

Buddhist Hongshi College

2019 APRIL

HONGSHI

眾生無邊誓願度

煩惱無盡誓願斷

法門無量誓願學

佛道無上誓願成

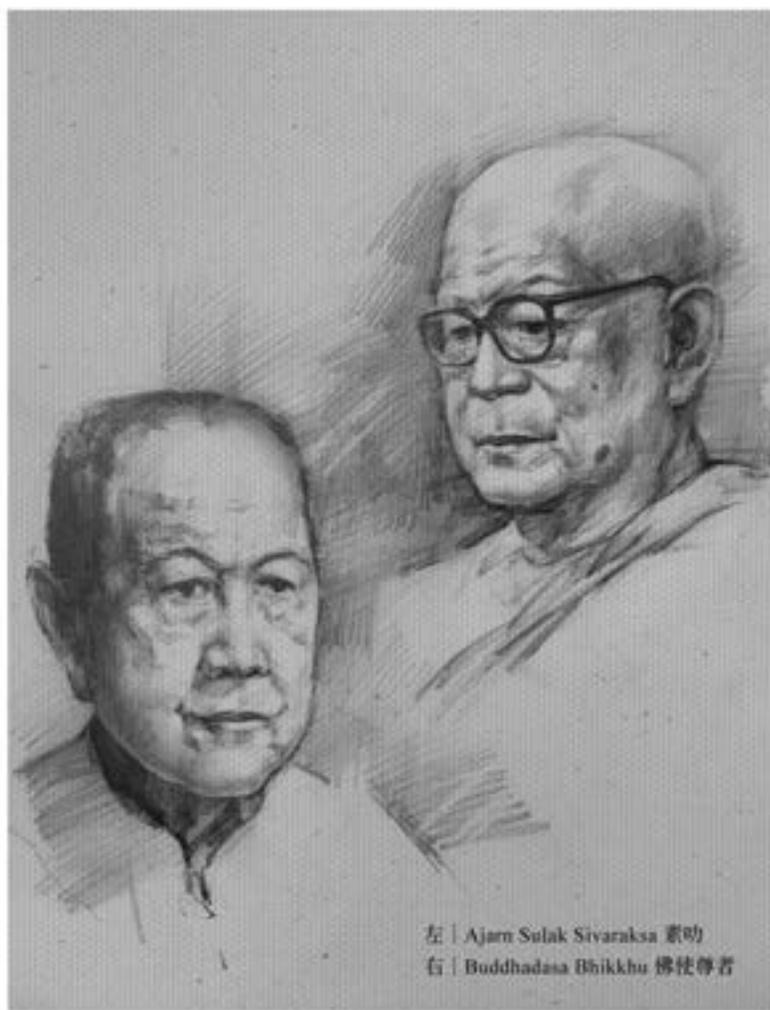
弘誓

Vol. 158

◎ 民國一〇八年四月出刊 | 佛教弘誓學院刊行

本期專題

Ajarn Sulak 與佛使尊者



左 | Ajarn Sulak Sivaraksa 素叻
右 | Buddhadasa Bhikkhu 佛使尊者

- 不一樣的菩薩行——記國際入世佛教協會創辦人Ajarn Sulak
- 泰國和馬來西亞的佛教公共介入之研究導論
- 禮儀後談「念佛法門」——昭慧法師己亥新春開示錄



封面說明 |

左 | Ajarn Sulak Sivaraksa 素叻 (1933-) 偉大的佛教改革家，領導泰國民主化及「國際入世佛教運動」的先驅，曾獲諾貝爾和平獎兩度提名。
右 | Buddhadasa Bhikkhu 佛使尊者 (1906-1993)，原籍中國福建，祖上遷居泰國，尊者被奉為覺音論師之後的南傳佛教第一人，他深入巴利三藏並廣泛詮釋，精通禪修，著作等身，對南傳佛教做了不可磨滅的承先啟後的貢獻。

繪圖 | 王亮欽

弘誓通訊 (雙月刊) NO.158

導師 | 印順導師

發行人 | 釋見岸

編輯顧問 | 張慰慈

總編輯 | 釋明一

副總編輯 | 釋傳法、釋耀行

執行編輯 | 寰宇絲路團隊

校稿人員 | 釋心皓、王正平、翁秋玲

發行 | 弘誓文教基金會

地址 | 桃園市觀音區新富路一段622巷28號

電話 | (03)4987325

傳真 | (03)4986123

電子信箱 | hong.shi@msa.hinet.net

弘誓學團網址 | www.hongshi.org.tw

劃撥帳號 | 19139469

戶名 | 財團法人弘誓文教基金會

行政院新聞局出版事業登記證局版台

(誌)字第2541號

中華郵政中壢雜字第49號登記證登記

為雜誌交寄

無法投遞時請退回

民國八十二年二月創刊

民國一〇八年四月出刊

CONTENTS

目次

【本期專題】

Ajarn Sulak 與佛使尊者

- 04 不一樣的菩薩行 | 釋昭慧開示 · 何湘兒筆錄
——記國際入世佛教協會創辦人 Ajarn Sulak
- 12 《左翼佛教和公民社會：
泰國和馬來西亞的佛教公共介入之研究》導論 | 劉宇光
- 22 泰暹耆宿：從佛使比丘到素叻老師 | 劉宇光
◆緣起
- 24 ◆佛使：泰國僧侶 Engaged Buddhism 的思想源頭
- 32 ◆泰國左翼佛教開路者：Ajarn Sulak
- 40 ◆從佛使尊者到 Sulak 師徒兩代的變化
- 50 ◆大結局：善知識與跨傳統劣知識聯盟

菩提清音

- 52 禮懺後談「念佛法門」 | 吳曙帆整理
——昭慧法師己亥新春開示錄
- 58 諸事大吉：見岸法師的歲末教誨 | 張沛寧整理

止觀堂奧

- 61 快樂禪修路 | 歆融整理 · 釋耀行修潤
——2018年梅州千佛塔寺佛教養生禪修營性廣法師授課箇記 (二)





院務資訊

- 23 法界書訊：《蕭素樂——暹羅獅吼》
- 67 第二屆「宗教文化與性別倫理」國際學術會議暨
第十七屆「印順導師思想之理論與實踐」兩岸學術會議公告
- 69 暑期弘法講座通啟：
「中國佛教史」、「瑜伽師地論」第八期、日文（二）
- 70 第十屆「開心一下」兒童營招生
- 71 第八屆「觀自在青年成長營」招生
- 72 佛教弘誓學院108學年度招生啟事
- 73 玄奘大學《玄奘佛學研究》徵稿啟事
- 74 學團日誌
- 96 收支決算表（108年1月～2月）
- 97 護持徵信

- 99 編後語



不一樣的菩薩行

記國際入世佛教協會創辦人Ajarn Sulak

開示 | 釋昭慧 · 筆錄 | 何湘兒

佛教有很多典範人物，值得我們學習，Ajarn Sulak就是其中之一。我們的生命裡其實需要有典範人物，因為典範人物走在前面，會給我們一股力量，讓我們感到：「他這樣能走得下去，我也應該走得下去！」

時間 | 2018年12月1日

地點 | 香港佛教中觀學舍

我前幾天去尼泊爾加德滿都，出席國際入世佛教協會（International Network of Engaged Buddhists，簡稱INEB）舉行的諮委及執委會會議。這個國際性佛教網絡，值得大家關注。佛教在佛陀時代，就沒有意圖像梵蒂岡教廷一樣，成立從中央到地方的金字塔結構組織，而是維持各個僧團的民主機制與獨立運作，傳到哪裏就在哪裏落地生根，生根後也隨當地文化長出不一樣的風貌。如漢傳佛教、藏傳佛教、南傳佛教，各有各的風格。過往佛教界並沒有大型的統合性運動型組織，只有國際性聯誼會，大家從各國到來開幾天會，吃吃喝喝，走動走動，交個朋友。我很不喜歡出席這類會議，因為在國內都已沒時間應酬，哪還有心情跑到國際應

酬？因此我以前不參加這類活動。

這次國際入世佛教協會的諮委及執委會會議，我之所以參加，是因為十一年前（2007年），INEB要在台灣舉行會議，當時因緣際會，選擇在弘誓這個小地方舉辦，可能是因我們的風格很相契。INEB創辦人Ajarn Sulak，是泰國的民主英雄。泰國的政治相當動盪，有一條非常嚴苛的法令，假如你對王室有批評，就會被控訴「藐視王室罪」（lese majeste law），可能被判刑入獄。Ajarn Sulak本來跟王室的關係很好，而他也算是中上階級的人，實際上他不用管這件事，但他非常勇敢地要求廢除這一法令。

與INEB的互動，讓我充分看到在不同的社會中，佛教多元樣貌的展現。還有INEB所



▲兩度獲得諾貝爾和平獎提名、國際入世佛教協會創辦人Ajarn Sulak Sivaraksa。(網路照片)



▲昭慧法師赴加德滿都出席INEB諮詢委員與執行委員會議，全體合影留念。法師左右邊分別是INEB創會人Ajarn Sulak與這次會議的東道主——帕秋仁波切。Ajarn右邊是INEB會長Harsha，斯里蘭卡總統的高級顧問。最右邊是帕秋仁波切的夫人。（107.11.29）

主導的國際性跨宗教和平運動。例如，Ajarn Sulak長期支持緬甸的草根民主運動，並積極促成佛教徒與穆斯林間的對話。在羅興亞軍事鎮壓與種族迫害事件發生之後，INEB秘書長Somboon Chungprampree還親自到緬甸去探訪羅興亞族人，又與一些言論偏激的緬甸僧人對話，化解他們與穆斯林之間的強大對立。INEB對世界和平的貢獻，不僅在於它的宣言，還包括它的行動。

我向大家分享這個故事，是要與大家談「怎樣看待社會問題」。因為對於內修，我們很清楚自己的方向，佛陀有很多法門教我們獲得解脫，開發覺性；但我們如何用不斷開發的覺性，去面對紛紛擾擾的世間？這對佛弟子是一大考驗。

有些佛弟子會用一些言詞來安慰自己，比如他其實很怕麻煩，不想得罪人，就會說：「我很不執著，我要超越。」這就構成了自我欺騙。我們必須很深層地看到自己內心有些恐懼，有些不耐煩，有些不想付出的放逸心理。我們寧願真誠地說：「我就是這

樣。」這個「真誠」的本身也是修行。做不到的，就很真誠地說：「我做不到。」千萬不要用一些美麗的言詞來掩蓋自己，那叫虛偽。虛偽在經典中譬喻為「刺」，它扎刺著我們，令法身慧命無法開展，因為它讓我們習慣性地不在乎「諸法實相」，所以我們要拔除虛偽之刺。

我非常敬佩Ajarn Sulak，這位老人家現年（指2018年）八十五歲。他是一位性格正直、堅毅的英雄，曾在英國留學研讀法律，泰王普美蓬（Bhumibol Adulyadej）非常賞識他，算是前途無量；但他希望自己做王室的諍友，要讓王室聽真話，可他並不是要推翻王室，直到現在，他仍是「保皇黨」。他認為：王室不應該無限地擴大權力，應該接受社會民眾的批評，不應因此而入人於罪。他為此而奔走呼籲，加上泰國民主運動的過程動蕩，他不但開罪王室，還批評軍政府。1984年，他被司法機關逮捕，因「藐視王室」而入獄，後因國際社會聲援而獲釋。1991年，他再度因一場大學演講被緝捕，被迫流亡海外。2008年又因「藐視王室」再遭起訴。新任國王瓦吉拉隆功（Maha Vajiralongkorn，即「拉瑪10世」）上任後，2018年1月17日，泰國軍事法院撤銷了這項起訴。可以說，他不只是佛教領袖，還是泰國民主運動過程中的代表性人物，曾兩度獲得諾貝爾和平獎提名。

泰國有少年出家的習俗，Ajarn Sulak小時候也出過家，所以他對佛教、對僧團很有感情；但他也同樣希望對僧團講真話。他認為泰國佛教傾向財大氣粗，在修行與面對社

► 國際入世佛教協會假本院舉行「INEB 2007年全球大會」，開幕式結束後全員合影於法印樓前。(96.8.31)



會方面，都有很多不足之處，因而提出善意的忠告。

有鑒於世界的擾攘、分歧，宗教之間的緊張和對立，他覺得應該做一些積極性的參與式（engaged）佛教活動。參與式的佛教，比起慈善事業又更加基進一些。制度不圓滿，法律不周全，或思想觀念有所偏執，這是參與式佛教應予關切的問題，而不僅是在以上問題構成傷害之後，進行慈善補救。Ajarn Sulak依此理念成立INEB，這也是INEB精神與其他國際佛教組織最大的差異。

泰語Ajarn，即梵語阿闍黎（ācārya），意思是老師。Ajarn Sulak在泰國很受尊敬，他在泰國成立了一些佛教和社會組織，很多青年都在他的座下學習。Ajarn Sulak非常重視善知識（Kalyāna-mitta），認為每個人都應接受善知識的勸告，自己也要做別人的善知識。

他在流亡期間到過美國、加拿大與歐洲，到處展開他的行動網絡，跟當地從事社會改革和宗教改革的良心人士、宗教領袖互動。其後，他以其威德與聲望，串連世界各國從事社會關懷的佛教領袖，成立了INEB，其運作方式是平等的合作網絡，而不是上對下金字塔型的結構。雙年會則在各地輪流舉

辦。

我跟老人家的緣份很特殊，他在泰國參與社會運動，我在台灣也參與社會運動。但他是我的長輩，已八十五歲，我今年才六十一歲。2007年在台灣辦雙年會時，我說：「我的英文很差，沒法跟您作很好地溝通。」他回答道：「沒問題，妳知道我，就如同我知道妳！」

Ajarn Sulak雖然於流亡期間受到美國的庇護，但他也照樣批評美國，認為美國的消費主義與資本主義甚為傷害泰國的農村與農民，西方資本家大量收購土地，打破關稅保護，賤賣農產品，往往導致農村凋敝，農民破產。

他就是這樣一個人，雖然兼顧人情義理，但是絕不鄉愿。佛教中有很多典範人物，值得我們學習，Ajarn Sulak就是其中一位。他不受威脅，不為利誘，對國內、國外的任何政權或是權貴，莫不如此。這正是「威武不能屈」的勇者典範，活出了佛法的「大雄」精神。

台灣有很多很大的道場，但2007年INEB在台灣開會，就是不選用大道場，而選用精簡型、運動型的佛教道場，所以他選了佛教



▲ Ajarn Sulak會長宣佈聘請昭慧法師代表比丘尼眾，擔任INEB第四位精神導師。並致贈比丘僧袋，象徵著他對法師所主導之佛門性別平等運動的大力支持。(96.9.2)



▲ 國際入世佛教協會 (INEB) 第18屆雙年大會，即將於本院院盛大登場。11/21全天舉行會前的INEB諮詢委員與執行委員會議，於韶因觀景台合影。(106.11.21)

弘誓學院來舉行一百多人的國際會議。因為INEB是草根性團體，住的也不需要豪華旅館，而我們只是隨喜功德，願意共襄盛舉。沒想到會議結束那天，他竟然向大家宣布：說請我當Patron（Patron的意思有多種，其中一種大約是精神導師），真嚇了我一跳，因為與前三個Patron（達賴喇嘛、佛使尊者、一行禪師）相較，我是很年輕的晚輩，而且我是唯一的比丘尼，是一位女性。

由此可見這位尊長內心澎湃的革命情操，他對世間許多不正義的思想和制度，有很大的改革意願與改革能量。也因為這樣，十年之後，去年（2017年）他們再度回到弘

誓舉辦雙年會。而執行委員會和諮詢委員會，則每一年都開會，他們會邀請Patron參加。正巧香港中文大學通識教育部邀請我在12月3~5日出席2018年通識學苑暨師生學術會議，12月4日晚上在中文大學有場公眾演講，我也答應了於12月2日晚上在香港妙華佛學會的演講，於是在行程安排上，我恰好可出席INEB於11月28~30日的執委會議，然後轉至香港演講。

「法不孤起，仗境方生」，因緣生法很有趣，我們人生有很多偶然跟人與事的撞擊，我常想，面對這些撞擊，只要常常心存善念，撞擊出來的，經常是一些很正面的結果。今天非常開心，跟大家有這個因緣碰面，把大家覺得很遙遠又很陌生的一位泰國佛教改革與民主運動前輩，向大家略作介紹。我們的生命裡需要有典範人物，因為典範人物走在前面，會給我們一股信心與力量，讓我們感到：「他這樣能走得下去，我也應該走得下去！」

Ajarn Sulak激盪起了泰國社會很大的心靈力量，普美蓬國王在世時，他因為幾番批評普美蓬，讓普美蓬對他又愛又恨，一方面很賞識他，一方面又因被他批評而覺得很受委屈。普美蓬過世以後，新國王上任不久，就特別會見Ajarn Sulak，也親自為他頒贈榮譽博士學位。Ajarn Sulak並不會因為王室對他禮遇有加，而就改變說法與做法，他依然向國王建議取消藐視王室罪，畢竟容忍異議，才能讓民主社會獲得健康發展。

我跟大家分享這些，是希望大家思考一下，作為一個立足社會的佛弟子，除了

安身立命之外，面對社會紛紛擾擾的人、事、物，我們要用什麼心情來看待它？這對我們的修行來說就是個考驗。有些人會說：「這妨礙了我的修行。」可是在我生命成長的過程中，關懷社會本就是修行的一部分。有一次來港，我在妙華佛學會講「不思議解脫」，關懷社會的言行，恰恰是「不思議解脫」的一種呈現。有些人一講到解脫，就以為一定要在禪堂眼觀鼻，鼻觀心以修奢摩他與毗婆舍那，其他都是打閒岔。

其實《華嚴經》開展出來的「不思議解脫」法門，就是在每一個面對人與事的當下，映現出菩薩行的溫暖與光芒。自己這樣一路行來，加上在佛門中旁觀各種修行人，最後得到一個結論：一個人的心態若太在意自己，即便修解脫道，也會平添很多障礙。

我跟很多修解脫道的人有會遇因緣，發覺其中有許多人是很難相處的，因為他們只在意他們自己，無視別人的存在與感受。在禪堂，某人如果覺得冷，就要把冷氣關掉，不管別人會不會太熱；只要覺得熱，就要把窗戶全開，不管別人會不會太冷。他們雖然有很多煩惱，但他們的可貴在於紮實修行，長期蹲點在禪堂裡，希望獲得一些止觀進展。不過因為太在意自己，身與心在修行過程中還沒有得到很好的平衡，有時甚至過度鑽牛角尖，讓人感到面目可憎。

