離四句

我聆聽祖普寺，閉上雙眼
耽溺在昔日連綿的梵唱、
繚繞的藏香和鉅幅的唐卡
靜止在低鳴的六字大明咒
閉上雙眼，我聆聽祖普寺

閉上雙眼，我聆聽祖普寺
聽到一個快步驅前的同修
從隊伍裏斜出梵唱的靜謐
又發出躁進、蓄意的聲音
繼而我聽到一個低泣嗚咽
從奮力暴起的唱腔裏哽住
喔喔，想必是乍起的涼風
不經意吹進了乾燥的喉嚨
我聆聽祖普寺，閉上雙眼

一「夢無所有」

諦聽諦聽，妳當如是諦聽。我這就要走出「遣百非」，以論「噶瑪噶舉」，曰「離四句」。

妳知道的。第十七世大寶法王的認證風波是每個「噶瑪噶舉」信徒多年來都急於忘懷的痛苦。它所造成的分裂更是祖普寺上上下下幾百名僧侶最不願接受的事實。這個事實，大家都不願說，但又一直存在於祖普寺裏，於是就造成了「噶瑪噶舉」內部的猜忌，人人都像防賊似地提防著一起繞佛、念佛的同修們。這個不能說的沉疴壓得眾人都喘不過氣來，於是寮房之間，同修們忽然流行起來一種在夢裏與兩位大寶法王分別請益、乃至質詢的修行法門。沒有人可以清楚地說明這個修行法門是哪位長老傳授的，而長老們輾轉聽聞了，從不加以辯白，也不加以阻止，好似默許了眾人的探索，又好似知悉這類的探索再不濟、也不至於引起恐慌，更何況，他們可能也沒辦法了，所以面對祖普寺近年來逐漸白熱化的爭鬥，與其乾著急，那還不如讓眾人在夢裏各自尋找對策罷。

這是很多年前，當我還沒跟派駐祖普寺的書記正面起衝突的景況，現在當然只有更糟了；雖然我不太記得我在外面到底流浪了多少年，但這個分裂的「噶瑪噶舉」隨著噶瑪巴逃離拉薩，投奔日愈老邁的達賴喇嘛，就讓共產黨人多年來處心積慮培育噶瑪巴來取代達賴喇嘛的策謀，浮上了檯面。

全世界的報刊媒體對噶瑪巴的出逃都添油加醋地報導了許多，這使得北京大為震怒，駐寺書記都不知換了多少位，卻也止不住祖普寺因之而團結起來，好像多年來共產黨人在寺院裏的分化於一夕之間就失去效用了；這個振奮「噶瑪噶舉」的流亡可說是祖普寺多年來都不得見的好消息，但是大家傳來傳去，卻也說不清這個醞釀已久的出逃計劃究竟在何時、由何人策動，於是大家都說這是眾人在夢裏與噶瑪巴面晤所集合成的「同緣共業」，然後藉著這個「同緣共業」在夢裏所圓成的時空，改變了過去，也改變了未來。當然這樣的解說不是同修們所能參詳出來的，於是大家又說這是祖普寺長老們與噶瑪巴在心裏所謀得的共識，但卻也是一樁沒有人能夠證實的傳聞。

一、一　「多次元世間」

我這就要開始講述這段我在夢裏與兩位大寶法王相會的故事了。沒有人曾經教過我如何在夢裏觀想，但我知道長老們的默許起碼認為這個修行法門是如理如法的。雖然如此，為了觀察兩位噶瑪巴的因緣糾葛，甚至夏瑪巴與太錫度將如何在未來世相互對應，我每天都不敢睡得太久，寧可多打幾次盹兒，也不敢一次睡足六個小時，以讓醒時的心智能更有效地潛入夢境，我更不時在醒著的時候提醒自己不要睡得太死，以將有意識的自我帶入夢裏，而覺察一個醒時所不能探知的經驗與知識。

當然一開始時很困難，但慢慢地，我在夢中可以醒過來，而且對以前在夢裏的恐懼也不再那麼地恐懼，而恐懼一旦消失，夢裏的我竟然可以用一種在醒時所不可能存在的我來與夢裏的我相溝通，然後透過這個相互作用，我就看見了一些平時所不能想像的多次元世界，包括我的過去世與未來生；當然這是在夢裏，但一旦這樣的際遇多了以後，這個多次元世界也被我帶回到醒時的狀態，然後我有意識地覺察這個夢境是個比較和諧、比較圓滿的世間，但說不清的是，我如何藉由意識來操控夢境。

這個疑團我暫且不將它說破，因為這裏牽涉了一連串艱深的佛學與不可為外人道的修行祕法。不論如何，兩位大寶法王、夏瑪巴與太錫度以及眾多「噶瑪噶舉」的長老們所圓成的「同緣共業」就如此這般地直截在我的夢裏對我發出訊息；當然訊息是紊亂的，而且相互衝突，但是糾纏的速度卻是快速無比，使得夢裏夢外的我都不能妄加猜測，也不能預作判斷、或妄下結論，而只能以各種不同的可能性去演繹，然後再決定行止，以符合夢境的直覺感應。

這是否與我多年後果敢地離開祖普寺，現在已經有些說不清，我只能說，夢裏的「同緣共業」很詭譎，它不止改變了祖普寺所處的時空，而且讓我的「別業」萌生新的信念；或我應該說，第十七世噶瑪巴的認證風波賦予了我新的信念，先挹注於我的「別業」，然後挹注於環繞在我周遭的「同緣共業」，再然後，我就按捺不住了，所以被書記驅逐出廟只能說是一個必然的結果。

當然在夢裏，我比醒時大膽，而且還相當縱容自己，所以經常在夢裏將自己變成一些平時想像不到的角色，譬如那位沿著絲路到天竺取經的玄奘，我就經常在夢裏變成他以搜索他的行蹤，否則我老是不能明白為何他發誓非得在臨死前將「大般若經」翻譯出來，當然這與我懷疑他藉著這個般若的翻譯來矯正他的大弟子窺基所亟力推動的「法相唯識」理論有關，不幸的是，這些正經八百的探索給插科打諢的《西遊記》一攪和，已經失去了「詩文徵史」的價值，卻只能反映出來唐太宗將私人治史轉為官史的跋扈，這個我在「遣百非」裏說了很多，所以在這裏就不再多說了，另外一位在夢裏出現次數最多的就是在現實世間不可能存在、卻奔走於兩位大寶法王之間的調停人了。

一、二　「遊戲人間」

不容諱言，這些遊戲性的角色所反映的是我在醒時的焦慮，然後在夢裏，我就為這些角色佈置了一些與夢境的特性相符的情境，「二而不二」，否則醒時會更加焦慮。

當然還有一個尷尬是夢境所跨越的時空很廣很大，所遭遇的事跡很懸很玄，所感念的人物很深很遠，可說十方三世都可在須臾之間形成，但是我是帶著意識來到夢境的，而且我還有使命，所以我經常都是慢悠悠地想令夢境駐留，起碼我也想把失去的時間找回來。

如此一來，夢境所承載的竟然是一個「快與慢」的綜合體，而「過去」與「未來」竟然可以是如此地接近。話雖如此，沒有甚麼事跡比夢境更迷離更快速了，所以深秋落葉可以在瞬間墜下繁華，微風吹拂卻又在瞬間揚起頹喪，一切像在夢中，但因夢境的存在，甚至只因我以文字寫夢境的存在，而使得夢境的構築比夢境更加虛假，好像我心中的哀傷愈沉重，在夢裏的步伐就愈緩慢，但我只是在行進中專注於夢裏的意識或專注於夢境與意識之間的接觸，而不是借著緩慢的步伐去觀察迎面而來的夢境。這個夢中的情景我弄得很清楚，但很多人卻說這是我以文字解說夢境所衍生的心靈產物。

好像這與我們天天繞佛、念佛的「經行」有一致的論調，但「經行」是在醒著的時候進行的，而我卻是在夢裏構建整個「經行」，所以能不能說這也是「經行」，也就有了疑問。不論如何，我從夢裏醒來以後，第一件做的事就是記錄這個已經逝去的夢境，因為記憶猶新，所以這些記錄通常都很逼真，然後到了下一次睡眠之前，我就將這個夢的過程再溫習一遍，並想盡一切辦法將夢境記住，以便進行更有意識的覺察，當然這來來去去的修飾就產生了許多不可為人道的心理造作。

妳是知道的，這裏有一個強迫自己去接受一些影像的動機，尤其在解析夢境的當時，我對夢中的訊息很迷惑，雖然我從不試圖有結構性地去描繪夢境，而只是讓影像誠摯地流過；但妳也知道，我從不去猜測這些影像的意義，也不去想這些影像是否符合邏輯，甚至如果夢裏的咒語從一個跳接到另一個，我也讓它發生，沒有一點價值判斷。這真是很怪異，我自己想想都覺得不可思議，莫說咒語是因應菩薩摩訶薩的修行功德所圓成的，當然有著連貫性，而且我念咒語經年，從來都是有條不紊，怎可能從一個咒音跳接到另一個咒音呢？但這個跳接現象卻又的確在夢裏發生過。

我舉這個例子，只是想說明，夢裏的種種怪異現象，我都嘗試著不去導引，只讓它發生，讓它開展，當然無論往哪個方向而去，最後我都明白這是在作夢，但在演出夢中的事件時，它的開展是很自由的，而且因為夢在夢裏的開展沒有任何限制，於是我的玩性就被激活了起來，總是在一個不可能的多次元想像裏，讓更加彈性的意識在它的經歷裏自行造作。

一、三　「多次元想像」

我不能很肯定地說，這些夢裏的影像是否真的具有現實意義，但我卻明白，這些影像一再地在夢裏出現，終究要發生一點甚麼事。雖然影像有些混亂，但到了最後，我都說不清究竟是夢裏的影像造作了我日記裏的影像，還是日記裏的影像幻變成了夢裏的影像，但荒謬的是，這個遊戲到了最後，

我藉著分不清日記與夢境的影像，竟然讓自己變成了大寶法王，而且就在我變成一位大寶法王時，另一位大寶法王也即時顯現，然後兩個影像交互在夢裏展現，分不清彼此，「二而不二」。

有了這樣的夢境，我很驚惶，對自己的膽大妄為，也有些不安；但是這個遊戲老是在夢裏進行著，而那頂黑寶冠也就隨著大寶法王的交替出現而被我換來換去、像變戲法般地戴著，就像一個頑皮的孩童在遊戲時所做的一樣。我做的時候很認真，絕沒有「真、假黑寶冠」的想法，也不去想這頂黑寶冠究竟是否真的是空行母的頭髮所編織出來的，我只是戴著，而且總是毫不猶豫地從兩位大寶法王的頭上拿下來，交喚地戴著，然後再次第戴回大寶法王的頭上，但這麼說其實也不是很真確，因為我與大寶法王已經融合為一，所以黑寶冠的交互更換，就不存在移來移去的問題。

這麼玩久了，這兩頂黑寶冠究竟是否戴回原來的大寶法王的頭頂上，就有些說不清了；這聽起來好像有些大逆不道，但是我的玩性一來，任誰說甚麼都沒用，我心想反正兩位大寶法王都說頭頂上的黑寶冠是真的，那麼真的假不了，假的真不了，就當兩頂都是真的罷。

當然當我醒過來時，發覺自己在夢裏的荒誕行逕，我是很慚愧的；我不知道夢裏的景象是好是壞，但起碼我知道那只是一個夢，而噶瑪巴化現為夢裏的人物，次數一多，那個想像中的、連帶地與想像相連的感受與信念，也就不可思議地跟現實世間牽扯了起來，然後有很長一段時間，我感覺現實世間反而是夢境裏的想像、感受與信念的延續，而不是夢境的投射，但因為我的膽大妄為，我就覺得噶瑪巴如此放任我將他們頭頂上的黑寶冠隨意地摘下又戴回，是對我將在未來世遭遇甚麼事發出一個警訊，甚至只是提早交給我一個尚未打開的禮物。

不論這個人格化的噶瑪巴或將因為我的荒誕行為對我施行責罰與褒揚，我都必須為我在夢裏的行逕負責。這個道理我懂，但這畢竟是在夢裏，而且如果我不將這個夢化現為文字，有模有樣地記錄下來，根本就不可能有任何人知道，所以如何負責或對誰負責，又有些說不明白了；當然，我在這裏反覆地說明這樁我不願負責的事情，也就是想澄清，我說到底都不可能是噶瑪巴，而兩頂黑寶冠仍是

戴在大寶法王的頭上，或任何人在現實世間把自己當成大寶法王都只能說是謗僧，至於那頂黑寶冠，據說在現實世間原來就有很多複製品，交相地出現在很多噶瑪巴講道的地方。

一、四　「幻網世間」

我當時所不知道的是這個在夢裏重覆出現的影像正悄悄地開啟了我的主觀世界，令我的想像力描繪一個粗略的「未來」，等待著一些細節的添飾，使得這個不可思議的「未來」圖影成為我「此時此刻」的想像品；換句話說，在夢境裏，大寶法王與我所圓成的「同緣共業」，打破了「時空」對人的想像力的捆縛，使得「過去」、「現在」與「未來」全都攪和在一起，而其之所以可以如此，不過只是因為「時空」原本就是「同緣共業」所圓成的結果，而不是一個具體的存在。

我想我應該在此時對這個「過去、現在、未來」糾纏不清的幻網世間做些澄清，否則在往後的章節裏，當我述及「過去」與「未來」在「現在」同時顯現，可能會令人難以明白，甚至這個「過、現、未」都只具備文字上的意義，而不是十方三世所顯現的「時空」意義。另外要說明的是，這不是一個僅僅適用於私己的獨特觀念，而是一個適用於全體經驗的普遍觀念。

當然妳也知道，要翱翔於夢裏，一個有創造性的思想是必要的條件，這個思想決定了我在夢裏將扮演一個甚麼角色，而不是夢裏的角色將要把我創造為一個甚麼樣的人物；由於夢境是一個多次元的世間，所以轉化被動的角色為一個主觀的發動者就不是那麼地不可思議，困難的是，這個主觀認知不容易持續，尤其在夢幻與現實世間的轉換裏，要持續保持主觀的能動力與完整性就變得很不可能，而且往往當現實世間一旦活轉回來時，主觀的能動力立即消失，而任憑現實世間的事物一件一件地加諸身上，然後自己就成了一個不受「同緣共業」關心的受害者，而必須向一位神格化的「同緣共業」膜拜，甚至供奉祭品，整個置自己於「同緣共業」的影響力量於不顧了。

現在一個重要而又實際的問題來了，這麼一個幻網裏的幻影究竟是不是真的呢？如果是真的，如何在現實世間裏持續著這麼一個幻影呢？現實世間的顯現是一個接著一個的因緣交互推予而成，而幻網世間的顯現則是一個接著一個的因緣回溯到源頭，然後質疑一個有如荒渡的因緣如何牽涉所交織出來的「達爾文式世界」。不，不，我應該說，幻網裏的因緣回溯不能推予，而是一個直截的聯繫，一個直奔源頭的跳接。這個不容易了解，所以我說「創造性思想」是入夢的必要條件。

第二個要問的問題也很重要，那就是為甚麼這個幻網是這麼一個幻影，而不是其它的幻影呢？這個幻影是否曾在某個時空，以其它的形式出現呢？當然這個「時空」不見得一定就是人類的「同緣共業」所感知的「時空」，甚至這樣的「時空」原本就不具備人類所以為的「時空」概念，更有可能的是這樣的「時空」是「非人」所感應出來的「時空」或「非時空」，那麼是甚麼樣的因緣驅使了我在這個特定的人類「時空」裏，去繪製這麼一幅黑寶冠交替輪戴的情境呢？如果這樣的情境以前不曾發生過，那就是以後要發生的了？兩頂黑寶冠沒有不同，甚至因應不同的講經說法的必需，所複製出來的黑寶冠都沒有不同，相同的尺寸、形狀、顏色，甚至帽沿的痕跡都一樣，但戴在兩位大寶法王的頭頂上卻有不同的意義，起碼在這一個世間，它的意義是不一樣的，那麼這個不同意義的黑寶冠為何會在我的夢裏交互出現呢？甚至我與兩位大寶法王在夢裏交替呈現究竟說明了甚麼呢？

想到了這裏，我有些捉狹起來。既然在現實世間裏，兩位大寶法王壁壘分明，那麼我就在夢裏將這個畫面稍作改變，遊戲性地去指揮我的想像，並將兩頂黑寶冠調換了一下，不料這個輕微的調換掀起了軒然巨波，起碼在現實世間裏，我成了兩邊都不能相容的叛逆者，但這只是我的想像呀，雖然我的感受、信念與幻想的內在世界跟夢境有一定的關聯，但畢竟這是在夢裏呀。

一、五　「夢裏瑜珈」

現在我必須說些理論了，否則不止「過、現、未」同時顯現的概念不能為人所接受，甚至因為這個「時空」意義的混淆，而使得「存在、非存在」、「別業、同緣共業」等等概念都只能有人類所以為的意義，而不是真正的「時空、存在、業緣」在十方三世所顯現的意義。唯要注意的是，這裏得要超越「世間理性」將「想像」理性化、再將「想像力」普遍化的認知，而回歸「原始佛學」。

當然這個說起來很費功夫。我先這麼說罷。「遣百非」排遣了世間一切可能的存在以後，並非停佇於一個「空無一物」的情境，而是停佇於一個能夠鏡照一切存在的「非存在」情境，並以其「非存在」，讓一切存在的可能都可以毫無阻礙地表現出來；其之所以可以如此，乃因一切存在於初生之時，也都是由「非存在」所衍生的，而這個眾緣和合的「非存在」與己身的「非存在」了無差別，虛而不屈，是為一個「一切法初不生」的狀態。

在這個「一切法初不生」的狀態裏，一切如如不動，沒有甚麼非得造作的業緣存在，甚至沒有時空的存在，但在潛伏的動能裏，卻因不斷積聚一個能動的想盼，使得在積聚動能的同時、又衍生了一個認知這個躁動的不應該，而有了一個想將不能抑止的能動想盼回歸於不動的想盼；兩個既想動又不想動的想盼就帶來了痛苦，朦朧地，「即離」的想盼終於回到了「一切法初不生」的情境，但此時的「一切法」已生，所以愈形痛苦，也就是說，一切法的「非存在」情境已然存在，而且影響力正在不斷加大，於是己身的「非存在」在已然存在的「一切存在」情境中也就纖弱了起來，卻因此而認知了「存在」的諸多面貌，然後不加判斷地印證在己身的「非存在」，而使得己身的「非存在」也有了諸多存在的面貌，於是己身就存在了。

這個「存在」其實不是真正的「存在」，而是一個眾有存在所鏡照出來的「存在」，而且因為眾有存在不斷在變，於是己身存在也就跟著變了起來，而為了要了解這個能令「非存在」變為存在的原始情境，已經變化的存在只能再變，於是就形成「別業」在「同緣共業」的情境，相互依存，但是「別業」所需要的能量與知識、行為的基礎，其實大多是「同緣共業」所緣成的。

這裏所說的「緣成」，非常難以想像，而最容易引起混淆的就是「同緣共業」所圓成的時空；也就是說，我們所了解的這個「時空」原本不是我們所以為的概念，而是「同緣共業」造就了我們所賴以生存的「時空」；這麼一了解了，我們就知道「同緣共業」所圓成的時空並非一個具體的實相，而是在某個剎那，諸多「別業」成熟了，於是造作了「同緣共業」的形成，然後「時空」就圓成了，所以一個新的信念由「別業」挹注到「同緣共業」，這個「同緣共業」必將產生變化，創造出一個與「新信念」一致的新的過去，當然「同緣共業」對「別業」的回應將有一段時間，所以創生這個信念的自己只能等待，靜待這個信念與未具體顯現的世界相交，同時也與目前因應這個信念所形成的能量相交，令「過去」與「未來」在「現在」同時顯現；易言之，「過去」不能擺布「現在」，「未來」也不能決定「現在」，而唯一能夠決定「現在」的情境，則是每個剎那的創生——自己的信念以及因這個信念而產生的和諧變化——兩者的交織將決定未來，也將改變過去。不容諱言，這是一種「形上定位」或具「形上意義」的認知，可經由「小乘、大乘、藏密」的特殊經驗與直覺感應來獲取。

一、六　「直覺感應」

這樣的解說是否如理如法呢？再說一遍，「停佇於一個能夠鏡照一切存在的『非存在』情境」這個說法一定要咀嚼，再咀嚼，並以其「非存在」，而令一切的「存在」同時顯現，否則「過、現、未」的同時顯現只具備文字上的意義，而不是十方三世所顯現的「時空」意義。

這裏的論說有些重覆了，但是我必須重覆，因為這裏存在著藏傳佛教為甚麼有「活佛轉世」與「上師」的概念，更存在著一樁令人詬病的奧祕；當然現在說這個有些尷尬，因為這個可以一路追溯至釋迦牟尼佛的傳承經常遭來世人「變相的世襲制度」的批判，甚至連一些有著「緣起性空」觀念的中土佛教人士也不以為然，於是就給了篤信「無神論」的共產黨人一個掃盪宗教的絕佳藉口。

這真是遺憾。其實最直截地瞭解，「活佛轉世」只不過在本質上闡明了「眾緣和合」或「眾緣不和合」的外在現象罷了；換句話說，「眾緣和合」才有活佛轉世，倘若「眾緣不和合」，活佛就算轉世也不會顯現出來，困難的是，「眾緣不和合」的歷史場景通常無法顯現，所以要證實，就得藉用深邃的哲理推衍，在一個「非存在」的眾緣裏，建構一個「空」的論述場域。

有了這樣的瞭解，歷史上所有的政治乃至宗教迫害所導致的活佛傳承的中斷，就有了一個論述的基礎。現在我就得講講夏瑪巴在清朝被迫中斷傳承的夢境了。那個夢來的時候很慌忽，我說不清這究竟是「眾緣不和合」所凝鑄出來的「非存在」——或「空」的狀況——還是這個「空」背後所隱涵種種「眾緣不和合」的時空設定，讓我有些害怕觸及，但這個夢就這麼來了。

這個夢來的時候，一下子就跳入一個已經相當久遠的年代。我剛剛才說過，「過、現、未」並沒有我們所認知的時空概念，而在夢裏，「過、現、未」的跳接就更是快速。當然我不能考證清朝的政治背景，但是夏瑪巴在達賴喇嘛的噶廈政府杯葛下，被迫中斷了從宋朝以來就開始的五百年傳承，夢境清晰；我還記得很清楚，我夢醒時，因為不敢相信，更因為在歷經了兩百多年的壓制以後，最近夏瑪巴又在達賴喇嘛的流亡政府恩寵下，重新傳承起來，所以當我在日記裏記錄這樁事件時，還特別到圖書館去尋找證據，但是找來找去，只找到一本官方出版的《藏族歷史宗教研究》，更由於共產黨政權認定達賴喇嘛是分裂祖國的「反革命份子」，於是夏瑪巴傳承的再度延續就不被承認，仍被定讞為「此系統共傳十世活佛，最後被清朝以叛國罪查抄寺產，廢除轉世，從而結束極不光彩的歷史」。換句話說，對共產黨而言，當世的紅寶冠法王，第十四世昆吉夏瑪巴，是一位「不存在」的假活佛。

我在閱讀這段史料的時候很驚訝，因為「叛國」就清廷而言就是「革命」，一如孫中山先生在日本創建「興中會」一般，都有著顛覆朝廷的意味存在；弔詭的是，以「革命」為使命的共產黨建政以來，不惜以「破四舊」來否定一切傳統、否定一切歷史，卻又堅守一個封建王朝的清朝所定讞下來的政令，就不能不說是歷史上一個極其矛盾、也深具嘲諷的現象。

或許力所不逮罷。我急著想再回到夢裏，去探個究竟，但這個影像太強烈了，讓我又有些害怕回到夢裏，於是我就讓自己清醒著，以令這個影像沉澱，但心裏老是質疑，或許西藏真是太偏遠了，尤其在共產黨內波濤洶湧的政治鬥爭裏，誰又不是急急替一個微不足道的喇嘛定位呢？更何況在達賴喇嘛的「宗教光環」與「政治威權」裏，其他喇嘛根本就無法顧及。

不過不對呀！通曉共產黨本質的學者對「夏瑪巴」這麼一個歷史定位卻是心知肚明，因為這對一個亟力尋求各種掃盪宗教藉口的「無神論者」來說，共產黨人有這種結論一點也不奇怪；怪的是，如今夏瑪仁波切在流亡印度的達賴喇嘛的重新認證下，再次延續起輪迴轉世的傳承；照理說，繫鈴者解下了鈴，夏瑪巴應該再也不必承受不人道的屈辱，但由於達賴喇嘛與中共政權之間扯不清的矛盾，他卻仍然是一個不被官方承認的「活佛轉世」。

耐人尋味的是，宗教裏的「活佛轉世」原不需要官方認證，噶瑪噶舉派的「夏瑪巴傳承」甚至「大寶法王轉世認證」也不需要格魯派的達賴喇嘛認證——起碼在這個噶瑪巴第一世所創立的、原來只具備宗教意義的「活佛轉世」制度的千年歷史裏，並沒有這種例子；不過當宗喀巴將「活佛轉世」政治化起來以後，一切的意義就不同了，於是就在中國共產黨操控藏傳佛教命脈的同時，位居格魯派首席的達賴喇嘛也拿起主人的鞭子，理所當然地操控起噶瑪噶舉派的宗教傳承來了——於是夏瑪巴也不得不仰賴達賴喇嘛的認證，連大寶法王也必須藉助達賴喇嘛的威名來建構傳承了。

當然，那些堅持達賴喇嘛認證的重要性的「噶瑪噶舉」人士往往鄙視歷史，卻忘了「歷史」與「傳承」原本分不開。這些將「文、史、哲」與政治混為一談所導致的「冤、假、錯案」，其複雜與混淆真是不足為外人道，但是對重新回到夢境的我而言，「政治威權」與「宗教光環」成為兩個解脫不得的緊箍咒，就有些尷尬了——尤其當「宗教光環」也逐漸成為「政治威權」時，政治陰謀所導致的宗教迫害往往就令夢中的我更加困惑，以至經常從夢中驚醒，乃至噩夢連連了，而「歷史」只是在這裏匆匆忙忙地轉了一個彎，顯得纖弱而無力。

一、七　「夢境層疊」

這些論說當然是我在夢裏發現的。任何人倘若質疑為甚麼我會有這樣的夢境，我只能說這是我的任性惹出來的事端；好像就是當我將那頂黑寶冠換來換去、像變戲法般地戴著時，黑色忽然就轉變為紅色，然後我就發覺自己變成了夏瑪巴，而且噶瑪巴與夏瑪巴也層疊了起來；這下子，不止兩頂黑寶冠混合為一，更在轉變為紅寶冠的過程裏，讓「紅與黑」交織，綻放出一種絢麗的光芒。

妳知道的，這個交織是因為在夢裏要辨別「紅與黑」並不容易，所以夢裏的判斷不能太認真，於是「傳承」就有了尷尬，想想也是，活佛連時空都羈絆不住，又何需在乎這個「名銜」的傳承呢？想來「名銜」實因「眾緣和合」的需要，而不是活佛本身的需要；但奧妙的是，「眾緣和合」的社會意義即是「政治運作」，於是「宗教」與「政治」就在「名銜」的維繫與傳承裏糾纏不清起來了。

這個對「名銜的維繫與傳承」的糾纏不清，導致我在夢中的意識四處跳接，一下子從大昭寺對妳的胡攪蠻纏，快速地回應羣山的呼喚而與妳巧遇邂逅，但其實都掙不脫「眾緣和合」對「名銜」的追逐；我忽然意識到，妳的隱匿與神祕原本就是「名銜」的隱射，所以從頭到尾，妳對我的逼迫其實就是「名銜」迴應「眾緣和合」的殷切所導致一切「政治運作」對活佛的逼迫。

但是「名銜」不是我在夢裏最希望破除的概念設定嗎？怎麼反倒糾纏不清呢？於是當我醒時，我就在日記裏將「數、時、方」的堅固性破除，然後「名銜」背後所隱涵的眾緣和合就鬆動起來，再然後我藉用眾緣和合本具的「空假」內質，一鼓作氣在「紅與黑」綻放出來的絢麗光芒裏將「名銜」傳承的中斷所凝鑄出來的「眾緣不和合」以及其背後一股「靜中求動」的時空設定點描了出來。

我在夢裏將這麼一頂存在於「眾緣不和合」的紅寶冠稱為「妙有之紅寶冠」，藉以說明「虛而不屈」之意，當然這是因為我不知怎麼稱呼一個暫時的「非名銜」的社會現象，而其「不和合」本質

所隱涵的種種顛倒「數目次第」的曖昧，就一舉演變為活佛轉世在「眾緣不和合」現象裏的「不確定性」本質了——所以認真來說，「活佛轉世」卻無法得到當世眾人的認同，也只不過是「諸行乖違」的具體顯現罷了。

當然我在長老們的教誨裏學到「不和合」是世親菩薩在《百法明門》裏所歸納出來的二十四種「不相應行法」之一，深具「空」的內意，更因其「空」提供了「有」的先決條件，所以「和合」才得以現起，所謂「真空生妙有」即是；這兩個「不相應行法」的相互牽引，導致「真空」與「妙有」輾轉互化，可達「十八空」的十八個層次，而得以逐次由「有為法」提升至「無為法」。

我不得不說，「妙有」實為「假有」，而在「非真實」與「非意識」的夢境裏，空懸之黑寶冠因其空懸而有了「空住佛懸浮於空中」的內意，又因「紅與黑」的絢麗光芒使得「空懸之黑寶冠」與「妙有之紅寶冠」不能分開，進而疊印在一些我離廟之後的人情事故上。

等等呀，「疊印」與「替換」都只不過是些概念，尤其在快速更替、重疊對換的夢境詮釋裏，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，一路回溯，倏忽成形，而且是一體成形的印象，於是我在夢裏有意地生起意識，注視著清醒時的自己，在沒有時間的夢境裏觀看時間的另一端，於是「紅與黑」的絢麗光芒乃在注視中慢慢褪去，但是在逐漸消逝的光芒裏，我與噶瑪巴、夏瑪巴在夢境中的囈語時斷時續，而那個連貫又斷續的囈語卻又令想像穿越了幾個世紀，排列成一連串的「二而不二」的影像，雖然一個接著一個的轉世依舊堅實而印象鮮明，但整體的存在與顯現卻爆發出令人窒息的想盼，遙遠地綻放絢麗的憂傷，隔著十方三世的懸念，在最深最暗的轉世裏，吞噬了乘願再來的誓言。

一、八　「夢境實有」

不管夢境是多麼地荒謬，或這個夢境是否直指未來的某個情境，也不管夢境裏的我是否真實，而我是否真的將在未來世以這樣的一個面貌出現，當這個影像一旦形成，進而形成一個心靈的力量而被投射到不可預見的未來時，我忽然也就直奔未來的情境而去，或直奔一個我以為的未來情境；當然未來是不可或知的，我也有可能偏離目標，但是為了「噶瑪噶舉」的團結，我知道這是唯一的機會，因為雙方人馬已經進行了無數次的傾軋，甚至殺戮，連達賴喇嘛也被迫妥協了。

這個「直奔最後目標」的感覺很強烈，甚至我在現實世界裏都聽到一個聲音，確切地告訴我，要以我「最原始的初心」向前邁進，不畏艱難，不懼危險，縱使有所偏離，我也得將現在的自己投射到未來的情境裏，期盼著一個可能的未來能夠超越現實的現況。

未來的自己不可或知，現在的自己卻是過去的自己經歷了無數次的改變而成就了現在的狀況，猶若在這一生中經歷了一連串的轉世；以此類推，未來的自己也將是現在的自己經歷一連串的信念與選擇而轉生，更因為我的抉擇，我將打開一個嶄新的領域，也將擺脫使我躊躇不前的生活模式；時間在這裏是虛幻不實的，以前的自己已經積聚為現在的自己，我能從過去攫取能量，也可以回到過去，同理，我也可以將「過去與現在」的能量適用於「未來」，就如同現在的我累積了過去的能量一般。

這聽起來有些玄乎懸乎，但每當我投射於未來，我的念頭就已創生一個可能活在未來的自己，更因為每一個念頭都是實在的，所以這個念頭的創生，所反映的既是過去的思想，也是現在的行為，更是未來的幻念，而這個「過、現、未」所銜接出來的能量更是了無差別，不為時間所左右。這裏所說的，當然是一種必須經由特殊經驗才能獲取的「形上思維」，譬如「夢裏瑜珈」的具體實踐。

我愈認同這個未來的自己，現在的自己就愈受到鼓舞，進而直截賦予改變現在的自己所需要的能量，然後我與我自己融合的行逕就愈可能；奇奧的是，儘管這個未來的自己的影像仍舊模糊，但是與這個模糊影像結合的指向卻愈來愈清晰，這當真就是所謂的「藉果修因」了，只不過這裏的「果」有些說不清，因為兩位大寶法王以及夏瑪巴與太錫度都是有功德成就的菩薩摩訶薩，更是乘願再來的

大修行者，所以當我在「紅與黑」的光芒照映下，與兩位大寶法王以及夏瑪巴與太錫度融合時，那個「即離」的力道就大得使我想立即脫拔而出，於是我終究只能與一個未來的自己相融合了。

這個未來的自己是一個即將轉世的自己，一個即將在另一個時空存活的自己，卻也是一個可以同時存在於「同緣共業」所圓成的時空的自己；如此看過來看過去，這一路衍生出來的自己已經磨損消耗了很多可能的自己，而只有其中的一個合集留了下來，那就是現在的「我」，而那個「我」其實也不是真的「我」，而是一個被迫離廟、被迫整個背棄兩位大寶法王以及夏瑪巴與太錫度的「我」，而將這樣的「我」投射於未來，將來的「我」又將以甚麼面貌存在呢？甚至一個背棄「噶瑪噶舉」的傳承的「我」，又何嘗真正地在祖普寺裏存在過呢？

一、九　「夢境本空」

說到我這麼一個被迫離廟的僧人，有些難堪，尤其讓我停佇在夢境裏，去思索「眾緣和合」與「眾緣不和合」的機緣，甚至「和合性」與「不和合性」在「緣起性空」裏的實質意義，就顯得有些摸不著邊；不過在夢裏，一切都是可能的，於是在逐日連貫起來的夢境推演裏，夏瑪巴的歷史際遇與在夢境裏漂泊的「我」就重疊了起來，而宗教的迫害與傳承的中斷、延續也藉著名銜的詭隱、現身與「大卸八塊」來迴向給這段「眾緣不和合」的歷史現象。

清醒時的我，或「我」的現實存在，與這麼一個嘗試融合兩位大寶法王以及夏瑪巴與太錫度的我也是離不開的，但因為從夢裏醒來的當時，我有了一個不得不離開一度以為是我此生此身將寄居的祖普寺的緣由；換句話說，在一些有「我」的人情事故裏，我都盡情表達出我對夏瑪仁波切的崇敬與孺子仰望聖者之情，而在「我」可能是主角也可能是配角的景觀裏，我也都禮敬夏瑪仁波切對我施以四臂觀音法灌頂的恩德，不過當「我」不敢貪多、卻又被掙扎不出疏懶的習性所捆縛時，我總是難忘

長老們諄諄教誨世親菩薩的「百法明門」的景況，那一種直趨思想究竟的解說令我長跪不起，而那種檢視長老們的行為和深埋於「行為表象」之下的「形上意義」，卻又讓我羞赧不已。

最令我感懷的是長老們將「我」與這些因緣串連了起來，讓夏瑪巴、噶瑪巴、世親菩薩、地藏王菩薩一一在我的此生此身裏次第地現起；佛弟子倘若不懂得對緣起的奧祕感恩是不配為佛弟子的，尤其是在一個可以一路追溯至釋迦牟尼佛的「藏傳佛教」裏。這點我深信不疑。

我總覺得，無論如何表達都說不清我對長老們的感激，我也遺憾在長老們最需要我出力的時候臨陣脫逃。我有我必須退隱的緣由，雖然我始終說不清楚為何我必須躲藏起來，更不知這個退隱是否真的就有「成就大我」的支撐理由，但在那些「沒有我」的人情事故裏，我總覺得「我的不存在」對整個機制存在著一個良性互動，更給了那些需要機制的人們創造更多的自由空間。

雖然如此，「我」仍舊存在著，一直隱性地存在著，而「沒有我」的故事更像鏡子裏顯現出來的形象，總是在「我」的生命周遭聚合，在「沒有我」的時空裏變奏呈現。這個原因我想是因為我們從有意識以來就彼此相濡以沫地存在於一個我們共同緣起的時空罷；但是我總哀傷，在這麼一個迴轉不已的多重時空裏，有太多的因緣我看不見，有太多的事情我解說不來，所以我也只能在百千個破曉時空裏藉著一個「空」的夢境的建構，將不可說、不可說的緣起奧祕迴向給眾有情，迴向給這麼一個「沒有我」的「非存在狀態」所建構出來的機制。

這裏的機制，廣泛地說，包括了組織的結構、名銜的維繫、衣缽的傳承、活佛的轉世、歷史的定位甚至僧團的示現，都只能說藉著「眾緣不和合」的景觀建構一個「空」的論述場域；但是對個體而言，這個「眾緣不和合」都一直存在著，雖然對機制始終保持一個若即若離的狀態，但是「眾緣不和合」總是等待「眾緣和合」的重新現起，而與機制重新啟動另一層級的「和合」。

這個等待可長可短，長者數劫、乃至百劫千劫、甚至萬劫；而短者數年、乃至數月數日、甚至分分秒秒。但對個體與機制而言，「等待」本身除了時空以外別無意義，而由於時空本身也是「眾緣

和合」的一個內涵，所以「等待」除了詮釋「和合、不和合」乃「不相應行法」之內涵以外，實在也別無它法可以解釋了，當真是長的時候著急不來，短的時候卻又應接不暇——我有這些感想，都是在感懷這個影響我甚深甚鉅的僧團時，流淌著淚水，挺身而出，以直截面對駐院書記的指控的方式，來闡述我對「和合」如何在等待「非和合」再度和合的真正意義。

由於「緣起性空」的真諦，這個「非存在狀態」的「空」的場域往往比「存在狀態」的「有」的場域更加接近「如如不動」的境地。這是《般若波羅蜜多心經》的「無所得」與《金剛般若波羅蜜經》的「心無所住」所闡述的真義；易言之，「非存在」往往將「存在」的意義往上提升一個層級，而一路相互依附，直至「十八空」的境地。困難的是，這個「非存在」很難描述。

一、一〇　「非存在的存在」

我唯一不能克服的是，在夢境消逝以後，我的頑皮與造肆卻在現實世間對我形成莫大的恐懼。這個壓力很大。它不止觸發了一些我不願接受的事實，也就是「噶瑪噶舉」分裂的事實，更令我害怕去探索流亡於法國的泰耶噶瑪巴的成長過程，也不願去了解另一位烏金噶瑪巴在達賴喇嘛身旁所得到的培育，當然對夏瑪巴與太錫度的長久對立，那就更無力探索了。

我不能清楚地說明自己的情緒，或因應不同的陣營所激起的感受，我更害怕使用譴責的字眼去表達我心中的憤怒，就如同我不能使用同情的字眼去紓發我心中的嫉妒；兩邊都有著他們不得不這麼做的理由，而我只能採取一個「放下」的行動，不對任何一方做負面的評論，因為我了解，當我維護一方時，我必同時傷害另一方，而當我褒揚一方時，我也必貶低另一方，但兩者都不是我所樂見的，同時更讓自己成為受害者，進而阻礙了我一直想承認卻又害怕接受的恐懼。懊惱的是，我愈想將這個「恐懼」放下，這個「恐懼」卻愈縛愈緊，直至不能呼吸，也不見消停。

在某個層面上，我會覺得這一切的遭遇都是因為我的不敬與罪衍所造成的。大寶法王的對立是因為我在心中看到了一些自己的投射，一些害怕或貶損自己過去的投射，而這個投射的合集與具體化就形成了大寶法王以一個「二而不二」的傳承來現身說法。

一切當真只能責成自己，對任何一位大寶法王的負面、不信任、害怕或貶損的態度都會反過來害了自己，對任何一方的攻擊、汙蔑、恐懼，甚至只是想像，最後也只能反過來加諸自己；這個掙扎好似應了一句哲理，凡拒絕接受「噶瑪噶舉」分裂的事實的人，則除了「拒絕」以外，甚麼忙都幫不上，因為拒絕所以排斥，而愈排斥則愈拒絕，最後因為排斥而變得只能排斥了，好像這些從頭到尾都拒絕接受大寶法王對立的「噶瑪噶舉」信徒，只是準備著去接受「排斥」的結果，而結果也非常符合他們的預期，因為他們果然除了得到「排斥」的事實以外，竟然連為甚麼「排斥」都忘記了。

或許他們只是恐懼罷。但是結果還是一樣。因為恐懼接受「噶瑪噶舉」分裂，則除了「恐懼」以外，甚麼都不是，更因為恐懼所以專注，而愈專注則愈恐懼，最後因為恐懼而變得只能恐懼，好像他們從頭到尾只是準備著去接受他們一直恐懼的結果，而結果也非常符合他們的預期，他們果然除了得到恐懼接受的事實以外，竟然連「恐懼」的本身都找不到了。

我得到了這個結論令我憤怒起來，但我又不想欺騙自己。那怎麼辦呢？找個人來發洩一番？或傾訴一番？但我隨即觀察到，將自己的情緒轉注於他人，只能在心中喚起更深沉的恐懼。想來也是，我不能假借別人來逃避或遮掩自己的恐慌，借著發洩或傾訴來放大負面的情緒，然後生起更加深沉的想像力，再然後，情緒與想像力連袂造成更大的能量，激迸起更負面的信念，好像自始至終，我只是跟自己過不去，以愈鑽愈緊的方式，讓恐懼深植心中，讓情緒與想像力成為我心中抹除不去的信念。令我駭然不已的是，這個掙扎從噶瑪巴十七世的認證風波開始以後竟然就沒有一絲鬆解的跡象；更令我驚訝的是，祖普寺的同修們對這個「恐懼」的本質都看得很清楚，起碼在日常的行事裏，儘管暗濤洶湧，但表面上，大家都和氣一團，所以他們都選擇了「靜待其變」的態度，持續在祖普寺待著，該

做甚麼就做甚麼。他們大多這麼說，「著急是沒有用的。在噶瑪巴還沒有回來之前，我們的責任就是守護傳承，準備迎接，直到有一天，噶瑪巴認為他該回來了，他一定會回來。」

這樣說當然沒有錯，長老們也有意或無意地要大家接受這個信念，以維持祖普寺的正常營運。但我看在眼裏，就有些不平，這不就像駝鳥嗎？把頭埋在沙堆裏，假裝一切都不存在，或認為一切都將回復它應有的秩序，噶瑪巴也將在適當的時候以適當的身分再度團結「噶瑪噶舉」。

我不想這麼做，但我也不想在祖普寺裏爭個水落石出，所以我最後除了出走，其實也沒有別的辦法；這與駐寺書記驅逐我出廟，看似沒有關係，但其實是一體兩面。我至今都說不出，究竟是因為我想離開，所以故意找輒，以激怒書記，還是書記為了維持他在寺內的威權，才驅逐我出廟，但不管哪一個牽扯了哪一個，我也不過說了，「不，不，其實這是哀傷，傷己之逝，傷眾緣之不和合。」

儘管我的語氣平和，嘴角還堆起笑容，表面上謙恭合宜，一點也看不出我對「噶瑪噶舉」分裂的悲慟，但書記還是認定我蓄意以「噶瑪噶舉」分裂的事實，鼓動祖普寺的同修們，一起對派駐寺裏的領導班子發動攻擊。這個指控很嚴重，但也不是全然沒有根據的，不過認真說來，事情的起因還真不是因為我的鼓動，而是夾著我一起繞佛念經的兩位同修們逼得我說出了不該說的話。

二　「二而不二」

妳知道，那一段時間很壓抑，同修們白天繞佛念經、禮佛辯經，晚上則編織自己的夢，與兩位大寶法王參詳夢境，除了在一起操辦著寺裏的雜事以外，可說沒有一點機會聚在一起商議甚麼事。

這個禁令，寺內的值勤人員都弄得很清楚。也不知哪兒出了差錯，或書記警覺了一點甚麼事，但書記忽然就找上了我，跟我「談經論法」起來。這個舉措很不尋常，大家都摸不著頭緒，而且這樣的對話持續了很長一段時間，就令同修們議論紛紛，於是主動地將我隔離了起來。

我不能不質疑，書記避開了一些德高望重的長老們，而找上了我來「談經論法」，可能是一樁精心策劃的謀略，藉以套出一些不為人知的「噶瑪噶舉」的祕密。但是他們其實沒有弄清楚，我只是祖普寺一個最不起眼的小僧人，不要說寺內的決策，我無從參與，連一個可望不可及的格西證書，我都是日夜牽縈，又哪有可能知道任何「噶瑪噶舉」的祕密呢？但縱是如此，誰也不能小覷我，因為我雖然耿直魯頓，而且守不住話，但也知道利害深淺，絕不可能如此輕易地就著了道，出賣了長老們。

