

《阿姜查語錄之道次第輯要與禪宗會通》序

/ 釋如石

近年來，《阿含》學風在臺灣教界頗為盛行。葛印卡（S.N. Goenka, 1924 -）、馬哈希（Mahasi, 1904 - 1982）和帕奧禪師（Pa-Auk, 1934 -）等不同系統的南傳內觀禪法相繼傳來，教界人士爭相研習，一時蔚為風尚。在傑克·康菲爾德（Jack Kornfield）所著《當代南傳佛教大師》中，第一位被介紹的大師，就是泰國最具影響力的森林禪師之一——阿姜查·波提央（Ajahn Chan Phothiyān, 1918 - 1992）。

阿姜查在二十歲那年成為比丘，接著受學了六年正規的寺院教育。等到最高一級的佛學考試通過以後，他便放棄學業，開始托鉢行腳，走上另一段尋師訪道的修行旅程。起初，他追隨數位寮語系統的禪師，過著傳統的叢林苦行生活。一九四八年，他參訪泰國最著名、最具影響力的頭陀行者阿迦曼（Ajahn Mun, 1870 - 1949）。阿迦曼對他說：「如果看到在內心生起的每件事物，當下便是真正的修行之道。」這句話使阿姜查茅塞頓開，得到了決定性的啟發。往後幾年，阿姜查經常在野獸出沒的森林或墳場中修行，以便克服對死亡的恐懼，並洞察生命的真諦。

一九五四年，阿姜查受邀回故鄉弘法。近悅遠來，追隨他的弟子愈來愈多，巴蓬寺及其他分院就這樣一座座地被建立起來。一九九二年，阿姜查與世長辭。他的葬禮將近有百萬人參加，其中包含泰王和泰后。今日，他的教法已經遍及全球，共計有兩百座分院，並且擁有許多國際知名的傑出弟子。¹

阿姜查生前所開示的法語，陸續被弟子們記錄下來，首先翻為英文，隨後又譯成中文，在臺灣流通很廣。截至目前為止，有關的阿姜查開示，幾乎已全部譯成中文，而且還有先後兩種不同的譯本。早先由「法園」及「法耘」編譯群譯出的，有《我們真正的歸宿》、《以法為贈禮》、《森林裡的一棵樹》、《為何我們生於此》、《靜止的流水》、《寧靜的森林水池》和《心靈的資糧》等書。後來，賴隆彥居士又根據「智慧出版社」（Wisdom Publication）發行的英譯本，譯出了《阿姜查的禪修世界——戒、定、慧》三冊。

回想首次接觸阿姜查的開示——《我們真正的歸宿》，那已經是十三年前的事了。記得當時立刻就被書中內容

深深吸引，先後讀了三遍。我可以隱約地理會到，那些開示都是阿姜查的本地風光，都是他順應弟子需要而說出來的親身體驗，所以給人一種無比親切的感覺。他那深入淺出的說理、懇切的訓誨以及取法自然的巧妙譬喻，都是他的開示引人入勝的地方。雖然其中一再強調無常、苦、空、無我、緣起和無二中道等《阿含》的基本教義，但表達的方式卻非常新穎生動，絲毫沒有漢譯《阿含》給人的刻板印象和晦澀感。我真的覺得，阿姜查的開示彷彿就是一部活生生的《阿含》。

由於《我們真正的歸宿》在我心中留下非常深刻的印象，所以打從那時開始，只要見到有關阿姜查的書，我一定立刻請來閱讀，並在三讀之後抄下其中要點，以便日後溫習。就這樣一本一本本地閱讀、摘錄，從《以法為贈禮》、《為何我們生於此》、《森林裡的一棵樹》、《寧靜的森林水池》到《靜止的流水》，而累積的筆記也愈來愈多。這些筆記，我總是不厭其煩地閱讀，每隔一段時間就閱讀一次；每一遍都覺得津津有味，每一遍都深受感動。在我所讀過的佛書當中，閱讀次數最多、感動最深刻的，除了寂天（Cantideva, 約 685 - 763）的《入菩薩行》以外，就屬阿姜查的開示錄了。

