追懷富公　景行高山

——富公歸道廿載祭，兼序其扛鼎巨著漢譯本刊行

陳金華

一、哲人其萎
二、初識荊州
三、懿德清範
　（一）慈雲靄世、悲月照心
　（二）推己及人、慈幼垂教
　（三）雅量弘深、嘉惠學林
　（四）開懷接物、推誠待人
　（五）雅謔雋永、風致天然
四、家數學風
　（一）會同西東、鎔鑄百家
　（二）委心於學、生死以之
　（三）春風之煦、秋霜之嚴
　（四）虛己待人、取法乎上
五、沾溉之恩
　（一）疑偽經籍
　（二）政教互動
　（三）血凝於法
　（四）法技共構
　（五）邊地情結
六、由富公基業而“拔地入雲”
七、冥契天數

2026 年春，歷經十餘載斗換星移，在浙江大學孫英剛教授的統籌下，復經多位年輕同行朋友（楊增、武紹衛、陳志遠、季愛民、聶順新、謝一峰、石建剛、雷陽與于薇）多年潛心勠力，富安敦先生（Antonino Forte，1940.08.06~2006.07.22）名震國際學界的成名巨著《七世紀末中國的政治宣傳與意識形態》（*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*）修訂本的漢譯本，終於告竣殺青，並在幾經周折之後，艱難覓得合宜出版社付梓刊行。

此書自問世以來，早已被公認爲中古中國佛教政治史研究中的里程碑式著作。不僅深刻揭示了七世紀末武周政權如何藉助佛教象徵、讖緯話語與政治神學建構新型意識形態；更重要者，乃在於它以極其精密而宏闊的方法論，重新界定了宗教、政治與文本之間的互動關係。從某種意義上，此書不僅改變了國際佛教學界對武周政治文化的理解，也深刻影響了後來數十年間東亞宗教史與政治思想史研究的整體走向。

鉅著刊行在即，作爲多年追隨富公的後學門人，以及此翻譯計劃自始至終的支持者與見證者之一，能爲這部得來殊爲不易的漢譯本撰序推揚，於我而言，既是無可推卸的責任，更是深感榮幸與欣慰之事。

然而，我也愈來愈清楚地意識到：若欲真正呈現此一扛鼎巨構在學術史上的深遠意義，及其漢譯本得以問世之複雜背景與未來可能產生的歷史性作用，則勢不能僅限於對單一著作的介紹，而必須將其置回富公整個學術生命與思想軌跡之中，對其畢生學術遺產作一更爲全面的觀照與評估。

更何況，任何敘述終究都難免主觀立場與情感。尤其是，富公對我學術道路與人生方向皆產生了決定性影響，面對這樣一位歐洲漢學名宿，我在回顧其豐厚學術遺產、尤其介紹這部代表作之際，也終究無法完全超脫個人記憶與情感之外。於是，在學術史的敘述之外，我也不得不涉及自己與富公多年的私交往還，以及長久交往之中，他對我耳提面命、言傳身教的種種往事。

對我而言，富公不僅是一位卓越的學者，更是一位深刻塑造了我學術視野與精神氣質的師者。

一、哲人其萎

2006 年 7 月 21 日，應傅敏怡（Michael Friedrich）教授之邀，我來到德國漢堡大學，參加一場學術研討會。會議主題爲僧傳，正是我當時研究興趣集萃所在；與會者又多半是舊識故雨，故而整體氣氛頗爲輕鬆愉快。那幾日的漢堡，夏意正濃，會場內外談笑往來。我原以爲，那不過又是一場尋常而充實的學術聚會而已。

然而第二天，就在會議間隙，我收到京都友人陸可鄰（Catherine Ludvik）發來的一封電郵。信中短短幾句，卻如驚雷裂空—— Nino 往生了！（Nino 是國際學界同僚與後輩對富公的暱稱）

我當場呆坐良久。雖然富公罹疾，我有所知悉。但我絕未曾料到，哲人其萎，竟來得如此之疾、之忽。彼蒼者天，何忍遽奪此仁者於斯世！

我想不起來自己究竟是怎樣回到會場的。祇記得，重新坐回座位後，整個人魂飛魄散。臺上依舊有人講演，投影仍在切換，四周仍有學者低聲討論；而我耳中所聞，卻彷彿都隔著一層極遠極遠的霧氣。那些本來足以令我專神傾聽的議題，此刻竟一句也無法再進入耳中。

不久我做出決定，沒有任何猶豫：立刻離開漢堡，趕赴京都。

我知道，自己已不可能再見到富公最後一面了。但也不知是不是多年研究佛教的緣故，當時我總覺得，人剛離世時，未必立刻就與這個世界斷絕了聯繫。這種想法未必有什麼道理，卻始終盤旋在心裡。我甚至有些固執地相信，祇要能及時趕到京都，在富公上昇兜率天之前，也許還能感受到一點什麼。

而我急於離開，還有一個很實際的原因：怕自己若繼續留在會場，

終究會抑制不住悲傷，而當眾失態。

於是，我撥通了航空公司的電話，改簽機票：由漢堡經由法蘭克福飛北京，再經北京轉機前往大阪，最後搭乘新幹線趕赴京都。

從漢堡到京都，是一段相當漫長的旅程。然而一路上，我幾乎沒有注意窗外的景色。腦海裡翻來覆去的，都是這十多年來與富公往來的種種片段。有些事情原以爲早已忘記，卻在那時忽然變得十分清楚。後來我纔發現，人悲傷到一定程度，時間感是會變的。一路上，我始終有種不真實的感覺，好像富公去世這件事還沒有真正落到心裡。等我稍稍回過神來，新幹線已經進了京都。

幾天後，有人通知我到京都一所寺院參加追思會。寺院的名字，如今已經記不清了。衹記得那是一座很典型的京都寺院，規模不大，也不張揚。庭院收拾得十分整潔，木廊、石徑、松樹，都安安靜靜地待在各自的位置上。那樣的地方，用來送別故人，似乎再合適不過。

追思會上，我幾乎見到了當時仍在京都的所有富公故友，衹有陸可鄰沒有出現。事前她已告訴我，她不會來。她說自己不知道要怎樣 survive 那場告別儀式。她用的是 survive，而不是 attend，也不是 go through。後來我常想起這個詞。因爲有些告別，確實不是去參加，而是去熬過。

當然，我也見到了富夫人 Lilla Maria Moramarco（我們都愛稱她 Lilla），以及 Erika——富公與 Lilla 的獨生女。她們接待著前來弔唁的親友。兩人都顯得十分疲憊，卻仍努力維持著平日的從容。那時我特別記得她們的神情。悲傷自然是有的，但並沒有失態，也沒有崩潰。衹是安靜地站在那裡，一一向來客致意。

那時我與 Erika 已認識多年。我們年齡相近，研究領域也有不少共同話題。以往每次見面，總少不了擁抱和貼面禮。可是那一天，我們衹是彼此鞠了一躬，誰也沒有說話。

佛教儀式本身很簡單。誦經、木魚、焚香，一切都依照平常的儀軌

進行。然而奇怪的是，我對那場追思會幾乎沒有留下什麼完整的記憶。或許是那幾天受到的衝擊太大，許多細節如今都已模糊，祇剩下一些零碎的片段。

印象中，儀式沒有持續太久。來弔唁的人陸續離開後，靈堂裡更加安靜了。我卻一直站在富公的遺像前，不願離去。現在回想起來，那其實透著很多明知不可而爲之無奈。因爲人明明已經不在了，但祇要還站在那裡，心裡便總覺得事情還沒有完全結束。彷彿祇要不離開，告別就還可以再往後拖一會兒。

不知過了多久，Erika 走到我身旁，輕輕拉了拉我的袖子，遞給我一張照片。那正是靈堂裡那幅放大遺像的原照。

她低聲對我說：

“I know you care about him as much as I do. But …”

圖 1　富安敦先生法影（富艾莉攝）

話還沒說完，她便轉身離開了。我默默接過照片，始終沒有抬頭。我不想讓她看見我的眼淚；也不想看見她的。其實不必抬頭，我也知道。從她最後那句話裡微微顫抖的聲音，我已經聽出來了。

二、初識荊州

初識富公，是在 1995 年櫻花初綻的京都。我那時還在攻讀博士學位，因論文選題涉及東瀛密教，遂從加拿大的漢密爾頓（Hamilton）東渡扶桑，尋師訪道，希望能在日本學界的現場氛圍中，更切近地理解天台與真言諸宗的歷史脈絡。

初到京都時，我追隨的是柳田聖山先生（1922~2006）。先生於日本禪學界地位崇隆，學問博大精深，而爲人沖淡平和，極具宗師風範。可惜數月之後，先生即退隱林下，我遂轉而受業於京都大學人文科學研究所的荒牧典俊先生。荒牧先生治學嚴整，兼具印度佛教與中國佛教之深厚根柢，對我後來學術方向的形成，有深遠影響。

當時，富公仍執掌由其於 11 年前（1984 年）一手創建的義大利東方學研究所（Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale [Italian School of East Asian Studies; ISEAS]）（以下簡稱“義東所”），與人文研的本館僅一牆之隔。我遂攜當時業師之一夏復（Robert H. Sharf）先生的一紙短箋，前往拜訪富公。

富公給我的第一印象，是一種極罕見的溫厚與平易。他不僅毫無名宿架子，而且思維敏銳，談鋒甚健。初次會面，他便興味盎然地詢問我的博士論文選題，並立即提出許多極具洞見而又切實可行的建議。其思路之清晰、視野之開闊，令人豁然開朗。

當聽說我有意研究唐科學家僧人一行（683~727）時，他顯得很高興，笑言：一行也是他長久以來極感興趣的人物。不過，他隨即提醒我：一行其人，本事既大，涉獵便廣，成就空前，其活動所牽連之宗教、政治與知

識網絡亦極繁複；若欲真正理解其人其事，絕不能僅憑若干傳記材料，而必須努力復原其所處的社會環境與知性背景（intellectual background）。

彼時我已研讀過富公有關明堂制度的研究，知道他對一行的興趣，實與其對中國科技史、天文曆算與政治宇宙論的長期關懷密切相關。但對他這番開示之深意，我當時尚未真正領會。直到數年之後，自己正式著手重構一行生平，尤其是他的家族背景時，纔漸漸意識到：富公當年寥寥數語，實已點出了研究一行最困難、也最核心的方法論問題。

拜見富公時，我還將自己所撰關於禪宗三祖僧璨的論文，一併呈上。那其實衹是一篇尚未成熟的初稿（乃至“粗稿”）；無論立論、結構，抑或材料運用，都還有許多未及推敲之處。然而富公卻極耐心地將全文細細讀畢，並在頁邊與行間留下大量詳盡而懇切的批語。那些意見都很周密和精到，遠遠超出了論文本身所能承載的價值，也使我第一次感受到一位前輩學人對後進的愛重與期許。

至今我仍清楚記得，富公將書稿交還給我時，輕輕拍了拍我的肩膀，衹低聲說了一句：“You are a scholar — and there are so few of them left now.”他說這句話時神情十分嚴肅，並無半分酬應寒暄之意；那語氣之中，彷彿既有嘉許，也隱隱帶著對世風浮薄的感慨。

我當時聽後，心中既惶愧，又受鼓舞。惶愧者，是自知學力尚淺，遠未足當“學者”之名；而鼓舞者，則是感於富公竟如此鄭重地看待一個年輕人的微末努力。後來每當我在研究中感到遲疑或倦怠時，總會想起他這一句話，以及文稿頁邊密密寫下的批註。

三、懿德清範

1994 年底到 2000 年春，除幾次短暫赴加拿大與中國省親之外，我大體都居留於京都。最初兩年（1994 年底至 1996 年底），蒙沼田基金會 / 佛教傳道協會資助，從事博士後期研究，實際上也就是博士論文的撰寫；

其後，自 1997 年春至 2000 年春，又得日本學術振興會的資助，繼續從事博士後研究。

而在這段歲月裡，義東所則成了我最主要的“據點”，幾乎每日都在所裡讀書、寫作、查資料。彼時富公亦一直擔任所長，幾乎日日到所辦公。於是，我便得到了一個極難得的機會：幾乎每天都能就近請益，偶爾也陪富公閒談些當地風物、人情冷暖，以及學界逸聞。

（一）慈雲靄世、悲月照心

這種長時間、近距離的相處，使我得以細細觀察富公的言行舉止，也因此對他的性情與人格，有了遠較一般人更深的體會。若論富公之爲人，尤其難忘者，是他那種近乎無條件的慈悲與友善。那並非待客式的殷勤，也不是學人的矜持，而更像一種自然流露的溫厚：如日之照，如雨之潤，全然出於天性，毫無一絲造作。

這裡不妨舉一件我親身遭遇的小事。

剛到京都不久，經朋友建議，我買了輛二手自行車代步。那時清貧學生一個，自行車幾乎就是唯一的交通工具。可惜生性粗疏，購車後收據便隨手丟棄了。

某日騎行時，忽被警察攔下。他先問車是自有，還是借來的；我據實答說是自己的。於是，他立刻要求出示購車收據。我把錢包翻了個底朝天，自然一無所獲。警察見狀，神情便漸漸凝重，隨即把我帶去了路邊的警察崗亭（即所謂“交番”）。

