

人類世末世下“同一實踐”和禪宗公案文類的重要性： 《百丈野狐》為例*

張嘉如

(美) 紐約市立大學布魯克林學院 (Brooklyn College-CUNY)

摘要：人類對當前氣候變遷危機的反應，常常表現為不可思議的淡漠、拖延和否認。此狀況反映出我們的氣候知識與行動之間的明顯脫節。我認為，此脫節大部分源於我們的慣性思維和實踐。換句話說，當面對氣候危機的不確定性和不可控性時，我們往往本能地回到熟悉的舒適圈，而不是去接受並適應變化。當前氣候策略重複著我們的慣性行為模式和結構，遵循著同一性原則。然而，這種同一性實踐的代價是，我們無法脫離回應當前氣候危機的死胡同，以創新的方式來應對。要解決這個問題，我們必須突破同一性的困境。這裡，我提出，我們需要公案修行以及公案這個文類，來作為“人類世末世”所需要的診斷和療癒工具，以及“禪宗生態批評”的一個理論基礎。這裡我以《百丈野狐》公案為例，來探索氣候行動遲緩背後的深層原因。

關鍵詞：氣候危機、人類世末世、百丈野狐、公案修行、公案治療、慣性勢力、同一實踐、禪宗生態批評

當今人類對氣候變遷危機的回應是一個令人不可思議的淡漠、否認和拖延。當然，保護能源壟斷企業的市場機制、被操縱的公眾輿論和新聞界、自私腐敗的政治家，加上當前已不可逆的破壞性科技，以及龐大複雜的全球社經系統網路和“分心世代”(generation of Distraction)的來臨，這些都扮演了相當的作用，以至我們無法做出快速調整。然而，這還是無法完全解釋對我們對氣候變遷的無感。當我們回到問題本身：知行不合一(也就是，我們所知與實際所做之間的明顯脫節)時，這種癱瘓表明人類的文明裡的某個機制出現了問題，以至於我們無法採取適當的行動。

我認為此氣候變遷的拖延否認心理機制，在很大程度上與人類先天和後天的“慣性勢力”有關。所謂的慣性勢力，指的是認知和行為層面上不斷重複和強化，導致無法做出改變，即使是改變，也祇是在同樣的形式上稍加調度調整，並沒有超越慣性的航道之外另闢蹊徑、尋出路。人類文明可以說是由“慣性勢力”造就而成的。然而，當我們的慣性勢力過渡固化和擴張的時候，它就會回過頭來宰制、窄化我們生命經驗。“慣性勢力”源出來自生物、潛意識，抑或是經濟、文化或意識形態等不同層面層級的慣性能量，為“同一實踐”(the practice of the same)隱形、潛在的能量基礎。“同一實踐”指的是一種受到慣性能量的制約的認知和行為模式的實踐。受到慣性制約的“同一實踐”將我們日常生活和生命世界(lifeworld)侷限在慣性的迴裡。這裡的慣性迴路可以是某個社會、機構和結構，包括生產體制、消費習慣、語言象徵秩序、心理機制，甚至是累世輪迴的結構。

不少學者和文化批評家已經指出人類文明裡的“同一實踐”，如法蘭克福學派文化理論家赫伯特·馬庫斯(Herbert Marcuse)的《單一向度的人》(*One Dimensional Man*)裡所批評的工業社會單一化的

存在面向。¹ 印度生態女性主義行動家席瓦 (Vandana Shiva) 將“同一實踐”擴及到農業到實踐，批評當前跨國資本主義的單一文化的心智 (monocultures of the mind)。²

