

懷疑與恩寵
的故事

A Story of Skepticism and Blessing

林彬懋／著

一代史學大師陳寅恪教授因藏書遺失，不得不於時局迭變之際，放棄鑽研多年的「西北史地及佛經、西亞古文字研究」等學問，而轉向「隋唐」之史事；此不得已之舉，固可上承漢魏西晉之學風，下繫華夏文化之正統，但是河西關隴一隅所保留的典章文物，上可續梵文藏文回紇文波斯文，下可關北魏北齊史識，卻就此湮滅於史學，令學界歎歎不已。本書諸文循此缺口入手，盼繼陳氏絕學於萬一，但因史料厥無，唯有將「歷史情境」(m.i.t.c.)模糊化，始能循「詩文徵史」之跡，於文學中還原「字的原形」，並於史學中復歸「哲學本體」，庶幾乎非如此，不足以慰陳教授晚年的失明之苦，更不足令孤坐長夜的史家於黑暗之中見其光明，苟或能於千載待發而未發之覆，重喚史家的良知，是為幸甚。

懷疑與恩寵的故事

林彬懋
／著

懷疑與恩寵的故事

林彬懋 \ 著

謹以此書迴向給所有迷失在「宗教」與「思想」之間的人

作者簡介

林彬懋

民國三十八年九月十七日出生於中華民國臺灣省臺北市。

西元一九七九年獲美國維吉尼亞大學土木工程學系碩士。

歷任南加州洛杉磯縣捷運局輕軌策劃、環境評估、北縣主任等職。

西元一九九四年九月離職，在家潛居六年，讀書寫作。

西元二〇〇〇年八月復職，西元二〇一五年四月退休。

本書諸文寫於賦閒在家期間，完稿於工作閒暇之餘，於退休後整理出版。

寫在《懷疑與恩寵的故事》印行「紙本書」之前

在超過五百年的夏瑪巴傳承裏，一度與黑寶冠的大寶法王相互認證的紅寶冠法王，一直都是噶瑪噶舉在吐蕃的精神主力，但是傳到第十世夏瑪仁波切的時候，一切都變了。第十世達賴喇嘛指控第十世夏瑪巴接受尼泊尔國王的賄賂或饋贈，洩露了吐蕃各派傳承的機密，背叛了信眾，使傳承蒙羞，於是夥同清廷的駐藏使臣終止了夏瑪巴的傳承，紅寶冠體系乃告終結，而夏瑪巴則以一個沒有傳承的身份傳承了三代。

政治與宗教的迫害一直持續了兩百多年，直到一九六〇年間，第十四世達賴喇嘛在第十六世噶瑪巴的要求下，終於答應了終結這項歷史性的陰謀，不論達賴喇嘛是基於流亡人士在印度團結的必要，還是其它原因，終止了兩百多年的紅寶冠傳承再一次在噶瑪噶舉承繼了精神的統領地位，信眾也再一次尊奉著他們的上師，在第十四世夏瑪巴的庇佑下，重新洗滌他們的身心靈，激起覺醒力量，廣發菩提心，但好景不常，第十四世夏瑪巴又因第十七世噶瑪巴的認證，重新捲入了歷史性的傳承災難。

《懷疑與恩寵的故事》就是這麼一個夏瑪巴抗爭傳承再度受到威脅的故事，由一個被驅趕出廟的小沙彌娓娓道來，盪氣迴腸，也指出了夏瑪巴以宗教思想認證泰耶噶瑪巴，一方面闡釋「二而不二」的認證意義，一方面阻擋太錫度以一封訛造的「孔雀信」將噶瑪噶舉的傳承拖進「存在主義」的深淵……

For the Publication of “A Story of Skepticism and Blessing”

For over 500 years, the lineage of Shamarpa flourished in Tibet. The so-called “Red Crown” Shamar Rinpoche was the lifeblood of the Karma Kagyu, the holder of the “Black Crown”, producing a cross-realization of recognition in Crown inheritance.

In the 1800’s, everything changed. The 10th Dalai Lama accused the 10th Shamarpa of betraying his lineage and disciples’ trust by taking bribes from Nepal’s king as a return of exchanging Tibetan heritage intelligence, and demanded the residing Qing Commander-in-Chief to exercise the authority to end the “Red Crown” lineage. To such extent, Shamarpa continued his three generations of reincarnation without “Red Crown” recognition.

The oppression of the lineage continued until the 16th Karmapa’s request to the 14th Dalai Lama to correct the historic conspiracy in the 1960’s. Considering the need for unification of the exiled Tibetan Buddhist branches in India, the governing Dalai Lama committed to bringing back Shamarpa tradition, and the “Red Crown” lineage was then reinstated for its profound spiritual accomplishments.

Pilgrims prostrated in joy and made offerings at the Shamarpa’s holy places, enacting many rituals to purify the body, speech and mind and to create virtue. The lineage of blessing in “Red Crown” still has immense power to inspire, purify the mind and awaken the compassionate heart. Nevertheless, situations quickly exacerbated in its “Red Crown” lineage due to the cross-realization of recognition of the 17th Karmapa.

This is a story of a unique pilgrimage guided by Shamar Rinpoche, a beloved guru, who revealed the counterfeit “Peacock Letter” in recognizing Ogyen Trinley as the 17th Karmapa, but chose to elect Trinley Thaye to prevent Karma Kagyu from being converted into “Existentialism Tibetan Buddhism”.....

目次

拉薩的星空

第一頁

瑪尼轉

第二五頁

荒山石堆

第一二三頁

羣山的呼喚

第一四三頁

遣百非

第一九三頁

離四句

第三四三頁

天地的叮嚀

第四九五頁

瑪尼堆

第五〇九頁

瑪尼轉

第六一七頁

拉薩的最後一個喇嘛

第七七七頁

發表目次(依發表日期排列)

篇名	發刊物／書籍	發表日期
拉薩的最後一個喇嘛	中外文學	一九九八年三月
拉薩的星空	中外文學	一九九九年一月
背棄與救贖	國際日報副刊	一九九九年八月
天地的叮嚀	中央日報宗教文學獎	二〇〇三年二月
荒山石堆	聯合文學短篇小說獎	二〇〇三年十一月
離四句、瑪尼轉(後篇)	離四句	二〇一六年一月
遣百非、瑪尼轉(前篇)	遣百非	二〇一六年四月
以「形式存在」指涉「不確定性」	懷疑與恩寵的故事背後的促生因緣	二〇一七年四月

以「形式存在」指涉「不確定性」

——也是自序

《懷疑與恩寵的故事》寫完以後，我驚訝地發現我以「噶瑪巴分治的形式存在」來凸顯今日的大陸與臺灣的分治現象，意圖愈發明顯，然後我又發現，泰耶與烏金因為各自表述「一個噶瑪巴」所引發的「不確定性」也與臺灣海峽兩岸各自表述「一個中國」所引發的「不確定性」極為相似。

這個類比非常有趣，更因「形式存在」原本就可以直截指涉「不確定性」，於是我就從「噶瑪巴認證風波」走出，以臺灣的民主發展進程去看一個已經不能更改的「噶瑪巴分治」現象究竟將如何引導未來的「噶瑪噶舉」發展、甚至「藏傳佛教」如何在「後達賴」時代繼續以往的「密續傳承」。

這裏的關鍵是，因其「不確定性」，《懷疑與恩寵的故事》必須走出「寫實主義」的書寫，卻也不能因此而另創一個「後現代主義」的文學內義來進行《懷疑與恩寵的故事》的敘述，以其「密續傳承」本身就是「後現代主義」的文學內義，所以充滿了「實驗性」；這個「實驗性」也同樣是臺灣一路抗爭民主發展所歷經的過程，所以處處凸顯機巧、貪腐、暴戾、爾虞我詐等政治事件，其中最具有代表性的就是「兩顆子彈」所引發的政治衝擊，不止使得第一次政黨輪替延續了下去，而且更造成了臺灣的民主體制，以「不受制約、不辨是非」的政治陰謀左右著發展方向。

「兩顆子彈」的政治衝擊，在「十七世噶瑪巴」的認證風波裏，就是「孔雀信」的橫空出世，一舉逆轉了十一年來「沒有認證密碼」的焦灼，而且其引暴時間的掌控、後續動作的配套絲絲入扣，無論從哪個角度看，都不得不說「孔雀信」本身就是一個「不受制約、不辨是非」的形式存在，但因達賴喇嘛的背書，這個原本「不受制約、不辨是非」的「孔雀信」卻有了一個「制約、是非」的政治基礎，而一路演變為今日「泰耶與烏金噶瑪巴」的分治狀況。

這麼一看，就知《懷疑與恩寵的故事》以其「不受制約、不辨是非」的故事形式存在，是非常重要的，一方面能夠直截指涉「噶瑪巴」的分治現況，另一方面卻能夠走出一個皈依夏瑪巴的「第一人稱」內涵，否則《懷疑與恩寵的故事》不能保持客觀性與中立化，卻只能變成一個夏瑪巴弟子控訴「孔雀信」的無病呻吟。這是《懷疑與恩寵的故事》在故事行進中，亟力避免的，所以故事的「形式存在」能夠直截指涉故事的「不確定性」；至於這個故事的「不確定性」所引發的「形式存在」能否走出「孔雀信」，以檢視一個已經不能更改的「大陸與臺灣」的分治現況究竟如何引導未來的「各自表述」、甚至「一個中國」如何在「後共產」時代繼續以往的「共產傳承」，則就有賴所有受「兩顆子彈」衝擊的政治人物去了解「噶瑪巴」的認證如何受「孔雀信」的牽引，而一路走到今天的「噶瑪巴分治」現況、甚至將來的「後達賴」政權如何受「孔雀信」捆縛以延續「藏傳佛教」。

《懷疑與恩寵的故事》的「形式存在」

《懷疑與恩寵的故事》是一部心理小說。故事非常簡單，採用了「單一觀點」，說一位被驅逐出祖普寺的小沙彌，在西藏缺乏資訊的情況下，去嘗試了解「第十七世大寶法王認證」的來龍去脈，卻因早年皈依了夏瑪巴，而不能也不願去依止烏金噶瑪巴，於是在認同泰耶噶瑪巴的過程中，不得不去了解太錫度以一封訛作的「孔雀信」來打破十一年認證僵局的必需性與合理性，所以「懷疑與恩寵

的故事」指的就是這麼一位小沙彌「如何因寺內的教派紛爭而去懷疑太錫度造『孔雀信』的內心經營與內心活動，以及緬懷夏瑪巴如何獨排眾議去支撐一個合乎傳承的『噶瑪噶舉』與抗爭達賴喇嘛為了統一『藏傳佛教』的精神而大力介入『噶瑪巴』的認證。」

全書基本上是由這位小沙彌來敘述，因此整個「噶瑪噶舉」的事務與「噶瑪巴認證」的膠著都集中在小沙彌身上，而以「第一人稱」作為敘述主軸的「我」，理所當然地就將個人因應「大寶法王認證」的困擾發揮得淋漓盡致，但對外在現實的處理稍有侷限；這個「單一觀點」的敘述侷限令小說更貼近現實，因為在現實世界裏，泰耶噶瑪巴與夏瑪巴、烏金噶瑪巴與太錫度何嘗不是透過各自陣營的眼光、耳目、認知與感受來理解「噶瑪噶舉」的分治現狀？所以對這麼一個以「第一人稱」來進行敘述的「我」而言，通過「單一觀點」來認知「噶瑪噶舉」與「流亡政府」，也許更接近真實世界的狀況；而就這麼一封影響「噶瑪噶舉」深遠的「孔雀信」而言，由於其解密內質的抽象或難以明言，所有未曾涉及「認證現實」的宗教人士所看到的、聽到的、乃至可以感受到的，也都只能經由對方的「單一觀點」過濾，而這種通過對方的觀點來檢視真實，就稱為「鏡像」，但因為很多認知或猜測在「鏡像」裏都形成一種「蒙太奇」的印象，所以這本小說就借用「孔雀信」的認證解密所糾纏出來的思想，還原於「孔雀信」的造作裏，而有了「冥升八象」與「緩解八象」的詮釋。要注意的是，這個「冥升」與「緩解」的詮釋引用到「兩顆子彈」，同樣適用，而且絲絲入扣。

「冥升八象」與「緩解八象」是一種外在寫實的敘述方法，着重於外在細節與事件的鋪陳，而不介入牽涉於內的眾人的內心世界，但又打破「單一觀點」所隱涵的全知觀點(omniscient)，所以從這個角度來看，亦可稱為一種「寫實主義」(realism)的敘述，但由於「冥升八象」與「緩解八象」所披露的是一個盡量減少「第一人稱」的介入，更讓「單一觀點」的聲音與態度都盡其可能還減到一個最少最低的狀態，所以在敘述上，就讓人物本身去舒發觀點，或通過參與其事的人士的眼光來觀察人與事，一切由參與其事的人士本身自行體會。當然所謂「參與人士」的一切感受、體會或行為，其實

也不過是由一個「單一觀點」解析「文字、思想」的糾纏所構築出來的，所以其描述「文字、思想」的事件或對話，只能說是「第一人稱」的「我」，盡其可能地將「敘述」控制於符合「參與人士」在參與事件、參與當時的想法，以讓「參與人士」的觀點、角度、觀察與感受能不受「敘述」的影響，起碼任何人在閱讀這樣的「敘述」時，會覺得是受「參與其事」的人士主導，而不是進行「敘述」的「第一人稱」所主導，所以在這裏的「單一觀點」乃因壓抑與控制而變得中立化與客觀化。

當然這個「寫實主義」的敘述，一旦牽涉到「噶瑪噶舉」的未來發展，則立即進入「超現實」(irrealism)的敘述，將「認識論」、「形上學」與「美學」熔鑄於一爐。不過「超現實」這樣的翻譯值得商榷，因為這種敘述其實是一個「反制式」或「反體裁」的書寫，用以推翻「純小說」的概念，否定準確傳達「現實」的可能，甚至否定「現實」本身，所以又稱為「非現實」。

因拼音文字的限制，西方哲學不能敘述「現實非現實是現實」，於是發展出來一種文學的表現方法和技巧，如「後設小說」(meta-fiction)，又稱「自我意識小說」(self-conscious fiction)、「內向小說」(introverted novel)、「超小說」(surreal fiction)、「反小說」(anti-fiction)、「自我衍生小說」(self begetting fiction)、「寓言式小說」(fabulation-styled fiction)等。

只不過，這裏的不同是「冥升八象」與「緩解八象」衍生自《易經》，其探索「習坎」如何將「觀、晉、明夷、家人、鼎、渙、井、升」的「冥升八象」逆轉為「蹇、屯、蒙、需、訟(師、比)、困、解、節」的「緩解八象」，均不能脫離《易經》，所以這裏的「超現實」或「非現實」敘述其實根本就不受「第一人稱」的主導；以是之故，「單一觀點」不是因為受到壓抑與控制而變得中立化與客觀化，而是「習坎」整個脫離「現實主義」對參與人士與「第一人稱」的關照以及「後現代主義」(尤其後設小說)對精神分裂型的「非身體化的虛假自我」的關照。

這樣的「冥升八象」與「緩解八象」描述使得人物失去血肉，但詞句反而獲得血肉，於是逕直賦予了一個能夠化解兩位噶瑪巴在分治的基礎上，分而併之、進退無恆，卻又共同謀求「噶瑪噶舉」

的萬世福祇的途徑。其因無它，因為掙扎於其中的「噶瑪噶舉」信眾不必再去關心主人公是誰，而只關心未知之事。當然這樣的敘述力圖使「噶瑪噶舉」信眾與世隔絕，可能將導致信眾百思不解，進而使之憤怒，所以信眾應該把「對話性與多指向」的意識特徵暴露出來，衝出獨白的封閉性領域，然後讓壓抑的東西被召喚出來，把種種導引自身的信仰結構以一種質疑的語言來進行自我意識的反映。

這種獨具特色的自我意識或反省手法，甚至「需、訟」的互文、矛盾，必須質疑在日常交流所進行的對話，並在同化其它體裁、語言的過程中，去建構自身的語言，所以可以在現實的「思想」中記下「文字」，雖然不必一定去認同其「思想」，但必須參與「文字」的活動，然後從每一個事件的多角度描寫思索「偶然性」的對話，所以可以說有多少角度，就有多少故事形成。

這種幾近嬉戲的「文字」活動，無始無終，無盡無止，無拘束無逾越，無方向無緣起，所以是一種「文字」推行「文字」的符號播撒，除了「自發、爆炸性的文本」力量以外，沒有「正能量」的思想拘絆，但也不受「空洞、放肆的邪惡」思想所操控，可以說走到哪裏就是哪裏，所以其體制可以是短篇、中篇小說，甚至只是一個不能類比(incommensurable)、不能轉譯(unterslatable)的內心活動。這就是《懷疑與恩寵的故事》有十篇各自獨立的「短、中篇小說」的原因。

換句話說，當這十篇各自獨立的「短、中篇小說」集結為《懷疑與恩寵的故事》時，這些有著清晰「小說文體」的概念已經消失。取而代之的是，十篇「短、中篇小說」指涉的中斷與延續，因其文字符號之間的聯繫緊密形成了「指涉鏈」，而產生完整的上下「文義」(context)。

這裏的故事如果能夠形成明確意義，依靠的是「空間」邏輯，不是「時序」邏輯，而正因聯繫指涉的「時序」消失了，所以故事能夠將一連串「單項指涉清晰、但連接不成整體意義」的事件，或一堆支離破碎的集合物，急遽拓展到一個距離小沙彌所經歷的事件有數十年之久的未來，但所指涉的卻是一個「未來的空間」，起碼是一個「早老性神志失整」的書寫(schizophrenic writing)，否則〈拉薩的最後一個喇嘛〉是不能與其它論述「噶瑪巴認證風波」的文章集結在一起的。

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

換句話說，唯有讓《懷疑與恩寵的故事》在故事的形式上「不受制約、不辨是非」，甚至沒有頁碼，以其「不連貫性、任意性、複製、改寫、拼貼」等核心精神來進行「孔雀信」對未來所產生的影響，才能在「形式與內容」上，了解「噶瑪巴認證」的來龍去脈，庶幾乎可謂，除去這樣的安排，《懷疑與恩寵的故事》都將受制於政治；只不過，這個政治性的偏頗卻是達賴喇嘛處心積慮令「藏傳佛教」全球化的動機所在，而其所引發的流亡政府內部的「不確定性」卻又因與已經全球化的「臺灣民主」以其「形式存在」直截指涉臺灣政權輪替的「不確定性」，同出一轍，而充滿了玄機。

《懷疑與恩寵的故事》的「不確定性」

《懷疑與恩寵的故事》計有四個部分，已經出版的部分為《離四句》與《遣百非》，現在同步出版的則是《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》；只不過要注意的是，《離四句》、《遣百非》與《懷疑與恩寵的故事》函三即一，但《離四句》先發後至，論「存在先於本質」，《遣百非》卻以後超前，論「本質先於存在」，最後的《懷疑與恩寵的故事》則將「本質」與「存在」融會為一，以質疑「孔雀信」作為一個「體制自由化的宣言」是否能夠撼搖「認證的自由之路」，並肯定兩位偉大

的「噶瑪噶舉」精神上師——泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，以及一些遭到宗教迫害的「噶瑪噶舉」長老們對「認證的自由之路」的堅持。

無庸諱言，《懷疑與恩寵的故事》以一個小沙彌(neophyte)所回應的「十七世大寶法王」認證問題，是為了破除「孔雀信」所建構的「藏傳佛教存在主義」，只不過因為「存在先於本質」思想的固化，所以小沙彌只能永保童年好奇心，令「內在智慧」融合「外在現象」，卻不為「外在困惑」所干擾，如此一來，「本質先於存在」的思想就化現為一股內在的、纖弱的、連綿不絕的「幼態持續」(neoteny)，而後才有了「新藏傳佛教」。

「新藏傳佛教」之「新」不在「標新立異」，而在認知「新之本質」不以「藏傳佛教之現象」論「藏傳佛教之本質」。其實這一切甚為簡單。「新」者「斫其亲」也，而「亲為蕪」也，「榛栗之榛」之正字，而榛為落葉喬木之一種，果實味如栗子，故稱「榛栗」，因其外觀叢雜，故艸木叢雜則謂之「榛榛」，其果實之出雖為自然現象，秋時萬物成而熟，但其出，對榛而言，成熟而不得不出，故金剛味辛，辛痛即泣出。

這麼一看，「藏傳佛教」的本質不會變，變的是以「本質先於存在」的理念重新將「孔雀信」所闡揚的「體制自由化的宣言」回歸於「認證的自由之路」，斫「體制自由化」之蕪，是「親、新」的輾轉運作，「親」者見其蕪，「新」者斫其蕪也。當然這樣的故事不容易陳述，其中有「苯教」的復甦、「藏獨」的抗爭，更有達賴喇嘛的「不再轉世」整個顛覆了未來的「密續傳承」內質。

「存在」與「本質」的混淆

達賴喇嘛在這一世不惜以「不再轉世」來鞏固西藏的「政教合一」制度，其實充滿了苦楚。他大力宣導「精神統一」，而且為了打破「藏傳佛教」四大教派十個世紀以來所標榜的、因修行法門的

不同而不能「精神統一」，所以大力推崇蓮花生大師的「大圓滿法」，一方面打破門戶之見，一方面遏阻不斷增加的「活佛轉世」的災難（the crisis of growing mass reincarnation of Buddha）。

這麼一個波及西藏本土、尼泊尔、印度、美國、歐洲、乃至全球的「藏傳佛教」弟子的策略（a sweeping deal that harmed millions of Tibetan Buddhism believers, in Tibet, Nepal, India, the United States, Europe, and elsewhere），曾經因為「噶瑪巴十六世」的反對而受阻，但由於「孔雀信」的「體制自由化宣言」，使得達賴喇嘛的「精神統一」策略得以復活，於是達賴喇嘛大力介入「十七世噶瑪巴」的認證，不惜為一封訛作的「孔雀信」背書，同時扶植烏金噶瑪巴為一位結合「寧瑪、格魯、噶舉、迦薩」的政治領袖，一舉突破中國的政治控管，真可謂「釜底抽薪」罷。

雖然說達賴喇嘛一向承諾「流亡政府」推動策略的透明化，但因涉及「宗教傳承」，各教派的信眾仍舊被迫「從遺漏出來的事跡裏去拾取殘餘的贖穗」（to rely on leaked information to glean any specifics），只不過，這個「贖穗」所累積起來的消息卻是驚人的，因為不容諱言，這個回復到「前寧瑪教派」的策略將整個瓦解十幾個世紀以來的「宗教傳承」。

督促「精神統一」的烏金噶瑪巴在回溯這個「前寧瑪教派」策略，必須隱藏「十六世噶瑪巴」一向反對「精神統一」運動，同時找到「藉口」以獲得仍舊掌權的「格魯派」人士的支持；達賴喇嘛在扶植烏金噶瑪巴的過程裏，則必須強調走出中國所要求的「卑躬屈膝」（dedicated with utter servility）的政治姿態，但又不放棄「政教合一」的治國理念。

流亡海外的西藏子民是很善良的，面對達賴喇嘛重回西藏的沮喪、迷思與憤怒（frustration, disillusionment, and the justified anger）與跟中國協商長達六十年的束手無策與一籌莫展，大多展現了包容的態度，連「藏獨」人士也願意嘗試「和平訴求」；只不過，隨著新世代的崛起，藏人對「和平訴求」逐漸失去了信心，對中國的持續打壓，也逐漸失去了耐性，於是在印度偏安一隅六十年的「流亡政府」也不再能夠偏安了，「恐懼與憎恨」（fears and animosities）逐漸又回到了新世代，

因為曾經一度支持「精神統一」卻受「融合教派」的新權貴所唾棄的新世代，終於明白「政教分離」是「藏傳佛教」的唯一出路，而泰耶噶瑪巴則已經在這個道路上，蹣跚獨行了好幾十年。

前幾世的夏瑪巴也曾經從這樣的「宗教傳承」迷思脫拔出來，在不受「體制光環」的庇祐下，蹣跚獨行了兩百多年，他的重新認證，「敗也達賴，成也達賴」，也說明了夏瑪巴能夠獨立於「傳承外」，做「傳承內」的思考；這個長達兩個世紀的獨特「無傳承」的經驗，就造就了夏瑪巴於「孔雀信」橫空出世之際，能夠立即洞悉這裏面的政治動機。

或許達賴喇嘛與烏金噶瑪巴都相信泰耶噶瑪巴有著「噶瑪巴」的正統傳承，但這個不是議題；他們也不認為泰耶噶瑪巴與夏瑪巴是「政敵」或「異議人士」，而是他們的「共同障礙」是中國政治體系下的固有思想，或是那個西藏政權意欲扶植、以令其在「藏傳佛教」的包圍裏復甦的「苯教」。在這個標竿下，是否必須堅持「噶瑪噶舉」的傳承就顯得無關緊要了。

他們相信在捍衛「西藏意識」的獨立性之下，所有因「宗教傳承」所導致的不同「意識形態」都可拋除；這個邏輯很簡單，因為如果有人質疑「先不忙說意識形態的不同，只問我們有障礙嗎？」那麼全體「流亡政府」的子民都將說，「這個障礙就是中國。他們把西藏當作殖民地，在二十一世紀推動十八世紀的『殖民主義』，他們更非法地移植了大量漢民，讓西藏居民成了被迫害的少數民族；這些漢族移民背後是強大的軍隊、彪悍的警察與篤信『無神論』的政治人物，形成了一股威武無比的武裝力量，鞭撻著一輩子只知道念佛、念咒的『藏傳佛教』信眾，所以西藏子民同情『藏獨』份子是很自然的。」這樣的流言傳播得極廣，可以說是流亡海外的「藏族」一致的信念，更是《懷疑與恩寵的故事》的基調，但對「流亡政府」的政治導向將徹底摧毀「藏傳佛教」的內質，卻也同樣憂心。

「流亡政府」的情緒低落其實很令人害怕，那個因為長期以來推動「和平訴求」的不力而產生憤怒、沮喪與仇恨也與日俱增。雖然目前的「藏獨」運動並沒有一個確定的組織在推動，但卻逐漸形成一個「自我毀滅」的「狂想」(self-destructive fantasy)，而達賴喇嘛與烏金噶瑪巴的回溯

「前寧瑪學派」以整合「四大教派」就使得這個「狂想」具體化，而有了一個回溯到「神祕與福祐」(mythical and blissful)的吐蕃的嚮往。

「流亡政府」的領導階層在這個「狂想」裏，不再只是蹣跚而行了，而是讓這個失敗的「流亡政府」領導階層因為種種失敗的事實，而去接受這個「狂想」的合理性，然後才有了一個回溯至所有教派俱不生起、「政教」在吐蕃原本就是「合一」的原生狀態的想法，也就是說，「流亡政府」以存在本身去詮釋「藏傳佛教」的「政教合一」的合理性。

這樣的驅動就是達賴喇嘛與烏金噶瑪巴竭盡全力要泰耶噶瑪巴與夏瑪巴放棄「噶瑪噶舉」傳承的堅持，共體時艱，以謀求「流亡政府」的萬世福祇，而不再只是掙扎於「意識形態」的一致性(a struggle for ideological conformity)，「存在」於焉凌駕「本質」。

目前堅持「本質先於存在」的泰耶噶瑪巴與夏瑪巴所面對的「噶瑪噶舉」的未來仍是相當嚴峻的。《懷疑與恩寵的故事》也曾經猶豫，是否應該將不可或知的預測披露，這畢竟是要「造業」的，但面對「苯教」在西藏本土的復甦與「藏獨」人士在全球掀起的獨立運動，《懷疑與恩寵的故事》又覺得「政教分離」是令「藏傳佛教」以自己的宗教方式往未來世傳承的唯一方式。這與達賴喇嘛是否繼續轉世或烏金噶瑪巴是否成功整合「四大教派」、回溯「前寧瑪學派」，其實並沒有絕對的關聯。

這就是《懷疑與恩寵的故事》所要敘說的，一個「新藏傳佛教」(Neo-Tibetan Buddhism)對抗「藏傳佛教存在主義」(Tibetan Buddhism Existentialism)的故事，一個中文版本的「自由之路」(Les chemins de la liberté)，在「宗教」與「文學」的意義裏，檢驗「認證的自由化」所隱涵的「本質先於存在」究竟是否比「體制自由化」所隱涵的「存在先於本質」更符合「傳承」的真實。

「體制自由化」與「認證自由化」的混淆

「體制」一詞結合了「體裁」與「制式」的概念，所以「體制自由化」就是一個「反體裁」或「反制式」的概念；這樣的「形式存在」以其「自由」，而充滿了「不確定性」，更因其「實驗性」的本質，所以必須否定所有「現實上」的意識形態，而有了「非現實」的事實。

「體制自由化」(neoliberalism)的意識形態固然不再認同「威權政治」或「體制維繫」，不過也不再反對「武裝力量」或「企業牟利」，甚至在謀奪政權的過程中，將遠遠超過這些中立地位，而容許「武力奪權」或「循私舞弊」的行事計劃，但是初期的轉型必然因為固有「體制」的過於龐大，而必須在「體制」裏瓦解「體制」，或因「反體制」，而必須整合「體制外」的勢力。

太錫度的「孔雀信」就是這麼一個「體制自由化」的宣言(A Neoliberal Manifesto)，所以其逼迫西藏流亡政府轉型也是可以預期的。庶幾乎可謂，這封解開十六世噶瑪巴認證之謎的「孔雀信」一出，堅持「政教合一」的西藏流亡政府就必須接受「藏獨」的理念，或者因為快速崛起的年輕西藏流亡子民早已摒棄了達賴喇嘛的「和平訴求」，所以達賴喇嘛只能背書「孔雀信」。

只不過，「藏傳佛教」一向有著極為嚴謹的「體制」，所以如何顛覆、悖離這個從十一世紀就一直繁衍過來的「體制」，就必須仰賴一個纖細的手法；這是將「藏傳佛教」全球化的達賴喇嘛一直在等待的機緣，而「孔雀信」則因緣湊巧地造作了這個機緣。當然現在事過境遷，究竟「孔雀信」的橫空出世是達賴喇嘛推動「精神統一」的一個預定步驟，還是太錫度為了打破「十六世噶瑪巴認證」的膠著、而誤打誤撞地配合了達賴喇嘛回溯「前寧瑪學派」的策略，甚難定論。

有一個可以肯定的是達賴喇嘛身為「政教合一」的精神領袖，絕對知道介入「四大教派」領導人的認證是個大忌，但他還是介入了，而且時間的掌握甚具「政治上」的機巧，所以他從南美洲發出的「孔雀信背書函」就散播了兩個重要的訊息：其一、達賴喇嘛不在場，沒有介入「噶瑪噶舉」懸宕了十一年的認證；其二、達賴喇嘛以為噶瑪巴的認證小組早已有了共識，所以這封「孔雀信背書函」只不過認同了一個「既成事實」(fait accompli)的共識、並不存在「孔雀信」是否訛造的問題。

這不能不說是個極為纖細、成熟的政治手腕。另外一個可以肯定的是，這封達賴喇嘛從南美洲背書的「孔雀信」，已被「美國聯邦調查局」以科學驗證的程序證明是訛造的，但因為取證過程費時曠日，追不上烏金噶瑪巴於三個月坐床的快馬加鞭，所以等到證據備足，一切卻都已成定局了。這個效應與「兩顆子彈」亦雷同，等到投票人警覺其中的陰謀，貪腐的政權早已入主總統府了。

這個就是達賴喇嘛與烏金噶瑪巴當今掌控的政治面貌，而凸顯這個驅動，就是這麼一個以中文呈現的《懷疑與恩寵的故事》所意欲闡明的動機。雖然如此，這個造成「噶瑪噶舉」分裂的「噶瑪巴認證風波」是個大家都不願意涉入的「宗教議題」，所以不止資料厥無，甚至所有的資料都指向一個「藏傳佛教」統一的重要性，並且還隱示了十六世噶瑪巴長久以來大力反對「精神統一」是個錯誤的判斷，如此一來，「宗教議題」就被政治化了，「認證自由化」也就屈服於「體制自由化」了。

一、 全球大一統的「自由化、民主化」大幅度推動「體制自由化」的發展空間

這個以中文呈現的《懷疑與恩寵的故事》所意欲闡明的動機雖然很明確，但在缺乏資料的情況下，要論述「認證自由化」是很困難的，甚至要論證「體制自由化」也有一定的困難；以是之故，在文字衍生文字的過程裏，《懷疑與恩寵的故事》就借助了臺灣「自由化、民主化」的進程與經驗，讓「體制自由化」與「認證自由化」連袂推進。當然這是因為偏安一隅的臺灣早已致力於如何將「悖離體制」的概念有效地傳承於「悖離體制」的年輕世代，而且在「互聯網」的幫襯下，勢如破竹。

這個說法是從臺灣的現實狀況說的，因為從早期的蔣氏父子到李登輝，「塑造形象」從來都不構成問題，而「體制」所賦予的「威權形象」也從來沒受到臺灣人民的質疑，但陳水扁的貪腐摒棄了「威權形象」，甚至以其「猥瑣形象」構築了一個兇猛喧囂 (tumultuous and roaring) 的貪婪政風。馬英九在這個崩壞的道德裏，則以「清廉形象」重塑了臺灣人民的道德風氣，更藉著國民黨的「維繫

體制」與臺灣海峽對岸的政權形成了一個「不統、不獨」的共治局面，卻不料民進黨為了贏取選票，早已悄悄地「悖離體制」，採用了國民黨獲得政權的競選平臺，同時成功地轉嫁了「美麗島」所倡行的「台獨」理念給快速崛起的「互聯網」網民，所欠缺的只是一個能夠扭轉陳水扁的「貪腐形象」的政治人物，而蔡英文因緣際會，以她的「清新形象」成功地煽動民情 (emerged as a charismatic and loudmouthed demagogue) 以獲得黨內威信，更替自己塑造為一位能帶領臺灣人民從議會的迷思中醒覺過來 (disillusionment with the parliamentary system) 的政治人物，而四兩撥千金地將馬英九所賴以贏得政權的「謙謙君子」形象轉變為「顛頂無能」的形象。

這是一個「悖離體制」與「維繫體制」的對決，而「悖離體制」卻是「互聯網」的內質，所以蔡英文順風順水，而馬英九卻一籌莫展。蔡英文雖然說是順應民情，但要達到這個局面非常不容易。首先不能完全悖離一路扶植自己過來的「體制」，甚至只能就著現存的「體制價值」做局部性的修正 (adopted large swaths of the institutional platform)，並放棄一些偏頗的意識形態以爭取游離於「體制外」的民眾，然後不能與「現實」的政客們走得太近，甚至必須暴露「現實」的政治迷思與謊言 (Bewilderment and Lies)，而其捷徑就是打破「政治威權」的形象，包括對手與同志，打破高高在上的「政府」形象，創造一個有別於過往的統治階層，而醞釀一個可以與資本階層共同謀求利益的和藹可親形象，並大力延攬企業界的決策人士與學界的知識分子。

蔡英文的崛起是可以預期的。馬英九的過於注重道德形象與陳水扁的完全不顧道德聲譽對臺灣人民都造成了鉅大的傷害，所以臺灣以選票來尋找一個清新的領袖人物可說只是個時間問題。「過猶不及」是句古話，但用在馬英九傾其全力以保留一個清廉的全民總統形象，就顯得有些諷刺，因為對勇於「悖離」(dissident) 體制的民進黨來說，「互聯網」的顛覆一切既有的道德、政治、經濟體系，既可結合年輕世代，更可拓展票源，就整個凸顯馬英九的「維繫體制」有脫離「民意基礎」的隱憂，而這個「民意基礎」卻正是「民主政治」之所以得以倡行的原因。

二、 全球大一統的「自由化、民主化」大幅度壓縮「認證自由化」的存在空間

在第三次的政黨輪替裏，臺灣的外交政策是重回冷戰時代的「亞太平衡」框架，或說得更明白一點，臺灣將以蔡英文的「兩國論」為基石，與「美、日」形成一個圍堵中國的戰略同盟，從東海、臺灣海峽、南海，一路而下，以阻礙習近平掌權以來所推動的「一帶一路」的發展策略。

這是臺灣以「亞太的地緣政治」來打破「一中各表」的迷思，全力為「法理台獨」鋪路。這個外交上的「模糊策略」在內政上則轉趨明確，既明目張膽地藉助解決「國、共」之間的歷史問題，使「文化台獨」先行，而全面執政的「行政與立法」也將快馬加鞭地推動「台語文字化」，將臺灣整個從「中土文化」脫拔而出；「文化先行」是個軟性策略，可以遊離於國防或經濟之外，而民進黨已經駕輕就熟的「互聯網」將起重大的作用，因為「互聯網」以「音韻」為主軸的文字久已變質，更早已失去了承載思想的力度，所以提供了一個極為有力的「文字轉型」條件，使得只有語音的「台語文字化」合理化，這對打擊中土以「簡(異)化字」打壓「正體字」的政治意圖而言，更有著合理性。

果不其然，在新政府全面掌控「行政與立法」的兩個月裏，多達二十多項涉及「隱性、漸進、文化、柔性」等有利「文化台獨」的政策或行動，快馬加鞭地全面展開，計有撤告「太陽花運動」的參與者、廢除「課綱修訂」、減少各級學校的「文言文」教學、「去孫文化」、變更「中正紀念堂」用途、廢除「紅十字會」專法、清算「國民黨黨產」等，無一不是為未來的「台語文字化」鋪路。

我對臺灣卯盡全力地「去中國化」是很哀傷的，因為這一批為政治迫害的臺灣人完全不能明瞭他們所放棄的是一個可以幫助人類突破思想困窘的文化，更是一個全世界獨一無二、能夠在「文」裏「自化」的「文化」，是謂「以文化之」的「中國文化」，不是解放中國以來卻卯盡全力破壞「中國文化」的中國政權所詮釋的「中國文化」——這個「於其傳承內自化」就是「認證自由化」的精髓。

不幸的是，臺灣在短視的政客誤導之下，不能認知自己才是傳承這麼一個正統「中國文化」的詮釋者，更因不學無術的「文化人」只知以美國與日本的「文明」來詮釋中土的「文化」，變本加厲地助長了「去中國化」的力度，從敘述「中國文化」的文字到陳述「中國文化」的思想，除去「西方邏輯」，別無「中國文化」的內涵，所以除了說這些人「舉著『中國文化』反『中國文化』」以外，不能多做其它的解釋，是為「去中國化」的真正罪魁禍首，以其學養根本不能窺知「以文化之」故。

顯而易見，這本以中文呈現的《懷疑與恩寵的故事》鄙視這種意圖，而為了彰顯「文字」只是「思想實踐」，不是「思想本體」，所以直截深入以「藏文」為基的「藏傳佛教」，去融會《易經》所揭發的「中國原始哲學思想」，所以是一個逆溯「文字—思想」的轆轤、直截還原「思想實踐」為「思想本體」的嘗試，「文字」乃整個脫離「文字—思想」的糾纏，而以「思想」為依歸。

三、「文化先行」不能替「獨立自主」鋪路

這個了解是很重要的，因為《懷疑與恩寵的故事》所揭示的這麼一位被驅趕出廟的出家人（亦即「本質上」的出家人、而非「現實存有」的僧侶），如何能在「中文文學」的感傷裏，紓解西藏的歷史紛爭呢？這麼一位在哲學上呈現一個「本質先於存在」的僧侶，又如何能掙脫政治陰謀與宗教迫害而融會「文史哲」於一爐呢？從各個角度來看，這本《懷疑與恩寵的故事》或許只能描繪一個沒有名銜的出家人如何踽踽獨行於「亙古長存」的時空裏罷？

我提這些問題當然有深遠的意義。首先當一位僧人以一個不被世俗認同的「非存有」身份拖拉著一個「不應存有」（或有名無實）的名銜概念，卻只能從「死亡的滯留」（傳承被迫中斷）裏，去感受「內存有」（Being-in）在「亙古長存」的單獨現起意義，即是我在步步驅向天葬臺的途中，哀傷自己的無能，並感激夏瑪巴在不受認證的兩百年中與眾生所維繫的緣法——起碼是老師與我的因緣。

這樣的說法疊印在臺灣的政治現況，一切都明朗了起來，因為當臺灣以一個不被國際社會認同的「非存有」身份拖拉著一個「不應存有」（或有名無實）的國家概念，卻只能在拓展外交的勉勵下，從「死亡的滯留」（對岸導彈的威脅）裏，感受「內存有」（台獨的民意基礎）在「亙古長存」（一個中國的傳承）的現起意義，即是臺灣在步步驅向「法理台獨」的過程中，哀傷國際社會的背信忘義，並感激李登輝在「反體制」的政治運作中與「台獨份子」所維繫的緣法——起碼是李登輝與陳水扁的因緣。

這個對比，意義非凡，因為自古以來，西藏在「文化」上，一直都迥異於中土文化，所以從來都不存在「文化先行」的問題，但卻阻止不了中國捍衛西藏的決心；在印度的流亡政府為了保持西藏的「政教合一」，更為了擺脫中國在政治上的控管，不惜逆反一個以達賴喇嘛為首的「體制」，回溯「古寧瑪學派」，以替萬世的「政教合一」鋪路，卻也仍舊撼搖不了中國對「政教分離」的主張。

臺灣的民主進程正好相反，因為自古以來，臺灣在「文化」上，一直都脫離不了中土，連表達「思想」的文字都一樣，所以是一個「同文同種」的依存關係，但在「政治」上，因為「甲午戰爭」的慘敗，清廷將臺灣割讓給了日本，所以養就了臺灣人民一個流亡的心理以及一個周旋於強權之間的「獨立自主」的生存之道，從來都沒有必須接受任何一個「體制」或「法理」的政治需求，於是面對海峽對岸的「一個中國」主張，那種「流亡」的欲望就更加強烈了。

換句話說，在印度的「西藏流亡政府」因中土的捍衛西藏而流亡，但在臺灣的獨立政權卻不因其獨立而沒有了流亡心態，所以從「流亡」的意義來說，「西藏流亡政府」不想永遠流亡下去，就算必須變更宗教傳承的「體制」，也必須確立「政教合一」的可能，而臺灣人民在骨子裏，則比較接近猶太人的「離散」(Diaspora)，所以是一個不刻意造作、根深蒂固的「反體制」心態。

誠然如此，以前燒灼過「民主」的「流亡」心態今天依然存在，只不過以一種更為陰險的方式對抗著「一個中國」的叫囂；表面上看，這是一個以「民主」為借口的「流亡」心態，但是骨子裏，只因為臺灣人同時擁有不尋常的「民主」與「流亡」的能力，於是那把熾烈的「民主」之火便找上了

臺灣人，更讓火把在臺灣人的「流亡」理肌裏點燃，對臺灣人進行各種嚴酷的燒灼，於是一些美好的文物也在烈焰中燃燒了起來，而讓所有關懷歷史的「人事物」都蒙上了一層灰撲撲的迷茫。

那個燒灼「流亡」與「民主」的火把，一旦燒著了臺灣人承繼的歷史傷痛，過往的殖民與謀殺就像「孔雀開屏」一般，讓臺灣純樸的民風於瞬間颯起了風暴，於是慈悲胸懷再也不能慈悲了，儼然持家再也不能寬容了，於是就在孔雀只知開屏的時刻，臺灣人民不明所以地放棄了一向內斂的自己，就連最輕盈曼妙的寬恕也在熾烈的燃燒中消逝，可是臺灣人說他們終於覺醒了，在凱撒葛蘭大道上，高舉著「天安門」的標語，叫囂著：「臺灣人民站起來了，再也不會讓這些小把戲永遠困住臺灣。」這個毛澤東的「民族自覺」口號就如此這般地迅即激活了臺灣的「島民意識」。

就讓它燒吧。等到臺灣人走進烈焰的核心之後，臺灣人將會取出更為珍貴的寶物，但這將不再是「兩顆子彈」的過時戲碼了，也不會再重覆「導彈」誤射的警訊，而是以「租賃太平島」直截破壞「一帶一路」的佈局，甚至以租賃過去的「澎湖、金門」防線，直截去撼搖對岸的導彈佈署；臺灣人從來都不想去預測「美、日」未來的參與，只是翕張著一雙澄澈的眼睛，讓臺灣海峽不斷地在臺灣人的「流亡」心態裏加寬、擴大，直到它能夠全面體現「民主」的實踐為止。

有趣的是，中國兩個邊陲之境都致力於「反體制」，而李登輝在「體制」裏瓦解「體制」相當成功，徹底瓦解了國民黨，所以他自比「摩西」；而一如達賴喇嘛的「反體制」與烏金噶瑪巴的整合教派，陳水扁亦是在「美麗島」的傳承中，接受李登輝的扶植，整合「體制外」的勢力。

臺灣這個政治力量的結合，眾人有目共睹，幾年之中，就造就了「財閥」與「黑金」的泛濫，讓民眾擔憂、期盼臺灣的未來，甚至憤怒「貪腐」的民主，於是馬英九脫穎而出；同理，達賴喇嘛與烏金噶瑪巴也勢必造成「流亡政府」的貪腐，藏民擔憂、期盼「西藏」的未來，也將同出一轍，甚至憤怒「和平訴求」的高蹈終將使得「精神統一」功虧一簣，重新讓一個清新和善的泰耶噶瑪巴在崩壞的「精神統一」裏，保有「噶瑪噶舉」的傳承，同時挹注「利他」的思想於其它重新復甦的宗派。

我將李登輝與達賴喇嘛做個比對，有個非凡的意義，因為兩者對「悖離體制」與「和平訴求」的理念相同，其「流亡」心態亦然，所以李登輝認為他自己是個日本人，而達賴喇嘛則從來不認為他是個中國人；這麼一看，這位與李登輝、陳水扁一脈相傳的蔡英文與達賴喇嘛、烏金噶瑪巴的結合亦相似，都是脫胎於「體制」，卻勇於顛覆、悖離「體制」，大幅度壓縮了「認證自由」的存在空間。

這種比對真是駭人聽聞(the parallels are undoubtedly striking)，但卻不是危言聳聽，而江澤民更早已洞悉這個奧秘，所以很早就將臺灣與西藏的命運綁在一起，以其內在有「共通性」，是之謂「分離祖國意識」；兩者的政治運作因其政治結構的不同而有所不同，但最驚人的事實是兩者都致力於摧毀「體制」的議會運作，讓人民厭倦、唾棄「體制」的束縛，於是造成「現實與體制」之間的真空狀態，以利「分離」意識挹注，然後「悖離體制」，牽就「政治現實」。

「互聯網」對「自由化、民主化」推波助瀾，令「認證自由化」沒有了存在空間

「認證自由化」面對諸多面貌的「體制自由化」，節節敗退。這可由馬英九致力於道德形象的塑造，卻在「有所為，有所不為」的標竿下，最後讓他的政府演變為一副「顛損無能」的形貌看出；同理，泰耶噶瑪巴與夏瑪巴為了堅持「噶瑪噶舉」的正統傳承所推動的「認證自由化」，也逐漸不敵達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度以回潮「前寧瑪學派」的狂想所致力推動的「體制自由化」。

時不我予罷。最為不可思議的是，「互聯網」在這波「體制自由化」與「認證自由化」的抗爭中，起了不可磨滅的功效，因為「互聯網」作為「後現代」一種全面性的傳播工具，以其不受制約、不辨是非、廣泛便捷的特性而快速崛起，而習慣於「互聯網」之影視功能的網民，則因其迅捷流動、模糊意識、不能佐證的大量數據在瞬間密集而失去了辨知的能力，或只是利用「互聯網」的功能，有圖謀地進行拼貼訛造，以混淆傳統的意識形態。

這個「以科技影響人文」的驅動，在歷史上是前所未見的，不止見證了「以形式影響內容」的可能，甚至闡明今日的「文字」經過「多重媒體」的承載而快速流變，已經不再具備「文字」的原始意義，卻使「文字」流形逼迫其所承載的思想自絕於「思想的歷程」裏，所以「文字—思想」的糾纏已經不存在了，而「科技促成流形，流形成就科技」的互衍互生已自形成一個「思想的實踐」，沒有「文字」的存在空間，就算有極為纖弱的「文字性存在」，「互聯網」也以其「形式存在」直截造成「離散文字」對「人文文字」的迫害，進而悍然地對「思想本體」敘述了起來。

照理說，這個時代的意識形態是一個全面性的「思想實踐」，無論如何都能夠將「思想本體」的精神表現在生活中或體現在生命中，而且藉助「互聯網」的快速與廣泛，這個捕捉「思想本體」的「實踐精神」可說不費吹毫之力就將「歸藏守坤」的內義掌握住，而輕巧地賦予了這個時代一個回溯「連山」的機緣；只不過，快速變異的「互聯網」已經止不住了，其所掀起來的「大規模變動」已經使得「止其所止」成為笑柄，所以「互聯網」的「離散內質」使得一切「體制」都鬆動了起來，甚至連支撐「互聯網」的密碼結構也逕自在密碼裏面解構，而讓「流形」由其所形成的內部延異了起來，整個令「人文文字」失去了敘述的機緣。

這個「品物流形」的延異性與全面化，不得不說是「唯物論」的大獲全勝，於是「時乘六龍以御天」，在「互聯網」的統御天下流形的狀態中，將只能是「羣龍無首」，卻使得其「流形」將原本「潛龍勿用」的動而不動整個大動了起來，不論「見龍在田」，或躍在淵，或「飛龍在天」，或是否「亢龍有悔」都一樣，而要在這種動態不已的狀態中進德修業是很難的。

這就是泰耶噶瑪巴面對這個「互聯網」的無奈，雖居上位而不驕，在下位而不憂，但再也不能「知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義」（《易經·乾·九三》）了，因為「君子終日乾乾」、因其時而「夕惕若厲」，在「互聯網」裏，再也不可能了。

一、「互聯網」本身就是「體制自由化」的催化劑

「互聯網」見諸瀰漫全球的資本主義社會，因其強大的市場經濟效能而使得「產銷」結構發生鉅大變化，產品也因直截由生產者傳遞到消費者而成功地瓦解了中間的層層剝削，是謂「二道販子」在「互聯網」裏的消泯；當然在目前的「互聯網」，市場上仍舊存在著欺瞞或偷盜的現象，但是隨著日後的改進以及技術的逐漸純熟與弊病的嚴密防堵，一個趨近完美的「產銷」體制也必定可以在未來的「互聯網」裏建立。這個「產銷」結構的徹底改變，對「圖書產業」來說，就是「電子書」的結合「紙本書」，以及以「數據書本」直截促成一些控制圖書出版的「編輯、發行人」的快速消失。

「互聯網」見諸風起雲湧的民主運動趨勢，因其空前密集的訊息與不分真假的「數據」於瞬間聚集，而使得極端勢力快速崛起、擴張；這些極端勢力有效的傳播與影響民意威脅了傳統主流政治與政府效能，使得「中間偏左或偏右」的民主意識形態有了一個往兩端拉扯的力度，而為數已經不多的獨裁政權，如中國、北韓等，也全力控制「互聯網」的迅速與廣泛傳播，以對抗、控制因民主與人權的言行公開化與常態化所造成的政局動盪。這其中，以臺灣之新生代藉助「互聯網」來遂行「去中國化」的政治意圖，最令人感到「科技影響人文」的可怕。

凡此種種「互聯網」的影響都造成了全球性的「反體制」運動。這個方興未艾的訊息革命不止解構了傳統的民主政治結構，而且正日益改變資本經濟體系的遊戲規則。那麼「互聯網」的「形式」改變與勢動能否在其變動不已的「形式」上，將其所影響的「內容」也變為一種承載變動的「形式」呢？在「形式承載內容，內容操控形式」的傳統模式下，這個迅速傳播、不分虛實、沒有明確規則的「互聯網」，一旦技術成熟，是否能夠在可見的將來，瓦解「形式」與「內容」的分界，在「形式」裏注釋「內容」、同時在「內容」裏注釋「形式」，而達到「形式即內容」或「內容即形式」的彌綸境界呢？甚或「體制即認證」或「認證即體制」的絕對自由化呢？

苟若可以，那麼這個「範圍(體制)之化而不過」的彌綸境地能否使得所有愚蠢、罪惡與醜行，或諒解、寬容與隨喜，各各化解於其「文字與意識」的形態呢？這個「彌綸」順著各式各樣的事物而成就之，能否因其「曲成萬物而不遺」，而使得所有仇恨、反智與極端思想都得以健康、尊重與理性地共同存在呢？從這個角度來看「以文化之」，則「文字、文學」就能直截地化其所承載的「思想、精神」，而「思想、精神」也能直截化其所操控的「文字、文學」，是之謂「文化」，為「自化」，非「它化」，是「文字與思想」始交而難生的「現象」，亦是「文字與思想」相互糾葛的「本質」，卻也是全世界大一統的「拼音文字體系」所不能敘述的「彌綸思想」。

這裏似乎是個希望，因為在「彌綸」的情境裏，一切「止其所止」，沒有躁動的根由，也沒有遂行「思想實踐」的需要，甚至連「思想本體」都不必窺視，而唯其「彌綸」，「誠者、誠之者」均不對彼此的「鏡像」發出「既成事實」(fait accompli)的感懷，所以「體制即認證、認證即體制」；易言之，在「誠者」不能感知「誠之者」的造作下，「之」不再成為「易為『之』原」的躁動根由，於是《易經》的「變易哲學」乃往《中庸》的「圓滿哲學」驅動，是為「互聯網」的最後歸宿，也是《懷疑與恩寵的故事》以「圓滿哲學」來謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祉的依據。

「互聯網」的功能有目共睹，是「後現代」社會使人羣與意見碎片化、傳統社會共識銷滅化，甚至無政府狀態與思潮氾濫，反體制、反菁英、仇視與憤怒情緒得以迅速擴散的根由，於是傳統政治價值快速地失去了魅力，主流媒體再也無人問津或甚至有被唾棄的憂慮。「互聯網」被西方學界譽為當代人的「第二環境」(second environment)和「新自然」(new nature)，不是沒有原因的。只不過因為網路交流所引起的「大規模變動」的無序性與非智能化，使得「互聯網」這麼一個「第二環境」被日益破壞和污染。這與經濟的過度開發使得原本必須倚賴環境來開發的企圖毀於一旦，如出一轍。

二、「體制、反體制」已經揭示了「后、反后(司)、反司」的「波浪型」世代交替

所有浮沉於「互聯網」的網民，或有覆藏或不覆藏，或多或少都認同了網路的「大規模變動」所引發的「無序性與非智化」正在無情地改變當代人的心性、世界觀和對人的理解，甚至「新自然」或「第二環境」所引導的民主規則與價值，也逐漸使得「無政府主義、種族敵視、法西斯主義」思潮獲得新的豐厚土壤。這個驅動使得「互聯網」不僅具有「維繫體制」的功能，直截促進了民主和增強社會對政府與權貴階層的監督，同時也有「悖離體制」的功能，無情地破壞民主制度與侵害人權。

持平地說，網路革命是一把雙刃劍，「反民主體制」對威權制度來說，如魚得水，但對「維繫民主體制」的民權運動人士來說，如果不願看到民主體制遭受嚴重損壞，那麼就只能回到傳統的政治老路上，重新反對一切「悖離體制」的革命，見諸當今美國的大選，川普就是這麼一位在「民主」裏「反民主」的候選人，而柯林頓則是一位逆反一切「反民主」的候選人，兩者的對決，無非在「悖離體制」與「維繫體制」決一勝負，而「互聯網」則有利於「悖離體制」的一方。

當然「悖離體制」在現代民主制衡機制下，就算勝出，也會受到「維繫體制」的監督或彈劾，他們選前的種種誓言或將在執政期間成為空言或將在議會的操控下改變，但那種由偏激到溫和或由右到左的週期性輪換與循環現象不會停止，而在一個「波浪型」的永世交替之下，「悖離體制」的一方永遠保持完全主動、並為制動之主的設定，是謂「繫於金柅」，是《易經·姤卦》之主旨，曰「柔道牽也」，其「柔」者「后、反后(司)、反司」也，「不可與長」也。

這麼一個「姤」字何其了得，但《易經·姤卦》的「天下有風」，卻因一句「姤，女壯，勿用取女」，而被解釋為男人對女人的「欲進不進，行未牽也」，思維急轉而下，當真遺憾；其實「姤」之「女壯」，說的是「姤」字之原意不能因為「女」字在「姤」之偏旁，因「取女」而誤解了「姤」字之義。那麼「女」為何呢？有人以為是女人，有人將之泛指一切外表美麗、柔弱的「人事物」，但因「女壯」，所以將之解釋為一個「陰柔」在五個「陽剛」之下，意圖掙脫壓力，「姤」也。

這個解說見諸蔡英文、喜萊莉兩個女人，當知「姤」者「遇」也，「逅」也，非預想中的偶遇狀態也，亦即「女」與「后」之相遇，不能因「女壯」而「取女」，反倒置「后」於不顧，故「勿用取女」之「姤」是其卦象，其因乃「后」字無它，從尸，拙也，明也，「后」施令，故從尸從一口。

「后」字是一個竝峙為意的「會意字」，不能以所從之兩體或三體連貫而直截言之，因其用意多委曲故，或因其字形不足以盡字義，故造「后」字，以說明一個「拙明以施令」或「施令以拙明」一顯皆顯的涵義，但因其意不可象，故借「后」象之。

這個「后」字雖迂迴，但不難解釋，困難的在「拙明以施令」或「施令以拙明」以後，「后」字之象如何為羣臣所接受，因「施令」之後，「后」以其「一口」，使得「令」轉為「命」，所以臣司事於外，須將「施命」背後之意圖逆反，以揣摩上意，求「拙明」之意，於是就有了一個「反后」的「司」字，但也因其「反后」會意，所以必須合「后」字之意而思之，方可得其「司」意。

「反后」的「臣司事於外」於揣摩上意之時，可能誤打誤撞，獲其恩寵，也可能撞在槍口上，弄得屍骨無存，故大凡「斂抑」；「斂抑之狀」就是「女」字，為純象形字，不能再解構，只不過，這麼一個「反后」的「司」不論揣摩上意的結果為何，都不能反其「反司」，故以一個「斂抑之狀」之「女」字附於「后」字之旁，以示一個「反司」之意，於是就有了「姤」字。

這麼看就清楚了。「姤」不得單獨見意，需連「后、反后(司)、反司」而釋，方可知「姤」。這是《易·姤》之象，即「后以施命誥四方」之意，其「誥」者，為一個「后、反后(司)、反司」之「姤」，其遇，以其反、反其所反，讓一個「司事於外」之臣品物咸章，不得違逆「后、反后(司)、反司」而大行天下，以其「柔遇剛」、「剛遇中正」，故「姤之時義大矣哉」，故謂「天下有風」，不外「司」如何周旋於「后、反后(司)、反司」之間的諸多揣摩上意的現象而已矣。

馬英九在這一波的爭鬥中，完全不能掌握「繫於金柅」的「柔道牽也」，以至處處為蔡英文的完全主動、並為制動之主的設定所牽動；但是川普正好相反，不止「司」在「后」與其他所有周旋於

「后」之旁的「司」之前，有如鬼頭的來去無蹤，而拓展了一連串「義不及賓、行未牽、遠民、志不捨命」的折衝與妥協，最後「后以施命誥四方」，各其「不可與長」，而令「姤其角」。這裏的卦象與爻義完全是因為「姤」不因「女壯」而忘其「后」意，所以充分掌握了制動之先。

三、「互聯網」已經揭示了「大規模變動」的「幾動不動」內質

當然《懷疑與恩寵的故事》無意預測選情，只是說明「后、反后(司)、反司」的物理性運動將使得未來的「互聯網」在其內部「自化」，並使得「大規模變動」在其內部產生「柔道牽」的效應，而停佇於一個「幾動不動」的狀態；當然「互聯網」的社交媒體所促成的偏執與直截的參與，只強調多數，卻忽略甚至歧視少數，更以一種排外的設定，讓網民對信息各取所需，於是偏見與謠言就充斥網路，而各種組織、政黨和勢力也趁機誤導和操縱網路話語和意見方向。

何以故？「互聯網」裏，影視肆虐就不說了，而碩果僅存、已經極為稀有的文字卻因承載思想的文字久已「複音化、注音化、簡異化、火星化」，而稀釋了承載思想的功能，其中以「社羣網站」裏的文字最為不堪，所以「以文化之」就成了「互聯網」裏的笑柄，有如萬花筒，八面玲瓏，但是以之詮釋「大規模變動」的「幾動不動」內質，又如魚得水，因為在不得不表態的時候，示以沒有立場的立場，似有原則，亦無原則，或不在回答，而在於不回答，都因其「幾動不動」故可述之。

何以故？「大規模變動」的核心就像暴風圈的核心一樣，有一個「幾動不動」的潛伏，在一個模糊的時間，永遠冷應對、寡言、不反應，不表態，任人猜測、隨人質疑，見諸西元二〇〇八年西方國家對西藏人權問題的回應，就知消極應對，能夠確保不失言。

當然「幾動不動」不可能永遠保持「動靜相待」的局面，而是讓「后、反后(司)、反司」於其內部迂迴、隱諱，但在「大規模變動」駕馭著整個世間而大動的時候，停佇於「動靜相待」之間，有

一個優勢，既可讓對手唱獨角戲，又可誘惑對手踏入躁進妄動的陷阱。這對當今的「大陸與臺灣」或「泰耶噶瑪巴、烏金噶瑪巴」的互動，其實都是一樣的，在迂迴閃躲中，讓「后、反后(司)、反司」的糾結自行化解，而後「天下有風」。是為幸甚。

《懷疑與恩寵的故事》以其「形式存在」直截指涉未來的「不確定性」

我必須再三強調的是，《懷疑與恩寵的故事》是本小說，所以不宜把它看作是一本「藏傳佛教史」，雖然這裏有還原「西北史地及佛經、西亞古文字研究」的企圖，但因為理據不足，所以充其量只可將之看為一個循「詩文徵史」之跡，於文學中還原「字的原形」，並於史學中復歸「哲學本體」的努力，不過因為「藏文」原本緣「梵文」而造，所以「藏文原形」本身就具哲學性，而沒有太多的「文學」揮灑空間，所以在一個不具歷史意義的「西藏文學」裏，《懷疑與恩寵的故事》這本小說的推進，靠的無非是一個信念，因為我相信，小說是最接近生命的心理運作，而在一個輪迴不止的世間裏，文學的真實與眾生的信念其實是一體的兩面，最能於千載待發而未發之覆，喚醒沉息的思想。

縱使如此，或許有人會因為夏瑪巴是我的皈依上師，而說我只能以泰耶噶瑪巴的立場，來批判「噶瑪巴認證風波」。這的確是個隱憂，但我也不能不承認這是我寫《懷疑與恩寵的故事》的緣起，只不過我從一開始就想掙脫記憶，所以離羣索居，將自己從「噶瑪噶舉」的影響裏脫拔而出，去尋找為何我在此生成為夏瑪巴弟子的因緣；我深知這裏有「能所」的詭譎，但對已發生的，我別無選擇，卻也不願在我的捕風捉影中，失去客觀的立場，所以我只能借著我的自嘲、我的堅韌，將一些記得的或不記得的事情，以「小說」的方式去接近事情的真相，有時別無選擇，有時又不顧一切。

最後說一句。我原本只是把這篇文章當作《懷疑與恩寵的故事》的「自序」，但如今卻將它複製於此。這說來相當無奈，因為我衷心盼望任何一位有緣閱讀《懷疑與恩寵的故事》

的人士不至因「大陸與臺灣」的引申而受到干擾，但在《離四句》流布的時候，我在其「迴響」裏，聽到了「艱澀難懂」的批判，於是我決定將這篇「自序」也收入《懷疑與恩寵的故事》裏，直截披露「存在與本質」的纏繞，否則我致力尋找一個能化解兩位十七世大寶法王在一個分治的基礎上，分而併之、進退無恆，卻又共同謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祇的意圖，真的就只能是一「螳臂擋車」了。

這個回應雖然巧妙連結了《懷疑與恩寵的故事》與《懷疑與恩寵的故事背後的促生因緣》，但其實我只有一个想法，亦即我期盼那些批判《離四句》艱澀難懂的人士去想想「兩顆子彈」如何左右臺灣政壇的不可思議，然後去想想「孔雀信」所引發的「噶瑪巴認證風波」的不可思議；唯其如此，任何一個想認知時代更迭的人士都將發現朝代興衰的起始總是伴隨著縱容與膽識、衝撞與破壞，以及在這些既「殘破」又「宏大」的政治動機下，「信仰」是多麼地不可理喻；不論是披著「宗教」外衣或是明目張膽地曉以「民族大義」或「國家主義」，這些導致紛爭的內心經營與內心活動，其實了無差別，而且極其猥瑣，既不堪挖掘，又令人想遠遠躲了開去，所以無論我如何努力，並用「冥升」與「緩解」將充斥「不確定性」的「形式存在」融會在一起，但那種壓力對書寫《懷疑與恩寵的故事》的內心經營與內心活動，其實是一樁我無論如何掙扎，都掙不脫的酷刑。

奇奧的是，這個加諸我的書寫壓力，其實與太錫度書寫「孔雀信」時的內心經營與內心活動所產生的壓力，也是了無差別的，所以他一直揹負著「創生」的指責，無論烏金噶瑪巴如何整合「藏傳佛教」、也無論泰耶噶瑪巴如何維繫「噶瑪噶舉」，太錫度都永遠掙脫不得這個酷刑；而從這個創作的壓力來看，皈依於夏瑪巴的我竟然在書寫時，內心經營與內心運作一直與太錫度相應，則只能說是一樁怎麼說都說不清楚的糾纏，卻因「併而分之」的掙扎，而讓「離四句」的明麗躍然於文字上……

背棄與救贖——原序

有一天，我應訊出庭位於南加州的鈴花地方法院(Bellflower Municipal Court)，為一張交通違規罰單進行辯護。

我與那位抓我闖紅燈的白人警察展開了一陣唇槍舌戰之後，疲憊地離開法庭，卻意興闌珊地在隔壁的圖書館裏翻到一本張系國教授十幾年前的舊作《男人的手帕》；我隨意翻著，內心裏始終浸淫在那張十幾年來第一張交通違規罰單，忽然眼睛就被《男人的手帕》裏面的一篇文章〈懷疑就是最大的恩寵〉所吸引。我讀著讀著，內心有了些許感動，但不知怎麼搞地，精神跟著就恍惚了起來，然後好像在徬徨與忽悠的思緒裏發現，我在法庭的短短五分鐘爭辯裏，面對著黑人法官的「懷疑」眼神，簡直就是在歌頌美國司法制度所賦予我的絕大「恩寵」。

當然張教授的這篇文章講的不是司法程序，也不是訴訟技巧，而是「宗教」與「國際文學」。我初讀之下有些意外，因為「宗教」與「文學」這兩個原本不一定必須要連結在一起的議題，竟然在有心人士的奔走之下，有了「學術性」的探討價值；我讀完之後更為驚訝，因為臺灣居然在十幾年前就有先見之明，首次舉辦了大型國際會議，專門探討這兩者之間可能存在的關連。

文章揭示，這兩者之間存在的關連在「背棄與救贖」的人性探索。文章更列舉了兩篇受到國際文壇重視的小說來說明「背棄與救贖」的問題：

第一篇是日本的遠藤周作以《沉默》裏的一位天主教神父因聽到接受拷刑的信徒呻吟聲而有所覺悟，最後決心「棄教」以闡明天主的寬恕與包容；第二篇是美國的葛林以《權柄與榮耀》裏的一位基督教牧師藉著浸淫於威士忌酒精的墮落為救贖自己麻痺於「宗教權柄」之利器，因為牧師深信，他雖然酗酒，但是最後仍然可以預期基督的恩寵而歸於天堂。

以這兩個故事為例，這篇文章總結了一個觀察，藉以說明「背棄」的心理轉變過程可以有各種不同的解釋，因此「救贖」這些背棄者的途徑就不止一條，於是文章在快到終結的時候，更以波赫士的「懷疑就是最大的恩寵」做了結語，並闡明「背棄與救贖」的矛盾與複雜。

我讀完這篇文章之後，幾近精疲力盡，猶若虛脫般地坐在圖書館的一個角落，有好一陣子無法思維，忽然就在圖書館的靜謐裏，隱隱約約地感覺自己已然遭到近乎完美的司法制度的背棄，然後我就在縈縈繞繞的白人警察叫囂聲裏，覺得事情本來不是如此地複雜，只是我們已經習慣用複雜的心思去處理簡單的問題罷了。

然後我的心思就活絡了起來。我繼而想著，「懷疑就是最大的恩寵」的簡單明瞭，可能也是被複雜的翻譯者（不一定就是指張教授本人）在「信、雅、達」的掙扎裏整個給弄擰了——它可能只不過是訴說：「有能力對生命產生懷疑的念頭，是人世間最值得慶幸的事情」。

我沒讀過原文，但是我對翻譯者無意間所造成的謬誤一向謹慎，更對任何文句的斷章取義有著不安；於是我又想著，如果這句話果真是我以為的這個意思的話，那麼這個簡單明瞭的文句也就有了複雜的引伸，因為我經常對那些沮喪於卜卦裏的命運乖違者說：「知其命運乖違，即不乖違。」或者說得更白一點：「知道自己不幸福，其實是最幸福不過的了。」這乍聽之下有些玄乎，但卻與波赫士說的是同樣的東西；唯一不同的是，我將「懷疑」或「恩寵」所隱涵的「主客對立」給化解了去。

是呀！「懷疑」必有對境，「恩寵」必分主客。我這麼一明白以後，立刻就從黑人法官諷諷的交通法規解說裏甦醒了過來，然後我就發覺原來這全是小說家在揣測背棄者的變節過程裏將「宗教

哲學」弄得複雜又矛盾才引起的——這裏有一個重大的原因張教授沒有提起，那就是「背棄與救贖」只有在「二元化哲學」裏才能成立，因為同樣地，「背棄」必有對境，「救贖」必分主客。

想到了這裏，那些「交通法規」忽然化現為教條，訴說著「宗教」本不成其為宗教，只是因為我們人類在解釋不出一些具體事項時，就創造出「宗教」的辭兒把它們一起給框住了。這個自我限囿的行為使得人類既跳不出我們自己創立的概念設定，更跳不出概念在設定了之後的自營自造。

是了，是了。倘若要談「背棄」，我們也只能從這個「自我限囿」談起，「二元化哲學」才能昇華；唯其如此，羅曼羅蘭「我物合一」的宗教情操才可望在已然隱涵著「二元化」哲理的「懷疑」裏自動融合，然後「救贖」所隱涵的「人我對立」才得以消泯，再然後，「恩寵」所要求的「人對神的交心」才能因為真正地化解了「自我的執取」，而達到完全「交心」的目的。

認真說來，在「二分法宗教哲學」裏，有信徒就一定有叛徒；但在「主客融合」的宗教哲學，沒有信徒也沒有叛徒，有的只是「因緣聚合」的時機而已。信徒與叛徒這麼一融合之後，宗教裏原本並不存在變節或背棄的問題，所剩下的只是「因緣」成熟不成熟的問題，所以「救贖」與「恩寵」就變得有些站不住腳了。其實任何一位產生背棄心理的「叛徒」，不論是位居傳道解惑的位置或只是個聆聽別人傳道的人，倘若能夠預先在心裏「懷疑」這個共同緣起的時空，他才有可能真正抓住這個他即將背棄的宗教裏面所不能用言語闡明的教義——這個對「時空的緣成」產生質疑念頭的能力，可以說是波赫士的「懷疑就是最大的恩寵」最深邃的推演。

這個道理不難明白。既然這個「共同緣起的時空」已經被「懷疑」，那麼背棄宗教的「叛徒」從「信徒」的位置走出來時，已經沒有了「背棄」所依附的對立與主客條件；換句話說，主客對立的「背棄」早已成為主客融合的「放下」，因為「背棄」隱涵著「客觀」的違背與唾棄，而「放下」則是「主觀」上的不加執取與寧靜安祥——從根本意義的「主客融合」與「對境消泯」來說，何者較為平和是很明顯的，何者更具深意也是很耐人尋味的。

張教授在這篇短文裏，除了探討「宗教與文學」的關連外，又提及「政治」。

我對這三個如此龐大的課題突兀地聚合在一篇短短的隨筆裏，隱隱地感到不安，但卻也被這些不容忽視的困擾激起了思索的興趣；於是我不禁在安靜的圖書館裏想著，在一個融合的宗教領域裏，「政治」其實只是一個低俗的名詞，因為在這個已被懷疑的「共同緣起的時空」裏，「政治」不外是一個非常低層次的眾人「共同緣起」的業力匯聚而已。

這麼來看，在這場「同緣共業」的政治洪流裏，掌權者或威逼利誘或操控民情，他們壓迫屈居劣勢者的結果，最後必然難逃一起給埋葬在神祕洪流裏的命運；在這股政治洪流裏面，不管這些既得利益者如何地呵護跟隨者或打擊反對者，他們最終都沒有辦法掙脫這股洪流，因為他們本來就是洪流裏細微密流的組成部份。

如此一解析，我們才能明白「背棄或懷疑」與「救贖或恩寵」所隱涵的「主客對立」才是佛洛伊德的理論體系「自我尚未明確形成時，我物不分的渾沌意識的殘留」的精髓；可惜的是，這位舉世聞名的心理學大師只知其然，不知其所以然，所以始終提不出解決這樁困擾的方法。

我不知道這麼一個討論「宗教」與「文學」的會議結果如何，我也沒有機會去研讀遠藤周作的《沉默》與葛林的《權柄與榮耀》，但我卻不得不「懷疑」這兩者在「恩寵」裏的連結，因為我深信真正的宗教小說是寫不出來的——就算有這個居心，作者一落筆，充其量也僅能寫出宗教哲學小說，更何況一不小心，卻有將小說處理為一篇以宗教為背景的政治或愛情故事之虞。

如此一來，寫宗教哲學小說的目的就不攻自破了，而政治與愛情的結局倒因自己的潛在動機而變得順理成章。說來哀傷，不過政治小說不寫也罷，因為已成天下大一統的「西方民主政治制度」，表面上脫離不了政黨制衡的建立與平等民權的追求，但是骨子裏則除了爾虞我詐以外就是利益輸送；而在這種政治情節裏處理「背棄與救贖」其實不比浸淫於愛情的「背棄與救贖」高明到哪裏去，因為

在這個架構下，「政治」的背棄者與「愛情」的背棄者，其變節的心理轉變過程並沒有甚麼不同，都只不過是「貪嗔癡」在作怪而已。

想到了這裏，那張貼在圖書館裏最顯眼位置的柯林頓總統的照片忽焉就飄進了眼簾。我偷偷地笑了一聲。柯林頓總統甫自中國大陸風光歸國，卻因緋聞案件，一路遭受政客的追擊；他因不肯面對自己在總統行轅內進行性行為的錯誤卻批評反對黨的惡意陷害，而引發黨內大老責怪他「不道德」，進而由意氣風發轉而數次落淚道歉，最後不得不以頻頻上教堂的動作，來爭取全國選民對他的「集體救贖」，更藉著這個「政治行為」來抵制國會對他的彈劾動作。

這種藉「宗教」來維繫危如累卵的「權柄與榮耀」，到底有多少的「宗教」成分是很明顯的，所以倘若小說家以這麼一個故事來詮釋「承認罪過——獲得寬恕——救贖重生」的「二分化西方宗教哲學」，那麼這麼一個集「宗教、政治與愛情」之大成的懺悔過程，必定成為一樁令人作嘔的笑話。令人扼腕歎息的是這麼一位風度翩翩的年輕總統因自己先後在愛情與政治上成為一個背棄者，但卻狗急跳牆地藉助「宗教」來維繫「權柄與榮耀」，最後連「宗教」也一起背棄了。我們除了肯定柯林頓總統在尋求「最後救贖」的過程裏，將在歷史上替「背棄與救贖」做出嶄新的註解以外，竟然悲傷地發現他一貫地走在道德邊緣的行為恐怕連「文學」的價值都談不上。

談到「政治」，總不免令我們纖細的「文學」思維不堪承受，但是張系國教授在文章臨結尾時對大陸政治的感歎卻是深獲我心。

如眾所皆知，大陸在一切為「政治」服務的革命思潮裏，「文學」早已淪落為一種解釋執政者推動政策的搖旗吶喊工具而已，所以四十多年來的「大陸文學」只保存了溝通功能層面的單一屬性，別的屬性都在「政治運動」的口號裏喪失或昇華了。「宗教」就更不要說了，在「唯物主義」的領域裏，糖衣毒藥的「宗教」早就被定義為一種麻痺心志的民族鴉片。

可笑的是，近幾年來在「改革開放」的經濟政策下，「宗教自由」與「文學解放」也成為共產黨在政治宣傳裏所特意渲染的對象。其實這些結構性的轉變除了暴露唯物主義者「打左燈、向右轉」的左支右絀以外，只是闡明了捉襟見肘的共產黨不知如何以背棄偏見的胸襟來救贖民族，遑論在政治叫囂裏融合主客與消泯對立了。

誠然，十年浩劫的「文革」歷史遲早將被有識者剖析，但經過了共產黨四十多年的意識教育，不止共產黨同志們早已做一個徹頭徹尾的「唯物主義者」為互勉互信的進昇術，整個社會更是充滿了「破四舊、批孔揚秦」的「反儒家」傳統心態；所以當鄧小平的「改革開放」政策急速扭轉「社會主義」實驗錯誤時，一向被共產黨賴以維繫黨的生存命脈的「唯物意識」卻出現了青黃不接的尷尬，於是一批批無根無柢的追逐金錢者與一批批「先讓少數人富起來」的共產黨幹部就率先在貧瘠的社會與瀕臨崩潰的經濟體制裏交相掠奪，而形成了「社會主義」形態裏的閥閥鬥爭。

在這麼一個缺乏「意識指引」卻必須經歷翻天覆地的「意識轉變」的社會裏，個人前途充滿了不確定性、複雜性與多樣性，而整個社會則是匯聚了一種一觸即發的動盪危機。這個大勢之所趨，令共產黨進也不是退也不是，左也不是右也不是，宛如一個失了舵的小船在汪洋大海裏漂泊，隨時擔心載舟覆舟的民心向背不知何時真會再也壓抑不住，而只有不斷地以拋棄舟船重載來達到漂浮的平衡，所以就欲蓋彌彰地暴露出變本加厲的高壓統治來掩藏內心的荒亂與恐懼。

這麼一個充滿「意識矛盾」的社會在中國歷史上幾乎未曾存在過，於是要如何在「左右意識」的激盪裏找出一條中庸之道，就成了考驗當前共產黨政權智慧的當務之急；可歎的是，這個矛盾裏有一個根結性的矛盾，那就是共產黨既需要這麼一條「中庸之道」，卻又害怕這個「中庸之道」——因為說到底，這個「中庸之道」無異是「唯心」的。

職是，共產黨信徒既需要鼓勵「唯心」的重新抬頭，卻又不得不壓抑「唯心」的廣泛傳播；既需要加強「唯物」的革命傳承，卻又不得不紓解「唯物」的窳敗腐爛，於是在這個誰也不知如何終結

的「左右意識」掙扎裏，他們無可奈何地將任何稍微背離「唯物主義」的人士冠以「唯心主義者」的稱號來加以迫害，但卻茫然不知如何去歌頌那些充滿了鬥爭意識形態的「唯物主義者」；其實他們在這些意識表相上掙扎，早已失去了追尋本質的勇氣與意志。

這個現象在大陸是一樁普遍存在卻又說不得的事實。我想到這裏忽然有所領悟，其實中國共產黨主席江澤民先生對這個「意識矛盾」的危機看得相當透徹，所以他才從八〇年代初期的「文化熱」與「宗教熱」汲取了經驗，進而大力推動「社會主義精神文明」來重新奠定社會的基石。

但是我不禁想著，江主席將所有的宗教思想與傳統的儒家思想置放於社會主義的架構之下，除了強調「宗教為社會主義服務」的本衷以外，其實對安定社會的功能一無是處，更何況在共產黨人的倡導之下，「無神論」的高壓姿態始終不曾放鬆，於是動盪的社會只能在虛謬的壓力下偷偷摸摸地掀起「宗教文化」的狂熱，而且「無神論」愈倡盛，「宗教文化」也將愈為狂熱。

令人費解的是，在深邃的哲學思想裏，「宗教」本不成其為宗教，而「無神論」更是只有在與「宗教」的對比關係中才能夠成立，於是這麼一個原本與「宗教組織」了無差別、又操控著人類心靈的行政機構與統戰架構，在「實事求是」的思維邏輯裏不免就搖搖欲墜了。

嗚呼！我不禁哀鳴著，在這一波右傾的「改革開放」裏，以「唯物」為主導的「社會主義精神文明運動」終將遭到失敗，因為「社會主義精神文明」推到極致仍是「唯心」的；而藉「講政治」來強化「左傾意識」與替代政治改革、或藉著「三個代表」來轉變「社會主義意識控管」為「資本主義威權政體」以維持「一黨專政」的共產黨信徒，在這場不能「干擾經濟建設為中心」卻又必須對幹部進行思想整頓的整風運動裏，無法也不願在學術界裏鼓勵更深層次的「中庸思維」探索——因為這將從立黨根本上，動搖共產黨人賴以生存的根基。

我徜徉於這些矛盾思索裏，忽然心中就晃盪出一位從小只知唸經卻不知說法、又不幸必須掙扎於「唯物」政治壓力的「唯心」修行者；然後我發覺，如果小說家能夠藉由這位不知世事的出家人，

探索「心物聯繫」的可能，以及詮釋西方宗教與民主政治所隱涵的「主客對立」，那麼他必定可提供一些可資思索的訊息給那些「唯物論者」，藉以消弭他們長年來對「唯心」的恐懼感罷。

我想在現今這個被「左右意識」激盪起來的疑懼裏，如何幫助「唯物論」信徒們消弭恐懼感，才是幫助他們掙扎出死胡同的第一步；畢竟「唯物論者」連「唯心」是甚麼都摸不著頭緒，卻又如何能在「心物聯繫」的可能裏找出「中庸之道」呢？

我想到這裏，意外地發覺，唯有這樣的連結才能賦予「宗教與政治」在文學上的真正意義——這是我第一次萌生將兩篇刊登在《中外文學》的短篇小說《拉薩的星空》與《拉薩的最後一個喇嘛》擴大與引申為長篇小說《懷疑與恩寵的故事》的初始動機。

是呀！「救贖」人類從人世間諸多的「背棄」中掙扎出來，將是「宗教與政治」在「文學」上連結的終極目的；當然「消除主客」與「融合對立」將是這種連結的努力目標，而「恩寵與救贖」則是這種連結所必須破除的「二元化概念設定」。

喲！對了！我從這些矛盾的思索裏也同時發現，在現代文明的「民主與法制」體系的要求下，司法制度也不外是眾人「共同緣起」的業力匯聚而已，所以當那位無法「融合主客」與「消泯對立」的黑人法官在顧及白人警察的顏面與司法制度的尊嚴而對黃面孔的我起了「背棄」心理時，我就完全釋然這些「主客對立」的掙扎；而最後當他們展現出動人的微笑，以「救贖」我那已受威脅的保險費飆漲為由，而將我送至交通學校去學習乾澀的交通法規時，我終於完全瞭解「懷疑就是最大的恩寵」其實正是人類深陷不知如何「融合對立」的遺毒與偏見。

這篇序言就是在法院指定的「交通法規」課堂裏起草完成的。當然我因為構思「懷疑與恩寵」的故事，耳朵不免有了「背棄」，於是那位帶著嚴重阿拉伯口音的棕人老師所闡述的「交通法規」，就成了我「救贖」自己走出「故事」框架的低喃咒語……

懷疑與恩寵的故事

拉薩的星空

我不能確定這個小故事對你有甚麼用，因為它只不過平實地述說了一樁我生命的事跡。但是讓我先提醒你一句，這不是「自傳」。雖然有人曾說，文學作品都是作家的「自敘傳」，但這樣的說法令我臉紅、羞赧；我在這兒，只是想藉這篇小說來證明說這話的人無從遮掩的偏狹。

話說從頭罷。我重新回到拉薩的時候，住進了一家旅店。當然對我這個從小生長在拉薩的人來說，在拉薩住旅店還是頭一遭的經驗。但是現在不比從前，很多事情都不能用以前的經驗來判斷。

旅店房間窗前的街道恰巧是預期中遊行隊伍通過的路線。遊行隊伍還未見蹤影，但是人羣已經由四處往路邊聚合。或許大家都喜歡瞧熱鬧，因為據說這次遊行並沒有得到公安局的批准，於是大家心照不宣地警戒著一些說不清楚的事故，又同病相憐地壓抑著不可言狀的恐懼。

和煦的陽光穿梭在忙碌的人羣裏，不時地散發出憐憫的訊息，偶爾一、兩聲口哨會穿過陽光的撫摸，夾雜著尖銳的吆喝聲，鏗鏘地撞擊在我房間的玻璃窗上，然後四處反彈在小小的天花板與貼滿了布達拉宮照片的牆壁上。一連幾次以後，我知道我無論如何也睡不成了；此時，我眨了眨眼，忽聞哨聲大作，於是我從床上爬了起來，挨著窗口，探頭出去觀看街道。

街道寬敞。幾個外國攝影記者正放腿盡情地奔跑，笨重的攝影機在肩上跳動。我有些糊塗了。這是怎麼回事？北京當局不是推行「改革開放」政策嗎？拉薩難道不屬於開放的城市？我心緒不寧地想著。當時的驚訝，我意外地發現，讓我又回復了在祖普寺慣有的冷漠。我找不出確切的話語來表達這種心理轉變與心歷路程，但「驚訝」與「冷漠」就這樣結合在一起了，而且愈驚訝，愈冷漠。

我在寺廟時聽說過，拉薩街道上最近來了很多外國旅客；我也聽說，拉薩市民總是過於殷切地將小紙條偷偷地塞給遊客，或拉著一些關懷西藏的外國人士到闕黯的小巷道，比手畫腳地陳述他們對達賴喇嘛的懷念。但是我對這樣的謠傳總是抱著懷疑。如今我第一次看見大批的人湊集在一起，而且還發出不平與憤懣的咆哮。這就不由得我不信僧侶間繪聲繪影的傳言了。

這種傳言其實已經很久了。我經常聽到寺廟的長老們告誡我們，北京最忌諱的就是「國家分離運動」，所以才會一再被達賴喇嘛在世界各地的「分裂祖國」行徑、逼不得已地做出高壓迴應來控制西藏。當然對這樣的說法，我始終無法理解，因為只要我稍稍追問下去，他們立刻又說，達賴喇嘛在世界各地奔走呼喚，所以「藏傳佛教」在西方自由國家裏傳播得極為迅速，而且各種協助傳播「藏傳佛學」的機構如雨後春筍般地在全球四處成立了起來。我一口咬定達賴喇嘛是在「行菩薩道」，但是長老們無奈地搖搖頭說，不是不是，北京當局認為這種宗教傳播是分裂祖國的「反革命」陰謀，因此也就難怪他們雷厲風行的鐵腕愈勒愈緊了。

我對這些說法是無法辨認是非的，不過好像已經有十年了罷；也就是說，從一九八七年開始，拉薩市的情治單位逐年感受北京國務院的壓力，更有鑒於上次達賴喇嘛應邀到美國發表了《五點和平計畫》，呼籲北京全面停止血腥鎮壓，然後拉薩社會就引發了一股不可逆轉的「反政府」風潮，於是政府毫不猶豫地加強了對寺廟僧侶的督察與控制。因此，長老們為了避免無謂的犧牲，不得不再地提醒我們，螳螂當車的舉動是愚蠢、不足效法的。

我是不敢違背長老的，不過如果你真要問我一些心底的話，那我一定毫不猶豫地告訴你，達賴喇嘛那個「五點和平計畫」只是為了要保存西藏人民的生存空間與文化傳承來維護西藏的根基。這是沒有錯的。當然這個想法我一直擺在內心深處，所以表面上看，我還算是一個相當合作的人；雖然我有些厭惡緊接而來的「法制與民族宗教政策」教育，當然還有那不可避免的「擁護祖國統一」教育，但我還是默默地接受了院方的課程安排。

我不甘願就這樣地合作，所以這整個事件的毛病就暴露了出來。不過我並沒有惡意，我只是對突然加重的功課反抗了一下而已，因為長老們始終不知變通，不肯就「愛國主義」教育課程的加重，稍稍減少平時的功課，於是我就教唆同修們趁著「十、一」國慶的慶典起來反對了一下。

本來這個抗議行徑不至惹下甚麼大禍，但不巧這天大昭寺前暴發了前所未有的血腥動亂，於是好事者就將這兩件事起了連想。我是後來才聽說的。雖然一切消息都無法得到證實，但我仍然在龐大嚴密的封鎖鎮壓裏聽說，零星的示威行動不斷地進行著，而到血跡斑斑的慘案現場去上燭火、幡旗、獻哈達的喇嘛們也陸續地遭到毆打與逮捕。我聽到了以後，就不識時務地在同修裏發了幾頓牢騷；過了不久，一個位高權重的黨委書記就進駐了祖普寺。

我在窗前觀看了一會兒，看著聚合在路旁的羣眾給四下驅散得七零八落，甚覺無趣，於是躺回床上，從漸去漸遠的哨聲，分析這個遊行就算能夠如期舉行，大概也沒有甚麼作為。我躺了一會兒，還是睡不著，於是意興闌珊地下了樓，沿著北京東路東行，一直逛到拉薩大橋。

我在拉薩河邊站了一會兒，沒有過橋，只到附近的書店買了一份報紙，然後跳上一輛漢人駕駛的「面的」，漫無目的地向西北方向駛去；「面的」司機有一搭沒一搭地說著彣扭的藏文，但我卻不想理他，因為路景的急遽變化，整個將我吸引住了，只見沿途均是工地，高樓大廈平地而起，我都有點認不得了。舊時的拉薩印象就這樣快速地消失於現在的街道景觀中。

我拿起報紙擋住工地飄出來的風砂，忽然就看見一長溜的車子在「西藏大學」門前被堵住；我有些好奇，在「面的」的前座引頸而望，原來車隊正等著一隊「解放軍」經過。我揚了揚眉結，與司機對望一眼；他也不多說話，翻了翻眼皮就把引擎熄掉。

軍車轟轟隆隆地好不嚇人。我不知道這次的軍隊調動跟剛剛的遊行事件是否有關係，不過人羣已被驅散，照理說，再怎樣也不至於造成甚麼氣候。拉薩市民顯然已是司空見慣了，誰也沒興趣站在大太陽底下夾道歡迎「解放軍」的威武；「西藏大學」門前的學生更是嬉鬧如常，三五成羣地繞道而行。不過，四處湧上來的外國旅客則是不肯放過難得的機會，以一種捕捉現場時的好奇心情，拿起照相機與攝影機從頭到尾拍攝個完全；我晃了晃頭，眼神好似失去了焦點，只覺得滿街飄盪著金黃色的頭髮，聳聳動動，一時蔚為奇觀。

我不想呆在車上等「解放軍」通過，於是搖醒了正在假寐的司機，付了車資，打開車門，快速跑到對面的人行道上。我跑步的樣子一定很好笑，所以當我跑到街角的書店時，店員開心地抵著嘴，對著我笑。我只瞧了一眼，覺得她的笑容不美，因為她的下巴翹得太高了。

我正想著時，突然從她翹起的下巴看到站在路邊書櫃櫥窗玻璃反射光內的自己。櫥窗玻璃質料粗糙，於是將我修長的形影不對稱地照映了出來，扭扭曲曲地，破壞了我原本美好的形象；不過它所反映出來一幅蓄了滿頭黑髮的驚惶面孔倒是相當明顯，連我刻意的齜牙裂嘴一笑也遮掩不住「驚惶」背後所隱藏的「恐懼感」。

我驚訝於鏡照裏的惶恐，發愣地凝視著扭曲的身影。說不上甚麼特別的臆想，我隱約地感覺到櫥窗裏面的下巴低垂了一些，於是朝她笑了一笑；她的面容頃刻間羞澀地垂了下來，一股酡紅的笑紋卻在兩頰漾開。我在她的笑容裏，警覺到我這般隔著窗子，在窗影中的她看著自己或是在我的映影裏瞧著她，實在不雅；顯然我們在接納彼此的曖昧表情時，並不懂得如何去排斥荒誕思想，以至於各有各的心事，各有各的誤會。

時間彷彿被割成一片，與空間脫了節，宇宙就在櫥窗前面的凝視裏整個停頓了。我忽然感覺生命的巨大流逝在瞬間的剎那裏發生，接著時間的壯大消耗卻在生命抖顫裏凝固不動。我明白了，我的「驚惶」是因為我不久以前才被祖普寺書記驅逐出來，日後的行止我根本不敢去妄想，但當我看著她所呈現的天真無邪的笑靨，我才倏然發覺記憶的頑強。

我是個「反革命」份子。當然這不是我的名辭，而是黨委書記進駐了祖普寺不久後說的。當我被套上這個稱謂的時候，我並沒有意味這是一樁足以置我於死亡的指控，反而沾沾暗喜，為自己因為這個「反革命」的稱謂，而能與尊貴的達賴喇嘛並連在一起，欣喜地笑出了聲音。

這是一聲沒有必要、又來得不是時候的笑聲。不過，我就這麼胸無成府地笑了，然後我才發覺面對著的人各各變臉。現在回想起來，我嬉皮笑臉的態度的確不是緊張兮兮的人所能接受的。我這麼做，不容諱言，是有些捉狹，所以也難怪他們要發脾氣。不過，其實我的頑皮笑聲是一種感歎。當然我無法得知我到底感歎些甚麼，或許我只是感歎許多人以為不再存在的政治術語——「反革命份子」終於在毛澤東主席死後十一年又再度出現。

我喜歡笑，而且也經常笑，或許在苦難的人生裏，我老是笑，顯得有些不正經罷。但是這不能怪我。我從小住在廟裏，並沒有任何人教我應在何時笑，或在嚴肅的時候不應該笑；雖然這好像是個致命的錯失，但是我想這不是原因，或許我這個木木訥訥的神情看在積極份子的眼裏早已經構成阻礙革命大業的消極抵抗態度罷。是了是了，我想這才是「反革命」罪名的由來，因為我怎麼也想不起來我曾經有任何圖謀顛覆政府的舉動。

我想我從小在寺廟裏所接受的僧侶教育要對我的不知所措負擔大部分的責任。我曾經花了很長一段時間鑽研「世間名相」的虛假，所以很自然地，當我第一次聽到這麼個新鮮的「反革命」名稱，就在心裏面來回地分析起這個名辭背後的意義。我呆滯的表情絕不是一種「瞧不起革命」的漠然，而

只是一時三刻反應不過來這中間的涵義；那種漠然也絕不是開悟禪師的超乎物外的灑脫，而是因為我的確無法掌握「反革命」背後所蘊藏的「革命」真諦。

雖然我說得如此可憐巴交，但我並不是甚麼都沒爭辯，就任憑他們無故栽禍。我在大燈的籠罩下，曾經有一度非常焦慮地解釋。不過或許我第一次使用他們的辭彙，所以在激昂的態度裏就顯出了不自在；更可能是在使用「革命辭彙」的時候，不經心地皺了眉頭，或者眨了眼睛，從而暴露出我有些巖視的神態。

這個對環境改變的不能覺察或無所適從，可能是因為我從小出家當和尚，以及和尚的不適世事所養成的慵懶習性。這點我還是不能不責怪那些教導我的老師們。他們大都只知道唸經，不問世事，所以從來也沒有教我如何適應環境。

你不要因為我的不適言辭，就以為我沒有學習過辯論。相反地，我們為了通過「格西」學位的測驗，同修的僧侶經常互相攻訐，尖酸苛薄地找出語病以求駁倒對方。不過呢，那種言語的逼迫只能令我們思考語言的限制，卻不曾造成我們仇視對方；因為我們都明白，唯有經過這樣的訓練，我們才能夠明瞭我們承襲的「人生理則」存在著無可撼搖的堅固性與偏執性；更因為我們深刻瞭解這種極其細微的堅固與偏執不是人類的本性，所以我們都迫切地想將它挖掘出來。

我們都曾有過因為思考一個問題，乃至終夜不得人睡的經驗。但是當我們被言語侷限時，寺廟總是讓我們吃得飽飽的，而且放任我們隨意思索，不加以干涉，更不至於不定期地叫我們起來盤問，甚至整日整夜不讓我們睡覺。

沒想到災難來得快速無比。我一被劃分為「反革命」以後，我的書籍與筆記本立刻被沒收，我也被告知，不准參予院會的院務會議。我對這一切加在我身上的不平，不知如何調適，因此原本木訥的表情就顯得比以前更加呆滯。

就在這個時候，我見到面容凝重的黨委書記聚集了全寺廟的師兄弟，一本正經地宣佈夏瑪巴在認證噶瑪巴十七世時所展現的不合作態度；我看著他的雙目深不可測，盯住長老們就像要把甚麼燒焦似地，於是我那慣有的木訥面孔要命地在此時現出狐疑表情。這個極其細微的表情變化就這樣被有心人士彙報了上去。其實我只是不知道這次書記又在耍甚麼花樣，並不是對他所說的有甚麼懷疑。

這項彙報所帶來的詭難，當然是免不了的，不過我仍是不信夏瑪巴會如此地不合時宜。我雖然不信，不過祖普寺上上下下的氣氛卻是比以前更加嚴峻，好像在提防著甚麼似地。讓我再強調一次，那是嚴峻的氣氛，不是莊嚴的氣氛。你可能不知道這裏面的差別，不過我可是清清楚楚。這不是因為我比你優越，而只是因為我有深刻的體認。以前我們經常禁語修行，所以廟堂雖然也是鴉雀無聲，但那氣氛不像現在，因為現在人人壓低了嗓門說話，以至於以往的莊嚴肅穆變得神祕兮兮。

我不知道其他同修對夏瑪巴的看法怎樣，但是很快地，我發覺我也無暇料理，因為我自從有了「反革命」的稱謂以後，一起從小參與佛法辯論的夥伴們也開始疏遠我。我幾次努力地嘗試，但還是沒法恢復以前跟他們打成一片的情形。

我變得說話小心翼翼，不敢再提我對夏瑪巴的懷念，更避免露出絲毫不滿的心理，偶爾我也會討好地主動加進去幾個從審問者嘴裏學來的「革命名辭」。但沒有用，一切努力好似都白費心機。我儘管對每個人都咧開大嘴地傻笑，以顯示我胸無城府的童騷，但他們總是調頭旁顧。

我能做的事很有限，所有的努力都像是場荒謬劇似地付諸東流。我逐漸地被同修們當作外人，更得不到他們的友情。我無法可想，於是一反以前遵循寺規的態度，自告奮勇地去做各種不應該我做的辛勞差事。但是沒有用，老一點的同修們根本不理會我的熱情，無論如何就是不肯接受我的善意。不過呢，他們雖然對我很反感，但還不至於跟我作對。

幾個年輕的同修對我的敵意不知怎麼搞地就特別深，其中有一位年齡跟我差不多的，簡直就是故意找渣。有一次我有意消弭彼此的誤解，所以在辯論中逼迫他思索言語的侷限，然後故意反駁他，

激烈地與他發生口角；他不接受我的好意也就罷了，但是他卻反而以為我逮住機會報復，故意在大眾面前出他的醜，從此這個樑子便愈結愈深了。又有一次，我不小心撞到他們其中的一位，另外一位卻替他打抱不平，將我推來搽去地破口辱罵。我驚訝於這個僧團的改變，不料我沒向派駐在寺廟的喇嘛同志們告狀，他們反而把我告了上去。

他們與書記最後的協商結論是，我阻礙了他們的進步，更嚴重的是，他們認為因為我的緣故，寺廟的口糧配給明顯地給當作一種懲罰被扣減了許多。從此以後，我的「反革命」帽子已經逐漸變成我生活在他們周圍的陰影，而我的「存在」，不可避免地變成一種可資渲染的罪過。

我與同修之間的「對立」似乎很為書記所欣賞。他總是有意無意地鼓勵「對立」的擴大。長老們知道了書記的陰謀以後，機智地制止「對立」持續分化同修之間的團結，但又不敢太過明目張膽地刺激或暴露書記的居心。這中間的摩擦罄竹難書。最後長老們扛不住了，只好勸我考慮還俗離廟。

這無異是個晴天霹靂。我從沒想過要離開我所熟悉的祖普寺，我更沒想過要還俗，所以當我第一次聽到還俗的勸慰，我好似又回到了第一次聽到「反革命」時的慌忽。不是嗎？還俗以後的身份對我來說是一樁不可理喻的人生行為。這個心理現象對不是出家人的一般人來說，可能不太容易理解。喲，對了！套個「革命名辭」來解釋，「還俗」就是在我原有的人生經驗裏重新創造「階級差別」。

我不想離廟，但是不走好像不成。我不知道外面的世界是個甚麼面貌，我更不知究竟如何調適才能與一個還俗的我相處。這令我很懼怕。但是寺廟裏一向充裕的口糧明顯地不夠吃了，所以在後來愈來愈艱難的情況下，向我挑釁、刁難的同修們也就多了起來。但是我仍舊堅絕不走。同修們都有點弄不清楚，以為我故意跟寺廟搞對抗，反而不從我的角度去深思我只是害怕還俗後的處境。當然我對這個尷尬，四處說了不少次，但能耐心聽我說的，好像沒有幾位。大家都像躲著瘟疫似地躲著我。

同修們見我不肯離去也沒輒，只好想盡各種辦法隔離我。這個情形就一直持續到有一天，他們發現了我私藏夏瑪巴的照片，敵視的態度也就一天比一天地嚴重，然後接下來的一連串事故簡直匪夷

所思，但是我仍舊堅持不肯離廟。沒有多久，緊跟著就冒出來這件犯戒的事情；也因為我犯了戒，我才離開祖普寺，否則我是無論如何都不會走的。

我犯戒，其實也只是他們的說法；至於我自己，我從頭到尾都不以為我犯了戒。這裏面牽涉得太廣，我不願妄自猜測，畢竟如果我的推想被證實，我只是傷害了我一向尊重與愛戴的同修，到頭來我還是脫離不了關係。這件事情真是黏黏答答地有些說不清楚。對了，有人告訴我，自從我被迫還俗以後，老喜歡在陳述各項事情時，用「黏黏答答」的形容詞來描述當時的情況。這怪不得我，在宿緣不知的情況下想要瞭解事物，的確有著「黏黏答答」的困難。

啊呀！我無論如何都不願去想，這件事情與同修們有任何關連。不過世間的幻影如今更是幻中有幻，虛裏藏虛，人情世故交織得有若鬼魅魍魎。不是這樣嗎？在一片混淆不清中，寺廟外面的拉薩市民已經逐漸變得有些「非理性」。他們為了適應新局勢，在調整生活步調中，就順應潮流地摒棄了西藏傳統上的「慈悲喜捨」，而盡做出一些只管利己、不管別人的行為。更加令人遺憾的是，在這些「非理性」的拉薩市民裏，總會不時地出現一些搖旗吶喊的激進份子。

這批「拉薩新貴」有時的確令人摸不著頭緒。他們隨著「解放軍」的進駐拉薩，以及源源不絕的共產黨幹部與漢人移民出現在拉薩街頭，迫不及待地高聲喊出「民族共榮」的口號，卻又順應共產黨的指示，不顧一切地去破壞古老的傳統。我對他們的「反理性」行為無法解釋，因為害人不利己的事情在他們來說，都好像是理所當然的「革命行徑」。

北京不計一切成本地建設西南邊陲是值得歌頌的。但是我老是弄不明白這億萬元的交通建設，到底是為了輸送軍隊與核子飛彈基地的裝備與補給而投資，還是為了成就西藏人民解放以及破除僧侶的驕奢與獨斷而耗費的？對了，這樣的質疑不是我所詰問的，我已成驚弓之鳥，不可能會問這些帶著「反革命」的問題。不管外面的謠傳如何，「藏傳佛教」原來可以從世俗外的「超理性」角度去感化

這幾批人，但是可悲的是，僧侶在飽受壓迫的情況之下，連求生都成了奢望，於是對拯救西藏同胞的崇高理想就顯得有些力不從心了。

我想我又說了許多不該說的話。其實任何一個明眼人閱讀了這些描述以後，肯定也會同意當初祖普寺的黨委書記給我按上「反革命」的稱謂是個明智之舉。我相信你也是個明眼人，不過，或許你始終弄不清楚，我的「反革命行徑」是在有了「反革命稱謂」以後，一步一步開展出來的。這是怎樣一個荒謬演變，老實說，我到現在都是迷迷糊糊的。人家說，人類行為的「道德性與必然性」，往往都是由外在的環境決定，我想這個終極意義就是想告訴你，我們都受了人世間「稱謂」的愚弄，然後不由自主地往外界給予的地位靠攏，所謂「名實論」的真諦或者「以名促實」的無奈罷。

出事的當天，天空清澄。我已經不能確定是哪個日子了，不過在那個忘卻山林的廟宇歲月裏，哪一天其實都沒有甚麼大差別。光陰是有耐性的，我從拜佛唸咒裏有了這樣的體認。對了，從那一次的拉薩暴亂以後，西藏就一片沉寂了，因為北京政府頒佈了前所未有的「戒嚴令」。

好像也是個星期日罷。我慌慌張張地從一個示威隊伍裏接過了一面「雪山獅子旗」，然後我就成了遍佈拉薩的崗哨吆喝的對象。此時，我已經相當認同了「反革命」的麻痺稱謂，所以經常公開地反抗一些變本加厲的迫害以及同情所有受脅迫的僧侶。

我的態度從來都是漸進與溫和的，但是這一次我卻鬼使神差地以暴力為主動訴求方式；我怎麼都無法明白自己的衝動，但是卻相當沉痛這種行為直截地將自己推向了不可挽救的深淵。現在回想起來，這個或許就是那不可或知的業緣，不過我想這是因為我雖然學習佛法多年，深刻了解業緣的牽扯與無奈，但卻從來沒有機會去體會一個小小的機緣可以簡單地改變一個人的機遇。

那天情況很混亂。燃燒軍車的舉動迅速地在圍觀的羣眾裏激起了騷動。在等待黨委書記的漫長時間裏，羣眾的咆哮逐漸化為忿怒，最後終於失去理智地攻擊警察局。

軍警的聚合倒是迅速無比。一個四處追逐的場面在瞬間變得熾烈。血肉模糊中，大家都扭打成一團。有人呼叫，有人奔跑。石塊與瓦礫迅速地在街邊堆起。婦孺們滿臉污黑地叫罵著，男人奔放著蠻力，好似只是為了暴發幾劫以來的怨恨。

我不能在這裏很清晰地分析當天的場面，畢竟那個怒吼暴發得太過突然，而瞬間往四周蔓延開去的氣勢更是驚人——這就好像一團在油管中爆開來的火團，隨著點燃處轟隆的一聲爆裂，黑乎乎的油管、鋼管碎片迅即被拋在空中，而烈火被火團砸出來，在空氣裏竄升著，於是惡毒的太陽彷彿塗上一層鮮血，懨懨地與熊烈的火交相輝映著，而熊烈的人聲則伴隨著熊烈的火在空氣裏恣肆地沸騰著。大地就這樣整個燃燒了起來。

我如同火團裏一片滾燙的鋼管碎片，四處遊動、飄浮著，等著自己隨重力而衰竭，自然地跌落在地上。從我手上拋飛出去的石塊有幾十塊。這是目擊者後來作證時所說的。我自己並不知情。我的眼睛跟鮮花一般燦紅。我只記得，我在忙迫之間，還知道我得趕緊脫去僧袍，因為我的僧袍無非是個明顯的目標。還有我記得我沒有丟石塊，我只是丟了瓦礫。瓦礫沒有石塊重，但是大家都說一樣重。我笨拙地一邊丟瓦礫，一邊脫僧袍；突然間，一個女人從人堆裏竄出，將滿掌是油的雙手扯著我已經脫出一手的僧袍，氣急敗壞地說：「笨蛋！你手上的瓦礫更是犯罪的證據。」說完，她粗暴地以黃黃澄澄的右手，搶過我手中的瓦礫，攥住我的僧袍，不由分說地就推拉著我。

我不從，甩開她的手，卻弄得一手滑滑溜溜；我不知油膩從何處來，低著頭檢視著我的僧袍。這是一個滑稽的景象，不過就在我不解地看著僧袍上的油漬時，她搓揉著我躲進了小巷子裏。此時，小巷中低窪處閃動著煙霧，而巷口高凸的頂端卻吹著清風。

我們躲了一整天，才在半夜時分來到拉薩河邊。她一直抱歉她把我的僧袍弄髒了。不過她挪揄地取笑我，我要是穿起時下流行的西裝，則一定是位風度翩翩的美男子。「喂！妳別胡講呀！我可是個出家人哪！」

她嘻嘻地笑鬧著：「出家人又怎樣？抵擋得住鎗炮？」

我一時哀傷了起來，看著遠處一拔淡銀滾邊的殘月落在拉薩河上，緩緩地下陷；然後我由視覺的啓發裏，好似看見潛伏蟄眠的能量從拉薩星空中孕育，乃至爆發而出。

我不想說話，只看著拉薩河。她悻悻地說了：「甬看了！就算在沒有河流的地方，也一樣叫你翻船。」我必須承認，當時在緩緩流動的河水聲中，我不能明白這句話的「非邏輯」意涵。

河水持續流動著。我忽然想起寺裏的書記，心一下子又沉重起來，於是轉過頭去，盯著她看了一會兒；在她垂下眼簾時，我只感到一腔淒苦，滿腹心酸，卻又苦於無法向她訴說。我歎了一口氣，將蹣跚的視線伸往拉薩河的盡遠處，最後擺在拉薩的星空上，然後移往星空下凝然寂靜的碩大石塊。

拉薩星空下，一垛垛黝黑的石塊是西藏特有的犛牛。牠們千古以來就這樣寂然不動地潛臥著，似乎等待著星空的疲憊；大地總是在牠們的磐据下，充滿著寧靜與祥和的氣氛。大家都說犛牛離不開藏人，而藏人也離不開犛牛。犛牛不止在生前給藏人提供了負載、耕田與拉車的勞力，而且還供應了牛奶與奶油作食物，拉撒出為數不少的糞便作燃料。牠們死了之後，不止牛皮作了禦寒的遮蓋，最後牛肉還入了我們藏人的腸胃。他們都說犛牛肉味道鮮美，當然我是沒吃過的，我只是聽說而已。我就這樣沉吟著，又孤楚又悠揚地盯著犛牛觀看，忘了她的存在，直到她悄悄地挨了上來，詢問時間。

無論如何，我覺得她打破沉默，問幾點鐘，只是想要隨便問點甚麼，而不是真正想知道時間。我含混的回答也並沒有真正帶給她任何時間的意義，甚至我覺得回答或不回答，對她來說，也並沒有甚麼關係。「在這個時刻，『時間』只是一樁純粹主觀、獨立的『存在』罷。」我看著她的空空洞洞的瞳眸，很悲哀地這麼想著。

她可能已經在旁邊盯著我看了很久了，或許我哀傷犛牛的神情對她來說是一樁莫名的激動，更或許我思索「主觀時間的獨立存在」的專注與迷惘，再度顯現出我木訥徬徨的吸引力。不管怎樣，她

盯住我看的模樣很迷人。她看我不回答她的詢問，卻只盯住她的眼睛，於是「嗯呀！」了一聲，不再多說甚麼話，一挨近我的身體，就骨扭地把衣裳掀高，於是兩顆暗紅色的奶頭駭然跳了出來，條忽就閃進了我的眼簾裏。

我趕緊閉起雙眼。她「噗嗤！」地一笑，搖搖擺擺地靠在我身上，長長的指甲不老實地在我的胸口上滑著。她要我睜開眼。我不從，叫她把衣服放下。她不說話，只是加重了指甲上的壓力，於是長長的指甲就如同五隻尖爪深深地掐在胸脯上，留下鮮紅的印記。我無法明白的是，這個隱密的印記竟然成了我被審問時無法自圓其說的公開證據。

我的心跳比平常快了許多，心裏亂紛紛的，全然沒有了打坐時的安寧；但是在這個心亂如麻的情況下，我仍然保住了我的童貞。這點你不能不稱讚我的長老們平日對我的嚴厲督導，畢竟沒有他們的教誨，我肯定是過不了這一關的。

第一次的男女接觸令我驚惶，但是我更害怕被她瞧了出來。我噤著嘴不說話，皺著眉忍受胸脯傳來的刺痛。她誇我有僧人坐懷不亂的定力，然後將手從胸口上移，停留在我的臉部，雙手捧住我的臉龐，在我的兩頰邊吻我；我俯身躲避著搔癢，但是她力道驚人地把我扳正，然後將潮濕溫暖的嘴唇貼在我嘴上好幾秒鐘。她見我不為所動，就伸出舌頭貪婪地到處舔著，一雙手又悍然地四處游移。

野地裏立時洋溢著歡樂的氣氛。我的定力亂了。她的嘴唇滾熱，貼在我的耳朵邊吹著氣，絲絲麻麻地讓我心搖意動。她不是這樣就安穩了，還自顧自地發出微弱的快感尖叫。我不解地看著她，她嘻嘻地笑著說：「別固執了，還俗的僧侶多啦！」她又妖嬈又吃力地說道：「連達賴喇嘛都跑了，誰還能保得住你們的安全？」

我一聽到達賴喇嘛的名號，立即在星月交輝之處找到了依靠，於是一時只見到白光燦燦的月兒條忽轉到了當頭；她接下去的動作其實都是白費心機的，因為我的內心終於流淌出不為外境所疑惑的督定。這點我在日後的指控中，一直強調著，但不幸的是大家都認為我在宣揚我對達賴喇嘛的忠貞。

不過你不要以為我一點沒有感官上的感覺。相反地，我的身體血脈賁張，從腳踝開始感到一陣痠攣，然後從脊椎尾端迅速地逐步向上。我有些害怕，但我仍是頑固地抵死不從。你瞧，我這點頑執的本領還是挺驚人的，她給我弄得意興闌珊，最後不得不穿上衣裳，悶悶地裹著身子睡去。

我哀歎了一聲。其實她不應自討沒趣。我想這只是因為她沒得機會跟書記詢問，否則書記一定會詳細地告訴她，我這個頑執他是領教過的。不過你一定得要相信，這絕不是定力，而是一種我從小就有的與惡勢力對抗的蠻橫與犖勁。

麻煩的事不在我是否保住了童貞，而在她替我訂購了幾件衣服。這說來不可思議。我一向喜歡寬鬆的袍子，不喜歡西裝，可是她聽從了漢人售貨員的話，還是替我選了幾套西裝。我說我從沒穿過西裝，以後也不會穿西裝，但是她不聽，於是等到長老們打開她送來的禮物以後，祖普寺的上上下下再也沒有一個人相信我的清白。這是一樁我始終抱憾的事情。

這幾套西裝就這樣成了我的審判罪狀證據，然後在以書記為首的「紀律委員會」裏引起了軒然大波。我不知道革命鬥爭是否因我的出走而有所荒廢，不過在結束了這整個過程以後，我對紀律委員自以為是地把我當作鬥爭的對象非常忿怒。我不想知道我的離去是否會給黨委書記一些自我滿足，但至少長老與同修們會鬆一口氣罷，或許他們在彼此的無奈踐踏裏也會有一點悵惘罷。

在一次又一次的提審裏，我不止一次地交代了整個過程，也不止一次地以為自己找到了應有的寧靜，結果卻被捲入了更狂暴的風雨中。我對長老們提出質疑，他們都說，這是因為我們人人都帶著不可解說的業力。我對這樣的說法總是無法瞭解，更覺得這是一種逃避問題的說法，不過不論如何，我被判決逐出寺廟的過程仍是精采絕倫，值得在此訴說一下。

我剛才已經說過了，幾個月來，我在寺廟的同修們幾乎都將我的「存在」當作一樁生活在他們周圍的陰影；但是一旦書記做出逐出寺門的決定，同修們也不禁露出不平的面龐。或許這是因為長期

的壓抑才製造出來的一種同情弱者的憐憫心罷，更或許我的木訥無辜的表情又再一次給我帶來了好運罷。不管怎樣，這個演變不是我製造出來的，而是長老與同修們隨著書記逐次升高的警覺而共同發展出來的認識，雖然這個「認識」疊印在過去的印象中，是如此地荒謬。

在書記的宣佈下，長老們被要求就我的驅逐出廟——站起來發言；但在大殿中一排排巨燭搖曳的幢幢火光裏，長老們不識相地保持著慣有的沉默。書記面對著一副副頑固的沉默面孔，有些不耐煩了起來，於是又關切又急迫地將目光在沉默的四壁包圍裏來回逡巡——凌厲的目光將裊繞的檀香逼退得只能縈繞在柱樑邊，而香火蠟油的氣味則顯得比往日更加瀰漫。

每當書記的嚴峻冷酷目光掃過來時，有的長老就扶著褐色袈裟，用手撐著站了起來，口中喃喃地唸著「唵嘛呢叭咪哄」，然後坐了下來；有的起身，低垂著掩映在隱現燭光的臉龐，然後搖搖頭，表示無話可說；有人噤若寒蟬，數著唸珠，故意躲避書記的目光，將眼神飄向神龕中鍍金的巨佛。

同修們在這一片死寂時光的流逝裏，各各呆若木雞，於是幾個推心置腹的同修用眼睛互相交換神情，然後向書記要求著發言。書記顯露出如釋重負的欣慰，立刻答允了。這位跟我年紀相若的同修劈頭就說：「幾件西裝算甚麼？叫他自己掀開僧袍，給大家瞧瞧他胸脯上的醜陋罪狀痕跡呀！」他的果敢在同伴間立刻引發了一場紛亂。這個紛擾與鄰近夥伴的期待、興奮與躁動，逐漸混合成某種獨特的曖昧黏答氣氛，儘管這樣「曖昧」在佛堂裏，是極為不相襯的。

我的驚惶無以倫比，但是我勇敢地拒絕接受這項指控。長老們都從前座轉過來看著我。我突然一陣害怕，像著了魔似地想站起來扯掉書記的假面具，連同站在書記左近的一些頭戴斜帽的幹部們，也一起羞辱個夠。不過我的僧侶禮教與內斂要求將我活生生地壓了下去。我只是閃爍著眼睛，骨溜溜地一個個緩緩地瞧過去。一時之間，大廳的石柱在門縫裏滲透出來的一條條細扁月光裏加深了顏色，而石柱裏的石頭在沉穩厚實的色澤裏又喧騰又無息地數說著我的業障。我好似分了身，開了岔，於是就隨著縈繞在柱樑旁邊的檀香飛舞，不知不覺地在冰涼的月色裏搖晃了起來。

我搖晃是因為我壓不住心頭的忿怒，但是其實我並不知道是我在搖晃，還是書記在搖晃；不過我敢肯定地說，我的眼光是哀淒悲愴的，因為在我的感覺裏，書記好像承受不住我眼光的犀利，一陣痙攣，然後不由自主地就搖晃了起來。

我又想，不會吧？他是個身經百戰的鬥爭者，怎麼可能就這樣地敗服在我的譴責眼光裏？我在心底對自己說：「這羣混蛋，這羣階級鬥爭的執行者，這羣逼迫我還俗的劊子手。」我不知道我是否又發出了聲音，還是我的悲淒眼光震動了寂靜的聲音，其震號號。

我原本還是有機會的，但是這就像其它的事情一般，我老是將情況弄得很糟。這個禍端就這樣造了下來。現在雖然事過境遷，但是回想起來，大概還是得怪我自己瞪了書記太久了罷。當然我自己是感覺不出來的，因為我連是我在搖晃還是書記在搖晃都弄不清楚，而我以為我只是瞪了他一會兒，然後他自個兒就搖晃了起來。不管怎樣，他晃動了一下，立刻恢復平靜；就在他的目光再度顯露凶光時，我不由自主地低下了頭，感覺自己的懦弱。這時，我發覺人人都睜大了眼睛看著我。

「你說甚麼？」書記咆哮著。

我的驚悸是無可言狀的。畢竟我還是忘了禮教，說了些甚麼；但是我從長老們不解地轉過頭去盯著威風凜凜的書記看來，可能只是我的眼光說了話。不過不管是我的甚麼感官部位說了話，我其實沒有心思去思考這一切。我害怕極了。這個可以從掛在我身上的僧袍發出撲撲簌簌的聲音來證明。

我在同修們的撕扯下露出了胸脯，然後在書記「嘿嘿！」的冷笑與長老與同修們又是哀歎又是驚呼的嘲笑裏，被烙下了犯戒的印記。「但是我沒有做！我真的沒有做！」可惜的是我的童貞是一樁無法證實的證據，於是我一聲聲求救的哀嚎，就在長老與同修們陸續甩袖而去的忿怒與不恥氣氛裏，徒留在寺廟的空曠中迴盪；周遭除了晃動的黃色與褐色袍袖外，只剩下縷縷莊嚴緋紅的峨冠絲穗從書記的坐椅上垂下，朦朧地覆蓋了「噶瑪噶舉」的生命，又黯淡地避去了歷代「噶瑪巴」的身影。

長老們惦念著我還俗後生活不易，於是事後與書記協商，暫時讓我在後山的石屋裏居住。書記當然不願批准，但是在那個時候，他為了千里外的「天安門鎮壓事件」，日夜提心吊膽，於是就積壓著陳情，遲遲不做決定。後來大概拉薩的鎮壓事件一直層出不窮，局勢始終不得和緩，他就把我這個小人物給忘了。沒想到，這麼一拖，我竟然在祖普寺的後山上居住了七、八年。

我的住處簡陋極了，但離寺廟不遠，而且居高臨下，隨時可以聽到我從小就喜愛的法器聲音，於是嗚嗚的羅格鑼與鐃鐃的達瑪拉，就暫時令我安頓了我這個從來都沒有單獨過日子的身軀。我經常激勵自己，在低沉的法螺與清脆的鐘聲裏，期盼著自己有足夠的毅力，能安心地抱著贖罪的心來懺悔歷劫的業障。當然我還希望有一天書記回心轉意，讓我再搬回祖普寺。

我的景況時好時壞。長老們經常上來探望我，也偷偷地帶來了糧食。大家的行動與意識都還算自主，佛經當然也沒少唸。我相當感慨，隨著共產黨的逐漸勒緊控制層面，我們這一羣原本藉著集體修行來尋求「無意識解脫」的僧侶卻也不得不暫時擱置探索生命的真諦與自由的真義，而自求多福地在日益集體化的生活裏浮沉，然後藉著表面馴服的掩飾，偷偷地保存著那個無人可以主持正義的一絲自由的意識。嗯，自由的意識雖然只是殘餘的自由，但到底還是不折不扣的意識。我雖然在這場抗爭裏給逐出了廟，但我做人的尊嚴總算保持住了。我唯一遺憾的是我出家的自由還是被剝奪了——或許我的福德資糧不夠，所以從小想做個喇嘛的願望終究不得實現；更或許是我在哪一劫裏沖犯了神煞，所以就得上這世苦熬著。漢人不是這樣說的嗎？「命中八尺，難求一丈。」是了，是了，想來我的命就是少了兩尺，所以無論如何折騰，「善根、福德、因緣」就是不能俱足。

她惹下了這場風波以後，沉寂了一陣子，後來卻默默地搬到不遠處與我毗鄰而居。我不知是否仍舊懷恨，不過我總是不願跟她走得太近；她識相得很，總是在萬頃煙波裏，靜悄悄地躲在宏偉壯麗的金頂廟宇屋檐下觀看著我的動靜。如果不是因為那次天氣悶熱，我滿頭長滿了癬子，還流出腥臭的膿血，我是不可能會跟她又扯在一塊兒的。

癩子來得意外，卻感染得甚快。我經常痛得徹夜難眠，又擠得滿頭血腥。長老們帶來了藥膏，但不管用。她不知道從哪裏聽到了消息，立即出現在我的面前，同時帶來了藥膏。我當然不願接受。這點骨氣我想我還是有的。我不可能在她陷害了我以後，又去接受她的施捨。再說了，我餘悸猶存，這個藥膏來路不明，我又怎知這不是書記又一個詭計呢？

我堅拒不受，更不願跟她拉拉扯扯，所以只要她一現身，我就縮著長滿了癩子的腦袋殼，四處躲著她的糾纏。幾次過後，我總算弄明白了她的作息，所以在她還沒來得及現身的時候，我就先躲藏了起來。後山雖然偏僻，但是佔地很廣，而且大大小小的石堆很多，要躲藏我這個弱小的身軀並不是甚麼困難的事。只不過，我這麼一躲藏起來，連長老們也找不到我了。我在遠處聽見他們呼喚著我，很是著急，但卻不能現身；可惡的是，等到長老們下山了以後，她就將遺留在石屋門外的口糧順手給拿走了。我當然知道她的用意，她這是等我餓慌了，不得不現身來找她。

她料不到的是我也不笨，早就在不同的石堆下面埋藏著足夠的糧食。我吃得不多，長老們帶來的糲粑可以支持我渡過很長的時日。這難不倒我。最難熬的是我頭上的癩子。我也看到了她留在石屋外的藥膏，但我動也不動它一下。我想她可能也是無技可施了罷。那天夜裏，她摸上了我的臥榻。

我當然抵命不從，於是她又再度施展她的蠻橫，在我的臥榻上跟我搏鬥了起來。我的臥榻不是甚麼真的臥榻，只是兩片木板搭在一起，平時一翻身就經常各自往兩旁分開去了，現在這麼一翻騰，當然就快速地分離，將兩個居中搗鼓的身軀一上一下地跌落在泥地上。

要命的不是她壓在我身上，而是那兩顆暗紅色的奶頭在我們一起跌落在泥地的時候，又條忽地跳了出來。我立即閉上了雙眼。上次在拉薩河邊，達賴喇嘛帶给了我力量。這次在石屋內，雖然沒有白光燦燦的月色做依靠，但我還是相信我可以依賴我的頑執來抵抗感官上的刺激。

我到現在都得責怪長老們平日只知嚴厲督導，卻從來沒在這一方面教導我們實際的防禦措施。心念的力量當然很大，這個我從不質疑，但感官的力量也很大，這個我卻沒輒，尤其當我閉上雙眼的

同時也放棄了掙扎，而就在我放鬆四肢的時候，我的腦殼卻感受了一陣清涼，那真是我長了癩子以後從未曾有過的清涼，一直沁到心扉的深處。我一開心，就張開了眼睛，迎面卻見白花花胸脯在我的臉龐邊敞亮著。她的右手支撐著身軀，左手黏乎乎地抹上了藥膏，而隨著指尖的按摩，我也跟著感受了一抹抹的清涼。那真是很舒服的，再然後我就覺得她不可能不是書記派來的密探。

現在我都不能清楚地說明。這究竟是因為我的腦殼清涼，還是因為她的胸脯白晃，一舉解放了我長久以來的頑執。不過我卻清楚地記得，就在我認定了她不是書記的密探時，我也同時不再討厭她了，我沒想到那個自我解放的感覺也同樣清涼，一直攪弄得我從脊椎涼透到腳踝。

藥膏一塗完，她就下山了。她說她必須跟書記做個了斷。在九秋風露的季節裏，我又迷糊了，畢竟她還是書記的密探了？她摸著我的臉，眯著雙眼，臨行前還不忘調侃地說：「白痛了幾天，豈不活該受罪？」我笑了笑，不知該說些甚麼。此時，鐘鈹法螺之聲齊鳴，迴山應谷。

我不知她跟書記了斷的結果如何，我甚至不知她是否重新喚起了書記的記憶。但她總給我帶來災難，好像從地庫裏翻起來一樣，書記發覺我竟然還在，於是當即通知長老們，要我立刻離開祖普寺鱗次櫛比的僧舍範圍；我沒地方可去，又找不到她，於是只好裹起僧袍，下了山，回到拉薩城去。

我不想長篇大論地描寫我從祖普寺到拉薩城的經過。這條路很多人都走過，算不了甚麼。不過如果你一定要知道現在跟以前有甚麼不同，我只好稍微透露一點，因為自從公安局於一九八七年發生暴動之後，拉薩城附近的秩序有了騷動，因此使得這條馬路的流暢增加了許多麻煩。

外地人也許不怎麼容易看出來，但是再怎樣都可以感覺檢查崗哨多了起來；其實崗哨大多虛張聲勢，只帶給行人震嚇的氣息。他們真正要做的只是控制訊息的傳遞，所以對金髮藍眼的外國人就格外注意。令人不解的是，這些外國人大都有前仆後繼的勇氣，所以也起不了多少嚇阻作用；反過來說，他們對本地人並沒多大興趣，但本地人反而給震嚇住了。

我知道很多外國人都同情我們，連那位曾被北京政府指控為「小偷」的美國國會議員也假冒觀光客，在拉薩城明查暗訪了五天；他後來很熱情地在華盛頓特區召開記者會，對全世界宣告共產黨鐵腕控制拉薩的行為。他的勇氣、果敢與道德當然值得我們讚揚，但是不幸得很，他只不過是藉用了這種方法來打擊柯林頓政府在西藏政策上的軟弱，並不是真正關懷我們的無助；於是乎，國際政治的混淆與矛盾加深了共產黨殖民西藏的力量，而且隨著「無神論」的社會主義中國逐漸縮短他們與篤信「佛教」的西藏之間的距離，西藏與世界上其它宗教團體的交流也就愈來愈不可能了。

誰能瞭解呢？這麼多外國人在沒有理解做為基礎的同情下，能傳遞多少真實的訊息呢？但是在這麼一個將「傳達真相」看成一項禁忌的控制下，我們除了怨恨病懨懨的日頭外，還能期盼甚麼呢？我想西藏人是應該哀傷的，因為這個被世人認為是個在雲彩頂端的神祕隱蔽的地方曾經一度是世界上唯一真正具備「智慧與快樂」的香格里拉，如今慘遭兵燹、鎮壓與控制。

外國人逞一時之快，有時對我們生活在其中的本地人沒有絲毫幫助，反而給害慘了；因為他們始終無法瞭解，任何對北京的指控只會招來更為雷厲風行的手段。拉薩公安為了遏止這股歪風、為了抑制外國人的熱情，這幾年來施展的集體謀殺西藏人的報復行動，可以說已經是駕輕就熟了。

我這可不是亂說的。我這麼說罷。上次那個甚麼狗屁力量也沒有的人權組織，由瑞士的日內瓦有模有樣地發表了八十三頁的報告，譴責北京政府在西藏維持強大軍事力量以鎮壓異己、執行其殖民經濟。這明明是樁大家都知道卻又說不得的事，偏偏這個組織就自以為是地大放厥辭了。結果好了，甚麼都沒發生，拉薩的私設法庭卻立即配合行政單位，有效率地做出迴應，並判決了兩名替罪羔羊的「異議」人士；對了，他們的「罪名」跟我的一樣，也是「從事危害國家安全的犯罪活動，意圖推翻『社會主義』制度和人民民主專政的『反革命』行徑。」

其實外國人寫的東西都是一知半解，不僅有著偏差，而且還搔不到癢處，因為連我都不敢輕易地說漢人有同化西藏的企圖，他們卻如何能肯定這是一個殖民經濟政策？這種一廂情願的推斷是一件

很令人費解的事情。我長年以來雖然也有些相信殖民的傳聞，不過我想漢人不至於愚蠢到這個地步；謠傳畢竟只是謠傳，何況我對外面的世界所知有限，再怎樣也不能不加以理解就人云亦云。

我漫無目的地繼續向前走。忽然發覺人行道上只剩下我一個人。我有些害怕，於是順著馬路邊走向旅店的房間裏。一進門，我就聞到一股霉味從到處可見污垢的牆壁飄散了出來，而從四處剝落的油漆則不難看出旅店屹立在拉薩的年代已經相當久遠了。

我坐著坐著，忽然感到心緒不寧，有種無家可歸的感覺。我沒有多少錢，雖然小旅館很便宜，但是長期居住在這裏總不是辦法。現在想聽佛法的人已經不多了，能供養我的人更是絕跡；再說，我已經還俗了，豈能再接受供養呢？我不能再坐下去了，於是我想出去碰碰運氣，或許能找個工作。

拉薩正在大興土木，照理說不應該連個粗活都找不到。但是我胡亂地逛了一整個下午，工作卻毫無頭緒。然後我不知道怎麼搞地就逛到了布達拉宮廣場前面。我遙遙地看了一會兒，不想進去。我有些哀傷地想著，「無神論」的共產黨人將這座莊嚴肅穆的布達拉宮營建得像座供人參觀的博物館，到處有閉路電視，又有空調設備，根本不像佛堂。

慕名而來的旅客很多，廣場前面停滿了巨型豪華旅行車。我繞了一圈，往我的旅館方向走向。半途中，我在路邊的小攤子吃了晚餐，但卻無意中冒犯了一羣高聲吆喝的年輕人。我不知為甚麼我的長相到處惹來怨氣，更不明白他們為甚麼惡狠狠地朝我瞪著。

他們以兇暴的眼神制服了我以後，就嘴貼著耳、輕輕地談著白天的遊行；我其實不想聽，這場成不了氣候的遊行哪有我們幹下的舉動浩大？我雖然不想聽，但窸窣索索的喃喃低音不時傳來，夾在我漫不經心地翻閱報紙的聲音裏。我不想令他們不安，又不便表明身分，於是只有不斷交叉著大腿，令褲子摩擦著報紙的聲音不絕於耳。他們聽著，就惡毒地破口大罵起來。我不期然地覺得悚慄，但是同時一股振衣而起的豪情油然而升起。

我忽然很憐憫他們，但是我無心詆譏他們的粗暴言論，於是只有低下頭，張口「叭吱叭吱」地大聲咀嚼送進嘴裏的食物。你要知道，我這個吃相絕不能被我的老師們接受。僧侶有僧侶的模式，吃東西是絕不能馬虎的。但是為了消除彼此間的隔閡，我故意朝他們傻笑，狼吞虎嚥地吃東西。我想，我的粗魯但慈悲的行徑仍然是值得表揚的。

吃完了晚飯，我付了錢，跟大家打了下招呼，準備離去。他們怒氣已消，只不耐煩地揮揮手，叫我快走。我一站起，卻踢翻了一堆擺在我腳邊的宣傳單，一時之間，五顏六色的標語散了一地，把「雪山獅子旗」整個暴露了出來。我指了指旗子，想說這個旗子正是讓我捲入暴動的根源，但他們很生氣，作勢要打我，我只好趕緊將吆喝的怒罵聲甩在身後，灰頭土臉地逃離了開去。

我沒有目的地地走了一段路，又搭了一段車，然後走走逛逛，繼續東行。那一聲聲高聲吆喝的怒罵聲老是縈迴在耳朵邊。我想著這些年輕人，心裏又幸福又悽惶。我半點也沒責怪他們的意思，對拉薩這種半公開半隱晦的討論與交談，我忽然感覺輕飄又浮動。我說不清楚為甚麼我會有這種心理，或許我們西藏人多少都帶點流浪者的血液，雖然這與猶太人受巴比倫人放逐的流浪有本質上的不同。這樣胡亂想了一會兒，我就持續下午的思緒，檢討起自己的所作所為，又懷想著從小受我尊崇的長老們所加諸我身上的不信任與失望神態。後來我終於明白了，原來我害怕或驚惶的，不是事件的真實性，而是那種氣氛下所產生的孤絕心態。

我的腳步一起一伏輕敲著褚紅色的四方地磚。遠處地平線上不時出現模糊的人影。我忽然感覺我應該改變自己的思維方式。從前在寺廟時，各種情勢老是逼得我去企盼明日或後日，卻永遠將今日摺在一旁。如今，時不我予，我不能不去想想切身的問題。

我踢著步伐，心思散漫，不自覺地認同起大家的說法。人的行動的確必須配合外力，選擇恰當的時機，才能獲得最大的成果。我並不是以前沒這麼想過。相反地，我在寺廟裏常感覺我遇到極佳的機緣，但幾次都在還想不到辦法利用之前，就被長老們制止。我雖然乖巧地順從長老的教誨，但從來

都沒深刻去理解，為甚麼他們從我那副不知如何反應世事的木訥面孔上，居然看出我內心裏的運作。這個我想也是一種特殊的修行能力罷，只不過，到今天都還是個謎。

我想我對觀察諸多變幻莫測的情勢不是先天的無能，只是我從來沒有在實際的情況下將自己的判斷付諸實行，而「反革命」的事件又過早斷喪了我才萌芽的心機。我一直不敢跟別人說，不過我覺得正因為書記所率領的這一幫共產黨人不懂「唯心」思想，所以才需要一下子學習這個人的精神，一下子又模仿那個人的作為。這個我們叫作「上師相應法」，但非「唯心」，不能修行。

我走回旅店時已是疲憊不堪了。我躺下來想睡一會兒，但又著急自己日後的行止無定。我不禁在心底吶喊著，我需要工作，我也需要回到這個現實世界來重建自我意識。我翻來覆去睡不着，於是再揜著窗戶，將頭探出窗外。這時的天黑得很深，幾顆稀疏的星星在遠遠的天際不情願地掛著。街道已經是闐黑一片了。沿街的房子都遮著厚重窗簾。整條街也就只有我這個窗口透露出光明。雖然燈光暈黃，但是我看著自己長長斜斜的孤影映在灑滿了街道的滉漫燈光中，忽然感動莫名。我在剎那之間好像失去了視力，眼前一片漆黑。笑容在我的臉上凝凍，內心卻在自尊與自我憐憫的振幅裏，捲起了綿長感歎，悠悠慢慢飄向天空的黑色深遠處，然後滲透到寶藍色的近處，最後停在眼前的黃色光燦，而形成了一片「藍底黃光」的燦爛波濤，不再只是個「櫥窗」式的存在了。

過了很久，月亮升了上來，邊緣混濁不清，在無邊無際的樓房與擁擠排列的住宅頂端呈現出來一片乳白色的膠著；窗口裏，遠處那片被霓虹燈染成金霞黃色的光暈愈來愈強烈，終於將冰冷的月亮與寶藍的星空驅趕了出去，然後一路由內而外、由外而內，將拉薩的星空裏捲進了梵谷畫作的迴轉。我在窗口邊看著看著就興奮了起來。我知道在那霓虹燈的照射下，我一定可以找到一份工作。我充滿著希望，對著星空「呀呀！」叫著，甦醒了，甦醒了，這個都市終於甦醒了過來。雖然我覺得星空閃爍著故有的幻麗，但是畢竟沒有霓虹燈的照明，拉薩不足以顯現一個現代都市的繁榮。

這個故事說到這裏，有點說不下去了。我想我在尋找工作的壓力下，可能不怎麼能夠安下心來說個吸引人的故事。不過我還是想盡量不隱瞞地把「藍底黃光」的故事說個清楚，因為這裏面牽涉到我的皈依師夏瑪巴在「十七世大寶法王」的認證裏所受到的屈辱。

夏瑪巴受到的屈辱是真實的。這點，不管你喜不喜歡這個故事，我都希望你不要懷疑。當然，你應該明瞭，我這個長期居住在寺廟裏的僧人，多少將寫故事看作是樁不倫不類的事情，所以下筆時就不能說是在完全的自由心態裏，以至於言詞之間不免躲躲藏藏，不盡達意。這點你一定要原諒我。其實呢，讓我在故事暫時中斷時，偷偷跟你透露，我這段敘述如果有不合理或不自然的情節，那多半是因為那是一段未經修飾的事實，而如果情節讀起來順理成章，那反而是因為我太會編故事的緣故。

我這點故弄玄虛或顛倒是非的本領是我在成了「反革命」以後學來的。不過呢，你要知道，我把一切罪過都推給黨委書記也是不公平的，畢竟人世間的真實事跡大多有一種無力感，而我們的偏執卻又令我們隨順地接納這個世間，然後讓世間的理則統領著我們的思緒。

我將如何陳述這個「噶瑪巴與夏瑪巴」的故事，現在還有些梳理不清，但是我知道我必須遠離霓虹燈，在祖普寺後山的黑夜裏，重新讓冰冷的月亮與寶藍的星空現形。然後我將逆勢迴上，將累積的記憶不斷壓縮到極限，以令文字的空間扭曲，然後再轉下，用純淨的文字去拼貼「認證」的紋理。

當然我也知道，我必須躲著書記，更不能讓書記知道我又偷偷溜了回去，於是如何故佈疑陣，如何逃離拉薩星空的籠罩，而又不畫地自限，就成了當務之急。我也知道這樣的心思有點不怎麼如理如法，所謂「行於道，必失之於道」，但是我也沒有其它的辦法了。這是個你我在投胎為人的時候就掙扎不出來的囿限，跟「反革命」的稱謂其實沒有半丁點兒關係……

瑪尼轉

卍象出於有象，本來常靜

那是一個峭寒依舊的初春早上，儘管我走得汗流夾背，但似乎仍能感覺西藏高原上春天的乾爽宜人。拉薩城畢竟與鄉間不同，連周遭的田禾也不再盡是荒礫，一路走來，只見藏家屋舍飄盪著五彩經幡，在白楊列隊裏不甘落後地搖曳著，在綠油油的青稞田裏點綴著；進了城，景觀更是壯闊，金頂紅牆的寺廟隨處可見，滿城皆柳中散發出幽微隱晦的宗教氣息。

這個氣氛不比尋常。或許這是因為北京政府新近頒佈了前所未有的戒嚴令罷，更或許這是因為新任的黨委書記有著比別人更加纖巧的政治手段罷；不管如何，我的腦中裝不下這麼許多，因為我為了一樁「莫須有」的罪名，剛給祖普寺的駐院書記驅逐出廟，正憂愁無路可去呢。

我不知道別人對「還俗」這件事的感受如何，但我可是驚惶得無以復加。這怪不得我。我從小在寺廟裏出家，除了寺廟外幾乎不瞭解外面的世界。祖普寺的長老們對我的謀生能力（或無能力），知之甚詳，所以偷偷替我安頓在寺外的田地裏工作。雖然這個暗渡陳倉的舉措說不上瞞天過海，但是長老們要在遍佈耳目的寺廟中像藏匿逃犯一般地將我藏在後山裏，卻也費了好一陣子的心思。

但是不幸得很，後山的田地根本種不出甚麼莊稼，入眼處盡是荒礫石塊，一片光禿景象，長老們卻又如何能要求我在這塊土地上生存呢？

是了，是了，長老們只是要我自生自滅罷了。或許事情比我想像的要嚴重多了，長老們也自顧不暇罷。不管怎樣啦，我既然出來了，就沒打算再回去；但是拉薩城再大、再繁華，好像也容不下我這縷飄忽的遊魂。我一有了這種徬徨，內心立刻感受一股羞慚之意。

這真是枉費了我在寺院裏修行了十幾年，我怎麼還有眷戀家的念頭呢？「人」才是主體，不是嗎？「家」只不過是人憩息的地方，所以不應鑽營，不應攫取，更不應為了維持它的「幻有存在」，卻弄得藉著「家」庇蔭的「人」勞心勞神。這種眷戀家的迷惑不是本末倒置嗎？但是為甚麼我給驅逐出廟後，反倒沒有了我當初出家時的篤定？「出家」不就是為了擺脫「家的牽累」嗎？怎麼我反倒在祖普寺裏找到了「家的依戀」？這豈不是與當年佛陀鼓勵我們出家修行的初衷相違背嗎？

就在這個想不透的時候，我遙遙地望見了布達拉宮，於是涕淚縱橫地在路邊磕拜了起來。我磕著磕著，手肘與膝蓋逐漸紅腫了起來，額頭上還磕出一個雞蛋大小的肉瘤。眾人看我一把鼻涕、一把眼淚，都以為我雖有虔誠之心，卻難以承受皮肉之痛；於是一旁觀看的老婦攜來了綁手，而與我一起膜拜的老頭卻從他的肩袋裏拿出備用的護膝，然後兩人一邊手忙腳亂地替我穿戴上，一邊好心地勸慰我要珍惜自己的身子，「成佛還得靠這個身軀呢，哪能像你這樣的磕法？」

我聽他們說著，不禁慚愧得無地自容。老婦與老頭忙碌的手掌與疲憊的膝蓋全都磨出了厚繭，盡情地訴說著他們虔誠的歲月；我更有些承受不了，因為他們不由分說地將歲月在他們身上的烙痕，一股腦地在我的細皮嫩肉上搓揉——這就令我有了比跪拜在石版上更加難以承受的折磨。

雖然如此，我仍是咬著牙承受，因為我看著兩人的忙碌，心下一陣溫馨。不過呢，我並沒能在這種溫馨裏浸淫太久。或許我這個人真的就像同修們時常批評我的一樣，有些不知好歹，所以在他們努力散發著溫馨的同時，我卻不自禁地埋怨起他們打斷了我磕拜的情緒。

這個念頭不得了，因為它一旦生起就再也止不住了，於是等他們在我的身上搓揉完了以後，我就站起，抖了抖身上被按摩過後的鬆弛肌肉，拍了拍身上的塵土，一言不發地帶著他們的綁手與護膝邁步前行，倒弄得兩人不知所措地愣立在一旁。

我的動作肯定是很好笑的。雖然我自己並無法覺察，但是我卻由圍觀的人羣裏「噗嗤！」一聲輕朗的女性笑聲得到了證明；我好像在甚麼地方曾經聽過這聲揶揄的輕笑，但是等我擡頭往那聲輕笑追尋的時候，卻看到人羣一陣騷動，顯然有人正從他們身後擠了出去。

我這一陣子受眾人嘲笑境遇真是罄竹難書，所以自然不會對這聲輕笑太過在意，我甚至還有一個想讓「輕蔑」萌生出「尊崇」的捉狹心態，於是不加思索地邁步往大昭寺的方向行去。

眾人很快地散去，街道兩邊白牆黑框的連體閣樓卻隨著寺廟的接近，而逐漸密集了起來。我在眾人成鳥獸散的倉皇裏，分不清這個樓跟那個樓之間的隔離，不過卻清楚這一棟棟的樓宇內雖然居住了不同的容顏，但卻盡是訴說著相同的輪迴命運，更各自拉開了一段段破裂的人生遭遇；雖然閣樓間吞吐著排泄不出的抑鬱，彩色的窗簾卻總是飄出糴粑的香味，弄得我饑腸轆轆。

卍象旋嵐偃嶽，寓動於靜

從街道的景觀看來，我發覺拉薩市區明顯地富足多了，不止到處都在施工的建築使得市面興旺了起來，連柏油馬路也比以前增多、乾淨了；雖然藏人聚集的舊城區仍是擁擠不堪，但是聽說這一切都將得到改善。當然，我這個成天躲在寺院裏唸經的出家人對都市發展一竅不通，所以始終無法體認政府一連串的開發計劃在全國所引起的騷動到底有些甚麼高瞻遠矚的意涵；不過以前我就常聽那些從拉薩到祖普寺的人說起，這些由北京國務院發動的「援藏四十三項目」建設，有著跨越二十一世紀的恢宏藍圖，所以不得不摒棄保守封閉的藏式社會，在空曠的西郊另起一座城墩。

這種策劃手法據說在國外的古老大都會裏運作有年，更是一樁眾所公認的「平地另起高樓」的平常手法。本來這也不足為奇，但參訪祖普寺的僧侶們說到此時，大都閃爍著詭譎的眼神，在臨閉嘴時，又加上一句：「這也是摧毀內緊外鬆的藏式社會唯一可用的方法。」

說就說唄，只不過我在寺廟裏培育出來的心思經不起任何詭異的氛圍，所以一旦被懷疑的眼神牽動，自然而然地就衍生出一種不得不去相信它的真實性的反應。當然我並不是一個不知思考的出家人，我會有這種認同，多少也因為我曾經聽到其他的信眾跟我抱怨，這一連串的現代化體育館、藝術館、拉薩飯店等等建築羣落，好似天外飛物，雖然建構得美侖美奐，但大多數門可羅雀，不是一年有三百天閉置不用，就是空房佔據雄偉的空間，任由它荒廢著。

尤其啦，他們口沫橫飛地訴苦，那個與拉薩飯店對街相望、由天津市為了響應國務院而興建的拉薩歌劇院，完全西式設計，蓋得像座白色宮殿，充當「西藏人大會堂」；可惜的是那間高十三米、跨度三十米的觀眾廳在三百多天的平常日子裏只能淪為年輕人麁集跳迪斯科或看電影的場所，而門前那座福建省捐贈的壯觀大型石雕則是成為年輕人約會的座標。我聽到這些時，童心未泯的年輕心懷其實蠻高興的，因為他們到底不是出家人，有「窈窕淑女，君子好逑」的心態也是可以理解的。

但是他們說著說著，我就不禁猶豫了起來，因為這些建築物大都興建在藏人平常不輕易到達的西郊，更由於巴士絕跡，貧窮的年輕藏人只得在謠傳裏去想像開發的成果；所以這麼一來，原本各自居住的漢藏居民就更顯得界限分明，甚至窮困的藏人被驅離了這個原本屬於他們的地方以後，就再不得進入這麼一個嶄新的、漢人為漢人建造的城區，難怪幾十年前，中國總理胡耀邦視察過後，也不得不承認中國在西藏所執行的是一個純粹的「殖民政策」，當然現在的情況就更嚴重了。

不過呢，並不是所有參與討論的人都有著像我一樣的想法，一些曾接受過西方文明洗禮的知識份子就贊同這種新舊城區的隔離，因為他們都說拉薩西郊、筆直的幸福路兩側的觀光飯店毗鄰而建，令人一見，就覺得比以前要幸福多了。

