





千年,在此守候

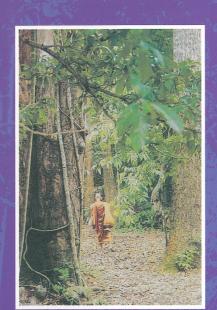
順著大佛灣馬蹄形峽谷的石階而下,大足寶 頂山三十一個龕窟的摩岩浩像,引領我踏進佛 教密宗道場,探訪曼荼羅世界。

當我站在佈滿苔衣的石護欄前,仰瞻高約七 公尺的「華嚴三聖」像,恍惚間承接毗盧舍那 佛左手結印加持的法喜。右側,普賢菩薩手捧 舍利寶塔,慈悲莊嚴,具大行願;左側,文殊 菩薩左掌中所托高約一。八公尺、重約千斤的 七重寶塔,歷八百餘年而不墜,顯現中國石雕 藝術與建築力學的智慧精髓。所有行經這裡的 朝聖者,久久佇立後,總不禁發出內心深處的 祝禱與讚歎,似梵音隨微微松濤,迴旋千古。

正沈思間,轉頭見三位稚齡孩童,站立在每 一尊佛像前,合掌膜拜的側影,令人莫名感 動。他們見證宋代名僧趙智鳳,從南宋淳熙至 淳祐年間(1179-1252),經七十餘載,主建寶頂 山「弘揚佛法,教化眾生」的願力。

我一趟又一趟,走在寶頂山長約五百公尺的 大佛灣,望著近萬尊大小各異的摩岩造像群, 彷彿置身佛教經典的「經變相」世界,有如醍 醐灌頂一般。而那「六道輪迴」圖(照片右下 方),正揭示娑婆眾生,勤修戒定慧,息滅貪瞋 癡,斷除無明煩惱,以期得證菩提……

> 二〇〇〇年 中國四川 撰文/劉姈珠 攝影/王居發



民國89年9月出刊【季刊】

ISSN 1027-5126

森林回憶錄(上)

消失的 修行森林



追憶森林歲月

專輯

22

森林的危機

卡瑪拉・提雅瓦妮琦

6

現代「泰國」 【消失的修行森林-

佛教

卡瑪拉・提雅瓦妮琦

森林回憶錄(上)】

編輯組

【圖片提供:法耘出版社】

【 封面設計:唐亞陽 】

或停佇於草尖, 或穿梭過樹叢,

蜻蜓是屬於山林田野的

【封面故事】

山間午后,蜻蜓滿天飛舞

蜻蜓也就無處可飛翔。 當山野不再,

同樣的, 森林僧是屬於森林的,

他們失去了雲遊的空間, 當本世紀泰國森林遭砍伐殆盡,

森林僧傳統因而隨之消失,

即使他們能再度雲遊,

也找不到廣袤蒼翠的森林……

律制

社會

98

84

教理

出入息念

揭開生命的奧秘 (一)

佛使比丘

【森林法音】

告別森林

卡瑪拉·提雅瓦妮琦

僧伽生活與回憶

64

48

74

向頭陀僧學習

卡瑪拉・提雅瓦妮琦

卡瑪拉・提雅瓦妮琦

【佛教社會踏查】

業力的佛教

功德的核心概念 (三)

麥爾福

史拜羅

【談戒說律】

戒學問答(四)

114

釋悟因

【雲水天涯】

螢光照佛

118

奚凇

【恆河上的月光】

如實修

126 夢無痕,

釋見融採訪

編輯組整理

【心田四季】

136 116 與僧團相應

釋見量

釋見擎

生活

走出自己的修行路

【春風化雨】

如何管理易怒的心?

63

釋悟因

釋悟因

125

你的方向清楚嗎?

凡聖之界?

中國佛教寺院制度之音樂及管理組織

陳碧燕

交藝

【佛教樂音 】

158 156 138

教界啟事

讀者來函



消失的修行森林

學習人與自然和諧共處的態度。 稅享他們曾度過的修道生活, 稅們透過森林僧的回憶錄, 可憶卻不會終止,

【編輯手札】

追憶森林歲月

編輯組

來到南投的山中,不覺已中秋了。

空 ……我們不禁深深感動了,這些情景,相信森林僧們都曾經歷過,只是對不再雲遊 滿天星星閃呀閃的,微涼夜風習習吹來,耳畔盡是熱鬧的蛙鳴蟲聲。風聲、蛙鳴、星 中。秋夜裡,下雨過後,山間流動著清新的空氣,抬頭只見潔淨的夜空裡流雲飄散 由於製作專輯的因緣,整整一季,我們在法耘出版社沈浸於泰國森林僧的回憶錄

的他們而言,這一切只能在回憶裡追尋了

林消逝期」,森林僧停止了雲遊的步伐,森林僧傳統也正式走入了歷史。 教導禪修、實踐苦行,在自然中引領自他遠離煩惱。不幸的是,一九八九年進入「森 森林是他們的學校、訓練所,更是他們的家。森林僧們致力於教育村民、保育生態及 在一九五七年泰國森林遭到入侵之前,森林僧們已在森林中度過了漫長的時光

法宗派,將其他非法宗派僧侶稱為大宗派,並貶抑他們。一九〇二年,曼谷當局為建 在本世紀前,泰國傳統佛教十分多元,到一八三〇年代,曾出家的孟庫國王創立 失落的森林僧傳統 真的看到螢火蟲了!仰望星空,星星更亮了,「有流星!」一道星光掉落在遠處的山 裡藏著美好的童年記憶。驀然,一點亮光閃動,迅速隱沒在黑夜的樹林裡,是螢火蟲 及克服的過程等,為近年流行在台灣的南傳佛教開啓一扇窗,使大眾有更真切的了解 史、森林僧傳統及以阿姜曼為首的十位森林僧,他們的出身背景、修行中遇到的困難 Tiyavanich) 著、法園編譯群譯的「森林回憶錄」系列專輯,介紹現代泰國政教誕生的歷 林,分享他們曾度過的修道生活。從本期起將刊登由卡瑪拉·提雅瓦妮琦 惜自然,與自然和諧共處。當然,我們也從森林僧的回憶錄中,親臨他們曾漫遊的森 們看見以行動落實佛法的森林僧闡述了一個真理:人與自然息息相關 們曾為保護森林而奮鬥,但是,最終幽靜濃密的森林還是逐漸從他們眼前消失了 家與經濟發展計劃,大規模猖獗地濫墾山林,建造水壩與休閒勝地……,期間森林僧 份子或共產黨,並進行逮捕,森林僧受到極大的迫害。一九六一年開始實施三十年國 中央集權的模式。越戰與一九六○至七○年代,軍方為鞏固政權,將森林僧視為叛亂 立現代化泰國,通過「僧伽法案」,企圖將各種不同文化與傳承的僧侶,塑造成單一、 ,心中又是一陣驚訝!但願閱讀《森林回憶錄》,我們能尋回對自然的感動 出版社法師説山中有螢火蟲,「真的嗎?」彷彿聽到故人的消息般,久違的螢光 森林是消失了,回憶卻不會終止,透過森林僧們的記事、開示及弟子的著作 使森林僧的價值再次讓世人看見,即使如暗夜中的螢光與星光 ,必須尊重 (Kamala ,我 珍

消失的修行森林 森林回憶錄(上)

九六一年,泰國森林只剩下百分之五十一

野生動物們一一消失了蹤跡

東北巨大的闊葉林幾近毀滅了,

九八八年,只剩下百分之十九,

他們或被驅離森林或定居在寺院中 再也看不見森林僧雲遊的身影

跨越十九世紀末與二十世紀前半葉 頭陀僧的森林生活,可分為三個時期 一、森林僧團期(一九五七年前)

森林僧們在孤立靜謐的森林實踐頭陀行 人口稀少、都市尚未開發,



此外,一 漸成為僧侶修行中最艱困的考驗 儘管如此,他們仍希望繼續雲遊 很多人開始安住一處, 森林僧要過雲遊生活是愈來愈不安全了, 就在年長的頭陀僧相繼長住隱居所時 因為兩者都迫使僧侶離開森林 為僅存的森林而戰, 人口快速成長、都市化、密集工業發展 三、森林消逝期(一九八八年至今) 或建立起自己永久的森林寺院 森林與森林中的野生動物,都逐漸消失了…… 同時也受愈來愈大片的尤加利樹林威脅 森林遭到無限制地砍伐 但被懷疑為叛黨的危險,還是讓他們屈服了 在軍事戒嚴下,僧侶被視為共產黨而遭逮捕 一、森林遭入侵期 (一九五七至一九八八年) 還須在僧伽長老與軍方間搏鬥

佛教

泰國現代政教的誕生

卡瑪拉·提雅瓦妮琦

著

法園編譯群 譯

在建立現代泰國的過程中,曼谷當局不僅需要共同的語文, 同時也需要共同的宗教

---不分族群都應當有共同的宗教背景

他們

認為一 種理性的佛教風貌 ,可促進大統一與和諧 暹羅統治者相信僧伽與百姓一樣

行 泰國通稱為 世紀的泰國或昔稱「暹羅」的森林慘遭濫伐) ⑴,可是泰國仍然是無數苦行僧的歸宿。這類僧侶在 特別是持守日中一食、樹下住、塚間住等與少欲知足 ⑵ 雲遊的苦行僧傳統,雖然已成為泰國無情的現代化與猖獗砍伐樹林之舉的受害者(在這前半 「頭陀僧」或「苦行僧」,一位頭陀僧至少必須持守佛陀在經典中所提及的十三項苦

我寫這本書(編按:指 《森林回憶錄》)的目的,是為了記載歷史上一群當地佛教傳統僧侶與

送。諸如在野地中行走數日,與一項。諸如在野地中行走數日,與一可以在他們的日常生活中得見佛所教導的特色卻非照本宣科,我們毋庸置疑地,他們是佛教徒,但是自個人親身的體證或老師的傳授。智慧,如今早已失傳,其教示是來



◎阿姜曼

有言子は『含ラー三字』 非世ノーングラン ▼ (〈)

以及所懷有的崇高理想 中包括想要了解他們時所需要的細節,由於他們對生活細節的注意 心理、生理的挑戰對峙。他們的生活值得我們直接去認識與聆聽,其 遇,乃至在樹下的傘帳裡過夜,或在天然的庇蔭處與山洞 ,這些比丘的生活即是典範 並與種種

於學者們業已接受既定的「泰國」佛教,是強調戒律 ⑶、中央集權 諸多假定著手,而非從探討這些僧侶的個人生活細節與特性下手。由 伽制度與「泰國」佛教傳統的共通性,以及各種對上座部佛教傳統的 官僚政治與階級的宗教,因而視頭陀僧為離經叛道、反傳統的異端 然而 ,這並非西方或泰國學者研究他們的方向。學者大多先由僧

甚或有些瘋狂

統的苦行僧卻佔了僧伽的大多數。事實上,這種以曼谷為泰國佛教中 戒與正統思想,輕忽、貶抑地方性佛教傳統 的看法是屬於都會性、文明、中上階層的佛教觀點,它崇尚經典、教 曼谷,以及曼谷的寺院權威所詮釋的巴利經典。這種曼谷上座部佛教 這些學者堅持在泰國的佛教,應該是指泰國地理與政治中心 。雖然如此,這類地方傳

心的觀點,是一種自我優越感的型態,因為當許多西方學者進入泰國



◎阿姜拉



◎阿姜帖

◎阿姜查



以依循 方式, 為宗教的修行僧侶也有所不同 遊的親友與商旅 在現代化影響之外 因此有其個別的歷史 每座寺院各有其傳統 他們明白在這塊土地上, 人們其實生活在 (4) 且每位 事實上 阿姜」(住持或老師),都遵行其自家派別的戒律與修行 在本世紀之前 個多元化的世界裡 擁有許多與其不同 並無教理的規章與寺院的 語言與習俗的族群 他們四處雲遊, 或認識四 所 修行方法 以 他 處 們 認 雲 可

時

必先來到曼谷,所以

他們也在某程度上,接受曼谷的制度與文化

交替之際,現代泰國當局開始施壓,要求村民接受其官方佛觀點——視曼谷佛教教廷高於他們的佛教傳統。正值本世紀住在曼谷以外地區的民眾,自然不認同暹羅上流階級的

傳統,由於地理與語系的隔閡,使他們免於曼谷的影響。

教

然而村民與當地的僧侶

卻依然遵行其上一世紀的佛教

現代佛教的誕生

上,佛教是因為包容當地的文化信仰,並與之結合而興盛。曼谷的佛教教廷是如何成為泰國的官方佛教呢?在歷史



◎左為阿姜範,右為阿姜辛。

(圖片出處:The Autobiography of A Forest Monk-Venerable Ajahn Tate)

不同文化傳統的互動,而使之生動且豐富 力。佛教所盛行的地域如今稱之為「泰國」,其多采多姿不亞於「西藏佛教」,此外更因與當地 在數世紀間,自上座部佛教流傳至東南亞以來,展現出適應當地習俗、語言與文化的強大包容

(多元化的泰國傳統佛教)

貨幣或所建立的書寫系統 自主權 派遣使者前往大國朝貢,只要這些王國不彼此宣戰,曼谷允許這些外圍的王國保有或多或少的 干王國與小國,每個王國皆由其世襲的國王所統治,儘管這些王國視自己為自治區 在十九世紀初 。曼谷對其他王國的掌控,並未擴及向諸國王收取稅金,也並未掌控其法庭、行政模式 泰國仍未成為一個國界明確如圖一所示的中央集權國家 0 當時 但 該區有若 他們仍

甚至在一個公國之中,王國與王國或村落與村落之間,宗教習俗皆有所不同 蔑族(Khmer),還有分布於中央平原與北部地區之間的蒙族(Mon),存在著不同型態的佛教 的原族(Yuan)、西部邊區與撣州為鄰的撣族(Shan),與沿著柬埔寨東北邊區、 文學、語言與宗教習俗。事實上,在中央平原的暹羅族(Siameae)、東北的寮族(Lao)、北方 此外,曼谷也未控制這些王國的宗教習俗與修行方式,這些王國各自擁有其不同的歷史、 緊鄰南方的吉

以蘭那國(Lan Na)⑸為例,單是清邁一區,佛教僧侶的宗派與傳承便多達十八種之多(那



孟庫的僧團裡,他強調巴利文的學習,特別是要精通戒律。為了持戒精嚴,孟庫堅持在家信眾

四世紀之前即已盛行的大乘與密教傳統的影響 的佛教習俗也各異。在這裡的每一個佛教傳統 里或巴南等省 族的傳統裡,南噴省蒙族的宗教習俗,也不同於拉武里、堪布里、巴克雷特、巴吞他尼、 同於普安(Phuan)、拉瓦(Lawa)、宋(Song)、普泰(Phu Thai)與瑤族(Yau)。再者 時蘭那國所謂的「宗派」(nikai),意指具有相同信念與修行戒律的僧團)。在東北的寮族,其佛教習俗不 。同樣地,在原族的傳統裡,清邁、清來、帕堯、南噴、南邦 ,皆或多或少受到當地鬼神信仰形式 難省與帕省地區 ,和早在十 1,在蒙 暖武

孟庫創立法宗派

懾,於是建立一個嚴持戒律的新教派 三〇年,孟庫出家六年之後,遇見一個位於曼谷河畔的蒙族寺院方丈,蒙族的嚴持戒律令他震 久,直到其胞弟身故才還俗 家的同時 暹羅王子 發展造就了一 除了這些古老的傳統之外,一八三〇年代曼谷出現了另一 ,讓位給聞名於後世的同父異母兄弟拉瑪三世(1824-1851)。孟庫出家達二十七年之 拉瑪二世(Rama II)之子孟庫(Mongkut)。孟庫早期於暹羅佛教傳統出家,他出 個新的僧團教派,一般將它視為新的改革運動。此教派的創始人, ,因為一旦他離開僧伽生活,便將陷入一場政爭的浩劫之中。一八 ——「法宗派」(Thammayut),意指奉行「法」的教派。在 類型的佛教宗派 是三十三歲的 而這個晚期的

【泰國七十三省】

中部地區

- 1. 京畿省 (Phra Nakon)
- 2. 巴南省 (Samut Prakan)
- 3.沙没沙空省

(Samut Sakhon)

4.沙沒頌堪省

(Samut Songkhram)

5.暖武里省

(Nonthaburi)

6.巴吞他尼省

(Patthumthani)

7. 佛統省

(Nakhon Pathom)

- 8.猶地亞省 (Ayuthaya)
- 9.沙拉武里省 (Sara Buri)
- 10. 那空那育省

(Nakhon Nayok)

- 11.紅統省 (Ang Thong)
- 12.信武里省 (Sing Buri)
- 13.素攀武里省

(Suphan Buri)

- 14.猜納省 (Chainat)
- 15. 堪布甲省

(Kanchanaburi)

- 16.拉武里省(Ratcha Buri)
- 17.碧武里省

(Phetcha Buri)

18. 閣 歷省

(Prachuap Khiri Knan)

- 19.華富里省 (Lop Buri)
- 20. 巴真省 (Prachin Buri)
- 21.差春騷省

(Chachoensao)

- 22.春武里省 (Chon Buri)
- 23.羅勇省 (Rayong)
- 24.尖竹汶省

(Chanthaburi)

25.達叻省 (Trat)

北部地區

1. 萬紅桑省

(Mae Hong Son)

- 2.清邁省 (Chiang Mai)
- 3.南噴省 (Lamphun)
- 4. 達省 (Tak)
- 5.清來省 (Chiang Rai)
- 6.帕堯省 (Phayao)
- 7.南邦省 (Lampang)
- 8.帕省 (Phrae)
- 9.素可泰省 (Sukhothai)
- 10.甘方省

(Kamphaeng Phet)

11.烏泰他尼省

(Uthai Thani)

- 12.難省 (Nan)
- 13.網帕省 (Uttaradit)
- 14.彭世洛省

(Phitsanulok)

- 15.批集省 (Phichit)
- 16. 那空索旺省

(Nakhon Sawan)

17.碧差汶省

(Phetchabun)

東北部地區

- 1. 魯亞省 (Loei)
- 2.龍蓋省 (Nong Khai)
- 3. 烏隆省 (Udon Thani)
- 4. 孔敬省 (Khon Kaen)
- 5.猜也蓬省 (Chaiyaphum)
- 6.柯叻省

(Nakhon Ratchasima)

7.沙功那空省

(Sakon Nakhon)

- 8.加拉信省 (Kalasin)
- 9. 馬哈沙拉堪省

(Maha Sarakham)

- 10.黎逸省 (Rio-Et)
- 11.武里南省 (Buriram)
- 12.素林省 (Surin)
- 13. 那空拍儂省
- (Nakhon Phanom)

14.麥克打汗省

(Mukdahan)

- 15. 益榜通省 (Yasothon)
- 16.細沙菊省 (Sisaket)
- 17. 烏汶省

(Ubon Ratchathani)

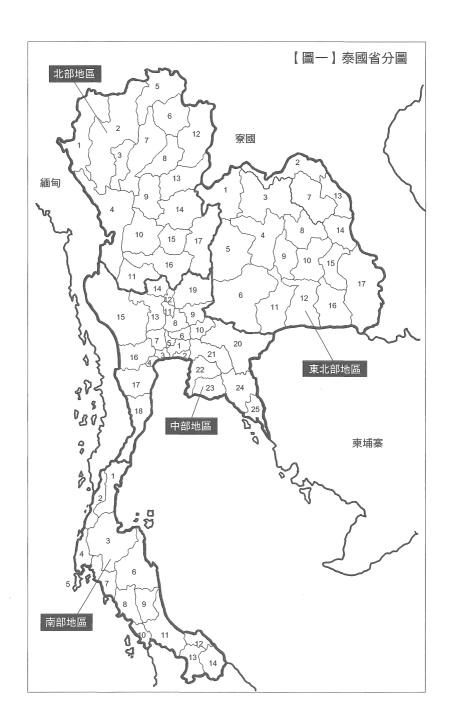
南部地區

- 1.春蓬省 (Chumphon)
- 2.拉廊省 (Ranong)
- 3.素叻他尼省
- (Surat Thani) 4.攀牙省 (Phangnga)
- 5.普吉省 (Phuket)
- 6.六坤省

(Nakhon Si Thammarat)

- 7.甲米省 (Krabi)
- 8. 董里省 (Trang)
- 9.帕塔倫省 (Phatthalung)
- 10.沙敦省 (Satun)
- 11宋卡省 (Songkhla)
- 12.北大年省 (Pattani)
- 13.也拉省 (Yala)
- 14. 那拉提瓦省

(Narathiwat)



必須履行一些必要的義務,諸如供養僧伽食物、清掃居住空間、洗滌僧衣與照料僧伽的公有物 家儀式、新的巴利經典語言的發音、新的作息(包括日常課誦),與新的宗教節日,孟庫堅稱這 庫改變了若干寺院的修行方式。他引進了新的僧袍穿著方式(一種蒙族遮覆雙肩的著法)、 該宗派的僧眾大多來自中上階層的家庭,為了與曼谷寺院所見到的暹羅傳統有所區 新的出 隔

然而 依欬瑞・雷諾 (Craig Reynolds) 指出 ,此一新宗派事實上「引發怨憤 、意見不 和

切改變是為了讓法宗派更真實

造成糾紛 而 非團結」。若非有王室的支持,法宗派勢必無法持續下去,因為其引發曼谷寺院暹

導 制 的只是由曼谷僧團當權者所認定的非法宗派的行政僧侶 羅傳統的抵制。孟庫貶抑尊奉「大宗派」(Mahanikai)傳統的僧侶,他認為大宗派是「沿襲舊 以致使我們認為 的教派 意指這些僧侶與在家人,只是盲目地遵從父親與祖父所傳下的佛教 一切非法宗派者 ,即歸屬單一 一教派 0 所以,我使用「大宗派」 。由於這種 這名詞 "; 指

以及與佛法結合的當地文化 他相信真正的宗教 孟庫同時極力主張,研習巴利經典與註釋,比修習禪定更為重要。他認為禪定是神秘的 應是理性的教義與信仰 。依他之見,地方所流傳的一 9 而輕視 切用來弘法的民間故事與寓言的傳統 些充滿鬼神、 奇蹟 ` 神力 禮拜與驅

邪色彩的故事均屬民間故事,它們與佛法絲毫無關

由此可推論,孟庫可能受到西方與基督教的影響。孟庫(一八五一年還俗出任國王)與許多西

見解,認為傳統佛教過於迷信,他們主張向西方傳教士證明,佛教同樣可與科學匹敵,而且有 助於知識的研究與學習。他們開始發行自已的報紙、出版佛教書籍,並採納了理性的對話模式 方傳教士一樣,對宗教的印象是知性的 (6)。他與同時代的暹羅菁英一樣,都接受西方傳教士的

(朱拉隆宮成立中央集權的暹羅國)

與基督徒進行宗教辯論

們的權力轉給暹羅法庭指派的官員 宮(Chulalongkor, 1868-1910)開始劃定疆土,成立一中央集權的暹羅國。迄至十九世紀末,暹羅 法庭開始限制北方、東北與南部地區的藩屬實施自治 十九世紀末,暹羅的鄰國淪為西方殖民地。在十九世紀末的數十年之間,暹羅國王朱拉隆 (7),旨在剝削地方掌權家族的勢力 7,將他

◎制定共同的語言

令不同種族團結,曼谷當局選定以曼谷知識分子所說的「曼谷泰語」(Bangkok Thai)為官方語 發現在暹羅政治轄區內至少有八種語言。 Klang)、北方的泰原語(Tai Yuan)或吉蔑國語(Kham Meuang)、東北的寮語與南方的巴泰語(Pak Tai))。為了 法庭所遭遇的最大障礙是泰國種族 8間不同的語系,當暹羅官方開始鞏固藩邦與王國之際 (四大區域的主要語言分別是:中央平原區的泰克朗語 (Thai

導的「泰國佛教」(Thai Buddhism)。同樣地,當談到語文時,「曼谷泰語」(Bangkok Thai) 則 此種語言。結果,說泰語與英語的人士如今將「泰」(Thai)這個字用來指國教 國認同的象徵與焦點。地方民眾必須接受老師、政府官員與曾在曼谷接受訓練的僧侶,來教導 言與國語(在此之前講的是猶地亞(Ayuthaya)語),此種曼谷方言(為如今的標準泰語)成為現代泰 與國語。為了防止混淆,以「現代國教」(modern state Buddhism) 一詞,取代鬆散令人誤 (例如「泰國佛

為外來語,即使住在中央平原的人,也必須與其他鄉鎮民眾一樣,透過曼谷的教育體系學習曼 它絕非是大多數人的母語,較可能的母語反而是寮語。以其他語言為母語的民族 儘管我們無法得知,當暹羅開始實施中央集權之前,有多少人使用曼谷泰語 ,視曼谷泰語 ,但可以確信

與比較模糊的「泰文」(Thai)一字來得貼切

◎瓦契拉央設立僧伽組織與僧伽教育系統

統治者重視秩序 在建立現代泰國的過程中,曼谷當局不僅需要共同的語文,同時也需要共同的宗教 、和諧 、國家統一與現代化的先入為主觀念,導致他們相信僧伽與百姓一 。暹羅 樣

代佛教的創始者是孟庫之子瓦契拉央(Wachirayan)王子,他是朱拉隆宮王同父異母的兄弟

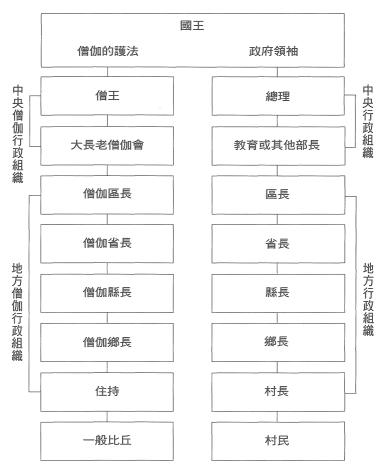
不分族群都應當有共同的宗教背景,他們認為一種理性的佛教風貌,可促進大統一

與和

現



專輯



【圖二】一九〇二年「僧伽法案」通過之後,僧伽官僚體制與暹羅政府間的關係。

與新設立的中央集權政府,兩者間的關係密不可分,成為現代國教的典範 的教派,瓦契拉央與孟庫一樣也稱後者為「大宗派」。所以,主要座落於曼谷皇家寺院的法宗派 他認為已經走下坡的佛教,他認為以學術與戒律為主的法宗派,優於遵奉其他佛教常規與習俗 也是曼谷布翁尼維(Wat Bowonniwet)寺的住持。瓦契拉央是一位巴利文學者,迫切希望鞏固

團體 伽 制中的 隨著法案的通過,一個現代國立中央集權都會的官僚體制,開始控制具有不同種族傳統的地方 納入平民政府的體制之下,僧伽與政府如今是平行的單位(見圖二)。 。先前自治 九〇二年通過的法案,建立了一個以暹羅教會長老(由曼谷當局任命)為首的僧伽組織 部分,在此之前,並沒有任何單一的傳統曾經掌控過。現今的教制將原本無組織的 、隸屬於不同傳承的佛教僧侶,如今都歸於擁有標準經文與常規的 暹羅宗教體 僧

履行行政責任、遵守以曼谷習俗為基準的神聖節日與宗教儀式 僧伽制度中的層級化。它將模範比丘界定為:嚴守戒律、精通瓦契拉央法典、以曼谷泰語教授 現代佛教奉瓦契拉央所印行的經典為權威法典。此系統至今仍沿用 所依據的是學位 、考試與

瓦契拉央同時以他個人對巴利經典、註釋與律藏的詮釋為基礎,成立一個僧伽教育系統

頭陀僧森林生活的三個時期



間 府的 伐樹林 如何, 部大事記,有助於將過去一百年劃分為三個歷史時期:(一)一九五七年之前的「森林僧團期」 ,學者普遍認為這是關鍵時期,然而這關鍵時期對森林僧而言,並不見得那麼重要。但 威權存在 直到本世紀後半葉,軍方開始實施戒嚴 。所以研究森林僧,就必須將經濟、政治對環境所造成的衝擊列入考慮。我所找到的 他們終究受到超越他們眼界之外的事件所影響,如普遍舖設道路與鐵路 誠如我們所見,頭陀僧大多對政治活動不感興趣,泰國社會正值廣泛變革的期 ,以鞏固政權 ,泰國偏遠地區才開始感受到中央政 、叢林戰爭與砍

(Forest-Community Period);(二)一九五七至一九八八年的「森林遭入侵期」(Forest-Invasion

Period);(三)一九八九年至今的「森林消逝期」(Forest-Closure Period)。

間 了後期 I稀少, ,泰國境內有數千個小型邊區部落,這些部落由散居於農田與山林的農家組成。因為這時人 森林僧團期」跨越十九世紀末(當時暹羅成為一中央集權國家)與二十世紀前半葉。這段期 都會地區快速發展,森林面積由於濫墾而減縮 都市尚未開發,許多村落,甚至於地方行政中心,都距離都會中心十分遙遠。然而到

紀的泰國雲遊僧》(Forest Recollection-Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand)|書, 編者按:本期專輯內容譯自卡瑪拉·提雅瓦妮琦(Kamala Tiyavanich)所著的 於一九九七年由泰國清邁 Silkworn Books 出版社出版。專輯中部分標題為編者所加。) 《森林回憶錄 《森林回憶

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼○一九

【註釋】

- ⑴此國名於一九四一年披汶(Phibun)政權時更名為泰國(Thailand),我以「暹羅」(Siam)或「暹羅人」
- (Siamese)稱呼一九四一年之前的泰國與泰族,一九四一年之後則以「泰國」(Thailand)與「泰」 (Thai) 稱呼之。由於施行國家政策,披汶政府以「泰」泛指泰國境內各族群,並非單指聚居於中央平

原的暹羅人。(此點我是參考 Thongchai Winichaul, Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation

[Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994] .18.)

