

佛國心旅

皈依大佛足下

船隻沿著岷江湍流緩行，樂山大佛龐然的坐姿，擎天般令人震懾屏息。此起彼落的驚歎聲，隨著飛揚雨絲，飄落於岷江、青衣江與大渡河所匯聚的滾滾水波裡。我站在甲板上，迎著風，迎著雨，迎著佛菩薩無邊庇護的福澤。

依凌雲山栖霞峰開鑿而成的「彌勒佛像」，一千零二十一個螺形髮髻、坦胸、跣足（腳背上可圍坐一百多人），頭與山齊，通高七十一米，是世界上最高的摩崖石刻坐佛。一九九六年獲聯合國教科文組織，列入「世界文化與自然遺產名錄」；印證中國佛教文化與水利工程的智慧結晶，更印證唐朝海通和尚發心建佛，以鎮壓水勢、消弭沈船悲苦的大願。

樂山大佛開鑿於唐朝開元初年（713），竣工於貞元十九年（803），歷經九十年艱難歲月的捶擊，終於完成世界上最大的一尊石佛像。當我順著陡峭的一百七十三級「九曲棧道」禮佛，每一轉彎處，都感受到法相莊嚴的彌勒佛，正慈悲接引眾生。

煙波浩蕩，千古流逝的江水皈依大佛足下。千年屹立在此的大佛，慈航普渡過往船隻，像法力無邊的守護者，守護平安，守護我心中的彌勒淨土。

二〇〇〇年 中國四川
撰文／劉姪珠 攝影／王居發



森林回憶錄（中）

雲遊之路

ISSN 1027-5126

香光莊嚴

64

民國89年12月出刊【季刊】
民國74年2月創刊

香光莊嚴

雲遊之路

森林回憶錄（中）

第六十四期

中華民國八十九年十二月出版



目次

2 雲水人生——編輯組
〔編輯手札〕

〔雲遊之路——森林回憶錄(中)〕

6 認識十位森林僧——卡瑪拉·提雅瓦妮琦

30 抉擇雲遊，尋師訪道——卡瑪拉·提雅瓦妮琦

58 在洞穴中修行——卡瑪拉·提雅瓦妮琦

66 艱辛的異地之旅——卡瑪拉·提雅瓦妮琦

86 尊重、包容與慈悲——卡瑪拉·提雅瓦妮琦

〔森林法音〕

106 出入息念——揭開生命的奧祕(二)——佛使比丘

教理



〔封面攝影：曾明惠〕
〔封面設計：唐亞陽〕

〔封面故事〕
是那片天空——

從山谷中望去，

或清澈如水的澄藍一片，

或潔白似雪的雲兒朵朵。

天空裡的雲，

從不知自己將去那裡？

也不曾停下步伐，

始終往天邊游移……

律制

118 戒學問答(五)——釋悟因

〔律海掬漚〕

122 《四分律》辭典——香光書鄉出版社 律藏辭典編委會

〔閱藏筆記〕

124 遇見佛陀——李素英

〔春風化雨〕

105 開啟佛法大門之鑰——存乎一心——釋悟因

159 對生命的虔敬——釋悟因

〔觀音信仰〕

130 觀音老母——祕密宗教中的觀音信仰(二)——于君方

〔詞林采薇〕

140 如人飲水，冷暖自知——釋見融

〔佛教與文學〕

142 《大唐西域記》敘事結構研究——以龍傳說故事為例(上)——曾怡嘉

文藝

生活

雲在天空旅行；
頭陀僧在人間雲遊。
像白雲一樣，
他們行腳到遠方，
沒有任何地圖與導覽，
他們學習在陌生的環境，
面對可能來臨的危險與困苦，
而保持覺醒，
並尊重不同文化、傳統……

歷史



雲遊之路

頭陀僧告訴我們：

雲遊，不是毫無目的的遊蕩，
而是一種心的訓練。

佛法的意義不在書本中獲得，
是藉由實踐頭陀生活，
訓練心自我覺醒，捨離貪瞋痴。

【編輯手札】

雲水人生

編輯組

製作「森林回憶錄」專輯，使我們離開蟄居已久的嘉義，到南投法耘出版社；有時甚至還到深山古寺尋求一方寧靜，以專心趕稿；再加上到台北出版，半年來，我們往返北、中、南幾處，身上的背包與僧袋總是打開了又收起，收起了又打開。而每當整束行裝時，總想起那些泰國雲遊僧。

在二十世紀結束前，泰國有許多頭陀僧，他們踐行著佛陀所說的「十三頭陀支」，包括日中一食、樹下住、露地住等。以今日的眼光來看，這些頭陀僧所過的遠離人群、居無定所、淡泊自苦的生活，無疑是令人不解的。他們為何選擇踏上這樣的道路？在這條雲遊之路上，他們又遇到那些衝擊心靈的事？又以何心態來面對呢？

以阿姜曼及其傳承之下的十位頭陀僧為例，他們皆出身於家境小康的東北農家，並依地方傳統的村落寺院出家。由於當時的村落僧不是還俗，便是鑽研曼谷教典，以求取階位，且遵從當地習俗甚於持守戒律；他們因而體認到使自己終生出家的方法，就是成為頭陀僧，並尋訪能真正指導自己禪修、解脫煩惱的明師。於是阿姜汶九人，

便在不同因緣下得遇老師阿姜曼，展開頭陀僧的生活。

這些雲遊僧的足跡，常常出現在渺無人跡的山嶺或偏僻的村落，他們除了要應付大自然的種種考驗，還要面對不同的種族、文化與風俗，甚至是对佛教認知有著極大差異的僧俗。我們在《森林回憶錄》中，看到雲遊僧們不僅努力適應各地的文化，更以尊重包容的心看待不同傳統的僧侶，並以慈悲的心教育非佛教徒。

頭陀僧告訴我們：雲遊，不是毫無目的的遊蕩，而是一種心的訓練。因為他們深信，佛法的意義並不是在閱讀或研究中獲得，它是藉由實踐頭陀生活，訓練自己的心時時處處都能自我覺醒，捨離貪瞋痴，進而增長智慧。頭陀僧從不在任何一個感到舒適的地方多作停留，也從不逃避任何一個困頓的情境，他們尋找適合的洞穴禪修；他們行腳著，在山谷間、在曠野中、在樹林裡、在與人接觸時……，認真地體驗佛法。

有時想想，我們的人生又何嘗不是一場雲水？從出生到死亡，不停地往前邁進，又何曾停駐在那個時空呢？如同頭陀僧般，我們也正走在自己的雲遊之路上，於生命的每個時空中，遇到不同人、事、物，留下深淺不一的足跡，你或許從中得到經驗，也或許感到一無所獲。然而，不論你滿意也好，不滿意也罷，生命都不可能為誰駐足，它隨著瞬息萬變的因緣，呈現著多元的景觀。在雲遊僧身上，我們學習到「以不執著的心為依歸」，不執著任何順、逆境，提醒自己活在當下，不斷邁開追求真理的步伐，就像雲遊僧離開每個洞穴、每處樹蔭一樣，那樣義無反顧，那樣坦然瀟灑。

【專輯】

森林回憶錄（中）

雲遊之路

「一鉢千家飯，孤僧萬里遊

青日睹人少，問路白雲頭」，

這首中國禪詩描述了

出家人行腳十方的生活，

我們可想像，

一個孤獨的僧侶，

要走萬里的長路，

無時不面對外境與內心的試煉，

是多麼不容易！

雲遊，的確是僧人修行的一大考驗，
在中國如此，在泰國也是如此。





我們不妨掀開泰國佛教的一襲面紗，
看看那些為數不少的泰國僧侶，
是如何踏上雲遊之路，
而成為一位頭陀僧。

是什麼原因，
讓他們捨俗出家？
又是什麼因緣、動機，
讓他們出家後放棄安定的寺院，
以及研讀泰文教典的普遍途徑，
而走上這條人煙稀少的道路？

讓我們一起傾聽，
十位頭陀僧來自森林深處的故事，
他們將告訴我們，
在人跡罕至的雲遊之路上，
他們所看到的不同風景，
及不為人所知的心路歷程……



(攝影：曾明惠)

認識十位森林僧

頭陀僧的家庭環境與教育背景

卡瑪拉·提雅瓦妮琦 著

法園編譯群 譯

這些頭陀僧在孩童時期所居住的村落，大部分地區並未受到曼谷文化及價值觀的影響，東北地區豐富多元的地方色彩，使得這些僧侶與城市僧侶十分不同。

透過對他們早期生活的探討，有助於我們了解暹羅東北地區過去不一樣的風貌。

一條雲遊之路

從十九世紀末到二十世紀初的前幾十年，「泰國」有個習俗：年輕的男子要依當地的傳統出家，去學習佛法及與當地種族有關的必要實用常識，那些終生出家的人，最終會成為村落寺院的住持。不過，大部分的年輕人在還俗後的幾年，就會組織家庭，成為一家之主。有十位與我們有關的僧侶，他們終生出家，並且幾十年來過著雲遊的生活。這些僧侶們選擇了一條大多



數僧侶（包括一生修行的人）也不堪忍受、極其困難的道路——一種嚴苛的、卻能使自我覺醒的野地生活。為了明白他們之所以選擇這條道路的原因，讓我們跟隨他們走過的足跡，了解他們每個人的相似與差異之處。本文將探討頭陀僧的家庭環境與教育背景。

十位森林僧

阿姜曼（Man）與其弟子組成了橫跨三個世代的師徒傳承。儘管在二十世紀初，新的中央政府開始將其勢力擴展至東北地區——這些僧侶在孩童時期所居住的村落（約1870-1920），但大部分地區並未受到曼谷文化及價值觀的影響，東北地區豐富多元的地方色彩，使得這些僧侶與城市僧侶十分不同。透過對他們早期生活的探討，有助於我們了解暹羅東北地區過去不一樣的風貌。

阿姜曼生於一八七一年，當時沿著湄公河兩岸，有許多屬於不同種族的小藩屬，這些藩屬在內政上維持相當高度的自治權，當然包括擁有各自的宗教習俗，他們向曼谷繳稅、輸誠。直到阿姜範（Pan）出生的一八九八年，當時暹羅中央集權國家已經創立，而曼谷則開始將中央行政控制勢力，向這些儼然自治的屬地延伸。暹羅邊境的諸多屬地於是組織成行政區，並依據當地的種族來命名：克朗寮區（Lao Klang，柯叻省）、考寮區（Lao Kao，烏汶省）⁽¹⁾與普安寮區

(Lao Phuan, 烏隆省)。直到阿姜帖 (Theet) 出生的一九〇二年, 這些行政區便以其與曼谷的方位關係而重新命名。因此, 克朗寮區更名為柯叻區 (Nakhon Ratchasima), 考寮區更名為伊桑區 (Isan, 東北區), 而普安寮區則更名為烏隆區 (Udon, 北區)。次年, 也就是阿姜拉 (La) 出生的那年, 伊桑區劃分為黎逸 (Roi-Et) 與烏汶 (Ubon Ratchasima) 兩區。到了一九一二年時, 「伊桑」是用來指稱一個大範圍的地理區域, 而非狹義的行政區。當阿姜宛 (Wan) 出生的一九二二年, 聚合了黎逸、烏汶、烏隆與柯叻等四區, 組成眾所周知的伊桑區。今日地方上的原住民——寮族與吉蔑人, 便以 Khon isan (東北人) 自居。

一九二〇年代, 東北地區就存在許多不同的種族。大多數的當地人與寮國北部的琅勃拉邦 (Luang Prabang)、中部的永珍 (Vientiane) 以及南部占巴塞 (Champasak) 的寮人, 有種族與血緣上的關係⁽²⁾。這些頭陀僧也都意識到在他們的區域裡, 存在許多不同的族裔關係。十位僧侶中, 有五位來自伊桑南部: 阿姜曼、阿姜季 (Li)、阿姜查 (Cha) 與阿姜撰 (Juan) 都出生於烏汶省的寮族村落; 而阿姜頓 (Dun) 則來自素林省 (Surin) 的村落。另外的五位僧侶則生於伊桑北部: 阿姜帖與阿姜拉分別來自烏隆省的普安寮與拉瓦寮 (Lao Lawa); 阿姜範與阿姜宛來自沙功那空省的普泰 (Phu Thai); 阿姜汶 (Wan) 的祖先們, 則是從琅勃拉邦移民而來。僧侶們的雙親都沒有會說泰語, 因此, 他們的泰語都是後來在寺院學校, 或向曾在曼谷受教的僧侶們, 或是到公立小學學習的。



這十位僧侶都成長於有五至十個小孩的大家庭中。昔日，村民們為了在農事上多些助手，於是生養很多小孩。至於他們之後決定過頭陀生活，似乎與在家中的排行多少有點關係。除了身為眾人之師的阿姜曼是長子外；阿姜頓也是長子，但他在家中排行老二；阿姜範與阿姜查兩人在家排行居中；阿姜撰、阿姜李與阿姜帖，皆是家中僅次於老么的小孩；阿姜拉則是老么；至於阿姜汶與阿姜宛都是家中唯一的男生，且兩人都是在母親逝世後，由（外）祖父母養育成人。自小由（外）祖父母撫育，在從前的「森林僧團期」（Forest Community Period）並不罕見。

我們不能以現代的泰國或西方國家的生活水準，來衡量僧侶或他們村落的生活條件。在曼谷的文化與價值觀未席捲之前，大多數的村民並不認為自己生活窮困，頭陀僧們的父母皆擁有農地，能自給自足。阿姜範與阿姜撰的父親皆是村長；阿姜帖的父母稍有積蓄，但他們並不在意這個，（阿姜帖回憶道）：「那時，食物與米糧很充裕，錢並非那麼必要。」阿姜拉的祖父擁有好幾百畝的田地與上百頭牛；阿姜宛的祖父也擁有水田、果園與牛群；根據阿姜查自己的說法，他的父母也都是有錢人。

頭陀僧們的童年經驗，或許有助於他們後來能住在森林裡，及承受種種磨難。他們都是農家子弟，生長在四周森林環繞或是緊靠森林邊緣的村落。與都市上層社會的小孩不同的是，他們從小就要開始學習工作，十來歲時，就得承擔引水、舂米、放牛、照顧幼小弟弟或協助農務，到了成年時，對於困苦的生活，自然也就習以為常。阿姜範雖然是地方望族的後裔，但童年生

活與其他村裡的小孩並沒有太大的差異，他們同樣都是赤腳走路、工作。

所有地方傳統的寺院，一直都是非宗教或宗教知識的學習中心，老一輩的僧侶，如阿姜曼、阿姜汶、阿姜範與阿姜帖，就是在村落寺院開始接受教育的。對昔日東北的地方宗教而言，鬼神信仰是非常重要的部分，這些頭陀僧的雙親也都是信仰鬼神與佛教的行者。早在曼谷僧院教育的影響力蔓延到地方寺院時，阿姜曼與他第一代的弟子們——阿姜汶、阿姜範與阿姜頓就已出家受戒了。他們不但精通母語，同時也具備閱讀貝葉經（那時經典還未印成書籍）的能力。此外，他們還能使用所學習的吉蔑文、小泰文（Thai Noi）與曇文（Tham）等文字書寫⁽³⁾。

然而，一九〇二年「僧伽法案」通過以後，將地方傳統所尊重的法師，納入國家體制裡的長老僧伽之下，而這些長老僧伽都是暹羅人。他們（地方僧侶）被要求採用瓦契拉史（Wachirayan）國王所制定的宗教課程，來教導地方僧侶，儘管如此，還是有不少長老僧侶繼續遵循寮族的傳統。倒是一九〇二年以後，出生的年輕沙彌與比丘們，則較喜歡研讀由曼谷的泰語所撰寫成的教典，透過泰文來學習巴利文，並且參加正規佛學課程（naktham）的考試。就以阿姜頓與阿姜帖兩人為例，他們雖受地方傳統的啟蒙，可是後來卻到烏汶省學習曼谷的教科書。

在我們研究中的其他僧侶，也都是在政府規定的某一就學的法定年齡時，才去學校接受正規教育⁽⁴⁾。當時，教育的目的是為了教導孩子能閱讀與書寫曼谷泰文，並閱讀一些擁護中央政府觀念的書籍。阿姜李、阿姜撰與阿姜宛與許多同年紀的村莊小孩一樣，都完成了小學教育，



在學校裡，他們使用泰文的教科書，回到家則講寮國方言。許多村裡的老師仍不大會說泰語，或覺得自己無法使用泰語與學生溝通。一般而言，村民們也並不怎麼喜歡將自己的子弟，送到公立學校讀書，因為他們看不出讓孩子學泰文有什麼好處，更何況，孩子也必須待在家裡照顧幼小的弟妹或放牛等，阿姜拉與阿姜查的父母便是如此。阿姜拉從未上過公立學校，而阿姜查也只讀了一年書，但他們兩人在出家後，便學習正規佛學課程並閱讀泰文教典。十位僧侶中，較年輕的五位：阿姜李、阿姜拉、阿姜查、阿姜撰與阿姜宛等人，也都輕易地通過了正規佛學課程的考試。

現在，就讓我們從最年長且是僧侶們導師的阿姜曼開始，分別關心這十位僧侶的個人背景。

〔阿姜曼·普里塔 (Man Phurithat, 1871-1949)〕

我們對阿姜曼早年的生活所知不多，只知道他出生在湄公河西岸空將鄉 (Khong Jiam) 的坎崩村 (Khamhong, 今烏汶省西門買 (Si Meuang Mai) 縣)。一如大多數的東北地方居民，阿姜曼的父母也是寮人。九個兄弟姊妹 (八男一女) 中，阿姜曼排行老大，他的身材不高、膚色白皙、行動敏捷、活力充沛且聰慧機智，有過人的記憶力，年輕時還是村裡的業餘歌者。從他立傳的作者對一個事件的描述中，可得知他的一些人格特質。例如在一次慶典中，他就大膽地上台參加歌唱比賽，向一位年長他許多的女歌者挑戰，儘管他的歌藝顯然無法與之匹敵 (5)，但這種無

懼無畏的精神，確實有助於他日後的人生。

一八八六年，十五歲的阿姜曼出家為沙彌。他和地方傳統僧侶一樣會說多種語言，他研讀吉蔑文、小泰文與暹文的手抄經本，並嫻熟地方歷史典故與風土民情。在為期兩年的沙彌訓練結束後，他還俗返家幫忙農務。一八九三年，當他二十二歲時，再次出家成為寮族傳統的僧侶。

〔阿姜汶·蘇吉諾 (Waeen Sujino, 1888-1985)〕

阿姜汶出生於蓬田村 (Ban Na Pong)，是黎逸省的寮族部落，他的祖先早在十九世紀中葉，從琅勃拉邦移民而來。一八九二年，暹羅政府將黎逸省納入管轄，他的村落卻因地處偏遠，使得曼谷當局無法有效地執行其政治權力，但後來黎逸終究還是成了暹羅的一省。

阿姜汶的雙親都是農夫，父親還兼任鐵匠，他有一個姊妹，童年時的生活充滿橫逆。母親在他五歲時過世，父親不久又續弦，於是他搬去與住在同村的外祖父母同住。阿姜汶母親臨終的遺囑，就是希望她唯一的兒子能終生出家，為她積功德。當他八歲時，外祖母做了一個吉兆的好夢——阿姜汶在鬱金灌木叢中玩耍，出來後渾身便染成僧袍的橘色。於是，外祖母就帶著他與村裡另一位年紀相仿的男孩到村落寺院，依地方的寮族傳統出家成為沙彌。但幾個月後，與他同去的夥伴卻因病過世，令他悲傷不已。

一九〇八年，阿姜汶與出家的叔叔（或伯伯），從黎逸省徒步行腳到烏汶省，這段路程超過



四八〇公里，當時烏汶省有許多村落寺院，以研究巴利文法聞名。他在卡先西瑪縣（Kasemsima）善道村（Sangthau）的寺院裡學習。在那段日子裡，寺裡沒有正式的教室，學生必須自行攜帶貝葉去老師的寺院。他回想起自己曾經花許多時間製作這些書本，並帶著這些書本到老師所住的寺院裡：

當課餘時，學生們就會跑到森林裡去採集一些棕櫚葉片，來製作練習書寫用的簿子。每個人都小心翼翼地撿拾不太老也不太嫩的葉子，最理想的是長出一年的葉片，因為太老的葉子不夠柔軟也容易破損。將棕櫚葉片從中剝斷，先擱置三晚，直到它們飽含溼氣，然後再利用線或繩將葉片穿綁成冊。跟著老師學習時，就可以利用這些葉片記錄老師的話，或抄寫老師手中的書稿。

當阿姜汶二十歲時，他在就學的村落寺院裡受戒成為比丘。

〔阿姜頓·安圖羅（Dun Aulo, 1888-1985）〕

與阿姜汶同時期，阿姜頓出生在帕薩村（Ban Prasat）（今素林省），此地最早由他的祖父遷居來此。他是家中五個小孩（二男三女）中的長子，除了分擔家裡汲水、舂米、煮飯、放牛等瑣碎雜務之外，還要幫父母照顧幼小弟妹。他是個舉止合宜、面龐俊美的健康男孩，當他十八歲

時，在一場戲劇表演中反串女生（在電影還不流行以前，劇場是非常受歡迎的）⁽⁶⁾，他就在劇團的那段期間學會泰語。

在劇場工作也使阿姜頓有機會四處旅行。一九〇五年，他十七歲時，在一場為素林王室宮廷所表演的戲劇中，受指定擔任女主角。這場戲劇需要一套戲服，他必須遠赴曼谷領取。可是當時從曼谷到東北的火車，最遠只有行駛到柯叻，而從柯叻到素林還有四天的行程。於是，年輕的他騎著大象，長途跋涉了一九八公里遠的路來到柯叻，然後再搭乘火車去曼谷。他對這個大城市留下良好的印象，當時曼谷並未高樓林立、人口稠密：「曼谷一切都很便利，當內急時，只消走進樹叢裡就可以得到紓解，河渠的水更是清澈到可以盥沐、啜飲。」

阿姜頓在二十二歲時就有出家的念頭，但父母不希望失去他這份勞力，所以並不鼓勵他。最後他還是在父親有條件的認可下出家——即阿姜頓必須像他的祖父一樣做到住持。一九一〇年，他在素林省的詹蓬素塔瓦寺（Jumphon Suthawat）出家，整個受戒的儀式是由王室的親族（阿姜頓以前在劇場表演時，多次前來看戲的老主顧）所贊助的。

同年，阿姜頓與考寇寺（Wat Khaiko）住持艾克（Aek）一起在素林省郊外禪修，阿姜艾克是位教導遍處禪修法（kasina meditations）的當地傳統僧侶⁽⁷⁾。在此法門中，阿姜頓學習到藉著凝視五根蠟燭，並誦念「祈願五種喜悅來到我心」的咒語使心專注。阿姜艾克也鼓勵修苦行，每天只吃幾湯匙的食物，阿姜頓因此瘦骨嶙峋，最後他放棄這種修法。阿姜艾克和許多當地傳



統村落的住持一樣，強調禪修與唱誦（特別是唱誦七部課程或十二部課程），而認為背誦二二七條戒律並不那麼重要。在寺裡常住時，阿姜頓擔任打造牛車的執事，並負責照料牛群，但勞動卻使他感到無趣——他仍然無法了解為何勞動是佛教的訓練，同時也是將自己投入禪修之中？儘管如此，他仍在寺院裡待了六年⁽⁸⁾。當他得知烏汶省有一所新的寺院學校時，他便請求戒師同意他到那兒接受曼谷僧侶的教導。起先，他的請求並未獲准，但是後來，戒師還是很慈悲地讓他在另兩位年長僧侶的陪同下就學。

剛開始時，阿姜頓受困於找不到一家距離學校較近的寺院，以便能夠兩地通勤（學校位在一間屬於法宗派的寺院裡，只是寺方住持並不接受非法宗派的僧侶借住）。後來，他遇到一個從素林省來的比丘同學，他帶領阿姜頓來到另一個法宗派寺院——素塔寺（Wat Suthat），該寺的住持讓阿姜頓以訪客而非常住僧的身分安住下來，以免抵觸寺規。他待在這寺院的期間，通過了正規佛學課程的初級考試。歷經在法宗派寺院四年的「參訪」生活後，他希望能夠加入法宗派，但該區的僧伽區長阿姜宛提梭（Uan Tisso，頭銜「湯帕蒙克大師」（Phra Triampunok））似乎為他作了另外的安排。他希望將阿姜頓送回家鄉去創辦寺院學校，並且教導泰文的教典。而他之所以選派阿姜頓前去素林省，是因為他認為法宗派在該省尚未紮根，所以，法宗派的僧侶到那裡會有一段艱苦的時間。但阿姜頓的心意已決，於是就在常住僧阿姜辛（Sing）⁽⁹⁾的協助下，於素塔寺重新皈依成為法宗派僧侶。那年，阿姜頓三十一歲。

〔阿姜範·阿賈洛 (Fan Ajaro, 1898-1977)〕

阿姜範的家庭背景與其他雲遊僧很不相同。他的祖先是帕那尼孔 (Phanna Nikhom) 侯國的統治者，而普泰政權在名義上隸屬於曼谷王朝。當曼谷國王開始將暹羅改造成為現代化國家時，包括帕那尼孔等所有散佈在外的侯國，都要被暹羅這個新興的中央政府收編、合併，於是像阿姜範這樣的世襲貴族們，便受安排支領固定薪水，並失去原有的勢力，不再享有特權與獨立的經濟。他們認為曼谷當局這種強奪地方行政權的行為，正侵蝕地方貴族的尊崇地位。在阿姜範出生的一八九八年，他的父親就被貶謫去擔任區區一個蛋芒芒果村 (Ban Muang Khai, 今沙功那空省帕那尼孔縣) 的村長。在中央政府這套新的行政體制下，他父親的職務只不過是國家官僚組織的基層而已。

在新的政府機關體制下，阿姜範與親族的共事經驗，令他體認到現實生活的不穩定。他的堂哥是孔敬省某縣的代理縣長，當他孩提時，就離開家鄉來向這位堂哥學習，以便長大後能夠順利地進入政府機關做事，但幾次與資深官員接觸的結果，使他改變了主意。他在孔敬省的工作是為罪犯遞送食物，在這些犯人中，有位曾是某個侯國的統治者，因殺人罪而入獄。這時，有些同是地方貴族後裔的公務員，也以同樣的罪名被控入獄。後來，阿姜範的堂哥被調職到黎逸省，當他去拜訪堂哥時，才發現堂哥竟然也以謀殺罪遭到誣控，於是他決定不進入政府機關



服務。不久之後，他離開黎逸省，徒步走了十天才回到故鄉。見到親人變成囚犯，令他感到極大的震撼，促使他出家成為沙彌。當他二十歲（1918）時，在亥村（Hae）的寺院受比丘戒。

就在整個大社會的紛擾下，阿姜範進入了僧院過修道生活。也許正是這種騷動不安的狀態，使年輕的他對世間的無常感到失望。他看到了許多地方貴族的沈淪，先前還是聚落的領導人物，如今卻變成階下囚（這也可能意味新興的暹羅中央政府，已經成功地剷除了地方政治的勢力）。

〔阿姜帖·帖蘭西（Thee Thetrangsi, 1902-1994）〕

阿姜帖出生在烏隆省西達田村（Ban Na Sida）。在他出生的前十年，這裡才由「村」升格為「省」。而一九〇一到一九〇二年是整個社會動盪不安的時期，白衣普米邦（Pui mi bun）及其龐大的支持者，在東北地區發動一連串的暴動。在寮族傳統裡，這些雲遊的白衣行者向來受到高度的尊崇，因為人們認為他們具有法力，而這股衝著曼谷當局政治、經濟、社會與文化權勢而來的抗爭力量，讓暹羅領袖們震驚了好幾個月。就在同一年，「僧伽法案」通過，將地方傳統僧侶納入在曼谷僧伽行政管理之下，但阿姜帖的故鄉因地處偏遠，而沒有受到反動勢力或曼谷當局新法律的影響。

阿姜帖在家裡十個小孩（四男六女）中排行老么，他的父母都是普安寮人——是清光（Chiang Khwang）侯國的主要族裔（在寮國加爾斯（Jars）平原的先郭安（Sieng Khouang））。普安寮人，包括他

的外祖母，都是被迫安置在暹羅無人跡之處的戰俘⁽¹⁰⁾。他的父親是名虔誠的信徒，在結婚並生養六個小孩後，他又出家兩年，阿姜帖便是在父親還俗時所生。當他孩提時，就喜歡到寺院徘徊、溜躑，與朋友玩耍或為比丘與沙彌們服務。在這段期間裡，一位當地傳統沙彌的行儀啟發了他：

我依然記得早年我與哥哥（也是一名僧侶）去其他寺院參訪時所見到的一幅景象，在那個寺院裡，有位沙彌的舉止行儀堪為典範，讓我留下極深刻的印象。他是如此令人感動與景仰，我因而對他產生一種很特別的情懷，我發覺自己模仿他的舉手投足，不論是他走路、安坐或是在做其他事情時的模樣。我的目光愈是緊盯著他，對他的信心與感覺就愈發強烈，即使我回到我們的寺院時，也無法將他的身影從腦海裡除去。當時，我唯一還能思考的一件事就是：「喔！何時才能出家並成為像他一樣的沙彌？」這便是我一直熱衷的事。

那時在偏遠地區，山賊與專偷牛隻牲畜的盜匪十分猖獗，這也顯示曼谷當局對該地毫無管轄的能力。於是，年輕的阿姜帖就很想去學一些刀槍不入的法力，來保衛家園。一天，當一個聲稱具有此能力的普泰僧侶雲遊到村落時，他認為機會來了。十歲的帖相信了這位僧侶，就在兩安居後，便與三個年紀較長的同村青年（其中一個是他的哥哥），逃家追隨那位僧侶到他在蛋芒果村的家中。他們整整走了三天的路，一到目的地，這些年輕的孩子才發現這位僧侶根本就沒



有他所宣稱的法力，只是要騙這群小孩護送他回家而已。在又羞又惱的情況下，他們幾人只好打道回府。或許因為這次的經驗，使阿姜帖自此對於咒語與法力，不再心存幻想。

阿姜帖九歲時，在普安村的一處寺院接受啟蒙教育，該寺的住持就是他大哥。當時，他的家鄉沒有任何一所公立小學，住持在雲遊時學會了一些泰文，於是他就用吉蔑文教阿姜帖泰文。三年後，他的大哥還俗，在其他僧侶不願擔任授課的情況下，他與其他幾個小孩只好回家去了。但在往後的六年裡，他持續並定期地回到寺院，扮演僧侶與村民之間的信使角色。因此，他與那裡的比丘與沙彌也都極為親近。

〔阿姜李·譚馬塔洛 (Li Thammaro, 1907-1961)〕

阿姜李出生在雙沼澤村 (Ban Naung Saunghaung，今烏汶省姆安桑西縣 (Muang Sam Sip))，那是個有八十戶住家與三個池塘散佈的村落，四周圍繞著許多橡膠樹。在部落間，座落一間寮族傳統的佛寺而形成了村落。

阿姜李原名查利 (Chali)，他有五個哥哥與四個姊妹，母親在他十一歲那年過世。之後，幾個兄姊相繼離家，於是他只得照顧自己與年幼的妹妹，兩人幫父親下田作務。十二歲時，他開始到公立學校就學，在學校裡他學會閱讀與書寫泰文，只可惜沒有通過初級考試。於是在十七歲那年，他離開了學校。