“慣性勢力”對我們的影響不僅是啟蒙工業社會、生態或“人類世”(當前人類活動實踐的地質化)意義上的，更令人擔憂的是，人類的慣性勢力工業資本主義化、生態化、地質化的同時，此“同一實踐”也嚴重影響我們去回應它的能力。要斷除將我們禁錮於“同一實踐”的慣性勢力，我強調公案此文類在當前氣候變遷語境下的重要性，並提出以參公案來幫助我們斷除慣性勢力。作為一個解脫的修行文類，禪宗與當前危機所面對的共通困境皆是“慣性圍城”的困境。禪宗強調的“活在當下”，幫助我們從慣性裡面解脫策略，如實地看清當前所面臨的危機。公案文類和修行裡面所運用到的幫助修行人開悟的手段，例如使用矛盾、去熟悉化 (defamiliarization)、不一致性 (dissonance) 或斷裂 (disruption)，可以拿來作為一個對治習性和固化思維的工具。這裡，我以《無門關》裡面的第二則《百丈野狐》公案來作為探索“禪宗生態”(Zen ecology) 和“禪宗生態批評”(Zen ecocriticism) 的文本。

一、氣候變遷視閥下的“同一實踐”

在《解構轉向》一文裡，學者提姆西·克拉克 (Timothy Clark) 爬

¹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964/1991.

² Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, London: Zed Books, 1993.

梳現今的解構派的生態批評，將所謂的主流生態批評理論放在氣候變遷的語境下來重新審思。他認為氣候變遷問題本質上“解構了先前許多可靠的生態批評裡面的假設。”³ 同時他也指出，現今氣候變遷議題上的探討的核心，有意義的地方不是在討論或辯論科學實證出來的氣候變遷的效應（如氣候變遷的真實性）。而是，作為一個更寬廣人文、知性上的全盤反思，重點應該放在“氣候變遷”對我們的意義，以及在人類認知系統上的衝擊（如閱讀、解讀、詮釋和測量的可能性），以及它如何挑戰我們一些基本假設，包括人類這個概念。

我認為，去挑戰或解構人類這個概念可以從解構人類的實踐（也就是所作所為）開始，如解構人類的“同一實踐”。在解構“人類”這個概念的時候，克拉克除了批判人類在回應氣候變遷時所運用的再現策略，他同時提出此氣候變遷危機下所出現的一個集體“同一實踐”的荒謬性。那就是：我們慣性地以我們熟悉（再現）的方式來掌控當今前所未有且無法預測的危機。⁴

這裡克拉克點出了慣性習性在回應危機裡面所扮演的角色。這裡，我更深入地來列舉三種不同型態的“同一實踐”，我將他們分別稱之為生物式、再現式和時間軸的“同一實踐”。

首先，氣候變遷危機對人類物種最大的挑戰，在於它擊中了人類物種在生物層面上趨向慣性“同一實踐”的弱點。人類的慣性勢力使得人類無法去處理像氣候變遷這樣的一個大規模又無法預測的災難事件。人類自身作繭自縛的慣性習性超出物質取向的生態批評策略的視閾。這裡，克拉克闡述了一個我稱之為的“生物性同一實踐”。基

³ Timothy Clark, 'The Deconstructive Turn in Environmental Ecocriticism', *symploké* 21.1-2 (2013): 11.

⁴ *Ibid.*, 16.

本上，”我們對氣候變遷的精神病式 (psychotic) 的否認，暗示出此人類根深蒂固的生物層面上的必然性如興盛、繁衍、擴張和資源最大化，是無法由人類物種本身來消弭掉。”⁵ 由此可以看出，人類物種的許多決策背後決定是受到生物本身的制約。也就是因為這樣，我們很難認知背後自身在回應氣候危機的邏輯運作機制的盲點。

第二種“同一實踐”為“再現式同一實踐”。此同一實踐方式就是運用再現的方式，將不同的東西等同起來，如用一個象徵符號來類比、比擬或代表真實的事物。以氣候變遷的例子來說，我們現今的應對氣候變化的模式，如同坐在搖椅上的人類學家 (armchair anthropologist)，藉由“把氣候帶進屋裏”(或者說帶入我們的手機和電腦裡)，用數據圖表的方式來標示出來中央空調外面的大氣層現象。這些過於化約式的測量與閱讀，與其說是提供我們一種認識氣候的方式，還不如說此認識方式透露出人類的自負與有限性，因為我們無法用這些有限數據來正確閱讀和詮釋氣候。⁶ 從這個視角來看，氣候變遷危機實為閱讀、解讀、詮釋和科學測量的危機。這樣的“再現式同一實踐”最終讓我們無法接受在數據之外無法掌控的氣候變遷的真面目。

“再現式同一實踐”可以普遍地在主流影視文化裡面看到。在疫情一開始的期間，一部講述全球流行病的好萊塢電影《傳染病》(Contagion, 2011) 成為最受歡迎的故事片，而觀眾的焦點絕大多數都放在想像與現實之間的同一性，並從中獲得一種掌控疫情的安全感。⁷

⁵ Ibid, 24.