成就阿羅漢的聖者當然很偉大，但是在因地上，他想的是「我要解脫」，希望「少事少業少希望住」，所以他跟眾生互動的時間不多，沒有在互動中磨過脾氣，習性難免就重一點。

而菩薩行的可貴則在於，菩薩想的都是其他眾生的苦樂，為了別人好，為這個人好，為那個人好，只要別人離苦得樂，菩薩就高興了。在修菩薩行的過程中，他比較不為自己著想，能對別人的痛苦感同身受，心會變得柔軟，不知覺間散發著慈悲能量，想方設法減少眾生的痛苦。在這樣的修行過程中，他的煩惱將越來越稀薄……。

一開始修菩薩道，也會經過跟他人相處的碰撞階段，各方面都要適應，不過，他的發心既然是要幫助他人，而不是想要壓制、掌控、傷害他人，自能慢慢調整互動方式。菩薩行人就是要這樣一步一腳印，在眾生中把習氣逐漸消磨殆盡。佛家講因緣生法，因中沒有種下那樣的種子，將來希望結成那樣的果子，這是不可能的。

有些人，對於菩薩道感到害怕，沒有把握，把利益眾生的事緣當作「打閒岔」，認為這會害得自己沒時間修行。其實倘若真正進入菩薩行中，你會自得其樂的。也許進禪堂的時間相對減少，但對菩薩行人來說，其心因利他成習，反倒有較大的自在感，因為他的心理比較容易維持純淨的狀態，相對而言煩惱也較少。原來，行菩薩道的人，常常忘卻自己，大都將注意力放在「讓別人離苦得樂」，沒有太多自憐、自戀的時間，煩惱反倒相對較少。

在論典裏說，有各種類型的修行人，欲貪比較重的，叫貪行人；瞋惱不耐煩的心比較重的，叫瞋行人；不明事理的，叫癡行人；容易看不起別人的，叫慢行人；頭腦很複雜、很散亂，一天到晚東想西想的，叫尋

思行人；還有一種薄塵行人，「塵」就是煩惱，「薄塵」表示他的煩惱比較微薄。

煩惱為何會微薄？它不可能會天生微薄，而是長遠形成的道德慣性，令煩惱越來越稀薄。修菩薩行容易成為「薄塵行人」。大家不要以為，行菩薩道要三大阿僧祇劫幫助眾生，時間太過漫長，其實對煩惱稀薄的菩薩來說，要讓自己達到涅槃，反倒沒有像煩惱深重的人那麼困難。他畢竟在跟眾生互動的磨練過程中，自我中心的慣性越來越少，他看到眾生在三界火宅之中受無量眾苦，便會心生不忍，再思及這些火宅眾生，大都有過往的父母眷屬之緣，就更是十分不捨。於是他會以不捨之情，一生又一生地協助有緣眾生遠離火宅，獲得安穩與饒益。菩薩道對菩薩行人而言，絕對沒有某些隱遁僧想的那麼可怕，說是：「這條路非常危險，非常艱難，跟眾生瞎攪和，煩惱叢生，死後都不知會到驢胎還是馬腹受生。」其實沒有那麼嚴重，因為菩薩在幫助眾生的慣性之中，其心已習慣處在純淨與光明的狀態，純淨與光明，感得的必將是人間、天界乃至淨土勝境，它與幽暗的三惡道是不相應的。只有自我中心強烈的人，不顧他人死活，其心不夠純淨，不夠光明，那樣與眾生互動，才會引來跟眾生糾纏不清且瞎攪和，乃至落入三惡道中的苦果。

那些跟眾生糾纏不清而沒把握行菩薩道的人，沒有體會到，那其實是來自錯誤的觀念與慣性。我們必須真心地為對方著想，而不是想：「這人的人脈很廣，資源豐富，我跟他若有往來，我若對他示好，將來他必有

所回報，這樣一來，就可以拓展我的事業，增益我的財富、名聲或是權力。」這樣有所企圖，有所期待，心理就不夠純淨，怎會不跟眾生糾纏攪和呢？

真心行菩薩道的人，不會產生這樣的局面。所有的緣份，即便在過去結的是不怎樣的緣份，在他的手裏也能運用智慧與慈悲心，轉成相對較好的緣份。我們不能保證，過往跟每一個眾生都結過善緣，但菩薩行能令我們跟眾生在互動中轉向善緣。在這過程中，菩薩有時候也會嚴厲地責備對方，但無論如何，責備也不是為了發洩瞋惱，而是為了對方的饒益。基本上，他在跟眾生的互動中，會讓彼此都轉向善緣，開發覺性，趨向於《華嚴經》所說的「不思議解脫」。

在世間有許多善人，對名譽或物質的需求很低，各種重大的困難也讓他們舉重若輕，其慈悲、智慧與勤勇，所散發出來的溫暖與光明，會讓人在五濁惡世的茫茫人海中，感受到生命歸趨的信心與希望。這樣的一些人，即便還不是聖者菩薩，但他們以凡夫身修菩薩行，正是逐漸趨向「不思議解脫」。

這些典範，若僅在經典中查訪，那是不夠的，因為信心不足者難免會懷疑：「真的可以這樣走下去嗎？」甚至會有旁人告訴我們：「那是大菩薩，我們是凡夫，這樣是行不通的。」很多人因此裹足不前，退失菩提心。

我很慶幸的是，在自己的有生之年，親近過印順導師，親近過上慧下瑩長老尼，親近過Ajarn Sulak這樣的善知識，當然還有其他大德，我在他們身上，確實看到了相當程度「忘己利他」的菩薩的典範，因此，我

►昭慧法師搭機前往泰國曼谷，出席國際入世佛教協會INEB 2017雙年會之籌備會。Ajarn Sulak贈送一份寶貴的禮物給法師。（106.3.16）



深信這條路是可以走得下去的。在座各位有些是在中觀學舍學法，有些是在妙華佛學會聽經，這兩處大致都還是強調大乘菩薩行。當然，現在修上座部南傳禪法的人很多，香港有，台灣也有，我們無須彼此對立。修菩薩行的不應看不起人家行解脫道。倘若哪種禪法很好，很對機，我們當然可以修學，但修學的發心就不祇是為了自己，同時也是為了眾生。即便是禪法這種非常「個人」的修行，當你發心為眾生而修時，結出的果實還是不一樣的。

像我的學生性廣法師，她來過香港為大家演講，她也學習並教授南傳禪法，但她的內心時常關切禪修學員色身的病痛，而不僅是心靈的超越。哪怕是一個學員色身疼痛，她也會盡可能找出讓對方減除疼痛的方法。所以，雖然她大多時間處在深山裏修行，我卻覺得，她是菩薩根性的修行人。

今天是我第三次來中觀學舍，每次來都有不同的因緣，這次的因緣令我提早到來跟大家見面，因此在舉行皈依典禮之前，我還

有些空檔，與大家分享一點近期體會。從遙遠國度的Ajarn Sulak講起。事實上，只要留心，我們在各處都可以看到菩薩行人，甚至在許多基督徒身上，也可看到「忘己利他」的菩薩光輝，有時反而在某些名為「佛教徒」或「法師」的人身上，看不到這樣的質地。

我在台灣參與社會運動的過程中，覺得有許多心靈美好的基督徒，他們的純淨心靈，待人平等，有強烈的利他情操，面對人與事的見解，是相當接近佛法的；相對而言，有許多佛弟子在我心裏感覺陌生，他們自我中心非常強烈，懷有對性別、階級、身份地位的驕矜與歧視，有時候我只能幽默地笑笑說：「你信仰的跟我認識的，不是同一尊佛陀。」

正因為還有那麼多人間典範在為我們見證活生生的菩薩行，因此，我們絕對走得下去！菩薩道的前景是美好的，讓我們大家以「上求佛道，下化眾生」為目標以相互期勉！

謝謝大家！



《左翼佛教和公民社會： 泰國和馬來西亞的佛教公共介入 之研究》導論¹

撰文 | 劉宇光

一、問題意識

國際上原法文Le bouddhisme engagé，及其英譯Engaged Buddhism或Socially Engaged Buddhism（為免累贅，下文需法、英詞並舉時，概稱「Le bouddhisme engagé等詞」）之現代佛教觀念，近年漸為華文佛教研究的學界及佛教知識界所知悉。但迄今為止華文學界尚沒有對此的專題討論，這導致與該等概念密切相關，亟待澄清的諸多議題，一直沒有處理，從而其所指的宗教暨社會和政治現象，乃至應如何理解此類現代佛教之性質等，皆含糊歧義，甚至連中譯名稱亦難有以理為據的定論。

在逐步展開討論前，為便行文，在此先表明拙作會據在此討論的類型與脈絡，將Le bouddhisme engagé等詞譯作「左翼佛教」，而engagé則會譯作「公共介入」。至於目前較多被採納的「入世佛教」一詞，雖然在此的個案皆用不上該譯詞，但在籠統意義上，

仍然是差強人意的譯詞。

部份華文論者以民國以來東亞的「人間佛教」觀念與Le bouddhisme engagé等「格義」。問題是兩者發生的時代、社會、政治、宗教、文化，甚至經濟背景，皆南轅北轍，若完全不考慮出現「左翼佛教」或佛教會作「公共介入」的現代東南亞脈絡，則由「格義」得出「左翼佛教」等「就是人間佛教」之判斷，除了進一步加深理解上的隔閡，並締造出不同佛教傳統之間某種被高度抽象化的現代共同「本質」外，其實質意義成疑，更遑論這是否也成了胡適所講「差不多」的佛教示範了。

所以筆者過去數年以戰後泰國為主要案例，探討「左翼佛教」的出現和變化，並且以僧、俗二眾為兩條基本線索展開研究。值得注意的，以僧、俗為線索，這並不完全如表面印象所直覺地認為，是單純依佛教提出

¹ 劉宇光教授新著，將由法界出版社正式發行，於108.5.26第十七屆印順學研討會上作新書發表。



▲2007年9月24日，逾十萬名緬甸僧尼與群眾在緬甸第一大城仰光進行反軍政府示威。（網路照片）

的宗教身份來作區分，這實際上是涉及戰後的泰國作為發展中（developing）的國家，其社會因應美式經濟發展而逐漸呈現出城、鄉差距的格局。在這兩種不同處境下從事佛教公共實踐的泰國僧、俗二眾，他們從成長、族群身份、教育背景、社會暨文化認知、宗教身份、參與社會的脈絡、關注的議題、使用的手段，到面臨的困境和限制，皆有一定的明顯差異。所以以僧、俗區分為線索，這不完全是宗教身份的考慮，更多是循類似社會學的角度，視此為城、鄉差距的折射。

以僧侶為主軸的佛教左翼運動，始自1970年代的左翼政治僧侶（Left-winged Political Monk）、1980年代的發展僧（泰文 phra nak phadthanaa），到1990年代迄今的護林僧（泰文 phra nak anuraksa），前後近半個

世紀，歷知識條件、問題及訴求不盡相同的數代僧侶，但皆透過保護山林來從事農民維權運動，並在與國家政權相抗衡的背景下，長年從事農村社區的重建。背後更涉及戰後泰國在冷戰處境下，國內政-教關係和區域政治對僧團從教育改革、社區關係及與官方關係的改變等系列複雜問題。雖然戰後泰國佛教僧、俗二眾之間的公共實踐，其目標在價值觀上並沒有根本差異，但僧侶在泰國的特殊身份，使他們有其獨特的舞台和載體，所以僧侶在農村所籌組的農民維權和社區重建運動之議題，已另成一冊作專題探討。

至於讀者眼前這部書，它的主題是現代泰國和馬來西亞佛教在家眾在政治、社會及文化等議題上的佛教公共實踐。主要以戰後泰國的佛教領袖，輔以獨立後馬來西亞的全



◀ 2008年8月2日，劉宇光教授於香港藝鵠書店演講「Engaged Buddhism左翼佛教」。
(網路照片)

國性佛教組織，來探討東南亞社會在僧團之外佛教在社會領域上的公共介入（engagé）。泰國主例會以一僧一俗有師、徒關係的兩個改革者為線索，探討泰國佛教公共介入，即從現代泰國宗教思想革新者佛使比丘（Buddhadāsa Bhikkhu, 1906-1993）法的社會主義（泰文dhammika sangkhom niyom，英譯Dhammic Socialism）到素叻·司瓦拉（Sulak Sivaraksa, 1933-）的左翼佛教實踐。雖涉及二人，但由於後者是在城市中開展社會實踐之在家眾，所以討論的重心會稍多放在素叻·司瓦拉身上，與僧侶在農村的左翼傾向，剛好形成從僧、俗對比而折射出鄉、城的對照。

至於這部書第七章所討論的副例馬來西亞，則會以它其中一個全國性的主流佛教組織馬來西亞佛教青年總會（Young Buddhist Association of Malaysia）為線索，探討其極罕見於其他漢傳佛教，在大馬國內和東南亞區域國際所從事的公共介入。

在此將泰國和馬來西亞的案例相提並論，這不是隨機或任意的，而是有其一定的考慮。兩個案例同中有異，剛好起到互相參照，呈現佛教公共介入的多種角色。這樣的公共介入是在形成和維持公民社會，以既制衡國家政權的權力，但又在公共取態和行動上，與之展開有原則的合作關係。

兩個案例之間有一系列明顯差異，首先最顯眼不過的，是兩者來自不同的佛教傳統，佛使、素叻基本上是泰國上座部，但馬來西亞的是「南方漢傳佛教」，在現存佛教的譜系中，他們其實是夾在漢傳佛教和上座部之間的混合型佛教，即兼容並混合二者，但又不是二者。

其次，對泰國案例的討論偏重在個體，即使討論組織，也大體上是以關鍵個人為焦點，但對馬來西亞的討論，則以組織為重心，幾乎不涉個人，進而連帶兩個案例的行動內容與方式亦各異。

第三，佛使、素叻所屬的泰國上座部，從文化到意識形態均為泰國社會和國家的主流和正統，雖然素叻等是異議者，但對於泰國國內的弱勢傳統，他仍然屬於主流一方。但馬來西亞是以伊斯蘭教為法定官方宗教，佛教及其社群是國內宗教的弱勢群體之一，所以與上座部佛教在泰國的地位之別宛若泥雲。

第四，泰國是西方在東南亞大事作殖民擴張的階段，唯一沒有淪為直接殖民地的國家，但馬來西亞的佛教，無論是當地的漢傳，還是蘭卡或緬甸的上座部，都是應英國殖民統治的徵調，而飄洋過海。但到殖民地獨立為新興國家，這反而幾乎成了新原罪。所以雖同為佛教，亦同具「公共介入」的行動傾向，但彼此的條件和所面對的問題，皆差異甚大。

除了上述數點差異外，泰、馬兩例之間仍然有基本而重要的共通特質，從而使二者之間的差異，不會是各不相干的事物，而是同一個譜系內共享特質的兩組座標，從而形

成共鳴與呼應，並且可以在兩者之間拉出一個光譜，間接有助於襯托出在同一系列內的其他案例或類型。二者之間的共通成份主要有兩點：首先，泰、馬兩例無論是個人或團體，其宗教身份不是以出家僧團為主，這涉及佛教內部宗教角色分工的行事範圍。素叻先生的團體或馬來西亞佛教青年會兩例都是在僧團體制之外，雖有個別僧侶參與，但是在家眾為主的佛教組織。由於是在家眾團體，所以在面對公共議題時，在宗教身份上有更方便的空間作公開表達與行動介入。

其次，拙作泰、馬的這兩個案例非常清楚明確地，皆以公民社會（civil society）和人權（human right）等公共價值概念作為佛教現代公共介入的依據，以抗衡國家權力，其維護的不只是佛教社群，卻是共通於社會所有群體的基本權利。雖然在行動的表面上，素叻先生似乎較馬佛青來得「激進」，但這其實只是折射了兩國政府在濫用權力的粗暴程度上有異，所以因應拉響的警號聲輕、重有

► 2016年10月6日，約有200名學生聚集在泰國法政大學，紀念1976年大屠殺40周年紀念日，向紀念碑獻上花圈，由佛教僧侶進行法事。（網路照片）





◀ Ajarn Sulak於2013年在泰國
與一行禪師會面。
(INEB提供)

異而已，但二者對權勢公開說不，所據的價值觀念是基本上相同的。

二、研究的角度

雖然拙作稍涉泰國兩位佛教人士的行誼，但主題是左翼佛教或佛教公共介入，卻不是個人傳記，所以無意巨細無遺地討論二氏的完整生平。尤其對佛使個人解、行二事，無論是泰文或國際學界，皆有多冊論著面世（第五章將論及其中部份研究），而素叻已各發表了泰文和英文的個人自傳及其他補充文字，亦有其他論者所撰傳記陸續面世，所以無需由筆者在此越庖代俎。

本論旨在選取泰、馬二國從事佛教公共

介入的代表性人物與團體，放回泰、馬二國政經、社會、族群及文教脈絡中進行解讀，重點不完全只是個人或團體本身的故事，而是借他們的行事或觀念，來理解泰國和大馬佛教知識界對社會諸多問題的取態與回應。由於涉及廣泛的公共領域，所以既不是全以個人為單位的傳記，也不完全是佛教本位的立場，毋寧是以這些人物的思想行事，或團體的舉措為線索，折射佛教知識人所面對的時代問題及其回應。然而正因如此，不會避諱他們在好些處境下的行事或觀念上所流露的矛盾和視野上的時代侷限，反而會借此來反映時代本身進退維谷之尷尬，及他們在捉襟見肘的困境中仍然悉力應對。

此外，這部書探索佛使「法的社會主義」之說是如何被素叻·司瓦拉「左翼佛教」公共實踐作有批判性的繼承，所以並不諱言是從素叻的實踐立場回望佛使，而非順歷史時序地分析佛使對素叻的「影響」，即素叻以其明顯比佛使來得對源於西方的現代社會有更透徹的認識，來為佛使思想去蕪存菁，理順其矛盾與張力，而彰顯其體現在後學公共實踐上的長遠意義。

拙作會隨順佛教界而採用其本身的辭彙，無論是其法文原詞 *Le bouddhisme engagé*、英譯 *Engaged Buddhism* 及在此的相應中譯。儘管這是宗教學所謂局內者（insider）詞語，但這不表示會完全採取局內者式的論述角度。戰後長居泰國一甲子的美國人威廉·克勞斯納（William J. Klausner）在六、七零年代，曾是本書主角之一素叻·司瓦拉與美國合作推動變革時的工作拍檔。克氏在他所撰素叻英文自傳的書評中，指素叻行事風格激進之餘，卻在其文字中大談「中道」，因而暗嘲其觀點似乎也不是很中道（克氏的討論見本書第四章的小結）²。

從方法論角度來講，克氏這有趣的觀點，其實像在無意中隔洋回應了中國學者宣方與筆者相榷「左翼佛教」譯詞時的質疑，宣氏指佛教以「中道」自處，未必認同被歸為「左翼」。³這涉及現代學術方法論的基

本問題，宣方試圖以對研究對象作同情的理解之方式，使用對象自己的概念和術語作表述。然而像「中道」這種佛教哲學概念實質所指是什麼，連佛教內部都沒有定論，甚至坦承「如理正解中道，實屬罕見而近乎從未臻達過之極難事」。⁴則試問如何能完全繞開現代學術進路與視野，只依賴局內者都難有定論的概念，來討論一個發生在現代世俗社會公共領域中，涉及不只是佛教社群的政治或社會行動？

所以為便討論，本論雖然會沿用諸如 *Le bouddhisme engagé* 或 *Engaged Buddhism* 等局內者辭彙，但這並不表示筆者只取局內者的論述角度，而不考慮更複雜的綜合因素。近年在宗教學方法論的討論上，已由最早期的局內者（insider）與局外者（outsider）截然二分的觀點，轉變為人類學主位（emic）和客位（etic），乃至有參與式觀察（participant observation）之法，無非要說明內外之分非絕對，即使學術研究亦需循研究對象的角度，理解對方本身的觀點、思路及經驗。

這固然有其道理，然而，問題是雙向的，尤其當對象所面對與處理的是屬於公共領域的事態時，涉事的其他持份者或更大範圍的社會群體之觀點，當然需要被考慮到，遑論觀察者或研究的詢問，所以本論會帶著作者自己對泰、馬二國在戰後東南亞政治、

2 William J. Klausner, Review on "Sulak Sivaraksa's *Loyalty Demands Dissent: Autobiography of an Engaged Buddhist*", *Journal of the Siam Society* Vol. 86, Parts 1 & 2, 1998, pp.244-245.