很顯然地，他與父親相處得並不好。「父親與我之間，似乎總是互別苗頭。」他這樣寫道：

他要我開始學做生意，例如豬隻或牛隻的交換，但這些事對我來說，似乎都是錯誤的。有時，當我得空去寺院做功德，他就會跳出來阻撓我，並且把我趕到田裡工作。那些日子讓我一直很懊惱，結果我都坐在田中央放聲大哭。那時，在我心裡只有一個念頭，我對自己發誓，我再也不要待在這個村子裡了！——這樣的想法支持我再忍耐下去。

於是，他在十八歲時，離開了家鄉到中央平原去找他的哥哥，他的哥哥受雇於引水灌溉部門，負責沙拉武里省的水閘建造工程。當時他覺得賺錢是生命中最重要的事，因此在暹羅中部工作了幾年，當繼母過世時，才又回到家鄉。他存了約一六〇銖泰幣——在一九二五年時，這可是一筆為數不小的款項。當時已經二十歲的他請求父親允許其出家，於是，他在家鄉的寺院裡，依當地的習俗出家⁽¹¹⁾。

〔阿姜拉·肯巴塔托 (La Khempato, 1911-1996) 〕

阿姜拉生於庫薩村 (Ban Kusa)，一個距今烏隆省省會北方約十公里遠的村落，他是家裡八個小孩中的老么（五女三男）。與阿姜帖一樣，阿姜拉對外祖父母有深刻的印象，他們都是住在烏隆省拉瓦寮的農夫，而他的母親與外祖父母，本來是住在今柯叻省帕通采縣 (Pak Thong Chai)



的一個村落。

當時，該縣有一大片無人墾殖的土地，因此村民們能自由地四處遷徙、定居。當他的外祖母去世後，外祖父轉賣土地與房舍，並離開了柯叻省，因為他聽說在烏隆省馬肯村(Mak Khaeng)的北邊，到處都有適合耕作的農地，於是整個家族長途跋涉了兩個星期抵達該地，並定居下來，就是後來的庫薩村。當時，也有其他遠從柯叻追隨他們而來的村民，之後，當庫薩村擁有兩百戶人家時，就成為曼谷行政體系下的小自治區。

阿姜拉為了回家幫忙父母耕田，於十二歲時輟學，只念到公立小學二年級。十八歲時，他在村落寺院裡，依地方習俗出家成為沙彌。當時已有曼谷當局所提供的宗教書籍，但廣受地方人士敬重的村落住持，卻仍採用貝葉經本來教授弟子。他在為期三年的沙彌修道生涯中，通過了正規佛學課程的初級考試。當他到了服役的年齡時，原本必須還俗，然而在兵役名單上並沒有他的名字，所以他又重返家鄉寺院，直到年滿二十歲，才正式受戒成為比丘。他又參加正規佛學課程初級考試，並再度通過測驗。然後，他便還俗結婚去了。

一九四三年，在太太去世後，他再度出家(12)，父親對他的這個決定感到欣慰，因為他希望所有兒子都能終生出家。阿姜拉仍舊住在距離故鄉兩公里遠的一座村落寺院，直到母親去世之後。在這段期間，他研讀正規佛學課程教科書，並通過最高級考試(正規佛學課程第一級)。他時時刻刻謹守戒律：「我日中一食……；我不墾土掘地；我不捉持金銀。」其他僧侶則奉守寮族

的傳統（阿姜拉稱他們為大宗派），寺院的住持很開明，他對阿姜拉的嚴持戒律深感認同（13）。

〔阿姜查·波提央（Cha Phothayan, 1918-1992）〕

阿姜查出生於吉靠村（Jikkau），即今烏汶省的瓦林姜拉縣（Warin Chamrap）。他來自一個有十個孩子的大家庭（六男四女），若是以當地的生活水準來看，他的家境算是相當富裕的。當他到了入學年齡，政府通過一項新的法令，規定所有的小孩，不論講什麼母語，都要送到由政府開辦的小學讀書並學習泰語。但這項法令在當地並沒有強制執行，阿姜查也只在政府開辦的小學待了一年而已。他十三歲時離開學校，並在父母親的允許下，出家成為沙彌，三年後，還俗回家幫忙農務。然而，他還是比較喜歡過修道的生活，因此一到二十歲，他又在村落的寺院出家成為比丘。

阿姜查在烏汶省的寺院學校研讀瓦契拉央法典，在第一年時，就通過了正規佛學課程第三級考試，他本來打算報考更高級的測驗，但是父親卻生病了，於是返家照料父親。後來，他還是同時失去了考試（一年一試）與照顧父親的機會。經過六年的研讀，他終於在一九四五年通過了正規佛學課程最高級的考試。

〔阿姜撰·古拉契托（Juan Kulachetho, 1920-1980）〕



阿姜撰生於摩揚 (Modyang) 森林鄉蠻給歐 (Mankaw) 寮族村落 (今烏汶省安那茶隆縣 (Annat Charoen))，他是家中七個小孩中排行僅次於老公的男生 (六男一女)。阿姜撰的祖先是十九世紀初，永珍王朝遭到掠奪後的寮族戰俘，他的父親原本是個農夫，因精通藥草而成為受人敬重的村莊大夫，而且村民們也確實因敬重他的父親，推舉其父出任村長。阿姜撰與許多村莊的小孩一樣，都是在九歲或十歲時上學念書，在這十位頭陀僧中，他是其中接受最多正規教育的僧侶。十六歲那年，他完成了六年的小學教育 (當時，在村莊學校中這已經是最高的年級)，與阿姜李不同的是，阿姜撰在曼谷當局教育體制裡表現優良，年年都得第一。當他離開學校時，本來可以跟隨他父親學習藥草醫療方面的知識，但他卻留在村裡幫父親保管村落公務文件。父親在擔任八年的村長後去世，當時他才十六歲。

一九四一年，阿姜撰在家鄉的寺院出家受戒成為比丘。對許多年輕僧侶來說，研讀瓦契拉央法典是條普遍追尋的途徑，與阿姜帖、阿姜拉、阿姜查一樣，阿姜撰參加了正規佛學課程的考試，並在第一年就通過了測驗。

〔阿姜宛·烏答摩 (Wan Utamo, 1922-1980)〕

阿姜宛出生在距亞姆 (Yam) 河七公里遠的空掌村 (Ban Tan Kon)，即今沙功那空省薩旺但丁縣 (Sawang Daen Din) 斜掌鄉 (Tambon Tan Noeng) 的一隅。昔日村裡的每戶人家都擁有

自己的園圃、果園、稻田。而土地的對面則是一大片森林，就在莊園西邊的亞庫（Ya Khu）丘陵上有座茂密的森林。為了避免驚擾護衛森林的守護神，沒有人敢闖入。

阿姜宛與阿姜李同樣是個不好帶的小孩。「我是最難纏的小孩，」他這樣寫道：

沒有一個親友有耐心照顧我……我整天哭鬧，而且……令我的父母徹夜難眠……。那時，母親爲了要讓我安靜下來，只好揹著我到處走動，但通常我不會安靜太久，當我再度嚎哭時，她就會帶著我到村裡四處閒逛，有時會持續一整天。當我開始學會說話，我就開口要求她撐傘遮陽，並且要她帶我走路去鄰居家，甚至還一度想去那座森林。反正我會想盡辦法讓她對我百依百順。

但是，阿姜宛的母親生弟弟時難產去世，他因此失去了母親。三歲時，他與父親搬去和同是鰥夫的祖父同住，而弟弟則留在外祖母身邊。後來父親再婚，組織新家庭並生了三個兒子。阿姜宛仍由祖父照顧，同時也下田幫祖父耕作，十三歲時，父親去世了。他不像阿姜汶有著不開心的童年，身邊總有許多慈藹的親友圍繞。

一九三二年，第一所由政府開辦的學校在當地成立，阿姜宛十歲那年才入學。與阿姜撰一樣，阿姜宛在學校的表現很好，在班上成績總是名列前茅，特別在數學方面的表現更是出色。他因是家中的長子，父親希望他能繼續讀書並攻讀法律：「爲的是不再被人剝削、利用。」為



了栽培他，父親將他送到村長家見習，他在那裡被要求手抄一本曼谷法律的書籍。

一九三五年，阿姜宛完成了小學教育，就在那年初，父親在表示希望他能出家為僧後便去世了。後來，阿姜曼的弟子們，正開始遵照法宗派的傳統建設叢林寺院，而阿姜宛的外祖母就在蛋芒果村（阿姜範的出生地）阿蘭伊卡瓦寺（Wat Aranyikawat）當「美琪」（mae chi，出家的八戒女）。她希望阿姜宛到那兒出家為沙彌，所以，就由阿姜宛的舅舅帶著他去那間森林寺院，由阿姜曼的弟子阿姜旺·底提撒羅（Wang Thisaro）剃度。在那個時代，當地人對自己的故鄉存有極深厚的認同感，年輕的阿姜宛，將離鄉背井而與一些來自其他村落的人共住的感受，做了一番描述：

剛到寺院的前幾年，我感到非常孤單，尤其到了傍晚時分。寺院裡靜極了，雖然我沒有特別地想念誰，但是我覺得自己好像患了思鄉病。剛去的前三年，我不能回家省親。事實上，在寺院裡，連我們家的親戚——阿姜盃（Aun），也無法讓我時時有安全感，我與他並不親近，因為他家遠在我家鄉的另一頭。有些年輕人來到這裡穿上白衣等待出家，但後來他們都膽怯跑掉了，他們不在乎榮譽感或丟臉。就我個人而言，我則是下定了決心要對治自己的孤單和寂寞，直到成功為止。

漸漸地，阿姜宛對家鄉的依戀慢慢減少。他做了以下的結論：不論是從那個村落來的僧侶，

從「人」的本質上來說，他們並沒有太大的不同。

身為沙彌的阿姜宛到沙功那空省省會的素塔瓦寺雨安居，那年（1940）阿利亞庫南曼（Jao Khun Ariyakhunathan）法師擔任這所法宗派寺院的住持，阿姜宛在阿姜曼弟子阿姜康邦（Kham-phuang）的座下，學習正規佛學課程（14）。他於第一次考試得了高分，翌年，他到烏汶省昆本縣（Phibun）耀寶塘寺（Sakaew Rangsi）研讀第二級正規佛學課程，他在這次考試排名第二。一九四一年的雨安居，師長建議已經二十歲的他受比丘戒，儘管他希望自己在受戒前，能夠暫別寺院，去過四、五年的在家生活，但他不忍違逆師長的期許。現在他已經是一位比丘了，靠著自修的方式，研讀最高級的正規佛學課程，並以最優異的成績通過考試（35）。

（編者按：本期專輯內容譯自卡瑪拉·提雅瓦妮琦（Kamala Tiyanich）所著的《森林回憶錄——二十世紀的泰國雲遊僧》（*Forest Recollection—Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*）一書，《森林回憶錄》於一九九七年由泰國清邁 Silkwoon Books 出版社出版。專輯中部分標題為編者所加。）

【註釋】

- （1）根據渥克·葛雷保斯基（Volker Grabowsky）的說法：考族（Kao）其實是傣族（Kuai）與寮族（Lao）的合稱，他們是占巴塞（在寮國），與寇瑞高原（Khorat Plateau）東南部的兩大族裔。
- （2）葛雷保斯基在《地方與國家的整合》（*Regions and National Integration*）一書序文中提到，「寮」一字



可以指寮人或寮語，它同時也是泰國東北地方所使用的方言。與其他地方比較，泰國東北流通較多不同種類的泰語與方言，光是非泰語的部分，就包括北部吉蔑族與庫依族（Kui），而寮語（泰語的一種）主要是由三大族群使用的多種方言融匯而成。其中這三大族群，北從琅勃拉邦或北方等地的族群，向南延伸至黎逸省；中部從永珍或中部的族群，橫跨東部邊境與黎逸省南部（琅勃拉邦與永珍是寮國都市，而黎逸則在泰國）；南部族群則擴及寮國南部。而在東北的這些寮語族群，其方言在不同的鄉鎮裡少有差異。

(3) 在東北地方，人們慣常使用四種不同的寮文。疊體（Tam）是用於佛經，其與北部地方所使用的原體（Yuan）相近。空體（Khom）除了在護身符、刺青、符咒與算命相盤等處尚可見其蹤影外，其餘他處已不見使用。寮文主要是用來書寫地方歌謠與浪漫文學，而曼谷泰文則是透過當局的學校體制，到近期方才引進東北。

(4) 一九二二年，暹羅國王頒布了一道義務教育的法令，要求全國七到十四歲的小朋友，都必須上學接受四年的國民義務教育。然而，這道法令最初只在全國大約百分之四十五左右的地區實行。

(5) 根據阿姜布瓦（Ajahn）的說法，這類的比賽通常會要求歌者，以即席創作的方式來進行。參賽的兩方，無人能針對表演的內容做事前的準備，因為比賽的題目都是當場才決定的，一旦題目確定後，參賽者就必須做即席表演。例如歌唱、演說或模仿與他人爭吵的情形，而詩歌朗誦則是比賽中常見的演出。當衛冕者現場吟詠出一首詩歌時，挑戰者者必須以另一首合韻的詩來向他挑戰，要是衛冕者口吃、支吾其辭、吞吞吐吐或說得不及挑戰者流利，那就失敗了。比賽的竅門是必須以一個艱澀的韻腳，來作為整首詩的結尾。

(6) 這些男扮女裝 (laknuan nauk) 的表演係由素林王室所贊助。當時，所有的角色清一色皆由男性演出，通常那些面貌姣好的男性則會被指定扮演女性。依此，阿姜頓在劇中所扮演過的女性角色，計有 Chaiyachet、Laksanawong 與 Jantakuman 等。

(7) 為阿姜頓立傳的作家，在書中並未認定這樣的傳統，同時也未提及阿姜頓曾在大宗派出家受戒一事，該地的地方傳統，若不是寮族就是柬埔寨。一九八八年，光是素林地區就有百分之七十的人口信奉柬埔寨傳統；在二十世紀初，這樣的比例可能還會更高一點。十遍處禪修法是為了加強定力，使心專注而設計的，他們透過專注於某一事物，例如圓盤或燃燒中的燭火，將心中的所思所想通通排除腦外。

(8) 雖然僧侶仍可以在打造牛車時，修習正念與覺知，但以阿姜頓這種經驗還不純熟的禪修者而言，這些世俗的活動，會導致他散亂與分心。

(9) 阿姜辛 (Sing Khanayakamo, 1888-1961) 在木塘村 (Long Pond, 今烏汶省安那荼隆縣) 受沙彌戒。一九〇九年，阿姜辛才在素塔寺受戒成為法宗派比丘，而東北區的僧伽區長阿姜宛提梭即是他的戒師。阿姜辛在阿姜曼到烏汶近郊的布拉帕寺 (Wat Burapha) 兩安居時，前去拜見他，且不顧戒師的反對，成為頭陀僧。最後，他更成了柯叻省薩拉旺 (Salawan) 森林寺的住持。

(10) 阿姜帖對他遠在普安寮的祖父與外祖父並無印象，這是因為兩位老人家在他父母都還很年輕時，就去世了。他的外祖母是遠從清光 (Chiang Khwang) 移民而來的普安寮人，而清光在十九世紀的前半葉，曾被國王拉瑪二世所率領的暹羅軍隊佔領。於是，一些普安寮的人便遷徙到了網帕省 (Uttaradit) 的方縣 (Fang)，阿姜範的母親便是在這裡出生。後來，阿姜帖的母親又與其他親友搬到黎逸省，並在當地建



村，而阿姜帖即在那兒出生，在他的自傳裡記載了先祖們的故事。

(11) 親友們（阿姜李的兄弟與姊夫們）似乎很高興阿姜李成為僧侶。在他受戒後，他們向他借了大半的錢財去買水牛、田地，同時也從事貿易。

(12) 阿姜拉解釋自己已在當沙彌時曾還俗，所以前後參加兩次正規佛學課程第三級考試，而當他受戒時，必須再參加一次考試。他結過兩次婚，第一次的婚姻只維繫一年。離婚不到一年後，他再度結婚並生下兩個兒子，而這一次的婚姻維繫了九年，直到妻子因病過世。他再次出家，同時將妻子所遺留下來的財產（田地、房舍與三條水牛）送給他姊姊，而姊姊也很高興地認養阿姜拉與妻子所生的兩個兒子。

(13) 阿姜拉很感激村落住持並不要求他必須與其他僧侶行為一致，他在孩提時見過的嚴謹的雲遊僧，在他心中留下深刻的印象。

(14) 康邦提梭（Khamphaung Tiso），一九二一年生於宋沛來鄉（Songpleuai，今烏汶省青康給歐縣（Kheuan Khamkaew））。之後，康邦在烏隆省馬哈采寺（Wat Mahachai）出家、受戒。阿姜康邦的人格特質與阿姜特（Teu）、阿姜宛與馬哈布瓦（Bua）等人相仿，耿直坦率，有話直說，不善交際。

作者簡介

卡瑪拉·提雅瓦妮琦（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（Kahn Center），繼續探討有關東南亞的主題。她目前將探索的焦點放在暹羅地方傳統佛教的村落住持上。

抉擇雲遊，尋師訪道

頭陀僧的雲遊因緣與尋師歷程

卡瑪拉·提雅瓦妮琦 著

法園編譯群 譯

這些頭陀僧本身的特質與對宗教的態度，不同於那些遵循曼谷體制途徑的僧侶們，他們深信托鉢乞食的修行，可以直溯佛陀時代，

他們知道修學佛法若沒有透過實踐，那麼對於佛法更深層的涵意將猶然無知。

成爲頭陀僧

當愈來愈多的東北青年僧侶投入泰文經本的研讀行列，阿姜曼與幾位僧侶也改變了他們的方向。儘管曼谷僧伽當局向他們施壓——力勸他們背棄地方傳統，安住在官方寺院，還是有許多地方僧侶執意加入頭陀傳統。到底是什麼動機，促使他們願意肩負起這種艱苦的生活？

〔阿姜曼、阿姜汶、阿姜頓與阿姜範〕



一九八三年，阿姜曼來到烏汶省鎮上的里亞寺（Wat Liap）學習，當時烏汶省的僧侶遵循三大佛教傳統（寮族、暹羅、蒙族）之一。寮族傳統從寮國首都永珍傳入，是其中饒富地方色彩的一支。而暹羅傳統則早在十九世紀初，由阿利亞翁（Atiyawong，本名隋（Sui））的寮國僧侶引進烏汶省，他曾經前往曼谷當時的禪修中心薩給寺（Wat Saket）修學⁽¹⁾。蒙族傳統則是在十九世紀中葉，由另一位寮國僧侶龐圖洛（Phanthulo，本名締（Di））從孟庫（Mongkut）國王處引進。

大多數的烏汶僧侶皆奉從寮族傳統，只不過這個傳統從寺院到隱居所都有不同的色彩，而造成這些差異的主要原因，是來自師徒傳承的結果——一種世代交替的師生關係。

當蒙族傳統進入烏汶省時，便與當地文化融合，並吸引一些認為持戒精嚴有助於禪修的僧侶。就在曼谷當局開始想要統一管理僧伽時，蒙族傳統變成了眾所周知的「法宗派」，而寮族與暹羅傳統則合併成新的「大宗派」。會產生這樣的派系分裂，是因為法宗派自視甚高，他們認為自己比寮、暹羅或其他傳統都還要優秀，因此不許非法宗派的僧侶參與他們的宗教儀式。但相反地，寮或是暹羅傳統的僧侶，卻不介意和法宗派或其他僧侶，一同參與宗教儀式——如果對方願意的話。

阿姜曼曾是寮族傳統的僧侶，但後來又皈依了法宗派。他參加由西唐寺（Wat Siraung）所舉辦的受戒儀式後⁽²⁾，便返回常住的里亞寺，在阿姜紹·康塔悉洛（Sao Kantasio）的座下修學⁽³⁾，為阿姜曼立傳的作家並未在傳記裡，提及他在這間寺院裡住了幾年。阿姜紹傳授他一套禪修

咒語——在心中默念「唵哆」(buddho) [1]，可以令人心境平和。阿姜紹雖然是法宗派的僧侶，但他依然遵循結合安定的寺院生活與頭陀苦行的寮族傳統，就在兩個雨安居中的空檔時間，阿姜曼與阿姜紹出外行腳，為的是尋找一處適合禪修的森林隱居所。

至於阿姜汶，他發覺自己住在緊鄰村莊的善道寺 (Wat Sangthau)，使他不免抗拒外界的誘惑。而在所有的老師，包括叔叔都還俗結婚時，他毅然決定成為頭陀僧，而這樣的決定，使他的學習生涯暫告結束，因為他覺悟到遠離城鎮與村落，是唯一能使自己終生出家的方法。

就在遇見阿姜曼後，阿姜頓決定嘗試頭陀行。一九一九年，阿姜曼在烏汶郊區距離善道寺不遠的布拉帕寺 (Wat Burapha) 雨安居，而當時正在素塔寺的阿姜頓，因久仰阿姜曼的大名，便與阿姜辛兩人前往聆聽開示。兩人皆為阿姜曼清晰的演講與莊嚴的行儀所吸引，於是在雨安居結束後，兩人便暫別課業，隨阿姜曼遊歷四方，只是阿姜頓還未全然放棄曼谷的宗教課程。在經歷幾年的雲遊與禪修後，他送一位沙彌到柯叻省的一所寺院學校讀書，當時他決定再給自己一次機會，所以便到曼谷桑邦塔翁寺 (Wat Samphanhawong) (考寺 (Wat Kau)) 雨安居，他在那裡發現自己對學校課業不再感到興趣，而且很難再把心思專注於教科書上，現在的他，一心一意只想禪修。於是在雨安居結束後，阿姜頓重返頭陀生涯。

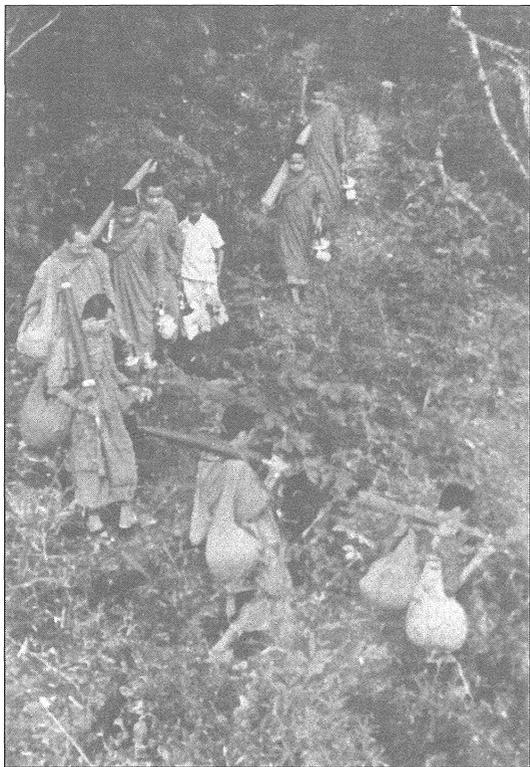
阿姜範與阿姜曼一樣，也是在結合寺院生活與森林雲遊的傳統下出家。當時，村落寺院距離曠野並不遠，村落住持總是可以輕易地藉由在森林裡靜修時，將禪修時段融入於生活作息之



中。至於那些想要更密集禪修的人，可以在雨安居結束後，離開寺院到洞穴裡禪修，阿姜範的普泰戒師就是如此，他在阿姜範受戒的那天，也告訴他這個方法。當阿姜範出家後的第一個雨安居結束，他重返家鄉寺院，在村落住持阿亞庫堂（Aya Khu Tham）的指導下繼續禪修⁽⁴⁾，住持也教導年輕的僧侶們禪修，雨安居結束後，這位住持帶領阿姜範與其他年輕僧侶去行腳⁽⁵⁾。有好幾個月的時間，他們都在東北的森林與山嶺間雲遊，並且躲進洞穴或林間墓地靜坐禪修。

〔阿姜帖〕

阿姜帖幾乎就是在寺院裡長大的，從九歲到十四歲，阿姜帖在村裡扮演著僧俗之間聯繫與傳遞的角色。一些雲遊僧經常來到普安寮的村落寺院歇腳，阿姜帖照料他們的飲食與用水的



◎頭陀僧會在雨安居結束後，在森林與山嶺間雲遊，並且躲進洞穴或林間墓地靜坐禪修。（圖片出處：The Autobiography of A Forest Monk: Venerable Ajahn Tate）

清潔、過濾，並幫他們收集鮮花供佛，如果他們欠缺飲食的話，他就會請村民再多作供養。雙親與村民都很鼓勵他做這份工作，並且對他非常慈愛，特別是他的父親，更是十分虔誠。

一九一六年，阿姜帖十四歲時，有兩位雲遊僧阿姜辛與阿姜康（Kham）來到西達田村，他們是第一位來到這裡的法宗派僧侶（此去烏隆省大約還要三天的腳程）。阿姜帖對他們的修行印象深刻，並覺得他們的禪修法門很適合自己：

他們的修法有別於其他的禪修僧團……，同時這些來訪的僧侶也教我各種的道理與責任。例如我學到一些供養僧侶時該與不該的禮節，以及在禪坐時可以默念「嘯哆」，作為剛開始持誦的對象。這樣做的結果，使我的心能安住在禪定中，在這個境界裡我沒有想和任何人交談的欲望。這就是我首次經驗到禪定所帶來的平和與寧靜的滋味，令我終生難忘。

在雨安居結束後，阿姜帖離家追隨阿姜辛去行腳，他是第一個在這個年紀離開家鄉、長途旅行的男孩。親友們雖然對他終於找到師長感到欣喜，但當他真的要離去時，他們還是不禁淚流滿面。

之後，阿姜辛帶阿姜帖去烏汶鎮上的素塔寺，阿姜辛要他待在那裡繼續學習泰文後，便離開了。阿姜帖花了六年的時間，在素塔寺學習唱誦與誦戒，並研讀正規佛學課程的教科書，及練習閱讀曼谷泰文版的巴利經典。一九二二年，阿姜帖二十歲時，在法宗派傳統下受戒成為比



丘，並在初次赴考時，便通過初級正規佛學課程考試。那年，馬哈品（Maha Pin）⁽⁶⁾（他不但是阿姜辛的兄弟，同時也是通過第五級巴利文課程考試的僧侶）從曼谷回來，首次在烏汶省採用第二級的正規佛學課程教科書來教學，這或可說是整個東北地區前所未有的事。

阿姜辛在其他四位比丘與兩位沙彌的陪同下，返回烏汶。由於這是第一次一群森林禪修僧在法宗派的寺院雨安居，因而備受矚目。阿姜辛說服阿姜品嘗試頭陀苦行的生活，在雨安居結束後，便率領十二位比丘與沙彌去行腳。其中有幾位新進的成員，包括阿姜品、阿姜帖與其他兩位比丘、兩位沙彌等，他們都曾經在曼谷的寺院體制下修學。阿姜帖後來並未完成他的正規佛學課程學業。

對於那些擁護現代佛教的人們而言，他們覺得過頭陀生活是種羞恥，甚至有人認為那根本就是一種毫無紀律的遊蕩。事實上，阿姜品是第一位追隨頭陀行，而又具備「馬哈」（Mahā，大師）頭銜的學問僧，而所謂的「馬哈」學問僧，是指那些已經通過第三級巴利文考試的僧侶。阿姜帖觀察到：

多數的學院僧侶皆認為修鍊頭陀行是件不光彩的事。由於有師長阿姜辛在前引導，使我得以踐行他們的步履，走上頭陀行，因為要是少了我，師長們就必須自己出來誦比丘戒。(7)

雖然，阿姜帖總想要去過頭陀僧的生活，但是當機會真的來臨時，他才發現離開寺院也是

件痛苦的事，在離鄉背井的那幾年，阿姜帖的身邊沒有任何親友。當中央將僧伽集中管理後，僧侶們離開家鄉到大城鎮求學，已成為一種常態，與阿姜帖一般的年輕僧侶，只有藉由與其他村落的比丘、沙彌間的往來與聯繫，來化解思鄉之苦。在烏汶省的那段日子裡，就有兩位沙彌與兩位在寺院長大的小男孩，成為阿姜帖的學生，而替代了家庭關係。他們彼此之間的密切聯繫，或許也記述了許多師徒間修道關係的特徵。

每當到了要離別的時刻，所有的人都淚流滿面，心想不知他們今後將多想念我，我也幾乎快要抑制不住自己的淚水。但是身為老師

的我，在學生面前哭泣似乎不大妥當，所以我只有咬緊牙根，忍住悲傷，不讓自己真實的情感表露出來，我甚至發覺自己的聲音，正隨著情緒的波動而嘶啞。

當時，那些情緒似乎不這麼難控制，只是後來當大家都離開了以後，這些情緒才湧現出來，



◎離鄉背井去求學的僧侶身邊沒有任何親友，而會與沙彌以及在寺院長大的小男孩之間，建立密切的師徒關係，以化解思鄉之苦。
(攝影：曾明惠)



令我好一陣子感到無精打采、了無生趣。不管我在走路、站立、坐著或臥著時，甚至是說話、進食時也好，我的心總是籠罩著憂鬱與悲傷，我實在非常想念我的那些「學生」。他們將怎麼辦呢？他們吃些什麼？他們吃得飽嗎？會沒得吃嗎？誰來教導他們？會不會有人欺侮他們，對他們頤指氣使？這是我這輩子第一次感到如此沮喪。

阿姜帖想到這些孩子並非他的親人，但對他們的執著卻如此強烈時，深感驚訝，他開始看到，原來執著會造成如此的痛苦：

我現在終於意識到渴望與思慕的不利與危險，這層的了解穿透我的心。這種了悟我不曾遺忘。

〔阿姜李〕

當阿姜李發覺自己對村落寺院裡的生活感到不滿時，他便決定成為雲遊僧。一九二五年，他在烏汶省的家鄉寺院受戒，村落僧要求他背誦和學習曼谷的教典與戒本，但在修行上仍遵循寮族的佛教傳統。不過，當阿姜李看到遵從當地的習俗比持守戒律來得重要時，令他倍感困惑。僧侶中有人「下棋、拳擊、在為亡者守夜時和女生玩遊戲、養鳥、鬥雞，甚至有時在晚上進食。」⁽⁸⁾也許是因當地的僧侶須經常到很遠的地方開示，或是要承擔一些寺院周邊的粗重勞務，

所以當他們飢餓時，對過午而食並不會感到不安(9)。

另外一件事——村落僧參與喪禮儀式，也讓阿姜李對於村落僧的生活感到嫌惡。在未出家前，他都儘量遠離火葬場。事實上，在十九歲以前，他從未踏進墳場一步，甚至在母親或其他親友過世時，也不願去到墓場。作為一個新出家的村落僧，他仍盡力試圖迴避。他這樣寫道：

有天，我聽到村子裡有人哭泣、呻吟，好像有人死掉了。不久，我看到一個男子捧了一盆花、一些香料與蠟燭，來到寺院邀請僧侶們前去亡者的家中誦經。當那名男子一進到住持的寮房，我立刻拔腿往相反的方向跑，在我轉身跑掉時，後面還跟著幾位同是新進的僧侶。當我們跑到芒果園便各自散開，爬到樹上，一人一棵樹坐著，然後動也不敢動。不久，住持來找我們，但就是找不到。

