瑪尼轉（裸露）

〈瑪尼轉（裸露）〉目次

空（一—六，天地之間，其猶橐籥乎）

地（一—虛而不屈，計有「冥升八象」）
風行地上（1）
明出地上（2）
明入地中（3）
風自火出（4）
木上有火（5）
風行水上（6）
木上有水（7）
地中升木（8）

地（二—冥升不動，歸藏於地）

風（一—三，不動而動，動而愈出）

火（一—動而暖熟，範圍天地之化而不過）

水（一—化而不過，計有「緩解八象」）
山上有水（1）
山下出泉（2）
澤無水（3）
澤無水（4）
澤無水（5）
澤無水（6）
雷雨作（7）
澤上有水（8）
澤上有水（9）

水（二—緩解而攝，還滅連山）
地上有水（1）
地上有水（2）
地中有水（3）
地中有水（4）

水（三—冥升緩解，渦動成象）
水在火上（1）
水在火上（2）
火在水上（3）
火在水上（4）

水（四—六，在天成象，在地成形）

空（七—易與天地準，故能彌綸天地之道）

（注：此目次所引錄之詮釋，不在文本裏披露，藉以確保佛家的「四大造色」的準確性與完整性，計有「地風」、「水火」的造作，不過其「四大造色」緣起於「空」的概念與中國哲學的「天地之道」相吻合，是為《老子》所詮釋的「天地之間，其猶橐籥乎」以及《易傳》所詮釋的「易與天地準，故能彌綸天地之道」。「冥升八象」與「緩解八象」沿自《易經》，探索「習坎」如何將「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」逆轉、渦動於「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」，但均不能脫離《易經》而論述，是曰「範圍天地之化而不過」。）

「時輪曼陀羅」與「伏羲六十四卦方位圖」——一種導讀

〈瑪尼轉(裸露)〉要解決的問題很複雜，不止牽涉「多維度空間」如何存在於「三維度空間」的問題，更牽涉到「生命的成長(時間)」如何存在於「生命」的問題，因為推論到了最後，只能交給「宗教」來回答，以「生命」本身原來就不是一個「邏輯性」問題故。何以故？以「生命」已生故。以是，探索「生命」的思維也不可能是一個「邏輯性思維」，因為「生命的內涵」根本就不是「邏輯性思維」能夠探索的問題，但現代哲學除去「邏輯性思維」已別無它物，所以「生命」的意義就不再被廣泛地討論，而只能交與「宗教」。

何以故？其因乃人類是一個存在於「三維度空間」的生命，而「時間」倚附於生命，則「生命的成長」無異就是「四維度空間」，但這麼一個「四維度空間」如何存在於「三維度空間」？這是個大哉問，因為在「四維度空間」裏，所有可能的景象，不論過去或未來，全體併時存在，於是未來於瞬間回到過去，而生命從出生到死亡則只是個瞬間，那麼現在的生命就只能是個「無何有之身」了。

那麼一個「三維度空間」倚附著「時間」而疊加為「四維度空間」，能否在人類的平面思維裏存在呢？想必不能。人類的平面思維在觀察「東南西北上下」的六方空間時，遇上了瓶頸，始終不能瞭解「一二三同體、至四則變」的道理，所以「四」本身就具備「分而併之」的意義，於其分處，讓「三維度空間」分時呈現，於其併處，卻又讓「三維度空間」全體併時呈現。

「四」之所以可以這麼做是因為在「一二三」不可分割的整體裏，居中即離「一三」的「二」由橫置被直立了起來，於是「二」就被轉成了「八」；「四」委屈極了，於其分處併之，又於其併處分之，卻於其「分而併之、併而分之」的同時入其「皇極」，於是「五維度空間」也就出現了，但因人類的平面思維不能窺之，所以只能將這麼一個由無限「四維度空間」疊加而成的「五維度空間」稱

為「皇極」，又巧妙地令「二、八」隔「五」而對峙起來，而「橫置、直立」的「即離」卻順勢依附著「皇極」而轉了起來。在西藏，喇嘛就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」同時存在於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，更由於其義理真實不虛，故謂之「時輪金剛」。

換句話說，「時輪金剛」的具體呈現是「五維度空間」以「時間」為中心所旋轉出來的空間。這一套思想甚難以文字表達，想必是喇嘛們在修行時所想出來的一個「寓變易為不易」的簡易圖形，以示「一身復現剎塵身」的義理，但詭譎的是，這個「時輪金剛」的壇城圖形與中土的「伏羲六十四卦方位圖」極為形似，似乎說明了「時輪曼陀羅」脫胎於「伏羲六十四卦方位圖」，或起碼也是同屬一個思維概念；只不過，中土思想源自《易經》，不談「時間」，也不談「陰陽」，卻寓「陰陽」於「六九」，再以「兩個短爻、一個長爻」扶搖層疊，併而為「六爻之義」，屈曲究盡而成「時位」。

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

似乎如此。壓縮的「六爻」讓外在的宇宙擠兌為「外時位」，直截影響了一旁求取卦象的「內時位」，然後「爻入爻位」的瞬間就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，而以「別時位」分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」投影於「三維度空間」，於是「伏羲六十四卦方位圖」乃有了詮釋「皇極經世」的神祕力量。

「皇極經世」據說是北宋出類拔萃的理學家邵雍承襲於道士的「易學」綜論，但他以天地之數入於術，窮於「八八」，而極於「六十四」，卻失之於理，讓人不知所措。其實「皇極」說穿了，就

是「乂」，而「乂」就是「十」，一斜置、一正置，俱不可言說，故曰「遣百非」，不止思維不逮，連文字也不能敘述，但就在「思維獨體、文字獨體」互不相涉的時候，它們的對峙讓「思維與文字」動乎險中，並於其滿盈之處，讓「思維操控文字、文字承載思維」一起皆起，於是「思維獨體、文字獨體、思維文字、文字思維」交相句結而明麗，然後君子以論經綸，曰「離四句」。

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

這是中土思想以「易之六」退藏於密的難言之處，讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對，更因其對峙使得「入於八」之「六」超越了「七」，直截將兩個短爻連結為一個長爻而有了「九」，但因這個「九」之形為「長爻之一」，為「陽之變」，隔「五」與「一」對峙，於是由「一」到「九」，就讓「五」居其中，「四、六」乃退藏於密，故其形相似。

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

不可逆轉，而且其終成的宇宙只能成為「時間的函數」，是謂以「時間」為中心的「八維度空間」，西方的哲學思想於焉具體成形。

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

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

這個「二維度空間」亦為西方哲學「正於七」以後的「八維度空間」，但是由於「創世紀」對生命的創生與終成太過徹底，所以使得一個原本為「七維度空間」所疊加的「八維度空間」微弱變成「二維度空間」，以利上帝從中衰出，於是凸顯了上帝以一個對象存在的必須，於是就有了「上帝」之稱名；只不過，如此一來，「八維度空間」裏面無限循環的「創生」與「終成」就不再能夠增生、繁殖，而往前奔騰的時間就只能讓上帝創生的宇宙在重新嫁接為「上帝的終成」時令時間止歇。

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

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

這個說不清、道不明的「多維度」圖像就具體存在於「嗡瑪尼唄咪吽」的「六字真言」裏，是為「當代瑪尼」穿行「虛擬宇宙(Meta-verse)」的意義，將中土的「時位」、西藏的「時輪」與西方的「時間」整個串聯為一個不可分割的整體，莽莽蒼蒼，屈曲究盡。

這是「十維度空間」的意義。唯壯美的思想與慈悲的胸懷方可探視。唯其壯美，故知「十」。唯其慈悲，故知「〇」。唯其「十」入於「〇」，故知塵世的卑微與渺小。唯其「〇」入於「十」，故知生命的呈現原本直接。「生死」於焉展現於瞬間。以「無何有之身」故。

「時輪金剛」沒有經過灌頂是不能盲修瞎練的，所以我寫下了〈瑪尼轉〉，但也因其思想直溯《易經》，所以我以「裸露」命名之，這是後篇的〈瑪尼轉〉原名為〈裸露〉的原因，並直接與前篇的〈瑪尼轉〉意圖歸納《易經》的意題相互印證，以「習坎」演繹「冥升八象」與「緩解八象」。

當然這樣的議題必須經過辯證，但很可惜的是，「時輪金剛」的法教雖然一直都是願一切眾生離苦得樂，但是佛陀教導了許多不同的法門、不同的教示，卻因普遍將藏傳佛教的「密續」認為是最高深的，而有了「法不傳六耳」的祕密傳承。

「時輪金剛」沙壇城或稱「時輪曼陀羅」就被認為是佛陀傳授的「密續」之一，也是佛教修行體系中最進步又最複雜的法教之一；如同所有的佛法教示一樣，「時輪金剛密續」所提供的成佛之道是透過不絕的口頭傳承，一代又一代地傳承了下來，從上師到弟子，一直傳到當代的達賴喇嘛。

「時輪金剛」廣為世人所知，其實就是始自達賴喇嘛，起碼是因為「時輪金剛」沙壇城的炫麗色彩和複雜難懂的特質引起了世人的興趣。這對「藏傳佛教」的推廣當然有立竿見影的功效，但這個不能公開解釋的珍貴密法卻因此在西方學界有了公開的解釋。

雖然截自目前為止，這類的探索都還只停留在藝術領域，但是在西方學界所稟承的鍥而不捨的學術精神指引下，大部分「法不傳六耳」的密法也逐漸被傳播了開來。這個時候，達賴喇嘛有些不安了，於是就說了，「『時輪金剛』早就已經是公開的秘密了，但是其中夾雜了許多錯誤的觀念。我有責任去導正它。」或許也是一種「亡羊補牢」的心理罷，達賴喇嘛於是向世人展示了「時輪金剛」的奧祕，說明「時輪金剛」不止是一個本尊，還是一個法教、一個密續，並且在「時輪曼陀羅」裏，有自己的「壇城、經典、咒語、祈請文、修法、儀軌、金剛舞」，當然還有一個漫長而精彩的歷史。

透過達賴喇嘛的闡釋，諸如此類的許多不可說不可說的元素就如此這般地被整合為一個「時輪金剛」的呈現，從二千六百年前，由釋迦牟尼佛傳授密法的奧祕，讓世人了解並體驗「時輪金剛」的心識，但就像諸多其它的「藏傳佛教」修行法門，這些法義只能被用來修行，而且愈深入修行，愈能體會法義的廣博和深奧，甚而能夠幫助人類面對今天瀕臨危險的地球，以拯救倖存的人類。

這樣的解說，對修行「時輪金剛」的喇嘛而言，可能是理所當然，但對其他沒有接受過灌頂的修行人而言，無異隔靴搔癢，而對教外人士而言，除了給「藏傳佛教」增添了一層神祕的面紗以外，那就甚麼也沒有了，再談就是「謗法」了。那麼有沒有可能在不觸及「本尊」、「法教」、「密續」或「時輪曼陀羅」的「壇城、經典、咒語、祈請文、修法、儀軌、金剛舞」的情況下，去解釋「時輪金剛」的內核義理與思想體系呢？這與《易經》拋除了「象數」，而以「義理」闡釋「伏羲六十四卦方位圖」都隸屬於一種「逆溯」的思想運作，而令人驚駭的是，這麼一路挖掘下去，「時輪曼陀羅」的內核義理和思想體系與《易經》如出一轍，都是在處理哲學思想裏面最難解釋的「時間」，只不過「時輪曼陀羅」將「多維度空間」繞著「時間」而動，或因「時間」不動，而「多維度空間」在一個

不動的「時間」裏，就只能全體併時呈現，是名「時輪曼陀羅」；這原本就是一個「能所」的混淆，非因「時輪曼陀羅」而有所謂的「本尊」、「法教」、「密續」，更不是因為「時輪曼陀羅」而有了「壇城、經典、咒語、祈請文、修法、儀軌、金剛舞」等法教，而是因為這些在一個不動的「時間」裏只能全體併時呈現，是名「時輪曼陀羅」。這是後篇的〈瑪尼轉〉所要探討的主題。

細細想來，任何一個「曼陀羅」以其建構，而後有「本尊、法教、密續、壇城、經典、心咒、祈文、修法、儀軌、金剛舞」等法教；凡此種種，從「方法論」上來說，都是「萬物流出說」的一種演練，而其中的「心咒」則是「萬物流出說」與「道德目的論」的轉輒。當然「心咒」唯證悟可知，是人類與諸菩薩摩訶薩的溝通訊號，非人類之理性思維可探悉，所以只能是「曼陀羅」的一部分。

以是，「心咒」繫修行於一處，並以「灌頂」制約修行，其實就是說明了「曼陀羅」做為一個修行法門，必須在一個「修行」的範疇裏面將諸多「修行法要」陳述出來，以利行人遵循，但是一旦這些「修行法要」披露了出來，就不再能夠約束不具修行資格的學人盲修瞎練，於是只能以「心咒」將這個「修行法要」的不得不披露輕巧繫於一處。這其中的哲學思想與理論建構，我在《四十減一》的一個章節，〈從「門、卯、亦」看流轉至還滅的轉輒〉裏面有綿長的敘述，這裏不再贅言，但掌握「曼陀羅」建構的「能所」其實是轉「流轉說」為「還滅論」的關鍵。

中國歷史上，「談禪逗機」的學人很多，談「佛玄結合」的學人也不少，而談「淨密結合」的學人就更多了，但是排除「中土大乘佛學」，而直截將「易、密」結合在一起的學人則很少，而直截以「伏羲六十四卦方位圖」印證「時輪曼陀羅」，則沒有一人。〈瑪尼轉(裸露)〉的首創，能否打開一條探索「時輪曼陀羅」的新路，尚屬未知，但是「冥升八象」與「緩解八象」的渦旋的確能夠促使「易之六九」退藏於密，而逐層轉入「時輪曼陀羅」的論證，以「時位」原本不動故。

〈瑪尼轉(裸露)〉嘗試走出西方學界所論述的「時輪曼陀羅」，起碼不涉及灌頂或修行，不說「壇城」的細部分解製作、歷史與其象徵意義以及喇嘛們重建一個早已存在的心的覺醒狀態，更不說

高蹈的「自利利他」教義。持平地說，所有見證過「時輪曼陀羅」建構過程的觀賞者，無不對「時輪曼陀羅」的美麗與能量感到敬畏、讚歎與喜悅，但在哲學思想的探索裏，這種敬畏、讚歎與喜悅只能形成一種障礙，而達賴喇嘛曾說「時輪金剛密續是佛陀深奧而淵博的法教，最終會影響每一個人」，其提示只能說是一種想盼，至於如何瞭解「多維度空間」以及「多維度空間」如何在「不動的時間」裏全體併時呈現，與「時輪曼陀羅」被精細繪製，然後被予以分解的體驗是毫不相關的。

〈瑪尼轉〉希望能夠走出這種無關痛癢的體驗，直取「時輪曼陀羅」法教的本質與內核，並以文字將這個「時輪曼陀羅」以「時間」為中心所旋轉出來的「五維度空間」具體呈現出來。當然論述到這裏，「文字」本身就成了一個論述的議題，是謂「裸露的敘述」，甚至「文字」與「思想」相互糾葛，一起皆起，但是如何在「文字承載思想，思想操控文字」的過程中，將「文字」與「思想」的內部糾纏解析出來，則不是那麼簡單。這其中的環節就是《周易》的六十四卦。

前篇的〈瑪尼轉〉意圖「去角色化」(去人物化)，去時間順序，無音化，以令「轉經廊道」的空間只剩下單一的內轉與外轉，所以戲劇張力不來自角色、動作或行為，而是令其睏倦、麻木狀態的甦醒有一個銜接〈荒山石堆〉的力度，讓近乎啞默的〈荒山石堆〉以「平乾」的敘述方式破除「過於正確」的語言，更讓「咩咩！咩！咩！」的羊叫聲去結合「噓咻！噓！咻！」的風聲、「嗚哇！嗚！哇！」的連綿迴音與「嗡吽！嗡！吽！」的咒音，以凌駕「瑪尼轉」的轉軸聲音。

這個嘗試進行「純粹語言」之敘述到了後篇〈瑪尼轉〉就不同了。這個時候「遣百非」與「離四句」都已經敘述完了，甚至「語言」的「抽象概念」都已經在〈天地的叮嚀〉裏支解開了，而進入一個「思想」與「文字」都不能生起的〈瑪尼堆〉境地。從這個地方開始的任何敘述都只能迴下，我無以名之，乃稱之為「裸露的敘述」——此之所以後篇的〈瑪尼轉〉取名為〈裸露〉的原因，但也因其「裸露」，緊接而下的論說只能將「不分宗派」的「原始宗教」轉化為「噶瑪噶舉」的敘說。

原名〈裸露〉的〈瑪尼轉〉是一篇詮釋「空、假、中」相互追逐與纏繞的文章。由於「中道」說不出來，甚至一說即無「中道」，所以只能由「空、假」的相互印證，將「中道」迴盪出來，因此這麼一篇直趨赤裸裸的題旨的〈瑪尼轉〉可以引申至所有的追逐遊戲，譬如政治威權與宗教光環、紅寶冠與黑寶冠、生與死、形式與內容、上帝與信徒、宗教與文學、歷史與哲學、甚至懷疑與恩寵等，所有「二而不二」的現象，其意皆通，旨在破解「二分法」的思維限囿。要注意的是，所有這些追逐現象，不論是否能夠以相應的「文字」來論述，都只能說是「萬物流出說」的演練，但卻沒有回溯至「道德目的論」的力度。這是前篇〈瑪尼轉〉與後篇〈瑪尼轉〉最大的不同。

我從懸疑的〈瑪尼轉〉轉了一圈回到追逐的〈瑪尼轉〉時，第一個念頭就是我這麼繞來繞去地兜圈子，卻不自覺地繞回了原點，其實都只是因為我的內心深處害怕去接觸這麼一個題旨——而不幸的是，這個題旨卻又是這本書的精髓，於是我就藉用斐在美小姐的〈海與沙漠的意象〉理念以為故事的引言，來闡述一個一直藏在心底深處、被我認同卻又害怕接受的故事。

我一直感念年輕貌美如斐小姐竟然有著比一般老年人還要深刻的思維，或許這也是多生多劫的意識在不明所以的業力裏牽連出來的罷。所不同於斐小姐的是，她的小說講的是童年至青春期的苦澀歷程，我的〈瑪尼轉〉探討的卻是「政治與暴力」在根源處的相同點；她的小說不斷地看見：「一個封閉、滯塞、荒漠的景象與象徵，以及在沙漠與海重疊出現的背景裏，海所塑造頻仍的不安、波動，乃至於原始的騷動與希望的意象。」我的〈瑪尼轉〉則勉力排除一切意象與象徵的糾葛，而直截深入「一個完密、保守、與世無爭的藏式社會，在強勢政治下維繫宗教傳承的困難。」

「政治與暴力」的題材幾乎每一個寫文章的人都接觸過，但是有的著墨於場景的描述與情節的推進，有的則探討政客的動機與見風轉舵的心理轉變。相對於這些重點以及為了配合上個〈瑪尼轉〉的懸疑，我在這個篇章就大力著墨探討兩個主題：其一、政治鬥爭的殘酷與宗教迫害的詭譎，其二、夏瑪巴在轉世傳承上所受的屈辱。當然這兩個主題隨著夏瑪巴十四世的圓寂與十五世的認證，而更加

捉摸不定，其原因就是十四世達賴喇嘛應十六世噶瑪巴之請，重新恢復的夏瑪巴傳承，在宗教上原本由噶瑪巴認證，但十七世噶瑪巴卻有兩位，於是由誰認證，就成了一個政治議題。

面對這麼一個政治鬥爭與宗教迫害，我好似對米蘭・昆德拉的《緩慢》有了一個嶄新的詮釋；或許我的自大意識只是想向翻譯者抗議那手艱澀的翻譯筆法，或許我的潛在意識只想向米蘭・昆德拉嘲諷他掙脫不出「二元對立」的概念，以至於將一個好好的題旨弄得語焉不詳罷。

不管是甚麼因素在作祟，我在政治鬥爭或權力追逐的過程裏，奮力將米蘭・昆德拉對「裸露」的描述改頭換面，以便將「裸露」的概念意涵剝除得乾乾淨淨，然後讓「裸露」還原其真正面貌。這就是狄隆教授的 Semiological Reductionism 所隱涵的「還滅」旨趣，可以一路瓦解「記號」，以讓「記號」在無所遮掩的狀態下，反映出使用這個「記號」的人之所以必須操控該項「記號」的「存在的理由」(raison detre)，是為「裸露」的真正意涵。我如此明目張膽地揭露自己可能犯上「抄襲」的罪行，實在是因為〈瑪尼轉〉所談的「裸露」不容許我迴避其內在的業緣牽扯。

我會把這兩個主題擺在一起的原因是，我認為夏瑪巴所受到的抑制不止是政治上的壓迫，更是宗教上的排擠與掠奪——或更明確一點說，當任何一個宗教團體假藉「宗教之名」進行排擠與掠奪，則其行逕已落入政治的範疇，而與宗教無關，因為這種政治鬥爭不管披上甚麼神聖崇高的宗教理由，都難掩其暴虐的政治動機。不可思議的是，這種「宗教迫害」直到二十一世紀的今天仍舊存在著。

這段共產黨於建立共和國以來大力介入「藏傳佛教」的歷史，由於達賴喇嘛的被驅趕，讓我們得以有機會重新審視夏瑪巴在他的傳承裏所遭受的屈辱。我在這段「眾緣不和合」的狀態下，所凝鑄出來的「空」的時空設定裏，嘗試回答幾個問題：

其一、在第十一世、第十二世與第十三世得不到清朝的「官方認證」下，夏瑪巴是以甚麼樣的內涵與毅力於沒有人注意的國土上滅跡韜光？這是不是比達賴喇嘛雖然沒有共產黨的「官方認證」，但卻享有「國際聲譽」，並且遊說各國來得更加淒清？

其二、暫把政治拋開一邊，夏瑪巴是以何種「內容」在兩百年的「非夏瑪巴」個體「形式」裏顯隱自在？苟若這個自類相續的「非存在」在眾緣和合之下再度「存在」原本就是因緣流變的本質，那麼達賴喇嘛近年宣稱的中止轉世，又將在未來世以何種的眾緣和合再度傳承起來？而如果這個眾緣和合是可以預期的，那麼在這段中止轉世的「非達賴喇嘛」的「形體存在」中，「達賴喇嘛」又是以何種「內容」存在呢？

其三、活佛轉世在歷史的領域裏，不得不被賦予數目的意涵，因而在世俗的瞭解裏，有了世襲的批判，然而當「數目次第」在未來世的曖昧時空裏混淆起來時，因為「眾緣不和合」而產生的「不確定性」，是否將迫害活佛轉世的可能呢？在眾人無法認同活佛的存在時，諸行乖違的「不和合性」又如何確保活佛在未來世的具體顯現呢？

這些問題的產生，都是當我將夏瑪巴、噶瑪巴與達賴喇嘛的傳承歷史製繪為一個年代圖表時，在相互比較中悄悄萌芽的；恐怖的是當我將這些歷史意義的「活佛轉世」延申至未來世時，「內容與形式」的自類相續與存在方法，令我坐立難安，因為一個錯誤的「認證」將導致一系列因這個錯誤所衍生的「傳承」錯誤，這在現存的「噶瑪噶舉」分治狀態中，幾可斷定「泰耶、烏金」倆位噶瑪巴的其中一位將對未來世的「噶瑪噶舉」傳承產生錯誤的指引，而這樣的錯誤是否因為過去世的錯誤認證所導致，則因活佛都有各自的「存在的理由」(raison detre)，而不能加以釐正。

同樣地，活佛不存在於歷史裏，也各自有其「不存在的理由」，只不過歷史上的「不存在」，以其「不存在」，所以不能建構「歷史」。如此一看，十四世夏瑪巴因當世的存在而重構其過去三世「不存在的理由」，就引發了「傳承」意義上的「自類相續」的問題，尤其在這兩百年之間，夏瑪巴在歷史上認證噶瑪巴的重責一直由太錫度承續著，所以從「噶瑪巴」的傳承認證上看，夏瑪巴與太錫度其實是一體的，也就是說，太錫度的「存在的理由」是建構在夏瑪巴的「不存在的理由」上，甚至兩者一顯皆顯、此生彼生，起碼從「噶瑪巴」的傳承認證上看，他們是不分彼此的。

「兩百年」在世俗人的思維裏只宜存在於「歷史」中，但是在輪迴不已的多重世間裏只不過如浮漚一般地短暫。我在〈瑪尼轉(裸露)〉的開頭即說，在這些有「我」的人情事故裏，我可能是主角也可能是配角；但是在那些沒有「我」的人情事故裏，故事卻仍舊像鏡子裏顯現出來的形象，總是在「我」的生命周遭聚合，在「沒有我」的時空裏變奏呈現，是謂「鏡照」。

這個「鏡照」的解說即是過去世的夏瑪巴(或未來世的達賴喇嘛)輾轉於「非存在」的形體時的寫照，是謂「不存在的理由」，與「存在的理由」竝峙為意，相當詭譎，既不能以其「不存在」而論「存在」，也不能以其「存在」而論「不存在」，甚至不能將「不存在、存在」兩體連貫，而直捷言之；簡單說，此乃因「存在」或「不存在」面貌多委曲，或其「存在」之面貌不足以盡其「不存在」形體之意，所以莎士比亞只能以文學性的「to be or not to be」來敘述哲學，而我卻只能以文學性的《懷疑與恩寵的故事》來陳述「『存在』以『非存在』為其底蘊」，都只能說是「不可為而為」。

佛子們朗朗上口的「欲知過去因，現在受者是；欲知未來果，現在做者是」，正可被用來檢視今日藏傳佛教的處境，因為「活佛轉世」蘊藏著融會「文史哲」的契機。說來不堪，人類思維的瓶頸在這個「to be or not to be」的敘述困境裏，一顯無遺，蓋因「轉世」現象的記錄雖然屬於「史學理論」的運用，但脫離不了「文學」的生花妙筆；然而「轉世」真相的探索必須進入「史學理論」的研究本身，才能一探究竟，而「活佛」所代表的意義，則非得進入「理論哲學」的領域才能瞭解——但是由於「文史哲」融會的困難，所以使得「活佛轉世」一再受到質疑，十四世夏瑪巴以其兩百年的「不存在」延續到今日，則更受到「無何有」的詰難。我想我為了陳述夏瑪巴因過去三世的「不存在之身」而遭遇的「無何有之詰難」，才是我寫〈無何有之身〉的緣由罷。

想來真是無奈。我對世人的不求甚解至為哀傷，於是總想找個機緣來詮釋一下。後來我在整理這本書的篇章時就發覺，「獨立而連續」的結構與「活佛轉世」一般，因為活佛一個轉世一個示現，各自獨立，但個個示現均朝著一個思想、一個狀態，世世代代地循進。我在這裏的描述，不但打破了

當今一般作家對西藏的民情風俗或蒐祕獵奇的外在世界描述，更推展了無家可歸的流亡喇嘛的內在人性刻劃；同時當一般小說人物仍舊環繞著社會、歷史與革命時，我卻大膽地在病態社會與權威政治裏對掌權者的罪惡動機進行心理剖析。這個原因，我想是因為我們從有意識以來就彼此相濡以沫地存在於一個我們共同緣起的時空罷。如果「十年文革」就已經讓那些遭到政治迫害的人痛不欲生，並屢屢要求平反，我們又要如何去想像夏瑪巴在這兩百年之間的沉潛呢？

甚為有趣的是，我在前後篇〈瑪尼轉〉著墨甚多的「滴水」描述有個緣由，因為我在寫〈瑪尼轉〉這段時間，生活相當拮据，所以就一直讓「滴水」干擾著寫作的思緒。話說這段時間裏，我家的馬桶老是漏水，不是稀裏花拉的流淌，而是一滴一滴、卻不知來處地滴漏，在清晨一切都寂靜無聲的時刻裏，一聲滴響驚動了我的思緒，而且一逕滴進了夏瑪巴在兩百年的「不存在」的拮据裏。

這麼一個滴聲一直滴一直滴，滴了好幾年。由於我窮得快付不出水費，所以就一直請不起工人來修它；由於它滴得不是很嚴重，所以我修了幾次修不好以後，就索性讓它一直滴著。但這並不表示我不在乎，因為洛杉磯的水源稀少，天又老是不下雨，所以家家都在節約用水；如此一來，我讓馬桶滴漏著，似乎成了暴殄天物的公敵，因此滴滴可說都滴在我的心頭上，也滴醒了我的罪惡感，於是我就不自覺地將這個感覺寫進了〈瑪尼轉〉裏。

重回職場兩年後，當我逐漸將房屋債務清還的時候，有一天滴聲終於匯聚成巨響，水注就這樣從車庫頂上衝了下來；這時不修也不行了，於是請了工人，花了三千多塊，將已積成老垢的磁盆一併換掉，這才消除了多年的心頭大患。我心裏可慶幸了，因為倘若這一匯聚成流的滴漏早個兩年發生，我真不知從哪兒找錢來支付這項額外的開銷。

任何的開支在我賦閒的期間都造成不小的困擾。這不是我計算錯失，毛躁地從職場退了下來，而是前妻改變了主意，要我立時購買她的一半房產；原來我們講好的，只要我不回職場，房子就維持原狀，我只要如期支付所有的貸款(包括她的部分)，我就可以繼續居住在房子裏進行我的寫作。

這個協議或可說明我們決定分開時，彼此都還相當感性罷。或許前妻從來就不認為我真的就不回去工作了，更或許她認為我的寫作只是一樁笑話，所以當我傾所有積蓄付清了貸款，以消除一個月一個月心驚膽顫的利息支出以後，她就提出解決房產的方案；她一個人搬了出去，獨力承擔另一處的房屋貸款，當然有她的難處，但她不願房產一直懸在哪兒，成為我們之間唯一的瓜葛，可能才是主因罷。我還清了債務以後，這個瓜葛果然就此了斷了。

不論如何，這個「逼債」事件迫使我向臺灣的生意夥伴提出售賣我在昆山廠房的股份，不料他怕失去公司的控管、不允許外人加入「董事會」而拒絕了我的請求，尤其這位想高價收買我的股份的朋友本想藉著投資一家「美國工廠」的機緣重回蘇州的政壇，而我這麼一位「董事長」竟然還得徵求「總經理」的意見，就令她百思不得其解；後來她在工廠的鐵門外面給我打電話，說我們的廠長傲慢狡詐，不止拒絕與她同行的昆山書記參訪，還說這家工廠名義上雖然是「獨資」美國廠房，但「董事長」已經全權授與「總經理」，而「總經理」則受控於臺灣的「ＸＸ衛浴董事會」，所以「董事長」實質上就受控於臺灣的「ＸＸ衛浴董事會」。

我直叫「荒唐」，我根本就不認識「ＸＸ衛浴董事會」的成員，我的授權也只限於建廠事宜，不能無限上綱；她在電話裏說，很可惜呀，這麼一家飽受美國星條旗庇佑的工廠，享受了外資企業的優惠，卻成了臺灣商人逃稅、偷稅的管道，「你這是買了炮杖，讓別人來放。」然後她又說，如果我不能重新拿回工廠的營運權，我與她簽定的「意向書」將作廢。

這以後就是我與「總經理」之間無盡無止的掙扎。這個時候的廠房，仍舊是昆山的第一家衛浴工廠，在廠內、在上海都有展示間；時值大陸房屋銷售最為熱絡的時候，所以一片繁榮景象，但好景不常，廠長不久即捲入男女糾紛，導致他的臺灣夫人在廠裏割腕自殺，而「董事會」則利用這家美國工廠為跳板，為前進大陸市場鋪路，將所有的外資企業的優惠消耗殆盡，然後任憑它自生自滅，最後配合臺灣的「南向政策」，到越南投資去了。

我的這位「總經理」好友如魚得水，不止在上海置產，開始拓展他的「外貿」網路，而且瞞著我，將美國的股份以不斷地重組與入股的方式予以重新分配與壓縮，於是要買我股份的人受他排擠而不給加入，我不認識的人卻在增資的要求下不斷加入成為股東，最後美國廠房就成了小股東，而沒有了發言權；這時，他已經不再到我家來了，比起十幾年前，當他還在說服我一起前進大陸開展事業的時候，那個景況簡直不可同日而語，而我所遺憾的是那時他外派一家臺灣航運公司，離我家只有二十分鐘車程，所以每個週末都在我家渡過，而我們的友誼竟然在金錢的誘惑下，如此經不起考驗。

當然我也曾自省，我這麼一個美國公務員，為了成就友誼，竟然辭職，陷入爾虞我詐的商場，只能說是自己的無知了，當然還有一些貪婪的成分在內；我唯一的收穫是寫成了《走失的大閘蟹》，而寫完了以後，我就開始躲避大學的同學，「道不同，不相為謀」，自己與這些「海洋學院」的同學原本就不是同一路人，其時「海洋學院」尚無後來改制的「海洋大學」之名，何況有實？很多同學的程度原本只及「船員訓練班」的水準。這應該是我從這位唯一有聯繫的「總經理」身上獲得的啓悟。

如今這座廠房也已夷為平地了。我從主持開工儀式以後，就不再有機會踏入工廠，「董事會」出爾反爾，背信忘義，在「總經理」的操控下，整個把「美國獨資工廠」轉換為「臺資企業」，而我真的就成了一個被利用的「人頭」；我的家人早就警告我，我不是「生意人」，沒有「生意手腕」，根本就不應信任「總經理」，但我一直有個堅持，同學的情誼大過生意的欺詐，這點直到今日，縱使廠房已被整個拆除，我還是堅信「總經理」有他不得不這麼做的理由。

這個開廠的烏籠事件被我家人調侃了好幾年，都說我活該，為了一個貪婪的同學付出了我大好的工作前程。我雖然不願更改自己對同學的判斷，但卻也覺得這是一個不能再繼續下去的惡緣，於是就在「總經理」疏遠我的同時，我將自己與整個世界疏離了起來，所以認真說來，我今天的狀態或我對「文字」與「思想」上的追求，就是緣自這位大學同學的造就，雖然他對「文字」一竅不通，而對「思想」，他更是只能褻瀆了。

現在看來，我與「總經理」的這段糾葛，早在我們在「行天宮」求籤時，就已有了應驗，只是我們求籤時，一切都已成定局，他與一些同行在上海近郊的昆山市陸家鎮早已簽下了合約，當然那時我自己都不知道我已成了一家美國獨資企業的「董事長」，而且即將前往昆山接廠。只不過，「董事會」在我辭職以後反悔了。「董事會」的出爾反爾讓我吃足了苦頭，也成了「總經理」與他的「扶輪社」社友訕笑的對象，一句「他這個美國人」的調侃隔開了我與臺灣人的親疏遠近的牽連。

我與「總經理」躑躅於「行天宮」與太原路之間、一起觀看「臺北的星空」的那段時間，我們的同學情誼沒有任何雜質；昆山建廠事件之後，這個同學情誼就變了，而且變得連我都不得不懷疑他早有預謀，奔走於臺北與洛杉磯之間，竟然都只是為了利用「我這個美國人」，以遂行他的大陸建廠計劃，而我將「臺北的星空」轉移為「拉薩的星空」，未嘗不是一個我脫離我們從多生多劫所帶過來的惡緣的一種方法，雖然這個「書寫」的轉變，與這位「總經理」是毫不相干的。

在美國的家人對我的拮据，知之甚詳，但我卻拒絕一切實質上的金錢資助，只不過，我也希望在臺灣經商的弟弟聽到了我的困境以後，能夠主動償還他拖欠了二十多年的債款，可以說他的兒子有多大，那筆債務就有多久，但是他不聞不問，或許他也有困難罷，但是他有了閒錢，先置車，而且是跑車，再裝潢房子，而且是美輪美奐的裝潢，不止從來未付一分錢利息，更絕口不提欠錢一事，所以我一直都弄不清楚他是不知道我的困境，還是假裝不知道。

這兩筆錢倘若都付清了，我的困境就解除了；但我不得不感歎，別人拖欠我錢，不止從來不提利息的支付，而且都能夠不聞不問，我卻被自己的債務逼得走頭無路，被每個月的利息催繳逼得雞飛狗跳。我只能想，這或許是我前幾輩子欠下的債務，更或許是自己的福報不夠，所以這輩子有錢卻花不得。當然後來弟弟也還清了債務，還給了五仟元利息以為賠償，但那個時候，我已重回職場，反而不需要錢了。不論如何，這個「逼債」事件由不得自己不向現實低頭，於是我只好將房子抵押貸款，花了四千多塊的冤枉錢，並且重新接受月月的利息追討，也讓我動搖自己不為五斗米折腰的決心。

我的老婆在這個關鍵時刻承擔起家裏的生計，更揹負了利息支付的責任；或許她認為這個生活困境多少與她有關，更或許她認為前妻的「逼債」舉措原本只在斬斷彼此之間的情誼，而洞悉了這個用心以後，她就囑咐我，不要再去騷擾前妻了，因為前妻根本沒有意願再與我們周旋。

這些點點滴滴的宿債償還與感情糾葛，我悄悄將之改頭換面，包裝在〈四人行〉裏；可以說，從〈四人行〉發表以後，這個關係就整個起了變化，所以我想這一段在高爾夫球場漫步的閒情逸致，可能就是我嚮往的一種相處方式，但說來不堪回首，我的想盼讓我吃足了苦頭，前妻外柔內剛，老婆色厲內恁，兩個都是好人，但強行聚在一起就是不行。

英文一句也說不來的老婆，為了讓我圓滿我藉寫作來散發佛法的願望，不止在餐館裏打工打得昏天黑地，賺取一小時六塊錢的微薄工資，更四處充當清潔工人，到人家家裏煮飯、打掃客臥、清掃廁所，忍受一天八小時四十塊錢的剝削。這些臺灣、香港移民頤使氣指的面容，直到今天都時時浮現眼前。從大陸出來的老婆有時累得精疲力盡，在我接她回家的路上掉淚，直說以為到了美國，會有好日子過，卻因為我不願工作，反倒過得比在大陸生活還差。

雖然經濟壓力很大，但是老婆對金錢的感覺顯然地比我超脫了許多。這可能不止與今生成長的環境有關，而與彼此多生多劫的業緣牽扯不清。我一直羨慕那些不把錢當錢的人，因為我從小可以說都在匱乏中成長，對事事物物早就養成了一種儉省的習性，幾乎到了吝嗇的地步，所以後來雖然生活改善了，那種捨不得花錢的毛病卻一直跟著我，不知令我遭到多少奚落；老婆正巧相反，雖然經歷過大陸的「三年自然災害」、「三反五反大躍進」與「文化大革命」，但或許生命朝不保夕，所以反而養成一種對金錢毫不在乎的態度，她的口頭禪是：「沒錢就掙，掙了就花，花完再掙。」

這種灑脫，我是怎麼學都學不來。或許我看到過太多的流浪漢乞討於洛杉磯的街邊罷，所以總擺脫不了未雨綢繆的心態。有一次，夏瑪巴到洛杉磯來，我猶疑著是否該去見師父，因為囊袋羞澀，像樣的供養金實在拿不出手；老婆看我為了一點錢，躊躇不前，連老師都不敢去見，就從抽屜裏拿出

了一疊油膩、折皺的一元紙幣。我看了心裏有數，因為她與我協議過，餐館打工的小費都歸她處理，用來買一些她個人所需要的東西；她需要的東西倒是不多，所以積存下來的款項大多買了些我不認為是生活必需的奢侈品，譬如「金字典」或請人吃飯。

這次我數了數，有兩百多塊錢，分裝成兩個紅包袋後，只剩下幾塊錢，因為臨時換不到一整張大鈔，所以紅包就鼓囊囊的，看起來好像數額很大，其實只有一百塊錢，而且還都是一些折皺油膩的紙幣。我對夏瑪巴一直有些內疚，因為在那段因緣聚合的日子裏，我因為生活拮据，總覺愧對老師的教誨；或許正是因為這個內疚，我老想寫些文章來回報老師對我施以「四臂觀音」灌頂的恩德，於是才有了寫《懷疑與恩寵的故事》的動機罷；文人真是不值一文的，其酸腐在此可見一斑，遺憾的是，等到我想親近老師時，因緣卻再也聚合不到一塊兒了。我只能說，這是因為我福德不夠所導致。

因緣運轉的奧妙我是無能探尋的，但我對自己的堅持相當無奈，也只能對老婆說聲抱歉了；我也不知我能堅持多久，因為我對自己無能讓老婆過一個起碼的生活感到羞慚。這種羞慚在女兒出生時轉變為一種砥礪，然後拖到女兒一週歲時，我就下定決心重回職場，於是打了幾個電話給舊僚，開始了一系列的面談，然後我就回去上班了；回去以後，經濟立時改觀，醫療保險有了，不止六年裏活在沒有保險的恐怖得到了解脫，世俗對我的看法又回復了從前。

家人都開心極了，媽媽也不再罵那位「總經理」了。只不過，這麼一個迴轉後，我的心境再也回不到從前，所以每當我在會議室裏指揮那些一小時賺取兩百五十塊錢的顧問時，我就充滿了感慨，尤其我的權限很大，大到可以讓一家顧問公司興旺或倒閉，或一家工程公司啓樓或裁員，所以所到之處，莫不受顧問的噓寒問暖。這與我接送老婆上工、忍受市井小民奚落的情景何止天壤之別。

世間的人情冷暖可以有這麼大的落差，當真說也說不清；我在此生此世的角色扮演可以有這麼大的變化，也是一樁我始終理不清楚的緣由。但不管怎樣，外境的轉變並沒有改變我的生活，我仍舊每天一、兩點起床，寫一些不知如何終結的文章。雖然創作的思維因工作壓力的緣故逐漸喪失，但是

我仍然不時在寫作時記起那聲聲滴漏的聲響；只是馬桶修好以後，滴響沒有了，所以有時在一種空寂的包圍下，我還有些懷念那些聆聽滴漏的時間呢。

這些滴漏與我意識上的滴漏是否有關連，而創作了〈瑪尼轉〉，我不得而知，但卻是一樁很有意思的聯想。在西藏也很珍貴的「水」，就這樣地在前後兩篇〈瑪尼轉〉的內容上起了連結，其表現於形式上的，即是我由前一篇詮釋「動靜二相」的「不遷不化」，轉變為後一篇詮釋「四大皆空」的緣由，再然後才有「水」與「習坎」的連想，並以「習坎」為樞紐，將太錫度以「孔雀信」認證烏金噶瑪巴的過程以「冥升八象」詮釋之，同時跳脫「四大」，回到「不遷不化」，以「緩解八象」探尋未來的「噶瑪噶舉」如何在泰耶噶瑪巴的努力下，結束分治的局面。這可說都是「滴水」的促成。

另外我得說說為何我在小說中引用「五大—地水火風空」，以做為段落分隔的標題，因為這個安排實在有著極為嚴肅的意義。我原來的初稿不是這樣的，而是一連串的轉經廊道場景變換，但因為一篇謬誤的講稿，我才一股腦地將稿子重新整理成現在的版本。

話說有一天，當我在《中央副刊海外版》讀到一篇施淑清女士的校園巡迴演講稿〈為生活增添第五元素—藝術〉時，腦子轟轟然不知所措。倘若這篇演講稿不是撰稿人的筆誤，那麼這麼一位以寫「邊緣文學」屹立於港臺文壇多年的女作家，竟然對自家文化裏的「四大」不求甚解，反而以外國人翻譯的「生命裏有四樣不可少的元素—風、火、水、土」反求諸己，並將一部粗製濫造的好萊塢電影《第五元素》的名稱加以引申來涵蓋藝術對生活的重要性，就凸顯了值得世人深思的社會現象。

慮及此，我有些不安起來，蓋因施女士的文字功底絕非泛泛，於是她的錯失就反映出來社會的西化程度——所謂「有甚麼樣的讀者，就有甚麼樣的作者」；更有甚者，她這種論調隱涵著調侃佛家「四大皆空」的荒謬，又直截替西方偏狹的宗教理念做了搖旗吶喊的打手，而她卻是一個伴隨著法師四處參訪大陸寺廟、並為師父立傳的佛弟子。

此時，我讀著斗大的標題，有些啼笑皆非，腦海中就升起一對併肩同行的祖孫景象，而孫子正為了街邊的冰糖葫蘆，拉扯著危危顫顫的老頭，逼得老頭張開滿口無牙的嘴，嗚嗚呀呀地解說不清。這個景象就成了我與老叟在大昭寺與祖普寺之間的古道上相遇而讓道的因緣。

我不禁扼腕歎息，西方人搞不清楚中國文化，尚且情有可原，但自己弄不懂自家寶藏，反而以西方人的謬誤，「挾洋自重」地丟棄祖先與傳統——這就不止是無知與愚昧了。嗚呼！東方文化早已在內心世界裏無所彰揚地潛行了一、兩千年，卻因老了、舊了，加以在船堅砲利裏輸怕了，氣餒了，於是仍得頻頻回頭跟著才剛起步的西方人(或「中學西用」或「西學中用」的邊緣人)陷入精神的空虛與迷惘。這不能不說是現代中國人乃至全體人類極大的一個遺憾。

我對施女士這篇講稿的哀傷是我興起以「四大—地水火風」做為段落標題的緣起，更因我執意要破除「第五元素」的謬誤，所以我將段落標題引申至「第五大—空」，並留下空間以令讀者感悟我在文章背後操控文字的「第六大—識」，以及那一個促使我散發佛法的「第七大—見」。我寄盼自己在反覆交叉地推進與融合各個段落裏，能徹底地將「四大」的抽象意涵解說清楚。

這是第一層的原因。第二層的原因就很難為眾人理解了，因為我執意讓佛家的「第六大—識」與「第七大—見」回歸於中國原始的哲學思想。「第六大—識」與「第七大—見」在藏傳佛學的世代闡釋裏，成果輝煌，但在中土大乘佛學的闡釋裏，則顯得萎靡不振，甚至不知所云。

這是中土大乘佛學虧欠中國思想界的地方，也喪失了一個融會中國原始哲學思想的機緣，所以我討巧地以一個探索藏傳佛學的論述直截深入中國原始哲學思想，整個排除了中土大乘佛學在這方面的不足，然後我才發現「時輪曼陀羅」與「伏羲六十四卦方位圖」形似，都是以一個井然有序的宇宙觀與「混沌」相對(a cosmos is antithetical to the concept of chaos)，更因此有了一個與西方的「宇宙誌(Cosmography)」相比對的可能，但為了確保佛家的「四大造色」在論述上的準確性與完整性，我不在文本裏披露，只在這裏將「目次」引錄進來，以詮釋「地風」、「水火」的「四大造色」

雖然緣起於「空」的概念，但其背後的「第六大—識」與「第七大—見」，其實與中國哲學的「天地之道」絲絲入扣，是為《老子》所詮釋的「天地之間，其猶橐籥乎」與《易傳》所詮釋的「易與天地準，故能彌綸天地之道」(詳閱「〈瑪尼轉(裸露)〉之目次」)。

只不過，在「彌綸天地之道」的論述裏，「混沌(chaos)」的概念又重新被引介了回來，以顯示「時空」的不可分割性，但是也唯其如此，「時輪曼陀羅」才能得以敘述，因為「時輪曼陀羅」其實就是一個以「時間」為中心的「混沌」概念。這個內核義理與「伏羲六十四卦方位圖」了無差別。

「冥升八象」與「緩解八象」均衍生自《易經》，其探索「習坎」如何循著「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」而逆轉、渦動於「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」，固然殊勝，但均不能脫離《易經》而論述。這是所有論述「四大造色」的佛學大師應該注意的地方，畢竟一個以「一切唯心造」立基的佛學論述「地風」、「水火」等「唯物」的概念時，很難不掉入「心不相應行法」所不能與「心」相應的論述，尤其是「陰陽學說」這種兩極性的論說，更是格格不入，以其語境不能相容故。

其因苦澀。「佛玄結合」在中國的哲學思想傳衍上是一件大事，但「佛玄」如何結合，卻不見學者論述，堪稱遺憾。細細分析起來，佛家的「空」的概念不是中國原始哲學思想的概念，而是一個緣自印度佛學的概念，甚至是一個不能翻譯、強自解讀的翻譯，以至後來「空」與「假」併述，甚至成了龍樹菩薩建立「空論」的基石，但是其實「空」的概念在中國的原始哲學思想裏，出現得甚早，在《老子》裏，就有「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的論述，在《易傳》裏，更有「範圍天地之化而不過」、「在天成象，在地成形」、「易與天地準，故能彌綸天地之道」等論述。

只不過，中國原始哲學思想不以「空」的概念入題，而以「天地之間」或「彌綸天地之道」等入題，但可惜的是，中國原始哲學思想點到了佛學思想之精髓，卻因沒有佛學思想的名相，所以不能

詮釋，甚至於一沾即隱，是之謂「多言數窮，不如守中」。其「中」者，有學者說是「沖」之闕壞，以「沖」為道家之言，而「中」為儒家之言，但其實都不對，其「中」者，直指一個「天地之間，其猶橐籥乎」的「中空」狀態，並以其「中空」，故「虛而不屈，動而愈出」。這裏沒有道家後來引介的「沖虛」概念，也沒有儒家後來引介的「中庸」或「中和、太和」的概念，而純粹是一個「橐籥」的「中空」概念，起碼在老子諷《老子》的時候，「天地之間，其猶橐籥乎」是很單純、樸實的。

這樣的詮釋才可以將「中空」還原至原始的論述。只不過，這裏的「中空」沒有佛家後來引述的「空」的意涵，而只是讓其「虛而不屈」的空境，經由「冥升八象」而不動，然後歸藏於「地」。這是〈瑪尼轉(裸露)〉以「空」入題之後，隨即以「地」來闡釋「風行地上、明出地上、明入地中、風自火出、木上有火、風行水上、木上有水、地中升木」的原因，甚至因為這種「圖像」式的「形象語言」不具後來的「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「卦象」描述，所以是一種直截契入「形象語言」的「文學圖騰」，是為中國最原始的「文學語言」。

話雖如此，但「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」歸藏於「地」以後，其「不動」之勢就蠢蠢欲動，然後經由「風」的動性在其內部動了起來，是曰「不動而動」，而一旦「地」之「不動」之勢在其內部動了起來，其「不動而動」之勢將一直動下去，是曰「動而愈出」。這是《老子》闡釋「地、風」的「不動性、動性」的質能變化，卻言而不盡的地方，卻也是其「虛而不屈，動而愈出」的精髓。奇奧的是，一旦「風」的「動性」起動以後，「火」的「膨脹性」功能就起動了，而「火性」若一直膨脹下去，其膨脹發揮到了極處就趨於「風性」。這是「風」介於「地」與「火」之間的聯繫關係，是曰「範圍天地之化而不過」，並具此將「水」的「習坎」引介了進來，而「水」一旦引介了進來，「火」的「膨脹性」功能就開始收攝了起來，以「水」本具「收攝」性。

「地、風、火、水」一一登場以後，「地、風」的「冥升八象」就開始轉進於「火、水」之間的糾葛，而有了「緩解八象」，但由於「地、風」始終糾纏不清，於是「冥升八象」就在其內部，就

「緩解八象」進行了調和，而有了「冥升」與「緩解」的渦動，至此「冥升」與「緩解」乃「渦動成象」，是曰「在天成象，在地成形」，是之曰「易與天地準，故能彌綸天地之道」。

此時，「空」之詮釋由「天地之間，其猶橐籥乎」經由「冥升八象」、「緩解八象」終於轉至「易與天地準，故能彌綸天地之道」，於是「空」也由一個單純、樸實的「天地之間」的「橐籥」，轉至一個可以論述「彌綸天地之道」的「易」，是曰「易與天地準」。其之所以得以論述無它，唯其「冥升八象」與「緩解八象」矣，於是一個停佇於《易經》的「空」乃得以論述。

這是中國哲學思想在沒有「佛學名相」的情況下得以述說「空」的唯一可能，也是「文字承載思想，思想操控文字」的具體實踐。中土從六朝時期的「三論宗」以降，諸多以中文象形字論述佛學的「空」就一直出現在中土的大乘佛學論述裏，但卻不明白「思想」與「文字」一起皆起、此現彼現的詭譎，所以甚難自圓其說，以至於論述了幾近兩千年，都不能詮釋「即在與俱起(Mit-da-sein)」對「思想、文字」的造作，是為其憾。

〈瑪尼轉(裸露)〉有意打破這個僵局，是曰「緩解」，其入手處即因「水」之「習坎」有收攝力量，可以將「火」因其膨脹而展現的「明麗」凝聚於一種整體的穩定性和堅固性，是之曰「地」，於是「風」的「動而愈出」終於也被歸整於一個「動而不動」的狀態之中，是曰「艮止」。

這麼一個「艮止」，一開始是經由「習坎」的作用，從「山上有水、山下出泉、澤無水、雷雨作」一路造作而有了「澤上有水」的造作，然後在還滅《連山》過程中，建構「水地比(地上有水)」與「地水師(地中有水)」如何造作的設定，以進行「水火既濟(水在火上)」與「火水未濟(火在水上)」不斷往「習坎」內部渦動的論述，是曰「渦動成象」。

這個「渦動」現象之所以可以論述，首先是因為「水地比」與「地水師」的糾纏讓「緩解」在「習坎」的攝入裏逐步止歇，所以是一個由「入」至「止」的思想運作，但是因為這個「止」其實是一個「動靜相待」的思想狀態，「動而不動」、「幾動不動」，然後「火」之「動」就粉墨登場了，

於是將「冥升八象」與「緩解八象」渦動成一個「水火既濟(水在火上)」與「火水未濟(火在水上)」的狀態，「動而愈出」，於是思想又逐漸由「止」而「出」了。

這樣的論述看似玄之又玄，但其實只是因為我想找出我在此身此生皈依十四世夏瑪巴的因緣。當然我此生與夏瑪巴的緣份不深，甚至在我此身僅有的一次面晤之下，我都不知道夏瑪巴是否認為我根本不配當他的弟子，因為我磋跎多年，始終不得其門而入。

這裏面充當聯繫夏瑪巴與我之間、似斷未斷的因緣就是「大方廣學會」的楊老師伉儷。楊師母總是隱身於楊老師之後，但對夏瑪巴的堅貞與奉獻如大地一般的堅持，而且一直有如「嚮明」般地在背後默默地指引我前行，連我老婆以四十一歲高齡在產房所遭受的魔難，她也在一連串的祈福作法裏肩負了起來。這些不為人知的點點滴滴是我在生活拮据的年歲裏，以「束脩」的方式呈現弟子拜師時所獻的贄禮。我的迂腐來自〈論語‧述而〉的記載曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」只能說是我藉著微薄的禮物來表達、維繫我與夏瑪巴的因緣。後來不知為何，楊老師認為我過度執著於形式，於是「束脩」一事就止於楊老師的告誡裏，卻也活生生地截斷了我與夏瑪巴在此生此身的因緣。

楊老師是佛學大師，尤其「唯識學」的講解在當世還真找不到比他講解得更深邃的，但也因其思維縝密，並「善觀其大」，所以我將他與太錫度起了聯想。這是我將他置於「澤風大過」的原因，但卻不是暗指他是太錫度的信徒，純粹只是他的「善觀其大」與太錫度好有一比。另外當然就是因為「束脩」一事阻斷了我與夏瑪巴的因緣。如此一來，「大過坎離三十備」的《易‧卦序》就完備了。

這個關係建構了「第二十八號、第二十九號、第三十號」在大昭寺的轉經廊道裏轉經的次序，但其論述內容其實是想將「泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度」的歷史糾葛做個澄清，因為第十世夏瑪巴在歷史的遭遇慘絕人寰，有人說他被達賴喇嘛五馬分屍，但有人說他死於瘟疫，那時的達賴喇嘛根本就還沒轉世。史無定論，皆因「紅寶冠傳承」止於第十世夏瑪巴，而「第二位紅寶冠的持有者」太錫度卻「善觀其大」故。

這樣的論說當然不是當今臺灣的「人間佛教」所能瞭解的，也不是大陸掙扎於「無神論」氛圍的佛教子弟們所能瞭解的，又由於烏金噶瑪巴在今日的「藏傳佛教」裏，如日中天，所以論述起來，備感壓力，也無知音，只能說是我探索我與「噶瑪噶舉」究竟是何種因緣的一個嘗試。

我的敢於挑戰「不可言說」的勇氣說來不堪，與我一直想將「中土大乘佛學」回歸「中國原始哲學思想」的動機有關。這當然是一個悖逆玄奘大師將一切佛經翻譯回歸原始梵文經典的做法，但是這其實緣自我探索思想「還滅」與「流轉」究竟如何在「儒釋道」固結如孿如的思想傳衍裏，解析其「道德目的論」與「萬物流出說」的含混。其因不堪。「大乘非佛說」在大陸的「無神論」氛圍裏，甚囂塵上，整個撼動了「中土大乘佛學」在中國立論的根基，其勢驚人，而且方興未艾。