3 宣方，〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其他〉，《弘誓》雙月刊第76期（2005年8月），頁27。

4 Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena* (Boston: Wisdom Publications 1989), p.67.

經濟、種族及社會局勢的理解和問題意識，來趨近泰、馬二國的左翼佛教或佛教公共介入的案例，而不會將佛教（尤其佛教公共介入）視為可以作孤立於社會之外，在沒有經驗脈絡或具體案例為據的情況下，作抽象概念的定義。

這即使還原到在對待Le bouddhisme engagé等詞的理解，及其如何作中譯等那麼基本的問題上亦然。

三、章節安排的說明

全書包括本章〈導論章〉和〈結論章〉，總共由九章組成，第一、二兩章是學理與概念的討論，說明雖然討論的案例是泰國的左翼佛教和馬來西亞佛教的公共介入，但其背景和問題，還是有共通於現代佛教的宏觀意義。第三、四兩章是以素叻左翼佛教的行事和觀念為主題。第五、六兩章，分別探討佛使「法的社會主義」的內容和性質，乃至素叻左翼佛教和它的異、同關係。第七章的則從泰國南移到馬來西亞，以本論稱作「南方漢傳佛教」的大馬佛教為例討論其公共介入。最後結論章是帶著泰國具體案例的啟發，回來在宏觀的層面，就左翼佛教或佛教的公共介入的普遍性質，作綜合分析以為結論。

第一章〈中譯衡定：左翼佛教、入世佛教及公共介入〉是探討法文Le bouddhisme engagé及其英譯Engaged Buddhism等詞應如何中譯。華文學界對Le bouddhisme engagé等詞的中譯，一直都有所忌諱。本章目的是據類型和脈絡斟定其中譯，避免因為意識形態

忌諱，而導致詞義被遮蔽或誤導。本章有五節。第一節從英、法文對比說明戰後西方知識界對法文engagé一詞特殊辭義的理解。第二節在對engagé的理解基礎上，討論國際學界為Le bouddhisme engagé所下的界說和例子枚舉。第三節建議Le bouddhisme engagé等詞在華文學界宜有多義理解與中譯，並回顧與評議現有中譯，並會與人間佛教作出分疏。第四節透過探討七零年代泰國社會如何理解和使用「左翼」概念，說明在泰國脈絡譯作「左翼佛教」的部份原因。第五節藉著與三類右翼佛教作對比，可以知道雙方的針鋒相對可聚焦為對公民社會之迎與拒。小結除了回顧本章基本論點外，亦提醒華文學界若將忌諱變成習慣，會引發對其他國家佛教社會參與的嚴重誤解。

第二章〈左翼佛教和公民社會〉是從學理說明左翼佛教的主要見解及其基本性質。全章由三節組成。第一節「左翼佛教的公共視野」討論無明的制度化、宇宙誌褪色下的現世實踐、世俗公民社會的優先性，及抵抗世俗版的新實體論／國族主義這四點。第二節以前節為基礎，透過宗教運動或社會運動、精神解脫或政治解放、傳統或現代，及新實體論的誘惑或除惑四個問題剖析左翼佛教的宗教底蘊，並引伸探索左翼佛教在大方向上有否偏離佛教。第三節「宗教的現代考驗：公民社會與公共性」討論基督教公共神學對佛教的啟發，和左翼佛教的釋義契機兩點，兼而思考左翼佛教與主流佛教和傳統義理的關係。最後借素叻「對權勢說不！」之



▲（左起）Ajarn Sulak、Maha Ghosananda法師與達賴喇嘛尊者，於1997年5月合影於華盛頓特區的國家大教堂。
（INEB提供）

說為準，在諸多現代佛教類型之間，區分出左翼佛教，並在「小結」回顧其基本特質。

第三章〈泰國左翼佛教開路者素叻·司瓦拉：多身應化〉，探討素叻·司瓦拉是戰後泰國左翼佛教的著名代表人物，同時也跨國佛教社會運動的精神領袖，本章「多身應化」以時序為線索，探討素叻在戰後泰國社會不同階段，於佛教社會實踐上的諸多角色。先後包括推動僧團教育改革、《社會科學評論》的思想啟蒙者、就泰國的處境擔任第三世界和第一世界之間的翻譯者、十月逆流後的非暴力守護者、非政府組織奠基者，到入世佛教的跨國連網者等。

在前章探討素叻佛教社會實踐的諸多角色之基礎上，第四章以「一生背反」為題，繼續對他的討論。素叻對泰國社會的言論行事，常因理念「背反」，被很多人目為不可理喻，從而被視為惹爭議的人物。這些理念「背反」包括：屢被控以「褻瀆皇室」罪的素叻為何是君主制支持者？他為何作為一個親美知識份子，卻又嚴厲批評美國東南亞戰略和經濟發展政策？他為何在社會民生和階級議題上有某種左翼傾向，但又是強烈反共？他與中國在很多問題上見解相阻，但他卻在冷戰時期是泰國國內的知華主張者。本章逐一剖析這些背反的來龍去脈，並據此闡



▲1995年，Ajarn Sulak獲頒瑞典「典範生活獎」(Right Livelihood Award)。(INEB提供)

明素叻以公民社會觀念作為現代佛教實踐的基本立場之外，也循「異議來成就忠誠」來重新解釋佛教的「善知識」。本章尾聲回顧他的社會行動如何豐富了泰國的公民社會。

佛使是現代泰國上座部佛教史上，首位公開討論公共議題，甚至尖銳批評冷戰兩陣對立的政治意識形態的僧侶。其「法的社會主義」以「社會主義」為名，則與馬克思社會主義，或戰後獨立有佛教淵源的新興國家的佛教社會主義(Buddhist Socialism)是否有關？「法的社會主義」是否當代佛教的政治學說或國家政制觀念？還是佛教版空想社會主義浪漫懷舊。又如果它純屬幻想，則為何後來在公共議題上，從左翼到右翼的泰國

僧、俗社會實踐者皆聲稱受佛使法的社會主義啟迪而繼承之？

第五章〈佛使比丘「法的社會主義」：農民道義經濟的重讀〉旨在探討佛使「法的社會主義」，尤其應如何理解或定位此說，並試圖據此逐一回答上述問題，首先是以佛使對資本主義和共產主義的批評為對照，解釋其「法的社會主義」，並分析時下學界以佛教政體觀念或政治思想來理解佛使概念之立論，並提出筆者的疑問。本章會借政治人類學者詹姆斯·斯科特(James Scott)用於解釋傳統東南亞農村社區道德觀及其行為的道義經濟(moral economy)，來重新理解佛使的構思。並以僧侶和農村為線索，探討「被遺忘的另一個佛使」，即以佛使門下僧侶學眾的農村社區實踐來思考其「法的社會主義」，並以薄冰上的體制內思想改革之問題來討論佛使是什麼意義下的改革者，最後他留給素叻的伏筆是什麼來結束本章。

第六章〈從法的社會主義到左翼佛教：善知識之間的開合〉是探討佛使「法的社會主義」和素叻「左翼佛教」之間的關係。佛使在泰國往往成為無論左翼或右翼，上層或基層的佛教論者爭相作思想溯源的對象，這到底只是虛情假意的佛使「消費」，還是佛使的思想本身就是矛盾的？而素叻則是佛使「法的社會主義」思想的主要左翼繼承者。首先，從佛使後學在觀念上的相互矛盾追溯佛使思想的內在張力。其次，對佛使、素叻二氏成長背景稍作對比，尤其著眼於二者的知識構成。在探討過雙方觀點相續繼承的部

份後，將集中討論二氏觀念的主要差異，尤其素叻「左翼佛教」觀念及其實踐，是如何既批評了但亦舒緩了佛使「法的社會主義」的內在張力。最後會扼要對比素叻和農村僧侶之間，在吸收佛使「法的社會主義」思想後的不同實踐。

馬來西亞佛教社群規模不大，但近年逐漸形成好些重要，但極罕見於其他漢傳佛教的特質。大馬佛教的一些全國性組織，不落於教派或族裔的狹窄視野，每在基督教、印度教等其他宗教的權益受官方侵擾時，再三作出迅速回應，公開嚴詞譴責官方乖違憲法，並以佛教徒有宗教責任維護公民社會，來作為發聲的價值基礎，成為現代漢傳佛教的一支異軍。1957年獨立後的大馬新政權藉伊斯蘭教化塑造新的政治身份與國族認同，近數年國族認同在年輕一代的馬來西亞公民身上，以與官方的計劃相異的方式，即國族身份認同連同公民權利意識一併形成。國族身份的認同，並非完全按立國之初的官方方案呈現，卻是演變為推進公民社會的巨大動力。

第七章〈馬來西亞佛教的公共介入（engagé）：在官、民兩版國族主義之間〉試圖循大馬近年的政治變化，理解其中一個佛教組織從事公共介入的近貌。本章由五節組成。第一節簡單說明馬來西亞佛教的基本特質，第二節據大馬佛教組織的公告文字等，列舉馬佛青「公共介入」的近年案例，第三節對前節案例背後的問題作初步分析，詢問馬佛青從事「公共介入」的觀念來源。第四節「從民間的國族主義醒覺到佛教的公

民意識」嘗試從華人身份問題，來解釋大馬佛教公共介入的深層原因，並推論其近年的公民意識不只是源自族裔、宗教、語言及文化的種族認同，而是來自有別於官方，以公民社會為價值內涵的政治性國族認同。並以2008年為馬來西亞社會的政治生活的分水嶺，探討此前的國策在不同種族的國民之間築起制度和心理圍牆，乃至身份分隔，是如何受到近年民主運動的跨種族國民一體感所挑戰，也促使佛教社群參與公民社會運動。第五節「大馬佛教公共介入的沉澱」首先回應《馬佛研究》一書對大馬佛教政教關係的誤解。其次剖析大馬佛教的公共介入，到底只是特例，還是對其他佛教仍有啟發性可言的常例，再簡單討論「公共介入」的經驗能如何生根，並應對其他國家在佛教政治上的挑戰。最後小結是設想大馬佛教的「公共介入」是否可能在現代漢傳佛教之間，成為有共通意義的現代佛教模式之一，而不只是一個例外的孤立個案。

最後〈結論〉章：首先就已詳細剖析過的泰、馬兩國之間的佛教公共介入或左翼佛教的異同，作對比性綜合討論，根據這兩組經驗案例，對第二章曾論及的左翼佛教基本視野和特性作補充性的學理回應。其次，設想東南亞「左翼佛教」與東亞「人間佛教」之間的當代相遇，能為彼此帶來什麼樣火花與啟迪，試圖就此稍作說明。最後，檢視此一研究的不足和侷限，並就再下來華文的學界或佛教知識界可以在「左翼佛教」或佛教的公共介入展開進一步的探索略作思考。◎

泰暹耆宿： 從佛使比丘到素叻老師

撰文 | 劉宇光

緣起

前數星期讀畢有關當代泰國佛教社會運動元老素叻·司瓦拉差（Sulak Sivaraksa, 1933~。游祥洲教授以仿華人姓名的方式，將其泰文名字譯作甚見風雅的「蕭素樂」）的一冊傳記，¹當中提到，Sulak老師對佛使比丘（Buddhadasa, 1906-1993）執弟子禮，視佛使為影響他甚深的幾位僧侶之一，他在1990年前後以弟子身份出任佛使著作或研究的論文集編輯。此前我一直不知



▲ Ajarn Sulak畫像。泰國畫家Suwit Jaipom繪。

¹ 編按：該書係法界出版社2017年11月出版之《蕭素樂——暹邏獅吼》，作者Matteo Pistono。

道佛使與Sulak之間有甚深的師、徒關係。

記得十多年前曾隨意稍翻過佛使文字的中譯結緣書，坦白說，當時看了覺得內容仿若泰國上座部心靈雞湯，有點像近年一行禪師的文字。所以納悶以Sulak的背景與風格，他對佛使執弟子禮，任其文字編輯，這一定有原因，且亦生起疑問，佛使除了是中譯結緣書的那種形像，他到底會是哪一類僧人？

今年農曆年就「跟著」這一僧、一俗兩

位現代泰國耆宿「一起過」。

為打開這謎團，在書架及電腦中翻了半小時，找到靜靜擱在那裡數年，全以佛使為主題的四部書（博士論文），及數篇論文，每書皆有40-60%內容與我的疑問直接相關，隨即圈出相關篇章。作者當中，S Payulpitack和P Sirikanchana兩個是泰國人，再來是日籍伊藤友美（Ito Tomomi）和美籍Peter A. Jackson。



法界書訊

蕭素樂 ——暹羅獅吼

本書簡介 |

阿姜蕭素樂（Ajarn Sulak Sivaraksa），偉大的佛教改革家，領導泰國民主化及「國際入世佛教運動」的先驅，曾獲諾貝爾和平獎兩度提名。

本書闡述蕭素樂波瀾壯闊的一生；無畏強權，發獅子吼，兩度流亡海外的驚險歷程；對宗教實踐與社會變革的理念；與家人、師友、弟子門生的深刻情誼。藉由本書，得以一窺當代泰國與全球的入世佛教運動發展史。

作者簡介 |

本書作者Matteo Pistono，美國作家、藏傳佛教徒，著有《無畏西藏》、《陰影中的佛陀》等書。擁有人類學學士和印度哲學碩士學位，並在喜馬拉雅山生活十多年。他也是Nekorpa基金會創辦人，保護世界各地的朝聖勝地與遺址。



規 格 | 內文294頁
 出版日期 | 106年11月
 訂 價 | \$360元
 郵撥帳號 | 15391324
 法界出版社

泰暹耆宿：從佛使比丘到素叻老師

佛使： 泰國僧侶Engaged Buddhism的思想源頭

撰文 | 劉宇光

一、林僧

2018.2.12

週末2月9~11日讀畢S Payulpitack在德國大學社會學博論的其中三章，兼寫下六千餘字筆記。該書有幾十頁，詳細記錄作者在80年代後期深訪泰北林僧Ajarn Pongsak Techadhammo（1932~2014）所得的故事。Ajarn Pongsak是誰？他是80年代冒生命受威脅之險，在泰國東北和北部農村最前線，從事森林保育及農民維權運動的第一批僧侶，同時透過Ajarn Pongsak，折射出佛使的身影，Ajarn Pongsak是佛使的弟子。在此稍記三事。

首先，Ajarn Pongsak當年仍是青年僧人去拜訪佛使時，佛使多次避不見他，甚至要侍者告訴他沒地方收容他，請他離開，表面上態度非常冷淡。一直傳言，雖然不會中文，佛使有研讀過禪宗公案，有此風格。

其次，Ajarn Pongsak提到他以生命投身護林，背後佛使影響極為深刻。話說Ajarn Pongsak幾經考驗終留下隨佛使習。一日，道場內有學眾為生活瑣事的需要，砍倒一株

老樹。次晨佛使召集全體僧眾，然後說：如果對養育我們及其他眾生的林木與大地毫無珍惜感恩之心，且對自然之美全無審美的情懷，不知道為什麼還要出家？

第三，S Payulpitack指，海外對佛使的理解，都是透過其書的英譯。但推介他這個向度的，基本上都是曼谷都會城市中產專業現代知識人，受眾是海外同類背景的人，更關心觀念思想或個人修心。但佛使有另一批同樣重要的追隨者，他們代表1960~1980年代泰國社會的弱勢社群，所以海外根本不知道。

佛使的泰國弟子群約略可以僧、俗為界分作兩大類，二者的真正差異不在表面的僧、俗，而在社會學所講的城、鄉差距。其關鍵是：泰國身處冷戰對峙的美方陣營前線，被迫進入以出口市場為導向的美式資本主義經濟發展格局，因此而生的新興利益階層都是都會知識專業，被犧牲與傷害的是廣大農民。

佛使的僧侶弟子，幾乎都是農民子弟的鄉村社區僧人，他們最關心的首先是泰國農村在經濟發展下造成的嚴峻社會生存危機，所以他們從事的並非文字、觀念及狹義的修心，而是組織村民向政府、軍隊、商人，甚至美國人抗爭，要回他們被奪去的土地與森林，修復他們的生計與文化。佛使比丘與諸如Ajarn Pongsak等從事護林及農民維權的村僧之間的密切觀念關係，常被城市弟子所遺忘，或根本就不知道，以為佛使只孤立地講修心。