我聽著有些納悶，更加不解為何那些多年來飽經民族隔離創傷的金髮碧眼觀光客，在享受完了西方文明的方便以後，卻匆匆驅車前往藏人麋集的東方劇院觀賞傳統的藏劇藝術。

我身為藏人「沉默的多數」的一份子，永遠也無法瞭解西方人嘴中所說的那個種族滅絕政策。

「嘿！你不知道『多數』久已逐漸變成『少數』了嗎？」這種說法總是令我不安，所以那種好似天真無邪的說話表情不得不令我猜忌他們的心胸城府。他們見我不瞭解，就焦慮地比手劃腳，從美國白人兩百年前的西部開拓史說起，來說明他們如何驅趕久已在北美洲四處遊牧的印第安人，以及他們如何壓制獻身西部建設的中國鐵路工人。

我聽著他們的敘說，起先總是不自覺地興起一種敬佩他們胸襟的表情，因為到底不是人人都有勇氣批評自己的前朝先人；但是慢慢地我也明白了，因為現在事過境遷，所以他們能夠心平氣和地將這段泯滅人權的侵略經過當作史料來敘述，但是在當初，誰又不是睜一隻眼、閉一隻眼，不然就是不落人後地以消滅其他種族為當仁不讓的歷史使命呢？

我想通了這個以後就很坦然，所以對這些外國人嘗試以西方的偏見來散播分離祖國意識的居心叵測就更加警覺起來。我對自己身為一個「出家人」卻有敏銳的政治警覺一直有著說不出來的驕傲，我更在他們的描述裏找到了一個漏洞，於是奮起加以反擊；但是顯然地，我的敏銳警覺度大大超過了適當的英語訓練，所以支支吾吾地令所有在場的觀光客都睜大了碧藍的眼珠子瞧著我。

我的勇氣與不自量力後來受到長老們的警告。但是我那股苦於英文表達能力太差的窩囊，卻在他們警告我的時候得到了適度的渲洩。他們都很清楚，但是我那股苦於英文表達能力太差的窩囊，卻在講不清楚的地方說得一清二楚，而且更有可能夾雜著許多令人叫絕的妙語如珠。

他們的莞爾總是令我心安，於是我在長老們面前，就更加恃無忌憚地說了許多連自己都想不透的東西。他們聽著，有的豎起眉毛，有的掩口難信，有的低眉不語，但是每個人都面露憂慮；我說著說著，自覺沒趣，於是戛然靜默抗議。

他們大概也聽夠了，就警告我不要再與同修們談這種事。我有些不解，就質詢他們：「長老們說的是哪樁事？」

他們仍是面露微笑：「你千萬不能再向同修們說，在驚濤駭浪的美國白人移民潮裏，光著臂膀的印第安人與留著長辮子的滿清人都是少數人，所以在多數人的欺凌下有冤難申是可以理解的。」

我聽著好笑就說：「這個說法難道錯了？我還沒說藏人在西藏反而成了外國人呢！」

他們仍是不語，只諱莫如深地拿著一對對精瘦的眼睛瞧著我。我被看得一肚子不高興，就質問他們：「寺院如此老謀深算，不肯教我英文，是不是早就防範我對外國人發表意見？」

他們仍是不說話，我真的就光火了，於是挑釁地說：「看來沒錯了，長老們對這些來來去去的包工隊在拉薩建構起一棟棟與藏人無關的建築物是贊同的啦！」

他們對我的指控充耳未聞，只交頭接耳地交換著意見；我幾次三番想再詢問，他們只給我來個相應不理。我的木納神情不知不覺地就給挑弄了起來，因為那種曖昧的氣氛令我勃然大怒，那種炯炯有神、卻又欲語還休的猶豫卻又好似鼓勵著我，要我暢所欲言。我不能很清楚地描述當時的心境，但好像也是一種欲蓋彌彰的心理因素在作怪罷，我終於按捺不住，忘了長久以來被教導的學生對長老們應有的尊崇態度，大聲咧咧地要求他們談談西元八三八年的吐蕃王朝後期的「滅佛運動」。

長老們愣了一下，終於停止了窸窣嗦嗦的交談；我沒好氣地又說：「嘿！就算我們對年代久遠的九世紀已經忘記了，長老們對文革時期的陰謀，不至於那麼快就淡忘了罷？」

長老們相互對望一眼：「你到底想說甚麼？」

我提高了嗓門：「長老們對那個時期的紅衛兵將佛像釘上釘子扔在雅魯藏布江裏，又將大昭寺的壁畫撕毀，重新畫上僧侶飲酒作樂圖，難道也不記得了？」

他們面面相覷，其中有一位語重心長地說：「事——去——無——留——觀……」一個字一個字地拖著語音，迴盪在空曠的佛寺裏。

我的忿怒無以復加，心想長老們這麼迂腐，跟我吊起漢人的舊書袋來，難怪對當前發生在拉薩的事情都視而不見；我於是「嗤！」了一聲，也模仿著吟詩般的語音，來表達心中的不滿：「是啦，是啦！這個不稀奇，我也會講啦……名——高——有——餘——想……」

這下子長老們動容了：「我們不是不跟你解釋，而是提醒你注意。」

「注意？」老實人動怒自然有老實人的威嚴，所以長老們忽然各各噤若寒蟬。「注意甚麼呢？我只是想問問美國佬們，多數人壓抑少數人雖然不人道，但卻可以理解；我不明白的是，為何少數人也可以壓抑多數人呢？」

他們聽我把話挑明了講，好像鬆了一口氣：「這就是我們不希望你在同修們裏講的事情。」

「這可怪了！我只不過提出個問題。」

「這個問題可以在心裏想，但不能問出來。」

「這不是有違長老們的教導嗎？」

「甚麼教導？」我正想再引經據典地來爭辯，長老們卻一齊站起，不讓我有申辯的機會。他們轉而一起圍攏著我，七嘴八舌地解釋些牽強的理由，最後他們見我頑冥不化，只好千叮萬囑，要求我以「六度波羅蜜」的「忍辱波羅蜜」來對待這件事情；我此時深刻體會長老們的悲愍，於是決定不給這些已成驚弓之鳥的長老們找麻煩，更在回寮房的廊道裏勉強說服自己相信，「現實的言說」不可能僅僅只是一個陷落在「現實的光景」裏的言說，更加可能的是，「現實的表象」底層是穿透「現實」的心靈，再說了，真正的現實是「漢藏」民族共享幸福的日子不會太遠，畢竟目前這麼一個「漢藏」居民壁壘分明的對峙不足以呈現「民族共榮」的景觀——這是遠在三千里外的北京政府亟力建設一個「社會主義中國」絕對無法坐視的「國家分離」與「民族分裂」現象。

或許我有些矯枉過正罷，所以日後祖普寺的同修們對我的樂觀態度大多不以為然。雖然如此，但是祖普寺畢竟離拉薩太遠，同修們又足不出戶，甚少涉足市區街道，所以對拉薩的建設就多多少少

顯現一種旁觀的冷漠。這種漠不關心的態度曾經一度引發我與同修們之間不眠不休的爭辯；顯然易見地，在這場爭論中我是個輸家，因為如今我流落街頭，他們倒仍是心安理得地待在廟裏。

卍象形充八極，似靜欲動

當我胡亂地回憶著，卻被一圈又一圈、水一樣的人羣推著時，我才發現我已經到了圍繞著大昭寺的巴爾廓街。我有些不由自主地移動著，孤獨地在擁擠的人羣裏感受人們所體認的神祕宿命流動，卻老是覺得身後緊緊地被人跟蹤著——那個飄忽不定、逡巡不已的眼神更時時牽動了我的魂識。

我有時故意佇步，藉著觀看周遭景物來探引跟蹤的人現身。但是他滑溜得很，總是不即不離、不遠不近地傍伺左右，弄得我心下不寧。我沒輒，有時乾脆轉身，不顧旁人的推擠，往來路緊緊盯著。不過，我這麼直截了當還是沒用，因為我在順時針方向的單向人潮流動裏，根本就無法覺察任何異樣的跡象。這時我就搔搔腦門，大搖大擺地逆向移動，不料卻遭來了麇集路旁的乞丐們交相指責；我想辯解兩句，但卻在這羣等人佈施的乞丐眼神裏發現了各人背負各自悲歡的無奈。我唉歎了一聲，無法多說甚麼，因為我自己也得接受別人的施捨，更何況，我還無「家」可歸呢。

我想擠過人潮，去給對街的乞丐們佈施點甚麼，哪怕僅僅是跟他們講點福報之類的道理也是好的；但是我擠了半天，老擠不過去，因為街道的正當中全被摩肩擦腫的磕拜人羣給佔據了。他們仆地前滑的拜佛氣勢驚人，首尾銜接，幾乎沒有一絲縫隙，就算有縫隙，那個不疾不緩的速度，朝地面的坑坑窪窪滑行前去的景象，滂漫著一種聖潔的光輝，令我不敢前去褻瀆。

我沒了法子，只好呆立在街道的一頭，雙眼巴巴地看著自由市場裏滿街兜攬生意的攤販們吆喝著，卻對不絕於耳的討價還價聲音有些厭惡起來；從來都不高聲叫賣的藏人現在也懂得在金錢上一較長短了，吆喝的聲勢不止嚇人，更有著「誰不我與」的霸氣。

我聽著聽著，忽然對嘈噉的叫賣聲不再討厭，因為藏人在「改革開放」的經濟策略推動裏終於學到了經商的技巧，當然藏人自古以來即承襲的那種坦率與爽朗的人生態度，也已在輻珠必較的時代洪流裏一去不復返了，而且為了因應漢人來勢洶湧的「經濟自由化」驅動，反而變本加厲地追求生活品質的提升，甚至不惜加入中國黑幫組織，在聖潔的拉薩裏從事著非法勾當。

我放棄了過街，心下打量，琢磨著如何順著人潮，流轉至大昭寺的門前；但是轉著轉著，忽然我遠遠地瞧見了在轉角處有一根高聳的柱子突出臨近的三層樓房。我有些興奮起來，因為我知道這根柱子下面正聚合著另一個綿密的圈環。

我心下立刻有了主意，決定無論如何也得將這個神祕的跟蹤人給引出來；我興奮於自己的突來奇想，卻顯然地壓抑不住衝動，所以鄰近的信徒有些賭氣不讓我擠過去。我望著可望不可及的木柱，突然覺得好笑起來，因為不知為甚麼，這條舉世聞名的「巴爾廓」環形街在千里跋涉前來經商的四川人鄉音裏成了「八角街」，反而誤打誤撞地將「巴爾廓」解釋為形充八極的卍象。

這條沒有八個角的「八角街」原本是條轉經圓環的街道，但曾幾何時已經發展為一條人潮洶湧的經濟環狀街；去過北京的人都說這條商品街絕不會輸給王府井購物中心，但我卻相信北京的王府井絕不會在街道的四角聳立著纏繞經幡的柱子，更不會有手搖瑪尼轉的信徒發狂似地繞柱而行。

我好不容易才突破人牆，擠到木柱邊，圍在小圈環的外圍邊，興沖沖地繞了一圈。我一邊手舞足蹈地繞著，尋找插隊的機會，一邊感到快樂極了。大圈子裏的小圈子另有一番景象，已是寥若晨星的西方觀光客在小圈子裏甩動著金黃色頭髮、悶著頭轉圈子的景觀更是令人嘖嘖稱奇。

我一高興，就插隊擠在他的後面，呢喃地誦起咒音來了。這位金髮青年比西藏人還要西藏化，不止身著藏袍，胸口更掛滿了十幾串、以寶石或松耳石織成的項鍊，左腋夾著一條藏毯，右手卻舉個白骨森森的法器。他回首看了我一眼，見我披著僧袍，就從頸項裏取出一條帶著骨董的首飾供養我，然後更加誇張地擺動著他手中的供器。

我接過首飾，心下閃過一絲「聲聞過情，君子恥之」的慚愧。我加入他的行列其實沒安好心，我只是想混在圈子裏，誘引跟蹤在我後面的人現身，卻也受了感染，不由自主地在金髮的照拂下認真地繞了幾圈；不料金髮受了我的僧袍的鼓舞，擺動起身軀來，更是誇張，那個有若歇斯底里的動作，看似迷人，甩起汗珠來卻是不落人後，而且顆顆汗珠都帶著令人難以忍受的騷氣。

我忍了一陣，努力地在旋轉之際，以眼睛的餘光掃遍圍觀的人羣。不料我無論怎麼專注都無法瞧出跟蹤者的端倪，於是我終於在壓抑不住長久浸淫在濃郁藏香所養成的鼻嗅敏銳度下，匆匆地選了一個不著痕跡的轉角，將自己輕輕巧巧地旋離出了轉圈的圈子。

我再度加入巴爾廓街的轉經大圈以後，決定不對這位神祕人物多加費心，儘快轉到大昭寺去。不過我雖然這麼想，卻苦於人潮不斷而感到寸步難行；這可是挺無奈地，因為八角街雖然不是很長，但也有個八百公尺左右，更由於市場熱鬧活躍，旁及鄰近的放射走道，所以購物人潮密密麻麻地交織成密不透風的旋轉人牆，似動不動，卻又在動靜之間像地球環繞太陽一般緩緩轉動，凝動幾動。

我沒輒，只得踟躕街頭，然後隨性觀看著街邊的店舖林立，卻意外地在連體閣樓的縫隙裏發現了成排成排細細密密的經文；我讀著讀著就著迷了起來，在店舖前手舞足蹈，又吟誦，又沉思，那股鑽研古貌經文的習性不知不覺地就在街邊給挑弄了起來，氣勢渾雄。

這種景象在轉經路上並不獨特。眾人都尊重我的專注，於是在人潮推擠裏自動地圈流起一個小凹圈，令我盡情地理首於浩瀚經文裏。我忙極了，既無法搭理眾人的好意，更無法發現小凹圈已然隨著自己忽快忽慢的步伐而忽大忽小地聚合著；忽然牆上閃入一個佛像，我條忽一驚，就當街膜拜了起來。小凹圈因為我突然在地上伸長了身軀也就自動地加寬、加大，更是蠕動得極為和諧、自然。

這個景象想必相當滑稽，但我感覺不出，只覺得穿戴在身上的綁手與護膝竟然有如此的妙用，令我的前仆後繼了無疼痛的折騰。我一高興，就轉頭往金髮青年方向尋找神祕人的蹤跡，順手將那條礙手礙腳的骨董首飾送給了圍觀的人，隨口唸了些加持的咒音，然後更加起勁地膜拜著。

如此這般跪拜了好一會兒，我停了一下，感覺肚子好似癢了進去，於是地上坐了起來，摸著肚子看著無數條擺動的腿腳從我眼前晃過；眾人可能驚訝我突然停止了跪拜，更有可能是在看見我用手撫摸了肚皮一陣，所以才會這麼湊巧，我才剛感覺肚子餓，旁邊就有人遞過來糍粑。

我心想正好，來不及稱謝，抓過來就吃，卻在一咀嚼裏，發現街口燃燒著香爐，香火鼎盛；我站起身來，四下環顧了一下，才發現我這一路跪拜，竟然不知不覺地已經繞到大昭寺的廟門前了，小凹圈也隨著我在朱紅寺牆的佛像前的跪拜不斷迭盪延伸，一路起伏至大廟門前，濡沫溫馨。

卍象將動未動，契機飄鼓

我快速跑到廟前，擡眼看看大昭寺屋頂上金光閃閃的金羊法輪標記，擦了擦嘴就想跨進廟門，忽然感到心下不定；我隱約地感覺，在這一路的起伏跪拜裏，那位神祕人物已然明目張膽地現身，更時不時以一對躲藏在人潮中的眼睛對我表露出不尋常的關懷，甚至我好像還聽到那麼幾聲輕微的歎息聲，對著我的背影吐露出柔軟的惋惜。

我說不上來這是甚麼感應，但是有雙眼睛在角落盯住我，是絕對錯不了的。我想不透徹，站在廟門前的臺階上，四下環顧了好一會兒，卻是除了一片黑壓壓的人頭以外甚麼也看不到，但那個眼神總是存在，有若兩道清澈的電掣，不時透出冷冽的光芒，卻也令久自顫慄不已的心逐漸暖和起來，將沉鬱的肅殺之氣整個摒除於詭譎的年代之外。

「管他是誰！不理他罷！」我甩了甩已經長出稀疏頭髮的腦門，轉身進了廟裏，迎面立即撲上一股味道強烈的香草味。

我一時之間感覺胸悶氣促，頭昏眼花，趕緊就搗上了尚自咀嚼著糍粑的嘴巴，然後眼冒金星地引頸迴顧；原來大昭寺香火旺盛，所以寺內日夜都點著酥油燈，大白天更燃燒著柏枝與一種比艾草味

更濃的香草，藉以祛除寺外的污濁惡氣，所以香味強烈撲鼻。我張望了一會兒，深吸了幾口氣，立時感到舒坦無比，有一種回到了祖普寺的感覺。

我定了定神後，發現大昭寺內也與寺外一般，一樣地人頭鑽動，而且在大門進口處更是聚集了一溜排隊登記上供的信眾，爭先恐後地將他們手中的酥油與糌粑供奉上去，更慷慨地向喇嘛們供奉上金錢、佛衣與供器。這個景象令我看了非常感動，因為自從西元一九八八大昭寺前的流血鎮壓事件引發了戒嚴以來，旅客明顯地稀少了，連信眾也大多為了躲避災禍而不敢到大昭寺來。

如今或許黨委書記害怕「國家分離運動者」將北京天安門前的大屠殺與大昭寺前的血腥動亂起了聯想，於是就制定了一放一收的政策，以外弛內緊的方式適度地對信眾開放，引導他們前來大昭寺以造成「宗教自由」的繁榮景象。

這個政策顯然是高明的。信眾們大多弄不清拉薩外面的世界，更對政治敬而遠之；他們只關心大昭寺的廟門是否敞開，更害怕共產黨幹部在盛怒之下，又像文革的「造反派」一樣，將大昭寺改為招待所，或將大堂經營為嬉笑怒罵的電影院。信眾的心思運作是簡單的，他們以為若不想讓這些劫難發生，他們就應當更加縮衣節食來供養菩薩與護法，以免他們一怒而去，任憑可悲的褻瀆將佛殿變為屠宰場，或將大堂荒廢為狐狼窩。

當然這種破壞在「無神論」的共產黨人眼中原本不是甚麼大不了的行徑，所以迫害僧侶與焚燬佛經等等滅佛運動，對他們來說都只是造福人羣的解放事業而已；於是他們面對著信眾的競相捐獻，一邊竊笑計策得逞，一邊卻又不由自主地加緊防範。

我看著看著不禁浩然一聲長歎，看來香草味再濃烈再刺鼻，也無法祛除寺外的污濁政治氣息。其實我們出家人何嘗不是做著解放的事業呢？只是我們認知人類的貪瞋癡本性幾劫以來嚙咬著自由的翅膀，所以只有當我們能夠以無比的柔軟與寬容來展現前所未有的毅力，才有可能摧毀根深蒂固的堅強自我染污意識，也只有當我們能夠破除對法界現象的習慣性錯誤認知後，才能得到真正的解脫。

只不過，這個追求「人我與法我」的自我解放，要求的是智慧的開啟與慈悲的培育，而不是對他人的期許，更不是對社會的批判與革命；畢竟不論是何種追求，其本身就意味著自己對世事做局部的放棄，但無論如何，都不應該是全面的掠奪，甚至是口徑一致的封鎖與控制。

我想得有些氣悶，急急忙忙地穿過大堂，卻不忘在粗俗不堪的新補佛像下，匆匆地尋找跟蹤著我的眼神；沉重的空氣裏躲閃的眼睛仍舊闕無，不過四周冷眉凝目的菩薩塑像卻傳遞過來欲言又止的關懷，一波一波似洪流滔天、卻無調其動，新容舊貌似旋乾倒坤、卻無調其靜，而在「動靜」之間，又讓華麗有加的菩薩塑像飄曳著莊嚴不足的神情。

我看得有些意興闌珊了。看來共產黨幹部雖然花了好幾年的時間來修補與維護，但是似乎仍然無法將舊有的面貌恢復。塑像背後的唐卡與佛像有的還保持著舊日的細緻，想來當是長老們從紅衛兵的打砸爛搶裏搶救出來的罷。這也難怪，唐卡捆起來收藏比較容易，其它的擺設、法器與塑像就沒有那麼幸運的下場了，可以說沒有一樣能夠逃得過「文化大革命」的摧毀，大多已經湮銷泯滅了。其實十年「文革」雖然可怕，但是共產黨幹部在廟裏強自推行的「唯物論」教育與「民族宗教」政策宣揚才是我們的致命傷。

我不敢講這是一樁既定的長時期政策，但中共未入西藏以前，我們有大大小小的寺廟三千七百多座，如今數得出的，大概只有十三座仍然成其為廟，其它的不是被徹底砸毀了，就是被移作它用，成為一棟棟鬼鬼祟祟的兵營或詭譎曖昧的兵械倉庫；更何況，這些對外開放的廟宇大都是共產黨幹部為了發展觀光事業，在「國家重點保護」的政策下加工修繕完畢，所以一切都顯得粗粗糙糙，沒有了昔日祖師們的精神經營成果。這種種的豐功偉業豈只都緣於「文革」的摧殘？

已象不動則已，一動成象

我一邊想著，一邊卻莽撞地闖進了一條方形迴廊。我四下張望了一下，發覺這正是大昭寺享有盛名的轉經廊道，取名為「囊廓」。

我頓時在廊柱邊歡呼起來。是啊，是啊，我不必數都知道，這裏共計有三百零七個轉動法輪的支軸，各各支撐著金光閃閃的瑪尼轉，供信徒做「順時鐘」轉經用；我還知道，這個轉經廊道相對於圍繞著大昭寺的巴爾廓街，是眾所皆知的「內環」，所以八角街相對於「內環」，就稱為「中環轉經路」。我所不明白的是，既然有「內環」與「中環」，那麼肯定還有一個「外環」。但是「外環」在哪裏呢？有人說「外環」擴大到拉薩城外圍，繞布達拉宮所駐在的紅山與林廓所佔據的藥王山轉動，是昔日知名的古道；但「中國人民解放軍」在拉薩駐軍以後亟力拓城，現在的「外環」形狀不規則，隨意性大，已經無法真正地規範出一條轉經路——或許這正象徵著所有圈圍著須彌山的輪迴道路罷，畢竟眾生投胎於六道的歷程不可能那麼地情願、自主與順遂的。最為奇奧的是這裏的「內環、中環、外環」又形成「中象雄」，將轉經路連結了從伊朗過來的「內象雄」與到岡底斯山的「外象雄」。

我雀躍不已。大昭寺的瑪尼轉仍舊流動著光芒。這絕對是我們這羣蟄居於兵燹、鎮壓與控制之下的佛子內心裏所不可抑制的希望。我看著看著，雙眼逐漸流淌出淚水，這多麼令我感動呀！虔誠的佛子們不約而同地依著順時針方向轉動著金光燦爛的瑪尼轉，呢喃地低聲祈福，然後一步步跨出順時鐘的步伐，謹慎小心地在深邃的長廊裏以整齊劃一的緩步慢行。

我看著這羣信眾機械地分列於三百零七個瑪尼轉兩邊，虔敬地伸出六百一十四隻手撫摸著瑪尼轉的光滑表面，心下澎湃洶湧，於是有些壓抑不住自己，就又手舞足蹈起來；一旁坐在廊柱邊的僧侶向我招招手，要我控制自己的情緒。

我有些不好意思地欠了下身，搔著腦殼擠坐在他的身邊；他不多說甚麼，只是挪動了身軀，讓我有足夠的空間將兩腿順著石階伸展下去。我垂著雙腿，快樂地讓嘴脣間呢喃著「噶嗎呢唄美吽」的連綿咒音，眼睛卻不安份地四下打量起轉經廊道的環境來。

我倚靠的這根廊柱躲在長廊的陰影裏，使得一長溜的廊柱好似根根都像直立在黑夜裏的樹樁，以深不可測的記憶目送著轉經身影蠕動出生死輪迴的不可抗拒；絳紅的廊柱間掛著幾盞方形燈罩，從下面望上去，看不清燈罩是犛牛毛編織的還是碎布密縫的，反正一律呈現黑色幕帷，其上整齊地貼著金黃色、加持過的咒符，一張張訴說著歷史的流連。

是呀！大昭寺裏處處提醒著信眾，漢藏民族從唐朝開始就一直有著「民族共榮」的歷史沿革，連燈罩上方的大樑也是雕刻著那些從文成公主時期就一直留下來在中國宮殿圖案；我看得心花怒放，驚訝於這些精緻的雕刻在一根根位於大樑上端的短椽上也不忘處處散發出歷史的軌跡。誰能否認西藏是中國不可分割的一部份呢？連短椽上方的波浪形屋簷也是中國式的呀。

我想著「五族共融」的景觀，心下無限歡欣，於是逐漸把目光上移，盯著屋簷上方藍得邪乎的天空，卻被從上倏忽而下的禿鷹驚得將連綿的咒音縮了回去；這些禿鷹經常從甬道上方的狹小天空穿過，往往來不及注意，只知流光一閃，等眼睛有了注意力，卻甚麼也沒瞧見，只看見一方天空光潔得出奇；偶而會有那麼一、兩隻盤旋在縫隙中，然後頭朝下，往廊道飛了下來；那時我就看得很清楚，因為禿鷹雙翅向後翻，兩隻眼睛骨溜溜地轉動，爪上總是沾滿了那種在西藏高原特有的紅土。

我定了定神後，就將中斷的六字大明咒持續起來。那些俯衝而下的禿鷹雙爪上總是纏繞著破碎的幡布，尖銳的爪指上兀自帶著殘留的血漬與肉渣，想是剛從天葬臺大快朵頤後振翼而至的罷；雖然禿鷹衝得快，但通常不會干擾轉經的人，總是在他們頭上繞上一圈，然後飛出天際。

我引頸望著禿鷹，鼻頭不知怎麼搞地就搔癢了起來；我不由自主地揉著鼻子，窸窣窸窣的響聲惹來擠坐在旁的僧侶擡頭瞄了我一眼。我打個哆嗦，點著頭表示歉意，但卻也無可奈何，因為我不是有意打斷他念咒，只是止不住這個要命的鼻子。這想來挺遺憾的，我並不是一個惹人厭的人，但好像無論走到哪裏，我都曾遭到白眼，有時甚至還成為眾人揶揄的對象。這個我想是因為我前幾劫種下了不怎麼好的因緣，所以這生才到處都惹人嫌、遭人厭罷。

其實我控制不住我的鼻子怪不得我，因為這個封閉的廊道前後兩端各有著一只點燃了一堆香火的大銅鍋，裏面燻出一種混合了白樹枝或甘丹勒巴等香草與酥油、糌粑揉製而成的陣陣撲鼻香味；這還不要緊，但是進出大堂的佛子們每從銅鍋邊上繞過，就在火堆上面滴幾滴酥油，或丟一點糌粑或添一把香草，所以就使得濃霧不斷，香煙繚繞。

我按捺著鼻子，一言不發地將目光從僧侶的面龐轉至銅鍋。我這樣做是想讓他明白濃煙嗆鼻的緣由。他起先有些不解，但是我擠眉弄眼，往銅鍋來來回回幾次以後，他終於恍然大悟，於是微笑著又低轉聲音而再度呢喃起咒音來了。我很欣慰他諒解了我，卻也因為如此而沒了他的臉龐可瞧，於是我就緊盯著煙霧觀看，慢慢地瞧出了興趣，因為氤氳的香煙好似蘊藏著足以改變人類命運的玄機，而網縕的交密之狀卻又訴說著元氣渾然的天地原本就是一體的，吉凶、奇變都凝聚於將泄未泄之時。

當然我這個足不出戶的出家人弄不清這中間的涵意，只能猜測這個瑪尼轉的金光總是不費甚麼力氣就能在煙鎖甬道裏掙破濃霧，幻隱幻現地展現與交織出來一連串的奇妙景觀——這跟我記憶中的佛陀在說法時從頂門上放出百千萬億大毫相光的印象，肯定有著不可思議的關聯罷。

我不能說我百分之百理解這個關聯，不過景觀是景觀，印象是印象，當「景觀」變成「印象」時，「景觀」在思維的運作下就起了質的變化，於是「景觀」中實實在在的人物與景象，也就在自我執取下變成一種身份層疊與影像幻現的「印象」；如此一來，卍象雖殊而不能自異，因為萬法皆如，緣自一心，倘若心境不執取自我，卍象如何能從文成公主和藩、到「解放軍」解放拉薩，從「內環、中環、外環」轉經路到「中象雄」，而自顧自地在歷史裏一路迴轉呢？

大概就是這個時刻罷。當我清楚地覺知，自己內心的「無明」在這對立的「主客」不得不連結起來的剎那間，我有了痛苦的牽動，然後我就發現，我必須誠實地面對這個世間的荒謬、忠於自己的感受，就算我不能以理論來疏解、來總結，而必須藉助不同「文學形式」、作多方面的表達、來歸結一個核心概念，我也不能畏縮。

我所不知道的是，我至今都不能清楚定義這個「荒謬的感受」，於是在超越、揚棄「反抗」的過程裏，我就只能讓「主體性真理」迷失在「荒謬的感受」裏；我不能說我現在已經豁然貫通，至少在「景觀」與「印象」互映成趣的當時，我感受了一種暮靄氣息從香煙繚繞的轉經廊道瀰漫了開去，然後我就照見了「荒謬的感受」正從一個「生滅現象的不可祛除、概念名相之根深蒂固、文字圖符之阻隔溝通、自我業力的如影隨形」的荒謬裏，讓我發現了「自由」的可貴，尤其是「創造性思想」的自由，必在未來某個時空，經由某個因緣，讓「荒謬的感受」逕自成為「創造性思想」的源泉，譬如現在，譬如禿鷹的翱翔，經由俯衝經由穿越，讓稀薄的印象與微弱的文字結合、凝鑄為堅實的景觀，使得「印象」永不逝去，而不再只是景觀與文字而已；想到這裏，我幾乎可以完全確定，我至今都是木木納納的根源，就是因為我在即生即滅的認知作用下，始終無法輕快地翱翔罷。

翱翔呀！我多麼希望我能像禿鷹一樣——飛騰而上，到了頂點，清脆地叫幾聲，又翻飛而下，讓羽翼振動的輕盈與咒音融為一體——但是我知道我做不到，我只能希望我在振翼的聲音帶動下衝向萬里無雲的天空，然後藉著擁抱過藍天的清澈，將劃破的光芒分割成無數的光譜線條，照耀著直統統的廊道使它光線敞亮，照耀著廟頂的瓦片使它光閃無邪，更照耀著機制裏的佛子們，使得他們能早日掙脫理則系統的摧殘——無論那是政治上、宗教上或生命上的網罟，我都是如此地企盼著。

但是我空有心思呀！這個妄想的念頭，連清澈的天空也無法辦到呀！因為天空雖然清澈無礙，但就在它將甬道的石版路完全暴露於陽光裏時，卻也同時將石版路所分隔開的建築藏在陰影裏。不是這樣嗎？斜照的陽光雖然在落下重簷藻稅的廟宇前發輝臨去的威力，使得一溜的瑪尼轉發狂似地散發出眩目的光亮，但卻也因為如此，魚貫排列的身影在陽光的牽引下倒是移動得有如鬼影幢幢；更何況在眩光流動裏，我身後那排分立的絳紅廊柱所反射出的片片光點，閃動得就像大堂的燭火層層疊疊，密集地流動，使得相隔數尺的廊柱不得不在窄狹的廊道裏緩緩移動，不由自主地交織成幾條細細狹狹的光影，將佛子們籠罩在一圈說不出的奇異氣氛裏，綑縲渾然，將泄未泄。

在這個詭譎的氛圍裏，一個個機械地前移、用心地轉著經輪的身影，好像各各都很規矩地站在瑪尼轉面前，卻又很自然地就踏上前面一個瑪尼轉一般，更因大多數的信眾都穿著藍布藏袍，移動的韻律於是閃現一片藍光，遠看過去，就像一片起伏的藍色波濤。

這個景觀，不禁令我想起「共和國」初建時期的藍色工蟻，總是在共產黨幹部的指引下，不費心思地就以誇張的投影對藍色的身體產生不由自主的自殘及傷害——一方面自我渲染私己生命的荒涼虛無本質，一方面卻又宣揚「集體意識」對任何人而言都是一種為了建構「無償意義」而做的努力，在紅色的運動裏，前仆後繼地湮散為「藍色自我」與「紅色羣眾」的關係。

我靜靜地坐著，嘴中咒音連綿，逐漸地與瑪尼轉隊伍所傳誦出來的咒語聚合了起來；這股咒音或許也可被解釋為「無償的建構」罷，因為咒語在心音裏生出，然後在嘴脣裏完整起來，最後又重新將每一個沒有意義的音符反複地敲擊在心坎上，只能說是一種「無償意義」的建構。

喻。喻。咒語完成這麼一圈的過程可以說是音符自己的經歷。音符對它所發出來的聲音可以說和它的開始一樣地陌生，但一旦連綿重複，聲音即有了力量；音符不斷前進與深入，在自己的聲波裏蘊藏，最後終於讓自己明白了過來，於是證明了音符的經歷是值得的。只不過「音符的經歷」看不到已經完成的方向，等到試圖重新體會完成的感受時，音符已經開始尋找下一個音符了。豈不？這如果不是共產黨幹部所宣導的「建構無償意義而做的努力」，那麼會是甚麼？

我由咒音的聚合，不可思議地連想到社會主義的「集體意識」，然後順理成章地就由如火如荼的「改革開放」所鼓勵的「個體意識」，認知到所有聚合的現象都是暫時的、無常的，因為使它聚合在一起的條件也將造成它的離散。這完全不需要藉助其它的外力，是個「幻、予」的内部交合運作。

當我領悟咒音結合「無償」與「集體」的「入合二」景觀時，忽然覺得芒刺在背；此時大堂的窗戶飄出幾線煙霧，游出絲絲縷縷的咒音，低沉呵氣，慢吟呢喃，連綿不絕；我出其不意地回頭，卻只見窗櫺上陰影一閃，那個神祕的眼光倏忽消失，帶走一縷黑色的悵惘。

我有些惱火，呼吸就緊促了起來，全身痙攣般顫抖著；鄰座黑黝的僧侶好像甚麼都知道，默默地伸了手過來，於是低聲的誦咒與柔和的眼光交相向我散發溫馨的心電波，即時安撫著我乍起躁動的心情，同時更在剎那間與金色的瑪尼轉閃現的多重光譜交碰在一起，在空氣裏燦爛奪目地迸發著。

此時大堂內外綿綿的「六字大明咒」逐漸匯集成一種單一的祥和喻音，縈繞在香港裊裊的甬道裏，更在狀似封閉的轉經道裏自行擴大，有如空谷雷聲般地縈繞不絕，形成一股震耳欲聾的共鳴力量壓迫著我的耳膜，使我不自覺地搖晃了起來。

我搖晃著身軀，聽著喻音，忽然一切聲音都沉寂了，好似連一根針掉在地上都將造成轟然巨響一般；此時我不自覺地盯著空氣裏好似宇宙線的光譜，逐漸進入一種催眠狀態，不止雜念消泯，周遭也隨著我的眩惑神識而陷入一種神祕氣氛，交密成渾然不動的凝狀空間。

我心中暗自好笑，神祕人還沒出現，我自己倒先神祕兮兮起來。不過說來也怪，在這個神祕的光譜氛圍裏，當微細層次的光波與聲波逐漸交融在一起時，心智好似就開朗了起來，不再被外在客體的瑪尼轉所迷惑，於是轉經廊道也變得不真實起來，然後神祕的光譜隨即快速地湮散了開去，在承載轉經的動作裏，質疑佛子們對「輪迴」的過於執著。

在一切都模糊起來的當時，我忽然覺得自己沒有一個具體的「存在」，不止心靈不是一個實在的個體，客觀事物也不全然獨立地呈現，然而這個「內雖照而無知、外雖實而無相」的寂然本相，卻在產生敏銳的交感作用裏向我訴說著前所未有的身心融合。

卍象即象顛覆，動靜相待

禿鷹在西曬的陽光裏飛上飛下，羽翼又再度撲簌起來。那震動空氣的力道像山頂上灌滿了強風的五彩經幡，畢剝畢剝地撕裂著經旗的絲縷邊緣。

嘿，宇宙的聲音又再度回來了。瑪尼轉嘎嘎地轉著。有的人轉得用力了些，支撐瑪尼轉的內軸就發出吃力的抗議聲。我心中不禁咕噥著：「這個瑪尼轉也該潤滑一下軸輪了罷。看來師兄弟們怠職了。」師兄弟？他們都好罷？我四下觀望一下，並隨即將「景觀」中實實在在的景象變成了影像幻現的「印象」，卻仍然不敢相信，我就這樣輕易地離開了蜷居了一輩子的祖普寺。

「景觀」與「印象」的詭譎就在此。去年的晚春初夏之際，我被告知我可以自由離開祖普寺，前往拉薩；我接獲這樣的通知有些意外，因為不久前祖普寺的長老喇嘛們仍然想盡辦法說服那位派駐在寺裏的黨委書記，希望他能給我一次自我檢查的機會，來糾正我行為不檢的缺失。書記不置可否，於是我就被安置在無法長出莊稼的後山裏。

我真是不想走呀！但是不走好像又不行。這個不知所適的左右為難，從大昭寺鎮壓事件以後就已經逐漸在祖普寺裏變成一種黏黏答答的氣氛。我並不是唯一需要「自我檢查」的一位，事實上，我只是不甘寂寞地響應著其他同修的號召而已；當然，這種黏黏答答的氣氛很難說得清是由誰帶頭的，所以誰響應誰的號召，也就有些說不清楚。這不是任何一種「印象」所能詮釋的。

不管怎樣，我們的寺院雖然沒有金光閃閃的瑪尼轉，但每天同修們聚集在一起繞佛念咒的氣勢卻也是莊嚴恢宏的——在這個繞經的行列裏，我排在第二十九位。沒想到在這場史無前例的暴動鎮壓裏，最早傳來噩耗的就是排列在我前面的第二十八號；在僧侶自焚於公安局前過後不久，第二十八號就在寺裏舉辦的一場批鬥會後悄悄地離開潛逃，獨立不懼，遁世無悶。

我始終無法明白剛過而中的第二十八號會像他們所講的那樣「畏罪潛逃」，因為他們根據線民舉報，要抓的僧侶其實是我；只是我的木納表情始終將我掩飾得很好，只要我不出面承認，他們沒有證據，絕對想不到是我。這又是一個不是一種「印象」所能詮釋的事例。

第二個「畏罪潛逃」的是第三十號。沒有人知道他為甚麼跟著離去，但我可是清楚得很，因為他的離廟只是單純地為了抗議第二十八號的離去，絕對與我在大昭寺前丟石塊，沒有絲毫關係；雖然

沒有關係，但是這兩人天天包夾著我繞圈子唸咒，於短短一個禮拜就相繼離去，好似給我傳遞了一個強烈的訊息，於是我唸起咒來就再也無法像以前一般聚精會神，而繞起圈子來就更是意興闌珊了，我當然不能將這個「景觀」的質的變化，當作一種身份層疊與影像幻現的「印象」，但它也就現起了。

如今我也走了。想來這麼一個「二十八、二十九、三十」次第相連的數字卻得經過「二十八、三十、二十九」的顛倒順序方式，在經旗幡幢的廟宇前離去，留給氣勢莊嚴恢宏的轉經隊伍一個彌補不了的缺口——這倒像是有甚麼玄機，迫不及待等著被詮釋似地；但是我沒有精神去理會這些擾人的事情，因為我在荒礫後山的思維老是被大昭寺前的血腥鎮壓攪弄得失去了應有的秩序。

這很令人懊惱。雖然大昭寺的轉經廊道是個令人嚮往的地方，但是我卻不願意在被驅趕的景況下離開祖普寺；更何況我一起起事發當天種種驚心動魄的舉措，長久平止的心思就再也沉靜不了了，恨不得立刻前往拉薩，但是拉薩實在太遠了，從堆壟這麼一個偏僻的地方一路過去，還沒有一條像樣的柏油路，我得走好幾天呢。

我一路往拉薩城走來的時候，心下對「噶瑪噶舉」將寺廟蓋在那麼遠的地方，不禁有了埋怨；當然我不是不清楚這裏面的長遠歷史，我只是遺憾「噶瑪噶舉」不能像那個以達賴喇嘛為首的格魯派一樣地興旺，在歷史的甬道上承襲著所有規模宏大的寺廟。如今，這項歷史承襲雖然在共產黨的手裏有了徹頭徹尾的顛覆，但基本的派別倒是因為修行方法的不同仍是清楚地釐分著；很耐人尋味的是，據說這批為了逃避共產黨掌控而流亡海外的「藏傳佛教」派別，在沒有政治、廟宇與歷史的包袱下，篤重修行的「噶瑪噶舉」在西方社會裏，反倒拓展得比其它的教派都來得快。

我雖然有些埋怨，但這是因為我逃離不了與生俱來的瞋念；只不過我也只是說說罷了，因為說甚麼我都捨不得離開祖普寺，所以幾乎走一步就依依不捨地回頭觀看一陣。菩薩與護法想必能為我的哀戚離情作證罷。這樣子走走停停了一陣，到了一個即將失去祖普寺蹤影的轉角時，我就不禁哀嚎了起來，於是情不自禁地對著祖普寺的方向磕起頭來。

此時，我從匍匐在地的位置向上瞧去，只見建立在滿山荒礪的山麓底下的祖普寺，巍峨矗起的模樣倒像是一塊自然突起的小山崙。從遠處看，看不真確，只覺得整座寺廟好似鑲嵌在山壑裏，依山層疊，循序而上，渾然天成，有若將整個宇宙融化於一體，向著未來無盡無止地流轉下去；我忽然覺得好驕傲，祖普寺在祖師們的教誨下，一直保持著純樸肅穆的傳承，而不在建築上花費太多的心力。這個寓不平凡於平凡中的設計，總是牽動著「噶瑪噶舉」的向心力。

這個我想與我們的教義有關罷。任何想親近祖普寺的人一定要走近，才能發覺整座寺廟係藏式建築，由無數的大小石塊堆砌而成，除了窗櫺與廊柱的木頭以外，其它的均是大小不一的石塊，塗成西藏特有的絳紅顏色。這個以石塊堆砌的建築觀念，想來與十一世紀時藏身於石窟中修行的密勒日巴脫離不了關係。當然這個聯想是我將「景觀」變成一種身份層疊與影像幻現的「印象」的自我執取。我拜著拜著，眼眶就濕潤了起來。我仍然可以很清晰地看見祖普寺主殿上藍底黃波的旗幟、在清澈的藍天底下迎風飄盪，但屋頂上僅有的幾件吉祥象徵物已經有點看不見了；我只能從它們在陽光照耀下所顯現的燦然光點，想像著金羊與法輪所象徵的「政教合一」幾世紀以來就這樣居高臨下俯瞰著來訪徒眾，戲謔著燦爛歷史，笑納著黏長時間。

這麼一座牽繫著我世世代代魂識的祖普寺，當然無法跟大昭寺的金碧輝煌相比，但是黃、藍、綠交織的窗櫺與門框襯拖在絳紅的粉牆上，自有一股協調的蒼茫。是呀！我如果不走的話，今天應該輪到我在寺廟正門口那幅阻隔豔陽的大幅幕帷前協助人內朝拜的信眾了；我最喜歡這份工作指派了，因為我總是對著這些倚牆拾級而立的信徒有著感念之情。

我說不清為甚麼，但是我總覺得在這個生命輪迴的「心識連續」展現裏，我與這羣魚貫排列的徒眾有著解說不清的親密關係；而且正因為我受了這一個念頭的作弄，我經常表現出來平常所沒有的熱忱，尤其每當我看到少數的老婦或老叟脫隊、在堅硬的石版地上行起大禮拜來，我就有著熱淚盈眶的衝動，想去擁抱他們。

我止不住自己的念頭。我覺得他們這麼不顧自己的身軀，拜倒在地，叩首，嘴中又喃喃地唸個不停，正是向我示現著我們唯有忘卻身軀的眷戀，才能破除這個人類自我認同的「心識連續」基礎，然後才有可能從生命輪迴的流轉之中解脫出來。只不過這說起來容易，做起來卻非常困難，雖然我們都明白「輪迴與涅槃」只是「心識連續」的不同展現，非有生死可遣，非有涅槃可住，但是一旦我們在人的基礎上犯下了「有漏行為」，好像說甚麼都丟棄不下身軀的愛慕。

我才剛剛開始認同身軀的愛慕，就發覺兩個膝蓋已經跪得受不了了。這真是無奈呀。看來理解歸理解，我卻無法忽視肉體與神經所傳來的陣陣疼痛訊息，於是在路邊選了塊石頭，一屁股就坐了下來；我有些哀傷，我這麼忍受不了痛楚，這輩子肯定是無法成就的了。

我真是辜負了長老們多年來的諄諄教誨，如今更是淒慘，我竟然就如此地被驅離我日夜牽繫的祖普寺，獨自飄泊在茫茫人海裏，邈然不知日後的行止。

我輕撫著膝蓋，在石頭上自怨自艾起來，忽然想起了長老們在寺廟門前的臨別贈語，「你是有根器的，不管你走到哪裏，你只要記得，只有對自性的否定越細微，對卍象世界所有不合理的運作才會更瞭解，對眾人加於你的『非人性』待遇才會更體諒。」我想著這段話，乍然有些疑惑起來。

長老們對我疼愛有加，他們的教誨也必定是金科玉律；這點我不敢有任何懷疑，但是「自性的否定」是甚麼意思呢？這樣的言語我以前好像曾經聽過，或許我所聽到的不是如此的說法，但是卻與長老們的苦口婆心有著異曲同工之妙。

我仍舊清楚地記得那天，我在辯經場裏，與同修們爭辯語言的侷限時，忽然一下子就被搶白得啞口無言；我有些賭氣，很想遠離這些自以為是的同修們，於是就悄悄地溜出了辯經場，一個人躲到大堂一隅，在還不見有甚麼燈火燃起時，去觀看巨幅唐卡上的祖師們。

那天的天氣很陰暗，唐卡上栩栩如生的白教歷代祖師怎麼瞧都瞧不出個模樣；但是不知怎麼搞地，我在沉黯的空氣裏跟自己生了一陣子的悶氣，然後在鬱悶之中卻看到祖師們在腦海裏列隊前來，

各各莊重威嚴，而且從十一世紀中葉創立噶舉派的瑪爾巴，到西藏家喻戶曉的密勒日巴，到承先啟後的岡波巴，一列神采奕奕，不厭其煩地散發出綿延的叮囑，以精光睨視的眼神盯著我，令我為自己的懈怠而無端地心悸了起來，竟不知沉黯的空氣瀰漫著細微的光芒。

我不由自主地為自己辯說起來：「我不是只是順從著『自性』，而是不願對『空性』強辭奪理呀！」這個時候，我清楚地聽見祖師們為我解說著我想不透的「自性」與「空性」的關聯：「我的兒呀！你要聽仔細啦！『自性』無性，『空性』無性，連『無性』也是無性，因為這是本無，是原本就無的，非推之使無呀！真正了解『空性』，將強化對事物相互依存的信念，進而強化『諸法空相』的確定。」這時瀰漫在沉黯空氣裏的細微光芒幾乎籠罩了神采奕奕的列隊祖師，在我的腦海裏，整合了不著邊際的時間意識，卻捕捉到了細微光芒尚未完全現起之前的幽深瞬間，儼然不動。

我就是在這天隱隱約約覺得我跨出了一大步，對潛伏的「心識連續」所顯現的一套密續思想與修證體系有了更深刻的信心。長老們不就是講的同樣的東西嗎？是了，唯有不斷對「自性」否定，才能堅信卍象一著象即顛覆，所以縱使運作起來繽紛紊亂，其實徒具形象，實無本相。

是呀！「密續」如眾所皆知也就是「潛伏的祕密連續」之意，但是難道「輪迴」不就是「潛伏的祕密連續」嗎？那麼生死不也就是「密續」嗎？更何況，咒語是「密續」，意識是「密續」，業緣是「密續」，時空是「密續」，連一念無明的掙扎也是「密續」，看來唯有涅槃，才能超越「密續」了；但是為何當私己的「密續」匯集成神祕的國土時，眾人共同緣起的政治卻全然不顧細微的密流，而整個地在社會的巨大宏流裏將「密續」給徹底埋葬了呢？是罷？幾乎每一個運作著「心識連續」的西藏人都在這段共同緣起的時空裏，被告知做著完全統一的一套「集體動作」。

本來這也沒有甚麼大不了，因為這套程序化與機械化的動作與西藏人幾世紀以來就做著的轉動瑪尼轉或行列前進唸咒並無任何不同，甚至藍色工蟻與藍布藏袍所搖晃出來的都是一色的藍色波濤，但是為何在各自的「密續」小格局裏反而沒有了藏人遙相呼應的「集體融合」呢？

已象如是風馳，在昔而不化

我揉著膝蓋，疼痛漸止，心下卻不無遺憾，因為絕大多數的西藏人雖然不對政治感興趣，但是在地緣政治的牽扯下，卻沒有一個不認同自己在歷史裏的中國影響，是那種文化上、人文上、宗教上的影響，卻不一定是宗主與附庸的歸屬；我所遺憾的是中國共產黨除了堅絕維護祖國領土的完整外，全然不像西方人一樣，懂得保持西藏的人文與宗教價值。

長老們亟力反對我在同修裏散播這樣的直言直語，於是就換了個角度批評我崇洋。「崇洋？」我多次抗議這樣的指控。雖然我不是崇洋，自己並不清楚，但是我不能否認，我為西方人滲透西藏的動機所提出的辯解，的確有些不可理喻。

不過這真不應該責怪我，我有充分的理由不得不讚揚西方人的高明，因為他們雖然沒有地緣的認同，但卻知道西藏文化以及藏傳佛教對人類的價值。

我非常痛心長老們在這個問題上與我有相反的意見。這多少令我在祖普寺長時期地感到孤立。最後我還是擰不過同修們的攻訐，所以不得不放棄堅持己見；其實我早就知道我是辯不過長老們的，但是我的生理基因不知為甚麼老是我甘心糊裏糊塗地聽從任何人的言語而不加辯解。

我相當遺憾他們沒有耐心聽我解說，因為我對西方人的讚揚其實不是恭維，只是因為我從那段與外國人結結巴巴的辯論裏，發現西方人不是真正地高明，但卻有著自知之明；更因為他們雖然一向否定精神與心靈現象的存在，而把一切無法解釋的美妙與巧合都歸諸上帝的榮耀與無所不能，但他們卻也明白心靈知識的探討已受基督教教義的侷限而陷於狹小的境界。所以他們一接觸西藏，就對我們這種無法以科學方法、邏輯與實驗技術證明的心靈成就與精神力量驚羨不已。這是好的部分，不好的部分卻是他們一旦發現了自己的缺失，立即有了盲目的崇拜，然後進行整合的行動就跟著來了。

這種盲目的崇拜對西藏文化的保留絕對有著不可思議的利益。「誰去管他們懂不懂佛法？」我跟同修們解釋著：「我們只是利用他們的盲目崇拜來保留西藏文化。我們無需害怕西方的整合行動，因為蠻子到底是蠻子，他們雖然有著自知之明，但卻永遠也改變不了蠻子的形象！」

長老們聽我顧盼雄藩地講到這裏，才不厭其煩地跟我們解說西藏與西方國家在這兩個世紀以來的糾葛變遷。他們總是語重心長地說，西方勢力有深長的謀略，所以在十九世紀初，那個以殖民全球為己任的英國，在無意之間，發現了這個世界上居然還有一個像西藏這種地方可以藉助「瑜伽術」來證實心靈現象，忽然就目瞪口呆了。

那份驚訝就別提有多麼幼稚了。不過他們並沒有浪費絲毫時間，立刻在效忠英國女皇的號召下付諸行動，處心積慮地以印度殖民地為根據地，開始對西藏進行一連串的滲透；於是從清朝中葉以來就不斷地發動戰爭，侵擾邊境，最後更直截攻破拉薩，將達賴十三世驅逐逃往外蒙，然後逼迫駐錫於日喀則市內札什倫布寺的班禪訂下和約。從此英國對西藏的侵蝕就沒有一日或止。

這段歷史源遠流長，我有些記不完全了；我只記得長老們告訴我們，狡詐的英國知道他們鞭長莫及，只能仿效他們侵佔印度的方式來逼迫西藏脫離中國的控制而獨立，於是英軍就在與班禪的和約訂下之後沒多久，急急忙忙迎回達賴十三世，然後陰謀策動「西藏獨立」，藉以長期控制。

我曾質問長老們，為何達賴喇嘛情願跟英國人合作，也不願聽清朝「駐藏大臣」的指令？長老們對他們不願回答的問題，一向都是迂迴，於是告訴我，「那段時間呀，滿清王朝在慈禧太后的折騰下已經無暇它顧，所以任憑拉薩自生自滅。」

我想長老們雖然學識淵博，但對這段歷史也有弄不清楚的地方，因為清廷雖然顧預但卻自大，又佔了地利之便，於是一聽說英軍進駐了拉薩，是可忍，孰不可忍，再怎樣也得派兵攻打以宣國威；就這樣，在烽火連天的光緒年間，大概就是一九一〇年罷，川滇邊務大臣趙爾豐率兵討伐，卻因濫殺無辜，而獲得了一個「康區屠夫」的歷史稱號。

沒想到，達賴喇嘛所仰仗的英軍不堪一擊，不知善用由上而下的防禦優勢，卻連個簽署「南京條約」而喪權辱國的清廷都打不過，於是掃盪準噶爾部叛亂的清兵首先屯兵於昌都，然後推動「改土歸流」政策，並於宣統二年再度收復拉薩；城破之日，達賴十三世在英軍的掩護下逃往印度。

我曾自作聰明地回覆長老們，或許達賴喇嘛洞悉日後的流亡生涯，所以早早地就與印度結下了不解之緣。長老們通常不理會我的揶揄，只是解說達賴十三世這一次在印度的流亡並沒有停留太久，因為他趁著辛亥革命爆發、清廷無力顧及邊境之際，即時潛回了拉薩，領導藏民驅逐清兵，並發表了一份文告，昭示了「無實質意義」的西藏獨立，其不受國際認可，乃因豺狼在伺的英軍又跟隨在達賴喇嘛左右混了進來，而西藏趁著民國初建的混亂早已被併入英國在印度的殖民勢力延伸範圍，更屢屢跟著英軍舉兵東進，盡情地騷擾蹣跚移步的北洋政府治理下的川康地區。

每次長老們講到這裏，就長聲短歎地惋惜，因為他們以為抗戰之前的國民政府忙著逐鹿中原，無暇西顧，更因內鬥頻頻，所以眼睜睜看著英軍在金沙江東側擴張勢力，卻拿這個中國行轅的一部份束手無策，連西康省政府的政令都越不過金沙江，所以這個時機的確是西藏尋求獨立的最佳機會。

當然長老們一講到這個話題，就會四下環顧，然後神祕兮兮說我們從來都不用「獨立」的敏感字眼，而只要求脫離漢族的統治而自成一體；此時長老們總是有著特別的政治警覺，心領神會地解釋著我們只是尋求一個「完全自治」或「有意義的自治」的政體，或一個足以代表西藏民族的政體。

我不能批評長老們對「獨立」與「完全自治」的解說，但卻不得不同意這真是一個大好時機；不巧的是，旋即爆發的八年中國對日本的抗戰改變了一切，使得整個國際環境與利益衝突重新組合，也使得英國在傾盡全力恢復飽受德軍轟炸的倫敦之際，灰頭土臉地放棄了全球的殖民政策，西藏因之擺脫了英國的控制。

這的確是西藏尋求獨立的大好時機，但就在英軍撤離拉薩的時候，中原也因日本的潰敗激迸出光輝燦爛的歷史。此時蔣介石率領著一批在遍地瘡痍的淪陷區掠奪的國民黨高官大員，竊取腐爛地在

美軍的羽護下跨海撤退臺灣，而毛澤東則在天安門上高舉著雙臂，宣佈以蘇聯的「馬列主義」為圭臬的「共產黨無產階級革命鬥爭」勝利，同時舉國歡騰慶賀這個歌頌著中央集權制的「人民共和」終於在「黨、政、軍一體」與「行政、立法、司法三權不可分割」的中華人民共和國裏團結了起來。

長老們雖然對毛澤東所領導的「文化大革命」一向都有成見，卻也不得不讚歎他能夠在「共和國」初建的年代裏洞悉西方陰謀，更趁著印度獨立、英軍撤離之際，一鼓作氣地將西藏「自治化」了起來；這還沒有甚麼了不起，長老們驚訝的是毛澤東主席果敢地以「解放軍」長期人駐拉薩的方式，向全世界擺明了中國不讓外國勢力介入西藏的決心。

不過長老們經常不由自主地認為，北京國務院每次指責「外國勢力粗暴干涉內政」，總是顯得太過理直氣壯，但不無遺憾地暴露了他們始終不明白「業緣聚散無由、因緣流變不定」的道理；他們哀歎，這個以毛澤東為首的共產黨篤信「馬克思唯物論」，始終對精神修持不屑一顧，更加否定經驗以外的現象，所以不惜摧毀已然全面政治化的僧院制度，然後從根本上壓抑著充滿了自由心證的宗教意識，於是飄搖幾世紀的西藏終於塵埃落定，不僅不能再「自治」，更無法獨立了。

我聽到長老們解說到這裏，每每在長吁短歎之餘，也不得不讚美這位「前無古人、後無來者」的毛澤東主席對維護祖國領土完整的決心，可真稱得上是豐功偉業；他將西藏置於聯繫中東與中亞的能源道路樞紐，以建立世界性的戰略地位更是一個深具高瞻遠矚的策謀，絕不是一般的領袖人物可以想出來的。我所遺憾的是，我的這一段讚美遭引了諸多同修們的批判，因為他們看不出來我究竟是否站在西藏的角度來看世界局勢。這個誤解任憑我說破嘴，也矯正不過來。

他們真是冤枉我了。我並沒有讚美毛澤東，我只是說，很可惜地，毛澤東受限於他本人對心靈世界的無知，沒有先知卓見，不能在「唯物論」裏探尋「心物聯續」的可能，更無法在他的侷限思想裏認同唯有西藏才有可能找到窺視心靈現象堂奧的方法、技術與借鑑；這個缺失終於使得毛澤東終其一生只能成為一個成就一代霸業的武夫，而與英明睿智的思想家背道而馳了。

這段歷史或「非歷史」的論說，相當冗長，而且好像還有抄書的嫌疑，但我不是故意說這些，而是因為這段原本不能稱其為「歷史」的歷史被所有藏傳佛教的子弟們複誦得像真的歷史一般，所以我只好先將它說破；如果有人不以為然，那麼省略這一段的敘說也行，只不過，這個省略或漠視，將使得一些微細的觀念遺失在歷史的環節裏，甚至縝密的洞察也將遺落在疏離的語境與冷漠的影像裏，譬如我經常說，西方的基督精神其實是個大密法，因為它的「博愛」就是「不捨一個眾生」，只不過在建構這個「博愛」的敘說之前，西方大多不願放棄使用武力，於是往往先不加詮釋，只逼迫臣服，然後再強行移植「博愛」的觀念，使得「政治」落實於「宗教」裏，是即西方的「政教合一」精神。「可不正是如此嗎？這一段攻克拉薩的歷史，對解放軍與英軍而言，基本上是不分軒輊的。」

我終於找到了一個結論，歷史性的；但是長老們卻在政治上予以反駁：「只不過，以後的發展就顯示了陰險倒巧的英國人翻雲覆雨的政治手腕，也暴露了氣勢凌人的共產黨摧堅攻苛的高壓手段。」

「那又怎樣呢？誰管他們陰險倒巧，起碼西方人懂得珍惜這個獨一無二的人類瑰寶，還懂得在予以攫取後不惜一切力量加以維護。」我在同修們面面相覷之前，終於失去了理智：「中國人不然，不識自家寶藏，卻在輕易佔有寶窟以後，反而將一把通往一個超乎智慧、死亡與一切具體形式的心靈鎖鑰整個予以銷毀。這個莽撞不止造成了西藏的沉淪，也暴露出來中國人的無知，更形成了全人類的浩劫。」每次我說到這裏，長老就命令我閉關，雖然我在閉關前該做的功課一樣也沒做全。

卮象不化，瑪尼轉終將不轉

我在禿鷹的帶引下，思緒晃盪得有些失去控制；等我將心思拉回來的時候，陽光真的就快要轉經廊道裏消殞了。我只見在夕陽殘曠下，金色光燦的瑪尼轉在烏黑暗處流動出三處一絡的黃光來，黃裏透紅，沒有了金光奪目，卻相互夾雜得高貴和諧。

這時我感覺那雙偷窺的眼睛又悄然在我身後出現，但是我每次倏忽轉頭，那個躲藏的身形總是急遽閃滅，遺留下來輕輕忽忽的幾道煙塵，提醒著我必須放下歷史的疑慮與挑釁。

我有些惱怒，但在收回的心思裏忽然有了法子，於是跳下石階，在轉經圈子的外圍等著，希望有人脫隊出來；但等著等著，我就等得有點不耐煩起來，因為他們盡是繞著，卻無視我這麼一個僧侶在旁等著加入他們的行列。我不能大聲嚷嚷，但又希望我的「隱忍不發」本身就是一個昭示。

或許他們不明白我的意圖罷，更或許他們認為我也是個被派在轉經廊道維持秩序的僧侶罷。我一想到這裏，就不再猶豫，立即選了一個雙瞳遲緩的老婦，不由分說地擠在她的前頭，接手就將瑪尼轉轉了起來。隊伍立時起了一陣騷動。兩鬢已成灰的老婦一後退，整齊的步伐立即向後挪移，像骨牌崩倒的效應一樣，潮水般地向後蔓延著。

僧侶跳了起來，罵罵咧咧地指責我。我只當沒看見。只不過這樣的推擠不知怎麼搞地在轉角處就靜止了下來。我以為有人給擠了出去，但我墊高了腳尖，往前探視了好久也不見有任何人出線。我有些弄不明白，只好更加謹慎地維護著我這個得來不易的位置；忽然我好像有些開竅，於是不自覺地騰出另一隻手搔著腦殼，心想或許現在正有六百一十五隻手正轉動著三百零七個瑪尼轉罷。

我正墊著腳尖，往隊伍的前方探視的時候，不料對面的瑪尼轉在不遠處又因有別人插隊而引起騷動。僧侶再度跳將起來，隊伍又立即向後延伸；不過騷動也像剛剛一樣，亂了一下就歸於原狀，隊伍仍是規規矩矩地往前蠕動著。我突然靈光一閃，是呀，這不就是長老們經常講的，「眾業所感，悉同受之；一人亦滿，多人亦滿」嗎？難怪隊伍蠕動得絲毫不受影響。這莫非就是瑪尼轉在瑪尼廊道轉動的意義？生死流動與瑪尼轉傾斜交會的儼然，倏忽間，綻放出令人神往的大千結構。

我想著想著就興奮了起來，我與這個神祕人也不知在輾轉相寄的時空裏結下了甚麼不解之緣，才會如此地糾纏不清；我心想，好小子，你終於也陷身於眾業所感的瑪尼轉行列了，我轉動這個轉經輪可已經是多年的老經驗，這下子你是躲不掉的了，非得給我逼得現形不可。

我沾沾自喜於詭計得逞，但是沒想到要捕捉這個藏匿於隊伍的身影卻也不容易。我有些焦急地在擺動著規矩的步伐裏，從瑪尼轉的間隙與閃動的人羣裏殷切地搜尋，但來來回回幾次以後我就洩了氣，於是長途跋涉的疲乏困頓令我的心頭逐漸恍惚起來，迷迷糊糊間好似明瞭了，今昔在金光流動的瑪尼轉裏沒有必然的牽連，在人影幢幢裏更沒有遷引的絕對關係，以至昔自往昔、今自住今。

好像就是那麼個剎那罷，我忽然發覺瑪尼轉其實靜凝不動，起碼並不願意轉動；這個起心動念在轉輪發出「咕咕嚕嚕！」的聲響下還真挺不合乎邏輯的，但我卻在聲音的中歇處，找到了業緣可以破除「自類相續」的根據，於是一下子就瞭解到佛子們在擲走歲月、迎向涅槃的瑪尼轉迴旋裏，共同地對這個整齊劃一的動作賦予一種「共同緣起生命」的實質意義；怪的是，這個心頭上的領悟，又令我的表情木納呆滯起來。

我很清楚自己鑽研佛法已經著迷到無可救藥的地步。這個倘若認真追究起來，我就不能不責怪長老們的督促了；因為自從那天我在長老們面前發心通過「格西」學位的測驗開始，我就體認到了我這個從出生下來就慣有的幻想翅膀終於到了疲軟的時刻，我也領悟到「聖賢多寂寞」的實質意義就是要培育憨呆厚拙與沉著樸茂的本質，否則不足以超越憤世嫉俗的心態，更不能以出世心入世，來渡化眾生。我想通了這個道理以後，從此一直在長老們的羽護下精神飽滿地唸咒，小心翼翼地研讀經書。

我那些壓在箱底的記憶又被翻出來了。但是這一次，我的手腳卻都不得空閒。我下意識裏知道這麼一個「順時針」轉動的瑪尼轉，一旦轉動了起來就不能停止——這一躍地轉著就像我們的業報，而且手邊的轉動好似只是前一個的繼續，下一個轉動又是為了手邊的繼續——無數的中斷和重新開始之間好像有著疙瘩，而中斷轉入開始的剎那間又隱藏著無數的危險。

可歎的是，這些不得不延綿的斷續卻讓危險隱藏失誤、失誤蘊涵弱點，而弱點卻直截地影響了動作的繼續。我這麼想著時，忽然在瑪尼轉閃爍出來的「光波」與支軸引發出來的「聲波」裏，警覺到它們的本源原來與「業緣」一樣，都只是一系列的「波動」而已。

瑪尼轉不轉，佛子自轉

當我再度看見那位在廊柱邊閉目養神的僧侶時，我才從我們兩人的相對位置，發覺我不知不覺地已經將瑪尼轉轉了一圈。我還注意到單一的瑪尼轉組成皮圈似的瑪尼圈時，在多軸輪的效應下，帶著光芒的瑪尼轉直射到瑪尼圈裏，會形成起伏的光線流動與顏色，但當行人轉動著瑪尼轉，從後面跨至前面時，那個瑪尼轉的光芒不會間斷，也沒有遮蔽，甚至好像那個光線流動與顏色斑駁只是佈置在那裏等著信眾，讓信眾適時進入，緊密融合得好似轉輪者也是「瑪尼轉設定」的一部分一般。

轉著轉著。我在瑪尼圈的這一頭，從瑪尼轉轉動の間隙，望向瑪尼圈的另一頭，瑪尼轉的轉動格外顯著，好像並不是倚靠著轉輪者的手掌撥弄而轉動，甚至有些轉輪者的手掌都沒有碰到瑪尼轉，而瑪尼轉只是順勢在前者的撥弄下，不得不轉，讓後者在不能停止轉動的勢頭下，順勢而轉。

我當然不能同意這些偷懶的轉輪者。既然都已經來了，而且沒有誰逼迫自己到這個瑪尼圈來，那麼為甚麼不認真地將瑪尼轉好好地轉一轉呢？我在轉動瑪尼轉的時候，甚至有些捉狹，故意將瑪尼轉逆轉，或只是將手下的瑪尼轉的轉勢稍加遏阻，以讓後面的轉輪者加大轉動的力度，否則緊跟而上的轉輪者將感覺手中的轉勢銳減，乃至停歇，而有了慌亂。

轉了幾回，我看著後至的轉輪者驚訝於瑪尼轉的轉勢頓減，而加大了轉動的力度，我就開心了起來；我正歡愉於計策得逞之時，卻又有些不耐煩了，那個躲避著我的神祕人物，竟然就這樣融入了隊伍，變成了一個「人人都可能但卻人人都不是」的影像。這可不就像在輪迴的隊伍裏，人人都隨順著業緣，但人人卻不識業緣一樣嗎？我一想到這個穿透萬劫的糾纏，將在今天的瑪尼轉隊伍裏具體地成形，忽然就興奮起來，但也正在此時，當我不安地探頭穿過兩個瑪尼轉之間的縫隙時，我卻被陣陣漩渦似的光芒給逼退了回來，然後手肘就在隊伍裏碰撞，而身軀就在動作中左支右絀起來。

我不甘心，於是繼續在隊伍的輪轉行進裏找尋縫隙，更在成隊的結冰、透明面龐上，尋找著我要的那張臉，但幾次三番都錯失而去；我找著找著，就興起了遊戲的心理，於是疲乏困頓的心態又被年輕的好奇驅趕了出去，繼之而起的是那個永不認輸的鬥勁，驅使著身軀裏那個說不清的原始動力，一次又一次地逼迫著身軀去追趕推擠在顛顛簸簸的人生旅途上。

慢慢地，我在整齊的轉輪隊伍裏墊起腳尖一蹦一跳，好幾次我都有所感覺，我已經靠近了那張不確定的臉龐，就好像我終於在茫然無知的業緣裏找到了投胎前的影像，但瑪尼轉的金光所閃現出來的流線立即形成一道薄膜，將我和這張不願回轉的臉龐硬生生地隔開。

瑪尼轉不轉，流光自轉

這已經是第七圈了。

連著兩圈，我都在同一個位置上，發覺紅光愈來愈熾盛，幾乎從整個黃光裏都看出那一層紅光流線來；或許是反射作用罷，因為黃光流動的瑪尼轉背後是凝然不動的廊柱，好似根根在暗處都豎立著文成公主強自遺留下來的褚紅宮飾彩繪，輝印著即將完全撤去的晚霞只能綻放細微的光芒。

隊伍在轉角不得不轉彎之處，總是避不開地面上那股絲絲縷縷的水漬；我望著水面倒映的人影幢幢有些好笑，卻又在人影游移不定地閃現在忽強忽弱的金光裏，忽然懷疑是否哪邊漏了水，但四周的牆壁都是乾的，怎麼瞧也瞧不出水的源頭。

咦？這好像有些不太對罷。拉薩這個地方的水珍貴極了，哪能讓它就這樣地流淌呢？或許不是水罷？但是倘若不是，為甚麼這麼一個執持著順時鐘旋轉方向的隊伍在轉彎之際卻蘊涵了水漬的潮潤呢？是隊伍流動的穩定性令凝攝的水源激起了流動的欲望，還是隊伍想打破堅固的執持，停下來思索一下水源持攝的根性呢？這個「地、水」的連想似乎散發了某種啟示，只是我此時懵懂不知而已。

我四下張望了一會兒，手掌卻不曾空閒，仍舊將個瑪尼轉轉動得快慢有致。但是地面上的水漬吸引了我的注意力，因為轉輪隊伍踩在水跡上所帶起來的水花四濺，令咒音嗡嗡裏灌進了潺潺的流水聲；更由於我的一蹦一跳，讓水聲在帶動起來的五顏六色彩虹裏蘊藏著隊伍躁動的根源。

瑪尼轉不轉，業緣自轉

就在咒音、腳步聲、水聲與瑪尼轉流動的金光交織成了一片不可分割的情境之時，我感覺到了躲在對面的瑪尼轉後面有一雙怪異的眼睛，鬼鬼祟祟地緊緊跟隨著我的動作。

那個快速的感應當頭一棒，我猛然發覺原來跟了我一整天的人，就是當天我在大昭寺前丟石塊時推搡著我進巷道的女子。這個念頭倏忽一閃，整個隊伍各各冰涼的臉龐隨即在金光流動的中歇裏，一個個都換成那副矯捷的面容，連水跡閃現出來的也是那個搗蛋捉狹的模樣，飄忽又堅實。

「好呀！這個陰魂不散的女人，我正想找她算帳呢，她倒自己送上門來了。」我奮力掙扎著，想掙脫前後佛子的包夾，但輪轉的隊伍卻不理會我的掙扎，逕自前緊後貼地消除了我迴旋的力道。

嘿！咦？這下可好，「同緣共業」的匯聚竟然不給浮沉於其中的「別業」一絲迴旋的間隙。我被驅逐出廟，可不就是拜她所賜嗎？我有些無奈，於是打定主意，等會兒在前方轉過轉角、經過廊柱陰影的時候，我將就著黑影偷偷地觀察她一下；這個起心動念隨即讓我感到不安，因為這個即將偷窺世俗女子的行徑，將誘發我的想像與期待，將不可遏阻的業緣投向未來，使得原本不會成熟的業緣在偷窺中像個烈燄的花朵簇擁盛開的枝椏，綻放於未來的業緣流動裏。長老們說這是犯戒的，更何況我還跟她有那麼一段糾葛。但是怎辦？我壓抑不住心中強烈的好奇感，我更想趁著轉瑪尼轉的機緣，讓這個已經現起的業緣融入暮靄的氣氛，整個將大昭寺事件沉澱，畢竟我已經離開了祖普寺，而且重新回到了大昭寺，我所能捕捉的影像與聲音已然逝去，留下來的只是稀薄的感官意識。

雖然不安，但是我在閃進廊柱陰影的時候，還是立刻將她捕捉進了我的視線。天呀！我從來沒見過女人如此殷切的神情，臉頰映著興奮的紅暈，像是抹多了粉，這跟案發當天她在拉薩河畔下的捉狹表情是多麼地不同呀！

我看得出，今天她的臉龐是刻意處理過的。這與我是否應該了解女人的面容無關，純粹是一個觀想能力的「下意识」展現。她的頭髮烏黑茂密，帶著斑斕的光波，但有著高原人慣有的油膩，像是多月來未曾洗滌一般，貼切地在額頭垂成細密的流海。她身穿一件街頭到處可見的藏式藍袍，連細小的脖頸也緊緊地裹在裏面，唯一的裝扮可以說只有腰間那條纖巧的紅腰帶以及肩上披著的白色哈達；除此而外，她全身裹得密不透風，只有一隻手伸出來按捺在轉個不停的瑪尼轉上，體態輕盈。

我看到她將自己裹得緊緊的，不知道怎麼，就回想起來她在拉薩橋下掀起衣裳的模樣；更糟糕的是，那一對我一直想忘、卻好像印象越來越鮮明的粉紅色奶頭又在腦海中呈現，好像「景觀」已自脫離了「印象」，霸道地在意識裏構建了永存的「印象」。

這可怎麼得了？我多年來在長老們的督促下，好不容易將觀想的技巧訓練得有些進展，但每當觀想起佛陀，我也只能不清楚地將佛像的輪廓給觀出來，似乎景觀是「景觀」，印象是「印象」，「景觀」轉變為「印象」時，無法在意識的運作下形成「質的轉化」，以至於「景觀」中的佛陀壓服不了自我意識而層疊為「印象」；沒想到這一對奶頭，在匆促間瞄了一眼，竟然毫不費力地就種進了八識田中，抹也抹不去。真的，我必須強調，那真的只是匆促的一瞄。

看來萬劫以來，我對母性孕育的嚮往已成了我拔除不得的業緣了。或許長老們說得對罷。消抹「記憶」與強自「觀想」是一個順序相反的過程，而且愈想將它忘掉，阿賴耶識就愈將它深植腦中。當然，不可諱言地，她的酥胸不可能有這麼大的力量，她只是將我在萬劫以來就已種下的貪淫念頭，在阿賴耶識的「現行與還薰」作用下不斷地予以擴張與深植，於是終於成就了我這麼一個萬劫不復的「心識連續」，從汨汨流至的念頭裏，讓冥默的「印象」成就了平實的「景觀」。

我睜大著發亮的眼睛，從兩個急轉的瑪尼轉中間望了過去——前後瑪尼轉中間相臨的狹小空間正被「順逆」兩股力道撕扯著，而呈現「物理性」的排斥張力——我愈專注，那股向外拉扯的力道就愈大，金光、流線隨即混淆在一對放大的瞳孔裏。

我瞬不轉睛地盯住她。她轉瑪尼轉顯得有些心不在焉，所以姿態反倒舒展起來，一副怡然自得模樣；這跟她那晚在一面如圓盤晶瑩的星星籠罩下所展現的激烈迥然不同，如果我沒有看錯，她的表情竟有點像出嫁女兒的羞人答答，拾掇著遠逝的心頭漣漪。

我嚥了嚥口水，不意期地將瑪尼轉用力一轉，不料不堪其力的支軸立即發出刺耳的聲音，嘎吱嘎吱地好像快要崩裂一般——原本向外拉扯的「順逆」力道因力量的突然改變而有了相吸的作用，只不過這個悖逆「物理性」的頭緒，我不能解釋，所以也只能將它歸屬於「精神」上的「印象」了。

瑪尼轉不轉，欲念自轉

當整個轉經隊伍聽見了不平常的撕裂叫聲時，不期然地停頓了一下，而她在頓停的震動中終於與我的目光對視了起來。我在她的注目下，汗珠從額前滾落，在靜止數秒的隊伍裏感覺時光的凝縮；她在我的凝視下，卻是忘了旋轉瑪尼轉，只將尖尖細長、像嫩筍般的手指，遮掩著張大的嘴巴。

隊伍頓停了一下又自個兒啟動起來。她於是也順勢再度轉動起瑪尼轉來。我在緊盯著她的視線裏，發現她熟悉瑪尼轉的速度就像熟悉手掌的撫弄。在逐漸接近我的幾個瑪尼轉，她更是肆虐地加大了力道，將瑪尼轉轉動得像個無法支撐重量的陀螺，遠遠地傳過來她要訴說的焦灼。

在對面緊臨著她的轉經行人們驚訝於這股氣勢，不自覺地將手縮了一縮，於是那個連貫又整齊的縮手垂立姿態，就像一隊士兵在一聲號令之下持續地將槍托放在地上一般。我有些不解，「喂！」地叫了她一聲；她驚了一下，忸怩地扭擺著身軀。

我以為她要跑，所以隨時準備脫隊前去攔截；但是她沒有，她只是幽幽遼遼地望了我一陣，又隨著隊伍前行，任憑著她身上的過膝藍袍在白色哈達的移動下，前後搖擺了起來；那個專注的眼神也隨著她的身趨移動而消散了開去，好像她只是不經意地夾雜在轉經隊伍裏，但又完全可以不倚賴轉經的移動而移動，一副甚麼都未黏著的表情，但我卻確定她已經想好了下一步的行動。

哇！我看了她這麼一回合的掩嘴含羞，竟然莫名其妙地惋惜她身上沒帶一件首飾，手掌光潔得令人不忍。這個起心動念好像有些不純正，不過就算我說不清楚，我也知道我的動機是無邪的，因為我雖然很少出祖普寺，對外面的世界知之甚少，但也知道菩薩的慈悲表情再怎樣也得藉著全身的瓔珞來襯托寶相莊嚴；當然我的純正動機經常在祖普寺的女眾裏惹來嫌隙，或許我的生活範圍的確太狹隘了，所以隨便看了一個女人，我就有些不由自主地胡思亂想起來。

長老們警告了我好多次，但我卻始終無法糾正過來；我確定我對這些女子沒有甚麼欲望，所以我當然對長老們的告誡不當一回事，反而因為我與這些女子對上一眼，我立刻能夠透過她們急速閃現的眼神，透析影像，過濾景觀，直奔一個沒有色調的茫茫意識；這時我就能夠透過敞開的心扉，看見我們共同帶過來的心跡，甚至我還聽得見我們窸窸窣窣的交談聲響，敏銳地突破時空的包圍，散發出古典的色調，也就是在這個「沒有色調的茫茫意識」轉變為「有色調的心跡」的時候，我才當仁不讓地覺得她們需要我的幫助。

當然，這只是我的想法，她們可能並不認為有甚麼值得我幫助的，反倒認為我需要她們的供養呢。這可怎辦？我清清楚楚地被長老們約束著，不得往這個念頭上去追尋，但卻偏偏止不住這個萬劫以前就帶來的毛病——這個跟我懂不懂「空性」的道理，沒有半丁點兒關係。

現在好了，長老們不在跟前，我的毛病可一下子赤裸裸地暴露了出來。我並不想去瞭解她，但眼睛卻不由自主地盯著她；這個舉措迥異於上次在拉薩橋下的景況，但是我想我這個「可以看時不敢看，不可以看時卻偏偏要看」的毛病，肯定有著某種我想不透的內在聯繫罷。

我的回憶像圖案一般逐漸透出了稜角。上次案發之後，書記避開大昭寺暴動的內情，轉而批判我「犯戒」；這個策略的運作一舉奏效，於是長老與同修們在忿怒與不恥的氣氛裏陸續甩袖而去，卻忘了書記平常批判最力的就是我們這些「戒律」。

他們都走了以後，書記反倒好整以閒起來，然後捉狹地盤腿坐在半人高的座椅上，反反覆覆地玩弄著從頭上一頂絳紅帳所垂下的一縷縷莊嚴緋紅的峨冠絲穗；這個坐椅通常只有大寶法王或者其他做法事的長老們才被允准坐的，但書記不理會，他剔著牙，在我一聲聲求救的哀嚎聲中告訴我，將我胸脯上掐出五隻尖爪深印的女人是個羌人。

「羌人？」書記臉上那種突然放發的和顏麗色，讓我忘了自己才剛被他驅逐出廟，於是不解地問道：「是羌人嗎？但是她的外表言行與漢人無異。」當我問完這個不該問的問題以後，看到書記故作玄虛地在座椅上晃動著虛懸的雙腿，我就知道我又被戲弄了，因為我這麼一問，無異不打自招。

書記穩穩地坐著。我說不清他是憐憫，還是得意。他似乎漫不經心地將雙手從垂下的峨冠絲穗放了下來，扶著椅背，完全不在乎我的存在，或者我們的談話才剛發生，只有當他從座椅放下腿時，才不經意地朝我看了一眼，卻正好與我四目對視，只不過那個不經意卻是一副甚麼都未見及的眼神。

事後，我問長老們為何漢人與羌族看起來會一模一樣。喇嘛們憐憫我即將被放逐，就不厭其煩地跟我解釋，「藏族與羌族，還有更早的戎族與氏族，在前秦、後涼與後秦的璀璨歷史裏，原本控制著河隴以西的大片土地。但隨著漢族勢力的充分發展，羌、戎、氐等民族都先後被漢人同化；藏族則因遠處西陲，靠著連綿雪山的隔離，將固有風俗保留了下來，否則藏傳佛教能否保持著一向的獨立性都很難說。這個可以說，就是吐蕃宗教的『地緣』根據，或者說是『文化地理』罷。」

我不知道長老們是否欺侮我年幼無知，不過我知道吐蕃的宗教發展曾經也對各個民族產生不可磨滅的影響；於是我藉著即將遠盪、沒人可以奈我何的機會，單刀直入地問道：「長老們弄錯了罷？我們藏族也曾經一度拓展過，所以這些民族不止曾經受著漢族的征服，連我們藏族也曾一度逼得他們城下稱臣呢；但是因為藏族沒有同化他族的居心，所以討伐完了，就任憑各個種族各自發展了。」

「喲？是嗎？你倒說說你的見解。」

「嘿！那是當文成公主還未下嫁藏王的時候。」

長老們沉吟起來：「是有這種說法……就是在第七世藏王棄宗弄贊向唐太宗請婚被拒的時候，一怒之下揮軍吐谷渾，打得羌人紛紛變節，投靠藏族。」

「是呀！所以我說中國這個邊疆歷史亂得一塌糊塗。雖然後來藏族在唐太宗以下嫁文成公主為和親策略的引導下撤回西藏，但是羌人民族特性卻在漢、藏的交相影響下，加速消失，只是中國歷史一向以中國為本位，所以對這個種族滅絕行為不加以注釋。」

長老們好似答非所問地說：「是呀！是呀！這是挺不幸的，民族融合應該漸進循序，但各民族最後總是藉用武力來伸張民族的性格。」

我「嗤！」了一聲。「諷刺的是，羌人民族特性沒有了，我們的棄宗弄贊卻因娶了唐朝的文成公主而得以在中國史籍裏留名千古。這可真是一筆說也說不清的糊塗賬。」

長老們好像老是无法與我溝通，又答非所問地說：「話也不能這麼說，文成公主給西藏帶來了佛教的教義，這才是最重要的民族交融。」

嘿！這豈不是打迷糊仗嗎？於是我就說了：「是呀！美麗的文成公主在翻過青海湖濱的月牙山時，雖然抱著西去和藩的犧牲精神，但是她那股慈悲胸懷卻將淚水匯聚的倒淌河釀成悲欣交集的佛教精髓。」我此時有些傷感了起來：「月牙山呀月牙山，多美的名字……紅土遍地的月牙山，往東隔開『麥浪翻滾菜花香』，往西界分『風吹草低見牛羊』；這麼一座殊少奇石異木的紅土高嶺自古就擁抱

著日月，既浸染了文成公主的思鄉淚水，又埋葬了唐蕃自古以來的分歧，更拓展了漢藏之間開天闢地的交流。「我看著長老們木木納納地沒甚麼反應，就繼續說道：「現在呢，經過了這麼多年的變遷，時移勢易，不止文成公主留下來的佛寺被摧毀，她所傳播下來的慈悲種子更在革命的口號下轉為殘暴的根源；唯一不變的只有漢人侵蝕的本質……」

長老們在長久的革命薰陶下，唯一值得稱誦的就是他們全都學會了在最適宜的時間拒絕問話；於是他們整齊劃一地站起，一言不發地準備著一些我即將離廟的事宜，那個「集體動作」所散發出來的「無意識行為」，讓我從心底裏淌出無言的抗議。

我問不出口，卻在心底探詢，羌族在藏族與漢族的包圍下，如今民族色彩已不彰顯——長老們不是才這麼說，這個叫「民族融合」嗎？但是如果我以目前漢人移民西藏的速度來看，藏族是否也有一天會在「民族融合」的作用下被漢人同化呢？這個「同化」，以美國人的敘述方式來表達，就叫作「種族滅絕」罷？或許不會完全「同化」罷？現在一切都向美國看齊，看來美國那些有優越民族意識的白種人在處理「印第安人保護區」的作法，也將會被漢人移植到西藏高原來，藉以保護逐漸消逝的藏族罷？那麼藏族不可能被滅絕，雖然有可能只是一個「櫥窗」式的保護。

這不應該是個幻覺罷？連個小小的臺灣卑南族在歷經日據時代與跨海而來的國民黨的全盤西化運動以後，部落的威權與價值體系在一座座基督與天主教堂落成的當時，無力又憂煩地瓦解得無影無蹤；然而勢易時移，在末世世紀情結裏，瀕臨絕種的高山族「原住民」在全世界的「後殖民主義」潮流下也焦慮地尋找母體民族的定位。我們藏族難道還不應該從這些歷史教訓裏警覺嗎？

我木然地站著。長老們不願答話。我好像發問了，又好像只是在心裏指出了民族的沉痾。這樣的景象尷尬極了。我們談的是切身的問題，不是一樁無關痛癢的問題。只不過這樣的問題不宜談論，起碼現在不能談論。長老們持續忙碌著手上的離廟事宜，雖然幾件僧袍、幾雙僧襪排不了一個長几，但他們處理得很仔細。我向屋外移動了緩慢的腳步，好像故意踱出長老們的沉吟，又好似只是要看著

長老們如何指點種族疑慮。長老們都很平靜，將打包好的衣襪交给了我，一副接受我的答辯的樣子。我真是有點惱怒了。長老們站在明亮的燈光下說了，「我們都知道你很好奇，我們也知道你談論的是歷史，只不過，好奇是好事，歷史是生命，而你必須超越好奇，成就生命……」

瑪尼轉不轉，咒音自轉

我從歷史、生命的糾纏中走出來，一擡腳就又踢出了環狀行進的瑪尼圈。我當然還是持續地讓手掌轉著瑪尼轉，卻在搖晃的人影裏，不停地窺視著對面飄過來的眼神。那個窺視心思很活絡，好像想看進她的魂識，卻又好像只是預防著她再度做出意外的舉措。她倒是很老實，規矩地踏著瑪尼圈所賦予的步伐。我窺探久了，不見她有任何動作，也就重新將心思擺回這個平靜、安祥的隊伍裏。

現在已經是第幾圈了？我自從盯上她以後，就忘了追蹤自己的腳步，現在霞光像一塊絲緞般地輕撫在光澄澄的瑪尼轉上，然後流過中間的間隙，將緞面似的瑪尼轉光滑發亮的表皮也泛出了冰涼的觸覺；我們仍是「順時針」轉著，頭朝著一個方向，連貫一線，輕輕前移，在角落處抹過一個轉彎，手掌卻不曾離開轉經輪。

在轉動不停的瑪尼轉迴旋下，連綿有致的唸咒聲在整排的男女老幼之間，也不斷地轉著，不曾中歇；連在周遭圍觀的人也是嘴裏唸唸有詞地唸著咒，一個連著一個——後一個詞追著前一個詞，前一個詞推著後一個詞，持續綿衍，起伏迭盪；逐漸地，單一的「唸嗎呢唄美吽」誦音統一了起來，其咒音所匯集的聲音猶如一個長浪，輕巧地承載起同緣共業的方舟，綿長得不見幾微之動。

此時鋪滿霞光的瑪尼轉上仍舊兀自轉動出微弱的金光，廊道兩端的煙霧在陰暗的光斑之中消失了，但味道卻愈見濃厚；忽然在瞬間，隊伍被拋在隨即而來的黑暗裏了。轉經的人羣慢了下來，但是表情仍舊一致，在逐漸模糊的光線裏移動著。

我在咒音突然轉為平坦、乃至落入冥默的時刻，找到了一個縫隙，從有氣無力的唸咒聲中，令時光凝鑄在一個角落。我說不清我為甚麼這麼做，但我知道這個漸自模糊的光線其實是導致咒音逐漸落入冥默的原因。我約莫知悉，當光線整個消逝以後，咒音將隨著黑夜的來臨，而再次復起。

這其實與我們在祖普寺繞佛念咒的情景沒有兩樣。說來也怪，我們集體唱誦的咒音通常在曙光降臨時，會陡然拔高一、兩個半音，好像受控於漸自明亮的光線。當然這個咒音拔升的「印象」在此必須逆轉，然後就與咒音隨著黑夜來臨而復起的「景觀」層疊了起來。

瑪尼轉不轉，輪迴自轉

就在這個陽光漸自消逝的時候，她卻在背後的騷動裏插了隊進來，悄悄地擠在我的身後。我這一驚非同小可，於是揉了揉眼睛，不自覺地趨前挨靠著前面的老妻。

前面的老妻稍微向前趨動了一下，後面的距離卻即時縮小了。我不想去理她，仍舊伸出手轉著瑪尼轉，但她卻不識相地撫摸著我的背脊——而且她的手勁忽軟忽硬，忽急忽徐，有一種非叫我反應不可的力量。我張開了嘴，卻叫不出聲音來，眼睛在覆蓋的黑暗裏昏眩了起來。我想去扳開她的手，她卻警覺地移開了去；我才恢復轉瑪尼轉，她的手又來了。

幾次來回以後，我有些忿怒，於是想回轉頭去大罵兩句；不料我於轉頭之際，卻在大堂所散發出來的酥油燈照耀下，被瑪尼轉重新發出的金光流動波線所震嚇住，於是張大的嘴巴就好像被塞進了甚麼在發不出聲音的喉嚨裏，然後破口大罵反倒變成了悶幽短暫的驚愕聲音。

這個聲音可惡極了，因為這聽起來就像我正向她求饒。我沒了法子，只得發揮我在寺院所養就的忍耐習性。這樣持續了不久，我的眼睛在她愈來愈貼近的身軀作弄下，一闔一閉地竟然起了白翳，還淒苦地掉下幾滴淚水。

此時，大殿濃厚的藏香飄了出來，正巧遮掩著我的尷尬；我嗅了嗅，空氣裏有股濃郁的香味，但是縷縷絲絲的香氣竟然夾雜著她的體香。我逃無可逃，因為她這麼一個出其不意的動作將整個整齊劃一的秩序都攪弄得不一樣了，好似一個突發的因緣現起，將人生原來的輪迴軌跡整個都攪混了。

我不想因緣的作弄下就這樣束手就擒，於是鼓足了力氣，睜大了眼睛，猛地地回轉頭，卻在她的秀髮拂掠之間，發現她正目不轉睛地瞅著我，有一種豁出一切來左右我的生命的霸氣，卻又悲憫喜悅。我氣極了，驚愕的聲音忽然就拉高起來，在剎那間將她震嚇得退縮了幾步；我一看計策得逞，又心花怒放地回頭繼續轉著經，她卻又適時地戳著我的背脊，拉著我的衣袖，然後在我的耳畔輕呼：「我讓你跑，我就要看你究竟多會跑。」

隊伍並不理會我們，仍舊緩慢前行，蜿蜒蠕動得好似一隻肢體張盤的蜈蚣，但好景並無法持續多久，因為當我故意拉長前面的距離時，她就縮短我們中間的縫隙；當我警覺別人責怪的眼光、快步地縮小前面的距離時，她卻又拉長了我們中間的距離。

我真是沒輒了，於是只得接受這場無法描述的潰敗；這麼一來，緩移慢挪的隊伍好像有了一個固定的空間，如此這般地容納下我們兩個從亙古以來就輪迴不已、相依相偎的魂識，密合得如同一對脣齒相依的齒輪，安心舒暢地吻合在一起。

瑪尼轉不轉，活佛自轉

轉呀轉呀。這麼一個燠熱的下午終於轉完了，氣溫隨即降了下來。

有人說海拔三千七百公尺的拉薩因為空氣透明度高，所以氣溫的轉變就有著全世界罕見的嚴酷與尖銳；雖然如此，今天肯定是不一樣的，因為在黑暗遽降的當口，藍紫色的天空仍然不肯褪除，而禿鷹正居高臨下，鳥瞰著芸芸眾生——那種悠閒好像向我們訴說著，牠們盤旋於河谷中心突起的紅山

之巔以後，已經循著鱗次櫛比的寺廟，一路將爪上存留的屍骨腐肉遍沾在殿、閣、塔、壁掛、飛檐和飾獸上；但是牠們又好像只是向我們嘲諷著，血肉模糊的拖曳只是因為人世間盡在欲望的訴求裏亂了秩序，慌了位置。

禿鷹當然不理會這些人類的臆想，牠們只知穿梭在插掛著傘幢旗幟的屋頂上，令大堂散發出來的酥油燈光在穿越那堆燒著加有香料的松柏枝籽時，交會著詭譎的氛圍；光線晃動流逝得恍如幻覺，迷迷糊糊，茫茫無依，好似向我安慰著，「分離」是人生免不了的遭遇，於是沉靜中的廊道就泛起了一絲滄桑的色彩，為我的再次到來，增添了貧瘠的記憶，也為我的即將歸去，晃盪出來乾澀的冀許。是呀！我是離開了祖普寺，雖然滄桑，但我知道我終生將背負「噶瑪噶舉」的教誨；我止不住哀傷，因為每當我想起祖師們的慈悲，我就不禁哀歎年輕的噶瑪巴十七世在「大寶法王的傳承認證」上也因政治的運作而有了成長的疙瘩。

這真是挺遺憾的。這可不就像禿鷹一樣的無知，盡會在劃破的時空裏留下令人扼腕歎息的血漬嗎？我是怎麼啦？閃神了罷。隊伍再次傳來平緩的步伐聲音。禿鷹忽然從狹窄的甬道上方斜射而下，一飛一揚地在人羣裏撲簌出一條條坎坎珂珂的光暈。

原來——原來，我低聲哭泣了起來。我說不清這是因為我擺脫不了她忽遠忽近的糾纏，還是我無法忘懷遠方的「噶瑪噶舉」若即若離的指引；如果「傳承」在輪迴裏沒有亂了序，那麼就讓它抗拒業力的牽引，儘快歸隊罷。我不願再去想噶瑪巴所支撐起來的「噶瑪噶舉」是如何地殊勝，我也不願再為兩位十七世噶瑪巴傾斜交會的儼然究竟能否為信眾提供令人神往的「傳承」結構而心傷。

真是情何以堪呀！國外不斷傳來夏瑪仁波切為了維護噶瑪巴的正統傳承，堅苦卓絕地在貧瘠的錫金對抗惡勢力的介入；但是我們在祖普寺卻得聽從書記的指示，將太錫度所推選出來的噶瑪巴照片供奉起來。兩邊都說他們承襲著正統，那麼到底誰才有著真理呢？我們這羣在寺廟裏唸經的僧人如何能弄得清政治的矯詐呢？拉薩街頭早已沒有了達賴喇嘛的照片，家家戶戶取而代之的正是這幅噶瑪巴

的照片，但令我納悶的是，太錫度有了共產黨的支持得以順利接管祖普寺，達賴喇嘛卻在流亡的印度對同舟共濟的夏瑪巴所認證的噶瑪巴十七世進行打壓；所有的資料都顯示了，當達賴喇嘛的認證大印一旦蓋下了，十七世噶瑪巴的認證就此塵埃落定，再攪和就是「分離主義者」的分化，不然就是挑釁流亡政府的公信力或離間西藏社會的團結，但我不禁質疑，前噶瑪巴十六世的認證有達賴喇嘛的大印為背書嗎？這是因為政治的需要改變了宗教的傳承？還是因為達賴喇嘛背負著廣大的藏人福祉，而對佔據著拉薩的共產黨有了投鼠忌器的顧慮嗎？想來是這樣的了，他遲遲不敢去那個有如佛教中興地區的臺灣，不就是怕招惹共產黨生氣嗎？

我算是幸運的，沒有像他們一樣有那麼沉重的政治包袱，所以我雖然腦子不好，弄不懂這麼多事情的真偽詭譎，但卻有一個法寶，屢試不爽，百發中的——那就是我根據自己的經驗，只要共產黨要我相信的我就反對，要我反對的我就接受——這樣倒也建立了一股不偏離正義的清流思維，當然這也不可避免地換來了書記給我的「反革命」稱謂。

我是從來都不在意這些稱謂的，反正人世間的名稱多得很，再增加一個也沒有甚麼大不了；但我卻哀歎，一向和睦相處的同修們因這個混淆的認證事件，在祖普寺裏引起了絕然對立的派別分裂，輕易地就幫助了書記達成他努力多年卻一籌莫展的分化陰謀。

我弄不清事情的嚴重性，更不敢勸勉任何人以我的方法驗辨真偽，所以只能雙眼巴巴瞧著大家怒目相視。這個氣氛在列隊唸咒時就更是詭異，因為在我前面的第二十八號堅信太錫度的選擇，而在後面的第三十號卻一口認定了夏瑪巴的睿智；他們夾著我辯論，經常令我的咒音有口無心地飄曳在神龕裏鍍金的巨佛邊。

我與第三十號雖然有著不同的辨證方法，但是卻得出同樣的認證結果，所以我對那位老是回轉過頭、然後對著在我後面的第三十號吆喝，有時不免說上兩句；這在朝夕相處的同修們裏原本沒甚麼大不了，卻不料掀起了軒然巨禍。

這當然得怪我那個不知如何控制的嗓音，但我如果能夠預知這個禍事，說甚麼我都不會出聲，因為我那個響若宏鐘的嗓音正是引起禍亂的根源，所以隨著我加入他們的爭辯，書記立即注意起這麼一個不起眼的角落。

雖然第二十八號不像我一般莽撞，但是個性開朗，所以每次都在受到警告後，去向長老們陳述他的理由；糟糕的是，長老們也一樣有兩派意見，這下子就自亂陣腳，在學生面前爭論了起來，而且言詞比學生的爭吵還要激烈。

第二十八號總是一聲不響地在長老們爭吵得不可開交的當口離去，然後在念佛隊伍裏哀歎著，「『噶瑪噶舉』的護法這麼眼睜睜地看著『噶瑪噶舉』的分裂像野火一般地蔓延，想必是洞悉了其中不可解說的因緣作用罷。」

我聽了不知該說甚麼才好。過了不久，第二十八號就在書記主持的一場精心策劃的批鬥會後，悄悄地離廟——我剛說過的，我無論如何都無法接受書記在那份蓋印著紅頭標印的官方文件上所說，第二十八號的私自離廟是「畏罪潛逃」。

我對書記的抗議是可以預期的，因為人人都知道我與第三十號在這場認證風波裏與夏瑪仁波切站在同一邊；但是第二十八號對書記的直率指責，就令大家有點摸不著頭緒，因為書記與第二十八號在這場爭鬥中始終都是屬於同一個太錫度陣營。

我是不管這麼多的。我只知道他們無端端逼走了第二十八號，活該受這個折磨，所以我對他們的內鬥始終抱著幸災樂禍的態度，常自不合理會長老們的制止，四下訴說著我對夏瑪仁波切的懷念。

沒想到呀，祖普寺有史以來第二個不告而別的僧人竟然是第三十號。沒有人知道他為甚麼私自離去，但我可是清楚得很，因為他的離廟只是單純地為了抗議書記對第二十八號的逼迫；這與噶瑪巴十七世的認證沒有半丁點兒關係，因為他只是不恥書記要脅同修們的霸道行為，純粹是不屑接受政治規範宗教的高壓手段。

我說不清楚的是，在這個「畏罪潛逃」的事件中，我忽然對第二十八號有了好感，於是連帶地對他所支持的太錫度也就不再那麼地反感。這個變節行為落在夏瑪巴信眾的眼裏，當然不能被接受，於是我對夏瑪巴的「忠誠」就普受質疑；這還不要緊，要緊的是這麼一來，我弄得寺裏的同修們各人心惶惶，整日憂心忡忡，於是大家都有些迷糊起來，對真相的認識也就愈來愈說不清楚，更對追蹤真相的殷切與決心大打折扣，所以對「真假噶瑪巴」的求證也就不再那麼認真了。

我當然不是有意造成寺裏的混亂，我只是在他們兩人相同的「畏罪潛逃」命運裏，忽然認識到星月交輝的融合中自然會流淌出不為外境所困惑的篤定；只不過，我說不清這個「星月交輝的融合」究竟在「噶瑪噶舉」的傳承上有甚麼意義。

「噶瑪噶舉」傳承的意義在「真假噶瑪巴」的各自詮釋裏，都顯得很高妙、很大氣。雙方陣營的佈局不止理直得極為貼切，而且在妥善安置自己的「噶瑪巴」認證議題上，總不忘在對方的「活佛轉世」上稍示打壓，讓我不見「噶瑪噶舉」往未來世傳承下去應有的莊嚴功德。

我這麼說，並不表示我有辨別「真假噶瑪巴」的能力，但是就像我弄不清祖普寺書記的詭譎與矯飾一樣，我根據自己的經驗，只要過於理直氣壯的我就懷疑，而委曲求全的我倒覺得有著真理；我說過的，這個法寶屢試不爽，百發中的，而且很容易地就保留了一股不受輿論牽引的儼然立場，然後就能建立不偏離正義的清流思維，當然這也不可避免地換來了達賴喇嘛的「反團結」稱謂。

這樣的驅動方興未艾，於是我看見了低俗的政治意圖點綴四處，縱橫來去，勇猛地伴隨著達賴喇嘛所賦予的政治權力，以至在漸行漸遠的「轉世傳承」裏不再能夠判斷其動機，反而因為一些過於貧瘠的理由，在過份曝曬的文宣流布裏，凸顯了一種黃灰帶紅的色澤，是「格魯」是「寧瑪」，卻又恣漫為「薩迦」，唯獨沒有了「噶舉」，只令乾澀的顏色配合提示了一種雅趣與長久的「活佛轉世」制度，而在細緻的政治佈局裏，曲折來去，不止巧妙質疑了達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴之邀、將中斷了三世的夏瑪巴重新認證起來的動機，而且那個打壓「夏瑪巴轉世」的企圖或決心竟然迴旋繞過噶瑪

巴的「認證議題」，而乾燥地以「孔雀信」的密碼詮釋圍繞在「噶瑪噶舉」的歸屬區裏，一石二鳥地暗示著「噶瑪巴與夏瑪巴二而不二」的歷史已然是過去，並且還不落痕跡地從根柢處塑造「噶瑪巴與太錫度」在沒有夏瑪巴傳承的日子裏所建構的傳承地標，好像提示著這樣的相互認證才應該是「噶瑪噶舉」的傳承習慣，起碼在夏瑪巴被終止傳承的百年哀祚裏，獨具歷史性的象徵意義。

瑪尼轉不轉，密續自轉

我想著想著，不禁就埋怨起宗喀巴所創立的「活佛制度」。當然從我投身於這一世的輪迴狀態看過去，幾乎已成「藏傳佛教」立教根基的「活佛轉世」不再是一個能夠質疑的歷史議題；要質疑的話，就得全然否定「藏傳佛教」的傳衍，甚至得在「藏傳佛教」的歷史糾結裏，找出「活佛轉世」因認證的錯誤所導致的傳承分岔，以及從那個分岔為起點所蔓延出去的傳承傾斜。

這麼一看，「藏傳佛教」的認證就屬於那個不可說不可說的宗教領域了，否則任何一位「活佛轉世」的認證都可以成為一個政治議題，在一個傳承的分岔點上，將傳說中的「活佛轉世」移花接木地塑造為另一個「活佛轉世」的新墾傳承，進而從信眾的生息與皈依上，陌生地指引了疑慮和挑戰的認證密碼，緩緩地在「認證議題」裏落實，直攝「藏傳佛教」的內在傳承意義。

這就是「孔雀信」的認證密碼的「存在哲學」，不在「認證密碼」的真偽，而在「認證密碼」的存在，以及「認證密碼」必須存在、否則「噶瑪噶舉」不得往後傳承下去的哲學意義；也就是說，它的存在本身就是疑慮與挑戰，它所提示的生息以及新墾的傳承遙指一個已經落幕的「噶瑪噶舉」，當然還有不可挑釁的忠誠，起碼在十六世噶瑪巴還沒有來得及示現的十一年裏，當「忠誠」本身已經成為一個陌生的疑慮與挑戰時，任何的「認證密碼」都可以指引一條嶄新的傳承，只不過，這樣一個「認證密碼」呼喚了「孔雀信」的創生，然後「孔雀信」就創生於噶瑪巴的「認證密碼」了。

我不得不說呀，任何人拒絕接受「孔雀信」，在「孔雀信」還未存在的時候，都是合理的懷疑與挑戰，但當「孔雀信」橫空出世了以後，如果持續拒絕接受「孔雀信」的存在，那就是否定「存在主義」哲學的存在意義了，所以任何一個辨正「孔雀信」真偽的努力，都不具挑戰或質疑「孔雀信」的力度，不止不可能撼動「孔雀信」已經存在的事實，甚至還遭引了一些認同「孔雀信」的存在意義的同修們頻頻譏諷「認證者不具認證能力」的修為，至於在這個情況下，轉而勸說「當噶瑪巴要來的時候，他就來了」，也都只能被看作是一種與「孔雀信」同具「存在主義」哲學辨正的託辭。

這真頗為尷尬。當我輾轉於祖普寺與大昭寺之間，幾度失之於道，就是因為我在十七世噶瑪巴的認證風波裏，發現了「孔雀信」的存在意義，以及夏瑪巴質疑「孔雀信」的左支右絀。我發現時的沮喪與挫折，讓我不禁地墮入了信仰的深淵，懷疑「藏傳佛教」的傳承意義，同時只想遠離「噶瑪噶舉」，甚至遠離我自己以及所有加諸我身上的傳承因緣，而以一個疏離因緣的方式來訴說我存在於這個世上的意義，就像「孔雀信」的存在一般，或像「噶瑪巴要回來的時候，他就回來了」一樣。

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

深具諷刺意義的是「活佛轉世」原本就是噶瑪巴一世開創的，但是只具備宗教傳承的意義，以方便「噶瑪噶舉」的學子們在修持上堅持「密續」的綿延；宗喀巴承襲了噶瑪巴的活佛轉世所賦予的宗教意義，卻不得不在十四世紀的政治氛圍下將「活佛制度」政治化起來，於是隨著「達賴與班禪」在「格魯」的崇高地位逐代樹立，西藏也因此解決了「政治接班人」的問題，但是卻不無遺憾地種下了世世代代為了尋覓「活佛轉世」的爭端——以前是豪門大家為了自己的子弟而引發爭端，現在則是兩個「政治實體」在同樣的「金瓶掣簽」裏各說各話——事情愈來愈隱晦，集團卻愈來愈龐大。

這中間總是沮喪得令人想逃避。據說在清末民初時，曾經一度因為愈來愈多的高僧都發願死後轉世渡人，一時產生了許多活佛，於是布達拉宮執掌政務的噶廈政府官員為了打住轉世渡人的說法，不得不制定蒙藏的活佛數額不得超過一百四十六位，但是我不禁懷疑，「活佛轉世」渡人的發心難道還會因為定額的制定而改變嗎？

現在好像更加離譜了。我聽祖普寺的長老們說起，流亡印度的達賴十四世向世人宣稱他將不會再有轉世繼位。我聽了之後很驚惶，因為達賴喇嘛在西藏一直都是很尊貴的，他的宣言對西藏人而言不啻是個不容撼搖的旨意；我所害怕的是，這個深奧與玄祕的「轉世制度」一旦停止，「藏傳佛教」各派恐怕就會各自走向紛亂，因為幾世紀以來，這個可以直截推溯至釋迦牟尼佛的「密續」，在一脈傳承的形式上多少支配著信徒的意識。

當然很多「唯物主義者」贊成這種類似封建君主的世襲傳承制度的摧毀，因為他們深信「唯物主義」信徒能夠一邊倡導「新權威主義」、一邊主張「經濟建設」來改革固有的意識形態。我不禁想著，流亡的達賴喇嘛也夠苦的，既不能在宗教上順應轉世繼位，又不能不在政治上討好北京政權；既不能不堅持自己是一位任重道遠的政教領袖，又不能不婉拒北京冊封的虛懸「政協委員」官位。

達賴喇嘛轉世了十四個世代，如今生逢這個前所未有的亂世，真是好生為難，所以只有拿自己將來的「活佛轉世」來做個絕斷的例子；這個果敢，不能不說是因為「孔雀信」的啟迪或刺激，如果這麼一封偽作的「孔雀信」都能以「存在先於本質」的第一原理，霸道地以「存在主義」式的存在來詮釋「噶瑪巴」往未來世傳承的意義，那麼一時不慎背書「孔雀信」的達賴喇嘛只好重述「本質先於存在」的宗教意義，而以自身的傳承轉嫁於烏金噶瑪巴，藉以遏阻「烏金噶瑪巴是孔雀信創生出來」的存在意義；這是達賴喇嘛不能承認他落入太錫度的陰謀，但又必須給夏瑪巴一個交代的苦楚，畢竟「活佛轉世」是一個「宗教觀念」，只不過達賴這個說不得的苦心孤詣，卻不可避免地在此諸多的教派傳承上起了骨牌似的破壞作用，以綿長的「宗教傳承」屈服於沒落的「存在哲學」。

至於說有人認為達賴喇嘛的不再轉世是因為「政治傾軋」，我只能說那是一個低層次的解釋，畢竟「政教合一」是中國共產黨不能容許的政治決策，所以面對「西藏自治區宗教事務管理局」局長馬中英所說的「所有活佛都必須是愛國的」，甚至「不愛國，就不能被稱為活佛」，達賴只能一笑置之，就算是不能改變的原則罷，但對這種低層次的說法提出辯解，當真辱沒了「藏傳佛教」的意義。

這真的只能說是一個「存在」與「本質」的對決，因「孔雀信」的創生，將「一個以宗教思想為根源」的活佛轉世逆轉為一個「存在先於本質」的存在論說，於是「本質先於存在」的宗教思想再也不能在「藏傳佛教」裏存在了，「藏傳佛教」於焉搖搖欲墜，而不再只是噶瑪巴認證的傳承問題，更不再只是「孔雀信」是否訛造的問題；這個埋藏得極深的宗教思想根源，被鑽研噶瑪巴幾動而不動的夏瑪巴指認了出來，但達賴喇嘛尷尬了，既不能反對一手背書的烏金噶瑪巴，又不能承認「當泰耶噶瑪巴要回來時，他就回來了」原本就是一個「本質先於存在」的論題，更是「藏傳佛教」藉以立教的根基，於是只好以自身的傳承為救贖，以「不再轉世」來重新驗證「本質先於存在」的哲學意義。

那麼尊貴的達賴喇嘛是不願見到這個宗喀巴所留傳下來的「活佛制度」遭受政治的利用，還是懊惱地以這項「本質先於存在」的宗教決心作為自己犯下「存在先於本質」的政治錯誤的彌補措施？不論是甚麼原因，我都對達賴喇嘛的悲心大加讚歎，但也不自覺地哀鳴，為甚麼人類的思維總是無法完美，而有著掛一漏萬的缺失呢？

其實任何人或宗派要制定或顛倒甚麼樣的制度與我無關，但是為何世人就不能還我一個清淨的狹小空間呢？我管不了任何人，只要求自己能在一個不起眼的角落，供上我所崇敬的祖師們，向他們至誠頂禮——如此而已，難道「政治」或「存在主義」都沒有這個雅量嗎？

不論是誰有多麼冠冕堂皇的理由，也無法否認在十方三世的「潛伏的祕密連續」裏，任何一種反對接受這個世間的既定現象雖然可能於事無補，但是卻足以凸顯世世代代的「密續」真實來，這在神聖的「活佛認證」上更有著傳承上的重要性——如此而已，難道我都不具備足夠的福報嗎？

我無意在此重新定義「孔雀信」的存在意義。它的橫空出世無異地是個「事物」的存在狀態。只不過，它所披露的十七世大寶法王的「認證密碼」卻是以十六世噶瑪巴的角度去觀照「噶瑪噶舉」未來的發展以及這一位即將承繼「噶瑪噶舉」傳承的十七世大寶法王的獨自存在狀態。

當然「孔雀信」的求證對象不是十六世噶瑪巴，而是太錫度以之求證其他三位被「噶瑪噶舉」負以重責的「認證小組成員」，也就是說，「孔雀信」所意欲促成的只是一個由太錫度、果希嘉察、蔣貢康楚與夏瑪巴所共同組成的「認證小組」的自覺，以及經由這個自覺所共同認定的「噶瑪噶舉」的未來走向與發展；唯有當這個自覺沒有共識或者四人對「噶瑪噶舉」未來的走向與發展有了歧見，其它教派人士的仲裁才有需要，而達賴喇嘛就是在這個情況下雀屏中選，為「孔雀信」背書。

換句話說，當太錫度尋求達賴喇嘛背書「孔雀信」的時候，「認證組員」無法對噶瑪巴的認證達成共識，已是一個昭然若揭的事實。只不過，這個因緣始末，當達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，「孔雀信」反而變成一份官方的認證文件，而「噶瑪噶舉」自始至終都沒有共識反倒沒有人質詢了；深具諷刺意味的是，「噶瑪噶舉」如果達成共識，達賴喇嘛的背書不會發生，而背書之所以發生卻是因為「噶瑪噶舉」沒有共識，但是後來鬧出了兩位噶瑪巴以後，達賴喇嘛在多次訪談裏，每每聲明他以為「噶瑪噶舉」早已有了共識，而「孔雀信」的背書只是個形式，甚至反而責怪「噶瑪噶舉」內部不能達成協議，而陷他於不義，這似乎只能說是推諉責任，或純粹地只是暴露了達賴喇嘛一直都處心積慮地想介入噶瑪巴的轉世指認，所以對「噶瑪噶舉」內部的爭議就不聞不問了。

達賴喇嘛的急迫不是沒有原因的，因為「孔雀信」出世的時候，「噶瑪噶舉」正處於一個有史以來最為緊迫的時空。其時，十六世噶瑪巴已經圓寂了十一年，「噶瑪噶舉」信眾因失去了噶瑪巴而

被棄絕於孤獨之中，而「孔雀信」便因緣湊巧地成了這種信仰喪失的回聲，所以「孔雀信」的出現，幾乎立竿見影，隨即給了所有「噶瑪噶舉」信眾一個安身立命的支撐物；這是達賴喇嘛對「孔雀信」的正面評價，因為「孔雀信」及時提供了「認證密碼」，以砥礪信眾因為十六世噶瑪巴沒有遺留證物而產生的失意情緒，所以從流亡政府倡言「團結與統一」的立場來看，「孔雀信」之出，居功厥偉，至於「孔雀信」是否能夠求證於所有的「認證組員」，那其實是「噶瑪噶舉」內部的問題。

「孔雀信」出世的意義就在逼迫長期處於焦灼狀態的「認證組員」另闢蹊徑，並且共同、重新尋找一個「認證」的思考之路，而這樣的「認證思考」並非針對著十六世噶瑪巴的「認證指示」是否存在而言，而是使「認證組員」的存在顯現於明亮處，同時成就「認證組員」各自的獨立存在。

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

從這個角度看，太錫度是一位「存在主義」學者，起碼是隸屬「藏傳佛教存在主義」的流派，而他的果敢與實踐勇氣比起震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡。這是「孔雀信」的「事物存在」所能帶給「存在主義」一個具體事例的卓越貢獻。弔詭的是，因為「存在主義」的內在精神，使「無神論存在主義」輕巧地與太錫度認同，因為兩者不約而同，都承認「存在先於本質」。

更有甚者，「孔雀信」一出，「認證組員」立刻就陷入了一個與「孔雀信」共同存在的狀態，於是「存在先於本質」的論見乃愈發牢不可破，而任何人想從這麼一個共同緣起的狀態脫離出來，並從疏隔「孔雀信」的影響中，重新找出「認證的自由之路」、以詮釋「本質先於存在」的宗教意義，就將顯得左支右絀，甚至在達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，則就更為離經叛道了。

這基本上就是夏瑪巴「明知不可為而為之」的努力方向。所以簡單地說，太錫度以「孔雀信的事物存在」來決定「噶瑪巴的存在」，而夏瑪巴則逆轉這個動向，將「噶瑪巴的存在」帶入歷史辯證法中，同時在藏族社會或流亡政府的實踐場所，使噶瑪巴重新生根於「噶瑪噶舉」的傳承意義中，但也因為如此，夏瑪巴就成了共同承認「存在先於本質」的太錫度與「無神論者」的打壓對象。

瑪尼轉不轉，本質自轉

夏瑪巴的努力有目共睹，而他對「本質先於存在」的宗教思想的堅持則造成了「噶瑪噶舉」的分裂。這固然是因為「孔雀信」的出世打亂了十一年來的徵信求證，而且「孔雀信」以一個「事物」的既定存在，公開質疑「認證思考」是否應該堅持一個「觀念上的噶瑪巴」，就像「無神論者」否定「神造世人」的觀念，因「神造世人」之前，神必已有一「人的觀念」的思考存在，否則不能造人。

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

的創造而存在，不能自己存在，而「孔雀信」的創生與存在就是一個具體實踐，起碼「孔雀信」甘冒天下之大不韙，提供了一個突破認證僵局的「事物存在」，亦即所謂的「霸道的存在」。

當然在「認證組員」接受「孔雀信」的「事物存在」的同時，「認證組員」將認真思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」對「噶瑪噶舉」的發展應具的「存在」意義，於是「認證組員」首席的夏瑪巴就首當其衝了，因為中斷了三世的十四世夏瑪巴被流亡的達賴喇嘛重新認證，從來不為中國共產黨所接受，那麼一個在歷史定讞裏已經被終止傳承的夏瑪巴就只能是一個「不存在」的實體了，而一個在共產黨人眼中「不存在」的夏瑪巴所認證出來的噶瑪巴當然也就不可能存在了。

面對這個存在的矛盾，達賴喇嘛最為尷尬。他重新認證夏瑪巴固然是應允十六世噶瑪巴之託，但畢竟終止十世夏瑪巴傳承的也是他，或前世的他，於是這個重新認證就遭到太錫度的質疑；想來也是，在沒有夏瑪巴的百年裏，噶瑪巴與太錫度相互認證，「二而不一」，從來也都不存在沒有「認證密碼」的尷尬，而如今的「沒有認證指示」，未嘗不是噶瑪巴質疑當初懇求達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的決定，只不過夏瑪巴已經存在了，而且直截表明噶瑪巴與夏瑪巴的「二而不一」回來了，於是只好在一個不能更改的存在狀態裏，不留「認證密碼」，以令彼此重新思考「各自獨立存在」的意義。

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

這就是「認證組員」在重新思考「各自的獨立存在」時所必須面對的疙瘩，不止「各自的獨立存在」不可能存在，而且各人將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」時，「認證組員」發現「各自的獨立存在」的本質必須先找出來，甚至存在著這種質素的「本質」原來就先於「各自的獨立

存在」，而早已存在了，當然「認證組員」明白，「認證組員」的每一個成員不止必須對自己的存在負責，更需對整體「認證小組」負責，只不過「認證小組」的聚合並不是因為組員自己的自由揀擇而存在，也不存在「認證組員」自由揀擇成員的可能，所以「認證小組」的存在本身就已經隱涵了一個以「各自的獨立存在」來約束「非獨立存在的我」與所有其他「認證組員」的意涵。

唯有了解「認證組員」這個「本質先於存在」的合性質，才能了解十七世噶瑪巴的「認證」本質，但是太錫度礙於「噶瑪巴與太錫度」相互認證的歷史事實而無法逃出「認證」的重大責任感，更礙於這個「相互認證」的歷史之所以發生乃因為夏瑪巴不存在於一個被達賴喇嘛中斷的傳承裏；只不過，夏瑪巴回來了，而且還是「認證小組」的成員之一，於是太錫度就掙扎於「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」究竟何者為「認證本質」的問題，但這不是一個太錫度能夠回答的問題，而他又不能袖手旁觀，於是就當夏瑪巴認定「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二的歷史事實，太錫度就揚棄了他十一年來的「自我約束」，而決定以「孔雀信」來約束所有「認證組員」。

持平地說，太錫度曾經有過憧憬，也曾經希望「認證組員」能夠拋棄成見，但他也了解，他並不具備更改歷史的能力，因此長期處於一個不安、孤獨、絕望的惶惑狀態中，而面對「噶瑪巴與夏瑪巴」的不可分割，他又不能顯現不安的情緒，於是當太錫度感到恢復「噶瑪巴與太錫度」的歷史不再可能時，他知道他必須在「噶瑪巴與夏瑪巴」或者「噶瑪巴與太錫度」之間做個選擇，並且左右其他「認證組員」。這個舉措就是「存在主義者」站在選擇的「自由與責任」之前的不安狀態。

當然太錫度明白，他不能在選擇和決斷之際，還去企盼「認證指示」的出現，畢竟十一年來的探尋與邈無跡象，已經不能被「認證組員」再依賴為任何的教律、基準或救助了，而像那種「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」的說辭，在現實的決斷時又有甚麼用呢？「認證組員」不能求助於「認證小組」之外的其他人，不能有任何依賴，而必須在探尋「各自的獨立存在」的時刻，獨自選擇自己的存在。這就是「存在主義者」的孤獨，永遠伴隨著「存在」的不安。

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

當「不安、孤獨、絕望」構成了「存在主義者」的惶恐狀態以後，太錫度就以為唯一的出路是將自己的命運交回自己手中；就這一點而言，太錫度的「存在主義」思想的確是一個「人本主義」，只不過，這個「人本主義」不再是將「觀念上的噶瑪巴」視為神聖而加以膜拜的那種「人本主義」，而是提醒「認證組員」從「觀念上的噶瑪巴」走出、轉而認清「認證小組」之外並沒有十六世噶瑪巴轉世的合法認證者。弔詭的是，這樣的「人本主義」只能鼓勵太錫度超越「現實中的自我」，而不再出於「認證小組」之意志、或不再是從「觀念上的噶瑪巴」走出或不再認同「認證小組」是唯一的「合法認證者」，而是整個超越了「認證小組」的存在、而將自己的存在置於「認證小組」之上了。

簡單地說，這就是「孔雀信」以一個撼搖不動的「事物存在」去駁斥「噶瑪巴自己找自己」的荒誕；換言之，「自己找自己」或「自己造自己」的「認證求證」本質或主體性是不能依憑的，因為他們認為，任何人在此身此生的所作所為都是一樁不能左右的業力，而噶瑪巴的轉世就更是如此了。

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

「願力」的本質意義即在此，不是因為噶瑪巴的認證而賦予了「願力」的主體性，反而是因為每個人對「各自獨立存在」的自我都有責任，而使得「願力」超越了「業力」；只不過，太錫度並不喜歡將自己的「佛學思想」冠上「存在主義」的名稱，但在不知不覺之中，已經走出「觀念上的噶瑪巴」的太錫度，因為大力闡述「存在先於本質」、或不願再讓自己居於「第二位紅寶冠法王」的歷史地位，反倒陷於「存在主義」、而不斷地以「存在主義」哲學來廣泛地表示「活佛轉世」所賦予這個新世紀的思想動向。這是「孔雀信」以自身的「事物存在」、而且是一個「文學性的存在」，將沒落已久的「存在主義」哲學重新擺回二十一世紀的鉅大貢獻。

瑪尼轉不轉，意識自轉

「本質先於存在」或「存在先於本質」的糾纏非常詭譎，一個是宗教思想，另一個卻是「存在主義」哲學、或起碼是一個隱涵「人本思想的存在主義」哲學，也正因為這種詭譎，「存在主義」的闡述大多只能以一種「藝術性」或「文學性」的方式存在於世。這是「孔雀信」的「文學性」本質。就十七世大寶法王的認證風波來說，夏瑪巴的思想層階無疑地略勝太錫度一籌。當然這並不是說，夏瑪巴的修為層階在太錫度之上，而只是太錫度掙扎不出「不安、孤獨、絕望」的惶惑存在，而令「本質先於存在」的思想受制於「存在先於本質」的業力造作；這個造作的本質或主體性也是一個「本質先於存在」的事例，所以太錫度就算認同「本質先於存在」的宗教思想，卻也不見得能夠掙脫「存在先於本質」的業力捆縛。

讓我再說一遍，我不是故意說這些，我也不願在一篇轉瑪尼輪的〈瑪尼轉〉裏，以一個「文學性的存在」去質疑另一個「文學性的存在」；只不過，當我回顧這麼一個「本質」與「存在」的曲折糾纏時，我就注意到了「事物存在」的堅固性、以及堅固的「事物存在」如何從「本質」的不能敘述

直射到「本質」的內義裏，於是如何還原「各自的獨立存在」就形成一個未戴「黑寶冠」的大寶法王站在噶瑪巴的認證臺階上，叫喚著「我還沒有回來，怎麼就讓我回來了呢？」那個必須扶著據以支撐「噶瑪噶舉」的噶瑪巴有些不忍，於是張望著「孔雀信」如何以一個不具共識的「認證」忙碌地獲得了達賴喇嘛的「背書」，乃至詫異地望著「噶瑪巴」如此這般地在祖普寺坐床了。

我的意識在這個「孔雀信」的「文學性存在」裏大概飛揚得有些失去控制，以至於腳步蹣跚。忽然我聽到倚靠在廊柱邊的僧侶指點著我說，「只要順著轉勢，讓手裏的『瑪尼轉』在轉動的流光中流過，注意看步伐如何沿著轉動的流光，向前行進，那就不會脫離轉輪隊伍的轉速與勢動了。」

我夾雜在轉經人羣裏，並沒有專心聽他的勸解，反而注意到有人靜悄悄地從旁邊走過，在廊道上灑著水，防止塵土飛揚；那個灑水的影像被「瑪尼轉」的流光過濾，透露出來一個古典的色調，讓我敏感地感覺到這麼多人整齊劃一的步伐所帶起的塵土挺驚人的，必須適時調和。

這可真是壯觀極了，三百零七個瑪尼轉俱轉，緩急有別，不止蔚成奇特的景觀，更因支軸嘎嘎的音聲在沙沙的腳步聲裏形成單調的音律，一起灌注耳鼓，襯托著嘴裏的咒音在酥油燈的黃光流動裏愈來愈顯得純淨無染，朗徹無礙——這使得我那個想得昏鈍的心思一下子就清醒了起來。

我大概耽溺在沉思裏太久了，居然不知我的蹣跚步伐無巧不成書地打亂了她在推拒之間所建立起來的固定空間；而她正為了維繫這個巧妙空間的存在，焦急地仆前突後，探尋我的注意，以配合她的步伐來調整我們中間這個曖昧又不確定的距離。

她焦躁得活蹦亂跳，我卻視而不見，只知浸淫在「本質」與「存在」的回顧裏。然後，我忽然發覺自己的喉嚨發出了一聲驚天動地的尖叫。原來她正以她的利齒噬咬我的肩頭。

我驚叫了那麼一聲以後，被自己嚇了一跳，接著立刻警覺自己已然有失身份地驚惶駭然於隊伍裏。她顯然對我的漠然忿怒極了，所以就不顧一切地往我的左肩咬了下來；不但如此，她在咬我時，右手從我的右肩繞過右頰移到右眼覆蓋著，身體則自然地前傾，喘息、嬌呼。

我驚叫了一聲，反而在騷動的隊伍裏鎮定了下來；但是難為情的是，在那一聲驚呼後，我垂下了手，忘了轉動瑪尼轉，但我的全身震盪，眼睛卻躲避不了那股穿透黃光流動縫隙的利光。

我不是因為肩胛骨的疼痛而震動，而是因為她嘴裏的香氣不斷，嘴脣更是溫熱地貼著我的左耳說道：「你給我老實一點，我不會饒過你的——一切都等秋後算賬。」

我的驚惶無以復加。這個女人終於開口說話了，但她竟然如此霸道地跟我說出這種親暱的話。我聽完了以後，決心不顧一切地立定脚跟，以我的「存在」去衝撞已經遭到嚙咬的「本質」。

剎那之間，她不期然地撞了上來。她的後面也不期然地撞了上來，然後整個緩步前行的隊伍像一波一波的潮水拍擊在水壩斷流的當刻，全數活生生地撞擊在一起。我緩緩回過頭，她垂下了眼簾，此時整個隊伍終於不知所措地停頓了下來。

瑪尼轉不轉，能所自轉

我看著她的眼簾低垂，忽然伴隨著隊伍的遽停，也跟著震了一下。

那個景象肯定好笑極了，只不過我笑不出來，因為此時一聲巨響在腦海裏生起，整個天空立即騰起一團烈焰，一片火海，石塊在火光中沒命似地飛躍，血漬在空中濺飛。

我情不自禁地打了個寒顫，手掌卻緊緊貼在仍舊兀自轉動不停的瑪尼轉上。是呀！倘若那天不是她低垂著眼簾推著我躲進巷道，我早就沒命了，哪還能在這裏摩肩擦踵地轉經輪？哪還能在這裏正經八百地談「輪迴」、論「密續」、說「本質」、道「存在」？她看我不動，就擡起了眼簾，卻在眼角翻滾的曖昧裏帶動起我遠方的記憶；我愣了一下，立即在腦海中竄升飛騰起一串串呼嘯而過的火焰，逼得自己不得不躲避濃煙轉過身去。火焰？可不！在瑪尼轉的帶動下，火焰不得不起動另外一個濃煙的啟端。但是我不得不說呀，這個「火」沒有一「明麗」的記憶，只有「恍惚」的恐懼。

原來隊伍的行進方向令放置在瑪尼轉經廊道兩端的大銅鍋有了首尾或主從的關係，但是隊伍在尾端的水漬上輕巧地一轉，卻令鼠象易位，於是首尾的香火堆在火焰飄渺裏銜接了起來，卻巧妙地在次第流變裏構成輪迴架構的空間；於是當前面的層疊人影一路向著煙霧蜿蜒而去的時候，「空間」卻在肩上散發出淡紫的煙氣裏，將印疊的紫煙驟然縮小了起來。

剎那間，除了紫煙以外，其它的廊柱、支軸、瑪尼轉與水漬幾乎沒有了影像——層疊的紫煙，既如霧如障、似煙似水，又節節相套、環環相扣，更向上擴張、向前延展。

瑪尼轉在隊伍被擠壓的當時，受了六百一十四隻手的推擠愈轉愈猛；不，應該是六百一十六隻手使得三百零七根支軸像魔鬼般地一起吼叫了起來，響徹廊道。

人們好似壓服不住陡然而起的流變，於是不約而同地停住了嘴中的喃喃咒音；驟然之間，廊道的唸咒聲像驚濤拍岸一樣，正想追尋聲音的根源，卻嘎然沒有了聲音的襲擊。寂寥之間，大家都停止了步伐，立定了腳根，任憑三百零七根支軸盡情地發出刺耳的磨擦聲，然後衰竭、靜止，歸於寂寥。我本來想在這個地方將「本質」與「存在」的糾纏，稀裏糊塗地讓它衰竭、靜止而歸於寂寥，但是似乎不成，因為寂寥的「本質」止不住這篇轉經輪的（瑪尼轉）、像模像樣地以一個「文學性的存在」霸道地存在了下來，而且這個「存在」純粹是因為我以寫作的技巧創造而生，就像「孔雀信」的創生一般，都只能和創作之人的「存在」有內部的聯繫。

從這個觀點看，所有藝術品或文學成品都具「存在性」，只不過，「藝術性或文學性的存在」本身就是一個充滿矛盾的詞語，因為「存在」所要求的是「本來的自我」，更是一個必須認同「各自的獨立存在」甚至「非獨立存在」的自我，但「藝術性或文學性的存在」卻必須依賴別人，更經常因別人的讚美而忘卻「自我」；說到這裏，其實「宗教」或「玄學」已經呼之欲出了，只不過「藝術性或文學性的存在」大多必須經由「感性」觸發而存在，而任何在「感性」裏企圖超越「感性」、進入「宗教」或「玄學」的努力，就只能令「藝術性或文學性的存在」成為「密碼」了。

這是「孔雀信」能夠以一種「文學性的存在」成為解讀十六世噶瑪巴轉世「密碼」的關鍵，因這樣的「文學性的存在」本身就是「密碼」，而不必在「密碼」上再安「密碼」，而「孔雀信」能有一個「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」的狀態裏，成為解讀「認證」的密碼，則是整體「認證組員」的存在所營造出來的「密碼」；也就是說，「孔雀信」的認證密碼是透過「認證組員」與「孔雀信」相交而存在的「密碼解讀」，它本身的「文學性存在」只能意味一種「密碼解讀」的藝術，但這個藝術只能在「認證組員」的自我實現過程或「孔雀信的存在」與「認證組員的存在」相互交通的過程中完成，所以「孔雀信」以一種「『文學性的存在』方式造成『噶瑪巴的永續存在』」，才是這種「存在」的意義，而非「活佛轉世」在時空中的持續性。

這樣的說法相當詭譎，不過這是因為「存在主義」哲學本身就詭譎，不止有混淆「內質」的本事，更有逆轉「宗教」或「玄學」而成為「感性的文學」的動能，所以要實質把握「藝術性或文學性的存在」，不能直截去把握，而是透過「密碼」或「象徵性密碼」來加以把握，也唯有以這種方法來解讀「密碼文字」，「密碼」才能超越「藝術性或文學性的存在」，而有了實質的「宗教」意義。但是這有多難呀。原來「孔雀信」之所以能夠以一個「密碼解讀」的方式存在，在於這樣一個「文學性存在」的前提是「認證組員」必須有解讀密碼的能力以及必須認清「孔雀信」所披露的密碼文字已經超越了「觀念上的噶瑪巴」；如果「認證組員」不能在這兩點上加以釐清與把握，那所有的「密碼解讀」都只能是單純的文字遊戲，或只是不斷地複述著太錫度以「孔雀信」的「事物存在」來實踐「存在主義」的事實，的確深具解讀「存在先於本質」的功效。

這就是我認為太錫度的果敢與實踐勇氣比震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡的原因。「孔雀信」的「事物存在」將隨著烏金噶瑪巴所傳承下去的「噶瑪噶舉」永遠以一個「文學性的存在」存在於「藏傳佛教」裏，更將使得太錫度成為「藏傳佛教存在主義」的始祖，而達賴喇嘛對「孔雀信」的背書，也將因達賴喇嘛本人「以直觀來傳達他對於噶瑪巴、相互認證與『孔雀信』之

密碼解讀」，而促成了「本質先於存在」的覺醒，畢竟他在「藏傳佛教」的超然地位使得他成為唯一能夠仲裁「解讀密碼」爭論的人，更何況他不必倚賴「孔雀信」所披露的密碼文字，因為他早已超越了「觀念上的噶瑪巴」；作為噶瑪巴弟子的「認證組員」是不可能完全超越「觀念上的噶瑪巴」的，否則根本就不必有「認證小組」，於是達賴喇嘛背書「孔雀信」的「事物存在」就使得「噶瑪噶舉」信眾感恩愛戴，還因為他的大公無私，令整個「藏傳佛教」團結一致，回歸到它所屬的民族精神。

瑪尼轉不轉，無明自轉

說了不說的，但我又說了。我不想把這個阻擋不住想說的衝動歸諸「無明」的造作，但不這麼歸納，我又能夠用甚麼理由來解釋我這個非說不可的衝動呢？那麼乾脆就說個徹底罷，否則誰也不能解釋我在此以這麼一篇轉經輪的〈瑪尼轉〉，讓「存在」盡情地與「本質」碰撞，然後一起「衰竭、靜止、寂寥」，究竟是一個甚麼樣的動機了。

我說了，我說了。「孔雀信」的確出自太錫度，這是無庸置疑的，但是這個「文學性的存在」卻完成於「認證組員」之手。太錫度的高明就在於他了解他說到底都不能超越「觀念上的噶瑪巴」，也不能逆轉「本質先於存在」為「存在先於本質」，因為他再怎麼說，都是噶瑪巴的弟子，所以他也只能以「孔雀信」來開展「存在主義」的實踐，卻掌握了時機，讓「認證組員」替他完成，這是因為「孔雀信」必須透過「認證組員」的意識，才能思考「密碼解讀」的涵義。

一言以蔽之，「孔雀信」的「事物存在」只不過是個訴求，光是「孔雀信」本身並不構成促使噶瑪巴轉世密碼出現的理由，卻只能構成一個促使完成「事物存在」的理由而已；也就是說，太錫度訴諸「認證小組」的自由解讀，並請求這樣的自由解讀來共同參與「孔雀信」的集體創作，只不過，這個「事物存在」一旦存在，即捍拒一切「非存在」的阻隔，並且霸道地迫使「孔雀信」的完成必須

經由「認證組員」的參與才能完成。當然位於「認證組員」首席的夏瑪巴不能洞悉「存在、本質」的糾纏，而函請美國情治單位鑒定「孔雀信」的真偽，就令太錫度發出訕笑，因為這樣的質疑無異就是質疑全體「認證小組」的存在以及「認證小組」與噶瑪巴的內在連結。

那麼背書「孔雀信」的達賴喇嘛的立場又如何呢？那其實很簡單，達賴喇嘛所背書或認可的，是依據可能的「事物存在」而確立的「認證」的存在，縱使在「孔雀信」的密碼解讀局限中經過一番挫折，也必然將超越「密碼解讀」，而實現「事物存在」的解讀過程；達賴喇嘛之所以放任「存在」與「本質」碰撞，然後一起衰竭、靜止、寂寥，就是促使這樣的碰撞產生「存在」的「內在寂照」，而在這個「內在寂照」裏，「孔雀信」的「事物存在」的意義便在其中矣。

顯而易見地，達賴喇嘛與太錫度在這個「事物存在」的議題上，意見是相通的。他們都認為，任何「事物存在」，不論是「宗教性或思想性」，都必須在其內部與「人的存在」相連結，只要這樣的「事物存在」已經存在於「自我實現」的過程中，這個「事物存在」就不能只被賦予一個定義，而應依照已經存在的「自我實現」階段中，依據不同的現象給予不同的意義，因此要掌握「孔雀信」的具體意義，就必須考察各個階段的「認證組員」的特質，以明白「認證組員」各自從無始劫所帶來的性格，也唯有如此，「事物存在」才可說已經獲得了「內在寂照」的意義，而在這種情況下，「孔雀信」才能擔當起詮釋噶瑪巴的「認證密碼」的使命。

當然這是以「事物存在」的邏輯來解釋「內在寂照」，但夏瑪巴在考察一切與「孔雀信」有關的「密碼解讀」時，不以邏輯的方法，也不從客觀的「認證指示」去認識噶瑪巴的存在，卻是以噶瑪巴必將轉世的「觀念上的噶瑪巴」立場去定義「認證」；這兩個「觀念上的噶瑪巴」的基本立場雖然相同，但是詮釋「密碼解讀」的觀點卻不同，夏瑪巴習於在「內在寂照」的意識裏，去捕捉噶瑪巴的轉世機緣，太錫度卻認為噶瑪巴的轉世應是一個密碼解讀出來的「轉世機緣」，也就是說，夏瑪巴是站在噶瑪巴的「轉世本質」的基礎上看轉世機緣，太錫度則站在「事物存在」的基礎上看轉世機緣。

其實「本質」與「存在」的衝撞在這裏已經非常清楚了，夏瑪巴堅持「本質先於存在」的宗教思想，太錫度則在一個不能否認「本質先於存在」的宗教思想下，以「存在先於本質」的認識去衝撞「認證組員」的存在意義；達賴喇嘛的認同可能有更為宏觀的視野，或因中國共產黨的虎視眈眈，或因「流亡政府」抑制不住在西藏本土不斷擴張與拓展的「苯教」，所以也只能以「存在先於本質」的訴求將逐漸復甦的「苯教」重新置於「藏傳佛教」裏，而「藏傳佛教存在主義」的創建將使「苯教」不能脫離「藏傳佛教」而論述——這是達賴喇嘛責成烏金噶瑪巴在「藏傳佛教存在主義」的基礎上，令「佛苯結合」的重責大任，而這個「存在先於本質」的實踐也必將使得「存在主義」在二十一世紀再度發揚光大。這是我說太錫度對「存在主義」的新世紀拓展有極大貢獻的理由所在。

「苯教」在西藏本土的迅速擴張與拓展，是否出自「北京宗教及文化部」的允許，現在還很難說得清，但是中國共產黨因烏金噶瑪巴的逃離拉薩弄得極為被動，卻是一個事實，再加上，達賴喇嘛從未放棄「完全自治」的政治訴求，而一手由北京扶植起來的班禪喇嘛卻又得不到藏族的認同；如今在印度的達賴喇嘛逐漸老邁，也逐漸失去長期以來操縱國際輿論的魅力，而轉以「放棄轉世」來掙脫北京以班禪喇嘛牽制西藏的謀略，更因叛逃的烏金噶瑪巴在達賴喇嘛的扶植下，已在藏族社會裏贏得了一定的信賴，所以北京於無計可施之下，乾脆斧底抽薪，整個放棄了多年來與「流亡政府」領導人的協商，而轉以扶植「原始苯教」來取代「藏傳佛教」。這不應該只是臆測罷。

這個西藏局勢的了解，對了解達賴喇嘛以背書「孔雀信」的方式來激發「藏傳佛教存在主義」的探索，有相當重要的意義；雖然「藏傳佛教」的長老們也許從未想過「存在主義」在「藏傳佛教」裏的意義，但是畢竟中國共產黨多年來在西藏本土推動的愛國教育使得「無神論」思想逐漸滲入西藏文化裏，所以很多流亡海外的長老們也開始突破「無神論」的包圍，並從「無神論」的角度，去詮釋「藏傳佛學」，最顯著的事例就是流亡美國的創巴仁波切於西元一九七〇年秋至西元一九七一年春，在美國科羅拉多州的博德市所發表的一系列演講，並於西元一九八七年，也就是十六世噶瑪巴圓寂後

六年，將他的演講稿結集成書，書名為 Cutting Through Spiritual Materialism，於西元一九九六年翻譯為中文版本，書名為「突破修道上的唯物」，只不過這本在臺灣出版的書籍，因為譯筆拙劣，所以出版多年也不能引起廣泛注意，但創巴仁波切趁著「文化大革命」在西藏如火如荼推動的時候，發表了一系列以「藏傳佛教」突破「無神論」的演說，也就不能不說有著極為深遠的政治訴求了。

其實創巴仁波切的演講不止想突破「無神論」的包圍，也透露了他與大錫度的思想脈絡一致，所以後來在十七世大寶法王的認證風波裏，創巴仁波切大力抨擊夏瑪巴，也就見怪不怪了；這本應該翻譯為「突破精神上的物質主義」的書本，開宗明義地說，「佛法雖是無神論，但不與有神論的修行相違」，整個暴露了流亡海外的長老們以一個不認識「事物存在」、卻以「存在先於本質」的「存在主義」來詮釋「藏傳佛學」的勢動。這與夏瑪巴的「本質先於存在」的宗教思想當然不能謀合。

無獨有偶地，達賴喇嘛在十六世噶瑪巴圓寂後的第二年，也就是西元一九八二年，當大陸政局開始轉向、「無神論」開始鬆動時，達賴喇嘛也走出十多年的觀望，開始對西方講演「藏傳佛學」，於是就在「改革開放」還在摸索的時候，達賴喇嘛以七年的時間，直溯寧瑪的「大圓滿」法教，一舉將西方所關注的「藏傳佛學」回溯到一個「四大教派」尚未分支的「前譯教派」氛圍；這個策略相當雄沉，不止有助各種協助「藏傳佛學」的機構如雨後春筍般地在全球四處成立了起來，而且更為達賴喇嘛在西元一九八九年贏得了「諾貝爾和平獎」的殊榮。

尊貴的達賴喇嘛在八〇年代走訪全世界，是一個深具謀略的舉措。他的第一次歷史性出訪應在西元一九七三年，借著走訪歐洲十個國家，傳播他的「和平哲學」，但將「大圓滿」法教深植於西方宗教界，則在西元一九八二年以後的七年之中；從年代上來看，隨著「改革開放」逐年的快速推展，達賴喇嘛憂心「流亡政府」不再具備政治協商的條件，非常易見，再加上，十六世噶瑪巴的猝亡，與「噶瑪噶舉」於十一年間因為「認證指示」的厥無而衍生了令人擔憂的分裂與動盪，每每令達賴喇嘛思索一個團結境內「苯教」與海外「藏傳佛教」的策略，於是「大圓滿」法教乃粉墨登場。

後來的「孔雀信」在支持這波回溯至「古寧瑪」的「大圓滿」法教的驅動中，佔有舉足輕重的地位，雖然它的「事物存在」只是為了提供十六世噶瑪巴的「認證密碼」，但是它的「如是存在」卻在達賴喇嘛一個更為宏觀的佈局裏，激發了不可磨滅的深遠影響。這個考量才是達賴喇嘛甘冒天下之大不韙，大力介入「十七世噶瑪巴認證」而為「孔雀信」背書的原因。

雖然如此，但誰也說不清這究竟是因為太錫度企圖以「孔雀信」來確定「認證密碼」的意義，還是他深感推諉「認證密碼」的不存在是對認證噶瑪巴的不負責態度，使得噶瑪巴的認證自陷虛無，更或許太錫度以為唯有放任「認證密碼」的自由詮釋，才有可能使「認證組員」解放，然後才有獲得「認證密碼」存在的可能性，如此才不至於損傷到「認證密碼」的首觀價值；其實「孔雀信」於提出「認證密碼」的瞬間，就放棄了指認噶瑪巴，但也因為放棄指認噶瑪巴，才有自由把握「孔雀信」的「事物存在」的可能性，依此意義，「孔雀信」既在「認證密碼」之上，也不在「認證密碼」之下。這個詭譎就是「大圓滿」法教的「戴即解脫」的教示，因為在「法界藏」裏，「本質、存在」是共同存在的，是曰「本質」、是曰「存在」；也就是說，從一個「覺醒佛」的觀點來看「存在」，如何超越凡夫心，而以解悟的「淨覺」來看「存在的本質」，才是「事物存在」的根本質地，而這個覺知「事物存在」的根本質地，就是「大圓滿」法教的殊勝特徵。

從達賴喇嘛在全世界演說「大圓滿」以及他如何將「大圓滿」法教置於「一切乘之冠」的事跡來觀察，我們不難察見達賴喇嘛深信任何的「事物存在」都是一個現象的「密碼解讀」，而「存在」或「本質」不論何者為先，都具「戴即解脫」的意義，所以「存在」與「本質」原本相互緣起，而在這麼一個「戴即解脫」裏，「存在」本身就是「本質」，於是達賴喇嘛對兩年後出現的「孔雀信」的「事物存在」就做了詮釋，「所謂『孔雀信』，便是藉著一種『事物存在』的本質，把自身的價值固定於它本身的『事物存在』之中。」這個詮釋其實就是「戴即解脫」的法教，比較說不清楚的是，「孔雀信」以「存在的可視性」來顯示「事物存在的形而上」，究竟是否得自達賴喇嘛的啟發。

這麼說來，我說「孔雀信」本身就是「密碼」，而不必在「密碼」上再安「密碼」，也就有了論說的基礎了；如果我能以一種最為淺顯的方法闡述這個深具「戴即解脫」法教意義的「孔雀信」，那就是「孔雀信」的「文學性存在」使得其所昭示的「密碼文字」具有在「密碼」裏詮釋「密碼」的「形而上」內質，而認知「孔雀信」的「形而上」內義，就是達賴喇嘛背書「孔雀信」的原因。

瑪尼轉不轉，場域自轉

說了這麼多，「孔雀信」似乎喧賓奪主，直截凌駕於十七世噶瑪巴之認證之上，而以它本身的「密碼解讀」，成為「密碼」之本身了；事實也的確如此，那麼「十七世噶瑪巴認證」在這個「密碼解讀」裏，究竟成了何物呢？那只能說，走出「孔雀信」，則十七世噶瑪巴不能認證，但套入「孔雀信」，則烏金噶瑪巴就是唯一的十七世噶瑪巴，所以「孔雀信」所提供的是一個介於「噶瑪巴還沒有準備要來」與「烏金噶瑪巴就是噶瑪巴」的中介，是為「孔雀信」揭示「認證密碼」的真正用意。