不過事情就這樣發生了。我到現在都還記得書記與我最後一次的談話內容，但就是弄不明白，我究竟說了甚麼讓書記覺得我有鼓動風潮的企圖。那次談話其實充滿了睿智，而且書記的知識淵博，令我非常歎服，甚至我都有點遺憾，我們在這樣一個環境下，以極為深邃的思維進行「辯經」，如果這是在一個平等的立場，他可以是一位非常值得尊敬的方外之友。

我還記得當時的場景。那是在一段爭論「二而不二」的理論與實踐以後，我壓抑著顫抖，全身毛孔翕張，卻明朗地說，「感謝大寶法王以『二而不二』的方式現身說法，但今後不管怎麼說，以前的『噶瑪噶舉』是回不去的了。」書記聽我說完，沒再多說甚麼，只是笑笑，然後從那張高椅子挪動了身軀，拍拍我的肩膀，一路走了出去。

沒多久，長老們就找了我談話，然後轉達了我，我被祖普寺驅逐出廟的決定。

二、一　「以無論空」

我與駐寺書記的對話在祖普寺裏是史無前例的，甚至在整個「噶瑪噶舉」裏，恐怕也不曾存在過，但這段對話就這樣發生了，而且我必需很公正地說，剛開始時，對話雙方都有著開誠佈公的態度與虛心，因為我們都了解「存在」與「非存在」這種論題非常詭譎，「非和合」與「和合」的論點也很容易影響團結，再加上書記與我的身分懸殊，他掌管了全寺的生殺大權，而我只不過是一個至今還

拿不到「格西」證書的小僧人，所以整個對話其實是由書記控制與引導的，但書記的涵養很好，所以一開始，他請我坐下時，他就順口說了：「我是個無神論者，而你是學密的，我們如果想在『無神』與『有神』之間取得共識，恐怕不太可能。」

我支支吾吾地坐下，大氣都不敢吭一聲。書記見了就說了，「沒事，沒事。我們就是閒聊一會兒，不是非得在學術上爭個你死我活，畢竟『有』與『無』在千年來的中國哲學思想史也沒有爭出個水落石出，說到底，也不過就是『公說公有理，婆說婆有理』罷了。」

我摸不著頭緒，「是，是，說得極是。」

書記和顏麗色地笑著說：「咱們也來附庸風雅一番，不讓你們那些喜歡講經說道的喇嘛們專美於前，因為他們都喜歡找些各式各派的宗教人士來比評各自的神祇，不然就是找些科學家來談論邏輯的限囿，但是這種立足於『有』的論說基礎，來說『有』的形式展現，有甚麼好說的呢？這就好像我找些『國際共產』的同志們，立足於『無』之論說基石，來談論『中國無產階級革命的理論與實踐』與世界的『共產』潮流有甚麼不同，對你們這些從來都不懂『共產』或『無產階級革命』的人來說，豈非隔靴搔癢？更何況，單純地就『理論與實踐』來講，共產黨的『無產階級革命』與佛學的『空與假』，在學術上又有何分別？」

這說得挺好，但我不能說對，也不能說不對，就稀裏糊塗地點了點頭。書記見狀又說了，「我聽說你喜歡作夢，咱們就談談夢罷。」

妳知道呀，我當時嚇壞了，於是我就說了，「這個話題好呀，夢境寬廣得很。」

書記笑開了臉，「是呀！我還聽說，你喜歡在夢裏將噶瑪巴的黑寶冠換著戴。」

我有些尷尬了，「這個呀，作夢唄，書記是從哪兒聽來的？」

「你就甭管我是哪兒聽來的，說說罷，你是怎麼個換法？」

我全身寒毛豎立，謹慎地說：「我不過就是與噶瑪巴在夢裏相會罷了。」

「在夢裏相會？這可不太容易做到。」

「是呀！這得有一定的訓練，可能還得有點天分罷。」書記揶揄著：「嘿！你撈過界了罷。你這可是在我們的『無』裏論『有』了。」

我有些急著辯白，「話不能這麼說，夢境是實有的。」

「夢境是實有的？嘿！你倒說說你如何將夢境的狀態帶到現實裏來。」

我知道這裏存在著陷阱，於是小心謹慎地說，「說這個之前，你必須先接受一個事實，那就是人有一種潛能，可以與其它次元的幽靈溝通。」

「你……這是要我接受某些來自其它次元的幽靈？」

「是呀！否則我們不能談夢。」

「好罷。我就當作你是以『有』論『無』了。」書記看似妥協，卻自有他的威嚴，於是緊盯著我，又添了一句：「不過你得知道，任何一個自尊自重的人是不可能對這種玩意兒信以為真的，再說了，這種玩意兒到處都是，你也不應該以為你所認定的對象真的就是你以為的對象。」

妳知道，我當時聽了，整個人都懵了，於是就說了：「喔，那我們就談不下去了。」

書記轉變得很快：「不要那麼認真，我們不就是閒聊嘛。」

我固執地回應著：「這不是玩意兒，這裏有著藏傳佛教的根本教義。」

「說說罷。不瞞你說，我被派駐祖普寺之前，經過了一個長達數月的特殊訓練，佛教基本教義也學了不少，很多教師都是你們這裏的喇嘛，不止教我們藏文，還教了我們一些『藏傳佛教』裏特有的禮儀、派別與理論，所以你不要以為我這個『無神論者』對你們的根本教義一竅不通。」

看樣子，書記是有備而來了。我收起了玩笑的態度：「那很好呀。這樣書記就應該知道空行母是確確實實存在於我們這個佛土的。」其實我真正想說的是，「空行母」是我的意念所塑造出來的，而透過極為深沉的意念交合，一個不存在的「空行母」乃化現為規矩體現的文字敘述。

「嗯，空行母……」書記想了一下。「這類的書籍，訓練營的教師也給了我們很多，雖然有些懸乎玄乎，但我都詳盡地研讀了一遍。」

「我不是故意懸乎玄乎，而是非如此，不能進入『非存在』的論說。」

「嘿，你這個人很有意思，你是要我先去接受一個『赤裸裸的存在』，而且因為不質疑，所以當這麼一個『赤裸裸的存在』在意識裏存在了以後，我們就能輕易地進入『非存在』的描述？」

這個解說改變了我對「無神論者」的態度。畢竟他們所賴以解釋「無」的仍然只能是「有」，而他們只是在一個「有」的基石上，論述「有」的不可執著，於是就產生了「無」的觀念；易言之，「無」的觀念不能單獨存在，而只能伴隨著「有」來否定「有」。

我於一瞬之間洞悉了書記的思想脈絡，有些得意，於是也就放鬆了戒備。「書記這個『赤裸裸的存在』的論說很有見地。如果我的理解沒錯的話，這個說法可以將生命疊印在死亡上面，藉以闡述『死亡的存在』對人類執著於生命的狀態而言雖是『非存在』，但對一個即將輪迴轉世的生命而言，卻是確確實實存在的。這就是藏傳佛學的根本理論。」

「這一段解說絲絲入扣。看得出來你是經過『辯經』的訓練的。」

「喔？」我又有些得意起來，為了「格西」證書，我反覆研讀經典、參與「辯經」，畢竟有了收穫，再不濟，也不可能輸給一個「無神論者」。「是呀，大大小小的『辯經』，我不知參與了多少回合，但大多是在『空、假』的立場，來論證『非存在』的真實性。」

「以『空、假』來論證『非存在』的真實性？」書記沉吟了許久，然後將這個論說提升到一個罕見的高度：「由於『非存在』本身具有『存在』本質，所以『空、假』一旦顯現，『非存在』隨即跟著轉化為『存在』；這是我在訓練營裏，講課的喇嘛嘗試以『四大消解』來論證『中陰身』的存在事實時講的，比你剛剛用『生命疊印在死亡上』的說法，說得更為深邃一些，但就我後來的研究來看這個『四大消解』，其實與共產黨人捨棄今生今身的『四大』，來成就眾生各自的『四大』，有異曲

同工之妙，也是我將『別業』融合在『共業』裏，以彰顯『非存在』的『存在』本質之意。這與剛剛我講的，從學術性的『理論與實踐』來看『無產階級』與佛學，其實是了無差別的。」

這段談話充分顯示了喇嘛對一切眾生的不捨與不藏私，更令我對書記的認真與敬業肅然起敬，因為這個精湛論證比寺裏一些同修們的馬虎與不求甚解，更值得我們學習。我欽敬地說：「書記能夠將『無』的理論比附『空、假』的論證，而且推衍到如此深邃的地步，真令人歎為觀止。」

「你不要恭維我，這是訓練營的喇嘛教授的說法，你不要忘了我是個『無神論者』。」

嘿，書記當真有趣得很。「我沒有忘，也時時記得你所有的論證都是以『無』為基石。」

「喲，你也不要如此戒備深嚴，我們不過只是以『空、假』來論證『非存在』的真實性。」

「是呀，但是書記已經進入『同緣共業』的論證了。」

「是呀，但這是因為世俗的『生死』觀念破除了以後，『空、假』的論述場域就建立了，然後『同緣共業』的設定就迴盪出來了。」書記話鋒一轉，「其實這個論題是我們的訓練營最著力的論題之一，只不過我們是以『唯物主義』的辯證法則來論證『非存在』的真實性。這裏面有一些論證，你可能沒聽過，譬如德國存在主義學者馬丁・海德格的『「存在」以「非存在」為底蘊』的觀念，就是西方哲學在一個沒有『空、假』觀念的情形下，論證『非存在』的真實性，卻也是佛家『因果概念的系統』裏亟具轉承『有為法』與『無為法』的關鍵所在。」

這段談話擲地有聲，不會輸給任何一位長老的論點，但我覺得我不能示弱，尤其不能讓書記以一個不見經傳的西方哲學理論來論證「非存在」的真實性，於是我戰戰兢兢地回應著：「是呀，書記所言極是，『空的論述場域』與『假的論述場域』彼此迴應，並藉以闡明在『同緣共業』的設定裏，『存在』與『非存在』一顯皆顯、互為因果，所以一旦『存在』現前，『非存在』必定立即黏附；更由於『緣起性空』是佛法理論的中心依據，所以『因緣不和合』與『因緣和合』彼此懸盪所建構出來的『空、假』論述場域就產生了前後呼應的功效。」

我不知道書記對這個說法是否認同，但是他耐心地聽完了以後，就看看手錶，然後和藹地說，「我們今天就談到這兒罷，下次我們再來論證『夢境』是否真的如你所說是實有的。」從這裏，我卻探知書記不能了解文字的呈現本身即為「空行母」的示現。

二、二　「本來面目」

這段談話過了沒多久，我就聽說書記找了一些長老們，旁敲側擊地探詢噶瑪巴的傳承與黑寶冠的下落。我立即警覺書記的多方諮詢與我們的談話有關，但也納悶，我們的談話並沒有觸及噶瑪巴的黑寶冠，也沒有觸及大寶法王的傳承，只是辯證「赤裸裸的存在」是否與「非存在」等義，這不應該有誤解；再說了，上次的談話一完，我立即就向長老們報告談話的內容，他們也不認為這個談話有何不妥，但是不知為甚麼，從那次談話以後，同修們就像躲避瘟疫一樣地躲避著我，讓我連「辯經」都找不到一個對象。我與書記的第二次的談話就是在這麼一個詭譎的氣氛下進行的，甚至我都有些懷疑書記是為了這個談話而營造了一些詭譎的氣氛。

妳絕對料想不到，書記這次的談話態度竟然與上一次完全不一樣。從一開始，他就有些傲慢，而且開門見山，一直都主導著辯證的方向，所以整個過程反倒有些像是訓話，而不是談話。「我想你也知道，過去有多位噶瑪巴曾經是中國皇帝的老師，其中最有名的應該就是第五世噶瑪巴德新謝巴與明朝的永樂大帝之間的關係，因為在德新謝巴所主持的一個特殊儀式中，永樂帝看到了噶瑪巴頭頂上的精神標誌，一頂空懸的黑色金剛寶冠，也就是你們所稱的『黑寶冠』。」

我不知書記的企圖。他竟然跟我說起黑寶冠的歷史，所以只得避重就輕說：「是呀，這是一個不得了的機緣，因為永樂帝所看到的黑寶冠，不是每個弟子都看得見的，而是因為永樂帝對德新謝巴的虔誠，才得見此金剛寶冠。」

對這麼一個不痛不癢的說法，書記懶得回應，只接著說，「永樂帝對這個殊勝因緣的意義當然知曉。」書記好整以暇起來，一路循著歷史，替我解說黑寶冠的來龍去脈。「從『唯物主義』的辯證法則來論證『黑寶冠』的存在，是很荒謬的，甚至只能論證『非存在』的真實性。這個荒謬我們暫且不說，但你們的經典說，這頂黑寶冠是觀世音菩薩大悲心的標誌，更是第一世噶瑪巴杜松虔巴得正覺時，由十萬空行母以頭髮編織的寶冠，從此之後，每一位噶瑪巴的頭頂上皆有此金剛寶冠，但是由於黑寶冠是空行母的頭髮編織的，所以並不是一個『實質的存在』，而是具有大因緣的噶瑪噶舉弟子才得以見之，或者說，那些看得見黑寶冠的弟子必將在未來世裏接受噶瑪巴的引渡而得以成就正覺。

「以『未來』的不可得知辯證『現在』的變數就是這種說法的敘述策略，但是這其實只是換了一個說法，以『現在』所不能辯證的『非存在』，亦即空行母的頭髮所編織的『黑寶冠』不能為肉眼所見，來總結『過去』種種辯證法則所不能論證的『非存在』的真實性，也就是為甚麼你們說『具有大因緣的噶瑪噶舉弟子』才得以見到這麼一頂『非實質存在』的黑寶冠。」

我聽到這裏總算聽出來了。原來這是因為書記不能接受上次我以「空行母」來解說其它次元的幽靈，於是我就打著馬虎眼地說：「嘿，世間的事往往就是說不明白，因為誰也說不清到底是永樂帝將在未來世成就，才得見此黑寶冠，或是噶瑪巴為了馴服中國皇帝，才在必要時施展神通，將個沒有實質存在的黑寶冠具體化起來，以令永樂帝的肉眼所見；這種神通事件其實沒甚麼大不了，書記或許曾經聽過，噶瑪巴為了幫助弘揚佛法，曾在過去生中顯現神通，尤其為了顯示開悟後的徹底自在，乃以外觀上的奇蹟來滿足眾生的需要以及適應當時的特殊情況而生起了自然反應，但也因為這種神通的顯現超越了相對性認知的限制，乃至這些『開悟後的行動』被披上了神通的外衣。」

書記的表情陰晴不定，我忽然有些害怕起來，心想這樣的爭辯有甚麼必要呢？弄得不好，書記會老羞成怒的，那我可就吃不完、兜著走了，但我管不住自己的嘴巴，好像說到了這裏，無論如何，都必須把話說完，於是我不管三七二十一，就繼續說：「不過實際上不是這樣的，而是神通力的顯現

乃一種眾緣和合的具體呈現；也就是說，倘若沒有眾緣的促成，噶瑪巴是不會展現神通力的，而當他訪問永樂帝的時候，機緣很是殊勝，不止空中現出種種物體，而且街道上出現了許多阿羅漢，天空的雲彩現出金剛乘本尊的形象，一陣陣的花雨落在皇宮上；書記應該知道，德新謝巴有甚深的禪定力，更具有瞭知他人心念的能力，當然明白這些『事物之本來面目』在這個時候展現是甚麼意思，所以就決定令這頂沒有實體的『黑寶冠』顯現。」

書記聽了就「嗤！」了一聲說，「你的本事不小，說得好像親眼所見一般，竟然這麼輕而易舉地就將一個不能論證的『事物之本來面目』與『同緣共業』結合了起來。」

我有些惶惑了起來，不知是否該往下講。書記也不搭理我，繼續接著又說：「從第五世噶瑪巴以後，代代大寶法王都舉行這頂金剛寶冠的頂戴儀式，以顯示觀世音菩薩的大悲心，但是誰都沒見過這麼一頂真正的、空行母的頭髮所編織的黑寶冠，而一些說曾經看見過的，其實都只是永樂帝所複製的黑寶冠；永樂帝此舉固然是一個悲心的顯現，也成就了一段與德新謝巴的殊勝因緣，但是他所複製的黑寶冠卻轉『無相』為『有相』，並把一個『空性的存在』轉變為『假有的存在』，這在『佛學的理論與實踐』裏，只能說是個歷史遺憾罷。」

這聽起來像是揶揄，但我說不清書記是在贊美還是嘲諷，只得附從地說：「是呀，這麼一來，由於『假有的存在』具體化起來，『空性的存在』就更加隱藏了，從此之後，看到黑寶冠的弟子增多了，但真正瞭解『存在與不存在』俱生、甚至不生的意義的弟子就更少了；我說不清這是眾緣和合的力量，還是噶瑪巴洞悉眾緣的不可逆轉，但可以感知噶瑪巴為了利益不同資質和傾向的弟子，將這頂黑寶冠帶著，全世界四處行走，所以有的信眾在紐約的屋士達被大寶法王以黑寶冠戴上了，有的遠遠地見著了，但都成了噶瑪巴的衷心護持者，這就是噶瑪巴以無盡的感召力所衍生的連繫力量。」

「你這是在向我宣說，你們的『噶瑪噶舉』派已經成為世界性的宗教了。」書記畢竟是書記，不止身經百戰，而且政治敏感度極高。「我必須先贊美你們以『空懸的黑寶冠』來論證『空、假』，

達到了一個非常『藝術性』的高度。首先，人人得見的『黑寶冠』是個『假有的存在』，而真的『黑寶冠』卻是個『空性的存在』，唯『具有大因緣的噶瑪噶舉弟子』才得以見之。這麼一來，凡戴上或見到這麼一頂『非實質存在』的黑寶冠時，『空懸』這麼一個形容詞立即將噶瑪巴與弟子的結緣經過框住，甚至這些『具有大因緣的噶瑪噶舉弟子』可能在此生是第一次聽聞大寶法王的名號；當然無緣得見這頂黑寶冠的『具有大因緣的噶瑪噶舉弟子』仍然很多，但能夠得見的，不能不說是這頂『實質存在』的黑寶冠所建構起來的『空、假』懸念，一下子將一個疏離的狀態或憑空臆想的懸念，刺激為一個對『噶瑪噶舉』的懷想，然後多生多劫錯失的『非和合』，也隨即『和合』了起來。我不能不說『噶瑪噶舉』以這麼一頂『空懸的黑寶冠』來論證『非存在』的真實性是非常高明的。」

「瞧您說的。這是一個『能所』的辯證問題。」我覺得我應該說點甚麼，不能讓書記以為這樣就能論證「非存在」的真實性。「真的，書記。這是因為每一件事情都刺激噶瑪噶舉弟子對大寶法王的懸念，但也因為多生多劫的輾轉輪迴保留了一個疏離的狀態，所以使得噶瑪噶舉弟子對大寶法王的掛念都只能成為一些憑空憶念的懸想。這樣說，才能還原事實的真相。」

不料書記動怒了。「要談『能所』，首先你就不能含糊地使用名詞。『空懸』是哲學性名詞，用來論證『空、假』，所以『空懸之空』因空而懸，為虛為無。你不見於此，卻以『懸空』的文學性名詞，來論證『懸空之空』因其懸而為中為有。你不要以為我聽不出來你的敘述策略。」

「瞧您說的，這不是太抬舉我了嗎？我哪有作虛弄假的本領呢？」我不甘示弱。「我只是說，多生多劫的疏離狀態難知，而大多噶瑪噶舉弟子卻也不是因為為了維繫一個超然的心態而輾轉輪迴。這就是『懸空』的意思。但是您知道，沒有證悟的噶瑪噶舉弟子是不可能有這個能力的，而大寶法王慈悲，所以一直都存在於弟子的思想裏，這才是『空懸』的意思。」

書記神情稍緩了起來：「你是說，噶瑪噶舉弟子輾轉三世大多是在『懸空』的思想狀態，而與噶瑪巴在此生會面則是因為大寶法王的『空懸的黑寶冠』所填補出來的『非存在』的思想狀態？」

我小心謹慎地說：「我不是故意咬文嚼字，而是『空、假』與『非存在』本身就具備一個混淆『能所』的詭譎辯證陷阱。要論證『空、假』，其實得先走出『非存在』思想的限囿。對輾轉三世卻不得與大寶法王會面的『噶瑪噶舉』弟子而言，一個超然的心態意味著弟子必須在自己的心裏做一些排除心理障礙的動作，但是這個對我們這些輾轉輪迴的弟子而言是做不來的，所以只能在軀體上盡量遠離一些可以聽聞到大寶法王的事跡的寺廟或地區。這個就是為何我說『噶瑪噶舉』的弟子必須離開『空、假』的論說，才能接近『空懸的黑寶冠』；倘若一心想著論證『非存在』的真實性，卻又要與噶瑪巴再續前緣，可說是絕對不可能的。」

書記不說話了。我有些摸不著深淺，期期艾艾地又說：「但是大寶法王的影響力這麼大，要在噶瑪巴的寺廟裏找到一個聽聞不到大寶法王的事跡的地方可說絕無可能。」說到這裏，我竟然替自己找到一個為甚麼非得離開祖普寺的原因；這說到底，可能不是書記將我驅逐出廟，而是骨子裏我就想讓書記將我驅逐出廟，所以一切的言行都朝著那個方向進行，本身即具備一個論證「能所」的詭譎。

想到了這裏，我不知所以地對著書記哭訴了起來。「我說不清這是一種甚麼存在，我也說不清我到底害怕些甚麼，或許是鴕鳥心態作祟罷，更或許是自己愚昧無知罷，反正因為疏離的造作，很多懸念不知不覺地都成了一些憑空著想的懸揣，甚至是一些憑空臆斷的懸斷，乃至懸疑。這當然是不好的，尤其很多懸疑都因為自己的心地污濁、壅塞，和被一些莫名其妙的事物所蒙蔽著，所以使得一條直溯洞察真理的捷徑始終無法彰顯；我自己很著急，但也無可奈何，因為這麼一個疏離狀態肇因於我個人的想像空間，甚至是自己心中一些錯誤、不真實的、不可靠的思想，而不見得就是世間的真實，但矛盾的地方也在此，因為我不能走出自己的思想層階，在一些我自己都不知道的思想裏謀策，或在一些我自己都不了解的現象裏揣測，畢竟這個社會處處講究證據。這本身就是一個精神墮落，而且因其墮落，我乃得以徜徉於一個我能夠了解、能夠詮釋的思想領域，動而愈出，而不被一些高來高去的玄想所困惑，卻也遠離虛而不屈的思想境地了。」妳知道的，我一哭訴起來，往往令對方招架不住。

果不其然。這段自白說得極為懇切真摯，連我自己也感動了起來；書記感覺了我的誠意，於是也和顏麗色了起來：「既然你那麼開誠佈公，我也來說說我對『空懸的黑寶冠』的真實意義的了解。『假有』的黑寶冠為實，是世人的肉眼所見，所以為『假有的存在』；空懸的黑寶冠唯『具有大因緣的噶瑪噶舉弟子』才得以見之，故為虛，以其空懸，所以是『空性的存在』。」

「是呀，這是以『空、假』來論證『非存在』的真實性，最直截了當的詮釋。」

書記嚴肅了起來。「這頂『空懸的黑寶冠』的詭譎即在此，因為『空懸的黑寶冠』合『空懸』與『黑寶冠』二者而成意，是一種執簡御繁之論述方法。惟是『黑寶冠』之象形，有空行母頭髮編織的純形，有兼噶瑪巴為了永樂皇帝之意所示現之形，有兼噶瑪巴為大因緣之噶瑪噶舉弟子展現之形，有噶瑪巴為屋士達的外國弟子展演聲意皆兼之形，但這一切都是實有的，不應以『假有』來論。奧妙在這個『空懸』之指事，有純事，有兼意之事，有兼聲之事，有聲意皆兼之事，但都是虛的，所以也就有了『空行母』一說，再然後也就有了『空行母的頭髮』一說。」

我插了一句嘴，「喔，說到底，原來是因為書記不能接受『空行母』的存在事實。」

「嘿嘿，『空行母』是否存在，或只應用來論證『非存在』的真實性，我們暫且存疑不論；我要說的是『空懸的黑寶冠』這麼一合象形與指事以為意，事情就複雜了起來，使得『空懸的黑寶冠』因其形多變，其事亦多變，故雖會一形一事，但可順遞為意，或以併峙為意，或於『黑寶冠』之部位見其意，或從『黑』字入意而小其『寶冠』之形以見意，或以『黑色』之意而兼形，或以『黑色』之意而兼事，或所會不足見意而意在『無黑色』之處，或所會無此意而轉由所從與從之者以得意，而且『空懸的黑寶冠』以指事定象形，但為一個『唯物』的辯證，而倒之為『黑寶冠的空懸』卻以象形定指事，雖也可成意，但卻轉『唯物』為『唯心』。」

「哇！」我跳了起來，這真是我歷經大大小小的「辯經」，所不曾聽聞到的論說。書記卻輕描淡寫地說：「你不要大驚小怪。我所學到的藏文不足以讓我了解『空懸的黑寶冠』的詭密，但我卻曾

參與『簡化字運動』之落實，大大小小的陣仗讓我反覆在『象形』與『指事』間拘絞，最後終於搞懂了『有形者，物也，無形者，事也』之哲學意義，用到這裏，也就是說『黑寶冠』有形，所以可象，而『空懸』無形，所以只能創意以指之，但其所指為『事』，所以為『指事』。」

說完，書記起身。我正自琢磨這裏的哲學意涵，但苦於不懂中文之結構，所以不知如何反駁；書記身形偉碩，從我的座椅看上去，那個從小參與革命事業的身形就更似巨人一般。我不知所措地吞著唾液，張大了嘴，不知怎地就發出了「啊？」一聲，然後說，「我明白了，我終於明白了『空懸』之『指事』，在『懸』不在『空』。」書記不置可否，匆匆轉身出了門，我卻在書記轉身之際，看見「空行母」以其虛幻的身影、具體示現了我自己身體內部的直接精神反射，是稱「妙有」。

二、三　「非空非假」

這段談話過後，我花了很長一段時間，將書記所說的「空懸」、「懸空」理清楚，不料卻發覺書記玩弄文字，因為這根本就與「能所」無關，而且在藏文的使用上，「空」字在佛經裏反覆出現，有極深的哲學意涵，可用來論證「空、假」，卻無「因空而懸」的文學意義，再說了，藏文緣梵文而造，原來就是一個哲學性文字，衍用於文學，其文字因紓發之需，乃轉「空、假」為「懸、有」。這哪有書記所說的「唯心」所顯現的「空懸」意義呢？那麼這個「空懸」、甚至「懸」，在漢字的使用上，是否真的如書記所說，因附於「空」的位置的不同，而混淆了「能所」呢？

這個問題真是黏答答的。我問了很多位長老，但大多語焉不詳。可能長老們對中文的理解終究不如藏文，而只能含混其詞罷。有位長老回答不出，乾脆給了我一本「漢、藏」對譯的字典。我非常興奮，將這個「懸」字反來覆去地查閱了數遍，然後在我的日記裏，沿著夢境出現的次序，也記下了大量「懸」字的使用。當然我這裏只能以漢字來詮釋，可能不能引申至藏文。

漢文字典對「懸」字的使用是這麼說的。掛在空中若「空懸」，久不解決的案件或事情還沒有結果的叫「懸案」，滔滔不絕的叫「口若懸河」，掛念叫「懸念」或「懸想」，殺人而掛其頭示眾叫「懸首」，而其掛的過程或狀態叫「懸掛」，山崖高聳如懸在空中曰「懸崖」，出金錢為賞格向人家徵集事物就叫「懸賞」；當然我必須老實承認，我這是看著字典，依葫蘆畫瓢，不能說我對這些文字有所了解，畢竟我學習漢字的時日不長，只能算是小學生的程度，所以就算我把那些在「愛國教育」催促下所學習到的漢字都用上了，也不能了解這些文字的意義。這就是我寫這些字時的尷尬。

「懸」字的意義了解了以後，對「空懸」或「空懸的黑寶冠」的探索就再也不能進行下去了。我想向書記請益，但書記忙裏忙外，終日不見人影，那個不知何時又將繼續的談話也就這麼懸著了。我每天仍是繞佛念佛，雜事也沒少做，該幹甚麼就幹著甚麼。

那天活該有事。我在繞佛念咒之時，跟夾著我繞行的「第二十八號、第三十號」提及我對漢字「懸」的研究。第二十八號一聽，就叫了起來，立即貼著我的耳朵說，「你這是在說夏瑪巴嗎？」

我一驚，停止了行進的腳步，以至於後面的第三十號不經意就撞了上來，「喂，喂，怎麼不走了？當心長老罵人了。」明顯地，我就是夾在第二十八號與第三十號之間的第二十九號。

第二十八號快速地將我拉開，閃躲到廳內大柱旁。第三十號若無其事地補位，好像那個空出來的空間原來就不存在一樣。第二十八號輕聲地說了，「夏瑪仁波切也是你的皈依師，你不應該不知道夏瑪巴多生之前的遭遇罷？」

我一時不知第二十八號的意思。「你是說夏瑪巴的前世？」

這時繞佛隊伍的念咒聲忽然柔和了起來。第二十八號說了，「你得當心，書記在佈局，他想將夏瑪巴引進這個爭議裏，或許你在談話過程裏暗示了夏瑪巴是你的上師罷？」

「不會罷？」我回憶著書記與我的談話，但是不記得我們曾經提及夏瑪巴。「截至目前為止，我們都不曾提及夏瑪巴，而談話的內容從夢境開始，不知怎麼就轉到了『空、假』的辯證。」

第二十八號警告著。「這本身就是個陷阱。『空、假』的辯證，以藏文來論述都不容易，何況以漢文來爭辯。你這不是給自己找麻煩嗎？」

我有些不滿了，「你以為我故意顯擺嗎？書記把我引進了話題，我能夠不講嗎？」

「說得也是，但你得小心，不該講的就不要多講。」

嘿，這真是的，這個第二十八號也將我瞧小了。「你這不是廢話嗎？我會這麼多話嗎？連長老們都覺得我說了應該說的，也沒有說一些我不應該說的。」

第二十八號不以為然，「但是這個對『懸空、空懸』的辯證，明明就是在說夏瑪巴呀。」

「是嗎？」我大惑不解。

「這真是個陷阱呀。你也太大意了。長老們都沒有警告你嗎？」

我著急了起來。「說說罷。你聽出了甚麼？」

第二十八號壓抑著聲音。「你知道第十世夏瑪仁波切被清廷終止傳承之前，曾被達賴喇嘛夥同清廷官員以『裏通外國』的罪名定罪，而遭五馬分屍嗎？」

「知道呀。這是一個傳說，已經不是甚麼祕密了。怎麼？這與『空懸、懸空』有關嗎？」

第二十八號警告著。「這就是玄機呀。你知道夏瑪巴前世遭五馬分屍以後，他的頭顱被懸掛在城牆上嗎？這明擺著，就是書記想用這個『懸首』的歷史事件將夏瑪巴引進來。」

「喔。」我隱約感覺這裏的危險性，但是一時三刻又說不明白。第二十八號又繼續說：「喏。『空懸、懸空』在藏文的使用上，沒有書記所說的『能所』的困擾，因為藏文是拼音語言，但以漢文來說，這裏就有了『能所』的辯證問題，因為漢字是象形文字。」這個解說透露著第二十八號的文字造詣，已經脫離了藏文的限囿，而可以用漢文來爭辯。「這裏很詭譎。『空懸、懸空』的辯證，不是佛理的辯證，而是文字的辯證。起碼在藏文裏，『空懸、懸空』不存在辯證的混淆，但以漢字來論述的話，則以『空』或『懸』來辯證均可，但不應該將『空、懸』兩字併用，徒然造成困擾。」

第二十八號將我拉著，靠著大柱，然後在柱子上描摩了起來。「書記不懂『空、假』，所以就避開『空、假』，而將『空懸、懸空』引了進來，但其實他的最終目的是摒棄『空』的辯證，而只以『懸』之一字，將夏瑪巴引進來，甚至將噶瑪巴與夏瑪巴的『二而不二』關係給瓦解掉。」

我嚇了一跳，「有這麼嚴重嗎？」

第二十八號停止了描摩，指著柱子上的「懸」字說：「這個『懸』字，你用字典上的諸多名詞來探索就走錯路了，你應該停佇在『懸』字，抽絲剝繭，以顯現出來這個形聲字的意義。」

我有些驚訝。第二十八號平時話不多，但不料對文字的研究如此精湛，甚至可以引用佛典，與之辯證。這時第二十八號說了：「古時有一種刑罰，將頭砍下掛在竿上，就叫作『梟首示眾』。」第二十八號在柱子上又寫下「梟」字，「『梟首之梟』之正字就是『懸』，但卻是一個倒過來的『懸』字，也就是將一幅『倒首為懸』的圖象，具象地描摩了出來，然後才有『解民於倒懸』的詞句。」

第二十八號興致勃勃地說，「這當然是因為漢字是象形文字，所以可以具象說明『懸』字，但也因為『懸』字必須倒過來會意，然後合原來的『懸』字之意而思其義，才可真正了解『懸』之意。不過『懸』字業已倒之反之，又何以為會意呢？這時你就得抽絲剝繭，將『形聲字』解構，以還原其本來之面目，所以『懸』首先要去除的是『心』旁，因為這個『心』除了說明『懸念』為心之所造以外，意義不大，更因『懸』之古字為『縣』，但『縣』從系持首，而『系』也就是『繫』，從糸，糸無它，就是細絲，象徵一個綿綿密密的『系、糸、絲』實為一字，但繫以『丿』聲，置於『糸』上，象聲上越揚之形，漢人曾有『知縣』一職，也就是勉勵持縣之首之縣長，知『縣之持首』為一個從上垂下之梟首，形若『倒县』，『倒首為县』，其形越揚，所以才有了『空懸』的意義，更因其『懸在空中』，所以稱名『空懸』，而『空懸、懸空』在藏文並無不同，只能說是文字上的『牉合』。」

說到此時，繞佛的隊伍從大堂的另一角轉了過來；長老們對同修們私自離隊，躲在一旁，竊竊私語，從「噶瑪噶舉」分裂以來，可說早已司空見慣了，所以等隊伍繞到柱子旁，遠遠地就揮揮手，

要我們趕緊歸隊；第三十號機靈，在邁開步子的當口，與前面的同修拉開了距離，於是第二十八號與我順勢就回到了繞佛的隊伍裏。

二、四　「倒首為县」

我重新回到了隊伍裏，對第二十八號的「懸」字解說，仍自贊歎不已，歡喜無限，於是繞佛之身形也就輕佻了起來，腳步一高一低地沒個正形，那個念佛的音調更是聲上越揚，高懸在空。

在我身後的第三十號看了，幾次戳著我的背脊，「幹甚麼呢？這麼興奮？」

我不搭理他，任憑行進帶動著身子，就這樣一直走到隊伍止歇之時。第三十號不開心了，等到隊伍一停下，就獨自悶聲去了廚房，操持長老所交代下來的廚役。第二十八號也走開了，在幾位同修的簇擁下，找了庭園一角，就七嘴八舌地「辯經」起來。

我又落單了，走到院裏一個隱密的角落，在一個我所熟悉的地面上，蹲坐了下來，讓剛才繞佛的景象猶若夢境一般，重新回到現實裏來。夢境依稀，第二十八號在大堂柱子上留下的「县」字也自鮮明，原來漢文的結構如此高妙，書記所說的「象形」與「指事」抽絲剝繭了以後，於「形事聲」都無所兼時，竟然有了「會意」之內意，而且還需「倒文會意」，這太不可思議了。

我一時興起，找來了一塊小小的尖石，在落腳的地面上，大大地寫了一個「县」字，但由於我太入神了，這尖石劃地的力道有些驚人，猶若筆筆刻出甲骨的剭骨之聲，引來了一旁辯經的同修們的注意，但大家圍過來觀看這個漢字，都說我又入夢了，不知在搞些甚麼，然後就悄悄地走開了。

第三十號卻留了下來，原來他到了廚房，左思右想都不得其解，於是就找了個空檔，溜了出來找我，卻見我在地面上寫著字，「原來你們剛才在研究漢字啊？」我聽了第三十號的質詢聲音，仍舊不想搭理他，只緊盯著地面上的「县」字，那個「县」在我的緊盯之下，忽然就放大了起來，於是我

繞著地面上的「县」字，左右搖擺地轉了起來，其形緩慢，卻將「县」一直轉出了端倪，最後我繞到「县」字的對過，「倒县」一字於是清晰了起來，恰恰就是第二十八號所說的「倒文會意」的意思，但是我清楚地知道，這不是我的自由發揮，而是第二十八號在我的意念中再現的一個形象。

我興奮了起來，蹲坐在「倒县」之前，沉吟了起來，第三十號終於按捺不住了，「幹甚麼呢？這麼一個破字就讓你這樣興奮？」我不及回答，擡眼往上往後一瞧，忽然就在廟檐邊看見了一個懸於短椀上的頭顱；我吃了一驚，猶若看見空行母的化身疊印在第三十號的身上，令夏瑪巴前世再現。

我呆若木雞地跌坐在地上。第三十號見狀，不再多問，也跟著蹲坐了下來。我忽然眼眶湧上了淚水，幾次說著，「這就是了，這就是了。」

這位與我同是夏瑪巴的皈依弟子的第三十號說了，「是甚麼呢？這麼沮喪？」

「最近一直在夢裏交相出現的噶瑪巴與夏瑪巴，原來是想告訴我，噶瑪巴與夏瑪巴雖然合一，但仍各有所從，而後有冠，二而不二，眾微杪在，但我卻在交相換著黑寶冠與紅寶冠的遊戲裏，迷失了自己，以至令書記有了可趁之機，從『空懸的黑寶冠』與『假有的紅寶冠』具體地質疑『空懸』與『假有』的別有所指，以至令『黑寶冠』與『紅寶冠』的真實性動搖了起來。」

第三十號搓著手指間的青稞粉，靦腆地說，「原來是這麼回事。你就不要難過了，誰還不是在掙扎呢？再說了，兩頂寶冠，一黑一紅，具為象形，從『唯物』的觀點來看這兩頂寶冠，也不過就是兩頂不同顏色的帽子罷了，但要論證它們背後的象徵意義，卻只能從『唯心』着手。」他指著地上的「县」字，狐疑地問，「就這麼一個『县』字，就讓你整個瓦解了？」

我愣愣地說，「不是『县』，而是『倒县』，你必須『倒文會意』。這是第二十八號說的。」

第三十號「嗤！」了一聲，「還『倒文會意』呢！我看你們倆個根本就不懂文字，還比較甚麼藏文與漢字的不同呢？」他面對著「倒县」，低低地沉吟著，「『空懸』與『假有』這兩個『指事』意義本來就已經有些說不清了，更何況，『空懸』指的是一個尚未被認證出來的緣，而『假有』指的

卻是一個尚未斷絕的緣，所以兩個『指事』所指的都是『非存在』之事，根本就不是甚麼『倒县』的倒文會意，你們這是牽強附會，根本不明白『空懸』或『假有』的哲學意義。」

我有點替第二十八號叫屈，「他指的是第十世夏瑪巴的頭顱被懸掛在城牆上的事。」

第三十號不開心了，「我所知道的是第十世夏瑪巴在事情敗露之後服毒自殺，再說書記根本就沒有這個意思，而是你們自己把解釋的方向轉到夏瑪巴前世的頭顱上來了。嘿嘿，書記很聰明呀，他為了論證『空行母』是否存在，繞了一個大圈子來論證『非存在』的真實性，但你們卻走錯了方向，在『空懸』甚至『懸』字上混淆了論題，而且『空懸』或『假有』的意義不在字中，卻轉在其『空無所指』的空白之所。但是不管是甚麼，你跟一位『無神論者』談這些，只能自取其辱。」

我滿腹委屈，「第二十八號這麼說，你也這麼說。難道這真是我自告奮勇？」

第三十號有些不忍心了，「算了，見招拆招罷。大家都知道你也是不由自己。」他將地面上的「县」字擦拭乾淨，然後接著說，「你得小心書記的計謀，書記身經百戰，論證『非存在』的真實性非常有經驗，更不要說『空行母』這麼一個合象形與指事以為意的『具象』形體，本來就不是人人要見就見得到的；我要說的是，『空懸』與『假有』其實不成意，而必須轉由所從之『寶冠』之所從，也就是『紅與黑』，與所從的『寶冠』以得意。這麼一還原『黑寶冠』與『紅寶冠』以後，『空懸』與『假有』所圓成的『非存在』才可以被論證，而只有當心之法性超越了『是否』二邊，令『主客或有無的二重性』被不生不滅的覺性所調和，這麼一頂『空行母』的頭髮所編織的黑寶冠才能成為一個修行的契機，亦即當兩個相互糾葛的『現象』同時俱生時，一切『生起的現象』本身將自然解脫。」

我聽得似懂非懂，但也明白第三十號將「非存在」的論證還原為佛理的用心，「也就是說，當一個物體的『存在』潛藏著自心本然清淨的線索，『真實與假有』即存在著渾淪的『非存在』。」

第三十號嘉許著，「是呀，而且在『空行母』與護法和合為『事業』根本的同時，『空行母』的女性能量可以引導弟子回復一個平衡力量，這是『假有』的實質意義。」

這麼一說，我好似掌握了「空行母」與「非存在」的論證關係，卻又覺得書記別有所指，將在下一次的談話，以「夏瑪巴前世」來論證「夏瑪巴後世」，畢竟我們的談話一開始是因為書記要了解我的夢境與「空、假」的論證關係，甚至只是我在夢裏如何與「夏瑪巴」與「噶瑪巴」融合。想到了這裏，我就問了：「那麼一個假借紅寶冠之名留世的『後夏瑪』，以及『後夏瑪』所顯現的『假有』有甚麼意義呢？一個空其黑寶冠之實的『後噶瑪』，以及一個假其紅寶冠之有的『後夏瑪』，所顯現的『空懸』又有甚麼意義呢？是以其『空、假』迴盪達賴喇嘛乃至格魯派之『有、真』嗎？」

第三十號長歎一聲，「真是不堪回首呀，自從達賴喇嘛把夏瑪巴的廟產接收以後，紅帽系僧人也成羣結隊地返回黑帽系屬的噶瑪噶舉寺廟裏，持續著他們對夏瑪巴的緬懷。這就是為甚麼儘管夏瑪巴終止了傳承系列以後，大寶法王還仍舊支撐著夏瑪巴的連續性的基本原因，可以說沒有大寶法王的支持，就算後來經過了一百多年，達賴決定糾正歷史錯誤，重新恢復夏瑪巴的傳承，也是不可能的。

「可以這麼說，在經過了這麼一個慘絕人寰的五馬分屍之後，『夏瑪巴』這麼一個概念形態的傳承仍在兩方面延續了下來：第一方面是在那些與夏瑪巴在世時有著強烈連繫的人身上，這些人關心夏瑪巴是否在未來世能夠延續，主要是對夏瑪巴的強烈情感，而不是達賴政府或清廷政治決策，除此而外，他們沒有任何廟產，甚至沒有任何歸屬，在當時的黑帽系裏，雖然黑帽與紅帽互相指認的歷史傳統深深地蒂結在噶瑪噶舉的傳人心裏，但看在另一個替代夏瑪巴來指認大寶法王的太錫度眼裏，就很不是滋味，因為他們認為夏瑪巴這種沒有名謂、沒有傳承的延續，只能稱為遊魂；另一方面……」

說到此時，負責廚役的同修找了過來，遠遠地就叫著第三十號，「大家都等著你的青稞粉呢，你這一耽擱，大夥兒呆會吃不上飯，又將責怪我了。」

第三十號拔腿就跑，我卻看到第二十八號在奔跑的方向，向他踢開了一腳的塵土。

二、五　「倒具確指」

第三十號跑得飛快，轉眼不見人影，連「夏瑪巴」的概念傳承也只說了一半；其實同為夏瑪巴弟子的我，對這段慘絕人寰的歷史境遇並不陌生，可以這麼說，在一個距離這個驟變的時代稍晚一些的歲月裏，由於夏瑪巴弟子共渡患難革命情感的延續，夏瑪巴的名謂又逐漸恢復了起來，甚至在一些「噶瑪噶舉」的寺院裏也得到了充分發展，這當然是得到大寶法王的默許，於是在黑帽系寺廟裏聚集了大大小小的紅帽系信眾；從達賴或清廷的觀點來看，這當然是死灰復燃或死而不僵的「非法聚集」或「匪幫」，但不論如何，微弱的夏瑪巴傳承又逐漸泛出了幽光，是一種「斷而未斷、續卻不續」的苟延殘喘。倘若沒有這些信眾的支持，夏瑪巴後來在大寶法王的牽引下，得以在達賴喇嘛的首肯下又再度在今生延續了起來，根本就是不可能的。

我趺坐在地上，重新拿起尖石，將「昙」字描摩回去，然後面對著「倒昙」忖度著。照理說，夏瑪巴的重新認證不需要達賴喇嘛的首肯，夏瑪巴也不是想向達賴要回那些被侵占的廟產，因為這個時候，駐錫於達蘭撒拉的達賴連他自己的廟產都保不住，包括那座象徵意義的布達拉宮都已被充公，又有何能力支配其它紅帽系的廟產呢？但事情的演變就是有些說不清。大寶法王執意由達賴喇嘛重新開啟「後夏瑪」的延續，或許是基於「解鈴還需繫鈴人」的心理，或許是尊重達賴喇嘛的政治威權，想盼在流亡政府裏樹立一個團結的楷模罷。但是不管是甚麼原因，這個舉措令達賴喇嘛的統治擴大到「噶瑪噶舉」的宗教認證上，為日後的大寶法王認證起了不可磨滅的政治影響。