剛剛開鑼讀人類學者伊藤友美的書，這是2013年3月泰國開會在曼谷機場書店買到，一直想讀但未讀，今終遂願。翻開的一章就很sexy，伊藤小姐根據佛使的個人書信，詳細討論佛使與泰國馬克思主義知識圈子及泰共社群的關係，並直指在1970年代泰國僧團，佛使根本就是觀念上的左翼僧侶，是泰國僧侶Engaged Buddhism的思想源頭。

……這就完全解釋得通，他為何是Sulak老先生的師父了。

二、佛使

2018.2.14

讀了伊藤友美的佛使專研過半篇幅，兼作筆記，在此只簡記事數點。

順便一句，伊藤友美代表了日本年輕一代佛教學界的新學風（伊藤出生於1971年），英、泰語流利，熟悉社會科學問題，不再只是走日本學界自明治維新以來，據19世紀德國印度學（Indologie）和比較語言學（Comparative Philology）傳統所建立的德式



▲1972年，佛使尊者（右）歡迎達賴喇嘛（左）蒞臨「解脫自在園」禪修中心。（INEB提供）

佛教學（Buddhologie），純粹只做梵、巴文獻的語法。此外由明治到戰後迄1990年代，日本是沒有佛教女學者的，極少數例外的都不在日本，例如研究緬甸上座部的川並宏子（Hiroko Kawanami）在英國（阿師妹的論文師父），而是在英美的大學教書，伊藤現執教於神戶大學國際文化學院。

一，佛使比丘是中國移民第三代，但在他老爸那代已經完全暹羅化，他叔叔在泰上座部出家為僧，對其姪即佛使兄弟影響甚深。佛使自己算是中-暹混血，母親是泰南灣暹羅地方望族女兒。所以才定居泰南灣，因為佛使阿爺當年離開廣東時，循南海海路抵泰南海岸登陸定居。

在第二代即佛使老爸一代，其家族除了



▲約四十萬名泰國人在曼谷街頭示威。攝於1973年10月14日。（INEB提供）

保留華人以商營生的傳統外（這關乎生計，當時暹人只務農，生活較辛苦），從語言文字、價值信仰、風俗、教育、心理認同等，均徹底暹羅化，而關鍵就是佛教，所有這類意識形態及符號的全盤轉變，整個都是在上座部身上完成，而且很重要的一點，改變是由下而上的自願改變，不是官方強迫進行。

所以華人在泰國是非常成功地完成國民認同整合，幾乎沒有發生過排華，少數一次只是三零年代泰府的魯莽政策，亦幸而沒有「成功」即迅速撤回。華人在泰國已經混血到一個地步，根本不可能區分你我。時至今日，無論政、商、軍、文教、宗教（包括佛使、Sulak老師師徒）等領域的諸多重要人

士，其實都是華裔血統，但在文化上毫無疑問是絕對的泰國人。

這亦反襯出六零年代後泰軍府錯誤政策的愚昧，當時泰府從上而下地迫令泰南馬來族穆斯林社群「信佛」，造成強力反彈，宗教與族群的暴力甚至武裝衝突迄今未息，形成一方是游擊隊及放置炸彈，另一方寺院及僧團據海軍陸戰隊編制，寺院放置一個排（Platoon）的武器。

佛使成長的另一個重要元素，是無論他的僧侶叔叔或他的弟弟法使（Dhammada），早在1920~1930年代，已經與在東南亞的西方人有相當活躍與豐富的知識交流。佛使本人通英語，他的佛教成長教育，有相當部份

是自學，而非只是隨當時正統僧團標準教育讀上來。所謂「自學」，包括大量閱讀當時西方知識人以英文展開的佛教討論，包括對早期佛教和上座部思想的「哲學式」探討，這一切全是佛使的僧侶叔叔及在朱拉隆功大學讀醫的弟弟，由曼谷帶回泰南給他的。

三、佛使與泰國馬克思份子

2018.2.16

伊藤友美透過梳理佛使、泰馬及泰共之間的關係，以此為框架說明佛使是在哪一個意義下，作為泰國Engaged Buddhism的思想源頭。當中既涉及1970年代泰國學生民主運動的數翻起落，亦解釋了Sulak的角色。

戰後到八零年代，這四十年泰國社會持續身處國內外風高浪急的局勢劇變中，佛使無從置身其外，而且他並非只是身不由己地被擲進時代洪流裡，却是有態度有立場。不是華人信眾有時把他投射為心靈雞湯大師的那種樣子。伊藤對佛使及Sulak的討論是以戰後泰國的兩道骨幹撐起來：一，不同階段的意識形態氣氛；二，不同立場的政治力量，但後者並非一開場就全部出現。

1945~1958年，二戰結束，冷戰未開局，政治及意識形態氣氛相對寬鬆，馬克思思想作為少數有政治關注的知識精英的價值理念，尚存公開討論、交流及出版的空間。最早在泰國系統研讀並引入馬克思思想的，都是當時泰國的頂尖政治領袖。其中最具代表性的，就是Sulak在輕狂少不更事時，曾魯莽衝動而不留情面地猛烈批評的流亡政要Dr.

Pridi Phanomyong。但後來Sulak知道自己荒誕不經，坦白公開道歉，並親身赴巴黎負荊請罪請求原諒。

Dr. Pridi Phanomyong（1900~1983），泰國華社譯作比里·帕依榮，華裔，中文名「陳家樂」。留學法國讀政治、經濟及哲學，專研馬克思思想，在巴黎得博士學位。學成歸國後參與建立民黨、發動1932年憲政革命、制訂君主立憲制憲法、建立曼谷著名的法政大學、二戰抗日組織「自由泰人」領袖、出任首相、拉瑪八世時期的攝政等，是非常了不起的人物。惜後政敵借拉瑪八世1946年離奇死亡誣陷他，去國流亡海外四十年（中共、法國各廿餘年）。但他就撰有佛教緣起思想與辯證唯物論的比較研究，並借此批評馬-列版的唯物論。

另一人是Prasoet Sapsunthon（1913~1994）。Prasoet其實是佛使的學弟輩同鄉少年玩伴，也是家庭友好，此公曾是佛使僧侶叔叔的寺院淨童（dek wat）。他是首個一度在五零年代泰國國會中，公開代表泰共的議員。證據清楚說明他介紹佛使閱讀馬克思著



▲在1976年10月6日法政大學大屠殺期間，右翼分子對學生處以私刑。（INEB提供）



◀ Ajarn Sulak創辦的Suksit Siam書店於1967年開業，後方懸掛著繪有白象的前暹羅國旗。
(INEB提供)

作，亦長期與之討論佛義。他後來加入受亞洲其他國家共黨控制的泰共（CPT），任中央委員。並在1950年代初前赴這些國家「學習革命」，但未幾即與泰共等出現根本路線分歧，爆發爭論失勢而退黨。

這分歧頗重要。Prasoet反對泰共等的極端立場及廣泛的暴力路線，要求將Dr. Pridi的集團與路線包納作為盟友，同時堅持應走不會嚴重破壞社會的非暴力議會改革途徑，他解釋後一點時的用詞，正是巴利文的佛教概念ahimsā（不害）。被泰共等批評為「脫離廣大人民群眾的資產階級菁英主義份子」，一拍兩散。如Prasoet似，因讀了馬克思而短暫加入泰共，但最終退黨拒絕極左路線的50年代泰國知識菁英還有一堆人。這種泰國特有的政治現象往後再三出現。

伊藤的研究提到，因為佛使與馬克思份子的來往，一直有聲音指控他是共黨同路人。第一次發生在1950年代僧團內，有僧官

不惜耗盡財產，在僧團內部持續興訟指佛使是「同路人」，雖然訟案高高低低跑遍多個僧團衙門，但沒有哪個衙門認同立案，最後興訟僧官在終審官司敗訴後隱居，從此一病不起。

第二次發生在廿年後的70年代，時美國中情局（CIA）在東南亞上座部僧團中推動僧侶反共網絡，邀佛使參與被拒後，即再出現佛使是共黨同路人的傳言。好玩的是，泰府派專責秘密警察監視他，結果那位警官反而皈依了佛使，自己向佛使坦白求原諒。對於他是共產黨人的指控，佛使從不回應。

四、現代泰國的三角習題

2018.2.17

在現代泰國，馬克思立場的政治人，與泰共基本上是兩回事，後者直接受命於他國共黨。兩者在七零年代後期曾極短暫合流，但很快「因了解而分開」。泰國的馬克思份

子在政治光譜上，更接近西方政黨政治下的自由左派。但泰共是馬-列主義系統的，且受國外共黨節制，甚至設基地於他國境內。

這批泰國馬克思份子沒有從原則上否定宗教，亦不會將馬克思與佛教思想視作根本對立，他們不少人終其一生與佛使維持非常深的宗教師友關係，從佛使身上學習佛教思想，甚至修習內觀禪。反之，佛使也從他們身上學習馬克思，乃至社會主義思想，佛使日後提出的所謂「法的社會主義」（Dhammaic Socialism），毫無疑問是佛使遇上馬克思和社會主義後的佛教產物，試圖提出泰國佛教對社會公義的理解。

無論這群人是否嚴格定義下的虔誠佛教徒，但他們仍然清楚堅持的佛教倫理價值是非常關鍵的因素，使他們一直堅決拒絕認同泰共等的觀點，即使偶有短暫加入泰共組織，亦拒絕服從之。這特點預告了1970年代後期一度加入泰共游擊隊又再退出的整代民運學生的類似態度。

換言之，從某些角度言之，似乎可以說，佛教一些奠定人性底線的基本價值觀，是泰國數代知識份子一直能夠堅拒共產主義滲透的極重要心理防線，知識份子沒有因而觀念失守，將泰國推入如赤柬治下的柬埔寨之境地。

不過，問題是：東南亞的柬埔寨、寮國與泰國一樣，傳統上都是暹系上座部的佛教國家，但其現代知識份子能免於共產主義吸引者，唯泰國而已，則顯示另有原因，不是簡單的「有佛祖，無共黨」。什麼原因使泰

國知識人選擇繼續持守，而不是選擇從此放棄佛教價值觀，從而讓共產主義無法在價值心理上，攻陷知識社群？稍後再說。

五、六零年代的佛使與Sulak 2018.2.18

戰後泰國迄1990年代冷戰落幕前為止的40餘年間，據意識形勢立場形成的政治勢力，由右到左約四類：極右軍事強人集團、皇室、溫和左翼，及武裝泰共。佛使與溫和左翼政治及知識人有廣泛而長期的密切交往，因而閱讀馬克思著作，乃至佛使提出「法的社會主義」（Dhammaic Socialism），是他據佛教觀念消化馬克思作吸納性回應後的產物，凡此通通不是什麼秘密。

泰文sangkhomniyom一詞雖用於翻譯英文socialism（社會主義），但在七零年代泰國的政治生活，有其在地理解，不見得都是原西方的意思，甚至反共的右翼軍政領袖亦會公開使用該詞。佛使是以「世間VS.佛法」的對照來討論其社會主義，並嚴厲批評「世間社會主義」只充斥著無明、執著、嗜血及仇恨，動輒訴諸暴力。這具體是指1975年前後，越南、柬埔寨及寮國相繼成為馬-列主義國家後的境況。

當佛使討論其「法的社會主義」時，更有其佛教式的詮釋，有時無非是指克服個人我執與煩惱，以饒益社群的取態。雖然不是很確定佛使在何時開始用「法的社會主義」一詞，1970年代是使用及解釋該詞最活躍的時期，尤其1973~1976三年民主期。佛使的

佛法社會主義，是試圖在接過馬克思提出的資本主義制度下的「社會公義」問題，提出上座部佛教的「現代」回答，而且是泰國版的，所以以法王（Dhammaraja，佛教版明君）思想為前提，即預設了君主制。

佛使的佛法社會主義的意義不在其答案，他的答案不單帶有某種空想成份，且亦是對泰國政治現實的限制持相當妥協的態度，而且其主張的「雜錦拼貼」成份，亦使他迴避解答當中的種種觀念矛盾。佛使的保皇傾向，遠較Sulak保守（之後再回來講Sulak）。

佛使有從觀念層面討論時局，但基本上還是將公共問題，化約為個人私德問題來解答。佛使即使讀過馬克思生產結構對社會階級的形成、衝突、剝削及貧窮的解釋，但他仍然停留在將它化約為個人道德水平的問題，連他的多位忠實學生，包括Sulak都不能苟同，紛紛在稍後提出異議作修改，例如Sulak即提到「結構性暴力」（structural violence）等。

可以問的是：佛使這種雜錦拼貼式觀

點，在戰後經歷劇變與痛苦的泰國社會，作用在何？有兩點值得思考。首先，佛使、Sulak師徒的立場在泰國被稱作保守激進派（conservative radicalism），這所謂的「保守」，既指師徒二人對君主制的維護，但也指對傳統宗教某些道德價值的堅持。「保守」一詞不禁使人聯想到過時但頑固的守舊立場，但事實上正是這一層的元素，使泰國知識份子對共產主義的價值，有一定的心理免疫能力。

其次，佛使的文字從思想上向當時泰國大眾示範了佛教知識人對現代不同的政治價值觀之反思。而且更重要的，是這些思考透過其學生Sulak等人，以行動進入大學年輕師生的社群。尤其Sulak以他異常擅長的社會活動能力，運用海內外資金及人脈，舉辦論壇會議、出版議政刊物，建立佛教知識社群討論時局，展開行動所需的平台、網絡及渠道。

特別在1958~1973年的軍事獨裁階段，由於軍方不擇手段地厲行壓制，Sulak以佛學社團作掩護，將受壓制的左翼聲音導入年



◀ 攝於Pha Mong水壩計畫的研討會。Ajarn Sulak（前排跪者左二）、Pue博士（站在右邊）、Stewart Meacham（右三）。（INEB提供）

輕佛教知識群體。他成為重要推手，使雙方形成滙流，互相在對方傳統身上學習。將這些反思與佛教公共意識帶進社會生活中，在僧、俗佛教知識社群內形成新風氣。對具體時局的觀點容或各異，但關心時局，並學習如何思考與表述，成為當時年輕一代佛教知識人的基本態度。

1973年爆發民主運動的前夕，Sulak在年輕佛教知識份子之間的政治啟蒙作用，可證之於軍方1976年10月政變反撲攻入曼谷，Sulak在軍隊進城第一批追捕名單上名列前茅，這足見他在1973年那代人中的角色。

五之附：泰國二書

2018.2.19

昨、今二天（年初四、五）火速讀畢二書。一者是Andrew MacGregor Marshall, *A Kingdom in Crisis: Thailand's Struggle for Democracy in the Twenty-first Century* (London: Zed Books, 2014)。昨天是第二次讀，兼做寫下筆記，第一次讀是2016年6月中，重讀的理解更具體。探討泰國王室的制度缺點，如何與泰國戰後經濟發展造成的城鄉差距、有待成熟的民主制度，及威權政治等問題絞纏在一起，造成近十年新一輪政治動盪，百姓受苦。

讀完這書，其實想讀Paul M. Handley, *The King Never Smiles: A Biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej* (2006)。以上二書在泰國都是禁書，違犯被抓到後果超級嚴重。

今天則讀了泰國學者Pataraporn Sirikanchna 1985年在美國University of



▲ 泰皇蒲美蓬（Bhumibol Adulyadej），拉瑪九世。
（INEB提供）

Pennsylvania的博士論文，是以宗教社會學家馬克斯韋伯（Max Weber）討論宗教組織權威合法性來源的類型時，所提出宗教領袖的人格感召力（charisma）概念為據，研究金剛智（Vajiranana, 1860~1921）與佛使（Buddhadasa, 1906~1993）兩個改革派現代泰國僧侶，從思想、宗教人格類型及事功上的系列對照差異，並以傳統上座部討論僧侶典型時，所提出的城鎮寺樓的學經（parivatti）僧與林樓的禪觀（vipassanadhura）僧的對照來總結二者的關係。

論文四平八穩，OK但不突出，全書最有趣的主要是對比討論，二人的專章討論不出色，不過算了吧，是32年前的舊研究，作者好像快退休了。

泰暹耆宿：從佛使比丘到素叻老師

泰國左翼佛教開路者：Ajarn Sulak

撰文 | 劉宇光

六、為匪彰目者Sulak

2018.2.19

東南亞江湖上一直有兩個對Sulak先生有趣但矛盾的傳聞，他本人亦不諱言此事。一說Sulak是與美國人尤其中情局（CIA）有關，另一說則指控他是「為匪彰目」的共黨同路人，這恐怕是當年泰國軍方狂熱「反共」時的胡言亂語。對於前者，Sulak在自傳中有含蓄地提及其美方聯繫，他有接受美國當時為了反共所設立的亞洲基金（Asian Foundation）資助。近十年美國在緬甸所建立，旨在反制眼下其他亞洲國家對緬影響力的NGO網絡，其工作仍然與Sulak的團隊有某種間接伙伴合作關係。

這類合作在冷戰年代並不奇怪，香港中文大學新亞書院及原新亞研究所校舍，都是美方這類機構資助建成，背後均涉中情局及美國國務院。當時美國在東亞尤其台、港推行的文教反共，與在東南亞上座部佛教推動的宗教反共，是一貫的邏輯，周愛靈《花果飄零：冷戰時期殖民地的新亞書院》

（2010）及Eugene Ford的*Cold War Monks*（2017）對此二例均有詳細討論。

值得思考的是，縱使Sulak獲得美方資助，但他有否變成不顧泰國利益受損的美國宣傳員？事實上Sulak對美式經濟發展為當年泰國社會所造成的嚴重破壞，作出公開的嚴厲批評，並動員進行反制，所以才被泰國軍方目為「為匪彰目」要拉要鎖。類似的情況亦見之於同期泰國專跑農民維權的左翼僧侶。他們在泰國政府的經濟政策上強烈反美，但在公民社會、政治制度及國家僧團權力等事上的民主化立場，却是很親美的。而且後者已經進入國會二讀程序，差一點就成事。

前述Sulak及左翼泰僧等「親美又反美」的詭譎例子，其實折射了美式公共外交（public diplomacy）或時下所謂軟實力（soft power）當中好些非常微妙的原則，在此先不打開這個大BOX。惟現在某國也在東施效顰，沐猴而冠。HKUST Social Science的丁



▲ Ajarn Sulak坐在他的書房，手持Damrong親王手杖。（INEB提供）

學良教授年前《X國的軟實力和周邊國家》（2014）一書對此作非常鋒利的剖析。……讀畢會心微笑，難怪該書即使在某國走漏眼意外成功出版，後來還是被禁了。

七、保皇黨人Sulak

2018.2.20

當保守激進派（conservative radicalism）一詞被用來描述佛使、Sulak師徒時，保守（conservative）的其中一點是指他們屬「保皇黨」，即支持泰國的君主制，而且這批評更多是落在Sulak身上，因為佛使是沒有受過

