因緣相互推衍，所以很難說得清到底是因緣促成了「遣百非」的故事的完成，還是「遣百非」的故事衍生了因緣的現起，而在這些不知所以的相互緣起推衍裏，思想的「創生與終成」也相互影響，一路互破互立，謂之「遣商與逕及的牉合」，甚至是「中文與藏文的牉合」，最後就交織成了一片「幻網」，令所有推予都在「幻予」尚未牉合之前勾旋在一起，是謂「惚恍」，也是「恍惚」。

恍惚或惚恍，皆因誤以「後設」為「前沿」故，皆因不能「入文字」故。「入」字詭異，曰入實不能入，故為「入」，以「入」字難為象，無上也，只能下入也，倒丫也；「丫入」為二象之爻，以「不生不滅」無有差別故，以「創生終成」不一不異故，是以有「丫字門，一切法初不生故」，我則說「入字門，一切法終不滅故」；可惜的是，「入無可入」難言難解，從梁武帝的面晤菩提達摩即示歷史疑點，從菩提達摩以四卷「入楞伽」印心即示「阿跋多羅」的難入難住，但由慧可傳至慧能，卻轉名相之學為教禪相成，乃至《金剛經》盛行，《入楞伽經》隱微，而禪悟則務逞機鋒，以「不立

文字」為教外別傳，皆因不知「入」，只能「出」故，皆因「後設」為有心人士操控而愚弄世人故。妳千萬要注意，唯有了解「入」實不能入，才能了解「阿跋多羅」的難入難住，然後妳才能明白這裏的敘述不是西藏人的文字習性，而是中土僅有的思維，唯不知變通的讀書人才會如此表述。

在現實意義上，要將一個具體存在的文字看穿，而形成「虛幻體」，是一個非常困難的考驗，於是「文字的呈現」就顯得比「思想的展演」來得重要，因此閱讀者經常躲不掉文字的愚弄，尤其是受極為深沉的意念所操控；要避免文字的愚弄，最直截了當的方法就是「入文字」，但是最難的也在「入」，所以只能先「入文字流」，再亡「文字之所緣」，而與《楞嚴經》的觀世音菩薩以聲音入、聽聲音之本性的「耳根圓通」法門遙相呼應，因為「聲音」與「文字」俱為「虛幻體」，故可入，以「入」難為象，故緣其「流」而入，更以其所「流」為「虛幻體」，故可「亡所」。

以須菩提尊者的「入文字」來說，「入」的方法各異，可在立意高尚或猥瑣褻瀆的文字裏入，也可在低俗作嘔或宏偉經典的篇章裏入，但大多情況，要在辭藻堆砌或引錄偏頗的美文裏入，尤其因美文所標榜的前人所未見的創意，深埋諸多陷阱，所以要「入流亡所」，首先就得徹底地走出威權、使命、理教等疑惑，甚至「宗教、精神」等指引；這裏面最難以解釋的是，既然具體的文字可以透過意念與內在的精神交合，那麼「文字」與「意念」的意義有何不同？「名身、句身、文身」是《百法明門》的「心不相應行法」的三支，而「意念」是「遍行心所」的「觸、作意、受、想、思」的具體呈現，那麼在這個「文字承載思想，思想操控文字」的相互緣起裏，一個與「心不相應」的文字究竟對現代人的「心思運作」有甚麼關連呢？一個由「意念」塑造的「文字」本身就是「虛幻體」，但它的呈現卻是書寫者周遭的因緣湧現，更是書寫者在「意念」與「文字」的轉化間，令「意念」一再地深入自身的「陰性」而具體呈現出來的直接反射，無以名之，雪域的牧民就稱之為「空行母」，以其「虛幻」，以其不真實，以其為「因緣」聚合的「虛幻體」，由意念塑造，於是這個存在於「原陰」的「空行母」集聚了思想內部的「概念」，將「文字」內涵轉化為「般若」，一動也不動。