這是我想替中國思想界盡點綿薄之力的原因，一方面固然因為談論「藏地佛教」在大陸是一個禁忌，另一方面，卻是因為有中興氣象的臺灣佛學界在星雲法師所倡行的「人間佛教」裏軟弱無力。「人間佛教」一般的瞭解是「現世的、世俗的」佛教，翻譯成英文，就是「secular Buddhism」，其所注重的是當世有情(sentient beings)在人世間的「人性、人情、人道」關懷，所以比較接近「人文主義(humanism)」或「人本主義」。這無可厚非，但其教義所展現出來的「佛教人文化」甚至「佛教凡人論(humanitarianism)」就使得一個可以「上下求索」的佛義只能在「慈悲、人道、人文」論說裏偽裝其「高尚(humane)」形象，是謂「人道主義、慈善博愛」的「人間(humanitarian)佛教」。

這是否言過其實呢？一點也不。這是佛陀初轉法輪以後一路滑落的「萬物流出說」一個必然的思想演變與傳衍現象，從「大乘非佛說」到「人間佛教」，皆因「secular Buddhism」逐代偏離一個以「巴利經典(the Pali Canon)」述說的「原始佛教」，而「原始佛教」在「巴利經典」的論述裏，原本固有「人本精神(humanity)」，尤其經由靜坐而覺察身體的狀況以及通過調息將身心調和為一種融合冥想與其它事物的心理過程(the practice of being aware of the body, mind, and feelings in the present moment)原本就是一個「穩定、長久、現世、世俗」調息方法，是為「原始佛教」的

「正念(mindfulness of the body, involving breathing methods, guided imagery, and other practices to relax the body and mind and help reduce stress」。只不過經由兩千多年的詮釋，「secular Buddhism」在「se-」的分離作用下，逐漸將一個隸屬於「原始佛教」的「屬性(cular)」稀釋，終至演變為一個與「the Pali Canon」毫無關係的「secular Buddhism」。

那麼為何「原始佛教」如此貼近「人間」的原始論說，傳到今日卻演變為一個與「原始佛教」毫不相干的「人間佛教」呢?這個原因就出在中土「大乘經典(the Mahayana Sutras)」所強調的信眾與說法的因緣(with a vast entourage)以及佛陀說法的權威(speaks literally ex cathedra)，因為在「如是我聞」成為佛經五種證信之一的論述方式以後，佛陀已經被高貴地妝扮了起來(the Buddha appears in glory)，甚至被尊崇(is enthroned)到一個論說已經不容挑釁的威權了(The tone is not merely authoritarian, but sometimes even strident.)（請參閱文末所附的注解）

這種論調是那些研究「巴利經典」的學者對中土「大乘經典」的批判，故有「大乘非佛說」的濫觴，但是「藏地佛教」卻在這個基石上，另外加上一個「金剛上師」的皈依，而直截將上師的高貴(appear in glory)與尊崇(is enthroned)形象化起來，不止其論說不容挑釁，而且其威權與權威更是不容任何的質疑，但是其所強調的信眾與說法的因緣卻執意逆反「大乘經典」的論述，而將「with a vast entourage」侷限為「法不傳六耳」。這可說是「secular Buddhism」的極致了。

持平地說，解釋「原始佛教」、「大乘佛教」與「藏地佛教」的不同，雖有「文化決定論」的結論，但其實真正能夠回溯並結合「原始佛學」的，只有「藏地佛學」，中土的「大乘佛學」因結合了「儒道」思想，反倒愈詮釋愈回到中土的原始哲學思想；從這個觀點來看玄奘法師的翻譯，雖然他致力於回歸「原始佛學」，但他的努力功虧一簣，而類似「人間佛教」這種「secular Buddhism」在歷史的傳衍上，將有如一個浮漚一樣，被一掃而過，可能連一絲漣漪都不會留下。這其實與基督教的「使徒(apostle)」傳播福音一致，卻只能將佛法(福音)解釋為七零八落，甚至相互攻訐的教義了。

最後我想說說太錫度那封認證烏金噶瑪巴的「孔雀信」為何以「孔雀」立名。這封影響「噶瑪噶舉」至深且遠的「孔雀信」將在「藏傳佛教」的文獻裏永世存在，以供學者日後的研討；雖然這些研討能否在未來世還給夏瑪巴一個公道，現在尚屬未知，但是烏金噶瑪巴執掌「噶瑪噶舉」的未來，甚至「藏傳佛教」的未來幾成定論。這不能不說是「善觀其大」的太錫度以「孔雀信」所成就的歷史功績。暫且不說「孔雀信」的真偽，這也可說是一樁豐功偉業罷。

「孔雀」在「藏傳佛教」有特殊的意義。在密教修法中，以「孔雀明王」為本尊而修者，稱為「孔雀明王」經法，又稱「孔雀經法」。根據《孔雀明王經》的記載，佛陀在世時，有一位莎底比丘遭到毒蛇咬螫，不勝其苦，當阿難向佛陀稟告之後，佛陀於是教導一個可以消除鬼魅、毒害、惡疾的修持法門，這就是《孔雀明王經》的主要內容。

從此而下，「孔雀明王」就有了諸多詮釋。有的說「孔雀明王」的母親是上古神鳥鳳凰，弟弟是大鵬金翅鳥。此尊相傳為少有的女性明王，密號為佛母金剛、護世金剛。大鵬金翅又叫做「瓊鳥」（象雄語 shia jia qiong），在象雄文叫「雄」，藏文叫「瓊」，中文則叫「鵬」，又叫「迦樓羅」（梵語 suparna 或 suparnin），意譯「羽毛美麗」，所謂「孔雀開屏」者是。

大鵬金翅鳥於千佛教法中鎮伏天龍八部和龍類，待賢劫結束的時候，於上方世界中成佛。鳳凰生孔雀，孔雀生大鵬。孔雀公主是上古神鳥鳳凰的女兒，因為喜歡吞食人身，所以曾經把如來佛吞到腹中，然後如來佛破開了孔雀公主的肚子出來。不過如來說，他從孔雀公主肚中出來，也算是另一種母子關係，所以就授予「孔雀明王」的稱謂。中土翻譯有「摩訶摩瑜利羅闍」、「佛母大孔雀明王」等名，相傳為「毗盧遮那佛」或「釋迦牟尼佛」的化身，密號為「佛母金剛」、「護世金剛」，但因「孔雀明王」是佛母，金翅大鵬稱如來一聲「孃舅」也是這個原因。這些在中文的表述裏就以「浴火鳳凰」的籠統陳述了出來，其「浴火」者，就是「水火」交融的意象。

在傳說中，「鳳凰」是人世間幸福的使者，每五百年就要背負人世間的所有痛苦和恩怨情仇，投身於熊熊烈火中自焚，以生命和美麗的終結換取世人的祥和與幸福；同樣在肉體經受了巨大的痛苦和輪迴以後，它們才能得以重生。垂死的鳳凰投入火中，在火中浴火新生，其羽更豐，其音更清，其神更髓，成為美麗輝煌永生的火鳳凰。此典故寓意不畏痛苦、義無反顧、不斷追求、提升自我的執著精神。這段故事以及它的比喻意義，在佛經中，「鳳凰浴火」又被稱為「鳳凰涅槃」。

「涅槃」是佛教教義，意譯為「滅度、寂滅、安樂、無為、不生、解脫、圓寂」。粗淺地講，就是除盡了煩惱，達到「不生不滅、安全和平、快樂寧靜」的境界，而「鳳凰涅槃」指的就是「鳳凰浴火」燃燒，向死而生，在火中燃燒後重生、重現，並得到永生，比喻了一種不屈不撓的頑強精神，和勇敢奮鬥的堅強意志。這是太錫度以「孔雀」稱名這麼一封認證烏金噶瑪巴的「孔雀信」的原因，也是我藉著〈瑪尼轉(裸露)〉，將「浴火鳳凰」的「水火」交融意象，以「水火既濟(水在火上)」與「火水未濟(火在水上」不斷往「習坎(浴)」內部渦動的原因，其渦動的結果將使得夏瑪巴從「夏瑪巴傳承」的宗教迫害中解脫出來，曰「鳳凰涅槃」。這不得不說是我讓這麼一封飽受爭論的「孔雀信」在其內部化解，以救贖十世達賴喇嘛在歷史上對十世夏瑪巴所造成的鉅大傷害。以是迴向。

注：所有英文之引錄均出自「What the Buddha Thought」，p.165，Richard Gombrich。以「敘事學(narratology)」的觀點來看「中土大乘佛典」的敘述方式，Dr. Gombrich 是這麼說的，「……to appreciate the Buddha，s personal style in the Pali Canon, one could hardly do better than compare it with the Mahayana Sutras composed by his followers a few centuries later. In such texts as the Lotus Sutra, the Buddha appears in glory, with a vast entourage, and speaks literally ex cathedra, for he is enthroned | with all that that implies. The tone is not merely authoritarian, but sometimes even strident.」

瑪尼轉

空（一）

大多數人終其一生都有很多故事可以講述，我也不例外；不過他們的故事千變萬化，每一個都不一樣，我的故事卻始終都是同一個調子——不管講一遍還是百遍千遍，它總是繞來繞去兜圈子——這不是我故意賣弄玄虛，而只是在內心深處，我隱約地知悉我無法直截講述那則故事。

是的，我原來就不擅於講故事，更何況這麼一個同調子的故事，我根本就無法掌握。我反覆地說來說去，卻盡是圍繞著這麼一個故事打磨精鍊，恐怕只是因為我從來就不是很清楚這則故事的真正內容是甚麼罷。這很奇怪嗎？其實，所有的故事無非也是唯一的故事，而那個唯一的原始故事卻又逃不出中心意識，於是我講來講去，不管如何改變人物與情節，也不管如何迴避背景與形式，我的原始故事總是晃盪出我對這個外在世界所做的回應——如此而已，其它的臆測都是不必要的。

我真是說得夠多了。從一開始，我就告訴你，我只不過平實地述說了一樁我生命的事跡；我所沒告訴你的是，這一個平實的生命事跡後面其實並沒有太多真實的意義，它只不過是因為我實在無法瞭解自己內心深處的故事，而虛構出一連串的故事情節來交代我所無法知悉的現象與隱喻而已。

另外一個重要的事情，我必須先提醒你，我這次所交代的這個「黑寶冠」與「紅寶冠」事跡，本來是不必造作的，但是我的意識將之造作了出來；說來也怪，我的意識初萌，即賦予「意識」一個

「入」的契機，「意識」乃由「無明」而行，但是「黑寶冠」與「紅寶冠」反倒因為我的強行進入而令其所隱涵的「空」義模糊化，進而使得我的敘述動機纖弱了起來，所以為了彰顯我陳述這個故事的誠意，我在做「黑寶冠」與「紅寶冠」的論述之前，必須先將「入」與「空」的關係解釋清楚，然後「入」與「地、水、火、風、空」的「五大」的關係才能建構論說的基礎。

這個「入」非常詭譎，因為「意識」本不可入，更因為意識「不可入而入」，而使得其「入」迂迴，於迂迴處有深義，所以這個「入」同時具有「倒入、反入、不入、入無可入」之義，在意識的流轉與還滅的過程中，左右逢源，不止難為象，更因為說「入」時，實未入，才可以說「入」，既說「入」，即已入，「入」的動作已經完成，又不得說「入」，所以平心而論，「入」是一個正在進行「由外而內」的動作，而其之所以有「內外」之分，乃因「無明」被界域為一個「無何有」的遠界。

「入」的梵文音譯作「阿跋多羅」。從佛學來說，「無明」是「十二緣起」的首支，而「識」是第三支，這中間有一個第二支，就叫作「行」；這個「行」，很多學者都說就是《心經》的「行」或「行蘊」，也是《百法明門》的「心不相應行法」的「行」，一般都作「造作」解。

這些字彙在佛教界裏被引用了許多年，我當然不敢隨意更動，但在往下說以前，我必須再嘮叨一次，這些都是從梵文翻譯過來的，而翻譯文字原本就有很多想像空間，尤其「十二緣起」在「識」後面，又有了「名色、六入」兩支；一般來說，「名色」就是「能所的分際」，「名」是「名言」，為「能詮」，「色」是對境，為「所詮」，所以「名色」就主客分明地任由「識」將「根、塵」連結了起來，而形成了「根、塵、識」的「十八界」論說，因根對塵，中間發「識」以了別境界。

明顯地，緊接在「名色」後面的「六入」就被詮釋為「根、塵」，於是「六入」再度被區分，有了「內」、「外」之別，而「內六入」就是「眼、耳、鼻、舌、身、意」的六根，「外六入」就是「色、聲、香、味、觸、法」的六塵，再然後，在「六根」所對之「六塵」落榭影臺上，「六識」就粉墨登場了，互對互映下，一個「根、塵、識」所詮釋的大千世界就如此這般地被建立了起來。

這樣的論說之所以可以建立，當然因為「十二緣起」是佛學的根基，而佛學講「唯心」，所以是一種由「心」出發，以解釋「心物合一」的學說，然後《百法明門》再將這個「根、塵、識」演繹為「有為法」的「心、心所、色」三支，以示「名色、六入」之間的造作，而其它所有與「心」不能相應的，即併入「心不相應行法」，然後總結「有為法」，以與「無為法」相應。

這基本上就是《百法明門》的理論架構，不止與《心經》遙相呼應，更與「根、塵、識」絲絲入扣；這個以「心」為本位的說法傳了兩千多年，不止固若金湯，而且不容質疑，倘若有絲毫疑問，則有「謗法」的嫌疑，所以我只能照章全收，不敢絲毫有違，不過在這個領域裏浸淫久了，心裏就有了質疑，尤其對我這麼一個被書記驅逐出祖普寺的僧人來說，這個質疑就顯得有些心驚膽顫，既不敢挑釁，又不甘妥協，卻也因祖普寺與大昭寺之間，路途遙遠，我輾轉而行，好幾次都讓「行」之造作直截介入「六入」，在「內六入、外六入」之間猶豫，而有了畏懼。

我必須老實地承認，當我發覺我自己竟然敢在千古以來顛撲不破的真理裏面，將「識、名色」排除在外，而將「行」停佇於「內六入、外六入」之間時，我嚇得連雪域國度的絕妙景觀都瞧不真確了，好似「根塵識」所建立起來的大千世界忽然就不再是一體成形了，而「天地人」倏忽連在一起，不止不可分，而且虛而不屈，讓所有的「內、外」界說都不得分而述之，而有了「空」的感覺。

空（二）

徘徊就徘徊唄，但怎麼我在徘徊於道之間，竟然有了這個大逆不道的想法？這說來就有些費事了，不過就在祖普寺與大昭寺之間，一個分不出心內心外的時刻，我忽然對我被驅逐出廟的處境哀傷了起來，然後就對著一位在我身前不遠的老叟有了抱怨：「你這麼一路拜不要緊，卻讓跟在後面的我不知如何是好，如果超前了，好像我對一個只知膜拜的身軀不敬，但是如果不超前，你這麼一路拜，

讓膜拜的時間超過了走路的時間，而耽誤了我前往大昭寺轉『瑪尼轉』的機緣，卻是你的不是了。」聲音在空曠的國度裏，傳得極為清晰又遙遠。

老叟不理我，照樣拜他的，也就是在這個我不知道應該超前還是不明所以地跟著時，「天地」突然合一，讓居於天地之間的我極為不安起來；我索性找了塊石頭，坐了下來，我心想這個老叟不止老邁，而且這麼起伏而行，就算我在路邊睡上一覺，要趕上他也很容易，當然沒有人叫我跟著他，但我很死心眼，一旦認準了一個人、或一件事，不管認識或不認識，熟稔或不熟稔，我都不願更動。

我一坐下來，心思就活躍了起來，「天、地、人」當然也就分開了去。這時我就有些懊惱了，但是周遭空無一人，於是我就對這位老叟的不理不睬叫罵了開來，「跟你說話呢，你這麼拜，拜得我連『內在的智慧』如何融合『外在的現象』都參透不了；你的『宗教狂熱』讓你的思想不再運作，這不關我的事，但你的『宗教行為』卻讓外在的困惑再度干擾了我，這個你就得負責了。」

老叟還是不理我，雖然動作緩遲，但是因為我在石塊上坐定了下來，所以也就漸行漸遠了。這無妨，我心想，你不理我，我還不想理你呢，也就在這個一切都止歇的時候，那個「行」之造作倏忽沉潛於「內六入、外六入」之間，讓我對「內、外」原本不能造作，首次有了直截的領悟，發覺這個「內外」之分，只是因為「無明」被界域為一個「無何有」的遠界，然後「十二緣起」才得以開展，也就是說，倘若沒有「無明」，一切止於其所當止，「十二緣起」根本就不能「造作」，當然「行」就不得而行了，這時也就沒有了「識」，當然更沒有了「名色、六入」的造作。

這是不是「空境」，還很難說，我只能說這個領悟不是一蹴而幾的，甚至極為飄忽，而我卻因初次漂泊於外，一顆「忙迫之心」不免心意不定，又因心緣老叟，而老叟跪拜之一事由心所生，然後自我衍生，就算執意不令生，仍犯之而生，所以我就給了這個進出「忙迫之心」的動作一個名稱，叫「憧憧」，其所令生，當然只能是心之「往來」，所以進出這個「忙迫之心」的動作，又叫作「憧憧往來」。這麼一個「憧憧往來」，說穿了，不過因為心之「往來」，乃因心緣事物，一往一來，一來

一去，或事物緣心，來了又去，去了又來；換句話說，這麼一個「能所俱存於心」的心境，如果能於一往一來之間，彰往察來，而微顯闡幽，則能知心之來去，否則只能任由心隨緣顯現。

這樣的說法雖然言之成理，但好像有點陷老叟於不義。我坐在路旁的石塊上，忽然有些不忍。我並不認識老叟，而老叟的宗教行為實與旁人無關，但這個起伏膜拜之所以在我的心裏產生了想法，只不過因為我的「心」分別了一個客觀的對象，而「能所俱存於心」的心要如何分別「能所的分際」的「名色」，就變得有些混淆了；我看著老叟的背影，漸次不獲其身，卻也懊惱這麼一條展延祖普寺與大昭寺之間的道路筆直若庭，使得人行其庭，只能見庭不見人了。

我咧開了嘴，在石塊上開心地笑著，忽然就明白了，出入這麼一個「能所俱存於心」的心，能從所思，所從能思，兩者互緣，只能是「朋從爾思」之意，而「朋從爾思」也就是在說明「心、意、識」如何在一個「能所」未分之前的「和合」態貌裏牽扯。

空（三）

老叟對他身後所發生的一切，無所覺知，膜拜的動作也是說停止就停止，說繼續則又繼續了，動靜不失其時，倒顯得他的停止與繼續有他必須停止與繼續的道理，一切都與周遭的寂靜不相與，但又以上下起伏的膜拜與遠處綻放的光明遙相呼應。

我盯著老叟漸行漸遠的身形與維塵冥冥的天地融合為一，忽然對他以膜拜走入天覆地載裏有了些許感動；這麼一具身軀，視於冥冥，聽於無聲，「內六入、外六入」似乎都停止了造作，不止知覺系統停止了運作，好像連「六根六塵」互相涉入而生「六識」的趨入也止歇了，於是我就發覺「內、外」原來只是後人的詮釋，甚至連「六入」之翻譯也不見得正確，當然對「生識之處，名之為入」就更覺牽強了。

這如何是好？這麼一位不知名的老叟，以其杳以冥冥之身軀沒入屈曲究竟之天地，來向我說明「六」本具「入」的動作，因天地二分，人入六合，這個原本沒有「內外」之分的天地才能容納一個正在進行「由外而內」的「入」之動作，卻如何能將天地界域為一個「無何有」的遠界以入之呢？

這時我就發覺，「六入」原來的梵文翻譯作「六處」，本無「入」的意義，但後人以為「處」不能傳達「根塵識」互涉互入的動作，所以就擅改為「入」，甚至直截以「入」來詮釋「根塵識」，而有了「六入處」，甚至「六內入處、六外入處」等等「內、外」的造作，但其實「名色、六處」均無動作，只能說是設施而已，只有在轉入「觸」時，才首次在「十二緣起」有了動作，所以「無明、行、識、名色、六處」都只是如如不動，當然「行」在此就沒有了後來所說的「造作」的意思，而是一個不具動作意義的「時位」，以支撐起「無明」止其所止的「無何有」境界。

這麼一說，「十二緣起」在「觸」之前實無動作，所以「無明、行、識、名色、六處」都只是如如不動，虛而不屈，故為「不動」；「觸」之後的「受、愛、取、有、生、老死」卻因動而愈動，動而愈出，而使得「觸」實為一個「觸動未動」、「不動幾動」的動作，說得明白一些，就是「動之微」，也是「流轉」由不動而動與「還滅」由動而不動的樞紐，所以是瞭解「十二緣起」的關鍵。

瞭解了這個，我很開心，但也明白我的心思老是停佇在老叟身上，雖說無傷大雅，但以此促生的「心、意、識」運作，再怎麼說，也與對象無關，又如何由老叟出發，來解釋「心物合一」的可能呢？「心物」不相與，卻也不敵應，而在這麼一個「天地」交融為一的情境裏，我忽然釋懷了，管它甚麼「心物合一」，甚麼「根、塵、識」，甚麼「心、意、識」，甚麼「朋從爾思」，都不去管了，只要知道「心」處於「生死」與「時位」的限制之外，因而也就處於整個「十二緣起」的逐一現起之外；「涅槃」就是指達到心中的一種想像，事實就是「空」，是一種無法表達的直截感受，無主體，也無客體，無「無明、行、識、名色、六處」的不動，亦無包括微動的「觸」以及動而愈動的「受、愛、取、有、生、老死」，並知來順往，讓一個「能所俱存於心」的心暢通於「流轉」與「還滅」之

間，而以「心之所現」來提示「心之能緣」，於是「十二緣起」的流轉與還滅就自行「憧憧往來」了起來，於是「無無明」乃至「無老死」的流轉、「無無明盡」乃至「無老死盡」的還滅，也就「朋從爾思」起來，而成就了「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」的敘述。

空（四）

這個「空」義這麼迂迴，只可會意，不可言傳，我卻在這裏窮追猛打，到底有甚麼意圖呢？這說來就有些不堪了，因為「噶瑪噶舉」藉以傳衍的黑寶冠出現了兩頂，一頂戴在泰耶噶瑪巴的頭上，另一頂卻戴在烏金噶瑪巴的頭上。倆人都說自己的黑寶冠才是真的，但黑寶冠卻是「虛幻」的，不止沒有具體的存在，而且因為「幻予不二」，所以可以因應因緣顯現，而有十頂，甚至百頂、千頂。

黑寶冠作為「噶瑪噶舉」的精神象徵，其實就是「空」義的具體實踐，所以凡是有緣戴上這頂黑寶冠的弟子，便象徵他已經了悟真如實性，而再也不必在「空」裏說「空」，或把原本是「無」的看成了「有」，而將一切「有」都瞧出了「空」義，於是生命的「原始存在」就存在於「原始的生命結構」裏，讓清淨與污穢同時存在於生命裏，或瞭解了因為生命的存在，清淨與污穢乃因之存在。

這就是這麼一頂虛幻的黑寶冠原為實有的意義。說來也是，黑寶冠是第一世噶瑪仁波切杜松虔巴在五十歲時，於靜觀中，看到空行母以頭髮編成了寶冠，戴在他的頭上；這時是西元一一六〇年，離他的上師岡波巴去世不過七年，而岡波巴去世前曾對噶瑪巴說，「你已切斷了一切存在於現象之間的羈絆，將不再墮入輪迴。」這個歷史見證是我當初成為「噶瑪噶舉」弟子的原因，原本甚為殊勝，但卻因長老們說「輪迴與涅槃是不可二分的」，又令我迷惑了起來。

認識我的人都知道，我這個人不能讓心裏產生疑問，一旦有了疑問，我就會上下求索，問一些不該問的問題，於是我聽到這個二而不二的「輪迴與涅槃」以後，立即就想到長老們是用另一種方法

來說「虛幻與真實」的二而不二，這就從根本上質疑了我之所以成為「噶瑪噶舉」弟子的原因，於是我有些不開心地說了，「你們先不要管我是如何成為『噶瑪噶舉』的弟子，你們不是說，黑寶冠沒有實體，所以是一個不具體存在的寶冠，那麼怎麼還會有人戴上『虛幻』的黑寶冠呢？」

長老們揶揄地回答著，「這個問題問得好呀！這正是『事、易、物』的流變所產生的困擾，因杜松虔巴所現為『事』，甚至為『事』出之前的如如不動境地，『事』出之後，杜松虔巴深知他是個『具佛行事業的佛弟子』，於是『嘉華噶瑪巴』乃名，然後才延申了岡波巴上師的『噶舉派』，創立了『噶瑪噶舉派』，但一直到西元一一八九年，噶瑪巴建立祖普寺，『黑寶冠』從來都不具體存在，而只是一個精神象徵。」

我非常不願意數說長老們的不是，但長老們有時不知想隱藏甚麼，總是以一些不是答案的答案來糊弄我，於是我就噘起了嘴；長老們看我噘嘴，就哈哈大笑地說了，「『輪迴與涅槃』的一切現象均為『本有澄明心』的反應，本無區別。」

喔？這說得好，卻解釋不了「虛幻與真實」，更解釋不了噶瑪巴從一般眾生的體驗現象去詮釋「虛幻與真實」二而不二的觀點；長老們看我沒反應，於是就搖搖頭，又說了，「在『概念』生起的不同剎那之間，『心的澄明本性』將無間斷地現起。」

咦？我聽出了玄機，長老們這是從修行者的心靈經驗來跟我解釋「虛幻與真實」的二而不二，於是我手舞足蹈起來，「我懂了，我懂了，『虛幻與真實』都是概念，而不依賴概念而生起的心才是不依賴因緣和合而生起的澄明，所以是『非和合』的澄明，無為的澄明，本有的『內澄明』。」

長老們愣了一下，小心翼翼地說，「這句話說得不錯，『心即無心，因心之本性為澄明』，但你說的『內澄明』又是從哪裏聽來的呢？」

我得意了起來，「哪裏聽來的不重要，重要的是我說得不錯。」

這次換成長老們不願讓我迴避問題了，「澄明裏無『內外』，無『心』，更無『無心』。」

喲，我緊張了起來，「是呀是呀，完美的心的本質原本就『無智亦無得』。」

長老們不開心了，「我們教導你的，就是希望你不要用你所不知道的字眼來詮釋一些你所不能認知的修行境界，但你所說的卻是從佛的觀點來詮釋『澄明』，不能說不對，卻只能說你瞭解在梵文中，『丫』是一個否定的字，而以『丫』來詮釋『澄明』，才有可能詮釋『大圓滿法』，但卻只能說是『寧瑪派』的教法，而不是『噶瑪噶舉』的『大手印』教法。」

我有些慌亂了起來，「我不明白『大圓滿』與『大手印』的不同。」

長老們一本正經地說，「這兩者的修行境界沒有不同，不同的是如何達到這個境界。」

喔喔，「那麼從『大手印』來講，要如何達到這個境界呢？」

長老們和顏麗色起來，「『心即無心，因心之本性為澄明』，這句話不錯，因『本有澄明心』即為『大圓滿』中的本有淨覺，但是如果『心物合一』能夠從『物』的觀點來看這句話的真實性，則『物』本身也應該是『無物』，因『品物流形』本不遷，縱是『有節有度』，也不得在『思維』裏令『思維』提升；其『物』之所以存在，從佛法觀點來看，即因『心』之體驗或覺察而存在，或反過來說，任何『物』不能經由『心』之體驗或覺察來證明，就不能被認為是存在的。」

我不能說懂，也不能說不懂，於是就胡亂地點了點頭，長老們見狀，也不為難我，繼續說著，「弔詭的是，『心』之體驗與覺察有多重層面，甚至有『定境』所體會出來的『物』的存在狀態，也就是杜松虔巴於靜觀中所看到的『黑寶冠』原為空行母以頭髮編織成的，但困擾的是無論噶瑪巴如何透過洞察力的生起，仍舊不能將其『黑寶冠』之存在狀態推衍至『品物流形本不遷』的『無物』狀態或『不存在』狀態，這也就說明了『認證』的第一樁困擾，因為這原本就是『定境』所知。」

我終於體會了長老們費盡心思跟我講解這樁困擾祖普寺至深且鉅的「大寶法王的認證事件」的慈悲，於是靜聽他們娓娓道來，「苟若『無物』之境可以達成，整個『認證』過程的『變易』其實已沉澱了下來，無需攪和，更無需欲蓋彌彰地以『金瓶掣封』來鑒定，而是以其『無物』直截逕入一個

『不變』之境，又因『變』即『易』，『不變』即『不易』，故謂『易』即『不易』，因『氣形質』俱，卻『未見氣』，這個時候，『認證』事件才有可能回復到『未開始認證』之前的『無事』狀態，亦即『轉世』之所以得以『轉世』的延續內質，以其『事』即『無事』，因『事前獨化唯存象』，也就是『死亡』之一事在『活佛轉世』的事件上是不存在的，否則不能轉世，『活佛轉世』因其可追溯至第一世，甚至到釋迦牟尼佛，以其『轉世現象』之內質為『無象』，因諸佛渾成未相離，一有象，則不能轉世，諸佛相離，所以說『象即無象』，因『萬物渾成不相離』。」

我瞪大了眼睛，「聽起來，『活佛轉世』竟是如此地複雜，這也就難怪祖普寺的同修們對大寶法王的認證持兩種完全相反的看法，乃至同門操戈了。」

長老們不太願意談祖普寺的分裂，只輕描淡寫地說，「噶瑪巴轉世是個『宗教現象』，卻賦予其他『非宗教』人士種種口實，從『政治、經濟、社會』等等議題，甚至只是私心來左右『轉世』的決定；對一位修行者來說，要稟持一個完全無私的客觀態度也是相當不容易的，所以夏瑪巴與太錫度各持己見，但以他們各自轉世了數個世紀的修為來看，卻不能說他們沒有證見。」

我被這個認證事件干擾得極深，當然不以為然了，「在『認證』這個事件上，倆人之所以持有完全相反的看法，只能說是『政治、經濟、社會』等外力的介入；我作為一個佛弟子，一個愚魯遲鈍的佛弟子，寧可相信這是因為他們由『心』出發的覺察有不同層面的體驗，也就是說，他們的認證並不是從一個『本有的淨覺』產生的，而是建構在一個很頑強的信念，也就是『噶瑪巴一定會轉世』的信念，然後執著於這個信念，開始了認證的過程，於是當他們以『說理』來面對這個強大的信念時，這個信念就會變成一種躊躇，一種不確定，甚至一種懷疑，於是就有了掙扎，在心裏想著，『也許是這位，但也有可能不是這位』，而左右搖擺。」

長老們不能不同意了，「是呀是呀，你說得不錯，但這是第二個階段，而當更多的證據與理由被挖掘了出來以後，『懷疑』就轉變為一個一步一步趨向正確方向的『假設』，然而一個『假設』被

疊置在另一個『假設』之上，仍然只是一個『假設』，當然面對更多的理由與省思，這個『假設』會逐漸加深信念，最後達到一個『經由說理的過程而產生的推論』，但這個『推論』仍然是『概念性』的，並不是從『活佛轉世』的事件本身所得到的直覺領悟。」

我聽得有些累了，「說了這麼多，這究竟與『心的本性』或『澄明』有甚麼關係呢？」

長老們有些不悅了，「我們跟你說這些，是因為看到你在念佛的隊伍裏，帶頭導引爭辨。」

我滿腹委屈地叫了起來，「我帶頭導引爭辨？」

「可不？可不是你嗎？正因為你的立場不堅，所以才導致兩個堅實的信念對抗了起來。」

「這可真是冤枉了我。我自己是夏瑪巴的弟子，但是為了維繫同門情誼，我對太錫度弟子的第二十八號就包庇了一些，但不表示我的立場不堅。」

長老們莞爾一笑，「但對同是夏瑪巴弟子的第三十號而言，你是任憑『懷疑』駕馭『假設』，所以根本就沒有經由一個『說理的過程』，卻因為立場不堅而產生了『推論』。」

「是嗎？如果這是真的，我想我不瞭解這個所謂的『推論』。」

「哈，這為何不能瞭解？當一個『推論』被建構了以後，推論者由於持續熟習這個『推論』，這個『推論』就會變成一種『直覺的領悟』，也就是『習坎』對『嚮明』的憧憬，是為『認證』事件本身的直接體驗，否則以夏瑪巴與太錫度的轉世經驗來看，不至對噶瑪巴的『認證』如此頑執，甚至達賴喇嘛也入定以實證這個『認證』事件，說穿了都肇因於通過自身的經驗，看到自己的『心』如何經由說理與省思的不同階段，最後到達『事件』與『現象』的直接體驗，此即為『習坎』的內義。」

「這聽起來有些不可思議，卻與我為了維繫同門情誼所做的妥協無關。」

「是嗎？但這卻是因為『政治、經濟、社會』的外力對『認證』直截起了影響。」

我真是不得不佩服長老們，他們這麼滴溜溜地一轉，又回轉到我自己的解說上了，於是我調侃地問，「嘿，如此說來，『認證』與『心』無涉，甚至與『信念』無關，而只是因為『政治、經濟、

社會』等等因素，才以『假設』推理，然後將『推論』推向『嚮明』的指引，卻不能轉化為『直覺的領悟』，所以『嚮明』並不是『澄明』？是這個意思嗎？」

長老們似乎避重就輕，但總算沒有迴避問題，「總的來說，如果『政治、經濟、社會』等因素沒有起作用，那麼這一切混淆乃至攻詰的現起，乃因在噶瑪巴的『認證』事件上，達賴喇嘛、夏瑪巴與太錫度都只是從修行者的心靈經驗來詮釋，卻不是從一個『心即無心，因心之本性為澄明』的淨覺出發，所以心靈經驗的偏差只能說是『認識論』的不同引用，或『嚮明』不等同於『澄明』之意。」

我聽不出來長老們的回答是不是從所謂的「淨覺」出發，但卻認為從一般眾生的體驗來講，在大寶法王的「認證」問題上，夏瑪巴與太錫度各持相反的意見，不過只是一個因緣現象的「不和合」狀態，而這個因緣相互對峙的「不和合」不是一個「無造作」的「不和合」，反倒是因為「無造作」與「不和合」相互對峙，能從所思，所從能思，兩者互緣，然後從「朋從爾思」的詭譎裏，將「心、意、識」如何在一個「能所」未分之前的「非和非合」態貌裏牽扯出不同心靈體驗的面向。

空（五）

我在石塊上想這些想不透的問題，其實充滿了苦澀。老叟已經走得不見蹤跡了，我卻苦苦思索長老們所說的「涅槃與輪迴」二而不二的意義，我所知道的是，在「苦厄」與「幻覺」的世界之外，還存在著另一種狀態，是為「涅槃」，而發願出離這個「苦厄」與「幻覺」的誓願就為「菩提心」；這個想法沒有問題，有問題的是這個「幻覺」不是我在夢裏將大寶法王的兩頂黑寶冠換著戴的幻覺，所以我在夢裏的這個「幻覺」只能說明我對兩位噶瑪巴都沒有信心，或因為我認為倆人之中只有一人是真的，但因為我不能確定誰是真的，所以倆人都不放棄，但也因為如此，長老們告訴我，我在修行上的動機只能有二分之一，就算將來有成果，也不可能圓滿。

對這樣的說法，我當然不服氣，但兩頂黑寶冠所代表的皈依境被我這樣糊裏糊塗地替換著，就整個混淆了大寶法王從第十六世到第十七世的傳承，因為歷代大寶法王轉世只能有一位，這是我作為「噶瑪噶舉」弟子所堅信的；我在夢裏所沒有想清楚的是，如果倆人都不是真的，那麼我所交替換戴的黑寶冠就只能是「虛妄」的了，這還沒甚麼關係，但真的黑寶冠到哪兒去了呢？更加說不清的是，如果倆人都是真的，那被我換來換去的兩頂黑寶冠就都是真的了，如果如此，我為甚麼要換著戴呢？

當然對我的膽大妄為，我沒有少挨批判。但是我的心裏其實很清楚。黑寶冠是「噶瑪噶舉」的聖物，更是噶瑪巴身份的合法象徵，否則在拉薩祖普寺坐床的十七世烏金噶瑪巴不會因為要拿回這麼一頂黑寶冠，而冒死出走印度，說穿了，年幼的他也不就是想以黑寶冠證明自己身份的正統性罷了。我雖然說得如此肯定，但我對「真實與虛妄」其實說不清楚，我也知道「真實」的事物與思想在達到精神與思想的成熟以前，其實已擺脫了真正的「空」義，是為「幻覺」。

這個「幻覺」之產生，只能說明所有事物在觀想裏都是「苦厄」的，其觀想的起因與結果並與「苦厄」不可分割地聯繫在一起，造成了「苦厄」存在的持續性，而這個「存在的持續性」卻也同時說明了一切事物與其它事物都有關係，而沒有任何事物是不滅的；這麼一看就清楚了，兩位大寶法王的存在是互依互緣的，若以「心即無心，因心之本性為澄明」的淨覺來看泰耶噶瑪巴與烏金噶瑪巴的具體存在，那麼所有因「認證」所產生的傾軋與爭鬥就只能說明「知來順往」的不易了。

是呀是呀。「知來順往」多麼不容易呀。任何人倘若能夠以直覺之光明一覽無遺地照見所有的事物與其它事物在內部聯繫的全部情景，則「直覺的領悟」就不再只是「推論」了；尷尬的是，這麼簡單的道理，長老們卻繞了一個大圈，最後用「認識論」的不同來解釋夏瑪巴與太錫度對「認證」所產生的不同結論，卻完全忽略了兩位大寶法王的「存在」是由極其堅實的「存在的理由」所支撐著。

這當然是因為長老們都只是以「過程」來看「存在」，所以不能解釋兩位大寶法王共同存在的意義，更因兩位噶瑪巴的「共同存在」就是「朋從爾思」，而經由彼此的存在來認證自己的存在，就

叫作「憧憧往來」，所以從「存在」來看「過程」，則「認證過程」的瑕疵就只能說明「知來順往」的詭譎，卻絲毫不能說明「存在的理由」之所以「存在」，其實也是一個「認證」的議題。

這個「存在」推論不應該有錯罷？不過「過程」卻是事物的「往來」，所以掌握「認證過程」也可說是「知來順往」；只不過，往者已往，既往則順，以「往」者妄生，故順之，但來者未至，卻又如何能知其未至呢？別無它法，只能「信之」，但「信之」不是「信」，因「信之」者必有所緣，其緣卻不見得可「信」，而「信」不一樣，「信」由「精」生，無所緣，乃由「淨覺」所生，為一種不可言傳的「空境」，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有「信」，為自生，非它生。

這說明了甚麼呢？凡令「信」由心中生者，則只能「逆之」，但因無所緣，所以這個「逆之」又為「逆」，也就是說，數往者順，以「往」者有所緣，故可屈而數之，但知來者逆，其「逆」卻無所緣，所以只能以往者之所緣，屈信相感，令「往來」不窮，並以其「通」，而令「利」生。

這就是「活佛轉世」的認證文件的由來，關鍵在「迎」向這麼一個認證文件的認定時，必須知其「迎」本為「逆」，以「逆」之本義即為「迎」，因干者不順理，受者不甘，所以只能「逆之」；這是當「逆」與「逆之」同為一義時，因無所緣，而浮泛出來的「空」義，而於這個不思議的「空」境，不斷扑擊，就是「數」，也就是說，「知來」者必須「逆數」，並以其「逆」入其「空」境，只不過這裏的「入」難往難入，卻也以其不可入而能入，逆其能入之行，「倒入」乃現，是為「丫」，甚至只是一個「倒入」不能言說的語境，生於「入」將轉未轉為「倒入」時之幾動之間。

「丫」字是言說的根本，為一切音韻與語言的根本，有「原初不生」之意，本來不生不滅；以語言為實為基來看，則「丫」為一切存在的根源，亦即萬物的根本，萬物的原初，其自身即是本原，除它自己以外，並不再有其它生起的原因，是曰「本原即空」，故不生不滅。

「丫」既為「空」，「倒入」仍為「空」；「倒入」既為「空」，則「入」亦為「空」。更有甚者，「入」難為象，說「入」實未「入」，若已入，則不能說「入」，故曰「難往難入」，以是知

「入邏輯」者，實因任何意欲建構「邏輯」者原本不在「邏輯」之內，故為「非邏輯」，是曰「邏輯非邏輯是邏輯」，能所俱泯，無入無出，不能象，惟恍惟惚，是之曰「空」。

空（六）

我自己想想都好笑。我在這麼一個荒漠的石塊上思索「數往者順，知來者逆」的道理，卻引發了「逆數」的推理，好像只是執意不以「心、意、識」來詮釋萬象，那麼「屈信相感而利生」引用到大寶法王的認證上，往來不窮，對所有徬徨於兩位十七世大寶法王的「噶瑪噶舉」弟子而言，究竟應如何依止，才能逆其所緣，準確無誤地令未來世銜接過去世呢？

我這麼一說，其實已經相當清楚了。我在這裏，藉用文字敘述一個故事，本來就因為「故事」本不可入，更因為「不可入而入」，而使得「故事」之外的「意識」形成一個意識的荒地，所以不論在意識的荒地或荒地的意識上造作，都只是因為「故事」之造作是由一個突發而出的狀態，也是一個不順遂的狀態，止而不出，但因突發忽出又求其止歇，所以所有的「故事」原本即有一個倒入「不可言說」的勢動，及至「入無可入」，止於其所當止，無造作（「行」），即臻「空」境。

這裏的困難是「入」難為象，以其肇事之源頭難覓故，故論者見其「入」，皆「推予」論事，於是就有了「予」以其「相予之形」將事物源頭往下拉扯，而離源頭愈遠，唯當其「大規模的現象」被概略性分劃而形成大規模的組織系統，並在其較粗淺的組織系統裏，研究大規模的作用程序與錯綜變化（「時間性」），然後在其機體感應裏找出交錯律動的內在激力（「空間性」）時，則其「入」或可探悉；這麼一個在事物之表相上、悖逆表相，「推予」成事，而往內探索，則稱之為「幻」，故「幻」為「倒予」，將事物往內、往上拉扯以令源頭顯現，則為「惑」，必須倒文會意，是以「幻予不二」，與「入、倒入」有異曲同工之妙。

這麼一看就清楚了，任何一樁事物能夠被「推予」而見意，就稱為「邏輯思維」，而其之所以能夠被「推予」，也正因為這樁事物具有「邏輯性」；而任何事物不能「推予」見意，卻在「倒予」的過程中，一路破其事物建構過程的「時間性」，更破其事物機體感應的「空間性」，而覓其源頭之所以必須「相予」的原因，就稱之「形象思維」。

或可這麼說，「邏輯思維」有論題、有論旨、有論述，思維下行，而「形象思維」破論題、破論旨、破文字，思維上行；思維下行者，擅於「推予」論事，故多「邏輯思維」，思維上行者，礙於文字或語言為「邏輯思維」的產物，故大多不予言說，苟若必須論證，必須言說，則以「形象語言」論之，以支撐其「形象思維」，但因「形象思維」破論題、破論旨、破文字，故只能「入」，以見其「大」，但也因其思維一路倒予、上行，而遭譏評為不知所云，是之曰「幻」。

「予、幻」的差異對瞭解「邏輯思維」與「形象思維」之歧義有絕佳的幫助。不過尷尬的是，瞭解歸瞭解，「形象思維」或「形象文字」必須佐以神奇高妙的想像，否則一瞭解，即墮「邏輯」之推予，再論述，更一路陷落於「邏輯文字」的窠臼，莫說走不出「邏輯思維」，甚至不知自己的思維正在「邏輯思維」裏，受到「邏輯文字」的愚弄，而一路在文章的現行格式裏下行。

這就是為何我在敘說這個故事之前，一再地「入」其意識，將操控這個故事的意識予以破除的原因，藉以說明兩位噶瑪巴的「共同存在」原本為「幻」，一旦分別敘說，則只能為「予」，但因為「幻予不二」，於「流轉」處有「還滅」，於「還滅」處卻只能「流轉」，所以兩位噶瑪巴的「共同存在」只有在彼此的照映下，才得以「存在」，而以這麼一個「共同存在」的十七世噶瑪巴往未來世流傳下去，才能繫「噶瑪噶舉」的傳承於不墜。

我當然明白，這個說法不討巧，看似誰都不得罪，但其實兩邊都不見容。我掙扎了很久，最後決定予以一搏，所稟持的信念不過就是我強行進入一個「不可入而入」的意識，必將逐漸使「意識」止於「思想本體」，及至發現「思想本體」在文字敘述裏，不可能被掌握，隨即討巧地以各種「形象

語言」來掌握「思想本體」；闡述這個「本體與現象」最具體的，就是十七世噶瑪巴的「共同存在」只能以「形象語言」來掌握，一旦直截進入「思想本體」的「共同存在」，「形象語言」必定纖弱，唯有在噶瑪巴的「共同存在」裏，將「入邏輯」思想與「形象語言」聯繫在一起，「思想與文字」才得以同時「觸動」，甚至在還未觸動之前的「動之微」狀態裏，兩位大寶法王於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「大寶法王」的設定。

這就是我在石塊上惶恐不安的原因。我承襲「噶瑪噶舉」的教誨，竟然模糊噶瑪巴的設定。我唯一確定的是，今生的事跡我早已經歷過，但是當我的軀殼隨著年歲而成長、心智卻隨著感官的攫取而逐漸消泯時，這些迴轉於今生的事跡終於模糊起來；或許具體的脈絡情境在八識田中仍是清晰，但它最後總是隨著裸露的身軀逐漸被日益繁複的服飾捆綁起來，而無奈地混濁到今天這般有些不分青紅皂白的地步。我現在就來說說這個原始裸露或「幼態持續」的逐漸消失乃至全然不知裸露的悲哀罷。

地（一）

我重新回到拉薩的時候，心裏不僅沒有一絲喜悅，竟然還哀悽悽地有些悲傷。

我從祖普寺一路往大昭寺走來，並沒有意識到心中的悲傷，而是在這塊小石塊上，看不見老叟的膜拜時，才忽然意識到我與「噶瑪噶舉」可算是徹底偏離了，而這個偏離竟然不是因為我對噶瑪巴有質疑，反倒是因為我不願將兩位大寶法王看成兩個不同的實體；我總覺得，十七世噶瑪巴的認證之所以鬧得沸沸揚揚，乃因太錫度於西元一九九二年三月十九日所出示的「孔雀信」過於唐突，而這麼一封日後被證明為訛造的「預言信」卻為達賴喇嘛所背書，使得在歷史上與噶瑪巴互相認證的夏瑪巴處於被動的地位，然後非常快速地，烏金噶瑪巴於西元一九九二年六月十五日於祖普寺坐床。

暫且不說兩位大寶法王的具體「存在」事實，只就太錫度一手操控的認證過程來觀察這樁認證事件的哲學意涵。首先需要指出的是，現在事過境遷，而我為了佐證，必須以年代的記載來敘述一樁既成事實（fait accompli），但其實年代的記載卻從來都不是西藏的歷史敘述方式，再來就是在這樁「事、易、物」詭譎運作下，這封藏匿了十一年的「孔雀信」橫空出世，以其「冒進」，一方面打破了一個找不到十六世大寶法王預言信的焦灼狀態，另一方面卻快速謀得了達賴喇嘛的背書，令夏瑪巴的注意力轉至認證信函的真偽辨證，但卻忽略了這個在日後被證實為一樁極為成功的歷史事件，實因「孔雀信」之出，掌控了認證事件極其微妙的「幾動」，其時間的精細拿捏，才是成功的關鍵。

這怎麼說呢？「孔雀信」由十一年的焦灼中「冒進」而出與達賴喇嘛之背書看似為兩件事情，但其實是一件事情，具體地說，就是以達賴喇嘛的政教領袖地位令一封訛造的認證信函得以正之；對這麼一封承載著鉅大歷史任務的認證信函，太錫度知道取信不易，所以只能「冒進」，而這個「冒」必須冢而前，犯而取，從認證事務的底層顛而覆之，所以其「出」實為「微陰從中裒出」。

一切皆因「焦灼」而起，而「焦灼」則導致眾人在十一年的乾涸認證想盼上，去慌亂描繪一個一度曾經氣定神閒、如今卻已倉皇失措的教團；直至太錫度突破千重關，才發現「孔雀信」之不正，必須仰賴達賴喇嘛以正之，而達賴喇嘛有見於多年來謀求全體藏族人民的「精神統一」，卻為十六世噶瑪巴所阻，所以見機介入，乃至慌不擇路，不辨真偽，所以「陽之正」實肇因於「微陰不正」，是為「正以不正為其內涵」之內義。

這些認證的事跡追憶起來，苦澀的成分居多。我不想再想了，於是繞著曠古的石塊，聽著自己不經意地誦出「嗡瑪尼唄咪吽」，彷彿就聽見了「希利」從遠古的教誨裏傳了過來，跟我解釋噶瑪巴極具關鍵的認證過程。啊，這是因為幾動之處，幾就動了，而幾動的心、微動的念頭、不動的淨覺，在微動不動之中，以其纖弱的「陽之正」令微陰從中裒出，「陽」乃正之，而其之所以得以正之，以「裒」為不正，故知達賴喇嘛的背書肇因於太錫度的「冒進」，是為烏金噶瑪巴坐床之內義。

我在不動的石塊上觀看古人所遺留下來的慘淡刻痕，卻因「嗡瑪尼唄咪吽」的不斷泛出，而知「希利」遭受了晚近的摧殘，變於六字大明咒，卻吆喝於自我，又因「微陰從中衰出」，「六字大明咒」乃從「希利」衰出，故達賴之「正」以太錫度之「不正」為其內涵。

「嗡瑪尼唄咪吽」又起，在風中吟唱，斷斷續續，似乎其斷乃因「斷」之本身有了空白，其繼更因「繼」之本身也有了空白，風則在「空白」之處不斷穿越，咻咻咻咻，細若遊絲，弄得「嗡瑪尼唄咪吽」懸在「空白」之中，不可捉摸，倒與「風」所寄存的「空」融會一爐，裏外結合，完密如一「空之本體」；「嗡瑪尼唄咪吽」整個停下來的時候，吟唱聲沒有了，「斷續」當然也不存在了，風倒是更見肆虐了，在炙烈的陽光中，吹得塵土飛揚，使「六字大明咒」與「希利」的轇轕更加「剛柔相摩」，但因「希利」為衰出，所以就促使夏瑪巴以泰耶噶瑪巴的別證在旁正之，然後整個認證事件就相盪了開來，數往知來，卻也因為執意實踐大寶法王一脈傳承的「正統性」而備受困擾。

這時我就發覺，這封「孔雀信」所承載的歷史想盼在十七世大寶法王的認證過程裏埋藏得極其深遠，或許可約略分為「冢前、冒進、入覆、亾命、悔吝、無咎」等六個進程，但在「冢前」的階段裏，則因為「十一年」的尋覓，令尋覓與尋覓之間，各種怪異的想法在僧侶中流傳，逐漸演化成兩派勢力，一派認為不能著急，時間到了，認證的指示自然會出現，另一派卻不願再繼續等下去了，因為「噶瑪噶舉」在十一年的等待中，已經呈現了焦灼的躁動因素，而既然十六世大寶法王已有一個密碼留了下來，所欠缺的只是解讀的指示，那麼就以「孔雀信」來解讀，也不算訛造認證文件罷。

「孔雀信」就是在這個構思下，因緣湊巧地成了一個很重要的文件，但其原意只是想說明密碼解讀之不易，更想建構一個論述場域，藉以消除十一年來的解讀因內外循環而生的限制，並釋放能量以令整個認證過程以及焦灼的十一年從「時輪」解脫出來，更令濕婆神(Shiva Nataraja)的「時間之鼓」不再滴滴答答敲打出往前推動的時間。我想得癡了，竟然忘了時間的造作，而跳出時間，從後來的時間演變、將現在的時間佇立，而推演出來「密續」瑜珈的四個「存在的決斷」。

我說了，我說了。第一個密續完全是因為「冢前」為一個不知目的只有動力的決斷，以「孔雀信」的密碼解讀來脫離夏瑪巴與太錫度對噶瑪巴轉世的不同認證解讀，但卻是一個不知終結的轉進，所以是一個屯而不動之因，或說是一個「動靜相待」之動力因；但是第二個密續卻是因為「冒進」為一個破除焦灼解讀形式的思維，以轉進到一個更高層次的解讀，並建構一個雙方因解讀意見堅持不下的形式因，藉以瓦解大寶法王之主體與傳承實踐的關係；只不過到了第三個密續，形勢就不同了，因「入覆」為一個質疑傳承這個「形式條件」所代表的思想成分，如宗教、哲學、主義、教條、倫理等條條框框對人的行為所產生的規範與戒律的反思過程，所以具備了從「現代主義」往「後現代思想」過渡的「反智性思想」，「孔雀信」乃轉進為一個以轉世密碼來操控雙方監持己見的質料因，「蠱」乃生；這個「蠱」一生，大事不妙，第四個密續就使得「亾命」轉進為一個以「不同的解讀」為意象來破除所有認證解讀的束縛，包括道德實踐、生命追求或理想價值等，而「止於至善」，所以是一個以「止於其所當止」的目的因，藉以回歸為「主體的實踐」，猶若「智慧」雖從不同角度切入，但是「智慧」又無關切入點，所以法法相通，不能評估，一旦評估，「法」的內質已隱，賸下的只是自己的知識判斷或道德慰藉，是為「灌頂」之法教。

這四個「冢前、冒進、入覆、亾命」的進程是我從「辯經」裏聽來的，但忘了是誰說的，我只記得，有人藉亞里斯多德哲學系統裏的「四因」來詮釋「動力因、形式因、質料因、目的因」，並且通過這四個原則來反駁「存在」的衍生與終成過程可以決定一個「存在」的形式，甚至在這四個各別的過程裏，「四因」歷歷分明，但是它們的決斷過程都不可能只倚靠「良知」的判斷，也不能清楚地指出中土聖人孟子所講的「四端之心」，當然就更不能說明康德的「自律道德」了。

這些「存在的決斷」在緊要關頭都是不由自主的，而由諸多因緣推衍促成，所謂「其所由來者漸矣」即是；當然做出生死決斷的人不可能是別人，一定是自己，而且是一個歷經了「冢前、冒進、入覆、亾命」四個思想層階的自己，或有邏輯推衍或有價值判斷，但很難分得清是自己的良知，還是

別人強加在自己意識裏的道德期許或歷史責任，所謂「曾經滄海難為水」即是；而人在這些關鍵時刻所做的任何決斷其實只能是一個「集體」決斷，就算再私密，其實都不可能真正地私密。

這是所有以「別業、共業」的牽扯糾纏或「個人、集體」的終極意義來鋪陳兩位十七世噶瑪巴的「存在」異質性，都必須面對的，因為噶瑪巴認證所產生的分裂都是不由自主的，縱因多層次檢討而有了「悔吝」，但也因彼此的「共同存在」，兩位大寶法王於其行處，憧憧往來，於其定處，朋從爾思，兩人知來順往，以彼此之「所現」來提示彼此之「能緣」，終至「入」其彼此的「存在」，而令「存在的理由」與「存在的狀態」膠著，而模糊了「大寶法王」的設定，所以為「無咎」。

風行地上（1）

雪域不止炙陽難熬，那個風颳起來，更要人命，只不過，居住其中的西藏人都習慣了，甚至當政治之風颳起來，西藏人也都麻痺了，所以任憑政治夾宗教之名，橫掃居住在雪域的六百萬居民，但四個教派的源頭都是相同的，其不同的詮釋逆溯回去也都是相融的，說的都是如何令一個裸露而純粹的「本有澄明心」現起，但因修行的方法不同，所以達到「本有澄明心」的途徑也就不同，於是說的方法就只能不同了；我對這些不同的詮釋所引發的種種「宗教現象」因為歸諸「智慧」而從不同角度切入，其所引發的不同詮釋雖然五花八門，但也以之設教，而雪域服矣。

別的教派我就不去說了，但是「噶舉」本義為師長直截傳授真言，所注重的是「師長口傳，而門徒心受」，如今我獨自飄盪，師長不見蹤影，於所傳密法亦不能「心受」，不止日愈疏遠，而且再也不能與之對機相應了，所以外道的思想就侵入了。想來真是有愧「噶舉」弟子的傳承呀。

從「噶舉」而「噶瑪噶舉」，當然是我個人的業緣牽扯，而從「噶瑪噶舉」到依止夏瑪巴，則只能說是我多生多劫以來尋找一個清淨的傳承所依止的「皈依境」了；這些我都明白，我也明白清淨