⁶ Ibid, 16.

⁷ Robert Geal, *Ecological Film Theory and Psychoanalysis: Surviving the Environmental Apocalypse in Cinema*, 242-243 (London: Routledge, 2021).

第三種“同一實踐”為“時間性同一實踐”。此類“同一實踐”傾向將現在未知的東西與過去熟悉的事物做類比，然後用我們所熟悉的方式來處理。再度以氣候變遷災難為例，將氣候變遷再現為一個可視覺化、可掌控的事件，就是將它想像成其他可以再現的災難的一個行為。在設法找到一個指涉物來理解氣候變遷的時候，我們傾向將氣候變遷與過去的災難事件做一個連結。這樣的連結賦予我們一種熟悉感和掌控感。此安全感的建立有助於緩解氣候焦慮，但是對解決氣候變遷的問題並沒有幫助。

再以好萊塢為例，由於我們很難想像未知的東西，所以主流文化如好萊塢在再現不可知的災難上，往往傾向以熟悉的災難情節來緩解我們的不安。也就是，將它想像成科幻電影裡面的生態異化的怪物，人類必須與之對抗，終將得到勝利。“同一實踐”讓我們重複固有的模式來回應危機，主要的目的是在不確定性中尋求安全感。如我們的模仿潛意識往往將它比擬為我們過去熟悉的災難，以後設的方式來建構氣候變遷或其他災難敘事。

在消費大眾的層面上，我們同樣地以換湯不換藥的同一實踐來回應氣候變遷危機，如使用電動車來取代汽油車、金屬吸管取代塑膠吸管環保袋來取代一次性塑料袋、用核能或太陽能來取代傳統能源，等等。這些雖然可提供緩解，但基本生活模式、主體性，乃至整個經濟結構卻沒有改變。換句話說，我們集體式地在以一種重複我們熟悉的形式來回應一個新的危機。

此“同一實踐”也反應在國際組織上。例如，氣候變遷小組 (IPCC) 除了限於深信氣候變遷是一個可藉由科技來控制的迷思之外，科學家在認識到氣候變遷突發性與不可預測性的表徵，卻同時矛盾地不斷強調人類行為在氣候變遷上的一種可預測、漸進式的面向。我們可以

從這裡看到一個反差：“科學的實相”和人類的接受度和回應。這裡說明的是，我們在認知到氣候變遷的“變”，但是我們的回應（閱讀、策略）卻是以原有的慣性操作模式來應變氣候之變，將此危機當作一個以往如常的危機來處理。此時間性的“同一實踐”讓我們看到我們無法跳脫我們慣性的迴路之外來回應超越我們認知的大規模災難。

如果說人文領域的任務在於提出更寬廣人文、知性上反思和批判，那麼這裡我們要反思的是人類的“同一實踐”，此為人類物種的真正危機，氣候變遷祇是此“同一實踐”物質化的形式之一。同一實踐讓我們產生一種掌控局勢的錯覺。所以，從這個層面上來說，氣候變遷危機是一個讓人類去思考如何回應人類物種失去掌控權的契機。

二、同一性原則與否定辯證法

要解決慣性勢力的問題，首先必須要解決慣性勢力的問題。慣性勢力或同一的實踐遵循一種同一性邏輯，也就是 $A=A$ ，即兩件事物的相同或類似。同一性為一個西方形上學基本問題。在西方哲學的語境下，同一性基本上是在探索“名稱”與“被指稱之物”的關係。從認識論上來說，它關心的是我們的認知與現實世界的同一性，或者說，世界有沒有可能為我們所知。若將此擴大到更廣泛的層面上來看，人類的文明很大的部分，可以說是圍繞在同一性原則之上。同一性思維到處可見，如哲學裡面的抽象概念與事物、語言符號系統裡“名稱”與“被指稱之物”的關係、過去經驗和現在經驗等同（如過去的我和現在的我）、模仿學習和競爭、族群認同、等等。⁸ 科學研究（如命名