一次偶然的機會，為阿姜李的修道生活開啟了新方向。一九二八年，在他的第二次雨安居期間，受邀到另一個村莊的本帕威(Bun Phawe)慶典中，開示十個佛陀本生譚的故事。他在開示席上碰巧遇見一位禪修僧。禪修僧說話的模樣吸引了阿姜李，他向居士們打聽，得知他就是阿姜曼的弟子——阿姜柏(Bor)。集會結束後，阿姜李去會見他，頭陀僧的生活方式與其他個人的莊嚴舉止，令他讚嘆不已。阿姜柏告訴阿姜李，阿姜曼已從沙功那空省南下到烏汶市郊的布拉帕寺，阿姜李於是返回寺院告訴父親與戒師，他決定要離開村落寺院了。



〔阿姜拉〕

阿姜拉與阿姜帖一樣，在小時候也遇見過一位頭陀僧，那是一九二三年他十二歲時的事。這位名叫康帕（Khampha）的頭陀僧屬於寮族傳統，同時也是父親的舊識。父親為這位老朋友在郊區建造了一座小型高腳臺，方便他露宿，並派阿姜拉照料他的飲食，父親每晚都到這位頭陀僧處學習佛法。年輕的阿姜拉對僧侶的言行舉止印象深刻，而僧侶所講的冒險故事，也總是能引起他的高度興趣。例如，他聽過一個在寮國湄公河對岸艾爾毛穴（Aewmaung）的故事⁽¹⁰⁾：

緊貼著懸崖邊上，有條長約八十八碼的石子小路，往下望去，〔康帕〕只見散落一地的屍骸、鉢盤，那些都是不慎失足、墜崖身亡的頭陀僧。一次，當他過橋時也失手滑落，雖然他設法自救，但他的鉢仍凹了一個洞。與他同行的另外四位僧侶都不幸罹難，不是墜崖，就是因胃病而身亡。

事實上，很多雲遊僧是因意外或患病而客死異鄉，但這些似乎沒有動搖阿姜拉想成為頭陀僧的決心。一九四五年，他在母親死後成為僧侶，並住在村落寺院附近，母親的去世，讓他終於得以離開村落寺院。

〔阿姜撰、阿姜宛與阿姜查〕

阿姜撰生平第一次知曉頭陀僧生活的經過，與阿姜拉如出一轍，皆是透過一位來訪的雲遊僧得知。一九三五年，阿姜撰十五歲，他看見靠近村落的森林外有位雲遊僧，因為曾聽說頭陀僧通常會將帶在身上的護身符與人結緣，於是就汲水給僧侶解渴，希望能因此獲得保佑平安的護身符，或是學得一兩句咒語。但沒想到僧侶卻問他不想出家，並送給他一本阿姜辛所寫的小冊子 *Tisarankhom*⁽¹¹⁾。他告訴阿姜撰，可以按照書中的步驟來禪修。

一九四一年，阿姜撰在村落寺院出家成為比丘，當時阿姜曼的弟子在伊桑區北部建立許多森林寺院。他發覺安定的修道生活並不適合自己，於是想要重新歸投法宗派成為頭陀僧⁽¹²⁾，當他說出自己的想法以徵求戒師的認可時，不料村落住持一口回絕，他因此而還俗。

還俗後的阿姜撰，以縫衣營生。當時正逢泰、法兩國之間發生戰爭（1940-1941），做衣服的材料相當昂貴，也不易取得。他必須一村走過一村，去蒐集一些手工編織的絲布。一次，他染患嚴重的瘡疾，服用任何藥都無效。於是他發了一個願：「若我還有足夠的福報得以出家的話，那麼趕快讓我復原起來吧！康復後我就立刻出家。」四處打聽的結果，最後他到桑蘭尼瓦（Samranivai）森林寺落腳（在安那茶隆縣），並在法宗派出家為僧。

年輕的阿姜宛的修道生活，不同於阿姜帖與阿姜撰，因為他熟悉僧伽的行政管理工作。他於一九四二年受比丘戒，當時他已在曼谷的寺院教育體制下，以沙彌的身分讀了六年書。那時，法宗派的僧侶只要通過正規佛學課程考試，都須領行政執事，因為他在最高級的正規佛學課程



考試中獲得第一名，本瑞縣（Bundrick）（烏汶省）的僧伽縣長便想請他當助手，同時擔任僧伽鄉長。可是他與其他僧侶同學不同，對於頭銜或地位並無追求的野心：

我仔細地想過這些事，覺得它並非是一條指向自我覺醒的道路。若真要提到那些叫人趨之若鶩的頭銜與名望，我想它們只會造成更大的我執吧！爲什麼我敢這麼說呢？因爲我曾經是一名學問僧，看過許多這種情況的同學，他們其中有的人去了曼谷，有的人則到一些不同省分的鄉下地方。我知道這些學問僧在想什麼，我也擔任過一位僧伽首長的行政助理好幾年，與其他同領行政執事的僧侶有過來往，相當了解他們所談論的東西，在這點上沒有人能騙得了我，所以我不會想要當什麼老師或僧伽首長。一直以來，我都試著要讓自己擺脫這些負擔。(13)

一九四三年，日軍佔領泰國期間，泰軍積極地在沙功那空省的鄉下號召年輕人從軍，因此阿姜宛必須返鄉向政府部門報到。然而，因爲擁有通過正規佛學課程的證書，讓他免除被徵召入伍的命運。當他還留在村子裡時，染患瘧疾，病情持續惡化，迫使他去思考到底自己要當學問僧或修行僧。儘管早些年前，他曾追隨禪師阿姜紹（阿姜曼的老師），且服侍過他，但當時並未把太多心思放在修學止觀（內觀）法門。就在身體變得虛弱時，他將自己的心專注在呼吸上，於是，一些不尋常的事發生了，不論他坐臥成什麼姿勢，心總是可以保持專注。

儘管我對禪定興趣缺缺，但是當我的心進入禪定時，我仍感到驚愕。我也忍不住要嘲笑自己了，即使用上所學過的專業知識，也無法將它弄清楚，我不知道其他僧侶是否有過相同的經驗，因為我想每個人的情況都不同。後來，我遇到一些精於禪修、能為我解惑的禪師，有位禪師告訴我，我所經驗到的其實是修習安般念（觀呼吸）所得的近行定，只要我將自己的心長時間專注於一處，那麼就會進入安止定。可惜的是，我並不知道自己只差一步就達到了。真是可惜啊！要讓心達到這樣的境界，並不容易。若是說得魯莽一點，我真恨不得把自己給宰了，儘管我念了這麼多書，竟還是如此無知呢！

阿姜宛想到那些昔日聖僧們一生的事蹟，與他們這一代是如此截然不同，他相信在佛陀的那個時代，人們出家是為了要修習禪定，並於輪迴中獲得解脫。最後，他下定決心要開始展開禪修之旅。

同年（1943），阿姜查在姆安桑西縣（烏汶省）的寺院學校讀書，在通過初級的正規佛學課程考試後，他返家照顧奄奄一息的父親。父親去世後，他回去繼續修學未完成的課業，但此時他已無法將心思專注在課業上，父親羸弱、多病的影像持續縈繞在腦海裡。二次世界大戰期間，當他聽到被徵召入伍的弟弟也戰死沙場後，他的心更加困擾了。

最後，阿姜查徹底地厭倦了讀書，並且認為即使是佛陀也不希望出家人只是一味地讀書：



對於課本上的知識，我已經知道得夠多了，我很想去試試禪修，希望藉此能知道其中的差異。但在我的身邊，卻怎麼也找不到一位令我信賴的禪師。

一九四五年，經過六年的寺院教育，阿姜查通過了最高級的正規佛學課程考試。從那時起，他開始走上另一段尋師訪道的旅程。

尋訪明師

到目前為止，我們已經採訪了十位雲遊僧的背景，那怕只是些許的線索，我們都詳述了他們為何選擇雲遊生活的原因。對這些年輕的僧侶們而言，出家後要面對的第一道課題，就是去尋找老師。在這段尋師的過程中，有些人很快地找到了，有些人則否。在記述僧侶們的故事以前，我們也應來看看阿姜曼，因為他自己也有一段尋師的歷程。然後，我們再以這些弟子與阿姜曼相遇的先後順序來作討論。

〔阿姜曼與阿姜汶〕

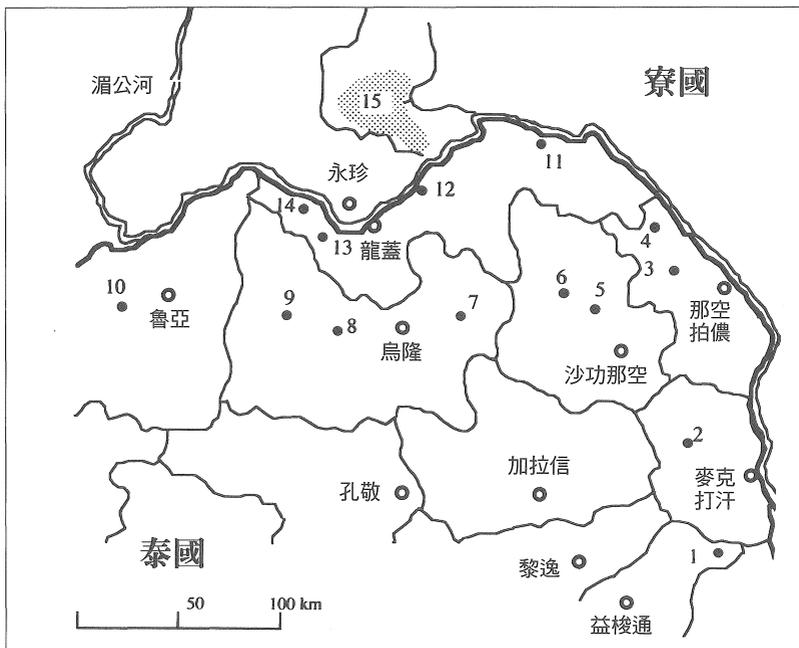
雖然阿姜曼已開始在阿姜紹的指導下禪修，但大多時候，阿姜紹並無法幫助阿姜曼解決他的問題。阿姜紹對阿姜曼說道：

你的心如此飄忽不定，因此容易變得極端。這一刻才衝進天際，下一刻它已深深地鑽入地底；接著它又縱身躍入大洋，然後再一次射向高空。請問，這世上到底有誰能追趕上這樣的一顆心？你必須好好地審視這顆心，來解決你自己的問題。

就在阿姜曼追隨阿姜紹修學了好幾年後，他還是獨自走上雲遊之路，去尋找另一位禪師。他雲遊到寮國，但未找到能幫助他解決禪修問題的人，之後，他又去緬甸，聽說那裡有許多高明的禪師。一路上，阿姜曼與另一位曾在曼谷碰面的僧侶同行（Ton），從中央平原出發向邊境走去，橫越一座屏障兩國的高山，然後進入緬甸。有時他們穿越森林，行走三天也看不到任何一個人影。當抵達仰光雪達根寶塔（Shwedagon Pagoda）時，就花了八個月的時間，他們停下腳步向佛塔頂禮。歸途中，在毛淡棉（Moulmein）雨安居。

阿姜曼在緬甸一定有遇見一些經驗豐富的禪師。「不論我的心增長得如何，我都可以向他們請教一些比較深入的問題。」他曾告訴一位弟子，「但是我不能夠提出超過我自己程度的問題。」然而，在那些為阿姜曼著書立說的傳記作家中，卻無人提及這些禪師的名字。

從緬甸回來後，阿姜曼持續利用非雨安居的幾個月時間，在湄公河兩岸雲遊。在東北，他比較喜歡那空拍儂、沙功那空、烏隆、龍蓋、黎逸與隆薩克等一帶地區，因為這些地方有高山、茂林與多種的野生動物，他發現這些地方最適合禪修（詳見圖一），陸續在這些地方接引來自各



【圖一】泰國東北部地區幾處最適合頭陀僧禪修的地方。1.能耨塔 (Loeng Noktha) 2.康查依 (Khamcha-i) 3.西松克朗 (Si Songkhram) 4.班沛恩 (Ban Phaeng) 5.帕那尼空 (Phanna Nikhom) 6.薩旺但丁 (Sawang Daendin) 7.南漢 (Naung Han) 8.南布瓦蘭普 (Naung Bua Lamphu) 9.那克朗 (Na Klang) 10.王桑普 (Wang Saphung) 11.甯坎 (Beung Kan) 12.蓬披實 (Phon Phisai) 13.塔報 (Tha Bau) 14.西清邁 (Si Chiangmai) 15.普考快 (Phu Khao Khwai)

地的僧俗弟子。

阿姜汶是九名僧侶中第一位遇見阿姜曼的人，當他還在烏汶的村落寺院讀書時，就聽說在烏天蘭丁 (Uthen Landing) (今那空拍儂省)、沙功那空省與寮國永珍等地一帶，住著一些禪修的森林僧。有一天，他托鉢歸來，向一位信徒詢問要如何才能遇見這些森林僧，她告訴他可以去拜訪投恩寶塔寺

(Thoeng Pagoda) 的住持阿姜壯 (Jung) (今烏汶省鏗奈縣 (Kheuang Nan))，於是他去鏗奈，並從住持處獲悉阿姜曼的消息。在寺院待了一段時間後，他隻身前往尋找阿姜曼。經過長途跋涉，那可是一段精彩的獨行旅程，一九一八年，他終於在烏隆省沛樹村 (Pheu Tree) 遇見老師阿姜曼。當時他三十歲，而阿姜曼四十七歲。

阿姜汶在沛樹村與阿姜曼相處不到一個星期，就被隨後追趕而來的舅舅與姊夫發現行蹤。顯然地，自從母親死後，他沒有與任何一位親友特別親近，在離開家鄉寺院的十年裡，也從未返家省親。如今，舅舅已經追到這裡，並且表明要他回家的立場。此時，他只有順從，只是當他在家鄉的龐田寺 (Pong Field) 常住時，卻變得體弱多病。

從這點看來，阿姜汶的親戚並沒有真心地關心他，他也不知道自己該怎麼辦才好。對而言，既然熟識的同學與戒師都早已離開修道生活，他自然也不想再繼續待在這個村落寺院，所以他也不願回到烏汶省讀書。因此，當他一康復，便立刻收拾了傘帳、鉢具、水壺與提袋，徒步行腳至阿姜曼所在的考村 (kau) 外的瑪費樹 (Mafai Tree) 森林。

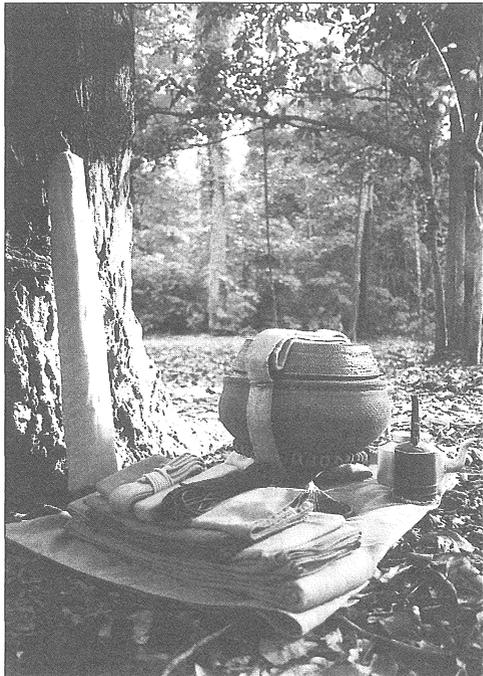
〔阿姜範、阿姜頓、阿姜帖、阿姜李〕

阿姜範第一次遇見阿姜曼是在一九二〇年，當時阿姜曼約五十歲。那年，阿姜曼與其他幾位頭陀僧與沙彌待在蛋芒果村附近，那裡正是阿姜範的故鄉（沙功那空省帕那尼空縣），當時村民



奉行普泰傳統，他們將信仰與儀式致力於供奉護法神——樹神與山神上。阿姜曼在開示中，解釋這樣的信仰與儀式有多麼不妥，勸導村民應以佛、法、僧三寶作為人生的依怙。他對佛法透徹的了解，令阿姜範與同座聽講的兩名普泰僧侶——阿姜締、阿姜庫（*Wai*）留下深刻印象，於是三人決定成為阿姜曼的弟子⁽¹⁴⁾，但阿姜曼不願他們便離開了。而缺乏適當頭陀配備的他們，也無法立即追上阿姜曼⁽¹⁵⁾。

一直在湄公河畔雲遊尋找阿姜曼的阿姜頓，同時也抵達蛋芒果村，並落腳在波采寺（*Wat Phochai*）。因此，阿姜締、阿姜庫與阿姜範就與阿姜頓一同修學，當阿姜締三人取得頭陀僧的配備時，便與阿姜頓出發尋找阿姜曼。他們一行人走到高塘縣（*High Pond*）康坡克村（*Khambok*，今那空拍儂省康查伊縣），才發現阿姜曼在賽塘村（*Ban Huai Sai*），並正在前往沙功那空省薩旺但丁縣的路上。



◎傘帳、鉢、水壺等，是頭陀僧雲遊時的主要配備。
（圖片提供：法耘出版社）

於是，這四位村落僧趕緊加快了腳步，終於趕上阿姜曼。四年後的一九二五年，阿姜範由原遵循的普泰傳統改變成為法宗派，當時他三十七歲，且已雲遊了七、八年。

阿姜李於兩年後遇見阿姜曼。一九二七年，阿姜李離開寮族傳統的村落寺院，行腳到姆安桑西，此舉激怒了他的父親與戒師，但他們卻阻止不了他。一到當地，他便聽說阿姜曼正落腳於距離該地十公里外的庫塔村（Kuttat）。於是，他動身前往尋找阿姜曼，當抵達庫塔村的森林隱居所時，才發現阿姜曼已離開並前往烏汶省的布拉帕寺，隔日清晨，他便徒步走回烏汶省。在布拉帕寺，他向阿姜曼頂禮，並說明自己找尋他的目的，阿姜曼教他在禪修上專注於「唵哆」。怎料那時阿姜曼生病了（當時阿姜曼五十七歲），他把阿姜李送去資深弟子阿姜辛處，當時阿姜辛住在石漩渦台（Tha Wang Hin），是一處非常僻靜的地方。與阿姜辛同住的，還有馬哈品及其他四十位比丘、沙彌，當時年輕的阿姜帖也在其中，只是在阿姜李的印象中已不復記憶。

〔阿姜宛、阿姜拉、阿姜撰與阿姜查〕

阿姜宛雖然在很早以前就聽說過阿姜曼（或許是從他外祖母處得知，他的外祖母是位八戒女），但他與阿姜曼的相遇卻十分巧合。一九四五年，阿姜曼正在尋找棲身之所，當時他已高齡七十六歲，不再適合雲遊的生活。而那年，阿姜宛與一位法宗派僧侶同學，正好暫別學校的課業，漫無目的地四處雲遊。



他們想要去北方的烏隆與龍蓋省，但是在戰時，遊走於這些省境的邊界並不安全，於是就雲遊到沙功那空省東部，在龍考（Lomkhae）山區歇腳，隔天抵達沛塘（Ban Naung Phou）村，一處位於普潘（Phuphan）山區中央、遠離塵囂的世外桃源，村民都是寮國的傜族人。他們在那裡遇到阿姜曼的弟子阿姜路依·姜塔薩羅（Lu Jantasaro, 1901-1989），他正在那裡負責監管一座廢棄寺院的修復工程，欲使它成為森林隱居所。因阿姜路依計劃邀請阿姜曼前往該地，不願阿姜宛留下，便向阿姜宛解釋，阿姜曼拒絕待在已住了太多僧侶的寺院，阿姜宛與同伴就只好到附近別處的村落寺院落腳。

就在阿姜曼開始安住在沛塘森林隱居所後，阿姜宛定期前往該處聆聽阿姜曼的開示。之後，阿姜曼從信眾那裡聽說，帕那尼空縣僧伽縣長（大宗派的僧侶）不希望有為數太多的頭陀僧徒在村落寺院，因此，他就接引阿姜宛到森林隱居所，度過一九四五年的雨安居。雖然，阿姜宛的同伴後來改變心意，重新回去研讀正規佛學課程，但他還是決定留在阿姜曼身邊，直到阿姜曼逝世。

同年底，阿姜拉遇見阿姜曼。當阿姜拉的母親去世後，他再也找不出任何理由，支持自己繼續當村落僧，於是便去見他的侄兒，這侄兒曾擔任烏隆省波提松達寺（Wat Phothisomphon）住持阿姜炯·旁圖羅（Jum Phantulo）（後來被封予「帕鐵卡威大師」（Phra Thepkawi）頭銜）的秘書（16），阿姜拉從那位令他改變信仰而歸投法宗派的住持身上，得知有關阿姜曼的消息。後來他又送

阿姜拉到烏隆省鹽水塘村 (Ban Naung Namkhem) 菩提勝 (Bodhi Victory) 隱居所，這間隱居所的住持是七十二歲的阿姜本米 (Bummi)，他曾在阿姜曼的座下修學禪法。就在雨安居結束時，阿姜拉離開隱居所去雲遊，並作好見阿姜曼的準備 (17)。他與阿姜宛一樣服侍阿姜曼，直到阿姜曼逝世。

阿姜撰也在一九四五年遇見阿姜曼，當時他待在皮林塘鄉 (Ping Pond, 烏汶省安那茶隆縣) 吉克野村 (Ban Na Jik) 一所新的法宗派寺院裡，有位高階的法宗派僧侶阿利亞庫那檀 (Ariyakhunnahan) 來訪。這位長老帶阿姜撰驅車遠赴沙功那空省，到了那裡後，再搭乘牛車或徒步前往阿姜曼在沛塘村的森林隱居所。當阿姜曼與弟子第一次見到阿姜撰時，他們看他膚色白皙，猜想他應該是中國人，有別於寮族的他們，阿姜撰則向大家解釋自己是來自烏汶省的純寮人。

當阿姜查抵達阿姜曼的隱居所時，阿姜宛與阿姜拉兩人已待在那裡了。他花了一段時間尋找阿姜曼，也許是因為他在烏汶省，並未認識任何一位與阿姜曼有接觸的人吧！在尋師的過程中，他遇到好多位禪師，只是這些禪師裡沒有人屬於法宗派。最初他從自己的家鄉開始尋找，並在德烏丹縣 (Det Udom) 皮洛寺 (Wat Phlo) 找到一位也叫曼 (非阿姜曼·普里塔) 的僧侶。然而，他發覺這位僧侶的教導方式並不適合自己，於是十天之後便離去了。

一九四六年，出家八年的阿姜查，與另一位同參雲遊到泰國中部的沙拉武里省，只是他覺得那裡並不適合禪修，而且也無法順利找到指導禪修的老師，於是他就從沙拉武里省出發前往



王寇 (Wongkot) 丘陵 (在華富里省)，那裡住著許多普安寮人。到了那兒之後，才發現要找的禪師已經去世⁽¹⁸⁾，那裡有位禪師的弟子阿姜宛 (非阿姜宛·烏答摩)，他是柬埔寨的頭陀僧，在教理與實踐上皆有成就，正要去緬甸學習，阿姜查對阿姜宛能嚴持戒律印象深刻。他雖然對吉蔑僧侶的認真與熱誠也大表讚服，但覺得這種禪修法並不適合自己，所以決定要待在王寇丘陵自我修鍊⁽¹⁹⁾。

就在阿姜查待在王寇丘陵時，他從一位在家信眾處得知阿姜曼的消息，經過兩次雨安居後，他返回東北尋找阿姜曼，同行的還有三位比丘、兩位沙彌與另兩位在家信眾。他們依寮族的傳統修習頭陀行，就教於不同的禪師，並頂禮沿路的佛塔，這是一段非常漫長而艱辛的徒步旅程。他們先到烏汶省，稍作停留後，又徒步前往那空拍儂省。頂著炙熱的驕陽，花了十天的時間徒步到帕儂 (Phanom) 佛塔。他並不急著去見阿姜曼，一路上走走停停，有時也跟其他的老師學習禪修。例如有一回他在那凱縣 (Na Kae) 考山上稍作停留，向阿姜薩溫 (Sam) 學禪，然而阿姜薩溫所教授的法門對他而言並不契機。

當時，一路同行的沙彌與另兩位在家信眾，因體力透支無法再繼續前往沙功那空省，他們幾人便中途脫隊返鄉去了，阿姜查於是與另兩位僧侶徒步走到沙功那空省，最後終於抵達沛塘村。阿姜曼問阿姜查曾在誰的座下修學，結果阿姜曼似乎認識其中的阿姜袍 (Paoo)。雖然阿姜查只與阿姜曼相處了兩天，但他受用了阿姜曼所教授的法門⁽²⁰⁾。當時阿姜曼七十九歲，翌年

(1949)便逝世了。之後，阿姜曼的弟子便各自雲遊去了，而今天的沛塘隱居所，是位於沙功那空省帕那尼空縣的那那伊鄉(Nanai)，直到一九八二年，該處成為正式的法宗派寺院，並以阿姜曼的巴利文法號，命名為普里塔(Pa Phuritha)森林寺。

頭陀僧的特質

就在探訪了這十位僧侶的個人背景後，我們打算適切地提出一些綜合性的結論，但這當中，並沒有清晰的模式浮現。在所能發現的少數幾條通則，也只是些微弱的訊息，無法提供太多關於這十位僧侶為何選擇成為頭陀僧的原因。例如他們都是土生土長的東北人，父母親是寮人，都在大家庭的環境中成長，也是農家的小孩，他們習於刻苦耐勞的生活，住在鄰近曠野的地帶，並經常在森林裡穿梭、雲遊。

大部分同時期的東北人，都有著與這些僧侶共同的背景，不過顯然地，他們並沒有追隨僧侶的腳步。這些僧侶沒有社會學上所謂的型態或個人突出的性格——無關於家中的排行，更無關貧困或童年的失落、危機經驗（也許只有阿姜汶是例外吧，因他與同族人並沒有較緊密的關係）。唯一能區隔這十位僧侶與世俗大眾不同的特點是，他們都深深地熱衷於苦行與紀律的生活，視頭陀傳統為正確的道路，並且絲毫不受伴隨著階位、頭銜而來的威望與地位所惑，這些誘惑讓許多



地方僧侶競相投入曼谷的宗教體制中。

這些頭陀僧本身的特質與對宗教的態度，不同於那些遵循曼谷體制途徑的僧侶們，他們深信托鉢乞食的修行，可以直溯佛陀時代，他們知道修學佛法若沒有透過實踐，那麼對於佛法更深層的涵意將猶然無知。他們發覺佛法的意義，並不能在閱讀或研究中尋獲，而是藉由頭陀生活以訓練心而獲得。

最後，他們了解最適合修學佛法的環境，並不在舒適的寺院裡，而是在他們自己的學校，他們自己的「大學」裡（如馬哈布瓦（Bua）所說），那是在森林的深處、在樹林裡、在樹蔭下、在塚間、在曠野中、在山坡上、在山腳下與山谷間。他們相信這些地方，才是佛陀要介紹給我們的最好的大學。

【註釋】

(1) 然而，在一九〇二年的「僧伽法案」通過後，學問僧取代禪修僧成為寺院的住持，薩給寺不再以其備受矚目的禪修法門聞名，直到阿姜皮蒙曼（Pha Phimonhan）在曼谷地區重振禪修風氣才改觀。

(2) 阿姜曼的戒師是阿利亞卡威法師（Pha Ariyakawi，阿姜盎），教授師是悉塔法師（Pha Khru Sitha），依止師是普拉甲烏汶尼法師（Pha Khru Prajak-abonkun，阿姜隋）。一八九一年，阿姜盎在暹羅國王的授命下，出任烏汶省僧伽省長。後來，阿姜曼追隨阿姜悉塔修頭陀行，悉塔喜歡雲遊四方，而阿姜普拉甲是位工匠。在阿姜曼到里亞寺前，該寺尚未歸屬法宗派，阿姜曼很可能和他的師長阿姜紹一樣，

在成為法宗派的僧侶之前，都在寮族的傳統下出家。

- (3) 紹·康塔奚洛 (Sao Kantasio, 1861-1942) 出生於卡孔村 (Khakhom, 今烏汶省肯宗縣 (Kheuang Nai))，在寮族傳統下出家 (他的師長常住在寮國的占巴塞)。十年後，在他擔任里亞寺的住持後，重新皈依法宗派，因此自一八九九年起，該寺就隸屬於法宗派。阿姜紹在寮國南部占巴塞安瑪寺 (Wat Annat) 於禪坐中逝世，遺體隨後被運往烏汶省布拉帕寺荼毘。一八九九年，烏汶省有五座寮族寺院變更為法宗派，計有泰寺 (Wat Tai)、里亞寺、布拉帕寺、班庫門寺 (Wat Ban Khumeuang) 與班黃寺 (Wat Ban Hwang) 等。其中布拉帕寺在成為法宗派的寺院前，還是一座廢棄的道場。

- (4) 阿亞庫堂接受普泰傳統的訓練。一八八四年，他出生於蛋芒果村一戶普泰人家，因他出生時正巧外祖父去世，因此村民都相信他是外祖父的投胎轉世。曼谷當局積極將寮與古蔑族僧侶，納入官方僧伽行政組織體制，授予他 Phra Khru Sakon Samanakit 大師頭銜，並出任沙功那空寺僧伽首長。

- (5) 儘管遭受國家當前佛教政策的抵制，許多村落寺院的住持 (特別是偏遠地區) 還是奉守著地方傳統，在雨安居結束後，去修頭陀行，並且訓練門下的比丘、沙彌禪修。

- (6) 品·盼亞帕羅 (Phin Panyapalo, 1892-1946) 與他的兄弟阿姜辛不同，他想要成為學問僧。雖然年輕時，他曾遇見阿姜曼，但如同許多雄心萬丈的同輩僧侶，他想要去曼谷研讀瓦契拉央教本，他一連通過巴利文第五級考試。一九二二年，他回到烏汶省參加母親的葬禮，待在素塔寺雨安居，與阿姜辛學習禪修，後來成為頭陀僧，最後逝世於烏汶省瓦林詹拉縣 (Watin Chamrap) 桑善蘭 (Sansaman) 森林寺。

- (7) 通過巴利文考試九級中前三級的比丘，就被冠以「馬哈」的頭銜，例如馬哈品。



(8) 儘管僧伽官員嚴禁僧侶們參加集會慶典，但還是有許多村落住持執意如此。

(9) 就連阿姜李自己的行為也無法總是符合戒律。例如有次他受邀前往大竹鄉的農丹寺 (Wat Non Daeng) 法會上開示十個佛陀本生譚的故事，「事情就這麼湊巧，當輪到我上台去開示時，正好是早上十一點，等我講完時已接近中午，那時要吃飯已經太晚。在返寺的途中，同行的還有一位寺院的男孩，在他肩袋裡裝有一些米飯與烤魚。大概是中午一點多吧，當時我真的是飢腸漣漣快餓死了，只好請那男孩打開肩袋，讓我看看裡頭有什麼東西。才看到那些食物，我便立刻找了一處有樹蔭的地方坐下來，將食物吃光。」另一次，阿姜李到森林幫忙將一些建造客堂の木頭拖回寺院，才到傍晚，他便感到飢餓，於是這一次他又吃了東西。阿姜李告訴我們，他的僧侶同學們都有「非時食」的情形，只是他們並沒有告訴別人。