的傳承將令我生起菩提心與慈悲心，乃至臻其佛果，但關鍵是我不能在依止夏瑪巴以後，又向太錫度學法，因為二心不能成事，二針不能縫補。

這些道理我弄得很清楚，但因為我不願將兩位大寶法王看成兩個不同的實體，而使得我認同了太錫度的作法，或者只是同情他以「孔雀信」解讀「認證密碼」的不可為而為罷；我的為難，好幾次都令我想歸止於十六世噶瑪巴，但是我又知道我不能在有了第十七世大寶法王以後，因為不願將兩位大寶法王看成兩個不同的實體，而質疑一個不斷的傳承，但大寶法王每一世只有一個化身，不可能有「身、口、意」的化身，這對其它教派、其他喇嘛可能適用，但大寶法王每一世只有一位化身。

既然大寶法王只能有一位化身，那麼烏金與泰耶兩位大寶法王就有一位是假的了，但是因為我依止夏瑪巴，我當然就不能接受烏金噶瑪巴了；這個邏輯很清楚，但烏金噶瑪巴是中國國務院的宗教事務局於西元一九九二年九月二十七日所批准的第一位藏傳佛教的轉世活佛，深具歷史意義，而且是達賴喇嘛共同認證的宗教領袖，所以就有了繼承達賴喇嘛為下一任藏傳佛教領袖的傳言。

當然我之所以這麼頑執，乃因為第一世大寶法王杜松虔巴圓寂時，曾預言他將轉世為「噶瑪巴與夏瑪巴」兩個化身，並歷代轉世為師徒，相互傳法；這是史料所載，不容質疑，不幸的是，第十世「紅寶冠法王」夏瑪巴於西元一七九二年，迫於達賴喇嘛與清廷的政治壓力，被終止了傳承，太錫度則由噶瑪巴指認為第二位「紅寶冠法王」，並繼承他與夏瑪巴「二而不二」相互指認的歷史任務。

夏瑪巴與太錫度在「噶瑪噶舉」的宗教地位其實就是這麼簡單，不簡單的是，太錫度不願永遠屈居第二位「紅寶冠法王」，因為夏瑪巴並不存在，不止在歷史上已經不存在，而且在以中國共產黨為核心的政治意義上也不存在；為了更有效地延續「噶瑪噶舉」在流亡政府裏的宗教地位、甚至取得中國所認可的政治地位，太錫度乃以達賴喇嘛所背書的「孔雀信」扭轉時局，讓第十四世昆吉夏瑪巴重新回到未被達賴喇嘛恢復認證之前的「非夏瑪」狀態，太錫度乃可當仁不讓地擁「紅寶冠法王」而自居。當然這是我的臆測，並無任何證據可以證實。

「紅寶冠法王」夏瑪巴是個歷史上的悲劇人物，而西元一七九二年則是一個重要的歷史年代，不止第十世夏瑪巴被達賴喇嘛入罪，而且清廷軍隊從此入駐西藏，最嚴重的是，西藏因此被迫接受了《西藏章程二十九條》，並正式建立活佛靈童轉世的「金瓶掣簽」制度，是為夏瑪巴的歷史性貢獻。

在已經定讞的中國歷史裏，夏瑪巴從西元一七九二年開始就不存在了，雖然夏瑪巴持續轉世，但卻沒有「夏瑪」的名謂，所以持平地說，夏瑪巴是以「非夏瑪」的身份輾轉於世，甚至這三世「非夏瑪」的延續也是在第十四世夏瑪巴被達賴喇嘛重新恢復了傳承以後，才重新確認的，所以是個以後論前的「後設敘述」，而夏瑪巴則在他為十六世噶瑪巴尋找轉世靈童、以及認證泰耶噶瑪巴為十七世大寶法王以後，才再次成為「噶瑪噶舉」的重要人物；換句話說，在「孔雀信」出現以前，夏瑪巴在「噶瑪噶舉」的地位並不彰顯，所以十六世大寶法王生前曾經囑咐，他圓寂了以後，由四大弟子輪流執政，每人三年。夏瑪巴為大弟子，當然首先執掌「噶瑪噶舉」的教內事務，但執政了三年以後，他卻不再往下交權，因此導致了第二位應該繼續接掌的太錫度內心的不滿。

夏瑪巴的想法很簡單，「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二，所以在認證的問題上，不能假手他人；再其次，太錫度為第二位「紅寶冠法王」，所以當夏瑪巴不存在的時候，太錫度可以「紅寶冠法王」的身分存在，但在夏瑪巴被重新認證以後，太錫度就不應該以「紅寶冠法王」自居，甚至這個噶瑪巴所指認的「第二位紅寶冠法王」已經完成歷史任務，所以這個名謂也應該就此走入歷史。

這對已經以「紅寶冠法王」轉世了數世的太錫度而言，當然是不能接受的，更何況，太錫度的轉世極為殊勝，據稱是「噶瑪噶舉」創建之前的瑪爾巴轉世，往上銜接彌勒菩薩、往下銜接噶瑪巴，並賦予後來的噶瑪巴一個「活佛轉世」的概念，也就是說第一世大寶法王杜松虔巴之所以創立「活佛轉世」的制度，乃因瑪爾巴以「太錫度」之名轉世；緣此因緣，太錫度數次轉世後，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，於是此一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，而「太錫度」則為「大司徒」的音譯。

這是否為移花接木，我想是個見仁見智的問題；但是這麼一來，「黑寶冠」也因此成了噶瑪巴與太錫度「二而不二」的鐵證，直至十七世紀早期，第九世噶瑪巴為了向信徒宣告「噶瑪噶舉」只有一個噶瑪巴，而噶瑪巴每次轉世只能有一位，於是將一頂紅金剛寶冠賜予太錫度，承認他的宗教統治權，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，直至達賴喇嘛明令禁止夏瑪巴轉世，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。

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，而且在還沒有「活佛轉世」的制度之前，即以一個「非噶瑪」的身分轉世為噶瑪巴；我若有所悟，因為我知道這種「後設敘述」的轉世可以用「觀盥而不薦」來詮釋，也就是說，後來的太錫度先觀察「噶瑪噶舉」的傳承以及可堪稱為具備道德之美的傳承者，如噶瑪巴與夏瑪巴，但因可觀之事，莫過宗廟之祭，所以只觀其禮盛之狀，不觀其細，下觀而化，但以容貌儼然而取信於教內，下賤而上貴，所以是一個「風行地上」的設教，在於信徒之上，先如童稚之子仰觀、趨從，再闢觀、居內得位，但在進退之處，觀己身之所動處，得時則進，不得時則退，但因善觀其大，所以居噶瑪巴或夏瑪巴之近處而得其位，更因以大為尊，於是四海之內，由我而化，自己則轉為信徒所觀者，繼爾高尚其志，但因其居「噶瑪噶舉」之志未與「藏傳佛教」均平，乃以達賴喇嘛所背書的「孔雀信」令自己由一個「紅寶冠法王」的位置脫拔而出，駕馭「黑寶冠」的傳承，而直臻「格魯派」的政治核心。

明出地上（2）

我想著太錫度在歷史上的顛沛，忽然覺得他以「孔雀信」突破噶瑪巴認證的焦灼，不是偶然，而是「善觀其大」的結果，其動持長；歷史上，太錫度觀「己身之所動處」最方便也最頻繁的莫過於觀噶瑪巴與夏瑪巴，因為在「噶瑪噶舉」的傳承裏，「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二，而太錫度既曾是噶瑪巴的化身、也曾是「第二位紅寶冠法王」，但是第九世噶瑪巴又明令宣告「噶瑪噶舉」只有一個噶瑪巴，而噶瑪巴每次轉世只能有一位，所以太錫度倘若要持續他在「噶瑪噶舉」的宗教統治權，更要「以大為尊」，則最便捷的就是持續他的「第二位紅寶冠法王」的稱謂。

那麼在西元一九六二年、被流亡於印度的達賴喇嘛重新恢復了傳承的「紅寶冠法王」夏瑪巴，能夠明令宣告「噶瑪噶舉」只有一個「紅寶冠法王」，而夏瑪巴每次轉世只能有一位嗎？噶瑪巴曾經如此為他的「黑寶冠」做過澄清，所以夏瑪巴也應該可以為他的「紅寶冠」做個釐清罷？應該可以，但是十四世夏瑪巴恢復傳承的時候只有十一歲，十六世噶瑪巴滅度的時候只有二十九歲，與差兩歲的太錫度一樣，大半時間都在接受「噶瑪噶舉」的基礎教育，夏瑪巴與太錫度兩位「紅寶冠法王」相安無事，二而不二；歷史上，夏瑪巴與太錫度以「紅寶冠法王」的名謂共同存在於世的機會，由太錫度第五世到第九世以外，就只有現在這段時間了，但是這麼一頂「紅寶冠」，緣自第一世夏瑪巴受元朝王室賜予的一頂金邊紅僧帽，從來沒有人見過，連於西元二〇一四年六月十一日入滅之前的夏瑪巴都從未示人以真正的「紅寶冠」，但現任的第十二世太錫度卻多次在法會上宣稱他所戴的「紅寶冠」是真的，於是就凸顯了太錫度不願久居「第二位紅寶冠法王」的用心，更為了質疑達賴喇嘛所重新認證的夏瑪巴，硬是把達賴喇嘛拖下了水，讓他替「孔雀信」背書，所以與其說「孔雀信」顛覆了「噶瑪噶舉」的傳承，不如說「孔雀信」令重新恢復傳承的夏瑪巴又潛入「非夏瑪」的年代。

「孔雀信」的險阨即在此，是一個埋藏得極深的「觀盥而不薦」的運用，而「孔雀信」一旦被達賴喇嘛背書，夏瑪巴就處於被動的地位了，雖然一路頑強舉證它的訛造，卻始終得不到達賴喇嘛的

支持；這個原因其實很簡單，因為十一年的焦灼等待，令所有的「噶瑪噶舉」弟子都疲乏了，所以當大家都在準備著升進達賴喇嘛所背書的「孔雀信」時，夏瑪巴卻不識時務，懷疑這麼一封「孔雀信」的真偽，所以無法讓人信任，因此受到挫折，但是夏瑪巴又不以為意，也不急於求信於人，只是相信真相必可因為真正的預言出現而澄清，不必自己強加詮釋，以求真偽之鑒定。

這樣的守靜態度或靜待時機的涵養，只能說是夏瑪巴尊重達賴喇嘛的用心或謀求「噶瑪噶舉」團結的居心；現在來看，這卻只能說是一個獨善其身的結果，在教內並不能受到重視，放開心胸卻又無力提攜，於是太錫度夥同當權君子，快馬加鞭，於「孔雀信」出世三個月後，策立了烏金噶瑪巴，並於祖普寺坐床。這時的夏瑪巴恍然大悟，卻也進退兩難，再也無法處之泰然了。

從這個時候開始，夏瑪巴所有的作為可說都受到太錫度的包圍，不止阻礙了驗證「孔雀信」的升進之路，讓他愁苦而無援，而且漠視夏瑪巴堅守中庸柔順的美德，持續讓達賴喇嘛所背書的「孔雀信」發揮由上而下的政治效用，來阻礙夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴有朝一日受到達賴喇嘛重視的可能性，而泰耶噶瑪巴也的確因為太錫度的從中作梗，上進而憂愁，只能跟隨聰明賢能之士，間接受到了「噶瑪噶舉」的肯定和認同，並得以免去悔恨。

持平地說，從「孔雀信」被達賴喇嘛背書了以後，夏瑪巴的堅持固守就被批評為有如貪得無厭的地鼠在地底下鑽營，所做的事也都見不得光，好似只是因為見不得太錫度往上爬，所以批評夏瑪巴人格卑劣的同修非常多，更因夏瑪巴的重新恢復傳承也是仰賴了達賴喇嘛，所以就使得夏瑪巴的立場和地位都不適當，雖然自覺光明正大，但仍覺得極為艱困；夏瑪巴卻甘之若飴，不在意眼前的得失，也不後悔對「孔雀信」的質疑，更函請美國聯邦調查局檢驗「孔雀信」的真偽。

夏瑪巴此舉猶若中流柢柱，認同的同修也非常多，於是形成了兩個陣營的對抗，「噶瑪噶舉」到此算是徹底分裂了，甚至晉升到頂點，只能用暴力鎮壓來維持教內秩序；夏瑪巴對太錫度這個必須以暴力來治理教內分裂，非常痛心，對他自己不能以聰明智慧渡其危險或以德服人，也深感遺憾，但

他已經沒有退路了，最後在不能解決烏金噶瑪巴的認證之際，另立泰耶噶瑪巴，終於有成效地解決了「十六世噶瑪巴傳承」的認證問題。

十七世大寶法王的認證是解決了，但從此「噶瑪噶舉」有了泰耶與烏金兩位噶瑪巴，卻也違背了第九世噶瑪巴所說，「噶瑪噶舉」的噶瑪巴只有一位的宣告，所以經常有人出來衝撞，也不斷因為新的證據出現或重新被解讀，而使得學人各自從彼此的陣營逃離，從整體「噶瑪噶舉」的團結去檢討泰耶與烏金噶瑪巴的分治，甚至從整體「藏傳佛教」的轉型去看烏金噶瑪巴如何取代年邁的達賴喇嘛而成為下一代的政教領袖；事實也正是如此，十四歲的烏金噶瑪巴於一九九九年十二月逃離祖普寺，雖說只是為了到印度取回歷代噶瑪巴所傳下來的「黑寶冠」，但不斷受到達賴喇嘛召見面談，在處理整體「藏傳佛教」的事務上，逐漸受到重用而嶄露頭角，可謂「晝日三接」，其暖持長。

至此，「孔雀信」的造作成果輝煌，不止破除了噶瑪巴認證之焦灼，更令太錫度擺脫歷史上的「第二位紅寶冠法王」稱謂，甚至令「黑寶冠」直截進入「格魯派」的政治核心，行達賴喇嘛的未成之志，所以我曾對所有我認識的人說「孔雀信」是對僵化的西藏流亡政府的衝撞，亦不為過罷，猶若日出地上，以黎明之象預測烏金噶瑪巴在整體「藏傳佛教」的作為，才華得以出眾，能人得以擢升。

明入地中（3）

我知道我經常說錯話，更因為經常在不應該說話的時候說了話，而令聽我說話的人們對我產生誤解，最為嚴重的是，我不止不知所止地說話，而且擅於說些別人說不出來卻又一針見血的話；這麼一來，心中有鬼的人們就對我有了期盼，總希望我會說些「祕辛」之類的故事，藉以扭轉一些已經深入思維的成見，或突破一些既成事實的存在，尤其這樣的「存在」如果牽涉了不可言說的宗教情操，那麼我所說的故事就經常被引述得失去了方向，甚至加油添醋地讓人們以為我有神通。

其實認識我的人都知道，我沒有神通，我所說的也都極有分寸；我不敢說所有我說的故事都有證據，但起碼我不會說些我不知道的故事，但是故事往往就是這麼荒謬，我愈想往故事的本身澄清，故事就愈看不清，尤其「故事的本身」或只是一個「存在的本身」不因它物的「存在」而存在，因為「存在的本身」即是唯一的，也是孤獨的，否則不為真正的「存在」，所以我想來想去，只能說這個「孤獨」事實上是「存在」的本質，也就是說「自存」是「存在」的本質，更是實踐性的「存在」。

當然我也知道，故事就算不是我所說的那樣，但我一說，故事往後的發展卻會產生一些變數，因為我也成了「故事」的一部分，而隨著每一樁「故事」的出現，「故事」的情境得以再生，當然我處於「故事」之中，「自我」也將因為「故事」的發生而產生改變，所以往往經由每一件「故事」的發生，「故事的本身」反而不斷促生「自我」，乃至面目全非。

我說得如此肯定，好像認定了「故事」之創生無非是為了開創自己一個嶄新的「故事」，但是因為不斷創生，可以達到「創生」本身的究竟意義，所以我又有了疑問，或許我作為一樁「故事」的觀測者，每次所作的觀測都使得這樁「故事」萌發無數多樁「故事」，因為我的觀測、甚至有可能是一些我所不願承認的「多重觀測」，其實已經包涵了許多旁人多年的觀測成果，所以我的觀測之所以可以被拿來作為敘述的材料，乃因我的觀測本身獨立存在於無數「平行」的觀測之中，而每一個觀測都與我的觀測一樣地真實，因為「獨立」與「隸屬」是一體的兩面，沒有「隸屬」就沒有「獨立」。

想到了這裏，我忽然在荒漠的孤石上感覺了那股穿越千年時空、洶湧而至的滄桑與悲涼。是呀是呀。烏金噶瑪巴在「藏傳佛教」受人重用，「柔進而上行」，對「噶瑪噶舉」來說，可喜可賀，對整體西藏流亡政府的轉進，也是功不可沒；與此同時，泰耶噶瑪巴則持續對「噶瑪噶舉」的亂象進行整合，但是由於烏金噶瑪巴不會放棄「噶瑪巴」的稱謂，也持續在「噶瑪噶舉」維繫太錫度的陣營，所以泰耶噶瑪巴猶若一隻翅膀受傷的鳥，在烏金噶瑪巴佈下的亂象中，翅膀沉重而很難飛起來，但仍勉力逃難，更由於亂象有如天羅地網一般地罩著，所以泰耶噶瑪巴急於逃難，未免狼狽，道義上卻也

不願接受烏金噶瑪巴承自達賴喇嘛的方便，連停下來思考的時間都沒有，更沒有精力去照管沿路不斷出現的冷言冷語。

如今，一路扶持的夏瑪巴也圓寂了，於亂象中急行的泰耶噶瑪巴猶若傷到了左大腿，雖然不便於行，但也因急行中大腿受傷而不再能夠急行，反倒延緩了下來，雖然真實處境仍舊險象環生，但是泰耶噶瑪巴在動亂中反倒好整以暇起來，不願對烏金噶瑪巴或太錫度進行討伐，更不願以暴易暴，而守住自己的立場，不違背正道，以求安住「噶瑪噶舉」教眾之心。

泰耶噶瑪巴不因推行正道而過於急迫，是值得讚揚的，他不願為了去除這一切因「孔雀信」而造成的禍端，也深獲「噶瑪噶舉」教眾的認可；但太錫度的陣營卻不因此而停止抗爭，更因達賴喇嘛年邁而產生了躁動，看出了達賴喇嘛有意再度終結夏瑪巴的傳承，於是盡逞威風，一方面搏取達賴的歡心，一方面在「噶瑪噶舉」的門庭外，以一個不存在的「夏瑪巴認證」來欺負泰耶噶瑪巴。

泰耶噶瑪巴處於這個亂世，又掉入昔日夏瑪巴的窠臼，以為正道於適當的時間必將浮現，不忍棄之而去，於是韜光養晦，隱藏自己的聰明，心存正直之心，靜待世局的轉變；但已居「藏傳佛教」的領袖地位的烏金噶瑪巴卻不願就此平息，反而利用已得的權勢持續打壓泰耶噶瑪巴，最後極有可能傷到自己，不只有失去「藏傳佛教」統領之患，而且還可能身敗名裂，帶來殺身之禍。

「噶瑪噶舉」的未來殊難預料，雖然因達賴喇嘛的牽引而處於「藏傳佛教」最尊貴的地位，但也因泰耶噶瑪巴的守靜與烏金噶瑪巴的躁動而令「噶瑪噶舉」持續一個亂世的局面，這麼一個不明晦的時間將持續多久，甚難探悉，可說是「噶瑪噶舉」在歷史上最為隱暗的時段；這就是為何我在敘說這個故事之前，一再說明兩位噶瑪巴的「共同存在」不能分別敘說，因為「幻予不二」，於「流轉」處有「還滅」，於「還滅」處有「流轉」，所以兩位噶瑪巴的「共同存在」只有在彼此的照映下，才得以「存在」，而以這麼一個「共同存在」的十七世噶瑪巴往未來世流傳下去，才能繫「噶瑪噶舉」的傳承於不墜，其持也必和暖。

我當然明白，以現在的局勢來看未來的發展，很多事情都是未知數，而我利用文學論述的模糊性以及因為這種模擬兩可的敘述將使得未來日新月異的思想形式與觀察問題的新方法得以衍生，卻也說明了「藏傳佛學」的思想與理論具有一種永恆性與穩定性，經得起時間的嚴酷考驗；我不得不如此論述，因為許多論述西藏宗教傳承的論點都帶有使命感，也因其使命感，使得其論述方式有了堅實的詞語，也就是除此論述以外，別無其它論述存在的空間，當然「引經據典」也的確難以駁斥，但無意之間卻也悖逆了「歷史是一個生命概念」，不是「時間概念」的事實。

當然任何的論述一旦牽涉到「傳承」，立即使得其論述具有「排它性」，這對論述「渾綸」的宗教思想的宗教人士，不啻一個嘲諷，但也悖逆了「宗教論述」的目的；這個觀察，雖然可以很清楚地交代，但一旦敘述起來，卻不是那麼容易掌握，所以截至目前為止，尚未有一個著作足以心悅誠服地總結西藏人的文化與思想，或創生一個高妙的思想架構來敘述西藏人的宗教思想。

要破除敘述上的「排它性」，別無它法，必須回溯至「傳承」的起初，回溯至阿底峽仍舊在世的「後弘期」，回溯至達朗瑪的「滅佛」，回溯至蓮花生的「掃盪羣魔」，而一直回溯至吐蕃本具的根深蒂固的渾綸思想，否則不能融合後來從印度引入的佛學思想；當然達朗瑪的「滅佛」徹底改變了吐蕃的固有價值，也截斷了亙古以來即存在的那條把相同的傳統思想與觀念的人彼此連結起來的自然紐帶，於是「文化」的傳承斷了，而「宗教」的傳承再也不能接續了，以至整個「藏傳佛教」的結構只能在「社會、經濟、文化」的推動下，言必稱印度，卻也因當時的印度已受婆羅門教思想的浸蝕，而使得「藏傳佛教」的派系五花八門，再也不能擁有一個適用於全體經驗的普遍觀念，而為了在這些派別維繫傳承，也就造就了無數的活佛轉世，藉以延續一些極其纖弱的真言，是為「噶舉」的由來。

這麼一看，豈只烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴「共同存在」，連所有其它教派也都彼此互生，此生彼生，不得分割，是為「藏傳佛教」的「生命共同體」；這是泰耶噶瑪巴最深邃的悲心，也是他不願誅其異己之因，艱苦而守靜，登於「藏傳佛教」之上，照「藏傳佛教」之四派，自負比達賴喇嘛還要

高，當然也就高於即將續任達賴喇嘛的烏金噶瑪巴，但也因「進必有所傷」，所以令「明入地中」，內文明而外柔順，內難而能正其志，蒙大難卻晦其明，而等待著碩健的外援來解救，化險為夷。

風自火出（4）

這是一個含糊的時代，任何教理都不能被認真地對待，也不能被精確地傳佈，僅能以一種經過篡改的形式傳播；「空、假」的想法四處盤旋著，於是有人說了，夏瑪巴從十世以來就不存在，當然就不可能有十四世的存在，而一個「不存在」的夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴當然就不可能是真的了。這裏面沒有甚麼高深的理論，是一個非常直截了當的觀察。

這個邏輯雖然牽強，但還不離譜，不過另有人說，十四世夏瑪巴沒有達賴喇嘛重新恢復傳承，則根本就不能存在，如今達賴喇嘛為了讓大寶法王接替自己，成為下一任的「藏傳佛教」領袖，卻被自己一手扶持起來的夏瑪巴另外認證了泰耶噶瑪巴而打亂了陣腳，於是有人說達賴喇嘛懊惱自己聽了十六世大寶法王的建言，把他一手鏟除的十世夏瑪巴又重新恢復了起來，如今十四世夏瑪巴圓寂了，那就回復到原來沒有夏瑪巴的情境罷，而沒有了夏瑪巴的傳承，泰耶噶瑪巴就無以為繼了，所以就算烏金噶瑪巴是假的，假的噶瑪巴在達賴喇嘛的庇佑下當然只能是真的，而真的當然就是假的了。

這當然是太錫度以訛造的「孔雀信」所造成的「空、假」敘述，以及「空、假」在「空、假」敘述裏自衍自生的結果；「噶瑪噶舉」在這一系列的「空、假」敘述裏，受傷極深，而要令這麼一個「風行地上」的設教，在其內部突破「空、假」的敘述，也沒有其它辦法，只能先排除「噶瑪噶舉」如大地一般的承載，而令「風自火出」，這在夏瑪巴圓寂以後，更為重要。

當然泰耶噶瑪巴在進退之處，不可能完全排除其居於「噶瑪噶舉」之志，也不能完全漠視達賴喇嘛的控管，更不能與夏瑪巴的「二而不二」脫拔而出，所以如何與烏金噶瑪巴共同駕馭「黑寶冠」

的傳承，就成了當今的泰耶噶瑪巴在觀察「噶瑪噶舉」任何事物的現起時，既認同這是「噶瑪噶舉」整體呈現的各自表述，同時也是「各別呈現」的整體凸顯。

在「空、假」之風彌漫的「噶瑪噶舉」裏，任何的引證或論見已經不能推演「存在」的意義，而「存在」的意義也只能以「存在的本身」來彰顯，所以說「存在」就是「意義」；我曾經相當不悅一些「辯經」的同修們將這種說法歸納為「後存在主義」，卻也無法可想，因為時代進程已經不再令「佛學」停留在「佛學」的詮釋裏，但泰耶噶瑪巴在「噶瑪噶舉」的存在，原本即是為了闡述「多即一、一即多」的華嚴世間，令「傳承」的本質、「噶瑪噶舉」的結構、教眾在「噶瑪噶舉」的意義，整個融合為「傳承」與生命之間的真義，然後藉由一些說不清、道不明的「傳承」與因果之間的迷思將「噶瑪噶舉」傳承的「形上」意義顯現出來。

這樣的「噶瑪噶舉」必須經歷一段否定的歷程，亦即必須不斷走出既成的「噶瑪噶舉」傳承，以及不斷異化「噶瑪噶舉」認證的歷程，因為「歷史」無異一個精神變遷的歷程，而「噶瑪噶舉」的歷史與精神發展也必須透過一個反省的歷程而彰顯我們這些曾在「歷史」中浮沉的同修們，否則不能在彰顯「歷史」的歷程中自覺自知。

那麼，身居這麼一個顛沛的「空、假」包圍裏，泰耶噶瑪巴將要如何展現「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二的精神呢？當烏金噶瑪巴快速融入「格魯派」的權力中心、太錫度快速接掌「噶瑪噶舉」的教務時，泰耶噶瑪巴如何在夏瑪巴尚未轉世的年代裏，維繫一個充實而和諧、完美而均勻、光燦卻又平易近人的「形上」素養呢？高明的「形上」意義在太錫度的接管裏已經不存在了，泰耶噶瑪巴如何在「噶瑪噶舉」教眾渴望最上層的「形上」傳承裏，融合烏金噶瑪巴所不能述及的「幻予不二」呢？

這也別無它法了，泰耶噶瑪巴將整肅教風，建立「傳承」的真義，防備「噶瑪噶舉」教眾成員以「噶瑪噶舉」的分裂來造成散亂，更必須嚴防舞弊淫亂之事，而根絕一些將導致「噶瑪噶舉」走向衰亡的蔽病；「噶瑪噶舉」教義的傳衍當然重要，但治理教內事務應為重心，而任用一些無攸遂、不

專斷、沒有成見的夏瑪巴弟子來整合教眾意見，應為優先考量，甚至如果能夠責成夏瑪巴生前所指認的女弟子來治理教務，則更為殊勝，以其柔順中庸的美德，能夠一心一意做好教內事務。

整飭教風而嚴厲公允，將使教內徒眾懺悔過往，又不免於傷恩，才能漸趨於吉。反之，若教內徒眾嘻鬧不端莊，那麼就會悔吝。如此循序轉進，則能治理教務，令事事進入軌道，教務因而興旺，就連泰耶噶瑪巴本人，也要從治理教務做起。由於教風已成，所以大可不必憂慮教外的爭鬥，更由於教眾能夠彼此互持相愛，所以諸事和諧。泰耶噶瑪巴治教有方之餘，若能以身作則，經常反身自省，建立誠信與威嚴，不因治理教務而過於注重禮數而反礙親情，也不因過於注重和樂而反失教養，只以一個出自真心真愛的身教來治教，最終將無後顧之憂，而能成就「噶瑪噶舉」傳承之大義。

泰耶與烏金兩位噶瑪巴各行其是，互不相犯，是整合未來的「噶瑪噶舉」發展的唯一途徑，因十七世噶瑪巴的認證所造成的亂象，已經嚴重傷害了「噶瑪噶舉」的傳承，而教眾於受到挫折以後，必須修養生息，重新感受「噶瑪噶舉」所能給予的溫暖與安全感。

木上有火（5）

我從祖普寺一路往拉薩走來，並沒有意識到一個渙散的心態已悄悄地萌生；一直到了拉薩城外的時候，我忽然記起上次出拉薩城的情景，心中就緊緊地抽搐了一下子，然後我就為路邊枯黃一片的小草不得不掙扎著細碎的綠意哀傷起來。我可不就像這些小草一樣嗎？連臨風搖曳的力道都沒有，而那種稀稀疏疏的景觀總令我覺得人生的蒼涼。

這時我就想到了泰耶噶瑪巴，或泰耶在沒有夏瑪巴的輔佐之下，應該如何佈置「噶瑪噶舉」的新氣象。泰耶所面對的是一個仍舊分裂的「噶瑪噶舉」或一個與達賴喇嘛全面合作的「噶瑪噶舉」，他不止必須全面瞭解達賴喇嘛要求全體流亡於印度的四大教派的「精神統一」，而且必須瞭解十六世

大寶法王接受其它教派以對抗「精神統一」的實質意義；「精神統一」作為流亡政府的權力象徵當然重要，但各個教派以正位凝命各自的「宗教精神」，是否更為重要呢？流亡政府統一「宗教精神」，固然有助於團結年輕一代，繼續達賴喇嘛的和平政治路線，但沒有了各自的「宗教精神」，四大教派還能是四大教派嗎？「合作」是「倫理學」的概念，曾幾何時，卻已凌駕了各自的「正位凝命」呢？

「噶瑪噶舉」在這一陣的「合作」風潮裏，顯得舉足輕重。十六世噶瑪巴不止一次地表明他的態度，他說得極好，一個清晰的思想固然美妙，但它始終意味著濃縮含意，截斬了零散的頭緒；而在現象世界裏，零散的頭緒極為重要，因為它們在極其細微的思想運作裏，始終交織在一起。

以「噶瑪噶舉」來說，這個「零散的頭緒」就是從那諾巴、帝洛巴、瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴、噶瑪巴以降的耳提面命，是謂「噶瑪噶舉」，然後噶瑪巴一世、二世、三世……乃至十七世，所傳的都是活生生的親身經驗，不是書本上的知識，也不是法本上的經義，而是切身體驗；弟子所接受的不是一件可堪利用的資訊，也不是一件可供炫耀的護身符，更不是一件僅供觀賞的寶物，而是一件不容質疑的「法」——這在「噶瑪噶舉」裏，是一樁不容挑釁的傳承。

這個認知，對其它三個「格魯、寧瑪、薩迦」而言，何有不同？「法」是彌足珍貴的，但倘若弟子與授法的上師不能感應道交，再珍貴的「法」對弟子也無裨益，那麼「法」與「法」各自不同，卻又要如何統一呢？「法」若不能統一，弟子承襲自上師的精神能夠統一嗎？這對「法不傳六耳」的「噶瑪噶舉」就更重要了，因為原為「口傳」的「噶舉」本自說明上師與弟子的相應驅動為「入」，而至「入無可入」之境，則為「密」，但因「密」不可說，所說者為「幾」，不動凝動，動靜相待，其靜也翕，不利出入，所以只能是「闔戶」，又稱「不傳六耳」。

一旦統一，「法」與「法」相通，其動也闢，噶舉的「闔戶」必轉為「闢戶」，是以廣生；這也就是那位傳言為「第二位紅寶冠法王」、與「黑寶冠法王」二而不二、更為瑪爾巴轉世的太錫度，將「噶瑪噶舉」一舉往上銜接彌勒菩薩的依憑，是為「大生」，其動也直，其靜也專。

這樣的驅動必定逆反「噶舉」的發展，因為「噶舉」以「大手印」傳代，原本即是四大教派中最接近中土禪宗的教派，緣自瑪爾巴直截從那諾巴與帝洛巴所學來的「密法」，但因蓮花生入藏時，從印度引進的密法與吐蕃的原始宗教結合而形成了極其詭異的「藏密」，而原始宗教的「苯教」崇拜天地神祇，受雪域的自然環境影響極深，講究咒法與巫術，但沒有深厚的哲理支撐，卻因與印度密法結合，原本潛伏的「苯教」即轉型為儀軌形式，與深具理論基礎的印度佛學結合，是為「藏密」，可說是一個印度佛學順應當時的吐蕃人情事故的融入。

蓮花生此舉，在結合的當時，其實並不受雪域的歡迎，因為由唐貞觀十五年就佔上鋒的「中土佛學」並未消失，所以「苯教」從西元六四一年至七七五年，其實一直潛伏著，而要到印度僧善海與內地和尚的「頓漸」之爭之後，中土禪宗頓隱，苯教復甦，吐蕃佛教從此與內地絕緣；蓮花生後來的盛名與這段歷史脫離不了關係，而瑪爾巴則是在承襲了「藏密」以後，儘量回復到「頓漸」尚未爭出勝負之前的彌綸狀態，故爾有了與中土禪宗極為相似的「大手印」。

各派的教理或有不同，但宗教感受的源頭只有一個，那就是「印度佛學」，尤其是印度佛教的末期，「印度佛學」已經發展為一種密教與婆羅門教不可區分的「密續」思想，蓮花生因緣際會，將這個「密續」思想引進了吐蕃；換句話說，「密續」思想之所以得以與吐蕃的固有文化與思想結合得如此完密，完全得力於本有思想的堅實，否則不能融會，如果往前推衍幾個世紀，當大乘佛學在印度仍舊興盛時，其所傳進的思想不見得能夠在吐蕃開花結果，就如同文成公主傳入佛學的時期一般。

本土固有的文化與思想就像一個「鼎」，上可以敬鬼神，下可以養賢，同時也是權力的象徵，以令居「鼎」中的賢者「化其文」，以正位凝命，所以就稱「木上有火」；蓮花生入藏的時期，藏文草創，藏人卻仍舊困於一個由文成公主所傳入的中土思想習性，所以蓮花生掃盪羣魔，無異趁勢除去固舊的中土思想，讓緣自梵文的藏文更加深入吐蕃文化，今日的蓮花生之所以在歷史上享有盛名，即肇因於此，完全是因為蓮花生掃盪了一絲猶存的中土文化，養「密續」而鼎立於雪域。

對吐蕃來說，蓮花生養「密續」的驅動為「入」，是一種將「密續」移植於吐蕃的驅動，但與苯教思想相輔相成，不墨守成規，而採取全面融合的做法；蓮花生對吐蕃文化去故取新以後，雪域的文化與思想底蘊就建立了，而且相沿至今，成為一個「言必稱印度」的思想屬性。

「藏文」在這段「驅中文、續梵文」的文化進程裏，居功厥偉，但以「藏文」來敘述這段思想演變，卻因「藏傳佛學」的凌駕於文化之上，所以一敘述，即掉入「藏傳佛學」，更因「藏文」之造本沿自「梵文」，所以其「入」與顯密結合而以「密」為依歸的驅動相吻合，都是一個「由闢至闔、轉出為入」的驅動，從「文字承載思想、思想操控文字」的現象來看，「藏文」與「藏傳佛學」柔進而上行，得中而應乎剛，是蓮花生得以在歷史上享有盛名而始終不衰的原因。

「藏文」在下為柔順，「藏傳佛學」在上為漸進，極為殊勝，所以逐漸糅合為中庸之道而能與雪域的賢才相呼應；第一位「得中而應乎剛」的賢者就是瑪爾巴，但他轉「入」為「出」，出吐蕃，入印度，雖然頭尾顛倒，但是義理上還是以「印度佛學」為依歸，所以能將久已深入吐蕃文化的殘渣盡數倒出，將吐蕃的文化之鼎清洗乾淨，所以從西藏文化之精存來看，瑪爾巴的功績甚於蓮花生。

瑪爾巴之後有密勒日巴，「藏文」已自清潔。不知何因，論述這段傳承的殊勝極少，而且大多以瑪爾巴折磨密勒日巴以消業為宗，或密勒日巴施展神通以報私仇為喻，不然就是密勒日巴以詩歌的形式演繹「藏傳佛學」，但其實這裏所說的是吐蕃的賢者立制，成大器，大多不拘小節，有所權宜，所以能夠將文化之鼎翻覆，倒出髒東西，持平地說，底定今日西藏之文化，實為瑪爾巴。

密勒日巴師承瑪爾巴，以其詩歌奠定了吐蕃的吟遊詩人的敘述方式，更結合了古老的原始宗教感受與新傳入的印度佛學思想；這個發展原可在歷史敘述上大書特書，但不知為何，一述即墮入宗教窠臼，但是其實這個發展與印度的婆羅門思想在西元前六世紀被新崛起的佛教思想壓抑以後，就只能以「奧義書」與「四吠陀」流傳民間，有極為驚人的相似之處，而西元六、七世紀之間，婆羅門思想捲土重來，驅逐佛學出印度，也與這種相傳甚深甚廣的遊吟詩人傳佈思想有關。

以此觀「藏傳佛學」未來的傳衍，如果這個印度思想傳衍模式能夠在未來世引申的話，那麼在「藏傳佛學」傳遍西方世界的同時，在西藏已經式微的「藏傳佛學」必在文學形式裏復甦，甚至民間宗教或苯教文化必然以文學形式復甦起來，而這個在未來世將復甦的宗教或文化，不可避免地將融會現今在西藏強力移植的中土文化與思想，而且隨著年代的延續，這個移植也必加深加大，所以其復甦的內涵將不是一個已經飽受「藏傳佛教」壓抑的苯教思想，也不是傳之有代的「印度佛學」，而是在「印度佛學」尚未傳入吐蕃之前的渾綸哲學，重現墀松德贊（西元七五六年至七九七年）時期、中土思想與印度佛教的對決，只不過這一次將不是佛教的較量，而是中土哲學重新挹注西藏文化，從根柢處令西藏回溯至蓮花生的「舊寧瑪派」以其哲學教理吸收民間傳說、民間宗教與苯教儀軌的動機。

這個將在歷史上承載一個極其深遠影響的文化融合，具體地說，就是早年扎根於柴達木盆地的「吐谷渾文化」，不止從中土帶去了堅實的「周易思想」，而且更因吐蕃滅了吐谷渾，而令「吐谷渾文化」長驅直入吐蕃，並以「宗教上的玄祕經驗」挹注苯教，於是原本一個沒有義理或摻雜了「拜火教」的巫教理論亦開始有了深刻的反思，所以可以這麼說，西元四世紀初，遼西慕容鮮卑族之吐谷渾西遷、越陰山，就逕自啟動了中土的彌綸思想對雪域的「象雄文明」的全面融會，其勢猶若南北朝的道生南渡長江，逕自啟動了「儒釋道」思想在中土的全面融合。

如此說來，吐谷渾西遷與道生南渡一樣，對整個文化的傳遞與思想的融會，都具備了承先啟後的歷史性影響，但也都產生了「文化轉繹」的問題，尤其這些「文化轉繹」都是以一個纖弱的文字對龐大的思想進行詮釋，在中土有一直受鮮卑語排擠的中文，在雪域則是不足以承擔梵文轉譯的藏文。

「文化轉繹」之詭譎即在此，尤其所論若牽涉到渾綸的思想或亙古長存的模糊意識，幾乎就是一樁不可能進行的轉繹；這是人類用文字來敘述思想的限囿，不論使用任何一種語言，都必須面對的共同問題，所以只能以文學手法來敘述，以文學敘述本具「模糊性」，可以輕巧地避開客觀的「敘事瓶頸」，但矛盾的地方也在此，因為「跨文化敘述」打開了「敘事邏輯」的障礙，使得作者與作品之

間的關係模糊化，所以很容易在「跨文化敘述」的同時，也進行「跨族別敘述」、「跨性別敘述」，進而窺探不可言說的思想，說一些自己都不能瞭解的事物。

這種「文化轉繹」其實不能對所轉繹的文化有所瞭解，也不能深入所轉繹的文化精髓，而如果這個轉繹的文化還獨樹一幟，那除了隔靴搔癢以外，就只能使得「文化轉繹」在轉繹的時候更加渙散了，好似一個面對美食的人，所想的卻不是食物，而是這些食物在進食了以後，將對自己的身體產生何種影響，進而有所取捨，慎之所至固然保護了身體，但對食物敬而遠之，其實也糟蹋了食物。

這樣的「文化轉繹」固然甚佳，但「轉繹」卻改變了位置，使得豐腴的文化在自己的詮釋下，壅塞了起來，不止無法轉繹，更因面對轉繹文化最精華的部分卻束手無策，而令「文化轉繹」降溫，一直等到自己找到了一種可以轉繹文化的文字，才免於悔恨地解決了「文化轉繹」的問題。

當然這樣的「文化轉繹」往往滲透了思想的二度假借，所以非常容易在轉繹的過程裏，令轉繹的文化翻覆，更因不慎將裏面的精華全都倒了出來，而形態狼狽，一方面暴露了自己無法勝任所負責的重任，另一方面卻因難以讓人信任，受到了嚴厲的刑罰，而如果這樁誤導還阻礙了別人的慧命，在歷史的傳衍上，引導了一個錯誤的方向，則就是千劫重罪了，而能夠於其源頭，提綱挈領地將「思想之鼎」舉起，以柔居中，則無往不利，而彰顯「吐谷渾文化」就是這個「文化轉繹」之鼎鉉。

風行水上（6）

渙散了，渙散了，「文化轉繹」渙散了。我在拉薩城的老城區，任憑窄小的街道迴盪出自己的空谷足音，左腳踢出了「象雄文明」，右腳盪開了「周易思想」；我不知道我這個無可為而為的文學或文化敘述，究竟能否掌握吐蕃的歷史定讞，但卻知道現今藏傳佛教的教派獨立，不是因為各自派別的修行方法殊異，而是西藏人固有的思想方式，否則不能衍生傳承的排它性；當然西藏的民族性基本

上來說是一種崇信土著原始宗教或巫教的態度，從「前弘期」就一直存在著，從未間斷過，佛教思想的輸入不止沒有將之祛除，反而因為尊重「苯教」，而在自己的思想體系裏予以融化。只不過同一種「苯教」卻在各自的思想架構上，造成了現今的分裂與渙散。這其實就是一種「政教分離」，與後來的政治發展沒有絕對的關係。

「噶瑪噶舉」是徹底渙散了，而在泰耶噶瑪巴等待一位強有力的助手來整合教務之前，我不知如何才能以積極的行動來化解「噶瑪噶舉」的危機，而只能流浪，以身渡險，以耐心、外力與智慧來涉遠。當然有人會說我只是藉著四處參訪的方式來祛除憂慮，所以我的渙散實在只是散心而已。

這樣說當然也沒錯，但我知道我的渙散或散心對整合「噶瑪噶舉」是沒有絲毫裨益的，當然對我如何以身軀涉險致遠、以濟「噶瑪噶舉」之不通，以利泰耶噶瑪巴之整合，那就更談不上了。不過我對我的強行跋涉，整個來說，還是喜悅的，但也因心情過於放鬆，而令意志有傾向於鬆懈的疑慮，更因為行跡漫無方向，所以整個形象就顯得散亂不整，然後又助長了渙散的心境。

我不是不知道這裏的隱憂，我也知道渙散的心境可以濟險，但卻不能做事，只不過歷經了這麼一段「噶瑪噶舉」的認證風波以後，我不想對自己再有任何的節制了，至於如何收拾渙散的心，在我現在涉足荒漠的時候，我其實是不太注意的，甚至我對潛在的危險是否可以渡過，也因渙散而不驚，當然這也就造成了書記批判我的內心運作其實正是一種「政教分離」的顯現。

我對自己的渙散態度絲毫不覺得驕傲，反而有一種無名的恐懼。這當然是因為過去的我曾驚駭於太錫度以他的修行證量強行以一封訛造的「孔雀信」對「噶瑪噶舉」造成鉅大摧毀力量，卻也因此使得今天的我仍舊質疑「化身活佛」的轉世，也許達賴喇嘛除外，但是其他的都存在著一種極為複雜的特殊教派標記，可以是某一教派的傳承不絕，但也可以是寺院職務的轉世鏈鎖；這種制度在第一世噶瑪巴杜松虔巴時代的吐蕃已經非常流行，而在這個之前，大師曾預言未來的「轉世」大多是為了使這位「轉世活佛」能夠將他所掩藏起來的「伏藏」重見天日，或者只是為了證實他在轉世之前的說法

而賦予其教義一種合適的解釋或「思想體系」，所以更有可能是一種不連貫的持續，唯其當大師在其精神的繼承中認為符合他的新使命的時刻到來時，「轉世」的實現才有可能。

換句話說，從「思想體系」來看，「轉世」原是一種「學統」的傳承不絕，而不應是寺院職務的轉世鎖鏈，其之所以形成今天西藏的宗派分明，則肇始於杜松虔巴預言了他未來的轉世，「學統」的觀念乃逐漸過濾為「道統」的思想；即至「格魯派」將「活佛轉世」移用到了政治用途，所有仰賴供養以支持寺院營運的教派乃大力移植，於是同一位大師在這些教派中世代相繼，便成了該教派能否永續生存的標記，於是「學統」的觀念終於被「道統」的觀念所取代。

我無法求證，但猜測達賴喇嘛之所以說他將不再「轉世」，就是因為他不認為當世的政治環境可以使得他在其精神繼承中找到符合他的新使命的時機，所以「轉世」的實現沒有可能。那麼十七世噶瑪巴的認證，在訛造的「孔雀信」破除了一個長達十一年的不連貫又持續了起來，是因為第十六世大寶法王在十一年的沉寂中，終於看見其精神的繼承時刻到來了，還是認為太錫度的修行證量符合他的新使命呢？如果是的話，那麼夏瑪巴的消極抵抗，是因為他不認為符合大寶法王的新使命的時刻到了，還是因為他當時的修行證量無法感受大寶法王的精神繼承？不論如何，烏金噶瑪巴被太錫度認證了，然後泰耶噶瑪巴被夏瑪巴認證了，再然後，「噶瑪噶舉」就渙散了。

認真說起來，烏金噶瑪巴「轉世」的實現，只能說明十六世噶瑪巴所掩藏的「伏藏」有了重見天日的能量，那麼泰耶噶瑪巴「轉世」的實現是為了重新賦予十六世噶瑪巴一個合適的「思想體系」嗎？那麼兩位噶瑪巴同時「轉世」、同時「存在」，是執意將一種「不連貫的持續」分岔為「政治」與「宗教」的分別實現嗎？這就是十六世噶瑪巴所掩藏起來的「伏藏」嗎？

大概就是在那個渙散心態逐漸瀰漫開來的時刻，我遠遠地又看見那位鋪地膜拜的老叟擠在一羣搖著手鼓的老婦之中，進入老城區；這個時候，我意識到我的渙散氣息整個籠罩了膜拜的教眾，甚至好像膜拜的教眾佈置好了渙散的氣息，讓我適時進入。

路邊還不見有甚麼僧侶，甚至身著僧袍的我行在路邊，也因為襤褸的僧袍而不會被看成僧侶；我緩緩走著，遲遲轉著，讓渙散撤去防備，讓涉險疏導凝聚，好似我到拉薩，不是為了宗廟，也不是為了朝聖，而是因為我的渙散只能把我的身軀帶往聖者，我的涉險只能令周遭的鬼神擁有宗廟。

這是個奇怪的感覺，好似在精神渙散初期，我很容易地就以為這樣的「渙散」能夠拯救自己。雖然自己的才能不足，但是周遭總是聚存著同修們，縱使立場不一，卻也能讓我彷彿得到助力一般，幫我救濟危難。只不過，同修們跟著也渙散了起來，於是我只能緊急奔逃以避難。我當然遺憾，自己身處危險之中，自身難保，顧不及同修們，更無法扭轉一個渙散同修們所聚合的渙散世局，所以不知所以地往外奔逃以尋求外援，卻也因漫無目的，而不知能否得償所願。

我的渙散，甚至因精神渙散而慌不擇路，因杳無憑藉而隨緣造業，使得自己隨時都處於危險之中，反而看不見唯一有能力取得外援以逃離自身之危難者，只能是自己，唯有渙散眾人之危難，才能使眾人聚集成救濟自己的因緣；當然這種大有為者所能夠做的大功業，以我的渙散心胸與思維是無法理解的，以至於我對危險的解除，只能有如大病之後發汗而病癒，居而後定，卻也沒有罪咎之負。

這當然是因為我從來都不認為我能夠解救「噶瑪噶舉」的渙散，而只是讓「噶瑪噶舉」的分治名正言順；認證的紛擾與憂慮已經沉息了，亂象已過，以前因散亂而奔逃、因逃竄而隱遯的同修們都遠離禍害，開始各自回到所屬的噶瑪巴了，可以說已經到了否極泰來的時候，「噶瑪噶舉」曾經一度因達賴喇嘛背書的「孔雀信」而萌生了災難，但也因「噶瑪噶舉」自渙其血，而祛除了災難。

木上有水（7）

我的悲傷沒個由來。或許這是因為「噶瑪噶舉」所頂受的風潮仍舊強勁如昔，更或許這只不過是因為我抹不去記憶而有些哀傷罷；但是這兩者好像都無關緊要，而我只是懷疑這一切的經過不過是

虛擬實境的幻影呈現而已。想到此時，我從路邊撿起一塊白石，不料石塊沉澱澱地像是史前巨石建築文化的殘餘。白石白淨，不沾染一點歷史的氣息，亙古以來就一直躺在路邊，看著歷史過客熙熙攘攘地通過歷史，似乎又嘲諷著「歷史上所有安全、不容易被發現的地方」就是把自己置於歷史之外，連飄盪在上空的精靈都不令看見。

意外的是，這塊白石上有著精靈，而精靈的依附白石，似乎只是為了證明整個宇宙及無盡無止的循環都只是旋轉著「時間之輪」，而一旦附著於石塊，「時間之輪」就因之不再被轉動了；這真是奇妙極了，我無限幽懷地撫摸著白石，不料依附在白石的精靈卻因而甦醒了，然後一個甦醒的精靈就跟我說了，整個「時間之輪」之所以能夠釋出能量，只是因為我的撫摸，既消除了白石因為形具而對「時間之輪」所製造的阻隔，又讓「撫摸的過程」所隱涵的時間將「時間之輪」轉了開來。

我悚然警覺，在「噶瑪噶舉」同修的眼裏，我這個被驅趕出祖普寺的僧侶不能再是個出家人；但在我的眼裏，持續在祖普寺掙扎的同修們，在烏金噶瑪巴逃離西藏以後，也就不再是「噶瑪噶舉」的弟子了，同修們依附在祖普寺，猶若一個精靈依附在白淨無瑕的白石上，令「時間之輪」阻隔歷史的愚弄，令祖普寺屹立不搖於憧憧往來的「噶瑪噶舉」過客裏。

祖普寺之所以稱名「祖普」，原本就是說過往的「噶瑪噶舉」弟子溢出成溝。當然有的「噶瑪噶舉」弟子不同意，而說「祖普」的「溢出成溝」不是因為弟子憧憧往來於歷史，而是因為祖普寺的稀世寶物太多了，從碑、塑像，甚至缽、僧帽等，都是祖普寺彌足珍貴的寶物，所以稱名「祖普」，原本就是「富裕至極」的意思；這個解說，所有的「噶瑪噶舉」弟子都樂於接受，但是其實在更久遠的過去，有一位苯教活佛將施有法術的咒語深埋於祖普寺的後山，成為苯教的「伏藏」，等著未來的苯教弟子於因緣聚足時重新挖掘出來，但是這個「伏藏」在佛教大興時，四溢成溝，「噶瑪噶舉」的弟子於是將「經文伏藏」與「聖物伏藏」從後山挖掘了出來，然後這裏就被稱名「祖普」了，但卻也說明了這些四溢成溝的「伏藏」，當未來的佛教遭遇劫難時，也將再度被隱藏起來。

我當然還是無法求證，但是這位埋藏「伏藏」的苯教活佛沒有轉世，是否因為他不認為當時的政治環境可以使得他在其精神繼承中找到符合他的新使命的時機，所以「轉世」的實現沒有可能呢？苯教子弟在沒有轉世活佛的帶引下，四處遷移，但改變了村莊，卻從不改變信仰，祖普寺仍舊是一個象徵，四處離散的信眾也仍舊等著苯教活佛的「轉世」，重新返回祖普寺，那麼當今「噶瑪噶舉」在印度一分為二，這位苯教活佛是否終於看見其精神的繼承時刻到來了呢？如果是的話，那麼這位苯教活佛將以何種修行證量承接大寶法王的精神繼承？他應該不會連根鏟除，畢竟祖普寺遺留下來的稀世寶物是人間瑰寶，再如何，也應該予以保留罷。

那麼十六世噶瑪巴於西元一九五九年倉促離開西藏時，是否將這個苯教的「伏藏」也一起帶離了祖普寺，以至於祖普寺長期處於一個沒有「伏藏」的情境呢？「伏藏」伏藏，能否被帶著四處遷移呢？如果可以，這個四處遷移的「伏藏」還是「伏藏」嗎？如果不能，這個伏藏在祖普寺的「伏藏」在噶瑪巴幾個世紀的經營下，還能是原來的「伏藏」嗎？如果說「伏藏」源源不絕，散發出來的能量不會減少，也不會增加，那麼噶瑪巴往來於這個「伏藏」，能於取捨之間，將這個「伏藏」弄得破甕缺盆嗎？恐怕不行罷。那麼噶瑪巴曾經因為這個「伏藏」過於伏藏，而鑽研修復，還是令其乾涸，使能量難出呢？這樣一個經營，歷經了幾個世紀的運作，是否終於功敗垂成了呢？

現在是不是這個「伏藏」再度被隱藏起來的時刻呢？烏金噶瑪巴於西元一九九九年從拉薩出逃以後，祖普寺就沒有了坐床的噶瑪巴，但「噶瑪噶舉」在印度卻有兩位噶瑪巴，泰耶潛藏，於夏瑪巴圓寂以後，重新回到修養德性的基礎，而烏金躍進，於太錫度「善觀其大」的根性裏，往「格魯派」的政治中心拓展權力；於此同時，「噶瑪噶舉」的弟子四溢全球，雖然在各自的陣營裏，仍有零星的叫囂，但是「噶瑪噶舉」的教義卻根生於原地，不曾移動，猶若汩汩泉水，用以養人，貴在自清。

如今「四溢成溝」的祖普寺卻四處積泥，而積了泥的祖普寺只能讓「伏藏」再度被隱藏起來，於是四散的「噶瑪噶舉」弟子不再執著於一個原地不動的祖普寺，更將苯教的「伏藏」還給祖普寺，

以「舊瓶裝新水」的方式，將改頭換面的「伏藏」以「噶瑪噶舉」的教義承載，反躬自省，培養實力與氣質，以茲進業修德，最後固定在祖普寺的「伏藏」，雖然乾涸，但也仍舊為人所擁戴與賞識。

說來慚愧，我一向認為祖普寺的財富與寶物取之不竭、用之不盡，而祖普寺任憑「噶瑪噶舉」的取用也不見減少，卻也從來不會因不取用而有所增加，但如今兩位大寶法王流亡印度，祖普寺乾涸了，所有儲存「伏藏」的瓶瓶罐罐都因後繼無人而被打破了。

我看著白石上的精靈，想著「時間之輪」因我的撫摸終於鬆放了隔阻，不再因停滯而無法聚集人氣，當然也將因再度轉動，而遭人所利用。只不過，「時輪」初轉，「轉動」的能量本應該讓時間湧出，以供人利用，但是現在「時間之輪」不再像噶瑪巴一世至十六世之轉動無礙一般了，不止能量不足，而且陳腐不堪，於是稍有證量的行人就據此為用了。

泰耶噶瑪巴深信，唯有修養進業才能再次令「時間之輪」轉動無礙，然而因為十七世認證風波之壞名聲在前，讓人感到傷心，所以還不能被全體「噶瑪噶舉」的弟子所接納，只能吸引一些英明而有眼光的人來共謀「噶瑪噶舉」的福祇，不計前嫌。

轉動了，轉動了，「時間之輪」不計前嫌地轉動了。雖然以前的人氣已經重新湧出，但是外圍的壓力仍舊存在，所以泰耶噶瑪巴在重新轉動「時間之輪」的時候，只能要求自己把「噶瑪噶舉」的外圍用磚砌好，不止勉力保有傳承的完好，而且可以因堅實的壁壘而吸引更多不願受「孔雀信」愚弄的行人，只是因為外圍的勢力實在太大了，目前只能修築，但也不會對太錫度陣營有所罪咎。