當時京都自行車失竊極多，警察大概早已疲於應對此類案件。許多失車無從追回，祇能先登記車號備案，久而久之，竟形成了一個頗具規模的“失竊自行車資料庫”。警察也奉命不定時上街抽查。很不幸地，那天這位警官“關愛”的目光，不知怎麼就落到了我身上。

進了交番後，警官對著終端機操作半天，並未發現我的車號列於失竊名單之中。按理此時本可還我清白；但大概因爲既已把我“請”進

來了，若立刻放人，多少顯得前功盡棄，於是他仍鍥而不捨地追問收據下落。

後來，又進來一位年紀稍長的警官，看模樣像是負責人。他顯然比年輕同僚更富“辦案經驗”，腦迴路一轉，開始問我在日本的擔保人是誰。

其實，我當時的正式擔保人乃是長尾雅人先生（1907~2005）。但老先生彼時已年逾八旬，我實在不忍因一輛自行車驚動他老人家，於是便給他義東所的電話，請警察聯絡富公。

大約過了一個多小時，富公帶著一位助理匆匆趕來。他一進門，竟忙不迭地向警官和我道歉，說電話打到研究所時，他正在路上，因此未能第一時間接到消息；一回到研究所，聽助理轉述後，便立刻趕來了。

如今想來，那情景仍令人感動。明明是我自己因粗心丟了收據而給自己惹了麻煩，卻勞動一位名滿學界的大學者親自奔赴交番“保人”。而他非但毫無厭煩之色，反倒像是生怕我受了委屈似的。

了解情況後，他立刻吩咐助理記下自行車登錄號與交番電話，趕去我買車的店核實。那家店在堀川通與北山通交叉口附近。過了不久，電話果然打回交番，店主證實：此車確係數日前由其店售出。

至此，我的“偷車嫌疑犯”身份終於正式解除。

警官態度一百八十度大轉彎，一路頻頻鞠躬致歉，幾乎是畢恭畢敬地把我們送出交番。更讓我意外且略感侷促的是，回到義東所時，當天在所裡學習的學人，竟不知何時已得知消息，紛紛站到走廊兩旁迎接我。平日與我較熟的幾位，甚至上前擁抱，溫言慰問，七嘴八舌地替我“壓驚”。那種熱烈程度，簡直像是在歡迎一位歷經磨難而凱旋的英雄。

（二）推己及人、慈幼垂教

富公對晚輩同行如此慈悲，對家人則更見其深厚慈愛。他甚至還曾向我親授“育兒經”，不僅使我受益良多，也足以令人從中窺見其敦倫之道。

我成家甚早，做父親也早。1990年（結婚的次年）初，我初作人父，那時剛過23歲生日幾月；自己尚帶幾分少年氣，忽然便要學著抱孩子、沖奶粉、換尿布，實在手忙腳亂，應接不暇。

所幸前內子性情剛毅，而處事圓熟，彼時已由中國社會科學院世界宗教研究所科研處轉入佛教研究室。由科員轉爲研究人員，最大的“福利”是不必日日坐班，一週去所裡“點一次卯”即可。於是她每週上班那天，我便肩負起照看孩子的重任。說是“照看”，其實主要工作不過是設法把孩子哄睡，然後安安穩穩地“堅守”到他母親下班回來接手。至於真正的育兒手段，我其實全然沒有學到。如此半慌半亂地混到1991年底去國時，孩子尚不滿兩歲。

待到1995年春，前內子自加拿大赴京都短暫探望我之後，便急不可待地回國，將稚子自福州老家接來京都團聚。那時，父子竟已分離三年有餘。因長年受祖父母溺愛，五歲稚兒，已頗具“小霸王”氣派，脾氣倔強，頑劣異常，不服管教。而前內子因與之久別重聚，自覺多有虧欠，舐犢心切。我語氣略重些，她便杏目圓睜，作河東獅子吼，命我“自我消失”，急急如律令！彷彿真正需要管教的，其實是我自己。

那時既覺狼狽，又頗感挫敗。明明是自己親生的兒子，卻隱約生出一種“客居他家、寄人籬下”之感；每逢孩子哭鬧撒潑，往往還未來得及樹立父親威嚴，便已先遭“母親大人”當場鎮壓。久而久之，我對自己的“家長權威”幾乎已不抱任何幻想。

一次與富公閒談，說起此事，我言語之間不免流露出沮喪與無奈。富公聽完，既未發笑，也沒有擺出長者訓誨的姿態，祇是耐心地對我說：對孩子，首先要有耐心；要先讓孩子真切感受到你的愛，他纔會願意聽。若一味使硬，祇會使孩子愈加叛逆，也愈發難以管束。

他又勸我，多花時間陪孩子，多帶他出去玩，不要總擺出是一副“訓導主任”的模樣。我依言而行，果然頗有效驗。孩子漸漸與我親近起來，原先那股乖戾之氣，也慢慢消解了不少。

多年後回想，我纔漸漸明白：富公當時教我的，其實不僅是如何管孩子，更是一種待人的方式。人與人之間，往往也是如此——若不能先以真誠與溫情相待，而總想憑威勢與道理服人，結果多半祇會適得其反。

（三）雅量弘深、嘉惠學林

富公還以爲人慷慨而著稱。一般而言，他上午多半留在家中作研究、寫論文，中午在家用過餐後，纔來到義東所處理行政事務。他在義東所的辦公室恰好位於圖書室旁邊，加之其人天性熱誠，雖日理萬機，卻總樂於替年輕學人答疑解惑，因此那間不大的辦公室，幾乎日日高朋滿座。

有時我路過門口，常能看見裡面圍坐著來自不同國家的學生與研究者：有人請教佛教文獻，有人討論敦煌材料，有人祇是爲了一個翻譯上的疑難而來。富公則總是神情專注地傾聽，時而起身翻檢典籍，時而走到書架前抽出某部工具書，偶爾還會順手寫下幾張紙條，註明參考文獻或人名地址，供人進一步請益。那種不厭其煩的耐心，在今日學界已頗爲少見。

更難得的是，他從不因對方資歷淺薄而稍有怠慢。無論是成名教授，還是剛到京都、連英語和日語都還說不利索的外國留學生，在他那裡，似乎都能得到同樣溫厚的對待。許多年輕學人初到異國，人生地不熟，往往便是在富公那間辦公室裡，第一次感受到某種近乎“學術家庭”般的溫暖。

而富公的慷慨，也並不限於學問上的提攜。

在其長期擔任義東所所長、旅居京都期間，每逢歲暮年終，他總會邀請國際學生前往京都近郊比叡平（Hieidaira）的別墅共度新年。久而久之，這幾乎成了富府的一項固定傳統。

對遠離故土、孤身留學的外國學生而言，那樣的新年聚會，有著遠超宴飲本身的意義。京都冬夜，本就寒冷，而除夕時分，異鄉人的孤獨感往往又會格外鮮明；然而一踏入富公府邸，壁爐暖意、杯盤香氣，以

及雜然交談的聲音，便立刻讓人忘卻屋外的寒氣。

我至今仍清楚記得，每次聚會結束時，富公與夫人 Lilla 總會站在門口，笑吟吟地向排隊告別的學生們“分發”新年禮物——那通常是一份外裝精美的義大利甜麵包 panettone——鄭重其事地交到每個人手裡。那情景如今想來，竟頗有些像聖誕老人派送禮物，衹不過地點從北歐雪國移到了京都山麓，而聖誕老人則換成了一位慈祥的義大利漢學家。

圖 2　義大利經典款潘妮朵尼（Panettone *Classico*）；圖片採自網絡

許多年後，我自己也作了人師，每當與家人、學生共度新年時，總會不由自主地想起當年那一幕。尤其是在溫哥華也品嚐同款義大利麵包時，總會不期然而然地想起比叡平那座溫馨的小屋。待人的溫情，真的不會隨著時間的流逝而流失，而是會悄然延續，輾轉相承，宛如玫瑰遞手，餘香綿延。

（四）開懷接物、推誠待人

富公不僅宅心仁厚、爲人慷慨，對於自己所信任的人，更往往傾心相待，幾乎毫無保留。

義東所設有一間規模不算很大、卻極其專業的東方學與佛教學圖書室。內中所藏漢語世界的金石學資料尤爲豐富，此外亦蒐集了大量歐美

重要學術期刊、工具書與佛教研究文獻，可供研究者自由查閱。對當時旅居京都的年輕學人而言，那幾乎是一座小而精的“學術寶庫”。

然而，比館藏本身更令人難忘的，其實是這座圖書室開放而友善的精神。

在今日看來，免費使用電腦或許早已是不值一提的事；但在九十年代初期，個人電腦與網絡技術尚未普及，對許多留學生而言，甚至連打字設備都十分有限。義東所圖書室卻早早便向使用者提供可自由使用的電腦與研究設備。對許多囊中羞澀的年輕研究者而言，這不僅帶來便利，更意味著一份難得的尊重與信任。

圖 3　1998 年秋筆者與貝劍銘於義大利東方學研究所圖書室

也正因如此，這一圖書室逐漸吸引了不少來自世界各地的學人。絕大多數都十分惜福，對書籍愛護有加；但林子既大，終究也難免偶有“不肖之徒”。有人在書頁邊胡亂塗鴉，有人暗中裁剪圖片、偷撕頁碼，甚

至偶爾還會出現幾位“洋孔乙己”，把“竊書不算偷”的笑話作了跨國演繹。

然而，這些害群之馬卻絲毫沒有動搖富公願將有限知識資源盡量普惠大眾的初衷。

當然，他也並非無動於衷，而是亡羊補牢，增設了一些必要措施：進入圖書室前需先登記；書包須寄放於辦公室，不得攜入館內；他還專門購置了複印機，圖書室使用者可免費打印所需的資料。

更令人感佩的是，對於那些他認爲真正熱愛學問、值得信任的人，他反而總設法讓其得到最大限度的尊重與便利。

彼時我幾乎日日從早到晚泡在圖書室中。富公見狀，竟極爲放心地將圖書館鑰匙交由我保管，使我在週末與節假日也能自由進出、利用館藏。如今想來，這其實是極重的一份信任。對一位異國年輕學生而言，那不僅意味著“借到一把鑰匙”，更像是一種無聲的認可：你被視作了這一學術共同體中備受信任的一員。

富公對人的信任，也從不以國籍、學歷、語言或門第爲限。他始終以一種近乎“四法平等”的態度，對待來自世界各地的年輕研究者。正因如此，那些來自歐美各大學術機構的碩士生、博士生與訪問學者，總喜歡聚集於義東所內。不同國家、不同背景的人，在那間不大的圖書室裡彼此切磋、交換資料、討論問題，偶爾爭辯得面紅耳赤，轉身卻又一同出去喝咖啡、吃拉麵。

現在回想起來，那其實已不單是一間圖書室，而更像是一個真正意義上的“學術共同體”。而富公，正是那個共同體最溫厚、也最慷慨的大家長與守護者。

（五）雅謔雋永、風致天然

富公尤以詼諧幽默而名聞士林。凡與之有過接觸者，無論久暫，幾乎無不深受其風神感染。其幽默並非輕薄戲謔，而是一種出於胸襟寬厚

與性情從容的風雅妙趣；談笑之間，既令人莞爾，又如沐春風。即便在最尋常不過的閒談中，富公亦總能於不經意處流露出一種優雅、真誠而閒適的人情意味，令人久久難忘。

我曾有幸隨梅維恆先生（Victor Mair）與富公夫婦同遊京都，參訪幾處名藍神社，途中並一同在外用餐。那時我年紀尚輕，得以侍從三位前輩身側，聽其談笑往還，實是難得的一段際遇。

富、梅二公皆天資穎悟，機敏絕倫；其談鋒所及，往往自中國佛教而及日本禪林，由印度典籍而轉入西方古典學，出入中、日、印、西諸種文化，無所罣礙。二公皆博聞強志，談及掌故，常能隨手拈來；偶爾一句妙語，更令人拍案絕倒。路上席間，笑聲不斷，頗爲愉悅。

席罷之後，富公起如廁，回來後神色自若，談笑如常。待到眾人酒足飯飽，興盡將散，梅公順手拿起帳單，正欲前去買單，富公卻一本正經地微笑道：“方纔跑堂的告訴我，梅公實在太有名了，托您的福，今天我們被免單了。”

他說得煞有介事，神情之認真，幾乎令人難辨真假。

梅公自然知道富公是在玩笑，卻偏偏不肯點破，反而“將計就計”，故作沉吟道：“哦？我這張臉這麼管用啊？那可得好好利用。要不，我們再找個地方吃冰淇淋、喝咖啡去？”

說罷，還特意朝我們眨了眨眼。我聞言，強忍笑意，不敢作聲。

果然，路過一家咖啡店，梅公便熱情地招呼大家入內。待咖啡、紅茶與甜點點畢，酒保送來帳單，梅公立刻一把接過，笑道：“我去試試看，能不能再免一次。若是可以，我就在上頭簽個名便是。”言畢，施施然起身而去。

不多時，他便折返，故作委屈地向眾人展示帳單，嘆道：“唉，我倒是簽名了，可惜人家要我簽在信用卡單子上。”一句話未畢，富公、梅公與 Lilla 夫人已同時大笑起來。原來兩位老友，你來我往，各設“騙局”，彼此拆臺，卻又相互成全，旁觀者亦不禁爲之莞爾。