完整現代教育的僧侶，那就算了。可Sulak是在末期大英帝國留學讀蕃書、識雞腸（嶺南耆老對英文的諺語），講蕃鬼佬民主及法治的籬友（lawyer），但却是個「保皇黨」？

Sulak一生迄今，四度被歷屆泰國政府以量刑可以極重（15年徒刑）的褻瀆皇室罪（lèse-majesté）檢控。所以，他是個涉嫌再三犯有褻瀆皇室罪的保皇黨。這表面的離奇矛盾恐怕是一場誤會。泰國在1910年其國父拉瑪五世手上進行國家制度轉型，開始進入現代化過程，但拉瑪五世改革過程中用的，是以絕對君權制（absolute monarchy）作為集



◀ Ajarn Sulak教導泰國村民。攝於1971年。
(INEB提供)

權手段，並開始現代泰國版的國王崇拜。

1932年由前述留學的政治菁英Dr. Pridi Phanomyong等發動共和革命，但因當時國王拉瑪七世願意妥協（這位陛下也是識雞腸，留學讀蕃書的），據說雙方居然互相禮讓，而和氣收場改為君主立憲制（constitutional monarchy），國王成儀式及符號性的虛君。雖然1932~1946年間，泰國絕不缺乏任何現代新興國家幾乎難免的混亂政治，但不太關國王的事，因為對權勢者沒有利益幫助。

2016年底拉瑪九世「駕崩」。回到1950年他「登基御極」之年。很多年後，九世王接受美媒訪問時坦承，剛開始的數年，掌實權的文、武官僚即使當著他的面，也會毫不客氣地直接說「你什麼都不懂，不必多意見，我們才會處理。」當時美國媒體還公開調侃，說這個瘦瘦像文弱書生似的戴眼鏡國王，有能力應對平均比他年長40歲，手執虎符兼令旗，螃蟹似地打橫行的老軍頭嗎？

然而，未及數年整個反轉。官方通過前述的褻瀆皇室罪，十餘年間量刑急增，由本來非關刑事改為坐3年監，再升到現在的15年。換言之，泰國雖古來就有國王崇拜，但以現代刑法將「褻瀆皇室」循限制言論作刑事化，其實是戰後的新興產物，而且是實質君權半復辟的產物。自此永無寧日，動輒得咎，每年都有人莫名其妙因此被判重刑，且其判刑並無一貫原則可言，目的只是要表現「天威難測，蟻民駭服」。

連讚美陛下都要用詞極慎，很多人是在讚美陛下時用詞不當，被送去坐牢數年的。據悉年前泰國紅、黃衫兩陣對立時，有某知名黃衫人仕（即皇家支持者），斥責他眼中對聖上及皇家大不敬的紅衫人（多為農民）「你如果不喜歡我父親的家，請離開，不要鬧事。」結果出事被捕受檢控，雖然明顯在表達支持皇家，但竟妄稱聖上為「我父」，一介草民，膽大無禮，休得放恣，抓起來！



◀ Ajarn Sulak在烏汶府為泰國貧農組織（Assembly of the Poor）致詞。（INEB提供）

八、褻瀆皇室的慣犯Sulak

2018.2.21

講回來，50年代聖上形像大兜轉，這發生了什麼事？

拉瑪九世登基後數年，冷戰開局，東南亞局勢劇變。掌實權的泰國軍事強人接受美國建議，將泰國變成美國在東南亞的剿共橋頭堡。越戰期間轟炸北越的美國戰機，80%以上是從泰國境內升空出發的。

在此背景下，美國及泰國軍方決定「捧紅」拉瑪九世。褻瀆皇室罪火速加碼量刑，開始在媒體為陛下精心塑造明君形像。泰國國內第一批精心拍攝、印製，大量免費派發大眾的陛下聖照，其實是由駐曼谷美領館及美國政府新聞署（USIA）全權負責。先前調侃國王弱勢的美國媒體如《時代雜誌》（Time）等，現在却反過來大幅報導聖上英明神武兼勤政愛民，乃至大家熟悉的多才多

藝。在此不敢對聖上個人無禮，但重點是：媒體的政治形象工程真是翻覆兩舌了。

在軍方及戰後歷屆政府的操控下，雖然國王有時無奈是軍頭的傀儡，但皇家及其附屬勢力在這過程中，亦逐漸得到權勢的重新滋長，泰國的君權實質上從1932～1948年間的虛君，變成時下泰國研究（Thai Studies）學者Duncan McCargo所說的網絡君權（network monarchy），皇家本身亦樂於繼續維持本來是軍方要利用他時所提供的特權，其中包括「褻瀆皇室罪」的15年徒刑。

這等於為1932年革命所要更革的「絕對君權」作變相招魂。

唯有在這背景下，才能明白Sulak為什麼是個再三惹上褻瀆皇室罪的保皇黨。他其實是站在1932年君主立憲制的限權角度，接受儀式虛君，來批評戰後因冷戰被美國及泰國軍方故意重新養大，違反現代民主社會基本原則的皇室特權，兼指桑罵槐地批評在皇室

背後扯線的軍頭。

所以前陣子當泰國「今聖」拉瑪十世撤銷第四次對Sulak「褻瀆皇室罪」的檢控時，記者問Sulak對浩蕩皇恩的大赦，有何回應，他只說了一句「取消褻瀆皇室罪！」。

Sulak的「保皇」，無非是指風俗上泰國應該維持君主立憲制下，權力受限的儀式虛君來凝聚國民情感，他承認是以英國皇室為原型及楷模。但Sulak「褻瀆皇室」所「褻瀆」的，是絕對君權制，及其配合軍方的借殼上市。與泰國主流社會及知識界的觀點非常不同的，是Sulak歷來都公開質疑拉瑪五世在塑造現代泰國上的貢獻，尤其視他為開現代泰國



政治專制先河的罪魁禍首。固執的Sulak老先生，甚至一直因此否認自己是泰人（Thai），而只承認自己是暹羅人（Siamese）。

唯有從這個角度，才能明白Sulak看似矛盾的「褻瀆皇室的保皇黨」，也許就是他英文自傳以《異議成就忠誠》（*Loyalty Demands Dissent*）為題的理由。他顯然認為，無論上至討論一個社會，下及討論佛教對個人關係或「友誼」之理解，莫不以「異議成就忠誠」，此即他所說的善知識（*kalyāna-mitra*）或誨友，這也許亦表現在他看似矛盾的「反美地親美」上。

在泰國如果公開發表上述「妄議聖上」的言論，極可能就會惹來「褻瀆皇室罪」，外國人亦不例外。不過我的泰國學友們會明白，討論社會問題是無國界之分的。

- ◀ 1998年，Ajarn Sulak帶領五十位學生與社運人士，阻擋耶德那天然氣管道通過泰國國家森林保護區。（INEB提供）
- ▼ Ajarn Sulak與幾位住在Wongsanit生態村的弟子們合照。（INEB提供）



泰國皇家崇拜的題外話：即使到近年，皇室成員巡訪泰華社，民眾夾道歡迎，因應皇室成員不同身份，以中文高呼例如「公主千歲！」。若為陛下，則是三呼「聖上萬歲！」。好些年前曾在泰航上看到曼谷中文報紙《星暹日報》A1頭版一全版廣告。時前聖未崩，某華人社會賢達對國家人民貢獻良多，獲聖上御賜爵位，他登廣告公開感謝聖上，謝辭簡潔有力，只見正中斗大四個字。

是為：「謝主隆恩～！」

九、還戒佛祖落草去

2018.2.22

1973年民主運動成功推翻軍政府未幾，全面開放黨禁、報禁，運動的主流迅速激進化轉向馬克思，甚至部份是馬-列主義。佛使的觀念、Sulak建立的佛教知識份子團體及網絡，包括Sulak本人，都幾乎是在一夜之間被民運學生甩在後面變成「過氣」。原因是溫和的宗教觀點「已經落在火速推進的革命形勢之後」，此後一段時間，佛教觀點只成運動主流外小眾團體的邊緣主張。

即使本來是佛教學生議政團體中的學運骨幹，亦紛紛淡出Sulak的團體。其實完全是同一批人，但另起爐灶後，絕口不提佛教。有成員40年後解釋，當時再講佛教「和平理性非暴力」，會被「革命同志」們奚落為mae thap tham（佛法總司令）。

當時學生相信，在此急需所謂「乘勝追

擊」的歷史時刻，與其講佛教的人性內在覺悟與淨化那麼虛無飄渺，倒不如講馬上作社會制度改革，來得可見與實在。很多學生是火速從佛教徒變成毛派份子，部份人還很認真地先向佛祖辭戒請諒，謂將要拿起武器抗爭，恐怕要傷人，不想犯殺生戒，所以特向佛祖告辭云云。

1976年10月軍方反撲，在法政大學校園恣意屠殺學生，之後軍警連同右翼民兵進行全面暴力清洗，大批學生狼狽逃離曼谷。泰共本來一直就有滲透學運，軍方這次武力反撲成為一個契機，使之後數年泰共連同其武裝力量突然全面壯大。這批投入泰共的學生，開始其游擊戰的叢林鬥爭。

同一時間，曼谷局勢在高壓下稍稍穩定後，在1973~1976年間因為仍講「和理非非」¹而一度被學運主流派邊緣化的「溫和」佛教學運團體ahimsā團（不害，泰文klum ahinsa）及善巧團（klum santi withi）仍留在曼谷，並在Sulak鼓勵與建議下重新展開以宗教、社區服務、引介思想及另類教育為主的活動。

當時仍然是engaged的越南一行禪師及Engaged Buddhism觀念，就是在曼谷暴風雨過後，由這些「溫和」佛教學運團體引入泰國。他們以聯署及跨宗教合作，成功遊說重新掌權的軍政府釋放在曼谷拘捕的600名政治犯。軍隊突然發動政變時，Sulak正外訪，因為在通緝榜上名列前茅，所以即時流亡海外

1 「和理非非」是近年港式政治術語之縮寫，意謂「和平理性非暴力」。

數年迄1970年代末，但他與ahimsā團一直聯絡緊密，近乎遙距隔空協調行動。

話說回來另一邊廂，加入泰共打游擊的泰國同學們慢慢體會到泰共的教條、殘忍好鬥、嗜殺，尤其最惡劣的，是他們發現泰共其實只是其他亞洲國家共黨的泰語支部，往往損害泰國利益。泰人在泰共是無話事權，一切由外國共黨決定，但實際上所做的，都是損害泰國以利其他國家。這些學生很快，就不甘當為外國賣命的「泰奸」了。

十、放下屠刀回岸來

2018.2.23

此外，這些泰國同學儘管一度自以為「革命需要」而淡出佛教價值，但從來沒有完全否定或仇視之，畢竟佛教如何能與泰人文化分割？然而，泰共並不接納其成員思想的「有欠徹底」。

1980年代初，開始有參加游擊隊的前學運學生脫離泰共，透過Sulak等的牽線，投佛使比丘門下出家為僧，這在泰共內的原流亡學生間引發骨牌效應，紛紛脫離泰共，且其中部份人將在泰共的數年經驗的反思告訴佛使，促成佛使據其剖析，撰寫其對唯物主義的評議。

這批在1980年代初脫離泰共的學運成員，不少人重回佛教。其原因之一是，他們入共黨的生活經驗，讓他們省思到一個嚴肅的哲學問題：社會制度的變革和人性的自我完善或價值底線的持守之間，雖然有間接關係，但沒有直線的單一因果關係。換言之，

從壓迫下得政治解放，和人性從執著中解脫出來，二者之間是沒有直接的化約或代理關係。人性中的陰暗處是不會因為解放了政治壓迫與經濟剝削，就自動消失的。更何況根本就看不出泰共等是在「解放壓迫」。

這批前學運成員在八零年代初都脫離泰共，另一邊廂亦因泰府想與社會和解，而撤回對Sulak的緝捕，Sulak等歸國後透過ahimsā團日漸成熟的運作與日益廣泛的網絡，繼續從事各種建設性為主的社區發展工作，其中一個在八零年代逐漸形成的新領域，是僧侶在廣大農村地區從事基本社區建設，包括之前提過的護林僧，這類新的工作範圍雖然仍偶涉直接抗爭，但更主要還是從事增強農民社區力量的實質建設。

Sulak等是當時關鍵人物之一，運用他的說服力、組織力及國內外人脈，引領身陷泰共極左暴力路線進退維谷的大批學生在脫離泰共後，謀求與泰府和解。同時Sulak所指導的ahimsā團廣泛吸納這群學生，讓他們帶著其經歷，重新進入農村參與社區建設。泰國1980年代後期第一波廣泛生根於社會的農村NGO，就是在這個背景下落實。

在這一點上，其實看到Sulak無論在個人性格與社運視野方面，都有其特殊之處，他並不計較這些學生曾經「過橋抽板」，在民運順風時離棄佛教背景的原溫和路線，甚至投向泰共，只要回來前隙不計，回到佛教溫和左翼路線上建設社區，並落實在發展廣泛的鄉村自治。

2001年Bhandit Ritta執導的泰國政治電



▲在1995年「冒犯皇室罪」審判期間，Ajarn Sulak受到支持者的擁護。（INEB提供）

影《獵月：曼谷十月事變》（http://www.youtube.com/watch?v=6D_ReUK1Wtc），就是表述軍方反撲後，逃往農村加入游擊隊的民運學生，如何在數年間因泰共嗜殺而離開之轉折。

軍方反撲後很長的一段時間，泰府只容許三類大學生團體存在：扶輪社、佛學社及音樂社。Sulak重施故技，引導大學生的佛學社再一次成為年輕佛教知識份子與新一代社會運動網絡滙流，共同醞釀社運觀念、議題組織及技術更新的場所。醞釀出來的新一代策略，更多是以實務與技術，先著眼民生及社區的具體問題來與官方週旋，而不是首先在政治議題上作直接對抗，從磚石瓦木的民間社區基本建設，累積出整個公民社會的堅固基礎。



▲1995年Ajarn Sulak在被無罪釋放之後，在刑事法庭外接受採訪。（INEB提供）

這對僧團本身而言還有其他作用：一，藉此重建地方僧團與農村社區之間的關係，以有效削弱代表政權的曼谷僧團總部對地方僧團的不當支配與干預；二，這也是地方僧團透過由下而上地，逐漸更革僧團上層權力與觀念的手段。

泰暹耆宿：從佛使比丘到素叻老師

從佛使尊者到Sulak師徒兩代的變化

撰文 | 劉宇光

十一、矛盾的佛使

2018.2.24

帶著上述的故事，再回來看從佛使比丘到Sulak師徒兩代的變化。

從佛使的文字來看，他並非經院佛學家或學院派學者，不以建構嚴謹概念體系為目標。他不太在意不同議題之間邏輯是否相互貫連或矛盾。除了泰國上座部義理，亦吸取漢傳禪宗、龍樹空義、大乘佛性等其他佛教傳統的因素，此外亦夾雜基督宗教上帝觀念、社會主義、對冷戰時期兩陣意識形勢的評論、泰國君權，及人與自然關係等系列問題的個人觀點。

不過最怪誕的是他將佛教緣起觀與基督宗教的上帝相提並論，因為二者都涉及對現象生滅的解釋云云，但他又刪除人家基督宗教上帝的位格（Personality）……。其觀點的龐雜，簡直像New Age後現代拼貼的大雜燴。

此外，在他身上亦體現出泰國佛教體制內改革者的一系列矛盾與張力。教理詮釋上的某種革新者，教制上的保守派；現代



▲佛使尊者（左）與Ajarn Sulak（右）在「解脫自在園」禪修中心合影。（INEB提供）

► Ajarn Sulak在曼谷大皇宮的亞洲作家大會上晉見蒲美蓬國王。攝於1964年。(INEB提供)



泰國佛教史上首個以相當篇幅回應冷戰兩陣意識形勢的僧侶，但其解決方案說穿了是復古派，或充其量是新傳統主義，即回到過去，雖然其社會思想改了個「時尚洋名」叫 **Dhammaic Socialism**。他的向前改革是為了向後復古，他的隱世是為了御世。他親近自由左翼知識界，但又是個不折不扣的保皇黨。

他是最早一批讀馬克思思想的泰國人之一，但又仍然只用個人道德來理解社會問題。他認為泰國佛教要革新，但革新需以君權制，而且是絕對君權為前提。他以戰後泰國社會經驗為例，對共產與資本主義的政經制度某些缺陷的批評，都擊中要害，但他不無偏頗地，完全忽視這些現代制度起碼在原理上，是有它要正視與解決的公共議題。他反而認為，只要能在社會上維持住佛教的價值及制度傳統，民主或專制都無所謂。

時下對於佛使社會思想的討論，研究者本人是否泰國人，在著眼點與反應上，有一

定差異。外國學人其實不太就佛使的觀點邏輯一貫，或現實上可行與否作「批判的」討論，更關心的反而是哪些時代處境與事件，觸發他提出某些觀念。但泰國學人較循「批判的」角度，對其觀念的邏輯及可行與否作反覆質疑。換言之，外國學人更關心佛使困擾的是什麼問題。但泰籍學人則關心佛使的答案有可行性與否。個人覺得外國學人的研究意義要大一些。

佛使思想以龐雜、矛盾而富爭議性見稱，對泰國上座部的意義不在其答案，而在於其議題，折射出泰國現代化所帶來的問題。佛使既不是僧團體內的權僧，也不是有龐大而嚴密信眾組織撐腰的 **old seafood**，所以亦沒有對他唯命是從，堅決落實其意志的弟子戰鬥群。

他的影響力在於：無論其追隨者是否同意他，卻仍然能從他的議題中獲得觀念啟發，去實踐佛使所未做過，甚至未想過的諸



▲蒲美蓬國王和詩麗吉王后在1961年訪問英國。Ajarn Sulak（右二）為英國廣播公司BBC報導本次皇室訪問。（INEB提供）

多東西。他社會思想中的矛盾組合，使從左到右的泰國僧、俗後輩，都會從他身上獲得發揮自己立場的思想啟發。而且他們會拎翻轉頭，以質疑及修訂佛使觀念來答謝他的啟蒙，其中即包括Sulak這類公認桀驁不馴的人。唯有從佛使這類晚輩向他批判地借用觀念去做自己的事之餘再回頭看，才能了解佛使在現代泰國佛教中的位置。佛使社會思想字面下的提問、困擾、凌亂及矛盾，要比他的字面答案來得重要。