這個不受政治汙染的修築果然令「噶瑪噶舉」的傳承重獲甘冽，猶若一井寒泉，受大家的喜愛而紛紛前來飲用；修德有成的泰耶噶瑪巴於是敞開胸懷，誠心接納所有的「噶瑪噶舉」弟子，讓自己能有益於他人，不再祈求達賴喇嘛的認同，也不再因「孔雀信」的造作而干擾了進修。

地中升木（8）

事情的變化莫測，令人應接不暇。我多年來不得依止流亡印度的夏瑪巴，現在因祖普寺書記的驅逐，而有了轉機，照理說，我應該到印度去尋找夏瑪巴，但等不及我找到一個流亡的途逕，夏瑪巴卻在德國圓寂了；這一世重新恢復傳承的夏瑪巴多苦多難，在還來不及向「噶瑪噶舉」的同修們證實恢復十四世傳承的深謀遠慮時，十六世噶瑪巴卻圓寂了，於是夏瑪巴的威信受到了挑釁，歷代「噶瑪巴與夏瑪巴」的二而不二也受到了質疑，但這不是一個對夏瑪巴認證噶瑪巴的質疑，反倒是因為夏瑪巴的恢復傳承改變了「噶瑪噶舉」幾個世紀以來的權力均衡，而遭到了太錫度的質疑。

太錫度以為這椿行之有代的「噶瑪巴認證」是個「既成事實」，不應該因為夏瑪巴的重新恢復傳承而改變；事實上，在沒有噶瑪巴的十一年裏，夏瑪巴在解讀十六世噶瑪巴的認證指示上，也並未樹立以往的威信，於是太錫度奮起，以一封「孔雀信」扭轉局勢，使之重新恢復應有的秩序。

在「孔雀信」冒進以收復權力的考量下，真偽與否其實只是支微末節，重要的是如何在「既定事實」的掌握上，往前推進一個不可扭轉的驅動；達賴喇嘛因緣湊巧，以恢復夏瑪巴重新傳承的地位再次促成「孔雀信」往前推動的「既定事實」，但這一次，夏瑪巴不依了，不以為「孔雀信」以尺蠖之屈足以取信，而太錫度則反擊，不以為「恢復傳承」以龍蛇之蟄足以存身，奇奧的是，倆人雖分道揚鑣，但倆人又都以達賴喇嘛為依歸，並以「格魯派」的威權來決定「噶瑪噶舉」的未來。

只不過，太錫度的用心很深，他長期以來由低處往高處爬，逐步成長，忍辱負重，一直等待著破土而出的時候，土中之木逐漸成長為大樹，最後以「孔雀信」做跳躍式的突進，一舉將夏瑪巴多年因達賴喇嘛的重新認證所萃聚的結果，上升為一個重返達賴喇嘛的因緣，於是一夜之間，因達賴喇嘛的背書，以「孔雀信」決定了「噶瑪噶舉」未來的事業。

這封破解噶瑪巴轉世密碼的「孔雀信」，因達賴喇嘛的重用與引薦，使得烏金噶瑪巴快速地在祖普寺坐床，雖然日後因美國聯邦調查局的訛造驗證而有憂鬱之象，但大柢無礙；太錫度勇往直前，

再於日後，以烏金大寶法王逃離拉薩、南進達蘭撒拉的因緣，而逕入達賴喇嘛流亡政府的核心。整個事態的發展似乎與太錫度所謀策的進程一模一樣，而他與一批志同道合的流亡政府的掌權人士亦有了互信，於是受到引薦而晉升為「藏傳佛教」的決策成員，逐次允升，又因柔順而謙遜，以「不當位」之姿態，受到烏金噶瑪巴的提攜，一起在達賴喇嘛的權力核心裏，合志俱升。

由於誠信，太錫度非常容易地就感動了居上的達賴喇嘛與烏金噶瑪巴，而得到護佑；太錫度雖不當位，但居中且剛乘柔順，所以上可得到比自己強大的人相助，向上發展，下因居尊且性屬陰柔，很容易地就得到「噶瑪噶舉」同修們的諒解，不止與他相應，同時也得到他的相助，同時合志俱升。

這時的太錫度猶若進入一座空虛的城邑，無人可擋，所以能夠長驅直入達賴喇嘛的權力核心，更與烏金噶瑪巴相應，毫無阻礙，亨通於達蘭撒拉，而且因為能順應事情的發展以及接納所有的人，因此這時的上升與漸進之象反而令太錫度整個融入流亡政府的陣營，德柔而當位，上下祥和。

很難說得清，這樣的「噶瑪噶舉」是否為十六世噶瑪巴奮起反對達賴喇嘛的「精神統一」時所預期的，但「噶瑪噶舉」在太錫度的策動下，的確步步高陞了，而烏金噶瑪巴以柔居於「藏傳佛教」的上位，下又得到「噶瑪噶舉」的相應，雖不再提及「精神統一」促進全體藏族團結的必須，但全體藏族卻得以團結了，各個教派均能夠升階、大得志，受到提拔，於是全體藏族上下相得益彰。

「噶瑪噶舉」得階梯之助，在全體藏族裏的信賴與託附下，上升的速度只能更快，但上升到了極點，升無可升，卻仍然堅持繼續往上升，於是就被權位沖昏了頭，耽溺於榮華富貴卻停不下來，而德性就只能敗壞了；這時太錫度的「善觀其大」終於臻其頂點，一方面已是升無可升之處，另一方面又仍有繼續往上升之助力，因此有「冥升」之象，既無止盡，又一昧上升，不知或已。

地（二）

「冥升」八象就拉薩之地勢持續著、盤桓著。「空」之六象在拉薩上方兜攬著、籠罩著。誰都說不清烏金噶瑪巴與太錫度這一晌的晉升將如何終結，而泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的抗爭又將如何渙散。面對「噶瑪噶舉」的分裂，祖普寺的長老們說了，「宗教傳承」的根本意義就是「意識傳承」，無論任何人都不可能在承接了一種意識型態以後，去反對這個育之養之的意識型態，如果一定要反對，那就得藉重外面的力量，以抗爭這個根之柢之的意識型態，但是「抗爭」的哲學意義究竟是甚麼呢？

還是從「理性的實踐」說起罷。十六世噶瑪巴沒有轉世密碼，是近世「噶瑪噶舉」傳承的最大困擾，而「孔雀信」則是太錫度以其「善觀其大」的能力、從一個缺乏轉世密碼的十一年認證過程中解脫出來的具體結果；「沒有轉世密碼」說白了，就是指十六世噶瑪巴的四大弟子在缺少了噶瑪巴的信諭的情況下，沒有勇氣運用自己的理智去創製「轉世密碼」，而且一耽擱，就是十一年。

太錫度堅絕以為，「沒有轉世密碼」是四大弟子造成的，其原因不在於缺少理智，而在於沒有噶瑪巴的信諭就缺乏運用自己理智的決心和勇氣，於是「敢於覺醒」與「有勇氣運用自己的理智」就成了推動「孔雀信」的動力；如今看來，「孔雀信」所挑動的，沒有別的，只是一個砥礪，藉以說明夏瑪巴雖然已經以達賴喇嘛的「重新認證」將自己從阻絕的傳承中解脫出來，卻依然心甘情願安處於一個「沒有夏瑪巴」的不成熟狀態之中，其原因就在於夏瑪巴的傳承重新初立，尚未在「噶瑪噶舉」裏樹立威信，於是他的怯懦就輕而易舉地令「孔雀信」成為突破「沒有轉世密碼」的導火索。

太錫度又認為，處於「沒有轉世密碼」的狀態真是太輕鬆安逸了。如果十六世噶瑪巴圓寂時，有一封信來充作轉世的見解或者有一位隨從來充作認證的良心或者有一名長老來替噶瑪巴決定合理的指認等等諸如此類的假設，那又何必要四大弟子自己勞心費神呢？那完全沒有必要了。太錫度在創製「轉世密碼」時是這麼想的，「轉世認證」是唯心所造，無需思考，也沒有所謂的「二而不二」，只需要有能力去支配一些因應「轉世密碼」而產生的事務，其他人就會欣然應命地把那些傷腦筋的討厭活兒全都包辦了。當然這說到底，仍然是太錫度的「善觀其大」的心理與思維習性在作祟。

這樣的想法打破了噶瑪巴與夏瑪巴在歷史上「如履霜堅冰至」的認證環結，再然後，達賴喇嘛不質詢、卻仁慈慷慨地接受了太錫度之負託，處心積慮地替「孔雀信」背書，以大無畏的精神來確保「噶瑪噶舉」的絕大部分傳人都能不再沮喪於「沒有轉世密碼」之混亂；當然達賴喇嘛瞭解這麼一封「孔雀信」充滿了風險，更別說因應這麼一個「轉世密碼」的事務困難重重了。

縱是如此，達賴喇嘛還是替「孔雀信」背書了。首先達賴喇嘛以為他一手阻隔傳承又重新認證的夏瑪巴，會如他所馴養的牲口一般緘默無聲；再其次，在確信溫順的夏瑪巴即使被撤去拴縛於身的絡轡也不會再挪移一步的時候，達賴喇嘛將以「孔雀信」的背書捆縛太錫度，一旦太錫度於日後試圖獨自邁步，達賴喇嘛更將以監護者身份向太錫度施以種種的威脅。這些危險現在看來，實際上並沒有那麼嚴重，因為在跌倒幾次之後，「噶瑪噶舉」的傳人最終一定能夠學會自己走路的；但諸如此類的示例卻讓傳人心生膽怯，通常就會把他們嘗試進一步突破的所有企圖全都嚇退了。

這麼一看，對於任何一個處於「沒有轉世密碼」的弟子而言，要把自身從幾乎已經變成他自己天性的「不成熟狀態」中解脫出來是很困難的。他甚至已經開始喜歡這種狀態了，並且有點莫名其妙地，在這個時候，他的的確確無力運用他自己的理智，因為從未有人允許他去做這樣的突破。

事實的確也就是如此焦灼。在「沒有轉世密碼」的狀態中，所有的認證條例和規程基於人類的自然稟賦與理性運用或者更像是誤用的機械刻板的工具，把四大弟子禁錮在十一年的「不成熟狀態」中；即使有誰拋開這些禁錮，那也不過是做了一次遊移不定而又微乎其微的跳躍，因為他並不習慣於這樣的自由行動，其結果就是「孔雀信」輕巧地取得了成功，通過陶冶他們自己的心智，把他們自己從「不成熟狀態」中解救出來，從而踏上一條切實堅信的道路。

然而「孔雀信」要啟蒙噶瑪巴的認證小組是絕對可能的。事實上，「孔雀信」被太錫度揭示了出來以後，認證小組的啟蒙已經無可避免了。只不過，歷史上一直屈居「第二位紅金剛寶冠法王」的太錫度不願意接受重獲認證的夏瑪巴的質疑，同時也漠視十六世噶瑪巴對達賴喇嘛的「精神統一」的

質疑，卻轉而以尋求達賴喇嘛對「孔雀信」的背書，來質疑達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴之託，重新將「第一位紅金剛寶冠法王」的名銜延續起來，是否對「噶瑪噶舉」的團結而言是一個錯誤的決定。

夏瑪巴對「孔雀信」的質疑可說是必然的，因為即使在那些根深節錯的監護者們中間，總會有一些人獨立思考，在他們自己擺脫了「沒有轉世密碼」的不成熟狀態以後，他們也將傳揚理性以評估他們的自身價值、並且理性評估每一個人受其天性召喚進行獨立思考的精神，於是被達賴喇嘛背書的「孔雀信」就成為夏瑪巴公開指責達賴喇嘛介入「噶瑪巴認證」的具體文件。

需要特別指出的是，如果被監護者羈絆的「噶瑪噶舉」信眾是被一羣未能經受獨立思考洗禮的人煽動起來，他們就可能會使用暴力強制把監護者們禁錮在羈絆中；這個偏見最終將使得抗爭引向其始作俑者或他們的後代，因此夏瑪巴為了要確保「噶瑪噶舉」的安寧與團結，只能通過緩慢與漸進的方式經受啟蒙洗禮。當然夏瑪巴完全有能力引發一場革命，藉以推翻「孔雀信」所造成的專制、貪欲或權勢的壓迫，但他念及革命永遠無法帶來思想的真正變革，而新的偏見，一如它所取代的舊偏見，又將成為一條套在一羣不獨立思考的「噶瑪噶舉」信眾的皮項圈，所以堅貞不從。

夏瑪巴對「孔雀信」的質疑所需要的沒有別的，僅僅是自由；這裏所討論的自由也是所有形式中最不具有危害性的，亦即能夠在一切事務上公開地運用理性的自由。但是達賴喇嘛卻以「孔雀信」的背書，對著「噶瑪噶舉」信眾說了，「不許爭辯，只管相信！」這是因為推動「精神統一」的達賴喇嘛曾經如是說：「隨你所願儘管去爭辯罷，爭甚麼都可以，但是必須在精神上統一！」在這個事例中，我們看見了十六世噶瑪巴對解除「自由限制」的努力，卻也看見了「精神統一」對西藏流亡政府而言，是所有既定政策中的「重中之重」。

然而究竟是哪些限制阻礙了思考或是哪些限制非但沒有阻礙、反而還推動了思考呢？我私底下以為，所有能夠運用自己的理性來思考的人必須享有無限制的自由，僅此一點就能夠在人類中間帶來啟蒙；然而「私下運用理性」，通常要被限制在一個狹小的範圍內，並以這樣的理性不至因為資訊的

不足而造假為警惕，但就「公開私下理性」的成果而言，任何一個人都應像一個學者在全部知識介面前那樣運用自己的理性——這一點就算是石破天驚的「孔雀信」，也不能在其創製、公開、背書上，有所違背。當然這裏所說的「私下運用理性」是指一個人因應其職務身份時所運用的理性。

是了是了。在諸多為了達到「共同體」利益的事務中，有必要形成一套特定社會機制，並以此為依據，「共同體」的成員必須以一種完全被動的姿態行事，而通過這種人為促成的一致性，「共同體」就可引導他人朝向公共目標，或者防止他人損害這些公共目標的實現。在這時，任何成員都不應去爭辯，相反地，他必須要服從。然而這個既是「共同體」的成員、也是一個更大社會機制的成員，甚或是世界公民社會中的一員，倘若要以一個有智識教養的學者身份去面對公眾，他必須毫無疑慮地去爭辯，而不至於損害到他因為被動行事、並對此負有部分責任的事務。

「善觀其大」的太錫度就是在這個環節上懷疑「沒有轉世密碼」的正當性和有效性，而其結果只能是災難性的。當然作為一個有智識教養的學者，他對「沒有轉世密碼」的焦灼進行評論甚或把它提交給「噶瑪噶舉」信眾來作判斷，都不應加以任何限制；事實上，對於「沒有轉世密碼」所加諸的任何不恰當的指責，甚至可以當作不實之譏而加以懲處，所以在作為一個有智識教養的學者公開表達他對這種「沒有轉世密碼」的不適宜性或不正當性的想法時，他的行動並沒有違背弟子的義務。這些都是在「孔雀信」還沒有被公開以前的認證狀態，雖然焦灼，但不失正義。

當然「孔雀信」的公開與背書，改變了一個上師「有義務依從他所屬的宗派」的教義，同時向他們的信眾們宣示，成就「共同體」必須得「善觀其大」，也就是從大處著眼的意思；只不過，作為一個有智識教養的學者應有充分的自由，甚或說是天職，把他經過深思熟慮並滿懷善意的種種對教義上的錯解思考，還有他對於如何更好地安排「噶瑪噶舉」和流亡政府的建議，傳達給信眾。

夏瑪巴這麼做時，不應有任何良心上的重負。作為「噶瑪噶舉」的一個上師，對於這個因職務身份所應講授的內容，他並沒有按自己內心所見隨意處置的權利；相反地，夏瑪巴此舉是一個上師、

一個因應同緣共業的指示，必須向信眾傳達的內容。他必須說，「我們的傳承教導了我們很多，而最重要的就是傳承所引用的證據。」他因此能夠從那些他自己並未完全信服卻還能擔負宣講職責的戒律中，為其教眾抽取出具有實際意義的內容來，因為真理或許就隱藏在其中。這並非完全不可能，而且在任何一種情況下，這其中都不應存在任何與宗教內在本質相矛盾的地方。假如他相信能在這些戒律中發現矛盾，他就不能保持緘默，或持續安寧地待在這個職位上，否則他將不得不辭去上師之職。

這樣的解說用在任何一個理性敘述，都可自圓其說，也就是說，一個受委任的上師在信眾面前運用理性純屬「私下運用理性」，因為無論信眾有多少人，理性運用都只限於家庭式的聚會。就這個意義而言，作為上師，他是不自由的，而且當他在他人的指示下行事時，是不可能自由的；與此相對的，一個上師當作為一個有智識教養的學者享受著無限的自由、公開地去運用他的理性並以他自己的心智去表白時，如果一個民族的監護者們自身尚處於不成熟狀態，那就只能是荒謬了，然後就是那種由「荒謬」導向「荒謬」的無休止迴圈。這基本上就是「孔雀信」所面對的信眾，一個「不成熟」的信眾，一個不知「荒謬」如何在「荒謬」裏造作的信眾。

不過達賴喇嘛作為一個政治領袖或一個噶瑪巴轉世認證的見證者，卻製造了一個單純的背書者形象，而以「孔雀信」的背書形成一種特定、不可更改的信條、以期對「噶瑪噶舉」的每一個傳人、並通過這些傳人對全體藏族持續其綿延不斷的永續監護權，這樣做是否有其正當性呢？

我很害怕說這些，但還是必須說，這是不可以的，因為這樣一份旨在把藏族所有進一步的思考都預先封死的背書，即使受到最高權利的認可，受到國會的認可，受到莊嚴神聖的和平條約的認可，依然是空洞和無效的。夏瑪巴所處的時代不應該使「噶瑪噶舉」背負這樣的義務，因而只能說是一種陰謀，迫使後來的時代無法擴展夏瑪巴時代的知識、無法清除「噶瑪噶舉」自身的錯誤，從而在廣義上遏阻了思考的層階。那真是椿有違人性的犯罪，因為人性最根本的目標恰恰就在於這種進步，後世的人們因而有完全的正當性拋開那些毫無權利的依據、更有可能是犯罪行為的協議條規。

現在如果任何人聽到我說，我被書記驅逐出祖普寺就是因為我不知應該怎麼閉嘴，可能就不會那麼不可理解了。但是我真的很害怕，我這麼一個四處漂泊的出家人怎能批判達賴喇嘛呢？當然我有一個大無畏的精神，因為我相信凡是藏族可經由共識與法律予以確認的每一件事務，其檢驗標準取決於藏族是否可以把這樣的一種法律施加於其自身？我們期待一種更好的事態，在一個特定的、短暫的時期內，或許可以引介一種臨時性的秩序，即對於所有的信眾，尤其是上師在其作為一個有智識教養的學者的意義上，給予公開評論的自由，如通過寫作，來揭示現行制度的弊病。

這種「臨時性秩序」可能一直持續下去，直到針對這類事情的洞見已被廣泛傳播、並變得顯而易見為止，因而信眾的集體呼聲（即使不是完全一致）可以向「居上位者」提出建議，要求掌權者在把那些信眾置於一個「更佳構想的、符合他們自己見解的、變革後的」宗教組織的監護下時，不妨礙另一批仍舊願意像以前一樣留存在舊制度中的信眾們。遺憾的是，當信眾追隨上師，而成為終其一生都無法對其公開質疑的宗教組織時，另類的想法就被禁止，不幸的是，禁止另類想法同時也將否認、阻礙並損害其未來的時代朝向人類進步的目標邁進。

我不能不承認，這是「活佛轉世」制度的弊病。一個人也許會推遲對自己本應加以認識的事物的啟蒙，當然僅限於在一個較短的時間內而且只針對於他本人；但公然放棄對他自己的啟蒙，甚或讓後一世代的人們也放棄啟蒙，那就是違反並且踐踏人類的神聖權利了。我不能不說，這樣的弊病就是世人認為「活佛轉世」阻礙時代進步的理由，也是中國共產黨以之強迫「宗教改革」的理由。

更糟的是，一個傳承的文件若對內部都不能有共識，旁系的政治領袖就更不能夠強自背書了，因為政治領袖的背書權威是以全體信眾的「集體意願」作為基礎的，而只要他能統一這個意願，同時確保一切真正的（或只是宣稱的）改善都能與周遭的秩序和諧一致，那就可以放手讓他的弟子們去做那些讓靈魂得救的事。只不過這些都與他無干，而與他有關的是，他必須盡力阻止任何人以強力妨礙其他人盡其所能地決定和增進其自身的福祉。

說來也是呀！干預這種事務有損他的尊嚴，因為他的弟子們藉以闡明他們自己觀點的那些著作有助於他評估自己的治理。如果他忽視了這個道理，而憑藉了自己的至高智識去行事，則只能為自己招致「達賴並不高於噶瑪巴」的詰難或譏諷；更有甚者，當他不慎把自己的無上權力降低到一個支持陰謀分子對其它教派的信眾實行精神專制的時候，那就更為不堪了。

「孔雀信」被達賴喇嘛背書了以後，如果我被問及，「我們當前是否生活在一個『後達賴』的時代？」我的回答是，「不是，但我們的的確確是生活在一個『達賴』的時代。」目前的情形表明，要讓全體「噶瑪噶舉」信眾無需外引而能在宗教事務上運用自己的理智，甚或說只是將我們自己擺放到這樣的一個自由位置中去，這一目標的實現也仍舊存在著巨大的缺失。

不過我們的確看見明白無誤的徵兆，因為夏瑪巴對「孔雀信」的質疑，行人朝向這一目標自由前行的道路已被開啟了，而通向廣泛意義上的「背書」的那些阻礙（那些從自我造成的不成熟狀態中解脫出來的阻礙）正在逐漸減少。在這個意義上，夏瑪巴開啟的這個時代乃是「後達賴」的時代。

達賴喇嘛如果不認為這樣的觀點與事實相符（即他認為自己的義務不是去規定任何東西，而是在宗教事務上給予信眾完全的自由）那麼達賴喇嘛就已經質疑了「孔雀信」作為將弟子從「沒有轉世密碼」的不成熟狀態中解救出來、並且讓每一個人在所有精神事務上都有運用理性的自由的人，或者至少就政治方面而言，達賴喇嘛都將被心懷感激的現世和後世的人們所讚頌。

在這樣的治理下，受人尊敬的上師們能夠以一個有智識教養的學者的身份，自由地並且公開地把他們自己的各種判斷和見解提交給全體信眾來檢驗，而這麼做又無損於他們自己的職責，即使這些判斷和見解偏離了既定教義。至於那些不承擔任何公職的人，那就更為自由了。這種自由精神同時也向外擴展，甚至擴展到一向誤解「藏傳佛教」的中國共產黨政權，向當權的政府啟示了一種範例，即自由的存在並非完全無視公共秩序和「共同體」的和諧一致，只要他們不再處心積慮地讓信眾停留在抗爭狀態，那麼信眾自己將會逐漸從抗爭狀態中走出來。

這是我對任何「抗爭」所能說的最誠摯的建言。當然我只是一個處於分裂狀態的「噶瑪噶舉」弟子，而且居無定所，想去依止夏瑪巴，夏瑪巴卻圓寂了，想去依止泰耶噶瑪巴，泰耶噶瑪巴卻修德養性去了；這一切當然都是拜「孔雀信」所賜，但是我在論述「孔雀信」的主要觀點時只把焦點放在宗教事務上，也就是「噶瑪噶舉」信眾之所以從一個「沒有轉世密碼」的不成熟狀態中解脫，就在於「噶瑪噶舉」四大弟子並無興趣在藝術和科學方面對他們的信眾盡到監護之責，而只強調宗教事務，並因宗教事務的強調而造成「不成熟狀態」，於是思想力度就無法開啟，更無法允許弟子們公開運用自己的理性、向全世界展示一些更好的想法；這一切限囿當然仍是宗教的考量，並因為這種「不成熟思想」可能威脅到了噶瑪巴的法統，於是就有了十一年的緘默與延誤以及可能的坦誠批評，再然後，「孔雀信」就橫空出世了，並一舉迫使所有的政治領袖在長期的延宕裏只能贊同或背書以表態了。

政治領袖在「孔雀信」的照映下，各各都似傀儡，不止呆滯，而且愚昧，又像只是懼怕幽靈，但因治下人數眾多、卻也呆滯與愚昧，於是多年推動「精神統一」的達賴喇嘛又重覆地說了：「隨你所願儘管去爭辯罷，爭甚麼都可以，但是必須在精神上統一！」

在這裏，也如同在其它任何事務上一樣，當我們以一個寬廣的視野來考察事務之時，一個奇怪的、未曾預想到的人類社會行為模式就開始顯現出自身的矛盾來，在其中幾乎每一件事情均存在自相矛盾的兩面性。「孔雀信」的出現，亦復如此，其橫空出世，看上去要比「沒有轉世密碼」的不成熟狀態更有優勢，然而「孔雀信」卻也為「沒有轉世密碼」設下不可逾越的界限；相反地，「沒有轉世密碼」卻為全體信眾充分發展他們的思想力度提供了足夠的空間，因此當夏瑪巴質疑「孔雀信」打破持長的「沒有轉世密碼」之動機時，他亦同時開啟了自由思想的嚮往和召喚，於是這枚思想果核也將漸漸地反應於「噶瑪噶舉」傳人的心智，最終它甚至會對流亡政府的宗教原則產生影響，使之發現，按照人的尊嚴對待已經不能被「孔雀信」愚弄的人，也會使那些相信「孔雀信」的人受益。我對這個因應「時間」所旋動出來的「時輪」，隱約覺得「三維度空間」有其不得不固持（「地」）的意涵。

我想我必須老實地承認，以上的敘述殺傷力極大，尤其對全體藏族的團結，甚至信仰，都具有不同程度的殺傷力；但我不得不說，因為這裏已經牽涉到「思想本體」的不宜論述，一定要論，只能在宏大卻殘破的外觀裏，以「後設語言」奮力挖掘「文字論述」潛藏的異質成分，以免這樣的「異質顯現」被奇異地交織為莫名的舒適與自在，一如「孔雀信」的勢如破竹一般。

不過呢，我也必須承認，這樣的敘述本身就很詭譎，所以中土聖人在很早很早以前，就以一種「形象語言」將不能敘述的「思想本體」歸納為「乾」，然後將一種勉為其難的「後設語言」歸納為「坤」，並以「龍戰於野」的形象語言將「思想與文字」的一起皆起、此現彼現的「共同體」體現了出來，然後就有了「屯」的「剛柔始交而難生」。

誰也說不清這樣的「共同體」在吐蕃的「象雄文明」時代是如何共同存在的，但「思想與文字的共同存在」一直是藏文敘述的內涵，但因為這篇文章的「中文體現」，所以我只能另闢蹊徑，於是大膽地藉用了德國哲人康德於西元一七八四年所發表的〈啟蒙的意義〉，一篇深具「理性實踐批判」精神的文章，並取其簡潔的歸納來檢視「孔雀信」對「噶瑪噶舉」的傳承所造成的傷害，所以如果我這篇文字真的具有殺傷力，我只能說這是康德的思想力度造成的影響，而我只是討巧地將這種「文字與思想」的「共同體」、偷偷地以一個不凸顯「龍戰於野」的形象文字來揭露而已，因為這個「戰」原本就是「以一犯圜」的意思，並沒有後世的「戰鬥」或「抗爭」的意涵。

當然我之所以選了康德，而不去選別人，也是有原因的，首先因為康德的思維細膩，然後就是康德所處的年代；我是這麼想的，這麼一篇深具「理性實踐批判」精神的文章發表於西元一七七六年美國「獨立宣言」的八年之後，當不是巧合，再然後，又過了八年，十世夏瑪巴在達賴喇嘛夥同清廷

大臣，在西元一七九二年被終止了傳承，整個訴說了「思想本體」的不能敘述，一旦敘述，其詮釋與流佈必經歷一個從「還滅」到「流轉」，再從「流轉」到「還滅」的坎坷歷程，是謂「其血玄黃」。

我現在終於能夠心平氣和地覺察到自己將抗爭變成本能的直覺反應了。這令我從心底感到羞赧起來。只不過在抗爭的當時，我是全然迷惑的。我非但覺察不出自己的迷惑，我甚至不知自己的魂識將佇留何處。那是一樁多麼奇妙的神識飛翔呀，就像禿鷹盯牢天葬師處理著即將到口的佳餚，而那股「山雨欲來風滿樓」的凝縮力道，就好像禿鷹看到寺廟升起柏枝煙時，便知曉祭禮的即將登場一般。這裏沒有宗教上的造作，純粹是文學上的紓發。

我的魂識在僧袍撲撲簌簌的抖顫裏出了竅。我知道自己不是害怕，而是氣忿，更是疑惑，因為書記為了總結我的「反革命」罪狀，指使長老們以共產黨的「民主集中制」為基準，來導引出一致性的裁決。我的氣忿與疑惑忽然就在這個時候整個糾纏在一起，以至令我掙扎不出這個承襲自兩百年前法國大革命的抗爭意識。是呀！長老們為瞭解除我們對民主與獨裁的迷惑，曾經跟我們講述這麼一個有若分水嶺似的革命意識；如今我更加瞭解，為何長老們苦口婆心地指出，法國大革命雖然沒有導致民主，但卻向世人闡明了人類徹底結束專制獨裁政權是一樁絕對的可能。

嗚呼！那麼一個思維蠱惑的年代，當路易十六世將貴族們一個個地送往斷頭臺以持續他的橫征暴斂、將苛捐雜稅耗費在危如微卵的政權維繫上時，人民終於爆發了嘶聲慘嚎的抗爭；這個抗爭意識首次在人類歷史向人民說明了民主政治不是繼承來的，它必須經由革命的手段得來。事實上，當法國人民發現民主政治無法發生於革命之前而僅能存在於革命之後，就逐漸瞭解不管這個革命手段是經由流血暴動或和平演變，以衝刺穿鑿的混亂來代替厮磨糾纏的秩序是一個必要的途徑。

我在魂飛沓沓的當時，好似隱隱約約地感知長老們的諄諄勸誘；我又恍恍惚惚地覺得，長老們只是要我們認知，法國大革命以前的意識型態過份著重神權，以至於使得長期籠罩在「政教合一」的歐洲無法從神學獲得精神支柱與道德規範，更無法發展出一套人類自然的倫理，反而因為「二分法」

的偏狹宗教思想使得意識型態轉趨為種族階級的敵對，於是清教徒為了維護宗教自由與經濟獨立，才千辛萬苦地搭乘「五月花號」橫渡大西洋，在哥倫布所發現的美洲大陸接受原住民印第安人的幫助而安身立命。是呀！沒有這一次的逃避宗教迫害，哪有北美洲十三個殖民州對英格蘭爆發的獨立抗爭？沒有美國的獨立戰爭，又哪來法國大革命的啟迪？

法國大革命！多麼響鐺鐺的莊嚴歷史！它不止敲響了個人意識，證實了個人不止為自己能獨立營生而存在，更喚醒了個人因存在而賦予的天生營生權利；這一波傳承於美國獨立戰爭的「革命抗爭意識」迅即回饋於北美洲，使得原本只是為了經濟獨立的抗爭意識將個人的心智、道德、自由與宗教權利以一種留下人類遺產的方式，迫不及待地在北美洲發展出來了人類文化史上的第一個見證。

這個連串爆發的力量是驚天動地的，但是它躁動的根緣其實很單純——一個小小的抗爭動機，然後由此「隨風」展現，而在歷史上飄盪出來驚天動地的事跡。不是這樣的嗎？這個「抗爭」一開始只是對大英帝國苦心經營的殖民地多年來只有納稅義務而沒有代表權向英格蘭女王發出怒吼而已，卻不料「抗爭」以潮水澎湃的襲捲氣勢引爆了革命戰爭。這麼一個小小的「抗爭意識」竟然能轉變人類歷史，這豈是當初這些發出怒吼的人民，在散發「抗爭意識」時所能夠料想得到？倘若沒有這麼一個「抗爭意識」，就沒有這個長達八年的獨立戰爭；沒有了這麼一個「抗爭意識」，也就沒有「美利堅合眾國」奮起捍衛他們於西元一七七六年在費城簽署的「獨立宣言」，而沒有這麼一個抗爭訊息世世代代的延續，我們人類又如何能發展出來二十一世紀的民主政治的基石與支柱呢？

雖然好事的歷史學家都喜歡將西元一九五九年達賴喇嘛帶領十幾萬藏人翻越喜馬拉雅山、逃到印度的事跡，跟西元一七三二年清教徒橫渡大西洋到北美洲以躲避宗教迫害起了連想，然後順理成章地，將停留在西藏的人民跟法國大革命之前的羣眾起了連想；但是他們都不明白，我們的教義不同，他們有「二分法」的神權思想，我們卻只有「智悲融合」的自我解脫思想，更何況，他們在北美洲為爭取「代表權」採取了抗爭的方式，但達賴喇嘛卻在印度堅持和平演變的手段；在訊息傳遞極為緩慢

的十八世紀裏，佇留在路易十六世淫威下的法國人民一舉爆發了法國大革命，但在訊息傳遞極端封閉的西藏社會裏，原本不太容易生起的抗爭意識就更在和平演變的勸慰下消泯得無影無蹤了。

這是達賴喇嘛的功績，也是他獲取國際認同的肇始因緣。我是應該禮讚的，但是為甚麼呀？為甚麼就當「和平演變」逐漸取得中國共產黨的諒解時，達賴喇嘛卻與美國中央情報局合作，整個打亂了協商的進程呢？為甚麼呢？為甚麼這個輾轉承襲的「抗爭意識」令藏族增強了對中國的敵視、但卻令自己意氣又浪蕩的野性屈服於美國對中國的圍堵呢？在民主政治的藉口下，藏族深陷民主的包圍，而不知民主正一步步邁向死亡，以至於令這個導致民主政治成為天下大一統的基本抗爭要素如脫了韁的野馬，自顧自地四處奔走，卻不知如何才能停歇呢？

是了，是了，「抗爭意識」的進入社會意識、並成為社會中堅意識的主流，必須柔順而漸進，也就是說，「抗爭意識」的壯大乃至形成一股對抗政權的力道，必須逐漸進入、反覆申命，否則不能顛覆原有的思想；見諸所有的民主運動，不論是種族議題、同性戀議題、墮胎議題，甚至宗教議題，「抗爭意識」都是採取「浸入」的方式，對原有的主流意識逐漸滲透、進入，而使得「抗爭意識」也對社會造成一種流行、風潮的勢動。

換句話說，「抗爭意識」本質上是非常柔順的，有如風吹一樣，無孔不入，就像風潮的流行。雖然一開始，一人孤立無援，但因柔順，而使其浸入社會意識而不受阻礙，久之乃亨通；當然這裏的「抗爭意識」也因事小，所以可以與時俱進，逐漸亨通，但絕對不宜以大事顛覆社會主流，否則必定形成社會革命，如果可以在形成社會思潮的過程中，找到德高望重、或有號召力的人士追隨，則可以逐漸引起社會的注意，但在執行的時候，仍然必須反覆叮嚀，不厭其煩，最後扭轉局勢，國家領袖必重視，而後命令施行，所以是一個先「隨風」，以申命行事，再行權，以「風潮」定命。

全球大一統的民主社會在「風潮」的鼓動下，的確是進步了，但是它的進步腳程卻橫掃了那些不進步的村落，任由此消彼長的自然定律消弭普遍與恆久的可能，又闡明著局部與片斷的缺失。人才

多了，培育了，又誘導了，但文化遺產的保存與傳遞卻在人類逃避城市現實生活的壓力下蹣跚無力。這是怎麼回事？我們從宗教的禁錮解脫出來，卻掉入精神的禁錮，我們為蒐集資訊與累積知識的自由不惜任何代價，卻糊裏糊塗地喪失了翱翔於廣闊智慧之海的機緣。這樣的人類進程到底是作繭自縛，還是令理性凌駕一切娑婆似海的「創造性思想」呢？

這樣的發展難道真應了西方哲人笛卡兒的話：「一個人增加知識即增加悲哀，有多少智慧就有多少痛苦」？長老們在解說這句話的時候，總是露出了詭譎的笑容，那種莞爾又刻意保持厚道的揶揄神態總令我體驗長老們的慈悲；雖然我心領神會，但是我是不會那麼輕易地就放過長老們不言可喻的啞謎。長老們沒輒，於是只能再加解釋，西方哲人嘴裏的「智慧」從我們的「空性般若」觀照起來，仍然只是「知識」而已，難怪他們會覺得痛苦，因為「知識」在神權時代即是「權力」，所以「獲取知識」的過程不可避免地就掉進了政治的圈套。

權力。我天馬行空地想到這個字眼，全身就躁熱了起來。原來不論民主或獨裁，權力才是人類繼承的共通遺傳。權力不僅象徵著支配既存資源的力量，更象徵著左右意識形態的威信。不料在社會主義中國，權力連這麼一個「建構權力的知識」也要駕馭，也要否定。每當長老們為我們講述毛澤東第一次對中國知識份子進行「脫褲子、割尾巴」的思想改造運動時，那副莞爾的微笑又不自覺地露了出來。這個在當時被泛稱為「三反」的洗腦運動的確將讀書人在知識上與思想上的尾巴都漂洗得乾乾淨淨，連直著腰桿兒的背脊也一併給醱醱的鹼水泡得泛出青光來。於是這一羣光了背脊的讀書人從此就唯唯諾諾起來——自覺不自覺，情願不情願——都一併奉行「集體意識」的推動。

當然「集體意識」沒有甚麼不好，倘若硬要挑毛病的話，也只不過是令這些知書達禮的讀書人多了一些輕咳、傻笑或喃喃自語的習慣而已；這原本無可厚非的，因為到底這些有著「自由意識」的知識份子只能光著背脊置身於一個沒有隱私的透明空間裏，再怎麼說也是有點不堪的。總不能令這些拖著好幾年尾巴的讀書人於一夕之間切除毛茸茸的長尾罷？

「毛澤東實在是個天才。」長老們每說到這裏，就不得不發出讚歎的口吻，「因為他所想消泯的其實正是我們修行人極欲排除的『所知障』；但我們去除『所知障』是為了達到追求『心物聯繫』的可能，卻不料竟被幹部強迫著去接受馬克思的『唯物論』——這個荒誕除了說明我們逃不掉這一劫以外就甚麼也不是了。」這個「割尾巴」的運動雷厲風行起來的時候，中國的讀書人幾乎無一人可以倖免；但是可悲的是，當這股「脫褲子」的整風終於飄向西藏的時候，我們卻是脫了褲子、光了背脊也沒用，因為我們還有一個「政教合一」的政治包袱掐在喉嚨上。

長老們深刻瞭解西藏的「政教合一」制度將給覬覦這塊冰寒高原的政治人物一個侵略的藉口與一個屯兵的理由；但是長老們非常遺憾，他們始終無法令這些窮兵黷武的人瞭解，我們出家人的抗爭對象永遠是自己的「貪瞋癡」，「抗爭意識」也僅只被用來解釋「概念對立」對「主客融合」的破壞而已。他們實在不須害怕，因為我們現在的處境，只能將「抗爭意識」用在彼此的「宗教意識」抗爭上，或因「宗教意識」的抗爭而引起的「政治」抗爭，但是因為「藏傳佛教」的結構或「活佛轉世」的根深蒂固，使得「抗爭意識」不抗爭則已，一抗爭就只能是顛覆「社會意識」，所以動盪不已。

風（二）

我有些瞭解了。烏金噶瑪巴與太錫度這一晌的「冥升」，到了升無可升之當兒，也只能渙散於泰耶噶瑪巴與夏瑪巴所致力提升的「道德意識」了。只不過「宗教傳承、意識傳承」在「道德意識」的提升下，往往不能等時俱進，而只能逐步實現；教派之間的聯繫與團結，隨著達賴十四世的圓寂與傳承的難以維繫以及政治力的介入，終將導致各派獨立性的加強，然後政治的分裂也逐漸成為必然的驅勢，統一乃告崩潰，不止十六世噶瑪巴反對的「精神統一」不可能，連他所贊同的「民族統一」與「政治統一」也不可能了，而十六世噶瑪巴似乎早已預見這個發展，所以設計了兩條等時併進的發展

路線，以令烏金噶瑪巴統一「政治立場」，執「藏傳佛教」於不墜，但卻令泰耶噶瑪巴於此同時提升「道德意識」，執「噶瑪噶舉」於不墜。

這樣的「道德意識」就是吐蕃的文化所支撐起來的道德標準，更為一個從「象雄文明」就一直流傳於雪域的生活準繩。雖然因為「藏文」之創、印度密教的輸入，而失去了獨立的文化，但是承載吐蕃人的共同文化一直在苯教裏保存著，所以隨著各派內部的分裂，一個衰敗和瓦解的時代也在醞釀著，不止宗教思想的交流中斷了，「文化民族」的意識也薄弱了起來，於是北京的持續高壓終於使得「藏密」的傳衍又重新經歷了第九世紀的朗達瑪，其以「抑佛、滅佛」的毀滅性景況使得各教的廟產只能成為觀光景點，佛學也被開始隨心所欲地解釋，再也沒有宗教中心或佛學權威來進行指導；單打獨鬥的結果使得殘餘的佛教愈來愈脫離正統路線，於是「白、花、黃、紅」四派混雜了，幾個世紀以來的傳承堅實性瓦解了，再然後，西藏人始終如一的宗教情操終於重新激起了原始宗教、苯教與民間宗教的復甦，因地而生，龍神、地神、山神、空行母的真實性乃時時刻刻都遭受考驗與懷疑。

這一波的復甦是史無前例的，因為它輕巧逆轉了朗達瑪的「抑佛、滅佛」驅動，使得一個提升了「拜火教」巫術為「象雄文明」、再由「象雄文明」過渡到「藏密」的形而下經驗，得以迴上，將藏族長久以來倚「形而下者謂之器」的概念而發展出來的詭密儀軌、以及這樣一個詭密儀軌形成行人感官所感知的具體物形與現象，轉變為一個「藏文」所不能敘述的原始事物的本體與規律，藉中文的說法，就是一個無形無象、不能被人所感知的「形而上者謂之道」，而有了結合人類文明發展的兩個途徑的契機——「經驗的形而上」與「理性的形而下」——而在「形而上、形而下」尚未分辨「證悟與巫術」之前，將「文化與思想」結合在一起，是為「幻予不二」之具體實踐。

具體地說，在吐蕃，「形而上」與「形而下」尚未分道揚鑣、「幻予不二」尚自圓融之時候，「藏密」並沒有將「吐蕃文化」全面襲捲的力度；當然在「藏密」成為吐蕃的唯一思想傳承以後，要找出這一段史跡，相當不容易，因為這樣的「抗爭意識」極其延緩，而且隱晦，但始終反覆重申，並

居於中正的位置，不得阻隔，於是這麼一個「中正而志行，柔皆順乎剛」的抗爭意識，終於在雪域裏捲起了千堆雪，利有攸往，成就了今日西藏的「藏密」形貌。

認真說來，佛教雖於吐蕃王朝的松贊幹布（卒於西元六四九年）時代傳入西藏，但真正將佛教發揚光大的則是墀松德贊，只不過那個時候「禪密不分」，甚至墀松德贊還將他的夫人耶喜佐雅奉獻給他的中土禪宗老師；墀松德贊一轉松贊幹布的意志不堅，不夠果斷，使得「禪密不分」的佛學勇往直前，在吐蕃奠定下來非常有利的發展基礎，而且從此不再猶豫，所以墀松德贊的秉性剛毅而果決，使得「藏傳佛學」從此沒有進退猶豫的缺失，因此對現今的「藏密」成為西藏的堅定思想傳承，墀松德贊居功厥偉。只不過，「禪密不分」對當時的吐蕃而言，猶似史巫紛若，所以牧民們大多極為謙遜而卑下地拜伏於禪師與夫人之下，以禪師與夫人為史巫，祭禱再祭禱，但也因虔誠謙卑而自有感應；牧民們的謙遜，不厭其卑，也使得禪師與夫人得以親近牧民，所以「上師相應」的概念很早就在吐蕃的雪域萌生，甚至早於蓮花生將「印度密教」傳入吐蕃之前。

這是所有認同「上師相應」的行人，必須瞭解史巫的「命令」與弟子的「謙遜」，實為「上師相應」的一體兩面，因史巫通鬼神，傳至今日，亦即仁波切、法師，只不過，由於「藏傳佛教」長期的征伐勝利，史官得以書寫功勳，巫師得以祭祀宗廟，於是蓮花生才得以一種「巫以告廟」之姿態，替「藏傳佛教」鋪上宏大的前景，但其「用史巫紛若」，在剛入吐蕃之時，其實志短而心生憂戚，其有志難伸，但又按捺不住、心生憂慮的面貌，更是遠遠不及禪師與夫人的優遊任運。

蓮花生入藏，是應墀松德贊之請，但因篤信苯教的牧民才剛驅趕了寂護，所以蓮花生一來，即用印度密教類似於苯教巫術的咒法，將苯教的許多自然神靈接納到佛教密宗中，宣佈為佛教護法神，並令佛教吐蕃化，為佛教的發展掃清了障礙；到了墀松德贊王的晚年，禪宗思想逐漸風行吐蕃，由於其所傳法易修，吐蕃多數僧尼都改修禪法，終於導致僧侶之間的大辨諍，史稱「頓漸之諍」，持續了三年之久，結果是禪宗敗北，於是中土禪師們被迫離開了吐蕃。

接下來，墀祖德贊（西元八一五年至八三八年）的大相熱巴津，抑禪揚密，禪宗乃逐漸式微，而「藏傳佛教」乃發展為今天的密教模式；至於巫術，作為一種「宗教內容的多種直接宗教感受，以強行納入一種統一體系中的嘗試」，則為蓮花生遺留下來的占卜與抽籤殘餘，甚至是苯教所延續下來的古老神諭，更可能的是起源於古印度的儀軌習慣、又加入西藏文化中獨特的守護神名字，成為一種已經消失的遠古神話，卻又是屈曲究盡的先祖殘餘。

式微的禪宗並未消失，而是遠盪於境外。禪師與夫人多年遊方，在吐蕃與喜瑪拉雅山附近傳道鎮魔，許多藏於山洞、山頂、廟宇與聖地的供養，仍舊保存了很多密法與聖物，直到今日，還為信徒逐一發現；這些密法與聖物，下足以造福弟子、延續佛教之傳承，上足以奉獻教派之營運、敬鬼神，但是始終堅守原則，以佛教護法之姿，將一切不如意的事態排除於無形，只不過，禪師與夫人的行逕不為人所知，其所埋藏之密法與聖物非常審慎，一如祖普寺的「伏藏」，埋藏之前就已經開始準備與試行，埋藏之後還要持續追蹤與瞭解所有可能的施行狀況，所以其規畫和深思遠慮，都不隨意亂為，然而密法與聖物的創製也將隨著日後之事跡而變更，所以是一種叮嚀於其變之前、揆度於其變之後的「伏藏」，只要佛教遭遇災難的時候，這些「經文伏藏」與「聖物伏藏」都將被隱藏起來。

這就是吐蕃的「前弘期」。從松贊幹布與文成公主和親、征服象雄、創藏文字母，然後經墀松德贊之前三位贊普的經營，吐蕃版圖大幅擴張，不止吐谷渾歸附，更占據了唐朝的中亞領土，寂護、蓮華戒、蓮花生陸續入藏以後，吐蕃就開始在政治上衰退、並喪失了中亞的某些占領地；再然後，前有熱巴津的翻譯佛經，後有朗達瑪的滅佛，終於製造了吐蕃百餘年的戰亂，吐蕃王朝就此崩潰。

持平地說，在無數次的「佛苯」爭鬥裏，世界三大文明各領風騷，及至一個以梵文為基的藏文初創，「波斯文明」隨著「象雄文明」的式微，首先潰敗，而其餘燼則被蓮花生入藏時掃盪乾淨；而只能在「文裏自化」的「中土文化」隨著藏文的逐代詮釋，亦逐漸喪其資斧，及至瑪爾巴定「藏文」於廟，「中土文化」的餘燼也被一掃乾淨了，整個喪失了權力、詮釋、決斷的工具。

正如其故，「波斯文明」乃潛入苯教，而中土的「中庸與易經」思想則融入印度的「奧義書與四吠陀」，進而合一，以「藏傳佛教」的思想來闡述「誠者誠之者」與「如來藏藏識」的不一不異，並以「藏傳佛教」的儀軌將一個因應「易為『之』原」的「事、易、物」理論落實到修行上的「心、氣、明點」；這個思想與文化上的彌綸境地，長老們大多語焉不詳，或許是因為文字的隔閡所產生的困擾罷，但在解釋「輪迴與涅槃的一切現象均為本有澄明心的反應」時，「虛幻與真實」的二而不二就令「易為『之』原」整個契入「誠者誠之者」，而使「澄明裏無內外，無心，更無無心」與「宇宙本體論」結合了起來，讓無智亦無得的「心的本質」有論述「心物合一」的基石。

這個不以中文象形字敘述的「心物合一」就是一個「止其所止」的境界，也是「創生本體」與儀軌形象合而為一的思想境地，而「心、氣、明點」以其不離修行之自身，乃將天地之圜氣整個歸藏於心，令「會中有易、易中有會」的行氣停佇於「明點」，於是「創生本體」乃經由「事、易、物」的過程被凸顯了出來，最後「會的入而分之」與「易的屈曲究盡」以其無住而生其心，「誠之者人之道」乃掙脫「易為『之』原」的愚弄，而與「誠者天之道」印證了起來，是曰「如來藏藏識」。

這就是禪師與夫人隱藏於四處的「經文伏藏」與「聖物伏藏」的內涵，堪稱遺憾的是，人類的思維相當萎靡，所以這種「伏藏」，一種唯證悟所能覺知的「形而上」經驗，就被納入理性的思索，更被套以「理性的形而上」，而謂唯其「理性」，則可步入宗教與哲學，於是在「理性」的支持下，「經驗的形而上」就只能在「實踐與實證」的科學裏搖擺生姿，而一切「經驗的形而上」因其唯證悟可知，就被標以「迷離悄惘」的封籤，套以「巫術與迷信」的罪衍，然後整個混淆「文化、文明」，大言不慚地替人類文明的發展訂下兩個路徑：「理性的形而上」與「經驗的形而下」。

這樣的思維對人類未來的發展是個凶象。事實上，「形而上」與「形而下」這一對名詞首見於中土儒家經典《易傳》，是以《繫辭》說，「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」當然《繫辭》是從《周易》角度提出這對範疇的，以《連山》與《歸藏》已在歷史上消泯故，不過這裏的「形而上者

謂之道」的「道」，指的是《周易》中所蘊含的六九變易、剛柔相推之理，而「形而下者謂之器」的「器」，指的卻是《周易》符號系統的六十四卦與三百八十四爻的具體形狀及其構成形式。

孔子的《繫辭》用「形而上」與「形而下」來區分「道」與「器」，老子則說，「道之為物，惟恍惟惚。」所稟持者，皆因「物有形，故可象，事無形，則聖人創意以指之。」是為中文象形字之創始，是為「象形」與「指事」，以有形者物也，而象其「有形之物」，則為「象形」，又無形者事也，而象其「無形之事」，則稱「象事」，後因「事」宜指不宜象，所以改為「指事」。

中土的這些文字與思想都是互通的，藉以說明宇宙中個別的、具體存在的事物或文字都因有形有象，所以可以被人感知，而凡是能夠被論述的就稱為「形而下者」；但是緣梵文而造的藏文不同，不能像中文象形字一般，是一個「在文裏自化」、「非它化」的「文化」，其因即瑪爾巴成其大者之「藏文」，必須在「象雄文明」之外移植「印度文化」，所以是個以「印度文化」化其「象雄文明」的「它化」，卻也因此從根本上否定「象雄文明」，而造成了今日的西藏「言必稱印度」之遠因，以其「藏文敘述」的骨子裏其實是梵文的文字理肌，而「入文以化文」，才能有「文化」之命題，這在《繫辭》裏，就叫「範圍（文字）之化而不過」，而緣自「波斯文明」的「象雄文明」卻也因為不再有語言的支撐，所以只能轉以「用史巫紛若」的儀軌，將苯教一脈相傳的「宗教傳承、意識傳承」在「印度佛教」裏延續了起來，而有了今天的「藏傳佛教」的雛型。

當然這裏的議題，「形而上」與「形而下」，不是「藏文」的原始敘說，甚至不是「梵文」的原始字義，因為「梵文」沒有「原始事物」的觀念，所以闡述「心物合一」，只能從「心」入手，是為「印度佛學」的「性空」論述基石，但認真說來，卻為妄心所造的「它空」；「原始物質」的觀念只有在中土的思想敘述裏發現過，最早出現的就是儒家經典《易傳》，以符號系統推衍「六九變易、剛柔相推」之理，來解釋宇宙中個別的、具體存在的事物及其構成形式，但也因為文字的有形有象、可以被人理解，所以愈詮釋愈形而下，也就愈應了「形而下者謂之器」的意義。

這一切記憶都已相當模糊了。原來從思想發展史的觀點來看「地、水、火、風」的「四大」，則「四大造色」以「風」為中心所連結起來的「風地」、「動不動」的觀念與以「地」為中心所支撐起來的「地風」、「住不住」論點就成了「一體兩面」的敘說。這個理論可以被引申來解釋形形色色的吐蕃文化發展，並可總結為一個「風行地上」到「地中升木」的「冥升八象」。

這裏面最尷尬的當然是以文字詮釋「文化轉繹」的難為與不得不為。這在西藏，有緣自梵文的藏文來詮釋緣自印度佛教的「藏傳佛教」，堪稱精純，因為思想的「二度假借」不至在「文化轉繹」的過程中被引介了過來，這也證明了松贊幹布創藏文字母的高瞻遠矚，替後來的墀松德贊鋪下了轉譯「藏傳佛學」的光明大道；麻煩的是，遠古狀態的事物、繁複層次的儀軌也屈曲究盡地藉著一些守護神的名字，由「前弘期」就一路保留了下來，然後與印度傳入的佛教同時存在著，但吐蕃獨特的原始粗獷性一直占著優勢，在中產階級的首領與王爺們、或參事或官吏們流傳著，再然後才是大修行者或覺悟者，而「藏傳佛教」之所以喜歡追溯遠古的覺悟者則緣起於吐蕃尚未統一的時候，十二個部落、四十個小國王各各以已名為一片有限的領土命名或因為這些地區而獲名，不論如何，他們都將其世系族譜追溯到一名天神先祖，並以適當的儀軌將先祖塑造為一座高不可攀的神山。

神山頂端有神廟，神廟裏面有神性。吐蕃文化如是存在，而佛教從印度開始往外傳的時候，由小而大，即糅雜當地的文化特質，其驅動為「出」，而至「出無可出」之境，則為「禪」；其融合的關鍵在本土文化的素質與傳統哲學的深度，此之所以藏傳佛學的基本精神雖然為印度佛學，但其表現實為一個已經渙散的「象雄文明」，但是由於「象雄文明」緣自久已瓦解的波斯「拜火教」，兩者俱滅，所以是一個「闔戶」的象徵，似動凝動，其動也闢，似靜不靜，其靜也翕，所以是一個以「地」

為基所支撐的「地風」或「住不住」論述，是以「廣生」，於是與「出無可出」的「禪」相互迴盪，而有「禪密結合」之基礎，只不過這裏的「禪」不是「中土禪學」脫胎於「印度禪學」卻以中文象形字詮釋的「禪」，而是一個以「印度禪學」為基的「禪」，更是日後經由瑪爾巴與密勒日巴不斷詮釋與展演而成為「噶瑪噶舉」的「大手印」的中心思想。

換句話說，墀松德贊晚年所禁止傳播的「禪」是那個以中文象形字詮釋的「禪」，不是以藏文詮釋的「印度禪學」，否則後來瑪爾巴從印度引進的「大手印」不能演繹，而「出無可出」的「禪」在中文象形字的詮釋下，漸次轉變為「不立文字」的談禪逗機，因為「中土禪學」是一個以「風」為中心所連結起來的「風地」或「動不動」的觀念；其與「中土文化」融合的關鍵仍在中土文化的素質與傳統哲學的深度，此之所以「中土大乘佛學」的基本精神雖為佛學，但其表現實為一個不可分割的「儒釋道」哲學，但由於其驅動為「出」，而「大」又難為「象」，所以是一個「闢戶」的象徵，似動凝動，一動即闢，其動也直，有利出入，因此「儒道」之詮釋可大為發揮，文化精神的表現乃更加璀璨，這就是為何佛學輸入中土以後，「儒釋道」哲學就融會為中土文化的一部分，再也分不開了。