如今追思當日情景，仍覺二公之間那種諧趣與默契，殊爲難得。那並非刻意逞才的機鋒，而是一種真正建立在長年友情之上的從容與親密。兩位大學者談笑之間，全無半點矜持，反倒令人覺得胸襟灑落，意氣風流。旁坐其間者，也心神舒展。

撫今追昔，忽忽已是多年。富公早歸道山，而當年京都寺社間那些談笑遊賞的身影，也隨歲月煙散。每念及此，不禁令人興起“蘭亭已矣，梓澤丘墟”之感。

順便一提，梅公與富公之間的友誼，尤其深厚。自京都相識以後，二人始終往來密切，情誼深篤。富公不幸英年早逝後，像編纂紀念文集這樣繁瑣而費神的工作，本應由二人弟子輩（如我與梅公門生沈丹森[Tansen Sen]）操刀；然而梅公卻堅持親自承擔起主編之責，實有欲以此書告慰亡友在天之靈的深意。

在《佛教的轉化與交涉——紀念富安敦教授論文集》（*Buddhist Transformations and Interactions: Essays in Honor of Antonino Forte* [Cambria, 2017]）一書的導言中，梅公除了細數富公諸多學術貢獻之外，還特別提到富公生平酷愛田野調查，並深情回憶兩人當年結伴遍訪寺院、考察碑刻與文獻遺跡的種種往事。其字裡行間，情意深長，讀之令人動容。

而我輩後生，當年竟得追隨其間，親承謦欬，目睹風采。如今重思舊事，既覺榮幸，又不免黯然。人生聚散，本如雲煙；然有些風神與情誼，卻反而隨歲月的流逝而變得愈來愈清晰。

四、家數學風

學者之品格，固然往往與其人格氣象有所關聯，然二者終究並非可以簡單一一對應。人格之高下，未必然化爲學問之深淺；而學術風格之形成，也往往不僅取決於性情修養，更關乎所受之教育、所歷之時代、所處之文化環境，以及個人天資與生命經驗。

有些學者，性情峻急而文章縝密；有些人溫厚寬和，而論學卻極其嚴峻。亦有人胸襟宏闊，故學問亦兼容並蓄；也有人因身歷多種文明傳統之間，而自然形成跨文化的視野與問題意識。故若欲真正理解一位學人之學品與治學取徑，往往不能僅觀其著作本身，還須追溯其學術生命如何形成，其精神世界又曾受何種傳統滋養。

富公之學，尤其如此。其學術人格，並非單一傳統所能概括，而是在歐洲漢學、日本佛學以及中國近代文獻學等多重學術世界長期涵泳、彼此激蕩之下，逐漸形成的一種極爲獨特的氣象。其治學既有歐洲學界宏闊而善於比較之長，又兼具京都學派細密沈潛的考證功夫；既重視文本與語言，又始終不離歷史文化之整體脈絡。這種學風之形成，自有其深厚的師承背景與精神來源。

因此，在正式討論富公的學品之前，不妨先簡略回顧一下其學承，亦即其學術生命所由生發的歷史背景與脈絡。

（一）會同西東、鎔鑄百家

富公於 1940 年 8 月 6 日出生於義大利西西里島名城切法盧（Cefalù）。切法盧依山面海，風景清麗，自古即爲地中海文化重鎮。諾曼王朝遺留的大教堂、阿拉伯與拉丁文化交融的歷史痕跡，以及濃厚而悠久的人文氣息，使這座小城本身便帶有一種古典而開放的精神。富公後來那種兼容並蓄、出入多種文明而毫無滯礙的學術氣象，未嘗不與其成長背景有某種潛在關聯。

其後，富公入那不勒斯東方大學（Università degli Studi di Napoli L’Orientale）求學。該校素以東方語言與亞洲研究聞名歐洲，自十九世紀以來，即爲歐洲研究東方文明的重鎮之一。富公在此奠定了堅實的漢學、佛學與東方語言基礎，也由此正式進入歐洲漢學傳統的學術譜系。

1972~1973 年，富公兩度赴巴黎，向法國漢學巨擘戴密微（Paul Demiéville; 1894~1979）問學。戴密微不僅對富公的研究方向多有啟發，

亦曾親自細讀其著作，提供大量重要意見與修訂建議。從某種意義上說，富公實可視爲戴密微晚年的門生之一。

而戴密微本人，則正處於二十世紀法國漢學最鼎盛的學術譜系之中。其早年主要受業於沙畹（Édouard Chavannes，1865~1918）與列維（Sylvain Lévi，1863~1935）；前者開拓中國歷史與石刻研究之新局，後者則以印度學與佛教研究享譽國際。然而在敦煌學、佛教文獻學與漢學方法論方面，戴密微又深受伯希和（Paul Pelliot，1878~1945）影響，並在戰後實際承續了伯希和所代表的法國漢學傳統。若依中國舊日“學統”觀念而言，則富公透過戴密微，實可視爲上接伯氏之足。

某種程度上說，富公對伯氏甚至帶有幾分近乎“護法”式的情感。凡涉及伯氏聲譽之處，他往往格外敏感，不容輕議。這一點，我曾從他對匈牙利籍中亞史名家塞諾（Denis Sinor; 1916~2011）一篇追憶伯希和文章的反應中，得到極深印象。

一九九九年，塞諾於《美國東方學會雜誌》（*Journal of the American Oriental Society*）發表“Remembering Paul Pelliot, 1878–1945”一文，追述其與伯希和交往舊事。整體而言，塞諾對伯氏其實頗爲尊崇，文中亦多推許。然而，其中有一段回憶他們初識的情景：伯氏當時竟身著睡衣（pyjamas）接見。字裡行間，流露了些許不滿與戲謔：

> The reception I received was, to put it mildly, something of an anticlimax. Wearing pyjamas, he opened the door of his apartment, situated on the Avenue Foch, on the top floor of the Musée Dennery. He would not let me pass the antechamber and informed me that in October when he was to begin his classes at the Collège de France I could attend those. Not exactly a warm welcome, it compared most unfavorably with those which, in 1937 and 1938, I had experienced in Berlin from, respectively, Erich Haenisch and Otto Franke. In the course of time, this first impression needed no revision. Kindness, friendliness at first sight, were not Pelliot’s dominant traits of character.
>
> 我所獲之接遇，若姑爲婉詞，亦不過略近於一種令人悵然之“反高潮”而已。彼時，伯希和身著寢衣，親自爲我啟其寓所之門。

其居所位於福煦大道，設於丹納利博物館之頂層。然而甫入門庭，彼即止我於前廳之外，未許深入，僅淡然告曰：俟十月彼於法蘭西學院開講時，我自可前往聽課。如此情景，實難言溫厚殷勤。較之我於 1937、1938 年間在柏林先後受海尼希與傅蘭雅二先生之接引禮遇，其冷峻疏淡，尤成鮮明對照。而其後歲月所證，亦使我深知：當日之第一印象，原無須稍作修正。至若和顏悅色、平易近人，乃至初交便令人有如沐春風之感者，終非伯希和性情之所長也。

此事在旁人看來，原不過是一則帶點人情煙火氣的小掌故，甚至頗能增添伯氏性情中的真率與不拘。然而富公讀後，卻頗不以爲然。

他曾數次向我提及此文，語氣中隱隱帶著不平。在他看來，塞諾雖名爲“追憶”，卻在如此細瑣之處流露調侃，多少有損伯氏形象。他也不喜那種“以生活細節消解偉大”的筆法，彷彿一位原本令人仰止的大學者，忽然被拉回到某種略帶滑稽的日常場景之中。

如今想來，其中所反映的，與其說是他對塞諾的不滿，毋寧說是他對“學術人格”本身的一種近乎古典的敬重。在富公心目中，像伯氏這樣繼往開來，存亡續絕的大學者，其存在本身，幾乎已具有某種文化象徵意義。對這樣的人物，他總希望後人能懷著一種莊重、節制的態度去書寫，而不願見其被過度“日常化”或“逸事化”。

當然，這種近乎“護教”式的維護，也多少帶有富公自身性情中的一種可愛之處。他雖然平日極富幽默感，亦喜談笑諧謔，但一旦涉及自己真正敬重的學術前輩，態度便忽然變得異常鄭重，甚至帶著幾分孩子氣的執拗。那種認真，有時近乎天真，卻也因此格外動人。

也正因如此，他後來何以耗費極大心力，整理、編輯伯氏有關景教碑研究的遺稿，就很好理解了。此項工作殊非易事。伯氏生前留下的法文稿本，多屬未定之稿，文字潦草，增刪紛雜，註記縱橫交錯，對常人來說，宛若天書，非熟悉其筆跡與思路者，幾不可卒讀。富公卻憑藉其深厚的文獻功底與驚人毅力，長年反覆校讀、比勘、整理，更旁搜博引，補正闕漏，使原本近乎塵封的遺稿，終得重見天日。

尤值得一提者，富公夫人 Lilla 於此事亦功不可沒。夫人精通法文，又極有耐心，遂親自將伯氏那些極難辨識的手稿，逐頁謄寫爲電子文本。若無其襄助，此書之完成，不知尚需遷延幾多時日。

此一鉅著終於 1996 年刊行，題爲“西安府的景教碑銘”(*L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*)，列爲義東所“碑刻研究叢書”（Epigraphical Series）第二冊。其內容已非對伯希和遺稿的單純整理，實則包含了富公大量延伸性的研究：旁徵中西史料，增益註釋，校勘異文，鉤沉歷史背景，對伯氏原有論述亦時有匡正與發揮。從某種意義上說，此書既是伯氏景教碑研究之“後續完成”，也是富公自身碑刻學與中古宗教史研究的重要代表作。

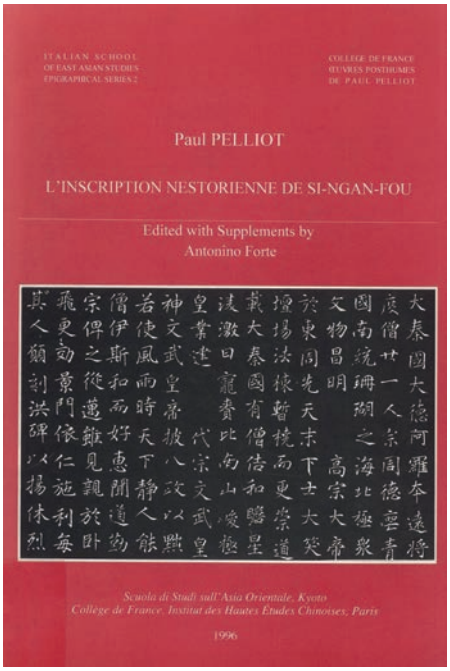


圖 4 《西安府的景教碑銘》(*L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*) 書影

而更令人感慨者，則是此書背後所體現的一種近乎古典的學術精神。今日學界，多重“原創”、爭“首發”，鮮少有人願耗費如此巨大的精力，

去整理、成全另一位早已逝去的大學者之遺稿。然而富公卻甘願長年沈潛其中，不以爲苦。這不僅出於對伯氏的敬重，也反映出他對“學術傳承”本身的一種深刻執念：真正的學問，原本便不是孤立個人的智力表演，而是一代代學人薪火相傳、相互成就的名山事業。

富公對歐洲漢學傳統，始終懷有極深的自豪與感情；然而，正因愛之深，對其日漸式微，也常流露出難以掩飾的感傷。他曾多次動情地向我談起上一輩歐洲漢學家的風采：他們中有的不僅漢語流利，還有人甚至可以從容操持古雅文言。富公談及此事時，語氣裡總帶著一種深長的惋惜，彷彿在追憶一個已漸遠去的學術世界。那並不僅僅是對語言能力的感嘆，更是一種對整體學術文明的“鄉愁”（nostalgia）——對那種貫通中西、浸淫原典、視漢文爲“活的學術語言”之時代的懷戀。

我把他的話暗暗記在了心頭。

後來有一次（記得是 1995 年春），他請我代譯一封信，乃是寫給一位在西安或洛陽的學者友人，請代查某道碑刻資料。我一時興起，不願拘泥於尋常白話書信的格調，竟自作主張，以略帶唐宋筆意的文言將全信重新濡墨了一番。富公展讀，大爲讚賞，笑說此信“看起來像是某位盛唐學人所作”。我衹當他是戲言，未太放在心上。

不料過了一段時日，有一天我正在義東所圖書室埋首看書，富公忽然推門而入，滿面春風，手裡揚著一封信，笑吟吟地對我說：“你的信，真讓我長臉啊！”

我接過一看，原來正是那位中國學者的回函。對方不僅爽快地幫他查獲了那方令他牽掛多時的碑刻，還特地在信中稱讚來函“文辭典雅，頗有古意”。我讀罷忍俊不禁，抬頭間衹見他眼中滿是得意與狡黠。

他笑道：“我要寫信告訴他，我有一位從大唐長安來的助手替我操刀。”說罷，自己先忍不住朗聲大笑了起來。

富式幽默，往往如此：既帶幾分學人式的機敏，又總透著一股孩子氣的快樂。笑過之後，他忽又頗認真地問我：“你生在文革年代，怎麼還

會寫文言呢？”