這就是〈遣百非〉的探索，先通過「文字」與「思想」的交合，令自身內部顯現出來的「眾緣和合」現象，不脫離「文字」本身的內涵，於是就輕巧地「入文字流」；既「入流」，即「亡所」，此時任何一段文字所顯現的「空義」都透出光亮，讀者若能讀出「空義」則明，若只能在「文字」的虛幻意義上琢磨，則將產生諸多創作、議論等華麗的鋪陳，而只讀到文字的具體形象者，必墮入一個思想萎靡的精神境界，是謂「文字透光，見光者明，見意者麗，見字者靡」的具體意義。

非非議

說了這麼多，好像還是說不清我給妳寫這封信的目的。這個事實說明了「文字」本身就「不能盡意」，說甚麼「入文字流」呢？「文字」只要「不以辭害意」，遲早都將顯露光明。

你辛苦了。我知道，這就是「後設」的詭譎，也是「遣商」與「遝及」在幻網裏的祕密機動，一邊創生一邊終成，很難說得清你手邊正在創作的情節不是你以前不知在哪個時空裏所閱讀來的思想沉澱；當然你在閱讀別人的創作時，一定有所感懷甚至懷疑，否則不會創作，但不論這是個懷疑還是感懷，都只能是個由外往內的求索過程，其入訥訥，從外知內，而後輾轉積累，猶似晨時以簸箕掃除庭院塵土，一小塊一小塊地將小塵土堆積於內，叫作「遣商」。

「遣商」所積累的概念必定雜遝，散亂無章，但是一旦積累，後者壓上前者，前者翻騰，後者不干，又逐漸附著，乃至前後不分，最後就成了根深蒂固的概念，猶似持尾者由後持之，心及念及，而後持之，謂之先「隸」後「逮」，故曰「遝及」；不過這個因有所「遝及」而積累的概念很麻煩，因概念在概念裏走了一圈就不再是同一個概念，甚至就概念本身來說，概念其實並不知道有這個概念的圈子存在，否則概念必從這個概念的圈子跳出，不為之所縛，猶若「希利的圈子」滾出「希利」就不再有「自我」的概念，卻逕自讓圈子糾纏而有了「幻、予」的流轉，然後有「幻予不二」的還滅。

果然如此。這麼一說，「空的捆縛」果然可以掙脫，更因後一個概念取代或替換前一個概念，必須從後及之，但不知有前，否則必不能及之，因「前後」為譬況之詞，亦是一個概念，其替換，或以後者取代前者，皆生成幻化，皆因有概念，此之謂「物化」，因不知周也；佛家在這個「周」上，有很透澈的理解，因為一個被概念衍生出來的概念，倘若沒有外緣，這個概念是不會繼續衍生的，但弔詭的是，一個概念既生，外緣即存在，所以互衍互生幾乎是個逃不掉的宿命，除非「概念」不生，佛家有盯住念頭的修行方法，乃至一念不生，就是這個道理。這在「哲學理論」上是可以論證的。

是呀是呀，是「替換」也是「取代」，但是一個景觀現起，另一個景觀隨即隱去，而「現起的景觀」當仁不讓地壓過「隱去的景觀」，好似那個「隱去的景觀」在「現起的景觀」的照映下，從未曾現起一般，但是也因瞬間影像快速層疊，替換無端，所以對心念造成很大的壓迫，更成就了現代人惘惶不安的面貌，卻又不知正是這麼一個平版電腦不斷層疊景觀的必然效應。

這是個「後現代」最熱門的人腦研究課題，卻輕巧地與史學研究層疊在一起。其實不論時代，不管層疊，從高處望去，從遠處觀去，歷史情境的景觀雖重複、近似、層疊，卻也只能從積累的方式與型態去成就另一個景觀，至於歷史的經驗因為堆置或疊放而成就了過去的 milieu 視野，卻可以在「歷史印象」裏完全被替換，因為印象只能是從記憶深處反映出來的概念映像，而如果這麼一個概念不能在記憶裏有所積累，則不可能是印象，而只能是一個與己無干的映像了。