(10) 康帕的說法反應出絕大多數東北僧侶的想法，他們認為寮國與泰國東北地區是屬於同一個地區。他告訴阿姜拉的父親：「我一邊走路一邊禪修，怎料待我回神時，已經橫渡湄公河了。」

(11) 這本可能譯為《佛法僧三寶與禪修法》(The Triple Gem and techniques of meditation) 的手冊，曾在年輕一代會閱讀泰文的僧侶與人們手中廣泛流傳。後來，在阿姜曼的資深弟子阿姜辛，陞座成為柯叻省薩拉旺 (Salavan) 森林寺院住持後，此書方才出版發行。

(12) 阿姜撰並未說出，他為何認為必須皈依法宗派才能成為頭陀僧的原因，很有可能是因他先前遇見的那位雲遊僧是法宗派僧侶的緣故吧！

(13) 在法宗派寺院裡所發生的一連串事件，包括阿姜宛在素塔瓦森林寺院常住時，被牽連捲入一樁貪污案，

令他對學院與行政生活產生誤解。

(14) 這是一個值得注意的有趣現象，地方僧侶阿姜締、阿姜庫與阿姜範三人，皆認為阿姜曼對普羅大眾有宣說淺白佛法的能力，係源自於他在烏汶省修習地方教典的緣故，這也是曼谷的寺院教育體系第一次在烏汶地方紮根，並採用瓦契拉史教本取代當地巴利文教本。

(15) 久遠以前，頭陀的用具（傘帳、水壺、鉢）並非唾手可得，僧侶們必須親自打造或自行取得。

(16) 阿姜炯·旁圖羅 (Jun Phantulo, 1888-1962) 生於烏天蘭丁村（今那空拍儂省），一九〇七年時，於烏隆省的馬哈采寺 (Wat Mahachai) 出家，成為法宗派僧侶。他追隨師長到烏汶的里亞寺修學，當時阿姜紹與阿姜曼都在那裡常住。與許多年輕、滿懷壯志的僧侶一樣，阿姜炯對禪修並無興趣，於是，他前往曼谷的鐵西林寺 (Wat Thepsirin) 讀書，並通過過巴利文第三級考試。直到遇見阿姜拉，阿姜炯才重新回到禪修。

(17) 阿姜拉擔心阿姜曼不收自己為徒，於是靠著自力的方式，四處雲遊禪修。

(18) 這位老師就是阿姜袍·普陀薩羅 (Phao Puttasaro, 1872-1946)。一八九二年，阿姜袍在那空索旺省出家，後來並成為一位家喻戶曉的嚴格禪師。一九二五年，當阿姜袍遊歷到華富里省時，無意中來到王寇丘陵，在那裡建造一處森林隱居所。

(19) 阿姜查回憶自己還是沙彌時，曾經看見一位頭陀僧在禪修時手持念珠，於是為了幫自己製作一串念珠，他找到一棵塔別 (Tabak) 樹，因為這種樹所特有的橢圓形堅果，可以用來製作一顆顆的念珠，然而，阿姜查也擔心自己犯了「不爬樹、不摘果實」的戒律。但是有一天，他看見一群猴子爬到樹上，牠們



- 的動作讓樹枝上的堅果震落到地面。他回憶到自己以念珠的修行方式不能持久，缺乏專注。「每一種修行（持續誦念一個念頭或一個字），就撥一顆堅果進到鐵罐，直到一〇八顆念珠掉進了鐵罐為止。我連續花了三個晚上的時間，反覆不斷地練習這個修法，但是覺得這個方法好像不怎麼受用，和在市場上數著、賣著檳榔的中國人沒什麼兩樣。」於是，阿姜查放棄了這個法門，藉由撥算一〇八顆念珠來讓自己的心得到平靜，其實是許多禪修僧所採用的老方法。阿姜範一九二〇年和同學四處雲遊時，也從一位村落寺院的住持那裡學到這個方法。以下就是阿姜範對這個方法的描述：「將念珠纏繞在手腕上，不管是在坐禪、臥禪或行禪的時候都好，只要心中默念一句『唸哆』就撥弄一顆念珠，如此這般，一句一顆：『唸哆一、唸哆二、唸哆三……一直到唸哆一〇八。』然後第二遍、第三遍時，誠心於心中默念『達摩』（dhammo）與『桑夠』（sangho）[2]。若是算錯了就表示自己的心不夠平靜，那麼就必須從『唸哆一……』重新開始。」
- (20) 阿姜查並未說明自己何以急著離去的原因，他只是提到住在那裡有一些障礙存在。

【譯註】

- [1] 「唸哆」（巴利語：buddho，泰語：phuttho）是於禪修中用來方便持念的咒語，buddho 源於 buddha（佛陀），意指「覺知者」或「覺醒者」。
- [2] 「達摩」（dhammo）與「桑夠」（sangho）一如「唸哆」，也是於禪修中用來方便持念的咒語。dhammo 源於 dhamma，是指「法」，sangho 源於 sangha，是指「僧伽」。

在洞穴中修行

頭陀僧的洞穴學校

卡瑪拉·提雅瓦妮琦 著

法園編譯群 譯

頭陀僧不能在一個洞穴裡久留，

一旦他們感到舒適且習慣這個洞穴時，就得整束行裝、準備離去的時候。

這種從一個洞穴遷移到另一個洞穴的修行，可以避免僧侶執著某個特殊的洞穴。

行腳至遠方

頭陀僧相當重視行腳，認為它是一種苦行，是訓練心面對困苦與不可知之事的方法。無論何時，一旦他們決定遠離較為舒服且安適的寺院生活時，就必須面對恐懼、痛苦、疲憊、飢餓、挫折與苦惱，並且常有死亡的危險。行腳的範圍不局限在暹羅／泰國的政治疆界內，他們經常跨越國界到擘州（Shan States）、緬甸、寮國與柬埔寨，在阿姜曼時代，僧侶可以自由進出鄰



國，這正是頭陀僧所願。頭陀僧不像僧伽制度下的學問僧與行政僧，他們有強烈的志趣要雲遊到遠方，不假思索遠行以到達目的地。

雲遊僧的旅程沒有行程表，也沒有任何地圖與導覽，而且時常對將去的地方沒有任何特別的計劃，他不在乎甲乙兩地的距離，重要的是往前走，繼續行腳，行腳到一個不熟悉的環境，迫使他必須經常保持覺醒。他從不知今晚將在那裡過夜，下一餐飯在那裡，將遭遇到什麼困難，他必須在危險與困苦裡，學習生活中的「苦」是無法逃避的。

在雲遊的過程裡，頭陀僧雖然也會停下來向供奉舍利的地方佛塔禮拜，但參訪知名的寺院與聖蹟並非主要目的，他們對參訪禪師或探索陌生環境（含括自然與文化）比較感興趣。有時他們發現自己處在一群從未見過佛教僧侶，幾乎不知如何對待僧侶的村民之中，有時也遇到屬於其他傳統的僧侶。研究這些種種機遇，將使我們對頭陀僧的訓練，及泰國不同宗派修行的了解更加豐富。

不斷尋找適合的洞穴

要了解頭陀僧的訓練，我們就必須考慮到森林、深山與洞穴就是他們的學校。四處雲遊是一種苦行生活的練習，訓練心不執著大環境或舒適的生活。在旱季時，僧侶們會在樹下、高岩

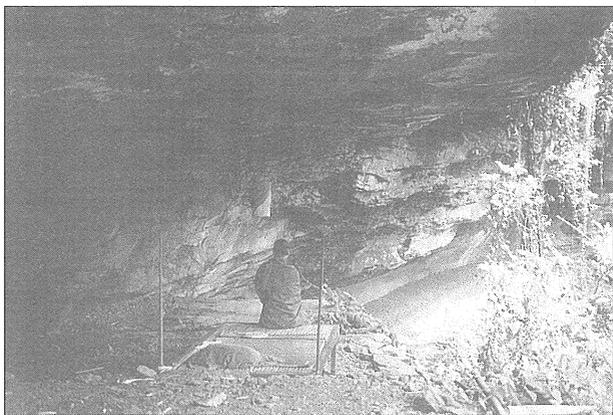
或洞穴中修行，但頭陀僧總是不斷地在尋找適合的洞穴，譬如一些空氣流通的洞穴，因為他們相信過去很多僧侶，都是在這類地方禪修而開悟的。阿姜曼曾向他的弟子開示：

洞穴與岩窟能提供適宜的條件，容易使心毫不困難地達到心一境性。心一旦專注後，就能看到許多一般心所看不到的神奇事物。

僻靜的洞穴是極佳的試驗場所，一個堅定的雲遊僧，就是具備一股強烈的修行意願，隱退到森林裡人跡罕至的洞穴，無論發生什麼事絕不放棄禪修的人。

在本世紀的前半葉，頭陀僧在東北雲遊，曾遠到北方的清通（Chiang Tung）與清谷（Chiang Rung）等地，當時尚無從東北到北方內陸的道路，因此以徒步的方式旅行極為困難。阿姜帖在第一次跨區雲遊之前，為同修制定三條規則，這顯示頭陀行並不適合心性怯弱的人：

一、不能對路途中所遇到的艱苦有任何怨言，譬如行程、食物或住所上的困難等。假設同行



◎森林、深山與洞穴就是頭陀僧的學校。（圖片出處：The Autobiography of A Forest Monk: Venerable Ajahn Tate）



中的一人生病了，我們將盡力互相幫助，團結直到最後。

二、如果同行中有人開始思念家人或朋友——好比想念父母，則不能幫助他回去。

三、我們必須決心面對死亡，無論它會在什麼時候，以什麼方式到來。

除非同行僧侶同意信守這些規則，否則阿姜帖就不會讓他加入行腳的行列。

在洞穴中修行

今天在泰國已經幾乎沒有僻靜的洞穴了，然而阿姜曼的時代曾有很多這樣的洞穴，特別是在北部地區。阿姜曼、汶、帖、李都曾留下在北部地區尋找適宜洞穴的記錄，阿姜曼本身曾在薩立卡（Satika）洞穴有瀕臨死亡的經驗，正如我們所知的，他大概已證得三果。

阿姜李留下一份詳細資料，是有關僻靜洞穴對心靈訓練的重要性。當他在清邁尋找阿姜曼時，曾勘察阿姜曼提過的一些有利於獨居禪修的洞穴。阿姜李在清邁節地倫寺（Wat Jedihang）未尋獲阿姜曼後，他便開始往離豆薩給縣（Doi Saket）摩盎村（Meuang Aun）三公里遠的一座山去繼續尋找。他在那裡進入阿姜曼所提過的黑洞（Dark Cave）：「蛇群曾來朝拜洞中的一個石筍，那是牠們的寶塔。」雖然阿姜李單獨一人，但對探勘洞穴毫無畏懼，他像其他雲遊僧一樣，詳細記錄了洞穴內的一切，同時也清楚地意識到這些回憶值得記錄下來——證明洞穴在頭陀僧生

涯中的重要性。

這是個奇特且不可思議的洞穴，山頂上有一尊佛像，我無法判斷是從那個時期留下來的。在半山腰的地面上裂開一個極深的斷層，走進斷層裡，我看到一塊像橋一樣橫跨在岩縫上的柚木。我慢慢地過橋走向另一邊後，發現自己竟身處在一個巨大的懸岩上，當我再往前走時，變得非常黑暗，於是我點亮燈籠繼續往前走。之後我又遇到了另一座橋——這次是一整塊柚木——連接到另一座岩石，這裡開始變得相當嚴寒。

阿姜李繼續他的探索行程，來到了一個龐然巨大的洞窟。

我估計它起碼可以容納三千人，洞窟的地面很平坦，有著像水上漣漪般的波紋。從地面的中間向前看去，可以發現一個壯觀的石筍，白如雲朵，高八尺，而且非常寬——得兩個人張開雙臂才能環抱它。石筍表面有一圈圈像銅鑼中間般的隆起，每個約半尺高，圈內是一個很深卻平坦的盆面。這整個環境雪白絢爛，非常美麗。

當地人相信這是座神聖的山，他們告訴阿姜李，每當雨安居一開始，這座山就會發出吼聲：「若吼聲特別響亮，就表示那年會雨量充沛，農作豐收。」

離開黑洞後，阿姜李徒步到蓬村（Pong），他在這裡遇到了阿姜鏗（Khan）。阿姜鏗曾有一



次隨行在阿姜曼身邊，了解洞穴的重要性，於是，他同意與阿姜李一起去探索離森林十公里遠、人跡罕至的金葫蘆洞（Tham Buap Thaug）。該洞之所以如此命名，是因為那裡曾有黃銅礦從縫隙中滲漏出來後，沈落在池底。

這個洞穴很深……，當地人說洞裡住著凶猛的惡靈，要是有人想在此過夜，會因覺得有人在踩他們的腿、胃、背部等而徹夜難眠。因此，大家都很怕這個地方。

阿姜曼告訴阿姜李，有個名叫柴（Chai）的僧侶，曾經有次在這個洞穴過了一夜，不過他根本無法入睡，因為整夜都聽到有人進進出出的聲音。阿姜曼建議阿姜李到此禪修——如此或許可以證實傳言的真偽，並且考驗自己對恐懼的抗拒力。阿姜李與同行僧侶在洞穴過了一夜，不過他們並沒有看到鬼，也沒有聽到任何腳步聲。

離開金葫蘆洞後，有段時間阿姜李與阿姜鏗各自四處雲遊，之後他們又在清道（Chiang Dao）山區共住一週，其中二天在清道穴（1）裡度過，有兩天兩夜的時間全力在攝心上下工夫。

阿姜李回想在月圓摩迦日（Maha Bucha）（2）的那晚，當他決定以坐禪來供養佛時，他說：

剛過晚上九點，我的心全然靜定，氣息與光彷彿向四面八方放射出去……，我的呼吸……是如此微細，幾近停止。我的心平靜、安定，身體的氣息幾乎完全靜止，我的心也完全停止思考，心念是如何靜止的，我完全不知道。然而，當時我是覺醒的——感覺著光

明、開展、自在，一種解脫的感覺驅走了所有的痛楚。

當心靜止直到內觀生起時的透徹階段，阿姜李回憶這樣靜定過了一個小時後，佛法開始在他的內心中湧現：

簡而言之，這就是他們所謂的：「專注並審視有、生、死與不知它們是如何生起的無明。」有一種再清晰不過的影像在我的眼前浮現：「生如一道閃電，死如一道閃電」。因此我專注在導致生與死的起因，直到「無明」這個字在心中生起……，我以這種方式反覆思惟，直到黎明。當一切終於清楚之後，我出了定，身心似乎都感到輕盈、開放與自在，我的心感到極其快樂與圓滿。

阿姜李對這次禪修上的進步感到歡喜，之後，他又留在阿姜曼建議且其本身也經驗過的兩個洞穴。離開清道後，他與阿姜鏗又往北抵達方縣，他們在那兒的一個洞穴禪修一段時間後，便繼續雲遊到清善、清來、帕堯、南邦與網帕等地。

頭陀僧也相信無論洞穴是如何偏僻，在裡面禪修的僧侶絕對不是單獨一人的。就像阿姜曼對弟子開示：

在山洞裡，禪修者應該收攝自我的舉止，不應認為沒有人看到他的所作所為。他必須時時刻刻保持正念，並端正行爲，使該區眾神在看到自己的形象時，能感到歡喜。(2)



這種與民間佛教傳統緊密結合的信仰，使頭陀僧能時時自我警戒，即便是在一個高山裡僻靜的洞穴中，僧侶也會感到有人在審視他們的所作所為。

照規矩而言，頭陀僧不能在同一個洞穴裡久留，一旦他們感到舒適且習慣這個洞穴時，也就是得整束行裝，準備離去的時候。這種從一個洞穴遷移到另一個洞穴的修行，可以避免僧侶執著某個特殊的洞穴。例如從一九四三到一九四五年，阿姜草（Charp）在位於清通與清堪（Chiang Khan）山區の卡任（Karen）山區部落雨安居，在兩個雨季的空檔期間，他在山間四處行腳，在許多洞穴中禪修，每個洞穴停留的時間大約是六天到一個月。

【註釋】

(1) 清道山脈相當高，且包含了許多陡峭的山峰。清道穴是泰國境內最大的石灰洞之一，這個大洞穴由錯綜複雜的地下通道系統組成，連結許多小洞穴。阿姜曼非常喜歡這地區的僻靜，以至於在一九四〇年代初再度回到這裡，隨行的有阿姜汶與阿姜特，他們每個人都各自停留在不同的洞穴中，只有於每個月兩次的布薩日才聚在一起。清道穴後來成為最受觀光客歡迎的景點，修整了一條六公里長的路連接到清道鎮，和一條七十二公里長的路接到清邁。一九八〇年代，阿姜汶對清道不再是個僻靜適合禪修的地方感到惋惜。

(2) 月圓摩迦日（巴利文：Maha）的禮拜儀式，於農曆二月，也就是陽曆二月或三月初舉行，以紀念當初一千二百五十位阿羅漢不約而同來聽佛陀開示的集會。

艱辛的異地之旅

頭陀僧如何面對各地文化

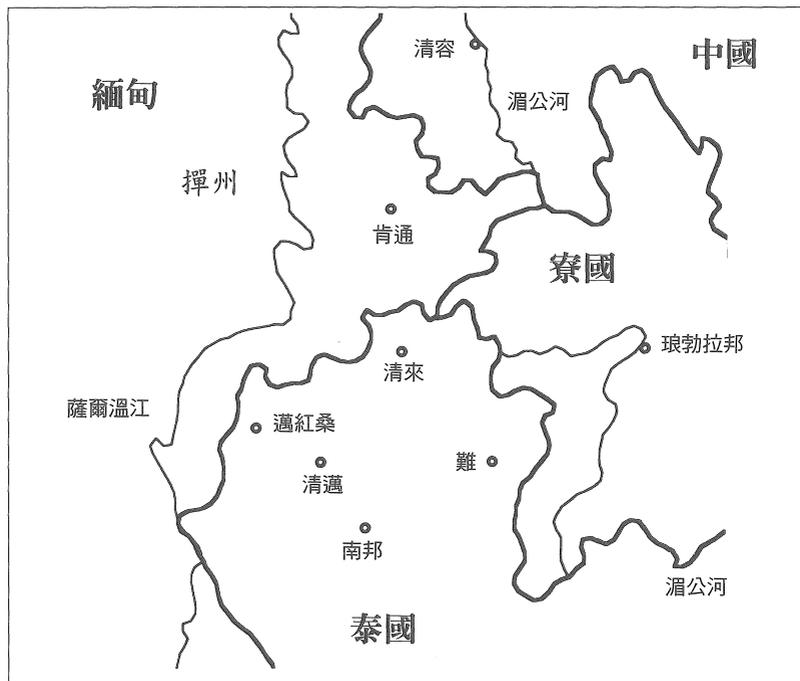
卡瑪拉·提雅瓦妮琦 著

法園編譯群 譯

頭陀僧行經的某些地方，人們多少還知道僧侶的身分與他們的所需，但居住在偏遠地區的村民，對頭陀僧卻非常陌生。因此，這些遭遇對僧侶的應變能力是很好的考驗。

適應當地的文化

本世紀的前半葉，許多頭陀僧雲遊的足跡曾遠至泰北地區，並越過國界進入湄州與下緬甸（見圖一）。在頭陀僧的雲遊旅程中，他們得面對各種不同程度的匱乏與不便。十三頭陀支中，最難持守的律則是托鉢乞食、日中一食、一鉢食與時後不食等。然而，就如阿姜布瓦（Bua）所言，頭陀僧並不因此而害怕雲遊到食物匱乏與舒適難期的地方。



【圖一】泰國北部與鄰國

〔暹羅北部、寮國、撣州等地
——居民不認識托鉢習俗〕

大多數的村莊地處偏僻，宗教習俗各異，頭陀僧行經的某些地方，人們還多少知道僧侶的身分與他們的所需，但許多今日人們視為佛教傳統的習俗，對居住在偏遠地區的村民而言，卻非常陌生。暹羅北部、寮國、撣州或柬埔寨一帶，頭陀僧常常經過一些個別的村落或整個部落，當地人對他們都不熟悉，因此，這些遭遇對僧侶的應變能力是很好的考驗。

◎北撣州人向頭陀僧買鉢

例如北揮州丘陵部落的居民並不清楚如何對待僧侶。有一次，阿姜汶與阿姜特長途跋涉穿過帕省的樹林，他們感到筋疲力盡、飢餓難耐，於是來到傜族的村落托鉢。

當時房子都是空的，居民都到田裡忙農事去了。他們走近一間相當簡陋的屋子，這時有個人伸出頭說：「朋友，我們沒有東西可吃。」阿姜汶說：「請布施我們一些米飯。」他回答：「我只有少許的米，雖然有熟飯，卻是給家人吃的，米是用來賣的。」然後他直視阿姜汶的空鉢，並說要買下來當燒飯的盆。「我們幾乎要笑出來，」阿姜汶回憶說：「那時連飢餓的不適也忘了。」阿姜汶就像很多頭陀僧一樣，接受民間異俗而不加批評，他說：「這個傜族人直率誠實，一點也不驕傲，他心裡想什麼就說出來，並無意傷人或令人不悅，他是很誠懇的。」

眼見托不到鉢，阿姜汶與阿姜特只好再往前走。途中又遇到一位傜族婦女，這次他們決心要得到一些食物，所以阿姜汶便直接地說：「朋友，我們非常餓，沒有東西吃，請布施我們一些米飯。」婦人請他們稍待，便進屋去拿了個裝滿米飯的鍋子，將米飯倒進他們的鉢中。找到一個好地方後，他們便坐下來將水倒進鉢中，和著米飯吃了起來。

◎南邦省居民不知供養托鉢的僧侶

在另一個位於北方的南邦省，阿姜李也發現當地村民並不認識托鉢的習俗。阿姜李與阿姜鏗曾待在僻靜的高速穴（Great Rapids Cave），那是個安平靜、利於修行的好地方，不過他們



無法獲得充足的食物。阿姜李抱怨說：「當我們在附近一個村子托鉢時，沒有人理會我們，先前的兩天，我們只有不含一絲鹽味的白飯可吃；第三天，我只得到一球糯米糰。」(1)

阿姜鏗決定離去，他回憶此次經驗：「兩天了，我只吃了一些白飯，所以開始感到衰弱。」阿姜李卻決定堅持下去，他不想與阿姜汶一樣直接向人要求食物，但希望能與托鉢乞食的頭陀行之間，取得折衷的解決辦法，他下定決心：「今天我將不會向任何人要求食物，也不托鉢或不停地乞求，只在當有人請我進食時，我才接受。」

於是他收拾行裝繼續行程。步行約一個鐘頭，路經一個有三戶人家的村落時，一個婦人從屋裡跑出來，舉高雙手表示敬意，並邀請阿姜李入內進食。她說：「我先生昨天獵到一隻深青褐色的鹿，我怕遭惡業，所以想在僧侶身上做點福德，請您到屋裡來吃點東西吧！」(2)

阿姜李雖然過去從未吃過鹿肉，但他實在太餓了，只好一試，這頓飯吃得很豐盛也很愉快。他因為婦人害怕犯第一條不殺生戒的惡果而免除飢餓，至於婦人也因為住得離寺院太遠，顯然樂意接待一個雲遊僧，這正好給了她做功德的機會。

◎邁紅桑的揮族人將食物取來給僧侶

在北暹羅最偏遠的邁紅桑省，當地居民也不懂托鉢的習俗。阿姜汶記載說當地習俗是把食物取來給僧侶，阿姜汶曾獨自在溪邊附近的洞穴裡雨安居，那裡大多是揮族人，他們很歡喜見

到雲遊僧。揮族人對僧侶祈福的重視，讓阿姜汶留下深刻的印象，他說：

他們一大早就出發，日出時就已經聚集在洞口。除了食物之外，他們還帶來蠟燭，等到所有人都到齊後，就將食物與蠟燭放在我的面前，一定要我為他們祈福，否則就不願離去……若我不給他們一個祝福，他們就會急躁地在那兒等下去，不論功德大小，就是希望得到賜福。他們相信這非常重要，否則就得不到福德。我告訴他們次日會到村裡去托鉢，但他們寧可把食物帶來這裡給我，既然這是他們的習俗，我也就隨順因緣。

◎頭陀僧以兩盒火柴向揮州居民交換食物

阿姜帖也遭遇過不習慣僧侶的當地居民。一九三三年初，他與同行僧侶阿姜盎西（Aunsi）北行，欲尋找離開清邁節地倫寺後音訊全無的阿姜曼。兩人在法宗派的寺院掛單數日後才上路，途中雖經過許多阿姜曼曾隱居的地方，但仍無法找到他，他們便決定要越過暹羅國界進入揮州，把這次可以住在樹下與洞穴裡的旅程，視作訓練心的機會。

根據阿姜帖的回憶，此次在異地的旅程是一場超乎想像的心的訓練。他與阿姜盎西兩人必須應付一連串的意外之災，以及各種心態，諸如飢餓、痛苦、疲憊、恐懼、挫折、激動與憂慮等。阿姜帖記得有一次：



專輯

當前方已經無路可走而必須回轉時，幾乎就在一瞬間，我一失足，便在岩石上跌了一跤，腳掌因此嚴重裂傷。此時天色漸暗，我只好用披肩來包紮傷口。之後，我們決定爬行攀越滿是碎石的陡峭斜坡。嗯，這可真是難爬啊！因為每一步都是那麼路滑難行。

他們大約於晚上七點抵達山頂，很高興在那裡看到一條繞著山脊不太明顯的小徑，這表示此地離村落不遠，但在細察路徑之後，發現距離有人煙處還有好長一段路。當時已經很晚了，他們便打算留下來過夜：

我們各自在草叢中尋找合宜的地點安頓下來，然而我們整夜都無法安眠，一來是風太大，傘帳都給吹開了；二來地上



◎對頭陀僧而言，在異地的旅程是一場超乎想像的心的訓練。（攝影：曾明惠）

不只有白蟻會來咬我們，腳掌傷口的血跡以及人體的汗味，也吸引了成群的螞蟻，使我們必須用衣物裹住眼睛，以防止牠們跑進眼睛吮淚液。

黎明起身後，他們詳細觀察來時的路，發現遠方有幾處像小廣場般的稻田，於是他們便往回走，取道捷徑穿過樹叢與較稀疏的森林，希望找到前一日走失的路，大約九點左右終於抵達一個村落。村裡有個婦人跑出來看他們，兩人便對她述說遭遇。「我們也想知道她要不要一些食物，但又擔心這樣的行為會遭到指責。」只好間接地請問婦人是否可能找到食物，而婦人也好像了解他們希望吃點東西，然後他們便到溪邊洗澡去了。

阿姜帖回憶道：

在我洗完澡後，腳傷的疼痛加劇，使我完全無法行走。我的同伴、可敬的阿姜盎西，經過這些折磨，也虛弱不堪而頭暈目眩，無法自己站立了。此時我們唯一能做的事，就是等待婦人拿食物來給我們，雖然一點徵兆也沒有。

飢餓與疲累在當時已經快要打垮這兩位僧侶。

幸好在我的肩袋裡，還有一些治療昏眩症的嗅鹽，可以幫助阿姜盎西提起精神。而慶幸的是，早上十點過後，在他能夠起身之前，昏眩的狀況便好轉了。



阿姜盎西走進那個只有兩戶人家的聚落，發現只有兩個男孩，成人們都到叢林裡上工了。而最後的結果是，村民並不明瞭布施食物給僧侶的習俗，所以兩位僧侶只好以身上僅有的兩盒火柴，交換些許熟食。「我們交換到兩小籃糯米、兩碟辣椒、黃豆麵糊與兩束水蒸蔬菜，這是多麼美味的一餐啊！」餐後，阿姜帖傷口的疼痛加劇，以至於「我的整條腿也因發炎而顫抖，我忍痛到下午三點過後才繼續行程，蹣跚跛行了三公里，才抵達另一個村落。我們在此地停留了十一晚，用來休息與恢復體力，也因此才能照料我的傷口。」

對阿姜帖與阿姜盎西而言，在擇州的旅程，須具備相當強健的身體與堅強的意志力，而且在面對困難時也必須有過人的韌性。

〔緬甸——托鉢僅能得到少量食物〕

至於阿姜汶，他在一九二一年隻身雲遊卻遭遇到不同的問題。他從眉索縣（Mae Sot District，今達省境內）渡河進入緬甸，當時他與緬甸的海關官員無法以語言溝通，但他還是獲准入境了。越過一些多斜坡的樹林後，他在考卡利亞（Kawkaik）度過一晚，之後，又以一整夜的時間乘船抵達毛淡棉與馬他阪（Mataban）。在城裡，阿姜汶遇到很多僧侶，但當他托鉢時，卻無人出來供養食物，他覺得很困惑：

第二天，一個擇州僧侶看見我，問我是否曾得到供養，我告訴他並沒有人願意供養我食物，

他便請我跟著他一起托鉢。當他走進一戶人家時，我才明白此地的習俗，食物是在屋裡供養給僧侶的。而每戶人家只供養一丁點的食物：一匙的米飯、一匙的花生咖哩。這麼少的份量，即使到十戶人家的家裡去托鉢，我仍無法飽腹。

有好幾天，我必須步行一段很長的路程，而感到特別飢餓。所以，當我一到偏僻的地方，不管鉢裡有什麼，我就先停下來進食，然後再繼續托鉢……。在緬甸想依戒律修行是行不通的，沒有足夠的食物可以維持生命。

在緬甸時，阿姜汶遇到一位已住在那兒好幾年的吉蔑僧侶，他與阿姜汶的想法相似，他告訴阿姜汶，在緬甸托鉢是非常累人的事，他本身也經常只得到少量的食物，有時僅能止飢而已。他說：「暹羅的情況比較好，在沿路托鉢時，常常能得到很多食物——足以餵飽我自己與一些動物，在緬甸我僅能自我裹腹了。」阿姜汶並未說明這位吉蔑僧侶所說的是指暹羅的那個地區。

〔寮國北部——村民傍晚才供養僧侶〕

當僧侶們在北部地區往更野外行腳時，遭遇到更多的困難。在寮國北部，習俗上顯然是在傍晚時才供養食物給僧侶（雖然上座部戒律明訂過午不食）。阿姜汶在他前幾年的頭陀行生涯中，曾與阿姜特雲遊到寮國，他們也在很多地方巧遇這個習俗。

有天傍晚在天黑之前，他們來到一個離村子不遠的地方歇腳，就在坐下休息的同時，看到



約十位村婦正向前走來，然後把裝有糯米的容器放在僧侶跟前。由於無法聽懂婦女們的方言，阿姜汶便試著告訴她們請男人們過來。明白他的意思後，婦女們便離去了。過了一會兒，村裡來了一群男人向僧侶說：「師父，請用飯，您們長途跋涉，必然筋疲力盡與飢餓了。」⁽³⁾他婉謝了供養，請他們早上再帶米飯過來，而只要了一些熱開水喝。