我聽後，祇微微一笑，含糊其辭地答道：幼時家族中有一位老輩宿儒，頗有學問，常裹糧四處訪碑拓碣。我那時年少嘴饞，常陪他出遊，名義上幫忙尋碑，實則貪享他的乾糧。老人家見我尚能靜坐，偶爾便教我誦碑解悶。不料竟無意間發現我記性頗佳，後來便漸漸教我誦些古文。

如今想來，那其實不過是“無心插柳”的幼承庭訓而已。彼時既未想到會以此治學，更不曾料到多年之後，竟會在京都一間小小的圖書室裡，以幾句半文半白的書札，博得一位歐洲漢學宗匠的歡心。

值得注意的是，富公的學術人格，並不僅止於承續歐洲漢學一脈。他與日本，尤其是京都佛學傳統，淵源也極深。早在上世紀八十年代，富公便與京都佛學泰斗牧田諦亮先生（1912~2011）結下了深厚而持久的師友情誼。牧田氏異常壽考，雖年長富公 28 歲，卻晚其五年而逝，乃百歲人瑞。牧田氏學問淵博，於中國佛教史、疑偽經研究與六朝佛教文獻之學尤多創獲，在京都佛教學界德望極高。富公對其始終執弟子禮，而牧田氏亦對富公極爲器重。二人之間既有學術上的深切共鳴，也有長年交往所積累的深情厚誼。

我駐留義東所期間，偶爾仍得見年事已高的牧田先生短暫蒞臨。每

圖 5　富夫人 Lilla（左一）、富公（中）、與牧田先生（右一）合影（富艾莉攝影）

當其至，富公輒親自相迎，延入書齋，二人對坐啜茗，低聲晤談，往往移時而不覺。二公言語之間，從無高聲激辯，總是語氣沖和，神情從容。富公之於牧田先生，其敬愛之情，實已非僅尋常師徒之誼，而幾同父子情深。兩位學界耆宿，一東一西，氣質迥異，而精神相契。每每偶然瞥見二公對坐清談，總令我心生溫暖。至今回憶起來，仍覺餘韻悠然。

牧田氏的學脈，延續至落合俊典先生。富公與落合先生之間亦往來密切，彼此合作甚多，密切無間，尤其是在播揚名古屋七寺劃時代的發現上，富公出力甚鉅。二者合作的結果已完美體現於一本 1991 年出版的小書上——《七寺寫本：名古屋市區新近發現的文獻寶藏》（*The Manuscripts of Nanatsu-dera: A Recently Discovered Treasure-House in Downtown Nagoya*）。富公後來囑其門人魏熙文（Silvio Vita，1954~2023）翻譯、編輯，由義東所出版。由牧田而至落合，實可見富公與京都佛教文獻學傳統之深刻聯繫。

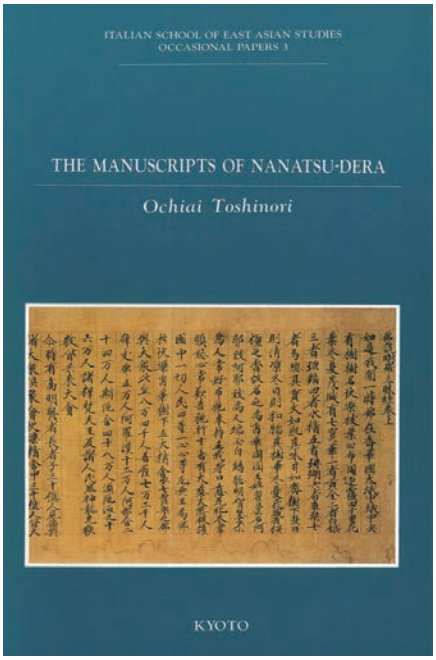


圖 6　《七寺寫本》（*The Manuscripts of Nanatsu-dera*）書影

因此，若從學術師承與精神氣質而言，富公幾乎可以說是以義大利、法國爲核心的歐洲漢學傳統，與以京都爲中心的日本佛教學、漢學傳統極爲罕見而完美的結晶。他既承繼了歐洲漢學重考據、重語文、重跨文明比較的方法，又深受京都學派細密文獻學與佛教思想史研究之薰陶。故其治學既有歐洲學人的宏闊視野與問題意識，又兼具日本學界精密沈潛的考證功夫。

然而，富公的精神世界，又並不限於歐、日兩端。他對中國近代漢學與佛學傳統，同樣抱持極深敬意。雖未直接受業於任何中國學者，他對陳寅恪（1890~1969）、陳垣（1880~1971）、湯用彤（1893~1964）諸先生無不私淑甚深；於其著作，皆長期涵泳而心知其意。其中，對新會陳垣援庵先生尤其推重。

我曾多次聽富公談起援庵公，語氣中帶著一種近乎崇拜的感慨。他尤其讚嘆援庵公學問之宏深浩瀚、史料感之敏銳，以及其考證往往精確得近乎不可思議。富公曾反覆對我說：“You know, Chen Yuan is almost always correct — always, always.”他說“always”時，特意加重語氣，一連重複幾次，那神情，彷彿唯有如此，方足以表達自己內心的欽服。

而這種對中國舊式學術傳統的敬重，也恰恰構成了富公學術人格中極爲動人的一面：他雖身爲歐洲漢學家，卻始終不以西方學術立場自居，而是真正能以平等而謙遜之心，深入理解並尊重中國學術世界的精神與方法。這種胸襟，在今日國際漢學界，其實已殊爲難覓了。

富公於 1976 至 1985 年間，任職於法國遠東學院（École française d’Extrême-Orient）京都分部。在此期間，在戴密微主持之下，富公深度參與《法寶義林》（*Hōbōgirin*）之編纂工作。此書原爲法國與日本學界合作編纂之大型佛教百科辭典，既重語文訓詁，又兼顧佛教思想、典章與歷史流變，可謂二十世紀歐洲佛教學與京都文獻學傳統交會之結晶。

當時與富公共事者，有謝和耐 (Jacques Gernet，1921~2018)、索安（Anna Seidel，1938~1991）、戴路德（Hubert Durt，1936~2018）與杜肯

（Robert Duquenne）諸賢；往來參贊其事者，有司馬虛（Michel Strickmann，1942~1994）與佛雷（Bernard Faure, 1948~）等人。以上諸公，皆爲戰後歐洲漢學與佛教學界一時之秀，或長於道教與民間宗教，或專於禪宗思想與日本佛教，或深究佛典語文與文獻流變，各有專精，皆能自成一家。

然而，若論真能擔綱承繼伯希和一系“考據之學”者，則恐唯富公一人而已。富公所推崇而畢生踐行的“考據”之學，並非僅指一般文獻校勘之功，而是一種建立於極強語文能力、廣博史識與敏銳歷史感之上的學術能力：能於殘碑斷簡、異文互證之間，鉤沈索隱；能自細微處發現問題，又由一字一句推演出整體歷史圖景。這種學問，不僅需要知識，更需要近乎直覺般的文獻感與史料感（就是我後來常常向門人提撕灌輸的“學術偵探”本能）。而此種能力，在二十世紀後半葉的歐洲漢學界，其實已漸成空谷足音般的絕學了。

富公之所以卓然獨立，正在於他不僅熟稔歐洲漢學重語文、重比較的方法，又真正具備中國舊日樸學家那種“以一字證千古”的功夫。其論文看似旁徵博引，實則往往建立於極其細密而紮實的材料辨析之上。故其研究武周政治、佛教碑刻與中古宗教象徵時，總能於人所習見之處別開生面。

多年之後，至 2002 年，我邀請富公來敝校講學。那次溫哥華之行，也標誌著他生平首次踏上北美大地。臨行前，他再三叮囑我：“一定要安排我見見蒲立本先生。”其語氣之鄭重，幾近“朝聖”一般。

我自不敢怠慢，遂特意安排其與蒲公立本（Edwin G. Pulleyblank，1922~2013）餐敘，並邀歐公大年（Daniel Overmyer，1935~2021）作陪。席間氣氛甚洽，三老清談移時，談笑晏晏。當日所談，今多已淡忘；唯席間不知何人語及梅公維恆，蒲公即脫口讚曰：“A truly brilliant man!”語氣由衷，令人動容。蒲公與梅公昔年曾因學術問題於公開場合有過激烈齟齬，見者心碎。其事我雖未親見，亦早有所聞。今聞蒲公此語，心中甚感欣慰：一則梅公有大恩於我；再則，亦由此知北美東西兩岸此二

圖 7　蒲公立本（左二）與歐公大年（左三）臨富公 UBC 講座
2002 年 9 月 10 日吳華攝影

巨擘，雖曾辯難鋒起，然私心深處，終究仍是惺惺相惜，互認畏友。

祇是到了講座時，歐公彼時因已罹糖尿病，體力不支，加之講座安排於午餐後不久，故演講開始未久，便漸漸睡去，甚至微有鼾聲。旁人或許難免略感尷尬，但富公卻全然不以爲意，依舊神色自若，從容講演，毫無介懷。

講座結束後，富公即對我大讚蒲公，半開玩笑地說：“蒲先生比歐先生年長那麼多，居然全場精神奕奕，問答時還能提出那麼切題的問題，真不是一般人啊！”說這話時，他神情中帶著一種由衷的欣賞，甚至隱隱有幾分“聲氣相求”的意味。

如今想來，富公之所以特別敬重蒲公，恐怕不僅因其名望，更因二人在學問氣質上息息相通吧。蒲公之學，同樣建立於紮實的語文訓詁與歷史考證之上；其治中古歷史與語言，也總能由細微音韻、異譯與文獻差異中，抽繹出宏大的歷史脈絡。這種學風，本與伯希和、戴密微一脈若合符節。

而富公對蒲公那種近乎欣賞知音般的敬意，其實也折射出一個逐次消逝的學術傳統：那是一代真正以語言、文獻與歷史爲根柢的漢學家世

界。雖然國籍不同，文化背景各異，卻共守一種極古典的學術信念——尺幅包蘊長歷史，片石輝映大圖景。

（二）委心於學，生死以之

富公是真正以學術爲第二生命的人。對他而言，研究並非職業，甚至也不僅是一種精神志業，而幾乎已成爲其生命存在之根柢。富公平日談笑風生，但一涉學術，便立刻呈現出一種近乎宗教性的專注與虔誠。那種對知識的熱愛、對史料的執著，以及對問題窮究不捨的精神，在今日學界，已屬空谷幽蘭，渺不可及矣。

富公生前，曾不止一次向我慨歎當代學界風氣之淪替。每談及此，輒深以爲憾，痛惜之餘，甚至有一種“恨鐵不成鋼”的憤懣。他尤其感慨的是，歐美乃至日、韓學界，其實並不乏才華橫溢、深具潛力的青年學者。有些人初出茅廬時，立論敏銳、識見可觀，本大有希望成爲一代名家。然而一旦取得 tenure（終身教職），卻彷彿忽然“功成身退”一般，研究熱情急凍。

富公每談及此，總顯得無法釋懷。他語帶激動地說：這些人簡直是“以學術爲資糧”，把 tenure 視作“終身飯票”。一旦到手，便立刻停止研究工作。他說到“立刻”時，總會反覆強調幾遍：“Immediately! Immediately!”那種痛心疾首的神情，至今煥若眼前。

在富公看來，這些學者最令人惋惜之處，並不在於“少寫幾篇文章”，而在於其學術生命，竟在最有可能深化之時，戛然而止。於是，其研究成就，最終便永遠凝固在申請晉級時的履歷表上——往往祇有一本書，而後半生則反覆依賴、消費那唯一的一本書。富公對此“吃老本”的風氣，幾乎帶著一種道德性的痛感。

在他心中，學術從來不是職業，更不是謀生工具，而近乎一種終身的精神使命。學者可貧、可病、亦可寂寞，甚至可以終生不爲人知。但若一旦停止思索、停止追考、停止與材料貼身搏鬥，那麼，學者之所以

爲學者的那種骨氣和根本，也便蕩然無存了。

他無法理解那種將學術徹底“職業化”“制度化”的心態。在他看來，若僅僅將研究視爲換取職位、薪水與保障的手段，那麼，學問便會迅速失去靈魂，而墮落爲一種毫無靈氣的技術性的生產。如此一來，即使履歷再漂亮、頭銜再顯赫，也不過是“academic bureaucrats”而已，而非真正意義上的學人。

富公之所以對此反應如此強烈，或許也正因爲他本人恰恰是另一種近乎絕跡的學者典型——他是真正“以學問爲性命”之人。富公真正痛惜的，也許並不祇是那些壯年封筆的學者，而是整個現代學術世界中，那種逐漸被制度、職業與功利所侵蝕的“求知之心”。在他那一代老派漢學家身上，學問仍帶有一種近乎宗教性的莊嚴；而到了後來，卻漸漸變成了一種“專業”，可以計算工時、核算績效、規劃退休等。這種轉變，對富公而言，始終是一件令他痛苦的事。

晚年罹疾後，身體日漸衰弱，富公自知來日無多。然而，即便在病中，他念念不忘者，仍是自己那部耗費畢生心力的鉅著之修訂：*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*。此書閎中肆外，旁徵博引，牽涉武周政治、佛教意識形態、讖緯思想、宮廷儀式與中古宗教象徵等極複雜問題，氣象萬千，實可謂其學術生命之集大成者。