「風地」或「動不動」的觀念與「地風」或「住不住」的論述可從兩個方面進行整合。西方人的研究大多由外而內，其勢為「入」，所以從表象著手，但當宇宙之「物」被層層剝除而臻其「原始物質」的概念時，「入無可入」的驅動就停住了，因「心物」不能結合；東方哲學的研究正好相反，「心物」在內省階段已經結合，所以研究宇宙以「心物結合」為基石，由內而外，其勢為「出」，故可輕易達到「出無可出」之境，不論「風地」或「地風」，都是一樣的。

這裏的詭譎是「藏密」的「地風」或「住不住」論述宜以一個能夠「形其象」的文字來敘述，而這個「形其象」就是「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象」。「賾」即「密」，而且是「至密」，但是言天下之「至密」而不可惡，所以只能在一個不能「形其象」的藏文裏，還原中國固有哲學思想，但不是對先秦以降，「漢、唐、宋、元、明、清」理學的全面接收，而

是還原「儒釋道」哲學尚未分道揚鑣之前的「易經與尚書」的思想，言天下之「至動」而不可亂，故「觀其會通，以行其典禮」；再然後，還原西藏的固有哲學思想，不是對派別教理的鑽研，而是找出源頭，甚至藏文未創之前的思想狀態，以「易傳」思想破除西藏巫術的儀軌，又因言天下之「至密」而不可惡，所以次第立其象，以斷其吉凶，「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」。

這裏的中文引錄是不得已的。只不過，這個「出無可出」的驅動到達了極致以後必反，而且是一個物理性的「反」，而在「反者道之動」的作用下，其「出」只能「入」，而且是「入無可入」，於是就與西方「由外而內」的研究相結合了起來，也就是以「現象」建構「本質」的理論可以在一個沒有「原始物質」概念的文字裏被敘述，但必須迂迴，否則一個破除了巫術儀軌的「藏傳佛教」，在無法以藏文立其象、斷吉凶的情況下，不能詮釋「擬議以成其變化」的生成變化。

「風地」與「地風」這麼整合起來以後，所有的「藏密」研究與因明思辨都將轉移於境外，而西藏本土則只賸下經濟開發，還有苯教的復甦；這與現今的政治狀態不謀而合，而西藏人純樸的風俗習慣與宗教感情也將隨著「四化」的腳步、青藏鐵路的深入與源源不斷的漢族移民，整個改變藏族的「社會、文化、經濟」的結構，而西藏則只能成為「中國的西藏」或「無神論者的含糊佛土」了。

含糊持續著。「簡(異)化字」中文混亂了藏文，更加深了「藏密」信徒一直以來就習慣於咬文嚼字地理解經文的含糊教義，於是令匪夷所思的宗教行為四處冒著，頂著一個含糊傳承的活佛也不斷出現，而「密傳」則轉為外傳，但外傳必須使用語言，語言卻不斷衰敗，所以再也沒有人有巨部律藏條文來辨正了，於是屈解佛學就成了常態。

烏金噶瑪巴接掌達賴喇嘛政權的時候，印度也發生了激烈的變化，科技影響了思維，經濟成長改變了社會結構，使社會不再包容「藏密」流亡人士，藏族年輕人也不再容忍自己的領袖，於是藏人造成更加快速、更加廣泛的全世界流亡，但是力量分散了，稍為聚集起來的廟產遭來更多人的覬覦，竊取掠奪的行徑逐漸成為藏人的日常話題；最為哀傷的是，逃離西藏的人在接觸了達蘭撒拉的商業化

與腐化以後，開始後悔了，並開始尋找潛回拉薩的機緣，駐地的宗教中心在當地政府的壓力下，逐步瓦解，各派之間的公開爭鬥或隱蔽競爭一直存在著，甚至變本加厲，派內的掠奪與攻詰浮於檯面上。

烏金噶瑪巴的出逃，加深了中國共產黨的警惕，於是西藏更加嚴厲地控制著中印兩國的邊境；於此同時，控制得有如鐵桶般的邊境杜絕了一切境外的滲透，而源源而至的漢族中，因中土傳統文化的復古而造就的一些學者，緊跟著商人的腳步也進入了西藏，於是在經過了驟變時代之後，「風地」與「地風」的思想就整合了起來，而轉移至境外的「藏密」所遺留給西藏的，則因本土沒有了「因明思辨」的研究，而使得「藏密」在一批傾向於巫術的世俗人或半僧半俗的人之間延續了下來，也不再根據傳統性的「密傳」解釋來理解密教經文，於是古老的儀軌更加神祕了，終於衍生了歷史上第三次的「佛苯」之爭，於是一個在歷史上從未真正統一的西藏又將混亂起來，甚至久已銷聲匿跡的「中土禪學」亦有捲土重來的跡象，只不過，因為語言的障礙與阻隔，所以進展甚為遲緩，但在中國共產黨多年的「愛國教育」裏，大半的西藏孩童已經認同了中土文化，而以中文象形字詮釋西藏文化的人也因此而多了起來，於是「風地」與「地風」的思想就更加快速地在雪域全面整合了。

火（一）

「風地」或「動不動」的觀念與「地風」或「住不住」的論述暫且擺一邊，但在以「四大種」所詮釋的西藏思想發展史裏，除了因為解釋「冥升八象」而必須將「水、火」引進「地、風」以外，其實不無遺憾地，整個忽略了「水、火」的現象，尤其「風地」的微動不動或「地風」的住而不住，可以一個「幾」字予以涵蓋，而與「空」直截呼應，但「水、火」就不同了，不止有西藏人從吐蕃到西藏一路「習坎、嚮明」的思想歷程，更因西藏高原地處偏陲，天空壓得極低，太陽直照在人身上就直截有了火的效應，而地面上的水卻又極為珍貴，所以對我們這些必須在嚴酷的生存條件下、將生命

維持下去的西藏人來說，「水、火」雖然為「天、地」之間的所有物，但沒有了「水、火」，則靠著「風」撐開來的「天、地」不免為死物。

這麼一瞭解，就可知道「水、火」所隱涵的「習坎、嚮明」其實就是人文的「天、地」，隨風而起，不動則已，一動愈動。庶幾乎，無論從西藏的地緣景觀或歷史發展來看，「地、水、火、風」的現象不時或已，不論「藏傳佛學」講得有多深或「印度文化」影響得有多深，「地、水、火、風」總是在思想的根柢處，將松贊幹布當初以天竺的梵文創製藏文字母的動機與後來的墀松德贊全面轉向「印度佛學」的動機整合了起來，以令一個假借過來的思想得以不偏離「原始文字」而論述。

或者換另一種方式來說，吐蕃人明白，除去「思想本體」不論以外，要以文字現象掌握「思想本體」，不止處處有著隔礙，而且這個「本體與現象」糾葛的現象更容易讓「思想本體」產生誤解，所以最便捷的方法就是以「習坎、嚮明」的思想歷程去開展「思想與文字」的糾葛，既可避免「本體與現象」愈捲愈緊的糾纏，又可以「習坎、嚮明」的思想歷程為引，在一個不曾掌握「本體與現象」的情況下，將「思想本體」與「文字現象」迴盪出來，而有了掌握「本體與現象」的契機。

這個思想發展的歷史驅動基本上就是為何西藏人「言必稱印度」的原因，於是那麼一個緣梵文而造的藏文承載著源源而至的「梵文佛典」，而令「藏文佛典」的翻譯同時附麗了藏文的涵義，猶若「火」本身無法獨立存在，必須依附於物體上，於是「藏文」與「藏文佛典」相得益彰，在吐蕃思想發展史上綻放出彼此附麗的光芒。

這是瑪爾巴從天竺帶回「梵文佛典」、並著手翻譯為「藏文佛典」時的思想景況，不止思想與文字俱弱，更是蓮花生將「苯教巫術」羅織於「印度佛學」以後，第一次使「梵、藏」互交而難生的肇始因緣，動乎險中，但是方向相反，所以「藏文、藏文佛典」在這個時候也不能在吐蕃思想發展史上，獨立存在，而輾轉依附於吐蕃整體的思想發展，因此其彼此彰顯的「附麗」，在緊接著瑪爾巴的密勒日巴身上，終於結合為一個不離「原始宗教」的思想景況。

承接了「藏文佛典」與「原始宗教」的密勒日巴，循著瑪爾巴令「藏文、藏文佛典」彼此附麗的軌跡，也令「藏文所承載的藏傳佛學」與「苯教儀軌所承載的原始宗教」在整體的吐蕃思想發展史上，也彼此附麗了起來；兩者皆「附麗」、上下都是「火」，於是整個思想發展在瑪爾巴、密勒日巴的經營下，時有察察為明的過失，更有過於炫耀與華麗的偏差，卻在這個時候，適時出現了一位震古鑠今的岡波巴，以「中庸柔順」的美德令「藏文佛典」得以在「原始宗教」裏詮釋，而創製了「藏傳佛學」在今日的雛型，所以持平地說，岡波巴在西藏哲學思想發展史上結合「佛、苯」的地位，就像中土的道生於南北朝時，令「佛、玄」在中土哲學思想發展史上結合了起來一般，都具有承先啟後的歷史地位。

這種結合看似容易，卻非常難能可貴，在歷史上出現的機會不多，在中土為道生，在吐蕃即為岡波巴。關鍵在「養」，也就是「培養、涵養」的意思，但因為思想的發展往往因為思想之「大」，而不能融會，所以其融會必須具備柔順之德性，而且要有中庸及公正之德，大開大闔，大正大剛，走坦途大道，切忌走邪門歪道，以「習坎」之心態，走出坎險的陰暗，嚮明而治。

如此一看，就知「習坎」是過程，「嚮明」是指引，而在「習坎」過程中，行為要端正，態度要柔順，並以其「正、靜」而直截附麗於「佛、苯」之上，「佛、苯」乃結合得極為完密，但有一個先決條件，那就是這種附麗於「思想本體」的文字傳衍，必須「密傳」，不論所傳之法是多麼地錯綜複雜，或多麼地讓人不知所措，也必須謹慎小心，如履薄冰，如此才能避免於罪咎。

只不過，歷史的發展有時甚具嘲諷性，思想的發展尤其如此，所以就當「密傳」必須行事謹慎小心的同時，由於「佛行事業」的需要，「噶舉」的密傳也交錯紛歧了起來，而於踐履「噶舉」密傳的「佛行事業」，「噶瑪噶舉」則一枝獨秀，以其「警慎之貌」，而為別的「噶舉」支派引為「它山之石」，而「噶瑪噶舉」小心翼翼，又能秉持中庸之道，處世柔順而行事得體，所以一直傳到今天，其它的「噶舉」派別，有的傳了兩、三代，已是日薄西山，甚至消弭無蹤，空自哀歎，甚至當「格魯

派」崛起的時候，「噶瑪噶舉」也順其天道循環、無法改變的常理，豁達隨興，所以能夠與時俱進，與「格魯派」併存，互不干擾地一直繁衍至「孔雀信」急速轉變「噶瑪噶舉」的中庸柔順面貌之時。

「孔雀信」的突如其來，猶若焚如，讓人反應不過，前火未滅，後火又起，火勢熊熊地燃燒，毫無生路，既往前以達賴喇嘛對「孔雀信」的背書質疑了十六世噶瑪巴要求達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的必要性，又往後以官方背書的「孔雀信」質疑了夏瑪巴與噶瑪巴的「二而不二」能否在一個不存在的夏瑪巴傳承上仍然有其正當性，當真「孔雀信」一出，夏瑪巴的傳承即面臨一片死灰。

「孔雀信」的厲害即在此，因火性炎上，所以剛好是下方離火所燃燒的熱點，又是上方離火的起火點，因此火勢特別旺盛，使得夏瑪巴應接得遍體鱗傷，雖稟持中庸之道，但因火勢旺盛與偏激，所以迅即襲捲了傳承重新初立的夏瑪巴，又因夏瑪巴百年衰祚、威行未立，所以其在「噶瑪噶舉」雖位居大弟子之位，但是在十一年的噶瑪巴認證焦灼裏，卻始終居於多懼之位，於是一封破解噶瑪巴的認證密碼的「孔雀信」不止挑釁了夏瑪巴的威信，而且直撲達賴喇嘛，其橫空出世、氣燄之囂張，似烈火般整個襲捲了「藏傳佛教」的秩序與禮節，但直接受害者則為夏瑪巴本人，猶若造反逼宮。

這麼一封本應為「噶瑪噶舉」所棄絕的「孔雀信」，因達賴喇嘛的介入，使得一樁天理不容的罪衍卻瞞天過海地留存於「噶瑪噶舉」的認證歷史上，更因達賴喇嘛日後不斷地重申與背書，而使得太錫度所策立的烏金噶瑪巴官冕堂皇地占據了「噶瑪噶舉」的傳承，而夏瑪巴則被大火燒得一切化為烏有，不止傳承備受質疑，連所策立的泰耶噶瑪巴也在達賴喇嘛的照拂下，呈現一片死灰的面貌，其極凶之至，對往後的「噶瑪噶舉」弟子而言，自然不在言下。

兩面受到剛強威脅的夏瑪巴，可能礙於形勢，也可能仍舊稟承著一向的中庸和順的態度，因此讓人格外感到憂慮；只不過，夏瑪巴因為必須屈身附勢於達賴喇嘛，但又必須對烏金噶瑪巴與太錫度所繁衍出來的傳承憂慮警戒，所以使得這樣的「中庸和順」因時有災難臨身之憂，以至於枕戈待旦，戒守逡巡，雖然哀戚悲歎，但因有柔順中庸的美德，知所憂慮警惕，因此反而能夠化險為夷。

另一方面，太錫度挾達賴喇嘛對「孔雀信」之背書，受到達賴喇嘛的重用，更因直取夏瑪巴，收伏異端，所以使得烏金噶瑪巴在「格魯教」的地位扶搖而上，更轉而穩固了太錫度在「噶瑪噶舉」的「紅寶冠法王」的地位；一切似乎都如「孔雀信」所昭示的一樣，璀璨輝煌，並因屢有嘉惠，而再也無人探其罪咎了。

水（一）

這就是我的苦楚。我走在「習坎」的過程中，明明曉得「嚮明」的指引，卻被告知在「習坎」的過程中，行為要端正，態度要和順，所以對那位不怎麼「嚮明」的太錫度就不能質疑，對達賴喇嘛背書、策立的烏金噶瑪巴更要擁戴；我不敢違背長老們的指示與教誨，但每每詢及，在這次的噶瑪巴認證風波以後，我如果擁戴烏金噶瑪巴、認同太錫度以「孔雀信」突破認證的焦灼，那麼我對自己的上師夏瑪巴將要如何端正態度呢？我對自己被擺置於泰耶噶瑪巴所承繼的「噶瑪噶舉」傳承裏，又要如何和順接受呢？而在兩者都不得和順與端正的情況下，我又如何認同烏金噶瑪巴與太錫度呢？甚至我將如何面對達賴喇嘛以及那個在達蘭撒拉苟延殘喘的流亡政府呢？

這麼一看，我發覺長老們對我的這個行為要求，本身就充滿了危險，不止對「噶瑪噶舉」傳承有著危險，而且前後的思維都有著危險，並因習慣於這個思維，而令思維本身也充滿了危險；所以我不得不說，長老們這個要求本身就是個「習坎」，因思維坎陷，被急速發展的行為包圍而沒有出路，更因重覆，所以思維與行為相互糾葛，使得思維與行為的內外都是坎險，然後就習慣了內外的坎險，在危險中求其亨通，由此險到彼險，通於內外，所以可以遊走於危險之中，險中求通。

長老們如是，我亦如是。在噶瑪巴認證的十一年焦灼裏，大家都深陷於陽氣過盛，因而必需對陽氣有所限制，所以「孔雀信」的適時出現，內陰柔而陽居上下，將「不當位」與「當位」的陽剛都

結合在一起，彼此互俘，習於坎險，進而尋求誠信，於誠信中憧憧往來，於往來中互有嘉惠，整個將一個噶瑪巴認證的坎險與躁進懸置於「噶瑪噶舉」一路所帶過來的中庸柔順上。

我這個質疑，長老們都不願多說，但是十六世噶瑪巴離開西藏時所攜帶的夏瑪巴與太錫度都已長成，而且各有信眾，未免頤養過度，而讓「噶瑪噶舉」的裏外不均衡，弄得人事老化，主管過多，結構上更出現了有將無兵、頭重腳輕的問題；等到噶瑪巴猝亡，這些結構性的矛盾開始顯現，終於在十一年的焦灼與磨擦裏，令問題白熱化，所以「孔雀信」之出，實是必然，卻也因其橫空出世，驟然令「噶瑪噶舉」的結構性問題終止於其本身之過上，而整個坎陷於夏瑪巴與太錫度的互爭龍頭，或這僅是因為太錫度於幾百年中早已習慣了一個沒有夏瑪巴的景況，而再也不願因為夏瑪巴的重新傳承，又永遠屈居於「第二位紅金剛寶冠法王」的位置了。

拼死一搏罷，這是我對太錫度以「孔雀信」行險的瞭解。當然「孔雀信」之造，險中有險，因前有十一年的焦灼而使噶瑪巴的認證蹇步不前，而「孔雀信」因蹇剝而取其「難」，更因蹇滯而取其「困」，所以帶有雙重的危險性；這在宗教意義上，當然是很不好的，但「孔雀信」並非沒有危險，實際上是險中求通，在內外皆險、進退皆坎的情況下，將整個「噶瑪噶舉」教派的發展因噶瑪巴認證的蹇足不前而導致的危險，一下子突破，所以從「噶瑪噶舉」的發展上來看，「孔雀信」的確可稱得上是居功厥偉。

這個謀略倘若放到任何一個政治鬥爭上去評估，都應得到嘉賞，只不過，噶瑪巴的認證是宗教性的，於是這個謀略就褻瀆了宗教；但從「噶瑪噶舉」長期置於「格魯派」的監督下來看，這封處於內外都是坎陷的「孔雀信」竟然還獲得了達賴喇嘛的背書，所以太錫度因為求通而積極行動，就成就了大作為，而這個成就是太錫度將「不當位」與「當位」的陽剛都拉在一塊兒的大收穫。

我這麼說，絲毫沒有讚揚太錫度的意思，而只是就「孔雀信」對整個噶瑪巴的認證以及「噶瑪噶舉」在流亡政府裏的發展而說的；當然夏瑪巴後知後覺，倉促回應，進而函請美國情報局對「孔雀

信」做科學辨證，也都做了一個弟子應該做的事，因為這麼一樁違背宗教意義的訛造認證文件，總得有人說破，否則整個「噶瑪噶舉」的作為未免也太虛假了。

不說了罷。我被驅離祖普寺以後，這一路，徘徊於祖普寺與大昭寺之間，來來回回地尋找一個依止夏瑪巴的方法，卻因夏瑪巴圓寂了，幾度因為事情窒礙難行，而蹇足於道；我曾想效仿泰耶噶瑪巴的反身修德，也找個地方潛身修養算了。這在「噶瑪噶舉」分治的景況中，不失為明哲保身之道，但不料在困難、無法前進之時，尋找一個足以容身、可以退守的地方也同樣蹇難。

祖普寺裏，很多同修都與我一樣，也認為在這個蹇難的時刻，最好採取保守的態度，不宜貿然行事，宜退守，等待時機，以保有夏瑪巴的清譽；這當然是因為大家都顧及泰耶噶瑪巴與夏瑪巴遇到了雙重的蹇難，並不是自己做錯了甚麼事，只是大環境在變動的時候，整個系列的傳承都蒙難，無法互相救助，而弟子們雖然竭盡心力，無奈時運不佳，所以功敗垂成，但並無所罪咎。

我當然瞭解這些同修們的用心，我也認為前有險難，還不如留在祖普寺，縱或有人阻隔，也可與內部之忠貞同修們共謀，以求突進，雖然才能不足以撥亂反正、救濟蹇難之勢，但聯合內部之忠誠弟子以及賢能之長老們，仍然大有可為，更何況，就算這是一個最為艱難的時刻，仍舊會有許多朋友來幫助，互為呼應或聯盟，而蔚為形勢，以解救目前的困境。

大家的意見都一致，夏瑪巴傳承已在蹇難的絕地，而始作俑者的達賴喇嘛本人卻面臨無以為繼的困擾，再也無人可來救助，若是繼續前往，則情勢無法有所轉圜，但是祖普寺內部人才濟濟，所以如果能往內部去尋求人才則可能有豐碩的收穫，而一旦能有德高望重的人登高一呼，扭轉這個危險之局勢也不是那麼地不可能；反之，強行冒進，在不能打擊「噶瑪噶舉」卻又必須扭轉「噶瑪噶舉」的

蒙昧下，不止烏金噶瑪巴與太錫度的系列將蒙受挫敗，連泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的系列也將遭到污蔑，因為今天的局面是「噶瑪噶舉」內部沒有治理好，猶若家道衰敗，導致家人感情不睦，所做的一切均為了私己，不再和諧地尋求整個家庭的祥和，也不會從偏見中落實正道。

這些都沒有問題，有問題的是我明明知道現在是韜光養晦的時刻，卻讓一連串的事件打得措手不及；誰都看得出祖普寺書記拿我開鍘，是入我於罪，但我卻因按捺不住自己的躁動，讓他得逞了。從他開誠佈公地找我論證佛法開始，到第二十八號與第三十號陸續離廟為止，我就不停地讓自己處於危險的時候，而在倉促應接之時又落入更深的坎陷裏；我說不清這是因為習性使然，還是因為危險在還沒具體形成危險事件之時，因其以柔處剛，上又無應，所以是危險中之危險，而我昧於這裏所隱含的雙重危機，又再落入更深層的危險，所以不止走不出危險，也完全沒有脫離危險的機會。

當然這不是說，我一直處於挨打的局面。事實上，我處於危險境地之時，仍舊小有斬獲。固然這是因為想要完全脫離危險是不可能的，不過我知道我有險中求勝之本事，所以仍可有小小的收穫，但若要完全脫離危險則根本不切實際；也就是說，在駐院書記所控管的祖普寺裏，任何人要脫離控管是不可能的，而我對自己能夠在險中求通，也頗為得意，但是我也知道小事可有所獲，大事不得行，所以怎麼說都仍居於危險之中。壞就壞在我對這個「為坎有險」的事件，因本性剛強又自以為中正，就昧於自力救濟，反而看不見這些小斬獲更容易讓我陷入進退維谷的坎險，而事實上，書記的確身經百戰，往往於兩個坎險交界之處，居險而支倚以未安之處，而找到了扭轉的機緣。

對於這個挫敗，我日後檢討起來，總是自責，但也埋怨長老們不能在我需要指引的時候，提供一些讓我脫險的建議。當然我與長老們的溝通一向沒有障礙，長老們對祖普寺護持噶瑪巴，也從來都不存在歧義；毛病就出在這樣的護持卻出現了兩位噶瑪巴，猶若一樽之酒卻配以二簋之食，於是乘酒祭祖的時候，眼光就偏移了，不再去想如何以一種簡約的方法將酒食送進宗廟，以祭祀祖先，卻想著如何奉獻自己之所有於宗廟，以示誠心，免去罪咎。

這麼一個用心，立分剛柔，於是在認證噶瑪巴的過程中，彼此想的都是如何按照認證的約定來確指噶瑪巴，甚至如何從一些隱晦的暗示或不成其為密碼的文字自行建構認證的邏輯或「非邏輯」，乃可羞之於同修們的付託，薦之於「噶瑪噶舉」之傳承，而心安理得。如此一來，險象環生，坎陷之處還未盈滿，寄望著如何在盈滿之時，平安出險的僥倖，卻已盈滿於心，所以只能想著如何才能免於罪咎，雖剛強中正又當位，又有能力應付危險，但卻無能脫離危險，充其量只能無咎，難撐大局。

從這裏來看達賴喇嘛對「孔雀信」的背書，方可看出達賴喇嘛治教之高明，輕巧地運用了兩種不同體系的牽連，既令「噶瑪噶舉」置於叢棘之中，三代都無法翻身，又讓「格魯」推動久已進行卻一疇莫展的「精神統一」的整合；當然達賴喇嘛的考量是全面性的，礙於「藏傳佛教」的教派獨立，卻又身陷於政治鬥爭的叢棘之中，於是處事必須陰柔，方能解救全體藏族於危險的極處，但又繫獨立教派於流亡政府之中，所以是一個既可「囚禁」又可「安置」的一石二鳥之計。

山下出泉（2）

罷矣，罷矣，我說了不說，卻又一說再說，不止說個不停，更有欲罷不能之勢。這個難為、卻又不得不為的行止，除了說明「習坎」的過程非常詭譎以外，卻只能說明「習坎」必須以「嚮明」之指引為導，可說沒有「嚮明」在遠方指引，「習坎」根本不得行進，所以「習坎」只能重覆，並不斷調整，以求不偏離「嚮明」之指引；這個說法用在解釋「思想本體」必須用「文字」論述而「文字」又因「思想本體」的不能論述而自行造作，有著非常傳神的描繪，所以一旦「思想」與「文字」始交而難生，立即讓「習坎」的心態破除了思想「止其所止」的蒙正，先入「思想」，再出「思想」，再然後拘絞於「文字」，先入「文字」，再出「文字」，以懿文德，應乎思想。當然啦，「習坎」就是「水」，「嚮明」就是「火」，但這裏的「水、火」是哲學性的，不是自然界的「水、火」。

「思想」與「文字」如此一結合以後，天地萬象就堂而皇之地被詮釋了，或泰或否，都能自圓其說，「嚮明」卻適時地介入「思想」，或入或出，最後止於「文字」，「文字」乃卑而不逾，卻因「文字」本身之順動，晦人宴息，動於止中，說而順，剛中而應，下觀而化，但「思想」噬嗑，執意依止於「嚮明」，使「文字」止於其順動之中，「文字」卻趁勢順行，然後順行於「思想」，逼迫著「思想」不得不止於其所止，但「思想」卻動於其止，終於使得「思想」與「文字」本末俱弱，到了這個時候，「習坎」不得不與「嚮明」分開，卻又依止於「嚮明」的指引。

從這個時候以降，「思想」或「文字」開始順應人文，化生萬物，久於其道，「思想」乃止於其之所遁，卻在正大於天地之情之時，讓「嚮明」逕自操控「文字」，於是「嚮明」入於「文字」，令人文興，家道正，卻因小事吉而令「嚮明」睽於其麗；這時，「習坎」就開始蹇足於其所止，動而免於險，卻因損益互調，「思想」乃浮沉於損益之間，然後「文字」亦浮沉於損益之間，而「習坎」見「思想」與「文字」之浮沉，乃自浮沉於其損益之間，「嚮明」至此亦迷糊了，也逕自入其損益，乃至「思想、文字」、「嚮明、習坎」全都震於其虩，倏忽喑啞了，這時一切又都靜止了，但沒多久這個靜止的能量本身卻動了，而於動中，卻又令其動老於其動，而後歸於不動，以令其動先入於其之「嚮明」，並止於其之所「嚮明」；這個緣自靜止之動原本沒有強烈的欲望，所以很快地隨風麗澤，讓「習坎」渙散於其所習，節制於其所麗，而令渙散與節制能夠取信於中，而後震於其虩的「思想、文字」、「嚮明、習坎」才能再度靜止於其止，不幸的是，這時的「思想、文字」就算想靜止，卻也因為「嚮明、習坎」的逕自造作，而持續不衰地造作下去，永無停歇。

這裏的奧妙是，「思想、文字」原本互不侵擾，前進有難，一團混沌，但「習坎」不依，於是自行躁動，其動並無所隨，而只是動，猶若小草從地面上冒出頭來，卷曲而伸，剛生而未茁壯，動靜無常，動固有險，守靜亦難，動靜之間有「幾」，利於磐桓，以其難進，利於居靜，卻因原地盤旋，而生動態，即靜而動，險象環生，欲靜還動；「嚮明」就在這個動靜失宜的當兒，向「習坎」發出了

召喚，呼籲「習坎」從自我造成的不成熟狀態中解脫出來，當然「嚮明」有很高妙的指示，不厭其煩地指出所有的「不成熟」都是自我造成的，其因不在於缺少理智，而在於沒有其它的教導就缺乏運用自己理智的決心和勇氣，所以「嚮明」斬釘截鐵地要「習坎」勇於覺醒，勇於運用自己的理性與理解能力來自我啟蒙，卻全然不理會此時的「思想」與「文字」早已互為叫陣，彼此因初動而蒙昧，隨處亂流，能量亦不足，猶若山下出泉，隨處造勢了。

這時的「習坎」已經無法理會「思想」初動即欲求其止的訴求，反因「我求童蒙，童蒙求我」的混淆，以「嚮明」為導，直截進入思想，但因「習坎」中的思想無意以「思想」為其桎梏，所以轉而包蒙「思想」，以納「思想」，於是「思想」自蒙於內，進而受困於「思想」的蒙昧；「思想」知其受本身之蒙，立即走出「思想」之蒙，於是有了覺醒，其勢猶若禦寇，「思想」乃上下皆順。

「思想」面對「習坎」的苦苦相逼，其實很無奈，既不能退其「習坎」之毅力，又不能鼓動，所以只能等待時機，讓「習坎」明白，「思想」初生，必須在生起之時同時尋其生之根源，知其剛健而可涉險，但眼下仍以退守、靜待時機之成熟才是上策，不冒險犯難、而與「危險」保持安全距離；要注意的是，「習坎」一旦尋其「思想」生起的根源，若陷於淺顯，則難免遭人譏諷，但因「習坎」之剛強反倒能解決問題，不過如果陷於泥沼，則反因「習坎」之剛強而涉於險地，而一旦涉於險地，則須先匿於「習坎」之溝洫，以逃出「習坎」之剛強，次而認同「習坎」之寓樂，以蓄養「習坎」之精銳，乃至「習坎」不去覺察「思想」之險地，而令「思想」隨著「嚮明」與「習坎」不速而至。

不幸的是，一個不去覺察「思想」的「習坎」倔強求勝，對於「習坎」的拗執堅持到底，一意孤行，使得「思想」懸於其上，坐視「習坎」的危險造作，終至各行其事，沒有交集，但因彼此相互觀望，而戒慎恐懼，乃至不詠所事，而嘗試溝通，並交換一些無傷大雅、彼此都能接受的立場，不以壓倒彼此為訴求，卻時時返歸其邑，等待一個足以壓服對方的機緣，既可伺機而動，又可免於災禍；當然「習坎」與「思想」各食其舊德，守靜而危厲，畢竟無法成就，於是刻意回復到一個爭訟未起的

狀態，改過遷善，以示善意，由於彼此的目的在最後的溝通，做事公正而不偏袒，所以就算有爭訟，也都能秉公處理，最後雖然也能彼此諒解，而得到許多好處，然而卻因此而敗德，使得這些好處無法持久，而接下來所失去的，恐怕會比目前所得到的還要龐雜。

這時「習坎」只能鋌而走險了，所以棄「思想」，轉而在「文字」上尋其依歸，而「文字」在「習坎」的砥礪下，奮起應戰，但因執意撇清「思想」之牽扯，所以明知「文字」沒有了「思想」之指引，只能纖弱，也不得不以一種柔順態度來進行感情的敘述；「習坎」很矛盾，既託付「文字」，責成「文字」統領「思想」，但也知責任重大，所以憂慮很深，於是柔順的「文字」反倒老成持重，而感情的「文字敘述」因其守紀反而不夠旺盛，只不過「文字」始終認同「習坎」的重託，雖然屢戰屢敗，仍舊拖著「文字」，寄望退避的「文字」能夠保全「文字」的周全，伺機而動，甚至「思想」來犯，也不願守靜不動，坐以待斃，所以興師抵禦，將「思想」趕走，免受「思想」糟蹋，但是這樣的「文字」因執言聲討，不再柔順，更不能受之以情，所以「習坎」不以「文字」對「思想」的攻城掠地，而對「文字」論功行賞，反倒因「文字」的不得柔順，擔憂「文字」危害了「思想」的安定。

「習坎」有些尷尬了，既不能「入文字」，則只能「出文字」，但在「出文字」的同時，卻令「思想」比附，一方面責成「思想」輔助，另一方面又不願太過屈從，因此「文字」就有了一個因應對策，既積極主動、當仁不讓，但又注意「文字」不因牽就「思想」而背離「文字」之內涵，卻也因「文字」知道不能只在「文字」裏比附，所以就令「思想」姍姍於後，始終不得超前，但以誠信前去親比，雖然動機不對，完全沒有甚麼親比的正當性，但因為誠意很夠，態度積極而迅速，所以就感動了「思想」；「文字」親比「思想」，大多以「文字」的內在涵養去親比，而不失「文字」的立場，若「思想」鄙俗，「文字」立即感知其親比不當位，而與之疏遠，然後由外比之，既可不被「思想」內部的窳陋所限制，更能往外親近其它賢明的「思想」，以柔居柔，然後以柔乘剛，輔佐「思想」之不足，於是「文字」就彰顯出來一個公正無私、光明正大的比附關係，將順著「文字」的「思想」用

網收了進來，來者不拒，但也因「文字」從此沒有了警誡，於是「文字」也失去了可以親比的對象，而整個背離了當初親比「思想」之動機，使得「文字」高傲而目中無人，親比反敗。

澤無水（3）

「思想」與「文字」不歡而散以後，各自偃旗息鼓，「習坎」之心態也從此銷聲匿跡，但原始物質或天地萬象卻不因沒有了「習坎」的心態也一起銷聲匿跡，於是居「天地」之間以策動的「風」再也靜止不住了，以一個直截鼓動原始物質或天地萬象的形式，充斥於「天地」之間，所以老子就說了，「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出。」也就是說，風行天上之際，靠著「風」撐開來的「天、地」在「水、火」的引申下，又重新回到了「地、風」的現象，而可用一個「幾」字予以涵蓋；從這個時候開始，「習坎」就隱退了，然後為了替「嚮明」掠陣，在原始物質與天地萬象轉為人文概念之際，連袂與「嚮明」總結原始物質與天地萬象不得止靜的原因，而有了「習坎、嚮明」的思想歷程，而後「習坎」蹇難，在瞭解人文的關結上，動而免乎險，困而有節，於是「嚮明、習坎」重新想止於其所止，但這時的「文字」所造作的「思想」猶若脫韁之馬，使「嚮明、習坎」只能持續不衰地造作下去，永無停歇。

講到了這裏，我總算將我所瞭解的太錫度、以「孔雀信」將烏金噶瑪巴推向整個「藏傳佛教」統領地位的「冥升八象」過程說清楚了。當然對「噶瑪噶舉」的傳承來說，這個極具「嚮明」意義的舉措不止足以使「噶舉」重獲歷史上的政治地位，更有著重新凝聚達賴喇嘛推動日久、卻已然渙散的和平訴求，讓愈行愈遠的西藏年輕人重新回到「西藏流亡政府」一路慘澹經營的政治結構；只不過，這樣的「嚮明」因為達賴喇嘛的介入而偏離了「噶瑪噶舉」傳承的宗教意義，所以能將「噶瑪噶舉」的「密續」往後世傳承下去的，就得責成泰耶噶瑪巴的進德修業，庶幾乎，「嚮明」的輝煌成就必須

以「習坎」的卑而不逾為其內涵，在烏金噶瑪巴思患而豫防「流亡政府」的渙散之際，以泰耶噶瑪巴慎辨「噶瑪噶舉」的傳承而居「嚮明」之方正，如此一來，「嚮明、習坎」輾轉相互印證，方可終止「孔雀信」之訛造所引起的傳承之亂，讓抗爭意識沉澱，乃至乾涸，然後整個十七世大寶法王的認證風波方可濡忍於其尾，再然後，「噶瑪噶舉」才能修養生息。

這麼一看，泰耶噶瑪巴任重道遠，不止必須坐看烏金噶瑪巴與太錫度持續壯大，而且必須儘快認證夏瑪巴的轉世，只不過不願永世屈居「第二位紅寶冠法王」的太錫度，必將阻止夏瑪巴的認證，而終止又重新認證夏瑪巴的達賴喇嘛因為背書了「孔雀信」，更因為不再轉世，所以只能做壁上觀。

想到此時，我聽到了「叭！」地一聲，然後我就發覺我站在兩條叉路口的正當中，竟然就停住了；我不及細想，趕緊給迎面而來的大卡車讓了道，卻於倉皇讓道的時候，看到卡車司機從座位裏面將脖子伸出了車窗，瞅著我，調侃地說道，「要見你的菩薩，也不要這麼不擇手段嘛！」

我咧嘴一笑，看著卡車揚塵而去，然後就在街邊猶豫了起來。我的後面，無疑地是我一路過來的路，我的前面卻出現了叉路，右邊是一條新近鋪成的林蔭道，平坦筆直，一壟一壟的土堆不規則地在路邊堆起了亶爰起伏、高低有致的景觀，但間隔相違的樹木都很低矮，所以怎麼看都只能說是一條未來的林蔭道；左邊交會的地方，還不能說是一條馬路，雖然行人可以在街邊行走，但馬路上堆滿了壓土的機器，還有一股嗆鼻的柏油味，而太陽正持續著莊嚴的軌跡，往拉薩的西邊偏南的老城區緩緩移動，一稜一稜的光芒輕拂過老舊的機器，赫烜輝煌，剎那間，使我為之目盲。

卡車走的方向當然是右邊的林蔭道，連車尾捲出來的灰塵都有著刺心的眩惑，彷彿嘲弄著我的猶豫；而就在我眼茫於眼前的渾濁與透明之際，那位有好一晌不見的老叟忽悠悠地從我的後面又重新出現在我的來時路上。我說不清他是一直跟在我後面，而我卻因思索著「習坎」與「嚮明」的轇轕而忽悠了他，還是他只是擺脫了那一羣鎮日搖著瑪尼轉的老婦，一路磕磕拜拜又重獲了我的靈視，反正他就這麼出現了，將我這一路走過來的破碎又重新踢出了交擊的尷尬。

老叟的行動仍舊遲緩。我回頭看他的時候，他正邁步於迎面而至的陽光裏，逕直地讓億萬頃光在他身上反射出點點透明，抽象而又具象，然而光照裏似乎只有幻想，神定裏卻又說明他只不過用他的身體來印證菩薩對人世間的不捨，不能臆度，只能實踐。我在街邊又看傻了，目不轉睛地盯著他，緩步慢移地一步一步向著我走近。及至近身，我趕緊往裏面靠了靠，無聲注視著他一路帶過來的金陽碎片。他駐足、頷首，好像為了確認我的停步究竟是讓步與他先行，還是等著他想說些甚麼。

那個猶豫的表情很曖昧，除了眼神的質疑以外，還有一種眷戀彼此從無始劫來就一直糾纏不清的明暗衝突；或我應該說，我只是讓無始劫來的明暗衝突在一個剎那的照拂下，像早已設定好的因緣和合一般，在這個世間呈現一個不能不和合的時空結合，而就在我如此確認的同時，那個因緣和合就適時地發生了。

短暫的眼神交錯以後，老叟選擇了平坦的林蔭道，一腳高一腳低地隨著緩慢的腳步逐漸盪開了我們之間的距離。我有些尷尬了。我本想沿著平坦的道路，走向大昭寺，但我又不想讓老叟以為我是故意跟著他的腳步，於是就在我的眼瞳徘徊於林蔭道的花木扶疏與壓土機的跳躍日照之際，我的腳步卻擺開了老叟的蹤跡，帶領著我的身軀邁進那一堆將拉薩推向現代化的機器裏。

拉薩到處都在施工。我再也分不清這些憑空而起的建築究竟是現代與古典的結合，還是權勢與金錢的結合。西藏的權勢快速轉變著。宗教的權勢仍舊伸展著它的細緻枝椏，而新興的政治權勢卻又攔住去路，或不盡然，而只是更加粗獷地伸長了壯實的枝梗，在更遠更高的枝頭上，指引著一路抖落光影的宗教權勢，讓它拾取一些沉沉印在藏族記憶裏的片光碎影。

我的心思又分岔了開去。我好似聽得見老叟從漸行漸遠的腳步聲裏，顫動出不見蹤影的疑慮，又好似只是令自己的窮途末路在推土機上孳生窮中求通的契機。那個困窘的心思，不知怎地，就那麼地敏感羞澀，一動即驚醒了久寐於電線桿上的禿鷹，遽爾鼓動雙翅，撲撲然劃破寂靜的穹蒼，神經質地拍打著從電線桿背後一路霸道地伸展過來的枝葉。

我擡眼一望，竟不知驚醒禿鷹的是我的困惑，還是枝葉的竦動，甚至只是穿梭電線之間的電流干擾。或許甚麼都不是，而只是我徜徉於禿鷹的腳下罷。這隻禿鷹與我上次在拉薩所見的禿鷹看起來都一樣，與我在天葬臺上所看見的也沒有不同，但我知道，這隻一路伴隨我的禿鷹不可能是同一隻，而只是在我需要轉輒的時候，適時地提供了轉輒的因緣，譬如現在。

在這段離開祖普寺的時日裏，我可說是窮困到了極致，依止「噶瑪噶舉」所積累下來的蔭澤也都乾涸殆盡了，我不能說這個窮困是因為蔭澤失去了庇蔭的澤被，而只能說蔭澤在噶瑪巴的認證風波裏無法保留住持往的庇蔭而讓澤被四處外漏，終至成為一個「澤無水」之景象。

我知道，人在窮困的時候必須堅守節操，謹慎言語，因為人在窮途潦倒時所說的話，既沒份量又只會讓人以為是癡人夢話；我所不知道的是，這是因為我踏上了這條推土機壓著的道路，而與泰耶噶瑪巴認同了起來，所以才認為在烏金噶瑪巴與太錫度的持續施壓之下，不宜試圖說服別人來幫自己擺脫困境，也不要自求口實，只能安然面對困境，窮中求通，才能得以重新挹注水源於乾涸的澤中，等待未來的轉機，否則只能引來罪咎與羞辱。

澤無水（4）

方向定了以後，我就心安了。壓土機與其它的施工器械佔據了整個地面，但擠在工地兩邊能夠供人走過的人行道倒也不是那麼地狹隘；即使甚麼空間都不留下或者甚麼存在的條件都沒有，我照樣能夠走到大昭寺。這難不倒我，我的方法就是在遇到叉路時就選擇一條比較困難、不平坦的道路。

我從來都不認為這是一種砥礪自己的方法，而只是認為困境不可能永遠持續下去，所以如果我愈早將困境暴露出來，否極泰來的情景就會愈早到來，當然我的心思永遠不能想明白如何在一開始就規避一切令自己窮途潦倒的機緣。我說不清這個心態與任憑因緣現起的豁達是否有關，我也不知道我

所認同的這條比較不平坦的道路是否在別人眼裏也是如此，但是大柢來說，我一旦認定了一條道路，就會一路走到底，就算沿途的困境不斷，我也不會折回、重新走過。

再說了，這麼一條「來時路」也不見得處處充滿了困境，甚至我也不必窮中求通，而是在需要轉輒的時候，耐心地去等待困境的轉輒。或許就是所謂的窮而通，或是「順緣」罷，但是我知道窮困之時，正可以看出一個人的操守與修養，而我日後被很多人批判為不能「堅守節操」，竟然不是因為我不能堅持追求泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的「噶瑪噶舉」傳承，而是因為我離開祖普寺以後的一系列因緣現起，讓我整個悖離了一個出家人應有的操守與修養。

我不再能說自己只是「順緣」了。凡人走投無路之時，經常以「出家」的方式去扭轉時運，但「出家人」在方方面面都捉襟見肘之時，是否只能「還俗」以轉運，或只能「順緣」、安然面對一切困境，以待轉機？我不能說我聽到了這些謬論，就背離自己堅持了一輩子的操守與修養，但我因此而隨緣或順緣，倒是一樁我無法否認的事實。

造化弄人罷。我好似就這樣瞧見了我和她相互追逐於擁擠的巴爾廓街上，卻讓驚駭的商業氣息與凝縮的宗教氛圍相互在拉薩街邊摩擦出尖聲的叫喊。我滿腦子都是她的倩影。這對我這麼一位修行多年的出家人來說簡直不可思議。但是我管不住自己的思緒，更何況她才剛死，連「七七」都還沒來得及做，我就將她餵了禿鷹。這雖然是她的意願，但是由我親眼目睹這樁天葬過程，總覺得是對自己的一種懲罰——畢竟她在這些年中是我唯一朝夕相處、同甘共苦的妻子，縱使沒有世俗的名分，縱使我們從未在「精神」上有過「統一」的意圖與勉強。

我沉默於這麼一條不見一點林蔭的走道上，妄想著未來的樹蔭將在這裏彼此交叉、相互籠罩，讓「三足金烏」踢出斑剝的金陽，更讓片片金陽穿梭於未來的蔽天濃蔭裏；忽然推土機「隆隆！」地發出了怒吼，將一切未孳生的無數精靈驅趕出了魂竅，更將空氣裏一些不知名的芳香於瞬間就裹捲起塵土飛揚，竟然還有五彩變化。我驚駭得發不出聲音來，因為喉嚨裏只賸下作嘔欲吐的感覺。

我想快速通過，但是腳步卻愈發趨緩，因為我的記憶隨著推土機的肆虐而愈發濃膩了；等到我站立不動，讓灰撲的塵土盡情地落在我的僧袍上時，她的鮮明印象卻突破塵土包圍，呼之欲出。想來這真是一段躲不掉的孽緣罷。我曾以為她是一位激進者，擔負著共產黨交付下來的監督任務，還甘願協助書記脅迫我離廟，卻不料整個想擰了。這不能不說是一樁極大的諷刺。我不知道這裏面的轉輒，但我被指控調戲她、到我被指責犯戒、再到我被驅逐出廟，其實都有著極大的委屈，連最後我落腳於水磨房，也都只能說明我被心中那個說不出來的、不由自主的意識所驅使。

我就這樣枯立著，任由自己困於塵土飛揚，入於幽深記憶裏。我既不願安歇，也不願前進，更不願求援。我只是讓未來三年都不可能看得見的林蔭將我推往更深幽的窮困。就說我是「順緣」罷，或說「御取以弔」也行，但是我其實只是心甘情願地讓窮困潦倒來折磨自己，而從來沒有等待機緣的想法。想來就是這樣了。當我還被那一棟破屋那一片殘壘與那兩爿羊圈包圍時，我以為我這一生肯定要葬送在祖普寺後山的陽光月華之下。貧瘠山區稼穡困難，溫飽只有糌粑，朝出夜歸，終日與大自然對抗，生活條件委實凋零殘陋，但是托護法的護佑，我的健康在粗糠糲食的滋養裏好似不受影響。

我的生活簡單極了。當旭日東昇，第一道曙光把高聳的巖壁染成金紅之時，我的內心總是隨著篤定的「六字大明咒」將浮游的意識概念拋除得一乾二淨；這是我一天中最舒坦的時候，不幸的是，隨著金烏的移轉，我內心世界的中心意旨卻逐漸掙脫咒語的包圍，而巴盼在模糊而抽象的概念裏尋找真實的景觀；然後隨著天空逐漸開朗，最後變得晴空萬里，我也終於因為過度依附感官的虛假而變得混淆曖昧，最後不可自拔地再度迷失於流動的生命之氣了。

不料我為了尋找牛糞，卻住進了她的水磨房。她不止在石頭疊成的水磨房牆壁上貼著牛糞餅，更在低矮的水磨房裏細心地打製酥油茶，在荒涼的自然裏散發出她的細膩。我不能說我就這樣地困於她所做出的飲食，因為我仍舊等待著書記從祖普寺發出解禁令，起碼這是長老們陪著我到後山，給我打氣時所講的：「一切都會有轉機。後山生活不易，我們會隨時捎點飲食過來。你一定要堅持住。」

這到底意謂著甚麼樣的承諾，我其實也不清楚，但我知道長老們說這話時，是很真誠的。既然彼此都有默契，我也不必去煩惱飲食的問題，而且我平時穿着的僧袍也仍舊穿在我身上，那我就心志專一地在後山守著，就當是閉關修行罷。我必須說，後來我雖然有些離經叛道，但我當初在後山開始單獨生活時，我不止心志專一，而且極度虔敬。

那個虔敬是出自我對「噶瑪噶舉」傳承的信念。但是我也必須老實承認，僅有虔敬是不夠的，生活好似有刺而不可踐。我並不是說我抵擋不住酥油茶的誘惑，而只是說，一旦失去了祖普寺的磐據保護，我的心就慌忽了起來，雖然長老們的勸慰多多少少讓我安定了下來，但是我總以為我在後山、卻老是以為祖普寺仍舊可以提供一個磐據保護的基石，其實是非常危險的，因為我很清楚我這個行為是「非所據而據」，不能遍於一切時、一切地，以為「所據」均不改變。

想來也真夠諷刺的。我困於水磨房，卻盼望祖普寺隨時將我召回，所以內心只能惶惑。這一切都不是我能掌控的。我不是自願為水磨房所困，但是水磨房卻把我困住了，而在困住我的同時，我的名聲也受到了屈辱；我也不願老是以祖普寺為磐據保護的基石，但那個從小就以為除了「噶瑪噶舉」甚麼都不是的傳承卻在我的心裏生了根，所以就算我勇於從「非所據而據」走出，我卻讓自己在反躬自省的時候，不能責成自己上進持事，所以拘絞於心，更因既辱且危，因而充斥著凶險。

那麼怎辦？我不能回祖普寺，也不能在水磨房裏安守著自己，卻又被告誡著，無論如何都必須堅守信念。這種進退失據的困惑真是有些說不清楚。我也曾想過，既是如此，那我就先阻擋著罷。但我究竟想阻擋些甚麼？我好像也說不清楚。我只知道，那只能是一種不知阻擋甚麼而阻擋著的防衛，而那個驅動正巧與書記將我趕出祖普寺以求祖普寺的安寧相反，讓我產生一個「御取以弔」的想法，只不過「御取以弔」有一個先決條件，那就是一切的因緣都不可聚，而當一切因緣都不聚合時，石屋之困、祖普寺之召，似乎就往從不濟了，「非所據而據」也不再可恃傷了，到了這個時候，那些反躬自省或責成自己上進持事的砥礪也就無所歸了，而隨著一切因緣的消失，我也就不必在意究竟我應該

處心積慮地去阻擋些甚麼，或去瞭解過去的因緣究竟有多少是因為我不能、不願、不知其之所阻擋而不得不令因緣發生，而這些因緣都將因我不再去阻擋，而不再被自己所執取了。

當然這裏有很深的因緣纏縛，相當不容易說清楚，但這就好像一位新喪的寡婦因為沒有了先夫所帶來的一切因緣，所以她也就脫離了一切因婚姻所帶來的枷鎖或保護，倘若她還不知從「非所據而據」走出，那就只能說，她心甘情願地讓過去的因緣捆縛了。

澤無水（5）

我實在不想用這個難以理解的「御取以弔」來進行我的敘述，但不這麼做，我又不能解釋為何我如此地離經叛道；我只能這麼說，當一切因緣都不聚合時，不止所有的「非所據而據」都不可恃傷了，而且連「御取以弔」的想法都無所依憑，所以所有的「因緣現起」都只是各自獨立的因緣現起，中間並沒有那些使獨立「因緣現起」連結起來的因緣，而令一切因緣都只能是單獨的現起事件。如此一瞭解，我以下要說的，也許就不會被認為是我為自己的行為所做的辯解了。

我這麼開始說罷。不論我們後來纏綿多少次，也不論她的胴體後來在我的視線裏是多麼地無所保留，我的腦海裏永遠記得她在拉薩河邊掀起衣裳的模樣；正是那個羞人答答又帶著嬌嬈的霸氣令我念念不忘，更是那個蓓蕾般的奶頭令我震驚。我既無法不看，也不敢明目張膽地看。這個影像就這樣地深印腦海，始終擺脫不了。

如果我一定要找一個理由來解釋自己不得不順從「因緣現起」的破戒行逕，那一定是這對奶頭令我重新體悟潔白與透明的意義。這個潔白與空行母的聖潔當然是不同的，不過那個細微處的震顫有著念佛、念咒所無法帶給我的纖細牽動；我說不清那是一個甚麼震撼，只能說那麼一個突然閃進眼簾的裸露有著暴起的光芒，明亮又眩惑，卻霸道地將我從修行的乾澀裏解脫了出來。

但是呀，我也不能不說，同樣是這麼一對奶頭，當兩隻禿鷹各自銜著一只而衝飛上天時，我也同樣看見空行母銜著這對經由天葬師的禪定力化成的甜美甘露，將沾滿了世俗氣味的身軀在響徹山谷的強大羽翼振動聲裏，昇華為奉獻給空行母的高尚祭品——她佇停在這個世上所能做的最後善事；只不過，我同樣地也看不清那是一個甚麼震撼，只能說那麼一個劃破天際的裸露帶給我光溜溜的覺受，神清又釋然，卻膽怯地將我從墮落的深淵裏硬生生地拉扯了出來。

啊！這麼一對奶頭的裸露竟然勝似成千上萬的辭彙！裸露。裸露。我在大庭廣眾之下的裸露令我無從遮掩胸前那一條條血紅的指爪印。她在剝除層層捆綁的裹屍布之後的裸露令她抗拒不了天葬師一刀刀的切割。我的裸露帶給了我驅逐出廟的命運。她的裸露卻迫使著她重新投入輪迴的行列。這個牽強的類比倘若有甚麼相異之處，那一定是我現在還活著，她卻已死去。

是啊！我仍舊活在幻境裏，她卻輾轉活在禿鷹的尖喙細啄裏；於是這麼一堆掙扎了一輩子、連一個小小的言語束縛都祛除不了的哲學與宗教概念，卻在禿鷹振翼而飛的當口給解脫了出來。我不禁想起她窄小的產門。一個我投胎到這個世上來第一個要承受的排擠與壓力。沒有壓力，我落不下地；沒有排擠，我離不開母體。它是我生命的出口，卻是我貪淫的入口。我對它的牽縈不忘是我修行不力的障礙底線，它對我的嘲諷卻是「根塵識」結合最具體的顯現。原來，原來，裸露到了產門不加遮掩的時候，一切就無所隱蔽了，只是我的崇高理想與嚴實修為在神奇的赤裸裏竟然抖顫了起來。

說到這裏，我終於瞭解了。人類真正的窮困不是因為無路可走，而是因為找不到適當的辭彙來使自己安然面對所有不能用辭彙來描述的情境，所以在將出未出的辭彙還找不到轉輒的時候，忽然就發覺自己處於「有言不信，尚口乃窮」的尷尬情景，而正是那種連自己都不相信的言語，讓自己覺得多言只會讓人恥笑，而倘若還是只知道用語言來解決問題，那麼就是真的窮困了。

這裏面最令人感到無助的窮困就是面對「死亡」的描述。世人對親人死亡的立即想法是「入土為安」或「塵歸塵，土歸土」。這個處置屍身的想法，隱涵著世人將一個所不願面對「死亡」的現象

隱匿起來的動機；其實，如果我們真實地面對「死亡」現象，原本不應該隱匿的東西就赤裸裸地呈現出來。那時，死亡起源的真相——或我應該說，生命起源的真相——就現形了。不是嗎？剝除了概念與象徵的死亡起源——或生命起源——只不過是一種「表別狀態的存在」，而不在主題的陳述。

「死亡起源」是溯源性的論說，而說到了根源，就只能與「生命起源」引起構設性的對比。這當然不是我寫這篇文字的用意。我只是想說明任何的溯源性論說最後必將論及「思想本體」，不幸的是，「思想本體」不能敘述，尤其不能以任何一個已經失去「形象」意義的文字去陳述，所以用一個「非形象」的文字去描寫死亡，大多只能蘊藉情緒，形成人文思維的不同觀照，甚至使用大量隱喻，或使文字成為一個整體的象徵，闢如纏綿、裸露、胴體、奶頭，都與「死亡」一樣，大多是我在一個特定的時空所感受的頃刻交迫，或更具體地說，這些都是我在感受「孔雀信」的非常事件時所產生的鉅大觸擊，然後引證在噶瑪巴的認證風波裏，就產生了我對「噶瑪噶舉」傳承的激烈與悲觀情緒。

其實說這些真是沒用的。我很想跟一些泰耶噶瑪巴的傳人一樣，對「噶瑪噶舉」的復興與再生也挹注一些穩定的力量，但我真的做不到，我所感受到的來自達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度的力量使得「噶瑪噶舉」的傳承價值被籠罩在「藏傳佛教」的終極意義與流亡政府的「精神統一」下而萎縮貧弱；這一連串的打擊已然難以承受，如今更傳出了傳言，指證說明達賴喇嘛與烏金噶瑪巴將在不久的將來認證夏瑪巴十五世，因為當初恢復夏瑪巴傳承的就是達賴喇嘛，而歷史上認證夏瑪巴的又只能是噶瑪巴，所以當達賴喇嘛要噶瑪巴去認證夏瑪巴時，這一位噶瑪巴當然只能是烏金噶瑪巴，而烏金噶瑪巴所能指認、並放置於夏瑪巴傳承的，就只能使得泰耶噶瑪巴將他的認證私藏了起來，就算將來生生不息，仍將是一幅「澤無水」的困境景觀。這真是一個說不清的歷史糾纏。