在行腳時，要時時嚴格遵守曼谷當局所設立的戒律，是不太可能的，例如涉及生命存活的問題，頭陀僧也會因時制宜。阿姜汶回憶外出托鉢的艱難時說：

要從森林村民的手中獲得食物，我們必須依循老方法，即站在人家的屋前咳嗽或清嗓子，等著人們聽到聲音出門來，而有時還必須告訴他們要供養米飯，並將之放入鉢中。

〔寮國水牛山——僧侶持素〕

幾年後，阿姜汶在他第二次雲遊抵達寮國的水牛山（Phu Khao Khwai）時，發現當地的僧侶遵循一種不同的修行——吃素。

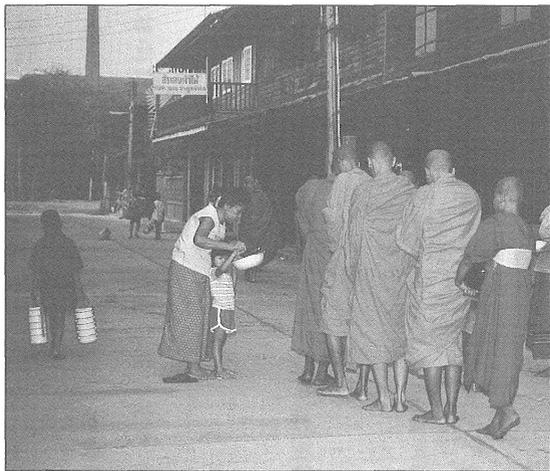
村民間也有一種奇怪的現象，就是當他們看到有僧侶來托鉢時，便會互相叫喊大家出門，說道：「趕快出來布施，師父在這兒哪！拿甘蔗汁給師父喝，師父喜歡甜食。」鄰居聽到這樣的叫喊，都會紛紛出門來將糖蜜倒在我的鉢中。

阿姜汶解釋這些村民類似禪州人，通常以米飯加甘蔗汁或糖漿供養僧侶，他們以為僧侶僅吃甜食不吃肉。(4) 阿姜汶結論此事說：「開始幾天吃加了甘蔗汁的米飯覺得還不錯，但是些日子以後，我便感到厭倦了。」

阿姜維利揚 (Wiriyang) 與阿姜空瑪 (Kongma) (兩者都是阿姜曼的弟子) 在泰國邊界也遭遇到類似的習俗。(5) 從柬埔寨返回時，他們經過塔通村 (Tha-ton)，當地的居民都是吉蔑人，頭陀僧所受到的供養也只是白飯與甘蔗汁，這裡的居民顯然也認為僧侶不吃肉。

所以我們僅吃米飯與甘蔗汁……，我想他們可能會給較多的米飯，為了容易吞嚥米飯，我們喝很多水。無論如何，我們還是覺得很滿足。(6)

阿姜帖並不諱言要得到周遭人的護持是很困難的，他發覺身為陌生人，對於總是要忍受的種種困頓，覺得很習以為常；然而一出國境，挫折與艱難就遽增千百倍。他必須面對歧異的文



◎在東北，清晨托鉢時，村民只給僧侶米飯，讓小男孩帶著其他食物跟著，一直到僧侶們坐下來用餐時，他們就隨侍在側。(攝影：曾明惠)



化傳統與習俗，以及語言的障礙。以擘州的佛教徒為例，他說道：

雖然我們都是佛教徒，但他們的風俗習慣與我們所熟悉的有時截然不同，而且有時與佛陀所制定的戒律似乎並不相符。對於身為訪客的我們來說，必須非常努力且十分麻煩。

但是對阿姜空瑪與阿姜維利揚而言，習俗、語言的差異只造成些許的不便。阿姜維利揚回憶在東埔寨巴坦邦（Batambang）郊區一個村莊的經驗，他說：

上午我們去托鉢，供養食物的吉蔑人發現我們鉢的尺寸時，全都盯著鉢。他們從未看過這麼大的鉢，便說：「[La au, la au]，意思是「多麼漂亮啊！」我們在一個寺院裡認識了幾位吉蔑比丘與沙彌，雖然語言不通，但同是僧侶，我們覺得彼此相應。(7)

尊重不同的文化

僧伽當局一直視曼谷為唯一的中心，也是他們的世界中心，而將所有其他不同於曼谷的傳統視為「異端」。他們相信佛教的理性模式優越於地方「迷信」，堅持國教（佛教）適合於任何人。中央集權僧團的主要目的之一，是要改變各族群人們的宗教與文化價值，並使之遵從正統的曼谷宗教形式。而頭陀僧的宗教則是植基於地方傳統，所以顯得寬宏大量多了，這是因他們

四處雲遊，接觸過各式各樣的人，明白其他宗教的形式同樣是有意義的，所以也是真正的佛法。

〔擇州人品德高尚，無須再對其傳戒〕

例如擇州一帶，頭陀僧就發現當地人全心奉行當地的宗教形式，也有相當高的道德觀念，所以無須再對他們教導戒律。

阿姜曼在一九一一年遇到擇州村民時，留下特別深刻的印象，也認為他們品德高尚，他說：例如商店的老闆無須時時守在店裡，假使有要事得離開，他會將價錢標在商品上，顧客取貨後，會自行留下錢。這裡沒有任何竊賊，人們都是慈眉善目，行止得宜，我很好奇他們奉持的是那一方面的佛法。

阿姜帖也看到許多很實際的當地佛教傳統，雖然一九三三年到擇州的艱困經驗，曾改變他第二次緬甸之旅的感覺，然而對擇州人的評價卻沒有因此而改變，他提到：

我們看到許多令人讚賞的特色，他們愛好和平與寧靜，慷慨大方，心胸寬宏。那兒沒有小偷或流氓，而且沒有家畜，又因為不殺生，也沒有養豬、雞類的動物。飲食以素食為主，用辣椒、鹽、豆醬與芝麻等調味……，我真心欣賞他們虔誠友善的品格與宗教信仰，以及他們和平有序的生活。即使村屋與寺院的圍籬可能就相連在一起，在夜間你也絕對聽不到



任何嘈雜聲，彷彿村子並不存在。(8)

阿姜草不像阿姜帖與阿姜盎西，他在擇州遇到的困難較少，可能因為他停留的時間比其他頭陀僧要來得久，學會當地的語言，可以流利地以擇州話弘法。阿姜草分別在一九三〇年代末與一九四〇年代中，兩次雲遊到緬甸，在擇州待了近六年的時間。他曾特別指出擇州婦女的美麗與教養，他說：

她們膚色光亮，外表秀麗，精神愉悅，這應該是她們嚴格遵守紀律的結果，而反應在她們的行為上。所以在我停留的這一段時間內，無須開導她們戒律。(9)

〔攝受柬埔寨人，以吉蔑語弘法〕

雲遊到柬埔寨的頭陀僧，也有一種與陌生文化、語言溝通的能力。阿姜李、空瑪與維利揚對他們的旅程都有詳細的描述。

一九三三至三四年間，阿姜李與兩位弟子、兩個男孩一同去柬埔寨，他們依慣例會住在森林、塚間、洞穴等處。阿姜李在北柬埔寨並不認識任何人，但頭陀行使他在沿路上得到許多柬埔寨的隨從者。在西所蓬（Sisophon）時，有一群吉蔑人曾經來到他的跟前討論佛法：

他們深受感動後，便成群地跟在我身邊。到了離別時，有些人，或男或女竟哭了起來。

離開西所蓬後，阿姜李與其弟子又徒步抵達巴坦邦，並在離城約一公里的塔艾寺（Ta-ae）的墳場過夜。而後在往金邊（Phnom Penh）的路上，他們爬越野荔枝山（Phnom Klien），山腳下約有二十個小村莊。之後，他們在一座越南寺院停留了幾天，這寺院有一尊佛像，刻在一個高聳懸空的峭壁上。阿姜李探索那裡的洞穴後，便與同行的頭陀僧分兩個時段，待在越南寺院與附近的洞穴。(10)在繼續前往山的南邊之前，他們在那裡約停留一週。

在森林裡的一座村莊，他們聽說一個奇怪的故事，這故事對沒有經驗的頭陀僧而言，可能會心生恐懼。據說離村莊約三公里遠處有三座林木廣袤的山，阿姜李回憶說：

傳說發生在這座山的怪事是，假使有人到山中砍樹，就會暴斃或得重病，或遭惡運之苦等諸如此類的不幸。有時在月黑的深夜，第三座山的山頂會射出一道白光。過去似乎有幾次有僧侶在第三座山兩安居，但都因為強風大雨或雷電等因素，而在兩安居中途離開。

村民希望阿姜李能上山探個究竟，因此，次日清晨，頭陀僧一行便前往第三座山。阿姜李在詳察附近地形後，發現那是個可安住的好地方，不過同行的其他四人卻非常害怕，可能是因畏懼山中神靈，而拒絕待在那裡（在暹羅的寮族與原族傳統裡，山林守護神的信仰是很重要的）。他們不得已只好下山，並在附近一個安靜的樹林裡過夜，次日到村莊托鉢。那時，在村民之間已流傳許多有關頭陀僧的事蹟，於是，當晚就有一大群人前來聆聽阿姜李的開示。當時他已在柬埔寨



寨停留超過一個月，已可用吉蔑語弘法了。

〔隨順柬埔寨習俗，留寺過夜〕

阿姜李在柬埔寨雲遊將近二十年，阿姜空瑪與學生阿姜維利揚也追尋同樣的足跡，這一次頭陀僧已不需要護照，因柬埔寨的這個區域已隸屬泰國（暹羅的新國號）。(11)當時阿姜空瑪居住在泰國東部尖竹汶省的一個寺院裡。一九四一年四月，他聽說十二年不見的老師——阿姜曼，已經從北方回到東北，因此兩人便長途跋涉往東北出發，目的是希望能在沙功那空省見到阿姜曼，並且在沿途的僻靜環境中禪修。

越過泰國邊界進入柬埔寨後，他們來到了帕亞堪埔鄉（Phaya Kampur），在樹下過夜，次日清晨前往托鉢。他們很快就發現當地人有自己的佛教習俗：



◎頭陀僧四處雲遊，接觸過各式各樣的人，明白其他宗教的形式同樣是有意義的，所以他們能尊重不同的文化傳統。（攝影：曾明惠）

居民大部分是吉蔑人，當他們見到我們時，會彼此喊叫：「Luk song mok hoei」，我並不知道是什麼意思。過了一會兒，很多人便跑來供養我們，不過只供養米飯，沒有其他東西。後來我們回到自己的地方，有個人又給我們一碗湯。那米飯雖然並不黏，但很可口，有種香味。我們把飯與水和著吃，這樣比較容易下嚥。

飯後，頭陀僧又繼續他們的旅程。在傍晚時，他們抵達歐藍甲村（Olanjiak），村落寺院的住持曾耳聞阿姜空瑪的名聲，於是請他們在寺裡留宿一晚。起初，他希望在樹林裡過夜為由婉謝邀請，不過後來還是同意了。當兩人單獨在寢室時，阿姜空瑪對阿姜維利揚提起這個進退兩難的處境說：「瞧我！試著要在寺院外過夜，結果卻適得其反。」阿姜維利揚回答說：「但那是住持慷慨的布施啊！所以我們應該隨緣順從他的好意。」阿姜空瑪接著說：「這種妥協會損壞頭陀行的傳統。」

在阿姜曼的弟子之間顯然存在不同的意見，有的人認為隨順村落僧或俗人的意願並沒有什麼不對，有的則堅持必須嚴謹地奉守頭陀苦行。

〔應庫拉人之請延後歸期，教導禪修〕

如同隨行的頭陀僧一樣，阿姜維利揚每抵達一處，就努力認識當地人。例如庫拉（Kura）人



希望他與阿姜空瑪能長住在村落寺院裡，當時每天村民都請村長前來請求阿姜空瑪留下。而阿姜維利揚希望至少可以將歸期延後，他相信頭陀僧有義務教育在家人。但阿姜空瑪卻想立刻離開，他認為這種牽扯是種陷阱。阿姜維利揚回憶有天晚上阿姜空瑪曾說：

維利揚！我既然已從尖竹汶省蓮池村（Lotus Pond Cunnune）美阪岩寺（Beautiful Banyan Monastery）離開，就不應該再與其他寺院有所牽連。擔任住持是一種負擔，也是禪修的障礙，我們應該明天就走。

阿姜維利揚想勸他留下，說：「我看到這些人的虔誠，他們對你的開示都歡喜信受，請再多留一些時日吧！」阿姜空瑪卻拒絕說：「維利揚！你年輕單純，容易被他們的善意所動搖，但這是個陷阱，我堅持明天就離開。」阿姜維利揚接著又力勸阿姜空瑪教導村民禪修，說：「我們既然已經在這兒，而且可能永遠不會再路經此地……」

最後阿姜空瑪同意再留兩個星期，利用這段期間教導庫拉族的男女信眾禪修。阿姜維利揚對庫拉人的評價很高，他說：

他們修行的速度快得令人驚訝，兩週的訓練就已經達到攝心一處的程度。當我們行將離去時，他們非常傷心，很多人都流下眼淚，那一幕真令人難忘。好幾十年過去了，我依然記得這些虔誠佛教徒純淨的品格。

【註釋】

(1) 像這樣費心取得食物的事看來瑣碎，但雲遊僧往往不知下一餐來自何處，甚至不知他們到底可不可能得到任何食物。阿姜李、阿姜汶與阿姜帖的故事反駁了一種普遍的觀念：頭陀僧不會介意幾天不進食而繼續行走。

(2) 阿姜李接受食物但拒絕進入婦人的房子，坐在房子附近的樹叢裡，婦人端出兩盤食物與一籃糯米飯。當他吃完後，為婦人祈福，然後離開繼續他的行程。阿姜李對飲食的回憶並非不足取的，僧侶對他們所受供養都會有些許記憶，特別是如果他們好幾天沒有進食的話。

(3) 阿姜汶說他並不知道這些村莊屬於那個種族，雖然他不懂得他們的語言，男人們卻很了解他。他想這是因為男人要與其他部落或種族的人交易，因此學會許多種語言；相反地，婦女都留在家中，所以只知道她們自己的語言。

(4) 更北的地方，中國的佛教戒律以《梵動經》(Brahmajala Sutra) 和《楞嚴經》(Lankavatara Sutra) 為依據，禁止吃肉。

(5) 空瑪·吉拉噴友 (Kongma Jirapunyo, 1900-1962) 生於寇村 (Khok)，位於今沙功那空省通孔縣 (Tongkhom)。(父親是商人，而他則是水牛商。他與當地的婦女結婚，妻子不幸在懷孕時過世，那時空瑪滿懷悲痛，因而依寮族的傳統出家。一九二六年，他在烏汶省布拉帕寺得遇阿姜曼，成為他的弟子，幾年之後(和阿姜李同時)改皈依法宗派，依止師是帕雅披桑 (Panyaphisan)。一九三三年，阿姜空瑪在柯叻省的村莊附近建立隱居所，阿姜維利揚在此成為他的弟子，並與他一起到泰國東方的尖竹汶省過頭陀的生活。



一九四二年，他們由尖竹汶省徒步走到沙功那空省沛樹村拜訪阿姜曼。

(6) 在東北，清晨托鉢時，村民的習俗是只給僧侶米飯，然後讓小男孩帶著其他食物跟著，一直到僧侶們坐下來用餐時，他們就隨侍在側。

(7) 寮族頭陀僧的鉢比當地村落僧的鉢大一點。

(8) 蘇黎芳 (Sunphan) 寫道：阿姜草會說帕瑪 (phama) 語，而且相信自己過去世曾經是帕瑪人。曼谷人不論他們是什麼種族，皆用「帕瑪」這個名稱來稱呼所有住在緬甸的人，也用來稱呼緬甸語。這個種族更正確的名稱是揮族或泰亞族 (Tai-Yai)。

(9) 後來，當阿姜草在泰國對信眾講他的故事時，加述：「無論是誰想在下一世出生時面目皎好、膚色白皙，就必須持守五戒。」顯然阿姜草贊成一般信仰的看法，認為膚色白皙的婦女是比較有福的。

(10) 這可能是大乘寺院，地方上的僧侶對阿姜李與他的弟子們待在該寺並無異議，雖然他們遵從不同的傳統。相反地，很多遵從現代佛教的泰國住持，通常不招待那些信仰習俗異於他們的雲遊僧，這些住持在允許訪客停留前，會先檢查他們的戒牒。

(11) 一九四〇年十一月，在披汶 (Phibun) 政權之下，泰國入侵西柬埔寨與寮國領域。日本人在泰國與中南半島間調停，並強迫他們和解。因此，柬埔寨的巴坦邦省與先里省 (Siem Reap) 被併入泰國。第二次世界大戰之後，這兩省歸還給柬埔寨。

尊重、包容與慈悲

頭陀僧與各地僧俗的互動

卡瑪拉·提雅瓦妮琦 著

法園編譯群 譯

處在與自己各方面都截然不同的人群中，可以教育頭陀僧珍惜其他文化的優點。

頭陀僧並無意改變人們的信念，或令人們改信屬於僧侶自己派別的佛教，

對僧侶與高原族人而言，每次相遇都是學習的經驗，使他們能以不同的觀點觀看事物。

教育非佛教徒

對頭陀僧而言，心的訓練不單只是在實踐完美的禪坐，如阿姜查所說，更包含如何長養慈悲心。頭陀僧與丘陵部落族人的互動關係，正顯現了僧侶們所長養的慈悲心。

暹羅丘陵部落的居民，顯然對雲遊僧的習俗十分不了解。頭陀僧雲遊到北方時，都曾進入一些與世隔離的深山，並且接觸了阿卡（Akha）、赫蒙（Hmong）、拉胡（Lahu）、克倫



(Karen)、卡慕 (Khamu) 等高原種族的人。阿姜草、阿姜帖、阿姜曼在接近清邁與清來的高原部落附近，曾長時間停留。對僧侶與高原族人而言，每次相遇都是學習的經驗，可以挑戰本身的覺察力，使他們能以不同的觀點觀看事物。關於這樣的經驗，阿姜帖與阿姜曼說得最詳盡。

〔歡喜接受拉胡人供養的野薯〕

一九三五年，阿姜帖冒險獨自進入清來的山野中，當時他三十五歲。路程開始經過一兩座孤立的民宅，但他仍然繼續前行，因為他知道那裡的居民應該不會供養食物。(1)一直到眉率縣 (Mae Suai，僧侶們稱當地人為木瑟人 (Musei)) 有十二戶人家的拉胡村落——普帕雅村 (Puphaya) 才停下(2)。阿姜帖找到一個廢棄的簡陋小屋，打算在此逗留些時日，他認為這會是個好地點，因為語言隔閡，拉胡人不會來打擾，他將有充分的寧靜可以禪修。

但令阿姜帖訝異的結果是：這村落的拉胡人從未見過頭陀僧，老老少少好奇地跑來瞪眼瞧他。拉胡人對他出現在村莊的反應，使他意識到自己是第一個在此村落雨安居的頭陀僧。村民對他禪坐修行感到奇怪，而當他開始來回經行時，便聚集在他身邊，使他無法專心。之後，他試著與村長溝通，村長雖然不了解他的宗教修行方式，但尊重他的行徑。阿姜帖記錄說：

我與村長協商後達成共識：村民尾隨在我身後並不相宜，如果他們想求福德，只要在看到我外出經行禪修時，對我合掌致敬就可以獲得功德。從此以後，每當我外出經行禪修時，

村民都會靠攏排成直線站在一起，然後合掌向我致意，其他不在場的族人，也都會被叫喚來加入眾人的行列。

雖然阿姜帖對拉胡人的第一印象是他們既髒且臭，但是當他了解他們後，便改變了看法：

我們無法不對這些森林族人感到感動，雖然他們的生活遠離物質文明，但卻如此誠實正直，他們自我約束，並嚴格地信賴他們的「村長」。品行不佳、製造麻煩的人，若頑固地違逆村長的訓誡，就會被村長驅離該村；如果他拒絕離開，則全村的村民就會動員把他趕走。所以，可以確定的是，偷搶之類的事在此地絕不存在。

阿姜帖與其他雲遊僧從東北來到丘陵部落，那時，當地居民一直過著自治自理、自給自足的生活。不過在阿姜帖抵達的前一年，稻米欠收，村落裡僅三戶人家足以餬口，所以只有這三戶人家可以供養食物，每戶人家給的份量都很多。後來村長前去探望他，並對他說村裡每個人都想在阿姜帖托鉢時布施食物，但許多人因毫無米食可施而感到困窘。阿姜帖因而得知大部分村民沒有米飯可吃，只能吃煮熟的野薯與塊莖類植物。村民的慷慨好施令他感動，他回答村長自己也很喜歡吃蒸野薯：

我對村長說，這是我為何能來此地與他們一起生活的原因——要是不喜歡野薯，我就不會來了。而當村民知道此事後，便都跑去挖野薯，蒸熟後送到我的鉢裡，於是我的鉢每天都



是滿滿的。他們對這些感到歡喜，總是微笑著、欣喜著，臉上泛著可愛的神采。雖然他們仍擔心我可能無法嚥下那些野薯，而總是尾隨我到住處，想要親眼目睹。既然接受了他們的供養，我決定要表示珍惜之心，所以讓他們親眼看著我吃下。(3)

拉胡人認為阿姜帖的停留是個好兆頭，先前降雨量不多，但當村民在雨安居前十天為他建好小木屋後，大雨便傾盆而下。豐沛的雨量使稻米豐收，且超過日常所需，有的村民甚至還可以將剩餘部分賣掉。拉胡人為此欣喜若狂，一致認為這完全是村民為僧侶建「寺」的功德所致。

雨安居結束後，阿姜帖起程離去。送行時，村長供養他一長條做袈裟的白布，村民個個為他的離去落淚，並懇求他再回來。在這次訓練裡，村民堅實的信仰與誠摯的心意，令他深深感動而難以忘懷。他回到阿姜曼所住的眉龐縣 (Mae Pang) 馬考田村 (Makhae Field)，並向他提及拉胡人的種種，於是次年 (1936) 阿姜曼便與阿姜帖同行，一起在普帕雅村附近雨安居。

〔教導拉胡人持誦「唵哆」〕

阿姜曼與丘陵部落族人的相會，也改變了彼此間的成見。有次，他與另一位弟子在離拉胡人聚落約兩公里遠的樹林過夜，從未見過頭陀僧的村長以為他們是老虎喬裝的，便禁止婦女與孩童走近僧侶們所在的小樹林，男人也必須成群結隊攜帶武器前去。村民觀察兩個僧侶好幾日後，發現他們並不具傷害性，這才敢靠近阿姜曼，並問他為什麼總是靜坐不動，來來回回地走

動時在尋找什麼？

「我的『嘯哆』丟失了，打坐與經行都是爲了尋回它。」阿姜曼說。

「『嘯哆』是什麼？我們可以幫你尋找嗎？」村民問。

「『嘯哆』是三界中僅有的無價之寶，只是一種覺知。如果有你們的幫忙，我們應該可以快點尋獲。……任何找到『嘯哆』的人便是世上的至尊，並且能觀看到一切事物。」阿姜曼回答。

拉胡人又問阿姜曼，婦女與孩童是否也可以幫忙尋找「嘯哆」，一旦找到「嘯哆」，是否可以看到天堂與地獄，還有死去的親人——孩子、丈夫與妻子。對這些問題，阿姜曼一律回答「可以」。然後，他便教他們尋找「嘯哆」的方法，也就是心如何集中的方法：

如果你們真的想要找到「嘯哆」，你們就必須打坐或經行，心中反覆默念「嘯哆」、「嘯哆」、「嘯哆」。這段時間不能想其他事，僅能讓念頭安住在「嘯哆」上，如果你能做到這點的話，就可以找到「嘯哆」了。

要花多少時間打坐與經行，才能找到「嘯哆」呢？

初期只要十五到二十分鐘就夠了，「嘯哆」並不希望我們太性急，因爲性急只會使我們疲累，反而找不到「嘯哆」，今天這樣就夠了。

對於阿姜曼的教導，許多村民包括村長、婦女與小孩，都感到極大興趣，不久，他們就都



能夠認真默念「唵哆」，阿姜曼的教導很快就帶來很好的成果。例如有個男子告訴阿姜曼，在他確實遵循阿姜曼的禪修方法後，不久便達到一種非常喜悅的寧靜境界，最後，很多村民在禪修上得到可觀的進步。從此以後，拉胡人便完全信受頭陀僧的習俗，對僧侶們照顧有加，供養食物、建造舒適的隱居所（之前僧侶們都睡在鋪了樹葉的樹下），並清理地面以利他們經行。阿姜曼與其弟子在拉胡村村外住了不只一年，而離別時刻是令人感傷淚下的一幕。

另外一次，阿姜曼在另一個丘陵部落（名稱不詳）附近安居，村民向他請求咒語藉以避免鬼魔的侵害。阿姜曼對他們說，只要一心默念「唵哆」（buddho）、「達摩」（dhammo）、「桑夠」（sangho），則任何鬼魔都無法抵禦這三個字的力量。之後，阿姜曼又教導他們集中意念的方法，並教他們體認恐懼無法驚擾處在禪定的心。

〔與丘陵部落族人和平共處〕

阿姜曼給予丘陵部落的族人相當高的評價，他也鼓勵其弟子到部落附近修行。阿姜布瓦讚賞丘陵部落族人天性誠實柔順，這也是何以他們能忠貞地遵循阿姜曼教導的原因，以至於其中更有些人還練就了他心通等能力。(4)阿姜布瓦贊同阿姜曼的看法：

丘陵部落族人天性誠實、純樸，所以他們一認識阿姜曼，就對他全心奉獻，願意為他犧牲所有，付出一切。而一般人的觀念都把森林族人，如阿卡、卡慕、木瑟（拉胡）、苗與楊族

(Yogo, 克倫)等，認為是既黑且醜、又髒又亂的族群。事實不然，他們有好看的外表，也很愛乾淨，舉止得宜，也保有良善風俗。他們尊敬長者與領導人，很少有爭執與打鬥，總是服從領導而不頑固，所以很容易教導他們修行。(5)

頭陀僧們一直都很欣賞高原部落族人在文化與宗教上的信念，例如，阿姜曼就認為丘陵部落族人的品德高於城市裡的人，他提到：

叢林並非是個到處充滿野獸、不文明的地方，那裡住著品德高尚的誠實人，不像水泥築成的叢林那般，充斥著小偷與強盜。居住在森林要比居住在人口稠密的城市來得安全，在城市裡，人很有可能被剝削。

阿姜曼如此讚揚丘陵部落並不令人意外，因為首先他感念他們不間斷的供養，而且這個偏遠地方也使他遠離法宗派高階僧侶的迫害，就如阿姜布瓦所言，阿姜曼正是在離丘陵部落不遠處獨修時開悟的。頭陀僧所停留過的一些拉胡族村落，地緣相當偏僻，拉胡農人與以狩獵維生的麥拉巴利(Mlabri)人分享森林資源。阿姜帖一九三六年在附近的一個村落安居時，曾遇到一群麥拉巴利人，拉胡人稱他們為phi tauang leuang(黃葉之靈)，他認為沒有其他僧侶或旅行者，比他更了解這些狩獵者。可以確定的是，在他之前沒有人曾留下如此詳細的記錄。不過，我們將略過阿姜帖這些趣味的陳述。(6)



處在與自己各方面都截然不同的人群中，可以教育頭陀僧去珍惜其他文化的優點。他們也體認到，禪修不只是針對僧侶而已，它對任何信仰其他宗教的人都有助益。我們知道頭陀僧並無意改變人們的信念，或令人們改信屬於僧侶自己派別的佛教。所以，森林族人與丘陵部落村民對雲遊僧的信賴，並不令人意外。僧侶們隨緣的態度證明了阿姜曼的論點：

有一件神奇的事是：曾經有很多傳教士到過拉胡族的村落，並且試著要讓他們改信基督教，傳教士送給村民很多禮物，但拉胡人並未因此而改變宗教信仰。而頭陀僧一來，丘陵族人就供養食物給他們，這並不表示村民已經變成佛教徒，因為他們仍然有自己的鬼神信仰。

面對不同傳統的僧侶

我們已經看到頭陀僧對森林居民信仰與習俗的包容——不論他們是不是佛教徒。但他是否能平等地包容與自己戒律、儀式標準相違的僧侶呢？就如我們即將看到的，雲遊僧對此也不批判。雲遊僧會在泰國境內或鄰近的國家，遇到其他傳統的僧侶，如僧侶的敘述所顯示的，雖然政治疆界（由西方殖民強權或泰國精英分子所劃分）會將人們劃屬不同的國度，但不能阻止他們遵循固有的習俗。

〔殺雞供僧的寮北沙彌〕

有一晚，阿姜汶與阿姜特雲遊到寮國北方的一個村落寺院，附近沒有比丘，不過有位沙彌出來招呼他們。

沙彌看到我們很歡喜，他帶水來給我們喝，供我們盥洗，還幫忙準備臥具，並邀請我們留下來。看到沙彌的氣質很好，於是我們決定在那裡留宿一夜。他協助我們安住下來就不見了，然後我們聽到啾啾的雞叫聲，不一會兒又聞到烤雞的香味，儘管如此，我們並沒有懷疑。沙彌離開約一個鐘頭後，回來時帶著熱騰騰的糯米飯與一隻大烤雞。

他將食物放在我們面前說：「敬愛的老師，請吃飯。你們長途旅行一定很疲憊，我特別為你們烤這隻大雞，請儘量吃吧！」我們告訴沙彌：「別管我們，把食物拿回去吧！我們早上吃過了，晚上只要喝一些熱開水就夠了。」

我們不知道沙彌最後如何處置那隻雞，也許是將它獻給死神吧，我們並沒有多費神。

阿姜汶在說這個沙彌的故事時，請注意他並沒有批判沙彌對戒律的無知（比丘與沙彌不得殺生，也不吃因他們而殺的肉）；相反地，阿姜汶強調沙彌的慇懃款待。他也許知道在寮國與泰國北部，晚上提供食物給僧侶是他們的習慣。



〔過午進食的泰北僧侶〕

阿姜汶雲遊到泰國北方，也遇到關於食物的不同規矩。他在邁紅桑省遇到一些撣族的僧侶，他們覺得自己比清邁的原族僧侶還要嚴格。阿姜汶回憶道：

那時撣族僧侶常常譴責清邁僧侶吃晚飯，的確，邁紅桑僧侶不在晚上進食，但是他們會在半夜煮飯，凌晨一點就著燭光開始烹調。

阿姜汶所提出的評語指出，撣族、原族傳統的戒律與暹羅的有所不同，顯然他們並不將過了中午進食視為犯戒：

清邁的僧侶在晚上五點至七點左右進食，然而，邁紅桑的僧侶在每天日出之前的第一個鐘頭進食。這兩種情況都不算是隔天，所以有何不同呢？兩種作法都違背了戒律。

〔布薩日不誦波羅提木叉的邁紅桑僧侶〕

還有其他不同的地方，例如在現代佛教仍未當權以前，有許多僧侶忠於地方佛教傳統，邁紅桑的僧侶並不在「布薩日」念誦波羅提木叉，阿姜汶回憶道：

撣族僧侶只簡單地聚在戒壇，懺悔他們所犯的戒律，確認他們的清淨。

阿姜汶覺得揮族佛教另一個特別的地方是，揮族僧侶有常常辯論阿毗達磨（佛教高深的哲學）的習俗，而遵循曼谷官方佛教傳統的僧侶則辯論戒律。

就像緬甸僧侶常常討論阿毗達磨，他們在「地圖」上學習佛法，嚴肅地看待辯論，往往在解釋上有明顯的差異。(7)