想到這裏，我才發覺第二十八號不知何時又踱了回來，一聲不響地坐在我身旁。我隨口就向他表達了我的感懷，他幽幽地說，「我雖然是太錫度的弟子，但對夏瑪巴前世的遭遇也是很同情的。」

我指著地上的「倒昙」說，「第三十號說，你模糊了焦點，書記的爭論跟夏瑪巴前世的頭顱被掛在城牆上沒有關係；他說，書記很聰明，他為了論證『空行母』是否存在，繞了一個大圈子來論證『非存在』的真實性，但你卻走錯了方向，在『空懸』甚至『懸』上混淆了論題。」

第二十八號有些不平地說，「話趕話罷，我想書記也沒有那種文字功底，但那還不是因為你說『空懸』之『指事』在『懸』不在『空』，這才引起了我對『懸』字之解析？你應該知道，文字可以透過意念，與自己的內在精神交合，其交合本身會泛光，但卻不是手指認字的無稽。」

看來他們說我挑起爭論，可能不是空穴來風。第二十八號看我不作聲，就勸慰我說，「你真得小心，書記一定會回來找你，繼續你們的爭辯，因為這裏散發出來一個高智能訊息場的論證空間。」

我擡眼瞧了他一眼，「是呀，我也不知他為何就瞧上了我。」

第二十八號笑著說，「你們前世累積出來的緣罷，搞不好你們以前也在一起『辯經』。」

「嘿。」看不出來第二十八號還很幽默，「我也只能這麼想了。」

第二十八號嚴肅了起來，「不管怎樣，你得想辦法將你們的辯論導回佛理的層面，尤其不要在漢字上糾纏，而且你要時時記得，書記是個政治人物，更是一個搞統戰出身的『無神論者』。」

「這個我從未忘記，但要在現在的西藏，避開『政治』，光談『宗教』，是不可能的。」

「我想書記會找上你，還是因為噶瑪巴第十七世的認證風波。他很清楚，這裏面的矛盾極深，這對搞統戰的人來說，是個很好的機緣，但他也不願找長老們，因為長老們大多防備森嚴，不大容易突破，這對他在寺裏進行思想鬥爭，沒有甚麼幫助，所以他才找上了你。」

這個道理，其實我早就想明白了，「書記不就是欺負我傻唄。」

「你也不傻，只是在夏瑪巴與太錫度捲入第十七世大寶法王的認證糾紛上，你一定要弄清楚，這表面上是宗教問題，但是骨子裏卻是個政治問題，所以從整個局勢的發展來看，太錫度的掌握比較全面，他不侷限於『宗教傳承』，而從『噶瑪噶舉』的歷史定位著眼。」

我不以為然，「你是太錫度的弟子，當然這麼說。」

第二十八號頗感委屈地說，「這跟我是誰的弟子無關，你應該明白，『噶瑪噶舉』與『格魯』在歷史上的爭鬥，不止一代兩代，而且也不止於『宗教』，早就是個『政治鬥爭』。」

我也有些哀傷了，「算了，不說了罷，太錫度與夏瑪巴各有考量，但是不論如何，都不應傷了我們之間的同門之誼。」

「說得是，但是我們雖然能夠彼此諒解，卻也阻止不了旁人利用這個矛盾，製造禍端。」

「是呀，否則書記哪有那個機會？或許真像他所說的，『滅六國者，六國也，非秦也』。認真想來，其實書記只是藉用我們的一問一答，在『答問』中，令『問中有答、答中有問』罷了。」

第二十八號莞爾一笑，「漢人的歷史文獻比我們藏人的歷史記錄要好多了，漢人的的歷史修為也比我們藏人的歷史了解要好很多；如果不是這樣，對這個深具歷史訊息的『大寶法王傳承』之考證又如何能夠讓外系來多做揣測呢？即使到了現在，我對達賴喇嘛跨派並介入大寶法王的認證仍舊不能肯定它背後的動機，這豈是太錫度一人可以促成其事的呢？我們都太單純了，這裏面的政治動機根本就不是我們能夠揣測，至於這個大寶法王導引的『夏瑪巴』認證是否讓達賴喇嘛直截涉入『噶瑪巴』的認證，也是令人難以想像，但是我可以假設在『後夏瑪』的啟動下，『後噶瑪』的雙重認證就已經埋下了種子，但是誰都沒有想到『後噶瑪』的紛擾是建構在『後夏瑪』的頑執上，然而『後夏瑪』的堅持卻又是因為歷史上『噶瑪巴』與『夏瑪巴』相互認證，二而不二。」

作為太錫度的嫡傳門人，第二十八號的胸蘊還是令人欽佩的，「你這個想法非常有意思，似乎可以總結出來，大寶法王之認證還是應該堅持歷史上『噶瑪巴』與『夏瑪巴』相互認證的傳統，絕對不宜在沒有充分認證證據指示下，草率行事，更不宜在宗教事宜裏攙和政治運作。」

「話也不能這麼說，你不要忘記，歷史上『夏瑪巴』有三世並不存在，而在沒有『夏瑪巴』的傳承裏，噶瑪巴是與太錫度相互認證的；所以從歷史的角度來看，噶瑪巴與太錫度相互認證，也可以成立，起碼在『非夏瑪』的年代裏，太錫度延續了『夏瑪巴』的歷史任務。」

「說得好呀，所以當『後夏瑪』重新在達賴喇嘛的認證上延續起來以後，大寶法王也應該重新回到『夏瑪巴』與『噶瑪巴』相互認證的基礎上，那樣太錫度就可以光榮引退了。」

第二十八號幽幽地說，「你這樣說，未免太武斷了。你要知道，大寶法王在這個問題上，從未明確指示，也就是認定了『後夏瑪』或『太錫度』任何一人在噶瑪巴的認證上，都具法定效力。」

「我不是武斷，而是太錫度這麼一攪和，『後噶瑪』就分裂了。」

「但是我卻認為，『後夏瑪』胡攪蠻纏，才導致『後噶瑪』分裂。」

看來問題又回到原點了。這樣的爭論從第十六世大寶法王在美國猝亡以後，可說沒有一日不在「噶瑪噶舉」的內部裏進行著，而在沒有噶瑪巴的十一年裏，太錫度與「後夏瑪」倒是合作無間，並沒有誰應該承續歷史責任的問題，只不過長時期等待大寶法王的認證文件的出現，令所有的人都疲憊了。「不說了罷，這個問題說到最後，不傷害同門情誼，幾乎是不可能的。」

第二十八號不再多說了，「是呀，在這個問題上，第三十號比你還要偏激，好像不爭出個所以然，他就不願意罷休，似乎有意在歷史的缺口上，重新挹注『夏瑪巴』的能量，以撫平『後夏瑪』所承繼的『倒县』痛苦，重新令『後夏瑪』承續歷史上的『噶瑪巴』認證任務。」

說完，我們連袂站起，用腳擦拭著地面上的「倒县」一字，不料身後傳來了第三十號的聲音，「擦甚麼擦，擦乾淨了，『後噶瑪』的問題就解決了嗎？」

我一愣。看到第三十號解除廚役以後轉了頭回來，我是很開心的，但我卻也知道，這麼一來，第二十八號與第三十號聚在一起，這個爭辯大寶法王的認證問題，一時三刻可能不能爭出結果，而且極有可能引爆其他同修們的介入，形成羣體叫罵，這下就不妙了。

果不其然。第三十號一張嘴，就直奔主題，顯然他在我們身後，已經聽了一段時間，或許因為我嘴笨，不能堅持歷史上夏瑪巴與噶瑪巴當仁不讓的相互認證任務，他有些著急了罷。「『後夏瑪』這個名詞固然是針對『夏瑪巴』傳了十世以後被迫中斷、卻在現在的達賴喇嘛的認證上，推翻前案，又繼續他的第十四世傳承所說的，但是這個『後夏瑪』的名詞卻可以重新定義西方文學的『後設』，因為西方哲學礙於拼音文字結構不能『以後論前』是個事實，所以只好含混地假藉文學的『後設』來

建構『以後論前』的理論；不過『後噶瑪』這個名詞卻又將『後夏瑪』給弄混了，因為『後噶瑪』的倆位大寶法王以『二分法』來暗示『二而不二』的不能被詮釋，反倒說明『後夏瑪』的『後設』才可詮釋『二而不二』，所以我說太錫度是這個『二分法』的始作俑者，也不為過罷。」

第二十八號全身戒備。「單從這點來看，太錫度的確攪了局。『後夏瑪』的態度當然是出於對歷史的尊重，以及信任『噶瑪巴』與『夏瑪巴』的互為緣起有著詮釋佛學最確切的例證，毋需它舉；這個態度當然甚好，在平和年代，在認證文件確定的年代，都值得嘉許，但問題就出在這是一個動盪的年代，而且沒有認證文件，於是就給了我們這些沒有強烈歷史感的人一個解除當前困境的機會。」第二十八號好似不能明白「後設」的意義，卻又硬拗地說，「我知道我這麼說，你肯定不服氣，不過從一個藏傳佛教不能脫離藏人前途的角度來看，『後夏瑪』才是真正攪局的人。」

第三十號有些光火了，惡狠狠地盯著第二十八號。他視而不見，輕描淡寫地說，「稍微有氣量一點。每次一說到這裏，你們這些『後夏瑪』的信徒就吹鬍子瞪眼，好像只有你們有理，太錫度胡攪蠻纏。但其實不是這樣的，這完全是思考的角度不同所導致的，一個是對歷史的尊重，另一個卻是以現在的謀略來改變未來世的傳承以及改變過去的因緣。太錫度與『後夏瑪』都是在這一段沒有噶瑪巴的年代裏，重新挹注能量，以改變『噶瑪噶舉』未來的傳承軌跡。誰是誰非，其實見仁見智。」

說完，第二十八號甩了甩僧袍，然後對著地面上的「倒县」，蹭了一會，「還說甚麼不傷同門之誼，我看這一切都是你故意用『懸』來詮釋『空、假』才攪和出來的。」

我愣了一下，卻拿他沒輒。第二十八號很聰明，是太錫度弟子裏最為傑出的一位。我有點抱怨從廚房解役的第三十號，做得好好的，幹嘛非得跑來攪局呢，但我心裏明白，第二十八號與第三十號倆人勢鈞力敵，可以把大寶法王的認證弄得非常哲理化。這個修為我是遠遠不及的。不過，我有一個法寶，卻也是他們所沒有的，那就是我有和稀泥的本領，而且我有一本日記，可以將我所弄不明白的哲理，甚至夢境，在文字上拘絞，乃至胡攪蠻纏，但最後也都能在文字上取得妥協。

我這個文字造作的本領，在我記日記時，是茫然不知的，但「後夏瑪」與「後噶瑪」的爭議，讓我在日記裏這麼一攪和，倒是無所遁形，只是對「後噶瑪」的分裂卻也同樣於事無補罷了。我雖然說得如此無奈，但其實我只是想說，文字呈現的本身只是「因緣聚合的虛幻體」而已。

二、六　「後設敘述」

日記裏有關這段「後夏瑪」與「後噶瑪」的爭議，我日後整理出來是這麼寫的。「後夏瑪」與「後噶瑪」雖然皆為「後」，但是卻有著截然不同的意義，不過現在的達賴喇嘛為了擺脫共產黨人對下一世達賴喇嘛認證的掌控，而宣佈不再有達賴喇嘛的轉世，卻令「後達賴」的「後」，整個混淆了「後夏瑪」與「後噶瑪」的「後」，甚至有瓦解「後設」理論的可能。

這麼一個「後」當真撲朔迷離。「後夏瑪」之所以有「後」乃因前世被終結，所以其「後」，緣前之止，以後續前；「後噶瑪」之所以有「後」乃因前世噶瑪巴分身為遊學西方的泰耶與伺身達賴的烏金，所以其「後」二分，而且如果情況不改變的話，「後噶瑪」仍將持續在泰耶與烏金的糾纏裏轉世下去；這兩個「後」都不及「後達賴」來得戲劇化，因為「後達賴」的「後」其實是「無後」，而其「無後」將導致隨伺在旁的烏金，以一個「新噶瑪」的身分帶領藏傳佛教往未來世而去。

這個考量，其實就是為何第二十八號說太錫度比較全面化罷，他從「噶瑪噶舉」的傳承走出，面向整個藏傳佛教，去思索「後達賴」如何將一個沒有達賴喇嘛的流亡政權往未來世走下去的政局；這麼一個考量製定出來的謀略當然比夏瑪巴的眼光寬廣，而夏瑪巴堅持在宗教傳承的光環下進行噶瑪巴的認證，在太錫度以「新噶瑪」取代「後達賴」的謀略裏也就顯得過份狹隘了。

謀略不同，結果當然不同，於是就有了「後噶瑪」的泰耶與烏金，分別掌控「噶瑪噶舉」有限的資源，持續抗爭下去；任何人如果認為這只是單純的「噶瑪巴」認證風波，我一定得說他不懂藏傳

佛教，明眼人都可看得出來這其實是達賴喇嘛的佈局，讓「後噶瑪」取代「後達賴」，只不過在整件事件的運作上，「後夏瑪」因見不及全局而攪了局，使得「後噶瑪」有了雙包案的鬧劇。

如果這個問題在這裏打住，其實都還只是藏人內部的傳承爭議，但壞就壞在達賴喇嘛與共產黨人在大寶法王的認證上有了一致的結論；如果沒有「後夏瑪」的攪局，「後噶瑪」必將在祖普寺接受完整的「愛國教育」，但也因為「後夏瑪」的攪局，「後噶瑪」在祖普寺就待不住了，於是出逃，與達賴喇嘛在達蘭撒拉重新佈局，為未來的「後達賴」與「後噶瑪」的結合，建構必須的法定效力，這下子，周遭的因緣就讓「後共產」、「後達賴」、「後噶瑪」與「後夏瑪」整個攪成了一個糊團。

「後噶瑪」的出逃，對共產黨人來說，是最為尷尬的，既不能回過頭去贊同「後夏瑪」所選定的「後噶瑪」，也不能否定這位在達賴喇嘛身邊的「後噶瑪」，於是就死纏爛打，一方面把「班禪」重新擡了出來，另一方面堅持「達賴」必須轉世，而且「後達賴」必須在中國境內繼續傳承。

這個政治考量似乎阻絕了「後達賴」與「後噶瑪」的結合，起碼讓這個結合失去了法定效力。這種政治與心理傾向，其實與共產黨的顛覆政權必須質疑歷史，必須混淆視聽，同出一轍，否則革命不能推動；當然革命一旦成功，如何壓抑異議，在口徑一致的指示下重新銜接歷史，繼承正統，挹注未來的新能量，就成了革命是否能在歷史上取得正當性與法統性的唯一途徑。

最為詭譎的是，太錫度與共產黨人究竟是在無協調之情況取得了共識，共同支持「後噶瑪」在祖普寺繼承「噶瑪噶舉」？還是太錫度自始至終都與共產黨人協商，所以與共產黨人合謀，直截導演了一場「後噶瑪」的出逃，以打擊達賴喇嘛操控「噶瑪噶舉」、乃至整個藏傳佛教的居心？

這個問題真是黏答答的，但也阻絕不了「後達賴」與「後噶瑪」在境外的結合。「後夏瑪」在這個問題上，倒是沒有了以前追根究柢的決心，於是從一開始就不被達賴喇嘛認證的「後噶瑪」泰耶只好愈盪愈遠，遊學於更加遙遠的西方學府，起碼在短時間內，當「後達賴」與「後噶瑪」的結合對「後共產」產生政治壓力時，「後噶瑪」泰耶是不會阻止「後達賴」與「後噶瑪」烏金的結合的。

「後共產」的說法甚囂塵上，已不是這一年或兩年的事了，但絕對與「後夏瑪」與「後噶瑪」不相干，甚至與還沒成事實的「後達賴」也沒有關係；「後共產」的說法是因為「改革開放」以後，當「無產階級」轉為「有產階級」時，「共產主義」或「有中國特色的社會主義」突然失去了它賴以建國的法定效力而產生的說法，起碼是「共產黨」在還沒找到一個合適的名稱而產生的說法。

就名稱來論名稱，而不與政治糾葛，「後共產」與「後達賴」相近，但「後共產」由無入有，而「後達賴」卻由有入無；在過渡期間，「後共產」種種的「一國兩制」策略卻與「後噶瑪」相似，最後能否在「後共產」的基石上，與終結的「共產主義」再度結合起來，卻與「後夏瑪」相似。

「後共產」這麼一個名稱竟然結合了「後達賴」、「後噶瑪」與「後夏瑪」的內涵，當真不可思議。但無論這個政治局面如何發展，「後噶瑪」泰耶只能遊學西方也是一個必然的演變，雖然承襲著宗教正統，但是畢竟在政治意義上，敵不過一個情勢的包夾；烏金的統領藏族雖然已成定局，但是收編達賴的殘餘舊部卻也不是一蹴可幾的。這裏面有太多的轉世仁波切，猶若山頭勢力，各具廟產與信眾，如何令他們拋開「格魯」的意識形態而接受「噶舉」的編整，是一個刻不容緩的意識鬥爭，這與「後共產」如何勸服一批遍灑熱血的革命份子拋開「共產主義」的意識形態而接受「資本主義」的編整，或當初「格魯派」如何整編「噶當派」而形成後來的「新噶當派」，其實也是了無差別的。

二、七　「日記蒐祕」

妳無庸置疑，這段文字是日後書記與我絕裂的關鍵所在；我不明白的是，這是我的日記，更是我與我自己的談話記錄，不知怎麼就成了書記的公文檔案的一個重要資料。

另一個讓我糊塗的是，我不喜歡談政治，也沒有談政治，只是因為「論理」的必須而牽扯上了政治，但卻不表示我有意以政治激起共憤，就像我在歷史事件裏還原歷史事件，因為不希望太離譜，

所以就在探索宗教事件時，也敘述政治動機，但卻慘遭批鬥，譬如我說「後噶瑪」泰耶的薄弱是宗教的薄弱，而「後噶瑪」烏金的茁壯卻是政治的茁壯；達賴幾輩子都做不到的宗教與政治分離，今天在泰耶與烏金身上，終於得以實踐，但卻犧牲了達賴喇嘛的意識象徵，而對大部分久已習慣於「達賴與班禪」統治局面的藏人而言，是難以置信的，就像天朝子民永遠也不能接受天朝的殞滅。

烏金與泰耶分治的「噶瑪噶舉」也將不是一個歷史上的「噶瑪噶舉」，而是一個將在未來世裏重新定義的「新噶瑪噶舉」，一種兩邊都不願放棄也不願互認的宗教傳承與意識形態；或許有一天，泰耶的薄弱在烏金的茁壯下，也會丟出「一邊一派」的政治訴求，但在維護一個更大更高的宗教意識下，「兩派論」不可能被接受，「政治協商」與「各自表述」也就成了日後永無止境的糾葛。

我日後幾次重讀這些文字，都不能了解書記在傳閱極廣的「內部文件」裏的批示：「後夏瑪」仍將持續在泰耶與烏金的「後噶瑪」糾纏裏轉世下去，只不過在達賴喇嘛率先打破了幾個世紀以來的意識形態發展下，「後夏瑪」原先因「後噶瑪」的正統而掌握較多宗教資源的優勢也就逐漸失去意義了，於是一個比較現實的情勢就擠壓了「後夏瑪」的生存空間，令他轉向於純粹的宗教教理延傳，而不得不將維繫廣大「後噶瑪」信眾的重責拱手讓給了太錫度；這一方面固然符合「後夏瑪」的個性，但奧妙的是，面對這個過渡時期廣泛發展起來的政治風潮，甚至只是為了泰耶所代表的「後噶瑪」往未來世的繁衍，「後夏瑪」著力於佛理的鑽研與宣揚幾乎成了泰耶唯一能夠立足於世的方式。

這樣的解說尚可，但接下去的批示，我就不能理解了：這個被稱為「後夏瑪」的傳承銜接發生在印度的達蘭撒拉，所以這個在中共勢力範圍之外所進行的重新認證當然不據「法律效力」，更由於這個認證顛覆了清廷的歷史定讞，所以只能是一個「歷史反革命」，而一個通敵的夏瑪巴，以及一切「後夏瑪」支持的事物，在「歷史反革命」的動機下，都不能被接受。

大概書記也認知「歷史反革命」是「文化大革命」的用詞，在現在的「改革開放」，恐怕惹人非議，於是又加了一段註解：「後夏瑪」是擺在「夏瑪」十四世的位置說的，而且是一個「後設」的

說法，也就是說，如果「夏瑪巴」沒有十四世的話，紅寶冠系列的傳承到第十世就結束了，但因為有第十四世的重新認證，於是第十一世、第十二世、第十三世的「夏瑪非夏瑪」的身世就得確認，但在這個「夏瑪巴」稱謂並不存在的三世裏，「夏瑪巴」其實是以「非夏瑪」的身世存在著，但說是「非夏瑪」又不對，因為「非夏瑪」其實是「後夏瑪」一個沒有稱謂的前世，所以只能是「夏瑪」，有若「前弘期」與「後弘期」中間所夾的「中止期」，佛法若續若斷，是一個潛伏期，直至阿底峽出現，「前、後弘期」才在歷史上定讞；妙的是，在「前、後」紅寶冠系列的延續上，達賴是個關鍵人物，真可謂「成也達賴，敗也達賴」，或者說，達賴說「夏瑪活了，夏瑪就又活轉了過來。」再然後「後夏瑪」之詞就開始衍生了，但「後夏瑪」原本不存在，因為夏瑪巴不再被承認轉世以後，其實並沒有「後夏瑪」之詞，而「夏瑪巴」現在由達賴再度認證以後，又有了傳承，於是「後夏瑪」之詞就出來了；這下子，本來是一個不存在的「非夏瑪」就成了「前夏瑪」暫時沉隱的「休息期」，但因為「後夏瑪」延續了「前夏瑪」，這個「休息」的「夏瑪」並沒有休息，現在看起來，反倒是在「休息期」的「非夏瑪」才具備「後設敘述」的力度，因為「非夏瑪」才有那種不與世間聯繫的隔離。

這段冗長的批示暴露了書記偷抄我的日記的行逕，因為這明明是第二十八號對「後設敘述」的詮釋，但書記所見不及的是達賴在達蘭撒拉的流亡生涯裏，終於領悟到被冤枉的痛苦，不料他的重新認證卻種下了日後「後夏瑪」對「噶瑪巴」的認證上的堅持；更或許達賴洞悉政治的詭譎，所以早早樹立「後夏瑪」，來為「兩位大寶法王」的宗教與政治分離的建構立下基石罷，並以拱手讓出政權的舉措來結束多年的敵對政治立場——一種保全西藏不至亡國、百姓不受蹂躪所採取的求援行逕，而在這個置高點上來觀察歷史上的「宗派鬥爭」，其實不值一哂。

二、八　「內部文件」

妳也了解，這麼一個「內部文件」，照理說我是看不見的，但不知為甚麼，這篇機密的「內部文件」卻傳得甚遠，連北京的「宗教事務管理局」都備了檔案，據說還有幹部批示臺灣的「兩國論」與「一邊一國論」就是脫胎於我的日記；這個指控使得長老們都緊張了起來，而整個祖普寺的弟子也都在等著書記做出最後的裁斷，但書記不見了，有人說，書記在北京述職，也有人說，因為大昭寺又有了暴動，書記被徵召，前去鎮暴，所以沒空處理「後夏瑪」的認證問題。

也就是在這個等候澄清「後夏瑪」認證的法律效用的時間裏，第二十八號率先離廟了。妳知道呀，他的離廟純粹只是抗議長老們壓抑第三十號的抗辯，但無論如何說，這都只能說是一個維護同門之誼的舉措；不過第三十號的發飆，卻是因為他不能忍受任何人對「夏瑪巴」傳承的質疑，作為嫡傳的「夏瑪巴」弟子，真可謂「是可忍，孰不可忍」，於是他看著第二十八號為了維護他而離廟，二話不說，也就自動離開這間屈身了一輩子的祖普寺。這倆人的魄力，無論哪一個，我都是及不上的。

離開廟宇，對西藏境外的人來說，可能沒有甚麼大不了，但對從小就出家的我們來說，這意味著出離，而且因為我們藏人沒有漢人定義的「家」的概念，所以這個出離就意味著飄泊、流亡——是一個無根無柢的全然否定的肇始；對我們這羣承襲自密勒日巴的「噶瑪噶舉」弟子而言，這其實不是甚麼大不了的事，但現在的西藏已經不一樣了，不止政治環境變了，連宗教氛圍也變了，變得連昔日的密勒日巴就算重新轉世回來，也不再能夠以密勒日巴的方式修行了。

我懊惱極了。第三十號老是勸我要有耐性，而自己卻按捺不住；第二十八號平時都不說話，而維護起同門來，卻是如此當仁不讓。我的懦弱或許只是不知如何應對，而造成了我眼睜睜地看著他們兩位先後離廟，但是這個潛隱不發的哀傷卻進入了我的夢境。

夢中的夏瑪巴仍舊活躍，持續以「後夏瑪」這麼一個概念名稱展示著警世意味，同時也控訴著連活佛都有作不得主的時候；可憐的是那些曾經是「前夏瑪」的追隨者在「前、後夏瑪」銜接得不清不楚的時候生起了疙瘩，於是在轉世投胎的過程裏失去了依靠，然後「夏瑪巴」就變成了寓言，成為

「前夏瑪」往生時最祕密的接引方式，卻為一個沒有轉世、沒有接引、沒有顏色、沒有生命的形式，只能在夜裏糾纏、在夢裏依偎，一直到了第十四世，總算在噶瑪巴的促成下有了達賴的認證，紅寶冠才又恢復顏色，一起塗抹第十一世、第十二世、第十三世所浮泛出來的「非色調」。

夢裏的夏瑪巴一直沒有走遠，總是潛伏在時空不明之處，彰顯於虛無飄渺之處；以現在的夏瑪巴十四世來看過去世，在沒有「夏瑪」稱謂的「非夏瑪」歲月裏，「夏瑪」一直都在，只能說是一段沉潛的，甚至是「休息」的時日，但當他處於「非夏瑪」的時日，他是真正的孤絕，並沒有未來世的許諾，而只是在當時活著，整個從一個包括了第十四世昆吉夏瑪巴的「夏瑪系列」分割離去，所以是一種從「紅帽派系」分割的歸隱，雖然慘烈，卻是閉居、幽靜、羞怯、退隱的出離。

單以「後夏瑪」所支持的「後噶瑪」泰耶來看，中共就不可能接受，因為「後夏瑪」是叛國的達賴喇嘛在印度的達蘭撒拉流亡政府裏為了推翻歷史定讞所做的認證，所以所有的歷史環結都違法，猶若復辟的清廷皇帝在偽滿政府下認同日本對東北的接管一般。一旦接受了「後噶瑪」泰耶，就等於承認了「後夏瑪」，或等於顛覆了清廷的歷史定讞；怪的是，一向擅於操控「歷史反革命」的共產黨這次反而非常保守，一直為清廷當時的睿智辯護，也一直阻擋「後夏瑪」往未來世延續下去。這也是太錫度堅持與「後夏瑪」分道揚鑣的政治考量。

這麼一看，解讀「後夏瑪」就不再只是「認同」這麼一個心理因素的調整了。這絕不是這麼地簡單。首先，任何人對夏瑪巴在此世的具體存在，而且是一個高高在上的具體存在，先得要有了解的「欲望」或「同情」，甚至只是認同與珍惜一個不知所以的牽引；我與夏瑪巴結緣就是這樣的，因為夏瑪巴已經在「後夏瑪」的世代了，而由「前夏瑪」到「後夏瑪」，在紅寶冠系列裏皈依的徒眾成千上萬，在歷史的階梯上更是綿續不絕，晚來的我陪坐在階梯的最底端，望著金光粲然的「後夏瑪」，猶若望著一條騰雲駕霧的黃龍，上下翻騰；當然在小屋裏顯不出「後夏瑪」的高大，但我這麼一拜，卻在「後夏瑪」裏拜出一個一近一遠、立體深邃的歷史想像，更拜出了一個歷史概念，將紅寶冠支撐

的膨脹得不能再膨脹的概念，整個在我的未來世裏爆炸開來，而這麼一個叩首其實是對背後眾生不知如何自了的同情，更是一個對未來的懵懂的徬徨，於是就不知所以地掉入了微妙敏感的政治議題。

說徬徨是真徬徨。我們藏人不知遭了甚麼瘟。達賴喇嘛一出走就是一輩子，連下輩子的達賴也都不得轉世。現在還很難說，一個或將重現「潛伏的非夏瑪」的達賴喇嘛會不會在未來世也重新出現「後達賴」，但起碼現在的「達賴」將在這一世終止傳承。達賴喇嘛如是說。

在朝代更迭的未來時日裏，達賴喇嘛是否將成為一個克理奧珮查的歷史稱謂？還是將步著「非夏瑪」輾轉於時空不明的歲月，以令「前、後達賴」完成一個同緣共業所彰顯的歷史事蹟？這麼一個「前、後達賴」是否將說明信眾糾結了各種長短不一的活佛轉世史呢？在「前、後達賴」銜接得不清不楚的時候，每個信徒又將如何在各自的活佛轉世裏尋找私下的根，好讓自己找出一個緣由，與活佛結下生生世世的不解緣由，給自己一個歸類，一個活下去的指標，安下自己驛動的心境呢？

「後達賴」這麼一個稱謂在現在達賴仍舊活著的時候顯得有些不倫不類，但現在的「後達賴」代表的卻是一個政治意義，更是一個政權轉移的象徵；如果未來歷史證明，這麼一個「後達賴」乃為後世達賴的轉世埋下伏筆，那麼這個認證「後達賴」的重責必由「後噶瑪」烏金來承擔，這是達賴在認證噶瑪巴時、入定蒐尋最重要的依憑，並受到「格魯護法」的庇佑，卻不見得受到「噶瑪巴護法」的認同，但達賴喇嘛為了確保一個「後達賴」的延續，就再也無法顧及「噶瑪巴」的正確指認了。

有人說，以達賴喇嘛的修為，不可能犯下這麼一個錯誤，但是在中共的壓力下，西藏尋找一個延續「達賴不再傳承」的政治結構與在適當的時機由這位政治領袖再度延續「達賴」的傳承，比甚麼都重要；從這個角度來看達賴介入大寶法王的指認，那個意義就非凡了，因為這個大寶法王不再只是「噶瑪噶舉」的噶瑪巴，而是全西藏四大教派的大寶法王，所以必須是一個能夠從歷史糾結中走出，橫跨四大教派的領袖人物，而烏金就是這麼一個理想的人選，由達賴喇嘛認證，有太錫度護持，卻是「寧瑪」的傳承，所以四大教派囊括了三個，只因「薩迦」在現在只是陪襯，不能起多大的作用。

這麼一看就清楚了。從烏金看泰耶，「噶瑪巴」或是真的，但只能是宗教意義的，不能有政治意義，是一個「後夏瑪」的辯解，至多也就是虛無飄緲；那些支持「後夏瑪」而為噶瑪巴的傳承大打出手的僧侶，都看不見這麼一個崇高的政治重責，「後夏瑪」的抗爭有那麼多人支持，也說明了歷史證據的存在，但在達賴後繼無人的逼迫下，需要的是一個更細緻的政治工程，怎能由著這幫人胡來？尤其「後夏瑪」之所以得以重新傳承，正是因為達賴的妙筆生花，怎能到頭來反而跟達賴作對呢？

二、九　「上帝撒旦」

妳不能說，我這些呈現於日記的觀點道出了第十七世大寶法王認證的真相，只能說是疑點罷，但有一點，妳是很清楚的，那就是這些文字的陳述令我覺悟也令我哀傷，更令我感覺奇怪，因為同修們的態度讓我感到困惑。他們歷經了分裂的磨鍊，竟然恢復得如此迅速，談著一些分裂以前的話題，好像「噶瑪噶舉」從來未曾分裂一般，或好像大寶法王自始至終都沒有鬧雙包一樣。這多少令我質疑倆位噶瑪巴是否藉著他們的同時存在來示現「如來藏藏識」或「上帝撒旦」原本不可分割的真諦。

他們的麻痺真令我不安。在等待書記再度傳訊的時日裏，我對「辯經」的興趣不再能激起多少熱情，但在同時，我又說不清楚自己的興趣何在。至少書記的那些奇怪論點對我而言很新鮮很有趣。毫無疑問地，他對夢境的反駁都是以他自以為是的「實事求是」的態度來進行的，但話說回頭，我卻也找不到任何佐證來證明自己的夢境解析。

在這個無能證明我的夢境對「二而不二」的噶瑪巴將有何幫助之下，我決定換一種方式來解說一些不能解說的東西，畢竟「存在非存在」、「和合非和合」是不能經由「辯經」的方式去理解的，唯證悟了知，而對一些尚未證悟的人來說，都只能說是「非存在」或「非和合」，但這究竟要以一種甚麼方式來呈現，則是那個時候的我無論如何思考也不可能參詳透徹的。

就在這個困惑於「方法論」的邈不可尋、或只是單純地覺得「文字敘述」不可倚的時間裏，我發覺我對夢的理解變了，或認真地說，我對「上師相應」的想法有了根本的改變；這個改變令我坐立不安起來，因為我發現我不再去相信支撐這個「瑜珈理論」的那些假設或前題了，事實上，我發現我不再相信以前所持的許多對夢境的解析與融合的假設或前題。我甚至有了懷疑，同修們是否真的能夠以夢來參透「二而不二」的真諦。但如果噶瑪巴真的以「二而不二」的分身來檢視個人的思維困境，我又如何為雙方的傾軋而哀傷呢？這個哀傷不就是因為分裂而造成的嗎？那麼，在「文字承載思想，思想操控文字」的相互緣起裏，一個具體存在的「文字敘述」究竟對現代人有甚麼意義呢？

妳也知道，「藏傳佛教」的宣揚流布非常注重師徒之間的直接傳授，其教諭與教戒確保了弟子對經文的正確了解以及對那些隱藏在字面意義背後的精神的正確了悟，從而使佛陀所傳能夠達到解脫的目的，故有「上師相應法」，所以是最上乘法，也是最基本法。

這些教諭開宗明義，首先強調學人的純淨思想，然後才是如何實踐佛教倫理，再然後才是如何確保「密傳」的原則，而貫穿於其中一個最重要的基本精神就是如何將學人的純淨思想導引至「勝義諦」的覺悟，或從空性的了解上生起菩提心，進而在「緣起性空」的了解上對一切事物生起慈悲心。

這樣的信念原本在我心裏根深蒂固，不料因為「空懸」或「空、假」的探尋，讓我起了動搖。這個動搖激起了恐慌，於是我偷偷地對「上師相應」做了一些理論印證，起碼是我對噶瑪巴與夏瑪巴的「上師相應」，做了一些檢討，藉以準備書記日後的質詢。

這樣的檢驗一旦開始，就沒完沒了，因為「上師相應」的意思說到底就是上師與我在相應時是一體的，於是相應時，我就是噶瑪巴，噶瑪巴就是我，中間是完整、沒有絲毫縫隙的，只能說是一種「虛而不屈」的相應，並以其「不屈」，所以心中有上師，可曳長、仰高、緊隨，而以其「虛」，則心中無我，可少增、少變、會意；一旦相應，這個牢固的形象逕自纏搏，任誰都不能介入其中，也因任何人都不能介入其中，使得「相應」得以纏搏。

這裏的奧妙是，雖然「上師相應」是唯心的，但「相應」卻是個物理性運作。當然這樣的說法落在「無神論」的共產黨人眼裏，就成了迷信；他們整個摒棄了「相應」的物理性運作，卻以「無」大肆攻詰上師的「有」，但「上師」的具體意義就是將「一切萬有」個人化，並在個人化的過程裏，讓個人意識受到「上師」的庇佑與珍愛；或換個說法也行，基於「無我」的砥礪，個人對自己的渺小認知經由「上師」的神格化而愈發渺小，所以也就愈接近「諸法無我」的真諦。

不幸的是，這樣的「上師相應」唯實踐能知，不能言說，所以對歷史上諸多「無神」的攻詰就只能保持沉默，卻也同時助長了「無神論」之氣燄；這中間沒有討巧的地方，要嘛就「有」，要嘛就「無」，這也不是一個能夠經過學習、經過訓練就可以改變的情境，只能在「有」或「無」的基礎上加深信念，有而愈有，無而愈無，但在「有」上加深信念，比較安全，因為最不濟的時候，仍然可以用「無」來補救，但在「無」上加深信念，則最後「有」是一點都幫不上忙的，一定一條路走到底，所以一旦偏激起來，往往無可救藥，這也是為甚麼「無神論者」不鬧則已，一旦鬧起事來，往往翻天覆地，這麼一看，「藏傳佛學」的傳播受到共產黨的壓制，也就不是甚麼不能理解的事了。

這樣的「上師相應」教諭甚至教條、教戒似乎有效地約束了「後噶瑪」的認證，但事實不然，因為夏瑪巴與太錫度固然都稟持著「上師相應」的教諭，不過太錫度所進行的是一個超乎「噶瑪巴」所承繼的「噶瑪噶舉」，更以其超乎「上師」的胸蘊來進行整個藏傳佛教的整編，任何人說甚麼也都不能從中作梗，所以夏瑪巴當然就只能樂觀其成；夏瑪巴卻認為這樣的「上師相應」只具備政治意義的「上師相應」，不能在超乎「藏傳佛學」的情境裏，令西方宗教與「藏傳佛學」相應。

這一層層的迴旋而上，使得第十七世大寶法王的認證有了政治上與宗教上的動機與企圖，所以「藏傳佛學」往西方世界擴張的時候，「二而不二」的大寶法王就現身說法，分別以其分身向西方的「上帝、撒旦」二分發出一個「有」的質疑，藉以說明「泰耶烏金」不能分開，猶若「如來藏藏識」不能分別敘述，一旦分開，則只能是「藏識」，唯其和合，「二而不二」，則「噶瑪巴」自在其中。

其實西方人對「上帝、撒旦」二分的困境知之甚詳，也急迫地想打破藩籬，從中找出一條可以在「本體」上說出「主客融合」無礙的理論，但就算有這個急迫感，要讓西方不求甚解地接受密語、咒語、無上語，卻也不那麼容易；幸運的是，他們承襲於科學的分析與實驗心性養成對一切事物都有「打破砂鍋問到底」的精神，所以等到接觸大寶法王至高無上的威權、不明所以的咒音與不容置疑的說法等等初始驚奇過去以後，就立即展開一系列對「空覺不二」、「般若波羅蜜」的追根究柢。

二、一〇　「圓滿轉折」

妳當然知道，第二十八號與第三十號的離廟即是一個「二而不二」的現身說法，而書記與我的談話也是一個「二而不二」的呈現；這對一個只知持續在夢境裏蒐集「後夏瑪」概念名稱的我來說，似乎有些不可思議，但是整個「噶瑪噶舉」都陷於泰耶與烏金兩位噶瑪巴「二而不二」的掙扎，甚至整個藏傳佛教也因達賴與烏金在「二而不二」裏糾纏，而逼使著我掙脫「二而不二」的捆縛。

但這很難，連眾所矚目的最後一次談話，我事後歸納起來，也只有一個議題，那就是書記咬住了「二而不二」的理論與實踐，窮追猛打，但卻整個避開種種敏感的政治傳聞與歷史爭論，譬如兩位大寶法王的分治現況、「前、後夏瑪」的法定銜接問題、「噶瑪巴」與「夏瑪巴」在歷史上如何相互認證、太錫度在「非夏瑪」世代裏接替「噶瑪巴」的認證任務，甚至「後噶瑪」與「後達賴」如何在未來世相互認證，等等爭論了數個世代的議題，或有覆藏或不覆藏，他都故意避開；不難看出，書記的幕僚掌握議題很高明，能夠將這些複雜的宗教問題歸納為一個「二而不二」的哲學論說，更說明了這個團隊的整體素養。雖然如此，但我想書記對我的裁斷在我們的談話以前早就已經決定了。書記跟我耐心地解說一些「二而不二」的理論與實踐其實著眼點在整個祖普寺的穩定，而不是我個人的去留問題，但我見不及此，以為這完全是針對著我而來。這反倒是我的不是了。

平心而論，祖普寺還算是平和的。這一點，我想我必須很公正地指出，畢竟書記不像那些派駐其它寺廟的領導一般，手段殘暴，言語激烈，所以儘管承擔寺廟的穩定營運與愛國精神一致，但執行起來還是有顯著的差別，只是對第二十八號與第三十號的相繼離廟，書記卻認定是我這個第二十九號的居中策動，而不必要地造成了「噶瑪噶舉」分裂的緊張，甚至書記還認為我有意屈解、誤導與散佈他與我的談話，並蓄意擴大「噶瑪噶舉」分裂的事實。

據說書記在中央宗教事務局的領導們對那份廣為傳佈的「內部文件」做出了一些對書記不利的批評，所以導致書記老羞成怒，更有傳言說，書記差點被降級，因為他對一位階級敵人說了太多沒有必要的話；我想他們所說的「階級敵人」就是我，而那些不應該說的話大概就是一些有關「空懸」或「懸空」的論證，當然我與第二十八號、第三十號的談話內容也鉅細靡遺地被報告了上去。這點，我不得不批評祖普寺的同修們，至於說我們這些談話將發動同修攻擊派駐寺裏的領導班子，就有些言過其實了，不過不管怎麼說，在這段等待書記談話的日子裏，因為我的疑問逼得那兩位夾著我一起繞佛念經的第二十八號與第三十號說出了不該說的話，倒是一樁不容爭辯的事實。

最後一次的談話，書記從一開始，神態就很嚴峻。他儘管不情願掩飾他的揶揄表情，但也不忘堆起嘴角的笑容，我甚至不知他是講給我一個人聽的，還是講給所有列席的觀察員聽的；書記的領導們明顯地覺得第二十八號與第三十號的離廟已經鼓動了「噶瑪噶舉」在分裂的事實上進一步造成暴動的種子，甚至有促成拉薩老城區暴動的嫌疑。我對這個指控有些茫然，但是也明白這個由大昭寺周邊引發的騷動是因「仇富」引起的暴力，或因反對「現代化」、「改革開放」所引起的衝突，但再怎麼將這些「經濟問題」政治化，也跟「噶瑪噶舉」的分裂無關，只不過這些暴動的根源就如此這般地與「噶瑪噶舉」分裂的事實連結了起來，讓人怎麼說都說不清楚。

對這麼一個不再是「私人談話」的會談，書記事前做了充分的準備，而且沒有給我太多討論的空間，可以說從一開始，書記的眼睛就沒有離開過一份事先準備好的發言稿，而說話的口氣儘管裝得

平和，但其實充滿了攻擊力；書記坐的位置也與上兩次不一樣，他轉移到一張高椅子上，與我有一段距離，高高在上，所以從我坐的地方往上瞧，就始終瞧不見那份發言稿，而且書記的眼光隨著念發言稿的進程而愈顯犀利，不要說沒有原先的親切感，甚至令我有些害怕接觸。雖然如此，我發現我並不討厭他，甚至還有些喜歡他呢。當然在這一世，我們處於敵對的立場，但我發覺我們之間存在著一種不是這個世間的價值認知所能解釋的奇怪感覺。這個後來被我稱為「新發現的友誼」其實充滿了不能解說的因緣糾葛，好像就在我一度感覺的心靈力量正在逐漸加強時，害怕的感覺就消失了。

我事後在日記上回憶這份發言稿的內容，很是激動，因為書記所論及的，其實深含「般若」的內涵，而且措詞嚴謹，可說是一篇不可多得的佛學論證，但因為我見不到這份發言稿，而且書記刻意以「非佛學」的字眼演繹，讓我整理起來，不止陌生，還有些戰戰兢兢，所以就算我竭盡心力，盡其可能地還原這篇發言稿的原意，卻仍然避免不了疏漏，而如果因為這個疏漏，造成了日後的誤解，我想我是應該承擔必要的果報的。當然這種疏漏、誤解的果報與佛典翻譯的失誤相似，但我在逐字斟酌的章句裏，發覺這篇發言稿有許多觀點抄襲自我的日記，有些驚訝，只是因為敘述的語言變了樣，我又有些不敢確定了，所以只好在日記裏儘量用「括號」來陳述這些不是我所能了解的敘述語言：

「所有的生命都是共生的——每個生命都有特定的『共同生態圈』——當這個『共同生態圈』的組成元素改變了，內部就必須調整以達到新的平衡，其具象描述就是『革命事業』必須不斷向一個『虛擬的仇恨物』發動『自以為有意義』的攻擊；不幸的是，今天在我們的祖普寺裏，『噶瑪巴』的認證議題被一些有心人士利用而且擴大得失去焦點，在『虛擬的仇恨物』上發動『自以為有意義』的攻擊，所以我們再也不能坐視這種『虛擬的仇恨物』在其內部擴大能量。