⁸ 林耐的生物學物種系統就是一種以形式邏輯為基礎的同一性原則。它的物種區

與分類)、心理分析裡面“重複強迫症”、模仿神經元和競爭機制、佛教的種子習氣，看成是同一性的諸多形式。

從佛洛伊德心理分析學派的角度來說，我們所做的一切都涉及某種形式的重複。佛洛伊德早期的一篇《記憶、重複和工作》文章中，寫道他從病人的身上觀察到的“重複強迫症”(repetition compulsion)：“病人不會說他記得曾對父母的權威有挑釁和批評的態度，但卻會對醫生有此行為轉移 [transference]”。⁹ 這裡，病人無意識重複早年行為來回應多年後的狀況。新狀況跟舊的不同，使這些行為變得無益，甚至有破壞性的。佛洛伊德在後來的作品《超越快樂的原則》(*Beyond the Pleasure Principle*)中，重申對“重複強迫症”的理解，寫道，重複強迫症的病人“不得不把被壓抑的材料作為現在的經驗來重複，而不是……把它當作屬於過去的東西來作為記憶。”¹⁰ 例如，我們在伴侶身上尋求嬰兒期母親關愛和保護的記憶。儘管伴侶與母親不同，我們仍會通過置換機制，將同與不同的東西融合起來。這就是上面所說的時間軸上的同一實踐。然而在融合的過程中，必然產生無法融合或矛盾之處，驅使我們改變。因此，在重複與改變的運動過程裡，我們會因為新環境而注入革新的元素，進而產生非同一性的創造能量。然而，當此過程被過於強大的“超我”(super ego，也就是壓倒性、

分十分明確，達爾文的生物學物種系統以辯證邏輯為基礎，認為生物的進化是連續的，不承認物種的存在。

⁹ Sigmund Freud, 'Remembering, Repeating, and Working Through', in *The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, 12: 145-146. In *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey et al. London: Hogarth Press, 1955.

¹⁰ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works*, 18; in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Translated by James Strachey et al. London: Hogarth Press, 1955.

不可協商的“父親的法律”)抑制時,此非同一性的創造能量就受到阻礙,以妥協的方式出現,產生神經質式的痛苦,然後以不斷重複強迫性的行為模式出現。從這樣的視角下來說,我們也許可以把我們的強迫式的取代性行為,視為是一種對破壞性的消費資本主義神經質式的回應,因為我們無法與這個龐大的全球科技資本主義體系對抗。所以,在 21 世紀人類文明極度發展和壓抑的今天,可以說,我們下意識裡多少都帶有某程度的重複強迫症的症狀。

儘管不同領域裡面(如哲學、語言學、心理分析、宗教)所涉及的慣性勢力或同一性問題不盡相同,但是不可否認的是,這些都是圍繞在“重複性”這個主題上。以西方哲學來說,西方傳統的哲學家們多半被所謂的“同一性邏輯”所束縛,如古希臘哲學家巴門尼德(Parmenides)的“思想與存在的同一”,或黑格爾辯證法裡的“主客體絕對同一”。此同一性邏輯試,圖通過詞語和事物本質的同一化來達到真理,並不惜一切代價避免矛盾(如事物個體性或空性、時空嬗替下的差異性)。然而,索緒爾(Ferdinand de Saussure)的語言結構主義告訴我們,語言本身就是受到模仿邏輯的支配。這種邏輯把我們綁困在的同一性的運動裡,終將無法接近真實。