彼時富公雖已病體支離，卻依然焚膏繼晷，伏案修訂，未肯稍懈。他竟幾乎以意志力與時間競走，終於在魂歸道山前數月，奇蹟般完成了全書的修訂與增益。其毅力之卓絕，對學術之深情，足可感天地，泣鬼神了。

而更令人感慨者，則是富公晚年的另一段插曲。

出於某種至今仍令我難以理解的原因，富公直到 2002 年秋、年屆六十二歲時，纔首途北美。彼時他早已作爲國際漢學界第一流學者而享譽歐美與東亞，其著作廣爲引用，其大名在中古佛教與敦煌學領域幾近

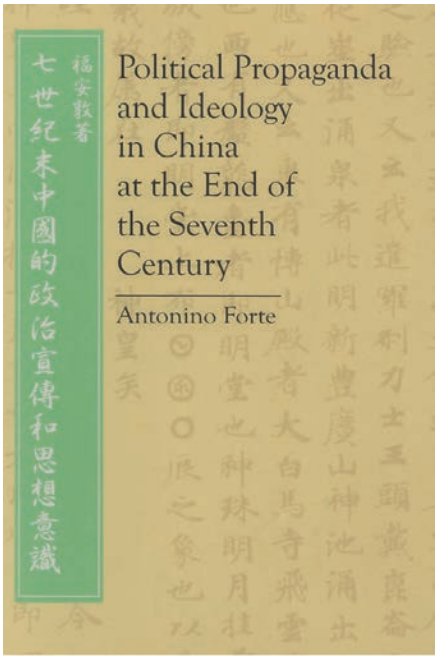


圖 8 《七世紀末中國的政治宣傳與意識形態》
(*Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*) 書影

圖 9　富公 UBC 演講前，筆者致歡迎詞；2002 年 9 月 10 日吳華攝影

無人不知。然而，他卻始終未曾訪問過北美學界。

那一年，他應我之邀，蒞臨敝校英屬哥倫比亞大學（UBC）演講。我在開場介紹中，半開玩笑地將他此次溫哥華之行，比擬作其義大利同胞哥倫布（Cristoforo Colombo，1451~1506）當年“發現新大陸”的遠航壯舉。

富公聽後，卻一本正經地接道：“Colombo came for gold，but I come for paper”（哥倫布爲黃金而來，而我是爲紙張［論文］而來）。說罷，眾皆大笑，而他自己也露出孩子般自得的神情。

然而玩笑背後，其實又是極認真的學術執著。富公自惟，此行爲他提供了撰寫一篇關於洛陽大福先寺論文的機會，這何止珍貴，簡直就是“金”貴了。這應該就是“not for gold，but for paper”的底本吧。

福先寺建於七至八世紀之際，乃武周政治與佛教世界主義理想交匯的重要象徵空間。富公認爲，大福先寺不僅是一座佛寺，更是一種帝國意識形態與宇宙秩序觀念的具體展演。而武則天，則幾乎是富公終身投注情感與心力最多的研究對象。在他筆下，武后不僅是中國帝制史上唯一一位真正意義上的“女帝”，更是一位極富政治創造力與宗教想像力的女中豪傑。富公對其研究之深，幾近“終身相許”。朋友間偶爾戲言：富公大概是世上少數幾位一輩子對武則天如此“用情專一”的學者了。

這篇關於大福先寺的論文，後來原擬收入我幾位友人——貝劍銘（James Benn）、梅璐宜（Lori Meeks）與羅柏松（James Robson）——合編的一部論文集中，並曾由梅璐宜審閱。然而，天不假年，2006 年夏，富公猝然辭世，終未及依據審稿意見對全文作最後修訂。

其後多年，此稿一直未刊。直到 2015 年，*Studies in Chinese Religions* 創刊，這篇遺稿終得見天日，題名“On the Origins of the Great Fuxian Monastery 大福先寺 in Luoyang”。此刊由中國社會科學院世界宗教研究所與英國 Routledge 出版社共同創辦，旨在建立一個真正連結中國與國際學界的中國宗教研究平臺。故其創刊號特別刊載富公遺稿，實具有某種特殊的象徵意義——富公一生之學術努力，本就始終致力於鑿通東西方

學術世界間的層層隔閡。

（三）春風之煦，秋霜之嚴

在學品上，富公有一對極可貴、且看似相反，實則相成的特質：一方面，他對同行後學，無論資深資淺、親疏遠近，總是傾囊相授，毫不吝嗇，可爲“春風之煦”；另一方面，他對自己所承受的一切助益，無論大小，卻又謹嚴披露，從不掠人之美，頗有“秋霜之嚴”。二者相互映照，足見其學品之高潔。

凡與富公有所往還者，幾乎無不曾受其提攜、饒益。這種提攜，不是泛泛的口惠，而是真正意義上的扶持。他與人談學，從不故作高深，更無門戶之見；每見後學有可進之處，便欣然相助。除長時間切磋之外，他尤喜主動提供自己積累多年、尚未公開的材料與筆記。且凡其認爲有助於對方研究者，往往立即取出相示，全無今日學界常見之防範與保留，更不以“資料私藏”而自矜身價。

這樣的事例，多不勝舉。我個人更深受其惠。當年我撰寫一篇關於三位同時代且同名爲“湛然”之僧人的考證長篇，其中涉及洛陽福先寺若干史事。富公讀到我的初稿後，立刻意識到其中某些問題與他長年研究的大福先寺材料頗有關聯。於是，不待我開口，他便主動將自己多年蒐集的相關一手資料，悉數取出，並連同大量私人筆記，一併借我參考。

尤令人感動者，乃其筆記多以義大利文或法文手寫，字跡又極細密，不易閱讀。富公恐我理解不便，竟特意抽出時間，親自將相關部分轉寫成英文，再親手交給我參考。其間毫無“此乃未刊材料，不便外示”之類顧忌，真可謂推誠相與。

我讀後，受益極大。尤其富公所提供之福先寺資料，對我辨析幾位同名湛然之生平行跡與寺院關聯，起到了極關鍵的作用。若無其提示，許多線索恐怕至今仍糾結不清。

而尤可敬者，則是富公待人如此慷慨，對自己所受之助，卻又近乎

苛刻地、甚至有潔癖般地謹嚴。

凡引用他人成果，無論公開出版與否，他必一一標明來源，從不含混。正式出版之著作，自不待言，其頁碼、版本、出處，皆詳列無遺；即便衹是私人通信中的一句提示，或朋友閒談時偶然提出的一點靈感，他也必鄭重註明：

> 某年某月某日，某君函告此事。
> 某年某月某日，與某君談及，始知其詳。

其鉅細靡遺，幾近“煩瑣”。

有時讀其注釋，甚至會令人產生一種奇特印象：彷彿不是在閱讀學術著作，而是在翻閱一位極其誠實而負責任的會計師帳簿。受人之惠，凡一絲一毫，皆逐筆登錄，無敢侵沒。而這種近乎“記帳式”的學術倫理，正反映了富公對學問極深的敬畏。初讀其書時，我偶爾還會覺得，這些地方似乎不必寫得如此詳細。然而後來讀得愈多，便愈發覺得，那大概就是富公的性情。

他似乎特別不願意欠人情。這裡所說的人情，倒不一定是日常生活中的往來酬酢，而是學問上的。別人的一句提醒、一點啟發、一份資料，在他那裡都不容易被輕輕放過。許多旁人未必在意的事情，他卻總記在心上。

如今這樣的寫法已經不太常見了。許多作者對材料的來源自然會有所交代，但像富公這般細緻的，並不多見。或許也正因如此，每次讀到他的注釋，我想到的總不衹是學問本身。我常會想起他說話時的神情，想起他待人的方式，想起他那種近乎固執的認真。

在富公看來，學術從來不是個人智力的獨角戲，而是一種跨越世代與國界的共同事業。任何一項研究成果，其背後都隱藏著無數前人、朋友、師長與同道的啟發與幫助。故一切學問，本質上皆帶有某種“共同創造”的性質。既如此，則如實承認他人之貢獻，便不僅是學術規範，更是一種道德責任。

今日學界，競爭日熾，門戶漸深。或秘藏材料以爲奇貨，或攘人之說而不知愧，亦有刻意淡化前人之功，以彰顯己見之“創獲”。在這樣的風氣之下，回想富公當年那種既慷慨授人、又謹嚴自持的學品，尤令人感到難能可貴。

古人所謂“君子成人之美”，“受人點滴之恩，必湧泉相報”，富公近之矣。

（四）虛己待人、取法乎上

富公的學品，還有一對富有張力的特質，在我看來尤爲難得、甚至近乎罕見：一方面，他虛己待人，平等論學，從不以聲望壓人；另一方面，他又絕不因待人寬厚而降低學術標準。於人可以溫厚，於學問則必嚴峻。二者看似相反，實則相輔相成。

他常掛在口邊的一句話是：“Be nice to your friend, and be tough to your research”（“厚待友朋，嚴究史料”）。這句話，幾乎可視作富公治學精神最好的寫照。

先說其虛己待人的一面。

富公雖早已名滿天下，然平生從不倚仗自己的學問與地位，倚老賣老，更不喜以“權威”姿態壓服他人。與其談學，從不令人感到壓迫或威懾，反而總是平等的開展對話。即便對年輕學生，他也往往認真傾聽，不輕易插嘴，更不貿然否定。

他常說，學問的宗旨，本就在於挑戰“既成”（established）真理。所謂研究，並非重複前人結論，而是在“於有處說無，於無處說有”——亦即，在世人皆認爲密切關聯之處，窺其聯繫之未必牢靠；又在眾人視爲毫不相干之間，發現其深層結構性的關聯。在他看來，真正的學問，不在於堆積知識，而在於關係的發現、重組與再構。

故此，他對一切已然“定型”的學說，始終抱持高度警惕。他反覆提醒我們：歷史現象往往具有多重可能性，且充滿虛構；凡看似“理所

當然”之處，尤其值得懷疑。也因此，他在立論時，總不厭其煩地窮盡各種可能，一一比勘，幾近“地毯式掃蕩”，犁庭掃穴。凡可疑之處，必反覆推敲；凡未確定者，決不率爾斷言。他極厭惡“想當然耳”，更不容許學術上的偷奸耍滑，或走捷徑。

這也是爲何富公從不畏懼反論。相反地，他甚至歡迎別人批評自己的文章。衹要言之成理，即使與己見相左，也往往虛懷若谷，從善如流。每成一稿，必廣求意見，反覆修訂，力求完善。在自己尚覺論證未臻周延前，絕不急於發表。這種對學問近乎“苛刻”的誠實，其實正是其偉大處。

然而，富公之嚴，不僅求之於己，亦施之於人。他對他人研究成果，同樣認真對待，絕不鄉愿苟同。若覺得論證有力，便由衷贊賞；若認爲證據不足，也決不因情面而敷衍附和，更不爲客套而虛偽稱許。

我與他多年交往期間，有數年時間幾乎日日交換彼此所寫文字，互提意見。富公對我的批評，往往單刀直入、鞭辟入裏，但從不令人感到刻薄，因其出發點始終是“求真”，而非“勝人”。而對於別人的批評，他亦總是聞過則喜，有則改之，無則加勉。他真正關心的，從來不是“誰對誰錯”，而是“證據是否充足”。

我第一本書（*Making and Remaking History*），脫胎於一篇討論三論宗與天台宗關係的長文，其中尤涉及吉藏（549~623）與智顗（538~597）之互動。文中討論一封書信，題爲“吉藏法師請講《法華經》請疏。信中將智顗比作龍樹，稱“馬鳴化終，龍樹繼後。”我當時直覺此語有點不典不式，再加上其他若干可疑處，遂懷疑此信或出後人偽托。

富公閱後，提出反論：隋唐之際，學問僧彼此以馬鳴、龍樹相推重，並不罕見。並舉《宋高僧傳 · 德感傳》爲例:“式亞龍樹，爰齊馬鳴。”以此說明，類似譬喻在當時確有其語境與修辭傳統。富公此一批評，可謂精到，迫使我不得不重新思考原有論證，並意識到：僅憑一句看來“不自然”的語句，尚不足以斷文獻之真偽。於是，我衹得放棄原先最得心應手的論據，尋找更堅實的證據鏈。

後來，當我終於找到其他更具說服力的材料時，富公看後，非常高興地表示，證據足了，可以服人了。富公最令人敬佩之處，或許正在於此：他既不迷信權威，也不盲目自負；他真正服膺的，祇有證據本身。而這種“實事求是、一切以證據說話”的學風，對我後來的研究道路，影響至深。

五、沾溉之恩

富公之學，於我影響至深，幾已深入骨髓，並長久沈澱爲一種學術底色，潛在而持續發酵。其所深啟我者，不僅在於若干具體問題之解釋框架，更在於整體研究視野與方法闢徑之重塑。然此一影響脈絡，盤根錯節，若欲逐一鋪陳，勢必牽涉廣遠，難窺全貌。故此處祇能擇其樞要，略舉大端，以概其餘。