這裏存在著一個「觀念上的噶瑪巴」。這是無庸置疑的。這個「密碼」的霸道存在揭示了一個「存在先於本質」的辯證，也是無庸置疑的，但夏瑪巴的爭論其實不在這裏，而是質疑「噶瑪巴真的已經準備好了，將以這樣一個『密碼』所呈現的方式現身嗎？」這就是夏瑪巴將這個「密碼」回歸於「噶瑪巴」本身的認證基礎上，而走出「孔雀信」以特定的「密碼」設下烏金噶瑪巴的認證。

夏瑪巴能夠在「孔雀信」橫空出世後，以這樣的思維走出「密碼」，就是以他自覺的「自由」意識重新賦予噶瑪巴認證意志的「自由」；這是夏瑪巴在解讀「孔雀信」的「密碼」時，對太錫度所發出的一連串「為甚麼」的疑問，而在驚訝於「密碼」的預設以及太錫度因為噶瑪巴的沒有解讀密碼而遭引的「不安、孤獨、絕望」、最後導致了倦怠，然後因為這個倦怠而創生了「密碼」，就啟發了夏瑪巴的覺醒，於是抗拒「孔雀信」的荒謬「解密」行徑，便替「噶瑪噶舉」開啟了另一種證詞。

夏瑪巴能夠突破「孔雀信」的後設「密碼」敘述而強調「自由意識」，是彌足珍貴的；只不過這個反抗直截衝撞了達賴喇嘛對「藏傳佛教存在主義」的佈局，尤其「孔雀信」以「存在先於本質」的觀念建構了「藏傳佛教存在主義」的論說基礎就算荒謬，但以這個觀念融合「佛苯」的差異，卻具歷史性意義，因為現行的「藏傳佛教」就是一個結合「原始苯教」的「事物存在」與「印度佛教」的「密續本質」的歷史性產物，而至今都是「藏傳佛教」教行重要的儀軌，因為脫胎於「原始苯教」，就成了「原始苯教」在「藏傳佛教」的氛圍裏復甦最關鍵的依憑了；深具歷史性詭譎意義的是「孔雀信」、「苯教儀軌」所共同奉行的「存在先於本質」理念，竟成了達賴喇嘛、太錫度、中國共產黨的「宗教及文化部」快速認證烏金噶瑪巴的共同基礎，是為「藏傳佛教存在主義」的濫觴。

這好像說得有些遠了，而且我這麼一說，似乎將「孔雀信」、「苯教儀軌」與「藏傳佛教存在主義」高高掛了起來，成了三個被檢視的「事物存在」；這樣的行徑除了說明我的詮釋也逃不過一個「存在先於本質」的理念以外，還暴露了我以這樣的詮釋進行一個我說不清楚的「後設敘述」內涵，猶若將三條風乾的魚懸掛在實驗室的解剖臺上，經由觀察、分析，然後為魚分類、下定義。

我想我是看不到這個「藏傳佛教存在主義」在西藏本土結合「原始苯教」了，就算我能看得見這個尚不知如何命名的「宗教」在西藏簇擁盛開，那約莫也是四、五十年或者更久遠以後的事了，但無論如何發展，「孔雀信」所激起的漣漪必將在未來世裏消逝，而「觀念上的噶瑪巴」的永世存在，卻將使得這個「文學性存在」的「孔雀信」如創生時的「初識」一般，永世存在。

「初識」就是「初心」，於創生時，就逃不掉「衰竭、靜止、寂寥」的宿命，但是它所揭示的「寂寥」的「本質」卻不一樣，一旦存在，寂寥的「本質」必定迴轉不止，猶若「瑪尼轉」總是像模像樣地將「本質」與「存在」在轉動的流光中，轉出「瑪尼轉」的設定。

不說了，還是回到「瑪尼轉」罷。說時遲那時快，在廊柱邊坐著閉目養神的僧侶顯然對這突來的寂寥景象有些驚訝，於是蹦跳起來，罵罵咧咧地叫大家繼續前行。

大家好似靜靜地聽了兩、三秒鐘，然後甦醒了過來，一起邁出左腳，一起伸出右手，於是整列「瑪尼轉」又再度轉動了起來；支撐這個「瑪尼轉」內轆的轆轤顯然承受不住集體暴起的力道，立即冒出焦炭似的青煙，發出嘎嘎的聲音。

這乍停乍起的隊伍好似一羣訓練有素的士兵，而重新啟動的隊伍比剛才的整齊劃一，似乎更加握神斂息；「六字大明咒」就在隊伍乍起的當時，像潮水受了風暴的盪惑狂捲而至，更像水壩乍開的轟然滾滾，連綿得霸氣十足，忽然她的一舉一動，一颯一笑，側面與正面都清晰了起來。

我的腦子在浮光掠影中好似清醒了一陣子，但隨即在有若一堵牆的聲音裏卻又糊塗了起來。我不知道怎麼去想這個意外的轉變。這就好像我在祖普寺與同修們辯經時，經常被逼迫著不得不去思索一些躲藏在「概念名相」背後的真義一樣，總是有時清醒，有時糊塗。那種木納「景觀」雖然不同，但其實頭腦中愈來愈模糊的「印象」卻是一樣的。

我在這兒就瞬間的影像正經八百地談論，其實是跳過了一大堆艱澀的理論；當然我那些辯經場的老師們不會用這種譬腳的例子去解釋「瞬間影像」與「因果同時」兩者之間的關聯。不過我在這兒必須對這兩者的理論加以引伸，否則無法為「現行與還薰」與「因緣和合」中間的「幾微之動」做個註腳，因為「幾者動之微」不是「有生於無」，也不是「始生者自生」，更不是有一個外力在旁促成「無明」的幾微轉動，而是「物各自生」，「獨化於玄冥之境」，「無明」自轉。

我這個苦心真值得長老們對我讚美表揚一番，因為當三百零七個「瑪尼轉」於剎那間一起轉動時，那股迎面撲來的金光好似勾起了長老們經常在課堂裏陶醉地描述的模样——看呀，當佛陀在說法時一按胸前的「卍」字，百千萬億大毫相光立即於瞬間射出，將十方三世裏輾轉六道的眾生一起籠罩在金光裏——在這個金光燦然的凝攝裏，整個轉經廊道無所遁形，了然清澈。

不知是不是受了金光舒展的影響，隊伍有一段時間前行得非常緩慢，幾乎是種不情願的蠕動，「瑪尼轉」也轉動得有氣無力；但是不久，就像剛才「瑪尼轉」集體停止轉動時的怪異，「瑪尼轉」

先是在金色的光彩裏倦怠地發出不均勻的轉動聲，然後金光隨著「瑪尼轉」速度不一的轉動，卻迅即消失，而整個隊伍又重新配合著嘎嘎的支軸轉動，沙沙地滲漫出單一的步伐聲。

吆喝的僧侶看著隊伍又再度動了起來，就回到他剛才的位置，但不再閉目養神，而是雙眼木木地轉動起手中的佛珠來了。那個怡然自得的模樣忽然讓我懷疑這一晌兒的乍停乍起究竟是否真正發生過。我所不知道的是這個乍停乍起的步伐聲在未來的日子裏總是逡巡往返著，即使在「噶瑪巴認證」隨著「孔雀信」的橫空出世而逐漸往「精神統一」的方向傾斜的時光裏，這個滲漫的單一步伐聲總讓我感歎我曾經是如此地年輕、感傷與自信，當然還有那個我一直都說不清楚的「噶瑪噶舉」傳承，在看不見的遠方對我發出的熟悉與陌生的指引——一個我不能抗拒卻又從不間斷的指引。

咦？這真是指引嗎？是呀。這的確是指引呀。聽呀。甬道過道裏的三百零七個「瑪尼轉」一起轉動時，真是有如六百多人在一根無形的指揮棒的指引下齊唱，顯現罕有的默契與驚人的靈犀。

我的心底有些顫抖，因為「瑪尼轉」響動時幾乎聲嘶力竭，既顯得百聲播動的聲音響亮催促，又顯得有些迫不及待；但是一聲滅時，卻百聲俱寂。

當這麼一個耗盡短暫寂寥的沉靜、又重新被譜起謳歌而轉動起來的時候，我悵惘地好似失落了甚麼。我是懷想那無法測量的片刻寂寥？還是悻悻太過整齊劃一的抖顫所帶給「噶瑪噶舉」的指引？我的內心忽然備感悽愴，好像這些嘔心瀝血的百聲啼唱，赫然是是一首生命的謳歌即將滅盡。

瑪尼轉不轉，密碼自轉

後來我才發現，那當然是很久很久以後的後來，當達賴喇嘛操縱國際輿論的魅力變成了各國的政治負擔、當「藏傳佛教存在主義」伴隨著烏金噶瑪巴在「流亡政府」裏快速生長時，我才警覺原來已經過了四、五十年，而這一晌兒的雨露與陽光，使得「藏傳佛教存在主義」的根柢羸羸鞏固。

我不諱言，我曾經屢次進入那個「藏傳佛教存在主義」的夢境裏，在夢裏思索這個荒誕的名相對「藏傳佛教」究竟有甚麼意義；當然在夢裏，我發現大家雖然不知道這個名相，但隨著「存在先於本質」的理念一天比一天深植於烏金噶瑪巴的「噶瑪噶舉」傳承裏，泰耶噶瑪巴明顯地就只能愈來愈粗壯的「噶瑪噶舉」枝椏下低頭穿梭，讓陽光與雨露盡情地透過細密的「存在先於本質」的述說，更讓「本質先於存在」的宗教思想灑在鋪滿碎陽與雨滴的地面上，閃閃發光，既跳盪出低啞的喧囂，又輕快地流逝在分岔而去的無語凝噎裏，卻攏住下落不明的輕盈光照，一片寂靜。

在「本質、存在」交織的密林裏，有一座屹立不搖的水塔，像引導水源一般地將西方的「存在主義」引領到了「自由意識」，然後讓「自由意志」自行處理人間的「密碼」，而不是讓「密碼」的預設以及因為解讀密碼而令藏族「不安、孤獨、絕望」，進而有了倦怠，然後因為這個倦怠而創生了「密碼」；這個覺醒雖是夏瑪巴在解讀「孔雀信」的「密碼」時，對太錫度所發出一連串「為甚麼」的疑問，但它所啟發與導引的，竟然是「噶瑪噶舉」所能帶給「藏傳佛教存在主義」的中流砥柱。

其實我第一次在夢境裏，發現那座圓頂水塔時，我就立刻攀抓著環繞在水塔周圍的環梯，扶級而上，然後到了頂端的圓形塔頂，拿起了身邊的「康德棱鏡取景器」或「三維形貌量測儀」；雖然在夢裏，我記不得這個器具的名字，但我很認真地將水塔下面的相位移差在器具裏做了一番干涉比對，於是我就發現，原來久已成林的「存在主義」在「藏傳佛教」的庇蔭下，已自形成一片微型的樹海；此時我也有些「不安、孤獨、絕望」了，但是幸好我沒有因此衍生了倦怠，因為我在水塔的塔頂上，必須要下來，否則我在塔頂的荒謬「存在」以及我攀爬水塔的行徑就只能「存在先於本質」的絕佳證詞了。當然我在夢裏，很難說得清我究竟如何從一些被包圍的「名相」中，去還原一個久已被刪除的「概念」，或如何破解「密碼」，讓「密碼」還原於一個自我衍生的「概念」。

雖然如此，我還是執意要在一個先人為主的「存在先於本質」的思索裏走出來，於是我就只能在塔頂引頸而望，望向一望無際的天空，再然後，將無盡無止的虛空所帶給我的「自由」意識，重新

落於「噶瑪噶舉」的傳承；這時我就發現，這一陣的遠眺突破了已被樹木的新枝所遮蔽的視野，雖然樹海娑婆，隨風搖曳，但畢竟不能遮掩水塔，也不能永世將水塔囚禁在寂然幽森裏。

也就在我摸索著水塔的環梯、循級而下時，我看見了環繞著微型樹海的周圍所伸展開來的一片木麻黃；從遠處看，看不清這片木麻黃是野生、還是有意栽培的，但是四處蔓爬的野蠻讓我覺得這片防風林所隔開的，竟然是娑婆似海的眾生，而因之有了隔閡的眾生乃望之卻步，卻在驚訝於一個沒有選擇、又猛烈生長的宗教拓展下，再也不能驅進那個儲存宗教思想的水塔了。

我在夢裏是很大膽的，而且不依不饒，於是我排拒了防風林的木麻黃所隔開的「不安、孤獨、絕望」，走進了木麻黃的防風林，邁向娑婆似海的眾生；這時我就發現，不止「噶瑪噶舉」信眾徘徊於木麻黃的另一邊，連其他教派的信眾也在防風林所隔開的另一邊猶豫不決。

這麼一片尚自幼小卻蒼勁瘋長的木麻黃令我油然而生一分感動。我說不清我如何在夢裏將這片木麻黃的防風林與《阿彌陀經》所描繪的「極樂世界」重疊了起來，或許是防風林的木麻黃不折服於生命的坎坷與蹇難罷，不論如何，我在這片淺綠初春裏，倏忽就感受了「一草一葉一世界，一花一木一菩提」的啟迪，然後我就嗅得一襲花香旖旎，欣然而得一種韻致。

正是在這片木麻黃的防風林裏，也正當我蕩滌心靈的時候，我聽到了窸窸窣窣的對話在風與樹間進行著。「不說『孔雀信』了，我只想告訴你，在『密碼』創製出來的世界裏，『噶瑪噶舉』卻是另外一種景象。」我只能說這是海風給予木麻黃的話語，但那個夾在海風裏的語句卻很清晰。

「你不能在『孔雀信密碼』創製出來一個特殊場域以後，卻寄盼『孔雀信』的消失。」另一個聲音嘶啞卻激昂，好似海風從遠處帶來了怒海的洶湧，卻不能帶給木麻黃一個敘述生動的故事。

「是呀是呀，但就在『孔雀信』創製的場域，對角的氣流錯位催動。什麼天宇宙、靈之隕石、琉璃瑪瑙，以及一些『極樂世界』的寶物紛紛冒出來。那情景就像虛空中有一眼噴泉，不噴水，專門噴寶物。呀……這些寶物……怎麼回事呢？我也百思不得其解，但你應該了解，這些寶物對沒有修行

證量的人來說，才稱得上是『密碼』，甚至是『形而上密碼』，但對有修行證量的人來說，這只不過是『事物存在』的寫實描述，不是甚麼『密碼』，只能說是提供了一些尋求『寶物』的線索。」

我聽著，有些驚惶了起來，難道這說話的傢伙在甚麼地方又找到其它的寶藏了，而且還想往後扔回去？我搖擺著一腦袋的困惑，繼續聽著。「不管了，這些寶物既然扔了出來，就不能浪費，既然不能浪費，那就只能笑納了。你知道的，這就是『事物存在』的意義，只不過我對於『孔雀信密碼』的興趣，遠遠大於我對『噶瑪巴轉世』問題本身的興趣。噶瑪巴從哪裏來，將怎麼回來。這是時空的一個定律，但如果是人體的血肉之軀和能量形體，卻沒有可能回來，因為時空逆轉的力量，會在瞬間摧毀人體和能量形體。等著等著，噶瑪巴就等到更形具的東西，那就是脫離時空座標，返回現在時空的『孔雀信』，所以這的確是『孔雀信』造作了噶瑪巴的轉世，不論噶瑪巴是否已經準備好了。」

我不能確定木麻黃是否認真地聽著海風的話語。「這怎麼說？你是說『噶瑪噶舉』在噶瑪巴的認證上用去了很長的時間，所以在現在的時空，就必須要以『孔雀信』將失去的時空償還回來嗎？」

「我說，這可真是奇怪，『噶瑪噶舉』在沒有噶瑪巴的時候，難道就處於停止的狀態，沒有了『噶瑪噶舉』傳承的特徵嗎？再說了，除非噶瑪巴不回來，否則不是還得接受其它的『密碼』嗎？」

海風吹動著寶物，反覆地說：「此『寶物』非彼『寶物』，世上真有好多寶物……」

木麻黃搖動著寶物，枝幹放光。「『噶瑪噶舉』先天下有難以改正的劣根性，那就是對『寶物』的免疫力太低，通常都無法抵制『寶物』的誘惑。」

樹與風對視著，半響都沒有回過神來。我忖思著，樹與風敢向寶物叫囂，這種事情有多久沒有出現了？但是樹與風都忘了，或許從來就沒有寶物！這個防風林又是甚麼？早就從《阿彌陀經》聽過「七重行樹」的描述，但真實的「四寶周匝圍繞」，誰都還沒有見過，但也不知道是甚麼用意，在這個時候聽到「琉璃瑪瑙」的事情，我的心中頓時有著一種難以言喻的感慨，「琉璃瑪瑙」的煉製，長達萬年的時間，地球上究竟煉製了多少？我頓了一下，跟著又忖思：還有樹與風知道「琉璃瑪瑙」

是用來幹甚麼的嗎？「過十萬億佛土」是個甚麼概念？長達十萬億的時間或空間，不是應該煉製十億多粒「琉璃瑪瑙」嗎？再說了，這些「寶物」真的說明了噶瑪巴即將回來嗎？或許噶瑪巴從未離開？如果從未離開，那就是說……噶瑪巴也不需要被製造一個回來的假相？那麼這些「寶物」……都是被煉製出來的？我的天啊，我一聲驚歎，那麼這個抱持「寶物」回來的噶瑪巴究竟是誰啊？難道是上天派來拯救「噶瑪噶舉」的神使嗎？抑或只是樹與風的對話形成了一種圖像趨動？

我還沒將這些疑問問出來，就聽木麻黃又說了，噶瑪巴是個過來人，哪有不明白的道理，但他沒說破，只是笑著，離開了他的弟子們。他當然非常想藉著這個重新降生的人，將「噶瑪噶舉」拯救出來，但是時間不對，周遭的因緣不能觸起回來的「幾動」，他何嘗不想趕快回來呢？「噶瑪噶舉」為了他是否回來或甚麼時候回來，亂成一團，就像這片木麻黃，根本就不需要任何人的細心培育，就輕易地隔開了微型樹海與茫茫大海，說不定還有第三位、第四位噶瑪巴在適當的時候回來呢，放心，如果噶瑪巴連這點都做不到，那以後又怎能開拓「噶瑪噶舉」的世界呢？

是呀是呀，這是捷徑，對尚自等待開拓的「噶瑪噶舉」而言，兩位噶瑪巴、或甚至多位噶瑪巴都有必須存在的理由。「密碼」或「寶物」都是認證噶瑪巴的方法，但是創製這些不能被解密的密碼終究很耗費資源，至於「寶物」，那消耗就更大了，所以「噶瑪噶舉」有了兩位噶瑪巴以後，就不再想多位噶瑪巴所創製的場域了，更何況，一旦有了多位噶瑪巴，到時誰都不在乎「密碼、寶物」所隱涵的捷徑，總之還有別的管道等著有心人士去一一挖掘。

這真駭人聽聞。看來噶瑪巴準備以甚麼「密碼」所呈現的方式現身，將回歸於「噶瑪噶舉」的需要基礎上，而走出任何特定「密碼」所能預設的認證。這就是我所知道的噶瑪巴分治的真實「認證密碼」，是「噶瑪噶舉」的需要，不是「噶瑪巴」或其他牽涉在「認證風波」的人的需要。

只不過，我看到了這一邊眾生的同時，也失去了水塔的蹤影。我有些倉皇了起來。這不能同時現起的隔閡正是因為瘋長的木麻黃已經長得更高了，而且那個密長的針葉因其茂盛，讓「噶瑪噶舉」

只能成長在防風林所長成的陰暗裏；我條忽回轉，想循舊路，回到水塔，但舊跡被掩埋了起來，不止先天陰暗的「存在主義」找不到了，連倚賴「存在主義」而共同詮釋的「佛苯結合」也淹沒在深沉的陰寒裏；我找不到舊路，於是就只好再度回向「噶瑪噶舉」信眾，卻看見瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴與噶瑪巴，連袂在一片娑婆似海的上方，發出微芒，傾瀉在我的倉皇臉龐上，但也因光芒過於微弱，於是快速消失，但在臨去之前，卻散發出了「六字大明咒」，迴盪在漸行漸遠的寂寥聲裏。

我一想到這裏，我的意識不知怎麼搞地就循著已經消失的寂寥聲又流轉了起來，然後在大堂裏那些瀰漫於藏香的唐卡中找到了迷失「本聞」的根源。我似醒非醒，又好像發了一會愣，但隨即高興起來，手舞足蹈地將廊道裏的碎石子踢得滿地亂滾。

瑪尼轉不轉，卍象自轉

碎石子在我作意捉狹的踢動下，骨溜溜地滾到僧侶腳邊；僧侶也不多說話，在轉動佛珠的空歇裏將石塊撿起，摔進寬大的袍袖裏，然後撫摸肩頭，整理垂下的絳紅披肩，將它往後肩甩動。

我看著這些無意識的動作，忽然在披肩消隱於肩後時一下子領悟了，因為當我進入這個安置了三百零七個「瑪尼轉」的轉經甬道時，我就已經掌握了生死同起同滅的脈動，而流光在這裏面是全然不具意義的；這時我就想，三百零七個「瑪尼轉」估計是根據甚麼原理擺設的，看起來不是因為轉經廊道的空間限制，「三百零七」也不像一個能夠想像出來的「自然數」，似乎只是在長廊盡頭不得不轉的位置上，訴說著輪迴的無盡無止，卻又因順時鐘而轉的「瑪尼轉」帶著轉動「瑪尼轉」的信眾，穿過流光交織的轉經廊道，落入「黃白帶紅」的廊影，而讓蜿蜒前行的隊伍走出空間的捆縛。

此時瑪尼廊道兩邊的大銅鍋飄過來了氤氳，到了我手中的「瑪尼轉」時，忽然就黏附在「瑪尼轉」上，順著流光而旋轉了起來，淡定緩移；說來也是奇怪，氤氳與流光交織出來的場域幻起幻滅，

夾在兩個「瑪尼轉」中間的空間裏，互違互逆，但順時鐘旋轉的「瑪尼轉」卻不依不饒，老是逼迫著場域推動流光與氤氳的分離，讓兩個「瑪尼轉」的順逆勢動空間激化起矛盾。

兩個「瑪尼轉」中間的空間如此狹小，如何能夠承受兩股順逆勢動在鉅大的順時鐘轉動中，所幻生出來的場域呢？我百思不得其解，卻在冷峭的場域裏，看到流光與氤氳俱不動了，然後整個轉經廊道都靜止了，流光緩緩穿過空間的停格，氤氳卻散布出來不可說不可說的寧靜與幽寂；正是在這個時候，我忽然意識到，原來「孔雀信」的啟示就在它只是將噶瑪巴轉世的真相置於「密碼」被提升至「形而上密碼」的那一刻，根本不能解讀。

對這麼一個不能解讀的「形而上密碼」而言，義正言謹的喧囂或細微精致的辨訛就算能夠帶來正義與謀定，其實思維的層階都不高，甚至將遭來訕笑與嘲諷；想來也是，噶瑪巴的轉世需要必須以「形而上密碼」來凝聚，對於噶瑪巴的轉世或不轉世，我們所能做的無非就是在一個未來的不可預知裏，往回照出「噶瑪噶舉」最初創建的因緣，然後往後照出「噶瑪噶舉」的走向，但最重要的是我們必須明瞭噶瑪巴從無創建「噶瑪噶舉」之意，反倒是「噶瑪噶舉」之創建以噶瑪巴為其朝律。

我雖然想得入神，但並沒有忘記「瑪尼轉」的轉動，而且在手掌滑動於「瑪尼轉」的當下，我忽然覺察掌心正流動出一股氣場；忽然之間，這股氣場匯集了三百零七個金光流動的「瑪尼轉」轉動出來的力道，而凝聚成不可排斥的巨大磁波，將一根根的支軸與旋轉的「瑪尼轉」拋下，充斥在整個甬道間；於是在一連串的沙沙腳步聲中，只有一種聲音在空氣裏聚合，逐漸分不清到底是氣場推動著「聲波」還是聲音推動著「場波」，而形成了「場域與波弦」共振的現象。「瑪尼轉」此時忽然整個凝聚不動，聲音再次消失，而一種高能量的場域卻在另一「維度」裏現起。

我忽然憶及長老們所說的「圓光成音，披音露妙」，而且隱約之間對「梵唄詠歌，自然敷奏」有所領悟。那是個鋪滿了碎陽與雨滴的「圓光」，從隨風搖曳的娑婆樹海裏，攏住了飄落而下的輕盈光照，在一片寂靜的無語凝噫裏，激盪起了音質，倏忽成音。

這個自然敷奏的聲音隨即激盪起腦波，映射到凝聚不散的「瑪尼轉」，有了「隔垣聽音、遐邇俱聞」的效應；我不自覺地搖晃了起來，腳步也蹣跚難行。隊伍為了要維持前行的速度與秩序，於是前簇後擁地將我推動著，好像我的雙腳像擦著油似地，一滑就滑出了人世間的困惑。

慢慢地，在擁擠的甬道裏，我瞧出了空蕩，卻在空蕩中也看見了一尺永恆的距離橫梗著人們的思維，是那種說不出來的「永恆即剎那」、「引之則長行」的觀念，更是「乍起乍滅」的概念。

我想著想著，不由自主地橫跨出隊伍，脫離了「瑪尼轉」的迴轉；迫不及待地，旁觀的人羣中立即竄出一個老叟，飛快地填補了前行的空隙。

她看我飄出隊伍，驚惶地在後推搡著老漢，「喂！喂！你怎麼將他推了出去？」老叟雙腳雖然不得閒，但匆忙之中，迴出空間，急切地辯解：「我沒推他。他自己走出去的。」

她朝我叫了幾聲，我不理她，逕自走至廊柱邊，在蹲坐的僧侶旁坐了下來，有一句、沒一句地唸起咒語來了。她見我不理會她，悄悄地脫了隊，閃身在我旁邊站著，一搭一唱地也從喉頭間泛出了「梵唄詠歌」。三個原本不搭調的音調就這樣相互推予，然後聚合了起來，繞著廊柱，遐邇俱聞，但源頭還來不及回溯就已經迷失了方向，或許回溯本身就是不可說不可說的罷，所以只能說是一種在夢裏的幻覺。我曾經說過，要在現實裏進行這樣的回溯就只能「逆幻為予」，而如果在兩者的盡頭處將「幻、予」交互運作，則就形成了卍象，出於有象，本來常靜，只是盡頭處一旦現形，「幻、予」則不再依賴彼此的推予，而旋嵐偃嶽，寓動於靜，任憑「幻、予」於其盡頭處，相互緣著「順時鐘」的方向轉了起來，於是構成「幻、予」的因緣種子反而被拉扯而形充八極，似靜欲動；此時，卍象將動未動，契機飄鼓，但因「幻、予」不動則已，一動成象，於是卍象即象顛覆，動靜相待，而「幻、予」的交互運作反倒無人理會，於是卍象就如風馳，在昔而不化，「太極圖」乃因之而成形。

想到了這裏，我忽然發覺，卍象不化，瑪尼轉終將不轉，只不過，瑪尼轉不轉，佛子、流光、業緣、欲念、時空、咒音、輪迴、活佛、密續、存在、本質、意識、能所、無明、場域、密碼等，卻

自顧自地轉了起來，逼得卍象也不轉著，猶若「噶瑪巴」順著「噶瑪噶舉」的需要而轉世，但因卍象原本不化，於是轉了一陣，卍象也就不遷不化了，而「幻、予」於卍象不遷不化的當時，再度交互運作起來，卻也因意識裏的「幻、予」在一明一暗又快速迭代的旅程裏，顯得如此地短暫虛幻又瞬息萬變，於是「梵唄詠歌」在音符的跳躍閃爍上快速滑逝，倏忽又起，任憑音符推予的匆促段落在「幻、予」之間無限地延長、擴大，彷彿「幻、予」之間的拉扯自行建構了永恆的曲調與旋律，於是梵音終於留駐在我的心裏，永不幻滅了，甚至我的眼睛還能捕捉到那起伏的「梵唄詠歌」，直撲一個不動如山的記憶，而「形象」與「語音」就在其中相互扭曲。

此時隊伍上方凝聚的氣場純淨無染，使我的清醒意識一下子被昇華至飄忽的狀態；不可思議的是嘎嘎的支軸轉動聲響彷彿自然敷奏成鼓號鉦合奏的音樂，一波一波地形成光環，籠罩著隊伍四周，隨性而往，類似長行之「形象」乍行於「語音」之中，使得「長行」頓時失其所引，而乍行乍止。

我不禁站起，再度朝著隊伍邁開腳步；快速前行的隊伍已經沒有了插隊的間隙，如一條潔白的哈達綿綿密密地開展起來，拉成一條光明大道在無限循環的輪迴與卍象上，在我的肩頭與脖頸纏繞，在我的生命與魂識穿梭，任憑我的業力自由著色，將廣闊的天宇相隈成斑斕閃閃的光芒，烘射出無邊的彩霞，鋪成層疊的天籟，披音露妙，但卻是那個「象雄文明」所帶給苯教的黑色妙音。

「梵唄詠歌」在天籟現形的時候，倏忽消褪，然後一切波動逐漸圓融；我意識到自己已經進入了「黑白同源」的形象空間，任憑「黑、白」交互推予，而顯「黑」時，「黃白帶紅」的花色凸現，載浮載沉，但顯「白」時，那個不再能夠區別的花色卻與眾色相隈成斑斕的光芒；呵伊，呵伊——

只要我願意，轉經隊伍可以立即褪消；

只要我願意，瑪尼轉可以立即脫出支軸；

只要我願意，咒音可以立即衝破蒼穹；

只要我願意，時間軌道可以立即不存在；

只要我願意，卍象可以立即停止轉動；
只要我願意，卍象可以立即歸於寂滅……

瑪尼轉不轉，卍象不遷

我想到這裏，就將身旁亦步亦趨的她一把摟了過來，心裏卻一直叨念著，「揭諦。揭諦。波羅揭諦。波羅僧揭諦。菩提薩婆訶。」限成音籟，空淨無染，卍象不遷。是呀！我將去！我將快去！到彼岸去，但在到彼岸去的途中，我將安住於菩提；安住的當時，沒有我所居的此岸，也沒有我要前進的彼岸。佛在彼岸看著我，我在此岸看著佛；但是在此時，所謂此岸、彼岸是我所感，因之有輪迴，佛菩薩摩訶薩解脫了輪迴的牽絆，所以也就沒有了此岸、彼岸的分際，於其中如如不動。

這個如如不動的現象就是「幻、予」之間可以無限地延長、擴大的根據，因為連結「幻、予」之間的只能是一個不著染淨的空性，故爾有了「希利」的空圈；我想得開心極了，將摟著她的手加重了力道，更任憑力道在她的腰環之間忽緩忽急，彷彿她的腰環將賦予我獲得「證空現量」的機緣。

她驚訝地擡頭望著我，然後害臊地四周瞧瞧，使盡全力想要掙脫我圍繞在她腰環上的手，但卻無論如何都無法擺脫我有如鐵匠似的箝制；這樣親暱又懷疑地掙扎了一會兒，我慢慢地感覺她的推予其實也是任憑「幻、予」無限地延長、擴大，而且我愈摟緊，那個「幻、予」之間所營造出來的空間就愈延長、擴大，彷彿因其扭捏，使得這個延長、擴大的「幻、予」之間的空間逕自發出雜沓紛亂的造作，終於順著我的胳膊，蔓爬到了全身，然後身體四肢就相互碰撞了起來。

我的思緒快速流轉，牽引著昔時種種；然後，我不禁對她的無辜神情有了埋怨。這當然是一樁陷阱，我從她將長長尖尖的指甲掐在我的胸脯時就該想到的。這個可惡的女人竟然做了共產黨的狗腿子。當然我以前無論怎麼想，都想不透胸前隱密的鮮紅指印竟然成了我被審問時無法自圓其說的公開

證據。原來她與他們是一夥兒的——不過，我的恍然大悟與我剛才的領悟無關，反倒與我這幾個月來掙扎在這個政治制度所養成的機敏脫離不了關係。

幾乎所有圍繞在我周邊的人都遭遇了相同的困境。這不是一個可以分別你的情境。每個人都陷入極端醜陋的政治鬥爭裏，被條忽而起、匆促隱滅的「指引」團團圍住，弄得敵我不分；奇奧的是「指引」亦不能停佇，在建構的同時，任憑匆促的「指引」在「幻、予」之間無限延長、擴大，於是「幻、予」成羣地在「指引」之頭頂上發出恐怖的毀滅或復仇的吶喊。

這麼一封影響深遠的「孔雀信」指引了烏金噶瑪巴的認證以後，難道就此消泯了嗎？這不可能的。它其實向每一個「噶瑪噶舉」信徒，甚至整個「藏傳佛教」信眾，頒佈了一個沒有人可以探知的「密續」，用過去諸世已經複沓度量過多次的步伐邁向今世，只不過今世的地步加大了寬度而已。

當然同樣的步伐也將持續下去，或許更寬廣、更熟悉，但它就如此這般地流入眾人之心中，然後更加幽邃地進入「噶瑪噶舉」，使得「存在主義」的運作逐漸敞行於「噶瑪噶舉」的康莊大道上，在「藏傳佛教」的甚深教義裏，闡述「存在先於本質」，於是「存在主義」與「藏傳佛教」更加怪異地結合了起來——就是這樣的「藏傳佛教存在主義」或「後藏傳佛學」，使得「藏傳佛教」在理論深處被種種存在諸相籠統地納入「存在主義」，保留了「存在主義」貫穿荒謬的感情極限，疏導而下，並聽任它在不能疏引的荒謬情懷裏，裂得更寬，陷得更深，然後揚長而去。

等到一切都塵埃落定以後，來回大昭寺與祖普寺，「存在主義」總是陟降於「藏傳佛教」掩映的荒漠道路上，只是每每不待我去查證，「存在主義」就已經在前方召喚，搭在斑斕、跳動的「藏傳佛教」上，或在「苯教」復甦的訊息之中，供「佛苯」擦身而過、或僅是駐足閒立而交談了起來。

說不清呀，彷彿離開「噶瑪噶舉」不遠的一個較為平坦的高處，權力推予的政治層階早已匆促地佈起了一層污穢不堪的妥協黑雲，幻旋幻行，罩在「噶瑪噶舉」前行的去路，使得「認證小組」的認證程序不得不快跑了起來；只不過，噶瑪巴的認證說到到底不干達賴喇嘛的事，但因「密碼」的解讀

或「形而上密碼」的不能解讀，使得「噶瑪噶舉」內部原來因為抗拒別派介入所發出的厭惡、驚訝的聲音也沒有了，只專心就著「密碼」的解讀或「形而上密碼」的不能解讀，而向前奔跑，急著脫離這十一年來「噶瑪噶舉」因為沒有噶瑪巴所衍生的焦灼與不安，於是就放任別派的介入了。

這時我就看見了「噶瑪巴從未創建『噶瑪噶舉』，卻因『噶瑪噶舉』以噶瑪巴為朝律而創建」的尷尬。噶瑪巴帶領「噶瑪噶舉」，已有十個世紀之久了，不知從甚麼時候開始，因為「噶瑪噶舉」之需要或因為立其朝律的噶瑪巴必須令「噶瑪噶舉」綿延不絕，而有了「活佛轉世」的創建。

「活佛轉世」起初只是個「概念」，而且是「宗教性概念」，但「格魯派」見其利，將「宗教性概念」政治化，以維繫「達賴、班禪」連綿不絕的政治勢力，於是整個「藏傳佛教」乃仿而效之，從此四處充斥著「轉世活佛」，同時也讓「活佛轉世」轉出飄浮於空中的陣陣異味，好像「活佛」從左方右方和前方後方，只為「轉世」而洶湧而來。

想到了這裏，我加大了圈圍在她腰環的力道，她卻好像有意維持一個「幻、予」的空間，但是因為我們的身體四肢已經相互碰撞了起來，所以她愈去撥趕我箝制在她腰環的手臂，那個撥趕的力道卻成了撩拂的動力，而且愈撥趕、愈撩拂，終於那個撥趕變成了撩拂，於是「幻、予」原本可以無限延長、擴大的效能忽然就變成了「引、止」的撩拂與撥趕，而且那個「撩拂、撥趕」現象一旦引之，隨即不依不饒，逕自長行，讓「撩拂」黏在「撥趕」的上面，成了不折不扣的挑逗，醜惡地相互推擠著，翻來覆去，還發出互不着調的齟齬聲響。

是了是了，她想撥趕，卻成了撩拂。噶瑪巴以其轉世闡述一個回歸瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴的「口耳相傳」，卻在「噶瑪噶舉」以噶瑪巴為其朝律的轉世裏，混淆了「幻、予」的意義，而且愈「予」愈「幻」，終至導致不得不「引之」的噶瑪巴在他的轉世認證裏被任意使之而「長行」了。

看來順勢而轉的「噶瑪噶舉」是回不去他們要回去的地方了。我有些哀傷「噶瑪噶舉」錯過了「引、止」的因緣，如今祖普寺外，有時還可看見那個「孔雀信」所創製出來的「存在主義」空間，

而同樣的「存在」詮釋偶爾看它起落之餘，也同樣能看見清淺的「宗教本質」在陰涼的「存在」山坳間，輕悄地響應著，可是「存在主義」殘留下來的餘跡都是荒謬的，不論是卡繆、馬羅，甚至是始作俑者的巴斯噶，因引之，大小的「存在」乃在歷史上堆積著，而與「宗教」並行而長行了起來，互擁互擠之勢，彷彿彼此正爭辨著孰前孰後，直至「本質先於存在」或「存在先於本質」再也爭論不下，於是「存在、本質」或「本質、存在」就在一個不能爭論的曠野中，無聲無息地彼此消耗著。

換了大昭寺，情況沒有多大改變。轉經廊道在「存在」的見識裏，快速地被夕色渲染，瑪尼轉也不情願地披上了夜衣；大堂裏點了更多的酥油燈，燈裏飄出的香煙兀自在微弱的燈光中浸沐，然後在廊柱的表皮上繚繞，逕自反射出瑰麗的金波萬丈，將個霞光雲影襯拖出耀眼的橙黃朱紅。

我從甬道廊柱的繚繞間往寺廟大廳望進去，隱隱約約可見一幅鉅大無比的唐卡佛像垂直掛著。四臂觀音好似騰空而至，左手蓮花繽紛盛開，右手佛珠還轉動出聲音，胸前的水晶更是斑斕四射，將古樸的殿堂籠罩在一片雲蒸霞蔚裏，於是卍象終於不遷不化了。

我看得出神，卻不料此時她用力掙開我的懷抱，急急竄入一羣羣出廟的人羣裏……

卍象不遷，昔今交謝無往返

快是入夜時分了，大昭寺前的廣場上卻仍舊渲染著嘈雜聲，一早前來朝拜釋迦牟尼佛的隊伍也仍舊不見散去，一波人潮逕自往雅魯藏布江的下游方向一路蜿蜒而去，另一波人潮則環繞著大昭寺，在八角街上規矩地順著時鐘的方向轉動著——兩股潮水般的人流雖然擁擠，但是井然有條，就算是在交接的地方，人潮的擦身而過也像是時針撫弄著時鐘表面一般地自然與融合。

當然，在整齊排列的人羣裏，總是有那麼一、兩個老婦離隊而出，在寺前那些已被千古以來的信徒膝蓋磨出坑洞的石版地上膜拜著，人羣也和諧地圈圍著，讓出了空間。我不得不說，「存在」與

「本質」在歷史上像模像樣又煞有其事地匍匐前行，也是如此，總是在彼此相互讓出的空間，讓彼此相濡以沫，說不清是「本質」成就了「存在」，還是「存在」蘊育了「本質」，但是其實膜拜的老婦根本不知「存在」或「本質」，她們只是讓膜拜而起的身軀在起立站好以便進行下一個膜拜之時，令讓出空間的人羣也去感受膜拜的「本質」，而不是膜拜身軀的「存在」。

多麼可愛的信眾呀！清晨五時即來轉經，入夜卻仍是流連忘返，這落在共產黨的眼裏，不免被批評為一羣不事生產的社會渣物。只不過，在廣大寂寥的雪域裏，「存在」與「本質」更沒有了主從的依附，卻只有「引之」則「長行」的驅動，說不清的是，這究竟是信眾「引之」，而後有了「藏傳佛教」的長行，還是「藏傳佛教」引之，而後有了信眾的「長行」；但是不論孰者為先，也不論孰者為能，只要有了「引之」的驅動，則必「長行」，也正是這個驅動的「存在」令一個以噶瑪巴為朝律的「噶瑪噶舉」，永世地轉世延伸在廣大的「噶瑪噶舉」信眾裏。

我乍然衝入人羣，看到寺外排滿了這麼一個磕長頭的隊伍，剛壓下的情緒又被激盪得濃郁不散了。或許我的步履輕飄，或許我的表情古怪，所以眾人都像泉石擋流一般，在我奔走的方向輕巧讓出了通道；但或許這些都不是罷，他們只是看我身著僧袍卻當街追逐女人，所以不願招惹不必要的麻煩。不管怎樣，我們一前一後地追出了寺廟，顯然招來了眾人的側目；雖然如此，我們卻本能地躲閃著膜拜的信徒們，小心翼翼地不敢驚擾虔敬的膜拜。

我們就這樣左右閃竄地追進了八角街，但一追進轉經的人潮，景況就不一樣了。她身形瘦小，在一早即已聚成的人流如織裏，有著從容不迫的美妙姿態，我卻在喃喃咒語聲裏，將個寬大僧袍左支右絀於人羣裏；幸運的是，我雖然與周遭的人羣摩肩接踵，但順時鐘緩緩移動的人潮給了我一個固定的範圍，所以一時之間我們的追逐倒顯得難分難捨，猶若「別業」總在「同緣共業」的規範下承受著一個相濡以沫的生存條件，訴說著「引之」則「長行」，「長行」只因「引之」而不得不行；想來也是，「千里之行，始於足下」，我之所以不得不行，實因「千里之行」只因「足下」所引而已矣。

已象不遷，政教層疊無異同

天色向晚。滿天星辰過早地竄升在天色將暗未暗之際。那個迷濛的晚間景色紛紜交織成我奔出大昭寺的迷離恍惚影像，使得滿天星辰如雨點墜落，讓我有著一種想與星辰共浴的想盼。

這樣的情景不是獨一的。我想起了我在祖普寺後山的小石屋裏膜拜，卻在擡眼的時候，讓天上的星辰掉落在小石屋的窗框裏；這個印象，記憶猶新，而正是這樣的一個星辰墜落喚醒了我對「幻、予」的認識，讓「引、止」不止在比擬天體的自然美景時、有了讓天地融合人文的契機，而且使我对「天地人」原本不能分割有了認識，於是我就明白了「天地壹壹」是不能有「引、止」概念的。

我一邊追逐，一邊就頑笑般地欣賞起周遭的景觀來了。首先入目的當然是她的身影警覺地穿梭於人羣之中，以及她憑藉瘦小機敏的身軀在人縫裏鼓起波動蕩漾的風煙；她低著頭鑽進鑽出的樣子很可愛，因為當四散的人羣勾勒出一幅幅驚惶的圖像時，她的雙手快速飛舞著，往外推拒著向她壓過來的勢力，使得迅即動盪的風煙向四周的空氣擴散而去。

人羣中不乏穿絳紅色袈裟的僧侶隨著人潮流動著，不過人人氣定神閒，不像我一般慌慌張張；我看著看著，不免自慚形穢了起來，離開祖普寺的悵惘又快速地包捲了過來，令我喘不過氣，剛才的清醒意識更是早已消失得不見蹤影了。

過了一會兒，我的心理運作忽然靈巧了起來；儘管這個靈巧的改變與我的木納神情極不相稱，但是我清晰地感覺到，我這麼一個遭受驅逐的僧人應該更有體認，我一定得要放棄自我解脫的私心與追求般若的貪婪，按照國家既訂的宗教方針來做一個融合廣大羣眾與承擔政治責任的宗教工作者；我一定得要在社會主義機制裏一邊尋找個人的創造性空間，一邊容忍集體權益的聚合。這是我回報祖國的唯一方式，縱使虛矯，卻是我在雪域唯一可能的生存之道。

這不應該造成矛盾了罷？再怎樣，我的生命與西藏的前途是密不可分的，而現在拉薩正經歷著前所未有的改變，我怎能不跟著改變呢？畢竟社會主義的集體意識只是希望大家在生活的時候，彼此養成轉動瑪尼轉的氛圍，在金光流動裏放棄個人的自由訴求，在「圓光成音，披音露妙」裏轉化人世間的困惑而已。這並不矛盾呀，在瑪尼轉轉動的當時，雖然人人有著「唯心」意識，但是那隻手無論如何都不能離開瑪尼轉，腳步也不能脫離隊伍，否則一切都亂了套，這難道不是「唯物」思想嗎？

已象不遷，心物互聯無差別

瞧呀！「唯心」轉動「唯物」，「唯物」依傍「唯心」。這一切原本有著定數。只不過，一旦「唯物」的觀念存在了，「唯心」的本質就被撼動了，然後「物質」就凌駕於「精神」之上；這時，任何人要談「唯心」，那個「存在先於本質」的觀念因其根深蒂固，愈驅趕、愈撩撥，而使得「本質先於存在」的想法成了笑柄，於是「宗教思想」也就只能居於「存在主義」之下了，而正是因為這個「本質」，所以世上只可能有以「藏傳佛學」詮釋的「存在主義」，但不可能有「存在主義」詮釋的「藏傳佛學」，只不過，「孔雀信」出世以後，這個驅動在「藏傳佛教」裏，已經悍然地存在了。

這原本不要緊，但「存在」很霸道，引之則長行，所以有一天，當起立站好了據點的「存在」有了屹立不搖的根基時，卻發現眼前不遠處有著一個突兀陡升的「本質」，點綴著濃密的情操，遠勝「存在」在物質上的予取予求，於是那個俗氣就令「存在」記起了如煙似霧的「本質」意象，因為在那裏，一直都如影隨形的「本質」真確地認得那個依傍「本質」的「存在」和「存在」四周的低俗、耽溺、任性、貪婪，甚至只是個俗不可耐的「存在主義」所帶來的酸溜溜的語意。

「本質」的毛病就在太過孤高了。它總認為它很超俗，以其示現，只能是靈光乍現，而且即現即止，幻行幻止；如果必須以「存在」來顯現，「本質」也只是在經過「存在」的荒謬與一些狹隘的

荒謬論說時，勇敢地凸顯「本質」的孤傲，於是最大的極限也就只能令「本質」依傍在一個語無倫次的「存在」語境邊緣，或者順著「存在」語意，在荒謬的語境裏，徜徉半日，然後再爬上來，以一個「存在」所不能論述的意象去凸顯「本質」原本就不能以語言來論述的荒謬。當然這樣的荒謬不能為「存在」所接受，於是「存在的現象」或「現象的存在」就深入這個不能論述的「荒謬存在」，爬到「本質」的上頭迎風眺望，讓「本質」浮沉處泛起鬱結的語意，點綴一些看不分明的荒謬存在，然後在「存在」的荒謬裏，零星又隱約地開墾荒謬的語境，再然後，「存在主義」就被開闢了出來。

讓我偷偷地告訴你，這裏的「存在」與「本質」的論說，換成「唯物」與「唯心」，都是互通的，或換成「政治」與「宗教」，也是一樣的。它們就這樣彼此依傍著，彼此轉動著，一直「轉動、依傍」到彼此都不再能夠區分「主從」，或「主從」只能隨性而駐，隨興而往，於是有了詩的行止。

是罷？連這個以大昭寺為中心的拉薩也兀自轉動著，將一棟棟成放射狀分佈的住宅當成瑪尼轉的主幹道；於是寺前大廣場延伸出的軸線就變成支撐瑪尼轉內轆的輻輳，而在這條新命名為「人民路」合一」政權以及那個堅持「政教分離」的自治區人民政府。

香火催促著紫煙，紫煙推動著人潮，於是成千成萬在轉經路上轉經的信眾就像瑪尼轉一樣地被旋轉了起來，衷心寄盼著鼠豕易位的新城中心重新開啟社會拓展的新力量，更融合新舊政權的異同。這其實都已經是老生常談了，其中最乏善可陳的就是促擁著觀光飯店的觀光廊道，總是過於西化，而今嶄新展出了斷裂，是那種將舊屬推向岩崖邊緣的斷裂，一旦到達，只能下墜。

我四處看著新近命名的大馬路，北京路、解放路、人民路等等傍依著巴爾廓街，總是令我覺得「本質」最後仍將潰敗於「存在」的荒謬裏；當然我不是說這些街名不好，只是說過於霸氣，讓拉薩的神祕氣息消失於現實的革命意識裏，但其實不止街名改變了，形形色色的名相也爭先恐後地簇擁著新近崛起的權貴們，四處招搖地告示「存在」的荒謬始於荒謬的語境，否則「存在主義」不能存在。

融合罷！唯有以智慧去尋求融合「本質」與「存在」的道路才是西藏唯一的出路，西藏人絕對不應該因為「本質」消泯於「存在」的荒謬，就斷然地尋求獨立的機會；堪可告慰的是，「孔雀信」的出世舒緩了這個對立，如今「藏傳佛教存在主義」已經成為「藏傳佛學」的主流思想了，所以如何將一個轉型的「苯教」順理成章地引入「藏傳佛教存在主義」，然後令「苯教」指引「藏傳佛教」，也就指日可待了。這個驅動，不能不說是拉薩城裏最為神祕的氣息了。

融合罷！白色的哈達披在紅色的袈裟上，紅色的袈裟落在黃色的法壇上，然後「白、紅、黃」交織出來的花色穿過「藏傳佛教」的茫白，像一朵綻放的蓮花安撫了潮湧的悲涼，更讓寺院裏、低眉不語的金色佛陀暗自垂泣，哀歎清麗、純淨的「白教傳承」不再能夠繼續，而「精神統一」則倡行、躍進於一片貧弱無語裏，讓「苯教」頓出歷史的混沌，讓「黑、白」共生於花雜的顏色裏。這就是我為何對這封「孔雀信」如此不依不饒的原因，因為它的悍然存在，已經改變了「藏傳佛教」。

卍象不遷，有象去來本無象

這羣尋求獨立的西藏人真蠢呀！比我這個足不出戶的僧人還蠢，因為「獨立」的概念自古至今從來都只是一個相對的勢態，所謂「合久必分、分久必合」即是，更何況，目前的中國只不過是一個「宗土國」，或外國學者定義下的「suzerainty」，雖然悍然地存在於「屬國領土」上，但這個佔領著「vassal state」而存在的「宗土國」其實給足了西藏一個「自治」的權力，只要不誣言「獨立」或在境外搞些「分裂祖國」的行徑，北京都可以容忍，那麼又何必去追求一個不存在的「獨立」呢？我想我必須老實地承認，這裏所引述的英文字都是那些嘗試以西方的偏見來散播分離祖國意識的外國人教我的。我當然不知道這些英文字所隱涵的歷史淵源，但是我的敏銳政治警覺讓我覺得這些英文字本身就有「獨立意識」，而不必在字的描述裏去找「宗土國」與「屬國領土」的關係；但讓我

偷偷地告訴你，我說這些，其實是想告訴你，「宗主國」與「屬國領土」的關係，就是「藏傳佛教」與「藏傳佛教存在主義」的關係，但因為「藏傳佛教存在主義」的悍然存在，闡述宗教本質的「藏傳佛教」就只能支支吾吾地存在於「存在主義」裏了。

我說的這個「藏傳佛教存在主義」我想連外國學者都不知道，當然長老們就更不可能知道了；但我披露這個祕密，不是想得到我應該得到的讚美，而是想向長老們抗議，不要以為我英文表達能力太差，就沒有了連想的能力，他們應該知道，任何一丁點的英文教育都將在適當的時候，讓我激發出深邃的思想。是呀是呀。我想我真正想說的是，沒有一個國土是真正獨立的，就像沒有一個「別業」能夠逃離得了「同緣共業」一般。暫不說堅持維護祖國領土完整的北京政府絕不會允許任何分離國家意識的蔓延，我們只要稍微用心一點環顧四周的外國勢力，就不難發現從祖國分離出去才是無限動盪與災難的開端。這個在「藏傳佛教存在主義」的揭示裏，有一個非常清楚的「存在」意義。

長老們揭露西方的陰謀是正確的。西方勢力兩世紀以來已是虎視眈眈，但因柯梅尼成功地發動了伊朗革命，驅趕了沙皇以杜絕長久以來甘為「美、英」兩國馳聘的政治傀儡角色，更有效地遏止了「美、英」石油商人在裏海的全面擴張與控制，於是他們有了更加迫不及待的舉措；只不過，沒有人能夠預見，「美、英」石油商人的舉措所引發的是一個全面性的「宗教」與「政治」的抗爭，而伊朗的革命則改變了整個世界爭奪能源的荒謬「存在」面貌，至今不知或已。

這個理由一經說穿就不稀奇了，因為「美、英」兩國為了確保石油供應的源源不絕，所以不得不以「巴爾幹半島」的鬥爭方式輾轉地將「蘇聯」整個瓦解了，於是「蘇聯」在中亞的成串小國舊屬一夕之間陷入羣龍無首的狀態；這個千載難逢的機會，不僅令「美、英」兩國腳步蹣跚地在中亞地區組成了一個真空隔離地帶，將宿敵「俄羅斯」的邊界北移，更若即若離地往東擴張、形成能源中心的側翼，輕巧地包夾著西藏與新疆——於是不止久經患難的西藏不安了，連長治久安的新疆也不安了，於是中國的半壁江山整個都不安了。

這個陰謀在長老們的解說下，有著呼之欲出的意圖；更有甚者，他們說，新近發現的裏海石油蘊藏量，使得醞釀多年的全球戰略衝突逐漸呈現白熱化，連西元一九八九年從緊臨接壤的阿富汗灰頭土臉地撤軍的「蘇聯部隊」也整軍經武，重新以分裂後的「俄羅斯」身份，拖著沉重的腳步秘密返回曾經佔據了九年的阿富汗，以阻礙「英、美」兩國的石油商人建造一個穿越阿富汗領土的輸油管線，再然後才有「英、美」兩國為了打擊恐怖份子，而不得不發動的「阿富汗戰爭」。

這是多麼令人恐怖的能源鬥爭呀！西藏處於一個更為寬廣的戰略地位，一旦「獨立」或「完全自治」，又豈能抗拒西方勢力的覬覦而獨善其身呢？尤其達賴喇嘛與英國的歷史膠轕深遠，恐怕不要多久，西藏就將與阿富汗一般，因為各派勢力的合縱連衡而民不聊生罷？瞧呀！連個小小的喀什米爾都因「邊境未定」而引發了南方緊鄰的印度與巴基斯坦終年爭鬥不已，西藏又如何能忘懷歷史教訓，輕易地妄言「獨立」或「完全自治」呢？

這種偏頗的作法不僅達不到「自主」的目的，更無異向西方勢力發出邀請函，屯兵西藏，然後出兵東進，連袂駐軍於四川與青海的邊境以築起共同戰線來圍堵中國——這不就是偉大的毛主席早年在西部邊陲推動諱莫如深的「內陸戰線」，來抵擋西方勢力的先知卓見嗎？這不也就是已經通車多年的「青藏鐵路」對西方發出堅絕抵抗分裂陰謀的信號嗎？

是罷，是罷，一切都是為了能源的考量，連個彈丸之地的臺灣也因地處日本的能源輸送命脈，忽然在國際的戰略佈署上有了舉足輕重的重要性，更何況地廣人稀的西藏呢？只不過，臺灣的重要性不能只以小島的面積、經濟的實力或人文的素質來衡量，而是要以地理的位置、歷史的牽動或國際的制衡來看待。這個「存在」的意義，就是大陸政權將西藏與臺灣牽動在一起的原因。

西藏與臺灣被牽動在一起以後，論臺灣就須論西藏，反之亦然，因為西藏之於「英、美」兩國與臺灣之於「美、日」，其實有著相同的能源戰略佈署意義，至於那個鬧得不可開交、比彈丸之地的臺灣更小的釣魚臺以及沿著釣魚臺與臺灣延伸出去的東海與南海，那就更與西藏一般了，都成了兵家

必爭之地；唯一不同的是，中國與西藏有非常明確的「宗主國」與「屬國領土」的意涵，但是中國與臺灣沒有，因為中國的「宗主國」從來沒有治理過臺灣的「屬國領土」，所以只能以一個虛無縹緲的「文化意識」或血濃於水的「種族意識」，將可能脫韁而去的臺灣緊緊地維繫在「祖國意識」裏。

這裏當然有歷史淵源，但在「英、美」或「美、日」的全球佈署裏，從來都不具威脅，只不過大陸的「改革開放」在二、三十年間，超英趕美，如今更以「和平崛起」之勢與美國並駕齊驅，於是就弄得鄰近的菲律賓、越南、印度，甚至澳大利亞，不清不楚地與中國對抗了起來。

臺灣左右逢源，其實佔盡先機，但卻毀於臺灣的宵小政客裏。是呀，臺灣的民主或民主的臺灣在西方資本的掠奪裏，有非常超然的地位，但宵小政客的無遠見或「獨立意識」卻耗盡了臺灣資源，使得左右逢源的臺灣左支右絀起來，甚至裏外不是人，苟延殘喘於西方的餘沫裏，沒有一丁點該有的尊嚴；其實這一片廣闊的海域，由東海、臺灣海峽而南海，一直是西方殖民主義者侵犯中國的憑藉，只不過，在中國左支右絀地應付列強的侵略歲月裏，臺灣卻是侵略者的根據地，而如今臺灣已經回到「被侵略」的中國裏，但久已習慣「殖民意識」的臺灣卻仍在等待轉世的殖民者歸來。

正是這樣的心氣高、心眼小、偏執又堅忍的「島國根性」與日本形成同氣連枝的孔懷情誼，以有別於「泱泱大國」的中國不斷以骨肉相連的訴求、反覆敘述一樁「宗主國」與「屬國領土」的美善顏容，有時溫柔婉約，有時又精疲力盡；我徜徉於這片海域上，一下模仿「被侵略者」的忍氣吞聲、一下模仿「被殖民者」的狂妄自大，忽然就在如何排解「被侵略者」與「被殖民者」的感覺裏，探索「本質」與「存在」的糾葛、或「唯心」與「唯物」的同聲相應、同氣相求，因為不論「被侵略者」或「被殖民者」，在歷史上都是西方列強的殖民主義者的犧牲品，其「本質」就是掠奪，更是侵佔。有些說不清的是中國與臺灣在現實的政治利益裏敵對了起來，但在超現實的歷史糾葛裏又相濡以沫起來，尤其「被殖民者」指控「被侵略者」承接了殖民主義者的侵佔本質，在小島上四處掠奪，而不再受侵略的中國卻質疑臺灣脫離不了「被殖民」的劣根性，糟蹋作賤「同文同種」的絲縷牽連；

兩者的叫囂響徹雲霄，與時俱進，讓人聽了很疲憊，而這種文化叫囂在拉薩城並不陌生，四處可聞，於是從雪域到海域，就形成了對流，更形成了氣流的一種圖像趨動現象。

幸好我只是個西藏的僧侶，所以只能說「西藏故事」，但是我卻覺得，與其等待轉世的殖民者歸來，或在大國夾縫中將臺灣置於一個未定的「宗主國、屬國領土」的尷尬裏，還不如在文成公主的庇佑下繼續完成未竟的「唯心」追求；雖然這裏面，因為外來的「唯物」觀點而有了團結的疙瘩，但其實「唯物」的死而不僵，正是「唯心」不可推卸的挑戰——說到底，當我們將「唯物」推到極致，絕對的「唯物」意識仍然是「唯心」的，這對「存在」與「本質」來說，也是一樣的。

我這麼一想，轉經路好像適時地將時光旋轉了回來，瀾天漫地閃現著祥光；在一片祥光裏，我警覺到「歷史幾動」給予了人們施捨，「國土觀念」卻無情地束縛了人們世世代代偏狹的愛國意識。是了是了！國土雖然迭遷不已，但是歷史軌跡卻過往不逝，所以後秦長安僧肇大師早就已經點明了，「往不必往，古今常存，以其不動」。是呀！卍象雖然馳騁古今，但十方法界卻湛然寂滅，是以明朝匡山憨山大師亦早有明示，「既無去來，則前後際斷，又何遷之有？」

這麼精湛的哲學思想都到哪兒去了？受漢人壓抑的藏人都說中土無人，但依我看則不然，漢人只是「束書不觀」而已，單單是從中土聖者孔子所傳下來「幾者動之微」的觀念，就足以賦予喇嘛們一向倚賴的「神諭」所道不明、說不清的哲學依據，因「引之」而「長行」，豈可不加以探索呢？

我有這麼寬廣的思維很欣慰，但隨即又感覺自己的浮動不安，因為在社會主義的旗幟下，移居拉薩的漢人有著難得一見的團結，既操縱起缺乏人情味的革命隊伍，以悲劇性莊穆犧牲的浸染來解放屈指可數的農奴，又在政治樂觀主義的主旋律下，施展「唯物」的精髓來壓抑意識與心理上的精靈，所以處心積慮以揭露喇嘛存在的荒謬與生活現實的殘酷為意題，更以超越西藏本土的結構與藏傳佛教的傳統模式為自己當仁不讓的使命。但是超越得了嗎？莫說殘暴違反了人類的本性，光是「唯物論」就經不起時代的測試。我們試了幾世紀，嘗試超越「唯心」而與萬物結合，不也是同樣的企圖嗎？

已象不遷，斯皆即動而求靜

從大昭寺出八角街，原本我的意思是不循來時之路，也就是說，我想找一條與原路不同方向的道路，去觀看拉薩的街景；當然我對拉薩不熟，所以約略也只能朝著羅布林卡的方向，乘著太陽還未整個下沉時，緣著格外寬廣的街道向前走。

我是這麼想的。街道愈近布達拉宮將愈寬廣。懊惱的是，我想歸想，但我卻必須尾隨著她，而她的去向不定，所以我是不能夠不捨原路而走出八角街，就成了奢望；更加令我不解的是，她的飄忽行蹤走著跑著，不知怎麼就復返原路了，甚至左右閃避，說不清是否為了甩掉我的追逐，或僅是借著她的飄忽身形來告訴我，我們的相遇原本帶著不可說不可說的神祕氣息，或帶著某種夢的、超現實的「神聖相遇」風韻，自可留連，卻也總是梧棲在很深很深的不動微動裏，試探著伺機而動的幾動。

不知從甚麼時候開始，我就發覺我們又回到了巴爾廓環形街，在順時針的人潮裏，往前奔跑。這說不定是因為這個環形街是拉薩城裏能量最豐沛的街道罷。其實我們不必移動就被周遭的人羣向前推湧，有如旋轉木馬的身不由己，更有如走馬燈似地在大千世界裏浮沉。人世浮沉裏，煙味酥油藏香柏枝、久不清洗的肢體臭味，牧民的草原氣味旅客的香水味，百味俱全；這裏面有成吉思汗遺留下來的粗曠草莽氣息，更有著英國女王從香港飄過來的黏濃島國殖民味道。

聞呀！歷史上曾經一度極其彪悍的蒙古氣味已自遠盪，現代的西方商業掠奪模式正方興未艾地擴展。這也就難怪了。藏族女青年在春上高原、柳添新綠的初春時節裏，紛紛脫下臃腫的冬裝而換上色彩鮮豔的時裝——是那種來自沿海城市的時裝，更是那種充斥在近百家時裝店櫥窗裏的時裝——而那種泛濫令人悻怕，於是有那麼一兩位穿著本地設計生產的藏式服裝與深具民族特色的藏袍，反而顯得像外地人一般地生疏，這就讓本地人有了外地風情的感覺。

這就難怪了，這條近來被稱為「拉薩時裝街」的朵森格路以及巴爾廓街上，近百家時裝店幾乎於一夕之間完成了商品換季；從紛紛上架應市的時髦衣飾上，我不禁喟歎「資本主義」刺激貪婪本性的厲害——這是以前中央宏觀調控的「計劃經濟」卯盡全力也無法匹敵的。

巴爾廓環形街一到晚上似乎就由白天鬧哄哄的商業噉轉入嗡嗡唸咒的宗教氣氛裏。遊街的人少了，但是羣集在郎子夏廣場角落的年輕人仍是隨著手提錄音機裏飄盪出來的港臺流行曲與如雷灌耳的西方迪斯可搖滾樂搖擺著，而不甘示弱的康巴人攤販卻將個軟綿綿的印度音樂對著人羣咿咿嗚嗚地播放著，好似訴說著「印度與西藏」在歷史上的纏綿；一片擾攘紛囂中，不絕如縷的卻是低沉的唸咒與呢喃的誦經聲，令人難以置信的是，其中竟然還夾雜著那麼幾聲不協調的高亢基督聖樂。

禿鷹更加自由了。牠們有時停駐在屋檐上，有時佇足在街道旁的水銀路燈上，一副旁若無人的模樣，盡情地將遊街的人羣帶動起來的塵灰拍落，卻在收不起煽動的羽翼裏，貪婪地摘吃幾抱烏天，叫人欣羨不已。牠們現在有更大的空間了，不，不，牠們仍舊只有同樣的空間，只不過因為我離開了轉經廊道的內圈時空，才能在巴爾廓街中圈的時空裏自營自造地重新賦予牠們更寬廣的空間。

我望著禿鷹，尾隨著她，卻不知怎麼就被她帶到了一個街角。我看著街道盡頭的前方去路遽爾消失，有些慌亂起來，不知該轉向何處。兩邊的房舍都沒有不同，俱是一式的藏式建築，攤販與商賈佔據了大半邊的街面，和別的拉薩街道一樣，平時就已經人如潮湧，在轉角處，叫賣聲就更加驚人，這時我就明白了，原來巴爾廓街的商業噉嘈沒有消失，只是轉進了鄰近小路。

傍依著巴爾廓街的鄰近小路，或深或淺，其實更有留連之地，因為這裏的藏民相隈處有著極為純正的宗教氣氛。那種不得不以叫賣聲來製造商業的假相，有時才剛出口，「假相」就不再存在了，再叫賣，就呼喚起了宗教意識。我聽著有趣，也就不再去想如何尾隨著她的尷尬，卻轉而追蹤著此起彼落的叫賣聲，將叫賣聲在街道的轉角處，轉化為連綿不絕的「六字大明咒」，而被我轉化的「六字大明咒」從街道轉角迴盪開來，嗡嗡哄哄，竟然讓我有了一「人流亡所」的機緣。

稍縱即逝的「人流亡所」，不是甚麼新發現。多年來，我在祖普寺的轉經隊伍裏，經常徜徉、留連，有時念頭才起，再回頭，聲音就急奔如流，再也不能「入流」，遑論「亡所」了；剛才在轉經廊道，我朦朧地遁出「瑪尼轉」，未嘗不是「人流亡所」的一個具體實踐——那個慵懶的肢體、那個舒緩的神情，那個「幻、予」之間無限地延長、擴大，那個「延長、擴大」所伸展出來的空間，彷彿就是「人流亡所」的具體夢境了，是事非物，因拙引、捺引而不屈呀。

如今這個夢境般的「人流亡所」竟然在這麼一個不得不轉的街道轉角裏，被雜沓紛亂的叫賣聲所延長、擴大，而在扭捏陟升為「六字大明咒」的空間裏，「六字大明咒」竟然浮出叫賣聲，迎面向我襲來，讓我覺得四邊所有的聲音都是「假相」，因聲音粒子的扭捏與快速跳動，而不得不動；當然這樣的想法也很雜沓紛亂，但就在這個想法現起的時候，我讓那個「假相」停留在「假相」所營造出來的空間，逕自延長、擴大，然後貿然地穿過細密綿長的「假相」，屢次與低沉的聲音粒子打照面，又跌落了沉迷的音波與旋波，於是我索性脫下僧袍，坐在一羣高聲叫賣的商賈攤販裏。

我不敢講，我確實知道自己夾雜在攤販商賈之間的形相是一個甚麼形相，但我卻知道我讓叫賣聲以一種「六字大明咒」的聲調、擦過叫賣聲所營造出來的空間是一個甚麼聲音——那是一個低沉的聲音，更是一個在低沉聲音裏讓「六字大明咒」迴盪的莊嚴空間，而且我愈低沉，那個「幻、予」之低沉空間就愈延長擴大，彷彿因其低沉，使得這個延長、擴大的「六字大明咒」引發了一種自衍自生的耽溺空間，讓聽聞的眾人愈加耽溺，於是「六字大明咒」所營造出來的空間就愈延長、擴大了。

攤販商賈都耽溺了，更因其耽溺，而使得這個延長、擴大的「六字大明咒」發出了一個酥癢的聲調。我不知道我在這個街道轉角唱誦了多久，直到眾人笑了起來，我才發覺我剛脫下來的僧袍迎風飛了起來；我吃了一驚，順手一抓，擡眼卻見失去蹤影的她去而復返，找到了在街角盤腿而坐的我。

她見我擡頭，噉著嘴，裹起了僧袍，轉身就跑。我一著急，躍身即起，往她奔跑的方向尾隨而去，顧不得身後傳來了震耳欲聾的叫罵與調侃，當然那個延長、擴大的「六字大明咒」也就消失無蹤

了。她看我再度尾隨著她，跑得更加快了，卻在急速往前衝的時候，順手把我的僧袍丟在路邊一旁；我跑到丟落在路邊的僧袍左近，輕聲地罵了一聲，然後彎腰撿了起來，卻不料這個輕聲的罵聲飄進了她的耳朵裏，於是她一邊往前跑，一邊往後警告我，「我讓你罵，我會讓你罵得痛快！」

我不能說我害怕她的警告，但卻也即時閉上了嘴。這應該也是一個「假相」，與攤販商賈叫賣的「假相」，如出一轍，汨汨地流在街道小巷裏。街道小巷裏，光線逐漸有些陰暗了，人們開始收回攤在地上的物品，也就是那些我們在奔走的道路上一直左閃右竄去躲避的物品，但現在我們之間有段距離，卻不知為何這些回收的物品總是隨著我們之間的距離搖擺不定，使得街面一下子窄狹，一下子寬敞。街道小巷的寬度當然從來都不會因為我們的奔跑方向而變，也不會隨著我們的奔跑距離而變，但我們一路跑到這裏，進八角街、出八角街，那個起起落落落的寬幅易動卻又脈絡分明。

從她離去的背影看去，她的踉蹌奔跑在接踵的人羣裏所帶動起來的紛擾是很慌亂的；而不知名的街道小巷愈臨近八角街、則愈明亮，所以夜闌的街燈照著她往前奔跑的步履與往後踢起來的灰塵，一時顯得有些迷離悵惘，而我從幽微處衝向明亮處，忽然就從上揚的灰塵裏，看到了剎那現起的身影從奔走的身影分離了開去，一身復現剎塵身，在下落的灰塵裏，格外明滅分明。

我愣了一下，然後就在小巷轉進巴爾廓街的轉角處，對著落下的灰塵膜拜了起來。這時的霞光已經消沉，空氣裏有剎塵佛，巷道裏有塵數佛。我知道我沒有甚麼像樣的物品供養諸如來，於是就將已顯襤褸的僧袍鋪展了開來，蓋住整個狹窄的巷道，莊嚴恭謹地對著這身一直都不嫌棄我的僧袍膜拜了起來；幾度膜拜以後，她去而復返，從明亮處閃了進來，看到我在幽微處裏，對著空氣膜拜，踩了腳，又朝著我踢出一臉灰塵，然後轉身就跑，一時之間，時空就變幻不定起來了。

卍象不遷，斯皆恆動而常靜

我抓起僧袍，緊追而上，急迫之間，將僧袍披上了身，忽然在轉進八角街的時候，看見轉角處那片乾潔的牆壁上沃育出一片流淌不止的水漬；慢慢地，水漬有了水滴，然後水滴就這樣地流過來，流過來了——水滴流成了水溝，現在水溝正在窄陡的石梯上淌著水流——水滴一滴接著一滴，逐漸流過石縫，流過山林，將荒禿的山巒染得淺綠，將乾涸的河道填著淺翠；緩緩地，水滴在喜馬拉雅山麓匯聚成大川，順著雅魯藏布江的波濤洶湧，排山倒海地沖積成了印度平原。

是呀！是呀！非小滴低落，聚不成大川狂流；非小步緩行，走不到深山幽谷。引之則長行呀。逐漸地幾道彎彎曲曲的田埂形成了，幾家稀稀疏疏的村落聚合了，人類生生滅滅的起伏終於連綿擁抱在一起了。幾動所以「引之」，「長行」所以成勢罷。咦？這麼啾然一聲水滴入耳，依稀的耳膜震動仍舊清晰，卻不知怎麼搞地，就促起了淡淡的硝煙從「瑪尼轉」的支軸飄升，更從不知名的黑闇巷道轉出，然後幽隱的欲念從寂靜的縫隙滴漏，從清淨的止波騰躍而起，競奔於迅速湧出的記憶裏。

我搓耳而聽，真是「幾動成勢」呀，喜瑪拉雅山麓低沉的「鑼格鑼」正自響起，尼泊爾小村裏搖晃的汲水聲正被撞開，北京城內穿梭小胡同的冰糖葫蘆叫賣聲正被拉開，布魯塞爾鄉間車顛的牛奶聲正被激盪起，巴黎聖母院頂端的渾雄鐘聲正被撞擊，臺北街頭不起眼的角落清脆的磬聲正自響起，而洛杉磯的黑人教堂搖擺的聖樂正自鼓浪搖曳，梵蒂岡廣場成千的鴿子正自振翅飛起，麥加聖城圓拱清真寺塔頂的高亢嘯聲正自凌空升起……

哇！這一切都只因為岩縫流泉水的水滴激發了光耀奪目的活水，才能使得美麗得叫人心碎的山巒與河流一併在眼簾裏交相閃現，叫我一時呆若木雞；我在愣立的當口有些不知所措，我的瞳孔卻隨著矗立於街角的那根纏繞著五彩經幡的木柱上升，愈來愈高，似乎觸及雲端，探及虹彩。

是了！是了！只能是這樣了！我順著高聳的木柱拭目而看，原來大昭寺裏圍繞著釋迦牟尼像的轉經「囊廓」並不是真正的內環，而巴爾廓街的轉經中環也沒有中間，拉薩古城的轉經外環更找不到外圍；一切都只是在生死大河裏來回地重覆、迴轉著，一滴一漚，暢敘幽情。

原來，原來是這樣，縱使我可以掙破時空上的「造識作意」以及自我的「引緣促業」，卻仍舊覺察不出「有為」依附「無為」的造作現行，所以只得任由一時的「無明」兀自壓迫清明覺知，再將細微沉吟轉為噉嘈噪音，最後終於激昂起人間聲浪，響徹山谷。

水滴就這樣在巴爾廓街響起，一聲聲，滴滴滴……忽然一切都沉寂了下來，人潮洶湧裏我竟然聽到水滴變成潺潺的溪流動聲。不，我的意識回轉了過來，這是在拉薩城裏八角街的大昭寺前，是轉經路的中心點；溪流遠在山麓，就算是在左近的拉薩河也不會有如此大的聲響。

是了，是風聲；是風在輕吟低唱；是風吹響了郵電大樓的電控鐘鳴；是風吹過店舖林立的狹窄街道，吹過古舊典雅的藏式民宅，吹過鱗次櫛比的人煙稠密，吹過拱斗樑架和鎊金的屋頂，吹過無數金頂輝煌的宏偉建築，一直吹到鶴立雞羣的布達拉宮，吹進繁花似錦、林木蒼翠的羅布林卡。

是了，是風聲；是風在緩行慢行；是風在碧綠舒緩的拉薩河邊留下風光旖旎；是風在瑪尼轉之間的空隙裏鑽進鑽出；是風盡情地發出咻咻不已的呼嘯，吹拂著泛湖小舟的木槳，在不知所在的空寂湖面上留下輕輕幽幽的滑水聲波。咻、咻……

咻、咻……

恍惚之間，我忽然意識到漢詩裏「人生天地間，忽如遠行客」的涵義，擡眼一看，她已消失在人羣裏，徒自留下兩頰泛紅的羞赧；我陡然在已然翻出來的心房一隅，領悟到過去無數的悲歡裏竟然只是無限次數六道輪迴的色相翻滾。

想到了這裏，我乍然聽見隔街東方廣場上的工人叫著「天黑囉！收工罷！」我一時心無所著，哀悽悽地擡眼一望，卻只見衝天而起的吊機，有如一隻猙獰的怪獸飛舞著雙爪，將破舊的窗櫺嘩啦啦地扯了下來；在灰飛煙漫的縫隙裏，我隱約看見了背景裏的禿山之巔有石頭疊成的瑪尼堆，上面飄著五彩經幡，隨風擺動，一次又一次地向蒼傳遞著經文……

荒山石堆

1

大地還沒有甦醒的時候，我就睜開了雙眼；大概我的下意識正等著山麓下的祖普寺敲起第一聲的磬音，所以我就只移了移身旁燒成灰燼的牛糞，動也不想動一下。「鏘！鏘！」我聽見了，但仍是想不起來，連翻個身子都不情願。

祖普寺又傳來「鏘！」地一聲。我老大的不情願地將頭轉了一下，從四四方方的木製窗櫺看著外面仍是清晰明亮的星星，然後翻轉回來，雙眼骨溜溜地瞪著斑駁剝落的屋頂。我心裏有些想不明白，昨天這個時候，我還閉著眼睛——在被派駐在祖普寺的黨委書記驅趕出廟的這一陣子，我只要是閉著眼睛，身子連翻動一下都不情願。那種感覺是很徬徨的。

後山的空氣開始震盪了。山腳下的祖普寺正在連綿的六字大明咒音裏復甦。我靜臥著聽著想著昔日自己也是這聚音的組成份子，心頭不覺熱了起來，於是我就翻動了一下身子。我的身子在冷冽的空氣裏翻動了那麼一下，就無法再心安理得躺著，於是我一咕嚕坐了起來，不料骨骼「呸呸啪啪！」地由尾椎一路直響到頸椎，令我好不驚嚇。想來泥石地實在是太堅硬了罷。

我動了一下右手，拉了拉擠壓在脖頸附近的僧袍，又動了一下左手，前後拍拍僧袍上的泥土，然後提著袍子的底端站了起來。我才一站起就看到窗外的星星掉到山巒裏去，心裏一驚就趕緊低下頭去，從下往上地盯著窗口找了一會兒星星，嘴中卻不自覺地低喃起「噲嗎呢唄美吽」，與山下傳來的

咒音銜接得天衣無縫；我聽著密合的咒音就高興了起來，於是站直了身子，將僧袍整個抖了抖，彎著腰又猛然抬頭，想將骨骼再抖出「呬呬啪啪」的聲音，不料這次卻甚麼聲音也沒有。

我有些沒趣，有口無心地将咒音在嘴裏「悶悶」地哼著，權當清洗口腔。這樣胡亂來回幾次，口齒竟然生起香味，口水還「咕嚕！咕嚕！」地直往喉嚨灌去，在寂靜的空氣裏發出非常響的聲音。我警覺地捂住了嘴，有些害臊地四下環顧，硬生生地吸住了口水，喉嚨還不甘心地發出「呃！呃！」的抗議聲音。

祖普寺忽然沒了聲音。我猜同修們現在正在禮佛，於是我也想拜佛，但是四下空盪的石屋泥地上沒有佛像，除了已經燒成灰燼的牛糞外就只有黃土。我一有拜佛的念頭就非拜不可，於是我就朝著西方跪拜起來。不料我才一跪下，膝蓋就痛了，看來這個堅硬的泥地比我想像的還要堅硬。

我想了一想，就把護膝與綁手從僧袍的口袋裏找了出來，慌慌張張地佩戴起來。這下子我有了裝備就更加慎重，於是我首先將手掌舉過頭，拉下到鼻尖，再拉下到心口，然後前伸，身軀仆地，地上立即被劃開一道痕跡。

我站了起來，重複手的動作，再仆，額頭卻碰到牆角。原來石屋從遍地牛糞的邊緣向西邊牆角延伸，可供迴旋的空間大概只比我的身軀大一點。我摸著額頭，有些不快地把灰燼踢散，這下子就多出來許多空間。我順手在牛糞堆裏撿了兩塊挑弄牛糞的木板，在手掌心裏握著，一手一塊，於是再度舉起手掌來時，木板就在頭頂上發出「啪！」地一聲，劃在地上的痕跡也因此一道深過一道。

石屋裏就算有佛像也黑漆麻烏地看不見。我只好在心裏觀想祖普寺裏騰空而至的四臂觀音像。這個觀想嚴實得容不下任何意念。如此一來，六字大明咒在肚子裏「嗚嗚！」地叫，四臂觀音在胸口裏朦朧成形，身子卻在這兩個的間隙裏往前仆去，於是動作綿密得就算有意念也漏不出來。

當然我這是在騙自己，因為我隨即心想，我在拉薩市轉了一圈，才第一天回到石屋來，就這麼規矩地聽從祖普寺長老們的話唸咒拜佛；長老們要是知道了，肯定是會感動的。我這麼一回想，意念

就有些止不住，於是地上劃開的痕跡就顯得愈來愈輕忽。我警覺了，故意把木板在頭頂上用一力一拍，聲音大得連自己都嚇一跳；但是不成，意念一來就止不住，於是我就拜得有些心不在焉。這可不應了長老們說的，一有意念，做甚麼都只能算是敷衍嗎？

我不耐煩了，意念奔騰得連咒音也低沉不下，心口上的四臂觀音更是早已不翼而飛了。我悶悶「吼！」地叫一聲，就站立了身子往門口走去；不成調的咒音此時好似追趕不上前頭的聲音，硬生生地被切割在身後，「悶悶！」地嗚叫了好一陣子。

我有些驚訝咒音居然就自成一格地在身後滯留，忽然發現石屋內的黑暗好似模糊了起來；或許這是因為我從牛糞上踩過去，灰燼就四處飛散，那個塵土飛揚的狀態令黑暗惹上一場灰白罷。以前我經常走在燒成灰燼的牛糞上，但是從來沒有發現牛糞可以有這麼多的灰土，大概因為我從來沒在黑暗裏踐踏牛糞，而灰白在黑暗裏總是過份地彰顯罷。

這棟黑暗石屋現在應該算是我的棲身之地了。不過這麼一棟用泥漿、木板與岩石蓋起來的黑闌石屋卻令我從心頭裏討厭起來——真是很黑闌的，那種墨黑的影子使得窗子裏的星星格外清明。照理說，石屋不會這麼黑的，只因為屋頂太低，才令石屋黑得像地獄一樣，甚至比外面的黑夜還黑。或許外面的那種黑暗有轉變為湛藍的契機，更有從湛藍轉變為光明的潛能；它不像石屋裏，那個黑暗除了黑以外只有黑，而且黑得驚惶，黑得邪乎，好似要將我直往地獄裏帶去。

我從小對黑暗就很熟悉，甚至好像還有那麼一個機緣，我曾在電光石火的「瞬間全黑」裏懷疑起長老們所說的「四大造色」的真實性；就那麼一剎那的存疑，我就喪失了純黑的照耀，世間的色彩繽紛於是又悄悄地生而代之；沒有了純黑，從此我就在內心深處排斥黑暗，恐懼黑暗，但是這卻不能說，我對黑暗就因此陌生了起來。說不清呀！我老是覺得小時候的黑暗比現在要具體一些，現在長大了，黑暗反而有些模糊起來；但是我的心裏很清楚，具體的黑暗比模糊的黑暗要來得黑暗一些，更在「全黑」裏蘊藏著光明。

這個邏輯隨著我的長大愈來愈說不清，所以每當我告訴同修們我喜歡黑得徹徹底底的黑暗時，就引來大家的側目；長老們倒是喜歡對我的黑暗追根究柢，好像挖掘甚麼玄機似地，但是因為我老是不說不清楚這個「徹徹底底的黑暗」，長老們也只好放棄，只是從此同修們就認定了我是一個從黑暗裏投胎過來的人。

或許罷，或許這是因為我從娘胎起就喜歡黑暗罷，但是我還是解釋不清，我為甚麼從小就排斥黑暗——這樁困擾曾經令每個人都摸不著頭緒，但是大家都無意深入探索，於是這個喜歡「全黑」的尷尬就變得如同黑暗一般地弄得每個人的心頭老是沉澱澱的。

想到了這裏，我讓腳步在牛糞上停了下來，任由灰土在我的光腳背上落下，一落一落地將腳踝染白；我抖了一抖，還原光腳的本來膚色，然後為了維護光腳的潔淨，我就一跨步跳開了鋪滿半室的牛糞，到了石屋的門邊——我以為從小在高原上練出來的步伐能夠在奮力跳躍之下拉開很大的距離，但是我在石屋中不需要這麼做，一小跨步即足以排拒地上的糾纏。

這不是我輕蔑牛糞的污跡，而只是因為石屋實在太小——昨夜我在黑暗中，左支右絀地維護著僧袍的潔淨時就已經有感覺了；再說了，我一早就懶洋洋地不想多挪移一下身軀，奮力跳躍未免有些小提大作。嘿！是山腳下的祖普寺「鏘！鏘！」的催促，我才移動身子的，但是我所挪移的只是我的身子，一直到現在，我還只是挪移著身子，心是停留在昨夜的死心狀態的。

2

我一走出石屋的小門，心就活動開來了；剛才我還只不過挪移著身子，雖然我並未感覺甚麼不自在，但現在心跟著活動起來，我感覺就更自在——或許石屋外的空曠令我的心有了馳騁的空間罷，因為我從小石門鑽出來的時候，就覺得山坡上的黑暗跟石屋內的黑暗不一樣。

黑暗的山坡上鋪滿了大小不一的石頭。那種任意擺置的漫不經心，好像是跟甚麼人賭氣似地，又好像只是不知要如何表達對大地的依戀。不過，黑暗的山坡不是真正地黑暗，因為壓得低低的星星正點綴著黑暗，一眨一眨地訴說黎明的即將到來；認真說來，這不是我剛才所說的那種由黑闌到湛藍到光明的轉變，而只是闡述著轉變中的契機與潛能而已。

我從小就知道的，這個轉變有可能一步一步地形成，但是在最後剎那的轉化，卻是無法建構在一步一步的蠕動裏，因為「黑暗與光明」原來就是一體的兩面，是一顯皆顯的根基，更是因果同時的內涵，與契機或潛能其實並無很直接的關連——這是每次我想跟督促我修行的長老們說個明白，卻又說不清楚的地方；當然這可能不是我口語不清，而是我被長老們逼急了有些心焦的緣故。

後山的天空比任何地方都要黑暗，不過後山的星星卻比任何地方都要明亮。我小時候剛來祖普寺的時候就問過長老們，為何後山的星星比家鄉的還要明亮。長老們都很疼愛我，但是老是避開我的問題，卻愛追問我明亮的星星後面的天空是否更顯得黑暗。我不知道他們是因為得不到我喜歡純黑的解說而窮追不捨，還是習慣於這種以背景為表面或以表面為背景的排遣方法。

不管是甚麼原因，這個捉弄手法弄得我非常懊惱；我曾經一度還懷疑是否投錯了寺廟，才這麼不清楚地與這批弄不清表面與背景的人糾纏在一塊兒。我現在大了，當然知道長老們的苦心，但卻苦於自己還是掙扎不出表面與背景的困擾。

黑暗中的石屋靠的就是山坡上一塊一塊黑暗的石頭堆砌起來的。我在石屋的小門口不敢輕易地邁出一步，深怕一小步就會踢到不知趣的石頭；若真能踢去擋道的石頭倒也罷了，怕就怕我將道路踢出佈滿石頭的靜謐。不管怎樣，我還是喜歡黑暗中的石頭的。

我不敢跨步，所以只得在微弱的星光下倚靠著石屋的牆壁。不料石屋牆壁的石塊堆砌得凹凸不平，我用力一倚靠，背脊就隱隱地痛了起來。剛才在石屋裏，我的胸脯因仆在凹凸不平的泥地上已經是很痛很痛的了，但因為那是拜佛，所以我就心甘情願地忍受著，現在背脊卻因石屋牆壁的凹凸不平

也痛了起來，這個我卻無論如何都不願忍受。想來是這樣了，我剛才還以為自己是因為控制不住意念而惱怒，但看來我只是因為忍受不住地上的凹凸不平罷了。

是了，錯不了的，祖普寺的地雖然是石塊鋪的，但因為每塊石塊都被敲成平版，所以膜拜起來就不會那麼地痛了；但是小石屋裏沒有石版，連泥土地都是凹凸不平。我在凹凸不平的石屋裏拜佛，胸脯當然會痛。

我在忍受不了痛楚之下，能夠當機立斷停止拜佛，現在我當然可以不費吹灰之力將背脊挺直，遠離石壁的依附——石壁是不能動的，我卻可以任意活動，所以要遠離石壁是很容易做到的，因此更沒有理由讓我的背脊挨痛。

不料我和石壁一有了間隙，黑暗的流光卻悄悄地在背脊攏起暗潮。這多多少少令我起了心悸。心悸的感覺不好受，我權衡之下，只得又將背脊倚靠在凹凸不平的石壁上。不過我有了剛才的經驗，就討巧地將背脊輕觸石壁，僅僅讓皮膚透過單薄的僧袍去感受石壁的冷冽，不讓凹凸不平的石壁懲罰我的背脊。離天亮還早，我知道沁涼的背脊還得要忍上一段時光。這是沒有關係的，要阻隔黑暗就得安忍，要迎接光明就得受苦——「黑暗與光明」無法分割只能轉化，無法斷裂只能變位——我只能以等待生命第一個黎明的耐力，來等待石屋的石壁整個呈現在光亮裏。

我不敢在黑暗中跨步，所以只能轉動著骨溜溜的雙眼，竭盡全力地往山坡上的石頭望去；雖然滿山遍佈的石頭可能沒有我落足的道路，但只要我看清了石頭中間的空隙，我就能找到落腳的空間。這沒有等到天亮是辦不到的，所以為了要讓我的足跡在光亮的石頭中間存在，我現在只能倚附在黑暗的石壁上；這個巴盼令我的背脊溫熱起來，所以我也就比較能夠忍受冷冽。一想到我竟然有這種抗寒的本領，我心裏就高興起來了。

我忽然想到我將在石頭之間彳亍而行，於是我真的就興奮起來。這可比整齊行進地唸佛或轉動瑪尼轉要來得有趣多了。是呀！不論是在祖普寺的大堂裏繞佛還是在大昭寺的轉經廊裏轉經，地面上

總是了無障礙，因此就令心頭容易隨著咒音的誦念而專注起來——這是因為整齊劃一的行列，於甩頭擺肩都有著秩序，走到該轉彎的地方就轉個彎，只要跟著前面一個的足跡就甚麼也不必想了——現在如此，一百劫後仍然如此。

在這麼一個整齊劃一的隊伍中唸咒，咒音總是隨著步伐的前進向後飄盪，「嗡嗡吽吽」地迎面而響，那個聲音就一直把我往遠古的記憶裏帶，甚至在小時候當我還不能在隊伍裏唸咒時，我在旁看著隊伍行進就覺得很快樂很快樂，聽到咒音「嗡嗡吽吽」地傳來就高興得不得了。現在我自己行在行列裏也是「嗡嗡吽吽」地唸咒，但卻覺得不像小時候那麼貼耳了。或許我現在天天跟著隊伍行進，天天聽「嗡嗡吽吽」的聲音，愈聽就愈覺得理所當然，也就愈沒有甚麼特別感動的了。

3

天開始有點亮了起來，星光下泛著青光的石壁也開始抗拒黑暗——天亮起來是一點一點地，而石屋要掙脫黑暗的糾纏也是一點一點地；天一大亮，黑暗自然就不再存在了，所以等天再亮上一點，石壁上頂著星星的青光就會自動地消失。

這是一定的道理。我天天在祖普寺裏，總是親眼目睹大堂周圍的石壁青光閃著閃著就不見了。但是天可不管青光消失不消失掉，還是一點一點地亮起來；等到天真的亮起來，石壁上的凹凸不平就不會再是那麼地凹凸不平。行列裏的同修們也會因為天亮而興奮起來。

這個興奮不容懷疑，因為行列的咒音明顯地升高了半個音階。這自動提升的半個音階雖然不足以令咒音高亢起來，但是卻令唸咒的人無端端地感到精神振奮；精神一受到感染，行列的沙沙腳步聲就重了起來，這下子佛堂裏踢踢躑躅地就呈現了短暫的紛擾；腳步聲重的時候，天大都已经很亮了，長老們不必睜開眼就知道天是很亮的。

這個突然加重的腳步聲曾經一度令剛進駐祖普寺的黨委書記很不安。他雖然沒有命令大家停止行進，但從他在隊伍一旁來回的步伐移動裏卻暴露了他深怕場面失控的擔憂。其實咒音提升半個音階，不是有誰在指揮著。它就是忽然在曙光的作用下往上拉開了音域。當然書記的憂慮也是有道理的，因為聲音的整齊劃一不能不令人想到有一根指揮棒——這麼一指，咒音就在高半個音階的音域裏自成一格地「嗡嗡吡吡」地響著。

幸好不久，書記因為黨務煩忙，終夜不得成眠，於是就不在起床號響起之前，特別早起來觀看我們在黎明前的行進步伐了；沒有了監督，隊伍好似有了輕鬆的感染，所以這個在曙光裏提升的半個音階總是出人意表地響亮，弄得中脈麻麻酥酥地，好不舒服。

這個貪圖中脈麻麻酥的習性，從書記停止了黎明前的監督後就逐漸養成，所以到今天可以說已經相當根深蒂固了；因此我一看見天正在一點一點地亮起來，嘴巴就自然地唸出「嗡嗡吡吡」的聲音，而且一點一點地在聲音裏加重聲音。但是我知道我不能這樣地一直加重下去，因為此時離天大亮還有一段時光，我如果一點一點地讓聲音一直加重下去，到了最後等天大亮，「嗡嗡吡吡」不免變得呼天搶地了。

就在我的嘴巴發出「嗡嗡吡吡」的聲音時，我發覺我終於排拒不了昔日在隊伍裏行進的習性，不由自主地跨出了步伐，一步一停地繞著石屋走；然後當我正在逐漸加重聲音的時候，山腳下的祖普寺「嗡嗡吡吡」地也傳上來唸咒聲。山腳下人多，所以匯集的聲音可以傳得很遠很遠，聲波震動空氣的力道也顯得很是驚人。我的聲音也算是大的，但是跟匯集的聲音比起來還是比不過——我從來沒有聽過單一的聲調會比匯集的聲音宏亮。

我雖然亦步亦趨地繞著石屋走，但是無論怎麼專注還是分了神；或許我不必去找落腳的位置，但是凹凸不平的泥地還是在凸起的部位刺激了我腳板的神經罷；再說，沿著石壁的狹窄空間老是令我甩不開手擺不了肩，如此一來，我的行動就不能像在佛堂裏一般瀟灑起來。

不過我覺得現在拘謹一點，也沒甚麼關係，等到天大亮就好了。天大亮了，我就能夠擺脫這個凹凸不平的石壁，一旦我離開這個凹凸不平的泥地，我在羣落的石頭間隙裏就可找到足以容納我腳步的空間。就算這個空間仍是狹小的，但是應該容納得下我的足跡——我的腳掌並不大，而且平平的，不會凹凸不平。

石壁上泛出的青光剛剛還很凝聚，過了這一點時光就變得淒漫起來。不過青光逐漸消逝，石壁上的凹凸不平卻在光暗參半裏愈來愈清楚。又過了一點時光，青光就整個不見了。青光一不見，天就大亮了起來，於是滿山遍野的石頭就一個個如龐然大物地呈現了出來。

我在石壁邊唸咒雖然已經沒了專注，但是對大地突然給予我的荒山礫石卻專注了起來。這說來有些難為情。以前我專注的時候，對讓我分神的事物總是硬生生地排除在識覺之外；不料現在人人在書記的約束下專注了起來，我卻因過度關注一些不加注意就閃入眼簾的事物而總是無法專注。

說來話長囉。不過我自從被長老們允許加入隊伍唸咒開始，就養成了專注的習慣。我喜歡唸咒的時候唸咒，觀想的時候觀想；在大堂上趨步行進唸咒總是有看到甚麼的時候，但通常那些閃入眼簾的東西都不會引起我特別的注意。或許佛堂裏除了絳紅的僧袍外就是金色的佛龕，所以就我無意間瞄上一眼也不會有甚麼特別的牽念罷。

長老們閉著眼喃喃的模樣倒是很有可看的。他們要麼大模大樣地在旁邊踱著方步，要麼一動也不動地好像老僧入定；踱方步的長老們都喜歡在必要的時候提拉一下咒音的聲調，老僧入定的則任憑隊伍怎樣地荒腔走板也不抬一下眼簾——不論是哪一種狀況，他們都不加入行進中的隊伍。

不加入隊伍唸咒的也不單單是長老們，摸不清東南西北的小傢伙也都在隊伍旁邊。哪！就是像我小時候的模樣。不過我可是比較機靈，我不僅在隊伍旁邊尋找咒音的中斷處，我還在隊伍後面追蹤咒音的源頭。這麼一比較的話，他們就顯得有些呆滯，只懂得呆呆地坐在長老們身邊，雙眼巴巴望著隊伍，然後有模有樣地跟著隊伍唸咒。

不唸咒總是不成的，大家都唸咒，整個大堂「嗡嗡咩咩」得好似要膨脹開來；坐在震盪的大堂裏面不唸咒，心又不隨著咒音走，那就比唸咒更耗損心神。

老僧入定的長老們還是在唸咒的，只是他們在心裏念著，所以不必張嘴，連嘴唇那麼動一下都不必要；踱方步的長老們就更不要說了，他們的咒音比任何人都來得低沉有力，但是嘴巴卻也不像我一樣張得「呸呸咄咄！」地響著。這個時候，我們除了唸咒甚麼都不必做的——這也就遭來了書記對我們不事生產的批判。

我有一度根本就無法瞭解書記的批判，因為不管是喇嘛或仁波切，也不管有沒有通過「格西」測驗，咒語總是要唸的。出了家就得唸咒，誰也沒辦法用任何的理由找出不唸咒的藉口。再說，唸咒是要用心唸的，張不張嘴無所謂，但要專一唸咒就得要用心；當然，愈用心就愈不能從事生產，這就愈應了書記的指責。

我弄得很清楚，不出家不必一定得唸咒，但是出了家就得唸咒，我覺得是應該的——當然，這與書記的想法絕然不同，他以為這是我們這羣社會渣物為了滿足懶惰的居心所想出來的藉口。這無論怎麼說都說不明白。雖然我們從來不敢指望書記能瞭解，但卻希望他能像我們一樣以包容「唯物論」的胸襟來包容我們在隊伍裏唸咒，不料他只強調「馬克思主義」的實事求是，對於任何的隊伍聚合都當作是一種散發「集體意識」的羣眾運動——這麼一來，我們更無法令他明白，在隊伍裏唸咒是一樁以「集體意識」的行為去達到「集體無意識」的解脫境地的方便法門。

不管長老們怎樣闡述「集體無意識」與「集體意識」都只不過是同緣共業的顯現，也不管書記怎樣頑冥不化地咬定這個「集體」與中央國務院指示的「口徑一致」了無差別，我在隊伍裏唸咒唸到專一的時候，心裏就很快活；我心裏一快活，在隊伍裏的神情就非常輕快。不過我聽到長老們對我的輕快舉止發出喝斥聲音以後，神情就不敢太過輕快，雖然我的心裏還是快活的；長老們喝斥了我以後還是唸咒，不過咒音總是「一聲高、一聲低」地令我覺得他們也感染到了我的快活。

他們是不能說的，不過他們嘴裏不說，卻在掩抑不住的變調聲音裏透露了他們對我的喜愛。我一想到這個，那個不怎麼敢輕快的神情就再也壓不住地又輕快了起來；於是踱方步的長老們就不再踱方步，老僧入定的就不再老僧入定，卻異口同聲地拉開咒音，弄得我不得不在隊伍裏收斂一點。幾次下來以後，我就發覺我是比較喜歡長老們所帶的咒音，所以有時不免使出小詭計，故意引發長老們的注意，提高一下逐漸寧息的咒音。這時我就真的快活了起來。

4

我從來沒跟任何人透露過，包括長老們在內。其實，我快活的理由是因為「集體匯聚」的聲音是很浩大的——它傳送得不止宏亮，還有著首尾銜接的和諧；不止這樣，巨大洪流的咒音總是在不知停歇的時候，任由單一的聲調中斷了前面的延續，又阻隔了後面的催促。

雖然這個無法預知的中斷聲音非常短暫，幾乎在沒人注意的時候，巨大洪流又「嗡嗡吽吽」地流動起來，不過我卻能夠在這個「不是有意中斷、但也不得不中斷」的無意識當口，找到咒音斷滅的契機；有時這個咒音斷滅的缺口正巧被另一個啞然失語的咒音重疊，於是兩個同時換氣的轉音就不覺地走在一塊兒，那個中歇的力道就比一個聲音的中斷要大許多許多。

這說來有些困難，不過我從小就學會了如何在唸咒行列旁邊去找語音的缺口，而且還發現匯集的語音在斷滅時比在連串時要來得動聽了許多。當然這個比較動聽的根由是因為咒音正在進行，如果咒音也沒有了，夾在咒音裏的斷滅契機就變得有些不倫不類。

我學會了如何去找咒音的缺口以後，就再也不肯老實地在唸咒行列之外，聽著集體聲音在行進隊伍裏一起響一起停；不過因為長老們不准我加入隊伍，於是我就在隊伍的尾端快步跟著。我的舉措當然是趁著長老們不注意的時候偷偷摸摸地進行，而且因為我的步子小，所以我糊裏糊塗地跟著跟著

就成就了急行用手的經驗。我很為自己的正經八百得意，因此就有點心急火燎地想宣揚；但是我並不糊塗，因為我知道一旦我宣揚了起來，我從此就不能再宣揚，於是我只能偷偷地觀看長老們的動靜。那時我就覺得在唸咒隊伍裏觀看一旁閉眼假寐的長老們是非常有意思的。

我的頑皮總持續不到一圈。長老們看似閉著眼，但是甚麼都知道，總是在關鍵的轉角處，一聲不響地將我擰了出來。我本來以為我在隊伍裏觀看長老們的動靜已有了心得，能夠在他們發難之前，洞燭先機地跳離隊伍，但是沒想到他們閉起的眼睛像是長了翅膀似地，總在不注意的時候將我驅趕出隊伍；於是我就有些埋怨長老們不知體恤我的心情，連稍稍縱容一下我的頑皮都不情願。

等到我稍微長大一點，長老們就准許我加入隊伍唸咒，但當我在這個日後成了我的生命的隊伍裏邁出最初的一步時，我要找尋那個語音的缺口反而困難了起來。我想這是因為我已經變成集體意識裏的一部份，所以要保有自己的意識就比較困難；倘若我還想在集體意識的洪流裏找尋截斷集體意識的可能，這就令只知道追逐語音的我有些不知所措起來。集體匯聚的聲音當然也有集體停歇的時候，但那是在集體都不唸咒的時候；那個時候，急行用手的隊伍只知盡情地發出單一的「沙沙」腳步聲，卻倔強地不肯發出一點咒音。這想來也是很有意思的。

我說不清為甚麼，但是我還是比較喜歡在集體意識裏舒發我胸口那股說不出來的悶氣。在隊伍裏聽隊伍「嗡嗡吡吡」地響起來，聲音總比在旁邊聽要好聽多了。雖然因此我失去了尋找語音中歇的契機，但我想我還是願意的，畢竟語音匯聚的力道常將我的耳膜震動得沒有了尋找語音中斷的念頭。這個沒有尋找語音中斷的念頭其實就是「沒有念頭或來不及有念頭」的意思。這雖然不怎麼好玩，但卻是一個還算不錯的結果。再說，長老們要我加入隊伍唸咒，我說甚麼也不能抗拒。

自從我失去了尋找語音中歇的契機以後，我就將注意力轉到咒音的源頭，於是我發覺在隊伍裏啟動咒音是很神氣的，因為那個不怎麼動聽的喉音一拉起「嗡嗡呢啵美吡」，好像就將這一連串看似無意義的連音推擠成了宇宙的力量；隨著那個引音，眾人在隊伍裏就有了方向，於是那個匯集起來的

力量就變得很大很大。我自己一個人的時候也經常唸咒，雖然唸的時候感覺胸口好像膨脹開來，但是我從來沒聽到過有誰唸咒唸得比匯集的聲音更威猛；而這個威猛咒音的起源完全是因為引音的緣故，因此我覺得能在隊伍裏啟動咒音是很好的，若能在咒音快要變調的時候起了帶頭作用就更加神氣了。當然這個咒音轉變的機緣不是那麼容易就可捕捉的。

我發覺了啟動咒音的神氣以後就一直想啟動咒音，但卻不大有機會帶頭；照說，自從我在隊伍裏唸咒逐漸成了老經驗以後，長老們會允許我帶頭，但最後總是由別人帶頭。我雖然有些不平，但是我瞭解帶頭的人要將時間拿捏得準確無比，而注意一個客觀上不存在的時間是會分神的。

當然，我不大有機會帶頭是因為長老們見我帶了幾次頭，卻總是自顧自地在不該變調的時候變調，或將咒音忽高忽低地變換著，弄得隊伍也在不該變調的時候走調或忽高忽低地糊著聲調，步伐也因此踢踢躑躅地走得沒個樣子。他們要我注意團隊的和諧，我就索性不帶頭了。

我想我還是比較自私的，因為我覺得帶頭雖然很神氣，不過要分神的話還是跟著別人唸算了。自己跟著別人唸咒也沒甚麼關係，畢竟那個單一的感覺是很愉悅的；至於神氣與否，我為了顧及單一的愉悅就有些顧不得了。

不論由誰帶頭，每天在曙光初綻時的拉高半個音階，總是有著最令人滿意的和諧，好像大家只是不約而同地在該提高半個音階時一起提高，在要降低半個音階時又一起降低；這個團隊的和諧就令「集體意識」真正達到無意識狀態，總是「嗡嗡吡吡」地令每個人都知曉「集體無意識」的力量。

當然大家都明白匯集的聲音是「集體意識」的具體顯現，但要唸到「渾沌無意識」的狀態，則不是那麼簡單；認清了這點，同修們好似明白，雖然自己只不過是「集體意識」的一部份，卻是跟著「集體無意識」的聲音，一步一步循著咒音走，或甚至一步一步跟著亙古以來一直都存在的聲音、在一個不存在的渾沌時空裏走。這雖然說得有些遠了，不過縱使我們大多時候達不到「集體無意識」的境界，但「集體意識」的咒音也還行——死氣沉沉的咒音通常不會有，但迷迷糊糊的時候總是難免。

每當隊伍出現迷迷糊糊的咒音時，我就顯得有些急躁，尤其前一陣子，當隊伍裏的前後位同修們陸續在一個禮拜內私自離廟，就弄得我經常有口無心地唸咒。我的心裏一不快活，神情就再也輕快不起來，於是長老們也更加沒勁，弄得大家稀裏糊塗地將咒語唸得黏黏糊糊地沒有一絲朝氣。

認真說來，私自離廟的同修們大都像我一樣，也是被書記用不同的名目驅趕出廟的；不過這真是黏黏糊糊地說不清楚，因為原本書記說了他絕對不插手寺廟的事務，但是當宗教事務變成民族事務時，袖手旁觀在書記的思維裏就成了一樁荒謬的藉口，更何況中央國務院的命令也不容許書記怠忽。

我不是不知道「不插手」與「袖手旁觀」中間的關連，只是平常看似豁達的長老們在書記介入了這一波的大寶法王十七世認證後，好像大受打擊，所以始終都顯得有些無精打采，因此對那幅書記要我們供奉起來的第十七世烏金噶瑪巴的照片總是沒有了以前的恭敬與愛戴。

我雖然瞭解長老們沮喪的原因，也很想跟以前一樣用輕快的神情挑弄一番，但又不敢過份刺激他們，再說我自己也意興闌珊，所以就隨意讓咒語飄浮著，以至於後面的音老是跟不上前面的音；這下子，「嗡嗡咩咩」就成了乾巴巴的「噲嗎呢唄美咩」，一個音一個音地推動著，倒是規規矩矩、又互相隔開一個安全的距離。

這想來不無遺憾。隊伍行進唸咒唸到今天，咒語早就自顧自地鋪展在那裏了，但是鋪展出來的是一片連綿不盡的咒音。那聽起來是很好聽的。現在不太一樣了，咒音各自獨立，所以「集體意識」就有些站不住腳，各自瓦解於無形了。雖然如此，獨立的咒音並非各自散發各自的個性，而是匯集起來沒有了融合的契機；一沒有了融合的契機，各自的個性就愈發孤立，於是在行進中就索性閉嘴不唸了。這個現象對一般人來說可能不怎麼樣，但對我來說卻是意義非凡，因為我通常是不會只走路不唸咒的。

自從我加入隊伍唸咒那天開始，我一直喜歡在隊伍行進時唸咒。我幾乎不曾只是隨著隊伍行進而不唸咒。我不唸咒不唸佛，一定觀想，不然就是唸經；通通都不做的時候，除了睡覺不曾有過。我

不是說我在睡覺的時候就不喜歡做，而只是因為睡著了，所以甚麼都想不起做。但是現在我竟然只是在隊伍裏走著，不唸咒不唸佛不觀想也不誦經，這是以前不曾發生過的。

我忽然想到我這是在混日子。混日子是跟自己過不去。我從來是不混日子的。但是我現在竟然就這樣在隊伍裏行進混日子，這令我有些惱怒。長老們踱方步的還是踱著方步，老僧入定的還是老僧入定，只是各各表情凝重，好像受了甚麼委屈似地。我想現在就算我有輕快的神情，他們也一定看不出來，更何況我自己也是走得毫無章法。

大家好像都知道彼此的心念，所以行進唸咒成了一樁不得不做的虛應差事；更由於彼此對望的眼神充滿了千言萬語的傾訴，所以從敷衍了事的嘴唇裏吐出來的咒音是不是融合也就不再是彼此的關懷了——既然如此，各自獨立的咒音融合不起來也就找到了可資諒解的緣由。

不過「各自獨立」與「中斷」是不同的。那是一種七零八落的獨自申訴，雖然中斷的機會反而因此增加了，但卻了無咒音斷滅的契機。「機」的意思就是「當下的念頭」。這一點我弄得很清楚。我早說過，我是從來都不混日子的。

5

我現在還是不混日子。天一大亮，我就離開沒有了青光的石壁，繞過到處撒滿羊糞蛋的羊圈。羊圈也是用石頭圍的。雖然這個也是石頭圍成的羊圈不像石屋的石壁那麼凹凸不平，但卻高低不一；不過，這個羊圈的高低不一不是一邊高一邊低的那種高低不一，而是在不應該高低不一的同一邊卻在中間應該延續一定高度的地方低落了下去。我不知道這樣的建構是為了羊方便還是為了人方便，反正低落的地方明顯說明了建構的人在建構的時候有著求其方便的念頭，否則不可能在不應該高低不一的地方有著這麼高低不一的想法。

從高低不一的羊圈看上去，石塊在荒涼的自然裏四處散落，歪歪斜斜地串成了線，兜成了網，由不算太高的山頂一路披撒下來，星羅散置得似乎有人故意從山頂將土石傾倒。然而，傾倒土石的人早已走遠，留下來的這片硬石將來會蘊育出甚麼樣的歷史不曾是他的關懷，會埋藏些甚麼樣的痕跡更不是他的思緒；但是觸目驚心的是眼前的這片蒼涼，它雖然令石屋得以堆砌，令羊圈得以圈圍，卻讓人死灰灰地生起毀滅的念頭——一個除了石頭以外就甚麼都沒有了的難堪。

這麼一個沒有破壞對象沒有創造對象的石頭山坡就如此鋪成了。它既沒有高度，也沒有廣度，更沒有歷史，或早就被歷史遺忘或埋葬了。山坡上七零八落的石頭個個都是冰涼的，而從石縫裏鑽出的風聲因此聽起來就有些像是各自獨立的申訴；申訴雖然串不成線，兜不成網，但仍是癡問著，那位曾經走過山頂的人在傾倒這些蘊育風聲的石塊時，可曾見到他一手創下的蒼涼呢？他既有一兜子的石塊，必有將石塊搬上山頂的痕跡；那麼，那條痕跡是否亦已埋葬在星羅底處呢？既有石頭拉過的痕跡，必然也有步步為營的足跡，那麼這個步步的升高與遺留是為了最後一剎那的傾洩嗎？如此費心的折磨，目的一定是為了生命層次的提升，絕不是為了一棟石屋幾間羊圈，或是這麼一片沒有人在乎的「荒山石堆」。

我想不透石頭的來歷，搖了搖頭，繞過羊圈就往荒山礫石走去。天雖已大亮，但山上除了風聲就沒有別的聲音，所以倒還很安靜，只是祖普寺的咒音不再傳上來了。這不是山腳下的同修們不再唸咒，而是咒音傳送得有氣無力，所以連串咒音只成了一個喻音；喻音也不再連綿，而是相隔一段時間就突兀地高亢一下，然後沉寂下去。不注意去聽，倒覺得咒音持續；一注意聽，卻聽出咒音斷滅。

這個持續與斷滅的咒音真是有些詭異，我想與天已大亮絕對有著不可說的因緣關係。是呀！我知道的，以前當我還在與長老們追逐輕快神情的時候，在佛堂裏的咒音總是在天亮前後有著明顯的差別；或許這是因為在天亮的剎那，高了半個音階的咒音習慣了亮光卻不懂得持續，於是就不由自主地掉到比天還未亮時的音階還低半個音階的水平。這下子，機敏的人一下子就知道天已大亮了。

我說不清光波與音波在這些人心裏有沒有甚麼差別，但是好像他們這些有「下意識」感覺的人一點都不肯吃虧，所以一旦在「下意識」裏感覺光波加長了，立刻就音波上消滅一點，這麼一來，咒音就自動地低沉了許多。當一個人這麼想，兩個人這麼想，匯集起來的心波自然就有了疙瘩，於是因著心波而產生的「集體音量」也就打了折扣。這個其實很多人都想得很透徹，只不過想得很透徹的人通常都不願說得透徹，所以只好由我這個想得一知半解的人來做個解說。

知道我喜歡解說事情的人大都知道我不愛混日子。不過他們也都知道，我雖然喜歡解說事情，但是常有解說不清楚的毛病；這個就好比我知道自己不愛混日子，但還是混了日子。我混了日子以後就不想再混日子，所以我就悄悄地離開了祖普寺的後山。

我不告而別是很不好的，因為長老們在書記驅趕我出廟以後，能夠替我在後山找到了這麼一間破舊的石屋暫做棲身之處也是很不容易的；我也不是故意不告而別，只是當我想跟他們告別的時候，他們踱方步的踱著方步，老僧入定的老僧入定，所以我只好偷瞧一眼就走。不料隊伍裏的同修們有人看到我就用眼睛擠擠，我也倚靠著門扉用眼睛擠擠，於是前面擠擠，後面擠擠，隊伍的腳步就亂了。照說長老們甚麼都知道，甚麼都不要瞞他們，但這一次他們都沒有反應，踱方步的仍是踱著方步，老僧入定的仍是老僧入定，於是我只不告而別了。這個時候，繞佛的隊伍很是凌亂，連我都聽出來腳步聲的凌亂，長老們沒有不知道的道理。

腳步凌亂給人帶來了煩躁的訊息。我覺得很不好。現在腳步這麼凌亂，匯集起來的咒音就不像是匯集的。我說過的，我比較喜歡匯集起來的咒音；咒音匯集的時候，腳步聲是單一的「沙沙」聲；腳步聲整齊劃一，通常咒音也必然匯集。事實上，這個時候，咒音不匯集都不成。咒音匯集時，心頭一點煩躁都沒有；沒有煩躁，步子自然平穩；步子平穩，腳步聲只能「沙沙」。所以腳步聲一凌亂，就是告訴長老們，大家的心頭都很煩躁。這個連我都想得很透徹，長老們當然是很清楚的。但是他們都不理睬，於是我就認定他們故意忽視我的存在。

好像行之有年的習性就這樣地亂了套。好比我現在走在荒山石堆裏，腳步應該凌亂卻是謹慎，心頭應該煩躁卻是平穩。或許這是因為石頭間隙的大小不一令我的落足有了意想不到的困難罷。說來也怪，我在移動的隊伍裏從來不關心步子大小的問題，現在我在不移動的石堆裏卻得擔心步子大小的障礙；剛才在泛著青光的狹窄石壁邊我還能持續有模有樣的咒語，現在面對一覽無遺的廣闊石堆我卻找不到咒音的源頭。這或許是因為我害怕我的腳踝在石頭縫隙裏傷著了罷。

亂了，亂了，一切都亂了套。我原來只知道無牽無掛地在唸咒行列裏跟著大家的步伐，現在我卻只能在石頭縫隙裏解構步伐的自由；我原來只知道放大膽量讓腳步自然地與大家整合在一起，現在我卻只能在石縫陳跡裏期盼腳步的開放。這到底是甚麼在崩毀？是解放了的農奴壓制了束縛了的宗教傳承？還是解放了的宗教傳承掙破了束縛了的生命？或者，是「解放與束縛」同毀於這麼一片從亙古以來就一直冰冷的荒山石堆？

6

我就如此地在大小不一的石頭間隙裏彳亍而行，逐漸到了半山腰；這個時候，天已經很亮很亮了，於是那一塊一塊在昏暗光線作弄下的龐然大物就不再是龐然大物，但是石頭卻仍是真正的石頭。星羅散置的石頭層層疊疊沒有盡頭。石頭與石頭之間隙不一，有的容得下我的腳步，有的容不下我的腳步。不管容得下、容不下我的腳步，間隙都鋪蔓著黃土；黃土乾硬，連草都不愛長。我瞧著瞧著，忽然覺得我的謹慎腳步在平穩的心頭運作下已經把阻隔了的石頭串連了起來，但是我怎麼瞧就是瞧不明白羊圈裏的羊糞蛋是哪兒來的。

照理說，山坡的黃土不長草，被放牧的羊一定放牧到別的山坡去；就算被放牧的羊不懂得去，放牧的人也一定把羊放牧到有草的山坡去。但是山坡上沒有草，羊圈裏卻有羊糞蛋，想來當是被放牧

的羊在有草的山坡上吃完草後才到這個沒有草的羊圈裏留下羊糞蛋。這個雖然得繞著彎來想，但我想還難不倒我。

不過這可能也不一定，因為石頭與石頭的間隙雖然沒有草，但石頭底下的潮濕陰暗地方卻長著茸毛一樣的嫩綠；那種嫩草綠得青翠，總是不願多加遮掩地從石縫裏冒了出來。這些嫩草不僅說明了羊糞蛋的可能來源，還告訴我很多我想不出來的東西在世間存在著。

就在我單獨面對著這一堆從萬劫以來就不動的石頭堆時，祖普寺的擴音器傳來了起床號，然後就是慌忽忽的漱口聲音，集體地將漱口水「啾囉！啾囉！啾囉！」地撞擊在水槽邊的鉛桶裏；鉛桶底響，一陣陣「轟隆！轟隆！」地響徹了石頭的縫隙，一時把「噓咻！噓咻！咻！」的風聲壓了下去。

我陡然失去了七零八落的風聲低訴，正感到有些悵惘，忽然就看到亂石縫裏躡出來一隻小羊。那個六神無主的「咩咩！咩！咩！」叫聲一聽就知道是隻走失的，而繫在羊頸上的銅鈴撞擊在石堆上發出一陣陣「叮鈴！叮！鈴！」的聲音又訴說著放牧人的粗心。

走失的小羊搖搖擺擺，但像是有意與我疏遠地愈擺愈遠。我看著有趣，正想去抓牠過來撫弄的時候，就聽見祖普寺又傳來了轟耳欲聾的「三大紀律、八項注意」的唱誦聲音；此時「噏噏咩咩」的咒音不止傳送得有氣無力，而且忽斷忽續的咒音只成了一個找不到源頭與結語的噏音，只不過「噏噏咩咩」頑強，不知對抗甚麼似地對抗著「三大紀律、八項注意」的唱誦聲音。

「三大紀律、八項注意」的唱誦愈來愈宏亮，咒音卻愈來愈低弱；我有些壓不住耳膜的震動，不由自主用手掩住了耳朵。就在咒音逐漸消泯的時候，我忽然找到了小時候在行進隊伍尾端捕捉咒音斷滅的契機，於是大搖大擺地選了一塊大石頭坐下，若有所悟地跟自己玩起遊戲來。

我將兩隻手掌心在耳朵上一緊一鬆地壓著耳膜，「三大紀律、八項注意」的宏亮聲音就在首尾銜接的和諧裏一高一低地悶著，更在山巒的迴聲裏形成了一種奇特的聲響：「嗚哇！嗚！哇！——」好似全然沒有意義，又好似包涵了宇宙的音律。

我分辨不出哪一個聲音才更真實，於是將手指塞進嘴裏，迸足全身力氣，對著好亮好亮的太陽打出一聲長長的忽哨：「噓咻——」那個高亢的嘯聲響徹山谷，驚得小羊從石堆裏掙扎了出來，一路「咩咩！咩！咩！」地叫著，又「叮鈴！叮！鈴！」地撒著屁股直往山頭奔去。

太陽白了熱了。天空藍了冷了。我從下往上望去，看著撅起屁股的小羊跑著跑著就跑進潛藏著光明的湛藍裏；我瞧著瞧著就開心起來，於是將手掌從耳朵放了下來，不料「三大紀律、八大注意」的唱誦聲雖然不再宏亮，卻仍然像耳朵被遮住時「嗚哇！嗚！哇！」地響著。

我發覺我無意之間將「三大紀律、八大注意」轉變為「嗚哇！嗚！哇！」時非常快活，於是在一個拉高了半個音階的音域裏朝著羊屁股不斷發出「呃！呃！」的輕快聲音，然後昔日挑弄長老們的輕快神情也就不知不覺地顯露了出來；小羊「咩咩！咩！咩！」地愈奔愈快，羊頸上的銅鈴「叮鈴！叮！鈴！」地也愈盪愈遠。我此時真正是快活得不得了。

叫著「咩咩！咩！咩！」的羊翻過山頭後，「三大紀律、八大注意」的集體唱誦聲也消泯了；這時連「噓咻！噓！咻！」的風聲也停止了，整個荒山石堆就只賸下「嗚哇！嗚！哇！」的連綿迴音在「噏咩！噏！咩！」的咒音斷滅缺口處持續擴大著——整個世界又只賸下我一個人了。

我就在這麼一個失去了迷路羔羊蹤跡的孤伶時刻裏，隱隱約約地明白為何長老們說這一片已經曬紅了的荒山石堆是一塊界於地獄與天國的地方……

羣山的呼喚

那一年，磕長頭匍匐在山路，不為覲見，只為貼著你的溫暖；
那一世，轉山轉水轉佛塔，不為修來世，只為途中與你相見……

——六世達賴喇嘛倉央嘉措·〈那一世〉

我走下祖普寺後山的時候，並不知道這個界於地獄與天國的地方是個難得的清淨之地。生活是清苦了一些，但是寢臥於曬紅的荒山石堆上，彷徨地望著交錯起伏的山巒，入於「無何有之鄉」，竟讓我有一種「遊乎天地之一氣」的感覺。那個「無為」的心態很是奇奧，竟自帶著一顆清淨之心，而入於一個無有生、無有滯礙的清淨之境，而生命就在「乘虛以遊心」的地方莊嚴了自己。

或許我只能說，這真是一樁說不清的緣由罷。我離開了後山，又回到後山，想來應當是因為我抗拒不了山麓邊的祖普寺既召喚著我，又拒絕著我罷。只不過我的腦子仍舊停留在幾天前發生在拉薩的經過，連怎麼走回祖普寺都有些記不得了。我好似搭了一會車，在青藏公路上急駛了一陣子，然後又在泥巴地上踉蹌獨行了一陣子，最後才摸索著上了黑闐的後山。

我對這座沒有名字的後山有說不上來的依戀，但對自己為何會走出這座除了砂土、就是石頭的後山，卻又說不清楚；我原來是下定了決心，要在後山上一直等到祖普寺解除禁令，讓我再度回寺，但不知為甚麼，我卻掙脫了東面是山、西面也是山的包圍，而逕自下了這座南北斜傾的後山。

現在說來，我還是有些難為情。或許這正是因為這座山與那座山之間，除了羣山之外，甚麼都沒有罷。更或許這是因為羣山連綿不絕，山勢既不險峻也不平緩，既不騷動也不穩定，卻因色彩胡亂搭配，灰綠任意交錯，而讓我受不了其間所散發出來的平淡之情罷。當然我說這話，有些不清不楚，但這是因為我走出了祖普寺後山以後，體驗了一段虛幻的感情，讓我明白人生本無所有，本無所用，但也因其「無有、無用」而「無患」，更因其「無患」，而使得「無何有之鄉」不得尋而覓之，然後才能乘「天地之正」，進而「與天地精神往來」。

這樣的「天地」論說由我這個出家人說出來，似乎有些不倫不類，而且似是而非，散發著一種「無所為而為」的「出世」心態；但其實大家都冤枉了我，我只不過是因為回不去祖普寺，所以只能將自己藏在「出世」與「入世」之間，尷尬的是，這個「捨之則藏」的行徑，不中繩墨，不中規矩，更大而無用，而我卑身而伏，卻陷於網罟，竟然全因我受了一坨坨犛牛遺留於埂路上的牛糞所蠱惑。

一

祖普寺後山沒有名字，就好像我弄不清楚自己是否仍是出家人一樣。這種感覺自從我被祖普寺驅逐出廟以後就一直在我心底掙扎著。掙扎歸掙扎，我倒很坦然，或許人到了可以不辨身分的時候，世事的堅固性就不再那麼頑強了。這點祖普寺的長老們從來沒跟我提及。大概他們想我既然出了家，當然就不能再去想不是出家人的模樣罷。不論如何，我居住在這個光禿的後山，感覺既是歸人，也是過客，但在荒野的召喚下，謙卑禮節沒有了，繁文縟節沒有了，一切皆因沒有了束縛而沒有了「羞恥取捨」之心。這倒像是一樁徹頭徹尾的解放。我想我後來之所以會讓這些匪夷所思的事情順理成章地在出家人身上發生，多少與我在祖普寺後山所經歷的自我解放有關罷，畢竟任何人有了這種徹頭徹尾的解放，對種種因之而起的「無為、無患」乃至「無所為而為」的舉措，都不必故作羞態了。

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

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

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

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

牛糞餅的拍打聲無關埂道的形成，只是讓飄過來的牛糞味道再也捕捉不到犛牛如豬鳴的嚎叫。讓我先稍微提示一下，犛牛屙下牛糞往往是因為犛牛按捺不住全身力氣的衰竭而發出的濃濁輓歌，而那些再也聽不到的荷負重物的「噓噓！噓！噓！」噓喘聲與鞭打犛牛的「駕駕！駕！駕！」「啣喝聲也全都埋葬在牛糞所散發出來的輕煙裏。我看到牛糞餅，就會聽到這些消逝的聲音迴盪在山與山之間，讓山與山之間有了一個「隆隆！隆隆！隆隆！」的響動。

那是一種切除外界干擾或被外界遺棄的寧靜，但沉寂了一會兒以後，內心一股說不清道不明的力量就一直往外竄升，而形成陣陣低沉的「嗡嗡！嗡嗡！嗡嗡！」的聲音，在寂靜的山壑裏回應同修們的咒音，而自形成一個巨大「嗡嗡！嗡嗡！嗡嗡！」的嗡嗡音，在迴聲的震盪中一陣陣地拂過我的耳膜。

二

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

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

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

荒山蕪徑，我乍行乍止了一陣以後，就捉狹起來，讓左腳的疑懼落在右腳的綺思上，更讓右腳的浪漫排拒左腳的癡纏，然後我發覺這一陣子的「崱嶭」與「迤邐」已讓自己淹沒在盤桓於道的曲徑裏，更讓遍於道中的殘壘排拒了羣山的雲空，而逕自形成一個指引我前行之「雲丘」。這時我忽然就想到了中土的「禪」，而我盤桓於道的「崱嶭」與「迤邐」無異「參禪」，只不過「禪」可以「大破

大立」，我卻於大地未醒、幽明相伴之間，探尋羣山的闇問，循徑劈道，再怎麼說都離不開「報化」之身，既然離不開「有身」，於是我就以一個「卑長」之身入於彎徑，讓屈曲究竟的彎徑在閉眼岔神之間，讓神喚回心，於是就超越了「參禪」的用心。

這樣玩得久了，盤桓於道之身與出入羣山之心也自「崩施」與「迤邐」起來。這讓我很開心，於是就在「報化」的機用上，想著「崩施」如何攙扶著「迤邐」而上下圍丘，「迤邐」又如何攙扶著「崩施」而捲垣圍丘，於是「崩施」與「迤邐」隨即就即離了起來，最後「崩施」疑於「迤邐」、而「迤邐」又疑於「崩施」，然後腳步在「崩施」與「迤邐」之間逕自猶豫起來，於變中尋位，在位中求變，然後變則通，通則久，腳步終於安於步履，於是我就緩步慢行起來，悠悠地觀看四圍圍丘了。

我徜徉於羣山凝視之間，不知怎麼就在煙聚雲迴之間忘了路途。這可真糟糕，我這一走真的就走遠了。漸漸地，我在光禿禿的亂石縫裏找著了一叢叢低矮的小草，然後腳邊滾動的石塊旁總是遮掩不住陰暗處一片鬆軟的苔蘚；每一片苔蘚好像都有著不同深淺的綠意，而每一塊石頭的後面都顯現出被人掀石挖坑的模樣。呀！這是人的跡象。在山與山環圍的景況中，我居然發現了人跡。

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

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

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

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

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

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

想來這又是一個「能所」的困擾了。這非常擾人。羣山在掙脫了連山的依止，而逕直以山巒的脈動為羣山的歸藏以後，各自的山巒卻發現為了方便山巒各指其所之，每一座山巒都各自豕著前一個

山巒，更以覆蓋其它山巒的力道擡高了山巒的位置，藉以確保鄰近山巒不會干擾各自的獨立存在。我知道，這個在祖普寺的辯經裏，有一個「在思想裏梳理思想」的說法，就叫作「思想實踐」。

這個我想還難不倒我。詭譎的是，各指其所的「思想本體」不可獲知「所之」所隱含的變異，而從「思想本體」過渡到「思想實踐」，「變異」則是最直截的表述，庶幾乎，「變異」就是「思想本體」從「各指其所」到「各指其所之」的具體實踐。想通了這個，我放下了「參禪」的思想實踐，快樂地在牛糞餅的流動與指引下，輕鬆地歌謠了起來，於是眼前的埂道就漸次展延，趨向開闊了。

了解了「參禪」的思想實踐終究不能詮釋「禪」的思想本體以後，我脫下了鞋，拍下了鞋面上的泥土，一路尋著牛糞餅的源頭而去，但仍舊不免遺憾，中土的「禪」以文學敘述混亂了「變易」的思想，使得「易為之原」不能敘述，又令「變異」輕巧地從「思想實踐」蹉過「思想實踐」的臺階，順利歸藏於「思想本體」。不說了罷。我還是去想想這一路的牛糞餅到底是受了誰的指使，專門來引我去歸藏脆脆的「思想本體」。當然牛糞餅並不明白「各指其所」到「各指其所之」原本就是牛糞餅之所以從犛牛生出的道理。是呀，犛牛屙牛糞，牛糞失於道，若非牛糞餅，豈知犛牛在？

三

犛牛是西藏高原上最典型的動物。照理說，這麼一種藏語稱為「踵」的犛牛，喜愛居住在雪山附近，所以只有在人跡罕至的地方才可以看到，但是這座山不高，一路的牛糞餅卻又訴說了犛牛曾在這裏歇息過。我彷彿就聽到身形巨大、生命力旺盛的犛牛這一路所發出類似豬鳴的叫聲，而犛牛長如馬尾的尾巴卻又拆開了重重馴養牲畜的拘束，而讓犛牛的野性與青藏高原併存。

在藏人眼中，上至一塊皮，下至一條毛，甚至牠們身上排洩出來的牛糞全都是寶。我說不清楚的是，全世界的犛牛幾乎都在青藏高原上生存，但是我們藏人卻有面「雪山獅子旗」。有人說「雪山

獅子」就是藏獒，又稱西藏獒犬，是由一千多萬年前的喜馬拉雅巨型古犬演變而來的高原犬種，也是舉世公認的最古老而僅存於世的稀有犬種，更是世界唯一沒有被時間和環境所改變的古老犬種。

藏獒曾是青藏高原上橫行四方的野獸，直到六千多年前，才被馴化，開始了和人類相依為命的生活。由於藏獒善攻擊，對陌生人尤有強烈敵意，但對主人極為親熱，所以是看家護院、牧馬放羊的得力助手，更由於牠壯如牛、吼如獅、剛柔兼備，能牧牛羊，能解主人之意，能驅豺狼虎豹，使惡狼或金錢豹甘拜下風，所以藏人稱為「雪山獅子」，並將之當為神聖的象徵；緣於此因，喇嘛乃將藏獒當作聆聽人間苦難的活佛身下的坐騎，於是藏民們一向都把藏獒當作活佛派來的「守護神」，而畢恭畢敬，前世的達賴喇嘛深究民情，乃以藏獒為象徵，造「雪山獅子旗」。

我不禁為犛牛叫屈。真要論貢獻，犛牛對藏人與青藏高原的貢獻要大過藏獒甚多，但由於犛牛不具攻擊性，所以「雪山獅子」當仁不讓地擔當起守護雪域的重任，但其實除去「雪山獅子」的圖像以外，其它的意涵都可在「雪山獅子旗」上保留，譬如西藏的雪山、西藏原始民族的「色、穆、冬、黨、哲、紮」六大氏族的六道光芒、「紅黑」兩大護法護持「政教」事業的紅色光芒與藍色天空、與西藏眾生熱愛「自由、信仰、富裕、幸福與公平公正」的旭陽四射等象徵都可以保留，甚至藏民永遠敬信和頂禮「佛、法、僧」三寶的「三色如意寶」與佛法長駐人世的黃色邊框等象徵也都無須改變，因為這些過於複雜的色彩其實只是單調的「日本太陽旗」的變相反射，用來遮掩「雪山獅子」所捍衛的「政教合一」，至於「雪山獅子」爪裏所持的兩色寶物，那就只能被看作是藏獒取捨主人、陌生人的象徵了，於是整個扭曲了「十善法、十六人法」取捨善惡之法的原始意義。

藏族以「雪山獅子旗」裏的藏獒來捍衛家園的意圖昭然若揭，但據說毛澤東於「共和國」初立的時候，親口鼓勵達賴喇嘛把「雪山獅子旗」與中國的「五星旗」一同懸掛，儘管有人說這不可能，因為「雪山獅子旗」是「國家分離主義」的象徵。當然這也說明了「雪山獅子旗」本身沒有問題，只不過現在的西藏因為達賴喇嘛於西元一九五九年出逃，就不再與「共和國」初立時的西藏相同了，而

源自吐蕃軍旗的「雪山獅子旗」雖然由十三世達賴喇嘛於西元一九一八年頒布為西藏國旗，但是流亡印度的西藏政府卻以此旗為代表「西藏獨立運動」象徵的西藏國旗，所以導致「共和國」認為其代表有爭取西藏脫離中國的意志而加以封殺禁止。我必須先做個聲明，這段歷史是祖普寺的長老們為了讓我了解「雪山獅子旗」之創製原本沒有「西藏獨立」的意涵時所說的，但「西藏獨立運動」人士卻藉「雪山獅子」的藏獒來散發捍衛家園的意向，所以從根本上，就混淆了「能所」。

當然達賴喇嘛一再宣稱，他希望西藏達到真正之自治，不再要求獨立，而認為該旗幟的地位和「香港旗」近似，不代表「西藏獨立運動」；只不過，「雪山獅子旗」上的兩隻藏獒就暴露了達賴喇嘛從未放棄武力抗爭的意圖，於是該旗乃當仁不讓地成為「西藏獨立運動」的標誌，不止在諸多的國際場合中出現，更成為拉薩當局以武力鎮壓暴動的憑藉，其中諸多零星暴動以西元二〇〇八年三月在拉薩大昭寺前所蔓延開來的事件最受世界媒體的關注。

我說不清楚的是，幾乎所有的抗暴事件都由大昭寺前面的廣場開始，有的很快就被平息，有的卻蔓延得極為廣泛，但是由於消息被封鎖，誰也弄不清楚究竟這些抗爭事件與西方世界的聲援運動或流亡海外的「西藏獨立運動」是否有直截的聯繫。這原本不至於激起西藏當局的強烈反感，但是由於西方媒體無法取得第一手資料，而只能從國際上一些關注西藏人權的團體取得訊息與照片，於是不經求證，就把一些和官方不同的觀點陳列了出來，這下子，中國官方就認為西方媒體惡意扭曲，尤其在很多謬誤的報導中，「雪山獅子旗」都成為訴說的背景——這不意外，只不過，如此一來，中國政府對「西藏獨立運動」和西方媒體就充滿了恨意。

伴隨著「雪山獅子旗」的訴說，似乎永遠離不開達賴喇嘛。這當然是因為西藏議題在達賴喇嘛多年推動下，已經高度國際化了，所以就達賴喇嘛亟力澄清，否認與暴力行動有所關聯，同時呼籲中國儘快和西藏流亡政府展開有實質意義的對話，但這些都沒用；最說不清的是，歐美各國政府亦多表示希望中國與達賴喇嘛對話，並認為這是解決西藏問題的唯一途徑，卻只能將情況弄得更糟，因為

中國將達賴喇嘛在達蘭撒拉推動的民主制度與臺灣掛上了鉤，所以就算西藏與臺灣都堅持一貫的和平主張，也表明沒有與中國為敵，但是中國都認為這些只不過是「國家分離主義」的障眼法。

這與達賴喇嘛要不要繼續轉世，其實並沒有直截的關聯。只不過，達賴喇嘛以藏傳佛教的最高精神導師的身分，宣佈放棄他所賴以維繫其宗教地位的傳承以謀求全體藏民的福祉，就讓他受到愈來愈廣泛的敬愛，也讓西藏處境獲得了西方世界的普遍同情。我的心裏雖然不願意承認，但也不能不說這是個極為高明的政治手腕，因為「政教合一」的理念使得達賴喇嘛的政治立場和宗教永遠分不開，卻也一再挑釁中國既定的「政教分離」主張。

在這裏，我就必須先說說噶瑪巴的主張了，因為這個「政教分離」，原本就是噶瑪巴多年來以「二而不一」的宗教思維替代「政教合一」的歷史包袱，而拒絕「精神統一」的原始說法，卻也因此導致達賴喇嘛釜底抽薪，以介入「噶瑪巴認證」的方式，讓烏金與泰耶兩位噶瑪巴分掌「藏傳佛教」與「噶瑪噶舉」的事業，既終止「達賴喇嘛」的職位，又以自己的引退實踐「政教分離」的主張，真可謂險中取勝，一方面凸顯中國的霸權，一方面說明他的委曲求全是為了保護西藏民族的獨特文化與文字，以延續藏傳佛教的事業，所以是一個將逝去的達賴藏在「宗教」與「文化」之間的考量，並在未來的歲月裏，與十六世噶瑪巴的長期主張遙相呼應，真可謂用心良苦了。

當然對我這麼一位從小在祖普寺出家的小沙彌而言，我是弄不清這些「捨之則藏」的考量的。我因緣際會地參與了大昭寺前面的暴動，也不是為了抗議甚麼，或有甚麼企圖，而純粹只是我受不了祖普寺內部的猜忌、敵對與分裂。這時「十七世噶瑪巴」法座的認證謠言流傳四起，而夏瑪巴對謠言則提出了警告，堅信「十七世噶瑪巴」將以兩種傳統方式出現，而我就是在這麼一個「認證小組」從印度傳來還在做著清除「認證文件」障礙的法會時，糊裏糊塗地捲進了大昭寺前的暴動。

這時毛澤東逝世已有十年了，或許十一年了罷，我有些記不清楚了。我只知道，這位權傾一時的主席死了以後，中國共產黨的「三中全會」立即修正思想路線，讓西藏保有較大幅度的宗教自由，

然後達賴喇嘛就開始了一系列與中國的談判，但是他把這個「宗教自由」看成了中國對西藏的「政教合一」的承諾，不止整個扭曲了中國政府一貫的「政教分離」的策略，而且很大程度上，他的堅持，甚至只是為了堅持而堅持，就使得政治談判不能持續。

我想我必須說點不知深淺的話。達賴喇嘛不該錯估中國政府推動「政教分離」的決心，因為他為了堅持「政教合一」，就在政治談判破裂以後，開始向全球的政治勢力宣揚他以「和平訴求」爭取「政教合一」的決心；如此在全世界奔走了十年，終於因為一個「諾貝爾和平獎」激怒了中國政府。誰也說不清這個「諾貝爾和平獎」是否有政治動機，但我必須說這十年是西藏流亡政府的黃金十年，處處透露了達賴喇嘛回藏的時機，但因為他對「政教合一」的堅持與「西藏意識」的全球化，讓中國政府終於認清了達賴喇嘛的「分離祖國意識」。這時再說甚麼「自治」，其實已經沒有意義了。

這的確令人遺憾。更糟的是，就在達賴喇嘛在全世界宣揚「和平訴求」時，拉薩開始了一系列「反中國」的暴動。我說不清這個「境外和平訴求、境內暴動示威」是否有相互呼應的原始意涵，或甚至就是原本的政治策略，但我對十六世噶瑪巴多年來以「二而不一」的宗教思維取代「政教合一」的歷史包袱還是認同的，所以就在繞佛念咒時，散發了我對「政教分離」的看法。這種看法在祖普寺相當普遍。當然或許因為「噶瑪噶舉」原本就不是「政教合一」的受益者，但不料堅持「噶瑪噶舉」不能脫離「政教合一」的同修也不少，於是我的公開論說就遭來雙方不眠不休的爭吵。

我想誰都不能因此說，我有明確的政治意圖，甚至認為我贊同達賴喇嘛追求自治而放棄獨立的現實考量。不過我也必須承認，「噶瑪噶舉」有很多人都贊同這樣的路線，當然反對的也不少。我對自己的不知輕重，引發了全寺的爭論，當然很懊惱，於是就在我不得從祖普寺得到紓解的時候，這個猜忌與紛爭讓我糊裏糊塗捲進了大昭寺前面的暴動，更因為他們都說這是達賴喇嘛遠走印度以後，在拉薩發生的第一次暴動，而且時值「十一國慶」，所以深具歷史意義，然後拉薩城裏就陸陸續續、卻從未停歇地爆發出來零星的抗暴行為，當然緊接的就是更為嚴苛的戒嚴、鎮壓。

幸運的是，我牽扯在內的那樁「十一」暴動事件，「雪山獅子旗」沒有出現，所以祖普寺日後批判起整個事件來，就不能將我與「藏獨」人士牽連在一起，否則就不是只是將我驅逐出廟那麼簡單了。我弄不清楚的是，這些「境內暴動示威」所凸顯出來的「武力鎮壓」，究竟是否幫助了達賴喇嘛在全世界所宣揚的「和平訴求」，但總覺得這個「境外和平訴求、境內暴動示威」連袂並進仍舊有著「二而不一」的意義，只不過已經沒有了噶瑪巴所詮釋的宗教思維，而重新掉入「政教合一」的歷史包袱。換句話說，從我被逐出祖普寺以後，這一系列抗暴都只是為了取捨「政教合一、政教分離」，甚至只是為了取捨達賴喇嘛與十六世噶瑪巴對「二而不一」的「政治、宗教」的不同詮釋。

其實倘若「雪山獅子旗」沒有在「三月事件」中出現，這不過就是幾百名喇嘛步行前往拉薩市中心靜坐的請願事件而已，但是當「雪山獅子旗」出現在大昭寺，遊行示威就被定位為「藏獨」起義事件，於是喇嘛就遭到軍警毆打、逮捕，然後所有的寺廟都遭到軍警封鎖圍困，最後演變為僧侶割腕自殺、絕食抗議。我想這絕不是當初上街請願的喇嘛的原初動機罷。

遺憾的是，事件一旦爆發就不可收拾，於是寺廟被封閉、僧人被逮捕的消息，激怒了原本就對中國統治不滿的拉薩人，而當拉薩城裏迅速地聚集了大批年輕人，拿起石塊砸向公安武警以後，武裝治安人員一時不敵而撤退，之後拉薩城內治安呈現空窗期，再然後憤怒的年輕人轉而攻擊漢人，縱火焚燒漢族和回族人民開設的商店，於是全面性的暴動導致軍車坦克進入拉薩，展開鎮壓與逮捕，而這一切的騷亂就愈發加深了北京政權對達賴喇嘛的誤解。

這時的我已經遠離大昭寺，否則我想我不可能置身於外。當然我徘徊於祖普寺與大昭寺之間，還是聽到了一些片段的故事，但是絕對想不到「雪山獅子旗」竟然成了一面號召藏民起義的象徵，從拉薩快速蔓延到「康區」，而在分布於甘肅、青海、四川等省份的六十多起抗議行動中，參與者很快地也由僧侶擴散到一般平民百姓、學生，而且抗議行動明顯地針對公安部門，而非漢人或其他民族，所請願的除了要求讓達賴喇嘛回來以外，就是抗議中國政府在西藏所實施的文化改造和宗教壓制。

在西藏，中國政府被看成外來統治者，其實與達賴喇嘛無關，但因達賴是西藏人的精神領袖，所以這類的「分離祖國意識」就全都算到了達賴喇嘛的頭上；達賴遠在印度，致力拓展「西藏意識」的全球化，並不能對嚴酷控管的西藏有任何影響，甚至因此他對拉薩一些新近形成的特權階級也有些怨懟，指責他們為了獲得新經濟發展的利益，而使得原居民在自己的土地上日益貧困，並因勉力因應著統治者的同化政策而使得西藏逐漸喪失自己的傳統文化。我說不清達賴喇嘛是否真的指責這些拉薩權貴，但是祖普寺裏，繪聲繪影的事件不少，都說達賴喇嘛不滿西藏的貧富差距愈來愈大以及族羣間的矛盾不斷擴張；奇怪的是這些怨言早已累積多時，卻也沒有爆發開來，但一旦說是達賴喇嘛說的，無組織的自發性行動就開始在各地蔓延，而且不惜採取暴力。我想這就是為何中國共產黨說達賴喇嘛煽動民族情緒的原因，但其實很多事件都跟他無關，只不過他也脫離不了關係罷了。

不管怒火怎樣旺盛，大家也都知道零星的抗爭敵不過國家的武力鎮壓，而且所有的抗暴行動都將使得達賴喇嘛再度遭到污名化、醜化，「回藏」的前途也就只能更加黯淡；但說不清的是，「雪山獅子旗」一旦出現，民族情緒就被挑動起來，達賴喇嘛多年致力追求和平的努力也就被丟棄在一旁，而令西藏青年的「藏獨」情緒操控了宗教意識。

或許這是因為西藏人民失去了耐性，因為面對北京持續的打壓，藏族再也壓抑不住憤怒與失望了，更或許這是因為「雪山獅子」所捍衛的「政教合一」事業整個激怒了中國共產黨罷，畢竟西藏在中國的能源佈署裏是個樞紐，深具結合中亞、印度、中土的戰略地位，而一旦「政教合一」持續，則西藏必將整個扭曲「地緣政治」，然後外國勢力就堂而皇之地介入了。

這是中國政府堅持「政教分離」最重要的原因。至於說這樣的堅持被外國看成「宗教迫害」，中國政府就只能以「政治陰謀」來看待了。這豈是西藏青年的「藏獨」意識所能了解的？甚至連達賴喇嘛也見不及這個層面，所以除了持續以「雪山獅子」來取捨「政教合一、政教分離」以外，就只能大力將「和平訴求」的理念全球化，但卻不知這樣的「政教合一」事業根本就是「政治性」的。

正是因為藏族對「雪山獅子旗」的衷愛，讓我覺得藏族是一個視覺性極強的人種，所以唐卡、佛像、寺廟的裝飾物件等，甚至轉經廊道的「瑪尼轉」，都散發了一個從「師目」到「師心」的修行途徑，而在聽覺上，則除了喃喃的唸咒聲或低沉的誦經聲以外，就是高亢的噴吶伴隨著儀軌，中間並沒有太多「藏文」音律詮釋的空間，但奇奧的是，介於這個低沉與高亢音調之間一個不能為「藏文」音律詮釋的空間，卻為藏獐的吼叫聲給填補了，而且那個霸氣使得豬鳴的犛牛叫聲只能不協調地存留在羣山的呼喚裏。

六千多年前被馴化的藏獐比雪域所傳行的「藏傳佛教」還要久遠，甚至比原始宗教與「苯教」都要久遠些，當然比後來的「藏文」就更加久遠了。我將「雪山獅子」的吼叫聲置於「藏文」音律所不能詮釋的空間裏，似乎有些不倫不類，但其實不然，而是我認為視覺性極強的藏人原本就不能滿足於祖先以唐卡或佛像來彌補「藏文」的沒有圖符性，或原始「梵文」的只具音韻性。