當西方哲學家把這種重複誤解為一致性(真理)的標誌時,龍樹菩薩則質疑這樣的同一性(“重複”的同義詞)原則,因為它阻止我們看到實相。同時,我們對事物和經驗的概念化認同的固著執取,導致對人或非人他者的暴力和支配,此為世間痛苦的根源。不管是事物和概念(如我們對 Covid-19 或環境災難的侷限認知)、過去和現在(如我們過去的創傷經驗投射在現在的伴侶關係上)、現在和未來(如我們現在對氣候變遷危機的認知以及對未來對想像),這些都無法對號入座。矛盾、差異、個別性和未知不確定性的產生是必然的。

要打破“同一實踐”，我們可以參考法蘭克福學派學者阿多諾 (W. T. Adorno) 的“否定辯證法” (negative dialectics)。阿多諾的“否定辯證法”，旨在揭露事物與概念之間的差異性，強調的是事物的非概念性、個別性和特殊性。阿多諾對事物概念化的批評，可以在他提出的“概念的拜物教” (conceptual fetishism) 以及“崩解的邏輯” (logic of disintegration; 也就是，與因為事物的非同一性而導致概念和認知主體的瓦解) 裡看出 (即：因事物的非同一性導致認識主體概念的瓦解)。¹¹ 在強調事物的非概念性、個別性和特殊性時，阿多諾的“否定辯證法”不迴避直接經驗與我們的期望碰撞時所產生的矛盾。這樣的否定方法，可以挑戰同一性原則導向的無法動搖的“父親法律” (如當今的資本主義科技人類世體系)，凸顯非同一性。這樣的否定辯證法，更有希望引導我們的社會走出集體重複強迫症的胡同。

阿多諾破解西方形上學裡面的同一性邏輯的否定方法，讓我們想到第二、三世紀龍樹菩薩的中觀學說。事實上，我們可以說，這位印度佛教哲學家的中觀哲學是世界上最徹底的“否定辯證法”。龍樹菩薩用否定的方法，來破除所有一切關於自我、自性、實體性，以及語言的錯誤認知和認同，以彰顯如來佛心的法義。從“緣起性空”的視角下來說，世間的一切物事或真理，皆以“空”為前提：一旦條件發生變化，就什麼也不留下。¹² 這裡，我們可以把“緣起性空”理解為：

¹¹ Theodor W. Adorno (translated by E. B. Ashton), *Negative Dialectics*, 144-145 (New York, NY: Routledge, 1966/1981).

¹² Alan Gullette, 'Nagarjuna's Negative Dialectic and the Significance of Emptiness', *Tibetan Buddhist Encyclopedia*: http://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php?title=Nagarjuna%27s_Negative_Dialectic_And_the_Significance_of_Emptiness.

那些表示固定不變的關係和具有普遍屬性的詞語和概念，皆是虛妄戲論，永遠無法代表事物的真實情況。

從這個視角來看，語言邏輯裡面矛盾性比一致性更接近真實或實相。同時，它也是擺脫表象或語言模仿陷阱的途徑，因為祇有矛盾（或西方差異哲學裡面很強調的異質性）纔能產生未知、有創意的東西，進而注入新的觀點與能量，來形塑一個具有活力的經驗世界。這裡公案裡面的“隻手掌聲”就是一個很好的例子。因此，我們解決事情的關鍵不在於如何規範、固化同一性原則，而是在於如何使用矛盾、悖論或弔詭的元素來打破同一性原則（或幻相）。

三、《百丈野狐》公案和慣性勢力

不難看出，一向以打破此慣性思維習性著稱的禪宗公案修行，是人類世末世或氣候變遷危機下的一個重要文類。然而在西方，一般民眾多半傾向把具有異國情調的禪宗視為是一個“祇管打坐”的“寂靜主義”（quietism）。這樣的刻板印象，很不幸地不僅將禪宗強調的明心見性的目的邊緣化，同時也輕忽了參禪過程中打破慣性勢力的功能。