- ⑵在本研究中,我依照僧侶本身的用法,交替使用雲遊僧(wandering monk)、頭陀僧(thdong monk)與
- 修。據三界智比丘(Nyanatiloka)的解釋,其字義為「祛除心中的煩惱」,十三頭陀支包括:(一)糞 禪修僧(kammathan)等字眼。泰語 thudong (頭陀)源自巴利語 dhutanga(頭陀支)意指苦行或苦
- (七)時後不食支;(八)阿練若住支;(九)樹下住支;(十)露地住支;(十一)塚間住支;(十 掃衣支;(二)三衣支;(三)常乞食支;(四)次第乞食支;(五)一座食支;(六)一缽食支;
- ⑶ 戒律包括所有僧伽的戒規,現代人往往將泰國的佛教與受持二二七條戒法的上座部僧侶聯想在一起 二)隨處住支;(十三)常坐不臥支。此外,Kammathan (源自於巴利語 kammaṭthāna) 意指禪修的所緣
- (4) 如同欬瑞·雷諾(Craig Reynolds)所說:「每位住持在其各自領域中擁有極大的主導權……領導寺院 品質與寺院所獲得的民眾支持,決定其興衰與影響力。」
- (5) 蘭那(Lan Na)是古代北方王國之名,「蘭那泰」(Lanna Thai)是指現在的泰北居民,他們所用的語

作者簡介

温羅:

- 言是所謂的 Kham Meuang 語。在泰國的許多方言中,最重要的是清邁與其周遭居民所用的方言
- (6) 在他出家的二十七年當中(1824-1851),孟庫與美國、法國傳教士有所接觸,從他們學習西方語言與
- 科學,包括拉丁文、英文、數學與天文。
- (7) 最重要的王國 —清邁(此王族也統治了南噴公國)、柯叻與普吉,這是地方首次接受曼谷派遣的皇家特使管
- (8) 鄰,並被孟加拉隔開),與向南延伸至馬來半島的大族群。泰人分布於泰國邊區的包括暹羅、原族(泰北)、 Tai 意指一個分布於中國南方,西至印度東部的阿薩姆邦(編按:Assam,西北與不丹接壤,東南與孟加拉比

撣族、盧族(Lu)與寮族

- (9) 方言。 谷居民所講的是非標準的泰國方言,因此,「曼谷泰語」應該是指由曼谷或特別由皇家機構所認定的 史馬勒(Smalley)指出 Thai 此字廣泛地運用在泰文與英文當中,他建議以「標準泰語」(Standard Thai)來表示成為國語的泰語。但我反對這種用法,建議使用「曼谷泰語」(Bangkok Thai)。因為許多曼
- 卡瑪拉·提雅瓦妮(Kamala Tiyavanich)撰寫了一篇有關東南亞歷史的博士論文,並造訪康乃爾大學 (Cornell University)卡因中心(Kahin Center)繼續探討有關東南亞的主題。她目前將探索的焦點放在

森林的危機

森林遭到入侵

法園編譯群 譯卡瑪拉•提雅瓦妮琦 著

他們稱頭陀僧為流浪漢,企圖以中央集權來管理各種佛教傳統的僧侶 自從泰國成為現代國家後,曼谷政府一直將雲遊僧與村落僧視為目標 在曼谷菁英的眼中,實踐苦修的頭陀僧是毫無價值的。

至有必要時才去的曼谷。頭陀僧對於主流社會的發展並無意見,他們在「森林僧團期」大致可 起禪修。對他們而言,構成外在世界的大多是森林邊緣的村落,有時是鄉間小鎮,或很少乃 雲遊僧將自己的生活帶到了邊緣,他們時常前往少有人居住的森林 獨自 一人或與同伴們

以維持自治,並可不受阻礙地到處雲遊

但即使是在「森林僧團期」,曼谷對他們還是有計劃的 東北方的僧伽當局試圖召募阿姜曼



顯的衝擊來影響頭陀傳統,甚至在最後給予嚴重致命的

的弟子,並部分成功地將他們安住下來。然而直到了一九五〇年代末期,森林外的世界以更明

環境的變化使禪修式微,甚至造成雲遊僧生活方式實質的滅亡。導致這些改變的最主要原因是 禪定的老師 tham),以曼谷的瑪哈太寺(Wat Mahathat)為中心,開始全國性的禪修課程,並授予幾位教授 九五七至一九五八年間,右翼軍人及新政府的國家經濟發展與關林政策 九五〇年代,禪修在都市佛教徒中建立起地位,大宗派高階僧侶阿姜皮蒙曇(Phimon-——包括一些頭陀僧榮譽頭銜。然而,禪修這個顯而易見的合法性並未持久,政治與

宗教改革的嘗試

專輯 甚多年輕優秀的僧侶褪去僧袍 孩子仍舊至僧院學校上課時,愈來愈多中上階層的小孩到世俗學校受教育。一位年長的僧侶估 然而寺院的教育卻逐漸失去適切性。當都市社會史無前例地西化 ,受西方教育的老師,愈發自認為比學院派僧侶或行政管理僧侶更有見識。 至少有百分之七十的年輕 本世紀的後半葉, 僧伽當局把大多數地方傳統佛教的僧侶,納入曼谷的僧侶組 人遠離了佛教,都市僧逐漸失去其知識者領導的地位 ,僧伽的教育系統卻保持不變 因此 **温織系統** ,而且為數 ,當貧窮的

更在一九五一年建立毘婆舍那禪修中心。 傳統的禪修大師到瑪哈太寺,指導比丘與沙彌修習奢摩他(定),為了在僧侶與信眾間推廣禪修 改革的創始人犯了一個致命的缺失 修與經典研習,將它們合而為一,以改革並復興現代佛教。阿姜皮蒙曇堅信,一九〇二年僧伽 ……只有在禪坐中可以尋獲。」他並於一九四九年從龍蓋、孔敬、柯叻與烏汶等省,邀請當地 瑪哈太寺的住持阿姜皮蒙曇⑴與僧伽內政部長在一九四一年的 ——犧牲禪修以推廣經典研習。在他的觀念中,「佛教的本質 「僧伽法案」中,試圖整合禪

哈太寺禪修中心指導禪修 泰寮大宗派比丘,到緬甸修習毘婆舍那 ⑶。當瑪哈求度回到泰國時,也帶回兩位緬甸禪師 年從東北送一位具有九級巴利文程度,名為瑪哈求度・央拿西提(Maha Chodok Yanasithi)的 位是他的指導者)到泰國來教授毘婆舍那,在一九五三至一九六○年之間,瑪哈求度一直在瑪 。他覺得緬甸式的毘婆舍那禪法,對泰國的都市人來說,既簡單又實用。因此,在一九五二 阿姜皮蒙曇的改革受到緬甸宗教復興,以及行政院長烏努(UNu)⑵對僧俗禪修的支持所影

西大師」(Phru Khru Yanwisit)的頭銜;三年後的一九五五年,阿姜帖接受「庫尼洛團西大師」 侶與在家信徒禪修 一九五一年,法宗派南方領袖邀請阿姜辛(Sing,阿姜曼的資深弟子)到南方的碧武里省,教導僧 。隔年法宗派長老建議授予阿姜辛與阿姜帖榮譽頭銜,阿姜辛接受「庫揚威

這項大宗派行政管理高僧的創舉,引發了法宗派長老對該派禪僧的注意,並善用這些資源



像法宗派禪僧一樣,也沒有接受過巴利文考試 Janthasaro)。在一九四九年,梭姜塔沙洛成為這個世紀中,第一位得到如此崇高地位的禪僧 長老首度將皇家頭銜,贈予未接受過巴利文考試的僧侶。八年前,大宗派授予「帕哇那喀頌」 (Phru Khru Nirotrangsi) Phawanakoson Thera)皇家頭銜予帕南寺(Wat Paknam,大宗派寺院)的住持梭姜塔沙洛 (4) ° ─阿姜辛、阿姜帖與阿姜李(Li),這是一九〇二年建立僧伽官僚制度以來,法宗派 九五七年,具有皇家頭銜的「洛恰喀那大師」(Phra Racha Khana) 的頭銜,並晉陞為南方三省 ——普吉、攀牙與甲米省僧伽省長與「法」 贈予阿姜曼的 (Sot 他

甸來的禪師 六○年他遭到撤職,頭銜被撤銷,更身陷牢獄,在瑪哈太寺的禪修中心也被拆除。至於兩位緬 習與教授禪修的權利。」但阿姜皮蒙曇從內部改革的企圖未能持續很久。就如我們所見,一九 各位永遠可以依 阿姜皮蒙曇一九五五年對禪僧的演講中看出:「身為內觀禪修的導 可是很多高階行政僧侶,不論是法宗派、大宗派或都市菁英,似乎仍不重視禪修 位回到緬甸 靠我,只要我活著的一天,無論如何 , 而另一位到春武里省的威維卡松 (Wiwekasom) 我都會支持你們 和與僧: 9 而 伽 且 內政 教導禪修 我會捍 八部長 衛各位學 這可從 我保 證

的改變,這個蛻變造成「森林僧團期」的結束。 到底是什麼原因造成這次的瓦解?一九五〇年代末期的政治事件,使泰國產生根本社會性

森林遭入侵期(一九五七至一九八八年)

挑戰下便成為軍事首長,這也意味著「森林遭入侵期」的開始 分別在一九五七年十月與一九五八年十月的兩次突襲,使沙立(Sarit)將軍在未受到任何

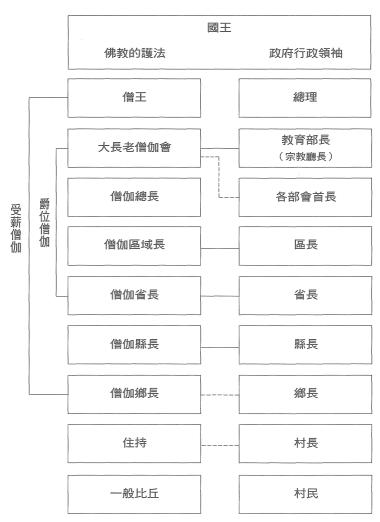
〔阿姜皮蒙曇遭政府逮捕〕

訂僧伽職權 府逮捕或謀殺,而紛紛加入共產黨,這就是現在我們所知,泰國文化史與宗教史中「黑暗時期」 主制度失效。一九六二年的「新僧伽法案」(見圖一)仿照一九○二年的「僧伽法案」而重新制 的開始。沙立不僅廢除憲法,甚至在某些高階僧侶的建議下,使一九四一年「僧伽法案」的民 模的中國人與泰國共產黨,被迫成為地下組織,很多原來持不同意見的非共人士,為了怕遭政 類)、作家、記者與行動主義者 ——以一九五二年的反共律令來逮捕或拘留他們。小規模或大規 沙立採取行動以對抗分布甚廣的異議集團 並賦予僧王無上的權力 ——三輪車司機、娼妓、流浪者(雲遊僧歸於這一

期間,曼谷有兩位激進的長老僧侶遭到逮捕,其中一位是地位崇高的大宗派比丘阿姜皮蒙曇, 承為何,都有被貼上共產黨標籤的危險,也可能在不准保釋或未經審判的情況下遭收押。這段 在軍事戒嚴之下,任何一位不順從的僧侶 -不論是城市僧、村落僧或森林僧,也不管其傳



專輯



【圖一】一九六二年「僧伽法案」後,僧伽官僚結構及其與泰國政府間的關係。

他是瑪哈太寺住持與前任僧伽內政部長;另一位是法宗派比丘阿姜沙那梭蓬 (Satsanasophon),

傾向與不貞的性行為,而被強制還俗並除去頭銜。阿姜皮蒙曇一九六二年入獄,直到一九六六

他是阿姜皮蒙曇的代理部長,也是拉恰提瓦寺(Wat Rachathiwat)的住持。他們遭指控有共產

年才出獄,他回憶道:

那時很容易就會被指控為共產黨員,連最細微的「證據」都可以拿出來定罪。以實例來說 那個區域有九成是貧窮的農民,顯然就是傳說中煽動者的溫床,

因

此

我在一九六二年入獄,在獄中長達五年之久

吧 Ī

我來自東北方,

是他藉由禪修教育的推廣

丽

阿姜皮蒙曇被認為是共產黨的支持者而遭逮捕的另一原因,

致力於現代宗教改革,如他自己所說:

我漸

漸

體 悟 雖

然

泰國佛教的形式、

儀式與理論都并然有序,但實修卻

不如此

我與有很

堅

定實修與實證傳承的緬甸僧侶接觸 , 使我明白泰國的情勢需要改革。唯有理論與實修結合

才有可能證得阿羅漢果

後還共謀除去他 阿姜皮蒙曇同時與法宗派與大宗派地位崇高的僧侶對立,他們反對他宗教改革的嘗試 ⑸。在全國經濟發展的時代,將禪修視為進步的阻礙,認為禪修的普及是具破 , 最



壞性的!就如阿姜皮蒙曇所提及的

那 沙 就 立 將軍是位獨裁者,和與身為僧侶的我無法溝通,他說如果每個人都閉起眼睛來禪修 沒有人留意共產黨了一

雲遊僧安住於森林寺院〕

居於龍蓋省的巨岩隱居所(Huge Rock Hermitage,後來成為希瑪蓬寺(Wat Hinmakpeng)),並且在兩年 在烏隆省建立中日鼓穴隱居所(Midday Drum Cave Hermitage)。而一九六二年,七十二歲的阿 姜查,在烏汶省他出生村落旁的巴蓬(Phong Pond)森林裡,創立了森林寺。阿姜夸(Khaw) 召卡小山丘隱居所(Jau Kau Hill Hermitage,即普召卡山寺(Wat Phu Jau Kau))。兩年後,四十歲的阿 縣(Phanna Nikhom)的康穴隱居所(Kham Cave Hermitage),後來稱為帕森康寺(Wat Pa Tham 在「森林遭入侵期」的前夕(一九五七年),五十九歲的阿姜範,開始定居於沙功那空省帕那尼空 定警覺到雲遊的危險性,因為他們很多人開始安住在一個地方,或建立起自己永久的森林寺院 姜汶,住進清邁省湄龐山(Maipang Mountain)的寺院。一九六五年,六十二歲的阿姜帖 Kham),他在那裡停留了六年。同時在一九五七年,四十八歲的阿姜拉,定居於麥克打汗省的 在這種政治氣氛中,雲遊僧要繼續過頭陀生活是愈來愈不安全了,阿姜曼的第一代弟子一 定

後開始建造寺院。阿姜李在位於曼谷南方二十五公里的巴南省,建立了教導禪修的阿梭卡藍寺

Wat Asokaram),於三年後的一九六一年逝世

遊 ,但是被懷疑為叛黨的危險最終還是令他們屈服了。 儘管漸增的壓力讓他們留居,一些阿姜曼最年輕一代的弟子,仍希望能保持原狀 阿姜撰與阿姜宛的回憶及其他僧侶的故

,四處雲

說明這幾年政治、社會與環境變遷所造成的影響

嫌疑犯:阿姜撰〕

部分的省分還是孤立的。在一九六一年,百分之四十二的東北方仍然是一片茂密的森林 國中部沙拉武里省到柯叻省,再到在東北中央的孔敬省,一直到東北上方的烏隆省,但東北大 東北的第一條道路於一九六〇年開始建造,經濟與環境於是開始迅速變化。碎石路連結泰

慕族 莊 民們為他搭建了一個可以坐臥的平台,他們告訴阿姜撰,五里外最近的一個村落裡 湄公河而下,到了邊康縣(Beung Kan),然後步行至新黑土塘(Ban Naung Dindam)的小村 ,請村民指引他到蓬披賽縣(Phon Phisai)稠密的粉紅森林。在他選擇好禪修的地點後 (Khamu) 九五八年, 的人家,然後他們就回去自己的村莊 阿姜撰出發去尋找適合隱居禪修的洞穴,從龍蓋省鄉下小鎮出發,他乘船 。阿姜撰過了四天沒有食物的日子後 有 兩戶卡 他 村

决定走到卡慕族村,如他所預料的,卡慕族村民並不知道供養僧侶的習俗,阿姜撰教導他們



之後他們便定期供養。

供養阿姜撰與他的弟子們。雨季結束時,三個弟子都回到他們自己出生的村落 他們花了許多天才能走到洞穴,雖然看到這洞穴是那麼偏僻,但他們還是決定每週帶食物 饑餓之苦的消息,流傳到附近的村落,接著便有很多人來到森林探訪他。當時還沒有路 能力負擔四人的飲食,阿姜撰決定靠水和野菜過日子。不久,一位頭陀僧願意在結夏安居期受 老的八戒女(mae chi)、一位男性淨人與沙彌,來此與阿姜撰共度雨安居。由於卡慕族村民沒有 阿姜撰發現森林獨居有助於他的禪修,因此他停留於珍樹穴(Jan Tree Cave),次年,一位年 所以 來

官員 邏員前來「拜訪」,並告訴阿姜撰他們奉命調查他是否為共產黨領袖。以下這段是阿姜撰與巡邏 察所追捕,阿姜撰懷疑他們持有格殺他的命令。還好阿姜撰對地勢非常熟悉,可以走得很快 的某一天,阿姜撰從他的居穴步行到龍蓋省邊康縣的公牛山(Ox Mountain)時,被邊境巡邏警 最後終於擺脫警察的追捕。後來在他搬到夸帖山(Kratae Mountain,在同一個地區),四位邊境巡 員間的對話,可以看出頭陀僧運用其智慧而獲救 ,以及阿姜撰所謂的「負面」官員與僧侶,開始散布他是共產黨領袖的謠言。一 阿姜撰在粉紅森林一直住到一九六二年,正當他在各個村莊中愈來愈受歡迎時 九六二年 很多政府

阿姜撰問調査他是否有職業共產黨員傾向的警察:「共產黨員是什麼樣子?」

警察回答:「共產黨員是沒有信仰、苦難,也沒有富貴的人,只有共同的財產而沒有私產

人人平等。」

「他們穿什麼樣的衣服?吃什麼?有沒有妻小?」僧侶繼續發問

「有啊,他們有家庭,吃的是普通食物,穿的是與村民一樣的襯衫和長褲。」

「他們一天吃幾餐?」阿姜撰問

「一天三餐。」

「他們削髮嗎?」

「不!」

的人,怎麼可能是個共產黨員呢?」 且還帶著武器 所以啊!」阿姜撰總結地說:「如果共產黨員有妻小、著襯衫長褲、一天三餐、不削髮而 -那麼我,一個沒有妻小、一天一餐、削髮、穿著袈裟,而且沒有攜帶任何武器

時,相當好樂獨居,因此在那裡待了兩年。當時有謠言說一群叛亂份子佔據了大獅山(Phu Sing 居的頭陀僧阿姜品(Peng)的事。阿姜品在一九六四年到小獅山(Phu Sing Noi)森林裡禪修

雖然他安然無恙,其他森林僧可就沒有那麼幸運,阿姜撰告訴我們,曾與他共度幾個雨安

結夏安居,因此他與阿姜撰就到公牛山的禮拜洞(Tham Bucha)一起安居。阿姜品離開小獅山 不到一個星期,軍人去檢查他的隱居所,並放把火燒了,以防叛亂份子去利用它。村民告訴阿

Yai),由於小獅山與大獅山同屬一個山脈,軍人以僧侶可能身處危險之由,要求阿姜品到別處

專輯

省的美軍

付之一炬 子與檸檬草等蔬菜也被連根拔起;并被毀壞 椰 他 僧侶們 子 們燒了每一個茅篷,連上瓶都盡數毀去;所有寺院旁的果樹 匆忙離去 都 被燒掉了, , 所 以並沒有帶走日常所需的物品 甚至淨人與村民種植得很好的香蕉和木瓜都 填入 ,替换的袈裟、 泥土, 整個茅篷沒有東西 ——包括芒果、 不能 課誦本 一件免 , 留下 龍眼 佛書與佛像 而 紅 來 番 萊姆 椒 因 ` 全 茄 為

在聽了這些之後,阿姜撰表示任何毀了隱居所的人都累積了惡報

九六二年,阿姜撰離開粉紅森林不久,和一些弟子在龍蓋省的公牛山建立森林隱居所

食的涼棚附近找到 六年就有六個炸彈投進這座山裡,一顆炸彈爆炸,其餘五顆未爆彈,則在他們的居穴與通常進 比丘與沙彌會來到此隱居所, 僧侶們建造自己的茅篷、廚房與用來進食的涼棚 9 阿姜撰請當地居民通知村長,村長去通知政府官員 他們安定地居住與禪修了幾年。但是這個區域漸不安全,一 ,由於這個區域很獨立而且安靜 ,政府官員再通知烏隆 只有認真的 九六

彈是種常態練習,他們在回程時把炸彈丟到下面的叢林中,只是單純地認定下面的土地 最後美軍坐直升機來引爆了炸彈,阿姜撰聽說,美軍機員前來投擲突襲北越時未用完的炸 公牛

山是座無人居住的處所。阿姜撰不知道為什麼這五顆炸彈在撞擊地面時沒有爆炸,

但他相信這

雖然有人警告阿姜撰那個區域不再安全,並勸他和弟子們最好到別的地方結夏安居 但他

可能是三寶的力量在保護著僧侶

找一個安全的地點,隔年,他在龍蓋省邊康縣西南方三十五公里的投克山 改變了,從此於森林中雲遊不再安全 們仍停留到一九六八年初,一直到龍蓋省的僧伽省長請他們離開。阿姜撰因而了解世界已徹底 (6),遭到射擊與被指控為共產黨員的危險,迫使阿姜撰另 (Phu Thauk),建立

個隱居所。同年九月,政府正式公告在三十五省中一些特定的「共產黨橫行區」,而投克山即

在名單之中 Khamkaen)定居,到一九六八年為止,這個社區已增至十戶人家, 當地的 居民在聽說阿姜撰要在山中建立隱居所時 紛紛搬到附近的康墾田村 同時有兩個村莊同在這個區 (Ban Na

域形成,其中一個只有一公里遠。愈來愈多加拉信、孔敬、黎逸、烏汶、烏隆與沙功那空等省

的村民移入這個區域,到一九八〇年為止,已增加到超過兩百戶人家了 另一位僧侶圖伊 姜塔卡洛(Thui Janthakaro) 在一九六九年到達, 他就像阿姜撰 樣

也

可能是共產黨的大本營 是被懷疑支持共產黨 在一九七〇年代,粉紅森林或「粉紅區域」(khet sichomphu) 被歸類為



在沙功那空省普潘 軍隊。在此期間的一九六六年五月五日,研究馬克斯主義的歷史學家吉普米薩(Jit Phumisak), 同年,泰國共產黨宣稱,將以武力革命對抗沙立獨裁政權 (Khraung Chandawong)遭逮捕,並在縣警察局前處死後,他的遺孀與三個小孩都加入共產黨 政治敏感、叛黨掌控的區域,同時,如人所料地,政府在這裡發動很多鎮壓行動。舉例來說 康穴隱居所不遠。誦道縣、薩汪達汀縣與瓦儂尼瓦縣(Wanon Niwat),很快就成為整個東北方 姜宛的隱居所山寺 (Wat Doi),離位於同一個山脈的薩汪達汀縣 (Sawang Daendin) Lek)一處孤立的洞穴中結夏安居,這個洞穴與最近的村莊相距十至十二公里。當地居民口中阿 弟子於一九六一年雨季在沙功那空省誦道縣(Songdao)普潘山脈(Phu Phan)的鐵山 九六一年雨季前幾個月,前薩汪達汀縣議員,同時身兼家鄉數間學校的校長 另一 位阿姜曼弟子也在尋找一個長住的居所,如此他與弟子們才得以安住。阿姜宛與他的 帶中槍身亡。 ,於是他們在叢林中以武力對抗政府 庫恩倉達旺 阿姜範的 (Phu

至十二公里,才能到村子裡為村民進行佛教儀式,為了讓村民更方便,也為了讓僧侶便於旅行 結夏安居,他們都在洞穴隱居所中度過。他們剛抵達時,並沒有任何道路,比丘與沙彌要走十 由於這種暴行,阿姜宛與同行僧侶們決定安住下來,從一九六一年到一九七四年的每 個

阿姜宛與弟子們築了一 條七公里長的路 連接他們的寺到那隆 坎比路 (Naungluang-Kambit -

不久前才由政府舗設的)。自此,愈來愈多村民來聽阿姜宛的開示

補給, 間來收集情報或動員佃農 政府游擊隊的活動,及親政府的反破壞計劃。一個僧侶可以輕易地秘密組織起來,或四散到鄉 為他們建立起廣泛的人際關係。如湯比亞(Tambiah)所指出的 從一九六四年開始 同時一些共產黨員也懷疑阿姜宛是政府間諜。森林雲遊僧之所以遭到雙方的懷疑,是因 ,地方政府懷疑阿姜宛是共產黨支持者,利用森林道場對叢林叛軍進行 ——至少在游擊隊與政府官員的想像中是如此認為 ,這樣的人際關係能同時 幫助反

像阿姜宛與阿姜撰,這種住在森林深處或孤立洞穴的頭陀僧,是因為與叛亂份子居於同

(Ibang,兩者都在沙功那空省)、龍蓋省蓬披賽縣的粉紅森林,發現法統組織(Dhamma Unity 個區域 而被當成嫌疑犯。例如庫恩倉達旺在薩汪達汀縣的鐵山森林、瓦儂尼瓦縣的伊邦森林

五年八月,首次發生武裝衝突 山區,找到一個不管對人或獨居皆適合禪修的場所。就在這裡,政府軍與共產黨叛軍於一九六 的大洞穴中,儲存了很多武器。阿姜曼與弟子在另一地區 正好與泰國共產黨勢力中心位於同一 Organization) 用來做武器訓練的幾個重要場所,這些在普潘山的洞穴是很多頭陀僧曾住過的 山脈 0 例如法統組織的成員,就在普潘山脈 那空拍儂省那凱縣 步行即 (Na Kae)的 可到達

頭陀僧成為嫌疑犯的另一個原因是,許多共產黨員與雲遊僧皆來自於同一 個出生地, 或來



因為他們受到地方人士的歡迎,所以被指控為共產黨的支持者 相反地,像阿姜撰與阿姜宛這類的頭陀僧,卻是由衷地想幫助居民並改善他們生活的人。 不信任政府官員 自於頭陀僧的隱居處 ,因為不論是公務員、警察或軍人,都以輕蔑的態度對待村民 9 例如阿姜宛的 出生地空掌村 9 正是地方官員名單上的叛亂村 並剝削 村民通常 他 也正

續前行一 行經過一片稻田 落的婚禮晚宴上,進行一場宗教儀式及開示,當他們準備回隱居所時,天色已晚 阿姜宛與他的弟子們曾經遭到炮擊,一九七〇年五月十五日 直到隱居所。不久軍人來向阿姜宛道歉,然後就不再打擾他們了 ,在離村子幾百公尺處,一些軍人開始用 M-16 步槍對著他們射擊,僧侶們! ,阿姜**宛**與七位弟子到附近村 他們沿路步

東薩汪威素」(Udomsangwonwisut) 高階僧侶的頭銜是不適合的,但是他的請願並未受到理會,國王於一九七七年還是授予他「烏 寮國君主政治 南半島獲得勝戰,柬埔寨與南越政府瓦解,而寮國黨為了鞏固其在寮國的勢力,廢除六百年的 一年首度拜訪阿姜範,並在一九七五年到阿姜宛的洞穴隱居所拜訪他。一九七五年共產黨在中 在一九七〇年代初期,泰國皇室開始在東北地區尋找法宗派的森林僧 0 隔年阿姜宛受頒 「洛恰喀那大師」 的頭銜 頭銜 但他拒絕接受,並表示森林僧侶擁有 ,皇室夫婦在 九七

仍繼續教導禪修 而在曼谷支持教導禪修的大宗派長老阿姜皮蒙曇雖入了獄 並擁有廣大的信眾 ,因此他們也陷入了險境 但周遭許多具地方傳統的 沒有人知道到底有多少僧侶在

0

]僧侶

那段期間遇害,以下是兩位在經歷猜疑年代後仍存活的僧侶

天・吉塔蘇婆(Thian Jittasupho)是位具寮國傳統的禪修僧,一九六〇年代初期在魯亞省清

天 康縣 吉塔蘇婆以他有關正念的教法聞名,他教導「覺知是功德的根本」,增長覺知勝於提供戒壇 (Chiang Khan) 的兩座當地寺院建立毘婆舍那禪修中心,並在寮國建立一座禪修道場 (8)

的建築經費,他的教法與其他禪師一致。另一個相似的理論出現在阿姜査的開示中:

教活 中 林來建新寺院 對大部 動 且從未試圖去建造任何東西,而今供養寺院建築物, 分的僧侶來說 ,卻不增長心靈。在早期時 ,佛教是許多的研究 ,事情正好相 而 無真正 的修行, 反,禪修老師居住在自然 卻是大多數在家人最感興趣的宗 每個地方感興 八趣的 的 是 環 砍伐森 ~境之

教的信眾與僧侶中,很多軍人與政客藉由捐獻大筆的經費,以作為建造金碧輝煌寺院的資金 於自已宗教精神的提昇 到了 九五〇年代中期,這種積功德的觀念,深植於都市奉行現代佛

這種教導

與現代佛教發展的主流信仰背道

而馳,

後者認為提供資金建造寺院的功德

等同

藉此宣示他們權力的合法化 ⑼。負責行政事務的僧侶因而獲得晉陞,因為在宗教階級組織中晉

他對兩邊的答覆都是:與佛法和諧共處

,就是他所需要的保護



持者

陞的主要標準,就是基於候選人促進寺院建造的記錄。

天·吉塔蘇婆不是唯一受到監視的人,政府官員坐著直升機來詢問村民有關他的活動 訴天・吉塔蘇婆是共產黨,他們懷疑他接受共產黨的錢,來發表反泰國「傳統」習俗的言論 佛法並支持他的;反對他的教導並希望他垮臺的;保持中立而不起反應的。就是第二類的人控 無疑問地 天· 吉塔蘇婆這樣的批評激起了一 些聽眾的懷疑 ,他將聽眾分為三類: 幸而 理解 大

宗派魯亞省僧伽省長與清康縣僧伽縣長,都很支持天・吉塔蘇婆,並為他辯護

修時, 與 兵佛法 民經歷極艱困的生活,因為他們的村落正好位於充滿衝突的領域。當姜年開始在寺院中教導禪 在南方的素叻他尼省納桑縣(Nasan)蘇空塔瓦寺(Wat Sukonthawat)教導禪修 公山區 另一位情況相似的禪僧是姜年(Jamnian)⑸,信眾在一九六七至一九六八年間 有人勸他最好離開,否則就得冒著被射殺的危險。他拒絕了,最後竟還能在鎮上教導士 而 一如東北方的森林山區一樣,長期以來是政府軍與叛軍之間暴力衝突的焦點地區 且 後來也在山中教導叛軍 因此兩邊都表示要「保護」 他的寺院,以防禦另一 南方的森林 要求姜年 邊 村

密監視的僧侶 不用說,阿姜撰、阿姜宛、圖伊、天・吉塔蘇婆與姜年,都不是唯一受到政府或反對者嚴 ,許多在東北方或在別處幫助地方居民的僧侶, 都被視為叛亂份子或共產黨的支

真正的共產黨

自從泰國轉變成一

個現代國家後,在這個不穩定的時代裡,曼谷政府將兩類僧侶

雲遊僧

森林的頭陀僧與像村民一般工作的村落僧,被視為叛亂份子或共產黨的支持者。為了評斷這樣 英的眼中是毫無價值的。在越戰與一九六○至一九七○年代 僧侣喜歡住在森林或偏遠的村莊,這些僧侶的目標 ——實踐苦修,並儘可能幫助村民 傳統的僧侶 與從事勞動的村落僧視為目標。值此世紀交替之際,曼谷當局企圖以中央集權來管理各種佛教 他們稱頭陀僧為流浪漢 ,宣判勞動僧違背戒律。曼谷當局就是無法了解 歇斯底里的反共情結時期 ,在曼谷菁 77,住在 為什麼

禪修僧的聲望在都市菁英眼中降到新低,隨著阿姜皮蒙曇受到共產主義的指控及入獄 再得到高階僧侶的支持。那段期間 禪修流行於一九五〇年代,因政府政策而式微。國家經濟方案一度在一九六〇年代進行 ,那些在瑪哈太寺接受毘婆舍那禪修訓練的 人 都遭受著痛 ,禪修不