妙極妙極。文字的呈現是「映像」，文字的瞭解卻是「印象」。我之所以在石堆上刻畫爻符，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下，不就是令文字失去原有的次序嗎？書之於「無何有之鄉，廣莫之野」，這是何等地快慰，不必在這個快速變換的現實社會裏添亂，甚至教猱升本，誰與石堆有緣，誰就能讀到，雖然是東一句、西一句的詞句，但因在同一個石堆裏，所以還有些連續性與一致性，當然整個堆置在這麼一個荒山野嶺裏，再怎麼說，都只能散發出一個隔闔與斷裂的「印象」，而不可能是一個清晰與完整的「映像」了。

「書之」不等同「樹之」，不能並峙為意，以其用意多委曲，猶若牛角負橫木，所以告人，但因牛角觸人，所告反而不得負靠之。這裏面有甚深的「創生」與「終成」的意涵，譬如佛陀曾經不請自說，向長老舍利弗講演「阿彌陀經」，所以後來的佛弟子所造的《阿彌陀經》裏，就有「爾時佛告長老舍利弗」的詞句；弔詭的是，佛陀以一個告示、告白的方式來說明阿彌陀佛的終成圓滿，並賦予佛弟子一個造作、造化的創生因緣，其實已經揭示了「告」與「造」的不同，因為「告」有「終成」的意涵，而「造」才能「創生」，甚至「創生」乃因「終成」的乍行乍止而後才能在「終成」裏自行「創生」，如果「終成」不動，「創生」無論如何造作，乃至造次造業，都是無法造作的。

這個道理很容易明白。一個概念的終成不等同於同一個概念的創生，只不過因為創生與終成的互為緣起，最後竟然連衍生的過程也模糊了起來，所以只能詮釋過程，而完全與「原始概念」脫節，不止不能追蹤，而且也無法延續，否則人類因閱讀而誤解、因誤解而閱讀的圈子就不可能破除得了；在這樣的一個「閱讀氛圍」裏，讀的人以為讀到了一些訊息，卻不是原作者所欲彰顯的，而是閱讀者自己以為的概念，而且是在一個概念上所積累的其它概念，這就是「隸」的作用，卻不知其所接收的訊息都是艸芥，其形散亂，而且陳艸復生。這在今日的「電子閱讀」氛圍裏，比比皆是。

這樣的閱讀訊息往往因其迅其汛，而使訊息於發生之時也同時寂滅，更妙的是疾飛之訊息反而因其疾飛而令帶著訊息起飛的羽翅不見了，所以令人不知所從；但後現代社會的訊息疾飛是一個同緣共業的顯現，任誰也逃避不了，也否定不了，所以只有新聞、政論等及時回應的訊息才能跟得上，也正因為訊息的前後緊密相隨，胡亂附加或省文會意，而知順遞並峙的「訊息」不能因其迅速、汛濫，或因疾飛之「卂」從飛而羽不見，而自創「複文字」，於其省而得意之處，破壞文字的訊息。

反過來說，你在石堆上的書寫，雖反其道而行，但因逃避時代否定時代，不能反應現實社會，和現實之間也缺乏張力，所以這些在石堆上積累的文字根本起不了任何作用；當然啦，老子說，反者道之動，所以這些因石頭翻動而形變的文字，卻也因為「質不變」而使得文字融合，所以也可以說有抑止艸芥散亂蔓生的功能，也算中流柢柱罷。

等等，「替換」也只不過是個概念，尤其在快速更替、重疊對換的概念詮釋裏，一個概念可以任意跳接到另一個概念，不必依照一定次序，也不須停歇，不必默想，一路跳接，一下子掉入考古，一下子又談論歷史，對概念本身反而失去了應有的焦點；更嚴重的是，為了要成就這麼一個替換，則必須勤勉治學，博覽羣書，然後拚命積累概念，更令概念在概念裏衍生，由部分理解整體，再由局部幻化本體，然後在概念裏否定概念，由整體理解部分，由本體推予過程，最後文章只見技巧與細節，卻又冗長而言之無物，只能說是一個以「後現代詞彙」重新演繹「漢賦」行文的文字景觀，卻永遠也盼不來優雅的「老莊行文」從飽受西方思想侵蝕的文字載體裏重新挹注「儒釋道」思想的能量，卻又如何逆反當代文字敘述的驅動而直入「字的原形」呢？