以《無門關》裡的《百丈野狐》為例，此公案如下：

百丈和尚，凡參次有一老人，常隨衆聽法。衆人退，老人亦退。忽一日不退，師遂問：“面前立者復是何人？”老人云：“諾某甲非人也，於過去迦葉佛時，曾住此山。因學人問，大修行底人還落因果，也無？”某甲對云：“不落因果！”五百年墮野狐身。今請和尚代一轉語，貴脫野狐。遂問：“大修行底人還落因果也無？”師云：“不昧因果！”

老人於言下大悟。¹³

此《百丈野狐》為《無門關》第二則公案，緊接在趙州禪師的〈狗子佛性〉之後。此兩則公案都與動物有關聯。〈狗子佛性〉的敘事圍繞在狗有沒有佛性的問題，《百丈野狐》則圍繞在一位狐狸變身的老人身上，探討的主題則是聚焦在開悟、因果和慣性習性的關係。

這裡的狐狸意象是很耐人尋味的。首先，在很多文化的神話裡，狐狸是被視為具有變身能力詭計者或搗蛋者 (trickster)，是精神的導師。然而，在中國儒家以人為本，甚至是佛教六道 (動物為畜生道) 的語境下，動物往往是被視為是愚痴、無名、執著、無法解脫的存在體。所文本中的“墮入狐身”為一個貶抑詞，作為一個錯誤認知的懲罰。祇有當我們將錯誤認知糾正過來，我們纔能從動物道裡跳脫出來。所以老人脫口而出的“不落因果”背後的錯誤認知，不僅指涉一種對因果 (慣性勢力) 的錯誤理解，也代表著一種我慢。而老人的“五百世”狐身輪迴的時間性，則呈現出慣性能量的持續。它必須藉由外力 (如百丈禪師的提點) 來將此慣性勢力打破。

四、內在狐狸：《百丈野狐》作為心理治療

《百丈野狐》的英文翻譯為 Pai-chang's fox 或 Hyakujō's Fox (百丈的狐狸；Hyakujō 為日文)，我們可以把這樣的翻譯理解為百丈禪師的“內在狐狸”(也就是：狐狸老人為百丈深層潛意識裡的慣性種子)。公案裡的狐狸意象，可以說是一個重複性強迫症的譬喻。也就是：

¹³ 《無門關》，大正藏編號 2005，第 48 冊，第 293 頁上欄第 16-23 行。

修行人潛意識裡不斷重複的慣性勢力，包括一成不變的思維、認知或行為。

此潛意識裡的“內在狐狸”，指涉我們深層意識裡被壓抑的記憶，以不同形式的“重複性強迫症”出現，導致我們下意識地重複同樣的錯誤，而無法看清背後的真相。例如，嬰兒期與父母親互動的模式，會在成年時期再現。用佛洛伊德的話來說，就是把被壓抑的創傷材料作為現在的經驗來重複。此為“時間軸上的同一實踐”。此同一實踐以不同但形式出現時，我們往往無法看清這些重複性強迫症行為的背後被隱藏起來的脈絡和歷史。它可能來自嬰兒時期被壓抑的記憶。此記憶成為我們的“內在狐狸”。此記憶也可能是無始劫的“前世狐狸”（也就是種子習性）。不管是此生的“內在狐狸”或者“前世狐狸”，《百丈野狐》裡不斷輪迴的“野狐”，就是要我們去探索深鎖在深層潛意識裡，不斷重現的那隻會變形 (shapeshifting) 又抓不到的“狐狸”。

那麼，作為心理治療的公案修行，實際上如何操作呢？當我們在參此公案的時候，所參的關鍵字（話頭）就是“狐狸”。我們先內在化公案的關鍵主題（即老人的五百年狐身輪迴），然後將重心放在“狐狸”這個詞上面，讓它漸漸滲入我們的潛意識裡。過一段時間，我們的意識就會開始產生變化。我們可能會開始感到莫名感到悲傷或憤怒，甚至開始排斥這個公案。也許它讓我們想起很久以前發生的人事物。此事件在我們的潛意識裡，留下一個很深的印記，在參的過程中，我們發現這個事件其實仍舊以不同形式重現，而我們卻往往沒有意識到過去的事件對現在的影響。那個被淡忘的事件，就是我們不願面對的“內在狐狸”（如早期的創傷記憶）。我們的內在狐狸代表著我們不願承認和接納的過去。但是，正如我們必須學習如何與生態體系裡我們不喜歡的動物（外在狐狸）共處一樣，我們必須學會接