苦,

對很多僧侶

八戒女與皈依信眾來說

·,他們的老師阿姜皮蒙曇所努力的一切

,

現在似乎都

的說法

,讓我們參考一九六○年代的歷史記載,以及森林僧面對控訴的反應

付之一炬了。

國家經濟發展對雲遊於森林的僧侶來說,事實上並非是最重要的,他們對時間與變遷的觀

點並非都市菁英所能了解。政府領導人與僧伽官員們,是以物質的成就來衝量時間 ,因此無法



專輯

九六〇年代都市菁英對禪修僧的看法

容忍雲遊與禪修的想法

,他們覺得頭陀僧浪費時間在做沒有助益的事

0

阿姜查的說明正象徵了

住 在這個 世 間 並 一禪 修 你 在 别 人 眼 中 就 好 像從未被 敲過 的 鑼 樣 , 不曾作響。 他 們會 認 為

你 沒 有用 瘋 狂 ` 失 敗 , 但 實際上,事實正好 相 反

個 由 僧伽行政長發表

的諷刺

言論

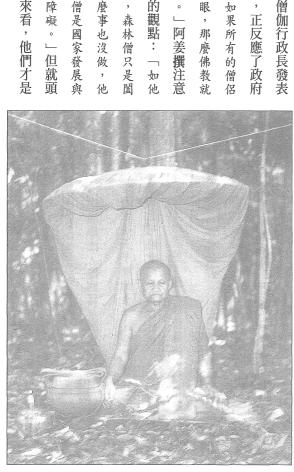
無法 的態度:「 都坐著閉 生存了 上 。 眼 , 那 阿姜撰注意 麼佛 教就

到政府官員的觀點:

如

們 眼坐著, 認為 所看到 森 的 林僧是國家發展與 什 麼事也 ,森林僧只是闔 沒 做 , 他

陀僧的觀點來看, 宗教進步的障礙 0 他們才是 但 就頭



◎就頭陀僧的觀點來看,闔眼靜坐的他們才是眼睛睜開的人。 (圖為阿姜查。圖片提供:法耘出版社)

眼睛睜 些人(包括僧侶)將禪修視為浪費時間只是世俗的想法,他們甚至認為頭陀僧需要去謀生: 的歧見,維利陽 勵弟子們在 開的 人, 一切事中保持正念,以避開人類真正的敵人 而且他們才是真正肩負僧侶責任的人。 (Wiriyang) 說,沒有禪修的定居僧侶「只是看守宗教的守衛」。阿姜査認為這 就如阿姜曼這樣的禪修老師 煩惱。為了回應僧伽官員對頭陀傳統 總是要策

世 妨 間 礙社會進步, 就是如此 ,如果你嘗試過簡單、修習佛法且平靜的生活,他們會說你怪誕 他們甚至會威脅你 。最後你可能會開始 相信他們 並且 回 到 世 俗 反 的方式

愈

陷愈深

直到無法

擺脫……,

這便是社會的趨勢,

並

不珍惜佛法的

價

值

另一種無形的教誨 以藉由念頭來溝通 阿姜李說明弘法不僅靠言語 透過神通來啟發,並說服易於接納的心,而不需要言語 慈波羅密,一如阿姜李所指出的,一位闔眼靜坐的僧侶 (教導解說佛法),也靠實踐(以自己的行為成為他人的典範), ,可以達到超乎 許多頭陀僧強調 也 口

但 當善在我們 無 知 的人自然會去相信這類的人只是為了保護自己,他們從未反觀自我的 的內心生起時,即使闔眼靜坐,完全不動,我們也能為其他人的福 內 祉 N) 盡一份力 深 處 過

般

人所能想像的成就:

雷聲大卻沒有雨 去 的 禪 師 因 此 以 水 雷 , 雨 他 來 們 作 能讓別人感到敬畏 比 擬 , 有 这些人 可 以 , 教導別 但 無法帶給人清涼的感覺 人 但 自己沒有內在 的 善 0 而有些人 , 這 樣 的 倒 人 像沒 稱 為



即 有雷聲的 使當時只是靜 雨 水, 他們很少說話,但散發善的念頭 靜 地坐著, 也 可 ,以與他 人分享善, ,為他人做功德, 並開發他 人內 13 他們的內在充滿著善 的 信念。 那些在如此影

響下, 而尋獲寧靜與祥 和 的 人, 回 過頭 來將會得到最崇高的敬意

阿姜帖同時指出反對頭陀僧的歧見,他在一九六三年普吉省的一

場開示中指出

毀滅宗教

的人即是:

那些鼓 勵惡人出家的 人、在僧侶中引起衝突與不和 的 人、 鼓勵得眾望的僧侶做惡行的

人

以及鼓勵政府官員貪污的人。

真正的 「共產黨」(也就是破壞社會要素的人),是那些從事造成信眾失去宗教信仰活動的

所謂破壞宗教的共產黨是無法掌握佛教教義 國 入 俄 國 人 9 更非回教徒 。或是那些受了教育, , 因 而 雖然具有很多知識卻依然頑固不靈的 行為與佛法背道 而 馳 的 佛 教 徒 9 而 人 非

中

他們知而不行,反而屈從於自己的煩惱。

阿姜撰同樣也確信 ,宗教不是共產黨被毀滅 9 而是被剝削別人的人所毀:

不論性 別 或 住 在 城 市 鄉 村 , 乃至森 林 9 如果每個人都相互扶持,那就不會有叛黨了

那麼也就不必散播謠言或控訴他人了

會中,發現一些讓人無法理解的現象 對那些頭陀禪師而言,禪修的基礎是建立在轉變個人的戒律上,他們在快速西化的泰國社 ——人們不再珍惜地方習俗與道德價值,同時佛法也不再生

根於個人的內心。至少這是阿姜宛所描述一九七〇年代的情況

竊、殺害 雖然科技 在現今社會,人們傾向於嫉妒、貪婪、剝削、仇恨,他們無所不用其極地利用他人——偷 社會已進步了百分之百,道德卻墮落了百分之二百, 、控訴別人沒做過的事 。每個 人都想成為大師 ,而且每個人都只看到他人之短 內心的平靜卻遞減了百分之

的 無知的年代。正直與誠懇不再受到敬重,沒有人相信說實話的人,行善的人遭打壓,謙虛 五十,不幸與不滿的情況上揚了百分之一百五十。這是一段黑暗時期,是大災難、大動亂 人被藐視為老古板 , 有道德的 人被斥為進步的障礙 ,而思想 、言語 、行為不道德的 人卻

賞,當事情不順遂時還常成為代罪羔羊。 受到 '現代社會的推崇,狡猾行賄 且不認真工作的人得到晉陞 勤勉誠實的 人不僅得不到獎

,

控制他人一 中告訴聽眾,在現今世俗的社會裡,有些人復仇心重,知道如何去殺害、剝削 就像阿姜撰一樣 這樣的人被當作天才而受到歡呼。但根據佛教教理,唯有能夠殺死自己煩惱的人、 阿姜宛也指出煩惱是真正的敵人,他在一九七九年逝世前六個月的開示 、勒索、壓迫和

克服貪婪並控制自己內心的人,才是聰明的人。



的答案是「貪婪與貪污」。在很多頭陀僧眼中,引起社會瓦解的真正原因是貧窮、不公、剝削 國家所面臨的最大問題是什麼時,阿姜夸的答覆令期待他回答「叛亂份子」的旁觀者驚訝 最後 ,國王到位於普潘的中日鼓穴隱居所,探訪八十七歲的阿姜夸。當他問這位老比丘 ;他

偏狹、獨裁、貪污、仇恨與差別待遇。

1 三百平 1

⑴阿薩帕(At Atsapha, 1903-1989)生於巴通縣(Bamton,今孔敬省)的通村(Ton),一九一六年依地方 僧伽內政部長,一年後接受「皮蒙曇」的頭銜。一般人會以「阿姜皮蒙曇」來稱呼阿薩帕 住持,而在一九四一年成為瑪哈太寺住持。這些年裡,他在一九四一年的「民主僧伽法」中被任命為 利(Heng Khemajari,其頭銜是 Thammatrailokajan,後來成為僧王)是瑪哈太寺的住持。 一九二九年,他通過了 傳統在西詹寺(Wat Sijan)出家為沙彌,他的戒師亞庫瑙(Ya Khu Nau)教導他讀貝葉經。十六歲時 第八級的巴利文考試,六年後,他三十二歲時,被任命為猶地亞省蘇宛達蘭寺(Wat Suwandaram)的 Chanasongkhram)待了約一年後搬到瑪哈太寺,一九二三年在那兒受戒為僧侶,他的戒師亨・柯瑪加 Clang)的小學老師。一九二〇年,他十八歲時辭去教職,並到曼谷學習巴利文,於查那松克朗寺(Wat 一個公立學校所舉辦的教師訓練課程,通過了測驗並成為苗安高縣 (Meuang Kao) 克朗寺 (Wat

(2) 崇的是馬哈希禪師(Mahasi Sayadaw)與烏巴慶(U Ba Khin)。馬哈希禪師在仰光主持塔他那耶塔 烏努(U Nu)在一九四七至一九五八年間擔任緬甸首相,在所有教導毘婆舍那禪修的禪師中

Thathana Yeiktha)禪修中心,成為緬甸其他許多禪修中心的模範。烏巴慶是一位在家的禪修老師 , 同

(3) 求度 (Chodok, 1918-1988) 生於孔敬省,父親是寮族的農夫、木匠、鐵匠兼民間大夫。求度出家為沙 時也是緬甸政府的審計部長

佛法與巴利文。當阿姜皮蒙曇成為住持後被召回瑪哈太寺,此後他便在拉康寺(Wat Rakhang) 素克禪師 彌之後到曼谷學習巴利文,並在瑪哈太寺受戒為僧侶。他在一九四三年至四九年間回到孔敬省,教授 、Suk, Phawanaphiram Thera)的指導下學習毘婆舍那 (觀)。一九五一年,他通過最高級的巴利文課程考 他是當年度唯一通過的一位,翌年,阿姜皮蒙曇將他送到馬哈希禪師在仰光的禪修中心。從一九

(4)此外,為了教導禪修,阿姜帖還在寺院中創設了佛學院,並鼓勵僧侶接受考試。這是僧伽內政部長阿

姜皮蒙曇在當時大力推廣的

結合學習與禪修

寺院禪修,直到一九六〇年,當警察奉沙立之命毀壞了禪堂

五三年初開始,瑪哈太寺就有教導各類人士緬甸式的禪修訓練,其他各省的大宗派僧侶,也來到這個

(5)根據阿姜皮蒙曇所言:「一些特定人士並不同意這點,所以主張只有國王與僧王才有權力發起宗教改

革。反對我的班加瑪玻毘寺(Wat Banjamabophit,屬大宗派)住持與瑪庫喀薩提雅蘭寺(Wat Makutkasai

住持,與我都有可能晉陞爲僧王,於是他們爲了個人的原因而這麼做

Thiyaram,屬法宗派)

(6)自一九六○年代末期至一九七○年代初期,政府執行大規模對抗叛亂份子的搜索破壞行動 黨支持者卻持續有增無減,政府尋找叛黨的鎮壓武力愈來愈積極,武裝衝突的次數因此部分增加 ,但是共產



⑻ 天・吉塔蘇婆(1911-1988)生於魯亞省清康縣的布宏村(Buhom),十歲時,依寮國的傳統出家為沙 開始致力於禪修,而在一九六〇年,四十八歲時再度依地方傳統受戒為比丘。天說寮語,從未上過公 還俗。到了特許的年齡,他才受戒為比丘,六個月後,又還俗結婚,後來成為村長。他自一九五七年 ,服侍其出家的叔叔,並學習禪修、祈禱與法術。一年半後,天為了幫助他的父母種稻與做生意而

立學校(他出生的村子裡沒有公立學校),而且不會說或讀泰語。

(9) 薩天彭(Sathianphong)是位曾出家為僧的巴利文學者,他指出第二次世界大戰之後的幾年,大部分僧 利文第九級考試的僧侶,還俗後,現任教於希拉帕空大學(Sinlapakhon)。 僧伽當局的愛戴。除了有特權的僧侶之外,能夠促進戒壇與講堂建設的僧侶可以優先得到頭銜 分、地位,貪求權力、名聲與財富……,有些不值的僧侶卻得到榮譽頭銜,只因爲他們受到有影響力的 們:「今天,僧侶正失去他們身爲精神領導者的重要功能,他們成爲民眾社會的追隨者,致力於追求身 侶藉由僧侶所組成的泰國僧團來完成個人的抱負,他嚴加批評泰國僧伽在這三十年來(1946-1971)的 戒壇能得到戒師的職位 改變,高階的僧侶不重視教學與寫作,寧可授予榮譽頭銜(samanasak)給參與建設的僧侶。他告訴我 ,蓋講堂能換得 Phra Khur 的頭銜,於是變成了常規。」 薩天彭 一位通過巴 。僧侶 蓋

(10)第五。當他的父親出家成為雲遊僧後,姜年和他的兄弟姊妹於是與祖父一起生活。他二十歲時, 姜年・希拉謝脫 省泰萊縣(Tharai)的那利帕拉地寺(Wat Naripradit)出家。他通過了佛教初級考試,但希望像父親 樣過著頭陀生活,儘管如此,他還是在這個寺院待了七年,然後他到董里省雲遊,尋找禪修老師 (Jamnian Silasetho) 生於六坤省的一個漁村 ·——帕蘭村(Paknam),在七個小孩中排行

告別森林

卡瑪拉·提雅瓦妮琦 著

森林生活的結束

法園編譯群 譯

現在森林僧面臨最大的脅迫不是來自野獸,而是伐木者、濫伐者與軍人

僧侶與這些濫伐者和軍人很難溝通,慈悲似乎無法影響這些帶著槍的人

為僅存的森林而戰,漸成為僧侶修行中最艱困的考驗。

森林消逝期(一九八九年至今)

越戰高峰時期(一九六四年以後),美國為泰國的軍事費用與鄉村發展注入大筆資金,曼谷於

是強使他們接受強化的軍警結合力量與西化的教育系統。舖設道路、高速公路、電器化與擴建 是可以擴張其對鄉村的控制,但是這個美國支援的「鄉村發展」,並沒有從人們的需求出發,而

混亂 迅 差 服務的結果,造成鄉村地區農產的商業化。國家社會經濟發展計劃,帶來了社會與經濟的巨大 速惡化 距 以及環境的破壞,鄉村居民受害最大。這個由國家領導的發展計劃, 還 耗 有 竭 鄉 村 與 地 方居 都 市 民的 -居民 傳統與生活 收 入的 差距 , , 包括 特 別是少數 森林 民族 土地 9 都 水 在不 源 與維 知 不覺問 生資源等的 遭到 帶來「更大的 破 國家資 壞 甚至因 源 都

此

而崩潰

,管理與運用資源的衝突大大增加。

家有史以來第一次面臨對土地的巨大需求,村民不再可能移居至森林邊緣外來開闢農場 千五百九十五公里,許多森林寺院不再被森林所環繞, 代之的是道路與高速公路,省道從一九六〇年的一千一百一十八公里 下的更少了。東北巨大的闊葉林區幾近消失了,那原是雲遊僧居住與訓練之所。森林邊緣取 國的百分之五十一)是森林,到了一九八八年只剩百分之十四了 休閒勝地的開發建造, 特別是人口快速成長 嚴重影響了泰國環境 、都市化、密集的工業發展 (1)。一九六一年時 9 而變成是房子、 與大規模水力發電水壩、 ,東北地區的百分之四十二 (即 (整個泰國的百分之十九),如今剩 , 到 一 稻田 與曠野 九八九年的二萬 高爾夫球場 (2) 這個 而 咸 與

法宗派的僧侶 支持者來保護圍繞著寺院的野地。但現在仍有少數僧侶住在逐漸減少的森林中 定居的生活」了 在 「森林消逝期」 , 自 同時也沒有具有勢力的支持者,這些森林僧比起當時阿姜曼那一代,或他弟子 九七〇年代以來,法宗派森林僧變得如此受歡迎, 最後,阿姜曼的大部分弟子不是相繼逝世, 就是老邁生病 以至於有社會菁英的 他們大多不是 或是 習於

那一代的僧侶,要面對更多的競爭

決定要保護他們的土地 甚至全面禁止 被迫面對森林無限制開發的後果,為了回應強烈的公共抗議,政府暫停國內的伐木行為 二的森林,而許多鄉下地區變成了旱地。在這種情況下,當許多雲遊僧在找到合適的森林後 大雨造成了大洪與山崩 森林最後的結束,始於泰國南部一場毀滅性的大洪水。一九八八年十一月,剝蝕丘陵區的 ⑶。這樣的生態災難果然重重打擊了泰國,強奪土地的三十年消滅了百分之八十 ,他們知道一旦退卻,就有可能永遠失去森林了 ,淹沒了許多南部的村莊,上百位居民因而喪生。這是曼谷政府第一次 , 最後

尤加利林場。在東北方,「高加高」計劃從五個省中的十四個村落著手,這五省分別是柯叻 住在森林(這些森林已變成公有森林保留地)裡的村民遷離,然後將疏散後的土地轉變成商業性的 新定居計劃,在一九八〇年代中期到一九九二年之間,近五百萬人受到影響 本工業的需求,為了將天然森林改變成尤加利林,政府推出一個「高加高」(Kau Jau Kau) 源的激烈衝突。自一九八〇年代初期開始,很多私人企業在泰國投資尤加利樹林場,以滿足日 (、鳥汶 政府運用天然資源 沙功那空與武里南省,到了一九九一年九月,大約一千三百個家庭遷離該區 森林地的政策,剝奪當地居民的資源給商業界,更加深惡化了地方資 4)。這個計劃將居 重

所面對的惡劣情勢,這同時也說明一位行動積極的僧侶,在嘗試保護森林、捍衛村民的權 位擁護環境保護論的僧侶普拉甲(Prajak) 的情況,可以說明村民與森林僧在「森林消逝



利 留在鄉村而不必到曼谷成為移居的苦力與娼妓 , 所面對的障

隊員避難區域的策略之一。二十年前原來廣闊濃密的森林,已萎縮成由樹薯田所圍繞的 工作 地給願意定居在此森林的人。在許多困苦的歲月裡,村民於反抗叛黨的行動中 奪取的戰利地點 時 發展與企業打開一條路。一九七〇年代,圍繞不涸井山的森林都被焚毀,這是軍隊破壞游擊隊 有人告訴他們當森林消失時,叛黨與對叢林的狂熱也將隨之消失,這樣的信念為進 在受乾旱打擊的東北地區中最窮困的 邊搭起傘帳 Prakham)的不涸井森林(Dong Hua Nam Put)。五十二歲的普拉甲與他的弟子、三位沙彌在那 期 普拉 (5) ° 偵防 甲到達的年代 出家後 戰鬥 待了一 ,在衝突白熱化之際,軍隊把村民看成是對抗共產黨的武力前線 他開始過著頭陀生活,在一九八九年四月,與六位僧侶雲遊到 土徑旁樹幹上的彈孔 星期。這個在武里南省的森林,也是該區存留的最大天然林 ,正值八十個美軍基地散布於整個國家 省。一九七〇年代,不涸井山區是共產黨和政府軍爭相 , 將不涸井的目擊者帶回血濺的 9 並為泰國鄉村帶入「美國化 過去 0 9 與政府軍 在這些 於是提供土 武 里 南 步的 綠 帕 年 :是現 翰 Ī 國 裡 並 的 家 縣

對抗叛黨的戰爭已結束很久了,森林依然是個戰場,這個地區的十二個村落仍與軍隊爭執 覆蓋稻草與塑膠的簡陋竹屋, 軍隊支持「高加高」計劃),軍人以威脅、恐嚇的手段強迫村民離開 普拉甲認為這個綠洲很適合禪修,打算在當地村民的協助下建立隱居所 與一個簡單的、開放式的共修集會所。普拉甲很快就發現 0 旦軍隊對抗叛黨的任務成 他們搭建了幾間 (這些 雖然

助他們保有自己的土地 上是因為軍人想將土地交接給私人企業。普拉甲決定如果村民幫助他一起保護森林 功完成了,村民便不再有利用價值 ,軍隊就會遣離他們 表面上是為了森林保育的目的 ,他也會幫 實際

穿的橘黄色衣,穿在森林裡每一株最老、最大的樹上。僧侶的領袖對出席的兩百位村民宣布 來的僧侶 為了讓違法伐木者與侵入者遠離 ,舉辦了一場佛教剃度法會,以加持樹木 ,普拉甲在一九八九年的六月,與四位從沙拉武里省邀請 ,使之神聖 (6) 他們恭敬地將像僧侶們身上

那是一棵偉大的樹,長久以來一直保護著位在附近或樹蔭覆蓋下的生物,他要求每一位村民及

其子孫都 受到這棵樹的保護 這場法會成功地使村民打消伐木的念頭,但是卻無法阻止沒有信仰的人 ⑺,村民於是組成 「不要砍伐偉大的樹,也不要傷害一萬萊(rai)森林裡的動物與其他生物 因為 他們

伐木者為了要報復而恐嚇僧侶,還對著靜修場所開槍來激怒他;當地的政府官員也來拜訪他 並要求他離開。在一切恐嚇行動都失敗後,政府官員向武里南省僧伽省長投訴 命令他離開

了監督小組監視盜伐者,並阻擋了他們用來運送森林木材的路。普拉甲偶爾會參與監督的工作

還要他還俗。就像處理一九七六年阿姜撰在公牛山森林裡建立隱居所時的方式一樣 他的靜修所侵害了森林保育,但是大宗派僧伽省長支持普拉甲 (9)(8) ,森林廳告

除了非法濫伐者之外,森林同時也受愈來愈大片的尤加利樹林所威脅,一 如普拉甲談到軍

方時所告訴我們的:

他 們 真正 追求的 些日本所支持的尤 不是木材 問 題的要點是在土地 樹公司 我旅途中看到太多這樣的事 。木材運走後他們要村民去清理森 林 然

裡 |會與其他地方不同 後

將

土地

賣給

_

加

利

0

, 我

不

認

為這

使他人叛亂的 獄是史無前例的事 尤加利樹林的業主示威。在鎮壓帕翰村民期間,普拉甲與村長都被逮捕入獄 樹與竹子, 一的其他作物 正如普拉甲的推測,軍方允許一個擁有製紙工廠的私人企業,在村民的土地上種植尤加利 雖然在村民的保護下,農作物仍被犁倒 X (10) (11) 0 為了回應這種騷擾 軍方政權嘗試將這位住在不涸井四年的森林僧,描繪成暴力、激進、 , 帕翰村民砍倒二十萬株樹苗 ,他們還在自己的某些稻田中 ,並燒毀二 9 僧侶穿著僧袍入 央, 個苗圃 發現整齊 以向 睃

伐者與軍人。 影響這些帶著槍的人。一 野獸就不會傷害他們了。然而 期」,住在接近自然的環境中,與野生動物共存,他們知道遇到野獸時只要冷靜並生起慈悲心 如普拉甲的例子 每當他們在森林裡,遇到軍人或非法伐木者 位名為普安 (Phuang) 森林僧在這幾年所遭遇到的情勢,無舊例可循 , 現在森林僧面臨最大的脅迫, 的森林僧表示: ,都很難與他們溝 不是來自野獸, 「人類比野生動 雲遊僧在 通 而是伐木者、 , 物還危 慈悲似乎無法 一森林僧團 險 濫 動

物 的 襲擊只是為了自衛 隨 即 就會跑開 , 但 人 類會追趕 我們 企 圖 刺 殺 我 們

府官員 特別是軍人與警察, 以明顯不同的價值觀來行事, 如普拉甲說的 (12)

度和所有俗世的事情所迷惑。我無法和他們溝通,這可能是因為他們過去的業,畢竟我們 行任務 而 2 簡直是沒有道德與善惡標準、 沒有 理性 行 為、 沒有道德舉止 , 他 們 被 階 級 制

有時

候

我

很 同

情

他

們

,

他

們

不 能

分辨善惡

也不了解什

麼是誠實……

我 想他

們 不

- 只是執

森林

僧

與政

不能期望公雞與母鴨發出 相同的聲音

為僅存的森林而戰 , 漸成為僧侶修行中最艱困的考驗。官方聲明,砍伐森林是起因於缺乏

現 制 動 土地的農民為長期耕作 在保 服 是森林幫派非法伐木所造成 與有權勢的人。」 護森 林 的 I 作 中 一而整地 他描述自己在面對外在騷擾 最難 的是如 , 或北方山地部落以 。普拉甲告訴我們:「多半……,森林 何讓自己的心靈安置在 ,努力維持內在平靜時所做的掙扎:「 刀耕火種維生。但事實上,大部分的破壞行 正 碓的地 方 破壞的背後是那 , 個 無有瞋怒與憂慮 些穿著 我發

的 地 方 那些情緒都是 ال 靈的 大陷阱 我必須不斷學習去避開 (13)

除了遏止森林與野生動物遭到破壞的奮鬥,當代大部分的森林僧 ,他們的寺院都是大宗派

宗派。森林傳統到了二十一世紀能不能繼續保存?尤其僧伽長老已不再同情他們的處境,森林 必須在僧伽長老與軍方兩者間搏鬥,兩方都希望僧侶離開森林, 因為多數的森林隱居所是大

雖然法令還沒有廣泛強制執行,不過,這個行徑反應出,大長老僧伽會對森林僧傳統的反對 陀僧,其他全部都要離開森林 ⑴。農林部的森林廳曾經用這個法令,來禁止僧侶住在森林之中 僧的未來看來不太安定。一九八七年大長老僧伽會下令,除了住在「合法」森林寺院之外的頭

他們失去的世界

外 他們會隱退到人們找不到的叢林中,森林是雲遊僧的家,也是他們的學校 的確,正如許多西方環境保護論者鼓吹的觀念:「自然之所以重要,因為它本身確實重要」,不 林工作時所學到的:「國家天然資源被單純地視為商品 社會的人,基本上對更廣泛的環境價值與意義毫無概念,如羅賓諾維茲(Rabinowitz)在泰國森 其他人,有關人類與大自然間的緊密關係,然而 自然界很重要,人煙罕至的荒野之地是很好的道場。他們可以在那兒訓練心 是因為它會吸引觀光客並帶來收入,這似乎與現代化的泰國社會相悖。當然,對頭陀僧而言 ,對有正念的僧侶而言,那裡的生活是安全的 被一九六○年代至一九七○年代的騷擾所迫,使頭陀僧走出蟄居的隱居所,他們努力教導 ,他們還是不能抵抗巨大的現代化力量。當今 ,視為可以無限制提款的銀行戶頭」(15) 、訓練所與道場。 旦他們選擇時 此

讀了森林僧在野地生活的記事,會不自主地感覺「森林僧團期」的結束,及地方宗教傳統

僧的生活與思想, 的消逝,是文化與生態的最大損失。早期森林 城市僧或都市人 有相當大的差異。雲遊僧的 和那些只從書本獲得知識的

生活記事,

顯示出他們對自然界深切的珍惜

的生態 脈與野生動物。 他們訴說著有關森林、河流、小溪、 河流潔淨,空氣涼爽清新 他們的敘述指出東北過去豐富 洞穴寬敞 洞穴、 Щ

度野牛、 可從聲音辨別出 貓猴 ` 長臂猿 ,很多種生活在熱帶森林的野生動物 、老虎 豹 熊 ` 野豬 麝香貓與許多種類的猴子 這是他們雲遊幾十年後所獲得的能 年長的頭 陀 僧甚 力 至

牛、大象、小鹿、黑羚、羚羊、爪哇野牛

且有清澈的泉水湧出

的眼前消失 (16)。 還可 但就在年長的頭陀僧一一長住在隱居所時 以看到 阿姜布瓦回憶他的靜修所,在一九五五年於烏隆省塔村(Tat) 群野豬在僧侶的住處周圍遊蕩 ,不論是森林或森林中的野生動物 附近的森林中成立 開始在他們

時

牠

們

無畏地

在離

行禪步道幾公里外之處閒逛

, 近 到

可以聽到

牠們以鼻翻土覓食的聲音



所與道場。 (圖片提供:法耘出版社)

0

後

僧侶們不知道該怎麼辦,還請他們的朋友幫忙去看看,但野豬仍然不為所動

開

始

野 豬 或僧侶 都不再注意彼此 ,從此過著平靜與舒適的生活

烏隆省的中日鼓穴隱居所時, 肆 地 樣 屠 的 在 人 殺野 一九七〇年,阿姜布瓦為阿姜曼撰寫傳記時 違反了生存的 豬 至於老虎與豹 法律,也許當僧侶暫時 發覺到老虎與野象已很少到附近來了 ,最後在森林隱居所看到牠們是在 離開 , , 就再也看不到野豬了,「因為很多『像鬼 時 ,或當野豬徘徊在村落附 他很懷念牠們的 九七二年 (17) 近 阿姜夸在他 時 他 們 大

在

「森林僧團期」

時 ,

阿姜帖於龍蓋省矽清邁縣

(Si Chiang Mai)

的巨岩隱居所

在當地

老了 這個區域的森林幾乎消失殆盡 到這兒來定居不久,附近的人口便開始增加 去勘查時 還能夠再次四處雲遊,再也沒有濃密的森林 甚至不敢看呢!這樣的恐懼,讓它成為一個孤立幽靜的地方,沒有人敢靠近 居民眼中 ,不能像以前一樣到處遷移,「像很多僧侶一樣,我必須在一 , 叢林仍難以進入,阿姜帖回憶道:「 任何人坐著船 是以惡靈與熊 虎之類的野獸常出沒之地而聞名。當阿姜帖在 ,當阿姜帖七十七歲並在巨岩寺長住了十四年後 , 野生動物被迫離開而漸漸消失了。 他們已將森林都毀滅了 經過時, 個寺院中長住 都保持著絕對的安靜 (19) 一九六四年底第 歷經 。 (18) 到一 他說他已經太 森林遭入侵 九 即使今天我 但是阿姜帖 八〇年 一次

期」的阿姜帖為失去的林地悲嘆:「當我想到湄公河畔〔消失了的〕森林,我仍可以在內心中

感受到那份寂静。」就如所有雲遊僧一樣,阿姜帖很難相信一切都消失得如此迅速

其餘的則是在安住於寺院後辭世的,阿姜李一九六一年在五十四歲時過世。阿姜範一九七七年 阿姜曼在一九四九年「森林僧團期」逝世,在受到疾病阻止之前,他一直都是位自由的雲遊者 (編按:指《森林回憶錄》)中討論的頭陀僧,在「森林消逝期」開始前就過世了

他一絲不苟的師兄弟阿姜頓也在同年逝世,他在素林省的布拉帕寺(Wat Burapha)住了五十 中喪生,當時阿姜宛五十八歲,而阿姜撰六十歲 ②。阿姜汶於一九八五年逝世,享年九十七歲

七十九歲時,在位於沙功那空省的森林寺院中過世。阿姜宛與阿姜撰一起在一九八〇年的事故

年。阿姜查與阿姜帖,分別在一九九二年與一九九四年,逝世於他們自己的寺院。阿姜拉於一

九九六年一月逝世,享年九十六歲

難以影響泰國當代社會,縱使他們請願,大多數的泰國森林還是消失了。 雖然這些森林僧贏得都市菁英的尊敬,也成為全國知名的人物,但他們覺得自己的教誨仍

【註釋】

⑴ 人口成長:人口一年成長百分之三,從一九六〇年的二千六百六十萬到一九七五年的四千二百三十萬 水力發電水壩:泰國約有三十個大規模的水力發電水壩,水壩與水庫通常建在沖積平原上,那裡的土

(4)

如周



要土地多達二千五百到五千英畝。泰國最大的高爾夫球場,是位於碧武里省康喀拉姜(Kang Krajan) 大部分的新高爾夫球場需要大量的土地,因為還要包括旅館與花園休閒勝地,一 到百分之七十五座落在農耕地;百分之十三.五到百分之二十六在森林區;而剩下的在未開發地區 產。高爾夫球場:泰國現在有一百八十二個已經在使用或還在建造的高爾夫球場,其中百分之六十五 此外,一九八九年統計指出,三分之一的泰國人口(住在曼谷與中央平原)消耗了全國四分之三的電力牛 面影響還包括水質污染、野生動物失去棲息地、聖地毀壞,濫伐森林與水壩,是近來降雨減少的主因 地豐饒,並維持著熱帶雨林。建設不可避免地會迫使當地社區遷移,而且造成森林的濫伐,水壩的負 個高爾夫球場總共需