是呀，說甚麼進化論，說甚麼唯心論，說甚麼唯物論，說甚麼宗教起源論，這些都只不過、只不過是一個不斷的懸念，在遍染著遠古的想像裏，創生了原始，也終成了完結，卻撼不動荒山石堆的固執；千萬要注意呀，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「褱」，卻因鬼鬼索索，而只能「褱」之，後人不知，只好以「後設」手法再將之演變為「悲懷」。

現在妳清楚了罷。我只是換了一個方法來向妳解說「孔雀信」的創生固然有不可言說的動機，但是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。

至於「孔雀信」的文字是否「透光」，我覺得是個「見仁見智」的問題。凡是看得見「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。

非悲懷

是了是了，我現在將以「空行母」的身分說了，你當諦聽。這個「幻網的恍惚」是一種天地的叮嚀、羣山的呼喚，是一種徹頭徹尾的貢獻，不止文字隨著字象的支解沒有了，而石頭則凝鑄了一切文字的依附，在荒山裏在野嶺裏，隱身崑崙山，含藏岡底斯，是藏文的投影，是經文的光明，但沒有圖符的隔閡，也沒有音韻的操控，不過只是因為那些散落於荒山的石堆被堆砌成了瑪尼堆，又被插上了旌旗，於是文字就有了向著蒼穹訴說的契機，然後來了一羣又一羣的轉經人，不斷地圍繞著瑪尼堆旋轉，將瑪尼堆轉成了瑪尼轉，轉出了宗派，轉出了和諧，轉出了憂慮，轉出了欲望，轉出了神諭，轉出了洗滌，一圈一圈地轉，直轉到地老天荒的原始狀貌，直轉到梵音不起、鐘聲杳然的寂靜裏。

在這麼一個風聲咻咻的原始渾淪狀態裏，甚麼都不存在，更沒有任何要論說這些不存在事物的文字，但在這麼一個如如不動的原始狀態，總要出點甚麼事，於是風吹開了空氣，吹動了起源，紅白對映，映出了彼此的存在，不是傳說，沒有渾淪，也不是盤古，更沒有女媧，而是生生不息、時時不斷、念念不忘的催動，於是氣動而「形質」成。

妳一口氣說到這裏，戛然停歇，那個承載語言的空氣一下子好似整個凝固了。我只好自言自語地接著說。是這樣的。「氣形質」固然了，原始物質就形成了，但是梵文卻沒有這個概念，所以依據

梵文而創的藏文只好在一個「沒有原始物質概念的文字體系」裏開始述說一個無生無滅的佛學，而我真的甚麼都說不出來，就像一個被梟首示眾的夏瑪巴頭顱，被懸於城牆上，在風乾了的空洞眼眶裏，照映著進出歷史的達賴喇嘛，一世又一世渲染著他的叛國行逕。唉呀唉呀。「夏瑪巴傳承」因為這個歷史事件而有了三個世代的斷裂，而就再度銜接起來的十四世來講，這只能說是個「異質的跳接」，然而時代必須沉澱，否則社會不能反省，歷史必須舒緩，否則人心不得紓解；我想夏瑪仁波切本人也不願提及這段歷史，就讓它如此這般沉澱，不要再提及這段歷史悲劇了罷。

這種政治景觀當然必須沉澱，但怎麼沉澱卻是個宗教議題，不宜為政治所用。這是夏瑪巴慮及整個藏傳佛教的團結，而不得不有的悲懷，只不過「悲懷」由心而生，為心所感，卻非心之本相，而為心之所緣；所緣必有所附，所附必因心之所及，及必後至，而後超前，但非因有前，倒因有後，以「前後」為譬況之詞，非有次第，乃因心及目及，而後懷想，繼而生悲，非感物生悲，而是慈悲種子借物展現，是為大悲，皆因知因緣本空呀。何以故？「悲」者，「非心」也。