如此閱讀一段很長的時間以後，有一天我忽然發覺，自己所作摘要的內容，有許多法義都相當接近，應該可以把它們分門別類地進行歸納。當我歸納出類別以後又進一步發現，這些法目的內容竟然豐富到足以貫串成一個完整的修道次第；於是便決定以道次第的科目來整理阿姜查的開示。我想，我之所以會這麼做，很可能是受到寂天菩薩的影響。誠如我在《入菩薩行導論》中所提出的，寂天的《諸經集要》和《學處集要》這兩部大作，都是經由類似的研學過程才逐漸編輯完成的。²

當然，我為阿姜查語錄所架構出來的道次第體系，基本上還是離不開三學，只不過多添加了一些章節而已。在「持戒」之前分出六章，這六章全部屬於「道前基礎」：即一、「研教與修行」；二、「依止善知識」；三、「思惑業苦」；四、「念無常」；五、「四種資糧」；六、「布施」。在「持戒」與「禪定」之間，增加「安忍」、「精進」二章；「禪定」

與「智慧」之間，增加「由止起觀」一章；在「智慧」之後，延伸出果位的「見道」、「修道與無學道」兩章。前後加起來，總共十四章，這樣便形成了一個完整的道次第體系。

其實，類似的整理工作已有其他人作過；例如「法耘」編譯了《何來阿姜查》，莊春江居士也集錄出《阿姜查與阿姜佛使的禪修世界》。可惜，這兩本書收集的語錄並不完全，而且組織也稍嫌零散。最近重譯的《阿姜查的禪修世界——戒、定、慧》三冊，雖號稱是「最完整的開示輯錄」，但其中列舉的科目，《戒》中有定慧的內容，《慧》中有戒定的開示，法義雜陳，絲毫顯不出道次第的架構。其中原因，主要是這套書的英文版係根據阿姜查一篇篇完整的開示集錄而成的，並未經過仔細的分類整理。

經過整理的阿姜查語錄，據我所知，一般讀者的反應還算不錯，可見這樣的整理工作的確有它的意義。筆者認為，以輯要的方式對阿姜查語錄作道次第的整理，理由有二：

第一、阿姜查的開示固然精彩，但內容重複的地方太多。雖然重複之處都是非常重要而且必須一再強調的法義或修行原則，但過多的重複容易使人失去閱讀的興致。若能割捨重複、擷取精要，就可避免這種遺憾。

第二、阿姜查的開示，通常都將三學綜合在一起即興而談，不易彰顯修行次第的全貌。若能按照修道次第來編輯語錄的內容，則語錄的法義便能層次井然、條理一貫地呈現出來。另外，這樣的整理方式還有方便檢索的功能。例如有人想要瞭解或複習有關「止」的法要，他不必翻遍所有阿姜查的開示，只需查閱本書有關「止」的部分，問題就解決了。如此，可以節省不少查閱的時間與精力。這樣的一本書，相信對於初學和老參都不無好處。

「阿姜查語錄的道次第輯要」整理到此，原可告一段落。但在編輯整理的過程中，我發覺，阿姜查和中國禪宗祖師的風格，其實有蠻多相似的地方。因此便異想天開，嘗試以禪宗的法語來詮釋、會通阿姜查的語錄。在《靜止的流水》中，阿姜查曾對惠能有如下的好評：

惠能的智慧相當的敏銳，那甚深的教導，初學者是不易明瞭的。可是，如果你耐心地以我們的戒律來修行，如果你修習不去執著，你終究會瞭解的。……如果你好好地生活，生活得簡樸；如果你耐心且不

自私，你就會明瞭惠能的智慧了。
3

既然阿姜查如此讚許禪宗六祖的見地，那麼用禪語錄來詮釋或會通其開示，相信應該不至於離題太遠才對。而且，這樣的作法還可能對教界產生如下兩點正面的影響：

一、不同的宗教之間，或同一宗教的不同派系之間，彼此互相理解與包容是相當重要的。理解與包容不足的地方，是非與爭議便層出不窮。佛教的大乘與聲聞之間，向來就有法源以及法理上的爭議。近年來，臺灣的《阿含》學風鼎盛，修學南傳上座部的行者對中國傳統佛教不當批判的情形，屢見不鮮。在這種情況下，若能對雙方的教法作些會通，增加彼此的了解，應該有助於誤會的澄清，減少不必要的毀謗。宗密（780 - 841）的《華嚴原人論》，便是為了會通儒、釋、道三家而作的。大慧宗杲（1089 - 1163）在《宗門武庫》裡面也提到一個值得效法的例子：