十二、佛使與佛教公共空間

2018.2.24

佛使除了以他的Dhammaic Socialism、仿後現代的思想拼貼大雜燴，及其修行的道場，而聞名於泰國社會大眾及國際佛教界之外，他在泰國或東南亞上座部學問僧的阿毘達磨專業圈子內，也是個引發激烈爭論風波的爭議人物。如果以基督宗教為類比，阿毘達磨就是佛教版的哲學性或學術性的系統神學了。

無論是西方或泰國學者，多部研究佛使的專著都有討論佛使在泰國經院佛學圈子（即阿毘達磨界）引發的爭議，大部份研究多聚焦在與訟雙方（或數方）概念爭議的專門剖析，這些就不在此一一細表。要說的是在這當中，唯有伊藤友美的著眼點不是哲學內容及教義細節，而是要問：在泰國這樣一個佛教國家，僧團學者圈爆發公開的激烈宗教教義辯論，這現象本身到底意味著什麼？

伊藤友美借用德國法蘭克福學派社會學家哈巴瑪斯（Jürgen Habermas）的公共領域（public sphere）概念，提出佛教公共領域（Buddhist public sphere）一說，來理解佛使引發的阿毘達磨爭論。純從憲法文本孤立來說，泰國是世俗國家。但落在實質的社會生活中，泰國毫無疑問就是個佛教國家，在憲法以外的民法及刑法中，都對佛教尤其僧團組織的權責與公共角色，有詳盡界定。伊藤是在這一特定背景下，將佛使引生的阿毘達磨爭論，首先作為一個在現代公民社會脈絡之前提下，思想、學術及言論空間之擴充的公共現象來考慮，而沒有像其他學者，直接跳進經院佛學的專門內容作教理討論。

伊藤的「奇怪」角度，是有其歷史脈絡。現在曼谷皇朝在1910年代將傳統的暹羅，改造並「統一」為現代意義的民族-國家（Nation State），即泰國（Thailand）。其建國工程之一，是建立全泰統一的「標準」或「正統」的國定泰版上座部教義，及以曼谷為準的書面泰文「普通話」。這表面無關的兩個事情，其實是同一回事。

當年的僧王（samgharaja）其實就是出了家的王子，非平常人家，他主要據巴利三藏中的經、律二藏，以曼谷書面泰文作大規模翻譯及重寫，並借機將王權信仰混入現代國家意識形態，並寫進其泰文「普通話」著作中，再透過僧團教育、考試及學歷體制，成為實質上擁有政治權力的官訂教科書。所以其時泰國佛教從僧團組織到教理的重寫，其動機與目的，首先都屬由上而下的政治性建國工程。

過程中被「犧牲掉」，或如嶺南俚語「升上神台，敬而遠之」的方式，刻意冷待而邊緣化的，正是三藏中的經院佛學阿毘達磨，因為普通話及國家意識的建立，並不需要阿毘達磨式專技語言，阿毘達磨只留給少數專家學者即可。但僧團中的學問僧群體是傳統宗教精英知識的載體，對此不敢苟同，其反彈方式，在整個二十世紀，不斷從緬甸邀請專精阿毘達磨的學僧赴泰，講授阿毘達磨的經院佛學，而且學眾除了僧人外，也首度向受西式或現代教育的現代知識階層在家眾宣講，同時配合阿毘達磨傳授緬甸禪觀。含有抵制國家政權按其世俗政治需要，而任意修改或削弱傳統知識體系之作用。

值得注意的是，在引入阿毘達磨經院佛學一事上貢獻良多的泰僧，很多其實同時是改革派僧人，當中包括僧團大學MCU創立者Phra Phimolatham（1903~1989），一位我相當景仰的泰國學問僧，他的改革傾向甚至強烈到被誣為共黨同路人而下獄七年，但他在獄中就將《清淨道論》全譯為泰文。而在阿

毘達磨辯論中，Phra Phimolatham是與佛使並肩的戰友。

除了從知識傳承上抵制國家政權的企圖控制，阿毘達磨引入泰國後在學問僧之間引發的公開辯論，其另一個公共含意是，由於泰府在國家現代化過程中，刻意將阿毘達磨放入冷宮，所以比之於國家政權認為有利於其統治，因而需要有國家官訂正統版的那類佛教文本與教義，阿毘達磨正好因為被流放，沒有官訂版，所以反而有多解、分歧及爭論的空間，並且由學僧在佛教國家的社會面前，公開教理的專門爭論，等於向大眾示範官版教義的單一，甚至單薄。佛使引發爭論的其中一點，就是力爭阿毘達磨在三藏中的地位。

十三、翻譯者Sulak

2018.2.25

今年已經85歲的Sulak老先生，有時會被年輕一代泰國社運人目為是已經「過氣」的爺爺級人馬，尤其他對泰國君主制的支持，及對消費主義的佛教式批評。但如果理解到比之於1950~1980年代，近年泰國農民無論在經濟條件、生活方式、知識與文教的改善，乃至自尊、社會與政治等公共生活中，重拾權利意識等進展，像Sulak這類當年從觀念、教育、行動、網絡到組織，都是率先開路的一代社運人群體，其實是有其奠基的角色。

Sulak自己恐怕知道，以他的家世、教育背景、社會地位、與西方的國際連繫、在東南亞諸國及宗教不同階層的廣泛人脈、

輩份，甚至個人的人格魅力，這些元素合起來所形成的條件，無論經商或從政皆如虎添翼。但他一直不太接受體制的政治吸納，更安於無欲則剛地，運用他那些要比民間一般知識份子和大眾來得有利一些的條件與空間，以其鋒利而固執的言論，讓權勢者不安。

Sulak是戰後少數能夠立場基本一貫，但又能技巧地將本土社會問題，與全球視野展開一定程度接軌的國際級佛教領袖。尤其他既不像達賴喇嘛或一行禪師等佛教僧侶，受束縛於整體上仍然保守的佛教，對專業宗教人員的「行規」要求，例如所謂「不要討論政治」。又不是如翁山素姬的政治領袖般，終歸仍要落入政客的選票邏輯。

Sulak在面對無論是西方還是其他發展中國家的國際聽眾時，他採取的論述策略，是對戰後泰國社會在美式經濟發展下所造成的本土問題進行「翻譯」，將它從一個表面上的孤立個案，連上戰後第三世界的普遍處境，揭示出問題的基本國際宏觀結構，即來自西方的跨國資本，進入第三世界國家進行「開發」時所造成的典型困局。

他在前述背景下，進一步指出，曼谷皇朝自十九世紀末以來，歷拉瑪四世、五世下及戰後，權力菁英依現代西方為原型推行現代化的自我改革，以迎合西方資本主義經濟發展的標準，期間包括媒體所傳達的「貧窮」論述、社會上新興中產階層、發展過程中利益受損的廣大草根階層等，皆接受消費主義作為文明標誌，並預設了以美式「發展」作為必然的經濟意識形態。

嚴格言之，Sulak論述戰後泰國社會尤其農村處境的基本框架，並不是他個人創見，却是戰後左翼社會學和人類學的典型觀點，這類研究剖析二戰後到1990年代冷戰結束的40年間，美國在全球推動以出口為導向的「現代農業」策略時，為佔世界人口70%以上的傳統農民和原住民社區帶來負面衝擊。

作為社運組織者，Sulak的貢獻不在學術新觀點，而在於將這些剖析結合他的前線實踐，既用於從觀念與知識上啟蒙大眾，亦明白當損害是跨國而來時，就需要建立跨國連盟的抵抗，才能起對治作用時，他的論述無論在性質或運動策略上，均讓泰國農民的處境與全球農民與原住民議題串連為一體。

他同時以普遍見於第三世界的「本土抵制」，來闡明其佛教行動的基本性質，使其議題能夠迅速納進國際上同類問題的視野。這種論述或「翻譯」的作用並不只限於啟蒙大眾，更有其長線實質功能。他將泰國戰後的社區困境「翻譯」為當年第三世界普遍面對的農民問題，才能說服眾多國際機構，並借此引入國際資源及跨國網絡，在泰國建立稍後即廣泛生根於社會的第一代非政府組織，其中相當部份對泰國農村在「被開發」過後的重建，發揮著實質作用。

即使戰後1950~1980年代泰國仍處於軍事獨裁的漫長階段，Sulak的英國法律專業背景，對區域性國際社區的熟悉，使他無論在泰國國內公民社會，或東南亞區域的國際公民社會的NGO建設上，均算得上是先知先覺的組織者與行動先鋒。

► 2014政變領導人帕拉育·詹歐查（Prayut Chan-o-cha）將軍向蒲美蓬國王致敬。（INEB提供）



今天作為泰國農村社區基本制度建設的農業合作社、稻種銀行、水牛庫、農民銀行、產技合作平臺等，被視作理所當然的東西，在1960~1980年代間，是聞所未聞的新事物。都是在1980~1990年代由Sulak等的那代人，乃至他們的僧、俗學生，包括從泰共退出來投入農村的前學運成員建立基礎的。

常有一類有意或無意的誤解，指Sulak等提倡復古主義，讓農村固執地拒絕現代發展，這不實講法其實剛好點出佛使與Sulak之間的重要差異。

十四、師徒異見

2018.2.26

雖然佛使與Sulak都被稱作泰國的保皇黨，但他們之間所保的皇及其理據完全不同，且這亦反映兩師徒雖被同列保守派，但實質差異還是不輕。如果要用口號式標籤來標示佛使、Sulak立場的根本差異，佛使是真

正的復古派，但Sulak充其量只是新傳統主義者，前者以完全拒絕現代來回到美好的過去，後者則是以接受現代元素來繼承、更新或活化傳統，二人在保皇立場上的差異即為一指標。

佛使口中的「皇」是指結合佛教法王（Dhammaraja）或轉輪王觀念的絕對君權制，簡單說就是佛教版的聖賢政體，將善治（good governing）完全押在帝王個人的善良人格及英明能力上，佛使並不理解，亦不相信現代西方政制所講究的分權、限權原則，及背後對人性性惡的現實主義預設。

但Sulak的「保皇」如前述，其實是1932年版本或英式君主立憲制下的儀式虛君，背後是整套共和制及現代西方政制的分權、限權理念。如果說Sulak還有復古派調調，他的主要論證是，在拉瑪四世、五世建立一個中央集權的現代泰國之前，暹羅本來就有高度的民間自治與多元文化。是仿西方的現代泰

國國家政權抹去這一切，所以需要將現代西方世界為了抵制現代國家政體的無孔不入，而建立的公民社會體系引入泰國。以現代方式重建對此一自治與多元權利的制度性保障，而這種構思其實是新傳統主義，而非乃師的復古派。

其次，師徒二人的行動內容與方式，因為僧俗身份、教育背景、職業、生活經驗的明顯不同，其實是完全南轅北轍。佛使的所謂「體制內改革者」只能用在宗教議題上，若放在公共議題，泰國政治學者甚至會直接將佛使目為「右翼僧侶」。但Sulak無論其時局言論與社運行動，都是以推動泰國形成堅實的公民社會，來逐漸抗衡不受節制的國家政權之恣虐為清晰目標。

有誤解指Sulak等在提倡農村固步自封，拒絕現代發展。但這並不是Sulak的觀點，他認為最關鍵的是在具體決定如何發展農村經濟時，由於農村本身是直接持份者（stakeholder）之一，自知權益與需要之所在，所以農村應該在發展決策機制中有正式的決定權（當然，具體如何落實是另一問題），而不是只當「被發展下的炮灰」，這一點需要以1960~1970年代泰國傳統農村在外資農糧公司海嘯級衝擊下，兵敗如山倒的災難之慘狀為解讀的背景。在所有這些的背後，Sulak是預設了以推動公民社會成形為底蘊。

如此說來，師徒二人之間的價值觀共通點或相續元素何在？即使Sulak亦從不諱言與乃師的觀點差異，他甚至會公開質疑及修改佛使的不少立論。還是師徒關係純屬私誼，

與價值觀的繼承無關？

十五、師徒同心

2018.2.27

佛使、Sulak二人是什麼意義下的師徒？這還真不容易回答。

二人在具體議題上觀點甚大，而且愈涉公共領域的議題，差異更大。初步考慮有兩點：一，Sulak繼承的是佛使對時局的問題意識，而不是其具體答案，佛使公開評擊冷戰二陣對立為東南亞社會帶來的破壞，乃至意識形態各走極端的現實惡果，泰國社會都是這種冷戰下熱戰前線兩陣夾擊下的受害者。

二，佛使的議評二陣與時局的價值立足點是佛教，他認為佛教劃下了泰國社會在人性觀上不應掉穿的基本價值底線。所以當美國中情局邀佛使加入由東南亞上座部僧人組成的宗教反共聯盟時，被他拒絕，原因是：美方要求他從上座部經義中找出，為剿匪殺人不單無違佛義與戒律，甚至是合佛義有功德之經證，他不接受。

……雖然，中情局這個「請求」後來由另一位泰國僧人達成了。其名句是時下國際佛學界多部佛教倫理學（Buddhist Ethics）討論何謂「不殺生」時必引的著名案例「共匪根本不是眾生，所以剿匪無關殺生」。

1976年10月，當軍方政變攻入曼谷時，是以野戰手段進攻法政大學校園，竟對學生藏身的商學院大樓，持續發射反坦克火箭炮，之後步兵進校屠殺學生。在這種情況下，學生憤然加入泰共作武裝反抗是完全能



▲1998年於印度達蘭薩拉，Ajarn Sulak拜會達賴喇嘛並致贈一根木製手杖。（INEB提供）

夠「理解」的。

同一時間因為「溫和」而在學運中被邊緣化的學運團體，在Sulak的堅持下，沒有投身叢林游離隊，卻是在政治高壓與學運低潮並行的前後夾擊下，低調地鋪展社區工作，為五年後投共學生的回歸及廣泛建設NGO打下基礎。Sulak一直強調禪觀修行對社運人有多重要，我其實一直都不太掌握，亦頗感疑惑。唯有讀到上述這個轉折時，才慢慢揣摩出一些可能的意思來。

落在個人心理層面，無論是社運的前線人或策劃人，在上述近乎絕望的情景下，如何維持希望、冷靜、忍耐，應對各種極端負面情緒的輪番轟炸之餘，持續不懈地在日常世界中，不厭繁瑣地展開當時恐怕沒有多少人相信有意義，且需謹慎應對官方敵意的社



▲ Ajarn Sulak創辦的《社會科學評論》雜誌為泰國民主化發揮巨大貢獻。圖為《社會科學評論》雜誌的辦公處所。攝於1965年。（INEB提供）

區工作，而不會在價值觀與心理上崩潰式地失望、失落、失控，及最終失守？

當所有客觀上的支援全線崩潰後，運動仍能死而不僵，在孤立無援狀態下仍堅持運作，宗教價值觀的持守，也許成了負隅頑抗



▲1990年，Ajarn Sulak（左一）引薦達賴喇嘛尊者的特使洛地嘉日仁波切（左二）及其家人，拜訪泰國僧王Phra Nyanasamvara（中）。（INEB提供）

的最後陣地，而在泰國這樣的佛教國家，在極惡劣情況下仍持守佛教態度，其實就是在持守人性底線。

我想，這也許是佛使、Sulak為師徒的另一原因，即在極端的處境下，其佛教價值觀仍是動力、指引及靈魂的文法。此外，Sulak某義上亦繼承了乃師對冷戰兩陣意識形勢的質疑，甚至批評得更深入與具體。這二點是初步的推測，這問題將來還要再閱讀與思考。又或者，應該趕快去請教Sulak老師本人。

十六、續論師徒同心

2018.2.28

佛使、Sulak師徒，其觀念相承應該還涉及另一問題。佛使的Dhammaic Socialism與他

所謂世俗的socialism之間的差異，很多論者皆強調宗教VS.世俗之對照，這固然如是。但這還有一個似沒有論者提及過的側面。在1970年代的泰國，社會主義往往被理解為政體概念，即國家政權由上而下的政治暨經濟制度，有時甚至是馬-列共產主義的同義詞。

但佛使的Dhammaic Socialism並非政體學說，它要討論的只是民間角度的社區學說，佛使保留了法王等概念象徵傳統的上層秩序是無從討論的常數，但他更關心的是社區的部份，其佛教價值觀可能實質發揮作用的，也是在這個層面。而他對冷戰二陣營意識形勢的猛烈批評，亦是著眼於這二者落實為經驗後，對農村社區的摧殘。而Sulak的農村社區重建，其實是借助西方公民社會的各種設

施，在操作層面具體充實乃師「社區概念」之內涵。

只要不受佛使用socialism這字的政體聯想影響，誤視它為是有關政治，尤其有關政體之主張的影響，而緊守這是一套有關社區建設的觀念，則它不單可以輕易避過不少泰國學者的質詢（後者往往將它目為有關政治或政體之主張），也可以遠為順暢而合理地引伸出Sulak日後的工作方向，亦解明了何以Sulak視佛使為師。

前文提到一個尚未討論的問題：泰國是因為信佛，所以社會上連知識份子都不接受共產主義？但柬、寮也是信佛的，三個暹系上座部國家中，唯有泰國社會及知識界堅拒共產主義，為什麼？

這在政治學上其實是個專門問題，叫「泰共為什麼失敗？」因為當時東南亞共黨沒有成功奪取政權的例子不多，所以泰共失敗是個專案議題。政治學有各種討論，可能原因不一而足，但在此回到佛教元素上。

泰國大眾通常都接受官方力倡的說法「百年來，托泰王陛下的福，泰國是東南亞唯一能夠成功抵禦殖民主義的國家。」雖然，自英國左派學者Benedict Anderson始，研究泰國的學者或政論人如Peter A. Jackson、Kasian Tejapira、Andrew M. Marshall及Sulak等紛紛異議，說是泰國人被政府誤導了。

但從民眾角度言之，政治情感與印象，有時要比政治事實更容易明白與接受。從國民的民族主義式心理來說，能夠維持國家獨立自主（……的感覺……），這既不會身陷

嚴重的尊嚴創傷，故亦不需作沉痾猛藥之舉而接受共產主義作「極端治療」。所以泰國不會有像寮、柬國家自認受殖民重創知識份子的典型反應，即據西方啟蒙運動以來激進的反宗教態度，對本身的宗教文化傳統作全盤自我否定，並進而與傳統作徹底切割和「全新的」現代改造。