(2) 舉例來說 ,當阿姜曼一九五一年在沙功那空省的蘇塔瓦寺 (Wat Sutthawat) 荼毘時, 位於距離城市二

的鄉村俱樂部,擁有八萬七千五百英畝

公里遠的寺院四周圍繞著的都是森林。但到了一九八○年,城市已擴展到了寺院,而森林也消失了。

⑶ 雖然雨季已在其他地區結束,大雨仍持續下於南部地區一個大量砍伐、破壞的地區,裸露與剝蝕的土 個村莊(包括村裡的寺院)都遭木頭埋沒。巨大的環境災害激起了泰國人民的憤慨,迫使政府不得不採取 壤無法調節雨水的自然流動,一夜之間,上千個合法與非法砍伐的木材沖下山坡到好幾個村落中, 。即時禁止伐木的結果,造成木材價格急遽上揚,這反而促使非法伐木者為了更多利益而伐木 犎

構,尤加利林在泰國商業界與國際援助組織眼中,意味著將泰國整合入世界經濟體系之中

法蘭克(Joe Franke)指出的,這些尤加利林地的背後支持者,是世界銀行與聯合國糧食與農業機

⑸普拉甲·庫塔吉多(Prajak Khuttajitto, b. 1939)生於柯叻省帕考桑縣(Pak Khaosan)的沛村(Phae),父

出家, 的老師在烏隆省的非暴力穴 (Tham Ahingsa) 就要出家為母親積功德。三十五歲那年,普拉甲在沙拉武里省大宗派下的班倫曇寺(Wat Bamrungtham) 那個朋友憤怒地射殺普拉甲,當他被救護車載到沙拉武里省醫院時,他誓願只要他能逃過槍傷這一劫 發生在他回到沙拉武里家鄉探訪家人時 (他二十一歲結婚,育有四名子女)。一天,當他去向朋友討債時 後,普拉甲到柯叻省的美軍空軍基地工作,然後他换到烏塔咆基地(U-Taphao)、F-105基地、班沙瑞 母與七個子女不久搬到沙拉武里省。普拉甲在上公立學校時,便一邊幫父母販賣冰淇淋與麵包賺錢 在沙拉武里省的菩提薩陀穴(Tham Phothisat)。在一九七〇年代中期,他們到烏隆省與魯亞省雲遊,他 兩年後還俗回去餐館工作,這次是在彭士洛至龍薩(Lomsak)高速公路的工程。在這條高速公路完成 十五歲完成小學教育,與姊姊在一所寺院旁開了一家咖啡店。之後他在一家餐館擔任雜工、服務生與 Bang Saray),再到帕塔亞(Pattaya,在春武里省),在一家新開的旅館中擔任服務生。他生命中的轉折點 ,那家餐館的客人大部分是來建造沙拉武里省至柯叻省友誼公路的美國人。十九歲時出家為沙彌 那正是他青春期開設咖啡店附近的寺院。他的老師康曇(Khamtan)教他禪修,並與他 離開留下他一人。在他成為僧侶的第五年時,他遇到佛 一起停留

(6) 省(在東北) 這個習俗起源於一九八八年北方的帕堯省,從此在其他地區開始舉辦樹法會,包括武里南省、猜也蓬 與素叻他尼省(在南方)的喀隆楊雨林(Klongyan)。

使比丘與其弟子普拉恰帕桑達摩(Pracha Pasanthammo)。

⑻ 阿姜撰於一九八○年過世後,他的弟子們被迫將他的隱居所,搬到國家森林之外

⑺ 在猜也蓬省的巨山(Phu Luang)森林,伐木者將黃袍從樹上扯下來,並將樹砍倒



(10)(9)草劑污染土壤,更奪去了野生動物與鳥類的食物。此外,大規模的尤加利造林使該區域必須仰賴植林 砍伐殆盡,尤加利樹破壞了土壤,也耗盡了水資源,它們吸收任何留在土壤中的水份,以其天生的除 專家所指出的,尤加利樹在澳洲也許很好,但它們對泰國卻不盡然如此。在東北方的原始森林幾乎被 麥克耐(MacNab)是一位新聞記者,為國家(指曼谷)報導愛滋病與環境問題。根據研究環境保護問題 在一次的調查後,當地僧伽省長的宣布是很重要的,那就是普拉甲與其道場的存在有助於森林保育

(11)僧團 他的僧袍。他還是拒絕穿獄服,而以黑袍代替,在他的心中自己還是個僧侶,因為他從未說出要離開 當阿姜皮蒙曇在一九六〇年被捕,沙立將軍強迫他在入獄前還俗,他拒絕了,因而警察強制地脫去了

:掠奪了當地經濟的自主性

(12)與蘭卡山過頭陀生活 阿姜頓去參加阿姜曼在沙功那空省蘇塔瓦寺的荼毘法會,在那兒他遇見阿姜範,之後追隨他到公牛山 轉變為法宗派(他的理由一如許多非法宗派的頭陀僧——渴望和他法宗派的老師與同修一起參與僧侶的儀式)。他 跟隨 帕寺(Wat Jampa)出家,直到一九四三年,他出家的第六年才開始過頭陀生活。普安在遇到阿姜頓之後 中尋找食物時,得遇幾位頭陀僧,他在四十歲時依地方傳統在素林省普拉空猜縣(Prakhonchai)的姜 普安(Phuang, 1897-1982)生於素林省普拉薩縣(Prasat)普萊村(Phlai)。一九三七年,當他到森林

(13)所寫,他說如果監獄是他的業力,那麼他會接受。 普拉甲在一九九四年還俗,結束了他十七年的僧侶生活。這段文字是他自監獄中釋放出來等待審判時

(14) 法宗派的雲遊僧,在過去被視為流浪漢,現在漸漸受人尊敬。他們的寺院是由社會菁英或中產階級的

信眾所建造,不但寬敞、舒適,而且合法,許多寺院四周的森林都設定為國家森林

(15)羅賓諾維茲(Robinowitz)是一位國際野生保育的田野動物學家,於一九八七年在烏泰他尼省的野生保

護區 Huai Kha Khaeng 主持一項花豹、老虎與麝香貓的研究。他發現:雇用他來保護森林的同一政府所

實際上已被砍掉而且「再造林」(在森林局的同意之下),因為政府所支持的再造林中,每英畝的價格高於 與野生動物的保護,但是實際上他們說了等於沒說。」舉例來說,Huai Kha Khaeng 之外的 雇用的其他員工,竟然盡做些破壞森林的事:「森林局公開地極力讚揚大規模再造林計劃,也加強森林 一些自然林

(16)雖然野生保育法於一九六○年通過,並在一年後實施,但野生動物仍然一直遭屠殺(因為牠們是食物或有 保護維持現存的森林。再造林通常被當成一個藉口,好讓森林資源地的控制權轉移給私人企業

醫療價值)、捕捉或出口到國外去。

(17) 現在老虎、花豹與黑豹已經幾乎滅絕,而成為國寶

(18)勃拉邦(Luang Prabang);居中的岩石屬於曼谷;南方的岩石屬於永珍(Vientiane)。 寺院因湄公河岸三顆巨岩而得名,根據當地的歷史,這三顆巨岩分屬於三個王國:北方的岩石屬於朗

(19) 這段敘述撰寫於一九七九年阿姜帖的回憶錄中,當時他已成為定居的僧侶,然而,他仍沒有明白表示

到底是誰毀了森林

(20)王與皇后的結婚大典祈福 阿姜撰、阿姜宛與其他三位僧侶死於墜機,當時他們分別正從沙功那空與烏汶省飛往曼谷皇宮,為國



【春風化雨】

如何管理易怒的心?

有居士問我:「師父,妻女與同事説我常常動不動就生氣,自己想想忍不住生氣,事後

釋悟因

壞習性呢?那就是要看清楚生氣與不生氣的心,其實都是空性的

很後悔,因為常生氣形象不好,會被貼上標籤,怎麼改掉這個壞習性?」怎樣改掉常生氣的

「我」愛之深責之切……,我們可以找出千萬個理由來支持自己生氣。但人會一直在生氣中 來?生氣的當下,感覺是那麼真實,可是此刻回想起時,它又跑到那兒去了呢? 有人説「江 山易改,本性難移」,「我」就是有血氣、有正義,這是「我」的個性,「我」看不順 為什麼心是空性的呢?每一個人都有過生氣的經驗,但你有沒有觀察過生氣從那裡跑出

呢?這就是佛法的最奧妙處,也是修行可能轉變的所在

心是空性的,這是可以驗證的,試想自己平時想生氣就生氣了,不想生氣也可以不生

嗎?仔細想想,並不是如此。佛法説這是因為有我執在作祟,才生氣、造業。而我執在那裡

氣。最重要的是,你發現「心」並不是時時刻刻在生氣,因為心是空性的!大家可以從自己 的。無法控制自己的心是因為定力不夠,沒有把心管理好。 所以人可以生氣,也可以不必生 還會生氣嗎?不一定。其實生不生氣就只是在一念之間,你要不要生氣是自己的心可以決定 心中體驗。下次生氣時可問自己:氣惱從何而來?何時消失?盯著心,參一參! 。例如到郊外遊玩很是高興,這樣會生氣嗎?那麼在何時你會生氣?換了時空、人事,你

僧伽生活與回憶

關於僧侶的回憶錄

法園編譯群 譯卡瑪拉·提雅瓦妮琦

名僧侶獨自穿越山林,又濕 、又冷、又餓,可能病倒或感到孤寂 這是令人無法忘懷的心聲 他描述當他感到振奮或挫敗時,不會因此而陶醉或感傷,而是以平常心看待 —無法從任何一位行政或學者僧侶的傳記中聽到的聲音

是發展他對這兩位僧侶及其生活的理論,他希望知道阿姜曼是否已是一位完美的阿羅漢 的聖僧與驅邪儀式》(Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets),是一部討論避邪與泰國兩 極大影響力的教師 大佛教體制政策的重要書籍。其中若干章節的主要內容,是寮族頭陀僧阿姜曼 社會學家撰寫了兩本有關頭陀僧的書籍。史坦利・湯比亞(Stanley Tambiah)的 ,與阿姜曼弟子馬哈布瓦(Maha Bua)的弟子傳。湯比亞最感興趣的部分, ——一位公認具有 《山林中 ,馬哈

來研究森林僧

在於森林傳統的體制變化過程

和以佛傳為範本有關連 姜曼傳》,以及一篇龍普汶(Luan Pu Waean)的短文上,他推論有關「聖者」的寺院傳記 他的論述中學到頗多,但禪修傳記卻非其主要的主題,重點是依據森林僧馬哈布瓦所著的 布 瓦的傳記是否是一部聖徒傳 ,阿姜曼的教法或馬哈布瓦的寺院是否符合經典等 。儘管我們在 厕 是

參考佛傳 馬哈布瓦的 在我的研究中,我對許多業已發表的回憶錄著墨頗多,這些是湯比亞未研究的部分。 事實上也沒有共同點 《阿姜曼傳》之外,我用了十四篇其他的撰述,這些是不同風格的文章 這指出馬哈布瓦對阿姜曼生平的看法,並非典型的範例 ,它們並未 除了 而

是個特例

中, 繫與分派的資料 蹤森林僧逐漸適應與融入當今泰國社會的現況 分析阿姜曼與其弟子傳承的形成與轉變。泰勒的討論是以東北的環境與生態為依據, 詹姆士・泰勒(James Taylor)在《森林比丘與國家》(Forest Monks and the Nation-State) 倒十分有趣。但是泰勒與湯比亞一樣,主要是從觀察政教關係中體制的演變 。書中有關於阿姜曼弟子與在家居士間溝通 來追 書 連

際修行 湯比亞與泰勒的作品, 我比較有興趣的是補充湯比亞與泰勒的不足。本書 缺乏地方傳統的強烈歷史背景,他們也未探討阿姜曼與弟子們的 (編按:指《森林回憶錄》) 的 重點不 實

,而在研究苦行僧的生活與他們修行、教導的方式。我比較有興

的傳承為何?他們的宗教對他們與當地民眾的意義為何?他們為何認為佛法值得保存?

趣的是:他們來自何處?他們地方傳統的風貌為何?他們老師所教為何?接受何種訓練?他們

讓我們對泰國能有所了解,來自泰國東北的禪修頭陀僧別具一格,這是源出於寮國佛教的傳統 歷史與人類學是我研究的兩大方向。從我的觀點來看,當地歷史提供有用與可信的途徑

特性 。因此,透過對其地方色彩所進行的研究,可進一步了解他們。在此結合了歷史與人類學

因為在僧侶的故事中,提供了他們對宗教信仰與踐行的具體文獻 此外,誠如湯瑪斯所言,人

們的生活本身即是一部經典,是他人所能讀取與明瞭的

具有另一層意義。它的英文意義相當於佛教巴利文anussati(隨念) 他們自己與他人的回憶,將他們介紹給讀者。但是「回憶」(recollection) 本書的宗旨,是希望透過頭陀大師阿姜曼與其弟子的著作、開示與談話錄音,也就是透過 一字 , 意指 一詞,在我的詮釋下 「追憶」、 深

思」,或觀想宗教的重要主題,諸如佛、法、僧、戒。「隨念」(anussati)是與「念」有關

(sati)

的字眼,是森林僧的修行與許多記錄回憶主題的重要部分 ⑴

認識僧侶生活的一 扇窗

本世紀在泰國境內有成千上萬名頭陀僧 他們的經驗十分豐富。當然, 沒有更好的方法來



看見僧伽如何生活 此 一內容打開 7 認識僧侶生活的 我們聆聽他們 扇 窗 的 開 示 9 個 學習他們的思想 外人所未曾批評與研 究的世界。 透過這扇窗 我們

T

`解這些僧侶

的

佛

法

只

能

透過

他們

的 闡述,

尤其是

些富有

地

方色彩

與飽

讀書

籍的

僧

侶

這

Ш 值得探討的 .越嶺尋找合適的洞穴; 在此之前碰 內容。 觸 這些僧侶談論他們的日常生活 這 類話題的 穿越叢林進入村落 些學者, 不知如何處置它們 遭遇猛獸 托缽乞食;尋覓住處與僧袍 與鬼怪搏鬥 或許 他們認為在 對現代人而 這 此 對抗苦疾; 一故事 言 裡沒 這

述似乎是另外一個世界的事

然而

近

,

此

有

場 路 起來 有透過想像與森林僧所 的 生 吃飯買現成的包裝食物 住的環境已經消失。如今在泰國 來都會 森林 病 公路與水力發電廠 汽車、 到 原 藥 人們對 都在 因 房買 巴士, 或許是因 動 頭 成 物 陀僧的 藥 園裡 山林如今變成了大農 0 為這些 小 生活 敘 ,穿的是成 村落 述 老虎失去原有 現代都會 頭 的故事 現 陀 開始 在 僧 , 有道 熱衷 人唯 衣 所 才 們 居



當頭陀僧感到振奮或挫敗時,不會因此而陶醉或感 而是以平常心看待, 這是種無法從任何一位行政 僧或學問僧的傳記中聽到的心聲。 (圖片出處: The Autobiography of A Forest Monk-Venerable Ajahn Tate)

得以想像到山中小村莊居住,在黑洞中住上幾晚,或是漫步山林與老虎迎面而遇的情景 ?。因為

這個緣故,森林僧的日常瑣事便吸引了我們的注意

對歷史學家而言,雲遊僧的生活故事細節,也讓他們感到興趣,忽略這一環節即可能對頭

陀僧產生誤解,因為這些生活故事的內容,含藏了許多歷史資料。例如,當某個僧侶看到天神 或阿羅漢的影像時,我們最好是知道,這名僧侶已在禪修中獨自度過數月,他們通常沒有進食

感傷,而是以平常心看待。這是一種令人無法忘懷的心聲 等待這類的境遇,否則我們可能會斷言他們是在做夢。他告訴我們,一名僧侶獨自穿越山林 又濕、又泠、又餓,可能病倒或感到孤寂。他描述當他感到振奮或挫敗時,不會因此而陶醉或 ——無法從任何一位行政或學者僧侶的

傳記 (2)中聽到的聲音

僧侶為何要闡說他們的故事?〕

人稱的方式敘述。在述說或撰寫經歷時,僧侶留下自已的姓名是沒有必要的,彷彿生活只是 儘管這些僧侶以十分坦然、直接的方式闡說自己的故事,但他們通常不願曝光,且不以第

連串的回憶與事件。既然如此默然,我們不禁要問,他們又為何將自己的生活情形曝光?

家弟子要求他將日記對外發行,作為他一九七四年六十大壽時的獻禮,他同意了 有人猜測或許這並非僧侶本人的主意,其中一人只是在日記中記下日常生活的種 (3)。另有一位 種 ,而俗



師」(than ajan)、「師父」(luang phan)、「師公」(luang pu)。 位僧侶也是如此。另有五位僧侶的生活記事,則是出自弟子之手, 拗不過弟子的要求,將他的故事錄音下來,但唯一條件是在他死後才能付梓,不久這名僧侶即 不受一般社交禮儀的束縛,以及(似乎)未經自心的揀擇或外界的編輯 子的要求下,記錄他的日常生活言行,它是以非正式的方式書寫的,如同與友人交談的形式 僧侶在一九五九年,也就是他死前的一年,於醫院中將生活記事交給弟子。第三位僧侶是在弟 場空難中罹難 (3)。第五位僧侶則在其荼毘時印行回憶錄 ——以親筆的手稿印行 他們尊稱他們的老師 ⑷。第四位比丘可能也是 (5) 為「法 其他四

與世隔絕,不知外界發生何事的緣故 未談及外在的世界,外在世界的任何事件,並未影響這些僧侶,或許是因他們獨居森林、 的瑣事。 這些生活記事大部分均以十分隨性的方式書寫,並附錄年表,只是記下一些並非重大事件 雖然頭陀僧似乎將事件記得很清楚,但大多未記下事件發生的年度 記事的特色是均

(生活記事中充滿了許多豐富的資訊)

但是我們又如何能了解他修行過程中的禪修體驗?我們又怎能理解阿姜曼所看到的聖人 引發的疑問 從歷史學家的觀點來看 。當我們讀到頭陀僧步行前往寮國或緬甸追尋禪修大師 , 問題在於這些生活記事中充滿了許多豐富的資訊 他的目的 是可以理 以及故事中所 /、天神 解 的

們認為最重要的 願提及晚年只能 或許是無人能告訴我們 與靈魂的影像?這些傳記與回憶錄以他們生活的 住 ,他們敘述自己的雲遊生活與所接觸過的族群 在寺中, , 有關他們個人完整的故事。 無法再漫步森林的生活。對他們而言,這大概是因為已經沒有故事 瞥來 頭陀僧所敘述與記憶的事件, 嘲 弄 , 我們 鮮少提及在曼谷的生活,更不 9 使我們無法了 往往 都 是他 原 因

當局 容,他們並不諱言個人的失敗,例如對談論性欲並不嗤之以鼻或難以啟齒,反而是對批評僧 小心 但是從正面角度來看 翼翼 唯恐冒犯護持他們的德高望重的高僧 9 僧侶所敘述的,並未照例加入一些「正常」生活故事所應包含的內 。此外, 道聽途說也為那些並未清楚或深 伽

可以述說的緣故

入記載的事件,提供了一些線索

由於個人的回憶錄只是記載了一個僧侶的經驗,所以唯有在比較眾多的回憶錄後

,森林僧

第一 該宗派只是由泰國少數比丘組成 擔出版費。許多已將其生活記事出版的僧侶,都是由皇家支持的法宗派所贊助,這並不足為奇 非所有的 的生活全貌才得以呈現。可是我們又如何知道 手生活資料的僧侶,不是自己精通泰文,就是有弟子能幫他們撰述, 頭陀僧均留下生活鱗爪 ,假使其他傳承的村落僧與雲遊僧, 暹羅 /泰國絕大多數的僧侶並未留下記錄 9 那些比較後的生活面貌是真實的呢?畢竟,並 留下與法宗派頭陀僧一樣 m 且有在家弟子能負 那些 一能寫下他們

多的文字記錄

,那麼,歷史學家便可從這裡得知,我們對泰國僧團樣貌的認識可以如此不同



詳盡地描述僧侶的家庭背景、在山林間雲遊的經歷,以及對所見的在家人的看法等,文章內容 再版,被當作民間葬禮的禮物。其中與禪修僧有關最暢銷的月刊是 Lokthip 與 Phra Aphinya, 八〇年代初期,若干年後,這些森林僧與他們的教導開始受到歡迎。今日,森林僧的刊物不斷 中包含許多珍貴的資料 雜誌書刊中的森林僧 Lokthip 目的在於滿足在家人對禪修僧的好奇,是其中比較受用的刊物。在書中,我們可以發現它 許多雲遊僧的故事在沒有富裕的在家信徒護持下,於一些暢銷的廉價雜誌上印行,儘管其 ,但佛教史學者大多忽略這些書刊。這些膾炙人口的雜誌

出現於一九

僧的重要訊息,如這些僧侶來自何處、出家前的職業、在何處圓頂、誰是他們的阿闍梨、他們 中指稱他們示現神通 得僧侶的故事 ,但並未刊載出處 ,以及墓中的遺體晶瑩剔透。雖然如此,這些雜誌依然提供若干有關雲遊 。此外,這些雜誌將這些僧侶吹捧為阿羅漢或三果聖者,文章

是以僧侶的訪談為主,或是他們死後村中長老對他們的追思,這些對史學家而言極具價值

但是這些雜誌也有其缺點,例如,Lokthip 雜誌經常從火葬場或印製的回憶錄與傳記中

; 取

為何歸入法宗派等 據我所知 ,並無強制的法令規範如何使用這些雜誌 ,也沒有那位史學家或任何· 人可 "以告訴

我們, 那篇是逐字逐句記錄的 或那篇是經過過度編輯的 切均僅憑經驗與判斷 在看過數

遊僧通常以平舗直敘的方式陳述,使用的常常是本土語言與當地的表達方式,當一篇文章是以 我們要學著判斷,這些文章那裡是編者或作者的觀點所竄改的。當語文變為方言 便會煽動讀者,我們可以斷言,這些觀點全都是作者或編者的心聲,絕非來自於僧侶本身。雲 百份這類雜誌之後 ,人們便會信以為真。這些僧侶親眼所見而描述的事件 大多是可信的 ,加入褒貶 但

平實而直率的方式表達,看來非出自專業作家之手,多半可肯定出自僧侶本人的談話或撰述

因為我們發現,從這些來源中取得的資料皆不足採信,我在使用這些資料時,就會慎重斟酌

我認為回憶錄與傳記中僧侶直率的言談,有時是有用的補充資料 最後 ,我的評論是針對這些佛傳與文獻學者,他們或許會對我的泰國或巴利文佛教用語 (6)

所說的 表示異議 法 的 去深入頭陀僧的教法與禪修法門,已超越了本書的範圍,但是傳達他們某些本然與風格 品 質 ,也許與教理上的意義有所出入,以般亞瓦多(Panyawattho)的說法,「為保有森林 ,我試圖以森林僧的語言來表達,即使這些語言與教義正確的定義有所出 雖 然一些名相無法與經典的解釋一致,它們仍可作為增長禪修最實用的 指導 入。 森林僧 0 山當

卻是我的心 註釋

⑴十念是:念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念死、念身、安般念(數息)、寂止隨念等十念



(2)相反地,行政僧伽的生活記事讀起來像是工作的履歷表,它所強調的是外在形式,如頭銜、地位、 同樣地,一個學問僧的自傳並沒有發展出個人獨到的見地,鮮少引人注意

計

- ⑶阿姜帖表明同意將回憶錄出版的理由:「我是一個很真切的人,因此,我不希望死後讓別人來寫我的故 有人不喜歡我,他會以負面觀點來撰寫,他可能會因遷怒而誇大我的缺點。相反地,如果作者愛戴我 我決定自己動筆,因為我比任何人更了解我自己的生活 ,否則在我死後別人會撰寫我的傳記 如果
- ⑷ 阿姜拉表示歉意,因為這些生活點滴是他隨性所寫下的,因此這本傳記並非依時間前後順序而記載的 達他不希望被人檢視與評價)。因為阿姜拉沒有寫作經驗,他並不知道什麼才是「適當」的回憶錄,反倒使 他說他只是記下「心中的所見與感覺」,他希望別人不會將他的作品當作 Sanam Luang (以幽默的方式表

他可能會誇大我的優點。」

⑸阿姜宛荼毘時的回憶錄,Phra Udomsangwonwisut Thera 分成兩部分。第 生平》),是由弟子所編著的傳記 姜宛將其書名簡稱為 Atta chiwa prawat,第二部分 Chiwa prawat lae patipatha Phra Ajan Wan (《阿姜宛的 一部分的回憶錄佔七十七頁,阿

他的生活記事更加豐富且具創意。

60在著名的雜誌刊載的僧侶故事情節,可與僧侶的在家弟子所印製的傳記或回憶錄的內容,進行交叉比 是在阿姜曼死後才受戒,顯然地,他就不可能在阿姜曼的指導下受過訓練 諸如認定一個人是否在阿姜曼座下受過訓練,可藉由比對出生與受戒日期的差異來作考察,倘若有人 對。這些通俗雜誌所刊載的文章,可用來查考阿姜曼傳記中姓名不詳的僧侶身分。文章中提及的資料

问頭陀僧學習

森林僧啟示錄

法園編譯群 譯卡瑪拉·提雅瓦妮琦

頭陀僧曾經居住在未曾受到干擾的自然環境,他們深深地感受到現代化帶來的影響

藉著保護森林,我們同時可以保護野生動物與民族的福祉

我們從森林僧身上所學到的一件事是,人類的生活與自然是息息相關的

森林僧安住於寺院中

文化生態體制下發展。隨著生態環境的改變,山林消失、山區聚落消失或轉型,這項傳統已 雲遊森林僧的歷史橫跨三個世代 ,從現代泰國的形成直到今天,在一種特殊的自然與社 無

法再延續。在阿姜曼傳承下的森林僧一直延續至一九九○年代,最後他們全都安住於寺院中



當然,失去自治與獨處對僧侶造成了影響,如同坦尼沙羅(Thanissaro)比丘所指出的 不再受到佛教「主流」派的反對,而且他們也接受許多物質的護持、崇高的地位與不時的推崇

統雖然廣泛受到歡迎,但或許不久就會將它帶向滅亡。

是, 得自已像一隻走鋼索的猴子,人們目瞪口呆地看他表演,撥弄他,看他跳躍 擁而至他的森林道場,只是為了一 修習佛法。阿姜查特別反對泰國人這種對「法」的通俗興趣。他認為人們從曼谷或其他省分蜂 頭陀大師覺得奇怪的是,都市人大多期待不勞而獲就能得到心靈成就, 的理念絲毫無動於衷,城鎮民眾的習氣以及對法義的不感興趣,使許多森林僧感到費解。 他們可能會丟一根香焦給我。」 都市人希望不用禪修或持戒,就能學習佛法,乃至得到功德。他們希望僧侶迎合其天真的 ,直接給予指示或彩券的中獎號碼,為他們的護身符加持或灑聖水,諸如此類,但就是不 顯然地,都市的民眾雖然敬重森林僧,卻僅將他們當作一種表徵來尊敬,對僧侶希望傳達 睹他的風釆 據 一名西方弟子所說, 阿姜查經常表示 與當地傳統村民不同的 9 「當我覺得累時 他覺 這

「泰國」佛教的規制化破壞了傳統

我們對頭陀僧生活的了解,大多是依據他們的回憶 、觀察與對感覺或觀念的表達 。當然

這些僧侶有他們的遠見、論點與偏見,我這項研究 的任務是去確實地看清事實,以及他們與官僚或學

時間 中即可了解他們, 零星資料,收集成一個有相關連的背景資料。 術僧伽的比較 只因為 我沒有在其他僧侶身上花費相同的 個很簡單的理由 我並無意將地方佛教傳統的 從他們的著作 我與 此

衡 為 瑞堅諾德 與客 要對 觀 泰國 的探討達成 雷 佛 (Reginald 教有更深 , 而是聽取 λ Ray) 的 了 不同 的看法一 解 , 的聲音 並 非 致 經 由 9

排 斥相反的意見, 或企圖消除異議」。

體的特性、狀態。在此舉出若干問題 討暹羅/泰國早期的佛教傳統, 我希望這項研究能鼓舞更多人 抑或是延續早期的佛教傳統?這些都是極大且引人爭議的問題 與諸多地方佛教團 () 進 要了解泰國佛教應憑藉那些依據?現今的佛教是否已經 步去探

的存在

並

研究各宗教團體與各地方傳統彼此間

以及其與國家間的關係

否則我們無法

除非我們認知地方差異

寄望能對泰國佛教修行的動力

(或上座部佛教的全貌) 有全盤性的了解

背離



力有全盤性了解。



原來的傳統

年 產物,以暹羅的民族文化歷史來看,現今的階級與官僚僧伽體制是脫離正軌的。它是一九○二 所統合成的單一型態或可見的模式 暹羅境內存在著數百個佛教宗派,偏遠地區延續地方傳統一直到本世紀後半葉,不同宗派得以 延續自己的文化、語言與宗教習俗 致的模式 僧伽法案」的遺產,該法案試圖將各種不同的文化與宗教傳統 要敘述泰國的僧團與要描述頭陀僧、村落僧一樣複雜。在泰國發展成現今的現代國家之前 這種佛教的規制化 ——「泰國」佛教 ,最重要的原因是,他們與世隔絕並缺乏現代科技 以陰險的手段來破壞現有的傳統 既非傳統的,也非自然的 9 塑造成單 9 通常都被誤認為是 、中央集權 ,這是歷史的 。而今 傳 鼬

廣大的媒體著作中。 資本主義或現代化的外來力量 個世紀前的宗教差異來看,現今這種對差異現象與形成原因的一致看法,值得令人注意 人們通常認為今日在泰國的佛教分裂為若干派系,他們將這種宗教的差異,歸咎於一 他們 致認為這種分歧是新近發生的。歐康諾(O'Connor) 。這種未經查證的假設 , 普遍存在於學術界、官方人士的 指出 根據 心 些如 中與

的泰國佛教

這 於過去的「傳統」宗教中,來學習認同一個宗教的「改變」,縱使這改變之處已不是他 表示有著不同過去的 人們 Œ 趨向統 _, 正 當他們 接受一 個 共同的過去時 他 們 透過 們

是一個已被一九〇二年的『僧伽法案』 如同歐康諾所言,人們所公認的傳統佛教,「 所『更正』的過去。」我對雲遊禪修僧生活的研究,顯 並非原來的宗教本身,這是一種虛擬 的

亦了在泰國的佛教已偏離了它最初的樣子,目前保留的只是五十年前的風貌

伽改革」或「泰國佛教」之類的問題名詞,這些名詞十分模糊,且會在現今泰國佛教起源的 在整本書 (編按:指《森林回憶錄》) 中 我極力避開諸如「傳統佛教」、「現代佛教」、「僧

失 教 年 轉化。曼谷曾將現代國教加附在地方傳統上,許多先前存在的差異早已失去記錄,並褪色而消 教的典範,及遵循的標準與改革的基礎。而地方的宗教常規與文化價值 題上引起相當的困擾。若根據正確的歷史來看,這個當代佛教的起源 (,或由於「官方」歷史的輕忽與未加重視 僧伽法案」的破壞,之後,又被一九六一年開始實施的三十年國家社會與經濟發展計劃所 僅能追溯到自稱改革教派的法宗派,於一世紀半之前創立的時候,該教派成為現代國家佛 ,如今已普遍地被遺忘 ,則是先遭到 與現代泰國有關連的佛 一九〇二