（一）疑偽經籍

富公一生治學，特別重要的一條主線，便是對疑偽經與宗教文本形成機制的研究。而這一關懷，早在其成名鉅著《七世紀末中國的政治宣傳與意識形態》中，便已奠定了基調。

此書以敦煌出土數份《大雲經神皇授記義疏》寫卷爲核心材料，深入探討武周時期佛教、政治宣傳與王權合法性之間錯綜複雜的互動關係。富公所關注者，遠不祇是“武則天如何利用佛教”這一表層問題；更重要的，是他試圖揭示：宗教文本如何被創造、詮釋、改寫與再利用，以回應特定歷史情境中的政治需求與思想焦慮。

也正因此，此書實際上觸及了許多極具方法論意義的大問題。例如，《大雲經疏》本身便不是一個單純而固定的文本，而是一個複合性存在，歷經層累生成、包含多重思想來源；其形成背後，不僅涉及佛教內部的思想資源，也吸納了大量非佛教的元素，舉凡道教、讖緯乃至中古政治神

學，不一而足。富公由此進一步揭示：則天武后本人的知性世界，其實亦遠較後世過度的簡單化要複雜太多。武后並非僅僅“利用佛教”而已，而是身處於一個多重宗教資源彼此競逐、交融與重構的歷史場域之中。

此外，富公亦特別重視武周政權背後的社會基礎問題，尤其敏銳觀察到關隴貴族舊勢力與新興官僚階層間的深刻張力。他因此將宗教文本的生成，置入更廣闊的政治與社會結構之中加以理解。這種既能細讀文本、又能統攝大歷史格局的能力，正是富公學問最令人折服處。

富公對疑偽經的鉤沉發微，直接影響了我的博士論文寫作。當時我主要研究傳爲善無畏（637~735）所譯的三部密教經典；其核心問題之一，亦涉及經典真偽、文本生成與宗派建構等問題。不過，相較於富公，我的關注點則有所移易。

若說富公更關心疑偽經如何介入政教互動與王權合法性的建構，我所特別措意者，則更偏向於疑偽經在宗教宗派形成與歷史敘事中的功能。換言之，我最關心的是：一部經典何以會被“製造”出來？它又爲何需要被歸屬於某位祖師、某支法脈或某種古老傳承？而這些看似關於“歷史”的敘述，又如何參與了宗教權威的重組與資源分配？

一般而言，一個宗教傳統在歷史發展過程中，往往會逐漸分化出不同宗派；而宗派之下，又進一步形成各種支系與法脈。其形成原因，表面上固然涉及教義理解與修行方式之差異，但若加細究，則往往與經濟資源、寺院利益、法統繼承乃至政治支持等現實因素密不可分。換言之，宗派的形成，不僅是思想史現象，同時也是制度史與權力史現象。

而疑偽經，恰恰便常常誕生於這種歷史需求之中。許多所謂“偽經”，其實並非單純出於欺誑，而往往是特定宗教群體爲建立自身正統性、補足法統缺環、回應競爭壓力而進行的一種歷史與神聖性的再創造。也正是在這一基礎上，我後來逐漸嘗試將宗派敘述本身，視爲一種具有特定結構與功能的“敘事模式”來加以分析。

例如，一個宗派往往會透過“追本溯源”的方式，將自身法統上接

佛陀、菩薩或某位傳奇祖師，以獲得神聖合法性；同時，又會透過對“異說”或“旁支”的排斥，來建立自身之正統邊界。此外，宗派歷史中那些反覆出現的關鍵人物、神異事件與法脈傳承，也常常構成一種象徵性的歷史連續性，用以維繫群體認同。

如此一來，宗派史便不再衹是“是否可信”的問題。它真正重要之處，在於揭示了宗教共同體如何理解自身、建構歷史與製造權威，又如何在歷史競逐之中，爲自己爭取存在的位置。從這個角度看，疑偽經研究其實不衹是文獻辨偽之學，它更是通往宗教社會學、知識建構史與群體認同研究的一個重要入口。

我在這一方向上的許多問題意識，其實或多或少都可追溯至富公當年對《大雲經疏》與武周佛教的深刻研究。真正的大學者，其影響往往不僅在於提供某些結論，而更在於他會悄然改變後學提煉問題的角度。

（二）政教互動

政教關係，實爲富公畢生學術關懷中另一條主線。其所關注者，並不僅僅是“佛教如何影響政治”或“國家意志如何形塑宗教型態”這類表層問題，而更在於宗教與權力如何彼此滲透、相互塑造，並共同生成一套足以維繫中古帝國運作的象徵秩序與制度結構。

大體而言，富公對中古中國政教關係的研究，主要集中於三個互相關聯的面向。其一，是僧侶與帝王之間的互動關係。富公尤其關注那些遊走於宮廷與佛門之間的關鍵人物——他們既是宗教人物，同時又是政治世界中的重要中介。這些僧人往往不僅僅衹是“高僧”，更是權力結構中的文化操作者、象徵資本的製造者，以及帝國意識形態的重要建構者。武則天時期若干“異僧”之所以重要，正因爲他們能夠將宗教語言轉化爲政治合法性的資源。

其二，則是佛教制度與國家政權之間的深層關聯。富公極敏銳地意識到，佛教制度從來不是孤立存在的宗教安排，而往往同時回應著國

家治理的需求。無論是譯經制度、度牒制度、僧籍管理，抑或大寺的組織結構，其背後皆折射出帝國秩序對宗教世界的吸納、調整與利用。換言之，佛教制度既是宗教內部秩序的體現，同時也是國家治理技術的一部分。

其三，則是官營寺院（“官寺”）的研究。富公極早便意識到：中古大型寺院，尤其是兩京的皇家寺院，實際上乃是政教交涉最核心的平臺。它們並不祇是單純的宗教空間，而更像是政治、宗教、外交、經濟與文化多重力量交匯之樞紐。寺院之中，不僅有誦經與法會，也有權力運作、資源流通、外交接待與知識生產。這些寺院，某種意義上幾乎可視爲帝國世界中的“超級節點”。

富公這一研究脈絡，對我後來的學術道路，實有極深且持久的影響。過去二十餘年間，我在思考中古佛教與社會權力結構時，屢屢受其啟發。尤其重要的是，他促使我逐漸將“場域”（field）之觀念，引入中古佛教史的研究之中。

富公對武周時期若干“異僧”——尤其如懷義（662~695）、法明等人——的研究，對我的學術刺激尤甚。而其中，真正令我長年沈迷、反覆爬梳者，則是一位長久隱沒於歷史塵埃下的“胡僧”：惠範（或作慧範，713 卒）。

與薛懷義之聲名煊赫不同，惠範在後世幾乎籍籍無名；偶見於史籍，亦多半語帶鄙夷，甚至極盡醜詆之能事。然而，隨著研究深入，我卻漸漸發現：惠範之重要性，遠遠超出學界所理解。若綜合諸種材料觀之，惠範不僅在武周、中宗、睿宗朝長期備受尊崇，甚至一度同時執掌兩京三大寺；其影響力絕不局限於宗教界，而是深入政治、商業與跨地域交通網絡之中。而我後來終於逐漸意識到：惠範真正的力量，並不在於其“個人”如何，而在於他乃是一位“場域”的營造者。

換言之，惠範的重要性，不在於其自身擁有多少權力，而在於他成功創造出一個能夠使不同力量彼此交換和流通的平臺。在那個平臺上，

政治權力、宗教威望、商業資本、胡漢族群網絡乃至跨地域交通，都得以連動起來。不同人等之所以願意聚集其上，未必是因爲忠誠於惠範本人，或對他本人特別有好感，而是因爲他所營造的“場域”，使各方皆能有所獲益：有人藉之獲取政治庇護，有人取得宗教合法性，有人擴展商業利益，也有人藉此進入更廣闊的跨文化流通世界。惠範真正經營的，其實是一個“交換資本”的平臺。

而惠範之所以能長期顯赫不墜，也正因爲這一平臺在當時具有高度不可替代性。然而，任何場域一旦膨脹至超出其創造者所能掌控之程度，其危機亦隨之而來。當惠範所維繫的龐大網絡，最終與太平公主政治集團深度綑綁，而政治風向又在玄宗時代急劇逆轉之後，他便走向覆亡，無可避免。從某種意義上說，對惠範而言，成也“場域”，敗也“場域”。

而對惠範長達十餘年的研究，也逐漸導引我形成一種更具方法論意味的歷史視角，即後來我稱之爲“場域理論”的研究路徑。

依我之見，歷史人物之所以重要，往往不僅在於其個人性格或道德品質，更在於其所處的歷史結構，以及其所能組織、連結與運作的“場域”。若僅從個人因素來理解歷史人物，所得結論往往流於浮表；唯有進一步追問：“他究竟處於何種歷史背景，連結了哪些力量，營造了何種平臺，又如何使不同資本在其中流動轉換？”如此方可真正逼近歷史運作的深層邏輯。

因此，惠範研究於我而言，早已不僅僅是對一位中古胡僧的重新評價；它更成爲我思考宗教、權力、經濟與社會網絡如何彼此纏繞的重要入口。這一切思想上的發端，其實都與富公當年對武周“異僧”的深刻洞察，有著極深的淵源。

然而，“場域理論”對我學術生涯的意義並不局限於學術，它還有諸多實踐意義。關於這點，容下詳述。

（三）血凝於法

富公對我在佛門氏族因素（“血凝於法”）研究上的影響，可謂深且遠矣。若追本溯源，其思想上的啟發，實與他晚年一部極具創見的重要著作密切相關，即 1995 年出版的 *The Hostage An Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China*（《質子安世高及其後裔：在東土的一個波斯家族》）。

此書甫一問世，便立即引起佛教學界與敦煌學界廣泛矚目。其震撼之處，並不僅僅在於富公重新考索了安世高及其後裔的歷史軌跡，更在於他實際上藉由一位佛教譯經僧的家族史，重新打開了中古佛教與氏族、族群、政治與身份認同之間那層層長久被遮蔽的複雜關係。

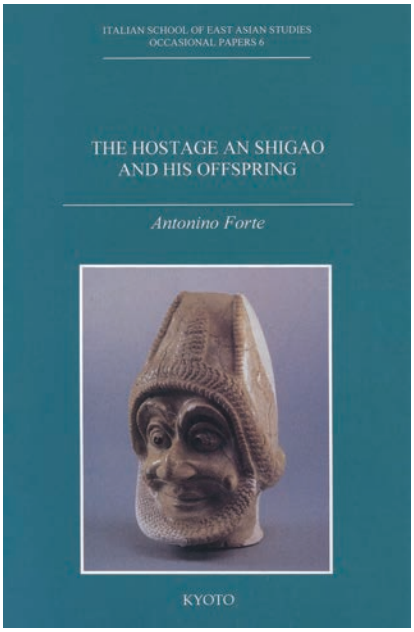


圖 10 《質子安世高及其後裔》(*The Hostage An Shigao and His Offspring*) 書影

此前相當長一段時間內，學界往往抱持一種近乎不證自明的預設：僧尼既已出家，便意味著與原生家族徹底切割，其身份從此完全歸屬於教團。因此，多數研究自然將注意力集中於教團內部的制度、法脈與思

想，而較少追問一位僧人的世俗家族背景，是否仍持續影響其宗教生涯；又或者，僧侶身份本身，是否反過來改變其家族的命運與社會地位。

富公顯然敏銳地意識到，此一“出家即斷親”的理想化想像，與歷史現實之間其實存在巨大落差。在《質子安世高及其後裔》一書中，他並不滿足於將安世高僅僅視爲“中國佛教初祖”式的人物，而是進一步追索其族屬後裔在中古中國的延續、轉化與流散。他透過碑誌、族姓、歷史記載與零散文獻之間的蛛絲馬跡，試圖勾勒一條橫跨數百年的安息裔家族史，甚至大膽提出：包括安同（429 卒）、安興貴，乃至安祿山（703~757）等人，皆可能與安世高所代表的安息胡族系統存在某種歷史關聯。

這種研究路徑，其實已遠遠超出了傳統佛教史的範圍。富公真正關心的，乃是佛教如何嵌入中古社會的族群結構、氏族網絡與政治秩序；而所謂“僧人”又如何並未真正脫離世俗世界，而仍持續活躍於家族、身份與權力交織而成的歷史網絡之內。

而我後來對佛門氏族因素的長期關注，其思想上的萌芽，除了《質子安世高及其後裔》，還可追溯至與富公的一次閒談。

有一次，富公忽然問我：

“你和陳垣，有關係嗎？”

乍聞此言，我還以爲他在說笑。然而抬眼之際，卻分明從他神情中看出一種認真的期待，彷彿真心盼望肯定的回答。那一刻，我恍然，在他心中，陳垣先生學養與人格之崇高，幾近一種可令人“與有榮焉”的精神譜系。

可惜，我祇能如實相告：“我雖姓陳，卻是閩侯陳氏，與陳垣先生所出的新會陳氏沒有淵源。”

我語畢，富公臉上的失望，幾乎肉眼可見。那神情並非世俗意義上的“攀附名門”之憾，而更像是一位敬重前賢的學者，忽然發現一條原以爲可能存在的血脈，其實祇是他的一廂情願。然而，我接下來的一句

話，卻又立刻勾起了他作爲歷史學家的濃厚興味。

我說：“其實不但我和陳垣沒有關係，我的原生家庭，甚至本來也不姓陳。”

他明亮的雙眸一下子像是被一團疑雲罩住了：“哦？此話怎講？”

我故意略作停頓，笑道：“我父母與其父母四人之間，彼此都沒有血緣關係。”

這一下，他愈發好奇了：“這怎麼可能？”

我這纔徐徐解釋道：“我祖父母不育，收養了家母；而家父又入贅我母家。因此，他們四人之中，真正姓陳的，其實衹有我祖父——即家母的養父。”

富公聽罷，先是微微一怔，旋即連聲道：“Amazing, Amazing!”