〔著俗服、種木瓜的清邁老僧〕

在清邁北方的某縣，頭陀僧遇到一個非常特別的佛教習俗。阿姜李與阿姜鏗一起尋訪阿姜曼，他們在阿姜曼曾提過的一個洞穴中禪修後，繼續向北朝範縣前進。他們在一個人跡罕至的地區發現兩個大洞穴，其中一個洞裡有好幾排古佛像，另一個有尊巨大的佛像。到達山腳下時，在一條清澈的溪旁發現一座香蕉與木瓜園，他們覺得很奇怪，因為附近並沒有村落。當他們停在一間小茅篷前詢問是否有僧侶時，得知可敬的師父阿姜帕（Pra）不在田裡，阿姜李回憶道：

我們向西沿著溪流爬上山，遇到一位身穿紅褐色短褲與短袖襯衫的老人，就像剛剛染色的漁網一樣，手上拿著一把大刀，正在砍伐森林，他的動作強健有力，就如年輕人一般。我們走向他並喊道：「你知道阿姜帕在那裡嗎？」他一看看到我們便快步走過來——手上仍拿著刀子。不過當他和我們坐在一起時，行爲就轉變成一個僧侶，「我就是阿姜帕。」他說。



因此，我們便向他頂禮。

他帶我們回到他的住處，換下短褲與襯衫，穿上深色的僧袍，在胸前繫上巾帶，在手上掛著念珠，並告訴我們每個洞穴背後的故事。

這位年長的僧侶邀請阿姜李與阿姜鏗留下來兩安居，當他得知他們是阿姜曼的弟子，而且持戒精嚴後，他說：「你們不能把我當作老師，因為現在我正種植香蕉與木瓜園，並告訴他們：『我允許你們儘量拿去吃，通常我是不准其他僧侶碰的。』」

像阿姜帕這樣穿著短褲與襯衫的僧侶並不多見，顯然這是北部僧侶的習俗，當他們從事世俗的事務時，便可以換上在家人的衣裳。例如一九三二年，生於清邁省帕通縣（Pa Tong）班卡鄉（Bankat）的阿姜潘阪（Phan Pan），在幫助農人爭取他們的水權時，就穿著農夫的黑襯衫；而沒有從事這些運動時，便穿著平常的橘色僧袍，在森林的茅篷中禪修。阿姜潘阪認為這個傳統是從佛陀開始的，傳說他在弭平柯利亞王（Kohiyawong）與釋迦亞翁王（Sakhayawong）間爭奪河流所有權的爭端時，就在戰場上穿著王子的皇袍。

阿姜李不但不會用自己的戒律來批判這位北部僧侶，他還對他的慈愛、苦行及和動物間的親密，留下深刻的印象。

我從來沒有想過要去拿他的水果，但我很感謝他的慈愛，每天清晨天亮以前，他會要他的弟子們到我們停留的地方來，帶香蕉與木瓜給我們吃。

我注意到這個地區有很多奇怪的事，森林裡的孔雀一點兒都不怕阿姜帕；每天早上都會有鴿子飛到他進食的地方，而他總會撒飯給牠們吃，有時牠們還會讓他觸摸；每天傍晚猴子會成群下來吃他為牠們準備的木瓜，如果有村民剛好出來拜佛，那些動物就會跑掉。

〔爬到樹上摘椰子的柬埔寨住持〕

在東甫寨，阿姜維利揚遇到類似的習俗。有天清晨，當他與阿姜空瑪停留在歐藍甲村的寺院時，他描述所看到的難忘景象：

我簡直不敢相信，竟看到住持爬到椰子樹上去摘椰子，並小心地將它們丟成一堆，他下來之後，打碎兩個綠色椰子交給我。我把它們遞呈給我的老師阿姜空瑪，我注意到他的不安，我同樣也必須壓抑住一些尷尬的感覺。我們那天喝了不少椰子汁，住持非常高興，他希望我們多住幾天，但阿姜空瑪告訴他，這不在我們的計劃之中。我們在飯後就離開了，住持看我們要走，顯得很失望。

阿姜空瑪可能被當地住持的懇歉款待所感動，只有在與弟子繼續旅程時才表明他的批判：



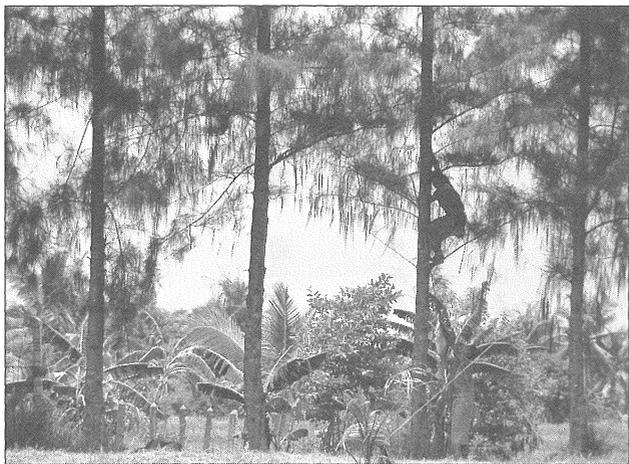
這些地區的僧侶也許有堅定的信仰，但對戒律卻很無知，爬椰子樹、摘椰子是犯戒的。我不知道如何告訴他們這些，身為一位訪客，我決定不管它。

這是說明頭陀僧面對地方傳統村落住持時的範例。雖然這些住持遵循不同的規則，但他們仍懇懇款待頭陀僧與曼谷僧侶，也許地方宗教的形式強調慈悲、慷慨，多於嚴格遵守戒律條文。

〔批評雲遊僧戒律的吉蔑僧侶〕

幾天以後，阿姜空瑪與阿姜維利揚到巴坦邦拜訪一座法宗派寺院，他們在那裡發現遵從法宗派的吉蔑僧侶批評他們的戒律，阿姜維利揚說：

我們坐三輪車到了寺院，寺院中的僧侶一直瞪著我們看，他們一定想我們不是法宗派的，因為在東埔寨法宗派的僧侶不會坐三輪車。由於他們不歡迎我們，我們只好待在涼棚，他們爲了測驗我們，要信眾給我們錢，



◎傳統村落僧侶遵循不同的規則，也許地方宗教的形式強調慈悲、慷慨，多於嚴格遵守戒律條文。（攝影：曾明惠）

老師拒絕接受，但他們仍舊多疑，並沒有變得比較友善。一直到幾天以後，癱瘓的住持坐著輪椅來和我們說話，所幸有位泰國商人與政府官員，知道老師在這裡而帶食物來。寺院裡的人並沒有好好照顧我們，幾天下來我們都只吃米飯。

〔晚上煮食與抽鴉片的揮族僧侶〕

阿姜撰在泰國以外的地方雲遊時，也遇到遵守不同戒律的僧侶，雖然他承認這些差異也曾困擾過他，不過他的批評並不強烈：

我獨自禪修都很好，但是與揮族僧侶在一起，就會因為不同的戒律而感到有點困難，因為他們有些人違反了戒律。一些寺院的僧侶會在晚上煮東西吃，而另一些寺院的住持與年輕的僧侶會隨意躺下來抽鴉片，甚至要我這個外來的僧侶加入他們！以泰國來說，這種行為違背了戒律，但這裡卻不以為然。

阿姜李似乎對其他僧侶對於佛法的了解較感興趣，而不去爭論那些關於戒律的小地方。例如他說有幾位吉蔑族僧侶對佛教教義的了解，讓他印象深刻。他待在東埔寨超過一個月以後，已經能用當地的語言對吉蔑人說法，到了晚上，很多村民來聽他開示。有一天，一位信眾告訴他，有位吉蔑族僧侶想向頭陀僧請教佛法，那位僧侶讀過三藏（佛教經典）並精通巴利文翻譯，



阿姜李樂於接受這個挑戰。佛法的討論進行得很順利，像阿姜李回憶的：

我們討論、辯論佛法，一直到我們都充分了解彼此的修行與行為準則，過程進行得順利平和，沒有插曲。(8)

〔慈悲、慷慨的中國僧侶〕

阿姜李與他的弟子在西所蓬停留了兩晚，後來他們去探視附近的山區，巧遇一位獨居在僻靜洞穴裡的中國僧侶。阿姜李與大乘佛教僧侶溝通的能力，展現了他開闊的胸襟，他回憶道：

我們坐下來討論佛法，我們相處得太好了，以致於他請我留下來雨安居，不過卻沒有任何一位弟子想留下來。(9)

阿姜李很喜歡那個地區，但他還是覺得不應該違背弟子們的期望。(10)

阿姜李對中國僧侶的態度有別於泰國的行政僧，因為許多行政僧覺得他們比大乘僧侶，或其他佛教傳統的僧侶還要優秀（至今泰國僧侶仍舊擁有這種優越感，儘管他們可能不曾遇見大乘僧侶）。例如一九三三年阿姜李在柬埔寨雲遊時，阿姜潘（Ajā, 從泰國南部來的大宗派僧侶）與馬哈羅（Maha Loet, 從曼谷鐵西林（Thepsirin）寺來的法宗派學問僧）一起在緬甸旅行(11)，他們與當地人的溝通有困難，因為兩人都不諳當地的語言，然而在他們回到暹羅的旅程中，受到緬甸大乘佛

寺的招待，語言的障礙並沒有影響年老的中國住持提供四天的吃住。此外，為了進一步為他們安排免費的食宿，住持帶著泰國僧侶到了火車站，為他們買到毛淡棉的火車票，還給他們一封寫給住在那裡的中國信眾的信，請他為泰國僧侶買船票到暹羅鄰近的村落。阿姜潘對這位中國僧侶心存感激，在上火車前向他合掌，與他同行的法宗派曼谷僧侶立即喝斥他：「你為什麼對中國僧侶合掌？」雖然阿姜潘不是一位頭陀僧，但他以典型頭陀僧的想法回答：

我對中國僧侶慈悲、慷慨與品行致上敬意，這無關他身穿什麼衣服，我又不是對他的褲子致意，那些都是外相。我是對他僧侶的本質合掌，我覺得對他合掌是正確的。(12)

一如頭陀僧的回憶錄所顯示的，在「森林僧團期」時，北方與東北方仍包含少數民族，他們的宗教與現代佛教在曼谷所建立的標準，有明顯的不同。雲遊僧的經驗可供作他們禪修的工具有與輔助，教導他們慈愛、悲憫、包容不同宗教習俗人士的重要。關於這些特質，阿姜查主張：「這些特質是清淨心的特質，所以應當維持。」

然而，曼谷政府與僧伽當局並沒有像雲遊僧般寬容、開闊的胸襟，以及對地方習俗的高度重視。數十年後，到了一九六〇年代中期，泰國政府與大長老僧伽會合作，以當權的泰族文化來同化不同傳統的民族。在一位僧侶的努力之下，「法遊」(Thammarajik·巴利語為 dhammacarika) 計劃，是特別為了使泰國部落的族人轉信現代佛教而制定的。(13)



【註釋】

- (1) 頭陀僧須依靠森林居民慷慨善意的布施，但如果村落裡的住家太少，僧侶除非受邀，否則不太願意待下來，以免加重他們的負擔。
- (2) 大部分的拉胡族人住在高海拔的省分，像清邁、邁紅桑與清來省，他們由許多不同文化、語言的小族群所組成，全部都說拉胡語。當地人稱他們為「木瑟人」，意思是「獵人」，因為在一八八〇年代，第一批到達蘭那 (Lanna) 的拉胡人，就是以打獵與採集維生。
- (3) 阿姜帖補充道：「野薯、芋頭與其他馬鈴薯狀的塊莖，是整個北部地區普遍可以找來吃的東西，這些在東北都被當作是饑荒時的食物。」
- (4) 阿姜布瓦補充：「有信心及順從的信眾，比僧侶與學神通的人容易發展神通，學者的知識似乎成為獲得這些特別力量的障礙，即使是內觀禪修的成就，往往都比不上謙虛、純真的在家信徒。」
- (5) 有個曼谷的行政僧在此做了一個代表性的評語：「在這個村子（清邁省熱縣寶鑾村 (Bau Luang)）裡，約兩百位居民都是魯阿人 (Lua) (Lawa, 拉瓦人)。他們的膚色較深，相當粗野，不知道如何做功德或布施。」
- (6) 阿姜帖漸漸熟悉麥拉巴利人，學習他們的文化，並解釋他們為何會被拉胡人稱為「神靈」(Phu)。麥拉巴利人在廣大的森林消失後，也失去了他們的傳統生活方式，今日他們的子孫不再以打獵與採集維生，而融入了外面的世界裡。一九八八年九月的人口統計調查顯示，在難省的麥拉巴利人只有二十六個家庭，計一百三十八人；而帕省只有七個家庭，計三十四人。他們並沒有丘陵部落民族的合法身分。

(7) 擇族僧侶討論的阿毗達磨詳細分析超自然或出世間的境界。根據阿毗達磨，出世間「道」(marga)指出禪修者進入淨化心靈的四個階段，是藉由內觀存在界的無常、苦與無我而產生。阿毗達磨是三藏中的第三部藏——阿毗達磨藏，是學者推敲與心的分析有關的教義。

(8) 令人奇怪的是，阿姜李竟然說這當中沒有衝突，不知他是否預期會與吉蔑學問僧有一場激烈的辯論。

(9) 阿姜李並沒有說他用什麼語言和中國僧侶溝通，他們相處得那麼融洽並不令人驚訝，雖然他們分別來自不同的傳統——上座部佛教與大乘佛教。兩人都是雲遊僧，他們彼此間的共同點，大概比和自己教派的行政僧還多，就如我們所知，阿姜李與曼谷法宗派的學問僧的共同點並不多。

(10) 頭陀僧在這方面較能體諒，如果年輕的比丘或沙彌拒絕待在某個地方，長老僧侶不會強迫他們，也許這是為何阿姜汶不喜歡將年輕的弟子帶在身邊的原因。

(11) 一九三〇年代初期，為數甚多的泰國比丘與沙彌，跟隨義大利僧侶阿姜羅堪那 (Phra Lokanat) 到緬甸，他們最初受到暹羅國王帕恰提波 (Prachathipok) 的支持，他給每位僧侶五十銖，並發給他們護照。

他們在一九三三年一月十四日離開曼谷到猶地亞 (Ayutthaya)、華富里、那空素旺 (Nakhon Sawan) 與蘇可泰 (Sukhothai) 省，有群僧侶 (其中十位來自南部) 則從達省走另一條路到緬甸。這些僧侶不像頭陀僧，都待在沿途的寺院，並未找僻靜的地方禪修。有趣的是，法宗派僧侶竟會與大宗派僧侶阿姜潘一起旅行。阿姜潘後來以辯論技巧而聞名全國，當時他用的是巴利語法號——般若南塔 (Panyamanta)。

(12) 般若南塔 (阿姜潘) 在一九六〇年成為暖武里省袁拉帕坦寺 (Wat Cholapathan) 的住持，他在對信眾開



【春風化雨】

開啓佛法大門之鑰——存乎一心

釋悟因

有居士問：「我雖然到處聽經聞法，但總是似懂非懂，不知鑰匙在那裡？」我說：「開啓佛法大門之鑰，在此一心，存乎一心。」有人說：「業障惱人呀！業障、命運捉弄人！使人不得不相信定命或宿命呀！」可是，當人在一帆風順時，也會相信：「今天的福份是我創造出來的。」這一切都存乎一心。

這是一般人所認識的「存乎一心」。碰到亨通或者窘境時，就相信這一套或者那一套說法。如此一來，對世界的認知就形成千差萬別。於是，亨通時，你快樂；窘境時，你悲傷，隨之浮沈，無法自己。我認為「存乎一心」，指的是苦樂順逆的發生都在此一心中，不是別有一心。痛苦，是此心；快樂，是此心；承受順境，是此心；面對逆境，是此心。猶如泛於波上的舟，載浮載沈，這就是心。端乎一心，存乎一心，此心能造，也能消。

示時說到這個故事，顯然這個經驗改變了泰國僧侶對大乘佛教僧侶的觀點。合掌以表示敬意是兩掌合十，並放在下巴前，依照尊敬的程度來決定合掌的高度。

(13) 參與「法遊」計劃的僧侶在苗、傜、傈僳(Lisu)、拉胡、阿卡與克倫等族的村落間工作，他們在「森林遭入侵期」被當作國家政策的傀儡，在暗地裡破壞山地部落的文化。

出入息念—— 揭開生命的奧祕 (二)

呼吸長時，氣息是微細的；呼吸短時，氣息則是粗糙的。一旦我們學會如何隨意地使呼吸變細或粗，就可用這種能力來利益自身……

開始修習

今天的演講，要談出入息念的第一階段，關於「身」的修習。但讓我先提醒各位，我們必須觀察的事物共有四組，每一組又包括四法，所以，共有十六法。十六法中，只有兩者關於呼吸本身，也就是只在前兩個步驟直接觀察呼吸，其餘十四步驟則

注重其他的法。總之，這個修法共有四組，每組包括四個步驟。

今天我們談的是第一組的前二個步驟，是與「身」有關的修習。

〔身體的準備〕

我們以修持出入息念的最初準備工作開始，首先，必須選擇適合修持的地點或處所。我們知道不可能找到非常完美的環境，



所以選擇最方便易得的地方，試著找到安靜、平和與天氣良好、沒有干擾之處，但是如果條件好的地方不可得，那麼，就依現有的情況盡力即可。我們必須選擇某些事與地點，甚至坐在來自曼谷的火車上，也要能修持。有時我們專注於呼吸上，直至聽不見火車的噪音，感覺不到行進的晃動，這表示我們能以最可能的方式選擇地點，並運用現有的條件。

即使人在火車上，我們也不會被環境打敗。不論是

否有完美的條件，我們都會加以善用，並盡力去做。當想修行時，可利用火車自身的聲音作為禪修對象，如車輪在鐵軌上「卡鏘卡鏘」作響的聲音，就能取代呼吸成為禪修對象。以這種方式，世上任何適不適合修持的地點，我們都不會排斥，而對於已選擇的較合宜場所，也就沒有理由拒絕了。

下一個預備階段，是有關身體的準備。我們需要有個十分健康、沒有疾病，沒有呼吸與消化異常的身體。我們可以更特別地處理好鼻子，使它通順、精確地

運作。在古代，人們取乾淨的水置於掌中，將水吸入鼻子後吹出來。如果我們這麼做兩、三次，鼻子就會很乾淨，可以順暢地呼吸，如此對呼吸會更加敏感，這是將身體準備好的一個例子。

〔時間與老師〕

其次，我想談談時間，關於準備修習的時間。當我們決定要認真修行時，必須找到最適當的時間，然而，若是找不到好的時間，就接受能得到的任何時間，不必受制於一天中的某個時段。可能的話，儘量選擇一個不會分

心、沒有干擾的時間。但若找不到完全免於干擾的時段，就用最方便可得的時間，然後不管有多少干擾，心要學著不受影響。事實上，我們正在訓練自己的心，無論身邊發生了什麼事，心都不會散亂，學習變得平靜。不要讓自己局限於一切都很妥善的特定時機，否則你永遠找不到適當的時機。有些人就是如此，以致於無法找到任何時間來禪修，那是不對的，一定要有彈性，任何時候都要能修習。

下個要考慮的是，人們所謂的「阿闍梨」(ācārya·老師、大

師)。事實上，甚至在古老的訓練體系中，對於「老師」這部分並未著墨太多。他們稱這樣的人為「好朋友」(Kalyana-mitra，善知識)，說「朋友」——能以某些

事幫助我們的忠告者——是正確的，但我們不應忘記「沒有人能夠直接幫助別人」的基本原則，然而，現在每個人都想要有個老師來監督他們！所謂的「好朋友」，是指對於禪修及我們想要努力完成的事，有豐富的經驗與知識的人，雖然他能回答問題並解說困難，卻不必坐在我們面前監督每次的呼吸。「好朋友」只

要能回答問題，並幫助我們通過一些障礙就夠了，擁有這樣的一位善知識，是另一件需要準備的事。

〔坐姿〕

現在，我們要進入禪修本身實際的活動，首先要談的是坐姿。以穩固與安全的姿勢打坐是必要的，如此當心處在半清醒狀態時，才不會摔倒下來，要坐得像金字塔一般。金字塔不致於倒下是因為有非常堅固的基礎，而且每一面都朝向中央的頂端，它們不可能會倒塌，想想看，埃



及的金字塔座落多久了！學著坐得像金字塔吧！最好的坐法就是結跏趺坐，將雙腿伸到前面，然後把右腳拉到左大腿上，再將左腳放右大腿上。從來沒有這麼坐過，或甚至不習慣坐在地板上的人，必須花些時間訓練身體可以

保持一直線，不能有任何彎曲或歪斜。每節頸椎應該緊密重疊，並相互協調，這才是正常的身體。脊柱是神經系統很重要的一部分，所以，我們要坐挺以保持直線與正確的最佳姿勢。

對從未如此坐過的人而言，

或處於半專注狀態時，身體不會傾倒。因為呼吸有許多種類，脊柱的挺直便十分必要，如果彎曲了，會產生一種呼吸，而脊柱直立又會是另一種呼吸。因此儘管剛開始有點困難，我們還是必須試著挺直背部。

這麼坐著，這是值得努力的，你可以耐心地、逐漸地練習這種坐法，日後就不會倒下來，也不會向前、向後或向一側倒下。自古以來，這種坐法稱為「蓮花坐姿」

(padmasana)。

坐挺直也是很重要的，脊椎骨要

一開始可能會感到困難，然而我必須要求你們試著做到。第一次也許只能把腿收在前面不盤坐，這已足以開始修習了。之後，再練習將腿放在另一腿上，盤一條腿，最後，你就可以雙盤成為「完整的蓮花」。這種穩實的坐法就像金字塔一般，當心完全專注

其次是手的位置。最舒適與最容易處理手的方式是放在膝蓋上（如圖一），另一種則是將雙手相疊置於膝蓋與大腿之間。第二種位置對某些人來說，可能會覺得不舒服，因為雙手會發熱，若放在膝蓋上就不會熱了。有些團體為了擁有「專注的雙手」而建

議兩手交疊，大姆指相觸而置於大腿上方（如圖二）。緊握兩手可以幫助集中注意力，那也不錯，在中國就是這麼做的（如圖三）。選擇適合你自己的方式：雙手放在膝蓋就不會發熱；也可以放在膝蓋與大腿之間，如果覺得這樣比較舒服；或者緊握雙手，以增加注意力。你可以在三種手的放置法中，選擇一項。

〔安定而專注的雙眼〕

現在談到眼睛，我們應該張眼或閉眼呢？很多人認為應該閉上眼睛，張著眼睛是不可能禪修

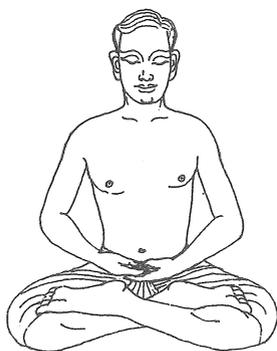
的。但是，如果你重視自己的修持且意志堅定，張著眼睛打坐，就不是那麼困難。從張眼開始，堅定地張開眼睛，並注視自己的



【圖一】



【圖二】



【圖三】



鼻端，這並非不可能，只要一點努力就可以做到。眼睛凝視鼻端將不會受到其他事物的影響，當

我們閉眼時就會想睡覺，所以閉眼時要特別注意，眼睛閉上時，還會變得微熱與乾燥。張著眼禪修，則有助於保持清醒，並使眼睛清涼舒適，更進一步幫助我們

心念專注，而有助於「定」(samādhi)的開展。在發展「定」的過程中，眼睛會自然閉上，眼瞼會放鬆，然後自動合起來，沒有什麼好擔心的。

張開眼睛修習並注視鼻端，

會自動閉上來照顧雙眼。

張開眼睛修習並注視鼻端，

很明顯的是一種「定」。如果我

們全心注視鼻端，就不會看到別

的東西，能做到這點就是某種

「定」，我們會因為一開始就擁有

這許多的專注而受益。只是注視

鼻子，不看其他東西，若是所有

的心念、志趣都放在注視鼻子，

就不會因其他東西而分心。這種

「定」並非無意義的，所以，你

們應該在開始時試著張眼修習。

請留意，這是任何人都做得

到的事。我們全心地注視鼻端，

完整的技巧是以張

開眼睛開始，注視

最後我們談到注意、觀察呼

吸。開始時我們要有「念」

(sati)，我們以注意每個出入息

而開始使用「念」，以吸入或呼

出來訓練「念」。持續自然、舒

〔正念隨息〕

〔正念隨息〕

適地呼吸，自然地呼吸，不要刻意造作，而後以「念」觀察每個呼吸，看我們如何吸氣？吐氣又像什麼？以「念」來注意一般的

呼吸。在一開始時，我們用一種稱為「跟從」或「追隨」的技巧來培養、訓練正念。入息從鼻端開始，我們想像它終止於肚臍；

出息則想像它開始於肚臍，而結束於鼻端，兩者之間就是氣息進出的空間。正念觀察從鼻端到肚臍一進一出動作的特性，來來回回，不要有間斷或失誤。這就是第一課——以「念」觀察呼吸。

我們不是解剖學家，但知道

氣息僅會進入肺部，不會直通肚臍。我們只是想像呼吸本身到肚臍為止，這不是信以為真，而是根據自身對呼吸運動的感受與感覺所作的假定罷了。當呼吸時，

我們感受到運動直到肚臍為止，利用這種感覺作為修習的基礎，並在鼻端與肚臍間追隨呼吸。

究竟是「念」隨著呼吸進出，或「念」驅使心去跟隨出入息，此間的區別並不重要。唯一重要的是，要像追逐呼吸一般地觀察它，絕不可讓它跑掉。氣息進來停留片刻，而後出去又暫停

片刻。入息出息、入息出息，兩

者間有短暫的停頓。注意每個細節，不要有任何遺漏，或出現空檔讓心生起妄想，持續保持心在吸入與呼出之間。

這是我們要學的第一課，可能不太容易，也許要花三天、三星期或三個月才能做到，卻是在第一階段必須做的。此處我們只

解說練習的方法，在像這樣的天課程中，你也許無法做到很多，但知道需要做些什麼，並開始去做是很重要的。一旦正確地了解方法，你就能自己練習直到完成為止。以觀察兩點之間的呼吸為開始，不要讓心有任何打妄



想的機會。

〔呼吸的種類〕

當修習「追隨」時，我們有機會觀察各種呼吸的特性，並能夠感受到許多東西。例如可以感受到呼吸的長短，很自然地學習到長呼吸和短呼吸。然後我們觀察呼吸的粗與細，進一步觀察呼吸的平順與不順，之後，觀察對這些性質的反應。在第一階段，我們觀察不同種類的呼吸：長短、粗細、順與不順，藉由「念」

來感覺氣息，而開始觀察它們。

我們必須學習觀察更細微的

部分，也就是觀察各種呼吸的反應或影響。它們引發了什麼反應？又如何影響我們的覺知？例如長呼吸時，它如何影響我們的覺知？短呼吸又引起什麼反應？粗和細的呼吸、舒適和不舒適的呼吸又有什麼影響？

我們觀察各種不同的呼吸與影響，直到可以清楚地分辨長短、粗細、舒適與不舒適的呼吸。我們必須明白各種呼吸特質的反應與影響，及影響覺知、感受和心的這些特質。

隨著以上的觀察，我們必須

看看各種呼吸所產生的效應，即

各類的感受，如快樂、不快樂、痛苦、煩惱與滿足等。去觀察並體驗由長呼吸與短呼吸、粗呼吸與細呼吸、順呼吸與不順呼吸等所產生的效應，並且找出它們如何產生不同的效應。例如我們會發現長呼吸比起短呼吸，有更快樂的體驗，帶來較多的平靜與幸福的感覺。不同的呼吸產生不同的樂受，對於已詳察的不同呼吸所產生的各種效應，我們要學習去分析和區別。

最後，我們會發現使呼吸變長或短的各种因素，然後慢慢地

找出原因。什麼原因使呼吸變長？什麼樣的心情使呼吸變長？什麼樣的心情使呼吸變短？如此，我們就知道使呼吸變長或短的原因與條件。

在開始的階段，為了使呼吸變長或短，我們可以用一個方法調整呼吸的長短。如果我們想接受這樣的訓練，有一種稱為「計數」(counting)的技巧。例如，當吸一口氣時，我們從一數到五，如果從一數到十，呼吸就會隨之加長。一般的呼吸只數到「五」，若數到「三」，就能如願地改變呼吸的長度，而得到短呼

吸。計數的間隔必須相同，因為數息的速度如果改變，數多數少就沒有效果了。藉著計數可以調整呼吸的長短，利用這種特殊的訓練技巧，可以讓呼吸加長或縮短，但不必常常使用它，那只是偶爾為了調整呼吸或更了解呼吸，而做的小小實驗，你可以隨時嘗試看看。

【步驟一：長呼吸】

現在我們對呼吸已有了充分的初步了解，知道各種呼吸的特點：長、短、粗、細、順與不順；我們的認識擴及與呼吸相關

的事物，擴及到心中感受到這些特性的反應與影響；甚至知道如何控制每個呼吸的長度，接著是利用這些來練習的課程。既然我們明瞭以上諸事，就開始以長呼吸來修習。

現在進入第一課，步驟一是觀察長呼吸。每當需要長呼吸時，我們都能做到，我們已學會如何使呼吸變長，如何一直保持長呼吸。在第一課中，我們完全探究長呼吸，學習長呼吸的本質與所有的真相。當呼吸長時有多愉快？是很自然與平常嗎？會帶來什麼樣的寧靜與快樂？與短呼



吸有何不同？這意謂著我們用上述的方法來學習長呼吸，去發覺它的特點、性質與影響。現在只研究長呼吸，坐著探究長呼吸就是第一課，了解與長呼吸相關的一切。

最後，我們必須觀察身體的活動與長呼吸有何關連？入息長時身體如何運動？那些部分擴張了？那些部分收縮了？當可能是最深、最長的呼吸出現時，胸部是擴張還是收縮？腹部是擴張還是收縮？這些都要

好好地審察。

當你這麼做的

同時，你將發現身體的活動與你所想的大不相同。大多數的人都過於簡單地認為：吸氣時胸部會擴張，呼氣時胸部會收縮。然而，在細心研究呼吸之後，會發現在吸入最長的氣息時，腹部會收縮而胸部擴張。極長的出息時，則是腹部擴張，胸部收縮或放出氣息，我們的發現，和一般所教的常識正好相反。你們應該觀察非常長的、最可能長度的呼吸，看看有什麼變化產生。不要以為什麼事都是理所當然，甚至這些最基本的自然事實，你都應

當明瞭。

我們研究長呼吸所有的奧秘與一切的現象，是為了明白長呼吸的本質，能夠觀察長呼吸並能保護與維持它，表示我們熟練於長呼吸的一切。第一課就是修習長呼吸。

此外，非常重要的一點是，學習呼吸與身體的相互關係，兩者間有著非常密切的關連。去找出長呼吸對身體有什麼影響，並發現長呼吸所帶來的快樂與舒適，更進一步，就會知道有兩種「身」（Kāya）的奧秘存在：呼吸身與色身。在如此初步的階段，我們就應該觀察這點，雖然在第三階