的 方的檢察官員一樣視地方佛教習俗為異端。事實上,這些地方民族團體所含藏的價值是多方面 們透過現代泰國國教來看「傳統」佛教,並視中央集權改革為「傳承的媒介」,我們可能如同官 可以說是典型的佛教 所謂泰國佛教的「主流」與「非主流」的傳統區隔,主要是依據官方歷史建立的 。一如本書所指出的 正因為這個理由,所以它們看似奇怪、令人不 如果我

滿且難以理解,但它們卻是真正最重要與最具創造力的

有其道理的

。如同某位僧伽學生委員會領袖所觀察的



不同 語言與法令是十分陌生的 理解方式與形式風格,對受曼谷當局所掌控的境內僧侶與村民而言,它的象徵 同的僧俗二眾 此認為佛陀的教導是可以有單一的理解與詮釋方式。但對所有那些被改革者而言 族群的 所謂的「中央集權改革」,對改革者與被改革者的意義是不同的。對改革者而言,目標是將 讓國家脫離他們所認為的迷信,透過實施以曼谷為標準的經典、儀式與戒律 僧伽納歸於曼谷的體制之下,使他們更趨近巴利聖典 改革代表干預他們的宗教風俗與形式,現代國教對他們強制施加了一個特別 (1) (由僧伽當局所詮釋的巴利 • 價值 僧伽當局 不同族群認 、習俗 的 因

是由種種不同背景與不同需求的人所組成,所以有不同的僧侶來滿足他們不同的精神需求, 去人們的尊敬,他們於是判定過去的地方僧侶必定好不到那裡去 論過去或現在 · 差異」與「懈怠」混為一談。事實上,僧團中的差異性是決定佛教得以存活的關鍵 在今天的泰國,不同的佛教行為會引起別人懷疑的眼光,這或許是因為學者與名作家 ,均主張外地的佛教常規是腐敗與不純正的。今日的泰國人看到明星僧侶 (2),結果,人們往往將所謂 因為社 一不 是 失 的

允許 點 是在於沒有其他宗派 不 ·同宗派 的 存在 , 可以 勝 於將所 比 較 有 9 僧 不同宗派的存在並不一定會使宗教惡化 伽 納歸於一 個宗派之下, 限 制僧侶隸屬一 , 也 並 個 宗 不表示 派 的 僧 缺

各宗派會力求自我革新 侶 不夠 團 好結。 當各宗派林 隨著社會改變而改善, 立時 僧 伽 會彼此監督, 以免遭到淘 也會盡力擁護 汰 他 們 自己的常 規 與 原 則

,

大的 的 法術僧幫助村民驅邪、消除恐懼。村民敬重這些以手雕刻驅邪物的苦行僧,他們具有治療人的 的苦行僧俗 種意義?依循佛道對人們有何幫助?回答這些問題之前,我們必須審慎研究各不同宗派 耐力與創新 個重要問題:為何地方僧侶與人們會尊崇特定的佛教形式?地方傳統對於精神生活具有 而因此能夠說服村民於生活中實踐佛法 個立場客觀的暹羅 二眾。 例 居住在不同的區域 如,寮族與吉蔑村莊的住持以法術著稱 .泰國佛教史,就必須將種種 ,接觸到各個不同的宗教傳統 不同的地方傳統納入考量 ,受到相信法術的村民愛戴 ,當地的僧伽就必須要有 我們必須問 《或傳 這些 茰 承 何

他們特殊的文化或種族風格 政府文獻 這些與其他地方傳統的研究 傳統的住持 持是因他們實用的技巧,且精於運用地方習俗,能將佛法融入於民間文化的教材中。 這些僧侶與現今以工廠製造之驅邪物來做例行性加持的法術僧,是十分不同的 報紙與通俗雜誌 ,都是偉大的傳教師,以善巧說法與擅長用方言為人說故事而聞名 也應獲得認同 將這些地方僧侶 能夠於多方面具敏感度且深入當地歷史的研究 (如今皆已作古) 視為泰國人或某一省分的土著 , 1。他們 雖然官方歷史 其他: 我們需要 能成為住 池方



脫離不了關係

雲遊僧給現代人的啟示

息相關的 將它視為 其技巧的考驗,這對他們的修行是不可或缺的 倡在行動中禪修。 雲遊僧與他們的禪修傳統 個正當的宗教使命。 這突顯了一個民族在社會、文化、環境與歷史等的重大議題 他們必須面對環境挑戰與生理苦痛 我們從森林僧身上學到另外一件事是,人類的生活與自然是息 或許能給在西方的我們 ,雖然我們並不一定希望仿傚此道,但我們必 病 些啟示 、痛 、恐懼、勞苦與其他逆境 0 值得一 0 提的是,這些 我們從頭陀僧那裡聽 三僧侶提 須 對

省分的環境受到極大改變 經濟的發展與人口的成長 到現代化帶來的影響。 的自然環境中 頭陀僧曾經居住在未曾受到干擾 他們深深地感受 隨著國家 東北

到

的泰國宗教史,與這種生態摧殘 林密佈變成不毛之地。二十世紀 ,荒野與文化是密不可分的 人類與自然之 從叢

環境與歷史等的重大議題。

間關係的重大轉變。一位協助發起強烈地方環境保育運動的僧侶告訴我們: 藉著保護森林

我 們同 時 可以保護野生動物與民族的福祉,這是提昇道德的重要基礎 (3)

這些森林僧對自然的看法, 在今天是可行的,但多方面卻未受到重視 頭陀僧以人性與尊

都市人, 以及與自然有關或無關的人。以荒野為家的頭陀僧,了解他們與自然的關係

所以也應獲得平等的積功德的機會。這種信念與存有優越感的人是相牴觸的,這類人包括僧侶

他們清楚知道自已才是入侵動物領域的人,他們認為動物也是六道眾生

重的態度接觸動物,

這 種 歷史的研究 9 所做的不僅是將雲遊僧定位在當地的背景而已,它更重新定義這些佐

證

其他權威文獻所記載的資料,我們必須善加利用鄉鎮僧侶、村落長老的回憶錄,與在當地的寺 的性質, 以用來架構泰國僧團的歷史。這類歷史不能只依據僧伽官員所撰寫的檔案 經 典 , 或

傳 院 有關宗教的形式與改變,最容易在僧侶長老與村落長老的回憶中尋獲 居民歷史裡 於生活記事中所含藏的豐富且詳細的資料 由於地方宗教常規大多是口 不論他們 住 在 那 П 相

9

地 '區,或是屬於那個宗派

民族為基礎的宗教 原族與暹羅 誠 如我們所見 受人愛戴的住持,以正直、具應變力、彈性 ,並結合了精神的追求與實修。具有地方傳統 ,佛教能在暹羅的各宗派族群中存活與興盛 1、忍辱 是因為它具有草根性 ,與能將佛法深植於日常生活 寮族、 蒙族 古蔑 撣族 種以

,

之中的能力而聞名,這些老師代表了特定時間與空間的佛教傳統,這些不同的傳統反應出每



全球五〇〇大獎。

視為 他們是我們了解泰國當今佛教社會與其鄰國的重要環節,其身上還有很多東西值得我們學習 佛教歷史,與個別宗派差異所扮演的歷史角色,有更清楚的了解。因此,我們不能將這些僧侶 時代佛教教化方式的差異。研究這些「阿姜」(老師)與他們的傳統,會提供我們對長久以來的 「邊緣」或是「異端」,他們的個人特質、當地的知識與體證的智慧,值得我們審慎關切,

一言釆

- ⑴葛雷保斯基(Grabowsky)指出,暹羅當局控制外來宗教之舉,如同「對內殖民主義」一般。從地域的 觀點來看,他指出「暹羅的行為不像當地的殖民政權」。Grabowsky, Regions and National Integration, 8-9
- ②參閱 Sanitsuda Ekachai, Falling from Grace, *Bangkok Post,* 5 September 1995, Outlook section, 27-28. ||位知 氣與受到信眾的支持或許來得太早,腐蝕了他們的自律而導致挫敗 大批信眾,後來他們成為醜聞焦點。一九八〇年代末,透過媒體他們成為家喻戶曉的人物,他們的名 ——尼空(Nikon)、揚達(Yantra)、帕旺那普陀(Phawanaphuto)——在極短的時間內便吸引
- ⑶ 阿姜封薩克·帖查達摩(Phra Phongsak Techathammo)在一九九○年曼谷郵報(Bangkok Post)第十期 .新社會宗教〉(Religion in the New Society) 一文中做此陳述。他獲得美國環境計劃所頒發的一九九○年

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼○八四

開生命的奧祕(一) 揭

爲何修學「法」?

當中最好的稱之為「出入息念修持法」・・・・・

心的訓練也存在著各種不同的系統與技巧,

毗婆奢那」有許多不同的種類

「為何修學『法』?」

在回答這個問題之前,我們

習與修習「法」。 意義,接著才能討論為何必須學 必須了解「法」(Dhamma)的

(「法」與生命的奧秘)

全解脫出來。

「法」,即「眾生必須領悟的自然 有個易懂的說法,可以解釋

奧秘,以開展生命,達到最高的

難」等字眼來表達的事物中,完 生便能從一切以「問題」和「苦 題與苦難的人生階段,這樣的人 界」,意即達到一種完全免於問 「開展生命以達到最高的境

義,對於了解我們的主題有其重 闡明「奧秘」這個字的意

得到它最高的成就與最大利益 的奧秘,便不能成功地修習,以 0

譬如外太空探險與發展核能,甚

至其他領域的開拓,都是藉由了 解這些事物的奧秘才可能達到

對生命也是同樣的道理,為了讓

必須認識生命的奧秘 生命達到最高可能的發展 7,我們

jāti,即法性)。巴利語 dhamma-它就是「自然」(nature, dhamma-生命,特別就 法 來說

jāti 並不完全吻合英

本然,本性),但兩 文的 nature (自然

行的責任

者的意義十分接近,用來指存於

己、由己而存在、自我存在,並

這意義下的「自然」,不同於某 作為自己的法則而存在之事物

牢記在心。

而是包含人以及他所經歷的 些西方人認為與人相對的自然

秘,也就是要了解「法」。 切。我們必須了解生命本質的奧

(「法」的四個項度)

生命的「法」有四個意義:

、自然本身

二、自然的法則

三、根據自然法則所必須履

地履行責任

,結果將是美好

成果或利益

四、履行該責任後所產生的

請將這四個關係密切的意義

中。我們每個人身上都有構成色 就在這個你想像為你自己的身心 在你自己身上審察這真理,

身、組成有情的各種不同自然本

關的所有事物,以及為了這些事 質,於是有個控制這些特質的自 物而需正確履行的責任,最後則 然法則,同時就有與自然法則相 有履行責任後的成果。如果正確

靜與舒適的;然而若不正確地執

教理

這一 悶 行 開始的階段 痛苦、挫折的結果。所以在 將會有苦 ,就請仔細地觀 不滿意 苦

項度的「法」或自然 當完全審察了自然本質的四

察,並看清每個人身上所存在四

們所謂生命的奧秘,還未掌握 地了解它們,還未真正地洞悉我 然而,我們現在尚未正確並徹底 法」的奥秘 因此不能藉由讓

自然本質的四項度組成了生命。 種意義後,我們將會明白正是這

從中得到利益

開展生命以離苦〕

我們也必須思考「開展生命」

這個語詞,我們也不知道它的奧

展到多麼深遠的程度,並對它的 麼興趣。你應當了解生命能夠開 到最高境界的生命奧秘,沒有什 高利益為何,所以對能使我們達 度。我們不明白人類可得到的最 知道生命真正可以成長到什麼程 楚自己所謂的生命為何,也不太 秘,當談到開展生命時,並不清

> 命」意謂著「使生命進步到最高 需把握基本的原則 , 即 _ 開展 生

所有可能的意義與相關的狀態 的境界」,也就是遠離所 問題」與「苦」,脫離這兩個字 有 的

而言,我們可以暫時翻譯成「苦

對於從未聽過「苦」這個字的人

惱、不滿、衝突與惱怒 命的寧靜與舒適,破壞了心靈的 刻刻在經歷「苦」,它攪亂了生 會干擾生命的事物」。 我們時時 ---所有

有的 高可能的境界了 「苦」,那麼就達到生命 最

完美。當生命成長到完全摒除所

開展特別感興趣

與「生命的奧秘」等字,直到能 習。現在讓我們慢慢來研究「法」 生命得到圓滿利益的方式來修

在這個開始的階段,我們只

現今有些人不知道自己的問

道為何要修學「法」。在進行下 知道自己在這裡做什麼,也不知 題,沒有感覺到苦,那麼你就不 果你沒有內省,沒有發覺任何問 步之前,請好好地、仔細地審

事吧! 視這些稱為「問題」與「苦」的

0

能夠分別它的四個項度 第一 阻止危及生命的事物

當談論到開展生命時,

我們

生起 第二、排除或消滅在生命中

已生起的危險事物

益的事物 第三、產生對生命有用並有

教理

問都是必要的

如

類的地方,這些疑

物 9 以使他們繼續成長茁壯 第四是維持並保有好的事

度: 是我們的責任,我們必須明白 所謂的 長有利的事物,這些形成了我們 險;創造有益的事物;保持並增 防止新的危險; 我們共有四個開展生命的 「開展生命」。開展生命 摒除舊的危 項

們必須擁有四個重要的 為了要實踐自身的責任 「法」 我 (1)

責任

要讓這種

「開展」產生是自己的

工具是「念」(sati), 「正知」

四種「法」的工具・這四種

sampajaññā),「妈聽」(paññā)

種工具之後,才能使生命成長 與「定」(samādhi)。擁有這四

修習「毗婆奢那」(vipassanā) 的目的是培養與訓練我們的心,

們足以開展自我的生命。我們應

四種「法」。

以充實四種 「法」的工具,使它 法

該熱衷於研究心靈開展所必要的

息念修持法 我們所需要的出入

同的系統與技巧 種類,心的訓練也存在著各種不 毗婆奢那」有許多不同的 但就我們所

> 知,當中最好的稱之為 「出入息

bhāvanā),藉由呼吸的「入」與 念修持法」(ānāpānasati-

「出」,來培養正念,我們這幾篇 演講所要仔細討論的就是這種修

出入息念修持法正確與完整

相,隨著每次的入出息,在心中 的意義是:取一自然的真理或實

時 出入息念會讓我們在吸入與呼出 觀察、審察並仔細檢查它,如此 ,觀察任何重要的自然真理

件事的真理,就必須取出該事物 很有價值,如果我們渴望知道某 這樣的修習非常重要,而且

每一次入息與出息時專心地學 的真理去觀察、探究、分析 在

中不斷地觀察這個對象 習。讓我再重複一次:必須在心 0 此中

「不斷地」 息,吸氣時明白那個對象 意指 每 個入 息 呼氣 和 出

時也明白那個對象;入息了解那 對

的 言,這是最必要,也是最受用 充分發展我們必須明瞭的智慧而 回事,出息時也明白那回事 如此的修習導致內心 的改

也就是生命內在的轉變 事實上,「出入息念」的意

變

入息與出息時,以「念」來憶持 義相當廣泛而普遍,它意謂著在

之間 所有的事物。你可以想像在呼吸

那也可以稱為「出入息念」,但 親、太太、丈夫、小孩或家人, ,你正在想著異鄉的家、母

們需要的是憶念「法」,也就是

卻不是我們在這裡所要做的。我

使心免於苦難的自然真理。讓這

響,以去除所有的問題並消滅苦 些真理充分徹底地在心中產生影

它們

到的四種「法」的工具 換句話說,即得到先前所提 ,這就是

最有用的出入息念

觀察的

四件

教理

現在我們面臨一個問題:在

象?答案是「身」(kāya)、「受」 最適當、正確與最必要的觀察對 每次的吸入與呼出之間,什麼是

(vedanā)、「心」(citta)、「法」 將這四法放在心上,並用心研究 (Dhamma) 這四件事的奧秘

citta、Dhamma,記住它們是最 楚的了解及有更進一步的參考, 它們的巴利名稱,為了你自己清 記住這些字:kāya、vedanā、 這四法的重要性值得你記住

四法來訓練並開展自己的心靈 重要的四個主題,我們必須用這

> 我們必須清楚地分辨與了解這四 使它們成為受苦的導因。因此 了解它們,無法控制它們 中一切問題的來源。因為我們不 早已存在我們身上,而且是生命 而非用其他的對象,因為這四法 (2) |

第 一階段:色身與呼吸身〕 法

——身、受、心、法

(group),可應用於任何積聚的 成血肉之軀的一些東西 事物,「身」在此特別指共同組 kāya, 開始分別審察這四法。巴利語的 現在讓我們從「身」(kāya) 字面上意指 群 事實 體

(kāya),因為它也是各種不同元 「身」是由什麼所組成的 上, 我們可以看到它在身體的其餘部 就是呼吸。呼吸也稱為 些器官?有多少器官?有什麼樣 形成,以及它與呼吸的關係 素的集合。我們將學習肉身如何 分,它滋養身體的其餘部分,那 色身?此外,有個非常重要的成 的元素?怎樣的成分與部位組成 注意「群體」的解釋 群體」的意思,所以我們必須 呼吸身是非常重要的 你們應該自己看看 英文的 body(身) : 「身」 這些 也有 因為 有那 樣的程度 為訓練對象的原因。管理呼吸到 影響,這就是我們為什麼以呼吸 用呼吸身,便會對色身產生某種 呼吸。如果我們以某種方式來運 制它、主宰它,就是間接地利用 範圍 直接控制的,這超出我們的能力 到這一點 那特定的階段,即可明顯地感受 何種程度,就等於調節色身到同 般身體的這個血肉之軀,是無法 重要的關係我們必須去了解 分維持著生命, 0 在修持第一階段與「身」有 然而有一種方式卻可以控 。當你修習出入息到達 在此便有了 · 個 呼吸、 關係 呼吸 地研究呼吸,知道它各種不同的 用 不可分離。 必須看清楚這一點。觀察兩者的 響,呼吸對色身有很大的影響 的呼吸所具備的本質、特性與作 關的部分,我們以一 合成色身,這就是第一步。 須了了分明,知道生起各種不同 每一種呼吸並研究它的情形:長 式來研究呼吸。 觀察不同的呼吸對身體的影 ,直到明白它們互相牽連 、快呼吸與慢呼吸, 短呼吸、 看到呼吸身影響並組 平靜呼吸、劇烈 我們注意生起的 種特別的方

好好

我們必

平靜時

9

而

調伏色身

其他珍貴的利益

室 第二階段:感受是我們的主

這重要的秘密可揭開身體的其他 呼吸是色身的調節者

吸身

明白「身」的奧秘。

我們知道呼

修持第一步驟的意義,是要

奥秘 來調伏身體的這個事實。沒有人 ·,譬如我們可以利用呼吸

靜來放鬆。如果呼吸是平靜的 坐在這裡就能直接地放鬆身體 但是我們發現 ,可藉由使呼吸平

身體的方法 這是我們間 |接調 0 更進 伏

色身也將會平靜

9

支配

下 0 例

如渴愛

雖

然能控制心

但渴愛本身卻是先 (taṇhā)

教理

世界 物 秘 的影響下。這番話聽起來十分可 能會讓你們感到詑異 有最大的力量與影響。我的話 秘,「受」對人類與所有生物擁 ,都取決於「受」,都在感受 9 即可 旦我們了解 動物 轉向探討 、人類與所 受 身」 ,然而整個 的 有生 的 奥 奥 미

步,我們也了解當呼吸與色身 所產生的快樂、喜悅與 所有的生物,都受制於感受而任 吧!事實顯示,包括我們在內的

受對我們的一 將它們轉變為產生苦的煩惱。 與生命,但仍導致各種習慣性的 動 某個方位,並決定去做某些活 其驅使。當樂受出現時,我們試 存在,但整個世界都在「受」 響力,雖然可能還有其他的因素 圖得到更多,樂受總是將心導向 反應。心在苦受與樂受中掙扎 。苦受則以相反的方式影響心 切造作有很大的影 的 感

受限於感受。感受對我們的整個

笑且難以置信,你就自己審察它

由正確地主宰影響心的感受,而	我們將能控制感受,而「受」的	控制世界,這點你們需要好好思
出入息而調伏色身,那麼就能藉	地了解諸受是多麼的必要。如此	感受。若能控制感受,我們就能
感受而控制心,同樣地藉著調節	來源與生起處,可見正確與理智	起因於我們一開始就沒有控制好
第三、發現我們能藉由控制	受,就是控制所有事物的起源、	爭、飢荒、腐敗、污染,一切都
「心」。	事萬物皆導源於「受」,控制感	到危機與問題不斷地發生嗎?戰
言與行為,知道這些製造了	堂與地獄的輪迴循環中遊走。萬	界失去了適當的控制。你們沒見
「心」。感受引發思想、記憶、語	果相信它,我們就在生與死、天	人對控制感受有興趣,因此這世
第二、知道感受如何影響	生等信仰也受制於「感受」,如	迫切需要引導的世界。目前沒有
事情。	渴望付諸行動,甚至如轉世與再	世界,然後我們就能夠指導如此
受本身,了解在心中引起感受的	覺知而迫使我們渴求,然後又將	能自在地控制感受時,就能控制
第一、了解心所感覺到的感	活動的發生,是因為對「受」的	受,即能支配全世界。」當我們
個要點:	都以感受為中心」。世界上無數	了想笑則請自便:「能主宰感
關於感受,我們必須領悟三	可以說「世界上所有事物的起因	我接著要說一件事,你若聽
蠢的事情。	如果以佛陀的話來說,我們	響,我們應該了解它的奧秘。
奧秘將不再欺騙我們去做一些愚	考一下。	心而言,具有最強而有力的影
Transition of the state of the		

秘:

這三點形成了「受」的奧

了解感受本身

三、知道如何控制影響感受 二、知道影響感受的事物。

的事物,就如同控制感受本身一

般 這是了解感受三件非常重要

段都遵循相同的原則 的事。既然修持的第一與第二階 ,那麼將兩

者拿來比較是有所助益的。在關 於身體的階段 , 我

們發現影響色身的 東西為何 並進而

教理

我們清楚了解,研究它如何影響

探究它,研究色身的調節者直到

色身,而後藉由調伏它,使得我

們能控制色身,這是使身體更為 平靜、安詳的方法。而影響心的

不再影響或擾亂心,或以我們想 是感受,藉著控制感受,使得它

平靜。這就是第一階段的「身」 要的方式影響心,我們就能使心

與第二階段的「受」兩者如何遵 的方法上多麼地相似之處 循相同的基本原則,以及在修持

第三階段:微妙的心〕

首先,我們學著明白「身」

的奧秘,其次學著了解「受」的

段之後,接下來,我們將學著知 奧秘,在完全熟練第一與第二階

的指導者與領袖。「心」指揮引 道「心」的奧秘。「心」是生命

具。若要將生命導向正途,我們 導,而色身只是受其引導的工

制它。這需要特別的學習,因為 必須正確地了解心,直到能夠控

我們所謂的「心」非常地微妙

複雜與深奧,無法用眼睛「看

它,如此特殊的心需要去「了解」

它。只要有善加訓練的正念,這

樣的學習就不會超出我們的能力

範圍,但還是需要特別的努力

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▶○九三

想 的 此,我們不能直接體驗「心」, 等而了解「電」。 我們也不知道電是何物,而是藉 它的。如果我們知道思想是怎麼 它的奥秘 定可以研究自己的心,進而知曉 不要灰心喪志或放棄 但能體驗它的特性,即各種的思 由它的特性:電流 以物質世界的「電」來作比較 回事, 觸,但透過心的思想是可能了解 。每天有多少不同的思想生 ,我們無法直接摸到或與它接 直接地明瞭「心」是不可能 就會知道心是怎麼回事 、電壓、電力 對心也是如 ,我們都 0 「受」的訓練(心的調節者),我 (dhamma-jāti) 就是如此。在這 就對了!知道這個真理雖只是最 觀察這些不同的思想,就是我們 個階段,由於之前受過「身」與 初的部分,然而「心」的本質 所有思考,直到完全了解「心」 惡的?好好觀察,透過心想到的 向是正確或不正確的?良善或邪 思想是有染或清淨的?思考的方 麼方面是不適當或適當的?這些 想而開始研究心。心的思想在什 如何能夠知道「心」的第一步。 起,多少不同層次的思想出現? 我們藉著觀察各種心中的思 「出入息念」的第三階段所必須 住不動;最後,使心放下一切的 夠使心喜悅與滿足,然後讓它安 修持的 是關於心靈奧秘的課程,也是在 這所有的事物中超脫出來 入的愛、恨與執著的事物 到解脱,使心放下長久以來所陷 到不同的層次。最後,能使心得 的方式靜止、平靜與專注,並達 它能體驗各種的喜樂,能以不同 也可以隨意地使心滿意或不滿 同的方式思考或保持靜止,我們 們能夠如願地指揮心,讓心以不 明白各種不同的「心」,能 1,而從 。這就

執著,迫使它放下,心放下執取

之物,而讓心黏著的事物也離開

了心。這就是出入息念第三節 的一課中,需要多加精進

空性與如性的奧秘

命的真理,即無常、苦、無我 好的生活。我們應該學習控制生

(第四階段:體證無上法)

是「自然」(nature)所包含的全 第四階段。如前所述,「法」就 之後,接著要學習關於「法」的 學習身體、感受與心的奧秘

的

,且持續改變的

物的真理,研究所有自然的究竟 部意義。現在我們要研究所有事

有事物都沒有自我與靈魂。

無我」(Anattā):知道所

滿足我們的欲望

有混合而成的事物,本來就不能

行於正道

法」的意思,即研 真理,這就是 一學

切空無自我,無「我」與「我

空性」(Suññatā):知道

究自然至高奧秘的真理、真相

我們擁有這種認識,就可以過最

所有」。 「如性、真如」(Tathatā)

知道所有事物都是「如此」、

這般」。〔法爾如是〕

這些合起來形成一個「究竟

所有因緣和合的事物是不長久 「苦」(Dukkhaṃ) :知道所 無常」(Aniccam):知道 向,我們必須注意這些事情 真理」。為了不再使心失去方 的真理時,心將不再犯錯並一直 到完全領悟。當心了解所有實在 直

無我、空,都是以「如性」結尾 或許會讓你覺得有趣。因為宇宙 所有的真理 無常 、苦

不過是「如此」,可能會令你們 中一切事物的「究竟真理」最後

教理

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼○九五

高的 樣 「只是如此」當中,因為 失、贏輸 時,沒有什麼好壞、對錯 此」,所以超越所有正與負 物就是像那樣」,當我們明瞭最 縮為一般、普通的字眼 則譯得比較難以了解:「就是這 像那樣」(just like that),英文 觀與悲觀的意義,超越所有的二 正負的東西,最高的「法」 這不是很有趣嗎?所有的真理濃 想笑。泰文將 Just such, only thus, thusness) 只是如此 「法」 、善惡、苦樂、有無、 tathatā ,如此這般。」 只 是如此 譯為 — 「萬 就在 、樂 、得 如如 一就 「心是自由 「捨遣」(throwing back,丟回去) 的。 時,我們丟回每樣東西。」意思 這個字眼,佛陀說:「在結束之 消滅執著,最後一步就是體驗 的階段,就會經驗到這點,一 這些執著將會消失,在執著息滅 開始放下,開始鬆開它的執取 自然奧秘 事物「只是如此,僅是這般」 段所要了解的真理即是 元論 步而已,現在我們將看到「心」 充分地了解「法」,只是第 ,這就是終結處。在第四階 然而 的 在經 , 典中 切都是 使用 無 的 旦 切 礙 驟到此完結。學習「法」的奧秘 賊, 一直愚昧無知並且身受其 而結束,修習出入息念最後的步 而結束,以解脫所有執著的影響 方式結束,以我們不再是小偷了 西丟還給自然 的。」然後我們就能將所有的東 修習的最後步驟,我們覺悟到 歸自然,不再偷走任何東西。 夠放棄種種事物,我們把一切回 害。現在我們變聰明了,而且: 然事物為「我」或「我所有」 是說我們有生以來一直是竊取自 喔!它是自然的 最後的步驟就以如此有趣的 ,不是屬於我

在

能

的

著,而不要執取任何事物。 就是要知曉沒有任何事物 可執 切

成了「法」的學習 都解脱了,所作已辦,我們已完

們可以稱之為「解脫」 若要選個名字來稱呼它 或 , 我 解

名字稱呼它。對我們而言,方才

的東西為目標,也以相當雷同的 放」。似乎所有的宗教都以相同

論

9

但留至以後再說

的了解。其他宗教對解脫可能有 所形容的意義 切還給自然 ——是我們對解脫 結束執著,將

其他的定義 7,誰知

道呢?在佛教裡 「解脫」 意謂著遠離

教理

心卻是超越世界的。因此, 出世的生活,雖然身在世間 我們 ·;' 但

各種形式的執著,而讓我們過著

能。我們仍有許多的細節尚待討 命 何以四種階段的修持法來開展生 所有的問題都消失了。這就是如 9 俾使生命發揮最圓滿的 潛

做了大概的說明,有了這些基 很容易,今天的講演就到此結 礎,當我們修習每一步驟時應該 今天我們已經對這種修持法

束。(下期待續

註釋

⑴在本文的某些部分中,「法」只

字母 為巴利語與泰文中都沒有使用大寫 義時,dhamma 此字不作大寫 是「事物」之意,當它作事物的意 因

講中,可譯為 強迫或意志力 kum 依賴的是「念」與智慧,而非 (2)部的涵意。在所有的情況中,kuab-翻譯辭彙出現時,應當了解其他全 或監督、管理或管制」。當其中一個 泰文 kuab-kum 普遍用於這些演 一調整 ` 控制 限制

《出入息念 veiling the Secrets of Life) | 書。 Mindfulness with Breathing: Un-揭開生命的奧秘》 編者按:本文譯自佛使比丘所著的

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼○九八

業力的佛教—— 功德的核心概念(=)

布施 取得功德的方法

〔布施第一〕

的方法上比持戒重要許多,這點 人列舉出得到功德的方法時,幾 人列舉出得到功德的方法時,幾 不毫無例外地都提到布施,而未 要毫無例外地都提到布施,而未 過 以 中是取

察到,緬甸人關心持戒的態度是需要進一步的解釋。我們已經觀

消極而非積極的

,他們在乎的是

依次是建寺院、贊助剃度大典、供養比丘

布施主要由宗教上的施捨所組成

,建塔可得到最大的功德

對緬甸人來説,取得功德最好的方式就是布施

——特別是布施 ——來累積足夠助機之一,是要藉由其他的方法的功德。事實上,緬甸人主要的因破戒而來的非福德,而非持戒

在取得功德的方法上,持戒

福德

的功德,以抵銷犯戒所累積的非

幾個基礎來說明。②

◎布施可計算出功德多少

單位可用來測量持戒的行為。 第一、因為戒條是以負面的 方式寫成的——你必須限制這個 說,是曖昧不清且無法滿足心理 說,是曖昧不清且無法滿足心理 說,是曖昧不清且無法滿足心理 說,是曖昧不清且無法滿足心理 說,是曖昧不清且無法滿足心理 說,是曖昧不清且無法滿足心理