說罷，忽又若有所思地沈吟起來。過了片刻，他忽然說道：“其實安世高的後裔，在安史之亂後，也有很多人不再姓安了。中國歷史上，冒姓、改姓、收養、入贅之事，本就極爲常見。姓氏看似簡單，其實背後往往隱藏著非常複雜的歷史流動與身份轉換。姓之爲姓，何其神奇！”

說這話時，他神情之中帶著一種學者特有的興奮，彷彿眼前忽然展開了一整片歷史圖景。閒聊間，原本不過是一段家世瑣事，竟一路延伸到了中古氏族、佛門俗姓、胡漢融合與歷史身份認同等極複雜的問題。回想起來，許多學術問題最初的萌芽，往往並不創生於書齋中的苦思冥想，而恰恰萌芽於師友間一場偶然的閒談。

真正的大學者，便往往有這樣的能力：能從最尋常的人倫日用之中，忽然牽引出一條通往深遠歷史世界的幽徑。其轉折看似偶然，實則草蛇灰線，隱伏千里。聽者初不經意，及至回神，卻早已被引入一片更廣闊的思想天地。

也正是在這種啟發之下，我後來逐漸開始反思，學界長期以來對“出家”概念的理解，實已過度理想化。我的相關研究主要試圖說明，僧侶的世俗家族背景，並未隨出家而真正消失；相反地，它往往在其整

個寺院生涯之中持續發揮作用。此種影響，至少可以從兩個層面加以觀察。

首先，家族構成了僧侶與世俗權力之間的重要中介。透過家族網絡，僧侶得以建立、維繫乃至擴展與政治權力及社會資源的聯繫；而這些聯繫，不僅關乎某些僧侶自身的地位與前程，同時也反過來影響其家族成員的命運，乃至其所屬宗派的興衰。換言之，一位高僧之所以能成爲高僧，往往不僅僅因爲其宗教修爲，更與其所能調動的家族資源密切相關。

其次，家族因素的作用，也深刻滲入教團內部。僧侶之間的結合，固然可以建立在共同教義與修行理念之上，但在實際運作中，親族、姻親與地域網絡往往同樣是使群體凝聚的重要基礎。換言之，教團內部的形成與分化，從來都不祇是純粹的宗教問題，而始終與世俗社會的關係網絡交纏共構。因此，若僅從“出家即斷親”的規範性想像出發，我們將很難真正理解古今佛教在歷史現實中的具體運作。

而富公最重要的啟發，恰恰正在於他使我意識到，佛教史不能被孤立地理解。佛教從來都不是漂浮於世俗社會之上的純精神世界，而始終深深嵌入家族、政治、族群與權力網絡之中。僧團，也從來不是與世俗社會截然分離的宗教共同體，而是一個與中古社會結構彼此滲透、彼此塑造的動態系統。

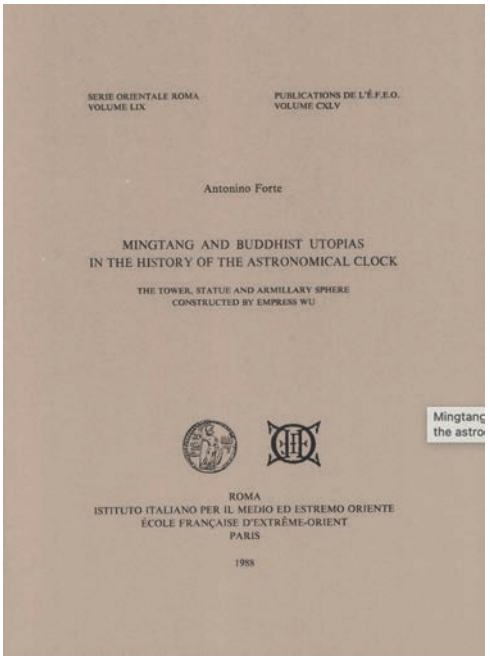
總而言之，我後來之所以會如此關注佛門中的氏族因素、身份流動與社會網絡問題，其思想上的源頭，實與富公當年那些看似隨意、實則深具洞見的談話，有著莫大的關聯。

（四）法技共構

許多重要技術的發明及其後續發展，與佛教在歐亞大陸的傳播，往往呈現出在時空上的同步性，耐人尋味。此一現象提示我們：技術史與宗教史間的關係，實遠較傳統理解更爲緊密而複雜。若僅將技術創新視爲純粹理性或世俗需求驅動的結果，往往不足以解釋許多關鍵歷史現象。

相反地，在中古世界，宗教因素——尤其是儀式性需求、宇宙論想像與象徵性思維——實深刻滲透於知識生產與技術演進的諸多層面。若干兼具高度思辨能力與實踐精神的佛教僧人，其活動軌跡尤其顯示：佛教不僅參與了知識的傳播，更在相當程度上推動了媒介、書寫、印刷、天文、建築乃至機械技術的演變。換言之，中古中國與更廣義的歐亞世界中的技術革新，往往並非發生於宗教之外，而恰恰是在宗教文明的內部逐漸孕育、生成並擴散開來。

富公於佛教與科技史交叉領域的貢獻，尤以其關於武周明堂、天堂與大儀之研究最具開創性。其《從天文鐘史看明堂與佛教烏托邦》（*Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock,* 1988）一書，不僅延續了《七世紀末中國的政治宣傳與意識形態》中對武周政教結構的關懷，更進一步將佛教、建築、天文觀測、機械技術與


SERIE ORIENTALE ROMA
VOLUME LIX

PUBLICATIONS DE L'É.F.E.O.
VOLUME CXLV

Antonino Forte

MINGTANG AND BUDDHIST UTOPIAS
IN THE HISTORY OF THE ASTRONOMICAL CLOCK

THE TOWER, STATUE AND ARMILLARY SPHERE
CONSTRUCTED BY EMPRESS WU

ROMA
ISTITUTO ITALIANO PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE
ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS

1988

圖 11 《從天文鐘史看明堂與佛教烏托邦》
（*Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock*）書影

帝國權力納入同一分析框架，開拓出一條結合宗教史與科技史的研究新徑。富公敏銳指出，武則天時期之明堂、天堂與大儀，並非彼此孤立之建築或器物，而是一套結合宇宙觀、皇權合法性與宗教象徵的複合性裝置。其中“大儀”不僅涉及天文觀測與機械計時技術，更反映中古中國如何藉科技形塑政治神聖性。富公並進一步揭示，佛教在中古中國不僅是思想與信仰體系，同時亦深度參與技術、建築與知識生產之演變。其研究打破了宗教史與科技史長期人爲切割的視野，對後來學界思考宗教、媒介、技術與權力之互動，具有愈久彌新的啟發力。

我在佛教與科技創新問題上的研究，與富公之學，淵源甚深。富公將宗教史、科技史與政治文化史融通觀照的視野，對我後來的研究啟發極深。承續富公思路，我進一步將研究重心轉向佛教與媒介技術、物質文化及知識傳播之關係，尤其關注雕版印刷、造紙術與佛教制度需求之互動。在巴瑞特（T. H. Barrett）等前賢研究基礎上，我嘗試指出，中國雕版印刷術之興起及其向東亞世界之擴散，並非單純出於行政效率或商業需求，而與武周時期佛教經典流通、法會儀軌、功德觀念及宗教宣傳體系之形成，密切相關。在此脈絡下，印刷技術不僅是資訊傳播之工具，更承擔了宗教合法性建構與帝國權威展示的重要功能。同樣地，我亦注意到法藏等佛門中人對造紙與文本物質性的深刻理解。在中古佛教世界中，紙張從來不祇是日常器物，它同時也是供養、書寫、流通與積功德的宗教媒介，承載著豐富的象徵與儀式意涵。

不僅於此，我又嘗試將加拿大傳播學大家麥克盧漢（Marshall McLuhan，1911~1980）的“媒介理論”引入佛教與東亞宗教研究。我逐漸意識到，若僅關注文本內容本身，尚不足以真正理解宗教文明的演變；更重要的問題在於，“知識究竟是透過何種媒介被生產、複製與傳播？”“而媒介形態本身，又如何反過來重塑閱讀方式、思維結構與宗教實踐？”因此，我接受麥克盧漢的觀點，認爲媒介並非中性的工具，而具有自身的邏輯與力量。佛教史不僅是思想與信仰之歷史，同時也是媒介、

技術與知識形態不斷互動演化之歷史。從寫本到刊本，從印刷文化到數碼文化，每一次媒介革命，都深刻改變了宗教世界的組織方式與人類理解世界的方法。換言之，宗教並非僅僅藉助媒介來傳播自身；媒介本身亦在潛移默化之間改寫宗教的形態、知識的結構，以及人們感知世界與想像神聖的方式。

此一研究路徑，實可視爲富公政教與科技研究在新媒介與知識史方向上的自然延伸。更值得一提的是，麥克盧漢的“媒介理論”，後來對我與國際同仁共同創建一個跨國界、跨學科的學術網絡，也提供了意想不到的助力（詳下）。

（五）邊地情結

富公的“邊地情結”（Borderland Complex）理論，首唱於其研究慧智的名文：“Hui-chih (fl. 676–703 A.D.), A Brahmin Born in China”（《慧智：一位生在中國的婆羅門》）。此一理論對我的學術路徑，啟迪亦深。

所謂“邊地情結”，大體而言，是指一種宗教在由其原生聖地向外傳播之初，接受地區往往因尚未建立自身的宗教權威與歷史正統，而對原初中心懷有某種文化上的依附感與精神上的自卑感。於是，“中心”與“邊地”之間，便不僅存在地理距離，更形成了一種象徵性的宗教秩序：正統“在水一方”，自己則不過是遙承法乳的末流支脈而已。

這種情形，在佛教史中尤爲顯著。中國佛教初傳之時，長期以印度爲“天竺聖境”，不但經典、制度、戒律須以印度爲最終權威，甚至連高僧之形象、佛寺之空間、乃至僧人的口音與服飾，都往往以“地近西域”爲榮。這種心理，某種程度上正是一種典型的“邊地情結”的作用。然而，隨著時間推移，中國佛教逐漸建立起自身的經典詮釋體系、宗派傳承與神聖地理，五臺、峨眉、普陀等“震旦聖境”相繼形成，中土遂不再僅僅是佛法東流的被動接受者，而開始自覺成爲新的佛教中心。至唐宋以後，甚至出現了“天竺佛法，震旦弘傳”的文化自信，其心理結構，

已與早期截然不同。

過去十餘年間，我多次對富公此一理論作進一步闡釋與延伸；近年尤努力將之與“全球在地化”或“在地全球化”（glocalization）的理論範式相揉合。

在我看來，“邊地情結”其實並非靜態存在，而是一種歷史性的心理與文化過程。宗教在全球傳播之初，地方社會往往因權威尚未建立，而對原生聖地產生強烈依附；但事易時移，形格勢禁，地方宗教自身的制度、經典、儀式與神聖地理逐漸成熟，其文化自信亦隨之增長，最終產生“聖地再造”的衝動。於是，一個新的地方性神聖體系便逐漸形成，沛然莫之能禦，原先的“邊地”，也開始轉化爲新的“中心”。

而這一過程，正是“全球化”與“在地化”交互作用、彼此成就的鮮明例證。換言之，宗教的全球傳播，從來不是單向度的“中心向邊緣輸出”；相反，任何真正成功的全球宗教，都必然伴隨著地方權威的生成與地方神聖性的重構。

因此，“邊地情結”其實正是全球主義自然生成的副產品：若無宗教之全球流動，便無所謂“中心”與“邊地”之心理區分；而“邊地情結”的消解，則同樣依賴於全球化的深化，以及地方文化自我意識的成熟。這種由全球擴張而導向地方自覺的歷史運動，本身正是一種典型的“全球在地化”或“在地全球化”相反相成、相剋相生的過程。

六、由富公基業而“拔地入雲”

富公對我與同道們創建“拔地入雲”（FROGBEAR）國際學術網絡，影響深遠，居功厥偉。若加以概括，其核心至少有二：其一，是富公對“學術場域”之營造與實踐，深刻塑造了我後來對國際學術共同體的理解；其二，則是富公對佛教、政教關係與科技文化之研究，最終間接導引我將麥克盧漢之“媒介理論”引入佛教與東亞宗教研究之中，成爲

“拔地入雲”成功申請龐大的加拿大社科研究資金的最關鍵因素。“拔地入雲”並非橫空出世，而是在富公長年思想與人格感召之下，於另一歷史場景與媒介環境中所自然延展出的產物。

1984 年，富公於京都創立義東所，並長期主持所務。此後，雖仍兼任那不勒斯東方大學教授，但實際上長年定居京都，直至 2006 年辭世。由於其特殊之生命軌跡，富公本身實際上一直發揮著連結東西方學術世界的橋樑作用。