面對達賴喇嘛與烏金噶瑪巴所認證出來的夏瑪巴，泰耶噶瑪巴知道，這個時候無論他說甚麼，再也不會有人相信了，不止太錫度陣營一幅「有言不信」的態勢，連一向支持他、守正的夏瑪巴陣營也慌亂了陣腳；他們的理由堂而皇之，很難加以指責，更不能施以罪咎之譴責，而泰耶噶瑪巴很清楚地認知，達賴喇嘛在「藏傳佛教」的政治地位以及烏金噶瑪巴與太錫度在「噶瑪噶舉」的宗教地位，一旦抱成了團，則將是一個鋪天蓋地的遮撓。

不再多加辯解的泰耶噶瑪巴只能堅守節操了。他相信，「困迫」的本身就有亨通之道，所以他只能堅守節操；這當然是因為在困迫的時候，人微言輕，所說的話自然不會有人相信，所以此時應當謹慎言語，若是只會用辯解來解決問題，那將墮入萬劫不復的困迫，與其如此，那還不如歡喜以對，在陽剛之氣受到蒙蔽壓抑的同時，求其通達，而正是這個「困而不失其所亨」的態度，使得泰耶噶瑪巴一直得以在面對危險時，維持君子的形貌。

當然不是所有夏瑪巴的弟子都贊成泰耶噶瑪巴以「困而不失其所亨」的君子形貌來處理夏瑪巴的認證問題，反倒認為泰耶噶瑪巴遲遲不採取行動，有應而不敢往，是懦弱的表現，更是因為恐懼而疑惑，使得一生都黽勉從事於噶瑪巴認證的夏瑪巴，到頭來，反而受困於自己所種下的因果；噶瑪巴很為難，他自知他無法前往搭救，所以不得不遲緩延宕，以待達賴喇嘛與烏金噶瑪巴施加於己的割鼻斷腿的嚴苛刑罰，能夠自困於他們為求速成、而以嚴刑峻罰行事的居心。

泰耶噶瑪巴的想盼很簡單，事緩則圜，只要有充分的耐心，慢慢來，就能取信於人心，若一昧求快，愈下猛藥，則愈無法達到目的，最後反而因此而失人心；這個「欲速則不達」的告誡從上到下改變了整個「噶瑪噶舉」的步調，全體心平氣和起來，而讓人心因緩而喜悅，於是事情就在祈求福祉的同時，自變於其困迫之中，乃至上下至誠，終至窮中有所通達，而有了「各以其所當用」的圓滿。

「各以其所當用」是一個思謀之辭，令「噶瑪噶舉」上下於思動的時候，謀於所行，行動之後則反省再反省，有隙則獲，那麼所有的「困迫」都將通至其之所困，令「困迫」動輒得咎，於低纏處

通於其之所蔓，於高危處通於其之不安，窮則變，變則通，化被動為主動，最後將一舉扭轉達賴喇嘛與烏金噶瑪巴所構設的政治與宗教劣勢，而往未來的「噶瑪噶舉」持續傳承下去。

我剛想著「各以其所當用」的奧祕之時，肆虐的推土機卻停了；推土機的操作員推開了堆滿了泥石的車門，招呼著工兵去看看一旁枯立的我，「喂！你沒事罷？」

「啊？」我有若大夢初醒，脫下僧袍，抖了抖，滿佈僧袍的灰撲塵土就成片掉落了。

「工地危險，你站在這兒，一動也不動。算個啥事呢？」

「喔。沒事。我不過就是想著事，入了神，沒事的。」

「想著事呢？誰沒個事呢？幹嘛不像個世俗人一樣，找個居家的環境去想呢？」

「是呀，是呀，我這就去。」我快速地離開了工地，直到看不見推土機為止。

這果然就是「各以其所當用」的奧祕，我不去制止推土機，推土機卻因我的不制止而停止了。這一晌，因為夏瑪巴傳承的蹇難，以至一籌莫展，到泰耶噶瑪巴以「各以其所當用」解除了夏瑪巴的傳承危機，而令「噶瑪噶舉」在謀於所行的過程裏，經歷了「緩解八象」，既瓦解了太錫度的「善觀其大」，又卸除了「冥升八象」牽動「風地」或「地風」的綿密運作，於是所有因「孔雀信」所帶來的蹇難絕地，倏忽自行拓展了起來，以至於長期以來，置身於險中的弟子開始主動於外，進而「動而免乎險」，也就是說，危險雖然仍舊存在，但因為主動而讓危險消散於無形。

尷尬的是，「冥升八象」雖然繁複，卻始終剋守一個「範圍『四大』之化而不過」的論述，也就是說，一個直截鼓動原始物質或天地萬象的形式始終不離「地、水、火、風」所設定的範圍，卻也因其「不過」，所以讓「地、風」與「風、地」糾纏，而讓「四大」在原始物質與天地萬象轉為人文概念之際，「人文」能夠不脫離原始物質與天地萬象；這個期許，就是「緩解八象」將「冥升八象」從「地、水、火、風」提升出來時，必須以娑婆成澤的眾生為「習坎」的對象，換句話說，「人文」為眾緣和合的顯現，其形聚為「澤」，水滴成「澤」，則為「範圍(眾緣)之化而不過」的論述，也就

是說，一個如如不動的「思想」受了「文字」的非難與蠱惑以後，「緩解八象」就逐漸令「思想」與「文字」彼此論證，或需或訟，或師或比，而匯聚為一個再也分不開的「思想」，謂之「澤」。

以天地萬象的形成來看，雲雷屯而不作，不能成「澤」，雲行於天、天雲違行，都不能成雨，無雨則不能成澤，甚至地中有水、地上有水，也不能汩汩成澤，縱或成澤，澤必乾涸，唯其地氣上升圜氣下降，会易和而成雨，始能有澤，也就是說，原始物質或天地萬象不從「地、水、火、風」脫離出來，不能論述「人文」，苟若論之，都只能是一個「地、水、火、風」匯聚成「澤」以後的論述。要注意呀，這裏說的是天地意義之「会易」，不是南北意義的「陰陽」。

這麼一看，「雷雨作」就是人文之「動」了，只不過這樣的「動」比「風」所撐開來的「天、地」的「動」，多了一個「震」的現象，雖然仍與「風動」之「動」相同，也仍然可以用一個「幾」來涵蓋由內而生的「幾動」，但多了一個「別業」在「眾業」裏的「動」，也說明了原始物質與天地萬象之所以不得止靜，乃因「眾緣和合」之故，也就是說，原始物質或天地萬象原本不是這個面貌，其之所以是這個面貌，乃因「眾緣和合」所感所生，或說「六趣差別、各各不同、自類而居」，是為「噶瑪噶舉」因「眾緣和合」所形成的現況，或一種「依相似分位，差別假立」的現象。

我在工地想著這樣的事，活該讓塵土掩蓋，但我是這麼想的，太錫度因為不願永世屈居第二位「紅寶冠法王」的地位，所以運用「善觀其大」的證悟力，以「孔雀信」將烏金噶瑪巴推向了「藏傳佛教」的頂端，聲東擊西，藉以質疑達賴喇嘛重新恢復夏瑪巴傳承的動機，但在達賴責成烏金噶瑪巴認證十五世夏瑪巴時，太錫度忽然發覺自己仍舊不能從第二位「紅寶冠法王」的地位走出，而後那個「孔雀信」所造成的蹇難，忽然整個就瓦解了，只不過，這裏的化解是在內部自化，所以太錫度也能在「噶瑪噶舉」裏化險為夷，而烏金噶瑪巴則在掌控「藏傳佛教」的流亡政府時，積極去面對「孔雀信」所造成的分裂，並化解訛造文件所帶來的罪刑以得到赦免或原諒，畢竟要重新恢復「噶瑪噶舉」的團結，泰耶噶瑪巴以赦過宥罪來緩解「孔雀信」所帶來的災難，是智者與勇者的表現。

休養進德的泰耶噶瑪巴有一個積極而主動的態度是必須的，但是在夏瑪巴圓寂以後，促成一個與夏瑪巴重新建構的因緣必須由烏金噶瑪巴主動進行；泰耶噶瑪巴不能著急，不止要耐心等待，而且不能有任何作為，但是一旦烏金噶瑪巴釋出善意和解，則必須立即、馬上解決「噶瑪噶舉」因分裂所帶來的傳承問題，毫不遲疑，愈快愈好，愈早愈好。

當然泰耶噶瑪巴處於危難剛解除的時候，得要安養生息，將來才能凡事得宜，只不過上承一個鉅大、不當其位的壓力，形勢上又必須仰賴這個鉅大壓力來解脫危險，因此如何能夠周旋於這個陽剛之壓力，並為其解救，才是泰耶噶瑪巴表現智慧的地方。

這個陽剛的壓力來自達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度三方面。壓力雖然因為各自的盤算而稍有不同，但三者皆大，一動全動，靜則全靜；不動之時，伺機而動，變而解惑，一動，立即互化互引，互正互佐，達賴喇嘛居上，太錫度居下，上有引，下乃見，「精神統一」乃具體實踐，而烏金噶瑪巴居中，以令「藏傳佛教」蔓延於外，使「噶瑪噶舉」實有於內；這個「政教合一」只能說是一個終成之象，始於「達賴、烏金、太錫度」之靜觀祈望，卻為「不和合」之象，所以「不和合」實為創生，而「和合不和合」，其間有幾，動而不動，則是泰耶噶瑪巴於休養生息時所必須仰賴的下手契機，以令「終成」不偏離「創生」而造作。

這麼一說就明白了，因為任何三個沒有秩序、不當其位、各自盤算的糾纏，以其互化互引，以其互正互佐，以其互隱互顯，就蘊生了許多從中謀取利益的僧侶，狡猾而多疑，其所匯聚的同緣共業往往讓人驚歎「政教合一」所構成之奇妙景觀，在「法度」被人整理為一個治理宗教的條律時，思維已自墮入「萬物流出說」，於是「道德目的」反不能論，其勢快捷似矢，猶似放矢，既直截又顯眼，

反而使「政治、宗教」拘絞於其蘊生的邪惡僧侶之中；如果泰耶噶瑪巴能夠秉持中庸之道，處理其中的麻煩人物，則奸詐之風必散，於是夏瑪巴所傳承下來的剛直美德將為「噶瑪噶舉」再度奉持，其中無予無幻，上無牽引，下無拉扯，停佇於其中，動而不動、不可思議功德莊嚴，將綻放精光。

當然邪惡與奸詐的僧侶不會就此全數散去，其中將有一些背負了多年來所累積的財物，又持續乘以「噶瑪噶舉」的傳承，招搖過市，而引來盜賊搶奪。這是「噶瑪噶舉」最不願看到的結果，不過往往是最容易發生的現象，所以上慢下暴，盜思伐之，下乘上器，盜思奪之，將成為「噶瑪噶舉」的未來景觀，因為作「孔雀信」的太錫度已自樹立了一個「負且乘」的不良示範。

「慢藏誨盜」的現象，烏金噶瑪巴束手無策，所以泰耶噶瑪巴勢必承擔起矯正的重責，但因所想矯正的事情都與己不相關，所以不能對症下藥，反而無濟於事，更因泰耶噶瑪巴未當其位，又位居政治權力之外，所以他雖有解救危難的能力，但並非掌權者，而所能解救的又都是支微末節，而不是危險的核心，所以所有的努力都不能落實，甚至有些荒腔走板。

如此看來，所有的「慢藏誨盜」在泰耶噶瑪巴開始矯正的時候就停止了，一直要等到達賴喇嘛與烏金噶瑪巴終於明白「噶瑪噶舉」已遭「孔雀信」捆綁、而太錫度必須屈身引退時，「噶瑪噶舉」才能真正地解脫；只不過，這麼一封破解噶瑪巴認證密碼的「孔雀信」，被太錫度藏之於身，伺機而動，動而不括，再以達賴喇嘛之背書，居高墉之上，以之射隼，出而有獲，不止質疑了達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的欠缺考慮，更令達賴喇嘛一舉推動「精神統一」的解悖，直截介入噶瑪巴的認證以平服「噶瑪噶舉」的叛逆，可說一發即的，無往不利，然而「孔雀信」十一年之藏，雖因太錫度之策動而成器，但這個「動」實為噶瑪巴四大弟子的「眾緣和合」所生，所以應為「噶瑪噶舉」之「震」，其日後「雷雨作」而成「澤」，也只能說是因為傳承重立的夏瑪巴在「噶瑪噶舉」的根基不穩所導致。

我不想重複上次走過的道路，但如何從一個不復記憶的方向往八角街走去，卻也成了一樁不大不小的困擾。路上東一塊、西一塊地四處挖著，說不清這裏的填補、那裏的修繕究竟是否保證了一條較為平緩的道路，但忙碌的工事卻也說明了駐防的工兵從來沒有停止在拉薩的建設，倒是旁邊圍觀的藏民或蹲或坐、或只是袖手、以懷疑的眼光站在那裏，似乎就遭來了工兵高聲的揶揄。

我目睹工兵疲憊的面容，沒能多說甚麼，但從他們身上所散發出來的強烈精力與年輕體魄，我可以感覺他們無限奉獻的意志，雖然我知道他們到雪域工作，都是為了退役以後的工作保證，但縱使如此，我在觀看他們工作的時候，感覺他們將自己洗淨、滌清，以進行神聖國度的祭祀、儀典，應該是多生多劫以前所種下來的承諾與果報。

我看得熱淚盈眶。那種堅忍篤信的覺醒，讓我感知共產黨建設西藏的真誠。這裏面可能有不可饒恕的罪愆，甚至有不能原諒的褻瀆，但當我經歷那個微妙的感覺時，我曾於短暫無意識的一剎那，看見了彼此在多生多劫所曾經交織在一起的情誼。它是一種思想、精神的無私融合，更是一種慈悲、犧牲的喜悅奉獻，而書記的臉龐隱約地就閃進了眼簾。

一想起書記，我的心就微微作痛。書記所代表的共產黨自一九五九年三月達賴喇嘛出走印度之後，的確迅速地鏟除了西藏的農奴制度，徹底地瓦解了農奴制度社會的「政教合一」統治模式；也正因為這樁成功的社會改革，共產黨長久以來即以這些比例上極其微不足道的農奴為宣傳重點，來掩藏他們扼殺宗教自由的事實，更因為北京為了提防「政教合一」的死灰復燃，所以嚴格禁止青少年進入寺廟學習，有計劃地縮減僧侶人數，以及小心翼翼地控制著廟宇的規模、監督著喇嘛的言行。

這個在高壓政治下急速老化、縮小的僧侶集團，隨著漢族移民、商業經濟的持續發展，與老邁的達賴喇嘛在海外的反對勢力的逐漸消失，終於使得世代相傳的拉薩人忘懷了漢人對西藏社會所造成的傷害，更何況篤信佛教的農奴們深切明瞭今生為農奴在輪迴裏消除業障的深遠意義。當然這些道理

在「無神論」的共產黨人的邏輯裏是極為荒謬的，但我卻也不得不承認，人類的認知在「既定事實」的蠱惑下，往往愚昧不堪，但卻也極難突破，這也就難怪參與「辯經」的同修們，不願對這個「無需反對或辯論的既定事實」加以辯論，只以「fait accompli」來佐證藏文的精確涵義。

有好幾次，我在夜深人靜時，想著那些在山下祖普寺的佛堂裏做晚課的同修們，我似乎一下子就看見無數張憨厚誠篤的面龐在眼前閃過。我在星月交輝下急急伸出手，卻眼見他們詭譎地在我眼前消失。我想他們就算不是故意疏遠我，但卻得聽從黨委書記的話；書記已經講得很清楚了，共產黨人要與一切階級敵人所帶來的傳統觀念實行最徹底的決裂。

我永遠無法忘懷我跟書記決裂的一幕。那個看似暴起的狂飆只能訴說躲在背後的不安與躁動，因為書記終於再也遮掩不住那副既驕傲又冷漠的面孔。在那一段醞釀多日的沉寂裏，人人都知道書記那種冷漠是個掩飾，人人也都知道他不這麼做不行，因為倘若他要他的「祖普寺行政管理委員會」去恣意、不帶任何羞怯地操控著長老們以及祖普寺上上下下的一切，那麼喇嘛的尊貴形象一定得要徹底地從他心裏抹去才行，起碼「喇嘛的存在」必須在他的心底不佔任何重要地位，然後他才能夠對喇嘛盡情地施展粗暴舉措。但是我得公平地說，書記有很長一段時間並不粗暴，只是冷漠地擔任著「中國共產黨宗教局」與「委員會」之間的橋樑，嚴峻地執行著他從北京國務院接過來的命令。

只不過，書記那種掌控祖普寺管理權力的果敢與獨裁神情，有著不需與任何人洽商的最後裁決威權，於是弄得祖普寺裏人人噤若寒蟬，敢怒不敢言；書記所無法理解的是，他那一股壓制長老們的傲慢與冷漠其實正是一種粗暴，從正反兩面闡述著他內心的荒亂與徬徨；更加遮掩不住的是，人人都在心中準備好，防範著這樁掙扎不透的思維蠱惑如洪水爆發，因為我們都知道他的面孔愈是冷漠，他的內心也就愈是荒涼，隨之而來的舉措將愈為粗暴。

我想我是這樁離廟事件的罪魁禍首，因為的確是我無意間將書記的冷漠引爆了出來。書記原本不需要由冷漠轉為粗暴，因為我這麼一個成天只知道轉經念咒的小沙彌本來就是一個不存在於他心底

的人物；但是沒想到我這麼一個沒有份量的人居然也能運用雄壯踐踏的語言來反駁他，這就令他覺得他必須捍衛自己的權威，以更加暴起的激烈言詞來壓抑這一股不可壓抑的狂妄挑釁。

現在我雖然明白了這些道理，但對我仍舊絲毫沒有幫助；沒有人告誡我必須節制，有所調節，適可而止，所以在衝突暴起的當時，我只能說，我是全然地無助——不止沒有任何人可以幫我，更因為我是唯一的一個、孤單的一個，所以整個局面是在一個無助的氛圍下，等待事件的發生。

我在昏昏噩噩的無助中，無法察覺自己內心的懼怕，更完全忽略了如何保持一個動態平衡——這原本就是一個難題，因為與書記的互動既不可完全不動，也不能動作太過，其中的拿捏就是所謂的「節制」之道。我的「溢滿」，事後演變為我被驅逐離廟的結局，但是在這個無能察覺自己內心反應的時候，我不僅無法從書記的冷漠表情得到任何補償，我更無法從他的粗暴舉措得到絲毫慰藉，於是我沒有其它法子，只能反抗，只能以怒氣對抗他的冷漠，以冷漠對抗他的粗暴。這個深入骨髓的恨意與瞋念就這麼不費吹灰之力地將我攫取，以至於令我跟著書記跳入同一個思維蠱惑。

是呀！我所犯下的錯誤正是我不因書記的轉變而感覺自己害怕，反而沾沾自喜書記禁不起我的對抗而開始表露他懦弱的一面；我這個「喜悅行險」的處世之道，最後造成了我被冠上「反革命」的稱謂。這個起始完全是因為我相信書記侮辱我，是因為他再也掩飾不了自己的軟弱。當然事後再一次證明，諄諄教誨的長老們白費了心機，因為他們處心積慮、加予在我身上的智慧不足以令我堅持清晰的判斷，而我與生俱來的疑惑習性卻輕而易舉地造成了自己的曲從淺見。

事後檢討起來，我發覺反抗的本身即有著魅力，就如同喜歡打架的人在揮出拳頭的剎那，壓抑不住內心一股想征服對方的強烈驅使力量一般。當然我也明白，在反抗過程裏，反抗令我無法馴服，卻令我的毅力持長，勇氣倍增，完全忘記了「溢滿」的危險，尤其在祖普寺，這種反抗充滿了危險；但是當反抗取得初步優勢時，我能感覺自己滔滔不絕的模樣有著不可一世的氣魄，而當我發覺書記的勢力正一步一步地展現其威不可擋的反擊時，我卻只能像悲劇中人物一般，因絕望而露出淒美又滑稽

的求饒神態。此時我只能馴服了，因為反抗所賴以堅持的毅力早已枯竭、渙散、鬆懈，而我一向以為我不缺乏勇氣的「精神」或「勇氣」，卻早已不見蹤影了。

其實我並不是反抗書記，我反抗的是這麼一個政治狀態——一個強加賦予的政治責任，一個我不瞭解的生存條件，一個並非我選擇的生存狀態——我所無法認知的是，這麼一個政治狀態原本就是我們的同緣共業所晃盪出來的「澤」，如果我不能心甘情願地去迎合這個必須存在的生存狀態，難道我也無法咬緊牙根去承受書記所施展於我身上的這個驅之不去的礪鍊嗎？畢竟我們的抗爭是自身衍生出來的業力，我們又何必在抗爭的過程裏灰心喪志呢？

想來是這樣的了，我與書記之間的矛盾不是各自賴以生存的理論層面有何不同，而是我們之間不存在一種互信的基礎，因此不論是誰開誠佈公，另一方總是質疑對方的企圖，乃至對方受了激怒，才又不得不以沮喪的態度來反抗對方隨之而來的憤怒。當然我在反抗之際，由於腦子過熱，所以始終無法覺察一連串的「反理性」行為不過只是因為自己誤以為可以用理性的「反抗爭」來爭取，但完全忽略了書記跟我周旋，只是為了建立一個最根本而可長可久的準則，以辯論來議一個可依循的德行，更以制度來節制抗爭，如此將彼此的傷害減低到一個最小的地步。

澤上有水（9）

我不記得我為何選擇了那條路。大概就是我看著路邊的工事，一路想著一連串與書記的爭論，然後我就踏上了那條路。我已經記不得那條路了，以後大概也不會再到那裏去，甚至我也說不清究竟我將往何處去。我隱約知道八角街的方向，但又有些不情願遵循自己的清醒；這是因為我在心底深處不願再到大昭寺去，還是我只是任憑內心的投影，不願將自己再度帶進「格魯派」的包圍，甚至拒絕接受「無意識狀態」，因為我深知「無意識」的最微細意識層階就是面臨「死亡的時刻」。

我停步佇觀，這是一棟幾個月前所沒有的閃亮百貨大樓，但是這千絲萬縷的閃爍亮光已吞蝕了濃郁的宗教虔誠。拉薩的生活步調原本很慢、很平靜，與大陸其它地區的日常生活相去甚遠，但藏民一旦投入了「改革開放」的熱忱，那個原本只專注於雪域的情懷，不妥協，甚至不理會物質的誘惑，恍若就在成千上萬的漢人移民社會裏渙散了開來。

我看著街道兩邊一棟連著一棟的白牆黑框連體閣樓，心下悵惘得無以復加；我不能不說這不是因為拉薩的風這幾年比以前更加酷寒，而是因為共產黨的高壓政治讓冷颼颼的感覺將低突的山丘吹拂成了一座座高聳入雲的峻嶺，更讓高遙的蒼穹壓得比以前更低了。

這些低突的山丘中，最有名的就屬林廓所佔據的藥王山。藥王山不高，卻聳立著電視臺的電視發射塔，日夜發散著強烈的電磁波，就如同峨嵋山金頂的發射塔一般，霸道地改變了周遭寺廟所散發出來的場波，驅散了千年來凝聚的祥和之氣，使得原本的靜謐溢動著一股不安。共產黨人當然不信這一套，於是變本加厲地在藥王山腳讓化工廠盡情地散發馬達的轟隆聲，直響得一佛出世、二佛升天，卻也因所做的一切均是為了利他，而不至於從共產黨的「開放政策」中偏離。

拉薩的長街通衢雖然不見荒地沙磧，但卻被摩托車、卡車、拖拉機與騾馬車弄得烏煙瘴氣，連放置在窗臺上的花卉也失去了應有的光澤；花香仍是淡雅，花崗石砌成的藏式樓房也仍舊昂藏光澤，但這幾年來整個拉薩大環境的改變可算是驚人的，處處凸顯著一股模仿內地都市的繁榮，連甜茶館的白牆彩門與藏式樓房的黑窗紅花也逐漸失去了固有的樸實，使得獨特的藏式社會在漢人的經營裏終於擺脫了舊有的特色，而與內地順利地接軌了起來——唯一還算西藏的，可能只賸下街道兩旁白牆黑框的連體閣樓屋頂上、新砍樹枝所支撐起來一面面綴著藍、白、紅、黃、綠的五色經幡，還有色彩對比鮮明的藏式門窗所飄盪出來一面面藍、白、紅相間的「香波（布幔）」罷。

我知道我不應說這些，凡事應適可而止。長老們告誡我很多次了，但我就是不明白，「節制」本身也應當適可而止，不是嗎？這不就是中庸之道？否則節制太過，就變成苦節，苦節就變成吝嗇，

是窮困之道，無法長久，甚至違反「改革開放」讓全民致富的期許。毛病就出在我只能想，不能說，一旦說出來，原本可以適可而止的節制就嚴苛了起來，而原本不必堅持的節制就愈見固執起來。

這就是我覺得我對不起祖普寺同修的地方。執行整風的書記從來都沒有正眼瞧過我們光著背脊的模樣，卻只知道把他的視線放在我們藉以發言的喉頭上；雖然如此，我想他肯定知道我們已經身無寸縷，他只是不屑看我們赤身裸體的模樣。書記的革命理論總是在我們的「唯心意識」動搖時消失，所以他並不想知道我們從「心物聯繫」倒退到「唯物論」觀點的建構是多麼地艱辛，而只是藉此打擊我們多年來所建構的「唯心意識」，不論精緻或粗糙，都是同樣的不堪一擊。

他對「馬克思唯物論」的崇信並不如我們所想的那麼高尚，因為它只提供了他革命鬥爭的理論基礎。我不禁想著，就批判鬥爭的行為而言，當我們的「唯心意識」在「唯物史觀」的檢視下不得不呈現一副光溜溜的裸露模樣時，書記是以甚麼樣的心態接受這麼一個沒有遮掩的裸露？他那個曾經被「唯心意識」困擾的「唯物思想」是否真的能在缺乏「唯心」的纏繞下單獨地存在呢？恐怕不行罷？所以當「唯心意識」驟然赤裸時，他無法正視它，更談不上慢慢去理解它，接觸它，他只能更加猛烈地跳入鬥爭的意識洪流，以殘暴凶狠來遮掩他失去倚杖的慌亂。

是這樣子了。「唯心」在「唯物」失去傍依的同時，就只能成為鬥爭的犧牲品，卻也靜悄悄地將「唯物」一起拖下水。無奈的是，書記奇怪的「唯物」鬥爭理論在他只知鬥爭的意識洪流裏，忘記了當「唯心」被剝除束縛時，「唯物」也是一樣赤裸著；當「唯物」大肆攻擊「唯心」時，批判鬥爭除了鬥爭的行為以外，並無任何的理論基礎，而缺乏了理論基礎，鬥爭於是更加胡言亂語，終於忘了「唯心」與「唯物」彼此的互相追逐，只是為了成就「心物聯繫」的可能。

我們真的都忘了。我們都忘了與生俱來的慈悲本懷。當書記掀起「唯心」的掩護，我能瞭解他的凶殘在「唯物」裏的依據；但當我抗拒時，我卻茫然迷失在「唯心」的慈悲裏。「我真的可以這樣嗎？」我一邊質詢自己的暴力，一邊又奮起反抗鬥爭的殘酷。這個走在思維邊緣的「唯心」舉措，令

我有了比書記更加掙扎的折損，也終於令我的「唯心意識」也唯物化起來，於是從來不懂鬥爭的思緒終於突破了「唯心」的防衛，危危顫顫地循著鬥爭的行逕掉入了抗爭意識的洪流。

抗爭意識？抗爭意識！我也有抗爭意識？不過我的抗爭意識不止泯滅於書記的叫囂裏，更消融在長老們的哀戚眼神裏。書記看都沒看我一眼。他不需要正眼看我，更不需要回頭看我，因為我一旦被激怒，他就是勝利者。但是這真是可惜，因為初綻「唯物觀」的「唯心意識」非常迷人，不止身心交融，理事融合，更由於初見「唯心」精微處的包融力量而有了腆靦，但卻由於「唯心」的被排擠於一隅而引發了不自在，是那種「唯心」的不自在，而讓「唯物觀」頑執了起來。

裸露？裸露！連「唯心意識」都無法附著的裸露可還有對立的念頭嗎？在無從對立的裸露裏，「唯物」的情懷應從何處生起呢？在這個沒有了「唯心」與「唯物」的裸露意識裏，人類追求的自由是否將從概念的建構上重新被賦予嶄新的定義呢？說到底，只有在概念上有了不自由念頭的人，才能生起自由的意識；一個從來不知有不自由的情事、而享有無限自由的人，哪可能有不自由的概念呢？那麼這麼一個徹底的裸露是否將使所有的概念價值受到無情的威脅呢？這麼一個緩慢蠕動的裸露是否能令那些只知革命的人認知「反革命」在心中的根苗呢？

這難道不是大家都不知如何翻譯的 neoteny 嗎？我知道了。原來我是因為忍受不了「裸露」的威脅，才向書記施展憤怒的反抗；想來書記跟我一樣，也因為懼怕「裸露」的赤裸裸揭露，才不得不向我展開陰冷的反擊。我們就這樣不知所以地被「裸露」的恐懼感追逐著，然後在追逐的過程裏，自顧自地擺脫了「裸露」的表徵，卻在繼之而起的層層包裹裏，相互地追逐了起來。

我們追逐著，狂烈地追逐著。我們彼此追逐的殷切令「裸露」好似從來都不存在過，後來我們真的都不知道了，這到底是「裸露」促使我們追逐，還是「追逐」剝光了我們的束縛。那種意識形態的追逐時而僵持，時而黏滯，時而焦灼，時而互動，最後好似「追逐的本身」生起戲耍的蠱惑，進而有了支撐的力道，於是「追逐」除了追逐以外，就甚麼也顧不得了。

「裸露」如是，「追逐」如是，甚至「唯心」如是，「唯物」如是。一切的抗爭或只是戲耍，只要不出家中的門庭，則沒有罪咎。這些「對立」從來都無法消泯，但無妨，只要認知，一旦有危險阻塞，就不要強自前進。「對立」之消泯本來就有時機，現在既然阻塞不通，就應當不出戶庭，深居簡出，知通塞，凡事簡單退守，則能免於罪咎，但是如果門闕之外的危險與己無關，則應乘剛為逆，以免失其時極，當出而不出，反而因節制太過，而不知通塞。

這當真很難。應當節制的時候卻不知節制，盡情揮霍，毫不節制，反而將讓自己置身進退維谷的景況，當真後悔莫及，但也只能獨自感歎了，不過如果在縱情肆欲的頂點時，守本份，安於節制，則反而能夠順承一切不可預測的限制，再然後，甘於節制，則能夠脫離節制的對象，而成為節制他人的主動者，讓他人轉而有求於我，討好於我，所以反而無礙；如此一看，甘於節制是走出「對立」的唯一法門了，倘若不能甘於節制，則難免自怨自艾，而如果還堅持節制，苦苦撐著，則將因「苦節」的艱辛與勉強，使得「節制」過猶不及，反而失去了「節制」的意義。這個道理，我想是長老們多年來勉勵我適可而止以收拾渙散的心志，最堅實的用心了。

我從「對立」的氛圍醒轉過來時，忽然了悟：我抗爭也不對，馴服也不對，因為無論我選擇哪一種方式表達心中的意念，我都走投無路，而掉進書記的遊戲之中，甚至當我自以為是地陳述自己的理念時，我仍然只是一個被書記擺佈的人。此時我再展示害怕的一面已無濟於事了，要道歉或悔過也拉不下臉來，當然要妥協就更沒有商議的籌碼。書記當然無需讓步，從「唯物」觀點上看，向囊中之物示弱是一樁禁不起辯證的「反理智」行為。我終於瞭解了，雖說「一切唯心造」，但「唯心」終究是奈何不了「唯物」的，因為「唯物」對「唯心」的批判，不論「唯心」如何據理論爭，對「唯物」無論如何都是無能為力的。我忽然在此時瞭解了流亡在印度的達賴喇嘛進退兩難的尷尬。

我又重回大昭寺了。人潮依舊。大堂裏那些倉卒整建、翻新、維修的嶄新菩薩塑像與唐卡仍然像歌劇院的舞臺佈景一般，欲蓋彌張地將一個慘絕人寰的政治風暴若隱若現地排演了出來。

我抵達轉經廊道的幾分鐘內，內心一陣止不住的激動。天啊！經過這麼些時日，我又重新回到曾經轉動著我、也被我轉動的瑪尼轉來。轉經廊道邊的廊柱依舊。倚靠著廊柱撥動佛珠的僧侶依舊。瑪尼轉在前進如常的轉經隊伍裏轉動得金光燦然。放置在轉經廊道首尾兩端的大銅爐香火依然，只是濃郁與繚繞的煙火似乎燒得比以前更加熾旺了。當然更重要的是，轉經的人羣依舊，一如往昔地投向內在，專注於手中的經轉，甚至不理會瑪尼轉的存在，只知與轉經的節奏調和，進入彷若夢般的無憂世界，讓夢境的單純明亮自顧自地在瑪尼轉與瑪尼轉的反影之間，將多生多劫一直不停地轉著瑪尼轉的信眾，幻化出一個夢幻的國度，好似舉手投足，瑪尼轉將從流轉中轉出三界，水一般地清澈。

我來來回回地觀看著這個熟悉又陌生的一切，默默地走向靠著廊柱的僧侶。我也不知想證實些甚麼，心下茫然地數起了亙古以來就一直在轉經廊道裏的瑪尼轉支軸。仍是三百零七個瑪尼轉，一個不多，一個不少。這一切都沒變。三百零七個瑪尼轉仍是規矩地轉動著，當然也迴映出六百一十四個信徒的虔誠容顏，而六百一十四個信徒的單一步伐仍是遵循著順時針的軌跡沙沙地挪移著身軀。

是呀！這一切原來都未曾改變。只不過，我心裏很清楚，上一次轉「瑪尼轉」時，我的思維是平面型的，這一次轉「瑪尼轉」，我的感覺卻是立體式的，不止心裏沒有進出轉經廊道的感覺，甚至連「瑪尼轉」的存在都覺得虛假，好似「出入」俱無，旋入渾淪。

我哀歎了一聲。曾是舊識的僧侶擡眼看看我，「來了？這次是一個人？」我不想理他，卻不料因為他這個不經意的問安，卻令我在「瑪尼轉」的轉動之間，瞧見了上次躲在「瑪尼轉」間隙捉弄我的矯捷容顏。我無聲地啜泣起來。僧侶吃驚地看著我。我於是嚎啕大哭起來，任性地渲洩著自己易傷的情懷，好似在無數劫的業緣洪流裏終於找到了我可以傾訴哀怨的夥伴。

我哭訴著。她已死了。然後我就不說話了。別人不會知道的。她帶走的不止是她的生命，更是我的記憶，還有我對書記的仇恨。上次到拉薩，我因為後山的糧食不夠而來覓食，所以心裏有些忿恨不平；這次來拉薩，卻是因為書記決定不再忍受我在後山對祖普寺的覬覦與偷窺。雖然如此，我卻因她的死去，對書記反而沒有了以前的鄙夷；我只是覺得自己的膽怯脆弱與任人擺佈，其實是整個藏式社會的現象，所以不再因自己的不幸而覺得丟臉，反而升起了一種對書記的悲憫。

的確應該這樣看罷。書記對我的嘲諷與揶揄，其實是向世人證明我在這個偉大的西藏歷史裏的實際參與。隨著時光的消逝，一切憎惡都將淡化，一切叛逆也將被反正，一切受到封鎖的悲情終將被釋放出來，向世世代代的輪迴生命證實自己曾經是西藏轉變中的一份子。

地上有水（1）

這個純潔的問安如輕柔的撫摸。我的狂熱回響卻如冰裂的吶喊。我前來大昭寺，一方面固然是因為我被祖普寺書記驅離，無處可安身，另一方面卻是因為眾人皆比附，連烏金噶瑪巴都比附了達賴喇嘛，我心有不安才來比附。我並不願如此，但我已經算是姍姍來遲了，夏瑪巴圓寂了，泰耶噶瑪巴休養進德去了，整個「噶瑪噶舉」變節的變節，倒戈的倒戈，似乎信眾都像商量好的一般，競相爭比誰先誰快，趕在人前，希望能為太錫度所接受，害怕落於人後，不為烏金噶瑪巴所接納。

今天的「藏傳佛教」隨著烏金噶瑪巴親近、比附達賴喇嘛，已呈現一個近年罕見的眾臣親近、輔佐君王之象；當然烏金噶瑪巴沒有忘記「噶瑪噶舉」的傳承，他也知道他對達賴喇嘛的「親比」是一種下對上的關係，也是一種不平等的關係，但仍積極主動，就如同為人臣者輔助、親近君王一般，當仁不讓，不落人後，在此同時，他也注意自己的立場，不因想要奉承上意而背離自己的傳承，當然更不恃才傲物，不屈就於「格魯派」的指使，於是這就成了噶瑪巴對「精神統一」的重要法則。

烏金噶瑪巴向達賴喇嘛靠攏親近，雖居下風，但他向上比附之意，迅速地傳遍「噶瑪噶舉」，使得教內信眾人人都當仁不讓；當然「噶瑪噶舉」信眾很清楚達賴喇嘛的旨意，他的「不再轉世」也使得烏金噶瑪巴為眾人所景仰的廟堂之位「決其可比者」，所以眾之所比，人人都身先士卒，為領御統眾預作準備，整個「噶瑪噶舉」因此呈現著一個欣欣向榮的景象。

我想得意興闌珊，不想加入轉經隊伍，就這麼癡癡呆呆地坐著。僧侶沒話找話地問著：「你是哪個寺廟的？」

「寺廟？」我茫茫地擡頭望著他：「我沒有寺廟……」

「你不是出家人嗎？」他上上下下地打量著我一身襤褸的僧衣。

「嗯！曾經是……不過給趕了出來……」

「喲！這也沒甚麼大不了，現在巴爾廓街上多的是被趕出寺廟的喇嘛。」

「是嗎？」我不知道如何去同情這些與我有著相同命運的同修們，於是只好低下頭來。

「以前是哪個寺廟的？」

我羞赧地說：「祖普寺……」聲音低沉得幾乎只有我一人才能聽見。

「祖普寺？噶瑪噶舉的？」他的聲調高了起來。

我有些意外他這個突然高拔的語音，於是小心翼翼地回應著：「是呀！」

他呵呵地乾笑了一會兒：「新認證的噶瑪巴十七世還好罷？」

「好！哪能不好？在共產黨的羽護之下，噶瑪巴的成長與教育自然循規蹈矩……」

說完了這個，我們忽然就沉默了起來。大家都心照不宣罷。「噶瑪噶舉」今日的分裂明顯就是「格魯派」明日的傾軋。達賴喇嘛「不再轉世」或許也不是一樁單純的宗教事件罷。大家都明白，但又說不得。這個動盪的根源是因為拉薩存在著一股反對漢人的勢力，而西藏人都不理會「五族共榮」的說法，對中國共產黨的入侵，直截了當地認為是強權殖民，而對「文化大革命」的迫害普遍認為是

撼搖藏式社會的凝聚力的方法，以及對「改革開放」政策的看法是剝削與腐蝕人心——這些數不完的指控中，漢人無啻扮演了一個剝削與壓搾藏族的反派角色；反過來說，流亡印度的達賴喇嘛鼓吹和平演進，呼籲所有藏人必須以大局為重，以「政治合作」來換取文化精粹的保留，以不對抗來爭取政治上完全自治的可能，但憑良心說，流亡政府之所以能夠如此寬容大度地鼓吹和平，正因為他們「正在流亡」這件無法更改的事實——只不過，就我們這些深陷鐵蹄蹂躪的藏人來說，我們卻不得不去質疑這種政治訴求對極權建制下的政權來說是無動於衷的。

當然我們最大的困惑是，達賴喇嘛與千千萬萬的西藏人都是出家人，一向都堅定地稟承著佛陀兩千年前「同緣共業」的訓誡，但是我們卻無奈地任由殖民者與被佔領者的「二元對立」在民族主義的心理作祟下清楚地分割著；這種「二元對立」的思維既無法順應共產黨所堅持的西藏「政教分離」狀況，又無法梳理革命幹部充當精神導引的性質。這個現象的矛盾就如同共產黨人無法從四十多年的民族混雜裏，明確將「政教合一」所引為權威統治與精神導引象徵的達賴喇嘛徹底摧毀一般，總是愈強勁推動，對抗也愈強烈，而且使得共產黨人在殖民威權裏喪失了殖民政策所賴以成功的必要條件，因為唯一可以確保四境清平的方法即是使殖民者與被佔領者互相融合，難於分割；然而共產黨人執意「政教分離」以維繫黨的絕對威權，使得一再出現的「民族差異」與「權力重複」深植於藏族民情而導致對殖民者的矛盾心態，然後就使得「權威表現」一再被挑釁與質疑。

這個原本薄弱的互信基礎長年來就如此地動搖混亂，乃至人事佈署脫序循私，換置移位，使得殖民主義者名符其實地變成剝削壓搾的一羣，也使得擁護「雪山獅子旗」的民族主義者與達賴喇嘛的和平演變愈行愈遠。我不知道自己應不應該支持他們，但我總覺得在熱血澎湃的底層裏，偏頗的民族主義使得「二元對立」思維在堅固絕對性的邏輯同時，也認同了共產黨人的殖民手段，在堅持純粹的民族情境的同時，也消解了對抗殖民主義的立場——「血債血還」只能促成自己的矛盾論述，「拳頭對抗」更是自我消解了質疑暴力的「反論述」。

生活在教條的佈置中，我無從選擇強權下的政治形式，甚至連自己的生命歷程都被逐漸變質的宗教氛圍籠罩著。那麼從書記的角度來看，我這麼一個接受了他一手主控的改造條款的僧侶，到底還算不算一個「出家人」呢？如果是的話，那就表示我並沒有完全被動地接收政治權力的制約；但如果不是的話，那麼那一套強行推動的「唯物論」就沒有了推動的條件。

僧侶透露出詭譎的笑容。「怎麼？聽你的口氣，好像你對新認證的大寶法王有意見？」

「我能有甚麼意見？只是這一陣子鬧得可凶了。」我好似陷入一個掙扎不出的漩渦：「寺廟裏分了兩派人，水火不容，有時甚至大打出手……」

「這麼嚴重？」

「可不？也不知中了甚麼邪，這批認同太錫度仁波切所認證的大寶法王的同修們，在黨委書記有意無意的鼓勵下愈來愈耀武揚威，把另一批認同夏瑪仁波切所認證的大寶法王的同修們壓得連喘息的空間都沒有……」我知道我說這些的立場不對，尤其對一位格魯派的僧侶暴露教內的鬥爭，身份更值得商榷，可說完全沒有「親比」的正當性，但因為我認為任何的事只要以誠意去處理，感動人心，最終會有預期之外的驚喜，就算當時的情景並不適合我說這些。

僧侶聽出來我的誠實、誠信，調侃地說：「嘿！鬧雙包呀？」

我持續以自己內在的涵養去親比，但是完全不失自己的立場，「可不？我都不知瑪哈噶拉護法眼睜睜地看著噶瑪噶舉分裂是甚麼意思！」我一邊說著，一邊在心裏叨唸著，比之自內，或不自失，但我其實很恐慌，因為我知道，我知道呀，我已將「瑪哈噶拉」的示現當成一個因緣聚合的虛幻體，只能由意念塑造，但這個意念卻是我令周遭的因緣在我的意念中再現出來的一個形象。

「是呀！真不知有甚麼玄機？」他訕訕地快速轉弄著佛珠，好像想將迴轉不斷的琥珀珠子轉出一個乾坤來。「達賴喇嘛出走印度以後，中國共產黨明文公佈，不承認任何一個一九五九年後出生的轉世喇嘛；不料，改革開放以來，認證的雙包案在每個派系裏倒成了家常便飯。」

嘿，這個和尚雖與我沒有接觸，但肯定跟我的因緣頗深。「說得是！真是好快！自從一九八九年以來，你們格魯派的班禪喇嘛圓寂已有多年了；這一陣，你們都是怎麼去接受共產黨所認證的轉世靈童？」我一說出口，就發覺自己愈來愈工於心計了。這可是一石二鳥的說法，既不能說我認為烏金噶瑪巴親近達賴喇嘛是錯的，也不能說達賴喇嘛以烏金噶瑪巴來取代班禪喇嘛是錯的，而輕描淡寫地將目前尚不當位的烏金噶瑪巴置於達賴喇嘛的實權中心，縱或可能被其他有實權的格魯派人士鄙棄，但起碼我說明了格魯派在這個時候親近烏金噶瑪巴，雖然可能完全弄錯對象，但不亦傷乎！

「怎麼接受？」他突然小心起來，或許是出於一種維護教派的心理罷。「你這是甚麼意思？」

「沒甚麼意思！你們同修們起過爭執嗎？」我是很想將我的謀略說清楚，但這不行，他是格魯派的。我雖然不會被派內的偏執意見所限制，甚至還能有開明的想法，但面對一位教外僧侶，我還是應該以柔居柔，然後以柔乘剛，方可為順。

「怎沒有……」他哀傷了起來：「雖然大多數人相信達賴喇嘛所認證的班禪轉世靈童是真的，但是怎辦呢？掌權的共產黨廢除了他，還逮捕了他的父母；如今，在共產黨的專制政治力量運作下，冒牌者堂而皇之地接管了班禪的寺院，真實者倒成了階下之囚，下落不明。」

「達賴喇嘛怎不設法營救呢？」

「他流亡在印度，怎麼營救？」

「說得是，或許當初達賴喇嘛不應當那麼著急地去認證他……」我不得不說，我這裏其實意有別指，一方面表現了公正無私、光明正大的比附、親近企圖，另一方面我卻用這種顯明的比附來說明達賴喇嘛慣用的畋獵之禮，三面合圍，網開一面，捨逆取順，也就是對著達賴喇嘛而來者捨之迎之，

一律網羅進來，來者不拒，教中之人亦不需警誡，只需配合，但對背對達賴喇嘛而逃去者則圍勦之，這用在達賴喇嘛對「孔雀信」的背書與夏瑪巴傳承的重新認證，可說是極為貼切的。

僧侶辯解著：「那哪成！國務院都搶先對外公佈了……」

「是呀！誰能料得到中國共產黨說了不承認任何一個一九五九年後出生的轉世喇嘛，但是事到臨頭，還是無法放棄以班禪喇嘛來取代達賴喇嘛在人民心中的地位。」我其實想說的是，中國共產黨早就有意以烏金噶瑪巴取代達賴喇嘛，斧底抽薪，令「噶瑪噶舉」重掌西藏的政治權力，只不過這麼一個親比的對象忽然逃出了拉薩，讓中國共產黨想親比卻沒有了一個親比的對象，整個處於一個羣龍無首的狀態，而西藏的官員則因多年的經營毀於一旦，不得不一掃高傲的態度，以陰柔居於外，坐看流亡到印度的烏金噶瑪巴位居九五之上，卻完全沒有對應的策略。

「我想……這一招也是打得達賴喇嘛措手不及，否則他不會不利用改革開放政策，先將班禪的轉世靈童弄到印度再認證。」說得是呀，達賴喇嘛也是因為完全沒有了可以親近、比附的對象，所以不得不以烏金噶瑪巴來取代他。

想來真是令人浩歎呀。達賴出亡之前，班禪由內地返藏，前藏的拉薩居民都說班禪是毛主席的兒子，讓後藏的日喀則人聽了很反感；班禪要見藏民，日喀則人去了很多，拉薩人士大都不去。但是達賴出亡之後，一九八三年班禪來藏，情形就整個改觀了。在共產黨人的運作下，班禪的威信愈來愈高，連我也去湊熱鬧，到大昭寺讓他摩頂，幾里長的隊伍一直排到拉薩北郊的郵電大樓。

班禪那時可神氣了。他坐在大昭寺二進院的高臺上，披著金黃色袈裟，前面獻滿了哈達，鍍了金的寶蓋閃耀在陽光之中。我那時看了很迷惑，馬克思主義的信徒不是只相信勞動創造，不理會信神敬鬼的那一套嗎？那麼怎麼這批共產黨人在旁縮頭縮腦地品頭論足呢？這是一個甚麼樣的緣法呢？我不由自主地相信這一切只不過因為這個不可說的因緣聚合又發揮了作用而已。

「當然現在說這些都太遲了……」

「的確是太遲了……再說，達賴喇嘛也自顧不暇，年紀一天一天地上去，恐怕他圓寂後，也將出現轉世繼位的雙包案。」

我沉吟著：「想來是有這個可能……是不是因為這樣，達賴喇嘛不得不向世人宣稱他將不會再有轉世繼位？」

「是有關連罷！但是或許他只是為了討好中國共產黨，不得不回應馬仲英的喊話……」

我打斷了他的話：「馬仲英是誰？」

僧侶有些不悅了：「這個人你都不知道？」他看我愣愣地搖了搖頭，又再度露出剛剛那副鄙夷的表情：「看來祖普寺的確是偏遠了些，消息真的不靈通罷……哪！馬仲英在拉薩可是大名鼎鼎哩！他不僅是共產黨民委西藏辦事處副主任，聽說還是西藏自治區宗教事務管理局局長……」他歪了個頭質詢我：「你不會連宗教事務管理局也沒聽過罷？」

「聽是聽過，但始終弄不清它存在的目的是甚麼？」

「嘿！這個學問可就大了，宗教局不止制定所有的寺廟規定，更背負著令藏傳佛教統一在政治底下的任務……你一定要弄清楚，這不是『政教合一』的統一，而是『黨指揮教』的統一。」

我適時表達了我對時代的瞭解：「這個我知道，宗教局常來通知，要偏遠的祖普寺也組團參加政治活動。」

「你不知道的可多著呢！譬如說，北京國務院撥款修建寺廟，第一個就得通過拉薩的宗教局，連我們像公社社員一樣地記工分，自己修建寺廟，領了錢買自己的糧食，也是宗教局規定的。所以你說這個局長的權限還能不大嗎？」

「喲！但是這個名銜聽起來好像是個不大不小的官位。」

僧侶不好意思地欠了欠身：「不大不小？嘿！好歹是個局長罷！這個官位可大著呢！」他隨即自我揶揄地說：「不過，如今芝麻大小的共產黨官員隨便撂下一句話，咱們也不得不聽。」

我忽然想起了進駐在祖普寺的書記，於是哀傷地歎了口氣：「唉！說得是！漢人是怎麼說的？人在屋簷下，哪能不低頭？那位馬副主任怎說的？」

「他可是輕描淡寫把話說得直截了當。」僧侶揚了揚眉毛：「他說：『達賴死就死了，不需要再轉世了！』」

「這麼霸道！」我嚇了一跳：「但我可聽說，他們是說達賴沒有決定轉世或不轉世的權利！」

「是嗎？看來達賴喇嘛轉世或不轉世，在共產黨內部並沒有取得共識！不過他們從班禪喇嘛的認證經驗裏學到，共產黨無論如何操縱，轉世靈童的認證都無法得到西藏百姓的認同，反而陷入進退兩難的困境；所以與其再次控制達賴喇嘛轉世繼位的挑選，還不如阻止轉世靈童的選拔。」

「喲！這可不徹底斷了我們的根了？」

「可不正是這個用意嗎？共產黨就是想藉用這種阻止達賴喇嘛轉世的方式來徹底瓦解西藏社會的凝聚力，一勞永逸地解決西藏問題。」

我哀傷了起來。活佛轉世渡人原是「藏傳佛教」獻給人類的一種延續道種的方式。這個方式在有史以來第一位轉世繼位的噶瑪巴身上原本只是樁單純的宗教轉世行為，不料兩百年後創立格魯派的宗喀巴卻藉用了這種轉世繼位方式，替達賴與班禪在格魯派樹立了崇高的宗教地位，藉以解決掌教的繼承問題，卻不料「政教合一」的社會架構使得一樁純宗教的轉世宏願變成了維繫政權的政治舉措，如今更在這批以維護祖國領土完整為己任的共產黨人手裏，成了人人「欲去之而後快」的眼中釘。

地中有水（3）

西藏這麼一個地區，如果做為一個國家來論，顯示了很超然的「藏傳佛教」文明，亙古長存地在冰凍的高原上孕育衍生，雖然我們很貧窮，但是我們確保了人類最後的精神；如今，西藏這麼一個

地區做為一個隸屬於中國的自治區，我們仍舊顯示出很可欽敬的精力與毅力，依照著偉大的社會主義路線在冰凍的高原上開疆闢域。雖然我們逐漸擺脫窮困，但是我們卻也不得不向所有經濟開發的國家看齊，義無反顧地一起拋棄那個曾經孕育我們生命的精神堡壘。

那麼，在人類發展的領域裏，這到底是西藏的幸運，還是人類的不幸？或許兩者都不是，因為人類發展到最後，一切的掩飾必定被剝除得精光，然後在「裸露」的示現下，皮也剝了，肉也割了，於是在身體被大卸八塊的當兒，遍撒各地的肢節只能癡癡地望著無法湊攏的魂識，凝聚在天葬師手起刀揚的咒音裏。我難掩心中的哀痛，於是抖抖顫顫地問著：「你的推測恐怕不怎麼對罷？如此說來，他們既然從班禪喇嘛的認證裏學到些經驗，為何又插手大寶法王十七世的認證？」

「這個不同……太錫度仁波切自己找上了門，共產黨當然樂得撿個現成的便宜……」我明白他的言下之意，他是說太錫度是一個有證悟的上師，不可能貿然行事，而他既然敢找上共產黨，那麼就一定師出以律，雖然膽氣可能不夠強盛，但一定是謀定而後動。

「太錫度仁波切不找他們哪成？祖普寺還由他們控制著呢！」

「說得不錯，但是一個班禪喇嘛的雙包案就夠共產黨頭痛的了；我覺得共產黨只是要趁早操控這麼一個從天上掉下來的便宜，沒有料到日後竟然又演變出來另一個雙包案。」

「說得是！我想太錫度仁波切一定沒跟共產黨講明內部的認證矛盾……」我想我不得不承認，太錫度的謀略，的確用心甚深，他知道一旦達賴喇嘛背書了「孔雀信」，則他將收到整個流亡政府的授命，不僅受到「噶瑪噶舉」之厚愛而身負重任，而且將不斷受到達賴喇嘛的重用。

「太錫度仁波切不至於蠢到給自己找麻煩罷？」

嘿，這個，他就有所不知了。「他當然不會這麼蠢，他連達賴喇嘛那兒也瞞著，所以達賴喇嘛在發佈官方的認證同意書時，一直以為這個認證已經得到全體認證委員的認可，還因此公開宣稱，他是在自己的『定觀』，才證實了這次認證的殊勝呢！」這麼一個宣言，後來因為夏瑪巴函請美國聯邦

調查局以科學方法去檢查「孔雀信」的真偽，而使得達賴喇嘛意興闌珊，當然聯邦調查局的不合作，也使得「格魯派」的核心人物非常惱火，因為這麼一封被科學檢驗出來的訛造文件只能說明達賴喇嘛的「定觀」錯誤，甚至還暴露了達賴喇嘛為了介入十七世噶瑪巴的認證，公開做了偽證。當然夏瑪巴的不妥協弄得整個流亡政府顏面盡失，於是就使得泰耶噶瑪巴成為輿論攻擊的對象了。如果這是一場戰役的話，那麼聯邦調查局的檢查報告就描述了達賴喇嘛陣營大敗、而將屍體滿載運回的慘狀。

「這可真是……」僧侶帶著責備又自豪的口氣說：「這個原本只是『噶瑪噶舉』的自家認證，硬是把『格魯派』也牽扯了進去，弄得大寶法王的認證變成整個『藏傳佛教』的問題……」嘿，這個說法聽起來竟然有責怪「噶瑪噶舉」的意思，但他卻不想想，達賴喇嘛面對太錫度的請示，原本可以暫時退避，以保持「宗教傳承」的超然與獨立；這是「藏傳佛教」多年來的默契，所以雖然無法因之介入「噶瑪噶舉」的內部權力，但至少可以免於失敗後的悔恨。不幸的是，達賴喇嘛將這個認證看成一個提升「精神統一」的契機，於是不再駐守於後，縱使沒有絕對的勝算，也不願失去機會。