受我們的內在狐狸。

五、與師一掌：慣性勢力的破解

公案與一般世俗文類不同之處，在於它具有表層（世間）和深層（出世間）的跨界雙重文本性。在《百丈野狐》裡，我們再次看到這樣的雙重性。以百丈禪師（720-814）與野狐老人的機緣問答來看，表面上，它以一個傳統的“教內說法”的方式，闡述“開悟之人不昧因果”的教義。然而，它的“教外別傳”的“深層密意”則是呈現在黃檗禪師和百丈禪師之間不立文字的“偶發藝術”（happening）裡。

公案的雙重性是狡詰的。可以說，公案就是一隻狐狸，一個詭計者（trickster）！因為它的表層敘事有如狐狸的障眼法，把我們不知不覺地帶入二元的慣性思維陷阱裡去。雖然善惡分明的二元式教學法也佛法所認可的，如諸惡莫作、眾善奉行的因果觀，或這裡的“不昧因果”。然而，在百丈提出“不昧因果”的轉語之後，這個故事並沒有因此而結束。繼之而來地，是禪宗“教外別傳”的“深層密意”，此深層文本可以在公案敘事的第二個部分看出：

黃檗禪師問百丈禪師：“古人錯祇對一轉語。墮五百生野狐身。轉轉不錯。合作箇甚麼。”¹⁴

於是，我們有無門禪師以下的評論：“不落因果，為甚墮野狐；不昧因果，為甚脫野狐。若向者裏著得一隻眼，便知得：前百丈贏得，

¹⁴ 《無門關》，大正藏編號 2005，第 48 冊，第 293 頁上欄第 28 行 - 中欄第 1 行。

風流五百生。”¹⁵ 他這裡的“子非狐，焉知狐之解脫之樂”的前提是：如果我們能夠“回本溯源”（若向者裏著得一隻眼），往意識的根源裡看，就能夠理解到，落因果 / 昧因果、墮落 / 解脫、人身 / 狐身，這些不過都是我們二元認知和思維結構下的產物罷了。若能回到意識的根源，那麼就算是做五百世的野狐也是自在快活的。此為解脫真實意。

那麼，我們要如何傳達此超越語言二元的“深層密意”？黃檗禪師一問完這個問題，他的老師就向他示意，要他過來。結果黃檗禪師先聲奪人，一拳往百丈禪師打過去。百丈禪師拍手叫好地說，“將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡”¹⁶。

在訓練的過程裡，所謂的參公案所得到的“答案”（如果有所謂的答案的話），往往以一種非語言式的“做而不說”的方式，來解構語言的同一性原則。公案文本裡面自發的 (spontaneous)，時而暴力的行為（如趙州脫履安頭而出、馬祖扭鼻、俱胝斷指、德山棒、臨濟喝），都是在將我們從同一律或符號秩序中帶出來。不管我們如何詮釋此類行為（說它是否定、矛盾或非理性行為也好），此行為產生一種“去熟悉化” (defamiliarization) 的效應，這些看似無厘頭的動作，實際上是在粉碎 Charles Taylor 所稱的“阻絕式自我” (the buffered self)，引導我們進入“通透式自我” (the porous self) 的深層意識¹⁷。這就是為什麼很多時候，我們讀到，當某個修行者莫名地被棒喝一頓之後，旁邊的禪師還會在旁提點他，促使他豁然大悟。

¹⁵ 同上，第 293 頁中欄第 4-6 行。

¹⁶ 同上，第 293 頁中欄第 2-3 行。

¹⁷ Charles Taylor, *Secular Age*, London: Belknap Press, 2007.