義東所表面上祇是一所規模不大的研究機構，但在實際運作上，卻是一個極具活力與創造性的國際學術場域。來自歐美與東亞各國的青年學者，得以在此自由查閱資料、撰寫論文、交換研究心得；許多終身的學術諍友與跨文化合作，也往往在此潛滋、萌生。更重要的是，許多年輕的西方佛教研究者，正是在此首次叩入日本佛教學術傳統，得以結識如牧田諦亮、長尾雅人、入矢義高（1910~1998）、柳田聖山、荒牧典俊等巨擘。從這個角度看，富公對西方佛教研究最大的貢獻，或許並不祇是其個人宏富著述，而更在於他成功營造出了一個學術公共空間，或曰“場域”，得以持續孕育思想、培養人才、並促進文明交流。

圖 12　1998 年秋，筆者與國際學人在義大利東方學研究所合影
右一爲筆者，左三爲葛雅蘭（Chiara Ghidini），現執教於富公母校那不勒斯東方大學

富公真正深刻影響我的，恰恰便是這種對“場域”的理解與經營。在義東所之中，我第一次真正感受到：一個優秀的學術空間，並不衹是知識儲藏之所，而是一種能夠吸引不同文明、不同學科、不同世代之人彼此碰撞與共生的文化結構。它既是人際網絡，也是資源網絡；既是一個制度性平臺，同時又是一種思想能量持續流動與再生的“場域”。

這種對“場域”的敏感，其實也與我後來研究中古佛教史上一些“異僧”有關。我長期關注惠範、懷義等人，逐漸意識到：真正重要的人物，其力量往往不僅在於其個人才具，而更在於其能否創造、維繫與擴展某種“場域”。換言之，真正能改變歷史者，未必是擁有最多資本之人，而往往是能夠使不同資本得以流動、交換與轉換的“平臺營造者”。而這種對“場域”的理解，其實又與富公主持義東所的實踐形成了某種深刻呼應。

我後來與國內外同仁們共同推動“佛教與東亞文化國際研修班”與“拔地入雲”計劃，背後其實都深受這一理念影響。從 2008 年洛陽白馬寺第一期佛學研修班開始，到後來逐步發展出寒假班、菁英班，以及各類跨國合作項目，我始終致力於營造一種真正具有公共性與世界性的“學術共同體”（academic consortia）。這種共同體不應衹是封閉於象牙塔內的知識圈層，而應成爲一種開放而富於生成性的場域或平臺，使得不同國度、不同學科、不同世代之學人與社會力量得以於其中彼此交流、相互砥礪。

因此，我後來愈發呼籲：學術若欲真正保持活力，便不能僅停留於個體書齋中的孤芳自賞，而必須重新思考如何經營新的公共場域。學者不應衹作爲依附於制度與經費之下被動的知識生產者，而更應逐漸成爲規則的參與制定者、資源的組織者，以及文化空間的營造者。這一點，實與富公當年在京都所實踐者，有著極深的精神淵源。

然而，富公對“拔地入雲”的另一重深刻影響，則來自他對佛教、政教關係與科技文化的研究。富公晚年關於武周明堂的研究，對我啟悟

極深。他在《從天文鐘史看明堂和佛教烏托邦》之中，實際上已觸及一個極其前沿的問題：宗教從來不衹是抽象思想，而總與建築、儀式、空間、圖像、機械技術與知識裝置彼此纏繞。明堂、大儀與天堂，並不僅是宗教或政治象徵，更是一種將宇宙論、權力秩序與感知方式轉化爲可見空間的巨大媒介裝置。

富公對這些問題的敏感，使我逐漸開始重新思考："宗教史是否同時也是媒介史與技術史？"

其後，在研究佛教與科技創新時，我逐漸注意到一個現象：中國雕版印刷術的興起，及其向東亞世界的擴散，與佛教的典章需求有極深關聯；紙張、印刷、書寫乃至大型宗教建築與儀式技術，皆並非單純中性的工具，而是在宗教與政治需求交織之下逐漸發展而成。

諸多關鍵技術的興起與嬗變，竟與佛教沿歐亞大陸流播弘傳的歷程遙相呼應，於時空脈絡之間，顯現出頗爲鮮明的共振與同步。我逐漸意識到：若僅將技術視爲"世俗理性"之產物，實不足以解釋其歷史形成。宗教因素——尤其是儀式需求、象徵思維與知識傳播方式——往往深刻參與了中古世界的技術創新過程。

而這種問題意識，後來又自然而然地引領我轉向對麥克盧漢"媒介理論"的關注。十年前，當我與同仁們共同籌劃"拔地入雲"計劃時，我們最初的構想，其實仍主要立足於傳統學術關懷：希望能創造性地利用新出土與新整理之多媒介資料，重新思考東亞宗教史中的若干核心問題。基於這一設想，我們撰寫了研究計劃，並向加拿大社科研究機構申請一筆相當可觀的研究經費。然而，這項申請慘遭否決。

這一挫折，促使我重新反思自身的方法與視野。我逐漸意識到，若僅僅停留於材料內容本身，即使資料再珍貴、考證再精密，也未必足以真正觸動當代學界，更遑論普羅大眾。真正值得追問的，也許不衹是"這些宗教新資料說了什麼"，而更在於：這些宗教知識，是如何藉由不同媒介被保存、傳播、感知與重構的；而媒介本身，又如何反過來塑造

了宗教經驗、思想形態與文明結構。所以，真正更值得探尋的，或許是：“知識究竟透過何種媒介被生產、保存、複製與傳播？”“而媒介本身，又如何反過來塑造人的閱讀方式、思維結構與宗教經驗？”

也正是在此節點，我重讀麥克盧漢，一道大門在我眼前轟然敞開。我接受了麥克盧漢的一個核心洞見：媒介看似默然承載信息，實則自有其脾性與邏輯；它不僅傳遞信息，也悄然塑造信息。媒介不僅改變知識的傳播方式，更可能重塑知識本身，乃至重構人的感知方式與生活世界。麥克盧漢“媒介即訊息”（The medium is the message）這一命題，或許不僅適用於現代電子文明，同樣也能爲我們重新理解佛教在歐亞世界中的流播與演變，提供一種極富啟發性的視角。

於是，我們研究的重心，也逐漸從“佛教新材料本身”轉向了“佛教所依附之媒介”的歷史變遷。換言之，更值得研究者關心的，已不祇是碑文寫了什麼、敦煌文書記錄了什麼，而是從碑刻到寫本，從卷軸到雕版，從刊本到數碼媒介這一連串媒介革命，究竟如何深刻改變了東亞人的宗教經驗、知識結構、生活方式，乃至世界感知？

而這一問題，又恰恰與近十數年來席捲全球的一個巨大時代課題遙相呼應：“在數碼文化全面滲透人類生活的今日，我們究竟應如何理解‘媒介’對文明本身的重塑？”

數碼技術一方面確實爲學術研究裝上了翅膀，使幾年前尚不可思議之工作，如今竟能在數秒之間完成；但另一方面，它也以前所未有之方式改變了人的閱讀節奏、記憶方式與注意力結構。於是，我們最終想追問的，乃是一個更爲根本的大問題：“當人類正由‘刊本文化’全面轉向‘數碼文化’之際，這一歷史性過渡，究竟將把我們帶往何方？”

令我多少有點意外的是，也正是這一問題意識，最終成爲“拔地入雲”計劃得以成功立項的關鍵理論支點。因爲它使佛教研究不再祇是傳統意義上的宗教史研究，而開始與當代世界最重要的文明問題之一發生聯繫：數碼媒介究竟如何重新塑造人類文明本身。

圖 13 “拔地入雲”計劃核心成員：貝劍銘（James Benn）左一、筆者（中）、腊芬（Christina Laffin）右一；2016 年初攝於英屬哥倫比亞大學（UBC）。是時，與加拿大社科研究委員會代表面談甫畢；計劃立項在即，成功已在望中。

如今回望，我愈發覺得:“拔地入雲”計劃在某種意義上，其實正是富公思想在另一歷史條件下的延伸。富公當年所面對者，是武周時代的明堂、佛寺、塔像與天文裝置；而我們今日所面對者，則是數碼文化、全球媒介網絡與人工智能時代的知識革命。然而二者背後真正關切的問題，其實一脈相承：即宗教、技術、媒介與文明秩序之間，究竟如何彼此纏繞，並共同塑造人類理解世界的方式。

而這，或許正是富公留給後學最深遠的思想遺產吧。

七、冥契天數

從古希臘的畢達哥拉斯（Pythagoras，約前 580~ 前 500 年），到《周易》傳統以及宋代邵雍（1012~1077）的象數之學，都相信數字不祇是計算工具，而是理解宇宙的一把鑰匙，此即所謂“數字神秘主義”（Numerology/Number Mysticism）。在數字神秘主義者看來，天地萬物的運行背後隱藏著某種秩序，而這種秩序可以透過數字來呈現、排列，甚

至循環往復。數字因此不祇是用來計量事物，更像是一套通往宇宙奧秘的密碼。

對這類帶有神秘色彩的數字觀念，我一向抱持保留態度。然而人生走到今天，回頭看去，卻又不得不承認，有些巧合實在出現得太過頻繁。尤其當某些數字反覆在不同時間、不同場合以近乎精確的方式重現時，總讓人感到其中似乎存在著某種難以言喻的聯繫。

當然，我並不認爲這足以證明命運有一套隱藏的公式，但那些一再出現的巧合，確實會讓人暫時放下理性習慣性的否定，而忍不住多看幾眼，思考它們究竟祇是機率的遊戲，還是某種尚未被理解的秩序留下的痕跡。

最初讓我留意這些數字巧合的，是我與篠原亨一師之間的一段因緣。亨師比家父大一歲，而其誕日又恰在我的前一日。對此巧合，我原先並未多想。直到 2021 年，適逢亨師八十壽辰，由我出面籌辦慶賀。此年我五十五歲。某日忽然想到，五五二十五，而我與亨師之間正差二十五歲；再以我的年齡加上這二十五歲，又正合亨師時齡。

此固巧合。然，此等數字環列，竟工整如此，仍不免令人深思，不能不思考時間是否隱含某種神秘的安排。

更讓我印象深刻的，則是我與法藏之間一段“數字因緣”。關於此事，拙著《法藏傳》緒論，已有詳敘。茲僅撮要，概述如下。

1966 年 8 月 29 日，韓國慶州佛國寺釋迦塔因地震及盜竊事件受損，意外發現塔內舍利函；同年 10 月 13 日，又在塔中發現塵封千餘年的《無垢淨光陀羅尼經》，其漢譯爲法藏所親預。因此，佛教史與印刷史學界對此發現高度重視。

然而當初吸引我注意力的，並非此事的學術意義，而是那兩個日期：8 月 29 日與 10 月 13 日。1966 年 10 月 13 日，正是我的出生日。而我在身份證件所使用之生日，卻偏是 1966 年 8 月 29 日。此事看似怪誕，其原因卻不複雜。我出生於福建鄉村，彼時鄉下沿用農曆。家母在爲我辦

圖 14　韓國慶州佛國寺釋迦塔；採自拙著《法藏傳》頁 202

理學籍時，未曾細究曆法換算，便把我的農曆生日八月二十九日直接寫成公曆八月二十九日。

於是，一個沿用至今的錯誤生日便這樣產生了。一個是真正的生日，一個是登記的生日；一個來自農曆，一個來自公曆。偏偏佛國寺舍利函與《無垢淨光陀羅尼經》重現天日的日期，又恰好對應著這兩個日子。

單獨來看，每一件事都平平無奇；放在一起，卻總讓人覺得有些意味。再往後看，類似的巧合似乎又出現在我與富公之間：

——1966 年：我出生，而富公享壽六十六歲。

——1976 年：富公成名作問世，其時我尚在閩侯鄉間讀書，小學即將畢業。

——1986 年，富公開始撰寫《明堂研究》，我也即將結束大學時代。

——1996 年，富公《安世高研究》甫於年前出版，我則準備博士論文答辯。

——2006 年，富公辭世，一個漢學時代落幕；而我也在同一年經歷

人生之重要轉折，與前內子勞燕分飛。

——2016 年，富公往生十周年，“拔地入雲”計畫正式啟動。

——2026 年，富公往生二十周年，其成名作中文版梓行。

如果把這些年份分開來看，自然無非偶然；但若置於同一時間軸上，此等對應卻又顯得頗有節奏。十年一隔，若斷若續，彷彿某種默應冥照，隱藏其間。但如果一定認爲有某種神秘力量在左右一切，似又求之過深。從紛亂的經驗裡尋找線索，從散落的事件中建立關聯，此固人類理性使然。然而，當某些數字與數字上的巧合屢屢出現，要完全漠然以對，也屬強人所難。

或許數字本身並無深意。有意思者，是我們總喜歡在時間留下的痕跡裡，尋找某種秩序，某種解釋，甚至某種安慰。至於這是不是古人所說的命數，我不敢遽斷。但多年後回看，總覺得那些看似偶然的數字，確實陪伴著我走過了一段又一段的人生路程。

荊溪老人

二零二六年五月底

於加拿大　溫哥華