「感謝黨組織給了我們每一位在祖普寺修行的同修們一個反省的機會，所以今天我要用你們的『唯心』語言來說說黨組織是如何以『唯物』的觀點來包容。首先我們的心——一個『能所同源』的心——是一個具有覺性的能量粒子，完整又缺失；『完整』的是，『心』既知道自己，也知道別人，

甚至還知道自己一些神祕、不可探知的『自己』，譬如無意識、下意識的自己，而相對地，它愈往內挖掘深沉的自己，它就愈知曉廣大的外在，而這麼一個『具有覺性的能量粒子』不斷地運動，動而愈出，與別的『具有覺性的能量粒子』互動，就不斷地擴大能量。

「不過這個『具有覺性的能量粒子』也知曉一個日常的、怠墮的自己，而同樣地它愈放任怠墮的自己，它就愈縱容輕率的衝動、自私或攻擊性，而愈與廣邈的外在迴應。這個就是『缺失』的心所產生的對應。問題是這麼一個『完整又缺失』的心是同一顆心，而且一旦有『完整又缺失』的想法，則就認同了『缺失』的作用，而與『完整』的心分離，一旦分離，在迴盪的效應下，則愈分離，終至完全不能接受一個『完整』的心，但其實一個『完整』的心與自己更接近，更親密，也就是說，一個『完整』的心在『缺失』的心的浸蝕下，逐次缺失，終至不再完整，但是一旦回饋，也必持續回饋，及至『完整』的心不再認同『缺失』的作用，或體認『缺失』是『完整』的一部分，於是『缺失』的心就不再起作用，這就是我們所知道的『慈悲喜捨』的意義，但卻是一個立足於『唯心』觀點所論證的『完整又缺失』的物理性運動，也是一個不提及『心』的『圓滿又轉折』的中土哲學思想。

「有趣的是，『完整』的心是不動的，它不止包容『缺失』，而且認同『轉折』的圓滿性，而不是一個由『圓滿』解離出去的『轉折』；如果這個『完整』的心看到了一個從『完整』脫離出去的『缺失』，則它隨即就失去了『圓滿』，唯其見其缺失的『完整』，則『完整的心』才能是『圓滿』的。懊惱的是，這麼一個『完整的心』因其不動而『圓滿』，連戌守一個『缺失的心』的動機都不能有，而一旦有了『戌守的心』，甚至還未動，『轉折』就從『圓滿』解離了，但在這個兀自戌守、卻又不動的心裏，『圓滿』與『轉折』併立，但均危弱，這就是儒家思想的『幾者動之微』之意。

「『幾』微動不動，一動成勢，曰『創生』，並以其『幾動』已動，故為『行動』之創生，乃藝術的泉源，可以由『完整的心』緣『缺失的心』而生，曰『自化』，但也可以由一個已從『完整之心』脫離的『缺失之心』、緣另一個『具有覺性的能量粒子』而生，不論其為『缺失』或『完整』，

皆曰『它化』；不論『自化』或『它化』，皆因『幾』已動，是中性的，不帶任何善惡之『行動』，如果是『它化』，可以鏡照眾緣的依附，如果是『自化』，則可以鏡照別業之依附。

「現在你們應該可以看出來，我們的黨組織是如何地寬容，如何嘗試用客觀的物理性現象來看主觀的『唯心』觀點。這麼說罷，在我們的物理世界裏，任何物理現象不創生則已，一旦『創生』，即有『終成』，因『幾動』而創生，因創生而有終成，但其終成卻靠『行動』促成，更因『幾動』為中性，不帶善惡目的，所以其『行動』也應該是中性，不帶善惡目的，以你們的『唯心』語言表達，就是普賢菩薩的『創造性思想』，但從我們的『唯物』觀點來看，這卻是一個充滿著『行動』的革命根由，更是一個『分由合生、合由分生』的動態哲學。

「不難看出，我們的黨組織所認識的『完整又缺失』的心是一個承襲自傳統的中國哲學思想的『唯物』觀點。它不說『心』，起碼它不說你們的『唯心』，卻著重一個『圓滿』與『轉折』的物理性互動，將『虛擬化』或『自以為是』的事務政治化。用儒家的說法，就是《易傳》的『朋從爾思，憧憧往來』，卻是一個脫胎於《中庸》的『圓滿』與『轉折』的人生哲學，令規整而環形的人生態度在日常生活的轉折處適位而轉；用道家的講法，就是『虛而不屈，動而愈出』，卻是一個『陰陽』與『八卦』的變易觀念，令『陰爻陽爻』與『下卦上卦』在分合態勢間交叉任運，各自形成分化現象，然後以『四位八形』的物質性轉移，從內部整治出一個規整的局面，這個『分而併之』觀念之延申就是噶瑪巴以『二而不二』的傳承形成一個穩定均勻的結構，藉以重新攙扶一個崩倒的『噶瑪噶舉』，更以之穿透政治的焦灼。黨組織早已洞悉這裏面的陰謀，所以替同志們發展出一個最高的行動綱領，謂之『離四句』，並以之整合『二而不二』的理論缺失，以符合中國傳統的變易哲學。」

我聽書記說完，耳朵轟然，不知道怎麼去辯駁，卻莫名其妙地聽到自己說，「感謝大寶法王以『二而不二』的方式現身說法，但今後不管怎麼說，我們再也回不去以前的『噶瑪噶舉』了。」尷尬的是，我這麼說，竟然不知我是因為不能同意書記所說的，還是因為我的意念一向如此，而我好像也

不是很在乎，就自己跟自己說了；我所不知道的是，這個「言說的自己」與「現實的自己」忽然就在言說的當時，自顧自地入而合二了，也正是在這個眾人都不知如何反應的情況下，書記從那張高椅子挪動了身軀，拍拍我的肩膀，然後離去，再然後長老們就傳達了祖普寺的決定，將我驅逐出廟了。

三　「函三即一」

妳是知道的。我事後檢討起來，第二十八號與第三十號相繼離開祖普寺多少激起了我的勇氣，日後反抗書記的指控；不過他們離開祖普寺，再怎麼說都是主動的，而我卻是被動地被驅逐出廟。

這整個事件似乎透露著玄機。我在祖普寺的繞佛隊伍裏排在第二十九號，所以夾著我繞行念佛的「第二十八號與第三十號」就成了我親密的摯友。我們三人在當時的祖普寺是很有默契的夥伴，連長老們都知道，任何時候只要我們三人有一人出現，另外倆人必同時出現，所以「二十八、二十九與三十」經常成為長老們取笑我們的數目，但是誰都料想不到，後來陸續離開祖普寺的同修們也就只有我們仨人——這個巧合好像散發了一個訊息，說明自始至終，我們就有預謀一般。

這個謠言一直在祖普寺流傳著，而在祖普寺的每個人也都相信我們仨人的離去是早就串謀好的舉措，唯一解釋不清的是我們的先後離去不是像數目所呈現的次序，而是呈現了一個「二十八、三十與二十九」的離廟順序，其肇始卻因第三十號不能忍受任何人對「夏瑪巴」傳承的質疑，敘說著這個顛倒「數目次第」的玄機是因為我們想破除「數目現起」所隱涵的「時空次第」。

當然我們沒有這麼深密的心機，這純粹只是牽強附會。但是如果說，我們仨人在念佛隊伍裏的唱誦聲音有一種扯捺的力道，那倒是不假，雖是如此，我們也說不清是誰先起了頭，反正聲音一旦定了調，另外倆人總是能夠唱誦出一種諧音，有時與整個隊伍同調，那個唱誦就很好聽，但有時卻不同調，於是就會有一段磨合的時間，但因為我們仨人的堅持，最後整個隊伍都會配合我們的聲調。

這樣的情景多了，當然就會聽到別的同修們抱怨，總說我們的仨人聯盟過於霸道，但是長老們聽了以後，卻也不採取行動，於是就更助長了我們的氣燄；這麼一來，「二十八、二十九與三十」的「函三即一」就成為一個同修們取笑我們、令原本編列有序的隊伍紊亂起來的肇始因緣。

三、一　「分而不分」

當然同修們的笑謔不是因為咒音的流動老是跟著我們仨人定形，而是我們仨人的聲音也是一個接著一個推予，大凡突兀，而且慌忽如犬出戶下一般倉猝躁行，又其戾出必曲行，曲行則左引右戾或左戾右引，但因其突兀，所以左右無端，因其快速，所以唱誦迅捷，其音不合它音而成，聽聞可辨。

咒音唱誦的合集是很神妙的，細聽有別，其音屈曲究盡，粗聽糾纏，其音交替隱蔽，起碼我們仨人各自獨立，誰也不依靠誰，分開了看，可二分為太錫度與夏瑪巴的弟子，合起來看，卻同是噶瑪巴的弟子；這原本不成其為事，但因泰耶與烏金噶瑪巴「二而不二」，或泰耶噶瑪巴與夏瑪巴「二而不二」，或烏金噶瑪巴與太錫度「二而不二」，或烏金噶瑪巴與達賴喇嘛「二而不二」，甚至「前、後」夏瑪巴「二而不二」，就整個指出了「噶瑪噶舉」歷來以實踐見長的歷史見證。

談到歷史就不能含糊，不幸的是，西藏的歷史與印度的歷史一般，都很含混，要回溯，有根本的困難；我們仨人以咒音之合集來訴說「二而不二」的潛在變數，原本就是一個異數，因我們仨人之成，成於念佛隊伍之合集，而不是先有我們仨人，然後才有念佛隊伍，但整個隊伍的諧音卻由我們仨定調，也是個不爭的事實，於是我們仨之合集與整個隊伍之合集又形成另一層階的「二而不二」，分而不分，整個說明了「有為」即「無為」、「無為」即「有為」的真諦。

沒有任何一位同修可以質疑我們仨人同體，原不可分，其分，乃因「二而不二」之存在，因為這個「二」本就是「分」的意思，而且不分則已，一分即背道而馳，其「分別相背之狀」原本也各行

其是，互不干擾，但因「二而不二」，這下子，就分而不分了；這個「分而不分」之情狀，在佛學裏有一個文謅謅的名詞，叫「即離」，也就是說「又即又離」、「不即不離」、「離了又即」、「即了又離」，等等說不清、道不明的「彌綸」或「混沌」現象，說穿了，就是我們仨人原本同體，不成其為數，數卻成於三，數成即「顯」，「一二三同體」反隱，至四則變，所以其「數」即「事」，原本不可造作，但因「二而不二」，「數」乃指事而變，直截衝擊「二而不二」，世間之數目乃大成。

「二而不二」或「即離」使得「數成於三，至四則變」成為一個數目將造未造之猶豫，欲往下推予作數目分別之情狀，卻又欲往上回溯作數目彌綸之情狀；這個「往下又往上」之情狀，使「流轉與還滅」俱不動，更使得「二十八、二十九、三十」融會為「一」，於是就與「一二三同體」吻合了起來，而這個「流轉與還滅」不動而動，幾動微動，與長老們的放任與約束又迴盪了開來，「二而不二」，化一為二，再合為一，是為「函三即一」，也就是以「二」為樞紐，「負三而抱一」，而這麼一個「二」之即離，就稱為「幾」，所以我說，沒有我們仨人之造作，由「二」而「不二」，噶瑪巴遍及一切現象界的事物之全體就不得彰顯，或包括「前、後」夏瑪巴在內的「第十一世、第十二世、第十三世」就不再能夠將其「非色調」之寶冠還原為「紅寶冠」了，也就是「無三不成幾」之意。

說了半天，其實只說了一件事，「二而不二」也就是「一即一切，一切即一」，「一」為不定物，「一切」為全體，兩者二分，一個包括全體在內之微觀與遍及一切現象界之宏觀隨之分別敘述，兩者不分，微觀世界的事物之間互融互即，總含諸法，撲落非它物，縱橫不是塵，故說「不二」。

這樣的解說尚可，但一個規矩體現的「第十一世、第十二世、第十三世」時間次序與我們仨人離開祖普寺所呈現的「二十八、三十、二十九」次第又有何關係呢？尤其這一切的緣起均因第三十號不能容許夏瑪巴的傳承遭受質疑，於是就將「二而不二」彼此互映的「一即一切，一切即一」化現為「函三即一」的「入而合二，即離有三」，也就是說，「二不二」互映有象，是即有「三」，「三」不離「二」，亦不捨「一」，所以「負三而抱一」在還沒有演變為「四」之前，必須回溯至「一」。

妳知道的，因緣的回溯不能一個接著一個往上推予，以其推予有一個物理性的慣性作用，必因其推予而向下奔流，故其回溯只能直截與源頭聯繫，不能戾出，亦不能曲行，其直截，雖仍為扯引之形，但因不能拉扯或牽引，所以只能尋伺，臥引以守之，捨中心之所欲，並以其捨，而在適當之機緣下，而有了擲的力道，這就是幻影形成的「幾動」；這麼一個扯引既牢固又曳長，不能以言語描述，只能實踐，而且除了實踐，並沒有一個理論的論述範疇。

說了這麼多，似乎有些賣弄，這對我這麼一個只知流浪的僧人來說，真是有點說不清，只能說是多年的「辯經」遺留下來的習性；怎麼辦呢，我就是這麼一個「我」，都已經無「家」可歸了，卻也改不了惹禍的毛病，最後簡單說一句罷，我所說的就是「上師相應法」，但因言詞之舒張與衍伸，「上師」的牢固形象乃破，而有了曳長的「活佛轉世」的需求，其實就「活佛轉世」的意義來說，是為了在一個牢固而曳長之合集裏，尋找「上師」的影像，而這個影像可以一直回溯到數個世紀以前，也可以一直延續到數個世紀之後。

這就是「活佛轉世」的意義，也是「函三即一」的終極意義。當然這很不容易說清楚，所以也就不能怪我反反複複地老說著同一件事，而在「函三即一」的範疇裏，「空、假、中」周遍含容，說一即三，夏瑪巴以一個「非色調」塗抹「紅寶冠」的獨特形式演說佛法，以破時空，但當眾生執著於一個規矩體現的「第十一世、第十二世、第十三世」的外在色相時，這個時間次序就成了「見、思、惑」之根源，而導致六道輪迴；倘若夏瑪巴弟子明白這個「第十一世、第十二世、第十三世」之色相只是因緣生法，空無自性，則能知「第十一世、第十二世、第十三世」之暫存為假有之存在。

是了，是了，「空而假、假而空」原本互映，雙遮雙照，非空非假，「中」乃緣「空、假」而生，是即有「二」，是為「中而假、中而空」，但這原本不是因為有「中」而生「空、假」，反倒因「空而假、假而空」不二而有「中」，所以左說右說，說了半天，原來「二而不二、函三即一」說的是一個東西，即假是真，所立皆真，「是『中道』義」。

那麼這與我們仨人離開祖普寺所呈現的「二十八、三十、二十九」次第又有何關係呢？這說穿了，也很簡單，「空、假、中」本無次序、無時間，唯因「幾動」，一動有「二」，進而有「三」，動而愈出，卻又不捨其「一」，虛而不屈，故知數目乃因緣和合而成，但因數目性空，數而非數，故知凡不因「數目之表相」而生顛倒妄想者，則能知「數目之次第」亦僅為「假有之存在」。

三、二　「文字性空」

「一二三同體」竟然能夠衍生出來這麼繁複的「教、行、義」三種微發，當真不可思議，但是其實我離開祖普寺的時候，無法想出這些艱深的理論，這些都是我在離廟之後的漫長歲月裏，在自己的文字裏琢磨出來的，但也因為自己執著於「文字之表相」，而生顛倒妄想，所以反而不能明白文字實與數目一般，均為因緣和合而成，這麼一來，我反倒在「教、行、義」裏執著文字為文字，而不能明白文字暫存原本就是「字而非字」之意義，也是「文字性空」之真諦，而在這裏所呈現的整篇文字敘述或對話，其實根本就是自己跟自己的「一問一答」，如此而已。

我必須老實地承認，我既然有本事將這個矛盾以文字點描出來，也就是相信自己能夠在文字裏糾纏而不為文字所縛；當然我所仗持者，無非因為我是個老實人，從不說假話，不過這是我對自己的評估，別人可能說我矯詐，所以左說是理，右說也是理，但是無論如何，老實人自有老實人的考量，因為一個只知在文字裏自我糾纏的人，忽然發覺文字成了別人糾纏自己的媒介，那個憤怒與難為情就令自我不能自已，於是只能鋌而走險了。

現在我在這兒說得好似頗為頭頭是道，但是其實在這個無盡無止的流浪開始時，我非常狼狽，不止身無分文，連我的日記都帶不走；事實上，在我準備離廟之時日裏，我就發覺我的日記已經不翼而飛了。我知道我的日記久已成為「內部文件」的資料，早就不是我私人的日記，但起碼它還在，我

每天繞佛念經，或忙著雜役，回到寮房裏，總還能看到它，但自從書記公布了我被驅逐出廟的決定，我的日記就不見了，或許書記發現不必再派人來抄，乾脆整個拿走算了。

慢慢地，在長久不記日記的流浪歲月裏，有件事在心裏變得清楚了。那就是我必須將這段經歷寫出來，但是我也清楚，這樣的書寫不能是正經八百的談經論法，甚至不能是一種比較不嚴謹的詩歌或詠誦。那麼這將是一個甚麼樣的書寫呢？我不能說我知道，但只知道這將是我必須去做的事。

真的很難為情。四處行走的修行人，或搖鼓以散發六字大明咒、或疊石以堆積六字大明咒，但我卻只能想些如何寫、寫甚麼的文字困擾。我本來就有記日記的習慣，所以將我心裏的想法寫出來並不是甚麼困難的事，但是日記的文字隨性，而且組織鬆散，甚至因為是日記，所以一段段小品的散文根本就沒有所謂的結構，也不過就是平鋪直述罷了，我知道這個方式得變，否則不能進行這麼複雜的「噶瑪噶舉」事跡的記述，但怎麼變始終困擾著我，連見了走道邊鋪身而拜的修行人都覺得有點煩。

這如何是好？日記本來就是自己跟自己的談話，所以我從來都沒有站在讀者的角度，去想讀者能否接受這種文字敘述的問題，而我也從來都不去思考這樣的書寫能否為這個世間所接受；我只知道寫，夜以繼日地寫，是甚麼樣的存在，就讓它是個甚麼樣的存在，這中間不計得失，也不受任何人的左右，但有一件事卻是很清楚的，那就是我無論怎麼看，都還是個僧人，所以我的文字不可能不牽涉到佛的語言，雖然我現在過的是「非僧人」的生活，但是所思所想的無非都是一些「僧人」的事跡，另外一個尷尬是，縱使我想盡辦法改變我以往的寫作習性，但字裏行間，仍舊透露了記日記的率性，所以任何人倘若讀到一些不怎麼舒服的文字，那其實是因為我不懂得如何以文字隱藏文字，而倘若有人覺得這些文字跳來跳去，沒有連貫綿密的結構，那也是因為這些文字都脫胎於日記，所以整體結合起來，就讓人覺得有點為了牽就局部的鋪陳，而顧不得全體的經營了。

三、三　「再現反複」

這個想法很模糊，起碼在我開始流浪的最初時日裏，我並不是很清楚，甚至因為我找不到一個安靜的地方寫作，令我從一開始流浪就質疑流浪在我的修行裏，究竟是否足以構成修行的條件。當然我還必須想法子養活我自己，我不能在離開祖普寺以後還接受祖普寺的施捨。

這樣來來回回在大昭寺與組普寺之間走了幾次以後，我終於覺悟到，我這麼一個在生活上不能自理的僧人要靜下來寫作，簡直荒謬得離譜。當然我也曾想過，流浪與否，反正都是修行，而且歷史上的「噶瑪噶舉」大多都是些流浪者的事跡，雖然這樣的修行弊病極多，而最為人所詬病的就是支撐起這種無拘無束的精神生活所必須倚賴的文化素養。

說起西藏的文化素養，我就必須從吐蕃說起，但一提及吐蕃，卻又不能忘記苯教，更不能忘記多次入藏的蓮花生大師如何以神通降服苯教護法的種種事跡；這些近似神話的吐蕃故事，因為吐蕃緣梵文而造藏文，而令中土這麼一個「在文裏自化」的「文化」說法有了迥異的吐蕃意義。想來也是，中土有「象形字」以詮釋深厚的《易經》思想，進而衍生為老子的「虛無」哲學以及孔子的「幾動」思想，但是在吐蕃，則是出現了一個以承襲自梵文的藏文去詮釋帝洛巴與那洛巴等印度大師的瑪爾巴經師，而後在密勒日巴身上大放光采，成就了「噶瑪噶舉」的宗風與精神。

據說密勒日巴的神通極為驚人，不止俱足天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通等六種神通，而且可以呼風喚雨，降冰雹，摧毀生畜於千里外，當然這種神話之所以產生，或因古代人不明白雷、電、雲、雨、地震、海嘯……於是自然現象的由來就伴隨了許多神話；這或許也與現代人不明白核能、星際通訊、波函數……於是人類文明發展所產生的新生事物、以及因之而衍生的基本概念，又相對應地產生了許多現代謎思，譬如實數與虛數的複數、虛數時空的意識等等。

妳知道的，種種神跡或不可理解的神話，其實都只是因為生命的短暫，這個在雪域國度裏，就更為真實了。是呀是呀，一切的生命在雪域裏都是短暫的，只有六字真言的傳衍打破了雪脈的包圍。

生活日益損害，社會日益腐敗，於是儀軌就有了作用，神奇地迫使人們不停地去回憶過去，不斷地去複述過去，然後令過去的重複自行產生一個儀軌作用，持續連接所有事件，一直追溯至事件的起始，重新恢復固有狀態，以矯正日益損害的生活，增長日益腐敗的社會。

「再現反複」是儀軌的終極目的，藉此來還原原始事物的本來面目。由遠古的苯教一路傳來，先有「前弘期」，後有蓮花生開創的「前寧瑪」，而後有「後寧瑪」、薩迦、噶舉、格魯，再然後有今天這個真假難辨、前後難繼的「噶瑪噶舉」窘境，以及眾弟子有家難回，有廟難入的迫切；而敘述這個「再現反複」的文字亦然，都因「再現反複」的意念所塑造而成。

我不是在此批判「噶瑪噶舉」，而是說「噶瑪噶舉」以寺院機構制度化，肇始於岡波巴，所以持平地說，當第一世噶瑪巴還在世的時候，即開始思索如何將密勒日巴所建構的宗風與精神融入岡波巴所建構的機制與倫理；密勒日巴在世八十餘年（一〇五二年至一一三五年），岡波巴在世七十餘年（一〇七五年至一一四九年），兩人幾乎是同一個時代的修行者，雖然密勒日巴為岡波巴的師父，但從宏法的事業來看，岡波巴則遠遠地超過了密勒日巴，其原因即岡波巴創建了噶舉派，轉密勒日巴的居士形貌為僧侶形貌，更轉密勒日巴不拘形式的瑜珈實修為謹持律儀與講學論教的學理鑽研。

這一段歷史我弄得很清楚。祖普寺的長老們耳提面命，深怕我們忘了「噶瑪噶舉」是如何創建的，於是特別強調「格西」證書的考取，「噶瑪噶舉」歷史的了解是不可或缺的；或許正是因為這麼一個要求，「噶瑪噶舉」的歷史辨證也成了「辯經」的一個主要課題。關於這點，我向長老們抱怨了幾次，因為我覺得「辯經」與歷史不搭軋，修行也與歷史的鑽研無關，更何況，「藏傳佛教」的歷史很含混，尤其「前、後弘期」的銜接，很多都是後人拼湊出來的，於是就使得緊接著而衍生的「噶瑪噶舉」在歷史上脫離不了印度；這多少衝擊了現在的政治狀況，但長老們很堅持，好似有意以現在的堅持來改變未來的歷史定位，所以也就有些說不清究竟是這樣的心態造作了烏金噶瑪巴的出逃，還是烏金在印度伴隨達賴喇嘛，終究只能造就未來的「噶瑪噶舉」在「藏傳佛教」的政治地位。

不論這個未來的景況如何，「噶瑪噶舉」就是岡波巴所創建的「四大八小十二個噶舉派支流」裏最具事業成就的一支，但也正因為事業成就的維繫，「噶瑪噶舉」進而創建了宗教意義上的「活佛轉世」制度，甚至我可以肯定地說，在一世噶瑪巴在世的八十三年裏（一一一〇年至一一九三年），噶瑪巴雖然在西元一一八五年建成了祖普寺，但從未有過建立「活佛轉世」制度的想法，這個想法的肇始甚至在他圓寂以後都未曾有，而是當密勒日巴、岡波巴與噶瑪巴相繼離世，宗教團體的世俗勢力愈來愈強化，已經凌駕了不同教派因不同修行觀點而分歧的對立，而形成了爭奪世俗世界的支配權，甚至激起了吐蕃民族本具的好鬥心性，這明顯地是後世的造作，而不是「噶瑪巴」的本意。

這個始作俑者，由當時炙手可熱的薩迦派首先挑起，以頗具規模的薩迦寺、夏魯寺與熱振寺為基地，壓迫後起之秀的噶舉派，於是岡波巴圓寂之後，噶舉徒眾以帕米竹巴為首，建梯寺，然後為了與薩迦對抗，先後於一一六七年建成支貢寺，一一七五年建成蔡寺，一一八五年建成祖普寺，長時期地與薩迦巴結合大地主所產生的大型教團對抗；這時離岡波巴圓寂的一一四九年，約有四十年光景，長時期的對抗使得吐蕃極為動蕩不安，但噶瑪巴仍舊沒有轉世的意圖，尤其沒有政治上的世襲想法，所以並沒有留下任何轉世的跡象。

三、四　「光明與火」

在往下說以前，我必須先提及寧瑪派，不止是因為寧瑪派是所有「藏傳教派」之肇始，更因為寧瑪派承襲了遠古的苯教，起碼蓮花生大師開創的「前寧瑪」幾乎就是苯教的延申。

當然這裏的歷史敘述又混淆了「能所」，所以到底是蓮花生大師開創了「前寧瑪」，還是苯教為了讓一個延續「波斯拜火教」的象雄文明將「光明與火」的神靈寄盼在雪域裏綻放，就有些說不清了，但雪域的冰天雪地塵封了一切現象所轇轕出來的造作，尤其「前弘期」在一百多年的滅佛期間，

令整個「前寧瑪」消失於無蹤，起碼讓這個後人整理出來的「古寧瑪學說」整個都沉澱了，而後化現為「噶當派」，並將遠古轉為現今。

這段吐蕃歷史真夠亂的，但其實這能否稱為學術意義的「歷史」，本來就是個疑問；這個暫且存疑不論，但就在瑪爾巴從印度求經回藏之時，「噶當派」悄悄地化現為兩個派系，一個是為了持續傳承與弘揚「前寧瑪」的古舊密咒而衍生的「後寧瑪」，不止堅守苯教的「光明與火」的原始信仰，更沿用藏語以「寧瑪」來敘述「紅日」或「太陽」的企圖，另一個派別即演變為後來極為著重教理的「新噶當」，也就是當今掌權的「格魯派」，以制衡瑪爾巴堅持以「口授傳承」來傳承金剛持佛親口所授的密咒教義，徹底從「波斯拜火教」走出，更因此法隱祕，是印度文明與波斯文明之對決，所以只能「口授傳承」，更以其「口授傳承」而有「噶舉」，而非「噶舉」才有「口授傳承」。

至此藏傳佛教的四大教派柢定，當然這裏面也有一些特例，譬如一些承襲自印度的苦行僧，就不受任何戒律的約束，也不寄居於寺院，甚至不強迫自己過獨身生活，不強調瑜珈修行，不認為唯有離羣索居才有可能獲得「空明相融」的狂喜；我不敢說，我與這樣的想法認同，但我在此將這個特例提出，無非就是為了安慰自己，就算我離開了祖普寺，也不見得從此就失去了修行的契機。

當然這種菩提心與光明相統一的解脫有著極為漫長的準備過程，甚至是極為繁複的理論支撐，所以看似隨心所欲，看似散漫放蕩，但其實是一種身心俱解的空性狀態，不受任何凡俗律條的捆縛，往上可以追溯至龍樹菩薩的思想或「隨心應量派」的理論，往下可與中土禪宗的「不立文字」認同，流傳於外，則與西方世界的嘻皮文化所追尚、打破一切藩籬的自由相吻合，可以說這樣的輕鬆無為卻又無染無求，其實是一個超越了教條，處於完全「空悲」、經過了漫長的「見、思、修」過程所得到的成果，不是一蹴可幾的。當然這些都是我後來在整理這篇文章時，所琢磨出來的「後設」論述。

「後設」論述很詭譎，我也不是故意用這種敘述策略來混淆這段歷史，而是百年多的「滅佛」期間造成了當時的混亂，所以後來有些學者認為朗達瑪「滅佛」是因為受了四位婆羅門僧人的引導而

引入了外道，就顯得有些牽強，因為當時由蓮花生帶入的佛教其實在印度就已經混雜了婆羅門思想，起碼在密法修行上與當時的那瀾陀寺所盛行的密法有關。

果真如此，朗達瑪為何要「滅佛」呢？另一些史料如《拉達克王統記》說，朗達瑪並不是苯教徒，所以朗達瑪也不是為了恢復苯教而滅佛，那麼究竟為何這位卒於西元八四二年的朗達瑪會給吐蕃的佛教帶來致命的打擊呢？以至於在吐蕃歷史上劃開了一個「前弘期、後弘期」呢？而且在政治上，一個統一的贊普王朝也跟著崩潰，而進入無政府狀態達兩個世紀之久，一個個小邦小公國在各自家族的擁護下建立，但殘餘的佛教並沒有完全消失，頑固的苯教也持續抵抗，吐蕃人的原始宗教觀念更是一如往昔，只是因地而異，各種龍神、地神、山神都隨著地形天候的變化而被隨意誇大，甚至質疑；在這麼一個中空階段，佛教教理並未被認真深入研究，而僅隨著各人的需求被任意篡改，隨心詮釋，也沒有一個有權威的佛教研究中心進行指導，而在這些零星的、背離正統的度僧、傳教過程中，佛教的復興逐步在仁欽藏卜身上實踐。

不可思議地，這些在偏遠的雪域所發生的「滅佛」事跡，與中土的五代十國（西元九〇七年至一二七九年）層疊了起來，然後幾乎與宋太祖趙匡胤於西元九六〇年的陳橋兵變同一個時間，在雪域誕生了一位藏傳佛教「後弘期」承先啟後的人物，那就是影響至今不衰的仁欽藏卜（九五八年至一〇五五年），早年在喀什米爾學習思辨與因明學說，以及密教修習與儀軌，然後回到古格國王統治下的故居地，建築了一百多座的廟宇，並且大量譯經、校訂經文，解經說經，一個教派於焉創生，在吐蕃西部大為擴展，並在苯教教團的包圍下打開了一個缺口。可以說，「後弘期」的復興是以譯經開其端的，所以早期的薩迦巴由卓米譯師所創，噶舉巴則由瑪爾巴譯師所創；要住意的是，雪域國度在此時尚無「後弘期」之名，何況有實？是諸眾人，皆是菩薩摩訶薩欲令法音宣流變化所作。

三、五　「彌勒傳承」

妳也知道，大譯師瑪爾巴是個傳奇人物。他生於一〇二〇年，卒於一〇九七年，在「後弘期」將萌生、未萌生的滅佛期間裏，遠赴印度學習梵文，接受傳法，並得到許多佛典，於回藏後將之譯為藏文，這些「金剛乘」教理便形成了「噶舉派」的核心教法。

由於「噶舉」傳承的持續，瑪爾巴的生平事蹟被記載於許多吐蕃文獻，更由於他以翻譯聖典及圓滿證悟聞名，於是瑪爾巴在印度就學於十一世紀最有名望的印度佛教上師如帝洛巴與那洛巴，也就被凸顯了出來。只不過，我至今仍舊弄不清楚，這究竟是因為緣自梵文的藏文，雖然有了印度人敘述事物的理肌，卻仍舊擺脫不了吐蕃固有文化的敘述，還是「後設」論述一旦引用，必在其敘述裏自衍自生？甚至兩者互為表裏，因「內部陰性」而孳生文字敘述，還是因「文字印記」而衍生外在真實？

這個問題真是黏答答，於是在「傳承即歷史、歷史即傳承」的混淆下，或「歷史、傳承」原本即「二而不二」的啟示下，我終於明白「上師傳承」原本就是一段說不清、道不明的吐蕃歷史，甚至印度歷史，於是「歷史」的詮釋也就在眾家上師的傳承裏，有了嶄新的歷史意義；暫且不理會這裏的尷尬，密續的「藏傳佛教」必須能夠一直回溯至釋迦牟尼佛，於是帝洛巴與那洛巴也因此像晚期傳說中的蓮花生大師一般，被這段混淆的歷史所渲染，終於建構了「太錫度緣自彌勒菩薩」的傳說。

根據經文，釋迦牟尼佛將寶冠放在彌勒菩薩頭上，任命他為兜率天主，並宣稱彌勒菩薩於未來世將下生為世間的佛。自此之後，為幫助眾生自輪迴解脫，彌勒菩薩兩千多年間示現化身無數。其中最為人知的就是蓮花生戴著象徵阿彌陀佛的紅寶冠，以調伏他所遇到的邪魔，並預言許多重要事件，其中之一即為彌勒菩薩將化身為一系列的偉大上師，稱名「太錫度」，於是太錫度的紅金剛寶冠始自彌勒菩薩的加冕儀式，在「後設」論述的詭譎裏，從此就建立了。眾所皆知，彌勒菩薩是釋迦牟尼佛的主要弟子之一，幾世紀的綿延有若干化身，有印度人，也有吐蕃人，而在吐蕃，此一系列偉大上師的第一位化身就是大譯師瑪爾巴，於是太錫度緣自「噶舉派」的創建人也就順理成章了。

說實話，「噶瑪噶舉」的創建歷史我弄得很清楚，但從「噶瑪噶舉」回溯至「噶舉」再回溯至釋迦牟尼佛，我就說不清楚了；祖普寺的長老們對這一段歷史的詮釋很客觀，總說歷史是一個「生命概念」，不是「時間概念」，所以不要將「傳承」的相予之形看作一個接一個的時間延續，而是生命的綿延不絕，所以就「噶瑪噶舉」往上的回溯來講，由第一世噶瑪巴至岡波巴、至密勒日巴、至瑪爾巴、再至諸位印度的化身如帝洛巴與那洛巴，最後至彌勒菩薩與釋迦牟尼佛，只能是「傳承」的相予之形一個顛倒過來的概念，而在「予、倒予」的動而不動之間，「噶瑪噶舉」所建構之「密續」概念也就在傳承所指的相予之事被「倒文會意」時迴盪了出來，也就是「幻予不二」的意思。

「倒予」為「幻」的概念至此建立了起來，而「幻予不二」之間有「幾」，動而不動，一動，「噶瑪噶舉」綿延千載，不動，「噶瑪噶舉」直截密續至釋迦牟尼佛。我想「第一世噶瑪巴」對這個「幾動不動」知之甚詳，所以從未指示如何建構「活佛轉世」的制度；我在研讀這一段歷史的時候，為了方便我了解「噶瑪噶舉」的千年密續綿延，就將第一世噶瑪巴當作是「岡波巴、密勒日巴、瑪爾巴」一個不動的「函三即一」現象，更是個轉化「予、倒予」為「幻予不二」所不能言說的「函三即一」，與「藏識、如來藏」如何融合為「如來藏藏識」有異曲同工之妙，是之謂「函三即一」。

這個「函三即一」的領悟是了解太錫度的轉世制度的必需，否則不能了解太錫度如何由瑪爾巴往上銜接彌勒菩薩、往下銜接噶瑪巴；這裏的銜接極為巧妙，「後設」論述也出神入化，不論如何，太錫度數次轉世之後，在一四〇七年，明朝永樂帝頒賜給第五世噶瑪巴的親近弟子丘吉嘉辰以「廣定大司徒」之名，意為「崇高的、不可動搖的、偉大的上師，指令的持有者」；從那個時候開始，這個彌勒菩薩化身的系列，如蓮花生大師所預言，即以「大司徒」聞名於世，至於永樂皇帝所頒賜的中文稱名「大司徒」是否真的是藏語「太錫度」的音譯，則是另一層級的探索。

這個傳承之所以得以敘述當然是因為「活佛轉世」的概念已經建立，但據聞永樂帝亦頒賜一個黑寶冠給第一世太錫度丘吉嘉辰，象徵太錫度的宗教權威，及其為國師的地位；這下子，第五世噶瑪

巴德新謝巴與明朝的永樂皇帝之間的關係就被移花接木到了太錫度身上，而這麼一頂象徵噶瑪巴精神標誌的「黑寶冠」也因此成了噶瑪巴與太錫度「二而不二」的鐵證，並順勢傳了近兩百年，直至十七世紀早期，第九世大寶法王為了向信徒宣告「噶瑪噶舉」只有一個噶瑪巴，而噶瑪巴每次轉世只能有一位，於是令第五世太錫度坐床於噶瑪巴最古老的道場噶瑪寺，同時將該寺廟和一頂紅金剛寶冠賜予太錫度，承認他的宗教統治權。在賜予寶冠時，噶瑪巴向大眾宣告他的弟子太錫度和他本人有同等的證悟，因此他所給予的寶冠，雖然外形類似噶瑪巴的黑寶冠，但顏色是紅的，以示事業不同。從那時起，噶瑪巴以黑金剛寶冠聞名，而太錫度則成為繼夏瑪巴之後的第二位「紅金剛寶冠法王」。

噶瑪巴此舉當有深義，他或許預知未來的「噶瑪噶舉」將歷經魔難，所以即時以第二位紅寶冠法王任命了太錫度；事情的發生也正如預料，夏瑪巴與太錫度兩位紅寶冠法王相安無事，二而不二，夏瑪巴在羊八井寺，太錫度在八邦寺，各續其調化眾生的事業，一直到西元一七九一年，第十世夏瑪巴在索討班禪侵占的廟產時，被達賴喇嘛指控「唆使廓爾喀入侵後藏」，並借助清軍平定廓爾喀，而後頒行〈欽定藏內善後章程〉，明令禁止夏瑪巴轉世，並正式確立活佛轉世的「金瓶掣籤」制度。

第九世太錫度貝瑪寧切，臨危授命，從此以法定的第二位紅金剛寶冠法王之名銜，繼承了夏瑪巴在歷史上與噶瑪巴互為認證的責任，並在「非夏瑪」的年代裏確保「噶瑪噶舉」傳承的正確無誤；這一切原本都在噶瑪巴的預測中，兩頂紅金剛寶冠「二而不二」，不止突破達賴喇嘛的干與，並持續在歷代的大寶法王認證上，輕巧地讓「二而不二」轉化為「函三即一」，「噶瑪噶舉」乃得以再興。現在看來，第九世大寶法王之所以認證第五世太錫度為第二位「紅金剛寶冠法王」，乃因未來世的第十世夏瑪巴被迫終止傳承之事不可指，更因其事難指，故以形具之黑寶冠異色為紅寶冠指之。

以「噶瑪噶舉」的傳承延續來看，太錫度任重道遠，在「非夏瑪」的年代裏，居功厥偉；原本這一切都可輾轉緩進，太錫度「函三即一」的噶瑪巴認證也循其歷史軌跡，逐漸還原為夏瑪巴所承襲「二而不二」的噶瑪巴認證責任，但就在達賴喇嘛首肯重新恢復夏瑪巴的傳承時，共產黨入侵西藏，

噶瑪巴等不及夏瑪巴坐床，帶領著六歲的十二世太錫度與八歲的十四世夏瑪巴逃離西藏，然後不久，達賴喇嘛也逃離了西藏，一直到一九六二年，夏瑪巴才在印度被流亡的達賴喇嘛重新恢復了傳承。

三、六　「屈信相感」

原來這一系列由「函三即一」還原為「二而不二」的循序漸進都讓共產黨入侵西藏給打亂了。我在憧憧往來於祖普寺與大昭寺之間，反反復復想著「噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度」如何在彼此的轉世時序，相互認證，心意極為不定，不止沒有一個僧人所應有的氣定神閒，更時時顯露著忙迫之神態；我經常不由自主地想，沒有任何一位「噶瑪噶舉」弟子會質疑噶瑪巴與夏瑪巴「二而不二」之存在，也沒有任何弟子會質疑太錫度的「函三即一」在三世「非夏瑪」年代的任重道遠，這種情誼與我們在祖普寺的「二十八號、二十九號、三十號」融會為「一」的景況，何其相似？然而在「幻予不二」的糾纏裏，數往者順，知來者逆，因往者已往，來者未至，又往者屈也，來者信也，屈信相感，則往來不窮，關鍵在如何讓一個「屈信相感」的傳承示現，於時間的流動間，展現有條不紊之色相假有。

是了，是了，「屈而信、信而屈」原本互映，屈信相感，朋從爾思，「相互認證」之創生不是因為「噶瑪巴」之需，而是在現實的傳承中，有了「噶瑪巴」的活佛轉世以後，「相互認證」的需要就產生、而且被具體化起來了；暫且不要理會「噶瑪巴、夏瑪巴」或者「噶瑪巴、太錫度」的糾葛，甚至「達賴、班禪」互為認證的理由，而只就「相互認證」制度創生了以後，如何以「相互認證」與「活佛轉世」所產生的糾葛現象來看，「相互認證」的本質就凸顯了出來。

要了解這個「相互認證」的本質也不難，因為兩個相互糾葛的「活佛轉世」同時俱生時，一切生起的「活佛轉世」本身將自然解脫；也就是說，「相互認證」的制度創生了以後，以噶瑪巴為首的「噶瑪噶舉」就不再是以前的「噶瑪噶舉」，而只能是「相互認證」的對象所對應的「噶瑪噶舉」，

換句話說，一個「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」絕對不能為另一個「噶瑪巴、太錫度」的「噶瑪噶舉」，這就是「二而不二」的道理，也是「函三即一」不可能久佇的原因。

同樣地，「噶瑪巴、太錫度」相互認證確立了以後，以噶瑪巴為首的「噶瑪噶舉」也就不再是以前的「噶瑪噶舉」，而只能是「相互認證」的對象所對應的「噶瑪噶舉」，所以簡單地說，當夏瑪巴終止了傳承、而太錫度取代夏瑪巴認證噶瑪巴，一個「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」就一去不復返了，而「噶瑪噶舉」則只能是一個「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」。

我徬徨於道之時，不禁忖度，這麼簡單的道理怎麼就被眾人忽視了？「相互認證」制度創生了以後，「活佛轉世」難道不是只能為「相互認證」裏的「活佛轉世」嗎？這不就是「相互認證」創生的理由嗎？所以我說「相互認證」之創生原本即為「活佛轉世」之終成，因「相互認證」而有「活佛轉世」，因「活佛轉世」而有「相互認證」，是謂「憧憧往來，朋從爾思」。這不應該有錯罷？

當然這是就「活佛轉世」與「相互認證」所糾葛出來的現象而說的，但對那些真正在修行上有成就的法師來說，這種世俗的辯才與技巧就顯得有些捉襟見肘，不止沒有認證的能力與神通，也沒有智慧，所以對法師以直心指認「活佛轉世」所代表的釋迦牟尼佛與諸菩薩的事業匯集就有了懷疑。

對我這麼一位「噶瑪噶舉」的弟子而言，「活佛轉世」認證所必須具備的神通與能力，我從來都不敢質疑，混淆的是，我不能探知究竟是誰具有這樣的神通與能力，所以當大寶法王的認證出現了問題，我就不知應該聽誰的，畢竟對我這麼一個沒有神通與能力的弟子而言，依止於正確的一方至為重要，但問題是雙方都有著真理，而且雙方都有證悟與神通，於是我就混淆了起來。這與我是否向第十六世大寶法王發願和祈禱沒有直截的關係，因為我不知我的發願與祈禱究竟是否清淨，所以也不能確定我真的就獲得了第十六世大寶法王的加持，而找到了真正的依止。

無可質疑地，這是因為我個人的修持不足以檢視長老們的神通與能力，當然這麼一來，我也就不能辨別種種預言與證據的真偽，而只能仰仗慈悲的修行者以各自的智慧說出「活佛轉世」的真相，

只不過，對我們這些依止一位上師的「噶瑪噶舉」弟子而言，密法的修行與自己的上師與皈依處原本就是同一件事，不須與任何人爭論，這是非常重要的。

對於這個堅持，長老們總是要我回到「噶瑪噶舉」的傳承上去，因為它關係到整個「噶舉派」傳承的清淨，畢竟「噶瑪噶舉」所有的加持與修法，以及各種灌頂口訣的教授都來自「噶瑪噶舉」的傳承；長老們總是苦口婆心地說，如果第一世到第十七世大寶法王的傳承清淨，我們在修法時自然就能領受到清淨的加持，可見得清淨的傳承的重要，所以一旦知道了自己所依止的上師認證了假的噶瑪巴，卻又固執地以為只要跟隨著上師，不理會噶瑪巴的真假，事實上是自欺。

這樣的說法沒有問題，有問題的是為何會對自己所依止的上師所認證的噶瑪巴產生懷疑，因為一旦有了懷疑，「上師相應」隨即瓦解，上師也就不再是上師了，當然這個問題說到底還是皈依處，也就是「噶瑪噶舉」的皈依處只能是「噶瑪巴」，而不是居中的依止對象。