多少功德

它的可計算性(持戒則很難

因此,當緬甸人清楚且謹慎

」 功德之時,他們將

社會

「不殺生」翻轉成一種積極的行

即可估算這項道德的行為能得到問。也就是不單持守不殺生戒, 一是將可能賣給屠夫的動物放 生。這是種積極的行為,它有多 樣的度量項度能夠計算與測量, 樣的度量項度能夠計算與測量,

自己為來生儲蓄了多少功德。的理由之一。布施可以量化成有的理由之一。布施可以量化成有多頻繁、多少量、多少錢,就能算出功德有多少。這對緬甸人來

善報

◎布施會有善報

罰,甚至會強調慷慨布施的善施時,不僅會說慳吝所得到的處

德的一 度等時,他們幾乎毫無例外地開 施的對象,例如供衣、建塔或剃 價值起了極大的共鳴 ◎布施無須內省即可得到功德 看法)。 富蘭克林(Franklin)對「誠實」的 爭取自身利益的最好方法 重要的美德,但很顯然地,也是 緬甸人所渴求的,還只是布施功 物質的享樂、榮譽與尊敬,這些 示布施及其果報的重要性 參與布施的公開活動,或成為布 報,這些善報與緬甸人的目標和 色身的美貌、長壽、財富 部分而已。布施當然是很 。當比丘們 (例如 情況 機,它無須事先有心理或精神上 省。同樣地,功德即是布施的動 紀錫蘭的描述正可適用於緬甸的 得到。羅睺羅(Rahula) 的轉變,就能機械性地、自動地 為,不用得到或需要任何的 也經常是) 主義有關。布施可以是(在緬甸 槃的內省轉變成業力佛教的形式 個理由,我相信,這種強調與涅 調布施為取得功德的方法的第三 對 這種觀察,引導出緬甸人強 功德的善行,比發展善良且 一般 一種純粹的機械式行 人來說 ,去做認為有 對中世 内 們在這世界的未來地位,而是在 那一 其目標放在改變世界,或改變我 有益的行為,但涅槃佛教並不將 會與物質上的地位 改變自我,轉變為改變自我在社 戒或布施來取得功德)。因為不論 功德的全面改變(無論是透過持 好例證,即是救世行為從禪修到 種情況,行為的目標已經從 涅槃佛教「內省」轉移的最 中 限 …他們所有的宗教似乎都 清淨的精神特質容易多了… 於外在 的 Rahula, 1956:254) 。雖然禪修是 功德

行 為 局

悟的有情(從貪、瞋、痴三漏中完 (有著貪、瞋 於改變自己,從充滿煩惱的有情 、痴的特性),變為覺

幾乎是使他成為真正人類所必要 的條件。雖然,他可能只在寺院

待上一季 (三個月的雨安居

佛

事,這不僅表示他進了佛門,

也

會產生功德的行為,是用來改變 但在另一方面 業力佛教中

全地解脫)。

質。在物質或社會地位中所期望 我們的業,而非道德或精神的特

機械性的

,既未要求也並未產生

任何自我的轉變

面修養的基礎 在理論上奠定了他終生在精神方 用行的時期),這段寺院的經驗 教規定比丘必須在掛單的寺院加功

剃度儀式中,最能清楚地看到這 主張。藉由這種儀式,年輕的男 我改變就能達到,在緬甸佛教的 的改變,並無須相應於任何的自 然而,現代的作法與規範性

儀式通常在孩子年紀很小時 精神修養重要多了。這種態度於 的取得功德,比這孩子所得到的 的理論卻沒有什麼關連,機械性 兩方面中表現出來:首先,這種

> 走了。 院 精神修養之前就舉行了。 如此相信),這功德的取得完全是 就能取得許多功德(或許緬甸人 星期,太小的孩子可能過個夜就 原來是一 9 但他們常常只待了一、 所以,雖然僅從穿上僧袍 整個 雨季都要留在寺 此外 兩 個

門, 德 這緬甸最重要的佛教儀式(不是 的布施方式,可以產生很大的功 0 因此 所以贊助它或許是最有價值 因為這儀式引領孩童進入佛 9 藉由觀察 一入佛門



中最重要的宗教大 的沙彌,是他一生 孩被引度成為佛教

小得只有二歲,在他能學習任何

因為它對入門者能造成什麼影響

然有利於接受者,但主要卻是由	惡(自私)的相同特性。布施當	矛盾,展現出與它所要消除的邪	這些例子顯示出布施美德的	因為贊助者可以得到功德。	堅定佛法精神修養的基礎,而是	式,並不是因為這孩子可藉此更	為已入過佛門的孩子贊助這種儀	顯現出來。沒有兒子的成人可以	一個小孩不止剃度一次的情況中	變成為次要的目標,很清楚地由	在特質的第二個方法,自我的轉	上),而出現了測量當代佛教外	功德,自然就會增值到布施者的身	而主要是因為如此機械性所得到的
請求我就算不渴還是要喝一些	剛好是這儀式贊助者的兄弟,他	不渴而傳給下一個人。我的同伴	盤子傳到我時,我就解釋自己並	好幾杯茶,所以當裝滿蘇打水的	參加者供應汽水。因為我已喝了	位出家人的喪禮中,有為幾百位	子,就足以讓我們了解了。在一	或許再舉個微不足道的例	盾。	的例子,也都同樣能說明這種矛	要,而其他微不足道或舉足輕重	因為這儀式在緬甸佛教中十分重	佛門的儀式來說明這個矛盾,是	布施者利己之心而策動。我用入
來說,自利經常是唯一的動機:	儀式,卻否認功德可以分享的人	種動機。對那些參與分享功德的	的動機,某些案例則摻雜有好幾	在某些案例中,自利是唯一	曖昧。	他行為,但它的動機事實上十分	中。雖然這似乎是個很明顯的利	所描述的功德分享與回向的儀式	德矛盾比較小的例子,在下一章	在求取功德上,更有趣但道	到功德。	渴而已,而是為了讓贊助者能得	見這水並非全是為了讓出席者止	些,好讓他的兄弟得到功德。可

功德的意圖上再加一份。那麼 來的行為得到功德 會產生功德的行為 ,不僅可由原 9

,還能從分享

向的人來說,自利仍是個重要的 觀結果。對那些相信功德可以回 決於行為的動機,而非行為的客 統 這還真是一 (3)

種會回饋布施者的系

雖然不是唯一的) 動機,因為下

所以,我的看法是,在作為

文所提出的理由 都能得到功德 , 即使雙方同時

戒的傾向與內省並不相干。這並

取得功德的方法上,布施優於持

對他們來說,從布施而

來的

來說 ,他的行為並未減少原來擁

的確,

即使對分享功德的人

佛教的理論來看,確實是不相干 不是說必定會如此,而是依涅槃

有的數量,反而有增大的矛盾結

果 (與分享錢不同) ,因為如同緬 的

的本身並不會為施者產生功德 根據涅槃佛教的主張 布施

> 的 人多半將施與受的關係顛倒了 的功德在於清淨的意向, 們也時常提醒聽眾:從布施而 什麼結果。經常宣講布施的比丘 布施者的精神品質。然而 福利, 而非行為會對施者產生 也就是 緬甸

來

比 們看到的,他們十分要求比丘的 功德與接受者的 ,而非與布施者。因此 精神品質成 如 我 正

想利用大量布施來贖罪的壞人

虔誠。布施者可能是個很差勁

極大的功德。騙子布施同樣的數 卻因布施給虔誠的出家人而得到

德的意圖 而做某 種 (cetanā),意指真正地關心受者 由這種帶有分享功

除非他的行為有著清淨的動機

目

,

所得到的功德不下於聖人

甸人所指出的

9

藉

社會

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一〇三

要性 們強調布施的第四個基礎。 但緬甸 ◎布施具有犧牲的特質 文化中「犧牲」佔主要核心的重 要方法時, 以如此,現在必須弄清楚的是, 且更加深了其困難度。情況之所 動機上很少是單方面的,它多方 在試著解釋布施為取得功德的主 面的意義與動機常常相互衝突, 的兩個基礎處於緊張的狀態 然而 雖然犧牲與先前提過布施第 人將之內化後 我們不能忽視在緬甸 人類的行為在意義或 ,形成了他 緬甸 質 是某種犧牲。因為依犧牲的最基 得與積蓄時 我們檢查緬甸 **布施得愈多,放棄的也愈多。當** 即是放棄自己擁有的某些東西 備這種犧牲的特質。布施與人 乎完全是因為出家生活的犧牲特 比丘表現出難以置信的尊敬 也同樣地明顯。緬甸人對他們的 任何(甚至只是膚淺地)了解緬甸 人一方面敬重權力與財富,這對 人生活的人來說是很明白的;另 方面 布施雖然會有好報, , 他們敬重犧牲與出離 布施很明 人奉獻於布施的所 顯地確實 但也具 9 幾 , 式 甸 奪 比 說)。在描述緬甸 犧牲; 而且 減少(以一般緬甸人的生活方式來 不像嚴謹的出家戒 到不同的看法 緬甸佛教中的相對地位 行為時,仍需要自我剝奪 會有重大的(在某種程度是極度的 富,代表著現在的舒適與快樂將 本意義來說,布施超乎尋常的財 例 人來說 , 9 就是這種自我剝奪的行為 即使當布施是一 上 記住了這點,布施與持戒在 , 布施代表著真 ,如果犧牲是虔誠的 取得功德最好的 0 普通的在家戒並 人施捨特色的 種機械性的 需要很大的 即可 江的 。對緬

得

方

剝

要的象徵與布施第

起持戒而言,更是具有意義的虔 誠指標。當村裡一位長老與我討 (就像緬甸的情況), 布施 比 許多詳述 的重要典範,就是佛陀本人。 佛陀過去生的本生故

指標

論這問題時提出:「假使以戒行 的犧牲行為

誠 呢?」也因為這個理由 0 有多少人會殺生 , 他繼續 犯邪淫 為標準

那幾乎每個人都很虔

當中最有名的

,至少在緬甸

說道, 利貸寡婦就是虔誠的 村裡每個人都憎恨的放高 了。雖然大

慷慨的布施代表著相當程度的出 部分的人都很討厭她 但因為她

離

因此認為她是真正的虔誠

自我犧牲最 對於緬甸 |人來

說

重

事,描述了佛陀成為喬答摩之前

生》(Vessantara Jātaka)。它不 最有名的是 《毘輸安呾囉王子本

的孩子,然後是妻子),所以才能

因他的犧牲而得到解脫

提到 僅用來教導學童,在談話中常常 9 在開示中也常敘述,甚至

式呈現。毘輸安呾 之作為標準戲碼,而以戲劇的方 更重要地,緬甸巡迴戲班經常將 囉王子的故事

作風 也最為大家喜愛的。故事犧牲的 或許是所有佛教故事中最有名 ,使緬甸人認可並強化對布

(布施)都是如此

施宗教效能的信仰

(第十三章), 毘輸安 的家庭,奉獻給婆羅門 棄了皇家的頭銜,甚至放棄了他 如我們將在 下面 旧 所 | 囉不僅放 (先是他 看到 的

牲 標 手段。不論大到毘輸安 是在於達到極重要的救世目標的 的目的反而是為了自我,其價值 誤解,我們必須強調其救世的目 。犧牲並不是無私的行為 或小到 為了避免對犧牲的詳述有所 一般佛教徒的犧牲 旧 湿解的犧 , 它

◎布施獲得榮譽與威望

的榮譽與威望。

一個個人關心他們的來生,也

「一個人關心他們的來生,也

知,每一分努力都要儘可能用在 常然,沒有人會注意一般的 有施,因為緬甸人認為這是人類 的義務,不供養僧侶,或不布施 的義務,不供養僧侶,或不布施 的義務,不供養僧侶,或不布施 意及談論,人們因花錢的多寡而 意及談論,人們因花錢的多寡而 意及談論,人們因花錢的多寡而 意及談論,人們因花錢的多寡而

時

過去生的布施幾乎總是一

遇許多不幸,是因為她很少布

因此,如緬甸人所說

餵

施很多,他的業是善的;某乙遭

甲很富有,是因為他過去生中布個人好命或歹命的唯一解釋。某

將談論更多有關於這布施威望的公開的布施上。在下一章,我們

作用

那麼,這些就是(或者還有

通常什麼被認為是善業或不善業瀕起來,也就是當他們試著解釋這目標的唯一手段。因為至少回實如此,緬甸人似乎視其為達到上,居首位的五個基礎,有時確上,居首位的五個基礎,有時確

〔**布施的內容**〕 施,因此她的業是不善的

(參見 強調 予 功德也是很少的 其量是劣等的布施 花給病人 施。捐款幫助寡婦、蓋學校、送 建塔、在佛像前獻花 教有關的才是布施 的),對緬甸人而言,主要與宗 雖 (如同此處某些例子所指 《巴英辭典》),但這裡必須 慷慨 然 --這不是布施 布 施 被 或 。供養比丘 解 ,就算能得到 「樂善好施 ——這是布 釋 為 ,或充 ー 給



如寺院與塔等。

侷限於等級較差的布施(特別是

於供養一位沙彌;供養一百位沙 供食給一百位在家居士的功德等 百隻狗的功德等於餵飽一個人;

如同上述討論善行的情況

般 ,這些不同種類的「有功德的

丘等等。 彌的功德等於供養一位普通的比

儀式」,也依所產生功德的多少 而分級。因此,建塔可得到最大

組成,由形成「有功德的儀式」 布施主要由宗教上的施捨所

> 宗教建築物之後的是贊助剃度大 的功德,接著是建寺院,在建造

(ahlu,一種特別能產生功德的行為) 實來看,更強化了以上的論點 種類的所有行為,都是宗教的事

贊助比丘受具足戒、贊助比丘的 這些包括贊助佛教的剃度大典、

葬禮 及建造宗教建築 、供養比丘 以 9

愈大

般認為供佛(佛像或佛塔)

級:比丘愈虔誠

,則施主的功德

比丘的虔誠或聖潔的程度而

分

典,接著是供養比丘,而這也依

事實,當然產生了將布施的意義 少有緬甸人有能力建塔或建寺的 的功德比供僧小。 (4)無論如何 9

> 供食)的結果。 (5)

我們無論怎麼強調這點都還

(農業勞動除外) 時, 的齋食,也幾乎在緬甸個人與集 時間與精力。他們不僅供養每日 與計劃,大概比其他單項的活動 式。事實上,齋僧所耗費的 不夠,當緬甸人想到功德與布施 他們通常會想到齋僧的 耗去村莊更多的 心神 儀

訂婚、結婚、喪禮、短期出家 體生活的重要時節設齋供僧 如

任何想增加自己功德的時候 會、驅邪 佛菩薩聖誕 、遠行旅遊等 、搬新家、 ,還有在 政治 除 集

了齋僧以外,在許多典禮中為了

死者,比回向供養一位的功德	的功德。	一。緬甸人說,我們收入的四分
將供養十位出家人的功德回向給	少於富人布施收入百分之二十五	等」的布施 ——即收入的四分之
(7)。而對待死者也與生者一樣	百分之二十五所得到的功德,不	的公式,來界定「與自己能力相
院,功德大於供養比丘僧衣等等	距可能會很大,但窮人布施收入	除此之外,他們用一個簡單
供養一位比丘;為一位比丘建寺	收入有關。因此,雖然絕對的差	施,適合我們遵守。
人相信供養十位比丘的功德多於	比,但這個比例原則上與個人的	第二種 ——與自己能力相等的布
不管相對的收入如何,緬甸	雖然功德與布施的多少成正	以及犧牲的布施 ⑹,但一般認為
的觀察來推斷。	看,甚至也是不必要的。	的布施、超過自己能力的布施,
更多的功德,這可以從各種不同	對這點),而且從功德的角度來	己能力的布施、與自己能力相等
布施得較多,所以比窮人能得到	擾,甚至心理疾病(佛陀當然反	的多寡)分出四種布施:少於自
甸人來說,他們相信有錢人因為	僅不智,因為這可能導致財務困	度上。因此,雖然他們 (依布施
麼回事。毫無疑問地,對一般緬	四分之一(特別對窮人來說),不	很多心思在界定功德與布施的刻
人的行為(或信仰)似乎不是這	則應儲蓄起來。布施超過收入的	正如我們所料,緬甸人花了
上所述是真實的,但大部分緬甸	在生活所需,而最後的四分之一	來應供。
雖然,原則上一般人相信以	之一應用來布施,二分之一應用	布施的功德,也會邀請在家居士

生十分重要

世布施而富有,他們又會因為現 在(以及子孫的)布施 ,使得來

總之,既然有錢人因為過去

者應得」的老調 生變得更富有,這就是所謂 有

(功德在動機上的特徵)

說,無時不關心功德的取得 救世論的基礎,因此,對他們來 由於 「功德」是緬甸人整體 ,

規範性的語詞 表

點也不足為奇。野畿村的村長以

社會

達了

這種關心

「應視任何地方為墳場」,如此覺 知死亡的迫切,會使人「總在尋

求累積功德的機會」。緬甸人就

是如此奉行的

每個行動都由它功德可能性

機會都不放棄,不喜歡的行為 的立場來看,任何能得到功德的

也會因為發現了潛藏其中的功德

快的差事中得到功德 整晚來討論 野畿村修路時,村莊的人花了一 而扳回一城。 可否從這件最不愉 因此,當軍隊命令

是佛教行為的主要動機。這種取 事,功德的取得對他們來說 更更

功德不僅是緬甸人最關心的

認為這是種 向引來了對緬甸佛教的批評 「自私」的特性 並

非沒有道理。舉例來說,持守佛

是出自於良心或考慮到持戒對社 相反地,為了避免非福德, 而 不

教戒律大多為了想得到功德

或

會的影響

係,在本章的討論中已有說明 要動機基礎,特別是與布施的 功德的取得是佛教實踐的 主

毫無疑問地,渴求功德是布施的 主要基礎,而他們對布施的極大

是衡量功德特徵的真正方式 關心,在緬甸人的動機系統中

這種關心可從第十七章敘述

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一一○

比丘的極力支持中, 的證明,這些則於十九章陳述 財富於各種布施中,得到更強烈 的證明,其他的也會在花費大量 得到戲劇性

人數

6 3 3

19

※孩童年龄從七到十二歲

像韋伯 (1930:124) 描述的喀爾 多緬甸人也有功德的計算簿 文教徒保有宗教的帳簿 在他們仔細保存的功德簿上,就 般 , 許 (8)

行目前的情況。與他們視布施為 使得他們能隨時計算自己功德銀

對較少的窮人,確實就不需要這 些完全與布施有關。對於奉獻相 取得功德最重要的方式一致,這 記載的原因。似乎每單位的布施

種功德簿了

處,每筆布施都依下列的細節而

(§	表一】		
甘莊孩童對	「功德」	的概念	

最後,對功德的關心也顯現

類學家能得到佛教財	(做什麼用途),這也是為什麼人	都能說出在布施上花費了	從功德簿裡回憶,幾	不論貧富,不論是從	【表一】 村莊孩童對「功德」
教財務情況詳細	是為:		幾乎每位村民	是從	概念
況詳	什麼	多少錢	位村	記憶或	不知道
細	人	錢	民	或	不會下地獄
4:1	۲۱.	L	1年	$\overline{}$	一個好的來生
机	生,	功德存	係 閏	不	變為天神
以		存	位	是是	來生會富有
了	需	量	的	怎	證得涅槃
。在功德計	只需要保有布施:	,並以此預	樣單位的功德,所以,	不管是怎麼計算的)和	不會生為動物
就可以了。在功德計算簿所在之	施的累計記錄	[測他的來	,為了計算	都產生了同	※孩童年齡名

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一一一

德時

他就

己擁有的功 只要想著自

感到很快樂(9)。這不是十分典型

度卻是如此 的作法,但它的態

孩童對功德的看法

常重要,所以知道緬甸人到底多 功德的概念在緬甸佛教中非

的是,九歲以下的小孩,至少在 動機是十分有趣的。但令人驚訝

早便學習到這概念,而且在幾歲 ,功德的取得成為行為的重要

時

載 我他經常檢 位村民告訴 的總額。 期、場合 視自己的功 人數與花費 入 : H

【表二】

德簿

,

因為

孩童認為取得的功德方法 (人數=19人)

方法	人數
禮拜並供養比丘	8
禮拜自己的長輩	6
持守五戒	6
禮佛	5
幫助自己的長輩	4
幫助他人	2
為塔鍍金	1
禮拜個人的守護「納特」(nat)	1
不虐待動物	1
挖運河與井	1
建寺院與塔	1
對老師表示感激	1
被觸怒時忍讓	1
與他人保持良好關係	1
供養尼師與乞丐	1
不知道	1
	41

※孩童年齡從七到十二歲

在

9

也

,布

釋 德可以用種種的方法來取得 的概念,這表格無須進一步的解 上,這個說法適用於某些十一歲 有一人知道功德的意義。 我抽樣十九位孩童的樣本中 (下期待續 工具,這種看法很早就存在了 需指出比丘是得到功德最重要的 摘要出他們回答的表二所示。 孩子多少知道這概念的重要性 的孩子,但大部分到了這年紀的 一與表一同樣無須多加說明 表一摘要出孩童對「功德」 如這些孩子們所了解的 事 只 表 如 功 曾 沒 (Mauss 1967:54 ff) o 楚 70) (2) 度 好的緬甸人,不會願意與他們分享 來向我指出,這女人的動機並不清 擁有全部的功德。我的緬甸助手後 己的孩子分享功德,因為她自己要 寺院的老婦人告訴我,她不會與自 己的功德。一位剛剛完成修復一座 ⑶ 然而,不是每個人都願意分享自 布施也高於持戒。 (Tambiah 1968:69-發明。有關它在佛教出現以前於印 ⑴ 相信布施的業報當然不是佛教的 【註釋】 的 。他說, 在泰國,在取得功德的方式上, 根 源之討論 通常與父母或兒女處不 9 請參見摩 斯 值, 起 位比丘告訴我,藉由回答我關於佛 buammo danan zinati),並且因最有價 說,是最有價值的布施 Dhamma dana)。後者如民間的諺語所 等 種分類,緬甸人將布施分為兩種: 施當然不能免於這種愛好。根據某 (5)(4)是因為不希望來世還與他們 功德,不只是因為不喜歡他們 參見 Tambiah 1968:69) 種是宣揚並傳播佛教教義 種是供養比丘 佛教非常喜歡分類是出名的 0 (財施 pyizzaya anoukaha dana);另 同樣的層級在泰國也可以看到 而產生最大的功德。 衣、食、藥等

(thabba danan

(法施

大 此

9

有

教的問題,他們不僅幫助了我的研 也為自己得到最高等級的功 肢或他的生命。最後一類只有初發

心菩薩的例子

翻譯成的緬巴複合字呈現,因為我

是從緬文得知的

德。 究

所有這些分類都以從巴利名相

麼贊助儀式也可視為「法施」,因此 得別人有教導並實踐它的可能,那 釋為自己教導教義,也可解釋為使 既然後面一 類的布施不僅可詮 果有人供養一百緬幣給一位比丘

(6) 內容而切割,又是另一種分類的等 將最後的這類布施 ,依其施捨的 法的功德

也賦予贊助者最高等級的功德

體 他的財產、妻兒或身 的一部分,例如四

(7) 說,布施與功德的關係產生了某種 對過度關心這些事的緬甸人來

使人迷惑的詭辯問題。如果功德隨

這兩者之間有何差異呢?例如, 也隨著受供養僧侶的人數而不同 著布施給僧侶的數量而不同,如果 如 9

討論 過許多對這問題或類似議題冗長的 或供養十緬幣給十位比丘?我曾聽

趣。 (見 Rahula 1956:254)

同 以及在仁慈上的進步,因為他想知 文教徒與佛教徒的計算有很大的不 (8) 如我們在下一章會看到的,喀爾 。喀爾文教徒記錄他的罪、誘惑

> 道自己是否已得到救贖的遴選 自己救世的努力與救世目標相應的 教徒記錄功德行為 ,是因為想知道 佛

程度 (9在錫蘭,功德計算簿有著神奇妙

歡喜, 俗佛教之說,這將確保他往生善 終者,會因為自己有這麼多功德而 在他臨終時唸給他聽的,好使這臨 用 (或至少曾經有)。某人的功德簿是 因而得到清淨的念頭 。依通

與社會》(Buddhism and Society) | 羅 (Melford E. Spiro) 編者按:本文摘譯自麥爾福・史拜 所著《佛教

戒學問答(四)

長老尼犯了「波逸提」,應向誰懺悔

同性戀者可以出家嗎?出家後若與同性有不淨行,算犯戒嗎?

比丘尼可以煮飯給在家人吃嗎

何一 即可?或未犯同一條戒者的比丘尼(不 問:長老尼犯了「波逸提」,應向誰懺 悔?是未犯同一條戒的長老尼?或 位長老尼即可?或只要是比丘尼

答:依羯磨之文可知:

定是長老尼)?

遮 尼 餘罪懺悔法 、突吉羅等,此餘罪中波羅尼 薩耆, 自 餘 言餘罪者 波 逸提。 下二篇 除上二篇及 提 偷 舍 蘭

尼

皆是對首

悔

第 五 篇罪

皆是

ان

當云何?」

白諸

比

丘

諸

比

丘

白

佛

佛

悔

偷蘭遮罪中。

重者眾中悔

微

罪 言

> 對首悔 向 比丘 (尼) 懺悔 應至

正藏》卷二十二,頁 1056a

清淨比丘(尼)所偏露右肩

(《大

此人是上座或一清淨比丘尼皆可 所以,懺悔的對象須求一位懺悔主

問:犯僧殘罪如何懺悔?

答::在

《四分律》「人犍度」:

時有比丘犯僧殘罪覆藏,作如是念:「我

. 作白 聽 四羯磨……。 僧 為 彼 比 丘 隨 」(《大正藏》卷二十 覆 藏 日 與 治 覆 藏



二,頁 896b)

故若犯僧殘罪,應於僧中懺悔。懺僧

殘罪的完整步驟如下:

在二部僧中行摩那埵。行摩那埵竟與治比丘尼僧殘罪,無覆藏,唯有半月

上,尼僧亦爾。出罪時,要二部僧各出罪,摩那埵羯磨時,大僧滿四人已

二十人。(《大正藏》卷二十二,頁

1050b)

與同性有不淨行,算犯戒嗎?還是比問:同性戀者可以出家嗎?出家後若

丘或比丘尼嗎?

家,需要更嚴格的審核,了解其性格與身重難、十六輕遮等項度,至於同性戀者出

後,行異性、同性相淫,都失去出家身心狀況,以免出家後干擾同修者。若出家

分。

人男、非人男、畜生男二處亦如是。依《四分律》:

(《大正藏》卷二十二,頁 571c)

行淫,則犯波羅夷,凡犯波羅夷者則不復這是指比丘與人男、非人男、畜生男二處

成為比丘,如律藏云:

起,比丘亦復如是,犯此法者不復成云何名波羅夷,譬如斷人頭不可復

比丘,故名波羅夷。

依比丘戒的淫戒來看,應審慎處理此事。淫的罪相,雖然律藏中並未明文規定,但

比丘尼戒中則未提及比丘尼與同性行

都是同性,同性會在沒有警覺的情況下受 個人覺得同性戀者不宜出家,因為若彼此

到傷害

答:比丘尼「波逸提」第一一三條的制戒 問:比丘尼可以煮飯給在家人吃嗎?

飯 時六群比丘尼,營理家事舂磨,或炊 或炒麥,或煮食,或敷床具 ,或

緣起即可詮釋

掃地 見已,皆共嗤笑言:「如我婦營理家 ,或取水,或受人使,令諸居士

> 敬 0 (《大正藏》卷二十二,頁 752c)

業。」且時諸居士皆生慢心,不復恭

嫌。但本戒也有開緣: 所以,應避「如我婦營理家業」之譏

若父母病,若被繫閉,爲敷床臥具、

心優婆塞病 掃地取水、供給所須 若被繫閉,爲敷床臥 , 受使。若有信

十二,頁 753a) (下期待續 執,如是一切無犯。(《大正藏》卷二 具、掃地取水,受使。若爲強力者所

「心田四季」

與僧團相應

算

如何與僧團相應,我漸漸感受到僧團與我的關係既密切又實在 一算出家已五年了。在僧團裡生活了五年,多多少少體會到什麼是團體生活

釋見量



有 習正法,遵行律制 的責任 就如印順導師在〈論提婆達多之破僧〉一文中所説的:「大家爲了解脱,自願修 僧團是因一群人為修學正法而存在,何來的權利佔有?在僧 ·····在僧團中,佛、上座、知僧事,都是承擔義務,奉獻身心而不是權利佔 ,所以在僧團中,有自己遵行的義務,也有爲佛教而護持這法與律

團中, 大家平等地共修、共學、共住,怎能不互相體貼

照顧?

物 是否已放進該放的位置。而現在我會耐心地把它放到 出抽屜, ,例如:以前借影印室的筆,歸還時總是隨手拉 不看一眼,就將東西丢進去,不管東西

因這小小的體會,我會較有耐心面對人、事

的打板聲,一改過去拖拖拉拉的習慣,而是聞板即赴; 該放的位置,意識到不應給執事人添麻煩;聽到用齋

相對地,也是對人尊重,而對人的尊重,才會表現在對物的尊重上。原來 ;; 原因無他 ——個人應負起護持律儀的責任罷了!對物尊重

與僧團相應相契,只在「體貼」二字而已!



(繪圖:釋自顒)

螢光照佛

這位「赤馬」天人也真像螢火蟲

感謝他奇異的生命微光,為我們照亮了一頁佛陀教示 身軀一閃就自暗夜裡的祇樹給孤獨園中消失了

兩隻、三隻…… 螢火蟲飛來了。這裡、那裡,一隻、

界的廣袤;又像以黑夜為箋紙 顫著微光,像要用渺小的身軀 行行不可思議的 螢蟲也可以算是旅行家罷 語言 ,在急切書 明 去測度世 滅 抖

島期間 椅 季如夏 ,搖扇觀流螢,是我和阿昌在旅行峇里 入夜,坐於田野茅篷小旅店的涼台竹 明 每日最享受的時分了。峇里島四 媚的耶林芭蕉水稻 田風 光 宛

如四十年前的台灣

而約佔居民百分之九

外催動了這熱帶島嶼的生命輪迴 十的印度教徒,卻以繁密的祭祀文化

的夜晚,田野彼端猶自傳來甘美朗打擊樂 就像此時,在烏布村 ·, 一個七月下旬

唱 器反覆的無調性演奏,村中長者在火葬場 祭台上大聲詠唱,沒完沒了,不知是在 「摩訶婆羅多」或「羅摩衍那」 史詩 以 演

猶豫的去投生美好的下一世吧 …… 話:去吧,親愛的朋友,乘潔淨祭火 二十一世紀了, 在峇里島農村裡

還

莫 對

慰死者,還是在和火葬後的死者亡靈

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一一八

明

快刀法刻就的佛陀,

眉目寧靜

朝



化 的 所吸納 的印度教徒而言 察覺未乾樹汁的 是刻了賣給觀光客的 人購買了 京 風 身之一 , 0 覆藏了 木 同 被尊重不斷 雕 時 的 , 湖濕 9 小 我也向烏布村熟練的 佛像 已成為保護神 0 , 拿在手 佛陀的角 輪迴的 垂目 印 中 趺 維許 度教 色對此 跏 9 還 的 教義 奴 미 佛 手 的 地 以 像 藝

不服而乾裂。 柱上,讓它晾乾,以免攜回台灣後因水土 我把小木佛高放在旅舍涼台的泥磚牆

木雕 而 向繁花開落 此 時已入夜 佛陀可 也 、萬物競相生滅的峇里田 感觸 0 輕微的 到 ____ 雨 份輪迴生死之痛 霧曚 職了火葬場 野 ?