段才會特別深入探討。

不過，在這一課中，我們應該開始去理解呼吸與身體的相互關係。因此，當我們入息長或以

各種方式呼吸時，請觀察它如何影響身體的其他部分？透過個人的經驗而非想像，我們將更確定，呼吸與色身密切相關。

〔步驟二：短呼吸〕

我們已經完成了第一課長呼吸，可以接續第二課短呼吸。對這階段，實際上不必作太多說明，因為它的修持方式與長呼吸完全相同。步驟二（第二課），唯

一不同的是利用短呼吸。在長呼吸所學習的一切，在短呼吸也必須學到同樣的事實。

例如，我們會立刻觀察並感覺到：長呼吸帶來的輕鬆和舒適；而短呼吸則引發異常（的感覺），也就是焦躁、困擾和不舒服。有了這個知識，我們就知道如何藉由調整呼吸，而使身體舒適或不舒適。我們要儘可能清楚地知道兩種呼吸間互補的差異，因此在第二堂課中，我們特別注意短呼吸。好好地研究短呼吸的一切，包括它的每一方面與特性，直到像清楚了解長呼吸那

樣。雖然，兩種呼吸的本質相反，但研究的方法卻是相同的。

一個特別有趣的觀察是，當呼吸長時，氣息是微細的；而呼吸短時，氣息則是粗糙的。一旦我們學會如何隨意使呼吸變細或粗，就可用這種能力利益自身，其好處是細微的呼吸將使身體安靜、安定。當我們想使身體鎮靜時，就微細地呼吸。而想要細呼吸時，只要把呼吸加長即可，這是我們需要學習的事之一。

又例如當我們生氣時，呼吸是短促的，當呼吸變短時，身體也會受到干擾。如果使呼吸變



長，憤怒就無法持續。當我們生氣時，呼吸變得短促與粗糙，身體也跟著粗暴起來，這時可利用長呼吸來趕走怒氣，身體會放鬆而使憤怒消失，這是息、身、心之間，存在許多的交互作用與關係的例子，也是對了解長、短呼吸之間的差異與關聯，所必須具備的認知。我們必須流暢而熟練地體驗它，自己感覺它。

〔呼吸驅走情緒〕

總結這些最初的步驟：利用

呼吸來調整、控制、限定、管理情

緒是可行的，透過呼吸，可以使情緒合宜並有所助益。透過對呼吸的了解，我們可以發展控制呼吸的能力。如果能夠訓練呼吸，我們就可以控制情緒，也就是能處理生命中的快樂與痛苦。努力修持，直到你能感受到這點，若不能清楚地看到這點，表示你的修習還不夠徹底。

當正在禪坐而有隻蚊子來咬你時，你會生起厭惡的情緒，這要如何去除呢？去除的方法就是改善呼吸，讓氣息變長、變細，讓它將厭惡的情緒趕走，這是解決這類問題最好的方法，也是一

個我們正在訓練的知識與能力，有助於驅走情緒的例子。

在第一課中，所學習有關長呼吸的各種主題與見解，與第二課中學習短呼吸是相同的。唯一的不同是，當中的每件事都是互補的，而學習的數量與種類則相等，只不過是長短之間的差異，而產生了互補。（下期待續）

編者按：本文譯自佛使比丘（Buddhadāsa Bhikkhu）所著的《出入出息念——揭開生命的奧祕》（*Mindfulness with Breathing: Unveiling the Secrets of Life*）一書。

戒學問答 (五)

香光莊嚴【第六十四期】民國八十九年十二月 ▼ 二一八

式叉摩那為何不列於四眾弟子之中？

出家女眾受具足戒前，須二歲學戒，學的是什麼戒？

從沙彌尼到比丘尼的階段，一定不能少於兩年嗎？

問：式叉摩那為何不列於四眾弟子之中？式叉摩那之戒條多於沙彌尼？

答：佛弟子有說僧俗二眾、五眾或七眾，在家有優婆塞、優婆夷二眾，出家弟子中有說二眾：比丘（尼）、沙彌（尼），男女眾分開即成四眾，尼眾多式叉摩那即成五眾，所以式叉摩那是屬於出家五眾之一。

式叉摩那除了已受沙彌尼十戒之外，還要受持六法二年，因此她是受比丘尼戒前學法的沙彌尼，其體雖是沙彌尼，但所持戒律已包括比丘尼的部分戒律，所以式

叉摩那意譯是「學法女」、「正學女」。

問：出家女眾於受具足戒前須二歲學戒，此是學何戒？是沙彌尼戒嗎？

答：《四分律》：

自今已去，聽年十八童女二歲學戒，年滿二十得受具足戒。（《大正藏》卷二十一，頁755c）。

自今已去，若欲度人授具足戒者，先白眾僧剃髮，乃至與十戒如上法。自今已去，……曾嫁婦女人與二歲學戒，……與授具足戒。（同上，頁759a）



上文所引是制戒因緣中，女眾出家有童女、曾嫁婦人，都須經二年的學戒，才可與授具足戒。至於此二歲學習受持的戒律，其內容除沙彌尼十戒外，還要加上六法，此六法比丘尼波羅夷的前四重戒與不非食時戒、不飲酒戒：

某甲諦聽，如來無所著等正覺說六法：不得犯不淨行，行姪欲法，若式又摩那行姪欲法，非式又摩那，非釋種女，與染污心男子共身相摩觸犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯，若能持者答言能。

不得偷盜乃至草葉，若式又摩那取人五錢，若過五錢，若自取、教人取，若自斫、教人斫，若自破、教人破，若燒、若埋、若壞色，非式又摩那，

非釋種女，若取減五錢犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯，若能者答言能。

不得故斷眾生命乃至蟻子，若式又摩那故自手斷人命，求刀授與，教死、勸死、讚死，若與人非藥，若墮人胎，厭禱咒術，自作、教人作，非式又摩那，非釋種女，若斷畜生不能變化者命犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯，若能者答言能。

不得妄語乃至戲笑，若式又摩那不真實無所有，自稱言得上人法，言得、禪得、解脫得、定得正受，得須陀洹果乃至阿羅漢果，天來、龍來、鬼神來供養我，此非式又摩那，非釋種女，若於眾中故作妄語犯戒，應更與

戒，是中盡形壽不得犯，若能者答言能。

不得非時食，若式又摩那非時食犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯，若能者答言能。

不得飲酒，若式又摩那飲酒犯戒，應更與戒，是中盡形壽不得犯，若能者答言能。式又摩那，於一切尼戒中應

學。（《大正藏》卷二十一，頁 924b）

以上的六法是根據《四分律》而說的，但若對照其他律典，則雖都有列出六法，但內容並不一致。

式又摩那在學戒二年期間，若犯四重戒者，應予以滅擯；若犯僧殘以下的戒律，皆以突吉羅懺悔處分。

問：「波逸提」第一二二至一二四條是為十八歲的童女所設，規定須受六法。而「波逸提」第一二五、一二六條則是為曾嫁婦女所設，為何並未註明須受六法？

答：「波逸提」第一二五、一二六條雖未說明六法，但仍有二歲學戒的規定，故不論是童女或曾嫁婦女，皆要經過二歲學戒的過程，《四分律》「比丘尼犍度」中提到：

聽童女十八者，二年中學戒，年滿二十比丘尼僧中受大戒，若年十歲曾出者，聽二年學戒，滿十二與受戒，應如是與二歲學戒沙彌尼。（《大正藏》

卷二十一，頁 924a）



若式又摩那學戒已，若年滿二十，若滿十二應與受大戒，白四羯磨應如是與戒。（《大正藏》卷二十一，頁924a）

因此，依《四分律》「比丘尼健度」的規定，童女與曾嫁婦女雖年齡有差別，但共同的規定是：（一）二歲學戒；（二）學習六法。

問：從沙彌尼到比丘尼的階段，一定不能少於兩年嗎？

答：凡沙彌尼到比丘尼身分的轉換，至少得二年，用以淨心與淨身，若六法持守不清淨，得從頭數二年。因此，二年是指至少二年，才可求受具足戒。（下期待續）

【法海一味】

如果有人問：「緣起是什麼？」我們可以回答：緣起很詳盡地指出苦的生滅如何發生，它揭示苦的生滅是輾轉相依的自然現象，並沒有鬼、神、靈物或其他東西能製造苦或滅除苦。緣起是相互依存的自然現象，當各個階段相依地生起時，苦就隨著生起或消失。所謂「緣起」，「緣」是指互相互依靠，「起」是指同時發生，緣起就是因緣條件輾轉相依而生的。

《生活中的緣起》，佛使比丘著，香光書鄉編譯組譯，頁四五，香光書鄉出版

《四分律》辭典

麩

是五種可以飽足的食物之一。用小麥磨成粉狀所製成，即今所謂的「麵茶」。

自今已去，聽諸比丘食五種食，若飯、若麩、若乾飯、魚及肉，令飽足。（《大正藏》卷二十二，頁660b4）
乞食比丘得飯、乾飯、麩、魚、肉並著一處。……佛言：「不應爾，雜著一處，若是一鉢，應以物隔。……麩應手中裹。」（933a23）

佉闍尼食

是配合正食於食時服用的根、莖、葉、華、果、油等食物。一切規定依照時食的規定。

蒲闍尼

即五種食。

蒲闍尼五種如上。（662c12）

五種食

即五種正食。即飯、麩、乾飯、魚、肉等五種在食時服用，可以當作正餐飽足的食物。參見「正食」。

自今已去，聽諸比丘食五種食，若飯、若麩、若乾飯、魚及肉，令飽



足。(660b4)

時五比丘……白佛言：「當食何食？」

佛言：「聽乞食，食五種食。」

(866c8)

食時

比丘得以正式用餐的時段。即每日明

相出到正午這段時間。

蓮華色比丘尼敕令煮，至食時，自往

耆闍崛山上與諸上座比丘食之。

(606b10)

前食者，明相出至食時是，後食者，

從食時至日中是。(666a3)

時食

一、當動詞用：指在適宜的時間內用

足以飽食的餐點。即每日明相出到正午止這段時間內用餐。

得甘蔗，佛言：「聽時食。」(627a21)

二、當名詞用：指在適宜用餐時段內所用的足以飽足的餐點。

爾時，世尊告阿難：「汝可往語婆羅

門，明旦以此飲食具用作粥，與諸比

丘使食，後當受時食。」(655c12)

時藥

藥是醫治色身之物的通稱。凡在明相出至正午之間能夠服用者，即是時藥。凡能飽足的飲食都是時藥，與時食同義。

若時藥和時藥、七日藥和時藥、盡形

壽藥和時藥，應受作時藥。(870b27)

遇見佛陀

香光莊嚴【第六十四期】民國八十九年十二月 ▼ 二四

當有人問佛陀：「你年紀輕輕、出家未久，就能成佛了嗎？」
「你說法有分別心嗎？不然為何常只為某種人說法？而較少為另一種人說法？」
佛陀是如何回答這些幾近挑釁的問題？

經典中描述到許多人和佛陀初見面，就被佛陀的威儀所攝化，然而令我感到興味的是，那些人以尖銳的問題，向佛陀問難的，佛陀是如何應對，又是如何令他們信服呢？

何以稱「佛」？

《雜阿含經》中有段非常有趣的對話：
佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園說法時，有個婆羅門來到佛的住所，他向佛陀問訊

後，就問佛陀：

瞿曇！所謂佛者，云何為佛？為是父母制名？為是婆羅門制名？

這位婆羅門教徒內心恐怕是相當不服氣佛陀自稱為佛，不只是直呼其名，而且質疑地問：為什麼要叫做「佛」？是父母所取的名字？還是婆羅門所稱呼的名字？

而佛陀的回答是：

佛見過去世，如是見未來，亦見現在世，一切行起滅，明智所了知。所應修已修，應斷悉已斷，是故名為佛。



歷劫求選擇，純苦無暫樂，生者悉磨滅，遠離息塵垢，拔諸使刺本，等覺故名佛。

在這段經文裡，佛陀回答的平實、不卑不亢，他就是如實解說：佛可以見到過去、現在、未來，所有一切行的生滅都明明白白、完全了知；該修證的已修證，該斷除的已斷除，遠離所有塵垢，拔除根本煩惱，這樣的人就稱為「佛」。在這客觀平實的說明中，佛陀展現了自信與自覺。

佛陀是年少成佛嗎？

《雜阿含經》中也描述波斯匿王初見佛陀時的對話。波斯匿王聽聞佛陀自說「成佛」，不知傳聞是否真實，他便提出質疑：

世尊！我聞世尊自記說成阿耨多羅三藐三菩提，諸人傳者，得非虛妄過長說耶？

對於波斯匿王的疑問，佛陀很明確而肯定地告訴他：

彼如是說，是真諦說，……大王！我今實得阿耨多羅三藐三菩提。

但是，波斯匿王還是不相信佛陀年紀輕輕，出家未久，就能成就正覺，所以他乾脆明白地說出自己的懷疑：

此間有諸宿重沙門、婆羅門……彼等不自說言得阿耨多羅三藐三菩提，何得世尊幼小年少，出家未久，而便自證得阿耨多羅三藐三菩提？

但是，佛陀告訴他：
有四種雖小而不可輕。何等為四？刹

利王子年少幼小而不可輕，龍子年少幼小而不可輕，小火雖微而不可輕，比丘幼小而不可輕。

接著又加以說明：

刹利形相具，貴族發名稱，雖復年幼稚，智者所不輕。此必居王位，顧念生怨害，……。雜色小龍形，亦應令安樂，輕蛇無士女，悉為毒所害。……猛火之所食，雖小食無限，小燭亦能燒，足薪則彌廣，從微漸進燒，盡聚落、域邑……若輕毀比丘，受持淨戒火，燒身及子孫，眾災流百世……刹利形相具，幼龍及小火，比丘具淨戒，不應起輕想。是故當自護，如自護己命，以斯善自護，而等護於彼。

在這一問一答中，我不禁為佛陀的

「四種雖小而不可輕」而喝采。想必佛陀也領會到波斯匿王話中的不以為然了！但他簡潔扼要並且展露出全然了解的信心，平和而堅定地點醒質疑者：內在的涵養修為是不可以年齡論斷的，王子、幼龍、小火、青年比丘，雖然年齡小、資歷淺，然而潛力無窮，發展不可限量，實不容輕忽的。這一番委婉平和的自我肯定，不禁使波斯匿王深深折服，無怪乎往後他終其一生尊崇佛陀，護持佛法！

佛有分別心嗎？

此外，《雜阿含經》中還記載一段外道向佛陀問難的過程：

有位聚落主刀師氏是尼犍弟子，有天



尼健子要刀師氏以「羨藜論」質問佛陀，就是去問佛陀是否常想安慰教化一切眾生，若答「不是」，那表示佛陀就和凡夫無異；若答「是」，就可以指責他事實上只常為某種人說法，而較少為另一種人說法。他告訴刀師氏：

汝往沙門瞿曇所，作如是言：「瞿曇不常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生耶？」若言不者，應語言瞿曇與凡愚夫有何等異？若言常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生者，復應問言：「若欲安慰一切眾生者，以何等故，或為一種人說法，或不為一種人說法？」作如是問者，是名羨藜論，令彼沙門瞿曇，不得語，不得不語。

這樣的言詞，其實就是讓人落入說

「是」也錯、答「不是」也錯的論辯。「陷阱」，一落入「是」和「不是」的二邊，就會爭論不休，不回答又陷於默然認輸。然而，當刀師氏向佛陀如此提出時，佛陀並不先回答他的問題，反而問他：

我今問汝，隨意答我。聚落主！譬如
有三種田：有一種田沃壤肥澤，第二
田中，第三田墾薄。云何？聚落主！
彼田主先於何田耕治下種？

聚落主當然清楚要先在最沃壤肥澤的田地下種；再來於中田，最後於最下墾薄之田下種。佛陀問這樣做的道理何在？他也很理直氣壯地說：

不欲廢田，存種而已。
這時，佛陀就說：

我亦如是，如彼沃壤肥澤田者，我諸

比丘、比丘尼亦復如是，我常為彼演說正法……彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼觀我而住。……聚落主！如彼中田

者，我弟子優婆塞、優婆夷亦復如是。……如彼田家最下田者，如是為諸外道異學、尼犍子輩亦為說法……然於彼等少聞法者，亦為其說；多聞法者，亦為其說。然其彼眾，於我善說法中得一句法，知其義者，亦復長夜以義饒益，安隱樂住。

如此一來，道理很清楚明白了，教導眾生不是「是」與「不是」的問題，而是「因緣」、「根機」的不同。對於親近因緣深厚、熏修較久的比丘眾，佛陀當然比較有因緣多為其說法；其次是在家居士，再

其次才是外道異學。但不管多聞少聞、先聞後聽，只要能聽聞一句一法而知其義，能安住受持，即可得安樂饒益。

聚落主聽完後，嘆服的卻是佛陀的辯才無礙：

甚奇，世尊！善說如是三種田譬。

只是佛陀的用心不在於展示辯才，他要確定的是，對方真正了解而能受用，因此，進一步又說：

譬如士夫有三水器：第一器不穿、不壞，亦不津漏；第二器不穿、不壞，而有津漏；第三器者，穿、壞、津漏。云何？聚落主！彼士夫三種器中，常持淨水，著何等器中？

聚落主也很清楚回答，先以不穿、不壞、不津漏的水器盛水；再以不穿、不



壞、津漏的水器盛水；最後才用穿、壞、津漏的水器盛水。於是，佛陀接著說明：

如彼士夫，不穿、不壞、不津漏器，諸弟子比丘、比丘尼亦復如是。我常為彼演說正法，乃至長夜以義饒益，安隱樂住。如第二器，不穿、不壞而津漏者，我諸弟子優婆塞、優婆夷，亦復如是。……如第三器穿、壞、津漏者，外道異學、諸尼犍輩亦復如是。……多亦為說，少亦為說，彼若於我說一句法知其義者，亦得長夜安隱樂住。

這時，刀師氏悚然一驚，如果自己就像穿孔破洞的器皿，一裝水就漏失殆盡，那麼佛陀先說後說、多說少說都於己無益啊！因此，他前禮佛足，心生懺悔地說：

悔過，世尊！如愚、如癡、不善、不辯，於世尊所，不諦真實，虛偽妄說。

如此幾近挑釁的問難，佛陀對應的是諄諄誘導的善念慈心；對方以言詞的駁倒為勝，他卻真誠地導引進入正知正見，是這樣以德服人的慈悲心，讓人歡喜信受！

見佛悲智

雖然末法時代離佛甚遠，既無緣親睹佛身，與佛相見更是遙不可及，但是在經文的一問一答中，我看見佛陀的智慧與慈悲！景仰與孺慕之心油然而生。當「皈依佛」從口中吐露時，佛陀的悲智身影猶在眼前，引領著我往菩提道上不斷向前行。

觀音老母

祕密宗教中的觀音信仰（一）

香光莊嚴【第六十四期】民國八十九年十二月 ▼ 一三〇

一般民間宗教並沒有為其敬奉的觀音與其他神明，建構清楚的理論，祕密宗教的經典，卻費心思地解說他們的教主與觀音間複雜的關係。祕密宗教徒挪用觀音，促成觀音最終轉變為大士或觀音老母。

在中國，不僅佛教僧侶與佛教徒崇拜觀音；藝術家、小說家、劇作家讚美觀音；許多祕密宗教徒也祈求觀音。有個號稱「長生教」的祕密宗教，他們的寺廟被大火燒毀後，在清高宗乾隆三十一年（1766）復興，浙江巡撫在上奏乾隆皇帝的奏摺中報告這件事，歐大年（Overmyer）簡述如下：

每人捐獻一筆可觀的金額，而其他教徒到附近地區尋找捐款。通

過他們的同心協力，他們在舊址成功地建立了新的中心。其中一個教徒捐獻一尊新大殿中所供奉的瓷觀音像。在祭壇的另一邊，他們放置了一張空椅子，代表已故的創始者。（1976: 8-9）

這裡所提到的觀音像，最有可能是一尊白瓷塑的白衣觀音，一旦安置在此，這新建的房子，就變成該教派崇拜中心了。觀音通常被稱為「老母」，自明末起，成為祕密宗教所奉



祀的主神，她存在於秘密宗教，並不局限於那個宗派、那個時代或地域。

觀音成爲秘密宗教的主神

至今在台灣和其他地方依然存在
的幾個教派，是由十六世紀最初出現
的秘密宗教中演變而來的。而十六世
紀的新教派，又可追溯到十一世紀的
白蓮教的精神繼承者。我個人曾親自
接觸過一貫道、理教與先天道三個宗
教，這三教都信仰觀音。

〔一貫道崇拜南海觀音〕

一九六七年，我在台灣作論文研

究時，透過一位熟人的介紹，認識他
在一貫道中當老師，且負責管理新竹
一貫道中心的叔叔。由於這宗教在當
時並沒有被政府承認，因此，我常被
要求要小心謹慎，並且對我所學的一
切保密。我去拜訪教壇，觀察他們的
宗教儀式，也有人為我做了概括性的
介紹。

一貫道是個融合性的宗教，它結
合了儒教、道教與佛教的教義，並宣
稱五個宗教（除了之前所說的三個，還
有基督教與伊斯蘭）都含有基本真理的
不同方面。然而，因為這些制度化的
宗教，在時間的變遷中歪曲了真理，
它需要由「古佛王」王覺義（1821?-
1884）所創造的一貫道來重整。對於

台灣的教徒們，張天然（1887-1947）祖師則受到更高的敬仰。

這個宗教最高的神，就像明朝時所有的秘密宗教一樣，就是「無生老母」或「瑤池金母」——所有人類的創造者與女祖先。它相信「三期」或「三劫」，這可由歷史與來世論的雙重觀念中理解。第一期稱為「青陽期」，由燃燈古佛所統理，此期維持一千五百年，最後為海水所淹沒。第二期是目前我們所居住的「紅陽期」，而其精神領袖是釋迦牟尼佛，此期維持三千年，將被大火所燒毀。第三期是即將到來的「白陽期」，它將由彌勒佛所統理，最後會被大風所吹毀。

老母為了救濟在每一期末災難中的孩子——我們，她派遣老師來點化人類。例如周公、孔子、老子、釋迦牟尼佛、菩提達摩，與在歷史上被稱為道濟（1209-亡）或濟顛，或從十六世紀起就被很多人崇敬為「活佛」的濟公（Shahar 1992, 1994），她透過扶鸞指示這些老師，來和信徒溝通，最常見的就是透過濟公。這個宗教的目標，就是回到我們真正的家鄉，去和老母團聚。

由於對彌勒佛的信仰與強烈的千年期望，一貫道就像白蓮教在明清以降一樣，受到政府的壓制，以及佛教徒的批判，一直到一九八〇年代為止。（宋光宇 1983）佛教的不認同是



可以被理解的，因為這宗教沒有專職的僧侶，它的宗教領袖，就像一般的教徒一樣是在家人，除了持守素食之外，沒有特別的規約與儀式可遵守。

當一個人要加入此教時，他／她會經歷一個簡單的入教儀式，過程中有傳遞三寶，雖然這個名詞與佛教的相同，但意義完全不同。取代佛教的佛、法、僧三寶，一貫道中的「三寶」是——開啟一個人在眉間的秘密穴道；被老師指導正確的手勢；誦念「五字真言」(1)。

很多來自不同宗教的神，皆為一貫道認同。除了老母，還有其他五尊主要的神——觀音、彌勒、濟公、呂洞賓與關公。雖然如此，在許多一貫

道的中心，祭壇中間最顯眼常見的是，以南海觀音為造型的女性觀音像。因為老母——最崇高的神，是無生的，故沒有形體，所以無法看見或描述。

〔理教崇拜「聖宗古佛」——觀音〕

一九八六年，當我為這本書在北京做研究時，我認識了李世瑜——寶卷文學與現代秘密宗教的權威(1948)。李研究理教多年，這宗教的總部在李的家鄉天津，所以，他可以很方便地進行田野調查的工作，收集該宗教的歷史與歷年的發展資料。根據這個宗教所編輯的有關教主的傳記，理教是由山東人羊來如(1621-

1753) 所創。

他在明末時(1641)考中進士，與其去謀求一官半職，他選擇了照顧母親。他母親過世後，他隱姓埋名地過著隱居的生活，每天在跪拜時誦習經典，更效做善財的行誼，設立了一個稱為「五十三參」的禮拜儀式，每天拜五十三拜⁽²⁾，他的孝心感動了觀音現身六次來教導他。

這個宗教獨特的特色，是它在聖訓中強調不抽煙、不喝酒的清淨生活。當鴉片成為清代的國禍時，理教徒協助阻止鴉片所造成的毀壞，而獲得社會的肯定。

與其他新宗教不同的是，理教最崇高的神不是老母，而是被稱為「聖

宗古佛」的觀音，祂以南海觀音的造型在每個中心的主壇中受到供奉。不僅有觀音本身，連祂的侍者善財與龍女，還有那隻通常被稱為觀音「首相」的鸚鵡，也都同受到教徒的崇拜，那神秘的五字咒語，也就是「南無觀世音」⁽³⁾。在他們的禮拜儀式《五山寶卷》中，本土經典《佛頂心陀羅尼經》與《白衣大悲五印心陀羅尼經》所讚美的觀音，是被列出來崇拜的。

根據李的描述，在天津的教徒們通常以穿白衣、白鞋，甚至白腰帶，來表示他們對白衣觀音的崇敬，所以，他們的宗教也稱為「白衣道」(李 1996: 198)。



觀音老母的出現

在中國大陸，我發現了幾本在明末所撰寫的寶卷，觀音以大姐或老母的形象出現於此(4)，這個以老母出現的觀音形象，是完全創新的，而且並無任何經典的依據。至於她為何在十六世紀後成為神明，最明顯的解釋，可歸因於秘密教徒所供奉的老母的盛名。但這並沒有真正回答到問題，老母的依據是什麼？為何在十六世紀時，祂會突然出現，成為秘密宗教最崇高的神？若不是觀音已是一位博得許多崇敬與景仰的女神，祂怎麼可能突然出現並顯揚威名呢？

再者，為何在有些秘密宗教的經

典中，宣稱他們的老母轉世為觀音，或觀音轉世為他們宗教的創始者呢？對於秘密教徒為何要挪用觀音，是很容易了解的。因為在帝權時代晚期，觀音已經成為中國最有名與最受歡迎的神之一，不僅佛教寺院供奉觀音，民間宗教的寺廟也有供奉。

然而，一般的民間宗教，並沒有為他們所敬奉的觀音與其他神明之間，建構一套清楚的理論，而秘密宗教在他們的經典中，頗費心思地解說他們的女神與教主，或教主與觀音間的複雜關係。秘密宗教徒借用觀音，促成觀音最終轉變為觀音老母。同時，許多秘密宗教採用觀音為主神或眾多主神之一，也有助於推廣社會上

不同人群對祂的信仰。與觀音有關的各教派寶卷，也成為另一種推廣觀音信仰的重要媒介，在這過程中，也為這已具多面性的神塑造了另一個新的面貌。

在此，首先我要探討一些有名的秘密宗教經典中所描述的老母，及這些經典對他們的女神、創教者與觀音之間關係的了解；接著，再用一個明確的例子，去探究秘密宗教中特有的觀音。

以《觀音濟度本願真經》為例，它是由先天道的創始者所撰寫的寶卷，杜德橋（Dudbridge）認為該書成於十七世紀（1978:69）。一貫道很明顯地與這個宗教有關，因為它將此

宗教的創始者，視為自己的創始者。事實上，它真正的創始人——張天然，被認為是先天道第十八代的教主（Lin 1984:129）。

關於兩者皆來自明末白蓮教傳統，並不令人意外。就如《真經》是妙善傳說的改寫，在這本經中，觀音並沒有以老母的形象出現。然後，我研究寫於明末的三本寶卷，其中，觀音曾以老母的形象出現，從例子看來，我們很難去辨別，觀音老母與秘密宗教永恆老母間的差別。一般會用相似但非同樣的觀念與語詞，來形容祂們。不知這些宗派的寶卷，是否利用觀音，來提高作者自身宗教的威望，就如《真經》的事例一樣？或許



前兩個例子有這樣的情況，因其中有提到一些秘密宗派的特殊名稱，但第三個例子就很難確定了。

就如秘密宗教徒可能會挪用觀音，觀音的信徒也可能挪用秘密宗教中的無生老母，來增添他們神明的光彩。由於對他們的作者一無所知，很遺憾只能將之忽略過去，或只能推測他們著作的範圍。最後，對於無生老母與觀音老母的根源，我提出了一些假設。（下期待續）

（本文譯自于君方教授所著的《中國的觀音信仰》（*Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*）一書，美國哥倫比亞大學出版社出版。文中標題為編者所加。）

【註釋】

(1) 當老師將手指指在新會員兩眼間稱為「竅」的地方，他就是為後者開了竅。當此人死亡時，靈魂將從這個出口離開身體，由此避免轉世，否則靈魂須經由正常的七孔中離去，且投生到痛苦的境界，這是第一寶。第二寶指的是象徵三教中三尊佛的正確手印。第三寶就是一個絕對不能洩露給別人知道的，向彌勒佛祈求的秘密咒語——「無太佛彌勒」。

(2) 這是唯一一個新教徒加入時要學習的儀式。為了表示尊敬，它將默念與氣功結合在一起。首先新教徒站在祭壇前，低頭、雙腳靠攏、雙手放在大腿上。在默念中，將眼睛專注在鼻端。腳不移動，就迅速跪在地上，雙手伏地，手的位置愈靠近膝蓋愈好，然後再默念一個

小時段。

最後，當以額頭觸地禮拜後起立，回復原來的姿勢，再進行第三次的默念。剛開始時，教徒常被勸導要早晚做十二次如此的禮拜。在那時，默念休息時就靜靜地誦念三遍「五字真言」（「南無觀世音」）。

然而，新教徒應該進階到五十三拜，然後要誦念陽祖所撰寫的一部經典。它的內容包含五十三句，每句由三個片語所組成，就在三個默念階段休息時誦持。例如，在第一階段禮拜時，此人就誦念「第一參，參老母慈心無量」。對理教的信徒而言，觀音就是觀音老母。有趣的是，南海、普陀落迦、鸚鵡與潮音洞也都是被崇拜的對象（分別是第二十一、二十二、三十七與五十二拜），象徵

著陽祖對普陀的熟悉。這消息來自於李世瑜所創作但未出版的文章——「理教調查報告」，那是他慷慨與我分享的。

(3) 我最初是從李世瑜而接觸理教，他告訴我有關創教者及其主要教義，這些資訊由《理教彙編》——一本由趙敦書所編輯、一九五三年由台北的中華理教總會出版的書所證實。我感謝李世瑜與我分享他的所知，與提供有關他們儀式的寶貴手抄本。

(4) 「老母」的中文名稱當然可從字面上翻譯為「老母親」(old mother)。但既然這是一個尊稱，它應該與「老師」這個詞相提並論，與其從字面上翻譯為「老師」(old teacher)，它應該譯為「尊敬的老師」(Venerable teacher)，這就是「可尊敬的母親」(Venerable Mother)是