非靡亂

噓，妳吹開了空氣，然後讓語言從化開的空氣中排遣了出來。但是你再怎麼撼不動荒山石堆的固執，你也絕對不可能從這麼一座荒山石堆裏推予出來一個瑪尼堆，然後由瑪尼堆瑪尼轉裏推予出來一個「希利」。妳搖搖頭說，最為荒謬的是你由「希利」而「希利空圈」、而「全黑」而「光明」，然後推予出來一個「光明的幻網」，根本就忘記了，在一個不可分割的「幻網」裏，不可能推予出來一個「幻予」連想，因為「幻予」渾淪是一個爻象，而推予之人在身心融會的爻象裏，不可能有執取對境之心，所以凡是有執取之心者，必對這個爻象進行推予，乃至交媾，是為攘奪，叫作「予奪」，只能懷疑，沒有恩寵。

不是不是，這是懷疑也是恩寵。好像就是那麼一個機緣，我獨自在大殿上背誦《阿彌陀經》，但是一直偏離經文；這不是我記不住，反倒是因為我記得太熟，念經的時候就經常走神，所以一背誦起來，往往因為太多相似的轉輒語怎麼連結都順口，於是就在順口溜的情況下四處跳接，上下連結，有的時候略過一大段，更多的時候卻一直打轉，但是我又很固執，不肯翻閱經文，於是背了幾個鐘頭也背不完一遍原本只須十分鐘就可唸完的《阿彌陀經》。

一位長老正好路過，就說了，「一心不亂」不是因為你背誦如流，反倒是因為你在吟誦經文時沒有雜念，所以與其闔起經本，令背誦的心四處跳躍，還不如以手翻閱經文，聞著藏香，心到眼到口到，「動態」由內而生，然後將念出來的聲音聽進自己的耳朵裏，如此「根塵識」反倒因為統攝，而有了「一心不亂」的契機；這真有如醍醐灌頂，我從此再也不背誦經文，反倒讓已經背得滾瓜爛熟的《阿彌陀經》在翻閱經文的念誦中，不再倒之及之集之，是之謂「動而不動」，而心則居於不動處。

有一天，當我翻閱到《阿彌陀經》的「如我今者，稱讚諸佛不可思議功德，彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言。」我忽然發覺這段「能所俱存於心」的迴向與《易傳》的「憧憧往來，朋從爾思」等義，然後就大哭失聲；就在我哭得上氣不些下氣的當兒，這段《阿彌陀經》的文字忽然滾出了《阿彌陀經》，一直滾到地上，而且還發出咕嚕咕嚕的滾動聲響。

我一驚，卻看到這個滾動的文字在地上發出光亮，一個個晶瑩剔透，我以為是外面的月光射進來的光珠子，但又不像，而真的是文字滾出的光疙瘩，不過這樣的光景，不是次次念著《阿彌陀經》都出現，我都念了幾千遍了，也不過只見到一次。

我想這就是我堅持念誦《阿彌陀經》的原因了。當然，我知道妳說「阿彌陀佛」的總持與念誦《阿彌陀經》的功德一樣，我也經常念「阿彌陀佛」，但不知為甚麼，我念「阿彌陀佛」就始終沒有想尋找光疙瘩的念頭，不過我也知道在念《阿彌陀經》的時候老是想著光疙瘩，有點走火入魔，所以我就創造了一個月光的洗滌，讓光珠子與「希利」空圈結合起來，把自己從這個光疙瘩的糾纏拯救了

出來，而有了這篇「遣百非」的故事，再然後，我勉力破排遣、破非議、破負靠、破悲懷、破靡亂、破罪障，以「排、非、靠、悲、靡、罪」皆從「非」，所以不能在「排、非、靠、悲、靡、罪」等字之外，另立一個「非」的「本體」以論「排、非、靠、悲、靡、罪」。這個就叫「入文字門」。