> 露般 久 生 , ` 那一 滅 9 從開花的芒果樹上跌落 點綠 閲 光又奮起, 爍微光從葉隙直落草叢 顫晃著直撲向 生 滅 0 我 未

依

稀

可

'以感觸到紀元前古印度奧義書時代

和阿昌靜坐的旅舍涼台……

螢蟲微光,勾起我們多年結伴.

旅行

經

地遺跡 去。 生鏽 中 郷民間 尼泊爾自 驗中最美的記憶 9 , 到站, 鐵罐的 趕緊奔赴藍毘尼 就把行李放定在當時彼處唯 ,顛簸搖晃的往佛誕地 助 已近黃昏。我們大氣也沒 小巴士 旅 行 9 0 那是十多年前 乘搭當地極老舊 擠在眾多攜糧 想在日落 前 9 藍毘尼園 我們 的 帶貨的 睹 旅 喘 宛 聖 館 如 在

而 往 前走一 絢爛的 這是我生平首次與佛陀聖 步 西天彩霞和溫柔起伏的丘 如 同 .踏向嚮往已久的: 地 接 傅 觸 陵 奇 9 田 每

傳來的甘美朗樂聲

9

璀璨如鑽的螢蟲如滴

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一二○

野,竟也完滿的一分分把心目中的傳奇落

前 實了。啊! 雪山南麓的小城邦國家 ·沒有錯,這就是兩千五百年 - 迦毘羅衛國

中 悉達多太子誕生的所在了 也只有在如此溫柔安祥的風土中,會

份美夢成真的釋然

緊腳步、邊感受到沁入心脾的喜悅

也是 邊加

誕生如此的人格罷

。記得當時的我

就 尼園遺址 一片金紅 我們來到距旅館約一公里左右的藍毘 落日餘暉把毘缽羅樹和水池映 這是當年懷胎足月的淨飯王

歇息卻提前生下悉達多王子的所在

妃摩耶夫人,於返娘家待產的途中,在此

也不捨離去

上的摩耶夫人廟,小小的殿宇內壁雕刻著 石砌長方形水池 兩千五百年前的野生蓮池 池畔一座高建於古臺基 後來改成

> 雕 摩耶夫人手攀無憂樹枝,生下太子的浮

誕生,聖地居民得以減稅……」 柱上阿育王設的銘文:「由於薄伽梵在此 廟後半截阿育王殘柱前 靜極了,幾乎不見任何訪客 藉英文標示分辨 。我來到

正安靜而徐緩的在池畔經行,像是以攝心 暗。暮色中,我遙見一個著袈裟的僧 摩娑柱上斑剝銘文之時,天色已經轉 딨

專 必然也是遠道來朝拜聖地的罷 的腳步向佛陀致敬 像我們 , 天黑了 樣 他

徑 。夕陽業已完全沉沒 在踅回旅館的路上 林中 經過 片深黑 段樹林小

忽然 螢火蟲亮起來了 隻、 兩

隻、三隻……

耐震撼,

紛紛倒塌



熠熠閃閃。我和阿昌簡直看呆了。怎麼回濃蔭大樹,把宛如黑色剪影的大樹裝點得時在林間盤飛旋舞,並且升騰向數丈高的景致,錯愕間,我們竟看到千百隻流螢同

事?太美,太奇妙了

眠,也就特別不安穩了 螢光而引起的奇思遐想 地顯現的奇蹟嗎?我們的談話充滿因璀 多螢火蟲, 那螢火蟲造成的奇景。從來也沒見過那麼 回到旅館 而蟲又能飛得那麼高的 ,安歇前 , 我們還不斷談論 丽 那一 夜的 ! 。 是聖 璨 睡

林間夜鳥撲飛爭喧,蟲聲也鳴成一片。半睡半醒的亢奮中,但覺旅館外的樹

浮船般搖晃起來 —— 約在黎明時分,旅館床鋪忽然如水上

啊,地震!

令人驚訝的,這不是普通的野外螢蟲

出於敏銳的生物感應,預知有強大地震將蟲競相高飛,以及徹夜鳥啼蟲鳴,原來是搖晃停歇後,我們才明白林中千百螢

發生,並非無因而起

最大的一 密集的區域可就慘了 央,只令我們虛驚一 的還要嚴重得多。由於藍毘尼位置偏 從電視新聞得悉這次地震遠比我們 待我們離開藍毘尼、 次地震災害 場 , 0 傳統的泥磚房舍不 據說這是二十年來 而 抵達加德滿都 加德滿都人煙 所 離 感 知

的容顏,他們是在追悼喪命的親人,或是泊爾語言大聲哭訴。如此狼藉景色、慘苦披頭散髮的受訪災民正用我們聽不懂的尼披頭散髮的受訪災民正用我們聽不懂的尼

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一二二

在向政府爭取救助、施捨磚瓦,以便重建 火蟲照亮樹林的美景 在加德滿都看電視新聞的 ,以及大地震 道 行腳繼續 三年的印度佛陀聖蹟之旅 , 說法以至涅槃的遺蹟 由訪藍毘尼佛誕地啟始 而後 遍訪 我們有了九 佛陀: 又探

我們為之慘然 他們的家屋罷

悚然

螢

動後的流離慘苦,在我心中竟形成了奇特

了上座部佛教盛行的緬甸

泰國

以至於

訪 成

柬埔寨的吳哥窟

印尼爪

哇的波惹浮屠等

的重疊畫面,令我長久追懷

生

命

所

能 感

觸

人所

競

相追

求

的 法

佛教在亞洲流傳的寺塔遺蹟

每年寒、暑假

,從台灣飛往世界各地

!、苦的 美 流變所帶 的 ` 底 非 好的家中不待,要飛到種種人生地不熟 候飛機班序 的旅客眾多。有時夾雜在機場人潮中, 我心想:「這些人 幹嘛 苦 好

充滿各種意料外麻煩的他鄉異域去呢?」 應該是出自 種生命中冥冥的驅迫

來的

[傷痛

,

就連我們腳踏以為平靜的

大

牌

,

有這許多因緣生滅

無常

爾的 地

地震經驗

就要比種種良辰美景更能

力

9

驅使人要以一己微渺的身軀和

感官

不正也是在移轉

•

翻動之中嗎?尼泊

向

我們闡明

「無常」

繼尼泊爾之後

我所

能

執取

的

誰

知道揭開

分析,既是感受,便是無常的

美」,說起來也只是出自感受。按照佛

去感觸 探測這世界的未知罷 做 為旅 飛進 行

,我和阿昌自助旅遊的 佛法了 者,我也覺得自己像一隻螢火蟲了。



年的古廟殘蹟, 亞洲繁密的熱帶林野,去探訪遭人遺忘千 或在殘垣斷壁角落,又邂

逅 次寂靜的佛顏……

藉 旅 行探訪佛蹟 , 歸來閱讀原始佛

典。

人以 的 章。經文中,天人自述以神通力探索 讀 世界邊際在哪裡 《雜阿含經》 四十九卷,其中有天 為題向佛陀問法

遠 世界的行徑,令我讀了不禁微笑 佛陀正在樹林小徑上來回踱步 話說那日夜晚 , 在舍衛國祇樹給孤獨

佛前現身了 點流光如輕絮飄落、墮地,天人在

遺憾!」

年,直至老死,也沒見到世界的邊

真是

行禮後,退坐一面 樹給孤獨園的一片園林。 天人容貌端美,身驅放光 9 向佛陀問道:「請 他向佛陀恭敬的 ,照亮了祇

問

,究竟有誰能走到世界邊際,並抵達不

生、不老、不死之境?」

「奇妙!」天人說:「世尊說得很對 佛陀笑了:「靠走,是走不到的

因為我有神通,能記憶自己的宿世情景

睡眠也簡省到極少。 飯 呢?在此决定之下,我立即動身。 何不用如此的神足通,去究探世界的邊際 快速極了, 我曾名叫赤馬 、大小便利,我無時無刻不在奔走中 轉念就能超山 做外道仙人。我行走起來 即使如此 [越海 我狂走百 除了 我想 吃

是擁有平常人的身軀罷了 佛陀向這位天人說: 「你看我 但是我卻 也只 可 以

告訴你什麼是世界、什麼是世界的集起和

消滅,以及抵達世界盡頭的方法。」

「聽著,赤馬!什麼是世界?五蘊 —

界邊際沒有別的方法,只有靠修行八正道間集成;斷除貪愛,世間散滅。要通抵世受、想、行、識就是世界。出於貪愛,世

進、正念、正定。」――正見、正思、正語、正業、正命、正精

「聽著,赤馬!如果人能了知世間苦,

斷世間苦;了知世間集,斷世間集;了知

了 限

9

端看他生不生起厭離

7

求解脫的意欲

愛彼岸,行過世界,極盡苦邊,抵達不彼滅道跡。如此,這人就可以說是度抵貪世間滅,證世間滅;了知世間滅道跡,修

示至此,天人「閛佛所説,歡喜隨喜,稽生、不老、不死之境了……」生、不老、不死之境了……」

首佛足,即沒不現。」

閃就自暗夜裡的祇樹給孤獨園中消失這位「赤馬」天人也真像螢火蟲,身

了一頁佛陀教示。

了 軀

0

感謝他奇異的生命微光,為我們照亮

無論如何,佛陀已一語道破生命苦惱的界在聞法後能捨下五蘊,停止他的漫遊嗎?

然而,讀者如我不免好奇:赤馬天人

邊流螢閃爍、明滅,像為我串結一連串珍的最後一個夜晚,待要歸去了。椰林水田小雨歇停。這是我和阿昌旅行峇里島

雲散,天上群星歷歷在目。

貴的記憶



最重要的

你的方向清楚嗎?

一春風化雨

我們在佛門領一份執事,歡喜為眾生服務,若遇上人我是非,你怎麼看待?

生,因為佛門中人都來自社會,佛門其實就是社會的縮影,在學習修行的過程中,每個 的傳言中傷時,內心要清楚知道這是世間的真實現象,不要以為這些事在佛門裡不會發 外,領執一概以發心、服務為主。在領執中既是發心,若遇到價值不同或俗情尚未脱盡 人都有待調整的地方,是正在「學佛」,而不是已「成佛」。 在佛門領執與在社會上從事的各行各業比較起來,除有無名位、給薪是最大的差別

收攝身心,想一想:「修行所為何來?」出家立足於三寶地,相互成就、相互護持都來 除了要給彼此時間去調整之外,對於傳言,與其奔命於爭辯語言的是與非,倒不如

不及,對於人我是非,點到為止即可,就如古德説:「是非以不辯為解脱

都不必。吃點虧又如何?有道是「種大樹,不要拔小草」,清楚掌握大方向,修行才是 太早陷入情緒之中,如村婦般攪和、潑婦般罵街,大可不必!最後你會發現有時連處理 若遇到無厘頭的事,首先要弄清楚這些話要解決什麼;其次是判斷非處理不可嗎?

夢無痕,

如實修驗點

本篇内容出自見融法師主持,目前於中廣等電台播出的「菩提樹下」節目。)

、編者按:「恆河上的月光」是刊登安慧學苑文教基金會製播的廣播節目中,有關心靈成長的文章

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一二六

等,改變一般人對傳統佛曲單調 推出逾一百張專輯。他以清醇渾厚的嗓音、清新的佛曲,唱出經文、佛號 曲金唱片,其後陸續完成「娑婆梵韻」等十餘個系列,共二百餘首佛曲詞曲創 創作並主唱「寒山鐘聲」和「一聲佛號一聲心」,成為國內首張銷售逾百萬張的 緣而學佛。由於自幼深受音樂薰陶,對佛教音樂研究與創作頗具心得,七十九年起 奕睆居士,民國四十二年生於台南,家中經營「亞洲」唱片公司,後因眼疾因 沉悶的刻板印象,帶動現代佛曲創作的風 偈 作

修學三部曲

道:「人有情,生如夢,憶前塵,惟幻問:你曾在「憶夢園」專輯文案中寫

影

。人有情,當有夢,

望前程

,多美

淨。」**可否解釋一下其中的涵意呢?** 景。人有情,物有性,情性平,真清

識可能就會有很多的情緒反應、想法。那答:一般說「有情」就是「有情識」,有情



的「大有情」。

已 少事?留下了些什麼?那些都只是幻影 法 麼我們可以檢視一下這種種的情緒與想 所以說: 到底是些什麼?我們到現在做過了 「人有情,生如夢, 憶前 而 多

它雖然是幻影, 如果能夠看透這一 但是在事情發生 層 9 再進 時 步想 它會

塵

惟幻影」。

做 情 去看,會發現其實我們有太多的事可以去 產生影響力。因此往好的、有希望的方面 ,當有夢,望前程 , 太多的願心可 以去發 ,多美景」。 9 所 以 \neg 人 有

成平等, 要把人、 情 9 物 但是發心的基礎是什麼呢? 有性 如此才能處處無礙 我的執著打破 情性平,真清淨」。我想 把有情與無情 ,這就是真正 -人有 變 定

> , 因此,要當菩薩必須先懂得一切是 切都是緣起 利 用真空來現妙 有

這樣才能夠成為菩薩行者 空 0 如果 直 走否

的認知,還要有關懷眾生的慈悲心 以菩薩行者在個人行持的同時,要有空性 定、獨修的路線 ,永遠無法契入空性

所

問:在你的修學過程當中,是否己)經歷

這三個階段了呢?

答:小時候 ,我是一個很堅持是非對錯的

出糗 人。 多長輩既疼我 即使對長輩,我一樣堅持 又怕我,因為怕我讓 , 所以有好 他

和麻煩 覺自己堅持是非 這樣的個性使我遇到一些挫折 。因此我進一步思考:「我所 造成一些不必要的 堅持 我發 煩 惱

的是非到底是些什麼?」最後才發覺我堅 道理?是真懂了嗎?是真對了嗎?」這樣 的反省會讓事實更清楚,那麼「堅持 也

持的根本是自己的想法罷了

論斷是非要看它的條件因素,在因緣 可以化解於無形

是因緣和合,那來的什麼是非?堅持是非 煩惱;因緣已經具足了,它當下的呈現就 還未具足時,你不能堅持,否則只是帶來 深入探討,而不是為了堅持而堅持 一方面是障住自己對是非的判斷 解決煩惱、解決是非, 就要面 , 另 一 對 那樣 事情 方

面造成了對立 、傷害。當然人是有情的

造成了我們情緒上的喜歡或討厭

―堅持

「是」,你會執取它;堅持「非」,你更會排

己製造出來的,煩惱也是自己製造的

因堅持是非而起煩惱時

,就應該反照

斥它,這些都會造成煩惱

,所以是非是自

會有情緒反應,但是人生就好像 場夢

沒有真實的內涵。關於這點,如果我們有

一點點的覺受,那麼就不會太在意、太堅

的囚牢裡慢慢釋放出來 持什麼,就開始解脫了,開始從自己既有

從現在的角度來看,我自己以前有點

「非」,更不應該起煩惱。若悟到這個道

下,若真「是」,不應該起煩惱;如果真

理,煩惱就可以去除大半。其實大部分的

誰都 不怕

要流氓,我只要堅持是對的 包括訓導主任 、管理組長 我都敢對 他們

堅持」,必須先問自己:「堅持的有沒有 煩惱都是因堅持而來的 而所謂的 拍桌子。可是後來發覺這樣並沒有改變事

衝突、



中看 時 實 是我人生的另一個轉折點 , 到了空間 大 只是讓長輩更為難罷了。 為 眼 疾 9 吸收到了養分 丽 開始接觸 佛法 , 在讀 所 以高三 從佛法 高三

斷 康 法 這是個人一點學佛的經驗 的庇蔭之下 以學佛的路就因此這樣走了下來,從未 , , 這麼多年 同 到了大學以後 時也是因為在禪修裡得到好 方面是為了讓自己的身體及 是那麼安然 ·以來 ,我就精進地修持 我感覺自己活在佛法 愉快且 充實 處 誏 睛 , 間 所 佛 健

呈顯出來或情緒確實出現時,我們如何問:雖然說人生如夢幻泡影,可是現實

看清這一切是夢幻泡影呢?

答:你可以觀察已經過去的一件事情:在

已,只要不執著,它當下生、當下滅 法 遠停留在一個地方?因此我現在的情 間 只 你很在意的當時,造成很大的煩惱 應也只不過是當下現象 還存在嗎?很明 是一 在流動 ` 堅持也只是這個時空呈現 個幻影而 、空間在變化,那件事情 Ē 顯地 0 然後再來看 它真的 的 種 是一 的 現在 , 即 可 場 , 念 現在 使 緒 以永 夢 想 時 而 反

人 當 正的修行是在這個地方下手, 好 是 下, ,因此要馬上覺醒 用 事、 煩 接受它、 《惱的 物 身心 改變自己,來迎接那 , 就不 , 脫 可能把事 離那 面對真實的 個情境 情 處 樣 的 真 理

有這樣的信念之後,你會發覺:

只

要

去觀察只要身心離開平靜,開始緊張、難我們或許多少會有情緒反應,但可以

上覺醒、放下。去,只會讓事情更糟糕、更壞,因此要馬去,只會讓事情更糟糕、更壞,因此要馬過等,就要知道那是錯的。因為再發展下

緣的必然性在當下呈現,只能接受它,不 夢,但是事情發生的當下,它是真實的 置 不生不滅的地方 其實修行就是在情緒生起處,讓它回復到 找尋特別的招式來應付一切的情緒反應 時都在面對 離開當下就沒有什麼真正的事實存在 當下緣現時 所以我覺得修行是很具體的 ; 但 一 ,它就是事實。雖然說是 般人會忽略當下 讓它回復到原來 而且隨 的 。 因 丽 位 想

問:那麼在你的修學當中,為什麼又會

去修密呢?

答:我在大二時就開始修密

,事情的生成

這就是說每個學佛的人,學習什麼法帥、最好的,你對他們的愛是不會變的。生在那一個家庭,不論爸媽是不是世界最

法很受用,就這樣一路走下來。就好像你

個和我很投緣的善知識

,覺得他教導的

方

只有因緣,沒有是非

、好壞

,當時碰到

下、比好壞,那是無明在作祟,不是如實門是有因緣的,如果我們在法門上比上

點是在有向道的心,決定要改變自己了。

道

才能指引你那個方向

所以修行的

重

識的引導,

但是也必須是你已經有心向

地了解法門

我們學佛的路當然需要善知

隨順因緣而修學

能否定它

變

0

真正修行

定要有

點懺悔

的

想法



什麼法門 好?這些都是不對的問法 常常有人問我要怎麼修 9 你碰 到什麼樣的問題 9 應該說你 ,什麼法門最 , 這樣比 在 修

不是說修那個法門最好, 重點是有沒

較具體

的 我發覺現在很多學佛的人都犯了淺嚐即 有 在向道的心要夠堅定,覺察到自己該做改 在變換法門,這是沒有用的 好去修 根本就不修 毛 調整好修行的身心狀況 病 總以為這個法門有問題 卻沒有回頭觀照到自己有沒有 那麼再好的方法也沒有用 如果問了半天 。根本處還是 而常常

好 Ŀ

不只是知識的灌輸 入地去體驗 才會發起精進 9 因為修行是身心的體驗 想改變的心念。 要全心投 , 而

識就會現前

啟發;真正的善知識是要自己去找 自己。 9 外面的善知識只是為我們啟蒙 如果把善知識當作權威 佛陀告訴 我們要往內心去找 9 那是看扁 自己 提供 善 知 Ï

識

括最近的一次閉關 不斷地去摸索 次需要再增上時 對於這點 , 我有很多的體 9 , 我想對大圓滿有 善知識就會現 驗 , 當 前

我

逆聚

包 每

關 的 入的體會修持 然就來了 是清淨的 自己也因緣具足去接受那個法,善知識 善 。這不是去求來的 知識 出 真誠的 我想佛菩薩遍滿法界 現 , 就剛好有一 丽 且 因緣就會具足 , 一要與 而是發了這個 我 個專修大圓 起進去 只要心 善知 願 自 閉

對自己負責

現實之間

,好像常常會有另外一雙眼睛在

問:你三十年修行生涯中就這麼平順

嗎?有沒有碰到挫折或障礙呢?

剛開始想從流行音樂轉變成佛教音樂時

答:最大的障礙還是自己不肯定自己。我

我老是覺得後面有一雙眼睛盯著,後來就 要蒐集很多資料,但那時老闆是我哥哥

以就堅持下來 想我做該做的事 ,不用理會這麼多了 所

的機會

是還會產生挫折感。我們在自我的理想與 你、要求你的莫名壓力,雖是多餘的 È 讓 人坐立難安,這時如果自己再沒 可能就會被看垮了 後面有雙眼睛在看你的那種感覺 。那種別人在監視 有信 ,會 但

> 不能融入當下。 看我們,如果我們一直在意那雙眼睛 就

如果肯定,就沒有障礙,因為你會發覺它 是自己內在裡對該做的事並不十分肯定 所以真正的障礙、考驗不是外在 而

是該走過去的,這挫折反而變成排除障礙 分。人生路上總會有挫折 ,但如果肯定這 不是障礙,只是另一個使我們成長的養

視、被要求的感覺變成自我要求以後 轉過來,就沒什麼障礙; 沒有障礙了。所以我想每個人應該對自己 總之,我的人生經驗是只要一 就是那 種 個念頭 被 就 監

負責,而不是對誰負責



問:但是一 個人如何走出別人的眼光

這也是一個很大的問題

射的 時, 以關 看成 意, 抗或逃避了 讓你透不過氣來的壓力 對別人眼光的解讀完全在於自己。同樣是 分,那就是正面的;如果把父母親的關懷 壓力。 答:這可以去思考別人的眼光是你自己投 爸媽對你的關懷 會感謝 .懷的眼光看著你,你體認這份關懷 ,還是他真正的眼光?我們常常會錯 種壓力 如果吸納父母的關懷變為成長的養 而接納;否則你會覺得是一股 ,這就是負面的 ,你會誤以為是一種 , 可能就會選擇對 9 所以我想

考:如果這個想法造成自己的挫折 多迴光返照一下,多幾個角度去思 或 壓

> 力 成增上緣,再進一步把抗拒轉化成吸收 頓,這樣就是對的。佛法說 法讓我更有勇氣、更有力量 」,因此要把一切造成壓力的東西,都轉化 這樣的想法都是不對的 「煩惱即菩提 身心 若這樣: 更加安 的 想

建立正見,正念清淨

這樣一念轉過去就不一樣了!

問:可是千千萬萬的新念,怎麼就剛好

找到那一念而可以轉過來呢?

答:這一念是由「法」給你的 是什麼?我們本來就完全具足佛性 果立了之後,那就無處不開花了。 立正確的知見 ,就在立這一念, 這一 我們說要 這一念 ,所有 念如

人家盯

只是一個現

,

佛法的認識是否夠堅固、夠深入。

舉例來

依我個人的經驗,這一切完全在於對

體會到什麼叫做「八風吹不動」。

我不是說自己現在有這種境界,

但體

下來。這樣的體會愈來愈深,

地 不

無論怎麼努力也轉不了的

提起本來具足的大力量來對抗習氣 再發生,因為你的懺悔只是在意念 掉。如果只是一直懺悔

,事情仍然可能

慢不與它相應。就好像我很專心在讀書

習氣,不對妄念、習氣起反應

就能夠

慢

念來抵抗外面的引誘與妄念、習氣

正念就是讓妄念、習氣僅止於妄念

事。這樣他才會有足夠的抵抗力,提起正

沒有

外面· 子講

小孩子怎麼玩都動不了我

, 否則·

小

孩

那樣

句話

就回應

句

那就永遠靜 才能真正

了這件事,第二次無明現前時就能夠化

最好的覺照只是醒覺

,

當那時

無明

做 解

個錯誤又造成傷害

理由做錯,而是讓它只錯一次,不要讓這

事 大

9

心裡也不會慌亂

,但這不是要讓你有

錯

,本來是個完全好的人,沒有理

由

做

壞

緣顯現的

一個不好表現

。這樣即使做錯

人就慢慢不會犯錯

因為知道不

應該

犯

外在的一切挫折,只是我的習氣藉著短暫

去思考,就會慢慢發覺真正掌握了佛性 分了沒有?減一分了沒有?從這個小地

的 方

提起自己本來具足的清淨功德,

曉得

事 說

9 9

那些事情在什麼地方呢?你的

心

增

我們從小到現在做了很多好事、

壞

著的缺點都是表相的

象而已,不是我真正的內涵



提心 觀念 動的心就能夠慢慢地轉化習氣與業力 心就是不動的 會這層道理後 ,一切的事情都只是在檢驗我們的 這需要不斷地磨鍊 看看我們的 心; 慢慢地 心修到什麼層次 動 9 ,但是要有正 可以 就知道不對 「八風 吹不 這個 確 , 不 菩 的

9

性 學佛也只是學到知識而已 以 有強調這些想法, 只是以妄止妄,修半天還是定不下來 9 9 都具足如來藏啊! 我發覺諸法性空, 如果掌握不住這個根本,再怎麼修也 沒有徹底去了解的話 《楞嚴經》 每個眾生都有 裡也 0 所 都 佛

想法 捫心自問時 這個善念 就好像 這才 9 就會較容易原諒別人的過失 是他的 , 都會產生善念,產生清淨的 個再壞的人,當他靜下來 根 本 . 如果我們肯定了

> 己與他人的過失才能夠解 也會原諒自己的過失 , 脫 個人只有原 諒 自

修行是爲了準備工作

行與工作結合在一起?

問:最後想請你分享在家居士如何將

修

任 常都離開當下,想要更好,那就沒有辦 住 真正地善用當下。 答:在家居士離開工作就沒有能源 不能安住;反過來說 ,絕對是你對修行的理解錯了 ,在家居士一定要善盡工作的責任 四 9 眾弟子都 若工作讓心不 有他的 我們 , 身心 能安 責 法 常

想讓學生更增上,那就是扮演好當老師的 舉個 簡單的例子, 譬如說老師隨時

行也不是真修行 行截然劃分,那樣工作只是浪費時間, 很有成就感。如果透過工作提昇身心的層 角色,而且會教學教得很愉快 次,那麼工作就是修行;如果把工作與修 、很用心 修

> 用生命了。所以,我們要在工作裡看自己 定它是提昇慧命的方法與條件,那就是善 都有限度,在每個時刻都完全投入 既然我們每個人都有一生,而 生也 都肯

修行的功力,修行是為了準備工作

【心田四季

走出自己的修行路

釋見擎

的基礎,才能調整觀念、養具威儀,漸漸地轉俗為僧,成為一位步佛足跡的出家人

自出家以來,學習入眾的過程中,我最大的心得便是「認識自己」。有了自我認識

前般常墮入情緒的陷阱中,被其所縛 觀、寬廣的角度看待事情。現在的我,已較能在自他的優缺點中找到平衡點,不再像從 結果是可想而知,往往讓自己陷入難過、自憐的漩渦中無法跳脱,慢慢地我學會以客 它將會是我入眾的障礙、修行的絆腳石。以前我常會拿自己的缺點和別人的優點比較 緊張、猶豫、容易悔恨、信心不足,是我一直在努力克服的個性缺失,如不突破



(繪圖:釋自顒)

達成 下去 比較,我要走一條自己能走、應走的路,並盡心盡力地走 盡力改之,若暫時無法改變,也無須自責。 思放在上頭;若癥結出在自己,能改善的則 誠去溝通、解決,若無法解決,也不必再將心 朗、寬廣的心才能一步一步地往前邁進。看清自己所 事、弘護、生活等五門的學習,我告訴自己唯有以開 已的修行路」。出家要學的事情很多,如解門、行門、執 免翻滾不已,但我學會了「往前走」,不再駐足於情緒上。 已找到自己的修行方向,雖然每當遇到情境時,內心還是難 説清楚,這條出家路一路走來雖然辛苦,卻很值得,因為我 面臨問題的如實情況,如問題與他人有關,則坦 。每一個人都有適合自己修行的路 修行是一條長遠的路,只要有心、有願,終能 所謂的「往前走」是指「以一顆學習的心去走屬於自 ,我何勞跟 他人

成長是一段血淚交織而成的坎坷路,並非三言兩語得以

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一三七

與固定的儀文與儀式結構相較,

音樂更突顯宗教修持在時空上的變化

、僧團制度的理論與實踐要義

而呈現中國佛教教義與中國佛教社會功能的時代性與地域性

早晚課儀規的音樂內涵,揭示中國佛教

凡聖之界

通指諭 從暮鼓晨鐘談起 長久以來,「暮鼓晨鐘」這句諺語,已成為中國人對佛教寺院和文化的共 ,它呈現了人們對佛教寺院的概念

實踐的地方。

記 隨於鼓以去昏沈。鐘的敲擊總是聯繫著鼓,於大清晨傳遞訊息給寺院僧伽到大 現的時機與次序。 係於寺院最重要的日常機能 ,特別是它們的功能在於劃分寺院日常行事的時間與空間 大鐘領著鼓,於清晨劃破長夜,警醒睡眠 早課和晚課 • 「暮鼓晨鐘」 因此關連著法器呈 鐘與鼓的敲奏關 而在夜晚 鐘

但在此兩段時間是以相反的次序出現。鼓和鐘的使用是中國佛教傳統的

事實上,鼓和鐘是中國佛教寺院的法器,於每日早晨及晚間

個顯明且持續對某些特定樂器

殿

,從事他們一天的第一個群體活動

-早課。而於暮時,在晚課結束之後



佛寺宣稱奉行中國佛教,而不實踐早晚課的 提 能 特殊生活的概念。然而對於伽藍,早晚課誦卻在日常生活中構成了具體的 ,以規律僧團和其與社會的關係。作為一個僧眾,參與早晚課是其基本前 對於一個佛教寺院,早晚課清楚說明了其傳統與對宗教的認同,沒有 對在家眾而言,對暮鼓晨鐘的印象,構成了他們對於中國佛教寺院僧團的

功

大鼓鳴頌了語意模式,涵示著這一天已沒有僧伽的共通活動

質與不連貫的文化和政治現實去闡釋 軌 佛教課誦本已歷時數朝,現在更是全世界華人中國佛寺所共通延用的基本儀 派,但是早晚課的實踐已在所有中國佛寺中,發展成共同的制度。當今通用的 然而, 雖然佛教在中國的傳入與開展,由於方法和詮釋的差異而演化了不同宗 對早晚課實行的整齊一貫,似乎無法從中國歷史與地域上, 相當異

乘佛法的精神特質。尤有進者,此儀軌創造了一套儀式對話和管理模式的實 對早晚課的一 林和中國第 我從一九八九年在台灣和中國大陸諸多佛寺(包括香光寺、佛光山、四大叢 一律宗之寶華山)的田野調査和學習,所建構的理論以為 一致與持續性,是對僧團制度的實踐,及此儀軌本身所具有體現大 :中 國 |佛寺

行, 遂使此一宗教修持形成了佛寺的特殊文化。當然這樣一個卓越的文化認同

教和中國僧團制度的理論與實踐要義,尤其與通常固定的儀文與儀式結構相 實踐,它有其共時和歷時的可變性。特別是此儀軌的音樂內涵,揭示了中 史和地方環境的影響。應強調的是,早晚課的構成,不是一個一成不變的儀式 和認同於實踐中進而形成,這實踐是傳遞於社會關係和技術關係上,而且受歷 及意涵模式,早晚課需要符合佛教教義並產生此傳統的群體概念。從中,意義 與實踐,是不能從其他的社會現象抽離而單獨分析的 ,音樂更能突顯其宗教修持在時空上的變化,而呈現中國佛教教義與中國佛 中國佛教早晚課實踐,為一特定的歷史連續性,存有特別的語言結構形式 國佛

影響各佛寺對此儀軌的實踐。但是,與中國佛教其他儀軌(如各種懺法及水陸法 認同,是在於它實踐的統整與持續。不同地域、方言、富裕程度和音樂傳統 變,其相異性是容易理解的 議題。由於中國的遼闊面積、高度差異的文化,與其社會和機制結構的劇烈轉 我所收集的田野資料,確實也介紹了早晚課在地方實踐上的相同與相異的 。然而中國佛教早晚課之所以成為佛教傳統的主要

教社會功能的時代性與地域性

嘉義、北京、揚州、香港、新加坡,或是北美洲 相當的小。在今天,我們可以輕易地辨認出這個儀軌,不論它是呈現在台北

會等)及許多在中國社會中的其他文化實踐比較,早晚課實行的地方差異算是

點,信仰、思惟、習性和象徵符號由此產生。藉由參與、呈現這個儀軌,寺院 僧眾學習合宜的形式,作為自我律儀的發展 這是一個融合個人和群眾進入該文化體系的方法。早晚課是佛教文化建構的要 的寺院生活中有其卓越地位,因其體現佛教僧團修行的理想,同樣重要的是 識及精神的陶養 也因此產生 教意向的關係 程度裡它們在理論上有重疊之處,但前者強調儀軌內容設計作為構成與再塑宗 的情況下,仍保持其統整與精髓?我將從儀式學與文化學的觀點, 互連繫的論點來解釋這樣的情形,即律儀規範和管理模式的實行。雖然在某 佛教僧團的生活語境中,律儀與規範是很重要的,尤其是在對人身體、智 為何中國佛教早晚課可以持續地維繫,甚至在重大社會與政治斷裂 ,而後者處理這個設計內容為一社會經營的領域,文化的特殊性 。佛教早晚課誦是結合音樂、文學及儀式的一個儀軌, 提出 在日常 山兩個相 .