六、結語

從佛教的角度來看，打破慣性勢力（種子習氣）的輪迴就是解脫。不同於阿多諾的批判論述方式，禪宗提出的方案是讓參禪者以冥想的方式來進入臨界意識的空間，去打破同一性輪迴。所以禪宗回應氣候變遷不確定性危機的方式是，以進入臨界意識或語言的邊緣來解構陷入慣性泥沼的迴路。以禪宗來說，如果我們進入“無心”或“空”，如果我們與周遭的一切成為一體，我們就從同一性邏輯或“同一實踐”裡面解脫出來，我們不再重複惡性慣性循環。所以與其去不斷重複我們已經熟悉的，我們應該去嘗試不熟悉的面向開放，走出舒適圈。

當我們面對前所未有的危機，必須做出全盤革新的時候，我們卻深陷重複強迫症裡。現今所作所為，皆不是我們人類應有的回應。這裡凸顯出來的問題，就是：當現實（事物）超出我們的預期（概念）時，如極端氣候所帶來的不確定性，我們就越傾向以熟悉的認知方式去回應。此慣性重複背後的代價是：離無常、無我的非二元實相越來越遠，就更不用談如何如實地、有創意地回應。正應如此，《人類世下我們如何死亡》(*How to Die in the Anthropocene*)的作者 Roy Scranton 認為我們已經進入了人類最哲學的時代，因為“哲學化就是學會死亡”（“to philosophize is to learn how to die”；蒙田之語），而人類世的核心問題，正是與死亡或滅絕有關。氣候變遷背後的意義，不僅人不再是意義的賦予者，它更直指人類文明的死亡。在列舉我們現今所面臨的各種問題，如海平面上升、冰川融化、極端氣候和戰爭，他認為我們最大的敵人，不是反撲的自然他者，而是我們自己。作為一個文明，我們必須學習如何死亡。人類文明走向滅亡之路之際，能夠倖存下來

的唯一方法是“重新打造我們的集體的文化技術儲備”¹⁸。這裏的“集體文化技術儲備”(collective stores of cultural technology)指的是古典哲學和文學，將它們當作引領我們的指南，來我們必須接受人類的局限性和短暫性，並直面我們個人的恐懼，並接受死亡。我們必須重新構建我們的集體敘事的一種方式，幫助我們“學習如何死亡”以及“開始適應的生態崩塌後的艱苦工作”¹⁹。這裡我將禪宗公案的文類攝入文學的範疇，同時，此“公案文學”卻又超越文學的邊界，因為作為一個修行的文類，公案幫助我們學習如何死亡，也就是從零開始。

學習如何死亡就是進入臨界空間。也就是禪宗裡面所說的“大死”。在禪宗語境下的大死指的是自我感的消亡。此為消融人類我慢的方式。這是當今環境人文領域的課題。就文學文化研究的功能來說，克拉克寫道，“從環境的角度來閱讀文學和文化可能需要更直截地去處理人類實踐裡自負的妄想。”²⁰

這裡，禪宗公案修行的貢獻，是告訴我們“臨界性”(liminality)的重要性。臨界空間、經驗和人物事幫助打破慣性勢力，幫助我們跨越意識(也就是禪宗修行裡面所說的“大死”)。老人狐狸(或狐狸老人)這樣的物種邊界模糊的臨界角色，也挑戰了我們固有的物種分類概念。此跨物種的視野擴張，幫助我們意識到他者的存有和生活世界。在這個層面上，此公案指出裡我們深層意識裡面所含藏多物種業性(multispecies karmacality)，進而解構人類的身分認同。要解決當前的危機，行生態菩薩道，我們都必須去對治面對我們的“內在狐狸”和

¹⁸ Roy Scranton, *How to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, 23 (San Francisco: City Lights Publishers, 2015).

¹⁹ Scranton, *How to Die in the Anthropocene*, 388.

²⁰ Clark, *Ecocriticism on the Edge*, 198.

拓展我們的多物種視野。這就是公案修行在當前氣候危機下可以做出的貢獻。在生態危機語境下的今天，無論是面對我們的內在或外在生態，我們人類皆無所遁行。從唯識和心理分析的角度，我們都必須去面對我們的“前世或內在狐狸”，纔能對真正去改變生態環境裡面的“外在狐狸”（如物種滅絕）。