另一點是柬、寮二國是被法國殖民的，治下的本土知識份子都留學法國，包括殺人如麻的一堆赤柬大魔頭，他們會盲目而狂熱地接受法國的革命浪漫主義，將摧毀一切作為政治美德與理想。柬、寮二國知識人有此極端取態，但泰國沒有。泰國即使是馬克思主義知識份子，都不會憎恨自己的傳統宗教文化及其基本人性觀，馬克思與佛祖並非勢不兩立。雖然，針無兩頭利，「繼承傳統」有時也是一柄沙石俱下的雙面刃，泰國現實上好些難解的政治與社會頑疾，有時正是源於其「繼承傳統」。

換言之，泰國在現代東南亞政治學上的第一個例外，也許是個原因，間接導致它的第二個例外。即泰國沒有淪為直接的殖民地，這在民心上（尤其知識份子圈）成為一個因素，使他們不覺得應該否定傳統文化，並接受共黨的極左思想與暴力迷執。這成為促使泰共失敗的社會及文化心理因素之一。

英、法是兩套完全不同的殖民主義哲學，英殖是不會要被殖者在文化上作自我憎恨的，但法式殖民則會。英殖有時甚至會引導被殖者熱愛「上一代的傳統」，來不屑「這一代的現代反傳統」。

泰暹耆宿：從佛使比丘到素叻老師

大結局：善知識與跨傳統劣知識聯盟

撰文 | 劉宇光

2018.2.24

這個農曆年藉校閱Sulak傳記中譯的難得機緣，閱讀了研究Sulak的主要老師之一佛使比丘的多部專著，以再充實對Sulak及現代泰國佛教的理解。有機緣應讀影響Sulak的另一學友，泰國MCU學僧Prayudh Payutto（1938～）的思想。與西方相比，華文學界對Sulak和佛使比丘的理解暫仍有限。這類議題，不是所有華文佛學界都做得來的，民國應要加油。前陣子在佛學會議上，遇到在泰留學七年，通泰文的某國年輕學者撰文討論Sulak。即便如是，其理解其實甚表面、偏頗而單薄，甚至帶有恐懼，看到該國這些才三十來歲的佛教學者，恐懼得如此無厘頭，實在很無言，他既然怕又為何討論這題呢？這當然不能怪他個人，但長期處在這種環境的學界，根本不可能理解佛使比丘，遑論Sulak或什麼Engaged Buddhism。

最後，回到華人佛教對佛使比丘的吸收上。漢傳佛教在現代的再混血，思想義理應



▲ Ajarn Sulak攝於家中，2016年11月。（INEB提供）



▲ 本文作者劉宇光教授（右三）在麻六甲參加INEB年會，晚宴上與Ajarn Sulak（左三）合影。
（作者提供）

是重點之一。但問題是血要如何混？華文佛教有時的引介方式，只能說像又來一碗味道差不多的心靈雞湯，多一個嫌飽，少一個不嫌環保愛地球。按漢佛習慣的觀點來對其他佛教傳統的內容作過濾，能過得網眼濾進來吞得進肚子的，都是從漢佛眼中看來差不了多少的東西。其最大效果，無非是兜一轉圈回來說「原來還是我們厲害」。對於與漢佛格格不入但有意義的異已元素，會繼續非禮勿視，甚至比未交手前擋得更遠。心靈雞湯大師版本的佛使比丘的傳入華文佛教，即為註腳之一。

所以在想，無論僧俗或教內外，佛教學者可以如何有更建設性的角色？

這種沒有經過深思的「傳播」，正好讓漢傳和其他佛教傳統之間，不會成為Sulak所

講，互為對方諍友的「善知識」。但有時反而會「成就」沆瀣一氣的「劣知識聯盟」。就像半年前香港大嶼山某蓮寺主辦的佛教會議，漢傳與上座部進行「跨傳統合作」，堅決攔阻達磨難陀比丘尼等女眾學者一齊拍攝會議集體照那樣，讓人感到不可思議地難堪。

這個事情尤其荒謬的，是身為主人的漢傳佛教非但沒有以主場之利，作應有的合理處理，甚至願為一丘之貉。其「權僧」恐怕在兼任「佛教跨傳統劣知識聯盟」盟主。

再下來，繼續政治人類學家James Scott 數書觀點與泰僧農民維權運動的接枝論述，希望夏季前完成全書。

2018年2月12~28日，農曆新年讀書筭記

【附錄】佛使比丘研究書目：略



昭慧法師己亥新春開示錄

禮懺後談 「念佛法門」



▲農曆年後首次共修禮《八十八佛》，由昭慧法師主法領眾禮懺。
(108.2.17)

撰文—吳曙帆

臉書留言錄（之六六八） 108.3.2

巧合之下，聆聽念佛法門

年後請假一天和朋友爬象山去，和她說了些學佛的經過——自己以禪修為主，偏向從思維法義、研讀經典來學佛，不同於多數純念佛的方式。朋友一臉不懂地看著我，問我為什麼不常念佛，那樣還算是「學佛」嗎？雖然不懷疑這是學佛，但也有些心虛，覺得是該了解一下念佛法門，畢竟這也是台灣多數人的修行方式。

非常湊巧的，在本週末（108.2.17）參加弘誓學院新年後的第一個共修——禮八十八佛洪名寶懺。禮懺畢，昭慧法師為大眾開示，所講述的，正是「念佛法門」。聽到在學院做了三十幾年的志工說，這是她第一次聽法師特別講述「念佛法門」，非常難得，覺得自己非常幸運！雖然當時有靠記憶寫下筆記，但感謝師姐提供錄音檔，於是做了更詳細的記錄，來與讀友分享。

念佛被視作是在禪修之後才興起的法門，然而以禪修為主的南傳佛教，自稱更接近原始佛教，卻也有除了依四念處（註1）入一乘道之外的「佛隨念」法門，只是比八十八佛更短，默念（或吟唱）佛的十種功德名號，一邊讚佛，同時意念佛功德如下：「彼如來亦即是阿羅漢，等正覺者，明行具足者，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛，世尊」。而「佛隨念」不僅是念佛名號，更是隨名入觀，憶念世尊的種種殊勝功德，幫助我們心念繫於佛陀之上，依此而生大歡喜，身心輕安，現光明相。

各德號的內容如下：

1. 如來（梵 *tathāgata*），謂乘如實之道而來，而成正覺之意。

2. 應供（梵 *arhat*），音譯阿羅漢，意指應受人天之供養。

3. 正遍知（梵 *samyak-sajbuddha*），能正遍了知一切之法。

4. 明行足（梵 *vidyā-carana-sajpanna*），指佛陀具足三明與十五種行。三明是宿命明、天眼明、漏盡明；十五種行是戒律儀、防護根門、飲食知節量、勤修覺悟瑜伽、信、慚、愧、多聞、精進、念、慧、色界四種禪。

5. 善逝（梵 *sugata*），「善」是「好」義，「逝」是「去」義。「善逝」指佛陀以「一切智」為大車，行「八正道」而入涅槃。

6. 世間解（梵 *loka-vid*），了知眾生、非眾生兩種世間，了知世間生滅與寂滅之道。

7. 無上士（梵 *anuttara*），諸法中涅槃無

上；一切眾生中，佛陀無上。

8. 調御丈夫（梵 *purusa-damya-sārathi*），佛大慈大智，時或軟美語，時或悲切語、雜語等，以種種方便調御修行者（丈夫），使往涅槃。

9. 天人師（梵 *śāstā deva-manusyānāḥ*），教誨天人，示導眾生，令彼等解脫煩惱。

10. 佛（梵 *buddha*），佛為「覺」義。自覺、覺他、覺行圓滿，知見三世一切諸法，故名為佛。

11. 世尊（梵 *bhagavat*），即具備眾德而為世人所尊重恭敬。

念佛法門的功效

早在《阿含經》裡，佛陀已教弟子念佛。這是「六念門」之一，六念，指將念頭安放於六處：佛、法、僧、施、戒、天，以增強光明與希望，對治內心的徬徨、恐懼或沮喪之情。

佛陀是大醫王，眾生有什麼病，即投什麼藥，眾生對肉身的執著比對心念的執取還來得強烈，卻必須要面對它不斷崩解、終歸敗壞的事實，佛陀教導眾生觀照實相，從諸法共相——無常相、無我相、寂滅相——的體證中解脫，因此佛陀開示「四念處」以為「一乘道」，表明唯此一途，可達涅槃。

既然如此，為何原始佛教中，竟也有念佛法門呢？原來，當一個人心中充滿恐懼、悲傷、憂惱、絕望的黑暗力量，負面情緒很強大時，要如何提振自己，別往下墜？這是很迫切的事。心靈黑洞非常可怕，當自己沒



▲昭慧法師向信眾講述念佛法門。(108.2.17)

有力道拔出黑洞，會越陷越深，拔不出來。於是反其道而行，這時就要將意念放在令心生起喜樂、希望之境，讓內心充滿光明與力量。六念門中的每一種，都是為了達至這樣的效應，佛陀，原本和我們一樣是凡夫，他既然可以圓滿達至無上正等正覺，那麼我就還有希望。這樣的憶念本身，就是一種「拔出心靈黑洞」的最好療癒。

「恐懼」可以說是生命最大的敵人，雖然「行深般若波羅蜜多」可以讓人「無有恐

怖」，可這個境界不是隨便就可以得到，憶念佛陀就是很好的方便法門。就拿遇到異界眾生的「鬼」來說，憶念佛陀或菩薩時，心中會產生大光明力，這就宛如借光（借佛之光），所有魑魅魍魎見到光明，都避之唯恐不及。

法師以2000年農曆新年期間搭計程車時，司機的故事為例，司機問法師「是否相信有鬼」，法師回答說：「世間有鬼，可以慈憫、護念他們，但鬼神並非皈依處。」司

機說：他在前幾天年假期間，帶家人南下中部旅遊，夜宿旅社時，遇到黑影壓身，他驚悚之餘，連忙不斷稱念「阿彌陀佛」，黑影立即往上浮離，過一陣子睡意方濃，停止念佛，黑影又壓了下來，再度念「阿彌陀佛」，黑影又再往上浮離。這樣反復幾次之後，司機決定退房，一家人睡在車上。這個例子，說明了憶念佛陀的強大效用。

稱名念佛的方便處

有人質疑：念佛真的可以入定嗎？這要從「念佛三昧」說起。

古德將念佛方法依序列為「稱名念佛、觀像念佛、觀想念佛、實相念佛」。其實，觀像是觀想的前奏，所以第二、三種可併為一種。實相念佛是念佛的終極目標，而非另一種方法，所以大乘念佛法門的念佛方法，主要就是兩類：稱名念佛與觀想念佛。

稱名念佛的好處是，「南閻浮提眾生耳根最利」，聲音對心靈的穿透力與轉換力非常強大。比起一幅畫，一首歌對心靈更容易產生強大力量。如果歌音悅耳，你可以感覺渾身細胞都跟著聲波震動了起來。今天我們禮八十八佛，在唱誦、稱念的同步還禮拜佛陀，這會產生一種強大的感動力，讓人的身心獲得某種程度的療癒。這是稱名念佛最基本的好處。

向上一著，稱名念佛當然也可以達至實相念佛。在反覆稱名的過程中，將所緣境單純化為一尊佛號，鎖定了所緣境，培養強大的專注力。假設念的是「南無阿彌陀佛」六

個字，那就如同數息從一到八，至多八念。心專注於這六字，同時借助聲音（重覆的旋律）來鎖定念頭，所謂「一心不亂」，即是念佛三昧成就的初步特徵。

稱名念佛，也可漸漸加深定、慧二力，達到《楞嚴經》所說「能所雙亡，入流亡所」（註2）的境界，這樣就能依聲塵為方便而入於聖境。也就是說，透過聲塵而專注其心，培養三昧力，從三昧力的強大觀照中，體會聲塵的虛幻不實，聲塵的剎那生滅，是「無常」相。體會到念佛的因緣和合，是「無我」相，體會到念佛聲塵的剎那即滅，滅滅不已，是「寂滅」相。中國淨土宗多朝這個方向稱名念佛。

觀像、觀想到實相念佛的原理

第二種是由觀像而觀想的念佛法門，興盛於藏傳佛教，中國東晉廬山慧遠結白蓮社念佛，就是觀想念佛，而不是稱名念佛。這是透過佛陀相好的色塵，而非佛陀德號的聲塵為所緣境。這必須先行觀像，如敦煌洞窟佛像，或佛陀的壁畫像、雕塑像。修行人依一尊佛像而作觀想。首先，要把這尊佛像觀看得清清楚楚，必須在閉上眼睛後，心裡依然能將佛像清晰呈現出來。起先只能憶念粗略的輪廓，接著持續進行「由觀像而觀想」的練習。最後必須連佛像的細部內容，包括皮膚、服飾、衣服的皺折，都觀想得非常清楚，如是專注其心，乃至成就念佛三昧，這時佛像即能在心版上湧現在前，是為定中影像。

以「般舟三昧」（梵 *pratyutpanna-*

buddha-sammukhavasthita-smādhi) 為例，在一個特定期間（七日至九十日）內，修行念佛三昧而得見諸佛。這段期間，常行、常立，不坐不臥，步步、念念，唯在阿彌陀佛。般舟三昧成就之時，「十方諸佛悉現在前」。這時應作如是觀，佛未從西方淨土而來，我未往西方淨土中去，此時現前的佛是什麼？原來，「是心作佛，是心是佛」，這尊佛像或十方諸佛影像相，其實都是自己的定心呈現。這裡帶入了「唯心」的概念，但注意不能停留在此，否則容易產生「佛慢」。有些狂妄的人，認為「我就是佛，佛就是我」，最後變成了宗教瘋子，因此印順導師會說，這是一條「美麗而險惡的歧途」，一不小心就滑到谷底。如實正觀而導入「實相念佛」的要領，就從這裡再向上一著而作反思：雖說是唯心所現，但是我的心過去沒呈現，下座後若不繼續念佛，也未必能持續呈現，只能當前而現，可見它是因緣生法，這是依於篤修念佛法門的精進力、經典的提示、良師的教導，善心人士的護持，以及良好而無干擾的環境，共同成就的念佛三昧，因此「因緣所生，其性本空」，不著一相，能所雙忘，證得實相念佛而能預入聖流。

稱名唵佛往生無懼

法師以去年八月圓寂的知光老法師作為例子。老師公長期精進，虔誠唵佛，曾在稱名唵佛中，見到佛像放大光明，也曾於夕陽中見到極樂世界的種種景象，這是因為她信、願、行具足，其心嚮往西方淨土，發願

將來要往生淨土，遂與古往今來的念佛者，形成心波的共振，開拓了一條往生後向上提昇的康莊大道。就達至「實相念佛」的標準來看，她還並未達標，但因心性淳厚，信念具足，到後來生命遇到危險時刻，都能看到菩薩現前，因此產生喜悅，不會有面對死亡的恐懼，因為她已確知自己的「下一站」要到哪裡。所以念佛法門讓我們面對死亡、危險，或是面對未知而恐懼時，可以產生無與倫比的力量。

回到「八十八佛」懺本以觀，除了前面的如來十號，是隨佛功德而作憶念，後面的長行內容，主要是罪障懺悔與善根迴向，最後發願成就無上正覺，其次第及目的性很清楚。特別是懺悔，懺悔不是在佛前說對不起了結的，必須要向當事人懺悔，因為，即便你的心結已經打開了，但萬一對方便心裡過不去，業力還是會將彼此揪在一起，怨結還是無法解開。然而為何又開展出向佛懺悔的法門呢？原來，我們都有煩惱與業報，因此需要以斷盡煩惱而圓滿功德的佛陀作為學習典範，向佛陀表述自己真誠懺悔的誠意，讓生命畢故革新，祛惡向善。

迴向是要利益眾生

至於迴向，要迴向什麼呢？「上求佛道，下化眾生」，這就是迴向的目的，要讓自己的點滴功德「迴自向他」，並且迴向無上佛菩提。

接著後段的偈頌，出自〈普賢行願品〉。由此可看出大乘佛教所開展的念佛法

►這是昭慧法師第一次特別講述「念佛法門」，非常難得，聞法者皆得大法喜。(108.2.17)



門之完整圖像。這段偈頌可以與課誦時的「十大願王」逐一加以對照。(編按：法師於此簡潔地將〈普賢行願品〉偈頌與「十大願王」：一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恆順眾生，十者普皆迴向。」作了逐一對照，茲略。)

大乘念佛是非常不可思議的法門，是依自己的信願之力，向佛「借光」以點燃心光的殊勝法門。在新春此時，迎向新的一年，希望大家都能在三寶的護佑中，充滿喜樂、光明的力量，以有用之身弘法利生，報答佛恩。

經過這次的法談，很高興對念佛法門有正確的知見。在台灣，多數修行人還是以淨土法門的稱名念佛居多，在日常生活中難免會感到灰心、憂慮、恐懼，這時憶念美好、光明的人事，並不能完全說是鴛鴦心態，有

其立即的必要性，讓自己走出黑暗窟窿，才有更多朝目標前進的正能量。

註1：四念處的要義為如實正觀，即「觀身如身、觀受如受、觀心如心、觀法如法」。

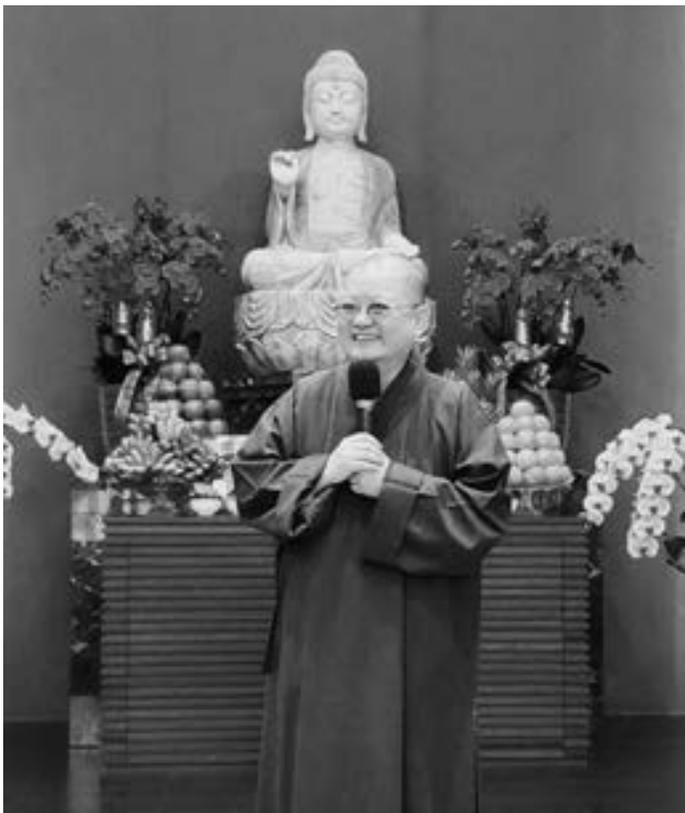
註2：「入流」是將整個身心置於聞性之流——置於能聞聲音的法性當中。「亡所」就是消融了客觀環境(如聲音)。「入流亡所」出自《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷六：「初於聞中入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生。如是漸增，聞、所聞盡，盡聞不住，覺、所覺空，空覺極圓，空、所空滅，生滅既滅，寂滅現前。」(《大正藏》第十九冊，頁一二八中)這是觀音菩薩的自證境界；是入所修法門之流，由能所合一而進入能所雙泯的解脫境界。