長老們這個開示其實印證了我的想法，那就是「噶瑪噶舉」的皈依處以大寶法王為根本上師，但一旦依止「噶瑪巴、夏瑪巴」，則就不再能夠依止「噶瑪巴、太錫度」，或者一旦依止「噶瑪巴、太錫度」，則也不能重新依止「噶瑪巴、夏瑪巴」；這中間沒有討巧的空間，而為了找上師，「噶瑪噶舉」的弟子必須不斷觀察，以上師的言行與教法為清淨傳承的依止，而不是左右搖擺於「噶瑪巴、太錫度」與「噶瑪巴、夏瑪巴」之間；長老們這個開示非常明確，並以西藏諺語，「二心不能成事，二針不能縫補」來勉勵「噶瑪噶舉」弟子，「專一」對修法的重要，以及「皈依境」的確定是密續的根本意義，也就是說，第九世大寶法王認證第五世太錫度為第二位「紅金剛寶冠法王」，乃為了說明大寶法王只能有一位，但「紅金剛寶冠法王」可以有兩位，甚至很多位。

三、七　「quod sumus hoc eritis」

我不得不說，這個紅金剛寶冠法王可以有兩位、甚至可以因應「身、口、意」而化身為多位的理解終止了我的夢想，或我應該說，原來我對「噶瑪巴、夏瑪巴」的堅持，在「噶瑪噶舉」的傳承裏其實也就是肯定「噶瑪巴、太錫度」的合理性，於是「上師相應」的想法就動搖起來，然後我就整個被排除在「噶瑪噶舉」的庇佑之外了；我不能說我對「噶瑪噶舉」的傳承就此有了動搖，但這個了解令我在換戴著大寶法王的黑寶冠時，忽然覺得我這個有如月夜夢行的盲目作為質疑了「噶瑪巴、夏瑪巴」的真實傳承，卻整個忘記了「噶瑪噶舉」的真實性就在「噶瑪巴、夏瑪巴」之間的皈依處。

說到這裏，我不能不排遣一下長老們的不足之處，因為經常就在這個左說右說都成理的時候，長老們會以其它的文字來印證藏文的模擬兩可，所以對這個「噶瑪巴、夏瑪巴」之間的皈依境，或者「噶瑪巴、太錫度」之間的依止處，長老們會以拉丁文來佐證，「quod sumus hoc eritis」，翻譯為藏文就是「我們曾經如此，因此你也將如此」，或更玄一點來說，「任何人將一朵花投入任何一個曼達，花落之處便是本尊」；我不能說我了解這個沒有「過去、現在、未來」的解說，但卻明白長老們周旋於共產黨的「無神論」，有他們必須迂迴的一套。他們很慈悲，也總是在愛莫能助的情況下，鼓勵我到別處的佛學院，請求適當的解釋，而我總是固執地搖搖頭說，那就不必了，既然這個傳承是一團混亂，看來誰有資格傳遞釋迦牟尼佛的薪火，只好隨順因緣了。

是呀，我是應該隨順因緣。倘若以「中道實相」的勝義諦來說，一切都是不可說不可說，所以我想我這樣汲汲營營謀取一張「格西」證書來印證我的皈依處，本身就隱涵著我慢心態，這是我無法矯辯的；再說了，在這不可思議、不可說的境界裏，原本沒有理智的存在，所以自然沒有甚麼奧祕之薪火，更無所謂的傳承了。當然我不是說佛法不理智，而只是說，在消除了人世間的荒謬對立，進入一切法空的實相裏，其實理智與「不理智」是並存的。這個道理，恐怕連講佛法多年的法師們也還弄不清楚，總以為「實相」境界是絕對智慧、絕對清淨，所以當然無法容納得下「非理智、不清淨」。殊不料，「實相」裏連「理智」的名稱都多此一舉，何來「不理智」呢？

我的徬徨無以復加，所以流浪於祖普寺與大昭寺之間時，我不止見廟即入，見佛即拜，也不論噶舉寺院，不管格魯護法，反正雪域裏的宗師都沒有不同，曼達拉也自相似，而宗師落坐其中，其靜也專，其動也直，有一種君臨天下之貌，及至嗩吶初動，其靜也翕，其動也闢；嗩吶的巨響很直接，咿咿嗚嗚地充滿了暗示，但又無隙可入，那種壓迫耳膜的躁動有若直落千仞的飛瀑，不止攝人心弦，而且不讓與會的人有一絲思維的空隙，不由自主地任由聲響將其熙來攘往的生活推擠出原本應該專注的生命，而讓充斥於屋宇的嗚咽操控著抖顫的身軀，當然這不包括嚴密的警衛在魚貫人羣裏的搜身，他們如臨大敵，讓整個會場的氣氛詭譎，能量膨脹得好似要爆裂開來，於是法會開始、嗩吶齊響時，就讓我嚇了一跳，不是因為夏瑪巴或「後夏瑪」的存在對「噶瑪巴、太錫度」所製造出來的動搖，而是因為這麼一種攝人心弦的聲音猶若敲開了冰凍的思維，從冰河時期就一直傳了過來，將雪域上空的「空行母」撞成了一位有血有肉的真實女性(Karma Mudra)，而徹底讓我自身內部的陰性(Maha Mudra)與經由我的意念所塑造出來的「文字印記」(Inana Mudra)束手無策了。

不過這時已經是二〇世紀末的事了，我之所以震驚，泰半也是因為藏傳佛教的神祕，或是因為我弄不懂這段業緣對未來世的啟示。我想著，既然我連「噶瑪巴、夏瑪巴」或「噶瑪巴、太錫度」都釐清不了，何妨讓「黃教、白教」的界限也一起被打破呢？於是「白教」的黑寶冠渲染了「黃教」的僧袍，對著眾人招搖，看起來竟然比「格魯」弟子還要像「黃教」子弟。

這是傳承嗎？是傳承，卻是一種「提升消失的傳承為旁系的轉生」的傳承，是一種橫跨派別的傳承，不再是同一個派別的相互認證，而是「噶舉」替代「格魯」、「格魯」認證「噶舉」的傳承，其始作俑者，正是達賴認證「第十七世大寶法王」所觸動的連環效應，也是達賴入定所看到的未來，於是達賴喇嘛毅然挑起了重任。這麼一個細微心跡達賴沒有辦法跟任何人表白，不止不能跟真假兩位大寶法王說清楚他的計劃，更不能讓中共知曉這個千年藍圖，或讓「格魯」信徒相信他的苦心孤詣，於是達賴病了，而「奧運」前後則又衍生了一連串與中共之間那些擾人耳目、不著邊際的政治協商。

在達賴喇嘛的襯託下，伴隨達賴喇嘛的大寶法王看起來多麼像一位長時期掌握西藏命脈的政治人物。很多人都被牽連了進來，也層疊了起來，不止「黃白」派別的區隔不再明顯，甚至淨密不明，禪藏模糊，除了身上的裝扮服飾以外，幾乎分辨不出他們的派別傳統。

中共以噶瑪巴來取代達賴的意圖昭然若揭，不料培育多年的噶瑪巴卻一溜煙地逃出了拉薩，也不知道他洞悉了中共的陰謀，還是厭煩了軟禁的生涯，反正他到了達賴那兒，將中共整個佈局打亂，反而替已經宣稱不再轉世的達賴帶來了希望，因為「後達賴」從歷史上消失了以後，將不再領導西藏民族。噶瑪巴與夏瑪巴的相互認證也不可能了，諷刺的是，促成了這麼一個「噶瑪噶舉」傳承的尷尬正是達賴喇嘛的介入，而如今達賴喇嘛認證的噶瑪巴終於來到身邊，耳提面命的提攜也終於有了轉變為政治領袖的契機。這一切都將在未來世如塵土塵封，真假噶瑪巴的和合與對抗也都將是「後達賴」政局的詭譎祭品，而達賴喇嘛的終成卻將由噶瑪巴來創生，猶若斯芬克斯（Sphinx）的啟示，不止有著獅身人面，而且還有一雙翅膀，是怪獸也罷，是嶄新的護法標誌也罷，棲落在西藏故土，終將襲捲一切屬於西藏的文物，骨殖蜷曲，血脈相連，成為西藏總結歷史，往前發展的動力。

當然「相互認證」的歷史場景也將改變。顧名思義，「相互認證」的意義就是當一個已經不在了，其轉世將由另一個仍舊在世的指認出來，於是從某個意義來說，「相互認證」之創生即為「活佛轉世」之終成，因「相互認證」而有「活佛轉世」，因「活佛轉世」而有「相互認證」，是謂「憧憧往來，朋從爾思」。這麼一個原本相當有力的論證忽然因為「後達賴」的無以為繼與「後噶瑪」橫跨派別的繼承，使得「噶瑪巴、夏瑪巴」或者「噶瑪巴、太錫度」的糾葛無關緊要起來，甚至「達賴、班禪」互為認證也變得可有可無，於是「相互認證」的內質就在「達賴喇嘛、大寶法王」的認證糾葛裏混淆了起來，乃至整個質疑了「相互認證」的制度，然後「活佛轉世」的可信性也就搖搖欲墜了。

三、八　「相互認證」

這時的我竟然不知我這個膽大虛妄的想法已經與「噶瑪巴、太錫度」相應了，但或許在「達賴喇嘛、大寶法王」的相互認證裏，「相互認證」只不過意味著抽象的分類以及因為分類所帶來的分別概念終於融會在一起了，剩下的只是他們各自在歷史裏所留下的生命事蹟，以及他們現在的生命背後所展現出來的巨大「共業」，共同壓抑著一個個亟欲凸顯的「別業」。

是了，是了，「相互認證」的內質就是用具體的人示範抽象的分類，最終藉分類協助把握整體「藏傳佛教」的部分真理；分類註記下的抽象領悟不容易理解，所以遴選轉世靈童的企圖也就無法被探悉了，但是四大派系的緊箍咒必須去除，否則藏族必將持續分化，「新喇嘛」的即位也將出現一個新秩序，而流亡政府的正常運作同樣地將出自一個嶄新的宗教儀軌，以種種事物為象徵，來建構神權與王權所存在的密切聯繫，既是世系傳承，也是先祖自神山下界與敵對妖魔進行鬥爭的歷史神話，更是還原一切因地而異的萬神為宇宙起源的宗教儀式。這些宗教活動的本質最後都被歸納於一個帶聲音的祕密形象，既保留了世代相傳的習性，但也根據新的局勢要求而有了變化。

我想到此時，忽然有所警覺，「流亡」這個表述本身原來就隱涵著文字脫漏、脫失的「訛奪」意義，因為「流亡」意味著一個不想被整個分割出去的企盼，縱使只是文化上的連繫，「流亡者」並不想被整個拋棄，所以「流亡」的真正意涵是流亡者與所背離的祖國之間不能分割的關係；不可諱言地，「祖國」也同樣有訛奪意義，因為原來的國家形體已經出現了分裂的現象，否則不會有「祖國」的名詞，換句話說，當一個族氏擴張為多種族而又和諧地共存共榮，「祖國」的概念不可能出現，而一旦出現，就表示「多種族」的融合出現了問題，同理，一個真正的流亡者根本不知道自己在流亡，他只是想出離，而一旦他有了「流亡」的概念，他其實已經開始了一個全面回歸的佈局。

這麼一看就對了，達賴喇嘛着眼的是全體藏族的流亡生存與回歸祖國的問題，而夏瑪巴着眼的卻只是如何維繫「噶瑪噶舉」正統的問題；這兩個問題，一個牽涉政治，一個牽涉宗派，原本就並行

無礙，也不可能有任何衝突，卻因太錫度一封普受質疑的認證信函，在達賴喇嘛的背書下，以政治力干預了宗派傳承，於是「政治」堂而皇之地登場，「宗派傳承」也就變得無關緊要了。

這麼一個「政治案件」發生了以後，「噶瑪噶舉」起了綿延千載的鉅大撼動，但是對「格魯」而言，卻是一樁不痛不癢的「宗派傳承」，「政治」與「宗教」也如往日一般，併存無礙；不料，在祖普寺的烏金噶瑪巴卻因為要尋找「黑寶冠」而投奔達賴喇嘛來了，於是「宗教案件」反客為主，令「宗教」與「政治」整個撞擊在一起，不止達賴喇嘛措手不及，連一手擎天的太錫度也懵了，而夏瑪巴則在達賴喇嘛的「政治」壓力下，暫且將「宗派傳承」擱置於一旁。

就像噶瑪巴十六世逃出西藏時一般，烏金也以其觀力逃過中共軍隊的緊迫追擊。烏金面對這個神魔混雜的世間，必須釐清交互糾葛的兩件事情，一方面是事件與事物的關係，一方面是人類與事物的關係，因為西藏人永遠都生活在一種惶悚不安的焦慮之中，或許是由於天候的嚴苛、地理的偏遠，每一次身體上或心靈上的紛亂、每一次疾病或不安全感或危險的處境都鼓勵他們狂熱地追尋這些事件的原因以及避免這一切凶險的辦法，雖說趨吉避凶是每一個地區的人的心理，但在西藏人身上，這個狂熱卻更強烈，而偽造「噶瑪巴」認證文件、轉與達賴喇嘛融合為「新喇嘛」則是這個狂熱的極最。

「新喇嘛」不可能是達賴喇嘛的轉世，因為烏金噶瑪巴已然存在，同時「新喇嘛」也不可能是「格魯」的再現，因為達賴喇嘛宣稱他不再轉世。這當然不關派系鬥爭，而是在面臨民族存亡的關頭所必須放棄的派系對立；這也不關宗教意義上的修行差異，而是四大教派中，薩迦已沒有了影響力，但噶舉中斷、達賴老邁、寧瑪中衰，整個藏傳佛教的傳衍有了即將中斷的危機，所以如何在海外重振寧瑪、維繫噶舉、延續格魯，以影響西藏命運，就成了達賴喇嘛入定、探尋一個合適的大寶法王繼承人選的重要考量，更重要的是，這麼一位將帶領整個藏族突破政治困境的宗教領袖，必須是一位能夠回復到「前弘期」的蓮花生大師降服苯教諸魔的威權——它無疑地要比一個「噶瑪噶舉」的傳承重要得多，不止是一個「超派系、超宗師」的宗教考量，更是一個「超修行、超傳承」的精神指引。

當然這裏還有政治的考量，所以這麼一個「超政治、超宗教、超精神」的標竿就形成另一層級的「函三即一」意涵，更是一個結合「達賴喇嘛、大寶法王、太錫度」的「函三即一」；居中策應、並以「抑小惡、揚大善」為砥礪的太錫度，風雲際會地促成了這麼一個歷史運作，並在「我就是我、舍我其誰」的大無畏精神裏，整個超越了未來世的千年傳承。

這就是「噶瑪巴、太錫度」的精神，也是他「超宗教、超傳承」的冒進，更是一個不惜以星星之火燎燒整個「藏傳佛教」的果敢，好似他防護的不是派別的傳承，而是傳承裏千千萬萬的信徒，與他們生生世世的期許，因為他認為「傳承」在心，在意識，也在離開一個「制式」意義的傳承。

事實上，「函三即一」的太錫度在第十世夏瑪巴終止傳承以後，就不再認為他是第二位紅金剛寶冠法王，而是唯一的紅金剛寶冠法王，所以當達賴喇嘛重新指認夏瑪巴為紅金剛寶冠法王的時候，太錫度反反復復想著的都是如何在夏瑪巴重新傳承的情況下，持續「噶瑪巴、太錫度」的相互認證，而拒絕回到一個「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」；同樣地，於一九六二年重新恢復傳承的夏瑪巴反反復復想著的也是如何將一個「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」恢復為原來的「噶瑪巴、夏瑪巴」互為指認的「噶瑪噶舉」，因為這裏牽涉的不再只是「噶瑪噶舉」的傳承，而是紅金剛寶冠法王的傳承，更是太錫度所不願接受的第二位紅金剛寶冠法王的地位。

不過顯而易見的是，當第十六世噶瑪巴要求達賴喇嘛認證第十四世夏瑪巴時，噶瑪巴的意圖是很明確的，因為第十六世噶瑪巴是太錫度認證的，所以原本就有意讓「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」再度回到「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」，而達賴喇嘛也認同了噶瑪巴的意圖，否則夏瑪巴不會被重新認證；既然重新認證了，太錫度也明白「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」已經到了回復到「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」時機，但太錫度卻不甘願再回到歷史上的第二位紅金剛寶冠法王的地位，於是斧底抽薪，以一封後來經由美國聯邦調查局驗證為偽造的認證信函，陷達賴喇嘛於不義，使達賴喇嘛違背了當初應允噶瑪巴恢復「噶瑪巴、夏瑪巴」

的意圖，而輕忽地認證了一個「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」。這個環結最難以解釋的是，達賴喇嘛、十六世噶瑪巴、夏瑪巴與太錫度，所有與這樁認證事件有關的人都是有證悟的上師，而且在認證之前，都有過不同的「入定」，以觀察「噶瑪巴轉世密碼」的真實性。

事情原本不必如此複雜。如果十四世夏瑪巴不被達賴喇嘛恢復傳承，「噶瑪巴、太錫度」相互指認的「噶瑪噶舉」必將持續，或如果十世夏瑪巴不被終止傳承，則「噶瑪巴、太錫度」相互指認的「噶瑪噶舉」也不可能存在；但事情就這樣發生了，「成也達賴、敗也達賴」，十四世夏瑪巴的重新指認讓「噶瑪噶舉」在「噶瑪巴、夏瑪巴」或「噶瑪巴、太錫度」的教派路線上，反復爭執，於是就有了一個讓全體「噶瑪噶舉」頭痛不已的認證風波。

持平地說，這其實不是一個「噶瑪巴」的認證問題，而是「噶瑪巴、夏瑪巴」或者「噶瑪巴、太錫度」如何往未來世傳承的問題；「函三即一」的契機在太錫度的堅持下已失，而「二而不二」的原型也在太錫度的展延下被轉接到「噶瑪巴、太錫度」的不可分割上，於是烏金與泰耶只能分裂，在「噶瑪巴」的傳承上持續一個壁壘分明的景況。

整個事件因「噶瑪巴」的認證風波而凸顯了出來，其實在尋找第十七世大寶法王的十一年裏，「夏瑪巴、太錫度」兩位紅金剛寶冠法王的爭執就已經暴露了出來，「噶瑪噶舉」也在「非噶瑪」的景況中，形成了兩個「夏瑪巴、太錫度」的陣營，所以任何一方要求它方放棄爭執，其實都與「噶瑪巴」無關，而只是質疑一個已經終止傳承的夏瑪巴繼續持有紅金剛寶冠、在未來世的「噶瑪巴」傳承上究竟是否明智；當然這個問題在達賴喇嘛重新認證了夏瑪巴以後，已經不成其為問題，於是太錫度鋌而走險，直截以「噶瑪巴」的認證為賭注，讓達賴喇嘛拍板，以顛覆「夏瑪巴」的重新轉世。

表面上看，太錫度要求達賴認可「噶瑪巴」的認證，但他也知道這在歷史上無據，所以其實他是要求達賴喇嘛在「夏瑪巴的重新傳承」上翻案，所以是一個「項莊舞劍、意在沛公」的陰謀；夏瑪巴不察，及至一個達賴喇嘛「重新認證的夏瑪巴」受到質疑，整個「噶瑪巴」的認證佈局已定，所以

從頭到尾都有些被動，因應達賴喇嘛所認可的偽造文件反倒顯得底氣不足，轉而要求達賴喇嘛，不要厚此薄彼，在「二而不二」的標的下，也同時認證泰耶噶瑪巴，或至少要給兩位噶瑪巴同等的地位。

這就顯得有些急病亂投醫了，再然後，一些暗示太錫度與北京政府關係密切的揣測，也被北京政府以拒絕太錫度到西藏去，給輕巧地打破了，於是「噶瑪噶舉」有了傳言，說「夏瑪巴」參差不齊的理由對不上話，因為他所認證出來的泰耶噶瑪巴原本就是虛假的，這下子，就倒因為果了。

事物的真假不等同於事件的真假，這對烏金噶瑪巴來說，是一樁必須釐清的事情，因為這裏的事物牽涉到兩頂黑寶冠、兩頂紅寶冠與「噶瑪巴、夏瑪巴」、「噶瑪巴、太錫度」的關係，而這裏的事件則牽涉到人類的品德因應真假事物的心理反射，不止直截回應釋迦牟尼佛對「教、行、義」三種微發之見解，更示現了一個直溯釋迦牟尼佛不可或缺的「不動」因緣，才能不生顛倒妄想。

再說一遍呀，因緣的回溯不能一個接著一個往上推予，以其推予有一個物理性的慣性作用，必因其推予而向下奔流，故其回溯只能直截與源頭聯繫，不能戾出，亦不能曲行；六歲的太錫度，在其早年流亡的期間，除了為生存而艱苦掙扎外，還受到病魔的折磨，病癒後，在十六世大寶法王的指導下，於錫金隆德寺接受正規宗教訓練，直到二十二歲，也就是一九七五年，開始擔負其傳統責任時，應其流落北印度的西藏信徒的請求，於印度北部喜馬拉雅山腳下三十英畝大的土地上，建立了第一個寺廟，稱為智慧林，再然後，一九八一年五月十一日，十六世大寶法王在美國齊恩市圓寂以後，一個長達十一年的「噶瑪巴、夏瑪巴」、「噶瑪巴、太錫度」的關係就此拙引，牢固又曳長。

這裏有太多的因緣都不能探尋，因為牽涉到太多的信徒，更牽涉到中國與印度的政治，於是就形成了幻影的幾動，不能論述，因為這裏並不存在一個理論的論述範疇；與此同時，時代的進程並未因大寶法王的混淆傳承而停歇，反而因印度教的根深蒂固與穆斯林教的持續茁壯，令喀什米爾高原的緊張逐漸滲入達蘭撒拉的寧靜。藏族的宗教熱忱不能說已有稍減，而是在四方的宗教勢力拉扯下，北印度的宗教土壤逐漸不能再孕育「藏傳佛教」的滋長，反而令達蘭撒拉的上空積聚了濃厚的烏雲，而

不得不求變，甚至鋌而走險了，於是遊藝走方的吟唱者將在未來世裏重新流傳，以唱誦「格薩爾王」詩句的方式來傳誦「烏金噶瑪巴」承接達賴喇嘛的功業。

印度人對這個文化、歷史上的糾葛知之甚詳，也是為何願意接受達賴喇嘛、以達蘭撒拉保留了已從印度歷史裏消逝的印度古老文化的原因。這個高瞻遠矚說明了印度文化的深遠，卻也不見得就是當代印度人所認為的寬容大度；其來有自，過去的印度藉著保護逃離中國的「西藏文化」來維繫一段已經從歷史裏消逝的印度古老文化，這與現在的達賴藉著庇佑他所認證的大寶法王來維繫一個即將從歷史裏消逝的「格魯」政權，其實是同一個思維邏輯，而產生這個邏輯的基本設定也大致不變，所以這個思維邏輯運用的結果也是可以預期的——亦即這個故事不知如何終結，也就是為何這些我所不能敘述的故事充滿了懸疑性，甚至我不能不說，這個故事比「空懸」還要「空懸」，但又是如此真實，直接影響到千萬人的生活與思想，就像「空懸的黑寶冠」一樣，真實地存在著。

三、九　「神聖相遇」

從大寶法王的認證風波上，我好像一直在觀賞我從小質疑的自己，起碼也是自己的一部分罷。我也有些懊惱。這個「雙包」讓我在選擇自己的「上師」時有了疙瘩，因為根據我的理論，我與上師相應，到了最後，噶瑪巴就是我，我就是噶瑪巴，但噶瑪巴卻有兩位，那麼這個「雙包」反映出來的就是「兩個我」了——兩個藉由不同的噶瑪巴所反映出來的「我的個性」，一個平和、另一個躁進，一個忠誠、另一個欺瞞。我想這個個性的反射與我在夢裏將兩頂黑寶冠交換互戴有直截的關係。

更為困擾的是我不知何時會與噶瑪巴相應，而相應的時候，我也分辨不清究竟是哪位噶瑪巴將與我相應，好像那個「相應」浮現出來的只是我的徬徨、我的執著，而不再與大寶法王的尊貴與傳承有關，又好像那個「相應」授予了我排斥另一方的特權，從根柢處去質疑另一方在認證上所做的種種

努力，所反映的都是我一向害怕承認的作虛弄假、舞弊矇騙，一直磐踞在心靈的一角，縱使只是稍縱即逝，但那個現起卻瞬間照亮我心中的醜陋與姑息，於是我就噩夢連連了。

我不能跟任何人談論這個迷惑，但我與「上師相應」的親密又排他的聯繫，在在說明了我質疑「一切萬有」的必要，或「一切萬有」只能是「一切皆無」的反射；也就是說，當我與上師相應時，縱使是在夢裏，那個挹注噶瑪巴於血肉身軀的力道逕自排遣了另一方逐漸成形的努力，而且我的態度愈謙卑，那個排遣的企圖也就愈明確；我也嘗試讓兩位大寶法王一起挹注我的身軀，一開始，明顯地造成我自身的分裂，再然後，我將兩位大寶法王在我的意識裏融合，「二而不二」，「上師」的意義才又重新顯現，於是我就開心了起來，再然後兩頂黑寶冠就在夢裏化現為一頂了。

這就難怪了。在這麼一個噶瑪巴雙包案糾纏不清的時候，「噶瑪噶舉」出現了另一個聲音，說它是和稀泥也好，說它是牆頭草也行，但附和的人不少，都說這麼一個折衷的想法不錯，不止在哲學與宗教上，維繫了一個「噶瑪噶舉」的正統傳承，而且在歷史與政治上，也扭轉了一個從元朝蒙哥賜黑寶冠與金印給第二世噶瑪巴時，就已經承襲的政治首領地位。

大概這就是我的宿命罷。我無法控制我自己，日復一日，就算夢中的噶瑪巴已經分不清了，我還是想著我的皈依師夏瑪巴所留給我的「噶瑪巴、夏瑪巴」傳承究竟是一種甚麼樣的業緣？我想認同我的業緣，但就在認同的時候，「噶瑪巴、太錫度」卻也同時出現在夢裏，讓我面對了尷尬。

我不知道我該怪誰，但我知道「泰耶、烏金」的分治是「現象」，而「泰耶烏金」的不能分開卻是「內質」。這個內義就是「二而不二」的「有」的實質意義，但在未來的歲月裏，倘若有人回顧這段大寶法王的認證所扭轉的、達賴所掌控的藏傳佛教歷史，必將在這個權力轉疑的過程發現疑點，然後不可避免地將發現「達賴教團」與「噶瑪教團」之間的銜合存在著深刻的矛盾性，不是修證認知上的差距，而是在有限的史料中，將會出現很多不相吻合的說法，似乎除了按照宗教認證的合法性、正統性與有效性之外，其它任何解說都不能證明這樁權力轉移的持續性。

在這些相互矛盾的史料中，最引人注目的，不外就是當達賴喇嘛將權力轉至噶瑪巴的手裏時，另外還有一位噶瑪巴卻宣稱這一個政治權力的轉移從頭到尾都是中國共產黨政治運作的一部分；這樣的指控不得了，但不無道理，因為要想讓噶瑪巴取代達賴喇嘛，並在藏傳佛教裏重執牛耳，只能逐步實現，而且必須是一種極為祕密、製作嚴謹的計劃推動。這中間的過程單靠「噶瑪噶舉」內部人士的推動是不成的，還得靠現在仍舊掌控政治勢力的「格魯派」人士，在噶廈政權中心附合，當然最好讓達賴喇嘛親自參與，賦予這一個政治權力轉讓的宗教意義，於是整個大寶法王十七世的認證從一開始就透露了詭祕，在一個長達十一年「噶瑪巴十七世即將轉世」的氛圍裏醞釀著。

這不奇怪。「大寶法王第十七世即將轉世」本身就是一種記憶的能量，甚至因其等待，而且是長達十一年、不時醞釀著一種呼之欲出的等待，從一個「噶瑪巴已經不存在了，但未來世仍舊將來」的「時間性不存在」裏編織出來一些想像與騷動，所賴以維繫這些想盼的就是噶瑪巴「曾經存在」的一些記憶，或許殘缺或許夢幻，但都屬於「空間性存在」，經由空間的游離與移位，彌補了「時間性不存在」的巨大空無與安靜。

然後噶瑪巴轉世了，而且出現了兩位。就「時間性存在」來說，兩位都是大寶法王第十七世，就「空間性存在」來說，兩位大寶法王都各自具備其「存在性」理由，並由「時間與空間」各自隔阻出來的當世「時空相似性」裏往未來世繼續展現其「存在性」的延申；當然這麼一個未來世「時間性存在」的延申不再可能具有「時空相似性」，而是在未來世的展延裏，兩位大寶法王終將分道揚鑣，在各自的「空間性存在」裏詮釋「時間性存在」的真實性，也就是說，當我選定一位大寶法王往未來世繼續往生時，我的整個「時空相似性」將有一個不同的面貌，這對我們這些相信無始劫的業緣牽扯的眾生來說，是一個很微妙也很重大的人生抉擇。

任何的佛法引申在這裏都不適用，因為這個抉擇與「簡擇法非法」的道理不同，更沒有辦法將之擺在「依法不依人」的思想架構來作選擇，因其本身即是「依人」，而且是在不知情的情況下各自

與大寶法王結緣，於是就牽涉到不可說不可說的「神聖相遇」；暫且不管各自的因緣現起，但在時間上，大寶法王有長達十一年的「不存在」，所以傳播噶瑪巴終將轉世的訊息、而與大寶法王結緣的，其實不是大寶法王本人，而是大寶法王的弟子，甚至在各自選定大寶法王以後，有長達十年的時間，都是由大寶法王的弟子與徒眾連繫，在「空間性存在」的建構裏維繫了弟子與噶瑪巴之間若即若離的關係，於是「神聖相遇」就轉至徒眾與大寶法王的弟子之間的因緣。

這就是我與夏瑪巴的「神聖相遇」，是在一種不知「噶瑪巴、夏瑪巴」與「噶瑪巴、太錫度」的糾葛的情況下，與「夏瑪巴」的弟子接觸所促生的因緣，更是在一種對「西藏流亡政府」漠不關心的情況下，對「藏傳佛教」的存亡突生憂慮的因緣。

這怪不得我。我是個現實中的僧人，是一個從有記憶以來就只知道在祖普寺念經拜佛的僧人，更是一個從出生以來就不知自己倘若不是僧人將會是一個甚麼模樣的僧人；正因為自己的現實，所以我從來都覺得生活是現實的，甚至能夠很輕易地在夢裏把夢境當作現實。

當然第二十八號與第三十號對我所描述的「神聖相遇」，經常覺得不可思議，尤其對那位與我同是夏瑪巴皈依弟子的第三十號而言，我更是荒謬得近乎愚昧，所以他有時希望能與我同舟共濟，但有時又羞與為伍；不過真正荒謬的是我的現實觀感並不是那個造就了我現在的流亡生涯的原因，反倒是當我試著不這麼現實的時候，我卻受到了懲罰，就像我被告知，我必須現實一點一般。對這一點，書記與長老們的意見倒是一致。

其實這與我是否現實無關。身為「噶瑪噶舉」的弟子，我的任務當然只能是維護「噶瑪噶舉」的利益，不論這個利益是在護持「噶瑪噶舉」教法傳承的正統性，還是在維護「噶瑪噶舉」教派結構的合法性，甚至兩個都不是，而只是在不探究目的或使命的情況下，在祖普寺裏認真地生活著，並在生活中老實地活出一個「噶瑪噶舉」弟子應有的態度，直溯瑪爾巴與密勒日巴一貫相傳的不畏強權、不計得失、不論成敗的果敢，而不去理會心中對噶瑪巴轉世認證的疑慮。

正是因為夏瑪巴的果敢與不畏強權、不計得失、不論成敗，說出了我心中的疑慮，所以我就很容易地認同了這些反抗強權的行逕，然後透過大寶法王的另立門戶卻又反映出來心中的恐懼——那種萬一我們也犯同樣錯誤的恐懼；而一旦這個恐懼萌生，那個不安就緊隨而來，然後就進一步加強那個已經被放大的恐懼，於是那個恐懼與不安也就愈發根深蒂固了。

那麼我為甚麼會有這種想法呢？我想這與我喜歡反駁長老們有關，好像不論有理沒理，我都會質疑長老們的教誨，但是其實這只是因為我害怕挑釁長老們；而當這個矛盾反映到了「活佛認證」的問題，我就把這個特性投射到了大寶法王的身上，但與大寶法王究竟何者為真，其實是不相干的。我在這裏說得如此坦白，難道不是因為我害怕我在未來世承擔不起應得的果報嗎？

當然這樣的「人格反射」一旦發生就令自己更加不安，別人的指責也加深了自己的罪疚、原初的亢奮，那種因為反抗而帶來的亢奮，甚至只是因為反抗壓迫或拒絕誤解而萌生的優越感，就得到了一個渲洩的快感。我當然認為我是無辜的，那個流離失所、那個被書記驅逐出廟的恥辱，甚至是一種無所謂的放縱，都助長了我為反抗而反抗的偏激行逕。

那麼噶瑪巴的認證既然存在這麼多疙瘩，有這些疑慮的我又是誰呢？怎麼糊裏糊塗地就與其中一位，在現今這麼一個時空結緣呢？從現今我仍舊懵懂無知來看，我縱使善根、福德、因緣俱足，但從未曾有過開悟的機緣，我也從來都不知我自己沉浮於千劫、萬劫的遭遇。或許我曾是噶瑪巴飼養的一隻貓，幾千年來偎依在噶瑪巴的跟前，以親近噶瑪巴的福德來成就未來世的果實，不過因為我作為一隻貓，就不可能有人的識覺，所以當然就不能夠以後來作為一個人所積累的智識，來揣度一隻貓的感受。當然如果有一天我成了菩薩，那就不同了，我將出入無礙，了知一切眾生的心性，但因為我還不是菩薩，所以我當然不能以菩薩的角度來揣度人的心性與貓的感受。

當然「菩薩」這麼一個覺知的果位已經被眾人爛用了，弄得佛堂裏人人都敢拉下臉來談因果，好像「菩薩」這麼一個稱謂已經成了「虛構與真實」在現實生活裏難以分辨的代名詞，然後交織出來

一個「菩薩」與「困境」的嘲諷，弄得社會上人人都苦尋「菩薩」的慈悲與熱情，但卻又讓「困境」跟隨著自己，反倒成了眾人想突破「困境」卻又「不知因果」的宿命了。

三、一〇　「西藏意識」

「不知因果」的確很困擾。很多噶瑪巴弟子都轉投它派了。他們的理由很牽強，有的說不能在沒有上師的情景下回顧上師的恩德，有的說各宗派間的教誨並沒有重大的差異，所以與其在一個沒有上師的情景下回顧上師的恩德，還不如以上師的庇佑去尋找上師所不能傳授的教學——這兩種說法都不能說沒有道理，實際上修學了任何一宗，自然都會了解其它各宗，問題是，最初遇到並學習的傳承才是最重要的，怎能在接受了傳承、認定了此身此生的本尊以後，又去尋找其它的本尊呢？如果這個選擇如理如法，那麼整個「藏傳佛教」的精神指引就搖搖欲墜了。

「知因果」的人卻很苦澀，因為在沒有噶瑪巴的十一年裏，大家都渴望噶瑪巴早日降臨，但在尋找噶瑪巴的過程中，卻孳生了一種相濡以沫的革命情感，甚至有人憧憬這個尋找噶瑪巴的任務永遠不要結束，以令噶瑪巴形成一個象徵，猶若在兜率天的彌勒菩薩雖然將於未來世下生為世間的佛，但為了幫助眾生自輪迴解脫，無數仁波切則當仁不讓地降生為彌勒菩薩的化身。

這個尋找噶瑪巴的渴望在「噶瑪噶舉」內部自行衍生了徬徨，然後就有了懷疑，而在懷疑噶瑪巴是否將乘願再來之同時，也懷疑噶瑪巴在世的時候不夠明確地預留認證文件是否暗示「噶瑪噶舉」的分裂是促成一個「超政治、超宗教、超精神」的藏傳佛教的必須，更是一個結合「達賴喇嘛、大寶法王、太錫度」的「函三即一」的必須；這個因渴望而徬徨、因徬徨而懷疑的糾葛形成了恐懼，然後人心就脆弱起來，進而失去了耐性，於是「渴望、懷疑、恐懼」也就形成了另一層級的「函三即一」意涵，終於一舉引爆為一封偽造的認證信函。

這封突如其來的認證文件因達賴喇嘛的拍板背書，將一個結合「噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度」的「函三即一」團體整個打亂了，唯一不亂的是達賴喇嘛，因為這麼一封認證大寶法王的文件，先暫且不管是否合法，將是一個解開「中國的國土主權、達賴的和平訴求、孳生於印度的西藏獨立意識」的「函三即一」的樞紐；太錫度風雲際會地促成了這麼一個歷史運作，說甚麼都不能容許任何人攪亂這中間的佈局，就整個超越了目前「噶瑪噶舉」分裂的困境，直奔一個將影響未來世的政治傳承，逕自造就了一幅孔雀開屏的面貌，於是這麼一封解密的認證信函又稱為「孔雀信」。

這個困境不是「噶瑪噶舉」的派別困境，而是「藏傳佛教」的困境，更是西藏的「政教合一」的困境；去國以來，達賴喇嘛從來不敢承認「西藏獨立」是西藏在印度的流亡政府的最終政治訴求，也是這一代年輕子民的追求與理想，更隨著全球的民主化運動建構了深厚的「西藏意識」；這個認同西藏、堅持獨立自主的價值，已經變成年輕世代的「天然成分」，但是這樣的政治事實、這樣的精神狀態又如何從達賴一貫堅持的「和平訴求」或「完全自治」走出呢？

中國共產黨把底線挑明，堅持「西藏是中國不可分割的一部分」，作為與西藏流亡政府當局和各國政要開展交往的基礎與條件，核心是「主權不容挑釁」，只要認同這一點，全世界的任何政黨或各族人民團體與大陸交往都不會存在任何障礙。如果這個政治基礎遭到破壞，互信將不復存在，任何的政治協商都沒有必要。這是西藏在印度的流亡政府與大陸重啟政治協商的基礎，就是認同「西藏是中國的一部分」——沒有「一中」，就沒有交流的可能，而在「一中」的思維框架下，西藏在印度的流亡政府可以在統轄地區內決定自己的領導人，但是這個決定權不能延申到中國的西藏領土。

這個認知可以說是所有流亡在外的藏人的政治信念，當然駐錫祖普寺的烏金噶瑪巴就更加清楚了；比較說不清楚的是，一向控管嚴密的祖普寺忽然就出現了缺口，而且沿途的關卡形同虛設，不止讓烏金噶瑪巴一溜煙地逃到達賴喇嘛的身旁，更讓多年來束手無策的政治協商有了重新交流的基礎，這對我這麼一個連一本日記本都帶不出祖普寺的僧人來說，當真只能說是不可思議。

當然我流浪於道，必失之於道，因承認「西藏是中國不可分割的一部分」原本就是共產黨一再重申的「維護主權」內涵，因此否認「西藏是中國不可分割的一部分」就是共產黨一再強調的「分裂主義」；達賴喇嘛對北京這個清晰的邏輯知之甚詳，但是西藏在印度的流亡政府卻為了保持與美國的對中政策「一致性、負責任、可預測的」立場和態度，並配合美國在「西藏的流亡政府秩序下」推動兩國關係和平穩定發展——這個現實的國際關係就是「一中」，所以邏輯上達賴喇嘛是不敢「反對」一個中國的主張——這就是「西藏與中國」近年來僵持不下的政治協商內涵。不是嗎？

奧妙的是，西藏在印度的流亡政府多年來所認同的達賴政權，其實是一種「政教合一」的政治結構，與北京的「黨政軍」一體的政治體系一致，只不過，達賴持續老化，接班人青黃不接，而北京政權卻改朝換代了三次。「政教合一」若不變，流亡政府的政治運作必將繼續當下的混亂及無效率，在未來的政權轉移過程中也將違背「認同西藏、堅持獨立自主的西藏意識」，於是配合美國在「西藏的流亡政府秩序下」推動中美關係和平穩定發展的意涵集合的元素就改變了。

這個「西藏意識」當然只能是「西藏在印度的流亡政府」的意識，雖然和當今依民主化建構的政府運作模式格格不入，但「西藏意識」在現實的流亡政府裏卻已經改變了；當然現狀永遠是「動態平衡」的，而現在「同心圓的歷史觀」已在三十五歲以下年輕人「文化認同的潛意識」中生根了——隨著全球民主化而建構深厚的「西藏意識」，這個認同西藏、堅持獨立自主的價值已經變成年輕世代的「天然成分」，這的確是一種「真實存在」。

但是長老們曾警告過，一個比較現實的大環境也是「真實存在」的——以管轄實體存在的概念來看，全世界都不否認西藏流亡政府在印度宗主國的特許下，擁有西藏在印度的管轄屬地運作權，而建構了類似中古歐洲的「領主」地位，在印度宗主國的特許下管轄領地，而沒有「國家法人主權」的身分。這個形勢比人強的態勢造作了尊貴的達賴喇嘛在現實環境下不得不然的「德之賊」嘴臉，不過這是一種「基於事實的決策方法」所能想出的理性面對方法。只要達賴「維持現狀」，就意味西藏在

印度的流亡政府不可能是「正常國家」，而只能適用中華人民共和國第十屆全國人民代表大會第三次會議所通過的「反分裂國家法」，將目前的分離狀態定義為一種「叛國行為」。

倘若西藏在印度的流亡政府在「後達賴」的領導下以及一羣有強烈「西藏意識」的年輕藏人的支持下，發起「國家正常化自我救贖與解放」的運動——就算事不成，也必壯烈，歷史將記上一筆。換句話說，達賴喇嘛的「維持現狀」主張雖是理性的，但卻是在走鋼索，必須很小心地掌控民粹，以維持平衡；倘若跨過了「臨界點」，或均勢改變了，那就到了攤牌的時刻，年輕藏人有可能發動類似回教的「聖戰」，以恐怖攻擊發動「國家正常化自我救贖與解放」運動。

藏人的恐怖攻擊行動估計對中國不會有多大影響，於是「西藏在印度的流亡政府」就必須開啟另一種「後達賴」的生活方式，在「前達賴」已止、「後達賴」未生的「非達賴」潛伏期，仰賴一個「二而不二」的烏金與泰耶噶瑪巴帶領西藏流亡政府，走過一段沒有「國家法人主權」的困難階段，所以這麼一封偽造的「噶瑪巴」認證文件，在這個複雜的「中國、印度、美國」的「函三即一」裏，其實是微不足道的，而夏瑪巴在這個認證問題上展現大無畏精神，其實就千年傳承的「政教合一」與「西藏意識」來講，只能說是個「不知因果」的死纏爛打，更是個「不知困境」的偏狹心態。

太錫度的運籌帷幄其實脈絡可尋，整個事件的成敗就在認證文件的背書，而背書卻由達賴喇嘛來承擔，所以太錫度偽造認證文件的政治風險很小，但政治利益卻很大，如今噶瑪巴的分治體系已見概要，在達賴喇嘛的持續老化中是否能夠持續，有待未來的印證，但已對「後達賴」、「後噶瑪」與「後共產」三方面的噶瑪巴分治思維發生了不可估量的啟導與引領的作用，就像當初的謀劃一般。

「後共產」從事於道多年，深知同於道者必同失於道，所以對夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴採取了兩手策略，也就是在現實上要泰耶噶瑪巴撐住「噶瑪噶舉」的信眾與「噶瑪噶瑪」的正統傳承，以打擊「後達賴」與烏金噶瑪巴在政治上的結合，卻又在法理上否定夏瑪巴，然後以之辨證一個「已經停止傳承的夏瑪巴」不能合法地認證噶瑪巴，因之泰耶噶瑪巴不可能合法地帶領「噶瑪噶舉」。

在「後共產」的謀劃下，噶瑪巴分治原本已經壁壘分明，但自從泰耶噶瑪巴轉以「二而不二」的理論來描述大寶法王的分治現況，一個直指「後共產」的矛盾策略就逐漸成形了，並以其核心主張要「『後共產』接受夏瑪巴存在的事實」，然後提綱挈領指出其不能接受：一、泰耶噶瑪巴體系屬於烏金噶瑪巴體系的官方立場；二、夏瑪巴已經停止傳承的說法；三、達賴喇嘛有權介入噶瑪巴的認證問題；四、「後共產」可以改變藏傳佛教的傳承體制與生活方式。

換句話說，「二而不二」就是要「噶瑪巴的分治體系接受夏瑪巴存在的事實」，當然這也應是「噶瑪巴的分治體系接受太錫度可以替代夏瑪巴認證噶瑪巴的事實」，而在這個「紅金剛寶冠」永續傳承的條件下，烏金噶瑪巴接替達賴喇嘛的政治權力就巧妙地確立了「藏傳佛教的流亡政府」與泰耶噶瑪巴的宗教統治可以並存而分治的架構，於是一個「同失於道的函三即一」架構就樂而得之了。

我在祖普寺與大昭寺之間的流亡道上，思索「二而不二」的政治意涵，其實充滿了苦澀，幾次都讓遠方山頭的皚皚白雪模糊了視線，更讓漸行漸近的流亡道在窮其眼簾的盡頭處結合為一處，好似達賴喇嘛在遠處的神聖導引，也好似夏瑪巴在近處的鋪地禮拜。我摸索著一步一拜，拜下的是夏瑪巴所堅持的傳統認證，起身而望的卻是達賴喇嘛從來都沒有認證過、卻也沒有反對過的泰耶噶瑪巴。