話說回來，犛牛的豬鳴聲也只有逗留在羣山的呼喚裏，才能顯現「聲音融會」的真實性。藏民都說，唯其「雪山獅子」變為犛牛，達賴喇嘛以退讓來爭取談判的機會才有可能實現，否則中國老是認定「雪山獅子」是西藏流亡政府在西方世界散發獨立建國的象徵。

當然中國加入全球體系之後，已經無法忽視達賴喇嘛在西方的聲望與國際對西藏人權的關注。這點必須肯定達賴喇嘛多年來的「全球化」努力，甚至是一個夥同西方對中國政府進行圍堵的努力。當然達賴喇嘛不能承認這個「分離祖國」的行動，但多年來的積怨導致雙方歧見太深，所以談判進展有限，不料自從烏金噶瑪巴於西元一九九九年十二月逃離了拉薩以後，一個嶄新的、沒有達賴喇嘛的談判就開始萌芽，雖然談判進展仍舊緩慢，但是達賴喇嘛已經悄悄地營建一個「沒有達賴」的「宗派融會」，讓「前寧瑪學派」成為流亡政府與中國展開正式接觸的基石，於是一個原本就隱涵了蓮花生大師的「西方淨土」的「烏金」名調，就開始綻放出「後達賴」的意義，但這些以烏金噶瑪巴為首的談判卻被西元二〇〇八年的「三月份事件」整個打亂了復談的進程。

顯而易見地，「三月事件」的參與者不知道達賴喇嘛的苦心，而老是認為「復談」是西藏人民用鮮血換來的。他們堅信，倘若不是因為西藏人民的強烈反抗意識，中國政府根本就不會搭理達賴。中國方面其實也很焦慮，既想坐看達賴去世，流亡政府勢力瓦解，又怕達賴一旦去世了，西藏的年輕一代將傾向於獨立運動，並不惜以武力反抗，反而帶給中國當局更大的困擾。

當然這裏面比較模糊的是敵對雙方都有謀求和平的意願，於是瞞著西方勢力，聯手製造了一個烏金噶瑪巴逃離拉薩的場景，從羣山的呼喚聲中，將烏金送到了達賴喇嘛的身旁。從一個高遠的策略來看，以烏金噶瑪巴來取代達賴喇嘛是雙方「復談」的基石，當然積怨已深，初步談判只建立較友好的氣氛，沒有實質進展，而「三月事件」之後，西藏的抗議風潮逐漸平息，於是國際媒體乃開始轉向烏金噶瑪巴的一舉一動，當然相對地，泰耶噶瑪巴也就遭到了一些莫名其妙的打壓。

這是烏金噶瑪巴執掌「宗派融會」以後的一個奇異的發展，雖不意外，但令人惋惜。當然中國「民族主義」的偏激表現仍將持續，歐美的媒體報導也仍將偏頗，但是中國已是全球體系的一部分，「互聯網」作為現代的傳播工具也將使得全球知識分子能夠自由表達意見；可惜的是，以烏金噶瑪巴為中心所建構的「噶瑪噶舉」，缺乏對泰耶噶瑪巴平等對待的態度，對維繫傳統「噶瑪噶舉」的傳承更缺少尊重。在這個不能融會「宗派」的氣氛下，烏金噶瑪巴所代表的流亡政府應對中國的民族治理政策，就更是難上加難了。不論如何說，「沒有達賴」的宗教融會過程將是一個「摸著石頭過河」的過程，畢竟達賴喇嘛已經掌權了幾個世紀。基於這個原因，我很想去親近烏金噶瑪巴，但因為夏瑪巴是我的皈依上師，所以我沒有辦法去尋找一個跨過泰耶噶瑪巴的機緣。

我在石塊上左思右想，忽然有些困乏。不說了罷，如今我一摸著石頭過河「很可能再次迷路。這是一個很現實的危機。我於是決定甚麼都不依，只盯住犛牛身上所排洩出來的牛糞。這麼一想，我就發覺在前方不遠處的牛糞餅似乎領會了我的意圖，於是讓牛糞餅密集起來的小渠在我身前領著路。我避著小渠般的牛糞餅，在狹隘的埂路上尋找著落腳處。

埂路大約只有一條牛的寬度，而牛糞餅就占據了埂路的大半，所以騰下的空間容不下我一整個腳步。我想找到小渠的最寬處，爭取不碰到牛糞餅就能往前蹣過去。但是不成，所以這樣左支右絀地走下來，我的鞋子就沾滿了還未曬乾的牛糞。

四

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

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

就在此時，我看見山壑的底部、傍依在青綠小溪旁，聳立著一間掩藏於樹木間的水磨房。雖然從山上看不真確，但是我還是看到鵝卵石壘起的矮房掩不住礫石累累的建構，大的石墩疊造成水磨房的支柱，小的石岩卻填補著石墩的空隙。這些壘砌成牆的石礫當然都是從山崖邊取來的山岩，於是石屋的顏色與山崖的顏色一樣，座落在石堆之中也就分辨不出輪廓了。

水磨房在陽光的照拂之下，熒熒生光，有那麼幾塊呈現青褐色的岩塊更是斑痕累累。後來我才發覺，這些石岩的顏色晝夜互異，圖案更是隨著季節的更迭而改變。長老們都說這是火山角礫岩受著氧化作用的愚弄而變化了圖像。當然這是在很久很久以後，我日夜觀察這些石岩才產生的連想。不可思議的是，水磨房的屋頂上居然還聳立著這裏罕見的水煙凸。

水磨房不臨水的三面土地被分割為大大小小的圈圍地，從稀稀疏疏的草堆來看，這棟不起眼的矮矮水磨房也可稱得上是一座堪作棲息的避難所了。水磨房的牆壁開了口，算是窗子，而臨山的窗子居然還有著窗簾，在寂寞的小旋風吹動下，窗簾慢慢地鼓起，又慢慢地垂落。荒山在山腳綠意的襯托下更顯得荒涼了。從我站的位置看下去，河畔的景觀很模糊，但是我知道河邊必定住有人家，於是將鞋子在石堆上抖了一抖，然後找個尖銳的石塊，將鞋面上的牛糞刮乾淨了；一切就緒以後，我就邁開步伐，逕直下了山，大概走了半個多小時，我發覺山下的樹木愈來愈濃密，最後走到一片空地，四面樹木圈圍，還有一叢叢半人高的灌木叢隔開了一個土坯與石塊所堆置出來的圈圍，居中還遊憩著幾隻小羊，然後在這個羊圈外面、沒有樹木的空地上，還有一隻嚼著草沫的犛牛。

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

當然這也有可能是位男人所攤放的，但我想不會，因為高原上的男人很嬌貴。過去的男人不是受徵召到寺院裏當喇嘛，就是進山打獵，一走四、五天才能回家，現在雖然不一樣了，寺院裏的喇嘛已經大量減少了，山上的野獸也都被打光了，但是男人還是延續了高原的傳統，甚至在放牧的時候，也只是抱抱小孩、唱唱情歌、彈著弦子、曬著太陽，其它的體力活都不幹。如果因為這樣，就說高原上的男人不體諒女人也不對，因為高原上的女人是家庭的重心，有著非常崇高的地位，甚至有些家庭會有一些不管事的兄弟共娶一位女人，一生操持著家族的營運；也因為如此，藏族婦女衰老得比男人快，說不清這是因為她們必須連夜應付男人的索取而衰老，還是因為擔負過重的體力勞動而衰老。

我知道這個現象之所以發生是因為在這麼一個嚴酷的大自然環境裏，男人從來都沒有必須保有一份感情的需要，甚至人們覺得男女並沒甚麼區別，所區別的只是一個能在寺院裏修行，另一個只能

操持家務，於是男人輕易地就脫離了「家」的牢籠，或從來都沒有「出家」的觀念，因為寺院本身就是男人的「家」，所以到寺院「出家」，對高原上的男人來說，其實是「回家」。

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

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

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

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

「嘿！這可好！原來滿山遍野的牛糞餅都聚集到了這個地方。」我不自覺加快了腳步，從埋道上方，快速地走向水磨房，遠遠地聽著那個一起一落的牛糞餅敲擊聲從小石屋前「啪！啪！啪！」飄了出來，感覺好似是風有節奏地敲響了荒山上的寂靜，又感覺那風在靜謐的山靈下根本無須造作，於是我就輕吟了起來，「輕一點再輕一點地吹罷，解事的風。知否？無始以來，那人在這兒悄然住心

人定\是的，在這兒，水質的蓮胎之中。」就這樣地，我唱吟著一首我從小就記得的詩句，蓮胎忽然就從青綠小溪裏浮了上來。

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

我在她的蓬頭垢面裏瞧出自己的蓬頭垢面，忽然心裏就高興了起來；不過她頭戴一頂骯髒破舊的印度捲邊禮帽，寬邊禮帽下的額邊垂著一縷鮮紅的絲穗，因長長的辮子盤紮在禮帽上而顯得俏皮。這說甚麼也不是我那才剛長出稀疏的頭髮可以比擬。這下子，我又有些自慚形穢了起來。

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

她從身後傳了一陣倉惶的呼喊，「喂喂！喂！喂！」地叫了幾聲，驅逐了羣山的「隆隆！隆隆！」呼喚聲，但卻在「喂喂！喂！喂！」止歇的時候，讓羣山靜默於寂寥之間。

「妳幹嘛跟著我？」

「你幹嘛來找我？」

「我找妳？我只是在找牛糞餅。」

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

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

我有時腳步滑空，身後就會傳來一聲驚呼；我有時奔跑得順腳，她就會叫吼：「等等我！等等我！」除此而外，荒山野嶺上沒有其它的聲音，於是歷來都不曾參與人世滄桑的砂土也就如此被我倆一遶動一蹣跚的拉扯，逐漸世俗化了起來。

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

我不得不停下腳步，狼狽地罵道，「我再怎樣，也是個出家人罷？妳怎麼可以這樣對待我？」她嘻皮笑臉。「我這是讓你體驗生活。」說話之間，她已經跑到了我身邊，然後一句不吭，就撲打著我身上的牛糞，但不料從山坡上濺起的牛糞都沾在褲子上，所以她的撲打就讓我很尷尬。她看了就說了，「還是個出家人呢，連個『男身、女身』的形象都放不下。」

我聽了，忽然覺得她也是個修行人，竟然就和顏麗色地回問了起來：「妳就住在這裏嗎？」
「是啊。」她轉身就走，「奶茶馬上就好，過來喝一杯罷？」

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

這時，天已經大亮了。我在石塊上坐得久了，老是覺得寒氣逼人，於是就向爐火移近了一些，卻只見她又揹起大木桶到溪邊掙水，然後到羊圈裏搗弄著乾草。我只管挨著爐火，為了遮掩尷尬，就

去想牛糞所製成的牛糞餅究竟如何就成了寒冷高原最重要的燒茶、燉肉、取暖的燃料。當我還在納悶自己的行徑時，竟然不知這幢外觀奇特的水磨房於日後卻變成了我的棲身處所，而且這幢外牆上除了石岩就是焦石的水磨房就這樣霸道地模糊了一個出家人與在家人分野，讓我的生活永遠走不出一個分辨不了「出家、在家」的尷尬，所以我就將這幢水磨房稱為「無為屋」，也就是「無所為而為」的場所，但她卻調侃這是一幢我們出入「無何有之鄉」的屋子。

不管是甚麼屋，也暫時不管「無何有之鄉」究竟是甚麼意思，我後來的寫作都是在這幢石屋裏進行，卻是一樁不爭的事實，而且除了跟她到附近的雜貨店外，我後來幾乎都沒有離開過這間石屋。這個小圈圈的生活當然不是以前的生活，但究竟是否為「無何有之鄉」，我也說不清楚。

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

五

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

就在我與隊伍嗦嗦地接觸的某一天，我發現她的身影總是跟在我身後，而且還刻意保持了一段距離；有時隊伍前面的信眾在承上供品的時候，有了耽擱，後面的信眾就會推搡起來，驅使我趕緊前去排解，而我走到前面比較擠一點的地方，她也跟了過來，但並沒有停下脚步，而是走過我面前，慢慢地消失在我的視線範圍裏。

幾次過後，我就覺得這不應該是我多慮了。就這樣，她總是若即若離，在我不注意她的時候，她會用各種方法來提醒我不要忽視「她的存在」。但當我注意到她的存在時，她又立即用她的行動來告訴我，說到底，她還是「不存在」的。

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

她猝不及防，「啊？」

我有些得意，「對啊！」

她語言不清，「我……我也想到前面去啊！」

我趁勢追擊，「妳到前面做甚麼？」

她胡攪蠻纏，「你管我做甚麼。」

我愣了一下，「我當然得管，我要確定妳跟大家一樣都排著隊。」

她瞪起圓目，「為甚麼？」

我抓了抓頭，「我在這裏維持秩序，妳說我應不應該管？」

她提高聲調，「喔，你管隊伍秩序，怎麼管到隊伍外面來了？」

我又抓抓頭，「我不管隊伍外面的人。」

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

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

當她走出寺門的那一霎那，我覺得好丟臉，沒想到真的是自己想多了。我顧不上前面的紛爭，趕緊轉身追出寺外，卻發現她已不見蹤影了。

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

「喔，這不對嗎？」

「嗯？沒甚麼不對。妳只要排隊就可以了。」

「呵……我沒有排隊嗎？」

「嘿嘿，現在排著隊，等會兒就不知道了。」

「等會？你是說，我排了隊就不能脫隊……」

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

「嗯，忙去罷。」等到我蹣跚過去，再蹣跚回來，卻發現她已經不在隊伍裏了。

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

這時候我突然又有個疑問，為甚麼她總是在這個時候來參拜菩薩呢？這個問題是不是要去問問她呢？接下來，我腦子裏又想了一大堆的問題。唉……辯經的老毛病又犯了。

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

她走到跟前，篤定地問：「怎麼？隊伍外面的事，你還是要管？」

「啊？嘿……」我幾乎不知道怎麼回答。

她接著說：「我已經知道你只管隊伍裏的事，只是不清楚為何你還會管我脫隊的事？」我沒話可說了：「我不管妳脫隊。我只是不明白，妳既然脫了隊，為何又重新排隊？」

「喔……原來是不明白我脫隊又重新排隊的原因？」

「不好意思，讓妳誤會了。」

「沒有啦，我只是覺得你是個修行人，應該不會不明白『輪迴』的道理。」

我尷尬地笑了笑，接著說：「『輪迴』嗎？我當然知道啦，妳這是現身說法嗎？」

「現身說法？」她也笑了，笑得好燦爛。「我像是個說法的人嗎？」

「法無定法，說亦無常說。」

「嗯嗯……是有這樣的說法啊。」就在這幾句簡單的對話裏，她又轉身出了寺門。

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

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

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

六

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

跟她聊天的感覺挺不錯，從南到北都可以聊，而且沒有「辯經」的壓力。當然我是個出家人，跟在家人聊天，總得有個章法，畢竟我這幾年在祖普寺，不是白待的。但我說不清這究竟是哪裏出了差錯，我們聊了一整天，最後我卻住了下來。我想我不能歸咎於我被祖普寺驅逐出廟，我也不能歸咎於祖普寺後山的荒蕪，我更不能歸咎於我禁受不住酥油茶與糌粑的誘惑。但這究竟是怎麼一回事呢？

她似乎胸有成竹，知道我的顧忌，也知道我的動搖，卻又不刻意去引導，頂多在關鍵處開個小玩笑，然後打住，但最後卻在一路的聊天裏，讓我留了下來。

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

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

我當時並不覺得這是甚麼甜言蜜語，嗯……或許因為我有所期待，所以不能把這種說法當成了甜言蜜語；但是當她說到我太執著於「男身女身」的區別，我就覺得她嘲弄我不能把持住自己。我也明白這裏存在著陷阱，卻只聽到自己辯解著，「修行多年，我的眼裏早就沒有男身女身的分別了。」她笑了笑，就逕自忙去了，好像認準了我不會再去流浪了。事實也不容我抵賴，我就這樣留了下來。她不是個很善於言詞的人，但好像總能想好一連串不必用言詞來表達的心理運作，而往往事情也就照著這樣一路演練下去。

我那時不知密教有「神戲」這一回事，當然我也不能探悉她是否通靈，甚至不知她以這麼一路鋪置的牛糞餅將我引到了水磨房前，是不是也是神靈的顯現；後來我才發覺，她研讀《易經》多年，通曉卜卦，能夠以獨特的方式解讀卦象，雖然如此，但我始終不能了解究竟是「神戲」指引了卦象，還是卦象指引了「神戲」，卻懷疑這兩者之間存在著一個神奇的聯繫。

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

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

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

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

我有些尷尬自己在她眼裏已經成了一隻餓不飽的餓狼，這時又見她拿著一塊不知從何處撿來的彩石，晶亮剔透，透明的表面在酥油燈的微弱火光下竟然瑩光爍爍地呈現血絲般的圖案與符咒；這麼一塊水晶讓我愈看愈是驚奇，就盯著它，順著時針方向，將她手上的彩石轉了一圈，猶若我在修行時轉山轉水轉佛塔一般地虔敬，而逐漸讓轉彩石的虔敬轉進了一個不能或知的「無何有之鄉」。

她得意了起來，好似很滿意我終究還是得繞著她轉，或只是覺得我再怎麼折騰，仍舊轉不出她的手掌心。這麼轉了幾圈以後，她就將水晶擺在水磨房的正中央，逕自轉身將羊毛毯攤在石屋一角。我看著彩石光耀奪目，流轉得圖案也改變了花樣，像極了藏文的「六字大明咒」在瑪尼轉裏的轉動，不免心花怒放起來，但流轉的眼神飄到羊毛毯時，我的心底卻「喀噠！」地一聲，也不知是擔心還是期待，我心想羊毛毯是夠大的，足以裹得下兩個人，但我到底是個出家人呀。

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

等天整個黑了，她就吹熄了酥油燈。夜色黑得出奇。夜空綴滿星星。星星在高寒的夜空裏閃爍著，卻也照耀不到山谷的黑闌。山谷滾動著雷響，而低喃不已的蒼穹似乎鼓動著我的生機，於是我的身體在羊毛毯的包裹裏，輕飄飄地溫暖起來。我長長地吁了口氣，伸直腰，將羊毛毯踢了踢，正準備睡覺，她卻抱著她的羊毛毯，一聲歡叫就鑽進了我的羊毛毯。

我一駭。「妳這是幹嘛？」

她一愣，「你裏大的睡，我裏小的，在大的裏面睡。這有甚麼不對嗎？」

我不能了解，「那哪成？」

她不願多說。「怎麼就不成了？你睡你的，我睡我的。」

我掙扎出羊毛毯，「那我裏小的罷？」

她一愣，「你不怕冷嗎？」

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

七

我沒想到，留在小石屋的第一夜，我就受到了考驗。我想我不能怪這幢小石屋的簡陋，但外面的風實在太強了，「噓噓！噓！噓！」透過石縫冒著涼氣，咻咻的響動，颳了一整夜，吵得人睡不着

覺。儘管肚子填飽了，可是這條裹著身子的羊毛毯實在太過單薄，冰涼冰涼地，不止寒氣襲人，而且輾轉反側了好一陣子也暖和不過來。

我睡不着，就想了，火爐擺在外面，屋內卻擺著成堆的牛糞餅。這兩樁事分開來想，都不會有問題，但擺在一起想，我就覺得有哪邊說不過去。雖說這裏比祖普寺的後山要強得多了，但要我躺在冰窖似的石屋子裏，看著火爐與牛糞餅各自分離，簡直就是活受罪。呀，不行，得想個法子讓屋子裏暖和起來，於是我摸索著起身，想將火爐移進屋內。她聽見了響聲就問了，「你這又要幹嘛去了？」

我一愣，「我冷。想到外面將火爐移進來。」

她一愕，「移火爐？火爐移進來，你就不冷了嗎？」

我一愕，「火爐移進來，不就可以點牛糞餅嗎？」

她一笑，「你放著可以取暖的事物在屋內，卻想到屋外去移火爐？」

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

我有些生氣了，「找點火石呀！妳不管燒火，我自己還不會燒啊！」

她嘻嘻地笑著，「點火石不知擺哪去了，黑燈瞎火地，一時也找不着了。」

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

她邪邪氣氣地說，「這有甚麼，最冷的時候，還會到零下四十多度呢。」

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

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

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

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

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

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

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

我一駭。「妳這又是幹嘛？」

她一愣，「你這不是冷嗎？」

「剛才冷，現在不冷了。」

「現在不冷，等會兒還會冷。」

「冷了，妳不會添加牛糞餅嗎？」

「添加牛糞餅？你要我整夜守著，給你添加牛糞餅？」

「那怎辦？」

「你怎不去守著，給我添加牛糞餅呢？」

「我想想也是，就掙扎著起身。她卻將我壓住，「你這個人真是傻。」

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

「你守得了一夜，能夠經年累月地守著嗎？」她壓著我，不讓我起身。

我聽得出來她有別的办法。「怎麼？妳有輒子？」

她嬉笑地問：「嗯，你是想特別、特別地暖和嗎？」

我聽不明白。「瞧妳這話問的？幹嘛？又想歪主意啦？」

「真沒良心！我讓你暖和了，不再冷了，能夠錯到哪兒去呢？」

這話說得有些道理，於是我放鬆了戒備，「那行，妳該做甚麼就做罷。」

「真的？」

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

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

原來她用的是「相濡以沫」這一招啊。或許在嚴酷的夜晩裏，各自用彼此的身體去吸熱取暖是最直截也最有效的方法罷。無論我們後來經受了甚麼，也無論我們在彼此的生命裏挹注了甚麼，我們

的心就是在這個「相濡以沫」裏，第一次有了回歸。這點我是毫不懷疑的，就算我始終懷疑她說這個不知出處的引言是來自天竺的梵音。這時我聽她喃喃地說了，「我冷，我還是冷。你就不能攙緊點兒我呀？」冰棍一樣的她用力地在我的後背一使勁，我們也就只能貼得更近了。

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

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

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

她不依，從後面伸過手來抱住我的前胸，說：「後背貼後背，還是會冷的。」

「不要。」我掙扎著：「我要睡了，我這樣子，給長老們知道，免不了了一陣責罰。」

「只要你安分一點，你就不必擔心受長老們的責罰。」

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

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

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

我忍不住回應著她的吻，讓她的吻更加地狂野，却也十分地溫柔。我逐漸地迷失在她的吻裏。她的手撫摸著我的臉龐、脖子跟耳朵，細細柔柔地，像母親的手一般。這可是我從來都沒有的感覺。逐漸地，我發覺我的意志力崩潰了。我不得不承認，她用這種溫柔的撫摸來軟化我的意志是非常成功的。然後我意外地發現我的手搭在她的胸脯上。雖然只是隔著外衣，但我發現我的下身堅硬了起來。一股暖暖的熱流由小腹那邊漸漸地熱了起來。我很清楚地知道，我想要。而且很想要。可是到底我想要甚麼，我也說不清楚，但卻非常害怕我將會因此而墮落下去。這個恐懼很有點力量，因為我想到了這裏，立即將手縮回。「不行，不行。我們不能這樣。」在我的意識還沒完全淪陷之前，我用盡所有的力氣把她一把推開。「不行，不行。我這樣會犯戒，我沒有臉面對其他人。」

她似乎很訝異我竟然還有辦法推開她，一言不發盯著我，讓我感受了一種懷疑、猜忌的態度。「你在別人的眼裏，早就已經犯戒了，不是嗎？」

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

「不行，不行。菩薩看著我們。」

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

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

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

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

她感覺了我的抖顫，就說了，「你冷得受不了了嗎？要不要我再去添點牛糞餅？」

我感覺到她的誠摯，「不要，不要。省著點用罷。」

她感受到了我這種居家生活的話語，就將羊毛毯裹得更緊了一些。我感覺彼此的距離已經完全不存在了，就聽到自己的嘴裏冒出了挑逗的話，「那就把衣服全脫了罷，肉緊挨著肉，或許會暖和得更快一點兒，是罷？」我事後，總是責怪天氣，要不是天寒地凍，我能說這樣的話嗎？但是她不以為然，總說我是藉助了語言傳遞的功能，去穿越語言纏繞思想的羈絆。

「嗯，那好罷，你幫我脫……」她說這話的時候，聽不出來有任何歡愉或假惺惺的口吻，那個態度自然得好似我們原本就是一對相互熟稔彼此身體的夫妻，而沒有後來的「語言與思想」的洗濯。我不能說，寒夜裏這是最好的安排，我也不能說，我在脫她的衣服時，沒有一點不好的想法。這點我沒有辦法掩飾，因為我的手發著抖。我心裏明白，我這個止不住的顫抖不是天氣的關係，而是一股不明所以的欲求，將我所承受的一切禮教與戒條全都塗抹殆盡了。

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

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

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

話雖如此，但她畢竟是個女人，而且跟我的年紀相仿，彼此都少不更事，看到我被壓在手下，也不知怎辦，就說了，「你不會抱緊我嗎？」我有些尷尬，因為我管不住我自己的身子。

她光溜溜的身子雖然冰涼，但並攏的雙腿畢竟夾在我的大腿之間，那個誘惑力在緊貼的慰藉中自然而然就迸發了出來，我擔心一旦我撫摸她的後背，那就愈發不可收拾了，但是縱使如此，我還是阻止不住自己的身子一跳一跳地在她的兩腿之間抖動著。

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

「唉，還掩飾甚麼囉。菩薩從來沒有要你壓抑一個躁動的身軀。」
我不知說甚麼，只是重複著我自己的言語。「不行，不行。菩薩看著我們。」

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

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

「饞了嗎？」她的下身不停扭動，卻將冰涼的嘴唇湊了過來，貼在耳邊，含混地詢問。

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

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

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

我不及細說，就又鑽回羊毛毯裏，埋頭繼續嚼吸著。令我吃驚不已的是摸著還是軟軟的乳房，怎麼一嚼進嘴裏，奶頭就變硬了呢？

這時她全身都扭動了起來，我卻想起了一事，於是又掙扎著，將頭冒出羊毛毯外，「喂。我到現在還不知妳的名字呢……」

她正在興頭上，沒好氣地說，「說你傻，你還真傻呢……」

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

「生活在雪域的男女原本沒有名字……」她說著，手伸到了下面，握著我的堅挺。

我吃了一驚，「但我總得叫妳甚麼罷……」

她在我耳朵旁喘著氣，「我不是一樣不知你的名字，卻還能夠等到你。」

我輕聲地叫著，「好罷。就當妳因為穿過無始劫，所以不能具名……」

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

我掙扎著起身，「我不舒服，妳別老是這麼搗鼓著……」此時業風大起，吹動著火光。

她又翻騰而上，將我壓在下面，將頭髮繚繞著我的面龐，讓惱人的情懷絲絲纏在眼底。這時，

水磨房外面的月光鋪撒在幽微的牛糞煙裏，竟然有一股清香瀰漫在擾人的寒濕空氣裏；我從擺動的頭髮看上去，只見她的酡紅雙頰鑲嵌在在灰白的石壁裏，將小石屋左右搖擺得更白、更悽。

她害羞地問，「你真的就不要囉……」兩頰亮麗。

我聽不明白，「要啥……」卻只見她的擾人皺紋在鼻子兩邊歇息，一時對乍時燦放開來的笑容

有些無奈地訴說著倦意。「我困了……」

她銜亮的眼睛突然兀自睜大，神情也變得怪異，秀麗的臉龐糾在一起，害臊地說，「我不相信

你睡得著，說到底，你就是個傻子……」

「傻就傻唄……」我忽然感覺她又伸手握住了我的生命，將我抖出一片顫慄的期盼，同時驅趕

了昏人的睡意；我不從，卻只能讓被壓著的生命四竄無路，急停忽轉，逃不出她交錯的玩弄裏，猶若

鼈牛為了避免鞭打，只得讓瘦削的牛身錯愕又悵惘地廁下糞便，填滿一路走來的埂路。

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

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

我受不了了叫著，「我不幹了……」一翻而起，急急地將整個身子掙脫了羊毛毯，不料卻將她壓在上面的身軀摔落，整個跌入暈黃的牛糞火光裏。我站立著，更矗立著，站在烏黑的泥地上，看著她浮游在毛毯上的身影，一時不知該怎麼辦。她兩臂前伸，要我抱她，我卻定在黏黏糊糊的空氣裏，讓眼神不忌諱地散發著貪婪，將從小灌輸的戒律一抹擠壓成徒具條文的表述。

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

「我……我……」

「我甚麼我，你傻呀……快過來呀……」

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

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

我感覺了她的心跳忽快忽慢，甚至有些喘不過氣來。「怎麼了，妳的身子不再冰涼了……」
「你喔，我渾身叫你摸著痠軟……」

我停了下來，「是嗎？那我不摸了罷……」

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

鑽進去以後，我的力氣來了，她卻叫了起來，「唉唷……」

我嚇了一跳。「怎麼了，我不要弄了……」我停駐，生命兀自抖動不已。

她柔聲細氣地說，「衝破它……」

「不弄了。妳這不是疼嗎？」

她輕撫著我的臉頰。「挺得住，做罷，說了給你的……」

我仍舊矗立著，但不敢動。「給我甚麼？」

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

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

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

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

我搖搖手，「喲，我不要女人，我還要回祖普寺……」

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

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

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

她輕撫著我的額頭。「撕裂的身子，怎麼不疼？」

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

她顧左右而言它了。「想念你，我有好多話，但說不出來……」

我有些不以為然了。「有話就說唄，我們在辯經裏，也是有甚麼就說甚麼。」

她無奈地蹙起眉頭。「你不懂，我心裏明白，但說不出來……」

我有些聽不下去了。「聽妳說的，四山風雨隨人說，有甚麼可顧忌的。」

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

我將頭掙出毛毯，望著她，卻看到一雙炙熱的眼睛，裏面充滿了愛火。她究竟是誰呀？我努力望向深遠的過去。「我是個傻子。」她是這樣說的。我相信她說這話的時候，她的思緒是在一個清晰

的世界裏，但是我又相信她只能這樣說，因為她說這話的時候，語調空空洞洞，而且眼中全是迷茫。或許她根本就不認為我傻，而只是不這麼說，她沒有辦法找出我必須聽從她的理由，也沒有辦法說明這樣的表白只是因為她也沒有其它的方法來阻止我逃避業緣的行為。

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

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

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

她慢慢地平息了下來，卻用雙手雙腳緊緊地纏住我，不讓我離開她的身體。她親吻著我的脖子跟肩膀，在我的耳邊輕輕地說著她有多麼喜歡我，還說自從在祖普寺前，不由自主地從參訪隊伍脫拔出來，那種感覺就一直跟著她。這跟她是否是書記的密探無關。書記的確找過人，想說服她跟蹤我，但她沒有答應，更沒有告發我。她只是因此而注意了我，然後將我在大昭寺廣場扔石塊的事情告訴了她的朋友而已。我不信，那麼我胸前的指痕是誰告的密？她狂叫著，「你個傻子，自己被套了出來，都不知道。」我不信，那麼妳送了幾件西服到祖普寺又是怎麼回事呢？她輕呼著，「你個傻子，我要

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

八

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

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

我一驚醒就覺得堵心，令那個觀想顯得有些模糊黯淡，於是不想在石屋裏停留，摸索著穿起僧袍，站了起來，卻發覺兩眼的高度與四方方的窗子平行，然後我就發覺星星在寶藍蒼穹的籠罩下竟然可以這麼接近山巒，而不再有高遠與閃爍的景象。

山巒是看不見的，連輪廓也看不見。我只是這麼猜想，從低垂的星星將烏黑的山巒提了上來，因為閃爍的星星是這麼低落，這麼燦爛，就像在我的身邊，探手可及一般。再然後我就走出小門外，站在牛圈外圍的土坯上，向漫天星斗撒出一把細沙，呼喚著觀世音菩薩的名號。

我低低喃喃地誦了一會兒「六字大明咒」，朝著祖普寺的方向膜拜。這已經成了我上了祖普寺後山以後每天都藉以訴情的表現方式，不應該受到住處的變化而改變，更不應該因為她的乍然出現而改變。我感到安慰，因為不論我如何不知抗拒業緣的無端變化，我最後還是走出了小石屋，得以觀看

壓得低低的星星，但我又害怕閃爍不定的星星會突然掉入山谷裏，不止將千古帶來的光亮埋葬，更將黑暗一起吞嚥。如此一來，賸下的將是甚麼呢？恐怕只有佛陀的慈悲雙足踢出來的煙塵罷了。

想到了祖普寺，我就想立刻回到後山去。雖然後山下的祖普寺經常會傳來公開悔過與公然擁護的要求，弄得我不堪其煩，但畢竟石堆與泥土的氣息總是發出凝重的呼喚，而我也不會為這些官方的教唆所煽動，因為那種僵化的文字始終讓我覺得他們只是在呼喚「社會主義集體意識」的大道理。

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

後山這個「無所為而為」的生活一旦處久了，我往祖普寺覓食的次數也就慢慢減少了。我好似認命地活在宗教與文化的邊緣，在嗚嗚的羅格鐘聲中無力也無須探索宗教的究竟意義。我無須與這些既成的理則與規範決裂，而長老們的哲理與佛法的傳示逐漸變得生疏起來，為了通過「格西」測驗的繁瑣名相鑽研也逐漸不實在起來。一切好像都不再有意義，連密勒日巴所推崇的修行實踐也變得可有可無。一切都靜止了。我求取佛法的殷切冷淡了，我汲汲營營地追尋甚深佛意的念頭也消失了。在這一片消寂與沉默的靜漠裏，我有些說不上來自己是在「成住壞空」的哪一個階段，也不明瞭應該聚合的因緣為何老是不能夠聚合。

我想我有「遊乎天地之一氣」的想法就是在「成住壞空」也毀壞於「成住壞空的聚合」時產生的，但是在毀壞中，「成住壞空」又因為必須聚合，而蘊藏著那麼一點說不出來的生機，於是我又有了「乘虛以遊心」的想法。現在想來，一切似乎都是由現實的冷酷生發，但又因必須超越冷酷的現實而令我對合理的事物有了不合理的詮釋。我在這樣的自然景觀裏找不到我所熟悉的人文依據，但一旦

深究起來，我在自我認同的人文景觀裏卻又好似已然與自然法則契合，而就因為我與這個自然法則相契合，我才因為生活裏少了取暖的牛糞而「有患」了起來，於是不經心地就將「無所為而為」的生活給打亂了，不然我也不會因為昨夜的狂野而讓自己患得患失起來。

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

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

就在我甩不掉那個酥油茶的誘惑時，小石屋旁的爐火已經燒了起來。原來她也醒了，摸著黑，在爐火裏燒起茶水來了。我看著她在三顆白石壘成的灶上架起了熬茶用的小鐵鍋，然後炊火，往石灶裏鏟進了乾牛糞，不知為甚麼，心裏忽然對她有了歉意；我壞了她的身子，卻想一走了之，再怎麼說都有些說不過去，雖然她說她只是拿她的身子補償我這個不再能待在祖普寺的身子。

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

我因為理不清自己為何懊惱，有點生氣，所以不想去理她，只是看著牛糞餅燃燒出來的火箴在羊皮風袋一鼓一癩的運作下，忽弱忽旺地燒著，一直等到呢喃的咒音「嗡嗡！嗡嗡！」一個音催促一個音，我才因飄過來的酥油茶香味而往爐火移動了身子。

我這個身子在酥油茶的誘引下顫簸得有些不安，好像得了瘧疾的患者巴盼奎寧的注入。這多少讓我有些羞慚，於是硬生生將移動的身子給定在牛欄旁，卻止不住身子不自覺地抖了起來。

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

想到這裏，我有些賭氣了，但是這麼一警覺，咒音又低沉了下來，那種嗚嗚的震盪令我的肚子一跳一跳地，於是一個接著一個的咒音也就連綿得嚴嚴實實了，而且連綿得有意念也不得不消散了。「我就是個傻子。」她是這樣說的。這個意念似乎是她在一種無意識狀態下所說的，但卻不是咒音；咒音本身沒有導致心頭波動的特別涵義，尤其字音更是一些毫無意義的字形連結，好像只是藉著字形記錄下聲音，而不是要賦予字形任何聲音的意義，所以這麼一連串的文字就常令人摸不著頭緒。但是她的這個似咒音卻又不是咒音的「我就是個傻子」所襯托出來的字形卻散發著強烈的意念。

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

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

她括了一下我的鼻頭，「我估計你折騰了一夜，這會兒怕是餓了。」

我想起了昨夜的狂野，「妳還痛嗎？」

她順勢依偎在我胸前，「不痛了，就是有些黏答，想去溪水裏洗一下。」

我嚇了一跳，「這可使不得，溪水冰涼，要凍壞身子的。」

她羞了一臉，「知道知道，我等天亮了，再去清洗。」

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

我又聽不明白了，「妳不是說不痛了嗎？」

她順著我的撫摸，直起了腰桿，「怎麼？你是裝傻，還是真傻？」

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

她噗嗤笑了起來，「瞧你說的，出家人還能隨便就聽別人的話嗎？」

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

她止住我的撫摸，皺起眉頭，「能說這話，就說明了你並不傻。」

我感覺她的乳頭又硬了起來，「不說這個了，怎麼這麼硬，妳又痛了嗎？」

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

我感到耳邊癢癢地吹起春風，「迤邐歲月似蛇行，強自入土無蹤影。」

她似乎有些失望了，「你這個冤家。我就知道你終究會將我忘記，不過沒有關係，甚麼都沒有

的時候，回憶也就完整了……」

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

她似乎也有了安慰，「那就不要再說甚麼『強自入土無蹤影』的話了。」

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

她感受了我的迷惘，「我都聽說了，祖普寺這一陣鬧得可凶了。」

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

她欣慰地笑花了臉，「你這會兒倒是知道體貼人了。」

我扶著她站了起來，「我知道我是熬不過命的，既然躲不過，那就只能順著過了。」

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

我聽著就從火爐裏取出一塊還沒燒紅的牛糞餅，迤邐走向水磨房，好似害怕火種忽然就會熄滅一般。她也將手裏的茶碗放了下來，雙手護住在風裏搖曳的火種，一步一趨地走向一個彷彿沒有盡頭的地方。我忽然想到了，「妳不將火爐裏的餘火給滅了嗎？」

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

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

九

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

山中的歲月原本不足道，個人的生命原本不可見，但我留在小石屋沒過幾天，她就不知從哪裏搬來一張桌子；再過幾天，她又搬來一個小櫃子，櫃子上還放只香爐。我看著香爐就覺得她雖然搬來這許多東西小石屋小了許多，但還是值得褒揚的。然後她在香爐裏插著一把散發著麝香與其它混合著

香味的香柱，從此小石屋就不再像以前一般充滿牛糞味了。又過了不知多久，她在桌上擺上了佛龕，裏面放著幾尊小巧青銅菩薩，而佛龕前擺著十幾隻盛滿清水的木碗，碗裏總是漂浮著山中的野花瓣。幾天又過了，她在供龕邊擺上了一疊用黃緞包好的《易經》，還替我找來一張泰耶噶瑪巴與夏瑪瑪巴的合照。我喜出望外，捧著她的臉龐啃了一會兒，她羞赧了起來，一聲不響地把照片擺在菩薩像旁邊，與《易經》交織成一片空曠的靜謐，高遠而神祕。

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

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

這些「無何有之鄉」的低吟都是當我無所事事地從窗外閃進了她的窗子，成為她視線裏唯一的生活動目標時說的。她總是在我出現於窗口的剎那，表露出她既嬌嗔又親切的滿足；有時我會趁機湊了上去，在不到喝茶的時候涎著口水討酥油茶喝。這時她總是斜斜地瞅著我，在肯定了 my 欲望超過我的撒賴時，她就歡欣起身，往鐵鍋裏的熱茶走去。我每次看到她終究熬不過我，而將身影投射在火爐照映的石屋牆上，我就在她儉省下來的濃郁酥油茶裏覺得自己實在幸福無比。

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

就像長了腳似地在短暫的激情裏快速地從窗口消散而去。這是甚麼原因？歡愉的喜悅隨著她與我之間距離的泯滅反而消散了。

或許這個小窗子不止令私己的安寧有了一個閒靜的依靠，更令我遙遠的情欲也同時安置於咫尺的關懷裏；或許對她來說，窗外的景物像是多出來的想像，窗內的人間氣息卻只能是實際的寄託了，但是自私的我從未曾想過，這個窗口其實只是一個捷徑——一個她由「三維度空間的時間」直截通往「四維度空間的時輪」的捷徑，或更只是一個她由「瀾漫雪域的佛學」直截通往「虛幻不顯的易學」的捷徑。只不過這時羣山已經連成了一片，彼此之間的呼喚令羣山的呼吸歸藏於連山的律動，又造成一山連著一山的「連山」依止成了「歸藏」，而成就了「地性」的頑執。

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

她的睡相可掬，縷縷航髒的衣裳四處丟置著，手腕上的檀木佛珠卻飛往供龕旁邊的《易經》，而且逕自與泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的合照旋轉在一起，不時或已，忽然在窗外的我就體悟了「無何有之鄉」其實不能入，也無可入……

遣百非

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

「非事」者，「事」出之前的彌綸狀態也，沒有變易，不能易化，故為「非易」；「非易」即「不易」，文字之「物」只能鏡照，謂之「非物」；「非物」惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中「非象」；「非象」難知，「大象」更加不能揣測，是為「無思」，沒有「善惡」，不知「禍福」，「有無」相生，「難易」相成，是即「無為之事」，謂「非大象」，恍兮惚兮，其中「非物」，是爾「無思」。以「無思」的「非物」造作文字，必生幻境，彌綸幻生，「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」，是為「非事、非易、非物、非象、非大象」的一體呈現，與「事、易、物、象、大象」逕自形成另一層級的交變，繩繩不可名，復歸於「無物」，是謂「無狀之狀」、「無物之象」，是謂「惚恍」，因「入文字流」故，因「亡其所入」故。如是次第。

一、非關書寫

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

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

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

非創作

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

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

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

因緣的相互推予是不能更動的，謂之「有因必有果」，也就是說一旦有一個觸起的因緣造就了這一連串的因緣，其推予一定有次有序，有衍有生，有依有曳，有撮有引，不過這麼一個前因後果歷歷分明的因緣觸起，是否原本應該是如此一個因緣觸起，則不取決於後來的因緣推予，而是在這些因緣背後有一個「總因緣」，在因緣還沒有觸起之前，牽扯著整個因緣往前運作；當然這個「總因緣」的背後是一連串的未知，不論如何重返、逆溯歷史，鉤逆文化，也不論如何鉤股棘句，鉤識玄要，它的淵源似乎愈來愈模糊，以其所鉤者必因有所識而鉤之，而其識又不可同故，所以其本身之句股就形成一個幻網。這個「幻網」的了解，無疑地，是掌握「解密」或破解「加密關鍵值」的先決條件。

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

非故事

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

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

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

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

這麼一個「遭百非」的故事似乎不能過度喧嘩，否則必像詩人在文字的遮掩下找出了「文字」本身的次序以後，本來已經不受具體文字刻蝕的愚弄，但是卻在「文字的陳述」裏，發現了一些超乎感官能力之外的事物，而必須在人羣裏唸出自己的詩一般；這無疑地是一種尷尬，因為詩人所傳達的訊息大多是一種「無形的事物」，甚至是「原始物質」的肇始，但是也因事物無形，不可象，詩人卻以有形之字象之，所以充滿了波特萊爾的痛苦。對了，據說詩人「波特萊爾」在輾轉反覆的「文字的陳述」裏，也已經變成一個抱怨「幻象幻覺不得述說」的借喻。

非文字

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

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

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

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

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

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

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

非文學

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

二、非關表述

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

很強烈的使命感，很難說得清到底是因為我生性多疑，而我又處於一個不容我質疑的環境，因此使得我的心老是不安寧，所以我也只能借用一個私密的對話方式將我自己這段「遭百非」的故事記錄下來，還是因為我對自己的直觀能力愈來愈薄弱而有些著急，所以想藉著這麼一個記錄，將我一些久已習慣於質疑種種事物的真實性的「疑心病」解救出來，而直通一個沒有依附、沒有勾旋、沒有推予、沒有形式的究竟心性世界。不論何種原因，我對自己這種猶疑，其實是充滿淒苦的。

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

非形式

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

當然這裏的開頭處原本也沒有題目，但為了順應現代人寫文章的習性，最後被冠以「遭百非」這麼一個命題以及一大堆有關「非」的子題，將說讀此文的人的思維整個框住了，所以一旦開始說讀

此文，整個思維其實走不出這篇文章的題旨；這麼一來，有緣說讀此文的人也違背了我當初寫這封不是書信的書信的本意，因為我只是想說明任何文字書寫到了可以整理成篇、見之於世的時候，其實都是後來的人編撰的，卻不見得就是書寫者的本意。這就是我的尷尬，所以我必須先提醒妳，當妳讀這封書信時，妳必須時時都抱持著懷疑這封書信所陳述的事實的心態，同時妳也必須時時都感懷著妳因為菩薩的庇佑而有了讀這封書信的機緣，因為這樣的一個「遭百非」的故事的存在本身就是懸疑。

現在妳應該可以明白我這個「省略書信名謂」與「賦予文章命題」的苦心了罷。這麼兩個考慮與「遭百非」的題旨一樣，原本即是同一個邏輯的相反思維運作，所以也是「予與幻」或「立與破」的混淆，但是擺在同一個思維平面，就有些怪異，尤其以這樣的方式作為一篇文章的起頭，那就除了怪異以外，還有一個顛覆一切書寫習性的意圖，但是這麼一封原本應該「有名謂、沒有命題」的書信卻轉變為一篇「有命題、沒有名謂」的文章，除了說明我活在當代，再如何折騰也走不出當代的思維習性以外，其實對提供「解密」或破解「加密關鍵值」，根本就沒有多大意義。

非理性

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

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

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

非和合

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

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

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

只不過我不甘心呀，於是我就想出了這麼一個餽主意，想遣排心念對文字的干擾，直截把文字當作一個「原始物質」來了解，將艱深的佛法融合在這麼一個「遭百非」的故事裏，用一系列最淺白的文字來跟妳述說，希望妳能夠感念我的用心良苦，看在我一片癡心之下，能夠靜下心來好好地琢磨我的隱喻，進而掌握「解密」或破解「加密關鍵值」的營造，因為說到底，說到底呀，如果我能夠以一種直涉「名謂」的「解密」方式，來破解「命題」的隱而不宣，那一切問題都解決了，何至於鬧出後來這些麻煩呢？當然這裏的關鍵是妳不能接受一個「文學的述說」，甚至質疑「文學」的模糊性，因為藏文的「哲學性」或「哲學性」的藏文是不可能接受「文學」的說謊本質的。

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

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

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

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

「不立文字」與「入文字」兩者殊途同歸，都在「有為」與「無為」之間徘徊，而「有為」與「無為」之間其實與心念是不相應的，甚至在最基層的因果流變裏，時空與心念也是不相應的，而就在這麼一片不能相應的「動靜相待」裏，有了一個躁動的因子，一動就將整個大千世界呈現了出來，謂之「幾者動之微」，不是一幾微之動而有數」，而是事物之數數現起，次第而成時空，幻裏有予，予裏有幻，幻予不二，也就是說，在「和合不和合」的因緣作用下，般若裏有唯識，唯識裏有般若。我不想在這裏正經八百地跟她談唯識談般若，只想跟她說說動靜相待之間的「幾者動之微」，有著一個微妙的「和合不和合」，雖然令事物之數數現起，次第而成時空，但也因其時空的現起，而

使得「華嚴境界」有了因為述說而消失於無形的遺憾；我其實並不想說太多有關「華嚴境界」的事，尤其不想在「文字和合」裏以「華嚴」說事，只不過我相信，我無意之間開啓了這段連自己都說不清的自剖心意，原本可以直溯「華嚴」，卻因被人撰寫為「遭百非」的故事而沒有了「華嚴」，這未免令我這個書寫的人有了不知為何書寫的遺憾，尤其這段發覺「華嚴」的書寫，其實是因為事物之數數現起而生，卻也因時空之成而不見了，這多少讓我懊惱編撰者的多事。

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

非內容

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

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

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

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

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

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

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

三、非關會意

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

現在讓我將「孔雀信」或「孔雀開屏」暫置一旁，先說說在這麼一片荒山野嶺裏，我究竟如何敘述「遭百非」的故事，不過在正式進入故事之前，讓我再嘮叨一次，不管妳信或不信，我這個情節的刻畫絕對是原創的，但也正因為原創，所以就不可能很通順，也不可能很流暢，否則就暗示我這麼一個出家人在刻畫這些字眼時，我的心緒毫無阻礙；這絕對是個誤導，因為我曾經不止一次地說過，我所描述的都是困惑，而在困惑的心思裏運作文字只能有所罣誤，不可能了無阻礙，還有我這些處處格礙橫生的成文不可能太快，以快者大多言必有中，故快，而我只能以文字為蠶蔞，令繭生蠶蔞間，類於難曉不聰之處，蔞蠶蔞為繭居，不為蔞所縛，而文字易化於「難曉不聰之處」，是為「自化」，「不為蔞所縛」，故可令心思生於文字間，這對因闡述「易化事件」而存在的「文字」而言很罣屈，因文字之「物」所指為「事」，不為「物」。

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

非象形

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

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

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

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

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

非形聲



我說不清刻畫這個「希利」的欲望是如何在心裏種下根苗，但卻知道這個根苗一經種下，就此跟著時間的前移而茁壯生根，但時間在這裏沒有辦法停佇，因為這塊荒山石堆沒有驚惶、不要期許，千古以來就這麼堆置著，其本身的存在就是我們的原初時間，而不必在石頭之外另創一個時間敘說；我每天盯著石頭，在心裏想著「希利」的圖符，還說不上可以刻成圖騰的範疇，有一天這麼一個上下撐住「希利」的兩個空圈忽然併在一起，然後從「希利」上滾了下來，在泥地上滾了幾下就不見了。我有些驚惶了，於是就在泥地上移動了一個小石頭，念了一個咒，但那個「希利」的空圈還是找不到，或我應該說，那個「希利」的空圈與所有的石頭混在一起，再也分不清哪個是哪個了；這個原本以其存在做出清楚的中心與周邊的差別，就這樣莫名其妙地混合了起來，這令我有些惱怒，於是我丟棄了小石頭，在上面再丟一個小石頭，再念一個咒，往返數十遍，念了數十個咒子，性子起了，索性開始搬大石子；沉重的石子邁不開大步，一步一個咒，大石子上面再擺下小石子，小石子上面又壓了大石子，咒音壓咒音，咒子連咒子，咒音連綿之下，一個瑪尼堆就被我堆置起來了。

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

瑪尼堆雖成，但我丟失的「希利」空圈卻更加難以尋獲。這可怎辦？慌張間，路邊來了路人，或以身鋪地，丈量地球，或止步蜷身，跪拜於地，但是都不忘往瑪尼堆裏投幾塊石頭，幾個月下來，漫山遍野的瑪尼堆形成了七重欄柵七重羅網七重行樹，皆是大小不一的石頭，於是有人稱呼這麼一個荒山石堆為瑪尼山；路人更有好事者，往瑪尼堆插上經幡，七彩滿天，先飄出了金銀，再來一個，又飄出了琉璃，然後飄出了玻璃，再飄起了碑礫，飄起了赤珠，最後飄出了瑪瑙，襯託起蔚藍的天空，猶若金沙布地。當然在這個時候，後來的祖普寺還未開始動工，「噶瑪噶舉」也還未開始傳衍。

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

當然「瑪尼轉」畢竟不是輪盤，它一直轉，不會停下來，也就是說，企圖因為沒有終成，來來回回，最後只能創生，但也因為轉個不停，創生終成，終成創生，連成一片，最後分不出創生終成，終成創生，或者隨時創生隨時終成，乃至沒有創生沒有終成；這個只知轉動、沒有依附、沒有障礙的「瑪尼轉」，才是一「六字大明咒」圍繞著「希利」轉個不停的真實意義，所以首尾相連地轉了起來，

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

非指事

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

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

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

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

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

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

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

四、非關光暗

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

非對境

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

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

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

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

非聲響

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

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

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

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

非推予

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

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

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

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

五、非關黑白

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

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

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

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

非明昧

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

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

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

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

非戮辱

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

不論怎樣，我佇立在「全黑」裏，簇擁著暴起的光芒，忽然就排拒了空曠的包夾，蹣跚地走向光亮的指引，於是一條指引的道路好像就出現了，但是這不是因為有一條道路，而是因為有個微光，驅趕了黑暗，令惚恍的道路在恍惚的微光中自行衍生；面對著這麼一條道路，我卻不敢動，只停佇在原地，但心已動，說不清是我的心推動著光亮，還是光亮漫漶開來，幻化出心中的影像，隱約地透露出一「知其白，守其辱」乃因我在「黑」裏不知「有黑」故。

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

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

非夷類

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

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

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

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

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

六、非關刻畫

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

非時序

好像就是這麼一個信念罷，只要有這些石頭在，傳法的火種是不會滅絕的，燒也燒不掉，搶也搶不走，更加扎不爛、藏不住，圍繞著瑪尼堆的咒語或許不再存在，但是刻畫在石頭上的詞句將永續存在。這麼多石頭，而我又有多話要說，那就刻下來罷。禁錮的時代有種種禁錮的要求，但沒有人可以禁止我在石頭上刻字，更何況我所刻畫的是原始的藏字，或是一種界於「梵藏」之間的圖符，看得懂的人讀得出訊息，看不懂的人就只能看到一些圖騰，卻不知「梵文、藏文」俱大，猶似兩草，因風有隧，隧成大谷，「道」生其中。這個「道」只不過就是一個「通道」，妳不要想得太多。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

七、非關傳承

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

非內外

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

這個根深蒂固的思想，不論祖普寺書記灌輸了多少「愛國教育」都是改變不了的。當然在現行的制度裏，出家人已經沒有了以前那種受萬眾愛戴的盛況，但我面對長老們的訓勉，總是有著敬畏。我這個精神面貌很重要，對我以下要說的話尤其重要，因為不論我說了甚麼，或想說甚麼，我永遠都只能說佛家的話，不可能說「無神論者」的話，就像我在山裏，無論如何說，都說不出山外的話來，也就是說，我任何「體制外」的話不論如何委婉迂迴，永遠都不可能是一「體制內」的論點，好像迂迴於山間的山路，因為迂迴所以只能是山路；當然長老們對這樣的說法，有著不同的看法，因為他們的思想裏沒有內外，更加沒有體制，甚至連山的概念都沒有，所以聽到我的謬論，總是乜斜著精光閃爍的雙眼，將我上下瞧出了不安。

不過呀，我在山裏說這些山外的話，其實都是沒用的。周圍全是山，沒有路，乾巴巴的犛牛屎前續後斷地鋪在石塊縫隙間，就形成了一條指引我前行的路，但是盤來盤去，沒有一個方向，左引是山，右曳還是山，卻總是在我還沒有對山產生世人應有的知覺的時候，將山頂悄然地帶引到了腳下。一上了山頂，四周大山又攝入眼簾，令我腳下的山頓時就矮了下去；犛牛屎羊屎疊成一堆，說不清是哪一天留下的，還是幾年前就留下的，但既然我被帶引到了山頂，倘若我要前行，就得下來，於是我就下來了，並不是我非得下來不可，而是不如此，我就只能呆在小山丘上，望著羣山壓頂，卻又質疑自己為何走不出山羣。我這樣說，能夠讓妳明白我是讓牛糞餅牽引才遇上了妳嗎？

我呆在小山丘頂上有些害怕。我走不出山羣也有些害怕。我也不知害怕些甚麼，但就是害怕，尤其當我置身於羣山之中，還弄不清楚該往哪裏走，甚至拿不定主意該走不該走的時候，我望著羣山的兩老是落不下來，雲卻壓得低低地，遇物賦形，風又懶得好像吹不走時間似地，於是我那個心思就一直盤旋在羣山裏，一直在靜止的時光裏沉澱了下去，與我後來看見的牛糞餅其實是沒有關係的。

非存在

那是一種甚麼樣的靜止狀態呀？我說不清楚，但那個靜止有一種漩渦的力量，將我一直往裏面帶引，沒有光暗沒有明滅，沒有語音沒有時空，出離軀殼超脫感覺，猶似瀕死卻又鮮活，但是在死生兩隔、往來不遷的沉澱裏，總是將我的魂魄觸醒，令那個被濛濛所遮蔽的意念在湮黃的記憶裏被激活了起來；我必須說，那個觸醒是一種「幻、予」一起皆起的觸醒，更是一個裸露的印象，沒有雜質的流淌，滴滴滴滴，無色無味，只知流動只知裸露，繞過羣山，交融舒緩，沒有滑軟，只有清澈，一泓流暢半縷浸思，一逝情懷半迴感傷。我先不說破，但「幻予不二」與「希利」的存在可以相互印證。在「幻予」一起皆起的存在裏，魔幻被壓制了，最後不動了，然後在「推予」的力量下消滅於無形，現實卻逐漸甦醒，但是在一個尚分不出「魔幻與現實」的情境裏，其實並沒有一種能夠消滅或觸醒的東西，也沒有一種遭到排斥或追求的東西，甚至沒有自己一直嚮往的實現或滌除的內容，於是我一直支撐我的信念，一直被我認為「一切萬物都存在著智慧」的觀念，忽然就整個瓦解了，原來任何存在物，不論是「魔幻」或「現實」，一旦存在了即是「幻覺」，即不可能存在於人類的理性推論，卻也因其「不存在」，菩提卻生於其中，是謂「緣起性空」。

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

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

非有無

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

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

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

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

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

非即離

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

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

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

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

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

非死生

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

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

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

非出入

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

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

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

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

我的震驚一波接著一波，愈聽愈發覺得妳是一個生活在另一個時空平臺的「空行母」，但這位「空行母」與我卻奇跡般地以一種不屬於人間的咒語日夜溝通著。說溝通，其實是褻瀆，說日夜，則又誤解了「時空」。這在西藏雪域的裸露裏，其實都有另一層的意義，但我卻不能用一種我所不知道的語言來敘述，於是只能把這樣的裸露幻想為一種全然裸露的「大光明本性」，只不過這個「本性」卻令我對一切都接收如是，於是裸體如是，容顏依舊，眼也不再起風波了，連身旁黝黑的妳都像大地的一塊土壤，對我的予取予求一味包容，近視之，幾不類物象，遠觀之，大地幽遠，如睹異相。

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

非民族

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非考證

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

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

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

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

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

非素材

我說，這種說法不稀奇，達賴喇嘛就曾說過，據考古文獻記載，藏族立國至少已有一萬到兩萬年的歷史，藏傳佛教至今至少有一千五百年歷史；妳不以為然，妳說，這又是一種以「後衍推前延」的說法，因為達賴喇嘛所說的這個一千五百年的歷史演變，其實就是吐谷渾文化同化原始象雄文明的年代，甚至比吐蕃滅了吐谷渾的西元六六三年還早，原始象雄文明特性就已經被控制了柴達木盆地的吐谷渾人逐漸侵蝕而消失，所以恐慌的吐蕃才興起了吞併吐谷渾之意圖，最後索性滅掉了吐谷渾人。這是歷史上的吐蕃唯一的一次大規模侵略事件，卻整個被吐谷渾人同化了。妳說，從這個時候開始，吐蕃人身軀裏其實是吐谷渾人的血骨，但不要忘了，在更早的年代，當「五胡亂華」時，五胡也自亂，所以鮮卑族的吐谷渾西遷，滅羌族，最後反而成了羌子牙的後裔；這原本就是「文化融合」的內部運作，但是吐蕃歷史推到這個地步就再也推不下去了，何來「藏族立國至少已有一萬到兩萬年的歷史」之說？或許這是因為西藏人對歷史極其寬容，所以達賴喇嘛才能如是說，其實一萬到兩萬年

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

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

非權說

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

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

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

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

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

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

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

非思議

我不想再繼續這個沒有結論的爭辯了。這樣的爭論在水磨房裏，實在過於沉重。

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

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

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

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

九、非關文化

這個慕容氏鮮卑族與波斯人胖合成的精神救贖具體地說就叫「苯教」。妳說，說不清是蓮花生在八世紀入藏掃蕩了羣魔，賦予了苯教神祕圖騰的教理，還是苯教以吐谷渾的星占術豐富了婆羅門教密法的魔力，反正神祕圖騰為了傳衍，於是就產生了儀軌，靜中有動，動中有靜，順時針的卍轉出了時間，逆時針的卍轉出了空間，動靜相待中，不能說有甚麼動力在作祟，只是因為西藏高原的風力太厲害了，咻咻地吹著，叫「佛苯」相互認出了彼此，然後一個紅火、一個白煞地結合了起來，當真是「佛苯」參胖，渾淪一氣，天地壹壹，吉凶未見，乾坤壹裏，究竟一如，謂之「宗教胖合」。

非融化

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非衍化

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

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

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

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

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

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

非氣化

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

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

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

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

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

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

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

我有些靦腆起來，到底這是因為「意身」原本不為「意」，而「意」於語言破碎處不再使意念存在，於是就有了「意身」，所以使得那個隱於語言裂隙的「無意念」就只能變成我們一再試圖迫近的「意身」呢？這個「意身」就是打坐時的意念或「無意念」。這個沒錯罷。但這個難道就足以形成打坐的「幻身」與「無意念」的「意身」一分为二嗎？想到了這裏，我不想讓這個議題再繼續，於是不痛不癢地說道：「我沒有深入研究。中土的『太易、太始、太初、太素』也就是這麼一說，談不上了解，我甚至不知道吐谷渾族是否真的盛行這個道家哲學。」

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

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

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

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

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

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

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

非獨化

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

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

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

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

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

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

非常意外地，面對著我的侃侃而談，妳有了揶揄的神情，「你對『大法印』的解說，只能說明而已，但卻不能以之詮釋『前譯教派』的『大圓滿』，更不能還原於中土禪宗的『頓悟』法要。」

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

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

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

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

非量化

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

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

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

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

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

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

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

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

妳的歎息是沉重的。「『樂空的智慧』原本就是『方便與智慧無二』的具體呈現，也是『淨覺與空性合一』可以在人身具體表現出來的一個修行境界；中土與西藏在這裏有了兩種截然不同的修行方法，中土因為《易經》在理論一開始，就以『六、九』的印記建構了一條可以領悟『樂空的智慧』的思想，所以後來的『陰陽家』雖將『六、九』轉化為『陰、陽』，再分別由『圓融的智慧』入手，來引導『陰、陽』的想像，並建構『五倫』，以『禮教』禁止行人將『陰、陽』的論說導引至邪淫的泛濫，於是『樂空的智慧』的探索就一分为二，在一個以士大夫階層為首的社會結構裏，形成嚴謹的宗族體制以及放任的『妻妾』行為，不止『樂空、智慧』分道揚鑣，更形成一種對『樂空』的壓抑，這就是中土被後人批判為一個『禮教殺人』的社會的原因。」

妳在此時，話鋒一轉，「吐谷渾把一切都帶到了柴達木盆地，但因為在骨子裏，吐谷渾仍舊承襲了慕容鮮卑族的牧民習性，所以『人倫』與『禮教』就輕易地給破了，而當吐蕃被吐谷渾同化了以後，這一套『陰、陽』交媾的理論卻輕巧地與印度傳進的『密法』結合，而有了一個讓中土詬病的『雙身法』的修行，但他們不明白，這個透過直接的性行為來探索『樂空的智慧』，原本就是中土的『智慧手印』；只不過，中土以想像中的性行為來取代直接的性行為而已，其實兩者都可以達到禪定解脫的方法，吐蕃則發展出來一套『事業手印』，以『淨覺與空性合一』的理論令行人以『氣、脈、明點』為基石，而直截破除『陰、陽』的交媾，但中土沒有『空性』的理論，所以只能以『陰、陽』交媾的卦爻發展出來『方便與智慧無二』的理論，然後由《易經》一路繁衍為『虛靜』與『幾動』的哲學，最後在『理學』裏結合為『太極圖』。」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非轉化

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我有些著急了起來，「妳別走呀，我還要……」

「還真沒完沒了了？」妳眉頭一皺，順口說，「都讓你弄痛了，你還要？」

我一愕，「我弄痛妳了？」

「你這麼死命地搗鼓，能不痛嗎？」

「喔，是我的不對……」

「還說甚麼『欲不欲』呢？你連個憐香惜玉都不懂……」

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

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

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

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

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

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

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

妳貿然地迸出了一句話，猶若大音希聲：「被衣服所遮蓋的人體只能是『裸露』。」

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

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

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

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

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

非異化

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

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

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

中土的「儒釋道思想」繁衍也沒有不同，只不過在「文化轉譯」的過程中，中土有一個「易經思想」，輕巧地在思想的源頭繫住了一儒家與道家」的理論繁衍，一個演繹，一個歸納，而在「演繹

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

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

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

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

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

十、非關宗教

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

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

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

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

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

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

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

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

非迎拒

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

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

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

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

非形變

一個現象一個現實，一個眸合一個面容。這麼一個石頭碰石頭的字跡，攔懸於大小不一的石頭上，竟自連成一道字紋，不能說在跳躍石頭之間有段落的必要，也不能說一個捱著一個的石頭是必然的連續，更不能說這道字紋就是敘述的流向、記憶的悲歡、慈悲的顯現、生命的包容，而是這樣描述出來的「遺百非的故事」其實已經不是西藏的寓言了，或我應該說，西藏的文化地域與歷史意義退居其次，畢竟現在的西藏文化已經不是原來的吐蕃文化，而且西藏也已經回不去以前的吐蕃了，如果我循此推予，未來的「藏傳佛教傳承」也不能再以往的傳承意義往未來世傳承，而凸顯於未來「藏傳佛教」的首要意義，反而變成了「藏傳佛教」能否繼續往未來世以「藏傳佛教」的方式傳承的故事。

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

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

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

換句話說，「和平訴求」是達賴喇嘛以武力抗爭失敗了以後，不得不改弦易轍的政治主張，而中國共產黨因之批判達賴喇嘛「玩兩面手法」，也不是沒有根據的，甚至說「諾貝爾和平獎」的頒發有政治陰謀，也能言之成理；不論這是否為達賴喇嘛的「自食惡果」，但一九八九年的「諾貝爾和平獎」其實只是一個象徵，藉以總結世界武裝力量在一九八九九年所發動的暴力事件，共計有「柏林圍牆

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

非勢成

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非虛幻

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

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

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

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

這些理論在「四吠陀」裏，都可以找得到，找不到的是「陽位與陰位」，而「陽位與陰位」的「時位」，除了中土的《易經》以外就再也找不到了；換句話說，「原陽與原陰」的「陽爻與陰爻」倘若沒有「陽位與陰位」的交疊運作，「八卦」的六十四種變化則不能演繹，更有甚者，《易經》原不講「陽爻、陰爻」，而講「九、六」，以「九之屈曲究竟」說明其不能改變的內質，而以「六之入其變中」說明「陰爻」的變化內質，所以就有了「易之陰數變於六、正於八」一說，以「八」即分，分則變，所以「六」從八從八，因「原陰」以其論述，必一變再變，更因人其變，所以不能不變。

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

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

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

非陰陽

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

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

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

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

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

非交合

一個陰陽一個含易，一個人文一個天地，但是文人不依了，於是就說「太和之謂道」，只不過在「太和」的詮釋下，「一含一易」就成了「太和」的「太虛、神、靈」，而沒有了「一含一易」在天地之間的樸實意味；其實「一含一易」所綱縊出來的是一個「圜氣」，天體之氣也，非交合而生，以其「範圍天地之化而不過」，所以「一含一易」併存，沒有哪一個交合哪一個的造作，但因為含氣

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

這麼一看，圜氣綑縊是「含易」交合的前提，動靜相待，故曰「一含一易」，「動而未形」；及至「含易」交合，而後有雨，「雲行雨施，品物流形」，卻無論如何也解釋不了「六位時成，時乘六龍以御天」。讓我再次提醒你，我們這裏說的是「天地彌綸」，更以其「彌綸」，而無「含易」，以其形象不生，而無變化，以其動靜相待，而無剛柔，以其高低不分，而無貴賤，以其萬物混沌，而無吉凶，但一旦「含易」交合，「彌綸」已破，「天地」已然二分，於是「乾坤」定矣，「貴賤」位矣，「剛柔」斷矣，「吉凶」生矣，「變化」見矣，一切「天地化生」的現象俱生矣。

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

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

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

而「雷水山」之形成則為「圜氣下降」之象徵，所以日出乃見之「易」本寂然不動，感而遂通，不疾而速，不行而至，但在凝聚了所有變化內質的「會」造作下，「易」雖沒有動能，卻也只能造作了，所以這個「會」實乃「天下之至神」，而「易」之沒有動能卻又在「會」的慇懃下，不得不動，就稱為「幾」，以其「動而不動」造成「易」的大動，而這個不動而動的「幾」就是「一會一易之謂道」不以「會易」之交合來說「道」的原因，但「易」之「虛會以待」，其實只是「峙易為實」而已矣。

「會易」原不可分，但因「會」之能動內質與「易」之「虛會以待」，「會易」乃分；既分，「會易」只見會不見易，但是為了促勉已然二分的「會、易」再度還原為不可分割的「會易」，故先守會，及至恍悟守會亦不能還原「會易」，轉而守易，「連山、歸藏、周易」的歷史演變乃成。

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

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

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

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

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

萬物流出，「幾」動「勢」成，所有的物量也就成形了，以佛家語言來說，就叫「藏識」，但「幾動不動」、「能變不變」之間，就叫「如來藏」，甚至連「如來藏」的概念都不能有，以其有，則峙其「不動」，一時，不動亦動矣，即成「藏識」；「如來藏藏識」不可分，是為其理，以「如來藏」與「藏識」之間有「幾」，四種「動能」都存在，於是「不動於不動之時、動於能動之時、不動於能動之時、動於不動之時」就造作出來了律動發生之前的靜止狀態，元素與形式均不動，以其不動而無所造作。這個道理與「含易」原本不能造作，如出一轍。

非人文

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

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

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

更加不幸的是隨著吐谷渾族的滅亡，「含易」的概念在中土也消逝了，但因「物理易盡，人文難盡」，於是在文人的推行與詮釋下，「含易」這對相反相輔的概念就被演繹為「陰陽」的運作，而「易」的「氣之散發」與「含」的「氣之凝聚」也在其聚合形式上造就了「散漫之氣」的迴旋運動，而通過迴旋，散漫飄盪之氣便被吸引和聚合而成爲「搏氣」，天地化生之「含易」乃一轉爲萬物流出的「陰陽」，而「萬物流出說」一旦形成，「含易」思想於焉逕奔爲「陰陽」，及至此時，要想再將「含」的能動內質所引發的創造實踐、還原爲「易」的不具能動內質所固守的創造本體就不可能了。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非空明

妳有些忿怒地說了，弔詭的是，你這裏所說的雖然不全都是「原始物質」，但都是「物」，而你作為一位佛弟子，竟然以為「物」的論說也可臻其思想的極致？這就令我不能坐視了。我先這麼說罷。佛家不講「原始物質」，所以所有「以物證心」的論說均只能是「外道」的思想；「以物證心」者認為「物」與「心」不相應，所以在「心的外在原素」中觀察不到「意識」，但是當這些外在原素轉變為形體時，「意識」可以在這些形體裏出現。

這怎麼說呢？其因即所有形體之中，最具體的就是「人的身體」，所以這派理論認為「有身」才能「證心」，或「心」離開「身」，不能存在，於是「身」就被賦予了存在的意義，而因「身體的存在」所引發的種種屬性，諸如生命、運動、意識、記憶等等，所有只能存在於「身體內」的屬性就逐漸衍生為「身體外」的外在原素，不論是單獨地存在或是按某種比例混合而存在，都是一樣的，而「心」在這些具體成形之「物」裏，不得不隨著各自衍生出來的「行法」以及因之而來的「意識」，而認識了「心的存在」，進而在這些外在原素中找到了「自我的存在」，所以這個「心不相應行法」認為「人」根本就不能脫離身體而得到「解脫的自我」，進而認同身體本身就是有意識的，最後發展了「身體的存在」就是「自我的存在」的理論。

這就是你以「物」來解說「心」的危險，更何況，這些原本隸屬於「原始物質」的「心、氣」或「氣、脈、明點」，在你的詮釋下，都只與「身」有關，這下子，在六根組成的「有形身」裏都找

不到的「心、氣」或「氣、脈、明點」就直截以「身」進入「空」的論說了，但「空」不是「心」之本質嗎？而「明」不是「心」的性相嗎？更因「空明不二」，那麼這個佛學根基的「空」，難道也是一種「原始物質」的論說嗎？如果是的話，印度佛學是否因為沒有「原始物質」的觀念，所以只能以「空」來建構「原始物質」的論說呢？如果不是的話，說盡這些隸屬於「原始物質」的「心、氣」或「氣、脈、明點」，卻又如何能夠探索「空」的真諦呢？

基於這個不能自圓其說的矛盾，有人就說了，「空」為圓滿次第，而「明」為生起次第，但是這麼一來，「過程與狀態」又分離了；再然後，有人又說，「空」為法身，「明」為化身，而「空明結合」為受用身，但這些「法身、化身、受用身」不都是「身」嗎？而「身」不就是「原始物質」的「物」嗎？那麼這些在「身」之「物」裏，所包容的「心、氣」或「氣、脈、明點」，真的能夠生起「物理性」的「光明」嗎？還是這些原本不能脫離「原始物質」的「心、氣」或「氣、脈、明點」，因「心」無所住，而使得「不見氣」的「太易」將一個「純潔的幻身」轉化為「金剛身」呢？

「身」既為「物」，那麼這樣一個「金剛身」因為沒有「心」的造作，終於與「智慧身」結合了起來，只是左說右說，前說後說，這裏的論說原本即為「印度佛學」的論述範疇，卻為何必需藉助「空」來建構「原始物質」的論說呢？更或許「空」只是因為「天地壹壹」，虛而不屈，圓氣網縷，「幻予」互依，「前後」不據，「左右」交融，所以曰「空」？

的確，人類的思想原本不應有「前後」之分，但卻因為有了「後面」以後，才去推行出來一個「前面」，那麼在「後面」未生的「前面」狀態裏，能夠瓦解「前面」本身的存在嗎？暫且不管這個「瓦解」是否真的就瓦解了，但我知道任何人若以「神祕國土並不神祕」為論說的開端，來訴說吐蕃文化或藏傳佛學，則骨子裏是反對「向上一路，千聖不傳」的思想，以其論說必有佐證，有文獻，先設定一個起點，向下求索，而不是上下求索；我不能不說「上下求索」是一種「幻予」的作用，因為在「後念未生、前念未盡」的思想狀態，能夠「以前推後」絕對是一個「幻網」的運作，而「幻網」

只能是西藏人的概念，不可能是中土的概念，因為中土以「書同文」之後的「秦篆」論述《易經》，只能為「易緯」，於是就耽溺於一個「以思想推予思想」來說事的習性，是曰「故事」，而非藏人的「事故」，尤其我在石頭上刻畫，真的只能說是一個「事故」，絕不可能是個「故事」。

十一、非關概念

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

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

只不過，你其實在替長老們叫屈，並控訴「政治高壓」令周旋於「無神論者」的長老們嚷著要宗教自由，但現在的西藏宗教充滿「不自由」的分子，肇因於西藏自古以來一直都是「政教合一」，而執政的共產黨人卻堅持「政教分離」；宗教領袖沒有了政治自主權，使得宗教團體長期以來都羣龍無首，而這個情況因達賴喇嘛於西元一九五九年逃到了印度而鬧得邊境原本不是很清平的印度與中國更是尷尬，不料新崛起的烏金噶瑪巴於西元一九九九年十二月也步著達賴的後塵，逃到了達蘭撒拉。再然後，你以我的口吻令「吐谷渾」挹注於你的論說，而成為你連繫吐蕃與中土的媒介，甚至是你回溯「歷史」到一個「印度佛學」還未大舉入侵吐蕃時的手段。我不得不說，這個回溯至吐蕃的「前弘期」的敘述策略是極其高明的，因為「吐谷渾」這個已經滅絕的種族，歷史上所陳述的不多，

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

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

我想這就是你的敘述主軸，至於在境外呼風喚雨的宗教人士，我想是附帶的，起碼在這篇「遭百非」的否定一切「文化與宗教」的陳述裏，要論及「大寶法王」的認證風波，可能都有褻瀆「噶瑪噶舉」的隱憂；對一位從小在祖普寺出家的小沙彌來說，噶瑪巴的確高不可攀，不論誰是誰非，只要是高居上位，丈八燈臺，光芒四射，燈臺下面只能一片漆黑，而小沙彌在祖普寺呼救的時候，那兩位遠居印度的泰耶噶瑪巴與烏金噶瑪巴並未聞聲救苦，甚至只能為了傳承的正統而大打出手；至於你不是因為這個原因，有些不開心，所以不說要開悟、而說要傳承，不說尋覓華嚴、而說滾動光疙瘩，不說佛學、而說佛教，可能就成為你隱藏「傳承」、否定「宗教」的潛在動機，而令吵得不可開交的「噶瑪巴認證」走出遭人詬病的「宗教傾軋」，而有了一「超宗教、超傳承」的敘述風格。

非名言

我說這就是「遭百非」截至目前為止的基調，你不會有異議罷？當然這麼十大篇章，由一連串的「非關書寫、非關表述、非關會意、非關光暗、非關黑白、非關刻畫、非關傳承、非關歷史、非關文化、非關宗教」等等論述，夾雜著諸多有關「非關」的變奏，林林總總，小沙彌叫喊得聲嘶力竭，

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

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

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

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

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

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

我真的不能不說這是「文學敘述」的極致！太錫度、太錫度，你真高妙，你讓噶瑪巴用「圖象語言」將自己的轉世故事變成電腦裏的「解密」數據，但這還不要緊，你還將這個「解密」圖象藏了十一年！太錫度、太錫度，你真沉痛，細心的夏瑪巴弟子才有可能知道，當世的夏瑪巴在中國共產黨的史冊裏已經「死」了，而一個已經「死」了的夏瑪巴當然不能認證噶瑪巴，但當世的夏瑪巴不是才重新獲得達賴喇嘛的認證嗎？只不過，共產黨說了，遠盪印度的達賴喇嘛是個「國家分離主義者」，而一個「國家分離主義者」所認證的已經「死」了幾個世紀的夏瑪巴，無論怎麼說，都不可能認證「大寶法王」的仁波切。基於這個政治考量，太錫度決心一搏，於是「孔雀信」就被營造為一封改變歷史的信函了！太錫度、太錫度，你真聰明，你使噶瑪巴變形出現，不觸時忌，卻同時直奔夏瑪巴的「繼而不繼、不繼而繼」的傳承，以重獲你在「噶瑪噶舉」的地位。這與噶瑪巴與夏瑪巴兩人在歷史的認證上「二而不二」，其實是毫不相干的。

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

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

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

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

你不會否認罷？當然如此一來，「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有」等十支到了「有」時，「名言」如何生起就已經說盡了，再下去，就是「名言」在「名言」裏的自行自生，然後這個已然生起的「名言」就進入「名言」老死的階段，於是「生、老死」終於成就「十二緣起」的最後兩支。如果我說的是正確的話，你這個「名言」竟然將「十二緣起」提升到一個「物」的論述範疇，當真駭人聽聞；當然這麼一個「物」的「名言」或「名言」的「物」在生起「名言」的時候，

也歷經了「十二緣起」的生起過程，只不過這個以「物」論述的「名言」或以「名言」論述的「物」已經脫離了「心」或「心所」的詮釋，所以你乾脆以「非關名言」破之，於是就造就了「非關概念」的篇章。此心不可不說甚為縝密，有「文章千古事，得失寸心知」的自負，但我總覺得淒涼。

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

非結構

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

妳噗嗤一笑說，這個就叫作「以撒的捆縛」。

我惶恐了，「以撒的捆縛」？

「可不？這與亞伯拉罕把兒子帶到石山上獻祭，是同一個心態。」

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

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

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

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

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

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

我說不清這是因為埂道方便，土堆只能被堆起，還是土堆隨意，埂道就只能蜿蜒於土堆之間，反正山頭之外還是山頭，千山萬徑盡是呼喚，都是佛音；對這樣的土堆，我既走不上去，也不能質疑為何土堆會是這個形貌而不是另一個形貌，我對一垛一垛鋪展在埂道上的尿跡既不能視而不見，也不能當作指引，只能繞著走，踱過去，不管土堆湧蕩出來甚麼泥石，也不管埂道又流漫出來甚麼污垢。

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

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

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

一個姿態一個氣質，一個印象一個思想。石頭上有精魂，而我有一天也將變成石頭上的精魂，這本身就是個「遭百非」的故事，而且因為懷疑，所以我就只能成為石頭上的精魂，因為恩寵，所以我才能找到以前在石頭上留下的精魂；但是不論如何，我都只能與時間較量，與空間爭寵，就像我以小石頭刻大石頭一樣，如果沒有一個期盼，在未來世的某一個時空，由一位精湛宗教思想的人將這麼一個爻刻描繪出來，這堆文字也將如石頭一樣被丟棄於荒山石堆裏。

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

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

你們千萬不要以為我這麼做是因為我不能以中文來敘述西藏故事，而是因為我一向有著良知，深知以中文敘述西藏故事，不是不能論，而是要以中文象形字的原型來論，而且愈接近原型，則愈能接近西藏故事，以西藏這麼一塊神祕國土，原本必須掀起一切後來的附加物，才能認知真正的西藏。這可說是任何一個以「非藏文」的文字來描述西藏故事唯一可行的方法，也就是以紋化之，而那個「紋」沒有別的，也就是文字未出之前的文化紋理；畢竟這個世間的緣起不是只與印度佛學如何衍生為藏傳佛教的寓言故事有關，更與蓮花生大師如何掃蕩羣魔無關，當然也不應胡七八糟，牽連出一個關於苯教神話如何結合佛教的寓言故事，因為這樣的批判都沒有直溯原始文化紋理來得清楚。

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

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

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

非文本

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

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

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

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

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

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

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

非魔幻

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

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

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

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

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

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

非寫實

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非 綴段

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

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

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

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

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

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

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

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

非 全知

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

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

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

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

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

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

這也就難怪中土古籍曾就這個思想上的「詬訾」在文字的結構上進行「責罰」了，因為去了刀的「罰」在思想上的「予奪」首要「詈」，即「网言」而後罪之，而「网非」到了最後就只能遣有罪了，但這不是因為賢能有罪，而是將賢能者羅織網內，而後罷之，賞遣之也，只不過就思想的網羅與編織來講，其所涉及的思想若不逮則棄之，或置於一旁另待它用，能用者則羅織之，將概念詞句重新組合一個能為己所用的順序；既用，一堆原本漂浮無根、雜選紛亂的符號忽然就在上下求索的驅動上，有了明確與穩定的意義，是為「孔雀信」以「對象語言」為對象之所宗。

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

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

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

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

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

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

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

非後設

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

夏瑪巴原本不必堅持、無須執拗，更不應在這個關鍵上，質疑「孔雀信」的真偽，但他就這麼做了，而且集結了信眾去揭發「孔雀信」的偽造動機以及背後種種的貪瀆行徑；只不過夏瑪巴的努力遭受了「孔雀信」的創造者的無情打擊，連帶地，重新恢復「夏瑪巴傳承」的合理性也遭到了質疑。太錫度有了達賴喇嘛對「孔雀信」的背書，勢如破竹，再加上中國共產黨在境內的配合，所以烏金噶瑪巴的策立異常順利；而夏瑪巴的涉險則歷盡艱苦，不止遭來了達賴喇嘛的指責，更因另立了泰耶噶瑪巴，而遭到烏金噶瑪巴的嚴厲打壓，於是使得「阿耨尼」操控在「習坎」之上，形成了一個不知如何終結的「未濟」狀態，於是「阿耨尼」的「兩相麗」也就渙散開了。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

其實一世的構築與一代接著一代的傳承，不必然是完整銜接的，甚至一世一世之間銜接的缺口也都是後世補上的，所以極有可能一直到整個傳承體系完整建構以後、都還沒有補全，譬如夏瑪巴的傳承就是一個很好的例子，而「前夏瑪」因「前達賴」的謀殺，更使得整個「夏瑪巴傳承」被空懸了起來，然後在陰氣尚彊的階段，令「夏瑪巴」有了幾近兩個世紀的冤情，卻也因「後夏瑪」的進逼，使「後達賴」因之而不得不委婉，陰氣於是更加不散，「後夏瑪」乃遲曳，催促著「後達賴」果敢地平反「前達賴」的宗教謀殺事件，但並非因沉潛的「前夏瑪」非得延續，反倒是因為有了「後夏瑪」的後設敘述後，被迫中止的「夏瑪巴傳承」不行而進，令人對整體「夏瑪巴」的顛沛遊離與「延續、沉潛」的幾微之動，低迴不已，而敘說了世代遊牧的藏人內心永遠找不到匹配的敘事對象。

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

這是不是達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴的要求，於「夏瑪巴傳承」中斷了近兩百年後，再度承認「前達賴」所空懸起來的「前夏瑪」是樁歷史性誣陷的原因呢？如果是的話，「前達賴」的動機就有了問題，而一個動機有問題的「前達賴」所衍生的「後達賴」，就不是那麼地如理如法了；但是如果不是的話，那麼「後夏瑪」所延續的「夏瑪巴傳承」就有了問題，而十六世噶瑪巴對這個重新認證的不屈不撓，也就不可能如理如法了。這個矛盾就是太錫度質疑「夏瑪巴傳承」的合理性的原因。

說來真是令人悻悻，就「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」的現身說法來看，達賴喇嘛與噶瑪巴兩人有一人是錯的，或許兩人在處理那段「夏瑪巴傳承」裏不被承認的「非身相」時，就已經種下了那麼一個以「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」的現身說法來闡述「前弘期、滅佛期、後弘期」的一體成形，並藉以敘述達賴喇嘛執意推動的「精神統一」是全體藏族生存的必須？這著實令人費解。

非身相

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

非造作

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

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

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

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

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

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

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

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

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

十二、非關閱讀

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

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

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

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

左說右說，似乎「書寫」與「閱讀」不能相互排遣，所以這麼一連串的「非關書寫」其實說的也是「非關閱讀」；這個原因甚為尷尬，因為「書寫」的本質是「入文字」，而「閱讀」的本質也是「入文字」，但以「閱讀」之「入文字」進行閱讀，將使得「閱讀」的界線模糊，更使得「閱讀」的情境在「真實與虛構」裏產生內在的交流，而閱讀者在「入文字」的同時，必須拋除自身的觀念，以便更容易進入另一個「心靈、年代、文化」的糾纏，來融入書寫者的觀感或人性掙扎，並與之結合，一起推想情節、連結人物，在學習書寫者的複雜與敏感的感受，進而增加人性的包容能力，藉以刺激自己的「創造性思想」；簡單地說，這個就是一「幻、予」的結合，因「希利」空圈的交合而導致。

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

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

在「科技」肆虐的今天，這個「文字承載思想，思想操控文字」的糾結已自轉變為「品物」的不可分割，然後以「品物」的快速流變而有了一「科技促成流形，流形成就科技」的困境，而「文字」作為「流形」的一支，已不再只是單純承載思想了，於是「文字」走過漫長的歷史，就成為「思想」浮在「文字」表面上的薄膜，除了訴說歲月的恍惚以外，也就不再具備「文字」的原始意義了。

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

非排遣

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

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

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

但是呀，我不能再一次提醒妳，這種「後設敘述」很麻煩，因為這些敘事將改變一些發生在我左近的因緣現起，所以這篇「遭百非」的故事將會一直持續往未來世裏推予下去；也就是說，「遭百非」的故事無法脫離我與周遭的因緣糾葛而獨立存在，甚至「遭百非」的故事也與因緣相互推衍，所以很難說得清到底是因緣促成了「遭百非」的故事的完成，還是「遭百非」的故事衍生了因緣的現起，而在這些不知所以的相互緣起推衍裏，思想的「創生與終成」也相互影響，一路互破互立，謂之「遭商與遼及的胙合」，甚至是「中文與藏文的胙合」，最後就交織成了一片「幻網」，令所有推予都在「幻予」尚未胙合之前勾旋在一起，是謂「恍惚」，也是「恍惚」。

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

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

在現實意義上，要將一個具體存在的文字看穿，而形成「虛幻體」，是一個非常困難的考驗，於是「文字的呈現」就顯得比「思想的展演」來得重要，因此閱讀者經常躲不掉文字的愚弄，尤其是在「入」，所以只能先「入文字流」，再亡「文字之所緣」，而與《楞嚴經》的觀世音菩薩以聲音入、聽聲音之本性的「耳根圓通」法門遙相呼應，因為「聲音」與「文字」俱為「虛幻體」，故可入，以「入」難為象，故緣其「流」而入，更以其所「流」為「虛幻體」，故可「亡所」。

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

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

非非議

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

是呀，說甚麼進化論，說甚麼唯心論，說甚麼唯物論，說甚麼宗教起源論，這些都只不過、只不過是一個不斷的懸念，在遍染著遠古的想像裏，創生了原始，也終成了完結，卻撼不動荒山石堆的固執；千萬要注意呀，懸念非心，只能從目之有所逕及，於後逮之，而後隸屬，故「懷」本無心而作「裏」，卻因鬼鬼索索，而只能「裏」之，後人不知，只好以「後設」手法再將之演變為「悲懷」。

現在妳清楚了罷。我只是換了一個方法來向妳解說「孔雀信」的創生固然有不可言說的動機，但是對所有閱讀的人來說，都因心中有了「懷想」，甚至「悲懷」，於是就讓「概念」在替換的過程中，令「孔雀信」的「複文字」於其省而得意之處，自行造作，於是「遣商」就成了「逕及」，而後「逕及」在幻網裏秘密機動，再度創生為「遣商」的機緣，終至「孔雀信」的文字在閱讀者心中產生了自衍自生的思想，是謂「見字者靡」，不止不能「見意」，更不能「見光」了。

至於「孔雀信」的文字是否「透光」，我覺得是個「見仁見智」的問題。凡是看得見「遣商」與「逕及」在幻網裏的祕密機動，必然了解「噶瑪噶舉」與「格魯」在藏傳佛教裏的祕密機動；如果是這樣的話，其所觀者必大，也必令未來的「噶瑪噶舉」在現實的「格魯」裏重新創生一個尚未分裂為「四大教派」的「噶當」幻網，然後回溯至「古寧瑪學說」，以與「苯教」結合為「佛苯」不分的幻網世間，是為「藏傳佛教」與「苯教」在幻網裏的祕密機動。

非悲懷

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

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

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

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

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

非靡亂

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

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

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

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

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

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

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

非罪障

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

不不不，這不是文字的擠壓，反倒是「入文字」，這也不是文字的存在，而是我的存在。

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

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

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

你這麼一說，倒是真的令「遣百非」的文字結構整個辟合成一片「光明的幻網」，只不過幻網恍惚，不能宣說，而你又大力宣說，並且將之喧嚷成一篇「故事」，所以這麼一篇文字的呈現仍舊是一個思想上的「予奪」，只能鬼鬼索索；所以我說，在文字奮張的當時，文字也自攘奪，而再也不能「入文字」了，以之觀「觸、作意、受、想、思」的遍行心所，意未作，思想尚在一個上下極陳的範疇裏予奪時，心必有所及、有所附、有所逮、有所持，而其及、其附、其逮、其持，必兩言兩能，後在「幻網」裏以心之所緣差遣之，心役的結果而後能作，是為「出文字」，卻不能「入流亡所」，所以古人「述而不作」，是為其意。

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

離四句

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

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

一 「夢無所有」

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

妳知道的。第十七世大寶法王的認證風波是每個「噶瑪噶舉」信徒多年來都急於忘懷的痛苦。

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

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

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

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

當然一開始時很困難，但慢慢地，我在夢中可以醒過來，而且對以前在夢裏的恐懼也不再那麼地恐懼，而恐懼一旦消失，夢裏的我竟然可以用一種在醒時所不可能存在的我來與夢裏的我相溝通，然後透過這個相互作用，我就看見了一些平時所不能想像的多次元世界，包括我的過去世與未來生；當然這是在夢裏，但一旦這樣的際遇多了以後，這個多次元世界也被我帶回到醒時的狀態，然後我有意識地覺察這個夢境是個比較和諧、比較圓滿的世間，但說不清的是，我如何藉由意識來操控夢境。這個疑團我暫且不將它說破，因為這裏牽涉了一連串艱深的佛學與不可為外人道的修行祕法。不論如何，兩位大寶法王、夏瑪巴與太錫度以及眾多「噶瑪噶舉」的長老們所圓成的「同緣共業」就如此這般地直截在我的夢裏對我發出訊息；當然訊息是紊亂的，而且相互衝突，但是糾纏的速度卻是快速無比，使得夢裏夢外的我都不能妄加猜測，也不能預作判斷、或妄下結論，而只能以各種不同的可能性去演繹，然後再決定行止，以符合夢境直覺感應。

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

當然在夢裏，我比醒時大膽，而且還相當縱容自己，所以經常在夢裏將自己變成一些平時想像不到的角色，譬如那位沿著絲路到天竺取經的玄奘，我就經常在夢裏變成他以搜索他的行蹤，否則我老是不能明白為何他發誓非得在臨死前將「大般若經」翻譯出來，當然這與我懷疑他藉著這個般若的翻譯來矯正他的大弟子窺基所亟力推動的「法相唯識」理論有關，不幸的是，這些正經八百的探索給插科打諢的《西遊記》一攪和，已經失去了「詩文徵史」的價值，卻只能反映出來唐太宗將私人治史轉為官史的跋扈，這個我在「遭百非」裏說了很多，所以在這裏就不再多說了，另外一位在夢裏出現次數最多的就是在現實世間不可能存在、卻奔走於兩位大寶法王之間的調停人了。

一、一二 「遊戲人間」

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

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

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

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

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

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

一、三二 「多次元想像」

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

我藉著分不清日記與夢境的影像，竟然讓自己變成了大寶法王，而且就在我變成一位大寶法王時，另一位大寶法王也即時顯現，然後兩個影像交互在夢裏展現，分不清彼此，「二而不一」。

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

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

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

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

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

一、四 「幻網世間」

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

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

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

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

第二個要問的問題也很重要，那就是為甚麼這個幻網是這麼一個幻影，而不是其它的幻影呢？這個幻影是否曾在某個時空，以其它的形式出現呢？當然這個「時空」不見得一定就是人類的「同緣共業」所感知的「時空」，甚至這樣的「時空」原本就不具備人類所以為的「時空」概念，更有可能的是這樣的「時空」是「非人」所感應出來的「時空」或「非時空」，那麼是甚麼樣的因緣驅使了我在這個特定的人類「時空」裏，去繪製這麼一幅黑寶冠交替輪戴的情境呢？如果這樣的情境以前不曾發生過，那就是以後要發生的了？兩頂黑寶冠沒有不同，甚至因應不同的講經說法的必需，所複製出來的黑寶冠都沒有不同，相同的尺寸、形狀、顏色，甚至帽沿的痕跡都一樣，但戴在兩位大寶法王的頭頂上卻有不同的意義，起碼在這一世間，它的意義是不一樣的，那麼這個不同意義的黑寶冠為何會在我的夢裏交互出現呢？甚至我與兩位大寶法王在夢裏交替呈現究竟說明了甚麼呢？

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

一、五 「夢裏瑜珈」

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

當然這個說起來很費功夫。我先這麼說罷。「遭百非」排遣了世間一切可能的存在以後，並非停佇於一個「空無一物」的情境，而是停佇於一個能夠鏡照一切存在的「非存在」情境，並以其「非存在」，讓一切存在的可能都可以毫無阻礙地表現出來；其之所以可以如此，乃因一切存在於初生之時，也都是由「非存在」所衍生的，而這個眾緣和合的「非存在」與己身的「非存在」了無差別，虛而不屈，是為一個「一切法初不生」的狀態。

在這個「一切法初不生」的狀態裏，一切如如不動，沒有甚麼非得造作的業緣存在，甚至沒有時空的存在，但在潛伏的動能裏，卻因不斷積聚一個能動的想盼，使得在積聚動能的同時，又衍生了個認知這個躁動的不應該，而有了一個想將不能抑止的能動想盼回歸於不動的想盼；兩個既想動又不想動的想盼就帶來了痛苦，朦朧地，「即離」的想盼終於回到了「一切法初不生」的情境，但此時的一切法已生，所以愈形痛苦，也就是說，一切法的「非存在」情境已然存在，而且影響力正在不斷加大，於是己身的「非存在」在已然存在的「一切存在」情境中也就纖弱了起來，卻因此而認知了「存在」的諸多面貌，然後不加判斷地印證在己身的「非存在」，而使得己身的「非存在」也有了諸多存在的面貌，於是己身就存在了。

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

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

一、六 「直覺感應」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

等等呀，「疊印」與「替換」都只不過是些概念，尤其在快速更替、重疊對換的夢境詮釋裏，一個概念可以任意跳接到另一個概念，不必依照一定次序，也不須停歇，不必默想，一路回溯，倏忽成形，而且是一體成形的印象，於是在夢裏有意地生起意識，注視著清醒時的自己，在沒有時間的夢境裏觀看時間的另一端，於是「紅與黑」的絢麗光芒乃在注視中慢慢褪去，但是在逐漸消逝的光芒裏，我與噶瑪巴、夏瑪巴在夢境中的嚙語時斷時續，而那個連貫又斷續的嚙語卻又令想像穿越了幾個世紀，排列成一連串的「二而不二」的影像，雖然一個接著一個的轉世依舊堅實而印象鮮明，但整體的存在與顯現卻爆發出令人窒息的想盼，遙遠地綻放絢麗的憂傷，隔著十方三世的懸念，在最深最暗的轉世裏，吞噬了乘願再來的誓言。

一、八 「夢境實有」

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

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

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

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

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

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

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

一、九 「夢境本空」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

一、一〇 「非存在的存在」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

二 「二而不二」

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

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

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

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

我還記得當時的場景。那是在一段爭論「二而不一」的理論與實踐以後，我壓抑著顫抖，全身毛孔翕張，卻朗朗地說，「感謝大寶法王以『二而不一』的方式現身說法，但今後不管怎麼說，以前的『噶瑪噶舉』是回不去的了。」書記聽我說完，沒再多說甚麼，只是笑笑，然後從那張高椅子挪動了身軀，拍拍我的肩膀，一路走了出去。

沒多久，長老們就找了我談話，然後轉達了我，我被祖普寺驅逐出廟的決定。

二、一 「以無論空」

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

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

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

我摸不著頭緒，「是，是，說得極是。」

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

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

她知道呀，我當時嚇壞了，於是我就說了，「這個話題好呀，夢境寬廣得很。」

書記笑開了臉，「是呀！我還聽說，你喜歡在夢裏將噶瑪巴的黑寶冠換著戴。」

我有些尷尬了，「這個呀，作夢唄，書記是從哪兒聽來的？」

「你就甭管我是哪兒聽來的，說說罷，你是怎麼個換法？」

我全身寒毛豎立，謹慎地說：「我不過就是與噶瑪巴在夢裏相會罷了。」

「在夢裏相會？這可不太容易做到。」

「是呀！這得有一定的訓練，可能還得有點天分罷。」

書記揶揄著：「嘿！你撈過界了罷。你這可是在我們的『無』裏論『有』了。」
我有些急著辯白，「話不能這麼說，夢境是實有的。」

「夢境是實有的？嘿！你倒說說你如何將夢境的狀態帶到現實裏來。」

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

「你……這是要我接受某些來自其它次元的幽靈？」

「是呀！否則我們不能談夢。」

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

妳知道，我當時聽了，整個人都懵了，於是就說了：「喔，那我們就談不下去了。」

書記轉變得很快：「不要那麼認真，我們不就是閒聊嘛。」

我固執地回應著：「這不是玩意兒，這裏有著藏傳佛教的根本教義。」

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

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

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

「我不是故意懸乎玄乎，而是非如此，不能進入『非存在』的論說。」

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

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

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

「這一段解說絲絲入扣。看得出來你是經過『辯經』的訓練的。」

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

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

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

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

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

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

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

「是呀，但是書記已經進入『同緣共業』的論證了。」

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

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

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

一一、一二 「本來面目」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

書記不說話了。我有些摸不著深淺，期期艾艾地又說：「但是大寶法王的影響力這麼大，要在噶瑪巴的寺廟裏找到一個聽聞不到大寶法王的事跡的地方可說絕無可能。」說到這裏，我竟然替自己找到一個為甚麼非得離開祖普寺的原因；這說到底，可能不是書記將我驅逐出廟，而是骨子裏我就想讓書記將我驅逐出廟，所以一切的言行都朝著那個方向進行，本身即具備一個論證「能所」的詭譎。想到了這裏，我不知所以地對著書記哭訴了起來。「我說不清這是一種甚麼存在，我也說不清我到底害怕些甚麼，或許是鴛鴦心態作祟罷，更或許是自己愚昧無知罷，反正因為疏離的造作，很多懸念不知不覺地都成了一些憑空著想的懸揣，甚至是一些憑空臆斷的懸斷，乃至懸疑。這當然是不好的，尤其很多懸疑都因為自己的心地污濁、壅塞，和被一些莫名其妙的事物所蒙蔽著，所以使得一條直溯洞察真理的捷徑始終無法彰顯；我自己很著急，但也無可奈何，因為這麼一個疏離狀態肇因於個人的想像空間，甚至是自己心中一些錯誤、不真實的、不可靠的思想，而不見得就是世間的真实，但矛盾的地方也在此，因為我不能走出自己的思想層階，在一些我自己都不知道的思想裏謀策，或在一些我自己都不了解的現象裏揣測，畢竟這個社會處處講究證據。這本身就是一個精神墮落，而且因其墮落，我乃得以徜徉於一個我能夠了解、能夠詮釋的思想領域，動而愈出，而不被一些高來高去的玄想所困惑，卻也遠離虛而不屈的思想境地了。」妳知道的，我一哭訴起來，往往令對方招架不住。

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

「是呀，這是以『空、假』來論證『非存在』的真實性，最直截了當的詮釋。」

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

我插了一句嘴，「喔，說到底，原來是因為書記不能接受『空行母』的存在事實。」

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

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

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

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

一一、三 「非空非假」

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

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

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

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

那天活該有事。我在繞佛念咒之時，跟夾著我繞行的「第二十八號、第三十號」提及我對漢字「懸」的研究。第二十八號一聽，就叫了起來，立即貼著我的耳朵說，「你這是在說夏瑪巴嗎？」我一驚，停止了行進的脚步，以至於後面的第三十號不經意就撞了上來，「喂，喂，怎麼不走了？當心長老罵人了。」明顯地，我就是夾在第二十八號與第三十號之間的第二十九號。

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

我一時不知第二十八號的意思。「你是說夏瑪巴的前世？」

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

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

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

我有些不滿了，「你以為我故意顯擺嗎？書記把我引進了話題，我能夠不講嗎？」

「說得也是，但你得小心，不該講的就不要多講。」

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

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

「是嗎？」我大惑不解。

「這真是個陷阱呀。你也太大意了。長老們都沒有警告你嗎？」

我著急了起來。「說說罷。你聽出了甚麼？」

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

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

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

「喔。」我隱約感覺這裏的危險性，但是一時三刻又說不明白。第二十八號又繼續說：「喏。」

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

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

我嚇了一跳，「有這麼嚴重嗎？」

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

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

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

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

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

二、四 「倒首為县」

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

在我身後的第三十號看了，幾次戳著我的背脊，「幹甚麼呢？這麼興奮？」

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

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

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

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

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

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

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

這位與我同是夏瑪巴的皈依弟子的第三十號說了，「是甚麼呢？這麼沮喪？」

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

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

我愣愣地說，「不是『县』，而是『倒县』，你必須『倒文會意』。這是第二十八號說的。」第三十號「嗤！」了一聲，「還『倒文會意』呢！我看你們兩個根本就看不懂文字，還比較甚麼藏文與漢字的不同呢？」他面對著「倒县」，低低地沉吟著，「『空懸』與『假有』這兩個『指事』意義本來就已經有些說不清了，更何況，『空懸』指的是一個尚未被認證出來的緣，而『假有』指的

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

我有點替第二十八號叫屈，「他指的是第十世夏瑪巴的頭顱被懸掛在城牆上的事。」

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

我滿腹委屈，「第二十八號這麼說，你也這麼說。難道這真是我自告奮勇？」

第三十號有些不忍心了，「算了，見招拆招罷。大家都知道你也是不由自己。」他將地面上的「县」字擦拭乾淨，然後接著說，「你得小心書記的計謀，書記身經百戰，論證『非存在』的真實性非常有經驗，更不要說『空行母』這麼一個合象形與指事以為意的『具象』形體，本來就不是人人要見就見得到的；我要說的是，『空懸』與『假有』其實不咸意，而必須轉由所從之『寶冠』之所從，也就是『紅與黑』，與所從的『寶冠』以得意。這麼一還原『黑寶冠』與『紅寶冠』以後，『空懸』與『假有』所圓成的『非存在』才可以被論證，而只有當心之法性超越了『是否』二邊，令『主客或有無的二重性』被不生不滅的覺性所調和，這麼一頂『空行母』的頭髮所編織的黑寶冠才能成爲一個修行的契機，亦即當兩個相互糾葛的『現象』同時俱生時，一切『生起的現象』本身將自然解脫。」

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

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

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

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

「可以這麼說，在經過了這麼一個慘絕人寰的五馬分屍之後，『夏瑪巴』這麼一個概念形態的傳承仍在兩方面延續了下來：一方面是在那些與夏瑪巴在世時有著強烈連繫的人身上，這些人關心夏瑪巴是否在未來世能夠延續，主要是對夏瑪巴的強烈情感，而不是達賴政府或清廷政治決策，除此而外，他們沒有任何廟產，甚至沒有任何歸屬，在當時的黑帽系裏，雖然黑帽與紅帽互相指認的歷史傳統深深地蒂結在噶瑪噶舉的傳人心裏，但看在另一個替代夏瑪巴來指認大寶法王的太錫度眼裏，就很不是滋味，因為他們認為夏瑪巴這種沒有名調、沒有傳承的延續，只能稱為遊魂；另一方面……」說到此時，負責廚役的同修找了過來，遠遠地就叫著第三十號，「大家都等著你的青稞粉呢，你這一耽擱，大夥兒呆會吃不上飯，又將責怪我了。」

第三十號拔腿就跑，我卻看到第二十八號在奔跑的方向，向他踢開了一腳的塵土。

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

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

想到這裏，我才發覺第二十八號不知何時又踱了回來，一聲不響地坐在我身旁。我隨口就向他表達了我的感懷，他幽幽地說，「我雖然是太錫度的弟子，但對夏瑪巴前世的遭遇也是很同情的。」我指著地上的「倒縣」說，「第三十號說，你模糊了焦點，書記的爭論跟夏瑪巴前世的頭顱被掛在城牆上沒有關係；他說，書記很聰明，他為了論證『空行母』是否存在，繞了一個大圈子來論證『非存在』的真實性，但你卻走錯了方向，在『空懸』甚至『懸』上混淆了論題。」

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

看來他們說我挑起爭論，可能不是空穴來風。第二十八號看我不作聲，就勸慰我說，「你真得小心，書記一定會回來找你，繼續你們的爭辯，因為這裏散發出來一個高智能訊息場的論證空間。」我擡眼瞧了他一眼，「是呀，我也不知他為何就瞧上了我。」

第二十八號笑著說，「你們前世累積出來的緣罷，搞不好你們以前也在一起『辯經』。」

「嘿。」看不出來第二十八號還很幽默，「我也只能這麼想了。」

第二十八號嚴肅了起來，「不管怎樣，你得想辦法將你們的辯論導回佛理的層面，尤其不要在漢字上糾纏，而且你要時時記得，書記是個政治人物，更是一個搞統戰出身的『無神論者』。」

「這個我從未忘記，但要在現在的西藏，避開『政治』，光談『宗教』，是不可能的。」

「我想書記會找上你，還是因為噶瑪巴第十七世的認證風波。他很清楚，這裏面的矛盾極深，這對搞統戰的人來說，是個很好的機緣，但他也不願找長老們，因為長老們大多防備森嚴，不容易突破，這對他在寺裏進行思想鬥爭，沒有甚麼幫助，所以他才找上了你。」

這個道理，其實我早就想明白了，「書記不就是欺負我傻唄。」

「你也不傻，只是在夏瑪巴與太錫度捲入第十七世大寶法王的認證糾紛上，你一定要弄清楚，這表面上是宗教問題，但是骨子裏卻是個政治問題，所以從整個局勢的發展來看，太錫度的掌握比較全面，他不侷限於『宗教傳承』，而從『噶瑪噶舉』的歷史定位著眼。」

我不以為然，「你是太錫度的弟子，當然這麼說。」

第二十八號頗感委屈地說，「這跟我是誰的弟子無關，你應該明白，『噶瑪噶舉』與『格魯』在歷史上的爭鬥，不止一代兩代，而且也不止於『宗教』，早就是個『政治鬥爭』。」

我也有些哀傷了，「算了，不說了罷，太錫度與夏瑪巴各有考量，但是不論如何，都不應傷了我們之間的同門之誼。」

「說得是，但是我們雖然能夠彼此諒解，卻也阻止不了旁人利用這個矛盾，製造禍端。」

「是呀，否則書記哪有那個機會？或許真像他所說的，『滅六國者，六國也，非秦也』。認真想來，其實書記只是藉用我們的一問一答，在『答問』中，令『問中有答，答中有問』罷了。」

第二十八號莞爾一笑，「漢人的歷史文獻比我們藏人的歷史記錄要好多了，漢人的的歷史修為也比我們藏人的歷史了解要好很多；如果不是這樣，對這個深具歷史訊息的『大寶法王傳承』之考證又如何能夠讓外系來多做揣測呢？即使到了現在，我對達賴喇嘛跨派並介入大寶法王的認證仍舊不能肯定它背後的動機，這豈是太錫度一人可以促成其事的呢？我們都太單純了，這裏面的政治動機根本就不是我們能夠揣測，至於這個大寶法王導引的『夏瑪巴』認證是否讓達賴喇嘛直截涉入『噶瑪巴』的認證，也是令人難以想像，但是我可以假設在『後夏瑪』的啟動下，『後噶瑪』的雙重認證就已經埋下了種子，但是誰都沒有想到『後噶瑪』的紛擾是建構在『後夏瑪』的頑執上，然而『後夏瑪』的堅持卻又是因為歷史上『噶瑪巴』與『夏瑪巴』相互認證，二而不一。」

作為太錫度的嫡傳門人，第二十八號的胸蘊還是令人欽佩的，「你這個想法非常有意思，似乎可以總結出來，大寶法王之認證還是應該堅持歷史上『噶瑪巴』與『夏瑪巴』相互認證的傳統，絕對不宜在沒有充分認證證據指示下，草率行事，更不宜在宗教事宜裏攙和政治運作。」

「話也不能這麼說，你不要忘記，歷史上『夏瑪巴』有三世並不存在，而在沒有『夏瑪巴』的傳承裏，噶瑪巴是與太錫度相互認證的；所以從歷史的角度來看，噶瑪巴與太錫度相互認證，也可以成立，起碼在『非夏瑪』的年代裏，太錫度延續了『夏瑪巴』的歷史任務。」

「說得好呀，所以當『後夏瑪』重新在達賴喇嘛的認證上延續起來以後，大寶法王也應該重新回到『夏瑪巴』與『噶瑪巴』相互認證的基礎上，那樣太錫度就可以光榮引退了。」

第二十八號幽幽地說，「你這樣說，未免太武斷了。你要知道，大寶法王在這個問題上，從未明確指示，也就是認定了『後夏瑪』或『太錫度』任何一人在噶瑪巴的認證上，都具法定效力。」

「我不是武斷，而是太錫度這麼一攪和，『後噶瑪』就分裂了。」

「但是我卻認為，『後夏瑪』胡攪蠻纏，才導致『後噶瑪』分裂。」

看來問題又回到原點了。這樣的爭論從第十六世大寶法王在美國猝亡以後，可說沒有一日不在「噶瑪噶舉」的内部裏進行著，而在沒有噶瑪巴的十一年裏，太錫度與「後夏瑪」倒是合作無間，並沒有誰應該承續歷史責任的問題，只不過長時期等待大寶法王的認證文件的出現，令所有的人都疲憊了。「不說了罷，這個問題說到最後，不傷害同門情誼，幾乎是不可能的。」

第二十八號不再多說了，「是呀，在這個問題上，第三十號比你還要偏激，好像不爭出個所以然，他就不願意罷休，似乎有意在歷史的缺口上，重新挹注『夏瑪巴』的能量，以撫平『後夏瑪』所承繼的『倒县』痛苦，重新令『後夏瑪』承續歷史上的『噶瑪巴』認證任務。」

說完，我們連袂站起，用腳擦拭著地面上的「倒县」一字，不料身後傳來了第三十號的聲音，「擦甚麼擦，擦乾淨了，『後噶瑪』的問題就解決了嗎？」

我一愣。看到第三十號解除廚役以後轉了頭回來，我是很開心的，但我卻也知道，這麼一來，第二十八號與第三十號聚在一起，這個爭辯大寶法王的認證問題，一時三刻可能不能爭出結果，而且極有可能引爆其他同修們的介入，形成羣體叫罵，這下就不妙了。

果不其然。第三十號一張嘴，就直奔主題，顯然他在我們身後，已經聽了一段時間，或許因為我嘴笨，不能堅持歷史上夏瑪巴與噶瑪巴當仁不讓的相互認證任務，他有些著急了罷。「『後夏瑪』這個名詞固然是針對『夏瑪巴』傳了十世以後被迫中斷、卻在現在的達賴喇嘛的認證上，推翻前案，又繼續他的第十四世傳承所說的，但是這個『後夏瑪』的名詞卻可以重新定義西方文學的『後設』，因為西方哲學礙於拼音文字結構不能『以後論前』是個事實，所以只好含混地假藉文學的『後設』來

建構『以後論前』的理論；不過『後噶瑪』這個名詞卻又將『後夏瑪』給弄混了，因為『後噶瑪』的兩位大寶法王以『二分法』來暗示『二而不二』的不能被詮釋，反倒說明『後夏瑪』的『後設』才可詮釋『二而不二』，所以我說太錫度是這個『二分法』的始作俑者，也不為過罷。」

第二十八號全身戒備。「單從這點來看，太錫度的確攪了局。『後夏瑪』的態度當然是出於對歷史的尊重，以及信任『噶瑪巴』與『夏瑪巴』的互為緣起有著詮釋佛學最確切的例證，毋需它舉；這個態度當然甚好，在平和年代，在認證文件確定的年代，都值得嘉許，但問題就出在這是一個動盪的年代，而且沒有認證文件，於是就給了我們這些沒有強烈歷史感的人一個解除當前困境的機會。」第二十八號好似不能明白「後設」的意義，卻又硬拗地說，「我知道我這麼說，你肯定不服氣，不過從一個藏傳佛教不能脫離藏人前途的角度來看，『後夏瑪』才是真正攪局的人。」

第三十號有些光火了，惡狠狠地盯著第二十八號。他視而不見，輕描淡寫地說，「稍微有氣量一點。每次一說到這裏，你們這些『後夏瑪』的信徒就吹鬍子瞪眼，好像只有你們有理，太錫度胡攪蠻纏。但其實不是這樣的，這完全是思考的角度不同所導致的，一個是對歷史的尊重，另一個卻是現在的謀略來改變未來世的傳承以及改變過去的因緣。太錫度與『後夏瑪』都是在這一段沒有噶瑪巴的年代裏，重新挹注能量，以改變『噶瑪噶舉』未來的傳承軌跡。誰是誰非，其實見仁見智。」

說完，第二十八號甩了甩僧袍，然後對著地面上的「倒具」，蹭了一會，「還說甚麼不傷同門之誼，我看這一切都是你故意用『懸』來詮釋『空、假』才攪和出來的。」

我愣了一下，卻拿他沒輒。第二十八號很聰明，是太錫度弟子裏最為傑出的一位。我有點抱怨從廚房解役的第三十號，做得好好的，幹嘛非得跑來攪局呢，但我心裏明白，第二十八號與第三十號兩人勢鈞力敵，可以把大寶法王的認證弄得非常哲理化。這個修為我是遠遠不及的。不過，我有一個法寶，卻也是他們所沒有的，那就是我有和稀泥的本領，而且我有一本日記，可以將我所弄不明白的哲理，甚至夢境，在文字上拘絞，乃至胡攪蠻纏，但最後也都能在文字上取得妥協。

我這個文字造作的本領，在我記日記時，是茫然不知的，但「後夏瑪」與「後噶瑪」的爭議，讓我在日記裏這麼一攪和，倒是無所遁形，只是對「後噶瑪」的分裂卻也同樣於事無補罷了。我雖然說得如此無奈，但其實我只是想說，文字呈現的本身只是「因緣聚合的虛幻體」而已。

二、六 「後設敘述」

日記裏有關這段「後夏瑪」與「後噶瑪」的爭議，我日後整理出來是這麼寫的。「後夏瑪」與「後噶瑪」雖然皆為「後」，但是卻有著截然不同的意義，不過現在的達賴喇嘛為了擺脫共產黨人對下一世達賴喇嘛認證的掌控，而宣佈不再有達賴喇嘛的轉世，卻令「後達賴」的「後」，整個混淆了「後夏瑪」與「後噶瑪」的「後」，甚至有瓦解「後設」理論的可能。

這麼一個「後」當真撲朔迷離。「後夏瑪」之所以有「後」乃因前世被終結，所以其「後」，緣前之止，以後續前；「後噶瑪」之所以有「後」乃因前世噶瑪巴分身為遊學西方的泰耶與化身達賴的烏金，所以其「後」二分，而且如果情況不改變的話，「後噶瑪」仍將持續在泰耶與烏金的糾纏裏轉世下去；這兩個「後」都不及「後達賴」來得戲劇化，因為「後達賴」的「後」其實是「無後」，而其「無後」將導致隨伺在旁的烏金，以一個「新噶瑪」的身分帶領藏傳佛教往未來世而去。

這個考量，其實就是為何第二十八號說太錫度比較全面化罷，他從「噶瑪噶舉」的傳承走出，面向整個藏傳佛教，去思索「後達賴」如何將一個沒有達賴喇嘛的流亡政權往未來世走下去的政局；這麼一個考量製定出來的謀略當然比夏瑪巴的眼光寬廣，而夏瑪巴堅持在宗教傳承的光環下進行噶瑪巴的認證，在太錫度以「新噶瑪」取代「後達賴」的謀略裏也就顯得過份狹隘了。

謀略不同，結果當然不同，於是就有了「後噶瑪」的泰耶與烏金，分別掌控「噶瑪噶舉」有限的資源，持續抗爭下去；任何人如果認為這只是單純的「噶瑪巴」認證風波，我一定得說他不懂藏傳

佛教，明眼人都可看得出來這其實是達賴喇嘛的佈局，讓「後噶瑪」取代「後達賴」，只不過在整件事件的運作上，「後夏瑪」因見不及全局而攪了局，使得「後噶瑪」有了雙包案的鬧劇。

如果這個問題在這裏打住，其實都還是藏人內部的傳承爭議，但壞就壞在達賴喇嘛與共產黨人在大寶法王的認證上有了一致的結論；如果沒有「後夏瑪」的攪局，「後噶瑪」必將在祖普寺接受完整的「愛國教育」，但也因為「後夏瑪」的攪局，「後噶瑪」在祖普寺就待不住了，於是出逃，與達賴喇嘛在達蘭撒拉重新佈局，為未來的「後達賴」與「後噶瑪」的結合，建構必須的法定效力，這下子，周遭的因緣就讓「後共產」、「後達賴」、「後噶瑪」與「後夏瑪」整個攪成了一個糊團。

「後噶瑪」的出逃，對共產黨人來說，是最為尷尬的，既不能回過頭去贊同「後夏瑪」所選定的「後噶瑪」，也不能否定這位在達賴喇嘛身邊的「後噶瑪」，於是就死纏爛打，一方面把「班禪」重新擡了出來，另一方面堅持「達賴」必須轉世，而且「後達賴」必須在中國境內繼續傳承。

這個政治考量似乎阻絕了「後達賴」與「後噶瑪」的結合，起碼讓這個結合失去了法定效力。這種政治與心理傾向，其實與共產黨的顛覆政權必須質疑歷史，必須混淆視聽，同出一轍，否則革命不能推動；當然革命一旦成功，如何壓抑異議，在口徑一致的指示下重新銜接歷史，繼承正統，挹注未來的新能量，就成了革命是否在歷史上取得正當性與法統性的唯一途徑。

最為詭譎的是，太錫度與共產黨人究竟是在無協調之情況取得了共識，共同支持「後噶瑪」在祖普寺繼承「噶瑪噶舉」？還是太錫度自始至終都與共產黨人協商，所以與共產黨人合謀，直截導演了一場「後噶瑪」的出逃，以打擊達賴喇嘛操控「噶瑪噶舉」、乃至整個藏傳佛教的居心？

這個問題真是黏答答的，但也阻絕不了「後達賴」與「後噶瑪」在境外的結合。「後夏瑪」在這個問題上，倒是沒有了以前追根究柢的決心，於是從一開始就不被達賴喇嘛認證的「後噶瑪」泰耶只好愈盪愈遠，遊學於更加遙遠的西方學府，起碼在短時間內，當「後達賴」與「後噶瑪」的結合對「後共產」產生政治壓力時，「後噶瑪」泰耶是不會阻止「後達賴」與「後噶瑪」烏金的結合的。

「後共產」的說法甚囂塵上，已不是這一年或兩年的事了，但絕對與「後夏瑪」與「後噶瑪」不相干，甚至與還沒成事實的「後達賴」也沒有關係；「後共產」的說法是因為「改革開放」以後，當「無產階級」轉為「有產階級」時，「共產主義」或「有中國特色的社會主義」突然失去了它賴以建國的法定效力而產生的說法，起碼是「共產黨」在還沒找到一個合適的名稱而產生的說法。

就名稱來論名稱，而不與政治糾葛，「後共產」與「後達賴」相近，但「後共產」由無入有，而「後達賴」卻由有人無；在過渡期間，「後共產」種種的「一國兩制」策略卻與「後噶瑪」相似，最後能否在「後共產」的基石上，與終結的「共產主義」再度結合起來，卻與「後夏瑪」相似。

「後共產」這麼一個名稱竟然結合了「後達賴」、「後噶瑪」與「後夏瑪」的內涵，當真不可思議。但無論這個政治局面如何發展，「後噶瑪」泰耶只能遊學西方也是一個必然的演變，雖然承襲著宗教正統，但是畢竟在政治意義上，敵不過一個情勢的包夾；烏金的統領藏族雖然已成定局，但是收編達賴的殘餘舊部卻不是一蹴可幾的。這裏面有太多的轉世仁波切，猶若山頭勢力，各具廟產與信眾，如何令他們拋開「格魯」的意識形態而接受「噶舉」的編整，是一個刻不容緩的意識鬥爭，這與「後共產」如何勸服一批遍灑熱血的革命份子拋開「共產主義」的意識形態而接受「資本主義」的編整，或當初「格魯派」如何整編「噶當派」而形成後來的「新噶當派」，其實也是了無差別的。

二、七 「日記蒐秘」

妳無庸置疑，這段文字是日後書記與我絕裂的關鍵所在；我不明白的是，這是我的日記，更是我與我自己的談話記錄，不知怎麼就成了書記的公文檔案的一個重要資料。

另一個讓我糊塗的是，我不喜歡談政治，也沒有談政治，只是因為「論理」的必須而牽扯上了政治，但卻不表示我有意以政治激起共憤，就像我在歷史事件裏還原歷史事件，因為不希望太離譜，

所以就在探索宗教事件時，也敘述政治動機，但卻遭批鬥，譬如我說「後噶瑪」泰耶的薄弱是宗教的薄弱，而「後噶瑪」烏金的茁壯卻是政治的茁壯；達賴幾輩子都做不到的宗教與政治分離，今天在泰耶與烏金身上，終於得以實踐，但卻犧牲了達賴喇嘛的意識象徵，而對大部分久已習慣於「達賴與班禪」統治局面的藏人而言，是難以置信的，就像天朝子民永遠也不能接受天朝的殞滅。

烏金與泰耶分治的「噶瑪噶舉」也將不是一個歷史上的「噶瑪噶舉」，而是一個將在未來世裏重新定義的「新噶瑪噶舉」，一種兩邊都不願放棄也不願互認的宗教傳承與意識形態；或許有一天，泰耶的薄弱在烏金的茁壯下，也會丟出「一邊一派」的政治訴求，但在維護一個更大更高的宗教意識下，「兩派論」不可能被接受，「政治協商」與「各自表述」也就成了日後永無止境的糾葛。

我日後幾次重讀這些文字，都不能了解書記在傳閱極廣的「內部文件」裏的批示：「後夏瑪」仍將持續在泰耶與烏金的「後噶瑪」糾纏裏轉世下去，只不過在達賴喇嘛率先打破了幾個世紀以來的意識形態發展下，「後夏瑪」原先因「後噶瑪」的正統而掌握較多宗教資源的優勢也就逐漸失去意義了，於是一個比較現實的情勢就擠壓了「後夏瑪」的生存空間，令他轉向於純粹的宗教教理延傳，而不得不將維繫廣大「後噶瑪」信眾的重責拱手讓給了太錫度；這一方面固然符合「後夏瑪」的個性，但奧妙的是，面對這個過渡時期廣泛發展起來的政治風潮，甚至只是為了泰耶所代表的「後噶瑪」往未來世的繁衍，「後夏瑪」著力於佛理的鑽研與宣揚幾乎成了泰耶唯一能夠立足於世的方式。

這樣的解說尚可，但接下去的批示，我就不能理解了：這個被稱為「後夏瑪」的傳承銜接發生在印度的達蘭撒拉，所以這個在中共勢力範圍之外所進行的重新認證當然不據「法律效力」，更由於這個認證顛覆了清廷的歷史定讞，所以只能是一個「歷史反革命」，而一個通敵的夏瑪巴，以及一切「後夏瑪」支持的事物，在「歷史反革命」的動機下，都不能被接受。

大概書記也認知「歷史反革命」是「文化大革命」的用詞，在現在的「改革開放」，恐怕惹人非議，於是又加了一段註解：「後夏瑪」是擺在「夏瑪」十四世的位置說的，而且是一個「後設」的

說法，也就是說，如果「夏瑪巴」沒有十四世的話，紅寶冠系列的傳承到第十世就結束了，但因為有第十四世的重新認證，於是第十一世、第十二世、第十三世的「夏瑪非夏瑪」的身世就得確認，但在這個「夏瑪巴」稱謂並不存在的三世裏，「夏瑪巴」其實是以「非夏瑪」的身世存在著，但說是「非夏瑪」又不對，因為「非夏瑪」其實是「後夏瑪」一個沒有稱謂的前世，所以只能是「夏瑪」，有若「前弘期」與「後弘期」中間所夾的「中止期」，佛法若續若斷，是一個潛伏期，直至阿底峽出現，「前、後弘期」才在歷史上定讞；妙的是，在「前、後」紅寶冠系列的延續上，達賴是個關鍵人物，真可謂「成也達賴，敗也達賴」，或者說，達賴說「夏瑪活了，夏瑪就又活轉了過來。」再然後「後夏瑪」之詞就開始衍生了，但「後夏瑪」原本不存在，因為夏瑪巴不再被承認轉世以後，其實並沒有「後夏瑪」之詞，而「夏瑪巴」現在由達賴再度認證以後，又有了傳承，於是「後夏瑪」之詞就出來了；這下子，本來是一個不存在的「非夏瑪」就成了「前夏瑪」暫時沉隱的「休息期」，但因為「後夏瑪」延續了「前夏瑪」，這個「休息」的「夏瑪」並沒有休息，現在看起來，反倒是在「休息期」的「非夏瑪」才具備「後設敘述」的力度，因為「非夏瑪」才有那種不與世間聯繫的隔離。

這段冗長的批示暴露了書記偷抄我的日記的行徑，因為這明明是第二十八號對「後設敘述」的詮釋，但書記所見不及的是達賴在達蘭撒拉的流亡生涯裏，終於領悟到被冤枉的痛苦，不料他的重新認證卻種下了日後「後夏瑪」對「噶瑪巴」的認證上的堅持；更或許達賴洞悉政治的詭譎，所以早早樹立「後夏瑪」，來為「兩位大寶法王」的宗教與政治分離的建構立下基石罷，並以拱手讓出政權的舉措來結束多年的敵對政治立場——一種保全西藏不至亡國、百姓不受蹂躪所採取的求援行徑，而在這個置高點上來觀察歷史上的「宗派鬥爭」，其實不值一哂。

妳也了解，這麼一個「內部文件」，照理說我是看不見的，但不知為甚麼，這篇機密的「內部文件」卻傳得甚遠，連北京的「宗教事務管理局」都備了檔案，據說還有幹部批示臺灣的「兩國論」與「一邊一國論」就是脫胎於我的日記；這個指控使得長老們都緊張了起來，而整個祖普寺的弟子也都在等著書記做出最後的裁斷，但書記不見了，有人說，書記在北京述職，也有人說，因為大昭寺又有了暴動，書記被徵召，前去鎮暴，所以沒空處理「後夏瑪」的認證問題。

也就是在這個等候澄清「後夏瑪」認證的法律效用的時間裏，第二十八號率先離廟了。妳知道呀，他的離廟純粹只是抗議長老們壓抑第三十號的抗辯，但無論如何說，這都只能說是一個維護同門之誼的舉措；不過第三十號的發飆，卻是因為他不能忍受任何人對「夏瑪巴」傳承的質疑，作為嫡傳的「夏瑪巴」弟子，真可謂「是可忍，孰不可忍」，於是他看著第二十八號為了維護他而離廟，二話不說，也就自動離開這間屈身了一輩子的祖普寺。這兩個人的魄力，無論哪一個，我都是及不上的。

離開廟宇，對西藏境外的人來說，可能沒有甚麼大不了，但對從小就出家的我們來說，這意味著出離，而且因為我們藏人沒有漢人定義的「家」的概念，所以這個出離就意味著飄泊、流亡——是一個無根無柢的全然否定的肇始；對我們這羣承襲自密勒日巴的「噶瑪噶舉」弟子而言，這其實不是甚麼大不了的事，但現在的西藏已經不一樣了，不止政治環境變了，連宗教氛圍也變了，變得連昔日密勒日巴就算重新轉世回來，也不再能夠以密勒日巴的方式修行了。

我懊惱極了。第三十號老是勸我要有耐性，而自己卻按捺不住；第二十八號平時都不說話，而維護起同門來，卻是如此當仁不讓。我的懦弱或許只是不知如何應對，而造成了我眼睜睜地看著他們兩位先後離廟，但是這個潛隱不發的哀傷卻進入了我的夢境。

夢中的夏瑪巴仍舊活躍，持續以「後夏瑪」這麼一個概念名稱展示著警世意味，同時也控訴著連活佛都有作不得主的時候；可憐的是那些曾經是「前夏瑪」的追隨者在「前、後夏瑪」銜接得不清楚的時候生起了疙瘩，於是在轉世投胎的過程裏失去了依靠，然後「夏瑪巴」就變成了寓言，成為

「前夏瑪」往生時最祕密的接引方式，卻為一個沒有轉世、沒有接引、沒有顏色、沒有生命的形式，只能在夜裏糾纏、在夢裏依偎，一直到了第十四世，總算在噶瑪巴的促成下有了達賴的認證，紅寶冠才又恢復顏色，一起塗抹第十一世、第十二世、第十三世所浮泛出來的「非色調」。

夢裏的夏瑪巴一直沒有走遠，總是潛伏在時空不明之處，彰顯於虛無飄渺之處；以現在的夏瑪巴十四世來看過去世，在沒有「夏瑪」稱謂的「非夏瑪」歲月裏，「夏瑪」一直都在，只能說是一段沉潛的，甚至是「休息」的時日，但當他處於「非夏瑪」的時日，他是真正的孤絕，並沒有未來世的許諾，而只是在當時活著，整個從一個包括了第十四世昆吉夏瑪巴的「夏瑪系列」分割離去，所以是一種從「紅帽派系」分割的歸隱，雖然慘烈，卻是閉居、幽靜、羞怯、退隱的出離。

單以「後夏瑪」所支持的「後噶瑪」泰耶來看，中共就不可能接受，因為「後夏瑪」是叛國的達賴喇嘛在印度的達蘭撒拉流亡政府裏為了推翻歷史定讞所做的認證，所以所有的歷史環結都違法，猶若復辟的清廷皇帝在偽滿政府下認同日本對東北的接管一般。一旦接受了「後噶瑪」泰耶，就等於承認了「後夏瑪」，或等於顛覆了清廷的歷史定讞；怪的是，一向擅於操控「歷史反革命」的共產黨這次反而非常保守，一直為清廷當時的睿智辯護，也一直阻擋「後夏瑪」往未來世延續下去。這也是太錫度堅持與「後夏瑪」分道揚鑣的政治考量。

這麼一看，解讀「後夏瑪」就不再只是「認同」這麼一個心理因素的調整了。這絕不是這麼地簡單。首先，任何人對夏瑪巴在此世的具體存在，而且是一個高高在上的具體存在，先得要有了解的「欲望」或「同情」，甚至只是認同與珍惜一個不知所以的牽引；我與夏瑪巴結緣就是這樣的，因為夏瑪巴已經在「後夏瑪」的世代了，而由「前夏瑪」到「後夏瑪」，在紅寶冠系列裏皈依的徒眾成千上萬，在歷史的階梯上更是綿續不絕，晚來的我陪坐在階梯的最底端，望著金光粲然的「後夏瑪」，猶若望著一條騰雲駕霧的黃龍，上下翻騰；當然在小屋裏顯不出「後夏瑪」的高大，但我這麼一拜，卻在「後夏瑪」裏拜出一個一近一遠、立體深邃的歷史想像，更拜出了一個歷史概念，將紅寶冠支撐

的膨脹不能再膨脹的概念，整個在我的未來世裏爆炸開來，而這麼一個叩首其實是對背後眾生不知如何自了的同情，更是一個對未來的懵懂的徬徨，於是就不知所以地掉入了微妙敏感的政治議題。

說徬徨是真徬徨。我們藏人不知遭了甚麼瘟。達賴喇嘛一走就是一輩子，連下輩子的達賴也都不得轉世。現在還很難說，一個或將重現「潛伏的非夏瑪」的達賴喇嘛會不會在未來世也重新出現「後達賴」，但起碼現在的「達賴」將在這一世終止傳承。達賴喇嘛如是說。

在朝代更迭的未來時日裏，達賴喇嘛是否將成為一個克里奧珮查的歷史稱謂？還是將步著「非夏瑪」輾轉於時空不明的歲月，以令「前、後達賴」完成一個同緣共業所彰顯的歷史事蹟？這麼一個「前、後達賴」是否將說明信眾糾結了各種長短不一的活佛轉世史呢？在「前、後達賴」銜接得不清楚的時候，每個信徒又將如何在各自的活佛轉世裏尋找私下的根，好讓自己找出一個緣由，與活佛結下生生世世的不解緣由，給自己一個歸類，一個活下去的指標，安下自己騾動的心境呢？

「後達賴」這麼一個稱謂在現在達賴仍舊活著的時候顯得有些不倫不類，但現在的「後達賴」代表的卻是一個政治意義，更是一個政權轉移的象徵；如果未來歷史證明，這麼一個「後達賴」乃為後世達賴的轉世埋下伏筆，那麼這個認證「後達賴」的重責必由「後噶瑪」烏金來承擔，這是達賴在認證噶瑪巴時，入定蒐尋最重要的依憑，並受到「格魯護法」的庇佑，卻不見得受到「噶瑪巴護法」的認同，但達賴喇嘛為了確保一個「後達賴」的延續，就再也無法顧及「噶瑪巴」的正確指認了。

有人說，以達賴喇嘛的修為，不可能犯下這麼一個錯誤，但是在中共的壓力下，西藏尋找一個延續「達賴不再傳承」的政治結構與在適當的時機由這位政治領袖再度延續「達賴」的傳承，比甚麼都重要；從這個角度來看達賴介入大寶法王的指認，那個意義就非凡了，因為這個大寶法王不再只是「噶瑪噶舉」的噶瑪巴，而是全西藏四大教派的大寶法王，所以必須是一個能夠從歷史糾結中走出，橫跨四大教派的領袖人物，而烏金就是這麼一個理想的人選，由達賴喇嘛認證，有太錫度護持，卻是「寧瑪」的傳承，所以四大教派囊括了三個，只因「薩迦」在現在只是陪襯，不能起多大的作用。

這麼一看就清楚了。從烏金看泰耶，「噶瑪巴」或是真的，但只能是宗教意義的，不能有政治意義，是一個「後夏瑪」的辯解，至多也就是虛無飄渺；那些支持「後夏瑪」而為噶瑪巴的傳承大打出手的僧侶，都看不見這麼一個崇高的政治重責，「後夏瑪」的抗爭有那麼多人支持，也說明了歷史證據的存在，但在達賴後繼無人的逼迫下，需要的是一個更細緻的政治工程，怎能由著這幫人胡來？尤其「後夏瑪」之所以得以重新傳承，正是因為達賴的妙筆生花，怎能到頭來反而跟達賴作對呢？

二、九 「上帝撒旦」

妳不能說，我這些呈現於日記的觀點道出了第十七世大寶法王認證的真相，只能說是疑點罷，但有一點，妳是很清楚的，那就是這些文字的陳述令我覺悟也令我哀傷，更令我感覺奇怪，因為同修們的態度讓我感到困惑。他們歷經了分裂的磨鍊，竟然恢復得如此迅速，談著一些分裂以前的話題，好像「噶瑪噶舉」從來未曾分裂一般，或好像大寶法王自始至終都沒有鬧雙包一樣。這多少令我質疑兩位噶瑪巴是否藉著他們的同時存在來示現「如來藏藏識」或「上帝撒旦」原本不可分割的真諦。

他們的麻痺真令我不安。在等待書記再度傳訊的時日裏，我對「辯經」的興趣不再能激起多少熱情，但在同時，我又說不清楚自己的興趣何在。至少書記的那些奇怪論點對我而言很新鮮很有趣。毫無疑問地，他對夢境的反駁都是以他自以為是的「實事求是」的態度來進行的，但話說回頭，我卻找不到任何佐證來證明自己的夢境解析。

在這個無能證明我的夢境對「二而不二」的噶瑪巴將有何幫助之下，我決定換一種方式來解說一些不能解說的東西，畢竟「存在非存在」、「和合非和合」是不能經由「辯經」的方式去理解的，唯證悟了知，而對一些尚未證悟的人來說，都只能說是「非存在」或「非和合」，但這究竟要以一種甚麼方式來呈現，則是那個時候的我無論如何思考也不可能參詳透徹的。

就在這個困惑於「方法論」的邈不可尋、或只是單純地覺得「文字敘述」不可倚的時間裏，我發覺我對夢的理解變了，或認真地說，我對「上師相應」的想法有了根本的改變；這個改變令我坐立不安起來，因為我發現我不再去相信支撐這個「瑜珈理論」的那些假設或前題了，事實上，我發現我不再相信以前所持的許多對夢境的解析與融合的假設或前題。我甚至有了懷疑，同修們是否真的能夠以夢來參透「二而不一」的真諦。但如果噶瑪巴真的以「二而不一」的分身來檢視個人的思維困境，我又如何為雙方的傾軋而哀傷呢？這個哀傷不就是因为分裂而造成的嗎？那麼，在「文字承載思想，思想操控文字」的相互緣起裏，一個具體存在的「文字敘述」究竟對現代人有甚麼意義呢？

妳也知道，「藏傳佛教」的宣揚流布非常注重師徒之間的直接傳授，其教諭與教戒確保了弟子對經文的正確了解以及對那些隱藏在字面意義背後的精神的正確了悟，從而使佛陀所傳能夠達到解脫的目的，故有「上師相應法」，所以是最上乘法，也是最基本法。

這些教諭開宗明義，首先強調學人的純淨思想，然後才是如何實踐佛教倫理，再然後才是如何確保「密傳」的原則，而貫穿於其中一個最重要的基本精神就是如何將學人的純淨思想導引至「勝義諦」的覺悟，或從空性的了解上生起菩提心，進而在「緣起性空」的了解上對一切事物生起慈悲心。這樣的信念原本在我心裏根深蒂固，不料因為「空懸」或「空、假」的探尋，讓我起了動搖。這個動搖激起了恐慌，於是我偷偷地對「上師相應」做了一些理論印證，起碼是我對噶瑪巴與夏瑪巴的「上師相應」，做了一些檢討，藉以準備書記日後的質詢。

這樣的檢驗一旦開始，就沒完沒了，因為「上師相應」的意思說到底就是上師與我在相應時是一體的，於是相應時，我就是噶瑪巴，噶瑪巴就是我，中間是完整、沒有絲毫縫隙的，只能說是一種「虛而不屈」的相應，並以其「不屈」，所以心中有上師，可曳長、仰高、緊隨，而以其「虛」，則心中無我，可少增、少變、會意；一旦相應，這個牢固的形象逕自纏搏，任誰都不能介入其中，也因任何人都不能介入其中，使得「相應」得以纏搏。

這裏的奧妙是，雖然「上師相應」是唯心的，但「相應」卻是個物理性運作。當然這樣的說法落在「無神論」的共產黨人眼裏，就成了迷信；他們整個摒棄了「相應」的物理性運作，卻以「無」大肆攻詰上師的「有」，但「上師」的具體意義就是將「一切萬有」一個人化，並在個人化的過程裏，讓個人意識受到「上師」的庇佑與珍愛；或換個說法也行，基於「無我」的砥礪，個人對自己的渺小認知經由「上師」的神格化而愈發渺小，所以也就愈接近「諸法無我」的真諦。

不幸的是，這樣的「上師相應」唯實踐能知，不能言說，所以對歷史上諸多「無神」的攻詰就只能保持沉默，卻也同時助長了「無神論」之氣燄；這中間沒有討巧的地方，要嘛就「有」，要嘛就「無」，這也不是一個能夠經過學習、經過訓練就可以改變的情境，只能在「有」或「無」的基礎上加深信念，有而愈有，無而愈無，但在「有」上加深信念，比較安全，因為最不濟的時候，仍然可以用「無」來補救，但在「無」上加深信念，則最後「有」是一點都幫不上忙的，一定一條路走到底，所以一旦偏激起來，往往無可救藥，這也是為甚麼「無神論者」不鬧則已，一旦鬧起事來，往往翻天覆地，這麼一看，「藏傳佛學」的傳播受到共產黨的壓制，也就不是甚麼不能理解的事了。

這樣的「上師相應」教諭甚至教條、戒戒似乎有效地約束了「後噶瑪」的認證，但事實不然，因為夏瑪巴與太錫度固然都稟持著「上師相應」的教諭，不過太錫度所進行的是一個超乎「噶瑪巴」所承繼的「噶瑪噶舉」，更以其超乎「上師」的胸蘊來進行整個藏傳佛教的整編，任何人說甚麼都不能從中作梗，所以夏瑪巴當然就只能樂觀其成；夏瑪巴卻認為這樣的「上師相應」只具備政治意義的「上師相應」，不能在超乎「藏傳佛學」的情境裏，令西方宗教與「藏傳佛學」相應。

這一層層的迴旋而上，使得第十七世大寶法王的認證有了政治上與宗教上的動機與企圖，所以「藏傳佛學」往西方世界擴張的時候，「二而不一」的大寶法王就現身說法，分別以其分身向西方的「上帝、撒旦」二分發出一個「有」的質疑，藉以說明「泰耶烏金」不能分開，猶若「如來藏藏識」不能分別敘述，一旦分開，則只能是「藏識」，唯其和合，「二而不一」，則「噶瑪巴」自在其中。

其實西方人對「上帝、撒旦」二分的困境知之甚詳，也急迫地想打破藩籬，從中找出一條可以在「本體」上說出「主客融合」無礙的理論，但就算有這個急迫感，要讓西方不求甚解地接受密語、咒語、無上語，卻也不那麼容易；幸運的是，他們承襲於科學的分析與實驗心性養成對一切事物都有「打破砂鍋問到底」的精神，所以等到接觸大寶法王至高無上的威權、不明所以的咒音與不容置疑的說法等等初始驚奇過去以後，就立即展開一系列對「空覺不二」、「般若波羅蜜」的追根究柢。

一、一〇 「圓滿轉折」

妳當然知道，第二十八號與第三十號的離廟即是一個「二而不二」的現身說法，而書記與我的談話也是一個「二而不二」的呈現；這對一個只知持續在夢境裏蒐集「後夏瑪」概念名稱的我來說，似乎有些不可思議，但是整個「噶瑪噶舉」都陷於泰耶與烏金兩位噶瑪巴「二而不二」的掙扎，甚至整個藏傳佛教也因達賴與烏金在「二而不二」裏糾纏，而逼使著我掙脫「二而不二」的捆縛。

但這很難，連眾所矚目的最後一次談話，我事後歸納起來，也只有一个議題，那就是書記咬住了「二而不二」的理論與實踐，窮追猛打，但卻整個避開種種敏感的政治傳聞與歷史爭論，譬如兩位大寶法王的分治現況、「前、後夏瑪」的法定銜接問題、「噶瑪巴」與「夏瑪巴」在歷史上如何相互認證、太錫度在「非夏瑪」世代裏接替「噶瑪巴」的認證任務，甚至「後噶瑪」與「後達賴」如何在未來世相互認證，等等爭論了數個世代的議題，或有覆藏或不覆藏，他都故意避開；不難看出，書記的幕僚掌握議題很高明，能夠將這些複雜的宗教問題歸納為一個「二而不二」的哲學論說，更說明了這個團隊的整體素養。雖然如此，但我想書記對我的裁斷在我們的談話以前早就已經決定了。書記跟我耐心地解說一些「二而不二」的理論與實踐其實著眼點在整個祖普寺的穩定，而不是我個人的去留問題，但我見不及此，以為這完全是針對著我而來。這反倒是我的不是了。

平心而論，祖普寺還算是平和的。這一點，我想我必須很公正地指出，畢竟書記不像那些派駐其它寺廟的領導一般，手段殘暴，言語激烈，所以儘管承擔寺廟的穩定營運與愛國精神一致，但執行起來還是有顯著的差別，只是對第二十八號與第三十號的相繼離廟，書記卻認定是我這個第二十九號的居中策動，而不必要地造成了「噶瑪噶舉」分裂的緊張，甚至書記還認為我有意屈解、誤導與散佈他與我的談話，並蓄意擴大「噶瑪噶舉」分裂的事實。

據說書記在中央宗教事務局的領導們對那份廣為傳佈的「內部文件」做出了一些對書記不利的批評，所以導致書記老羞成怒，更有傳言說，書記差點被降級，因為他對一位階級敵人說了太多沒有必要的話；我想他們所說的「階級敵人」就是我，而那些不應該說的話大概就是一些有關「空懸」或「懸空」的論證，當然我與第二十八號、第三十號的談話內容也鉅細靡遺地被報告了上去。這點，我不得不批評祖普寺的同修們，至於說我們這些談話將發動同修攻擊派駐寺裏的領導班子，就有些言過其實了，不過不管怎麼說，在這段等待書記談話的日子裏，因為我的疑問逼得那兩位夾著我一起繞佛念經的第二十八號與第三十號說出了不該說的話，倒是一樁不容爭辯的事實。

最後一次的談話，書記從一開始，神態就很嚴峻。他儘管不情願掩飾他的揶揄表情，但也不忘堆起嘴角的笑容，我甚至不知他是講給我一個人聽的，還是講給所有列席的觀察員聽的；書記的領導們明顯地覺得第二十八號與第三十號的離廟已經鼓動了「噶瑪噶舉」在分裂的事實上進一步造成暴動的種子，甚至有促成拉薩老城區暴動的嫌疑。我對這個指控有些茫然，但是也明白這個由大昭寺周邊引發的騷動是因「仇富」引起的暴力，或因反對「現代化」、「改革開放」所引起的衝突，但再怎麼將這些「經濟問題」政治化，也跟「噶瑪噶舉」的分裂無關，只不過這些暴動的根源就如此這般地與「噶瑪噶舉」分裂的事實連結了起來，讓人怎麼說都說不清楚。

對這麼一個不再是「私人談話」的會談，書記事前做了充分的準備，而且沒有給我太多討論的空間，可以說從一開始，書記的眼睛就沒有離開過一份事先準備好的發言稿，而說話的口氣儘管裝得

平和，但其實充滿了攻擊力；書記坐的位置也與上兩次不一樣，他轉移到一張高椅子上，與我有一段距離，高高在上，所以從我坐的地方往上瞧，就始終瞧不見那份發言稿，而且書記的眼光隨著念發言稿的進程而愈顯犀利，不要說沒有原先的親切感，甚至令我有些害怕接觸。雖然如此，我發現我並不討厭他，甚至還有些喜歡他呢。當然在這一世，我們處於敵對的立場，但我發覺我們之間存在著一種不是這個世間的價值認知所能解釋的奇怪感覺。這個後來被我稱為「新發現的友誼」其實充滿了不能解說的因緣糾葛，好像就在我一度感覺的心靈力量正在逐漸加強時，害怕的感覺就消失了。

我事後在日記上回憶這份發言稿的內容，很是激動，因為書記所論及的，其實深含「般若」的內涵，而且措詞嚴謹，可說是一篇不可多得的佛學論證，但因為我見不到這份發言稿，而且書記刻意以「非佛學」的字眼演繹，讓我整理起來，不止陌生，還有些戰戰兢兢，所以就寫我竭盡心力，盡其可能地還原這篇發言稿的原意，卻仍然避免不了疏漏，而如果因為這個疏漏，造成了日後的誤解，我想我是應該承擔必要的果報的。當然這種疏漏、誤解的果報與佛典翻譯的失誤相似，但我在逐字斟酌的章句裏，發覺這篇發言稿有許多觀點抄襲自我的日記，有些驚訝，只是因為敘述的語言變了樣，我又有些不敢確定了，所以只好在日記裏儘量用「括號」來陳述這些不是我能了解的敘述語言：