我不能不說了。「是呀，本來噶瑪巴的認證不需要達賴喇嘛的認同，但誰教達賴喇嘛是西藏的精神領袖呢？」其實我真正想說的是達賴喇嘛對這麼一封突如其來的「孔雀信」，不是沒有疑問，也不是沒有其它勸勉「噶瑪噶舉」團結的方法，但這個機會千載難逢，所以就算有風險，也值得一試；而正是這麼一個心態，令達賴喇嘛不再只是守靜不動，並一舉逆轉多年來因噶瑪巴批判「精神統一」而長期處於坐以待斃的劣勢。這原本是「噶瑪噶舉」的內部事務，但太錫度拿了「孔雀信」來，要求達賴喇嘛背書，有如田中來了小鳥自行糟蹋農作一樣，此時達賴喇嘛作為流亡政府的最高領袖，理應加以聲討，叱喝「孔雀信」之不宜，才能免於罪咎；但是達賴喇嘛考慮了自己的年歲，急於將「藏傳佛教」在他生前統一起來。我想達賴喇嘛也的確為難，多年來因為噶瑪巴的固執，流亡政府其實相當不穩定，加以年輕的藏族青年一批一批地出來或地位較低的出家人已經不耐煩一籌莫展的和平訴求，所以與其將來於故亡後一敗塗地，還不如現在就鋌而走險。是了，達賴喇嘛不能守靜不動，但聲討亦

有凶險；這麼一個解開噶瑪巴轉世認證的「孔雀信」當真只能給達賴帶來一個「多憂」之局，怎麼做都不對，如若守靜則坐以待斃，但是背書，雖然也有可能一敗塗地，但最多也只能免於罪咎。我雖然不能說得很肯定，但我想這就是達賴喇嘛入定時，所觀到的「認證」景象。

「咱們『格魯派』可真是任重道遠咧……」

我不以為然地說：「說得也是，但是我始終不明白為甚麼達賴喇嘛甚麼都要管，這看來是政治考量，絕不是宗教因素。」我這可是說出了心中沉疴，達賴喇嘛有命，開國寧邦，噶瑪巴身居宗派的領袖，必須遵從，但在慮及「政治」與「宗教」的不能兩全之時，也必須謹防小人藉以亂邦之用心。

「嘿。政治也罷，宗教也罷，反正『格魯派』總是比別的教派要辛苦得多。我們哪能跟『噶瑪噶舉』一樣，那麼地任性，也同樣地不團結呢。」

這句話雖然不中聽，但卻是一句大實話，如今「孔雀信」事件已了，達賴喇嘛也以背書的方式發出了命令告示，現在正是論功行賞、開宗息事的時候了；只不過，就在烏金噶瑪巴比附達賴喇嘛、一步步推動「精神統一」之時，居功厥偉的太錫度固然也施與了獎賞恩惠，卻同時因授與了「紅寶冠法王」之尊位，而危害了夏瑪巴重新建構的傳承，正是一個以「正功」來「亂邦」的困境。

地中有水（4）

我一時沉寂了起來，對他的調侃就聽得有些模模糊糊；這也難怪「格魯派」隔岸觀火了，自古以來，「格魯派」就對大寶法王的繼承頗有微言，歷屆達賴政府也都想在轉世靈童的認證上插手打壓噶瑪巴的威信，達賴十三世更曾公認他的閣員子弟繼位噶瑪巴十六世，卻不料靈童一不小心跌落屋簷摔死，如今出了這麼一個雙包案，只怕他們就更加幸災樂禍了。但是這怪得了別人嗎？「噶瑪噶舉」或許是不團結，但是這個挫折豈不是大家的「共業」所致嗎？

這個認證事件在同修們之間流傳已有一段時日了，因為大家都缺乏消息的證實，所以竊竊私語就令原本融洽的同修們籠罩在一片充滿了疑惑的世界之中。在這一片謠傳裏，被眾人談論最多的就是夏瑪巴與太錫度兩位仁波切。我對兩位仁波切所稟持的「認證邏輯」都是一樣地陌生，除了知道他們承擔十七世大寶法王轉世認證的重責大任以外，並無法弄得清楚誰是誰非。這個對事實真相始終都是迷迷糊糊的心理狀況，其實正是全寺同修們在這些談論裏，經常顯露出來的態度。

不過有一天，當我們都必須在兩者擇一時，我忽然就堅定了起來，因為我在書記對夏瑪仁波切的惡意攻詰裏與受欺凌的夏瑪巴同病相憐起來，於是我就咬定這麼一位勇於對抗惡勢力的仁波切絕對站得住真理。當然我那時的直覺反應難免有些意氣用事，但是日後證實自治區的認證其實並無客觀的標準，所倚賴的不過只是太錫度仁波切無意間發現的一封來處可疑、簽字存偽的噶瑪巴轉世函件，也就是大家都稱為「孔雀信」的解密信函。這本來只是一封待查的文件，與其它的信物擺在一起並不起眼，但十一年來的轉世靈童探尋弄得「噶瑪噶舉」人人都心中焦灼，於是就忘了任何的文件均應嚴謹審慎地辨正真偽；太錫度於是趁著傳承重立的夏瑪巴在教內的威信不足，快馬加鞭地尋求遠在南美洲弘法的達賴喇嘛的公認，更擅自與中共國務院商議以達成接管祖普寺的共識。

我不能不說，太錫度雖然隻手遮天，但他能夠認知「訟必有眾起」的真諦，老成持重地一舉以「孔雀信」解決了爭端，的確也是一位能夠承擔重責的將才。我不想過度贊揚太錫度的果敢，但我想在那一段慘不忍睹的傾軋裏，我已經脫離了受害人的立場，而能夠站在一個高處觀照這一切的掙扎。想到這裏，我就自我解嘲著，「是呀！太錫度仁波切或許認為等了十一年的噶瑪巴轉世認證實在太長了，以為我們是懸在一個不知如何去認證的狀態下，所以只好用一封訛造的解密信函去打破僵局。」

我說這些，絕對沒有「和稀泥」的意思，而是因為太錫度到底多果敢、多邪惡是另一個問題，但依佛教的說法，我們都是「眾生」之一，而太錫度帶給我們痛苦的最大意義就是讓我們發現太錫度也同樣地在苦海中浮沉。太錫度這麼做，其實時時處於危險，但他能夠置身事外去看「噶瑪噶舉」在

整個「藏傳佛教」之位置，居高臨下去看流亡政府在中共政權裏的位置，冤親平等去看夏瑪巴與自己在兩位「紅寶冠法王」之間的傾軋；這麼大的事情，他卻輕描淡寫，更以柔順的態度來應付，縱使他必須剛健、不輕易妥協，他的授命出征卻不是放大自己的痛苦，而是示現一切生命中都有無可避免的痛苦，所以憂心重重，對一切攻詰都逆來順受，予以深切的同情。

談到太錫度的態度，我得再闡述一遍他的傳承。他自承是瑪爾巴的轉世，是「噶瑪噶舉」還未開始傳承之前的證悟者，所以對密勒日巴、岡波巴、噶瑪巴以降的後知後覺者而言，太錫度無論怎麼看，都是先知先覺者，於是他三句話不離印度，不離帝洛巴，因為太錫度的轉世源頭在彌勒菩薩，而依原始經典來看，彌勒菩薩屬於釋迦牟尼佛時代的證悟者，那麼這位古印度聖賢所引薦的「孔雀信」解密訊息能夠為他人所窺視嗎？古印度的佛教中心在靈鷲山，他們說太錫度就坐在這座山上，低頭看西藏的「噶瑪噶舉」信眾，看他們的悲歡離合，看他們的生老病死，而這尊菩薩全心全意地觀看，對「孔雀信」之奧祕或是非，也不再多說一句話，臉上的表情似悲似喜，無怨無怒。

我聽到這個故事的時候，忽然就從靈鷲山的菩薩臉龐聯想到佛陀的臉龐；那時我從圖片上見過佛陀的造像，彷彿就是這個樣子。當然我知道我生不逢時，從未有福氣遇見佛陀，但早年聽聞、最為艱深的「此生故彼生，此起故彼起」那句話，忽然就被太錫度輕巧地驗證了它的真實性，我見如是，我聞如是。想來是這樣了，太錫度的「孔雀」見證，既不為噶瑪巴也不為夏瑪巴，而是為「噶舉」，更是為「噶舉」還未開始傳承之前的生死流轉，在氣勢和節奏上努力配合洶湧澎湃的歷史大河。

說到這裏，一切都清楚了，太錫度的「孔雀信」原本意欲擺脫狹小的「噶瑪噶舉」立場，而與世世代代吐蕃人的生死流轉遙相呼應，所以在迎向這麼一個認證文件上，知其「迎」本為「逆」，這也就難怪太錫度老是讓人覺得憂心忡忡了。他老成持重，以寡統眾，面對多生多劫的業緣，深覺責任重大，但是因為出師有名，所以果敢奮進，從不去想是否有罪咎的問題。想到了這裏，我就悠悠地說了，「我就說嘛。太錫度經常到西藏來，或許只是為了思索『能以眾正』的方法，但因這個『眾正』

超乎『噶瑪噶舉』，不止牽涉到西藏的各宗各派，還干與了西藏在達蘭撒拉的行政權力，非同小可，因此他從信眾與教派裏受到了很多壓力。」

僧侶支支吾吾地說著，「是呀是呀，『能以眾正』不能擺脫全體西藏的羣眾……」

「太錫度也討不了甚麼好，現在共產黨哪有可能聽他的？連他提出來要請烏金噶瑪巴到錫金的隆德寺去舉行坐床大典都不同意，大概是怕一去不回，還談甚麼『知來順往』呢？」

「咱們西藏人不知受了甚麼詛咒，怎麼連個宗教自由都維持不了？」

我不加思索地「嘿！」了一聲，「這不是宗教問題，是政治問題……」

僧侶的思維一下子跳開了去。「就算是政治罷，那也不應該禁止我看一下照片罷？我連那位被關在牢裏的班禪喇嘛的長相都沒見過，你說是不是挺悲慘的。」

我哀傷地歎了一聲。「我還不是一樣，我連夏瑪巴認證的泰耶噶瑪巴都沒見過。」

僧侶自說自話著。「不過，我看共產黨選出來的這位班禪雖然不被大家認同，但是前幾生肯定也是修行人，相貌自有幾分威嚴。」

我順著他的口吻就說了，「是呀！我們在祖普寺的噶瑪巴也一樣；說來也怪，年幼的烏金噶瑪巴不知是不是受了掌管寺廟的書記的氣燄影響，從小就非常勇猛精進。」

談到政治，我們忽然就有一搭沒一搭地各說各話了，然後讓似水的言語衝擊著彼此的戰慄，令「眾正」捲起重重包圍，將我們在雪域的陰影囚禁了起來，好似在自己的原鄉裏，說著異國的情事；如今烏金噶瑪巴也逃離了拉薩，與遠在達蘭撒拉的達賴喇嘛共同推動利益西藏羣眾的策略，只不過，一心想到錫金隆德寺坐床的願望始終不得如願，因為泰耶噶瑪巴正在那兒進德修業……

或許我只能說，這就是「話趕話」的推擠效應，更或許是因為祖普寺書記多年來在我心中造下了不堪負荷的沉疴，所以一旦我聽到任何的政治鬥爭，我立即將之與書記起了連接。僧侶聽著我說著說著就提高了聲音，不禁也拉高了音量說著，「喂。你放輕鬆點。我不是你們的書記，再說了，這裏也不是噶瑪噶舉的祖普寺，而是格魯的大昭寺。」

我有些難為情起來。「說得是，你多擔待一點。」這個適時轉圜，是我從那一段與書記的抗爭中學習來的，或我應該說，是我從書記的嚴苛訓斥中所得到的經驗。該閉嘴時就得閉嘴。雖然如此，我在抗爭的來回激盪裏發現，書記並不像外表那般頑強，他在處於弱勢的頹頑抵抗中經常躲在一旁，悄悄地安置不安的神情；當然這個轉變是非常短暫與細微的，若非處於絕望的裸露中，我可能也無法覺察出來。但是不管怎樣，書記可能領悟到他過去視為理所當然的黨的強大機制，在本質上既非一層不變，也並非穩如泰山罷，於是在他頑強的咆哮聲升高的同時，怯懦的喘息聲也悄悄地傳了過來。我從他掃過那一羣包圍著他的幹部同志們噤若寒蟬的眼神中，感覺到他心中孤獨的蒼涼模樣。

我不禁哀歎，這麼一位不可一世的書記，從來只知道貫徹中國共產黨的意志與需要，從來只能以共產黨為護身符，卻永遠不敢面對自己做為一個人的存在意義；於是當怯懦伴隨咆哮到來時，一切可以用來掩飾的偽裝都被剝除了，書記除了赤裸裸地呈現自己以外，竟然也沒有別的辦法。

這時，兩個偶然交集的「裸露」竟然發覺了無分別，而在一片不可分別的渾沌中，裸露的蒼涼又竟自交織出生命的天然聲韻、節奏與律動。用書記慣用的政治辭彙來解說，「集體意識」指的就是無償的意識形態。這個理想當然是崇高無比的。想到了這裏，我就「嘿！」了一聲說，「咱們的宗教都到了這個地步，我看就不要再分甚麼派別了罷。」

僧侶轉頭、斜乜了我一眼，不再多說。我知道「話趕話」的推擠是「辯經」的慣用技倆，於是趁勢接著說，「這一切不就是馬克思惹的禍嗎？」

「馬克思？好端端地，說他幹嘛？」

「嘿，我也不願說他，但避不開呀，無論如何說，不把馬克思的原始論述拿出來辨正一下，這一切爭辯都沒有辦法終結。」我面對僧侶的狐疑眼神，只好原封不動地把書記的教誨給複誦了一遍。「馬克思，第一個提出『唯物論』的理論家，對社會建構與意識形態間的辨證關係解釋得十分弔詭，但在第二次世界大戰後的民生凋蔽裏卻迅速地被強權者發展為教條主義或現實主義，然後技巧地誘導了千千萬萬追求『烏托邦』的理想主義者拋棄私己的『唯心』論見，而在『唯物論』裏，載浮載沉地掙扎了五十年。在『社會』的標籤指引下，任何的『個人』當然都是微不足道的邊緣意識。」

僧侶不置可否地說著，「是呀，這些我都聽過，但是對我們的修行，可說毫無幫助。」

「我知道呀，我說的不是修行，而是修行背後的條件，是社會條件，不是個人條件。」

僧侶「哀哀呀呀！」地叫了起來。「就算是社會條件罷，咱們的國度難道就是一般的國度嗎？再說了，修行原本就是『唯心』的，怎可以『唯物』的社會條件來衡量、甚至打壓呢？」

我聽著僧侶的叫囂，不禁想著「唯心」與「唯物」兩者原本殊途同歸，不料在探索的過程裏卻是南轅北轍，各自在世俗人眼裏演變成岐義與變異的行徑。「嘿！你看你，你還說我呢。你這可比我還激動。我這麼說罷。我雖然沒能趕上革命思潮的驚天動地年代，但從小在祖普寺，集體生活卻早就引導了我去遵從一個社會階級鬥爭所必需的『集體意識』。這個結果雖然相同，但思想傾向卻是大異其趣，因為我這個由『唯心』為出發點去尋求『緣起性空』所匯集而成的『共業意識』，從根本上就排除了個人的獨特風格或自我執取。」

僧侶安靜了下來。我理了一下思緒，然後將僧侶當作書記，好好地將「唯物」與「唯心」紓發了一番。「當然我以一個『唯心』的修行者身份來評斷『唯物』，非常有可能掉入偏頗的陷阱；然而我以為，『唯物』的致命弱點並非是階級鬥爭，而是以社會史觀所建構起來的道德楷模太過理想化，反而令一直消泯不去的『貪嗔癡』人性有如一條滑溜的冰蛇一般地交互起伏出現，於是『唯物』革命者在壓抑人性的貪婪裏助長了破除舊習的嗔念，在推動階級鬥爭的暴力裏強化了拯救社會的癡念，更

在建立神話偶像的愚癡裏熾旺了加官進爵的貪念——這個在道德規範與民胞物與的迷霧中，就『貪嗔癡』進行『貪嗔癡』的鬥爭，其實與『唯心』修行者並無任何不同；其中唯一的差別是，『唯物』者以征服異己為唯一的鬥爭目的，而『唯心』者則以降服自己的執取為修行對象。」

僧侶點了點頭。「說得是呀。真要類比起來，他們的鬥爭技倆與我們的修行方式，豈不是同樣都只是為了達到不同目的，而使用了類似手段？他們看我們愚癡，我們看他們殘暴；他們從消泯社會階級著眼，我們從融化人類『貪嗔癡』用力；他們為了革命大業的繼成而竭盡全力來樹立社會的道德楷模，我們為了生命羈絆的解脫而潛心修行來破除人類的概念束縛；表面上看，他們理想崇高又積極進取，我們認同宿命又消極遁世，其實骨子裏卻正好相反。」

僧侶愈說愈激動。「換句話說，如果『唯心』修行者期盼『唯物』革命者悉心接受自己的膜拜行為，那麼他首先就得在理論上接受『唯物主義』的鬥爭迫害；當然行為殘暴悖逆人類本性，但歷來在『成就千秋大業』的旗幟下，又有多少人不是為了一定的意向與目標而逐漸凶殘成性呢？又有多少人為求達到目標，不惜採用不可告人的手法來危害他人，乃至血流成河呢？

「再換個角度說，難道『資本主義』不是『唯物』的嗎？或許行為不一，手段不一，但是尋根索源，我發覺『社會主義』雖然有壓抑人性『貪嗔癡』的傾向，但是『資本主義』卻從另一個極端來激發人性的『貪嗔癡』。在優勝劣敗的社會定律裏，『資本主義』終於擺脫了『社會主義』的糾纏，脫穎而出，成為天下大一統的經濟思維典範。但是它所賴以平衡的『唯心』理路卻在西方『二分法』的宗教哲學裏蹣跚猶豫，終於導致民主社會形成另一種形式的『個人崇拜與教條主義』。從深邃層面來看，『二分法』的『唯心』事業正逐步邁向『唯物』的領域，全然崩潰的日子是可以預期的。」

說完了這些，僧侶忽然像洩氣的皮球一般，一動也不動地倚在圓柱邊。大概是說累了罷，但又像是不堪其煩。想來人類的思維發展模式已經逐漸明朗化了，不論是「唯心」或「唯物」，也不論是天下大一統或自成小格局，我們逐漸發現問題的根結不在理論的差別，也不在集體匯聚或私己壓抑，

而在當人類彼此排斥的時候，我們卻忽視了人類所承荷的這些好似不可分割的自我執取其實就在彼此聚成互動的排斥現象的同時，自動形成沒有排斥力的漩渦，一股腦地在「渦動」現象裏起了彼此融合的契機——這正像漩渦裏的中心部份沒有水，暴風眼裏的中心部份沒有風，以及那些不可能具有分數電荷的電子在「渦動」的中心部份沒有電荷一般，一切「迎」與「逆」的力量都入於「空」境。

但是這究竟是怎麼回事？啊！原來當我們匯聚成「集體意識」的洪流時，由於世世代代牽連的業緣糾纏，使得我們一邊不知所以地彼此排斥著，一邊卻又積極地尋找其中沒有排斥力的安穩環境。啊？人類原來是這麼地可憐，在不停地尋求安穩環境的過程裏，逐漸喪失原來探索的目的，卻在那些與自己最具宿緣的冤親債主裏築起了防衛的高牆，又建構了侵佔的緩衝區。於是排斥力產生了，於是沒有排斥力的安穩環境悄悄地消泯了。這才是特殊的人類矛盾現象罷。

其實不論如何，在腦子發熱的革命風潮裏，社會的凝攝力自然會降低；在動盪不安的階級鬥爭裏，理論的堅固性自然會鬆動。這在「唯心」有一個較為平和的作法，那就是以如如不動對抗世間的幻境幻現，以收攝久已施放出去的意念對抗形形色色的概念膨脹，於是在超低溫、高腦力的腦波效應下，業緣的凝攝有了可能，在凝態結晶的業緣裏，無中生有的動能靜止了下來，於是原本「不可分割的整體」終於因為自我排斥力的消散，而渦動成了一個沒有排斥力的「無差別」狀態。這才是融合的契機罷？是呀！長老們日日夜夜在祖普寺解說「水的渦動」力量不就是這麼個意涵嗎？

水在火上（1）

「渦動」裏面沒有「迎、逆」，何其詭異？而一個融合了「逆、迎」排斥力的「渦動」，其實是不動的，於是這麼一來，「地、水、火、風」的「四大」，以「風」為中心所連結起來的「風地」或「動不動」的觀念與以「地」為中心所支撐起來的「地風」或「住不住」的涵義，就不能論說了，

於是「水、火」擅自脫離「四大」，自顧自地將「習坎、嚮明」的思想歷程攪和為一個「動而不動」的「渦動」屬性，時而「習坎」駁斥「嚮明」的虛無縹緲，讓「嚮明」不偏離實務性，時而「嚮明」又翻身而上，令「習坎」不得偏離「嚮明」的導引，然後「習坎、嚮明」逐漸在「渦動」的動而不動裏，將「思想本體」與「文字現象」迴盪出來，而有了掌握「本體與現象」的契機。

我想到了這裏，不禁高呼起來，「是了是了！『渦動』幾動不動，不動而動。」

我與格魯派僧侶的高談闊論招來了圍觀的人羣。忽然人羣裏發出驚訝的叫聲：「我當是誰呀？原來是你？難怪聲音那麼耳熟！」其音直而不倚，棟撓而不避，猶若火起，讓聲音穿井而至。

我聽見高呼小叫，興奮地擡起頭來，卻只見在祖普寺繞經隊伍裏、排在第二十八號的高大身形如一座山似地站在眾人前面：「嘿！沒想到在這兒遇見你。」

我一站起，迎面卻見同是一個繞經隊伍的第三十號，一邊擠出人羣，一邊吁出了喘息聲：「我說是嘛！有誰這麼大膽，敢在公共場合裏批評黨委書記？原來是你這個只知衝撞的第二十九號。」

「嘻！好說！好說！」我興奮地問：「你們一起來這兒轉經嗎？」

「可不？」第三十號說著：「沒想到一進轉經廊道，就聽見有人批判書記，你可真是大膽！」

「嘿！嘿！」我乾笑著：「我哪敢批判？只是在同修面前訴訴苦罷了！」

仍在一旁坐著的僧侶嘿嘿地取笑著：「有感而發罷！倒是有點得意忘形了……」

我不好意思地問：「你們常來轉經嗎？」

第二十八號幽悶地說：「沒時間囉！現在為了生計，我們得投下大量精力與時間以維持我們在這一段時間內所孜孜矻矻奮鬥出來的狹小空間。」他的高大身形似乎不能過其分理以拯難，所以訴說著衰難，就使得第二十八號一向都棟撓而不避的處世態度本末俱弱起來。

第三十號好似也放棄了志向，接口說道：「說得是呀！要我們全身投入修行的行列，做些無償的舉措，只怕是愈來愈困難了。」

我不禁感慨：「是呀！量力而為罷！你們還好，像我想掙扎出來，卻連個方向也找不著。」

第二十八號又幽悶地說：「唉！我也不知道該憐憫你，還是恭賀你；你的掙扎不出象徵著一個未死的希望，我們的輾轉突進倒像是對塵世宣告一個已死的掙扎，更何況我們這樣以一個業餘的心態來進行生生世世的志業，就好像我們以有限的知識來探尋無限的般若一樣，終究還是不成的。」他才一說完，又自我糾正，「不對不對，『般若』沒有『有限、無限』的概念。」

第三十號又接口說道：「是呀！我們以這麼一個有限的軀體來追逐無限的生命，還不就像是在一個既執著又具象的時空理則裏感受沒有時空的『緣起空性』一樣，終究還是白忙一場。」

「唉！你們不瞭解，我終於還是犯了戒，還明目張膽地有了女人。」

第二十八號展現著剛過而中的氣魄，「你別迂腐啦！事有從權嘛！」

第三十號慎其所履，錯然避咎，「是啊！你就不要太自責了。」

「但是我總認為自己的不能堅持有愧於長老們的教誨。」

第二十八號不忘其一慣的犀利：「你就甭擺在心上罷！連十五世噶瑪巴也還俗，娶妻生子，還認出他的兒子就是夏瑪仁波切的轉世呢！」

第三十號不願示弱，「是呀！他還因此而確定另一個兒子正是蔣貢康楚仁波切的轉世呢！」

「唉！每想起這些，我就覺得無臉回去見長老們。」

那股急欲重溫昔日在祖普寺繞佛的渴望讓我們仨人同時站起，不由分說地往正在行進的瑪尼轉隊伍裏擠著；維持秩序的僧侶在一旁看了，就齜牙咧嘴怒罵著：「喂！怎麼搞的？你們『噶瑪噶舉』的弟子老是弄不清楚先來後到的次序！」

第二十八號一聽，眉毛一豎，首先發難了：「我們弄不清楚先來後到的次序？」他人形高大，論理說法時自有一番威嚴。「你們『格魯派』雖然自清朝以來掌握西藏政權，但倘若不是歷代閣員對『噶瑪噶舉』的排擠，你們又如何能夠達到今天這個固若金湯的政治與宗教局面？」

第三十號推搡著我，讓我不得不前進一步：「是呀！談甚麼先來後到？噶瑪巴在吐蕃首開轉世先例，兩百年後，宗喀巴才創立『格魯派』；沒想到傳了幾世，宗喀巴的再傳弟子達賴十三世竟然對第十六世的噶瑪巴認證也百般阻擾與刁難。這豈不是不知先來後到的次序嗎？」

第二十八號鼻子哼了一聲：「阻擾一下又算甚麼？連諾那上師也曾被他們囚入土牢、下毒迫害呀！」他牽引了「噶瑪噶舉」的傳承巨輪，卻以後述前，讓後至的宗教傾軋令前引的傳承轉軸卡住，使得「噶舉」無法在歷史的滾動下順利前進，「噶舉」乃因行動不便，而謹慎小心，不輕舉妄動。

我驟然聽到這些前所未聞的訊息，兩耳嗡嗡地鼓鳴起來：「我們雖然派別不同，但怎麼說都是佛陀一脈相傳，應當不分彼此罷？」其實我真正想說的是「歷史」是一個生命概念，不是時間概念，所以也沒有必要在「時間」上相互追逐，就算可以在「時間」上追回已受扭曲的歷史，「生命」卻因已藏於歷史之蓬蓋，而讓「時間」直截受其「生命」的影響，所以就不再能夠將之瞭解為一個「沒有這個生命」影響的歷史了，因為「生命」一旦失去「時間」的遮蔽物，原本就離不開「時間」意義的「生命的成長」其實就不能出行了，而在這個情況下，「歷史」還能是我們所知道的歷史嗎？

困難的是，這個「歷史是一個生命概念」，甚難解說，所以我還沒想到一個方法來讓第二十八號明白，卻已經聽到第二十八號嘟噥著：「怎麼不是？達賴的封號還是蒙古酋長御賜的呢！」

第三十號附和著：「是呀！沒有蒙古人的支撐，達賴也不會建立起他的政權，更不會將噶舉派整個驅逐到青海。」

第二十八號幽幽地說：「誰說不是呢？噶舉、寧瑪、薩迦與格魯四派，雖然因修行方法不同而有派別，但畢竟仍都以釋迦牟尼佛為師。」

我不解地問：「那怎麼還互相傾軋呢？」我問這句話當然有我的用意，「藏傳佛教」四派其實誰也不應說誰，而是當印度婆羅門教將佛教驅趕出印度以後，「言必稱印度」的四大派系忽然沒有了依靠，所以四處尋找政治上的支撐；隔著喜瑪拉雅山的印度既然不再能夠支撐內部的政權，那麼只好

往內陸而去，而內陸除了中土，就是蒙古，所以後來的宗教演變其實都與中土、蒙古脫離不了關係。十世夏瑪巴就是在這個歷史環節，想方設法去破除中土、蒙古的政治勢力對西藏的影響，而到尼泊爾尋求幫助，但尼泊爾不敵清廷，所以達賴夥同清廷，在尼泊爾戰敗以後，一舉截斬了夏瑪巴的傳承。

這樣的傾軋當真沉重。反複克之，反複用之。有的派系馴服了北方異族，雖然險阻在前，使得財匱力困，團派疲憊，但一旦攻下，則能專心於內務，不再輕易往外征伐；只不過，旅派於外的上師相當勞苦疲憊，在傳法渡眾之餘，時時都得準備好填補的必須，以防一些因為宗教不足而導致的政治顛覆，所以終日都以細密之思維防範鄙視的窺探，戒慎恐懼，縱使上峯賜予了錦衣，但仍衣其蔽衣，縱始因受隆寵而得到了大多數人的尊重，但仍然止不住敵方偷襲，戒而有患。

第三十號「嘿！」了一聲：「熱衷權力的人是不會放過任何一個機會的，所以往往就在清純的宗教事務裏滿足個人的政治權力欲望。」

我不想在這兒批評同為夏瑪巴弟子的第三十號，但他的說法觸動了一些導致我被驅逐出祖普寺的敏感議題，因為這樣的說法不止可以用來說明「格魯派」與「噶瑪噶舉」之間的派系傾軋，更可以用來說明「噶瑪噶舉」內部因為十七世噶瑪巴的認證而出現的傾軋，而太錫度以「孔雀信」定江山，再以達賴喇嘛的背書來促動整個「噶瑪噶舉」在政治上的提升，果真只是為了「滿足個人的政治權力欲望」嗎？從太錫度的「善觀其大」、到「剛過而中」，雖口戾不正，但剖其肉之覈，卻範圍「噶瑪噶舉」之化而不過，又怎能不說「噶瑪噶舉」實受其福呢？

面對太錫度的果敢，重新在「噶瑪噶舉」建立威信的夏瑪巴不能苟同，因為這裏牽涉的不止是噶瑪巴的傳承，更是夏瑪巴好不容易才剛被達賴喇嘛恢復的傳承；達賴喇嘛的立場最為討巧，既背書了「孔雀信」，直截介入噶瑪巴的認證，更重新質疑今世一手恢復的夏瑪巴認證，所以也介入了夏瑪巴的認證，兩者都舉重若輕，既不大肆彰揚，也因只是應承因緣而符合時宜，可說左右逢源，用一個最簡單而符合宗教因緣的方式進行了政治的整合，顯得既實惠，又能真正得到神明的賜福。當然如此

一來，噶瑪巴終身奉行的「宗教獨立」也在「精神統一」既簡約又隆重的教條下，誠心誠意地從儉以恤民，除了謹守簡約之道以外，凡事只能掌握分寸，以防涉險而遭滅頂，可說充滿了危險而艱辛。

水在火上（2）

隊伍在格魯派僧侶的指揮下，如潮水般地往後挪移著。他做這事，想來經驗老道，所以瑪尼轉輕巧地在轉經廊道形成一個守成之道，而轉經廊道則如實地讓瑪尼轉保持著最佳狀態。第二十八號看了，又幽悶地說：「真沒勁！沒由來地跟格魯派弟子爭論起來，倒成了眾人眼裏的笑話。」

我們才剛繞了兩圈，在我身後的第三十號就首先感受到了臨離廟前的爭執氣氛，於是推搡著我的背脊，向我前面的第二十八號叫喚著：「這還不都該怪你嗎？你就非得堅持太錫度對烏金噶瑪巴的認證不可嗎？現在弄得我們仨人在格魯派的寺廟接受恥辱。」

第二十八號聽了，卻以一種嘲諷似火、安慰似水的聲調說著：「現在還說這些做甚麼？如今的『噶瑪噶舉』，萬事俱備，條件已成、水火相濟而調和。」

第三十號哀傷的聲音一直在空氣裏瀰漫著：「調和？夏瑪巴都已走了……」他的輕聲細語柔和得軟弱無力，但卻字字清晰地壓過了轂轆的轉動，充塞著整個轉經廊道。

說完了這個，第三十號沉寂了許久。他並不是怯於言辭，卻只是明智地將嘴巴閉起來，以至於連沙沙的步伐都憐憫他的沉寂，慢慢地有些慌亂地等待他的回答。果然，第二十八號忍不住了，幾次轉過頭來催促，我也給推搡得不得不跟著起鬨。

第三十號腆靦地低下了頭，卻將目光射向金光燦爛的瑪尼轉：「現在看，烏金噶瑪巴的情況還不錯，利於守正。只不過，太錫度支撐到最後，還是會亂。」

前面的第二十八號叫了起來：「亂？亂甚麼？只要你們的泰耶噶瑪巴不造亂就行。」

「這可真是為難呀！選擇了駐錫於隆德寺的泰耶噶瑪巴，我就必須背棄伴隨著達賴喇嘛的烏金噶瑪巴；選擇了圓寂的夏瑪巴，我卻也必須背棄共產黨支持的太錫度仁波切。這中間竟然就沒有絲毫妥協的地方……」我說到這裏，就委屈地嗚嗚哭了起來。

聽了我的哭聲，同是夏瑪巴弟子的第三十號推搡著我的背脊：「你不是有你獨特的方法來驗證嗎？書記的政治壓力不是正可用來說明太錫度的虛假嗎？」

我眼睛有些霧茫茫地說：「我是有我的方法，但是我現在也迷糊了……達賴喇嘛也曾經給夏瑪巴壓力，我難道也說他是虛假的嗎？」

支持太錫度的第二十八號回轉過頭，夾著我，對第三十號吼著：「喂！你不要再起鬨了行嗎？連一向推動『精神統一』的達賴喇嘛都不願面晤夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴，你怎會還有疑問？」

我忽然靈光一閃，或許倆位噶瑪巴的同時存在只是為了說明「此生故彼生」的真諦，以兩者都當位、相應的原理，來說明一個完美的存在：「這，這……兩位噶瑪巴會不會都是真的、嫡傳的呢？大寶法王會不會就是應該有兩位呢？」

瑪尼轉繼續轉著。一時大家啞口無語。我好似受了鼓舞：「夏瑪巴反對太錫度，可能只是因為他如果不反對，則無法顯出真實來；正因為他反對，大家才不至於全神貫注於一位法王身上。」

兩人幾乎同時夾攻：「你這是甚麼理論？」隊伍頓時騷亂起來。

「喂！你們聽著！」我焦急辯解著：「第二世噶瑪巴在第十三世紀曾預言：『噶瑪巴於未來世將化一身為二身相，顯無邊法身之體同用別；此二化身，二而不二，不二而二，同證極果。』」

第三十號按捺不住：「喂！你倒是將這一句背得挺熟的！可惜的是，你弄不清楚第二世噶瑪巴所預言的是，未來將有紅寶冠大菩薩來度眾生，所以才有第三世噶瑪巴製定紅寶冠授予夏瑪巴第一世的事情，然後才有夏瑪巴轉世繼位的傳承；第三世大寶法王更是明確地說：『未來的噶瑪巴將顯現成兩種化身，雖然是同一個心以及同一種覺證，但是將以兩種不同形式化現。』」他焦急地在後面推搡

著我的後背，甚至驅前與我併排了起來，繼續說著：「我這可不是亂說的，在十九世紀時，第十二世夏瑪巴也曾留下偈句：『大寶法王與紅寶冠夏瑪巴，二而不二，不二而二；時為父子，時為兄弟。』這些都證實了當初噶瑪巴的預言乃是特別針對夏瑪巴說的。」

第二十八號再也忍不住了：「你真是胡謅一通。十三世紀的二世噶瑪巴從未指名化身為何人，至於第十二世夏瑪巴所說的話就更當不得真，因為他本人的傳承合法性就受到挑戰……」

我好不容易插上了嘴：「這怎麼說？」

「這就說來話長了……」第三十號從身邊傳過來了聲音，同時第二十八號放緩了腳步，以至於我們仨人幾乎黏著在一起，機械地跨出步伐，好似世世代代的亦步亦趨終於落實了。「一切混亂根結似乎都源自於西元一七三二年。」他舉著步伐卻沉思著，卻定下了仨人踢出步伐、轉出乾坤的步調。「這一年，當十二世噶瑪巴與八世夏瑪巴連袂偕往中國宏法時，在途中於前後兩天相繼示寂。」

第二十八號立定了腳根，似乎有意說明轉世活佛以柔居中，終究不敵政治的剛中當位又乘柔，以至於兩位法王雖然當位又承剛，卻也只能思患而豫防之。「或許中國終於召示，西藏原本就是中國不可分割的領土，而事實上，從這個時候開始，西藏或藩屬或自治，就再也脫離不了中國了。看來，兩位法王早有預知，所以臨行前，就將認證事宜交代了太錫度仁波切，而這一切，果然也就如所預想的一樣，如是呈現。」說完，他立即快步追上已經超前的我們。

這樣的說法頗令我震驚。我不及細問，卻發覺此時的「瑪尼轉」轉動得規規矩矩，而大家都很專注，似乎都想對祖普寺的一段時光致敬，於是轉經廊道裏飄盪著彼此對往昔的懷念。我不禁想著，「二而不二、不二而二」的說法真是太完美了，不止夏瑪巴與泰耶噶瑪巴「二而不二、不二而二」，甚至因為歷來的大寶法王都說噶瑪巴的轉世，每次只能有一位，所以在當代同時存在的烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴也是「二而不二、不二而二」，如此一來，夏瑪巴與烏金噶瑪巴就只能「二而不二、不二而二」了，而同為紅金剛寶冠法王的夏瑪巴與太錫度就更是「二而不二、不二而二」了。

在「二而不二、不二而二」的效應下，泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度，四人交互認證，「二而不二、不二而二」，融合得極為完美，但這一切都過於完美了，因為這意謂著未來只能走下坡，而再也不可能出現走上坡的因緣，所以泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度等四人都很著急，為了避免或減緩「噶瑪噶舉」在未來世走下坡，只能提前做防患於未然之準備，於是硬生生地以自身的不團結為犧牲，將「噶瑪噶舉」一分為二，希望彼此以「二而不二、不二而二」的期盼，有朝一日，能將「噶瑪噶舉」再度團結起來。

這麼一看，「水火相濟而調和」就有些說不清究竟是「水在火上」或「火在水上」了；換句話說，「二而不二、不二而二」彼此相互顛倒，而泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度等四人，彼此所處的位置也都相反，一以「進德修業」來確保「噶瑪噶舉」的傳承，一以「善觀其大」來促成「藏傳佛教」的團結，而無論怎麼看，達賴喇嘛都繞不過去，或正是因為達賴喇嘛宣佈了他的傳承將在此世終結，而有了「十世夏瑪巴的終結傳承」的效應，只不過，十世夏瑪巴以後的傳承斷了三代，如今在達賴喇嘛的一手操控下，又開始銜以第十四世，持續往未來世傳承下去。

夏瑪巴這個斷而不斷的傳承似乎也是一個「二而不二、不二而二」的效應，但是未來世的達賴是否也將出現這麼一個「二而不二、不二而二」效應呢？這個殊難預料，但「二而不二、不二而二」的力道極大，既說明了「萬物不可窮盡」，也印證了佛法的始卒若環，無始無終，或「終成即創生、創生即終成」的道理，畢竟世上沒有實質的結束，而任何的結束總是另一循環的開始。

我想得癡了，連廊柱邊換了一個年老的僧侶，我都沒注意。只不過，那個傴僂的模樣讓我想起了祖普寺的長老們。然後從長老們，我不知怎麼，又想起了那位一路跟著我的老叟。他不知逛到哪兒去了。或許老叟不讓我跟著他太近，所以故意繞遠路，轉到一個沒有人注意的地方去了罷。

老邁的僧侶移步有些困難，但卻指揮若定，支使著圍觀的信眾向後挪移，要他們不要離轉經的隊伍太近。思患而豫防之罷。「嗡嗡！嗡！嗡！」的咒音在大家調整秩序的當兒並未曾中歇，而僧侶

四處走動著，就讓整個轉經廊道呈現了一個「內離明、外坎險」的景況；只不過，年邁的僧侶並不因秩序井然就有恃無恐，而總是防範著甚麼地、預見隊伍的潰散，所以提前有了思慮與準備。

僧侶滿臉盡是滿意的微笑。他似乎對「物極必反」的道理，了然於心，明白天地之間，所有的事情一旦條件到位，完美到一個無以復加的情景，那麼緊接著，情況必定逐漸走下坡，而走到極點，一切的「既濟」又都成了「未濟」，而「未濟」一旦現前，事情就開始亂了。

火在水上（3）

瑪尼轉持續轉動著。年老的僧侶半蹲半坐往廊註靠了上去。轉經廊道兩端的銅爐裏，松柏燒起了輕煙，而瑪尼轉轉出來的金光流動，從塵煙的輕拂之下穿過，竟自潤生，使得轉經廊道蘊生了水火相交之象，屈交信從，明迎暗逆，明交成「既濟」，逆從成「未濟」，又逕成「渦動」。

我向前行進著，目光卻向後盯著僧侶的動作。詭異的「渦動」裏沒有「既濟、未濟」，而一個融合了「既濟、未劑」的人文現象，憧憧往來，朋從爾思，也逐漸於後世發展時呈現了不動的焦灼，但人文現象同樣詭譎，因為「思想」不經由「文字」表述，終究不能為「思想」，而經由了一個屈信相感的「文字」表述以後，以「人」為中心的人文發展卻不再滿足於「虛而不屈」的思想，所以只能以「文字」窺視「思想」之動，但隨即受駭於「思想」的止其所止；只不過，這個時候，人文已動，並以其動，先探「思想之需」，卻又受困於「思想之窒」，而轉以「文字」為師，然後就在「文字」裏較勁，動而成「思想」，於是「思想」只能交糅「文字」，自說自話，以成就「思想」；這個時候的思想歷程已自攪和為一個「動而不動」的「渦動」屬性，時而「文字」駁斥「思想」的虛無縹緲，讓「思想」順應人文，時而「思想」又翻身而上，令「文字」以「思想」的儉德闢難為依歸，再然後一個歷經「既濟、未濟」渦動的人文發展，再也無能探索「思想本體」，而只能以「思想」嚮其明，

卻因「嚮明」也受人文發展的影響，逐漸以「嚮明」為本體，應乎「思想」而時行。到了這個時候，「文字承載思想，思想操控文字」的相互緣起，就只能是人類以「文字」來表達「思想」的最後途徑了，卻也因此成就了諸多文字創作、議論等等華麗的鋪陳，令「思想」墮入一個萎靡的精神境界。

我想到這裏，感覺好極了，似乎當下運作的「思想」因為有了虧盈而益謙，而描述「思想」的「文字」卻自變盈而流謙，只不過「文字」轉述下的「思想」卻害盈而福謙了起來，而使得「思想」在「文字」的惡盈下只能好謙以綻光了，於是「思想」與「文字」互濟而卑，卑而不逾，謙恭成禮，而令自己在「思想」的內部裏呈現著「眾緣和合」的景象。

身後的第三十號見我頻頻回轉過頭，就問道：「喂！你老是回頭看甚麼呢？你有祖普寺長老們的消息嗎？」我趕緊回轉過頭，好似難為情被人發現了我對祖普寺的眷戀。

「沒有，沒有。」我的眼睛乾澀了起來。或許松柏吹起的塵煙太過濃密罷。那一剎那間，西元一七三二年好似凝固了起來，而我們仨人瞠目的模樣卻輕巧地滑出了時間的羈絆，將過去的景觀起了瞬間的連結，而中間的二百六十年從時間的持續中抽離，好似從來都不存在。是呀！當這麼一個輾轉互相認證、互相扶持的「二而不二、不二而二」的化身於瞬間同時俱滅時，一向都置身於外的太錫度卻臨危授命，即時擔當起噶瑪巴與夏瑪巴倆人的轉世認證與「噶瑪噶舉」的攝政重責。

這是多麼了不起的胸襟呀，想到了這裏，我又回轉過頭，跟三十號說著，「或許『二而不二、不二而二』真是至理名言，從西元一七三二年開始，太錫度其實掌握了夏瑪巴的認證……」

這麼一個信口直言脫口而出，連我自己都嚇一跳，不料第三十號卻沒有異議。這倒是個意外。「這原本不要緊，但你應該知道，噶瑪巴的轉世歷代都是由夏瑪、太錫度、嘉察等三位仁波切代勞，所以夏瑪巴跟著噶瑪巴去世，並不會給噶瑪巴的認證帶來困擾；但是夏瑪巴就不同了，他可是一向都倚賴噶瑪巴的認證，所以噶瑪巴的驟亡就令夏瑪巴經歷了兩百二十年的苦難。」

我驚呼著。「喲！兩百二十年？這麼長？」

「是呀……」第三十號吸了口長氣。

不待第三十號緩過神來，第二十八號卻高聲地吼道：「胡說！夏瑪巴的苦難是因為達賴第五世的迫害……」不等說完，第二十八號又轉圜地說：「當然我也知道，這也不能完全指責達賴喇嘛，他那時還沒轉世，所以只能說是他的攝政大臣趁著蒙古酋長固始汗還未退兵之際，藉機擴張勢力……」

第三十號黯然神傷。「唉！說得是，但這也真是湊巧，自從第一次委任太錫度認證轉世以後，傳承了將近五百年的夏瑪巴就開始了多災多難的繼位旅程。」

我似乎聽出了玄機。「喂！說慢一點，這個有關連嗎？」

第三十號近乎哀愍地說著，「怎麼沒有？首先，太錫度仁波切所認證的第九世夏瑪巴於八歲時就夭折了……」我明白了。第三十號是說，太錫度未謹慎審察情勢，不自量力而貿然行事，不但無助於夏瑪巴之認證，反而讓所認證出來的夏瑪巴遭受極大的傷害。

第二十八號不以為然了，「這是眾生福薄，似乎不應該怪到太錫度身上罷？」

第三十號似乎願意妥協，卻又不甘心地說著，「或許罷！原來事情也可以穩固下來，不料緊跟著第九世的夭折，太錫度經由第十三世噶瑪巴的認可後，認證了班禪喇嘛的弟兄為第十世夏瑪巴，卻掀起了軒然大波。」我想第三十號這一切的爭辯原本只是為了將之引入第十世夏瑪巴被達賴喇嘛終止傳承的慘劇罷。果然他輕描淡寫地將達賴與班禪的矛盾披露了出來，藉以說明「格魯派」的兩大宗教領袖，彼此互曳其輪，卻因車輪陷住，無法前進，於是藉由夏瑪巴的認證，以牽引內部的整合。

我雖然早已知道不好的發展結果等在前面，但我的心還是不期然地緊抽了一下。「是嗎？」

第二十八號此時也有些傷感了起來，「真的是搞不清楚……也不知道是『格魯派』自己內鬥，所以達賴喇嘛不願意看到班禪的弟兄繼位『噶瑪噶舉』之法王，還是『格魯派』趁著『寧瑪派』喪失西藏政權之際，加緊了對『噶瑪噶舉』的迫害……」這口吻明顯有著企圖，因為第二十八號似乎並無意圖去辯解第三十號的說法，反而暴露了太錫度一貫的「善觀其大」習性，所以深知「格魯派」本身

居於坎陷、危險的關鍵，必須倚賴外緣，才能涉險，於是為了避免整個教派面臨滅頂之患，只好利用夏瑪巴的認證來轉變情勢。

第三十號終於肆放了他的能量，說出了心中沉疴：「反正當道的攝政者就在達賴喇嘛圓寂、還來不及轉世之時，竟然嚴立禁令，以斷絕紅寶冠法王夏瑪巴的轉世，更污蔑正在尼泊爾傳法的夏瑪巴準備藉尼泊爾軍隊舉事，以整個杜絕夏瑪巴的傳承之名，於是強自凌奪，沒收了所有紅寶冠法王署名下的『噶舉派』寺院，一併收括為『格魯派』的產業。」

哇。這樣的說辭當真令人震驚。不論夏瑪巴是否準備向尼泊爾借兵，也不論他是否只是傳法，他原本就處於動盪多懼的位置，不止不當位，而且悔於其行頗有落人口實之嫌，所以守靜待變，但卻不能測知「格魯派」的攝政者竟以出人意外的詭計，諂媚於清廷，並說服清兵大舉討伐。

我不禁想起祖普寺的書記撕裂開嘴大聲咆哮的面龐，於是圓眼一瞠：「嘿！原來共產黨的掠奪從十八世紀就有了其歷史淵源……」

兩人愣了一下，彼此迅速地交換了一下眼神；第三十號忍不住了，急促地說：「喂！你不要亂講，『格魯派』可不是共產黨……」

我沒好氣地說：「你別大驚小怪，我沒說『格魯派』是共產黨；我只是說，他們污蔑與掠奪的技巧不會輸給共產黨……」

「但是你這麼說要造業的！」第二十八號悶幽幽地警告著。

我不以為然：「造甚麼業？『格魯派』當然不是共產黨，否則達賴喇嘛還流亡到印度幹嘛？」

「唉！這真是一段歷史祕辛，說到底，我們做為『噶瑪噶舉』的弟子，始終弄不清紅寶冠法王夏瑪巴到底是『格魯派』兩大政治領袖達賴與班禪政爭下的犧牲品，還是達賴喇嘛所代表的噶廈政權洞悉了太錫度仁波切在認證時所犯下的錯誤，所以毅然絕然地斬斷夏瑪巴長達五百年的轉世傳承。」

第三十號的慈悲心藉著這句話竟然潤滑了整個轉經廊道的蠕動。

第二十八號也感覺到了：「現在我對夏瑪仁波切除了尊崇以外，更有了悲憫……」

第三十號幽幽地說，「這倒是不需要，一切仍應以佛法為要……這裏耐人尋味的是，不止夏瑪仁波切坦然順受達賴喇嘛的決定，更於失去廟產後，繼續佇留在尼泊爾宏法……」我不能不說，夏瑪巴停留於尼泊爾宏法是不得已的，因為他回拉薩，必定要接受清廷的處置，於是只能持續以他的君子之光渡眾，期盼他的德性光輝能夠打動人心，而讓人信服，更虛心禮賢下士，求教於人，散發出自己的領袖魅力，以誠意打動達賴喇嘛，希望他能夠早日取消這道「終止傳承」的禁令。

夏瑪巴此舉，外表看起來很體面，但實則處境危險。幾百年的傳承已經不復存在，連廟產都被沒收了。夏瑪巴思前想後，滯留於外固然可保紅寶冠傳承之持續，但失去了故土的轉世又是何等幽暗呢？更何況，長期滯留於外，又將如何與噶瑪巴保持互相認證、互相扶持的「二而不二、不二而二」化身呢？而沒有了這個化身，夏瑪巴又將如何轉世呢？這麼看來，「二而不二、不二而二」不能延申到一個不能轉世的情境之中，因為「循環轉世、相互認證」的不得不交會就是「離四句」。

這樣的險境，除了夏瑪巴，沒有其他人能夠體會。「二而不二、不二而二」的立意固然甚佳，但確保互相扶持的倆人不受外界的干擾，其實一直都在教內與教外存在著壓力。當然發願轉世的活佛和負責認證的喇嘛不同，為了堅守自己的意念，必須不斷地提醒自己的願力，以對抗自己如影隨形的業力；夏瑪巴終於體認到了，他從這一世轉到下一世的過程裏，將無時不感受潛伏的「心識連續」比任何一個在世的時刻都來得深切，也無時不感受同緣共業的匯集正等待著自己的重新投入。

是呀！夏瑪巴知道，當他被肉體重新賦予具象生命以後，一切便改變了；自此之後，他的身體不由自主地處在「轉世活佛的認證遊戲」之內，但是他卻投身於一種無關轉世的形體之中，以單純的心念浮游在同緣共業的流轉與匯聚裏，自強不息地宏法利生，反而不再堅持他是否重回過去生的轉世形體。當然潛伏的祕密連續有它的因緣作用，當世事紛擾、眾生福薄時，堅強的願力仍舊擰不過重重業障，認證的轉世活佛極有可能幼年殞逝，再度拋棄肉體的束縛以堅守願力的持續。

對於這個認知，長老們卻說了：「在直線性的時間次第上，法王轉世繼位的世代並沒有絕對的數目次序意義，因為從技術層面來說，有的活佛在轉世時年歲很小，而且被認證過後沒多久就故亡，因此也就不被計算在內；譬如說，有一位噶瑪巴之轉世介於第十四世與第十五世之間，因為年紀很小就夭折，所以也就不被計算在內，還有夏瑪巴之轉世，也同樣地有一位在第十二世與第十三世之間，歲餘夭折，所以也不被計算在內，充分說明了『數、時、方』不能詮釋『時輪』的意義。」

我忽然明白了，以前發生過的，將來也一定重演，這一切原來就難逃毀滅的定數。我們只是在「因果分位的差別設立」裏面，將一切原本各自緣起的種子暫時賦予了連結的作用——從十二世紀以來，歷代大寶法王轉世繼位，在在顯示了大寶法王之所以為大寶法王乃因他素以自行表白見稱；這個「因果流變的自類相續」原本就是潛伏的心識連續裏最祕密的輪迴轉世。不料在我們的認知世界裏，轉世卻被扭曲為權力象徵，其實兩者的心境運作完全不同。我可否這麼說呢？「數」的原始翻譯一經披露，其實已悄悄地將「心不相應行法」整個推往「唯物」，而不再有一丁點的「唯心」意涵了。

火在水上（4）

僧侶正摸索著手中晶白的佛珠，而佛珠在僧侶的兩手交互撥動下，滾動得像一條分不清前後的河流，坎水在上而潤攝於下，似乎贊美中土漢人來到雪域，大都能夠稟持「摸著石頭過河」的砥礪，對從來都不曾關心的「藏傳佛教」也興起了悉心學習的精神；只不過，這一切都來得太猛，好像革命一般，在內地以「摸著石頭過河」的精神學習資本主義與市場經濟，到了這裏，也不知是否為了防範達賴喇嘛持續在國外進展「分裂祖國」的陰謀，竟然就成了「砸下石頭斷河」的詛咒，將「習坎」的精神演變為「嚮明」的定律，於是這麼一來，「水在火上」就急轉為「火在水上」，所有的改變也都變為暫時性的，而且都無可避免地將導致更壞的情況。這倒符合了「成住壞空」的定律。

初吉終亂罷。我也不知想證實甚麼，但總覺得十世夏瑪巴被達賴喇嘛終止傳承，比表面上看的要複雜許多，不能就這樣做了總結，更何況，夏瑪巴主動地回去引頸就戮，絕對比維繫一個與噶瑪巴「二而不二、不二而二」的相互論證基石要深邃許多。想到了這裏，我就說了，「我們雖是『噶舉』弟子，但仍然得有一句是一句……會不會夏瑪巴真的有那個意圖，去商借尼泊爾的軍隊以驅趕『格魯派』，所以一旦東窗事發，噶瑪巴也只能眼睜睜地看著『噶舉』的法器與財物盡入『格魯』的控制而悶不吭聲……」我其實真正想說的是，夏瑪巴或許過於自信，自恃自己是班禪喇嘛的弟兄，達賴喇嘛投鼠忌器，必然不會過份與自己過不去，但日後證明，正因為夏瑪巴是班禪喇嘛的弟兄，才引發達賴喇嘛做下截斬夏瑪巴傳承的決定，根本就與夏瑪巴已經傳承了三百年之久的紅寶冠法王無關。

第三十號喝斥道：「你不要妄加揣測……」

第二十八號卻又唱著反調：「這也不是不可能，否則太錫度仁波切不會不對夏瑪巴的認證提出辯解，以破『格魯派』的疑雲翳日。」

我不無困擾地說，「唉！或許你們是對的罷。反正這個皂白難分的混亂令第十一世與第十二世夏瑪巴在達賴喇嘛當權的噶廈政府裏隱名傳世，更令第十三世夏瑪巴歲餘夭折……」

第三十號幾近哭泣地說，「說來令人欷歔。這段被達賴喇嘛強迫中斷的傳承，到了一九六四年才在十六世大寶法王的要求下，讓達賴喇嘛重新公認，於是夏瑪仁波切再度承接了起來。」

「我不知道這是因為達賴喇嘛在流亡生涯裏終於體認了傳承中斷的痛苦而做下了救贖的行為，還是達賴喇嘛只是純粹為他的前世在十八世紀所犯下的錯誤做出了補償。」第二十八號展現了同袍的情誼，不無同情地說：「不論如何，達賴喇嘛這樁對夏瑪巴的重新公認，對當世政權深具法律效用，對將來的傳承又深具警世作用，更糾正了藏傳佛教在傳承上所染下的污點。」

第三十號感激地看了第二十八號一眼：「在這麼一個詮顯差別世代的轉世過程裏，夏瑪巴連綿相續的慈悲本衷是否因為諸緣乖違而有所減損呢？在這麼一個因果流變的自類相續裏，夏瑪巴在眾緣

無法和合而導致形體不被認證的情況下，又是以何種『密續』來承繼傳承的呢？」他不無遺憾地說，「以夏瑪巴的立場來說，在兩百年之內，先後被達賴喇嘛背棄與救贖，也不知是遭了甚麼瘟。」

也不知從哪兒來的靈感，我忽然有感而發，「倘若以前的懷疑持續，則不可能有今日的救贖；倘若今日的恩寵屬於正確的糾正，則以前的懷疑就暴露出私己的利益。」

第三十號以一種有如幼兒般的歡欣與無知驚呼著：「說得是呀！以前的懷疑難道只是為了凸顯今日的恩寵？還是今日的恩寵只是為了證明以前懷疑的愚蠢？」

我有若等待了千年，卻觸擊了一個莫名其妙的懼怕，讓我自踵至頂戰慄了起來：「嗯……既有以前的懷疑，就不需要今日的恩寵；既有了今日的恩寵，怎麼說都無法讓人認同以前的懷疑……」