諸事大吉： 見岸法師的歲末教誨

整理—張沛寧

2019年1月20日，弘誓學院舉行歲末祈福法會，弘誓文教基金會董事長見岸法師特從高雄返院，為護法志工們開示，講述豬年的有趣故事與譬喻。



▲弘誓文教基金會董事長見岸法師特地從高雄返院，為護法志工們開示。（109.1.20）

昭慧法師，住持明一法師，院長，還有各位法師及諸位居士大德，大家阿彌陀佛，今天是我歲末祈福法會，藉此機會和大家圍爐、相聚。既然是歲末，代表著新的一年也即將來到，新的一年，正好是十二生肖裡的豬年，我就用這個生肖，來跟大家分享佛經裡面的幾則故事。

大家想到豬，多會想到吃、胖、愛睡覺，或者是最近猖狂的非洲豬瘟，幸好我們吃素，較不受影響。如同大家對豬的印象以負面居多，佛經裡面對豬的評價也不高。

西藏佛教噶舉派有一尊菩薩，稱為金剛亥母，是女性本尊之首。因其頭上有一頭豬，而被稱作金剛亥母。這個

本尊法是秘密本尊，因為她是女性，但在噶舉派中仍具有舉足輕重的地位，瑪爾巴、密勒日巴、岡波巴等尊者都有修持。金剛亥母的身體散發著熾熱紅光，代表慈悲，象徵對眾生的愛，依其對眾生的愛，來渡化眾生，頭上的豬，即代表愚痴的眾生。以此典故，可知佛教對慈悲渡眾的重視，亥母將愚痴的眾生以豬的形象放在頭上，如同將眾生放在心裡一般牽掛著。

在大乘佛教中，十二緣起圖裡便以鴿子、蛇、豬等三種動物，分別依次象徵貪、嗔、痴三種根本的生命煩惱，豬代表愚痴的典故，出自《中阿含經》第71經『毗肆王經』後面，毗肆王與鳩摩羅迦葉尊者的故事。毗肆王不相信人有生死輪迴，認為人沒有來世，便去與鳩摩羅迦葉尊者辯論，鳩摩羅迦葉尊者用了各種比喻來證明生死輪迴，包括日、月、蛇、天上天下、地獄眾生等等，毗肆王仍不相信輪迴，盛氣凌人的要與尊者辯論，鳩摩羅迦葉尊者便是最後說了一個豬的譬喻。

有一隻豬王，帶領五百隻豬走在路上，迎面而來一隻老虎，兩方狹路相逢互不相讓。老虎自認為萬獸之王，斷然不肯讓步；豬王則自詡為王，亦不願在豬子豬孫面前失了顏面，但豬王心裡有數，若真要打架是打不過老虎的，於是便上前裝腔作勢了一番，對著老虎叫囂，命令他讓開。老虎不讓，豬王又嚷著要回去披上祖父的鎧甲，威脅老虎會輸得難看，老虎不以為然，仍對豬王嗤之以鼻。於是，豬王回頭尋了一個糞坑，下

去滾了幾圈，滾了一身大便，僅露出一雙眼睛，接著走到老虎面前，堂而皇之地要老虎跟他打架。老虎見豬王一身糞屎，不願沾染汙穢，只好讓步。豬王得了便宜又賣乖，嘻笑嘲諷老虎打不過自己所以要逃跑，老虎便作偈回應豬王：我潔白的牙不願碰觸你汙穢愚痴的身體，所以我讓路，你還是快點走吧。

鳩摩羅迦葉尊者講完這個故事後，告訴毗肆王，你就如這頭豬，所以輪迴生死的真理都聽不進去。毗肆王此時才向尊者懺悔，坦承在尊者說第一個比喻時便以信了輪迴之道，只為再多聽尊者的開示，才裝作不懂一再追問。後來尊者為毗肆王授三皈依，毗肆王就此成了三寶弟子。

在歲末年初之際，我們即將進入豬年，跟大家分享這個故事，希望大眾能從豬王的故事中體會，眾生的貪嗔癡就如同佛經中所說一樣，需要精進調伏。如何調伏呢？要親近善知識，如同毗肆王去詢問鳩摩羅迦葉尊者。親近善知識後，應發願心，要建立正見，正見增上者不墮入三惡道，才能邁向解脫。我們不能當佛經裡面這些愚痴的豬，我們不能披上愚痴的糞水，而應披上智慧的甲冑，當我們披上佛的智慧鎧甲，所有的煩惱都能被智慧給調伏，調伏以後再用內心慈悲的愛，如同金剛亥母全身散發出紅光，讓眾生歡喜親近。當我們身上帶著智慧和慈悲，所有人都會歡喜親近。今天我們要將在學院學到的智慧、法喜、正見、修行方法向大眾分享，我們就能將自身無知愚痴的豬性變成

- ▶ 歲末祈福當日，由慈濟師兄師姐當場揮毫春聯，與大家歡喜結緣。(109.1.20)
- ▼ 大寮志工準備豐盛可口的素食，供養與會大眾。(109.1.20)



開解的佛性，成為真正的菩薩。以上的故事與大家分享，希望各位能在歲末年初之際一起努力，從佛經裡面建立正見思維，用這樣的法成就道業，藉由這些有趣的故事，帶給大家啟發。也希望藉此讓大家回顧過去一年所做過的事，修福修慧修慈悲，做得好就繼

續努力，仍有欠缺的便加強改進，再把明年該做些甚麼的計畫訂下來，全力以赴，努力完成，這是歲末年初圍爐時，內心應懷抱的重要意義。

期許在新的一年，諸位都能身體健康，道心堅固，菩提道上永不退轉，謝謝各位。◎



快樂禪修路

▲性廣法師講授佛教四大
養生理論與操作實務。
(107.4.7)

2018年廣東梅州千佛塔寺佛教養生禪修營 性廣法師授課筭記（二）

整理 | 歆融 · 修潤 | 釋耀行

第四天2018.4.10

第一部分 禪修理論

—— 如果沒有正確的知見引導，每天色身跟心念的運作，就會跟貪瞋癡相應而成為一種習慣。只要我們開始用功，就有可能以正知正見來掙脫壞的習慣，所以，修行並不是一件非常困難的事情。

二、修行的內容：

1. 四威儀

要點，抓住中軸線。色身以地大為基礎，通過鍛煉，可以增加身體的密度，使骨骼更加堅硬；肌肉，也是地大，要柔軟。



風大就是支撐跟推動。風大的支撐需要有一個固定的中軸，也就是中軸肌筋膜系統，這樣橫膈才能夠有效率地張與收，它的原理類似於小雨傘的打開與關閉。如果這條中軸是無力的，甚至於萎縮了，那就要依靠其它的部位來支撐，這時，身體的其它部位就會很僵硬。

四大以地大為基礎，靜態是靠風大的支撐力，動態是推動力。正確、有效率的推動，是以正確的支撐力作為基礎的。

2. 靜坐（安般念）

靜坐時，以中軸肌筋膜作為靜態支撐力，然後對齊前後左右平衡中線，把所有的力量往中間的虛線彙集靠攏，然後往前後左右散開，一層一層的往上就形成了很好的風力的迴圈、水的迴圈。火大會一直發熱，所以，靜坐會微微發熱，身體會非常舒服。

3. 修行，一定要發菩提願。

三種菩提願：聲聞菩提，緣覺菩提，還有成佛的大菩提願。

4. 精勤修習戒定慧三學

依戒生定，由定發慧。由甚深的禪定力開始去修觀，以智慧的觀照拆解我們牢固執著認為有一個身體、有一個我、有一個我在輪迴生死的錯誤觀念。

三、幾個共通的問題

問1：修四禪八定不是為了要生到天上去，而是為了開發智慧，但會不會因為不小心轉生天道？那怎麼辦呢？

答：六道輪迴是佛法的基本定律，投胎是因業而去投胎，臨終現行的一念心是投生的力量之一，我們禪修、佈施的善功德都迴向菩提願、迴向涅槃，這樣所累積出的好慣性就是福德資糧。所以，縱然不小心生了天，可是你的善業是增上的，在那裡環境非常的理想，也有很好的老師，可以與善友一起聽聞佛法。

發了大菩提願並且真正在用功的行者，就叫做菩薩，但嚴格定義上的菩薩必須是要蒙佛授記的。

發了菩提願之後，修到了蒙佛授記，養成了好的習慣，意志又很堅決，在死的時候，就會修一種「菩薩決意死」的功德，以他的善業、功德以及深厚的福報，絕對可以生到天上去的，但他就是願意來到人間行菩薩道幫助眾生。所以他修決意死，一死之後色身一轉就來人間，一直行菩薩道，一直行菩薩道，最後一生來到兜率天內院，隨彌勒菩薩下生度眾生。

害怕修四禪八定會不小心生天，可以發願生淨土。如果不修禪定，不小心下到四惡道，不是更加悲慘嘛！

所以，禪定並不是很可怕的事情，當我們不能自在的時候，就是要透過修行，養成好的習慣，隨時發願，遇到好情境、好因緣，都不可留戀，心靜默，以此功德迴向菩提，然後做大佈施，把自己所有的福報一直跟大家分享，時刻與法相應。

問2：靜坐到後來，呼吸沒了，身體沒了，怎麼解決？

答：人在死了和入四禪的情況下，呼吸才會停止，否則，就一定有呼吸，只是呼吸很微弱，而沒有辦法覺知。所以，當你沒有辦法感覺到呼吸時，不要慌亂，心不要亂亂跑，不要亂去找。因為感覺呼吸微弱、身體輕安，那是正念力現前的好現象。

解決的辦法是，首先，要肯定自己有進步，但不留戀。接著就守株待兔，靜靜的觀察，看能不能觀到微弱的息，如果觀不到，請把心靜下來，把注意力放在人中，以身體呼吸的覺受，用數的辦法，進出數1，進出數2……，耐心地數，觀察呼吸會不會出現。如果呼吸還是沒有出現，那就換所緣，比如界分別觀、慈心禪等等，不繼續以呼吸為所緣。

問3：如何確定沒有了呼吸，是不是入四禪？

答：從禪定的路徑來講，要以五禪支作為判定的標準。

各位現在是初學禪修，昏沈、掉悔、



貪、瞋、疑——五蓋現前，亂成一團。沒關係，慢慢練，慢慢練，練到有一天身心輕安，眼前一片光明。這時就要以五禪支來進行判斷。

初禪五支，二禪三支，三禪二支，四禪二支。

初禪，五支：覺、觀、喜、樂、心一境。入、出、住定自在，觀察自在，轉向自在。

二禪，三支：喜、樂、心一境。入、出、住定自在，觀察自在，轉向自在。

三禪，二支：樂、一心。

四禪，二支：捨、一心。念清淨。

所以呼吸沒有了，就可以確定是不是入了四禪，如果不是，就絕對不會沒有呼吸的，只是心念太弱覺知不到，所以，應嚴格按照五禪支的標準，覺知觀察。

問4：靜坐時出現各種瑞相，應怎麼辦？

答：不理它！剛才已經講過，要以禪支來檢定自己的禪境在哪個階段，與不理它是不相矛盾的，在禪修的過程中，除了禪修所緣之外，其它所有的色聲香味觸，所有的見光、見花、見種種相，通通都不要理它，只要一心禪修！它是同一個事情的兩個角度，對於遇到的瑞相不理它，禪修才能夠再進步。

問5：靜坐，會不會著魔？

答：所謂著魔，就是心不能做主。禪修時心念被外在好的、不好的情境所吸引，以及前面談到的「不小心」，表示心不能做主。禪修的目的，是要讓心能夠做主，對禪修時出現的所有情境，你通通不要理它，能

夠回到所緣，這就是正念能夠做主，心能夠自在。

所以，禪修時身心常常在安靜、光明之中，如果沒有遇到好老師，你就不理它，等待時節因緣，就不會出問題。

以唸阿彌陀佛為例，如果唸到眼前一片光明，觀世音菩薩現身，你能夠不理它繼續唸阿彌陀佛，這就是自己能作主。

那如果是阿彌陀佛來了，也就是正修的所緣禪相現前了，同樣以能不能作主為原則，你的心要他放大縮小，他就會放大縮小，要他不見就可以不見，要他出現就可以出現，這就叫能作主，也就是得念佛三昧。

所以，修道一定要能自己作主。如果禪相現前，不能夠隨意消失，要遣除這些相，叫做「遣相」。

具體的操作方法：心靜下來，把眼睛打開，鬆開所有的相，心靜一會兒，不害怕也不高興，心靜一靜，再開始修，修到後來，因為心廣大有力量而能作主，禪相現前，要它放大就放大，要它縮小就縮小，要它到左邊就左邊，要它到右邊就右邊，要它消失不見，就消失不見，這是修出如意足。

所以，魔和鬼都是很抽象的概念，我們的貪瞋癡才是真正的魔，不懂教理怎麼修行，不要自己嚇倒自己，修自在到心能作主，就不會怕著魔。

問6：念佛、持咒與我們現在的禪修，目的相同嗎？

答：目的相同，都是為了證涅槃。當然，還要看各自發的哪三種菩提願。



所有法門的修行過程，乃至修行成就，雖然禪相不盡相同，可是色聲香味觸，光明、三昧、禪定，沿途的風光是一樣的，身心的覺受，眼耳鼻舌身意所得到的淨化跟觸動，是一樣的，我曾經講過「六根門頭放光動地」。所以，如果修到有一些好的情境現前，不要理它，你才能夠繼續進步。

問7：靜坐中出現一些惡念，怎麼處理？

答：不理它，既然善境瑞相都不理它了，惡念也不理它，那也不過是我們心中的影像相而已。

第二部分 養生學理論

一、身心的一個基本原理是，色身是心念運作的結果。無形心念去反復造作，有形色法就反映了無形心念運作的結果。

身體的某一部分糾結住了，就是地大僵硬，那如何養生呢？多喝水，起到稀釋的作

用。喝的水如何能到達那個部位？喝水時要觀想全身通透，然後開始做鬆肩抬胯。

所以，我們現在透過練功、禪修，把骨骼固定之網架住了，肌筋膜鬆開，然後常做功法，主軸支撐力穩固之後產生了推動力，筋膜之網和肌肉之網一直鬆開，全部都鬆開，意念就像X光，全部都鬆柔綿，軟滑輕。只有骨骼堅硬，其它肌肉都是鬆軟的，這樣能讓很多病都能治，中風、心臟動脈剝離、靜脈曲張，可以治好。

二、禪修，有一種方法叫循身觀，可以調理身體的四大不調，有些疼痛通過禪修竟然奇妙的好了，這是禪修的附加值。因為感覺到現代人的病苦太多，所以提醒一下，讓我們通過禪修用功，順便解決一些病苦，可以讓大家對佛法產生信心和好樂之心。

三、關於飲食的問題。禪修時的飲食調理，非常重要，一定要注意營養，因為我們的身體需要燃料，要有能量，沒有燃料就沒有體力。需要脂肪、蛋白質，蛋白質裡的氨基酸是構成肌肉的主要成分，脂肪是最大的動能。還需碳水化合物、維生素、礦物質。

重要的是脂肪跟糖的攝取，基本觀念是，糖不要太多，因為燃燒碳水化合物時，1克的碳水化合物只能產生4大卡的熱量，還有水、二氧化碳（廢氣），所以，吃紅薯容易走下行風，如果排不出去，就是氣腫，水排不出去，就是水腫，又有氣腫又有水腫，熱度就會很高，尤其在夏天，一熱就會流汗。

1克油脂產生9大卡熱量，不會生太多的水和氣，熱能是碳水化合物的3/4到3/5，也



不會產生那麼多的熱，所以，多吃油身體才不會那麼燥熱。因此碳水化合物少吃，多吃油。但要注意：不要食用氧化油、氫化油、異化油，對身體有傷害。

第三部分 答疑

問1：法師開示時說，人身是由四大凝聚而成，那麼，我們曾經學達爾文的進化論，說人是由猴子變來的，這怎麼解釋？

答：從佛法的觀點來看，世間的學問都少分看到了真理，只是它沒有那麼全面，所以，達爾文進化論是從演化的觀點來看現象界的。佛陀在菩提樹下證悟的時候，是以甚深定力跟智慧之眼，看到自己和眾生生死輪迴的那麼多過去，確立了因果律。所以他得出來的規律就很全面，無一例外。而達爾文的書裡，就有很多的例外，他的理論只是社會科學的假設之一。

但這些並不重要，重要的是，佛陀看到很多修行人都成道了，都涅槃了，在虛空中成為一片光明，無形無相、無為無作。他看

到輪迴道，所以講苦與集，看到涅槃道，所以說滅與道。因此，我們先從修禪定開始，再修觀智，先觀自己，再觀他人，沿著佛陀指出的古仙人道，從輪迴走向涅槃。

問2：修安般念的時候，心散亂會拉回來，但總會期待眼前有光明啊，或者有其他的一些什麼現象，久之還是沒有出現，就會覺得有點枯燥，有什麼好辦法可以激發想要禪修的熱情？

答：第一，可以讀誦經典，向聖者學習解脫涅槃。第二，回想輪迴很苦，就一定會用功。第三，可以一直提醒自己，我也要順向涅槃，我也要親近光明。用這些方法來激勵自己。在一直用功的過程中，要飲食搭配，作息搭配，功法搭配，你會感覺很舒服、很輕鬆，引發自己持續禪修的熱情。◎

【編按：本刊前期刊登之〈快樂禪修路——2018年梅州千佛塔寺佛教養生禪修營性廣法師授課筭記（一）〉，係4.6至4.9之聞法筭記，謹此更正。】