妳知道的，夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴從來都沒有用過如此直白的語言對「後共產」談論夏瑪巴，但是「二而不二」的說法卻第一次創造了一個「包含烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴在內」、且「高於烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴之上」的「噶瑪噶舉」體系，從而可以討論建立在「主權重疊／治權分立」上的政治協議；中國共產黨雖然「信不足焉，有不信焉」，但也深知，在面對噶瑪巴的分治現狀時，必須嚴肅認知大寶法王分治的根本架構，不能只談「反達賴／去達賴」，而必須鞏固夏瑪巴，因為在探討噶瑪巴分治的解決方案、乃至「後達賴」的法理問題，夏瑪巴的傳承問題是繞不過去的——夏瑪巴被「前達賴」終止傳承的歷史定讞與被「後達賴」重新認證的宗教傳承都不能因為達賴喇嘛與中國共產黨的微妙關係，而有所扭曲。

但是事情沒有那麼簡單。太錫度「延續／超越」了「噶瑪噶舉」，但迄今仍與泰耶噶瑪巴若即若離，連「二而不二」都說不出口；與此同時，泰耶噶瑪巴連番地要中國共產黨「接受夏瑪巴存在的事實」，卻因太錫度對「二而不二」的不能啟齒而有了尷尬，因太錫度尚在猶豫能否甩掉夏瑪巴，而夏瑪巴已經論及「噶瑪巴分治的政治定位」絕不可「去夏瑪巴」，所以就藏傳佛教的後續生存的戰略上，太錫度因始終猶豫於回歸夏瑪巴的法理存在之中，使夏瑪巴比太錫度先了一步，也高了一階。

然後就是達賴喇嘛的尷尬了。「格魯」在藏傳佛教的統理上，已經完成其重大且珍貴的階段性成就，但「後達賴」的不再轉世宣言使得「格魯」的權力中心瓦解，其未來性堪虞。「格魯」現在的主張是讓烏金噶瑪巴接替達賴喇嘛，但也不反對泰耶噶瑪巴以「二而不二」的說法互相承認噶瑪巴的分治現況，因為「二而不二」是在試探「主權互不否認／相互重疊」足以提升「格魯」對現在的噶瑪巴「治權互不否認」的主張，而在「治權相互承認／治權分立」的條件下簽訂政治協議，所以是一種「延續中的超越」——這是達賴扭轉近年來不敵噶瑪巴反對「精神統一」的機緣，自當因勢利導。

這麼一個「二而不二」的噶瑪巴分治理論當真了不得，不止揭開中國共產黨「又要泰耶噶瑪巴撐住噶瑪噶舉／卻又在法理上否定夏瑪巴」的矛盾，而且點破了烏金噶瑪巴「想回歸到噶瑪巴的法統保護傘下／卻不肯承認泰耶噶瑪巴／又不明言接替達賴喇嘛」的政治思想，更加奧妙的是，這個亦為宗教思想的「二而不二」也對「格魯」因勢利導的權力轉移示警，並提出了超越之路。

我不能說我了解「二而不二」的啟導意涵，但卻明白一個「函三即一」的引領更能有效地帶引全體藏族團結於未來世：一、中國共產黨應知「去夏瑪巴」則噶瑪巴的分治心靈契合及和平發展制度框架皆無從談起；二、烏金噶瑪巴應知借殼傳承固然可以使得「噶瑪噶舉」重回政治舞臺，但在政權平和轉移了以後，「噶瑪噶舉」卻必為政治吞併；三、「格魯」應知「後達賴」雖宣言不再轉世，但如果在未來世有轉世的需要，則必須靠著「後噶瑪」以一個仍不存在的「二而不二」來認證。當然，這麼一個轉化「二而不二」為「函三即一」的理念，有一個「分而併之」的幾動，但因其微動難明，

所以只能指之，指其分而有包之者，包之則併，故爾有「四」；這是「四位攝政」在噶瑪巴猝亡時的設定，但是夏瑪巴認為「四位攝政」的構想只適用於「噶瑪噶舉」的管理，而不能引用於大寶法王的認證；不幸的是，「四位攝政」的構想悍然地侵入噶瑪巴的認證，並化繁為簡，而有夏瑪巴與太錫度以「二」之形式共同締造噶瑪巴的分治，於是一個不能協商之「四」乃瓦解，而以迂迴轉進的方式讓烏金噶瑪巴接替達賴喇嘛，並讓泰耶噶瑪巴轉以一個含藏了「二而不二」的「四句」大膽闡述「一藏三治」的理念，以令「噶瑪格魯不二的『大西藏』」、「達賴班禪不二、烏金泰耶不二的政治民族與精神『大一統』架構」，以及「達賴班禪烏金泰耶不二的『第三主體』」等等疏離傳統思維的論點，與「二而不二」的噶瑪巴分治論述相互印證，而使得「離四句」具有歷史發展的必然性。

當然今日「二而不二」之論演變為「後達賴」、「後噶瑪」與「後共產」三方面的政治角力，並在現實的碰撞擠壓下迸出爭鬥，只能說是歷史必然中的偶然，但是如果「後達賴」、「後噶瑪」與「後共產」三方面不將「二而不二」看成一個過場論述，其中也許藏有解決噶瑪巴分治終局之鑰。

四　「離四句如」

我這個蘊育「離四句」的想法原本無所事事，卻也因其無所事事，而使得這個「離四句」成了一個「無目的之思想」，而到了我被逐出祖普寺的時候，這個「無目的之思想」忽然就成為「無目的之流浪」，而賦予了原本沒有固定形式的流浪一個前所未聞的因緣際會，好似浪跡天涯的孤苦終於找到了漂泊四海的目的，或只是讓懵懂的思想有了密續的希冀，讓幻舞的空行母飛出了悲泣的觀世音。

從現在看過去，我不得不說，我這個「無目的之思想」有著明顯的企圖，但從過去看未來，我的「離四句」的思想實在不能說有任何形式的追求，好像就當我被書記驅逐出祖普寺時，歷代「噶瑪噶舉」的流亡者就與我靈犀相通起來，進而在流浪的道路上密不可分；一路上，我吟唱了不少詩詞，

但因沒有日記、沒有紙張，所以念出來也就散入風裏了，倒成就了名附其實的流亡詩歌，像一面水晶鏡透視著連接天地的彩虹。漸漸地，我走出了文字的捆縛，不再去想如何才能記錄第十七世大寶法王的認證風波，而對逐漸遠逝的「噶瑪噶舉」也不再有怵心的悸慟。一切都沉澱了。大地的塵封、四境的死寂、廣邈的高原、皚皚的白雪，讓我感受天地之間原本不必造作，一切自然天成。

沿著路邊、鋪地拜佛的修行人逐漸吸引了我的注意，而我也有了將意想中的內容變成直接感受的機緣；在一步一拜的動念裏，我有時極為悲淒，一種倏忽降臨的直覺會突然呈現光明，一覽無遺地照見所有事物的全部情景。這時我就發覺，原來一切事物與其它任何事物都有關連，而沒有一件事物是不滅的，更有甚者，我發覺所有事物都是苦厄的，其起因與結果更與苦厄不可分割地連繫在一起，造成了「苦厄」存在的持續性。

我的夢也少了。或許流浪的道路畢竟沒有像祖普寺那般舒適罷，但是其實我很清楚，因為我是在一次入睡狀態中，發覺自己在交換互戴著大寶法王的黑寶冠時，忽然發現那兩頂黑寶冠在交替互換的過程裏，悠悠忽忽地擴大拉長，然後展現為一個深不可測的隧道，將我沒頭沒腦地罩著；這個改變不同往日的得心應手，兩頂黑寶冠也不再任我擺布，逕自從四面八方衍生，中間沒有了一絲縫隙，以黑展黑，以黑抑黑，然後在「黑非黑」的膠著裏，建構了「黑色」的蔓延，沒有邊界，沒有中心。

那種展延是一種「全黑」的顯示。我抑遏著批判的欲望，集中心智觀察那兩頂已經融會為一的黑寶冠，想要在「展延」繼續向彼此轉移時，找出兩頂黑寶冠如何能對彼此造成的澆薄險惡處境視而不見，但毫無用處；我不放棄，持續裹著黑夜入夢，卻發現黑寶冠已自融入黑夜，黑天黑地地融化，但在黑夜尚自沉浸的時候，黑得透亮的黑寶冠從遠處綻放了光芒——是那個鑲嵌在黑寶冠的光亮晶片將黑夜的黑色表相於瞬間驅趕了出去；這原本是一個瞬間的鐙亮，但我卻將它看成了一個漸次剝除的黑色表皮，於是我突然發現自己置身於一個全黑的隧道中，眼睜睜地看著一條被鐙亮的菩提道照亮的隧道一直偏離遠方的明亮，然後原本含藏菩提心的黑寶冠在鐙亮的菩提道隱沒，遠方的明亮卻在黑暗

的隧道裏逐漸稀釋，然後脫離而去，讓我首次在夢裏感覺到「夢境」不再能夠隨著心的覺察能力而被我所推動，這時許多古怪難解的人物在隧道裏活動起來，讓我有了恐懼。

我從夢裏醒來時，很是徬徨，我不是以夢來祛除恐懼嗎？怎麼反倒讓恐懼成了我沉浸於夢境的目的？而且一旦沉浸，「噶瑪噶舉」的其它部分都不再存在，一切的菩提心都被排除在外，於是即使有融合的用心也無用，因為恐懼使我感到不自在，然後就是無盡無止的等待，一種渾然不覺時間停滯的等待，一種只能打發生命所積累出來的時間的等待，一種不存在著沉靜時間的等待。

這不就是「空」嗎？但烏金與泰耶兩位噶瑪巴在達到精神與思想的成熟之前，不是早已擺脫了真正的「空」義，而成為我們這些世俗人所能感知的「幻覺」嗎？想到此時我就很悲淒，因為我不能認知兩位大寶法王所示現的這個真實的事物與思想，更不能明白在「苦厄」與「幻覺」之外，還存在著一個「涅槃」狀態，使烏金與泰耶噶瑪巴時時刻刻發出菩提心，誓願出離這個「苦厄與幻覺」。

我這樣說，好像是說我因為執著於黑寶冠的感官與覺知，結果限制了自己從自己的覺知裏醒悟過來；但是事實的真相是縱使自己不能覺察，有些境界是如實存在的，當然就執著的我來說，「真實的存在」倘若不能察覺，則形同「不存在」。這才是我真正懼怕的原因，一個不能理解的「句」字。

「句」即「勾」，而一個不在因緣本身了解「幻予不二」的糾葛，轉而在一個「戾出曲行」的「倒予為幻」的結構上，去了解「幻予」的曲從所形成的「幻裏有予、予裏有幻」，則為「四句」。當然這麼一個「予予、予幻、幻予、幻幻」的「四句」，假定了一個可以上、可以下、可以上下通的三個驅動，以及一個居中策應、不上不下之「函三即一」的不動因子，但因其戾出曲從，而轉直線的驅動為曲行的糾葛，所以一個能夠「離開因緣的曲從、直溯因緣不生」的景況，就叫作「離四句」。

四、一　「倒予為幻」

說了這麼多，我總算將妳我邂逅之前的經歷交代清楚了。妳也知道，我為了讓妳了解「四句」的奧義以及「離四句」的可能，費盡苦心，詭譎的是，「離四句」不能述說，一旦述說，「離四句」本身就開始有了造作。這個詭譎，就是妳批判我為了拾取牛糞，卻在偏離祖普寺與大昭寺的荒道上，讓牛糞餅所鋪成的埂道成了我安定身心的管道、卻只能將拍打牛糞餅的污穢留給妳的道理，不止讓我解說「四句」的誠意混淆了起來，甚至連「離四句」都顯得有些癡人說夢了。

我們究竟是怎麼邂逅的，現在已經說不明白了。但似乎就是那麼一個多霧、陽光陰霾的清晨，我循著牛糞鋪成的埂道而去，就在翻過山嶺的時候看見了妳。我不能說我知道這個邂逅的時機，但卻堅信妳會在一個最適當的時候，在我的生命裏出現，當然這也是因為妳的鍥而不捨令我折服，於是我決定留了下來，再怎樣都比我在荒山石堆所搭建的石屋舒適罷，更重要的是，妳可以提供一個我必須賴以生存的需要，縱使它是簡單廉價的，但卻是絕對必需的。這與「離四句」的了解其實是無關的。

妳對我的所作所為沒有興趣，這個我清楚，當然對我的寫作就更沒有興趣，但妳很會照理我，而且生氣勃勃地生活在山間水澗旁；我們延續著昔日在大昭寺的糾纏，當然還有在拉薩河畔的旖旎，但是我必須先表明，這個絕對不是現實世間所以為的男歡女愛，而是在了解身體的不能執著下，走出身體對心靈的捆綁。當然對我那些在祖普寺的同修而言，我的荒誕行逕不免放蕩不羈，更犯了淫戒，但是在這間小石屋裏，藏匿在一個「非存在」的宗教氛圍裏，我反而覺得我正經得緊。

當然我也不是全然自在的。當我跟著妳走進當地的一些漢人開的雜貨店時，我老是自覺忸怩，因為我總是那個唯一穿著僧袍而非藏袍的人。這些漢人也不知怎麼弄的，總能從窮苦的藏人身上賺到錢，他們大概是從內地一些比西藏更貧窮的山溝裏來的，而且聽說他們還能從當地的政府得到相當的補助，但是我想最重要的一點是藏人打小就沒有保有財產的習性；這大概是地緣因素的影響罷，所以藏人從小就有「藏天下於天下」的想法，從小也不想擁有家庭、妻小，難怪有那麼多人從小就出家，縱使不出家，在家也是幾個兄弟共有一個妻子，而從來都不覺得有必要私自保有一份感情。

想來也是，感情對藏人來講，只有對菩薩的付出，所以這也就難怪，藏人的國度是天生的宗教國度，而整體藏人都熱衷於宗教，不管是教育、造屋、吃飯、遠行，宗教都揣在懷裏兜著；當然這樣的衷懷看在漢人眼裏不免怪異，但這些多多少少都是出家的我與未出家的妳能夠生活在同一間屋子的根源所在，因為「出家」與「在家」在藏人的日常生活中其實不是那麼地不同，甚至「出家的概念」在藏人中也不具備那個漢人以為的「出家的行逕」。

現在我就來說說我們——出家的我與在家的妳——如何在妳的水磨房，一間依山傍水的小石屋裏生活。我知道妳最好奇為何我大多數的日子都守在這張門板改裝出來的書桌旁，四平八穩地安置在佛龕的旁邊，而當妳歡樂地在門坎邊吟唱著小曲、鋪弄著牛糞餅時，我都視而不見，卻只知道讓曬進屋內的陽光撫弄著我寫的文章。我只能說我很開心，因為這樣的生活很扎實，我除了寫出〈遣百非〉與〈瑪尼轉〉等自我探索性極強的文章以外，我還寫了非常感性的〈荒山石堆〉與〈羣山的呼喚〉。

我們的日子過得很開心——令人震撼的事當然從來都沒斷過，譬如出逃的噶瑪巴在印度的生活事跡，噶瑪巴在達賴喇嘛宣佈不再轉世後的佈局，還有我對寫作的嘗試與突破——但是大多時候，我仍是悲傷的，因為我開始看出兩位噶瑪巴在夢中的融合畢竟只能在夢中，在現實世界裏，他們是愈走愈遠了，或在他們周遭的人的營運裏，他們至今都不能有融合的跡象——那令我極端地感到孤寂。

這種孤寂很難承受，我也嘗試用自己的力量將它排除，但我一直試、一直試，那個孤寂卻如影隨形，於是我就只能在妳身上尋求慰藉了，而往往就在我放鬆身心的時候，我也不再感到孤寂；但在強烈的排洩裏，我開始了解，在這個猶若另類排洩的寫作上，我一直放不下一個僧人的角色，而我對妳的關愛似乎不及我對當個僧人有興趣——這個矛盾使我覺得與妳生活在一起，是個掙扎。

話說回來，我又離不開妳。這點我不能否認，我甚至感激妳有意無意地將妳的想法挹注於我的小說，更以各種各類的「非人」事跡去排除一些佛子所認同的想法，當然我說不清這與《易經》是否有關，但妳說妳有一個感覺，是招感於一些發心護持我之護法，受他們之行為導引而來。

我看不到這些發心護持我的護法，但感受了妳的活力，驚人的活力，而且說話直截了當，不假修飾，又有著吸引力，是那種赤裸裸的言語，不帶人間詞彙卻多彩多姿的敘述。這多少令我走出經書的語言模式，否則要我這麼一個僧人以在家的口吻說些在家的事情，其實有根本性的困難，而正是在這個改變敘述口吻的寫作裏，我找到了我尋找多時的敘述方式，於是文章就一篇篇地寫出來了。

或許在山間石屋的這一段時間並沒有幫助我釐清甚麼，而是讓我覺察到我曾經是個僧人，雖然現在我已不再是僧人了。這個與我是否穿著僧袍沒有甚麼直截的聯繫，而只是心靈上的改變。當然我也明白，我不能抱怨自己的業緣，因為我選上了這麼一條路，也就意味著其它的路不可能被選上，但焉知這條選上的路不是為了成就那條不被選上的路呢？這有些詭異，但這是因為選上的路必被踐踏，必遭折損，而以其被踐踏、遭折損，乃成就了另一條久經隱藏的路邁向無始劫的時空，所以是那樣的「不被選擇」成就了更為深邃的「不存在」意義，與「存在」共存、共生，同歸於寂靜。

四、二　「形神如幻」

我跟妳說過的，我初入這間水磨房，就知道自己來過這裏很多次了。甚至夢裏也來過。

夢裏夢外在感覺上沒有不一樣。我不敢說不喜歡，也說不上喜歡，只感覺一種攝人的力量，是那種壯麗大地所發攝出來的莊嚴，與那個時日推移所開闢出來的功德，再然後就是佛陀所成就的功德莊嚴。我好似得知，我在夢中的營造給了我一個對「噶瑪噶舉」分裂實情的不同看法，甚至對過去所發生的、連作夢都夢不到的嚴重內鬥和分裂都有了不同的看法，而有了這些看法以後，我再也不可能是原來那個只認同一個噶瑪巴的「噶瑪噶舉」信徒了。但在這個「非宗教」的石屋氛圍裏過了幾年，又令我改變得更多了，而藉著觀察那些放棄應有或不應有的信念的同修們，我自己的信念也變得不再那麼地堅固或不可拋除了。困難的是，我能夠摒棄這些信念，卻不知用其它甚麼信念來取代。

就在此時，第二十八號與第三十號相繼前來，打破了我們生活的寧靜。他們一前一後的到來讓我覺得他們像是約好了似地。他們怎麼找到了我，至今還是個謎，就像我為何會在牛糞埂道上遇到了妳一樣，本身都是緣起的奧祕。他們來了，帶來了許多外面的訊息，但因為我已經開始寫作了，所以我在聆聽的時候，就多少有了蒐集資料的用心。我不敢說這裏有甚麼不好的動機，但卻了知我在無法通達「法性祕密」的時候，不能假借神妙文學或深奧哲理來隱藏「法性祕密」的精微；我也知道，我不能借著頌古、拈古的懷想來賣弄詩句，或以美麗婉轉的詩詞來敘述「法性祕密」。

大家在夢中觀夢也仍舊進行著，甚至有了嶄新的夢境。我真的不想多談自己的夢境，甚至他們的夢境，但是他們帶來了他們在夢中看到的噶瑪巴，當然是絕然不同的大寶法王，還有就是伴隨各自現起的噶瑪巴而一起現形的夏瑪巴與太錫度；他們都說得很肯定，雖然比以前開通一些，但仍舊相互排斥著對方，我有些好奇，也捉狹了起來。這怎麼回事？我在夢中祛除了恐懼，驅趕了排斥，而使得兩位大寶法王的對立瓦解於無形；但他們在經歷了同樣的夢境，卻一個持續在否定太錫度的作為裏，拒絕接受在達賴喇嘛身邊的「後噶瑪」，而另外一位卻在否定夏瑪巴的作為裏，持續拒絕接受在法國傳道的「後噶瑪」。但更加荒謬的是，緊接著，他們又說，兩位「後噶瑪」都是噶瑪巴的延續，「二而不二、不二而二」，這下子，事情又變得黏答答了。

不過我卻再一次地意識到，他們得到一位「後噶瑪」的同時，也失去了另一位「後噶瑪」，但卻在同失於「後噶瑪」的幾動處，安住於他們所得到的「後噶瑪」。這是因為各人的專注導引了各人的排斥，還是因為各人的證悟導引了各人的信念？那麼我的融合是因為我沒有了專注力？還是我拓展了專注力，而以「非存在」挹注「存在」，以「和合」挹注「非和合」，令「存在」在「非存在」裏孳生，令「非和合」在「和合」裏翕張？如果我的夢境是真的，那麼第二十八號或第三十號的夢境就是個人的獨頭意識的造作，但我不是也將意識引入夢境裏嗎？這個意識的牽引不也還是意識嗎？那麼這個意識與第二十八號或第三十號的意識有甚麼不同嗎？

我心裏着實不明白，對我來說，這個在「非存在」的夢境裏，意識不可能不一樣。雖然如此，我很快地感受到了第二十八號與第三十號各自的信念，並且意外地為彼此的清晰度與一致性所震撼，當然我能夠感覺到他們分別敘述這些信念背後的可靠性與忠誠度，但這些同樣的特質，不論是在醒時還是夢裏，竟然導致兩個極端的不同。這不免令我大為困惑。在過去，我會大聲地呵責他們，但現在不一樣了，現在我已經寫作了多年，我學會了在「邏輯文字」裏找「非邏輯」的「邏輯」，不論這個「非邏輯」的矛盾是甚麼，所以我發覺我變成了第二十八號與第三十號的心理諮詢，或起碼在得知了他們各自的信念以後，我竟然可以在蛛絲馬跡裏找到各自的「奧祕」所不能相容的原因所在。

現在為了讓我了解妳的那些「非人」的想法，我得先鋪陳他們的信念，不過這些文字鋪陳令我很不安，但我現在除了寫作以外，甚麼都不做，而在甚麼都不做的情況下，放下一個足以成就一些說不清道不明的東西，不止不可能，而且顯得有些做作；那麼寫就寫罷，但我曾是一個僧人，深知緣起的奧祕與淨行的可貴，我更知道這裏有我的「貪念」，但卻解釋不了為何妳的「陰陽」想法逐步造就了我的「淫念」。這多不可思議呀。妳的「陰陽」的念頭竟然就這樣跑到我的書寫裏來了。

我認知了「陰陽」的如影隨形以後，曾經花了九牛二虎之力，以凝固「瑪尼轉」的方式來拋除「陰陽」，不料寫完了，「貪淫」的念頭還在，於是我不禁就自嘲了起來，〈瑪尼轉〉從某個意義來說，就是在探索「陰陽」意念的不斷迴轉才是導致我們陷入輪迴困境根源的主因；當然我無意將整篇小說的主題侷限於「陰陽」的範疇，我只是比較有勇氣，提醒妳的注意，因為「貪淫」雖然為「貪」的一小部份，而「貪」又是「貪嗔癡」的一小部份，但是其實「貪淫」可以是凌駕「貪嗔癡」的主要部份，卻極易為不明所以的「癡」所控制——貪不到則嗔，貪到則癡。

這是我對「陰陽」的詮釋。當然我有我的用意，因為「陰陽」在此有個特別的隱喻——眾緣的「和合」或「不和合」。不可諱言，我是藉用了「陰陽」來隱射我這個被驅逐出廟的僧人其實已不是僧人，當然還有揭露昆吉夏瑪仁波切被迫終止傳承、以沒有夏瑪巴名銜來維繫傳承的歷史冤屈。

自從第二十八號與第三十號再度出現以後，石屋就不再寧靜了。他們帶來的資訊讓石屋充滿了爭議，而原本不起一點波瀾的生活也因此激盪得讓每一天都是嶄新的一天。這讓妳很不滿。

我盡量不讓妳攪入第二十八號、第三十號與我的爭論，但妳卻一直往內拘絞。我們都有默契，非常容易忘記彼此的語言暴戾、言詞無狀，而在彼此隱藏的言語中找出色厲內荏的表述或在外貌嚴厲的堅持中依附於彼此的軟弱內心。但是妳不一樣，尤其妳搖擺不定的立場讓每個人都不能接受妳。我說不清妳是因為生活受到干擾，所以為反對而反對，還是因為不能述說的「離四句」已經開始造作，所以就以「物」的邏輯來詮釋「離四句」，而有了「離四句如」的想法。這令我不得不批判妳。

首先他們的忠誠不能被褻瀆。我們多年來在祖普寺的爭論，早已令彼此的信念堅如磐石，不止不可能被摧毀，而且逐漸演變為一個以壓服對方的信念為信念的目的，而不再以「忠誠」為信念；這是個甚麼樣的信念，說真的，我也弄不明白，但我堅信，雪域淨土成就如是功德莊嚴，只是因為淨土原本高峻莊嚴，而不是因為雪域失去了莊嚴或淨土失去了功德，而於其失處，成就如是功德莊嚴。

當然我這個想法同時遭來了第二十八號與第三十號的批判。這很無奈，但他們認為，淨土雖然仍舊高峻，卻不再莊嚴，廟堂成了博物館，道場成了宣示會，而繞佛念經的僧人只不過是一羣既不能解脫又不能掩蓋現實的宗教表現者——他們為表現宗教而存在，卻不是因其本身的存在而有宗教。

其次，我知道妳對他們帶來的舊報紙有意見，但這只是他們為了證明自己的論見而已。這麼多舊報紙最後都被妳混入牛糞餅一起燒為灰燼，就像妳想銷毀歷史事跡一般，卻不知報紙現實所演變的歷史最後仍將被挖掘出來，成為「史實」的展演。這個信念造成了大家對「噶瑪噶舉」的堅持，雖然我們曾經相互批判噶瑪巴認證的訛詐，卻也堅信崇高的宗教不能讓政治來破壞。

雖然如此，但政治總是像一頭怪獸，在旁伺機而待，於是介入噶瑪巴認證風波的達賴也讓自己的認證起了疙瘩；「後噶瑪」與「後達賴」竟是如此地相似，不止使得這麼一個可以直達釋迦牟尼佛的轉世傳承不再如鏈條般環環相扣，更使得活佛轉世的時代成為一個「可以提升消失的傳承為旁系的轉生」的意涵，其肇始之因無它，乃因達賴與班禪均陷入泥沼，一個有意義的相互認證已不可能。

妳有所不知，每次講到這裏，我們就只是坐著，彼此交換報紙，誰都不願繼續爭論「噶瑪巴、夏瑪巴」與「噶瑪巴、太錫度」究竟誰是誰非，縱使這是噶瑪噶舉往未來世傳承的頭等大事；大家都累了，何況這麼一個認證的爭論放置在整體藏族的存亡的議題上，似乎就不是那麼重要了。

當然啦，妳有時故意走開，不想聽第二十八號指著簡報的說辭，「看呀，達賴喇嘛與北京國務院雙方於一九九二年口徑一致確認噶瑪巴為西藏境內最重要的宗教領袖，不是因為太錫度與共產黨人的策謀，而是自從達賴喇嘛出逃和十世班禪圓寂，雙方在班禪轉世靈童的認證上，出現了嚴重分歧，所以為了避免在國際上再度鬧笑話，雙方就有了默契，彼此觀摩，說不清哪個影響哪個，卻不約而同地認證了烏金噶瑪巴為『噶瑪噶舉』乃至整個藏傳佛教的最高領袖。」

這個時候，妳也會調侃第三十號的不願示弱，「是呀，只不過，這個精心策劃卻被夏瑪巴整個弄亂了。」妳的漫不經心，似乎只是以一個跳躍式的想法來偷換概念或只是強行讓大家的注意力轉往第三十號的邏輯，但卻凸顯了第二十八號故意以一個議題來引發爭論的動機。

同為夏瑪巴弟子的我最為尷尬，我既不想讓第二十八號持續他的「噶瑪巴、太錫度」論說，但也不願第三十號就這個認證問題窮追猛打，繼而將這間清淨的小石屋轉變為一個辯論的場所；這時我總是環顧左右，確認妳沒有生氣，然後打著圓場，不去支持任何一方，避免場面失控。

但是事情總是黏答，似乎「噶瑪噶舉」的認證就是一切問題的中心，尤其第三十號知道我與他同是夏瑪巴的弟子，所以認定了在這個地盤上，我不可能讓第二十八號欲取欲求；果不其然，他聽我不作聲，就順著竿子上了，「夏瑪巴不止不予承認，還在錫金另立一個噶瑪巴，並寫信給達賴喇嘛，

要求承認泰耶噶瑪巴，雖然遭達賴喇嘛拒絕，卻也從未被否認過；夏瑪巴的理由就是太錫度與北京的關係過於密切，甚至暗示了烏金噶瑪巴的認證根本就是一樁太錫度與北京共同策謀的政治運作。」

我一聽，就知道事情要糟，因為這樣的指控無異直截抨擊達賴喇嘛以噶瑪巴的認證，作為突破多年來毫無進展的政治協商的一個策略；不過我說不清楚妳的態度，好像妳認為北京政府多年來拒絕太錫度入境到祖普寺為噶瑪巴灌頂和傳法，就是因為「太錫度與達賴喇嘛」的關係太過密切，而烏金噶瑪巴為了取得正統的宗教傳承，最後不得不出走，卻與許多年前的達賴喇嘛出逃疊印了起來；這麼一個驚人的傳言於一夕之間不逕而走，傳遍了全世界，於是達賴喇嘛有意讓烏金噶瑪巴來取代他、並成為藏傳佛教的未來領袖，也就成了烏金噶瑪巴出走印度的直接原因。

這時我就有些埋怨妳了。妳應該了解，正因為第三十號與我同是夏瑪巴的弟子，所以在噶瑪巴認證問題上，我就必須偏袒第二十八號，否則他就不會再來了；這原本是個很簡單的邏輯，我表面上雖然認定了「噶瑪巴、夏瑪巴」的正統傳承，但是為了同室情誼，我就不能那麼直截了當，所以只能「不破不立」，並在尋伺的當兒，確保小石屋的溫馨，最起碼也不能製造混亂。

我這個態度導致了妳對我的批評，當真動輒得咎，甚至被批判為「掩蓋現實」。真是情何以堪呀？說我和稀泥，我也就認了，但說我褻瀆忠誠，卻讓我覺得「忠誠」已經成為「忠誠」消耗殆盡的根源，又何需為「忠誠」所捆縛呢？這叫我說甚麼好呢？誰讓我在「百千萬劫難遭遇」的佛法上，又遇上十六世噶瑪巴認證風波這麼一個千載難逢的戲劇化政治事件呢？誰讓我將「孔雀信」的具體存在看為一個「虛幻體」而拒絕接受文字的愚弄呢？不料妳對這個問題不依不饒，堅持以「物」的邏輯來解釋宗教「疊印」在政治運作上，乃至被「替換」為未來藏傳佛教的因果關係，令人有些難以承受。

或許這只是因為這一切發展過於快速罷，讓所有的更替、重疊對換好似只是一個概念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，一路回溯，倏忽成形，而且是一體成形的印象，於是在噶瑪巴的認證問題上，就漸次演變為太錫度與北京國務院的共謀，但是其實只是因為

十世班禪的認證讓彼此傷透腦筋，這與噶瑪巴的認證沒有半點關係，甚至北京也不在乎噶瑪巴的真假或北京在噶瑪巴的出逃過程裏裝聾作啞，其實就是有意打破達賴喇嘛與北京斷斷續續的政治協商。

從此以後，烏金噶瑪巴與達賴喇嘛在達蘭撒拉的巒語時斷時續，而那個連貫又斷續的巒語卻又令想像穿越了幾個世紀，排列成一連串的「二而不二」的影像，雖然一個接著一個的轉世依舊堅實而印象鮮明，但整體的存在與顯現卻爆發出令人窒息的想盼，遙遠地綻放絢麗的憂傷，隔著十方三世的懸念，在最深最暗的轉世裏，吞噬了乘願再來的誓言。

想到了這裏，我為了避免同室操戈，又有些像是為了激起同仇敵愾，於是幽幽地說了，「達賴即將成為一個殞滅的象徵，就像溥儀走出了紫禁城，一個延續了兩千年的天朝在革命情懷裏幻滅了；同樣地，歷史上具體而微的復辟、袁世凱稱帝、日軍壓境、軍閥割據、北伐統一、兩岸分治，也都將一一實現，所以烏金噶瑪巴取達賴喇嘛而代之，也將如民國肇建於一個瀕臨崩潰的帝國一般，是一個躲不掉的歷史進程，其中不乏革命的血腥，當然也有在革命情感中醞釀的實力茁壯。尋找這個方向是達賴喇嘛一生的奮鬥目標，更是西藏流亡政府在印度的達蘭撒拉亟力向全世界尋求確立的政治認同，因為這麼一個流亡政府不能永遠出亡，這麼一個宗教傳承即將在達賴喇嘛的手裏式微，而散居全球的藏傳佛教子民已經失去了孕育其宗教情操的土壤。」

妳順著第二十八號，卻一起歡呼了起來，「這是已經渙散的藏族爭取生命共同體存在的掙扎。不幸的是，要讓達賴來完成這個尋找的任務幾乎是不可能的，因為達賴的傳承本身即是締造這個變故的原因，而要倚賴流亡政府官員來尋找一個方向也是不可能的，所以以宗教領袖來維繫一個失其土壤的宗教情操可能是唯一的管道；雖然離散造成了很多缺口，但耽溺於宗教氛圍的信徒仍舊看得見一個團體在遙遠的外國土地上散發出共同體的感受，於是為了得到足夠力量，繼續維持一個卑微的願望，期盼有一天，這些破碎零散的努力能夠匯聚為一個綿密完整的防禦力量，阻擋來自四面八方的侵犯，然後瓦解中國共產黨密不透風的防堵，就成了太錫度說不出口的任務。」

我對妳的怨言就是從這裏開始的，因為我覺得妳故意與第二十八號站在同一陣線，來對抗我與第三十號，以令太錫度與夏瑪巴勢鈞力敵。第三十號也聽了出來，不免埋怨妳的多事，於是不痛不癢地接著說，「我們都是流亡於外的弟子，但是觀察這麼一個局勢，也都知道這麼一個任務幾乎不可能完成，更何況是生活於其中、呼吸於其中的『噶瑪噶舉』弟子了，不止切身，更因為達賴年邁體衰，而有了急迫感。這裏面因利勢導的事件頻傳，鋌而走險的故事也時有所聞，但是隱藏得最為深邃、最不能在宗教內義裏自圓其說或得到諒解的，就是大寶法王十七世的轉世認證過程，而最戲劇化的當然就是太錫度直截了當地以『孔雀信』來敘說文字呈現的本身就是因緣聚合的『虛幻體』。」

我聽不出來第三十號是在批判太錫度的躁進還是贊揚妳維護第二十八號的果敢，只好小心翼翼地試探著，「這個轉世認證過程的確疑竇很多，坊間很多著作也持續在這一方面繼續挖掘新的材料來做『歷史性』的研判，就像藏傳佛教本身在另一個更大架構上追求民族認同的階段性成就。」

這個模糊的說法果然讓彼此的猜忌舒緩了起來。我看到一個轉圜的契機逐漸形成，心裏有一種說不出來的快慰，於是趁勝追擊地說，「『階段性』本身的說法就是片面、有缺口的、或留待未來世繼續彌補或完成的、甚至是徒勞無功的託辭，當然很多政治事件的衝突，在天長地久的衍生裏，其實都是微不足道的，但在發生的當時卻令人錯愕驚惶，甚至因其錯愕驚惶而起了不同於往日氣定神閒的政治判斷，進而導致一連串的錯誤決策與舉措。」

第三十號終於按捺不住了，「我這麼說罷。很多政治事件都是日後抽絲剝繭才回憶起來，然後才能還原事件本身的真相，但因為這麼一個錯誤的政治事件所衍生出來一連串的政治事件不可能一一還原，所以只能將錯就錯地往未來世發展下去，其因即政治原本就只是一個心理層面較為低俗的羣眾反應，亦即低俗的同緣共業。」

第二十八號似乎不領妳的情。「錯誤？暫且不說這是不是一個政治事件，但是究竟是誰說這個事件是錯誤的？還是有證據證明這個事件是錯誤的？再說了，是甚麼樣的心態讓你們將政治與『低俗

的同緣共業』劃上等號？」他的質詢讓妳有些難堪，但妳再怎樣，都不應該壓抑第二十八號，更不應對噶瑪噶舉的傳承，說三道四，因為妳以「物」的邏輯來論認證，讓佛弟子很難堪，「就算這樁認證事件是椿政治事件罷，一個洞燭機先的政治人物必須掌握這個千載難逢的時機，在一片混亂的場面裏先發制人，進而製造出一個不能挽回的政治勢動。這個『機先』就是以幾制勢，是唯一能讓別業操控同緣共業的著力點，在『勢動』未動之前看到『幾』的微動不動，等到勢成，一切就已經遲了。這個『勢』是一個同緣共業的力量促成，而這個『幾』卻是別業的個人力量，有著還原『幾者動之微』的渾淪不動之勢。這就是為何我說，處心積慮尋找一個轉世孩童或一個足以荷負傳承的接班人，都不能不說是一種往下流淌的思維運作，就像『藏識』的往下奔流，而且愈是爭論，離『如來藏』愈遠，庶幾乎可謂，『真假』的論說一出，其真亦假，其假也真；唯有在這個基礎看噶瑪巴的傳承之爭，才能對佛法產生信心，否則連佛子都如此執著於傳承的真偽，『如來藏藏識』豈不只能為『藏識』？」

妳說完這句話，第二十八號就走了，而且從此再也不見蹤影，但大寶法王的傳承卻因此換成了「物」的論證，當然認證風波也成了「心、物」辨證的焦點。我很矛盾。說我一點沒有抗拒「物」的認證是不對的，但說我身為「噶瑪噶舉」的弟子，所以只能接受「心」的論證，也是不對的。

我曾經不想去接觸，尤其不想在了解了認證的分歧以及種種事跡背後所隱含的政治意義以後，還去探索「心、物」孰是孰非的問題；這當然是因為我此生此身的經驗只有「噶瑪噶舉」的記憶，我也不想知道其它與「噶瑪噶舉」無關的事物究竟有甚麼神祕，但緣起的奧祕就在這裏，一波一波原本事不關己的傳聞開始傳了進來，也開始在心裏激起回響，包括我不想知道或我不想聽見的故事，而我自己反而變成了一個因緣裏的影像，似有還無地與周遭的變化一起生起變化；我曾經刻意置身於外，讓已經起了變化的因緣沉澱下來，更讓還來不及生起的變化不得生起，但是我發覺我自己已經開始以「物」的邏輯去尋找「活佛轉世」的意義，於是生活上就照映出來一個沒有傳承的影像，但思維上卻孕育起一個可以上下求索的形貌，而「離四句如」的想法也就愈發鞏固了。

四、四　「天地壹壹」

這個意欲在自己的思維裏「上下求索」的思維糾纏得我極深，以至我的寫作也出現了瓶頸。我對一切都失去了興趣，但對自己失去了「噶瑪噶舉」的關懷，甚為不安，對自己質疑「活佛轉世」的意義，更覺得自己褻瀆了自己的信念。我不得不說，我們的同門情誼就是因為妳的攪和才破滅的。

這一切失去信念的掙扎當然始自第二十八號的批判，但奇怪的是，第三十號絲毫不受干擾，而為了抗議第二十八號的離去，他對妳卻不耐煩了起來。我知道他害怕我受了妳的影響，而影響了我對夏瑪巴的「信念」，更害怕我受了「物」的邏輯的影響，而失去了對「噶瑪噶舉」的「信念」，所以一有機會，就跟我闡述夏瑪巴轉世的菩提心與對「噶瑪噶舉」堅貞不二的信念。

我當然知道他的用心，但卻不想把希望寄託在別人身上。我說不清這裏面的矛盾，好像是害怕第三十號在敘述的時候也失去了信心，或因為自己的說法不能自圓其說，而讓我影響了他的忠誠；我的恐懼來得莫名其妙，亂七八糟的夢境又再度生起，或許這是因為我住進了小石屋以後，維護石屋的溫馨已經凌駕了我維護夏瑪巴的信念了，所以經常顧左右而言它，皺著眉頭阻止第三十號滔滔不絕地說個不停，尤其那種挖根掘柢的說法，讓我有一種「天地俱毀」的感覺。

他聽了，嗤之以鼻：「天地尚不能久，而況於人乎？」

我不想聽這種文謅謅的詞句就說了：「我知道，你就不要說了罷。」

他不以為然，「不，不。你以為你知道，但其實你不知道。」

我有些埋怨他的自說自話：「我們都是夏瑪巴的弟子，說來說去當然不會說夏瑪巴的不是。」

「你的意思是說，正因為我們同是夏瑪巴的弟子，所以不能談論夏瑪巴的傳承？」

「是這個意思罷？你不就是想說，從事於道者同於道嗎？」

「我沒有那個意思，我也就是想說，在我們的『藏傳佛教』裏，『忠誠』是很重要的，是學人唯一能夠與『上師相應』的契機；沒有了『忠誠』，信念也就被摧毀了，而信念被摧毀了，學人也就成了孤魂野鬼，不止沒有根，連同門兄弟也將唾棄你。」

我聽著就皺起了眉頭：「你不要再說了。我不是不知道，只是懷疑『忠誠』被我們所忠於的人褻瀆了，所以一旦他們失敗了，我們也就垮了。」

第三十號拂袖而去說：「說到底，這還是一個信念不足的問題，更因其信念不足，乃有了不信的缺失，遺憾的是，『信不足』而後『不信』，終將導致『忠誠』的崩亡，因為『信念』與『忠誠』也是一個推予著一個衍生，與『上師相應』必須直溯而上，卻是背道而馳；這是你作為夏瑪巴弟子的一道坎，任誰都沒有辦法幫你，甚至比堅信太錫度的第二十八號都來得凶險。」

這句話說完，第三十號也一去不回了。我聽了鬱悶極了。從第三十號離開小石屋後，我的眉頭就沒有鬆開過。我當然抱怨妳，連走出石屋都失去了興致；雖然佛經還是照念，咒語也沒有忘記，但那個脫逸卻又未脫逸的心思，讓我老是覺得第三十號臨走前所說的凶險一直在小石屋裏存在著，乃至形成了一股綑縛共浸的氛圍，與黑夜交織為濃濁不化的苦澀心情。

妳看著就說了：「汝自脫逸猶未逸，吉凶未卜還壹壹，何當共浸綑縛裏，卻話吉凶未卜時。」

我聽不懂這裏面的玄機，看著泫墨欲滴的黑夜，好似想重新逃入夢境，於是裹著黑暗抱怨著：「說甚麼呢，這麼文謅謅地，跟第三十號呼應嗎？」

「第三十號？他沒名字嗎？你是以『數目次第』的物理性存在來取代名字的總持意義嗎？」妳噗嗤一聲，「我們暫且將『忠誠』擺在一邊，我先問你為何以『數目次第』來取代名字？」

「沒有啦，我只不過以『數目次第』肯定『噶瑪巴』存在的合理性與轉世次序，並說明『噶瑪巴』在轉化的過程中，從教團的關係、組織與行為模式所糾纏出來的意識去總持『噶瑪噶舉』信徒的行為與情緒背後的價值觀念，所以用『數目符號』呈現其歷史的連續性。」

「不過你知道嗎？『數目符號』只能使得相關的人物性格薄弱化嗎？」

「這個我知道，我們仨人不以名稱化、特定化來支撐，其實也正是因為在『噶瑪噶舉』的傳承裏，輾轉三世的弟子所展現的都是真實的經驗，但卻不急著彰揚已經鬆動的『自我』。」

「是嗎？那麼『活佛轉世』以特定的轉世數目來凸顯活佛的名稱，豈不是過份彰揚？」

「話不能這樣說，『活佛轉世』以其『名稱』與『數目』顯示一個綿密主題與不可替代性，並因其單一，所以可以幫助行人凝聚此生此身的有限資源，早日成就，脫離輪迴，同時也可替行人承受業緣的侵擾，使得所有干擾修行的惡緣都被排除在『傳承』之外。」

妳搖了搖頭。「只不過這麼一來，行人的『創造性思想』與『意識擴張』也就被束縛了。」

我點了點頭。「這倒也是，在『活佛轉世』的教團裏，行人的『想像空間』不可能太大。」

「但是『佛學』其實是很活潑的，甚至普賢菩薩也以『創造性思想』鼓勵行人走出『佛學』的『理論敘述』，以『創造性思想』突破『思想』在『思想』裏的束縛。」

我再次點了點頭。「妳說得不錯，這也是為何十七世噶瑪巴的認證出了問題以後，我不想屈從於一個虛假的『忠誠』，反倒印證了第三十號所說的『信不足焉，有不信焉』。這其實冤枉了我。我只不過想從『孔雀信』的文字愚弄走出，去尋覓一種可以直截進入『噶瑪巴』認證的方法而已。」