非罪障

妳噗嗤一笑。嘻。文字透光，見光者明，見意者麗，見字者靡。「文字的存在」本來就是光明的顯現，所以文字的擠壓令經文綻放出光明來，也不是那麼地不可能。

不不不，這不是文字的擠壓，反倒是「入文字」，這也不是文字的存在，而是我的存在。是「入文字」嗎？但是你為何念中文版的《阿彌陀經》呢？而且又是這麼一本正體版本，由右至左、上下直行的《阿彌陀經》呢？再說了，既然是「入文字」，如何綻放「文字的光明」呢？或許《阿彌陀經》的存在本身就是「光明的力量」，這與「你的存在」卻了無關係。

這我就解釋不清了，因為長老說完，一邊丟給了我這本中文版的《阿彌陀經》，一邊就說直行「師心」，橫向「師目」，我一聽，似乎有玄機，不敢有違，所以每天清晨就翻閱著念；但是我必須承認，我並不很了解中文，所以不念經的時候，我就對照著藏文，進行「比類合誼，以見指訛」，再然後，我就把我在拉薩街頭看到的「簡化字」也比對起來，卻意外地發現這些字除了「形聲」的意涵以外，甚麼都沒有，所以就有了憧憬，希望中國在融會西方思想的進程裏，這個只有「形聲」意涵的「異化漢字」不會重演鮮卑語節節潰敗於波斯語的歷史景象，而為英文敘述所蠶蝕。

我再強調一次，簡化字一旦「簡化」，只能「異化」，是順應「白話文」催生的勢動，而後動而愈出，所以實為繁複化，只能「出文字」，不能「入文字」；而正體字恰恰相反，能出入「籀篆」轉化之間，還原「字的原形」，以令 etymon 循其根源，而有了「入文字」的契機。

你這麼一說，倒是真的令「遣百非」的文字結構整個胖合成一片「光明的幻網」，只不過幻網恍惚，不能宣說，而你又大力宣說，並且將之喧嚷成一篇「故事」，所以這麼一篇文字的呈現仍舊是一個思想上的「予奪」，只能鬼鬼索索；所以我說，在文字奮張的當時，文字也自攘奪，而再也不能「入文字」了，以之觀「觸、作意、受、想、思」的遍行心所，意未作，思想尚未在一個上下極陳的範疇裏予奪時，心必有所及、有所附、有所逮、有所持，而其及、其附、其逮、其持，必网言网能，後在「幻網」裏以心之所緣差遣之，心役的結果而後能作，是為「出文字」，卻不能「入流亡所」，所以古人「述而不作」，是為其意。

嗯嗯。不說了罷。我這麼赤裸裸地訴說一個沒有宗教、沒有傳承、沒有次第、沒有時序、沒有活佛的故事，總是不宜。這當然是因為我懷疑世間的一切，但幸運的是我有菩薩的庇佑，所以對這麼一個沒有內容、沒有形式、沒有自我、沒有聲響、沒有訴說的剖析還能夠出入無礙，對這麼一個沒有歲月、沒有瞬間、沒有光暗、沒有間歇、沒有遊離的思維也還能夠擠兌出語音來，再然後就使得一個沒有出入、沒有停佇的尊崇的心，在月光的流淌下鋪陳了開來；只不過，這對解讀「孔雀信」的密碼或破解密碼的「加密關鍵值」畢竟沒有多大用處，而我只能以善現菩薩的「入文字門」、徜徉於普賢菩薩的「創造性思想」裏，遠離我想闡述的「大寶法王認證風波」，以保持敏銳度，不受他人的意見所左右，但卻也不懼責難、不怨詛咒、不設立場、不為興趣、不為名聞、不為利養、避免誘惑、避免煩惱、沒有決心、沒有使命、沒有目標，只以謙卑、崇敬、喜悅、好奇的態度，在經年累月的「故事營造」裏，令「創生的力量」湧現，超越自然、超越神祕，更超越理性、超越現實、超越世俗，以讓「創生」衍化「思想」，並讓「思想」衍化「創生」，而有了「遣百非」的終成，是為「入文字」所營造的「故事」，是曰「創造性思想」，其之所以得以敘述，乃因倡行「入文字門」的善現菩薩原本就是「解空第一」的須菩提尊者的名稱。這是「遣百非」演說《金剛經》的依據，也是「入文字門」以「阿跋多羅」的難入難住，來破除「談禪逗機」的依據……