「所有的生命都是共生的——每個生命都有特定的『共生態圈』——當這個『共生態圈』的組成元素改變了，內部就必須調整以達到新的平衡，其具象描述就是『革命事業』必須不斷向一個『虛擬的仇恨物』發動『自以為有意義』的攻擊；不幸的是，今天在我們的祖普寺裏，『噶瑪巴』的認識議題被一些有心人士利用而且擴大得失去焦點，在『虛擬的仇恨物』上發動『自以為有意義』的攻擊，所以我們再也不能坐視這種『虛擬的仇恨物』在其內部擴大能量。

「感謝黨組織給了我們每一位在祖普寺修行的同修們一個反省的機會，所以今天我要用你們的『唯心』語言來說說黨組織是如何以『唯物』的觀點來包容。首先我們的心——一個『能所同源』的心——是一個具有覺性的能量粒子，完整又缺失；『完整』的是，『心』既知道自己，也知道別人，

甚至還知道自己一些神祕、不可探知的『自己』，譬如無意識、下意識的自己，而相對地，它愈往內挖掘深沉的自己，它就愈知曉廣大的外在，而這麼一個『具有覺性的能量粒子』不斷地運動，動而愈出，與別的『具有覺性的能量粒子』互動，就不斷地擴大能量。

「不過這個『具有覺性的能量粒子』也知曉一個日常的、怠墮的自己，而同樣地它愈放任怠墮的自己，它就愈縱容輕率的衝動、自私或攻擊性，而愈與廣邈的外在迴應。這個就是『缺失』的心所產生的對應。問題是這麼一個『完整又缺失』的心是同一顆心，而且一旦有『完整又缺失』的想法，則就認同了『缺失』的作用，而與『完整』的心分離，一旦分離，在迴盪的效應下，則愈分離，終至完全不能接受一個『完整』的心，但其實一個『完整』的心與自己更接近，更親密，也就是說，一個『完整』的心在『缺失』的心的浸蝕下，逐次缺失，終至不再完整，但是一旦回饋，也必持續回饋，及至『完整』的心不再認同『缺失』的作用，或體認『缺失』是『完整』的一部分，於是『缺失』的心就不再起作用，這就是我們所知道的『慈悲喜捨』的意義，但卻是一個立足於『唯心』觀點所論證的『完整又缺失』的物理性運動，也是一個不提『心』的『圓滿又轉折』的中土哲學思想。

「有趣的是，『完整』的心是不動的，它不止包容『缺失』，而且認同『轉折』的圓滿性，而不是一個由『圓滿』解離出去的『轉折』；如果這個『完整』的心看到了一個從『完整』脫離出去的『缺失』，則它隨即就失去了『圓滿』，唯其見其缺失的『完整』，則『完整的心』才能是『圓滿』的。懊惱的是，這麼一個『完整的心』因其不動而『圓滿』，連戍守一個『缺失的心』的動機都不能有，而一旦有了『戍守的心』，甚至還未動，『轉折』就從『圓滿』解離了，但在這個兀自戍守、卻又不動的心裏，『圓滿』與『轉折』併立，但均危弱，這就是儒家思想的『幾者動之微』之意。

「『幾』微動不動，一動成勢，曰『創生』，並以其『幾動』已動，故為『行動』之創生，乃藝術的泉源，可以由『完整的心』緣『缺失的心』而生，曰『自化』，但也可以由一個已從『完整之心』脫離的『缺失之心』、緣另一個『具有覺性的能量粒子』而生，不論其為『缺失』或『完整』，

皆曰『它化』；不論『自化』或『它化』，皆因『幾』已動，是中性的，不帶任何善惡之『行動』，如果是『它化』，可以鏡照眾緣的依附，如果是『自化』，則可以鏡照別業之依附。

「現在你們應該可以看出來，我們的黨組織是如何地寬容，如何嘗試用客觀的物理性現象來看主觀的『唯心』觀點。這麼說罷，在我們的物理世界裏，任何物理現象不創生則已，一旦『創生』，即有『終成』，因『幾動』而創生，因創生而有終成，但其終成卻靠『行動』促成，更因『幾動』為中性，不帶善惡目的，所以其『行動』也應該是中性，不帶善惡目的，以你們的『唯心』語言表達，就是普賢菩薩的『創造性思想』，但從我們的『唯物』觀點來看，這卻是一個充滿著『行動』的革命根由，更是一個『分由合生、合由分生』的動態哲學。

「不難看出，我們的黨組織所認識的『完整又缺失』的心是一個承襲自傳統的中國哲學思想的『唯物』觀點。它不說『心』，起碼它不說你們的『唯心』，卻著重一個『圓滿』與『轉折』的物理性互動，將『虛擬化』或『自以為是』的事務政治化。用儒家的說法，就是《易傳》的『朋從爾思，僮僮往來』，卻是一個脫胎於《中庸》的『圓滿』與『轉折』的人生哲學，令規整而環形的人生態度在曰常生活的轉折處適位而轉；用道家的講法，就是『虛而不屈，動而愈出』，卻是一個『陰陽』與『八卦』的變易觀念，令『陰爻陽爻』與『下卦上卦』在分合態勢間交叉任運，各自形成分化現象，然後以『四位八形』的物質性轉移，從內部整治出一個規整的局面，這個『分而併之』觀念之延申就是噶瑪巴以『二而不二』的傳承形成一個穩定均勻的結構，藉以重新攙扶一個崩倒的『噶瑪噶舉』，更以之穿透政治的焦灼。黨組織早已洞悉這裏面的陰謀，所以替同志們發展出一個最高的行動綱領，謂之『離四句』，並以之整合『二而不二』的理論缺失，以符合中國傳統的變易哲學。」

我聽書記說完，耳朵轟然，不知道怎麼去辯駁，卻莫名其妙地聽到自己說，「感謝大寶法王以『二而不二』的方式現身說法，但今後不管怎麼說，我們再也回不去以前的『噶瑪噶舉』了。」尷尬的是，我這麼說，竟然不知我是因為不能同意書記所說的，還是因為我的意念一向如此，而我好像也

不是很在乎，就自己跟自己說了；我所不知道的是，這個「言說的自己」與「現實的自己」忽然就在言說的當時，自顧自地入而合二了，也正是在這個眾人都不知如何反應的情況下，書記從那張高椅子挪動了身軀，拍拍我的肩膀，然後離去，再然後長老們就傳達了祖普寺的決定，將我驅逐出廟了。

三 「函三即一」

妳是知道的。我事後檢討起來，第二十八號與第三十號相繼離開祖普寺多少激起了我的勇氣，日後反抗書記的指控；不過他們離開祖普寺，再怎麼說都是主動的，而我卻是被動地被驅逐出廟。

這整個事件似乎透露著玄機。我在祖普寺的繞佛隊伍裏排在第二十九號，所以夾著我繞行念佛的「第二十八號與第三十號」就成了我親密的摯友。我們三人在當時的祖普寺是很有默契的夥伴，連長老們都知道，任何時候只要我們三人有一人出現，另外兩人必同時出現，所以「二十八、二十九與三十」經常成為長老們取笑我們的數目，但是誰都料想不到，後來陸續離開祖普寺的同修們也就只有我們仨人——這個巧合好像散發了一個訊息，說明自始至終，我們就有預謀一般。

這個謠言一直在祖普寺流傳著，而在祖普寺的每個人也都相信我們仨人的離去是早就串謀好的舉措，唯一解釋不清的是我們的先後離去不是像數目所呈現的次序，而是呈現了一個「二十八、三十與二十九」的離廟順序，其肇始卻因第三十號不能忍受任何人對「夏瑪巴」傳承的質疑，敘說著這個顛倒「數目次第」的玄機是因為我們想破除「數目現起」所隱涵的「時空次第」。

當然我們沒有這麼深密的心機，這純粹只是牽強附會。但是如果說，我們仨人在念佛隊伍裏的唱誦聲音有一種拙拙的力道，那倒是不假，雖是如此，我們也說不清是誰先起了頭，反正聲音一旦定了調，另外兩人總是能夠唱誦出一種譜音，有時與整個隊伍同調，那個唱誦就很好聽，但有時卻不同調，於是就會有一段磨合的時間，但因為我們仨人的堅持，最後整個隊伍都會配合我們的聲調。

這樣的情景多了，當然就會聽到別的同修們抱怨，總說我們的仁人聯盟過於霸道，但是長老們聽了以後，卻也不採取行動，於是就更助長了我們的氣燄；這麼一來，「二十八、二十九與三十」的「函三即一」就成為一個同修們取笑我們、令原本編列有序的隊伍紊亂起來的肇始因緣。

三、一 「分而不分」

當然同修們的笑謔不是因為咒音的流動老是跟著我們仁人定形，而是我們仁人的聲音也是一個接著一個推予，大凡突兀，而且慌忽如犬出戶下一般倉猝躁行，又其戾出必曲行，曲行則左引右戾或左戾右引，但因其突兀，所以左右無端，因其快速，所以唱誦迅捷，其音不合它音而成，聽聞可辨。咒音唱誦的合集是很神妙的，細聽有別，其音屈曲究盡，粗聽糾纏，其音交替隱蔽，起碼我們仁人各自獨立，誰也不依靠誰，分開了看，可二分為太錫度與夏瑪巴的弟子，合起來看，卻同是噶瑪巴的弟子；這原本不成其為事，但因泰耶與烏金噶瑪巴「二而不二」，或泰耶噶瑪巴與夏瑪巴「二而不二」，或烏金噶瑪巴與太錫度「二而不二」，或烏金噶瑪巴與達賴喇嘛「二而不二」，甚至「前、後」夏瑪巴「二而不二」，就整個指出了「噶瑪噶舉」歷來以實踐見長的歷史見證。

談到歷史就不能含糊，不幸的是，西藏的歷史與印度的歷史一般，都很含混，要回溯，有根本的困難；我們仁人以咒音之合集來訴說「二而不二」的潛在變數，原本就是一個異數，因我們仁人之成，成於念佛隊伍之合集，而不是先有我們仁人，然後才有念佛隊伍，但整個隊伍的諧音卻由我們仁定調，也是個不爭的事實，於是我們仁之合集與整個隊伍之合集又形成另一層階的「二而不二」，分而不分，整個說明了「有為」即「無為」、「無為」即「有為」的真諦。

沒有任何一位同修可以質疑我們仁人同體，原不可分，其分，乃因「二而不二」之存在，因為這個「二」本就是「分」的意思，而且不分則已，一分即背道而馳，其「分別相背之狀」原本也各行

其是，互不干擾，但因「二而不二」，這下子，就分而不分了；這個「分而不分」之情狀，在佛學裏有一個文謔謔的名詞，叫「即離」，也就是說「又即又離」、「不即不離」、「離了又即」、「即了又離」，等等說不清、道不明的「彌綸」或「混沌」現象，說穿了，就是我們仨人原本同體，不成其為數，數卻成於三，數成即「顯」，「一二三同體」反隱，至四則變，所以其「數」即「事」，原本不可造作，但因「二而不二」，「數」乃指事而變，直截衝擊「二而不二」，世間之數目乃大成。

「二而不二」或「即離」使得「數成於三，至四則變」成為一個數目將造未造之猶豫，欲往下推予作數目分別之情狀，卻又欲往回溯作數目彌綸之情狀；這個「往下又往上」之情狀，使「流轉與還滅」俱不動，更使得「二十八、二十九、三十」融會為「一」，於是就與「一二三同體」吻合了起來，而這個「流轉與還滅」不動而動，幾動微動，與長老們的放任與約束又迴盪了開來，「二而不二」，化一為二，再合為一，是為「函三即一」，也就是以「二」為樞紐，「負三而抱一」，而這麼一個「二」之即離，就稱為「幾」，所以我說，沒有我們仨人之造作，由「二」而「不二」，噶瑪巴遍及一切現象界的事物之全體就不得彰顯，或包括「前、後」夏瑪巴在內的「第十一世、第十二世、第十三世」就再能夠將其「非色調」之寶冠還原為「紅寶冠」了，也就是「無三不成幾」之意。

說了半天，其實只說了一件事，「二而不二」也就是「一即一切，一切即一」，「一」為不定物，「一切」為全體，兩者二分，一個包括全體在內之微觀與遍及一切現象界之宏觀隨之分別敘述，兩者不分，微觀世界的事物之間互融互即，總含諸法，撲落非它物，縱橫不是塵，故說「不二」。

這樣的解說尚可，但一個規矩體現的「第十一世、第十二世、第十三世」時間次序與我們仨人離開祖普寺所呈現的「二十八、三十、二十九」次第又有何關係呢？尤其這一切的緣起均因第三十號不能容許夏瑪巴的傳承遭受質疑，於是就將「二而不二」彼此互映的「一即一切，一切即一」化現為「函三即一」的「入而合二，即離有三」，也就是說，「二不二」互映有象，是即有「三」，「三」不離「二」，亦不捨「一」，所以「負三而抱一」在還沒有演變為「四」之前，必須回溯至「一」。

妳知道的，因緣的回溯不能一個接著一個往上推予，以其推予有一個物理性的慣性作用，必因其推予而向下奔流，故其回溯只能直截與源頭聯繫，不能戾出，亦不能曲行，其直截，雖仍為拙引之形，但因不能拉扯或牽引，所以只能尋伺，臥引以守之，捺中心之所欲，並以其捺，而在適當之機緣下，而有了擲的力道，這就是幻影形成的「幾動」；這麼一個拙引既牢固又曳長，不能以言語描述，只能實踐，而且除了實踐，並沒有一個理論的論述範疇。

說了這麼多，似乎有些賣弄，這對我這麼一個只知流浪的僧人來說，真是有點說不清，只能說是多年的「辯經」遺留下來的習性；怎麼辦呢，我就是這麼一個「我」，都已經無「家」可歸了，卻也改不了惹禍的毛病，最後簡單說一句罷，我所說的就是「上師相應法」，但因言詞之舒張與衍伸，「上師」的牢固形象乃破，而有了曳長的「活佛轉世」的需求，其實就「活佛轉世」的意義來說，是為了在一個牢固而曳長之合集裏，尋找「上師」的影像，而這個影像可以一直回溯到數個世紀以前，也可以一直延續到數個世紀之後。

這就是「活佛轉世」的意義，也是「函三即一」的終極意義。當然這很不容易說清楚，所以也不能怪我反反覆複地老說著同一件事，而在「函三即一」的範疇裏，「空、假、中」周遍含容，說一即三，夏瑪巴以一個「非色調」塗抹「紅寶冠」的獨特形式演說佛法，以破時空，但當眾生執著於一個規矩體現的「第十一世、第十二世、第十三世」的外在色相時，這個時間次序就成了「見、思、惑」之根源，而導致六道輪迴；倘若夏瑪巴弟子明白這個「第十一世、第十二世、第十三世」之色相只是因緣生法，空無自性，則能知「第十一世、第十二世、第十三世」之暫存為假有之存在。

是了，是了，「空而假、假而空」原本互映，雙遮雙照，非空非假，「中」乃緣「空、假」而生，是即有「二」，是為「中而假、中而空」，但這原本不是因為有「中」而生「空、假」，反倒因「空而假、假而空」不二而有「中」，所以左說右說，說了半天，原來「二而不二、函三即一」說的是一個東西，即假是真，所立皆真，「是『中道』義」。

那麼這與我們仁人離開祖普寺所呈現的「二十八、三十、二十九」次第又有何關係呢？這說穿了，也很簡單，「空、假、中」本無次序、無時間，唯因「幾動」，一動有「二」，進而有「三」，動而愈出，卻又不捨其「一」，虛而不屈，故知數目乃因緣和合而成，但因數目性空，數而非數，故知凡不因「數目之表相」而生顛倒妄想者，則能知「數目之次第」亦僅為「假有之存在」。

三、二 「文字性空」

「一二三同體」竟然能夠衍生出來這麼繁複的「教、行、義」三種微發，當真不可思議，但是其實我離開祖普寺的時候，無法想出這些艱深的理論，這些都是我在離廟之後的漫長歲月裏，在自己的文字裏琢磨出來的，但也因為自己執著於「文字之表相」，而生顛倒妄想，所以反而不能明白文字實與數目一般，均為因緣和合而成，這麼一來，我反倒在「教、行、義」裏執著文字為文字，而不能明白文字暫存原本就是「字而非字」之意義，也是「文字性空」之真諦，而在這裏所呈現的整篇文章敘述或對話，其實根本就是自己跟自己的「一問一答」，如此而已。

我必須老實地承認，我既然有本事將這個矛盾以文字點描出來，也就是相信自己能夠在文字裏糾纏而不為文字所縛；當然我所仗持者，無非因為我是個老實人，從不說假話，不過這是我對自己的評估，別人可能說我矯詐，所以左說是理，右說也是理，但是無論如何，老實人自有老實人的考量，因為一個只知在文字裏自我糾纏的人，忽然發覺文字成了別人糾纏自己的媒介，那個憤怒與難為情就令自我不能自己，於是只能鋌而走險了。

現在我在這兒說得好似頗為頭頭是道，但是其實在這個無盡無止的流浪開始時，我非常狼狽，不止身無分文，連我的日記都帶不走；事實上，在我準備離廟之時日裏，我就發覺我的日記已經不翼而飛了。我知道我的日記久已成為「內部文件」的資料，早就不是我私人的日記，但起碼它還在，我

每天繞佛念經，或忙著雜役，回到寮房裏，總還能看到它，但自從書記公布了我被驅逐出廟的決定，我的日記就不見了，或許書記發現不必再派人來抄，乾脆整個拿走了。

慢慢地，在長久不記日記的流浪歲月裏，有件事在心裏變得清楚了。那就是我必須將這段經歷寫出來，但是我也清楚，這樣的書寫不能是正經八百的談經論法，甚至不能是一種比較不嚴謹的詩歌或詠誦。那麼這將是一個甚麼樣的書寫呢？我不能說我知道，但只知道這將是我必須去做的事。

真的很難為情。四處行走的修行人，或搖鼓以散發六字大明咒、或疊石以堆積六字大明咒，但我卻只能想些如何寫、寫甚麼的文字困擾。我本來就有記日記的習慣，所以將我心裏的想法寫出來並不是甚麼困難的事，但是日記的文字隨性，而且組織鬆散，甚至因為是日記，所以一段段小品的散文根本就沒有所謂的結構，也不過就是平鋪直述罷了，我知道這個方式得變，否則不能進行這麼複雜的「噶瑪噶舉」事跡的記述，但怎麼變始終困擾著我，連見了走道邊鋪身而拜的修行人都覺得有點煩。

這如何是好？日記本來就是自己跟自己的談話，所以我從來都沒有站在讀者的角度，去想讀者能否接受這種文字敘述的問題，而我也從來都不去思考這樣的書寫能否為這個世間所接受；我只知道寫，夜以繼日地寫，是甚麼樣的存在，就讓它是個甚麼樣的存在，這中間不計得失，也不受任何人的左右，但有一件事卻是很清楚的，那就是我無論怎麼看，都還是個僧人，所以我的文字不可能不牽涉到佛的語言，雖然我現在過的是「非僧人」的生活，但是所思所想的無非都是一些「僧人」的事跡，另外一個尷尬是，縱使我想盡辦法改變我以往的寫作習性，但字裏行間，仍舊透露了記日記的率性，所以任何人倘若讀到一些不怎麼舒服的文字，那其實是因為我不懂得如何以文字隱藏文字，而倘若有人覺得這些文字跳來跳去，沒有連貫綿密的結構，那也是因為這些文字都脫胎於日記，所以整體結合起來，就讓人覺得有點為了牽就局部的鋪陳，而顧不得全體的經營了。

這個想法很模糊，起碼在我開始流浪的最初時日裏，我並不是很清楚，甚至因為我找不到一個安靜的地方寫作，令我從一開始流浪就質疑流浪在我的修行裏，究竟是否足以構成修行的條件。當然我還必須想法子養活我自己，我不能在離開祖普寺以後還接受祖普寺的施捨。

這樣來來回回在大昭寺與組普寺之間走了幾次以後，我終於覺悟到，我這麼一個在生活上不能自理的僧人要靜下來寫作，簡直荒謬得離譜。當然我也曾想過，流浪與否，反正都是修行，而且歷史上的「噶瑪噶舉」大多都是些流浪者的事跡，雖然這樣的修行弊病極多，而最為人所詬病的就是支撐起這種無拘無束的精神生活所必須倚賴的文化素養。

說起西藏的文化素養，我就必須從吐蕃說起，但一提及吐蕃，卻又不能忘記苯教，更不能忘記多次入藏的蓮花生大師如何以神通降服苯教護法的種種事跡；這些近似神話的吐蕃故事，因為吐蕃緣梵文而造藏文，而今中土這麼一個「在文裏自化」的「文化」說法有了迥異的吐蕃意義。想來也是，中土有「象形字」以詮釋深厚的《易經》思想，進而衍生為老子的「虛無」哲學以及孔子的「幾動」思想，但是在吐蕃，則是出現了一個以承襲自梵文的藏文去詮釋帝洛巴與那洛巴等印度大師的瑪爾巴經師，而後在密勒日巴身上大放光彩，成就了「噶瑪噶舉」的宗風與精神。

據說密勒日巴的神通極為驚人，不止俱足天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通等六種神通，而且可以呼風喚雨，降冰雹，摧毀生畜於千里外，當然這種神話之所以產生，或因古代人不明白雷、電、雲、雨、地震、海嘯……於是自然現象的由來就伴隨了許多神話；這或許也與現代人不明白核能、星際通訊、波函數……於是人類文明發展所產生的新生事物、以及因之而衍生的基本概念，又相對應地產生了許多現代謎思，譬如實數與虛數的複數、虛數時空的意識等等。

妳知道的，種種神跡或不可理解的神話，其實都只是因為生命的短暫，這個在雪域國度裏，就更為真實了。是呀是呀，一切的生命在雪域裏都是短暫的，只有六字真言的傳衍打破了雪脈的包圍。

生活日益損害，社會日益腐敗，於是儀軌就有了作用，神奇地迫使人們不停地去回憶過去，不斷地去複述過去，然後令過去的重複自行產生一個儀軌作用，持續連接所有事件，一直追溯至事件的起始，重新恢復固有狀態，以矯正日益損害的生活，增長日益腐敗的社會。

「再現反復」是儀軌的終極目的，藉此來還原原始事物的本來面目。由遠古的苯教一路傳來，先有「前弘期」，後有蓮花生開創的「前寧瑪」，而後有「後寧瑪」、薩迦、噶舉、格魯，再然後有今天這個真假難辨、前後難繼的「噶瑪噶舉」窘境，以及眾弟子有家難回，有廟難入的迫切；而敘述這個「再現反復」的文字亦然，都因「再現反復」的意念所塑造而成。

我不是在此批判「噶瑪噶舉」，而是說「噶瑪噶舉」以寺院機構制度化，肇始於岡波巴，所以持平地說，當第一世噶瑪巴還在世的時候，即開始思索如何將密勒日巴所建構的宗風與精神融入岡波巴所建構的機制與倫理；密勒日巴在世八十餘年（一〇五二年至一一三五年），岡波巴在世七十餘年（一一〇七年至一一四九年），兩人幾乎是同一個時代的修行者，雖然密勒日巴為岡波巴的師父，但從宏法的事業來看，岡波巴則遠遠地超過了密勒日巴，其原因即岡波巴創建了噶舉派，轉密勒日巴的居士形貌為僧侶形貌，更轉密勒日巴不拘形式的瑜伽實修為謹持律儀與講學論教的學理鑽研。

這一段歷史我弄得很清楚。祖普寺的長老們耳提面命，深怕我們忘了「噶瑪噶舉」是如何創建的，於是特別強調「格西」證書的考取，「噶瑪噶舉」歷史的了解是不可或缺的；或許正是因為這麼一個要求，「噶瑪噶舉」的歷史辨證也成了「辯經」的一個主要課題。關於這點，我向長老們抱怨了幾次，因為我覺得「辯經」與歷史不搭軌，修行也與歷史的鑽研無關，更何況，「藏傳佛教」的歷史很含混，尤其「前、後弘期」的銜接，很多都是後人拼湊出來的，於是就使得緊接著而衍生的「噶瑪噶舉」在歷史上脫離不了印度；這多少衝擊了現在的政治狀況，但長老們很堅持，好似有意以現在的堅持來改變未來的歷史定位，所以也就有些說不清楚究竟是這樣的心態造作了烏金噶瑪巴的出逃，還是烏金在印度伴隨達賴喇嘛，終究只能造就未來的「噶瑪噶舉」在「藏傳佛教」的政治地位。

不論這個未來的景況如何，「噶瑪噶舉」就是岡波巴所創建的「四大八小十二個噶舉派支流」裏最具事業成就的一支，但也正因為事業成就的維繫，「噶瑪噶舉」進而創建了宗教意義上的「活佛轉世」制度，甚至我可以肯定地說，在一世噶瑪巴在世的八十三年裏（一一一〇年至一一九三年），噶瑪巴雖然在西元一一八五年建成了祖普寺，但從未有過建立「活佛轉世」制度的想法，這個想法的肇始甚至在他圓寂以後都未曾有，而是當密勒日巴、岡波巴與噶瑪巴相繼離世，宗教團體的世俗勢力愈來愈強化，已經凌駕了不同教派因不同修行觀點而分歧的對立，而形成了爭奪世俗世界的支配權，甚至激起了吐蕃民族本具的好鬥心性，這明顯地是後世的造作，而不是「噶瑪巴」的本意。

這個始作俑者，由當時炙手可熱的薩迦派首先挑起，以頗具規模的薩迦寺、夏魯寺與熱振寺為基地，壓迫後起之秀的噶舉派，於是岡波巴圓寂之後，噶舉徒眾以帕米竹巴為首，建梯寺，然後為了與薩迦對抗，先後於一一六七年建成支貢寺，一一七五年建成蔡寺，一一八五年建成祖普寺，長時期地與薩迦巴結合大地主所產生的大型教團對抗；這時離岡波巴圓寂的一一四九年，約有四十年光景，長時期的對抗使得吐蕃極為動蕩不安，但噶瑪巴仍舊沒有轉世的意圖，尤其沒有政治上的世襲想法，所以並沒有留下任何轉世的跡象。

三、四 「光明與火」

在往下說以前，我必須先提及寧瑪派，不止是因為寧瑪派是所有「藏傳教派」之肇始，更因為寧瑪派承襲了遠古的苯教，起碼蓮花生大師開創的「前寧瑪」幾乎就是苯教的延申。

當然這裏的歷史敘述又混淆了「能所」，所以到底是蓮花生大師開創了「前寧瑪」，還是苯教為了讓一個延續「波斯拜火教」的象雄文明將「光明與火」的神靈寄盼在雪域裏綻放，就有些說不清了，但雪域的冰天雪地塵封了一切現象所輻輳出來的造作，尤其「前弘期」在一百多年的滅佛期間，

令整個「前寧瑪」消失於無蹤，起碼讓這個後人整理出來的「古寧瑪學說」整個都沉澱了，而後化現為「噶當派」，並將遠古轉為現今。

這段吐蕃歷史真夠亂的，但其實這能否稱為學術意義的「歷史」，本來就是個疑問；這個暫且存疑不論，但就在瑪爾巴從印度求經回藏之時，「噶當派」悄悄化現為兩個派系，一個是為了持續傳承與弘揚「前寧瑪」的古舊密咒而衍生的「後寧瑪」，不止堅守苯教的「光明與火」的原始信仰，更沿用藏語以「寧瑪」來敘述「紅日」或「太陽」的企圖，另一個派別即演變為後來極為著重教理的「新噶當」，也就是當今掌權的「格魯派」，以制衡瑪爾巴堅持以「口授傳承」來傳承金剛持佛親口所授的密咒教義，徹底從「波斯拜火教」走出，更因此法隱祕，是印度文明與波斯文明之對決，所以只能「口授傳承」，更以其「口授傳承」而有「噶舉」，而非「噶舉」才有「口授傳承」。

至此藏傳佛教的四大教派概定，當然這裏面也有一些特例，譬如一些承襲自印度的苦行僧，就不受任何戒律的約束，也不寄居於寺院，甚至不強迫自己過獨身生活，不強調瑜伽修行，不認為唯有離羣索居才有可能獲得「空明相融」的狂喜；我不敢說，我與這樣的想法認同，但我在此將這個特例提出，無非就是為了安慰自己，就算我離開了祖普寺，也不見得從此就失去了修行的契機。

當然這種菩提心與光明相統一的解脫有著極為漫長的準備過程，甚至是極為繁複的理論支撐，所以看似隨心所欲，看似散漫放蕩，但其實是一種身心俱解的空性狀態，不受任何凡俗律條的捆縛，往上可以追溯至龍樹菩薩的思想或「隨心應量派」的理論，往下可與中土禪宗的「不立文字」認同，流傳於外，則與西方世界的嘻皮文化所追尚、打破一切藩籬的自由相吻合，可以說這樣的輕鬆無為卻又無染無求，其實是一個超越了教條，處於完全「空悲」、經過了漫長的「見、思、修」過程所得到的成果，不是一蹴可幾的。當然這些都是我後來在整理這篇文章時，所琢磨出來的「後設」論述。

「後設」論述很詭譎，我也不是故意用這種敘述策略來混淆這段歷史，而是百年多的「滅佛」期間造成了當時的混亂，所以後來有些學者認為朗達瑪「滅佛」是因為受了四位婆羅門僧人的引導而

引入了外道，就顯得有些牽強，因為當時由蓮花生帶入的佛教其實在印度就已經混雜了婆羅門思想，起碼在密法修行上與當時的那爛陀寺所盛行的密法有關。

果真如此，朗達瑪為何要「滅佛」呢？另一些史料如《拉達克王統記》說，朗達瑪並不是苯教徒，所以朗達瑪也不是為了恢復苯教而滅佛，那麼究竟為何這位卒於西元八四二年的朗達瑪會給吐蕃的佛教帶來致命的打擊呢？以至於在吐蕃歷史上劃開了一個「前弘期、後弘期」呢？而且在政治上，一個統一的贊普王朝也跟著崩潰，而進入無政府狀態達兩個世紀之久，一個個小邦小公國在各自家族的擁護下建立，但殘餘的佛教並沒有完全消失，頑固的苯教也持續抵抗，吐蕃人的原始宗教觀念更是一如往昔，只是因地而異，各種龍神、地神、山神都隨著地形天候的變化而被隨意誇大，甚至質疑；在這麼一個中空階段，佛教教理並未被認真深入研究，而僅隨著各人的需求被任意篡改，隨心詮釋，也沒有一個有權威的佛教研究中心進行指導，而在這些零星的、背離正統的度僧、傳教過程中，佛教的復興逐步在仁欽藏卜身上實踐。

不可思議地，這些在偏遠的雪域所發生的「滅佛」事跡，與中土的五代十國（西元九〇七年至一二七九年）層疊了起來，然後幾乎與宋太祖趙匡胤於西元九六〇年的陳橋兵變同一個時間，在雪域誕生了一位藏傳佛教「後弘期」承先啟後的人物，那就是影響至今不衰的仁欽藏卜（九五八年至一〇五五年），早年在喀什米爾學習思辨與因明學說，以及密教修習與儀軌，然後回到古格國王統治下的故居地，建築了一百多座的廟宇，並且大量譯經、校訂經文，解經說經，一個教派於焉創生，在吐蕃西部大為擴展，並在苯教教團的包圍下打開了一個缺口。可以說，「後弘期」的復興是以譯經開其端的，所以早期的薩迦巴由卓米譯師所創，噶舉巴則由瑪爾巴譯師所創；要注意的是，雪域國度在此時尚無「後弘期」之名，何況有實？是諸眾人，皆是菩薩摩訶薩欲令法音宣流變化所作。

妳也知道，大譯師瑪爾巴是個傳奇人物。他生於一〇二〇年，卒於一〇九七年，在「後弘期」將萌生、未萌生的滅佛期間裏，遠赴印度學習梵文，接受傳法，並得到許多佛典，於回藏後將之譯為藏文，這些「金剛乘」教理便形成了「噶舉派」的核心教法。

由於「噶舉」傳承的持續，瑪爾巴的生平事蹟被記載於許多吐蕃文獻，更由於他以翻譯聖典及圓滿證悟聞名，於是瑪爾巴在印度就學於十一世紀最有名望的印度佛教上師如帝洛巴與那洛巴，也就被凸顯了出來。只不過，我至今仍舊弄不清楚，這究竟是因為緣自梵文的藏文，雖然有了印度人敘述事物的理肌，卻仍舊擺脫不了吐蕃固有文化的敘述，還是「後設」論述一旦引用，必在其敘述裏自行自生？甚至兩者互為表裏，因「內部陰性」而孳生文字敘述，還是因「文字印記」而衍生外在真實？這個問題真是黏答答，於是在「傳承即歷史、歷史即傳承」的混淆下，或「歷史、傳承」原本即「二而不一」的啟示下，我終於明白「上師傳承」原本就有一段說不清、道不明的吐蕃歷史，甚至印度歷史，於是「歷史」的詮釋也就在眾家上師的傳承裏，有了嶄新的歷史意義；暫且不理會這裏的尷尬，密續的「藏傳佛教」必須能夠一直回溯至釋迦牟尼佛，於是帝洛巴與那洛巴也因此像晚期傳說中的蓮花生大師一般，被這段混淆的歷史所渲染，終於建構了「太錫度緣自彌勒菩薩」的傳說。

根據經文，釋迦牟尼佛將寶冠放在彌勒菩薩頭上，任命他為兜率天主，並宣稱彌勒菩薩於未來世將下生為世間的佛。自此之後，為幫助眾生自輪迴解脫，彌勒菩薩兩千多年間示現化身無數。其中最為人知的就是蓮花生戴著象徵阿彌陀佛的紅寶冠，以調伏他所遇到的邪魔，並預言許多重要事件，其中之一即為彌勒菩薩將化身為一系列的偉大上師，稱名「太錫度」，於是太錫度的紅金剛寶冠始自彌勒菩薩的加冕儀式，在「後設」論述的詭譎裏，從此就建立了。眾所皆知，彌勒菩薩是釋迦牟尼佛的主要弟子之一，幾世紀的綿延有若干化身，有印度人，也有吐蕃人，而在吐蕃，此一列偉大上師的第一位化身就是大譯師瑪爾巴，於是太錫度緣自「噶舉派」的創建人也就順理成章了。

說實話，「噶瑪噶舉」的創建歷史我弄得很清楚，但從「噶瑪噶舉」回溯至「噶舉」再回溯至釋迦牟尼佛，我就說不清楚了；祖普寺的長老們對這一段歷史的詮釋很客觀，總說歷史是一個「生命概念」，不是「時間概念」，所以不要將「傳承」的相予之形看作一個接一個的時間延續，而是生命的綿延不絕，所以就「噶瑪噶舉」往上的回溯來講，由第一世噶瑪巴至岡波巴、至密勒日巴、至瑪爾巴、再至諸位印度的化身如帝洛巴與那洛巴，最後至彌勒菩薩與釋迦牟尼佛，只能是「傳承」的相予之形一個顛倒過來的概念，而在「予、倒予」的動而不動之間，「噶瑪噶舉」所建構之「密續」概念也就在傳承所指的相予之事被「倒文會意」時迴盪了出來，也就是「幻予不二」的意思。

「倒予」為「幻」的概念至此建立了起來，而「幻予不二」之間有「幾」，動而不動，一動，「噶瑪噶舉」綿延千載，不動，「噶瑪噶舉」直截密續至釋迦牟尼佛。我想「第一世噶瑪巴」對這個「幾動不動」知之甚詳，所以從未指示如何建構「活佛轉世」的制度；我在研讀這一段歷史的時候，為了方便我了解「噶瑪噶舉」的千年密續綿延，就將第一世噶瑪巴當作是「岡波巴、密勒日巴、瑪爾巴」一個不動的「函三即一」現象，更是個轉化「予、倒予」為「幻予不二」所不能言說的「函三即一」，與「藏識、如來藏」如何融合為「如來藏藏識」有異曲同工之妙，是之謂「函三即一」。

這個「函三即一」的領悟是了解太錫度的轉世制度的必需，否則不能了解太錫度如何由瑪爾巴往上銜接彌勒菩薩、往下銜接噶瑪巴；這裏的銜接極為巧妙，「後設」論述也出神入化，不論如何，太錫度數次轉世之後，在一四〇七年，明朝永樂帝頒賜給第五世噶瑪巴的親近弟子丘吉嘉辰以「廣大司徒」之名，意為「崇高的、不可動搖的、偉大的上師，指令的持有者」；從那個時候開始，這個彌勒菩薩化身的系列，如蓮花生大師所預言，即以「大司徒」聞名於世，至於永樂皇帝所頒賜的中文稱名「大司徒」是否真的是藏語「太錫度」的音譯，則是另一層級的探索。

這個傳承之所以得以敘述當然是因為「活佛轉世」的概念已經建立，但據聞永樂帝亦頒賜一個黑寶冠給第一世太錫度丘吉嘉辰，象徵太錫度的宗教權威，及其為國師的地位；這下子，第五世噶瑪

巴德新謝巴與明朝的永樂皇帝之間的關係就被移花接木到了太錫度身上，而這麼一頂象徵噶瑪巴精神標誌的「黑寶冠」也因此成了噶瑪巴與太錫度「二而不一」的鐵證，並順勢傳了近兩百年，直至十七世紀早期，第九世大寶法王為了向信徒宣告「噶瑪噶舉」只有一個噶瑪巴，而噶瑪巴每次轉世只能有一位，於是令第五世太錫度坐床於噶瑪巴最古老的道場噶瑪寺，同時將該寺廟和一頂紅金剛寶冠賜予太錫度，承認他的宗教統治權。在賜予寶冠時，噶瑪巴向大眾宣告他的弟子太錫度和他本人有同等的證悟，因此他所給予的寶冠，雖然外形類似噶瑪巴的黑寶冠，但顏色是紅的，以示事業不同。從那時起，噶瑪巴以黑金剛寶冠聞名，而太錫度則成為繼夏瑪巴之後的第二位「紅金剛寶冠法王」。

噶瑪巴此舉當有深義，他或許預知未來的「噶瑪噶舉」將歷經魔難，所以即時以第二位紅寶冠法王任命了太錫度；事情的發生也正如預料，夏瑪巴與太錫度兩位紅寶冠法王相安無事，二而不一，夏瑪巴在羊八井寺，太錫度在八邦寺，各續其調化眾生的事業，一直到西元一七九一年，第十世夏瑪巴在索討班禪侵占的廟產時，被達賴喇嘛指控「唆使廓爾喀入侵後藏」，並借助清軍平定廓爾喀，而後頒行〈欽定藏內善後章程〉，明令禁止夏瑪巴轉世，並正式確立活佛轉世的「金瓶掣籤」制度。

第九世太錫度貝瑪寧切，臨危授命，從此以法定的第二位紅金剛寶冠法王之名銜，繼承了夏瑪巴在歷史上與噶瑪巴互為認證的責任，並在「非夏瑪」的年代裏確保「噶瑪噶舉」傳承的正確無誤；這一切原本都在噶瑪巴的預測中，兩頂紅金剛寶冠「二而不一」，不止突破達賴喇嘛的干與，並持續在歷代的大寶法王認證上，輕巧地讓「二而不一」轉化為「函三即一」，「噶瑪噶舉」乃得以再興。現在看來，第九世大寶法王之所以認證第五世太錫度為第二位「紅金剛寶冠法王」，乃因未來世的第十世夏瑪巴被迫終止傳承之事不可指，更因其事難指，故以形具之黑寶冠異色為紅寶冠指之。

以「噶瑪噶舉」的傳承延續來看，太錫度任重道遠，在「非夏瑪」的年代裏，居功厥偉；原本這一切都可輾轉緩進，太錫度「函三即一」的噶瑪巴認證也循其歷史軌跡，逐漸還原為夏瑪巴所承襲「二而不一」的噶瑪巴認證責任，但就在達賴喇嘛首肯重新恢復夏瑪巴的傳承時，共產黨人入侵西藏，

噶瑪巴等不及夏瑪巴坐床，帶領著六歲的十二世太錫度與八歲的十四世夏瑪巴逃離西藏，然後不久，達賴喇嘛也逃離了西藏，一直到一九六二年，夏瑪巴才在印度被流亡的達賴喇嘛重新恢復了傳承。

三、六 「屈信相感」

原來這一系列由「函三即一」還原為「二而不二」的循序漸進都讓共產黨人侵西藏給打亂了。我在懂懂往來於祖普寺與大昭寺之間，反反復復想著「噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度」如何在彼此的轉世時序，相互認證，心意極為不定，不止沒有一個僧人所應有的氣定神閒，更時時顯露著忙迫之神態；我經常不由自主地想，沒有任何一位「噶瑪噶舉」弟子會質疑噶瑪巴與夏瑪巴「二而不二」之存在，也沒有任何弟子會質疑太錫度的「函三即一」在三世「非夏瑪」年代的任重道遠，這種情誼與我們在祖普寺的「二十八號、二十九號、三十號」融會為「一」的景況，何其相似？然而在「幻予不二」的糾纏裏，數往者順，知來者逆，因往者已往，來者未至，又往者屈也，來者信也，屈信相感，則往來不窮，關鍵在如何讓一個「屈信相感」的傳承示現，於時間的流動間，展現有條不紊之色相假有。

是了，是了，「屈而信、信而屈」原本互映，屈信相感，朋從爾思，「相互認證」之創生不是因為「噶瑪巴」之需，而是在現實的傳承中，有了「噶瑪巴」的活佛轉世以後，「相互認證」的需要就產生，而且被具體化起來了；暫且不要理會「噶瑪巴、夏瑪巴」或者「噶瑪巴、太錫度」的糾葛，甚至「達賴、班禪」互為認證的理由，而只就「相互認證」制度創生了以後，如何以「相互認證」與「活佛轉世」所產生的糾葛現象來看，「相互認證」的本質就凸顯了出來。

要了解這個「相互認證」的本質也不難，因為兩個相互糾葛的「活佛轉世」同時俱生時，一切生起的「活佛轉世」本身將自然解脫；也就是說，「相互認證」的制度創生了以後，以噶瑪巴為首的「噶瑪噶舉」就不再是以前的「噶瑪噶舉」，而只能是一「相互認證」的對象所對應的「噶瑪噶舉」，

換句話說，一個「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」絕對不能為另一個「噶瑪巴、太錫度」的「噶瑪噶舉」，這就是「二而不二」的道理，也是「函三即一」不可能久佇的原因。

同樣地，「噶瑪巴、太錫度」相互認證確立了以後，以噶瑪巴為首的「噶瑪噶舉」也就不再是以前的「噶瑪噶舉」，而只能是「相互認證」的對象所對應的「噶瑪噶舉」，所以簡單地說，當夏瑪巴終止了傳承、而太錫度取代夏瑪巴認證噶瑪巴，一個「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」就一去不復返了，而「噶瑪噶舉」則只能是一個「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」。

我徬徨於道之時，不禁付度，這麼簡單的道理怎麼就被眾人忽視了？「相互認證」制度創生了以後，「活佛轉世」難道不是只能為「相互認證」裏的「活佛轉世」嗎？這不就是「相互認證」創生的理由嗎？所以我說「相互認證」之創生原本即為「活佛轉世」之終成，因「相互認證」而有「活佛轉世」，因「活佛轉世」而有「相互認證」，是謂「懂懂往來，朋從爾思」。這不應該有錯罷？

當然這就「活佛轉世」與「相互認證」所糾葛出來的現象而說的，但對那些真正在修行上有成就的法師來說，這種世俗的辯才與技巧就顯得有些捉襟見肘，不止沒有認證的能力與神通，也沒有智慧，所以對法師以直心指認「活佛轉世」所代表的釋迦牟尼佛與諸菩薩的事業匯集就有了懷疑。

對我這麼一位「噶瑪噶舉」的弟子而言，「活佛轉世」認證所必須具備的神通與能力，我從來都不敢質疑，混淆的是，我不能探知究竟是誰具有這樣的神通與能力，所以當大寶法王的認證出現了問題，我就不知應該聽誰的，畢竟對我這麼一個沒有神通與能力的弟子而言，依止於正確的一方至為重要，但問題是雙方都有著真理，而且雙方都有證悟與神通，於是我就混淆了起來。這與我是否向第十六世大寶法王發願和祈禱沒有直截的關係，因為我不知我的發願與祈禱究竟是否清淨，所以也不能確定我真的就獲得了第十六世大寶法王的加持，而找到了真正的依止。

無可質疑地，這是因為我個人的修持不足以檢視長老們的神通與能力，當然這麼一來，我也就不能辨別種種預言與證據的真偽，而只能仰仗慈悲的修行者以各自的智慧說出「活佛轉世」的真相，

只不過，對我們這些依止一位上師的「噶瑪噶舉」弟子而言，密法的修行與自己的上師與皈依處原本就是同一件事，不須與任何人爭論，這是非常重要的。

對於這個堅持，長老們總是要我回到「噶瑪噶舉」的傳承上去，因為它關係到整個「噶舉派」傳承的清淨，畢竟「噶瑪噶舉」所有的加持與修法，以及各種灌頂口訣的教授都來自「噶瑪噶舉」的傳承；長老們總是苦口婆心地說，如果第一世到第十七世大寶法王的傳承清淨，我們在修法時自然就能領受到清淨的加持，可見得清淨的傳承的重要，所以一旦知道了自己所依止的上師認證了假的噶瑪巴，卻又固執地以為只要跟隨著上師，不理會噶瑪巴的真假，事實上是自欺。

這樣的說法沒有問題，有問題的是為何會對自己所依止的上師所認證的噶瑪巴產生懷疑，因為一旦有了懷疑，「上師相應」隨即瓦解，上師也就不再是上師了，當然這個問題說到底還是皈依處，也就是「噶瑪噶舉」的皈依處只能是「噶瑪巴」，而不是居中的依止對象。

長老們這個開示其實印證了我的想法，那就是「噶瑪噶舉」的皈依處以大寶法王為根本上師，但一旦依止「噶瑪巴、夏瑪巴」，則就不再能夠依止「噶瑪巴、太錫度」，或者一旦依止「噶瑪巴、太錫度」，則也不能重新依止「噶瑪巴、夏瑪巴」；這中間沒有討巧的空間，而為了找上師，「噶瑪噶舉」的弟子必須不斷觀察，以上師的言行與教法為清淨傳承的依止，而不是左右搖擺於「噶瑪巴、太錫度」與「噶瑪巴、夏瑪巴」之間；長老們這個開示非常明確，並以西藏諺語，「二心不能成事，二針不能縫補」來勉勵「噶瑪噶舉」弟子，「專一」對修法的重要，以及「皈依境」的確定是密續的根本意義，也就是說，第九世大寶法王認證第五世太錫度為第二位「紅金剛寶冠法王」，乃為了說明大寶法王只能有一位，但「紅金剛寶冠法王」可以有兩位，甚至很多位。

我不得不說，這個紅金剛寶冠法王可以有兩位、甚至可以因應「身、口、意」而化身為多位的理解終止了我的夢想，或我應該說，原來我對「噶瑪巴、夏瑪巴」的堅持，在「噶瑪噶舉」的傳承裏其實也就是肯定「噶瑪巴、太錫度」的合理性，於是「上師相應」的想法就動搖起來，然後我就整個被排除在「噶瑪噶舉」的庇佑之外了；我不能說我對「噶瑪噶舉」的傳承就此有了動搖，但這個了解令我在換戴著大寶法王的黑寶冠時，忽然覺得我這個有如月夜夢行的盲目作為質疑了「噶瑪巴、夏瑪巴」的真實傳承，卻整個忘記了「噶瑪噶舉」的真實性就在「噶瑪巴、夏瑪巴」之間的皈依處。

說到這裏，我不能不排遣一下長老們的不足之處，因為經常就在這個左說右說都成理的時候，長老們會以其它的文字來印證藏文的模擬兩可，所以對這個「噶瑪巴、夏瑪巴」之間的皈依境，或者「噶瑪巴、太錫度」之間的依止處，長老們會以拉丁文來佐證，「quod sumus hoc eritis」，翻譯為藏文就是「我們曾經如此，因此你也將如此」，或更玄一點來說，「任何人將一朵花投入任何一個曼達，花落之處便是本尊」；我不能說我了解這個沒有「過去、現在、未來」的解說，但卻明白長老們周旋於共產黨的「無神論」，有他們必須迂迴的一套。他們很慈悲，也總是在愛莫能助的情況下，鼓勵我到別處的佛學院，請求適當的解釋，而我總是固執地搖搖頭說，那就不必了，既然這個傳承是一團混亂，看來誰有資格傳遞釋迦牟尼佛的薪火，只好隨順因緣了。

是呀，我是應該隨順因緣。倘若以「中道實相」的勝義諦來說，一切都是不可說不可說，所以我想我這樣汲汲營營謀取一張「格西」證書來印證我的皈依處，本身就隱涵著我慢心態，這是我無法矯辯的；再說了，在這不可思議、不可說的境界裏，原本沒有理智的存在，所以自然沒有甚麼奧祕之薪火，更無所謂的傳承了。當然我不是說佛法不理智，而只是說，在消除了人世間的荒謬對立，進入一切法空的實相裏，其實理智與「不理智」是並存的。這個道理，恐怕連講佛法多年的法師們也還弄不清楚，總以為「實相」境界是絕對智慧、絕對清淨，所以當然無法容納得下「非理智、不清淨」。殊不知，「實相」裏連「理智」的名稱都多此一舉，何來「不理智」呢？

我的徬徨無以復加，所以流浪於祖普寺與大昭寺之間時，我不止見廟即入，見佛即拜，也不論噶舉寺院，不管格魯護法，反正雪域裏的宗師都沒有不同，曼達拉也自相似，而宗師落坐其中，其靜也專，其動也直，有一種君臨天下之貌，及至噴吶初動，其靜也翕，其動也闢；噴吶的巨響很直接，咿咿嗚嗚地充滿了暗示，但又無隙可入，那種壓迫耳膜的躁動有若直落千仞的飛瀑，不止攝人心弦，而且不讓與會的人有一絲思維的空隙，不由自主地任由聲響將其熙來攘往的生活推擠出原本應該專注的生命，而讓充斥於屋宇的嗚咽操控著抖顫的身軀，當然這不包括嚴密的警衛在魚貫人羣裏的搜身，他們如臨大敵，讓整個會場的氣氛詭譎，能量膨脹得好似要爆裂開來，於是法會開始、噴吶齊響時，就讓我嚇了一跳，不是因為夏瑪巴或「後夏瑪」的存在對「噶瑪巴、太錫度」所製造出來的動搖，而是因為這麼一種攝人心弦的聲音猶若敲開了冰凍的思維，從冰河時期就一直傳了過來，將雪域上空的「空行母」撞成了一位有血有肉的真實女性(Karma Mudra)，而徹底讓我自身內部的陰性(Maha Mudra)與經由我的意念所塑造出來的「文字印記」(Inana Mudra)束手無策了。

不過這時已經是二〇世紀末的事了，我之所以震驚，泰半也是因為藏傳佛教的神祕，或是因為我弄不懂這段業緣對未來世的啟示。我想著，既然我連「噶瑪巴、夏瑪巴」或「噶瑪巴、太錫度」都釐清不了，何妨讓「黃教、白教」的界限也一起被打破呢？於是「白教」的黑寶冠渲染了「黃教」的僧袍，對著眾人招搖，看起來竟然比「格魯」弟子還要像「黃教」子弟。

這是傳承嗎？是傳承，卻是一種「提升消失的傳承為旁系的轉生」的傳承，是一種橫跨派別的傳承，不再是同一個派別的相互認證，而是「噶舉」替代「格魯」、「格魯」認證「噶舉」的傳承，其始作俑者，正是達賴認證「第十七世大寶法王」所觸動的連環效應，也是達賴人定所看到的未來，於是達賴喇嘛毅然挑起了重任。這麼一個細微心跡達賴沒有辦法跟任何人表白，不止不能跟真假兩位大寶法王說清楚他的計劃，更不能讓中共知曉這個千年藍圖，或讓「格魯」信徒相信他的苦心孤詣，於是達賴病了，而「奧運」前後則又衍生了「一連串與中共之間那些擾人耳目、不著邊際的政治協商」。

在達賴喇嘛的襯託下，伴隨達賴喇嘛的大寶法王看起來多麼像一位長時期掌握西藏命脈的政治人物。很多人都被牽連了進來，也層疊了起來，不止「黃白」派別的區隔不再明顯，甚至淨密不明，禪藏模糊，除了身上的裝扮服飾以外，幾乎分辨不出他們的派別傳統。

中共以噶瑪巴來取代達賴的意圖昭然若揭，不料培育多年的噶瑪巴卻一溜煙地逃出了拉薩，也不知道他洞悉了中共的陰謀，還是厭煩了軟禁的生涯，反正他到了達賴那兒，將中共整個佈局打亂，反而替已經宣稱不再轉世的達賴帶來了希望，因為「後達賴」從歷史上消失了以後，將不再領導西藏民族。噶瑪巴與夏瑪巴的相互認證也不可能了，諷刺的是，促成了這麼一個「噶瑪噶舉」傳承的尷尬正是達賴喇嘛的介入，而如今達賴喇嘛認證的噶瑪巴終於來到身邊，耳提面命的提攜也終於有了轉變為政治領袖的契機。這一切都將在未來世如塵土塵封，真假噶瑪巴的和合與對抗也都將是「後達賴」政局的詭譎祭品，而達賴喇嘛的終成卻將由噶瑪巴來創生，猶若斯芬克斯(Sphinx)的啟示，不止有著獅身人面，而且還有一雙翅膀，是怪獸也罷，是斬新的護法標誌也罷，棲落在西藏故土，終將襲捲一切屬於西藏的文物，骨殖蜷曲，血脈相連，成為西藏總結歷史，往前發展的動力。

當然「相互認證」的歷史場景也將改變。顧名思義，「相互認證」的意義就是當一個已經不在了，其轉世將由另一個仍舊在世的指認出來，於是從某個意義來說，「相互認證」之創生即為「活佛轉世」之終成，因「相互認證」而有「活佛轉世」，因「活佛轉世」而有「相互認證」，是謂「懂懂往來，朋從爾思」。這麼一個原本相當有力的論證忽然因為「後達賴」的無以為繼與「後噶瑪」橫跨派別的繼承，使得「噶瑪巴、夏瑪巴」或者「噶瑪巴、太錫度」的糾葛無關緊要起來，甚至「達賴、班禪」互為認證也變得可有可無，於是「相互認證」的內質就在「達賴喇嘛、大寶法王」的認證糾葛裏混淆了起來，乃至整個質疑了「相互認證」的制度，然後「活佛轉世」的可信性也就搖搖欲墜了。

這時的我竟然不知我這個膽大虛妄的想法已經與「噶瑪巴、太錫度」相應了，但或許在「達賴喇嘛、大寶法王」的相互認證裏，「相互認證」只不過意味著抽象的分類以及因為分類所帶來的分別概念終於融會在一起了，剩下的只是他們各自在歷史裏所留下的生命事蹟，以及他們現在的生命背後所展現出來的巨大「共業」，共同壓抑著一個個亟欲凸顯的「別業」。

是了，是了，「相互認證」的內質就是用具體的人示範抽象的分類，最終藉分類協助把握整體「藏傳佛教」的部分真理；分類註記下的抽象領悟不容易理解，所以遴選轉世靈童的企圖也就無法被探悉了，但是四大派系的緊箍咒必須去除，否則藏族必將持續分化，「新喇嘛」的即位也將出現一個新秩序，而流亡政府的正常運作同樣地將出自一個嶄新的宗教儀軌，以種種事物為象徵，來建構神權與王權所存在的密切聯繫，既是世系傳承，也是先祖自神山下界與敵對妖魔進行鬥爭的歷史神話，更是還原一切因地而異的萬神為宇宙起源的宗教儀式。這些宗教活動的本質最後都被歸納於一個帶聲音的祕密形象，既保留了世代相傳的習性，但也根據新的局勢要求而有了變化。

我想到此時，忽然有所警覺，「流亡」這個表述本身原來就隱涵著文字脫漏、脫失的「訛奪」意義，因為「流亡」意味著一個不想被整個分割出去的企盼，縱使只是文化上的連繫，「流亡者」並不想被整個拋棄，所以「流亡」的真正意涵是流亡者與所背離的祖國之間不能分割的關係；不可諱言地，「祖國」也同樣有訛奪意義，因為原來的國家形體已經出現了分裂的現象，否則不會有「祖國」的名詞，換句話說，當一個族氏擴張為多種族而又和諧地共存共榮，「祖國」的概念不可能出現，而一旦出現，就表示「多種族」的融合出現了問題，同理，一個真正的流亡者根本不知道自己正在流亡，他只是想出離，而一旦他有了「流亡」的概念，他其實已經開始了一個全面回歸的佈局。

這麼一看就對了，達賴喇嘛着眼的是全體藏族的流亡生存與回歸祖國的問題，而夏瑪巴着眼的卻只是如何維繫「噶瑪噶舉」正統的問題；這兩個問題，一個牽涉政治，一個牽涉宗派，原本就並行

無礙，也不可能有任何衝突，卻因太錫度一封普受質疑的認證信函，在達賴喇嘛的背書下，以政治力干預了宗派傳承，於是「政治」堂而皇之地登場，「宗派傳承」也就變得無關緊要了。

這麼一個「政治案件」發生了以後，「噶瑪噶舉」起了綿延千載的鉅大撼動，但是對「格魯」而言，卻是一樁不痛不癢的「宗派傳承」，「政治」與「宗教」也如往日一般，併存無礙；不料，在祖普寺的烏金噶瑪巴卻因為要尋找「黑寶冠」而投奔達賴喇嘛來了，於是「宗教案件」反客為主，令「宗教」與「政治」整個撞擊在一起，不止達賴喇嘛措手不及，連一手擎天的太錫度也懵了，而夏瑪巴則在達賴喇嘛的「政治」壓力下，暫且將「宗派傳承」擱置於一旁。

就像噶瑪巴十六世逃出西藏時一般，烏金也以其觀力逃過中共軍隊的緊迫追擊。烏金面對這個神魔混雜的世間，必須釐清交互糾葛的兩件事情，一方面是事件與事物的關係，一方面是人類與事物的關係，因為西藏人永遠都生活在一種惶悚不安的焦慮之中，或許是由於天候的嚴苛、地理的偏遠，每一次身體上或心靈上的紛亂、每一次疾病或安全感或危險的處境都鼓勵他們狂熱地追尋這些事件的原因以及避免這一切凶險的辦法，雖說趨吉避凶是每一個地區的人的心理，但在西藏人身上，這個狂熱卻更強烈，而偽造「噶瑪巴」認證文件、轉與達賴喇嘛融合為「新喇嘛」則是這個狂熱的極最。

「新喇嘛」不可能是達賴喇嘛的轉世，因為烏金噶瑪巴已然存在，同時「新喇嘛」也不可能是「格魯」的再現，因為達賴喇嘛宣稱他不再轉世。這當然不關派系鬥爭，而是在面臨民族存亡的關頭所必須放棄的派系對立；這也不關宗教意義上的修行差異，而是四大教派中，薩迦已沒有了影響力，但噶舉中斷、達賴老邁、寧瑪中衰，整個藏傳佛教的傳衍有了即將中斷的危機，所以如何在海外重振寧瑪、維繫噶舉、延續格魯，以影響西藏命運，就成了達賴喇嘛入定、探尋一個合適的大寶法王繼承人選的重要考量，更重要的是，這麼一位將帶領整個藏族突破政治困境的宗教領袖，必須是一位能夠回復到「前弘期」的蓮花生大師降服苯教諸魔的威權——它無疑地要比一個「噶瑪噶舉」的傳承重要得多，不止是一個「超派系、超宗師」的宗教考量，更是一個「超修行、超傳承」的精神指引。

當然這裏還有政治的考量，所以這麼一個「超政治、超宗教、超精神」的標竿就形成另一層級的「函三即一」意涵，更是一個結合「達賴喇嘛、大寶法王、太錫度」的「函三即一」；居中策應、並以「抑小惡、揚大善」為砥礪的太錫度，風雲際會地促成了這麼一個歷史運作，並在「我就是我、舍我其誰」的大無畏精神裏，整個超越了未來世的千年傳承。

這就是「噶瑪巴、太錫度」的精神，也是他「超宗教、超傳承」的冒進，更是一個不惜以星星之火燎燒整個「藏傳佛教」的果敢，好似他防護的不是派別的傳承，而是傳承裏千千萬萬的信徒，與他們生生世世的期許，因為他認為「傳承」在心，在意識，也在離開一個「制式」意義的傳承。

事實上，「函三即一」的太錫度在第十世夏瑪巴終止傳承以後，就不再認為他是第二位紅金剛寶冠法王，而是唯一的紅金剛寶冠法王，所以當達賴喇嘛重新指認夏瑪巴為紅金剛寶冠法王的時候，太錫度反反復復想著的都是如何在夏瑪巴重新傳承的情況下，持續「噶瑪巴、太錫度」的相互認證，而拒絕回到一個「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」；同樣地，於一九六二年重新恢復傳承的夏瑪巴反反復復想著的也是如何將一個「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」恢復為原來的「噶瑪巴、夏瑪巴」互為指認的「噶瑪噶舉」，因為這裏牽涉的不再只是「噶瑪噶舉」的傳承，而是紅金剛寶冠法王的傳承，更是太錫度所不願接受的第二位紅金剛寶冠法王的地位。

不過顯而易見的是，當第十六世噶瑪巴要求達賴喇嘛認證第十四世夏瑪巴時，噶瑪巴的意圖是很明確的，因為第十六世噶瑪巴是太錫度認證的，所以原本就有意讓「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」再度回到「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」，而達賴喇嘛也認同了噶瑪巴的意圖，否則夏瑪巴不會被重新認證；既然重新認證了，太錫度也明白「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」已經到了回復到「噶瑪巴、夏瑪巴」相互認證的「噶瑪噶舉」時機，但太錫度卻不甘願再回到歷史上的第二位紅金剛寶冠法王的地位，於是斧底抽薪，以一封後來經由美國聯邦調查局驗證為偽造的認證信函，陷達賴喇嘛於不義，使達賴喇嘛違背了當初應允噶瑪巴恢復「噶瑪巴、夏瑪巴」

的意圖，而輕忽地認證了一個「噶瑪巴、太錫度」相互認證的「噶瑪噶舉」。這個環結最難以解釋的是，達賴喇嘛、十六世噶瑪巴、夏瑪巴與太錫度，所有與這樁認證事件有關的人都是有證悟的上師，而且在認證之前，都有過不同的「入定」，以觀察「噶瑪巴轉世密碼」的真實性。

事情原本不必如此複雜。如果十四世夏瑪巴不被達賴喇嘛恢復傳承，「噶瑪巴、太錫度」相互指認的「噶瑪噶舉」必將持續，或如果十世夏瑪巴不被終止傳承，則「噶瑪巴、太錫度」相互指認的「噶瑪噶舉」也不可能存在；但事情就這樣發生了，「成也達賴、敗也達賴」，十四世夏瑪巴的重新指認讓「噶瑪噶舉」在「噶瑪巴、夏瑪巴」或「噶瑪巴、太錫度」的教派路線上，反復爭執，於是就有了一個讓全體「噶瑪噶舉」頭痛不已的認證風波。

持平地說，這其實不是一個「噶瑪巴」的認證問題，而是「噶瑪巴、夏瑪巴」或者「噶瑪巴、太錫度」如何往未來世傳承的問題；「函三即一」的契機在太錫度的堅持下已失，而「二而不二」的原型也在太錫度的展延下被轉接到「噶瑪巴、太錫度」的不可分割上，於是烏金與泰耶只能分裂，在「噶瑪巴」的傳承上持續一個壁壘分明的景況。

整個事件因「噶瑪巴」的認證風波而凸顯了出來，其實在尋找第十七世大寶法王的十一年裏，「夏瑪巴、太錫度」兩位紅金剛寶冠法王的爭執就已經暴露了出來，「噶瑪噶舉」也在「非噶瑪」的景況中，形成了兩個「夏瑪巴、太錫度」的陣營，所以任何一方要求它方放棄爭執，其實都與「噶瑪巴」無關，而只是質疑一個已經終止傳承的夏瑪巴繼續持有紅金剛寶冠、在未來世的「噶瑪巴」傳承上究竟是否明智；當然這個問題在達賴喇嘛重新認證了夏瑪巴以後，已經不成其為問題，於是大錫度鋌而走險，直截以「噶瑪巴」的認證為賭注，讓達賴喇嘛拍板，以顛覆「夏瑪巴」的重新轉世。

表面上看，太錫度要求達賴認可「噶瑪巴」的認證，但他也知道這在歷史上無據，所以其實他是要求達賴喇嘛在「夏瑪巴的重新傳承」上翻案，所以是一個「項莊舞劍、意在沛公」的陰謀；夏瑪巴不察，及至一個達賴喇嘛「重新認證的夏瑪巴」受到質疑，整個「噶瑪巴」的認證佈局已定，所以

從頭到尾都有些被動，因應達賴喇嘛所認可的偽造文件反倒顯得底氣不足，轉而要求達賴喇嘛，不要厚此薄彼，在「二而不二」的標的下，也同時認證泰耶噶瑪巴，或至少要給兩位噶瑪巴同等的地位。這就顯得有些急病亂投醫了，再然後，一些暗示太錫度與北京政府關係密切的揣測，也被北京政府以拒絕太錫度到西藏去，給輕巧地打破了，於是「噶瑪噶舉」有了傳言，說「夏瑪巴」參差不齊的理由對不上話，因為他所認證出來的泰耶噶瑪巴原本就是虛假的，這下子，就倒因為果了。

事物的真假不同於事件的真假，這對烏金噶瑪巴來說，是一樁必須釐清的事情，因為這裏的事物牽涉到兩頂黑寶冠、兩頂紅寶冠與「噶瑪巴、夏瑪巴」、「噶瑪巴、太錫度」的關係，而這裏的事件則牽涉到人類的品德因應真假事物的心理反射，不止直截回應釋迦牟尼佛對「教、行、義」三種微發之見解，更示現了一個直溯釋迦牟尼佛不可或缺或「不動」因緣，才能不生顛倒妄想。

再說一遍呀，因緣的回溯不能一個接著一個往上推予，以其推予有一個物理性的慣性作用，必因其推予而向下奔流，故其回溯只能直截與源頭聯繫，不能戾出，亦不能曲行；六歲的太錫度，在其早年流亡的期間，除了為生存而艱苦掙扎外，還受到病魔的折磨，病癒後，在十六世大寶法王的指導下，於錫金隆德寺接受正規宗教訓練，直到二十二歲，也就是一九七五年，開始擔負其傳統責任時，應其流落北印度的西藏信徒的請求，於印度北部喜馬拉雅山腳下三十英畝大的土地上，建立了第一個寺廟，稱為智慧林，再然後，一九八一年五月十一日，十六世大寶法王在美國齊恩市圓寂以後，一個長達十一年的「噶瑪巴、夏瑪巴」、「噶瑪巴、太錫度」的關係就此推引，牢固又曳長。

這裏有太多的因緣都不能探尋，因為牽涉到太多的信徒，更牽涉到中國與印度的政治，於是就形成了幻影的幾動，不能論述，因為這裏並不存在一個理論的論述範疇；與此同時，時代的進程並未因大寶法王的混淆傳承而停歇，反而因印度教的根深蒂固與穆斯林教的持續茁壯，令喀什米爾高原的緊張逐漸滲入達蘭撒拉的寧靜。藏族的宗教熱忱不能說已有稍減，而是在四方的宗教勢力拉扯下，北印度的宗教土壤逐漸不能再孕育「藏傳佛教」的滋長，反而令達蘭撒拉的上空積聚了濃厚的烏雲，而

不得不求變，甚至鋌而走險了，於是遊藝走方的吟唱者將在未來世裏重新流傳，以唱誦「格薩爾王」詩句的方式來傳誦「烏金噶瑪巴」承接達賴喇嘛的功業。

印度人對這個文化、歷史上的糾葛知之甚詳，也是為何願意接受達賴喇嘛、以達蘭撒拉保留了已從印度歷史裏消逝的印度古老文化的原因。這個高瞻遠矚說明了印度文化的深遠，卻也不見得就是當代印度人所認為的寬容大度；其來有自，過去的印度藉著保護逃離中國的「西藏文化」來維繫一段已經從歷史裏消逝的印度古老文化，這與現在的達賴藉著庇佑他所認證的大寶法王來維繫一個即將從歷史裏消逝的「格魯」政權，其實是同一個思維邏輯，而產生這個邏輯的基本設定也大致不變，所以這個思維邏輯運用的結果也是可以預期的——亦即這個故事不知如何終結，也就是為何這些我所不能敘述的故事充滿了懸疑性，甚至我不能不說，這個故事比「空懸」還要「空懸」，但又是如此真實，直接影響到千萬人的生活與思想，就像「空懸的黑寶冠」一樣，真實地存在著。

三、九 「神聖相遇」

從大寶法王的認證風波上，我好像一直在觀賞我從小質疑的自己，起碼也是自己的一部分罷。我也有些懊惱。這個「雙包」讓我在選擇自己的「上師」時有了疙瘩，因為根據我的理論，我與上師相應，到了最後，噶瑪巴就是我，我就是噶瑪巴，但噶瑪巴卻有兩位，那麼這個「雙包」反映出來的就是「兩個我」了——兩個藉由不同的噶瑪巴所反映出來的「我的個性」，一個平和、另一個躁進，一個忠誠、另一個欺瞞。我想這個個性的反射與我在夢裏將兩頂黑寶冠交換互戴有直截的關係。

更為困擾的是我不知何時會與噶瑪巴相應，而相應的時候，我也分辨不清楚究竟是哪位噶瑪巴將與我相應，好像那個「相應」浮現出來的只是我的徬徨、我的執著，而不再與大寶法王的尊貴與傳承有關，又好像那個「相應」授予了我排斥另一方的特權，從根柢處去質疑另一方在認證上所做的種種

努力，所反映的都是我一向害怕承認的作虛作假、舞弊朦騙，一直警踞在心靈的一角，縱使只是稍縱即逝，但那個現起卻瞬間照亮我心中的醜陋與姑息，於是我就噩夢連連了。

我不能跟任何人談論這個迷惑，但我與「上師相應」的親密又排他的聯繫，在在說明了我質疑「一切萬有」的必要，或「一切萬有」只能是「一切皆無」的反射；也就是說，當我與上師相應時，縱使是在夢裏，那個挹注噶瑪巴於血肉身軀的力道逕自排遣了另一方逐漸成形的努力，而且我的態度愈謙卑，那個排遣的企圖也就愈明確；我也嘗試讓兩位大寶法王一起挹注我的身軀，一開始，明顯地造成我自身的分裂，再然後，我將兩位大寶法王在我的意識裏融合，「二而不二」，「上師」的意義才又重新顯現，於是我就開心了起來，再然後兩頂黑寶冠就在夢裏化現為一頂了。

這就難怪了。在這麼一個噶瑪巴雙包案糾纏不清的時候，「噶瑪噶舉」出現了另一個聲音，說它是和稀泥也好，說它是牆頭草也行，但附和的人不少，都說這麼一個折衷的想法不錯，不止在哲學與宗教上，維繫了一個「噶瑪噶舉」的正統傳承，而且在歷史與政治上，也扭轉了一個從元朝蒙哥賜黑寶冠與金印給二世噶瑪巴時，就已經承襲的政治首領地位。

大概這就是我的宿命罷。我無法控制我自己，日復一日，就算夢中的噶瑪巴已經分不清了，我還是想著我的皈依師夏瑪巴所留給我的「噶瑪巴、夏瑪巴」傳承究竟是一種甚麼樣的業緣？我想認同我的業緣，但就在認同的時候，「噶瑪巴、太錫度」卻也同時出現在夢裏，讓我面對了尷尬。

我不知道我該怪誰，但我知道「泰耶、烏金」的分治是「現象」，而「泰耶烏金」的不能分開卻是「內質」。這個內義就是「二而不二」的「有」的實質意義，但在未來的歲月裏，倘若有人回顧這段大寶法王的認證所扭轉的、達賴所掌控的藏傳佛教歷史，必將在這個權力轉疑的過程發現疑點，然後不可避免地將發現「達賴教團」與「噶瑪教團」之間的銜合存在著深刻的矛盾性，不是修證認知上的差距，而是在有限的史料中，將會出現很多不相吻合的說法，似乎除了按照宗教認證的合法性、正統性與有效性之外，其它任何解說都不能證明這樁權力轉移的持續性。

在這些相互矛盾的史料中，最引人注目的，不外就是當達賴喇嘛將權力轉至噶瑪巴的手裏時，另外還有一位噶瑪巴卻宣稱這一個政治權力的轉移從頭到尾都是中國共產黨政治運作的一部分；這樣的指控不得了，但不無道理，因為要想讓噶瑪巴取代達賴喇嘛，並在藏傳佛教裏重執牛耳，只能逐步實現，而且必須是一種極為祕密、製作嚴謹的計劃推動。這中間的過程單靠「噶瑪噶舉」內部人士的推動是不成的，還得靠現在仍舊掌控政治勢力的「格魯派」人士，在噶廈政權中心附合，當然最好讓達賴喇嘛親自參與，賦予這一個政治權力轉讓的宗教意義，於是整個大寶法王十七世的認證從一開始就透露了詭祕，在一個長達十一年「噶瑪巴十七世即將轉世」的氛圍裏醞釀著。

這不奇怪。「大寶法王第十七世即將轉世」本身就是一種記憶的能量，甚至因其等待，而且是長達十一年、不時醞釀著一種呼之欲出的等待，從一個「噶瑪巴已經不存在了，但未來世仍舊將來」的「時間性不存在」裏編織出來一些想像與騷動，所賴以維繫這些想盼的就是噶瑪巴「曾經存在」的一些記憶，或許殘缺或許夢幻，但都屬於「空間性存在」，經由空間的游離與移位，彌補了「時間性不存在」的巨大空無與安靜。

然後噶瑪巴轉世了，而且出現了兩位。就「時間性存在」來說，兩位都是大寶法王第十七世，就「空間性存在」來說，兩位大寶法王都各自具備其「存在性」理由，並由「時間與空間」各自隔阻出來的當世「時空相似性」裏往未來世繼續展現其「存在性」的延申；當然這麼一個未來世「時間性存在」的延申不再可能具有「時空相似性」，而是在未來世的展延裏，兩位大寶法王終將分道揚鑣，在各自的「空間性存在」裏詮釋「時間性存在」的真實性，也就是說，當我選定一位大寶法王往未來世繼續往生時，我的整個「時空相似性」將有一個不同的面貌，這對我們這些相信無始劫的業緣牽扯的眾生來說，是一個很微妙也很重大的人生抉擇。

任何的佛法引申在這裏都不適用，因為這個抉擇與「簡擇法非法」的道理不同，更沒有辦法將之擺在「依法不依人」的思想架構來作選擇，因其本身即是「依人」，而且是在不知情的情況下各自

與大寶法王結緣，於是就牽涉到不可說不可說的「神聖相遇」；暫且不管各自的因緣現起，但在時間上，大寶法王有長達十一年的「不存在」，所以傳播噶瑪巴終將轉世的訊息，而與大寶法王結緣的，其實不是大寶法王本人，而是大寶法王的弟子，甚至在各自選定大寶法王以後，有長達十年的時間，都是由大寶法王的弟子與徒眾連繫，在「空間性存在」的建構裏維繫了弟子與噶瑪巴之間若即若離的關係，於是「神聖相遇」就轉至徒眾與大寶法王的弟子之間的因緣。

這就是我與夏瑪巴的「神聖相遇」，是在一種不知「噶瑪巴、夏瑪巴」與「噶瑪巴、太錫度」的糾葛的情況下，與「夏瑪巴」的弟子接觸所促生的因緣，更是在一種對「西藏流亡政府」漠不關心的情況下，對「藏傳佛教」的存亡突生憂慮的因緣。

這怪不得我。我是個現實中的僧人，是一個從有記憶以來就只知道在祖普寺念經拜佛的僧人，更是一個從出生以來就不知自己倘若不是僧人將會是一個甚麼模樣的僧人；正因為自己的現實，所以我從來都覺得生活是現實的，甚至能夠很輕易地在夢裏把夢境當作現實。

當然第二十八號與第三十號對我所描述的「神聖相遇」，經常覺得不可思議，尤其對那位與我同是夏瑪巴皈依弟子的第三十號而言，我更是荒謬得近乎愚昧，所以他有時希望能與我同舟共濟，但有時又羞與為伍；不過真正荒謬的是我的現實觀感並不是那個造就了我現在的流亡生涯的原因，反倒是當我試著不這麼現實的時候，我卻受到了懲罰，就像我被告知，我必須現實一點一般。對這一點，書記與長老們的意見倒是一致的。

其實這與我是否現實無關。身為「噶瑪噶舉」的弟子，我的任務當然只能是維護「噶瑪噶舉」的利益，不論這個利益是在護持「噶瑪噶舉」教法傳承的正統性，還是在維護「噶瑪噶舉」教派結構的合法性，甚至兩個都不是，而只是在不探究目的或使命的情況下，在祖普寺裏認真地生活著，並在生活中老實地活出一個「噶瑪噶舉」弟子應有的態度，直溯瑪爾巴與密勒日巴一貫相傳的不畏強權、不計得失、不論成敗的果敢，而不去理會心中對噶瑪巴轉世認證的疑慮。

正是因為夏瑪巴的果敢與不畏強權、不計得失、不論成敗，說出了我心中的疑慮，所以我就很容易地認同了這些反抗強權的行徑，然後透過大寶法王的另立門戶卻又反映出來心中的恐懼——那種萬一我們也犯同樣錯誤的恐懼；而一旦這個恐懼萌生，那個不安就緊隨而來，然後就進一步加強那個已經被放大的恐懼，於是那個恐懼與不安也就愈發根深蒂固了。

那麼我為甚麼會有這種想法呢？我想這與我喜歡反駁長老們有關，好像不論有理沒理，我都會質疑長老們的教誨，但是其實這只是因為我害怕挑釁長老們；而當這個矛盾反映到了「活佛認證」的問題，我就把這個特性投射到了大寶法王的身上，但與大寶法王究竟何者為真，其實是不相干的。我在這裏說得如此坦白，難道不是因為我害怕我在未來世承擔不起應得的果報嗎？

當然這樣的「人格反射」一旦發生就令自己更加不安，別人的指責也加深了自己的罪疚、原初的亢奮，那種因為反抗而帶來的亢奮，甚至只是因為反抗壓迫或拒絕誤解而萌生的優越感，就得到了一個渲洩的快感。我當然認為我是無辜的，那個流離失所、那個被書記驅逐出廟的恥辱，甚至是一種無所謂的放縱，都助長了我為反抗而反抗的偏激行徑。

那麼噶瑪巴的認證既然存在這麼多疙瘩，有這些疑慮的我又是誰呢？怎麼糊裏糊塗地就與其中一位，在現今這麼一個時空結緣呢？從現今我仍舊懵懂無知來看，我縱使善根、福德、因緣俱足，但從未曾有過開悟的機緣，我也從來都不知我自己沉浮於千劫、萬劫的遭遇。或許我曾是噶瑪巴飼養的一隻貓，幾千年來偎依在噶瑪巴的跟前，以親近噶瑪巴的福德來成就未來世的果實，不過因為我作為一隻貓，就不可能有人人的識覺，所以當然就不能夠以後來作為一個人所積累的智識，來揣度一隻貓的感受。當然如果有一天我成了菩薩，那就不同了，我將出入無礙，了知一切眾生的心性，但因為我還不是菩薩，所以我當然不能以菩薩的角度來揣度人的心性與貓的感受。

當然「菩薩」這麼一個覺知的果位已經被眾人爛用了，弄得佛堂裏人人都敢拉下臉來談因果，好像「菩薩」這麼一個稱謂已經成了「虛構與真實」在現實生活裏難以分辨的代名詞，然後交織出來

一個「菩薩」與「困境」的嘲諷，弄得社會上人人都苦尋「菩薩」的慈悲與熱情，但卻又讓「困境」跟隨著自己，反倒成了眾人想突破「困境」卻又「不知因果」的宿命了。

三、一〇 「西藏意識」

「不知因果」的確很困擾。很多噶瑪巴弟子都轉投它派了。他們的理由很牽強，有的說不能沒有上師的情景下回顧上師的恩德，有的說各宗派間的教誨並沒有重大的差異，所以與其在一個沒有上師的情景下回顧上師的恩德，還不如以上師的庇佑去尋找上師所不能傳授的教學——這兩種說法都不能說沒有道理，實際上修學了任何一宗，自然都會了解其它各宗，問題是，最初遇到並學習的傳承才是最重要的，怎能在接受了傳承、認定了此身此生的本尊以後，又去尋找其它的本尊呢？如果這個選擇如理如法，那麼整個「藏傳佛教」的精神指引就搖搖欲墜了。

「知因果」的人卻很苦澀，因為在沒有噶瑪巴的十一年裏，大家都渴望噶瑪巴早日降臨，但在尋找噶瑪巴的過程中，卻孳生了一種相濡以沫的革命情感，甚至有人憧憬這個尋找噶瑪巴的任務永遠不要結束，以令噶瑪巴形成一個象徵，猶若在兜率天的彌勒菩薩雖然將於未來世下生為世間的佛，但為了幫助眾生自輪迴解脫，無數仁波切則當仁不讓地降生為彌勒菩薩的化身。

這個尋找噶瑪巴的渴望在「噶瑪噶舉」內部自行衍生了徬徨，然後就有了懷疑，而在懷疑噶瑪巴是否將乘願再來之同時，也懷疑噶瑪巴在世的時候不夠明確地預留認證文件是否暗示「噶瑪噶舉」的分裂是促成一個「超政治、超宗教、超精神」的藏傳佛教的必須，更是一個結合「達賴喇嘛、大寶法王、太錫度」的「函三即一」的必須；這個因渴望而徬徨、因徬徨而懷疑的糾葛形成了恐懼，然後人心就脆弱起來，進而失去了耐性，於是「渴望、懷疑、恐懼」也就形成了另一層級的「函三即一」意涵，終於一舉引爆為一封偽造的認證信函。

這封突如其來的認證文件因達賴喇嘛的拍板背書，將一個結合「噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度」的「函三即一」團體整個打亂了，唯一不亂的是達賴喇嘛，因為這麼一封認證大寶法王的文件，先暫且不管是否合法，將是一個解開「中國的國土主權、達賴的和平訴求、孳生於印度的西藏獨立意識」的「函三即一」的樞紐；太錫度風雲際會地促成了這麼一個歷史運作，說甚麼都不能容許任何人攪亂這中間的佈局，就整個超越了目前「噶瑪噶舉」分裂的困境，直奔一個將影響未來世的政治傳承，逕自造就了一幅孔雀開屏的面貌，於是這麼一封解密的認證信函又稱為「孔雀信」。

這個困境不是「噶瑪噶舉」的派別困境，而是「藏傳佛教」的困境，更是西藏的「政教合一」的困境；去國以來，達賴喇嘛從來不敢承認「西藏獨立」是西藏在印度的流亡政府的最終政治訴求，也是這一代年輕子民的追求與理想，更隨著全球的民主化運動建構了深厚的「西藏意識」；這個認同西藏、堅持獨立自主的價值，已經變成年輕世代的「天然成分」，但是這樣的政治事實、這樣的精神狀態又如何從達賴一貫堅持的「和平訴求」或「完全自治」走出呢？

中國共產黨把底線挑明，堅持「西藏是中國不可分割的一部分」，作為與西藏流亡政府當局和各國政要開展交往的基礎與條件，核心是「主權不容挑戰」，只要認同這一點，全世界的任何政黨或各族人民團體與大陸交往都不會存在任何障礙。如果這個政治基礎遭到破壞，互信將不復存在，任何的政治協商都沒有必要。這是西藏在印度的流亡政府與大陸重啟政治協商的基礎，就是認同「西藏是中國的一部分」——沒有「一中」，就沒有交流的可能，而在「一中」的思維框架下，西藏在印度的流亡政府可以在統轄地區內決定自己的領導人，但是這個決定權不能延申到中國的西藏領土。

這個認知可以說是所有流亡在外的藏人的政治信念，當然駐錫祖普寺的烏金噶瑪巴就更加清楚了；比較說不清楚的是，一向控管嚴密的祖普寺忽然就出現了缺口，而且沿途的關卡形同虛設，不止讓烏金噶瑪巴一溜煙地逃到達賴喇嘛的身旁，更讓多年來束手無策的政治協商有了重新交流的基礎，這對我這麼一個連一本日記本都帶不出祖普寺的僧人來說，當真只能說是不可思議。

當然我流浪於道，必失之於道，因承認「西藏是中國不可分割的一部分」原本就是共產黨一再重申的「維護主權」內涵，因此否認「西藏是中國不可分割的一部分」就是共產黨一再強調的「分裂主義」；達賴喇嘛對北京這個清晰的邏輯知之甚詳，但是西藏在印度的流亡政府卻為了保持與美國的對中政策「一致性、負責任、可預測的」立場和態度，並配合美國在「西藏的流亡政府秩序下」推動兩國關係和平穩定發展——這個現實的國際關係就是「一中」，所以邏輯上達賴喇嘛是不敢「反對」一個中國的主張——這就是「西藏與中國」近年來僵持不下的政治協商內涵。不是嗎？

奧妙的是，西藏在印度的流亡政府多年來所認同的達賴政權，其實是一種「政教合一」的政治結構，與北京的「黨政軍」一體的政治體系一致，只不過，達賴持續老化，接班人青黃不接，而北京政權卻改朝換代了三次。「政教合一」若不變，流亡政府的政治運作必將繼續當下的混亂及無效率，在未來的政權轉移過程中也將違背「認同西藏、堅持獨立自主的西藏意識」，於是配合美國在「西藏的流亡政府秩序下」推動中美關係和平穩定發展的意涵集合的元素就改變了。

這個「西藏意識」當然只能是「西藏在印度的流亡政府」的意識，雖然和當今依民主化建構的政府運作模式格格不入，但「西藏意識」在現實的流亡政府裏卻已經改變了；當然現狀永遠是「動態平衡」的，而現在「同心圓的歷史觀」已在三十五歲以下年輕人「文化認同的潛意識」中生根了——隨著全球民主化而建構深厚的「西藏意識」，這個認同西藏、堅持獨立自主的價值已經變成年輕世代的「天然成分」，這的確是一種「真實存在」。

但是長老們曾警告過，一個比較現實的大環境也是「真實存在」的——以管轄實體存在的概念來看，全世界都不否認西藏流亡政府在印度宗主國的特許下，擁有西藏在印度的管轄屬地運作權，而建構了類似中古歐洲的「領主」地位，在印度宗主國的特許下管轄領地，而沒有「國家法人主權」的身分。這個形勢比人強的態勢造作了尊貴的達賴喇嘛在現實環境下不得不然的「德之賊」嘴臉，不過這是一種「基於事實的決策方法」所能想出的理性面對方法。只要達賴「維持現狀」，就意味西藏在

印度的流亡政府不可能是「正常國家」，而只能適用中華民國第十屆全國人民代表大會第三次會議所通過的「反分裂國家法」，將目前的分離狀態定義為一種「叛國行為」。

倘若西藏在印度的流亡政府在「後達賴」的領導下以及一羣有強烈「西藏意識」的年輕藏人的支持下，發起「國家正常化自我救贖與解放」的運動——就算事不成，也必壯烈，歷史將記上一筆。換句話說，達賴喇嘛的「維持現狀」主張雖是理性的，但卻是在走鋼索，必須很小心地掌控民粹，以維持平衡；倘若跨過了「臨界點」，或均勢改變了，那就到了攤牌的時刻，年輕藏人有可能發動類似回教的「聖戰」，以恐怖攻擊發動「國家正常化自我救贖與解放」運動。

藏人的恐怖攻擊行動估計對中國不會有多大影響，於是「西藏在印度的流亡政府」就必須開啟另一種「後達賴」的生活方式，在「前達賴」已止、「後達賴」未生的「非達賴」潛伏期，仰賴一個「二而不一」的烏金與泰耶噶瑪巴帶領西藏流亡政府，走過一段沒有「國家法人主權」的困難階段，所以這麼一封偽造的「噶瑪巴」認證文件，在這個複雜的「中國、印度、美國」的「函三即一」裏，其實是微不足道的，而夏瑪巴在這個認證問題上展現大無畏精神，其實就千年傳承的「政教合一」與「西藏意識」來講，只能說是個「不知因果」的死纏爛打，更是個「不知困境」的偏狹心態。

太錫度的運籌帷幄其實脈絡可尋，整個事件的成敗就在認證文件的背書，而背書卻由達賴喇嘛來承擔，所以太錫度偽造認證文件的政治風險很小，但政治利益卻很大，如今噶瑪巴的分治體系已見概要，在達賴喇嘛的持續老化中是否能夠持續，有待未來的印證，但已對「後達賴」、「後噶瑪」與「後共產」三方面的噶瑪巴分治思維發生了不可估量的啟導與引領的作用，就像當初的謀劃一般。

「後共產」從事於道多年，深知同於道者必同失於道，所以對夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴採取了兩手策略，也就是在現實上要泰耶噶瑪巴撐住「噶瑪噶舉」的信眾與「噶瑪噶瑪」的正統傳承，以打擊「後達賴」與烏金噶瑪巴在政治上的結合，卻又在法理上否定夏瑪巴，然後以之辨證一個「已經停止傳承的夏瑪巴」不能合法地認證噶瑪巴，因之泰耶噶瑪巴不可能合法地帶領「噶瑪噶舉」。

在「後共產」的謀劃下，噶瑪巴分治原本已經壁壘分明，但自從泰耶噶瑪巴轉以「二而不二」的理論來描述大寶法王的分治現況，一個直指「後共產」的矛盾策略就逐漸成形了，並以其核心主張要「『後共產』接受夏瑪巴存在的事實」，然後提綱挈領指出其不能接受：一、泰耶噶瑪巴體系屬於烏金噶瑪巴體系的官方立場；二、夏瑪巴已經停止傳承的說法；三、達賴喇嘛有權介入噶瑪巴的認證問題；四、「後共產」可以改變藏傳佛教的傳承體制與生活方式。

換句話說，「二而不二」就是要「噶瑪巴的分治體系接受夏瑪巴存在的事實」，當然這也應是「噶瑪巴的分治體系接受太錫度可以替代夏瑪巴認證噶瑪巴的事實」，而在這個「紅金剛寶冠」永續傳承的條件下，烏金噶瑪巴接替達賴喇嘛的政治權力就巧妙地確立了「藏傳佛教的流亡政府」與泰耶噶瑪巴的宗教統治可以並存而分治的架構，於是一個「同失於道的函三即一」架構就樂而得之了。

我在祖普寺與大昭寺之間的流亡道上，思索「二而不二」的政治意涵，其實充滿了苦澀，幾次都讓遠方山頭的皚皚白雪模糊了視線，更讓漸行漸近的流亡道在窮其眼簾的盡頭處結合為一處，好似達賴喇嘛在遠處的神聖導引，也好似夏瑪巴在近處的鋪地禮拜。我摸索著一步一步，拜下的是夏瑪巴所堅持的傳統認證，起身而望的卻是達賴喇嘛從來都沒有認證過、卻也沒有反對過的泰耶噶瑪巴。

她知道的，夏瑪巴所認證的泰耶噶瑪巴從來都沒有用過如此直白的語言對「後共產」談論夏瑪巴，但是「二而不二」的說法卻第一次創造了一個「包含烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴在內」、且「高於烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴之上」的「噶瑪噶舉」體系，從而可以討論建立在「主權重疊、治權分立」上的政治協議；中國共產黨雖然「信不足焉，有不信焉」，但也深知，在面對噶瑪巴的分治現狀時，必須嚴肅認知大寶法王分治的根本架構，不能只談「反達賴、去達賴」，而必須鞏固夏瑪巴，因為在探討噶瑪巴分治的解決方案、乃至「後達賴」的法理問題，夏瑪巴的傳承問題是繞不過去的——夏瑪巴被「前達賴」終止傳承的歷史定讞與被「後達賴」重新認證的宗教傳承都不能因為達賴喇嘛與中國共產黨的微妙關係，而有所扭曲。

但是事情沒有那麼簡單。太錫度「延續」了「噶瑪噶舉」，但迄今仍與泰耶噶瑪巴若離，連「二而不二」都說不出口；與此同時，泰耶噶瑪巴連番地要中國共產黨「接受夏瑪巴存在的事實」，卻因太錫度對「二而不二」的不能啟齒而有了尷尬，因太錫度尚在猶豫能否甩掉夏瑪巴，而夏瑪巴已經論及「噶瑪巴分治的政治定位」絕不可「去夏瑪巴」，所以就藏傳佛教的後續生存的戰略上，太錫度因始終猶豫於回歸夏瑪巴的法理存在之中，使夏瑪巴比太錫度先了一步，也高了一階。

然後就是達賴喇嘛的尷尬了。「格魯」在藏傳佛教的統理上，已經完成其重大且珍貴的階段性成就，但「後達賴」的不再轉世宣言使得「格魯」的權力中心瓦解，其未來性堪虞。「格魯」現在的主張是讓烏金噶瑪巴接替達賴喇嘛，但也不反對泰耶噶瑪巴以「二而不二」的說法互相承認噶瑪巴的分治現況，因為「二而不二」是在試探「主權互不否認」相互重疊」足以提升「格魯」對現在的噶瑪巴「治權互不否認」的主張，而在「治權相互承認」治權分立」的條件下簽訂政治協議，所以是一種「延續中的超越」——這是達賴扭轉近年來不敵噶瑪巴反對「精神統一」的機緣，自當因勢利導。

這麼一個「二而不二」的噶瑪巴分治理論當真了不得，不止揭開中國共產黨「又要泰耶噶瑪巴撐住噶瑪噶舉」卻又在法理上否定夏瑪巴」的矛盾，而且點破了烏金噶瑪巴「想回歸到噶瑪巴的法統保護傘下」卻不肯承認泰耶噶瑪巴「又不明言接替達賴喇嘛」的政治思想，更加奧妙的是，這個亦為宗教思想的「二而不二」也對「格魯」因勢利導的權力轉移示警，並提出了超越之路。

我不能說我了解「二而不二」的啟導意涵，但卻明白一個「函三即一」的引領更能有效地帶引全體藏族團結於未來世：一、中國共產黨應知「去夏瑪巴」則噶瑪巴的分治心靈契合及和平發展制度框架皆無從談起；二、烏金噶瑪巴應知借殼傳承固然可以使得「噶瑪噶舉」重回政治舞臺，但在政權平和轉移了以後，「噶瑪噶舉」卻必為政治吞併；三、「格魯」應知「後達賴」雖宣言不再轉世，但如果在未來世有轉世的需要，則必須靠著「後噶瑪」以一個仍不存在的「二而不二」來認證。當然，這麼一個轉化「二而不二」為「函三即一」的理念，有一個「分而併之」的幾動，但因其微動難明，

所以只能指之，指其分而有包之者，包之則併，故爾有「四」；這是「四位攝政」在噶瑪巴猝亡時的設定，但是夏瑪巴認為「四位攝政」的構想只適用於「噶瑪噶舉」的管理，而不能引用於大寶法王的認證；不幸的是，「四位攝政」的構想悍然地侵入噶瑪巴的認證，並化繁為簡，而有夏瑪巴與太錫度以「二」之形式共同締造噶瑪巴的分治，於是一個不能協商之「四」乃瓦解，而以迂迴轉進的方式讓烏金噶瑪巴接替達賴喇嘛，並讓泰耶噶瑪巴轉以一個含藏了「二而不二」的「四句」大膽闡述「一藏三治」的理念，以令「噶瑪格魯不二的『大西藏』」、「達賴班禪不二、烏金泰耶不二的政治民族與精神『大一統』架構」，以及「達賴班禪烏金泰耶不二的『第三主體』」等等疏離傳統思維的論點，與「二而不二」的噶瑪巴分治論述相互印證，而使得「離四句」具有歷史發展的必然性。

當然今日「二而不二」之論演變為「後達賴」、「後噶瑪」與「後共產」三方面的政治角力，並在現實的碰撞擠壓下迸出爭鬥，只能說是歷史必然中的偶然，但是如果「後達賴」、「後噶瑪」與「後共產」三方面不將「二而不二」看成一個過場論述，其中也許藏有解決噶瑪巴分治終局之鑰。

四 「離四句如」

我這個蘊育「離四句」的想法原本無所事事，卻也因其無所事事，而使得這個「離四句」成了一個「無目的之思想」，而到了我被逐出祖普寺的時候，這個「無目的之思想」忽然就成為「無目的之流浪」，而賦予了原本沒有固定形式的流浪一個前所未聞的因緣際會，好似浪跡天涯的孤苦終於找到了漂泊四海的目的，或只是讓懵懂的思想有了密續的希冀，讓幻舞的空行母飛出了悲泣的觀世音。從現在看過去，我不得不說，我這個「無目的之思想」有著明顯的企圖，但從過去看未來，我的「離四句」的思想實在不能說有任何形式的追求，好像就當我被書記驅逐出祖普寺時，歷代「噶瑪噶舉」的流亡者就與我靈犀相通起來，進而在流浪的道路上密不可分；一路上，我吟唱了不少詩詞，

但因沒有日記、沒有紙張，所以念出來也就散入風裏了，倒成就了名附其實的流亡詩歌，像一面水晶鏡透視著連接天地的彩虹。漸漸地，我走出了文字的捆縛，不再去想如何才能記錄第十七世大寶法王的認證風波，而對逐漸遠逝的「噶瑪噶舉」也不再有的怵慚。一切都沉澱了。大地的塵封、四境的死寂、廣邈的高原、皚皚的白雪，讓我感受天地之間原本不必造作，一切自然天成。

沿著路邊、鋪地拜佛的修行人逐漸吸引了我的注意，而我也有了將理想中的內容變成直接感受的機緣；在一步一拜的動念裏，我有時極為悲淒，一種倏忽降臨的直覺會突然呈現光明，一覽無遺地照見所有事物的全部情景。這時我就發覺，原來一切事物與其它任何事物都有關連，而沒有一件事物是不滅的，更有甚者，我發覺所有事物都是苦厄的，其起因與結果更與苦厄不可分割地連繫在一起，造成了「苦厄」存在的持續性。

我的夢也少了。或許流浪的道路畢竟沒有像祖普寺那般舒適罷，但是其實我很清楚，因為我是一次入睡狀態中，發覺自己在交換互戴著大寶法王的黑寶冠時，忽然發現那兩頂黑寶冠在交替互換的過程裏，悠悠忽忽地擴大拉長，然後展現為一個深不可測的隧道，將我沒頭沒腦地罩著；這個改變不同往日的得心應手，兩頂黑寶冠也不再任我擺布，逕自從四面八方衍生，中間沒有了絲縫隙，以黑展黑，以黑抑黑，然後在「黑非黑」的膠著裏，建構了「黑色」的蔓延，沒有邊界，沒有中心。

那種展延是一種「全黑」的顯示。我抑遏著批判的欲望，集中心智觀察那兩頂已經融會為一的黑寶冠，想要在「展延」繼續向彼此轉移時，找出兩頂黑寶冠如何能對彼此造成的澆薄險惡處境視而不見，但毫無用處；我不放棄，持續裹著黑夜入夢，卻發現黑寶冠已自融入黑夜，黑天黑地地融化，但在黑夜尚自沉浸的時候，黑得透亮的黑寶冠從遠處綻放了光芒——是那個鑲嵌在黑寶冠的光亮晶片將黑夜的黑色表相於瞬間驅趕了出去；這原本是一個瞬間的鏡亮，但我卻將它看成了一個漸次剝除的黑色表皮，於是我突然發現自己置身於一個全黑的隧道中，眼睜睜地看著一條被鏡亮的菩提道照亮的隧道一直偏離遠方的明亮，然後原本含藏菩提心的黑寶冠在鏡亮的菩提道隱沒，遠方的明亮卻在黑暗

的隧道裏逐漸稀釋，然後脫離而去，讓我首次在夢裏感覺到「夢境」不再能夠隨著心的覺察能力而被我所推動，這時許多古怪難解的人物在隧道裏活動起來，讓我有恐懼。

我從夢裏醒來時，很是徬徨，我不是以夢來祛除恐懼嗎？怎麼反倒讓恐懼成了我沉浸於夢境的目的？而且一旦沉浸，「噶瑪噶舉」的其它部分都不再存在，一切的菩提心都被排除在外，於是即使有融合的用心也無用，因為恐懼使我感到不自在，然後就是無盡無止的等待，一種渾然不覺時間停滯的等待，一種只能打發生命所積累出來的時間的等待，一種不存在著沉靜時間的等待。

這不就是「空」嗎？但烏金與泰耶噶瑪巴在達到精神與思想的成熟之前，不是早已擺脫了真正的「空」義，而成為我們這些世俗人所能感知的「幻覺」嗎？想到此時我就很悲淒，因為我不能認知兩位大寶法王所示現的這個真實的事物與思想，更不能明白在「苦厄」與「幻覺」之外，還存在著一個「涅槃」狀態，使烏金與泰耶噶瑪巴時時刻刻發出菩提心，誓願出離這個「苦厄與幻覺」。

我這樣說，好像是說我因為執著於黑寶冠的感官與覺知，結果限制了自己從自己的覺知裏醒悟過來；但是事實的真相是縱使自己不能覺察，有些境界是如實存在的，當然就執著的我來說，「真實的存在」倘若不能察覺，則形同「不存在」。這才是我真正懼怕的原因，一個不能理解的「句」字。「句」即「幻」，而一個不在因緣本身了解「幻予不二」的糾葛，轉而在一個「戾出曲行」的「倒予為幻」的結構上，去了解「幻予」的曲從所形成的「幻裏有予、予裏有幻」，則為「四句」。當然這麼一個「予予、予幻、幻予、幻幻」的「四句」，假定了一個可以上、可以下、可以上下通的三個驅動，以及一個居中策應、不上不下之「函三即一」的不動因子，但因其戾出曲從，而轉直線的驅動為曲行的糾葛，所以一個能夠「離開因緣的曲從、直溯因緣不生」的景況，就叫作「離四句」。

說了這麼多，我總算將妳我邂逅之前的經歷交代清楚了。妳也知道，我為了讓妳了解「四句」的奧義以及「離四句」的可能，費盡苦心，詭譎的是，「離四句」不能述說，一旦述說，「離四句」本身就開始有了造作。這個詭譎，就是妳批判我為了拾取牛糞，卻在偏僻祖普寺與大昭寺的荒道上，讓牛糞餅所鋪成的埂道成了我安定身心的管道，卻只能將拍打牛糞餅的污穢留給妳的道理，不止讓我解說「四句」的誠意混淆了起來，甚至連「離四句」都顯得有些癡人說夢了。

我們究竟是怎麼邂逅的，現在已經說不明白了。但似乎就是那麼一個多霧、陽光陰霾的清晨，我循著牛糞鋪成的埂道而去，就在翻過山嶺的時候看見了妳。我不能說我知道這個邂逅的時機，但卻堅信妳會在一個最適當的時候，在我的生命裏出現，當然這也是因為妳的鏗而不捨令我折服，於是我決定留了下來，再怎樣都比我在荒山石堆所搭建的石屋舒適罷，更重要的是，妳可以提供一個我必須賴以生存的需要，縱使它是簡單廉價的，但卻是絕對必需的。這與「離四句」的了解其實是無關的。

妳對我的所作所為沒有興趣，這個我清楚，當然對我的寫作就更沒有興趣，但妳很會照理我，而且生氣勃勃地生活在山間水澗旁；我們延續著昔日在大昭寺的糾纏，當然還有在拉薩河畔的旖旎，但是我必須先表明，這個絕對不是現實世間所以為的男歡女愛，而是在了解身體的不能執著下，走出身體對心靈的捆綁。當然對我那些在祖普寺的同修而言，我的荒誕行徑不免放蕩不羈，更犯了淫戒，但是在這間小石屋裏，藏匿在一個「非存在」的宗教氛圍裏，我反而覺得我正經得緊。

當然我也不是全然自在的。當我跟著妳走進當地的一些漢人開的雜貨店時，我老是自覺忸怩，因為我總是那個唯一穿著僧袍而非藏袍的人。這些漢人也不知怎麼弄的，總能從窮苦的藏人身上賺到錢，他們大概是從內地一些比西藏更貧窮的山溝裏來的，而且聽說他們還能從當地的政府得到相當的補助，但是我想最重要的一點是藏人打小就沒有保有財產的習性；這大概是地緣因素的影響罷，所以藏人從小就有「藏天下於天下」的想法，從小也不想擁有家庭、妻小，難怪有那麼多人從小就出家，縱使不出家，在家也是幾個兄弟共有一個妻子，而從來都不覺得有必要私自保有一份感情。

想來也是，感情對藏人來講，只有對菩薩的付出，所以這也就難怪，藏人的國度是天生的宗教國度，而整體藏人都熱衷於宗教，不管是教育、造屋、吃飯、遠行，宗教都揣在懷裏兜著；當然這樣的衷懷看在漢人眼裏不免怪異，但這些多多少少都是出家的我與未出家的妳能夠生活在同一間屋子的根源所在，因為「出家」與「在家」在藏人的日常生活中其實不是那麼地不同，甚至「出家的概念」在藏人中也不具備那個漢人以為的「出家的行徑」。

現在我就來說說我們——出家的我與在家的妳——如何在妳的水磨房，一間依山傍水的小石屋裏生活。我知道妳最好奇為何我大多數的日子都守在這張門板改裝出來的書桌旁，四平八穩地安置在佛龕的旁邊，而當妳歡樂地在門坎邊吟唱著小曲、鋪弄著牛糞餅時，我都視而不見，卻只知道讓曬進屋內的陽光撫弄著我寫的文章。我只能說我很開心，因為這樣的生活很扎實，我除了寫出〈遣百非〉與〈瑪尼轉〉等自我探索性極強的文章以外，我還寫了非常感性的〈荒山石堆〉與〈羣山的呼喚〉。我們的日子過得很開心——令人震撼的事當然從來都沒斷過，譬如出逃的噶瑪巴在印度的生活事跡，噶瑪巴在達賴喇嘛宣佈不再轉世後的佈局，還有我對寫作的嘗試與突破——但是大多時候，我仍是悲傷的，因為我開始看出兩位噶瑪巴在夢中的融合畢竟只能在夢中，在現實世界裏，他們是愈走愈遠了，或在他們周遭的人的營運裏，他們至今都不能有融合的跡象——那令我極端地感到孤寂。

這種孤寂很難承受，我也嘗試用自己的力量將它排除，但我一直試、一直試，那個孤寂卻如影隨形，於是我就只能在妳身上尋求慰藉了，而往往就在我放鬆身心的時候，我也不再感到孤寂；但在強烈的排洩裏，我開始了解，在這個猶若另類排洩的寫作上，我一直放不下一個僧人的角色，而我對妳的關愛似乎不及我對當個僧人有興趣——這個矛盾使我覺得與妳生活在一起，是個掙扎。

話說回來，我又離不開妳。這點我不能否認，我甚至感激妳有意無意地將妳的想法挹注於我的小說，更以各種各類的「非人」事跡去排除一些佛子所認同的想法，當然我說不清這與《易經》是否有關，但妳說妳有一個感覺，是招感於一些發心護持我之護法，受他們之行為導引而來。

我看不到這些發心護持我的護法，但感受了妳的活力，驚人的活力，而且說話直截了當，不假修飾，又有著吸引力，是那種赤裸裸的言語，不帶人間詞彙卻多彩多姿的敘述。這多少令我走出經書的語言模式，否則要我這麼一個僧人住在家的口吻說些在家的事情，其實有根本性的困難，而正是在這個改變敘述口吻的寫作裏，我找到了我尋找多時的敘述方式，於是文章就一篇篇地寫出來了。

或許在山間小屋的這一段時間並沒有幫助我釐清甚麼，而是讓我覺察到我曾經是個僧人，雖然現在我已不再是僧人了。這個與我是否穿著僧袍沒有甚麼直截的聯繫，而只是心靈上的改變。當然我也明白，我不能抱怨自己的業緣，因為我選上了這麼一條路，也就意味著其它的路不可能被選上，但焉知這條選上的路不是為了成就那條不被選上的路呢？這有些詭異，但這是因為選上的路必被踐踏，必遭折損，而以其被踐踏、遭折損，乃成就了另一條久經隱藏的路邁向無始劫的時空，所以是那樣的「不被選擇」成就了更為深邃的「不存在」意義，與「存在」共存、共生，同歸於寂靜。

四、二 「形神如幻」

我跟妳說過的，我初入這間水磨房，就知道自己來過這裏很多次了。甚至夢裏也來過。

夢裏夢外在感覺上沒有不一樣。我不敢說不喜歡，也說不上喜歡，只感覺一種攝人的力量，是那種壯麗大地所發攝出來的莊嚴，與那個時日推移所開闢出來的功德，再然後就是佛陀所成就的功德莊嚴。我好似得知，我在夢中的營造給了我一個對「噶瑪噶舉」分裂實情的不同看法，甚至對過去所發生的、連作夢都夢不到的嚴重內鬥和分裂都有了不同的看法，而有了這些看法以後，我再也不可能原來那個只認同一個噶瑪巴的「噶瑪噶舉」信徒了。但在這個「非宗教」的石屋氛圍裏過了幾年，又令我改變得更多了，而藉著觀察那些放棄應有或不應有的信念的同修們，我自己的信念也變得不再那麼地堅固或不可拋除了。困難的是，我能夠摒棄這些信念，卻不知用其它甚麼信念來取代。

就在此時，第二十八號與第三十號相繼前來，打破了我們生活的寧靜。他們一前一後的到來讓我覺得他們像是約好了似地。他們怎麼找到了我，至今還是個謎，就像我為何會在牛糞埂道上遇到了妳一樣，本身都是緣起的奧秘。他們來了，帶來了許多外面的訊息，但因為我已經開始寫作了，所以我在聆聽的時候，就多少有了蒐集資料的用心。我不敢說這裏有甚麼不好的動機，但卻了知我在無法通達「法性祕密」的時候，不能假借神妙文學或深奧哲理來隱藏「法性祕密」的精微；我也知道，我不能借著頌古、拈古的懷想來賣弄詩句，或以美麗婉轉的詩詞來敘述「法性祕密」。

大家在夢中觀夢也仍舊進行著，甚至有了嶄新的夢境。我真的不想多談自己的夢境，甚至他們的夢境，但是他們帶來了他們在夢中看到的噶瑪巴，當然是絕然不同的大寶法王，還有就是伴隨各自現起的噶瑪巴而一起現形的夏瑪巴與太錫度；他們都說得很肯定，雖然比以前開通一些，但仍舊相互排斥著對方，我有些好奇，也捉狹了起來。這怎麼回事？我在夢中祛除了恐懼，驅趕了排斥，而使得兩位大寶法王的對立瓦解於無形；但他們在經歷了同樣的夢境，卻一個持續在否定太錫度的作為裏，拒絕接受在達賴喇嘛身邊的「後噶瑪」，而另外一位卻在否定夏瑪巴的作為裏，持續拒絕接受在法國傳道的「後噶瑪」。但更加荒謬的是，緊接著，他們又說，兩位「後噶瑪」都是噶瑪巴的延續，「二而不二、不二而二」，這下子，事情又變得黏答答了。

不過我卻再一次地意識到，他們得到一位「後噶瑪」的同時，也失去了另一位「後噶瑪」，但在同失於「後噶瑪」的幾動處，安住於他們所得到的「後噶瑪」。這是因為各人的專注導引了各人的排斥，還是因為各人的證悟導引了各人的信念？那麼我的融合是因為我沒有了專注力？還是我拓展了專注力，而以「非存在」挹注「存在」，以「和合」挹注「非和合」，令「存在」在「非存在」裏孳生，令「非和合」在「和合」裏翕張？如果我的夢境是真的，那麼第二十八號或第三十號的夢境就是個人的獨頭意識的造作，但我不是也將意識引入夢境裏嗎？這個意識的牽引不也還是意識嗎？那麼這個意識與第二十八號或第三十號的意識有甚麼不同嗎？

我心裏着實不明白，對我來說，這個在「非存在」的夢境裏，意識不可能不一樣。雖然如此，我很快地感受到了第二十八號與第三十號各自的信念，並且意外地為彼此的清晰度與一致性所震撼，當然我能夠感覺到他們分別敘述這些信念背後的可靠性與忠誠度，但這些同樣的特質，不論是在醒時還是夢裏，竟然導致兩個極端的不同。這不免令我大為困惑。在過去，我會大聲地呵責他們，但現在不一樣了，現在我已經寫作了多年，我學會了在「邏輯文字」裏找「非邏輯」的「邏輯」，不論這個「非邏輯」的矛盾是甚麼，所以我發覺我變成了第二十八號與第三十號的心理諮詢，或起碼在得知了他們各自的信念以後，我竟然可以在蛛絲馬跡裏找到各自的「奧秘」所不能相容的原因所在。

現在為了讓我了解妳的那些「非人」的想法，我得先鋪陳他們的信念，不過這些文字鋪陳令我很不安，但我現在除了寫作以外，甚麼都不做，而在甚麼都不做的情況下，放下一個足以成就一些說不清道不明的東西，不止不可能，而且顯得有些做作；那麼寫就寫罷，但我曾是一個僧人，深知緣起的奧秘與淨行的可貴，我更知道這裏有我的「貪念」，但卻解釋不了為何妳的「陰陽」想法逐步造就了我的「淫念」。這多不可思議呀。妳的「陰陽」的念頭竟然就這樣跑到我的書寫裏來了。

我認知了「陰陽」的如影隨形以後，曾經花了九牛二虎之力，以凝固「瑪尼轉」的方式來拋除「陰陽」，不料寫完了，「貪淫」的念頭還在，於是我不禁就自嘲了起來，〈瑪尼轉〉從某個意義來說，就是在探索「陰陽」意念的不斷迴轉才是導致我們陷入輪迴困境根源的主因；當然我無意將整篇小說的主題侷限於「陰陽」的範疇，我只是比較有勇氣，提醒妳的注意，因為「貪淫」雖然為「貪」的一小部份，而「貪」又是「貪嗔癡」的一小部份，但是其實「貪淫」可以是凌駕「貪嗔癡」的主要部份，卻極易為不明所以的「癡」所控制——貪不到則嗔，貪到則癡。

這是我對「陰陽」的詮釋。當然我有我的用意，因為「陰陽」在此有個特別的隱喻——眾緣的「和合」或「不和合」。不可諱言，我是藉用了「陰陽」來隱射我這個被驅逐出廟的僧人其實已不是僧人，當然還有揭露昆吉夏瑪仁波切被迫終止傳承、以沒有夏瑪巴名銜來維繫傳承的歷史冤屈。

自從第二十八號與第三十號再度出現以後，石屋就不再寧靜了。他們帶來的資訊讓石屋充滿了爭議，而原本不起一點波瀾的生活也因此激盪得讓每一天都是嶄新的一天。這讓妳很不滿。

我盡量不讓妳攪入第二十八號、第三十號與我的爭論，但妳卻一直往內拘絞。我們都有默契，非常容易忘記彼此的語言暴戾、言詞無狀，而在彼此隱藏的言語中找出色厲內荏的表述或在外貌嚴厲的堅持中依附於彼此的軟弱內心。但是妳不一樣，尤其妳搖擺不定的立場讓每個人都不能接受妳。我說不清妳是因為生活受到干擾，所以為反對而反對，還是因為不能述說的「離四句」已經開始造作，所以就以「物」的邏輯來詮釋「離四句」，而有了「離四句如」的想法。這令我不得不批判妳。

首先他們的忠誠不能被褻瀆。我們多年來在祖普寺的爭論，早已令彼此的信念堅如磐石，不止不可能被摧毀，而且逐漸演變為一個以壓服對方的信念為信念的目的，而不再以「忠誠」為信念；這是個甚麼樣的信念，說真的，我也弄不明白，但我堅信，雪域淨土成就如是功德莊嚴，只是因為淨土原本高峻莊嚴，而不是因為雪域失去了莊嚴或淨土失去了功德，而於其失處，成就如是功德莊嚴。

當然我這個想法同時遭來了第二十八號與第三十號的批判。這很無奈，但他們認為，淨土雖然仍舊高峻，卻不再莊嚴，廟堂成了博物館，道場成了宣示會，而繞佛念經的僧人只不過是一羣既不能解脫又不能掩蓋現實的宗教表現者——他們為表現宗教而存在，卻不是因其本身的存在而有宗教。

其次，我知道妳對他們帶來的舊報紙有意見，但這只是他們為了證明自己的論見而已。這麼多舊報紙最後都被妳混入牛糞餅一起燒為灰燼，就像妳想銷毀歷史事跡一般，卻不知報紙現實所演變的歷史最後仍將被挖掘出來，成為「史實」的展演。這個信念造成了大家對「噶瑪噶舉」的堅持，雖然我們曾經相互批判噶瑪巴認證的訛詐，卻也堅信崇高的宗教不能讓政治來破壞。

雖然如此，但政治總是像一頭怪獸，在旁伺機而待，於是介入噶瑪巴認證風波的達賴也讓自己的認證起了疙瘩；「後噶瑪」與「後達賴」竟是如此地相似，不止使得這麼一個可以直達釋迦牟尼佛的轉世傳承不再如鏈條般環環相扣，更使得活佛轉世的時代成為一個「可以提升消失的傳承為旁系的轉生」的意涵，其肇始之因無它，乃因達賴與班禪均陷入泥沼，一個有意義的相互認證已不可能。

妳有所不知，每次講到這裏，我們就只是坐著，彼此交換報紙，誰都不願繼續爭論「噶瑪巴、夏瑪巴」與「噶瑪巴、太錫度」究竟誰是誰非，縱使這是噶瑪噶舉往未來世傳承的頭等大事；大家都累了，何況這麼一個認證的爭論放置在整體藏族的存亡的議題上，似乎就不是那麼重要了。

當然啦，妳有時故意走開，不想聽第二十八號指著簡報的說辭，「看呀，達賴喇嘛與北京國務院雙方於一九九二年口徑一致確認噶瑪巴為西藏境內最重要的宗教領袖，不是因為太錫度與共產黨人的策謀，而是自從達賴喇嘛出逃和十世班禪圓寂，雙方在班禪轉世靈童的認證上，出現了嚴重分歧，所以為了避免在國際上再度鬧笑話，雙方就有了默契，彼此觀摩，說不清哪個影響哪個，卻不約而同地認證了烏金噶瑪巴為『噶瑪噶舉』乃至整個藏傳佛教的最高領袖。」

這個時候，妳也會調侃第三十號的不願示弱，「是呀，只不過，這個精心策劃卻被夏瑪巴整個弄亂了。」妳的漫不經心，似乎只是以一個跳躍式的想法來偷換概念或只是強行讓大家的注意力轉往第三十號的邏輯，但卻凸顯了第二十八號故意以一個議題來引發爭論的動機。

同為夏瑪巴弟子的我最為尷尬，我既不想讓第二十八號持續他的「噶瑪巴、太錫度」論說，但也不願第三十號就這個認證問題窮追猛打，繼而將這間清淨的小石屋轉變為一個辯論的場所；這時我總是環顧左右，確認妳沒有生氣，然後打著圓場，不去支持任何一方，避免場面失控。

但是事情總是黏答，似乎「噶瑪噶舉」的認證就是一切問題的中心，尤其第三十號知道我與他同是夏瑪巴的弟子，所以認定了在這個地盤上，我不可能讓第二十八號欲取欲求；果不其然，他聽我不作聲，就順著竿子上了，「夏瑪巴不止不予承認，還在錫金另立一個噶瑪巴，並寫信給達賴喇嘛，

要求承認泰耶噶瑪巴，雖然遭達賴喇嘛拒絕，卻也從未被否認過；夏瑪巴的理由就是太錫度與北京的關係過於密切，甚至暗示了烏金噶瑪巴的認證根本就是一樁太錫度與北京共同策謀的政治運作。」

我一聽，就知道事情要糟，因為這樣的指控無異直截抨擊達賴喇嘛以噶瑪巴的認證，作為突破多年來毫無進展的政治協商的一個策略；不過我說不清楚妳的態度，好像妳認為北京政府多年來拒絕太錫度入境到祖普寺為噶瑪巴灌頂和傳法，就是因為「太錫度與達賴喇嘛」的關係太過密切，而烏金噶瑪巴為了取得正統的宗教傳承，最後不得不出走，卻與許多年前的達賴喇嘛出逃疊印了起來；這麼一個驚人的傳言於一夕之間不逕而走，傳遍了全世界，於是達賴喇嘛有意讓烏金噶瑪巴來取代他、並成為藏傳佛教的未來領袖，也就成了烏金噶瑪巴出走印度的直接原因。

這時我就有些埋怨妳了。妳應該了解，正因為第三十號與我同是夏瑪巴的弟子，所以在噶瑪巴認證問題上，我就必須偏袒第二十八號，否則他就不會再來了；這原本是個很簡單的邏輯，我表面上雖然認定了「噶瑪巴、夏瑪巴」的正統傳承，但是為了同室情誼，我就不能那麼直截了當，所以只能「不破不立」，並在尋伺的當兒，確保小石屋的溫馨，最起碼也不能製造混亂。

我這個態度導致了妳對我的批評，當真動輒得咎，甚至被批判為「掩蓋現實」。真是情何以堪呀？說我和稀泥，我也就認了，但說我褻瀆忠誠，卻讓我覺得「忠誠」已經成為「忠誠」消耗殆盡的根源，又何需為「忠誠」所捆縛呢？這叫我說甚麼好呢？誰讓我在「百千萬劫難遭遇」的佛法上，又遇上十六世噶瑪巴認證風波這麼一個千載難逢的戲劇化政治事件呢？誰讓我將「孔雀信」的具體存在看為一個「虛幻體」而拒絕接受文字的愚弄呢？不料妳對這個問題不依不饒，堅持以「物」的邏輯來解釋宗教「疊印」在政治運作上，乃至被「替換」為未來藏傳佛教的因果關係，令人有些難以承受。

或許這只是因為這一切發展過於快速罷，讓所有的更替、重疊對換好似只是一個概念任意跳接到另一個概念，不必依照一定次序，也不須停歇，不必默想，一路回溯，條忽成形，而且是一體成形的印象，於是在噶瑪巴的認證問題上，就漸次演變為太錫度與北京國務院的共謀，但是其實只是因為

十世班禪的認證讓彼此傷透腦筋，這與噶瑪巴的認證沒有半點關係，甚至北京也不在乎噶瑪巴的真假或北京在噶瑪巴的出逃過程裏裝聾作啞，其實就是有意打破達賴喇嘛與北京斷斷續續的政治協商。

從此以後，烏金噶瑪巴與達賴喇嘛在達蘭撒拉的嚙語時斷時續，而那個連貫又斷續的嚙語卻又令想像穿越了幾個世紀，排列成一連串的「二而不二」的影像，雖然一個接著一個的轉世依舊堅實而印象鮮明，但整體的存在與顯現卻爆發出令人窒息的想盼，遙遠地綻放絢麗的憂傷，隔著十方三世的懸念，在最深最暗的轉世裏，吞噬了乘願再來的誓言。

想到了這裏，我為了避免同室操戈，又有些像是為了激起同仇敵愾，於是幽幽地說了，「達賴即將成為一個殞滅的象徵，就像溥儀走出了紫禁城，一個延續了兩千年的天朝在革命情懷裏幻滅了；同樣地，歷史上具體而微的復辟、袁世凱稱帝、日軍壓境、軍閥割據、北伐統一、兩岸分治，也都將一一實現，所以烏金噶瑪巴取達賴喇嘛而代之，也將如民國肇建於一個瀕臨崩潰的帝國一般，是一個躲不掉的歷史進程，其中不乏革命的血腥，當然也有在革命情感中醞釀的實力茁壯。尋找這個方向是達賴喇嘛一生的奮鬥目標，更是西藏流亡政府在印度的達蘭撒拉亟力向全世界尋求確立的政治認同，因為這麼一個流亡政府不能永遠逃亡，這麼一個宗教傳承即將在達賴喇嘛的手裏式微，而散居全球的藏傳佛教子民已經失去了孕育其宗教情操的土壤。」

妳順著第二十八號，卻一起歡呼了起來，「這是已經渙散的藏族爭取生命共同體存在的掙扎。不幸的是，要讓達賴來完成這個尋找的任務幾乎是不可能的，因為達賴的傳承本身即是締造這個變故的原因，而要倚賴流亡政府官員來尋找一個方向也是不可能的，所以以宗教領袖來維繫一個失其土壤的宗教情操可能是唯一的管道；雖然離散造成了很多缺口，但耽溺於宗教氛圍的信徒仍舊看得見一個團體在遙遠的外國土地上散發出共同體的感受，於是為了得到足夠力量，繼續維持一個卑微的願望，期盼有一天，這些破碎零散的努力能夠匯聚為一個綿密完整的防禦力量，阻擋來自四面八方的侵犯，然後瓦解中國共產黨密不透風的防堵，就成了太錫度說不出口的任务。」

我對妳的怨言就是從這裏開始的，因為我覺得妳故意與第二十八號站在同一陣線，來對抗我與第三十號，以令太錫度與夏瑪巴勢鈞力敵。第三十號也聽了出來，不免埋怨妳的多事，於是不痛不癢地接著說，「我們都是流亡於外的弟子，但是觀察這麼一個局勢，也都知道這麼一個任務幾乎不可能完成，更何況是生活於其中、呼吸於其中的『噶瑪噶舉』弟子了，不止切身，更因為達賴年邁體衰，而有了急迫感。這裏面因利勢導的事件頻傳，鋌而走險的故事也時有所聞，但是隱藏得最為深遠、最不能在宗教內義裏自圓其說或得到諒解的，就是大寶法王十七世的轉世認證過程，而最戲劇化的當然就是太錫度直截了當地以『孔雀信』來敘說文字呈現的本身就是因緣聚合的『虛幻體』。」

我聽不出來第三十號是在批判太錫度的躁進還是贊揚妳維護第二十八號的果敢，只好小心翼翼地試探著，「這個轉世認證過程的確疑竇很多，坊間很多著作也持續在這一方面繼續挖掘新的材料來做『歷史性』的研判，就像藏傳佛教本身在另一個更大架構上追求民族認同的階段性成就。」

這個模糊的說法果然讓彼此的猜忌舒緩了起來。我看到一個轉圜的契機逐漸形成，心裏有一種說不出來的快慰，於是趁勝追擊地說，「『階段性』本身的說法就是片面、有缺口的、或留待未來世繼續彌補或完成的、甚至是徒勞無功的託辭，當然很多政治事件的衝突，在天長地久的衍生裏，其實都是微不足道的，但在發生的當時卻令人錯愕驚惶，甚至因其錯愕驚惶而起不同於往日氣定神閒的政治判斷，進而導致一連串的錯誤決策與舉措。」

第三十號終於按捺不住了，「我這麼說罷。很多政治事件都是日後抽絲剝繭才回憶起來，然後才能還原事件本身的真相，但因為這麼一個錯誤的政治事件所衍生出來一連串的政治事件不可能一一還原，所以只能將錯就錯地往未來世發展下去，其因即政治原本就只是一個心理層面較為低俗的羣眾反應，亦即低俗的同緣共業。」

第二十八號似乎不領妳的情。「錯誤？暫且不說這不是一個政治事件，但是究竟是誰說這個事件是錯誤的？還是有證據證明這個事件是錯誤的？再說了，是甚麼樣的心態讓你們將政治與『低俗

的「同緣共業」劃上等號？」他的質詢讓妳有些難堪，但妳再怎樣，都不應該壓抑第二十八號，更不應對噶瑪噶舉的傳承，說三道四，因為妳以「物」的邏輯來論證，讓佛弟子很難堪，「就算這樁認證事件是樁政治事件罷，一個洞燭機先的政治人物必須掌握這個千載難逢的時機，在一片混亂的場面裏先發制人，進而製造出一個不能挽回的政治勢動。這個「機先」就是以幾制勢，是唯一能讓別業操控同緣共業的著力點，在「勢動」未動之前看到「幾」的微動不動，等到勢成，一切就已經遲了。這個「勢」是一個同緣共業的力量促成，而這個「幾」卻是別業的個人力量，有著還原「幾者動之微」的渾淪不動之勢。這就是為何我說，處心積慮尋找一個轉世孩童或一個足以荷負傳承的接班人，都不能不說是一種往下流淌的思維運作，就像「藏識」的往下奔流，而且愈是爭論，離「如來藏」愈遠，庶幾乎可謂，「真假」的論說一出，其真亦假，其假也真；唯有在這個基礎看噶瑪巴的傳承之爭，才能對佛法產生信心，否則連佛子都如此執著於傳承的真偽，「如來藏藏識」豈不只能為「藏識」？」

妳說完這句話，第二十八號就走了，而且從此再也不見蹤影，但大寶法王的傳承卻因此換成了「物」的論證，當然認證風波也成了「心、物」辨證的焦點。我很矛盾。說我一點沒有抗拒「物」的認證是不對的，但說我身為「噶瑪噶舉」的弟子，所以只能接受「心」的論證，也是不對的。

我曾經不想去接觸，尤其不想在了解了認證的分歧以及種種事跡背後所隱含的政治意義以後，還去探索「心、物」孰是孰非的問題；這當然是因為我此生此身的經驗只有「噶瑪噶舉」的記憶，我也不想知道其它與「噶瑪噶舉」無關的事物究竟有甚麼神祕，但緣起的奧祕就在這裏，一波一波原本事不關己的傳聞開始傳了進來，也開始在心裏激起回響，包括我不知道或我不想聽見的故事，而我自己反而變成了一個因緣裏的影像，似有還無地與周遭的變化一起生起變化；我曾經刻意置身於外，讓已經起了變化的因緣沉澱下來，更讓還來不及生起的變化不得生起，但是我發覺我自己已經開始以「物」的邏輯去尋找「活佛轉世」的意義，於是生活上也反映出來一個沒有傳承的影像，但思維上卻孕育起一個可以上下求索的形貌，而「離四句如」的想法也就愈發鞏固了。

四、四 「天地壹壹」

這個意欲在自己的思維裏「上下求索」的思維糾纏得我極深，以至我的寫作也出現了瓶頸。我對一切都失去了興趣，但對自己失去了「噶瑪噶舉」的關懷，甚為不安，對自己質疑「活佛轉世」的意義，更覺得自己褻瀆了自己的信念。我不得不說，我們的同門情誼就是因為妳的攪和才破滅的。

這一切失去信念的掙扎當然始自第二十八號的批判，但奇怪的是，第三十號絲毫不受干擾，而為了抗議第二十八號的離去，他對妳卻不耐煩了起來。我知道他害怕我受了妳的影響，而影響了我對夏瑪巴的「信念」，更害怕我受了「物」的邏輯的影響，而失去了對「噶瑪噶舉」的「信念」，所以一有機會，就跟我闡述夏瑪巴轉世的菩提心與對「噶瑪噶舉」堅貞不二的信念。

我當然知道他的用心，但卻不想把希望寄託在別人身上。我說不清這裏面的矛盾，好像是害怕第三十號在敘述的時候也失去了信心，或因為自己的說法不能自圓其說，而讓我影響了他的忠誠；我的恐懼來得莫名其妙，亂七八糟的夢境又再度生起，或許這是因為我住進了小石屋以後，維護石屋的溫馨已經凌駕了我維護夏瑪巴的信念了，所以經常顧左右而言它，皺著眉頭阻止第三十號滔滔不絕地說個不停，尤其那種挖根掘柢的說法，讓我有一種「天地俱毀」的感覺。

他聽了，嗤之以鼻：「天地尚不能久，而況於人乎？」

我不想聽這種文謏譎的詞句就說了：「我知道，你就不要說了罷。」

他不以為然，「不，不。你以為你知道，但其實你不知道。」

我有些埋怨他的自說自話：「我們都是夏瑪巴的弟子，說來說去當然不會說夏瑪巴的不是。」

「你的意思是說，正因為我們同是夏瑪巴的弟子，所以不能談論夏瑪巴的傳承？」

「是這個意思罷？你不就是想說，從事於道者同於道嗎？」

「我沒有那個意思，我也就是想說，在我們的『藏傳佛教』裏，『忠誠』是很重要的，是學人唯一能夠與『上師相應』的契機；沒有了『忠誠』，信念也就被摧毀了，而信念被摧毀了，學人也就成了孤魂野鬼，不止沒有根，連同門兄弟也將唾棄你。」

我聽著就皺起了眉頭：「你不要再說了。我不是不知道，只是懷疑『忠誠』被我們所忠於的人褻瀆了，所以一旦他們失敗了，我們也就垮了。」

第三十號拂袖而去說：「說到底，這還是一個信念不足的問題，更因其信念不足，乃有了不信的缺失，遺憾的是，『信不足』而後『不信』，終將導致『忠誠』的崩亡，因為『信念』與『忠誠』也是一個推予著一個衍生，與『上師相應』必須直溯而上，卻是背道而馳；這是你作為夏瑪巴弟子的道坎，任誰都沒有辦法幫你，甚至比堅信太錫度的第二十八號都來得凶險。」

這句話說完，第三十號也一去不回了。我聽了鬱悶極了。從第三十號離開小石屋後，我的眉頭就沒有鬆開過。我當然抱怨妳，連走出石屋都失去了興致；雖然佛經還是照念，咒語也沒有忘記，但那個脫逸卻又未脫逸的心思，讓我老是覺得第三十號臨走前所說的凶險一直在小石屋裏存在著，乃至形成了一股網縕共浸的氛圍，與黑夜交織為濃濁不化的苦澀心情。

妳看著就說了：「汝自脫逸猶未逸，吉凶未卜還壹壹，何當共浸網縕裏，卻話吉凶未卜時。」我聽不懂這裏面的玄機，看著玄墨欲滴的黑夜，好似想重新逃入夢境，於是裹著黑暗暗抱怨著：「說甚麼呢，這麼文謏譎地，跟第三十號呼應嗎？」

「第三十號？他沒名字嗎？你是以『數目次第』的物理性存在來取代名字的總持意義嗎？」妳嘆嗤一聲，「我們暫且將『忠誠』擺在一邊，我先問你為何以『數目次第』來取代名字？」

「沒有啦，我只不過以『數目次第』肯定『噶瑪巴』存在的合理性與轉世次序，並說明『噶瑪巴』在轉化的過程中，從教團的關係、組織與行為模式所糾纏出來的意識去總持『噶瑪噶舉』信徒的行為與情緒背後的價值觀念，所以用『數目符號』呈現其歷史的連續性。」

「不過你知道嗎？『數目符號』只能使得相關的人物性格薄弱化嗎？」

「這個我知道，我們仨人不以名稱化、特定化來支撐，其實也正是因为『噶瑪噶舉』的傳承裏，輾轉三世的弟子所展現的都是真實的經驗，但卻不急著彰揚已經鬆動的『自我』。」

「是嗎？那麼『活佛轉世』以特定的轉世數目來凸顯活佛的名稱，豈不是過份彰揚？」

「話不能這樣說，『活佛轉世』以其『名稱』與『數目』顯示一個綿密主題與不可替代性，並因其單一，所以可以幫助行人凝聚此生此身的有限資源，早日成就，脫離輪迴，同時也可替行人承受業緣的侵擾，使得所有干擾修行的惡緣都被排除在『傳承』之外。」

妳搖了搖頭。「只不過這麼一來，行人的『創造性思想』與『意識擴張』也就被束縛了。」

我點了點頭。「這倒也是，在『活佛轉世』的教團裏，行人的『想像空間』不可能太大。」

「但是『佛學』其實是很活潑的，甚至普賢菩薩也以『創造性思想』鼓勵行人走出『佛學』的『理論敘述』，以『創造性思想』突破『思想』在『思想』裏的束縛。」

我再次點了點頭。「妳說得不錯，這也是為何十七世噶瑪巴的認證出了問題以後，我不想屈從於一個虛假的『忠誠』，反倒印證了第三十號所說的『信不足焉，有不信焉』。這其實冤枉了我。我只不過想從『孔雀信』的文字愚弄走出，去尋覓一種可以直截進入『噶瑪巴』認證的方法而已。」

妳再次搖了搖頭。「不對不對，你在這裏的用心很深邃。你深知自己信念不足，卻又不想陷於『信不足焉，有不信焉』的窠臼，於是以『數目次第』一個推著一個敘述，更以顛倒『數目次第』來說明自己有直溯而上，與『上師相應』的信念；這是你以『第二十八號、第二十九號、第三十號』的次第來敘述『噶瑪噶舉』的傳承，卻又以『第二十八號、第三十號、第二十九號』的逆轉次第來說明『信念』與『忠誠』的不可頑執。你所不知道的是，就在這逆轉的幾動裏，『自我』卻被執取了。」

我嚇了一跳，「妳誤會了我，我沒有這麼深的用心。」

「是嗎？這也沒甚麼了不起，你不要不敢承認，對你們來說都一樣，不是甚麼凶險的事情。」

「妳不要因為維護我，而屈解了他們兩人，我對他們的『忠誠』其實很羨慕。」

「我沒有維護你，只是勸你不要妄自菲薄。你曾經說，你離開祖普寺固然是因為書記的驅逐，但卻是因為第三十號不能忍受夏瑪巴的受辱。這沒有問題，有問題的是大家在一個隊伍裏繞佛念經，從來也不知自己排在第幾號，而且號碼隨著雜役的變動而天天變動，誰又能記得清這個號碼那個號碼究竟是在哪個時日有這些號碼的數字意義呢？」我正感錯愕時，妳又說了，「你處心積慮把這麼一個數目次序凸顯出來以建構一個相續離開祖普寺的次序。這本身就是一個敘說『佛、苯』順逆瑪尼轉的轉動方向的玄機。這還不算，因為這個數目次序的營運，你竟然真的相信你們仨人因為排在一起，而感情篤實，或在哀傷之餘，竟然相信彼此促使了你們離開祖普寺的根緣。」

我有些茫然了，卻聽妳繼續說：「你這個第二十九號根本就是假有的。當然在這麼一個假有的第二十九號下，一段時空重疊的共業匯聚就混淆了，然後一個『二十八、三十、二十九』的離開祖普寺的順序就造作出來，但其實是胡編亂造。造就造罷，不料你還當真了，真的有意以這個故事呈現來營造一個顛倒數目次第的玄機，然後藉著這個假有的數目次序來破除數目現起所隱涵的時空次第。」

我整個人都懵了，妳卻毫不留情地批評著。「這當然只能說是自說自話，不料這個有心的安排愈演愈烈，不止陸續在你的文字敘述裏產生了極大的作用，而且逐步埋下伏筆，在一些分章斷句裏，一鼓作氣地將這個顛倒『數目次第』的曖昧，一舉演變為活佛轉世在『眾緣不和合』裏的不確定性；認真來說，『活佛轉世』卻無法得到眾人的認同，也只不過是諸行乖違的具體顯現罷了。你應該老實承認，就算你們曾經一度在念佛的隊伍裏呈現一個『二十八、二十九、三十』的形式空間，這個無意間造就的形式空間卻早在同修們頻頻進出隊伍的瞬間給改變了，絕不可能一直都不曾改變，再說你們的分別離去不是一體呈現，所以更不能有一個『二十八、三十、二十九』的離開祖普寺的順序。」

憑良心說，妳的這番論說整個瓦解了我對「後寧瑪」轉入「噶當」的信心，不過妳又鼓勵我，不妨將我所營造的假有數目次第當成真的，反正文字也是假有的；妳輕描淡寫的說法，逐漸使得我的筆觸經常有一些莫名其妙的懼怕，我更不知如何讓「後寧瑪」回溯至「前寧瑪」、再轉入「苯教」，所以我只能說，在這些我沒有辦法辯證的資料裏，我只能如實地呈現一切有關大寶法王的認證爭論，不幸的是因為我的盡情紓發或書寫，我無法顧及這些文字將在未來世造下何種業緣或製造何等混淆，甚至有可能阻礙部分「噶瑪噶舉」弟子的進修，我更因為太執迷於文字的敘述，而違背了當初我執意以「入文字」的方式來讓同修們了解「文字承載思想」的詭異。這點我想我是必須在未來世擔負相當的果報的。關於這點，妳總是顧左右而言它。「外頭有咩咩的羊叫聲。」

每次妳一說這個，我就從石屋跑出，摸索於石屋外面的黑暗中，而每次也都發現羊圈裏的羊隻老老實實地呆在羊圈裏。前幾次，我不怎麼在意，但次數多了，我就覺得妳在耍弄我，再然後，我就充耳不聞，一動也不動了。妳看我不動也不動聲色，只是重覆著同一個單調的說詞。「外頭有咩咩的羊叫聲。」不止說詞單調，連語氣也不見起伏。

終於我按捺不住了。「喂。妳不要老是說這種沒有意義的話。」說完，我卻發現妳是認真的，於是就勸慰著妳，「屋外黑漆漆的，不會有走失的羊。」我瞧見妳豎耳聆聽的模樣，就皺起了眉頭：「妳不要擔心。妳只要提防自己將山坡上那些遺留下來的羊糞蛋裝進心裏去。」

「但是外頭有咩咩的羊叫聲。」妳一邊從火爐旁擡頭說著，一邊卻往爐裏塞進牛糞餅。

「外頭沒有羊叫聲，是妳的心裏有咩咩的叫聲。」火爐裏忽然熾旺起來的火光宛如波波抖動的紅綢，照亮著妳紅透了半邊的臉龐，焦慮地瑟縮在一角喘息，輝映著窗外一片闐黑。

「是嗎？不會吧？」那個誠摯的語調不止吸引了我望著妳的狐疑表情，而且還不自禁地也凝神傾聽窗外的動靜；但窗外除了蒼穹嗡嗡的聲音以外，萬籟俱寂，連蟲也沒叫一下。

因為你的不安，我就走到小石屋的門邊，靠著門坎假寐著。「外境寂滅，不見動靜。」
妳倏忽坐直了起來。「咦？當真是我的心裏有了迷失羔羊的叫聲？這就難怪我這一陣子老覺得
心頭恍惚，晚上睡不安穩。」

「放下罷！放下了，你就睡安穩了。」我覺得我對你的不安要負點責任，於是決定趁這個機會
跟你條理分析這個不安的尷尬，當然我說得很含蓄，「妳暫且不要管數目是否假有，先將祖普寺那個
旋轉不已的念咒隊伍忘掉，然後忘掉那兩位編號二十八與三十的同修們，甚至連他們前後包夾我這個
二十九號也得忘掉，然後妳就不會捲入夏瑪巴的存在意義與噶瑪巴的辨證糾葛了。」

我見妳搖了搖頭，猶豫了一下說，「是不想忘，還是不能忘？」

妳仍然搖著頭，於是我決定就「數目假有」的意義來陳述我心中的疑惑，「我發現妳自從上次
質疑了數目的假有以後，就開始翻閱供龕旁的《易經》，也不知妳到底在找些甚麼證據；其實這三個
號碼的糾纏有若『中、假、空』的旋轉，恰似一個等邊三角形，從任何一邊的中間切下，都是相同的
三角形，而其交點正是那個圓滾的圈的中心點，很難說有前延後續的關係，卻只是一個不斷銜接不斷
旋轉的圈圍，四面擴散起來，就是一面雪山獅子旗，也可說是『師子佛』的象徵。」說完了這個有些
摸不著邊的詮釋，我不禁對自己的文字能力得意了起來。「妳用這個觀念來觀察我們那個緩緩前行的
念咒隊伍，由一而二，由二而三，而兩個號碼倚中對稱，就不會再質疑數目的假有了。」

不料妳聽得不耐煩了，只幽幽地說，「你的用心比他們都深，他們只有信念，你卻除了信念，
還有一個想融合別人的信念的動機，而且為了隱藏自己的信念，你不惜拋棄經典的用詞，以不落痕跡
的方式將信念挹注在日常的作息上；饒富趣味的是，多年前當你掙扎不出自己的佛言佛語時，你也是
這樣隔著門坎跟我說話，或趁著我沉思的空檔，跟我談論文字的假有。」

「是嗎？或許是因為我那時受筆下的文字所困擾，現在卻受數目所困擾罷；但是不管『文字』
或『數目』，或許只是因為這兩個困擾都有同樣的哲學意義罷。」

「說穿了，『文字』與『數目』的困擾都緣自『時空』的混淆，甚至緣自『因緣』的混淆。」
「這個我知道，世親菩薩曾經將『數、時、方』與『名、句、文』歸納於『心不相應行法』，然後由『有為法』的論說，過渡到『無為法』的體悟。」

妳「嗤！」了一聲，劈口就說：「你有這樣的理解，就不應該以數目字來向我解說『空、假、中』的問題，尤其不能以『第二十八號、第二十九號、第三十號』來詮釋你們三位『噶瑪噶舉』弟子的因緣糾葛，甚至『噶瑪巴、夏瑪巴、太錫度』三人的認證風波。」

「喔？」我有些緊張起來。「這怎麼說？世親菩薩的理論，我弄得很清楚，但或許因為我是個『噶瑪噶舉』弟子，所以在引申方面，反而看不見自己所承襲過來的『因緣』了。」

「或許旁觀者清罷，其實這裏面的意義並不是那麼地複雜。首先我從來不在『文字』上拘絞，其次我是個『苯教徒』，所以我沒有種種後來發生的『活佛轉世』的困擾。」妳提綱挈領地將論說的基石先做了澄清。「從這裏開始，你就知道，我比較能夠走出後來的『梵文、藏文』轉譯的困擾。」

「妳是要顛覆整個『藏傳佛教』的傳衍？」

「我沒有這個意圖，更何況世人現今只知道『格魯、噶舉、寧瑪、薩迦』的派系，卻忘了這個傳承都緣自『前寧瑪』，而『前寧瑪』卻承襲自遠古的『苯教』。」

「沒有人否認『藏傳教派』之肇始緣自『苯教』，這點妳不必過慮。」

「我過慮了嗎？我只是聽你不止一次地講，『因緣』的回溯不能一個推著一個往上推予，以其推予有一個物理性的慣性作用，必因其推予而向下奔流，故其回溯只能直截與源頭聯繫，不能戾出，亦不能曲行；只不過，在你的詮釋下，這麼一個既牢固又曳長的拙引一下子就銜接了印度佛學，不止置『苯教』於不顧，更徹底將『苯教』所承襲的『象雄文明』與『波斯文化』連根鏟除。這與你一直強調任何人一旦歸屬了『噶瑪巴、夏瑪巴』的派系，則不可能是『噶瑪巴、太錫度』的傳承，其實是同樣的思維，在認證的分叉處，整個將『噶瑪噶舉』的皈依境分開了去。」

「喔，妳說得對，『苯教』與『藏傳佛學』絲縷牽連，不止『格魯』本為『噶當』之一支，連『噶舉』也是為了徹底從『波斯拜火教』走出，才有了所謂的『口授傳承』，但也因其『口授』只能是『梵藏』互譯的佛學，所以緣自『象雄文明』的苯教反倒不顯了。」

「是呀，『前弘期』的歷史在一百多年的滅佛期間，令整個『前寧瑪』消失於無蹤，苯教自然也就不振了，這不止是苯教的不幸，也是藏傳佛教的不幸。」妳似乎執意將這段吐蕃歷史說個明白，「印度文明與波斯文明之對決，以現今在全世界流傳的『藏傳佛教』來看，當然是『印度文明』大獲全勝，這是蓮花生獲得歷史地位的『後設』意義，但並不一定具有『歷史證據』。」

「這聽起來好像又是個『後設敘述』的詭譎？倘若如此，以現今的『藏傳佛教』去看這段歷史或『非歷史』，我們又將如何找出『象雄文明』甚至『波斯文明』對吐蕃文化的影響呢？」

「從雪域的地緣環境去看『文明』對吐蕃的影響，其實『波斯文明』比『印度文明』更具影響力。這對全球文明由『兩河流域』起源的理論來說，深具說服力，以吐蕃的『遊牧』根性來看，這個理論也講得通，這不應該有爭論，有爭論的是為何緣自『波斯文明』的『象雄文明』消失了。」

我聽得一頭霧水。「這與『活佛轉世』有關係嗎？」

「怎沒關係？你不是說，『離四句』不在因緣本身了解『幻予不二』的糾葛，而在轉『予予、予幻、幻予、幻幻』的『四句』曲從，直溯因緣不生的景況嗎？」

我還是沒聽明白。「是呀。我是說過『離四句』的『句』不是『名句文』的『句』，但這個與『活佛轉世』有關係嗎？」

「我們這麼來看罷。『象雄文明』是『印度文明、波斯文明、中土文明』等三大古老的文明在雪域上『函三即一』的具體顯現；但因為『拜火教』的崩潰，使得『象雄文明』隨即瓦解，於是三大文明分崩離析，然後影響『象雄文明』最劇的『波斯文明』消失了，於是雪域就只留下『印度文明、中土文明』對吐蕃進行了很多世紀的『二而不二』影響。」