宋朝轉運使張無盡，是一位參禪徹悟的大德。有一年，他家鄉鬧飢荒，住家附近的道士經常出來化緣。無盡居士凡是見到前來乞糧的道士，就勸誦《金剛經》，以此和道士結「般若緣」；而每遇僧眾，就勸念老子《道德經》。無盡居士之所以如此，就是為了使佛、道二路行人彼此瞭解各有千秋，互相尊重，免生爭執。⁴

二、中國禪宗的頓教法門，原以接引上根利智為主，所以一向只論見性解脫，直了成佛，不倚重經教，不依循次第。對於一般中下根器而言，這樣的頓教法門的確不易契機；對於思慮複雜、急求速成的現代學人，更是難上加難。這不僅只是禪法不易修持而已，連禪宗的語錄也難以理解。而禪語錄之所以費解，主要是因為它們大都是禪修經驗的語言，不是俗事凡情的描述。如果沒有禪修體驗，就無法真正理解與該經驗相對應的語錄。另一個重要的原因是，禪宗生根、成長於中國文化的土壤裡，一切禪悟體驗的表達都離不開傳統中國文化。一旦傳統文化的基礎轉趨薄弱或喪失，要理解和欣賞禪宗的文獻就會更加困難。因此，若能使用另一種淺白易懂的現代禪修經驗語言——阿姜查的開示來與禪宗的語錄互相會通，或許可以幫助有緣的讀者，在某種程度上理解禪宗、欣賞禪宗，甚至修習禪法。

無論如何，禪宗法門總是華夏民族為了一睹生命實相，從萬難中探索出來的一條解脫捷徑，也是印度佛法東傳而在中國長期「演化」出來的一個獨特法

門。在「世界禪者」鈴木大拙（1870 - 1966）的眼中，禪「不僅是實際的中國人心與玄微的印度心靈底一種融合，同時也是佛教發展史上的一種極致或頂點」。⁵ 像這樣一個曾對華夏文化和世界人類貢獻良多的佛教傳統，如果讓它繼續在無謂的誤解、毀謗和漠視下逐漸淪喪，那不啻是中國佛教最大的不幸，也將是所有真誠嚮往真理人類的共同遺憾！

本書的主要內容，在書名中已經表明得很清楚了，那就是阿姜查的開示精華。「道次第綱目」，只是旁襯的莊飾而已，就像彌勒《現觀莊嚴論》的「八事七十義」等科目是《中、大品般若經》的莊嚴一樣。⁶ 看完這部分以後，如果讀者還有旁通的雅興，不妨參閱有關禪宗會通的「注釋」和「附論」。而在禪語錄會通不及的地方，也引用了《尊者阿迦曼傳》、佛使的《生命之囚》以及宗喀巴的《菩提道次第廣論》、岡波巴的《成就勝道寶鬘集》和《密勒日巴大師全集》等藏傳佛教文獻，來作補充說明。茲將本書第十章以後有關止觀及道果之「附論」內容要點，總結如下：⁷

（一）阿姜查語錄中所說加行道、見道的悟境，以及修道位淨除現業流識的方式，甚至於無學道的無心狀態，都與禪宗祖師的說法大同小異。這樣的結果並不意外，因為真正與解脫相應的悟道和證道經驗不應有異，否則就表示有不同性質的解脫狀態。

（二）阿姜查所教導的禪法，基本上屬於先止後觀的次第禪法。他不強調依「止」修四禪八定，也不認同依「止」起神通。他只明白地主張：直接由止起觀，走慧解脫的禪修路線。而這種次第禪法，與東山門下教人先「念佛淨心」，再「住心看淨，起心外照，攝心內證」的一般法門，本質上並無二致。不過，若與南宗直接依「一行三昧」的般若無分別慧起修或方便借用公案、話頭的祖師禪法相較，則仍有明顯的差別。

（三）在阿姜查的語錄中，雖然充滿了典型無常、苦、空、無我和緣起中道的《阿含》基本教義，但也不乏類似「唯心所現」、「性空唯名」和「本心」、「清淨心」等具體而微的唯心、中觀與如來藏思想。

泰國的阿姜查與中國的禪宗祖師，分別處於不同的時空、不同的文化背景以及不同的佛教傳統，然而彼此禪悟的體驗和思想竟然如此相似，這不能不令人驚訝。究其緣由，或許是因為阿姜查和禪宗祖師都有「自修自悟」的傾向，他們大都不重視經論，尤其不喜好