第二十八號杞人憂天地說：「如今，達賴喇嘛在同樣的政治壓迫下，被共產黨逼迫得在流亡的印度宣稱不將再有轉世繼位，於是『懷疑與恩寵的故事』在未來世裏，將反覆出現，永無止境……」

第三十號不同意地說：「你這個說法值得商榷！達賴喇嘛不是說他不再有轉世繼位，而是說他的轉世繼位將由藏族全體人民來做決定，甚至將由投票選舉來產生。」

我不解地問，既疼痛又哀傷：「選舉？就好像美國人選總統一樣？」

第二十八號附和著說：「嗯！大概就是這個意思……我聽說拉薩的『藏學研究中心』曾經提出採用競選辦法來決定達賴繼任人選，但是遭到北京國務院否決；他們熱衷的還是清朝的『金瓶掣簽』辦法，但只侷限於大陸境內的藏民，並且得由北京來尋找、篩選與任命轉世靈童。」

我再次吆喝著，邁進的步伐於是踢得灰塵漫起，「你們說，達賴喇嘛是不是受了夏瑪巴二百年前在噶廈政權裏被迫中斷傳承的影響，才決定終止自身的傳承呢？」

第三十號呼喊著：「我們西藏人真是受了甚麼詛咒呀！活該受這麼多的災難。」

第二十八號浩歎一聲：「如果是的話，那麼達賴喇嘛會不會在未來的兩百年後，又因某些因緣的眾會聚合，而重新增生、繁殖？或只是在達賴喇嘛的敘事軸線上繼續傳承或重新嫁接起來呢？」

「嘿！這也不無可能罷。」我們做了一個不是結論的結論以後，仨人嬉笑地踢出步伐；但就在這個時候，第三十號卻停下了腳步，一隻腳縮了起來，好像猶豫，又好像只是不甘心，準備著隨時再重新踢出步伐。「但是不管怎樣，夏瑪巴被重新認證十七年後，噶瑪巴卻圓寂了。」

我有些禁不住地哽咽著：「十一年來噶瑪巴無法轉世，是否意味著大寶法王也受了達賴喇嘛的詛咒呢？」我像是說出了心中的沉疴，更像是完成了一件重要的事。是呀，是呀，藉著這麼一系列的問句與回答，我發現了一些我從來都不曾注意的東西，我也整理出來一些不能為他人表白的答案，但細細一想，這些已受漂白的答案卻又因浮泛著太多的「嚮明」指示，而又不確定了起來。

第二十八號樂觀地說，「不會罷！真實與虛擬的交錯在『嚮明』的指引下，只是鏡映倒影。」

第三十號有些杞人憂天地問，「現在噶瑪巴有了分身，是否意味著太錫度對夏瑪巴的重新繼位不以為然呢？」

我不明白第三十號說這句話的用意，彷彿夏瑪巴是闊別多年之後，才與太錫度不期而遇。「他理應高興才對，因為夏瑪巴正是從太錫度認證以後才中斷的。」

第三十號幽幽地說著，「不會罷，太錫度不可能高興的，他不可能永世屈居第二位紅寶冠法王的歷史地位，而他以訛造的『孔雀信』破解噶瑪巴認證的密碼，其實只是用來質疑達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的動機。」那個懸在腰間的步伐忽然就踢出了巨大的聲響，「如今夏瑪巴也圓寂了，但『孔雀信』卻持續它的力道，攪和著整個『噶瑪噶舉』……」

說到這裏，第三十號忽然甦醒了過來：「喂！為甚麼你要一直問呢？你把我的步伐弄亂了。」然後他往我的背脊上戳著指尖，卻一把將第二十八號推了開去。

第二十八號被推出了轉動瑪尼轉的行列，大聲驚呼：「我沒問甚麼呀……」我不禁手舞足蹈了起來。我們仨人不能不說是一個奇異的組合，原來此刻的我們在世界的邊緣轉動著瑪尼轉，就「活佛轉世」的真實性來說，再怎樣都只能說是一羣展露懷疑態度的旁觀者；但是我們知道，轉世活佛仍舊

轉世，他們轉出來的不是我們所能探知的世界，跟時間沒有關係，既沒有季節的流動，也不帶草木的芳香，但有微風有光影，是迷離還相似，不斷地在重臨舊地的轉世中，重複「密續」裏的慈悲展現。

原來如此。在很早很早以前，當一世噶瑪巴還沒有用「轉世」的念頭傳代的時候，他們就已經開始轉世了，只不過，他們從來不告訴我們，他們正在「轉世」這件事，他們只是用一個不受染濁的初心，在焦灼的業緣糾纏裏去辨識這個五濁惡世；他們的「轉世」是無聲的存在、慈悲的展現，一如轉而不轉的瑪尼轉，在遠遠地辨識著轉經廊道這反覆進出卻又難以轉動的一切，以一種不停佇於時空的靜謐，散發出他們對娑婆世間的悲傷和喜悅。這就是夏瑪巴在「不轉世的時空」裏的菩提大願了。

水（四）

想到了這裏，忽然瑪尼轉真的就轉出了轉軸而渦動在空氣裏，然後整個轉經廊道嗚叫了起來，再然後整個宇宙也如我們的法螺一般鳴響了起來——充沛且不間斷的鳴音震動著我的心口，震動著我亙古綿延的思緒，更一直震動到「海子」的生靈，以及世世代代沉溺於聖湖的遠古幽魂。

不知怎麼回事，我忽然就看見了進駐祖普寺的黨委書記在燃燒著松柏的銅爐邊高舉著太錫度所認證的烏金噶瑪巴的照片，興奮地為大家解說大寶法王轉世渡人的宏願；我一驚，卻發現第二十八號與第三十號早已溜得不見蹤影了，只賸下我這個第二十九號伴隨著身前身後兩個兀自轉動不已的瑪尼轉，忠實地荷負著一路「習坎」的任務。我這一驚非同小可，念頭快速地飛轉出了瑪尼轉的羈絆。

我已經聽過很多次了，但在書記面容凝重的訓誡裏，我還是聚精會神地又聽了一遍。書記重複最多次的就是「集體意識」這個名辭，而譴責最多次的就是夏瑪巴在認證噶瑪巴時所展現出來的「不合作」態度，「你們說，這樣做行嗎？大家在這兒轉著瑪尼轉，瑪尼轉能夠被不同的力量轉成不同的迴轉力道嗎？這當然是不行的。瑪尼轉只能轉出一個方向，那就是『集體意識』的方向。」

書記技巧地將這種「不合作」態度引申為蓄意對抗「集體意識」的策謀，於是泰耶噶瑪巴終於在官方認證批准的過程裏被批判為「反對勢力」。是了，看來就是這樣子了。書記對「集體意識」的要求說穿了其實正是共產黨人慣用的技倆，是一種用上層意識形態來辨正下層社會建構的作法；這種思想演變出來的「唯物主義」，除了在「無產階級革命」的鬥爭裏尋求平衡以外，似乎再也別無其它的出路了。自然地，在「集體意識」重於一切的要求之下，人類深沉的內心運作都必須壓抑，以減少「集體權益」的障礙，不幸的是，這個手段卻成了人類通往「烏托邦共產世界」唯一真正的目的。

但是怎麼會變成這樣子呢？為甚麼人心的殷切、焦灼與狂熱，竟然壓過了隨緣任運的願力呢？以前那些氣定神閒的修行人到哪裏去了？那些濫用信徒所寄望的信賴與尊崇的精神導師，在親手干與了因果的不可預知下，又將如何來引導信徒重新接受因果呢？隨著政治漩渦的污染，一切的精神活動乃至「精神統一」，又將如何才能揮灑自如呢？在雪域居住的西藏人，原本就不懂「政治」，也不知「政治」的利益均衡究竟是甚麼，但「政治」似乎一直都存在著，起碼從吐蕃王朝的松贊幹布開始，「政治」就在「嗡瑪尼唄咪吽」的唱誦下，隨著瑪尼轉，把遠古轉成了今天。

「政治」與「宗教」的無法調和，始終都是吐蕃與西藏的動盪根源。這或許就是「政教合一」之所以在雪域倡行的原因，但西藏民族跟著兩者的左右搖擺，遊走於「政治」與「宗教」之間，有時太靠近「政治」，不能辨別深淺，求「政治」之救濟，反倒為「政治」所傷，而無所利，有時則又太靠近「宗教」，處處假借「宗教」之名，以行「政治」之事，結果也是不能續終。當然更有人兩者都不沾，遊走四方，雖不當位，卻能以剛應柔，以柔應剛，所以在本質上，反而更接近「宗教」，但是卻是一種沒有寺廟拘絆的「宗教」，因其柔順而得中庸，反而能慎辨物居方，遠離「政治」。

這樣的「政治」哲學，對頗能謹慎觀察以辨別情勢的書記而言，其實是心知肚明的，但他為了得到「政治」的救贖，卻在「政治」的位置上，以「政治」的強勢逼迫「宗教」的妥協，猶若「火」性炎上而又居上，所以使得潤下的「水」性只能居下了；這下子，「政治」與「宗教」就違行了，其

結果當然是「政治」與「宗教」無法交合了，於是就造成了漢人社區與藏人族羣的嚴重失調，而社會機制與文化結構也因此無法交泰，「宗教」永遠居於陰而停於下，「政治」則始終居於陽而佇於上。

大家都認同這個失序的嚴重性，但也知道急不來，要從長遠的教育著手，只不過，雪域的學校有意輕視「藏族班」，師資差，學生越讀越少，連藏文教材也是內地編的；在「漢族班」讀書的藏族生只知道西藏曾有個棄宗弄贊與文成公主，而藏語說不清的意思要用漢語來解釋，於是許多西藏孩子被送到內地各城鎮學習漢語以及漢人的生活方式與思想，下一代藏族被漢化的速度頗為驚人。

這其實與書記藉用嚴密組織系統將一切「反革命」份子暫時解決是一樣的道理。只不過，這裏的問題卻是道德規範一個接著一個崩潰，而嚴謹的道德機制裏卻盡是傳奇性的淫蕩故事，於是當經濟忙於建設、社會急於推進的同時，迷失的人羣只知將毀滅的種子埋下，在一無依憑的約束與殘缺不全的固有準繩裏，絕望地死守著家庭與倫理的混亂，朦朧地懷疑著社會的奢侈與腐化，然後依循著自己的軌跡，經由抗議、辯論、轉變、批判，而後破壞社會，最後終於毀滅了依存於社會裏面的自我。

我沒有辦法解釋，曾幾何時，我成了雪域國度裏的難民？曾幾何時，出家的傳統或傳統的出家就成了雪域國度裏的詛咒？輾轉於祖普寺與大昭寺之間，我猶若那些尋求庇護而找不到任何合法住所的人一樣，沒有一個地方可以安身；曾經一度是我的精神庇護之地的祖普寺無預警地就披上了政治的外衣，而不可能提供精神庇護的大昭寺反倒成了「繞轉中的噶瑪噶舉」的庇護之地，因為他們像衛星環繞行星一樣，不斷地以「宗教」之名，繞著「政治」旋轉。

現在的僧侶已經為數不多了，雖然這個傳統仍然繼續著，但是批著袈裟的僧侶已經不是以前的僧侶了，卻多了一些裹裹外外都包裹嚴實的僧侶以隱藏在袈裟裏的身軀將生活的謊言與欺騙當作生存的必需；在他們所處的情況下，他們沒有別的辦法，有時候，套上另一個人的外皮是為了掩飾自己的真實身分，有時候，套上另一個人的外皮是為了過另一種生活，一種被保留給某些人的生活，而長期的冒充和持續的謊言交雜在一起，終於糾纏成為一種新的身分。這就是拉薩的喇嘛的真實寫照。

「政治理念」與「宗教信仰」的不同在雪域國度裏已是老生常談了，現在這個藩籬已被打破，代之而起的是膚色、種族、性別、語言的歧視，甚至藏族平時的打扮都不時影響著雪域人際的交錯。說來不甚欷歔，在漢人無意識或有意識的批判與選擇中，藏族的言行舉止總是這樣或那樣地變化著。藏族怎樣看待漢人，自己又怎樣被漢人看待，這對漢人來說只是小小的困擾，但對藏族來說卻關係到人身的安危，所以為了保護自己，藏族盡可能地給自己套上另外一個身分。除了膚色難以掩飾之外，其它都有各種辦法偽裝，然而在私生活隨時可能被暴露的情況下，藏人除了生活在一個沒有徹底安全的生活地帶以外，就只能像我一樣，以悠遊於山野的方式，悠遊於「宗教」與「政治」之間了。

藏人於悠遊之際，相當自得其樂，以緣於大自然的蘊育，明白人類的膚色、種族、性別等都是符號，用來辨認人外在的不同而已，並不能代表人本身。個人的本質都不限於他可見的實體，而我們往往被一個符號牽絆，忽略了人作為人的其它方面。原來雪域賦予藏族的冰凍阻隔還有這一層意義。

大自然以一種裸露的方式說著，人與人之間、人和宇宙之間沒有別的東西。那麼假如有人試圖去傷害另一個人，他肯定沒有意識到他和別人、和環境都是多麼地接近。想來這就是「天地人」一體的意思了。但怎麼「噶瑪噶舉」在十七世大寶法王的認證上，卻又悖離了大自然的訊息呢？

水（五）

哪！我可是有一句說一句！雖然我們這羣「唯心修行者」認為人一生下來就有宗教情感，所以應該在「唯心」裏尋求安身立命的根性；但是這樣的說法顯得有些高蹈，於是我也不得不同意書記在「精神告示」上所說的「唯物」有幾分真實性，而「唯物革命家」果真就是徹頭徹尾的現實主義者。

哪！聽著！書記是這麼說的，很不容易辯駁，「馬克思唯物論辯證法裏曾說，『一個新的事物誕生，它的內部就同時開始孕育使它毀滅的因素。』」我初聽之下，真的以為是長老們在課堂上解說

佛經裏的偈子。這到底是怎麼回事？這明明是一個「唯心」的論說，怎麼到了「唯物革命家」的手裏卻發展出來「以辯證為目的，說謊為手段」的內部鬥爭法則？那麼，我們「唯心修行者」有沒有可能也在佛陀的教誨裏扭曲現實或凸顯現實的荒誕，藉以在「唯心」的領域裏自圓其說呢？

是呀！「唯心修行者」裏面多的是一些實踐「唯物」的策謀與鼓動的掠奪者，只是他們大都不明瞭，當他們靜悄悄地走入「唯物」歷史景觀時，卻不料早已紛紛揚揚地成了「唯心修行者」嘴中的叛逆故事。是呀！這個故事的肇始者正是書記這麼一位「唯物革命家」，也正因為他闡述的「唯物論辯證法」太過剛強，讓我在制動的當兒，無意間從他咒罵的口語中發現這個認證事件的陰謀。

想來就是這個原因了！當我乜斜眼眸盯著書記看時，他的閃爍不定的眼神令我明瞭他愈是強調不會發生的事情愈有可能發生，或許真是「事來攪情，情動不可棁」罷。當他替我冠上「反革命」的帽子時，我終於明白了，他只是要提醒我，我根本不是我自以為的那個人，我的木納呆滯面容也不是那麼地純潔無邪；但是我又認為，書記是在警告我，我作為一個不問世事的出家人，卻仍然祛除不了一般人的叛逆心理，實是因為我認同了內心的暴力傾向，進而包容了伺機而起的暴力行為。

書記在執行北京國務院的命令上有著令人讚賞的毅力，對政治的敏感與對政策的長袖善舞更在這一系列揭發夏瑪仁波切質疑大寶法王十七世的認證會議裏有了長足的表現機會。他不時叫起同修們來徵詢他們的看法，以表示自己對宗教的求知與坦誠態度；但是他這個技倆騙不了我，因為這明明是一場預先排演好的雙簧。只不過，我並沒有任何方法來揭發這樁鬧劇，只是想在連番發言的過程裏也發表一下自己的看法。這點，我想只要是與我同樣有話要說的人都會諒解我的急躁，因為當有話想說又不給說的時候，那就像有了鼻子、卻任由控制鼻子的神識制動著鼻子一般地難過。

書記可能無法體認我的急躁，所以他總是將眼神從我高舉的右手飄過；我曾經幾度懷疑自己的右手失去了「制動」的具象，於是將手放下來時，就感覺整隻手臂異常地笨重與痠麻。長老們看著我逐漸按捺不住，有些著急，因為他們非常清楚我發表起意見來，經常都是口不擇言。

我對「事來攪情」的領悟總是很遲鈍。我如果早一點知道，在第一場會議後，我就被有心人士彙報了上去，我是無論如何都不會如此地不識大體的，以至於最後演變為我被驅逐出廟的後果。當然現在說這個已經沒甚麼用了，如今該走的都走了，不該走的也走了，但是當初只不過是因為書記與我的爭執而已。我想在這一波「法制與民族宗教政策」的教育裏，長老們是最苦的了，他們無法像年輕的同修們一般擇良枝而棲，也不能明目張膽地違抗，卻得昧起良知來安撫僧侶接受「愛國主義」教育課程。當然最讓他們頭痛的是，他們面對像我這種不識大體的人只知在已是極端困難的局面裏攪和，或只知在無技可施的情況下提出抗議，心裏雖然焦急得不得了，卻又不得不扳起臉孔來告誡。

我對政治總是後知後覺，等我警覺了，書記卻不再願意妥協了。但或許不是這樣罷。不管出家與否，人總是有叛逆心理。這個叛逆在骨子裏激起人的反抗意識，以至於令人為之遭受生命的苦難；或許正是因為這個反抗壓迫的行逕，才令人體認自己所選擇的生存狀態罷——不論是流離失所或隨波逐流——不一定就是自己的意識行為造成的，卻因此而造就了自己身分的改變，然後身分就套著反抗意識的外殼生活著。重要的是，這個意識對身分是不是真的陌生？我們從中得到的是束縛還是解放？

是了是了。暴力與殘殺皆從盲從開始，有如眾人對「孔雀信」的認同，但一旦盲從，卻又不是短期內能夠消失的動力。那麼如果我們必須偽裝，我們一定要記住我們不是這層外殼本身；如果我們不需要掩飾，我們也不能忘記別人有可能需要一層外殼來保護自己。除去外殼，我們都是無所不在的精靈。可不正是如此嗎？我們都對「孔雀信」所妝扮出來的外殼因為依賴而變成了一種習慣，但是它不會持久，因為外殼穿戴久了會不舒服，會被時間磨損，終究會脫落。只有在謊言與欺騙無法存在、也無須存在的世界裏，人們才會沒有陌生人的外皮，才會感到安全。

這麼說來，我們反抗了一輩子，卻連自己所選擇的生存狀態都反抗不了，這不是說明了我們對自己完全沒有自主權嗎？這與政治有絕對的關係嗎？說來真是不堪，當我奮起，對著監督繞經隊伍的書記說出自己的疑惑時，祖普寺的同修們大都低著頭，但是我卻被自己的發現興奮了起來，於是不知

不覺地左右搖擺著身軀；我左一個晃動，右一個碰觸，起先不經意，後來因為書記愈說漏洞愈多，我的企圖就變成是經意的，於是原本寂靜的同修們就從繞經的隊伍周圍起了一陣騷動，逐漸往隊伍外圍延伸了出去。當然第二十八號與第三十號在這個時候，少不了做了一些攪情的動作。

我現在說起這個就有點難為情，因為我並不是一定非動不可，而是在我還未晃動身軀的剎那，我忽然就看見了坐床的班禪喇嘛與階下囚的班禪喇嘛攜著手，而西藏祖普寺的噶瑪巴與錫金隆德寺的噶瑪巴併著肩，各自堅持的夏瑪巴與太錫度也促著膝，然後他們一對對地連袂飛翔了起來，逐漸連結在一起，又各自化現為盤旋於天葬場上空那些禿鷹的對眼，威風凜凜地俯瞰著人世間揮之不去的共業匯聚。我一駭，就自己晃動了起來，所以認真地說，其實我只是不知如何「制動」而已。

這麼一個「不知制動的情動」因緣就令祖普寺於日後大動了起來。當然第二十八號與第三十號的不知變通，或許才是我們為了變道而開始亡方的肇始因緣罷，並因其切離，而後有遇，或因意外之災，而後有意外之喜。我不得不在這裏將我的敘述做個澄清，因為「孔雀信」之橫空出世，也是因為「孔雀信」不知制動所導致，然後經由周遭人物的興奮焦灼與尋獲靈童後的狂熱期盼，令轉世的烏金噶瑪巴以及擔當認證重責的達賴喇嘛與太錫度將一份原本極為柔性的「孔雀信」轉化為一個不知斂抑的剛強物件，於是司事於外的「噶瑪噶舉」就整個失去了「制動」的先機，而「情動」了起來。

想來也是呀，「孔雀信」一出，一個「扡明以施令」或「施令以扡明」一顯皆顯的情境就發生了，雖然有些迂迴，但「扡明以施令」或「施令以扡明」畢竟為達賴喇嘛所背書，於是整個流亡政府均司事於外，再也無人將「孔雀信」背後之意圖逆反，以求「扡明」之意，或說誤打誤撞，但獲達賴喇嘛的恩寵，卻也不是那麼地不可理解，於是一個原本應該「斂抑」的密碼解構文件，一轉而為操控認證的「施命」，並進而以之「誥命」四方，於是就當「施令」轉為「施命」、再轉為「誥命」時，一個隱微的「渦動」就形成了，雖然因為隱微，而為世人所忽略，但它的「渦動」畢竟存在，而且有極為「嚮明」的存在理由，猶若幼兒接受洗禮一般，因其純淨，所以只能純潔。

到了這個時候，「孔雀信」之「誥」原本應該逆反，並以其反、反其所反，讓「司事於外」之認證小組品物咸章，也就整個違逆了，於是達賴喇嘛之「誥命」轉而凌駕「孔雀信」，十七世噶瑪巴之認證乃大行於天下，以其「柔遇剛」、「剛遇中正」，所以天下受其風掠，均感有風。

夏瑪巴周旋於達賴喇嘛之背書，備感壓力，因「孔雀信」已經成為一封完全主動、並為「制動之主」的設定了，所以他的周旋，充其量也就只能是一連串「義不及賓、志不捨命」的折衝與妥協，最後仍然不敵「施命誥四方」之包挾，雖然吝其「不可與長」，但也因「孔雀信」盡失其「斂抑」之狀，所以其「施命」就大展剛強、壯實之角，一轉而為「誥命」了，是為「情動不可梡」。

想到了這裏，我忽然看到在空氣裏渦動的瑪尼轉又轉回轉軸裏去了，而在轉經廊道頂端、重複述說「集體意識」與「烏托邦共產世界」的書記卻同時幻化為那位一路跪拜不止的老叟。我這下子就開心了起來，原來書記也不是一個完全主動、並為「制動之主」的設定，而只能任憑我的想像來制動變通了。我這麼一樂，倏忽就聽到了急促的轉經輪在另外一條巷道裏遽爾響起，碰碰然傳過來的卻是無始劫來的業緣，一顛一撲地就到了眼前，卻又一晃一跌地驅趕著彼此的帶引，在迎向我的剎那忽然就不響了，原來書記手裏的烏金噶瑪巴照片已經幻化為泰耶噶瑪巴的模樣了。

曾幾何時，我的想像就這樣騰飛出了轉經廊道。在想像裏，「冥升八象」與「緩解八象」相互渦動了起來。不、不，這麼一個「習坎」的渦動彼此制動了起來，而讓「嚮明、澄明」因應著心性或淨覺也彼此印證了起來，使得「孔雀信」不再因為心靈經驗的偏差，而讓「嚮明」偏離了「澄明」。

飛翔呀飛翔！銜著「嚮明」的禿鷹往右邊飛翔而去，而銜著「澄明」的禿鷹往左邊盤騰而上；兩隻不知勞累的禿鷹相互飛到頂點，卻朝著對方飛了過來，然後一個交身而過，幾番震翅嬉戲，終至「嚮明、澄明」交錯混亂，再也分不清彼此了。

我內心裏很清楚，禿鷹眼裏的悲情是眾生始終化不去的執著；我所不確定的是，我們慳貪成性的業緣糾扯真的也能化現為甜美的甘露，昇華為貢獻給空行母的祭品嗎？是呀！是呀！原來在大自然

最裸露的奧祕裏，「嚮明、澄明」是同時並存的，就如同一幅幅的唐卡卷軸總是在周邊飾紋的襯托裏毫不隱晦地將「右有日光、左有月華」的融合景觀描繪出來，而夾於日月之間，則往往端坐著菩薩，或現慈悲相，或現忿怒相，總是以一個穿不透的「重玄之心」伸入神祕的將來，深不可測，悚悚然，將那誘人的遠方幻化為一個「嚮明、澄明」已經不再能夠區分彼此的夏瑪巴與太錫度了。

夏瑪巴在天際遠方落著淚，將一棵我看不真確的皈依樹伸出了圍繞在我周遭的墻堵，讓細緻的枝枒攔著我的去路；他或許只是不明所以地伸展了自然所賦予的生長權利，在上方飄搖，以說明任何實質上的阻攔都只是因為他人冒犯了自己前行的力量，甚至只是玷污了自然烙在身上的痕跡罷。

我就這樣上了路，走出了大昭寺，走出了八角街，拖著自己的身軀，有若拖著還自溫熱的簡陋板車，邁向長長彎彎的逆旅，往祖普寺走去。路上孤苦極了。不知名的老叟一路跟著，但或許我只是若即若離地跟著老叟，卻又老是讓老叟的膜拜阻止了一股想冒犯威權的衝動；終於老叟疲憊了，不勝體力的膜拜再也不能攔著我的躁動，於是「制動、渦動」又躁動了起來，讓老叟的膜拜疊印在老婦的轉經輪上，而老婦卻承繼了老叟的膜拜，在後方不遠處，不勝體力地膜拜著。

老叟認識我，就像我認識老叟一樣。他神經質地咧嘴一笑，轉頭看著老婦，好像告訴我，老婦繼承他的膜拜、與他繼承老婦的轉經輪，是同一件事情的兩個表象。我胡亂地點了點頭、讓了道，讓毫不起眼的交錯從我的身旁溜過，但事實上，我不能從我專致的神情舒緩過來，反而讓腳下的步伐將我帶到一個空曠的廣場，儘管前面天地一色的盡頭處霧氣朦朧，但右邊太陽還未下山，左邊月亮卻已高掛中天；月華與日光在光霧氤氳裏毫不客氣地掀開了神祕的面紗，讓沿途腐爛的、面目全非的屍骸伴依著劃破空間的土路，更讓夾著土路的空間存在著一個融合的意義。

我從一開始寫這篇〈瑪尼轉〉的時候就說過，讓我來講述這個「黑寶冠」與「紅寶冠」的故事很困難。現在已經到了尾聲，我仍然想說，這個困難並不在故事本身，也不在於我是否能夠揉捏虛擬一堆駭人聽聞、懾人心弦的生命事跡，因為對我而言，寫〈瑪尼轉〉的困難，恐怕更在於我不知如何由鋪天蓋地的「思想／文字」網羅中逃逸，從虛擬的故事情節來交代我所無法知悉的現象與隱喻。

我這麼說罷。「孔雀信」被「文字」堂而皇之地承載之前，「文字」本身有一個「入文字、出文字」的拘絞動作，而在這個「入、出文字」被拘絞之前，又先有一個「入思想、出思想」的造作，虛而不屈，「思想」或「文字」都止於其所當止，並沒有造作的事由，也沒有必須造作的因緣，稱之「四句」，也就是「思想」、「文字」、「出入思想」、「出入文字」各自獨立，謂之「離四句」。

「離四句」這麼一瞭解，「離」字的意義就不止一斑了。說白了，「離」在後現代的思想潮流裏蔚為一個頗為流行的字眼，首先是因為「啟蒙」思潮所引發的個人意識高漲，再來就是因為意識的流轉所引發的「現象詮釋」，在在都說明了「離」之所以發生乃因「人的意識因為詮釋現象」而只能疏離；只不過，這樣的「離」說到底仍然只是現象的詮釋，與「離」字本具的「麗」、「明」內質有出入，更不能瞭解「離」之一字本來就有「進退無恆」的「兩相麗」之意，而瞭解這樣的一個「離」字就是瞭解「黑寶冠」與「孔雀信」的故事，甚至「思想／文字」兩相網羅、兩相絢麗的關鍵。

尷尬的是，這樣的「離」字本身就是「思想」，而這樣的「離四句」狀態更不能在「思想」裏久佇，於是「文字」率先有論述「思想」的衝動，使得「思想」與「文字」始交而難生，其動滿盈，天造草昧，但「思想／文字」一結合，「文字」立即有掌控「思想」的意圖，於是就只能與「思想」分離，進而與「思想」產生「能所」之對立，但是因為「文字」從來都不想與「思想」分離，所以就產生了過度修飾、強烈失衡與神經質觀點鋪展於「思想」的書寫，使得「思想」飽滿充盈，乃至書寫俗麗凌亂；這個書寫的發展態勢，與當前「黑寶冠」與「紅寶冠」的存有狀態相符，於是〈瑪尼轉〉乃幻化為一幅盡情地吞食各種華麗故事的文字演變。

從敘事的觀點來看，〈瑪尼轉〉這種書寫模鑄了「黑寶冠」與「紅寶冠」的複式疊層，意圖以一種直趨噶瑪巴認證事件的本身，以軟性文字在最微細的面積中凹摺最多故事，更因認證事件本身的敏感，所以「思想＼文字」彼此震來虓虓，在「會、易、會中有易、易中有會」等經驗裏發揮了異質勾連、褶皺的書寫形式，於是一個專注於「思想」的動態、轉變、衝突、意外與頓挫的敏感「文字」也就隨著故事的推演而產生了，進而產生了第二個層次的「離四句」。

這種「思想＼文字」的書寫形式，從西方的《聖經》以降，就以光怪突離的故事一逕地在紙頁上噴吐狂洩。然而諸多窮盡「思想＼文字」機巧的故事儘管扣人心弦，故事的「思想＼文字」的純粹操演最後並不能滿足「向上一路，千聖不傳」的終極要求，反倒因為「文字」的演練而萌生了人類從「自我」造成的不成熟狀態中解脫出來的意志力，並且創生了一個運用自己的理智的決心與勇氣，以掙脫長期以來缺少他人教導的懵懂與桎梏。

這個勇於自我挑戰、自我覺醒的理性與理解能力，可說就是我揭開「黑寶冠」與「紅寶冠」的存有原非諸故事的簡單填塞或拼接可以敘述的原始動力；只不過，這個自我啟蒙的動力在「文字」的逐步推進裏，受了「文字」的蠱惑，令填塞或拼接的故事在「文字」裏有了化生其「思想」的動機，於是就自敗於「入文以化文」的原始動機，然後「範圍故事之化而不過」的目標就蕩然無存了，緊接著，我這麼一個遭受驅逐的僧人不可能是天真的「說故事的人」的事實就整個爆發了出來。

這當然不是我故意賣弄玄虛，而只是在內心深處，我隱約地知悉我無法直截講述那則故事。但不無弔詭地，經過了十七世噶瑪巴的認證風波以後，人人都知道「黑寶冠」有兩頂，分別由烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴倆位法王戴著；只不過，倆位法王都說這個由空行母的頭髮所編織的「黑寶冠」只是「噶瑪噶舉」一脈相傳的象徵，所以不要太認真，那麼要用這麼一頂已經沿傳了十個世紀、具體存在的「黑寶冠」來進行故事的陳述當然就很困難了，更因為歷來的噶瑪巴都說大寶法王只能有一位、而「黑寶冠」只有一頂，於是就使得「黑寶冠」的故事繫於「黑寶冠」的認知、甚至取決於「黑寶冠」

能否成其為故事、故事能否定型、或說故事的人是否通曉佛法等等困難的因緣和合，所以很多人拒絕接受這個「黑寶冠」的故事，其實只是因為他們不認為這個故事應該讓不懂佛法的我來陳述。

另外一個尷尬就是「宗教性」的了，因為這頂不真實存在的「黑寶冠」在「噶瑪噶舉」裏是很神聖的，所以膽敢以這頂「黑寶冠」來說故事的人很少，尤其親眼見過「黑寶冠」或知曉「黑寶冠」的故事的人大多是修行人，而修行人又大多知道果報現前的厲害，所以不願攪舌說故事，或只說「黑寶冠」與「紅寶冠」原本沒有故事，所以任何因為說故事之需，而以超乎想像的破碎、錯愕、歷史、揣摩的「文字」描述，最終都將止於某個摸索摳弄「故事的入口」，而令一切尋覓「思想／文字」的罅隙的努力都徒勞無功，因為「思想」不造作還好，一旦造作，必定因其「響明」之蠱惑，而叢集為「大思想」，但因「大」難為象，所以只能小之，小而愈小，小至極致，大乃呈現，「小／大」入而合二，其震虩虩，因入而合二的「小／大」不再有「小／大」之分，而現渾綸之貌，而在其間的罅隙探尋，則只能朝向虛構的「文字」穿透，以進入「思想」的纖薄鏡面。

這麼說來，以〈瑪尼轉〉轉動「思想／文字」，來鋪陳生命的經驗，諸如傳承、信仰、修行、辯經、派系、傾軋，可能就只是透過「文字」繁複演練，從事一種必要的「思想」鋪陳了；這些難以細數卻又層疊的故事儘管有優劣之分，但其推進似乎只是應情節的剪接需要、依循著「習坎」的層次去做細微的修飾，否則便是以一個怪奇驚駭的「響明」在遠方做赤裸的指引。其中，作為故事載體的「文字」反倒落為一種次要元素，藉著故事的鋪陳，令「思想」坐化為一束束刺激故事的神經叢。

要從「黑寶冠不能解離於能所的入口處」來講述這則故事已是這麼困難，但是世人大多不知，歷史上與這個「黑寶冠」一直都二而不二、不二而二的「紅寶冠」也有兩頂，分別由夏瑪巴與太錫度倆位法王戴著；只不過，這個由噶瑪巴認證的「紅寶冠」原本只有夏瑪巴的一頂，所以夏瑪巴是唯一的一位「紅金剛寶冠法王」，但因大寶法王預知夏瑪巴將在未來世遭遇魔難，於是就指認了太錫度為「第二位紅金剛寶冠法王」，以防夏瑪巴萬一遭受不幸、而不堪擔當認證「黑金剛寶冠法王」重責的

時候，太錫度可以臨危授命，確保大寶法王在「噶瑪噶舉」的傳承無誤；奇奧的是，夏瑪巴後來真的遭受了魔難，先是西元一七三二年，噶瑪巴與夏瑪巴應中國皇帝之邀、卻同時圓寂於往赴中國的路途中，於是太錫度當仁不讓，以唯一的「紅金剛寶冠法王」的身分，指認了噶瑪巴與夏瑪巴，再然後，六十年後，於西元一七九二年，十世夏瑪巴在達賴喇嘛夥同清廷大臣的策謀下，被終止了傳承，於是太錫度就名正言順地成為唯一的一位「紅金剛寶冠法王」。

換句話說，「黑寶冠」與「紅寶冠」的二而不二、不二而二，在歷史上從未間斷，只不過，從西元一七三二年開始，夏瑪巴的「紅金剛寶冠法王」就屈居為第二位了，而到了一七九二年，夏瑪巴被迫終止傳承，太錫度就變成唯一的「紅金剛寶冠法王」，一直持續「黑寶冠」與「紅寶冠」的二而不二、不二而二的相互指認，直到一百七十年後，於西元一九六二年之時，達賴喇嘛重新恢復夏瑪巴的傳承以後，「紅金剛寶冠法王」再度又有了兩位，而夏瑪巴承自原來的「紅寶冠」，又重居第一位「紅金剛寶冠法王」，於是太錫度只得再度讓賢，又回到了歷史上的「第二位紅金剛寶冠法王」，再然後，於西元一九九二年，太錫度以一封「孔雀信」破解十六世噶瑪巴的認證密碼，並要求達賴喇嘛背書，而頗不尋常地，達賴竟也背書了這麼一封認證密碼的信函，於是謠言四起，都說太錫度此舉，表面上看，是為了終止十一年來的噶瑪巴認證焦灼，但實際上，太錫度是以「孔雀信」質疑達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴、重新恢復夏瑪巴傳承是一項錯誤決定，其志在扭轉太錫度的「紅金剛寶冠法王」的歷史地位，所以是一個徹頭徹尾的「項莊舞劍、意在沛公」的故事。

這麼一封「孔雀信」，石破天驚，不止整個扭轉了「黑寶冠」與「紅寶冠」的故事，更提供了一個直逼達賴喇嘛的歷史傳承的入口處，是為揭起烏金噶瑪巴、泰耶噶瑪巴、夏瑪巴與太錫度等四位法王糾纏不已的楔子，因為自從「孔雀信」橫空出世以後，「噶瑪噶舉」就一分為二了，不止壁壘分明，而且相互傾軋，那個鬥爭的場面竟然使得所有的電影情節也一併失色，但是即使羣魔出匣、風雲色變，「孔雀信」仍然停留在一種由「思想／文字」所構成的「文學」之中，所以不論是否有美國的

情治單位鑒定為訛造文件，也不論達賴喇嘛是否願意承認這封「孔雀信」只不過是「噶瑪噶舉」內部鬥爭的變形、誇張或激凸，或者僅是某種偶然、機緣或命運的機巧算計，但畢竟這麼一篇只能是所謂「文學作品」的「孔雀信」自始至終都離不開一個由「思想／文字」連結所製造出來的模糊性。

夏瑪巴無疑地是這樁噶瑪巴認證事件的悲劇人物。他當然不可能接受「孔雀信」，但他能夠做的其實也不多，除了函請美國情治單位，鑒定「孔雀信」的真偽以外，只能不斷地重複「二而不二、不二而二」的歷史見證；只不過，這個「二而不二、不二而二」的哲學議題，擺在太錫度身上，一樣說得通，所以就增加了述說「黑寶冠」與「紅寶冠」故事的困難度，能不能說清楚，其實已不取決於故事本身，而是繫於夏瑪巴尚未恢復傳承、太錫度尚未解離唯一的「紅金剛寶冠法王」的「入口處」或「不可入而入之處」，而達賴喇嘛的「重新認證」，就是使得夏瑪巴與太錫度「失序」的關鍵。

說來有些不堪，但是太錫度的「第二位紅金剛寶冠法王」是承夏瑪巴的「第一位紅金剛法王」而來，其肇始是因為噶瑪巴為了確保大寶法王在「噶瑪噶舉」的傳承無誤，而夏瑪巴可能因為魔難而無法執行「二而不二，不二而二」的歷史任務，於是就有了「第二位紅金剛法王」的指認；這個認證安排幾近完美，唯有當噶瑪巴不在、而夏瑪巴與太錫度必須共同謀策噶瑪巴的轉世人選的時候，這個安排就出現了瑕疵，原因就在夏瑪巴與太錫度原本各安其位的順序綜錯了起來，連袂以「無常」說明「完美」安排的實質意義，並以「十六世噶瑪巴的轉世」做「萬物不可窮盡」的詮釋。

如果一定要挑毛病的話，「十六世噶瑪巴的轉世認證」應以守靜為宜，不可輕舉妄動，否則很容易因此遇險；「孔雀信」之出，整個將夏瑪巴與太錫度所處的位置打亂了，直指達賴喇嘛重新恢復夏瑪巴傳承的意圖，而不單單只是提供了「十六世噶瑪巴的轉世認證密碼」這麼簡單，所以不論如何觀察，「孔雀信」作為一個由「思想／文字」所構成的文學，都是一篇「辨物居方」的不朽傑作。

這就是「文學」的厲害，也是「文學」至今不衰的原因。如今一切都已成定局，而從西元一七九二年就開始顛沛流離的夏瑪巴也於西元二〇一四年圓寂了。夏瑪巴的「紅金剛寶冠法王」將以何種

形態繼續轉世下去，似乎取決於在錫金進德修業的泰耶噶瑪巴，但夏瑪巴能否轉世、是否應該轉世，其實已不取決於究竟應以何種形態轉世本身，而是繫於在印度的達蘭撒拉、與達賴喇嘛在一塊兒、並一起整治西藏流亡政府的烏金噶瑪巴，因為在「黑寶冠」與「紅寶冠」的故事綻放得有如漫天花雨的「文學敘說」裏，如何說「紅寶冠」的故事將取決於烏金噶瑪巴如何尋覓「紅寶冠」的怪異置換。

有鑒於述說這個「黑寶冠」與「紅寶冠」故事的困難度，以及沒有人膽敢挖根掘柢地述說，我於是就有了一個書寫〈離四句〉的動機，離開烏金噶瑪巴、泰耶噶瑪巴、夏瑪巴與太錫度等四位法王的歷史糾葛，從「孔雀信」有如天雷地火的「思想／文字」的物理慣性來佈置，所以就其內容而言，〈離四句〉的小說篇幅並不真正是作品本身，而僅是我懸置四位法王到進入太錫度以「孔雀信」破解十六世噶瑪巴認證密碼之前的過場，讓「認證事件」能夠成為一個「範圍『孔雀信』之化而不過」的論述場域，而完全走出「黑寶冠」的具體或空無存在、或「紅寶冠」真實亦非真實的中介空間；如此說來，〈離四句〉啟動於「故事的入口」其實肇始於〈離四句〉一文的「離」或「入」兩字，而我在幾個「空」的章節戛然停筆，只是因為達賴喇嘛所懸絲一命的「轉世」還未出現，而〈離四句〉僅是以一個故事形式、正式替達賴喇嘛即將在未來世裏進入一個「十世夏瑪巴不具名輾轉三世」的模式做漫長的準備，所以是夏瑪巴輾轉於世、不具名謂、沒有傳承達兩百二十二年的顛沛流離的宣告，更是被達賴中斷而後恢復的一代宗師向「成也達賴，敗也達賴」質疑的起手式。

這種如同在鏡中觀看卻無法觸及的中介空間或虛擬空間，正是這個擬像空間賦予達賴喇嘛未來傳承的真實積體。具體地說，〈離四句〉似乎只是怪異地認同「離」的擬像，以達賴喇嘛「非離羣」的遭遇來羅織四位法王「分而併之」的糾纏景況，所以〈離四句〉的「離」字，不在任何具體述說的內容，而是遙指那位總是缺席的夏瑪巴，在兩百二十二年之間，以一位不具傳承、不具名的赤身裸體投身於砌築「黑寶冠」與「紅寶冠」的故事，更是徹底地將「離」字之「麗」或「明」幻化為另一層「兩相麗」的幻術，在「習坎」的撥花穿霧中將整個「嚮明」空間騰空、翻摺成絕對的擬像空間；而

這個空間的虛擬跨幅——藉由「習坎」的牽絲攀藤所亟欲拉扯出的中介距離，並以實際〈離四句〉與「響明」或「習坎」作為光譜二極的虛構間隙——正是〈離四句〉所欲凸顯的「真實積體」，並以之為據，藉以進入「思想／文字」相互「入無可入」的深邃存有，其震號號，而後有「空」義。

空（七）

我的故事終於說完了。說完了故事以後，我發現我與其他人一模一樣，總是在說故事的時候，不可避免地暴露了自己的立場；我又發現，當很多人跟我一起轉述同一個故事的時候，我的立場總會被一些人認同，同時又被另一些人排斥。最為尷尬的是，關於我對十七世大寶法王認證風波的立場，我起初認真思索，想要回答這個「存在主義」式的問題，而選擇了這樣的答案：「因為我是夏瑪巴的弟子，所以我只能認同夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴。」這裏沒有更多的懷疑，也沒有更少的恩寵——我總是只能為這麼一個無始劫所帶來的業緣做出如此的辯解。

雖然這個立場的鮮明對峙化，不是我原先的意願，但是事情總是蔓延得過於快速，以至於失去了任何一方可以掌控其真實性的局面；到頭來，我們唯一可以肯定的，只有那些似真似假的故事後面一隻巨大無比的猙獰怪獸，繼續迴盪在心底的古井深處，時時刻刻地停留，於是從太錫度的轉角傳來我從祖普寺發出來的歎息，同樣也問了這個問題，每次我說：「我只能是夏瑪巴的弟子。」太錫度的弟子們就說了：「那你就成為一位快樂的夏瑪巴弟子罷，然後快樂地聚集在泰耶噶瑪巴的身邊，看著烏金噶瑪巴所承襲的『噶瑪噶舉』如何掌握『格魯派』的政治權力罷。」

後來我發現，我這樣說就是為了讓太錫度的弟子們覺得夏瑪巴的弟子們都很快樂，而讓太錫度快樂因此就只能是夏瑪巴的責任了。這樣的考量，當我們發覺「紅金剛寶冠法王」夏瑪巴被達賴喇嘛重新恢復傳承、而太錫度只能再度回到「第二位紅金剛寶冠法王」的歷史地位時，我們真的覺得夏瑪

巴應該讓太錫度快樂一點，畢竟太錫度在夏瑪巴不能以「紅金剛寶冠」的頭銜轉世時，曾當仁不讓地扛起「紅金剛寶冠法王」的職責以維繫「噶瑪噶舉」的傳承於不墜，再怎麼說，也是居功厥偉的。

猙獰也罷，怪獸也罷，我能置身於傳承之外嗎？時時刻刻，夏瑪巴與太錫度的陣營也都同樣在問這個問題。當他們分別從駐錫的寺廟出去渡眾，執意以廣結善緣的方式與全球的信眾結緣時，總是能夠以法會的佈置、咒語、嗩吶在「四臂觀音法」的教示裏分別撐起兩個不同的噶瑪巴黑寶冠。他們所不講的是這個「四臂觀音法」的教示後面一切的瑣事與所有十七世大寶法王認證事件的瑣碎，當然就更不會提及那麼一個石破天驚的密碼究竟如何記載於一封沉跡了十一年的「孔雀信」裏，於是信眾向每個「密碼指示」的質疑，就將「密碼指示」編織成為一幅孔雀開屏的面貌。

我跟太錫度的傳人說了，那封「孔雀信」本身就是密碼，而不是為瞭解開十七世噶瑪巴認證才做的密碼，而密碼開頭的第一句應該就是「我們還回得去嗎？」太錫度的傳人大都只能眨著暗夜星光般的眼眸，小聲說道：「的確，『孔雀信』的靈感就是在質疑『噶瑪噶舉』還能不能夠回到過去。」我於是就說服我自己，密碼之所以為密碼，是因為密碼本身就是一首詩，所以才能成就密碼的邏輯。

當然「四臂觀音法」的教示本身也是密碼，還有傳法的細微、精緻的時刻，要求我卸下理性的思緒，全神聆聽教示的內涵，而不是去相信噶瑪巴將如何以「二而不二」的信念去維繫夏瑪巴被截斷了數百年的傳承；最後還有達賴喇嘛堪稱神來一筆的背書，儘管「孔雀信」的爭議一直沒有消停過，達賴喇嘛以「格魯派」的上師名謂撐起頭、低聲數著「噶瑪噶舉」的淚滴，像點滴落入「四臂觀音」的慈悲，並將一封只能以「入邏輯」的邏輯去解構的密碼，載入「噶瑪噶舉」的認證史冊，於是密碼的第二行就寫了：「你聽得見親手剖骨從身上發出的聲音嗎？」但是，但是呀，我不禁就問了，還有甚麼比「從自己的傳承走出」更像一首詩呢？

我不能不說，「傳承」本身就是個怪獸，所以當那位名叫烏金噶瑪巴的上師，持續出現在我的面前，剛猛精進，數說著我逐日的怠惰時，我忽然就聽見了旅居達蘭撒拉的達賴喇嘛的一連串祝福，

還有傳自西藏諸多烏金噶瑪巴如何逃離拉薩的傳聞；那個感覺很慌忽，因為「噶瑪噶舉」與「格魯」在印度的併列有些刺眼，說不清是因為達賴喇嘛老邁，已經抵擋不住年輕世代要求改變「和平抗爭」的訴求，所以只能寄盼年輕的烏金噶瑪巴與他們進行協商，還是因為達賴喇嘛宣稱此生此身之後再無轉世，所以就讓那種遙遠地稱為「同緣共業」的澤被不落痕跡地駕馭了人們的思想。

我迷糊在自己的傳承上，慌忽忽地就夢見了泰耶噶瑪巴和已經圓寂的夏瑪巴，也許因為迷路，讓我更常想念他們罷。夏瑪巴在德國醫院圓寂時，我竟然不知道，而是在我磕磕絆絆地躑躅於祖普寺與大昭寺之間的一年以後，有一天我忽然有了寫這篇〈瑪尼轉〉的念頭、卻感思路不暢時，於是就在拉薩的網吧裏，找了一臺電腦上網；也許這就是最好的結局了，我一上網查詢，迎面就看見泰耶噶瑪巴發出的訃聞，然後緊接著就是烏金噶瑪巴的感言，質疑一手造成「噶瑪噶舉」分裂的夏瑪巴究竟還能不能夠回到過去，再然後就是嘲諷還會有誰來幫助泰耶噶瑪巴平反已成歷史的那場認證風波？

後來的〈瑪尼轉〉就登場了，但是一直都寫不通暢，原因甚為尷尬，因為兩位大寶法王與各自的夏瑪巴與太錫度都各持己見；我無法可想之下，就將這麼一個飽受爭議的認證事件從眾人的糾結裏獨立出來，當作「思想本體」去尋求如何進入「思想本體」的契機，但因為「思想本體」本不可入，更因為思想「不可入而入」，而使得其「入」迂迴，於迂迴處有深義，於是這個「入」具有「倒入、反入、不入、入無可入」之義，就在「瑪尼轉」的流轉過程中，左右逢源，令泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度等人拘絞在一起，各言爾志，於是十七世噶瑪巴的認證事件只能在事件的本身裏告解，而其之所以有「認證」這件事，乃因「活佛轉世」被界域為一個「無何有」的遠界，無以名其「無何有」境界，就稱之為「密碼」，一如「孔雀信」所陳述的密碼，或破解密碼的「孔雀信」文字陳述，以「嗡瑪尼唄咪哄」的咒語，挹注於文字的流動，迴向給孤獨上路的夏瑪巴。

在寫作的過程裏，我有時夢見夏瑪巴，有時夢見泰耶噶瑪巴。倆人的照片從我第一次聽聞他們的名號以後就一直擺在佛龕裏。那是我最初與「噶瑪噶舉」結緣的時候。泰耶噶瑪巴也因此一直停留

在認證時的年歲，從此不再老去。夏瑪巴就不同了。他的照片有一道強光，直攝我的魂魄，總在我對泰耶噶瑪巴產生質疑的陰影間放射，於是我在心裏就將「三維度空間」畫成了「五維度空間」，逕直地通向無可想像的無始劫之處，而深入「皇極」。我覺得夏瑪巴一再回來，只因為很多年以前，我還來不及問他，「我們還回得去嗎？」或更早些，當我還不知道「噶瑪噶舉」有兩位噶瑪巴的時候，我向他頂禮，恭謹地問道，「夏瑪巴，我找不到路回去，怎麼辦？」

夏瑪巴回話時，我還仆倒在地，不敢擡眼，夏瑪巴於是以一種透視著我的過去的眼神看著我：「你還是以佛法為依歸罷，暫時就不要去找回去的路了。」

我還想問，「找不到回去的路，我怎知我繼續往下走的路是對的呢？」

但是我還來不及問，一擡頭，就看見了那道光，從夏瑪巴身後一直攝入我的心中，從此我愈來愈相信，作為一名佛弟子，一名「噶瑪噶舉」的弟子，我必須無時無刻地讓夏瑪巴在我的心裏留存；奇奧的是，一旦有了這個想法，那位同是夏瑪巴弟子的第三十號就在旋轉不已的咒音裏將手指戳著我的背脊，一如「嚮明」般地熟悉，每天複誦著「二而不二，不二而二」的真諦，而這也是夏瑪巴在世時，堅信噶瑪巴與夏瑪巴在「噶瑪噶舉」的傳承上，只能是這樣的關係。

同在一起念咒的第二十八號卻老是覺得委屈，時而幽幽地說，「你們其實都屈解了我，這不是因為我是太錫度的弟子，也不是因為我贊同太錫度訛造『孔雀信』的作法，而是因為太錫度超越常理以拯患難，是以其大能，過越衰難之世，所以是一種『大過』的展現。」

第三十號與我當然聽不得這樣的辯解。對於這點，第二十八號總是涕泗縱橫地說，「第十六世噶瑪巴圓寂以後的十一年裏，他的轉世認證或不被認證，所展現出來的是噶瑪巴與夏瑪巴之一本一末俱衰亂的現象；從來都沒有人質疑『二而不二、不二而二』的哲學意義，而只是說，當噶瑪巴與夏瑪巴輾轉互相認證、互相扶持的『二而不二、不二而二』的化身於瞬間同時俱滅時，一向都置身於外的太錫度就必須臨危授命，即時擔當起噶瑪巴與夏瑪巴倆人的轉世認證與『噶瑪噶舉』的攝政重責。

「這並不是歷史上的第一次，可以西元一七三二年來比擬，現在的問題是，噶瑪巴已經圓寂了十一年，而重新被達賴喇嘛恢復傳承的夏瑪巴，卻因在『噶瑪噶舉』的威信不足而不能獨立指證噶瑪巴，但夏瑪巴卻又堅持一向在歷史上都互相扶持的『二而不二、不二而二』認證根基不能廢除，於是在歷史上一向置身於外、卻能夠『善觀其大』的太錫度再度臨危授命，從過從夏瑪巴的堅持走出，轉以『孔雀信』行過越之舉，拯弱興衰，卻又不失其中。

「達賴喇嘛對『孔雀信』的背書，也是在這個基礎上做的，以拯救『噶瑪噶舉』之危難，因為夏瑪巴與太錫度用十一年的時間來解讀『認證密碼』或解釋為何沒有『認證密碼』實在太長了，達賴身繫藏傳佛教興衰之責，必須挺身而出。不是嗎？危而弗持，則將安用？倆人的作法都只能說是當此『大過』之時，必須大其之所過，釋『大過』之義，過其分理以拯難，非凡人之所能為，其功甚大，唯一能夠批評的是這麼一封於衰難之時、棟撓而過的『孔雀信』濟時拯難，可能過涉滅頂，但是也因意善功惡，志在救時，所以不可咎責，更不宜害其義理。

「任何一個批判『孔雀信』不當的說辭都是可以接受的，但是因此而說太錫度貪圖權勢，則就不恰當了；他的作法可能導致『剛過而中』的批判，但他獨立不懼，遯世無悶，實因此『大過』非凡所及，而於衰難之時，他的情操不為形勢所改，則是他以『孔雀信』過越之義。」

對於這個說法，第三十號與我都不置可否，我卻更進一步，迅速穿過交錯的「噶瑪噶舉」傳承去應接一陣急如雨下的咒音，而且甚為好奇現在居然還有人堅守修行的教示；如果我能以第二十八號的想法來說事，那麼「四臂觀音法」的提示就不再只是為了傳出一個個金屬般的字眼，而是打開紗窗將一個個堅守太錫度陣營的弟子們護送出去。而我，忙完了這一切才得到一個「灌頂」，權充時間的戰利品、精神的收穫罷，但是我原本並沒有這個意圖，而只想跟夏瑪巴說，「我回去祖普寺後，不管『孔雀信』的文字糾葛，儘忙著『噶瑪噶舉』傳承的事情，可以嗎？」夏瑪巴卻也不置可否，於是我又迷糊了，我究竟是從甚麼地方來，又要回到甚麼地方去呢？

不論如何，為了顯現自己無法置身於「噶瑪噶舉」的傳承之外，我只能回去祖普寺，繼續接受書記對我的屈辱；同時為了呈現自己「常居卑下」的理念，我唯有更加逆來順受地去化解一切加諸我身上的污蔑。這豈不是銷減我業障最好的辦法嗎？更何況，在「行菩薩道」的過程裏，書記難道不是一個反面的示現，就像菩薩的忿怒像一般嗎？

是呀！我將回去哀求書記收留我，就算我必須以一種向菩薩膜拜的方式向他下跪，我也一定要心甘情願地去承受；我必須承擔一切錯誤，必須停止一切哀泣般的哭訴，再以毫無保留的積極態度去實踐「唯物」理念；還有呀，我一定得學習著埋葬我那致命的呆愕木納神情，避免讓別人以為我是個受壓迫者，畢竟從無始劫來的因果關係來說，誰壓迫誰都不是一樁可以說得清楚的事情。

是呀！我將回去，我將在祖普寺通過「格西」測驗，我將正式成為一個「無神論者」所稱羨的喇嘛，無論如何蹇難，我這個願望都得完成，這是我的宿命，也是我的願力，更是夏瑪巴要我將一切亂七八糟的想法都回歸為佛法的原因……