我不得不辨白了。「這個所謂的『中土文明』在吐蕃的『文字決議委員會』做下『以梵文為基藏文』的政治決議以後，不是也隨即瓦解了嗎？」

妳莞爾一笑。「話雖不錯，但是這個『文字決議』的背後卻是因為整個吐蕃的文化發展已經被『吐谷渾文化』所侵蝕，所以為了避免與『中土文明』有進一步的瓜葛，『文字決議委員會』才做下『以梵文為基藏文』的政治決議。我必須強調，這是個『政治決議』，沒有『歷史根據』。」

四、六 「茫夜覺夢」

我不以為然了。我知道「歷史根據」還是有的，就是始於這個「文字決議委員會」發覺了西去天竺求經的玄奘，因為取道西域與中亞，所以第一本著作《大唐西域記》所描寫的風土人情，無形之中就阻礙了吐蕃民族活動的「行為、表情與語言」的敘述，然後他應承唐太宗的要求，再以梵文翻譯《老子》，卻因為一段破除婆羅門教裏一個「事火為道」的經驗，在「華梵對勘」的詭譎裏，以第二本著作直截呼應「波斯拜火教」的思想；這段時間，這兩本著作離吐蕃滅了吐谷渾的西元六六三年不遠，也有了十五、六年的流傳，所以就令「文字決議委員會」有了警惕，直截以「梵文」包融同屬「印歐語系」的「象雄文」，然後就有了今天的「藏文」。

想到了這裏，我就說了：「與其說『象雄文明』消失了，還不如說『象雄文明』整個被包融在『印度文明』裏。」

「是呀，所以你也認同『中土文明』對吐蕃的影響，於『藏文』締造以後就逐漸式微了。」

「似乎如此，但我還是那句話。這個『吐谷渾文化』與『活佛轉世』有關係嗎？」

「這怎麼沒關係呢？這個『吐谷渾文化』不就是老子承襲自《易經》的思想嗎？」

我一愣。「那又怎樣？誰也不能證明『老子思想』與『活佛轉世』有關。」

妳有些不開心了。「我目前沒有辦法證明，但老子與『拜火教』絲縷牽連，而吐蕃於滅吐谷渾之際，整個將『吐谷渾文化』帶回雪域，卻有歷史根據，這個『歷史根據』可比起蓮花生掃盪羣魔的模糊敘述要靠多了，但因為後來的『藏傳佛學』的影響，反而不能敘述了。」

我聽出了玄機。「所以妳想以『後設敘述』重新建構『波斯文明』對雪域的影響？」

「也不是。我只是想說明『吐谷渾文化』是重新認識『活佛轉世』的關鍵。」

這次換成我嗤之以鼻了。「這可說是『後設敘述』引申的極致了！」

「喔？」妳兩眼望向石屋的外面，久久不發一言，然後輕輕地說：「這不是『後設敘述』，而是說明人世間的事物沒有一件是從天而降的，都有其發展的軌跡，『活佛轉世』亦然。」

「是嗎？妳是說『活佛轉世』緣自『吐谷渾文化』，而『吐谷渾文化』緣自『老子思想』，但因『老子思想』與『波斯文明』絲縷牽連，所以『活佛轉世』實為『象雄文明』的具體象徵？」

「可不是嗎？緣自『波斯文明』的『象雄文明』其實一直在雪域存在著，只不過改頭換面，而以『苯教』的形式流傳了下來，所以『藏傳佛教』的內涵雖然緣自『印度文明』，但其多種形式存在其實緣自『波斯文明』，『活佛轉世』也是其中之一個形式，此之所以強勢的『藏傳佛教』雖是西藏文化的內容，但弱勢的『苯教』卻是西藏文化的表現形式，就連『瑪尼轉』、『瑪尼堆』均屬之。」

「我現在總算聽明白了。妳繞了這麼一大圈，不就是想說這個『內容、形式』二而不二的具體顯現，使得『藏傳佛教』永遠擺脫不了『苯教』的影響，而這個才是第一世噶瑪巴創建『活佛轉世』制度的意義，以令『象雄文明』永遠存在於一個『印度文明、波斯文明、中土文明』交織出來的文化傳衍，而『易經思想』就是這個文化傳衍的核心思想。」我總算將妳的論點總結了起來。

「難道不是嗎？難道你們三人不就是現身說法，以『周易上經』的最後三卦『大過、坎、離』來說明『第二十八卦、第二十九卦、第三十卦』轉入『周易下經』的具體運作嗎？」妳指著那本擺在佛龕裏的《易經》說，「自從你第一次跟我說，你們仁人在祖普寺的念經景況，我就覺得蹊蹺，因為

你們在隊伍裏的次序隱藏了《易經》的卦序玄機；有了這個想法，我就開始在《易經》裏尋找根據，然後我就發覺了你的意圖。」

我跳了起來。「我沒有這個意思。我連『易經思想』都不懂，怎麼懂得這中間的奧秘呢？」我愣了一下。「再說了，妳說了這麼多，還是沒有解釋『易經思想』與『活佛轉世』的關係。」

「沒有嗎？我說了啊。每一位『活佛轉世』是一個生命呈現，更是一個直溯釋迦牟尼佛的時間系列，但他的存在是一個反應前世與後世的『位置』，所以是一個『時位』；『時位』的觀念就緣自《易經》，是全世界獨一無二的『時空』觀念，以『九、六』代表『屈曲究竟、入其變中』的關係，但沒有後來的『陽、陰』的觀念，只不過在長期的演繹裏，『九、六』被『陽、陰』給替代了，但是認真地說，『九、六』充其量也就是『陽之變、陰之變』，其中以『陰之變』最具統理『易經思想』的意義，因為『易之陰數變於六、正於八』，所以中文象形字的『六』之一字『從入從八』，是一個不具『數目次第』的『數象』觀念，以『九』之『屈曲究竟』來說明數目的綿延不止其實可以以一個『由一至九』的數象來顯現，而『九』數以『五』居中，自『五』摺疊觀之，『四、六』相對，數成於三，至『四』則變，變則分別，別有包之者，包之則併，併『八』為『四』，這個理論根據，是我為何以『陰陽和合』以後的現象來詮釋『原陰的變易內質』與『原陽的不變內質』的原因。」

「陽伏不能出，陰迫不能蒸？」我恍惚了一下。「妳是說『活佛轉世』以其『屈曲究竟、入其變中』，所以不具時間觀念？更因『入』難為象，而『活佛』為虛幻體，故可『入』？」

「可不？『屈曲究竟、入其變中』是《易經》以『九、六』的觀念入其『下三卦、上三卦』的結構，一方面說明『一二三同體』、至『四』則變的必然，另一方面又說明『四』變、即併其所變，所以『下三卦、上三卦』乃形成『六爻』，這就是『易之陰數變於六、正於八』的哲學意涵，也就是說，『活佛轉世』是雪域用一個沒有『易經觀念』的方式來詮釋『時位』的觀念。」

我這下可就沒話說了。「妳這麼一說，好像『易經觀念』與『活佛轉世』還真有關係了？」

妳點了點頭說：「豈不？『活佛轉世』的數目不具『自然數』的意義，只是『數象』，所以其『數』實為『事』，而每一位『活佛轉世』只是以其『事』入其『屈曲究竟』之變，苟若能夠『明其事』，則就掌握了『離卦』的意義，這才是你以『離四句』來演練『第三十卦』的潛在動機，跟一個『第二十八號、第三十號、第二十九號』離開祖普寺的順序，根本無關。」

說到這時我又得要埋怨妳了。妳真的應該了解，第三十號與我同是夏瑪巴弟子的事實使得我在噶瑪巴的認證問題上，必須偏袒第二十八號；但如今第二十八號與第三十號都被妳氣走了，暫且不說這裏的數字是「數目」還是「數象」，第二十八號離去是因為「噶瑪巴、太錫度」的忠誠不容質疑，但第三十號離去卻是因為「噶瑪巴、夏瑪巴」的信念必須堅定，而「忠誠、信念」卻是我尋伺「不破不立」的契機，以確保小石屋的溫馨，卻也因為妳的攪和而讓「習坎」整個落空了。

四、七 「幻予交會」

事情的發展快得令我無法調適，好像就在我還未完全感受第二十八號離去所帶來的徬徨之時，第三十號卻去而復返了。令人不敢置信的是，他帶來了一個晴天霹靂的消息：「夏瑪巴入滅了！」我一驚，從書桌上擡頭望向從外奔入的第三十號。「夏瑪巴入滅？甚麼意思？」

他跑得上氣不接下氣。「夏瑪巴在德國圓寂了。」

妳我幾乎同時問道：「啊？甚麼時候的事？」

他只看著我說：「就是上次我們在這兒爭吵『信不足焉，有不信焉』的時候。」

我難過極了，還隱隱地有一絲罪惡感，隨即起身拜懺。第三十號見狀，也不跟妳打招呼，轉身就走。「我現在就回祖普寺，看看還有甚麼消息，怎麼好好地，突然就因心臟病驟逝了呢？」我一直拜、一直拜，拜走了「噶瑪噶舉」也拜走了「格魯」，甚至拜走了「寧瑪」與「薩迦」，以至於緣自

印度文明的佛學思想直截包融了波斯文明的「光明與火」；當然我沒有忘記「口授傳承」，我也沒有忘記夏瑪巴所教持的密咒教義，我更沒有忘記流亡於印度的噶夏政府持續以「精神統一」教條來操控「噶瑪噶舉」，卻全然不顧烏金噶瑪巴以一個轉世於「寧瑪」的傳承結合了「噶瑪噶舉」的身份，而任憑一個「明兩作」的政治決策來左右未來的宗教發展了。

我這麼一拜就沒有了白天黑夜，卻讓跪拜的本身有了「繼明照於四方」的力道；身子在跪拜的過程裏，忽然就輕了起來，然後像一縷輕煙一樣，讓跪拜的身子入了夢境，再然後夢境與現實就重疊了起來。我說不清現實裏的跪拜與夢境裏的身子究竟是如何共同存在，我也說不清夢境裏的夏瑪巴是何時與現實裏的身子結合了起來，我只知道繼續拜著、讓跪拜在最密切最長久的相應裏存在著。

暫且不說我究竟在跪拜的身子裏發現了甚麼，或我在身子的跪拜裏改變了甚麼，這個重覆跪拜因其重覆，使得世間價值都模糊了起來，然後世間萬物皆在自身的存在裏相互重疊了起來，不止相互印證了彼此的存在，也讓彼此的存在扶持了各自的現起，然後一切獨立存在的事物就互離互明，有了彼此認證、共同存在於一個最密切、最長久的「二而不二」的關係了。

是了，是了。這就是「離也者，明也，萬物皆相見」的意義了，是「離四句」在相互勾結纏繞的糾纏中，互離互明，互見互證的「緣起」。我忽然整個清醒了，這麼一個世間，不論誰說了甚麼，必然有人持相反意見，在大寶法王的認證事件上，密密麻麻的相反意見，那就更多了；我不禁質疑，這麼一座荒山野嶺，如何能容得下那麼多的活佛？連在踽踽獨行的道路上，我也不曾看到過活佛。

第三十號來了幾次，每次看我跪拜著，一聲不響就走了。有幾次，第三十號跟倚在門坎邊假寐的妳寒暄著，一句不搭一句，好像自說自話；我聽著，有些好笑，卻也不想搭理，仍是讓身軀在上下起伏的跪拜中，去解開十方三世在身軀裏存在的意義。

有一次，石屋外面已經闌黑一片，第三十號風塵僕僕地又來了。他也不客氣，抓起桌上的糌粍就吃，然後給自己倒了一杯香濃的酥油茶，就著燭光，窸窸窣窣地喝著。你們兩人都不說話，好像連

互看一眼都嫌多餘，只盯著我這麼一個只知跪拜的身軀，好似我的執著將令昏暗的燭光燦發鏗明；我捉狹了起來，在持續的身軀起伏中，令跪拜動作發出了不和諧的聲音，好似有意打破沉默或只是質疑究竟誰將打破這個死寂。

你們不說話還是不說話。這下子，我在跪拜的過程中竟然就著急了起來，於是那個跪拜的動作無意間也就加大了幅度；當然那種加大幅度的跪拜對不知跪拜或不在跪拜的人來說，是不能理解的，就好像不跪拜的人永遠不會理解為何跪拜會令身子輕了起來或為何跪拜會令身子進入夢境一般，當然夢境會與現實重疊起來，或跪拜將「繼明照於四方」，對他們來說，那就更不能理解了。

然而跪拜的動作加大了幅度或跪拜的幅度加大了動作以後，夢境與現實就分離了。我不禁懊惱了起來。我不能說話，你們不願說話，於是第三十號吸吮酥油茶의 窸窣聲就被擴大了，再然後，那個被擴大的窸窣吸吮聲又促使我的跪拜動作加大了幅度或跪拜幅度加大了動作。

這真是沒辦法，小石屋這麼小，聲音的迴盪只能在迴盪的聲音裏加大聲音對心識的困擾。不知過了多久，第三十號放下了已經沒有了酥油茶的空碗，向石屋外邁開了步伐，於是聲音的迴盪或迴盪的聲音就被打破了，而我反而在被打破的聲音裏讓心思又再度回到跪拜的動作中。

跪拜的動作恢復了正常，心思卻隨著第三十號，也來到了門邊；倚在門坎邊假寐的妳仍是假寐著，也不知妳是否欠了身，讓了道，但是第三十號就這樣出了石屋。我看不見石屋外面，卻知他出去以後，在石屋外面呆了很久；也不知是否擔心他不再進來了，還是擔心他進來了還是不說話，我那個已經遲緩下來的跪拜又躁動了起來，或那個已經疲軟下來的動作又加大了幅度。

你們不說話就是不說話，也不知這是第三十號以為我在石屋與妳同居敗壞了戒律，還是僧人在西藏本有的矜持，但你們都不說話，我只好說話了。不過在跪拜中的我覺得我必須終止跪拜來說話，好像不怎麼「如理如法」，但沒有辦法，我如果不說話，沉寂就打破不了，而現在我必須知道外面對夏瑪巴圓寂的反應，於是我乾咳了一聲，「我有些渴了。」

跪拜的幅度隨著聲波的迴盪一下子就遲緩了，而疲軟的跪拜隨著妳起身給我倒酥油茶也終止了下來。在我伸手接過酥油茶的時候，第三十號進來了，但仍然不說話。我窸窣窸窣就著燭光喝著茶，有些懊惱第三十號打破了小石屋的靜謐，或夏瑪巴的圓寂增添了噶瑪巴認證風波的變數。

我故意盯著冒著熱氣的酥油茶，頭也不擡地問，「祖普寺對夏瑪巴的圓寂有反應嗎？」

第三十號如釋重負，接口就說，「當然有。」然後他從兜裏掏出來一份聲明稿，交給了我，我瞧了一眼，看著上面寫著，「第十七世大寶法王噶瑪巴烏金聽列多傑對夏瑪仁波切米滂確吉洛卓圓寂的聲明」，快速地讀了一遍，再轉交給一旁伸長了脖頸、探頭瞥眼著聲明稿的妳。

我說出了心中的哀痛，「到了最後，夏瑪巴的圓寂仍舊得由一百七十年被禁止坐床的『非夏瑪巴』歷史來襯托，然後由達賴喇嘛的重新認證來總結噶瑪巴對夏瑪巴的恩德。」

整晚都不說話的妳指著聲明稿說，「烏金與夏瑪巴曾經在印度會過面，但好像不歡而散。」我有點抱怨妳說話時不說話，不該說話卻又多話，於是乾咳了一聲，搶回聲明稿，「祖普寺的看法呢？」

第三十號面無表情地說，「大夥兒大多談著這篇聲明稿，也與烏金噶瑪巴一樣，大多對夏瑪巴的驟然圓寂備感傷心、失望。」

我不停地喝著酥油茶，「這是可以預期的，但夏瑪巴是否願意在一個不和諧的氛圍裏轉世，卻不能預知，就算他願意轉世，他是否願意繼續荷擔大寶法王認證風波的是非，也屬未知，更何況這裏還有一個達賴喇嘛，誰也摸不清他這次將讓夏瑪巴重新回到第十世、還是繼續往第十五世轉世……」

「是呀。」第三十號歎息了一聲，「他暫時安歇於寂靜法界中，種種褒貶也應止息了。」

妳看我咕嚕咕嚕地將酥油茶喝完，又去倒了一杯，一邊說著，「安歇於寂靜法界中的夏瑪巴，能不能庇佑弟子們加強三昧耶戒的堅定呢？能不能令『噶瑪噶舉』停止嚴重的內鬥與分裂呢？讓我先提醒你們，這個安歇狀態是行人等待『活佛轉世』的必須。」

第三十號不搭理妳，卻對我說道，「烏金噶瑪巴只認定十世以前的夏瑪巴為『彌陀勝者』，也就是說他不認同達賴喇嘛重新認證的夏瑪巴是『舞自在勝尊』，這是公然質疑達賴的重新認證了。」

妳不在意第三十號的反應，也對著我說，「如果夏瑪巴轉世，未來世的夏瑪巴還得達賴喇嘛來認證嗎？從這一世的風波來看，達賴喇嘛恐怕不會再認證一位不聽話的仁波切了，但是如果達賴喇嘛不在了，替代達賴喇嘛行使噶夏政權的烏金噶瑪巴會認證夏瑪巴嗎？」

我嫌妳多話了，於是對著第三十號說，「泰耶噶瑪巴一定很想念夏瑪巴，而不會認為夏瑪巴在實修傳承中無福消受；這是烏金噶瑪巴在不能恆常憶念頂嚴上師、不能關注整體教法與眾生苦樂的情況下，認為達賴喇嘛重新認證夏瑪巴，只是承襲了名號，卻不能夠承襲十世以前的夏瑪巴所帶來的智慧、慈悲與力量的原因，所以泰耶噶瑪巴不會重蹈覆轍，讓達賴喇嘛再度介入夏瑪巴的認證。」

妳悠悠地說了，「泰耶也不會讓烏金介入，畢竟他就算有福得到夏瑪巴，也擠不出夏瑪巴所應承襲的內質，這麼一句諺語『有福得到乳牛，卻擠不出牛乳』，用在這裏，也還貼切。」

我真是懊惱了，「喂。燒茶去罷。怎麼就不知閉嘴呢。」

妳一言不發，只將目光投向黑闇的窗外，一副專注的模樣。「外頭有咩咩的羊叫聲……」

我打住「大過、坎、離」的故事延續：「沒有羊叫，瞧妳那個模樣。」

「我還是聽見咩咩的聲音……」

「沒有羊叫，是風吹過石堆縫隙的咻咻聲調。」

妳仍是狐疑不定，卻有口無心地說：「昔日那些如水波般無窮無盡的事情之所以發生都是因為弟子不夠忠義。烏金噶瑪巴對『噶瑪噶舉』弟子的批評，不是只針對夏瑪巴，對太錫度也是一致的，所以太錫度的態度在等候夏瑪巴的轉世期間就格外來得重要。」妳回頭燒上了酥油茶，對著我又說：「先不說以後的夏瑪巴怎辦，現在的泰耶噶瑪巴又打算怎辦呢？」

我不理妳，只問著第三十號：「祖普寺的同修們有甚麼策略或謀動嗎？」

「就算有，這麼多連作夢都夢不到的嚴重分裂與內鬥早已讓大家都保持緘默了，再說了，書記在夏瑪巴圓寂以後，早已三令五申，說明夏瑪巴的傳承被達賴喇嘛止於第十世，根本就不存在所謂的重新認證，所以叫大家都不得輕舉妄動。」

我忽然想到了：「那麼羊八井寺呢？那可是夏瑪巴的主寺。」

第三十號說了：「是呀，羊八井寺的氛圍哀傷極了。大家都難以置信，長老們也都囑咐全寺院為仁波切廣修供養，如法舉辦七七佛事，祈願仁波切於濁世的是非中得到歇息。」說著說著，他又加了一句：「仁波切太累了，他是在種種的褒貶中累死的。」

我感受了第三十號的哀淒：「他祈願教中的和諧，卻不能容許任何人質疑達賴喇嘛對他的重新認證。他的確活得很苦。」

第三十號有些期盼，但又說不清他的意圖，反倒顯現了一個沒話找話的曖昧氛圍：「暫時安歇於寂靜法界中的夏瑪巴，可能如眾所託，找出一個重新恢復教中和諧的方法。」

妳聽著我們一來一去的對話，再也忍不住了。「可是停止『噶瑪噶舉』的嚴重內鬥與分裂迫在眉睫，不可能去等夏瑪巴的轉世與成長，再說了，夏瑪巴能不能認證或如何認證仍是個未知數。」

第三十號與我都不想說話，因為我們知道妳所說的，的確是泰耶噶瑪巴必須認真處理的問題。我慫慫地問，「八邦寺呢？太錫度以及他的弟子應該有所動作罷？」

「我沒去八邦寺，所以不知道他們的舉措；現在的羊八井寺也來了很多新的喇嘛，對夏瑪巴的忠誠度可能不及以前。這是我最近擔心的地方。」

「是嗎？應該不會罷。我在羊八井寺呆過一段日子，寺裏學『唯識』的氣氛不錯。」

「是呀，現在還是這樣。我自己也是聆聽繁瑣名相的『唯識』架構過來的，不過因為『唯識』不像空無一物的『般若』那樣活潑，近年來，我已經不太去鑽研『唯識』了。『唯識顯現』，我欽羨過，拋棄過，研究過，剖析過，卻又本能地自覺，這一切都不能過火，否則我將不是我，夏瑪巴也將

不是夏瑪巴。有時我想夏瑪巴傳承的顛沛，經常不自知地去質疑我究竟是誰？夏瑪巴又究竟是誰？想多了，我整個人陷入了思索裏，連『唯識』與『般若』都有些懶得搭理。『唯識顯現』講得雖好，但老是在心裏壓著，其實要顯現也不容易。」

「羊八井寺是一個不得了的寺廟。在夏瑪巴滯留於印度的年歲裏，接引、教誨了無數新進者，但是從整個形勢看來，轉世的夏瑪巴好像還是得繼續他的流亡，回不去羊八井寺。」

妳將新燒好的酥油茶端了過來，一邊說道，「我們談不攏。我擔心的是後繼無人，你們關心的卻是轉世的夏瑪巴究竟何去何從。」

第三十號喝著酥油茶，不想說話。我則盯著妳看，不知該說甚麼話。小石屋的爐子旺著，散發著一股沸沸揚揚的生命熱源，於是小石屋就洋溢著灼炙的力量與浩盪的蓬勃，卻迅即消失於死氣沉沉的期待以及瑣瑣碎碎的戍衛裏。

我看著第三十號，感歎我們的共同上師夏瑪巴不具備太錫度成就大事業所需的氣魄與超逸，於是在需要昂首突進的噶瑪巴認證上就顯得猥首猥尾，更因為夏瑪巴在堅持宗教傳承的正統性裏失去了時機，所以「慈悲與智慧」也無可避免地成了別人手上的私人玩物。夏瑪巴現在潛入寂靜法界了，這樣的堅持如何令深邃的智慧、縝密的心思跳出認證的瑣碎呢？而這樣的眼界又如何令廣邈的慈悲、遍佈的信眾超越認證的期待呢？

四、八 「啼雁歸去」

從這個晚上以後，第三十號就不再來了。我天天等，夜夜等，但他不見了。我不知小石屋外的世界是否因為尋找夏瑪巴的轉世孩童又亂了起來，我也不知泰耶噶瑪巴如何在沒有達賴喇嘛的認證下重新指認轉世的夏瑪巴。我需要第三十號給我帶來外面的訊息，但他卻消失了。

缺乏資訊的小石屋像個悶葫蘆。或許是受不了小石屋的沉悶罷，有一晚，在爐前忙著準備糝粿的妳故意沒話找話地問道：「甚麼是『唯識』？」

我從門板的書桌或書桌的門板擡起頭來，停下了書寫，「啊？『唯識』啊？」

「嗯？可不就是『唯識』嗎？」妳停下了動作。「第三十號不是說『萬法唯識所現』嗎？」

「是啊，不過第三十號講唯識，也講般若。他講唯識時喜歡將之與般若靠攏，以證明唯識不是一般法師所說的『不了義』，因為他以為『了義』或『不了義』完全取決於說法的人怎麼個講法；倘若妳懂『唯識』，那麼妳不難發覺，他所講的『唯識』，的確是自蓮花生傳人『印度密法』以來的一大祕辛。這點是值得肯定的。」

「嗯？瞧你說的。我不懂『唯識』，也不懂『唯識』與『印度密法』的關連，更不知『了義』或『不了義』。不就是『唯識』嗎？有必要這樣東連西扯嗎？」

「妳不是說『萬法唯識所現』嗎？」我知道對我們這些習慣於「辯經」的僧人而言，「唯識」這種論題不提則已，一提就是無盡無止的辨證。「我想當今之世恐怕再也找不到比第三十號更加嚴謹與負責的人了。他研究佛經，從來不依循一個版本，因為他相信翻譯佛經之人不見得對細微的『如來真實義』有充分的理解，於是他不惜在一個過不去的問題上反覆鑽研其它版本，直至貫通為止，當然對煩瑣的『唯識』就更是如此了。第三十號深信，佛說法四十九年，雖然對機不同，說法也不同，但所說的法都是相通的；倘若有一個小地方走不過去，那絕不是佛說法時有了瑕疵，而是翻譯佛經的人不求甚解地讓它溜了過去。」

妳將手裏的糝粿反覆絞弄。「這跟第三十號所說的『萬法唯識所現』不是背道而馳嗎？」

「啊？我說的是他的治學態度。」

「嗯？不是『唯識』嗎？」妳又停下了動作。「既是『唯識所現』，何需鑽研呢？」

「嗯？妳這個『唯識』的詮釋聽起來反倒像是『般若』的領悟。」

妳接不下話了。「有這麼複雜嗎？是不是學佛的人都喜歡將簡單的問題複雜化？」

「啊？不是這樣的。」我站了起來，看著小石屋的杳兒，有一嘴沒一嘴地答應著。「第三十號對時下一般講經的人喜歡故弄玄虛地『以此經解彼經』的態度，非常不以為然，因為大家反反覆覆地解來解去，結果甚麼也沒解出來；或許這些講經人認為，反正所有的法都是佛說的，只要在『大般若經』的領域裏，以《心經》解《金剛經》，或以《金剛經》解《心經》都是名正言順；若能在講解中再加以一段密勒日巴的證悟詩詞，則更是熱鬧無比。第三十號排斥這種作法，堅持在一部經裏將原來的經典意義還原到經典裏。這一來，第三十號吃的苦頭可就大了。」

妳放下手裏的糰粑，開始調製酥油茶。「這是因為研讀『唯識』的關係嗎？」

「『唯識所現』不過就是這麼一說。研讀經典的態度與領悟經典的能力不能相提併論。」唯識所現的石屋結構忽然在我的杳兒省視下瓦解了開去。「我想只要是做過研究工作的人都理解，凡是有所不去的理論，最好的方法就是去找前人發表的論文，再然後找來一段註解，以證明倘若理論有錯，也只不過是因為受了錯誤的導引而已。這個技術我用了多年，從來沒有出過紕漏，一段段的辨證也就如此這般地建立在諸多前人的論述裏。但是第三十號不這麼搞法……」

妳插了嘴，「嗯？你是說你們同修們之間的『辯經』嗎？」

我有些懊惱妳將我的思緒打斷。「噢？就妳知道得比別人多。」然後瞪了妳一眼。「有一次，第三十號嚴肅地在『辯經』裏解釋翻譯文字不能全信，必需佐以不同版本來探尋翻譯的可能缺失，但遭來全體參與辯經的同修們的抗議。他們的觀點就像妳所說，既然是『唯識所現』，何需鑽研呢？但第三十號卻固執地說，就是因為『唯識所現』，才需要鑽研，以令鑽研本身顯現『唯識』。」

「噢？看不出來第三十號這麼拗執，或許只是不放過任何蛛絲馬跡罷……」

妳朝我搖了搖手裏的酥油茶。「好了，要喝點嗎？」

「嗯？好呀。」我接著妳遞過來的酥油茶，窸窸窣窣地喝著。

「有一天，他興沖沖跑來跟我說：『突破！大突破！』我驚訝地看看他，於是他接著跟我解釋中土的玄奘『唯識』譯本最近由日本的安慧系統裏找出了翻譯的錯誤。我當然聽得烏鴉鴉。第三十號又說，玄奘法師的譯本充滿著陷阱。這是翻譯的陷阱，而不是經義的謬誤。如果學人固執地鑽研這個版本，那麼當然會認同自唐朝以來就已引發的誤解，這是『唯識』被冠以『不了義』的最大冤情。」

「嗯？你是說，幸好『藏文以梵文為基』，所以對煩瑣的『唯識』鑽研，比較不容易犯錯？」

「也不是。我對『唯識』一知半解，對這段歷史的過程更是無力探索；不過我那時以為，如果第三十號認為這是一項突破，那大概是樁石破天驚的壯舉。當然這麼一段小小的對話發生在一個安靜的午後，對整個宇宙的運作絲毫不會引起任何影響，但我清晰地明瞭第三十號或將因此名傳千古，在佛法的傳遞上佔一席之地。當然我這麼說，明顯地有維護夏瑪巴同門的嫌疑，太錫度的弟子可能會因不同的想法，反而認為我肉麻兮兮。事實上，當第三十號在辯經時一本正經地交代這段佛法祕辛時，衛道的同修立即為玄奘說情，大肆抨擊第三十號硬把『唯識』往『般若』靠去。」

「喔？『辯經』也分派系嗎？」

我停下了吸吮酥油茶的動作，惡狠狠地盯了妳一眼，覺得妳真是犀利，老是找到一些別人無法關注的事情。「不是，但是我看著第三十號挨同修們的批評，很替他難過；我知道三、四百年前，在『慈恩宗』調整一面倒的『般若空』鑽研之時，刻意訛傳『三論宗』或許不是本意，但是矯枉過正卻也不是那麼地不可能。我想玄奘當時在『頑空』的氣氛下，立志到天竺取經，他對『執有』其實已經偏頗；因此他在印度選擇師父時，就以『護法』一系為導，反倒忽略了『安慧』一系。如果這個理論正確，那麼自玄奘以降的『唯識』既『執有』又『不了義』，也就不是那麼地不可理解了。」

「當然玄奘是中土高僧，我一向對他尊崇有加，但同時我也以為，玄奘深刻明瞭『真實』只有一個，所以當玄奘準備妥當要翻譯那個『真實』時，『執有』的自我經由經驗與認同被檢驗與審核，於是所譯之經變成一個自我的投射；等到他因為翻譯而成了『慈恩宗』的開山始祖，自我更成了一個

外在的對象。於是乎，他愈往裏面鑽研，自我就愈凸顯，『執有的唯識』終於與『般若』分庭抗禮，而『真實』也愈加隱晦起來，這也是為何他執意在臨死前將『大般若經典』翻譯出來的原因。

「這些描述都是我自己揣測出來的。第三十號從沒說過，這點妳一定要先弄清楚。但是我知道第三十號也喜歡『真實』，而且竭盡心力在『局部世間的真实』裏尋找『一切事物的真實』，因此他耗盡一生在『真实的澄清』上努力著……也就因為這份執著，第三十號不止把『唯識』往『般若』靠去，他在講『般若』時，也喜歡引用『唯識』的瑣碎來解析。這本來是樁高難度的技巧，不料因為他的嚴謹心性，『般若』在他的『唯識』習性下也變成了『唯識』；於是抽象意義的『真實』就被具體化起來，而絕對意義的『真實』也相對了起來。

「這可是挺無奈的，因為『般若』一經分析即離『般若』，再分析即成『唯識』。不過呢，第三十號明瞭所有的結合應該都屬於暫時性的，那麼這個『無常觀』應用到『唯識』與『般若』的結合還是成立的，縱然只是稍縱即逝的短暫；所以他就樂此不疲，經常將『般若』與『唯識』如同濕麵粉般地擰來桿去，逐漸形成一塊堅實的麵團，等待沸水，以下成黏糊糊的瓠子麵。

「我就是看了第三十號的辛勞與用心良苦，才決定以第三十號之志為志，更發願協助第三十號完成他的理想。但不料我跟隨第三十號久了，卻看到了一些不該看的事情，於是在嚴密的佛法裏，我有了掙扎不出來的苦惱。我剛才曾說，第三十號的視野保守、沒有闖勁，因此缺乏創造新局的氣魄；這個說法其實只是要闡明，第三十號沒有樸拙與馴順的態度，但卻沉湎於對同儕過份的苛責裏。」

「噢？」妳質疑了一聲。「不對呀？你這是換了一種說法來說明夏瑪巴對『噶瑪巴認證過程』的執著嗎？還是說因為夏瑪巴與第三十號相應，所以他們的態度都一致？」

「是嗎？」我不以為然，卻也不認為不對。「認真說來，這真是不能怪他，因為他面對著一個分崩離析的『噶瑪噶舉』，腳踏著一個各行其是的猜忌時代，所以我說第三十號只能接引初機，可能因為太煩忙，但其實不是主因，最重要的原因是他的行事風格揉不進一顆砂，嚴謹得令人慄怕，或許

是因為個性，或許是因為經驗，但總是令周遭的人不敢隨意行事。我這可不是隨便亂說的。第三十號對能力比較差的，總是非常有耐心地教誨，但卻也不願或不能賦予重責，倒是不時地指責他們的自發性不夠；能力在伯仲之間的，第三十號則以佛法為標的，對所有的建議拖延，然後藉言要以佛法化去剛強的我執。這種作法有個後遺症，因為佛法高不可測，於是無形中，人人都沒有了辯白的勇氣，更因此造成一種人人分崩離析，有話不敢說的局面；但是他對能力比較強的同修們或類似太錫度的對立團派的作法就直截了當，那就是他的一切力量進行防堵或背棄，一副不信任、不合作的抗拒態度。他經常說他是佛油子，甚麼事情或詭計都見過，因此杜絕了一切紛擾。這無形之中也形成了一股支撐夏瑪巴的中流砥柱的力量，或許我應該說，夏瑪巴所遭受的種種屈辱，導致第三十號的嚴謹與不妥協的態度。這兩者互為表裏。」

我講到這裏，故意停下來，吊著妳的胃口。「第三十號在同修之間勉力建立一種師生關係——一種同修崇拜第三十號的威權關係，或一種同修從心底誠懇地服從第三十號的關係。但是我想這裏的毛病也就出在他只把關係建立在師生之上，而沒有了包融；這就有如他刻意造成師生的對立，而不願融合師生的互補互成，說穿了，仍然是『我慢』在作祟。

「妳應該明白我非常不願批評他，但有一天，我靜讀密勒日巴的詩歌，忽然讀到一句：『說法不修成我慢，繼子不養成怨仇。未經傳授之經書，徒增身心之負擔；欺誑大言之說教，如戴枷鎖有何益？』我剎那之間恍然大悟。這是我第一次對第三十號生起離棄的念頭，當時我自己並不知覺；那個念頭很輕忽、模糊，但是一旦條忽浮了上來，就再也褪除不去了。但妳不要弄錯，我有了這個念頭，其實很難過，畢竟大家都是夏瑪巴的弟子……」

「我這個心態在辯經時也是一樣的。所以我經常想嬉鬧地將枯索的理論沖淡嚴肅的氣氛，同時將艱深的思維再往上推一層次。於是有的同修就抗議了，他們不想替第三十號解圍，或替第三十號解答，或只是不滿我的挑釁行為。其實第三十號並不需要他們的幫忙，他對所有的問題都有答案。他

之所以不願將思維往上推一層次，只是體恤同修無法消化吸收。我當然看不到這一層思緒，於是一個勁地往上推移，所以就遭來了第三十號的批評。」

說到這裏，妳忽然又打斷了我。「我可以對著神龕裏的菩薩詛咒，我是真的聽到了羊叫……」我正講到興頭上，就帶著譴責的語調說：「喂！妳怎麼老是扯不清楚？羊都回自己的羊圈了，沒有羊叫！」

「這絕對不是幻覺。會不會有迷途的羔羊陷在我們的羊圈裏？」

「這樣的圈圍哪能叫作羊圈呢？它只是一片殘壘……」

「是呀。土牆圯毀，磚瓦零碎，這些都是人類活動的跡象，但並不一定就是一個歷史證據。」
「妳是想替第三十號辯解些甚麼嗎？妳不必以神龕的菩薩詛咒，可以直截說，更不要以羊叫來諷刺我。我的意思不是說第三十號的佛學造詣只能夠接引初機，而是說他的做法出了毛病。」

「喔？接引初機？這是祖普寺長老們交代他的任務嗎？」

「可不？因為他的佛學造詣出類拔萃。對這點，我知之甚深，因為我老跟著他，趕也趕不走；雖然我跟著緊，卻又若即若離，這原因很奇妙。一方面這是我以為他說的佛法，迄今尚未發現有那位長老或同修比他高明，另一方面我總覺得他太煩忙，因此令一切因緣都不像是水到渠成，而處處顯得勉強。妳是知道的，我們學佛的人都得講緣起，於是我老覺得納悶。雖然接引新進仍然是個崇高的志向，但是第三十號的智慧與目標卻因此有了偏離；他自己相當感慨，因為他不願意永遠只面對著初學者，而希望他所接引的初學者能在他的指引下循序漸進，並逐步一窺佛學之廟堂，所以經常勉為其難地在初級教材裏添加了高深的『般若』觀念。」

「第三十號的苦提心著實令人感動，但其實這也正是問題的所在，因為我感覺第三十號所引渡的初學者所接受的比應該知道的多了一些迷惘，而有若過篩子撿剩下來零星後續者卻因前無出路而陸續求去。這多少就暴露了第三十號苦心策劃的教學方針無計劃與教務執行的無組織。我很焦急，也

請他有個周詳的計劃，否則長久以往，這個在書記嚴密控管的祖普寺必將黯然失色，因為新進者只要稍一成熟，立即頭也不回地離開這個培養慧命之寺廟，而迫不及待地各自奔走江湖去了。

「江湖險惡呀。第三十號不止一次苦口婆心地勸著，你們程度還不夠，根基尚不穩，無法分辨外面多的是陰溝裏翻船的陷阱。可惜的是，對這樣的諄諄教誨，能領會的人不多，於是寺廟裏充斥著蜻蜓點水的躁進者，或處心積慮的剽取者。」

「我跟第三十號恰巧有著相反的理念。我一直以為居上位者不能太過精明，因為在精明的運作下，統領者很容易喪失統領全局的氣魄；氣魄一失，精明於是與怯懦相隨，然後做起事來就非常容易顧此失彼，顯得一副拖泥帶水的蹣跚模樣。但是第三十號不止精明，更因為謹慎，所以必須前顧後盼的顧慮就更加多了，於是適應傳承就超過了開創時局，因此從頭到尾就缺乏氣吞山河的氣魄。不料在這個噶瑪巴的認證風波裏，其實氣魄比謹慎重要，開創比守成重要……」

「嘿？怎麼我還是覺得你是為夏瑪巴在『噶瑪巴認證過程』的對抗態度做辯解呢？」

「嘿！妳要怎麼詮釋，也只有由著妳了，但當心不要造業。」

「噢？他們反正都走了，怎麼說，還不都是你說了算嗎？」

「我不跟妳擡槓。」我望著窗外圈圍羊隻的羊欄，答非所問地說：「喔？羊欄壞了，趕明兒，我找個時間把羊欄給修了。」

「喔？你這句話不知說了多少次，但也總是找不到時間來修；反正羊欄還沒爛到一個使得羊隻出走的地步，爛就讓它爛著，你還是專心寫作罷。」喔？是嗎？我說過很多次嗎？好像是罷？怎麼我在這個問題上，似乎與第三十號相似，老是喜歡拖，拖到事情不可收拾，才慌忽忽地去補救？這似乎就是我們這一類人的毛病了。本來這也並非沒有補救的方法，但我們亟需要強烈的生命感注入，因為沒有了生命感，也就缺乏悲劇性的體驗，因此也就沒有了對崇高和偉大的領受，而不自覺地陷入瑣屑哲學的泥沼，變成忙忙碌碌的佛教庸人了。

一切如常，太陽還是照常東昇西落。第二十八號與第三十號不再來了，小石屋反倒溫煦異常。我的寫作仍是似有還無地進行著，我也持續深入探索如何通過「文字與思想」的交合，將思想內部的「概念」轉化為「般若」。當然，妳與我也還是相安無事地在小石屋裏踱出無所事事的歲月。

訊息不再。小石屋又重回一個沒有外界干擾的悶葫蘆狀態。雖然如此，我知道同居一世的兩位大寶法王，亦將如密勒日巴與岡波巴一樣，一位慎獨靜處以固持法義，一位廣收門徒以擴張法義，但都是因應當時兩股相左的業緣牽扯，在未來的歲月裏，一位延續「噶瑪噶舉」的宗教傳承，一位執掌西藏的政治命脈；我說不清哪一位大寶法王更加真實，我也說不清哪一位大寶法王對「藏傳佛教」往未來世延續更具法統性與學統性，甚至道統性，但我卻知道，在「二而不一」的效應下，其中一位的隱藏將導致另一位的活躍，而任何一位的榮耀也將導致另一位的屈辱。

我不想再在歷史上繼續對噶瑪巴的認證進行法統性、學統性或道統性的辨證，因為我對這些歷史年代從小就有著恐懼感，甚至厭惡，但長老們說我既然是「噶瑪噶舉」弟子，就不能不知道噶瑪巴的歷史，而記熟了這些年代與名相，對我將來的佛法研討有幫助；他們的話當然是對的，於是我就匆匆吞棗，將這些年代硬生生地種入八識田中，當然我記這些年代很痛苦，不過說來也怪，這些年代一旦在心中種下，也就再也祛除不了，再也忘不掉了，好像骨血一樣，尤其有關噶瑪巴閉關修行的經歷，對我產生了極大的安慰，原來尊貴的噶瑪巴在成就之前也得經歷極大的努力與修行，這多少帶給了我一些希望，雖然這與長老要我們背這些年代的意義不一樣。

有一天，妳看著我在門板的書桌上寫著，忽然就說了：「我從來沒有懷疑你們的忠誠，只是說你們礙於『噶瑪噶舉』的傳承，只能在『噶瑪噶舉』的歷史裏，就其法統性、學統性與道統性去爭論

這個傳承究竟為噶瑪巴與夏瑪巴交互替換的轉世過程或者只能是一段與格魯派或達賴喇嘛在歷史上的交會，但是這樣的詮釋就算『噶瑪噶舉』有九百年的歷史，仍然只是一個往下流淌的因緣牽扯，最後仍然不能解釋為何夏瑪巴傳承被終止、被重續都假藉了達賴喇嘛之手，而太錫度之所以介入噶瑪巴的認證，也是因為夏瑪巴傳承被終止、被重續……」

妳阻止了我想辯解的衝動，「我知道你要說甚麼，但這些都是歷史，而『歷史』卻有許多不能言明的虛假，所以『偽史』頻傳，否則你們也不會說十世夏瑪巴被懸首示眾了，其實哪有那回事呢？十世夏瑪巴於西元一七九二年因黃疸病圓寂，但是流言盛傳他服毒自盡，而輾轉流傳，現在竟然有了流言說他被斬首示眾。那麼要怎麼說，才能取信於民呢？當十世夏瑪巴逃至尼泊爾尋求政治庇護時，當時的尼泊爾國王竊喜，因為陷入僵局的他認為這是一個千載難逢的機會，所以利用夏瑪巴、和西藏政府交涉一個解決尼泊爾偽幣在西藏猖狂的流通問題，但因為談判破裂，西藏政府所派來之代表被捕入獄，而尼泊爾國王則趁機出兵攻打西藏，攻佔許多領土，接著清廷派遣軍隊擊敗來襲的尼泊爾軍，最後兩國達成和談協議。只不過，達賴政權因利勢導，不止將這場政治及軍事的災難怪咎於夏瑪巴，並禁止夏瑪巴轉世，還沒收了羊八井寺，以為報復。」

我隱約感覺了妳的意圖。「……所以妳是說，前世達賴喇嘛所宣稱的夏瑪巴叛國是誣陷？」

「難道不是誣陷嗎？你有更好的解釋嗎？西藏現在都丟失了，格魯派掌控的噶廈流亡政權卻仍為了持續其歷史的政治利益，而為所有西藏流亡人士設立了政治的、民族的以及精神上的統一政策。這項政策的政治與民族上的意義也就罷了，但『精神上之統一』卻將結束傳統上各自教派的獨立性，因此十六世噶瑪巴積極反對達賴喇嘛的『精神統一』政策，直至噶瑪巴圓寂為止。此事給予達賴喇嘛極大的壓力，因為在喜瑪拉雅地區，超過十三個大型的西藏人民殖民中心一致支持噶瑪巴，所以凸顯了藏族人民愛戴噶瑪巴的感情，也反映了人民嫌惡達賴政府幾代以來一直壓制著『噶瑪噶舉』，我說這個，不全然因為你是『噶瑪噶舉』的信徒，而是反應了全體藏族人民的心聲。」

我輕輕「哦！」了一聲。「妳是說達賴喇嘛策謀噶瑪巴於他身後繼承噶廈政權也是因利勢導，所以不得不說他將不再轉世，而不是因為中國共產黨的壓力？」

「我只能說，兩個原因都有，也可說是內憂外患罷？其實噶瑪巴對達賴喇嘛非常禮貌，從噶瑪巴幾次請求他去除對夏瑪巴的禁令，就可看出，但以噶瑪巴在『噶瑪噶舉』的地位以及噶瑪巴與夏瑪巴之間的關係，他大可不必如此；最可悲的是夏瑪巴，他的名謂本為『紅冠』，以『夏』為『冠』、『瑪』為『紅』，以是稱名，而不是因為後來的紅色金剛寶冠才稱為『夏瑪』，反倒是因為『夏瑪』才有紅色金剛寶冠。太錫度對這個能所之詭譎知之甚明，從來不稱自己為『第二位紅寶冠法王』，以其稱謂本來就是『第二位夏瑪巴』之意，所以夏瑪巴被重新認證，其實就意味『第二位紅寶冠法王』的太錫度永遠只能居於夏瑪巴之後。這是太錫度必須要求達賴喇嘛背書噶瑪巴的認證文件的原因。」這猶若醍醐灌頂。「……妳這麼一說就清楚了……這的確不是噶瑪巴的認證問題，而是夏瑪巴的傳承問題，更是太錫度的正名問題，但這些黏答答的問題，怎麼都因達賴喇嘛而起呢？」

「夏瑪巴作為歷史上第二位的轉世喇嘛，其實充滿了悲劇色彩，這是夏瑪巴的菩提願所導致，卻也因達賴喇嘛的緊密監控，而蹣跚轉世；現在夏瑪巴也入滅了，如何重新於寂靜法界中轉世，不止是當世兩位噶瑪巴必須謹慎處理的問題，更是太錫度如何正名以待的問題。只不過，烏金的大寶法王在整個西藏命脈的維繫裏忽然因為達賴喇嘛的不再轉世而變得重要了起來，因為這個只在宗教裏才具意義的竊取，就如同清朝轉人民國一般，是一個意識形態的轉變，只要拋開這個層面，那麼政治上的考慮就成了唯一能夠令整個西藏流亡政府走出困境的依憑；烏金今日所做的必因未來的歷史學者經年累月的評估而逐漸加深其歷史影響，因為現今的藏傳佛教所面臨的困境，就像蓮花生大士當時入藏時所面臨的挑戰，是西藏歷史上的另一個重大的轉軛，當時的新舊結合使得蓮花生留名，並使藏傳佛學盡最大的可能在吐蕃流傳，今天的烏金噶瑪巴亦然，必須在四大教派中尋找一條結合新舊的道路。」妳見我頻頻點頭，就興致勃勃地繼續說：「不過要注意的是，蓮花生出印度入吐蕃、出吐蕃回印度的

事跡與影響，在當時並不為人所重視，他的地位也不像晚期傳說的那麼偉大，而是到了後來很多世紀以後，才為政治界人士、宗教界領袖與瑜珈修行者不斷重複敘述，才造成了他的歷史地位，所以是個『後設敘述』；烏金噶瑪巴今日所做亦然，他的影響是潛伏性的，甚至不被認同、不被接受，未來世的『噶瑪噶舉』事跡或許不能具體地被確立其起源，但歸結起來，都將是烏金噶瑪巴活動的結果。

「在這麼一個形勢比人強的景況，再談意識形態的堅持就有些食古不化了，更何況我們身處於一個寄居的環境，而年輕一代的崛起，使得活得辛苦的一代早就拋去意識的枷鎖，認真地對應周遭的仇恨，所以是一種對有限資源如何公平分享的競爭，也是一種在人家的國度裏謀求宗教上的同情；這是我們必須強調宗教傳統的原因，而當地人對我們的包容卻與藏傳佛教無關，印度的友好政策雖出於文化與宗教的認同與考量，甚至只是人道主義的關懷，但在印度本身的人口壓力下，友好政策也不得不鬆動起來，更何況，來自中國共產黨以市場誘因為餌的浸蝕，以軍力擴張施壓，從未曾止歇過。

「噶瑪巴的分治其實早見端倪，可說當第十六世大寶法王還在世的時候，就已經看到西藏承襲自歷史的『政教合一』之弊，而開始思索如何讓『噶瑪噶舉』在『非達賴』的潛伏期去承擔流亡政府的政治責任，所以精心策劃了兩位噶瑪巴的繼承，來分別承續西藏流亡政府與『噶瑪噶舉』的『政教分離』之責，並以『二而不二』之宗教思維替代『政教合一』的歷史包袱；苟若能夠沉澱方興未艾的『國家正常化自我救贖與解放』運動，而回到『理性』的和平訴求，則中國必然樂見其成，雖然不會放棄一貫的『分裂主義』的叫囂，但起碼明白暫時的和平既不違背『認同西藏、堅持獨立自主的西藏意識』，又可以配合美國在『西藏的流亡政府秩序下』推動中美關係的和平穩定發展。」

說完這個，妳就不說話了。我不禁沉吟起來。歷史疑點可以質疑正統性與合法性，但不能改變歷史的變遷，就像毛澤東以各種不法手段欺詐、破壞協定，挖牆角造謠，但不能改變毛澤東竊取政權的歷史事實，而蔣介石承襲強大的政治勢力卻糊裏糊塗丟掉了大陸，也將是歷史上永遠的笑柄，沒有人會為他的合法性感到惋惜。中國歷史匆匆忙忙在這個環結轉了一個彎。如今的「改革開放」以不斷

增加的有產階級加深了「有」的觀念。一切又悄悄地回轉了。我的焦慮無以名狀。在政治逐漸放鬆的當刻，拉薩的控管卻又嚴苛了起來；而在烏金噶瑪巴逐漸鞏固拉薩的藏傳佛教勢力時，達賴卻在印度宣布不再有傳承轉世，然後噶瑪巴逃離了拉薩，與達賴共謀下一代的政治福祉。

宗教災難持續著，而且更大的政治風暴一直醞釀著。這多令人不安。共產黨人一心扶持的大寶法王在拉薩的嚴密控管下逃跑了，而且竟然跑到他們最為憎恨的達賴身旁。我能感覺這個舉措的深謀遠慮，但卻看見「恐懼」向自己撲鼻而來，因為當我們一再非難烏金的竊取與欺瞞時，其實我們只是說出了我們心中的疑慮，因為我們在骨子裏都是一樣的，縱使我們很負責，而且按部就班，不敢有違聖諭，但很難說得清，這裏面究竟有沒有私心的成分在內。

我有感而發了。「有這種想法當真令人沮喪。兩位噶瑪巴可說已經是夠亂的，但他們的『兩者皆是』集合體卻向世人宣告，他們所創造出來的『活佛轉世』還有一個『兩者皆非』的可能。對我而言，這是最不能被接受的。從『雙包案』才剛開始，我就覺得夏瑪巴的堅持非常合理，不止關乎整個『噶瑪噶舉』營運的狀況，而且還決定了『藏傳佛教』於日後所採取的行動。是罷？學界大師對藏傳佛學的正統性與圓滿性沒有懷疑，對藏傳佛學承襲自印度佛學的法統與學統也大致認同，而對其本身所發展出來的學理與修持因為互緣互依而有一套可臻『究竟涅槃』的解脫法門更沒有質疑；但『活佛轉世』就不同了，連學界也起了紛爭，其祕密使得印度佛學傳衍的三大支派『中土大乘、南傳小乘、藏傳密乘』更生歧義，說來也是，藏傳佛教因為『法不傳六耳』而神秘祕祕，再加上雪域地處偏僻，交通不便，所以『活佛轉世』的認證密碼大多令世人誤解，如果這還是一個唯證悟了知的密碼詮釋，那就是密上加密了，所以非常容易被人誤解為一個充斥了政治意圖的歷史傳承。」

妳有些嗤之以鼻了：「這麼一個歷史發展，可以說都是因為我們將歷史當作一個『時間概念』所造就出來的，但卻不能回溯歷史的『生命概念』；以我這麼一個有著吐谷渾骨血的笨教徒來看西藏將來的命運，其實很簡單，也不過就是一個『坎、離』糾纏為『既濟、未濟』的卦象。」

這麼一個注解再度令我震驚，於是我瞪大了眼睛，聽著妳繼續說著，「你不要大驚小怪，一副如臨大敵的模樣，這只不過是一種『後設語言』的引用，更是一種先有預設立場的使命驅使。你這麼看罷，因為苯教承襲自『拜火教』的光明與火，所以為『離火』，但是藏傳佛教承襲自觀世音菩薩的慈悲，所以屬水，是為『坎水』；如果『藏傳佛教』壓過『苯教』，水在火上，則就形成『既濟』，『初吉、終亂』，『其道窮也』，但如果『苯教』壓過『藏傳佛教』，火在水上，卻形成『未濟』，『濡其尾、無攸利』，『不續終也』，兩者倘若不是不可久，就是不知節，都應避之。」

我的驚嚇無以倫比。我終於了解妳在小石屋這個夜以繼日的潛伏是一種「後夏瑪」式的潛伏，也是一種先有預設的使命驅使。從現在的宗教狀況來看，「藏傳佛教」短期間內仍然凌駕「苯教」，所以「其道窮也」，但長期來看，如果「藏傳佛教」的四大教派持續彼此的相互攻訐，則必然讓仍舊在西藏潛伏的「苯教」重居領導地位，一個「滅佛」的政治驅動必將反撲，使藏傳佛教「不續終」，而這麼一個未來的傳承或「終止傳承」，竟然是以一種在雪域長期潛伏的「易理」來闡述「離四句」的意義，更是一個承襲「光明與火」的「離」去瓦解「藏傳佛教」四大教派的「四句」，而直溯一個吐谷渾從中土帶到柴達木盆地的「老子思想」，這怎不駭人聽聞？

妳輕描淡寫地說，「喔？『離四句』嗎？不。充其量，這只能說是『離四句如』罷？」

我愣愣地看著妳，不知該說甚麼。坦白地說，我絕不否認自己從這些「易理」詮釋獲得了啟示與教誨，但是我卻敬而遠之。我只想站在一邊，不想介入「易理」，因為知道得太多，我卻不能以之亂加批評「噶瑪噶舉」，了解得太少，我又不能信口讚揚「藏傳佛教」的發展。我這麼說，其實相當地淒楚，因為稱讚任何事物需要理解，而不是說空話，但是我卻又害怕傷害吐蕃的原始苯教而不敢去讚揚。我有些不能理解這個緣自內心深處的恐懼，但我又確信這是因為我一向害怕麻煩與喜愛清靜，而正是這個害怕麻煩與喜愛清靜的習性妨礙了我去研讀「易理」，達到「易理」所要求的思想深度。我有些賭氣了，悶悶不樂地重新回到書桌的門板或門板的書桌上，像捕捉一些逝去的語言一般去捕捉

已經逝去的形象詞彙，但是又對妳這些「易理」的詮釋竟然毫不費力地就將我手中正在寫的小說整個擊潰，而有些憤憤不平了。其實妳真的不明白，我的小說通常不預設立場，但也不提供答案，只盡心呈現人生的曖昧複雜與外境的真偽莫辨，而讓讀者自行尋找答案以便自己決定如何採取行動；而這麼一個和稀泥的寫作態度，也正巧是了解十七世大寶法王認證紛爭的唯一法門。

我的想盼是，在這種嚴肅又彈性的態度裏，我的文章能夠亦莊亦諧，笑中帶淚。我總希望我能啟迪人們了解我所闡述的同緣共業的複雜與纏繞，並希望自己能夠提供人們一個更廣泛的角度去觀照歷史事件的定位，讓同緣共業成為我的文字內涵，然後我才能在自己身體內部呈現眾緣和合的景象。

不幸的是，妳的詮釋卻對我的自剖與孕育整個否定，而認為我其實充滿了動機。我知道妳要我自省，但我反複思考這句話的涵義，終於有一天我發覺妳並不將我的小說當一回事，妳也不屑去揣測我小說中的寓意。妳當然不明白我在小說中的自省，因為妳不去讀它，卻只要我自省為何有打擊妳的動機；再說，妳明白，寫作是我打發生活的方式，不讓我寫，我就渾身不自在，而矛盾的是，一旦讓我寫了，寫作的問題就接踵而來，甚至與寫作無關的東西也深深地影響了我的家居生活，然後就整個悖逆了我想藉寫作來闡述懂得「勝義諦」的學佛者一定是生命的追尋者和生活的實踐者——當然這裏所指的生命不是這一世的生命，也不是永恆的生命，而是剎那幻起的虛幻生命。倘若真能體會「幻起幻滅」的生命本無自性，悲天憫人的人道主義精神必然彰顯，慈悲胸懷也必定逐漸流露出來，而自己的生活態度將會轉趨真摯又樸實，只不過，人生際遇卻也在胸襟開擴的同時孤獨起來。

對於這點，我從不諱言，所以對妳所說的「易理」，我只能照章登錄，不加批判，也從未想過要打擊妳對苯教的忠誠。這麼一個「懷疑與恩寵的故事」就是如此產生的，真正是一個既「懷疑」又「恩寵」的故事，其間的因緣牽扯與思想顛沛，我都盡其可能地還原，並在還原因緣之中，盡其可能找出「動靜相待」的契機；當然「懷疑」與「恩寵」這兩個詞彙也是我刻意挑選出來的，但卻不是對學理的懷疑，而是對此生此身的因緣現起的懷疑，尤其在中共入主西藏、青藏鐵路通車之後，西藏的

這層神祕薄紗已被捅破，我又為甚麼在這個時候聽聞了大寶法王的認證風波呢？這是我對藏傳佛教的好奇，而「懷疑與恩寵的故事」就是建構在這個好奇上展演出來的。當然既是「故事」，則不能沒有「角色」，更不能沒有「戲劇性焦點」，否則不能為「故事」，於是我創造了一個「卑微的自我」，呼吸在尊貴的噶瑪巴之外，以一個不見容於正統噶瑪噶舉傳承的卑微去仰望一個仰之彌高的上師，更因愈仰愈高、愈卑愈微的心態，乃愈焦灼無著、徬徨無依，令我漸自體悟一個「非空非假」的緣起，而為了使這麼一個「流轉三界、徬徨無著」的自己獲得信心與勇氣，我乃隨順著業緣的牽扯，憑藉著想像力，去破壞與改變「傳承體制」的既有現況。

當然這樣的結果不是我自己可以憑空想像出來的，而是在我仍然不知我未來是否會提筆寫作的時候，兩位大寶法王在爭取「正統傳承認證」上起了齟齬，而且其間的迫害、傾軋之激烈，簡直就是駭人聽聞，起碼對我這麼一個從未接觸藏傳佛教的人來說，是不可理解的。

這應該就是我寫「懷疑與恩寵的故事」的緣起，也應該說是我個人對這個「莫名其妙的緣起」的抗議；可悲的是，那個時候的我沒有故事，甚至不知自己將在未來世裏寫作，而只是讓故事在身邊展演，不加詮釋，於是點點滴滴的傳聞逐漸地匯聚成一個龐大的記憶，但是我始終不明白為甚麼我會置身其中，而這個「緣起」對我未來的生活甚至精神的啟迪又是一個甚麼意義，不過因為我對「緣起性空」的了解，我深切明白一個深埋於過去的因緣種子開始萌芽之時，其微動就是「故事」的緣起。

四、一〇 「兩者皆是」

我可能酥油茶真是喝多了。

滿天繁星壓得好低，緊一陣鬆一陣的風卻吹得好高。我摸著黑，走到羊圈外圍，對著黑闐闐的石堆撒下一泡熱尿。

月光清澈下，乍地就只見白鍊一般的熱尿在石頭上激盪起珠亮似的晶瑩，還帶動起呲呲啪啪的水落滴石的聲響；滴水聲裏，咩咩的羊叫聲傳了過來——是那種驚惶失措的叫聲。我想回去告訴你，原來真的有隻羊走失了，倒是我自己受制於先人為主的念頭才無法聽出咩咩的叫聲。

但我繼而想想，妳就算知道我終於聽到羊叫又如何，這不能改變妳被我說服的愚蠢——妳原本聽到了，反而因為信了我而聽不到，現在我聽到了，卻又要令妳相信自己一直聽到的不是幻覺；如果這個不是幻覺，那妳強迫自己去接受一個聽不見的意識，不是更加幻上加幻嗎？

還是算了罷。妳說不定因此而不相信真有迷失的羊呢！我猶豫了一下，就往石壘成堆的黑暗處摸去，尋找羊隻的叫聲根源；此時，我聽見妳的叫聲從牛糞餅燃燒出來的閃爍光亮裏傳了出來：「真不該讓你喝那麼多的酥油茶，你都這麼大的人了，也沒個節制，真是。」像一陣陣星雨落在屋頂上。

這一夜的真實性忽然就動搖了起來，而正是在這麼一個目眴的當時，我看見了大寶法王頭頂上那頂沒有實質性意義的黑寶冠，整個罩在我的頭上。我一驚，集中了心智去觀察那頂黑寶冠，它卻在黑夜裏排除了繁星的包裹，而往遠方展延開去，然後化生為兩頂黑寶冠；我有些頑執起來，持續裹著黑夜去融合兩頂黑寶冠，但黑寶冠卻在黑天黑地的盡頭處綻放了光芒，更讓鑲嵌在黑寶冠的光亮晶片將黑夜的黑色表相驅趕出去，於是整個黑天黑地忽然就呈現了鏡亮，在遠方敘說著我的心跡，然後讓我的心跡藉著文字所顯現出來的「空鏡」也透露出光亮來。

我在羊欄旁邊躺了下來。鏡亮的蒼穹猶若白晝，沒頭沒腦地罩著。我有些像想抗拒甚麼似地推搡著壓在身上的浩瀚白空，白空卻迅即黑了，而在繁星還沒來得及跟上的時候，黑空卻散發出一種比任何漆黑都還要黑的黑；慢慢地，黑天黑地再度渙散了開去，而遠方兀自閃耀著純潔的鏡亮又漸漸地翕張，讓一股吹來的微風所夾雜特有的雪域冰涼也生起了黑寶冠的雪白光亮。

我於是幽幽地從一片看似深不見底的漆黑中擡眼，淚眼婆娑地以藏文吟唱著：

我駕馭著一個相應的驅動，
一個只能與一切萬有相呼應的驅使，
但卻是一個一切皆無的反射，
並以其一切皆無，
故能翱翔於一切萬有的背脊上，
十分荒謬，我摯愛的大寶法王。

妳倚在那個沒有窗櫺的窗子上，有口無心地回應著：駕馭一個只能與一切萬有相呼應的驅使？這不就是太錫度的偽造認證文件嗎？但是這個偽造的認證文件卻不是「一個一切皆無的反射」，而是其驅動原本就「本末弱」，但一旦出現，卻「剛過而中」，繼而「說行，利有攸往」；這也不是因為「一切皆無」，而是因為這個偽造文件藉用了達賴喇嘛的背書而使得整個認證「過涉滅頂」。這就是為甚麼這個偽造文件能夠「翱翔於一切萬有的背脊」的原因，說穿了就是一個「藉用白茅」的爻象，然後整個認證過程經過「枯楊生稊、棟橈、棟隆、枯楊生華」四個步驟，具體呈現了「大過之時大矣哉」之卦象。這是太錫度以兩個「陰爻」夾四個「陽爻」使得整個認證雖然「本末弱」，看似荒謬，但卻是個「亨卦」。這全是因為達賴喇嘛的強勢，卻與大寶法王有甚麼關係呢？

我愣了一下。這麼直白的詮釋，竟然出自那本供奉在噶瑪巴與夏瑪巴照片前面的《易經》？這未免太過匪夷所思了罷？但是妳的表情嚴肅，讓我不得不收起頑笑的態度，於是繼續對應著：

我潛身於認證的隊伍裏，
從不停止探索，

卻不知在探索的終點，
一個起點正悄悄地萌生，
而且是一個我從未曾見的起點，
十分自然，我摯愛的大寶法王。

還「自然」呢？我看你根本就是「涉險」。你「潛身於認證的隊伍裏」，卻忘了自己從第十世過來的傳承原本就是一個「認證」的難題。首先你以第二十九卦的「習坎」影射夏瑪巴對達賴喇嘛的背書偽造文件只能憑藉「地險山川丘陵」函請美國聯邦調查局做些驗證辨偽之類的工作，然後「涉險以守其國」，轉而求其小得，卻也奈何太錫度不了，「未出中」，卻又「中未大」，所以使得「險之時用大矣哉」，因此是個「維心亨」，夏瑪巴的論證乃「行有尚」；從「大過之時大矣哉」與「險之時用大矣哉」來看，太錫度的時機掌握得很好，獨立不懼，遁世無悶，但夏瑪巴的作為以常德行，習教事，大多着其所用，卻也因偽造之物不可以終過，故受之以「習坎」，經常涉「重險」，但「行險而不失其信」，有孚、維心，行有尚，往有功，卻也因「天險不可升」，故受挫。

夏瑪巴幾個世紀以來就一直受挫於「傳承」之苦。那是一個聲張不得的探索，踽踽獨行，卻又不停止探索，連噶瑪巴也無能為力，因為「紅寶冠傳承」的終結緣自達賴喇嘛。這個探索的終點原本就與大寶法王無關，「成也達賴，敗也達賴」只能說是「噶瑪噶舉」無力迴天的痛楚，所以在歷史上「一個起點正悄悄地萌生，而且是一個我從未曾見的起點」根本就是達賴喇嘛的施捨，卻與大寶法王的促成沒有直接的關聯。

我慌了。我不知該說甚麼。不能說錯，也不能說對，只好含混地回應著：

我哀傷於暴動的隊伍裏，
懇求你不要佇立於我面前哭泣，
我不想這麼做，也沒有必須這麼做的理由，
隨著重重砸下的磚塊，我已化作一塊棉布，
輕輕拭去你那激迸出來的鮮血，
十分疼惜，我摯愛的大寶法王。

我也疼惜你呀，否則我不會那麼辛苦地替你找答案。

我要你離開祖普寺也是因為歷史上夏瑪巴必須先離開「噶瑪噶舉」，以「非夏瑪」之形式轉進「噶瑪噶舉」的傳承。達賴喇嘛在這個轉進歷史上，居主導地位，以政治力「明兩作」，先以其「履錯然、黃離、日昃之離」之嗟，使得夏瑪巴不能回應這個「突如其來如」之難，而後「焚如、死如、棄如」接踵而至，夏瑪巴於是「無所容、離王公、折首」，第十世紅金剛寶冠之傳承乃在達賴喇嘛與清廷大臣的夥同下，宣告終結。

達賴在這個「離上離下」的造作裏，最後「出征，以正邦」建立了金瓶掣籤的制度；但是這個爻象之奧秘在「獲匪其柎」、梏其傳承之後，必有轉進，因「離卦」居樞紐地位，必承上啟下，上下皆麗，所以達賴行其能亟以後，助班禪奪夏瑪巴之廟產，藉機終止夏瑪巴之傳承，並以清廷之定讞，納其亟詞，盡述其「意內而言外」之用心，但就在達賴以臣之禮「司事於外」之當時，也同時種下了日後重新認證夏瑪巴的契機，正可謂一言施令，批引以明，兩者相麗，前後互反，所以不能僅以夏瑪巴的重新認證來看「紅寶冠」的延續，必須將十世夏瑪巴被誣陷之事件合而觀之，才能知道達賴喇嘛以偽造認證文件之背書來控制「噶瑪噶舉」之用心。

喔。聽妳這麼一說，第十世夏瑪巴的傳承終止於達賴喇嘛之歷史定讞與第十四世夏瑪巴的傳承恢復於達賴喇嘛之重新認證，是同一件事，不可分而述之？

正是如此呀。這兩者對夏瑪巴之傳承而言，都是極致，而且都是不能扭轉的亟詞，兩者併立，猶若日月麗於天，遙不能及，前者之殺戮使得格魯一派從此麗於西藏，後者之曲從使得紅寶冠重明以麗於正，乃化成「噶瑪噶舉」，柔麗於「第十六世噶瑪巴」之中正，所以「繼明照於四方」。

哈。我故作輕鬆。這跟「我哀傷於暴動的隊伍裏」有甚麼關係呢？

咦？說了半天，你還是不懂「第三十號」離廟之意囉？這麼來看罷。「第三十號」跟你一樣，都是夏瑪巴的弟子，但他不像你一樣左右搖擺，因坎而陷，以陷必有所麗，故受之以「離」；他不因夏瑪巴的三世輾轉於一個「非夏瑪」之境而有所質疑，反而認定這個歷史之失乃因達賴喇嘛的交錯於禮義而造成，必不可以久，所以「終止傳承、重新認證」對夏瑪巴而言，「二而不二」。

但是這也不能說我們仨人就是「暴動的隊伍」的根由罷？還是回到我們仨人的「第二十八號、第二十九號、第三十號」罷，這真的與「大過、坎、離」有關嗎？

妳嘻嘻地笑著，你應該從你們離開祖普寺的順序「第二十八號、第三十號、第二十九號」來看「大過、離、坎」之次序，然後你就可以知道太錫度的運籌帷幄是多麼了不得了。

我有些不耐煩了，妳就不要打啞謎了，直截切入重點罷。

嘿，這還不夠清楚嗎？這麼一個逆轉，那封偽造的認證文件直溯影響夏瑪巴傳承的兩大事件，使得原本不能扭轉的亟詞陷入困境，更陷達賴於不義，自毀重新認證夏瑪巴的用心，日月俱崩，不能繼明，所以是一個以噶瑪巴之認證直取夏瑪巴傳承的陰謀，因為太錫度不願重居第二位紅寶冠法王的歷史地位，所以鉅而走險，轉而陷夏瑪巴於不義，這就是「大過、離、坎」的卦象，也是你們仨人以這麼一個「第二十八號、第三十號、第二十九號」的順序離開祖普寺的意義。

我的驚駭一波大過一波。哇。妳這是以「易卦」做「後設敘述」，不是「卜卦」而後知。

就算是罷。「知易者不卜」，你先暫時不要管「先後」，只問「卦象」是否符合。

還算符合罷。我不得不說，妳出入藏文與中文之間，無所障礙，比我在這個邈無人跡的山裏，掙扎於藏文的書寫，要高明了許多。

妳翻閱著《易經》說：於藏文與中文之間，出入無礙，是一個「渙、井」糾葛的卦象。

「渙、井」糾葛？妳又來了。雖然山中無事可做，但這麼牽強附會來找事，有必要嗎？

噢？你不信嗎？我們這麼來看罷。你是土命，而土命為「地」屬，「山」為「艮」，所以土命之人在山裏寫作的卦象，就是「地中有山」。這不就是「艮下坤上」之「謙」卦嗎？

噢？妳這是嘲諷我不像第二十八號與第三十號的堅貞與忠誠嗎？

不是呀。我這是在恭維你呀，你要知道，「謙」卦是「周易」所有爻象皆吉的唯一卦象。就算是罷。那又怎樣呢？

喏，你聽好了。你雖是夏瑪巴的弟子，但是對太錫度的做法也能諒解。這就是「稱物平施」的卦象，因「卑以自牧、中心得、不違則」，所以雖然「志未得」，但也可「用行師、征邑國」。

我有些驚訝了。嘿，我雖然不懂《易經》，但是對妳隨手就能挑出一些「卦象、爻辭」來印證身旁的事物，也不得不贊美妳的博學強記真是很了不得。

妳噗嗤一笑。好說，好說，居住在這麼一間小石屋裏，總得找點事情做做罷。

妳用「志未得」來形容我的寫作，倒也切題，但對噶瑪巴認證的爭論就不太適宜了。

你這麼說就不對了，「謙」卦是個吉卦，關鍵在「用行師、征邑國」，不在「志未得」。

我有些尷尬。但是妳這麼說噶瑪巴認證的爭論，似乎有些犯上了？我不能這麼做，只能用密勒日巴吟唱證悟的詩歌形式來回應妳的說詞。妳聽好了，聽好了：

我認同噶瑪噶舉帶來的業緣，

從夏瑪巴被官方中斷的過去，銜接噶瑪巴被迫流亡的未來，卻被不願再繼續轉世的喇嘛，以一枚官印褻瀆了我的認同，十分突兀，我摯愛的大寶法王。

說突兀是真突兀。好罷，不說活佛轉世的認證了，還是說說你的寫作罷。

好，妳說罷，只不過這個「地中有山」說的是我的寫作狀態，但與我的寫作過程卻無涉。

說得是呀，山中無歲月，你這個「地中有山」雖是個「謙」卦，卻也於事無補；我這麼說罷，文字的轉化有三個過程，不過就是「創作、流通、樹人」而已罷了，以你這個土命來說，就是「明入地中、地中有水、地中生木」三個過程，以卦象來看，則是「離下坤上、坎下坤上、巽下坤上」三個卦象，說白了，就是「明夷、師、升」的轉進，吉凶互見，不過總的來看，「內文明而外柔順、行險而順、積小以高大」，所以對你的土命來說，剛中而應，所以大抵上為「亨」；這其中，以「明夷」最為艱苦，因「晦其明」，所以「內難而能正其志，箕子以之」，但「君子以蒞眾，用晦而明」，就說明了我放任你在小石屋寫作的原因，否則我早就把你寫的東西燒光了。

喔，看來我只知創作，倒是過於愚昧了，竟不知這裏面有這麼多玄機。我這麼說罷。

我詆譏著手中流淌出來的詞句，
嘗試理解噶瑪巴接過來的權柄，
不再只是維護自己教派的私利，

而是更加同情廣邈的藏民福祉，
卻讓傳承融入眾人的日常作息，

十分多姿，我摯愛的

大寶法王。

說多姿是真多姿。不過你也不要太過得意，任何創作於其流通以後，其實就與創作本人不再有關係，所以只能是一個「流通、樹人」反覆糾纏或者「水、木」交互運作的關係；如果書本暢銷卻無樹人之效，則為「渙」卦，坎下巽上，風行水上，「剛來而不窮」，「乘木有功」，所以是個「亨」卦，但如果書本滯銷卻具樹人之德，則為「井」卦，巽下坎上，木上有水，「井養而不窮」，「改邑不改井」，反倒是個「凶」卦；易言之，創作以「樹人」為志，如果奏效，卻是凶象，如果不奏效，卻反而是個吉象。這麼一看，對十七世大寶法王的認證而言，你如果說服了對方，則是個凶象，如果說服不了，反而是個吉象，這才是「用行師、征邑國」的意思，而沒有絲毫犯上的意圖。

不說了罷。他們都已經走了，不過我與第三十號何曾有過說服第二十八號的意圖呢？

妳好似不經心，輕描淡寫說：是呀，你們到底還是顧及同門之誼罷，不過第三十號走了，沒有多大關係，第二十八號走了，卻有點可惜。

噢？這怎麼說？這是因為第三十號跟我都是夏瑪巴的弟子嗎？

正是如此呀，你們仨人的「第二十八號、第二十九號、第三十號」所形成的「大過、坎、離」一旦沒有了「大過」，「坎、離」就糾纏為「既濟、未濟」，而如果「二十九號」壓過「三十號」，則就形成「既濟」，「初吉、終亂」，「其道窮也」，但如果「三十號」壓過「二十九號」，卻形成「未濟」，「濡其尾、無攸利」，「不續終也」，兩者倘若不是不可久，就是不知節，都應避之。妳指著《易經》的最後章節，有板有眼唸著：你現在還會質疑我為何與第二十八號連成一氣嗎？

我像是乞饒般地說：妳這麼說就誤解了我與第三十號，我們未曾有過壓服彼此的意圖，只不過他比較堅定，而我比較謙和。如此而已。至於「忠誠」，我想我們都是一樣的。

我一邊說著，一邊跨進了小石屋裏，詞句卻飄出了那扇沒有窗櫺的小窗子：

融合了，

化作微風化作飛塵，

翱翔在無限寬廣的意識裏，

有就是無，無就是有，

轉化為千縷思念萬縷表情，

十分柔和，我摯愛的

大寶法王。

當我回到書桌或只是一塊門板的書桌而寫下這六首詩時，我同時得到了鼓舞，或更準確地說，我也同時獲得了救贖；我不能說我背棄了任何一方，但卻知道唯有放下一方，另一方才能獲得救贖，於是我就再度駕馭起這麼一個尋求相應的驅動，但是因為我放下了彼此，長久以來一直都如影隨形的附著頓時顛顛簸簸起來，滾出了多重時空的回轉，一逕直入我的神識；我幾乎沒有注意他們連袂前來的氣勢，但卻聆聽他們的衣袖所用開的布縷飄動聲響，響徹了祖普寺的廊柱與寮房，然後一個瞬間的鏗亮就將整個祖普寺照亮，而讓所有古怪難解的歷史人物都無所遁形起來……

天地的叮嚀

尖刀劃開我的胸腹、枯槁的手挖出我的內臟、心被摔在石上、血正漬透古老的土地……
雄鷹片片飛來、啄食我的軀體、柔腸被帶到空中、甩起一串串血滴……

——〈天葬〉·阿曲強巴

妳莫要焦慮，我不是聽從了妳的叮嚀嗎？妳瞧！我從石屋出來以後，沒有耽擱一刻功夫，立即下了祖普寺的後山。我不應該否認，我在山麓邊經過祖普寺時，曾經猶疑了一下，但我隨即因為瞥見了那條裹著妳屍身的白布層層捆綁在搖搖晃晃的板車上而心中一凜，所以立刻回轉過頭將板車用力地拉往腰間。從這個時候開始，我就不再有任何想回頭的心念了。

我踏上來路的心情是極其悲壯的。我知道我拉著這麼一輛承載著白布裹成的屍身的板車，步行在風化的山崖所聚攏出來的黃泥土路上，不應該老是被心中的哀愁所纏繞，畢竟我的行為所歌頌的，不止是死亡「表別狀態的存在」，更是生命「赤裸裸地呈現」；但是這麼一個披露了生死祕密的意識竟然沒有一絲寧靜的芬芳，就如同萬里長天從此刻開始就老是濃雲密布，直壓得空曠的草原沉澱澱地沒有一點開朗的跡象，而過低的雲層又讓我覺得天空沒有了高度，只是為了牽就大地而掛在那裏。

大地真是凋蔽了，不止黃土高原上盡是堅硬的石堆，遠方連綿無際的山頂更是一片光禿。周圍沉寂得連大自然的聲音也一起泯滅了。妳瞧！我早跟妳說過，在這麼一個乾旱、荒涼的青康藏高原，

一切的瘡傷都癒合得很快，連逐漸消泯的傷疤也在初秋的清冷下，過早地沒有了痕跡——天地在這裏真的只能「赤裸裸地呈現」，沒有修飾與渲染，不造作不深切，只是平實地叮嚀。

真是如此的，我這一路跋涉過來，不知不覺就是三天三夜；我不止翻越了三座大山，更在沒有公路、沒有村莊、除了山還是山的黃泥土路上，想像當年的湖底世界——左側山巔深重的軌跡明確地記錄著漫長歲月中湖水的滲失，右側陡石嚙咬的雕縷卻無誤地凸顯著幾十萬年前湖底的礁岩——三天來，我在這片與亙古長存的荒野野嶺裏竟然看不到一個人影。

妳瞧！我就如此地在時沒時出的小路上頂著濃雲緩緩前行，在沒有人走過的山路裏沉寂地急速奔走。大地除了板車輪軸的轉動聲與我腳步的沙沙聲外沒有別的聲音。不過，沉寂的天籟卻像是體恤我的孤寥，不時發出一股低悶的喻音，好似從無始劫的時空一路傳來，而且天空愈是沉悶，那股聲音愈是清晰，有幾次更是形成轟然巨響，震得我的耳膜嗡嗡作響。

天就快要亮了罷。黃泥土路的盡頭處散發出召喚的氣息，在天地交接的稜線上展現繁星點點；星辰壓得很低，好像伸手可及，又好像只是指引著這條只知道延伸的泥巴路掀開天地的奧祕。這多麼不可思議。這片沒有縫合痕跡、沉壓了三天的天空在半夜時分忽然開了，一輪清冷的明月排拒了濃霧的包夾，使得泥土路兩旁的黃土高原不得凸顯出來，讓夾著道路的天地存在著一個裂縫的意義。我的心情好似也跟著就莫名其妙開朗了起來，於是在空曠羣山泛散的青白月光裏，我的腳步不知不覺地就放緩了下來，腦子卻像給甚麼塞住，嵌在天地的龜裂裏。

忽然之間，我在悄然無聲的山影搖動裏感覺身後的板車晃搖了一下。我有些心悸起來。是呀！我不得不承認，我還是沒有聽妳的話，固執地將妳的屍身在石屋裏擺上三天；嘿，我還做了個土坯，讓妳所壓製的牛糞餅在妳的屍體周遭遍圍著；我更奢侈地讓藏香足足地燒了三天三夜，沒有片刻斷香間隙——這是我所賸下的延續時間幻象的唯一法門。

但是我並沒有忘記妳不要喧嘩張揚的叮嚀。三天裏，沒有人來弔唁，更沒有葬儀樂團，因為我並沒有發出訃文——我深知這些世俗的繁文褥節都不需要；三天裏，石屋內沒有搖鼓作聲，沒有吹號作響，只有荒山呼應著我嘴邊的咒音，噙噙然聚成宇宙的召喚。

我在三天之中，時時受到咒音的催眠，更與四周與自己都脫離了關係，好似飛越到了一個不明的世界，飄浮在白亮的靜海上面；三天過後，我卻有了不知所措的難堪，因為我想起妳臨終的叮囑：「你就依了我罷。我沒有力氣再跟你爭辯。這是我在這一生中所能做的最後一件善事了，你就讓我的身體回賜於大地的生靈罷。」

我當然不能同意：「不！不！我將親自釘個棺木，在羊圈旁挖個坑將妳給埋了。」

「土葬？你別傻了。石土堅硬，你去哪兒找鏟子來挖掘呢？」

「那……我在石屋旁架個柴堆將妳給火化了。」

「那還是不成。荒山上除了石堆以外甚麼也沒有，你到哪兒去找成捆的木柴呢？」

「但是……無論如何，我也無法親眼目睹妳被天葬師解剖……」

「瞧你！虧你以前還是個僧人，怎麼反而執著這個已經毀壞了的身軀呢？」

「道理我懂，但是再怎麼說，妳還是我唯一的親人。我又怎麼忍心將妳支解呢？」

「這不是支解，是擴散，是迴向……」

「是呀！但是我無法……」

「你聽著！我時日不多，你就不再再固執了。你只要記得佛陀『捨身飼虎』的故事就行了。」妳生氣起來的時候自有一番威嚴，我不得不噤聲聆聽。「我雖然是個羌人，但從小生長在瀾滄江一帶康巴人聚集的昌都附近。」妳的魂識好似過早地飄出了苟延殘喘的軀殼。「我小時候就聽族人說過，距離昌都一百多公里的羌達尼姑寺的天葬臺一帶蒼松蔽日，風景優美。對我們這羣不斷變動、飄移的羌人而言，這是個理想的歸宿地，所以族人都翻山越嶺十五、六天輾轉將親人的屍體送去。」

妳緩了緩若遊絲的氣息。「我從小就嚮往這麼一個地方，但羌達寺我從沒去過，所以確切的天葬臺地點我也不知道。」

我真不忍心拒絕妳呀。「妳不要擔心，我到昌都找妳的族人詢問去。」

「你別瞎忙啦！長期處於『漢、藏』兩族勢力消長的羌人已經找不到了……」

「找不到了？不會罷？就算羌人處於其他族羣的邊緣，也不至於就這樣消失了罷？」

「嗯！羌人一路由商代到秦漢，再成為中原華夏族羣的緩衝族裔，真是太辛苦了。再說，昌都太遠了，等你找到了，我的屍體都已經腐爛得連禿鷹都不願吃了。」妳陷入沉思，雙眉深深地緊鎖在一起。「你就將我送往色拉寺東邊的天葬臺餵了禿鷹罷。」

我哀傷地說：「不！再起碼，我也會想法子讓妳葬在普隆卡……」

妳若有所思，艱澀地說：「普隆卡？拉薩北郊的普隆卡？」

「是呀！普隆卡高貴些……」

妳吐出一口長氣，好似對世間做最後的交代。「算了罷！高貴的地點要有高貴的排場來襯托，不止天葬的儀式要擇定吉日，更要請喇嘛念經超度四十九天……我可不願你為了我的低賤身軀去磕頭哀求……就色拉寺罷！反正最後一樣都餵了禿鷹。」

我沒搭腔，只看著妳嘆氣，心裏一邊念著「六字大明咒」，一邊卻低咕著如何去祖普寺借一輛板車來，否則從這兒到色拉寺得走好幾天，扛上一個屍身，那豈不把我給累垮了？

色拉寺的天葬臺在東山腳下罷。還沒到山腳下的小河時，我就看見禿鷹在烏黑的蒼天邊際盤旋著，在山坡的層岩壘石上跳躍著——那羽翼撲簌的力道震動了重山疊翠的靜謐，羽影亂舞的霸氣好似向著世人宣示，牠們才是山林的主人，然而羣落有致的牛羊卻無視禿鷹羽翼的壓迫，只低伏在小河邊啜飲著山林流動的氣息。

妳的身軀在渡過湍急的江河時突然加重了。妳是想跟我傾訴甚麼罷？是呀，祖普寺後山的歲月
是漫長的，妳的笑靨也是凝滯的。不過好像甚麼也沒發生過，滿山石礫仍是滿山石礫，但是妳臨斷氣
前的挪揄卻永遠鑄刻在心底：「我不是沒騙你，還俗比較好罷？」

妳的身軀在轉進茂密的叢林時突然就伸展了起來。妳是想跟我索求甚麼罷？我不是吝於給予，
但是出家人是不能有世俗的愛戀的，我不能在懺悔的禱詞裏一錯再錯。我雖然不清楚妳與我從多生多
劫以前所帶過來的業緣牽扯，但是我卻知道我們的緣份深厚，所以才會在這一生中像妳身上層層裹捲
的白布一般糾纏不清；妳也不必用這個伸展屍身的方法來嚇唬我，妳的頑皮我是領教過的，這個連妳
死了都不忘讓我回味，可歎的是，我的心如同我伸在外面的手一樣早就凍僵了。

妳的身軀在翻過陡峭的山嶺時突然就扭動了起來。妳是想跟我抗議甚麼罷？但這不是我的錯，
妳應該知道我才一翻過山嶺，荒丘上的狂風就突然吹了起來，像千百個垂死掙扎的惡魔於一瞬間暴起
了怒嘯，吹得漫天狂飛的樹葉子四處飄落，打在臉上卻是一陣辣痛，好像打定了主意想將裹在妳身上
的白布撕裂似地。

妳的身軀在下了深峻的山谷時突然又蜷縮了起來。妳是想跟我表明甚麼罷？但妳犯不著跟這麼
一個凹凸不平的荒原嘔氣。這可是世上最古老的西藏高原。它每一寸土地的隆起都埋葬著地球四千萬
年前氣溫驟降之謎；它的蠻橫更是因為它早已慷慨地推擠著大量岩漿流入孟加拉灣，因而改變了地表
氣候，更改變了印度洋季風與海水成分，卻將滿山石礫留給了自己，只賸下廣袤的荒原一直通往天邊
盡頭，一副寂寞簡樸的犧牲奉獻模樣。

色拉寺我是熟悉的，但天葬臺從沒來過；不過，這晌的起起落落，我感覺我已經走進了色拉寺
的範圍。雖然這幾年來「色拉寺外無色拉」已是一個人盡皆知的事實，但是躲在附近起伏不定的山崗
裏，野玫瑰（色拉）仍是一波高過一波地訴說著色拉寺的園林已經近在眼前了。

近了。近了。山坡上的每塊平穩大石看起來都像是要尋找的天葬臺。但是眼前這些千古以來就積存的平整磐石太過潔淨，以至於散發出虛假的慘白，晃得我的眼睛泛起一層白翳；在白翳的蠱惑下，我有些倉皇起來，好似愈接近天葬臺，拖了三天三夜的屍首的再生意識愈是清晰，於是我的腳步不知不覺地就快了起來。

我警覺到自己的匆忙時，又有些徬徨了。我這是怎麼啦？才不過三天，我就這麼急急忙忙地想丟棄你的身軀——這個曾經一度令我迷戀的身軀，這個鼓動我還俗的身軀。我不安地停步下來，轉頭看了一眼裹著你的白布在板車上伸展的模樣。這一瞧，我又有些捨起來。我想，再過一個時辰，你將煙消雲散，那個不再存在的空空令現在這個已然不算存在的生命有些不真實起來。

我這麼一想，就將板車停在路邊，雙手抖顫地在曙光初綻裏解開了你身上的裹布，不由自主地細細觀看起來你仍舊泛著粉紅的屍身——身體就像胎兒在母親肚腹裏蜷縮的模樣，兩手交合放在腮下，好像向我訴說著人類這麼來也這麼走，誰也討巧不了——那個嘲諷的模樣並不可怕，我甚至還有幾分留戀，但是血水的腥羶氣味卻是濃厚得令我不得不趕緊將白布重新裹起。

才剛裹好了屍布，我就看見不遠的天空升起幾縷硝煙，微微藐藐，卻在仍是黑漆的天際散發出輕微的緊張氣息。我知道那是亡者的親屬好友在等待著天葬師的到臨，用一堆一堆松柏與香草所燃燒出來的火柱——到了，到了，是目的地了。火柱底下想必就是我所尋覓的天葬臺了。我低下頭，趕緊拉了板車就走。

我說不清我現在的心情。我好似有幾分歡欣，因為走了幾天終於到達目的地了；我又有些難分難捨，因為我知道我與你分離的時間越來越接近。漸漸地，禿鷹的禿頂更加清楚了；圓睜怒視的鷹眼不止在褐毛的襯托下骨溜溜地透露出貪婪的氣息，鷹翅還鼓動起強硬的羽毛煽動著潮濕的陰風，利爪更是撕扯著散不去的血肉劃破寂清的天地。

忽然之間，斜刺裏閃入一面土坡，土坡緩下來的盡頭，一層樓高的平臺聳立在前，二、三十個平方尺面積的周圍全是死人的破衣爛衫與青絲白骨，烏黑的屍血則從巨石上浸漬下來；四散於天葬臺周圍的親屬好友麇集於火柱旁邊，正巧將淌著烏血的平臺簇擁成硝煙四起的烽火臺。

我怯生生地擠到四下哀涕的眾人身邊。埋首低泣的眾人不忍擡頭望我一眼，見我身著僧服，又拖了個承載屍身的板車，就自動地往兩旁讓開了通路。我毫不費力地就擠到天葬臺邊，卻將白布裹捲中的人兒小心翼翼地置放在拂曉的灰黑裏。

拂曉的天仍是不情願地維繫著一片漆黑，但是晨曦的天葬臺上，竟然已經有血有肉有殘骸也有等待，一塊塊的肉骨拋向一隻隻盤旋不去的禿鷹，山中清新的空中立即塗染了禿鷹與屍塊互相追逐的圖樣——血淋淋地拋升，烏黑黑地襲捲。

我看得心驚膽顫，卻也只能等待天葬師下一個悶呼。旁邊的家屬看著親人的肢體被分解為禿鷹的饗宴，都壓低了聲音啜泣著；跟隨著家屬前來念經作法的法師戴著綴有骷髏頭飾的馬頭形帽，面罩黑紗，好似謹防著被超度的亡靈盯住了作法的眼睛。

我有些震嚇於這詭譎的氛圍，但是耳朵聽著超度的經文，發覺並沒甚麼特別，不外就是叫親人快走，黃泉路上不論遇見甚麼都不要害怕，只需一個勁兒地往前去，就可升天。這時我發現我曾經是個僧人倒也不是全然沒有用處，起碼在這個令人不得不害怕的節骨眼上，我就比一般人都來得篤定。

我沒事可做，於是就在心裏也為你唱誦起超度經文；逐漸地，我在天葬臺邊編織著禿鷹叨起你的手臂在曙光中騰飛的景象。那破雲而出的斜光好似若有若無地將你粉紅色的手臂與烏黑的羽翼交融為碎點金光下的生命共同體，一路向著你一輩子嚮往的高度攀升；禿鷹銜臂而飛的模樣很俐索，提醒了我，你已經升上了天，雖然得藉助它力，但是你離去的果敢是如此地明確，以至於令晨曦裏的天葬臺浸淫在一片說不上來的全然光亮裏。

「喂！就擺在這兒！」天葬師騰出血淋淋的左手向著天葬臺邊的石塊指著。家屬聞聲，慌忽忽地驅前，將青稞酒、熟羊腿慌亂地擺滿了一整個石塊；我愣了一下，心想好快，這一會兒功夫，前面兩個屍身已然大卸八塊，而石臺上的肉塊早已被四處羣繞的禿鷹叨啄得清潔溜溜，只遺留下些許肉渣兀自在臺上跳動著。

人羣騷動中，我將板車拉了過來。天葬師斜眼瞥見我身著僧衣，立即就在身上揩了揩手，迎上前來：「您親自拖來？」他見我面孔沉沉地，就自我解嘲地說：「就交給我罷。您在旁唸經罷。」他一邊伸手接過板車，一邊問道：「怎沒見家屬？朋友也沒一個？」

我沒說話，粗魯地排拒了伸向板車的雙手；天葬師「嘿！」了一聲，轉頭就回到天葬臺去。是時候了，我雖然有些捨，卻也不得不鬆手；於是我輕手輕腳解去了捆綁在板車上的束縛，深怕驚醒空曠的氣流，深怕觸碰查拉的肌膚，只盼慈悲的菩薩能將自己化為一股朦朧的輕煙，在輕輕將妳移下板車的時刻，緩緩地撫摸妳那烏亮的髮叢，取笑妳到死都仍是高原人慣有的油垢；慢慢地，我在不知不覺之中，溶入了妳的雙眼，鑽入了妳的鼻孔，更吸入了妳麝香般的舌汁……

我鬆手了，鬆手了。妳瞧！我此時真的不得不將妳交出去了。妳這只逐漸現出粉肉的屍首不再是一個活生生的身軀，而妳更不再是一個巧靈靈的女人。妳自己可能都不記得了，妳曾經是一個任何支解也都化解不去的魂識——不論「地水火風」以何等因緣聚合都無法抹除妳以前曾是清澈、明亮的種子；既然妳已經在生死大河裏啟動了輪迴，輪迴的急湍總得繼續奔流下去——觀世音菩薩將在彼岸等妳，而妳只能將輪迴留給自己。

我鬆手了，鬆手了。妳瞧！這次的分開在這一生將是永遠的別離了。禿鷹盤旋著，沒有驚惶，亦沒有紛擾，雙爪雙翼如往昔奔放，向著棲身的時空追討一路撲簌的酬勞；天葬師繼續忙碌著將大卸八塊的屍塊丟往臨近的空地，時而吆喝一聲：「呷呵！」好似叫著自己的兒女來吃食，對處身的天地發洩一路壓成的怨氣——他們全都不知這麼一個因果的結合在未來劫的時空裏將如何地演變。

我鬆手了，鬆手了。妳瞧！我只能盡其可能地鬆了手，而不能去驚擾不明所以的因緣；不過我心裏很清楚，無論我如何寄盼未來的因果在當下的緣起裏起步，無論這一世混淆的業緣如何因著妳的辭世而告完結，我終究還是排拒不掉世世代的業力拘捕，就好像禿鷹也忘了牠們曾經擁有的斯文，現在只知盤旋，只知俯瞰，只知覓食，只知叨啄。

敢了一夜的霧氣又開始聚攏了起來。霧氣朦朧之間，天葬臺有了藏匿的曖昧。我知道，此時我甚麼都不能想，於是一聲不響地放下妳半裸的身軀，排開冷霧的包夾，轉頭走到一旁旺炙的火堆旁，將吃贖下的糌粑捻碎，一坨一坨地丟進燃了火的松柏與香草裏。

須臾之間，天葬師將妳挪移到身邊，血淋淋的雙手頃刻在妳身上的白布留下烏漬的絡痕，撕扯下的包袱就像人世間條條框框的束縛，一聲不響地被堆棄在沒人注意的腳邊。我悄然走過去將染污的白布撿起——它雖然只是妳的裹屍布，但卻是妳留給我唯一不帶任何虛假的信物。

須臾之間，天葬師將捆綁在妳屍身上的腰帶解了開來，背朝天地將妳趴在石臺上，麻利地拿出兀自淌著血漬的快刀在妳的頸後劃出一道口子，然後飛快地在妳的雙肩與腰下劃了四個大大的叉字。我有些不敢觀看，轉過頭走回低泣的羣眾，心頭鬆一陣緊一陣地誦起「噶嗎呢唄美吽」。

須臾之間，天葬師拿起石臺上的法器，朝南坐了下來，面對著妳，誦起「斷行經」，逐漸運用甚深瑜伽行者的禪定力，將妳的粉紅屍身轉化為可供「空行母」食用的甘露。在這一連串經文的抑揚頓挫裏，我不知道我還能說些甚麼，似乎過去的言語已經隨著法器的叮咚作響像輕煙一般消散無影，贖下來的，好似只有前後相疊的咒音是歷久彌新的。

須臾之間，天葬師念罷經文，換了外衣，隨即蹙起眉頭，踮起腳尖。凝神之間，白色的冷霧從他手中流過；在慵懶縹緲的白霧裏，他的雙手奮力翻動，眼光犀利追尋，在妳的骨骼關節處尋找足以容納刀鋒的低凹處。他知道這一刀下去，不能讓刀鋒留在肢體的外面，不能讓刀鋒留在肢體的裏面；一切都應乾淨俐落，不管左邊是肉，不管右邊是骨，一刀一劃都得踮腳凝神。

手起刀揚。那落下去的刀痕劃破了妳熟悉的微笑，那剃下去的光影驚醒了我昏沉的魂識。我的頭皮發麻，嘔吐難忍。我多麼希望妳能夠凝結天葬師手上的動作，在手起的瞬間睜開雙眼，在刀揚的剎那逃離支解。但是一切依舊。妳只是平穩躺著，將頭顱勇敢地面向凌虛的刀俎，將脖頸果決地伸入刀口的嚙吻；妳只是莊嚴地閉著眼，好似正凝思著一些想不透的事情，又好似只是對這個看得太夠的世界展現不再好奇的嘲弄。

手起刀揚。天葬師的雙手翻動的不再是動人的胴體，而只是一排接著一排的肋骨所支撐出來的軀殼；在分解的過程裏，那軀殼中間曾經寄居過的魂識卻在白霧中尋覓，在冷風中迴盪，既無視風中刺骨的寒冽，更無暇在霧中豎耳聆聽，卻只知隨著天葬師的翻掀，企圖尋找軀殼裏面不可或知的執著力量，卻不料軀殼內除了逐漸加重的冷霧繚繞，卻已然沒有了曾經熟悉的慵懶。

手起刀揚。尖刀劃開妳的胸腹。天葬師俐落的刀法逐漸將妳身上的肉體重負卸了下來，但是刀的光芒激不起我心頭的丁點慈悲，反倒是一陣陣的心碎；切割之後，翻出來的血肉模糊已擴散為血海一片。在藍凝的刀葉劃動中，片片禿鷹仍是嘎嘎地盤飛著。真是！何事聒噪又啁啾？這臺只知盤旋的禿鷹只不過隨依著貪婪的習性，盡情地焚燒有如無底洞似的口腹翻滾，所以只能說是在解不開的時空束縛裏成就了自我的理則罷了。

手起刀揚。一支胳膊飛向草叢。瞧呀！若干劫以後，妳將仍舊記起天葬師在妳身上劃開傷痕的痛楚，記起刀光霍霍中的支解破裂，記起撲撲簌簌的禿鷹搶奪入嘴的肉塊，記起圍繞在身邊張牙舞爪的鬼魂各各挺著脹大的肚皮，哽著細小的咽喉，貪婪地嚙咬著「四大假合」殘留下來的遺物。儘管妳已受未來時空的愚弄，卻無論如何也甩不掉過去曾經浸淫過的理則。

手起刀揚。一塊胸脯飛向天空。瞧呀！若干劫以後，妳將會明白多生多劫的世代屍體或讓火舌吞噬、或受地下萬蟲鑽進鑽出，卻怎樣也及不上在天葬臺對著時空嘲弄禿鷹來得殊勝；禿鷹在妳即將

腐臭的殘骸上，叨啄出一個個死亡的坑洞，卻吞進去一塊塊不久即將成為牠賴以振翼飛騰、賴以切割藍天、比蛛網更密更纏綿的血脈能量。

手起刀揚。天葬師枯槁的手挖出了妳的內臟。瞧呀！拉開的心臟被摔在平臺上，熱烘烘的內臟溜滿了一石；屍血迅速地流竄，迅速地低落，迅速地潰透了古老的黃泥土地。禿鷹轟湧而上，將所賸無幾的屍身覆蓋上，嘎嘎幾聲，轉眼一陣啄食，妳已成一具空骨架。天葬師笑了，滿意地拉出了妳的柔腸，一段一截地切割成禿鷹的美餐；沾起血滴的鏈子有節有奏地在禿鷹的叨啄空隙之間落下，一片一點地將妳的骨架砸碎成渣。

手起刀揚。天葬師終於用榔頭砸碎了妳的頭顱。瞧呀！搗骨聲響徹山谷之際，他割去了妳的頭皮，將妳的臉部割碎，將一搓搓頭髮綁在石臺下伸出的鐵絲。圍觀的眾人知道天葬的儀式已盡尾聲，但見我兩手空空，甚麼也沒攜帶，於是就趨前遞上了青稞粉。天葬師嘿嘿地朝我笑笑，隨手就將粉與腦汁拌成腦漿糝粍，召喚著禿鷹；禿鷹鼓動著羽翼，圈圍在妳的頭部，叨啄著溢散出來的腦汁。

肢體就這麼散了，轉瞬間，天葬師面無表情地放下刀子，伸出血污的手往丟棄在旁的裹屍布上擦拭，然後更衣，又盤腿坐了下來繼續誦經。我好似有些感動，於是低喃著咒音，痛苦地閉起雙眼；忽然間，瞳孔的黑闇裏出現了湛藍，由一個小點突然無限放大，佔滿了眼眶。我不敢睜開眼，追蹤著湛藍的擴散，於是耀眼的白光轉了進來；我此時只能屹立不動，偷偷地去感受一種前所未有的震撼，但是眼睛卻要命地起了模糊的白翳，在慌忽忽的兀白裏追悼那肉眼已不能看見的影子……

肢體就這麼散了，須臾間，影子也變成了大卸八塊。一塊塊顫抖的影像，帶起了清晨的噪動，四周卻空曠得好似甚麼也不曾佔據，只賸下曾經是潔白的一條裹布，在我身上牽引出曾經在妳頭上的烏黑落髮，一縷一縷地觸目驚心；裹巾因為幾處血漬，已經不規則地在純潔無瑕上湧出六字大明咒的神秘音節，一朵朵地好像以自己最完全的「身口意」在經幡上繡出祈願眾生成就的蓮花湖珍寶……

肢體就這麼散了，頃刻間，影子也只能是天臺上兀自跳躍不止的肉渣。我忽然在盤旋不去的禿鷹身上，看到宇宙的一角在曙光裏投下孤寂的身影——一切都顯得那麼沮喪，那麼令人呃然窒息。時光的磨鍊像無心的嘴脣，一點一滴地擠出變調、不合節拍的咒音。不肯逝去的星星終於敵不過曙光催促，不情願地消泯了；那個消逝的無奈就像禿鷹永遠無法被滿足的貪婪，在滿地化為泥塵的肢節上吞噬著已然沒有了生命的肉體。是呀！妳拋除了這個羈絆魂識的身軀，卻換來了穿梭宇宙的自由，終於也像暫時隱逝的星星一般，在時空只知運轉的氣氛下，仍將再度出現……

肢體就這麼散了，片刻間，影子只賸下了最後所賸的腿骨。三隻褐毛的禿鷹各各叮銜了最後的饗宴向著藍天飛去，只賸下鐵絲上的烏黑頭髮。我趨前將頭髮解開，兜在懷裏，然後站立在松柏香草濃煙裏，望著牠們愈飛愈高，腿骨的血水一直滴落著，滴落在山巒中滴落在溪流中滴落在樹叢中滴落在石堆中滴落在微曦中滴落在藍天中，一直滴落到褐毛禿鷹掩映在烏天與黃坡之間……

屍身沒有了。板車空了。我拉著空盪的板車，往石屋所在的荒山走去。

空盪的板車缺少了妳的重量，搖晃起來就多出了一些晃盪。我知道我為甚麼仍舊得拉著板車，因為這是借來的，我無論如何也得歸還。可是我這具不知從何處借來的身軀，為甚麼仍然得走回荒山呢？我不知道——我並沒有思考這個問題，因為我只不過像牲畜一般地尋找著合適的巢穴。

我的腦子仍舊充斥著天葬師的手起刀揚，就如同在生死之門的交接處忽然忘懷了身軀的依歸，於是神識一下子就莊嚴肅穆起來。莊嚴肅穆？是呀！這麼一個葬禮除了齜牙咧嘴的天葬師以外，就是盤旋聒噪的禿鷹，沒有鮮花，沒有輓聯，更沒有行禮如儀的瑣碎——這就如同我們的婚禮一樣，沒有排場、沒有祝福，只有滿屋子的牛糞火光做下莊嚴肅穆的歷史見證。

我不知道我在此時將妳的葬禮與我們的婚禮融在一起的涵意為何，或想模擬些甚麼，我只知道我這個出家人原本不該結婚，更不該來參加妳的葬禮；但是我兩者都做了，因為妳在這兩件人生大事

上缺了我都不行。這好像有一種甚麼特別的意義，但是我卻有點說不上來——我從來對自己的事情都不習慣多加沉思，但是現在除了沉思以外，好像也別無它事可做。

歸去罷。歸去罷。曾經裹在妳身上的白色裹屍布隨著我的緩步輕移向後延宕，好似一條鋪展開來的哈達，像水流般的輕柔，像風聲般的飄曳，竟自潔白而溫婉地向著天葬臺傳送最後的神祕音律；那一副依依不捨的神情在撫過的白色空氣裏，好似一抹抹地記掛著難捨的風月，又好似一絲絲地吟詠著已然消逝而去的記憶。

冷霧在白布向後的拉曳裏消散了，然後在一朵朵向後飄飄的蓮花湖珍寶裏訴說著，一切都不曾浪費，既不曾以黃土覆蓋的墳塚污染山水的靈氣，也不曾以熊熊燃燒的火燄驚擾曙光的哀慟，甚至於連一坯黃土都不黏滯，卻長養了飛在天上的無數生靈。

我佇足，凝視著過往的牽繫，一時有些癡了，一顆晶瑩的淚珠就在沉重的眼眶裏懸動了起來。懸動，懸動。我努力地壓抑住滾動的淚珠，不讓它掉下來，卻終於壓抑不住回視裏的一抹淒涼在曙光裏閃現，在我的僵化面容上雕塑，在無聲的氣息裏凝聚著無言的柔韌。

我最後還是沒能壓住，那顆晶瑩的淚珠終於有若干錘百鍊的鐵珠子，帶著千鈞之力滴下，落在黃土上猶如數噸重的錘擊。滴落了，滴落了，我最後的眷戀；溶進了，溶進了，我永恆的記憶。莫因我沒有一聲聲的哀號，就說我不懂得愛情的淒風苦雨；莫因我沒有一曲曲的輓歌，就說我不懂得生命的生息不止。這一片乾巴的黃土地將是我最後的見證，它不僅吸收了我這世最後一滴淚水，更詮釋了我今生最後的眷戀。

依舊是來時路。黃泥巴路何其地長，蜿蜒蜿蜒，直奔往那不知方向的家園。我故作輕鬆將白色裹屍布纏繞在肩頭，但是一旦纏起，白布就沉重起來，好似一縷萬劫以來的精魂在業風緣雨裏纏繞，於是令我在重新踏上黃土乾巴的來時路時，竟然有了重溫來時的黯然。

依舊是來時路。面對著黃泥巴路，是沉重也是輕鬆，沉重的是我將再度面對日夜承載著孤獨的自己，輕鬆的是我將再度告別輪替無常裏的紅塵糾纏。我真正是一個人了。真正是將沉重與輕鬆擺在一起承受了。只是這麼一條黃泥土路已然沒有了纏繞白布的跳動震盪，卻又如何能預知我未來取捨的依憑呢？這麼一條體溫猶存的裹屍布軟乎乎地只足以包裹起禿鷹振翼的飄忽，卻又如何能令我在塵土飛揚裏體會因緣聚散的玄機呢？

沉重是真沉重，輕鬆也算輕鬆。白布條的飄曳，使得夾道兩旁的濃密樹林一掃黑鬱的影蔭，也使得曙光裏才剛復甦的生命氣息交相呈現出躁動與混亂；它向後拖曳的白色痕跡，像是沉默地哀悼妳已走過一生的疲憊，又像是歡欣地慶賀妳已安然地回歸於原來的起點。

是呀！這一生這一世的容顏，這一生這一世的形體，已經因為全數飄散在清新的空中而佇留在另一批生命的軀殼內；一切都因腐肉重新尋覓到歸屬而有了寄託，沒有素燭香火，也沒有花果盆奉，只有嗚咽的鷹鳴盤旋在人生最後的砧板上。

是呀！這一生這一世的骨血，這一生這一世的理肌，已經因為全數融化在再世的連續而演變為千千萬萬來生的依據；一切都因大卸八塊的痛楚有了新的內涵，也因消散的腐肉各自展開嶄新的生命篇章。這無疑地是另一個起始，更是無數起始的開端。

遠方的天地交接處又起霧了。霧氣浮動裏，黃泥巴路兩旁的黃土高原逐漸地被濃霧遮蓋，最後整個都不見了；隱隱約約中，似乎有一個白點破霧而來，無聲無息，漸行漸近。我整個人就這樣地在空盪的板車前傻了……

瑪尼堆

1

我又回到了水磨房。

水磨房依舊。我離開了十幾天，歸來一切依舊。想來也應該依舊，因為水磨房周遭沒有甚麼會令水磨房更動的緣由，就連來不及收回的牛糞也仍舊蜿蜒地靜臥在山麓的埂道上。

我回來的幾天裏，就這麼不知所以地倚在那個沒有窗櫺的窗邊看著埂道上的牛糞，從來也沒有想去將它收回來屯積，於是蜿蜒的牛糞靜臥在埂道上，到了應該轉彎的時候，就順勢轉了過去，絲毫不見牽強，也不去擔憂它以後被曬製成的牛糞餅將如何幫助人們渡過冰寒的時光。

厠屎的糞牛還是只知屙出牛糞，除了喫石縫裏的青苔，就是厠屎，但是已經不再四處走動了，所以在圈圍起來的牛圈裏，總是有那麼一、兩塊殘留的牛糞層疊在乾巴巴的牛糞上，看著天光雲影的流動。照理說，我應該將這些層壓的牛糞挪移開來，但我沒有。這不是因為我懶惰，而是我不太想去接觸任何她所遺留下來的東西。那麼把牠給賣了罷。我又不願意，因為那畢竟是她留給我的遺物，更何況，這隻黑犛牛對我們在這輩子的重新結識，有說不出來的因緣牽扯。

我料想不到的是，無論她是否造作了我後來的一切，她將那塊冒著輕煙的牛糞向我擲來的景象一直存在我的心底。這個殘留的影像應該就是她留在這個世上最抽象的遺物了。我有些說不清楚這個抽象的影像，但這麼一塊撞擊在埤道上、四處飛濺的牛糞卻霸道地改變了我前行的方向，擾亂了我去祖普寺後山等候祖普寺重新做出接受我回寺的裁斷，看似意外，不料卻成了我此生最重要的轉軸。

「『無巧不成書』罷。」她後來是這麼說的。「這雖然不是一個甚麼宏大的理由，但倒也成就了一段豐饒的因緣。」她嬉笑地回憶著。「急促的扔擲動作裏，我只把你當成獵物的標靶，但是一從我手中扔出以後，我就後悔了，害怕牛糞真的就擊中了你，卻不料它不偏不倚地濺撒在你的褲子上，將掩藏於僧袍裏面的你整個露出了男人的形象。」

我每次聽到這個揶揄，就有些不開心。這一段莽撞奔突的過程常自令我羞赧，也讓我始終不能明白自己從迷離飄泊的人世貿然轉入「歸鄉」的根源究竟是迷失於「無何有之鄉」，還是涉險於生命的覺醒之中；更何況，這麼一塊令人沮喪的牛糞竟然穿過連綿的埤道、流離的糠屑，將多年來的戒律盡掃於無跡。雖然要探尋「無何有之鄉」，我必須在「歸鄉」裏抹去「歸鄉」的記憶，但是為了要讓「無何有之鄉」成為我的「歸鄉」，我則必須要有勇氣讓我那些未曾經歷的事跡成為我生命的軌跡。困難的是，牛糞飛擲過來的速度那麼快，我還未整理好思緒，就已經走入了一個我從來都未曾經歷的領域，那豈是牛糞「啪！」地一聲所撞擊開來的情景？那是後來一連串的漣漪呀。

順著這個抽象的記憶，我記起了第一晚摸黑進水磨房，折騰在熊熊燃燒的牛糞堆旁，也是有著不自然的感覺。然後我好似等不及水磨房來接納我，就瞧見了她將水磨房整頓成今天的模樣。是了，想來當她將鋪展在地上的牛糞灰燼安置在火爐裏時，這棟水磨房就老老實實適應了我，也安頓了她。

山中無歲月。石屋無日夜。我沒有了她的陪伴，日子又恢復了以前的慵懶。我經常只是低喃地誦著咒語，連白天也大多在半睡半醒的精神狀態下渡過，於是日子一久，夜晚或白天對我逐漸沒有了分別；更何況，我睡得極少，好似眼睛才剛閉下，不等漫天星斗移動位置，我就已經醒轉了過來。

醒轉的時刻裏，我都不去思考問題，只抓住了咒語不放，所以思維也就逐漸因為沒有了附著而遠去，不過那個能夠思維的心念卻愈發明晰起來，而且隱約地散發出一股貫穿百劫的聯貫性與力道。水磨房已經不再有夢了，現在因為我睡得少了，所以幾乎沒夢。但是或許睹物思情罷。我老是在窗外念咒的時候，看見她倚著那個沒有窗櫺的窗口，有一搭沒一搭地回應著我對「噶瑪噶舉」的訴說。

我知道這不是夢，而是一段我與她在水磨房裏渡過的歲月。這無疑是一段實際存在過的歲月，雖然已經逝去，但窗外空置的板車可做個見證。當然這個閒置在半山腰的板車不是她的遺物，而是我從祖普寺借來的。我經常想找個時間，將板車還回祖普寺。但想歸想，卻總是拖著。這當然不是我在水磨房還有甚麼必須處理的事給耽擱了，反倒是我不想去接觸祖普寺那些令人不堪其煩的事情。沒想到這麼一猶豫，板車就成了牛糞埤道旁的一個奇特景觀。

我經常倚著窗口、盯著板車看。回想那天走回水磨房時，一路拖著空置的板車上山下山，遠遠地看見水磨房，忽然覺得好累好累，於是就隨手將板車往石堆上一放，逕自摸回了水磨房。那個板車依著石堆的地方也是我當初將她的屍身抱上板車的地方。想來一切依舊。板車過不了石堆，而石堆也接納不了板車。我知道我得將板車還回祖普寺，但不知是否捨不得將這個殘留的影像打破，所以始終提不起勁走這一趟。有些說不清楚的是，空置的板車雖然從回到水磨房後就一直這樣擺在石堆擁至的埤道旁，但我每次倚著窗口看著板車，就覺得板車不空，甚至她也沒有離開窗邊，而昔日她在窗內、我在窗外的景象也沒有消失，只是換成了我在窗內、她在板車上面而已。

這說來有些難以理解，但是我送她上天葬臺的景象實在太鮮明了。白色的裹屍布仍舊捆在空置的板車把手上。風來了，白布就飄一下。風停了，白布也不動了。只是不知為甚麼，這一陣的風老是吹個不停，所以那個裹屍布飄揚起來，慘白慘白地，就整個襲捲了水磨房的寂靜。我幾次倚著窗口、看著裹屍布，竟然不覺哀傷，只是讓裹屍布迎風將自己層層地纏捲了起來，好似「死亡」纏捲的原本就是「生命」的造作，而「生命」倒像一個哈達，每飄動一次，「生命」就向「死亡」邁進一步。

我有些驚訝於自己的絕情，畢竟我們在這間水磨房渡過了好幾年的時間。只不過我知道，裹屍布所裹捲的還有一些不為人知的思想，也裹捲了一些從未曾有過文字敘述的夢境，更裹捲了一些曾被歷史掩埋的彌論思想，讓已經裸露、擱淺的文字因為拒絕腐爛，而有了重喚「道德」的勇氣，一舉從「萬物流出」的泥潭裏走出，重回「道德」的論述。

這應該就是她與她在水磨房所留下來最具體也最抽象的記憶了。她老是喜歡將佛學的理論推往「道德目的」，而我卻喜歡將佛學的實踐印證在「噶瑪噶舉」上。「那是因為你有思想包袱。」她在辯不過我的時候，總是這麼說。「『噶瑪噶舉』的事務只是『萬物流出說』的一個理論實踐，卻不是『道德』理論的本身。」她說這話的時候，聲音異常冰凍僵硬，就像水磨房外的冰墜子，在支撐不住本身的重量時，「咯崩！」一聲就折斷了，然後流入節奏平穩的小溪裏。

我所驚駭的是這一聲「咯崩！」在隱入小溪的平穩節奏之前，無聲無息地流過了古老的荒原，讓荒原上的神殿又重新建構了起來，但沒有支撐多久，卻隨即崩塌、摧毀了；只不過，冰墜子融進了水磨房外的溪流裏，流淌成了歷史長流，而水滴在晨曦中蒸騰，卻讓溪畔不知名的花撐起了花瓣，而花瓣在「萬物流出」的叫喚聲中，爭先恐後地坼開，迅即遍滿了野外。

那一聲聲促生的喜悅總是讓我嚮往，但是她的性情與天真、愛憎與渴望卻藏在聲音後面，於是我就捉狹了起來，「我們暫且不要爭論那些『道德目的論』或『萬物流出說』已然二分的思想景況，說說『思想本體』在一個必須整體呈現、以方便論說的時候，究竟能否論說罷。」

我說這話的時候，其實有些羞赧，因為這個好似矛盾的說法是我從她那裏學來的。我是經歷了很長一段時間，才總結出來這種迥異於「辯經」的辯論方式是一個直逼「無何有之鄉」的思維方式，更是一種將「思想」還滅到一個不再能夠還滅的「思想境地」，然後「無何有之鄉」就無所遁形了。

她聽了一愣，然後就嬉笑地說，「我懂了，我懂了，你這是在說『曼陀羅』。」

我矇了。「『曼陀羅』？『思想本體』是『曼陀羅』？」

她若有所思。「認真說，應該是『胎藏曼陀羅』，或說『法界藏身』也行，但因『法界』大而無邊，更以其『無邊』，故爾『無形畔』，所以難為象；如來因其難為象，乃以『人身』為隱喻，說『大身』，更說『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

這樣的說法，自從我來了水磨房，其實聽了很多，我的夢也因為聽多了這類的論說一下子多了起來；我雖然不怎麼瞭解這中間的關連，但是我清楚這一定是因為她的存在改變了固有的論說軌道。是呀！我來了水磨房以後，我的意識已經不再像以前一樣執著，而逐漸變得多元化起來了。我想這個改變不是因為我對「佛學」的認知有了偏差，而是我故意讓自己處於一個半睡半醒的精神狀態，藉以走出「噶瑪噶舉」的糾葛。我忽然之間恍然大悟。「我懂了。妳是說兩位『噶瑪巴』均為『大身』，但因『大』難為象，所以於其交接處，因為『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

她不再詮釋了，卻說，「你這個說法只可用來解釋你始終掙脫不得你的思想包袱。」我不能說我瞭解她的回應，但也不是很在乎這個「思想包袱」是否因為「本體」的不能論說而不能詮釋。我對應這個不能辯解的論述，總是在白天讓自己做著甚麼，夜晚則讓自己睡得昏天黑地，當然我也沒忘在她身上搗鼓。這個就像我到了該肚餓的時候就感覺糗粑的甜美，而到了想喝茶的時候又特別掛記著浮在茶碗上的酥油一般，都是非常自然的生理需求，或說是一種身體的直射反應也成。我就這樣耽溺了下來，既無視時間的流逝，更不覺察雙肩已然向著地面偃偻。我不能說我如此輕易地就屈從了她的想法，但她的說法經常讓我走出「辯經」時的思維。我雖然不願意，卻也無奈，畢竟在這個虛假的有情世間，可有任何一個地方可供我常住？而在這個無常的器世界，可有任何一段時光可供我尋找那個在夢中也不曾出現的去處？

後來不論我夜半甚麼時候醒來，總會聽到我們撞擊石壁的聲音。那個撞擊聲不像「咯崩！」的斷裂，而有著「自類相續」的果敢與蠻勇，「砰砰！砰！砰！」聲音的連綿不絕也總是讓我不能忘懷亙古以來的情緣，而且不因她的死去而斷裂，卻以一種更加強烈的碰撞聲在夜半將我驚醒。

情緣震來號號呀。我驚醒的時候，老是在看見我們依偎在牛糞餅的燃燒裏。牛糞餅燒出來的火花也永遠都閃爍著。我們裹著羊毛毯，這兒摸摸、那兒揉揉，渡過一個又一個寒冷的夜晚。那的確不是這一輩子所結識的緣分。「我是在這條羊毛毯裏把你留下來的。」她總愛以「惑為因緣」取笑我。

「說甚麼呢？那是因為我找不著點火石來燒牛糞餅……」

「嘻。那是因為我那塊冒著輕煙的牛糞濺髒了你的僧袍。」

「說甚麼呢？是那一路牛糞鋪成的埂道把我帶引了過來……」

「嘻。牛糞從不指引你，而是你為了尋找牛糞而踏上了埂道。」

「說甚麼呢？那是因為祖普寺後山的小石屋沒有足夠的牛糞餅。我要是像你一樣也蒐集了那麼多的牛糞餅，說甚麼我也不會離開祖普寺後山，到這幢水磨房來。」

「然而水磨房畢竟沒有改變你在祖普寺後山的生活。」

「可不是嗎？該念經都念著，該念咒也都念著。」

「啊？是呀。你可不一直都念著嗎？」她說這個話的時候，十分肯定那就是我能夠表白的生方式，然後她會掙脫毛毯，起身查看牛糞餅，讓光溜溜的背影朝著我，更讓光潔的身子冒著熱氣，還帶上我的體溫，去攪動牛糞餅燃燒出來的光蕊，而加快了牛糞餅的燃燒速度。

「那我究竟來這兒做甚麼呢？我究竟想找些甚麼呢？」

「你找甚麼都有可能，但肯定不是為了找我。」

「說甚麼呢？外面這麼冷，快回毛毯裏罷？」

她全身蜷曲，將膝蓋壓著乳房，在火光裏翻弄了一陣，又回到毛毯裏，光潔如昔，只是帶進了一股寒意。「牛糞餅燒著的只能是牛糞，雖然是曬乾的牛糞，但燒著了，不論快慢，就只能一路燃燒到燒完的時候。我們的生命也一樣，一旦燃燒，只能一路燃燒。」

「說甚麼呢？燃燒不這麼一路燃燒，還能是燃燒嗎？」我們很快地又在毛毯裏找到了彼此。

我總是叫著。「安啊，安啊。」我當然知道她說的「燃燒」是我們之間所燃起的情欲，卻故意裝傻，於是水磨房的脈搏又再度跳動在牛糞餅的火光裏。我其實也知道這裏的「燃燒」還有我們相互尋找的生命，但是我沒有空閒去想這些問題，更何況這並不是誰找誰的問題。當然這也不是火花燒著牛糞餅的問題。這是因為牛糞餅來自牛糞，牛糞來自犛牛，而雪域上的犛牛一直都在勞動，沒有一刻稍停地勞動著——牠們拖著重物，拖出了藏民的生活，拖出了藏民的歷史，還拖出了藏民的修行，從雪地一直延伸到寺院，還將勞動的賸餘厠在埂道上，既連結了環繞的羣山，又搭建了登天的階梯，而最後甚麼也不帶走，只將身上的肉骨滋養了藏民的心靈。

「你當然安囉。你根本不必擔憂牛糞餅有燒完的一天。」

水磨房的脈搏驟然停止。嘻。原來她在乎的是牛糞餅的消耗呀？過了一會兒，脈搏又起，再過一會兒，脈搏停了。再然後，牛糞餅熄了。咦？怎麼真的需要去攪弄牛糞餅的時候，她反而不起身去添加牛糞餅呢？沉睡的面龐將黑暗浮泛出一股安適的恬靜。那麼纖細，那麼滿足，涼涼地沉潛於滅燼的火光裏。我捨不得將她搖醒，在黑暗裏尋找點燃光亮的種子。

她總是在我快要找著光亮的時候醒了。「磨蹭甚麼呢？還是我來罷？」

我也總是埋怨她早不來晚不來，偏偏在我快要驅逐黑暗的時候到來。「就妳會算計。」

「我會算計？」她挨了過來擠兌著我，摸索著找著點火石。我不能在這個時候先躲進毛毯裏，所以只能憐惜地用身體貼著她的背脊，替她遮擋著寒氣。「說甚麼算計呢？我會算計，還不是因為你不會算計。」聽這說的？我說的是時間的拿捏，她說的卻是數目的增減。

「說甚麼呢？這能是同一件事嗎？何當共尋點火石，卻話光亮未起時。」說著說著，我不老實了起來。當然牛糞餅熄了，再乾的牛糞餅要點燃，都得費點工夫。我貼在她的背上，寒氣卻貼在我的背上，我於是只能不老實。情欲是火苗。情欲在我們輾轉於世之間徘徊，先駕馭了我，讓我在數百年前，離開了吐蕃或烏斯藏，封閉了所有通往「噶瑪噶舉」的埂道。再然後，情欲驅使了她，讓她遠離

雪域，遠離吐谷渾，到象雄去，到波斯去，然後在波斯上空的星光下幻生幻滅，再然後在連綿不盡的山巒裏看見了殘垣敗壁的水磨房，最後她就找著了一路尋找牛糞餅的我。「我要我要……」

「等會等會，你沒看我正忙著嗎？」

「但是我冷……」我奮力激起水磨房的脈搏。

「你先回毛毯裏，我馬上就來。」聲音又再次歡悅起來。「真拿你這個傻子沒辦法……」

風在屋外狂捲著。牛糞餅燒燼的餘溫很快就消逝了。大地於是快速地凍凝了起來。月光在風中搖曳。我裹著毛毯看著她老是點不著火，就有些埋怨雪域空氣的潮濕，而她總是在我等得快睡著的時候將火苗點起。然後火光從牛糞餅上生起。然後寒氣消去。再然後她又鑽回了毛毯裏。我於是就在火光撞擊心光的時候醒了，「還說妳不會算計？」

「說甚麼呢？你不要忘了，在外面挨凍的人是我。」這說得是。我沒了話語，只得施展蠻力，四處在她身上逡巡，於是水磨房的脈搏又起。「你個傻子……」聲音濃膩曖昧，終至呻吟在歡笑裏。

「妳總說我傻。我是真傻嗎？」我咬住了她的耳朵，悄聲地說。

「那可不？你總是搗鼓……」

「怎不說妳總是搗鼓呢？」

「說得也是。不定在哪個時空，我的性別互易……」

「說甚麼呢？可是那也不見得一定長在人的身上……」

「可不是嗎？但是總離不開陰陽交合，剛柔互濟……」

「說甚麼呢？我說的是人胎時的凡情……」

「可不是嗎？我說的是人胎時的現象……」我們愈發接近了。搗鼓愈發激烈了。然後她說她的雙腿已痠麻了。然後我們就停了下來。不是不願做下去，而是痠麻的雙腿再也承受不住我身體的重量了。所有的造作都在這裏停住了。「我們那時也還是睡在這麼一間水磨房裏……」

我加了一句。「啊？是呀。是水磨房。也還燒著牛糞餅……」

「早上醒來，水聲潺潺……」

「細沙拋上，咒聲喃喃……」

「水磨磬，磬磨磬……」

「稞養人，人養僧……」

「是啲？養了你這個笨僧，而且還是個色僧……」

我有些羞赧，將頭探出了毛毯，卻聽見溪水從遙遠的遠方流到了水磨房，一波遠過一波，關上了修行的埤道，敲開了輪迴的通路，一波強過一波。「輪迴的我們活在輪迴的翻滾裏，活得黯淡。」這時我忽然看見了溪水洩在月光外，洩入石壁內，洩得銀白。「我們再也看不見生命有超脫的可能。我們再也聽不見空行母抖顫在雪域上空的咒聲。空行母呀。Dakin! 呀。妳懂嗎？」

「『十二緣起』。」她雙手拉緊了羊毛毯，咬上了我的耳朵。「前面七支全擠成了一個『愛』字，陷在『取、有』裏，然後就有了『生、老死』……」牛糞裏，火光熾旺。

我們拉緊羊毛毯，暗忖「愛、取、有」如何促成「生」的流轉。然後我們對看著，在微黯火光中深深看了很久，直到悠悠的勁風吹進了石壁，讓火光陷在風裏，不甘願地轉了一個彎。柔弱的月光穿過了石壁，瑩白的光疙疙瘩搭上了泥地，然後光疙疙瘩跳進了火光裏，玷污了「生」的意義，而「生」一旦生起，不及思索，將「生之歡樂」直截推進了「老死」的深淵。「安呀。安呀。」水磨房的脈搏又頑執地跳動了起來。「多年了。」我歎了口氣。「妳又找到了我。」

「在這兒。」她嬉笑著。「你盡會搗鼓。在祖普寺外，你只知扳起臉孔訓人；在大昭寺內，你只知轉動經輪；在拉薩河畔，你終於讓人性滾出了戒律。」

我不依了，掀起了毛毯，讓光潔的胸脯跳進了眼瞼。「可不？可不就是這對孕育生命的寶物讓我在人生的道路上又重新來過了？」

彎身。呵癢。她笑花了臉。「安啊。安啊。」水磨房的脈搏狂野地跳動著。「這對令人驚歎的寶物，釋放出人類無量無邊的情傷。情傷猶若火供。人身猶若火石。火石點著了牛糞，而後有火苗。人類因之而繁衍。人類因之而頹喪。何需旁覓『曼陀羅』？搖乳生酥有『胎藏』。應作如是觀。」

「妳行呀。這個說法是讓『曼陀羅』在『搖乳生酥』裏化之，求其化得深遠，化得高妙，所以就有了『護摩法事』。『護摩』不就是一種在『天火』裏尋找『火天』的火供儀式嗎？」

「這還不是因為你不論如何都還是個出家人？我不能因為你有了情傷，而使得『思想轉譯』與『文字轉譯』成為修行的障礙。『思想與文字』豈不是人類『胎藏』於思想繁衍的一對寶物嗎？」

「不知是何因緣，妳這輩子投胎為女身？妳原本應該是個修行人。」

「這有關係嗎？虧你還是個出家人，連『男身、女身』都看不破。」

我有些不好意思，強自解說著。「我也不是看不破，而是『男身、女身』之分辨，直截牽涉到『原欲』的議題，無關性別，也不能再以『潛意識』來歸納之，或用『飲食男女，人之大欲』的說法來涵蓋之。這些都只觸及人類的行為動機，但卻解釋不了『原欲』。」

「說得是呀。人類的行為動機隱藏著人類的社會演變。這個本身就是『曼陀羅』。」

「可不是嗎？『原欲』只能在『母性社會』裏存在，甚至在『母性社會』還未成形以前的社會裏存在。這在當今全世界大一統的社會發展趨勢裏，只有藏族社會還保留著這樣的社會發展。」

「看來你這幾年在祖普寺的修行還真的有些成就。只不過，既然你有此認知，為甚麼還是執著於『男身、女身』的分辨呢？」

「妳批評得是。我對『原欲』的瞭解原本只是『文字』上的瞭解。」

「在『原欲』裏，令『文字』在『原欲』裏化之，原本殊勝，只是『原欲』作為一個『愛欲』的原型，卻是一個『五倫』未立之前的『交媾』問題。這個時候沒有文字，不止沒有社會沒有文明的概念，甚至沒有陰陽沒有神話的概念，而只是一個『此生故彼生』的對映，虛而不屈，沒有動作，謂

之『彌綸』，是一個『自然如是』的狀態，及至鏡照，而認知了彼此，始有陰陽，然後有『入合二』的觀念，於是有了動作，行『中菁之事』，動而愈出，外人見之，謂之『交媾』，但其實『入合二』的『中菁之事』只是因為人具人身，以其『全身之形皆具』故無形、而只能以意聲為其形，否則不能為人身。我覺得『十二緣起』的『愛』只能以『此生故彼生』的『中菁之事』來瞭解，否則『原欲』的概念無法建構。」她驅趕潮濕的夜，讓火苗逕自竄升，直到薰著了情傷，讓記憶刮出了欲望。

我恍然大悟。「我懂了，我懂了。這樣的『人身』其實為『大身』，但因『大』難為象，所以如來說，『人身長大，則為非大身，是名大身』。」

「是呀。佛經上是這麼說的，『非身是名大身』。只不過，『大身』一詞疊床架屋，因『身』之所以『有身』，必因其『全身之形皆具』，所以只能是一個『無形之身』，也是為何『身』只能以『意聲』為其『形』，是之謂『大身』，舉凡『文身、名身、句身』俱為『大身』，但因『大』難為象，故為『非身』，沒有這個瞭解，是不可能瞭解『一身復現剎塵身』的。」

「妙呀妙呀。你果然是個修行人。只不過，『大身』這麼一詮釋，修行人以一個『無形之身』修行，縱或能夠『藉果修因』，豈非只是攪進千古以來的『有無』爭論，出脫無期？」

「錯了錯了。修行人乃以『有形之身』修行，但因『皈依』以後，只能在『皈依』的基礎上，不斷淨化原來的『有形之身』，所以不可能是『無形之身』；只不過『皈』之本字即為『反身』，乃一個『反全身之形』的皈依，但是因為『反身』已反，只能反其身以會意，斷不能再以一個『反身』連其原來的『有形之身』，於是就有了『文字敘述』上的困難，但其實在修行上，『身、反身、反其反身』不可分，或『身、皈、皈其原身』不可分，而『皈其原身』雖反仍具，所以其實是一個『身、皈』的對交之形，其間並沒有動作，只是鏡照，然後才有『入合二』的想法，以行『中菁之事』。這就是『愛欲』的原始意涵，以『原欲』一詞涵蓋之。」

「說甚麼呢？『愛欲』讓你這麼一說，還能是『愛欲』嗎？」

「可不正是這個意思嗎？『愛欲』推到源頭，根本就沒有『愛欲』的意思，而一旦『愛欲』的觀念破除了，『取、有、生、老死』也就沒有了依附，於是『十二緣起』的鎖鏈也就斷了。這時所有的『愛欲』景象同時存在，而所有的『生、老死』也都在『時輪』裏，被迴轉為同一個畫面。」

2

「時輪」從她嘴裏說出來，總是過於順理成章，但是我知道她這麼說，其實只是為了讓我走出「噶瑪噶舉」的糾葛。這可真是費盡苦心。我也知道她引述「非身是名大身」，是為了讓我掙脫我的「思想包袱」，但是她所不知道的是兩位「噶瑪巴」之間串成了一條線，因俱為「大身」，所以其線不顯，其形亦不顯，只是相互對峙，彼此鏡照，更「入合二」，以行其「中壽之事」，於是「泰耶、烏金」噶瑪巴之分野乃融化，而形成了一個不可分割的「噶瑪噶舉」，或稱「曼陀羅」。

當然現實裏的「泰耶、烏金」噶瑪巴壁壘分明。這不是我喜歡或不喜歡、或她明白或不明白的問題，而是一個「噶瑪噶舉」的現實分裂的問題。這一切與我盤桓於祖普寺後山的小石屋與「無何有之鄉」的水磨房之間，而失之於道，沒有甚麼必然的關連。當然這與我腳踏於板車所拖出來的徬徨與涕於天葬臺所交織出來的哀淒之間，而渙散於心，也沒有甚麼必要的牽扯。

歸來一切依舊。該抗爭的還是抗爭著。我想盡辦法，用寬容的微笑回答淒楚的高原，念了咒，也念了佛，但我還是我，「噶瑪巴」也還是「噶瑪巴」。我渴望在夢裏，再被懸浮在「噶瑪巴」頭頂上的黑寶冠戴上，但懸浮的黑寶冠懸在黑夜裏，卻盡情呈色，似乎只在乎完善實現寶冠顯色的目的，卻全然不顧另外還有一頂黑寶冠在它的背影裏也盡情呈色，而且不顧一切地將兩頂黑寶冠交織為一個深邃的黑夜，一方面抗拒著黑寶冠為了自由顯色而滲透到黑夜的呈色裏，一方面卻又為了顯示黑寶冠與黑夜的完整呈現只是因為彼此的自由顯色而存在，猶若「藏識」之藏身於「如來藏藏識」一般。

歸來一切依舊。黑寶冠還是黑寶冠。黑寶冠以完整之形自由顯色時，黑寶冠卻不能覺察黑夜在它的背影裏，也因自由顯色而完整存在著，但是當黑夜完整地包融黑寶冠，以讓黑寶冠自由地顯色，黑寶冠卻覺察唯有彼此襯映黑色的完整，黑寶冠與黑夜才能認知彼此的各別存在，於是黑寶冠才能在黑夜裏，毫不損傷地顯色，一如黑夜因黑寶冠或「如來藏藏識」因「藏識」的存在而有實一般。

歸來一切依舊。黑夜因為不能分別兩頂黑寶冠的各別存在而漸次讓黑夜泛出紅光來。這在夢境裏是真實不虛的，於是我在夢境裏意識到了，在泰耶的邊緣地帶，烏金總是潛伏不動，但是在烏金的邊緣地帶，泰耶卻是伺機而待，如此一來，泰耶與烏金就因彼此的認知而存在了；當黑夜泛出紅光時，紅寶冠卻具體顯現了，於是在夏瑪巴的中心地帶，紅寶冠帶著太錫度的召喚，但在太錫度的中心地帶，紅寶冠卻激起夏瑪巴的覺醒，如此一來，夏瑪巴與太錫度就因彼此的完整而存在了。

歸來一切依舊。浮泛出紅光的黑夜因為兩頂紅寶冠的呈色而不再只是一個為了包融兩頂黑寶冠的黑夜了。這在夢境裏也是真實不虛的，於是我在夢境裏意識到了，當黑寶冠盡情呈色時，泰耶在乎的只是完善地實現夏瑪巴顯色的目的，但當紅寶冠盡情呈色時，烏金卻不顧一切地抗拒著夏瑪巴顯色的滲透，如此一來，泰耶與烏金的完整就因彼此的自由而存在了；這個現象一旦存在，夏瑪巴因其紅寶冠的顯色，不再能夠覺察烏金噶瑪巴必須在旁存在著，而太錫度也因其紅寶冠的顯色，卻只能打壓泰耶噶瑪巴的必須在旁存在，如此一來，夏瑪巴與太錫度的各別存在就因彼此的襯映而存在了。

只能是這樣了。泰耶噶瑪巴與夏瑪巴「二而不二」，烏金噶瑪巴與太錫度「二而不二」，但因黑寶冠與紅寶冠亦「二而不二」，而黑寶冠與紅寶冠卻各有兩頂，於是泰耶噶瑪巴與太錫度也就只能「二而不二」，而烏金噶瑪巴與夏瑪巴亦只能「二而不二」了。這樣的「二而不二」互即互離，動靜相待，所以只能是個「分而併之」的狀態，而且明麗無比，不論浮泛出紅光的黑夜究竟是否還是原來的黑夜，黑光與紅光所交織的黑夜總是任憑山頂的雲抹過亂石，滑向峽谷，擦過水磨房，留下哀曲，一言似呼喚，一語似叮嚀，卻推搡出了污垢，讓浮泛出紅光色澤的黑寶冠逕自捲起紅色的風暴。

紅色風暴一旦形成，一個不可分割的「噶瑪噶舉」或「曼陀羅」就不復存在了。這時再說甚麼浮泛著紅光的黑夜就有些食古不化了。只不過「噶瑪噶舉」鋪成的埂道仍舊迤邐，漫不經心地將羣山的谷壑連成了一條可供人盤桓的空間，無盡無止地將蒼蒼的天與茫茫的地連在一起，然後羣山就呼喚出來天地的叮嚀，讓盤桓踟躕於埂道的歸人在牛糞逐漸被曬為牛糞餅的畫面上，滲出無盡無止的修行來——那是一個回應羣山的呼喚與天地的叮嚀，讓天地之間的聲音消弭於聲音未起的情節裏。

這果真是一個我所不能探悉的宗教傾軋。「藏識」之藏身於「如來藏藏識」或「如來藏藏識」因「藏識」的存在而有實，都說不清楚了，於是當兩頂黑寶冠堅持彼此的不可分割性時，兩頂紅寶冠卻堅持彼此的不可替代性，於是「不可替代的紅寶冠」不再藏身於「不可分割的黑寶冠」，而「不可分割的黑寶冠」也不再因「不可替代的紅寶冠」的存在而有實，於是「不可替代的紅寶冠」大膽展示了色彩，蟄伏於「孔雀信」，藏身於「孔雀開屏」，生硬地逼迫「不可分割的黑寶冠」分離，然後在已然分離的「黑寶冠」裏，奮力打壓一頂被逼殞滅卻又重新著色的「紅寶冠」。

我現在真的說不清楚了。這究竟是因為兩位噶瑪巴的「中葺」之勢不再，所以一個不可分割的「噶瑪噶舉」不能存在？還是因為「不可替代的紅寶冠」的強勢存在，而將「噶瑪噶舉」化身為一個與達賴喇嘛的「格魯派」相互對峙、彼此鏡照的「中葺」之勢？夏瑪巴的「紅寶冠」曾因達賴喇嘛的逼迫而遭破壞，但也因達賴喇嘛的重新認證而重新著色，卻因太錫度堅持他的「不可替代的紅寶冠」必須永世存在，於是一個不可分割的「噶瑪噶舉」只能對峙，乃至「曼陀羅」瓦解於無形？

只不過，當我將這些「不可分割的黑寶冠」與「不可替代的紅寶冠」疊印在「大身」、以瞭解各自完整或襯映的存在俱以「具足色身」存在時，「具足色身」卻因「全身之形皆具」，所以只能是一個「無形之身」的顯現。我有些懂得了，於是就想到了佛經上的偈語：「如來說『具足色身』即非『具足色身』，是名『具足色身』。」這難道不是說「身」因「全身之形皆具」，所以「不應以具足諸相見」？這時我想到了「諸相具足即非具足，是名諸相具足」，忽然就啞口無語了。

坦白說，她走後的那段時間是我這輩子最神不守舍的一段獨處時光，也充滿了單純歲月的浪漫情懷。我因為想不明白我是否應該繼續「以具足諸相」的方式在夢裏觀想「黑寶冠」與「紅寶冠」，所以長時期都不想說話，也找不到人來說話，雖然我仍舊止不住思緒的紛亂，但所有關於語言方面的思考與運作都因不說話而停頓了。我忽然就瞭解了「禁語」的好處，但因為我已不太去回憶在祖普寺裏辯經的情懷，所以那個探索「佛義」的孜孜不倦也就這麼沉澱了下來。

當一切都沉澱了下來以後，我就開始將一些我從祖普寺學來的理論實踐在生活裏。當然空寂的窗外除了空寂還是空寂，這個景況在我沒有佛典研讀的情況下就更加空寂了。我也不再寫作了，於是祖普寺種種因為「噶瑪巴認證」的風波也靜止了下來。這時的「我」，似乎只是存在著，無所事事地存在著，也無所作為地存在著，更因為一切「所緣」都不存在了，於是「我」就成了「生命」本身的創造，只不過，經過長時期辯經的我，又知道「創造」的哲學意義在「否定」，否則不能「創造」，於是我就開始在「生活的實踐」裏否定自己。

我當然知道，我如果不斷地否定自己，最後就可臻其「無我」的境界。但是這有一定的難度，所以有很長一段時間，我都只是在「否定自我」的過程裏，尋找一種抽象的快樂。雖然我說得好似很肯定，但這種抽象的快樂很難描繪，猶若在闇黑裏尋找光亮，卻發覺光亮已從闇黑裏自生，先是一小光點，然後漶散，呈藍色，後白色，最後白光如玻璃碎片，破裂一地，讓尋找光亮的我楞住，竟不知究竟是光亮照亮了我的尷尬，還是我終於將光亮回收於自身的照耀之中。

「否定自我」的過程裏，我也不想搬動甚麼，只是經常坐在火爐邊，翻動著已成灰燼的牛糞餅粉屑。當然我也發現，有些細微的呈現還是不可避免地改變了。那麼是甚麼變了呢？佛龕依舊，佛龕旁的噶瑪巴與夏瑪巴的照片也依舊，安安靜靜地傍依著佛龕，就連書桌的門板或門板的書桌也依舊，只是擺放的位置改變了，高度也變了，想來當是我將她移到板車時，一時心急，就沒來得及將書桌的門板還原為我寫作時的高度，當然我也沒有時間將門板的書桌給搬回門坎邊。

書桌的門板或門板的書桌放置在水磨房的正當中，經常讓我感到不自在，但我卻不想搬動它。承載書桌的高度已經變了，門板卻佔據了水磨房的中心，好像說明了書桌與門板的自由結合曾因彼此的完整而存在，但我為了安置她的屍身，不得不在超度她的時候，移動了門板的位置、調低了書桌的高度，於是書桌的門板或門板的書桌就不再因彼此的襯映而存在了。當然這是因為書桌的門板與門板的停屍臺俱為「具足色身」的顯現，所以「不應以具足諸相見」。

我不自在的正是書寫平臺的不復存在。這是不是就是我停筆寫作的的原因，我當時並不知道，我只知道，當門板還是門板時，它的完整存在容納了出入其門的人們；當門板成為書寫的平臺時，它卻只能以一個調高的高度支撐出入書寫的思想；當門板成為停屍的平臺時，它又只能以一個調低的高度去支撐出人生死的迷惘。這一切之所以可以轉換，只是因為門板以「全身之形皆具」的形式存在，而任何一個事物一旦「全身之形皆具」，則只能是「無形之身」，而以「意聲」為形，於是門板就因其「有身」，而由底下所支撐的石塊決定了它以何種面目存在。

這些石塊當然是我從水磨房外的石堆移進來的。石塊本身沒有改變，但位置改變了，而且用途也改變了。我因為不再寫作了，而她也餓了禿鷹，於是我就想將門板還原為門板，雖然在這杳無人跡的水磨房裏，門板其實不是為了容納出入其門的人們，但是為了阻擋出入其門的風雪，我想我還非得找個時間將門板還原了。

「起而行」是我從她身上學來的美德。想到了這裏，我就從窗邊走到水磨房的正當中，將門板給豎立了起來。直豎的門板有字痕，在窗外的光線拂掠下，各各都像飛騰的龍跡。我看了驚訝極了。我們住在水磨房這麼多年，我竟然一直都沒有發現？這太不可思議了。我就著光線，逐一檢視，竟然發現這些字痕與那些留在巨巖上的鐫刻沒有不同。我驚駭的是，紙張曾經鋪滿了門板，連一絲罅隙都沒有，而隨著我的紙張堆積，那些雅拙而不流利的鐫刻也跟著推進，而她活著的每一天，我天天都在門板的書桌上寫作，竟然不知被寫作的紙張壓在下面的的是她的鐫刻。

我不禁會心微笑了起來，原來真正寫作的人是她，不是我。從門板上這些密密麻麻的鐫刻，我可以感知她鐫琢時的用心，好像只是為了將文字練得無懈可擊，不是為了想寫些甚麼。那個文字推進的篇章竟然與我壓在她的鐫刻的進程相符，好像她的鐫刻只是為了排解我在屋外的咒語喧嘩，又好像她只是為了準確拿捏她的鐫刻時間，讓時間成為她的鐫刻的過程，而因為她鐫刻的時間只能是我離開門板的時間，所以這段不能自外於我「不在寫作的時間」就將她的鐫刻與我的寫作串成了一線，而讓「時間」圈養為一個可供利用的客觀對象，於是寫作就只能在其中展現了。

這雖然得繞著彎來想，但我想這不是我不自在的原因。我不自在的是她竟然就是那位在巨巖上留下字跡的人。現在一切都明朗了起來。我就著光線檢視她的鐫刻，過一陣子就重新將門板擺回石頭的支架上，然後從屋外檢回那幾塊被我所丟棄的石頭，重新將門板還原為書桌，再然後我將供龕旁的黃緞拿了過來，取出裏面的《易經》，攤在書桌的門板上，與門板上的鐫刻印證了起來。