妳再次搖了搖頭。「不對不對，你在這裏的用心很深邃。你深知自己信念不足，卻又不想陷於『信不足焉，有不信焉』的窠臼，於是以『數目次第』一個推著一個敘述，更以顛倒『數目次第』來說明自己有直溯而上，與『上師相應』的信念；這是你以『第二十八號、第二十九號、第三十號』的次第來敘述『噶瑪噶舉』的傳承，卻又以『第二十八號、第三十號、第二十九號』的逆轉次第來說明『信念』與『忠誠』的不可頑執。你所不知道的是，就在這逆轉的幾動裏，『自我』卻被執取了。」

我嚇了一跳，「妳誤會了我，我沒有這麼深的用心。」

「是嗎？這也沒甚麼了不起，你不要不敢承認，對你們來說都一樣，不是甚麼凶險的事情。」

「妳不要因為維護我，而屈解了他們倆人，我對他們的『忠誠』其實很羨慕。」

「我沒有維護你，只是勸你不要妄自匪薄。你曾經說，你離開祖普寺固然是因為書記的驅逐，但卻是因為第三十號不能忍受夏瑪巴的受辱。這沒有問題，有問題的是大家在一個隊伍裏繞佛念經，從來也不知自己排在第幾號，而且號碼隨著雜役的變動而天天變動，誰又能記得清這個號碼那個號碼究竟是在哪個時日有這些號碼的數字意義呢？」我正感錯愕時，妳又說了，「你處心積慮把這麼一個數目次序凸顯出來以建構一個相續離開祖普寺的次序。這本身就是一個敘說『佛、苯』順逆瑪尼轉的轉動方向的玄機。這還不算，因為這個數目次序的營運，你竟然真的相信你們仨人因為排在一起，而感情篤實，或在哀傷之餘，竟然相信彼此促使了你們離開祖普寺的根緣。」

我有些茫然了，卻聽妳繼續說：「你這個第二十九號根本就是假有的。當然在這麼一個假有的第二十九號下，一段時空重疊的共業匯聚就混淆了，然後一個『二十八、三十、二十九』的離開祖普寺的順序就造作出來，但其實是胡編亂造。造就造罷，不料你還當真了，真的有意以這個故事呈現來營造一個顛倒數目次第的玄機，然後藉著這個假有的數目次序來破除數目現起所隱涵的時空次第。」

我整個人都懵了，妳卻毫不留情地批評著。「這當然只能說是自說自話，不料這個有心的安排愈演愈烈，不止陸續在你的文字敘述裏產生了極大的作用，而且逐步埋下伏筆，在一些分章斷句裏，一鼓作氣地將這個顛倒『數目次第』的曖昧，一舉演變為活佛轉世在『眾緣不和合』裏的不確定性；認真來說，『活佛轉世』卻無法得到眾人的認同，也只不過是諸行乖違的具體顯現罷了。你應該老實承認，就算你們曾經一度在念佛的隊伍裏呈現一個『二十八、二十九、三十』的形式空間，這個無意間造就的形式空間卻早在同修們頻頻進出隊伍的瞬間給改變了，絕不可能一直都不曾改變，再說你們的分別離去不是一體呈現，所以更不能有一個『二十八、三十、二十九』的離開祖普寺的順序。」

四、五　「立截急湍」

憑良心說，妳的這番論說整個瓦解了我對「後寧瑪」轉入「噶當」的信心，不過妳又鼓勵我，不妨將我所營造的假有數目次第當成真的，反正文字也是假有的；妳輕描淡寫的說法，逐漸使得我的筆觸經常有一些莫名其妙的懼怕，我更不知如何讓「後寧瑪」回溯至「前寧瑪」、再轉入「苯教」，所以我只能說，在這些我沒有辦法辯證的資料裏，我只能如實地呈現一切有關大寶法王的認證爭論，不幸的是因為我的盡情紓發或書寫，我無法顧及這些文字將在未來世造下何種業緣或製造何等混淆，甚至有可能阻礙部分「噶瑪噶舉」弟子的進修，我更因為太執迷於文字的敘述，而違背了當初我執意以「入文字」的方式來讓同修們了解「文字承載思想」的詭異。這點我想我是必須在未來世揹負相當的果報的。關於這點，妳總是顧左右而言它。「外頭有咩咩的羊叫聲。」

每次妳一說這個，我就從石屋跑出，摸索於石屋外面的黑暗中，而每次也都發現羊圈裏的羊隻老老實實地呆在羊圈裏。前幾次，我不怎麼在意，但次數多了，我就覺得妳在耍弄我，再然後，我就充耳不聞，一動也不動了。妳看我不動也不動聲色，只是重覆著同一個單調的說詞。「外頭有咩咩的羊叫聲。」不止說詞單調，連語氣也不見起伏。

終於我按捺不住了。「喂。妳不要老是說這種沒有意義的話。」說完，我卻發現妳是認真的，於是就勸慰著妳，「屋外黑漆漆的，不會有走失的羊。」我瞧見妳豎耳聆聽的模樣，就皺起了眉頭：「妳不要擔心。妳只要提防自己將山坡上那些遺留下來的羊糞蛋裝進心裏去。」

「但是外頭有咩咩的羊叫聲。」妳一邊從火爐旁擡頭說著，一邊卻往爐裏塞進牛糞餅。

「外頭沒有羊叫聲，是妳的心裏有咩咩的叫聲。」火爐裏忽然熾旺起來的火光宛如波波抖動的紅綢，照亮著妳紅透了半邊的臉龐，焦慮地瑟縮在一角喘息，輝映著窗外一片闃黑。

「是嗎？不會吧？」那個誠摯的語調不止吸引了我望著妳的狐疑表情，而且還不自禁地也凝神傾聽窗外的動靜；但窗外除了蒼穹嗡嗡的聲音以外，萬籟俱寂，連蟲也沒叫一下。

因為妳的不安，我就走到小石屋的門邊，靠著門坎假寐著。「外境寂滅，不見動靜。」

妳倏忽坐直了起來。「咦？當真是我的心裏有了迷失羔羊的叫聲？這就難怪我這一陣子老覺得心頭恍惚，晚上睡不安穩。」

「放下罷！放下了，妳就睡安穩了。」我覺得我對妳的不安要負點責任，於是決定趁這個機會跟妳條理分析這個不安的尷尬，當然我說得很含蓄，「妳暫且不要管數目是否假有，先將祖普寺那個旋轉不已的念咒隊伍忘掉，然後忘掉那兩位編號二十八與三十的同修們，甚至連他們前後包夾我這個二十九號也得忘掉，然後妳就不會捲入夏瑪巴的存在意義與噶瑪巴的辨證糾葛了。」

我見妳搖了搖頭，猶豫了一下說，「是不想忘，還是不能忘？」

妳仍然搖著頭，於是我決定就「數目假有」的意義來陳述我心中的疑惑，「我發現妳自從上次質疑了數目的假有以後，就開始翻閱供龕旁的《易經》，也不知妳到底在找些甚麼證據；其實這三個號碼的糾纏有若『中、假、空』的旋轉，恰似一個等邊三角形，從任何一邊的中間切下，都是相同的三角形，而其交點正是那個圓滾的圈的中心點，很難說有前延後續的關係，卻只是一個不斷銜接不斷旋轉的圈圍，四面擴散起來，就是一面雪山獅子旗，也可說是『師子佛』的象徵。」說完了這個有些摸不著邊的詮釋，我不禁對自己的文字能力得意了起來。「妳用這個觀念來觀察我們那個緩緩前行的念咒隊伍，由一而二，由二而三，而兩個號碼倚中對稱，就不會再質疑數目的假有了。」

不料妳聽得不耐煩了，只幽幽地說，「你的用心比他們都深，他們只有信念，你卻除了信念，還有一個想融合別人的信念的動機，而且為了隱藏自己的信念，你不惜拋棄經典的用詞，以不落痕跡的方式將信念挹注在日常的作息上；饒富趣味的是，多年前當你掙扎不出自己的佛言佛語時，你也是這樣隔著門坎跟我說話，或趁著我沉思的空檔，跟我談論文字的假有。」

「是嗎？或許是因為我那時受筆下的文字所困擾，現在卻受數目所困擾罷；但是不管『文字』或『數目』，或許只是因為這兩個困擾都有同樣的哲學意義罷。」

「說穿了，『文字』與『數目』的困擾都緣自『時空』的混淆，甚至緣自『因緣』的混淆。」

「這個我知道，世親菩薩曾經將『數、時、方』與『名、句、文』歸納於『心不相應行法』，然後由『有為法』的論說，過渡到『無為法』的體悟。」

妳「嗤！」了一聲，劈口就說：「你有這樣的理解，就不應該以數目字來向我解說『空、假、中』的問題，尤其不能以『第二十八號、第二十九號、第三十號』來詮釋你們三位『噶瑪噶舉』弟子的因緣糾葛，甚至『噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度』三人的認證風波。」

「喔？」我有些緊張起來。「這怎麼說？世親菩薩的理論，我弄得很清楚，但或許因為我是個『噶瑪噶舉』弟子，所以在引申方面，反而看不見自己所承襲過來的『因緣』了。」

「或許旁觀者清罷，其實這裏面的意義並不是那麼地複雜。首先我從來不在『文字』上拘絞，其次我是個『苯教徒』，所以我沒有種種後來發生的『活佛轉世』的困擾。」妳提綱挈領地將論說的基石先做了澄清。「從這裏開始，你就知道，我比較能夠走出後來的『梵文、藏文』轉譯的困擾。」

「妳是要顛覆整個『藏傳佛教』的傳衍？」

「我沒有這個意圖，更何況世人現今只知道『格魯、噶舉、寧瑪、薩迦』的派系，卻忘了這個傳承都緣自『前寧瑪』，而『前寧瑪』卻承襲自遠古的『苯教』。」

「沒有人否認『藏傳教派』之肇始緣自『苯教』，這點妳不必過慮。」

「我過慮了嗎？我只是聽你不止一次地講，『因緣』的回溯不能一個推著一個往上推予，以其推予有一個物理性的慣性作用，必因其推予而向下奔流，故其回溯只能直截與源頭聯繫，不能戾出，亦不能曲行；只不過，在你的詮釋下，這麼一個既牢固又曳長的把引一下子就銜接了印度佛學，不止置『苯教』於不顧，更徹底將『苯教』所承襲的『象雄文明』與『波斯文化』連根鏟除。這與你一直強調任何人一旦歸屬了『噶瑪巴、夏瑪巴』的派系，則不可能是『噶瑪巴、太錫度』的傳承，其實是同樣的思維，在認證的分叉處，整個將『噶瑪噶舉』的皈依境分開了去。」

「喔，妳說得對，『苯教』與『藏傳佛學』絲縷牽連，不止『格魯』本為『噶當』之一支，連『噶舉』也是為了徹底從『波斯拜火教』走出，才有了所謂的『口授傳承』，但也因其『口授』只能是『梵藏』互譯的佛學，所以緣自『象雄文明』的苯教反倒不顯了。」

「是呀，『前弘期』的歷史在一百多年的滅佛期間，令整個『前寧瑪』消失於無蹤，苯教自然也就不振了，這不止是苯教的不幸，也是藏傳佛教的不幸。」妳似乎執意將這段吐蕃歷史說個明白，「印度文明與波斯文明之對決，以現今在全世界流傳的『藏傳佛教』來看，當然是『印度文明』大獲全勝，這是蓮花生獲得歷史地位的『後設』意義，但並不一定具有『歷史證據』。」

「這聽起來好像又是個『後設敘述』的詭譎？倘若如此，以現今的『藏傳佛教』去看這段歷史或『非歷史』，我們又將如何找出『象雄文明』甚至『波斯文明』對吐蕃文化的影響呢？」

「從雪域的地緣環境去看『文明』對吐蕃的影響，其實『波斯文明』比『印度文明』更具影響力。這對全球文明由『兩河流域』起源的理論來說，深具說服力，以吐蕃的『遊牧』根性來看，這個理論也講得通，這不應該有爭論，有爭論的是為何緣自『波斯文明』的『象雄文明』消失了。」

我聽得一頭霧水。「這與『活佛轉世』有關係嗎？」

「怎沒關係？你不是說，『離四句』不在因緣本身了解『幻予不二』的糾葛，而在轉『予予、予幻、幻予、幻幻』的『四句』曲從，直溯因緣不生的景況嗎？」

我還是沒聽明白。「是呀。我是說過『離四句』的『句』不是『名句文』的『句』，但這個與『活佛轉世』有關係嗎？」

「我們這麼來看罷。『象雄文明』是『印度文明、波斯文明、中土文明』等三大古老的文明在雪域上『函三即一』的具體顯現；但因為『拜火教』的崩潰，使得『象雄文明』隨即瓦解，於是三大文明分崩離析，然後影響『象雄文明』最劇的『波斯文明』消失了，於是雪域就只留下『印度文明、中土文明』對吐蕃進行了很多世紀的『二而不二』影響。」

我不得不辨白了。「這個所謂的『中土文明』在吐蕃的『文字決議委員會』做下『以梵文為基造藏文』的政治決議以後，不是也隨即瓦解了嗎？」

妳莞爾一笑。「話雖不錯，但是這個『文字決議』的背後卻是因為整個吐蕃的文化發展已經被『吐谷渾文化』所侵蝕，所以為了避免與『中土文明』有進一步的瓜葛，『文字決議委員會』才做下『以梵文為基造藏文』的政治決議。我必須強調，這是個『政治決議』，沒有『歷史根據』。」

四、六　「茫夜覺夢」

我不以為然了。我知道「歷史根據」還是有的，就是始於這個「文字決議委員會」發覺了西去天竺求經的玄奘，因為取道西域與中亞，所以第一本著作《大唐西域記》所描寫的風土人情，無形之中就阻礙了吐蕃民族活動的「行為、表情與語言」的敘述，然後他應承唐太宗的要求，再以梵文翻譯《老子》，卻因為一段破除婆羅門教裏一個「事火為道」的經驗，在「華梵對勘」』的詭譎裏，以第二本著作直截呼應「波斯拜火教」的思想；這段時間，這兩本著作離吐蕃滅了吐谷渾的西元六六三年不遠，也有了十五、六年的流傳，所以就令「文字決議委員會」有了警惕，直截以「梵文」包融同屬「印歐語系」的「象雄文」，然後就有了今天的「藏文」。

想到了這裏，我就說了：「與其說『象雄文明』消失了，還不如說『象雄文明』整個被包融在『印度文明』裏。」

「是呀，所以你也認同『中土文明』對吐蕃的影響，於『藏文』諦造以後就逐漸式微了。」

「似乎如此，但我還是那句話。這個『吐谷渾文化』與『活佛轉世』有關係嗎？」

「這怎麼沒關係呢？這個『吐谷渾文化』不就是老子承襲自《易經》的思想嗎？」

我一愣。「那又怎樣？誰也不能證明『老子思想』與『活佛轉世』有關。」

妳有些不開心了。「我目前沒有辦法證明，但老子與『拜火教』絲縷牽連，而吐蕃於滅吐谷渾之際，整個將『吐谷渾文化』帶回雪域，卻有歷史根據，這個『歷史根據』可比起蓮花生掃盪羣魔的模糊敘述要可靠多了，但因為後來的『藏傳佛學』的影響，反而不能敘述了。」

我聽出了玄機。「所以妳想以『後設敘述』重新建構『波斯文明』對雪域的影響？」

「也不是。我只是想說明『吐谷渾文化』是重新認識『活佛轉世』的關鍵。」

這次換成我嗤之以鼻了。「這可說是『後設敘述』引申的極致了！」

「喔？」妳兩眼望向石屋的外面，久久不發一言，然後輕輕地說：「這不是『後設敘述』，而是說明人世間的事物沒有一件是從天而降的，都有其發展的軌跡，『活佛轉世』亦然。」

「是嗎？妳是說『活佛轉世』緣自『吐谷渾文化』，而『吐谷渾文化』緣自『老子思想』，但因『老子思想』與『波斯文明』絲縷牽連，所以『活佛轉世』實為『象雄文明』的具體象徵？」

「可不是嗎？緣自『波斯文明』的『象雄文明』其實一直在雪域存在著，只不過改頭換面，而以『苯教』的形式流傳了下來，所以『藏傳佛教』的內涵雖然緣自『印度文明』，但其多種形式存在其實緣自『波斯文明』，『活佛轉世』也是其中之一個形式，此之所以強勢的『藏傳佛教』雖是西藏文化的內容，但弱勢的『苯教』卻是西藏文化的表現形式，就連『瑪尼轉』、『瑪尼堆』均屬之。」

「我現在總算聽明白了。妳繞了這麼一大圈，不就是想說這個『內容、形式』二而不二的具體顯現，使得『藏傳佛教』永遠擺脫不了『苯教』的影響，而這個才是第一世噶瑪巴創建『活佛轉世』制度的意義，以令『象雄文明』永遠存在於一個『印度文明、波斯文明、中土文明』交織出來的文化傳衍，而『易經思想』就是這個文化傳衍的核心思想。」我總算將妳的論點總結了起來。

「難道不是嗎？難道你們仨人不就是現身說法，以『周易上經』的最後三卦『大過、坎、離』來說明『第二十八卦、第二十九卦、第三十卦』轉入『周易下經』的具體運作嗎？」妳指著那本擺在佛龕裏的《易經》說，「自從你第一次跟我說，你們仨人在祖普寺的念經景況，我就覺得蹊蹺，因為

你們在隊伍裏的次序隱藏了《易經》的卦序玄機；有了這個想法，我就開始在《易經》裏尋找根據，然後我就發覺了你的意圖。」

我跳了起來。「我沒有這個意思。我連『易經思想』都不懂，怎麼懂得這中間的奧祕呢？」我愣了一下。「再說了，妳說了這麼多，還是沒有解釋『易經思想』與『活佛轉世』的關係。」

「沒有嗎？我說了啊。每一位『活佛轉世』是一個生命呈現，更是一個直溯釋迦牟尼佛的時間系列，但他的存在是一個反應前世與後世的『位置』，所以是一個『時位』；『時位』的觀念就緣自《易經》，是全世界獨一無二的『時空』觀念，以『九、六』代表『屈曲究竟、入其變中』的關係，但沒有後來的『陽、陰』的觀念，只不過在長期的演繹裏，『九、六』被『陽、陰』給替代了，但是認真地說，『九、六』充其量也就是『陽之變、陰之變』，其中以『陰之變』最具統理『易經思想』的意義，因為『易之陰數變於六、正於八』，所以中文象形字的『六』之一字『從入從八』，是一個不具『數目次第』的『數象』觀念，以『九』之『屈曲究竟』來說明數目的綿延不止其實可以以一個『由一至九』的數象來顯現，而『九』數以『五』居中，自『五』摺疊觀之，『四、六』相對，數成於三，至『四』則變，變則分別，別有包之者，包之則併，併『八』為『四』，這個理論根據，是我為何以『陰陽和合』以後的現象來詮釋『原陰的變易內質』與『原陽的不變內質』的原因。」

「陽伏不能出，陰迫不能蒸？」我恍惚了一下。「妳是說『活佛轉世』以其『屈曲究竟、入其變中』，所以不具時間觀念？更因『入』難為象，而『活佛』為虛幻體，故可『入』？」

「可不？『屈曲究竟、入其變中』是《易經》以『九、六』的觀念入其『下三卦、上三卦』的結構，一方面說明『一二三同體』、至『四』則變的必然，另一方面又說明『四』變、即併其所變，所以『下三卦、上三卦』乃形成『六爻』，這就是『易之陰數變於六、正於八』的哲學意涵，也就是說，『活佛轉世』是雪域用一個沒有『易經觀念』的方式來詮釋『時位』的觀念。」

我這下可就沒話說了。「妳這麼一說，好像『易經觀念』與『活佛轉世』還真有關係了？」

妳點了點頭說：「豈不？『活佛轉世』的數目不具『自然數』的意義，只是『數象』，所以其『數』實為『事』，而每一位『活佛轉世』只是以其『事』入其『屈曲究竟』之變，苟若能夠『明其事』，則就掌握了『離卦』的意義，這才是你以『離四句』來演練『第三十卦』的潛在動機，跟一個『第二十八號、第三十號、第二十九號』離開祖普寺的順序，根本無關。」

說到這時我又得要埋怨妳了。妳真的應該了解，第三十號與我同是夏瑪巴弟子的事實使得我在噶瑪巴的認證問題上，必須偏袒第二十八號；但如今第二十八號與第三十號都被妳氣走了，暫且不說這裏的數字是「數目」還是「數象」，第二十八號離去是因為「噶瑪巴、太錫度」的忠誠不容質疑，但第三十號離去卻是因為「噶瑪巴、夏瑪巴」的信念必須堅定，而「忠誠、信念」卻是我尋伺「不破不立」的契機，以確保小石屋的溫馨，卻也因為妳的攪和而讓「習坎」整個落空了。

四、七　「幻予交會」

事情的發展快得令我無法調適，好像就在我還未完全感受第二十八號離去所帶來的徬徨之時，第三十號卻去而復返了。令人不敢置信的是，他帶來了一個晴天霹靂的消息：「夏瑪巴入滅了！」

我一驚，從書桌上擡頭望向從外奔入的第三十號。「夏瑪巴入滅？甚麼意思？」

他跑得上氣不接下氣。「夏瑪巴在德國圓寂了。」

妳我幾乎同時問道：「啊？甚麼時候的事？」

他只看著我說：「就是上次我們在這兒爭吵『信不足焉，有不信焉』的時候。」

我難過極了，還隱隱地有一絲罪惡感，隨即起身拜懺。第三十號見狀，也不跟妳打招呼，轉身就走。

「我現在就回祖普寺，看看還有甚麼消息，怎麼好好地，突然就因心臟病驟逝了呢？」我一直拜、一直拜，拜走了「噶瑪噶舉」也拜走了「格魯」，甚至拜走了「寧瑪」與「薩迦」，以至於緣自

印度文明的佛學思想直截包融了波斯文明的「光明與火」；當然我沒有忘記「口授傳承」，我也沒有忘記夏瑪巴所教持的密咒教義，我更沒有忘記流亡於印度的噶夏政府持續以「精神統一」教條來操控「噶瑪噶舉」，卻全然不顧烏金噶瑪巴以一個轉世於「寧瑪」的傳承結合了「噶瑪噶舉」的身份，而任憑一個「明兩作」的政治決策來左右未來的宗教發展了。

我這麼一拜就沒有了白天黑夜，卻讓跪拜的本身有了「繼明照於四方」的力道；身子在跪拜的過程裏，忽然就輕了起來，然後像一縷輕煙一樣，讓跪拜的身子入了夢境，再然後夢境與現實就重疊了起來。我說不清現實裏的跪拜與夢境裏的身子究竟是如何共同存在，我也說不清夢境裏的夏瑪巴是何時與現實裏的身子結合了起來，我只知道繼續拜著、讓跪拜在最密切最長久的相應裏存在著。

暫且不說我究竟在跪拜的身子裏發現了甚麼，或我在身子的跪拜裏改變了甚麼，這個重覆跪拜因其重覆，使得世間價值都模糊了起來，然後世間萬物皆在自身的存在裏相互重疊了起來，不止相互印證了彼此的存在，也讓彼此的存在扶持了各自的現起，然後一切獨立存在的事物就互離互明，有了彼此認證、共同存在於一個最密切、最長久的「二而不二」的關係了。

是了，是了。這就是「離也者，明也，萬物皆相見」的意義了，是「離四句」在相互勾結蟠繞的糾纏中，互離互明，互見互證的「緣起」。我忽然整個清醒了，這麼一個世間，不論誰說了甚麼，必然有人持相反意見，在大寶法王的認證事件上，密密麻麻的相反意見，那就更多了；我不禁質疑，這麼一座荒山野嶺，如何能容得下那麼多的活佛？連在踽踽獨行的道路上，我也不曾看到過活佛。

第三十號來了幾次，每次看我跪拜著，一聲不響就走了。有幾次，第三十號跟倚在門坎邊假寐的妳寒喧著，一句不搭一句，好像自說自話；我聽著，有些好笑，卻也不想搭理，仍是讓身軀在上下起伏的跪拜中，去解開十方三世在身軀裏存在的意義。

有一次，石屋外面已經闃黑一片，第三十號風塵僕僕地又來了。他也不客氣，抓起桌上的糌粑就吃，然後給自己倒了一杯香濃的酥油茶，就著燭光，窸窸窣窣地喝著。你們倆人都不說話，好像連

互看一眼都嫌多餘，只盯著我這麼一個只知跪拜的身軀，好似我的執著將令昏暗的燭光燦發鐙明；我捉狹了起來，在持續的身軀起伏中，令跪拜動作發出了不和諧的聲響，好似有意打破沉默或只是質疑究竟誰將打破這個死寂。

你們不說話還是不說話。這下子，我在跪拜的過程中竟然就著急了起來，於是那個跪拜的動作無意間也就加大了幅度；當然那種加大幅度的跪拜對不知跪拜或不在跪拜的人來說，是不能理解的，就好像不跪拜的人永遠不會理解為何跪拜會令身子輕了起來或為何跪拜會令身子進入夢境一般，當然夢境會與現實重疊起來，或跪拜將「繼明照於四方」，對他們來說，那就更不能理解了。

然而跪拜的動作加大了幅度或跪拜的幅度加大了動作以後，夢境與現實就分離了。我不禁懊惱了起來。我不能說話，你們不願說話，於是第三十號吸吮酥油茶的窸窣聲就被擴大了，再然後，那個被擴大的窸窣吸吮聲又促使我的跪拜動作加大了幅度或跪拜幅度加大了動作。

這真是沒辦法，小石屋這麼小，聲音的迴盪只能在迴盪的聲音裏加大聲音對心識的困擾。不知過了多久，第三十號放下了已經沒有了酥油茶的空碗，向石屋外邁開了步伐，於是聲音的迴盪或迴盪的聲音就被打破了，而我反而在被打破的聲音裏讓心思又再度回到跪拜的動作中。

跪拜的動作恢復了正常，心思卻隨著第三十號，也來到了門邊；倚在門坎邊假寐的妳仍是假寐著，也不知妳是否欠了身，讓了道，但是第三十號就這樣出了石屋。我看不見石屋外面，卻知他出去以後，在石屋外面呆了很久；也不知是否擔心他不再進來了，還是擔心他進來了還是不說話，我那個已經遲緩下來的跪拜又躁動了起來，或那個已經疲軟下來的動作又加大了幅度。

你們不說話就是不說話，也不知這是第三十號以為我在石屋與妳同居敗壞了戒律，還是僧人在西藏本有的矜持，但你們都不說話，我只好說話了。不過在跪拜中的我覺得我必須終止跪拜來說話，好像不怎麼「如理如法」，但沒有辦法，我如果不說話，沉寂就打破不了，而現在我必須知道外面對夏瑪巴圓寂的反應，於是我乾咳了一聲，「我有些渴了。」

跪拜的幅度隨著聲波的迴盪一下子就遲緩了，而疲軟的跪拜隨著妳起身給我倒酥油茶也終止了下來。在我伸手接過酥油茶的時候，第三十號進來了，但仍然不說話。我窸窸窣窣就著燭光喝著茶，有些懊惱第三十號打破了小石屋的靜謐，或夏瑪巴的圓寂增添了噶瑪巴認證風波的變數。

我故意盯著冒著熱氣的酥油茶，頭也不擡地問，「祖普寺對夏瑪巴的圓寂有反應嗎？」

第三十號如釋重負，接口就說，「當然有。」然後他從兜裏掏出來一份聲明稿，交給了我，我瞧了一眼，看著上面寫著，「第十七世大寶法王噶瑪巴烏金聽列多傑對夏瑪仁波切米滂確吉洛卓圓寂的聲明」，快速地讀了一遍，再轉交給一旁伸長了脖頸、探頭瞥眼著聲明稿的妳。

我說出了心中的哀痛，「到了最後，夏瑪巴的圓寂仍舊得由一百七十年被禁止坐床的『非夏瑪巴』歷史來襯托，然後由達賴喇嘛的重新認證來總結噶瑪巴對夏瑪巴的恩德。」

整晚都不說話的妳指著聲明稿說，「烏金與夏瑪巴曾經在印度會過面，但好像不歡而散。」

我有點抱怨妳該說話時不說話，不該說話卻又多話，於是乾咳了一聲，搶回聲明稿，「祖普寺的看法呢？」

第三十號面無表情地說，「大夥兒大多談著這篇聲明稿，也與烏金噶瑪巴一樣，大多對夏瑪巴的驟然圓寂備感傷心、失望。」

我不停地喝著酥油茶，「這是可以預期的，但夏瑪巴是否願意在一個不和諧的氛圍裏轉世，卻不能預知，就算他願意轉世，他是否願意繼續荷擔大寶法王認證風波的是非，也屬未知，更何況這裏還有一個達賴喇嘛，誰也摸不清他這次將讓夏瑪巴重新回到第十世、還是繼續往第十五世轉世……」

「是呀。」第三十號歎息了一聲，「他暫時安歇於寂靜法界中，種種褒貶也應止息了。」

妳看我咕嚕咕嚕地將酥油茶喝完，又去倒了一杯，一邊說著，「安歇於寂靜法界中的夏瑪巴，能不能庇佑弟子們加強三昧耶戒的堅定呢？能不能令『噶瑪噶舉』停止嚴重的內鬥與分裂呢？讓我先提醒你們，這個安歇狀態是行人等待『活佛轉世』的必須。」

第三十號不搭理妳，卻對我說道，「烏金噶瑪巴只認定十世以前的夏瑪巴為『彌陀勝者』，也就是說他不認同達賴喇嘛重新認證的夏瑪巴是『舞自在勝尊』，這是公然質疑達賴的重新認證了。」

妳不在意第三十號的反應，也對著我說，「如果夏瑪巴轉世，未來世的夏瑪巴還得達賴喇嘛來認證嗎？從這一世的風波來看，達賴喇嘛恐怕不會再認證一位不聽話的仁波切了，但是如果達賴喇嘛不在了，替代達賴喇嘛行使噶夏政權的烏金噶瑪巴會認證夏瑪巴嗎？」

我嫌妳多話了，於是對著第三十號說，「泰耶噶瑪巴一定很想念夏瑪巴，而不會認為夏瑪巴在實修傳承當中無福消受；這是烏金噶瑪巴在不能恆常憶念頂嚴上師、不能關注整體教法與眾生苦樂的情況下，認為達賴喇嘛重新認證夏瑪巴，只是承襲了名號，卻不能夠承襲十世以前的夏瑪巴所帶來的智慧、慈悲與力量的原因，所以泰耶噶瑪巴不會重蹈覆轍，讓達賴喇嘛再度介入夏瑪巴的認證。」

妳忽悠悠地說了，「泰耶也不會讓烏金介入，畢竟他說就算有福得到夏瑪巴，也擠不出夏瑪巴所應承襲的內質，這麼一句諺語『有福得到乳牛，卻擠不出牛乳』，用在這裏，也還貼切。」

我真是懊惱了，「喂。燒茶去罷。怎麼就不知閉嘴呢。」

妳一言不發，只將目光投向黑闃的窗外，一副專注的模樣。「外頭有咩咩的羊叫聲……」

我打住「大過、坎、離」的故事延續：「沒有羊叫，瞧妳那個模樣。」

「我還是聽見咩咩的聲響……」

「沒有羊叫，是風吹過石堆縫隙的咻咻聲調。」

妳仍是狐疑不定，卻有口無心地說：「昔日那些如水波般無窮無盡的事情之所以發生都是因為弟子不夠忠義。烏金噶瑪巴對『噶瑪噶舉』弟子的批評，不是只針對夏瑪巴，對太錫度也是一致的，所以太錫度的態度在等候夏瑪巴的轉世期間就格外來得重要。」妳回頭燒上了酥油茶，對著我又說：「先不說以後的夏瑪巴怎辦，現在的泰耶噶瑪巴又打算怎辦呢？」

我不理妳，只問著第三十號：「祖普寺的同修們有甚麼策略或謀動嗎？」

「就算有，這麼多連作夢都夢不到的嚴重分裂與內鬥早已讓大家都保持緘默了，再說了，書記在夏瑪巴圓寂以後，早已三令五申，說明夏瑪巴的傳承被達賴喇嘛止於第十世，根本就不存在所謂的重新認證，所以叫大家都不得輕舉妄動。」

我忽然想到了：「那麼羊八井寺呢？那可是夏瑪巴的主寺。」

第三十號說了：「是呀，羊八井寺的氛圍哀傷極了。大家都難以置信，長老們也都囑咐全寺院為仁波切廣修供養，如法舉辦七七佛事，祈願仁波切於濁世的是非中得到歇息。」說著說著，他又加了一句：「仁波切太累了，他是在種種的褒貶中累死的。」

我感受了第三十號的哀淒：「他祈願教中的和諧，卻不能容許任何人質疑達賴喇嘛對他的重新認證。他的確活得很苦。」

第三十號有些期盼，但又說不清他的意圖，反倒顯現了一個沒話找話的曖昧氛圍：「暫時安歇於寂靜法界中的夏瑪巴，可能如眾所託，找出一個重新恢復教中和諧的方法。」

妳聽著我們一來一去的對話，再也忍不住了。「可是停止『噶瑪噶舉』的嚴重內鬥與分裂迫在眉睫，不可能去等夏瑪巴的轉世與成長，再說了，夏瑪巴能不能認證或如何認證仍是個未知數。」

第三十號與我都不想說話，因為我們知道妳所說的，的確是泰耶噶瑪巴必須認真處理的問題。我懨懨地問，「八邦寺呢？太錫度以及他的弟子應該有所動作罷？」

「我沒去八邦寺，所以不知道他們的舉措；現在的羊八井寺也來了很多新的喇嘛，對夏瑪巴的忠誠度可能不及以前。這是我最擔心的地方。」

「是嗎？應該不會罷。我在羊八井寺呆過一段日子，寺裏學『唯識』的氣氛不錯。」

「是呀，現在還是這樣。我自己也是聆聽繁瑣名相的『唯識』架構過來的，不過因為『唯識』不像空無一物的『般若』那樣活潑，近年來，我已經不太去鑽研『唯識』了。『唯識顯現』，我欽羨過，拋棄過，研究過，剖析過，卻又本能地自覺，這一切都不能過火，否則我將不是我，夏瑪巴也將

不是夏瑪巴。有時我想想夏瑪巴傳承的顛沛，經常不自知地去質疑我究竟是誰？夏瑪巴又究竟是誰？想多了，我整個人陷入了思索裏，連『唯識』與『般若』都有些懶得搭理。『唯識顯現』講得雖好，但老是在心裏壓著，其實要顯現也不容易。」

「羊八井寺是一個不得了的寺廟。在夏瑪巴滯留於印度的年歲裏，接引、教誨了無數新進者，但是從整個形勢看來，轉世的夏瑪巴好像還是得繼續他的流亡，回不去羊八井寺。」

妳將新燒好的酥油茶端了過來，一邊說道，「我們談不攏。我擔心的是後繼無人，你們關心的卻是轉世的夏瑪巴究竟何去何從。」

第三十號喝著酥油茶，不想說話。我則盯著妳看，不知該說甚麼話。小石屋的爐子旺著，散發著一股沸沸揚揚的生命熱源，於是小石屋就洋溢著灼炙的力量與浩盪的蓬勃，卻迅即消失於死氣沉沉的期待以及瑣瑣碎碎的戍衛裏。

我看著第三十號，感歎我們的共同上師夏瑪巴不具備太錫度成就大事業所需有的氣魄與超逸，於是在需要昂首突進的噶瑪巴認證上就顯得猥首猥尾，更因為夏瑪巴在堅持宗教傳承的正統性裏失去了時機，所以「慈悲與智慧」也無可避免地成了別人手上的私人玩物。夏瑪巴現在潛入寂靜法界了，這樣的堅持如何令深邃的智力、縝密的心思跳出認證的瑣碎呢？而這樣的眼界又如何令廣邈的慈悲、遍佈的信眾超越認證的期待呢？

四、八　「啼雁歸去」

從這個晚上以後，第三十號就不再來了。我天天等，夜夜等，但他不見了。我不知小石屋外的世界是否因為尋找夏瑪巴的轉世孩童又亂了起來，我也不知泰耶噶瑪巴如何在沒有達賴喇嘛的認證下重新指認轉世的夏瑪巴。我需要第三十號給我帶來外面的訊息，但他卻消失了。

缺乏資訊的小石屋像個悶葫蘆。或許是受不了小石屋的沉悶罷，有一晚，在爐前忙著準備糌粑的妳故意沒話找話地問道：「甚麼是『唯識』？」

我從門板的書桌或書桌的門板擡起頭來，停下了書寫，「啊？『唯識』啊？」

「嗯？可不就是『唯識』嗎？」妳停下了動作。「第三十號不是說『萬法唯識所現』嗎？」

「是啊，不過第三十號講唯識，也講般若。他講唯識時喜歡將之與般若靠攏，以證明唯識不是如一般法師所說的『不了義』，因為他以為『了義』或『不了義』完全取決於說法的人怎麼個講法；倘若妳懂『唯識』，那麼妳不難發覺，他所講的『唯識』，的確是自蓮花生傳入『印度密法』以來的一大祕辛。這點是值得肯定的。」

「嗯？瞧你說的。我不懂『唯識』，也不懂『唯識』與『印度密法』的關連，更不知『了義』或『不了義』。不就是『唯識』嗎？有必要這樣東連西扯嗎？」

「妳不是說『萬法唯識所現』嗎？」我知道對我們這些習慣於「辯經」的僧人而言，「唯識」這種論題不提則已，一提就是無盡無止的辨證。「我想當今之世恐怕再也找不到比第三十號更加嚴謹與負責的人了。他研究佛經，從來不依循一個版本，因為他相信翻譯佛經之人不見得對細微的『如來真實義』有充分的理解，於是他不惜在一個過不去的問題上反覆鑽研其它版本，直至貫通為止，當然對煩瑣的『唯識』就更是如此了。第三十號深信，佛說法四十九年，雖然對機不同，說法也不同，但所說的法都是相通的；倘若有一個小地方走不過去，那絕不是佛說法時有了瑕庇，而是翻譯佛經的人不求甚解地讓它溜了過去。」

妳將手裏的糌粑反覆絞弄。「這跟第三十號所說的『萬法唯識所現』不是背道而馳嗎？」

「啊？我說的是他的治學態度。」

「嗯？不是『唯識』嗎？」妳又停下了動作。「既是『唯識所現』，何需鑽研呢？」

「嗯？妳這個『唯識』的詮釋聽起來反倒像是『般若』的領悟。」

妳接不下話了。「有這麼複雜嗎？是不是學佛的人都喜歡將簡單的問題複雜化？」

「啊？不是這樣的。」我站了起來，看著小石屋的旮旯，有一嘴沒一嘴地答應著。「第三十號對時下一般講經的人喜歡故弄玄虛地『以此經解彼經』的態度，非常不以為然，因為大家反反覆覆地解來解去，結果甚麼也沒解出來；或許這些講經人認為，反正所有的法都是佛說的，只要在『大般若經』的領域裏，以《心經》解《金剛經》，或以《金剛經》解《心經》都是名正言順；若能在講解中再加以一段密勒日巴的證悟詩詞，則更是熱鬧無比。第三十號排斥這種作法，堅持在一部經裏將原來的經典意義還原到經典裏。這一來，第三十號吃的苦頭可就大了。」

妳放下手裏的糌粑，開始調製酥油茶。「這是因為研讀『唯識』的關係嗎？」

「『唯識所現』不過就是這麼一說。研讀經典的態度與領悟經典的能力不能相提併論。」唯識所現的石屋結構忽然在我的旮旯省視下瓦解了開去。「我想只要是做過研究工作的人都理解，凡是有過不去的理論，最好的方法就是去找前人發表的論文，再然後找來一段註解，以證明倘若理論有錯，也只不過是因為受了錯誤的導引而已。這個技倆我用了多年，從來沒有出過紕漏，一段段的辨證也就如此這般地建立在諸多前人的論述裏。但是第三十號不這麼搞法……」

妳插了嘴，「嗯？你是說你們同修們之間的『辯經』嗎？」

我有些懊惱妳將我的思緒打斷。「咦？就妳知道得比別人多。」然後瞪了妳一眼。「有一次，第三十號嚴肅地在『辯經』裏解釋翻譯文字不能全信，必需佐以不同版本來探尋翻譯的可能缺失，但遭來全體參與辯經的同修們的抗議。他們的觀點就像妳所說，既然是『唯識所現』，何需鑽研呢？但第三十號卻固執地說，就是因為『唯識所現』，才需要鑽研，以令鑽研本身顯現『唯識』。」

「咦？看不出來第三十號這麼拗執，或許只是不放過任何蛛絲馬跡罷……」

妳朝我搖了搖手裏的酥油茶。「好了，要喝點嗎？」

「嗯？好呀。」我接著妳遞過來的酥油茶，窸窸窣窣地喝著。

「有一天，他興沖沖跑來跟我說：『突破！大突破！』我驚訝地看看他，於是他接著跟我解釋中土的玄奘『唯識』譯本最近由日本的安慧系統裏找出了翻譯的錯誤。我當然聽得烏鴉鴉。第三十號又說，玄奘法師的譯本充滿著陷阱。這是翻譯的陷阱，而不是經義的謬誤。如果學人固執地鑽研這個版本，那麼當然會認同自唐朝以來就已引發的誤解，這是『唯識』被冠以『不了義』的最大冤情。」

「嗯？你是說，幸好『藏文以梵文為基』，所以對煩瑣的『唯識』鑽研，比較不容易犯錯？」

「也不是。我對『唯識』一知半解，對這段歷史的過程更是無力探索；不過我那時以為，如果第三十號認為這是一項突破，那大概是椿石破天驚的壯舉。當然這麼一段小小的對話發生在一個安靜的午後，對整個宇宙的運作絲毫不會引起任何影響，但我清晰地明瞭第三十號或將因此名傳千古，在佛法的傳遞上佔一席之地。當然我這麼說，明顯地有維護夏瑪巴同門的嫌疑，太錫度的弟子可能會因不同的想法，反而認為我肉麻兮兮。事實上，當第三十號在辯經時一本正經地交代這段佛法祕辛時，衛道的同修立即為玄奘說情，大肆抨擊第三十號硬把『唯識』往『般若』靠去。」

「喔？『辯經』也分派系嗎？」

我停下了吸吮酥油茶的動作，惡狠狠地盯了妳一眼，覺得妳真是犀利，老是找到一些別人無法關注的事情。「不是，但是我看著第三十號挨同修們的批評，很替他難過；我知道三、四百年前，在『慈恩宗』調整一面倒的『般若空』鑽研之時，刻意訛傳『三論宗』或許不是本意，但是矯枉過正卻也不是那麼地不可能。我想玄奘當時在『頑空』的氣氛下，立志到天竺取經，他對『執有』其實已經偏頗；因此他在印度選擇師父時，就以『護法』一系為導，反倒忽略了『安慧』一系。如果這個理論正確，那麼自玄奘以降的『唯識』既『執有』又『不了義』，也就不是那麼地不可理解了。

「當然玄奘是中土高僧，我一向對他尊崇有加，但同時我也以為，玄奘深刻明瞭『真實』只有一個，所以當玄奘準備妥當要翻譯那個『真實』時，『執有』的自我經由經驗與認同被檢驗與審核，於是所譯之經變成一個自我的投射；等到他因為翻譯而成了『慈恩宗』的開山始祖，自我更成了一個

外在的對象。於是乎，他愈往裏面鑽研，自我就愈凸顯，『執有的唯識』終於與『般若』分庭抗禮，而『真實』也愈加隱晦起來，這也是為何他執意在臨死前將『大般若經典』翻譯出來的原因。

「這些描述都是我自己揣測出來的。第三十號從沒說過，這點妳一定要先弄清楚。但是我知道第三十號也喜歡『真實』，而且竭盡心力在『局部世間的真實』裏尋找『一切事物的真實』，因此他耗盡一生在『真實的澄清』上努力著……也就因為這份執著，第三十號不止把『唯識』往『般若』靠去，他在講『般若』時，也喜歡引用『唯識』的瑣碎來解析。這本來是椿高難度的技巧，不料因為他的嚴謹心性，『般若』在他的『唯識』習性下也變成了『唯識』；於是抽象意義的『真實』就被具體化起來，而絕對意義的『真實』也相對了起來。

「這可是挺無奈的，因為『般若』一經分析即離『般若』，再分析即成『唯識』。不過呢，第三十號明瞭所有的結合應該都屬於暫時性的，那麼這個『無常觀』應用到『唯識』與『般若』的結合還是成立的，縱然只是稍蹤即逝的短暫；所以他就樂此不疲，經常將『般若』與『唯識』如同濕麵粉般地擰來桿去，逐漸形成一塊堅實的麵團，等待沸水，以下成黏糊糊的瓠子麵。

「我就是看了第三十號的辛勞與用心良苦，才決定以第三十號之志為志，更發願協助第三十號完成他的理想。但不料我跟隨第三十號久了，卻看到了一些不該看的事情，於是在嚴密的佛法裏，我有了掙扎不出來的苦惱。我剛才曾說，第三十號的視野保守、沒有闖勁，因此缺乏創造新局的氣魄；這個說法其實只是要闡明，第三十號沒有樸拙與馴順的態度，但卻沉湎於對同儕過份的苛責裏。」