艱澀的阿毘達磨，因此所受特定思惟模式的拘限也較小。另一個可能的理由，則是史塔司《冥契主義與哲學》一書所說的：「任何文化中的冥契者詮釋他們自己的冥契經驗時，通常使用塑造他的宗教思想以詮釋之。但假如他夠精細、哲學思辯夠強的話，他也可以拋掉宗教教條，但仍保留他自己的冥契意識。」⁸

透過上述研究成果，我們也可以進一步理解，曹溪禪之所以能發展到「凡言禪皆本曹溪」之地步，除了直指的頓悟法門和真參實悟、不尚空談的純樸道風以外，更重要的原因，應該在於曹溪宗門富有代代薪火相傳、不絕如縷的深刻禪悟體驗；絕不可能如《中國禪宗史》所說，是因為曹溪禪主張「人人有我，見我得解脫。這對一般人來說，這實在是簡易、直捷不過，容易為人所接受、所體驗」的緣故。⁹

十三年來，我陸續抄集的阿姜查開示法要，原本是拿來自修用的，想不到後來竟演變成這樣一本可供他人參考的書籍。如果本書能使讀者更清楚、更有系統、更融通地理解阿姜查所開示的法要，或使南傳上座部和漢、藏傳佛教行者「互相知有」而平息諍謗，那將是我編著本書最大的欣慰。

後記：

十三年前，我對佛法的興趣，已從艱深的思辯論典轉回到平易的實修文獻，並且開始留意禪、淨二宗和南傳上座部佛教。儘管如此，這些年來，我始終懷念那段和林教授擠客運到深坑聽講《金鬘疏》和《善顯密意疏》等西藏佛學的美好日子，也深深感激以平常心「傳道、授業、解惑」的君庇亟美——歐陽喇嘛。我之所以還能勉強譯出幾部藏傳佛典，撰寫幾篇半生不熟的論文，幾乎全拜喇嘛慈悲教導之賜。

再過不久，就是喇嘛十五週年忌日了。我由衷祈願喇嘛「智不住諸有，悲不滯涅槃」！

註：

¹ 以上有關阿姜查之生平簡介，參見阿姜查《森林中的法語》〈作者簡介〉，頁 43-44；康菲爾德〈推薦序〉，頁 17（賴隆彥譯，臺北：橡樹林，2002）；阿姜查《阿姜查的禪修世界·戒》〈推薦序〉，頁 6（賴隆彥譯，臺北：橡樹林，2004）。

² 如石《入菩薩行導論》，頁 13-14（高雄：諦聽，1997）。

³ 收入阿姜查《靜止的流水》，頁 167-168（中壢：圓光，1994）。

泰國禪師對禪宗似乎比較有欣賞的雅量。另一位著名的高僧佛使也十分稱讚中國禪

法，他還親自翻泰譯了《六祖壇經》。在佛使《菩提樹的心木》一書中，有四次提到禪宗。他說：「父母未生前本來面目」的話頭，是認識空性非常簡便善巧的方法。他願意把它供養給聽法者，請他們也參參看。他甚至還說：「當佛法傳到中國的時候，當時的中國人智慧很高，立刻就接受了它，並產生了黃檗和惠能的教法，對於心、法、佛、道和空的解釋非常簡潔。他們說，法、佛、道和空都是同樣的東西。這句話太中肯了，不必再多說什麼。我們這些依古老方式修學的人，常常感嘆開悟無門。關於這一點，如果我們能夠稍覺慚愧，應該是有益無害的」(頁84，鄭振煌譯，臺北：慧炬，1986)。

⁴ 《大正藏》，47，952上。

⁵ 鈴木大拙《禪天與禪地》，頁290(徐進夫譯，臺北：志文，1986)。

⁶ 如石《現觀莊嚴論一滴》，頁8-9(臺北：法鼓文化，2002)。

⁷ 以下之「總結」，係〈阿姜查語錄之止觀解析與禪宗會通〉一文之「結論」(參見《普門學報》期29，頁97-98)。

⁸ W.T. Stace, 《冥契主義與哲學》，頁468(楊儒賓譯，臺北：中正書局，1998)。

⁹ 印順《中國禪宗史》，頁388(新竹：正聞，1985)。