供龕旁的黃緞一直都敞開著。我第一天回到水磨房，就將包著《易經》的黃緞打了開來，然後將我從天葬臺檢回來的頭髮擺在裏面，但我為了讓她更接近緊鄰著供龕的噶瑪巴與夏瑪巴的照片，就不再將黃緞包扎起來，而將她的頭髮散置在黃緞上；髮絲微妙，編織了歷史的蒼茫，因此密密行行地連接著《易經》，然後化現為噶瑪巴頭頂上的黑寶冠，將噶瑪巴與我在夢中相會時、戴在我頭上的黑寶冠串成了一線，進入了一個「蒙太奇」的思想境地，而讓「時間」成為一連串片段的串接元素。

這個串接「蒙太奇」情境的「時間」是否就是她所說的「時輪」，不太好說，但我卻因而感到不自在，因為噶瑪巴頭頂上的黑寶冠是空行母的頭髮編織的，而我放置在供龕上的這束頭髮卻是禿鷹遺留在天葬臺的。我知道我將這兩束原本不相關的頭髮在黑寶冠的邊緣地帶交織著，有些匪夷所思，但是夢裏的黑寶冠總是伺機而動，其夢境與現實的分野，竟然因為這束頭髮的彼此認知而存在；當然現實裏的太陽總是潛伏不動，而一旦攝入了照片上的黑寶冠，空行母的髮絲卻清晰可見，從密密行行的黑髮絲看向太陽，連太陽也變黑了，但從太陽的邊緣地帶望著髮絲，髮絲卻愈見濃密。

每當我看到這束頭髮的糾纏，我就感覺了，日愈炙熱的太陽令高原的天空透亮得好似再也覺察不到空氣的存在了。原來雪域的一切並沒有因為生死的隔絕而改變，拉薩的風仍舊撫弄著達蘭薩拉的臉，而在黑寶冠的中心地帶，空行母的髮絲帶著陽光的召喚，但在太陽的中心地帶，全體藏族的自覺運動卻抗拒著來自拉薩的班禪召喚，而隨著達賴喇嘛激起了黑寶冠的覺醒。

這才是我放棄寫作的的原因罷。一切都改變不了。想來有些傷感。我因為寫作，所以只能觀察，不能有立場，但是因為夏瑪巴是我的皈依上師，所以我又必須有立場，卻又可能因此只能是個偏袒的立場。這個矛盾日夜滲透，真是情何以堪，所以我只能用文字去製造一些誤解，然後讓這些誤解直取「孔雀信」的密碼解讀，以意取象，因為我對「孔雀信」實在一無所知；當然我真正想說的是所有對「孔雀信」有所知的人大多知道，這封偽造的「孔雀信」以「意中帶象」或「象中有意」的密碼解讀直指烏金噶瑪巴的認證，只能是一個「詩」的語言，一個承襲自密勒日巴的「詩性」語言。

她的鐫刻就是從這個地方入手的。她說了，詩因「命名」而有詩，直截展示文字的本質，所以是文字的祭壇，但是「孔雀信」因「孔雀開屏」而有密碼解讀，所以只能展示噶瑪巴認證過程的運作與時間，敘述烏金之所以成為噶瑪巴的事跡，語境則因「象中有意」而模糊，是謂「密碼解讀」。

這一切原本都沒有甚麼問題，只是因為遠古以來以「藏傳佛教」傳代的吐蕃或烏斯藏，從來都不興「著書立說」，更沒有像中土一樣的「文學作品」，因為我們所賴以傳代的只是「行為語言」，而且「不傳六耳」。這在「噶瑪噶舉」裏就更為真實了，因為「不傳六耳」就是「噶舉」。

從這裏開始，她的鐫刻一直尾隨著我的論著，有點像是批判，又有點像是佐證。她說了，當然我並不是說中土沒有「行為語言」，只是他們將這種「行為語言」用一種文學的說法美化為「立德、立功」，卻又說不清楚「唐堯禹舜」究竟說了甚麼，甚至「伯夷叔齊」也只是以一本後來的《史記》代言，當然影響中土哲學思想發展深遠的孔子與老子的會談，究竟談了甚麼，那就更為不知了；最為奇異的是，在這些都不知的情況下，中土以「立言」傳代之風甚盛，但傳了兩千多年，卻連思想源頭

的《易經》都解說不清，甚至污蔑，以至於整個「二十四史」竟然沒有一個人將「八卦」解釋清楚，卻讓「陰陽」取代「六九」，成為「陰陽家」玩弄周文王演繹「六十四卦」的基石。

鐫刻的文字從這裏轉發強烈了起來，而且四處銜接，門板上因此多了一些類似「一、二、三、四」等的接續符號。想來也是沒辦法罷。「哲學思想」做為一種論說，真是太嚴格了，而思想源頭的《易經》被「戰國」末年的河上公轉為「易緯」思想以後，才剛傳入秦朝就以一本《易緯·乾鑿度》整個扭轉了中土的「彌綸思想」。這麼一轉，「彌綸思想」急轉而下，就連莊子也不得不將他的思想「文學化」起來，而造就了中土由《莊子》而《楚辭》而「漢賦」一脈相傳的文學體系，最後傳到了南北朝期間，「莊子行文」則順勢，成為佛經翻譯的文體。

這想來是相當無奈的。「文學」是「文字」的綜集，但是畢竟來自「文字」；「文字」匯集為「文字流」時，微觀或巨睹，演繹或歸納，辯證或抒情，失意或昂然，若無「思想」，則不能成其為「文學」，而一旦成為「文學」，其「思想」必已入「文字流」。

「入文字流」的思想如果能夠走出「思想之所緣」，則為「玄學」，如果只能「敘述思想之所緣」，則為「經學」，所以一個置於「玄學」與「經學」之間的「文學」，上可論「玄學」，「入流亡所」以見「思想之終成」，下可論「經學」，「入流緣所」以見「思想之創生」；詭譎的是，「入文字流」本身就是「思想」，所以要走出「思想之所緣」，則需「入文字」，勉以探其「象學無象」之真諦，旋入「玄學」，亦為「般若」，但若必須「敘述思想之所緣」，則宜謹防所敘述的客觀對象成為駕馭主觀意識的根源。

這如何能得以述之呢？這就必須瞭解「思想」與「文字」此生彼生的互為緣起。任何客觀對象的存在只能是一個「物」的存在，而當人的主觀意識受到客觀對象的刺激，「能所」隨即有了連結。這是對「主客連結」最粗淺的觀察，但是卻不能說「主客」在連結的時候，就有了融合的狀態，只能說「能所」的交會促生了雅美的詞句，而後詞句的雅美造成了囁語的浮浪，卻不料浮浪的囁語壓抑了

靈性的啓迪，加深了憂患的意識，最後讓飽受憂患的意識飛越千層的思念，也讓冷酷的夢境喚起烈燄的傾吐，於是美妙的瞬間消逝於冷峻的眼神，而使得創作的動力消逝於主客的汲取，以至驚恐不已。

這個很難說得清楚的「主客連結」當然是因為「文字」與「思想」俱存於一個同樣的「心」。也就是說，當主觀意識有了敘述「物」的衝動時，「文字」與「思想」一起皆起，此生彼生，分不清晰先後次序，而描述這個「朋從爾思」最為傳神的文字首見《易經·咸·九四》的「憧憧往來」。

我讀到這裏，就將《易經》翻了開來，找到了「咸·九四」，同時讀著鐫刻的詮釋。「思想」不刻意去操控「文字」，「文字」也不刻意去承載「思想」，於是「思想」的呈現所引發的「文字」各自盤桓於心，互不干擾，乃至「思想」與「文字」中間有了空間，不必連結。

她如是說。這可真是高妙，猶若佛經的偈語，再然後，她又說了，「心」倏忽就空明了起來，只是這樣的空明很短暫，而那種澄澈晶瑩的「思想」往往就在覺得剔透無瑕的時候，立即讓瑣碎龐雜的「文字」入侵，於是那種空得自在、清安的空明也隨即感到「文字」的造作，而消逝無蹤了。

我將這段高妙的文字用紅筆給圈劃了起來，但因為一知半解，所以一直咀嚼著這裏面的意義，而且用世親菩薩所演說的「心不相應行法」去瞭解《易經》如何將「思想」與「文字」當作客觀對象的「物」的存在；這裏的鐫刻四處銜接，所以我也在門板四處尋找，終於將她的意思拼湊了起來，而她的詮釋竟然是說，由「上經」的「自然」轉入「下經」的「人文」時，《易經》才將「心物」首次連結了起來，所以可以說，「思想」與「文字」在「屯卦」的剛柔始交而難生以後，一直到「習坎」與「離明」，都是「物的存在」，但是為了敘述「人文」的浪漫造作，於是在轉入「下經」時，就以「憧憧往來，朋從爾思」將客觀對象與主觀意識做了連結，於是《易經》就開啓了「心」的敘述。

其時，西域的佛典大本未傳，所以是一個純粹的中土哲學思想，而不應以「後至的佛學理論」來論述。只不過這樣的思想在「易緯思想」成為左右中土的思想主流以後，所有體悟「彌綸思想」與「儒家玄學」的學者都隱忍苟活，幽於糞土之中而不辭，雖恨私心有所不盡，但鄙陋沒世，乃至文采

不表於後世，而形似「老莊」，以「自在」為要義的所謂「清談之士」則大多佯狂，甚至輕浮，乃至「思想」整個耽溺於「文學」的表述；這時的「文學」已遠離「中土玄學」，而成了一個與「經學」相互認證的「文學」，於是「莊子行文」一支獨秀，而正在這個時候，佛典因西域已開，乃大舉侵入一個沒有了「玄學」的「經學」論證，讓飽讀經書的中土人士目瞪口呆，於是「佛學思想」一躍而為中土的主流思想，雖然驅趕了「易緯思想」，卻因隨即發生的「南禪」，以一本偽作的《六祖壇經》與《易緯·乾鑿度》結合，而整個令「佛學思想」取代「易經思想」，當然「宋明理學」一度奮起，將「儒釋道」演繹為一個不可分割的中土哲學思想，但是其中的「彌綸思想」因「易經思想」的萎靡不振，而讓「佛家」的「如來藏藏識」整個取代，乃至今日。

我無法評斷這段文字的真確性，所以只能如實引述。我也不知這樣的見解對中土的哲學思想史有多大的貢獻，畢竟我對中土的思想演變一無所知。但是讓我驚駭不已的卻是她講述這段中土的思想演變只是為了方便她對「孔雀信」做下歷史功績的評價，因為她說「孔雀信」有一個相當於《易緯·乾鑿度》的思想力度，從思想的根結處，整個改變了「噶瑪噶舉」的思想傳承。當然她因為從未見過「孔雀信」，所以她只能就「孔雀信」對未來歷史所可能造成的影響來推測，以意取象，超乎象外，得其圍中。這個瞭解，是我開始將這篇「懷疑與恩寵的故事」整理為現在的面貌的肇始因緣。

整理的過程很吃力，很多地方都必須重寫，有時用力過深，我都弄不清楚究竟是我在撰寫我的思想，還是我在轉述她的理念。有一天，我在水磨房旁，聽著羣山對我深情地呼喚與天地對我懇切地叮嚀，忽然覺得我們的想法是一致的，因為那封「孔雀信」橫空出世之後，「噶瑪噶舉」的確是徹底地改變了，不止私密的教內解密文件公開地讓教外的達賴喇嘛來背書，而且「噶瑪巴」的認證更成為「噶瑪噶舉」向達賴喇嘛公開輸誠的機緣，將「精神統一」逆轉為未來的「噶瑪噶舉」治教的理念。

我也一樣，從來沒有讀過「孔雀信」，所以我對「孔雀信」的想像純粹是「宗教性」的，但是我又非常好奇，這麼一封信函經過了達賴喇嘛的背書，竟然可以成為「十七世噶瑪巴認證」的鐵證。

那麼「孔雀信」究竟寫了些甚麼呢？暫且拋開「美國聯邦調查局」以科學驗證方法證明了「孔雀信」的訛造，達賴喇嘛在接到太錫度的請求後，入定求索，究竟是思索「孔雀信」對消弭「噶瑪巴認證」焦灼的影響、還是付度「孔雀信」將對整體「藏傳佛教」產生何種影響？以達賴喇嘛的教外人士身份來看，他不可能太過關心「孔雀信」的真偽，而是關心如何將「噶瑪噶舉」重新整編為「精神統一」的藏族團結的一部分。

其實這一切在太錫度的電話懇求中仍有轉機，因為那個時候在南美洲傳法的達賴喇嘛可以找出一大堆理由來拖延或婉拒，但是達賴喇嘛入定求索，「噶瑪巴認證」與「藏傳佛教傳衍」於是產生了某種質變，兩者也因之不再完全貼切於自身的顯現，不再是「主體」與「客體」的從屬關係，而微妙互動之間，兩者更相互滲透、感染，而介乎兩者之間的意識或語言也因之難以掌握，偏偏「孔雀信」充滿了詩性的語言，於是令達賴喇嘛在「接觸噶瑪巴、再現噶瑪巴」的真實裏出現了「主客不明」的難題，最後「事實與真相」出現了混淆，於是「孔雀信」反客為主，成為達賴喇嘛掌握長久以來一直懸而未決的「精神統一」的精髓，而賦予了「噶瑪巴認證」的圓滿結局。

這個圓滿結局最後讓不識時務的夏瑪巴給攪了局。達賴喇嘛惱火了。這位十四世夏瑪巴是他應十六世噶瑪巴之託重新認證的，竟然如此不識大體，跟他做對？再說了，夏瑪巴怎能瞭解整個流亡於印度的「藏傳佛教」的尷尬處境呢？他如此汲汲營營於一個小小的宗教傳承，又哪能真正做一個承先啓後的宗教領袖呢？這點，從團結整體「藏傳佛教」而言，太錫度「善觀其大」，堪當重任，從持續與「紅色政權」周旋來看，烏金噶瑪巴與達賴喇嘛「二而不二」，形勢微妙。

想到這裏，我駭然了。咀嚼這個「認證」，只能讓「噶瑪噶舉」的傳承愈加沉重，而思索未來的噶瑪巴將如何重整與合併，卻又令苦悶的生命急速變老。真是情何以堪？我就是這麼一個出家人，為甚麼要以「宗教」之名來迫害我呢？所有迫害我的言詞都是別人的言詞，不具宗教意義。我只不過碰到甚麼，就做甚麼，至於任何人用文字將這些作為描述出來，其實都只能是那些詮釋的人的意思，

不是我的意思。那麼現在我碰到了「孔雀信」，我能夠以純粹的「宗教想像」去拼貼「認證」的紋理嗎？我能夠從「孔雀信」的文字背面上去推敲「孔雀信」的創作過程嗎？

在沒有人讀過這麼一封詩性的「孔雀信」的情況下，從赤裸裸、無所遁形的「孔雀信」蠻橫地化現為「認證文件」、又輕易化解了「沒有解密就不能歸納」的認證焦灼走出，僅從「孔雀信」事件中，認知文字毀滅思想的力量，似乎也是唯一可行的辦法了。當然我會有這種想法，是因為那種麻木不仁、殺人不見血的「解讀」讓我心悸、恐怖。

我原本以為她的鐫刻會提供一些解讀「孔雀信」的線索，但是沒有，於是我除了將自己隱藏在水磨房裏，竟然找不到其它脫困的方法。消失罷。讓我在「孔雀信」的故事裏消失罷。奇奧的是，我在消失於「孔雀信」故事的時候，意外地發覺「故事的消失」本身就是一個故事。

我知道「故事」在消失的時候，有一個「以一犯圓」的愉悅在裏面，也有一個「以一示圓」的沉鬱在裏面，而當「以一犯圓」與「以一示圓」彼此在「消失的故事」交會時，那個渾圓不動的混沌將令銳利的邊角劃破「虛而不屈」的固結，然後我的生命就變成「孔雀信」事件的一個組成部分，而我的出離也僅僅意味著我從功能單調、整齊劃一的傳承機器中卸除了我的使命。

我現在都有些說不清楚究竟何者為先了，因為長時期以來，「噶瑪噶舉」教內盛傳著一個謠言，說「孔雀信」在繞行於「噶瑪巴」的認證之內時，以「詩性」語言閃爍為「密碼解讀」，讓「密碼」不斷地被時間重組、解讀，乃至「認證」的真相藏在「詩性」語言的深處；這種說法甚為有趣，因為讓轉世的噶瑪巴遠在天邊、也近在眼前，其實是「詩性」文字的特質，更因為無數「複性」意義的文字雖然發著光，但在「採字組詩」成一個完整的形象意義時，卻任憑這些有著「複性」意義的文字自行組合為「多重意義」的詩，是為「孔雀開屏」的意義。

這樣的瞭解尚可，但要從「宗教想像」去瞭解「認證」紋理，卻不能如此含混了事，因為這些有著「複性」意義的文字之所以可以造作，原本就是任何一個字以全身之形皆具的「文身」示現時，

其「全身之形」實為「無形」，所以一句為句、二句為「句身」或由單名能詮自性多名而為「名身」都只能「以意聲為形」，不能具象以求，又因「無形之物」實為「事」，不可象，只能指之，甚至因其「事無形」，所以在「指其事」時，視而可識，近於象形，卻不為象形，是事非物，一旦具象，則避不成詞，但詳其字義，卻非象形；這個曖昧的「指事」在藏文，尤其是如此，因為藏文以梵文為基，所以其字本身就具「哲學性」，要解密，必須破除「文身、句身、名身」的言說分位，而深入文字，如果具象以求，「密碼解讀」必在解讀之時自會其意。

在深諳藏文的「認證小組」裏，認清「會意」原本不是「指事」，其實並不困難，但因為十一年的等待實在太長了，而且在「認證密碼」還在解讀之時，「認證」之事卻被公諸於世，於是焦躁的「噶瑪噶舉」信眾立刻回報以綻放的笑靨，隨即輕灑下來滿山遍野的贊歎。

這當然是「噶瑪噶舉」信眾對「噶瑪巴」的愛戴，所以回報以潔淨無染的信心與善意，去守護一片「察而見意」、又「綺麗幻現」的密碼解讀；這時的「認證小組」再聚集，無論在何處、無論是密議或公開，則「噶瑪巴」的轉世認證就只能「指其事」了，於是就被具象以求了，然後「會其意」者興奮地打著信號、相互會意，以意為主，而事成之，整個反客為主，再然後，達賴喇嘛的背書就登場了，於是一封飄閃著「詩性」文字的「孔雀信」以不斷尋找相契的「會意」去解讀「噶瑪巴轉世認證」的密語就此成了「認證」噶瑪巴的鐵證。

不可諱言，這是「閱讀」本具的危險，不論任何時代、任何情況，閱讀者經過「閱讀」，或借象形為指事、或變象形以指事、或象形以指事、或兼形兼聲兼意以指事、或即形即聲即意以指事，但都忘了「指其事」者只因「事無形」、必須「創意」以指之，不可會意，更不能具象以求，所以其所指之在「會意、象形」之外。這當然是自信和對轉世生命的把握，所以是個「超越性的密碼」，也是夏瑪巴以「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」來超乎「閱讀」的意義，是夏瑪巴指導信眾在閱讀的過程中「直指其事」，讓過去飛快地閃現，更讓未來在眼前展開。

當然「閱讀」是自我塑造，「閱讀」可以幫助「閱讀者」畫出自己生命的地圖，在時間中連結或挖掘生活中「人事物」的因果關係，所以夏瑪巴這種「直指其事」的說法，其實就是說任何「閱讀者」在「閱讀」的時候，已不是活在「閱讀」的當下，而是讓「閱讀」的文字在「直指其事」的迴盪過程中，走出塵世時間，而以內在的時間入其「閱讀」，是謂「入文字」。

這個「入文字」可說就是我从「宗教想像」直溯「認證」紋理的捷徑，因為「入文字」可破除「文身」的「全身之形」，而一旦「全身之形」破除了，則「文身、句身、名身」的言說分位就破除了，然後「密碼解讀」就不會再具象以求，也不至於在解讀之時自會其意，於是「閱讀」本具的危險也就破除了。當然對「不閱讀」卻附議的人來說，「入文字」的說法匪夷所思，而「入文字」的方法更是一種威脅，不止抽離「不閱讀」的自己，不參與他所見、所熟悉的空間，更藉著「深入文字」向所有「不閱讀」的人們關上了門，而在「直指其事」的現起裏，直指「文身的無形」。

「認證小組」的成員其實很幸運，因為「認證」過程中，隨時存在著一個尊重彼此的閱讀自由與空間的成員，互為砥礪，經常在「密碼解讀」的背後去指出「非密碼解讀」的可能。這不止是出於對噶瑪巴的尊重，更是对「噶瑪噶舉」傳承的尊重，但是當「孔雀信」被達賴喇嘛背書了以後，兩種尊重都被操控了，甚至「閱讀者」在「閱讀」的過程中，也不再能夠形塑「閱讀」的夢幻境界，於是一個不受強權干擾、無限遨遊的閱讀空間就不復存在了，所以是一種徹頭徹尾的「意識強暴」。

3

我不能說，我對「孔雀信」的創作動機瞭若指掌，我也不能說，我對「文身、句身、名身」的「言說分位假立」瞭然於心。我只能說，這些門板上的鐫刻賦予了我一個深入「文字」的機緣，更讓我將思念她的浪漫情懷轉為鑽研《易經》的動力。這一轉變，看似輕巧，日後想來，卻是石破天驚。

這是無庸諱言的。當然我相信她的思想是純正的，而她借由這些鐫刻，將思想的不純正排出了身體，猶若藉著每个月的月事將體內不乾淨的元素排出體外，以保持一個體態輕盈、纖弱敏感的乾淨特質，但不幸她招惹了我，於是思想的乾淨特質就被迫改變了，而且一些極其細膩的「形象思維」也因佛義的追根究柢而徬徨了起來，而我吸收了她的「形象思維」後，又回到了原來的模樣，似乎白搞一場，但其實我已經不一樣了，那個因緣種子一直在我的思維裏發酵，自行自生，不再需要外緣。

這說來似乎輕鬆，但是其實並不簡單。兩個龐大的思想體系，各有各的理論基石，也有獨特的「文身、句身、名身」支撐著各自的理論。但是說來奇怪，詮釋「佛學」的辭典、詞彙汗牛充棟，而「易學」的形象文字卻在歷史上任人踐踏，難怪她的鐫刻說，中土的「二十四史」裏，沒有一人能夠將「八卦」解說清楚，卻任憑「陰陽家」將周文王的「六十四卦」化現為一團團的「陰陽」黑霧，在「萬物流出」的遮掩裏，猶豫、盤桓，甚至盤旋而上，勉與「道德」論證，終至潰不成軍。

在這一片沒有書籍可參閱的土地上，檢閱她的鐫刻是我唯一可做的事情。我天天讀，月月讀，而每當讀累了，我就以同一個姿勢坐在半人高的牛圈上，腳一盪盪地踢著石頭砌成的石牆，好似想將宇宙盪出一個究竟來，又好似只是將石頭踢回了原始的火山岩面貌，不料石頭沿著石牆，一踢就震動了水磨房，其震號號，但因為曬紅的石頭冒著輕煙，而輕煙裏有無數影像在跳躍，所以我這麼一踢，就使得光疙瘩逐一推擠，各各孵化成了她以「物」的形成來探索生命的因子。

小水磨房破舊，風雨難敵。在低矮的小屋裏，她細心地打製酥油茶、倚窗聆聽我在窗外念咒的影響像一直凝聚不散。每當我想到這裏，我就懷疑這些鐫刻是如何留下的。照理說，這幾年在水磨房的時間裏，她從未離開過我的視線，而在門板上鐫刻這些論見絕不是一天兩天的事。那麼她究竟是如何離開我的視線，在門板上進行這些費時曠日的鐫刻呢？這不能不說是個謎。

當然我念咒經常入了迷而不自知，往往繞著羊欄、牛圈，一路繞到鋪著牛糞的埤道。我也多次沿著埤道、數著牛糞，一路念著咒，一直到橫斷埤道的石堆才折返。這堆從山坡上一路滾下的石堆，

亙古以來就一直如是存在著，但因為鋪築堙道的人不願去挪移這堆石堆或在堙道留下糞便的犛牛不能去搬移這堆石堆，於是就讓石堆成了湧入堙道的石堆。

我好幾次都爬上這堆石堆，在上面念著咒，或許就這樣忘了時間也說不定，但卻因而賦予了她，在門板上鐫刻的「時間」。如果真是這樣，那個鐫刻推進的時間與我在石堆上念咒的時間相符，而她的鐫刻就成就了她的咒語，然後疊印在我離開門板去石堆念咒的「時間」上，所以這段不能自外於我的「念咒時間」就將「她的鐫刻與我的念咒」串成了一線，而讓「時間」圈養為一個可供利用的客觀對象，於是「念咒」就只能在其中展現了。當然那個時候的石堆儘管霸道地橫置於堙道上，但是沒有一點人為造作，而現在卻因為一輛堵在石堆邊的板車而凸顯了石堆擋路的霸道，好像有了板車，堙道就必須清除所有通行障礙，否則不為堙道。

我知悉了這個緣由以後，幾次都想將板車還回祖普寺，以還原石堆不應受板車影像的影響而有擋道的錯誤印象。但想歸想，我天天從那扇面臨著牛糞餅堙道的窗口看著板車，都有些捨不得將這麼一個曾經承載她的屍身的板車還回祖普寺去，畢竟這是她留給我的最後念想了。

看著看著，有一天，我忽然想，乾脆將板車推到水磨房來算了。這樣不止可以還原石堆的原始風貌，而且我還可以利用板車運送一些四散的牛糞餅，當然更重要的原因是水磨房窗口與板車之間，橫置了這麼一堆石堆，卻成了遮擋視線的根由，而綁在板車把手上的裹屍布又總是飄過石堆，不時在風的吹動下，向倚在窗口的我傳送了一個如何延續生命的訊息。

幾個月來，裹屍布經過風的日夜吹襲，周邊已經抽絲了，而我天天盯著板車看，竟然有一天在抽絲的裹屍布末梢發現了幾個乾巴巴的血漬。我驚訝極了，離開了窗口，到板車上詳查，想找出甚麼蛛絲馬跡，但其它都沒有了，於是我鬆開了綁在板車上的裹屍布，想瞧個究竟，但在鬆開的時候，卻發現裹屍布所裹捲的神識快速地從末梢四散飄流而去。我嚇了一跳，趕緊將裹屍布再度嚴嚴實實捆綁了起來，也就是在這個時候，我想不如將板車移到水磨房邊，以降低風吹雨打對裹屍布的損傷。

當然這說來容易，但是橫梗在水磨房與板車之間的石堆氣勢驚人，一路由山坡滑下，直入千仞山崖，而個個石頭雖然不是巨巖，但也絕不是小溪邊的鵝卵石，否則我當初從祖普寺借來了板車，也不至於跨不過石堆，而只能將板車放置於石堆的另一頭，卻也因此累得我必須將她的屍身擡過石堆，才能放置在板車上。如果我為了保護裹屍布而將板車挪移到水磨房邊，那麼搬移石頭是唯一的方法。我盯著這堆四處散置的石堆，看了好幾天，決定搬移石頭。只不過，我必須先做個說明，這個初始動機並不存在後來我在石堆上堆置「瑪尼堆」的想法，所謂「無心插柳柳成蔭」即是。

這個發心一經落實就一路指引著我的舉措。從那個早晨開始，我開始迂迴曲折於一堆忽大忽小的石頭堆裏，隨手就在飄忽不定的板車念想裏抱起入眼的石塊。石塊觸摸在手掌心裏總是一陣冰涼，涼意的滲透好似將我心頭上的癩痂抹去，而掀起的癩痂表皮卻遮掩不住板車上四處焦灼的屍痕，以及一楞楞擦拭不去的淚跡在板車的凹溝裏浸泡著我的顫慄、又聚攏了我的企盼。

我恍然失落了，於是我不管石頭的大小、形狀、色澤，只要一入目就抱起，然後在咒音的促動下，走到前一個石頭的跟前拋下，任憑石頭隨著石頭外殼的邊緣滾動，也任憑石頭停佇在它要停佇的縫隙，於是經我搬移的石頭又如同以前一樣，長了根似地，牢牢地、一塊一塊地沿著逐漸攏起的石堆攀爬而上。就這樣，我吃力地在了無足跡的山坡上留下腳印，毫無嗔怒地將咒音散佈在空氣裏，而我每移動一塊石頭，原來的石頭就在地面上遺留下來一個凹痕。我看著這些凹痕的凸顯，有些懊惱亙古的凹痕竟然如此輕率地就在我的搬動下於瞬間呈現了出來。

我不得不這麼想。這是我揭開了隱藏、揭開了凹痕，更揭開了大地堅固不動的安定基因。雖然我也不想這麼做，不過這似乎就是我的宿命，總是不自覺地任憑雙手移去固結的遮蓋，雙眼卻凝滯在不願示人的陰暗上。我知道自己的毛病，所以在搬移石頭的時候，總是刻意將平整的石塊擺在下面，再將圓滾的石頭擺在上面，但是在機械的動作裏，我卻不刻意去指揮身軀，而任憑身軀這裏彎個彎，那裏又彎個彎，或任憑身軀隨著眼睛的移動，這邊才接觸一個石頭，那邊又開始尋找幾尺外的石頭；

這個行動遲緩的搬移看似經過了深思熟慮，其實不然，而是讓平衡的身軀順手撿起，順手丟下，左邊一塊，右邊一塊，中間隔離的正是我那無所事事的咒音，一路偷掀神祕緣起的密意。

這就是為何我說，我最初並沒有想建構甚麼瑪尼堆，而只是想將石頭從埋道上搬移開來，於是咒音就這樣跨過漫不經心的石塊，跨過亙古長存的石塊，將個不言不語的我默負成爲一個背負重荷的遊子，咿呵，咿呵，我只知將重負揮灑出無可掩藏的力道，卻迫不及待地向下降著，讓耳朵細聽來路的咒音，好似傾聽自己心頭一縷縷若真若幻、若即若離、在曙光中閃現不定的本聞根源。

咒音壯大著，比宇宙的聲音更爲雄沉，而望著咒音推動的石堆在山坡上層疊，我好似看到一座沒有神龕的神殿在石堆裏被構築而起。當然這樣構築的石堆沒有後來的「瑪尼堆」的意義，更因沒有一個「全身之形」，所以不能具象以求，只能「指其事」；就這樣，我的腳步不自覺地向右跨出，又圍繞著一個大石塊，建構了一個中庭，同時踏出一圈環繞的走廊，視而可識，近於象形，於是大昭寺的轉經廊道隱約再現，卻不爲象形，是事非物，所以我行其庭，亦不見轉經之人。

我開心極了，於是再用石塊堆起了一百六十七個石壘，然後我繞著石壘轉著，石塊竟然也轉動了起來，而微弱的佛光就在轉動的石塊裏開始閃爍爲一個沒有神像沒有廟殿沒有祭壇，甚至沒有中心沒有邊緣的宗教表象，似乎有意避開後來的構築，直指一個吐蕃的「前弘期」社會中、無須彰顯就已存在的神聖宗教表象，因為藏民一直都生活在一種「多奧義」的社會中，所以使得一切生活表面現象都具有「萬神殿」的豐富多彩，否則「拉薩宗教評議會」不會排除已經「書同文」的秦篆，而以梵文爲基，造藏文。這個「宗教想像」的瞭解是認清瑪尼堆不能以其「全身之形」具象以求的關鍵，更是瞭解瑪尼堆的構築只是對一個未知的生命道路所進行的心靈與精神上的探索。

這個逐漸形成的石堆，藏民稱爲「奪胖」，又因爲信眾喜歡繞著「奪胖」唸六字大明咒，所以藏民就稱這種被繞的石堆爲「瑪尼堆」；可貴的是因爲藏民的賦予，聚在一起瑪尼堆不再只是一堆石頭了，而是令有模有樣的堆聚封鎖了散亂的思緒，而忽高忽低的形態卻又取代了虛幻的想像，於是

滿山荒礫的濕寒子夜與孤寂擁抱大地的赤子之心忽然都不再是自己的想望，而是活生生的虛擬景觀，沒有觸動沒有作意沒有感受，只是孤寥地呈現，一堆一堆又一堆地盡情奉獻無止盡的等候，一念一念又一念地，從赤松德贊於西元七七九年奉佛教為國教、到赤祖德贊於西元八一五年驅趕中土的禪宗，在雪域堆積了無數的瑪尼堆，串成了一個連綿無盡、沒有神殿的「萬神殿」。

「瑪尼堆」的構築與咒語的念誦是分不開的。我從小就在咒語的單調節奏聲中長大。每當長老們坐在半人高的椅子上，向著信眾祈福、灌頂時，那聲音就變成一條從古老的河流飄過的訊息，蘊涵著輪迴中不息不止的生命與業力中透出一絲蒼涼的無奈意味。我有時偷懶，不想搬動石頭，嘴裏的咒語卻停不住，於是搬與不搬之間，下一句咒語已然追著前一句咒語而去。

一切都是如此地重疊又重複。是謂「輪迴」罷？但是我卻又為何讓瑪尼堆厚顏地聳立於時空的一角而不肯與大地融合呢？瑪尼堆在陽光裏有了裁剪不一的黑影，一個個迭盪有致地在走道的足跡上沉默地跌落，似乎質問著我，這些註定要離散的石頭為何還要被聚合為瑪尼堆呢？

我回答不來，於是隨著石堆的逐一堆起，我有了倦意；為了排遣那種耗時費力、看來甚無意義的搬移所帶來的寂寞，我就和自己玩起了挑戰的遊戲。當我看到造型奇特的巉岩怪石，我總是立刻將之賦予神話般的背景，然後小心翼翼地分散於各個石堆前；這一下子，各自的石堆有了歷史的意涵，夾著不明所以的足跡，一路招搖我強自賦予的詩意。我氣喘吁吁地，不時停下腳步，前後眺望，估量自己究竟能在已完成的「瑪尼堆」上，做出何種形狀或色彩的變動以更改它的外形，我又在未完成的石堆裏幻想著「瑪尼堆」未來的外形。然而石堆裏的石塊像是無止盡般地層層疊疊。我移動了這個就失去了那個，我添加了一個又減少了另一個，而這其中，竟然不存在一個可以上下敵應、相互彌補的空間，於是我良止於其所背離的石塊，終至不能獲其「瑪尼堆」之身，而感知了「無何有之身」。

我終於耐心盡失了。此時我看到了山坡上已然形成一條寬闊的足跡，而足跡總是佇留在這一個「瑪尼堆」邊，卻扣問著下一個「瑪尼堆」的蹤跡，然後不情願地拖離，蹣跚地在埂道上留下閃爍的

黃土石粒，而鄰近的「瑪尼堆」藉著拖來的軌跡，交換著似曾相識的傍依，在我的汗珠裏攔下不忍的勸阻，卻在我頑強的眼神下猶疑，在我呢喃的咒音裏載浮載沉。

她生前老愛問我「輪迴」是甚麼？也總愛問我「涅槃」是甚麼？她更問我執其「主客對立」的根結是甚麼？我總是想盡各種辦法，逃避這些問題，但她不讓我迴避，繼續問我「能所消泯」的關鍵是甚麼？「一顯皆顯」的現行、「因果同時」的還薰又是甚麼？「寄於諸緣。因和合有」為甚麼就與「日鏡相遠。非和非合」不同？我想給她答案，但我一張口就忘了言語，只能輕柔地訴說著，「言語斷滅處」存在著那些不能不連結的對立，而「啞然失語處」卻存在著那些為了連結只能分隔的對立。她不依了，只幽幽地說，這些答案給了等於沒給，於是我只能耍賴，將答案推給了不曾言語的瑪尼堆或不能承載語詞的石堆，以制止奔突的意象，然後回返原本不能造作的語言。我沒有其它更好的解說，只能告訴她，祖普寺的長老們才可能有詳盡的答案，我只知其然，不知其所以然，但我請她不要懷疑這個真實，因為這些都是佛陀說的，而佛陀是真語者，實語者，不誑語者。

她當然是無法明白的，因為不止她的肉眼看不見，連我自己也感覺不出來；但是聽那些有證悟的同修說，我每當從長老們身邊回到寮房的時候，周身都充滿著柔和的祥光、慈悲的氣場。當然隨著我的一夜昏沉，醒來時我又回復了頑冥的個性，故態復萌的快速令人不得不扼腕惋惜。

她說得對極了，因為那些逝去的氣場的確不是我內心激發出來的。我只是沾了長老們周遭向外擴散的能量，而暫時淨化了我的思維，而這一切的消失只是因為我太在乎自己的存在，尤其在睡夢之中，長老們的能量只能持續地擴展在臥塌之上，被褥之上，帷幔之上，甬道之上，寮房之上，樹梢之上，夜幕之上。至於我，則昏沉得無以復加，聽不見長老們悲愍的呼叫，聽不見聲聲彷彿從十幾世紀以前就一直飄盪在空中的叮嚀：「兒呀！兒呀！你在等待甚麼？你在猶疑甚麼？」聲聲悲涼，聲聲又抑苦。我就這樣在睡夢裏不明所以地嚎哭起來，不知為何而哭，不知為何落淚，卻只是傷心，而令止不住的成串淚水如山洪爆發地流淌，浩浩蕩蕩地沖走了疑懼，洗刷了惶惑。

我在「瑪尼堆」上有些慌了，上竄下跳。她說了，「瑪尼堆」堆積的是記憶是咒語，是神跡是緣分，是靈感是詩句，是積疊「文身、句身、名身」的行為，是讓「生命與死亡」交相重現的行為，是讓「創生與終成」不帶分離的顯現，是讓「六九與陰陽」不再騷動的神祕，更是讓「良止與兼山」不因思而出其位的厚終。當然我不懂這些。我只知道，堆積「瑪尼堆」費時曠日，是藏民磨鍊耐心的借喻，讓雪域的日色耽溺，讓生命的情懷耽溺，以讓自己一生耽溺於宗教裏。

嗚呼。為何我的魂識留不住前世的記憶？為何我如此地把持今生的自己，以至於令我忘記以前曾經發生的片段記憶？我的認同自己，就如同我的忘懷過去；我的執迷今生，就如同我的不知歷史。一切就像我將自己置於大昭寺轉經廊道的一方狹小天空底下，於是我除了將記憶繫在那些俯衝而下的禿鷹腳爪，成了天葬臺上的經幡以外，也別無它法了。

只不過，禿鷹越過廟宇的屋檐，越過慘淡的月光，而我的視野卻只能隨著禿鷹的羽翼，在撲簌的顫動下攫取那鼓動空氣的勁力，聽取那流動時光的推力，將已然啓動卻又難馴的躁動緊緊地依附在羽翼與羽翼的撲簌之間。是呀！是呀！既然殘酷的理則系統總是在我執取自己的當下觸動，那麼這段羣體生命的共同緣起時空又是怎麼地交織為理則的底蘊呢？這明明是「生命共同體的集體意識」凌駕一切自由的思緒，若何又在「因果流變的形式」和「觀念與語言的形成」中感受自我的蹤跡？

我面對著石堆，幻想那麼一塊促使石頭一路翻滾而下的山岩蘊藏著不朽的智慧與無盡的慈悲。咒語的音波如電，前後重疊得沒有甚麼刺激。這一堆不知時光流逝的石塊緊緊地相依成世代的催促，好似一堆從不曾醒的睡意，只為提供可資流動的堅硬，又好似一堆徘徊於山頂的無主遊魂，任憑路人無意識的牽引，卻在橫斜的山坡上找到了相偎的依藉，迫不及待地黏附在早被路人遺棄的山麓；吐出咒語的嘴唇乾燥焦慮，如摺扭的電線在摺角處將電的流動遏止，以至於令壅塞的電子揮霍地在銅體的媒介裏自做曖昧的組合，暗示著褻瀆的無奈與堅持的可愛——我確信，這一堆一堆的瑪尼堆就是如此不明所以地被堆砌了起來，而一旦形具，即成「大身」，當初「指其事」的意念反而捕捉不到了。

源頭呀源頭。山岩傾圮，荒草的石階邊，曾經一度是莊嚴肅穆的廟堂不復存在，連傾頹的痕跡都消散得無影無蹤，只賸下執著於過去盛況的魂識依附在傾圮的廊柱邊徘徊，渾然不知世代的交迭與時空的牽制。我面對著石堆，探尋著疑慮與猜忌，卻在石頭滾動的軌跡裏沉痛地發現，大地堅如磐石的穩固正是廟堂敗壞的根源，然後我在煙消塵湮的空氣裏慨然地歎息，殘酷的歷史長河正是掩沒真相實據的種子。這一切倘若追根究柢起來，難道不是因為「指其事」的動機消散於「大身」的形具嗎？此之所以「象雄」、「吐谷渾」必須消失，甚至「烏斯藏」必須消失於「西藏」的原因了。

我總認為一個老實堆置瑪尼堆的人不可能看得見「瑪尼堆」最後將以何種「大身」存在，因為我知道老實的人只知道堆置瑪尼堆，而不在乎瑪尼堆為何會在這麼一個地方堆砌著；不過我知道自己不老實，我也必須在乎，不斷地探索，於是我從山麓起一直追尋到山頂的廟堂。不過我卻明瞭，即使我將眼前的瑪尼堆都放回山頂，我也成就不了原先的廟堂。咦？傾圮的廊柱可曾留得住焦灼的歲月？環繞廊柱的幽魂可曾寄盼未來的回饋？我在環繞著瑪尼堆的圈子裏檢視這麼一個過去與未來的拉扯，竟然發覺時間在凝滯的現在已停佇不住。咿呵，不曾言語的瑪尼堆，你可曾企圖把握你過去的軌跡？咿呵，無限冰冷的瑪尼堆，你可曾關懷你那一路透明而孤寂的相聚？

我一路念叨著，竟然把腳踝給弄傷了。腳踝傷了，問題就嚴重了，要成佛就比較困難。我不是說腳踝傷了的人成不了佛，而是說腳踝傷了的人很難不去注意傷了的腳踝，所以成佛比較困難。這點我的體認很深。人是傷不得的，稍微一點病痛，立刻將全身的注意力都灌注在病痛上面，成佛的念頭自然就拋之腦後，唸佛唸咒也就變成只是求護法減輕病痛之苦，而忘了成了佛以後，病痛就不為病痛了。當然成佛是世世代代的事，病痛卻是這一世、這一代就必需解決的事。這點無奈我也體認很深。人是玩不過時間的戲弄的，因為有了這個會老會病的身子，對夾在生死之間的這一世、這一代的光陰就產生了捕捉的感覺，於是不論是藉用金錢或名位，時間在捕捉的過程裏對人生就有了實質的意義。這個捕捉的殷切在身子還存在的時候比任何東西都來得實在一些，於是生死兩界都離棄了自己。

當然有人不主動地去捕捉，卻被動地肩負起責任；不論那是家庭或社會責任，這個肩負大都令他們在因緣和合的作用裏更加逃不出時間的戲弄。其實時間的幻術如果破了，這一切都將瞬間消滅，當然病痛也就因為沒有了依附的條件而無法存在了。

這個道理我是非常懂的，但是我還是因為害怕傷到腳踝，而讓腳踝夾到石頭縫隙裏。我對自己的怯懦非常不滿意，於是決定無論如何也得在這些被我移動的石堆裏，找回我當初還未隨機移動石頭以前的契機。「機」就是「當下念頭」的意思。這個我以前就說過的。我還說過我不混日子。

既然我說我不混日子，我就選定一個石縫跨步前去。這個腳步一跨出去，石頭陣就動了起來。我記得我是持著咒語跨出這一步的，但是跨出去時，咒音早就沒有了。因此我有些迷糊起來，不知道我是被咒音推動了腳步，還是腳步不拯其隨，在還沒有聽到咒音的時候就推動了咒音。

不管這個先後次序為何，我這才一立定腳步，咒音又跑了出來，石頭陣也就跟著晃了一下。我擡起另一隻腳正想跨出另一步，卻發覺在落足的時候，那個「噫呀！」出來的咒音比在佛室裏的唱誦要高出許多音階，而且不止高出許多音階，氣勢好像也用力了一些。

這麼一來，那個著力的「噫嗎呢唄美吽」聽起來就好像要與人對決似地，令我不得不驚惶地縮一下腳，於是我就在石縫裏搖搖晃晃起來；奇怪的是，我一搖晃，石頭陣就不搖了，更怪的是，我把另一隻腳收回來，站穩了身子，咒音又沒有了，石頭陣也就穩穩當當，止於其所躬身了。

我這個跨步其實不比佛堂裏的跨步講究，但是咒音卻比佛堂裏的咒音高亢了許多。這個類比讓我不得不想起長老們不踱方步、不老僧入定時、在念咒隊伍裏的行進步伐。他們總是走得很慎重，那一步跨出，總像是用了畢生之力，進行著「萬步唯有這一步為真」的步伐，一步一傾，在前傾的身形裏一晃一定，然後在定住的身形裏，低沉的咒音連綿。當然「老僧入定」在這兒只是個形容詞，它並不表示長老們一定非是「老僧」不可，這跟長老們不一定就是又年長又老邁的意思是一樣的——雖然這個在「唯物論」的邏輯裏有些解釋不通，但在「三世輪迴」的架構裏，其實是一樁很淺顯的道理。

我現在的跨步模樣跟長老們當然無法相比。這是沒有辦法的。我得注意石縫的位置，還得注意腳踝的位置。這兩個位置不能弄錯，否則我的腳踝就有可能被石縫夾傷。我是不願弄傷腳踝的，所以我得注意步伐。在這個用心之下，跨步一跳一躍就有了藉口，咒音高亢也就變得可以諒解了，只不過石頭陣總是在我立定腳步的一剎那搖晃起來，這就令我不得不去瞭解一下。但是我才一注意，石頭陣又不搖了。這個石頭陣的堅固性會在我的跨步裏動搖起來，怎麼說都是一樁想不透徹的事情。既然想不透徹，那麼最好就不要去想，但是我卻在想不透徹的當口，想透徹了一件事，那就是我跨步所發出的咒語有點像是隨著身軀的移動給硬擠出來的。

我不能說這樣的咒音有輔有序，行止中正，但卻知道這個咒音跟祖普寺的念咒隊伍在移動時所發出來的咒音不一樣。念咒隊伍的咒音一移動就會「嗡嗡吡吡」響著，我的咒音一跨步卻只是「艷艷闐闐」地鬧著。這兩者的差別很細微，但也不是那麼不可理解，因為我跨步所響起來的「艷艷闐闐」比隊伍移步響起來的「嗡嗡吡吡」多了一種青銅墜地的鏗鏘聲音。

認真說來，這個青銅墜地的鏗鏘聲音出現在我的跨步向石頭縫隙跨出去的剎那。石縫中的黃土雖然堅硬，卻也因為這個青銅墜地的鏗鏘聲音就凹了一塊下去；黃土一凹下去，石頭的間隙就會整合一下，而整合過後的石頭間隙無路可走，就將泥土擠在石頭旁邊，於是擠在石頭旁邊的泥土就順勢將石頭拱了起來，最後石頭在拱起的泥土裏也就愈發堅固不移了。

我覺得石頭在我的跨步裏堅固起來是個很有意思的想法。要是我的腳步不跨出去，黃土就不會凹一塊，石頭間隙也就不會整合；石縫不整合，當然泥土也就不會被擠壓；這麼一來，石頭就沒有拱起的泥土，石頭也就不會比以前堅固了。

這個邏輯一推動起來，石頭陣當然就堅固不起來了。如此說來，石頭陣的堅固性在我的跨步裏動搖起來應該是一樁想得透徹的事情。我這麼想透徹了以後，就很高興。我一高興以後，跨步就更加有勁了。跨步一有勁，泥土益受擠壓，拱起在石頭邊就令石頭愈堅固了；石頭愈堅固，石頭陣的堅固

性在我有勁的跨步裏就愈動搖。我一跨步，這麼一個多了青銅墜地的鏗鏘聲音的咒音就「艷艷闐闐」地響著；我於是立定腳步，等著「艷艷闐闐」平息到「嗡嗡吽吽」的水平，才跨開另一步。

有好幾次，我在夜深人靜時，想著佛堂裏做晚課的同修們，在星月交輝下，我似乎一下子看到了無數張憨厚誠篤的面龐在眼前閃過。我急急伸出手，卻眼見他們詭譎地在我眼前消失。這時我就會懷疑，漫山的石塊與我這一段艱難的歲月連在一起，一定有甚麼解不開的因緣罷。我渴望解開奧秘，又不知要解開甚麼。我是在等待甚麼罷？或許等著長老們回心轉意？或等待黨委書記外調它處？書記已經講得很清楚，共產黨人要同一切舊的傳統觀念實行最徹底的決裂，更要堅持解放農奴的初心。

講到書記，我就心痛。我從來不想與他敵應，因為我們原本就不應相與。我是一個微不足道的「小沙彌」，所以望之彌高，不獲其身，而在不能瞭解今生出家為僧的緣由之下，我困躓於佛學之廟庭，往往不能得見一位能引領我參透出家緣由的高人，猶若農夫牧民在不能明瞭今生為農奴的意義之下，只能轉求諸己，以寄來世了。這或許就是人類的生命不能因有思想而出其位的道理了。

「不出其位」是一個很高的想法，但人類因有思想而往往讓「思想」超乎其位，更因為人類懂得用文字來表達思想，於是就駕馭文字去污蔑思想，或只是以詩性的文字去隱藏思想。我永遠無法瞭解為何「思想」不能清楚地用文字來陳述，而必須有所隱藏。雖然如此，我也聽說過，文字不可能清楚地解說「思想」，因為「文字」是「思想」的二度假借。

這可怎辦？思想的建構可比文字的形成要困難得多了。初始建構思想的人肯定有所醒悟，建構思想的感動比詮釋思想的感悟要來得難能可貴；他也應該了知，歷史痕跡就是當建構思想的驅動轉趨詮釋時所遺留下來的，所以當他將「思想」傾其所能地陳述之時，他其實不能掌控未來的詮釋點滴，猶若在山頭傾倒石頭的人只能傾倒石頭，而當石頭由山頂傾注而下時，他卻只能令石頭盡情地滾動，就像心甘情願地倒掉他所掌握不住的生命點滴一般。這樣的「思想」如果還以詩性的文字來隱涵，則就成了「密碼」，如此一來，「解密」就如同我在瑪尼堆上攀登，借以還原石堆一般。

歷史痕跡，細細麻麻；生命點滴，點點蒼蒼。細心一點兒去追尋，總會在黃土的掩藏裏、石塊的層疊中，聽見彼此相依相偎的詩情話意，聞到彼此傾軋排擠的血腥腐臭，看見彼此剝除人性的粉屑污陋。是呀！「噶瑪巴認證」的表面早已沖刷乾淨，但是底下另有乾坤。就算「孔雀信」刻意在歷史痕跡上遮蓋，種植在人識田中的絡痕卻將世代還薰，片刻印留；就算「孔雀信」在歷史痕跡上塗抹，真相走得蹣跚無力，融化在生命的點滴卻將使得出土的白骨更加森然。

噶瑪巴呀噶瑪巴，您的名字不是禁忌，不是神話，更不是只是一個描繪在唐卡上的形像；但是呀，為何我每當呼喚您時，心頭就出現萬般的不忍，好似無法坐視千千萬萬孤寂的魂識，在萬劫以來的輪迴翻滾裏不明所以地互相傾軋著，在最深最密的宿緣裏互相排擠著。難道我們這批不識宿緣的人真有仇恨嗎？我們在無情的鞭韃裏互揭瘡疤，原來是忘了最原始的傷口原本流淌著歡樂的蜜汁。

噶瑪巴呀噶瑪巴，難道您真的是不忍看到同門相殘，才不惜掩耳急過，以最殘酷的冷漠來示現最深邃的慈悲？但是呀，您可曾看見，濃霧密煙的業障已然遮掩了「密續」的軌跡與標的，贖下的，僅是交代不清的糾纏，在在向您展現血滴的誘惑。您真的視若無睹嗎？

4

時序輪轉。水磨房的年月儘管蕭索，令人沮喪的「噶瑪噶舉」傾軋的新聞也不時傳來，但畢竟事情已經壞到不可能變得更壞的地步了，所以我就讓滿腔的悲傷與無奈整個凍凝為冰冷的硬塊，好似與己無關似地，又好似這樣的傾軋事件只是為了加強我躲避錯亂的信念而發生的。

「噶瑪噶舉」何至於此呢？今日的分治好像訴說了「二分法」的無稽，但又好像只是質疑一個已經回不去固有傳承的「噶瑪噶舉」將要如何走下去，而一直躲在背後的達賴喇嘛卻對兩位噶瑪巴的互不相讓，不再置喙，而只是將「噶瑪噶舉」的不知團結歸咎於彼此的頑執或各自的慎思熟慮。

想到了這裏，我就恢復了寫作。但是認真說來，以前那個為了探索真相而寫作的動機已經沒有了，代之而起的是隨順因緣，從生活經驗中汲取有趣的故事。當然對我來說，這有一定的難度，因為我的生活實在太無趣了，所以我只能從平淡、一成不變的周遭環境或天光雲影去尋找一些足以讓我將無趣的故事延申至虛幻的世界與真實的事物，然後現實與寫作才能夠相互追逐。

只不過，這個寫作的恢復在歷經了「孔雀信」事件的洗禮以後，令我開展了一個從文字的習性中質疑文字現象的直覺，以至於讓我對所有不具「詩性」的散文或感言不屑一顧，因為太直截的文字根本就支撐不起來它所敘述的思想或情感，但對其它遍滿「詩性」的文字，不論是以「詩」的形式呈現或在故事裏隱藏「詩性」，我則虔敬地進出文字的抽象本質，破除文字所纏繞出來的「時間性」與「空間性」，令文字直指真實的事物本身。這時「詩、時」無言無日，只能由寸心中出了。

不容諱言，這個文字的直覺是我研讀了她的《易經》筆記以後開拓出來的。當然這裏牽涉了我多年在祖普寺辯經時所累積下來的思辨習性，於是「佛、玄」思想的接踵邊界，「佛學」與「玄學」的兩套語言相互纏擾，繼而各自產生了奇奧的變化，在隔離與分別的接踵邊界讓彼此各自往學術核心阻斷與連續，一方面因各自的思想禁忌而產生了文字的變形與轉化，另一方面卻在文字的匯流裏，讓各自的思想有了一些比較與反省的機會。還有一個我害怕提及的就是她對「時輪」的詮釋。這固然是因為我沒接受過「時輪金剛」的灌頂，所以不應探索「時輪」的奧祕，但卻忍不住我將「時間」挹注在我的寫作裏，更讓我的「文字」所展現出來的「空間」與「時間」相互纏繞為「時輪」。

這個結果讓我很不安，但卻無可奈何，因為我知道「時間」一旦成為論述的中心，則「文字」所展現出來的「空間」就被轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」併存於「四維度空間」裏，而且「時輪的空間」或「空間的時輪」與「時間」的併體存在更形成了所謂的「皇極」；奇奧的是，其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，於是就直截進入她所詮釋的「易之六」，「四維度空間」乃夾著「皇極」與「六維度空間」相對，於是「時間」凝鑄，中心而出。

水磨房的歲月原本就這樣隨著我的「無所住而生其心」一成不變地開展著。「時間」因此整個凝滯，而水磨房周遭則圍繞著我們的耳鬢廝磨而沒有了變化，但是沒想到她卻病了，而且一病就再也起不來了。事情來得太快，連來不及收回的牛糞也仍舊蜿蜒地靜臥在山麓的埂道上。

她在病中，不忘督促我到祖普寺去借個板車，交代我在她斷氣了以後，將她的屍身拖往附近的天葬臺。我不敢有違，匆匆前往祖普寺，找著了舊識，借來了一輛板車。這麼多年來，祖普寺已經與過去不太一樣了，很多同修都還俗了，而有些長老則已經圓寂了。我不及細探，拉了板車匆匆趕回。她看起來更加衰弱了。我不知應該準備些甚麼，只好不停地誦經念咒，然後「時間」好像整個黏著在一起，再然後，她就斷氣了，而「時間」就在我將她抱到板車上、拖往天葬臺、回到水磨房的往返之間，轉成了「時輪」，好似訴說著「空間」一旦挹注到「時間」裏，「時空」就只能凝滯在一起，而「三維度空間」如果讓「時間」狂捲起來，則一切的生命景象則只能滾動為空幻的「無何有之身」。

當然我現在說得如此順理成章，聽起來好像我一開始就胸有成竹，但其實不是這樣的。有很長一段時間，我都是一邊想著「易經玄學」，一邊卻又牽就著「佛學思想」，一心二用，但畢竟我浸淫於「佛學」，已經不是一天兩天了，而是經年累月的薰習，所以精神上我老是跟「佛學思想」印證，但研習上我卻狂奔於「易經玄學」的形象文字，然後「思想」與「文字」疊印，形成了一組又一組、奇幻縹緲的「蒙太奇」景象，煞是抽象，經常讓我的思想從渾沌蒙昧中甦醒，而有了一個比文字更為具象、卻又毋需透過文字的轉譯與想像，而直截提供了一個直觀思想的機緣，是謂「退藏於密」。

我不知道這是否就是中土的「不立文字」，但當我從概念層疊的敘述中，走出了良知的遮掩與想像的轉譯以後，我就發覺「文字」的本身就是一個複雜的枝蔓，尤其「形象文字」更是如此，能夠在深入文字的過程中，恢復久已失去的直觀能力。我那時不知這個就是善現菩薩所倡行的「入文字」修行法門，但卻驚駭「入文字」竟然與「不立文字」一樣，殊途同歸，也都同樣可以從層疊的概念中稀釋大眾的人云亦云。

我不得不說，這樣的文字直覺與平淡的生活、靜默的觀想有直截的關連，是一種平淡有激情、靜觀現真情的誠意，往往就在我聆聽山裏的寂寥聲音時，腦海裏的每個文字都清晰了起來，像是記錄了迂迴曲折的思想，尤其是那些來自遠古、接近形象的思想，因不能闡述而不得不發出深沉的鼾聲；我那時不知道的是，「形象文字」沒有音韻、沒有表述，沒有對比、沒有凸顯，不強調超越、不強調主導，不依附形式、不刻意暈染，而是在「形象文字、敘事斷裂、圖符依附」的表述中，互補互暈、互染互導，而讓「音韻」造作了出來，所以是一個文字敘述之前的純粹思想呈現。

這個說法本身就是極其詭異的，因為「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起皆起，此生彼生，所以「文字敘述之前的純粹思想呈現」其實是一個沒有概念層疊的思想境地，而在這個「沒有概念層疊的思想境地」裏，沒有「佛學」，也沒有「玄學」。

這時的我其實是極其苦悶的。我有些懊惱她的「易經筆記」干擾了我的「佛學研討」，然後我就懷疑這本「藏譯」的《易經》究竟有多少真實性。我得承認，這個懷疑的習性是我在祖普寺所養成的，所以裏面有「辯經」對佛學思想的追根究柢，也有「噶瑪噶舉」對我的思維習性的孕育，只不過「噶瑪噶舉」已經遠了，「辯經」也因眾緣不和合而不再可能了，於是我又懷疑這一切「不和合」的因緣都是因為我在水磨房與她有了閨門穢亂之事，所以護法一個一個都棄我而去，或因我在「思想」與「文字」之間著力過甚，所以矢志護持我的護法也懷疑了我的動機。

不過這不應該呀。這一切都只不過是「中葺之事」呀。我與她的糾纏、「文字」與「思想」的糾纏、「和合」與「不和合」的糾纏、「懷疑」與「恩寵」的糾纏，甚至兩位噶瑪巴的糾纏，都只是因為這些不得不以「全身之形」顯現的同時，也讓「無形之事」像交積材一樣，與之對交了起來，是事非物，亦非象形呀。或許「中葺之事」不可說，而我又說個不停，於是就失去了「入」而合其二的契機罷。我真是不得不懷疑這一切的因緣現起，因為當我發現「懷疑」也變成「恩寵」的一個課題，而「懷疑與恩寵的故事」只能是「內葺」之言，我就決定再度停止寫作。

我不想重複別人說過的或想過的事物，就算這是「佛義」，說了兩千多年，也已經是陳腔濫辭了，更何況，「思想」經過長時期的嚴實擠壓以後，已經不是以前的「思想」，尤其以變了形的文字去詮釋「思想」，就使得「思想」變得與己無關似地；這個「思想傳遞」的尷尬在漢人大學移民西藏以後，就愈是捉襟見肘了，往往在「漢文、藏文」的翻譯裏，甚至「漢文、英文、藏文」的相互轉譯裏，讓一個被轉譯的「思想」不知所措了起來。

眾所皆知，藏人與漢人不同，藏文與漢文亦不同。這是認知的基礎，不是政治議題。困難的是這個認知說不得，一說就成了挑釁。我長時期在祖普寺與書記的爭辯，豈不正是一個見證嗎？有時我都說不清這究竟是因為「思想」的不同而引起了誤會，還是因為「文字」的不同而引起了誤解，但是所有的佛典不都是從梵文翻譯過來的嗎？所以「文字」的轉譯只能是解讀佛典與認知佛義的基礎了。那麼在「文字、文學、文化」不可分，「文化、思想、宗教」亦不可分的基石下，一個「以文字詮釋宗教的方法論」是否存在呢？另外就是「藏文」倚照「梵文」而造，所以「梵藏」的轉譯最為精純，「佛義」的把握也最能排除「文字」轉譯的尷尬，於是在「藏傳佛學」裏，以「文字」挹注「宗教」就成了一個可能，而不像中土，必須經過「文學、文化、思想」的層層轉譯，才能瞭解「宗教」。

這裏的瞭解還有一個尷尬。「梵文」已從印度泯滅，而隨著「梵文」的泯滅，「了義」的佛學也不得在天竺存在；誰也說不清楚，「梵文」與「印度佛學」連袂從印度消失，究竟何者為先，但是它們的迅速消失，使得印度本土的「婆羅門」復甦，或正因為「婆羅門」復甦，而使得它們再也不能在本土存在。「梵文」與「印度佛學」在印度消失了以後，卻快速流傳海外，任憑不同的文字去屈解「了義」的佛學，於是佛學在漫長的歷史裏，就被翻譯為一些「文字認知」上的佛義，而「了義」或「不了義」因此就成了「文字」上的瞭解，而不是「思想」的瞭解。

這究竟是否還能是「了義」的佛學，其實非常清楚，所以「南禪」討了個巧，以「不立文字」直奔「了義」的佛學，整個破解了「文字轉譯」的尷尬；這個問題，在吐蕃決定以「梵文」為基、造

「藏文」時，就已經辯論過了，但也因為「藏文評估委員會」認知了「文字轉譯」的尷尬與「南禪」以「不立文字」直截詮釋佛義的企圖，所以釜底抽薪，不走中土的老路，整個避開了「文字轉譯」的尷尬，而以「梵文」為基造「藏文」。這個深具歷史意義的「文化決策」一方面說明了吐蕃輸入佛學的決心，另一方面卻也種下了日後的吐蕃「言必稱印度」的歷史因緣。

持平地說，自從「梵文」與「印度佛學」從印度消失了以後，這個世界唯一直截銜接「梵文」與「印度佛學」的傳承的，就只有西藏以「梵文」立基的「藏文」所詮釋的「藏傳佛學」了；當然這裏面有瑪爾巴翻譯的「印度佛典」，也有他完善「藏文」的努力，所以可以說，這是吐蕃「後弘期」初期、當阿底峽重新恢復佛學的鑽研以後，瑪爾巴以「藏文承載佛學、以佛學操控藏文」的一種思想運作，也是吐蕃歷史上，第一位將「前弘期」的蓮花生大師以「梵文」詮釋的「印度佛學」全面轉向「藏文」與「藏傳佛學」的學者，只不過，因為兩者均為新興之學，所以在「思想轉譯」的過程中，「藏文」與「藏傳佛學」均受當時的「吐蕃文化」所影響，甚至在「藏文」與「藏傳佛學」互相佐證的過程中，「吐蕃文化」其實半夢半醒地牽引著「藏文」與「藏傳佛學」，似凝注又渙散。那麼這時的「吐蕃文化」究竟是甚麼呢？它是波斯大流士王國的「拜火教」所殘留下來的「象雄文明」？還是吐蕃滅了吐谷渾以後所移植的「中土文化」？甚至是蓮花生大師留在吐蕃的「印度文化」？或是三者交織出來的文化空間？這些問題甚難回答，但以中土轉譯梵文佛典的進程來看，可見端倪，因為南禪的「不立文字」就是肇始於玄奘的執意回歸原始「印度佛學」。

從瞭解佛學來說，吐蕃「言必稱印度」是好的，但可惜的是，佛學在印度已經不存在了，所以這個「言必稱印度」只能是「文化性」的，或只能是一個由「宗教」轉至「文化」的瞭解，但是一旦「宗教」轉至「文化」的詮釋，那麼「文化」只能在「文字」裏「以文化之」的現象就凸顯了出來，不巧的是，「梵文」在印度也不存在了，所以在「文字」與「宗教」都不存在的情況下，現在的西藏倘若還要「言必稱印度」，則只能從「文學、文化、思想」上著手。

這個道理放在「象雄文明」與「中土文化」裏都是一樣的，只不過「象雄文明」也消失了，而當今唯一存在於世、而可以互為印證的就只剩下「中土文化」了；詭譎的是，這個以「藏文」詮釋的「藏傳佛學」大不同於以「中文」詮釋的「中土佛學」，但是如果「佛學」本身沒有不同，那就只能是因為「文字轉譯」所引起的不同「佛學」詮釋了，或因「文字、文學、文化」不可分，所以「思想轉譯」在不同的「文字、文化」體系中，就只能藉助「文學」了，然而這個受「文字、文化」魔咒所牽動的「文學」，究竟應在哪一個「文字、文化」時空裏徜徉呢？是在各自的「文字、文學、文化」想像空間裏徜徉，而不牽涉「思想轉譯」？還是讓「文學」徜徉於不同的「文字、文化」所創造出來的思想空間？

帶領「思想」進入「文學」時空的應是「文字」，而「文字」之實體成為「文學」與「思想」之間的橋梁，卻全面又悄悄地指向另外一個看不見的「文化」世界。那麼任何人在閱讀這些「文字」時，「思想」會發生甚麼變化呢？會有一場「文化」的革命？還是「文學」的風暴？如果「文化」只不過是一種「以文化之」的過程，那麼「思想」的內在變化就只能是以「文學」將「文字」與「意識」做了某種內在連結，或讓「文字」成為「思想」的啟蒙，甚至成為「自我意識」的建構成分。

這就是為甚麼所有流亡於印度的西藏精神領袖都不主張在「文化」上理解「藏傳佛學」，固然這是因為現有的「印度文化」不足以蘊藏「藏傳佛學」，但是另一個更重要的原因，卻是以「藏文」立基的「藏傳佛教」，從來不在「文學」上孕育「文化」，所以一個「文字、文學、文化」不可分的「思想」基礎在西藏是不存在的，而在這種情況下談論「思想操控文字，文字承載思想」此生彼生、一起皆起的理論，就讓人覺得這裏有一個凸顯「吐蕃無文學」的歷史尷尬的企圖。

那麼吐蕃是否真的沒有「文學」？或吐蕃只是沒有一個西方定義的「文學」、或沒有一個中土「以文化之的文學」？這個倘若要認真探索，那就是沒完沒了了，我有自知之明，知道自己無論如何努力，也不可能在這方面有所突破，但卻為了真正實踐「漢滿蒙回藏」的五族融合，我不得不從「言

必稱印度」走出，勉為其難地在一個空白的「西藏文學」裏著力，不談「了義」，不談「不了義」，因為不論「了義」或「不了義」，甚至不論「有神」或「無神」，任何一個學說，當「學說」建構的時候，「學說」也就完備了，後人演說這個「學說」，如果不能找出「學說」所不能論及的地方，那就只能用一個更大的「方法論」來涵蓋「學說」，而這個「方法論」卻必須以「文字」來敘述，所以要以「文字」來敘述「思想」，這個「方法論」只能是「文學」或一個從不存在的「西藏文學」。

這裏的尷尬就是吐蕃沒有「文學」，不能從「文學」上去理解，而只能從「文字」或「文化」上去理解，所以只能是個「政治議題」；最說不清楚的是，在「五族融合」的「政治議題」裏，任由「藏文」消泯，則就成為一個不可論述的「殖民議題」。

這個文化漸次泯滅的事實在西藏是一個普遍的認知，但卻是一個說不得的「政治議題」。讓人懊惱的是，當「文化」被當作一個「政治議題」，「文化」只能「以文化之」，就變得不能敘述了。既是如此，要停佇在「政治議題」裏，去瞭解「吐蕃文化」，最便捷的方法就是從「漢滿蒙回藏」的融合過程，去瞭解「吐蕃文化」究竟如何形成，尤其影響「吐蕃文化」甚深的「活佛轉世」本身即是一個「文學表述」，但因吐蕃沒有「文學」，所以這麼一個「文學表述」就順理成章地以「宗教」來表述，整個將吐蕃的「文字、文學、文化」直溯一個以「藏文」論述的「文化、思想、宗教」。

這個說來頗為牽強，如何得以自圓其說呢？這就只能回到吐蕃的「滅佛期」，因為百年衰祚，所有「前弘期」的「文字、文學、文化」勢動整個停頓，所以在進入「後弘期」時，苯教中衰，佛教未興，一個以後來的「藏文」所詮釋的「文化、思想、宗教」其實是不存在的，當然「活佛轉世」的說法也是不存在的；這個「滅佛期」是已經定讞的吐蕃歷史，不容置疑，所以任何一個以「後弘期」的瑪爾巴所詮釋的「藏文」去陳述「前弘期」的吐蕃文化，都只能是「後設敘述」，而「後設敘述」只能是「文學表述」，起碼是「文學性」的表述，不具「哲學」意義，此之所以「活佛轉世」的探索在一個沒有「文學」的吐蕃文化裏，可以直截以「宗教」來表述的原因。

這麼一說，其實就說明了「活佛轉世」只能具有「宗教性」的意義，所以當第一世噶瑪巴創立「活佛轉世」時，一個以瑪爾巴詮釋的「藏文」去陳述「噶瑪巴」的轉世就深具融合「文化、思想、宗教」的力度，否則不能在後來的吐蕃歷史裏，綿延千載；只不過，當宗喀巴將這個只具宗教意義的「活佛轉世」引申為「政教合一」的具體實踐，並借以確保「達賴喇嘛」的政治權力，「活佛轉世」的宗教意義就被扭曲了，而宗喀巴之所以能夠將「活佛轉世」由「政教分離」延申至「政教合一」，卻是因為「吐蕃」已亡，「烏斯藏」確立，而後逐步轉入「西藏」，但甚為詭譎的是，引述堪稱曖昧的「前弘期、滅佛期、後弘期」為歷史定讞，而這段證據確鑿的「吐蕃、烏斯藏、西藏」的歷史演進卻鮮有學者論述，更耐人尋味的是，在達賴喇嘛的政治操控中，世人大多接受「吐蕃」轉進「西藏」是蒙古大汗便於統治雪域的一個政治策略，但誰也說不清這究竟是否為達賴喇嘛的宗教策略。

不容諱言，蒙古大汗統治下的吐蕃與滅絕吐谷渾時的吐蕃不可同日而語，藏文穩固，四大教派成形，一個「藏傳佛教」的雛型已經建構，但是歷史的詭譎在此卻盡露無餘，因為這時的蒙古與滅絕吐谷渾時的吐蕃極為相似，蒙古文字仍舊猶疑不定，也沒有宗教信仰，而軍事力量與政治勢力卻極為鞏固，於是蒙古人侵吐蕃以後，吐蕃文化與宗教反撲，一如吐蕃滅了吐谷渾以後，吐谷渾文化與宗教對吐蕃的反撲一般，唯一不同的是蒙古首領成了吐蕃的法王，而吐谷渾則因為整個被滅絕，所以搖擺於「象雄、天竺、中土」三大文化的吐蕃於三者俱弱的情形下，乃取向印度。

在政治上，吐蕃與唐朝的甥舅關係不再，甚至「吐蕃人」也如吐谷渾人一樣從歷史上消失了，取而代之的是「吐蕃人」被併入「色目人」，成為元朝人民的四種位階之一，舉凡西域地區的粟特、西羌、黨項、維吾爾、吐蕃等三十一種「色目人」均完全臣服，而「色目人」隨著蒙古人入主中原，出現了一位出類拔萃的「吐蕃國師」八思巴，也不知道因為他對元世祖忽必烈於西元一二六〇年敕封「第二世噶瑪巴」噶瑪巴西為「大寶法王」不以為然，還是他為了鞏固「薩迦派」的政治勢力，他於一二六四年至一二七〇年的六年之間，將「吐蕃」整個改變為「烏斯藏」，「吐蕃」於焉亡國。

奧妙的是，已經奉班智達與八思巴為國師的蒙哥可汗卻於西元一二五六年邀請噶瑪巴西到中土宏法，而噶瑪巴西應允前往以後，卻指認蒙哥可汗的過去世曾為第一世噶瑪巴杜松淺巴的弟子，於是禪定的力量切斷可汗與政治之間的關係；不料此舉得罪了忽必烈，於是噶瑪巴西不得不離開，而在返回吐蕃途中，蒙哥可汗崩逝，忽必烈因而生怨噶瑪巴西，於是侮辱折磨他，最後放逐；放逐期間，噶瑪巴西致力於編著教本，最後感動了忽必烈，讓他返回祖普寺。

蒙古鐵騎燒殺擄掠，所到之處莫不一片廢墟，唯對吐蕃特別眷顧，不止制定僧官與律令，又封法王，更延請八思巴為國師，幫助蒙古發展蒙古文字。八思巴是「薩迦派」班智達的姪子，而班智達就是那位率吐蕃各部落投降窩闊臺的宗教領袖，對蒙古不費一兵一卒征服了吐蕃，居功厥偉，所以從蒙古那裏獲得了極大的政治利益。八思巴以降的「烏斯藏」則整個逆轉吐蕃「言必稱印度」的傳統，所以說「八思巴之後，已無吐蕃」，亦不為過罷。事實上，由於八思巴的「烏斯藏」對元朝蒙古皇帝言出必從，於是「言必稱蒙古」終於確認了「西藏」之一詞，而且從此不再脫離中土，甚至元朝滅亡以後，西藏亦不曾脫離中土的政治影響，或認真說，是一個異族統治的中土政治影響。

持平地說，中土與西藏的藩屬關係是蒙古人建立的，所以西元一三五〇年，吐蕃脫離蒙古統治以後，「烏斯藏」所統領的昌都、錫金、不丹等地的佛教事宜就開始脫離「八思巴宣慰司」的安撫，於是從西元一二八八年一直都勢力龐大的「宣政院」乃告瓦解，而「宣政院」為了討好「烏斯藏」的權貴與蒙古貴族的政治需求而進行的官方宗教與淫亂現象卻仍舊持續，終於導致了宗喀巴於西元一三五七年創立「格魯派」，徹底驅逐「烏斯藏」的餘孽，連帶將蒙古勢力整個拔除，於是雪域長期倚附於各種勢力的「吐蕃」與「烏斯藏」終於以「西藏」一名併入清朝的藩屬，漸次轉人民國以後，正式納入中國版圖，改名「自治區」，延續至今。

不論現代人如何以英文翻譯過來的「吐砵」、「圖播」來解釋「吐蕃」於歷史的綿延，都解釋不清「吐蕃」如何在政治上由「烏斯藏」轉入「西藏」，但在宗教上，因為蒙古首領長久以來都擔當

活佛，所以蒙古人移入雪域就成了西藏幾百年來的現象，尤其元朝滅亡了以後，羌塘草原等藏北高原聚集了很多蒙古人，而長期的蒙藏混居也早已令蒙古遊牧民族穿起了藏族服飾，在廣袤的青藏高原上懷想豐沛的蒙古草原，而更加解釋不清曾經一度以「烏斯藏」來控制「吐蕃」的蒙古王朝了。

世人皆知「達賴喇嘛」之稱謂為蒙古皇帝所賜，但大多不知其實「大寶法王」的名謂也是蒙古皇帝所賜，只不過，蒙古皇帝感興趣的只是心靈力量的表演，而礙於政治勢力，第二世噶瑪巴不得不應允忽必烈的邀請，但卻不願屈就於蒙古宮中，只做一個佛事的表演者；另外一個政治考量就是當時的中土已被蒙哥可汗統治，奉「薩迦派」的班智達與他的姪兒八思巴為國師，所以噶瑪巴西為了避免夾在忽必烈與蒙哥可汗之間的政治鬥爭，更為了避免與「薩迦派」引起宗教抗爭，只能求去。

今天所有「噶瑪噶舉」的信眾都知道「黑金剛瑪哈嘎拉」為「噶瑪噶舉」的護法，但卻不知道這是因為噶瑪巴西於正觀得到了「瑪哈嘎拉」的啓示；更為重要的是，今天所有唱誦「六字大明咒」的信眾大多不知這個「六字大明咒」成為藏傳佛教最重要的修行法門，其實正是噶瑪巴西根據觀世音菩薩的悲心顯現而發展出來的大眾化唱誦法。

這兩個歷史功績都可由尚自存在的歷史現象去探尋。比較說不清楚的是，噶瑪巴西不動聲色地維繫了一個過去的「吐蕃」轉型為現今的「西藏」所必須的緣法，其因乃「吐蕃」由蒙古人侵入以後就滅亡了，而以一個不為人知的「烏斯藏」將古時的「吐蕃」過渡為今日的「西藏」。

這個「烏斯藏」夾於唐朝的「吐蕃」與現今的「西藏」之間其實與「滅佛期」夾於「前弘期、後弘期」之間一樣重要，但因為西元一二六四年至一二七〇年的六年很短，而忽必烈先後冊封八思巴為「大寶法王」、「帝師」以後，又對「吐蕃」重新命名，於是八思巴就以「大寶法王」之名取得了「烏斯藏」地區的統治權力；只不過，世人大多只知道忽必烈於西元一二六〇年敕封噶瑪巴為「大寶法王」，所以隨著「烏斯藏」的瓦解，「薩迦派」迅即潰散，而「大寶法王」則平穩地維繫了一個令「吐蕃」歷經短暫的「烏斯藏」而進入「西藏」所必須具備的精神過渡。

這段歷史大多為學者所忽略，其實就像吐蕃於西元六三三年，在軍事上與政治上滅了吐谷渾，但在文化上卻被吐谷渾同化一樣，蒙古鐵騎征服了吐蕃，但在宗教、思想、文化上，卻整個受吐蕃的主導，不止八思巴受忽必烈之託，發展蒙古文字，連蒙古人都成了吐蕃的法王；法王林立是「吐蕃」滅亡以後的景象，宗教領袖逐漸控制政治卻是「烏斯藏」的政績，但是在「吐蕃王朝」時，宗教其實與政治分離，而宗喀巴則是創建「政教合一」的始作俑者。

堪稱絕妙的是，元朝皇帝在「烏斯藏」期間成了「大菩薩」，成了世俗的共主，在精神上操控著已成「色目人」的吐蕃人，使得維繫「活佛轉世」所必需的「文化、思想、宗教」整個遭受扭曲；宗喀巴看準了這個微妙時機，因勢利導，輕巧地將只具宗教意義的「活佛轉世」引申為「政教合一」的具體實踐，並以此確保「達賴喇嘛」的政治權力，於是「活佛轉世」的宗教意義也就被政治化了。

從這個時候開始，由於吐蕃的藩屬觀念在宗喀巴的經營下，一直延伸，先後臣服於元朝皇帝、明朝皇帝與清朝皇帝，於是歷經「前弘期、滅佛期、後弘期」都一直不變的「政教分離」觀念乃逐漸在「吐蕃、烏斯藏、西藏」的歷史演進裏轉變為「政教合一」；這落在噶瑪巴眼裏，當然是不能接受的，因為世上第一位轉世的噶瑪巴其實不以「活佛」稱名，而「活佛轉世」名謂本身則是政治謀略。

歷史綿延，當真說不清，最為詭譎的是那位於西元一七九二年圓寂的十世夏瑪巴。「格魯派」弟子都說，十世夏瑪巴潛藏到尼泊爾借兵，藉以扭轉達賴喇嘛過於親近「滿蒙」的趨動。如果屬實，那也只不過是因為夏瑪巴洞悉蒙古人對西藏的巨大影響正悄悄地借著五世達賴喇嘛之手，轉入滿清的控管之中，而「滿蒙」的親密關係，卻又使得西元一七二一年康熙駕崩以前的達賴與班禪繼任人選的指派有漸次復辟「烏斯藏」的隱憂；這段祕辛，「格魯派」弟子當然不願承認，卻讓六世達賴喇嘛的倉央嘉措在哲蚌寺對抗蒙古法王拉藏汗給洩了底，因為五世達賴喇嘛的確已經借「簽掣制度」將活佛轉世的指派重新置於「滿蒙」之手，而倉央嘉措抗爭失敗，心灰意懶之際，終生以情詩散發情懷，就說明了夏瑪巴的借兵，有對抗「烏斯藏」復辟的意圖，當然他的功敗垂成，導致達賴喇嘛以終止他的

傳承來洩恨，於是讓夏瑪巴有了三世「沒有名調」的傳承，不論後來又借著十四世達賴喇嘛之手恢復了傳承，但是這段「成也達賴、敗也達賴」的歷史，怎麼解釋，都解釋不清。

「烏斯藏」雖然只有六年，但是「八思巴宣慰司」卻讓「蒙藏」結合為一個生命共同體，而後宗喀巴躲在「政教合一」的保護傘下，維持「西藏」傀儡政權，讓「蒙藏」的生命共同體衍生為一個以清廷為主的「滿蒙藏」的生命共同體，於是從西元一二八八年就創製的「宣政院」乃一直延申，就連「雪山獅子旗」也有類似「滿洲旗」的色彩，養成了吐蕃人只注重現實與利益的習性，甚至於強權之中遊移，欺善怕惡。這當真只能說是摧毀南宋文化的蒙古鐵騎所遺留下來的政治影響，直至「人民解放軍」接管了西藏，「烏斯藏」的影響才算徹底結束，而「政教分離」在烏金噶瑪巴與泰耶噶瑪巴分治「噶瑪噶舉」成為政治現實以後，才首次在「藏傳佛教」的歷史上出現了轉機。

5

烏金噶瑪巴能否如達賴喇嘛所願，帶領整體藏族走出「政教合一」的意識形態，幾乎是我們在水磨房每天都會討論的議題。除此而外，水磨房的周遭靜悄悄地，就連老母牛也是懶洋洋地。

水磨房的歲月是凝滯的。昨天與明天、過去與未來，在我活在今天與現在的日子裏是大同小異的。曾經存在於水磨房的生存空間不復存在了。我曾經感傷地問過她，究竟要如何保存水磨房的住處以保存水磨房的故事。她卻說，她來的時候，水磨房只是個殘垣破壁，是別人不要的生存空間，而她只不過在此編織了一個虛無的夢，等著一個根本就不知道有這麼一個生存空間的人的到來。後來該來的人來了，夢卻醒了，賸下的只是時間繼續推動著一個時時刻刻都流動不已的河流，就像水磨房外面的水流一般。那麼就讓時間繼續推動下去罷，誰要水磨房，就讓他去住罷。雪域原本就不存在所有權的問題，時間的流動原本也是無始無終，所以只能是個「藏天下於天下」的故事，是曰「胎藏」。

我每想到這些，心頭就有些迷惘，既不知「十方三世」迴轉的玄機，也不知我應以哪個時空的理則系統來安置我的魂識。壯實輝煌的大自然在「成住壞空」的定律下緩慢地走向毀滅與空寂，我卻不自知地執著於幽微隱晦、偏狹地取觀念之裁斷，又蠻橫地順從了人為的道德與價值的評判。

我在她的「時輪」論說裏，早已揚棄了「出家與在家」的議題，對人生也沒有了追求或責任。我知道一切都掌握不住，我只能選擇自由與簡單的生活方式，並在「自由與簡單」裏與「噶瑪噶舉」接軌，而不是去對我所不知道的「認證風波」或「孔雀信」強作解讀。

有一天，我倚在窗邊，看著那條綁在板車的裹屍布飄盪在藍天裏，忽然覺得藍天在石堆的凸起裏顯得很低，無窮盡地展開有如一面藍澄澄的絲綢。石堆原本不是如此凸起，而是她在生前與我共同堆砌起來的記憶。「我們對佛學的見解大同小異，只是一個往上回溯，一個向下流淌，但卻可以同時將之埋藏在『十萬經石』的『瑪尼堆』裏。」

我們的「瑪尼堆」就這樣被堆砌了起來，而凸起的石堆下面的足跡果然大同小異，其中的細微差別原本就無足輕重，卻總是在風吹草芒裏令我覺察時空重複的無奈。我們一起搬動石塊建構「瑪尼堆」的時光很溫馨，我總是搬動大的，而讓她搬動小的。她搬動的小石子也總是壓在大石頭的上面，不然就是掉在兩塊大石頭中間的間隙裏。有時壓得不太對襯，小石子就沿著大石頭滾了下來，那一片突然響起的「噶囉！噶囉！」滾動聲響像極了一個遙遠的聲音在亙古的記憶裏淒涼地呼喚，彷彿是開天闢地的第一個聲音止不住被遺落的嗥叫。石子躁動之間，她總是無語，看著石子滾動，有如看著人間像一個大舞臺，在天地的大背景裏，讓一齣齣的悲喜劇盡情地開展。

我看著她的虔誠，逐漸明瞭「瑪尼堆」叫做「奪牒」的意思。她總是以短暫的一聲歎息，歷盡滄桑地流淌著萬千難言的隱語，然後以一個無聲的勾眼，片言不語地勾起萬劫不復的貪慾。那輕輕的一句吟詠，苦辣酸甜地容納了古往今來的情誼，於是在建構「瑪尼堆」的過程裏，她每丟一顆石子，就唸一遍經文，然後瑪尼堆在咒音連綿裏，日復一日地增高，最後她找來了藍白紅綠黃等五種碎布，

縫製成一方經幡，從此瑪尼堆上插著經幡，隨風擺動，向大地有情、天上護法傳送著一次次的經文。經幡在強風下不斷地撕裂，她也不斷地予以更新，曾幾何時，水磨房裏已是遍佈著等待更換的經幡，但我卻不知道，她不知甚麼時候，已將捆綁她自己的裹屍布縫製了起來，埋藏在經幡的最底層。

我想得意興闌珊，突然就看見一位我所熟識的長老出現在裹屍布飄盪的藍天裏，一步一步走下了凸起的瑪尼堆。年邁的長老身裹袈裟，斜露出黃色坎肩，裸著一條乾瘦的手臂，手腕上還纏著一串佛珠，蹣跚著腳步，一路呼喚著：「走罷！走罷！祖普寺書記要你離開這棟水磨房。」

我遠遠地聽著，有些不以為然，「書記管得也未免太寬了罷。這裏再怎麼說也不屬於祖普寺的管轄範圍。」想著想著，我就放下了揮動的雙手，不能也無法說出自己的感受。我是應該離開這裏，這裏每一塊石頭都是一段歲月，每段漫長的歲月都包捲著河流一般的記憶，但卻容納不下我這縷迴轉不盡的魂識。那就走罷。再怎樣，我也不能為難長老呀。

「書記說了，你不能將板車帶走，板車是祖普寺的資產。」說著說著，長老就到了板車停靠在石堆底端的埂路上。我看他將板車推起，急忙一躍而起，從水磨房一路奔去。

長老聽著我「等等！等等！等等！」的嘶啞叫聲，就生硬地將板車停住，而板車軸輪所滾動出來的記憶卻持續翻滾，還翻滾出來一些小石頭。我一邊奔著，一邊想著將這些石頭都兜在懷裏。「等等！等等！等等！」這些石頭都有她留下來的記憶。從亙古以來就這麼地放置著，將來也仍將放置下去，不論是變成碎石碎塊，也不論山谷如何迴響，回音如何空洞，它們都將在風化作用下變成彩石砂礫；不論是如何地花樣繽紛，黑色紅色棕黃色，條紋裂縫，也不論它們將在纖塵不染的天空下閃爍出耀眼光采，它們都將從奇形怪狀的模樣裸露出海水曾經浸蝕過的絡痕、冲刷過的痕跡。

我奔到了板車的前面，朝著長老，咧嘴一笑，然後將捆綁在板車上的裹屍布給解了下來，裹在脖頸上。我看著周邊已經抽絲的裹屍布，非常難過，就「窸窣！窸窣！窸窣！」地啜泣了起來，好似向著一位長久不見的親人訴說著我這些年來的苦楚。

長老以為我捨不得祖普寺，「沒事！沒事！反正祖普寺也已經不是修行的場所了。我們每天都只是配合著政策，做些取悅觀光團的佛事展演。你就順著書記的意思，到拉薩去罷。」

說完，長老就長歎短歎地拉著板車上山了。我目送著板車離去，卻從長老一步一搖晃的背影裏瞧出了荒山的雲朵倒是比平常還要變化多端。那種毫無顧忌的塗抹別開生面地替藍天鋪上新粧卻雕塑出抽象的圖案，好似向我訴說著無常的真諦；我並不想在雲端裏找甚麼，但雲端任何的遷動或凝滯，都吸引著我的注意，而長老的身影卻在雲端裏快速地在我的眼底模糊、消失。我不想多想些甚麼，也不想做任何分辨，但我覺得長老就這樣地消失於他身後的變幻雲端或模糊於他自己身上的抽象圖案，在在都向我說明著甚深佛意。我忽然一下子就解開了自己隱藏在心底一些理不清的思緒。

我似乎就這樣沒有了怨恨，於是回到牛圈，觀看了一陣那條正在屙著糞便的黑母牛，然後撿起一塊乾扁的牛糞，走到她平常焚燒香粉的石頭上，焚燒起最後一撮香粉。不等牛糞餅燒盡，我就裹起她留給我的裹屍布，看著嘴裏吐著青苔的牝牛，然後一路望向埂道上的瑪尼堆。

大化忽焉滿溢，於是我與牝牛就一起鑲嵌在滿山石塊的瑪尼堆裏了。這座山，除了石塊，就是一坨坨的牛糞餅，密密麻麻在陽光下發亮。我驚訝這麼一條由我的足跡所聚流而成的山路竟然在牛糞餅的鋪陳下也呈現了心思的痕跡，更在周圍的空盪裏，一路蜿蜒到天邊的盡頭，形成一種巨大的慣性旋轉力量，不明所以地旋進了瑪尼堆頂端那個飄盪不息的經幡裏。

這麼一片望之彌高的山礫曾經有若須彌山，更是泱泱大水覆蓋的地球唯一的島嶼，如今青康藏高原仍是持續上升，原始海洋不得不進一步地退縮，就像我將一步一步地走出水磨房一般。

我忽然就想通了，我應該再回祖普寺一趟，親自跟長老們一一告別，畢竟我這一走就不會再回來了。再說了，板車是我借的，應該由我親自還回寺裏。我這樣讓長老拖了回去，再怎麼說似乎都有些不負責任。我忽然為自己行事的拖泥帶水，有些羞赧起來。當然我還得坦白，除了我的責任心在作祟以外，我還是捨不得這樣將板車還回去，哪怕只有短暫的幾日，我還是想多看板車幾眼。

一想到這裏，我就奔出了水磨房的空地，一路呼喚著長老的名字，追了過去。長老老邁，腳程很慢，拖了個板車，腳程就更慢了，走走停停地，就像背負著重載的山民一般，沒多遠就讓我給追上了。我追上長老以後，就讓長老坐在板車上，不至板車空盪無載，長老也可歇著，而我拖著板車走，我們走得就更慢了，卻也讓沿途的雪松盡情地將長長的松蘿撫弄著我們的面龐。

我頻頻回頭與長老有一搭沒一搭地談著，只覺得一路大大小小的瑪尼堆都向著我們散發祝福的文字與圖案，而風馬經幡則飄盪出來我們的虔敬與深情；沿途不時有轉山轉湖的信眾，在與我們交錯而過的時候，搖著手上的轉經筒默默地向我們低頭祈禱，呈現出來一片空曠的靜謐。

我的心靜極了，聽著板車軸輪所滾動出來的聲音，檻檻啞啞，竟然就聽見了風馬經幡飄動出來菩薩的惦記與眷顧。路上時見泥濘，但迂迴在峭壁懸崖之間，除了陽光就是石塊。太陽在石塊後總是無力，隱藏起炙熱的情意，任由濃密的苔蘚盎然地在地濕裏蔓延，又頹喪地在陽光的邊緣枯萎。

這大自然的陳述有著霸氣，因為它在巨大又喧囂的勢力裏總是理直氣壯地堅持著對等的潮意。我的記憶持續翻滾著，隨有求得，但在一步一步地接近祖普寺的當口下，我忽然有些害怕起來。或許這也是一種「近鄉情怯」的顯現罷。我希望我的虔敬與深情能夠感動長老們，讓我重回祖普寺，不過我也知道，光是長老們感動是沒用的。手操生殺大權的黨委書記如果不感動的話，我要回廟總是遙遙無期。長老們老是要我聽書記的話，隨而有獲，但不知怎麼搞的，我就老是弄得書記不開心。長老們就比我調適得多，總曉得在緊要關頭上閉口不說話。這點我無論怎麼學都學不來。

我的心願就這樣一路拘繫於沿途的瑪尼堆，直到祖普寺遠遠地出現在貧瘠的山區，讓我的心頭隨即一緊。祖普寺。祖普寺呀。這個夢裏牽繫的地方，在山風輕拂山麓、白晃晃的一片石林裏，影影綽綽，像在天外，既高遠又陌生。我不停地向著它默念、祈禱著，它卻對我不理不應。在祖普寺時隱時現之中，外出的同修們逐漸多了起來。我看著他們處理著一些稼穡，真的就體會了山區的生活條件委實凋零殘陋，稼穡困難，溫飽只有糶糶，但託護法護佑，大家的健康好似都不受影響。

歸還了板車以後，隨行的長老就將我引領到了長老們的起居間。我有些害怕見到書記，但還好書記正與一位旅行團的地陪闢室密談著。我大喜。長老們見了我，不見表情，只是聚攏了過來，讓我坐下。長老們關心地詢問了我一些日常的生活細節，然後就開始盤查我的功課。當我興奮地說起這段研習「易學思想」的經過時，長老們卻皺起了眉頭。「我們也注意到了你的思維裏有探索『如來藏』的傾向，但對你受到『易學』的指引，卻也不知其奧妙。」長老們欲言又止。「我們懷疑這本在雪域流通不廣的『藏譯易經』與玄奘翻譯的『梵文老子』有直截的關聯。」

長老們交頭接耳，好像要確定他們所說的吻合歷史的論述。「這本『梵文老子』是唐太宗命令玄奘翻譯的。誰也說不清唐太宗的意圖。好像他是為了逆轉中土從『南北朝』以來就興起的梵文佛典翻譯，又好像他只是為重振胡人所篤信的『老子思想』，但最有可能的是他不願輕易順從玄奘想翻譯佛典之所願，一方面懲罰玄奘於他登基之時就敢犯禁出關的大膽行徑，另一方面卻想看看玄奘的梵文造詣究竟如何高明。眾所皆知，中土的《老子》不容易瞭解，不止文字簡潔，詞旨深沉，而且不瞭解《易經》，根本不可能瞭解『老子玄學』，遑論將之翻譯為梵文？唐太宗此舉，堪稱深思熟慮，他也知道中土沒有一人可以評估『梵文老子』的翻譯準確度，就算玄奘因為不敢抗旨而敷衍了事，他還是可以責成使臣王玄策將『梵文老子』帶到天竺，讓印度人知道中土不是一味地翻譯梵文佛典。」

「這個堅持思想交流的想法固然有宣揚國威的成分在內，但在當時能夠這麼做，的確很難得。只不過，後來的歷史發展卻證明了唐太宗的謀略抵擋不住整個社會的思想驅動，因為已經遭到破壞的『中土形象文字』經過劉向的寓言導向與陳子昂的詩詞導向以後，曾經被僧肇引用的『莊子行文』已經漸趨沒落，代之而起的卻是『唐詩』的絕律洗濯與『語錄』的談禪逗機。從這個時候開始，整個中土哲學思想發展除了『佛學』，幾乎一片空白，就連後來的『理學』，也欲振乏力；但是不論後來的演變為何，也不論玄奘是否懂《老子》，甚至《易經》，我們認為，他真的將『梵文老子』翻譯了出來，而王玄策也應唐太宗之命，於出使天竺之際，將『梵文老子』給帶到印度去。」

我忽然覺得長老們不是隨隨便便跟我說這些，早已是伺機而動了，或許他們早就聽到一些傳言罷。長老們又停頓了一下，似乎有些顧忌。「這段歷史，爭議頗多，有人就認為玄奘抗旨，根本沒有將《老子》翻譯為『梵文老子』。這些人引《佛祖統記》說，『奘師曰，佛老二教，其致大殊，安用佛言，以通老義？且老子立義膚淺，五竺聞之，適足見薄。遂止。』但以『遂止』兩字就說玄奘沒有翻譯《老子》，我們認為其論失之於偏。另外一些人則認為玄奘不敢抗旨，卻以『菩提為道』之爭議沒有定論為由，將梵文翻譯一事踢回唐太宗，並要求一向以老子後人自居的唐太宗約束蔡晃與成玄英等道士，但受命協助玄奘共同將《老子》翻譯為『梵文老子』的蔡晃與成玄英卻不肯妥協，而唐太宗又忙於政事，無暇它顧，所以『梵文老子』翻譯一事最後不了了之。

「我們的看法不是這樣的。我們認為崇道抑佛的唐太宗執意向天竺宣揚《老子》，以舒緩梵文佛典源源不斷地輸入中土，所以儘管『菩提為道』的翻譯有爭論，他還是責成玄奘將《老子》給翻譯為『梵文老子』。這是第一個要釐清的『歷史性』爭論。第二個必須探索的就是這麼一本充滿爭議的『梵文老子』翻譯出來以後，究竟是否真的傳到印度？如果沒有，那麼究竟流落何處？

「這個甚難評斷。我們從頭看起罷。首先我們必須承認承襲自《易經》的『老子玄學』有探索『如來藏』的力度，但因讀過玄奘翻譯的『梵文老子』厥無，所以『梵文老子』究竟能否將『易學』與『如來藏』連結在一起，就成了一個歷史性疑問。這裏的臆測很多。有人說玄奘的『梵文老子』因一段『惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信』的翻譯讓那爛陀寺的長老們誤以為是『事火教』的餘孽，於是大力打壓，終至『梵文老子』遭到焚燬。這個說法因為最近印度密教的阿薩密地區出現了七世紀的『梵文老子』，而不攻自破。另外就是我們不懂《易經》，也不懂『老子玄學』，所以不應懷疑玄奘的『易學』修為，但是從他於生前最後幾年翻譯的『般若經典』來看，我們可以斷定他翻譯的『梵文老子』必定錯誤百出，起碼也是辭不達意。這個尷尬，在『大般若經』的『入諸字門』的中文翻譯裏，幾乎無所遁形，不幸的是，不深人文字，

根本不可能翻譯『老子玄學』。這個或可用來解釋，為何『梵文老子』在印度的思想史上隻字未提，否則以中土所贊揚的玄奘促進兩國文化交流的功勳而言，『梵文老子』不可能埋葬於千年長夜之中。

「當然歷史的詭譎不易蠱測，因為這裏假設了『梵文老子』真的被王玄策帶到了印度，而且還經過了學者的論證，但真的是如此嗎？就算玄奘真的將『梵文老子』翻譯了出來，唐太宗也真的命令王玄策將之帶到印度，但『梵文老子』真的就進入了那爛陀寺，甚至流落印度民間？要認真探索這段『歷史』，我們就必須從頭看起，而且不能放過任何一個『歷史環節』。」

「我們認為，玄奘曾猶豫過，但卻沒有勇氣抗拒雄才偉略的唐太宗，因為唐太宗對他費盡千辛萬苦所帶回來的梵文經典看都不看一眼，卻命令他將西域的風土人情先寫出來，以作為他回報唐太宗對他犯禁出關的不治之罪。這本《大唐西域記》對唐太宗後來設立『安西四鎮』提供了很多資料，也為後來的《西遊記》所稟，但是對思想傳衍的學術貢獻而言，其實並沒多大價值，然後就是玄奘這本『梵文老子』了；也就是說，玄奘於貞觀十九年回到長安以後，並未如其所願，開始譯作梵文佛典，而唐太宗給了玄奘政治資源，也不是為了表揚他為兩國思想交流盡力，更不要他翻譯梵文佛典，而是要他為唐太宗的豐功偉業盡一分力。等到這兩本書寫完了，唐太宗就勸玄奘還俗，輔佐他治理朝政，雖然遭拒，但玄奘在唐太宗執政期間，梵文佛典的翻譯根本就毫無進展。幸運的是，不久唐太宗駕崩了，而原本一籌莫展的玄奘則趁勢遊說繼任的唐高宗與武則天，接著入主大雁塔，乃成就了一段翻譯的功德，從此玄奘以翻譯梵文佛典而名傳史冊，《大唐西域記》也流傳了下來，但是『梵文老子』卻湮沒不彰，令人困擾不已，因為從思想交流的角度來說，『梵文老子』的翻譯與『中文佛經』的翻譯是同樣重要的，但世人只談玄奘的梵文佛典翻譯，卻從來不提『梵文老子』的翻譯。」

「這段歷史，『唐史』大多不提，就像吐蕃曾經一度佔領長安，『唐史』也是一語帶過。這種以中土為本位的治史態度固然不足為取，但天竺與吐蕃的治史態度卻更糟糕，所以這本『梵文老子』究竟如何成為祕笈、究竟是由蓮花生大師引進吐蕃、還是由瑪爾巴譯師引進、吸收、並融入『空明』」

的論述，殊難定論；另外一個說法，我們認為比較可信，那就是貞觀二十一年出使天竺的王玄策根本就沒將『梵文老子』帶到那爛陀寺，所以印度思想史當然不能提及。那麼這本『梵文老子』到底流落何處呢？我們認為這個才是爭論的要點，甚至『藏文評議委員會』是否曾受『梵文老子』的影響，而決定以『梵文』為基、造『藏文』，也是一個歷史疑點。這裏你得注意一下年代，玄奘於貞觀十九年回長安，王玄策於貞觀二十一年出使印度，也就是說，玄奘回到長安的兩、三年裏，除了周旋於蔡晃與成玄英之間，還在適應朝政之餘，將《大唐西域記》與『梵文老子』給寫了出來。這種處理文字的能力，對我們來說，是不可思議的，更何況，五千字《老子》詞旨宏遠、字字珠璣呢？

「我們換個角度來看罷。玄奘於貞觀三年犯禁出關，以為神不知鬼不覺，但不料貞觀十五年，天竺的摩揭陀國戒日王遣使致書唐太宗，謂玄奘在該國訪問。唐太宗聞之大怒，命雲騎尉梁懷璣即刻回報，更於貞觀十七年三月，派行衛尉寺丞李義表為正使、王玄策為副使，伴隨印度使節報聘，而於貞觀十九年正月到達摩揭陀國的王舍城，次年回國。玄奘大約就是在這個時候返抵長安。時間的湊巧讓人不得不懷疑，玄奘是應唐太宗之命而返國，但唐太宗卻不願見他，所以在所謂的『萬人空巷』以迎接玄奘回長安之際，躲到了洛陽，同時命人先將他軟禁起來，再然後，才命他翻譯『梵文老子』，當然唐太宗不懂梵文，所以只能將之交給王玄策，命他將『梵文老子』當作禮物，帶往印度。

「貞觀二十一年（西元六四七年），唐太宗派遣王玄策為正使、蔣師仁為副使，取道西域，出使印度，但還未至印度，戒日王猝死，帝那伏帝王阿羅順那篡位，發兵拒唐使入境。王玄策從騎三十人全部被擒，他本人與蔣師仁則趁機逃脫，北渡甘第斯河與辛都斯坦平原，一路奔往尼泊爾。再然後，王玄策以吐蕃贊普松贊幹布的名義，向尼泊爾借得了七千騎兵，外加松贊幹布派來的一千二百名精銳騎兵與西羌之章求拔兵，共計一萬人馬，於是命蔣師仁為先鋒，直撲印度。

「貞觀二十二年（西元六四八年），茶博和羅城兵潰城破，王玄策一路追殺，斬印度兵將三千，印度兵將落水溺斃者超過一萬，被俘一萬一千，阿羅順那逃回中印度。王玄策趁勢攻入中印度，發誓

要盡滅印度，阿羅順那棄國投奔東印度，求得東印度王援兵，於是王玄策先用計活捉阿羅順那，一舉全殲阿羅順那殘部，滅了中印度，順勢侵入東印度，東印度向唐軍謝罪，表示臣服大唐帝國，王玄策方罷兵回朝述職，同時將阿羅順那披枷帶鎖，押回長安。

「唐太宗大喜，下詔冊封王玄策為散朝大夫，並舉行隆重儀式，押阿羅順那於太廟。這件事情過了不久，唐太宗卻中毒身亡，於是王玄策受牽連，仕途受阻，終生再未陞遷。王玄策這段出使印度的歷史，有文件佐證，當是史實，但『梵文老子』到哪裏去了呢？照理說，王玄策不敢違抗唐太宗的旨意，但事出倉促，他根本無暇顧及，等到他平定了印度，卻又因自己以一個非軍事專業出身的使節身分，僅靠著借來的幾千雜牌軍就顛滅了中印度，不免趾高氣昂，瞧不起印度，於是順手就將『梵文老子』給了吐蕃騎兵，命令他們轉交給松贊幹布。」

我一直琢磨著長老們跟我說這些的真正用意是甚麼，那個心思就飄飄忽忽地，忽然就在訊息的傳遞裏感知了自己的渺小與卑微。「這是我們對玄奘翻譯的『梵文老子』如何流入吐蕃的瞭解。當然有人說，王玄策還未從囚牢逃脫之時，這本『梵文老子』就被查抄上繳，從此流落中印度，輾轉傳入那爛陀寺，然後蓮花生大師或瑪爾巴譯師將之帶入吐蕃。這個歷史懸案殊難定論，但是我們卻認為，王玄策借松贊幹布之名，向尼泊爾借得了七千騎兵，說明了尼泊爾公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻起了重大作用，而棄宗弄贊派來了一千二百名精銳騎兵幫助王玄策討伐印度，也說明了唐朝文成公主嫁與棄宗弄贊的政治聯姻同樣起了重大作用，所以這場歷史僅見的聯姻戰役完了以後，王玄策對棄宗弄贊必有回報，於是就將這本『梵文老子』交給吐蕃騎兵，囑咐他們轉交給松贊幹布，因為此時的吐蕃正在研議『藏文』字母的創製，卻被『梵文』與『中文』弄得焦頭爛額，王玄策謀國，心思縝密，豈能不知？於是這本糾纏於『梵文』與『中文』的『梵文老子』就成了一份給吐蕃的大禮。

「王玄策此舉，唐太宗不可能不知道，甚至有可能覺得王玄策一石二鳥，利用了這個機會，向吐蕃散佈『老子玄學』，至於這本『梵文老子』的思想交流由印度轉了一個彎，到了吐蕃，唐太宗卻

是樂見其成的，畢竟文成公主在吐蕃，唐太宗必須借著各種機會，維繫『甥舅關係』的和諧，吐蕃則屢借『甥舅』之名向唐索求，最初順遂，後遭婉拒，最後與唐交惡，索性出兵攻打長安，並順手滅了吐谷渾，時值高宗龍朔三年或西元六六三年，該年十月，玄奘譯成《大般若波羅密多經》六百卷。

「吐谷渾為吐蕃所滅，是歷史上的一件大事，因為吐蕃趁勢佔有青海，復蠶食西域，逼迫唐高宗放棄龜茲、于闐、焉耆、疏勒等『安西四鎮』。從此唐朝與吐蕃轉戰經年，唐兵屢戰屢敗，雖然後來武則天收復了『安西四鎮』，但唐與吐蕃戰線逐漸拉長，終至耗盡國力，導致『安史之亂』，吐蕃與南詔聯合寇唐，河隴地區於是半為吐蕃所有。『安史』亂後，吐蕃勢大，對唐構成甚大威脅，代宗、德宗時代，且曾進入長安，以『甥舅』之名，扶立傀儡。德宗時代，唐採聯回紇、南詔、大食、天竺以抗吐蕃之策，將吐蕃拖垮，於是吐蕃對唐的威脅乃漸次轉輕。」

「從西元六六三年開始，盛傳於吐谷渾的『老子玄學』就回捲吐蕃，給了『藏文評議委員會』一個直截檢視『梵文老子』的因緣，但因『梵文老子』的翻譯辭不達意，於是『藏文評議委員會』乃做下一個以『梵文』為基、造『藏文』的決策，並追本溯源，直截回溯至『梵文老子』的根源，並以『藏文』翻譯文成公主從中土帶來的《易經》，而有了『藏譯易經』；只不過，那個時候，『藏文』字母草創，『藏譯易經』也是辭不達意，所以流傳不廣，也無法與『後弘期』的佛經翻譯相提並論，而且『藏文』經過瑪爾巴的不斷改進與精簡，與草創時期的『藏文』也不盡相同了，所以也不再能夠詮釋『藏譯易經』。這是我們必須提醒你的地方，畢竟『思想』與『文字』相互影響，但是我們不懂『中文』，更不懂《易經》，所以也無法提供你任何的協助。」

我聽了以後，很是感動，正想說些我如何與《易經》結緣的經過，長老們卻說了，「現在應該是跟你說實話的時候了。」長老鬆口了。「你原本不是石頭裏蹦出來的小孩。你的父親是個營養豐厚的漢人，而且是個研究『古文字學』的漢人。這是我們認為你一直對文字有感覺的原因，也正因為你的漢人特質，書記才會選上你，做為他深入祖普寺的緊密思想的一個突破口。」

「我們與你的父親結識，是因為爭論『莊子行文』究竟是否為中土自創佛宗的原因。如果是，『中土大乘佛學』就始於南北朝的鳩摩羅什引用僧肇等人的『莊子行文』來翻譯佛經，所以一開始，佛教思想就與『儒道』結合，起碼是『文字』上的結合；這個勢動止於廬山的慧遠，然而綜貫包羅數百年南北朝諸家宗教學說之異同，而居中將兩者結合起來的卻是道生，先從慧遠，再北上，適羅什，後南渡，入虎丘山，對頑石說法，『儒釋道』於是從『莊子行文』走出，而在『思想』上結合。

「你的父親對這個『莊子行文』促成『中土大乘佛學』的說法非常不以為然，因為他以為我們以這種說法來建構『瑪爾巴所詮釋的藏文』是促成『藏傳密乘佛學』的原因，藉以反駁達賴喇嘛卯盡全力、將『藏傳佛教』的『四大教派』統一起來的做法；我們都是『藏傳佛教』的弟子，對達賴喇嘛的做法原本不宜批評，但我們也是『噶瑪噶舉』的弟子，所以對達賴喇嘛忽略『文字』對『思想』的影響，卻一味勸勉『四大教派』回歸『前寧瑪學派』的思想狀態，以化解教派的紛爭，卻不能苟同。其因甚為簡單，因為『前寧瑪學說』是以草創時期的『藏文』敘述的，而『後弘期』所衍生的學說卻是以『瑪爾巴所詮釋的藏文』敘述的。當然『藏傳密乘佛學』的獨特，促成的原因很多，但『文字』的獨特，絕對是所有原因裏面最重要的一個，甚至是『藏傳密乘佛學』的理肌，如何能夠忽略『文字』承載思想』的力度，而只在『思想操控文字』上着力呢？

「你的父親為了說明『文字』與『思想』此生彼生、一起皆起的詭譎，特地引了一段《集古今佛道論衡》的記載來說明南北朝的僧肇以『莊子行文』論佛義是不得已的，『佛教初開，深經尚墜。老談玄理，微附虛懷。盡照落筌，滯而未解。故肇論序致，聯類喻之。非類比擬，便同涯極。』而說這話的，就是那位與成玄英、蔡晃等道士爭論不已的玄奘，而正因為玄奘認為中土以『莊子行文』來『自創佛宗』不足為取，所以執意在文字翻譯上回歸『印度佛學』，以釐清『佛道』之混淆，所以他以為，『莊子行文』的運用到了唐朝，使得『佛經正論繁富，人謀各有司南。』其因即『莊子行文』太過高蹈，傷失之甚，理應制止，故有『遂止』一說，但他卻不是說，『梵文老子』翻不得，而是說

『莊子行文』不宜用來翻譯佛經。這個想法也是為何玄奘的佛經翻譯與鳩摩羅什的『關中舊學』迥然不同的原因，但尷尬的是，玄奘執意在文字翻譯上回歸『印度佛學』，使得他的『入諸字門』的翻譯詰屈聱牙，幾乎只留下了梵文之原音，形若咒語，不幸的是，『入諸字門』是『般若』學說之一門，所以這麼一來，善現菩薩所倡行的『入諸字門』就成了絕學，起碼在中土，就阻塞了一個直溯『老子玄學』與『儒家玄學』的管道，卻同時助長了『南禪』以『不立文字』來探究『般若』的因緣。

「你的父親認為玄奘的回歸『印度佛學』，甚至回歸『原始佛學』，在『中土大乘佛學』已然建構的情況下，效果不彰，所以只傳了兩代就胎死腹中，因為從此在『南禪』的『不立文字』的對映下，『儒道』的論述開始急起直追，終於將『儒釋道』結合為一個固如瓊如的思想狀態，就算沒有了『莊子行文』，也一樣可以敘述；玄奘這個回歸『原始佛學』的想法在中土雖然不了了之，但其勢動引申到達賴喇嘛的回溯『前寧瑪學說』，就意義非凡了，因為善現菩薩的『入諸字門』可被用來破除『瑪爾巴所詮釋的藏文』對『藏傳密乘佛學』的影響，而直截回溯至一個『藏文未立』的思想狀態，不止沒有文字沒有文明的概念，甚至沒有佛苯沒有神話的概念，而只是一個『此生故彼生』的對映，於是『四大教派』乃可在『前寧瑪學說』裏彼此鏡照，然後『入合一』，行『中善之事』，『前寧瑪學說』乃可成為『藏傳密乘佛學』的理肌，於是『四大教派』就在『精神』上統一了起來。

「這個說法讓我們對你的父親肅然起敬，但他將『藏文』與『藏傳密乘佛學』起了聯想，尤其是一些『瑪爾巴所詮釋的藏文』如何影響『藏傳密乘佛學』的說法，就引發很多僧侶的不滿，於是在巨巖上發表了一些『吐火羅文、象雄文與梵文』如何對吐蕃的『藏文評議』產生了影響；你的母親就是在讀了這些論見以後與你的父親爭論了起來，然後彼此熟稔而結婚。所以你後來在巨巖上，讀到的那些論證其實不是後人留下的，反倒是先人留下、而後經過後人不斷詮釋、添加而成的。」

我聽了，感覺意外極了，而巨巖上的種種論見卻快速地從腦中閃過。長老們見狀，幽幽地說，「我們曾經跟你解釋『蒙太奇』的觀念，其實就是想借由你的父母親對文字的研究，將你導引、進入

『蒙太奇』，因為吐火羅文、象雄文、梵文，甚至中文，都是『蒙太奇』，文字或有不同，但停駐在『蒙太奇』之境，所引起的一連串思想卻是大差不差，只要能夠進入，不難彼此印證。不料這個用心卻被你引入了噶瑪巴的夢境，而有了偏差，再然後，書記就假借論證夢境的緣由，把你孤立了起來，藉以分化祖普寺的團結。至於說，你為何以『藏譯易經』來印證『藏傳密乘佛學』，或只是引申過來以解釋一些『噶瑪巴認證風波』的事由，我們就不知其中的奧妙了，只能說這是一種『求難表現』，以前從未有人做過，以後會不會有人繼續也未可知；至於這條路能不能走得通，我們雖然懷疑，卻也樂見其成，而你既然已經上路了，就得自己將它弄個水落石出，別人是幫不上忙的。」

這麼一說，我全明白了，卻也懊惱自己的鹵莽行事。長老們並沒有責怪我的意思，只關心我從這裏離去以後，將往何處去。這就問到了我的痛處，因為我自己也不知道。長老們於是說了，「我們必須讓你知道，你還有一個姊姊，因為祖普寺不能收養她，所以我們就託一位信徒將她送到拉薩去，據說後來由一位書店老闆收養了她；這位漢人老闆在拉薩的文化圈裏，很有名氣，因為這家專賣中文書籍的書店是因應自治區政府的號召，為了紓解大量新移民的閱讀需求而設立的。」

「這種專賣中文書籍的書店在拉薩並不多，應該很容易就可以打聽得到。那時不像現在，沒有那麼多的網咖、視頻，人們打發時間只能靠閱讀，所以書本的需求很大，但因為拉薩的圖書流通受到管制，而且也沒有一個像樣的圖書館，所以這種必須政府特別批准的書店就成了漢人聚集並傳達訊息的場所，不止包辦官方發行的地方報紙，而且還販賣內地的『新華日報』等全國性的報紙，雖然有些過時，但對生活在雪域的漢人而言，也是一種表達思鄉之情的管道。」

我愣了一愣，幾乎不敢相信我所聽到的。長老們卻在這個時候，齊聲站起。我知道我必須告退了，於是作了個「合十」的動作，悄聲出了大廳，但心頭沉澱澱地。我不知道我該慶幸，還是埋怨，但對突然多出的姊姊，我好似也不是特別地關懷，我只知道，我必須將她找著，看看父母親是否留下任何的筆墨，畢竟巨巖上的鐫刻已經在我的心裏烙下了字痕。

我信步走過層層的臺階，也不時與一些迎面而來的同修們打著招呼。我說不清他們的變化，但直覺地感到這些匆匆而過的同修們變了，至於哪裏變了，我一時又說不明白，於是我就尾隨著他們，也匆匆走下臺階，來到了昔日辯經的廣場，卻見廣場中間撐起了一個大帳篷，而成羣結隊的旅客盤坐在廣場周圍，將廣場隔離成了一個舞臺似的遮蔭；更妙的是，陽光從大帳篷上面幾幅「噶瑪噶舉」的法器圖案照下來，在遮蔭的四周點綴著錯落有致的光蘊，使得廣場的舞臺有了更加突出的舞臺效果。

我好奇極了。這是我以前從未曾見過的景象。我走到以前我塗抹「县」字的地面上，隱約還可看到擦不乾淨的字跡。大概是我刻的時候，太用勁了，那個「县」字竟然就深入石板了。我繞著「县」字，走了幾圈，卻見同修們魚貫進入廣場中間的遮蔭裏，四下找到了位置，對望了起來，於是我趕緊也站定腳步，面向著廣場的舞臺，卻看到我的腳尖正指向了一個「倒县」的遺跡。

我的腦子裏飛快地閃現著第二十八號與第三十號對「县」與「倒县」的爭論，卻看見駐院書記與長老們連袂走到廣場邊。我嚇了一跳，趕緊縮頭，躲進了旅行團的人羣裏，腳下卻踩在「倒县」的正中央。這時我看見坐在長老們兩旁的同修們，一一將手裏各式各樣的鼓與鈸，還有傳統藏族樂器的銅嘎、布巴、工東、曼陀鈴、噴呐、大號等拾掇了起來，準備就緒，最讓我驚訝的是，竟然還有用於盛大慶典或西元十世紀以前的吐蕃贊普召集臣民時所使用的銅欵。

我大惑不解，看來書記為了表示歡迎這些洶湧而至的旅客，就指示寺裏將所有的聖樂都拿出來了，於是這些不輕易示人的聖器就成為娛悅旅客的道具了。書記坐定以後，四周環顧了一圈，眼睛卻落在我的位置上。我大氣都不敢喘一下。這時，旅行團的領隊驅前與書記打了個招呼，然後所有樂器齊聲鳴起，而同修們就在遮蔭下踩著既定的步伐，順時鐘地圈動了起來。

轉圈的同修們手裏也沒有閒著，有的搖著鼓，敲著鈴，有的打著手勢，但是他們的步伐都簡化了，或許是為了配合旅行團導遊所要求的時間罷，所以動作有些緊湊，但沒有太多的姿勢，只是繞著大帳篷中央，四處踏著「噶瑪噶舉」法器的光蘊，一圈一圈繞著走，卻又不時停下來，轉身向著圍觀的旅客吟唱藏語或祝禱的詞句，當然表演意義甚過實質氣韻，反倒讓人有一種做作的感覺。

我忽然感到慶幸極了，還好我走了，否則我就是這裏面繞圈的一個。這時一位以前熟稔的同修走了過來，挨在我身旁，對著我擠眉弄眼，「沒見過罷。這是咱們祖普寺的表演僧團，誰也逃不掉，得輪流擔任佛事的表演，就像其它的雜役一樣，只不過，旅行團來的時候，我們早晚都有額外的酥油茶可喝。」我心裏一陣難過。看來宗教與經濟終於結合了，促成了雪域的繁榮景象。

昔日的同修不以為意，「以前你在寺院前的遮陽傘下維持秩序、導引參訪的信眾，現在我們在寺內的大帳篷下取悅遊客，讓宗教與觀光結合，更讓信仰與歌舞交融，也算是具有象徵性的意義罷，起碼從同修們『觀賞遊客』的角度來看，我們是大差不差的。」

「這個變化也忒大了罷。我們畢竟是出家人啊。」

「這你就知道了。『出家』的觀念已經變了。」

「變了？怎麼個變法？」我看著同修們在旅行團面前邁著流暢的步伐，幾乎想哭。這不是我所知道的繞行。我完全不能理解，除了修行，還有其它繞行的目的，但這個篤定的步伐卻繞得我失去了專注，讓我整個迷失在疏離的流暢步伐裏，好像同修們以齊整的步履撒出一個開了大口的羅網，一下就將十方三世的流洩與循環整個追捕於一個大帳篷的躍動之中。

「咦？你不會不知道罷？『佛事的展現』早已變成了『出家的現實』。」

「這不能夠啊。我們畢竟是為了信仰才出家的。」

「你這些年呆在寺外，還能不知現在已經沒有人為了信仰而出家嗎？現在的喇嘛大多只是為了生活而居住在寺院裏，於是很多鑽研佛法的喇嘛都還俗了。」

「不會罷？我剛剛才與長老們會面，他們看起來都還相當投入呀？」

「我不能說，留下來的必須假扮喇嘛，但是他們都拿了國家的薪資，與其它地區拿著鐵飯碗的公務員沒有兩樣，所以再怎樣，都得聽從書記的指示。」

「這個太超乎我的想像了。生活無論如何現實，我們還是得繼續修行罷。」

「你又不切實際了罷。外來的旅客這麼多，既帶來了頻繁的交流，也使得與世隔絕的修行不再可行，早就融入現代化的勢動了；再說了，我們與旅遊團體配合，以傳統的表演取悅遊客，不需付出太多的勞力，卻可宣揚佛事於王庭，又可獲取豐厚的報酬，改善寺裏一向拮据的開支，讓現代觀念與古老傳統輕巧地結合，又何樂而不為呢？所尚乃窮呀，你的腦子也得變一變了。」

我愣了一下。「所尚乃窮」？我以為我在水磨房已經變得夠多了，不料祖普寺卻變得更多。怎能不變呢？追求智慧的道路是崎嶇的，探索思想的究竟是孤寂的，暫且不說高蹈的宗教奉獻精神，但寺裏卯足全力祛除貧窮，卻在我的心裏激起了震撼與衝擊。或許長老們因為不能擺脫書記與旅行社、地陪私底下的暗盤交易，乾脆以反諷的態度來進行實質的思想改革或以嬉笑的行為來解放人世的束縛罷，但顯現於外的卻是寺裏接受市場與旅遊的需求，僧侶為了生活而下海，於是在現代化的無形影響下，人人都屈服於生活現實，全寺上上下下的喇嘛都不再安於貧窮，而任憑生活來顛覆思想了。

我想得有些意興闌珊，於是就在「倒县」遺跡上蹭了幾下，然後從旅行團羣眾背後擠了出去。一路走出祖普寺時，我看到有的同修躲在沒有人的角落，打著手機，還玩著一些我說不上名字的現代化電子品，有的則換上了普通的休閒服裝，夾雜在旅客中，似乎進行著不為人知的監督工作，但嬉笑的面孔裏，總是有那麼一、兩位，以嚴肅的模樣沉思著，甚至有模有樣地辨論著，但辯經聲音的抑揚頓挫卻讓我感覺信仰是真的變了，起碼寺裏的宗教情操已經不存在了。

我說不明白這個我熟悉的環境所瀰漫出來的詭譎氛圍，不再敢去認同曾經存在過的刻苦修行。「現代化」的浸蝕果然厲害，長老們為了修繕寺院、支應全寺的生活開銷，也配合書記做起公關工作。

來了，那種指揮新聞傳播與電視廣告的職業化投射，讓我覺得以前的氣定神閒已經一去不復返了。我一時哀淒，卻又說不出個所以然，不知為甚麼，就在走出祖普寺時，任憑舌頭將一顆已經鬆動很久的牙齒從左上方的牙床給頂了出來。我一時慌忽，就這樣不明所以地站在寺前一羣排隊入廟的人裏面。我一直都捨不得將這顆鬆動的牙齒拔掉。我也知道牙齒鬆動了，留著也沒用，而且一咬到那個地方就會一陣鉅痛，但我還是想讓它自然地脫落。這個心態究竟是怎麼回事，老實說，我自己也不是很清楚，但現在我竟然因為想不透祖普寺的變化，而下意識地用舌頭將鬆動的牙齒給頂出了牙床。

這是因為我不願接受同修們披著信仰的外衣、裹著表演的軀體，去污蔑古老的繞行？還是因為從善如流、與時俱進的長老們讓我的心裏不由自主飛騰了起來？或許都不是，而是因為我哀傷祖普寺裏斑駁的白牆、破敗的樑柱與幾百年的歷史遺跡所疊印出來的滿足、憂鬱、懷疑、篤信的臉龐，整個消失於旅行團羣眾的好奇、調侃與湊熱鬧的眼神裏？從甚麼時候開始，生活簡樸、天性淳厚的同修們成了櫥窗裏的展覽對象，而誦經、祈福、擊掌、問答等等信仰傳承卻成了舞臺上的表演？這樣的變革真的只是因為「現代化」的造作嗎？

我無意識地翻動著那顆躺在手掌心的牙齒，忽然覺得疲憊了起來，我拖著這麼一個身軀，到底能漂泊到何處去呢？這顆噬咬著糝粃一輩子的牙齒終於到了背棄我的時刻了。我做為一個指使它運作的主人，除了恐懼未來咀嚼能力的消退以外，竟然對它的分決毫無辦法；我在哀傷之下，忽然在它的猝然離去裏，看見了自己的身軀有一天也將背棄自己的意願而分決，但是我又發覺，除了我將一樣地束手無策以外，我竟然不知將恐懼的感覺置於何處。

這將是一個怎樣的分決呢？我能否像現在這樣，清晰地手掌中看見這麼一顆離開了脣齒相依的口腔的牙齒呢？如果我能夠看見，那麼這個拋離了身軀的魂識將浮游在甚麼樣的手掌之中呢？既然軀殼已死，這個飄浮在空中、接納我的魂識的手掌，肯定是沒有形體又巨大無比的，那麼是它左右我的意識，還是我的意識衍生了它？暫且不論誰生誰的順序與次第，既然這麼一個生滅現象再度生起，

揮之不去的時空架構必然已在背後形成；那麼是誰促使這個「同緣共業的時空」在背後愚弄我與這個巨大的手掌互衍互生呢？不管這個手掌的模樣與大小與這個世間有甚麼樣的關連，支撐著這只手掌的因緣能否以悲憫的胸懷將我送至下一個目的地呢？

我這麼一想，這個獨特的落齒事件忽然充滿悲愴地由一片渾沌裏穿越時空，然後在無法具象的因緣裏融合在各各現起的獨立景觀內，一片交融一陣渦動；在這個交融過程裏，相互排斥又獨立形成的事件形成一種特殊的狀態，而外在的億萬種因緣聚合在各自解散了堅固的攝持作用後，各自從交融的中心渦動了進去——在這個漩渦的中心，一切都不排斥，安穩、如如不動，連賴以形成因緣聚合的「空」都不存在。是呀！生滅滅已，生滅滅已矣！這豈不是生滅滅已的涅槃境界？當然在這一一片渾沌現象裏，漢人與藏族是區分不出來的，甚至白人與黑人也交融在一起，所以當然也就不存在白人基督與黑人救世主的區別，更沒有聖瑪麗亞與真主阿拉的分辨。

牙齒掉得太快，我在電光石火之際，其實無法想像這一切，但心念就這麼來了又走了，好像在不願留下任何記憶的同時又灑下一片迷惘。我不能說我強加回憶些甚麼，因為它原本不曾遺忘過；我也不能說我故意遺忘些甚麼，因為它原本不在記憶裏。我真的甚麼都來不及去想，手掌裏就多了一顆牙齒——那顆曾經堅持地在我的嘴裏濕潤、在我的口腔裏暖和、在我咀嚼的食物裏咬動的牙齒。

我把牙齒擺回原來的位，然後上下密合地咬著不讓它掉下來。那個擠壓牙齒的模樣肯定是很好笑的，於是就惹來一旁維持秩序的同修「噗嗤！」地一笑。我沒空搭理這個執行著我以前的任務的同修，因為我的舌頭正忙碌地將牙齒安置在還沒有落齒之前的模樣，不過我也知道，現在這顆牙齒已經沒有任何作用，反倒有可能牽制其它牙齒的張合，就像一個流落異地的僧人對西藏已經沒有任何作用，卻有可能牽制一些留駐於祖普寺的同修們一般。

我想到逝去的希望，一陣哀傷，嘴一鬆開，牙齒就無所傍依地掉落在口腔裏。我把脫落的牙齒含在嘴裏，四下觀看著這個我曾經流連不已的隊伍，想著我與她在隊伍面前的談話，忽然覺得傷感，

於是就用力地將脫落的牙齒吐在廊柱邊，而一位躲在廊柱邊，一手拿著菸、一手拿著手機的同修顯然地被牙齒「嚙囉！嚙！囉！」的滑落聲響嚇了一跳，於是罵罵咧咧地叫著，「你噁心不噁心？」

我不知道自己噁心或不噁心，卻看到他這麼一叫，把旁邊一位鋪地而拜的牧民給驚得不知所措起來，「我噁心嗎？」他環顧了一圈，看到整個廣場裏，真的只有他這麼一位粗獷壯碩的男人，於是拍了拍褲子的白灰，喃喃自語地說，「我不知道自己噁心不噁心，但是我拿不到高中文憑，又通不過政治測驗，所以不能到寺裏修行，只能在這裏膜拜，試煉一下自己的信念。」他抹了一抹額頭，若濡有慍地一笑，「我是不應該放著攤子給女人看顧，但我這不是才拜了一會兒嗎？」

一說完，這位看似樂觀豁達的牧民就拖著步履，回到了他的攤子。我尾隨著他，看著一位身著藏式服飾的女人將他引進了攤子，拍著他的衣服，「看你這一身灰，誰還會來咱這裏買東西呢？」

我聽這口音，是熟稔的「安多」方言，立刻就感覺親切了起來，於是挨著攤位，有一句沒一句地問著，「做著買賣呀？」

或許「安多」方言在這個偏遠地區原本難得聽見，或許是我身上的襪襖僧袍訴說著我的出家人身分，攤位的牧民老闖聽了，立即迎了出來，「可不？多少賺一點。」

我讓舌頭舔著已經掉落牙齒的牙床，含混地問，「都賣些甚麼呢？」

牧民老闖靦腆地笑了笑，指著一堆廉價的瑪瑙、綠松石串珠、天珠、水晶等，不好意思地說，「讓你看笑話了。這些都是假貨，但沒辦法，買的人太多，而真貨又太少。」

「都賣給參訪寺廟的觀光客嗎？」

「大多都是，但是有時也賣給旁邊的攤位。也不知為甚麼，他們賣的東西總是比咱們多，所以賣完了，就來我們這邊借。或許因為買東西的都是漢人，而漢人與漢人交易比較容易罷。」

我四下一看，這才發覺攤販林立，將廣場圍得水洩不通。「漢人嗎？但他們都穿著藏服。」

「可不？還說著咱們的話呢！」

我莞爾一笑。這幾年，我與祖普寺書記交手了那麼多回合，早就認清漢人陰柔的本性了。不論身居何處，也不論是否能夠操控當地的語言，漢人都不會完全融入當地的社會，也不會被任何族羣所同化，當然因此也造成了隔閡，甚至誤解，所以「排華事件」在歷史上層出不窮；相比之下，藏人就比較豁達，甚至因為自然環境的影響與母性社會的孕育造就了藏人獨特的生活觀，所以藏人從小就有「藏天下於天下」的胸懷。漢人來了以後，對這種胸襟反倒覺得神祕，卻不知這種與生俱來的神祕，其實原本也是中土的思想，但幾千年下來，卻因私有制度與父權體系，而被整個摧殘了，反倒嘲諷起藏人的崇尚自然與「藏舟於壑」的生活方式了。

老闆女人這時端來了一碗酥油茶。我歡呼一聲，接過來一嚐，卻覺得味道腥濃，不及水磨房的味感甚多，但我還是一口就將它喝完了。我一喝完，卻又覺得口腔裏冒著腥味，尤其那個已經沒有了牙齒的牙床上就更是黏乎黏乎的，於是我就問了，「有水嗎？」

女人忙道，「有，有。」一邊從銅壺裏倒了一碗水給我。我接了過來，眼睛卻飄到旁邊成堆的瓶罐水，心想大概瓶罐水是用來賣錢的，女人卻不清不楚地說了，「這是天然泉水，不是瓶罐水。」我眼裏有了懷疑，因為瓶罐水上面貼著商標，以碩大字眼強調這個礦泉水飽含鋰、鋇、偏硅酸等多種礦物質，更是「無污染」的雪水所屯積而成的水源。「假的。」老闆說。」「這是賣給外地人的，我們只喝自己的泉水。鋪裏還有天然泉水釀製的啤酒呢。都是唬唬觀光客。」

「喔，是嗎？」我喝了一口，果然清冽。我隨口一問，「怎麼跟著漢人販賣起假貨來了？」老闆有些不安了。「可不就是為了生計，才幹上這個販賣假貨的營生嗎？為了這個，我沒少向菩薩懺悔。」他黝黑的面龐竟然著急得流淌下來幾顆汗珠。「利之所趨，勢之所至，人之所往，政策之所致。我們也沒多大辦法可想。」

女人有些不平了，口齒清晰地說著，「我們原本安份地在藏北牧羊，不料來了一批漢人，說是要開發地熱資源，打算在我們居住的地方建造民宿，讓內地旅客到我們那兒享受溫泉，然後一批官方

代表說了一些我們聽不懂的『畜牧業必須挹注實業經營的思考』，就要我們另外找別的地方去牧羊。我們不願意，一位地陪好說歹說，塞了一點錢，連哄帶騙地就把我們給趕走了。」

老闊有些傷感。「我們真是不懂甚麼實業經營。也沒有把牧羊當作一種畜牧業。我們只是順從著幾個世代以來的習慣、風氣與傳統，在草場上生活著，不料附近的草場逐漸縮小，逼得牧民不得不離開。誰也說不清楚究竟是『現代化』的驅動改變了人心，還是漢人的大量湧入改變了人們的價值觀，甚至是雪域的氣候與環境縮減了草場的面積。這一切都說不清楚，我們只知道，我們必須得走，至於到哪兒去，我們沒有一點概念。」

女人忿忿地說，「你也許不明白牧民離開草場意味著甚麼，但我們可是驚惶極了。」

我故作輕鬆地說，「我不明白？我豈能不明白？這不就像僧人被逼得離開寺廟或者喇嘛被逼得離開拉薩嗎？我不懂甚麼『現代化』，我只知道這一波『離散效應』改變了藏人的宗教思想。」

老闊壓低了聲調。「我們先去了拉薩，卻被拉薩的繁華熱鬧弄得瞠目結舌。我們也看見許多與我們的處境相同的牧民們流連於寬闊的雙線道馬路之間。那種景象與拉薩的漂亮街景與新穎建築格格不入，卻成了一些騎著軍車的外國旅客的追逐對象。我們聽過官方的告誡，也不願意惹事，於是一路躲著那些拿著照相機的外國人，就從青年路一帶輾轉躲進了老城區。」

我拉高了嗓門，「青年路嗎？我去過的，我還被一些示威遊行的羣眾給驅趕了呢。」

女人幽幽地說，「這可不真是說不清楚嗎？這些年的拉薩變得太快，真教人摸不透，誰趕誰、誰追誰，沒有人知道，但我卻知道，不該來的人都來了，不該走的卻走了。」

老闊四下看著人羣。「別的就說不說了，只說拉薩四處充斥的專賣藏族紀念品的漢人商舖，我們就說不清，到底誰才能展現雪域的宗教情懷。」

女人挨著老闊，「我們以前不知道，但是這幾年在拉薩，我們總算明白貧窮意味著甚麼，歧視又意味著甚麼。我們不想搞甚麼種族分離，倒是喊著民族融合的漢人將我們從自己的領土隔離出去。」

我們沒有能力把這一切變化說清楚，但能夠說得清楚的喇嘛們卻又不說，弄得我們裏外不是人，只好跟著他們販賣起假貨來了。不過我們不賣給自己人，只賣給觀光客。」

老闊伸長了手臂，從女人身後，將女人給攏緊了。「不止我們，連出家人也變了。流亡於道的喇嘛大多不再苦修了，一有機會，就談自己的政治理念，甚至想盡辦法去接近傳媒，利用電子郵件與社羣網站散播自身處境的困難。年輕藏族的思想更是完全不一樣了。他們在內地學到了『無神論』，生活多元化了起來，不再接受雪域的傳統思想，雖然仍舊尊重既有的歷史與文化，但卻是科學與經濟的信徒，於是輕巧地融入『現代化』思維裏。」

女人感受了男人的愛意。「我們不能責怪年輕的藏族。他們這一輩都跟著上一輩歷經了流離，也都感受了貧窮與歧視。他們只是利用了一系列政府所頒發的優惠政策而已。」

我附議著。「是呀。是呀。大家都跟著政策走，所以神祕國土的宗教氣息就沒有了。」
老闊也附議了。「可不？連我做個大禮拜，也被出家人說『噁心』。你說氣不氣人？」
我「噗嗤！」笑了一聲。「我這可得替他做個澄清。他是在罵我，不是罵你。」

老闊聞言不信，胡疑地問了，「罵你？好端端地，他幹嘛罵你？」

我舔著那個失落了牙齒的牙床，含混地嘟囔著，「可能是因為我把掉落的牙齒吐在他的身邊。但是我不是故意打斷他講手機的情緒，而是牙齒正好在這個時候掉落，而我隨口就把它吐了出來。這可是有一句說一句，但他還來不及聽我解說，就罵了出來，倒讓你誤會了。」

男人與女人同時大笑了起來，女人更是扶著腰，笑得上氣不接下氣。我看了，就納悶地說了，「這很好笑嗎？這顆牙齒一直要掉不掉，正好在我離開祖普寺的時候，掉落了下來，我又不能老將它含在嘴裏，只好吐了出來。我也不知道他躲在廊柱邊打手機，否則我也不會吐在他前面。」

兩人笑了一陣，忽然一本正經起來。「這一代年輕人真是不一樣了。『現代化』的魔咒將人類推向無盡無止的欲望翻滾，而『互聯網』的繽紛撩亂卻又讓人類陷入瘋狂的境界。」

我深歎一聲。「可不？只不過，『現代化的驅動』不是現在才有，而是從遠古到現在，『現代化』的魔咒就一直驅使著人類，更將人類的精湛思想演化為今天的面貌，其因即『現代化』只能適應『萬物流出說』，於是就從根柢處摧殘了人類固有的『道德』情操。」

兩人恭維了我起來。「你說得真好。出家人就是不一樣，說起來一套一套的。」
我不開心了。「你這是在罵我嗎？」

兩人忙著解釋。「哪能呢？只是現在能夠說這些的出家人都不見了。」

我聽了，有些意興闌珊，轉頭想走，兩人將我攔住。「你這就不能體諒我們這些遊民了。我們是因為你的『安多』方言解釋起這個『萬物流出』與『道德目的』，有一種連結『終成』與『創生』的語言魔力，畢竟『安多』就是『終成』，『話說完了』，而下一句話又緊接著開始，才是『安多』的意義。你這一走，『安多』就不能成其為『安多』了。」

我一聽，肅然起敬，雪域裏的宗教情懷果然不一般，連從來未接受宗教教育的牧民都有甚深的宗教修養。「說得好呀。看來宗教不必一定得要在寺廟裏探索了，而擁有知識的喇嘛也不再是唯一的『法度』詮釋者了；『資訊不對等』的現象，在這一波的『現代化』裏已經不存在了，而快速瓦解的『政教合一』制度在二十一世紀的『互聯網』裏，必將重演『現代化』對當代社會演化的意義。」

兩人有些靦腆了起來。「你不要這麼說，我們不懂佛法，更不懂『法度』。」

我開心極了。「法非法，是非不平，人心不直，故以法去之；度非度，法制不明，執事不彰，故以度佐之。你們不知『法度』，卻活在『法度』裏，是真正懂『佛法』的人。」

兩人忽然皺起眉頭。「瞧你說的。我們不是活在『法度』裏，而是躲著『法度』的過分彰揚。這一路躲藏，從藏北的草場躲到了拉薩的老城區，再躲到偏遠的祖普寺。如果在這兒，再待不下去，那我們就不知要躲到哪兒去了。這是我們不得不賣假貨的原因，否則根本不能生存。」

我安慰著兩人，「咱們一塊走罷。我正想去拉薩，找我姊姊。」

兩人納悶了，「你的姊姊？她也在老城區嗎？」

「我也不知她在哪裏。我只知道她在拉薩開書店。」

「開書店呀？拉薩的書店不多，很好找的。」

「是呀。長老們也是這麼說，而且還是一家專賣漢文書報的書店。」

「漢文書報？那只能是官方開設的……」

我不得不澄清了。「我的姊姊從小被人收養。我想收養她的人有官方背景。」

兩人忽然有了戒心。「出家人跟官方打交道，總得『講政治』……」

我大笑了起來。「我豈只『講政治』，我還跟書記『比劃政治』呢。」

兩人相互一顧，欲言又止，那個「安多」方言忽然就真的說完了。「是嗎？我們失敬了。」

我不開心了。「看來你們還是不明白『安多』之所以為『終成』的意思。你們為甚麼不問問我

這麼一個出家人怎麼給弄得四處流浪呢？」

兩人搭腔了，於是「終成」倏忽又「創生」在下一句話裏，令「終成」與「創生」整個拘絞於

「安多」的方言裏。「是呀？怎麼你這麼一個體面的出家人會弄得如此灰頭土臉的？」

我搔了搔腦殼。「這說來就太長了。我這麼說罷。我跟書記『比劃政治』以後，還跑到大昭寺

廣場去『抗議政治』，然後我就被書記以『挑釁政治』為名，給趕出了祖普寺。」

兩人大大笑了起來。「是嗎？大昭寺廣場上，大大小小的『政治事件』多得不勝枚舉，你是甚麼

時候捲進去的？怎麼我們沒見過你呢？」

我得意了起來。「甚麼時候？我記不得了。我只知道從我們的『政治事件』以後，大昭寺廣場

就佈滿了警衛，總是提防著一些還未發生的『政治事件』。」

「看來那時我們還在藏北的草場上牧羊呢。」

「或許罷。我們那場『政治事件』鬧得很兇，可能僅次於『三·一四事件』的影響層面。」

「二〇〇八年的『三一四事件』爆發時，我們就在老城區。那個景象很可怕，所以事件平息了以後，我們商量了一下，決定離開拉薩，找個偏遠的地方擺攤位，於是就到了這裏。」

「躲避也是一種『政治抗議』，促進繁容才需『講政治』。」

「我們不懂『政治』，也不想『政治』裏攪和。我們只是覺得『現代化』的驅動改變了人們的宗教思想，經濟開發又逆轉了人們的慈悲胸懷。我們在四處充斥著謊言的媒體裏，忽然覺得拉薩的一切都陌生了起來，所以決定離開。」

「嘿。你們離開，我卻要回去。」

「各有緣法罷。你是出家人，所擔負的使命當然不同，我們只能躲避。」

「我就不說大道理了。我知道這條路不好走，『三一四事件』以後，拉薩的政治氛圍更加嚴峻了，老城區受大昭寺的波及而騷亂，只能說明傳統的宗教信仰已經一去不復返了。」

「話也不能這麼說。『三一四事件』以後，拉薩市區就重新整理過了，所有被砸爛燒燬的商店也都在『北京奧運』之前修復了。旅客比以前更多了，連『網吧』也成了年輕藏民流連忘返的場所，所以嚴峻的政治氛圍是不存在的，起碼是外弛內張罷；只不過，這不是我們離開的理由，我們是不能接受『政治謊言』，起碼是『政治遮掩』，因為我們看不慣街角的花團錦簇遮掩了暴動的慘烈燒殺，而過度張揚的『族羣和諧』宣傳卻又欲蓋彌張地掀起漢人四處掠奪的行跡。」

「我聽說，『三一四事件』的肇始是因為大量逃離尼泊爾內亂的遊民在老城區裏鬧事。」

「你說的這個是官方的說法，但這原本是一樁『仇富事件』，是藏民抗議漢人的掠奪。」

「你是說藏民對漢人有『仇富情結』？」

「可不？以前的『政治抗爭』多多少少都與達賴喇嘛有關，但這次的『仇富事件』在本質上與前幾次的『政治事件』不同，說明了藏民對去國多年的達賴喇嘛已經漸漸淡忘，而漢人在西藏多年的經營卻加深了社會的矛盾、激化了羣眾的對立，所以影響才如此迅速又廣泛，由拉薩擴及到青海。」

「是啊。『達賴喇嘛』在雪域已經成了一個『原始概念』，而『現代化』對這個『原始概念』的撞擊，只能是藏民對雪域的嘲諷。」

男人誇起我來了。「你說得真好。我們只知道『三一一四事件』的仇富情結是因為在漢人的控管之下，族羣分化了、財富增加了、知識提高了、信仰動搖了，而漢人的大量移民帶給了神祕雪域一個『現代化』的概念，更衝擊了固有的喇嘛地位，所以是藏民的價值體系在雪域的全面瓦解。」

女人喃喃地說，「雪域的『現代化』突破了地形的封閉、羣山的環繞，使得全世界最自然、最不受污染的草場成為內地下一波經濟開發的競技場，當真只能說其位不當呀。」

男人哀傷地說，「在『現代化』的衝擊下，幾乎已經沒有人去談那位遠去印度的達賴喇嘛了，當然在有關日常生活的經濟開發與環境保護的議題下，就更加沒有人去煩惱達賴喇嘛究竟是否還能夠回到西藏；關心這些舊時議題的人大多是那些成天轉著經輪的老婦或鋪地而拜的老叟，當然還有拿取薪水的『喇嘛公務員』，但他們的心思也逐漸從老邁的達賴喇嘛是否轉世、烏金噶瑪巴能否統御藏傳佛教走出，而去關懷氣候暖化、草場退化、高原沙漠化、水資源流失等等環境保護的問題。」

女人似乎受到了感染，也哀傷了起來。「當然還有如何推廣冬蟲夏草、綠毛烏足蘭、藏茴香、冰山雪蓮等特殊藥材到內地的問題，所以經濟民生的覺醒已經讓藏民深入裸露的黑土與赤裸的苔蘚，而逐漸往內挖掘雪域的珍藏，只不過這樣的驅動無異分決了雪域長期的『決和』立場。」

我忽然覺得無趣極了，就對著他們說了，「看來我的牙齒掉落在這裏遲早也將變成一個還境的議題。我得將我的牙齒找回來。」說完，我就回頭去找那顆牙齒，但牙齒不見了，連那位倚在廊柱邊打手機的同修也不見了。

我的失落感一下子就湧了上來，竟然比我掉落牙齒時還要感到失落，於是下意識地舔了舔口腔裏那個同樣是空空蕩蕩的牙洞，忽然覺得那顆離我而去的牙齒已經融入不可言說的「空蕩」本體，還發出巨大如星球盤轉於「宇宙」的靜默柔韌的聲音，一波波地衝擊著「宇宙」的存有。

我看著鋪地而拜的人羣，忽然覺得我自己就是一個過時的「概念」。莫說廣場上只賸下虔敬的婦女，連男性的喇嘛都只能算是一個職業，而且是一個地位不怎麼崇高的職業，雖然不用幹甚麼活，每天只需展演佛事，坐領國家的固定薪俸與文化經費補助，但畢竟不是我所知道的出家人形象。

我想得意興闌珊，就忘了我想找回牙齒以保護環境這回事，於是擡頭向著牧民夫婦揮了揮手，算是告別，然後轉身往闊別已久的祖普寺後山走去。這個轉身多少帶著蒼涼的意味，因為我已經知道「公務員喇嘛」或「喇嘛公務員」早就沒有信眾的愛戴，但又不甘心「喇嘛」成了過時的「概念」，起碼是「現代化」所驅趕的「概念」或「發家致富」的現代人所嘲諷的「概念」。

說起「蒼涼」，我想我得先說一句。我原本以為我這一生注定要葬送在祖普寺後山的陽光月華之下，但因為牛糞的指引，讓我走出了後山的小石屋，而進入了水磨房，然後我對後山的蒼涼感覺就逐漸冷淡了下來，生活也就這樣不可言說地被固定下來，有一絲悲壯，也有一絲無奈；不過當我重新踏上祖普寺後山，那個久已不曾出現的「蒼涼」感覺又油然而生，而且因為自己莫名其妙地成了一個過時的「概念」，我就發覺「概念的過時」本身已然化現為「蒼涼」中的一個元素。