「咦？」妳質疑了一聲。「不對呀？你這是換了一種說法來說明夏瑪巴對『噶瑪巴認證過程』的執著嗎？還是說因為夏瑪巴與第三十號相應，所以他們的態度都一致？」

「是嗎？」我不以為然，卻也不認為不對。「認真說來，這真是不能怪他，因為他面對著一個分崩離析的『噶瑪噶舉』，腳跨著一個各行其是的猜忌時代，所以我說第三十號只能接引初機，可能因為太煩忙，但其實不是主因，最重要的原因是他的行事風格揉不進一顆砂，嚴謹得令人悸怕，或許

是因為個性，或許是因為經驗，但總是令周遭的人不敢隨意行事。我這可不是隨便亂說的。第三十號對能力比較差的，總是非常有耐心地教誨，但卻也不願或不能賦予重責，倒是不時地指責他們的自發性不夠；能力在伯仲之間的，第三十號則以佛法為標的，對所有的建議拖延，然後藉言要以佛法化去剛強的我執。這種作法有個後遺症，因為佛法高不可測，於是無形中，人人都沒有了辯白的勇氣，更因此造成一種人人分崩離析，有話不敢說的局面；但是他對能力比較強的同修們或類似太錫度的對立團派的作法就直截了當，那就是他不惜一切力量進行防堵或背棄，一副不信任、不合作的抗拒態度。他經常說他是佛油子，甚麼事情或詭計都見過，因此杜絕了一切紛擾。這無形之中也形成了一股支撐夏瑪巴的中流柢柱的力量，或許我應該說，夏瑪巴所遭受的種種屈辱，導致第三十號的嚴謹與不妥協的態度。這兩者互為表裏。」

我講到這裏，故意停下來，吊著妳的胃口。「第三十號在同修之間勉力建立一種師生關係——一種同修崇拜第三十號的威權關係，或一種同修從心底誠懇地服從第三十號的關係。但是我想這裏的毛病也就出在他只把關係建立在師生之上，而沒有了包融；這就有如他刻意造成師生的對立，而不願融合師生的互補互成，說穿了，仍然是『我慢』在作祟。

「妳應該明白我非常不願批評他，但有一天，我靜讀密勒日巴的詩歌，忽然讀到一句：『說法不修成我慢，繼子不養成怨仇。未經傳授之經書，徒增身心之負擔；欺誑大言之說教，如戴枷鎖有何益？』我剎那之間恍然大悟。這是我第一次對第三十號生起離棄的念頭，當時我自己並不知覺；那個念頭很輕忽、模糊，但是一旦倏忽浮了上來，就再也褪除不去了。但妳不要弄錯，我有了這個念頭，其實很難過，畢竟大家都是夏瑪巴的弟子……

「我這個心態在辯經時也是一樣的。所以我經常想嬉鬧地將枯索的理論沖淡嚴肅的氣氛，同時將艱深的思維再往上推一層次。於是有的同修就抗議了，他們不止想替第三十號解圍，或替第三十號解答，或只是不滿我的挑釁行為。其實第三十號並不需要他們的幫忙，他對所有的問題都有答案。他

之所以不願將思維往上推一層次，只是體恤同修無法消化吸收。我當然看不到這一層思緒，於是一個勁地往上推移，所以也就遭來了第三十號的批評。」

說到這裏，妳忽然又打斷了我。「我可以對著神龕裏的菩薩詛咒，我是真的聽到了羊叫……」

我正講到興頭上，就帶著譴責的語調說：「喂！妳怎麼老是扯不清楚？羊都回自己的羊圈了，沒有羊叫！」

「這絕對不是幻覺。會不會有迷途的羔羊陷在我們的羊圈裏？」

「這樣的圈圍哪能叫作羊圈呢？它只是一片殘壘……」

「是呀。土墻圮毀，磚瓦零碎，這些都是人類活動的跡象，但並不一定就是一個歷史證據。」

「妳是想替第三十號辯解些甚麼嗎？妳不必以神龕的菩薩詛咒，可以直截說，更不要以羊叫來諷刺我。我的意思不是說第三十號的佛學造詣只能夠接引初機，而是說他的做法出了毛病。」

「喔？接引初機？這是祖普寺長老們交代他的任務嗎？」

「可不？因為他的佛學造詣出類拔萃。對這點，我知之甚深，因為我老跟著他，趕也趕不走；雖然我跟得緊，卻又若即若離，這原因很奇妙。一方面這是因為我以為他說的佛法，迄今尚未發現有哪位長老或同修比他高明，另一方面我總覺得他太煩忙，因此令一切因緣都不像是水到渠成，而處處顯得勉強。妳是知道的，我們學佛的人都得講緣起，於是我老覺得納悶。雖然接引新進仍然是個崇高的志向，但是第三十號的智慧與目標卻因此有了偏離；他自己相當感慨，因為他不願意永遠只面對著初學者，而希望他所接引的初學者能在他的指引下循序漸進，並逐步一窺佛學之廟堂，所以經常勉為其難地在初級教材裏添加了高深的『般若』觀念。

「第三十號的菩提心著實令人感動，但其實這也正是問題的所在，因為我感覺第三十號所引渡的初學者所接受的比應該知道的多了一些迷惘，而有若過篩子撿剩下來的零星後續者卻因前無出路而陸續求去。這多少就暴露了第三十號苦心策劃的教學方針無計劃與教務執行的無組織。我很焦急，也

請他有個周詳的計劃，否則長久以往，這個在書記嚴密控管的祖普寺必將黯然失色，因為新進者只要稍一成熟，立即頭也不回地離開這個培養慧命之寺廟，而迫不及待地各自奔走江湖去了。

「江湖險噩呀。第三十號不止一次苦口婆心地勸著，你們程度還不夠，根基尚不穩，無法分辨外面多的是陰溝裏翻船的陷阱。可惜的是，對這樣的諄諄教誨，能領會的人不多，於是寺廟裏充斥著蜻蜓點水的躁進者，或處心積慮的剽取者。

「我跟第三十號恰巧有著相反的理念。我一直以為居上位者不能太過精明，因為在精明的運作下，統領者很容易喪失統領全局的氣魄；氣魄一失，精明於是與怯懦相隨，然後做起事來就非常容易顧此失彼，顯得一副拖泥帶水的蹣跚模樣。但是第三十號不止精明，更因為謹慎，所以必須前顧後盼的顧慮就更加多了，於是適應傳承就超過了開創時局，因此從頭到尾就缺乏氣吞山河的氣魄。不料在這個噶瑪巴的認證風波裏，其實氣魄比謹慎重要，開創比守成重要……」

「嘿？怎麼我還是覺得你是為夏瑪巴在『噶瑪巴認證過程』的對抗態度做辯解呢？」

「嘿！妳要怎麼詮釋，也只有由著妳了，但當心不要造業。」

「咦？他們反正都走了，怎麼說，還不都是你說了算嗎？」

「我不跟妳攆槓。」我望著窗外圈圍羊隻的羊欄，答非所問地說：「喔？羊欄壞了，趕明兒，我找個時間把羊欄給修了。」

「喔？你這句話不知說了多少次，但也總是找不到時間來修；反正羊欄還沒爛到一個使得羊隻出走的地步，爛就讓它爛著，你還是專心寫作罷。」喔？是嗎？我說過很多次嗎？好像是罷？怎麼我在這個問題上，似乎與第三十號相似，老是喜歡拖，拖到事情不可收拾，才慌忽忽地去補救？這似乎就是我們這一類人的毛病了。本來這也並非沒有補救的方法，但我們亟需要強烈的生命感注入，因為沒有了生命感，也就缺乏悲劇性的體驗，因此也就沒有了對崇高和偉大的領受，而不自覺地陷入煩瑣哲學的泥沼，變成忙忙碌碌的佛教庸人了。

一切如常，太陽還是照常東昇西落。第二十八號與第三十號不再來了，小石屋反倒溫煦異常。我的寫作仍是似有還無地進行著，我也持續深入探索如何通過「文字與思想」的交合，將思想內部的「概念」轉化為「般若」。當然，妳與我也還是相安無事地在小石屋裏踱出無所事事的歲月。

訊息不再。小石屋又重回一個沒有外界干擾的悶葫蘆狀態。雖然如此，我知道同居一世的兩位大寶法王，亦將如密勒日巴與岡波巴一樣，一位慎獨靜處以固持法義，一位廣收門徒以擴張法義，但都是因應當時兩股相左的業緣牽扯，在未來的歲月裏，一位延續「噶瑪噶舉」的宗教傳承，一位執掌西藏的政治命脈；我說不清哪一位大寶法王更加真實，我也說不清哪一位大寶法王對「藏傳佛教」往未來世延續更具法統性與學統性，甚至道統性，但我卻知道，在「二而不二」的效應下，其中一位的隱藏將導致另一位的活躍，而任何一位的榮耀也將導致另一位的屈辱。

我不想在歷史上繼續對噶瑪巴的認證進行法統性、學統性或道統性的辨證，因為我對這些歷史年代從小就有著恐懼感，甚至厭惡，但長老們說我既然是「噶瑪噶舉」弟子，就不能不知道噶瑪巴的歷史，而記熟了這些年代與名相，對我將來的佛法研討有幫助；他們的話當然是對的，於是我就囫圇吞棗，將這些年代硬生生地種入八識田中，當然我記這些年代很痛苦，不過說來也怪，這些年代一旦在心中種下，也就再也祛除不了，再也忘不掉了，好像骨血一樣，尤其有關噶瑪巴閉關修行的經歷，對我產生了極大的安慰，原來尊貴的噶瑪巴在成就之前也得經歷極大的努力與修行，這多少帶給了我一些希望，雖然這與長老要我們背這些年代的意義不一樣。

有一天，妳看著我在門板的書桌上寫著，忽然就說了：「我從來沒有懷疑你們的忠誠，只是說你們礙於『噶瑪噶舉』的傳承，只能在『噶瑪噶舉』的歷史裏，就其法統性、學統性與道統性去爭論

這個傳承究竟為噶瑪巴與夏瑪巴交互替換的轉世過程或者只能是一段與格魯派或達賴喇嘛在歷史上的交會，但是這樣的詮釋就算『噶瑪噶舉』有九百年的歷史，仍然只是一個往下流淌的因緣牽扯，最後仍然不能解釋為何夏瑪巴傳承被終止、被重續都假藉了達賴喇嘛之手，而太錫度之所以介入噶瑪巴的認證，也是因為夏瑪巴傳承被終止、被重續……」

妳阻止了我想辯解的衝動，「我知道你要說甚麼，但這些都是歷史，而『歷史』卻有許多不能言明的虛假，所以『偽史』頻傳，否則你們也不會說十世夏瑪巴被懸首示眾了，其實哪有那回事呢？十世夏瑪巴於西元一七九二年因黃疸病圓寂，但是流言盛傳他服毒自盡，而輾轉流傳，現在竟然有了流言說他被斬首示眾。那麼要怎麼說，才能取信於民呢？當十世夏瑪巴逃至尼泊爾尋求政治庇護時，當時的尼泊爾國王竊喜，因為陷入僵局的他認為這是一個千載難逢的機會，所以利用夏瑪巴、和西藏政府交涉一個解決尼泊爾偽幣在西藏猖狂的流通問題，但因為談判破裂，西藏政府所派來之代表被捕入獄，而尼泊爾國王則趁機出兵攻打西藏，攻佔許多領土，接著清廷派遣軍隊擊敗來襲的尼泊爾軍，最後兩國達成和談協議。只不過，達賴政權因利勢導，不止將這場政治及軍事的災難怪咎於夏瑪巴，並禁止夏瑪巴轉世，還沒收了羊八井寺，以為報復。」

我隱約感覺了妳的意圖。「……所以妳是說，前世達賴喇嘛所宣稱的夏瑪巴叛國是誣陷？」

「難道不是誣陷嗎？你有更好的解釋嗎？西藏現在都丟失了，格魯派掌控的噶廈流亡政權卻仍為了持續其歷史的政治利益，而為所有西藏流亡人士設立了政治的、民族的以及精神上的統一政策。這項政策的政治與民族上的意義也就罷了，但『精神上之統一』卻將結束傳統上各自教派的獨立性，因此十六世噶瑪巴積極反對達賴喇嘛的『精神統一』政策，直至噶瑪巴圓寂為止。此事給予達賴喇嘛極大的壓力，因為在喜瑪拉雅地區，超過十三個大型的西藏人民殖民中心一致支持噶瑪巴，所以凸顯了藏族人民愛戴噶瑪巴的感情，也反映了人民嫌惡達賴政府幾代以來一直壓制著『噶瑪噶舉』，我說這個，不全然因為你是『噶瑪噶舉』的信徒，而是反應了全體藏族人民的心聲。」

我輕輕「哦！」了一聲。「妳是說達賴喇嘛策謀噶瑪巴於他身後繼承噶廈政權也是因利勢導，所以不得不說他將不再轉世，而不是因為中國共產黨的壓力？」

「我只能說，兩個原因都有，也可說是內憂外患罷？其實噶瑪巴對達賴喇嘛非常禮貌，從噶瑪巴幾次請求他去除對夏瑪巴的禁令，就可看出，但以噶瑪巴在『噶瑪噶舉』的地位以及噶瑪巴與夏瑪巴之間的關係，他大可不必如此；最可悲的是夏瑪巴，他的名謂本為『紅冠』，以『夏』為『冠』、『瑪』為『紅』，以是稱名，而不是因為後來的紅色金剛寶冠才稱為『夏瑪』，反倒是因為『夏瑪』才有紅色金剛寶冠。太錫度對這個能所之詭譎知之甚明，從來不稱自己為『第二位紅寶冠法王』，以其稱謂本來就是『第二位夏瑪巴』之意，所以夏瑪巴被重新認證，其實就意味『第二位紅寶冠法王』的太錫度永遠只能居於夏瑪巴之後。這是太錫度必須要求達賴喇嘛背書噶瑪巴的認證文件的原因。」

這猶若醍醐灌頂。「……妳這麼一說就清楚了……這的確不是噶瑪巴的認證問題，而是夏瑪巴的傳承問題，更是太錫度的正名問題，但這些黏答答的問題，怎麼都因達賴喇嘛而起呢？」

「夏瑪巴作為歷史上第二位的轉世喇嘛，其實充滿了悲劇色彩，這是夏瑪巴的菩提願所導致，卻也因達賴喇嘛的緊密監控，而蹣跚轉世；現在夏瑪巴也入滅了，如何重新於寂靜法界中轉世，不止是當世兩位噶瑪巴必須謹慎處理的問題，更是太錫度如何正名以待的問題。只不過，烏金的大寶法王在整個西藏命脈的維繫裏忽然因為達賴喇嘛的不再轉世而變得重要了起來，因為這個只在宗教裏才具意義的竊取，就如同清朝轉入民國一般，是一個意識形態的轉變，只要拋開這個層面，那麼政治上的考慮就成了唯一能夠令整個西藏流亡政府走出困境的依憑；烏金今日所做的必因未來的歷史學者經年累月的評估而逐漸加深其歷史影響，因為現今的藏傳佛教所面臨的困境，就像蓮花生大士當時入藏時所面臨的挑戰，是西藏歷史上的另一個重大的轉輒，當時的新舊結合使得蓮花生留名，並使藏傳佛學盡最大的可能在吐蕃流傳，今天的烏金噶瑪巴亦然，必須在四大教派中尋找一條結合新舊的道路。」妳見我頻頻點頭，就興致勃勃地繼續說：「不過要注意的是，蓮花生出印度入吐蕃、出吐蕃回印度的

事跡與影響，在當時並不為人所重視，他的地位也不像晚期傳說的那麼偉大，而是到了後來很多世紀以後，才為政治界人士、宗教界領袖與瑜珈修行者不斷重複敘述，才造成了他的歷史地位，所以是個『後設敘述』；烏金噶瑪巴今日所做亦然，他的影響是潛伏性的，甚至不被認同、不被接受，未來世的『噶瑪噶舉』事跡或許不能具體地被確立其起源，但歸結起來，都將是烏金噶瑪巴活動的結果。

「在這麼一個形勢比人強的景況，再談意識形態的堅持就有些食古不化了，更何況我們身處於一個寄居的環境，而年輕一代的崛起，使得活得辛苦的一代早就拋去意識的枷鎖，認真地對應周遭的仇恨，所以是一種對有限資源如何公平分享的競爭，也是一種在人家的國度裏謀求宗教上的同情；這是我們必須強調宗教傳統的原因，而當地人對我們的包容卻與藏傳佛教無關，印度的友好政策雖出於文化與宗教的認同與考量，甚至只是人道主義的關懷，但在印度本身的人口壓力下，友好政策也不得不鬆動起來，更何況，來自中國共產黨以市場誘因為餌的浸蝕，以軍力擴張施壓，從未曾止歇過。

「噶瑪巴的分治其實早見端倪，可說當第十六世大寶法王還在世的時候，就已經看到西藏承襲自歷史的『政教合一』之弊，而開始思索如何讓『噶瑪噶舉』在『非達賴』的潛伏期去承擔流亡政府的政治責任，所以精心策劃了兩位噶瑪巴的繼承，來分別承續西藏流亡政府與『噶瑪噶舉』的『政教分離』之責，並以『二而不二』之宗教思維替代『政教合一』的歷史包袱；苟若能夠沉澱方興未艾的『國家正常化自我救贖與解放』運動，而回到『理性』的和平訴求，則中國必然樂見其成，雖然不會放棄一貫的『分裂主義』的叫囂，但起碼明白暫時的和平既不違背『認同西藏、堅持獨立自主的西藏意識』，又可以配合美國在『西藏的流亡政府秩序下』推動中美關係的和平穩定發展。」

說完這個，妳就不說話了。我不禁沉吟起來。歷史疑點可以質疑正統性與合法性，但不能改變歷史的變遷，就像毛澤東以各種不法手段欺詐、破壞協定，挖牆角造謠，但不能改變毛澤東竊取政權的歷史事實，而蔣介石承襲強大的政治勢力卻糊裏糊塗丟掉了大陸，也將是歷史上永遠的笑柄，沒有人會為他的合法性感到惋惜。中國歷史匆匆忙忙在這個環結轉了一個彎。如今的「改革開放」以不斷

增加的有產階級加深了「有」的觀念。一切又悄悄地回轉了。我的焦慮無以名狀。在政治逐漸放鬆的當刻，拉薩的控管卻又嚴苛了起來；而在烏金噶瑪巴逐漸鞏固拉薩的藏傳佛教勢力時，達賴卻在印度宣布不再有傳承轉世，然後噶瑪巴逃離了拉薩，與達賴共謀下一代的政治福祇。

宗教災難持續著，而且更大的政治風暴一直醞釀著。這多令人不安。共產黨人一心扶持的大寶法王在拉薩的嚴密控管下逃跑了，而且竟然跑到他們最為憎恨的達賴身旁。我能感覺這個舉措的深謀遠慮，但卻看見「恐懼」向自己撲鼻而來，因為當我們一再非難烏金的竊取與欺瞞時，其實我們只是說出了我們心中的疑慮，因為我們在骨子裏都是一樣的，縱使我們很負責，而且按部就班，不敢有違聖諭，但很難說得清，這裏面究竟有沒有私心的成分在內。

我有感而發了。「有這種想法當真令人沮喪。兩位噶瑪巴可說已經是夠亂的，但他們的『兩者皆是』集合體卻向世人宣告，他們所創造出來的『活佛轉世』還有一個『兩者皆非』的可能。對我而言，這是最不能被接受的。從『雙包案』才剛開始，我就覺得夏瑪巴的堅持非常合理，不止關乎整個『噶瑪噶舉』營運的狀況，而且還決定了『藏傳佛教』於日後所採取的行動。是罷？學界大師對藏傳佛學的正統性與圓滿性沒有懷疑，對藏傳佛學承襲自印度佛學的法統與學統也大致認同，而對其本身所發展出來的學理與修持因為互緣互依而有一套可臻『究竟涅槃』的解脫法門更沒有質疑；但『活佛轉世』就不同了，連學界也起了紛爭，其祕密使得印度佛學傳衍的三大支派『中土大乘、南傳小乘、藏傳密乘』更生歧義，說來也是，藏傳佛教因為『法不傳六耳』而神神祕祕，再加上雪域地處偏僻，交通不便，所以『活佛轉世』的認證密碼大多令世人誤解，如果這還是一個唯證悟了知的密碼詮釋，那就是密上加密了，所以非常容易被人誤解為一個充斥了政治意圖的歷史傳承。」

妳有些嗤之以鼻了：「這麼一個歷史發展，可以說都是因為我們將歷史當作一個『時間概念』所造就出來的，但卻不能回溯歷史的『生命概念』；以我這麼一個有著吐谷渾骨血的苯教徒來看西藏將來的命運，其實很簡單，也不過就是一個『坎、離』糾纏為『既濟、未濟』的卦象。」

這麼一個注解再度令我震驚，於是我瞪大了眼睛，聽著妳繼續說著，「你不要大驚小怪，一副如臨大敵的模樣，這只不過是一種『後設語言』的引用，更是一種先有預設立場的使命驅使。你這麼看罷，因為苯教承襲自『拜火教』的光明與火，所以為『離火』，但是藏傳佛教承襲自觀世音菩薩的慈悲，所以屬水，是為『坎水』；如果『藏傳佛教』壓過『苯教』，水在火上，則就形成『既濟』，『初吉、終亂』，『其道窮也』，但如果『苯教』壓過『藏傳佛教』，火在水上，卻形成『未濟』，『濡其尾、無攸利』，『不續終也』，兩者倘若不是不可久，就是不知節，都應避之。」

我的驚嚇無以倫比。我終於了解妳在小石屋這個夜以繼日的潛伏是一種「後夏瑪」式的潛伏，也是一種先有預設的使命驅使。從現在的宗教狀況來看，「藏傳佛教」短期間內仍然凌駕「苯教」，所以「其道窮也」，但長期來看，如果「藏傳佛教」的四大教派持續彼此的相互攻詰，則必然讓仍舊在西藏潛伏的「苯教」重居領導地位，一個「滅佛」的政治驅動必將反撲，使藏傳佛教「不續終」，而這麼一個未來的傳承或「終止傳承」，竟然是以一種在雪域長期潛伏的「易理」來闡述「離四句」的意義，更是一個承襲「光明與火」的「離」去瓦解「藏傳佛教」四大教派的「四句」，而直溯一個吐谷渾從中土帶到柴達木盆地的「老子思想」，這怎不駭人聽聞？

妳輕描淡寫地說，「喔？『離四句』嗎？不。充其量，這只能說是『離四句如』罷？」

我愣愣地看著妳，不知該說甚麼。坦白地說，我絕不否認自己從這些「易理」詮釋獲得了啟示與教誨，但是我卻敬而遠之。我只想站在一邊，不想介入「易理」，因為知道得太多，我卻不能以之亂加批評「噶瑪噶舉」，了解得太少，我又不能信口讚揚「藏傳佛教」的發展。我這麼說，其實相當地淒楚，因為稱讚任何事物需要理解，而不是說空話，但是我卻又害怕傷害吐蕃的原始苯教而不敢去讚揚。我有些不能理解這個緣自內心深處的恐懼，但我又確信這是因為我一向害怕麻煩與喜愛清靜，而正是這個害怕麻煩與喜愛清靜的習性妨礙了我去研讀「易理」，達到「易理」所要求的思想深度。我有些賭氣了，悶悶不樂地重新回到書桌的門板或門板的書桌上，像捕捉一些逝去的語言一般去捕捉

已經逝去的形象詞彙，但是又對妳這些「易理」的詮釋竟然毫不費力地就將我手中正在寫的小說整個擊潰，而有些憤憤不平了。其實妳真的不明白，我的小說通常不預設立場，但也不提供答案，只盡心呈現人生的曖昧複雜與外境的真偽莫辨，而讓讀者自行尋找答案以便自己決定如何採取行動；而這麼一個和稀泥的寫作態度，也正巧是了解十七世大寶法王認證紛爭的唯一法門。

我的想盼是，在這種嚴肅又彈性的態度裏，我的文章能夠亦莊亦諧，笑中帶淚。我總希望我能啟迪人們了解我所闡述的同緣共業的複雜與輾轉，並希望自己能夠提供人們一個更廣泛的角度去觀照歷史事件的定位，讓同緣共業成為我的文字內涵，然後我才能在自己身體內部呈現眾緣和合的景象。

不幸的是，妳的詮釋卻對我的自剖與孕育整個否定，而認為我其實充滿了動機。我知道妳要我自省，但我反複思考這句話的涵義，終於有一天我發覺妳並不將我的小說當一回事，妳也不屑去揣測我小說中的寓意。妳當然不明白我在小說中的自省，因為妳不去讀它，卻只要我自省為何有打擊妳的動機；再說，妳明白，寫作是我打發生活的方式，不讓我寫，我就渾身不自在，而矛盾的是，一旦讓我寫了，寫作的問題就接踵而來，甚至與寫作無關的東西也深深地影響了我的家居生活，然後就整個悖逆了我想藉寫作來闡述懂得「勝義諦」的學佛者一定是生命的追尋者和生活的實踐者——當然這裏所指的生命不是這一世的生命，也不是永恆的生命，而是剎那幻起的虛幻生命。倘若真能體會「幻起幻滅」的生命本無自性，悲天憫人的人道主義精神必然彰顯，慈悲胸懷也必定逐漸流露出來，而自己的生活態度將會轉趨真摯又樸實，只不過，人生際遇卻也在胸襟開擴的同時孤獨起來。

對於這點，我從不諱言，所以對妳所說的「易理」，我只能照章登錄，不加批判，也從未想過要打擊妳對苯教的忠誠。這麼一個「懷疑與恩寵的故事」就是如此產生的，真正是一個既「懷疑」又「恩寵」的故事，其間的因緣牽扯與思想顛沛，我都盡其可能地還原，並在還原因緣之中，盡其可能找出「動靜相待」的契機；當然「懷疑」與「恩寵」這兩個詞彙也是我刻意挑選出來的，但卻不是對學理的懷疑，而是對此生此身的因緣現起的懷疑，尤其在中共入主西藏、青藏鐵路通車之後，西藏的

這層神祕薄紗已被捅破，我又為甚麼在這個時候聽聞了大寶法王的認證風波呢？這是我對藏傳佛教的好奇，而「懷疑與恩寵的故事」就是建構在這個好奇上展演出來的。當然既是「故事」，則不能沒有「角色」，更不能沒有「戲劇性焦點」，否則不能為「故事」，於是我創造了一個「卑微的自我」，呼吸在尊貴的噶瑪巴之外，以一個不見容於正統噶瑪噶舉傳承的卑微去仰望一個仰之彌高的上師，更因愈仰愈高、愈卑愈微的心態，乃愈焦灼無著、徬徨無依，令我漸自體悟一個「非空非假」的緣起，而為了使這麼一個「流轉三界、徬徨無著」的自己獲得信心與勇氣，我乃隨順著業緣的牽扯，憑藉著想像力，去破壞與改變「傳承體制」的既有現況。

當然這樣的結果不是我自己可以憑空想像出來的，而是在我仍然不知我未來是否會提筆寫作的時候，兩位大寶法王在爭取「正統傳承認證」上起了齟齬，而且其間的迫害、傾軋之激烈，簡直就是駭人聽聞，起碼對我這麼一個從未接觸藏傳佛教的人來說，是不可理解的。

這應該就是我寫「懷疑與恩寵的故事」的緣起，也應該說是我個人對這個「莫名其妙的緣起」的抗議；可悲的是，那個時候的我沒有故事，甚至不知自己將在未來世裏寫作，而只是讓故事在身邊展演，不加詮釋，於是點點滴滴的傳聞逐漸地匯聚成一個龐大的記憶，但是我始終不明白為甚麼我會置身其中，而這個「緣起」對我未來的生活甚至精神的啟迪又是一個甚麼意義，不過因為我對「緣起性空」的了解，我深切明白一個深埋於過去的因緣種子開始萌芽之時，其微動就是「故事」的緣起。

四、一〇　「兩者皆是」

我可能酥油茶真是喝多了。

滿天繁星壓得好低，緊一陣鬆一陣的風卻吹得好高。我摸著黑，走到羊圈外圍，對著黑黢黢的石堆撒下一泡熱尿。

月光清澈下，乍地就只見白鍊一般的熱尿在石頭上激盪起珠亮似的晶瑩，還帶動起呸呸啪啪的水落滴石的聲響；滴水聲裏，咩咩的羊叫聲傳了過來——是那種驚惶失措的叫聲。我想回去告訴妳，原來真的有隻羊走失了，倒是我自己受制於先入為主的念頭才無法聽出咩咩的叫聲。

但我繼而想想，妳就算知道我終於聽到羊叫又如何，這不能改變妳被我說服的愚蠢——妳原本聽到了，反而因為信了我而聽不到，現在我聽到了，卻又要令妳相信自己一直聽到的不是幻覺；如果這個不是幻覺，那妳強迫自己去接受一個聽不見的意識，不是更加幻上加幻嗎？

還是算了罷。妳說不定因此而不相信真有迷失的羊呢！我猶豫了一下，就往石壘成堆的黑暗處摸去，尋找羊隻的叫聲根源；此時，我聽見妳的叫聲從牛糞餅燃燒出來的閃爍光亮裏傳了出來：「真不該讓你喝那麼多的酥油茶，你都這麼大的人了，也沒個節制，真是。」像一陣陣星雨落在屋頂上。

這一夜的真實性忽然就動搖了起來，而正是在這麼一個目眴的當時，我看見了大寶法王頭頂上那頂沒有實質性意義的黑寶冠，整個罩在我的頭上。我一驚，集中了心智去觀察那頂黑寶冠，它卻在黑夜裏排除了繁星的包裹，而往遠方展延開去，然後化生為兩頂黑寶冠；我有些頑執起來，持續裹著黑夜去融合兩頂黑寶冠，但黑寶冠卻在黑天黑地的盡頭處綻放了光芒，更讓鑲嵌在黑寶冠的光亮晶片將黑夜的黑色表相驅趕出去，於是整個黑天黑地忽然就呈現了鐙亮，在遠方敘說著我的心跡，然後讓我的心跡藉著文字所顯現出來的「空義」也透露出光亮來。

我在羊欄旁邊躺了下來。鐙亮的蒼穹猶若白晝，沒頭沒腦地罩著。我有些像是想抗拒甚麼似地推搡著壓在身上的浩瀚白空，白空卻迅即黑了，而在繁星還沒來得及跟上的時候，黑空卻散發出一種比任何漆黑都還要黑的黑；慢慢地，黑天黑地再度渙散了開去，而遠方兀自閃耀著純潔的鐙亮又漸漸地翕張，讓一股吹來的微風所夾雜特有的雪域冰涼也生起了黑寶冠的雪白光亮。

我於是幽幽地從一片看似深不見底的漆黑中擡眼，淚眼婆娑地以藏文吟唱著：

我駕馭著一個相應的驅動，
一個只能與一切萬有相呼應的驅使，
但卻是一個一切皆無的反射，
並以其一切皆無，
故能翱翔於一切萬有的背脊上，
十分荒謬，我摯愛的
大寶法王。

妳倚在那個沒有窗櫺的窗子上，有口無心地回應著：駕馭一個只能與一切萬有相呼應的驅使？這不就是太錫度的偽造認證文件嗎？但是這個偽造的認證文件卻不是「一個一切皆無的反射」，而是其驅動原本就「本末弱」，但一旦出現，卻「剛過而中」，繼而「說行，利有攸往」；這也不是因為「一切皆無」，而是因為這個偽造文件藉用了達賴喇嘛的背書而使得整個認證「過涉滅頂」。這就是為甚麼這個偽造文件能夠「翱翔於一切萬有的背脊」的原因，說穿了就是一個「藉用白茅」的爻象，然後整個認證過程經過「枯楊生稊、棟橈、棟隆、枯楊生華」四個步驟，具體呈現了「大過之時大矣哉」之卦象。這是太錫度以兩個「陰爻」夾四個「陽爻」使得整個認證雖然「本末弱」，看似荒謬，但卻是個「亨卦」。這全是因為達賴喇嘛的強勢，卻與大寶法王有甚麼關係呢？

我愣了一下。這麼直白的詮釋，竟然出自那本供奉在噶瑪巴與夏瑪巴照片前面的《易經》？這未免太過匪夷所思了罷？但是妳的表情嚴肅，讓我不得不收起頑笑的態度，於是繼續對應著：

我潛身於認證的隊伍裏，
從不停止探索，

卻不知在探索的終點，
一個起點正悄悄地萌生，
而且是一個我從未曾見的起點，
十分自然，我摯愛的
大寶法王。

還「自然」呢？我看你根本就是「涉險」。你「潛身於認證的隊伍裏」，卻忘了自己從第十世過來的傳承原本就是一個「認證」的難題。首先你以第二十九卦的「習坎」影射夏瑪巴對達賴喇嘛的背書偽造文件只能憑藉「地險山川丘陵」函請美國聯邦調查局做些驗證辨譌之類的工作，然後「涉險以守其國」，轉而求其小得，卻也奈何太錫度不了，「未出中」，卻又「中未大」，所以使得「險之時用大矣哉」，因此是個「維心亨」，夏瑪巴的論證乃「行有尚」；從「大過之時大矣哉」與「險之時用大矣哉」來看，太錫度的時機掌握得很好，獨立不懼，遁世無悶，但夏瑪巴的作為以常德行，習教事，大多着其所用，卻也因偽造之物不可以終過，故受之以「習坎」，經常涉「重險」，但「行險而不失其信」，有孚、維心，行有尚，往有功，卻也因「天險不可升」，故受挫。

夏瑪巴幾個世紀以來就一直受挫於「傳承」之苦。那是一個聲張不得的探索，踽踽獨行，卻又不停止探索，連噶瑪巴也無能為力，因為「紅寶冠傳承」的終結緣自達賴喇嘛。這個探索的終點原本就與大寶法王無關，「成也達賴，敗也達賴」只能說是「噶瑪噶舉」無力迴天的痛楚，所以在歷史上「一個起點正悄悄地萌生，而且是一個我從未曾見的起點」根本就是達賴喇嘛的施捨，卻與大寶法王的促成沒有直接的關聯。

我慌了。我不知該說甚麼。不能說錯，也不能說對，只好含混地回應著：

我哀傷於暴動的隊伍裏，
懇求你不要佇立於我面前哭泣，
我不想這麼做，也沒有必須這麼做的理由，
隨著重重砸下的磚塊，我已化作一塊棉布，
輕輕拭去你那激迸出來的鮮血，
十分疼惜，我摯愛的
大寶法王。

我也疼惜你呀，否則我不會那麼辛苦地替你找答案。

我要你離開祖普寺也是因為歷史上夏瑪巴必須先離開「噶瑪噶舉」，以「非夏瑪」之形式轉進「噶瑪噶舉」的傳承。達賴喇嘛在這個轉進歷史上，居主導地位，以政治力「明兩作」，先以其「履錯然、黃離、日昃之離」之嗟，使得夏瑪巴不能回應這個「突如其來如」之難，而後「焚如、死如、棄如」接踵而至，夏瑪巴於是「無所容、離王公、折首」，第十世紅金剛寶冠之傳承乃在達賴喇嘛與清廷大臣的夥同下，宣告終結。

達賴在這個「離上離下」的造作裏，最後「出征，以正邦」建立了金瓶掣籤的制度；但是這個爻象之奧祕在「獲匪其丑」、梏其傳承之後，必有轉進，因「離卦」居樞紐地位，必承上啟下，上下皆麗，所以達賴行其能亟以後，助班禪奪夏瑪巴之廟產，藉機終止夏瑪巴之傳承，並以清廷之定讞，納其亟詞，盡述其「意內而言外」之用心，但就在達賴以臣之禮「司事於外」之當時，也同時種下了日後重新認證夏瑪巴的契機，正可謂一言施令，拙引以明，兩者相麗，前後互反，所以不能僅以夏瑪巴的重新認證來看「紅寶冠」的延續，必須將十世夏瑪巴被誣陷之事件合而觀之，才能知道達賴喇嘛以偽造認證文件之背書來控制「噶瑪噶舉」之用心。

喔。聽妳這麼一說，第十世夏瑪巴的傳承終止於達賴喇嘛之歷史定讞與第十四世夏瑪巴的傳承恢復於達賴喇嘛之重新認證，是同一件事，不可分而述之？

正是如此呀。這兩者對夏瑪巴之傳承而言，都是極致，而且都是不能扭轉的亟詞，兩者併立，猶若日月麗於天，遙不能及，前者之殺戮使得格魯一派從此麗於西藏，後者之曲從使得紅寶冠重明以麗於正，乃化成「噶瑪噶舉」，柔麗於「第十六世噶瑪巴」之中正，所以「繼明照於四方」。

哈。我故作輕鬆。這跟「我哀傷於暴動的隊伍裏」有甚麼關係呢？

咦？說了半天，你還是不懂「第三十號」離廟之意囉？這麼來看罷。「第三十號」跟你一樣，都是夏瑪巴的弟子，但他不像你一樣左右搖擺，因坎而陷，以陷必有所麗，故受之以「離」；他不因夏瑪巴的三世輾轉於一個「非夏瑪」之境而有所質疑，反而認定這個歷史之失乃因達賴喇嘛的交錯於禮義而造成，必不可以久，所以「終止傳承、重新認證」對夏瑪巴而言，「二而不二」。

但是這也不能說我們仨人就是「暴動的隊伍」的根由罷？還是回到我們仨人的「第二十八號、第二十九號、第三十號」罷，這真的與「大過、坎、離」有關嗎？

妳嘻嘻地笑著，你應該從你們離開祖普寺的順序「第二十八號、第三十號、第二十九號」來看「大過、離、坎」之次序，然後你就可以知道太錫度的運籌帷幄是多麼了不得了。

我有些不耐煩了，妳就不要打啞謎了，直截切入重點罷。

嘿，這還不夠清楚嗎？這麼一個逆轉，那封偽造的認證文件直溯影響夏瑪巴傳承的兩大事件，使得原本不能扭轉的亟詞陷入困境，更陷達賴於不義，自毀重新認證夏瑪巴的用心，日月俱崩，不能繼明，所以是一個以噶瑪巴之認證直取夏瑪巴傳承的陰謀，因為太錫度不願重居第二位紅寶冠法王的歷史地位，所以鋌而走險，轉而陷夏瑪巴於不義，這就是「大過、離、坎」的卦象，也是你們仨人以這麼一個「第二十八號、第三十號、第二十九號」的順序離開祖普寺的意義。

我的驚駭一波大過一波。哇。妳這是以「易卦」做「後設敘述」，不是「卜卦」而後知。

就算是罷。「知易者不卜」，你先暫時不要管「先後」，只問「卦象」是否符合。還算符合罷。我不得不說，妳出入藏文與中文之間，無所障礙，比我在這個邊無人跡的山裏，掙扎於藏文的書寫，要高明了許多。

妳翻閱著《易經》說：於藏文與中文之間，出入無礙，是一個「渙、井」糾葛的卦象。「渙、井」糾葛？妳又來了。雖然山中無事可做，但這麼牽強附會來找事，有必要嗎？咦？你不信嗎？我們這麼來看罷。你是土命，而土命為「地」屬，「山」為「艮」，所以土命之人在山裏寫作的卦象，就是「地中有山」。這不就是「艮下坤上」之「謙」卦嗎？咦？妳這是嘲諷我不像第二十八號與第三十號的堅貞與忠誠嗎？

不是呀。我這是在恭維你呀，你要知道，「謙」卦是「周易」所有爻象皆吉的唯一卦象。就算是罷。那又怎樣呢？

喏，你聽好了。你雖是夏瑪巴的弟子，但是對太錫度的做法也能諒解。這就是「稱物平施」的卦象，因「卑以自牧、中心得、不違則」，所以雖然「志未得」，但也可「用行師、征邑國」。

我有些驚訝了。嘿，我雖然不懂《易經》，但是對妳隨手就能挑出一些「卦象、爻辭」來印證身旁的事物，也不得不贊美妳的博學強記真是很了不得。

妳噗嗤一笑。好說，好說，居住在這麼一間小石屋裏，總得找點事情做做罷。

妳用「志未得」來形容我的寫作，倒也切題，但對噶瑪巴認證的爭論就不太適宜了。

你這麼說就不對了，「謙」卦是個吉卦，關鍵在「用行師、征邑國」，不在「志未得」。

我有些尷尬。但是妳這麼說噶瑪巴認證的爭論，似乎有些犯上了？我不能這麼做，只能用密勒日巴吟唱證悟的詩歌形式來回應妳的說詞。妳聽好了，聽好了：

我認同噶瑪噶舉帶來的業緣，

從夏瑪巴被官方中斷的過去，
銜接噶瑪巴被迫流亡的未來，
卻被不願再繼續轉世的喇嘛，
以一枚官印褻瀆了我的認同，
十分突兀，我摯愛的
大寶法王。

說突兀是真突兀。好罷，不說活佛轉世的認證了，還是說說你的寫作罷。

好，妳說罷，只不過這個「地中有山」說的是我的寫作狀態，但與我的寫作過程卻無涉。

說得是呀，山中無歲月，你這個「地中有山」雖是個「謙」卦，卻也於事無補；我這麼說罷，文字的轉化有三個過程，不過就是「創作、流通、樹人」而已罷了，以你這個土命來說，就是「明入地中、地中有水、地中生木」三個過程，以卦象來看，則是「離下坤上、坎下坤上、巽下坤上」三個卦象，說白了，就是「明夷、師、升」的轉進，吉凶互見，不過總的來看，「內文明而外柔順、行險而順、積小以高大」，所以對你的土命來說，剛中而應，所以大柢上為「亨」；這其中，以「明夷」最為艱苦，因「晦其明」，所以「內難而能正其志，箕子以之」，但「君子以蒞眾，用晦而明」，就說明了我放任你在小石屋寫作的原因，否則我早就把你寫的東西燒光了。

喔，看來我只知創作，倒是過於愚昧了，竟不知這裏面有這麼多玄機。我這麼說罷。

我祇譆著手中流淌出來的詞句，
嘗試理解噶瑪巴接過來的權柄，
不再只是維護自己教派的私利，

而是更加同情廣邈的藏民福祇，
卻讓傳承融入眾人的日常作息，
十分多姿，我摯愛的
大寶法王。

說多姿是真多姿。不過你也不要太過得意，任何創作於其流通以後，其實就與創作本人不再有關係，所以只能是一個「流通、樹人」反覆糾纏或者「水、木」交互運作的關係；如果書本暢銷卻無樹人之效，則為「渙」卦，坎下巽上，風行水上，「剛來而不窮」，「乘木有功」，所以是個「亨」卦，但如果書本滯銷卻具樹人之德，則為「井」卦，巽下坎上，木上有水，「井養而不窮」，「改邑不改井」，反倒是個「凶」卦；易言之，創作以「樹人」為志，如果奏效，卻是凶象，如果不奏效，卻反而是個吉象。這麼一看，對十七世大寶法王的認證而言，你如果說服了對方，則是個凶象，如果說服不了，反而是個吉象，這才是「用行師、征邑國」的意思，而沒有絲毫犯上的意圖。

不說了罷。他們都已經走了，不過我與第三十號何曾有過說服第二十八號的意圖呢？

妳好似不經心，輕描淡寫說：是呀，你們到底還是顧及同門之誼罷，不過第三十號走了，沒有多大關係，第二十八號走了，卻有點可惜。

咦？這怎麼說？這是因為第三十號跟我都是夏瑪巴的弟子嗎？

正是如此呀，你們仨人的「第二十八號、第二十九號、第三十號」所形成的「大過、坎、離」一旦沒有了「大過」，「坎、離」就糾纏為「既濟、未濟」，而如果「二十九號」壓過「三十號」，則就形成「既濟」，「初吉、終亂」，「其道窮也」，但如果「三十號」壓過「二十九號」，卻形成「未濟」，「濡其尾、無攸利」，「不續終也」，兩者倘若不是不可久，就是不知節，都應避之。妳指著《易經》的最後章節，有板有眼唸著：你現在還會質疑我為何與第二十八號連成一氣嗎？

我像是乞饒般地說：妳這麼說就誤解了我與第三十號，我們未曾有過壓服彼此的意圖，只不過他比較堅定，而我比較謙和。如此而已。至於「忠誠」，我想我們都是一樣的。

我一邊說著，一邊跨進了小石屋裏，詞句卻飄出了那扇沒有窗櫺的小窗子：

融合了融合了，
化作微風化作飛塵，
翱翔在無限寬廣的意識裏，
有就是無，無就是有，
轉化為千縷思念萬縷衷情，
十分柔和，我摯愛的
大寶法王。

當我回到書桌或只是一塊門板的書桌而寫下這六首詩時，我同時得到了鼓舞，或更準確地說，我也同時獲得了救贖；我不能說我背棄了任何一方，但卻知道唯有放下一方，另一方才能獲得救贖，於是我就再度駕馭起這麼一個尋求相應的驅動，但是因為我放下了彼此，長久以來一直都如影隨形的附著頓時顛顛簸簸起來，滾出了多重時空的回轉，一逕直入我的神識；我幾乎沒有注意他們連袂前來的氣勢，但卻聆聽他們的衣袖所甩開的布縷飄動聲響，響徹了祖普寺的廊柱與寮房，然後一個瞬間的鐙亮就將整個祖普寺照亮，而讓所有古怪難解的歷史人物都無所遁形起來……