英文較好的同義字的理由。然而，當文章描寫得很清楚，作者是為了強調她的高齡與老態時，那麼，譯為「老母」(old mother) 是比較適宜的。

【參考書目】

- Duddridge, Glen. 1978. *The Legend of Miao-shan*. London: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University.
- Overmyer, Daniel L. 1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shahar, Meir. 1992. *Fiction and Religion in the Early History of the Chinese God Jigong*. Ph.D. diss. Harvard University.
- Shahar, Meir. *Enlightened Monk or Arch-Magician: The Portrayal of the God Jigong in the Sixteenth-Century Novel Jidian yulu*. 《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》第一期，一九九四年，台北：漢學研究中心，頁 251-303。
- 李世瑜，〈現代河北祕密宗教研究〉，《Studdia Serica Monographs. Series B, no. 4. Chengdu. 一九四八年。
- 李世瑜，〈天津在理教調查研究〉，《民間宗教》第二期，一九九六年，頁 169-210。
- 林萬傳，〈先天大道系統研究〉，台南：靜仁書局，一九八四年。
- 宋光宇，〈天道鉤沉〉，台北：淵魚出版社，一九八三年。

如人飲水，冷暖自知

這是指一種證悟自性本心的修行境界，現今這句話則用來比喻我們對任何事物，只有親身經歷過，才能體會箇中滋味。

「如人飲水，冷暖自知」出自《六祖壇經》。

《六祖壇經》是中國禪宗《六祖惠能大師法寶壇經》的簡稱，從西元六七六年二月八日，六祖惠能大師在廣州法性寺登壇受具足戒，並於戒壇旁開始說法後，弟子們為了紀念他，從此處開始弘法，所以將他前後的語錄統稱為《壇經》。

五祖弘忍大師印可惠能為禪宗第六代祖師時，把衣、鉢二物轉授給他，並告訴他：「你已為第六代祖師，好好地自行護念，廣度眾生，但你必須趕快離開這裡，恐怕有人要傷害你。」惠能於是辭別五祖往南行去，大約走了兩個月，抵達大庾嶺，後面追來了數百人，想要奪取衣鉢。

此時惠能把衣鉢放在石頭上，而隱避在草叢中。不久，惠明最先趕上，當



他一把提起衣鉢，卻發現衣鉢似有千斤重似的，怎麼提也提不動，他大聲地說：「行者啊！我是為求法而來，不是為奪衣鉢而來！」惠能說：「你既然是為求法而來，當屏除心中的外緣，我才為你說法。」過了一會兒，惠能向惠明說：「不思善，也不思惡，如此的當下，那個是本來面目呢？」此話一出，惠明忽然契悟了，他感激地說：「學佛這麼多年，卻不清楚自己的本來面目，今蒙行者指示，如人飲水，冷暖自知。」於是禮惠能為師。

從這個典故看來，「如人飲水，冷暖自知」是指一種證悟自性本心的修行境界。現今這句話則用來比喻我們對任何事物，只有親身經歷，才能體會箇中滋味。佛教是強調實踐的宗教，真正的證悟必定來自於親身的踐行，而非談玄說妙、光說不練，人生中許多生命的道理或喜悅，都是踐行後的成果，是別人替代不得，不足為外人道的。

當然，如果你要了解何謂「如人飲水，冷暖自知」，不妨設定一個目標，努力去完成，而在這過程中，那滋味只有你自己知道。

《大唐西域記》敘事結構研究

以龍傳說故事為例（上）

香光莊嚴【第六十四期】民國八十九年十二月 ▼ 一四二

在敘事學中，「結構」即是溝通寫作行為與目標之間的模樣和體制。而在寫作過程中，結構既是作者的第一行為，也是最終行為，作者下筆的剎那就考慮到結構，寫作的最後一筆也在追求結構的完成。

前言

《大唐西域記》是繼《法顯傳》之後，由佛教僧人所撰寫的遊記，同樣是揚名海內外的名著。此外，它也是研究唐代西域地區和古印度各國歷史、地理的重要史料。

《大唐西域記》簡稱《西域記》，共有十二卷，收入於《大正藏》第五十一卷，是三藏法師玄奘奉詔所撰，由他自己口述，弟子辯機筆受，於貞觀二十年（646）七月撰成進呈。《大正藏》本《大唐西域記》書首有兩篇序，一篇題為《大唐西域記序》，序末有「秘書著作佐郎敬播序之云爾」，故知為敬播所作。另一篇題為《大唐西域記敘》，署名為「尚書左僕射燕國公制」，根據《大正藏》校勘記所說，此序在宋元本和中尊寺本中也作《大唐西域記序》，此序作



者「燕國公」應是中尊寺本所署的「于志寧」。《大唐西域記》書末還有未署作者的「記贊」，從語氣及內容來推斷，應是辯機介紹自己當時的情況，以及撰寫此書時的體例、原則。

《大唐西域記》全書記錄了玄奘於貞觀三年至貞觀十九年（629-645），從高昌杖錫西行，周遊印度各地，參學巡禮，最後攜經回國的漫長旅程，其間行經一百一十國，並聽聞了二十八國的情況。

書中內容就如同卷二〈印度總述〉的節目：一、釋名；二、疆域；三、數量；四、歲時；五、邑居；六、衣飾；七、饌食；八、文字；九、教育；十、佛教；十一、族姓；十二、兵術；十三、刑法；十四、敬儀；十五、病死；十六、賦稅；十七、物產等，包括了自然地理與人文地理的豐富內容，而其中對於名勝古蹟相關故事與人物傳說的記載，尤其富有文彩。因此，本文擬由文學的角度，對《大唐西域記》中的傳說故事作一分析研究。

本文採用章異先生所點校的《大唐西域記》為文本，其中有七篇完整的與龍有關的傳說故事，分別是卷一的〈屈支國·國東荒城〉、〈迦畢試國·大雪山龍池〉，卷二的〈那揭羅曷國·小石嶺影窟〉，卷三的〈烏仗那國·阿波邏羅

龍泉〉、〈烏仗那國·藍勃盧山龍池〉、〈迦濕彌羅國·龍池傳說〉，卷六的〈藍摩國〉等七篇，考量取材的方便與系統性，本文以此七篇為主要探討對象。另外，卷七的〈婆羅痾斯國·三龍池〉中，有一小段關於龍的記載，而卷八〈摩揭陀國上·菩提樹垣附近〉中，也有三小段分別記載目支鄰陀龍王池的龍王、如來伏火龍，以及盲龍室之盲龍的相關傳說，這也納入本文的範圍內。本文在取材方面，以卷三的〈咀叉始羅國·醫羅鉢咀邏龍池〉為界限，其餘僅指出有龍或有毒龍等棲息的篇章，不列入本文的討論範圍。

在研究方法上，本文採取「敘事學」理論作為研究方法，從結構、視角、意象、時空等四個層面，來探討這些龍傳說故事的文學表現，並以之作為《大唐西域記》整體敘事結構的代表，從中窺探《大唐西域記》的敘事特色。

結構分析

在敘事學中，所謂的「結構」，即是溝通寫作行為與目標之間的模樣和體制。而在寫作過程中，結構既是作者的第一行為，也是最終行為，作者下筆的



剎那就考慮到結構，寫作的最後一筆也在於追求結構的完成。

「結構」一詞在敘事學體系中是名詞，但從中國詞源上來看，它具有動詞性，甚至就是動詞。而中國人對結構進行認知的獨特性在於「結構的動詞性」(1)，將結構當成一個過程，當成一種生命的投入，當成人與天地之道的一種框架性的結合點。下面就由此出發，先從宏觀的角度掌握中國敘事作品的特殊性，再以微觀的分析探求《大唐西域記》中龍傳說故事的結構特色。

〔道技雙構性思惟〕

中國人談論文章時，講究「道」與「技」的關係，這樣的思惟模式與「結構的動詞性」結合後，深刻地影響了敘事作品結構的雙重性。

楊義先生認為：

它們（結構的雙重性）以結構之技呼應著結構之道，以結構之形暗示著結構之神，或者說它們的結構本身也是帶有雙構性的，以顯層的技巧結構蘊含著深層的哲理性結構，反過來又以深層的哲理性結構貫通著顯層的技巧性結構。雙構性的原理具體而言，是兩極對立共構的原理，只要寫了其中

的一極，你就是不寫另一極，人們心中已經隱隱地有另一極存在。這就是說，由雙構性原理可以派生出深層的以一呼二、以二應一的呼應原理。(2)

因此，透過這種雙構性思維模式，去理解中國的敘事作品，才能從深層結構根本地瓦解作品的封閉性，賦予作品另一個詮釋的空間，或者說還原作品本身的開放性。《大唐西域記》中就存在著道技雙構性思維，我們先看〈國東荒城〉：

國東境城北天祠前，有大龍池。諸龍易形，交合牝馬，遂生龍駒，懼戾難馭，龍駒之子，方乃馴駕，所以此國多出善馬。聞之耆舊曰：「近代有王，號曰金花，政教明察，感龍馭乘，王欲終沒，鞭觸其耳，因即潛隱，以至於今，城中無井，取汲池水。龍變為人，與諸婦會，生子驍勇，走及奔馬，如是漸染，人皆龍種，恃力作威，不恭王命，王乃引構突厥，殺此城人，少長俱戮，略無漁類。城今荒蕪，人煙斷絕。」(3)

表面上這是一個增添神怪色彩的簡單故事，敘述國東的這個城市曾以出產良馬著名，而城中男子又個個強壯矯健，跑起來如奔馬般。之後，此城被突厥



所滅，現已荒無人煙。作者用傳說來解釋這樣的現象，帶出龍的形象：良馬是龍和雌馬所生，健壯男子是龍和城中婦女所生。而這些龍種因自恃體壯力大，不聽從君王的命令，君王便引來突厥人殺盡城中人。

這是表面結構，我們可以透過雙構性思維來探討其深層結構。文中的良馬因生性兇暴難以駕御，而龍與女人所生的龍種雖健壯，卻「恃力作威，不恭王命」，因此，這裡的良馬和龍種具有亦正亦邪、正邪參半的性質。而君王引突厥人屠此城，則展現正壓制邪、正勝邪的真理。事實上，此文一開頭就說大龍池位於天祠前，天祠原指祭祀大自在天的地方，不論此處所祭祀者為何神，皆應代表正的力量，而龍池又在祠前，此處所就本質上而言，就是正邪參半的地方，其中也隱含了正壓制邪的道理。

再看〈大雪山龍池〉，文中龍王的狡黠勸諫，並沒有使迦膩色迦王動容，於是：

龍即還池，聲震雷動，暴風拔木，沙石如雨，雲霧晦冥，軍馬驚駭。王乃歸命三寶，請求加護，曰：「宿植多福，得為人王，威懾強敵，統瞻部州，今為龍畜所屈，誠乃我之薄福也。願諸福力，於今現前。」即於兩肩

起大煙焰，龍退風靜，霧卷雲開。（頁 27）

因迦膩色迦王向佛發下誓願，才能在佛法神力幫助之下逼退龍王，終使小沙彌轉生的龍王認罪改過。這裡的佛法是正義的力量，且能夠勝過邪惡，若再細讀此文前半部分，則小沙彌能夠轉生成龍王亦是由於福力的作用，這就顯現佛法的廣大無邊，既能成就奉持佛法者，又能制止為害作亂的勢力。這和〈小石嶺影窟〉結構中所呈現的「道」是一樣的：

昔如來在世之時，此龍為牧牛之士，供王乳酪，進奉失宜，既獲譴責，心懷恚恨，即以金錢買花，供養受記宰堵波，願為惡龍，破國害王，即趣石壁，投身而死，遂居此窟，為大龍王，便欲出穴，成本惡願。（頁 45）

文中敘述牧牛之士能夠成為瞿波羅龍，是因為他去供養受記的塔，故能如願。而後如來知道瞿波羅龍的惡念，如來憐憫人民百姓，於是運用神通力去勸阻瞿波羅龍，龍王受如來所感，接受不殺生的戒律，決心護衛正法。但因惡念仍有再現的可能，故如來表示：

吾將寂滅，為汝留影，遣五羅漢常受汝供。正法隱沒，其事無替。汝若



文藝

毒心奮怒，當觀吾留影，以慈善故，毒心當止。此賢劫中當來世尊，亦悲愍汝，皆留影像。（頁4546）

如來為了讓龍王永止惡念，故將自己的影子留於窟中，這是代表能夠鎮壓邪惡的力量。而用這樣的傳說，去解釋石窟受自然環境影響所產生的光影現象，應是反映了在當地人心中佛教佔有的崇高地位。

此外，〈大雪山龍池〉（頁2628）中的沙彌之所以發願轉生為惡龍，是由於龍王的疏忽怠慢而心生怨恨，至於〈小石嶺影窟〉（頁516）中的牧牛之士會發願當惡龍，是因為國王的譴責而懷恨在心。沙彌與牧牛人的惡念都是因外在條件所引起，因此，他們之所以能如願，除了奉持正法、供養寶塔之外，應該也是由於他們的惡是外界所引誘，並非自發性的。

又如〈龍池傳說〉（頁73-74），文中敘述一個龍池變為乾地，並成為一個國家的傳說故事。龍王在末田地迦阿羅漢的請求之下，將池水收縮，奉獻出乾地，自己以及部屬則住在西北方的小池潭中。龍王要求供養五百羅漢直到正法消失，且將在正法消失後收回這個國家，重新作為池潭。在末田地迦阿羅漢涅槃之後，從別的國家買來的奴隸卻造反，並擁立新君王，文末提到「今時泉水

已多流濫」，這句話其實是暗喻佛法的衰落。

再看〈藍摩國〉，文中提到龍王邀請無憂王造訪龍宮，並請他參觀宮中所供養的舍利，結果：

無憂王見之，霍然謂曰：「凡諸供養之具，非人間所有也。」龍曰：「若然者，願無廢毀。」無憂王自度力非其儔，遂不開發。（頁138）

無憂王自愧不如，於是就放棄在當地動工建塔的計劃。這其中所透露的訊息即是：能知法、護法則為強者、勝者，不論是人王或是龍畜，只要真誠供養舍利、真誠護法，就能成為他人不敢侵犯的王者。

此外，〈菩提樹垣附近〉（頁192-197）一文中，在度化優婁頻螺迦葉波三兄弟及其門人之前，如來先降伏他們所信奉的火龍。此應是表達佛法之所以能使人信服，是因為佛教的確有勝過他教之處，並非透過逼迫的手段強要他教之人信受佛法。

因此，了解中國敘事作品中處於核心地位的道技雙構性思維之後，我們就能透過作品的表層結構，進一步探索其蘊含哲理的深層結構，這樣才能全面、



完整的理解一部作品。

〔結構三要素〕

若以敘事學的角度來看，《大唐西域記》已具備「順序」、「聯結」、「對比」等結構三要素。

◎順序

楊義先生指出：

結構之所以為結構，就在於它給人物故事以特定形式的時間和空間的安排，使各種敘事成分在某種秩序中獲得恰如其分的編排配置。因此順序性要素，是結構得以成形的要素。敘事結構順序之妙，在於它按照對世界的獨特理解，重新安排了現實世界中的時空順序，從而製造了敘事順序和現實順序的有意味的差異。(4)

以〈小石嶺影窟〉為例(頁51-52)，首先介紹小石嶺影窟的位置，接著敘述其奇特的光影現象，並提到近代時已不是人人能看到佛影像，就算看到了也

不明顯，而至誠感動神明的就能清晰看到佛影，但也不能持久，接下來，才敘述當年如來在世時所發生過的事情。

再看〈龍池傳說〉(頁73-74)，開頭引《國志》的說法，指出這個國家的廣大國土原本是個龍池，接下來敘述世尊在世及其入滅後第五十年時，龍池變成乾地的故事，文末又跳到現在泉水氾濫的現實情況。作者解構現實順序，並建構出新的敘事順序，使作品跳出平淡的規範性敘述，製造更多轉折，更能引人入勝，也帶給讀者更多驚喜。同時，對於現實順序的剪接，也使作者的創作意圖或隱藏在結構之下的深層義理，更能浮現在讀者面前，如〈龍池傳說〉中現實順序的跳接，更清楚地表現出佛法衰落的寓意。

結構順序安排某一人物、事件於某一位置，同時也就以特定的關係，賦予這位置上的人物、事件與其他人物、事件，從而也賦予它特定的意義和功能。

以〈阿波邏羅龍泉〉(頁80-81)為例，文中敘述阿波邏羅龍因前世被人所負，故發願轉生為惡龍，興風作雨以損壞莊稼，報復當地人民，他死後果然如願，於是使泉中流出白水破壞土質。之後，如來因憐憫當地百姓，就去感化惡龍，阿波邏羅龍雖然願意改過，但為了生存，所以請求十二年收一次糧食。經



由這樣的敘事順序安排，當地每十二年發一次白水災的自然現象，就獲得了以傳說為基礎的合理解釋。

又如〈大雪山龍池〉(頁2628)中，小沙彌偷偷跟著師父到龍宮，龍王雖然也將小沙彌留在宮中，但卻以「天甘露」款待阿羅漢，而以「人間味」招待沙彌，飯後沙彌幫阿羅漢清洗食器時，聞到師父碗中殘餘食物的香味，因此，忿恨師父與龍王，發願轉生為惡龍。作者的敘事順序一步步地引出小沙彌的惡念，使其發願為惡龍成為可預期的結果。

因此，一旦在結構順序中選定人物、事件的位置，故事的發展就變得自然且深刻。

◎聯結

順序性的結構要素確定了人物、事件的位置後，需要聯結性結構要素把他們組合成一個不可分割的整體。聯結方式有兩種，一是直接的聯結，也就是古人所稱的「過文」，強調其過渡性的價值。

我們先看〈阿波邏羅龍泉〉(頁60-61)，文中的殞祇精通咒術，能夠禁御惡龍，該國人民對他感恩戴德，每一家都奉送一斗穀物給他，後來他卻發願轉

生為惡龍，聯結此兩者的就是有人逃避交糧而觸怒了冤祇，透過這個聯結，此文能夠順利、合理地發展下去。

又如〈藍勃盧山龍池〉(頁 63-65)中的龍女(即上軍王之母)由失明到復明，中間透過佛法來聯結，因為如來向龍女宣講佛法精要，龍女聽了聖法之後就復明了。

再看〈大雪山龍池〉(頁 26-28)，迦膩色迦王在建造寺廟、寶塔的過程中，雖然前六次都被惡龍破壞，但第七次總算建成，可是迦膩色迦王卻又領兵要攻打龍王，文中的「恥功不成」即是直接聯結結構，因為國王以功業未能順利完成而深感羞恥，故想填平龍池、搗毀龍宮。而在龍王發威時，國王能夠制服龍王的關鍵，在於國王命令眾人歸心三寶、祈求護祐所得到的神力。文末，龍王和國王達成了協議，但龍性兇惡無法自我克制，與之後人龍相安無事的結果互相違背，因此，文中安排了君王派人守候雲氣、敲擊韃椎，以警醒龍王的建議。這些直接聯結的結構使文句間能順利承接，促成敘事作品結構的完整。

聯結方式的第二種是間接的聯結，古人稱為前後「伏應」或首尾「呼應」，強調作品互文性或互動性的價值。



〈藍勃廬山龍池〉(頁63-65)中的釋族人雖然和龍女成婚，並在龍宮中過著歡樂的生活，但「都龍之形，心常畏惡」，因此想要離開龍宮。之後，釋族人佔領烏仗那國，並迎接龍女至國中團圓，但每到交合時，龍女頭上就出現九個龍頭，結果「釋種畏惡，莫知圖計，伺其寐也，利刀斷之」。釋族人揮刀斬斷九個龍頭是出於「畏惡」之心，而作者在故事前部，即已埋伏了釋族人對龍形畏懼、厭惡的線索，這是作者的刻意安排。

再看〈龍池傳說〉(頁73-74)，世尊經過該國上空時，他告訴阿難：

我涅槃之後，有末田地迦阿羅漢，當於此地建國安人，弘揚佛法。

在佛入滅後的第五十年，阿難的弟子末田地迦阿羅漢果然在該地建國。因此，佛在世時的預言就成為伏應的聯結結構，與之後的實現過程相呼應。而文中龍王請求供養阿羅漢時提到「法盡之後，還取此國以為居地」，這也埋伏了文末所記「今時泉水已多流濫」的原因。

因此，聯結性結構在組合、連接順序性結構時，並非規律地依序組織起來，而是透過直接或間接聯結的文學技巧運用，使文章變化多端，充滿彈性與

柔韌性，也讓讀者在閱讀過程中有更多的推測、想像空間。

◎對比

順序性結構一旦聯結為一整體，為了加強自身的韻律性、節奏感，就必須要有對比性要素在其中作用。《大唐西域記》中的龍傳說故事，就存在著這種講究情調反差的對比性結構要素，在篇幅較長的文章中尤其明顯。

先看〈大雪山龍池〉(頁 26-28)中龍王對國王所說的三段話：

大王宿植善本，多種勝因，得為人王，無思不服。今日何故與龍交爭？夫龍者，畜也，卑下惡類，然有大威，不可力競，乘雲馭風，蹈虛履水，非人力所能，豈王必所怒哉？王今舉國興兵，與一龍爭，勝則王無服遠之威，敗則王有非敵之恥。為王計者，宜可歸兵。(頁 27)

我是彼池龍王，懼威歸命，惟王悲愍，赦其前過。王以含育，覆燾生靈，如何於我獨加惡害？王若殺我，我之與王，俱墮惡道，王有斷命之罪，我懷怨讎之心，業報皎然，善惡明矣。(頁 27)

我以惡業，受身為龍，龍性猛惡，不能自持，瞋心或起，當忘所制。王今



更立伽藍，不敢摧毀。每遣一人候望山嶺，黑雲若起，急擊捷椎，我聞其聲，惡心當息。（頁 27）

第一段話以龍畜不值得君王為之動怒為基礎，接著用龍的威力巨大暗示人君之不敵，再分析出兵之害來使國王動心。第二段話由屈服、投降出發，再用慈悲與業力果報來說服國王。第三段話則以身為惡龍的無奈為基點，請求人力的幫助以止息惡念。這三段話構建出狡黠又虛弱、無奈的形象，與「龍即選池，聲震雷動，暴風拔木，沙石如雨，雲霧晦冥，軍馬驚駭」的殘暴肆虐成為對比，這兩種風格交錯出一個完整、立體、多面的龍王形象。

再看〈藍勃盧山龍池〉（頁 63-65），文章開頭敘述釋迦族人逃亡的原委，並勾勒出一個長途跋涉的勞苦旅人，接下來是釋族人與龍女的邂逅，風格旖旎，與前者形成對比，使讀者不得不對這突來的陰柔美產生驚豔的感覺。之後，釋族人奪取烏仗那國的過程，充滿驚險與氣勢，這是陽剛美的呈現。文章後部關於如來降臨王宮弘法的描寫，氣氛光明、祥和，這是平和美的表現。利用這些不同美感的轉換、交錯，能夠調節不同敘事單元的組接，並使受敘事順序所規範的情景、情調產生變化，讓作品更豐富也更有質感。

順序、聯結與對比是敘事結構中的三個必備基本要素，此三者若能得到適當的編排與分配，就能為整體結構帶來和諧感與節奏感，並引領讀者由表層結構進入深層結構，進而探索作品的哲理層面，這就是道技雙構性思惟的體現。雖然，中國的敘事文學要到章回小說才達到登峰造極之境，但由敘事結構的分析，《大唐西域記》應該可以算是一部精緻的敘事作品了。（下期待續）

（編者按：本文作者目前就讀於國立中正大學中文研究所碩士班）

【註釋】

- (1) 參見《中國敘事學·結構篇第一·結構的動詞性及其原理》，楊義著。嘉義：南華管理學院，一九九八年六月，頁 37-48。
- (2) 參見《中國敘事學》，楊義著。同註一，頁 51。
- (3) 參見《大唐西域記》，章異校點。上海：人民出版社，頁 34。又本文所引《大唐西域記》之原文，皆引自此書，並從其校點，為免辭費，以下皆於文中直標頁數，不另注出。
- (4) 參見《中國敘事學》，楊義著。同註一，頁 66。



對生命的虔敬

釋悟因

禪門有一句警語：「臘月三十到來，手忙腳亂」，臘月是十二月，年度終了，轉借作生命終了的意思。整句話是說，平時不準備資糧，大限一到，就要亂了方寸。這是警惕禪者、佛弟子，平時就得把身邊的事情打理好，隨時準備上路。

怎麼作準備呢？可以從最小的事情著手。每天睡前，鞋子脫下擺整齊後才上床睡覺，這不僅是將鞋子擺整齊而已，這是佛教祖師大德的教導——「今天脫了鞋和襪，不知明天還著不著」。這一覺睡下去，明天是否還能再穿上鞋襪，還是個未知數，沒有人能把握！隨時隨地都在警覺無常，提醒自己作好準備，這是佛教深度的人生觀，也是宗教人的虔敬——對生命的虔敬！

同樣的道理，從外頭回到家中，將鞋子脫下後擺好再走進室內。把鞋子擺整齊，不是要我們去管別人擺鞋子，而是要從看住自己的腳下做起，同時也學習將抽屜收拾整齊，把不用的東西整理、布施，與人結緣，不要屯積太多。如果離開工作場域，睡覺前也將桌面收拾好才就寢。

如此，一步步去做，將平常身邊的事物都整理妥貼，那麼，說走就可以走了。這是一種宗教態度及戒律，從自己的內在、外在，擴及到整個世界，都要惜福與虔敬。

助印芳名

肆萬元整

蕭世芳

壹萬元整

楊連從 林惠玲 林端

伍仟元整

陳碧燕

參仟元整

林輝明 韓露廷 吳烏金

陳政雄

貳仟元整

黃阿賢 黃宏銘 鄭以芳

郭雪鳳 謝漢才

壹仟肆佰壹拾元整

圓光佛研所

壹仟元整

陳靜慧 鄭穎芝 李麗真

劉淑梅 李世韻 郭美香

林清輝 鄭筑筠 蕭國裕

仲南萍 江清琴 卓連永

何瑞環 崔榮棋 蕭祜祥

張婉淑 黃秀琴 李淑媛

釋悟真 林巧柔 林士軒

林正忠 黃淑雯 許文獅

蔡年香 許良州 康樹正

董小鈴 凌秀華 劉子豪

劉冠宏 楊震夷 翁煇蛟

陳豆歡 楊珍昌 李陳卜

侯明森 李惠美 林連祥

田珠璣 慈恩圖書室

玖佰元整

楊智堯 楊智安 楊智竣

楊侯于

捌佰元整

連堂清

柒佰伍拾元整

鄭筑勻

陸佰元整

葉翠英 余俊妹 葉珈良

陳蕙鳳 蕭幼

伍佰元整

謝春蓮 周啟文 林宗厚

釋戒靜 林見明 葉冠男

無名氏 陳姬微 何迪雨

邱俊潔 高東銘 魏廷芳

釋如常 釋德福 釋宗儀

陳玉枝 釋心佑 釋道豆

蔡宜容 康秀琴 楊永寶

楊鴻恩 陳金讚 朱書瑩

林錦媽 吳克安 劉家宏

王乃玉 邱秀惠 劉志賢

羅貴齡 劉玲珠 王居發

肆佰元整

蔡上尾

參佰元整

劉政宏

貳佰伍拾元整

何麗花

貳佰元整

莊義良 楊潔重 王玉燕

陳河繼 吳宗欣 梁明山

劉瑞明

壹佰伍拾元整

黃齡儀 黃郁仁

壹佰壹拾肆元整

釋自津

壹佰元整

曾怡嘉 曾玉津 吳嘉綺

吳怡靜

(以上助印芳名自民國八十九年八月二十一日至十一月二十日止)

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：釋自順

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—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)3192007 傳真：(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

中華民國八十九年十二月二十日出版

◎讀者若重複收件或需變更地址，

請通知各流通處，以便修改。

◎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。
- 香與光的結合蘊涵著香光尼僧團悲願、力行、和合的理念，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】舊灶的回憶

幾根鐵架，幾片石棉瓦，水泥加紅磚砌成的灶台，就這樣簡簡單單撐起了這「間」戶外大寮。二十多年了，它依然站在龍眼樹旁。我們曾經在「年少」時煮出轟動香光寺的「三色飯」——最上層的生米，中層是爛稀飯，下層是香噴噴、燒焦的鍋粿，也曾自製包子、饅頭，蒸出黃黃的皮、黏黏的，像滿身流汗的濕濕的香光菜包。若問我那飯和包子、饅頭的滋味，那可是混合著



現在的它是儲藏處

抹布

瓦斷桶

竹籃

紙箱

煙囪

在這灶裡燒的柴可是後山上各種果樹的樹枝，有香味的哦！

龍眼樹

蔬菜水果

藏薑處

年輕的熱情與柳丁、龍眼、荔枝、

柿子、仙桃等樹枝香味的人間上品。

不知誰的創意，把薑藏在龍眼樹下

的土裡，煮茶要用薑時，才從土裡挖出來，有趣吧！

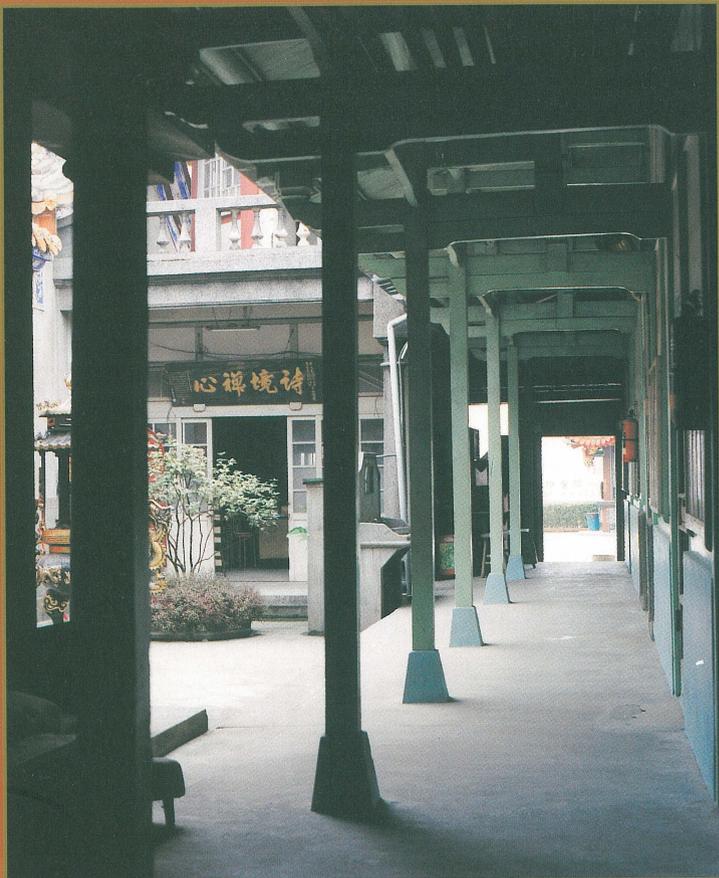
(圖文／釋自順)



沙彌尼的 第一天



(圖文：釋見錄)



長廊往事

廊外——
一抹紫雲，悠遊天際；
廊內——
歲月足跡，輕巧挪移。
當我閉上雙眼，
依稀之間，
僧行有序，鐘鼓悠揚，
信眾虔敬，經聲朗朗……
當我極目望去，
只有微風吹過耳際，
僧人早被追遯離，
空留一方長廊，
輝映著「詩境禪心」，
訴說曾有過的清淨。

一九九七年 台灣嘉義半天宮紫雲寺
撰文／釋自昶 攝影／林介嶽