祖普寺的後山沒有名字，所以只能叫後山。我記不清來過多少遍了，但從來沒想到，我有一天會在這兒哀歎出家人不再能夠安貧樂道。我曾經以為我與這個杳無人跡的後山就如此自成一個世界，而「時間」在遺世獨立裏，總是令「無何有之鄉」的想法一凜，而顯得有些蠻橫專斷起來，好似刻意讓「時間」迎向我，而我在「無何有之鄉」裏，就只能拋除軀殼的捆縛。

所有的掙扎在「無何有之鄉」裏都不陌生，因為我早已經歷過千萬遍。我想擁抱「時間」，但「時間」卻已變成另外的波動，在另一個理則系統裏搖曳生姿。這時我就看見祖普寺後山上的小石屋與兩片沒有羊的羊圈所彰顯出來的殘壘景象比任何時候都來得真實。這不止因為我曾來過，而是在不知所以的時空、在不明根由的宿緣裏，我刻意讓自己成為「時空」裏的表述對象，或我只是在凝視自己的「生命」時，讓凌亂而重覆的思緒成為「生命的表徵」罷了。

雖然我說得如此玄乎，但是我對「自身之外的生活」其實無暇參與，也無意參與。這時山腳下的祖普寺傳來了嗚嗚的羅格鑼與鐃鐃的達瑪拉聲音，想來當是同修們在大帳篷底下取悅觀光客的節目已經到了尾聲罷。我忽然厭倦起來，於是撩起了僧袍，朝著腳下的雲層尿了一泡，想著雲層將伴隨著觀光客回到內地，然後與其它雲層糾和或裹捲成雨，然後不知何時，我的尿泡就會在內地灑下。

這麼一想，我就暗暗地滿足了報復的心態，但是這個報復心態卻隨著激盪在石頭上的尿泡，在不知要報復些甚麼、或對甚麼人進行報復的情況下，加大了尿泡的聲音，於是尿泡的聲音就驅趕了從山腳下傳上來的嗚嗚羅格鑼與鐃鐃達瑪拉聲音，逐漸變成天地眷戀我的唯一聲響，彷彿只是天地賴以呈現的獨特情緒發洩，對我散發出有如「陰陽合而後有雨」的舒緩懷想。

說來也怪，雲層真的就在這個時候聚合在祖普寺後山的上空，然後沒頭沒腦地就下起雨來了。雨勢持續了很長一段時間，逼得我狼狽地躲進了小石屋裏。這很罕見，因為這裏很少下雨。更加奇怪的是，包圍著祖普寺、比後山還要高峻的層層疊疊的羣山上空，一絲烏雲都看不見，說明了雪域空曠而荒涼的大地缺乏水源的原因，也說明了為何蜿蜒河流有的地方已經呈現半乾涸狀態的原因。我當然明白這是因為雪域的高原型氣候，低壓缺氧，卻又在接連天地交會的盡頭處，讓水源順勢而流，流到印度平原，孕育了印度文化，然後孕育了印度佛教。

對我來說，這個世界只能區分為兩個地方：西藏以及西藏以外的其它土地。當然，我這個想法極有可能被有心人士曲解為民粹主義，但是其實大家都不瞭解，我有這種想法純粹是以宗教的觀點為出發點，因為我以為全世界的「藏傳佛教」只能源出於西藏。這個想法絕對錯不了。

我曾對「藏傳佛教」在全世界快速傳播有著迷惑，因為我想西方世界不是震撼於「藏傳佛教」的精深博大，倒是因為「藏傳佛教」在二元化的「基督教哲學」的狹隘思維裏起了填充作用；雖然我並不瞭解這個世界是不是因為容納了「藏傳佛教」而更趨於平和，但是我卻對粗淺的融合有著不安，因為「藏傳佛教」特有的儀軌將無可迴避地導致其它宗教更強烈的抗拒。

曾侶們隨著達賴喇嘛十四世的流亡在全世界的各個角落掀起了好奇的高潮，但我想他們並不想說服別人相信「藏傳佛教」的哲理，或改變世界對「藏傳佛教」的想法；他們對中國共產黨在西藏所造成的騷動總是過份地喧嚷，以至於令西方世界以為他們只不過是一羣搖旗吶喊的「和平示威者」。

我說不清這有甚麼不妥，卻認為這與他們傳播佛法的本衷有了違背，再說了，大量出逃的喇嘛以及流亡全世界的信眾大多操持著流利的英語，雖然打破了幾千年來的語言障礙，但是那個「英語、藏文」的轉譯，每每讓我想起我在祖普寺與外國人比手劃腳的交談，因為我覺得有些精湛的佛義，連「藏文」都說不清，卻又如何能夠期盼「藏文、英語」的轉譯間，可以將佛義表達出來呢？所以可以這麼說，所有以隔閡的語言所表述的佛義都是「不了義」，只不過這並不限於語言的轉譯，而是人類的語言表達不出佛陀的思想，是謂「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

我真的只能這麼說了。寂靜的後山石堆只有一個意義，無關地形與高度，而是堅固真性的石頭絕不應幻化為浮光假性的寶玉；在無數次堆積瑪尼堆的實驗過程裏，我發覺堆聚的瑪尼堆縱使有千變萬化的模樣，但無論如何都只是將記憶中的石頭埋葬在瑪尼堆的遺忘裏——它緩慢成形的高高低低的石頭堆置，正為這個快速崩潰的藏式社會留下一個永恆的戳記，最後藉著插在瑪尼堆的經幡，在迎風飄曳裏，一次又一次地向著無助的天空散發出它微弱的企盼。

想到此時，雨停了，山腳下的祖普寺也安靜了。我咀嚼著隨身攜帶的糌粑，從石屋走了出來，踏著月光，觀看著祖普寺起伏連綿的廟頂，只見層疊交錯的平臺式屋頂一躍向下蔓延，在皎潔的月光下，看起來就像一條受了驚嚇的巨龍扭擺得不知所措；不過我知道，明天一早，在旭日東昇的時候，第一道曙光會把屋頂上高聳的幾件吉祥象徵物染成金紅，而隨著金烏的移轉，天空將逐漸開朗，然後變得晴空萬里。這時巨大莊嚴的後山忽然呈現了無瑕的銀白，讓我的心頭空空曠曠地。

我就這樣想得心頭熱乎，竟然忘了今晚沒有羊毛毯、沒有牛糞，我將如何渡過嚴寒的夜氣。

臨行前最難處理的就是那頭圈養在牛圈裏的黑牝牛。我不能將牠牽往拉薩，卻也不想將牠低價賣出。以前漢人雜貨店老闆曾出價四千塊錢購買這頭母牛，但因為她在世的時候，不時需要犛牛馱運一些重物，所以就沒有答應。現在她已經不在了，而我又沒有甚麼重物可拉，所以就將犛牛賣掉。不料老闆變卦了，不知是因為他知道我急著賣掉犛牛，還是因為這頭牛已經老得沒多大勁了，而且一隻眼睛跟瞎了差不多，反正他這次只願意出一千塊錢。我雖然不懂得如何討價還價，也不知道四千塊錢究竟可以購買多少東西，但卻知道四千塊錢是一千塊錢的四倍，而他正以四分之一的價格去懷疑他曾經對這頭「畜牝牛」的市場價值評估。

我爭論不過老闆，就想將犛牛牽到祖普寺。這麼一頭母牛雖然既老又瞎，但祖普寺無論如何都可用得上。想著想著，我忽然又有些不安起來，因為現在寺裏忙著展演佛事，可能無暇照養老母牛。左右為難之下，有一天我將牛圈打開，想讓喫著地衣的犛牛自尋去路。不料這頭滿嘴青苔的母牛懊惱了起來，而且那只沒瞎的牛眼還淌出淚水。我不知道這是因為牠一向嗜喫地衣，而靠近河流的牛圈，青苔一向不匱乏，還是老牝牛只是捨不得離開她一直飄盪在水磨房裏的魂魄。

這頭母犛牛體型瘦小，我當然沒有拉不動牠的道理。但我捨不得使大力，因為牠沒有公牛那麼壯實。拉牠的時候，我有些難過，畢竟我們朝夕相處了好多年，應該算是夥伴了。不料牠卻不聽我的話，老是拉不動。這可怪了。牠馱負重物的時候很盡力，也非常聽話，無論向前，還是拐彎，都跟著她的節拍，既是駕駛，又是拉套，但現在我都不往牠身上套重物了，牠反倒不領情了，可能這是因為我從來都沒有拉過牠，或拉牠的力道不夠穩當，所以牠就跟我犖了起來。

拉不動牠，我的確沒輒，於是我拉了一陣，就只好坐在火爐的旁邊看著牠。這時我發現牠頭上不一樣大的兩個犄角很有趣，左邊的角度沒有角尖，像是被人整個削去了一截，只冒著短短一個小節，

與右邊的完整相比，就顯得有些不對稱，難怪有一天她看著老母牛的長臉凸眼，幽幽地說，「咱們跟佛門還真是有緣，連咱們所圈養的老母牛都現身說法。」

我遠遠地念著咒，以為她又發著癲了，就不理會她，於是她就盯著老母牛說了，「犄角互倚，本應對稱，但後天的發展總是不一；晚發展的或難發展的，那個抗爭永遠少了一小節或晚了一小步，於是在印證或比對上，總是缺少了關鍵的力度。」

我聽出了她的意思，就抽了個空，回了嘴，「可不是如此嗎？『唯識』學說發展得較晚，不知是因為『唯識』本來就不宜以文字敘述，還是因為『般若』先人為主，逕自述說了『文字承載思想』的困難，反正『唯識』學說一出，文字就捉襟見肘，總是讓『般若』操控著文字的走向，而文字搖搖擺擺地述說『唯識』，又總是讓人覺得文字像是先天不良，不能敘述『唯識』的固有內質。」

「說甚麼呢？我說的是噶瑪巴的認證風波。你扯甚麼『唯識』與『般若』？」

「妳是說十七世噶瑪巴的分治？妳這個比喻不恰當。兩位噶瑪巴一般大，更在同一個平面上，分而共治『噶瑪噶舉』。」

「說甚麼呢？泰耶噶瑪巴的認證比較晚，總是受制於烏金噶瑪巴的先人為主，所以要爭取正統就比較困難；『噶瑪噶舉』的兩個犄角不一般大，是個事實，不必爭論，而泰耶的一角總是讓人覺得只有一小節，沒有角尖，不知是因為他天生不擅抗爭，還是因為烏金的打壓所致。」

我忘了我當時沒有回應她的原因或許我也認為泰耶真是受制於烏金了罷。她聽不見我的回話，就倚靠在那扇沒有窗櫺的窗口說了，「不論泰耶噶瑪巴是否天性淳厚，『噶瑪噶舉』讓夏瑪巴這麼一攪和，每一次轉世只能有一位『噶瑪巴』就再也不能自圓其說了。」其說有若天地相遇，品物咸章。「我不想偏袒誰，但是我覺得達賴喇嘛冒著介入它派的傳承與認證的指控，毅然絕然地承擔起『噶瑪噶舉』正統性的維護，也算是大智大勇了，畢竟他得維護『藏傳佛教』的安定與永世綿延，以施命誥整體藏族，不能因為『噶瑪噶舉』的紛爭而讓藏民的團結受傷或損壞。」

她的額頭低垂著，以牛角說事，模樣顯得謙卑、憂愁、肅穆，卻又充滿懷疑。「達賴喇嘛的確是討了個巧，但是他將兩只不一般大的犄角歸整為一頭瘦小的老母牛，其實不是為了擠牛奶，而是讓沒有角尖的一小節凸顯『噶瑪噶舉』的矛盾，以便抑制長期以來十六世噶瑪巴抗爭『宗派獨立性』的影響力，進而讓烏金噶瑪巴以十七世大寶法王的名義，幫他推展『藏傳佛教的精神統一』。」

誰也說不清原因，但是說完這話沒多久，她就病了，而且一病就下不了床。我都不明白這是否因為她說了不該說的話，衝撞了「格魯派」的護法，導致病痛而衰竭，還是陽壽在這個時候正巧已經走到盡頭，有殞自天，反正她這一病，整個水磨房的事務都落到了我身上。

我裏裏外外地忙著，還要照顧她，那個咒語就念得有氣無力，而且我為了讓她在書桌的門板上躺得舒適一些，就不時在屋裏的火爐翻弄著牛糞餅，於是牛糞餅的消耗就增快了很多，如今也沒贖下多少了。我當然也想將牛糞鋪曬在牛糞埋道上，但又害怕我這一去，她就斷了氣，所以一直不敢離開她的身邊。這麼一來，我的生活步調整個都亂了，於是我看著牛圈裏的牛糞逐日增多，屋裏的牛糞餅卻逐日減少，竟然抱怨這陣子的捉襟見肘是因為沒有她的操活使得我對生活有些不知如何對應。

如今我的生活更是整個都慌亂了，或我只是重新回到了以前那個不知如何去生活的狀態。不過我顧不得那麼多了。以前我老是有著回祖普寺的憧憬，但是現在就算祖普寺將我召喚回去，我也不願回去以佛事的展演來取悅觀光客了。我知道我不回祖普寺，就拿不到「格西」證書，但是這時的我對從小就嚮往的「格西」證書，好像也不怎麼在乎了。

這個轉變令我有些悸怕。我只不過去看看喇嘛外面的世界，畢竟這個世界不只是一個喇嘛所詮釋的世界，再說了，我必須到拉薩去找我姊姊，而且書記已經放話了，我必須離開這裏，否則長老們一定會受到責罰。這些都是我不得不離開水磨房的理由，但這頭母牛竟然莫名其妙地成了我臨行前的絆腳石。我有些懊惱。我既然賣不掉牠，也不能將牠牽到祖普寺，而牠又不願自尋去路，於是我想將牠拉到牛糞埋道上，將牠送給第一個從瑪尼堆裏轉過來的行人。

這樣與老母牛對峙了好幾天，有一天我福至心靈，不再拉牠，模仿著她生前驅趕老牛的聲音，對牠發號施令，沒想到竟然奏效，老母牛就動了起來。我心裏多少有些忐忑，因為這幾聲吆喝，對人的意義可能不怎麼樣，但對牛卻有分別，所以錯不得，於是我起步、用勁時，就「駕！」了一聲，要牠左轉就「咿！」了一聲，右轉時又「喔！」了一聲，牠總算搖搖擺擺地離開了牛圈裏的地衣。

不料牠才出了牛圈，就弄翻了水磨房外面的火爐。這個火爐自從她病了以後就不曾再燃起了，但以前我們胡鬧時所遺留下來的灰燼仍在，所以這麼一踢翻，我就有些不開心了。慌亂之下，我一聲「駕！」，牠卻把火爐的餘燼踢得四處紛飛，我急迫之間想讓牠擡腿，卻想不起口令，於是只得抱著牛腿。老母牛看似瘦小，牛腿卻很有力，我久抱不起，就有些亂了手腳，於是又「駕！」了一聲，牠又用勁一踢，火爐餘燼更是弄得我滿頭灰土。我沒了輒，坐在我第一次進來水磨房時所坐的石塊上，將我所知道的口令來來回回地在口腔裏轉了幾圈，於是「駕！」，「咿！」，「喔！」地，讓老母牛沿著火爐轉了起來。我一時情急，就「啞！」了一聲，要牠停下，牠果然就停了下來。我開心極了，整個口令忽然就清晰了起來，從此得心應手，於是「啞！」了一聲，要牠後退，更「得！」地一聲，叫牠擡腿，於是牠就走出了水磨房的空地。

我看著老母牛走上了埂道，開心得不得了，喉嚨不時發出「嗡嗡！哄哄！」的聲音，這時老牛就有些不太願意擡腳，於是我趕緊「駕！」了一聲，老母牛就不情願地邁了一步。埂道窄小，我不能「咿！」，「喔！」地亂叫，否則老母牛就得摔到山谷底下了，這時我就「啞！」，「啞！」地要牠後退或停下，於是我們一人一牛，也就相安無事地走到了堆置著瑪尼堆的埂道旁。

瑪尼堆的埂道或埂道的瑪尼堆很荒涼，行人不多，我等了很久，都等不到一個從瑪尼堆轉出來的行人。我不願一直等下去，就想將老母牛給牽回去，送給雜貨店老闆算了。送誰不都是送嘛。權當布施得了。但是這時一個難題來了。我不知如何叫牛轉身。我把所有的口令都發了出來，「駕！」，「咿！」，「喔！」，「啞！」，「啞！」，還有「得！」，但都沒辦法叫牠轉身回去。

我知道我不能犯險，讓老牛在窄小埂道上「咿！」，「喔！」地轉身回去，但除了「咿！」，「喔！」，老牛不知如何轉身，當然我也曾「啣！」地要牠後退，但老牛很笨，只扭動牛屁股，朝著來時路挪移了一下；我當然不開心了，心想這頭笨牛如此不知轉圈，這麼沒有默契，於是又「啣！」了一聲，這時老笨牛卻也知道我不是要牠扭動牛屁股，於是就頂著一對長短不一的犄角，向我衝撞了起來，我趕緊「啣！」了一聲，牠就識相地停了下來。

我又沒輒了，於是在埂道的瑪尼堆找了一塊平整的石塊，對著牛屁股，坐下歇息，一邊想輒。我不時「得！」地一聲，想看看老笨牛是否還記得口令。牠倒是沒忘，卻頭也不回地擡了一下牛腳。這時我就覺得老母牛雖笨，但還是會聽指揮的，只是因為我找不到指揮牠的口令，或者老牛陷於牛身的形體侷限，原本就沒有原地轉身的可能，所以當然就不可能有轉身的指令，唯一的方法是我去牽著牛鼻子，將牠硬給牽轉過頭去。但埂道這麼窄，如何使得？弄不好，連人帶牛都得摔下山谷。

牠好像知道了我的窘境，或只是不願老是以屁股對著我，於是就在沒有指令之情況下，自己在埂道上挪挪移移，想將牛頭轉回去。我大大鬆了一口氣，心想這頭笨牛在我們的調教下，還是懂得人的意思，但是牛說到底還是牛，這一陣在坑坑窪窪的埂道上挪移，就把牛身橫置在埂道上，於是那個頂著長短不一的犄角的牛頭就對準了山谷。

我覺得不妙，喊了一聲「啊呀！」，老笨牛好像聽懂了我的意思，前腳立刻縮了回來，牛屁股卻頂住了石堆。我一時不敢出聲，滿口盡是「駕！」，「咿！」，「啣！」，「啣！」，「啣！」，還有「得！」，但卻叫不出聲音，因為我知道這個時候，一個錯誤的指令將令老母牛墮入山谷。

我們就這麼僵住了。這時我迅速地從石堆跳到埂道上，一邊擠兌那個頂在石堆上的牛屁股，而一邊拉著沒有角尖的牛角，想將老牛拉回原來的位臚；情急之下，我就沒去想，這麼一個拉牛的動作其實可以將牛頭拉向來時路，只要我從石堆跳到老母牛的另一頭。等到我想清楚了，就又爬上石堆，從牛的另一頭跳下，在埂道上站穩了以後，我又一邊去擠兌牛屁股，一邊去拉右邊那只尖尖的牛角。

這時老母牛不依了，「哞！」地嗚叫一聲，而且隨著牛頭上下竄個不停，讓氣息從嘴中釋出，還帶出咀嚼不全的青苔。我有些訝異那個「氣自口出」的「哞！」聲竟然與「氣從鼻出」的「豨！」聲如此不同，但卻從牛頭的上下搗鼓，理會了老母牛不滿意我的魯莽行事，於是又去拉那只冒著角尖的牛角。老母牛不開心了，擡起了前腳，我嚇了一跳，趕緊「啞！」了一聲，於是牠又縮回了前腳。

我默坐了下來。這如何是好？我知道老母牛以「哞！」之嗚叫向我指明「事出有因」，但前腳下面的坡度陡峭，我豈能莽撞？於是我走到老母牛的前腳貼著埂道的路面上，緊貼著老母牛，生怕牠一時控制不住，就將牛頭往陡坡衝下去。老母牛好像明白我在想甚麼，鼻子呼呼地往外噴氣，還發出「哞哞！哞！哞！」的牛鳴。我拍拍牠的脖頸，誇讚幾句，牠卻好像不領情，只把牛頭扭了過去，但又晃晃耳朵作為回應。

我看著老母牛老老實實地站著不動，又有些不知所措起來。這時牠一邊嗅著陡坡的地面，一邊「哞哞！哞！哞！」地叫喚著。我想牠也著急了罷，嘴裏的毛衣殘渣就掉了一地，而那只睜著的眼睛竟有淚珠溢出。我拍著脖頸，安慰牠，要牠不要害怕，我一時三刻找不到指令，卻不能說我沒有令牠轉身的辦法，但我拍著拍著，就難過了起來，難怪雜貨店老闆只願出一千塊錢，因為老母牛這幾年的操勞，讓兩邊的肋骨整個都暴凸在肚皮上，真的是老瘦了。

這時我莫名其妙地想到了印度的牛。牛在印度被視為神明，但不知是否有駕馭牛的指令？就算有，是否也是這個「駕！」，「啞！」，「啞！」，「啞！」，「啞！」，「得！」？如果是，那麼印度有如何叫牛轉身的指令嗎？還有中土自古以來以農為本，應該對如何駕馭牛有獨到的方法。那麼除了「駕！」，「啞！」，「啞！」，「啞！」，「啞！」，「得！」，還有叫牛轉身的指令嗎？只不過，如今中土的「無神論」比印度的「有神論」氣勢旺盛，這些「駕！」，「啞！」，「啞！」，「啞！」，「得！」，「啞！」，「啞！」，「啞！」，「得！」不知能否直截了當地叫牛在「有神」與「無神」之間運轉自如？那麼這個叫牛轉身的指令是甚麼呢？我快速地在腦海裏搜索著如何讓牛轉身的指令，但卻一無所獲。

我想著人類語言雖有不同，但是牛可以聽懂的指令不應該不一樣罷？當然我不能自以為是地用一些「駕！」，「咿！」，「喔！」，「啣！」，「啣！」，「得！」，將牠圍困在動彈不得的埂道上；我也有些慚愧，當牠艱澀地挪移笨拙的身軀以擋住暴虐的語詞流動，我卻跳出一堆不能承載語詞的石堆，先去俯察沒有角尖的語詞，以制止奔突的意象，然後帶著淬了毒的語詞，重新回到不能承載語詞的石堆，蠻橫地讓「駕！」，「咿！」，「喔！」，「啣！」，「啣！」，「得！」的指令駕馭另一層級的意義。這些都不要緊，最讓我感到羞赧的是，我竟然又跳回了已經滯塞的語詞流動裏，去倚靠早已冒著角尖的語詞，卻以為這是回返原本不能造作的語言的唯一方法。

這當然是我的會意，而不是老母牛以「氣自口出」的「咩！」聲來向我指出牛鳴的事由。牛鳴以事為主，卻因事無形，只能指之，而老母牛又笨拙，不能指事，所以只能以牛頭的上下搗鼓來表達「咩！」聲原來是牛遭到挫折與困頓時，向人類發出的「牛語」。

我知道了「咩！」的「牛語」以後，開心得不得了，於是就在窄小的埂道上，手舞足蹈起來，那個「駕！」，「咿！」，「啣！」，「啣！」，「得！」的指令也就像轉經輪一樣迴轉了起來，弄得牠著急了起來，於是「咩！」聲就夾雜在「駕！」，「咿！」，「啣！」，「啣！」，「得！」的指令裏，嗚叫得好不委屈，那個牛屁股也因為摩擦石堆過力而紅腫了起來，而不能承載詞語的石堆反倒被擦得銜亮銜亮的。

就當我以「駕！」，「咿！」，「啣！」，「啣！」，「得！」等等「牛語」頑固地駕馭著「咩！」所嗚叫出來的「牛語」時，瑪尼堆旁邊幽幽地轉出了一個行人；我看到這個行人，快活得不得了，因為我知道老母牛終於有了去處。

行人的模樣有些奇怪，從埂道看上去，看不真確，但卻可以看到他的背上馱著一塊平面模版，在太陽光裏閃閃作光。雖然我不知他是繞著瑪尼堆修行，還是聽不得我的「牛語」，但是他一轉出了瑪尼堆以後，就將馱在背上的亮晶晶的平面模版擺在石堆上，嘴裏還「呃！呃！」地喘著息。

行人有些急躁，那個平面模版放下時，在石堆上擦出了一個鈍拙的「鏘！」聲，然後平面模版就掉下來一些碎片，「鏘！鏘！」地敲擊在石堆上。這個「鏘！」聲不似祖普寺所傳出來的「鏘！」聲那麼清脆，但我從埂道看上去，卻也看不真確那個發出「鏘！鏘！」的破碎物品。我只能說，我對別人將不明白的物品留置在我與她所堆置的瑪尼堆裏，有些滿意，於是就「嗚哇！嗚哇！」朝著他叫了起來。「你揸的是甚麼呀！這麼堅實，還能發出從來都不曾聽過的『鏘！鏘！』聲響！」

行人從瑪尼堆上威風凜凜地發出「噓咻！噓咻！」的聲音，大聲回應著，「噓！這是太陽能面版呀！」聲音響徹山谷，把老母牛驚得在埂道上踢著前腳，還「哞哞！哞哞！」地將個長短不一的犄角舉向山頂，上下搗鼓地致敬著；那個向後同時又向上向下的力道很奇特，牛屁股忽然就從石堆挪移開來，指向了一路踩踏過來的來時路，於是橫互在埂道上的牛身就自顧自地離開了石堆與陡坡，而不再能夠與埂道一起竟而竟之了。

我有些不開心了。這頭老牛如此輕巧脫離了困境，似乎迫不及待地想跟著新主人走，於是喉嚨就發出了「嗶囉！嗶囉！」的尷尬聲響，向著鑲嵌在好亮好亮的太陽裏的行人抗議。我這些活生生的「罵！」，「咿！」，「啞！」，「啍！」，「啞！」，「得！」竟然不敵「噓咻！噓咻！」的忽嗚？不會罷。忽然我發現老母牛是受了從未曾聽聞的「鏘鏘！鏘！鏘！」的驚嚇，於是張大了嘴，向著太陽裏的行人問道，「太陽能面版？執鏡於日求火，為於『日來』者乎？」

「可不就是太陽能面版嗎？這一路丟棄在埂道上的太陽能面版把犛牛都嚇得屙不出糞便了，更把惡毒的太陽給弄糊塗了，到了暗夜，還發出高熱的想像呢。若鏡中出。自能於鏡。」

我驚駭地問，「太陽停留在面版上？你是說高原的『寧瑪』不敵中土輸入的『寧瑪能量』？」

「可不就是這個意思嗎？還有手機哩。那些不肯逝去的訊息經常跳出沒有電流的版面，艱澀地控訴著咱們高原的落後，處處跟不上『現代化』的進程。」

我不平地問，「『現代化』？你是說遠方輻射而來的電流以不同的角度貫穿了高原的雨露？」

「可不就是這個意思嗎？咱現在總算弄明白了。原來高原底下的『稀土』礦藏是中土觀靛雪域的原因，原來鋰電池、發電廠、太空梭，乃至所有的電腦產品、油電混合車都需要咱們的『稀土』，而當『稀土』的強大磁場導致電器產品失靈時，喇嘛們就將之解釋為佛菩薩的顯靈。」

我不解地問，「『稀土』曠藏？你是說現代的電器產品到了曠藏豐富的高原就失去了效用？」

「可不就是這個意思嗎？咱現在總算弄明白了。原來高原的『活佛轉世』在『現代化』的詮釋下，只能是『空中開屏的孔雀』，它也不再具有延申『歷史』記載過去已經發生的事跡的力度，更加不能展演『歷史情結』由過去一直延申到未來的方便。」

我忿怒地問，「『空中開屏的孔雀』？你是說乘願再來的活佛不敵『現代化』的實事求是？」

「可不就是這個意思嗎？咱現在總算弄明白了。原來『現代化』不一而足，拉薩啤酒、房地產建設、旅遊服務、曠藏開發、農地墾荒、犛牛畜牧，早就讓神聖的布達拉宮不再高不可攀了。」

我狐疑地問，「犛牛畜牧？這麼說，如果我將這頭犛牛送給你，你就會將牠宰殺了？」

「我沒聽明白。你是說，你要把這頭犛牛送給我？」

我哀傷地說，「給誰不都一樣嗎？我還能將牠帶著走嗎？」

行人喜出望外，「那好呀。我肯定用上好的草料餵養牠。牠睡樓下，我睡樓上……」

我打斷了他，「牠只喫地衣，不喫草料。」

「地衣嗎？有的是，我的樓房底層遍佈著青苔，不用出牛圈就可以喫得到。」

「那好罷。你下來把牠牽走罷。」

行人興高采烈地將瑪尼堆上的太陽能面板重新摺上，三步當兩步，飛快地從山頂上奔了下來；那個太陽能面板在他的背上彈得老高，還「碰碰！碰！碰！」發出不像「鏘鏘！鏘！鏘！」的聲響，也不像「轟隆！轟隆！」的聲響，反倒像「現代化」所展示的突兀碰撞聲音，乃亂乃萃，不止使得天地萬物之情不再可見，而且那個亂音還惹得順應大地而聚的老母牛不安了起來。

行人到了埂道，雙手支撐著馱負在背上的太陽能面版，卻騰不出手去牽老母牛，於是將太陽能面版從背上卸了下來，努力地在拱起的牛背上找一個平整的部位，好將堅實的太陽能面版平整地安置在老母牛的背上。老母牛不肯答應，不知是受不了聚足「寧瑪能量」的高熱，還是受不了堅硬的面版所帶來的壓力，一拱一拱地將牛背頑固地拱起。

行人見狀，毫不猶豫地就將太陽能面版給丟在埂道上，而四面方整的太陽能面版卻不肯妥協，霸道地佔據了生命的通路，還壓著掉落的牛糞便，讓零亂的牛糞便從下貼上，洽切地在「寧瑪能量」的熾熱下，激發了牛糞餅的熱能。我有些不悅了，「這不太妥當罷？再怎樣，咱們不得從泥濘的生命通道上走過？」寧瑪能量』再厲害，還能將一路走過來的生命重新整合不成？」

行人一聽，又毫不猶疑地將太陽能面版重新摺起，一蹦上了瑪尼堆，左支右紕地走到半山腰，又發出「噓咻！噓！咻！」的忽哨，剛中而應地叫著，「這裏夠高了罷？」

我由下往上看著行人，在好亮好亮的太陽裏，覺得眼花，不知是否應該同意這個高度，卻只見他將背上的太陽能面版丟棄在一路往下崩流的瑪尼堆裏，一陣「鏘鏘！鏘！鏘！」的破碎聲將靜臥在山裏的瑪尼堆鬧騰了起來，伴隨著他往下奔回的步伐，「鏘鏘！鏘！鏘！」地一路響個不停。

行人回到埂道上，一言不發地牽起了老牛，轉身就走。老牛好似知曉了牠將遠離我了，或只是捨不得水磨房旁邊的地衣，執拗地不肯邁步。我正想傳授行人一些「駕！」，「咿！」，「喔！」，「哨！」，「啞！」，「得！」的牛語，忽然行人又發出「噓咻！噓！咻！」的忽哨，但這次在埂道上，那個「噓咻！噓！咻！」就帶起了山巒的迴聲，行成了一個包涵宇宙音律的奇特響動，然後老牛就慵懶溫馴地擡起了前腳，還發出「哞哞！哞！哞！」的呼應，一搭一唱地散播著以前我們在水磨房所唱誦的咒語，讓「噓咻！噓！咻！」所交織的「哞哞！哞！哞！」聲響震動了宇宙的波頻，既矯正了乾坤的碰撞，又粉碎了時間只知往前奔騰的狹隘，更讓鼠豕銜接的生命逕自發出直貫輪迴的訊息，而「時輪」從虛幻的「時間意識」生起，則讓「皇極」升於「時輪概念」之內蕘之勢。

我忽然有些捨。這頭吃青苔就滿足的「畜牝牛」就這樣將與我各自重墮輪迴的淵藪。我相信牠平日聽多了我們的咒語，必將脫離難馴的野性，但是生命就像轉經輪的一個呈現，我又何嘗能夠在不斷輪迴的來世裏，時刻去感受生命的溫馴與安祥呢？甚至只是記起牛糞餅所散發的溫熱與光華呢？走了！走了！誰能不走呢？生命不能停留。就算在乾涸的荒漠、金燦的殿堂，生命都只能往前流淌、往後回憶，是挫折是困頓，是暴躁是褻瀆，生命都只能一直迴轉。

就在「噓咻！噓咻！」的聲響消逝於遠方的轉角處，瑪尼堆裏忽然響起「鏘鏘！鏘！鏘！」的轟天巨響，想來當是最後一片破碎的太陽能面版在「噓咻！噓咻！」的催促下，找到了「寧瑪」在瑪尼堆的位置，確認了「古寧瑪學說」在「前弘期、滅佛期、後弘期」堆置起來的演化痕跡，卻又放射出來「吐蕃、烏斯藏、西藏」突兀轉進的憂鬱情緒。

我在炙熱的「寧瑪」鋪曬下，聽著不絕於耳的「鏘鏘！鏘！鏘！」，忽然意想天開起來，於是就有了一個堆置「現代化瑪尼堆」的想法。是呀。是呀。我不能遏阻這一路在雪域上架設起來的電線桿，我也不能還原電流的輸送所改變的磁場，但是我可以挪移四處廢棄的太陽能面版與找不到插座來充電的手機，讓稀疏的草皮植被重新回復原始的面貌，讓「綠色革命」的挑戰與「環境保護」的政策對抗「經濟開發」的宣言與「節能減碳」的機遇，更讓「科技文明」的需求在「現代化」的嘲諷裏，一併壓在「現代化瑪尼堆」裏。

我不自禁地在牛糞便道上歡欣鼓舞起來。在「現代化瑪尼堆」裏，「現代化」不必再去想如何包容舊有文物的問題，不必再去擔憂傳統精神是否失序的問題，更不必再去懷疑環境保護與生活平衡的問題，因為高原上的「寧瑪」實在太厲害了，能夠讓壓在「現代化瑪尼堆」裏的太陽能面版自動地匯集陽光，於是很快地，整個瑪尼堆就自動溫熱了，猶若訴說著「創世神」將再度降臨、將重新掀起「吐蕃、烏斯藏、西藏」的掩藏，讓整個西藏重溯「前弘期、滅佛期、後弘期」的演化，將所有思念「古寧瑪學說」的話題全都蒸發為憂鬱的痕跡，進而改變西藏因「現代化」所帶來的時代變局與發展

困境，讓「現代化瑪尼堆」裏的神祇釋放懷疑與恐懼，然後恩寵與感激之心才能於瑪尼堆的「大身」裏顯現。是呀。是呀。「現代化瑪尼堆」不能以「大身」見，但需在建構「大身」時，讓神祇與周遭的荒山石堆共處，更讓「習性、傳統、風氣」瀰漫成自治區的建設議題。

是了是了。「現代化」與否，任何事物到了這裏，都必須學習與周遭的冰天雪地共處。這不是解放農奴的問題，也不是縮小貧富差距的問題，而是「現代化」的魔咒在強烈日照與溫煦熱能的薰蝕下，只能發出青茫的煙霧；十萬經石的瑪尼堆已經在歷史裏做了見證，如今的「現代化瑪尼堆」將以十萬經石為「大身」，讓建構「大身」的步履以十萬經石為賜，卻不以「固舊的瑪尼堆」為竟，所以只能舞步反步，不敢竝立，彘之致之，以為貢獻，於是一個「現代化瑪尼堆」的想法終於有了雛型。

建構「現代化瑪尼堆」的想法讓我很興奮。我知道我對整個西藏的「現代化」驅動沒有遏阻的能力，但又想對當前的宗教桎梏盡一分力，但「現代化瑪尼堆」卻不能以「大身」見，那麼這麼一個「無何有之身」又將是一個甚麼樣的空間，才能讓「現代化瑪尼堆」存在呢？

8

我守在「固舊的瑪尼堆」旁，想了好幾天，一無所獲，真是急壞了，於是上竄下跳於石堆上，想將滿腦子的「無何有的瑪尼堆」砸在石堆裏。有一夜，我真是累了，躺在石堆上，觀賞懸掛於天空的皎月，更讓月疙瘩盡情地跳躍在瑪尼堆裏，忽然久已不見的「希利空圈」就滾落了下來，好像砸碎的太陽能面版在石堆裏滾落一樣，一路「鏘鏘！鏘！鏘！」地滾落到埋道上。

我樂極了，卻學乖了，不像上次一樣去追逐早已不見蹤影的「希利空圈」，只將手裏一個不知從哪個「無何有之處」尋著的手機頂著夜空。須臾間，一股壓抑不住的氣息衝出了身軀，四處遊盪，動而愈出，夾在皎月與手機之間，往上嘲諷月光的清冷與月色的飽滿，往下卻迫不及待地想抹除地面

上的騷動，但是由於我的額頭始終頂著月空，於是那股四處衝撞的氣息終於靜止了下來，任憑一個找不到充電插座的手機在安祥的月色撫摸下，發出斑斕的色彩，虛而不屈。

這時我忽然就開了竅。原來「無何有之身」的空間就在四處丟棄的太陽能面板與沒有了電源的手機上，只不過，這麼一個「現代化瑪尼堆」不再具有固舊的「十萬經石」空間，而是一個橫向移植的空間，四處存在於天地之間，甚至徜徉於雲端之上，讓「無何有之身」整個包涵了宇宙，卻又不離宇宙，猶若「超宇宙」的意識只能存在於宇宙裏一般。

一想到這裏，我的心裏立即有了答案，於是頭也不回地跳回埂道上，準備明兒一早，動身前往大昭寺。我的腹案其實很簡單。我將在水磨房邁向大昭寺的途中，隨處圈圍「無何有之身」的空間，藉以堆積沿路拾皆是「現代化」棄物；我也知道，我必須讓這樣的「現代化瑪尼堆」間隔錯落在筆直公路的兩側，讓太陽能面板與手機逕自在「寧瑪」的催促下，薰出古時「塞上亭」的烽燧，然後讓不見盡頭的公路兩旁堆置起迂迴前進拉薩舊城的煙墩。當然在這個「無何有之身」的上面，我一定要壓上一塊石頭，以之阻隔「現代化」的蠻橫，也拒絕帶給「現代化」任何的捆縛。

這不是我過於謹慎，而是我必須避開聳立於公路兩旁的無線通訊桿，讓寒驛如點、邊烽互望的烽堠延袤千里，更讓築障列亭的烽堠不至遭到毀壞，然後這些與公路走向一致的烽火臺才能發出古代預警防禦的作用。當然我說不清我究竟想護衛甚麼，因為「現代化」的驅動鋪天蓋地，我也說不清我究竟想阻擋甚麼，因為「現代化」的暢通已經讓古時傳遞軍事訊息最有效的方法變成一個笑柄。

但是這麼一個「無何有之身」徒具烽堠之形，何有烽燧？我想得有些無趣，止不住就自我解嘲起來，也想放棄這個想法，老老實實地維持原意，沿路鋪地而拜算了；不料我隔日清晨，趁早摸黑，才離開水磨房，就踢到了老母牛遺留下來的糞便，然後那個想了一夜的烽燧忽然就被點燃了，於是就在我彎腰清除鞋面上的牛糞時，我有了一個想法，我將在沿途的烽堠裏塞進牛糞，因為牛糞在太陽能面板的薰息下必成糞煙，晝作燔燧，夜成烽燧。

我想得興奮極了。「烽堠相接」必定可以將我的蹤跡告訴長老們，就算遏阻不了「現代化」的進程，將來那些與我一起辯經的同修們必定可以知道我建構這個「無何有之身」的目的，至於說這個空間的位置究竟在哪裏，以我現在即將漂泊的心境而言，是不可能知道的。當然我也有些害怕好事者按圖索驥，替書記尋找我可能的去向，於是我又思索著如何才能使這個空間的位置模糊化，乃至在一望無際的高原上無跡可尋。

是呀。「烽堠遺跡」只能由後人尋獲，「現代化」的驅動必定長驅直入人類的居常空間。我的心思忽然空落落的，看來「十萬經石」已成過去，「現代化瑪尼堆」再也不能將空無一物的空間轉向外面的廣漠空間，反倒讓外界的虛無趁著「現代化」的驅動，見縫插針，令瑪尼堆失其「具足大身」的功能。我想得意興闌珊，還沒將鞋面上的牛糞擦乾淨，就已經與雜貨店老闆認同了起來，因為他說「市場價值」足以彌補精神匱乏，「橫向轉接」必將成為思想主流，而人類的專注力只能消失。

這時第一道霞光從山脊射出，片刻之間，將支撐著水磨房的殞石反射出來五彩繽紛的斑斕。我忽然就想到了她曾經說過的話，「如來因『法界』大而無邊，難為象，故以『胎藏曼陀羅』說『毘盧遮那如來』，更以『火天』為應身說『己身』，是曰『大日法身，火天應身，己身化身』。」

是了是了，我手舞足蹈了起來，婉轉「胎藏瑪尼堆」，最是「火天曼陀羅」。是了是了，由是「胎藏曼陀羅」，由是「火天瑪尼堆」，所以這個「現代化瑪尼堆」將以敘述對象的轉換來隱藏時空敘述的轉換，如此一來，這麼一個「毘盧遮那如來」的另類詮釋才可以令「離四句、遣百非」一方面繫於一處，一方面又讓「離四句」入於「遣百非」之中，將「瑪尼堆」迴盪於「荒山石堆」之間。這本身就是「曼陀羅」，併「胎藏、火天」而分之，是謂「三身同體」。

想到了這裏，「三身同體」遽爾長大，於是我就上路了，而「三身同體」則一路尾隨，將四處被人們隨意丟棄的電子棄物弄得格外顯眼。我不能說我有任何意圖，也不再建構烽堠的想法，只是順手將這些電子棄物往公路兩旁一扔，但是隨著棄物的堆置，公路的邊界被侵犯了，然後我為了維護

公路的邊緣，就將棄物集中，不料「三身同體」卻在我將棄物踢往空間的中心之時成形了，而每一次的踢動也都重新勾勒了一個嶄新的「三身同體觀」空間。

每當有人從旁邊走過，我就站立在空間的邊緣，確定這個人不會去干擾空間裏面的事物。行人觀之，模樣多古怪，有時佇足沉思我堆置這些棄物的用意，有時只是笑笑，持續鋪地拜佛，只知留下粗重呼吸，伴隨著我的荒謬行徑，而根本不關注空間裏面的事物。

我做得很認真，用一種在祖普寺裏與同修們辯經的謙虛、嚴謹、精確的態度，去疊放那些隨性放置的棄物，卻不受棄物的顏色與表相所蠱惑，甚至不去管產品的版本與功能，而是讓順手拾來卻又說不清楚的出現次序去決定疊放的順序；當然隨著棄物的重複出現，那個壓著的次序就有些脫序了，雖然不是結構性的崩毀，但原來的「形與神」就再也分辨不清了。我不能說我這個心態有甚麼「致命遂志」的想法，但我在祖普寺的遭遇卻讓我養成了一個「雖不當位卻也有與」的精神。

就這樣，「三身同體」的瑪尼堆就往上堆起了。一開始時，「現代化遺跡」好似只是一些遊離歪曲的人類心跡，疊成了一抹蜘蛛遊絲，或像是誰不經意地丟棄了累贅，隨手給扔在一路行來的路面上。是呀。這只能說是人類發展史上一個意外的事件。但它就這樣意外地發生了。所以「現代化」的存在意義也跟著「現代化瑪尼堆」的等量成長，長成了一個問號，可以說「現代化瑪尼堆」有多高，「現代化」的問號也就有多大。

看著我所堆積起來的瑪尼堆快速地迷失在陽光下，我有些焦急了起來。我想將逐一層疊的空間量體以一種知性而美妙的圖影形繪出來，更想讓已經埋在瑪尼堆裏的電子棄物再次顯現它們曾經有過的瞬間顯象的功能，但是因為它們已經被埋在裏面了，斷不能從裏面去顯現外面，再說了，就算我將它們再挖掘出來，原來的空間結構已經不存在了，我又如何能夠發現原來形狀的祕密呢？另外一個更尷尬的現象是這裏沒有插座、沒有電源，只有炙熱的「寧瑪」，所以如果要創作結構、創作形式、創作空間，我只能將這些隨意而失序的層疊畫作出來，但是周遭卻沒有紙筆。

看來我只能放棄將這個「三身同體」形繪出來的想法了。我心有不甘，於是拼命地去記憶那些快速成形又快速消逝的空間。困難的是，這些空間都很類似，就算我眼光犀利、心思果決，但是快速層疊的空間仍然將我的心思給封閉了。這簡直就是一樁自我懲罰。我的呼吸因之短促了起來，於是我只好將自己化現為棄物，讓自己成為自己的棄物。

當然我這可不是自暴自棄，而是隨著「現代化瑪尼堆」的堆置，我也質疑了堆置瑪尼堆的我在這個「現代化世間」的存在意義。所以可以這麼說，「三身同體觀」的瑪尼堆有多高，我的質疑就有多大。想到了這裏，我蹲坐了下來，卻瞪大了一對恍惚迷離的雙眼，縮在肩下，時時對這個「現代化瑪尼堆」閃著抑鬱與窺視，但也阻止不了「現代化」抽芽似地拔尖挺起，原來周遭的「現代化棄物」實在太多了，不協調地散置於抓不住的地平線上，但一旦快速疊起，那個「現代化棄物」卻像掛上了線的木偶在線上纏成了「過去的現代化」，卻又不知所以地將「纏線的現代化」纏成了一個低骨盾、倒鉤嘴的未來，既封鎖了所有可能的人類心跡，又兜緊了所有可能的智慧結晶，就如同我在「現代化瑪尼堆」前的束手無策或不知所措一般，只知一個勁兒將「現代化」疊起，卻又在疊起的同时，只能低眉垂手，絕望地看著「現代化」拔地而去。

我想我後來放棄了自己的形塑，就是因為我終於認知了在崩毀的空間裏形塑自我是一樁不可能完成的任務。我那時不知道的是，這麼一個「自我棄絕」的信念已經逐步引導我建立一個「入其建構之流、亡其建構之物」的概念，而就在我逐漸沒有了「所觀之物」的過程中，我感覺自己在形構之時的氣色與所接觸的建構物之間，存在著一些更深層次的特質與能量，於是我忽然發覺我自己已經進入了「無何有之鄉」，而不是有一個「無何有之鄉」等著我去進入。

我想我是應該高興的，因為這一路的自我棄絕，最後沒有了所緣，連「無何有之鄉」的概念也沒有了，我卻已經在「無何有之鄉」了。公路兩旁的「現代化瑪尼堆」就這樣被我層疊了起來，而當它層疊到一個超過我身子高度的時候，我就只能從下往上將棄物丟擲上去，然後任憑它隨意地滑落，

落到哪裏，哪裏就是它的位置，有時它一不小心一直滑落到底部，我就把它撿起，重新丟了上去，但有時，我只是看著棄物在陽光輝煌的堆置裏釋放閃閃銀光，而任憑它進行著重整次序的愚弄。

無論我如何跌跌撞撞地建構這個棄物空間，我總是懷疑最後一個棄物將在哪個位置留駐下來，那個一路「鏘鏘！鏘！鏘！」的滑落聲也總是令我舉棋不定，好似最後的棄物就在找到位置的時候，另一個比最後還最後的棄物卻隨即出現。這想來就令我不安，於是我只好在我以為的最頂端的位置，放置一塊石頭，讓石頭自上而下，以及四方，將不足以見意的「現代化瑪尼堆」定於當處。

說來也怪，石頭沉重，但我一有了放置石頭的念頭，「走石」就出現在廣遼荒漠的不遠處或從遙遠而陌生的地方一路走到了跟前。我不能說「走石」自個兒在高原上走動，只能說高原的風太厲害了，所以將石頭吹到了我的跟前。這個說法有些匪夷所思，但卻是千真萬確的。唯一的尷尬是，有時我堆積的「現代化棄物」高過於頂，我要將沉重的石頭置於頂端就有些困難，於是我就將石頭往我所能伸及的最頂端的位置，奮力一扔，整個已經成形的「瑪尼堆」乃告崩解，而上面的棄物隨著石頭的掉落，迅即壓上了下面的棄物，「鏘鏘！鏘！鏘！」地不絕於耳。

最後承接往下掉落的石頭，總是太陽能面板，從已經冒著輕煙的底部，支離破碎地阻止了石頭繼續掉落的進程，卻讓太陽能面板在支撐石頭的位置散播出來蜘蛛網狀的猶豫。這時我就在這個平整的「現代化瑪尼堆」旁，五體投地地膜拜了起來，想找著一個契機，讓身軀直截走入這個我一手堆置起來的棄物空間，但無論我如何嘗試，我卻走不進去，因為這個「現代化棄物」的空間已經變成一個令人窒息的場域，有若死亡，排拒著所有活著的人向內眺望，更因這個空間將所有藉由電子而呈現的人際網路、即時電訊、實用哲學、物質文明、邏輯演繹、電腦語言、虛擬現實(Virtual Reality)整個都壓縮在一起，於是無論華麗或空泛，那個在幻象裏展演的頑強忽然就幻滅了，堆滿在一堆人類製造出來的垃圾裏；壓縮的空間也不再再有光線了，疊置的過去更不再有啓示，於是一個因「啓蒙」而開展出來的心靈黑洞終於堂而皇之地邁入「新黑暗時代」，急躁地將人類扔進無光的黑洞裏。

我不知道我在這個「現代化棄物」前的存在意義，起碼在逐步堆置「現代化」時，我是看不出自己的存活意義的。我有些沮喪了，於是拍拍綁在膝蓋上的粗麻布，將蓋在手掌心的長袖重新回捲了上去，然後站直了身軀，兩眼盯著筆直筆直的公路，向遠方的拉薩城拜了下去。

不過我還是懊惱。這一路無可為而為的堆積或許只是為了凸顯「三身同體觀」的不能建構，更或許只是為了讓「具足大身」無關痛癢地批判現代化的無稽與不知留止，但其實我真正懊惱的是自己或是閒得慌了，於是我就像賭氣一般，不再去探尋我堆置這個「現代化」的真正企圖，好似只是贊同人生本來就意味著放棄，而一個人的價值不僅在他所呈現的部分，更在他所放棄的部分，而「棄物的累積」就是將人類不予重視的事物重新賦予想像力的內在力量，是為「三身同體」的存在意義或說是「改邑不改井」也行，畢竟我的行逕在雪域裏也不算過於唐突，周遭多的是一些「無喪無得」的修行者，從來不會為了眼前的往來無功，而停止祈求未來的福祉。

就在我竭力維持著這麼一個「三身同體」的完整與不受侵犯時，一位老叟走近了，身邊還牽了一頭被剃了毛、塗弄成五彩斑斕的犛牛。我看了一眼這頭被整治為花俏模樣的牝牛，已經有些不開心了，不料還發現這頭公牛已被去了勢。我忽然就想到了那頭流落它鄉的「畜牝牛」，一時就有些忿怒地說了，「不就是為了展演佛事嗎？你把牠塗抹成這樣也就罷了，有必要將牠鬪割嗎？」

老叟打量了我一眼，幽幽地說，「牠不是為了展演佛事而被鬪割，而是為了參與『神戲』；牠也不是被塗抹成這樣，而是『佛事』逐步的展現在牠身上遺留下來了記錄，所以這不是你以為的一頭被鬪割過的公牛，而是一頭歷經了『神戲』的『牝神』，其志不相得，但也不可以有為。」

我肅然起敬，「『牝神』？其行可嘉呀，但我聽說很多參與『神戲』的公牛都存活不下來。」
「是呀！能夠存活下來的『牝神』的確不多，但也因其不死，所以牠們身上的五彩斑斕就只能被看成『佛事』的玄妙展現，而不死的『牝神』就被稱為『玄牝』。」

我恍惚看到了遠去的「畜牝牛」，「『玄牝』嗎？既是『玄牝』，就不能是『畜牝』了。」

老叟調侃著，「你這個小沙彌很有意思，但是這個『玄牝』也是『畜牝』，而從『二牝同居』裏，你可窺視那些存在於天地之間的自然物。」說著，老叟走到已經塌陷了一大半的瑪尼堆前面，先踢了踢不具完整意義的邊緣，然後隨手撿起公路旁一塊亙古以來就存在的石塊，丟進瑪尼堆裏。

我狐疑地望著他。這甚麼意思？瑪尼堆已然塌陷，經不起另一個石塊的壓抑，於是我就趨前將它撿起，丟回公路邊。他卻將之重新撿起，又丟了進來。我有些惱火，再趨前撿起，柔進而上行，將石塊丟到空間外面一個很遠的地方。老叟不解地問，「怎麼？你這座瑪尼堆不允許別人的參與嗎？」

「不，不是只有我才能堆積。」我急著辯解。「瑪尼堆沒有眾人的參與，不能成為瑪尼堆。」

「噢？」他回頭看了一眼背後空無一人的廣邈荒漠，再回轉過頭，伸手指向石頭的掉落之處。

「那你為甚麼把我的石塊給丟在一個幾乎完全沒有任何生命跡象的廣漠之上呢？失其義了罷？」我頹喪地擋住他前往重拾石塊的去路，笑言啞啞，「我這座『現代化瑪尼堆』只容許『現代化棄物』的堆置，不接受其它存在於天地之間的自然物。」

「喔？你這個說法真可說是『驚遠而懼邇』了？」他不解了。「難道這塊壓在塌陷的『現代化瑪尼堆』上面的石頭就不是『天地之間的自然物』嗎？」

「喔？這不一樣。」我不悅了。「我是為了讓不知留止的『現代化』留止於應該留止的位置，所以借用了『天地之間的自然物』將之定之，所以不再具有『自然物』的意義。」

「喔？『止其所止』？」老叟歡愉地笑花了臉。「你這個小沙彌果然很有意思。『時止則止，時行則行』的確是『動靜不失其時』的根本意義。只不過，人類的思想不知留止於應該留止的位置，所以日積月累，就在天地之間建構了一座座『現代化瑪尼堆』，而且還讓這樣的瑪尼堆在歷史上連接了起來，成為一堵堵長達萬米、大半人高的瑪尼牆，阻擋了後人的探視。」

「喔？『現代化瑪尼牆』？」我胡疑地說了。「『現代化瑪尼牆』因其連結已經具形的『現代化瑪尼堆』，所以可以存留於歷史，但『現代化瑪尼堆』因其尚自建構，所以不能留止於歷史……」

「喔？你這是在說『漸之進』嗎？」老叟梳理起了「牯神」背上的五彩斑斕花紋。「暫且不說『現代化瑪尼堆』是否因其建構，所以不能留止於歷史。『現代化瑪尼牆』一旦矗立，立刻在歷史上顯現霸道的姿態，好像向著所有的歷史學者訴說：『好呀！既然你們已經用牆將自己與世界隔離，那又何仿再用牆將你們與自己分離？一切都因牆之存在，而令『漸之進』不能訴說。』」

「喔？讓自己成為自己的棄物嗎？你這是換了一種方法來說明『現代化棄物』……」

「喔？原來你是這樣想？」他說著，不再想去將拋留在遠方的石塊找回來，只順手從路邊拾起一個什物，然後丟進了塌陷的瑪尼堆裏，只不過這次他使壞，將這個什物丟到瑪尼堆的上面，讓什物沿著邊緣跌進一個暗藏的空間裏，「鏘鏘！鏘！鏘！」地一路響到底部，瑪尼堆於焉與天地不交。

這下子，我有些不能釋懷了。什物跌進了暗藏處，我如果要將它找出來，恐怕就得將壓在上面棄物全都翻出來，那麼這些棄物也就成了一些有特定意義的什物，於是這個「現代化瑪尼堆」也就失去了原來堆置棄物的意義，但如果不找出來，這個「現代化瑪尼堆」因為什物的不具「現代化」的意義，而讓「現代化瑪尼堆」不再有了。

我不說話，只盯著老叟看，好似不明白在這個與世隔絕的雪域裏，我圈圍一個不為人知的空間竟然沒有自由？或竟然讓人以為我的圈圍扼殺了別人的思想空間？我的圈圍當然有我的動機，或為了反映我的性格、欲望與業力，但竟然就這樣成了別人的枷鎖了？「我不知您是否故意找碴，或只是個無心的動作，只不過，這麼一來，我這座『現代化瑪尼堆』再也不具備『現代化』的意義了。」

「喔？『現代化瑪尼堆』？」他搔了搔頭，幽幽地說，「我不懂你的『現代化』是甚麼意思，但覺得你褻瀆了『瑪尼堆』的浪漫意義。」

「說得是。『瑪尼堆』是藏人的浪漫，更是藏民對生命的想像。」我盯緊了老叟，感覺他就是在巨巖上留下「吐火羅」訊息的隱形人。「『現代化』卻是當今藏族躲不開的宿命，尤其現在的年輕人只能活在浮躁的現實裏，所以我堆置這個『現代化瑪尼堆』來說明藏人的浪漫不能只是完全的生命

憧憬，缺乏了『現代化的思想內涵』，而『瑪尼堆的承載形式』終究不能成就任何實質的生命能量，所以也就沒有了它本來的浪漫意義。」

老叟嗤之以鼻。「喔？『現代化的思想內涵』？你這個『現代化』的詮釋倒是頗浪漫的，大概也只有『現代化的貧瘠思想』才能襯托它的思想能量罷？」

「這倒也是。」我摸著五彩斑斕的牡牛，在心底歡呼了起來。這位躲藏了那麼久的藏石人終於現身了。我決定逼他承認，於是緩緩地說，「『現代化』本身就是思想，不是除去『現代化』，還有一個思想等著『現代化』去詮釋；這中間原本就不存在『貧瘠或精湛』的說法，而只是讓『現代化』將『過去』過渡為『未來』，猶若『明月現巨巖，蒼茫雲海間』，一現皆現，同時存在。」

老叟笑花了臉。「你這個小沙彌果然很有意思，連解釋『現代化』也不忘留下文學的浪漫，但你不要忘了，這裏是西藏，而藏民與生俱來的『藏天下於天下』的胸懷本身就是『文學』，並不須用另外的『文學』來詮釋。這是西藏自古以來就沒有你所定義的『文學』的事實。」

我有些不好意思了起來。「瞧您說的。『過去的浪漫』只能留予『現代』來懷想，而『現代的浪漫』卻只能呼應『現在的生命』，但卻與『未來』能否形成『過去的浪漫』無關；遙想歷史風華，過去無盡的傳奇造就了『現代的浪漫』，卻不能說這些傳奇就應該是『未來』的範本，就算『現代』因為形鄙混世，已經不能承載『過去的浪漫』，但誰又說『浪漫』就一定是生命能量的必須呢？缺少了『現代化』，再好的傳奇也傳不下去，再浪漫的思想也浪漫不下去。」

「是呀。」老叟一邊吟唱著，一邊又撿起了一個石塊，放置於瑪尼堆裏。「古來古詩古語從，佛後佛法佛語誦；浪漫幽幽逝何處，笑入當代瑪尼中。」

我一時不知是否應該再去將石塊撿起，卻見石塊壓上了太陽能面版，而已經破裂的太陽能面版承受不住石塊的重量，忽然就從蜘蛛網狀的猶豫散佈出去一個五彩斑斕的裂痕，將「寧瑪」沿著破裂的版塊照射出來百千萬個太陽，每個太陽都牽扯出來一段歷史塵囂、一段人間變遷，競相交織成一縷

輕煙，然後手機與平板電腦也跟著滑落了下來，於是所有可能的歷史景象就同時於瞬間現形，而所有還未現形的未來景象卻焦慮地壓縮在瑪尼堆所構築的「互聯網」了。

殷切，茫然。手機輕巧地從平板滑落了下來，又識途老馬地連結了「互聯網」。跳接，惘然。「互聯網」悠遊自得，不待展露，不待移動，逕自交織為一個無盡無止的宇宙，無形畔，無何有，卻盡是金光閃閃，傳著一些相互疊印又彼此招搖的破碎「寧瑪」，卻因左邊一個叫喚，右邊一個叮嚀，於是不加遮掩、不懂含蓄地駕馭起了「現實」，又艱苦地煽動一堆永遠冀盼「實境」的觀看者，蜂擁成了推動「真實」的肇事者。「真實」於是模糊了，卻也愈發真實了，眾口鑠金，拖著煙霧，嚷成了「後現代」的叫賣聲，於是國家的前途、競選的假象全擠成了「政治的真實」，而皈依的誠摯、宗教的寬容則擠成了「傳承的真實」，是為一個「現代化」驅動所逼仄出來的「虛擬宗教世界」。

9

誰敢說不是「真實」呢？這麼多鑲成了金、雕成了形的思想堆積在「互聯網」裏，吹過宇宙，輕如鴻毛，掠過人生，重如強暴，在各個道德尺度上潰散開來，向上無德，向下無品，卻只能在不斷撕裂、聚合的「真實」裏，重新塑造「真實」，有若「真實」之外，存在著另一個「真實」；此時，「真實」幻起幻滅，從現實的文字短訊裏滑落，從未曾現起的文字裏殞滅，呈現一片黑暗，說不清是因為沒有了電源，還是「真實」終於從不能造作的文字裏掉落了。

正是這麼一個掉落引發了煙霧，不是牛糞焚如，也不是太陽能面版熾烈，而是那個繁華的躁動歸止於寂靜的動能。殷切，茫然。上面的太陽能面版又壓了下來，「互聯網」於是就在放棄了手機與平板以後，又使之敞露了開來。「現代化瑪尼堆」就這樣從底部焚燒了起來，但因為金屬較硬，燃燒不易，萬縷輕煙就只能捲繞成黑煙，但還只是煙塵，不止不見火星，連餘燼也不見留下，只惹得緊鄰

著彼此的兩個石塊都抹上了一層黑霧；剛抹上時，我輕手一拭，就還原了石塊的本來面目，但是薰習久了，那個不經心的墨痕就不再逝去，而愈發成了石塊的石痕。

這似乎也是一個浪漫的呈現。只不過，我面對太陽能面版的破裂，有些懊惱「現代化瑪尼堆」終究還是不能建構，於是浪漫的情懷就不復存在了；其心志的渙散雖無遠害，但因渙奔其機，反倒讓一個不能建構的「現代化瑪尼堆」匪夷所思地直截建構其不能敘述的「無何有之身」。

想到了這裏，我不免責怪老叟質疑我褻瀆「瑪尼堆」的浪漫意義了。「說到底，瑪尼堆應知其通塞，畢竟瑪尼堆就只是瑪尼堆，不具浪漫意義。」

五彩斑斕的牦牛受了煙霧的驚嚇，就在塌陷的瑪尼堆旁，扇出了糞便，顏色怪異，與老牦牛的糞便不盡相同，卻毫不猶疑地將百千萬個「寧瑪」都抹上了一層墨痕，點綴成「青白赤黑」四個傳統的色彩，與四遭的白雲、白雪以及深藏地底的黑色稀土交相輝映了起來。我看了，忽然對自己的說法有些羞赧，於是就自顧自地做了修正。「喔？『浪漫』從不認為生命應該有所作為，對生命也說不出甚麼具體的概念，但卻令『胎卵濕化』的眾生交融為一個生命共同體。」

「喔？你是說，藏人對生命的憧憬必須超越瑪尼堆的堆置，讓『十萬經石』超越生命共同體，所以在『點線面』逐次與『時間』疊加為『四維度空間』時，就超越了『現代化』的嚴酷？」

「是罷？『現代化瑪尼堆』是個『胎藏曼陀羅』，過去的過去了，卻留下了傳奇，現在的也將過去，卻質疑了浪漫；傳奇究竟是否沒有浪漫就不能為傳奇，或浪漫是否因為不再浪漫，所以不再有傳奇，這都不要緊，要緊的是，它們都留了下來，而且融合在這個『曼陀羅』裏，結合成一個蜘蛛網般的力量之網。」我一口氣說到這裏，逕自感傷了起來。「這個力量之網就像那個瞬息萬變的『互聯網』，也像固結不動的『太極圖符』，伴隨著『原含』的變動本質、『原易』的不變不動本質與一個順應著變易而不得不變的『含易』震動，將幾千年來數不清的『變易』幻化成一篇篇的浪漫故事。」

老叟顯現了驚訝之神情。「喔？原含與原易的『含易大化』？」

我複誦著她在水磨房的述說。「不錯。正是『原含』的變動內質與『原易』的不變內質造作了『無明』。其『變於不變』或『不變於變』之間原本輪圓俱足，以其動而釋放無邊無量的動能，然後有『藏識』，以其不動而有『如來藏』，以其動於不動間或不動於其動之間而有『如來藏藏識』。」

冒著輕煙的「無何有之身」不再拘於外形了，而是任其融化的外觀遺棄於其所看不見的地方。那個交融的定域再也分不清曾經叱吒一時的邏輯演繹與電腦語言，而讓瞬間的消融擾動了沉寂已久的感悟力量，一時纏繞出來一個恆穩的聯繫關係，讓躁動不已的「原含」還原於不必躁動的「原易」，一時「時輪」就乘「六位時成」以統御空閭了。

我懂了。我懂了。堆置瑪尼堆看似一個外在的行為，但它所疊置的卻是內在的感觸，把生命裏最深刻的混濁情緒積壓在一起，讓蕪雜零亂和天馬行空的思緒沉積，耐著性子一步一步地重覓「現代化棄物」，源源不絕地挖掘現代人恐懼不安的情緒，在享受現代生活的方便與舒適裏散發了對生命的徬徨與折磨，不止不再能夠坦然面對生命的真實，卻連生活也不知如何去體驗了。

可不？「互聯網」的連結讓陌生的人熟稔起來，卻讓熟稔的人疏離了開來，尤其面對自我，更像面對一個陌生的人。「現代化電子棄物」在現代最是不缺，俯拾皆是，就連在深山裏也一樣，四處充溢著手機與平板，從石堆湧了出來，從埂道蔓了出來，有的甚至還埋在牛糞裏，看得出來丟棄棄物的人在丟棄的時候是多麼地漫不經心或迫不及待。我想得開心極了，就在塌陷的瑪尼堆旁高聲吟唱了起來，「何事半夜堆瑪尼？常時浮泛未來意。嘗何相對上下點？遍覓遺情顯無跡。」

老叟看著無趣，牽起五彩斑斕的牝牛，轉身就走。我卻在他們一人一牛轉身之際，看到了我與「畜牝牛」困於埂道的情景，於是將吟唱的聲調拉高了起來，「太陽能版起神戲，忽見薰煙掠往昔。我獨拍手笑焚如，且喜歸藏入於地。」聲音之高亢連我自己也嚇了一跳。老叟聽了，頭也不回地揮了揮手，一邊拖著「牯神」，一邊高聲唱誦著，「牯神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」五彩斑斕的牝牛被拖著走，發出了牛鳴，「哞哞！哞！哞！」地抗議著。

我回身看著塌陷的瑪尼堆，忽然就看到了兩個神，一在瑪尼堆上，一在瑪尼堆下，紛紛指示，猶若神戲，各自設立了一個起點，下面的起點不嘯嘯、不囂張地炊起了煙，薰染了壓在上面的壓迫者以壓迫的意義，上面的起點卻不迂腐、不抗拒地接受了薰習，又如實不誤而完整無缺地將薰習的果實沉入天空，猶若認同了下面的起點隱藏於熏煙的召喚，卻因只能接受不能評估，所以只能不加判斷地將之還於天際，然後「羅剎魔域」的寄語就藉著「護摩(Dharma)」火供而招搖了起來。

居間梵如的現代化遺跡逐漸被遮掩了，卻也燒起了火燄，逼迫著上面的起點超越神戲的見證，幻生起躁狂的靈感，一點一滴地吞噬著孤獨的奮進。太陽就這樣逐漸墮入山巒裏，而月亮卻迫不及待地脫拔出地平線，將太陽疊印成一個半月形的「寧瑪」。

月亮猶圓，陽光無暇，但兩者交織的光珠子落在「現代化瑪尼堆」裏卻再也跳不出光疙瘩了。我的心底隱約而絕望地知道，「現代化」的帷幔已在雪域裏拉開。人們趨之若鶩，不論出家或在家，超脫生命的覺悟已被拋除，順應生活的便捷卻被喝采，而文化、歷史、宗教、人性、思想種種人生的大課題都被擺進小小的方盒子裏，隨著瞬間生滅的訊息而麻痺了生機、扼殺了直覺。

我懂了。我懂了。塌陷的瑪尼堆讓外在的宇宙擠兌為「無何有之鄉」，直截壓縮置瑪尼堆的內在氣息為「無何有之身」，然後瞬間生滅的「時間」就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」由「四」而「五」、乃至「九」，將停佇不動的「時間」快速流轉到五百年以後的「時間」，然後這個「現代化事物」的霸道存在終於在西元二六〇〇年整個瓦解，於是佛法乃在「異次元空間」裏大放異彩，而重入人間。

黑夜中，「現代化瑪尼堆」在呻吟，「現代化」的底氣已經狂醉。灼熱而旋轉不已的煙霧愈發濃了，卻不見火花，猶若一團氣體，凝聚在「現代化棄物」裏，逐次固縮「現代化」的肆虐，令各個連結「現代」的環節碎裂，只賸下滾滾氣團互磨互盪；氣團裏面，虛而不屈，氣團外面，動而愈出，虛而不屈之處有天地星辰，但動而愈出之處卻周環運轉，兩者剛柔互濟，磨盪成風，自成宇宙，演化

「現代」，是為「曼陀羅」，層層疊疊，由中心點發射出來，片刻形成無數道金色光華，終於交融在從不曾現起的靜默之中，是為「胎藏」，是為「三身同體」。

是了是了，我手舞足蹈了起來，婉轉「胎藏瑪尼堆」，最是「火天曼陀羅」。是了是了，由是「火天曼陀羅」，由是「胎藏瑪尼堆」，所以這個「懷疑與恩寵的故事」的敘述對象只能是一個經由「全息式」的敘事方式，在篇章的排列上轉換對象而不讓敘事呈現線性發展，於是「一二三」一體、「四五六七」一體、「八九十」一體；只不過，生命以其形體的存在確定了「三維度空間」的存在，而「點、線、面」的空間具體存在了以後，就固結不破了，雖上天入地，但卻拒絕「時間」的倚附，所以生命從出生到死亡只能接受「時間」的愚弄。

我忽然開了竅。我是一個存在於「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」呢？這是個大疑問，因為在「四維度空間」裏，所有可能的景象，不論過去或未來，全體併時存在，於是未來於瞬間回到過去，而生命從出生到死亡則只是個瞬間，那麼現在的生命就只能是個「無何有之身」了。

那麼一個「三維度空間」倚附著「時間」而疊加為「四維度空間」，能否在人類的平面思維裏存在呢？想必不能，因為人類的平面思維在觀察「東南西北上下」的六方空間時，遇上了瓶頸，始終不能瞭解「一二三同體、至四則變」之理，所以「四」本身就具備「分而併之」的意義，於其分處，讓「三維度空間」分時呈現，於其併處，卻又讓「三維度空間」全體併時呈現。

「四」之所以可以這麼做是因為在「一二三」不可分割的整體裏，居中即離「一三」的「二」由橫置被直立了起來，於是「二」就被轉成了「八」；「四」委屈極了，於其分處併之，又於其併處分之，卻於其「分而併之、併而分之」的同時，入其「皇極」，於是「五維度空間」也就出現了，但因人類的平面思維不能窺之，所以只能將這麼一個由無限「四維度空間」疊加而成的「五維度空間」稱為「皇極」，又巧妙地令「二、八」隔「五」而對峙起來，而「橫置、直立」的「即離」卻順勢地

依附著「皇極」而轉了起來，在西藏，喇嘛就以「時間」為中心，將「三維度空間」轉為「時輪」，不止「時間」可與「三維度空間」同時存在於「四維度空間」裏，而且其全體併時存在的「皇極」也一併在「時輪」裏呈現，更由於其義理真實不虛，故謂之「時輪金剛」。

換句話說，「時輪金剛」的具體呈現是「五維度空間」以「時間」為中心所旋轉出來的空間。這一套思想甚難以文字表達，想必是喇嘛們在修行時所想出來的一個「寓變易為不易」的簡易圖形，以示「一身復現剎塵身」的義理，但詭譎的是，這個「時輪金剛」的壇城圖形與中土的「伏羲六十四卦方位圖」極為形似，似乎說明了「時輪曼陀羅」脫胎於「伏羲六十四卦方位圖」；只不過中土思想源自《易經》，不談「時間」，也不談「陰陽」，卻寓「陰陽」於「六九」，再以「兩個短爻、一個長爻」扶搖層疊，併而為「六爻之義」，屈曲究盡而成「時位」。

「時位」是中土思想的核心，著眼點仍為「時間」，但不以「時間」為中心，卻讓「時間」在「六爻」建構的同時，被「六爻」的空間存在擠壓為「動而不動」的時位存在，於是「時位」所隱涵的「位能」就將「時間、空間」結合為一個不可分割的整體，而且不動幾動，又因「幾者動之微」，所以「動而不動的時位」一動，就將「三維度空間」震動為「四維度空間」，及動，不能止歇，動而愈出，「四維度空間」乃於其內部再動，即成「五維度空間」，是為「皇極」。

我懂了。我懂了。壓縮的「六爻」讓外在的宇宙擠兌為「外時位」，直截影響一旁求取卦象的「內時位」，然後「爻入爻位」的瞬間就超脫了「過去、現在、未來」的迷執，而以「別時位」分分秒秒地往返於「三維度空間」與「多維度空間」之間，而讓「多維度空間」投影於「三維度空間」，於是「伏羲六十四卦方位圖」乃有了詮釋「皇極經世」的神祕力量。

「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「爻」，而「爻」就是「十」，一斜置、一正置，俱不可言說，故曰「遺百非」，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」；也就是說，「易之六」是一個「六維度空間」的圖像，人類文字不能述，故在正於「八」之際，重新讓直立的「八」再橫置為「二」，但因這個「二」已經不是原來的「二」，所以令「長爻之一」破之，而有了兩個短爻。

這是中土思想以「易之六」退藏於密的難言之處，讓「四維度空間」夾著「皇極」與「六維度空間」相對，更因其對峙使得「入於八」之「六」超越了「七」，直截將兩個短爻連結為一個長爻而有了「九」，但因這個「九」之形為「長爻之一」，為「陽之變」，隔「五」與「一」對峙，於是由此「一」到「九」，就讓「五」居其中，「四、六」乃退藏於密，故其形相似。

兩個短文猶若天造草昧，「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的最後一個字母「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「〇」則象徵一個「巨大的〇」在底部開了口，以結合「兩個短文」，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袞出，「七維度空間」乃成「一維度空間」，並賦予「創世紀」的論說基礎，讓上帝由光而天地、由萬物而生靈，於「七天」之內造就天地，而後安息，從此「一個星期有七天」就鋪天蓋地，成了上帝的宣說，而「時間」則成了上帝為了創生宇宙所體現的「動能」，不止不可逆轉，而且其終成的宇宙只能成為「時間的函數」，是謂以「時間」為中心的「八維度空間」。

這樣的「八維度空間」雖然與「時輪」一樣，都以「時間」為中心，但卻隱涵了一個「時間的動能」；只不過，這個「時間的動能」是上帝創生宇宙的展現，其志相得，亦有所為，但卻不是上帝「有所觸、有所受、有所愛、有所取」，而是那個「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」，以利上帝從中袞出，於是凸顯了「上帝」以一個對象存在的必須，是以有「上帝」之稱名；只不過，如此一來，「八維度空間」裏面無限循環的「創生」與「終成」就不再能夠增生、繁殖，而往前奔騰的時間就只能讓上帝創生的宇宙在重新嫁接為「上帝的終成」時令「時間」止歇。

「上帝」既以名稱，屈曲究盡，「九維度空間」乃變為「三維度空間」，於是一個以「時間」為中心的「時輪」再度被逼得脫離「時間」，而令「三維度空間」在「創世紀」裏牢固不破，然後就有了「三位一體」的說法；「三位一體」強調的是「一二三同體」的概念，卻因其概念的存在而使得「四之分而併之」不能敘述，於是「離四句」因拘絞「思想獨體、文字獨體、思想文字、文字思想」而使得「獨六不生、孤九不長」的故事也就不能敘述，當然這麼一來，以「九維度空間」為所緣境與依止處的「瑪尼轉」更加不能敘述了，而「六、九」之間的運動也就纖弱不堪了。

西方的宗教界原本在這裏有個轉機，可讓「正於七」的思想轉入「正於八」，因為德國的萊布尼茲曾經研究過「皇極經世」，但很可惜，他以數解卦，更以1代陽爻，以0代陰爻，卻不知「正於

八」之際，直立的「八」重新橫置為「二」時，其內部會自行衍生一個動能，令「一」破之，而有了兩個短叉，所以短叉與長叉其實「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。

我想到此時，忽然就看到了遠方聚在山頂上一直都吹拂不去的雪霧被一路蜿蜒而下的牛糞埋道給分了開來，而牽拉著「畜牝牛」的她則從夜空凝聚不散的雲海緩緩而降。周遭靜極了。四圍的羣山宛若簇擁成了一朵巨大的蓮花，讓鑲嵌在陰暗天色的「畜牝牛」從空曠的靜謐裏叫出了「哞哞！哞！哞！」的牛語，卻劃開了人類森嚴的思想包夾，而一步一歇所屙出的糞便又穿越了崇山峻嶺的羈絆，讓廣闊的草場散播出來連綿不絕的「喻瑪尼唎咪吽」，猶若來自天空的梵音。

我就這樣讓壯美和聖潔的「六字真言」擊中了，再無猶豫，於是雙手合十，在崩塌的「現代化瑪尼堆」前，膜拜了起來，而「喻瑪尼唎咪吽」則穿行天地，將中土的「時位」、西藏的「時輪」與西方的「時間」整個串聯為一個不可分割的整體，莽莽蒼蒼，屈曲究盡。

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。遮蔽的雲霧突然整個就消散於無形了。「十維度空間」就這樣轉進了「五維度空間」。大地忽然也粉碎了。「瑪尼堆」失去大地之支撐，於是就以「〇維度空間」為中心將「天地」轉成了「瑪尼轉」，「瑪尼轉」於焉醒轉。〈瑪尼轉〉的對象記憶被重新喚起是件大事，但是這個被重新喚起的「瑪尼轉」對象在第七篇的「陽之正」裏已經故去了，於是塌陷的〈瑪尼堆〉就由「八維度空間」轉為「二維度空間」，而讓前後兩個〈瑪尼轉〉即離起來，而其之所以可以即離，乃因原來的「瑪尼轉」對象已經轉暗窺為死亡了，於是「未來」就在「過去」裏存活了起來，然後躁動，將「過去」直截延申為「未來」，所以令前後篇〈瑪尼轉〉被壓縮為「〇維度空間」，於是法界藏身的故事就在「十維度空間」裏展開……

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，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」條忽連在一起，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时间，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「懂懂」，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「懂懂往來」。這麼一個「懂懂往來」，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，人人六合，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留在老叟身上，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「懂懂往來」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。兩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，於是有些三不開心地說了，「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？」

長老們挪揄地回答著，「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』。」

哟，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『證明』，不能說不對，卻只能說你瞭解在梵文中，『Y』是一個否定的字，而以『Y』來詮釋『證明』，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，因心之本性為證明』，這句話不錯，因『本有證明心』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，所以夏瑪巴與大錫度各持己見，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，兩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『證明』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，推論者由於持續練習這個『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『證明』？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、夏瑪巴與大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，因心之本性為證明』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『證明』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，夏瑪巴與大錫度各持相反的意見，不過只是一個因緣現象的『不和不合』狀態，而這個因緣相互對峙的『不和不合』不是一個『無造作』的『不和不合』，反倒是因為『無造作』與『不和不合』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，或因為我認為兩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，如果兩人都不是真的，那麼我所交替換戴的黑寶冠就只能是一「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，如果兩人都是真的，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「懂懂往來」，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，不斷撲擊，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」被概略性分割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」只有在彼此的映照下，才得以「存在」，而以這麼一個「共同存在」的十七世噶瑪巴往來世流傳下去，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，所秉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绑起來，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，看不見老斐的膜拜時，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」而出與達賴喇嘛的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」必須豕而前，犯而取，從認證事務的底層顛而覆之，所以其「出」實為「微陰從中袞出」。

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「噶瑪尼唄咪吽」，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」令微陰從中袞出，「陽」乃正之，而其之所以得以正之，以「袞」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「喻瑪尼唎咪吽」的不斷泛出，而知「希利」遭受了晚近的摧殘，變於六字大明咒，卻吟喝於自我，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。

「喻瑪尼唎咪吽」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「喻瑪尼唎咪吽」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」；「喻瑪尼唎咪吽」整個停下來時候，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」的轆轤更加「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」所承載的歷史期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 Nataraaj)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已見的質料因，「蠱」乃生；這個「蠱」一生，大事不妙，第四個密續就使得「叻命」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，所以佛法相通，不能評估，一旦評估，「法」的內質已隱，贖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、叻命」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，而由諸多因緣推行促成，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、叻命」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，懂懂往來，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「二而不一」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」二而不一，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「二而不一」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，二而不一，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的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」的名調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「觀盟而不薦」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砥柱，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」之類的事情，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」反而不斷催生「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、甚至有可能是有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，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」只有在彼此的映照下，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「渾論」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論思想，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」敘述裏自行自生的結果；「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」二而不一、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，而要與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，如果往前推行幾個世紀，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」之本源自「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「由關至闔、轉出為人」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論哲學，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「文化轉譯」的問題，尤其這些「文化轉譯」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。「文化轉譯」之詭譎即在此，尤其所論若牽涉到渾論的思想或亙古長存的模糊意識，幾乎就是一椿不可能進行的轉譯；這是人類用文字來敘述思想的限圍，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「文化轉譯」其實不能對所轉譯的文化有所瞭解，也不能深入所轉譯的文化精髓，而這個轉譯的文化還獨樹一幟，那除了隔靴搔癢以外，就只能使得「文化轉譯」在轉譯的時候更加渙散了，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「文化轉譯」固然甚佳，但「轉譯」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，不止無法轉譯，更因面對轉譯文化最精華的部分卻束手無策，而令「文化轉譯」降溫，一直等到自己找到了一種可以轉譯文化的文字，才免於悔恨地解決了「文化轉譯」的問題。

當然這樣的「文化轉譯」往往滲透了思想的二度假借，所以非常容易在轉譯的過程裏，令轉譯的文化翻覆，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「文化轉譯」之鼎鉉。

風行水上（6）

渙散了，渙散了，「文化轉譯」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，我不知道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，在詛造的「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來了，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、因逃竄而隱避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懂懂往來的「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」弟子溢成溝。當然有的「噶瑪噶舉」弟子不同意，而說「祖普」的「溢成溝」不是因為弟子懂懂往來於歷史，而是因為祖普寺的稀世寶物太多了，從碑、塑像，甚至鉢、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，猶若汨汨泉水，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。

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徑，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戰，歷代「噶瑪巴與夏瑪巴」的二而不一也受到了質疑，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。

太錫度以為這樁行之有代的「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，兩人雖分道揚鑣，但兩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，但大抵無礙；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，但居中且剛柔順，所以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。

「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涣散。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的理智的決心和勇氣，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繹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入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，這是不可能的，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」的詬難或譏諷；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」的映照下，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有趣，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」精神的文字，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「以一犯圍」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廝磨糾纏的秩序是一個必要的途徑。

我在魂飛杳杳的當時，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！多麼響鑼鑼的莊嚴歷史！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「智慧融合」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，停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，那種茈菀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，但是我不會那麼輕易地就放過長老們不言而喻的啞謎。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，那副茈菀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醞釀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」的政治包袱摺在喉嚨上。

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，於是一白、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、空行母的真实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辯誦，史稱「頓漸之誦」，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，在吐蕃與喜馬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，禪師與夫人的行徑不為人所知，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」的而二不就令「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，乃將天地之圓氣整個歸藏於心，令「含中有易、易中有含」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「含的人而分之」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「迷離悒悒」的封籤，套以「巫術與迷信」的罪行，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「人文以化文」，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「文化轉譯」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「文化轉譯」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己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，其動也闕，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「關戶」的象徵，似動凝動，一動即關，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，派內的掠奪與攻訐浮於檯面上。

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僻，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」交互而難生的肇始因緣，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，大開大闢，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「二而不一」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行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，戍守逡巡，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，而今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，於誠信中憧憬往來，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。

山上有水（1）

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，幾度因為事情空寂難行，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劍，是人我於罪，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，所以仍可小小的收穫，但若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」，乃可差之於同修們的付託，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」全都震於其蹇，倏忽啞啞了，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，而後震於其蹇的「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」惻惻於後，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，但間隔相連的樹木都很低矮，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，那有好一晌不見的老叟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」的輾轉而忽悠了他，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，緩步慢慢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，但我不再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後的禿鷹，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，但是大抵來說，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。

我不能再說自己只是「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。我滿腦子都是她的情影。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椿天葬過程，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裏捲起塵土飛揚，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愿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片羊圈包圍時，我以為我這一生肯定要被葬送在祖普寺後山的陽光月華之下。貧瘠山區稼穡困難，溫飽只有糶粃，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，而且我平時穿著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，所以內心只能惶恐。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」的破戒行徑，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些甚麼相異之處，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。

澤無水（6）

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，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擋。

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，事緩則圓，只要有充分的耐心，慢慢來，就能取信於人心，若一味求快，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。這一响，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，也不能汨汨成澤，縱或成澤，澤必乾涸，唯其地氣上升，團氣下降，含易和而成雨，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「含易」，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，並化解詭詐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」拘絞於其繹生的邪惡僧侶之中；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」捆绑、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，居高壙之上，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；也正因为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，人人都知道他這麼做不行，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，人人都心中準備好，防範著這椿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。

我想我是這椿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、孤軍的一個，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，於是我不僅有其它法子，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，甚至我也說不清楚究竟我將往何處去。我隱約知道八角街的方向，但又有些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？」我一邊質問自己的暴力，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徑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 inward，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，進入彷彿夢般的無憂世界，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。我也不知道證實些甚麼，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，對中國共產黨的人侵，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，漢人無音扮演了一個剝削與壓榨藏族的反派角色；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」來換取文化精神的保留，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榨的一羣，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间都沒有……」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，但這個意念卻是我今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收獵之禮，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撻下一句話，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。」

「哟！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，達賴喇嘛面對大錫度的請示，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訐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信來處可疑、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」之奧秘或是非，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，但是前幾年肯定也是修行人，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，感覺到他的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敝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歧義與變異的行徑。「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，那麼他首先就需在理論上接受『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，但是尋根溯源，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採難，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，還不就是是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：「你就甬擺在心上罷！連十五世噶瑪巴也還俗，娶妻子，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囔著：「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；隔著喜馬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，但剛其肉之覈，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，又幽默地說：「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轆轤的轉動，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。

第三十號腆腆地低下了頭，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揉著我的背脊：「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，或許兩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。』」他焦急地在後面推揉

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：「你真是胡謔一通。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，以至於我們三人幾乎黏著在一起，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，卻定下了仁人踢出步伐、轉出乾坤的步調。

「這一年，當第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，只能提前做好防患於未然之準備，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」就有些說不清楚究竟是「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，我都没注意。只不過，那個僵硬的模樣讓我想起去。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，屈文信從，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，懂懂往來，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，將過去的景觀轉瞬間的連結，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。「啣！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天折，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，彼此互戾其輪，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，說出了心中沉痾：「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，於是圓眼一瞪：「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接受達賴喇嘛的決定，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，但確保互相扶持的兩人不受外界的干擾，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世的轉世形體。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」整個推向「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地懼怕，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，佻人嬉笑地踢出步伐；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痾，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。我們佻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採知的世界，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——充沛且不間斷的嗚音震動著我的心口，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，只留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。書記重複最多的就是「集體意識」這個名辭，而譴責最多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「噶瑪尼唄咪吽」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，卻多了一些裏裏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，終於糾纏成爲一種新的身分。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。說來不甚欵虧，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！當我乜斜眼睜盯著書記看時，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，情動不可柅」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现機會。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；但是他這個技術騙不了我，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道在已是極端困難的局面裏攪和，或只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徑，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「拙明以施令」或「施令以拙明」一顯皆顯的情境就發生了，雖然有些迂迴，但「拙明以施令」或「施令以拙明」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「拙明」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，而且有一個極為「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「情動不可柅」。

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，條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，卻又一晃一倒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！原來在大自然的

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，讓細緻的枝椏攔著我的去路；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；月華與日光在光霧氳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捏造虛擬一堆駭人聽聞、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」彼此震來競競，在「含、易、含中有易、易中有含」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嘖吐狂洩。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「人文以化文」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兩位法王戴著；只不過，兩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「嚮明」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，其震撼號，因人而合二的「小\大」不再有「小\大」之分，而現渾淪之貌，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，否則便是一個怪奇驚駭的「嚮明」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，分別由夏瑪巴與大錫度兩位法王戴著；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，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「嚮明」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」，並以為之為據，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의 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：「我只能認夏瑪巴的弟子。」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、噴吶在「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」的上師名諱撐起頭、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：「你聽得見親手剝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「噶瑪尼唄咪哄」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。兩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，逾越衰難之世，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兩人的轉世認證與『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，但是也寓意善功惡，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，我却更進一步，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。這豈不是銷滅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……

拉薩的最後一個喇嘛

我是個喇嘛。起碼我在小閣樓裏覺醒時是這麼認為的。

我對自己的身份重新覺醒的時候，隔壁的「網吧」正以一個超大型的電視螢幕將幾千里以外的訊息於瞬間傳送到了拉薩。他們都說這個就叫作「互聯網」，不止消弭了空間的隔闔，而且令所有的影視與圖片、文字與音韻都結合了起來，所以「電話、電視、電腦」如今都成了歷史名詞，而偏遠的拉薩在這波電訊的衝擊下，也不再具有地理上的偏遠意義了，甚至還像是為了彌補往日的陌生似地，刻意地展現了一個比中土一些城市還要親近北京的態度。

照理說，街道的變化影響不了我，而躲在八角街一隅的小閣樓更是幽靜，但這個電視螢幕實在是太大了，而且那個高八度的聲調更是日夜不停地對著大昭寺前的膜拜羣眾放誦著風迷了北京的流行歌曲：「中國東南有寶島，那島民是老花俏，彈丸地呀浮呀浮海峽，你就是那渡海面的鷗……」這是一首在全國反覆地播演了半年的電視連續劇主題曲。連續劇雖然已經下片兩個多月了，但是舉國上下仍是翻騰地慶賀著中國的統一。這時是西元二〇二九年，春天快到盡頭的時候。

我不想聽，但不聽卻不行。那個歡樂的聲調一直縈迴在小閣樓裏。諷刺的是，我在這個聲調裏發覺自己已經不再只是一個普通的僧人了。當然我並不是說我有了甚麼長進，而只是因為我的年歲讓我德高望重起來，稀裏糊塗地成了一個沒有「格西」證書的喇嘛。

這個身份的覺醒來得很輕忽，幾乎是在心裏毫無防備的狀態下突然就開展了出來。那種感覺說不清楚，好像一種失而復得的喜悅，但是維持不了多久，歡愉的心境立刻又頹喪下去，因為這一年的晚春初夏之際，環繞拉薩四面的山巒有著前所未有的光禿景象。

不止山巒光禿了，拉薩街頭也有著翻天覆地的變化。但是我在小閣樓裏看不見。我只能從這首「司令遲鐵嘴」的歌詞，暗忖著偏安一隅八十年的臺灣終於也被解放了。當然這時的中國，與西藏被解放時的西元一九五九年，不可同日而語，不止國內富裕繁榮，而且海域清平穩定，從東海到南海，四處都可看見中國的艦艇與美國、日本的軍艦結合成了共同維護太平洋航行自由的「聯合艦隊」。

這多麼不可思議呀。但是據說這是因為中國的「一帶一路」策略取得了空前的成功，從西邊阻了「東突厥恐怖組織」在新疆的擴張，從東則瓦解了「太平洋警察」在南海的挑釁，而在一個更廣大的聯盟利益下，美國與日本就默許中國和平解放臺灣。據說位於北京的中央製片廠為了慶賀全國統一的後的第一個「十、一」，特別趕著在天安門廣場的慶典裏宣佈，當晚將首映這部電視連續劇；還據說全片所用的背景都是跟著「人民解放軍」在臺灣的登陸與推進，實地拍攝了記錄影片而剪輯而成的。年代已經相當久遠了。這一段時間裏，拉薩已經沒有多少人誦經了，當然這不包括我在內。我默會兒還會作詳細的說明。這個改變其實不難明白。已有三十年了罷，我不止一次懷疑自己的身份。因為我好似在一夕之間，發現拉薩街頭的人都說著漢語。我那份驚訝就別提有多臊人了。但是你不要多心，我並不是在告訴你，我對自己不能流利地說漢語有著遺憾；我只是想告訴你，我絕不後悔自己是個西藏人，而且還是個出家人。

我生來就是個僧人。我不知道自己如果不是僧人，現在會是一個甚麼模樣。但是因為我從小就是個僧人，所以從來也不去想這個擾人的問題。在拉薩身為一個僧人，意味著生生世世維繫著佛陀的真理，代表著佛陀一脈相傳的最後希望。當然人們尊敬我，向我膜拜頂禮，不是因為我長成的模樣，而是因為大家對佛陀教誨的感激。這點你千萬不要弄錯。

當然我這兒所說的頂禮與膜拜指的是以前的景象。現在可不同了。這個處處受人尊敬的情形，自從拉薩街道上出現了一批又一批的漢人以後就開始有了轉變。我知道人們有著顧忌，但是我還是弄不明白，為甚麼他們看到我的褐黃色僧袍就像躲著瘟疫似地四下逃逸。唉。唉。我不知道我應該如何從一個自我封閉的圈限裏來向你述說這個模糊的歷史過程。倘若我說得辭不達意，你一定要原諒我。畢竟對一個老邁又不幸喪失部份記憶的僧人來講，回憶是一件相當殘酷的折磨，縱使我是如此努力地將記憶裏的事件壓縮至一個文字能夠清楚敘述的程度，但是文字老是自顧自地生出文字上的記憶。

大概就是在那個時候罷。當那位北京政府挑選出來的十一世班禪——額爾德尼·確吉杰布——還只是一個七歲男童的時候，前任國家主席江澤民與好幾任以前的印度總理夏馬在新德里簽署了一項四十年來第一次的宣言。這以後的事情就發展得有點令人吃驚。可不是嗎？忽敵忽友的國際紛爭在我這個不問世事的喇嘛看來都是荒謬可笑的。不過，這項簽署我相當注意，因為我知道它將對西藏有著深遠的影響。當然這個影響對西藏來說是不好的，但是對按著計劃大量移民西藏的北京政權來說，這無疑是一項歷史性的突破。喏，我這可不是有意詆譭北京。你只要想想，當年英格蘭有計劃地將囚犯大量移民至北美洲而造就了今日美國的繁榮，你就知道我實在是恭維北京的高瞻遠矚。

不止這樣，印度在這個史無前例的外交折衝中，撿了個大便宜，因為在簽署了公約往後的三十年裏，困擾兩國多年的「中印」邊境也沉寂了下來；回教的巴基斯坦在沒有了中國的核子彈頭支援，終於也臣服於印度教的威權下，於是在四面邊境無戰事的情況下，印度開始享受釋迦牟尼佛涅槃以來第一個太平盛世。當然，你如果去問任何一個印度人，他絕不會承認這跟釋迦牟尼佛有絲毫關連，因為你知道的，印度現在只信仰以「大梵天」為唯一真神的「印度教」。本來他們感念釋迦牟尼佛的恩德，也曾經對流亡印度的達賴喇嘛表達了同袍的關懷。但是誰也沒料到，他們竟只是以伸出人道的援手來牽絆中國，藉以達成他們自己的政治目的；所以機會一來，他們首先就犧牲掉達賴喇嘛。

簽署條約那一年我三十六歲，正在研讀「現觀莊嚴論」。當我用短波收聽到簽約的消息時，我立刻有了警覺。也不知為甚麼，我的直覺告訴我，這次的簽署對西藏多災多難的宗教傳承是在劫難逃了。當然我作為一個拉薩的僧人，對國際事務的敏銳觀察力可說相當突出，因為事後證明我的判斷力極為正確。當然這與祖普寺的佛學教育無關，甚至與黨委書記推動的「愛國教育」亦無關。

我真的很不願意去回憶那個共產黨以「反分裂」為名大肆拘捕僧人的年代，因為我每回想起來就不知道自己做得對不對。或許這是因為我多年以來徘徊於祖普寺與大昭寺之間的烙印已經令我心驚膽顫，所以我一聽到簽約的消息，不加思索就慌忽忽地把尊貴的僧袍往山溝裏一丟，然後躲到我孀居了十多年的姊姊的小閣樓裏。不料這一躲就是三十多年。我當時完全沒有料到我的能輕易地逃脫了厄運。嘿嘿。世事難料呀。如今我的頭髮長得比一般人還長、還白，連個絡腮鬍子也不敢剃，以至於四處張盤得好似野人一樣。

小閣樓的日子與天地等長，時間對我來說全無意義。只不過長時間的隔離還是令我的身體起了衰弱不堪的反應，而且隨著「藏文」的消失，當初慶賀自己死裏逃生的興奮也跟著平息了下來，於是我逐漸有了後悔之念。想來這是我在天長地久的思索裏，找不到一個可以溝通的對象，以至於令自己時常懊惱當初不能與其他的人一般慷慨就義。

往事真是不堪回首呀。我本來也不想再去說它了，但是我看到了事後一些奇奇怪怪的發展，又不得不蹙著眉頭去回憶一些真實的經過。唉唉，這件大收捕的事件過後，有好長一段日子，拉薩街頭看不到僧人。這樣本來也就清靜了，但是往後的一些歷史學者、西藏專家或宗教理論家常在各處集會裏多次批評我們當時四處藏匿的僧人。他們還自以為是地給了我們一個「頹敗精神的象徵」的稱號。他們總認為我們這種棄家背祖的逃亡就是一種沒有根柢的沒落表現，然後他們就以佛法的「因果律」來解說或批判我們這羣僧人的錯誤與背叛。我不知道他們說得對不對，不過從「解放日報」的報導來看，我們這樣四處躲藏了起來，的確有辱佛陀當年「捨身救虎」等等偉大行逕。

「解放日報」的報導非常慷慨激昂，常常在有限的篇幅裏大肆數說著我們的缺失。這些苛刻的批評總是令人回憶起「文化大革命」的恐懼，卻也在難以忍受的孤寂裏替我傳遞了許多同修的訊息。雖然混亂的時局導致人心浮躁，不過我可從來沒見到我的同修們有這麼多奇怪怪怪的疙瘩。

小閣樓的樓下是我姊姊的店舖。姊姊年紀輕輕就成了寡婦，雖然左鄰右舍都熱絡地替她物色新對象，但不料她成天只是誦著六字大明咒，從無龔俗再嫁的念頭。雖然拉薩不是一個高消費的地區，但是基本的生活仍是需要的，於是她就將姊夫去世後所遺留下來的書店盤給了另一家書店。雖然每天進出書店的人很複雜，但反而沒有引起軍警公安的注意。這不能不說是護法的庇佑。

閣樓上的窗戶小小的，縮在一片櫛比鱗次的斜傾瓦礫後面。從窗檯看上去看不到街頭，但卻可感覺尖銳的哨聲與軍警的吆喝逐漸取代了圍繞著八角街的誦咒聲，偶而還能聽見遠處傳來的槍聲，讓棲息於瓦礫上的護法騷亂了起來。這些年的拉薩，風格外地大；外面颳著風，小窗子就呼呼地響著。我透過小小的四方天空，可以看到偶而有一、兩片樹葉不情願地颳了進來。除非是下雨，我都寧可讓小小的窗戶被吹得噼啪作響也不願關起來。其實這麼說也不盡全對，我喜歡在下雨時憑窗遠眺灰濛濛的天空，以及觀看著漫天雨珠在瓦片上四濺跳躍著。當然開著窗飄雨，使得小閣樓的地板濕漉漉地，這就少不了被姊姊責怪，但是這是我蟄居在閣樓裏最大的享受。這點她至死都無法瞭解。

從小窗口看出去，我雖然看不到街口，但隱隱地可以看見拉薩人的驕傲——布達拉宮。可惜的是，現在已經看不見了，聳立在眼前的是四層樓高的百貨大樓；白天在陽光的照耀，晚上則在霓虹燈的閃爍，金光閃閃的玻璃使得我的小窗口永遠都閃動著陰影。陰影裏，拉薩的新主人們以漢人獨特的侵蝕方法在四處破舊的房舍裏進行著昏天黑地的整頓與改進計劃。他們叫這個為「經濟開發」，於是一棟又一棟嶄新的大樓如雨後春筍般地在狹窄的拉薩街道被建了起來。

小閣樓的牆壁上塗著廉價白漆，一到炙熱的夏天就散發出陣陣嗆鼻的氣味；白漆太薄，於是在在牆角掀起一個個氣泡，一摳就破個大洞，露出了原木的棗褐色，在透過窗戶的陽光裏躲躲藏藏。一到

夜晚，閣樓裏經常瀰漫著濃郁的藏香薰燒味，絲絲裊裊地散佈在一盞二十五瓦的昏黃燈光裏。小風扇在夏天裏通常都是整夜嗡嗡地轉著，它總是轉到一頭就很勉強地轉回來，嘖嘖地叫著，吹得電燈搖搖晃晃，令我頭昏。所以在炎熱的夏天夜晚裏，我大多不開燈，於是常渾渾噩噩地無覺於時間的消逝。在不開燈的時日，我就在黑暗中睜大眼睛瞧著天花板，豎起耳朵傾聽樓頂上夜貓的輕捷腳步聲與喵喵的叫聲。有時從窗檯望出去，在黑黝黝的瓦片上會看到兩隻暗綠色的貓眼，閃閃爍爍地，像極了墳堆裏的光瑩。這時我總是聯想到「空行母」幾劫以來就這麼棲息在拉薩城裏。

一開始時，我躲在閣樓裏相當地徬徨又不安份；給姊姊訓誡了幾次後，我在炙悶的閣樓中終於總結出對生活的無可適從，於是就雙手顫抖地從箱底找出泰耶噶瑪巴與夏瑪巴的照片細細端詳，然後感歎昔日的努力已經隨著「中印」簽署的條約而付之東流。

唉，真是無奈呀，我發覺我已經遭外面的世界徹底拋棄了，但從窗戶外飄進的熱鬧與嘈雜裏，我逐漸體會拉薩正經歷著前所未有的變化；雖然我對外面的世界無動於衷，但仍不免哀悼維繫著西藏人團結的那份對達賴喇嘛的尊崇是如此地短暫與脆弱。我每當想起這些，四周就充滿著垂死的氣息，以至於我始終無法去回憶一九九七年共產黨利用香港回歸中國，在世界上所造成的政治與經濟震盪的具體過程。多少年來，我已經習慣將所有悲劇的起因歸結於「中印條約」的締結。

我在小閣樓數著日子。除此而外，我別無它事可作。我從一疊疊的「解放日報」知道現在已經是二〇二九年了。當然這三十年來，我的漢語可說是無師自通。這不是因為我諂媚、討好漢人，而是倘若我不學漢語，恐怕連這個唯一與外界溝通的訊息也將斷掉。

當然我永遠待在閣樓裏總是不行的。有一天，當我吃著糌粑時，我看到了「解放日報」刊登著一則新聞報導。消息很平淡，我卻全身都顫抖起來。報導上說，有一名「中國語言學會」的蒙古語文專家指出，兩千多年前活躍於中國北方的匈奴民族曾有過自己的文字。這篇論文還長篇大套地引述著一些蒐集、整理出來的匈奴文字，以考據匈奴輝煌的文字歷史，以及證實匈奴文字符號與中國甲骨文

的前身和吐火羅文相似之處。我看著看著，不禁想著「藏文」的流失，忽然唉唉地哭得好不傷心。第二天，我把姊姊生前給我做的最後一件藏袍從櫃子裏找出穿上，頭也不回地就下了閣樓。

我下了樓，走過對街，回頭看看書店，卻只見書店夾在一片低矮破舊的古老建築物中，一點都不顯眼。從街頭看上去，我竟然看不到小閣樓的窗子。我有些焦急，於是走進鄰近的百貨大樓，上了二樓，四處尋找小閣樓的影子，最後從一位售貨員的背後看到了小閣樓的窗戶。小窗口像個鴿子籠。兩扇窄小的木頭窗戶隨隨便便地搭在暗灰色的木板樓壁上，就像兩只附著在鴿子籠上的把手。

我盯著看了許久，終於引來售貨員的質詢：「喂！你看甚麼，這麼出神？」我驚了一下，轉身要走，忽然就看見有人影在小閣樓的窗戶裏閃動。我知道那個不知所措的身影就是我自己。那絕不是幻覺，而是一種現實的顯現，畢竟我在裏面窩居了三十多年。

我下了樓以後，在一塊招徠西方觀光客的英文招牌下，茫然地看著狹窄的石子路面上坑坑窪窪的積水，耳邊卻響著「司令遲鐵嘴」的轟天價響。積水被大樓的玻璃反映出一棱棱明晃的光芒，此時路邊走來一羣喇嘛，一腳高一腳低地踩得水花四濺，藍色的水珠隨即迅速地帶起五顏六色的彩虹。

我快速地加入了腳步零亂的他們。沒有誰阻攔我，這或許是因為我有著一頭銀白色的頭髮罷。我隨著他們走了一段路，卻不知他們就這樣將我帶離了小閣樓的街道。我有些驚訝周遭環境的陌生，但又覺得藏人已從幾世紀來的文化陰影走出，更習慣了「改革開放」所帶給藏族社會的繁榮與進步。

「好嗎？」我思忖著，用不怎麼流利的漢語與隊伍中的喇嘛聊著。

「好哩！」他對我親暱的態度顯然地嚇了一跳。「不就是那麼一回事唄。」

「都唸些甚麼經？」

「甚麼都唸。」他猛地仰著頭，瞪大了眼睛。「甚麼經不都一樣嗎？」

「作法事吧？」

「作！怎能不作呢？」他低下頭去摸著肩上的背包，調侃地加了一句：「不然沒事做也怪難受的。」他說這話時，頭壓得低低地，好像只是為了細數腳下的步履，但我卻看出來，他沒有喇嘛應有的篤定與信心，以至於那隻伸出去調整背包的胳膊看起來就像一只伸向歷史冤屈的枝椏。

路邊的羣眾不再像以前一樣對著我們膜拜，他們大都採取了迴避的態度；有那麼一、兩個膽大的居然對著我怒目相望。我一時不解，看看他們，又望望跟我交談的喇嘛。隊伍前方另一位喇嘛於是不走，但我又迫不及待地希望能重溫一下以前繞街的經歷。

「你趕緊走罷！」他索性放下了背包，在胸前調整著背帶。「在拉薩城的苯教子弟不希望看到我們像以前那樣繞街，妖惑羣眾。」

「嘿！」我嗤之以鼻。「苯教？哪輪得到他們來發號施令？」

「我瞧您久不知世事了罷！」他對我的輕蔑態度頗不以為然。「當心你這麼說要惹禍的。現在的拉薩城裏，遍佈著苯教子弟，以往的『格魯、噶舉、寧瑪、薩迦』早就四分五裂了。」

我嚇了一跳。「這怎麼回事？以往的『四大教派』都到哪兒去了？」

「早就七零八落，不見氣候啦！」他看著我身上的藏袍。「我看您像是舊社會的『藏傳佛教』子弟，不會不知道『噶瑪巴』鬧雙包罷？」

「我怎能不知？想當年，不是因為我對我的上師夏瑪巴展現了過度的親暱，我也不至於被驅趕出祖普寺，但是我聽說兩位噶瑪巴互不侵犯，一位在政治上接替了達賴喇嘛，另一位在宗教上延續了『噶瑪噶舉』的正統傳承。」我有意展現我在宗教傳承上的老資格，還特別加重了夏瑪巴與我的親暱關係。「只不過，我因為四處流浪，所以對十五世夏瑪巴的轉世認證不怎麼瞭解。」

「不就是那麼一回事唄。」他指著自己。「誰又不是在流浪呢！達賴喇嘛終止轉世以後，我們的『格魯派』勢力也就一蹶不振了。烏金噶瑪巴還是很爭氣的，承襲了達賴喇嘛的政治勢力以後，把

整個『藏傳佛教』經營得有聲有色，不止壓抑了年輕世代爭取『西藏獨立』的躁動，而且推動了西藏流亡族羣的『精神統一』。那可是達賴喇嘛逃到印度以來，難得一見的團結景象。」

「那你怎麼說苯教取代了『四大教派』呢！」

他緊緊盯著我。「這你就知道了罷。」我搖搖頭，卻見他回頭瞧著領隊的喇嘛，壓低嗓音。

「達賴喇嘛還在世的時候，就亟力將『四大教派』回溯至『古寧瑪學派』，以便消弭『四大教派』因修行方式的不同而不能達到『精神統一』的團結，而營造了一個『佛苯未分』的彌綸景象。達賴喇嘛用心良苦呀！他洞悉中國共產黨早已放棄長久以來都沒有進展的政治協商，準備以『噶瑪巴』來取代『達賴、班禪』的固有政治模式，所以大力介入『十七世噶瑪巴』的認證；雙方都接受的烏金噶瑪巴原本在祖普寺也相安無事，不料他卻逃離了拉薩，所以中國共產黨改弦易轍，索性連『噶瑪巴』一起放棄，並乾脆整個改變傳統上的『四大教派』輪替，釜底抽薪，去營建一個扶植苯教復甦的條件，更有人說，這根本就是北京宗教局所研擬的全本『捉放曹』戲碼在拉薩的通力演出，否則烏金噶瑪巴哪有可能在中國共產黨的眼皮底下，那麼容易就逃到印度去？」

「可不！」我依稀記得烏金噶瑪巴投奔達賴喇嘛的時候，在世界的政治折衝上造成了一股不小的騷動。「已有三十年了罷。我記得那時是西元一九九九年的十二月。」

「是呀！現在情況比較明朗了。烏金噶瑪巴在印度成功地治理了西藏流亡政府，而中國共產黨則在拉薩成功地將苯教重新扶植為一個統理『佛苯』的政治勢力。」

「這真不能不說是個大家都可以接受的政治氣氛！」我為我自己的言語嚇了一跳。「只不過，原來的『喇嘛』就絕跡了，起碼原來的『四大教派』所定義的『喇嘛』在拉薩就再也找不到了。」

「嘿！」他對我擠了擠眼。「大家都說這與『印度佛教』在印度絕跡是同一個理。你瞧我們的領隊雖是個『喇嘛』，但卻是個『無神論者』，不止領著薪俸，有著官銜，家裏還有妻小呢！」

「是這個理。我想我還是得想個法子，趕緊到印度找著夏瑪巴，不然真見不著『喇嘛』了。」

我在大昭寺門前的中心廣場與他們分了手，然後一直往前走，直到再也看不到大昭寺以及兩旁新舊毗鄰的建築物時才停下了腳步。我突然笑了起來。我直覺地感到我與這一羣穿著僧袍的人不同。我在路旁情不自禁地狂笑，不知竟引來了路人的側目。但是我真的止不住呀。哈，哈，真的喇嘛穿著老百姓的藏袍，假的喇嘛倒正經八百地穿著僧袍。這可不就是魚目混珠嘛。

終於我的眼角沁出了淚水，於是像個小孩子一般地就哭了起來。路人搖了搖頭，見這整個事件不大有趣就各自散去。我慢慢停息了下來之後，無由來地感到一陣輕鬆。我不知道這三十年裏，世間是否已是真假不分，但我這個「拉薩的最後一個喇嘛」感覺到假的已經成真，真的倒像變成假的了。唉，唉，其實在「緣起性空」的觀照下，這其間還真是沒有甚麼不同。

我望著周圍的景物，發現一排排的子彈孔嵌鑲在古木參天的院牆上，一時不知該如何去想像。我想回祖普寺，雖然祖普寺已經變得印象模糊又遙不可及了。想著想著。忽然我聽見狂風吹著大樹，簌簌蕭蕭地；我用心地想著書店樓上的小閣樓，想著姊姊的臉，但是剎那間竟然甚麼也想不起來，我此時不由來地感到一種真正的孤單與恐懼，於是我轉身往尼泊爾的方向走去。這個時候，天空高遠而清澈，而我卻因周遭環境的改變，莫名其妙地想起「恐龍」因為不能隨著地球的環境改變而滅絕。

我心裏不再懼怕。上次藏匿時，我害怕我的身體受到傷害；這次的出走，我卻只擔憂我不能替「藏文」留下些記錄。街道上忽然人跡稀少，陽光也變得稀薄起來。我站在拉薩河邊觀看了一會兒，朦朧地只見遠處的囚犯一個挨著一個地走出納金電站勞改營。我暗歎一聲，然後舉步跨過拉薩河。我一邊想著如何去尋找舊識，一邊思索著如何效法瑪爾巴，在最短的時日將「藏文」作一有系統的整理與保留。我攫住模糊的思想，不太注意周邊的景物，直到我發覺我站在一片崇石峻嶺之邊。

雖然我不必太費心思去想，我就知道這就是達賴喇嘛、大寶法王與千千萬萬的拉薩人陸續奔往印度的道路。但世界顯著地變樣了，這山脈、這河流、這樹木與我聽聞來的竟然有著明顯的差異。我

不知道是否因為雅魯藏布江改道的緣故。嗯，這是件極有可能的事，因為當我仍蟄居小閣樓的時候，我就曾感歎雅魯藏布江終於在共產黨的堅持下改道了。「解放日報」上說，這有若千萬噸炸藥威力的核子引爆，將亙古以來的怒濤狂水導引到了南疆，灌溉了乾涸荒蕪的田園，以配合扶貧濟貧的政策來安撫騷亂的維吾爾族人，更一舉讓飽受恆河乾涸威脅的印度更改了他們一貫支持達賴喇嘛的態度。

我猶豫了一陣，但卻從鄰近的探頭縮腦裏確定了這條康莊大道，於是我躲藏起來，耐心地等著月黑風高的夜晚。當晚月色朦朧，我就大膽地上路了。此時四周的空氣出奇地沉澱，不知名的鳥兒在遠處淒厲地叫著替我送行。暗卡雖然仍是存在，不過大多外張內弛。我遠遠地從藏身的稀疏叢草中，瞧見他們藉著斑駁燈火煮著夜宵，我就知道他們關心他們的肚皮比關心我的出走來得深切多了。其實這幾年來已經不大有人出走了。拉薩一片歌舞昇平，年輕人都沉醉於物質的麻痺，只把「達賴喇嘛」當成古老的神話，更把「藏文」當作禁忌的圖騰。

我在小閣樓上聽得多了。就算沒聽說過，躲避這些暗哨就如同藏人吃糌粑一樣地自然，於是我不趁著闖黑無影，一溜煙似地越過了警戒線。這時山溝裏的流水浮著一片淺藍，照耀著西元一九五九年達賴喇嘛夜奔的倉皇，也輝映著西元一九九九年烏金噶瑪巴逃離拉薩的從容。

我在山區裏走了二十幾天。好像也不怎麼費事，我總是在適當的時候找到一些野果充饑。大概護法也看到了我的堅苦罷。山裏冷熱適中，山峯上卻仍是銀光熠熠；光潔沁涼的雪山雖然可口，卻再怎樣也洗滌不去我眉間的炙烙。喜馬拉雅山還是歧嶇險惡。我在罕無人煙的曲澗洞壑裏依附著我飄散的記憶，在荒漠優雅的嶙峋怪石裏勾繪著我悒鬱的輪廓，然後在乍開還閤的花顏滴豔裏解析著我遺忘的徽記。我搜索著空曠，觸動著夢幻。歷史的「倉皇夜奔」似乎與「飄逸從容」疊印了起來，而現實的懸浮孤立卻又好似聽著了「藏文」消逝的嘈雜紛亂。

我孤獨慣了，所以一個人踽踽而行不是甚麼了不得的事。但是我憂煩極了，因為據說在印度的西藏人已經不見了。想來印度人驅趕藏傳佛教，就像當初婆羅門教驅趕佛教一般地果決。沒有人知道

他們去了哪兒，好似在一夕之間，他們就從地球的表殼消失，像股輕煙般地飄進了空氣裏。有人說，出走的藏人都在美國科羅拉多州的空軍基地接受跳傘與野外求生等軍事訓練，又有人說，他們在維吉尼亞州的山陵地區接受禪修訓練。我半信半疑，這幾十萬人不可能毫無痕跡地就消失掉了。我深怕此行找不到舊識，因此心中老是七上八下。

我不知道走了多久，反正一路都找不到我要找的人，一直到我看見一長排的貨車排在甘托克的街道上，我才知道我已渡過了國境，進入錫金。我繼續走著。後來我終於遠遠地望見倚山憑險的隆德寺。我不想引起任何人的注意，於是繞道而行，因為大寶法王十六世圓寂後，我聽到過很多陰謀篡奪隆德寺的故事，但繪聲繪影的暴力描述，總讓我覺得這裏面有哪個地方出了差錯。

遠囉，遠囉，好像是亙古洪荒的事兒了。大概是西元一九九五年罷。那年太錫度藉著中國共產黨的勢力將隆德寺與大寶法王身邊的喇嘛一網打盡。事情有些黏黏糊糊地，我所蒐集的資料在共產黨的消息封鎖裏大都殘缺不全；但是我抱著一個想法，百無一失，那就是只要是共產黨要我相信的，我就認定另外一方才有著真理，於是當我在祖普寺忽然聽聞大寶法王十六世病故，然後蔣貢康楚仁波切意外車禍，接著太錫度就發表了大寶法王十七世的認定，我就知道是怎麼一回事了，但我也不敢多說甚麼，只是從黨委書記手中接過烏金噶瑪巴的照片，默默地供奉了起來。

嗯，嗯。事情是這樣的，祖普寺是西藏有名的寺院，歷來都屬於噶瑪巴的駐錫寺廟，所以噶瑪巴十六世圓寂以後，黨委書記就指示眾人，將烏金噶瑪巴的照片供奉在大雄寶殿上；仍是孩童的烏金噶瑪巴並不在寺內，他正受著北京的嚴密保護中。他的情形與七歲的十一世班禪一樣。

我始終弄不明白，共產黨監控森嚴，卻又憂心忡忡地認為他們一回拉薩就會被極端份子暗殺。雖然他們一直沒有說明這些極端份子是誰，但是我們都知道，他們所指的其實就是像我一樣的僧人。活佛無法回來主持慶典是有點遺憾，不過反正那時的西藏慶典都不在拉薩舉行，所以「北京宗教局」這麼作，也就有著他們認可的方便，免得活佛旅途奔波而誤了政治學習與「唯物」教育。

我多年來就這樣地抱著存疑的想法，但是在祖普寺並沒有多大的作為。當然這個懷疑的心理令我在做大禮拜時，心裏總有著那種說不出來的幾分不自在。在小閣樓裏，我逐漸地將「解放日報」的消息整理出來，然後以一種反證的方式在新聞報導的字裏行間找到了真正的「噶瑪噶舉」傳承，以及找到了證據來證明太錫度多年來受著共產黨的控制。我當然不敢對任何人說，不過我非常盼望有一天我能聽到另一位大寶法王的弟子——我的皈依師夏瑪巴，對我親口說出他的疑慮，當然對他不要餘力地維繫著「噶瑪噶舉」的傳承所遭受的污蔑與侮辱，我也將說聲抱歉與安慰之類的話。

唉，唉。世間的事兒很難定論。班禪十世當初與北京虛與委蛇，或許只是藉此以保存達賴喇嘛在海外流亡的一線生機罷。就算班禪曾經有過貪圖名利地位的世俗之心，我真的很不願意這麼去想。當然日後班禪發覺北京的「漢化政策」已經動搖了「藏傳佛教」的根基，於是他還是毅然地選擇了在日喀則市的扎什倫布寺自我圓寂的道路。或許他也遺憾，他作為階下囚的犧牲卻只能帶給北京對班禪十一世的指認控制罷。但是這可不就是那個不可說不可說的因緣聚合嗎？

大寶法王十七世的指認也有著相同的命運罷。我心裏非常清楚夏瑪巴多年來苦心孤詣，但卻也不敢妄自猜測太錫度的居心叵測。或許太錫度也是抱著與班禪相同的「我不入地獄，誰入地獄」的菩薩心腸來牽制北京，藉以保存夏瑪巴在海外的白教傳承罷？當然這些都有待歷史學家日後的挖掘與研考。我身為一個拉薩僧人，衷心希望所有的人都不要搞分裂。不管怎樣，如今兩位噶瑪巴、太錫度與十五世夏瑪巴都不見了，這多少令我如有如一個失去依憑的孤魂一般地徬徨了起來。

天下有山，山高天退。我繞著山頭走，不料卻在半山腰給迎進了隆德寺。我推拒不來，於是就這樣闖入了一個未知的陌生世界，在唯一的一間客房裏住了下來。寺廟相當荒廢，情況並沒有外表上看起來的興旺。我成天看不到人，吃飯時卻又見黑壓壓的一羣人。他們的衣著看起來不像喇嘛，舉止也不像喇嘛。他們說著各國語言，有英文、尼泊爾文、印度話、漢語，但就是沒有藏語。

廟中清閒，於是在空曠的會客室裏找了一張凳子，開始撰寫這篇帶有自傳性質，又好像有點像交代後事般的小說。我想迴避閣樓生涯的描寫，但事實上不可能，畢竟三十年的歲月佔據了我人生的一大半。很遺憾的是，很多事我都想不起來，或是想起來也不覺得有甚麼值得記載的；很多時候，我又覺得我是在夢裏，或我希望這一切都是夢裏。

在一些想不起開頭的事跡裏，我莫名其妙地想到了理查吉爾。理查吉爾現在好像也很老邁了，但是他那個風流倜儻的形貌在九〇年代可是迷死了許多美國好萊塢的美女。這個連想有點稀裏糊塗。我先想到了改變我後半生的「中印條約」締結，然後我自然地就開始埋怨印度。

印度這個國家的領導人一向不怎麼高明，所以老是沒有主見地跟在老東家英國的屁股後面，而英國與美國又是穿著同一條褲子過來的，所以印度也就馬首是瞻地配合著美國的全球策略對北京實施圍堵。這是九〇年代的國際形勢。現在大家有一些概念了吧？所以我說他們伸出援手收容達賴喇嘛，其實是「英、美」兩個西方大國在後面教唆授意。雖然這是一種推想與揣測，但我並不是全無根據，因此我始終認為印度的政治領袖都沒有甚麼深謀遠慮的見解。

他們沒有遠見本來也不打緊，但是這對西藏來說，就成了很遺憾的一件事，因為達賴喇嘛為了流亡在外的藏胞的生存，不得不順應著國際局勢，跟這些短視的政客打交道。這實在是一樁說不清、道不明的政治牽扯，跟達賴喇嘛在全球四處傳播佛理，原本就有著不可分割的關係。

其實早在「中印」簽署條約的前一年，達賴喇嘛就已經警覺了。他心裏有說不出的憂煩，懊惱那個老當益壯的李登輝為了爭取第一次「臺灣總統全民選舉」的選票，不惜以「半官方」的形式訪問美國，來替自己造勢。李登輝這個行徑本來跟西藏沒有半點關係，但未料這個莽撞的舉動喚醒了神州大地上睡著的公雞。公雞睡醒了之後，發現牠不能老是一廂情願，等著別人來搶奪大陸廣大的市場，於是主動出擊，四處覓食，想盡一切方法來斬斷臺灣與西藏在海外搞分裂的野心。當然，「搞分裂」是北京政權的用辭，臺灣與西藏的說法不一樣；臺灣說他們要的是民主自由，西藏說他們要的是宗教

自由。反正弄了半天，這一東一西兩個邊陲之地所爭取的都是「自由」。你知道的，「自由」這東西正是北京所吝於給予的，於是矛盾就產生了。

不管怎樣，北京的這個舉動逼使得達賴喇嘛馬不停蹄地輾轉美國東西兩岸，然後由美洲轉澳洲轉歐洲轉北歐，到處不停地演講以喚起世界對西藏的重視。當然他每到一處，北京就立刻召集當地的大使訓誡一番，然後在記者招待會上對著一羣聽不懂中文的外國記者咆哮一陣。

說了半天，這跟理查吉爾有甚麼關連呢？我說嘛，瞧你，急的！甬急，甬急。日子長著呢。你聽我慢慢說來。嘿，嘿。達賴喇嘛的這些努力事後證明並沒有甚麼大用。看來這個定業要來，誰也擋不住。可不？像我這樣沒有多大福份的人天天在小閣樓裏作大禮拜，弄得胸脯、腹部、膝蓋與腳踝，沒有一處完好，但對「開悟」可也起不了一絲作用，於是我揉著疼痛的膝蓋就不禁埋怨理查吉爾。他太不爭氣了。達賴喇嘛責成他多盡一些力在好萊塢造勢，他本來幹得有聲有色，但想來仍抵不過業力牽扯，於是終於一個勁地栽進了女人堆裏，只剩下一些過氣的電影明星裝模作樣地在酒會裏吆喝著。

其實這麼說理查吉爾有點不太公平，因為當年他還是發揮了個人的魅力，四處邀集電影明星去遊說出錢的大老闆籌拍達賴喇嘛的生平事跡。這個功德不得了。於是大家都冀期著那兩部迪斯尼監製的達賴喇嘛傳記影片會對西藏造成一股起死回生的宣傳作用，但沒想到北京以不變應萬變，等著影片快拍成了，輕巧地又用著那套屢試不爽的市場誘因計策，逼使著迪斯尼的決策人員重新估量在大陸的投資。這一招還是厲害。雖然迪斯尼發動了一連串的輿論攻勢來強調遵循合約與履行法律責任對公司的聲譽的重要，但是北京只給它來個相應不理。於是迪斯尼投資於大陸的億萬元生意在求救無門之下，幾乎動彈不得；他們無法可想，終於改弦更張，將合約轉手賣給三流的製片，粗製濫造一番，然後在全國影評的無情鞭撻之下，兩部影片草草上映，匆匆下片。

這樁糗事還在不明不白地進行的時候，長得跟理查吉爾有如孿生兄弟的柯林頓在香港「九七」大限的前題下，終於等不及一拖再拖的好萊塢戲碼，於是迫不得已邁出一大步與江澤民取得了協商。

其實柯林頓也是頭大得很。他從來沒有喜歡過江澤民，但又擔憂香港回歸中國後，這位掙扎於內鬥的國家軍政主席會老羞成怒地把美國在香港的利益犧牲掉。咳，咳。那個時候，江澤民老想利用美國以壯大自己在國內的鬥爭勢力，不料柯林頓幾年來只知道裝聾作啞，還批准他的死對頭李登輝到康乃爾大學演講。不管怎樣啦，柯林頓同意造訪北京，印度立刻接受了江澤民的秋波而停止了四十多年來的長期交惡。這其實也沒甚麼大不了，但是他們如此一來，就開始有計劃地摧毀流亡的達賴喇嘛。

這真是說也說不清，不過這一切都在共產黨的掌控之中。如果你對「近代史」有些研究的話，你應該知道九〇年代的中國，因為興建長江三峽水壩幾乎耗盡北京的公帑。北京很為難，世界銀行在柯林頓的牽制之下，以水壩破壞環境生態為由，斷然拒絕貸款。沒有了貸款，北京在財政預算上捉襟見肘，於是發動民族感情，要沿岸各省支援三峽水壩的工程建設，沒想到中央這個方案卻引起東西部的省份反目成仇，幾乎鬧到兵戎相見的地步。

北京當然有一個高於一切的國家建設方略，而這個高瞻遠矚清楚三峽水壩牽涉到整個西南邊陲的安定與繁榮，所以非建不可，於是北京毅然地將四川省的重慶市升格為一個與北京市同等的國務院直轄市，藉以直截操作水壩的興建。這是一招高招。只是從此之後，共產黨在拉薩的宗教局對西藏的控制就更加嚴厲了。不料在持續的政治高壓下，他們非但不能減弱達賴喇嘛對西藏的影響力，反而愈禁止，宗教信仰愈日漸茁壯。當然囉，共產黨是不會放鬆的，於是趁著柯林頓計劃訪問北京的當兒，國務院釜底抽薪地對收容達賴喇嘛的印度撒下了漫天一面大網。

我先暫時在這兒打住，因為我知道你肯定有疑問，為甚麼我在那間小閣樓裏竟然有著這麼多的內幕資訊？我剛才說過的，三十年以來，我在小閣樓裏只有「解放日報」可閱讀。但是你可不要小看這份報紙，「解放日報」是一份共產黨在西藏自治區所辦的黨委機關報。當然我這麼一個逃亡的僧人是不可能看到這種報紙，但是你不要忘了，我姊姊的店舖租給了一家書店，所以來來往往的人都是些

舞文弄墨的搗蛋份子。這一來四面八方流傳進來的消息就多了，但是縱是如此，我還是費了九牛二虎之力，透過層層的關係才弄到這些舊報紙。

雖然舊報紙沒有新聞的價值，不過在天長地久的閣樓裏，過時的新聞仍有著耐人尋味的雋永。那個時候的「解放日報」不像現在這麼厚，每天也就只有那麼幾頁，所以一整個月的報紙也不會造成閱讀上的壓力，更何況成月的報紙使得我很容易地在翻來覆去的查證中間找到前後矛盾的報導。我的判斷就是這麼前後推衍、而逐漸累積出來的。

說到這裏，我想我得說說為甚麼九〇年代的報紙只有兩、三頁。這個我想大家都還記得，那時共產黨多年來的「森林政策」執行不力，而且自然災害、圍湖開墾與山林開發將樹木都砍伐殆盡了，所以紙張老是不夠用；以前這個問題不嚴重，但是「改革開放」以後，紙張需求暴增，加上每年抽上煙癮的人老是超過「英、美」兩國輸入國內的香煙，於是捲煙草與瀘嘴的紙張消耗就雪上加霜地使得原本尖銳的紙張需求呈直線上升之勢。國外以前也有紙張缺乏的問題，但是他們沒有那麼多癮君子，而且他們後來藉電腦網路來傳遞報紙，結果省下了大量紙張消耗。本來北京也打算這麼做，但是幾經折衝，終於因為國家的安全考量，對電腦網路遲遲不敢開放，於是中央為了節省紙張進口成本，就在三番兩次禁煙不成之後，不得不限制報紙的頁數。這點他們執行得很徹底，連黨報也一視同仁。當然後來北京一連串的驅趕「谷歌」、封鎖「臉書」，也就使得「互聯網」的監控技巧駕輕就熟起來了。這段歷史很有趣，但是太長了，而且牽涉到很多商業機密與解碼技巧，所以我就只交代到這裏。

我的回憶忽東忽西。突然我失聲地笑了起來，因為我記得我三十年來第一次下閣樓時，樓梯竟被我踩得左右搖擺，吱吱作響。笑聲嗡嗡地震撼著空曠的會客室。我被迴聲嚇了一大跳。大笑平息之後，我悵然若失，有點呆呆地不知所措。我有些難過，因為我稀稀鬆鬆地給小說開了個頭，忽然就接不下去了；我也有些釋然，因為我雖然有意地避開小閣樓三十年間的描述，但是卻很自然地將這一段

時間的生涯與大時代結合在一起。我不知道為甚麼我那麼害怕暴露我在小閣樓的生命，但我覺得這樣的「自覺意識」不足以構成小說的內容，而只是一種停留在某種時空的思維本身。現在檢視起來，我那時相當懼怕宣告自我的失落，所以我在揭示自己的生存境況時，無可自覺地受著執著的性格與悖時的心態所左右。這個缺失我始終無法覺察，但是不管怎樣，我總算起了頭。

「起了頭」是一樁偉大的突破。其震撼。我長長地吁了一口氣，然後滿意地拉開了門，跨出隆德寺。忽然閃進眼簾一片黃，無盡無止的野花，鮮黃地染遍整個山頭。我狂呼一聲，三步併兩步地奔走在「之」字形的小便道上，左一拐、右一彎地，直覺地感知了「變易」的原始意涵。

我一路往加德滿都走去，儘量躲著人羣，只有當山溝裏找不到食物的時候，我才到附近的村落內乞食。我總是在乞食的當兒順便打聽舊識的下落，但是大半時間我都在琢磨著我的小說。我不知道我不是在閣樓裏呆得太久了，所以回應起別人的話來都是木木佬佬地，但是每當想起自己的事兒卻又是思緒奔亂得有點控制不住。這點我簡直不知如何來改進。久而久之，我對自己的過去無可復加地依戀了起來，雖然我大多時候並不能認同自己的作為，但卻也無奈地追逐著過去，為每一個細節作下些許註腳。現在回想起來，我那時對過往經歷的一些痛苦與犧牲，彷彿有著事不關己的陌生與漠然；雖然我不明瞭自己的殘酷與冷漠，但是我卻清晰地感到恐怖與畏懼。

我經常都是餓著肚子。印度人雖然過得比以前富裕了許多，但卻也比以前吝嗇。我大半時候都吃不飽，所以夜宿山洞時就常瑟瑟地發抖。這個時候我就竭力地去思考我的小說，因為唯有如此，我才能夠止住我的饑餓感。

印度與尼泊爾的修行人沿途都是。不過他們好像比我想像中來得自尊自大，有那麼一、兩個，簡直可以說是頡頑傲世了。他們不相信我是個喇嘛，或曾經是個僧人；他們總是瞅著我，認為我欺世盜名。我私下暗忖：「這可怪了。在這個世道，我自稱是個喇嘛難道還有甚麼便宜可佔？」我並不想跟他們證明甚麼，所以常是不說一句話就走開。其實我跟他們寒暄，只是私心裏希望他們會看在同修

的份上多施捨給我一些食物，但是這些退隱山林的逸士宿儒卻把我的卑下認為是種心虛的膽怯。這種鄙視本來並沒多大關係，但是當他們拿著「奧義書」罵我是邪說異端時，我就禁不住怒目相對。當然打架是不曾打過的，我身體虛弱得很，要打肯定也打不過。

我沒想到我會遇見他，更沒想到還會有人對一個碩果僅存的喇嘛仍保有興趣；更妙的是，他給我帶來了一線希望，因為我雖然會漢語，但是我寫這篇小說形體的自傳時，堅持用「藏文」來寫。

我那時沒想那麼多，我也沒考慮到現在懂「藏文」的人已經快絕跡了。我只想替「藏文」留下些記錄，等個兩千年，或許會出現個語文專家替我們弄點考據。我得承認我是有那麼一點私心，希望能在我活著的時候發表這篇小說，讓世人對我這個最後的喇嘛保有一種懷念或只是對「喇嘛」保存著概念，但卻始終沒想過如何去發表。人家說人一老，思維就有些顛三倒四，我想並不是隨便亂說的。他的出現掃除了我多日來的陰霾心境。就是在那飄雨的季節，我幾乎天天都在加德滿都街頭上徘徊，忽然就在波達拉大佛塔四周的流動人河裏，不意期地碰上了他。

「你到尼泊爾來作生意嗎？」

「作生意？」他哈哈一笑。「我這樣子像生意人嗎？」

我也跟著大笑。「那你不會是來觀光的吧？」

「也不是。」他瞅著眼打量著我。「我是來尋找老師的啦。」

「老師？甚麼老師？」

「嗯！跟你講大概沒關係罷？」他猶豫了一下。「我是『藏傳佛教』的白教弟子。」

「喔！『噶瑪噶舉』的！」

「是呀！」他興奮地說：「你也知道『噶瑪噶舉』啊？你從哪兒來的？」

「從隆德寺。」

「隆德寺？那你是太錫度的弟子？」他支吾地問。

「不。你應該說我是大寶法王的弟子。」

「是，是。是大寶法王。」他笑得極不自然。「隆德寺還興旺嗎？」

「挺好的。該做的都正做著。」我看得出他想躲避我；看來這三十年來，太錫度在北京的大力支持下並沒有建立良好的聲譽。

「那好，那好。」他轉過身子看著櫥窗內的傢俱擺設。兩人一時在街頭沉寂了下來。

我暗自一笑，心想捉弄他一下：「那你怎麼不去隆德寺參訪一下？或許就能碰到你的老師？」

「不可能，不可能。我的老師不會在那兒。」他斬釘截鐵地說。

「你不去怎會知道？」我揶揄地問道。

他的眼神忽然充滿了憂懼。「對不起，我有事得先走一步。」

我見他轉身要走，於是止住了他，直截了當地說：「我也正在找十五世夏瑪巴。」

他睜大了眼睛，眼珠子泛出紅絲。「你不是太錫度的弟子？」

「我說過的，我是大寶法王的弟子，而且我曾是個喇嘛，祖普寺的。」我大聲地說。

「喇嘛？祖普寺的喇嘛？」他滿臉狐疑地喃喃自語，「祖普寺不也由太錫度接收了嗎？」不過他狐疑歸狐疑，當晚他還是邀請我住進了他在加德滿都鬧區租賃的小房間。

他是位從臺灣來的業餘華人作家，在遲司令揮動「人民解放軍」登陸臺灣的前夕，灰頭土臉地逃到了尼泊尔。他看起來比我還要老邁，但他說他只有六十歲。他會中文、台語、英語，還會藏文。我一聽大感興趣，妙的是他說夏瑪巴是他的皈依上師，所以他還懂一些粗淺的佛法。

這可妙了，我們竟然是「噶瑪噶舉」的師兄弟，而且還是夏瑪巴的弟子，最讓我欣慰的是，他聽說了我的小說，想將它翻譯為中文。我開心極了，我的故事終於可以在華人報紙上發表，但一聽他

說他的作品老遭到退稿，不禁又有了猶豫。我是可以在他身旁督促，以免他的翻譯出了紕漏。這不成問題。但我想他可能沒有甚麼福報，我這麼一個喇嘛跟他混在一起，可能會有不必要的牽扯。後來我也實在無法可想，所以也就只能隨緣了。對了，「隨緣」是漢人的說法，我們藏人從不這樣說的。

他說他的名字叫「林彬懋」。我算了算，這個奇奇怪怪的漢人名字有六個木頭，然後我按捺住一臉的好奇，把我的藏文名字說給他聽。他不耐煩地說：「這名字太長了，我記不得。」

我說：「無論如何你得勉強記下，將來小說發表的時候，你可以將它擺在你的名字旁邊，以免別人誤以為你就是那個喇嘛。」他笑笑，不置可否。

我看著他莫測高深的笑容，弄不清楚他是否記住了我的名字。不過當你讀到這篇文章的時候，如果僅看到他一個人的署名，那就是表示他還是沒能記住。但不管怎樣，我是個學佛之人，我不願去猜想他有偷盜這篇文章的心思；就算真是，他必有他的苦衷，我生來就具慈悲心也不去與他計較。

或許他真是出自一片善意，好心替我隱藏我三十多年來未被識破的行蹤。在這裏，我要慎重地對那些喜歡以法律維持社會秩序的人預先提出書面聲明，我不願在版權上多加追究。不過讀小說的人一定要有體認，他不是我，我也不一定就是他。我是個來自拉薩的喇嘛，他只是個流落尼泊爾街頭的作家，喏，二流的，因為他寫的東西老登不出來。

我交代完整篇小說後，忽然全身像散了架似地沒勁。這時初秋已經來臨了，加德滿都有著宜人的午後。「走吧！上街去吧！」他總是在下午三點左右邀我同行。於是我們併肩由他租賃的小房間走出來，沿著街道四處逛著，打聽著，等待著與夏瑪巴不期而遇。

有時我很厭煩這種無可期待的找尋，於是強迫他開始逐字翻譯我的小說。他卻是不情願地找著各種理由拖延。「你到底有甚麼毛病？」我沒好氣地問他。

他悶悶不樂。「我經常夢見夏瑪巴老師，他正呼喚著我。我不想分心來做其他的事兒……夏瑪巴看著我感到很失望……我看著他的失望表情，有點不知所措……」他的嘴角下撇，十分喪氣。

我很想對他說，我打算去找別人翻譯了。「我要留下我作為最後一個喇嘛的記錄。」我使勁地搖撼著他的肩膀。「聽懂沒有？最後一個喇嘛！『拉薩的最後一個喇嘛』！」

他不理我，仍是撇著嘴。我拿他沒辦法就大聲地吼道：「你不是個喇嘛，所以你不會知道這個重要性。」我一邊哇啦哇啦地大吼著，一邊抓起稿子，捲起鋪蓋，躲至牆角。我這樣有點失去理智地大叫，或許只是想向他顯示我做個喇嘛的最後尊嚴，更或許我要對他宣告我對「藏文」的流失有著比常人更加哀傷的憂慮，但是我們之間除了同是夏瑪巴的弟子以外，沒有任何共同的信念，我們也無法在相同的回憶中生活，於是這就造成了我們中間的隔閡——生活上的，不是宗教上的。

吵完架第二天，我想離開他那兒。我思考了一整夜，終於想通了，「喇嘛」的時代已經告結，寫不寫自傳其實沒多大關係。我雖然惋惜，但也無可奈何。有一天人們將不再知道「喇嘛」曾經存在過。這就像任何一件事物一樣，時間一久都將沉淪或湮沒在沉默之中，「恐龍」或「喇嘛」均如是。我走近他，從他肩頭後面瞧見他扶案在飯桌前讀著我的稿子。我有些詫異，他忽然抬起頭說：「昨夜我夢見我自己成了一個喇嘛。」他輕佻地說：「不過他們不叫我們喇嘛……」

「他們是誰？」我打斷他的話。

「不知道，一大堆講著一些沒有人聽得懂的『人民解放軍』。」他又回轉頭去，「你知道的，臺灣這些年，『台語文字化』早已落實，『文化中國』的概念隨著『正體字』書籍的消泯也久已不在小島上存在了，而以前那些只認識『簡化字』的臺灣人更早就習慣『台文』的書寫了。」

我的臉上毫無表情，但是沒有絲毫不悅。「那他們稱呼我們甚麼？」

「好像是『恐龍』罷。我聽不清楚。」他挑了挑那已顯下垂的浮腫眼皮。「我只記得他們一直逼問我夏瑪巴的下落。我說不知道，他們不信。他們說既然你不知道，為甚麼還在加德滿都瞎找？我說這真是奇怪，你們怎麼老是開不了竅？我就是因為不知道，所以才在加德滿都的街頭上碰運氣。」

他嘻皮賴臉地說：「你知道的，我在夢裏的膽子一向很大，但我真正想說的是這麼一個以『正體字』呈現的『最後一個喇嘛』的故事對只懂『台文』的臺灣人來說，其實沒有任何意義。」

「你這是甚麼怪夢？」

他不理我。「我心裏終於明白了，但我不屑告訴他們……」他閉起雙眼。「夏瑪巴從來都不會離開過。我不知道是他在找我們，還是我們在找他……」

他說完這話，就開始細心讀起我的稿子。我忽然之間有著無比的感動，於是把準備要離開的話吞了回去。對我來說，這番似夢似真的對話是個象徵。它象徵著我們終於有了一個共通的語言，原來它可以是漢語、台語，也可以是藏語。這個象徵是我從第一次在街頭邂逅他時就一直有的期盼。

從這一天開始，我又有了一次覺醒。原來佛教之所以會傳遍歐美各國是因為西藏人反抗共產黨對宗教的壓迫而流亡到印度才得以廣為傳播。我從前在閣樓裏，老是認為這些流亡的人的確像共產黨說的棄家背祖；現在我明白了，只有我們離開拉薩愈遠，佛陀的教誨才愈能留存在人類的思維深處。在古老的拉薩寺院中，佛堂雖然奧妙，佛像雖然精細，佛器雖然珍貴，圖繪雖然亮麗，但是隨著這些寶物的消失、毀壞或丟棄，佛法終將重新獲得鮮明的涵義。如今「拉薩的喇嘛」將成為一個只存在於人們思維中的遙遠記憶，但是他們將通過世世代代的傳承，在相續的時序裏重新獲得自己的覺醒，在多重世間中持續廣佈自己的慈悲。這點，我想就算已經復甦與增生的苯教也是壓抑不住的。

這天，我放下他潤飾的稿子看著他，眼裏有了嘉許。他笑了笑：「這是我在這個世俗的人間所要做的最後一件事了。」他傷感地說：「臺灣我是回不去了。我反正也沒甚麼重要的事兒可做，所以你可以放心，我會竭力做好這件事。」我看他說這話的時候很淒清，於是想邀他結伴同行，但是忽然我發覺自己也不知道要去哪兒，只好作罷。我一直陪伴他，直至他將我們在加德滿都的邂逅經過翻譯了出來以後才離開。當然這些都是我將他的「台語」翻譯再重新翻譯為「正體字」的文稿。

我隨手就把手稿留給了他。現在我真的不在乎那些「他是不是我或我不是他」的種種無聊的問題，而且我已找到人類的共通語言了，所以反而不覺得有甚麼理由非得將「藏文」留傳下來。這個思想轉變令這篇自傳小說的發表變得可有可無，也令我當初的出走變得好似事不關己地無關緊要。

我告別他後，一路往拉薩方向走去。我想回祖普寺，但是我愈往北走，天氣愈冷。這也難怪，已經是初冬了。我意外地發覺我愈來愈吃得少，所以反而沒有來的時候饑餓，但是我逐漸地有點抵擋不住嚴寒的侵襲了。現在遠處的山頂一片白茫茫地，可能回去的路已經被大雪封住了。

我終於又回到了隆德寺，但是我沒進去；我只繞過山頭，躲在洞窟裏。天氣愈來愈冷，我逐漸沒有了思維。我有時餓得沒有力氣，只能無意識地將心頭的臆想落在皚皚的喜馬拉雅山頂，幻想著有那麼一、兩塊怪石聳立出白雪的覆蓋，猶若我茫無著落的心頭掃描在亙古的痕跡裏。

冷啣。這下可怎麼得了？我可能回不去了。我日益浮腫的雙腿已經逐漸不聽使喚。管它咧！我心想，反正拉薩已經沒有正統意義的「喇嘛」了；回去了，還不是一樣得窩在書店的閣樓，望著窗外百貨大樓的金光玻璃閃爍出來拉薩新主人的貪婪。

我往上望著，近處的山洞裏彷彿仍留著密勒日巴修行的蹤影；向下看去，山谷與平原裏卻鋪滿著無數跟隨者的足跡。我來回望了多次，終於有若吐出一口痰般哈哈大笑，然後我離開了洞窟，放下了內在的暗礁，一逕踏上山後那條奔往無盡頭的褐黃卵石子路。

小石頭一塊又一塊，我腳下一高一低。走著走著，我不覺踏上了鋪滿白雪的甬道；隨著腳步，身上不知怎麼搞地彷彿暖和了起來。此時滿頭雪花花的白髮隨著風向後吹捲，慌慌張張地掉落在白茫茫的雪地上；銀絲銀絲的細髮四處散置著，大雪隨即迅速覆蓋了上來。銀白的頭髮就這樣不見了，但是倘若你仔細地瞅去，你仍然可以從白雪中分辨出來……

《懷疑與恩寵的故事》

作者、編輯、出版、發行：林彬懋

《懷疑與恩寵的故事》在尋找一個「適應未來的出版模式」時，曾經做過以下的考量：

其一、傳統的「紙本書」是業界過去的出版模式，卻是對未來的無知與不確定，而現在的「電子書」在強調規模化、標準化與轉向智慧化、個性化時，卻過分強調出版業界的按需定制，反而不能滿足讀者的個性需求——這種一廂情願的出版模式將在未來徹底走向讀者導向的改造；

其二、《懷疑與恩寵的故事》冀望一個未來的「互聯網出版流通」將為人類創造無數想像和空間，使得「數據書本」成為「雲端科技」的新資源，一方面結合「電子書」與「紙本書」以促進未來的「創造性思想」，另一方面則逆轉已成窮弩之末的「民主與科學」為「文字與哲學」的新世紀議題，以破除「西方文字邏輯」成為「中文文學」敘述理肌的潛在危機；

其三、《懷疑與恩寵的故事》嘗試在「未來的互聯網出版模式」裏結合「內容與形式」，讓「思想與文字」於即離之覆，重喚《易傳》以「幾者動之微」來探索「心物合一」的可能性，並以一位弟子對夏瑪巴上師的孺子之情，尋找一個能夠化解兩位十七世噶瑪巴在一個分治的基礎上，分而併之、進退無恆，卻又共同謀求「噶瑪噶舉」的萬世福祇的途徑。

西元二〇一七年四月流布，以探索「下一輪的出版模式」。

版權所有，請勿篡改，但歡迎在「未來的互聯網」裏複製、傳閱、轉譯、翻譯、流通。

我寫《懷疑與恩寵的故事》時的模樣



photo copyright : Abdollah Ansari

烏金噶瑪巴於一九九九年十二月出逃拉薩北郊祖普寺，是北京宗教局將「藏傳佛教」一舉趕出西藏的撒手鐮，以扶植沉寂千載的「苯教」在西藏的重新復甦與增生，卻重演了婆羅門驅趕「原始印度佛教」出印度的歷史，又促使泰耶噶瑪巴的「噶瑪噶舉」引領世界佛教發展。這是太錫度以「孔雀信」所策動的大寶法王認證餘波，而夏瑪巴卻只能以「噶瑪噶舉傳承」的純粹性規勸之……