生。早晚課透過如此程序,輔助寺院僧伽性靈的護養 寧靜、禪思的境界。在清晨,當一系列的法器(板、鐘、鼓)響起,劃破長夜 身提供了理想的環境和方法,以助修行者止息或控制極度奔馳的心 歸德養於至上的宗教目標 萌之前 的寂靜 早晚課是一個為開發、鍛鍊寺院修行者心意和智慧的精細設計 ,淨化並提昇心念;於暮時,總攝眾德而歸趣淨土,亦即成**佛** ,僧團開始了一天的第一個例行程序 ——做早課,於心意恬靜 首先建立善業 ,達到 ,此儀式本 、五欲未 ; 而 、度眾 運 個

體建立新的認同與社會關係。早晚課並非是一個社會控制的工具,或傳統再現 然而此儀軌並非在操作「感覺的結構」,其開發的儀式對話中,使得個人與群 的模式,它是一對話形式的歷程 早晚課儀文的選取與結構,有其特定的時間要素、儀式邏輯和宗教功能 ,於其中「自我 (Self) 建設(或失敗於建設

角色。早晚課為寺院團體最重要的機能,其塑造了獨特的寺院生活和信仰系 佛教組織系統 探討早晚課和社會的關係,或是一個較寬廣的、已建立和維持寺院生活的 ,我們必須了解早晚課的功能,與其於建構寺院文化中所扮演的

自我本身於一個律儀規範的方式」(Asad 1993:144)。



院(一個宗教和社會機制)已塑建其特殊文化形式,且改變修行者心理、精神 和行為屬性 Bennett 的修正的文化處理(Revisionist treatment of culture) 概念 ⑴,認為寺 ,並且同時於社會運轉寺院秩序與多樣開創性的相互連繫。我採用Tony

境。以下,我將從理論、儀式技巧及社會關係,簡要申論寺院運用早晚課之音 運用儀式與教義內涵來轉化人性,同時為此傳統植入並開展一個理想的論述環 晚課的音樂實現,不僅具有展現佛教傳統權威的象徵性功能,更旨於透過管理 政策、理論與善巧的技術來運作,以成就其宗教、社會和政治目的。如此,早 這些並非僅是意識上的轉化,而是每一種維繫持續和變化的實踐,都需要

寺院運用早晚課之音樂實踐

在之無常性 方法。佛教梵唄被視為導入禪定的前方便,為一種認知和體驗真理 音樂實踐不僅頌揚及強化了其宗教表達,更為僧伽提供了一個修習佛陀教示的 及人們自己身體和心意(即色、受、想、行、識),其不斷轉變的本質。佛寺的 佛法,尤其是關於現象界無常的基本要義,如佛教徒們被教導去認知外在現象 的現實考量所影響。舉例而言,僧伽的梵唄運用了獨特的哲學和技巧,以對應 早晚課的音樂概念和實行,深刻地受到佛教論述中的玄妙哲學及群體養成 的法門 現象存

而 對象(可見物像、音聲、氣味、嚐味、可觸物質、思想和念頭)的連繫與互動 運作含涉了特殊的機能感官 所認為的 想,會發現其傾向於將音樂的本質視為一個心智建構的產物。在佛教中,我們 聲音可能呈現於結構和歷程上異於音樂的實質。再者,若仔細探索佛教思 在許多音樂傳統中,聲音和樂器在概念上呈現或連繫著音樂的再現 「我」是五蘊不斷的作用與結合,五蘊是指色、受、想 (眼、耳、鼻、舌、身、意)及與外在世界相對應的 、行 、識 ,然 其

正如眼或耳一般,具有肉體的感官機能,如耳,我們僅是經驗了音聲的世界 在此 ,我們要了解佛教認為心是一個感官或機能,所以可以控制和開發



知、 流 點。然而 能,於音聲的受、想、行、識,則是經由物質與心智機能和外在可聽對象的接 或形式,實為一心智建構,人們往往在音樂不停的動流裡,尋求、攫住 觸後產生。由於五蘊在不止的動流中生滅 意識和行動,便也不停地更變。所以,音樂是音聲活動在一 移出此動流 在佛教五蘊中,將音聲歸類為色法,即外在世界中的對象可對應於聽覺機 ,沒有一個「音樂」居於那「音樂」動流之後,它本身即是一 便無 物叫「音樂」 存在 ,因而人對音聲這個色法的攝受、認 時間內的聚合 個動 個定

界就不完整

而不具有對這些音聲的念頭與想法。換句話說,沒有心意的機能,這知覺的世

,相同地,思想與念頭也依存和受限於物體的經驗中

時關照著宗教實踐的直接需求 哲理,提供一系統性的進程 性的理想境界?筆者認為中國佛教寺院傳統的音樂實踐,呈現一個特殊的佛教 國佛教僧伽的音樂實踐,如何能提昇一個去除中心的、於認知上不具恆常主觀 那麼 中國佛教徒如何運用音樂而不違背他們對音樂的認知呢?或者 ,以處理現象世界和聯繫較抽象的佛學教義 9 並同 ; 中

中國佛寺的早晚課誦便是一個實例。早晚課誦包括三部分,即正文、回向

式。寺院修行者被鼓勵念誦自己的韻,以自己的方式表現。在自由念誦時,念 自由梵唱的技巧,即既無使用已創作或先前存在的曲調,也沒有標準的旋律模 和祝禱護神。佛教經文的諷頌是正文部分,在早晚課諷誦經咒時, 誦者將心專注觀照於音聲的生滅,不是旋律的進行,他們實行聲音,換句話 ,已解放於「音樂」的概念束縛 僧伽運用了

說

於一 心狀況,因此在梵唄中,念誦者有著相當大的空間,以呈現他們的內明與自我 觀照。早晚課中的自由念誦,在理論上和技術上具有不可忽視的意涵 條途徑讓僧伽去發現,在存在的現象中,事物彼此之間都是相互依存 個結構的歷程中。從區別性的、現象表面的存在轉出,梵唄者了解了現象 中 國佛教梵唄強調音聲的境界過於旋律的塑形,因聲音反應了修行者的身 ,提供了 1, 連繫

音樂的應用,唱誦梵唄時,宗教思惟和社會實質被傳導、超越到另一個意識境 益於念誦固定經文時,能促進、允有自發性的產生。中國佛教早晚課明示了此 統,我們見證了佛教的哲學意向 中國佛教寺院傳統的音樂和哲學概念,影響了其音樂形式和實踐 ,對立於恆常不變的觀點與實物,以及音樂效 。於此傳

的真實性質



界, 音樂概念和風格,到學習和傳承的根本,中國佛寺已塑立了原則和方法 發,到達宗教修行的門徑也由此產生 定其音樂戒律、意義和認同。於是僧團的群體意識得以建立,而經由內明的開 了中國佛教僧團對音樂素材的組織,與音樂結構和審美的創發。因此 其中音樂的概念和經驗不斷地更變。大乘佛教中音聲和音樂的哲學,決定 從發展 ,來界

〔儀式技術〕

的對象產生執著及真實常住的假相 目。聲音是感官元素,指喻為「塵」,因眾生常為其迷惑,而對錯誤認知建構 能的感官與外在可聽物質的接觸產生。佛教主張消解自我 佛教傾向於認為音樂的本質是一種特殊的心智建構,即通過我們身體 ,以見事物的本來面 和

中的方法,及於團體中共同信仰的產生和投入的契機方式 過程中,音樂運作為轉化個人及群體經驗的媒介,為驗證佛教教義於實質體驗 要元素,並有助於建立寺院修行者的叢林精神及在家居士的宗教情操。在儀式 另外,雖然「音樂」在寺院傳統的合法性仍有疑難,它卻是儀式建構的首

體現的意義。儀式音樂及其關連的象徵意涵,超越了平凡與常例,而為參與者 生,它同時說明、喚起和激發經驗的特質,尤其是經由其特有的音聲屬性與其 創立了一個特殊的時間與空間。因其引導人們經驗當下的真實,對自我的定位 音樂有其特殊的攝眾力量,因其具有直接與穿透的顯著特質。當音樂產

透過音樂塑造及再塑造,進而構成了個人的認同

流行於民間的曲調,不但為佛教贊、偈提供了音樂架構,也使人們能因此熟習 佛教要義。這些創作的歌曲素材,大部分來自中國的曲牌及旋律牌,這些原來 深層情感,除了念誦經文(其多使用自由念唱),早晚課也包含贊、偈,以宣明 沒有例外地,佛教徒藉由音樂來培養宗教情操,帶出對儀文及宗教讚賞的

於儀軌

儀式段落。在此儀式進行中,人聲並非主導,更加意味深長的是在早晚課時 法器所扮演結構時空的功能特別顯著,它們指示、引導了所有的動作、姿勢和 也有此儀式功能 時間中開展的聲音結構,可運載多種行動於一限定的架構中,任何一發聲樂器 音樂可統合儀式的段落,使其被概念化和記憶成一聯合的整體 ,作為標記儀式進程與行動的工具。在早晚課的儀式中 ,因音樂為 寺院

教教義 以不同模式的聲響來傳達佛教義理,其聲響也填滿儀式的空間和有效地強化宗 法器扮演了一個特別的角色以宣說法義。在儀式的前序、中段和行動中,法器

造。 了中國佛教徒,即使在禮佛或敲擊法器時,尚應記住,所有一切法仍是為心所 重要概念:「若人欲了知,三世一切佛, 時,佛寺法器不僅帶領著僧團的行動,同時也強調一個出自《華嚴經》 鐘鼓和木魚重覆地將這個模式連續帶出,每一種法器宣說這句經文三次。此 引磬和鐘鼓。當禮佛三拜時,引磬由鐘鼓伴奏著,敲著一個語言模式 000 念誦經文前,大眾對佛陀的聖像問訊、禮拜。禮佛的過程由法器引導,通常為 再舉一例,當早晚課開始時,僧伽安靜地進入大殿,預備作日課 應觀法界性 三世一切佛佛佛佛……」。引磬 , 一切為心造」。這提醒 的佛教 在開始

於儀式中,每一部經,每一首咒、偈、贊和每一個姿勢,都於寺院生活中具有 咒,以喚起佛陀的教誨,或以護衛伽藍 早晚課除了彰顯根本的大乘佛法,也包含多種的宗教實踐,如念誦經 ,如回向 、發願 歸依佛法僧三寶等

特殊的功能和意義。

此內明的開發。早晚課梵唄是一重要的歷程,僧伽於其中學習、實行和淨化其 眾中了解別人的情況。於唱梵唄時,知道自己與別人的不足之處而相互調節 時特別強調,僧伽透過梵唄體驗與認知自己心念及身體的狀況,同時也能在大 梵唄者不僅念住於自己的唱誦,更須敏感於大眾梵唄的狀況。這點在早晚課誦 梵唄是大眾融合與相互應照的實踐。寺院僧眾受教導於唱梵唄時相互調和 因此佛教梵唄不但增進修行者本身精神層次的提昇,也能促使僧伽溝通彼 佛教音樂是功能性的,並且通常由群體的參與得以圓滿。嚴格說來,佛教 , 唱

〔社會關係之經營〕

宗教修行與群體融合

可的 理念 社會轉型等問題。作為一社會與宗教機制,佛教僧伽和寺院具備一套長久性的 。根據這些理念,寺院生活、訓練、組織和立法隨之建立。而且 任何形式的機制,經歷了不同時代與空間的發展,必然遭遇適應、排拒和 這些理念是關於如何成就其宗教目標,而這些目標是一般佛教信徒所認 ,寺院也

動中,具體呈現佛教教義和寺院的社會關係 宗教實踐的重要功能外,也因其能顯示豐富的訊息,也就是在儀式與音樂的行 展 中,引介佛教文化與如何調和佛教的政治環境,深切關係到佛教的常住 是僧伽和一般信眾教義開發與循環的連結點。因此,關於如何在一般人的生活 針對這個議題,我要強調學習佛教音樂的重要性,除了展現音樂於寺院之 和發

時 世俗事物之外的一群,但身為大社會的一份子,僧伽常深受社會、文化和政治 了對在家人的宗教情感和日常生活問題的關照 情況的影響。早晚課的儀式內容,除了顯示寺院團體的哲理與美學外,也包含 軌與音樂實踐,也呈顯了僧伽的社會政治環境。雖然傳統上認為僧伽是置身於 的限圍性和不限圍性,因而可運作為宗教階層感的確立和指示。 每一位參與者有其適當的位置,顯示了個人的宗教和社會職份與角色;儀 儀軌和音樂使人們的認同和世界觀有效地(再)塑造和(再) 建立 進行早晚課 ,傳統

軌對社會深刻地代表了當前佛教的完整秩序。僧伽/大眾關係和儀軌的內化 運作在寺院之內,也在寺院之外,儘管早晚課誦的主要參與對象是僧伽 作為中國佛教的核心儀軌,早晚課養成中國佛教徒的宗教概念與情感 ,此儀 ,其

等。這部早課儀文擴充了對寺院內在功能 ⑶ 的關注到社會和國家,這些從文 演 於國家。農曆的初一、十五日,傳統上是在家眾常拜訪佛寺的時間 僧伽日常修習的功課,另一個是延伸關注的領域到寺院外的社會與大眾,甚至 與初一、十五日),蘊含了不同的宗教功能和目的。明白地說,一個是寺院內部 外化安排,在早課中也透露了一些訊息,我認為早課的二個平行儀軌(平常日 因此也有了變易,納入了一些明顯和在家眾有關的儀文,例如加入了疏文的官 ,涉及人們日常生活的事物與問題:他們的健康、長壽、生活的安寧與福利 贊、偈中皆可看到 ,早課內容

非佛教徒的信仰系統 教國家,中國佛教徒和其他中國人有兩個根本的社會差異:第一,他們不同於 權力系統的社會組織和政治利益,甚至寺院僧團的組織和發展,因此可能受到 對中國佛教徒而言,寺院社會關係的經營是個重要的議題。生處於一非佛 、世界觀和社會目標。第二,他們不同於霸權或統治者其

疏

種 以中國佛教梵唄為例,儀軌結構、儀文形式、經、咒和某些偈文、念唱技 在非佛教國家,佛教音樂常是結合地方和佛教(源於印度)音樂特性的

較大的挑戰和牽制

印度半島的根源。另一方面,贊、偈、曲牌、旋律牌和某些儀式程序,明顯是 巧和形式、咒的梵音念誦,都呈現印度和早期佛教文化的特色,反應此宗教於 屬於中國的 ,顯示佛教對地方需要和既有文化的採用與適應

其他的佛教傳統。然而,這些樂器在中國音樂文化中又十分獨特,這再 應了梵唄對當地文化形式的融合與修正,及適應於一個移入宗教其哲學上的必 地方的念誦形式及佛教哲學,中國佛教法器也不同於佛教的發源地印度和許多 截然不同的語言,無法完全採用印度的念誦技巧。再者,中國佛教徒需要顧及 至少在印度吠陀時期已存在、實行了。但中文是一個和梵文(或其他印度語言 但也有一些重要的屬性是難以判定其起源的 ,例如自由唱誦梵唄的技巧 一次反

其抽象的本質和非固定經驗性,音樂於是提供了僧伽一個主要途徑 文化的多元論談中:以結合主要文化、以議談佛寺的社會次序、以建構僧伽的 舊、中央與邊陲的媒介。根基於印度佛學和實踐,佛教的移植中土,已大量吸 社會認同,及以組織和教化特有的意涵和價值觀,為此傳統的理想論述。由於 音樂和儀軌實為中國佛教僧團一個豐富的創造動力,引介了活躍的互動於 作為新與

取中國地方音樂文化的養分。此一過程實為一政治與宗教宣傳的運轉,並結合 哲學的基礎,可適應於不同時空的宗教需求

.編者按:本文部分內容曾在一九九八年發表於民族音樂學會第四十三屆國際年會)

【註釋】

- ⑴ Bennett 基本上將文化視為一社會管理的領域,他相信文化的獨有性是「較少取決 來。」(Bennett 1993:70)。 於實踐的特殊性,而是在於管理工作與規劃的特殊性,從中這些實踐進而被銘刻出
- (2 「 o 」、「 o 」、「 · 」分別指強、中強和弱音。
- (3)於此,「內在」意旨此功能為寺院修行者的目標。這些人進入此宗教機制(寺院), 而一系列常住的理念、訓練、組織和立法因而產生。同時我用「內在」以相對於

參考書目

「外在」,指在家眾或寺院外的世界。

Asad, Talal. Genealogies of Religion, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993



Bennett, Tony. Useful Culture. In Relocating Cultural Studies, ed. Valda Blundell, John Shepherd, and Ian Taylor, London and NY: Routledge, 1993

Chen, Pi-yen Morning and Evening Service: The Practice of Ritual, Music, and Doctrine in the Chinese Buddhist Monastic Community. University of Chicago.

釋興慈,《重訂二課合解》,台北,聖國印刷有限公司,一九八九 (序 1921)。

Ph.D. Dissertation, 1999

阿是据能介

1芝加哥大學民族音樂學博士。

3研究領域為十九及二十世紀西方音樂、南亞音樂、佛教音樂。2曾任芝加哥大學音樂系講師,現任國立成功大學藝術研究所助理教授

4著有《東亞佛教音樂》(牛津世界宗教音樂字典),目前正撰寫《中國佛寺之梵唄》、及 〈音聲與空觀:音樂,哲學,及佛教僧團的教義實踐〉等書及論文,並發表有〈開悟 與傳法之鑰:早晚課作爲一種僧園內在功能的認識〉、〈相與非相:中國佛教日課的 佛教寺院儀式與音樂工業〉等多篇論文。 音樂觀念及程序〉、〈中國佛教僧團音樂實踐之田野研究〉、〈後傳統世界中的傳統

香光尼衆佛學院招生簡章

香光莊嚴【第六十三期】民國八十九年九月 ▼一五六

◎三大教育特色

一、學院教育與寺院教育融合

二、基礎教育與生涯發展兼顧

三、普遍性與個別性的教學並具

◎五門課程教學

一、解門

二、行門 課程分為平時行持、密集禪修兩種

課程分為法義類、律儀德養類、教史制度類、人文社會學類

四、弘護門 三、執事門 ——課程包括執事教育、日常出坡與學院領執等。 實際參與弘護實習,如院務活動、法務實習等

課程範疇包括認識自我、面對問題與關懷群己、僧團、社會等。

◎在學待遇

◎學制:修學年限五年。

五、生活門

、交保證金二萬元,畢業後退還

二、學雜費全免,供膳宿、臥具、醫療基金、教科書,表現優良者,提供助學金。

◎報考須知

一、報考資格:十八歲至三十五歲高中(職)畢業以上之沙彌尼、比丘尼。

二、報名時間:即日起至九十年一月十日止,簡章備索。

三、繳交證件:報名表、自傳一篇(一千字以上)、戶籍謄本、最高學歷畢業證書影

本、公立醫院健康檢查證明書(最近三個月內)、國民身分證影本、最近兩吋半身

照片三張

四、考試時間:民國九十年一月十六日。

五、考試科目:

(一)筆試:國文、佛法概論(以印順法師著《佛法概論》及《成佛之道》為

(二)口試。經審核合格者,個別寄發錄取通知單。

六、考試地點:香光尼眾佛學院,嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州四十九之一號

電話:05-2540359,傳真:05-2543213ご

約三十分鐘,於舊社站下車,下車後步行約五分鐘即可到達

七、交通:嘉義火車站旁搭乘嘉義縣六號公車 (往內埔、番路、塘下寮),車行時間

讀者來函

收件者,阿彌陀佛:

我是在上海的台灣貿易商,以前是高雄佛學研讀班畢業的,前日知悉我們香光寺的E-MAII,今日特別與寺裡

聯繫,主要是要向悟因法師及明迦法師,表達最大的請安與問候。

環境、同樣的生活步調,一者平靜,一者痛苦,這種狀況,讓我想起:「是風動,還是幡動,均不是,是心動。」 心依然平靜。看到有些台商在這裡,因心裡不踏實而生活得辛苦,告訴他們學佛好處,他們也不見得理解。同樣的 化生活。真的非常感恩香光寺及紫竹林精舍的培育佛學基礎,如今,以身為三寶弟子為豪及自在,雖然身在異鄉, 目前常駐上海,也因此因緣得以就近參訪以前所知的名刹,更因此將在這裡生活的點滴,書成文字,並體驗佛

再次透過 E-MAIL方式,虔誠問候所有的師父,非常感謝所有慈悲的師父,無怨無悔地默默耕耘眾生的心田。

這就是學佛的好處

敬祝 所有師父 身體健康

法喜充滿

三寶弟子 曾祈全 頂禮

中國·上海

N)

相信在您的領導下,香光寺將是培養僧才的揺籃

到一股清流和濃濃的法味。此次有機緣親自參訪,從圖書館的環境和師父的言談之中,更看出了師父的格局和企圖 您好!不知道您是否還記得七月初參訪香光寺的不速之客?在美國的時候,從香光寺所出版的書籍中, 即感受

化方面的知識,並非原有專長。) 灣訂閱,再轉寄給我。我個人在佛學上比較偏重佛教史和思想、文化方面的議題,最近也開始涉獵其他宗教思想 由於才剛起步,談不上什麼心得,還請師父多予指教。(註:在大學時念的是電機,而非社會學科,所以思想、文 的一個問題、西方的天啓與末劫思想等),不知道應如何訂閱?如果不方便從國外訂閱的話,我可以委託親人在台 回美之後,仔細地研讀了幾本《香光莊嚴》季刊,對某些專題研究很感與趣 (例如:上座部佛教 人類學上

學社(成立於一九八六年),所以一般人亦稱我們的組織為普賢講堂。我目前在佛教會裡是弘化組的一員(約有四 是具正知見的師父,會員們都很歡迎。希望有這麼個因緣,能請師父蒞臨指導。 至五人),基本上由於這是個十方道場,修行上沒有專屬一宗、一派,組織上也是不隸屬其他大的宗教團體 我目前在波士頓參加的佛教團體,是由居士所創辦的麻州佛教會(成立於一九九一年),由於它的前身叫普賢 , 只要

(八 一切平安!

弟子 莊超群 敬上

美國・波士頓

助印芳名

拾伍萬元整

李鈞天 貳萬元整

張中堅

貳仟陸佰伍拾元整

釋宗慈

林玉霜 羅淑蕾 **萱萬元整**

蔡毓瑄 宗慧圖書館 陸仟元整

姚仁喜 伍仟元整

李素英 肆仟玖佰元整

吳佩芬

宣仟參佰元整

參仟零捌拾伍元整

薛麗美 真觀精舍

壹仟貳佰元整

Sophia Liao

陳聰正 李碧英 黃義雄 參仟元整

釋善熙 韓露廷

貳仟元整 朱有福 羅淑娟 黃林輝 鄭彩寶 張麗美 黃敏誠 大智圖書館 陳萱陳滿 蔡寶猜 鍾麗葉

玖佰元整 楊智堯 楊智安 楊智竣

沈雪瑜 蘇忠實

壹仟伍佰元整

柒佰伍拾元整

侯政通 侯政道 黃彩雲

孫麗珠 葉素杏 陸佰元整

愛仟元整

吳清平 尤敏雄 蔡金票 吳秀娌 黃靖鈞 伍佰元整

陳英耀 黄淑君 黃見玉 釋廣昇 葉文鷺 吳雪珠 陳美容 歐麗卿 鄧玲玲 趙福盞 陳文雄 陳月秀

陳昱叡 劉冠宏 林錦祝 黃簡美智 趙淑穎 鄭政豐 李青葉 侯明森 李虹麗 徐德薰 劉子臺 富山寺 釋文深 鄭真美 許文獅 賴淑美

趙雪玉

楊侯于

肆佰伍拾元整

肆佰元整

劉姈珠 黃玉鳳 蔡宗融 陳俊浪 陳美瑛 蕭安翔 林孟穎 陳英耀 陳宜均 蕭玉珠 蕭安迪 廖貴莉 王居發 張天雄 李宛玲 洪士殷 邱秀美

林錦嫣 陳杰立 劉淑貞 湯龍雄 黄淑卿 張菁菁 黃菊英 陳蕙蘭 陳金池 李雅雄 陳聿君 陳金讚 莫虹萍 何迪雨

貳佰元整

張淑君 林宗亮 余曉嵐

洪筠喬 洪芷岭 慧廣電腦公司

郭美津 郭守貞

楊恩先 許錦淑 朱正義 許世傳 朱正文 朱珍慧 朱敏慈 蕭美玲

李思觀 陳海倫 楊家瑄 劉政宏 朱益賢 釋法聖 釋融利 陳漢煌 張詩洲 楊恩先 李栖鳳 參佰元整 鳳 釋乘悟 1 釋乘琳 林式苦

董麗金 尹琪尹文 貳佰伍拾元整

林美鶯 吳嘉綺 吳詩雅 吳怡靜 吳宗欣 吳宜珊 梁錦華 許月桃 張天柱 張豐皆 陳湘鶯 **萱佰元整** 林怡薔

朱珍宜 (以上助印芳名自民國 至八月二十日止) 八十九年五月二十一日

香光莊嚴雜誌社

Luminary Publishing Association 發行人兼總編輯:釋悟因 執行編輯:釋見澈 釋見介 美術設計:唐亞陽

單元標誌設計:釋自願

社址:嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49~1號 49-1,Hsiychao,Nei-pu,Chu-chi,

Chia-I,60406, Taiwan, R.O.C

電話: (05)2542134轉803 傳真: (05)2542977

郵政劃撥:03308694一香光寺

網址: http://www.gaya.org.tw/magazine E-mail:magazine@gaya.org.tw

本刊流通處

香光寺/嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49~1 號電話: (05)2541267 傳真: (05)2542977 紫竹林精舍/鳳山市漢慶街 60 號電話: (07)7133891~3 傳真: (07)7254950 安慧學苑/嘉義市文化路 820 號電話: (05)2325165 傳真: (05)2326085 定慧學苑/苗栗市福星街 74 巷 3 號電話: (037)272477 傳真: (037)272621 印儀學苑/台北市羅斯福路 2 段 100 號 4 樓電話: (02)23641213 傳真: (02)23641993 養慧學苑/台中市西區大墩十街 50 號電話: (04)3192008

製版印刷:台欣彩色印刷製版有限公司 行政院新聞局局版台誌字第 4548 號 中華郵政台字第 0343 號登記為雜誌交寄 中華民國七十四年二月二十日創刊 中華民國八十九年九月二十日出版 ⑥讀者若重複收件或需變更地址, 請通知各流通處,以便修改。 ⑥轉載文圖請先徵求同意。



一朵開敷的蓮華,表達香與光的意象。 有兩種意義:

一、華開蓮現,象徵佛性的開顯;

二、香光莊嚴,象徵慧光照破無明痴暗。 香興光的結合蘊涵著香光尼僧團 悲願、力行、和合的理念 穿有主者。却原行、和奇白母,學歷典

期望有志者一起同行,教育自己,覺悟他人, 共同活出「香光莊嚴」的生命。

ISSN 1027-5126

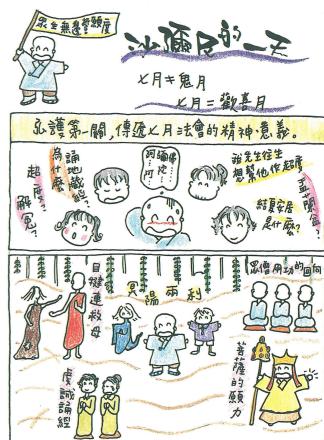
【香光印象】燒水

来到看光寺的人一定會去一個地方一大寮.也一定見過那样有六個大鍋的大火土.每個鍋子都有不同的任務.煮湯.炒菜. 燒開水.放蒸籠.還有一個大熱水爐.每日煮菜時的熱氣就能把水爐裡的水加熱.因為每個处土都是相通的.使得一整天都有熱水可使沫治.初出家時到大寮執作.第一次燒柴.起火.就累壞了我的兩個喝開子. 揭斷了兩手腕.火苗也不見著一絲. 只0及得我滿鼻子煙灰. 原來是我把木柴塞得太滿太'整齊, 3. 把火給「眼」死3. 只好把木柴一根根拉出來. 再重新堆進去.费了我九條牛二隻老虎的力氣. 才

成功地把灶火點燃. 有次燒腳水.看著火燒 脏了.我朋了水龍頭.將水注入鍋中. 轉身便推 柴去了. 回來的寺却見到水溢出來把好不. 答易起 好的火淋滅了. 我急得在灶旁. 跑來跑去. 不知要"极水遇是"极火」.只聽得遠遠有位 法師笑著說:"把水龍頭. 關掉水龍頭. 海當找生煩 惱時. 都會 一個人坐在小板凳上, 背緊靠著增土牆 燒柴. 如果問我為什麼喜歡, 是熟水的一個人坐在小板凳上, 背緊靠著增土牆 燒柴. 如果問我為什麼喜歡, 是熟水的一般,就是喜歡看那大火物胖 肚子燒滿了柴. 水就 這樣呼呼地熱了 起來的感覺. 尤其是在寒流來襲的冷冷的冬夜裡.

落腳 將是永恆的落腳 揮去奔波的汗水與心情 隔著小小窗櫺, 跋涉千重山水,只為叩答弘恩 深恐驚醒四周寧謐。 我是如此敬慎, 彷彿降臨夢的遠方。 和白雲一起, 找知道, 這偶然探訪 長空送別過往,山風挽著衣袖 可是靜候我的歸期? 來到佛的簷前, 準備遇見佛的慈顏 …… 石階掃淨,門扉已開

【關懷佛教教育 共創人間淨土】





(圖文:釋見鏤)